

《 心 經 》

第七講



今日就最後一會與大家探討《般若心經》。我們過往六會就已經完成了《心經》內容裏面三點的其中兩點，三點的第一點就是甲一，就是明唯識，不是！「明能觀智」，即是般若智，解釋「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。」即是那一段，就解釋般若智是怎樣的，我們已經講完了。第二部份，甲二就是「明所觀境」，即是用般若智照入那個「諸法實相」，即真如體的時候，那種情況是能夠「照見五蘊皆空」，能夠認識那個宇宙實在。那裡我們全部是分開兩部份處理的。

然後就是「四句辨空性」；接著就是「依六義顯空相」，我們就已經完成了。即是結果就是用般若智照出去的境是離言的、是無相的境界。今日繼續處理最後的一節，即是甲三的這節，就是「明所得果」。我們開始的時候都講過，《心經》裏面會講清楚那個境是怎樣的，以及果是怎樣的，但是修行過程就省略了。即是無詳細講你怎樣得到般若智與得到般若智的整個過程，即是第一步要怎樣做、第二步怎樣做，是無詳細講的。但是講完那個境，怎樣證入境界就講了，即是能知的「智」與所知的「境」，有很詳細交代。

接著如果你能夠證入，用般若智證入諸法空相的時候的究竟作用，於是就應該再講所得的果，即是「果得」。這樣介紹那個「果得」的時候分開兩節，第一節就是「正顯所得果」，乙二就是引例來到證成修「般若波羅蜜多」是得到大涅槃與大菩提的果。「正顯得果」的部份即是現在我們講的乙一，即是「以無所得故」那裡，這句就是經文，「以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」這節就是交代修「般若波羅蜜多」會得到甚麼的效果。這節的時候，我就嘗試將它變成一個表解，在這個「明能觀智」的時候有一段文字，就是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」。即是般若智是能夠「照見五蘊皆空」的，跟著下面就是「度一切苦厄」了，效果就是「度一切苦厄」

那段。這節就是一個開始的部份。接著就在《心經》裏面解釋怎樣「照見五蘊皆空」？這樣就「舍利子，是諸法空相」，整段文字講了。

接著最後怎樣回應那個「境」，就是解釋這個「五蘊皆空」是怎樣，但是未回應怎樣「度一切苦厄」。所以下面就「以無所得故」開始就是解釋「度一切苦厄」。就回應前面開首「能觀智」的部份。所以這裡的圖解就看看，紅色字這個「菩提薩埵」(bodhisattva) 即是菩薩，即是修行、修菩薩行的人，因為他「以無所得」，因為不執著實我、不執著實法，就無實的自性可得的緣故，所以能夠「依般若波羅蜜多」來修行，就可以得到「心無罣礙」這個結果。這樣「心無罣礙」是甚麼？一會才解釋，「心無罣礙」這個是總的詞，整個果是得「心無罣礙」，解釋「心無罣礙」可以分開四種去解釋。

第一種，因為「心無罣礙」，所以無有恐怖；第二就是能夠「遠離顛倒」；第三能夠「遠離夢想」；第四能夠得到「究竟涅槃」。所以回上去，因為得到這四種的果得，即是「無有恐怖遠離顛倒夢想，」得到「究竟涅槃」，就顯示現出，跟著這些箭嘴，顯示出「度一切苦厄」。它解釋「度一切苦厄」，回應前文的「度一切苦厄」。你發現初初（開首）這句說話就是整本《心經》的精華所在，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」。《心經》是講般若，下文是解釋前面的，怎樣「照見五蘊皆空」？怎樣「度一切苦厄」？「度一切苦厄」是甚麼來的？下面就清楚交代，即是「度一切苦厄」即是能夠證得涅槃，能夠證得菩提佛果。「般若」就是諸佛之母，因為所有眾生如果你想成佛，一定要依「般若波羅蜜多」修行。如果你修不到般若，你無辦法成佛的。這裡的結構是這樣的。接著下面就是分別依中觀與唯識去解釋剛才那段文字，即是「以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。這段文字。這樣的時候，中觀有一偈頌可以完全與它是一樣的意思。

中觀裡面有一品叫做〈觀法品〉，即是第十八品，它有一段說話是說：「內外我所，盡滅無有故」。他說，如果你把內在的我執與外在的法執，即是我所執，「我

所執」即是法執，將它們完全滅了，一點遺漏都無而做因，這樣就「諸受即為滅」，一切執取、一切五蘊的執取，完全不會執取五蘊做我們的生命體，這樣「受滅」的時候，就是「身滅」，即是如果不執受那個五蘊做我們生命體，於是我們就不會有有漏的生命。這個「身」就等於我們有漏生命的所依，就無這個有漏生命的所依了。為何？因為「業煩惱滅故」，因為一切煩惱、惑；一切善惡的行為，即是有漏的行為都停息了。這樣就叫做「解脫」，「名之為解脫」，這就叫「解脫」。

這個「解脫」的開始是甚麼？是斷我執、斷法執為開始，得到果就叫做「解脫」。為何斷那個我執、法執所依就叫做「解脫」呢？因為你無所執取的時候，這樣你就不會招「五蘊」的假我身體，因為你的業又斷了，煩惱又斷了。業與煩惱是甚麼？是「集諦」，「集諦」就是「煩惱」與「業」。「苦諦」就是甚麼？有漏的生命，有生，生滅即是「苦諦」、苦果滅了。煩惱與業滅就苦因滅，苦因、苦果滅的時候，你就得到涅槃的解脫了，為何苦因、苦果會滅？如果苦因、苦果是實有就不可以，因為「實有」即是永恆存在，你奈何不了它的，但苦因、苦果不是實有的，苦因、苦果是非實，業與煩惱，這個苦因是非實，同時身、五蘊都非實。

「入空戲論滅」，如果你證到諸法空相的時候，一切戲論就停息了，一切顛倒會停息、一切恐怖會停息。這樣等於沒有了因，這個就是苦因會滅，無了苦因的煩惱，你就能夠證得解脫了。這樣《中論》這兩首偈頌，與現在《心經》一樣意思的。看看它，我們把它畫了一圖，第一，由於無我執故，無我取執、法執緣故，然後才能入「空」，「空」不是無東西，入到「空」即是你不執著一切，知道一切法是「緣生無自性」，而了達宇宙實在，那個實在是「諸法實相」，能入「空」就得到諸法實相，用般若智證得諸法實相。如果我們執我、執法，就不能夠證入諸法實相，如果你想證入諸法實相，你一定要做一番功夫先，先是無我執、無法執。如果證得「諸法實相」，有甚麼好處？那個好處，第一，戲論可以滅；一切邪見、戲論都完全不生起。第二，一切煩惱可以將它消除；一切有漏的業可以消除，這樣得到的結果就是一切執取不會產生。「滅諸取實」，即是「五蘊」都完全不會招引。由於不會招引「五蘊」的時候，即是這裡的苦因與苦果滅，戲論是因來的，煩惱是苦因來的，業是苦因

來的。「諸取」這個是苦果來的，如是苦因滅、苦果滅，然後得的結果就是涅槃了。於是滅老死之身，即是生、老、病、死的生命體無。

生、老、病、死的生命體不再存在的時候，你就叫做「解脫」，這個步驟是一步一步落的，即是三、四部份，第一，你要得到證入諸法實相，你要觀空，你不要有我執；不要有法執，這樣才可以觀到「空」，這樣才證到諸法實相。證到諸法實相的時候，你就可以產生四個效果，就是斷了一切的戲論、邪見。一切煩惱可以斷、一切業可以斷、一切執取可以斷，然後就得最後的涅槃。「涅槃」意思就是不會再有一個輪迴生死的生命體。那些不輪迴的生命體，他沒有說不存在，他只是說有「老死」的「生」是不存在，《心經》一樣是這樣解釋。看看，《心經》說「以無所得故」做因，那個「菩提薩埵」可以「依般若波羅蜜多」可以得「心無罣礙」這個果。「心無罣礙」就是「空」，即是一切相都可以停息。無所〔罣礙〕，即是無東西牽掛，不被任何東西干擾你的生命。我們到下面還詳細講，「心無罣礙」得甚麼效果？得下面三種效果。第一，「無有恐怖」的效果；第二，「無有顛倒」的效果；第三「遠離夢想」的效果。

因為你「無有恐怖，遠離顛倒夢想」的時候，以此為因，又可以，這個箭嘴指著，才能得到「究竟涅槃」，「究竟涅槃」的果。所以「究竟涅槃」就等於《中論》所講的「滅身解脫」，「涅槃」就是解脫。所以他們是一樣的解釋。這樣就「無有恐怖，遠離顛倒（遠離）夢想」，等於《中論》的滅一切戲論、滅一切煩惱、滅一切業和滅諸取實。一切執取、一切執受都可以將它滅除。相應的，現在「心無罣礙」，相應於「入空」、「入空」，「入空」不是無東西，證入諸法空相是離言的，是離分別的；是無異無別的那種境界，等於「心無罣礙」的意思。「無所得」的意思是無我執，是無法執，這樣不知何解，《中論》剛剛有兩首偈，與《心經》的意思不一樣，四層的，它有四層，這樣就可以正式用《中論》去解釋這段書的，可能碰巧，恰巧可以解釋到，用圖解更加相似，所以那些線是通的。

即是「無所得」就是無我執；無我所執。證入「般若諸法實相」的時候，即是

「心無罣礙」的境界，就是入「空」的境界。完全一樣，不過文字上講有繁、有簡，有些用比喻講，有些不用比喻講，《心經》用比喻講，譬如用「顛倒」、「夢想」，這些用比喻講。在《中論》是無的，正式講「滅戲論、滅煩惱、滅業」。這樣就清晰些，用比較清晰的詞彙。所以所有的論一般來講是比經清晰，因為經的時候，其對象是釋迦佛向他的弟子講，但是論不是的，那位論師回去慢慢想清楚才寫出來的。

在定中將它思惟過、安排過、組織過，這樣寫出來是清晰的。經一般無這樣清晰的，經是「記言體」，即是佛怎樣講就照記錄，照記錄的用詞就一定沒有這樣準確，但是趣味性強。所以你讀《中論》是無趣、無味道的。但是「無有恐怖，遠離顛倒夢想」都不錯，理解容易一些，但是思想的周密性就往往不夠論的。所以有些人說不用讀論，這個人是傻的，你要讀經一定要讀論！因為論要解釋經的，是經過那些諸大菩薩在定中思惟道理，思考怎樣表達出來的。那個條理很清晰，講得深入一些，離開經（論），即是離開論去讀經，經就很難了解。譬如《金剛經》，你就這樣照讀，讀著讀著就讀回頭，你不知道哪裡是首；哪裡是尾，讀論就不同，論是用來解釋給你聽有二十七問題，哪一段解釋第一個問題，哪一段是解釋第二個問題，這樣才有條理。這裡就顯示出，看經一定要讀論。接著就是《中觀》解釋，《中觀》說你要得到涅槃，需要證得「諸法空相」，要證得「諸法空相」，應該要無我執、無法執。

唯識的那些名相就解得清楚，現在正式解釋那個名相。「罣礙」這個詞，原來「罣礙」是一種障礙來的，有兩種障礙，一種叫做「所知障」，一種叫做「煩惱障」。「煩惱障」就是有我執為主，「所知障」是法執為主。因為有我執為主就產生煩惱，煩惱就障礙你證涅槃，如果你有煩惱，你就不能夠證涅槃。所以小乘人就最主要破煩惱，破煩惱、破惑，他們就不是很重視破「所知障」，而很重視破「煩惱障」。因為小乘人最主要是證涅槃，不是證大菩提。所以他們對破我所執的法執就無這樣重視。所以「罣礙」就妨礙你證大菩提、證大涅槃的。那就是兩種東西，一種就是「煩惱障」，第二就是「所知障」，即是法執，使到你如果有法執，執實有諸法的時候，你就不能夠證到大菩提，你的智慧不會很高的，你可以解脫；你可以解脫生死，但你無廣大的智慧，所以就是叫做「所知障」；「所知障」加上「煩惱障」，就

叫做「罣礙」。「心無罣礙」，即是他內心上是無「煩惱障」的，是清除了「煩惱障」與清除了「所知障」的，用唯識解釋就清楚一些。這個概念，我們交代了。接著就是第二個概念，「無有恐怖」那裡，「恐怖」就有很多種恐怖，一般來講，唯識講法相，法相列出有五種「恐怖」，第一樣就是「不活恐怖」，害怕不能夠過活，害怕無錢過活，我無糧食過活，於是這就是「過活」的恐怖；第二類就是「惡名的恐怖」，即是「惡名畏」，即是自己的名聲被別人毀壞了，聲名狼藉，這樣是驚懼的。

當你能夠過生活的時候、你能夠過活的時候，你很重視名聲、保護你的名聲，驚怕名聲掃地，所以是一種恐怖。這是第二個恐怖。第三是死的恐怖，死、「死畏」，因為個個都怕死的，他年輕的時候，十歲、八歲都不懂得死，他不會怕。當他稍為年長，見過人死過，他就會怕了。死的恐怖。死的恐怖之後，跟著死了就變了甚麼狀態？這樣又是恐怖，死的時候就「惡趣畏」，害怕自己落地獄、害怕自己入畜生道、害怕自己入了餓鬼道。都死了，都希望自己去人道，過人、天境界。但你又害怕落地獄，害怕變餓鬼；害怕變畜生。還有第五種恐怖就是「怯眾」的恐怖，即是在很多人面前驚懼。驚懼有人指責自己，所以在一萬人面前叫你演講，你會害怕的，見到有人看著你的時候，你會恐懼。

很多人都有這樣恐懼，這個叫做「怯眾畏」。如果你證得「諸法實相」，即是用般若智證得「諸法實相」的時候，這些恐怖就全部消失了。聽眾：我請想問一下「不活畏」與「死畏」有甚麼不同？李先生：「不活畏」即是當前的，即是不能過活，譬如我上無片瓦，於是我驚懼，我今日我知道過不到今晚，我驚懼，未必死的。這個（死畏）一定死，這個可能年紀很輕都有「不活」的畏，但是年紀大的時候，死亡近了，於是就害怕死了，「死畏」，有死的畏懼。跟著是「遠離顛倒夢想」，顛倒有很多種顛倒，有種顛倒是無常的，宇宙一切法是無常，你就「計執」它為常；本來人生生命是痛苦的，你就「計執」它是快樂的；本來宇宙萬物是無我的，無一法有我的，「我」是甚麼？是「一」、「常」、主宰的生命主體，根本無這個生命主體，即是「靈魂」，本來無靈魂，「我」就是你執著有實的靈魂，這個是顛倒。我們的有漏生命是「不淨」的、是「垢」的，你就執著它是「淨」的，清淨，這個顛倒，四顛倒，

著名的「四顛倒」。相對就是「常、樂、我、淨」，就是佛的生命。〔凡夫的生命體〕這種東西是「無常」的、是「無我」的、是「垢」的；即是「不淨」的，以及「苦」的。佛的生命體是「常」的、「樂」的、有「我」的以及「清淨」的。

「有我」何解呢？這是另外一個問題，本來是矛盾的，又說無靈魂，你說有「我」？他的「我」字不是解作靈魂，是另外一樣解法，是指獨立自主的生命體，那個生命體不是「一」的，不是「常」的，是起變化的。另外，甚麼叫「夢想」？「夢想」是分別執著的「夢想」，那種東西是無的，你執著那種東西，就是「夢想」。這裡就有八種「夢想」的，第一種「夢想」叫做「自性分別」的「夢想」。「自性分別」，譬如說這個是物質現象，不是非物質現象，你說是物質現象的時候，執實的物質現象，這樣就排斥不是物質現象，這樣叫「自性分別」。

譬如這張是桌子來的，就不是非桌子，不過這樣是另外一樣分別。即是現在舉例。物質現象都是一種東西，一種東西，它是物質、它是「色」來的，不是「非色」；它是「受」來的，不是「非受」；它是「想」來的，不是「非想」；這個「想」就是排斥「非想」，相對的，你說它是「色、受、想、行、識」，一講它是「色」，就排斥後面其餘四種，是嗎？如果你說「受」的時候，就排斥另外那四種。這樣就是「自性分別」，即是執著，叫做「實有自性」，以為宇宙萬有都是「實有自性」。第二種叫做「差別的分別」。「差別分別」，某些事物是可以見到的，譬如「色法」，某些事物是不可以見到的，例如聲音，這樣有差別了，「色」與「聲」有差別，是嗎？「色」是能夠見的，「聲」可以聞的，「色」就不能夠聞，但是可以見，聲音就不能夠見，但是可以聽得到，這樣就差別了。

這些事物有不同點，這樣都是的「夢想」來的。世界上無一種東西實可見的、無一種東西實可聞的。都是我們的「夢想」以為它實可以見，以為它實是可以聞，這樣都是「夢想」。第三個叫做「一合相的總執分別」，「總執一合相」是甚麼？譬如剛才我們說「這張枱」是不正確的，正確講它是叫「總執分別」，為何這張枱是「總執」？世界上無「枱」的，「枱」是甚麼？你眼睛見到的某種樣子，手摸到是某種

形態，鼻嗅到某些反應所得的結果，總合所有資料，叫 sense data，就給它名稱，這樣的在體叫做「桌子」，叫做「枱」。這個世界上，你說的「枱」是綜合很多東西而得，譬如高影機，它不是「一」的體來的，它又有上面的玻璃，又有鐵，又有轉變器，又有電線等等，將所有相的用途，譬如能射光出來等等，組合它叫做「高影機」，世界上無「高影機」的，拆散零件的時候是無高影機的，所以高影機是「一合相」，是合很多的感官知覺的結果，是透過意識賦予的名稱「高影機」，世界上本來無高影機，這樣你以為是「高影機」就是「夢想」，「顛倒夢想」，因為「無常」著「常」就顛倒了，現在無高影機而說它有，就是「夢想」了。

這個「夢想」就叫做「總執分別而有」。下面容易，「我分別」，大家知道了，即是執著有一個靈魂的「我體」，這個「我體」是「夢想」來的，因為如實觀之根本無「我體」的，你只是「夢想」以為實的靈魂。跟著就是「我所分別」，就是法執，不實執有屬於「我」的事物，屬於「我」的身體，五根的身體，世界上本來就無一種東西是實在的「五根身體」。你卻執著有一種五根的身體被你所用；被你受用的「根身」，「根身」是你的受用，所以是「我所」了，你被靈魂所受用。另一種「愛」的分別，「愛」即是貪愛，「愛」不是博愛，是貪愛，解作「貪」。博愛叫「大悲」，悲是慈悲的「悲」，佛教不講博愛，講甚麼？我們是講「大悲」，我們用的名詞不同。「愛」在佛教是一個貶詞，「悲」是褒詞，我們要分得清楚的，我們的愛是不同解的，即是基督教與儒家不同解，儒家的博愛之為仁，愛是好東西；佛教的「愛」字，博愛的「愛」字叫做「悲」，而佛教自己的「愛」字解貪愛，貪愛是不好，於是貪愛生命，本來不應該貪的，實在的被你貪，所以是「愛分別」。

「非愛」與「愛」是相對，不愛就是恨，是不喜歡的東西，鍾意叫做「愛」，不喜歡就叫「恨」。譬如死亡，我們不喜歡，就「恨」這個死亡；我們不愛這個死亡，於是「非愛」，厭惡死亡，死亡是厭惡，生命是你所貪愛。這些都是顛倒來的，都是「夢想」，都是「夢想」。還有「俱相違分別」，有些事物，兩者之間有你無我，有我無你，好似火與水，如果有火就無水，有水就無火。有熱就無冷，有冷就無熱。是嗎？有多就無一，有一就無多。所有不論它的概念，不論它的性質，只要是互相排斥

的，這些都是叫做「俱相違分別」。「相違」即是矛盾，相互排斥，很多，列出來這樣多。這些通通都是眾生執著而有的，當你證入諸法實相、真如實體觀空的時候，即是「般若無分別智」觀空的時候，這些這樣的分別，這樣的「夢想邪執」全部都會消除，不存在的、不會生起的。

這裡的「究竟涅槃」，「究竟涅槃」就是有四種涅槃，以前講過，一種叫做「自性涅槃」，即是宇宙本來存在的「體」，叫做真如。第二，用你的般若智消滅所有煩惱與業，證得不生不死的解脫，那時候有我的身體，有一個殘餘身體，叫做「有餘依涅槃」，以前講過。當這個人證到「有餘依涅槃」，譬如釋迦牟尼佛在菩提樹下，觀明星而悟道，破了所有煩惱，當時他就涅槃，不過涅槃就叫做「有餘依涅槃」。當釋迦牟尼佛真正在雙樹（娑羅雙樹）之下入滅了，離開我們這個有漏世界，這樣那個涅槃就連整個身體都無的，排斥了身體，叫做「無餘依涅槃」。這樣真正的佛就不入「無餘依涅槃」，而是怎樣呢？大乘所講的解脫就是「無住涅槃」，雖然他涅槃了，但是他的生命體不是零，他還有「三身四智」、他還要度一切有緣的眾生。

這樣的時候，因為他有高的智慧，所以他不再需要輪迴生死，是「智不住生死」。但是他有悲心，不捨眾生，對有緣的眾生，你念他的名號，他就會〔回應〕，譬如生在極樂世界那個彌陀（阿彌陀佛 Amitābha Buddha），你念彌陀的佛號，你生命完結，他用蓮花接引你生去，那就悲心，大悲心。如果奉他的名號，你不能夠生彼國的時候，他情願不成佛，不成正覺。那就是悲心，所以他是不住生死，又不住涅槃，這樣叫做「無住涅槃」。「無住涅槃」；「無住涅槃」。這樣，得「無住涅槃」，這裡就將我們剛才講那段文字解釋完了。

因為「以無所得故」，因為無我執、無法執，這樣就「菩提薩埵依般若波羅蜜多」修行，就「心無罣礙」，「無罣礙」的時候，於是「無有恐怖」，就無了這種「恐怖」，又「遠離顛倒」、遠離「夢想」而「究竟涅槃」。即是般涅槃了，「究竟」即圓滿地得到「無住涅槃」。「無住涅槃」是兩種東西，一種是他不再輪迴生死，他就不會證涅槃。第二就是他不捨眾生，他就培養到智慧，這些智慧，我們叫做

「菩提大覺」。菩提的四智。由於他得到菩提四智、菩提大覺，於是普度眾生。於是「究竟涅槃」。「究竟」這個字是變了動詞，「究竟涅槃」，加了動詞，「究竟」，這個 pari, parinirvāṇa，這個 pari 即是究竟，即是圓滿涅槃，即是般涅槃，得到般涅槃，這樣就包括兩種果，一種就是涅槃的果，大涅槃果；第二就是大菩提果。

這樣就包括兩種東西，不過這個重點就放在涅槃那裡。這一節我們處理了，這個果就已經講了。講了就接著就看下面那部份，就是引，你講而已，我不相信，你有沒有例證明，修「般若波羅蜜多」，他能得到這個「無住涅槃果」、「究竟涅槃果」呢？於是懷疑了，懷疑的時候，乙二，有乙二，「引例證成」，就舉一些例，或者舉三世諸佛證成，如果你修「般若波羅蜜多」，你就可以得到這個大涅槃、大菩提，於是分開兩節。丙一就「證明得果」，用三世諸佛證明；丙二就讚歎，「舉用歎勝」，舉這個「般若波羅蜜多」的殊勝大用，讚賞這種修行是比一切法殊勝的。於是分兩節，我們先看看丙一，就是「證明得果」先。「證明得果」就分兩節，不是！這個是引證，「引例證成」就分兩節。

先講「證成得果」。即是經文「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」這段文字。是講正式引「三世諸佛」修「般若波羅蜜多」能得到大菩提。講這段文字的時候，我們先了解這個三世諸佛，大家都知道「三世」即是過去世、現在世、未來世的大覺來的。「得阿耨多羅三藐三菩提」是甚麼？這個是音譯，叫做 anuttarāṃ samyak-saṃbodhim，三個概念來的，這個「阿耨多羅」anuttarāṃ，這個字的音譯，anuttarāṃ 這個字的音譯，anuttarāṃ 的意思就是「無上」的意思，即是「無上正等正覺」的「無上」；這樣「三藐」(samyak)，就譯作「正等」，「三菩提」(saṃbodhi) 就「正覺」。甚麼叫做「無上」？「無上」即是圓滿，即是上面再沒有其他東西，就是圓滿，即是佛，圓滿。

甚麼叫做「圓滿」呢？佛就再不能夠修行了，「圓滿」即是不需要再學習了，他已經到了最高峰、最高境界。即是我們中國儒家叫做「止於至善」（《禮記·大學》）了，最真、最善、最美，這樣就叫做「阿耨多羅」，「阿耨多羅」就是圓滿，

所以修清淨行，有些「滿清淨」，有些「分清淨」，「滿清淨」就是佛，因為佛就圓滿。所以所有佛都是一樣的，因為大家都圓滿，就不會說釋迦牟尼佛好過這個藥師佛，藥師佛就好過阿彌陀佛，不是的！藥師佛所得到的修行的效果與釋迦牟尼佛是一樣；釋迦牟尼佛與那個藥師佛亦一樣，你想修藥師法，念釋迦牟尼佛一樣可以。

因為大家都到了圓滿境界，所有佛一樣的，所以他是圓滿的。然則圓滿的時候是一樣的，所以正等的、周遍的；周遍的。「正等」就是完全遍一切處，正等。即是他們完全相同，大家所得的境界完全相同，一樣的，謂之「正等」。「三菩提」，就是大覺菩提，bodhi 就是「覺」，「三菩提」就是正覺，又叫做「正知」。所以「三藐三菩提」加起來就是「正遍知」，因為一個叫做「周遍」，一個叫「知」，大家「正」，這樣就「正智、正遍知」。因為所有佛都能夠「遍知」一切的存在，一切的存在是甚麼？「空」，「緣生無自性」，所有法都是「緣生無自性」，一樣是「空」的，所以遍知一切，這個又叫做「三藐三菩提」。

所以合在一齊，就叫做「無上」的、「正等」的，完全相同，所有佛都是圓滿的，這樣證菩提大覺。所以簡單叫做甚麼？叫做「大菩提」，簡單叫「大菩提」。大菩提有甚麼作用呢？《心經》裡面就沒有講，唯識家就這樣解釋的，佛陀是一個得到圓滿的、正遍知的覺悟的智慧，他得到這樣智慧，這樣圓滿的、正遍知的覺悟的智慧，就叫「阿耨多羅三藐三菩提」，又叫做「無上正等正覺」，又叫它做「大菩提」。內容就包括，第一種，有三種智，即是《大般若經》裏頭，所謂佛陀有三種智。第一種智叫做「一切智」，觀空的，這種智是能夠觀空的一切智，即是觀空的一切智；第二種就是建立名相去給眾生，替眾生說法的，叫做「道相智」。

第三種，佛所，這個「一切智」不只佛有，所有小乘聖者，尤其是阿羅漢都有「一切智」，都能夠觀空的。一切，不是！「道相智」不只是佛有的，所有地上的菩薩都能夠透過「般若後得智」建立概念去度生的，所以他就有「道相智」。但是佛同時觀空，同時圓滿地能夠建立名相度生，叫做「一切相智」。「一切相智」即是「一切智」加上「道相智」，加起來就叫做「一切相智」，是佛所特別有的，同時可以觀

空、同時可以觀有、同時可以度生、同時可以自己入涅槃的這種智慧，即具有三種智慧，叫做「一切智、道相智」、以及那個「一切相智」，這個是《般若經》詳細講裏面是這樣。如果你買一本羅時憲先生的《八千頌般若經對讀》，即是用《現觀莊嚴論》解釋，這「三智」是有解釋，《現觀莊嚴論》詳細講「一切智」是怎樣的、詳細講「道相智」是怎樣、詳細講「一切相智」是怎樣。

你可以請一套書回去看，那部就包括《大品般若經》、（不是！）《小品般若經》與《現觀莊嚴論》，一段一段去解釋這個《小品般若》，大家可以看看。第二點就是用唯識解釋，用《解深密經》解釋，現在這個就不是《解深密經》，是般若解，《般若經》解釋，「大菩提」，即是這個「無上正等正覺」，原來四種東西來的。第一種是「大圓鏡智」，即是這個「大圓鏡智」，「大圓鏡智」這樣智慧就是由我們將「阿賴耶識」，有漏「阿賴耶識」銷毀，轉變了清淨的「第八識」、即「阿摩羅識」（amala-vijñāna），就變起「自受用身」與「自受用土」，即是佛所自己受用的佛身，與佛所自己受用的佛土。譬如釋迦牟尼佛，簡單來講，我們從西方極樂世界那個彌陀佛。彌陀佛，我們見到的那個阿彌陀佛不是「自受用身」，那個是「他受用身」，或者「變化身」。

但是他自己能夠受用的，是自己那個見到的「自受用身」，是那個「大圓鏡智」轉變出來的，這樣第一種就是有「身」、有「土」。這樣西方極樂世界，極樂國土是他自己受用的那個，是「大圓鏡智」變出來。另外的「平等性智」，能夠變現「他受用身」與「他受用土」，譬如你是地上菩薩生在極樂世界，你見到的佛，很莊嚴的、很高的，這樣叫做「他受用身」，你得那個世界，即是那個淨土就是「他受用土」，原來這個是彌陀的「第七識」轉變了，轉變為「平等性智」所顯現的。

接著又將「第六識」要來轉變做體察眾生的根器，就運用言語概念替他們說法，你就去了極樂國土裏面。你聽到釋迦說，不是！你聽到阿彌陀說法；你聽觀自在菩薩說法、你聽這個大勢至菩薩說法；你聽那些風吹樹木所發出的聲音；你聽見鳥雀叫的聲音，都是彌陀說法，不過是化身，那個化身說法。就透過「第六識」轉變做「妙觀

察智」替他說法。這樣跟著又問「成所作智」，「成所作智」是轉前五識，即是「眼、耳、鼻、舌、身、意」，「眼、耳、鼻、舌、身識」、「意識」是怎樣轉變，就是「妙觀察智」了。就轉「眼、耳、鼻、舌、身」這五識，就變成這個「成所作智」，就變現「變化身」與「變化土」替他說法，這樣要看他甚麼身得道，譬如你未能見道，你生極樂國土，那個聽說法的「身」，原來是「成所作智」所變的；你所生的「土」亦都是「成所作智」所變。

原來是利生的，大菩提是利生的、大涅槃是自利的，你想要得到大涅槃、大菩提，你需要得到解脫。怎樣才得到大解脫？你需要修「般若波羅蜜多」就可以了。為何修「般若波羅蜜多」可以得到這樣大的果報？原來《般若經》經常說，「般若波羅蜜多」的「般若」是諸佛之母，如果你要成佛，你一定要靠「般若」這種智慧，無「般若智慧」就永遠不能夠成佛。所以過去的佛，他們之所以成佛，現在佛之所以能夠成佛，未來佛之所以能夠成佛，就一定要修「般若波羅蜜多」，所以終於得到佛的三智，或者得到佛剛才所講「四智」，轉八識成四智，就成為得到大菩提、大涅槃果了。那就顯示出這個果，就是修「般若波羅蜜多」得到佛果這個成就。

這樣就得大菩提、大涅槃。大菩提是修行才有的，所以叫做「修得」，透過你修行才「得」，你不透過修行不可以「得」的。但是「大涅槃」本來就存在，為何？你的生命是用甚麼來顯現的？是真如顯現，你本來就是真如來的，所以你不能夠顯現而已，現在你修「般若波羅蜜多」，以後就可以顯現了。所以是顯現所得，「大涅槃」就是「顯得」的果。一個就是「顯得」所得的果報，叫做「大涅槃」。這個佛的「體」來的，亦都是我們的「體」。不過我們就不能夠顯，佛就能夠顯。至於修得「體」就是這四智，大菩提是佛的「用」來的。因為佛要度生，要普度眾生，小乘與大乘不同，就是這一點，小乘人不太重視度生，其實都重視，但沒〔大乘〕那樣重視。而大乘度生比自己證體更重視。

「成己」者，「所以成物也」，（《禮記·中庸》：誠者，非自成己而已也，所以成物也。）你要成就自己，得到成佛，目的就是使到眾生能夠成佛。所以中國人為

何這樣喜歡大乘，不喜歡小乘？因為中國人思想就是「成己」、「成物」思想。「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）思想，是自利還要利他，所以大乘是自利利他，所以大乘佛教在中國能夠生根；小乘教在中國是不能夠生根，因為小乘不太重視利他。這裡就顯示出這一節是用經來證明一切佛不論他在過去，不論他現在、或者未來的時候，都必須要修「般若波羅蜜多」，然後才得到那兩種果。一個是大涅槃果，一個是大菩提果，這個就是第一部份了。

即這個就是「正明得果」，正式說明你修「般若波羅蜜多」所得的果德。接著下面就是「舉用歎勝」，就舉出「般若波羅蜜多」的大用，就讚歎殊勝的作用。裏頭就分兩節，一節長行，第二是用偈頌來讚歎，第一用長行廣釋。「長行」即是散文，先用散文解釋，然後再用偈頌去讚歎，不是解釋。先看第一，「舉用歎勝」這個，就分開二，長行廣釋，戊一，舉頌結歎，這個是戊二。戊一，長行廣釋，那段文字就是「故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛」。這個用散文寫了，不是用詩寫，這個叫「長行」。意思是怎樣？由這樣我們知道，照剛才所講，因為透過「般若波羅蜜多」修行，我們得到這個大涅槃，即是解脫，「究竟涅槃」，以及得到「阿耨多羅三藐三菩提」，這兩種果了。

所以我們知道這個「般若波羅蜜多」是「大神咒」來的，好似「大神咒」一樣。那個「是」字，我們在這個地方最好不要解作「係」，是「好像」，這個比喻，比喻用「大神咒」來比喻「般若波羅蜜多」；用「大明咒」譬喻「般若波羅蜜多」；用「無上咒」譬喻「般若波羅蜜多」；用「無等等咒」譬喻「般若波羅蜜多」。「是」是譬喻之詞，「是」字不一定解「係」，是「好像」的意思。譬如「身是菩提樹」，那個「身是」字，那個身即是菩提樹怎行？「身是菩提樹」的時候不是這樣解釋，應是「身好像是菩提樹」。「心為明鏡臺」的時候，心好像是明鏡臺。我剛才念那首頌是慧能（638—713）的第二首頌。用神秀（606—706）的就不是了。慧能那個就是「心是菩提樹」。這個「身是菩提樹」，「身是菩提樹」，然後慧能就改了它，不是「身」，本來那個應該是「心」的，本來是「心是菩提樹」，就改做「身是菩提樹」，將它改了。這個是另外一個問題。這樣即「是」字不是解作判斷之詞，是解作

比喻之詞。「能夠除一切苦，是真實不虛，」就解釋為何能夠將「般若波羅蜜多」比喻做「大神咒」、比喻做「大明咒」、比喻做「無上咒」、比喻做「無無等咒」的原因。因為它是「真實」的、是「不虛」的，是「能除一切苦」的原因。

現在要解釋甚麼叫做「咒」？咒是神秘的東西。「咒」就是曼怛羅，mantra，又叫做真言，又叫做密咒。意思是我們祈求一種東西，唱誦這樣秘密的語言就自然可以獲得。所以咒語就有兩種，一種是善的、一種是惡的，一種善，即是我們做一種正確的，我們祈求天下太平那種，世界太平，這樣念某些咒語的時候，達到天下太平，或者水災之水是風調雨順的，那些咒就是善。但是有些咒是害人的，我知道他時辰八字，我作一首咒念死你！釘死你！那首咒就是惡咒。這樣印度原來用這些咒語是很奇特的咒，譬如他口中念念有詞，那條蛇就不咬人，或者在那裡跳舞都可以，這樣就是中性，無所謂惡、無所謂善。善，一般來講是善的，亦都有惡的，大致有這兩種分別。不過釋迦在世的時候的根本佛教，即是原始佛教不主張人念咒，不主張人念咒，所以我這裡都不用咒就是這樣解，即是解作比喻而已。

這樣咒就有些特別，是不可思議作用，有不可思議作用。佛法裏面，講般若。般若是怎樣？是離相的，是嗎？般若是無分別的；般若是不可思議的；最主要般若是能夠成佛的，透過般若，即諸佛之母。所以既然般若這樣奇特、這樣殊勝，是不可思議，是怎樣比喻的？不如用咒去比喻了，這樣就顯示殊勝的真如，是比喻讚歎般若，意思就是這樣。所以就用咒字，就不是叫你念咒去達到某個結果、成果。這裡有四種咒，是嗎？一種咒是第一種咒叫做「大神咒」，「神」字你不可以解作造物主，它不是一個偉大的造物主，不是這樣解釋。那個「神」字就表示神妙的意思，那些奧妙的地方、神妙的地方是不能夠用語言文字描述。

中國人都用「神」字，「大而化之之謂聖，聖而不可知之之為神」，當你遇到不可知的時候，所以人死了，他是好的時候，他的偉大不可知人稱之為神。關公都變神的。護法神，佛教的護法神，關羽是護法神。因為不可知這個人的偉大處，不能夠認證、認知，這樣我們就叫他做神。這個神有神妙處，但是這個「大神咒」是一種真

言，它是很微妙的，是不能夠用語言文字表達的，叫做「大神咒」。這樣「般若是大神咒」，即是般若本身是很微妙的，是不能夠用語言文字可描述，現在姑且用語言文字描述。即是叫做它好似「大神咒」一樣微妙。

這樣我們用那個「是大神咒」。「是大明咒」，「明」字就不是明白的意思，是光明，光明代表智慧。為何我們要流轉生死？就是因為無明，無明就是盲目衝動，盲目衝動就「烏凜凜」(糊裡糊塗)，羅先生最喜歡〔這樣說〕，無明就「烏凜凜」(糊裡糊塗)。你有光明的時候，你就了達一種道理，所以一些偉大的真言；能夠啓發你的智慧去了達道理的真言，就是叫做「大明咒」，即是我解為最偉大而能夠啓發我們的智慧的一種真言。真言宗的「真言」，「真言」是密語來的，你不懂得解釋，你不需要解釋的，所以般若智現在有一種啓發你智慧的那種作用，所以就比喻，用「大明咒」來比喻「般若波羅蜜多」，所以「是大明咒」，「般若波羅蜜多」就好像「大明咒」一樣偉大，足以啓發你的智慧。

接著「無上咒」，「無上」即是圓滿了，即是這樣咒的殊勝，無任何東西能夠比得上。顯示這些咒不只是佛教有，外道都有的，念咒去制蛇，街邊那個人人都識，那些咒就不能夠與佛教的般若智慧那種偉大作比較，那就高過它。小乘人都有咒的，小乘的那些咒都是不夠大乘的般若這樣偉大。般若智慧是超過二乘、外道所能夠踰越的，不能！小乘、外道不能夠比的，所以般若智這樣偉大，所以說這種咒是無甚麼東西比它更偉大；無東西能夠比得上它。「無上」即是超越的，即是般若智，它好似一種咒語，咒語是超越小乘的咒語，是二乘，即是小乘，即是獨覺乘和聲聞乘，超越了聲聞乘與獨覺乘那種偉大，那些咒語是超越了外道的咒語，所以比喻它為「無上咒」，最高，「無上」即是最高。

另外一種「無等等咒」，「是無等等咒」這個概念，「無等等」是「無等」之等，就無其他等等可以跟它相等的，即是它這個曼怛羅，mantra 是 unequalled 的，unequalled 即是 mantra，是無東西能夠比較的，無東西能夠跟它相等的。即是在那個「無上咒」上面再建立一種名相，與「無上」是一樣的，它已經最上了，既然最

上了，還有甚麼可以跟它相比？即是無與倫比的時候。這樣即是說所有智慧和所有智慧所得的作用，是無東西能夠跟般若智慧可以比。因為其他智慧，你最高可以成為阿羅漢、最高成為辟支佛而已；但是般若智慧使人得到大菩提、大涅槃果報，唯一的途徑就透過「般若波羅蜜多」。所以將「般若波羅蜜多」去比喻神化不可測，所以用不可思議的咒來比，它叫「是無等等咒」。

無其餘等等的咒可以與它相等的，它的意思是這樣。於是寫這四個比喻，這四個比喻夠不夠？其實不夠，再舉十個都可以的。不過這四個句都差不多了，「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」，它不是咒來的，它自己不是咒來的，它是一本經來的，但這本經是講「般若波羅蜜多」，它的作用好似咒一樣不可思議，這樣神奇。所以用四種咒來到比喻它。比喻是讚歎之詞，就不是叫你念這些咒，你念這些咒的時候，你都未必能夠入到「般若波羅蜜多」。你念咒的時候，一定入不到的，因為你念咒的時候，咒是名言、有概念的，人家都說「無智亦無得」了，智都不要，即是般若的概念，般若的智慧證得涅槃的時候，根本無證得涅槃這件事。因為概念，這件事的概念根本不起的，根本就無相、無形、無分別、無的，所有都無，你一念咒，就有形、有相、有分別的！所以你念咒不能夠證得涅槃，他只是用咒來比喻而已，不是說它是咒，所以「是」字一定不能夠解作「等於」。

「般若波羅蜜多」不等於這個「大神咒」；「般若波羅蜜多」不等於「大明咒」；「般若波羅蜜多」不等於「無上咒」；「般若波羅蜜多」不等於「無等等咒」，「般若波羅蜜多」不過是神妙，它不可思議的地方好像「大明咒」一樣不可思議；「般若波羅蜜多」的不可思議的地方好像「大神咒」那種不可思議；「般若波羅蜜多」好似「無上咒」那樣不可思議；「般若波羅蜜多」好似「無等等咒」一樣不可思議。即是等於入正題，講了就要讚歎，就用一些咒來讚歎，因為不可思議讚歎，講來講去就是四個字，「不可思議」這四個字。讚了它無用的，「不可思議」是無用的？不是！它有實際用途，一樣要講出大涅槃、大菩提，於是就再講多次，他說「能除一切苦」的，即是修「般若波羅蜜多」，一切痛苦可以消除，為何？最痛苦是甚麼？世人最痛苦，是由於你有生，有生，所以「知我如此，不如無生」，《詩經》

的，因為有「生」才有老死，病、老死，先有生，有生、老、病、死。有病、有老、有死，最痛苦莫如老、病、死。如果無生的時候，就不會有老、病、死了，如果你能夠用般若智證出的時候，一切煩惱滅、一切業滅的時候，就無生了。所以「第八地」那種「忍」就叫做「無生法忍」。

「無生法」，你不需要流轉生死，所以他能夠「能除一切苦」，最主要就是解脫生死，證得涅槃，這個就是最好。這個就回應前面，可以「能除一切苦，真實不虛」；「能除一切苦」，「度一切苦厄」，回應這個詞。你說咒不可思議，但是它不是假的東西，所以下面再補一句，它是真實的，般若智不是虛假的，「不虛」就不是虛假，「真實」等於不虛，但只是講「真實」、不是只講「不虛」不夠重，於是連續兩個詞，同時是「真實」，正面講；同時是「不虛」，側面講，即是遮詮法，叫做「不虛」，表詮法是甚麼？是「真實」。用遮詮兼表詮來表達，是強調的意思，讚歎嘛！讚歎不妨用多幾個詞語表達。所以在《心經》裏面連續用四個詞「真實不虛」。

好了，這段是用長行讚歎「故知般若波羅蜜多」是如何如何：「是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒，能除一切苦，真實不虛」。這樣就用長行講。這段文字是見於甚麼？在《般若經》有出現？有出現的，《大般若經》裏面有一段與它一樣。《般若經·供養窣堵波品》裏面，「窣堵波」，叫做 stūpa，是佛塔的意思，供養佛塔。所以有人說《大般若經》可能……佛塔都無問題，因為釋迦死了之後才有佛塔，這樣就有人懷疑這個《大般若經》可能是釋迦死了，那些菩薩才根據《般若經》造，即是根據《阿含經》，另外造這個《般若經》，供養佛塔。有一段文字是怎樣呢？它是似乎一樣的，文字是「如是般若波羅蜜多」，一樣是這樣，「是大神咒」，好似「大神咒」一樣不可思議。

「是大明咒」，好似「大明咒」一樣不可思議。「是無上咒」，好似「無上咒」一樣不可思議。「是無等等咒」，好似「無等等咒」一樣不可思議。最後就說「如是般若波羅蜜多，是諸咒之王」。「諸咒之王」總括前面那四種咒，還說「最上」和「最妙」的，「最上」和「最妙」的就是描述它是「王」，「王」就總括上面那四

種，就是「大明咒」，「大神咒、大明咒、無上咒、無等等咒」，就用「咒王」去比喻它。「咒王」，再解釋甚麼叫做「咒王」？就是最上，無以上之的，最奧妙的、最殊勝的。怎樣最上、最殊勝？無能及者，就是下面了。就具有大威力，能夠降伏一切煩惱，就不為一切煩惱所降伏。這麼有趣，翻過來再講，它能夠降伏一切煩惱，但煩惱不能夠降伏它的。

所以《金剛經》有兩大範疇。《金剛經》就一種解法是怎樣？雖然煩惱好似金剛一樣，我用般若智都能怎樣？降伏、銷毀這些煩惱。第二就是什麼？《金剛經》這種般若智，般若智就好似「金剛」一樣，所有的煩惱不能夠降伏它的，是被它所降伏的。又用「金剛」比喻煩惱又得，比喻智慧亦得，一齊用的。它能夠，因為它堅如「金剛」，所以能夠降伏「金剛」；第二，煩惱好似「金剛」這樣硬我都不怕，我用「般若波羅蜜智」能夠降伏它！這樣就說，它能夠降伏一切，但是一切東西都不能夠降伏它。《金剛經》講什麼？是講「般若波羅蜜多」的，講般若的，所以我引《金剛經》來解釋都不會錯的，都對的。所以解釋《金剛經》有兩種解法，都完全可以用得上。它能夠降伏一切，但是一切都不能夠降伏它，金剛這樣硬的煩惱都不能夠降伏般若智慧。即是證明《心經》的出處，每一段都有出處，差不多都在第二個地方有出現。接著就是最後了，就上面做一個長行的讚歎。

現在最後是一個頌，「舉頌結讚」，頌本身就是真如，就是咒，因為所有咒就是詩來的，詩歌來的於是這裡的正文就「故說般若波羅蜜多咒」，現在舉我們的「般若波羅蜜多咒」讚美「般若波羅蜜多」，即是一舉咒去讚美「般若波羅蜜多」，去讚歎，不用讚美，就用讚歎，讚歎「般若波羅蜜多」，於是那個咒語就這樣說，「揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。」這首偈頌有兩解，即是這首偈頌有甚麼作用呢？我們就發現有兩個解釋。第一就是用回剛才那個解釋，它是一個頌語，它這個咒就是頌，是詩歌，verse，這個 stanza 的，是否四句呢？有兩種可能，可能是佛、亦可能是觀自在菩薩，用這首詩歌是讚歎般若的殊勝，來到鼓勵學人修「般若波羅蜜多」，證大菩提。這是讚歎「般若波羅蜜多」的，為何可能是佛，又可能是觀自在菩薩？因為以前講《心經》有兩種解釋，一種就是說整個《心經》就是講佛介紹

觀自在菩薩證入第八地的時候，那個甚深的般若智慧照出去「五蘊皆空」是怎樣的情況。第二個不是的，不是佛講的，是佛弟子請教觀自在菩薩，觀自在菩薩得到佛的加持，就說一些道理，說這個《心經》的道理，那是這二種講法。如果是觀自在菩薩說，這樣偈頌就是觀自在菩薩用這首偈頌讚美「般若波羅蜜多」；如果是佛說，於是佛用這首偈頌讚賞、讚歎「般若波羅蜜多」的不可思議、偉大。

第二種解釋，就是這首偈頌可能有用，它的「用」就是佛或者觀自在菩薩用一首偈頌，而學人能夠背誦這首偈頌就與他有緣，釋迦佛，即是釋迦牟尼佛與觀自在菩薩有緣了，於是觀自在菩薩和釋迦佛加持你速疾成就，即是念一首咒你就不識得解。這樣用第二種解釋，它有神秘作用，第一樣解是無神秘作用，絕對無！因為讚歎它的神秘作用。但是第二種解釋，密宗人喜歡用第二種解釋，因為它的神秘作用，你念的時候不會邪惡心的，你念的時候，用善心念，不會惡心念，都是有好處，至於能不能增到智慧是另一回事。

但是你念這首頌的時候，你一定不會想到惡行、惡思惟不會有的，只有好無壞的，所以他加持你，因為你的心與他的心相應，即是你的願力與佛的加持力互相相應，這樣就速疾成就了。如果你不相信，無人加持你，即是讀書，你自己讀，不如附近有人懂得，你問一下他，這樣就快些明白，就應該是這樣。念一首頌的時候，就可以加持，令學人速得成就。原來這首頌是有出處的，不只是見於這裡，在另一個地方見，這首頌就見到是《心經》的咒來的，就在唐代這個阿地瞿多所譯的《陀羅尼集經》第三卷，裏面有一品，那品叫做〈般若大心陀羅尼品〉，這品就有這首咒，其中這首咒就是一部份。即是說，不過這本經就不是顯教經典，是密教，是《大藏經》的般若……，是《新脩大正藏》的時候，第十九卷，你回去看看第十九卷，裏面有幾首的，幾首咒，就在這裡就收了在裡面。

但就不知道哪個先、哪個後，這個就不能夠決定。因為密宗是否真真正正是釋迦講？會不會有問題？《大般若經》是不是釋迦講亦都有問題，即是站在考據來看，在考據角度來看，我們不能夠證明它是，誰人抄誰人都不知道。可能是《大般若經》出

現了，密宗經典依《般若經》造多幾首插了入去。或不是釋迦真的講過，這樣密教人就修密教的經的陀羅尼 (dhāraṇī)。「陀羅尼」是何解？陀羅尼是「總持」的意思，即是很多道理，我將它用一首咒攝持所有道理在這裡，叫做「陀羅尼」。「陀羅尼」即是總持，將所有道理攝持在幾句偈頌裏面。

所以偈頌都有意思，即是攝持。這樣我們就解釋「陀羅尼」，陀羅尼的梵文叫 dhāraṇī，即是總持，於是就攝持所有道理。有時又翻譯為「總持咒」，另外有兩種咒，一樣叫「明咒」，譬如我們說手結印，口誦明咒，明咒這種咒語使到你產生智慧，這個「明」就是 vidyā，vidyā 就是「明」那樣解，聰明才智，產生智慧。mantra 叫做密咒，即是那些咒語是不可思議的意思，秘密的，不是明的，不明顯的，所以咒不需要大，這樣即是「揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶」。這個不用解，因為咒不可思議。不過亦都可以解釋，因為咒裏面翻譯梵文，譬如好似這個 gate gate，這個 gate gate，gate gate，gate 這個字就是「渡」的意思，由這條河的此方，過渡到彼岸，現在「渡」而已，但未到的，渡啊！、渡啊！即是過河啊！過河啊！gate gate pāragate pāra 字 pāra 就是「圓滿」的意思，又叫做 pāramitā，就是「圓滿地到彼岸」，我們用「般若波羅蜜多」，prajñā-pāramitā，即是「般若波羅蜜多」，「波羅蜜多」，pāra 這個字就是 pāramitā 那個簡稱，就是到彼岸，pāra 意思就是圓滿了，圓滿叫 pāra。即是圓滿地渡，即是「到彼岸」了。即是「到彼岸」就是圓滿地離開那條船，踏上彼岸。這樣就渡到彼岸去，pāra 是彼岸，gate 是渡，渡、彼岸渡。即是原來他們的梵文文法與我們不同，它將賓詞先講，渡甚麼？渡彼岸，後面的動詞是後講，好似日文，日文一樣的都是動詞在後面的。那些賓詞、主詞先講完，梵文都一樣，那個動詞在後面，先講賓詞，後講動詞，「彼岸到」即是「到彼岸」；渡到彼岸。

這樣，「波羅僧揭諦」，是一個音譯來的，pārasaṃgate，「波羅僧」，那個僧伽的「僧」，pārasaṃgate 就是「波羅僧揭諦」，pāra 我們知道就是彼岸；saṃ 就是正的意思，即是「正式」的意思，或者「無憾」的意思，即是我們剛才講那個「三藐三菩提」的時候，有解釋過「正」，saṃgate 就是正，就是正渡，正正式式、圓滿地到那

個「彼岸」，即是船到了彼岸，離開船上了彼岸，這樣即是 pārasaṃgate，pāra 是彼岸，即是 pāramitā 那個字，saṃ 就是正、就是正式、正確的，gate 就是「渡」，正渡彼岸，即是完全到達彼岸。到彼岸的時候就可以得什麼？bodhi-svāhā，bodhi 這個字就解作「覺悟」的意思，即是覺悟。這樣「覺悟」就是賓詞來的，那個主詞在後面，svāhā 就是希望、謹願，謹願你能夠覺，即是你渡彼岸的目的就不是針對涅槃，到彼岸要得到甚麼？大菩提！所以第一、第二句就是講修行，第三句就是涅槃果，第四句是菩提果，齊了。

即是頌文所講，即是全部那個《心經》內容講完，第一、第二句是講般若智，能觀智與所觀境，第一、第二句；第三、第四句就是所得果。所以就用詩來讚歎，這樣就是整首頌文了，講完了。一般來講，這首頌可以了解，又可以不了解的，不了解有了解好，了解有了解好。了解就可以知它怎樣讚歎法，不了解就是神秘作用，真的不可思議。看各位自己喜歡怎樣了解，想了解它可以，不去了解它亦無妨。到這裡，整本《心經》講完了。今日的另外講義是特別編製，《心經》有甚麼用？聽了七堂講座，於是今日就稍為花五分鐘，與大家看看《心經》究竟是講甚麼？有甚麼得？「般若波羅蜜多」用般若智照出來是無所得，現在我們那些不是般若智，這樣就「有所得」了。

如果你都無所得，你就好極了！你就用般若智去探討《心經》。我們是用分別智而已，所以就有所得。由於有所得就有三種得，第一是理解一些東西，即是讀《心經》就可以了解，第二你可以做修行的一種參考，第三就可以獲得佛的加被，《心經》應該有三種作用。第一樣作用，第一要理解我們講《心經》內容有三種東西，於是就應該能夠理解，修「般若波羅蜜多」的時候，般若智是怎樣？能觀智是怎樣？你應該知道。到今日如果你還不知道，就枉費了我過去那六堂的時間，過去那六堂我們講了般若的能觀智是怎樣。

第二，我們又要了解，用能觀智照出去的時候，那個境界是怎樣的？即是你能夠清楚了解諸法實相的所觀境是怎樣的，知道它是無相的，一切概念沉沒的，如果用後

得智講，一切自性的東西都不起的。你應該知道這種情況。第三就是今日所講，你因為了解修「般若波羅蜜多」得到什麼效用，就有兩種效用，一種就是大涅槃的效用，第二種就是大菩提的效用。這樣就要了解這三種東西，理解而已，不是說你已經得，請大家注意！理解而已，你要修才得的，你不修的時候就只是理解，理解都不錯，修「般若波羅蜜多」有得到這麼多東西，理解了那三種東西先。

接著，如果你要修的時候，就要參考，有些人修到「無想定」就以為自己得大涅槃；有人認為修行到某個境界，那個「空無邊處天」、「識無邊處天」，他就以為是大涅槃，以為自己就成佛，讀了這部經就知道不是。修行當中的境界，你是否照出去是無相呢？是否無境呢？你是否得到大菩提呢？因為菩提裏頭有很多種東西。你得到「大圓鏡智」未？你得到「成所作智」未？你得到「平等性智」未？你得到「妙觀察智」未？是嗎？你自己要有尺度去想，所以給你一種尺度大家修行，這樣就不會「未得謂得、未證謂證」，這是「邪慢」，七種「慢」。眾生，如果唯識家說有七種「慢」，就去除那些「慢」，這兩種作用。

這兩種作用，這些作用很重要，是尺度，知道你得到甚麼境界。還有一種就是，你現在今日認識《心經》了，以前你都識得，但現在是比較徹底的了解。如果你常誦《心經》，根據我們上面所講，有種作用是佛、菩薩加持的力量，因為觀自在菩薩加持你，或者是釋迦加持你。因為釋迦講的，如果釋迦講的時候，他加持你的。所以有作用就是諸佛菩薩加持你。傳說玄奘法師由長安經過去西域，去天竺取經，玄奘經過無限這樣多困苦艱難與險阻，都靠誦《心經》來解決。

所以有前人，有例證，有人念《心經》，至少安了心先，你又「無有恐怖」，又「無顛倒夢想」，於是你修行時都會好些。所以最後我就引一段文字，是《大般若經》裏面（卷 557 第五分）的〈神呪品〉，〈神呪品〉去描述修般若、念般若、讀般若的好處。〈神呪品〉有一段說，能「於此（甚深）般若波羅蜜多」，「至心聽聞」，即是聽人講，又「受持」，接受；又去「讀誦」，接受它的之後，就經常讀，又供養它、恭敬它、尊重它、又讚歎它。所以這首《心經》最後用長行讚歎，用頌文

讚歎，兩種讚歎，這樣就能夠使一切惡法、使一切惡法得以損減，損減不一定不受惡法影響，你都受影響，不過減少影響，減少它。另外，得到善法可以增益，你想善法做得好，念一下《心經》、讀一下《心經》、解一下《心經》、讚歎一下《心經》，這樣就得到增益善法了。

舉例了，於是就先舉一個惡法，善法不用講的，因為君子問凶，不是問吉的，先問凶。你遇到有人用毒藥來毒你，用水火來害你，用刀兵，「刀兵」即是兵器，「兵」不是一個兵士，「刀」是一把刀插死你，「兵」是一種武器能夠刺你，那個「兵」字是名詞，是器皿來的。「刀兵」，「刀」即是兵，「兵」即是刀，即是武器，「刀兵」即是武器，武器來傷害你，災患，那個「患」就是無端而來的災害，「患」字是無端端來的災害，一些疾病、一些瘟疫等等不能夠害你的，即是毒藥不能夠害你、水火不能夠害、刀兵不能夠害、災患不能夠害、疾疫皆不能損害。有這些的好處去念這些咒，你念般若咒。如果你遭遇「官事」，即打官司，「怨賊」的「賊」逼迫你的時候，如果你「至心誦念甚深般若波羅蜜多」，念咒都是念「gate gate pāragate pārasamgate bodhi svāhā」,這樣念就ok了，你念那四個咒，這樣就可以使到你……如果你這樣念，要念都可以「若至其所」，那些賊人等等，「若至其所終不為彼譴罰加害」，即是人家持刀入去打劫你，你念到他走了，可能你用聲音驚他，他以為有人來捉他，他自己會走了，無端端都會走。

「甚深般若波羅蜜多威神勢力法令爾故」，為何無端端會消除這樣災害？因為「般若波羅蜜多」有神奇威武的力量，一些力量使到自然如此、「法爾」即是本來如此，所以就有作用。就可以有諸佛菩薩加持他，這個就是念誦《心經》的好處。所以我們就有不可思議的（加持），所有法會最後都念《心經》，諸佛加持。這樣怎念？我不是專家，我個人覺得不應一味鬥快念，無甚麼意思。如果你一齊念誦它迴向某些眾生，你不妨念快、慢都無所謂。但是你自己念，應該要念慢好，越慢的時候，每一個字你都口誦耳聞，你自己聽回聲音，那個意識知道你正在念甚麼、覺解甚麼，這樣就有大用。不需要快，應該慢才對，慢而知道意義很重要，即是你整本《心經》念的時候，知道第一段是「明能觀之智」；第二段是「明所觀境與空」；第三段是念、即

是修「般若波羅蜜多」得到甚麼的效果你要知道，這樣才有作用；這樣才能增長你的智慧。鬥快念不是好處，這個是我淺見。究竟怎樣才是最正確，你都是請教一些法師。因為教你念《心經》的時候，你要聽一下他們的見解了。今日我花了大家很多時間去完成了七堂《心經》的講座。

今日到這裡，謝謝！或者甚麼問題？有一兩個同學鍾意問我，我解答，盡快解答，無就到這裡結束了。再見，不用客氣！不用客氣！主持人：各位，很多謝李先生在過去兩個月以來就替我們詳細講解《心經》，因為時間那個關係，詳細只能夠安排到七會。但是李先生就能夠很簡單而扼要為我們從中觀和唯識等等角度去講解《心經》，這裡不單只令我們對《心經》背後所涵涉的道理更加詳細、更加深入地理解，另外就我覺得最重要就是令到我們都可以明白到其實空宗和有宗，並不是兩個相違的學說，只不過是從不同的角度去闡釋佛理，這樣今次這個講座，李先生都很詳細去講述，當然是很重要，另外還有一樣都要多謝在座的每一位的支持，使到我們這個講座能夠成功。再一次在這裡代表佛學書局和法相學會多謝李先生和在座各位。

-完-