



# 般若心經對破讀

劉錦華著

# 《般若心經對破讀》

劉錦華

## 甲、解讀前言

《般若心經》在中國非常有名，亦甚普及。至宋朝為止，已有七個譯本。到了近代，譯本愈來愈多。《心經》的註解亦非常多，單在《大藏經》中已收錄了五十多家註解，坊間流傳的註解據聞更達二百多家，而且正在不斷增加。過去幾年內，便有超過十個新註釋本出現，湧現了不少中國海內外學者的講解註釋。

在這許多註釋之中，諸家見解各各不同，即使從佛教立場去看，也分有般若、唯識、如來藏、密宗、禪宗等不同的思想角度來闡釋。

在佛教以外的《般若心經》註釋本亦復不少，有以儒家或道家思想解釋；有以科學角度的能量來解釋經文；有以哲學角度的本體和現象詮釋經文；有以語言學角度來分析經文的語言變化；有從人生實用角度，認為早晚唸誦《心經》可以得到利益，如求福、求財、求子、消災、趕鬼等。這類效益徵驗更載錄在一些正統的傳記中，例如《大慈恩寺三藏法師傳》便記載著玄奘法師在前往印度求法途中，在西域的沙漠上遇到許多魑魅魍魎，唸誦觀音聖號也不能驅散，轉唸《心經》後即能驅散。其餘在民間流行的異聞記載誦唸《心經》的靈異就更多了。因此《心經》在歷代均甚為流行，被視為趕鬼醫病、消災延壽的萬應靈藥。

時至現代，《心經》更普及至家居美化和裝飾方面，如掛畫、紙扇、杯碟、文具等。總而言之，《心經》在中國文化中非常普及，深入民間，以至不懂佛教的人也知道有此經，尤其是「色即是空，空即是色」這兩句經文，幾乎人人會唸，甚至引入於流行歌曲中。可見《心經》之深入人心，甚有其市場價值。

現在解讀《心經》，是試從初期大乘佛教思想的角度，作簡單的闡釋和討論。這祇是代表個人的看法，正如百多家的註釋都各有不同，但並不等於全部都是釋迦牟尼的看法，也不代表著同一宗派的立場，而是每一個人對《心經》作深入理解時，都可能發展出自己不同的看法。這代表了每個人在不同思想學術背境之下對《心經》的獨特體悟。我們現從初期大乘佛教思想對《心經》作理解，介紹給大家作參考。但這並不等於《心經》必定要這樣解釋，大家看到不同的註解或其他大德的說法，與這個解

讀法有所不同的時候，不妨作參考比對，看自己如何去理解經文的內容，消化其中的義理。

我們學佛，應該要了解佛陀在世說法四十五年的目的何在？佛陀一生說法，弟子得以悟道解脫者無數。佛陀在晚年屢屢教誡弟子「以自為洲，以法為洲」，又說：「自依止，法依止，莫異依止。」故此佛陀入滅後，弟子便對佛陀所傳的教法結集起來，傳承下去，慢慢再加以分析探討，因而開展出龐大的阿毗達磨論藏。經過長期的研究後，慢慢產生了思想分歧，教派開始分裂，出現不同部派，形成了漫長的部派佛教時期。

佛陀入滅後數百年間，在佛弟子中，有些因為懷念佛陀而展開對佛的崇拜；有些從追思佛陀的生平而發展出傳記文學「本生譚」等；有些則作出反省：究竟釋迦牟尼的本懷是否如當時各派大德所描述的一樣？因為當時佛教的現象就是，除了對教義分析越來越精細之外，教團逐漸遠離群眾，很多佛法教義演變成爲一部部的大論著，形成了經院哲學。

於是部分弟子重新標舉佛陀教化的本懷——佛陀說法四十五年，目的是要消除自身煩惱，破除執著，達致解脫的。他們認爲佛陀並不是想解釋這個世界是怎樣的，而是要教示我們如何破除自身的執著，這才是他教化的目的，可以說是佛法的根本義。其他諸如分析心理構造、解釋宇宙現象、展示過人神通等等，都祇是屬於枝末義而已。所謂枝末義，即是達致根本義的過程上所運用的工具或教法。這猶如「指月之指」一樣，如果沒有手指，我們便不知月亮何在？但手指又不是月亮，我們借用它所指示的方向才能找到月亮。我們學佛的目的是達致解脫，破除由執著生命所引出的苦惱。要達致這個目的，我們便要借助經典、文字、語言、概念等工具，亦要運用分析、綜合、演繹、歸納等方法。因此能夠認識清楚「目的」與「手段」的分別，學佛便不容易混淆了。

基於佛陀的解脫本懷，佛弟子們掀起了回歸佛陀精神的大乘佛教運動，並陸續開出了很多大乘經典。在芸芸眾多經典之中，一般公認般若經系是最早出現的。它直接破斥當時佛教界中各部派於觀念上的執見，展示佛陀解脫精神。在般若系經典之中，《金剛經》、《心經》，乃至六百卷《大般若經》皆如是貫徹著這個精神。

《心經》經文很短，祇有二百六十個字。很多人都會唸誦，實在亦很值得唸誦，大家可以嘗試，非為驅邪趕鬼積福，而是可以讓自己隨時在空閒時候反思，幫助理解經義。

現在假設大家已對佛學許多基本名詞都有基礎認識，例如「色、受、想、行、識」的五蘊、十二處、十八界等等，所以這裡不作詳細解釋，只著重於經義的貫串。如果對這些基本概念仍未熟悉的話，只好請大家查看一些佛學入門書籍，或者看看其他大德的解釋了。大家要注意到不同的經文，其中的名詞會有不同的含義，經文背後的精神，每一位註釋者的演繹也有所不同。若從般若學角度來解釋的註譯本，現存的數目不多，只有三、四家而已。例如明慧法師的《心經透網》、印順導師的《般若經講記》、黃家樹老師的《般若波羅蜜多心經釋義》等，都是較好的註釋本，值得大家閱讀參考。

現在首先解讀經題。題目的意義明白了，內文自然會容易理解。

## 乙、經題解讀

「般若」，是梵文的音譯，其意義即是智慧。但佛家的般若，並不等於世間所說的智慧。世間智慧，是指我們可以透過吸收知識而作正確的判斷或預測。佛家的般若，則是可以消除我們的煩惱，解脫我們的執著。所以「般若」又稱為「殊勝的智慧」或「解脫的智慧」。所謂殊勝，是指般若並非等同一般世間人的智慧，而是比世間的智慧殊勝；所謂解脫，是指般若能解除我們的煩惱執著，與世間的智慧迥然不同。

「波羅蜜多」，是指能到達解脫之目的地、解脫的彼岸，簡譯作「度」。度，即渡，意指能從煩惱的此岸，渡過生死苦海，到達解脫的彼岸。大乘佛教中談到修行綱目時，羅列鋪開有六個，稱為「六波羅蜜多」，亦稱作「六度」。

六波羅蜜多，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定及般若。一個大乘修行人應以此六度為綱領來修行，但這修行是要貫徹著第六度（般若）於前五度的。我們如何幫助他人（布施）？如何自我約束（持戒）？如何對人對事皆寬容（忍辱）？如何積極做事（精進）？如何達致安詳（禪定）？這唯有貫徹著無私、無執著的心，貫徹著般若波羅蜜多，前五度才能得以成就。所以說「五度如盲，般若為導。」實際的意思就是說：如何實踐修行佛道呢？唯有在不斷去除執著的前提下去做一切事，才可以對向於解脫的目標。解脫並不是說我們可以取得多少成就，而是指我們可以減除多少煩惱、消解若干執著。佛教修行的路向，就是在這個五蘊身軀之中，不斷鍛鍊我們的專注意力，以放開對自我的執持。般若波羅蜜多，就是指出我們能夠成就這無執著的心智，不執著自我，便即成就解脫。

「心」，最簡單來說就是心要、精華、精髓。整個佛法的中心就是教我們如何破除煩惱，得以解脫，破除煩惱沒有執著就是般若，所以整個教法的中心就是般若波羅蜜多。有無數的經文解釋般若波羅蜜多。詳細的，我們可看六百卷《大般若經》；濃縮後，這篇《般若心經》的經文可說是佛法的精華，表現出整個般若思想最中心的觀念。

「經」，一切佛法在流傳時比較有教導意味、教化意味、實踐意味的，我們便稱為經；能夠貫串、結集起來教化弟子的，亦稱之為經。佛教中，「經」與「論」有些不同。若從內容去判斷，「經」有一種指示我們如何修行、推動我們如何實踐的教化味道。「論」則是對佛陀的教法作很詳細的解釋說明。從佛教「三藏」的成立次第來說，最初結集的主要是「經」和「律」。後來弟子將經義加以註釋演繹，開出「論藏」，所以有「論是解釋經」的說法。

《般若波羅蜜多心經》表面上是佛對舍利子說，實際上是以舍利子作為一個對象去教化後代的佛弟子。它的精華是什麼呢？它的精華就是般若波羅蜜多的精華，也是六百卷《大般若經》的精華，也是整個佛教的精華，再精簡濃縮則為三個字：「不執著」。

《心經》的精華就是不執著。不執著又會如何呢？不執著即得到解脫。如何令我們不執著呢？般若經所顯現的特色，就是用一個教化方式——「破」。破什麼呢？就是破執。所以這篇經文其實就是以破執為主要精神的一部經典，表現出佛陀如何教示舍利子，和如何破除弟子的執著。

一般人以為「執著」是指個人性格上的固執、自以為是、不聽他人意見、主觀等的意思。他們以為佛家教人不執著，即是不要有主見，跡近於人云亦云、不反抗、消極地隨著客觀的環境轉變而處理事物吧了。於是他們詬病佛教，說佛教是消極的，不進取的，沒有主見的，祇是一個和稀泥的宗教。又有一些人以為佛家的「不執著」等如「無所謂」，於是他們認為對甚麼都隨隨便便，無所謂的話，便即是解脫了。這些都是不瞭解佛教對於執著的看法。

實際上佛家所說的「執著」，是具有非常深刻的意義。佛家認為「執著」是在我們的深層意識中，因對事物的無知而構成的不正確認識，進而對這些不正確認識執持不放，起種種計著。譬如事物是不斷變化的，我們卻以為它是固定的；事物是由眾多因素組成的，我們卻以為它是獨立出現的，佛家稱之為「不正見」。由於這些不正確的認識是潛藏在我們的意識深層之中，平常情況下難於覺察得到，但它卻主導著我們的行為心理。於是種種顛倒觀念隨之而生，貪欲、瞋恚便相繼而起，惱亂我們的身

心。各種執著之中，佛陀認為其中最根本的，便是執持著這個身心和執著事物的概念，佛家稱之為「我執」和「法執」。由於執著的形成，我們會做出種種行為來滿足這個「自我」。佛陀教示弟子的目的，便是以「正見」來破除弟子這些「不正見」。破除顛倒的「我法二執」後，貪瞋癡自然不會生起，繫縛身心的煩惱自會消除，於是達致解脫。

般若系經典的出現，是針對部派佛教對於佛法作哲學性研究的結果，這系列的經典是對佛法的一個反省，全部傾向於破除弟子對「法」的執著。所謂法的執著，主要來說是對於概念的執著。何謂概念的執著？即我們把種種概念固定了，在日常生活中認識事物或處世待人做事時，我們可以說是生活在一個概念的世界之中。何謂概念的世界呢？例如在喝咖啡的時候，我們會加點糖，因為我們知道它會令咖啡喝起來較甜，我們在概念上認為糖必定甜。所謂糖，我們就是以這種概念去認識，糖代表某些東西，這些東西會令我們產生甜的感覺。於是在我們的觀念中，糖等如甜。這個概念被牢固了，於是一提到糖我們便會說它是甜，而並不是真正嚐到那種東西的滋味才指它是甜。

在《三國演義》裏一個很有名的故事：曹操帶兵行軍，中途缺水，軍隊很口渴，非常鼓噪，軍心渙散。曹操見到這個情況，立刻下令傳達，說在前面兩里處便有梅林。軍隊聽到梅林便聯想出有「梅子」，當想起梅子便會聯想到「酸」，一想起「酸」便津液直流，竟然這樣便暫時解決了軍隊口渴的問題。由此可知，我們一說起「梅子」便感覺有酸味，說起糖便感覺有甜味，說到鹽便感覺有鹹味。但其實這些都只是名詞概念，並非那些物質本身，可是我們受到既有觀念所約制，於是產生了固定看法，並貫徹於日常生活中，用觀念來認識事物。例如印象中某某是好人，那麼他永遠都是好人，在我們的印象中他不會做惡事，固定了他的形象。但他的形象可能是多方面的，只是我們用了一些預設標誌去認識他而已。譬如老牌電影明星石堅先生，因他演繹的奸狡形象活龍活現，我們在概念上便認定了他在電影中永遠是壞人。如果他扮演好人的角色，我們便會很難接受。為什麼呢？因為這些都是我們在概念上的執取。當起執取的時候，煩惱便跟著會出現，爭執亦會隨之而起了。

如何破執呢？如何令弟子們解脫呢？般若經所用的就是「對破」的方法。「對」，就是相對概念的意思；「破」，就是消除、抵消、否定的意思。對破就是針對眾生之執著，而以相對的概念來破除其執，由此當下便能解脫。

我們在思惟過程中，習慣上是以相對的概念來認識事物，如明暗、陰陽、清濁、正邪、大小、前後、多少、高低、善惡、貧富、虛實、真偽等。世人由於顛倒妄想，往往執取其中一端，如不執取「有」，便執著「無」，佛菩薩因此便舉出其執取的另

一端，目的是破除他原來的執著。如以無破有、以正破邪、以無常破常、以無我破我等，令弟子在當下消除原來的執著，悟入解脫，這套教化的方法可謂之「對破」。

從般若系經典中，我們可以看到對破方法有幾個階段的運用和演變。第一階段是用了一些否定的字眼來作為對破的手段。第一個是以「非」字破執。在《金剛經》中常提到：「所謂佛法，即非佛法是名佛法。」「非」即不是的意思。佛陀教弟子：你叫它做佛法，即不是佛法。「佛法不是佛法」的意思，就是叫你不要執著「佛法」。「莊嚴佛土者」，若以為這樣就是莊嚴？「即非莊嚴」；「所謂世界，即非世界」；「所謂眾生，即非眾生」；「諸相具足，即非諸相具足」；「三十二相，即非三十二相」。《金剛經》有二、三十處都是這樣，全部都是用這「非」字針對著弟子所有的概念去破之。即當弟子認為這是白的時候，佛便說它並不是白；弟子說黑，佛說不是黑；你要是說紅色嗎？它不是紅色！佛為何儘講相反的說話？目的就是破除弟子對當前這概念的執著。我們千萬不要以為佛陀有所主張，當佛說它不是白的時候，佛陀並不是主張這東西不是白，而是在指出我們那白的概念是錯的。又例如他說世界非一合相，他並非主張這世界非一合相，「一合相，即非一合相」；「菩提，即非菩提」；「涅槃，即非涅槃」；全部都是用否定的方式去破除弟子對概念的執著。

第二個就是以「無」字破執。這「無」字在早期般若經中亦屢屢使用，例如《金剛經》中開首令人印象深刻的就是「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，無這四相。《金剛經》到後面便說無有修行的四果。怎樣叫入流果？無所入即入。什麼叫一來果呢？無所往來就叫一往來。第三果叫不來果，但是實無不來。阿羅漢呢？實無有法名阿羅漢。全部都「無」、「無所有」、「無所得」。這「無」也並非主張什麼東西也沒有，佛陀其實正在運用這個「無」去破弟子的執著。

一般人認為佛陀主張無神論，如果我們從這「破」的角度去看則不會如此說，實際上若說有神，佛陀會破；若說無神，佛也會破。若以《金剛經》的「無」為例，第一是無「神」，沒有你所講的神，第二是無「無神」，有神無神兩面都要破除。佛並非主張無神，而是有神抑或無神都不會主張。佛教的對向和角度並非要討論有神與無神，而是要消解我們的執著。同樣地，佛陀說「無常」、「無我」，只為要破除「常」和破除「我」的執著，並非主張有「無常」、「無我」的法。能夠消解了執著，我們不會執「常」，也不會執「無常」；不會執「我」，亦不會執「無我」。

從這樣看，我們便能體會到佛所說「無」的意義。在般若經中可以發現許多以無為首的概念，如無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、無願、無智、無得、無住等等。但許多人以為般若經是主張「無相、無願、無住」的，其實透過對破的角度去看，它只是破除人們的執見而已。

此外，般若經更有「不」字來破執，如《心經》的「不生不滅、不垢不淨、不增不減」。所以最初出現之破執手段，是針對部派佛教對「法」的執取，以「非」、「無」、「不」等字眼來加以否定之。

破執的手段發展到了第二個階段，便轉用了「空」這個概念。它跟前面的「非、無、不」的概念明顯地有所相應。「空」是用來破除執著的一個工具，它將我們一切概念消解。所以說一切法皆空，並不是指一切法有或沒有，而是要破除我們對一切法的執著。但以空來破執並不代表佛教主張有一個名為「空」的東西。《中論》〈觀行品〉云：

**「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？  
大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」**

「離諸見」，即離開種種不正確的「見」，不正確的見即不正確的執著。我們不要執著空，空只是用來破執的，這樣看就會明白到般若經開出這觀念的精神在哪裏了。佛教常常用病與藥為例：病了便要吃藥，醫好了病則不用再吃藥。又例如過河時要用船，過了河後便不需要船。藥和船都只是令你達到目標的過程上的一些手段，是不可以執著它不放的。佛教常說「言外之意」，也就是這個意思，破了執便不要再執著法，不執著即真正無所得。《心經》即是貫徹著這種精神而開展的精簡經典。中國古德有謂：「執破為佛，破執為法。」執著破除了就稱為佛，佛就是沒有任何執著，而能破除執著的就叫佛法。

由此可見，《心經》的背境是基於「破執」的精神而開出的，我們可以透過這角度去理解它的內容。「對破」這方式其實還有第三階段的，它如何繼續發展下去，如何破執？如何表現這精神？在末後再跟大家討論。我們深信佛法背後是貫徹著一個「消除執著」的精神。修行必定依著這條路向才能得到解脫，其他的學習方式只會令我們成為一個學者，而未必會令我們成為一個實踐解脫道的人。能夠將我們所學到的理論來與實踐貫徹的，就是這一條「破執」之路。

《心經》實際經過很長的發展過程，在不同年代有不同的演繹。早期的經文很簡短，到了後期，尤其是晚期大乘，經文便愈加愈長。大部份學者均相信《心經》是從《大般若經》撮出，因此經文非常簡短。如鳩摩羅什、玄奘法師等的譯本，便只有經文正宗分內容，不像後來的譯本有序分及流通分。一般經典的開首有「如是我聞，一時佛在……」，這部分叫序分，即經的序文；而末後則是「皆大歡喜，信受奉行，作禮而去」等，這部分叫流通分，即如何將這本經典流通。經典正式的内文叫正宗分，是主要的內容。這篇《般若心經》最初出現的就只有內文正宗分，一般稱為「略

本」。發展到後來則多了前面序分和後面流通分，便稱之為「廣本」。廣本是在晚唐以後才出現的譯本，且多是從密宗傳出。略本中最有名的便是玄奘法師的譯本。

玄奘法師的生平事蹟，在他弟子慧立著的《大慈恩寺三藏法師傳》有詳細記載，很多大德的註釋本亦有介紹，所以在這裡便不再詳述。玄奘法師在中國佛教史上非常著名，膾炙人口的中國古典名著《西遊記》便是取材自玄奘三藏法師西行前往印度取經的故事。其中更創作出孫悟空、豬八戒、沙和尚為玄奘法師弟子等神話人物。其實玄奘法師是在唐初貞觀年間，獨自一人經過千辛萬苦，前往印度求法，在彼邦留學十多年。後來從印度返回中國長安，並帶回大量佛教典籍。此後他埋首於譯經工作，將大小乘經典一一譯成中文。其中除了翻譯出著名的瑜伽行派思想論典數十部之外，更將六百卷《大般若經》譯出。此外，他又譯出一本最簡短的般若經，也就是這本只有二百六十字的《般若波羅蜜多心經》。

## 丙、經文解讀

現在開始解讀內文。《心經》一般分三個段落，第一段落就是由「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。」它是整篇經文的綱領，而整篇經文便是解釋這一段落。

第二段落由「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」開始，直至「無智亦無得，以無所得故」。這段是演繹前文的「照見五蘊皆空」一句的。

第三段就是「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故」直至「能除一切苦，真實不虛」，這是演繹前面的「度一切苦厄」的。再後的便只是結經願文而已。大略來說，我們可分前述這三個段落來看待《般若心經》。

### **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。**

明白經題之後，我們對於整篇經文的意義已經明白一半以上了。其餘的內容只是看修行人怎麼做而已。整篇《心經》其實貫徹著教示我們如何不執著，如何破執著。經文第一段可以看到先標出了一個形象——觀自在菩薩。他正在做什麼呢？就是「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」他能得到什麼結果呢？就是「度一切苦厄」，可以達致解脫。

在其他經典中，我們很少見到觀自在菩薩的名字，只有般若經中才見提出。所謂「菩薩」，即「菩提薩埵」的簡稱。所謂菩提薩埵，就是追求佛道的修行者。這修行人是以前菩提為目標，菩提就是得到最大的證悟，得大證悟者就是佛，這即是以佛為目標。菩薩，即以能達致佛的覺悟、佛的解脫為目標的求道者。

「菩薩」這個觀念，最初是指釋迦牟尼成道以前，即三十五歲以前的一段生命。後來發展至指釋迦的前生，因為釋尊能在今生得以證悟，他在前生亦必然地朝著這個成佛目標進發的，所以他的前生也稱之為菩薩。後來菩薩也指釋尊的後繼者彌勒菩薩。再到後來，其他好像釋尊和慈氏一樣追求佛道的眾生，皆稱之為菩薩。因此菩薩名號愈來愈多，在中國更有六大菩薩的說法。菩薩的形象愈見普及，以致一些著名菩薩比釋迦牟尼佛更廣為人所識。在中國不少地方，很多人都不認識釋迦牟尼，但觀世音菩薩、地藏菩薩、彌勒菩薩等，則幾乎婦孺皆知。可見菩薩這個名號，現已發展成為十分普及的佛教形象。

觀自在菩薩，在鳩摩羅什譯本中被翻譯為「觀世音菩薩」，因此一直以來大都有「觀自在菩薩即觀世音菩薩」的說法。但事實上，菩薩是一個求道者的形象，他是以前他所做的德行、所修的綱目去設定這個名號的。所以從般若經強調破執的角度看，觀自在菩薩即明顯地反映出這所修的德行。所謂「觀自在菩薩」，就是指能夠透過觀察，解脫執著，令身心得到自在的一位求道者。佛教中有所謂「得大自在」，得大自在者，其實即是指我們的執著已經完全破除之意。

依明慧法師於《心經透網》之說法，觀自在菩薩乃在法會中，承佛威神以告舍利子，說明「行深般若波羅蜜多」之義。一般說般若波羅蜜多有深淺之分，但實際不應說有深淺，而應該說能深入貫徹著般若波羅蜜多。能夠達致消除我們執著的，便稱為般若波羅蜜多。

當觀自在菩薩說明若能貫徹著般若波羅蜜多時，乃能夠「照見五蘊皆空」。所謂「照見」，即真正能夠清清楚楚洞察得到「五蘊皆空」。五蘊，就是「色、受、想、行、識」，以現代語言來說就是指我們的「身心」。佛陀教示弟子修行，很多時候都選擇最接近眼前、最易感覺得到、最能體會得到的東西來說明，他不會說到天外天、非想非非想處之事，或者說明這個世界是如何、宇宙是如何之事。他祇就眼前的事物來教示弟子，眼前最容易看到的，就是每個人自己的身和心。所以在《雜阿含·第一經》即說：「色無常。」將自己身軀來觀察，透過觀察色身，便可看到身體不斷變化，無有固定，無固定即無常，無常即苦。苦，不是說很痛苦，如被人刺兩刀那樣痛苦，而是說身體不斷變化，一定會循著壞滅的方向進發，身體遲早會壞滅。今天不

壞，明天不壞，十年不壞，二十年也不壞，但五百年後我們還存在嗎？即使軀殼存在，亦已經成為科學家在實驗室研究的對象了。

透過觀察身心，我們可以見到它們是不斷變化，知道它會壞滅。所以我們不應執著認為有這個固定的「自我」。不執著有這自我，明白無常，無常故苦，苦故非我，非我亦非我所。沒有這個「我」，又何來有所擁有的東西呢！能夠這樣看，我們便可解除對身心的執取，於是「照見五蘊皆空」。

五蘊皆空，就是身心皆空的意思，若按《金剛經》的意思解讀，就即是「五蘊皆非五蘊」。我們以為有一個五蘊，以為有一個身心，在般若經的角度來看，身心並非身心。我們以為它是身心，因為我們給它一個固定概念，其實這堆東西在不斷的變化。這裏我們要強調因緣，一切事物都是因緣而已。因緣的意思就是許多條件互相依待而能呈現事物的現象。現象是一直遷流變化中。這變化過程錯綜複雜，在過程中我們會想認識它，確定它，於是產生許多概念而將它固定下來。由這些概念的累積，因而產生對於我、你、他、各種事物、各種形象。我們牢執這些概念，於是煩惱便隨之而起。

我們再看「空」這個破法，《心經》是用「空」來對破五蘊的概念，破了便沒有執。所以說五蘊皆空，其實就是將我們對於「五蘊」的執著剷除掉。如何剷除呢？佛言五蘊其實不是五蘊，我們若以佛為依歸，便要將五蘊的概念化掉。當我們將五蘊的概念消除後，即是破了對「法」的執著。於是便能解除我們對身心的執取，度脫對生命的種種煩惱，如此方能「度一切苦厄」。

在《金剛經》中說，菩薩若執有身有心，便不是菩薩了。觀自在菩薩指出，能夠深切體會般若波羅蜜多，對於身心便不會執取，故可以「度一切苦厄」。明白五蘊皆非五蘊，根本無五蘊可得，故可破除執著「五蘊」所產生的苦惱。其實從破除執著的角度看，所謂度一切苦厄，就是無苦厄可得，不見有苦厄。看到有苦厄而去度還是有苦厄的概念，無苦厄可得，便是無執著，即是解脫。

有些學者將「照見五蘊皆空」演繹為「洞察到五蘊是不實在」之意，若果我們將「不實在」以否定思維方式來看待，即是否定其實在性的話，這演繹方式乃合乎般若破執的思路，但有學者卻以肯定思維方式來看待，即是解說作「五蘊具有不實在性」時，我們便很容易會在這個「不實在」概念的背後預設有另一個「實在性」概念。這是我們思維上的慣性，可以說是思維的二分法。正如當我們認為某東西「很美」的時候，其實我們心裡已相對地預設有一個「很醜」的概念；說「高」的時候，心裡已預設了「矮」的概念。倘若不正確地理解這思維特性的話，我們會以為五蘊雖然是不實

在，但另外有些法卻是實在的。在佛教所說「不實在」的背後，想像更有一個超越實在境界。於是我們便會追求這一個境界，以為這個境界雖無以名之，但卻是永恆、清淨、超越、實在的存在。於是認定離開我們的思想概念之外，有一個超越的離言實在境界了。其實若離開思想概念之外，我們根本無從得知，說有說無也不可能的。如果認為有這樣的一個境界，即是執著有一個永恆實在的東西，這便將原來的執著轉嫁到新的概念上。如果明白「空」的作用祇是消解五蘊的執著，便不會衍生新的概念。假若說五蘊是「不實在」的，便有了「五蘊」、「不實在」等概念。如此便會繼續執持下去了。

佛家常說一切都是假的，在這假的概念背後，我們卻設想有一個真的存在。一般人就是這樣看待世間的。《金剛經》說：「一切有為法，如夢幻泡影。」《中論》云：「眾因緣生法，我說即是空。」對於這些概念，許多人看成「有為法」是無常、無我，背後總是有一「無為法」，此無為法便是常、我、樂、淨，是不空，於是自行引生出另外一套套的觀念。其實《中論》跟著便說：「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」若說因緣法以外還有其他法的話，這便跟般若破執的精神相違背了。

《心經》第一段「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」，說出了般若的精神，由觀自在菩薩描述了，求道者應從修習般若波羅蜜多而得身心解脫，度脫一切由執著所引起的苦厄。

**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。**

這一段是指出如何五蘊皆空，解釋如何能度一切苦厄的。這篇經文若從《摩訶般若經》的內容來看，應是菩薩承佛威神之力，以告舍利子的。

舍利子是佛陀的上首弟子，以智慧第一而為世人所熟悉。他的名字在鳩摩羅什的譯本中則譯為「舍利弗」。舍利，是古印度的一種眼睛很美麗的雀鳥，中國譯為鶯鳥。舍利子母親眼睛非常美麗，人稱為舍利。舍利兒子的名字音譯為「舍利弗多羅」，簡稱為「舍利弗」，弗多羅便是兒子的意思。玄奘法師則將其名字半音譯半意譯，因而稱為「舍利子」。所以舍利子在這裏並不是指高僧大德去世火化後所留下的堅固子，而是指佛陀這位大弟子。

正如上述，佛陀眾弟子中以舍利子的智慧第一，舍利子與另外一位同樣著名的目犍連，乃是佛陀的兩位上首弟子。這二人在跟隨佛陀以前已經是師兄弟，同是外道詭辯派的領袖，但他們常覺得所學到的，並不能解決心中的疑惑，所以在王舍城到處求道參學，大家相約如任何一人學得無上法的話，定要互相教導。佛陀成道後不久，依止於王舍城竹林精舍。有一天，阿說示比丘——佛陀最初度化的五比丘之一——進入王舍城乞食。他是已解脫的阿羅漢，其行為舉止安詳自在，表現出聖者風範。舍利子遇見他後，心頭為之一震，立刻跟隨著阿說示比丘，並請問他所學何法？老師是何人？其教化內容為何？阿說示比丘於是告訴舍利子，他的老師是釋迦牟尼世尊。釋尊所教的法歸納為四句就是：「若法因緣生，法亦因緣滅，是生滅因緣，佛大沙門說。」（見《佛說初分說經》）舍利子聽得這緣起緣滅的道理，便如觸電一般，立即得到法的證悟，一般說他得了法眼淨。法眼淨即入流果或預流果，也就是初果。

舍利子證見正法，非常高興，在獲悉佛陀在竹林精舍後，便往找同修目犍連，並帶同詭辯派弟子，一起去禮見釋迦牟尼。當他們還未進入精舍時，佛陀已對弟子說，當天會有兩個出色弟子來參加，果然舍利子和目犍連接踵而至，加入僧團，禮拜釋迦牟尼為師。相傳舍利子跟隨佛陀後，用了半個月的時間，便證悟成阿羅漢。

佛陀在王舍城傳法幾年後，一位舍衛城的富有長者——給孤獨長者，本名叫須達多，在因緣際會之下來到王舍城，並認識了佛陀。須達多除皈依學法外，更禮請佛陀往舍衛城說法。舍衛城當時是憍薩羅國的首都，非常繁榮興盛，所有著名思想家都在那裏雲集傳教。須達多為要供養僧舍給佛陀安止，於是四處尋找合適的地方，終於找到祇陀太子的花園，乃得太子首肯，以黃金鋪地來買下此花園，更得太子慨贈園中樹木，興建「祇樹給孤獨園」給佛教僧團依止。在精舍動工期間，須達多請佛陀派遣弟子前往監工。佛陀經考慮後，便派舍利子前往舍衛城。當時佛教只是成立初期，舍衛城更完全未有佛法傳播，而六師外道學說卻很蓬勃。不少外道聽到這位長者買下祇陀太子的園林來建造僧舍後，紛紛想辦法如何施下馬威打擊佛教，不讓在城中立足，以免影響自教傳播。當舍利子來到舍衛城後，便跟外道進行了一場大辯論。結果在舍利子雄偉辯才之下，所有參與辯論的外道都被徹底擊敗。由此可見舍利子智慧之高，亦見佛陀對舍利子之信任。

按般若經強調般若智慧，而舍利子乃弟子中智慧第一，因此在這篇經文，佛陀便以舍利子為對機弟子。

菩薩對舍利子說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受、想、行、識，亦復如是。」這裏「受、想、行、識，亦復如是」是將經文簡略了。詳細應為「受不異空，空不異受；受即是空，空即是受」，跟著「想不異空、空不異想……行

不異空，空不異行……識即是空、空即是識」，每一蘊都要加上此四句模式。「亦復如是」便是將這些句子全省略了。

「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」這四句在《心經》中最为有名，尤其是後二句，幾乎所有國人皆懂得。它帶出了兩個名詞：「色」與「空」。連接此兩個概念的，前二句是用「不異」，後二句是用「即是」。「不異」即「沒有不同」、「沒有分別」之意，這是否定性的詮釋法。「即是」乃是「一樣」，「等於」的意思，這是肯定性的詮釋法。「色不異空，空不異色」，色與空沒有不同；換轉主詞來說，空與色亦沒有分別。此兩句再翻過來，從肯定面詮釋便是：「色即是空，空即是色」，色等於空；再將主詞轉換來說，空亦等於色。這四句反覆地說明了「色」與「空」的關係，表面上是說色與空一般無異。但為何要這樣反覆地說明呢？我們可以試從般若的破執精神，貫徹著經文的意義來看，其實此四句背後的義理可以說是色與空的互相對破。說此四句，目的是為了破除我們的執著：色即是空，即是以空來破色；空即是色，即是以色來破空。其實無色亦無空可得。反覆說明的用意就是在於從互相對立的角度來徹底對破色與空的執著，不容許有絲毫的執取。

我們若以《金剛經》的模式來理解，「色即是空」可以說「色即是非色」。這是破除我們概念上對「色」的執持；「空即是色」，則進一步說「空即是非空」，這是以色來破空，我們更不要執著有有一個概念叫做「空法」。用一個較現代的說法：色即是空——我們不要執著有這個身體，空即是色——我們亦不要執著沒有這個身體。

空，只是用來破我們的色見，破除我們對於身體執著的一個工具；色，是用來進一步破我們的空見的。能夠如此互相對破，我們便不會有任何執取。對於身體，不會執取「有」，也不會執取「無」。明白「空」的作用後，我們對於「色」不會執取，「空」亦不會執取。

「受、想、行、識，亦復如是」，就是說我們的感受——受，取象——想，種種意志——行，對外間種種了別作用——識，我們都不要執取它們是固定性的，因此更不應執取以為有概念上的受、想、行、識。這樣便能體會到所謂五蘊，是佛陀藉假名來方便我們理解身心的分類，不要以為有這個身心五蘊，我們要明白五蘊並沒有固定性，沒有永恆性，沒有獨立性，因此不可執著這些東西，乃至這概念本身亦不應執取的。

所以佛陀教示舍利子，不可執著五蘊，更不可執著空。於是以空來看色，以色來看空；以空破色，以色破空，這種互破方式便稱為「對破」。《維摩經》及後來的禪

宗破執的手段都很類似這個方式。當你執著大，他便會說小；當你執著小，他又會說大。《六祖壇經》裡便一直貫徹著這種破執的精神。

「空」可以說是徹底對破手段。那麼，徹底的對破是否意味著什麼都沒有呢？非也。「什麼都沒有」這個觀念，我們都不應該執之為有。因為一般人所認為的「無」這個觀念，是以「有」為前提，由這個有壞滅了，才稱之為「無」。而「空」是連前提都破除掉，所以更沒有「有」沒有「無」了。很多人問這是否斷滅呢？當然不是。空是要將「斷滅」這個概念亦要破掉。所以禪宗流傳著一句說話：破執要達到「一絲不掛」。一絲不掛並非指沒有穿衣服，而是沒有絲毫的掛礙，沒有一點兒的執著。

龍樹在《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」為這裡的經文下了一個註腳，就是說「色」我們不要執著，「空」更加不應執著。如何不執呢？就是以色破空，以空破色，繼而以空破受、想、行、識，以受、想、行、識破空。亦復如是，即是說受、想、行、識在我們身心來說，也不去執著。不要執取它有，也不要執著它無，透過這樣才可以體會得到般若解脫的精神。

## **舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。**

菩薩再呼喚舍利子，再喚一次有幾個意思：第一是警醒其餘弟子，使提起精神；第二個意思是經文新段落的開始；第三個意思是進一步再破其餘的執著。

「是諸法空相」的「諸法」是指前面所談的五蘊。色、受、想、行、識這五堆東西既然是空相——非五蘊相，即是破除對五蘊概念的執著。當我們看到五蘊非五蘊時，對於生、滅、垢、淨、增、減這些概念，我們便不會再生起執著了。因此生即是空、滅即是空，垢即是空、淨即是空，增即是空、減即是空。

生滅、垢淨、增減，在生命的過程中，我們很多時都執以為有。譬如說我們對於生命的出現，會格外高興。當見到家庭新成員出世會特別歡欣，於是擺滿月酒、開生日會，諸如此類。其實在近代，佛教已有勸人將生日改稱為母難日，因為那天媽媽會特別辛苦吃力，所以那天應該是紀念媽媽，而不是慶祝自己的。反過來說，我們會因親人去世而特別傷心。如果有人因親人去世而鼓掌的話，一定會被認為是神經病或是大逆不道。像莊周那樣在喪妻時鼓盆而歌，在中國傳統十分少見。為何對於生則歡欣，對於死則恐懼？一般認為乃人之常情，但其實背後正顯出我們對於自我的執取。如何執取呢？如果家庭多一個或少一個成員，便出現如上文所說的增減，多一個成員

便是增，增什麼呢？就是增了「我的」，佛經中稱之為「我所」——我所有，這個兒子是我的，這物件是我的，多了便有增加。所以對於增，我們會高興；對於減，沒有了，我們便會覺得不開心，覺得沮喪。

再看我們的身心，我們很多時會對於身體的垢和淨都很介懷，因為我們希望自己永遠都是清淨的，對於污穢的我們要遠離。這種觀念會令我們在生命的過程中常常有許多煩惱，不能自在。但是作為一個求道的菩薩，當他瞭解到五蘊非五蘊，便不會執著這五蘊，不執著五蘊即不會有「我」這個執著，這時候對於生的觀念他不會執取，滅的觀念他也不會執取。因為「生」其實就是一堆因緣，「滅」亦是一堆因緣。看著因緣這樣無常過轉，其中只是流程而已，根本沒有一個截然謂「生」，一個截然謂「滅」。在這過程之中，「生」我們不可以執取，「滅」我們不可以執取；垢淨、增減，我們亦不可以執取。

但是否說若一切不執取的話，見人做事便可以不用認真？當然不是，如果這樣也是一種執著，執著了「不認真」，執著了「不執著」。從前有些人認為佛經常說不執著，那便豈不是可以橫行霸道、隨地吐痰、亂拋垃圾，甚至殺人放火，為所欲為了？其實這樣便是另一種的執著，執著以為自己不執著，執著了那個觀點，反而令自己不能解脫了。實際佛陀所教示的不執著精神，是叫我們不要執取自我，不要以一個一成不變的觀點去看人看事。如果這樣的話，我們往往會陷在那裏不能出來。所以菩薩跟舍利子說，既然五蘊即非五蘊，因此生滅非生滅，垢淨非垢淨，增減非增減。如此盡破對一切二邊概念的執著。

在《大般若經》中許多一對一對的概念，這裏出現了三對：生滅、垢淨、增減，這些相對概念後來發展愈用愈多。相對於「不生不滅、不垢不淨、不增不減」，般若經中有些地方用了「無生無滅、無垢無淨、無增無減」，但同樣是破除對生滅、垢淨、增減的執著。所以般若經中的「非」、「無」和「不」，都是同義而貫徹著破執的意思。其實在《雜阿含經》中亦有「離於二邊，說於中道」的說法。發展到般若經的集出時，則不但運用否定概念的字眼，更用了「空」來破執。後來《維摩經》出現的時候，則轉為用兩兩相對的概念來互相對破，成為對破手段在第三個階段的發展。

**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。**

菩薩跟著對舍利子說：「是故空中無色」，在我們這個無執著的情況之下，根本沒有色身可以執取。有些人見到前面說「空即是色」，這裏則說「空中無色」，便以

為前後的「空」有不同解釋，前後的「色」也有不同解釋。但從破執的角度看，「空即是色」和「空中無色」其實皆貫徹著色與空的互破。色是不可得的，受想行識亦是不可得的。

五蘊、十二處、十八界，簡稱「三科」，是佛陀為方便說法而將身心進行的分科。這個「蘊、處、界」的分科到部派佛教時期進行了非常詳盡的研究，產生了無數的「法」——種種分類，譬如《俱舍論》的七十五法，乃至後來唯識宗《百法明門論》的一百法。但是基於般若經掃除一切概念的精神下，我們不會執著色，不會執著受想行識，不會執取眼耳鼻舌身意——六根，和色聲香味觸法——六塵。

六根對六塵，六根是主觀的感官，六塵是客觀的外境，由主客互相接觸而產生認識作用。在《阿含經》中，說明一切法乃由六根對六塵接觸而生。在六根六塵的中間，加上六種認識作用，便成為十八界了。經文很多術語是省略了，因為它是一篇心要，所以說到一系列的法相時，便會省去中間的部份，將之濃縮。於是經文「無眼界乃至無意識界」，便將十八界中由眼界至意識界中間十六個全部略去，用「乃至」便代表了。在《大般若經》則全部列出，因此經文非常詳細。

這段經文的意思仍是以空來對破一切概念，五蘊如此，十二處也如此，十八界亦如此。如果我們將「空中無色，無受想行識……」的「無」字如方程式般代入一個「破」字，經文的意義便更加清楚明顯了。經文變成「是故空中破色，破受想行識，破眼耳鼻舌身意，破色聲香味觸法，破眼界乃至破意識界」，以破執的角度一直對破下去，勢如破竹一樣，對經義我們便瞭如指掌了！

般若經著重的是破除我們對概念的執著，而不是要破我們面對客觀事物的存在與否。事物存在與不存在與解脫無直接的關係，經文並非要討論它存在與否的問題，而是著重我們對它有沒有執著。若對它起固定的概念，這個概念便要破除；若對它沒有執著，這即是解脫。

唐朝有名的洞山良价禪師，是禪宗其中一個劃時代的人物。洞山良价在年少時便出家，住於一間小廟，一天師父與他一起做早課，當他讀到《般若心經》中的「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」這裡，便覺得很奇怪，摸了自己的面頰一下，然後問老師父：為什麼經中說「無眼耳鼻舌身意」，但我自己卻覺得有呢？那位和尚聽了大吃一驚，也不懂得怎樣回答，於是跟他說：我不配做你老師，你去找個好老師吧。由於這個因緣，令洞山不斷到各處去求道，乃至後來涉水見倒影而得到大徹大悟。及後更開出曹洞宗——影響中國、日本、韓國佛教的禪宗大派。

這裏正好指出佛教並非主張「眼耳鼻舌身意」真的沒有了，而只是破了對它的執著。依這個脈絡，我們便可以很快將下文解讀。《心經》的特色就是經文很精簡，完全沒有多餘文字，經文一氣呵成。

「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」，這裏佛陀為什麼要破五蘊、十二處、十八界？因為他要告訴我們，身心其實沒有可以執取的，於是便將我們的身心拆開了。這好像《那先比丘經》中以車子作比喻，將一輛車子拆開了，便無車子可得。現在將我們的身心分別拆開了，便沒有身心可得，沒有「我」可得。

## **無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡； 無苦集滅道。**

破了蘊處界，繼續便破十二因緣，「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」這裏是兩破十二因緣。十二因緣是：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。由無明乃至老死這個過程，稱之為十二因緣，乃是指出我們生命苦惱的根源。相傳釋迦牟尼在菩提樹下透過觀察身心，對於老病死種種苦惱、恐懼出現的原因，層層追索，於是發現我們的種種執著，皆源於無明，對於「我」的執著太深，所以產生種種問題。

佛陀覺悟到這個緣故，看到無明的出現而產生行—識—名色—六入—觸—受—愛—取—有—生—老死。由無明出現乃至到老死出現，我們稱之為十二因緣的「流轉門」。凡夫充滿煩惱執著的生命之流就是透過這個過程開展，這過程當然不是固定為十二支因緣，其中不可以多不可以少的。《阿含經》中便記載著佛陀有時說五支，有時說七支、九支或十支的。

達致覺悟，無明便盡，無明盡於是行盡，行盡於是識盡，直至老死盡。盡的意思即消除了，但不要以為有一樣東西我們要剷除了它，以為有一個無明存在，認為有這一個無明可以除掉。這些概念上的執取，在般若經中都是在破除之列。而「無明盡，乃至老死盡」這個過程，我們便稱為「還滅門」。

以上是十二因緣的二門——流轉門與還滅門。流轉門即是一個出現煩惱的人生，還滅門即一個煩惱消除的過程。但在破執的角度下，我們不可以執取有一個「無明」而要去剷除它。反過來說，對「解脫」亦如是，我們很多時以為解除了束縛，其實想深一層，我們究竟解了些什麼？我們執著些什麼？實際上沒有東西讓我們去解，我們

自己產生一個幻象，然後執著了它。根本沒有一個客觀的對象讓我們可以執著，也沒有一個客觀對象可以讓我們去解除的。所以在禪宗故事中，當二祖慧可跟菩提達摩說「心不安」，希望和尚幫他安心的時候。達摩便跟他說：「好！你拿那心出來我給你安。」但慧可卻遍找不到心之所在，唯有跟老師說：「覓心不可得。」達摩於是說：「我已替你安心了。」

這個故事顯出安心的意思：「心不可得，是名安心。」解脫的意思亦如此，並不是有一個東西被我們解了。而是明白到「煩惱不可得」，即名解脫。經文這裏也是同樣意思，不要執著有一個概念叫做「無明盡」乃至叫做「老死盡」。實際上是在我們的概念執著上著眼，而不是在對象上著眼。根本沒有什麼東西在束縛著我們，是我們以為自己被縛著而已。對於十二因緣不論流轉門或還滅門的執取，皆是般若經中所要破除的。下文跟著便要破苦集滅道。

苦、苦集、苦滅及苦滅之道，簡稱為「苦、集、滅、道」，是原始佛教非常重視的「四諦」，被認為是佛陀所說的真理。在《阿含經》中，佛陀無論對弟子或對外道說法，都是集中於兩個方面：第一就是「苦」，第二就是「苦滅」。事實上，「苦」的觀念可以從多方面來審察。一般在生理上的痛苦，如老、病、死等；心理上的痛苦則有求不得苦、怨憎會苦、愛別離苦等。這種種的苦是有「樂」來相對的，如生理上的成長、健康；心理上的朋友歡聚、家庭融洽、所求順遂等等。佛陀再進一步說，上述一切的現象、感受都是無常的，不永恆的，最終也會壞滅的。一切現象皆朝向壞滅的方向前進，這個遷流不息的現象是任何人皆不能改變的，因此佛說「無常即苦」。

佛陀要我們滅苦是滅除甚麼苦呢？原來就是在這個無常遷流的現象上，我們認為它是永恆不變的這個執著。這個執著就是苦，佛陀要我們滅除就是這個執著，要解脫的便是由這個執著所引起的繫縛。佛陀認為執著之所以出現，是由於我們的無知，因此得到正見便可以解脫執著。佛陀曾說道：「凡是真正見到苦的，也必見到苦之生起，也必見到苦的止息，也必見到導致苦的止息之道。」

滅除一切苦惱，是學佛的最終目的。但從般若經的精神來看，卻是破除我們以為「有一個苦要去除」的執著。我們真的有真實不變的「苦」嗎？是不是有真實的「苦集」呢？是不是有一個「苦滅」呢？是否有一條固定的「滅苦之道」呢？對於「認為四諦是真實的」這個觀念，我們也要將它對破。佛陀說苦、苦集、苦滅和苦滅之道，目的不是說這個世界有真實的「苦、集、滅、道」，而是說示這四諦，使我們可以藉此來消除我們的執著吧了。因此《心經》在這裡便進一步破除對四諦的執著，顯示出四諦也是方便的「指月之指」而已。

## 無智亦無得，以無所得故。

「無智亦無得」，我們不可以執取有一個「解脫智慧」，以為這個智慧可以瞭解到世間，於是說有智慧或無智慧。這個「解脫智慧」的概念也是一種執著，也是在對破之列。

以為有一個「解脫的智慧」，這個概念要破除；相對來說，以為有一個「修行的果位」——預流果、一來果、不來果、阿羅漢果、菩薩或佛果，這個有所得的概念亦是要破除的。《金剛經》中說：「般若波羅蜜即非般若波羅蜜」、「實無有法名阿羅漢」、「我不作是念：我是離欲阿羅漢」。為什麼呢？《般若心經》在這裡繼續說：「以無所得故」。因為是無所執取的緣故，根本沒有任何概念可以被我們執取，一切都是無所得。「無所得」，從另一個角度來說，即「無所執」。

「以無所得故」，一般解釋為總結上文，總結了《心經》由破五蘊開始，一直到「破智亦破得」，一切概念皆要破除，原因是根本沒有事物可以執取的。但是另外有些解釋則謂「以無所得故」是開啟下文，由於無所得的緣故，便跟著出現後面種種。但若按照經義來說，應是總結上文對五蘊，乃至對四諦、智得等概念的破除。

以下《心經》經文一轉，跟前文有些不同。前文是不斷的破執，這裏開始，則帶出學佛的效果——透過破執可以達致什麼？顯出般若波羅蜜多的重要性。

## 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。

菩提薩埵，簡稱即菩薩，就是一個立志求道的人。他依般若波羅蜜多來修行的緣故，能夠達致「心無罣礙」。如何是「依般若波羅蜜多」呢？即他以無執著的智慧求道，在過程來說，便是以破除一切執著為目標。由於這樣，他便能夠心無罣礙。

「心無罣礙」，對應著經文第一句「觀自在菩薩」，所謂觀自在，其實就是心無罣礙。「無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想」，解釋了為什麼觀自在菩薩的心可以沒有罣礙，因為他對一切都無有執著。再深一層去看，為什麼菩薩可以心無罣礙呢？就是因為無心可得，無心可以執著，根本沒有這個固定的心，如《金剛經》說：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」我們以為我們有一個心，於是有雜染，有種種煩惱，有種種罣礙。要將罣礙除去，就要將這個心的概念也要剷除，才是根本。所謂心無罣礙，無心可得，所以罣礙更不可得。無罣礙的緣故，便無有恐怖。

如果我們對於這個心也不執取的時候，便體會得一切罣礙都沒有，那何來有恐怖呢？沒有恐怖的出現，便可遠離顛倒夢想。什麼叫顛倒夢想呢？《雜阿含經》中有一篇很重要的經文〈262經〉，其中便談到顛倒夢想。

這篇經文說佛陀剛去世不久，當時有一位年紀老邁的比丘，名為闍陀。他唸誦經文多年，雖明白佛陀所說無常、苦、無我之理，但卻不喜聞此無常之理。於是四處求教，如何可得解脫？當時無人可以圓滿其問，最後闍陀前往阿難所居之處而請問之。阿難首先讚歎闍陀十分難得，很多人唸經多年，都以為自己明白，也不敢承認自己不懂。能沒有虛偽，而真實講出自己心懷，這種誠實的態度正是求道的首要條件。然後他告訴闍陀，他曾親聽佛陀對另一位師兄迦旃延這樣說：「世人顛倒，依於二邊，若有若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不住、不取、不受、不計於我，此苦生時生，滅時滅，於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見如來所說。」

佛陀教示迦旃延，一般人對於「我」有種種執著計較，起顛倒取相，於是產生煩惱，這些煩惱的根源便是「二邊」。二邊，即「有」與「無」等相對的概念。一般人當看到種種境界時都會著於其相，於是產生種種計較，不是說「有」便是說「無」，總是站在其中一邊來看事物。若能如實看清「我」的出現、消失，其實只是因緣條件，我們便不會對於「我」有執取，亦不會陷在二邊。所以佛陀繼續說：「如來離於二邊，說於中道。」遠離二邊，對於有與無這兩個概念皆不會執著，不執著時便真正看到世間，真正看到這條路向。什麼路向呢？就是「中道」。中道是什麼？據《阿含經》所說，即是一條正確的路。正是正向於解脫，正向於解脫便不會執取其他概念，於是離開有無相對的二邊。佛教的精神就是正向於解脫，而不是在概念上兜轉，能這樣看便會「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。

「究竟涅槃」有兩個解釋：一義是最終能夠達到解脫；另一義就是得到最徹底的解脫。在佛教發展過程中，佛果被認為是最徹底的解脫；阿羅漢、辟支佛等是未徹底的解脫。我們若將兩個意思結合起來，就是當菩薩能夠自在無罣礙，遠離顛倒夢想，他最終會得到一個最大最徹底的解脫——成就佛果。

## **三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。**

說完菩薩，經文再進一步說到佛。所謂「三世」，不單是說前一生、今生、下一生。我們用時間的角度去看事物，往往便會產生過去的觀念，以為有些事物已經過去

了，有些事物將要來，有些事物是現在存在的。或者以為我現在存在，過去我曾經存在，將來我亦會存在。「三世」其實指出了在時間上無窮的流程，而這過程中有無數覺悟者出現。這些「諸佛」——每一位覺悟者，他們之所以得到覺悟而稱之為佛，就是依般若波羅蜜多，得到最徹底的解脫。般若波羅蜜多即是最徹底的解脫，徹底的無執著。所以經文說：一切諸佛，皆是依般若波羅蜜多的緣故，得到最高的覺悟。

「阿耨多羅三藐三菩提」是梵文音譯，義譯為「無上正等正覺」，還有另一個譯名是「無上正遍知」。阿即無，耨多羅是上，阿耨多羅即無上，就是說沒有東西能比它更高，它是最高的；三即正，藐是等，三菩提是正覺，三藐三菩提即正等正覺，即是最普遍的覺悟。一般來說，「阿耨多羅三藐三菩提」只有佛才能證悟，即是最高、最普遍的覺悟。它的內容是什麼呢？《金剛經》說：「我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」不是有一個阿耨多羅三藐三菩提可以被佛得到，正因為他破一切執著的緣故，才名為阿耨多羅三藐三菩提。所以《金剛經》中說到四果不可得，佛菩薩亦不可得。我們不要以為他得到佛果，猶如見到有一個水果把它摘了下來一樣，完全沒有這回事。實際是因為他能徹底解脫，才賦予一個假名字，稱之為「佛」，稱之為「阿耨多羅三藐三菩提」。

## **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。**

經文再轉一個方向，讚歎般若波羅蜜多。這裏指出般若波羅蜜多是最好最究竟的，因為它能夠破除一切執著，於是讚歎它猶如一個大神咒，大明咒，無上咒，無等等咒。

咒，意指真實、總持。咒語的意義為「總持」。總持的意思即總括一切法，攝持一切意義。早在佛教出現以前，咒語已經在印度流傳。雅利安民族進入印度後，在發展祭祀文化的過程中，對於生命、天地、宇宙，進行種種認識、讚歎，編成了他們的聖典——《四吠陀》。《四吠陀》中，第四吠陀之〈阿闍婆吠陀〉中便有咒語的出現。印度人很喜歡用咒語來祭祀、修法、驅邪、治病。早期佛教傳播時，釋迦牟尼反對弟子用這些咒語作修行的工具，只採納了用來驅蛇治病的一部份咒語。《阿含經》中記載比丘在山林修行常遭蛇咬，佛陀便教他們唸這些咒。使用咒語持法是到大乘佛教初起時才開始出現，漸漸地在大乘佛經中亦普遍採用。

佛法的中心便是破執，般若波羅蜜多有非常大的力量，能夠攝持整套佛法，總括佛陀的教義，所以經文讚歎般若波羅蜜多為「大神咒，大明咒，無上咒，無等等

咒」。大神咒，指它能攝持一切法，非常偉大而神妙；大明咒，般若波羅蜜多能夠攝持佛法，是最偉大最光明的智慧；無上咒，指般若波羅蜜多能夠攝持最上法義，沒有東西能夠比它更高；無等等咒，第一個「等」是其他事物的意思，第二個「等」是相等的意思，即是說沒有其他的法或事物，能夠與般若波羅蜜多相提並論。這些讚歎在《大般若經》中更多。為什麼要這麼讚歎般若波羅蜜多呢？因為般若能夠消除一切執著，滅除我們的苦惱，是的而且確、真實不虛的。這個「真實不虛」在《金剛經》中也有一個註，它說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。」如來是不會說謊話的，但是「如來所得法，此法無實無虛」，千萬不要執著他真有法所得，以為這法是真是實的。真實不虛，是指般若波羅蜜多的功效，而不是說真實有一個「般若波羅蜜多」。如果有的話，便要將這對般若波羅蜜多的執著也要放在破除之列。

## 故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰，揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

經文的結語便是咒語，其實這個咒語是後來加入的發願文，即勸人依此修學而已。以前的大德解釋到這裡時，都說咒文秘密不可以解說，但近代學者則大多有解說，因此已毫無秘密可言。現存梵文本、英文本及中文本全部都有解釋。這個咒語說穿了，其實只是一個願文而已。

揭諦揭諦：是去的意思。去哪裏呢？

波羅揭諦：即彼岸。去到彼岸那邊。

波羅僧揭諦：即大家一齊去，去到解脫的彼岸。

菩提薩婆訶：即祝願快些成就這個覺悟吧！

這個咒語就是祝願文，希望大家都能證得菩提，速疾成就正覺吧！

## 丁、解讀結語

《般若心經》已解讀完畢，我們現在回顧它的精神。《心經》可以說是貫徹著破除執著的精神，這可說是佛陀的本懷。本經如何破除執著呢？就是前面所說的「對破」手段。對破方法發展的第一階段，是否定對方的概念，破除他對這個概念的執著，《金剛經》很明顯的表現出這個精神。第二階段是用「空」這個概念來對破一切

法的執著，如《心經》所說的五蘊皆空，眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，所有概念都是空。這是用一個概念去對破另一個概念，以「空」來破除對事物所起的執著。

在佛陀教示弟子的過程中，提出了世人通常在認識事物的時候，習慣地對事物分為兩兩相對的概念，譬如有無、貧富、大小、高矮、正邪等，我們會以這些相對的概念來認識事物的內容。例如電視劇中的包青天一定是忠臣，太師必定是奸臣。二者完全忠奸分明，沒有中間分子，我們往往就是用這種二分法去看事物。其餘如前後、禍福、多少、肥瘦、高低、長短、善惡等，我們對這些相對概念會加以執取，然後構成我們對這世間的認識。在《雜阿含經》262 經中，佛陀便教示我們要超越這二邊的概念，方能處於中道。但如何離開呢？實踐起來並不容易，很多時候我們以為離開了，但實際上則從未離開過。為甚麼呢？原因是我們在學佛的過程上，常常以為理論上的理解便是掌握了佛法，殊不知佛教最重視的倒是真正在行為上的實踐。因為要剷除根深柢固的內心執著，是要用非常大的努力來鍛鍊我們的心志，方能達致目標。很多學者以為自己掌握了佛教的思想脈絡，便即是超越了二邊。但在生活上、行為上表現著極大的執著時，他們卻不自知呢！

到了大乘佛教初期，為了破除弟子對於「法」的執著，大乘經典便以否定的字眼來破執。如《金剛經》中的「所謂佛法，即非佛法」、「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」等等。對破概念執著的進一步發展，便是在般若經中以「空」來破執，於是開出「色即是空、空即是色」，甚至「一切法皆空」的說法；到了第三階段，則以相對二邊的概念來互相對破，其中活用這方法的便是《維摩經》。

《維摩經》中破執的特色就是用兩個相對的概念來互破，譬如大和小是一個對立的概念，互相矛盾，有大不會有小，所以當你執著小的時候，維摩居士便會說大；你執著正他便說邪；你談高他便說低。當你拋掉自己的一套去執取他那套說法時，他又回過頭來再繼續破你，於是令到十大弟子和各大菩薩聽到維摩居士的名字便頭痛了。經中說維摩居士病了，其實是示病以引眾人前往探望，到時便可趁機說法。當時各方人士都前往探病而聞他說法，但釋迦牟尼的弟子中竟沒有人前往。維摩居士便想：為什麼釋迦佛弟子中沒有人前來呢？釋迦牟尼立刻知道他的心念，於是便叫弟子們前往探病，但沒有弟子肯答應前往。為什麼呢？因為每位弟子都曾跟維摩居士見面，皆被破斥得落荒而逃，因而不敢前去。

最後文殊師利菩薩願意領眾前往探病，於是弟子們便伴隨著前往，由此產生雙雄精彩的對辯。這與《那先比丘經》中那先比丘與彌蘭陀王的對辯不遑多讓，它的內容實際就是環繞著概念的對破。這種對破方式很多時令到問者很愕然、很詫異。譬如文殊問維摩居士：菩薩應怎樣修行？如何通達菩薩道呢？維摩居士即說：「菩薩行於非

道，是名通達佛道。」什麼叫非道呢？非道便是地獄、餓鬼、畜生等三惡道，菩薩應該在此等穢土來通達佛道。在經首的「方便品」中亦描述維摩居士常常前往賭場、姪窟、酒館等去度化眾生。這本經就是用反面的表現方式，來對破問者以為求道者一定是要在淨土行清淨道的執著。

另外，在「問疾品」中維摩居士對答文殊師利關於空的問題時，亦表現出這個對破精神：

「又問：空當於何求？

答曰：當於六十二見中求。

又問：六十二見當於何求？

答曰：當於諸佛解脫中求。

又問：諸佛解脫當於何求？

答曰：當於一切眾生心行中求。」

當我們以為空為正見的時候，維摩居士卻說空應在六十二種邪見中去找；而六十二種邪見卻是在諸佛解脫中求；清淨的諸佛解脫則要在眾生的心理活動中求。這種對破法表面上好像很極端，實際上因為世人顛倒，不是執有便執無，於是若執著「正」時他使用「邪」來破，執著「聖」時他使用「凡」破。互相對破，即是以藥破病，當我們吃過藥，病好之後，便不要再執著要繼續吃藥。藥到病除，便不要再執著藥物了。

禪宗便是善於用相對的觀念來互相對破，以顯出言外之意。禪宗有一名句，是從唐人筆記中來的，這兩句便是講一位小姐出嫁，有一陪嫁婢女名小玉，小姐整晚喊小玉做這小玉做那。古代盲婚，丈夫是何模樣完全不知，連他的聲音也未聽過，要待喜宴完畢後回到新房，掀起蓋頭的紅巾才可相見。由於這個緣故，夫婦互不相識。所以這位小姐整天都喊著婢女小玉，其實並非真有需要，只是希望夫婿聽聽她的聲音，認得她的聲音。詩云：「頻呼小玉原無事，只要檀郎認得聲。」聲音有用意，但卻不在言語中，頻頻叫小玉做事，背後另有意思。禪宗引這兩句詩主要是指出言外有意，弟子說有，老師卻說無，他並非真的認為無，其實只是後面有個意思——要破了弟子的執著，使他可以解脫吧了，千萬不要再執著那個「無」。《中論》云：「大聖說空法，為離諸見故」，佛陀說空只為破我們的執著，「若復見有空，諸佛所不化」，我們不要再執著有一個「空」，否則便不能明白到佛家的精神了。

對破的手段在禪宗裡還有繼續發展，後來不再用相對的概念來破概念，而是進一步用非概念來破概念，於是有棒、喝、打、罵，以至用其他種種行動來破除行者的概念執著，這在後期禪宗產生了很大的發展和影響。

總括而言，般若經中始終貫徹著破執的精神。初期大乘佛教以《般若經》為中心，以「空」為教義。但大乘佛教並不是主張「空」，而只是以「空」作為一個破執的手段，以此將釋迦的解脫本懷顯露出來而已。

附錄：**般若心經對破再讀**

# 《般若波羅蜜多心經》對破再讀

劉錦華

## 甲、引言

《般若波羅蜜多心經》，簡稱《般若心經》，是《大藏經》中的一篇短經。傳統中國佛教界認為所有佛經必是佛陀所說，由弟子所記錄，傳來中國後被翻譯出來；即使不是佛陀金口所說，也是由弟子透徹理解佛陀的本意而記錄下來，代表佛說，故經中通常是釋迦牟尼佛為主，而論則是弟子們對經的解釋或演繹，比較深刻和詳細。經藏、論藏加上律藏，合稱三藏，是佛教的基本內容，經過集合整理而構成《大藏經》。今天講座因時間所限，不會逐字逐詞詳細解釋，只會著重講經文的精神和意義，藉此闡發佛陀的教化精神。

## 乙、背景

佛教發源自古印度。約公元前六世紀，迦毘羅衛城釋迦族悉達多太子誕生，廿九歲時離開王宮，入山修道，經過六年苦行後，三十五歲覓得解脫之路，體悟正覺而成佛陀。釋迦牟尼成道後，開始教化度生，在恆河流域遊行說法四十五年，至八十歲入滅，弟子們將佛陀的教法記誦下來，結集成原始經典，主要是四部《阿含經》。

印度佛教在流傳上可以分為幾個階段，從佛陀出世至佛陀去世後一百年間，佛教大致保持著一致，學者稱這段時間為一味原始佛教。在佛陀去世約百餘年後，僧團開始分裂，分為上座部和大眾部，兩派對佛陀教法有著不同的理解和演繹，後來陸續再分裂出不同部派，逐漸分裂成二十部之多。大家各自理解、研究、分析、演繹佛陀所說，開列各別主張，這段時期大概有三百餘年，一般稱為部派佛教。眾多部派中，以上座部分出的「說一切有部」（簡稱有部）為最具代表性，代表著部派佛教的基本看法。

至佛陀去世約五百年左右，大乘佛教開始出現，其前身來自大眾部，他們對佛陀生平的懷念及佛陀教法的反思，認為佛陀一生教化並不只是針對出家弟子，他並沒有忽略對社會大眾的教化，於是提出新的觀點，倡導回歸佛陀不捨眾生的本懷，並改稱為大乘佛教，更結集出大乘經典。大乘佛教認為佛陀教法的精神有兩個重點：一是智慧，特別深邃高超；二是慈悲，特別慈愍眾生，不會捨棄教化眾生。故此大乘佛教興起後，即得到廣大響應，約在公元一至二世

紀開始，逐漸成為印度佛教主流。

大乘佛教在印度發展歷經大約一千至一千二百年左右的時間，其中可約分為幾個時期。根據印順導師的分法，大乘佛教的前六百年可分為初期大乘佛教及後期大乘佛教。般若經系屬於初期大乘佛教，後期大乘佛教則包括唯識系、如來藏系等，大約至七世紀之後，秘密大乘興起，流行秘密咒語，修秘密法，膜拜天化菩薩，一直發展至十三世紀為止，約有五、六百年的時間。後來密乘經典與儀軌傳入了西藏，與西藏苯教結合並保存下來。密教與原始佛教有很大的不同，滲入了印度教思想、藏地苯教思想、山神信仰、秘密宗教儀式等，已非純粹佛教面貌。

從佛教發展歷程看，原始佛教可以探知佛陀原始教法與精神，部派佛教記載了很多佛教發展的資料，而在初期與後期大乘佛教中，我們重點研究初期大乘，它是對部派佛教的反思，期望教派可以回歸佛陀入世本懷，所以我們一方面學習掌握原始佛教教義，另一方面則瞭解初期大乘佛教的精神，而般若經就是初期大乘佛教的主流經典。

般若系統經典從印度集出，自東漢時期由支婁迦讖（約179）傳來中國，直至北宋年間最後一部般若經由印度高僧施護來華（約980~1017）譯出時，已前後歷經八百多年時間。由東漢至魏晉南北朝間，雖然政治上混亂，但思想很發達，不少僧人來到中國，般若經典之翻譯與研究非常興盛，有所謂六家七宗之多，可以想像那時代研習般若學之盛況。尤其是鳩摩羅什法師在姚秦弘始三年末（402年）來到長安，十多年間，先後譯出《大品般若經》、《小品般若經》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等一系列般若中觀經典，再將般若學研究引上高峰。

《般若心經》在佛經中是屬於般若系，唐朝佛經以《金剛般若經》最為流行，甚至作為佛教代表經典，至民國初年之後，《般若心經》逐漸成為佛教經典代表，更影響整個東亞，如台灣、日本、韓國等。台灣有學者找到出版了《般若心經》不同文字的譯本，包括西班牙文、法文、德文、英文等，合共一百八十四個之多。眾多譯本之中，最根本的，當是唐朝玄奘法師的譯本了。近年有美國學者那體慧（Jan Nattier）提出，《般若心經》是中國人將《大品般若經》的精華撮要出來，反譯成梵文再傳回印度，此回譯者很可能就是玄奘法師，而這個梵文版本在印度流傳百多年後，又再被帶回中國，並加上了序分及流通分而譯出。如果屬實，《般若心經》可說是成為中印文化交流的一個見證。

## 丙、經題再釋

《般若波羅蜜多心經》現今流行的漢譯本，是唐朝玄奘大師所譯，經文內容文句簡潔易誦，有別於玄奘所譯的其他經典用詞。

「般若波羅蜜多」是菩薩修行最重要的綱目。大乘佛教興起時，著重強調菩薩行，由追思佛陀生平，以釋迦太子成道之前的三十五年生命而尊稱為菩薩（梵文音譯「菩提薩埵」的略稱，意思是發願追求無上菩提的生命），從而向前生無限向前推，由多生修行而構成一條漫長的成佛之道。這條長遠的修行道路，菩薩曾轉生為不同的生命，在無數生命過程中，菩薩皆是邁向今生正覺之路，於是其修行內容逐漸發展整理出六個綱目，稱為六波羅蜜，或譯作六波羅蜜多，簡稱為六度。六度即：布施、持戒、忍辱、精進、禪定及般若。般若即智慧，在六度中列在最後，但卻是六度的樞紐，實為六度之首。逐漸般若度的重要性愈來愈突顯，因為佛陀是已醒覺了的聖者，而覺悟要靠般若，要以智慧來帶領菩薩如何踐行正道，故經說「五度如盲，般若為導」，逐漸般若經不斷集出，成為一大經典系統。

「心」代表精華、心要，指最核心的思想內容；另有一個說法認為「心」表口訣，經文作為口訣來念誦，幫助記憶，幫助理解般若度的內容。

「經」是佛陀所教內容的串連。有些大德認為《般若波羅蜜多心經》的經題其實不需要「經」字，只說「般若波羅蜜多心」便行，因為整篇經文合共二百六十字，實際上就是一篇心咒，就是般若波羅蜜多的心要，熟習背誦之便能帶領我們修行。

此經是一篇很短的心要，但有些人仍想要更簡單，有朋友曾問《般若心經》中最重要是哪幾句？可否只是背誦那幾句？其實整篇二百六十字，已是無可再簡化的了。

學習般若不能期望簡單，學般若須要不斷思考省察修習，培養正智，真正菩薩行不能坐以待佛，或是放任隨緣，不是等因緣來到，一定要自己投入創造因緣的，自己發心是因，所行的事是緣，隨緣是隨著正見智力去做所應做，讓因緣成就要有推動力，那就是不放逸，這即是要具有正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念和正定等八正道，以此正向著解脫目標，才是真正修行人。

在《轉法輪經》中，記載佛陀第一次對五比丘說法，已是如此教誡，指出遠離苦樂二邊、正向解脫才是修行中道，其內容就是八正道，這正道便由正見所帶領。原始佛教說正見，至大乘佛教演化為般若，理解般若才能明白佛法的精神，我們不是祈求佛陀派哪位菩薩來帶領著，自己只做乘客。菩薩是大心眾生，學習大乘即要發願做掌舵手、領航人，帶著眾生前行，那便要認識路向，知道過程，同時也懂得安撫其後的跟隨者。

《心經》是般若經的心要。佛陀說法四十五年，講了不同的內容，運用不同的教法，教化的對象也很多，弟子們的根性很不一樣，有些很猛利，一旦聞法便迅即開悟，如摩訶迦旃延；另一些聽了很多年還未了悟，例如阿難。阿難跟隨佛陀廿五年，憶念受持無數佛所說法，被譽為多聞第一，但因太用心照顧佛陀，又只博聞強記，至佛陀去世仍未徹底開悟。所以多聞薰習只是基礎，沒有如理思惟，單只聽聞而不如理思考修習，便不能會通法義。阿難要在佛陀入滅之後，專心努力修行三個月後，在結集前夕才證悟為阿羅漢。佛陀說法也有些是淺顯世俗道理，如教在家人要善待妻子，當老闆的要善待工人，日常處理工作收入應把四分之一來儲蓄，以備不時之需，其餘妥善分配各種用途等。

後來佛弟子對佛陀教法內容作出分類判別，最著名的是《大智度論》中的「四悉檀」。悉檀義為「宗趣」，意即說法的宗旨，四悉檀就是將佛陀所說的法依內容宗旨分為四類，第一類名為「第一義悉檀」，第一義即究竟義，這類內容直指解脫道，是最徹底、最殊勝的法義。第二類名為「對治悉檀」，內容都是為對治眾生不同的煩惱、執見，如五停心觀，針對個別問題為說合適法門，若心散亂者，便教他數息觀；貪欲強者，教他以不淨觀；瞋恨心重者，為說慈悲觀；愚癡魯鈍者，教作因緣觀；我見重者，使作四界分別觀。第三類名為「各各為人悉檀」或「生善悉檀」，對各別人說種種不同法令其生善。第四類名為「世界悉檀」，內容有關隨順眾生祈求，如求財求福等方便法。

近代印順導師進一步以此四悉檀分別對照印度佛教發展的四個階段，原始佛教屬「第一義悉檀」，初期大乘佛教是「對治悉檀」，晚期大乘佛教是「各各為人悉檀」，最後的密乘佛教是「世界悉檀」。般若經的內容可說是第二類對治悉檀，正是對治教內教外各派學人的偏執與戲論，針對他們的執見來予以破斥。

#### 丁、空之五義

初期大乘佛教的核心教典是般若經，而般若經的核心教義是什麼呢？那就是空。空既是般若經的核心義理，也是佛法的核心。我們可以說整派佛教都是講空，但是般若經只是講大原則，到龍樹菩薩著《中論》才將空作進一步解釋。

原始佛教時期甚少談空，提及空的時候，祇有少數例子，例如空屋、空樹林、空地、空心等，意謂這些事物裏面是沒有任何東西的。若把空作動詞用，便是掃除的意思，如清空屋內的東西。原始佛教常將心比喻為一間屋子，修行便是將心內的貪瞋癡清除，使心境寂靜。所以佛陀教弟子到空屋或空樹林靜坐，或說入空三昧禪住，都是遠離煩惱到達空寂處的意思，這是早期空的意義。《雜阿含1089經》記述釋尊曾作偈言：「猶如空舍宅，牟尼心虛寂。」便是以空舍來比喻虛寂的心境。

佛陀在世時，常常提出正觀五蘊的三個標籤：第一是無常、第二是苦、第三是無我，三者後來合稱為三法印。其後逐漸以無我為代表，而無我亦包括了無我所在其中，我所即是我所擁有的，是我們的所執。

為什麼佛陀說無我無我所呢？因為當時印度婆羅門教強調真我、大我，天地乃梵天所做，梵是大我、真我，常恆不變，自性永存，於是修行便要回歸大我、真我。佛陀常強調生命中沒有這個我，不只要空除這個我，而是更說明根本無我，從來都沒有這個我及我所有，因此空義逐漸發展為無我無我所的意思。但世人皆驚怖無我，若無有我，是誰做業？又誰去輪迴？誰去受報呢？行為、因果、善惡報應又怎樣呢？這些問題在佛陀入滅後二、三百年間不斷討論，並且引起很多爭議。

無我實在令很多人恐懼怖畏，但修行解脫確實要破除對我的執見，於是弟子們對法義作深入探討，有認為要證明無我，便要透過說明法有，組成這生命體的五蘊、十二處、十八界這些法都是實在的，由此便可反證背後的我是無。故此，他們推論出組成五蘊的色心諸法，乃至四大等法體都是有的，而且是過去、未來、現在都是實有，由此而建立起一切法實有的觀點。這是以說一切有部為代表的看法，他們高舉著「三世實有，法體恆存」的主張。

針對這種情況，般若經思想出現了，然後至龍樹菩薩更將般若空義發揮出來，豎立了中觀思想的旗幟。

龍樹菩薩對空義的論辯，主要集中於其所著《中論》第廿四觀四諦品裡。此

品起首便模擬部派實有論者質疑一切皆空者是破壞佛法僧三寶，破壞苦集滅道四聖諦，破壞因果，以至破壞一切世俗法。然後龍樹對此回應，認為他們根本不明白空法，首先不明白空相，第二不明空用，第三不明空義。什麼是空相？相即特徵、特性。空相即空性之相，而空性之相乃是寂滅相、無相，即究竟無所有的寂滅性。其次、空用即說空的用意、目的，龍樹認為佛陀說空，就是為了破除世人執見之故。第三、空義就是指空性之義，這即是指緣起，龍樹認為佛說緣起並非指法如何生起，其義實際是遮破自性、否定自性，既然是緣起即無自性、無自體、無生，此即究竟無所有，即空。

龍樹跟著再說出了「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」此偈，提出緣起法即空性的定義外，再指出此空即是假名，此空即中道。龍樹指出，空法本身也是一個假名，假名意指空只是一個施設概念，這概念本身亦唯是一個名言而已，名字也沒有自性，故名字亦空。

空既是假名，空亦即中道，中道即正向解脫之路，這解脫中道不著於生滅、常斷、一異、來去，即不會著於任何二邊之偏見。因為空，空即指事物從來都不曾自性存有過，哪又如何會落於相對二邊呢？故不會落有，也不會落無。所以空不等如無，因我們說的「無」是以「有」為大前提，無是基於有，然後見有的散失而說之為無。有些人說人死如燈滅，這種說法便屬於執無的斷滅見，因為覺得生命本來是有，有身體、有壽命、有神識等，然後驟然一死，便以為什麼也沒有了。這種以為先有而後無的見解，便是斷滅見，落於有與無。空卻是從來沒有「有」，那又怎會有相對的「無」呢！所以遠離二邊而說本來寂滅，才是徹底解脫的中道。

瞭解這些背景之後，便可以探索《般若心經》的奧義了。

## 戊、經文再讀

《般若心經》歷代註釋非常多，無論是結緣贈送的，或是書店出售的，或是網路資訊的，都很容易找到。經文基本術語的解釋大致差不多，但經文背後的宗旨則很不一樣，大家對空理都有著不同的演繹。般若系學者，會從般若學角度來演繹空義；唯識系學者則會認為有一個離言空性存在，於是認為空性是有；真常論者則認為空並非究竟，而究竟清淨自性是不空的，故以不空如來藏才是究竟之說。現我們試從般若系空義的角度來看看本經經文。

上文我們說，空理可以五個意思來演繹：空相、空用、空義、假名及

中道，即用五個不同切入點來說明空法。明慧法師的《心經透網》便是根據《大智度論》，以假名的角度來演繹《心經》之空義。今天我們則集中從空用的角度，即從破執方面來說明經義。佛陀說空法之目的，可說是為了破除我們的執見，一般人執有生老病死、憂悲惱苦、貪瞋癡慢疑我見等等，我們如何消除這些執見藉以解脫呢？我們就是從這個角度去看《般若心經》。

《心經》經文很短，內文不計標點只有二百六十個字，大致可分為五段：

- 第一段：標宗 — 明大綱宗旨
- 第二段：觀空 — 明核心內容
- 第三段：證果 — 明所證道果
- 第四段：讚德 — 明讚頌功德
- 第五段：勸行 — 明勸令修行

#### 《般若波羅蜜多心經》提綱略要

提綱	經文	略要
一、標宗	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。	標示全經宗要：菩薩觀空起甚深見，度苦顯廣大行。
二、觀空	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。 舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。 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。以無所得故。	色空互破 破諸相 破五蘊、破十二處 破十八界 破十二因緣 破四諦、破智得 結顯空義
三、證果	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。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。	菩薩證涅槃果 諸佛證菩提果
四、讚德	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。故說般若波羅蜜多咒。	喻讚般若功德
五、勸行	即說咒曰：揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。	勸行流通

## 第一段：標宗— 明大綱宗旨

**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。**

這一段是整篇經文的綱領，《心經》是般若經的核心，這段就是經文的大綱。短短四句，列出人、法、因、果。「觀自在菩薩」是人物，「行深般若波羅蜜多」就是法，「照見五蘊皆空」是修行的內容，「度一切苦厄」就是修行的效果。

這段概略式標出了全經宗旨，也點出了大乘菩薩修行的兩大支柱，一是深觀，二是廣行。深觀就是菩薩觀空起甚深正見，觀見五蘊皆空；廣行就是菩薩的修持，能度一切苦厄，達致苦滅厄盡，顯示出菩薩的廣行持。

在整套般若經系中，《心經》是唯一說出觀自在菩薩這名號之處，其他般若經文中並沒有這菩薩名號的。觀自在是玄奘翻譯的菩薩名字，鳩摩羅什的心經版本則稱為觀世音菩薩。「自在」二字給人感覺是自由自在或得解脫自在的意思，其實佛陀最初說法時並沒有說明解脫是怎麼樣的狀況，提到解脫涅槃時總是以遮破形式，如指出貪瞋癡徹底止息而已。解脫自在這些意思是後來才出現的。

佛在世時，印度宇宙觀中最高者為大梵天，他本是這個世界之創造主，隨著印度宇宙觀愈趨豐富，大梵天的地位被更高級的大自在天所取代，在色界頂最高層的天主便是大自在天，他能夠自在變化，故稱為大自在天，成為印度教最高級之神祇。大自在天的形象被佛教吸收後，成為其中一位大菩薩。

觀自在菩薩一般來說是由觀察宇宙人生真相而達至究竟，擺脫身心之束縛，其成就在八地以上，俱生我執已斷除，斷盡一切煩惱而得自由自在的大菩薩。

總言之，第一段標宗就是點出觀自在菩薩運用深奧微妙廣大的般若波羅蜜多來觀照世間的時候，照見五蘊皆空，徹底度脫一切苦厄。下一段觀空就是解釋如何「照見五蘊皆空」，第三段證果就是說明「度一切苦厄」。

## 第二段：觀空— 明核心內容

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。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。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。以無所得故。

這段講如何「照見五蘊皆空」，即是怎樣觀空。五蘊皆空代表著一切法皆空，連空也不可得。世人皆以為每樣東西都有一個特徵、性與相，觀空就是破執、破相，指出空從來沒有相，沒有任何的特徵。

首先講色受想行識這五蘊與空的關係，以色為代表，「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，色與空並非兩樣，其實色即是空，空即是色，空指寂滅相，從來沒有色，從來沒有空。「受想行識，亦復如是」，受想行識與空的關係也是這樣。

明慧法師在《心經透網》中，依《大智度論》所說而指色是假名字，空亦是假名字，實際無色無空可得，徹底空見就是無色無空可得。我們這裡試以空用的角度來講，這即是以色破空，以空破色。「色即是空」是以空破色，「空即是色」是以色來破空，互相對破，針對人所執著的對象來破執，若以為有色，便對說是空，若以為有空，便對說空即是色，以消解其執見。這種對破法用至出神入化的是《維摩經》，後來繼承者是南宗禪，在《六祖壇經·付囑品第十》中，記述六祖晚年一日召喚弟子前來，教弟子以三十六對法，將來用以指導後學。三十六對以外境無情五對、法相語言十二對、自性起用十九對組成。如天與地對、日與月對等，為外境無情對；有與無對、色與空對，屬法相語言對；邪與正對、癡與慧對、愚與智對等，是自性起用對。總之按照來者所執，便以相對法來破之，所以禪師們的對答好像沒頭沒腦，其實就是要靈活地破除對方的執見。

這裏色空對破，若執色者便以空對，若來者以為有個空時便說色以破之，色空互相對破為空用。修行的歷程就是不斷破執的過程，執著破除，一切皆空，空亦復空，無色可得，亦無空可得。這是以空用來解般若經空義。明慧法師則以假名來解般若經之空義：色是假名，空也是假名，所以色不可得，空更不可得。色空互破就是要告訴我們一切法本來寂滅，從來沒有色，也畢竟沒有

空，說空是因世人執著色，但若執空時，便唯有以色來對破之。受想行識等，也是如此對破之。

「是諸法空相」，是即「此」或「這個」的意思。這個諸法空相，那即是有沒有相呢？有解釋謂諸法以空為相。其實若以空為相，便成了有一個空相。依般若經精神來理解空，諸法空相並非以空為相，而是指諸法根本沒有任何相，根本從來都無有相。既無任何相，哪裏有生、哪裏有滅呢！所以「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，沒有生、沒有滅，沒有垢、沒有淨，沒有增、沒有減，甚至千不萬不，任何都以「不」來否定它，因為從來都無有，長短、多少、大小，全都根本沒有，不是從前有現在無，或現在有將來無，是畢竟從來都無有的。

在般若經的立場，世人說有就即是自性有，說無就即是斷滅無，這個世界是我們從概念上以為它是有，實際上除了我們所認為是有之外，一丁點都沒有。般若經之空法就是這個意思，但有些弟子不能明了，基於佛陀說無我，又有講五蘊、十二處、十八界，佛陀說色無常故苦，苦故非我，非我所，於是有些部派弟子依對法的理解，演繹出我雖是空無，但五蘊卻是實有，地水火風也是實有。但般若經指出，佛陀講色、受、想、行、識這五蘊，是因為我們執著有我，所以說五蘊來破我，破除我執之後，色受想行識也不應執著，都應放捨。

大乘佛教提出原始佛教時沒有講到的方便，所謂「方便」就是說這是佛陀權宜善巧的說法，有稱之為「黃葉止啼」。從前哄止小孩哭鬧會給他一片黃葉，騙說給你一片黃金吧，小孩收到黃葉便不會再哭，所以黃葉只是用來停止嬰孩啼哭的手段而已，實際上何來黃金呢？「黃葉止啼」是在《大般涅槃經》中所引的故事，這是指佛陀解說的五蘊，正是方便以示無我，若了悟無我，便不應再執計五蘊為有，證道阿羅漢即貪瞋癡永滅，般若正見已建立，怎會還以為有五蘊！正知一切法空，便不會以空為相，體悟一切法根本無相，當然不會有生滅、垢淨、增減等相，以至不會有一絲毫的法有法無了。

「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。」在空寂無相的情況下，根本無有色，無有受想行識，不是過去有現在無，或現在有將來無，而是從來都無所有。若問那面前這個人是誰？這個問題已含有一預設，有預設便有執見立場；又問如果說什麼都沒有，那麼人死後又如何？但真有死嗎？經說不生不滅、無生無死、無來無去。這段

破五蘊、破十二處、破十八界、破十二因緣、破四諦、破有智破有得，智是能得的智慧，得是所得的效果。經文單刀直下，直破到底，破得非常透徹。最後「以無所得故」，結顯一切畢竟皆空。

《心經》這段核心內容說觀空，代表著般若空義，破除一切對有的執著，這可說是對治悉檀，是針對說一切有部的法有主張。說一切有部自認繼承佛陀本懷，明了佛陀教義，嚴格執行佛陀教法，所以設定我是無，但法則有，將一切法分作兩層，法體實有，法相則可變化，可生可滅。所以有部主張「是諸法體實有，有生有滅，有垢有淨，有增有減，是故法中有色，有受想行識，有眼耳鼻舌身意，有色聲香味觸法，有眼界，乃至有意識界，有無明，亦有無明盡，十二因緣中有無明，故有無明盡，乃至有老死，亦有老死盡，有流轉，老病死憂悲惱苦生，有還滅，老病死憂悲惱苦滅，這全都是有的，有苦集滅道，有智亦有得，有初果、二果、三果、四果可得，一切法是實有所得，這都是說一切有部的說法。般若經就是針對說一切有部的執見而說，認為有這些法執便不得解脫。空有對比如下表所列：

《般若心經》觀空一段之空有對比：

觀空 — 般若心經經文	顯有 — 說一切有部義
是諸法空相	是諸法體實有
不生不滅	有生有滅
不垢不淨	有垢有淨
不增不減	有增有減
是故空中無色	是故法中有色
無受想行識	有受想行識
無眼耳鼻舌身意	有眼耳鼻舌身意
無色聲香味觸法	有色聲香味觸法
無眼界	有眼界
乃至無意識界	乃至有意識界
無無明	有無明
亦無無明盡	亦有無明盡
乃至無老死	乃至有老死
亦無老死盡	亦有老死盡
無苦集滅道	有苦集滅道
無智亦無得	有智亦有得
以無所得故	以法實有所得故

將所有「有」變作「無」，或「不」或「空」，是對著有部執著的有見去泯除消滅，這就是對治悉檀，是般若經的特色，是龍樹菩薩理解般若經義再予以說明出來。

六百卷《大般若經》的核心觀念就是講空、講假名。有部認為一切法有自性，有自體，般若經則指一切法無自性，無自性即無自體，無自體即從來不曾存在。我們所看到的都是由我們概念發展出來的世界，一切法其實無自性無自體，不是過去有現在無，也不是現在有將來無，而是從來都無所有。有問：破的這樣徹底，做人還有什麼意義？其實破了執見才能有意義，抱著執見又有何意義？人生意義就在什麼都能放下，解脫便是要放手不再執取，所以原始佛教及大乘佛教都是教人放手，只是原始佛教說有東西要放下，大乘般若經則問有東西可放嗎？根本從來都無有什麼東西，只是我們以為有東西可執取而已。時代不同，對象不同而已，有些講法指原始佛教時期佛陀的教化對象是小乘根器，大乘時代者是大乘根器，這種說法並不成立，若說小乘根器便貶低了當時的聲聞弟子。佛陀在世時的弟子根性非常猛利，能迅速達致解脫，證入阿羅漢者很多。《雜阿含1212經》記述佛陀晚年在一次解夏自恣日與弟子聚會，座中有五百比丘，除了阿難之外，其餘皆是阿羅漢，佛預記阿難會當世成道。舍利弗問佛陀，座中有幾位是三明大阿羅漢呢？大阿羅漢具三明六通，三明即宿命明、天眼明和漏盡明。佛回答座中有九十位是三明阿羅漢，九十位是俱解脫阿羅漢，其餘的都是慧解脫阿羅漢，即是以修慧直入解脫道。

佛在世時很多弟子證得阿羅漢，之後愈來愈少，從前我們往緬甸、泰國等地學習禪法時，傳說兩國中仍有阿羅漢，但都不多，且愈來愈少，解脫法亦慢慢湮沒，大家都要努力學習，不是要求去成就什麼果位，追求取得成就的想法正是我們的執見。我們不求成就，只是要消除、捨棄、放下、解脫。說是阿羅漢，其實即非阿羅漢，如《金剛經》說「須陀洹名為入流而無所入，不入色聲香味觸法……實無有法名阿羅漢」。阿羅漢不會說自己是阿羅漢，若自認為有阿羅漢可成，已是執見，認為自己成就了什麼，自然不可能是阿羅漢。所以《般若心經》這段破得很徹底，明白《心經》便能明白《金剛經》，經中須菩提問佛陀，發菩提心時要如何安住？如何降伏菩提心？佛陀反問，有心可住嗎？有我相可得嗎？可以身相得見如來嗎？答曰不可以身相得見如來，如來所說身相即非身相。佛對須菩提說：「凡所有相，皆是虛妄。」最後一切有為法，如夢、如幻、如泡、如影、如露、如電，全都是幻象，背後並無任何具自性東西，《金剛經》從頭至尾都是破除我們的執見。破的好處？破盡執見即是證果，當然證果者，實無所證，假名為證而已。

### 第三段：證果 — 明所證道果

**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。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。**

能證果者有兩類聖者，第一類是菩提薩埵，即是菩薩。菩薩依著般若波羅蜜多修行，心無罣礙，因為無心可得，又怎會有罣礙？無罣礙自然沒有恐怖，會恐怖只因有執見，《雜阿含1091經》中記載，當阿羅漢離世時，識神寂滅，消逝無蹤，魔王波旬想找也找不著，哪裏會恐怖呢！明白一切皆空，便會遠離一切顛倒夢想，解脫一切執見。究竟涅槃，就是徹底泯除所有貪瞋癡等煩惱，以致生命中一切執見。

第二類聖者是三世諸佛，指一切過去、現在、未來的覺者。原始佛教只談這個世界，簡單來說，世界中心是一個大須彌山，山下有四大部洲，山上有四天王天，再之上有忉利天等，外面有大海水，這是印度當時的世界觀。但發展至大乘佛教時期，世界成為十方三世無窮宇宙，無窮十方即不同的地方有不同的佛土，有不同的佛陀出現。三世諸佛代表過去、現在、未來十方諸佛，他們也是依修習般若波羅蜜多而證得阿耨多羅三藐三菩提，即是證悟無上正等正覺，簡稱無上正遍知，此即最高的證悟。

大乘佛教以證果有兩種，從消極面講解脫是證涅槃果，從積極面講是證菩提果。經中說菩薩可證涅槃果，諸佛可證菩提果。不過在般若經來說，涅槃果、菩提果皆是假名而已。

### 第四段：讚德 — 明讚頌功德

**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。故說般若波羅蜜多咒。**

瞭解般若波羅蜜多的效用，於是稱讚般若波羅蜜多的功德，以咒來譬喻。但咒在這裏的意思，並非如後來密乘所說的咒語或真言，亦不是說咒語本身具有無限功德，能令速疾成佛等等。原始佛教講咒有兩種意思，一是陀羅尼，即記憶的方法；二是咒願，乃祝願之意。

佛法的流傳，最初靠口傳記誦，佛去世後第一次結集經典時是以口誦方式結集，全賴記憶背誦而輾轉傳承。隨著經文愈來愈多，為方便記誦，其一是將經文造成偈頌，其二是將經文不斷重複，方便聆聽唸誦，以助憶念思考連接經文。陀羅尼就是前者的一種記憶術，幫助修行人記憶眾多的法義，好像中國有些五言或七言歌訣濃縮記誦某方面的知識，或中國武術以精簡口訣記傳心法秘義，佛經用偈頌以攝持，如《雜阿含經》中十篇經立一攝頌，頌文其實是經名的串連，成為咒陀羅尼，方便憶持背誦。

般若攝持一切佛法，三世諸佛的法藏，都含攝於般若波羅蜜多，而般若經中將一切法義歸於「空」，故空義蘊含無量功德，能攝持整套佛法內容。不過，若以為有真實功德便又有所執著了，其實無功德可得才是真功德。所以讚頌般若波羅蜜多是大神咒，即是具偉大神妙的力量；說般若是大明咒，代表光明智慧；說般若是無上咒，它是無以上之；說般若是無等等咒，沒有任何東西可以跟般若波羅蜜多相比擬的。為什麼這樣讚譽般若波羅蜜多呢？因為從實踐角度來看，般若波羅蜜多的而且確可以度脫一切苦厄，所以讚說這般若波羅蜜多功德之力也。

原始佛教中，咒的另一個意思便是咒願，即向護持者讚歎祝禱之意。

#### 第五段：勸行 — 明勸令修行

**即說咒曰：揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。**

最後一段內容只是一個祝願，明慧法師之《心經透網》解釋至前段完結為止，沒有提及這段咒語，認為它只是密教傳承的真言，對瞭解佛法沒有意義。

般若經教我們思考抉擇破執而不是教以咒術修行，若問可否只唸這句咒語便有智慧？那當然沒有可能，若不去修習記誦前面的深義，只唸後邊的咒音，只會愈唸愈愚笨的。

其實說白了，這句咒語只是勸令修行的祝願而已。「揭諦，揭諦」，意思是去吧、去吧；「波羅揭諦」是去彼岸吧；「波羅僧揭諦」就是大家一齊去彼岸吧，僧是眾的意思；「菩提薩婆訶」乃是呼籲大家快些成就覺悟到彼岸啊！這首咒語就是祝願弟子們透過理解般若波羅蜜多，能夠快速成就解脫覺悟之意。

## 己、結語

《般若心經》值得大家熟讀，時常背誦，我們唸誦經文不是因為功德，實無功德可得，背誦乃方便我們透過經文去理解空義。日常在背誦《心經》時，為令自己提醒覺察力，不妨將經文中的「舍利子」改為誦念自己的名字，作為對自己提問，藉以加強思惟修習的效果。佛陀所教示的修行法義，主要是要解除自己的執結，透過自我反省，不斷反觀，如是提醒自己，觀照自己，才能強烈深刻而有效。最後祝願大家熟讀經文，思惟其義，慢慢減低自己執見，一起邁向解脫之道。