

《 心 經 》

第六講



之前討論到那個能觀之智，即是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」那段，那段寫出《心經》所講的智是般若智，是講第八地以上的般若智。這種般若智的用就可以「照見五蘊皆空」的，其效果是可以使人透過般若智可以到彼岸，解脫生死。第二部份就是最長，就是「明所觀境」，明這個「所觀境」，即是這裡。裏頭分開兩大部份，分開乙一、乙二，乙一即是透過四句來到辨明「空」的「體」是怎樣。另外就是「依六義」來到顯空的「體」當中，它的相狀是怎樣的。這個即是說「舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，受、想、行、識，亦復如是」。即是這一部份，這部份就是講述用般若智照出的境，〔照出〕境的時候，就是〔用般若智觀照〕一切諸法實相的時候，是離開所有的執著，離開所有的形相。

所以「五蘊」，即是他回應「五蘊」講的，因為境就是「照見五蘊皆空」，「五蘊」，「五蘊」的每一蘊都是無自性的，這樣就「色蘊」無自性、「受蘊」無自性、「想蘊」無自性、乃至「識蘊」都無自性，是一個「無自性」的狀態，這個就是中觀的看法。如果是用唯識的看法，透過般若智去了解「遍計所執」實我、實法，是不存在的，於是就無了這個「遍計」而直接去體驗真如實相，真如實相就是無「受」、無「想」、無「行」、無「識」這些相，於是「色、受、想、行、識」都是「用」邊講，那個「體」就是真如，是「體」邊。「體不離用」，「用不離體」，這裡顯所觀境，所觀境包括是五蘊的境與真如的境，五蘊境是會沉沒的，只是那個真如實相境顯現，真如實相的境本身是不離「五蘊」，「五蘊」不離真如。

這裡就是用四句來到顯空性。接著我們就……你會問了，了解空性有甚麼用呢？了解空性就不起執，即是不會執……即是無人執，每一蘊是法來的。譬如「色蘊」是法、「受蘊」是法、「想蘊」是法、「行蘊」是法，以及第五類的「識蘊」都是法。你不執它是實的法，不執它是實我、實法的時候，於是你就不起煩惱。不起煩惱就不

能夠造業，不起煩惱、不造業的時候，你就可以證到諸法實相以及證到真如，最後你能夠解脫生死，那個意義是這樣的。這樣回應前面那個「明能觀智」的「度一切苦厄」，其意義是這樣的。「明所觀境」的這個部份，我們講「所觀境」，乙一我們就講完了，就開始講「依六義顯空相」。

「空」就是說諸法實相的那個「實相」的境界是怎樣？是「不生不滅，不垢不淨，不增不減，」是無實的、一切相狀沉沒的，因為用般若智觀照出去的時候，「般若空智」觀照出去的時候，是無異、無別；無分別，無分別不能夠說它是有「生」、有「滅」；有「垢」、有「淨」；有「增」、有「減」，是不可以的。另外，〔以上〕這個是從空宗看，即是中觀了。如果從唯識觀看那個「真如本體」本身亦都是無相的，亦都是無生滅，〔無〕這個「淨、垢、增、減」，因為這些是相對的概念，而真如是絕對的。下面我們所講的六相、六義全部相對，是嗎？「生」與「滅」相對，「垢」與「淨」相對、「增」與「減」相對。

這樣，真如實相是絕對、是超越的「體」來的，是內在而超越的。所以離開相對而絕對，於是亦都無這些這樣的相，這個「生滅之相」、「垢淨之相」與「增減之相」。六義已經講了，即是六種特性，就不只是六種的，我們上一次講有很多的，無邊無盡這樣多，不過姑且用六種相對的相來到描述「不」這、「不」那，這裡如果真的是描述就不能夠以算數計，即是任何概念要排除。「依六義顯空性」之後，就「依空相遣除六門」。這樣即是因為「空」，我們用觀空的時候；我們觀「諸法空相」，即是真如境與這個「諸法實相境」的時候，一切「五蘊之相」會沉沒的；「十二處之相」會沉沒的；「十八界」會沉沒的，這個「十二因緣」會沉沒；「四聖諦」沉沒的；乃至到你所得的智、你所得的果都會沉沒的。

即是這個「菩提」的概念與「涅槃」的概念都會沉沒的。我們上一次開始就講了遣「五蘊」，即是丁一，丁一就說「是故空中無色，無受、想、行、識」，我們分開兩個部份處理。第一就是從中觀去講，從中觀講，我們分開兩個，我們先肯定「空」字怎樣解釋，「空」是實相，在「空」的實相裏面，證入「諸法實相」的時候，這樣

在空宗講，是以第一義諦證入的，因為證入「諸法實相」的第一義諦的時候是無異、無分別，但「受、想、行、識」，這些是有分別，這樣無分別的時候，證入無分別的「諸法實相」時就不起概念，不起「色」的概念、「受」的概念、「想」的概念、「行」的概念和第五類「識」的概念，這個是從那個第一義諦講。但是以世俗諦，我要度生，用世俗諦來講，就了解到「諸法實相」裏面並無「色」的自性，並無實在的「色」，並無「受」的自性，實在的「受」。並沒有「想」的自性、並沒有「行」的自性，亦都無「六識」的自性。

如果執有實的「自性」的時候，你就證不到「諸法實相」。這個就是從中觀的角度看。我們接著就從唯識角度看，我們先將這個「是故空中無色，無受、想、行、識」的「空」字，我們要先定義。因為我們知道「空」字的解釋，中觀與唯識是有一些差異的。這裡的「空」字就解作空性，即是宇宙實在的真如，將它解作真如。「五蘊」大家知道了，「色、受、想、行、識」是組成我們生命個體的五個組成部份，這樣我們去解釋它了。

第一，即是般若智我們有兩類，一類叫做「後得」，一類是無分別的「根本」。先用「根本智」證入諸法實相、真如的時候，即是證入「真如空性」的時候，那時候，「五蘊」的形相會沉沒的，因為「無分別智」是無形相的，是離相的。「即相而離相」，它因為離相的緣故，那一切「五蘊」之相，「受、想、行、識」之相就完全不起活動。這裡就回應我們初時講的那個「能觀智」那裡，即是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」。這裡即是回應前面，「照見五蘊皆空」了，「照見五蘊皆空」是從能觀智角度看出去。這裡就是「空中無色，無受、想、行、識」的角度，就是從「境」看。從「色」來看、從那個般若所證得的真如實相來看，這樣就般若所證得的這個真如實相，它就無其他相狀的，就無「受」的相狀，無「色」的相狀；無「受、想、行、識」這些相狀。

其實是回應的，在上文我們就從「能觀智」出發，這裡就是從「所觀體」來講，其實是一樣，如果這個我們從般若智的「根本智」講。這樣如果真的只是用「根本

智」的時候，他不識得講出來，一定是用「後得智」才能夠說得出來，於是我們再用「後得智」看，「後得智」有分別，這樣可以建構一些概念去描述這個本體與現象的關係。本體與現象的關係，「色、受、想、行、識」是現象來的，是現象，那個「空性」，即是「真如空性」就是本體。

這樣「體」與「用」是有不同的，那時候的「用」就有相了。譬如我們從現象去講，現象有世俗的現象，是有分別的，如果在現象界，是有「色、受、想、行、識五蘊」的物質和心理的活動分別，現在你在證本體界，當下正在證本體，你要講出來證本體的時候，是勝義諦的本體來講，就應該是超越、超越了分別的，當你證入本體的時候。要告訴別人聽我現在證到了「本體」，就不起「色」的分別，不起「受」的分別、不起「想」的分別，「五蘊」的分別完全不起了，這樣的時候就講得出了，「五蘊」的「色、受、想、行、識」都是依真如顯現的，都是真如顯現。因為專注於真如的時候，其他相是沉沒的，好似金戒指是依金而有的；金鏈又依金而有的；金鐲即是金鈺，亦依金而有，所有現象都是依本體而有。

當我們證入本體的時候，即是我們專注去看金的時候，我們就無戒指相，是嗎？我們就無鏈的相，又無鐲的相。當你專注在黃金的時候，一視同仁，所有的金器，金戒指、金鏈、金鐲，所有的都無分別，它都是金。這樣的時候就證入「諸法實相」，即是他用「後得智」講出來，描述出來，他證入「諸法實相」的時候，是全體一味，好像黃金只有一種是黃金，就不理會它是甚麼形態的黃金，金鐲又是黃金、金鏈又是黃金、金戒指是黃金。如果你用金獅子來看，金獅子是黃金造的，這樣金獅子有形相了，就有形相，金獅子是有形相，有〔爪、毛等〕各種相，但當你專注在金獅子，整隻金獅子來看金，這些這樣的手、尾、毛、皮等等，都是全無分別，這樣就用「後得智」可以講述出他證的真如實性的時候，即是「空性」的那個境界是怎樣的。

於是這個「是故空中無色，無受、想、行、識」，就可以分開兩個角度講，即是好似我們用中觀看，可以用第一義諦看它，亦都可以用世俗諦講。用唯識亦都可以用般若智的兩類，一類就是「根本智」，是無五蘊形相。「後得智」知道般若智證入真

如實相的時候，這些「用」不起分別，因為一味，好似各種的金獅子裏面形相都不顯現，當你專注於黃金，只是黃金一味，就無其他形相，是描述你證入「諸法實相」的時候是怎樣。這樣即是說，那些「五蘊」的分別是虛假的，是嗎？虛假而無實的分別，你執著而已。不過講的時候要建立名言講，這些這樣的相狀叫做「色」、那些那種的相狀，這些「用」叫做「受」；那些「用」叫做「想」；那些「用」叫做「行」，另外一些「用」叫做「識」，用「後得智」講的時候就可以建立名相。

這段文字的時候，我們就知道不只是《心經》有的，在般若，《大般若經》裏面第二分，〈觀照品〉根本是全部有齊。不過是有一些不同，《般若經》的〈觀照品〉：「如是空中無色，無受、想、行、識」，一樣，多了一個「如是」。我們「是故空中」，我們用「是故」，它用「如是」，一個用「是故」，一個用「如是」，這樣就在另外的地方根本是有的。這樣就證明甚麼？證明《心經》不是獨立一本經，是在其餘的《般若經》裏面輯錄出來，如果是一本經的時候，就不會這樣巧合，所有文字完全一樣的，只是轉用一兩個字。甚至在外面更清晰，在第二處地方（另外的經裡）比《心經》更清晰。這裡有一個懷疑，這個懷疑不知道你們有沒有？前面我們讀的，那個「用四句辨空性」的時候，我們說「是故空中」，上面了，「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，」我們有一句是這樣的，是嗎？用四句去「辨空性」，但是現在「空中無色」，在上面是「空中有色」，「空即是色」，「空」是不離那個「色」，即「空體」而顯現那個「色相」，是嗎？但是現在說不是了，「空」裏面是「無色」，這樣是不是矛盾呢？來讀《心經》，我一讀《心經》就發現這個矛盾，不知道各位有沒有想到這個矛盾？一方面前面又說是故「空即是色」；這裡又說「空中無色」，「即是」即是有了，即是「空」中有「色」了，現在又說「空中無色」？這樣在文字上，我初時就覺得表面上是有矛盾、不相應的。

如果我們讀《心經》，如果真的想去理解的時候，你應該澄清這個矛盾。我就發覺問題，前後是否有相違、是否有矛盾呢？我的答案，我就發現無矛盾，深入看都無矛盾。為何無矛盾？我們發現「空即是色」，這個是從「相即不離」來看的，這個「空」，如果唯識家「空」即是說「真如體」是不離那個物質現象，即是當「真如

體」本身是不能夠離開物質現象獨立存在，即是顯「不離」，是指「體用不相即」，「體用不離」那種意思，「體」與「用」是不可以分得開的。但是後面「空中無色」的時候，就不是用「相即」來解釋，是指「體用」是有差異的，「體」雖然不離「用」，但是「體」不是等於「用」，「不離」並非「等於」，這裡就是指這個「無」字是「不等於」，即是真如實相並不等於物質現象，那個「中無」這個字，「即是」這個字的意義，我們要辨明它，即是從「相即不離」的意思，「體」與「用」是相即不離。

但是「空中無色」，「空」的意思你知道即是「體」，不是無東西，「空」就是「空性」，就是真如，真如與那個現象，與那個「色」的現象不是相等的，不是相等的。因為「體」，究竟是「體」，「用」究竟是「用」，「體」是怎樣的？「體」是無形相的；「用」是有形相，無形相就不等於有形相，所以它不是矛盾，不矛盾。因為重點不同，那個用字都不同。不過人們就不留心，即是不留心，「色即是空」，「即」就是「空中有色」了，「空中無色」一樣，「空中」真的「無色」，它的意思不是「空中真的無色」，只是指那個「體」不等於「用」，不等於「用」，「體」不離「用」，第一個；第二個，「體」不等於「用」，這個正式是不即不離，下面就不相等，前面就是甚麼？不相離，是兩個不同的概念，所以不矛盾。

如果用唯識解更加清晰，將這兩個矛盾觀念可以會通它，更加清晰。我們在《唯識三十頌》有一句很著名的說話，它說，「故此與依他，非異非不異」，「故此」的「此」是真如，即是「圓成實性」，即是「圓成實性」與「依他」的存在，一方面是「非異」，不是絕對的兩個事物來的；又「非不異」，不是完全相等的，這樣那個「此」即是「空」，「空性」了，「依他」，這個「此」即是「圓成實性」，「圓成實性」即是「空性」，即是真如。那個「依他」即是什麼？即是我們剛才講的「色」，是嗎？「色」就是「依他」了。「色」就是「依他」，這個「色蘊」就是「依他」，因為「色蘊」是眾緣和合所產生，「依他」即是依眾緣和合而有，那個「他」就指眾緣和合。即是除了那個「體」，它自己的自身之外，是依其他一切條件存在它才存在的。即是《雜阿含經》所謂「此有故彼有」，「此有」即是眾緣有，

「彼」，那個現象才出現，眾緣不和合、不具足，現象就不出現了，所以叫做「依他」。是依眾緣而有，依眾緣存在和合，它才出現。即是我們現象，即是「體」與「用」，這個「此」是「體」，即是真如，「依他」就是「用」，包括「色、受、想、行、識」五蘊，都是「體」不離「用」的。「體」不離「用」的時候就非異；但是「體不即用」，「體」與「用」究竟是不同性質的，「體」是無形無相，「用」是有形有相的，於是這個是「非不異」。

「非不異」，「非不」兩個字是甚麼？是否定的「否」，肯定是不同的，「體」與「用」是不同的，是嗎？這樣就是「非異非不異」。我們(知道)「空性」即是真如，這個「空性」即是真如，即是「圓成實性」了，「五蘊」即是「心」、「色心」的現象，即是「依他起」，是嗎？即是恰巧的一樣，跟我們上面所講的一樣，「空不異色」與那個「空中無色」恰巧是一樣。這樣看了，就「圓成」與「依他」是非異來看，即是不相離來看，就說「空即是色」，即是「圓成實性」的真如實體與五蘊這個「色蘊」、這個「依他起」是不離的，並不是離開「圓成實性」的真如另外有獨立自主的「色蘊」存在，不離。

而另外那個「真如體」亦不離「五蘊」現象。即是猶之乎金不能夠離開金獅子；不能夠離開金鐺、金鏈、金戒指，〔離開這些〕金在哪裡呢？它自己不能存在的，即是顯示「不離」；顯示就是「非異」了。現在講就是「色」，「空中無色，無受、想、行、識」。這樣顯示「圓成實性」與「依他」是非不異，「非不異」即不是相等，不相等，即是「體、用」不是相等的，「體」有「體」；「用」有「用」。即是「空中無色」與「無受、想、行、識」，「空」就是「圓成實性」，「色、受、想、行、識」就是「依他起性」，是嗎？這樣「圓成實性」不是等於「依他起性」，因為「圓成實性」的真如是無形無相的；「色、受、想、行、識」這些現象是有形有相的。「圓成實性」是離開「生、滅、垢、淨、增、減」，不起變化的；而「色、受、想、行、識」的現象，是有「生、滅」；有「垢、淨」，有變化的，不相等的。所以就說兩句說話好似矛盾，其實很精彩的，很精彩的，與其他的佛教理論，在另一處地方的經論完全相應的，一方面是「空不異色」，指不相離，「空」的宇宙實在是不離

現象。一方面，「空中無色」，「空」這樣的「體」，這個真如實性的「體」，是與「五蘊」的「用」不相等。一個有生滅變化，有各種相；另一個一點相都無，又再回應前面那六義。這兩句如果你能夠深入去了解的時候，你就知道「體」、「用」的關係，「體」、「用」是一個不即不離的關係，好似我們剛才所講，「圓成實性」與「依他起性」亦都有不即不離的關係。

這樣《心經》這裡就與唯識思想是完全吻合的。我們亦都說唯識與般若不是兩個獨立系統，其思想是慢慢演變出來，不過唯識從「有」邊講，用一個表詮法去表現出來。般若與中觀用遮詮法，那個方法不相同，但是精神意趣是一致的。我們這裡已經了解。這個問題座上還有沒有不了解？我要花一兩分鐘，因為很重要，因為《心經》裏頭有幾個重點，這是其中一個重點，如果無就好了。大家都聲入心通。是！聽眾：李先生！李先生：是！聽眾：不好意思，我想問多次「體」字怎樣解？李先生：那個「體」字？那個「體」字我以前解釋了，這裡不打算再解釋了。「體」字即是所有物體本身，它都有「體」、「用」。「體」是自身，那種事物的自身；「用」即是它顯現的一切形相、一切作用，這樣的。

我們以前講過，我們不想在這裡花時間阻其他人。好了，我們現在接著下面，落到下面，這樣「色」就一樣，「受、想、行、識」一樣了，就不需要解釋了。「是故空中無色，無受、想、行、識」。「空中無色」是如此，空中無「受」、空中無「想」、空中無「行」、空中無「識」，「應作如是觀」。接著我們有第二門，就是丁二，丁二是依空相來「遣六門」。第一門完成了，「遣五蘊」。即是真如實性裏面並無「五蘊」之相。接著，在真如實性是無「十二處」，「色、聲、香、味、觸、法」，「眼、耳、鼻、舌、身、意」，這些是無的。這樣，我們看那個丁二，丁二即是，丁二就是「無眼、耳、鼻、舌、身、意」；「無色、聲、香、味、觸、法」，前面括著的「是故」就是那個一口氣引下去的，是嗎？因為初開始，「是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意」，「是故」又是落下去，「是故」就是「空中」，「空中」無甚麼，「是故」與「空中」這個字是直落的，直落的。如果你要分科來到讀的時候，就知道是指「空」的境界裏面是無「眼根」之相、「耳

根」之相、「鼻根」之相、「身根」之相、「舌根」之相，乃至「識根」之相；又無「色境」的相、無「聲境」相、無「香境」相、無「味境」相、無「觸境」相、無「法境」相，意思就是這樣，照直解是這樣。

我們先依中觀講，這裡就容易了，因為講解了第一部份，下面就是勢如破竹很容易了解。從中觀講，中觀我們用第一義諦證入諸法實相的時候，因為諸法實相就是那個「緣起性空」的自體，所謂「空」字即是諸法實相，即是「空中無眼、耳、鼻、舌、身、意」的「空中」即是諸法實相。我們一定要先將「空」字界定，這個就是我們以前講用第一義諦證入諸法實相時候，是無異、無別，無分別的，無異、無別、無差異的，所有事物無差異的，不起分別的，不起分別的時候，又怎會分別「眼、耳、鼻、舌、身、意」的根？「眼」是「眼根」來的；「耳」是「耳根」；「鼻、舌、身、意」的「意根」，最麻煩是「意根」，在原始佛教的「意根」就不是「末那識」(manas)，在唯識宗的「意根」就是「末那識」，在原始佛教裏面，「意根」指以前普通的一切「六識」都叫「意根」。

「六識」都是「意根」來的，其餘的如果「意根」起、「意識」起的時候，你是依以前的「六識」來到做「根」的。這個就是原始佛教那個「意根」和唯識不同，唯識的「意根」就是「末那識」，這個是分得清清楚楚。以前的「意根」就無，含含糊糊的，部派有部派講，這個《雜阿含經》就講得不清楚的。部派一般有部就說，其餘的六識就叫做「意根」。那我們就分開它的，現在用唯識解釋就容易。中觀的「意根」是甚麼呢？中觀就不清楚，中觀正要遮撥「意根」，無實「意根」、「意根」無實自性，所以它不清楚的，它跟原始佛教講，不清晰的。到唯識就很清晰了，所以唯識是一個很重要的學問，如果你讀佛學要讀得清晰的時候，你一定要讀唯識。唯識界定「意根」是甚麼「意根」，很清晰的。

所以，因為它不起概念，就無起這個「能知」的六根概念，唯識家都說不是叫做「能知」，外道認為能知，「根」是能知，這個「六根」是否能知是有爭論的，在外道就說它是能知的，那個小乘多數都說能知。唯識家就說它不是能知，「根」是一種

助緣來的，是「增上緣」，它是不識、不知的。真正知是甚麼？「識」本身知，「識」以了別為「知」。這樣就姑且順應小乘外道來講，就是「眼、耳、鼻、舌、身、意」這六根是能知。能知甚麼？知道「境」，以「眼根」就知「色境」；「耳根」是知「聲境」；「鼻根」就知「香境」；「舌根」就知「味境」；「身根」知「觸境」；那個「意根」就知「法境」。所以「意根」是包括了「識」，是嗎？如果不是，你怎知道「法境」？它是包括六識的，知道「法境」。

於是，既然它不起分別，無異無別。這樣（既然）「能知」的六根不起分別，這樣就無「所知」的六根；亦都無「所知」的所知境，無「所知」的「六境」。既無「能知」的六根，亦都不起「所知」的六境的分別。有分別的時候才有能知、所知。「能知」有六類，「所知」有六類，加起來十二類，叫做「十二處」或者「十二入」。能知那部份叫做「內六處」，是嗎？或者叫「內六入」、六入，就是「內六入」；這樣「外」，所知那個就叫做「外六處」，又叫做「六境」。當我們用第一義諦證入「諸法實相」的時候，因為它無異、無別的緣故，這樣就不起分別了；不起分別就無「十二處」的分別，這個就是從第一義諦講。但是諸佛菩薩要度生，要講給別人聽，講一些東西給別人聽的，於是他又藉著世俗諦說法了，世俗諦說法又怎樣解呢？這樣，因為世俗諦有名有相了，於是又有這個「色蘊」，這個叫做「六境」，這樣起那些名相，這樣起名相知道「六根」、「六境」是無實自性，即是再回憶我用第一義諦去了解的時候，當我證入諸法實相的空性的時候，這樣就清楚了解到，無「色、聲、香、味、觸、法」的自性境的；亦都無「眼、耳、鼻、舌、身、意」的六根的自性存在。

這樣，這個他不是用「後得智」，他用世俗諦講，因為中觀經常用二諦，諸佛依二諦說法，第一叫「世俗諦」，「第一義諦」應該叫「勝義諦」，自己內證；第二的要用世俗諦說法給別人聽。離開、無「第一義諦」亦無世俗諦，離開世俗諦，亦無這個「勝義諦」。二諦相即來到說法，我們解釋的時候亦都是用二諦解釋，初用勝義諦解釋，再用世俗諦解釋。世俗諦我們就加「自性」了。當我們證入諸法實相，「諸法實相」本身是緣生無性的，「緣生無自性」就是「諸法實相」。即是「空性」是緣生

的，既然是緣生，哪有實的這個「色、聲、香、味、觸、法」這些境？哪有實的「眼、耳、鼻、舌、身、意」這些根？所以這些實的「自性根」、實的「自性境」是不存在。這是用世俗諦的講法了。根據我們的唯識講，唯識講我們生命的那個活動，我們那個有情的生命活動是相對的，不是絕對。生命活動是有「能知」部份與「所知」部份，「六根」是幫助我們「六識」生起的一個助緣，所以是「扶助義」與「出生義」。要藉著「六根」對「六境」才能生起識的，所以叫做「根」，「根」的意義就是「扶助」與「生起」意思。

譬如樹根生起甚麼？樹幹、樹枝、樹葉，開花、結果，所以它有生起〔之功能〕。以及「扶助」甚麼？花果成長，所以「根」的意義是能夠扶助與生長。這樣扶助、生長甚麼？扶助、生長「識」，那個「眼、耳、鼻、舌、身識」。只是靠它都不可以，要對境、對「六境」，於是我們的生命活動，是由「根、境」相對而產生。我們的認知活動由「根、境」相對，「境」就是這個「色、聲、香、味、觸、法」，「根」就是「眼、耳、鼻、舌、身、意」。眼、耳、鼻、舌、身、意就不是眼睛，是視覺神經叫做「眼根」，大家注意，你望到的眼睛，它不是眼，那個「眼」字不是代表「眼睛」；那個「耳」不是代表耳朵，是聽覺神經，你有耳朵，但可能是聾的都說不定。

因為我們的根壞了，壞的諸根。所以不是「眼、耳、鼻、舌、身、意」只要形，那個形是「扶根塵」而已，不是根，「根」是神經，神經那部份，接觸外境的神經這個部份叫做「根」。這樣就是相對的，認知對境，這樣產生認知的作用。認知即是以「眼識」、用「眼根」對「色境」就產生「眼識」；乃至「耳根」對「聲境」，就產生「耳識」；最後就是「意根」對「法境」就產生「意識」了。這些六識是有情生命活動來的，是會活動的，活動就不是絕對的，是相對地存在，這是唯識的本義。接著就是我們說為何「是故空中無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法」？亦從兩個角度講，一個從般若的「根本智」觀照出去看，第二從「後得智」回憶看。

因為唯識是這樣的，它就無說有「根本智」而無「後得智」，亦無說有「後得

智」而無「根本智」的，是兩種「智」一起看，讀《心經》最好就是這樣了，又分開去看，「根本智」怎樣看，「後得智」怎樣看。空宗呢？你從「第一義諦」怎樣看，是嗎？「世俗諦」怎樣看，這樣就清晰了。這樣你可以自利利他，因為那個「根本智」是自利的，「後得智」是利他的，「第一義諦」是自利的，「世俗諦」是利他的，兩個精神是完全一樣的符契。

這樣，我們知道用那個無分別的「根本智」證入諸法實相的真如空性的時候，「意識」證真如，由「意識」證，「意識」是般若智證那個法性，「法性」就是真如了。那時候六根、六境的概念全部不現起的，全部都不顯現，沉沒的，因為何解？般若無分別智是無形相的，然後你那六根、六境是有形相，所以是「無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法」。因為它不起形相，即是與上面一樣而已，上面的「五蘊」我們用般若智「照」出去的時候，「五蘊」的形相是沉沒的。這樣「是故空中無色，無受、想、行、識」，現在一樣，道理一樣，用般若的無分別智，那個「十二處」的概念沉沒，「十二處」的相沉沒，這樣就不起了。但是雖然不起，但是可用「後得智」回憶的，回憶它的。跟著可用「後得智」，「後得智」，般若「後得智」是有分別的後得智。這樣作用是度生的，就建立概念了。

這樣說明六根、六境這些是無實自性，是虛妄分別的假體，即是可以用般若智證到真如的時候，就切切實實真的知道「色、聲、香、味、觸、法」是假體來的。「眼、耳、鼻、舌、身、意」亦都是假體。當你未證入的時候，你不是真真正正知道的，所以《厚嚴經》說「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。《厚嚴經》有一段這樣的經文。它說你未經入去證真如的時候，就不能夠清清楚楚知道一切幻，即是「眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法」是幻象，是不實的，你不知道的，是姑且在概念上知而已，不是現證去知，當你證到真如，你就切實知道，原來那個是幻象。即是現在我講的不是實際知道，是定中證真如之後才真真正正知。現在我們的「知」是假知，好似夢中說夢那種，真真正正知道是夢醒了，原來必有大覺，然後覺此大夢也。夢中都有人知道夢，是嗎？你發夢的時候，有沒有試過發夢裏面都覺解少少夢，我想大家都有這樣經驗，夢中見夢這樣現象是有。

我現在講是夢中見，不是徹底知，徹底知是醒了，夢醒後了，再回憶這個夢境而已。這樣證真如就是了，好似醒了，由夢中醒了，就知道你以前執實的「眼、耳、鼻、舌、身、意」的「根」，與「色、聲、香、味、觸、法」的「境」原來是不實的。

即是「後得智」了解，了解的時候就無實的「六根」、無實的「六境」了，所以說「是故空中無色」，「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」。這個從「後得智」講。我們完成這個部份了。於是就再「依空相」來到「遣六門」，就遣了兩門了。還有第三門就是「遣十八界」，「十八界」是因應「十二處」來的。那我們看看「十八界」這部份，戊三，「遣十八界」。「遣十八界」的經文這樣說，「是故空中……」，這裡是加下去的，即是回應返前面的「是故空中無眼界，乃至無意識界」，這句子怎樣來的？在句子下面這段文章抽出來的，那篇文章我寫成這樣：無眼界、無色界、無眼識界；無耳界、無聲界、無耳識界；無鼻界、無香界、無鼻識界；無舌界、無味界、無舌識界；無身界、無觸界、無身識界；以及無眼界、無法界、無意識界。

這樣為何？原來這裡就是前面這一欄，「眼、耳、鼻、舌、身、意」是六識來的，是嗎？「色、聲、香、味、觸、法」是甚麼？六境來的。以根對（境）就是「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」，於是由「根」對「境」就產生「識」，這樣第一組就是眼根，對色境就產生這個「眼識」；第二組由耳根對聲境就產生「耳識」；第三組由鼻根對香境就產生「鼻識」；第四組由舌根對味境就產生「舌識」；第五組由身根對觸境就產生「身識」；第六組由意根對法境、概念的法境，就產生「意識」。這樣加起來就是「十八界」，「十八界」的「界」者，類也，即是分開宇宙萬有就分開十八類。十八類是指什麼？是指有情眾生的生命活動來的，是嗎？一個是增上緣就是六根，一個是對境，這是所知的對象，一組是認知活動，那個「心識」；那六識這樣組合而成，這樣現在是照全部講，應該講完，「是故空中無眼界、無色界、無眼識界」，你要讀到「是故空中無眼界、無法界、無意識界」。

這樣便是很「吝盡」？很繁瑣的！經文就使到簡潔了，一頭一尾，是嗎？所以說，「是故空中無……」不是！這個「無眼界，乃至無意識界」，取第一個「無眼

界」，「乃至」即是略了這裡，略了這十種東西，最後就是「無意識界」。所以文字了，「無眼界，乃至無意識界」，一頭一尾，是嗎？那樣很精彩，原因是簡潔，因為不需要這樣多字，二百六十個字，如果都寫出來就要幾百個字，那怎樣好？就不需要寫這樣多了，就略去了中間所有的內容。但是你讀《心經》的時候，你就不能夠略了，你要知道裏頭有十種內容略去了，是嗎？在「十八界」裏面，不止減十種內容，「十八界」裏面減去了十六種東西，省略了，是嗎？這十六種你可以自己去排出來，很容易排的，那個組合是「根」對「境」而產生「識」，這樣簡單的規律，全部排出來，然後就取首取尾，經文那個組成是這樣，跟著的意思是一樣的，很容易解釋。依中觀講，中觀亦都是分開兩種講，第一種從第一義諦證入的，無異無別的，第二是用「世俗諦」講。這樣從第一義諦證入去，用般若智證入諸法實相的時候，即是「緣起空性」是無異無別，無異無分別。

我們〔知道〕在這個《中論》裡有一句頌文，說當我們證入諸法實相時候是無異無分別的，簡稱叫做「無異無別」。這個「別」字是指分別，不起分別心的，既然「無異無別」，即所有事物一樣、一味，不起分別。這樣的時候，就不能夠分別這個叫做「眼」；這個叫「眼根」；那個叫做「色境」；那個叫做「眼識」，又不能分別這個叫做「耳根」，那個叫做「聲境」，那個叫「耳識」，乃至不能夠分別這個叫「意根」。那個叫做甚麼？「法境」，那個叫做「意識」。這些分別就無了，無了，就說「是故空中無眼界，乃至無意識界」，就顯第一義諦是無異無別，無分別、無形相。它最主要是無分別，最主要它是無分別。它有形相都說不定，因為它無講，中觀無講，它只是無異無別；無分別就是無分別出哪一界與哪一界的差異，不能夠講出。

這樣接著就是用世俗諦了，度生，為了度生而以假名說出，假名說出當你證入諸法實相的時候，「諸法實相」是怎樣的？是空的，「空」即是表示甚麼？表示「諸法實相」是緣生無性。這樣緣生無性的時候，就自然無「眼根」這個自性，又無這個「色境」的自性；又無「眼識」的自性；乃至到無「意根」的自性；亦無「法境」的自性；亦無「意識」的自性。這樣即是無這些，無這些自性。我們加多一個解釋，加多一個，當我們證入「諸法空性」的時候，就無「眼根界」的自性，乃至無「意識

界」的自性，「界」者，即是類。中間略了十六種，只是講兩種，中間就略了十六種，十八種略了二種，這個略了十六種，這個就是從中觀看了。跟著我們用唯識看，這樣我們亦分開三個角度看，第一先界定「十八界」，「界」是類義，即是分類，即是宇宙萬有分十八類。這樣就由「六根」去對「六境」就產生「六識」而來。接著，根、境相對就構成「識」了，於是就分做十八類，初三、二三、三三、四三、五三、六三，所以〈真唯識量〉講那個「因」是「自許初三攝」，是嗎？如果大家讀唯識，玄奘法師去到印度，在那爛陀大學教了十幾年書，臨走於是戒日王 Śīlāditya（約 606-647 年在位）請他在曲女城（Kānyakubja）開無遮大會，於是就整了一個〈真唯識量〉在裏面。

其中一個〈真唯識量〉的宗就是「一切法不離識」，是嗎？何解？因為「自許初三攝」，「初三」就是這種東西，就是第一組，就是由「眼根」去對那個「色境」而產生「眼識」的，叫做「初三」；「二三」是甚麼？「耳根」去對「聲境」而產生「耳識」；乃至到「六三」，就以「意根」去對那個「法境」產生「意識」。一「三」、一「三」是一組組，於是我們有三個三，不是！有六個「三」，六「三」一十八，六組，六組，於是構成十八類，這個是有情生命的活動來的。他的目的要怎樣？你們會問，釋迦牟尼為何無端講「十八界」？你要知道的，「十八界」、建立「十八界」的目的是破法執，知道我們的生命活動是眾緣和合所產生的，有六種「根」、有六種「境」，然後產生六種「識」，是緣生無性的。

他的目的是這樣，不然分類有甚麼意義呢？分類是為了知道背後的原因。所以你讀佛經，你一定是讀到「五蘊」就要知道何解叫做「五蘊」；如果講到「四聖諦」就應該知道何解叫做「四聖諦」；如果講「十八界」的時候，這個為何叫做「十八界」？為何叫做「十二處」？為何叫做「十二因緣」？你亦應該知道為何叫做「八正道」。〔不然〕你讀了都無用。你要知道為何建立，現在我們知道其原因是破執，在我們的生命活動當中〔的種種現象〕不可以執實，〔它們〕是「緣生無自性」的、是緣起的，不是實在的。接著，我們的般若智，無分別的般若智起了，「無分別根本智」，般若的「無分別根本智」，應該括著，「般若無分別根本智」是整個名詞來

的，大家已經熟悉了，經常用的。這樣智是怎樣？無形無相，這樣智是無相的、不起分別的，講明是無分別，「無分別」即無概念，即是無形相、概念，無形相、概念證入真如實性的時候就離一切相。這樣「十八界」的相沉，於是用了「般若無分別根本智」起的時候，「十八界」的分別就沉沒、就無相、無相。六祖（惠能 638—713）裏頭，「即相而離相」，六祖都清楚，即相而離相，無相的，有相都不可以，《金剛經》：「凡所有相皆是虛妄」，要無相的，你不執相的，離相，既然離相，所以說「是故空中無眼界，乃至意識界」，但是「後得智」要說，「後得智」要回憶你怎樣證入那個「根本智」的，要度生，於是要運用「般若有分別的後得智」說法，知道「十八界」無實自體，如果你執實有自體，這是甚麼？這是「遍計所執」，「十八界」是緣生無實自體的。

知道他自己「無體」，這樣就說，由於「無實自體」，所以是虛妄分別的心識變現的，這個是唯識的特點了。無體，怎樣「無體」？是由虛妄的分別，所謂「虛妄分別有」，「虛妄分別」是存在，「虛妄分別」是心王、心所，「虛妄分別」是心、心識變現的，是變現的「假體」來的。那個「六識」固然間是虛妄分別，那「六根」都是虛妄分別。「六根」是甚麼？「阿賴耶識」的相分；「六境」也是「阿賴耶識」的相分，所以是心識變現的，不能夠離開心王、心所的自證分、見分、相分有獨立的「根」、獨立的「境」、獨立的「識」的。這裡就告訴你了，「十八界」都是不能夠離識而獨立存在，是虛妄分別心識變現而已，這個唯識家，唯識這樣看。

既然是虛妄分別變現，它無實體了，所以就說真如實相裏面，並無實在的「眼根」，並無實在的「色境」，並無實在的「眼識」，乃至在真如實性裏面，並無實在的「意根」；並無實在的「法境」以及並無實在的「意識」。這樣「十八界」都是虛妄分別變現，無實體。這個就是唯識去看這段經文的解釋。了解之後的時候，我們就看第四節了。即是六門那裡，我們遣了第一門，即「五蘊」不實、「十二處」不實、「十八界」不實。接著就「遣緣生」，「緣生」即是甚麼？即是「十二因緣」，十二緣起、十二支，是嗎？這十二支是否實呢？在我們那個生命體裏面，有沒有實在的「無明」；實在的「行」，乃至實在的「生」；實在的「老死」呢？無的，都無實

在的「十二支」的。於是第五節了。不是！第四節，就「遺緣生」，即是「十二因緣」、「十二因緣」。經文就說「是故空中無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」。這段經文就這樣讀的時候，即是熟讀佛經的人就很容易了解。如果不熟讀的時候，我們都可以把它排出來，排了經文的意思是這樣，這裡我們將那個〔經文〕先分開兩組，先這一組，「無無明」，即是我們知道「十二因緣」是用一種「流轉觀」與「還滅觀」。

先從「流轉觀」，為何會有生死輪迴？生死流轉？因為以「無明」為因而有「行」；以「行」為因而有「識」；以「識」為因而有「名色」；以「名色」為因而有「六入」；以「六入」為因而有「觸」；以「觸」為因而有「受」；以「受」為因而有「愛」；以「愛」為因而有「取」，以「取」為因而有「有」，「有」即是我們生在未來的「三有」那個潛能。「有」即是「三有」，即是色界；欲界、色界、無色界。於是以「愛」為因而有「取」，以「取」為因就有潛在的力量，將來輪迴生死那種潛能。以「有」為因而有「生」，以「生」為因而有「老死」。這個我們上一次，我們在第二會的時候都講過，所以在第二會，我未講《心經》之前，先回憶釋迦說法的基本概念，有一個這樣基本概念。但亦都可以有「還滅觀」，這個是流轉生死是這樣，你想「還滅」而不流轉生死又怎樣？最好就是先破「無明」，「無明」盡的時候，「無明」滅即「行」盡，「盡」即是滅，盡滅。

在《大般若經》是用一個「無明滅」，就不是「無明盡」的，都是玄奘譯的。一個地方他譯為「無明滅」，另一樣地方他譯做「無明盡」，一樣的，那個「盡」即是「滅」。當你說「盡」字，用「滅」代入一樣通，完全一樣。這樣「無明」滅就「行」滅；「行」滅就「識」滅；「識」滅就「名色」滅；「名色」滅就「六入」滅；「六入」滅就「觸」滅；「觸」滅就是「受」滅；「受」滅就是「愛」滅；「愛」滅就「取」滅；「取」滅就「有」滅；「有」滅就「生」滅；「生」滅就「老死」滅。這樣叫做「還滅觀」，「無老死」便解脫了。即是你想解脫，在「十二有支」隨便一支入都可以，隨便一支都可以。我們從那個「受」支都可以的，無「受」自然就無「愛」、無「取」、無「有」、無「生」、無「老死」，任何一支入都可

以。不過最基本就從破煩惱入，破煩惱就無「無明」，「無明」是煩惱的根本來的，「無明」是三毒煩惱最主要的根源。如果破「無明」，就所有生死流轉會停息，這個就兩組。一種就是「流轉生死」講，一種就是「還滅」講，「還滅」，這是解脫來講。但是我們要有分別的心識才有概念，在真如實性的「諸法實相」，有沒有實的「無明」的體？「無明」的自性？無的，有無實的「識」的自性？無的。

所以在真如實性了解的時候，就知道無一些相狀、「無無明」之相、「無無明」之性，所以叫「無無明」，叫做「無無明」，即是從那個流轉觀，「無無明」，從還滅觀，亦都「無無明滅」，即是「無無明盡」，這樣第一組。第二組「無行」，亦「無行盡」；第三組亦就「無識」，所以都「無識盡」；第四組就「無名色」，所以亦「無名色盡」；第五組就「無六入」，接著就怎樣？「無六入盡」，這樣「無六入」就「無觸」，「無觸」的時候，所以就「無觸盡」，「無受」就「無受盡」；「無愛」就「無愛盡」，「無取」，「取、愛」有差異，「取」就是淺些，不是！「愛」是淺的，「取」是深的，即是「愛」就是一個淺的執著，淺的貪欲，「取」是深入的執著，深入的貪欲。「無愛」就「無愛盡」，「無取」就「無取盡」，「無生」就與「無生盡」，「無有」就與「無有盡」；「無生」與「無生盡」；「無老死」與「無老死盡」。

這樣就入四個概念，是嗎？這樣就將「十二因緣」的還滅觀與「十二因緣」的流轉觀，二十四個概念麻煩，於是經文就取頭一組、尾一組。頭那組叫做「無無明，亦無無明盡」，取這一組。這樣尾那組就不要中間，就要「無老死，亦無老死盡」，這樣就取頭取尾，中間是省略了，這個就是《心經》的表達方法。因為追求簡潔，就不需要中間那些東西，於是就省了它。當你念《心經》的時候，你就要知道中間是省略了很多內容，省略了二十個概念，因為有二十四個概念，於是就省略了二十個概念，就剩下四個。那就「無無明亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」，四個概念。但是這四個概念我們叫做二十四個概念省略法。這二十個概念是表示甚麼？表示緣起，所以這裡整組就遮那個緣生，這組遮緣生，是嗎？即是在我們的般若智照出去的時候，這些二十四個概念，即是緣生，不論是還滅還是流轉，這個緣生的概念都沉沒

了，都沉沒了。這樣於是又分開兩組去處理了。第一，依中觀說，你們自己講都可以了，再用回我們的概念，用中觀，先用第一義諦證入「諸法實相」，就無異無別，那個「空」即是「諸法實相」，「空中」即是「證入諸法實相」的時候，那時候就沒有了二十四個，緣生的二十四個概念，這樣簡單。

接著就又用了世俗，為了度眾生，諸佛以二諦說法了。於是又用了世俗諦概念，這樣以世俗建立名相，就有二十四個概念齊了。但是就知道「諸法實相」當中，是緣生的、空的，「空」，「空」即是「緣生無自性」。既然是「空」，即是「諸法實相」的「體」是「緣生無自性」，所以並沒有「無明」的自性，這樣「無無明」，亦無「無明盡」的自性，亦都「無老死」的自性，；亦無「老死盡」的自性，與中間的二十個概念，你自己將那些概念加了下去。加了之後，用中觀最正確的解釋就是，某種的「自性」加下去就無錯，「是故空中無無明的自性」就一定正確了。因為「空」是「緣生無自性」的，所以「緣生無自性」等於「無自性」。所以「是故空中無無明的自性，乃至無無明盡的自性」，於是「無老死」的自性，「亦無老死盡」的自性。這個就是中觀講法了。這樣唯識就一樣用般若二智，即是「般若根本智」、「般若後得智」的說法。

這裡依唯識，唯識之中，第一用「般若無分別智」證出去，般若無分別智證真如，這樣就「空」了，證真如。這樣「般若無分別智」就不起名相的，既然「無分別」即是無概念、無形相，無概念、無形相，所以就無流轉的概念，所以「無明緣行，行緣識，識緣名色」，乃至到「生緣老死」的概念消失了。亦無還滅的概念，即是無「無明滅」的概念，亦都無「行滅」的概念，乃至無「生滅」的概念，無「老死滅」的概念，這些概念都無了。所以叫做「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」，這些概念沉了的意思，沉沒的意思。

這個從般若的無分別的「根本智」照出去。但是我們為了度生，亦都要起般若的「後得智」而有概念。有概念，有概念就是流轉，怎樣流轉？因為「無明緣行，行緣識，識緣名色」那種流轉。怎樣才還滅？「無明滅就行滅，行滅就識滅，識滅就名色

滅，乃至生滅，即是老死滅」。這樣滅法。甚麼意思？建立了概念，了解這些這樣的現象不是實在的，無實在的「無明」，如果有實在「無明」，怎能夠滅得？是嗎？無實在的「生」的，如果有實在的「生」，生怎樣滅？無實在「老死」的，若有實在的「老死」，就不能夠滅。於是「老死」都是虛假的，都是我們的心識，是我們的虛妄分別心識變現，活動來的。這樣知道它無實自性，無實自性就講了，告訴你，當你證入「諸法實相」，就正式了解到，一切這樣的生死流轉與還滅的這些概念，這些你執實的東西，都不是實的，都是虛幻不實的。

如果真正是實在、是不能夠輪迴生死，亦不能夠還滅解脫的。正因為不實，它才能還滅解脫，實了就無得解脫，生就生，死就死，生就永遠生下去，實在嘛！死就永遠死下去，怎會生？怎會變成生呢？如果你是凡夫，就永遠是凡夫了，怎能夠解脫？正因為這個凡夫的一切活動，它都是無實「自性」，他才可以解脫。這套道理講給別人聽，講給別人聽的時候就是「後得智」。這樣就說，在證入「諸法實相」的時候，了解到還滅的「十二因緣」與流轉「十二因緣」都是虛幻不實的、無實自體的。好了，了解到這裡之後，這樣就進入到第三節了。不是，第五節了，即是依空相來到「遺六門」，我們遣了四門，這樣就丁四了，是嗎？遣四諦，遣四諦，「四諦」就是這段，「是故空中無苦集滅道」，「是故空中」那句是省略的，我加回去的，「是故空中無苦集滅道」，「苦、集、滅、道」即是苦聖諦、集聖諦、這個滅聖諦、道聖諦，內容以前講了，因為在第二講的時候，我回憶了釋迦的說法。

現在有用，全部再用，即是我們以前第二講所用的內容現在再講。全部無了，第二講的時候無講清楚，釋迦無講清楚那個證入諸法實相時有沒有概念、有沒有實自性沒有講，現在用般若智照出去是無的。無「苦聖諦」、「苦」是甚麼？是流轉生死，我們的生命流轉生死。我們的苦即是「生苦」，生、老、病、死四苦，乃至「八苦」那些苦。「集」，大家都記得就是甚麼？煩惱與業，「集」是因為煩惱、業做因，就是來生招集痛苦的生命體的「苦」，如果你想得到解脫就是「滅諦」，涅槃了，你得「滅」了。怎樣才得到苦因滅、苦果滅的「滅諦」涅槃？要修「八正道」，「道諦」以前講都講過，複了。又要看中觀了，中觀用般若智，講錯！不是用

般若智，中觀它就是先用「第一義諦」，用般若智、用第一義諦「照見五蘊皆空」，來見「諸法實相」的時候，它一切是無異無別，既然「無異無別」就不能夠有「苦、集、滅、道」的分別了。因為「苦、集、滅、道」就有分別的，「苦」就是世間果，「集」是世間因，「滅」就是出世果，「道」就是出世因。

有因、果的關係，有因、果的分別；又有世間、出世間分別，有因、果的分別，各種分別。但是用般若智證入諸法實相的時候，是無異無別的緣故，這些概念全部沉沒，這個從第一義諦講。世俗諦來講，就用概念，即是諸法實相是「緣生無自性」的，哪有「苦諦」的自性？哪有「集諦」的自性？哪有「滅諦」的自性？哪有「道諦」的自性？所以當你證入諸法實相的時候，「苦、集、滅、道」的自性就真真正正，明明了了，知道它們是無實自性的。如果你不證入，概念上別人告訴你，你是記憶而已，自己不能夠直接體驗。證入了，你才能夠親證，知道它無實自性，這裡就是中觀解。這樣唯識的道理也是一樣，將般若智分開兩組，我未講前，先講一下，我想先講一下那個「四聖諦」的三轉法輪，不過我想省略了它，因為大家都懂得。

甚麼叫「示轉」？甚麼叫「勸轉」？甚麼叫做「證轉」？我們省略了它，不講這節，因為大家都知道釋迦說法的時候，先講「四聖諦法」，就告訴你聽「苦當知」，這個「集」就當怎樣「當斷」；那個「滅」（就）「當證」，「道」就「當應修」。佛就說「苦」我已經證了等等。這樣，這些不懂也無所謂，因為時間不夠，省略了這部份。這樣B就正式用我們那套方法入了，就是唯識家用般若智有兩類，一類是無分別的「根本智」，一類是有分別的「後得智」，這個「無分別根本智」照出去的時候，照真如實性的時候，即是「空性」的時候就不起概念，無形相。於是「苦、集、滅、道」的形相沉沒，所以這樣就叫做「是故空中無苦集滅道」。

但是唯識家就說般若智還有一種叫做有分別的「後得智」，它是用來度生說法、建立概念的，這樣就可以知道，啊！原來我們有漏生命是有因果關係的，以「集」為因，得「苦」為果。以「道諦」為因，得「滅諦」為果的這些關係。但是這些關係有無實在的「苦」？有無實在的「集」？有無實在的「道」？有無實在的「滅」？沒

有、無的，都是心識變現出來的，心識變現，無實的「自性」。所以證入諸法實相、證入真如實性的時候，就真真正正知道、了解「四聖諦」這些概念都是建立的、不實的，不是實在有的。正因為它不是實在有才能起變化，才可以證到真如、可以得解脫。如果實在有的時候就證不到，不起變化如何能證？這樣就清楚了，這裡是「後得智」講。

於是就說，當我們證入諸法實相，如果用「後得智」，就知道無實在的「苦諦」、無實在的「集諦」、無實在的「滅諦」、無實在的「道諦」。你說「滅諦」是涅槃來的，涅槃都無？涅槃都無，涅槃是由般若智證出來的，不是有實物自己的那種存在。如果用中觀就更加不是實在，因為「涅槃」是甚麼？涅槃是「體」來的，是無為法，「無為法」依「有為法」相對而存在，相因待，如果世界上全部都是無為法的時候，就無為法都不存在，連那個概念都不存在。正因為那些「有為法」的相對，才有所謂「無為法」。所以你要修行，用緣生的，修行才證入一個境界，你不修行，你證不到的，證不到境界，它「緣生無自性」的。所以「涅槃」都是緣生無實自性。所以不是實，執實反而不行，你不執實反而能夠證。世界上的東西就是這樣奇怪，即是你喜歡財富，偏偏財富不入你門，你無所謂的，我順其自然，問心無愧，財富就入你門，是嗎？世界是這樣奇怪。涅槃亦是如此，你執實涅槃就永遠證不到涅槃；執實真如就永遠證不到真如，你不執實它，反而能夠證到。最後一節了，這裡就是丁六了，就是「依空相遣六門」的第六門，就是「遣智斷」，「智」原來就是這個菩提覺，「覺」是靠智慧而「覺」的，你無智慧怎樣「覺」呢？菩提叫做「大覺」。

「斷」就是斷煩惱所顯的涅槃。所以「智」是等於菩提，「斷」就是等於涅槃，就等於「滅」一樣，斷滅、斷滅，斷一些苦因、苦果所顯出的涅槃境界。這樣，這種實在的涅槃、實在菩提，這裡講明是沒有的！當你證入諸法實相的時候，那些「菩提」的概念都沉沒，「涅槃」的概念亦沉沒。這樣就能夠證到了，你有實在的涅槃、實在的菩提就反而證不到涅槃、證不到菩提。就是講這些道理。經文就是「是故空中無智亦無得」，「得」是果來的，涅槃果叫做「得」，你得到甚麼果。那個「智」就是般若智，用來覺解的，大覺來的，這個是菩提。所以依文的「智」就等於菩提了，

佛所得的果裏面的「智得」就叫做「菩提」。這樣，「得」就是佛所得的「斷得」，是斷了煩惱所顯現的，這個「斷得」就是涅槃果了。即是佛果有兩種，即是證入諸法實相、證入真如實性、證入真如空性，佛果這個概念都要沉沒的、不起的，這樣叫做「無智亦無得」。

「智」就是菩提，「得」就是涅槃，這兩個是果來的。這樣依中觀解釋，中觀我們亦都是用二諦，「第一義諦」證入的時候，用般若智證入諸法實相的時候，一切概念就無異無別，一切概念沉沒，無異無別，所以不起這個「菩提」與「涅槃」的分別，這樣叫做「是故空中無智亦無得」，這個從「第一義諦」講。但是「第一義諦」之後，一定跟著世俗諦說法的，這樣用「世俗諦」說法的時候，你證入諸法實相的這個「勝義諦」，這個「勝義諦」即是「第一義諦」，它是諸法實相來的，諸法實相是緣生無性，無實自性，既然是無實自性，於是自然就無涅槃的自性，即是「得」了。亦無「菩提」這個智的自性；這樣就「無智亦無得」，即是無「智」的自性；乃至無「得」的自性，這樣就是「無智亦無得」。

在那個「世俗諦」講是無實自性的。又從唯識解，唯識亦是分開兩方面處理。第一，用般若的「無分別根本智」講，這樣用「般若無分別根本智」證入那個「真如空性」的時候，因為概念與相都沉沒了，於是就無「菩提」的相，亦無「涅槃」的相，這樣叫做「無智亦無得」。為了度生，又用那個般若的有分別「後得智」再去描述，就說「菩提」這些概念以及「涅槃」都是無實自性，都不是實有，不是實物來的。你執它為實物是不可以的，所以就說「無智亦無得」，這樣就分兩方面講。這樣就講完了。講完了，第一要了解這個六門的安排有沒有意義呢？即是「是故空中無色，無受想行識；無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡；無苦集滅道，無智亦無得。」這樣的安排有沒有意義？你應該追問。很有意義，怎樣有意義？是「用」來，是嗎？

凡夫一開始執有我，執實的「我」，實有「五蘊」，先執「實我」，釋迦就分析「實我」是「五蘊」假體來的，破「五蘊」假體，是嗎？這樣這個「我」是起作

用，即是活動來的，所以接著就用破「十二門」，（不是！）「十二處」，因為「十二處」是那個生命主體起「用」的活動，用「根」了知「境」來的，再進一步，連「識」都破了。於是有「十八界」，「根」對「境」產生「識」，於是破「十八界」。目的是破「五蘊」，是破「我」的，破「十二處」、「十八界」破甚麼？「法」的。是嗎？接著就破「緣生」，就緣生破甚麼？破「生死流轉」與「還滅涅槃」。「還滅解脫」都無實的，是由凡過渡到聖那個轉捩點，進入聖的時候，你要修行證果，要知道流轉的時候，是由於「十二因緣」彼此相因而產生的，你要得到證果，要用「還滅」，要滅了那個「無明」，然後得到「行」滅，「行」滅得到「識」滅，乃至到「生」滅，才得「老死」滅。

這樣得「老死」滅才得到真正解脫的。於是這個「還滅」和那個「流轉」本身無實自性，即是從修行的角度講。修行的過程你都不能夠執實，然後用「四聖諦」去統攝它，是因果關係。而「還滅」來講就是甚麼？「苦諦」與……不是！「流轉」角度，流轉的「十二因緣」就是「苦諦」與「集諦」關係，然後還滅的「十二因緣」是「道諦」與「滅諦」關係，於是破了「四聖諦」。因為釋迦一開始說法是「四聖諦」。這樣破「四聖諦」就得到涅槃果與菩提果。但你不能執這些果，你執這些果，反而得不到果。於是全個過程當中，由凡到聖；由不修行到修行，由境界到修行；修行到證果的關係就很有條理。我們不能夠輕心去讀這段文字，裏頭有很多學問在裏面，很精彩、很有條理的〔學問〕在裏面。

讀《心經》的人不能夠就這樣讀，要仔細一點細細欣賞諸佛菩薩他們的用心，他們這樣的安排是很有意義，所以你讀誦《心經》才有功德，「念口簧」是無功德的，「念口簧」是可以入定，即是簡單的定，你就不會造惡業，你的功德只是這樣，但不會起智慧的。要這樣分析才能夠有作用，然後才有智慧。這樣就安排了證入「諸法實相」、「空性」是一切概念沉沒的。沉沒的目的是甚麼？是不起執，是嗎？不起執的時候，就不會有妄念，就不會有「惑」去助長你造業。這樣「惑、業」都不造的時候，你才得到解脫的。所以證入諸法實相，即是「行深般若波羅蜜多時」，那時候可以「照見五蘊皆空」，最後的「度一切苦厄」才能夠達到。如果不沉沒這些「相」的

時候，你起執，怎樣「度一切苦厄」？所以現在將「境」來講，證入「諸法實相」的境是這樣的，那些概念不起的；知道無實自性的；知道這一切的概念只是現象，都是如鏡花水月一樣，都是不實在的。

這樣你才能夠得到真正的解脫，般若大用才能夠獲得。這節的時候我們就要了解，那些文字就不是單（只是）在玄奘翻譯的《心經》有的，我們亦都發現在《大般若經》的〈觀照品〉都有齊，照讀一樣。譬如丁一那段，它的文字是這樣的：「如是空中無色，無受、想、行、識；」一樣。這樣丁二，即是這個是「遣」甚麼？遣那個「五蘊」，是嗎？第二段，丁二就遣「十二處」，那文字就「無眼處、無耳、鼻、舌、身、意處，無色處、無聲、香、味、觸、法處」，很完備，但是不流暢，不美、不夠美。玄奘再翻譯過，《心經》是很美，很簡潔。第三節、丁三，就是「遣十八界」，是嗎？那些原文，即是《大般若經》原文，就「無眼界、色界、眼識界；無耳界、聲界、耳識界」，乃至到最後這句，就「無眼界」，「眼界」、意根，「（無）法界、無意識界」。這樣丁四就是「十二因緣」，遣那個「緣生」。

原文就是這樣，它說「無無明，亦無無明滅」，這裡都是用「滅」字，「無無明盡」的「盡」字，你大膽一點即是「滅」字。這樣不用擔心，因為玄奘翻譯是「滅」，這樣與「還滅觀」是一樣的。這樣，乃至「無老死、愁、嘆、苦、憂、惱，亦無老死、愁、嘆、苦、憂、惱滅」。詳細很多，多了很多東西，是嗎？第五種就「無四聖諦」，即是「遣四聖諦」了，原文即是這段文字：它說，「無苦聖諦、無集、滅、道聖諦」，詳細很多。最後，「無智亦無得」更詳細，「無得」，先寫「得」，調轉它，然後「無現觀智」，「現觀」是「覺」，這個就是般若。還有一大段，原來還有很多東西，我們發現原來是全部省略了，用藍字那些是《心經》所無的，於是「無預流」這些活動，以及「無預流果，無一來、（亦都）無一來果」；「無不還（的眾生，亦都）無不還果」；「無阿羅漢（的眾生，亦）無阿羅漢果」；「無獨覺（的眾生），亦無獨覺菩提（這個）果」；「無菩薩（這種）眾生」，亦「無菩薩行」這樣的活動，「無正等覺」，即是「阿耨多羅三藐三菩提」，「無正等覺」的這個眾生，亦「無正等覺（菩提）」這個「法」。

多了這麼多東西，這些都是「得」，是嗎？這是「果」來的，這些各類的果包括三乘果都講出來。即是我們很清楚知道，《心經》真是將其餘的《般若經》裡的精華輯錄而成，本來不是一本獨立經來的。今晚我們講到這裡，過了三、兩分鐘，不好意思。今日就無得問了，你問就最後下個禮拜六才跟大家切磋。好！多謝大家！不用客氣！不用客氣！

-完-