

密顯述

心經論釋

心經
論釋

自序

昔者身在上海，退休閑居，嘗著詩文自娛，久而忘之，殆多遺失，此編能得保存者，亦偶然之事。

今歲根造上師蒞港傳法，諸密乘弟子聞有此著，咸以一觀爲快，促余出版。余以心經註釋，汗牛充棟，況此論釋初爲文字遊戲，成於無心，豈可以之添足耶？然衆人雅願，實難固辭，因出所著，付梓流通。蓋因緣所會，有不能已於事者，亦法緣之一端也，識者諒之。

一九八八年夏密顯於紐約大圓滿心髓研究中心，時年六十有五

般若波羅密多心經論釋

唐三藏法師玄奘奉詔譯

密顯撰述

般若者，智慧也。波羅密多，彼岸到也。（華語習慣宜曰到彼岸）心者，心要也。經者，經典也。梵語修多羅，或素怛攬，譯曰「契經」，或「經」，或「常」，為古今共遵之法，不可變更之意。修多羅本含多義，漢語無法形容，只好譯為「經」字，又為簡擇與中國經義混同，經字上加一契字，故名契經。契者合也，上合諸佛之理，下合衆生之機之謂也。又佛教有經、律、論三藏，佛所說法，被後人結集相傳，著為文字，是為經藏。佛所制之教規，被後人結集，著為文字，則為律藏。佛之弟子，依佛經律，著為論文，一論能含多義，為人抉擇是非疑難，啟發智慧，令人得其正見，擺脫偏見邪見，如是一類名曰論藏。今此般若心經，於三藏中屬於「經藏」所攝，其中道理，專談「般若」，區別於其他諸經，故云般若

心經。

般若經亦有多種：有大般若經（亦玄奘法師所譯，六百卷），有實相般若經、文殊般若經、光讚般若經、放光般若經、護國仁王般若經。今此心經，又不同於其他般若諸經，乃是般若波羅密多心經。突出一個「心」字，就是一切般若經之心要。如人一身最重要者爲「心藏」。此經包含一切般若經之心要精華，言簡義賅，少文能攝多義，爲一切般若經之心藏，且便於持誦，故爲古今中外所樂讀，略釋經題竟。

唐三藏法師玄奘奉詔譯

此出譯者之名及其時代與身份也。佛教出於印度，語言文字與我國截然不同，欲傳其教，須假兼通兩國文字之人，譯爲華文，方通其情。故譯者易也。即將梵文改易爲華文，使不通梵文一見而能達其語言，如閱中文然。我國自東漢明帝有印度僧人攝摩騰、竺法蘭二尊者，來我國傳譯佛法，爾後又有安士高、康僧凱、鳩摩羅什、真諦、菩提流支等衆多譯師來華譯經。而鳩摩羅什所譯經論最多，文

字典雅，既達佛意，又合華情。至唐代有玄奘法師出，慨中國佛法之不全，久而失真，親赴印度學習經論十有七年，於貞觀年中回國，備受唐太宗之尊崇，傳譯經論，盛況空前。此心經是玄奘法師所譯，省去頭尾二段，惟譯中間，要言不繁，人多持誦，獲益甚多。法師通曉經律論三藏，故云三藏法師玄奘。奉詔譯者，是奉唐太宗皇帝之詔命而翻譯此經也。有詔而譯，得到國家承認，則合法化矣。奘師所譯經論甚多，此其一焉，釋譯人竟。

觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

此出證也。觀自在菩薩，以身證道之人也。觀自在，即觀世音之異名，鳩摩羅什譯「觀世音」，玄奘法師則譯成「觀自在」。有謂法師爲避李世民之名，故不譯觀世音。然藏文中亦不見觀世音之名，都稱觀自在，則奘師所譯，實本乎梵文原意阿瓦洛格學囉(AVALOKITESHVARA)，非故意避諱也。觀自在者，即觀照般若之理，悟五蘊空，度諸苦厄，便於煩惱中得其自在（自由）解脫；又能以此般若之智觀見一切衆生之苦難，而施以無畏，得其自在。如此自利

利他均得自在也。藏文「自在」二字，可翻爲「權力」。蓋若約世間法言，有權力則自在，亦即自由；無權力則被人制約，便不得自在。約出世法言，有權力（亦即有智慧）則能度自他之苦厄；無權力（亦即無智慧）則被煩惱所制，自己身心尙不得自在，何能度他人之苦厄耶？

菩薩，梵語之略稱，宜云菩提薩埵，譯華文爲「覺有情」。然不同於一般有情，只欠成佛而已，故有情上面冠一覺字，實是聖者。

又菩薩有外現菩薩身實是古佛者，如觀音、文殊等是。且地藏菩薩所化衆生多已成佛，自身仍現聲聞之相；亦有位居等覺之菩薩不久即可成佛，而現居補處（候補）者，即彌勒菩薩是也。今此觀自在菩薩，約其本則早已成爲正法明佛，約其迹則現前而爲觀世音菩薩，此本迹之說不可不知。

行深般若波羅密多時者，行，即修行；深，即深密，或深入。般若，是梵語，華言智慧。波羅密多（舊譯波羅密，省去尾音，今奘師具體譯出，人反誤將密字處斷句，讀成「多心經」），此句亦是梵語，華

言到彼岸。時者，即當其修習甚深般若之時也。波羅密多共有六種：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧（般若）。此般若波羅密多，乃最後一種。修前五種波羅密多，目的為證得般若波羅密多。而在修前五種波羅密多時，也必須以般若為其指導、為明燈、為眼目。所謂有智慧者，方能放下身心，行大布施；有智慧者，方能斷一切惡而修律儀；有智慧者，方能泯除人我而修忍辱；有智慧者，方能遠離懈怠行大精進；有智慧者，方能遠離喧鬧深入禪定。是以修何法門，皆以智慧為首。故大智度論云：「佛法如大海，信為能入，智為能度。」

又此六度有互為因果者，如般若為布施之因，布施為般若之果，反之布施亦可為般若之因，般若又成為布施之果，以此類推，六度之中，理無二致。有先修前五波羅密而後引出般若者，有先修般若而前五自然具足者，有六種齊修者。分而言之有六，合而言之，六即一也。

不特此也，每個波羅密中又各有三焉：故布施中有財施、法施、無

畏施。持戒中有攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。忍辱中有生忍、法忍、無生忍。精進中有身精進、心精進、身心俱精進。禪定中有世間禪、出世間禪、出世間上上禪。智慧（般若）中有聞慧、思慧、修慧。且也，有雖修布施而未能到彼岸者，乃至有雖修般若而未能到彼岸者，則由於未達三輪體空之故也。何謂三輪體空？今以布施、持戒爲例：行布施時而能了知無能施之人，無受施之人，無施捨之物，以及自身，手、眼等。持戒之時而能了知無傳戒之人，無受戒之人，無持戒之事。此一既爾，餘四皆然，是之謂三輪體空。若了此義，所修六波羅密多，均可速達彼岸。否則不深不透，不可謂之行深波羅密多也。

故觀自在菩薩於修行般若波羅密多時，以深入故，則能照見五蘊之法，當體即空，以知空故無復執實之想，於其中間便得自在解脫。心解脫故，身與外器世間亦隨之而轉，自然度脫一切苦厄。度，有自度度他二義，即由於自己度脫苦厄，亦能度脫一切衆生之苦厄。苦有三苦、八苦，由此而演化無量諸苦。厄，即一切恐怖危難。簡

括言之，亦有八種，即世人所謂三災八難也。三苦者：苦苦、壞苦、行苦。八苦者：生、老、病、死、愛別離、求不得、怨憎會、五蘊熾盛。八難者：水、火、風、盜賊、刀兵、瘟疫、毒藥、王難是也。此諸名詞，義甚明顯，不須解釋。唯三苦及八苦中之五蘊熾盛苦，須略加解釋：苦苦者，於八苦中，所反應在自己的身心上有苦的感受，乃由苦境上引來苦受，是謂苦苦。壞苦者，由於自己所有的美滿條件，如財物、眷屬、名聲、地位，一旦失壞，從而所引來的苦的感受，是謂壞苦（愛別離苦）。行苦者，即使暫時無苦苦、壞苦之侵擾，而自身與環境，常變化於不知不覺之中。人身漸至老死，環境忽順忽逆，神識顛倒迷亂，行動失於揀點，一朝苦境臨身，而謂事出突然，實則「其所由來漸矣，由辨之不早辨也」，皆行苦也。此苦相當於五蘊熾盛苦。行即行走不停之義，亦有二種：若由於煩惱所使，起心欲行惡業，是爲惡行；若因善心所使，起心欲行善法，是爲善行。惡行遭苦果，善行得樂果，自不待言，斯皆主觀之行動。更有客觀之行動（運動），不依人意志爲轉移者。唐李

白詩曰：「君不見，黃河之水天上來，奔流到海不復回。君不見，高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪。」此嘆人生幾何，去而不反也。孔子臨川而嘆曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」此嘆世事遷流不停也。無常經曰：「外事莊彩咸歸壞，內身衰變亦同然，唯有聖法不滅亡，諸有智人應善察。此老病死皆共嫌，行儀醜惡極可厭，少年容貌暫時住，不久咸悉見枯羸。假使壽命滿百年，終歸不免無常逼，老病死苦常相逐，恒與衆生作無利。」斯皆發明行苦之義，即所謂：「諸行無常是生滅法」。此之行苦，無論貧富貴賤皆不能免。楞嚴經中波斯匿王說：「變化密移，我誠不覺，寒暑遷流，漸至於此。」我國莊子說：「有力者負之而走，寐者不知。」況心念變遷，剎那不停，自身的新陳代謝，與自心的生住異滅，互相影響，而世界亦不免成住壞空，斯皆行苦使之然也。

何謂五蘊熾盛苦？五蘊，即色、受、想、行、識也。色是色身，屬於物質。受（感受）、想（思想）、識（知識）屬於精神。行是運動（有精神的運動，和物質的運動）。由此五種，組成我們現在的

身心，也就是指每個補特伽羅（衆生，人或其它動物）而言。此五蘊身心，乃一切衆生之所依，有蘊則有苦，況熾盛也哉？熾盛猶言旺盛，不是指身心強壯而言，乃謂煩惱之旺盛。有五蘊則不斷有煩惱，煩惱多，則使人顛倒迷亂，因而產生種種貪欲，種種追求，種種迫害，種種恐怖，種種欺誑，種種殺戮；於是乎有怨憎會苦、求不得苦、愛別離苦、老病死苦出焉。推原其故，皆五蘊熾盛使之然也。其苦也，仍歸於五蘊之身之心。故老子曰：「吾所以有大患者，唯吾有身，及吾無身，吾有何患。」是故觀自在菩薩，以甚深般若之智，觀照五蘊之身與心，自性皆空，則不滅此身即同於無身；以無身心故，苦因斷絕，苦果無依。蓋受苦者爲身心，今照見五蘊皆空，則身心兩亡，自然超諸苦厄，而證寂滅涅槃矣。其中最關要處在「照」之一字，照則能見諸法本空之體，不被幻相所瞞而得透過矣。何以能照？爲其有般若也。何以有般若？爲其聞法於善知識也。當初若不遇大善知識爲之開導，則般若雖人人本具，亦無從知曉。故六祖惠能曰：「菩提般若之智，世人本自有之，只爲心迷，

不能開悟，須假大善知識示導見性。」是知佛法之妙，須賴人傳；衣內明珠，因示方曉。然後貧困頓除，得大受用。衣者何？五蘊也。珠者何？般若也。吾人五蘊衣內皆藏有般若（亦即如來藏性），百姓日用而不知；若知，則不但不爲五蘊所役使，反令五蘊爲我所用，而成其五智，此密宗所以有即身成佛之說也。故「知」之一字，爲衆妙之門。知則能照，照則能見，見則五蘊可空，空則苦厄得度。知之有深淺，則照之有表裏；空之有偏圓，則度之有盡餘。觀自在菩薩，既屬行深般若，則五蘊皆空，非空一空二已也。既曰度一切苦厄，則不僅度分段生死而不度變易生死，非只度一己之身而不度一切衆生也明矣。

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。

此出示色空不二之理也。舍利子，即長老舍利弗。弗，即子也，契師譯出弗字之意，極其自然。不知者，誤以爲佛身上的舍利子，蓋音同字亦同，則差之毫厘，謬以千里，豈人所能預料？此言舍利

子者，乃觀自在菩薩呼舍利弗之名而告之以其義也。色不異空等者，曉喻舍利弗以五蘊皆空之所以然也。何爲色不異空？此一色字包括眼、耳、鼻、舌、身，與夫聲、香、味、觸、法，悉皆與空無異。而所謂空者，亦與此等諸色不異。第一句破凡夫「常見」，第二句破外道「斷見」。凡夫執色爲真實，外道以空爲斷滅，此兩者各執一端，將色空視爲孤立，不知色空之相互關係。故執色者，不知色法如幻，不異於空；執空者，不知空非斷滅，而能隨緣造色。故執色之常，易生留戀；執空爲斷，則撥無因果。今告之以色不異空，空不異色，則斷常二見皆泯，而轉邪見爲正見矣。色即是空，空即是色者，前句破亦常亦斷之執，次句破非常非斷之執。蓋印度外道所有宗見，不出此四者，四句之執既破，則無執可生，情見自泯而般若顯矣。有一種外道或佛弟子，聞說色不異空，以爲不過「不異」而已，色還是色，空還是空，又是斷的，又是常的。此兼執兩端之病，若不直捷告之以色即是空，色外無空，則徘徊於色空之間，莫衷一是，而成生般若之障也。又有一種人認爲非斷亦非常，似

乎合於真理，然其內心深處，並未離於情見；乃因前執被破，又生後執，而成爲變相之空見，故復告之以空即是色，空外無色。故色即是空者，如波即是水也；空即是色者，如水即是波也。然則有四種人則分四句說之，若無此四種人，則不須分，故四句即一句，一句成四句，歸根結底，都是無句。無句即「阿」字門，而歸於無生而已。

受想行識亦復如是者，具體應云：「受不異空，空不異受，受即是空，空即是受。」想、行、識都是這樣排列，那就多費筆墨，奘師以亦復如是概括，令人一讀便知，刪繁就簡，頗爲順口。此中突出一個空字，又不壞色等諸相，令人了相即空，方是真正通達空義。衆苦之因，皆由着相，着相之心，即是煩惱，煩惱若無，衆苦自息。若以破壞色相而求離苦者，便是執着色相以爲實有，即使諸色破盡，煩惱依然存在，豈能度一切苦厄耶？

上來四句，分別說之，則有四種對象；總的說來，均爲開曉凡愚。若夫聖者，既游心於般若，說與不說，平等無二，行者深思而熟察

焉，自可極其妙矣。

舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

此出示真空實相也。上來既知不須滅色取空之義，而空了以後，是何境界呢？故繼而告之以不生不滅等義。此之「六不」，實爲空的相貌，而其空相，均可於諸法中見之，故云諸法空相。世間每一種法（事物），皆屬因緣和合，成一假象，破開均無實體，此之謂「萬法皆空」，然當其空處，即是實處。蓋諸法既屬因緣和合而生，則生等於無生；因緣分散而滅，則滅亦等於無滅。這就是無生實意，古人徹了無生道理，因而得大解脫，度諸苦厄。

生與滅如此，垢與淨，增與減，莫不如此。當其衆緣和合而生垢相，人以爲穢矣，實則衆緣所成，非真穢也；倏遇其它因緣而此垢物又爲可愛之淨相，而此淨相亦屬因緣所生，淨而非淨。若以人爲例，則作惡之人爲垢相，行善之人爲淨相。然惡人忽而翻然改悔，止惡修善，則舉體又變爲淨相矣；反之，向者曾爲善人，可謂淨矣，忽而起惑造業，則善人翻爲惡人，淨相變爲垢相矣。故知垢之與淨

皆隨心之善惡而轉，初無定相，若有定相，則不能互相轉化矣。蓋垢之與淨，皆依因緣所生，各無自性，故垢時未嘗垢，淨也未嘗淨。不增不減者，此指諸法之空相（實相）本來如是，不可以增之、減之，以其本體中無如是之相也。上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有此實相。佛悟之，則轉凡成聖，實相未嘗增一毫；衆生迷之，枉受輪迴，實相未嘗減一許。故曰在聖不增，在凡不減，此就本經之意而言。若據相宗說法，又有新義存焉：則謂無佛種姓者，不能成佛，名生界不減；有佛種姓者能成佛道，名佛界不增。此理論於當世確實如此。然僅就本生言則可，若就盡未來際而言，衆生今生無佛種，以佛法薰習力故，將來亦可得其佛種，然終是不增不減而已。凡人昧於斯理，故於諸法生分別相，生時以爲生，滅時以爲滅，垢來着垢，淨來着淨，增時以爲多，減時以爲少。斯皆見末而不見本，知假而不知真，有所住而生心，非般若心也。

是故空中無色，無受想行識。

此以般若空義，融會五蘊，皆成空相也。空，即諸法空相，亦即真

如實相。實相無相，本無色、受、想、行、識之五蘊，故曰：「實際理地，不受一塵。」色有內色、外色。內色者：吾人之眼、耳、鼻、舌、身也。外色者：身外之色、聲、香、味、觸也。六塵中之「法」字，是外色的影子印於心中意識爲無表色，故不可言內外。五蘊之色字，特指內色而言，即地、水、火、風四大種所構成的色身也。受，即人的感受，有苦受、樂受、不苦不樂（無記）受，衆生所有感受，不出此三者。想，謂衆生的思想念頭也。行，即行動（運動），有精神的，和物質的。人的意志（我今欲如何如何）爲精神的行動；人的身體與外面世界，變化密移，而不自覺，是物質的行動。無論精神、物質，其本身的運動都是「行蘊」，行蘊本身，就是生滅不停的，故使人身有生老病死，世界有成住壞空。百法明門論中列有二十四種不相應行，就是不屬於心（精神的）也，不屬於色（物質的），我以爲是屬於精神和物質運動的結果，產生一種假相，既不是心，也不是物，而確有其事。

識，具體指八個識而言，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識

、末那識、阿賴耶（藏）識。這八個識最根本的是阿賴耶識。識的定義是「了別」，即明了辨別也。眼、耳、鼻、舌、身名前五識，意識名爲第六識，末那爲第七識，阿賴耶名第八識。這八個識，古人以三個字概括之：即心，意，識。有三句話解釋其義：集起名心（阿賴耶識），思量名意（末那識），了別名識（前五識與第六意識）。集者，集累善惡種子；起者生起善惡行動，引發諸異熟果，是阿賴耶識（心）的作用。思量名意者，指第七末那識，末那，亦翻爲「意」，爲區別於第六意識，故存其梵音，實則末那識就是六根中的意根。他的作用就是「恒審思量」，總是不斷以阿賴耶心爲他自己，就是我執。他與第六意識之區別：第六意識是攀緣六塵而分別。此識則不待六塵而恆常攀緣第八識的見分以爲自我，又能把第六意識的分別所得傳送給阿賴耶識的倉庫中，成爲種子，所以他是內外都管的。了別名識是指第六和前五識，對境能辨。如眼見色而知是色，名眼識，耳聞聲而知聲，名耳識，乃至身遇觸知觸名身識，這五識只有簡單的了別作用。至於這是甚麼色？那是甚麼聲？這

色可愛或不可愛？那聲音好聽或不好聽？便是第六意識於中參加工作了。第六意識又能將前五識所接觸於色、聲、香、味、觸之影子（法塵）不斷思維分別，經久不息，所以說了別名識。

莫以爲真有八個識，其實全是阿賴耶識之演變，印度廣大行派諸先哲，目之爲三能變。即阿賴耶識一變而爲末那識，再變而爲第六意識，三變而爲前五識。然則雖云八識，只是一識（阿賴耶）。阿賴耶識，古人譯爲藏識，比之爲倉庫，能含藏根身（命根）、器界（世界）、種子（原素），實爲身心世界之攸關。若言其大，世間一切有情，無情，皆爲此阿賴耶之所現，外無一物可得；若言其小，每人皆有一個阿賴耶識，能執持身命不壞，能收藏善惡種子，能引發異熟之果。人身無阿賴耶識則身壞矣，世界無阿賴耶識則世界空矣。一切善惡，有漏，無漏種子，若無阿賴耶識，則其種枯矣。種子若枯，則不能生以後之身心世界，以及善惡因果等法矣（唯識家謂去後來先作主翁，彷彿人之靈魂）。所以能生生無盡者，爲其有阿賴耶識也。

故阿賴耶識之說，頗類我國儒家之易理。孔子曰：「生生之謂易」，此即生生不息之阿賴耶識也。然佛更有妙於此者，教人如何轉識成智，而證大覺。孔子道不及此，徒隨其生生不息之規律，而無了期，故易經以未濟之卦作結。至魏伯陽出，而用易理演爲反本還源之丹法。固知隨生生不息之規律而順之，不免漂流生死於無窮，若從而逆之，則反還之術垂手可得，何患乎苦厄之不度耶。

然佛家之謂識，不在於以識爲實有，在於知幻即離，離幻即覺。故阿賴耶識之變化莫測，不能使通達般若者於中眩亂反復，而知其爲浮雲幻影。生即無生，性未嘗與之生；滅即無滅，性未嘗與之滅。譬如海市蜃樓，生於海上空中，而海與空未嘗有之；滅於海上空中，而海與空未嘗無之。然則生時未嘗生，滅時未嘗滅，現時未嘗增，隱時未嘗減，海動空濁未嘗垢，海靜空清未嘗淨也明矣。如此了悟，方能漸證般若，般若知見，能融萬法，皆會於空。永嘉證道歌，六祖壇經，闡發甚真，皆開佛知見之妙諦，宜熟讀之。

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。

此承上文無五蘊而來。五蘊既無，則知十二處，十八界亦無。佛說法相唯識之理，嘗建立五蘊，十二處，十八界之框架，令人了知識外無境，進而轉識成智，而識境皆空，則成爲中道了義之圓成實性矣。今此經謂無此等法乃教人知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次，實爲大乘般若之精華。五蘊，前已解釋。十二處即六根與六塵。名曰處者，即各有其位置，互不相濫也。十八界者，如眼與色對，中間生一眼識，名爲「眼識界」。分而言之，則爲眼界，色界，識界，此根、塵、識三各合一局，則爲三六一十八，是爲十八界。界即界限、六根、六塵、六識，各有其界限，互不相侵。如眼見色，而不能聞聲，眼識了別色塵，不能了別聲塵。乃至意根緣法塵，意識專了別法塵，不涉其它。經中簡稱無眼界，乃至無意識界，此奘師翻譯手法，頗合華人習慣。今云無者，謂般若實相中既一法不立，則十八界亦不立。蓋佛爲對一類根機演說此法，不得不設立此框架，然亦須就衆生所承認者而因勢利導。十八界乃客觀存在的，然有可見與不可見之分：眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、

味、觸是可見的。意根與法塵均不可見，然人皆知其爲實有，六個識皆不可見，人皆承認實有此心。佛說此，在於使人悟知「緣生無性」，放下執實之心，自然得大解脫。若執此十八界以爲實有，而不知有即非有，則大違佛意。若從研究法相而悟緣生無性，始得弦外之音。

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。

此就緣覺法界而闡般若無相之理也。上來所說爲六凡法界空，此下所說爲四聖法界空。四聖：聲聞、緣覺、菩薩、佛。若但知六凡無性，而不知四聖無性，則但知其半，未窺全豹，安得謂之行深般若波羅密耶？若全知十法界空，始得謂之行深般若波羅密者矣。夫然後能度一切苦厄。蓋六凡之苦，在於分段生死（捨身取身）。而四聖中的聲聞、緣覺、菩薩均不受分段生死之苦，然有變易生死（捨位取位）。引而申之，皆不足爲度一切苦厄，唯佛無明淨盡，始無一切苦厄。然即使位至佛果，亦是「圓滿菩提，歸無所得」。故能以般若照見一切六凡四聖皆空，方得名爲度盡一切苦厄。緣覺所修

十二因緣法，先悟生死之因為無明所致，此為一切衆生之流轉門；次則先斷無明而絕生死之根，則生死不復存在，此為緣覺所修之還滅門。蓋由於觀察思維十二因緣之理而滅其無明，以至老死而覺悟人空得證涅槃也。

十二因緣者：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，此為順生門，順生則流轉生死。緣覺修此法者，則依還滅之門而斷生死，謂先滅無明（斷欲），無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生滅則老死滅，是謂還滅門，還其本來寂滅之性而歸真矣。

十二因緣之名詞，必須略為解釋：無明即蒙昧不明之義，實指投胎之前的一念貪求淫欲之心，於是無明為因，最後至老死為其果。然其中實貫穿着三世（過去，現在，未來）兩重因果。由於無明為緣，然後有行（行動）。這是說人在中有之境，見父母明相出（父母交媾時）而生愛染，趨而就之，由此虛妄行動（無明所使），則被赤白二滴所纏，不能擺脫，神識便裹入其中而入胎矣，故曰行緣識

。識緣名色者，識神既受胎於母腹，則有一七、二七之名色出焉，故曰識緣名色。准《俱舍論》（印度世親菩薩造）胎中凡有五位：一七名羯羅藍（凝滑），二七名遏蒲曇（皮包），狀如瘡也。三七名閉戶（軟肉）。四七名建南（堅肉）。五七名鉢羅奢佉（成形）。據此而論，胎中名色成形，不得不爲動物矣。名色緣六入者，即生長六根也。胎中既已成形，則漸長眼、耳、鼻、舌、身、意之六根，而入於色、聲、香、味、觸、法之六塵。六入緣觸者，觸即接觸意。人既出胎以後，於二三歲時，未能識別苦樂，但欲與物接觸故。觸緣受者，人於六七歲時，漸對事物識別苦樂而生感受也。受緣愛者，十四五歲時，於事物產生種種強烈之愛欲也。愛緣取者，成人以後，愛欲轉盛，驅馳諸境，而取其所欲也。取緣有者，依愛取之煩惱，造種種業，定當來之果也。有緣生者，依現在之業於未來受生也。生緣老死者，既受生已，必至於老死也。此爲十二因緣順生流轉門。

何爲貫徹三世兩重之因果耶？無明與行爲過去之因果。識，名色，

六入、觸、受屬現在之因果，此爲過去與現在一重因果；愛取二者，爲現在之惑（煩惱）因，惑將來的生、老、死爲未來之因果，斯又爲現在與未來的一重因果。如是循環無窮，造成生死輪迴，此即三世兩重因果之說也。

緣覺聖人，聞佛說此十二因緣的生死輪迴，其根本在於無明，於是但滅其無明，釜底抽薪，其餘十一因緣，自然順勢而滅，於是無明滅則行滅以至於老死滅，故曰：「無明盡」，「老死盡」。

此經言：「乃至無老死，亦無老死盡。」乃將十二因緣的流轉門與還滅門，全盤否定，就是說：「根本沒那麼一回事」。此又何說耶？蓋通達般若之人，於真如實相中，本自不生，何得言滅？若真滅者，則實有其事；若事實有，則不可滅。故永嘉大師曰：「五蘊浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。」即此意也。

無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。

此示聲聞法界亦空也。苦、集、滅、道，爲聲聞乘人所修之四聖諦法，雖云小乘，亦通中、大二乘，乃佛教之根本法輪，用之頗合實

際。苦、集二字，乃世間生死因果；滅、道二字，爲出世間涅槃之因果。苦，即生死苦果；集，乃生死苦因，是爲世間生死因果；滅，即寂滅（涅槃）之樂果；道，乃證得涅槃樂果之因，是爲出世間涅槃因果。苦有三苦、八苦，前已詳述。集者，煩惱行業也。有身三殺、盜、淫。口四妄言、綺語、兩舌、惡口。意三貪、瞋、癡。由身、口、意三，造種種罪，不知其非，感得苦果，亦不堪忍受。所以集（集累）字是因，苦字是果，不言而喻。此道理很平常，但佛不出世，無人道破。佛出世以前，印度已有若干學說，都不能總結出這種簡單的真理。爲解脫苦難故，設有許多禁戒和無益苦行，即九十五種外道也。如來初出家時，亦學其法，精勤修持，苦行過之，既無進益，方悟其道非真，捨其所修，靜坐思維。然後知諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。既悟道已，獨自往詣鹿野園中，爲五比丘以三種方式說此四諦之法，使其知苦，斷集，慕滅（仰慕涅槃寂滅之樂），修道。此中說法次第乃將因果二字顛倒之而爲果因，斯則如來說法辯才之巧妙。若順序說之，宜云集、苦、道、滅，如是

則聽者難悟。故宜先示苦果令生厭，次示集因令生畏，三示滅諦令生慕，後說道品示修途，此所以顛倒其次序也。若修道時，則又換爲先因後果矣。然本經言：「無苦集滅道」者，蓋以般若之智觀之，苦集滅道之理雖屬聖法，皆是幻修，非第一義。以五蘊既空，則人我雙亡，人我既亡，何有於苦集滅道哉？斯皆如來循循善誘，設此方便，以除顛倒夢想，夢醒之後，一無所得，四聖諦法，亦本無其事也。

無智亦無得者，此說小乘行人得道及其過程亦不可得也。小乘聲聞依三十七道品修習，直至道成，共有五個階段：即資糧位，見道位，加行位，修道位，無學位。修此五位不離八忍八智之十六心，依之斷三界八十八使見惑，而證須陀洹（初）果；再斷三界八十一品思惑而證斯陀含（二）果，阿那含（三）果；最後阿羅漢（四）果，名無學位。其間生一分智，斷一分惑，便得證一分果。共生八次智，共得八個忍；八智爲智，八忍爲得。本經說：「無智亦無得」，即是否定小乘聲聞的八忍八智（按八忍等於八個「得」，然只有

四果，應是四得，何得有八？蓋四果之間，尙有四向，果前有向，如委員之前先作候補委員也。）

若以般若之理觀之，所謂智也，得也，皆有爲法，屬於幻修，非爲究竟。若修大乘般若之人，頓了無生，徹見本來面目，苦厄不度而自度，煩惱不斷而自無，佛法不求而自具，三昧不修而自成。故曰：「覺即了、不施功，一切有爲法不同」也。般若現前之時，智之與得，皆成等閒，「若人識得心，大地無寸土。」

或曰：「汝所談者，爲頓悟成佛之宗下，此般若心經，乃始教空宗，尙不及終教，何乃一躍而爲頓教，豈不教相混濫，宗教不分耶？」答曰：「判教者，爲令學者於教海中得其線索，不致入海算沙，茫無頭緒。若強分高下，未免偏於一隅，得其要領者，貴乎融會貫通，不必死於句下。」且六祖惠能，於金剛般若經中見性成佛，豈般若不通頓教耶？抑空宗以無所得爲真，有所得爲妄；性宗以有所得爲真，無所得爲妄？一重遮（排斥，否定），一重表（肯定），殊途而同歸也。等於說「不淡」（遮）就是「鹹」，「鹹」（表）就是「

不淡」。皆爲開曉衆生而設，法之本身，不須如此。故神而明之，存乎其人，得魚忘筌，因指見月，無智無得，亦復如是。

何以知其爲無五蘊，無十二處，無十八界，無十二因緣流轉，還滅，無四聖諦，無智亦無得耶？本經云：「以無所得故」。謂諸法空相中，實無一法可當情者，故曰「真空絕相」。古人於無所得句，謂爲「得無所得」，即得到眞如實相了。證得眞如以後恍然於上無佛道可成，下無衆生可度。此黃檗禪師教人一切皆空，龐居士教人「但願空諸所有，切勿實諸所無也。」一般善知識多教人不可落空，黃檗禪師唯恐人不肯空而興奈何之嘆。嘗謂衆曰：「得箇空亦不惡」。得箇空，即得無所得也。有人見藏文心經於無所得句下，多「亦無不得」之句，因而生大歡喜，以爲可補奘師譯經之偏，救無所得之弊，不知所謂「亦無不得者」，乃並無所得句，亦予否定，空得更徹底，不是等於又有所得了。人之習慣，最怕無所得，怕落斷滅見，聽到「亦無不得」，必大事讚頌，於是乎，抑揚之意，躍於紙上矣。殊不知「亦無不得」者，即「不可得亦不可得」，奘師命

終之前常誦此句，豈謂不知也。然則亦無不得者，不等於又有所得了，如說有得，得箇甚麼？得箇無所得焉耳矣！

從觀自在菩薩行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，至十八界，十二因緣，四諦法等一切因果等法皆空，乃至無智亦無得，便是諸法的真實相。此之真理是觀自在菩薩所發現，不是發明；發現是客觀的，發明是主觀的。上來文字雖有層次，而照見五蘊皆空爲般若心經之總綱，以無所得故爲般若之根本。其色不異空等四句不過於五蘊皆空上有四重義理，至以無所得故，心經奧秘，泄露殆盡。菩提薩埵以下特說明修持般若之效果，以其效果不可思議，故授之密咒終焉。

菩提薩埵，依般若波羅密多故心無罣碍，無罣碍故無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

此即顯示行深般若效果。菩提薩埵前已詳釋，然菩薩之階位有四十一，即：十住、十行、十迴向、十地等覺。菩薩之行，在於自利利他，菩薩之目的，在於成佛。以功行之深淺，斷惑之多寡，證悟之

高下而論其階次。斯皆過渡階段，成佛時間雖必經三大阿僧祇劫，亦有智慧猛利而頓超者，固不可局於一說也。總之，一切菩薩皆學般若波羅密多，學修般若已，便可悟無所得，以悟無所得故，則其心了無牽罣與障礙，以無牽罣與障礙故，便無所畏懼，如此智慧愈大。一切顛倒迷妄，夢幻思想，毫不存在，便入於究竟的無餘涅槃矣。小乘經亦云：「有愛則有憂，有憂故有怖，若離於愛者，無憂亦無怖。」況大乘般若哉？

此中說有次第，理無次第，只要悟無所得，一切利益俱時而有，不待進修，方得之也。

顛倒夢想之說有深有淺，涅槃亦有究竟與不究竟。如：世間無常，凡夫計以爲常；生死是苦，凡夫計以爲樂；諸法無我，凡夫計爲有我；色身不淨，凡夫計以爲淨。此之謂四顛倒，然是淺義，非究竟說。若知世間之相常住，是爲眞常；生死涅槃不二，斯爲眞樂；情與無情皆我法身，是爲眞我；諸法之體，本無染淨，是爲眞淨，是之謂四正，翻以前之四正而爲四倒，是深義也。

涅槃亦有究竟不究竟者，小乘聲聞以身成阿羅漢而未灰身滅智者爲有餘涅槃，已灰身滅智者（用自己三昧真火燒掉此身，心亦無存）爲無餘涅槃，小乘即以此爲究竟涅槃。然學大乘般若之菩薩，認爲此二者俱非究竟涅槃，皆屬有餘涅槃。雖結束捨身取身（不受後有）的分段生死，猶有捨位取位（由偏變圓）的變易生死。而此心經所說的涅槃，方是究竟的無餘涅槃也。涅槃是梵語，華譯「圓寂」。或「不生不滅」。凡夫以涅槃爲死亡，實則去其身累而證眞常寂滅之樂矣。然最上一乘不以涅槃爲究竟，懶融禪師曰：「若有一法勝似涅槃，我說亦復如幻。」明乎此，眞達不住生死，不住涅槃之彼岸矣。

三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

此顯示般若出生諸佛，非但菩薩要依般若，三世諸佛，亦必依般若方得成佛，所以說「般若爲諸佛之母」。

上面說菩薩依般若而得究竟涅槃，不知佛是否不依般若？此則明以告人曰：「佛之所以成佛，也不離般若」。不僅一佛如此，舉凡

過去、現在、未來一切諸佛，無一不依般若而成佛者。阿耨多羅三藐三菩提是梵語，譯華語爲無上正等正覺，是究竟圓滿的佛果。阿羅漢是正覺而不能正等，菩薩正等而不能無上，三者具備，方稱圓滿菩提。由此觀之，般若波羅密多是度生成佛之妙法，六祖大師當年由般若經悟道；西藏彌拉祖師閱大般若經，見常啼菩薩爲求般若而忘軀，因而受大鼓舞，更堅定其依止上師之信心，以致最後得大成就。永嘉大師說：「有人問我解何宗？報道摩訶般若力。」故般若爲開佛知見之要門。

古人將般若分三種，實際只是一箇般若。在語言文字演說般若方面講，是「文字般若」；在思維參悟般若道理上講，是「觀照般若」；般若本身則是「實相般若」。文字般若記載此理，觀照般若參悟此理，實相般若是真如體。若人閱般若經，聞般若法而起觀照，是由文字般若入觀照般若。因觀悟理，而得會通，用於日常，忘其能所，是由觀照而入實相。既入實相，日新月新，忽然通透，五蘊皆空，再起悲心，爲人演說，則又由實相中流出文字般若。彼諸聞者

，一歷耳根，亦生觀照，而入實相。得受用已，輾轉化度，傳之無窮，皆成佛道，此即三世諸佛依般若而得菩提之意也。

故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。

此以甚深陀羅尼義，結讚般若波羅密多之殊勝也。蓋般若波羅密多既是上乘顯教，亦通無上密教。修密宗者，最重「見」字，見即勝解，無論唯識見、中觀見、俱生智見、自然智見，俱可於般若經中求之。四種咒義宜略釋之：大神咒者，即諸神王所說之咒，密部經中甚多，然任何神王，莫神於般若波羅密多，此般若心法，於諸神咒中，堪稱之爲大神咒。是大明咒者，密部中明王明妃之咒甚多，藏密則曰勇士，空行，然莫明於般若波羅密多，以其智慧光明能破無明黑暗，故是明咒中之大。是無上咒者，密部所有五部本尊皆無更上，然般若即爲諸尊之心要，與諸尊同爲無上。是無等等咒者，密經中最無等之咒，亦不超於般若，除佛境界之外，無有可等同於般若者也。

一切諸咒，皆於衆生，起密護作用，受持之者，能使身心變化於不

知不覺。緣其雖有神王，明王，金剛，使者，天女諸形，皆是如來應衆生機，權巧示現，內境無非如來，故諸咒皆具如上四義，不可強分優劣。而般若妙智，即是諸佛之心。若喜修持諸本尊，隨修一種，皆可成就。若欲專修般若，亦有般若佛母咒可持，即下列之揭諦咒也。初修般若之人妄念紛飛，無從入手，可依此般若佛母觀誦瑜伽引入正定，則無異顯密雙修焉。

能除一切苦，真實不虛。

此句與最初「度一切苦厄」句，前後呼應，一發端，一總結，儼然一篇好文章。真實不虛者，此句道出除一切苦的真實性，與決定性。通達般若之人，若能相應，根本無苦可除。苦之來源，乃由顛倒夢想，妄見有苦，是失常現象。若悟般若之人，即爾歸真反樸，苦樂皆不可得，如此方能真正度一切苦厄。緣其顛倒既除，恐怖便止，此爲最徹底的除苦之法，故曰：「真實不虛」。永嘉大師曰：「縱使刀山常坦坦，假饒毒藥也閑閑。」此乃般若之理融會於心，故得如是幽閑自在，反之，如以恐怖之心，求佛加持，爲之消災免難，當

然亦有不可思議之感應，但不如了悟般若，根絕苦源之爲愈也。然以如是求加持之信心，一旦得到感應，離苦得樂，仗此善根，亦能引入般若之門，自性自度，始爲真實除一切苦也。

故說般若波羅密多咒

佛於說經以後，往往說咒。此心經，觀自在菩薩所說，亦如其例，是何意耶？其意有三：一者，述前人所傳故。二者，爲總持其義故。三者，爲示人以修持儀軌故。其一乃因輾轉傳承而來，示其源源有自。其二以無上甚深之義非言可宣，乃以陀羅尼之代號總持其義。其三則令人持誦觀修，密求加持，於無爲中妙契真理而起大用，以自他兩利也。

欲求開悟，但念心經咒，久之心境開朗，妙義自通。然我國禪宗古德常教人參一句話頭以求開悟者，過去成就頗多，時久弊生，則成茫目，必須有真善知識，便於請教，方能獲益也。若常持誦般若經文，有時口誦心維，有時不生分別；平日不念經時，遇境逢緣，閑居無事，均可稍事思維，或依密軌修咒習定，往往忽然觸動心機，

若有所悟，漸得分明，親得受用，暫時離苦，逾久逾妙，而終能度一切苦厄也。

若依瑜伽修持者，初入坐後，善調氣息，想面前出現蓮華月輪，於上端坐般若佛母，身黃金色，一面二手，右手執五鈷杵上舉齊肩，左手當胸，掌心向外，以大、食二指拈一朵烏巴拉（優鉢羅）花，其長莖彎向右肩，花上有般若經函。佛母心間月輪有黃色卐字（白色亦可），周圍揭諦咒輪圍繞卐（阿）字（阿字黃色，咒輪亦黃色；如觀白色，咒亦白色。）放光，遍照十方，收攝諸佛般若智光，皆入阿字，照於自身，即頌心經咒百一十遍。誦已想佛母化成卐（阿）字，阿字化為虛空，即在此空無所有之中，安然入定。出定後念迴向偈曰：「我今速此善根，成就般若大佛母，令諸有情一無餘，悉皆安立於此地。」此瑜伽觀誦法也，不願修者，不修亦可。

即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提娑婆訶。

此咒音如今誦法，與初譯經時有所不同，「揭」，應讀嘎音，「波羅」，宜讀「拔拉」，其餘大致相同。

古德對於咒語，往往存其梵音，不譯其義，謂之秘密不翻。康藏喇嘛亦復如是。必欲知其何謂，亦可略爲解釋，但不能以此爲足。如揭諦二字，乃劃船聲音，重言揭諦者，等於說：「劃呀！劃呀！」波羅，即彼岸也，波羅揭諦，猶言：「朝彼岸劃呀！」波羅僧揭諦者，僧即大衆，猶言：「大家朝彼岸劃呀！」菩提即「佛果」，娑婆訶是「滿願」。等於說：「滿菩提願呀！」淺俗之釋如此，深則不知。

般若波羅密多心經論釋終

香港大圓滿心髓研究中心 常務執行委員會

主 席：根造法師

副主席：密顯法師、黃偉恆、楊釗、吳冠蔣

委 員：林秉恩、鄧慶坤、范可立、黃照榮

法律顧問：范家碧律師

願以殊勝此功德
遍滿十方塵沙界
供養三世一切佛
與及賢聖無邊衆
迴向六道諸衆生
皆發殊勝菩提心
遠離迷悶諸惡趣
證入普賢王如來

公元一九九二年四月
再版（非賣品）

心經論釋

撰述：密顯喇嘛

恭印：林子音 林子成

出版：香港大圓滿心髓研究中心
香港銅鑼灣皇龍道五號一樓
電話：八〇六八八三六

版權所有・不得翻印

