

心
经
抉
隐

元音老人 著

心经抉隐

元音老人 著

心密之家 2022 年 5 月修订



| 以禅为体 以密为用 以净土为归 |



| 心密三祖 元音阿闍梨 |

目 录

前 言	1
般若波罗蜜多心经	4
第一部分 绪 说	5
一、佛的契机契理之教	5
（一）华严时	5
（二）阿含时	6
（三）方等时	6
（四）般若时	7
（五）法华涅槃时	8
二、诸法皆空，不住相故，无所得故	9
（一）为什么佛说法四十九年，未曾说过一字？	9
（二）佛经是标月之指，是学佛修道的方向和路径。	18
三、《心经》的五重玄义	29
（一）释名	32
（二）显体	44
（三）明宗	45
（四）辨用	49
（五）判教相	56
四、译经人	56
第二部分 正说（经文）	62
一、总持分	62
观自在菩萨，行深般若波罗蜜多。时照见五蕴皆空，度一切苦厄。 ..	62
二、色空分	111
舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复	

如是。	111
三、本来分	156
舍利子！是诸法空相。不生不灭，不垢不净，不增不减。	156
四、法用分	181
是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故。	181
五、果德分	231
菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。	231
六、证知分	238
故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。能除一切苦，真实不虚。	238
七、秘密分	240
故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。	240
小 结	241

前言

伏以：

实际理地，了无生佛之名；修持门中，方有凡圣之差。心性本净，因执取而烦惑丛生；妄相原空，由觉照而真常绝待。随缘不变，十界之升沉迥异；不变随缘，一心之体用无殊。虽此心此理含生共具，然彻悟彻证非觉莫属。芸芸众生以执迷而未悟，故长劫轮回于六道之中，苦不堪言。

中天调御释迦世尊，尘点劫前早成正觉。泯三际而住寂光，常享四德；怜九界而示受生，频垂八相。依九界百八种心性，演三藏十二部妙法。大器，则直示一真法界，使之无住生心，以迄断惑证真；小根，则详谈三世因果，令其趋吉避凶，而为入道方便。小乘圣者，旧业已消，梵行已立，所作已办，住涅槃城而不受后有；大乘菩萨，深信不疑，切愿不退，力行不息，涉生死海以广度众生。

东土福因成就，解脱缘熟，故感大教东渐，祖师西来。止观五曰：“元古混沌，未宜出世。边表根性，不感佛兴。我遣三圣，化彼真丹，礼义先开，大小乘经然后可信。真丹既然，十方亦尔。”

《清净法行经》云：“月光菩萨，彼称颜回；光净菩萨，彼称仲尼；迦叶菩萨，彼称老子。”仲尼以敦伦尽分为怀，老子则掎击尔智；菩萨以普度众生为愿，如来则荡涤其心。先培植道德文明，开拓大乘气象；后摄入大圆觉海，咸令顿证无生。世尊以无量方

便教化天下，善巧之至。复以无量方便传承付嘱，成就末世群生。

太师公大愚阿闍黎，晚清示生于武汉李家。心地夙慧深植，尝饱读圣贤诸书，以才华横溢，曾问政事；目睹军阀不仁，而导致生灵涂炭，乃痛心疾首，愤而出家。修净土法门于庐山东林，苦行般舟三昧，拼死打破幻里幻迷境；感普贤菩萨于定中现身，授以六印一咒，灌顶传付心中心密法。依菩萨指示，一检大藏，果获心密本续；持密法苦修，七年成就，开创印心法门。为摄受当机众生，略示神通；以指归真如本性，尽扫玄妙。胸怀博大，太虚饮光消契阔；法门精深，幽谷回声话晚烟。后留诗归隐，至今不知所终。

师公仁知阿闍黎，姓王名宰基字骧陆。示生于海盐书香之家，宅心仁厚；泛游于道德文章之海，虔信佛乘。初广求各宗精义，念佛参禅，未敢自信有把鼻；后追随大愚祖师，修持心密，豁然开朗得明心。承祖师心髓，深契无上密意；创印心精舍，接引有缘群生。熔禅、净、密于一炉，扫除门户分列之偏狭劣见；会宗、教、律为一体，开示众生本具之如来藏心。楷定印心宗旨：以般若为宗，以总持为法，以净土为归。一期化缘事毕，人天眼灭，般若舟沉，于本世纪五十年代圆寂。

师尊元音阿闍黎，名钟鼎，本世纪初示生于安徽合肥李家。幼读孔孟遗教，究生死恍失所在；少就现代学堂，读般若似曾相识。闻嘉祐禅寺一棒钟声，尘嚣顿失；受悟道高僧一椎木鱼，起灭随无。因发心学佛，不事婚娶；为奉养老母，未能出家。礼兴慈和尚学天台，绵密持执弥陀圣号；随古农居士习唯识，深入研

究台教纲宗。亲近应慈大德学华严参禅，忽感人身顿失，光明朗照；追随仁知上师修心密打坐，顿证虚空粉碎，大地平沉。蒙诸佛菩萨护念，瑞相屡现；参大愚祖师问答，妙语连珠。受金刚阿闍黎灌顶，尊列师位；应各地参学者敦请，开示佛乘。

师尊以九十余岁高龄，力倡明心见性。东至黑吉辽，西到云贵川，南始湘粤闽，北迄陕甘青，足迹遍及全国各地。美、德、法、日本、加拿大等海外学子，亦多有慕名来归。不辞辛劳，代佛宣化，因弘法而忘我；岂避讥嫌，撰著论述，俾后学得明心。

《略论明心见性》面世，启教界以悟入为根本，振聋发聩；《佛法修证心要》出版，示学人行真修之大道，刻骨铭心。

般若乃修行之眼目，佛法三藏十二部皆在里许；心经是般若之精华，大典一函六百卷尽摄其中。十方菩萨，由此启扬根本大教；三世诸佛，从斯开示无上法轮。《般若波罗蜜多心经》乃佛法经典之核心，故得“心经”之名。师尊应敦请而开示经义，有听者发心，录入磁带；学人听录音以翻成文字，经师尊审阅，整理成书。即本书《心经抉隐》所由来也。

后学弟子齐志军沐手敬书

公元一九九七年岁次丁丑

般若波罗蜜多心经

唐三藏法师玄奘奉诏译

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子！是诸法空相。不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意。无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道。无智亦无得。以无所得故。菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

第一部分 绪说

今天，刚好是观世音菩萨圣诞之期，有不少听众邀我讲一讲《心经》的大意，这确是一个无上的胜缘。在未讲《心经》之前，先说一说《心经》的来龙去脉，《心经》里所含的精义和佛法、佛经的真谛所在，让大家先有一个正确的概念，然后再细细地演讲经文，就容易明白《心经》的真正意旨，真正得到《心经》的胜义，从而受持《心经》，亲证本来面目。

一、佛的契机契理之教

佛说法四十九年，说圆说扁，说顿说渐，无非都是随着众生不同的根基、不同的机缘而方便应病与药。众生需要佛法，同样，佛法也离不开众生。就像药是为治病而设的，离开了病，药则无任何价值了。佛完全是为了治疗众生的疾病（心病），而应缘说教的，所以每个时期，说的法都不同。这是因为众生的病各不相同，要医好病，医生用的药也不应该相同。所以，佛的教化是契机契理之教。佛说法四十九年，共分五时而说。

（一）华严时

第一时说法是华严时。犹如太阳初出时，只照高山，就像我们所说的须弥山。这是佛初成道三七日，为大菩萨讲说的大法，说《大

方广佛华严经》，转根本无上法轮，度大菩萨。《华严经》是佛称性极谈，小乘根基的人接受不了。所以，教下的大菩萨把第一时说法比喻为生的牛奶。生的牛奶大人能吃，小孩不能吃。因为小孩的消化能力弱，喝了生牛奶要拉肚子。虽然牛奶是宝贵的东西，能滋养人的生命，犹如佛说的法能滋养我们的慧命，但小根性人接受不了，就如小孩喝生牛奶要拉肚子一样。

（二）阿含时

第二时说法是阿含时。这个时候，太阳可以照射到比较低的山了。佛看到小根性人不能接受大乘法，由是因缘，佛在鹿野苑等处，于十二年中，为小根性人说小乘《阿含经》，讲说四谛、十二因缘等教理，度声闻、缘觉乘人。“阿含”就是我们中国人所说的“无比”，是“无可比拟”的意思，就是说世上一切法再宝贝也比不上佛法。为什么呢？世上任何宝贝只能暂用一时，都是虚幻不实的。而佛法是无上之宝。众生听到、受持后，照它修行，就能超出生死轮回，所以是无上的大宝贝。教下菩萨把它比做“酪”，比喻把生的牛奶制成乳酪，小孩就能吃了，吃下去不会拉肚子。

（三）方等时

第三时说法是方等时。“方”就是方便、方正、广大；“等”就是平等、均等、等持。意思是说：佛说法不是有实法与人，而是应病与药，是方便的。所以佛说了八万四千法门，法法平等，无有高下。这是佛继阿含时后，于八年中，引小入大，为大乘初门菩萨

讲维摩诘等经。这时犹如太阳照到高原了，就像我们中国的青藏高原一样。这时说法，就比酪更进一步了，由酪成酥了，就是西藏人喝的酥油茶之“酥”。但这个酥为“生酥”，味道还不太好。

（四）般若时

第四时说法是般若时。般若是梵文，是古印度语。它的意思很丰富，我们中国没有能包含“般若”所含广义的词语来代替它，所以用音译。字是汉字，音是梵音。在翻译经文的时候，玄奘法师定有五种不翻之规，因翻之亦不明本意，所以就音译。1. 秘密不翻。如“陀罗尼”，即咒语，就是总持，总一切法，持无量义，一切法都包括了，含摄无量无边的意义。所以，一切咒语都不翻。2. 多义不翻。如“薄伽梵”，薄伽梵有六义，我们通常就晓得薄伽梵是佛，代表佛名。3. 此方所无不翻。就是我们这里没有这个词。如“阎浮提”、“迦陵频伽”。迦陵频伽就是《弥陀经》里所讲的一种鸟，它的叫声非常好听。4. 顺古不翻。沿用已久，成了习惯语。5. 尊重不翻。无上庄重之意，如“阿罗汉”、“菩提”等，都是尊重之故。

“般若”意义很广，单把它讲成是智慧或大智慧都不尽其义，意思并没有包括净尽，表达得并不完善，所以不翻。佛说法四十九年，讲般若就讲了二十二年，共有八大部，总结归纳为《大般若经》，有六百卷之多。《心经》就是从六百卷《大般若经》中节选出来的，言简意赅，只有二百六十个字。文字虽然很少，但义理非常完备、深刻，内涵非常丰富。六百卷《大般若经》的要义都摄尽无遗，全

都收摄、概括在里面了。所以，《心经》是《大般若经》的心髓、精华。

因为佛性是无形无相、无法表达、不可名状的，不能用名来名、无法用相来相。所以般若时说教用二权一实，即两种权巧、一种实法。“权”者，乃善巧方便。两种权巧：一种是随着众生的根基而说义理；一种是要把佛的智慧本怀善巧地、畅所欲言地宣抒出来，就是用众生容易理解的东西来比喻不易理解的东西，而善巧方便地说教。“实”者，是真实说法，说真实佛法，说一乘法，直指我们的佛性、真如实相、诸法空理。华严时属实法，阿含时、方等时属权法，法华涅槃时属实法，只有般若时是权实并用，所以般若时说法有承前启后的作用。又因为般若为佛法之心髓、成佛之指南，佛在一代时教五时说法中，都没有离开般若，故般若法既通前又通后。这个时候犹如太阳高升，广照平原大地。教下比喻为“熟酥”，就是这个“酥”由生转熟了，味道更好了，这是对大菩萨说的。

（五）法华涅槃时

第五时说法是法华涅槃时。这个时候法运将要圆满，就像日落西山，佛将要圆寂涅槃了。教下比做是“醍醐”。醍醐上味，是奶味中最好最好的。为什么比做是醍醐上味呢？因为佛在最后八年中，说《妙法莲华经》等法，纯实无权，不说别的法，不讲权法，唯有一乘法。佛在法华会上，为说诸法实相之理，会三乘归一佛乘。不管在会人的根性如何，不问他们能否接受，称性极谈，畅宣本怀，

说真实佛法。因为佛快要入灭了，没有时间了，只有真实说法，佛法才能圆满。

佛当时指出：“一切众生都是佛。”小根性人不相信，不能接受。“哎呀，怎么一切众生都是佛呢？我们小乘圣人不知苦修了多少世，才只是证得个阿罗汉果。众生既未证到菩萨，更未证到佛，怎么会一切众生都是佛呢？”所以不相信。当下就有五千人退席了。法华胜会之后，佛在拘尸那城娑罗双树间，于一昼夜说《大般涅槃经》后，就涅槃圆寂了。

二、诸法皆空，不住相故，无所得故

佛在五时说法中，无不是根据众生的根性和机缘应病与药的，所以应缘说法，而无定法。为了使众生不误解佛法，不执著在经文的字句名相上，佛说：“吾四十九年住世，未曾说一字。”一个字也没有说过，表示诸法实相是当体即空，自性本如，一切不可得。没有说过一个字，这正是圆满的极谈、佛果的极说。我们在这里不妨和大家一起仔细地分析一下：

（一）为什么佛说法四十九年，未曾说过一字？

（1）报身、化身是有相的，不是真佛，亦非说法者。有言说的法皆是假法。法身实相，是无相的。真说法者，不说为说故。

佛有法身、报身、化身三身。化身是佛应众生机缘而显现的应身，是我们大家都能看得见的色身、肉身。化身说法是用嘴巴讲、

用口说，或是写出经文，通过语言文字的表达来说法，这些都是有相的。报身是佛的智慧身、光明身，是佛在因地修行，积累的智慧功德，是福德庄严、不可思议的光明大报身。报身有两种：一种是自受用报身，是佛自己受用的内证法乐之身；另一种是他受用报身，是佛慈悲，为摄引菩萨向上而显现的光明报身，就像经上所说的佛之丈六金身。菩萨看到佛有这样好的光明报身，发心也要取得像佛一样的好报身，所以就促进、鼓励他们积极向上，精进用功。报身说法不是用嘴巴讲，而是放光显瑞。《楞严经》说得很清楚：佛顶上现的化佛在光中说咒，佛按指放光，照到十方诸大菩萨，十方诸大菩萨也放光照佛，等等。有光明就有相，所以智慧光明身也是有相的。

《金刚经》说：“凡所有相，皆是虚妄。”凡有相显示，都不是真实的，都是虚假的。报身、化身都是有相之身，既然是有相的，就都是幻化的。幻化身说的法，当然是幻化法，不是真法。众生不认自己的本命元辰，迷惑颠倒，着在相上，造业受报，所以生死轮回也不是真的，而是虚幻不实的。那么，对虚幻的众生说虚幻的法，只不过是方便应用而已。所以，报化非真佛，亦非说法者，说的法也不是真法。

法身又名自性身或法性身，是佛的真身，以正法为体，是无相的实相。既是无相，就不能跟哪样东西相比，所以无法可说。即或想尽办法，也说不到它。所以真法以不说为说，无所说是名真说。故《金刚经》云：“如来所说法，皆不可取，不可说，非法，非非法。”

从前，须菩提尊者在山洞里静坐。诸天雨花供养，赞叹须菩提善说般若。须菩提说：“我于般若未尝说一字，云何赞叹？”天帝说：“如是。尊者无说，我乃无闻。无说无闻，是真说般若。”可见真正说法是“大音希声”的，顶大的声音是无声之声，是一般人听不到的。

讲到这里，我们要谈谈化身、报身、法身三个身究竟是怎么回事。大家一般都认为，只有佛才具法、报、化三身，我们凡夫望尘莫及，是没有法、报、化三身的。而要想证成法、报、化三身，还需要等三大阿僧祇劫，修成果地佛之后，才能圆满俱足。实际上，我们就是在凡夫地，这法、报、化三身也一点不缺。为什么这样说呢？所谓清净法身，就是当我们一念不生时，了了分明、非同木石的灵知。它是无形无相、无实无虚、不来不去、不生不灭、不垢不净、不增不减、人人具有的天真本性。所谓圆满报身，就是我们的智慧。这个智慧就是光明，是能够知道事情怎么做、工作怎么完成、怎么待人接物等等的智慧光明身。所谓千百亿的变化之身，就是我们的作用。我们能讲道理，研究科学，创造发明，能生产制造各种东西。那么所创造、建立、生产出来的事事物物都是我们的化身。但是，一般人不明了，错认为肉身是我，把肉身以外的东西认为是我所有。其实，这个肉体不是真我，只是真我的房子，真我的住所。它不是主人公，是仆人。真我（即自性）才是真正的主人。世上的一切事物，一切形色都是我的化身显现，都是我的变化所作，皆是化身。因此，只要我们能认识到自己的本性，就是认识到了自己本身所具有的真正的佛。天真佛性众生皆具，无所欠缺，不是只人有

而异类没有。你能够了悟明白，这一念清净心光，即本体空分，是法身佛；一念无分别心光，即本体显了分，是报身佛；一念无差别心光，即一切现相俱是本性所变现，是化身佛。你能够如是了悟明白，精进修行，在事境上勤加锻炼，除尽执相的妄习，进而度化众生，积累功德，圆证菩提。这才是真正的皈依佛法僧三宝。

（2）真如实相，无可言说。

“真”是真实不虚；“如”是如常不变。真如为万法之体，在染在净，其性不改不变，故曰真如，即众生真实如如不动之本来面目，亦是一切众生应缘起用的灵妙真心，亦称佛性、法性、自性等。佛说的八万四千法门，都是他亲证的本来如是之境，非是创说，或是说了之后才有的。这样，虽说亦同未说，即一字未说。

佛性是无形无相的，故不可名状，绝念离知。不是用言说可以说到的，所以叫“言语道断”；也不是用我们的思想、推理、想象所能得到的，所以叫“心行处灭”。言语说不到，情识不能及，不可言说，说了即不是，所以“动念即乖，举心即错”。只有言语道断，心行处灭，才能相应。

佛最后在灵山一会，拈花示众。他不讲话，只把天人供养的花拈起来，举示大众。这时候，在会的人很多，天上的、人间的，都不知道是怎么一回事——天人罔措。只有迦叶尊者会心微笑相应。

（摩诃迦叶尊者心领神会，契入佛的提示，微微一笑，与佛心心相印。）佛立即宣告说：“吾有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相、微妙法门，不立文字、教外别传，付嘱摩诃迦叶。”从斯开创了禅宗

法门。这是直指人心、见性成佛的圆顿法门，不是四禅八定的渐次禅定法。所以，无言说可表，无文字可立。

（3）佛示涅槃相，意表真心不生不灭，不动不摇，离于言说，方证实相。

只要我们安住不动，不为境转，不着一切相，离诸戏论，实相当即现前。

佛说《涅槃经》一昼夜之后，就入涅槃了。佛教讲的涅槃并不是指人死亡了，细细地讲有四种涅槃：

第一，自性涅槃：就是一切众生，不论飞禽走兽、蠢动含灵，都是有佛性的，都有觉性。它是不生不灭的。佛性并不因有了肉体躯壳而生，也不因肉体毁坏了而亡，它是不生不灭的。在你生命未形成之前，它是如此；在你降生之后，它也是如此；乃至死亡之后，它仍是如此。它是不生不灭、不来不去、不动不摇、不垢不净的，这就是涅槃。其意就是寂灭轻安，不生不灭。所谓寂灭，并不是死亡，而是不生不灭。只要心不生不灭，寂灭就现前，就证了涅槃妙果。我们学佛修法就是要证到涅槃。

第二，有余涅槃：是小乘圣人所修所证之果。芸芸众生执著于我。有我这个人，我就要享受，吃得好，喝得好，穿得好，住得好，贪得无厌，造业受报。由于被善恶业所感，其寿命即有分限，其身形亦有段别。或为人身，或为天人，或为修罗，或为饿鬼，或为畜生，或到地狱，在六道中轮回不已，不得出头，故其生死为分段生死。小乘圣人，总认为有法可得、有道可修、有生死可了、有涅槃可证，这叫法执。他们断六根时，我执已灭，“人我”已了，善恶

不着，所以能够出六道轮回，了分段生死。但他们入于大我，执著法身的四大种性为我。同时，罗汉执著于苦集灭道四谛法，辟支佛又执著十二因缘法。法执未了，思想上不免有一生一灭的变易，意境上即不得安稳受用。吾人修道，由迷转悟，由凡夫而罗汉、菩萨，每一意境的转化，恰如一度生死。此意转而非形迁的变化，即变易生死。小乘圣者还有变易生死在，尚留有尾巴，所以叫有余涅槃。

第三，无余涅槃：分段生死和变易生死都了了，有漏之因都净尽了，也叫做“漏尽通”，这就是无余涅槃。

第四，无所住处涅槃：这里有个问题。我们活着的时候，因为有个肉体在，总须有个寄托处，心里不免想：一旦一口气上不来了，四大分散了，到什么地方安身立命呢？修净土宗的人说：“我们到西方极乐世界，往生西方去了。我们依靠阿弥陀佛、观世音菩萨、大势至菩萨再去修证，我们是有地方去的。你们修禅宗和密宗的，将来到哪里去呢？”这是佛教徒的一个大问题。我们假如能把这个问题弄清楚，学习佛教经典就比较容易理解了。因为佛说法，就是要解决这个生死大问题。

前面说了，自性是不生不灭的。所以，生无所生，死无所死。之所以有生死，无不是我们的执著在作怪。活着的时候，把一切都妄以为实有。人身、家庭、金钱、物质、名利、地位等等，样样都想追求，都要贪取、占有。于是执著外来的境界，心随境界转，有取有舍，有爱有憎，所有的一切，都种在你的八识里了。这个第八识，叫阿赖耶识，是储藏识。所有一切好的种子、坏的种子，生灭与不生灭，都储藏在这个仓库里。

一旦人死了，肉体已坏了，四大分散了，这个身体不能用了，房子坏了，要搬家了。这个时候，因执我故，就生出了中阴身。中阴身者，就是原来的肉身已坏了，人已死了，而未来的身体还未形成，还没投胎转生，就在这中间时期，第七识末那识——我执，执著了有我，就有我身，于是由意生出一个虚幻缥缈之身，叫中阴身。人身肉体是以地大为主，是沉浊的。而中阴身是以风大为主，是缥缈的。因为没肉身包裹它，它有五通。因造业受报，业力所感之故，随生前所造的善恶业，而分别显现出相应的或好或坏的境界。这时八识里的种子都翻腾出来了。过去因执著得厉害，现在见了境界、影相，就随之心动、追逐、执取，于是又在相应的六道中转生了。因此，追究生死的根本原因，就是一念妄动，执著事相，执取境界，而落入相应的业果中。

如果我们现在时时锻炼自心，晓得一切色相，一切境界都是空花水月，都是妄想现前，不去追逐，不去贪求，不去执取，心都空净了，那么一旦这肉体损坏时，四大分散了，这八识心王出来之后即能做主，不随境转而不入胎胞。因此，我们修法用功，就须于活着的时候加紧努力，提高警惕，认清一切色相皆如梦幻，不执取追逐，而现证菩提。活着时即潇洒自在，死后任他幻境变现，也无心可动。若如此，即能大放光明，朗照十方，来去自由，而随缘赴感，无不自在了。这种不受环境支配，不为业转的成就作略，才是真了生死。此谓之“无所住处涅槃”。

所以说，净土不只是西方，东、南、西、北，四维上下无不是佛世界，无不是净土。只因我们心光不圆，不能朗照，所以不见。

如果我们心空不着相，光明朗照，即能十方净土一时齐彰。忉利天王的宫殿里，挂着一个幢，叫因陀罗网，是用宝珠结成的。一颗颗宝珠彼此放光相照、相摄，交相辉映，没有妨碍，就像是佛与佛心心相印，光光相照，没有妨碍一样。我们众生的心也是如此。只要能一切放下，就得大自在了。这时，就不会再问“要到什么地方去”了。我们有了身体，就像是有个东西一样，有东西就要有个地方来安置。如果彻底究竟了，什么东西都没有了，还找什么地方来摆放，找什么地方来安置呢？我们已晓得了法身是无形无相的，是没有东西的，那还要有什么住所、什么地方呢？讲到报身，报身是一大光明藏，光明虽有相，但这光明是无住的。讲到化身，化身是为度众生而设施变现的，用来度有缘众生。什么地方有缘，就到什么地方去。所以，一切处都是圆融无碍的。

佛讲《涅槃经》，就是昭示大众，佛没有入涅槃而不动，虽似去了，但未离开众生，还在大众中弘法利生。心净眼净者，时时处处都能见到佛。若是妄心垢染，就见不到佛。所以我们修法，必须心安清静，方能时时刻刻见如来。《金刚经》说：“信心清静，则生实相。”所以，佛示涅槃相给众生看，正是真心妙用的显现。就是叫我们不要执著事相，不要随境转，不要妄动。妄心果能不动，实相就现前了。

真心本来是不生不灭的，但并不是死在那里不动。不生不灭是真心的本质，但它灵妙无比，能随缘起万千妙用。所以我们说心不要动，只是不妄动，不随物境转，不执取物，不贪求物，而不是不起用。当你要做某一件事，处理某一个问题，要把它处理得恰到好处

处，圆满成就，你就要思考，就要设计，心不动是不行的。心不动，你话说不出来，事情也做不成。但是，我们在说话做事时，心念虽动，却不往心里去，动而不动，这就是真心应缘起用。所以，学佛修道，要有成就，既须起用，又须随时观照，不随境转。说话办事时，就像不是自己说的、不是自己做的，而像是别人说的、别人做的；做过之后，就像未曾做过一样，这方是真正的无心、真正的涅槃。懒融禅师说得好：“恰恰用心时，恰恰无心用，无心恰恰用，常用恰恰无。”就是我们正当起念用心时，却没有心来用。也就是说，我们的心不随着物境转，尽管用，用而不用。这就是真心应缘起用、真心妙用啊！

佛在世间说法的时候，就经常说：佛法离一切相，离文字相，离言说相，离心缘相。这就是表示佛法是无有实法的法、不着相的法。佛付法给摩诃迦叶的偈子说：“法本法无法，无法法亦法，今付无法时，法法何曾法。”“法本法无法”，意思是一切心法根本就没有实法，都是应病与药、随机假设的，所以虽有而无。“无法法亦法”，虽然无法，但是假用不无。譬如，世界宛然有，身体宛然有，衣食住行等等也统统都不是没有，而且各个都能够派上用场。说个无法还是不曾离法。“今付无法时”，因佛法是应病与药的，虽有而无、虽无而有，所以现在传付这个法的时候，“法法何曾法”。千法万法，八万四千法门，尽管说了这么多，但最终一法也不可得。这就明示我们这不实不虚、不即不离、非空非有、非有非空的妙用真心了。所以，经文不过是进入佛法的门户，是入佛的路径。而要

入这个门户，又必以研读经文为先导。但千万不要以此而误认为经文是实法，而执著于经文。下面我们讲讲佛经。

（二）佛经是标月之指，是学佛修道的方向和路径。

前面我们从教理上阐述了佛性是无可言说、无相可表的。但是，如果离开了语言文字的表达，人们又怎能了解和认识佛性呢？又如何修持证果呢？所以，虽无所说，但又不离言说、不废言说。依文则易明义理。文仅为表法方便故。因此，两千多年来，佛教的三藏十二部经一直广泛流传着。但是，虽然有说，还是无说。为什么呢？因为诸法皆空，无有自性，皆不可得，以不住相故，不执著故。所以说，一切经文不过是标月之指，是指示月亮的指标，但不是月亮，只是指标我们明心见性的方向和路径。因此，我们听讲或看经文时要见月忘指、得意忘言，要了解和明白经文的真正意旨，摄取它的精义，从有言说证入无言说之境。而不要执著经文的名相语句，记言记语，更不要执著名相语句的玄妙，来专门研究它。不然就等于读书做学问，不是学佛了。我们学佛最要紧的是行，照着佛经所讲的义理和方法去实行，这样才能真正得到受用。

但是，佛经义理深邃，大根性的人能够一目了然，也能够依之进修。而中下根的人，就不容易理解了。非但不识月亮，也不明白什么叫指。指标都不明白，哪里可以顺着指标所指的方向见到月亮呢？所以，必须先对经文细细地研究，通达了，然后才能进修。但是，对现在人来讲，研究佛经又有不少障碍：佛经是古文体，是文言文，它的语法、文句的结构及表达的方式与现代语法不太相同；

经文都是繁体字，现在我们使用的均是简体字；而且经文中有些字现在已极少使用或不使用了，晦涩难懂；经文还有一些专用名词和术语以及外来用语，等等。所有这些，无不成为修学者的障碍。倘若不经细细地讲解或注释，一般人是不易明白经文的玄旨所在。因此之故，教下的菩萨们就大施方便，为经文加注释、讲解，或翻为白话文，使修学者先明白标月之指，明白这个指标是个什么东西，是怎么一回事，再从指标所指示的方向和路径，用功修持，前进不息，才可以见到明月，见到我们的佛性。

说到这里我们就要先谈谈在修法中常见的几种错误：

1. 很多人误会了佛经上所说的功德相。诵这个经有什么功德，诵那个经有什么功德。大家听到或看到后，着了功德相，一天到晚忙不过来，这个经诵诵，那个经念念。因为赶任务，诵经的时候诵得快，很伤气。结果，修行没有修好，毛病倒弄出来了，身体搞坏了。这是误解了功德之故。功德不在白纸黑字的经文上，而在我们的心中。我们诵经明白了佛所说的义理，明白了修行的方法，然后，我们就照着这个义理和方法去实行，才能从凡夫而跨入佛境。这才是大功德！假如我们光是念、光是诵，而不知佛经的义理，不明白怎么修法，仍旧在凡夫位踏步不前，那功德从何而来呢？

还有的人虽然懂得了一些义理，却不肯去实行，不肯去修，只当学问来研究，也是毫无用处的。王阳明先生说：“知而不行，是为不知；行而不知，可以致知。”可见行的重要。只钻研或唱念经文而不事修持，是毫无功德可言的。其次，对于“功德”二字，须有正确的理解。所谓功者是事功，是一种力量，完成一种事业的力

量。我们中国人造字是很有讲究的。功德的“功”，是工作的“工”加一个力量的“力”，就是我们行事的力量、完成事业的力量。我们由凡夫圆成佛果，不是一个伟大事业的告成吗？不是一种丰硕事功的完备吗？如果光是念念诵诵，几时能成佛呢？功德的“德”，是德被大千。譬如，一句骂人话，说你这个人缺德，就是指你做了损人利己的坏事。我们要度众生，有益于众生，为人类造福，这就是大德。但是，如果我们没有修成佛果，怎么去度众生呢？怎么能够利益众生呢？譬如：一个人掉到江里快淹死了，而你又不会游泳，也不懂救生术，你怎么下去救他呢？你不能救他，那么你的德又在什么地方呢？所以我们必须照佛经所说的义理去实行，勇猛精进，才能成就佛果，才能度众生。先自救后救人，先自度后度他。只有自己得度、得救了，才能谈得上救他人、度他人。

前面我们已讲了，经文是治病的药，所以，千万不要执著在念诵经文的功德相上。更不要把经念一遍，点个红点点，念满多少遍，点满多少红点，最后把纸烧了，记个什么功德。不要把念诵的经文作为存单寄库。我们学佛是为了了生死，而不是谈什么功德的。一着功德相，即成窠臼，生死不能了了。

2. 还有人认为：既然佛法讲一切都是空，一切都不要执著，一切都要放下，那么就什么也不要做了。把佛法看成是消极的。错了！佛法是积极的，是无为而无所不为的。

所谓空者，就是把你的妄心空掉，把你的贪取心空掉，把你的自私心灭掉。我们这个世界上的人，妄想执著，颠倒迷痴而不自知，贪和嗔都是因痴而来的。没有智慧叫痴。因没有智慧之故，就不知

道什么是真，什么是假，往往是认妄为真，把假相当作实有，犹如乌云遮日，光明被覆盖了，于是贪得无厌，追逐外境，造业受报，冤冤枉枉地受生死轮回之苦。更有甚者，妄动胡为，造杀、盗、淫种种黑业，而感得地狱、饿鬼、畜生的恶果。佛法能度我们出离生死苦海，得大自在。我们就要按照佛经所指导的真理去修行，把我们的迷痴、妄想、无明都去掉，恢复本来不生不灭、不垢不净、不增不减的真心。

何为真呢？其实妄即是真。因妄以真起，有真才有妄，如果没有真，怎么能起妄呢？譬如，必须有水，风一吹才起波浪。假如没有水，风再吹，波浪从何而起呢？这个真不在别处，就在妄处！真和妄是同一个东西，正如波浪仍是水一样。因此，我们只要一转念，不着相，妄就变成真了。因为我们不识真性，所以才被迷妄所遮，妄动不停。一旦明悟一心，息下狂心，就是菩提。心本无所生。既无所生，何有真、妄之分呢？就因为我们执著了法相，认为世间一切相，形形色色都是有，才分别这好那丑、这真那假。假如你知道一切相都空无自性，宛如空花水月，不是真实的，无可执取而彻底放舍，你就于离念处荐取真心，就路回家，不复有真、妄之分了。所以真和妄，不过是一时相对的权说，不要认为一定实有。真尚没有，哪里有妄呢？佛经在讲到这个真心和妄心的时候，有许多人就搞不清楚。

玄沙禅师是宗下的大德。他作了一个偈子：“学道之人不识真，只为从来认识神，无始劫来生死本，痴人唤作本来人。”这个偈子一出，大家都慌了。识神是我们所说的魂灵，是假的、是妄心。真

如是佛性，是真实不动的。所以不能把识神当做真如，你必须分别清楚，弄错了，就生死不了。于是，大家就起了纷争，识神和真如究竟相差多少？一般人至此都不敢问津了。真如和识神相差太远了，真如是佛性，是不生不灭的；识神是假的，是生生灭灭的。二者怎能相提并论呢？真实讲来，识神就是真如，真如就是识神。正像前面已经讲过的，水就是波，水被风吹了，或被什么东西鼓荡就成了波，而波浪本身就是水。没有水，波怎么会起呢？离开了水，波也就没有了。这波浪就比方为识神，是动的，一时生起，一时灭掉，是有生灭的，以动为相。水比方为佛性，始终是平静的，不是动相，而是静相。二者看起来是两回事，其实是一回事，因为二者皆以湿为体。

既然我们晓得了佛性和识神、真心和妄心究竟是怎么一回事，那么，我们何妨利用识神、妄心，处处起用呢？假如我们像泥塑木雕一样坐在那里一直不动，又有什么用处呢？这没有得自在受用呀！我们最终目的是要成自在无碍、妙用无边、广度众生的活佛，不是死在那里不动的。假如一点妙用不起，佛法还有什么价值呢？所以，修行人不要误认为，死坐在那里不动就为好。有些人说这个人功夫真好，坐了七天七夜，十天十夜，或者几年，几十年，几百年……这不是真正的佛法，这是枯木禅，死掉了，变成土、木、金、石了。

《楞严经》里讲了十二类生，其中一类生就是土木金石，像烂泥、木头、石头、五金矿藏等等。这就是修法时，不知怎么修而误入了歧途之故。所以修道须先明因地，因地不正，果遭迂曲。开始用功，最忌压制念头，强制念头不起。切勿认为一念不生就是压念

不起。压成土木金石，就由有情变为无情了。须知所谓一念不生，并不是一个念头都没有，而是念起不随，生而无住也。《金刚经》曰：“应无所住而生其心。”要生一个无所住心，要生一个玲珑活泼心，要生一个不取不舍心。不是不生其心。不生心，如何起妙用呢？不起妙用，哪还有现在的世界？哪还有什么净土佛界？譬如，《弥陀经》讲的西方极乐世界种种庄严、种种美好的境界亦是阿弥陀佛的真心所显现的。佛在说法时，也不是不生心。所以，我们不能说入灭尽定是正定，那不是正定，那是错误的。

真正的佛法是积极的，要起大机大用。佛经上讲的道理都是很正确的，是人生宇宙的真理，是科学，是人生哲学，都是教导我们积极向上，教我们“诸恶莫作，众善奉行”，教我们怎样做人，怎样处世等等。这些对当今社会的发展都是有积极作用的。所谓“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”就是说佛法不离世间法，世法也就是佛法。所以，修行不是脱离现实，而是要在世间对境炼心，做心地功夫。世法不通达，做得不圆融，怎么能够成佛呢？因此，要修道成佛，做人的道理必须要首先弄清楚，倘若做人的道理都弄不清楚，人格都不够，怎么能够佛格呢？所以说佛法并非是消极的。

大乘佛法是积极的，是无为的，一切有为法都虚幻不可得。《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”既然都是梦幻泡影不可得，你还执著地追求什么呢？现在世人大都贪得无厌，争权势地位，争名誉财物，无休止地索求，无止境地占有，甚至为达到私人目的，不择手段，干出伤天害理的勾当。其实

任你费尽毕生精力，要这要那，争这争那，到头来还不是两手空空而去，一样东西都带不走。反而因造业而受报，在六道轮回中受苦。有些学佛人，对佛法的真谛不了解，只是烧香拜佛，求人天福报。求佛、菩萨保佑他升官发财、健康长寿，为他消灾免难、子孙平安等等，甚至把民间的求神占卜，玩弄法术、巫术等封建迷信、乌七八糟的东西都涂到佛法上去，玷污了佛法。

真正的佛法是无我！改造人们“为我”的私心，以贡献一己的能力为众生服务，为大众谋福利，为人类多做有益的善事。佛法教导我们做一切事，须心空无住、任运随缘，在待人接物、说话办事、做工作、处理问题时，皆须不为境所转，不往心里去，就像别人在做一样。事情做过以后，事过境迁，心里空净净的，一点东西都没有，如鸟飞过天空一样，了无痕迹。而不可一念不起，像石头那样，死在那里不动。如此自在无碍地做事情，方才是佛教无为而无所不为的真谛。中外佛教史上，一些古来大德，就是集科学家、医学家、文学家、哲学家等等于一身的。佛法博大精深，它不仅阐明了宇宙人生的真相，同时也讲“医方明”，“工巧明”等。医方明，就是医药发达，以提高我们人类的健康水平。工巧明，就是科学技术发达，以提高人们的生活水平。所以说，佛法对人类社会的发展，科学技术的发展，人类生活水平的提高，人类自身素质的提高，都起着积极的作用。正因为如此，欧美发达国家、日本、韩国、东南亚等国家的有识之士，都省悟到了这一点，在佛教、东方传统文化中寻求解决当前社会上各种棘手问题的答案。所以说，佛法并不消极，而是积极的。

3. 修法用功有个严重的错误倾向，就是求神通。现在一百个修道人就几乎有五十双要求发神通，以此来炫耀自己，而满足名闻利养的要求，或以为不发神通不算成道。不少人把明心见性和发神通联系到一起，以发神通为明心见性的标准。认为如果是明心见性了，就应该发神通，如果没有发大神通，那就没有明心见性。可见，他们并不知道什么叫明心见性，怎么会发神通呢？这二者之间的关系又究竟是怎么一回事？这些问题必须要搞清楚。倘若不明白其中的道理，将会成为修道的一个大障碍。非但修道不成，而且入魔有份。所以，今天要着重讲一讲这个问题。

从前，异见王（印度的一个皇帝）问婆罗提尊者（成道的菩萨）：“何者是佛？”尊者说：“见性是佛。”异见王问：“师见性否？”尊者说：“我见佛性。”王又问：“性在何处？”尊者说：“性在作用。”王问：“是何作用，我今不见？”尊者说：“今现作用，王自不见。”王问：“于我有否？”尊者说：“王若作用，无有不是；王若不用，体亦难见。”王又问：“若当用时，几处出现？”尊者说：“若出现时，当有其八。”王说：“其八出现，当为我说。”尊者说偈曰：“在胎为身（就是十月怀胎，有身体形成了），出世为人（出生以后，就成为人了），在眼曰见（人生出来，小孩落地了，要睁开眼睛看东西。大家都以为能看东西，是眼睛的作用。即眼球为物镜，根据光学原理，能看到东西。岂不知，能看东西的实在不是眼球——眼根，而是我们的能见之性。假如这眼睛能看东西，那么，我们一口气上不来了、死了，但眼睛还在，怎么就不能看了呢？所以说，这眼睛能见的视觉作用，就是性的作用），在耳曰闻

（耳朵能听到声音，也不是耳根的作用，而是闻性的作用），在鼻辨香（鼻子能嗅味，香味、臭味等，是嗅性作用），在舌谈论（一切语言谈论，都是佛性的作用），在手执提（我们手拿东西，做工作等，也都是佛性的作用），在足运奔（两只脚走路，也是我们佛性的作用）。”总之，时时处处无不都是性的作用。

《六祖坛经》云：“见性之人，言下须见。若如此者，抡刀上阵，亦得见之。”上阵打仗，性命在呼吸之间，他还是了了分明见性的。因为一切作用都是性的作用。佛在腊月初八，夜睹明星见性了。什么叫夜睹明星见性呢？星星离我们何止十万八千里之遥，可是，这个能见的“见性”呢，还是见得清清楚楚。这就显示了性的作用是广大无边的，一切无不都包含在我们的性之中。“大而无外，小而无内。”就是说世界上再没有比性更大的东西了，大得无边无际。世界上再也没有比性更小的东西了，小得已没有内部空间了。即所谓“放之则弥于六合，收之则退藏于密”。佛性的作用就是这么千变万化，作用多端。你晓得世间的一切都是性的作用，就叫做见性。

所以，婆罗提尊者作了结语：“遍现俱该沙界，收摄在一微尘。识者知是佛性，不识唤作精魂。”前句说的就是性的作用，大而无外，小而无内，无所不包。后句意思是：知道的人，晓得我们的一切作用都是性的作用，就是见性，就得真实受用；假如你不明白这就是见性，而住在事相上，你就蒙受精魂的迷误，而沦为六道众生！你把佛性认作精魂，就不免造业受报，生死轮回，解脱不了了。异见王很有根基，听了婆罗提尊者的开示，马上就见性悟道了。

今天，大家听了上述道理以后，如果能够从这里悟到本性究竟是怎么回事，这就是开悟！这就是见性！你不要以为：“哎呀！这并没有什么稀奇特别，没有什么玄奇奥妙，也没发神通，恐怕不是的吧。”因而不敢承当。那么，我们再来谈谈什么是神通？所谓“神”者，就是一切事物都是我们无所不能的佛性所起的妙用。所谓“通”者，就是无阻无隔，畅通无碍。我们凡夫众生，日常工作，穿衣吃饭，心中无所住着，就是神通。相反，一旦发生了什么事情，就惊慌失措，患得患失，忧伤悲愁，痛苦难受，处处有阻碍，这就是不通。倘若我们知道一切都是空花水月不可得，不去追取，知道妙明真心乃是众生人人都有的，只要随缘起用，毫无挂碍，便得无穷受用，则不通而自通矣。

接下来我们讲讲明心见性和神通的关系。二者之间有根本和枝末的区别。在修法过程中，悟和通是有先后之分的。真正通晓佛法的修道人都以明心见性为先驱，而后才能开发神通。因为一切神通都是佛性本具有的，只因习染深厚，遮盖了，而发不出来。就像阳光被乌云所遮一样，只要将乌云驱散，阳光就会即时大放。要消除我们的习气，只有明心见性之后，才有力量。因为这习气是我们多生历劫以来养成着相、逐境的习惯，又因我见之故，事事都要符合己见，所以人人都有贪、瞋、痴、慢、疑五大恶习，要一下改掉这多生历劫养成的旧习，可不是一件容易的事。要在明心见性后，于事境中辛勤磨炼，勤除习气。一旦习气除尽了，乌云散了，光明自然大放，神通自然大发。所以，明心见性在先，发神通在后。明心见性是根本，神通是枝末。但得本，不愁末。真正见性了，根本具

足了，培养它，自然会生起枝叶来，形成大用。这就叫做悟后真修，长养圣胎，这是古来用功的规范，我们一定要弄清楚。倘若修法不以明心见性为先，而妄求神通，则是本末倒置，修法不但不会究竟，还有着魔的危险。

佛在世时，五通仙人问佛：“世尊有六通，我有五通，如何是那一通？”佛叫他的名字：“五通仙人。”他答应了一声。佛说：“那一通，你问我。”这里我们要讲一讲，五通仙人缺的究竟是哪一通呢？是漏尽通！什么叫漏尽通呢？漏者，就像我们的锅、碗、瓶子，一旦破了，装东西就会漏掉的。世间法都是有漏法，都不是长久的，都是生住异灭，成住坏空，生生灭灭不已的。所谓尽者，就是尽绝、没有。在前面讲有余涅槃时已讲过，我们有两个大执著：一个是我执，执著有我这个人；另一个是法执，认为有法可得、有道可修、有生死可了、有涅槃可证。由于有这二执，则有两种生死。执了我，有我这个人，就有分段生死。执了法，有法可得，就有变易生死。如果二执都除尽了，烦恼就都没了，两种生死也都净尽了，“有漏”尽绝了，就叫做漏尽通。那么，为什么外道得不到漏尽通呢？因为他们不知道什么是佛性，而执著法，认为有法可得，心外求法，所以叫外道。既然是心外求法，那就没有漏尽，所以得不到漏尽通。又由于外道修法是压制念头，强制入定，认为只有入定以后才能得神通。他们的目的也就是如此。所以，他们可以修得五通（即天眼通、天耳通、神足通、宿命通、他心通），但终因没有漏尽通而不究竟。第一，因为这神通是克制得来的，当此生入灭之后，就有失去的危险。第二，因为着相的缘故，执著神通，更有

着魔的危险。为什么这样说呢？我们要知道，佛和魔不是两回事，是一物的两面。所谓佛者，就是一丝不挂、一尘不染、丝毫不着、清净无所得的觉者。《心经》说：“以无所得故。”所以才能得阿耨多罗三藐三菩提。而外道是有所得，要得神通。那么，有所得就不免着相，故不是佛，而是魔。佛和魔是一回事。不是魔之外有佛，佛之外有魔，就在于你有无所求，有无所得。因此，我们修行一定不要着相，先了人我，后除法我，一切都不可得。这样方能既了了分段生死，又了了变易生死。得了漏尽通，五通自然齐发。最后，就是发了大神通，也不见有神通可得，还是无所得。这才是真正证道！

三、《心经》的五重玄义

用五重玄义来解释大乘经典，是天台宗的智者大师发明的方法。所谓玄义，并非深奥玄妙不可测，而是将经文所含的幽微玄妙意旨分五个层次挖掘疏解出来，使大家容易明白。后来的解经者皆以此为典范。这五重玄义是：释名、显体、明宗、辨用、判教相。

（一）释名：就是解释经的题名。每一部经都像人一样，有一个名字。每一名字，都有特定的意义。将经题字面的意思与深蓄的内涵解释清楚，就是释名。佛经的名字有七个种类：

第一，以人为名。即以该经法主的名字而命名的。譬如《佛说阿弥陀经》、《维摩诘所说经》等。佛、阿弥陀佛、维摩诘居士，均是人名。

第二，以法为名。即以佛所说的法相为名。如：《涅槃经》、《摩诃般若波罗蜜多经》等。涅槃、摩诃般若波罗蜜多，均是佛所说的法。

第三，以喻为名。就是以使人容易理解经中意义的比喻来命名。如：《梵网经》。大梵天王宫殿里挂着的因陀罗网似圆筒状，像我们现在佛殿里挂的幢一样，且每个网眼里都嵌了一颗摩尼宝珠，颗颗宝珠明亮如镜，互相辉映，重重交参，不相障阂，庄严尊贵，无以复加。这里用梵网作喻，以显诸佛之教门重重无尽，法法无穷，庄严法身，光明遍彻，无所障阂。

第四，以人法为名。如《佛说仁王般若经》，是佛对十六个国王，即人王而说的。佛和人王都是人，而般若是法，所以是以人法为名。

第五，以法喻为名。如《般若波罗蜜多心经》，般若波罗蜜多是法，心是比喻。为什么说心是比喻呢？我们下面还要详加解说。

第六，以人喻为名。如《菩萨璎珞经》。菩萨是人，璎珞比喻庄严之意，所以是人喻为名。

第七，以人法喻为名。比如《大方广佛华严经》。大方广是法，佛是人，华严是喻，比喻证得大方广之理的佛，其因地要修十度万行，庄严果上功德。这里大方广的“大”字，意思是体大，即体性包含一切，无有一物在这个体性之外。“方”、“广”意思是相大与用大，即从体性所显示的妙用周遍圆满，无所不具，无所不遍。因为佛性量等虚空，足以含尽恒沙佛土。也就是说，所有恒河沙数的佛土，无一不在佛性之内。我们知道，每一个佛土都有三千大千

世界。所谓三千大千世界者：一座须弥山，有一个日月、四大洲，即一个小世界。一千个这样的小世界叫小千世界，一千个小千世界叫中千世界，一千个中千世界叫大千世界。三次以千积（即千的三次方），故称三千大千世界。每一个佛土都是三千大千世界。而我们所修证的性量包含十方诸佛，恒河沙数佛土都在内，你们说这大不大？真是大得不能再大了，这就是大而无外。我们有些人只知道亚洲、美洲、欧洲、非洲、大洋洲等五大洲，以为这就是整个世界了，除此之外再也没有了。这只能说明我们的心量太小了，只一管之见，犹如井底之蛙。而我们学佛，就要证到广大无边、尽虚空、遍法界的心量。

以上是佛经的七类命名。前三种或以人、或以法、或以喻为名，均是单数，是单名。后四种或以人法、或以法喻、或以人喻、或以人法喻为名，均是复数，是复名。

（二）显体：显示本经的体，就是显示法要。有名必有实，犹如一个人有了姓名，就有他的形态，说明这个人是个什么样子。即为显体。

（三）明宗：就是显明本经的宗旨。每一部经都有它的目的和宗旨，将它辨明弄清楚即为明宗。

（四）辨用：就是辨别本经的作用、用途，有什么效果，有什么利益。

（五）判教相：前面我们已经讲过，智者大师分判佛陀说法为五时。那么判别本经是什么时候说的，说的哪种法，即为判教相。

上述即为五重玄义的内涵所在。现在让我们一起来研究一下《心经》的五重玄义。

（一）释名

前面已经谈了《般若波罗蜜多心经》是以法喻而为名的。下面我们将具体地解释一下经名的含义。

般若

前面已讲过，“般若”是梵文，其意义很广，内涵幽深。把它译成智慧或大智慧都不尽其义，表达并不完善。因无上庄重之故，而沿用了梵文的音。“通达世间法和出世间法、应用得圆融无碍、恰到好处”，若这样来讲“般若”的含义，还稍微能尽它的一点意思。简单地讲，般若就是妙智慧，或者是真心。

妙智慧不是我们平常所说的聪明智慧的世间智，也不是外道有漏法修得的智慧，而是含有无漏法之圣意的无上妙智，是宇宙间真正的大智慧。此乃是大智若愚，知无所知，是真心实相的妙用。世间智的世智才聪是有所知，是分别，分别是最坏的妄心。知无所知，不是像傻瓜、呆子一样，也不是像木头、石头一样，凡事无动于衷，而是不加分别、不加取舍，好坏、长短、是非还是了了分明，但好的不爱不取，坏的不憎不舍。因为好坏无非是你的妄心分别，均是梦幻泡影，了不可得，又何必痴迷地被假相所惑，跟着外境转动呢？说到这里，我们不妨讲个故事。

从前有一个禅师四处云游参禅。有一天，忽然下了雨，他就近躲到一个肉铺里避雨。一会儿，来了一个买肉的人，对老板说：“给我割一斤好肉，我全要瘦肉，不要肥的。”老板说：“好呵！我这一刀切给你的都是瘦肉。”买主称心如意地走了。过了一会儿，又来了一个人说：“老板，我买一斤肥肉，炼油用，不要瘦肉。”老板说：“好！给你一刀肥肉。”这人也称心而去了。又来了一个人说：“老板，我要一斤又肥又瘦的五花肉。”老板说：“好，我给你切一刀肥瘦相半的好肉。”买主也称心而去。老板说：“看呵！我这里块块都是好肉。”啊！这个禅师听了，当下大悟。的确，这个猪肉哪里为好、哪里是坏呢？完全是买肉人的心在分别。而这分别心又是多年养成的习气所产生的知见。你养成喜欢吃瘦肉的习惯，就讨厌肥肉，于是说瘦肉好，肥肉不好；他的习惯是喜欢吃肥肉，就认为瘦肉不好，肥肉好。就像人们常说的：“萝卜青菜，各有所爱。”其实，瘦肉和肥肉，萝卜和青菜，事物的本身并没有好坏之分，之所以有好有坏，完全是由于人的生活习惯、人的喜恶而形成的妄想知见所致。倘若习气消除了，妄想没有了，哪里还有好有坏呢？

有人会说：“东西没有好坏，人总不能说没有好坏吧？有的人横行霸道，无恶不作；有的人老老实实，与人为善。”是的，人的行为的确有好坏之分。在这方面，佛法从根本上揭示了人的身体、命运、环境等各自不相同的原因和由来，指明了一切众生都在六道轮回的生命之流中生灭流转。之所以万有不齐，苦乐贫富悬殊，因其间都遵循着一条因果规律。“欲知前世因，今生受者是”，今生

的环境和遭遇，所受的果，是前世所造的因。“欲知来世果，今生作者是”，今生的所作所为，就是你来世所受的果报。其中的因因果果虽然极其错综复杂，但正如“种瓜得瓜，种豆得豆”的规律一样，自因自果，自作自受，恰如其分，丝毫不差。所以佛教劝人诸恶莫做，众善奉行。利人即是自利，害人实是自害，我们应该“随缘消旧业，更莫造新殃”。因此，见了坏人，我们也不要厌恨他、蔑视他，而是要劝告他、教育他，使他改恶向善、改过自新。若心里总是存着“这个人很坏”的见解，把这个人完全剔除在外，又怎能改造他呢？佛教是积极向上的，其基点就是，一切众生都有佛性。也就是说一切众生都可以成就为佛，是平等的。但是成就得迟、早、快、慢，要看时节因缘而定了。所以，学佛的人要心量大，要能容忍各种各样的众生，在成就别人的同时成就自己。

般若又分三种：文字般若，观照般若，实相般若。

文字般若：用文字语言来表达佛法的要义至理。如三藏十二部经典、讲经说法等。前面讲过，因佛性是无形无相的，无法描绘。所以不可言说，说了即不是，故谓“言语道断，心行处灭。”但如一言不发，又怎能引初学者入门呢？故又不得不于无言说处，说些义理，使初学者入门。故文字般若，仅为表法方便。修学者通过对文字语言的理解、思维，明白了佛法的义理，再起观照实修，这就是修法的闻、思、修全过程。这里还须说明一下，用文字语言所表达的教义教理，是佛陀与佛门弟子的心髓，供后学者方便了彻实相妙理，以起实修观照，照见实相般若之体，而起度生之用，乃妙智慧法宝也。

观照般若：从观照证悟实相开发出来的智慧。即观照一切有为和无为诸法俱不可得的智慧。比如：《心经》一开始就提出“观自在菩萨”，这里的“观”就是观照，它既不是用肉眼观看，更不是胸内肉团心的作用；既不是大脑神经的功能，也不是用第六意识去分别观想，而是无形无相之性的作用，即集中心力观照所修的法。

净土宗修念佛法门。在念“南无阿弥陀佛”圣号的时候，修学者的眼耳鼻舌身意都须集中摄在这句佛号上，不使外驰。佛号从心起而出于口，耳朵听得清清楚楚，才能摄住妄念而安然入定，才能收到念佛的功效。这种口持耳闻的念佛法，是最好的观照念佛法。因为耳闻即是心闻，心观照在佛号上，妄念自然不生。印光大师在《念佛三昧摸象记》中言：若论证三昧之法，“必须当念佛时，即念返观，专注一境，毋使外驰。念念照顾心源，心心契合佛体。返念自念，返观自观；即念即观，即观即念。务使全念即观，念外无观；全观即念，观外无念。”才能证入念佛三昧。所以，净土宗离不开观照。

再讲禅宗。禅宗也离不开观照。禅宗要参一句话头，要起疑情，使全身心都集中在话头的疑情上。疑情起时，笼罩着全身，行不知行，坐不知坐，整个身心都凝到这个疑团里去了。禅宗把这比喻为吞了一个栗棘蓬，吐也吐不出、咽也咽不下。于妄念剿绝处，猛着精彩，才有好消息到来，这也就是观照。

再说密宗。密宗修法是身口意三密加持。身密，脚跏趺而坐，手结印不动。口密，嘴巴绵绵密密不停地持咒，而不可说话。意密，就是思想、意念都集中在所持之咒上，像前面所说的念佛一样，口

持心闻，即念即观，即观即念，这也是观照。密宗修法很多，有观像法，观本尊法等等，这里就不多谈了。

可以这样说，一切法都不能离开观照而成就。由“文字般若”开始，领会了经文的义理，以起观照之用，进入到“观照般若”。随着观照功夫的深进，“照见五蕴皆空”，证得“实相般若”，就是亲证“本来面目”，也就是我们所说的明心见性——亲自见到佛性了。所以，观照是学佛成道的唯一途径，是能否修持成就、能否明心见性的关键。《心经》以观照般若为宗，故是成佛之指南。

实相般若：是众生之本来面目，如来之法身。亦称妙明真心、佛性、法性、真如、涅槃、大圆觉海、菩提等。凡所有相，皆是虚妄，唯此为真，是实实在在的天真佛。我们大家，乃至一切众生，无量劫来本来具有，而且个个平等，同样俱足，不增不减，不生不灭，不垢不净，亘古亘今永恒不变，这就是无形无相的性，也叫做自性、法性、佛性。

那么，我们平常所说的心又是什么呢？是我们人的根与尘相对而幻起的一种感觉。下面我们讲苦集灭道时就会晓得，集是根尘相对集合起来的幻心，是个影子，是虚假的。它是客观环境的反映，是我们的眼耳鼻舌身意六根，对各个相应的色声香味触法六尘，根尘相对而生出的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识，六根、六尘、六识集合起来而产生出念头和思想。假如没有客观环境，就根本没有心。所以，心不是单独孤立存在的。毗舍浮佛讲：“心本无生因境有。”就是说这个道理。故客观环境、外在境界是生起心的外在原因。那么，内在原因是什么呢？就是性。性是生起心的根本，

生起心的能量，是心的本原。没有性，对境生不起心来。犹如电，虽不能目见，但一切照明、动力等等都是它在起作用。前面我们已讲过，之所以眼能见、耳能闻、鼻能嗅、舌能尝、身能触、意能思，均是性的作用。视性、闻性、嗅性、尝性等，均具有各种功能，能发挥各种作用。所以，心是由性生起来，才派上用场的。性是体，心是用；性是理，心是事。性是真实永存的，但却无形无相，经上有时亦谓之“真心”。心是虚幻的，但却有形有相。众生往往被各种虚妄的假合之相所迷惑，认妄为真，执著追逐不已，因此被各种无明烦恼所束缚，被各种业障所蒙盖，不见自性光明，不得自在，而落于六道轮回，生死流转，不得解脱。

假使大家明白了什么是性、什么是心，二者之间究竟是个什么关系，就明白心与物俱虚幻不可得，因而放弃身心世界，不再追求执著，这就是明心！讲到见性，性虽本有，但无形无相、无声无嗅，不可耳闻、不可目睹，不可以知知、不可以识识，只可慧照、妙观、领悟、神会。由此可见，所谓见性，不是用眼睛去看，不是用头脑去想，更不是用第六意识去分别猜度，而是心地法眼，亲切深切地体会与神领。古德云：“体无形相，非用不显；性无状貌，非心不明。”这就是说，要见性必须从明心上下手，离心无性可见。现在你晓得了我们平常的一切作用都是性的作用，并从此悟出性究竟是怎么一回事，而且深信不疑，这就是见性！这就是开悟！

同时，上面所言也可以说明，心虽然是虚幻不实的，但它又非常重要。所谓“三界唯心，万法唯识”即充分说明了这一点。我们人之所以能活动、工作、待人接物、创造发明等等，无不都是靠性

的作用，而又通过心在事上有所成就。我们要研究科学，要生产物质财富，使人类的生活水平、科学技术、社会文明都不断地向前发展，均离不开人们对客观环境反映的各种念头和思想，即离不开妄心。所以，人事不可废，要利用这个妄心，成就世上的一切事业。

世间法是如此，佛法也是如此。心是成就一切宗、成就一切法的主宰。十法界为四圣六凡：四圣是佛、菩萨、辟支佛、罗汉，六凡是天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱，统统都是由这个心而成就的。善用之就是佛，不善用之就是六道轮回。我们学佛成道，就要善用这个妄心而成就自己。

《般若经》以真心为主，真心是二乘人和藏教菩萨所具。什么叫藏教菩萨呢？天台宗智者大师把佛说的法分判成藏、通、别、圆四种教。初心开始修行的大乘菩萨是藏教菩萨，进一步是通教菩萨，再进一步就是别教菩萨，最圆满的就是圆教菩萨，最终以佛心为究竟。

凡夫则以妄心为主，妄心是凡夫所具。念念流浪，执著外境，欲望无尽，贪取不停，整日整夜都沉浸在忧苦烦恼之中，造业受报。其实，就在我们六道轮回、生死流转时，这个真心也不曾有寸步之离，时时在我们面门放光，只是大家不知道，被无明壳包裹着，冤冤枉枉地受罪受苦。现在，我们要出六道轮回，要证成佛果，不仅从理论上要明悟前面所说的义理，而且须于平时，在日常生活、工作中，晓得如何修持，做心地功夫，将执著事境的旧习消尽才行。

我们大家要清醒、要明白：真心是主人，妄心是仆人。主人要用仆人做很多事，成就事业。所以，平时我们在做任何事时，一定

要把握住主人和仆人的关系，时时刻刻要识得这个主人，识得这个真心，莫把仆人当做主人，而被仆人所利用。这就是说，当你做任何事时，心不要颠倒，不要执著外面的环境，不要为外面环境的转移所动摇，而念念流浪在外。逢到好事顺境、相投的人，就喜之、爱之、攀取之；遇到坏事逆境、不合的人，就忧之、恨之、舍弃之。这就是迷真认妄，执妄为真，主仆颠倒，主人被仆人牵制住了。我们要随缘起用。正工作时，心念虽动，但不着相，心无所住，就像别人在做一样。做过之后，就像未做过一样。这才是真心真正做主人了。

要达到以真心为主人的境界，平时就需要做好心地观照功夫，时时刻刻观照这个心，转换这个心，把妄心转换成真心。佛教八万四千法门，无不都是修这个心，在心地上用功夫。比如，净土宗就是用一句佛号来转换我们的心。不知道的人以为净土宗念佛是求西方的佛，来拉我们到西方去，殊不知念佛是用佛号来唤醒我们的迷梦，清静自己的心地，以与净土相应，而生西方。莲池大师说得很清楚，念佛是“声声唤醒主人公”。主人公是谁呢？就是我们的真心。因为人不可能无念，心时时刻刻都在动，随事境转动个不停，所以生死不了。我们要了生死，就须给它一个转换，使它不妄动。所以释迦佛教给我们一个巧妙的方法，用念佛来转换它。以心无二用，一心念佛法僧三宝，就不念贪瞋痴三毒，念净就不念染了。念佛是从生死的切近处、在心上下手，以转换我们的妄念。这是多么巧妙、迅捷、简易的方法啊！

禅宗亦复如是。参禅须起疑情。参一个话头，疑情一起，妄念就不生了，妄念被疑情隔断了。于一念不生时，才能相应，才能打开本来，明见佛性。疑情不起，妄念在不停地动，就不能开悟。因此，禅宗也是转换这个妄心呵！

密宗也是如是。密宗是身口意三密加持。口持密咒，咒是诸佛秘密语言，如军队的口令、命令。持咒相应，不存人我，自身即佛。手结印，手印是诸佛的心印，犹如电视机的天线，可以沟通我们和诸佛的心。结了印就有无穷的佛力加持，可以把无量劫来储存在八识田里的生死轮回乃至恶道的种子，统统转换成净种子。这样，妄心便转换成真心了，这就是佛力的加持。修密宗之所以要比修其他宗快些，就是因为密宗有殊胜佛力加持之故。比如，要到达一个远距离的目的地，乘汽车、火车，乃至乘飞机，就远远比靠自己两只脚走路快得多。

总之，佛教内一切宗派、一切法门，都离不开转换这个心，把妄心转成真心，即心地观照功夫。我们刚才讲了，现在又讲，反复强调，因为这很重要。时时观照这个心，妄念一起，凛然一觉一转，息下妄心，就是菩提。这样，我们就能返妄归真、返本还原了。所以说，《心经》的精华要义，就是要我们明白性是怎么回事，心又是什么东西，叫我们当下明心见性，直证菩提。因此，《心经》是一部顿悟成佛的法门。我们能把《心经》真正理解了，真正能照它说的义理去做，就等于受持了三藏十二部一大藏教。

波罗蜜多

“波罗蜜多”是梵语，是音译。“波罗”译为彼岸，“蜜”是到，“多”是上，整个意思是到彼岸之上。这里用了比喻手法，意思是一切众生都纷扰在生死苦海的此岸，生死轮回，苦不堪言。我们要渡过生死苦海，要成大道，就要发心修行，这叫做“入流”，就是初果罗汉。辟支佛发心修法，发心自度自了，也上法船了。随着功夫的精进，就到“中流”，到了海当中了。功夫再精进，就到彼岸了，这是“波罗蜜”。但是到了彼岸并不算究竟，因为还耽在法船上，只有弃除法船上岸，到了彼岸之上，才算究竟。

而我们要到彼岸之上，就必须依靠般若，就是用无上妙智慧照破无明，照破我们的妄想心，照破一切世法、出世法、有为法、无为法，一切都不可得，才能脱离生死苦海，到达彼岸之上。否则，只不过是入流、中流。罗汉、辟支佛法执还未除，还在法船上，没到彼岸之上，所证的涅槃是有余涅槃，仍不究竟。只有通达世法、出世法，处理一切事物圆融无碍、恰到好处、无有偏倚，我法二执消尽，了却分段、变易二死，这才可以说是到达生死苦海的彼岸之上。所以，“波罗蜜多”也可以译成“究竟彻证”，能实行一切自行化他之事，能乘此大行由生死之此岸到涅槃之彼岸。

心

在讲解般若时，我们已经讲过般若是真心。那么，在般若后面又出现了一个“心”字，心上加心，这不是头上加头，显得多余吗？其实不是。因为这两个心的内涵根本不同。般若心是指一切众生自身本来具有的无相妙明真心。而这个“心”字是用来比喻《心经》

在佛法中的地位和重要性的。在佛法的大乘法和小乘法中，是以大乘法为究竟、为中心的。前面讲过小乘法虽出三界，断见思惑，了分段生死，但终因法执未除，未了变易生死，所证的涅槃是有余涅槃，而未能究竟，故非“波罗蜜多”。唯有大乘法，把法执也消尽，了了分段、变易二死，修得漏尽通，证得无余涅槃，最后以成佛为究竟，即“波罗蜜多”。佛法以大乘法为中心，大乘法又以般若法门《大般若经》为中心，而《心经》又是一切般若法的核心，是《大般若经》的主体。《大般若经》有六百卷之多，《心经》却只有二百六十个字，但言简意赅的《心经》确实是《大般若经》的精髓和灵魂，是一切般若法的主中之主。所以，这里用“心”来比喻《心经》在佛法中的中心地位和起到的中心作用。因为心脏是人体的最重要、最主要的器官，是人体的主宰，又位于人体的中心，故用“心”来比喻此经是《大般若经》、一切般若法门、一切心地法门、乃至整个佛法的主体和中心，可谓是心中心了，即《心经》是佛法的核心中之核心。我们密宗里有个心中心法，也正是这个意思。无相可得，直下见性。

讲到心，像是有真心和妄心的分别，其实妄心即是真心，真心即是妄心。因妄从真起，无真不能起妄，如水之于波，无水如何能起波浪？波浪不就是水吗？所以全真即妄，全妄即真。我们修法，修到内而身心、外而世界，一起化空，哪里还有真妄之迹！森罗万象，皆我自身；草木丛林，无非我心！欲寻一个身外之物，了不可得。所以见性悟道之后，一切妄念、妄想、妄心皆化为真心之妙用

了。这里的“心”字，既不可作凡夫的妄心解，亦不可作真心解。此乃真心之心髓，是超真妄之心，称作心中心之心，方有少分相应。

经

“经”字原文是梵语“修多罗”，现翻译成“经”符合中国的意思，即“契合”之意。“契”又是什么意思呢？就是契机契理。契机意指契众生之根机。佛是应众生之机来说法的，对大根人说大乘法，对中、下根人说小乘法，随着众生不同的根器、机缘而方便应病与药。契理意指契合诸佛成道度生之理。佛是称性极谈，所讲的教义教理契合诸佛度生之心理。也就是说，现在佛所说的法和从前诸佛所说的法是一样的。比如《法华经》里讲，无论哪一尊佛出世都要说《法华经》。所以“经”上契诸佛之理，下契众生之机。

“经”又是道路之义，是凡夫成佛的一条道路，一条修道必经的途径、捷径。我们了达、明白佛所说的义理之后，能按照这个义理去做、去修，就能得道成佛。

“经”还解释成贯，贯通前后的义理，前面所说和后面所说，乃至五时说法，从华严时到法华涅槃时都有一贯性。贯还有贯彻之意，即由凡夫到成佛，是由佛说的教义教理来贯彻的。

“经”又解释为线、绳。线就是延绵不绝，绳就是绳绳相系，连续不断。这里有两种含义：其一、佛经是佛陀为众生开示、随机说法的篇落章句，后来由佛弟子整理成文，集文成册的，犹如用线绳把摩尼宝珠贯穿起来；其二、佛圆寂了两千多年，佛法之所以能一代又一代地传承下来，就是通过佛经传承延续下来的。

“经”还有典、法之义。有典可依，有法可据，所以一般称为经典。意指思想和行为等方面的准则、法则、规范等等。中国一般称圣人之书为经。如：《道德经》、《易经》等。佛为圣人之最，故佛说的所有法都不离此“经”字为名，此乃佛经的通名。所谓通，即共同之意。如：《金刚经》、《华严经》、《妙法莲华经》、《涅槃经》等，都有这个“经”字，为佛经的通名。那么“经”字前面的名称即是区别各个不同经文的别名，如：金刚、华严、妙法莲华、涅槃等。一切佛经均有通名和别名。

综上所述，佛说《心经》就是要我们众生了知自身本具如来智慧德相，本具观照般若妙智，本具广大圆满、实相无相之妙明真心。我们大家不要再痴迷不悟、心外求法了，要迷途知返，老实地按照《心经》的义理去做心地观照功夫，才是学佛成道唯一正确的途径。

（二）显体

显体者，就是显示经中最重要的理体。比如，我们要认识、了解一个人，先要晓得姓名，然后要知道这个人究竟是个什么样子，是男是女，是老是少。通过见面或相片的显示就一目了然了。这部《般若波罗蜜多心经》是以什么为体呢？经中从“舍利子，是诸法空相”一直到“无智亦无得”都是显《般若波罗蜜多心经》之体的文句。简言之，这部经是以“诸法空相”为体。诸法指宇宙万有，空相即空无自体，无可执取。意指唯有心性是真，而心性清净无染，不立一法，无相可得。下面我们还要详细讲解。

（三）明宗

明宗就是辨明本经的宗旨。每一部经都有其宗旨所在。《心经》中说：“以无所得故。菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”故《心经》以“无所得”为宗旨。“无所得”不仅是《心经》的宗旨，乃是整个佛教的宗旨。也正因为如此，佛教才是最彻底、最究竟的。

佛教一法不立，无法可得。法也不可得，心也不可得，一无所得，一丝不挂，一尘不染。倘若有丝毫东西，它就不究竟。因为这个无相的实相，它是容不得一点点东西存在的。犹如我们的眼睛，任何极微细的东西都容不下，否则就会感到非常难受。即使一粒金属，一粒钻石，再好、再贵重的东西，放到眼睛里，这眼睛也受不了，非要排斥出去不可。我们要真正证得这个不生不灭、不垢不净、不来不去、不增不减的佛性，就要一切放下，无所得、无所证，才与妙体相应。而且，只有无所得，才是大大的真得。因为心清净了，彻底空了，真性方能显露，才能显发广大妙用。故说佛力无边、妙用无穷。相反，若有所得，真性就被乌云遮盖住，而不能显现神通妙用了。

有得与无得正是外道与佛教的根本区别。佛教一无所得，不于心外取法，无修、无得、无证，一法不立。外道有法可修，有神通可得，心外取法，终不究竟。比如，道教以出阳神为成就，有阳神可得，有个物在，终不究竟。从前，吕纯阳祖师修道有成后，四方

云游。一次，走到了黄龙山，看见山顶上有紫云结盖。这是瑞光，一般人是看不到的，只有修道人才看得见。他知道山上有得道高人，于是上山参访。到了山上，看见一座寺院。这时，维那师正拈香请黄龙祖师出来说法，吕纯阳赶忙进入殿内。黄龙祖师上了法座之后，厉声说：“座旁有窃法者！”吕纯阳一听，心想：哎呀！这是说我呢，你们都是和尚，只有我是道士，本来想听听你说些什么，既然说我窃法，那我也就不客气了，不妨和你较量较量。因为吕纯阳已证得阳神了，以道教来看，这是最高境界了。艺高人胆大，吕纯阳毅然从僧群中站出来，问道：“一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川。且道此意如何？”粟是米，一粒米这么小，而世界这么大，如何能藏进去呢？铛是锅，只能煮半升米的锅，一升米都煮不下，怎么能把大山大河放在里面煮呢？因为道教注重神通变化，他可以把一粒米放大笼罩着这个世界，也可以把山水缩小，把锅放大，在锅内煮山川。吕纯阳就拿这个偈子来试探黄龙祖师。

祖师一听，知道吕纯阳还没有证到根本，却落到枝末神通上了，至此还痴迷不悟。于是，指着吕纯阳说：“这守尸鬼！”吕纯阳一听，哈哈大笑说：“争奈囊中有长生不死药！”这句话含有两种意思。一是道家炼外丹（采药，采丹砂，即朱砂这类东西。立炉鼎，炼出外丹），吃下去，可长生不老，肉身不坏。所谓囊中就是口袋里。另一种是内丹成就，炼精气神，采大药炼成大丹，即所谓金丹，化成婴儿，为金刚不坏的阳神。这个囊就是臭皮囊，即我们的肉身。吕纯阳认为自己已阳神成就，是金刚不坏身，已不是守尸鬼了。岂不知阳神并不究竟。阳神是什么？阳神就是佛教里所说的意

生身，即第七识（末那识）所生起之身，还是虚幻的识神。我们凡夫的眼耳鼻舌身意六根，总要对外面环境的色声香味触法六尘，生起色受想行识五蕴，这五蕴烦恼就把第七识盖覆住，不得自由，出不来。烦恼越多，压得越深，封得越死。这个第七识，它是染净依。意思是你染它跟着你染，你净它跟着你净。前面六根受外面六尘所染，着相了，五蕴烦恼纷纷扬扬，分别作用，第七识就不得自由，不得清静。倘若我们能明悟一切事物皆如空花水月，虚幻而不可得，一放一切放，空净无染，将覆盖在第七识上面的污染销光，第七识就获得自由了。你不要它出来，它也自然而然地出来了。而道教不明白这个根本原理，用强制的观想功夫在定中生出这个意造的阳神，所以它并不究竟。《金刚经》说：“凡所有相，皆是虚妄。”凡有相者，有生必有灭，有成必有坏，决不会永远不坏，这是最辩证的。

所以，黄龙祖师指着吕纯阳祖师说：“饶经八万劫，终是落空亡。”意思是，你纵然活得比世人长寿得多，能活八万个大劫，最后还是要毁灭，不可能永远不坏。因为你还没有见到阳神的本体——佛性，还在弄识神啊！玄沙大师说过：“修道之人不识真，只为从来认识神。无始劫来生死本，痴人唤作本来人！”这个“真”就是指佛性。意思是修道之人没见到自己的根本，没见到性这个万能体，而着相于些小神通上，玩弄识神，误以为已得根本，以致步入歧途，生死不了。前面我们讲过，性喻水，识神喻水起的波浪。水是根本，波浪是枝末。修道人没有认清水的湿性，而只认得波浪的动态，即只知波浪而不识生起波浪之水，所以错了。纯阳祖师一听，怎么终是落空亡啊？心里很不痛快，我明明阳神已成就了，已成金

刚不坏身了，怎么还说落空亡呢？纯阳祖师身后背着一把宝剑，他突然拔出宝剑，飞剑斩黄龙。黄龙祖师哈哈大笑，顺手拿起佛台上的拂尘，轻轻一扬，“啪！”剑落地了。这是什么含义呢？“剑”、“见”谐音，表示见堕。意思是纯阳祖师的知见落于下风，打了败仗。纯阳祖师赶忙退下来，给黄龙祖师顶礼，并请开示。

黄龙祖师看他趾高气扬的神气终于变了，能虚心下气，能放下来了。于是，拿他的问题反问道：“‘半升铛内煮山川’即不问，如何是‘一粒粟中藏世界’？”经此一点，纯阳祖师当下就开悟了。

纯阳祖师过去修道执著追求的是神通、出阳神。现在“见堕”心空之后，听黄龙祖师一开示，啊！他悟到了一切法都不可得，一切都是无相的性的显现，都是性的作用，唯有性是真，其他皆假。纯阳祖师到这里才真悟道，所以他作偈云：“弃却瓢囊槭碎琴，如今不恋汞中金；自从一见黄龙后，始觉从前错用心。”

修道人须知性是不生不灭、不垢不净、不增不减、不来不去的，是永恒的。其体是非大非小、非方非圆、非长非短，而又能大能小、能方能圆、能长能短。“大而无外，小而无内”、“放之则弥于六合，收之则退藏于密”，变化莫测，妙用无边。小就是大，大就是小；一就是多，多就是一。再没有别的东西能和它相比。《法华经》云：“唯有一乘法，无二亦无三”，其他所有的东西都不是真的，唯有这个性是真的，一毛头能转大法轮。纯阳祖师悟到了这个性，当体是空。因空之故，则无大无小，整个世界又何尝不在里面呢？这里所说的世界，不是只指地球上的几大洲，而是指三千大千世界，指我们前面已讲过的无量无边的世界。“一切唯心造”、“三界唯

心”，任何事物都在我们的心里，不在心外，故云：“一粒粟中藏世界”。纯阳祖师被黄龙祖师一点，怎么能不见自己本来具有的真性，怎么能不开悟呢？

前面我们已讲过，佛教一切法门都是做心地功夫，无不从制心上下手。净土宗念佛法门，用佛号抓住这个心，让这个心不着相，入于空净。禅宗参话头，起疑情，把妄心隔断，而自然空净。密宗法门用身口意三密与佛、菩萨相应而转换这个心。都是由染转净，由妄转真，直到心地真空净了，自然证到无相的实相，而得大自在、大受用。我们用功要明白这个道理，把世事看透、看破，一切都不可得。放下一切，而证初心悟道。更进一步，在事境上锻炼，把执著习气消尽，打破法执，证得向上鼻孔，才得究竟。假如你执著有法可修、有果可得，则不自在、不究竟了。因为凡有所得即有所缚，反而不自在，得不到真东西。同时，有所得容易入魔，非但成道不能，反而入魔有份。所以，“无所得”不仅是《心经》的宗旨，也是我们整个佛教的宗旨。

（四）辨用

辨用就是辨别佛经的作用、用处。每一部经都有它的作用，那么，《心经》有什么作用呢？教下讲是破三障：报障，业障，烦恼障。我们人活在世上，所遭受到的一切灾难困苦，心内各种各样的无明烦恼，都是由这三障带来的。所以，只有破了三障，才能度一切苦厄。下面我们把这三障具体地解释一下。

报障又分正报和依报两种。何谓正报呢？正报指的是我们的身体。我们人的身体看起来大致相同，都长着头、胳膊、腿等，但是相貌、体形、身体素质各不相同。有的相貌端正、姣好，健康长寿；有的相貌丑陋、难看，疾病丛生。甚至有的是短命鬼，不到中年，青年、少年就夭亡了。为什么会有这些种种不同呢？我们前面讲过了，“欲知前世因，今生受者是。”今生的遭遇和这个果报身，正是前世所造的业而感的今世果。这是一面镜子，看看今世的果报身，就晓得前世所造的因如何了。我们前世做的好事多，今世就感得健康的身体、端正的相貌、长久的寿命。反之，前世做了些恶事，今世相貌就丑陋、身体就虚弱、寿命就不长久。

依报呢？就是我们的衣食住行等生活环境。也就是这个身体生活所需的条件。有的人住房舒适漂亮，衣食丰富俱足，进出交通方便；有的人住房拥挤、简陋，衣食不周，甚至衣不蔽体，屋不遮雨，饥寒交迫。为什么会有这样悬殊的差别呢？这也是我们前世所造的因所致。正报、依报都是根据前世所造的因而感得的果报。有的人说：“哎呀！我命好苦呵！我永远都是这苦命了。”错了！因为因果并不是一成不变的，它时时刻刻都在变。因感果，果又造因，因又感果，因因果果，循环不已，不是固定不变的。这一世受苦受罪，是前世造的因不好。这一世多造些好因，多做好事，多做善事，因果就转变了，恶果转化了，时来运转，苦就少受了，生活的环境和身体状况就会慢慢由坏向好的方向发展变化。反过来讲，前世造了好因，今世福报就大。但若不做好事，游手好闲，坐吃山空，甚至做坏事，那么这个福报就会减少。一旦把福享完，则厄运就会接踵

而至。所以，今世享福要惜福，仍要多造好因，多做善事，多做好事，这个福才能长久。

接下来我们谈谈业障。什么叫业障呢？就是我们做一切事业的障碍。每个人在干任何事业中，都免不了会碰到这样那样的困难、阻力、挫折。生活在社会上的任何人，包括出家人，都是要做事的。出家人要修道、助道、弘法利生。在家人要工作。因此，无论你做什么，只要对大众有利，就要尽心尽力，好好地做，尽量把事办好、办圆满，这就是善。反之，如果敷衍了事、马马虎虎，事情没办好，还出了错误，甚至做损人利己的事，则是恶。所谓人道者，就是过去世做了善事，也做了恶事，善恶混杂。因为他贪瞋痴俱全，只是分量少些，所以他因中有善有恶，以至于办事时，不免会碰到棘手的问题，这就是业障。

顺便讲一下“六道轮回”的六道。若贪瞋痴俱足，而且是多分量的，贪得无厌，人有己无就瞋恨，自己不及人家也瞋恨，不如意的时候就光火，贪瞋痴太深了，则下地狱；若瞋痴少些，而贪心很重，则是饿鬼道，贪火从口里喷出而不能进食；若贪瞋少些，愚痴得厉害，则为畜生道；若贪痴少些，瞋恨心重，好争好斗，则入修罗道；若只有少分量的贪，多分量的善则升天道。因此，我们要从六道轮回的生死流转中解脱出来，就必须修持，熄灭贪瞋痴三毒。这样，办任何事，遇到任何情况，就会理事圆融无碍了。

第三障烦恼障。因为有前面的报障、业障存在，人在立身处世时，就难免有不如意、不顺心的时候。一旦不能称心如意，就妄想纷飞、胡思乱想、烦恼丛生、苦不堪言，这就是烦恼障。

根本的烦恼障有六种：

第一是贪：贪得无厌，要这要那，多了还要多，好上还要好，无有穷尽，欲壑难填。

第二是嗔：嗔恨心重，刚才我们已讲了。

第三是痴：贪和嗔均来自于痴。痴就是执迷不悟，迷真认妄，迷恋于世上形形色色的东西，名、利、财、物、色……，执妄为真，追求不已。追求不到就嗔恨，欲望无止。倘若我们能明白一切都是梦幻泡影、皆不可得的道理，正如《圆觉经》所说：“知是空华，即无轮转。”知道世上一切东西都是空花水月，都是假相，实际上并不存在，你还去追求它干什么？不去追求了，还会有什么生死轮回的烦恼吗？所以说，痴是产生贪嗔的根源。

第四是慢：贡高我慢。总以为自己什么都正确、什么都好，把自己看得比别人高一等，处处瞧不起别人。因有我慢之故，就不谦虚了。不谦虚就不能受益，善意听不进，不能接受人家的意见，不能进步。

第五是疑：疑惑不相信。疑是最坏的东西。我们知道，要证佛果，必须正修。若欲修证成功，第一重要的就是信。没有信，就根本谈不到修证。净土宗三资粮，第一就是信。不但净土如此，别的宗也是如此。没有信，怎么谈得上修证呢？不信则疑，一疑就坏了，就不能竭尽全力去修持，就不能证得圣果了。现在的学人往往疑法疑师，学了一个法，他不问自己是否已踏踏实实、不遗余力、勇猛精进地去修，只修了几次，就猜想：“哎呀！这个法灵不灵呀？是不是有效果呢？我怎么一点感应都没有呢？”比如念佛，没念多少

天，就说：“我念佛了，怎么还是妄想丛生呢？”再说打坐，没坐多少坐，就说：“我怎么妄念一点都没减少，反倒越坐妄念越多呢？”等等。我们打个比方，你要挖一个宝藏，知道金子埋在这块地下，才挖了几尺，深度还不够，你就不耐烦了，“哎呀！怎么还没见金子呢？恐怕不在这里。”于是，换个地方再挖挖，还是深度不够，没有见到金子，就又换个地方去挖。换来换去，挖来挖去，功亏一篑，总没见到金子。就是因为你没有信心，没有专一地深入下去，所以得不到宝藏。这就是疑法、疑师的过错。常常有人这样猜疑：这个老师是不是有道行？这个老师传法好不好？或是议论某某老师已经明心见性了，某某老师还没有明心见性，妄加判断。殊不知判断老师，须要超过老师才能判断。你自己还没有明心见性，你晓得明心见性是怎么一回事吗？自己还是个瞎子，以耳当目，听了别人怎么讲，自己就猜测、衡量别人，这就是疑师。因不信师之故，你就不能一心一意地跟着师父跑，师父传给你的法，你就不能全力以赴地去修，你就无所证。所以，疑是坏事，是根本烦恼之一。

第六是邪见：不正之见。如常见、断见、拨无因果等，都是邪见。有人认为，人活在世上才是有，一旦人死了，一切也都没有了，断灭了。还有人不知发神通与明心见性是两回事，认为有了神通才能谈得上明心见性，没有神通就不是明心见性。当他明明已经得了根本，已见了性，他还不知道，以为自己没神通，就没见性。非但误了自己，也贻误了他人，而且永生永世不能出头了。这些都是邪见。上述是烦恼障的六种根本烦恼。

说到这里，我们还要解释一个问题。有些人误解了“烦恼”的意义，以为烦恼只有贫穷人苦于衣食不周，住行条件差，迫于生活而奔波、辛劳，所以痛苦烦恼不休。岂不知富人的烦恼比穷苦人还胜一筹。富人的烦恼虽然与穷人的烦恼不相同，他不是为衣食住行而烦恼，但他们另有所愁，另有所苦。最近我们这里出了一桩事，不妨讲出来，让大家知道有钱人是怎样的另一种烦恼。

“文革”期间，有些工商资本家的资金房屋等被没收、冻结了。落实政策后，又退还给他们。讲起来钞票多，富有了，应该享福了，惬意了，不再苦恼了。但是，有这么一家，退还了十几万人民币和房屋后，父亲就把这些都分给了孩子们。三个儿子各分得几万元，最小的是女儿，将来是嫁出去的人，所以只分得五千元。小女儿看见几个哥哥都是几万元，而自己却只有一个零头，心里很不满意。后来又分房子，三个儿子每人一统间，是大房间，而且卫生间、煤气灶俱全。小女儿分到后楼一间小小的黑屋，心里更不痛快了，越想心里越难受，悲伤地哭了。父亲见状，就教训了她一顿，她心中更来气了。吃饭时，她因哭得悲伤之故，气不顺，憋得回抽，一抽搐，手一抖，碗“啪”地摔碎在地上。父亲一看，啊！你还摔碗给我看，啪啪就是两耳光。这一打，更冤枉了她，悲痛之极，就上吊自尽了。父亲看女儿死了，心里很悲伤，也怨自己处理不当，闯了祸，心里郁闷，不多久也死了。你们看，这不是有钱之后闯出的祸水吗？所以富贵人有富贵人的烦恼，并不比穷人少，甚至还要多；并不比穷人轻，甚至还要重。因为他们有了地位，有了钞票，就会患得患失。他们不仅希望现有的地位、钱财不要丧失掉，还想多上

加多、好上加好。那么，这当中互相倾轧、勾心斗角之种种精神上的烦恼就更为难言了。更为甚者，有了地位、有了钱，贪心更重、欲望更浓，忘乎所以，不顾一切地胡作非为，花天酒地，狂嫖滥赌，以致最后走到倾家荡产或锒铛入狱的下场。我们就不去多说它了。

天人也有烦恼。怎么会呢？天人不是在天上享福吗？但是天人享完福后，还是要死的。他们不像我们世间人，老了，发须白了，牙齿掉了，最后断气死了。天人头上都有花冠，花慢慢地枯萎，一旦枯死了，则天人也就寿终了。所以他们看到花枯萎了，就晓得自己时间不长了，到哪里去呢？还要听业的支配。他们也很苦恼。六道都没有离开苦。

我们人活着，苦多乐少。有一位小说家曾经这样说：人生就是一个旅程，坎坷不平的旅途上布满了各种痛苦的深坑。我们人呐，刚从第一个深坑里跳了出来，在还没有落到第二个深坑之前，这段过渡期就是乐，平坦顺利。当跳进第二个深坑时，又如从前一样受苦了，到处碰壁、抗争，极力想从深坑中跳出来。一旦跳了出来，轻松一下。过了这段过渡期，又复陷入痛苦的深渊。人呐，就是这样苦多乐少地走完一生的旅程。有的人遇到的深坑又多又深，所经受的痛苦就更是苦不堪言了。一般说来，这段过渡期的乐是短暂的，有的还未体会到乐的滋味，就又陷入了更深的痛苦之中了。人的一生归根结底还是苦呵！

佛说一切法，都是让人离苦得乐的。你若能把《心经》的义理彻底领悟了，报障、业障、烦恼障自然也就破除了。三障已除，一切苦厄也就消除了，人也就离苦得乐了。这就是《心经》的作用。

（五）判教相

前面已讲过《心经》在佛的五时说教中，属于第四时说法，即般若时、熟酥时。用了两种权法、一种实法说教。这里就不多说了。

《心经》的五重玄义现已解释完毕，下面我们简略地介绍一下译经人。

四、译经人

翻译《心经》的人很多，有七种翻译本子。现在大家读诵的最盛行、最流通的本子是玄奘法师翻译的。文长仅二百六十个字，但意义非常丰富，能概括三藏十二部经教。玄奘法师精通经、律、论三藏。当时，凡通三藏者均称之为三藏法师。玄奘法师是唐朝人，故称唐三藏。所谓经藏就是佛说的法，由弟子们记载、整理成册的，多诠定学。律藏是佛说的戒律，如比丘戒、比丘尼戒、菩萨戒等等的戒律。《梵网经》也属于戒律。律藏多诠戒学。论藏是菩萨们根据佛所说的法而加以阐述、发挥的。佛说的法为“经”，菩萨所谓谓之“论”。论多诠慧学。

玄奘法师俗姓陈。少年出家时就很有志向，提出了“远绍如来，近光遗教”。意思是从长远来看，要绍隆佛种，立志成佛；近则要光大如来教法。出家后勤奋学习经典，到处参访名师。后来发现诸师所见不一，对经典也有许多疑点未决。为求得佛法真谛，发愿到佛教圣地——印度求学取经。玄奘法师以宏深大愿，大无畏的超人

胆识和魄力，历经了千难万苦，踏遍了千山万水，跋涉五万余里，终于到达了目的地。十七年后带回大小乘经共五百六十夹，分六百五十部。玄奘法师以后的工作则专心致志于翻译佛经。

玄奘法师组织的译经规模是历史上最宏大的，集中了全国各大寺高僧大德，力量精粹优秀，分工细密，译经态度严肃认真，所翻译的经、律、论三藏圣典最为精确，译经的数量在中国历史上也是最多的。玄奘法师是世界佛教史上的一代大师，是唯识宗的创始祖师，他在弘法利生中所做的贡献厥功甚伟！

玄奘法师除了主译法相宗经论外，在晚年全力翻译《大般若经》六百卷，占去了他全部译经的一半功夫。由此可见，玄奘法师对般若研究精通，造诣高深。乃至他的《心经》译本广为流传盛行。玄奘法师译经态度严肃认真，一丝不苟，精益求精，准确无误。在他圆寂前，头有点痛，他就疑惑了。哎呀！莫非我翻译的经文有错误了？于是，他就发了个愿：如果我翻译的经文没有错误，那么，在我圆寂后荼毗的时候，舌头应该不坏！后来，玄奘法师圆寂了，荼毗后，他的舌头果然没有坏，还是好好的一条舌头。这就证明玄奘法师翻译的经文完全正确。

玄奘法师临终前有点头痛，是因宿业之故。我们每个人宿世以来，所做的事有可能是好事，也可能是坏事，不可能没有一点果报。人生病，是过去世做了坏事，现在所受的果报。生病，一般凡夫担不起，痛苦难忍。而修证成就了的大祖师，就有力量承担。果报到他身上，因心空故，可以不受其苦。真歇禅师说：“老僧自有安心法，八苦交煎总无妨。”意思是说，纵然有八种病痛等苦恼一起来

煎熬，我也不怕。为什么呢？心空不受之故。在色受想行识五蕴当中，第二就是受蕴，它是一切烦恼、业障的根本。假如我们能够遇色闻声而不受，则一切烦恼无从生起。

那么，怎么能不受呢？这大有科学道理。因为所谓疼痛都是经局部神经传输到大脑皮层而感受到的。如果大脑皮层不接受，就不会感到痛苦。而要使大脑皮层不接受，那就要有很深的定力，心空无住，不随境走，或是把思想的注意力完全集中于另外的一个地方，方能隔断传导，不受其苦。例如，《三国演义》里，关公中了毒箭后，华佗给他刮骨疗毒。当时关公下着棋，把他的思想和注意力都完全集中在棋上，忘记在进行手术，大脑皮层不接受痛的神经的传导。所以，他等华佗把毒刮干净了，整个手术完毕，都没吭一声。华佗不由敬佩地称关公为神人。现在的无痛苦分娩法也是这个意思。让产妇把思想都集中在另外一个地方，注意力转移了，痛苦也就转换了，大脑皮层不接受腹部的疼痛，她就不觉得痛了。但一般人没有这个功夫，她的注意力不能转移，还是集中在肚皮上，所以痛苦不能转换掉，大脑皮层照样接受，来者不拒，当然她还是要痛的。因此，现在无痛分娩法没有多大效果。

我师公大愚阿闍黎在庐山修道时，一直很精进，因当时条件极差，故师公身体很虚弱。他下山之后，弟子们请了个医生给师公检查治疗。发现痔疮很严重，已经溃烂了，决定马上动手术。当时麻醉只有全身麻醉，没有局部麻醉。而师公身体太差了，经不起全麻，怎么办呢？师公对医生说：“你尽管放心开刀吧，我可以不要麻醉。”医生说：“不要麻醉怎么行呢？痛也痛死你了。”“不要紧，我念

佛，你开刀。假如我说痛了，你就停止手术。”“那就试试看吧，横竖你的屁股已烂得一塌糊涂了，就是手术没动好，半途而废了，也没关系。”于是手术开始了，师公一直念“南无阿弥陀佛、南无阿弥陀佛……”直到手术结束，师公没喊一声痛。医生惊叹道：“难得，难得，我从来未见过这样的病人。”这就是不受一切受的功夫，把思想注意力都集中在这句佛号上，痛苦就不为害了。修净土的人都想临命终时身无病苦，这不正是身无病苦的最好例子吗？！

身无病苦并不是说生病，而是说尽管生病，但是不为病所苦。你不接受，苦就不苦了。宿业报应之所以等于不报，也就是因为不接受这个苦，不为苦所苦。尽管有果报，等于没报，报而不报。玄奘法师的头痛就是临命终时宿业的发现，但不接受，则报而不报了。

讲到果报这个问题，都说心业易消易转，身业难消难转。我们过去做了坏事，身上的痛苦还是要有的。佛也显现过头痛相，因为过去世曾拿棒子打过鱼的头，现在就要受这个报。但这是佛有意要显头痛相，用以说明因果不虚，警策大家不要做坏事，做了坏事，就要受果报的。果报对于真正到家的人来说是空花水月，果报到了他们身上就瓦解冰消了。为什么呢？因为一切业都是梦幻泡影，并没有真实东西存在。既然没有真实的东西，不接受一切事物了，还讲什么报应呢？同时，没有我相，没有人相，没有众生相，没有寿者相，又由谁来受报应呢？从主观来说，人没有了；从客观来说，法没有了。人法双亡，还有什么报应呢？但以佛性来讲，佛性是妙有真空。它不是断灭空，也不是顽空，它能显现诸相而生起种种妙用。所以，幻相不无，还是有的。在不受报当中不妨显现受报之相。

尽管受报，但到了大祖师身上，内心空净，一切都如空花水月，还是等于不受报。

二祖神光大师得法之后，达摩祖师对他讲：“你今生要还一个命债，要被杀头。（祖师证道以后有宿命通，知道过去世做过之事以及将来的果报。）但因主持正法之故，避免别人由此而诽谤正法，就不要还这个报了。”二祖心真空了，人也不可得，法也不可得，这个身报就可以免掉了。比如，如果没有打开电视机、收音机的开关，电磁波虽在空中传播着，但却收不进来。这都是同样的道理。虽然我们过去世做了一些错误的事情，业力在寻你。但若你心空了，影子也没有，它就找不着你了，也没法找。从根本上讲，根本就没有人我相，没有法我相，什么受报、不受报都不可得。但是，功夫要做得究竟才能这样。功夫做得不究竟，心一动就有了影子，那还是会受报的。

我们举一则公案：唐悟达禅师膝上生了个人面疮，后遇一僧人掬水洗之，痊愈了。因此，著慈悲水忏法。这个禅师怎么会生人面疮呢？因为禅师过去世是袁盎，晁错和袁盎不和，在皇帝面前，搬弄是非，说晁错的坏话，结果晁错被冤屈斩首。晁错怀恨在心，一直要寻袁盎报复。无奈袁盎后来作了十世高僧，寻他十世也没有寻到。后来，皇帝封他为国师，赐他沉香几案、玉如意、紫金袈裟、紫金钵盂等等。钦差大臣都很敬重他。他很得意：“像我这样的人，现在世上是很少有的。所以，皇帝封我为国师，赐给我这么多东西。”心一动，影子现前，被晁错寻到了，就让他膝盖上生了个人面疮，向他讨还命债。由此看来，一旦过去世做了些错事，业力就到处寻

找你，这就叫业障。你若心真空了，没有影子在，它寻也寻不到你。所谓业，其实都是虚幻不实的。但如果你心动了，有影子在，被业力抓住，就要还报了。

也许会有人问，如若定力深的话，是不是可以不还报呢？可以不还！但不是一定不还。我们刚才已说过了，还报不还报，关键在于心是否真的空净了。既然报、还都是假，又何妨借假显真，游戏三昧，报上一回，以示无报无不报，而证无还无不还呢！所以，二祖神光大师对达摩讲：“等我传了法之后，还也无所谓。”就像一个大富翁，还一笔小债务，九牛一毛，不在乎。神光大师把法传给三祖之后，就去还报了。临杀头时，他说：“将头临白刃，犹如斩春风。”杀头就像挥刃斩风一样，心里没有一点东西，何等慷慨豪放，这真是心空净到家的大丈夫作略啊！

心真空净的人，并不是死守着一点不动，并不是一点事也不做，而是大机大用，无为而无所不为的。我们修法的人，就要好好地修这个心，时时对境练心，老实地做心地功夫。我们明白了《心经》的义理和真正意旨，才能真正得到《心经》的胜义，从而受持《心经》。下面我们开始解释《心经》正文。

第二部分 正说（经文）

一般经文都是前有“序分”，后有“流通分”。序分即经文的开端：如是我闻，一时佛在某某处，与大比丘众或大菩萨众多少多少人俱。流通分即经文的结尾：大众闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行，作礼而去。因为《心经》是从《大般若经》里节选出来的，所以序分和流通分都被省略掉了，它没有采用一般经文的格式。《心经》一开头就显示正文（正宗分），以佛的口气，直接宣说“观自在菩萨……”，由此开门见山地把《心经》的总纲点了出来。

一、总持分

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多。时照见五蕴皆空，度一切苦厄。

这开头的四句经文就是《心经》的总纲。仿照昭明太子把《金刚经》划为三十二分那样，把这四句划为总持分——总一切法，持无量义。《心经》的一切义理，乃至整个佛法的义理，都包括在这四句之内了。下面的经文都是阐述、描绘、分解这四句的无量含义。而第一句“观自在菩萨”更是这四句的纲中之纲，单单这一句就能包括六百卷《大般若经》。为什么这样说呢？因为观就是观照。我

们前面已经讲过了，做一切功夫都离不开观照，三藏十二部经文也都离不开观照。所以，它能够总赅一切法。

观自在菩萨。

佛举出观自在菩萨作为我们修行人的典范，要我们向观自在菩萨学习。这部经为什么用“观自在菩萨”这个名字，而不用“观世音菩萨”呢？这是两位菩萨吗？不是。观自在菩萨就是观世音菩萨。观自在是以果地功德为名，观世音是以因地法行为名。因为观世音初期修行，是从耳根圆通修起的。他在大海岛上听涨潮落潮的声音，追问自己这听见声音的是谁？听不见声音的又是谁？这即是用耳根听海潮音而圆证菩提的修法。

讲到海潮音，整个佛法都可以说是海潮音。一因佛对众生说法是根据众生的机缘、众生的根基而说的，能深能浅、可高可低，就像海潮有涨落一样；二因佛法如大海，汪洋浩瀚，波澜壮阔，势不可当。涨潮时，雷霆万钧，闻者丧胆；落潮时，风平浪静，声息毫无。

人们往往认为听到了声音是有闻，没有声音的时候是无闻。其实，有声音时你听到了声音，没有声音时，你同样也听到了，你听到的是没有声音。如果你没有听到，你怎么会知道没有声音呢？就像我们的眼睛，看见东西了，就说是见到了。瞎子看不见东西，就说是看不见。其实，他不是不见，还是见了，他看到的是一片黑暗，见到了黑暗也是见。这就是我们的见性和闻性的作用，它是永远不坏的。至于有光无光、有声无声，那是色尘和声尘，不关见性和闻

性的事。尘有生灭而性是不生不灭、不增不减的。能够见色是我们的眼根——眼球完好无缺、能起作用之故。眼球坏了，虽不能照见色尘，但见性还在。犹如电灯泡，灯丝断了，灯泡不亮，但还是有电，不能说没电，只是电灯泡坏了。如果换个好的灯泡，它还是亮的。所以，不能住在相上。见光是见，见黑还是见。听到声音是听，听到没有声音还是听。

观世音菩萨就从耳根听闻上悟了道。海水涨潮时，潮声生；落潮时，潮声灭。潮声是有生有灭的，但能听闻的自性无生灭。正因为它不灭，所以才听到有声和无声。能听声音的闻性是不生不灭的，它是亘古常存的。反闻闻自性，不跟着声音跑，叫做回光返照，即观照。用观照世间的声音，参究听见声音者是谁？听不见声音者又是谁？就像禅宗所参的一句话头：“念佛者是谁？”究竟是谁呢？就是自性，就是我们所说的佛性，一切处都是它的作用。

我们前面已经讲过了，异见王问婆罗提尊者：“性在何处？”婆罗提尊者说：“性在作用。”“在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在舌谈论，在手执提，在足运奔。”这些都是佛性的妙用。所以“识者知是佛性，不识者唤作精魂。”见性并不难，当下一觉悟。噢！原来这一切作用就是我们的灵明觉性！这就是佛性！然后就保护这个佛性，时时刻刻地观照，除尽习气，方能究竟成佛。观世音菩萨在因行之中，由反闻自性，从耳根下手用功，圆成了无上道。同时，在因中发大愿，凡有众生受苦时，闻其苦声，即以相应之法缘解脱其苦恼，即世间所谓“闻声救苦”。“观世音菩萨”是由观照这个娑婆世界上的声音而命名的。

“观自在菩萨”是以果号命名的。“观”，我们刚刚说过，一切现象都是佛性的作用。我们明见了佛性，就时时刻刻地观照。“自”，就是我们自己的本来面目，就是自性、佛性。我们明白了一切作用都是佛性，而且认识它，真实不疑了，这就是见性，就是我们的本命元辰，就是我们自己的本来面目。“在”，见到性后，不迷了，晓得世上一切事物都是空花水月，都是假的、不可得的。《圆觉经》曰：“知是空华，即无轮转。”这时才算是真修。你时时刻刻绵密保护这个性体，时时刻刻观照这个本来，令它在本位上不动摇，不为客观环境所左右，不被物境所牵引，不随环境转，时时刻刻长养圣胎，勤除习气。待习气消尽，我执、法执也都了了，分段、变易二死也就了了，就得大自在了。

见性以后的修行主要是除习气。所谓习气主要是五盖，五种遮盖自性光明的乌云，即：财、色、名、食、睡。

财：就是要发财，要钞票，贪得无厌。“人为财死，鸟为食亡。”“人不为己，天诛地灭。”小至投机取巧，贪占便宜。大到贪污受贿，牟取暴利，坑蒙拐骗，不择手段，无视法律，不惜牺牲别人、集体、国家的利益以满足自己。

色：就是一切色相，不仅是男女之色，其他一切饮食起居，乃至声色犬马之好、穿着打扮等等，都包括在内了。

名：就是喜好名誉。人家拍你的马屁，给你说好听顺耳的话，你心里就美滋滋的，高兴欢喜，哈哈而笑。如若指出你某种缺点过错，说你某些做法不对，说法不妥，影响不好等等，你就不乐意了，

就坐不住了，就光火、发脾气。有很多已成名的人，还是这个样子。更有沽名钓誉，假作伪善的恶劣行为，这都是习气。

食：就是饮食。嘴巴馋，贪求美味佳肴。猪、牛、羊肉吃够了，还要吃海鲜；家禽味吃腻了，还要吃野味。为了满足自己的口味食欲，不惜杀生害命，造业受报。

睡：就是睡眠，其实这是昏迷。一个人如果每天睡眠八小时，一天时间就睡去了三分之一。有人还午睡，又睡去了两小时，合起来是十小时。若一个人能活一百岁，四、五十年就被睡过去了。所以说，睡眠也是一道障碍。但我们做功夫的人，要想除去睡眠这个障碍，是不能蛮干硬来的。如果你功夫还没到，定功还不深邃，若不睡眠，身体就会吃不消、支持不住的。我们做功夫，要随着定功的增长，于无形之中将睡眠逐渐抵消，这叫做此长彼消。随着定功的增长，精神逐渐充足，睡眠自然就减少了。慢慢地，定功越来越深，睡眠则会越来越少，乃至睡着的时候也是入定。

说到这里，我们举一个例子——四祖道信禅师度懒融禅师。懒融禅师是练“不倒单”的，夜里在石凳上打坐，不睡眠。而道信禅师是睡觉的。天亮后，懒融对道信禅师说：“昨夜你睡得很好，呼呼鼾声大震，吵得我坐也坐不稳。”道信禅师说：“你还说我睡得好呢，我一夜都没睡着。”“啊！你打妄语。鼾声那么大，呼呼响，怎么说没睡着呢？”“假如我睡着了，我怎么会听到你身上有两个跳蚤打架呢？其中一个跌在地上，大腿都断了，喊‘痛呀！痛呀！’吵得我睡不成觉。”懒融禅师说：“哪里有这种事！我坐在这里一点都没听到，你睡得呼呼响还听到了？”“不信你看嘛！”果然，

懒融禅师在石凳下面捡起一只跳蚤，大腿也果真是断的。你们看，一个是坐着不睡，一个是躺在那里呼呼大睡。可是，睡着的竟听到了跳蚤打架，跳蚤大腿跌断，跳蚤喊痛，而没睡觉的却什么也没听到。所以定功和睡眠并不在外相上。有些人执著在外相上，通夜打坐，不睡觉，不倒单。实际上，他并不是没睡觉，他坐着睡，还是睡着了。有的人功夫很好，虽然睡在那儿，外相上是睡眠，但是深入禅定了，了了分明，清楚得很，连跳蚤打架都能听得见。真功夫并不是在外相上好看，而在于心地上是否清静。

因此，我们修行不要住相，而要在心地上真正用功夫。我们要真正认清楚这个能起作用的万能体就是佛性，就是我们的本命元辰，就是我们的主人翁。唯有它是真实不虚的，是永恒不变的，是不生不灭、不垢不净、不增不减、不来不去的。其他的一切，包括我们自己的身体，都是虚幻不实的，都是假的。身体犹如一间房子、一件家具。好的时候用用它，一旦坏了，就要舍弃它。真假认清了，就须时时刻刻保护这个真实不虚的性，在这个本位上不动，对境不迷惑，对境不动摇，对境能起用，这个功夫就是观照。

我们时时用观照功夫，除掉我们住相的习气（也就是上面所说的五盖）。睡觉是习气，吃饭也是习气，但除习气不能硬除，要善除，就是用方便的方法转移，深入定境，时时常摄在定。这里，我要提醒大家，不要会错了意，以为坐在那里不动就是定，于是拼命打坐。岂不知坐在那里不动是死定。死定有出有入，即是有生有灭，有生灭就不能“常摄”。所谓“常摄在定”者，是对境不迷惑、不动摇，这是没有出没有入的大定。若功夫未到这一步，那就还须时

时观照，使自性安住本位，不随念转，不随境迁，这就叫做“观自在”。

功夫再进一步，圆熟了，这“观”也不要了，须舍弃掉。有个禅师说过：“无觉无照固是生死，有觉有照也是生死。”如果你痴迷糊涂，随境迁移、流浪造业，当然是生死。为什么有觉有照也是生死呢？因为执著在法见、法用上，还有法在，所以还有生死。不过这个生死进一步了，是变易生死。因此，功夫圆熟了，法也要舍弃掉。即使不观照，也能牢牢地在本位上不动，这就是“自在”。

功夫再进一步，“自”也不要了。自性天真，本来如此，无须常常顾念它。比如，我叫什么名字，并不需自己常常提醒，不提醒也不会忘掉。这时，自也不要了，佛性无时不在、无处不在，时时处处都在，这就是“在”。

更进一步，究竟到家，“在”也不要了，无在无不在。触目遇缘，无非真心显现；举手投足，皆是佛性妙用。这样就完全圆熟了。我们就是要这样一步步地、时时刻刻地做功夫。所以，观自在菩萨的“观自在”三个字，实实在在是我们修行人用功夫的典范。

现在有些人功夫做不上去，就是因为他们用功的方法有问题。

第一、在做功夫的时候，他们不晓得观照。无论是念佛、参禅，还是修密，都是有口无心。口里念着“阿弥陀佛、阿弥陀佛……”，心里却是妄想纷飞。嘴里叨念着：“念佛是谁？念佛是谁？……”但心里提不起疑情。咒不停地持着“嗡嘛呢呗弥吽、嗡嘛呢呗弥吽……”但有口无心，不能心念耳闻、时时观照。这样用功是不行的！

第二、修法打坐的时候，座上能够心口相应，用心观照。但下座之后，就和普通世俗人一样，随境流浪，放野马了，在境界上颠颠倒倒。座下不观照，这是个大错误！座上做功夫，随便你怎么认真，都是助行而不是正行，都是助修而不是正修。正修还是要靠座下用功。为什么这样说呢？从时间上来看，你一天能修几座？能修几个钟头？就算能连续坐四个钟头，或者多一点，六个钟头吧，和一天的时间比起来，所占的比例也太少了，只占四分之一。另外四分之三的时间放野马、糊涂、着相，那怎么能成就呢？我们前面已经讲过了，修法就是转换你的心，把你的痴迷之心转换成觉悟之心，把妄心转换成佛心。上座的时候，不接触外境，没有人考验你，这是最方便的时候。而下座是接触外境，是考验你的时候，看你能否不随境转。下座用功才是真正的用功。上座犹如磨刀，这把刀钝了，就要磨磨它。下座是用刀，要切切东西，看看这把刀快不快，能否透得过境界。你若不用它，怎么能知道这把刀快不快呢？怎么能知道座上修法得力不得力呢？只有用了它，发现在境界上还透不过，“哎呀！我这把刀还是不快，还要再好好地用心磨磨！”这样才能够更促进你用功。

我们修行，就是要了生死、成佛。所谓生死者，就是着境生心。你着了境，跟着境界跑，就有了生死。若在任何境界面前不动摇，不入这个境，就没有生死。你不在境界中锻炼，又在什么地方锻炼呢？在空无所有的地方锻炼是不行的，必须在事境上锻炼。《华严经》讲的“理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍”四个法界，是修行的四个阶段。功夫要做到最后一步——事事无碍法界，任何境

界、样样事情都透得过，毫无挂碍，才算得上成佛。光是懂点理，理上说得到，事上做不到，那是空口说大话，毫无效果。如果只在座上用功夫，下座不在事上磨炼，就不能成就。我们如果真会用功夫，就须在事上锻炼，要时时刻刻观照，观照我们自己的本命元辰，在本位上不动摇，做功夫要时时刻刻这样做。这就是观自在。所以说，“观自在”三个字，是千经万论之总纲也。

第三、我们作功夫首先是为了明心见性。这个问题前面已经讲过了，现在又重复讲。一是因为它非常重要。二是修行人往往对它认识不清。所以，有必要再强调一下：一切作用都是性的作用，这个作用处就是我们的佛性。我们听了之后，确信无疑、真实肯定，一点不走作，这就是见性！不是除此之外，另有性可见。见性并不神秘、玄妙。

有些人总是把见性和发神通联系在一起，可叹啊！他实在不知道什么叫性，他自己不明白，自以为性是另外一个神奇的东西，而这个实实在在能起作用的太普通、太一般了，他不以为是性，自己糊弄自己，还去糊弄别人，这叫自欺欺人。自己上了当，也叫别人上当。这种人几时才能出头，几时才能了生死呵？！前面我们已经讲过了，明心见性和发神通的关系，是先后关系、根本与枝末的关系。先见性，见性之后不迷了，真假认清了，晓得世上一切事物都是空花水月，虚假不可得。时时刻刻观照、保护这个惟一真实不虚的本性，在本位上不动摇，时时刻刻长养圣胎，功夫做到习气都消尽了，神通便不求而自得。所以说，但得本，不愁末。明心见性是根本，在修法中最关键、最要紧的。有些人错把发神通作为明心见

性的标准，从而追求神通，正是本末倒置。他们不晓得什么是根本，只追求枝末，无有是处呵！这些人就是佛说的最可怜悯者。所以，我们修行做功夫，首先就是要明心见性，不要妄求神通。

复次，我们须明白：性不在别处，就在当下，不要向别处去求。因为一切作用都是性的作用，性时时刻刻都在当人六根门头放光。我们苟能于前念已断、后念未起的一瞬间，回光返照，认取这离念的灵知就是我们的佛性，则当下亲见阿爹，何须再向外追求？正所谓“踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫”。今天大家听到这个说法，能够深信不疑，就是无上大福报啊！假如还是咬不定，还是信不真，那就要从头修起。“观自在”三个字，我们就解释到这里。

“菩萨”是“菩提萨埵”的简称，取了其中的两个字。“菩提萨埵”是梵文的音译，中文意思是“觉有情”。

众生都有感情、有情见。感情、情见都是私情，不是大情。比如，父母都爱子女，但是他只爱自己生的子女，别人生的子女他一般就没有什么感情了。最近，发生了一桩这样的事情。一个托儿所的阿姨嫌一个小孩爱哭，于是把他的手脚绑起来，并用个被子压在他身上，结果，孩子活活给闷死了。如果是自己亲生的孩子，她会忍心这样做吗？所以感情、情见都是私情，都是坏东西。

“觉”就是觉悟，要觉破这个私情。情见破除了，私情觉破了，就成为“大情”。私情是有情，大情是无情。觉破私情就是“觉有情”，就是“菩萨”。像观世音菩萨，把世上一切众生都看做是他的子女，就像父母对自己子女一样慈悲，闻声救苦。

菩萨除“自觉”外，还须“觉他”——他人也觉破迷情，这就是经中所说的“大乘”。乘是量词，也含骑坐之意。大乘就像公共汽车、火车、飞机一样，能载很多人。菩萨于觉破自己的私情之后，进一步帮助他人，使他人也觉破世间一切妄情，而超越世间、共证大道。“小乘”就是小坐骑，只能乘他一个人。如声闻、缘觉，他只愿自度，不愿度人。不过，等证成四果罗汉，或证成辟支佛时，他也就自惭羞愧，转小为大，发心救度他人了。犹如我们现在在单位里工作，自己总是自私懒惰，遇事总是退到后面，不肯出力做事。眼看别人竭力在前面做，为大家服务，自己却不动，难道不感到惭愧、不觉得难为情吗？所以，小乘修到了四果的时候，自己觉得不对头，也会向菩萨学习，也会发大乘心，即非但自度，还要度他了。

这里我们要强调指出：菩萨和大乘行者，在初发心时，就不是为自己，而是为度众生才学佛修道的。比如，我们看见有人落在海里或江里，一心想救他上来，但是自己却不会游泳，不懂救生术。即使你跳入水中，也不能把落水者救上来，而且自身难保。所以，只有自己学会游泳术、救生术之后，才能去救人。菩萨和大乘行者在初发心时，就是以发菩提心为务，修大乘法，行菩萨道，以“自觉觉他、自度度他”为准则，而不是以自了为目的。“菩萨”二字并非指小乘罗汉、辟支佛。天神、鬼道、外道更沾不上边。

“观自在菩萨”五个字连起来，是说观世音菩萨修耳根圆通法门，返闻闻自性，证到自己不生不灭的闻性，了知一切法皆不出本心，证成了涅槃妙果。《楞严经》把这个修道的过程说得很清楚：先是“入流亡所”，次是“尽闻不住，觉、所觉空”，最后“空、

所空灭，生灭灭已，寂灭现前”。这就证得大自在了。所谓大自在者，就是了脱了分段、变易两种生死。这两种生死，在前面讲“有余涅槃”时已经讲过，现在就不再多说了。

观自在菩萨的“观”是果地圆成的观，是没有能观、没有所观的妙观，是大自在的观。亦即了脱了分段、变易二死后，真正得大自在了。所以，佛用“观自在菩萨”这个果号来启迪、教育我们：要想真正修成佛，既不能向小乘（声闻、缘觉）学习，也不是向小菩萨（权乘菩萨）学习。菩萨有很多阶位：十信位菩萨、十住位菩萨、十行位菩萨、十回向菩萨、十地菩萨、等觉菩萨、妙觉菩萨等等，有这么多层次的菩萨，而观自在菩萨是已经证成妙果的大菩萨。佛要我们向观自在菩萨学习，时时刻刻用观照功夫，以此下手用功修行。

为此，我们先要了悟。了悟什么呢？了悟能起一切作用的万能体就是我们的自性，一切法相都是我们自性的显现。我们要透过这些法相，透过这些作用，而见到我们的性体，这就是明心见性！所谓明心者，明了心不可得，明了心是法体的妙用；所谓见性者，明悟并确信性是一切妙用的主人，性是一切法相生起的万能体。然后，我们就时时刻刻地观照这个妙体，在本位上不动摇，不被物境所转换。《楞严经》云：“理则顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽。”说的就是理悟后保任除习的修行次第。

古代禅宗大德有一首诗，说得很好：“心随万物转，转处实能幽，随缘识得性，无喜亦无忧。”

“心随万物转”，意思是说，我们的心随着万物生起种种的妙用，这就是应缘接物。事情来了怎么解决，工作来了怎么完成，我们心里都明白，丝毫也不糊涂。但是，大家要注意，不要把这句话误解了，这里不是指心有所住。

“转处实能幽”，幽者，幽静不动也。转虽转了，虽然起念应付种种的事情，但内心却是不动的——心里并没放着这个事情，就像不是自己在应付，而是别人在应付一样。孔老夫子讲：“废心劳形。”意思是，虽然形体在劳动，但心并没着在上面。这句话非常重要，真要做到，非精勤观照不可。如果没有观照，这个心就会随着物境转，心就被物境所吸引而牵制住了。我们修行就是要不为物境所转，相反，还要转物。我们有了某个东西，就利用它，而不要为它所用。譬如，有杯子就用来喝水，有热水瓶即用来保暖，但不为它的得失所转，不因它而生喜、爱、忧、恼之情。如果没有这些东西，也不要费尽心力去追逐搏取，更或为了取得这些东西而损害他人或是犯法，那就是为物所用了。

《金刚经》说：“应无所住而生其心。”心不是不生，念不是不起，要起妙用怎么能不生心呢？而是要生“无所住”心，这个心不要停留在什么事物上。正起念时也不见有念可起，起念之后，如鸟过长空，毫无痕迹。尽管在做事，尽管应缘接物，内心一无所住，毫无患得患失之心。做事成功了，不沾沾自喜，本应如斯尽责地做，有什么骄傲夸耀的；失败了，也不烦恼，因为自己并没有马马虎虎、敷衍塞责、应付了事，而是竭尽自己的力量去做了，以后只要改正错误即是。做事不可能都很顺利地圆满成就，总会有失败的时候，

失败了也不要烦恼忧愁。应该仔细、耐心地分析，找出失败的原因，接受教训，改正错误，争取下一次成功。“失败乃成功之母”嘛。心里总是坦坦荡荡、清净无染，这就是“转处实能幽”的精义。

“随缘识得性”，这句话很重要。我们做一切事情都要随缘，随缘则起妙用，反之则会起种种烦恼。比如，一个很有才干的人，一时得不到适当的工作，不能发挥其才能，此时也毋须怨天尤人，只要努力干好本职工作就是了。日久，他的才能自会被大家赏识，而迁任更适当的工作，发挥其才能。假如因不满本职工作而烦恼，则乌云遮住了光明，真性就显现不出来了。又譬如，工作职位升高，就高兴欢喜；职位下降，就忧伤烦恼，这都是凡夫俗子的见地与心态。我们学佛的佛子就不应该有这样的见解，一切都要随缘，因为升、降都是为大众服务，不可为个人的利益考虑。而且，一切事物都是假相，都不可得。只有性是真实不虚的。我们只有随缘起用，无所执著，才得真实受用。

前面已反复讲述，性不在别处，即在当下作用处。它没有隐蔽，没有遮藏，也没有隔断。只因你追逐外境，而迷失了真性。平时妄念纷飞，固不识它，即当无念的千钧一发之机，也往往被滑过去了。在你随缘做事起作用之时，如能回光一瞥，“这起妙用的是谁？”当下猛着精彩，一把抓住，则参学事毕了。因为性无间隔、断续，而事有间隔，念有断续。学人苟能于前念已断、后念未起时，回过头来看一看，这个一念不生而了了分明的，不是当人的佛性又是什么？！一旦认识了本性，不再着相，随缘起用，则大事毕矣。这就是“随缘识得性”。刚才解释第二句时，我们说了心无所住。大家

当明白，只有念起不住，不停留，心念不随前念、物境跑，才谈得上无念功夫。倘若你果真能够念起而不住，就可大放光明了。但是，学者往往是念起就住，就停留，就在物境上盘旋不停，住在上面了。这是修行的一个大障碍。怎么办呢？那就须时时刻刻观照，在事境中锻炼，随缘起种种妙用，将住境、着相的恶习渐渐除光，才能使本性安住本位不动，而究竟成佛。

第四句是“无喜亦无忧”。就是说，如果因缘很顺，事情做得很圆满，我们也不喜；如果因缘不合，事情没做好，我们也不忧。因为一切事情都是假相，本来无有得失。而且所做之事都是随缘起用、恒顺众生、利益群伦的，非为私利。复次，我们做事已竭尽全力，没有丝毫马虎，成不居功，败也于心无愧，坦坦荡荡，大机大用，不喜不忧，不取不舍。观照功夫做到这种地步，观照就不要了，从而更上一层楼，进入无功之用，到达无为之地了。这时真性时时刻刻现前。《六祖坛经》云：“见性之人，言下须见。若如此者，抡刀上阵，亦得见之。”抡刀上阵之时，性命在呼吸之间，也无丝毫慌乱，但明见真性在起作用；纵或为国捐躯，杀身成仁，亦无所谓，因真性是不生不灭的。小乘圣人则不理解这一点，他们认为：哎呀！这不又进入生死轮回了吗？他们不晓得，要成佛，须到六道中度众生。你不入生死，六道里的众生怎么度啊？而且，入六道实无六道可入，身相有生灭，而性无生灭。所以，我们无须妄念纷纷，烦恼重重，只要胸怀坦荡，随缘任运，逍遥自在就是了。我们若能照这四句诗做去，就得大受用、得大自在了。

我们还要强调说明一下：从观照而证到自己本来面目后，还要常常保护它，即宗下所谓“牧牛”的功夫，把其野性去掉，直至调养得温驯，毫无走作了，就不再看住它，而放任其自由了。保任功夫是两个阶段，保是保守，任是放任。保守功夫圆熟之后，才能放任。功夫不圆熟，还是要保，还不能放。我们要弄清楚，保和任是两回事。

综上所述，佛教无论任何宗、任何法门的修持，都离不开观照。可以说，观照是学佛成道的唯一途径，是能否明心见性、能否修持成就的关键。但是，初修者往往理解不了观照，不知从何下手，往往是以肉眼观看一切，以妄想分别一切。结果是认妄为真，被境所迷，随境而转，堕于烦恼流中而不得自在。观世音菩萨由于修耳根返闻功夫，照破物、我、法皆空，了悟了本来面目，亲证了实相，断除了我执、法执，了却了分段、变易二死，从而得大自在。故《心经》云：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄。”这种用耳根入观的方法是修道最易成就的妙法。佛在《楞严经》上也说，观世音菩萨由耳根修起，观于闻性，启观照般若之用的修行方法，是最适合我们娑婆世界众生修行的法门。我们若能明白观世音菩萨修行方法的义理，依之实行，是极容易收效的。所以，我们在讲“观自在菩萨”这句经文时，对观世音菩萨的修证方法，特别是观照功夫讲得比较详细。大家若能把“观自在菩萨”这句话的义理弄清楚，就等于明白了《心经》的真正意旨所在，就真正得到《心经》的胜义，从而受持《心经》，得大受用、大利益了。

行深般若波罗蜜多。

行（读作恨音），这里是作名词用，意思为功行、道行。深，不是深浅的深，因为深浅是相对的，是有限量、有边际、有分别的。这里的深，是甚深广大之意，连深也不可得，因遍果满，一切无碍。

“行深”意思是说，观自在菩萨道行甚深广大、圆满无碍。“般若波罗蜜多”，在讲解经题时已讲过了，意思是观自在菩萨启用众生皆具有的无上般若妙智，照破了无明，以通世法、出世法圆融无碍的真智与真理契合，消尽我执、法执，了却分段、变易二死，到达了生死苦海的彼岸之上，真正大自在了。小乘圣人虽然有智慧，但不是究竟的大智慧，般若不圆，他们只了了分段生死，而未了变易生死，不能说是般若波罗蜜多。

时照见五蕴皆空。

对于佛经，可以各抒己见。《心经》一直被读为：“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。”为什么我要把“时”字和“照见五蕴皆空”放在一起呢？这里需要详细地说明一下。

第一，这里说“时”，而实无时，皆是善巧方便故。所谓“时”，实在是由我们众生的妄想构成的。过去，现在、未来、一瞬间、多劫等等，皆因分别而致，无不都是我们思想妄动之故。佛法亘古至今，始终不离当念，本无所住。心动时，因分别所致，有了前时、后时。心若不动，则时时刻刻都一样，无有分别，还有什么过去、现在、未来呢？还有什么时间的分界线呢？科学家曾提出，如果我

们能够发明一种超光速飞船（现在我们只能达到超音速的水平），那么，好几万年前的事情，均能够显现在眼前。但这仅仅是个理论而已，科学界对此还是望洋兴叹、望尘莫及的。因为现在的科学技术水平还远远做不到这一步。然而，我们人的自性却能够起到这样的妙用。假如我们一念不动，妄想不生，那几千年、几万年前发生的事，乃至还未发生的将来的事，都会映现在眼前。天台宗的开山祖师智者大师读《法华经》，当读到药王品时，入于法华三昧，昔时释迦佛祖灵山说法胜会的情景，像电影、电视一样一一显现在眼前。所以说，如果我们果真能彻见自己的佛性、法性，那就不会着在所见一切事物的相上，而只见自性。真见性者，是没有时间分别的。当然，观自在菩萨也在其中了。

第二，前面已介绍了“行深”的含义。“行”不是动词，而是名词。“时”放在后句首。这四句话的意思是：观自在菩萨圆证了性体，消尽了我执、法执，了了分段、变易二死，到达了生死苦海的彼岸之上，道行甚深广大，圆满无碍。时时刻刻照见五蕴皆空，真空显妙用，五蕴都变成妙用了，时时刻刻大自在，没有任何苦厄可言了。

第三，如果把“时”放在前句尾，且把“行深般若波罗蜜多”中的“行”当做动词讲，那就很容易产生一个错觉：行深般若波罗蜜多之时，则可照见五蕴皆空；而不行深般若波罗蜜多之时，则不会照见五蕴皆空。由此又会出现一个问题，行深般若波罗蜜多的时间究竟有多长呢？犹如一些人提出“明心见性的时间有多长”一样。我们修法，例如修禅宗，参一句话头，参到破本参，开悟了。这个

破本参，是“前念已断、后念未生”，这个一念不生的时间究竟有多长呢？五分钟？十分钟？还是更长时间？开悟了之后又怎么样呢？念头一起不就完了吗？我们做功夫，是不是要把这个无念的时间保住并延长呢？等等，这些都是很重要的问题。今天讲到这个“时”字，有必要和大家讲清楚。

首先，我肯定地告诉大家，上面这些说法都是错误的。我们假如真的见性，一见就彻见，一见就永见，就时时刻刻处处见性。绝不是一时见，一时不见；也不是上座修法时见，下座就不见。不存在见性的时间一开始是多少多少分钟，然后再慢慢地保住并延长这个“无念”的时间。这纯属不懂，不明白什么是性，不晓得见性是怎么回事，纯属胡猜乱想，并且对于“无念”的理解也是错误的。所谓“无念”者，是念起不住、不停留，绝不是说多少多少分钟没念头。那是死的，压制念头不起，是不能起妙用的。即使压制念头不起的功夫修成功了，也只能变成木头、石头，这不是佛法的真谛。佛法是要应缘起用，起大机大用，利益群生。佛法是积极的，不是消极的。假如一念不生，死在那里不动，那么，他还能起作用利益群生吗？他还能努力工作，为众生服务吗？既然发挥不了作用，没有什么用处，那么佛法也就没有任何价值了。所以，对于上述问题我们一定要正确理解认识。我们一旦识得佛性，这个佛性是要应缘起用的。我们只要认识它，而不着相，没有私心杂念，就能够起大机大用，就能够无为而无所不为，就能够证成佛果。成佛是活泼空灵的，不是死板僵化的，这才是真正的佛法。

黄山谷是与苏东坡同时代的大文学家，诗词字画都很好。他参禅的时候，晦堂禅师就叫他参一句话头：“二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。”因为黄山谷是个读书人，是儒士，所以，他的师父就叫他参孔老夫子的这句话。“二三子以我为隐乎？”，就是说：你们这些学子呵！以为我有隐秘吗？我这个老师给你们讲道有什么隐藏之处吗？“吾无隐乎尔”。我和你们是开诚布公、心心相印的，没有什么隐藏、保密的地方啊。黄山谷当然理解孔夫子这段话的含义，说了许多义理，晦堂只是不许。黄山谷想：“我是儒士，难道连这个道理都不懂？师父这样做，不是有意刁难我吗？”心里很不痛快。有一次，他和师父去游山。当时，正是阴历八月桂花盛开的时候。风吹来一阵桂花香，黄山谷不禁脱口而出：“好一阵木樨香呵！”木樨就是桂花。他的师父马上抓住这个机会（这是稍纵即逝，千钧一发之机），点他道：“吾无隐乎尔！”闻到桂花香的是谁呀？是不是有隐蔽之处啊？是不是和你有隔阂呵？“啊！”黄山谷当下悟道了。这时，他才明白师父的良苦用心，心里很是惭愧，立即给师父顶礼致谢。

所以，明心见性的“性”不在别处，就在当下，时时刻刻在你的作用之间。这个性对任何人都是一样，并没有遮藏，没有隐蔽，也没有隔断，关键看你是否悟到它。真的开悟见性了，则一见永见，时时刻刻都见。或许有人会说：“我们多生历劫业障深厚，恐怕一见之后，还会被宿世的业障遮蔽了，所以会时见时不见？”这种说法是没有道理的。古人说：“千年暗室，一灯能明。”就是说，这个房间虽然关闭着，黑暗了很长时间，一千年或者一万年。但是，

你一旦打开开关，电灯立即就亮了，并不是慢慢地亮起来，也不是亮了一下又黑掉了。那么，这黑暗的房间不论关了有多久，也就一下子通明了，房间里的一切东西都看得清清楚楚。纵然以后这个房间的电灯又关闭了，你也会知道这个房间里放着什么东西，以及它们都放在什么地方。我们经过历劫生死轮回之苦，业障固然深厚，但是一旦觉悟了，见到了我们的本来，见到了我们自身的佛性，那么这个性就时时刻刻在你的作用当中。你无时不见，无处不见，时时刻刻都彻见，时时刻刻都在性海当中显相起用。随便你在动忙之中，乃至性命出入之间都彻见。这便是一见永见、一见彻见。但我们又不能着在见上，只是显相起用而不能着相。如果着在见上，那么这个见还是成问题的。

一位禅师曾经这样形容性的作用：“夹岸桃花风雨后，马蹄何处避残红。”意思是：大路两边的桃花树，经过一场大风雨后，落下来的片片桃花遍地皆是。若骑马从这里走过的话，从什么地方能避开残红呢？残红就是落在地上的桃花残片。什么地方能踏不着桃花残片呢？这就是说，在我们生活当中，一切都是性的作用，一切现象都是性的显现，你就在性海之中，你能离开性吗？它时时刻刻都在你六根门头放光，都在起作用，都在显现。不管你认识没认识这个性，你一直没离开过它，也逃避不开性的作用。没有这个性，你就根本不能起任何作用，我也不能在这里讲经，大家也不能听，乃至一切事都不能做。然而，我们所见所做的种种事情俱是梦幻，一旦梦醒，一切均了不可得。“见性”也是假名。梦时说见性，是

在梦中说。一旦醒来，再说个“醒”，则属多余。所以，不要执著在见上。

“时”字的含义，我们结合明心见性做了较详细的说明。“行深般若波罗蜜多”也是同样的道理。般若波罗蜜多就是没出没入的大定。《楞严经》中讲的楞严大定就是般若波罗蜜多。所谓大定者，就是无论遇到什么境界，都能时时刻刻对境无碍，时时刻刻对境不生心、不动念、不迷惑。所谓大定者，即是活泼空灵、大机大用、无出无入。倘若有时不生心动念、不迷惑，而有时却生心动念、迷惑了；对某些境界不生心动念、不迷惑，而对另一些境界则生心动念、迷惑。也就是说其定是有出有入的，那就不能说是大定。所以，修观照法门的修行人，一旦功夫成熟了、圆满了，消尽了我执、法执，了了分段、变易二死，登到生死苦海的彼岸之上，道行甚深广大、圆融无碍，真正大自在了，那就时时刻刻“照见五蕴皆空”了，五蕴无时无刻不在显妙用，也就度脱了一切苦厄。这乃是“时”放在“照见五蕴皆空”前面的内涵所在。

何谓“五蕴”呢？“五”，即色、受、想、行、识。“蕴”，即积聚。“五蕴”又称“五阴”，意指五种妄想妄动，蕴集不散，像阴影一样遮住了我们的智慧光明，使本来具有无上妙智的大神用，发挥不出来。五蕴的色蕴，就是一切色法。世上的一切事物都是色相，我们的眼、耳、鼻、舌、身五根，乃至色、声、香、味、触五尘都属于色法。受、想、行、识四蕴属于心法。所以，五蕴中有色法、心法两种。但是，心法也不离色法，为什么这样说呢？心者，乃是我们对境生起来的念头和思想。世间法称“思想是客观环境的

反映”，佛经称之为“六尘缘影”，即根尘相对，集而生起思想和念头。也就是说，心原本是没有的，它不是单独孤立存在的，并不单独孤立地起作用，而是由于不觉，受到种种色法的污染，才生起了种种的心念。因此，心是六尘落谢的影子，简称之“集起为心”。所以说，色法就是心法，心法就是色法。

我们人呢？都执著自己的身体为“我”。小孩子一开始学东西，就知道他的身体是“我”，这就是分别我执，已经俱足了色蕴，称为“色蕴现具”，是粗分的。

随着小孩慢慢长大，则生起受、想、行、识四蕴。这四蕴是从生以来就具有的，谓之俱生我执，属于心行方面，是微细的。因为有了我们这个身体，就需要衣、食、住、行来维持生活，来养活这个身体。所以，对境就会生起受蕴。既然要衣食住行，对其就有接受、领纳了。而这个受又有苦受、乐受、舍受之别。苦受，就是没有达到自己的理想，没有满足自己的心愿，不合自己的习惯，就觉得苦了，叫苦受。乐受，就是满足了自己的要求和愿望，适合自己的习惯，就感到高兴快乐，叫乐受。而平常既不苦也不乐的感受，就是舍受。这就是受蕴的三种类别。

领受了前境之后，由于享受的需要，思想就来了。因为人的欲望是无止境的，所谓“欲壑难填”，欲望深得像大海一样，像无底洞一样，永远也填不满。总是想怎样能活得更快乐，怎样能更好地享受等等，辗转不停地想，这就是想蕴。

光想不行，光想事情怎么能成就呢？必须借助于行为，这就是行蕴，也就是计划、实行。这个行呢，也是迁流不息之意。因为在

你付诸于行动的过程中，思想一直不会停止，总是随着这个问题在转个不停——迁流不息。

在计划实行的过程中积累了经验，成为知识了，这就是识蕴。比如，一个男人见到一个女人，从音容笑貌、举止言谈、待人接物等方面很有好感，心里领受了这个境界。女的看男的，亦复如是。双方都想着如何能与对方结合在一起，便积极地付诸行动，经不断地接触了解，并逐渐有了经验，这个恋爱方面的经验就成了知识。又如，看到了收录机的使用情况，领受了美妙的音乐旋律，就很想买一台收录机，然后就想办法筹集资金，并调查了解收录机的型号、性能，是单卡还是双卡，是几个喇叭，怎样使用，怎样录，怎样放，各个按键是什么作用等等。于是，有关这方面的知识也就产生了。总而言之，我们众生无论是生活，还是工作，无时无刻不为五蕴所困扰。

我们这个娑婆世界也称五浊恶世。哪五浊呢？劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊。浊是什么意思呢？浊是相对清而讲的，不清净就是浑浊。

劫浊是色蕴所造。因为娑婆世界，尤其是末法时代的众生，对“一切唯心造”的义理迷惑不解，总是执著于事物的相上，从而造业受报，以致饥馑、疾疫、刀兵等灾难相继而起，生灵涂炭，不得安宁，而成为劫浊。

见浊是受蕴所造，知见不正，不奉正道，异说纷纭，莫衷一是。

烦恼浊是想蕴所造。贪图享受，欲望则应运而生，胡思乱想，烦恼重重，以致不择手段，嗔怒争斗，虚诳不实。

众生浊为行蕴所造。由于对色、受的执著追求，则心身不净，弊恶丛生，不讲道德，不达义理，以致家庭不和睦，社会不安定，国家不稳定。

命浊是识蕴所造。人们都执著这个色身为己，都想长寿，常住世间。外道就想把这个肉身修炼成永远不坏的金刚身。但是，由于人见我执，烦恼丛集，以致心身憔悴，寿命短促。佛说，从前人有八万四千岁的寿命，身高数丈。每过一百年，寿命减一岁，身高减一寸。人寿由二万岁开始，世界便渐渐浑浊而不净起来。到了末法时代，更是浑浊不堪，现在人的寿命才七、八十岁，身高五六尺。将来寿命会减到十岁，身高不过一尺。这里就不多讲了。总之，我们要晓得，这个五浊恶世全是由五蕴造成的。五蕴就像乌云一样笼罩着我们的身心，使我们迷惑不觉，妄堕苦轮。它正是我们在六道轮回中生死根本。

“照”，即无上般若妙智之观照。此能照之智，并非肉眼的观察能力，也非六识起用之妄照。“见”，即真心朗然之悟见，而非意识思维之妄见。这里的“照见”是般若妙智无分别、无所得之照见。因无分别故，则生实相。而实相非相，诸法皆空，故无一可见之相，而见其相。以无所得故，能照之般若真智是空，所照之五蕴妄境亦空，能照、所照皆空，故曰“照见五蕴皆空”。但不能执著在空上，也不能执著在照上。也就是说，空也不可得，照见也不可得，谓之“皆空”。这个“皆”字很有分量，就是都不执著。所谓照破、照空五蕴，是说五蕴根本不可得，我们不要执著它为实有，不要执著在这个色相上。但是并不偏空，执著了空，那就是小乘圣

人了。认为五蕴是坏东西，全要空掉，那就起不了妙用了。反过来，我们还要利用五蕴为我们服务，五蕴又是好东西了。我们无论是做事，还是修道成佛，以致度生，都要利用五蕴。因为佛法是非空而非有，非有而非空的圆教，而不是偏面教。

讲到了空，何谓空呢？可分为下面五种空。

1. 顽虚空：就是我们平常人所说的有、无之空。东西来了就是有，东西没有了就是空。这个空是相对的空。

2. 断灭空：有些人误会了，以为佛法是消极的，把一切东西都空掉了，都没有了。这是外道和世上某些人的一种狭见。他们认为人活着还是有的，人一死就没有了，只有把色相消灭之后才谓之空。

3. 析法真空：是小乘圣人所修。就是把一切事事物物分析到最后，全没有了，空了。比如，五蕴分析到最后没有了，空了。这是偏空，不能起任何妙用。他们认为色是色，空是空，色和空是两回事。

4. 体法真空：是大乘初门菩萨所修。他们虽然知道色相当体即空，但却不知色相就是自性的显现，把性、相分离了，所以，仍是偏空。

5. 妙有真空：是大乘佛法所主张的。即认为空虽空，但是妙用不无，故曰：有而不有，空而不空，妙有非有，真空非空，谓之“妙有真空”。

因为这个性体是一个万能体，虽然无相，但它能应缘显相起用，即“随缘起用”。性体虽然无相，但也不能离相，离相便无妙用了（体、相、用三者，就是法、报、化三身。体是法身，相是报身，

用是化身，三位是一体的）。如果没有相，不能起用，怎么能证得有这个体呢？我们见性是在什么地方见呢？就是在作用处见。既然是作用，当然是有相，有相才有用啊。所以还是不离相。我们前面讲了水和波浪的关系，水就是波，波就是水，它们是一体的，波与水是不可分离的。但水性是湿，波性是动，它们又互不相同。明白了这个道理，也就会晓得见性不能离开相，但又不要执著于相，这就叫做“不即不离”。

这个问题不大容易理解，我们可以再举个例子来讲一下。譬如，镜子有光滑的平面，根据光的反射原理，能使物体成像。不管是古代的铜镜，还是现在的平面玻璃镜，只要是镜子，它就能照出物体的形象，在镜子里有影像形成。你把镜面朝下放，放到台子上，镜子里就会有台面的影子；放到地上，则有地面的影子；你把镜面朝天放，蓝天白云、星星月亮等，就会在镜子里出现；甚至你用布把它包起来，布的像就会照在镜子里；即使把它放在没有一点光线的漆黑房间里，镜子里也会有一片黑的像。欲要镜子里没有任何影像是办不到的。倘若不能成像，没有影子，就不能称其为镜子了。佛性也是如此，它的体就譬喻为镜子，既然有镜子，它就能显现出相来。但是小乘圣人对于这个问题总是搞不清楚。他们总认为，镜子就是镜子，不要有影子，有影子就不好了。大乘初门的菩萨则认为，镜子是镜子，影子是影子。他们不晓得镜子和影子是不能分的，镜就是影，影就是镜。虽不可分，但二者又不是一回事，跟水和波的道理相同。这才符合佛法的教义教理，这就是“妙有真空”。只有把这个问题真正彻底地搞清楚了，才会既不执著影子，同时也懂

得镜子和影子是不可分的。性在作用处见，体、相、用三位一体。所以，佛法所说的空，照见五蕴皆空的空，既不是析法真空，也不是体法真空，更不是顽虚空和断灭空，而是妙有真空！

所谓妙有者，就不是实有，妙有非有，真空非空。这个能听、能见、能尝、能嗅，能活动、能思维的性体，虽然无相，好像是无，但它确确实实是存在的，是有。它是生命的根本，是维系生命的能量，是体内的动力。没有它，对境生不起心来。我们人之所以能活动、能思维，全是因为有它的存在，它是根本，是真正的“有”。它虽然没有相，却时时处处都在起作用。就是因为有这个能量在，才能随缘起用。而随缘起用就要显相，不显相怎么能起用呢？譬如，没有身体这个相，怎么能讲话、工作等等。这个相是因性而生，是性起的作用，并不是根本，并不究竟。所以，不要执著于相。《金刚经》说：“若见诸相非相，即见如来。”意思是说，我们见了相，晓得这些相都是假相，而生起这些相的性体是真实不虚、永恒不坏的。只有透过诸相而见性，见到无形无相的性，才是见如来。这就是透过表面现象见本质。所谓见如来者，不是见到身外的某尊佛，而是见到我们的自性佛。

但是，世上的凡夫迷染很深，他们不明白这个道理，往往执著五蕴色身为真我，误认为所见、所闻、所嗅、所尝、所动、所思的色、声、香、味、触、法一切尘境为实有，因而产生了受、想、行、识的错误心法，以致被境粘着了，迷到境界上，领受境界，从而胡思乱想，并付诸于行为，产生了知识分别。前面已讲了，这些心法看来是心行的，但所谓心者，是没有的，是根对境所产生的幻影。

就这个影子来说是心法，但还是不离色法。而世上的人往往执著这个色法为实有，就要追逐，就要贪取。人的欲望是贪得无厌，无穷无尽的。为满足自己的欲望，达到自己的目的，往往不择手段，行贿受贿，坑蒙拐骗，乃至谋财害命，杀人放火，贪赃枉法，种种颠倒不法的罪恶行为，都一一施展出来，使原本不生不灭、不垢不净、不来不去、不增不减的佛性陷入重重的业障包围之中，从而因造业受报，冤冤枉枉地去受生死轮回之苦。所以，五蕴就是六道轮回的孽障。

我们要成就佛事，就必须照破五蕴，明识自性，明白这些境界都是我们自性的显现，都是自性的妙用。如果我们利用它，而不执著它，那么五蕴即是妙有，是好东西，是修行的工具、成佛的资粮。说到这里，有人提问了：五蕴既然是妙有，是好东西，为什么还要把它观破、照空呢？这个问题提得很好。不要说我们凡夫不理解，就是小乘圣人也不理解。他们认为五蕴是坏东西，是苦的根源，什么都没有就好了。这是偏空。那么，佛法讲的妙有真空是怎样认识和照破五蕴的呢？下面我们较详细地介绍一下。

首先是色蕴，就是所有一切色法，即外面境界的有相相。接下来是心法，就是我们的颠倒妄念，即内在的无相相。这些都是空花水月不可得。为什么这样说呢？因为这一切有相相和无相相均无自性，均无自体。就是说根本没有这个东西。譬如，我们穿的衣服是布做的，通过裁剪、缝制而成。布呢？是把棉花种子埋在泥土里，经水分、阳光、空气、肥料等等作用，生长起来，开花结果，然后再把摘收的棉花纺纱，织成布。如果是化纤产品，则是利用各种原

料，在一定的条件下，经过各种化学反应合成，再经喷塑制成丝线，制出各种化纤料子。由此可见，衣服本身没有自体，没有自性，而是别的一些因缘汇合而成就的。布或化纤产品是“因”，裁缝、缝纫机、剪刀、尺子等是“缘”，有因有缘则成就了衣服。衣服如此，其他一切东西无不如此。我们这个肉体就是父精母血汇合而成就的。世上的任何事物都没有自体、没有自性，佛教谓之“缘起性空”。一切事物今天以因缘汇合而生，以后也一定会随因缘分散而灭。有生必有灭，有合必有分，这是辩证的，是不以人的主观愿望而转移的，任何人对此都是无可奈何的。古代诗人曾有过美好的愿望：但愿花常好，月常圆，人长寿。但经过人类长期的实践，才发现这不过是个空愿。花毕竟不能常好，开得再鲜艳夺目，也终究会凋谢的。月也不能常圆，终是有阴晴圆缺。人也不会长生不老，即使活了一百多岁，也还是要死的。所以，古人感叹道：“此事古难全！”因为这是事物发展的客观规律，人类和事物的发展都遵循着生住异灭、成住坏空的规律。愚痴者不明白这个真理，误认色境为实，以假为真，而执著贪取，追逐不舍；智者一眼就观破这个真理，晓得世上一切事物、色相都是空花水月，都是假相，而无实体，根本不可得，就不执著在色相上而贪取不舍。不去执著、追取，就是照破。佛法讲的照破，就是认识了宇宙人生真理，使自己的身、口、意均符合于客观事物生生不已的进化规律，而不要以主观的盲动，违背和阻碍事物的进化。所以，佛法是科学的，完全是正信！但是，世人不理解，误认为是迷信，实在是莫大的遗憾！

照破了色蕴，进而就照破了其余四蕴。为什么呢？因为既然知道一切色相都是虚妄不实的、不可得的，就不会被境粘住，而去刻意领受了，从而破了受蕴。既然不领纳这些境界，也就没有妄想轮转了。《圆觉经》说：“知是空华，即无轮转。”说的就是这个道理。这是叫我们醒悟，晓得一切事物都像空中之花、水中之月，是根本没有的，都是自己妄想执著而生起的假相。我们只要一觉，知道它是空花水月而不可得，心自然就不动了，也就一切都放下了，不去胡思乱想了，想蕴也就破了。既然没有妄想，没有迁流不息的妄念，哪里还会付诸实行呢？行，本来就是我们的计划、行动，现在既然不想，不追求现境，哪里还会去妄动、盲动呢？既然不去行动，那么这个行蕴也就破了。识蕴是因妄心分别而形成的迷妄知识。既然一切事物本来都是假相，那还去分别什么呢？本没有东西，你却去分别，岂不是妄想、妄心吗？所以，这个识蕴是妄识，就是我们所说的识神。识神本来就是真如佛性，只因为真如不守自性，对前境妄起分别，动乱不已，才转为识神的。就像水，因风的鼓荡而起了波浪，波浪是因动而起，但它的本体仍然是水。所以说，息下狂心就是菩提。菩提就是正觉。现在，我们既然照破识蕴，知道这个识蕴本非实有，只因妄动而起，这个识蕴不过是个假相，只要我们一觉，就把它照破，转过来了。一转之后，识蕴就变成我们的本来面目了，犹如波浪停下来就是水了。也就是说，只要我们一觉悟，就能照破无明，就能彻见我们本来的天真佛性了。

提起这个无明，人们都会望而生畏，叹之无奈，认为它难破，因而自认见性无份。要破无明，就要识清无明是什么。其实，无明

并不是实有之物，只是幻心妄执。假如真有个无明在，我们就要想方设法把它打破。但是，无明并不是真实存在的一个东西，只是妄想。除妄想，不是硬生生地压死它、断灭它，而是一转。一转即一觉，觉即不住，不缠缚，无明就被照破了。无明是三惑之一。惑也称为烦恼、漏、垢、结。三惑是见思惑、尘沙惑、无明惑。

见思惑是凡夫的惑，见思惑中的见惑，是知见上的迷惑、错误，有五种：身见、边见、见取见、戒禁取见、邪见；思惑是思想上的迷惑、错误，就是对境生心，也有五种：贪、瞋、痴、慢、疑。声闻、缘觉行人若断了见、思二惑，即能证得阿罗汉、辟支佛，出离三界，并以之为涅槃。尘沙惑是菩萨的惑，为化道障，即菩萨度化众生之障。菩萨度化众生，如果不通达如尘如沙的无量无数之法门，则不能完成教化众生的事业，故名尘沙惑。无明惑系根本无明，能障蔽中道实相之理，断尽无明即成佛。

此三惑中，见思惑为粗，尘沙惑为中，无明惑为细，其性质各不相同。在教下说来，依次第修之：先破见惑，次破思惑，再破尘沙惑，最后破无明细惑。其修法是由因寻果。就像一棵大树，从枝叶起，慢慢由表及里，最后才挖树根。在宗下说来，则是先破无明，由八识修得无相法身，然后正修，勤除习气。其修法是由果寻因。就像砍一棵大树，先把树根砍断，一旦树根断了，尽管树干和枝叶还是青青绿绿的，但终究活不长久，慢慢就枯萎了。由此可见，教下和宗下，立场不同，观点、说法也不同，修法也有差异了。禅宗、心中心密法、恒河大手印密法等，均是由先破无明见性，而后圆成佛果的。

永嘉禅师云：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”梦者以梦为真，并不知自身在梦中。一旦梦醒，方恍然大悟，知梦中之境皆是虚幻、假相。一宿只是一小梦，人生实乃一大梦。醒则梦灭。大梦谁先觉？平生我自知！若人觉悟了，证得实相之境，当即显现人生如梦幻泡影、如露亦如电之佛理。故开悟则无明灭，即彻见自己的本来面目。破无明就是见性！我在前面的讲解中，曾多次地从不同角度讲到见性问题。为什么要这样讲呢？无非是要着重强调一下，提醒各位修学者注意。

佛教经论虽多，法门虽广，但宗旨是一，目的无殊，即明心见性也。明心见性实乃一代时教的伟大宏深之旨和精髓所在，是超生脱死之重要关键，是证大道之枢纽，实为佛教各宗派之纲宗，学佛者之圭臬！若不依此纲宗修习，则非佛教徒矣！

奈何佛法降及近世，曾门风高峻、气势磅礴、人才辈出、气象万千、独挑大梁的中流砥柱——禅宗，竟连明心见性一词也不敢形于口吻，见于著述，广为宣传了。从南到北，由东到西，走遍天下，大都抱定一则千篇一律的刻板死煞话头：“念佛是谁？”以致禅宗行人苦参几十年，了无消息，因而以见性为甚深难事，高不可攀，以致谈虎色变，不敢企求，更不敢弘扬提倡了。所以，太虚大师无限感慨地说：“现在禅宗儿孙，都是法卷传法，而不是明心见性后传法，所谓临济宗儿孙，皆一张空纸而已，何曾悟心来？！”因此，禅宗门庭萧条冷落，不少人已改换门庭为净土宗了。

净宗行人主张横超生西，带业往生，只需有信愿，自有弥陀接引，好似不需要什么明心见性。殊不知净土宗念佛法门，念佛时要

“都摄六根，净念相继，入三摩地，斯为第一。”执持名号，一日乃至七日一心不乱，“花开见佛悟无生”等，皆是明心见性的同义词啊！

密宗行人又大都趋向神通玄妙，以炫耀世人，满足其名闻利养，而不注重证体悟道、了生脱死的功夫，把个大好密宗弄得妖气十足。密宗所主张的即生或即身成佛，即明心见性，也早抛到九霄云外去了。

更有甚者，当今旁门左道泛滥成灾，妖邪作祟，群魔乱舞，借佛为名，传法授功，混淆正邪，玩弄神通法术，烧香礼拜，许愿占卜，敲打念唱，名闻供养……以致我们这个曾辉煌灿烂、神圣庄严的佛教，被不长进的后代子孙糟蹋得如此乌烟瘴气、混乱不堪。怎能不令人痛心疾首！所以，我们要振兴佛教，非提倡明心见性不可！还给修学者一个如来正法！不管你修习何宗，哪一法门，如真欲出生死、成大道，对于明心见性，非但不可漠视它、否定它、偏离它，而且要竭尽自己之智勇和精力，为实现明心见性这一伟大目的而努力奋斗，决不可畏难而退！这是我要着重强调的第一点。

第二点，明心见性并不神秘玄妙、高不可攀。前面我们多次讲到，性就在作用处！我们应该明白，性并没有遮藏、隐蔽起来，而且性的作用也不是隔断的。我们的性不在别处，就在当下！时时刻刻在你的作用之间。大慧宗杲祖师曾开示：就在这前念已断、后念未起、一念未生的真空当中，乃是千钧一发之际。这个机会稍纵即逝，切不可停机伫思，而要在这时着力，加一把劲，猛着精彩。假如这时稍微停止一下，则会被影子所惑。要抓住这个很要紧的时机，

一念回光返照，“因”地醒悟了，这就是我们的本来面目！一口咬定、认定，不疑惑了，这就是见性！无明也就破了。

所以说，见性并没有什么稀奇古怪、玄妙叵测。无奈愚昧者虽经百般指点开示，但总以未见任何奇特神通玄妙，而以为不是，不肯承当。于是心外求法，以期神效。主法者虽悲心痛切，欲大家都能当下见性，成佛证果，但总不能按牛头吃草，代伊承当呵！故不得已，因时制宜，方便变迁了。

今天，学人听了，若能于当下拨开迷雾，明见佛性，并以观自在菩萨为榜样，于日用中绵密保任，踏踏实实定下心来，时时观照这个本性，叫它在本位上不动摇，不为客观环境所左右，不被物境所牵引，时时长养圣胎，守道养性，勤除习气，则终究会证成正果。这也正是《心经》的妙旨所在。

古德说：“镜水尘风不到时，应现无瑕照天地。”这是把我们的自性比喻为镜子和水。意思是说，我们这个不生不灭、不垢不净、不增不减的佛性是一丝不挂、一尘不染的，就像镜子上面没有灰尘，水没有遇到风吹（无波浪）的时候一样，明明朗朗的，能彻照天地而无遗。既然能够彻照天地，那不是时时刻刻得大自在吗？这个时候又是什么呢？所以，又接着说：“鹤立林间，猿啼岭上，风卷断云，水击长船。”这正是一派无忧无虑、自自在在的自然景象。这就是说，性体是明朗的，其用是万能的，是能够对境生心起用的。即世上的一切事事物物都是这个自性对境生起的，我们时时处处所见到的一切色相，都是自性的显现。我们若能在应缘接物起用时，明白这是自性在起用，那就时时见性、处处见性，而不为外境所转。

玄沙禅师说：真心就是你的见闻觉知，现量就是真心。其意就是，对一切事物、自然现象，不要加上你的主观妄心分别，那就是真心。一旦有主观妄心分别，那就是识神。真心和识神的分别就在于此！“分别是识，无分别是智”。智就是真心。因此，明心见性并非玄妙不可测，大家还疑个什么呢？

前面我们讲了为什么要把五蕴观破、照空以及怎样把五蕴观破、照空。那么，五蕴被观破、照空之后，就回复了自性，就不会为外境所迷，而被五蕴所使唤。这样，就可以反过来利用五蕴，得其效用。有些人就不理解，五蕴被照空就算了，为什么还要利用它呢？这就是佛法讲的真空妙有。真空者，空而不空，不空而空；妙有者，有而不有，不有而有。这里既不能着实，又不能偏空。因不有而有、空而不空之故，所以不无假相，诸如男女老少、飞禽走兽、山河大地、草木森林、日月星辰、风雨雷电等事事物物、自然现象，宛然现前，还是有的。但是，这些有呢，均无自体，皆是自性显现，所以是妙有。又因有而不有，不空而空之故，虽有假相，但无实体，所以不可执取。因为都是因缘所生法，没有自体，故谓之真空。真空不同于顽空，顽空是不能应缘显相起用的。譬如虚空，它能起什么作用呢？它根本没有觉性。而我们的佛性不同于顽空，虽然其本体是无形无相的，但它是个灵性，是个万能体，能够随缘显相，能够生起万法，能够起种种妙用。正因为如此，它才是妙体。假如它不能生起万法，也不能起用，那还称什么妙体呢？正因为这个无形无相的本体能够显相、能够起用，方谓之妙。也正因为它能够显相

起用之故，才能从相上明悟其妙体。我们不妨举个例子，大家就容易理解了。

妙体就像我们做一切事情的“理”一样，故称“理体”。这个理又是什么呢？譬如，一个科学家经过多年潜心研究，发明了一个公式。按照这个公式计算，可以完成一个事相。这个公式所表达的科学道理，就通过所完成的事相显现出来了。也就是说，这个公式所反映的道理正确与否，只有通过这个事相才能体现出来。如果这个事相不能完成或没有成功，那就说明这个公式是错误的，这个道理不符合客观规律，是不成立的。反之，则说明这个理论是正确的。

“理”是无形无相的，事物是有形有相的，但无形无相之理却在有形有相的事物上显现出来了。同样，佛性是无形无相的妙体，它也要在有形的相用上显现出来，离开相用就见不着这个理体了。所以说“理以事显”，即通过事物的相用，而显现出这个理体。“事以理成”，是说有了这个理体，才能够完成事物。倘若没有这个理体，做事就不能成功。

那么，性在什么地方显现呢？就是在事物上显现。见到事物，就是见到了“性”这个理体。体、相、用三样东西是一而三、三而一，三位一体的。对于初见性者，性非眼可见。因为性是无形无相、一丝不挂、一尘不染，不能见，无所见的。一有所见，就非真见了。《楞严经》说：“见见之时，见非是见。”其意是说，当你见性的时候，不是用眼睛见的。因为性是无形无相的，你怎么可能用眼睛见到呢？有能见、有所见的时候，这个见就不是真见，而是妄见。有能见之心，有所见之相。能所相对，都是虚妄的，所以不是真见。

真见是无所见，一有所见就不是自性。《金刚经》说：“若见诸相非相，即见如来。”说的就是这个道理。

但是，彻见自性者，肉眼也能见性。为什么呢？这不是自相矛盾吗？不是。前面我们已经讲了，一切色相都是自性的显现。离开性就没有相，没有理体，哪里会有事物的成就呢？既然一切色相都是自性的显现，相就是性，那么见相就是见性了。所以，见相时不被色相所迷，不把相当成真的，而是透过色相见本质，见其理体，就是见到自性。这才是真正彻底见到自性的人。譬如天上的白云，尤其是秋天的白云，变化无穷。一会儿形似苍狗，一会儿又变成了狮子，一会儿变为山川大海……。尽管其相变化多端，但本体——白云还是一直没变。我们识得它是白云，而不为其变化的假相所迷惑，不着在变化的狮子、狗等假相上面，这就是见性。识得自性是自己，这就是醒悟。反之，不识自性，只认外界的假相，并以此为真，犹如不识白云，只认苍狗，那就错了！我们这个娑婆世界，之所以称为五浊恶世，就是因为一切众生都执著外境、外相，而不知这些境界、现象都是自性的显现。忘失本来，迷于外相，这就叫做抛家离舍，在外面流浪生死。根本原因是自己不认识自性，此乃人生的一个大过错！

同理，如果我们能清醒地认识到：五蕴就是自性的显现，本非实有，均是假相，真正实有的是我们的自性。那么，我们就不会被五蕴所迷，反过来，却能自如地利用它。这样，五蕴就是好东西，就是自性的妙用，而成为我们修证成佛的工具和资粮。反之，本末倒置，被五蕴所迷，而错用它，乱用它。那么，五蕴就是个坏东西，

成为我们堕入六道轮回的毒素和孽障。这就好像是一个国家的皇帝或者一个家庭的主人。如果他们精明强干，文武大臣或家里的仆人就会服从指挥，听从调遣，各负其责，把工作做好，使得国家稳定、繁荣富强，或者家庭安宁、和睦幸福。相反，如果皇帝或者主人昏庸无能，非但指挥不了文武大臣或仆人，反而常被大臣或仆人搞得乌烟瘴气、乱七八糟，这就是主弱被欺，以致使国家沦亡，家庭破散。

前面我们曾谈过真心和妄心的主仆关系，现在我们讲的是自性和五蕴、真心和识神的主仆关系。首先要清醒地认识到，佛性是主人，主人做得了主，就可以利用识神，利用色受想行识五蕴。识神和五蕴也就派上用场了。我们要想成就任何事业，都要利用五蕴。我们要领受客观的规律，要认识掌握客观规律，然后按照客观规律去做。如果我们的思想和行动符合客观规律，我们所做的事业就会成就。无论我们是研究科学、医学或具体地生产制造某种产品等，就会取得成功。我们的科学技术水平、生活水平、人的素质也就会不断提高，蒸蒸日上，国泰民安。世界也不会发生战争，和和平平安平地过日子。这样，五蕴给人类带来的是美好光明、吉祥安宁。所以说，在世间办任何事、成就任何事业，都离不开五蕴的妙用。

我们修行也离不开五蕴，五蕴是修行成佛的工具和资粮，离开五蕴怎么修呢？在修行过程中，时时处处都在利用五蕴。我们修行，首先要通过看经书，听讲经说法，来了解佛教。我们所看经书的文字，听讲经说法的声音，都是色相，这是色蕴。我们看经、听经后，接受了佛经的妙理，就信受奉行，这是受蕴。接受之后，经过大脑

的思考、分析、研究，从理上明白了佛教的教义教理，什么是真？什么是假？我们为什么要修行？怎样修行？这是想蕴。然后付诸于实行，这就是“闻、思、修”的修，修就是修行，这是行蕴。经过修行、修证，打开了智慧，转识成智，触及了识蕴。知识是有分别、有执著的，而智慧是无分别、无执著的。所以，我们修行非但离不开五蕴，而且还要利用五蕴起作用。

打开智慧、修行成道之后，并不是死守住这个般若、真如，而是要起妙用的。死守着真如，不起用，那就像泥塑木雕一样无用。但是真如要起用，就离不开五蕴、识神。因为自性、真如是性体，它不会动。它要动、要起妙用，就需要很多人帮忙，仆人、佣人、客人都要来帮忙。五蕴就是仆人，识神就是佣人，一切外境都是客人。如果真如离开了五蕴、识神，也就没有任何价值了，也就无用了。因此，我们要度众生，摄引众生，成就佛事，还是要利用五蕴。而且，这时因已照破五蕴，明识自性，五蕴就尽显妙用了。我们要度众生，就要接触到各种不同根基的人，领受到他们各种各样的习气和烦恼，然后就要想种种方法，立种种法门，善巧方便地引导和启迪众生的智慧。这一切无不都是色受想行识五蕴的妙用。

另外，我们欲要修行成佛，也不能离开众生。如果没有众生，是根本不能成佛的。为什么这样说呢？前面已讲述过，修道成就，须破三惑。宗下是先破无明，即明心见性，而后再破尘沙惑；教下则是先破见思惑，然后破除尘沙惑。要破除尘沙惑，就必须靠救度众生。所谓尘沙者，就是我们的迷情、迷误，多得就像泥沙一样。如果不度众生，我们是除不掉这些迷惑的。因为众生的根基不同，

知见也不同，烦恼和习气更不同。我们要救度众生，就要恒顺众生。若不能恒顺众生，就不能救度众生。

其一：要恒顺众生，就要有大智慧，善用五蕴。在了解众生各种不同的根基、习气、烦恼后，才能通达如尘如沙的无量法门，才能圆融无碍地教化众生，同时也就能破除你的尘沙惑了。

其二：由于众生的习气、烦恼分门别类太多了，在你度生时，使你潜伏的种种烦恼、习气也暴露出来了。由于你跟着众生转，你才知道：“哎呀！我还有这么多的恶习和烦恼！”从而才会把你的习气和烦恼除光，把你的迷惑除尽。也只有这样，尘沙惑才能消尽。

其三：福（福德）慧（智慧）俱足，才能成佛。度生是福德的积累。如果你什么事都不做，一点事也没有成就，那你的功德在什么地方呢？譬如说立功受奖，那是要在做事中做出了成绩才得到的。同样，度生也是积累福德，是成佛的资粮。

“照见五蕴皆空”，既不要执著在“照”上，也不要执著在“空”上，照也不可得，空也不可得。“凡所有相，皆是虚妄”，“因缘所生法，我说即是空”。你不执著它，而且能透过现象见本质，见到自己的佛性，那么就能够善用五蕴而起妙用，就能成佛度众生。此乃真空妙有之故。倘若不明白上述道理，执迷不悟，迷真认假，执妄为真，以致错用、乱用五蕴，造业受报，就会在六道轮回中流转生死，无有出期。

小乘圣人（阿罗汉和辟支佛）虽知一切色相非真、虚幻不实，但因不知真空妙有之故，所认之“空”是析法真空。就是把一切色

相分析到最后，都没有了。把东西一分为二，二分为四，四分为八，八分十六……越分越小，最后没有了，空了。误认为空是空、色是色，色外有空、空外有色，而不识色空一体。《心经》讲：“色即是空，空即是色。”色相和空相是一回事，而他们则认为色和空是两回事，偏守于空。以镜子为例，他们误认为镜子和影子是不同的两回事，镜子是镜子，影子是影子。五蕴的第一蕴就是色。因为有色之故，才去接受领纳。领纳之故，才去思想色相。由想而行，一切行为迁流不息，再取之为知识。所以，一个色就可以代表五蕴。既然五蕴是拖我们下水，使我们受六道轮回之苦的坏东西，那就把它完全空掉算了。于是他们就误认为，见性就是要见个空，不要有任何东西。他们守在空边，不知色受想行识五蕴都是自性的显现，都是妙用。所以说，小乘圣人是见性不全的。虽然他们也能起般若智慧之用，但不圆满。所以，不是真正的佛法。从这个高度讲，小乘圣人也未曾见性。

大乘初门的菩萨，虽然知道色相当体即空，知道“空”并不是要把色相取消。一切色相无不是因缘所成，本无自性，本无自体，本不可得。譬如，我们人的肉体本不可得，不是说要离开肉体之后才会空。但他们还是偏守于空。什么缘故呢？因他们不知道色相就是自性的显现，就是自性所起的妙用。仍以镜为例，影子是镜子所显现的。他们认为镜子是实，影子为虚，而不知影子和镜子根本不可分离。所谓镜子者，就是因其能显影。如果不能显影，还能称之为镜子吗？所以，镜子和影子是不可分离的。我们这个自性，因是真空妙有之故，是一定要显相起用的。倘若不能显相起用，那就是

顽空、断灭空了。大乘初门菩萨只能理解体法真空，只能体会到佛教所说的一切法，包括一切色相和我们想象的抽象的内容，都是当体即空。但他们不知道妙有真空，也不知道五蕴是妙用，所以还是偏空。他们认为五蕴和识神（色受想行识中的最后一蕴）都是坏东西。宗下的玄沙禅师做了一个偈子：“学道之人不识真，只为从来认识神。无始劫来生死本，痴人唤作本来人。”这个偈子一出，大家都害怕了，哎呀！不要弄错了呵，这都是识神呵，性可不是那么容易见到的呵！殊不知识神和自性是一体的。我们前面已举了镜子和影子，水和波的例子。影子是识神，波浪也是识神。但是波浪本身就是水，我们只要认识到波浪是水而起的，不要执著这个波浪，从而见水，那么波澜壮阔不是更能起妙用吗？倘若是一潭死水，那还有什么壮观？有什么玄妙呢？所以，我们认识了水和波，镜子和影子的关系，就是认清了相和性的关系。水就是波，波就是水；镜不离影，影不离镜；色就是空，空就是色。通过水的动相——波浪，而识得水这个当体；通过影子这个相，识得镜子的当体；通过一切色相，五蕴、识神等等，认取佛性。那就时时处处都见性，这就是善用识神，善用五蕴，而起种种的妙用呵！大乘初门菩萨没有认识到这种关系，也就不会善用五蕴而起妙用。所以，他们还是偏空。

只有见性的大菩萨，才真正深刻彻底地明白妙有真空之理，才能自肯承当，真正首肯性相不二之理，也就是佛教所说的不二法门。色即是空，空即是色；性就是相，相就是性，离性不能成相，离相不能显性。所以，见相就是见性。那么，我们就可以利用一切色相，成就佛事，庄严佛土，圆成佛果。就像镜子和影子一样，影就是镜，

镜就是影；影不离镜，镜不离影；离镜就没有影，离影就没有镜。既不着有，也不偏空，一切都是随缘起用。而且，在一切用上，不即不离，无喜无争，不取不舍。那就能够任运逍遥，随缘放旷，得大自在了。《心经》的妙旨，就是要我们大家以观自在菩萨为榜样，学习观自在菩萨，明白真空妙有之理，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空。

度一切苦厄。

此乃照见五蕴皆空之效果。既然已照破了五蕴，那么还会有什么苦、什么厄呢？“度”即度脱之义。“一切”乃指“所有”也。所谓“苦”者，就是我们身心的感受、身心的不安。苦有很多种苦，细细讲来有十八种苦。通常讲有八苦：生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五阴炽盛。

前面我们已讲过了，苦与乐是没有什么一定分界线的，没有一个统一的标准。何谓苦，何谓乐呢？这些无不都是依据每个人所养成的习气，对身心感受而产生的妄想、妄见。如果符合自己的习气，满足了自己的欲望，则认为是快乐；如果不符合自己的习气，没有满足自己的欲望，则被认为是苦。所以，苦与乐并不是一个真实的东西。譬如，一套中等水平的房子，对于有钱人来说，平淡得很，不会以此感到惬意，也不会引起什么快乐欢喜。因为他居住的条件要比这好得多。但是在贫穷人看来，哎呀！真是太好了。他会感到快乐，高兴得不得了，住进去就不想走了。又譬如，一个做脑力工作或很轻松工作的人，一旦下放到车间里，就会觉得很累、很苦，体

力吃不消。但是，如果让没有职业的人或者原工作比这更繁重、更艰苦的人来干，他会感到很轻松、很快乐。所以，苦与乐没有一定的分界线，没有统一的标准。关键看是否符合个人的习惯。然而，人们共同感到的最大的苦，就是生死苦，即分段生死和变易生死。这两种生死，前面已几次讲过，这里就不再重复了。

所谓“厄”者，就是三灾八难。诸如：刀兵厄、贼劫厄、水、火、风、雹、地震等厄。这些“厄”都是过去所造的恶业，在今生感得的果报。个别做业个别有厄，共同做业共同受厄。这些业，障碍我们学佛修道。最大的厄就是五住烦恼，它代表了一切厄。哪五住烦恼呢？

第一是“见爱住地”（又称：见一处住地）烦恼。见爱者，就是看见某种东西就发生爱感，希望据为己有。住地，就是根深蒂固、牢不可拔。因为有这个见爱之故，你见了喜欢，一心想取为己有。别人见了，也同样想取为己有。你争我夺，总有一方得不到，求不得苦就来了。所以见爱住地是个根本大烦恼。

对于我们修行人来说，如果除了见爱住地，那就不要紧了。为什么呢？因为如果见爱住地消灭了，对一切境都不会生心动念，就不会生爱感和占有欲望了，也不会发生争夺了，也就没有患得患失了。所谓烦恼，都是由患得患失而产生的。没有得失，没有患得患失，怎么还会有烦恼呢？没有烦恼，心里就空净、就自在了。能这样，死后一定升天，至少生欲界天。而且，由于他在人间是修道的，见爱住地烦恼已经没有了，所以他在天上与普通天人也不相同。在欲界天，福享完了，则又降到人间，而且环境很好。人间寿命完了，

又升天。如是四升四降，不会再向下堕落。四升四降之后，则成为“二果向”。意思是，虽未修成二果罗汉，但已趋向于二果罗汉了。再升降两次，也就是六次，就成功为二果罗汉了。二果就是“一来果”，只用再来人间一次，就至少证得三果——“不还果”，即不用再到人间来了。所以，我们只要破除了见爱住地，就绝对不要紧了，就是生不到西方极乐世界，也不怕。因为见爱住地破了，就只会向上升进，而不会下降堕落了。

我们修行用功，就要时时处处提高警惕，锻炼自己对境不生心、不动念。也就是说，要时时刻刻观照。要明白境界都不可得，都是虚幻不实的，而不要执著它。一切随缘，有粥吃粥，有饭吃饭。今天安排我做什么工作，我就做什么工作，只管坦荡无事地去做，而不要自己去增加烦恼。这便是直对现实，只见当下。一旦功夫成熟了，时节因缘到了，则桶底脱落，见到自己的本来面目。那么，无漏种子在八识田里种好了，就再也不会下降堕落了。就是习气顶重顶重，最最差的情况，也不过七次升天上，七次生人间，经七次升降就大事了毕了。因此，我们修行总以明心见性为第一重要。见性之后，就不着相了。因为性是个空性，是根本没有什么可得的嘛。在见性的基础上，勤除习气，最终必能证成正果，而不会入邪道了。反之，如果没见性而先求发神通，这样盲修瞎练下去，非但没有用处，而且还有入魔的危险。一旦入魔，就不堪设想了。真修道人，情愿不成道，也不愿入魔。所以，学佛修道，明心见性是第一，是根本，这是非常重要的。

第二是“欲爱住地”烦恼。此即欲界天，要比人间享福得多。不过执著在欲界天上享受，还是烦恼呀，因为还没有出六道轮回呀。所以，欲爱住地也要消除。对欲界天也不执著，欲界天也不可得。那么，这个欲爱住地烦恼就没有了。

第三是“色爱住地”烦恼。此即色界天了，色界天比欲界天更好。贪、瞋、痴、慢、疑属于思惑，也称“迷事惑”。见道以后，数数修习才能断尽，故又称“修惑”、“修所断惑”。思惑可分为三界八十一品。哪八十一品呢？人间、欲界天有九品。色界天有四禅天，每一层天有九品，四九是三十六品。再上面是无色界天——四空天，每一层天也是九品，也是三十六品。三十六加三十六是七十二，七十二加欲界的九品就是八十一品。如果八十一品思惑都断尽了，就出三界了，分段生死就了了。色界天虽然好，仍要把它照破不可得，它就阻不住你，你就透过去了。那么，你就断了色界天的三十六品思惑，破了色爱住地烦恼。

第四是“无色爱住地”（又称：有爱住地）烦恼。此即无色界天——空界天。空界天有四层，称为四无色天，就是：空无边处天，识无边处天，无所有处天，非想非非想处天。这无色界天，没有色相，纯属空相了。小乘圣人一听到这里空无所有，就喜欢了，就着了这个空相。如果你不执著这个空相，不贪着、不恋着无色四空天，把这三十六品思惑都断了，仍然把它照破不可得，那就破了“无色爱住地”烦恼，就可以出三界了，分段生死也就了了。

第五是“无明住地”烦恼。见思惑破了之后，一切事理还不能够圆融无碍，还有尘沙惑、无明惑。虽然四住地破了之后，分段生

死了脱了，但是还有变易生死没有了脱。只有破了无明，就是“无明住地”也破了之后，才能够把二死都了脱。所以，五住烦恼若都除掉了，一切苦厄也就都度脱了，证得真正大道了，一切都能任运随缘，得大自在了。

综上所述，“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄。”是《心经》全文的总持——总一切法，持无量义。明白了这个总持，下面的经文就迎刃而解了。所以这一段讲解得较多。为了便于明白，我们概括地作一简明的小结。

《心经》是从六百卷《大般若经》里节选出来的。所以一开始不用序分，佛就直呼大菩萨之名——“观自在菩萨”。这一句就开门见山地把全经的总纲点出来了。这一句就能够包括全经了。佛以观自在菩萨作为我们修学的典范和榜样，让我们大家学习观自在菩萨，用甚深广大的观照法门，由观照开发般若妙智，即世间和出世间运用无碍的、彻底究竟的大智慧。并以这样的大智慧的功行，把色、受、想、行、识五蕴一起照破。其实，五蕴本质上是空无所有的，是虚幻的。所以“照见五蕴皆空”，不要执著在法见上，要连照见也不可得。因为照见就是法。非但照见、观照是空，最后连空也不可得。有空就是没有照破。照见五蕴皆空，不是光把五蕴空掉就算了。连空都不可得，一切都不可得，这才谓之“皆空”，才能说是“照见五蕴皆空”。然后消尽了“见爱住地、欲爱住地、色爱住地、无色爱住地、无明住地”五住烦恼，了脱了分段、变易两种生死，到达生死苦海的彼岸之上，任运腾腾、腾腾任运，真正大自在了。所以，“观自在菩萨”五个字概括了整个观照修持法门。一

切功夫都离不开观照，它总一切法，持无量义。因此，它能够包括全经，也是前四句经文“总持分”的总纲。

观自在菩萨能得大自在，就会有下面的果：“行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄。”同样，假如没有“行深般若波罗蜜多”，不能“时照见五蕴皆空，度一切苦厄”，也就得不到大自在了。所以，观自在菩萨是以果命名的。由此也可看出这四句话的内涵关系所在，而“时”字正是表达了这种内在关系的画龙点睛的关键之笔。

因为真性是净裸裸、赤洒洒、毫无遮盖、时时现前的缘故，所以真见性者是没有时间分别的。一见彻见，一见永见，时时处处都见。真见性者，抡刀上阵也是见性。因此吾人只要于妄念断处彻见自性，那么一切处、一切时，举手投足，言谈笑骂，皆化为自性的妙用。山河大地、森罗万象，无不都是自性的显现。这自性不是断灭空，而是俱足一切、能够应缘显相起用的妙有真空。《心经》所教导我们的，就是要我们认识这妙有真空的真性，从而圆证大道。

以上约略地阐述了经文第一节——总持分：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄。”的精义，接下来再讲第二节——色空分。

二、色空分

舍利子!色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。
受想行识，亦复如是。

舍利子。

有些人把这三个字误解了，以为是佛圆寂焚化金身时所产生的舍利，或者是大善知识圆寂荼毗时烧取的舍利。其实，这里的“舍利子”不是这个意思。

这里的舍利子，是人名，是佛的一个弟子。舍利是梵文音译，意思是鹞鹞，原是舍利子母亲的名字。印度人的风俗习惯是常以父亲或母亲的名字，或以父母名字合并起来为名。舍利子是以他母亲的名字为名的。他母亲聪明伶俐，身材修好，相貌漂亮，以鹞鹞为名。印度有这样的传说：鹞鹞的眼光非常敏锐，在空中飞行时，能将海里的游鱼看得清清楚楚，然后一下子飞下来，把游鱼啄食了。因这位女子异常聪明，故称之为舍利——鹞鹞。这个“子”呢？是中文，即儿子的意思，是舍利之子。舍利子，这个名字是梵文中文的合称。有的经上称为舍利弗，“弗”是梵文，就是“子”的意思。舍利弗则完全是以梵文为名。

舍利子是佛的大弟子，在佛弟子中智慧第一。他有个娘舅叫摩诃俱希罗，中文意思是大膝，他的膝盖很大。他是修外道的，辩才无碍。舍利子的妈妈常常和哥哥辩论，但她总是失败。自从她怀了

舍利子后，再辩论时，哥哥反而失败了，总辩不过她。摩诃俱希罗就晓得这个未出世的外甥智慧了不得。摩诃俱希罗发愤外出访道了。但他学的仍是外道。等他学道回来，再去和舍利子的妈妈辩论时，外甥已经跟随佛出家了。他很气愤，就去找佛辩论。佛问他：“你以什么为宗呢？”他说：“我以一切不受为宗。”佛又问：“你既然一切不受，那么，你这个宗还受不受呢？”佛的反问，使摩诃俱希罗觉得两处负堕：假如说“受”，那就自己破了自己“一切不受”的宗旨。假如说“不受”，则无“一切不受”之宗可言呵！“受”或“不受”两种回答均不行，左右不是。这时，摩诃俱希罗才感到自己太缺少智慧了，而佛的智慧极为广大。于是，他也跟随佛出家修道了。

舍利子在佛弟子中智慧最高，而《心经》是六百卷《大般若经》的浓缩本，主要讲般若，开发学人的大智慧。所以，只有让舍利子出面与佛对话，才能与本经义旨相符。佛讲的每一部经文都有其独到的义旨，而与佛对话的弟子也各与此经的义旨相应。譬如，《金刚经》说真空，一切都不可得。佛为了突出妙有真空之理，就问须菩提：“于汝意云何？”因为须菩提在佛弟子中“解空第一”，故喊须菩提，以之与金刚般若的空性相应。因为舍利子是智慧第一，所以佛讲《心经》讲到重要的地方时，就喊，舍利子！你听好呵：“色不异空，空不异色。”由此而开示了色空不二之义理。

色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。

这段内容非常重要。它是《心经》的要旨、《心经》的精华所在。真能把这个色空不二的道理弄清楚，我们就开悟了。所以，我们要不厌其烦、反反复复地谈这个道理。

我们先来谈谈这个“色”。色是指六尘，即色、声、香、味、触、法。而六尘又可分为三种色。第一种色谓之“可对可见”的色。“可对”就是可以跟我们面对，我们可以接触到的意思。“可见”是指我们的眼睛可以看到它。六尘中的第一尘——色尘，就是指这种色，是有相相。诸如长短方圆、青黄赤白、男女老少、山河大地、草木丛林、饮食起居等等，既可看得见，又能接触感觉到。

第二种是“可对不可见”的色。眼睛看不见它，但却能感觉得到、接触得到，这就是声、香、味、触。声音，我们的眼睛是看不见的，但我们的耳根却能够听到它，能够分辨出，这是音乐声，还是汽车喇叭声，还是说话声，还是嬉笑怒骂声等等。香、臭气味，我们的眼睛看不见，但我们的鼻子能分别出来，还可以分辨出究竟是什么香味，兰花香、桂花香、玫瑰花香等等。甜酸苦辣咸等味道，眼睛是看不见、分别不出来的，却可以用舌头品尝出是什么味道。触是接触，譬如冷暖、燥湿等等，通过身体接触，就会感觉出来。身体接触了冷空气，就会觉得冷；接触了热空气，就会觉得热。声、香、味、触是属于“可对不可见”的色。

第三种是“不可对不可见”的色。眼睛既看不见，也接触不到，这就是“法”。法就是法尘，是六尘之一，是前面色、声、香、味、

触五尘落谢的影子。就是我们眼睛所看到的色，耳朵所听到的声音，鼻子闻到的香臭，舌头品尝到的酸甜苦辣，身体所接触到的外境，这一切相的影子落在我们的第六识（即大脑）里成为意识，这就是法尘。这个法尘，既不可见，又不可对。

由上述可知，“色”包括了色声香味触法六尘，六尘又从何而来呢？刚才已讲了，是眼耳鼻舌身意六根取境而来的。六尘加上六根当中的眼耳鼻舌身都是色。至于意根，是对各种有色境缘所产生的思想分别，是无相相，看起来属于心法，不是色法。但是，一动意念就有相，故也不离色法。所以，这个“色”包括我们身外、身内的一切有相相，同时也包括心识的无相相。这一切色都不异空，因为这一切色都无自性，都是因缘和合而成。没有因，不能成事；有了因，没有缘，也不能成事。佛经里讲的空就是“因缘所生法”，即：不自生、不它生、不共生、不无因生。

不自生的意思是，光有一个主因，而没有它缘，任何事物都不会产生出来。譬如，我们种棉花，光有主因——棉花的种子，而没有它缘，如泥土、阳光、水分、肥料等等，那棉花是长不出来的。这就叫做不自生。不它生就是说虽有它缘，而无主因，事物也是生不出来的。尽管有阳光、水分、泥土、肥料等等，但若没有棉花种子，怎么会长出棉花来呢？这就是不它生。不共生，不是两方面和合而生。假如以甲、乙两方面合起来生，那么究竟以甲方为主，还是以乙方为主呢？何况甲和乙也根本没有主体，成立不了两个方面呵！因为甲也是因缘生，乙也是因缘生，因缘套因缘，根本没有主体。譬如，男女相合，生出一个小孩。那么，是以男方为主，还是

以女方为主呢？若说以男方为主，男的身体没有主体。因为这个身体是四大假合。四大者，即地、水、火、风。我们常常说“四大皆空”，就是说，我们人不过是地水火风四大合成体，而没有主体，是地水火风一时因缘会和在一起，而成为人的。因缘散了，四大分散了，人就死了。男方如此，女方也不例外，两者都没有主体。世间的一切一切都无不如此，都是因缘合成。男女相合，生下来的孩子还是因缘合成。所以，叫做不共生。不无因生，就是说假如没有一个主因，没有内因和外因，是不能成就事物的。一定要有主因、有内因和外因，众缘和合才能相生。也就是说一切事物均需因缘和合而后生，既然是因缘和合而生，无有自体，所以当体就是空。

说到空，前面我们已讲过了。凡夫大都认为“空”为相对的空，即顽虚空和断灭空。而佛法说的空，是色的当体即空，以诸法无自性故空。但同是修道人，以根性不同故，在“空”的认识上也有不同。如小乘罗汉、辟支佛等以析法为空，大乘初门菩萨以体法为空，这都不究竟。大菩萨与佛说的“空”才是空有一致的妙有真空。刚才我们讲了一切色相皆因缘所生，没有自体，故谓之空，即缘起性空。下面我们要进一步说明妙有真空的道理。

前面我们讲了世间的一切境物是可对又可见的色尘，所以历历在目。既然历历在目，看得见，接触得到，为什么又说是“空”呢？这不是实实在在的“有”吗？我们说，一切色相之所以能形成，无不都是我们的自性的作用，是我们真空妙有的性体所显现的。试看世上所有的事物，哪一样不是通过我们大脑的构思和手足的操作而成。大脑之所以能构思，手足之所以能操作，究竟又是谁的功能呢？

例如，我们人的眼睛之所以能见到东西，看到色相，并不是眼根能看到。现代科学家也说，眼睛不能见物，而是大脑的功能。大脑的视神经坏了，眼睛就看不见东西了。这话只对了一半。假如全是大脑的功能，当我们一口气上不来，死掉了，这个眼睛和大脑还在，为什么看不到任何东西了呢？足见里面还有个能看的东西，这就是佛性。大脑和眼睛犹如电线与灯泡，纵然安装齐备，但不通电，还是不能亮。而佛性犹如电，是个大动力，由它起作用，才能看得见东西。这能看东西的性能，叫做“见性”——能见之性。一旦人死了，我们所说的佛性就离开了这个躯壳，离开了这个肉体。虽然眼睛和大脑还在，也没有坏，但他对物已不能见了。所以，能见者谓之“见性”，能闻声者谓之“闻性”，能嗅到香臭各种气味者谓之“嗅性”，能尝出酸甜苦辣者谓之“尝性”，等等。这叫做“本是一精明（佛性），分为六和合（眼、耳、鼻、舌、身、意）。”所以，一切事物都离不开性，离开性就没有一切事物，什么事也做不成。

《楞严经》说得清楚：“性色真空，性空真色。”这个性是妙有的真空体，它一丝不挂、一尘不染，无有丝毫形象，说似一物即不中。这个真空万能体，是构造、变现一切色相的主体。就是说，这个空不是空无所有的空，而是妙有真空的空。因为一切色相无不都是真空妙有的性体所显现的，都是我们的自性所起的作用，离开自性是没有色相的。所以，一切色相就是自性，自性就是一切色相。自性无相，是有而不有，不空而空的真空；而色相则是不有而有，空而不空的妙有。一切色相与妙有真空本来没有两样。但世上的人

往往都执著了有形象的色为实有，且迷入心窍、牢不可破。佛悲悯众生，教我们认清真理，强调指出：“色不异空，空不异色”，所谓不异者，就是没有差异的意思。何以是“性色真空，性空真色”呢？因为性空之故，才能显现色相，倘若性不空，已经成为一种有色有相的实体，就不能显现诸相。为什么呢？举个很浅显的例子，假如我们这间房子空了，才能搬进来桌子、大立柜等等。相反，这个房间堆满了东西，已没有空地方了，那就什么也搬不进来了。所以，性体是真空无相，才能显现一切色相，才能变现千差万别的妙相。

正因为自性无相，是不可以眼见的，所以又称性为妙体。无论在全身内外的哪一个部分都找不到它。把头脑打开找不到，把身体解剖了，把心脏剖开了，也寻不到。它既不在脑，也不在心，了无踪影，了不可得。这就是说，性是无迹相，不能用眼见的。眼前一切有相的境物，虽然可以借其“见性”而看到，但是谁能够看到自己的这个“见性”呢？因为眼睛只能看见有相的东西，这是其一。其二，眼睛只能看到与其相对的东西，不和眼睛相对则不能看见。譬如：我们的眼睛能看见自己的眼睛吗？因它不和眼睛相对，就看不见了。而自性是绝对的真心，不是相对的东西，所以不能眼见。假如有见，就非真见了。

性是无迹相，不能眼见。所以，性为真空。虽然是真空，但它能够应缘起用。就是说，对境之后，它能够发识，能分别这是什么，那是什么。所以，性又是妙有，而不是顽空。当“见性”通过眼睛对一切色相分别的时候，一切色相才显现。譬如，我们看见一

个人，你怎么会知道是人，而不是其他东西呢？你又怎么会知道是男是女、是张三还是李四呢？这完全要靠意识的分别，才能把这个人的相显现出来。既然色相是由见性所现，所以色相就是性。依此可知，见、闻、嗅、尝、觉、知六种性，通过眼、耳、鼻、舌、身、意六根而发生作用，从而显现一切色，也就是六尘。所以，一切色相、一切现象都是性的显现。色不能离性，性也不能离色。离性就没有色，离色也没有性。

有人会问，如以“见性”为例，究竟是先有色相，还是先有见呢？我们不妨分析研究一下。假如说先有见，后有色相，那么见就应在前，色相就在后了。但没有色相，你能见个什么呢？又怎能谈得上那是“见”呢？所谓见者，只因有色相之故，才见到了这是什么、那是什么。若无色相，又从何而起“见”的作用呢？所以，“见性”只有从色相上才能显示它能见的作用。反过来说，假如先有色，而后有见，那么色应当在前，见应当在后。然而，没有见又何能显色呢？既然没看见，怎能会知道有什么色相呢？也就是说，没有“见性”，这个色相从何而显现出来呢？大家都没有见，那么，色虽有也等于没有，也不能显现出来。因此，性与相是不能分离开的。“见性”如此，其他的诸如闻、嗅、尝、觉、知等性的作用，也是如此。因此说，色之于性，性之于色，两者之间是不能分离开的。前面我们已讲过了，性的本体即空，那么色的本体又何异于空呢？所以，色和空是了无分别的，即色不异空，空不异色。

我们常常说佛教是不二法门，指的就是这个意思，一切都不二。因为它是一而二，二而一的。你说是一吧，它又是二；你说是二吧，

它又是一。本是一体，所以不能分离出来。你一定要分别，那就误入歧途了。我们前面反复以水和波浪作例子。水和波浪也是一，因为水和波浪同以湿为体。水是静止相，而波浪以动为相，水因风起了波浪，相则由静变为动，相变了，看起来是两样，但都是一体。所以是一而二、二而一的。镜子和影子的道理也是如此。无论用什么材料，或做成什么样式，只要是镜子，则都能显影。倘若不能显影，就不成为镜子了。因镜不离影、影不离镜故，镜即是影、影即是镜，故称之为不二法门。我们人呢，从生下来，一有知识，就把性所显现出来的山河大地、宇宙万有等一切影像都当成真有，而去捕风捉影。也就是说，只看到影子，晓得影子，而不晓得影子是镜光显现出来的，没有认识这个镜光。倘若我们能认识了这个镜光，也就识得佛性了。为什么呢？因为影子有来去，有生灭，而镜光总是常在。镜子是猫来了现猫，狗来了现狗，所显现的影子有来有去，有生有灭，但镜光从不变异。山河大地等一切境相也是常寂光中的影子。我们常说“沧海桑田”，现在是沧海，将来可变为桑田；过去是桑田，现在却变为沧海了。譬如，我们中国的云南，从前是大海，现在变成山和田了。虽然这些色相和刚才所说镜子里的影子是在不断地变化，有来有去、有生有灭。但镜光和性体一样，是没有生灭、如如不动的。

没有镜子，不能现影；没有影子，不能成为镜子。也就是说，性离不开色相，色相离不开性。所以性就是色，色就是性。这个道理就是佛教的不二法门。这一点能够透过，就是明心见性。不要以为明心见性是一桩难上加难、只有圣人才能证到的事情。修道人往

往被明心见性四个字吓住了，认为高不可攀，不是现代人所能做到的。因之，一谈到明心见性，就谈虎色变，不敢靠拢。认为我们这些凡夫俗子是达不到这个境界的，而只能依靠净土宗，用念佛法门求生西方极乐世界，才是出路。等到了西方极乐世界，听佛说法后，再明心见性吧。在现今这个娑婆世界上，明心见性是不可能的。这话对一般善男信女说来，是千真万确的。因为现当末法时代，众生皆根钝障重，在这娑婆世界上修行，确是不易成就。但末法时代也有正法，不是没有上根人，决不能一刀切，一律对待，而把明心见性高高地推到圣境上，自己不敢承当。通过上面反复讲述的道理，就会明白：明心见性不在别处，就在你眼前，就在你能见、能闻、能行、能做处，回光一瞥，识得这个灵知就是自己的佛性，则一生修学事毕。一切众生都能见能闻，所以一切众生都是佛。这万能智性是在凡不减，在圣不增的。既然一切众生都能见能闻，都具如来智性，那么就不要再把明心见性高推圣境，而认为高不可攀了。只要在这能见、能闻等八大作用处，回光一照，认识这能见者是谁，能闻者是谁，在这上面一见而肯定，再不生疑，进而绵密保任，不要让它沾染色境，时时空灵。才有念起，便予觉破；刚将着境，随即牵转。做到内不随念转、外不为境迁，何愁不能圆证菩提！

自性是无相的真空体，性空无住，色相也空不可得，故无须企求，无须患得患失。《金刚经》说：“若见诸相非相，即见如来。”明白了性色真空的真理，就不会落在色尘上而被其所左右、动摇了。自己做得主，不为仆人所愚弄、所把持，不住一切境相，不执一切事物，时时绵密观照，就可以进入明心见性的境界了。

前面我们讲过了，一切境相皆是自性显现，没有自性，就没有境相，也无从见任何境相。因为有“见性”之故，才能见到色相。既然见相即是见性，相是能见的“见性”显现，那么，相就是性，性就是相。而性是真实不虚的，则色相也就真实不虚了。《法华经》说：“是法住法位，世间相常住。”说的就是世间一切相皆性所显现，性真实故，相也不虚而常住。前面谈到了眼睛只能看到有相的东西，而且要和眼睛相对才能看见。但是性无相，且又是绝对永恒的，那么如何见性呢？因为一切色相都是自性的显现，所以一切色相就是你自己，你自己就是一切色相。色外无心，心外无色。只有真正明白了这个道理，才能真正明白见相即是见性，见性即是见相。所以大慧宗杲禅师曾说，要肉眼见道，才是真正见道。仅是心地法眼见道，不为真正见道。道理就在于此。

没有性是不能显现万物的。反过来，没有一切色相又如何能见到这个无相的性呢？这一切色相都是你自性的显现，都是你自己的化身佛。我们寻常总以为化身者，是能变化出千千万万各种不同的分身，且能显现异常的神用。这都是因不明白真理所致，不明白所有一切事物、所有一切色相都是我们的化身。我们前面曾举了个例子，天空中的白云，因风吹而变现出苍狗相、狮子相、大山大川相等。尽管它千变万化出各种各样的形态，但它本体还是白云啊。同样，世界上有千姿百态、千差万别的色相，但都是佛性的显现，都是自性的变化。教下说：“三界唯心，万法唯识。”所谓万法就是一切色相。“法”在佛教里含义很广，非但是色相，连我们的思想也包括在内。这一切都离不开识神的作用，即万法唯识，而识神

就是自性所起的妙用呵！自性如水，识神如波。波就是水、水就是波，都是自性的妙用。有体必有相用，可以显现各种色相，发挥各种作用。同理，没有一切相用，又哪里知道有体呢？体就是理，相用就是事。事以理显，理以事成。譬如面前这个录音机，就是经过人们反复思考、分析研究，多次试验，不断改进，终于掌握了客观事物的规律，从而发明创造出来的。这就是自性所起的识神妙用呵！所以叫万法唯识。理和事互为依止，妙不可分。性和色、空和色都是同样的道理。这就是佛教的不二法门。真正明白了这个真理，肉眼就可见道！就不会被色相所迷惑，从而一改执著物境、认假为真的夙习，而能透过假相见本质——自性理体，这才是真正开悟、彻见本性了。

古来大德曾把修行人圆证菩提的三个次第，形象地比喻为：见山是山，见水是水（凡夫。假观）；见山非山，见水非水（心眼见道。空观）；见山还是山，见水还是水（彻底见性。中观）。说的就是这个道理。我们之所以在这里不厌其烦地、反复地讲不二法门，就因为它很重要，是《心经》的要旨、精华。只有把这个道理真正弄明白了，你才能进入明心见性的境界。

下面我们再谈谈，佛为什么说了“色不异空”，又接着说“空不异色”，然后又进一步说“色即是空，空即是色”呢？因为这几句不仅内容不同，而且所度的对象也不同，义理精微，所以句句深入，层次步步提高。

“色不异空”是对凡夫讲的。凡夫都着相、着有，把一切境相都认为是实有，贪得无厌，因而说色不异空，教大家清醒明白，不

要执著所有色相。纵然你费尽毕生心力，使尽计谋，追逐求取，可到头来，还是一场空，反而临终随业受报，枉受轮回之苦，太不值得了。

“空不异色”是对二乘说的。因二乘人执空，认为色之外有空、空之外有色，因而废色守空。他们认为凡夫因执著色相，为物所使，困扰受苦，造业受报，故生死不了。欲了生死，则必须远离这个色相肉体，故断除“人我执”，破有，守空。殊不知，有个“空”在，还是着有。而且死守空边，这空便成为生死窠臼。守在这窠臼边，虽了了分段生死，不入六道轮回，但因执空，法见未除，不得自在，还有变易生死未了，故不是真正见性，尚不是究竟法。所以佛说“空不异色”而度之，使他们晓得空和色无有两样，不要执空废有，从而破除法执，圆证菩提。

“不异”二字虽说是没有差异、没有两样的意思，但总好像还是有两样东西存在，不是一体。所以佛紧接着斩钉截铁地说：“色即是空，空即是色。”这是破菩萨色、空尚存二见而说的。菩萨虽然知道色和空无有二样，但“无二样”毕竟还是针对两种东西比较而言，仍不是一个分不开的浑同体。所以佛慈悲心切，为破菩萨执有二见之过，进一步明确地指出：色即是空，空即是色。色、空不是两个体，无有二般。色、空是一个体，是完全一致的，色空就是“一”。尽管现千差万别的相，但相就是性，性就是相；色就是空，空就是色。佛是教我们认清真理，不要把相和性、色和空误认为大体相同的两样东西，而去追逐企求，以致误入歧途。我们修行人真正明白了色、空不二的道理，也就会明白大乘佛教中的空不是顽空、

断灭空，而是妙有真空。因性空无住，当体即空，所以相也虚幻不实，了不可得。故我们对一切色相，不可执著企求、患得患失。何谓妙呢？山河大地、森罗万象，一切色相无不是自性的显现，一切色相就是你自己，你自己就是一切色相，“一切唯心造”。在色相上不分别、不执著，随缘起用，不取不舍，这就是妙！我们只有把色、空不二的道理真正弄清楚了，见相即是见性，就可以透过一切色相，而见自性。见性即是见相，就可以由性而起妙用，任运腾腾，腾腾任运，光明自在，圆证菩提。

有的人就不理解，山河大地是“器世间”，是没有知觉的，怎么会有佛性呢？佛性是有知觉的呀！他不知道，这山河大地本来就是八识当中的“相分”。八识的功能有相分、见分、自证分和证自证分四种，这是相宗所讲的内容。其实，相宗和性宗都是一体。佛说：“三界唯心，万法唯识。”那么，弘法的菩萨就以“三界唯心”为性宗，以“万法唯识”为相宗。由相用而归于性体，叫破相见性，即性宗。由性体而起相用，就是真空的妙用，叫大机大用，即相宗。性宗、相宗本是一体，相即是性，性即是相。关于相宗八识的相分、见分、自证分和证自证分，我们将放在后面再讲。

前面我们已介绍了，《心经》所说五蕴中的色蕴包括十一个色法，即五根和六尘。受想行识四蕴是心法。受想两蕴摄五十一个心所法。行蕴摄二十四个不相应法。识蕴摄八个心王法，八个心王就是八个识。因此，色和心两法共摄有九十四法，均是有为法。再加上六个非色非心的无为法，合计起来是一百法。这一百法就是相宗的《百法明门论》里的精义。释迦佛说了八万四千法门。弥勒佛用

“识大”修行，证成功后，则把八万四千法门缩为六百六十法。因为我们这个阎浮提人根性比较差，尤其是末法时代，感到这八万四千法门太繁琐，不容易理解，不容易记得清楚。所以，弥勒佛慈悲，从八万四千法门中，拣重要的归纳整理起来，缩成六百六十法。印度的无著菩萨，在禅定中进入兜率天“弥勒内院”，聆听弥勒佛讲述六百六十法的《瑜伽师地论》之后，又把它浓缩归纳为一百法。由于这二位菩萨相继做了化繁为简、变难为易的工作，才使我们这些后生小子能够理解，容易信入。弥勒菩萨和无著菩萨真是慈悲无限、功德无量。不然的话，八万四千法门这么繁琐，哪里能够理解清楚，又怎么能够信受奉行呢？

《心经》只有二百六十个字，言简意赅，义理非常丰富。它把无著大师的一百法，弥勒菩萨的六百六十法，甚至释迦佛的八万四千法门，都统统包括在内了。真可谓“芥子纳须弥”啊！这就是说，《心经》所说的五蕴就能够统摄八万四千法门。仅色蕴所说的十一个色法，就这么完备、这么广阔。我们人呢，对于色法执著得很深，因为它有相可见，又可见又可对，故而把它提到最前面来讨论，让我们提高警觉，清醒深彻地觉悟到，色相与真空本来就没有两样。所以说，“色不异空，空不异色。”这个真理是由妙慧觉照而来的，观自在菩萨所修的甚深般若法，就是彻底的妙智慧。这个妙智慧即真如无为法，比喻为镜光。假若我们以镜光、影子作比喻的话，那么，九十四色法和心法就是影子，六个无为法就是镜光。“六种无为”是：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、受想灭无为、真如无为，其中的真如无为就是涅槃。无为妙智能够觉照，

观见五蕴的发起，进而将其照空，故能够“照见五蕴皆空”。假如我们不修学，怎么能够了然于真如实相，而不迷于妄识呢？舍离了妙智，就不能照空色蕴，更不能由此产生“度一切苦厄”的效果。色蕴看起来不容易破，因为有十一个之多。事实上，我们并不是一个一个地去破，只要知道一切本来是空无所有，而不去计度分别，不妄生议论，不胡思乱想，那么，虽有色也是无住的妙色，即“妙有真空”，也就是“色即是空，空即是色”。

既然色蕴如此虚幻不实、当体即空，同时也是妙有真空之性所显，那么，五蕴中的其余四蕴也不例外。所以，下文紧接着说：

受想行识，亦复如是。

受想行识四蕴，虽然是心法，是无相相，但是和有相相的色法没有两样，同样是虚幻不实的，同样是真心所现。色蕴既破，受想行识四蕴也就随之而破了。所谓一法破，法法皆破。由此可类推之：受不异空，空不异受，受即是空，空即是受。想不异空，空不异想，想即是空，空即是想。行不异空，空不异行，行即是空，空即是行。识不异空，空不异识，识即是空，空即是识。故云“受想行识，亦复如是”。五蕴是总法，举一反三。五蕴法如是，其他一切诸法也莫不如是，这就是这句经文的意义。

假如有人问：“何谓色即是空？”我们回答：“投石打破沉潭月，窈窕杨柳慢摆风。”如若再问：“如何是空即是色？”我们对他说：“张长王矮李面赤，桃甜梅酸李子涩。”诸位听懂了吗？假如不懂，我们再来讨论一下上面所说的一百法。前面仅讲了一百法

的数目，并未讲到一百法的内容，现在我们先不妨再继续讨论一下。因为你不懂刚才的答语，这一百法的内容就显得非常重要了。另外，通过讲《心经》中色、空的道理，大家把相宗的一百法也了解了，这也是个非常好的事情。

一百法内，第一个是“心法”，称之为“八大心王”。前六大心王就是我们讲过的眼、耳、鼻、舌、身、意。这六种心，产生六种识。眼睛能看见色相，叫眼识；耳朵能听到声音，叫耳识；其他鼻、舌、身、意四根对香、味、触、法四尘所生的识，就是鼻、舌、身、意四识。还有两个心王，是末那识和阿赖耶识。第七识是末那识，义为“我执”，相宗称为“染净依”，是专事传导输送的。相宗有一熟语：“弟兄八个一个痴，其中一个最伶俐，五个门前做买卖，一个往来传消息。”往来传消息的就是这个第七识。其中“一个痴”就是“第八识”，它是含藏识，不问好与坏，只要由第七识传来，就都储藏在里面了。五个门前做买卖的就是眼、耳、鼻、舌、身，这兄弟五个专对外境，应付事宜。“其中一个最伶俐”就是第六识，即意识，其势力最强，一切事情都靠这个第六识来分别取舍。假如第六识不动，那么眼睛对境的时候，就和镜子照物一样，是现量的。现量者，就是这个东西是个长的，你看着就是个长的；那个东西是短的，你看着就是个短的，丝毫不加任何美丑、好坏、善恶、是非等分别。假如第六识随五识一起启动，就生起了善恶、美丑、好坏、得失等种种事端。所以说，一切善恶都是第六识（意识）所造作的。第七识染净依，是依六识净而净，六识染而染，它只给第八识传送消息而不加拣择分别。第八识接收第七识传来的消息，不

分好坏，只管储藏起来，所以它最痴。这八个识，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶，被称为八大心王。

阿赖耶识的功能分为四分：一、见分；二、相分；三、自证分；四、证自证分。

证自证分就是真如，就是唯一真心，也就是佛性。

自证分是未破无始无明而犹迷的佛性。既是佛性，虽然在迷，但终究能够证道，即自体自证自用，所以叫做自证分。

相分是由于真如不守自性，妄动而自生疑，迷住了本来智光圆明的自性，以致使本有的无相真如变成虚空四大的妄相，这虚空四大的妄相复变为山河大地、日月星辰、草木丛林了。所以说，这山河大地、日月星辰等等，看起来是器世间，但却均是我们第八识的相分变现出来的。因有无明之故，使我们迷失了本性，佛性被无明包裹住，钻进躯壳里面，而执著这个少分的四大为自我，只认取这个身体才是我，才是自身，却不识一切事物都是我，外面的器世间——山河大地、日月星辰、草木丛林等等，都是我们法身四大种性所变现，都是我们自己，都是八识的相分。把身外的多分的地水火风四大一切物境都认为是身外之物，不关我事，只识得色身为我，而不知空寂为我，把本来的智慧光明，变成为能见的妄见，岂不冤枉！倘若你精进用功，打破了无明，返璞归真，识得本来面目，方知你的自性是尽虚空遍法界，一切境物无不是你心王的王土。佛性无相，能大能小，大而无外，小而无内。山河大地、日月星辰那么大，但并不在我性之外，俱是我们的圆明真性所显现，属于本性的

相分。既然在我性之内，那么不是我又是谁呢？既然是佛性所现，那么山河大地、日月星辰、草木丛林等器世间也是佛！

所谓见分，就是我们能看见事物的功能。但若看见事物，就执著在上面，则变为妄见了。如看见张高李矮，就住在张高李矮上，而不肯放手，这就是妄见了，这个妄见就是见分。

虽然是妄见，真如在迷中，迷失了本性，但佛性是不减的。只要我们精进用功，是能够自己证到本体的，这就叫自证分。证自证分就是恢复我们本来，证到真如佛性。这就是八识的四分。

上面简单介绍了“心法”，接下来，我们讲讲“心所法”。心所法又叫心使，是心王应用的侍从，犹如富人家的佣人、奴仆一样。心所法有五十一法，共分为六位。

第一，遍行心所。“遍行”就是无时无处不在运行，即一切时一切处都能遍，任何根性都能遍。遍行又分为五法，就是意、触、受、想、思。假如不是这个遍行五法作祟，我们本来是一点不动的，本是灵明圆融，本是智光圆满，本是不生不灭的。我们的眼耳鼻舌身五根本来是八识的精明，由真如佛性映着五根起照见妙用的。它就像镜子照物一样，朗照而不加分别美丑好恶，这就是现量真心，是本性的常寂智光。坏就坏在这个遍行五法上，因为这五种法是一切善恶最初的动机，由于这遍行五法的作用，触境生心，分别取舍，造业受报，而落得个生死轮回，受苦不了。

第七识执著第八识的见分为我。它根据眼睛所看到的東西，耳朵所听到的声音，鼻子所闻到的气味，舌头所尝到的味道，身体所觉到的感触，就念念执著，产生了我痴、我见、我慢、我爱的四种

根本烦恼。其实第七识是依第八识而生起的，它只是虚有其位。因为它只是随着六识染净的转移而执著自我、维护自我。它执著第八识的见分为自己，因而恒审思量，执以为我、迷惑颠倒。故修行的根本要破我执，转七识成平等性智。有些人弄错了，认为第七识是清净识，其实不是这样的，是染污识。假如不是遍行五法作祟，六识也是智慧光明朗照。因为第六识虽然能分别好坏美丑，但是它不趣向外境，它只是待缘，就是碰到事缘之后，它才分别；碰不到事缘，它并不分别，所以它也没有善恶。坏就坏在这个遍行五法上，由于遍行五法“意、触、受、想、思”的把持，六识就着相了，意触受想思是无相的，看起来是无，实际上就是一念。一个念头往往是造一切罪业的根由。

古代有一则公案，徒弟问师父：“如何是一念？”师父答：“不觉成山丘！”说的就是这个意思。倘若没有遍行五法，第六识本是慧光圆满、现量昭然。这慧光圆满、现量昭然就是大定。不要认为定住了，像木头、石头一样，才叫定。那是死定，不是大定。当我们明明白白，不为境所迷惑、动摇，就是大定。既然是大定，我们的眼、耳、鼻、舌、身、意就能任运起用，而没有妨碍。但是，由于我们的第八识里面含藏了无量劫来的一切善恶种子，而这些种子藏在八识田里面，往往是薰发鼓动，使我们在不知不觉当中动了念，这就是遍行五法中的第一个——“意”。

“意”就是意识。就像一条鱼潜到水底，窜动不已，水波也就随之翻动不停了，所以也叫做“作意”。作就是造作，它时时刻刻在动，无事生非，不管是善，不管是恶，使这个心总是不停地起念。

作意就是生心动念的开始。众生无始以来，从来没有离开过念头，就是由于作意在捣乱、在起作用，就是由于我们的习气种子在八识里面鼓动，引心向境，使得心趋向于境界、粘着于境界。所以说，坏就坏在这个作意上。假如没有作意，我们就慧光朗照、现量昭然了。因此，我们修行最要紧的就是要截断这个意，使作意不行。净土宗念佛，禅宗参话头，密宗三密加持等等，其目的都是要截断这个意。假如这个意不动、不起，那么我们尽管对境遇缘，也不会迷惑动摇了。所以，修行最要紧的就是要截断这个意，使这个意不行。

“触”就是接触外境。当你作意了，心动了，就引心向境，把这个心引到境界上，和境黏滞到一块了。境又分为两种：一个是内境，是种子，称为习气，这习气在里面薰第八识；另一个是外境，由无明因缘变现为境。六识揽之则发起现行。譬如：有人爱好声色犬马，这个习气就在八识里面鼓动，薰发第八识，使他不知不觉地时时向往着声色犬马（内境），一旦他碰到了声色犬马的境界（外境），就不免有所举动，随之而行，这就是现行。于是，他的心就被这个境界粘住了，滞在境界里而不舍了。这个已经发生了的外境，反过来又触他的心，和其心接触、黏滞到一块去了，这就叫做“触”。

“受”就是接纳、领受的意思。这个妄境一显现，他就接纳、领受境缘，而不能自己，舍不得离开了。于是他就跟着这个境界来鼓动，随着境转，执著不舍，不肯放手，而且加上许多名相，这就是“想”。心想不停，一发不能舍弃，所以思潮迁流不息，生起现行造善、恶诸业。因此，“思”就是迁流不断，驱心造业之义。

这遍行五法都全了，就成为维系善恶的一面，但这一面是非常非常微细的，不是用定力观照可以看得到的，所以它叫“流注生灭”。所谓流注，就像永无休止的流水一样，而这水流不像大海中的惊涛骇浪，也不像江河的波涛滚滚，而像静静的小溪水微微细细地流。其实它流动得很快，快到极点了，反而不显其动，你也就看不见它，以为它是不动的。实际上，“流注生灭”就是心里所起的或善或恶的一念，仅仅是念，还没有作为，还没有造业，它才刚刚启动。正因为如此，这正是人天交战的关键时刻，也是我们做功夫的关键时刻。我们要了生死，就必须断这个流注生灭，就必须斩断这一念。即使此心已被境界引动，将要造业之时，假如良心发现，知与道德相违，而能够当下回心转意，停止恶念，不去造业，那么这一念妄心也就消灭了，业也就造不成了。所以，我们做心地功夫，就是要能够当下止息、断除这一念。倘若，我们能够时时断离这一念，我们就恢复常住真心了。我们作功夫修持，就是要把这个心时时地摄在所修的法上。比如念佛法门，就是要用佛号摄住六根不动，而不可有口无心地散心念。由此我们就可以知道，大势至菩萨教导我们，念佛须“都摄六根、净念相继”是确切不移、无可改变的至理名言了。参禅的人之所以要起疑情，就是要摄心不起。修密法的人，要身口意三密相应，也是为了断除这微细的一念。《起信论》曰：“离念境界，唯证相应。”说的也是这个道理。我们在理上明白、清楚了，就须遵循这些确切的教导和指示，精进地用功修行，这样才能成道。

上面介绍了五十一“心所法”中的五个“遍行心所”，下面我们接着讲一下心所法的第二位——“别境心所”。“别境”就是个别着境，即每个心的缘境，也就是着善、着恶的心，进而要造业了。一旦到达“别境”时，那就止也止不住了，就要造业了。别境心所又分为五法：欲、解、念、定、慧。

“欲”就是我们的欲望。因为大家皆执著这个色身，所以都希望享乐，这就是乐欲。当我们遇到了自己所喜欢的、心爱的境界，就很希望到这境界当中去，有所作为。这就是要去造业的心。譬如爱财的人，一旦看见了很好的发财机会，就会起发财的欲望心。要发财，则必然要去造作。不去造作，财怎么能够到手呢？所以说，这个“欲”是必做之心。接下来是“解”——理解、胜解之意。譬如，理解了在什么样的形势与环境中，怎样做才能发财，不然的话必遭失败。这就是说，当他理解了什么境界对自己有利，事情怎样办才能成功，于是就下定决心去做，要他停止不干，那是不可能的了。这就是“解”。“念”就是念念不忘，牢牢记取了成功与失败的经验。“定”是专一之意。不是修道入定或戒定慧中的定，而是专注事缘境界，执著不舍，专心致志地去做他的粘着生死的事业，这叫做定。“慧”是慧黠之意，不是佛法的般若智慧（般若智慧是通达世法与出世法，一切圆融无碍，究竟的智慧），而是世间所说的世智才聪，是他在认为可以做的事业上，了然不疑，从而积累了经验，即对某种事情怎样做才能成功，否则就会失败，这叫做慧。上述就是五个“别境心所”的作用。

假如没有别境五心，纵然有前面的意、触、受、想、思善恶之念，也不会成为事实。这个别境五法，不但世间的一切善恶事业需它成就，就是出世修行，也需要此五法，方能够成就。我们修法欲成大道、欲离生死、欲度众生同出苦海，这不是“欲”吗？因欲成道，故先须理解佛说的经义，次须摸清修行的道路，怎样修才能成功，且收事半功倍之效，而不致走冤枉路，这就是“解”。“念”就是修道要念念不忘，专心致志地将整个身心扑在道业上。不论修什么法，皆要朝于斯，夕于斯，流离于斯，颠沛于斯，念念不忘地修去，才能成就。念佛的人不是说二六时中都要执持名号，不可稍懈吗？所谓二六时中，即二六一十二个时辰，也就是二十四小时，须将这佛号时时安在妄心中，念念不忘地执持不舍，这样死心塌地地用功，才能将妄心变成佛心。念佛是在心地上用功夫，是在生死最切近处下手，所以最易成就。任何事业，乃至十法界都是唯心所造，造贪、瞋、痴恶业，就落六道轮回。反之，念佛、念法、念僧就能成佛。所以修法要念念不忘地修，才能有所成就。

至于“定”和“慧”，我们学佛修行的目标是开大智慧成道。要开智慧先须得定，若不得定，对境迷乱，为境牵引，覆障本性，怎能开得出智慧？但是要得定，先须识得一切声色货利皆虚幻不实，犹如空花水月不可取、不可得，方能舍之而得定。为舍离幻境，故须戒。戒为定母，慧从定生。戒、定、慧三学是佛教的基础、根本要理，不可缺少。五别境心所，看起来不是好东西，是造善恶业的祸端，就像前面讲五蕴中所说的那样，虽是造生死业之本，但我们如能善用它，则能用来成就佛道，救度众生。

心所法的第三位是“善法”，是我们修行成道的资粮。共有十一种：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

“信”是信仰，乃一切事业成功之母。尤其修道，首重信仰，如信心不坚，即无成功之望，故为首位。

“惭、愧”二字，我们平常都是连在一起说的。譬如说某个人犯了错误，毫无惭愧之心，毫不知羞耻。其实，惭、愧有不同的意义，是有区别的。“惭”是自惭，自己感到羞惭，深受良心的责备，于是自觉地不做坏事。“愧”是愧他，愧对他人，对不起人家，像欠了人家一笔难以偿还的债，内疚不安，所以不敢做坏事。

接下来是“无贪、无瞋、无痴”。我们知道，贪、瞋、痴三毒是六道轮回的祸首，一切过患的根源。反过来，无贪、无瞋、无痴就是善了，非但人人能成圣贤，修道者也能证成大道了。因为一切作意都是由贪引起的，都是由于我们看见了可欲境、可乐境，而心生贪念，总想取到手，于是不择手段，乃至造杀、盗、淫种种恶业。所以说，贪为害最大，是个首恶。如果没有贪就不会造业，一切恶业都止息了。那么，“无贪”当然就是善了。瞋指瞋恨心，是由于事情不合己意、不顺己心，或别人比我好，或因贪取不能得等等而引起的。此心一生，即怒气不息，烦恼不休，非但修道不成，做人也就失群寡助了。如果“无瞋”，处处自谦自责，虚怀若谷，为道安有不成乎？贪和瞋根源在痴。芸芸众生，因追逐外境，昧却本真，不识世间法都是空苦无常，而误认为实有，求取不已，随业流转，才成贪心，求而不得，又生瞋心，妄造恶业。如果“无痴”，打开

般若大智，知道一切皆空，不可得，不可取，又贪个什么呢？若无贪，瞋从何处来？所以说，痴乃三毒之根也。

“精进”是努力不懈、勤奋进取的意思。无论做什么事情，如果不精进努力地去，都不会成功的。例如，我们上次去体操训练馆，亲眼目睹了体操健儿的训练情况，为了完成体能训练达标的任务，几位小运动员倒立在那里，黄豆般的汗珠不断往下滴，体能已达到极限状态，即一般人已不能再忍受的程度，可是他们还是咬紧牙关，艰难地苦练下去。看了这种情形，真使人感动不已。世间法尚且如此，何况我们学佛修法是要了生死，成就亘古亘今不变之真常大道的伟大事业，我们的目的是要证成佛果，如此宏伟的目标，怎么能不备受艰辛地精勤地修炼呢？理应比世人更努力精进，他们用十分力，我们就应该用百分力。念佛的人，尚且要二六时中，精进不懈。参禅的人、修密法的人更要加倍努力精进，不然的话，终生无成。即或参禅修密的人开悟了，仍要精进不懈。为什么呢？因为多生历劫的习气尚未消除光，只有把习气消光，度生功德圆满，才能圆成果地佛。而且，如果不时时刻刻地自励鞭策自己，反而放逸懈怠的话，还是会悟后迷的。所以，稍一懈怠，就不会圆满成就。而精进、勤奋是治放逸、懈怠等懒惰病的良药。由此而知，精进、勤奋是成道之本，是非常重要的。

“轻安”是轻松、安逸、自在的意思。我们若能离开贪、瞋、痴三毒，就会像放下了千斤担子一样，如释重负，身心轻松愉快。所以，修佛的人身心轻快安逸、逍遥自在。倘若还感觉不到身心轻快安逸，可以说还根本没有上路。因为你的心还执著在世法世相上，

放不下所负的重担，不肯舍弃它，所以得不到身心轻快安逸的自在感。那就必须狠狠地斥责自己，鞭策自己，努力精进。一切放下，才堪荷负如来家业的重担。

“不放逸”。放逸是自己的身心言行放纵，毫无顾忌，不受任何约束的意思。放逸就是懈怠、因循、败事的祸首，也是贪瞋痴三毒之所依。放逸必定是闲闲散散地贪恋乐境，而不思上进，把自己有限的精力与时间浪费在声色犬马玩乐的爱好上，而白白地来世上做人一次，毫无建树、成就，岂不饮恨永世！“不放逸”就是防止懈怠不前，敦促大家努力用功，精进不懈，勇往直前，成道才有希望。

“行舍”是舍弃的意思。我们只有舍弃了贪瞋痴，使心平等正直、无所黏滞，方可入道。倘若我们心有所住，粘着东西不舍，妄心如何能转为清净，又怎么能平等正直呢？所以说，念念舍处，就是念念入处。舍弃了世法上一切虚幻不实的名利权势、荣华富贵，就能念念入道了。就像人走路一样，假如前步不舍，站住不动，后步能跟上来吗？这样能前进吗？所以，修道要“行舍”，要勇于无畏地施舍，一切不住，妄心才能够寂净、不昏沉、不掉举，才能定慧等持，证入大道。

反之，若粘着在世法上，妄心就必然像五蕴中的行蕴一样，念念迁流不停了。这样一来，修道不是昏沉，就是掉举，又怎么能够定慧等持，开大智慧呢？所谓掉举者，就是念念不停地胡思乱想；所谓昏沉者，就是打瞌睡、昏昏入睡。这些都是因贪瞋痴三毒恶习

薰发妄想所致。我们要行舍，不但是指身外之物要舍，即使自己的身心都要舍，这样才能真正入道。

讲到做“行舍”功夫，也是有层次的。初步是舍离世法，一切不住。但因旷劫执著的旧习难除，尽管想要用力斩断，但并不是一朝一夕即能斩得断的，须长时间与之奋斗，才能渐渐除尽。因为做此功夫必须用力，故称有功之用。功夫慢慢做得精纯了，舍到一念不生了，住着世法之见已除，就需进一步舍离佛法了。倘若还有法见在，执著佛法不舍，那还是不究竟。故所谓“行舍”，须世法、出世法一概皆舍，方为究竟。功夫做到佛法也舍离，不可得了，即由有功之用进入到任运自然的无功之用了。无功之用方为大用，从而自然合道。任何人修道都必然要经过这几个阶段，不可能一下子就会任运到无功之用。修道人初步皆是用力舍。要肯舍，否则就不能入道。修净土宗的人要肯舍离才能往生，假如不肯舍离娑婆世界，仍恋着不放，那又怎么能够往生西方极乐世界呢？古德曾云：“念佛一念，欣厌具足。”欣是欣往西方极乐世界，厌是厌离娑婆世界，而厌离就是要舍弃的意思。修净土宗如此，修学佛教任何宗派、任何法门莫不如此，都要行舍。

同时，行舍就要善巧方便地做功夫。妄想起来，既不要讨厌它，也不要压制它，更不要怕它，而是不理睬它，不跟它走，不随它跑，将它转空，就自然轻安入定了。假如压制念头不起，就如搬石头压草，石去草又生，终不是究竟法。而且难免要落到无记中去，像木石一样，无有知觉，终不能成佛。所以，行舍不是盲目地胡来，而

是要善巧地做功夫。念佛的人只要提起佛号；参禅的人只要提起话头；修密的人只要提起咒语，妄念自然就消失了。这是行舍的妙法。

“不害”是慈悯众生、饶益众生而不为众生所烦恼的意思。它是专门对治我们的瞋恨心的。如果我们没有瞋恨心，就不会伤害他人，同时也潜在地增长了自己的慧命，并在无形之中消除了自己的业障，所以这是自善。佛教有一条重戒是不杀生。不杀生则隐隐地滋长自己的慧根，这和儒教宣扬的仁义一样。这十一个善法我们就概括地介绍到这里。

善法只有十一种，而恶法呢？有“根本烦恼”六种，“随烦恼”二十种，加起来有二十六种之多。可见世间的众生为善少而作恶多。言之，怎能不令人慨然长叹！

恶法也谓之烦恼法，我们先讲“根本烦恼”，这是心所法的第四位。所谓根本烦恼，就是大随烦恼、中随烦恼、小随烦恼的根子。它共分为六种，即“贪、瞋、痴、慢、疑与不正见”。这六种烦恼就是“人我”和“法我”两种我执的根本，也是分段生死和变易生死的根本。一切大随烦恼、中随烦恼、小随烦恼的所有枝叶都是从此而产生的。“贪瞋痴”三毒前面已重复讲了许多，这里就不多讲了。“贪瞋痴”三毒是最坏的东西，是伤害法身、断除慧命的罪魁祸首，所以把它们放在首位。

接下来是“慢、疑、不正见”。这三个烦恼是障道的根本。为什么这样讲呢？我们先从慢说起。“慢”是贡高我慢之意。因为慢认为我顶好、顶高，那怎么会无我呢？当然是有我了。既然“有我”，就障“无我”，就是无我的障碍了。《金刚经》曰：“若菩萨有我

相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”只有我、人、众生、寿者四相都没有了，都破尽了，才能断人我执，进而破法执，断法我。人、法皆空，才能了两种生死。而我慢是执著有我，障了无我，生死如何能了呢？

“疑”则不信，故障正信。世间或出世间的一切善法均以信为首。只有信心坚固，才能不怕任何艰难困苦，勇往直前，做起事来才有力量，才能成就。一切众生皆在六道轮回中枉受生死之苦，而要出这苦海只有相信佛法，虔诚修道，别无他途。所以，净土宗的修行要诀是“信、愿、行”。首先要信得真、信得切，才能发愿修行。信仰坚固，发愿才能深广宏大，修行才能精进、勤奋，才能有所成就。其他宗派无不以信为首。如果疑而不信，以为人活着是有，死了就没有，结果疑真认妄，追逐贪取虚幻的名利权势、荣华富贵，造业受报，所以“疑”为害甚大。人们总以为死了就没有了，殊不知人活着也是没有。因为世上一切事物都是因缘所生，都是依他起，本无自体，本来皆空。说有者，不过是假相，而不是实有。若执为实有，不是痴吗？还有人问：“人死了如有识神离体，有谁看见过呢？”如果说眼睛看得见的才是有，看不见的是没有，那么，世间上眼睛看不见的物质多得很，你能说它没有吗？譬如X光射线、紫外线、红外线、分子、原子、中子、质子、电子等等，人们通过科学实验，逐步观测证明了它们确实存在着，大家还能否定它们的存在，而说没有吗？所以，不能因我们的眼睛看不见，而否定它的客观存在。我们更须知道，一切作用、一切功能、一切现象都是从你眼睛看不见的真心——佛性而发起的。如果没有佛性，我们这个身

体犹如木偶，那又怎么谈得上做任何事呢？所以，我们要坚信不疑，佛法是科学的。依照它的方法去做、去修持，是会得到验证的。念佛证到念佛三昧，参禅参到开悟，修密证入无相悉地，即能亲自验证到这无相而妙用无边的真性。所以，信为诸善之首、成功之母。反之，疑而不信，你还肯去做吗？就是勉强去做，也是顾虑重重、畏首畏尾地没有力量，绝对谈不上鼓足整个生命的力量，全身心投入地去做，其结果必然招致失败，学道也必然一事无成。所以说，“疑”是个恶法，为害甚大。

“不正见”，就是拨无因果的恶见。《法华经》中所说的十使烦恼，就是五种思惑和五种见惑。五种思惑为根本烦恼中的贪、瞋、痴、慢、疑。五种见惑即是根本烦恼中的不正见，又分为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。思惑又称为五钝使，见惑又称为五利使。“钝”者即是难断、难除之意，就是说贪、瞋、痴、慢、疑是不容易除掉的习障，须不断地历境炼心，方能见境不动，而渐渐地除尽它。“利”者是容易了除的意思。五种见惑属于见地、见解，可用正智判断，所以容易改正除去。所谓“使”者，就是说这十使烦恼能使众生漂流苦海而不得归家，故名为使。众生受这十使烦恼的困惑，而造业受报，轮回生死不了。所以，修行必须斩断这六种根本烦恼。

因不正见能障正见故，所以为害甚烈。因此，我们有必要把这五种见惑简略地讲一下。身见是执著肉身为我，为实有。因其习气深重之故，死后还执著这四大假合的身体不忘，就有了中阴身。中阴身着境、再入胎，所以生死轮回不了，皆是着身见之故。边见是

偏于一边的恶见。在有、无二边，不是着有，就是着无，总是倒在一边。如活着说有，死了就说没有（断见）；人死之后仍为人，马牛羊死后仍为马牛羊（常见）等等。其见解都偏于一边。邪见是邪而不正的见解，如谤因果之理。见取见就是对于上述三种不正见，执以为是究竟至极之真理。戒禁取见就是执行或受持非理的、或外道所修的邪戒，如涂灰、断食等等。

二乘人虽断了贪、瞋、痴，但还有慢、疑与不正见。他们只知人我空，不知法我空；只知无“人我”之假我，不知有“常乐我净”之真我；他们认为有法可修，有生死可了，这些即是“不正见”。以为自己断了分段生死，出了三界，成了圣果，而芸芸众生仍是受苦凡夫，即是“慢”。佛说《法华经》时，有五千人退席，就是“疑”。所以说，二乘人还没断慢、疑与不正见三种根本烦恼。外道就更不行了，邪见更深，修行难证真心。这都是根本烦恼作祟之过。所以，要想修行成就，就必须斩断这六种根本烦恼。

接下来我们讲讲“心所法”的第五位，即“随烦恼”。所谓随者，就是说这些烦恼是随着根本烦恼而生起的，随逐于心，随心而起，所以又名“枝末烦恼”或“随惑”。随烦恼又分为小随、中随、大随三种。小、中、大是由下面情况而定的：（一）各自为主。（二）不善。（三）一时聚起。若上述三种情况俱全，即是大随烦恼。假如只有后两种，则是中随烦恼。只有前一种，就是小随烦恼。小随烦恼有忿、恨、恼、覆、诳、谄、谄、骄、害、嫉、慳十种。这些烦恼形象粗猛，个别而起，并不是甲因乙而起，乙因丙而起等等，它们是各自为主的，故名小随烦恼。这十法，我们从字面上，就可知其

含义了。“忿”、愤怒、光火。“恨”，不如己意而起瞋恨心。“恼”，恼怒。“覆”，覆藏不明，浮躁不安，因之昏昧，智慧光明被覆盖住了，而盲动不定。“诳”，说谎、骗人。“谄”，谄媚、谄谀。

“骄”，骄傲，骄慢，骄横，骄纵。“害”，损害，残害。“嫉”，嫉妒。“慳”，吝啬。中随烦恼有两种，即“无惭”、“无愧”。因一切不善心都由斯而起，一切烦恼也都随之而来，故为中随。假如有惭愧心，则不会做坏事，也就没什么烦恼；反之，无惭无愧，做起事来，势必损人害己，而遭他人指责，因之不胜烦恼。大随烦恼有八种：不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失正念、不正知、散乱。它们由无惭无愧的中随烦恼所引起，因是一时聚起的，不像小烦恼是个别生起的，故名大随烦恼。“不信”，不相信，不信仰。

“懈怠”，松懈懒惰，不坚持，不努力。“放逸”，身心任意放纵闲散。“昏沉”，头脑迷糊不清。“掉举”，胡思乱想，妄念不断。

“失正念”，失去了正确的信念。“不正知”，不正确的认识。“散乱”，散漫混乱。这小、中、大随烦恼二十法与六种根本烦恼合起来为烦恼法，与善法相反，故为恶法。

心所法的第六位是“不定法”。所谓不定者，就是说它们不一定是善，也不一定是恶。亦善亦恶、非善非恶，故名不定。此法有悔、眠、寻、伺四种。为什么“悔”是不定呢？譬如，为恶的人悔过自新就是善人。恶行一经悔改即变为善行，悔过向善，历来为人们所称许。佛法更是这样，积极向上，才会有“放下屠刀，立地成佛”的大气魄。但为大众谋福利做了善事，后来却因自己的利益受

了损失，懊悔了，善事不做了，那就坏了，这个悔就变为恶行了。所以“悔”有两面性，故为不定。

“眠”是睡眠，是人们恢复精神、解除疲劳的重要行为，人人需要，个个离不开。我们学佛修道，也同样如此。假如睡眠不足，精神不振，用起功来打瞌睡，做功夫就不得力了。由此可见，睡眠是善。但睡眠过多，身心则昏昧了。所以，贪睡的人，头脑是昏沉沉的，心是暗昧的，做起事来无精打采，懒洋洋的。那么，睡眠又成了重大习障。前面讲过，我们的心之所以不发光明、不发神通，就是因为有五种盖障，睡眠就是其中之一。复次，睡眠要做梦，心灵昏昧，则障观照。同理，打坐观照时，昏沉睡着了，还观照什么？所以，睡眠又不善了。但是，如果功夫做得得力紧凑，睡时宛如入定一样，似睡非睡，若昏若昧，时节因缘到来，忽然“因”的一声，冷灰爆豆，打开本来，则睡眠又是善法了。说到这里，我们不妨讲一则公案，有助于大家认清这个问题，从而加紧用功。

天童寺密云圆悟禅师的弟子三峰禅师修法时，善信供养他七十两银子，供他闭关修行。但他闭关以后，一上座就昏沉、打瞌睡。开始，他强撑硬熬，把眼睛睁大不闭，硬顶住不睡，弄得头面俱肿，还是坚持不住，昏沉得厉害，功夫做不上去。后来，他索性放开身子睡，睡了七天，睡足了，再上座，功夫马上就得力了，猛听窗外劈竹子，“啪”的一声，就打开本来，见性开悟了。所以，他在禅录里告诫修行人：参禅用功，须睡足。不倒单、不睡觉，精神不够，参禅无功。所以，睡眠也是初用功人要事之一。我们在修道时，如何用睡眠调节身心，应视各人的身体情况和功夫进展的不同，进行

适宜的调节。身体好、精力充足或者功夫用得好、定力足、慧力强，睡眠就可减少。反之，就多睡一点。总之，减少睡眠不要勉强，以培养定力为主。定力足，睡眠自然减少。真正证到无出入的大定时，那就尽管呼呼大睡，睡中还是常摄在定。

又例如四祖道信禅师度牛头懒融禅师时，懒融禅师不睡觉，一夜都是坐在石凳上打坐。而四祖却照睡不误，还呼呼鼾声大震。但四祖虽然睡了，却比没睡的牛头懒融还清醒。四祖听到了懒融禅师身上的两个跳蚤打架，其中一只掉下来，把大腿摔断了，在地上喊痛。牛头禅师却丝毫不知。所以说，睡眠和定功，均不在外相上，睡眠亦好亦坏，非好非坏，就看我们怎样适宜地安排了。

所谓“寻”、“伺”就是计度、筹划、思量、考虑问题。“寻”就是搜寻，把与问题有关的各方面搜寻出来，加以考虑。“伺”是伺察，细细地察看所考虑的问题是否周到，有无漏洞。“寻”是粗粗的，每一桩事情先粗粗地想是“寻”。“伺”是入细了，进一步深入、具体地安排和解决。考虑解决的是什么事，随着这事情本身的好坏，而决定这寻、伺二法的善恶，故为不定法。

“心所法”的六位，我们简略地介绍完了。

“遍行”五法，“别境”五法，“善”十一法，“根本烦恼”六法，“随烦恼”二十法，“不定”四法，加起来一共是五十一个心所法。何谓心所法？就是心王所持之法。八个“心法”是八识心王，相当于主人。“心所”是识的所属，相当于仆人，为心王服务、做事情，所以又叫做心树（心王的分支）、心迹（心的痕迹）、心路（心的行处，心行的一条道路），还有的经里说是客尘、染心、

烦恼等等。八识心王是识的自性，是不会造业的，会造业的都是心所。烦恼就是心所扰乱自性而起的作用。古德云：“世上本无事，庸人自扰之。”心本清静，本来没有任何事情，完全是“心所”在扰乱、捣乱之故。犹如在清静的水中投进一点沙土，水立即变浑浊了，浑浊就是烦恼。《楞严经》曰：“如澄浊水，贮于静器，静深不动，沙土自沉，清水现前，名为初伏客尘烦恼。去泥纯水，名为永断根本无明。”假如修行人压制自己的思想，不让妄念起来，那么纵然得了禅定，也并没有真正断除烦恼。就像沙土沉到底下，虽然清水现前，但这并不是根本清静，只要稍一搅动，稍一翻腾，水仍然会浑浊，烦恼仍会生起。只有去除泥沙，水才能彻底澄清，心才会真正清静，这样修才可称为真修。我们已知道了一切事物根本空无所有，都是因为我们的妄想执著，才蕴集而有，就像空中之花，是根本没有的。不去执著，不去追逐，也就不会受报。妄念动，是“遍行心所”的“作意”鼓动内心之故，是多生历劫的积习翻腾之故。明乎此，妄念起来，就不随它转，而是一起即觉，一觉即空，或者一起即提起佛号、密咒，把妄念照破、化空，不让它停留，心水自然就清静了。这样做功夫，就不至于压制妄念，这就是清除泥沙、断除烦恼的彻底办法，这才是真修。我们知道了做功夫的诀窍，就要善于用功，时时观照。这部《心经》的“观自在”三字，就是教导我们要时时刻刻观照自己的本来面目，在本位上不动摇，这是最重要的成佛法门。

相宗说了这么多法相，就是教人们识破妄相，从而妙悟本有真心，并不是叫我们入海算沙、历数名相。不是叫我们搞系统知识，

增长知见。现在很多研究相宗的人，都钻在名相圈子里出不来，这就失去了相宗的宗旨。

上面说了八大心王，五十一个心所。这五十一个心所都是由八大心王生起的。虽有王、所之分，但总属八识的“见分”。接下来，我们要说说“相分”了。相分有十一个色法，就是眼耳鼻舌身五根，加上色声香味触法六尘，共计十一个色法。

一般人总以为这个器世间是没有知觉的，是身外之物，不属于我们自己。殊不知一切色法都不离我们的自性。假如真性不为无明所包裹，纳在这个四大合成的躯腔里面，那么，我们的眼耳鼻舌身也和外面的土木金石一样，不会起见闻觉知的作用，现在能起作用全靠真性的功能。外界的山河大地，草木丛林也是由四大合成，只因无明包裹了真心，执著少分的四大为自身，而遗弃了多分的四大为外界，这就发生了上述的错觉。

说到这里，我们不妨引一段《楞严经》的经文来证实一下：“迷妄有虚空，依空立世界，想澄成国土，知觉乃众生。”这几句话很清楚地告诉我们，本来圆明的真心，只因无明妄动，而转成阿赖耶识。所谓转者，就像一个好好的人，因喝醉了酒，而糊涂了。人并没变，只不过是一时糊涂，做起事来，就越出常规，而犯错误。本来是灵明的真空，则变为顽空了，于顽空之中妄动，就由清静四大凝结成地、水、火、风四大妄色了。故曰：“迷妄有虚空，依空立世界。”这个世界乃是妄想凝结所成的国土，由于转为四大妄色，使本有的智光转为妄见。妄见是能见、所见之见，是相对之见，于是变诸种妄色为所见之境。妄见既久，因执著之故，就贪取少分的

四大为我。于是，这个妄见就被地、水、火、风四大妄色所包裹而成为我身。四大本来是无知的，无论是我们身体的四大，还是山河大地、土木金石的四大，都一样是没有知觉的。因妄见执著这个身体为自己而为有知，也就是说，四大假合之身之所以为有知，是因妄见执著了这少分的四大为自己的缘故。真心本来是无量无边的，尽虚空、遍法界，只因无明，就被封固了。就像水本来是流动的，但结成冰后，则变为滞碍不动了。真心被无明封固，潜入四大则为心，即色杂妄想，想相为身，是为五蕴之众生。故云：“想澄成国土，知觉乃众生”。这个知觉不是自觉之觉，而是妄知之觉，五蕴和合，遂为众生。

既然我们知道了这个四大色身和外面的山河大地是一样的，那么，我们只要将妄心化空，回复真心，就能遍一切处，真正证到一切法皆是我自己。生公说法，顽石点头，也就是经中所说的“情与无情，同圆种智”也。故内五根、外六尘统统是八识的相分，无一不是自己。请看，谁有这么富贵？而今既已闻到佛法，再不好好用功，岂不辜负了佛、菩萨和你自己？！因此，无论是参禅、念佛，还是修密，要成就则必须内脱身心、外除世界，才可以把相分和见分除掉，而返本还原。反之，倘若执著身心、世界，则生死永远不了。我们用功的人，功夫做得好，这个虚幻妄身势必会消融无存。所以宗下常说：“妄想消尽幻身融。”妄想没有了，这个幻身也就没有了，幻妄身心无存，这个影子世界也随之而消。故而，见性时，虚空粉碎、大地平沉，一切都不可得。但在不可得当中，并不是断灭空，而有个了了灵知在。这个了了灵知，是无能知、无所知的。

经云：“般若无知”，这个无知是无所不知之真知，乃吾人之本来面目也。

上面说的是十一个色法，相宗还有二十四种“不相应法”。不相应法是心法、心所法和色法的分位，也就是与心、所、色等法皆不相应、不共同的法，故又称“心不相应行法”。因为它既不着善、又不着恶，故与心、所、色等法不同。不相应法有得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想报、名身、句身、文身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性、不和合性二十四种法。这二十四种名相，顾名思义，即可知晓，而且对用功关系不大，这里就不多讲了。多讲恐怕妨碍诸位用功，也许有的人就会落入名相中出不来了。

前面讲经文时，提到了五蕴。五蕴中的色蕴摄十一个色法，受、想二蕴摄五十一个心所法，行蕴摄二十四个不相应法，识蕴摄八个心王法，加起来，总共九十四四个法，叫做“有为法”。所谓有为者，乃众生生死之法，是妄识所寄，有造作故，也就是世间法。百法中另外六种是无为法，即：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、受想灭无为、真如无为六种法。这六种法和上面讲过的九十四种有为法不同，是心法、心所法、色法、不相应法四个法的实性，是出世间法，故名“无为法”。

这六种无为法，虽然说是出世法，但并不完全是大乘法，它还通小乘圣人法。下面我们简单介绍一下。

“虚空无为”，是用虚空来比喻我们的一真法界的空性。真如佛性量同虚空，没有妄想、没有杂染，尽管现一切相，起诸般妙用，

而无丝毫住着，宛如虚空一样无所作为，故名虚空无为。这种无为，实际上是指我们用功修行，进入无修、无得、无证的境地，圆满了一真法界的神用。

“择灭无为”，是以无漏之智选择相应的法门，断掉种种障碍，灭掉种种杂染，从而体现真理、证入菩提。此法是权教菩萨用的分断分证法，教下叫做“无明分分破，法身分分证”，不像大乘圆顿菩萨是圆断圆证的。

“非择灭无为”，是指实教菩萨不用选择某种方法来分断无明，而是如实观照。就是观照法性本来寂灭、本来无为、本来如此，并不是选择某种法门，经过修炼，方变得无为的。所以，非择灭无为和上面的择灭无为是完全相反的。择灭无为是要选择某种佛法来修证，从而断掉诸种障碍、杂染，方证得无为。非择灭无为识得法性本来如此、本自寂灭、本来无为，完全不须选择某种法门来修证而成，故名“非择灭无为”。

“不动无为”，是指功夫修到离开了三禅天、进入四禅天的境界后，没有欢喜、快乐等等来动摇其身心，而且水、风、火三灾对其也奈何不得，故名不动无为。它是小乘圣人所证得的有余涅槃。

“受想灭无为”，是四空天的无所有处。受想不行，通灭尽定，而不是无出、无入的大乘定，故名受想灭无为。受想灭无为和不动无为均属二乘人所证境。

“真如无为”，是众生的理体、我人的佛性。它本来非真非妄，不变不易，法尔如此，故名真如。依相宗说来，要证这个真如妙体，须修三观：一是凡夫的遍计所执性。凡夫执著、追逐外境，昧却本

来，认假作真，无所不要，无所不着，故为遍计所执。二是依他起性。因修观而明一切事物皆无自体，全是因缘合成，依靠它物而有。如草绳无有本体，依草而有，绳不可得，故空却诸相而证入本性。三是圆成实性，即真如佛性。这三观是相宗的实修方法。从“依他起”观空，了却“遍计所执”，即证入“圆成实性”。这一心三观也是很妙的方法。宗下是从八识起修，直接指示你认识真如本体，即八识之中本有之觉性，就是本觉，即《起信论》所说的真如门。认识了真如本体，还没有证到一心——清净法身。所以，还需绵密保任、除尽妄习，才能圆证菩提。

法相宗把一切有为无为、有漏无漏诸法，都归纳在“百法”中，以总括宇宙万有。其中，“心法、心所法、色法、心不相应行法”四法所包含的九十四种法是凡夫所执的“人我”和“法我”，六种无为法是二乘和菩萨所执的“人我”和“法我”。同是我、法二执，却是有粗有细。粗的是分别我法二执，细的是俱生我法二执。这两种执著从凡夫开始，至外道二乘，经过三贤十圣，到等觉菩萨，才可净尽。凡夫因执著五蕴四大假合之身为我，则有分段生死。外道执取“阳神”、“神我”，二乘执著“理我”。所以，修到七地菩萨以前，都没有离开俱生我执，也都还有变易生死之苦。

“法执”即我所执之法。凡夫误以为自己的身体、自己的思想是实实在在的，以为这个身心世界是实有的。身内五根为“正报”，身外六尘、衣食住行等等为“依报”，这就是凡夫的法执。外道所执的是妄想涅槃。二乘所执的是偏空涅槃。菩萨所执的是取证真如（以为真如可证）。所以说，二乘和菩萨虽然已经有所修证，但仍

然是迷悟相对，还在生灭里。就是修到了第八地菩萨，已经证到平等真如，也还有执著，叫微细法执。这一切都是一个“执著”，这都是“法”，都因为“有所得”、“有所证”。《心经》云：“以无所得故”，这才是究竟法。生灭消匿，凡圣情尽，方见一心之用。直到最后，一切都没有了，禅宗里叫“一丝不挂”，那才是“归家稳坐”。只有破尽人我、法我二执，才能显现一心，是名为佛。佛教的理论分析起来是很细密的，修行方法也很多很深。但是，我们不能光去分别名相，执著在名相上，记取名言，那就离道更远，而且大家分别争辩也就更多。我们要知道“即相即性、即性即相，相就是性、性就是相”。只有领会了性相不二，才算真正得到了佛法的要领。

听了上面所讲，有些修道人会说：“这样微细的佛法，又很深奥，看来是很难修成功的。我们何时才能圆满成就呀？”大家不要这样想，不妨举一个公案供大家参考。

《楞严经》云：“汝与众生，亦复如是，宝觉真心，各各圆满。如我按指，海印发光；汝暂举心，尘劳先起。”

有一次，潭州东明迁禅师和真如庵忠道者在一起阅读《楞严经》，至“如我按指，海印发光”处，忠问：“如我按指，海印发光，佛意如何？”迁禅师说：“释迦老子好与二十棒！”忠问：“为什么如此？”师喝道：“用按指作么？”（为什么要按指呢？难道只有按指才放光，不按指就不放光了吗？这放光不只是佛显神通，放出大光明，震动十方世界，也不是另有一个宝物——海印。而是用海印来比喻我们的自性、比喻一真法界。这一真法界无时无刻不在放

光。绝非有所举动，它才放光，才见性的存在。无动作时，性也没有隐没，也在发光。我们的佛性，时时都在各人面门放光，从来没有间断，真性没有退隐的时刻。我们的一切言谈举措都是一真法界的妙用，这也是海印发光。即便我们不见、不闻、不行动时，也没有失掉它的妙用，它仍在发光。因为它是湛然不动、不生不灭的。）

忠道者接着问：“汝暂举心，尘劳先起，又作么生？”（虽然佛性时时都在发光，但一举心动念，就把本性光明遮蔽不见了，这又怎么解释？）

迁禅师厉声猛喝：“也是海印发光！”大家注意，这句话非常重要！大家不要以为起心动念或有所举动，就是尘劳妄念，把心光遮了。那是断章取义，割裂经文，误解了。经里不是明明说“宝觉真心，各各圆满”吗？要晓得，这言谈举动正是真如佛性的妙用！我们在前面曾多次讲过。昔异见王问婆罗提尊者：“性在何处？”尊者说：“性在作用。”王问：“是何作用？”尊者曰：“在胎为身，处世为人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在舌谈论，在手执提，在足运奔。”因此，所有一切举止行动都是我们真心的妙用，都是真心的显现，不要当做妄想妄动。

卧轮禅师曾作了一首偈说：“卧轮有伎俩，能断百思想。对境心不起，菩提日日长。”六祖听到这首偈后，说：这首偈还未真正明白佛法真义。如果依据这首偈来修行，就死掉了。对境心不起，认为这是功夫好，是错误的。要晓得：我们修道成佛是成活佛。绝不是死在那里，变成金木土石，那还成什么佛呢？那样不能起用，不能度生，一点价值都没有。所以，六祖也作了个偈子：“惠能没伎俩，不断百思想。对境心数起，菩提作么长？”“惠能没伎俩”

是针对有伎俩而言的。所谓有伎俩，即是有功夫，心有所住，不空荡，着在功夫上了，这就是法执，是不行的，要把这“功夫见”打掉。修到八地以上才进入无功之用，方是大用。八地以下都是有功之用。“不断百思想”，思想就是识神。前面我们曾说过，一提起识神，大家都害怕了。识神本是个坏东西，是生死根本，但我们认识了本性之后，识神就变为妙用了。识神是为主人工作的仆人，真如犹如主人，主人指挥做什么事，识神就做什么事，方见妙用无边。所以，思想用不着断，断了就不能起用了。真心和识神，如水和波，除掉了波，水也没有了。真心发起思想，才能应缘接物、随缘起用，才能神妙无边。假如断除了思想，像一块木头、石头，那还有什么用呢？所以“不断百思想”。“对境心数起”，不起心动念，怎么能起用呢？譬如，我们说法，也要起心，也要动念呵！听法也不能不起心动念。虽起心动念而不着相，等于没有起心动念。正起心时，也不见有话可说，有理可得，这就叫做不起而起、起而不起，归于空寂。真性起妙用，就是虽比量而现量，虽分别而不分别。绝不是一切都不知道、死而不动，而是了了分明、妙用无边。所以，“对境心数起”正是起用时。“菩提作么长”，菩提是妙明真心，不增不减、不生不灭，即使修成果地佛，也没增加一分，怎么会有所增长呢？卧轮禅师听了这首偈，幡然改悔，从而证入大道。

迁禅师对忠道者说：“也是海印发光！”就是告诉我们，应缘接物之时，正是真心妙用之处，即海印发光。不要当做起心动念，即落入尘劳。只要随起随灭，不住、不停留，正起之时，也不见有心可起，那就是真如的妙用。若以为不起心动念就是大道，那就错

了。住在黑山背后，就不能成道了。我们要能随缘起用、应缘接物，一切事情都可以做，这正是我们的大机大用，这就叫做“无为而无不为”。

刚才我们已提到，要破五蕴，看起来不容易。因为它含一百法，单是色蕴就有十一个色法。但只要把道理搞通，破起来也非常容易。如果识得这一切色相都是虚妄不实，都不可得，则不去执著、不计度分别、不妄自议论，那么，一切色法、一切作为就都是妙用。所以《心经》说：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”我们不仅要认识到色无自体，系因缘合成而有，色的当体就是空，色和空是一而二，二而一的；而且还须更进一步认识到，这个空是妙有真空，即我们的真性，不是空无所有的空。这一切色相皆是我们的真性所示现、所造作，皆是自性的影子，皆是我们的化身。那么，还有什么可分别执著的呢？这样，就能空却色法、破除色蕴了。

举一反三，色蕴一破，下面的受想行识四蕴，也就随之纷纷而破了，因为同样都是虚假不可得的幻影。色相既不可得，还受个什么呢？无受，想又从何生起呢？依次，行和识也就都不存在了。于是，一破一切破，统统破灭无余了。因此，《心经》说：“受想行识，亦复如是。”受想行识四蕴是心法，含受、想两蕴所摄的五十一个心所法，行蕴所摄的二十四个不相应法，识蕴所摄的八个心王法，共计八十三心法。五蕴是总法，是一切法的总摄、总体。色蕴既为空性所变现，那么，受想行识四蕴，亦不外如是之理。即受想行识也是真空妙性所显之用。真空就是受想行识，受想行识就是

真空。一切摄归为自心，无点滴余法存在。一破一切破，八十三个心法，也就消灭无余了。

三、本来分

舍利子！是诸法空相。不生不灭，不垢不净，不增不减。

这一节是显妙体之文，即显示《心经》的主体。《心经》的主体是“诸法空相”。因诸法皆空有其名，而无实质，皆是我人真心所变现的妙用，皆是真性——大圆镜智中的影子。所以，一切不可得、不可求。既然是空，当然也就没有生灭了。既然没有生灭，又有什么垢净和增减呢？“是诸法空相”——这五蕴法当体是真空之相。“相”字应作“义”字解，即诸法皆是“空无所有”之义。五蕴法是诸法之总，五蕴既空，诸法当体也就是真空无疑了。并不是指诸法之外别具空相。诸法就是空，空就是诸法。

凡夫的知见，总以诸法各具形象，就执为实有。因为一切都有形象，杯子有杯子的形象，衣裳有衣裳的形象，房子有房子的形象，以为都是实有。其实，这些相都是真空的空性所成。所谓“空体”、“空性”者，就是我们的佛性。因为它是妙有真空，而不是顽空，所以它能够应缘现相。虽然应缘现相，但一切法都不可得，虽有相却是假相，不要执著它，所以叫做空体、空性，当体是空而不是实。佛为了不使弟子们迷执世法的生灭、增减、垢净为实有，进一步明

确地指出诸法全是真空之相，本无生灭、增减、垢净可言，故曰：“舍利子！是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。”况且，生灭、垢净、增减都是一一相对的。凡是相对的东西都是“依他”而有，所以都不永恒、都是虚假的。绝对的才永恒、才真实。佛性是绝对的，所以是永恒的、真实不虚的。佛性没有生灭、垢净、增减之理。

佛在讲《方等经》的时候说：“不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去。”而以凡夫的一般迷执妄想而言，没有一个不认为有生有灭。他们认为，人的一生一死、草木春生秋谢等等景象都清清楚楚地历然在目，怎么可以说是不生不灭呢？岂不知，这完全是人的妄想执著的偏执之心所致。

龙树菩萨在《中论·观去来品》中说：“已去无有去，未去亦无去。离已去未去，去时亦无去。”我们同样可以用这样的道理来解释“无生”：“已生无有生，未生亦无生。离已生未生，生时亦无生。”什么意思呢？譬如，春天的草，已长出一尺高了，因草已生出来，故名为春草，那就不能称它为生了。换句话说，既然草已长成，生的过程已经消失、已经没有了，还谈什么生呢？所以，“已生无有生”。本来这草可以长两尺高，眼前只长了一尺，还有一尺没生出来，既然还没有生，就没有生的现象表现出来，亦不能称之为生，故云“未生亦无生”。以此推理，既然已生的草不能谓之生，未生的草也不能谓之生，生相是缥缈不可得的。离开这个已生、未生，只说“生的时候”吧。既然已经离开了已生、未生——“离已

生未生”，那还有什么“生的时候”可说呢——“生时亦未生”。所以“生”是了不可得的。此即无生之理。

前面我们讲了，生、灭是相对的。那么，我们同样可以用这个偈子来解释不灭的道理：“已灭无有灭，未灭亦无灭，离已灭未灭，灭时亦无灭。”我们明白了不生不灭的道理，就可以举一反三，将其他的相对概念，统统破除了。佛明确地告诉我们，凡是相对而有的，都是虚无缥缈、不真实的，都不要去追逐、执取，枉费精力。“苦海无边，回头是岸。”佛教导我们大家迷途知返，回复本来，归家稳坐。我们只要能回头，就不难证成大道。

然而，难免还有人执著在断常、一异、来去上生疑。现在我们再简略地解释一下断常、一异、来去的道理。

假如说一切常在，为什么今人不见古人呢？足见是不常在了。如果一切都断灭，何以今人可吃古谷呢？现在人吃的谷米，是古人传下来的种子，那么，足证是不断灭了。

“一”是一个，“异”是多个。不一不异，是说既不是一个，也不是多个。“一”是相同之意，“异”是差别之意。“不一”者就是说世上无一物不是由“多”聚合成的。以我们的身体而言，是由皮肤、肌肉、骨骼、神经、心、肝、肺、脾、胃、肾等等组合而成，足见不是“一”了。因为五脏六腑各司其职，此部分不同彼部分，心是心，肝是肝，不是一个，各不相同，故身体为多个器官聚合而成。但若说是多个，又不对了。因为身体是一个整体，多个器官聚合而成的是一个人，而不是多个人。这就是“不异”。本体为

一，有什么差别呢？因此，可说多为一，说一为多，一多无碍。佛法就是这么圆融透彻，诚非其它宗教可比，由此可见一斑了。

再说“不来不去”。若说“来”，人自何处来呢？不来，又何以有人呢？若说“去”，人将到何处去呢？不去，何以人又会消失呢？这个问题是现今哲学家想解决而又无法解决的神秘难题。只有学佛修证才知道，来、去是虚幻的妄想，一切众生的本体——真如佛性，是不来不去、不生不灭的。世间的一切事物都是虚妄幻想，无不是由我们妄想、分别、执著、颠倒而成。于是，才有生有灭、有常有断、有一有异、有来有去。

刚才，我们由对不生不灭的解释，而旁及到不常不断、不异不一、不来不去的妙理。我们当知：一切相对的事相都是虚幻的，只有真心才是绝对真实的。相对的都是妄心所致，都是虚幻的假相，都是由我们分别计度、妄想执著而来的，故称“遍计所执性”。须把这个“遍计所执”打倒，识得“依他起”，识得有相的事物都没有自体，都是因缘和合而成。只有识得“依他起”，才能证得觉者智，证得“圆成实性”。那就会亲切、深切地感受到，世间一切事物皆我人真性所显现、所作成，本不生灭，本无得失。就不再去追逐物境、贪取无厌了，从而归家稳坐。

唐朝有个庞蕴居士，一家四口都圆证大道了。他说了一个很有意思的偈子：“有男不婚，有女不嫁，大家团圞圆，共说无生话。”因为他们一家都修证有成，所以，不屑做那种世俗的婚礼之事了，儿子不结婚，女儿不嫁人，全家相聚共说“无生话”。你看这有多少妙趣，全家都证到无生法忍了。

宋朝的大慧宗杲（妙喜）禅师写信开示当时的罗快然居士，有下面一段话：

昔庞居士有言：“有男不婚，有女不嫁，大家团圞圆，共说无生话。”后来，元丰间，有个士人，谓之无为居士，姓杨、名杰、字次公。尝参前辈，于宗门中有真实得力处。曾和庞公此偈云：“男大须婚，女长须嫁，讨甚闲工夫？更说无生话！”这两个俗汉子，将他十方常住一片田地，不向官中印契，各自分疆列界，道我知有，而时时向无佛处称尊。当时亦有个不平的，谓之海印信禅师，时住苏州定慧。因见无为此偈，亦有一偈曰：“我无男婚，亦无女嫁，困来便打眠，管甚无生话。”

这三个老汉说此三偈，快然居士开眼也着、合眼也着、不开不合也着。妙喜见得，冷地看。看则不无，毕竟快然居士向开眼处着到耶、合眼处着到耶、不开不合处着到耶？若在开眼处着到，则落在庞公圈里；在合眼处着到，则落在杨无为圈里；在不开不合处着到，则落在海印禅师圈里。快然见怎么说，定道“总不恁么”。若总不恁么，又落在妙喜圈里。要出三老圈则易，要出妙喜圈则难。快然毕竟如何出得？待归延平嫁了女，却缓缓地来为你说破。因记得古德一偈，并书其后，庶几快然不在中途躲根，亦老婆心之切耳。偈曰：“学道如钻火，逢烟未可休，直待金星现，归家始到头。”更有一个问头：“且哪里是快然归的家？”若透得这一问，男婚女嫁都在里许；若未识得家，且业识茫茫，尽在外边走！亦怪妙喜不得。

法性的妙用是无边的，可以各显身手，随机变化。我们也不让古人专美，不妨再续一偈，以和古人相见：“有男亦婚，有女亦嫁，子子复孙孙，是说无生话。”前面我们说过，无为而无所不为，不是不能做事，只要心没有粘着，任何对大众有益的事都可以做。故“有男亦婚，有女亦嫁”。结了婚，则会有孩子，孩子再养孙子，子子孙孙，绵延不绝。这个子子孙孙，生生不已，就是无生，就是佛性的妙用。因为无生并不是死的不生，假如认为无生是死在那里不动，那就是小乘法了，就是有余涅槃，而未了变易生死。须知，无生是能够活用而不着。尽管在六道中头出头没、生生不已，而不见有生，生而不生，尽管变而心不易，这才能了变易生死。所以，成佛是妙用重重、自在无碍。泛如来寂灭之海，游戏三昧而不厌，才是真正的无生法忍。

经文所说的不垢不净、不增不减是真实不虚之理。因为般若本体本自如此，佛性是无相可寻，不可名相的，是诸法空相。人们所执著的垢净之相都基于污秽、洁净上的分别，岂知这皆是妄心迷执之故，各凭主观分别而已。你执了这个污秽，就是污秽了；执了清洁，就是清洁了。其实，了无定相可得。

譬如：山区小路崎岖不平，行人不慎，摔了一跤，手上沾染了牛粪，洗过之后，也就认为清洁了。假如是块手帕，沾染上牛粪之后，再洗，心里也总认为不干净，而把它扔掉算了。但是手是身体的一部分，不能扔掉，要扔掉则只能将它斩断啊！所以，洗洗就认为清洁了、可以了。一个能离，又不值钱，要扔掉才感到清洁；一

个不能离，只好于洗后而认为清洁了事。那么，这污秽与清洁有定相可得吗？

又譬如：一个乡下人到了上海，看见一个搪瓷桶，带盖并有彩色图案，蛮好看的。于是，他买了一个装食物用。其实，这搪瓷桶是上海人用来作便桶的，他并不知道。半年来，他心安理得地把吃的、喝的统统用它来装。有一天，他请客，仍然用这个搪瓷桶放食物来招待客人。客人是从上海来的，一看便说：“哎呀！你怎么用便桶盛东西给人吃啊？！”大家听了，心里一惊，就都吃不下去了，结果不欢而散。从此以后，这个乡下人也不像从前那样心安理得地用这个搪瓷桶装食物了，心里还总觉得有些憋气懊恼。大家不妨想想：便桶和其他饮食盛器有什么不同呢？无论是材料、图案和样式，都相差不大，只是人们习惯于用它作便桶而已，故名为便桶。对于一个新便桶来说，并没用来装过粪，又如何定要称之为便桶呢？用它装食品又有何不可以呢？所以说，这一切都是人的执著心在作怪，人的执著心认为这是便桶，那它就不能装吃的东西了，即便是新的，也好像是污秽物似的不干净，不能和吃的东西联系在一起。由此可见，所谓垢、净都是我们的“遍计所执”之心。事实上，事物是没有垢、净的，一切都是妄心作怪，完全是我们的妄心在分别它是垢是净。

再譬如：调味品酱，是由豆、麦酿制而成的。在酿造过程中，先要发酵。发酵时，则常常会生蛆。当人们买了酱，烧出各种美味佳肴，津津有味地品尝时，他们不会想到，菜里的酱是生过蛆的，以为是蛮清洁的呢。倘若自己亲眼目睹了酱的制作过程，看到蛆在

酱里面不停地蠕动，还有胃口去吃它吗？再深入一步讲，蛆究竟是净还是秽？人们之所以认为蛆是污秽的，就是因为蛆总是在臭气重重、齷齪、肮脏的大粪坑里不停地蠕动，所以认为蛆也是肮脏的。实际上，蛆在粪坑里翻上翻下，不停地蠕动，怡然自乐，并不以为大粪是齷齪、肮脏的，反倒认为是清洁的。生活在里面惬意自得，快乐得很。

天道的人看我们人世间是不清净的，而四果罗汉看天人也是不清净的，犹如我们人看粪坑里的蛆一样。所以，垢净之见实在没有一定的分界线。何谓垢？何谓净？也没有一定的定义。因此，没有垢净可得。我们的心垢，境也随之垢了；心净，境自然也就净了。垢与净皆是因人们迷昧真理、妄心分别、颠倒执著而致。

修净土的人，只有心清净，才能和净土相应。假如仅执著外相，吃斋吃素，荤锅子也不沾，荤筷子也不碰，外面的饮食品也不买，以为这样才是清净。而其贪心却很重，这样要好，那样要多，家庭儿女放不下，那么，他的心怎么会清净呢？心不清净，则和净土不会相应。“心即是土，土即是心，随其心净，即佛土净”，这是颠扑不破的真理。故真修净土者，就是用一句佛号，把心里的齷齪汰光，把心里的执著妄想扫光，应深知：“凡所有相，皆是虚妄。”若一点都不粘着，心清净了，则当下即生净土！不需要等死了之后才生净土。假如不能现生净土，而要等死了之后才生净土，生净土的把握就小了。我们真要生净土，就须现生净土，心里时时清净无染、一丝不挂、一尘不染，什么金钱、儿女、家庭全部放得下。乃至念佛念到最后，能念之心与所念之佛皆不可得，深入念佛三昧。

这才可以说，有十足把握生净土了。我们要深切地知道，垢与净统统是我们的心。心垢则垢，心净则净。因此，我们要专心致志地用佛号扫荡妄想、扫除妄习，一切不着、一切不染。连佛也不可得，这才是真正的净土。

下面再谈谈增减。增减也无本位，因为增里面就有减，减里面就有增。例如，九十天夏令，是炎热的天气。若已度过三十天了，可以说热天已增进了三十天，也可以说为热天已减少了三十天。所谓“无情岁月增中减”，其义理就是说：增长就是减短。比如：某个人七十岁了，假如其寿命是九十岁，那么，余下的寿命是二十岁。以后，多活一年，表面上增加了一岁，实际上，其寿命则减少了一岁。所以说，增中有减，减中有增。

再说，佛性是在圣不增，在凡不减的。并不因成了佛就增加，作众生就减少。佛性是大而无外、小而无内的，它可大可小。大至尽虚空，不见其增加一分；小至蝼虫、蚂蚁、细菌，也不减少一分。经云：“坐微尘里，转大法轮。”佛性神妙无边呵！有人要问：“你说不增不减，为什么现在人口比过去增加了很多呢？是从什么地方来的呢？”他不知道这是六道轮回之故。试看，地球上有多少动物品种濒临绝种，或已绝种。动物在不断地减少。我们舀一勺鱼虫，可看到里面有好几万生命呵！广大众生在六道中轮回，转来转去，一会儿为人，一会儿为畜，一会儿生天，一会儿入地，无有定期。从某一时的现象看，似乎某一类的生物增多了、某一类生物减少了。但是，天真佛性既未增加，也未减少，只不过从生物种类的假相上看，似乎有增减而已。

总之，不生不灭、不垢不净、不增不减是中道之理。佛看我们世间人颠倒执著有相诸法为实有，因而不厌其烦地为我们辨析没有生灭、没有垢净、没有增减的真理，敦促大家去掉妄执，返归本真。佛说了一大藏教，历时四十九年，其要点不外乎如此。我们如果真正理解了经文的义理，五蕴妄想就会当体即空。五蕴是诸法之总，五蕴一空，诸法也就无一不空了。诸法既空，还有什么生灭、垢净、增减可言呢？

前面我们已讲过了，这里再重复一下，以引起学人的注意。这个“诸法空相”的“相”字应作“意义”解，而不要作为形相、相貌讲。若以形相来解，就坏了，诸法还有个空相在！那么，我们所看到的一切有形事物怎么会空得彻底呢？！须知此相仍是假相，是不可取、不可得的，所以称之为空。前面我们也讲了，所谓空者，首先是因缘所成。一切法都无自体、无自性，即“缘起性空”。进一步讲，这一切法，不论是色法还是心法，都是当人的真空妙有真性。都是我们的自性所显现、所造成的，是大众的化身佛。《楞严经》说：真心不在内、不在外、不在中间。它无所不在。本来真心是无量无边的。它无所不包、无所不具。它遍一切处、遍一切物。现在却被无明封固，潜入四大，而为妄心、而为有知，则以这少分的四大为我身。这样，就把灵明真空变为顽空，在顽空中成就了四大妄色，使本有的智光转为妄见。真心被无明封固了，则由大变小，不能遍一切处、一切物，而只能遍这个身体。这个身体有知，其余的就不能知了。从而，妄心就有处所了，就在我们身体之内。一切一切都变小了，心量也变小了。就像流水，本来是流动无碍的，一

旦结成冰，就不能流动，凝固住了。只有冰化成水，才可以流动。所以，我们只有打破这个妄想执著，把无明破了之后，真心的封固就被打破了，就恢复了真心，那么，就会遍一切处，遍一切物。

禅宗有个公案很妙。有一个“灵性”执著我相，附在了一个将要倒塌的破灶上，以灶为身，使灶显灵。于是，有很多乡下人祭祀它、供它、求它，希望能帮忙解决种种疑难问题。这个灵性由于贪乡下人的供养，而且好食血腥之物，也就随乡人的要求，大显神通。顿时，一传十、十传百，乡人都杀牛宰羊供养这个破灶。有位禅师（慧安国师的弟子）恰好路过此地，他看乡下人这么愚痴，而附在灶上的灵性欲望如此炽盛，不惜杀生害命，太不像话了！于是，他油然而生起大悲心，要度化这个附灶的灵性。他拿起禅杖，在灶上敲了三下，说道：“此灶只是泥瓦合成，圣从何来？灵从何起？恁么烹宰物命！”其意是告诫这个灵性，你本来是遍一切处、妙用无边的，可你却执著在这个泥水砖瓦合成的破灶上，为泥土所拘，受乡人的供养，杀生害命，看似享受，实在是造业，将来定会受报无穷。问它灵从何起？即是点醒它，灵不在这个砖瓦泥土的灶上，而在你的佛性边，趁现在无色身之累，赶快回光返照，认识佛性，即能遍一切处，自在逍遥而无往不利矣。禅师又敲了三下，这个灶就一下子倒塌了。灵性现身，给禅师顶礼，感谢说：“我本此庙灶神，久受业报。今日蒙师说无生法，得脱此处，生在天中，特来致谢。”由此，禅师得名为“破灶堕和尚”。

一切精灵都能附在草木砖瓦上而显灵，就像我们这个妄心纳在肉身里面，但只能遍这个肉身，而不能遍其他地方。因为执著了

这个身体是我，却不知身外的一切都是我，这是多么愚昧无知呵！古德云：“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。”就是说，一切时、一切处都是我们自性的显现，都是我们自性的妙用。“万相丛中独露身”，山河大地尽是法王身。佛性是无所不在、无时不在、无处不在的。只因我们妄想执著之故，不知道佛性遍一切处，只晓得这个肉身。于是，“无处不在”就变为“有处所在”了。把大到遍一切时、遍一切处、遍一切物的佛性，变成小得只能遍这个肉身。这不是太可惜了吗？所以佛唤醒诸弟子说“是诸法空相”！就是说，一切法都不可得，都是空的，都不要执著。

但一法不立，并不是虚无断灭。因一切法都是自性所显现，故离性无法。一切色法既然没有自体，是自性所显现，那么，所有的是非、好坏、分别等等见解都是幻心假定而成的，一切皆空！然而性非断灭，它是能够应缘现相起用的。所以一切不废，不能偏空废有，须融入非空非有、即空即有。因为离色不能显空，离事不能显理，离空不能成色，离体不能成相。如此会入不二，才名大觉。

譬如善、恶两义。凡夫不知善恶皆由于心的分别；外道知善恶而严厉对持；二乘则慕善过切，以远离诸恶为究竟；菩萨通达善恶的妙用，而起种种方便；佛非善非恶，二心本空，随机而现菩萨形，起种种方便救度众生。这五等分别，即是：凡夫不知善和恶本无一定的界线，不晓得一切善、一切恶都是自心的分别，不知其心。外道知心而不见所以。二乘明悟本心，但没有彻底，所以，皆不名觉。菩萨明心而觉不圆。佛大觉圆成。其实，这五等虽有分别，皆同体一性，无二无别。

再如吾人行道。在走路的时候，凡夫深入险道而不觉；外道知是险道不可深入而横行；二乘知是险道不可深入而止，停在那里不动了；菩萨则回头反走，出于险道；佛明达非安非险，虽入险道而自无碍。因为一切所谓的险恶、平坦，都是当人的分别心。又如：落在一个大坑里面，凡夫在坑中而不知是险，因不知坑外另有天地；外道知坑外另有天地，却不能出，因为他的法不究竟；二乘坐于坑边，不上不下，死守不动；菩萨已出于坑，为度众生故，有意到坑里面去，但出坑入坑之见未泯；佛是跳出跳入，两都无碍，来去自在，并亡其坑，更无出入之见。安和险均是相对而言的，对于这些假相，只要心不生，则不受环境的影响，行之亦无碍。所以说，要了生死，就要心空，空到一切平等、皆不可得时，便无坑内、坑外之别了。

佛为方便宣说，先叫我们息下妄心，停止粗恶，让我们的心有个依止的范围。等到就范之后，再叫我们明悟自性，晓得一切事物都是自性的显现，离性之外没有事物，事物就是性。性虽无形象、无相貌，但它遍满虚空，故能生万法。它清净平等、不动不变、俱足妙用。所以说，不经开悟是不能入于真修的。开悟之前都是盲修，如不明心见性，则是在外围兜圈子。只有识得真心，觉悟之后，才知过患在何处，才知向何处下手着力用功，才可进一步除习气，而入于真修。

譬如在暗室中整理物品、清除垃圾。你该如何着手工作呢？倘若在黑暗中进行，你看不见东西，也就无法整理物品、清除垃圾。尽管你卖力去清扫，但在黑暗中瞎摸瞎碰，处处碰壁，非但空耗其

力、劳而无功，还有可能碰得头破血流，酿成事故。所以，必须先打开电灯，或打开门窗，使室内有了光明，方可着手工作。我们修法也是一样，心灯一亮，有了光明，黑暗就破掉了，这就是破无明，开悟了。整理物品、清扫垃圾，就是除习气。所以，修法也有个先后次第，就是先明心见性，而后再着手除习气，入于真修。

关于破无明，并不是难于登天。我们苟能猛然省悟，一切境相皆如空花水月，不可求、不可得，一放一切放，只一觉即可破除！前面我们曾讲过黄山谷参晦堂大禅德的公案。晦堂借木樨花香当机点示一句：“吾无隐乎尔！”山谷便豁破无明，言下大悟！这则公案就说明了，我们的佛性时时都在放光，我们不要辜负了它，不要当面错过而不识啊！只要我们一切放下，只一觉即可开悟见性。因为无明并不是确有一个事物，并不像人们想象的那样难以破除。无明只不过是一个妄执、妄见，只是一时昏昧黑暗，所以一觉即能破。犹如千年暗室，一灯能明。

至于“先除习气，后破无明”与“先破无明，后除习气”之争，乃是教下与宗下入手用功不同而产生的差异。宗下从第八识下手用功，先破根本无明，见性开悟，回头来再除习气。犹如伐木，先将根斩断，上面的枝叶虽还青青未死，但因根已死，不多久也就枯萎了。教下则从六识下手，故先除习气。佛说法方便圆融，无有定法，不可拘执不变。

复次，关于生灭问题，凡夫都是从现象上看，一个婴儿从娘胎里呱呱落地了，就以为是生；等到老了、病了、死了，就认为是灭。实际上，在婴儿未生之前，自性即存在着，并不是因为婴儿落地而

生。人老了、死了，但自性仍在，并没有灭。尽管色身这个假相没有了，但自性却一直存在着，所以是不生不灭。既然不生不灭，哪里还有垢净、增减呢？所谓生灭、垢净、增减均是我们的妄心分别，正像前面所说的，都是“遍计所执”。这自性虽然在六道中无始无终地轮回着，但它并不因此而减少其光明，只不过因其被妄习、妄念、妄执、妄见包裹住，不能发挥它的广大妙用而已。这就像一粒珍珠，虽被污泥所包裹，但珍珠本身的光明并未消失。把外面的污泥去掉之后，它的本性光明就显露出来了。所以说，在凡并不垢，在圣也不净，本来如此。一切众生皆平等地具有这不生不灭、不垢不净、不增不减的本性。当一切众生都成了佛，佛界也不增加一分，众生界也不减少一分，因大家本来都是佛故，则众生界就是圣界，圣界就是众生界。我们之所以有众生见与佛见，无不是因为我们的妄见分别未泯。我们若修道圆成了，则绝无佛与众生之见，所谓“末等于初”、“还如旧时人”者是也。尽管显大神通变化无碍，也无丝毫痕迹，这才是真正泛如来寂灭之海，得大自在者也。

性和心不可强分为二，也不可视之为一。犹如镜是性，镜与外境相对而现影，这个影就是心。影非无，但不可着实，因为外境若没了，影也就没了，这个影是虚幻的。幻影之心，时而明、时而暗、时而迷、时而解，所以叫做无明。因为明暗、迷解都是我们的妄心分别，故都是幻。既然是幻，那么这个知幻者以有相对故，也是幻。所以皆不可得。镜里面的幻影，不论其美与丑，都与镜子没有妨碍、没有关系，因为照体不动故。同理，人之身心，或圣或凡，或美或丑，不论是善、还是恶，不论是无明、还是觉悟，对于自性来说，

皆没有妨碍，实在是没有任何关系。所以《心经》曰：“不生不灭，不垢不净，不增不减。”

心垢与身垢不同。去身垢必经种种洗涤方法，且垢的种类不同，洗涤方法也各异。去心垢则不然，心垢无相，去心垢只要把心一转、立时放下就行了。比如：我们正起贪念、瞋念或痴念的时候，忽然把佛念一提，只此一觉，贪瞋痴就化为乌有，当下就清净了。去的固然快，但来的也快，转眼之间，又起一贪瞋痴之念，这就是妄习的力量。但我们不要因此而担心害怕，只要我们认识清楚了，不去执取它，坚持不懈地斩断它，则一切妄心都不会污染自性。初时，我们因力量不足，有时照顾不到，观照不得力。但只要从根本上认识明白了，久久不懈地坚持做下去，自然就有转化的力量了。所以，明心见性实在是学佛的第一关键，是最最重要的。

过去，有一对夫妇求助于诺那上师。他们觉得自己淫欲习气太重，请上师加持，想使淫欲心很快地消除。上师笑着说：无上密乘中，没有这个法。你们要想消除淫欲的习气，只有先明心地。证得根本，开发般若之后，习气自然会扫荡干净的。上师的话，说得很巧妙、中肯。自从藏密传入我们东土之后，一些人总执著在神通妙用上，以为仗佛的力量可以消除一切或得到一切。他不知道，我们学佛不是求佛。学佛是求自己，因为佛不能代我们转业，佛只能告诉我们方法，并不是一切都依赖佛。我们明白《心经》的义理之后，习气要自己除，烦恼要自己转，任何人都是代替不了的。现在的人学佛不得力，有多种原因，大概分起来，不外下面几种：

第一，心外求法。遇事即求佛、求法、求僧，殊不知向外求皆属于依赖心，学佛必须要自学、自修、自证。

第二，误以为求佛可以消罪灭障得福报，而自己依然迷执事境为真，贪求不舍，以致烦恼如故。殊不知学佛是依照佛的教导，扫除自己的迷误，而明见自性，以脱出烦恼窠臼。而不是求佛消罪业、得福报的。

第三，于初下手时，不明学佛的究竟，没有正确的决定。因地不正，故不免流于盲从。我们应该知道，学佛第一须明心见性。

第四，依赖他人。为使修道能够速成，所以，一心想求得最高最无上的法、最好的师父。于是就生起种种较量高低的分别之见，生起诸多门户纷争的见解，时时萦回于心中。尤其在分别挑选不定时，这个法修了一点点，又去修那个法，而不能一门深入地专修下去。结果往往是走回头路或走错了路，空耗时光，一事无成。

第五，因为空耗时光、久无消息，于是就疑人谤法，或者是退转不修了，半途而废。

第六，贪取于法，以多为胜，样样兼之，不能一门深入，结果是徒劳无益。

第七，终日向外驰求，不知痛切参究自心。想起来了或有了空闲时间，则在佛堂里修一下。念念佛、打打坐、或参参禅，一曝十寒，终不得益。有的人甚至把修法当做消遣之事，无关痛痒。结果毕竟是毫不相干，一事无成。

第八，不明“法无定法”之意。法法各有立场，不可强同，不依规矩而自生法见，妄自改篡，以致修持不如法，而不得成就。

第九，以修行入善，为学佛之极致，不知究竟了义。以为往生西方极乐世界是学佛唯一的成就，却不明白如何往生之义，以致修到中途，不能再进。

第十，纵然遇到善知识，但以耳为目，遇而不识，当面错过。

第十一，喜欢妄测他人的境界，而自成妄。如说：某人开悟了，某人没有开悟。却不晓得你要分别人家开悟与否，你自己须先开悟。你自己没有开悟，如何能断定人家是否开悟呢？人云亦云，妄自猜测，实在无意义，反而自心不清净。

第十二，由于贡高我慢，对他人生疑生嫉，且耻于下问，自己不明白的地方，不肯或不好意思去问，更或轻慢初学，而不知自障其道。

第十三，先入为主，于法不知圆通变化，真性现前，不敢承当。

第十四，误认无明为实，烦恼难除，菩提为佛独有，我辈此生无份，而不敢担当如来家业，不敢切实修证。

第十五，当行住坐卧、人事往来、种种习气发生之时，一点也不自觉，任其流浪往返，决不回顾自心。结果往往是：虽然学佛修道，但却不得受用。

学人果真能将上述种种弊端弄明白，切实精进修行，对境不生爱憎取舍之心，知道这些都是自性的妙用、自性的显现，能透过现象而见其本质，这就是见性！再经过除习的锻炼，就是保养圣胎，让它发扬光大，即能圆证菩提。倘若对境心有粘着，更或念念不舍，那就不能自诩见性。要知道妄自尊大，未证谓证，未得谓得，是要下地狱、遭恶报的！不管是念佛、参禅、或者修密，均须妄念消融，

内而身心、外而世界一起消殒不可得，连虚空粉碎也不可得，连不可得也不可得，那才是证悟！证悟后对境才有力量，不致为五花八门的物境所动摇。否则，说食不饱，遇境即失，不得真实受用。所以，我们要时时反问自己，对境是否心还粘着？是否真的识得本来？假如对境为妄想所左右，产生爱憎取舍之心，那就生死不了，就须深自惭愧内疚，痛下苦功，好好地修行。

各人应当选一门对自己最当机、最投缘的法，一门深入地专修下去。切不可朝三暮四、反复无常地乱修。比如，要生净土，就要令心清净，才能与净土相应。若心不清净，不能与净土相应，往生是不会有把握的。有人提问，藕益大师曾说：“得生与否，全由信愿之有无。”那就是说，我们只要信愿俱足，就可生西了。反之，虽然念佛念到一心不乱，也不能往生净土。怎么不见他说往生与念佛必须一心不乱呀？这个问题提得很好！因为现在对于念佛法门，错会者太多了。他们都以为有口无心、马马虎虎地念念佛，不管怎样，佛都应当按照他的愿望，在其命终时，接引他往生西方极乐世界。倘若不来接引，那就是佛的过错了，因未按照他的愿望行事。殊不知藕益大师说的是两句对合语：“得生与否，全由信愿之有无；品位高下，全由持名之深浅。”不可以断章取义，拆开来看。而且大师所以这样说，完全是针对当时的修禅人而言的，因他们只以念佛为入定的手段，用念佛的方法来摄心，以入禅定，并不想往生西方极乐世界。

大家知道，信、愿、行是往生西方的三要素，如鼎之三足，缺一不可。为什么要有深信的切愿，才能生西呢？因为做任何事情，

首先必须相信此事是真实不虚的，而且坚信自己会成功，才肯努力去做。只有不怕艰难困苦、吃苦耐劳地去做，才会成功。稍有疑虑、信心不足，即裹足不前、畏难而退，那是不会成功的。我人念佛，为的是离苦得乐，倘若不相信有西方，又不愿意去，那怎么肯念佛呢？即或勉强念佛，也生不了西方。因为你不想去，怎么能去呢？念佛人如没有真实的信仰和坚定的愿望，一定不肯一心一意地念佛。因此，必须以信、愿为先导，行起来（即念佛），才能果断地、切切实实地、精进不懈地去念，才能证得念佛三昧，才能往生西方极乐世界。但这并不是说，只要有了信愿，行不行无所谓。试问，不力行之，从何显现出信、愿俱足呢？因为信、愿是行为的先导，行为是信愿的体现。没有信愿则不可能行之，而不行也无从体现其信愿。故信、愿、行三者缺一不可。比如，我们要到某某地方去，但却未付诸任何行动，既不去买火车票、汽车票、轮船票或飞机票，也不想骑车或步行，而只是在那儿想，那么，哪一天能如愿到达目的地呢？所以，有行才能够圆满信愿，否则只是空想而已。

再说说“只要有信愿，散心念佛也能生西”的问题。有些人想：我已相信有西方极乐世界，相信有阿弥陀佛，也相信念佛的名号，佛一定会接引我往生西方极乐世界，我也愿意去。那么，我马马虎虎、散心念念佛也就可以了，不必自讨苦吃，一定要专心致志地念佛念得一心不乱。何必呢！我既不想中品，更不想上品，只求个下品下生，能生到西方就行了。因为只要能生到西方，自然会得一生补处成佛，这是多大的幸运和福德呵！这也不费力，多么方便啊！殊不知，藕益大师在念佛上所说的信愿是深切的信愿，谓之“深信

切愿”。这“深信切愿”四个字很有讲究，现在我们把古德对信愿的解释，在这里约略地谈一谈。

何谓信呢？如何方为信得深呢？就是要信得“心、佛、众生三无差别”：

第一，要信得觉性无二。我们众生是未来佛，是因地佛；弥陀是已成之佛，是果地佛。因地、果地虽别，而觉性无二。

第二，要信得佛心无二。我们众生是理性佛、是名字佛；弥陀是究竟佛。位置虽有天渊之别，而佛心无二。

第三，要信得心性无二。我们众生虽然业障深重、久居苦渊，但我们是弥陀心内的众生，阿弥陀佛万德庄严，虽然在十万亿佛刹之外，却仍是我们心内之佛。既然心性无二，自然感应道交。我们若苦修，必能感佛慈悲而相应。就像磁石吸铁一样，无可乖离。《楞严经》云：“十方如来怜念众生，如母忆子。子若逃逝，虽忆何为？子若忆母，如母忆时，母子历生不相违远。若众生心（这个心很重要！）忆佛念佛，现前当来必定见佛，去佛不远。”由此可见，念佛时，心要忆佛念佛。切不可散心口念而心不忆佛，所以，一心不乱是很重要的。

这样的信念始终不改变，无论遇到任何利害也不改变，方为真信。真信有三：一是相信阿弥陀佛摄受念佛的众生往生西方，绝对不虚。二是相信执持弥陀名号，若一日乃至七日一心不乱，即得往生（注意：是一日乃至七日一心不乱，即得往生，而不是有口无心、马马虎虎地念一下就行的。佛说得如此斩钉截铁，我们就要依教奉行，而不得随意篡改）。三是相信大势至菩萨，乃至净土宗的诸位

祖师所传的念佛法门，绝无虚假。我们应当依止，勇猛精进地行去，修成念佛三昧。

综上所述，所谓信者，并非是单信西方之庄严佛土，就算有信心了。也不是单信娑婆苦而西方乐，信极乐世界确有，就算信了。必须同时深信，自性即是弥陀，本可一样成佛，一切众生皆可成佛，只是迷悟之别。西方清净庄严之佛土是事净土，我之自性清净是理净土。心遍一切处，处处皆是西方，十方与西方不异。那么，我们的念佛之心由慧而定，照而常寂，是自心本有之佛；因定发慧，寂而常照，是自心本有之法；定慧双融、寂照不二，是自心本有之僧。这就是信佛、信法、信僧。这样方可称为信得深。

接下来，我们再讲讲如何方为愿得切呢？古来大德们说：首先要一切时中（注意：是一切时中，而不是某时如此，余时则非，更不是欢乐时是这样，不如意时又那样。要于一切时中，都始终如一），都厌恶娑婆生死烦恼之苦，欣慕极乐菩提涅槃之乐，力求往生。要真实发愿，遵照佛所传的净土法门，勇猛精进地修持，勤除习染，时时身心轻泰，即现生极乐（这话很重要！是现生极乐，而不是等死了以后才生）。其次要立志成无上觉，圆满菩提，供养诸佛。复次要发广大心普度众生，众生界不空，誓不成佛。还要随有所做，若善若恶，善者回向，求生净土，恶者忏悔，愿生净土，更无二志。又说：念佛之心念到一心不乱（注意：一心不乱不可着意追求，求之反远），做到一切放下。一心不乱，是为净愿；不生西方誓不休息，是为长愿；成无上觉广度众生，是为大愿……。如是愿心，方名愿得切。

诸位试想：如果我们发起上述的信和愿，对于娑婆世界的饮食男女、妻财子禄、名誉地位等等，还会放在心上盘算计较而放不下吗？这一切空花水月般的境界和因缘，既然能放得下，还会有什么妄想烦恼萦绕于怀而不去修行呢？更有什么空花水月般的事物能惑乱我们的心呢？既无妄想惑乱，念佛时就一定能如上面所说，不求一心，而自得一心了。所以，藕益大师说：“信得深、愿得切，虽散心念佛也得往生。”我们要注意这个“虽”字，它是突出信愿的重要性。其含意是，果真能信得深、愿得切，念佛如救头燃一样，就不怕你用功不力，不怕你不一心了。这个时候，要你起妄想，也不可能了。由此看来，这“虽”字是假设词，并不是真的要你散心念佛。同时对无信愿者说：“倘若你无信愿，或信愿不真切，虽然念佛念到风吹不入、雨打不湿，也不能往生。相反，信愿真切，虽散心念佛亦得往生。”这“虽”字是个相对的激励词，我们千万不能错会，以为我们可以马马虎虎、懒懒散散地念佛了。口里念着西方极乐世界的阿弥陀佛，心里却恋着娑婆世界的妻财子禄等等，这样也可以轻而易举、随心所欲地往生西方吗？！

或问：业障深重的人，虽具深信切愿，但妄想习气一时不能净除，念佛时妄念不免时时侵扰。古德谓之：“风停浪还涌，理现念犹侵。”这些妄念虽说微细，但为有念，是不是谓之散心呢？答曰：不随妄念攀缘，念来即觉，既不厌惧，亦不抑压，只将佛念一提，妄念当即消融，复归清静。这种随来随照、随照随消的功夫，不得谓之散心念佛。圭峰禅师云：“妄念若起，都不随之，即临命终时，

自然业不能系。虽有中阴，所向自由，天上人间，随意寄托。”因为“业不能系”之故，亦能够如愿往生。

实际上，“散心念佛”之说何以得推崇，是因为很多人偷懒、害怕用功，想完全依靠阿弥陀佛的力量往生西方，故而推崇此说。假使散心念佛真能生西的话，为什么憨山大师说：“口念弥陀心散乱，喊破喉咙亦徒然”呢？！可见念佛确实要一心专注，切不可散乱。还有的人，听到“一心不乱”就害怕，以为这是很难办得到的，所以就推崇“散心念佛”说，不敢提倡一心不乱。其实，一心不乱没有什么难处，只要专心致志的念去，必然能达到这个境地。开始用功时，总是心散难定，但随着念佛功夫的深入提高，一天一天的以佛念将妄念挨拶消去，散心必然慢慢地变为“一心”而“不乱”了，所以，用不着担心害怕，甚至畏难而止。只要以深信切愿为前导，就不怕不努力用功，也不怕散心不变成一心了。这“信、愿、行”三字诀，不但在净土宗最最要紧，其他宗也离不开信愿行。

我们读了《心经》，深信佛说的真实语，愿度一切苦厄，行深般若波罗蜜多，了悟“诸法空相”，识得一切色相、一切心法都是因缘所生、了无自性，都是空花水月、了不可得，都是自性的显现，都是真空妙有，那么，我们就可以时时透过色相见本性了，自然就会一切无住、顺逆无拘、纵横无碍、解脱自在了。

我们做功夫，必须要有自知之明。我们要时时不断地反省：自己是否真识得一切事物都是性空缘起，都是自性的显现，见物就是见性，而不随物动摇。果真能这样，且理事无碍，就是真正见性了。倘若理上已了悟明白，并自肯承当，这一念断处了了分明的灵知，

即自己的本命元辰。但在对境的时候，却不免有所动摇，在事上还做不到。那也不要害怕，不要疑惑自己所悟的真理有误。须知，这是过去的习气深重，一下子力量还不够，一时未能扫尽余习而不无波动。只要在事上多锻炼，时时凛觉，不断与习气斗争，日积月累，功夫自然随着时间的推移而不断增长，即能把习气渐渐消光，而达到炉火纯青的地步，最后必然证得菩提胜果。《楞严经》曰：“理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。”我们把理和事联合起来做功夫，只要理上认得深、见得透，就能在事上着力用功了。假如见不透、信不真，还有疑惑，对于真性理体还识不透，肯定不下来，对事物还恋着不忘，那就不能颠预笼统地未得谓得、未证谓证，而莽莽荡荡地遭祸殃。那就要加紧打坐用功，或者念佛、或者参禅、或者修密，把妄心打死，才有入手处。这一定要弄清楚，含糊不得！

我们果真能透过相而见性，则会透得过一切事物，识得一切无不都是自己，都是自性的显现。既然性是不生不灭的，那么，一切境物也就不生不灭了。所以，《法华经》说：“是法住法位，世间相常住。”明乎此，纵然是事相，又有什么生灭、垢净、增减可言呢？故《心经》云：“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。”如果着相而不见性，那就背道而驰了，就会以“遍计所执”之心，认为一切事物都是有生灭、垢净、增减的，从而不能出六道轮回了。

四、法用分

是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故。

是故空中无色，无受想行识。

佛大慈大悲，为了提醒我们大家不要着相，以免受六道轮回之苦，于是告诫我们说：“是故空中无色，无受想行识。”这句乃上文的延续，是着重语。佛诚恐法会中的诸弟子以及未来的诸弟子，仍不明白色法和心法、有相相和无相相的一体性，所以再加以强调：妙有真空中无色相可言。有相相的色法既无，那么，无相相的心法则无从生起，也是不存在的。这是举一反三的推理。明白了一点，其他也就不言而喻了，不需一一详加说明。

“无受想行识”五蕴是诸法之总。“是诸法空相”，无一法可得，那么，五蕴当然也就没有了。这五蕴总法不是体而是用，是覆盖我们本性光明的坏东西。但是，反过来又是妙用。凡夫、二乘圣人、菩萨乃至诸佛都离不开五蕴的妙用，妙用与妄作只相隔一线。妙用是应缘无住，妄作是着相黏滞。凡夫处处着境生心，时时攀缘不息，故将妙用反化作妄心、妄想、妄作、妄行了。前面在讲解五蕴时，我们已讲过了。

佛于下文又告诫我们说：

无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。

《心经》是一乘法，是教我们直下成佛的捷径。要成佛，就必须革除凡夫的一切执著陋习，除尽物欲之私，方能上上升进。这就像闹革命一样，先从底层下手，然后升级扩大，方能尽其全功。所以，佛先从革凡夫的命下手，为空却凡夫的“十二处”（六根六尘）法，而告诫我们：“无眼耳鼻舌身意（六根），无色声香味触法（六尘）。”

这句经文是由前句“是故空中无色，无受想行识”承贯而下的，而前句又是“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”延续下来的着重语。既然诸法空相，没有生灭、垢净、增减，五蕴法既无，十二处法当然也随之而无了。眼耳鼻舌身意六根，能生者谓之“根”，根能生枝叶，眼根能生眼识，耳根能生耳识，乃至意根能生意识。六根中眼耳鼻舌身五根是身体所具有的生理器官，是由物质组成的，是有相的，故为色根。意根属于思想、精神作用，是无相的，故为心根。色根又谓之“浮尘根”，心根又谓之“胜义根”。身体既是四大假合之体，空无所有，六根又何有之？身体包括这五根生理器官，乃是由父母精血交合而成，因缘和合而有，缘生性空，无自性、无实体，如梦幻泡影，了不可得，故云“无眼耳鼻舌身意”。“无”乃“空”之意，即六根皆空。空其浮尘根、胜义根，故能破我执，证我空之理。

“无色声香味触法”，是六尘皆空之意。尘又称为“境”，能染污心性，犹如尘埃一样，使其本来面目由于六尘所盖而无法显现。万有诸法虽多，均为四大所显。无知的器世间，诸如山河大地、日月星辰、草木森林等等。有知的有情世间，诸如人类、飞禽、走兽等等。归纳起来不外乎“色声香味触法”六尘。所谓色尘者，就是眼根所对、四大所显的情器世间中，一切以色相为体的境；声尘者，即是耳根所对、四大所显的情器世间中，以声响为体的境；香尘者，则是鼻根所对、四大所显的情器世间中，以诸气味为体的境；味尘者，则是舌根所对、四大所显的情器世间中，以诸味道为体的境；触尘者，则是身根所对、四大所显的情器世间中，以接触感受为体的境；法尘者，乃是眼耳鼻舌身五根，每一根对境时，意根也随之而加以分别，所落谢的影子，存放于意地之中。法尘摄世间一切有形有相和无形无相。例如日常生活中，眼所见过的一切色境、耳听过的音声、舌尝过的味道等等，五尘之境虽早已过去，但在心中却能浮想回忆起来，或者再遇此境时，即能分别出来。这些记忆的存留，谓之法尘，是心意所想，是起心动念之因。当五根对境时，往往摄入意根而起分别，意根有起分别之用。比如：眼根见色时，则因六根相应的分别，故有色相。耳有分别，故有声相。舌有分别，则有味相……每起一根，意根则同时相应分别而起之，由此而生色声香味触法。倘若五根对境时，意根不起分别，则会视而不见、听而不闻、食而不知其味，则无色声香味触法也。犹如镜照诸物，物去镜空，物来镜映。这就是说，前五根对境时，意根不随之分别，那就是现量而不是比量。若不执、不住五根所对的幻化之相，此乃

无相之境。由此则空其浮尘根，而入胜义根之妙用，即起般若之慧观。又如前述之六根尚且空，又何来六尘呢？故无色声香味触法。

无眼界，乃至无意识界。

六根、六尘既空，六识也空无所有。前面我们已讲过，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识（六识）属于心法，它的产生必须是内依根、外和尘（境），根尘相对，并分别其领受的形象，由此集合而产生了识。单方面孤立地是不会产生识的。比如：单独一根或一尘，或是前五根对五尘不加分别，则不是识。弥勒菩萨说：“分别是识，无分别是智。”眼根对色尘则生眼识，故名眼识界。其它亦复如是。六根、六尘、六识合称“十八界”。六识如同六根、六尘一样，都属于众缘和合而生。缘生性空，皆非实相，均属梦幻泡影，都是我人真性光中的幻影，心光之影像，均是影子，均生灭无常，当体即空无所有，故称为“无”。但这个“无”不是凡夫所见的有、无相对的无。不是顽空，更不是外道所执的断灭空，也不是小乘所观的析法真空和菩萨所证的体法真空，而是诸佛妙有真空的体性。这一丝不挂、一法不立的真空妙体，并非佛所独有，凡夫也同样俱足。可惜凡夫妄认这十八界为真，死执为实有之法，致使妙体不能显现，岂不可悲可叹！

“无眼界，乃至无意识界。”这一句是省略之词，十八界不一个个地说出来了。“界”乃界限之意。无眼界，则是无眼识界限。内六根、外六尘、根尘相对生起六识，三六一十八，故名十八界。本来没有界，皆因着相，故而有了界。“本是一精明，分为六和合。”

其实都是一灵明真性的作用，完全是可以通用的，而没有界限。但因凡夫着相，则眼根抓住自性为能见，只能看不能闻了；耳根抓住自性为能闻，只能听不能看了。因而将一个总体大宝分了家，有了界限。假如我们明白了这个真理，消灭了妄心，一切无着，不住相，不起分别，即能恢复本性光明。恢复了本性的功能，即可打破界限，而六根互用。现在，有些具特异功能的人，耳朵可以认字（能看），眼睛能听，就是这个道理。所以说，虽然有界限，各有各样，但实质上是百川分流、总归一脉。倘若能够了然“有就是无”之意，那么，法法皆是真空实相。无界则无缚，无缚则顿超十八界。因此，我们修行用功夫，不是一定要由小乘而大乘，一级一级地逐渐升上去。只要我们能够体悟“诸法空相”，体悟自性，识得十八界都是自性的显现，即可由凡入圣，随缘起妙用，自在而成佛了。所谓小乘圣人不及大根基的凡夫，道理就在于此。

佛在《心经》中说：没有这十八界！但凡夫是无论如何也不承认、不接受的。因凡夫皆执色身为我，所以有眼、耳等六根之见闻觉知。有能见即有所见，因之有相应的色、声等六尘。根尘相对，即有眼识、耳识等六识。这十八界，凡夫皆执为实有之法。于是，迷真执妄，被十八界缠缚困惑住了。在眼，见明暗美丑；在耳，闻动静嘈杂；在鼻，嗅香臭通塞；在舌，尝酸甜苦辣；在身，触冷暖滑涩；在意，分爱憎取舍。被这十八界营谋生计、起居饮食……束缚住了。二六时中，不是眼着色，就是耳着声；不是鼻着香，就是舌着味……时时刻刻都在意识里分别，无有停息。一天到晚，忙忙碌碌地在空花水月般的尘境上做活计，身心俱被尘劳缠缚拖累住了。

非但日间从未安宁自在，就是在夜晚睡梦中，也常为虚名幻利而惊心动魄、烦恼不休。

人生在世，既执著了假相，认为实有，以妄为真，那就没有一个不贪取爱境的。自己所喜欢的尘境，就贪取。要得到它，那就不能没有行动。在行动中要不造业，是绝对不可能的。譬如：爱财、好色的人，为欲取得之，往往是不择手段，任何伤天害理的事情都可能做得出来。一旦呼吸停止，一眠不醒了，平日所念念不忘、心心不舍的任何事物，一样也带不走。到头来，只落得两手空空而归去。这岂不是劳碌一生而空无所得的一场噩梦吗？但有一样是甩不掉的，就是平时所造的或善或恶的业。它是跟定了你，不肯放你空走，你想丢也丢不掉。古德说：“万般将不去，唯有业随身。”依各人贪瞋痴三毒的不同程度、所造的善业和恶业的多寡，而分别去受六道轮回的果报。多分的贪瞋痴，三毒俱全的人，就要下地狱。多分的贪就生饿鬼道，饿鬼肚皮很大，但喉咙却细如麦管，而且口喷火，要吃不能，这是贪欲所致。多分的痴就生畜生道，畜生没有人聪明，是愚痴的。多分的瞋就生阿修罗道，阿修罗瞋心很大，好斗，一碰就发火。少分的贪瞋痴则生人道，人道也是三毒俱全的。少分的贪就生天道。这样，一个本来大好的不生不灭、不垢不净、不增不减的佛性，却因这些妄业的拖累，而冤冤枉枉地被缠缚拖牵到六道轮回中受苦去了。

佛从慈悲心出发，示现人间，为我们说《心经》，教我们不要执著眼耳鼻舌身意种种妄心。使我们明白这一切都是幻影、了不可得，都是自性的显现。令我们一悟到底，当下转身成佛。倘若我们

仍执迷不悟，着相分别，迷昧本性，而随尘境流转：眼见色，就执著地分别明暗与美丑，“见性”则随之而昏昧了；耳闻声，就执著地分别音响善恶，“闻性”就随着声音而流失了；鼻嗅气，就执著地分别香臭通塞，“嗅性”随之也迷昧了；舌尝味，就执著地分别酸甜苦辣，“尝性”从此而迷了；身触物，就执著地分别痛痒酸麻，“觉性”则随之而转了。此皆因不明本性的妙用，妄生分别，随境流转，从而迷昧本性，沉沦于生死苦海之中。

上面说了，十八界是六根、六尘、六识的合称，假如分别细说则很费篇幅，而且容易使人混淆不清。我们不妨仅就眼根再做一个归纳性的阐述，而例其余。眼根有浮尘根与胜义根之别。浮尘根就是我们人身上有相的生理器官——眼睛。胜义根又分为“见分”和“相分”。所谓见分，就是能缘境的见照作用，自缘其所变的相分。例如，眼睛能够见物，这个能见的作用，就是胜义根的见分，它是无形无相的，也就是所说的见性——能见之性。相分则是由“识”所变现的外境，即心内所现之境，心起时，浮于心前之相貌，也就是我们所见的境。我们人之所以眼睛能看到东西，就是因为有胜义根的能见之性——见性，通过浮尘根——眼睛发生作用，由相分显现出山河大地、光明黑暗、长短方圆、青黄赤白等种种境相。而我们大家不明白这个真理，由此一“见”，就迷着这些境相为实有。

“你见着没有？”这句话是日常惯用语，但却隐含着一种深意，它反映了凡夫的执相劣根性。见着、见着，一见就着。一见物境，便着在上面离不开了，生死也由此开始了。如夜间看到万家灯火、辉煌灿烂时，是光明相；如果灯火一齐熄灭，大地漆黑一团，又是黑

暗相了。所以，明和暗是有生有灭的。山河大地一切色相皆是有生灭的。人们一着这生灭之相，妄心也就随之生灭不停，所以生死难逃。

前面，我们常用镜和影作比喻。镜一经制成，就能照物，山河大地及一切森罗万相皆能从此镜光中显其影。凡夫的毛病就在于执影为实有，却对镜光了无所知。他哪里知道影子可见而不可得，且瞬息万变，全属生灭法，镜光才是真常不易的妙体。也就是说，有生灭的皆是尘劳，而自性是无断续、无来去的。于此可知，能见性是永恒存在的。禅宗有句话：“灼然常见面，相逢不相识”。其意就是指：凡夫对时时在六根门头放光的性，竟然毫不相识。天天用它见物，却执著在物境上转，分别“这是什么？那是什么？”而不知这能见的是什么？！犹如只认影子，而不识镜光一样。光阴似箭，纵然长寿到一百多岁，也不过是转眼间事。天界虽比人间寿命长得多，但对死也无法逃避。生时眼根虽能见物，死后眼睛还在，却效用尽失。所能长住不灭者，唯有“见性”——能见之性。人的大患就在于愚昧无知，眼一见相，就被此相所钩牵而昧却“见性”，昏然不觉地造业受报。殊不知能见物的不是眼而是性，眼只不过是性所使用的工具。犹如电灯之所以能发光，动力是电，而不是电灯泡。倘若能够彻悟这个能见的性，且识其本体是空相，则当下妄念顿除，明心见性，即刻解脱。凡圣之别，全在于认识自己本性与否。见性如此，其余的闻性、嗅性、尝性、觉性、知性亦莫不如是。《楞严经》曰：“一根既返源，六根咸解脱。”由眼根的论述，便可以推知其余了。

佛告诫我们：“无眼耳鼻舌身意。无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。”就是让我们明白一切有形有相、有作有为的东西皆是幻影，都是空相而不可得。教我们醒悟，不要着相，一切放下，即可恢复我们本来清净无染的自性光明。欲转凡为圣，则非把这十八界法勘破不可。如果明白了这个道理，就法法俱通，一切大乘经的玄义无不迎刃而解了。我们现在学佛，既已明白了这个重要的道理，就应迅速下手修持，学以致用。学而不行，等于没有学。

释迦牟尼佛早已成佛，为普度众生，故示现为净饭王的太子，十九岁出家，雪山苦行六年，三十岁在菩提树下，夜睹明星悟道。世尊仰观东方一大明星出现，于一刹那，就了知这能见的不是眼睛，而是无远不到的见性，当下开悟证成佛道。一切众生皆和我一样，为什么不能成道呢？原来都被妄想执著迷蒙住了。所以感叹：“奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著，不能证得。”凡夫因为不识本性，为六尘缘影所作弄，愚痴执著而不知，良可悲也。

我们明白了无十八界的道理，在修学的时候就不要向外看，不要执著外境，而要时时回光返照，照顾自己的本性。这能见、能闻、能嗅、能尝、能觉、能知的是什么？一旦认识了这个主人公，就像在十字街头撞着亲阿爹似的。原来宇宙万有的造物主就是我们自己，就是我们的真心，也就是法身。而不是什么上帝、天神。山河大地、日月星辰、草木丛林、男女老少乃至饮食起居，一切的一切，无一不是自性的作用，无一不是真性的显现。而这主人公，虽是万能体，应缘而现相，现出千差万别之现象，自己却是性空无相。正因性空无相故，才能应物现形、随缘起用。否则就不能生起诸法，现相起

用。比如镜子，正因镜中无物，才能现影。否则何能胡来胡现、汉来汉现呢？又如房间，假如房间不是空的，里面堆满了东西，又怎能再搬进来东西呢？所以说，因性空之故，才能显现一切。我们修法证到真性时，才明白《金刚经》所说“凡所有相，皆是虚妄”的真理，也才明白本经所说的“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界、乃至无意识界”的道理。我们能透过现象见到本性，就会知道，眼耳鼻舌身意等等十八界原本无有，都是真心一时应缘显现的妙用。如果我们执境取相，即不见“能见”，而只见“所见”了，那就空不掉根、尘、识十八界了。

曹洞宗的开山祖师洞山良价禅师，从小出家，跟师父一块读《心经》，当念到“无眼耳鼻舌身意”处，突然用手摸摸自己的面孔，问师父：我明明有眼耳鼻舌身意，为什么《心经》说没有呢？师父猛然一惊，无从解答。因为他也和我们凡夫一样，执相着境，只见所见，不明能见，仍不明经义。所以自愧无能教导，便说：我回答不了你的问题，当不了你的师父，我指你一个地方，到五泄山去礼拜灵默禅师，请他度化你。于是洞山又跟随灵默禅师参禅。到了二十一岁，便游方参学。第一个拜谒的是南泉禅师，南泉是马祖的大弟子。良价禅师到南泉禅师那里，刚好碰上马祖的讳辰。南泉为纪念他的师父，要修斋供养。南泉问大众：“来日设马祖斋，未审马祖还来否？”这里要注意这个“来”字。因为佛性是不生不灭、不来不去的，一有来去，就落假相，而不是真相了。南泉禅师这样说话，非常要紧（注意当下）。问题提出来之后，大家皆不能回答。因为你说“来”或“不来”都不对，都落在两边。禅师这样说话，

就是要一处不落，这是两面刀，一面杀，一面活，不能有落处，一有落处就不是了。这时，良价禅师从众中走出来，对南泉祖师说：“待有伴即来。”

世界上一切都是对待（相对）法。因对待之故，都是假的。有大才有小，有好才有坏。假如没有大，怎么会有小呢？没有好，怎么会有坏呢？所以，相对者都是有生有灭的，都是假的。绝对者才是真的。有去有来都是生灭之相，绝对真心是无来无去的，是不生不灭的。所以，洞山说“待有伴即来”。南泉一听，说道：“此子虽后生，甚堪雕琢。”意思是，洞山虽还年轻，二十来岁，但在大众不能下一语时，他却能出头露面说出一句，虽然他的回答还不彻底，还有对待来去，但经雕琢，将来可成大器的。良价听了南泉禅师的话后，却说：“和尚莫压良为贱。”就是说，我本来就是有出息的大人，而不是下贱的佣人，即天然本性本来就是佛，没有什么真假之别。既然没有真假，本来如此，本来是佛，还有什么修，有什么证呢？从良价禅师这句话看，他已经悟到本性天真，不假修证了。但还不究竟，还没有翻过身来，还没有彻悟到五蕴就是一切色法、心法，色受想行识就是妙有真空，一切根尘识都是真心的妙用。良价只晓得法身无相，没有形相，却不晓得有形相就是没有形相，所以，还不彻底，还不究竟。

后来，洞山良价禅师又去参泐山禅师。他说：“顷闻南阳忠国师，有‘无情说法’话，某甲未究其微。”“无情”就是器世间，诸如砖头、瓦砾、山河大地。“未究其微”，就是不明白这里深奥的玄微妙旨。故请泐山禅师给他说法。泐山说：阇黎，这段无情说

法的公案，你还记得吗？阇黎就是和尚。汾山禅师这句也不是好话。假如你是作家，就大喝一声：“阿阇黎！”但是良价禅师不明所以，立即回答：“记得。”这已经落实了，已经有所记忆，有东西在了。汾山禅师接着说：你把公案举说一遍看。良价禅师就把公案讲了一遍。下面就是这则公案。

有一个僧人问南阳忠国师：“如何是古佛心？”国师说：“墙壁、瓦砾是。”这僧人说：“墙壁、瓦砾岂不是无情？”意思是说，墙壁、瓦砾是没有知觉的，怎么会是古佛心呢？国师说：“是。”这句话深含妙意。因为有情、无情同圆种智，因分别之故，就生出有情、无情的不同。如若不分别，一切声、色、山河大地、乃至饮食、男女都在心性中圆，而无一法可得，又有什么有情、无情呢？因为有法可得，再去分门别类，爱憎取舍，从而烦恼丛生，轮转不息。前面已讲过，我们的身体本来是四大假合而成，也和无情一样。只因真心被无明包裹住，变成了妄心，钻在这个四大假合的壳子里面，执著其为自身，所以才有了妄知。否则，我们的身体岂不是跟墙壁、瓦砾一样吗？

但这僧不明白这个道理，疑惑地问：“无情还解说法否？”因为佛是说法度生的，古佛会说法，无情既然是古佛心，当然也就会说法了。这僧和我们凡夫一样，总是落在尘境的所见所闻上，而不见能见能闻的性。国师说：“常说、炽然说，无间歇。”无情说法，不是间歇地一时说、一时不说，它自自然然地时时刻刻都在说，说的也不是一点点，而是说了无量无边。我们往往都着在所闻所见上，不知道无说才是真说。听到声音了，就是听到；没有听到声音，就

是没有听到。其实，没有听到声音也是听到！你听到个没有声音嘛。所以，无说是真说，因“大音希声”之故，最大的声音是没有声音的。说有声可闻，皆非真闻，因你着在所闻上去了。闻性不在有声与无声。声有生灭，故是假；性无断处，故是真。

这僧又问：我为什么听不到无情说法呢？国师说：“汝自不闻，不可妨他闻者也。”这是你自己不闻，因为你颠预佛性，着在有声可闻上了，不知道无闻才是真闻。进一步看，闻无闻者是谁？！听到了没有声音的是谁呢？你说你不闻，但它正在你耳根放光，你为什么不知道呢？你听到个无声，难道不是听到了吗？闻个无声，不是正闻吗？听到有声时，你就跟着声音起分别了，跟着声音跑了。而这个无声、无分别时，正是你的闻性现前之时，所以是真闻。你自己不闻，不能妨碍那个能闻的啊！这是骂他、呵斥他，也是指示他、提醒他。在这无声可闻、闻性正闻之时，你却说不闻，是你自己不机灵、不明白，可闻性还是清清楚楚地在啊！

这僧又继续追问：什么人能闻无情说法呢？其实尽大地无一人不闻。哪个不闻？哪个没有闻性？！你只要不执著在声响上，哪个不是闻性昭昭啊！只是你自己眼光不瞥地。国师说：“诸圣得闻。”意思是：圣人可以听得到，你们这些凡夫则听不到。国师的这句话是有漏洞的，因为人人本来都是佛，法身无相，凡圣不立，哪还有什么圣不圣呢？国师也是被这僧追问得紧，暂用这句话遮遮他的眼睛。这僧进一步反问道：“和尚还闻否？”你自己能听得到吗？因为国师说“诸圣得闻”，那么正好给你一下。这样一问，不就逼得国师有口难讲了么。如说有所闻，则是自个赞自己；如说无所闻，

那你就不是圣、不是国师了。国师说：“我不闻。”逼得国师只能招供认罪了。这僧紧接着又问：“和尚既不闻，怎知无情会说法呢？”这一句问得很好，很有力，用国师的枪反过来戳国师，使国师没有回避之处。国师则回答：“赖我不闻。我若闻，则齐于诸圣，汝即不闻我说法也。”幸好我听不到。假若我听得到，我就是圣人了，你也就听不到我给你说法了。僧这一问话本来是很难回答的，但国师自有转身处，“赖我不闻”这一着很巧妙！这种答法就是禅师家回声吐气的方法，就像我们打太极拳推手，能够方便转化掉对方的劲力。

凡有言说，皆无实意。因有说有闻都是烘托这个无说无闻，无说无闻才是真说真闻，所以，有说有闻就不是真说真闻了。国师所说“汝即不闻我说法也”也是自谤。为什么呢？因为本来无法可说，本来也无人闻法。若还有法可说、有人闻法，那正是执著在人相、我相上了。

唐朝的庞居士，听一个座主讲《金刚经》。当讲到“无我相、无人相”时，庞居士问他：“座主！既无我、无人，是谁讲、谁听？”既然无我相、无人相，那么谁说法、谁闻法呢？正所谓：无说无闻，才是真说真闻。座主虽然能讲《金刚经》，却只是记些义理名言，不能将义理落在实处，在这个地方就透不过去，竟然无话可答了。庞居士说：“某甲虽是俗人，粗知信向。”座主说：“只如居士，意作么生？”庞居士说了一个偈子：“无我复无人，作么有疏亲？劝君休历座，不似直求真。金刚般若性，外绝一纤尘。我闻并信受，

总是假名陈。”有我、有闻、还有信受，这些都是假名。无我才显真我，无闻才是真闻。座主听到这个偈子，欣然仰叹。

当国师说道“赖我不闻。我若闻，则齐于诸圣，汝即不闻我说法也”，这僧却说：“恁么，则众生无份去也。”若那样的话，众生就不能听到无情说法了。国师把话锋一转，说：“我为众生说，不为诸圣说。”这僧问：“众生闻后如何？”众生听你讲过以后，会怎么样啊？国师答：“即非众生！”众生若能听到无情说法，荐取这不生不灭的闻性，那就超凡入圣了，所以说“即非众生”。最后，这僧转过话题问道：“无情说法，据何典教？”无情说法，出于什么经典？有何依据、根据呢？国师说：“灼然。言不该典，非君子之所谈。汝岂不见《华严经》云：‘刹说、众生说、三世一切说。’”你这样说当然很对。如果“无情说法”的话没有根据，没有依据经典，那就没有任何意义，也不是君子所言了。随后就举出经典，《华严经》云：“刹说、众生说、三世一切说。”即尘尘土土都在说法，坐微尘里，转大法轮。不管是有情世间、还是无情的器世间都在说法，即所谓“一切说”。无情说法的公案到这里为止。

汾山禅师听到良价所举的“无情说法”公案之后，便说：“我这里亦有，只是罕遇其人。”这样的无情说法，我这里也有。要遇到根基相当大的人，才能相机相契，所以说“罕遇其人”。良价说：“某甲未明，乞师指示。”汾山禅师把平日所用的拂尘竖着举起来，问良价：“会么？”这就是无情说法，你能领会吗？良价说：“不会。”良价老实地承认自己不明白、未领会。其实，这个时候是最亲切的了。因为如果你会了、理解了就是情见，就有道理可得

了。相反，在你不会的时候，正是一念不生之时，即刻回光返照，这是什么？当下就见性了！可惜良价总以为还有个道理在，会错了意，机会也就错过了。良价接着说：“请和尚说。”沩山道：“父母所生口，终不为子说。”由父母所生的这个肉身嘴巴，始终不能对你讲。为什么呢？因为任你千说万说，总是说不到。这是言语说不到、思维不能及的，即“言语道断、心行处灭”，说了即不中，知道了就不是了。沩山在这里暗示良价，无说是真说，无闻是真闻，这就是无情说法。遗憾的是，这时候良价仍颠预不明白。人们往往执著见闻觉知所相对的色声香味触法六尘境界，即执著在这个所见所闻上，那么，无所见无所闻就不是了。岂不知，这个无所见无所闻的能见能闻的真性，是从来不间断的，是没有相续痕迹的，是如如不动的，故佛性又称“如如”。由此可见，人们妄想执著的习气是多么浓厚深重啊！

良价和沩山祖师问答了许多话，但感到机缘不投，于是又问：“还有与师同时慕道者乎？”意思是，还有与你同时参禅悟道的其他老师父吗？沩山说：“此去醴陵，攸县、石室相连，有云岩道人。若能拨草瞻风，必为子之所重。”从这里到湖南省的醴陵，在攸县、石室两地之间，有一个地方叫云岩，那里有一位云岩禅师。云岩禅师在药山开悟，是药山禅师的弟子。药山是石头希迁的弟子（石头希迁禅师的肉身不坏，现被日本供养着）。沩山指示良价去找云岩禅师，并告诉他，云岩禅师住在一个不为人所知的地方，在茂密深草处隐居着。你若发大心拨开深草，瞻仰他老人家的风采（拨草瞻

风），则是你的机缘到了，你一定会尊重他的。良价辞别了汾山，径往云岩处。

良价见到云岩禅师后，就把前面所说的无情说法公案，又举说了一遍。然后问道：“无情说法，什么人得闻？”云岩说：“无情得闻。”忠国师言，诸圣得闻。云岩却说，无情得闻。其实，清静、心空就是圣。圣、凡也不立，一切都没有，则物物头头皆现妙色身、发广长舌宣流法音。炽然无尽说，即无穷无尽地在这里说，无情就是这样说法的。良价又问：“和尚闻否？”良价到现在还是颠预一个。云岩说：“我若闻，汝即不闻吾说法也。”和忠国师如出一辙。因为若有所闻，就着在尘境里了，如何能为人师啊？所以我不闻，无闻才是真闻。也就是“无言说”，无言可说了。你要好好领会言外之意啊！你只理解有语言的法、可说的法，你现在听到我所说这些话，都是有言说的，但这并不是真实的。而今我为你这样说，是要你领会到言外之意，会意于言外，从而明见无说的真说、无闻的真闻啊！但良价仍未领会，继续问道：“我为什么不闻呢？”他还是执著在声色尘境上，这样追逐有什么意义呢？为什么不能反闻闻自性呢？就在你面门上放光啊！这岂不是你在自然闻、无闻闻么？！世人都是这样子颠预，太可怜了！这时，云岩像汾山一样，竖起了拂子。如若良价抓住这一时机，反问自己，这个看到竖拂的是谁？！就在这里猛着精彩，也就当下开悟了。遗憾的是，机缘又错过了。云岩问：“还闻么？”竖起拂子虽然没有声音，没有话说，但是大音希声，真真切切，如雷贯耳。为什么呢？因为无声之声是最大的声音，这就叫大音希声。

我们人往往都执著在有声可闻，在有声可闻的地方去领会。但是，你要真正见性，就不能执著在有声可闻的地方。因为有声无声，不过是声音的生灭，而我们的闻性是无时无刻不在面前放光，它是没有间隔、没有断续的。所以，古德说：“夹岸桃花风雨后，马蹄何处避残红。”前面我们已引用了这句偈子。一条小道的两边，种满了桃树，经过一番大风雨后，小道遍地都是桃花瓣。骑马走经此处时，马蹄怎能避开遍地的花瓣，而踏不到呢？意思是说，佛性时时处处都在作用，它是无时不在、无处不在的，你能避得开吗？所以，不要在有相无相、有声无声上分别。我们见不到光明时，却见到了黑暗，见暗还是有见。我们听不到声音时，则听到了无声，听到无声还是有听。这岂不就是见性和闻性不生不灭的证据么？

可惜，良价回答：“不闻。”他着在了声音上，因为没听到声音，所以不闻。这就像俏媚眼作给瞎子看，他当面错过，太可惜了！不过，我们要说，亏得他不闻，如果有闻，又着在相上，不闻则是真闻。云岩说：“我说法汝尚不闻，岂况无情说法乎？”我对你这样说法，竖起拂子，虽然没有声音，但还有举动，这样你都不闻、不领会，何况无说无动的真说真动呢？世人都是如此的愚痴，都着在所见所闻的色声惑业里面，从来没有回光一瞥，荐取这个能见能闻、能说能动的性。这个性就是本来真佛！甚至误认为听不到声音就是无闻，不见光影色相就是未见。岂不知这个见性闻性时时刻刻都在面门放光，从无遮掩、从无间断。即便是在无声可闻、无相可见时，依然还是见、还是闻。因为你闻到个无声还是闻，见到个无相还是见，怎么能说无闻未见呢？

良价接着又问：“无情说法，据何典教？”这和前面公案中的提问一样。云岩禅师答：“岂不见《弥陀经》云：水鸟树林，悉皆念佛念法。”这时，良价禅师猛然间有些醒悟了，终于由有声处会入无声了，总算是会到了、悟到了，他脱口说了个偈子：“也大奇！也大奇！无情说法不思议。若将耳听终难会，眼处闻声方得知。”真奇妙啊，真奇妙！无情说法真是妙不可言、不可思议，真是使人想象不到！你若用耳朵去听，是不能理解的，因为无情说法是没有声音的。用眼睛来听，才能领会到其中的奥妙。眼睛听不到声音，但没有声音正是妙声。由此可知，良价禅师会到了有声，而且从有声会到了无声，但还没有会到无声就是有声、有声就是无声，还未彻底究竟。

从声音悟道的公案，还有许多。再举一例：昔圆悟勤禅师在五祖演会下做侍者，追随五祖演禅师参禅。一天，有个读书人来参五祖演，五祖演对这个读书人讲：若问及自性、法身，你少年时曾读过“小艳诗”么？诗中有两句与之很相似：“频呼小玉原无事，只要檀郎认得声。”意思是，频频呼唤“小玉！小玉！”其实并没有什么事情，真实的目的是要她的情郎听到这呼唤声，知道她在这里。也就是有意给她的情郎传个消息，因为他认得她的声音，听到呼唤，就晓得她在这里了。我们借用这首诗来反问一下，这个呼唤声是由谁发出来的呢？又是由谁听到的呢？这一切岂不都是自性的作用吗？岂不都是真性的显现么？五祖演引用这首小艳诗，蕴含着深意。本来一切色相、一切声音都无意义，都是空花水月，都是不可得的，合了第一句“原无事”。但所有的一切都是自性的作用，都是真性

的显现，合了第二句“认得声”。旨在启发我们大家认识自己的本来面目。圆悟勤在旁边听到了这个话，立刻有所醒悟。他从方丈屋里出来，恰好这时有只大公鸡在栅栏上“喔、喔”长啼。圆悟勤一听，猛然触动了灵机，触着刚才五祖演所说“只要檀郎认得声”的“声”字，忽然大悟！这不是声吗？这就是自性的显发，离开自性还有什么东西呢？就像我们前面所讲的，一切影子都离不开镜子，离开镜子哪里还有影子呢？一切的一切都是真性的作用，都是真性的显现。

良价禅师虽然有悟处，但还未彻底，他又问云岩禅师：“某甲有余习未尽？”我还有许多习气，尚未除尽吗？云岩则反问：“汝曾作什么来？”你曾经作过什么？也就是说，你黏着的是什么东西呢？良价说：“圣谛亦不为。”这就是无为，一点也不着，圣谛也不着，一切都不着，连不着也不着。云岩进一步问道：“还欢喜也未？”你还有欢喜心吗？良价说：“欢喜则不无。如粪扫堆头，拾得一颗明珠。”其意是描述开悟的心情，就像在粪堆里拾得一颗明珠一样欢喜。有欢喜就是法执。这就是余习，还有欢喜在。意未尽、情未空、有所得，就不是彻悟了。

后来，良价禅师辞别云岩禅师，临别时，又问：“百年后，忽有人问：‘还邈得师真否？’如何祇对？”真，就是画像。师真，就是师父的画像。邈得师真，字面意思是看得到师父的画像，这里是指得到师父的真传，像师父一样透脱。这句话的意思是：师父您老人家圆寂之后，若有人问我，你还能见到你师父吗？我如何对他说呢？云岩沉默良久。然后说：“只这是”。意思是：你对问话人

讲，就是这个！诸位，云岩禅师说的“这个”是什么呢？我回答你的这个，就是你问的这个！你所见到的东西、听到的声音、嗅到的气味等等，无一不是这个！但良价听后，却是沉吟，他还没领会此话的含义。云岩禅师便说：“价阇黎！承当个事，大须审细。”个事，指开悟见性这件事。良价啊！你要承当开悟见性这样的大事，还要审慎仔细啊！可不能这样马马虎虎的。因为良价禅师到这个时候还是有疑惑。所以说，他还是不究竟的。

后来，良价禅师过河的时候，低头卷裤腿，看见水中自己的影子，才豁然大悟。这时他才会出云岩祖师所说“只这是”的含义。过去他只悟到法身无相，是一丝不挂、一尘不染的。却不知道，一切色相都是自体。他只悟到无声就是有声，无就是有。还未悟到一切声音都是无声，有就是无。良价禅师过水睹影，才大悟了，他随即做了个偈子：

切忌从他觅，迢迢于我疏。

我今独自往，处处得逢渠。

渠今正是我，我今不是渠。

应须恁么会，方得契如如。

这个偈子的意思是什么呢？“切忌从他觅”，我们修法学道不要向外驰求，不要向别人求。听别人讲解的均不是，求佛求法更不是。只有向内求、求自己，要自己悟出来才是真实的。倘若你向外寻找、向外求，则“迢迢于我疏”，就与自性千里迢迢、相距甚远了。“我今独自往”，现在我无论到什么地方，无论在什么时间，

对外面的东西都不取不舍了，都是“独自”的、绝对的，都不见有对偶、不见有相对。假如能这样，那就“处处得逢渠”，就处处时时都能显现这个绝对的真心，处处时时都能见到真如自性了。“渠今正是我”，渠就是影子。山河大地、日月星辰等等，一切事物无一不是我的影子，统统是我的显现。但“我今不是渠”，我这法身是无相的，虽然影子都是我的显现，但我不是影子。也就是说，虽然这一切相无不都是我，但我并不是一切相，因为法身是无相的。你就是把这一切相统统都拿走，因其皆不是我，也与我无损。因此，不要着在相上，一切相都不可得，一法不立才对。“应须恁么会，方得契如如”，修道人应该这样子去领会，真心才能够常住，才能够与如如不动相契，而不为任何境物所左右。

因是之故，古德曰：“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。”宇宙万有哪一样不是法身呢？都是法身的作用、法身的显现。此即云岩禅师所说的“只这是”。禅师家常说：“拈一茎草，就是丈六金身”，其道理就在于此。

但这里大须仔细，不可颠预笼统，不可执著色相就是法身，从而颠倒造业，以致受累无穷。大珠慧海禅师在《顿悟入道要门论》中说：“迷人不知法身无相，应物现形。遂唤‘青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若’。黄花若是般若，般若即同无情；翠竹若是法身，法身即同草木。如人吃笋，应总吃法身也。”这段话岂不是推翻了上面所说的“性就是相、相就是性，性相不二”的法则吗？不是的！大珠和尚是怕我们错认了定盘星，一听说宇宙万有都是法身的显现，就着在色相上，把镜中显现的影子当做真实。这就

像禅师家所说：错认驴鞍桥作阿爷下巴颏。既然山河大地、日月星辰、草木丛林皆是自性，而自性是真实不虚的，是亘古至今长存的，那么，就把这些色相也当做实有，执著不舍、贪取不已，这岂不是造业受报、长溺生死、永无了期了吗？所以，要加以棒喝，打破这个迷梦，以便认清实相无相，而见本性之妙用。

法身虽然无相，但法身不是顽空，它是妙有真空，是客观存在。所以，它能生万法，能应物现形、随缘起用。就像镜和影一样，因镜光故，能现诸影。又因镜、影不相离故，则说镜即是影、影即是镜。但影子毕竟不可得，绝不能执著影子为实有，把影子执实了，错认影子实实在在就是镜子。所谓“影即镜”者，是取其“不离”之意而已。因为离镜就无影、离影就无镜，所以才说，见影即是见镜。法身和色相亦复如是。色相固是法身所显现，但色相无自体、无自性，皆因缘所成，犹如空花水月般不可得，不能执为实有，更不能把这些色相实实在在地当做是法身。一切色相只不过是法身显现的妙用而已。教下把色相和法身的关系谓之“不即不离”。不即者，就是说色相不过是幻影，并不是真实的法身。不离者，是指离相无性、离境无心，犹如离影则无镜、离波则无水一样。这个“不即不离”，旨在说明心性和色相的关系。我们人的真性是非有而非空、非空而非有的圆妙灵性，既不着有、也不着空，既不着空、也不着有。说空之时，充满虚空、周遍法界；说有之时，一丝不挂、纤毫不立。若能这样应用、这样理解，方于真空妙有的宗旨有少分相应。更进一步讲，非但影子不可得、不可执著，就是镜子——我们的法身，也不可执著。因为一有执著，就有了偏向。一有偏向，

就必有做作之处。宗下谓之“圣堕”。因为你执著了法身，就是法执，就不究竟了。

这里不妨再举一则公案，以资证明。有一次，雪峰义存禅师上堂示众，他说：“要会此事，犹如古镜当台，胡来胡现、汉来汉现。”这是什么意思呢？这是说我们的法身、我们的真性，就像古来的镜子一样。为什么要比做古镜呢？因为我们这个法身是从无始以来就有的，而不是从今天开始，所以谓之古。又因光明无量、朗照十方、无有障碍故，所以比做镜。这面古镜应物现形。照多大的物，就现多大的影；照什么样的人，就现什么样的形——胡来胡现、汉来汉现。义存禅师开示大家，我们的法身就是这样的妙体，就有这样的妙用。这时，他的弟子玄沙禅师站出来问道：“忽遇明镜来时如何？”这是说，开悟见性的人来了，又如何现呢？雪峰禅师说：“胡汉俱隐。”意思是一切相都没有了、都隐没掉了。玄沙禅师说：“老和尚脚跟犹未点地在。”为什么呢？因为虽然一切俱隐，但还有镜在啊！而且，一切俱隐并不是空无所有，而是妙用重重，般若味重重嘛。所以说，“胡汉俱隐”这个答话还不究竟。后来，有位老宿下语说：“打破镜来相见。”意思是，法身也不可执著，法身也化空无着了。

洞山禅师说“我今不是渠”，就抹掉了一切法相的影子，虚空粉碎、大地平沉，一切都消殒无存、化为乌有了。非但如此，连我（即法身）也不立。非但不立法身，连不立也不立，所谓“非法、非非法”，这才是大悟、才是究竟。这个公案如此深邃，我们修道

人也要这样悟、这样解、这样证。《心经》讲得很深刻，我们真能把《心经》研究通，佛经三藏十二部就都能透彻无疑了。

有些人可能对上面的公案，以及“渠今正是我，我今不是渠”感到难以理会。禅宗讲的是无我无人，正像《金刚经》所说：无我相、无人相、无众生相、无寿者相。可是这里面又有渠又有我，这究竟成什么禅呢？所以感到晦涩难懂。大慧宗杲禅师未开悟时，在湛堂会下作侍者。他读了这首偈子也起了疑，“有个渠、又有个我，成什么禅？”就去问湛堂。湛堂老人说：“你更举看。”大慧宗杲禅师刚要开口举说这个公案，湛堂禅师一把把他推出去说：“你举话，也未会。”湛堂禅师的真实用意并不是要大慧宗杲禅师把公案的经过始末举说一遍，也不是教他念念这么多文字，而是在未举之前，一念不生时，看是什么？！一旦明白了这个真心，在这里猛着精彩，就是见性！

宗下公案的妙用，就是教你在起疑的时候，回光返照，照见本来，这就是悟道，这就是见性，并没有什么玄妙的地方。不要认为见性是有个什么东西可以看到。认为有东西可看到，那就不是。因为法身无相，它就是个灵知，有东西就不是了。但反过来说，虽然法身无相，但它是真空妙有，是个万能体，能成一切事，能生万法，能应缘起用，能应缘接物，所以，它又不离诸相。我们前面说过，这个法身真如，我们自己见到、证到之后，就等于做了主人公。那么，我们就不妨利用识神，令它听我指挥，用它来利生，用它来待人接物等等。我们可以利用识神做一切事情。假如光是真如佛性，就像镜子照物一样，如如不动，那么一切事情如何能成就呢？所以，

镜子照物之后，分别影子就是识神的事情了。我们学佛修行，大家都要见性，诸位要来听法，这都是在利用识神，是主人指挥这个仆人做事。所以，认识了真性之后，并不是僵硬地死守，而是活泼泼地起无穷妙用。你识得主人之后，能利用仆人，仆人也就不离主人。这样，处处皆是真心的妙用。真正识得真性之后，一切色相、一切事物都由你指挥、由你使用，也毫不粘情着物。不着相就是起妙用，这叫大机大用。《金刚经》显一物不立、一丝不挂、一尘不染。《弥陀经》显妙相庄严。这就是说，由真空之体能起妙用，且妙用无边。所以，妙相就是真空，真空就是妙相；庄严就是无相，无相就是庄严。妙相庄严就是真空无相。

综上所述，《心经》所说的“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界、乃至无意识界”这段文，是破凡夫知见的。佛慈悲心重，希望凡夫能从执著这十八界为实有的迷误中醒悟过来，认识到六根、六尘、六识十八界，根本就是空无所有，一切都是自性的作用，从而悟到本来，当下见性。此乃是佛以悲心救度凡夫脱离迷情也。

接下来，《心经》又说：

无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。

这是度缘觉的。缘觉是从十二因缘上悟道，这段文是破缘觉所执著的十二因缘法。十二因缘法也属于五蕴总法的范围，五蕴既空，十二因缘法也根本不能着实。天台宗所分的藏、通、别、圆四教中，藏教的中乘圣人就是缘觉，大乘是佛菩萨，小乘是声闻（即罗汉）。佛在世的时候，为缘觉乘开示了十二因缘法。缘觉圣人看见花开花

落，就悟道了。因为花不常好、月不常圆、人不长寿，都短暂得很，好不了多久，所以都不可得。他们就是从因缘所生法而觉悟的，故称为缘觉。但是他们只能了分段生死，还不能了变易生死，还没有到佛的境界。佛说般若经，其中包括这部《心经》，就是度中、小乘圣人回小向大的。佛广说般若空慧之理，为他们开示，过去所讲的十二因缘法，都是真空所显，都不能执为实有。若执为实有，就是法执，就不能了变易生死，就不能成佛。不能住一切相，一切皆不可得。从而，荡其执情，使他们彻悟，以证到佛果。

前面我们曾讲到，上根利智的凡夫，一旦了悟到诸法空相，当下就可成佛。心无所住，真心就常明。心一有所住，就利令智昏了，这叫做“情生智隔”。情见、爱着一生起，智慧就被遮盖、被隔断了，总不得自在。因为心被物境所迷，执了相，有所贪着，从而患得患失、烦恼多端。所谓不自在者，皆因心为物转之故。我们现在明白了，“诸法空相”，“空相”的“相”作“义”讲，即“诸法皆空之义”。所有一切相都是幻相、都是假相，仅一时之用而已，都不可得，所以不要执著它。心里面一点也不系念它、一点也不住着它，用物而不为物所用、转物而不为物所转，那就会在一切事缘上得大自在。真成道者，就是饥来吃饭、困来打眠，一点事都没有。

从前，有位古德开示众人。他说：穿衣吃饭就是了，举心动念就不是了。有人问：穿衣、吃饭，哪一个不会？可为什么都不能了呢？这是因为凡夫穿衣，总要百般的挑剔，或是衣料不满意，或是花色不美，或是款式不好等等，心生种种烦恼。吃饭呢？也是这样，百般地挑剔，喜欢这个、厌憎那个，总为物缘所缠绕，心总不得自

在，故名众生。这就叫做“情生智隔”。反过来，“智生情隔”就好了。我们有般若大智慧，知道一切诸法都不可得，心不系念，随缘接物，不贪取、不做作，哪还有什么念呢？我们若真能随缘，今天缘来了，当上我们就上；明天缘尽了，当下我们就下，心里面一点也不去盘算计较，不是上了就喜、下了则忧，那就得大自在了，就得真实受用了。

学佛最要紧的是在事上的运用。如果只是烧香拜佛，求佛赐给我们什么东西，那就不是真正信佛，而是被神佛所困扰了。信佛就是要信我们的自性佛和过去的古佛一样，没有两样，就会放下一切，求我们自己。因为我们晓得一切作为都是佛性的作用，那么，我们就要利用这个佛性，获得在事上的运用。无论是待人接物，还是做任何事，都尽管做，而不着相。我们工作时，尽我一技之能，为众生服务，利益众生，一点也不着相，成功了不喜，失败了不忧。因为我们已尽己之能了，而不是马马虎虎、敷衍了事。同时，因为自己没有私心，尽己之能为众人做事，所以在处理家庭中或社会上一切事情时，都会恰到好处。只有这样在事上运用，才是真正学佛，才得真实受用，才能得大自在。

现在，社会上很多人认为学佛是迷信，其实他们自己才是迷信。因为他们迷恋世间的色相。明明世间诸法都是空相，了不可得，但他们却认为是真的可得，所以无止境地追求，从而造业受报。所以说，是他们自己实实在在地迷。另外，我们也要看到，确实有些佛教徒是迷信的人，因为他们不明白佛教的真谛所在，而是在那里烧香拜佛求佛，求人天福报，心外求法，迷真认假，执妄为真，所以

说他们是迷信的人。真正学佛的修行人，不是求佛，而是求自己，不断地打扫清除自己的习气。因为我们有执著色相的习气在，所以一碰到事缘就会着相。我们要时时刻刻地和自己做斗争，革自己的命。因此之故，我们不是迷信，而是真正的智信。

一旦凡夫明白了诸法空相，当下就可成佛，何况中乘圣人呢！中乘圣人能明白十二因缘法根本不可得，他也就成佛了。缘觉，顾名思义，是由观察因缘而觉悟的。因缘有助缘和攀缘之分。助缘是帮助之缘，攀缘是攀附之缘。助缘是说，我们人本来不迷糊，但偏偏有了这个缘，而助成了自迷。这是哪些缘呢？就是无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死。这十二因缘就成为十二种助缘，帮助人入迷、入昏昧。它包括了过去、现在、未来三世的起惑、造业、受生等一系列因果，周而复始，以至于无穷。下面我们就把这十二因缘一个个地讲一下：

无明：就是我们平常人所说的糊涂、不明真理。由糊涂之助缘，就有妄行了，无明是帮助我们妄行的。我们之所以妄行，皆因无明之故，所以谓之无明缘行。无明并不是有个实在的东西，它是妄觉、是迷惑、是贪瞋痴等等烦恼。我们怎么样打破它呢？只要一觉悟，无明就破了。若不明真理，就有了妄行，此即“无明缘行”。

行：就是妄行，就是造作诸业。又因有妄行之助缘，就有所辨识，即分别、识别。这个东西好，则喜欢，就要得到；那个东西坏，则厌恶，就不要它。因妄行的帮助，使我们生起分别的妄识，所以谓之“行缘识。”

识：即分别、辨别、识别之心，是糊涂的认识、错误的认识。我们过去世因为糊涂，不明真理，而有妄行。有行就造业，造业就受报。中阴身投胎的时候，是根据过去世所造的业，经过识别，选择有缘的父母而投胎。有何种业识就生成何种胞胎，故谓之“识缘名色”。中阴身的归宿，均是随过去所造的业，由业缘所支配。你过去做的好事多、善业多，就会见到光明之地，遇到环境条件好的有缘父母。反之，因恶业的缘故，则只能见到昏暗不好的地方，而投胎到穷苦之家，甚至三恶道中。若一个人恶业做得多，他的中阴身见不到光明之地，所见到的都是种种可怖之境。譬如：下冰雹打他、夜叉追他、虎狼要吃他等等，吓得他慌不择路，以致躲进坏的地方，投到条件恶劣、穷苦潦倒的人家。另外，因为恶业多、业障深、心性昏暗之故，他只能看到幽暗、昏昧的光，即三恶道光。他认为这些暗光和他的心相应，就跑到那里，投到三恶道里去了。我们要了分段生死，就要在修行的时候，见一切境心不动，不为境所摄引，不生爱惑。功夫真正做到有把握了，纵然到了中阴境界，见一切境，你心也不动了。就是见到男女同房交媾，你心也不动，那你就不会投胎了。人之所以投入胎，就是因为他在中阴身时，见到了有缘父母而心动了，作为第三者加入到同房的父母当中去了。当男人射精时，就将其冲到女人的子宫里面去，这就是投胎、住胎，住进去了。

名色：就是初入胎中，刚到了子宫里面，这时只具色蕴，而受想行识四蕴尚徒有虚名。这个名色是什么东西呢？是一团脓浆，像疮里面的脓一样，这是男女精卵汇合在一起而成的，无以名之，则

叫做“名色”。借这个名色之助缘，渐渐长出胎形，六根也渐渐长成了，谓之“名色缘六入”。人死后作七，就是因为中阴身七天一个生死，七天一个变化。投胎后也是七天一个变化：最初像一团浆，慢慢像一个脓疮，慢慢长成一个胞，慢慢长成胎形，慢慢长出头、四肢，但六根未具，慢慢长出眼、耳、鼻、舌等等六根，慢慢长出毛发、指甲……

六入：就是见、闻、嗅、尝、觉、知六种心性。在胎胞里，人的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都已长成，能起见、闻、嗅、尝、觉、知诸种作用。根对境时，则会有这六种性能，这就是六入。又由于六入之助缘而成“触”。

触：是什么意思呢？是六根接触六尘的意思。怀胎圆满了，要下生出胎了，胎儿初生面世，开始与外界环境接触了。名色、六入是在胎胞里，而“触”是出胎了，母胎和外界环境的温度相差很多，所以婴儿刚出胎时，和外界空气一接触，全身就感到像针戳一样难受，其痛苦犹如活马剥皮，所以出生的胎儿没有一个是笑的，都是哭着来到这个世上。我们常说生、老、病、死苦，生的确是苦，胎儿硬是从母亲的盆骨间（像两座大山）被挤出来，不仅婴儿苦，母亲也是痛得死去活来，有时遇到胎位不正、难产或大出血，还有生命的危险。但是，人就是这样一种贱骨头，这个痛苦他能忍，痛苦过后就忘掉了，要他离开这个世界，他还恋恋不舍，还觉得惬意快乐，所以这个娑婆世界以“堪忍”而得名。由于与外界环境接触，则会生起苦、乐等感受，所以叫做“触缘受”。

受：就是领纳、领受、接受的意思。小儿一开智慧，就有受。如：眼受色、耳受声、鼻受香、舌受味、身受触、意受法。由于六根对六尘，则会生起色、声、香、味等等感受。从业识投胎以来，识、名色、六入、触、受则是感过去世无明、行所造的因，而于现在世所得的五种苦果。由此受而贪爱，所以谓之“受缘爱”。

爱：是对境产生爱欲之意。心起了贪爱，就一定要想法得到手，取为己有，即“爱缘取”。前面我们说了，缘是帮助之意，那么，爱就帮助你把所爱之物取到手。

取：是追求、造作。既然有求取，则有得。因有得之故，所以谓之“取缘有”。因为你要得到手，你这个求取之心就会帮助你把它得到而拥有之。

有：即业已形成。“有”是求取而得，因为求取之故，则造作成业。譬如：打乒乓球、排球，要想拿到奖牌、创出好成绩，平常不进行刻苦训练，诸如体能基本训练、大运动量训练、超负荷训练、战时训练等等，怎会具有高超的技能水平、坚强的毅力、良好的心理素质呢？我们修行，若有所求也是造业。做任何事情都是造业，只是业有善恶不同而已。这里我们要强调，有求、有所得，皆是世间的事。我们学佛，若有所求、有所得，那就坏了。有所得，就不是成佛，而是成魔了。《心经》云：“以无所得故”，要一丝不挂、一尘不染，才能成佛。凡夫俗子执妄为真，执著假相，认为实有，则要有所得。因为有求、有所得之故，就会造业受报。所以，爱、取、有，是人现在世所造的三种因。你现在造业就是造因，将来就要受果。业果不亡，必缘来世之生，受未来的生死苦果。因为有所

得之故，必然生死流转，生死就不能了。所以，“有”就是有生死，叫做“有缘生”。

生：是受现在世所造的因，而感得未来世的五蕴身。有生则一定有老死，这是相对的、辩证的，所以叫做“生缘老死”。

老死：是未来世之身又要渐渐老了、死了。人老了，不免忧苦悲恼。人到死的时候，家属哭哭啼啼，舍不得亲人离去。要死的人也是哭哭啼啼，舍不得离开亲人家属，舍不得丢掉自己所拥有的一切，舍不得离开这个娑婆世界。人老将死，生离死别，谁不忧悲苦恼呢？因为我们执著很深，不甘心马上就死去，都希望多活些时间，所以说人是愚痴的啊！人们不知道自己的佛性并不是随着人的生死而生灭。就是说，这个佛性并不是由于小毛头出生了才有，也不因为人死了，灵识就没有了。人死了，只不过是这具皮囊坏了，就像房子坏了，要搬个家、另换间房子一样。所以，不要执著这个身体是真的，以至于贪恋这个世界，不肯离去。尤其是往生西方极乐世界的人，更要坦坦然然、欢欢喜喜地去。这个娑婆世界是五浊恶世，是令人痛苦烦恼的地方，而西方极乐世界是最快乐的光明世界。离开痛苦烦恼之地而到快乐光明的地方，又何乐而不为呢？所以，真修行人，他的妄念是比较轻的，他是不怕死的。再说，人死时是痛苦万般的。因为这时四大要分散了。地大分散时，就像一座大山压在身上一样沉重；水大分散时，就像整个身体浸在水里一样，潮湿寒冷；火大分散时，就像火烧一样，身体热得难受极了；风大分散时，就像大风吹卷山上的泥土，一层一层地削掉，这叫做“风刀解体”，这种痛苦最厉害。最后一口气不来，风大分散完了，呼吸不

来了，这时就像生龟脱壳一样，痛苦凄楚，无以复加。所以，每个临死的人，都是呻吟哀嚎、痛苦万端的。

佛说的十二因缘法，又名缘觉法十二支，揭示了一切众生在六道轮回中，生而死、死而生，无始无终地生灭流转、轮回不息的根本原因，就是因为遵循着因果规律。以生命而言，有过去、现在、未来三世。三世可以说是个长时间，缩短来看，一世中的过去、现在、未来，乃至昨日、今日、明日，无不遵循这个因果规律。结合因果关系来看，由过去的“无明、行”之二因，则有现在“识、名色、六入、触、受”的五果；由现在的“爱、取、有”三因，故有未来的“生、老死”二果。即，由过去造作的因，形成现在所受的果；由现在造作的因，又将形成未来的果。因因果果、果果因因，自作自受。因缘十二支又可归纳为惑、业、苦三道：无明、爱、取为三烦恼，烦恼即是惑道；行、有两支属业道；识、名色、六入、触、受、生、老死七支是苦道。由起惑而造业，有业则感苦果。在受苦期间又起惑，起惑又造业，造业又受苦。未来更有未来，周而复始，生生死死，在六道轮回中转来转去永无穷尽。如果不发心修行，则永远在这错综复杂的惑、业、苦中，因因果果、无始无终的生命之流中轮转不息，而不得解脱。上述的十二因缘相互配合，环节相续，称为“顺观流转门”。

佛说十二因缘法，又告诉我们，生死轮转的最主要由来就是无明。刚才我们顺观这十二因缘，知道了一切众生都是依此十二因缘而在六道中轮转不息，故名“顺观流转门”。但只知流转，而不晓得解脱的办法，还是没有用的。这就需要逆观此因缘法十二支，谓

之“逆观还灭门”。缘觉乘人逆观十二因缘，明白了生死的根源是无明之故。于是就发修道离苦之心，修十二因缘法，从而证得辟支佛果，即缘觉果，因而了了分段生死，了脱了六道轮回的生死流转。无明是糊涂、是烦恼，先要把它断掉。无明灭了，则行灭，即不妄行了。行灭，则识灭，分别心也就没有了。没有妄行，则不造业，就不受果了，就不会动心识找有缘的父母来投胎了，如此则名色灭。既然没投胎，又怎能长出六根呢？所以六入灭。六入灭则触灭，无有胎儿出生，则谈不上触尘了。触灭则受灭，既然没有这个肉身，何以受之？不受一切受，即正受、正定。不受就没有爱了。没有爱憎，也就没有取舍了，即爱灭、取灭。不取则不会得，所以“取”灭则“有”灭，无爱、取，则不作有漏业，即不会造业受报，不投来世胎，那么，“生”就灭了。无生则无老死，没有生，怎么谈得上老死呢？从而忧悲苦恼、生离死别也就没有了。由此可知，无明灭了，则行等十一支俱灭。无惑则无业，无业则无苦。缘觉乘人修此十二因缘法，破除无明，证得辟支佛果，从而了脱分段生死。

《心经》云“是诸法空相”，十二因缘法也是无始以来幻化所显，性空本无。我们前面已经讲了，无明并不是一个具体的东西，无明当体是空，不是真有。既然没有，又怎么破呢？实际上无明无可破，一觉便了，所以“无无明”，即没有一个实实在在的无明等你去破，无明当体即空，不要当成真有，只要一觉，无明就没有了。既然没有无明，那何须谈将其破尽呢？没有无明，则没有破，又有什么“破尽”可言呢？所以“亦无无明尽”，就连“破尽无明”也没有了。下面“乃至”两个字是超越、省略之词，与前面的“乃至

无意识界”相同。从无明到老死有十二支因缘，把中间的十支省略掉了，超越过去，其十支亦复如是。“无老死、亦无老死尽”，诸法空相，根本没有老死。既然没有老死，又有什么“尽”可言呢？这样，就把十二因缘法的“顺观流转门”和“逆观还灭门”都破了，一切都不可得。

《心经》是大乘法门，“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。”就是要破缘觉乘的法执，指出他们所修持的十二因缘法都是空的，是根本没有的，了不可得，从而教他们回小向大。诸法皆空，佛法不可得，心性不可着，一切都不可得。正像《金刚经》所说：“知我说法，如筏喻者”。法是一个渡河的船、木排。我们渡过生死苦海要上岸了，就不能舍不得离开渡船，所以说“知我说法，如筏喻者。法尚应舍，何况非法？”连修道成佛的法都要舍，更何况世间的一切空相、虚幻之法，更要舍了。

同时，我们还要知道，成佛并不一定非要经过中乘的辟支佛、或者小乘的罗汉。我们凡夫只要了悟，诸法空相皆不可得，一切都是我的心性所显现，都是真性的作用。确认宇宙万有均是空相，不可执取，从而不着相，不取法，心性也不着，真心、真性也不可得，那么，你当下便成佛了。所谓成佛者，就是一点也不着相，随缘起用，饥来吃饭、寒来穿衣、困来睡觉，没有一点欲望心、没有一点求取心，处处都是方便别人、利益群生，而不为自己着想。这就是随缘受用，这就自在了。这样自在就是佛。并不是发什么神通，变化多端，神变、神用现前才是佛。我们要无所住着，一切随缘。倘若我们果真能一法不着，心果真是这样空，那么，你不要神通，神

通就来找你了。虽然你得了神通，却又不着神通，就像平常人一样。只有这样一法不立，才是真正的佛法。

下面继续看经文：

无苦集灭道。

苦集灭道，就是苦谛、集谛、灭谛、道谛四谛法门，也叫四圣谛。谛者，乃真实无虚假之意，即“真理”也。开始讲“五时说法”已讲了，佛最初在菩提树下成道时，宣说《大方广佛华严经》大乘佛法，当时根性浅者听不懂，于是佛为声闻、缘觉、菩萨三乘人，分别宣说四谛、十二因缘、六度等教理。由听闻佛说的四谛法音，而超凡入圣悟道，证得阿罗汉果者，称为“声闻”或“罗汉”，即声闻乘，或罗汉乘，是小乘圣人。四谛法包含两重因果：一是世间因果，即苦、集二谛。苦谛是世间果，集谛是世间因。二是出世间因果，即灭、道二谛。灭谛为出世间果，道谛为出世间因。若明白了四圣谛的教理，就可以知苦而断集、慕灭而修道，以致了脱分段生死，超出三界，而得灭谛涅槃之乐果。下面我们具体地讲一下：

苦谛为什么被称之为世间果呢？因为它是综合了三界内一切众生所受的生死诸苦果而说的，并归纳为三种苦：苦苦、乐苦和行苦。苦苦是指身心受到摧残，苦上加苦、雪上加霜、痛苦难熬、痛不欲生时，所受的苦。如：地狱、饿鬼、畜生三恶道所受的苦，谓之苦苦。乐苦是乐境失去后所感受到的苦，乐非永恒，乐坏苦生，故名乐苦，又名坏苦。如：天人虽然比我们世间人快乐舒服得多，寿命

也长得多，但终有尽期，仍有生死之苦。死了之后，根据其行为的优劣、善恶的多少，还是要下来受苦的，这就是乐苦。行苦是诸行无常、迁流不息，没有什么痛苦感、亦没什么快乐感，却又时刻在变、不得安定，无常故苦。欲界三苦俱全，色界有乐、行二苦，无色界只有行苦。我们知道了三界内有这么多苦，人世间三苦俱全，那么，苦又是从何而来的呢？皆是唯心所造、自作自受。换句话说，是从“集谛”而来的。

集谛为什么叫做世间因呢？我们本来没有心，集起则为心，“心本无生因境有”。就是说，由于有色、声等境在，才从各个境缘上领受它的形象，产生认识，分别它的同异，发生爱憎取舍，生出种种思想和念头。这种种心是和环境集合起来而生出，不是片面、单独、孤立而起的，这是其一。其二，集是集聚了三界内一切烦恼惑业，即由烦恼惑而造作种种业，均是自作自受。由自作“集”因，而招感生死“苦”果，故谓之集谛，这就是“世间因”之所在。

灭谛为出世间果，为什么呢？灭是寂灭、断尽之意。寂灭无为，他就能超出世间了。此类众生看清了苦的根源都是自己招感而来的，他羡慕超出三界，获不生不灭之寂灭乐果，所以他就独善其身，“生灭灭已，寂灭为乐”，证得阿罗汉果，断除一切烦恼业力，从而解脱了六道轮回生死，这就是灭谛。但这是有余涅槃，因其变易生死还未了。

道谛是出世间因，为什么这样说呢？因为羡慕寂灭之乐果，他就知“苦”断“集”、慕“灭”修“道”了。也就是说，要断除、灭掉这个“集”因，从而着手修道。我们知道了一切境界都是空花

水月、了不可得，就不爱着、不贪取，心和境不结合。不集，集因也就断除了。譬如：我们平时念佛，就是要念掉这个集因。心念才生起，“阿弥陀佛”一提，这心念就被砍断了，即断掉了这个集因。禅宗参话头也是如此，疑情一起，妄念不行，集因就断了。一声棒喝，顿时截断妄念，就打断了这个集因。修密宗亦复如是，身、口、意三密加持，心摄在所修的法上，从而把世间的一切色相和妄念都断除了。所以说，他既然羡慕出世之乐果，就必定要断除世间之集因，着手修道，此乃成道之因。

综上所述，佛说的苦、集二谛，告知我们苦的来源，此乃世间的因果。佛陀不但说明了世间因果，要我们知道苦从何来，更重要的是说明了出世间的因果，即解脱苦的办法。灭、道二谛，是说必须修道断集，才能寂灭脱苦。故四圣谛可归纳为：知苦断集、慕灭修道。佛说的四谛法和十二因缘法都是同样的道理，告知三界六道一切众生生死烦恼诸苦的来源，即惑、业、苦的世间因果关系。更重要的是，说明了解脱诸苦的办法就是修道。由此可以看出，佛陀为了度不同根基的有缘众生，而以不同的法表达同一义理，此乃佛之慈悲，应不同的根基，授予不同的法，以八万四千法门，度八万四千众生！

佛最初说《华严经》时，因声闻根性比较迟钝，接受不了这个大乘法门。于是佛通过三种方法讲说四谛法门，称之为“三转法轮”。所谓法轮者，是指佛说的法不是停滞在一人或一处，而是辗转传人、敷演流通，一代一代地传下去、一处一处地宣讲。佛教源于印度，传到中国，而后传到日本等亚洲国家，现已弘传到欧美等国，乃至

世界各地。它就像轮子一样，在不停地转着。何谓转呢？是指佛说法能使众生转苦为乐、转邪归正、转恶向善、转烦恼为菩提、转生死成涅槃。什么是三转呢？一转是示转，二转是劝转，三转为证转。现在，我们把这三转分别说一下。

一转是示转。佛告示小乘学人，苦是什么性质呢？佛说苦是逼迫性。因为人生在世，要保养这个身体，使其能够生存下去，就需要衣、食、住、行。为了满足衣食住行，不惜终日追求、四处奔波、忙忙碌碌、辛勤操劳。这样，就逼迫得人非受苦不行，迫使人的身体和精神承受来自各方面的种种压力，故说苦是逼迫性。苦的种类有八种，前面已讲过了，这里只提一下，就是来自于我们身体的生、老、病、死四苦，以及由于造业而招感的爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五阴炽盛苦，合称八苦。

推其原因，苦又是从哪儿来的呢？都是自己招感来的，由自己的惑业而招感了苦果。所以，集具有招感性。怎么招感的呢？我们前面讲百法时，介绍了贪、瞋、痴、慢、疑、不正见六种根本烦恼；忿、恨、恼、覆、诳、谄、骄、害、嫉、悭十种小随烦恼；无惭、无愧两种中随烦恼；不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱八种大随烦恼。总共二十六种烦恼。这就是集因。由于这二十六种集因，则招感了上述八种苦果。

总之，由于我们真如不守自性，妄生无明之故，覆盖了我们的真心，使本来具有的真智慧，变成妄见妄知了。贪取少分的地水火风四大作为自己的根身，而人之大患就在于有身。就是因为有了这个身体，人就执著在这个身体上了。有“我”，就有“我所”。有

了这个身体，就要保养这个身体，就需要衣食住行，从而不停地去索取、占有。而且，人的贪心是无止境的，永远也不会满足。对于身体外面多分的地水火风，作为外境的器世间，则会产生种种妄想，从而去造业受报。所以，一切苦果都是自己招感来的，而不是什么天神、阎王爷、妖魔鬼怪作祟。

假如我们开了智慧，明白了这个身体根本没有，根本是虚假的，完全是由于我们妄念造作取境而有。那么，连身体都没有了，哪里还有生老病死呢？我们如果知道身体只是暂时住的房子，并不是主人公，主人公是我们的真如佛性，那么我们就不会执著这个身体，从而把它看得太宝贵了；也不会欲望无穷、不断高涨，要这个、求那个，没完没了、永无止境。我们生活在这个世间，也就一切随缘了。因为一切都是虚妄，了不可得。何况对衣食住行等生活条件的需求，也都是人的习气，是长期养成的习惯，并不是非如此不可。比如：住惯了花园洋房的人，一旦去住茅棚，他就不习惯了。但是常住茅棚的人，他觉得蛮好，也没觉得不舒服。所以这是个习惯问题。我们学佛就要明白这个根本，一切都是自性的作用。“三界唯心，万法唯识”，一切都是我的心所造作。识得这个根本之后，一切放下，把这个心空掉，一切都随缘，能上能下，那就自在了。所以说，学佛就是要断除这些集因，能做到，就不会招感苦果了。

苦是逼迫性，集是招感性，灭又是什么呢？灭是可证性。涅槃是可证的，并不是空说，的确是真实能够成功的，故为可证性。我们人要离苦，就要欣慕寂灭之乐，所以罗汉是独善其身的，这就是小乘。但真正修成四果罗汉之后，他一定会回小向大。因为他看到

大菩萨们都在六道里头出头没地行菩萨道度众生，而自己却住在涅槃城里不动，只顾自己解脱，能不难为情吗？他一定会回小向大，也要度众生，就不会是独善其身了。真正证得阿罗汉果后，就破除了前面已讲过的见爱住地、欲爱住地、色爱住地、无色爱住地四种烦恼，但第五种烦恼——无明住地还没有破，所以仍然属于沉空守寂。因其没有了变易生死，所以是有余涅槃，不是究竟涅槃。

道呢？道是可修性。世间人皆是喜乐厌苦，那么，欲出三界，了脱分段生死轮回之苦果，离苦得乐，证得寂灭之乐果，就必须发心修行三十七道品，修戒定慧。基本修法是从戒修起。以戒除贪毒，诸恶莫作、众善奉行；由戒生定，以定破瞋毒；从定发慧，以慧破痴毒。则可断见思烦恼，破除惑业。无惑业之因，就不会招感生死苦果了。声闻小乘圣人以此为道，道是能通之意，是通到涅槃境界之资粮。三十七道品有：四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，共三十七种。下面把这三十七道品稍微解释一下，先讲四念处。

小乘圣人在修四念处之前，先要修五停心观，这是能使五种过失停止于心的观法，能停止行人的乱心，叫做“三摩地”，即止、定的意思。此乃声闻乘人入道之初，小乘三贤之第一。观有五种：

1. 不净观：观察一切根身器界都不清净。看一切境界、一切事物皆属不净之相，看男女都是白骨、骷髅，所以停止贪欲之心。贪心重者可修之。

2. 慈悲观：观察一切众生痛苦可怜之相，以停止瞋恚。瞋恚多者可修之。

3. 因缘观：观察一切法皆从因缘生，十二因缘三世相续，前因后果，历历分明，以停止愚痴。愚痴深者可修之。

4. 界分别观：把诸法分别为六界或十八界，是停止我见之法，我见多者可修之。

5. 数息观：观察呼吸出入之相，计呼吸数，把心摄到呼吸上，心息相依，以此而停止散乱之心，散心多者可修之。

还有的是把因缘观和界分别观合而为一，因两者相似。另外加之佛观，观察佛身相好，功德庄严，能除一切烦恼。业障重者可修之。

“四念处”：念为能观之智，处为所观之境；以智观境即是念处，是修智慧的，以发修行人的慧观，叫做“奢摩他”。念处有四种：

第一，身念处：观身不净。与前面的不净观相同。人身之内外，污秽充满，无有净处，故观身不净。

第二，受念处：观受是苦。受为苦乐之感，是心对境之感受，就是心和境结合到一块了，那么，苦果也就随之而来了。因世间无实乐，故观受为苦。

第三，心念处：观心无常。因为心念是刹那瞬间变化不停、生灭不已的，而无常住之时，故观心无常。

第四，法念处：观法无我。因一切法均无自主、自在之性，所以不要着在法上，故观法无我。

四念处的四种观法都是以慧为体的。因人之苦谛有身、受、心、法四义，就以身、受、心、法而观其“不净、苦、无常、无我”，

以慧观的力量，使念住于身、受、心、法所观之处，即把心安住在道法上，使之正而不邪。

“四正勤”就是一心精进修行此四法的意思。又名“四正断”，即能断懈怠之意。或“四正胜”，即于策励身语意中，此为最胜。以能意中决定，而断然行之，则名“四意断”。这四法的内容是：

第一，对已生之恶要把它断除，而勤加精进。

第二，对未生之恶要使之不生，而勤加精进。

第三，对未生之善要使之生起，而勤加精进。

第四，对已生之善要使之增长，而勤加精进。

四正勤就是精进不懈、勤奋修持，从上述四个方面策励修行人，从身口意三方面断恶行善。我们修道就是要从身、口、意下手，一切法都离不开这个身口意，而四正勤为最好，故为四正胜。

“四如意足”：刚才我们讲了，四念处是修智慧的，修“实智慧”。四正勤修“正精进”。智慧、精进增长了，但由于定力弱，使修行人还不能如意遂愿，故须修此“四如意足”四种正定。用四种定力摄心，使定慧均等，神力充沛，所愿皆得，故名之“四如意足”，又名“四神足”。所谓如意，是指六种神通中的如意通，由定而生起。足者，乃依靠之义。比如：我们的身体是依足而立的。那么，六通中的如意通是依靠此四种定而生起的。又因修定能生起神通妙用，凡事都能随心所欲，你想到什么地方，就能到什么地方，所以又称之为“神足”。在我们修道的次第中，十信、十住、十行、十回向谓之资粮位，然后就是加行位，而这四定正是依加行而命名的。

第一，欲神足：欲于加行而生起定，就是你想得到这个神足的定，依欲之力，则定引发而起。

第二，勤神足：于加行位上勤修此定，精进勤奋，不懈地努力，依勤奋之力，则定引发而起。

第三，心神足：于加行位上，一心专注，依正念之力，则定引发而起。

第四，观神足：于加行位上观察理，即观照，心不弛散，依观之力，则定引发而起。

加行位中，虽然有许多法，但此四法资益最胜，故为四如意足。

“五根”：根者，能生之义、增长之义。比如：草木以根而生长。五根，是指信根、精进根、念根、定根、慧根。一切法皆以信为首。“信根”，即信三宝、信四谛法，信根坚固，则可精进修持；“精进根”，又名勤根，精进勇猛修法；“念根”，念念不忘正法；“定根”，使心止于一境而不散失；“慧根”，开发智慧，能认识真理。此五根是生一切善法之本。五根坚固，则可引发五力。

“五力”：力者，用也。五根增长，则可不为烦恼所坏，有治五障之力，即：信力、精进力、念力、定力、慧力。“信力”，信根增长，能破诸邪信；“精进力”，精进根增长，能破身之懈怠；“念力”，念根增长，能破诸邪念，如我们时时刻刻地念佛，就是为断除贪瞋痴三毒邪念；“定力”，定根增长，能破诸乱想，有了定力，就不会胡思乱想了；“慧力”，慧根增长，能破三界诸惑，三界内之见思烦恼均破了。

“七觉支”：觉乃觉了、觉察之义，此法能使定慧均等。其觉非一，觉法有七种，故为支或分，即七觉支、七觉分。又因七觉支为五根，五力所显发的七种觉悟，此法修后能成菩提正道，故又名“七菩提分”。有：择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、念觉支、定觉支、行舍觉支。

第一，择法觉支：即以智慧选择所修之法。任何修行人开始下手修道时，首先要选择相应的法，其含义有二：一是以智慧选择法门之真伪，选正离邪；二是选修与自己根基相契的法门，这样容易成就。如同一个生病的人，若对症下药，病就会治好，如不对症下药，病则治不好。

第二，精进觉支：选择了相应的法门后，则要以勇猛之心，精进不懈地力行正法。若间断、时修时停、一曝十寒，都是不行的。

第三，喜觉支：心得善法，即生欢喜，法喜充满，乐于修法。

第四，轻安觉支：修法得当，则可断除身心粗重烦恼，而得轻松安乐。

第五，念觉支：时时刻刻观念定、慧而不忘，使之均等。

第六，定觉支：使心止于一境，而不散乱。

第七，行舍觉支：舍离一切虚妄之法，一切都不住。我们的自性是尽虚空遍法界的，俱足无量无边的妙用，那还要什么东西呢？一样都不需要。古禅师说：“无有一物可当情。”一切都舍了，一切都放下了。

上述七觉支中，若修者心浮动，可用轻安、行舍、定三觉支摄之；若心沉没，可用择法、精进、喜三觉支起之。定、慧各三支，

随用一支，得益便止。念觉支常念定、慧，通于两处，定慧均等。其余六支，依上述随修者之需要而选用之。

“八正道”：此法是通向涅槃之路，故谓之道。其道离于偏邪，故谓之正道。是圣人所修之道，可证得阿罗汉果，故又谓之圣道。有正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定八种，称为八正道，或八圣道。

第一，正见：见苦集灭道四谛之理后，有了正确的知见，以无漏之慧为体。

第二，正思惟：见四谛之理后，能正确思惟，使真智增长，以无漏之心为体。

第三，正语：以真正的智慧修口业，不作一切非理之语。儒家曰：“非礼勿言。”以无漏之戒为体。

第四，正业：以真正的智慧断除身之一切邪业、一切不正当的行为，而做清净的身业、正当的行为，以无漏之戒为体。

第五，正命：清净身口意三业，顺于正法而活命，谋正当的职业，离弃邪业。以无漏之戒为体。若为了名闻利养，以供生活挥霍，就称为邪业，又叫邪命，有五种：（一）于世俗人前，诈现奇特之相，以求利养。（二）宣说自己功德，以求利养。（三）占卜吉凶、看相算命，以求利养。（四）大言壮语，而现威势，说大话，欺骗人，威吓人，以求利养。（五）说所得利，感动人心，以求利养。

第六，正精进：发用真智而勤修涅槃之道，世上无难事，只怕有心人，以无漏之勤为体。

第七，正念：以真智忆念正道，而无邪念，以无漏之念为体。

第八，正定：以真智入于无漏清静之禅定，以无漏之定为体。此定是无出入之大定，即无论何时何处，对境都不动心，不糊涂。

八正道中以正道为主体，总为无漏，是见道位之行法，而七觉支是修道位之行法。所以，七觉支、八正道属于修行次第。

上述就是三十七道品，是小乘法。基本修法是戒、定、慧三学。戒以破贪，定以破瞋，慧以破痴。见思烦恼断尽，破除惑业，则无生死苦果可感，即出三界，得灭谛涅槃之乐，故“道可修”也。这就是佛转法轮的第一转——示转。

第二转是劝转，即劝勉修道。佛说苦是逼迫性，你应该知道呀。因为若不觉得苦，则不肯修道。只有了知生死流转的无量痛苦，才想解脱，方肯修道。你知道了集是招感性，由自作的集因而招感了自受的生死苦果。那么，你就应该修道啊！道是可修性，断除一切烦恼集因，则无生死苦果了，即可证得不生不灭的涅槃了。灭是可证性，你应该去证啊！这就是佛慈悲的劝转。

第三转是证转，佛以自己亲身修证的经历来作证。佛说，我已经受了人生的种种痛苦，我已经知道了真谛，我的人生经历可以作证。集我已断了，由于我修道，则断除了一切烦恼集因，所以我已了了生死，证得了灭谛涅槃。

由于佛三转法轮说四谛法，使小乘声闻知苦断集、慕灭修道而证道。苦集灭道是声闻（罗汉）法境界。声闻听佛三转法轮宣说四谛法而悟道，证得涅槃。倘若以后还是执著在苦集灭道四谛法上，则只能了分段生死，从三界生死流转中解脱出来，但不能了变易生死。因还有法执，所以只能够得到有余涅槃，终不是究竟涅槃。因

此之故，佛为了破除声闻有苦可舍、有集可断、有道可修、有涅槃可证的法执，于大乘般若心经中明确开示“无苦集灭道”，欲令其知道，生死涅槃也是空花幻有，实相本无。一切自性当体本空，不生不灭，何有涅槃可得？五蕴法为诸法之母，前面我们已讲过了。五蕴法当体是空，母空子也无啊！所以四谛法当体也是空，故而无苦可离、无集可断、无灭可证、无道可修，即“无苦集灭道”。真空显妙有，生死即涅槃、痛苦即解脱、烦恼即菩提。佛以此“无苦集灭道”使声闻回小向大，明白大乘真空妙有之理，对一切都不执不住不着，从而真正得大自在，究竟涅槃。

无智亦无得。

无智：就是无般若之智可证。无得：就是无佛可成，无菩提果可得。佛这样说，是为了破菩萨的法执。菩萨修六度万行诸法，以布施度悭贪（即吝啬），以持戒度污染，以忍辱度瞋恚（即光火），以精进度懈怠，以禅定度散乱，以智慧度愚痴。由于修此诸法的缘故，就执牢了这些法，认为有法可修，有般若智可得，有众生可度，有佛可成。心中不免具有此六波罗蜜的形象，执有之心未忘于怀，故而有法执，有微细的法见，心不空净，就不能得到究竟涅槃。佛说“无智亦无得”，以此明示菩萨，六度的智慧也不是究竟智慧，由此所得之果也不是究竟佛果。

僧问大珠慧海和尚：“如何是生死业？”大珠曰：“求大涅槃是生死业，舍垢取净是生死业，有得有证是生死业，不脱对治门是生死业。”这就是《弥陀经》上说的“见浊”，即污染，把行人染

糊涂了。本来求大涅槃是要解脱成佛的，但因见地不正，而生取舍心故，反而成生死业了，岂不可惜乎？

况且有智无智都是幻心作用，同是性空，俱是假名。本无一法可得，强分为二，岂不愚痴？昔日世尊得燃灯佛授记，成无上菩提。但世尊并不取以为圣，因为世尊知道，一切性空无实，无有少法可得，不过假名为菩提而已。所以，菩萨必须到“法无我”的时候，才算挂碍净尽。因此之故，诸法空相中，以空一切法为法体。六度法以及前面所讲的十八界、十二因缘、四谛法以及诸法之总——五蕴法皆是镜光中的影子，了不可得，故称之为“无”，或“空”。这个空，非顽空，非断灭空，而是妙有真空。犹如镜光，一切影子都依镜光而成，但却不可执镜光为实有。这也就是说，在真空实相中，虽行六度而无行六度之见，一法也不执。不执著有六度可行，就是无智；无得果之心、无佛可成，就是无得。由此大彻大悟，方为五住烦恼断尽，两种生死永亡。

以无所得故。

前面我们已讲过，这部《心经》是以“无所得”为宗。“以无所得故”这一句，就是要你明白此经的宗旨，也是综上所述的总结之句。佛在这里更进一步地表明，上述的五蕴、十八界、十二因缘、四谛法、六波罗蜜、智和得等等，一切本空，实无所得。那么，般若的法用，则自然显发，既不偏空，也不着有，信手拈来皆成妙谛，无尽妙用随心所至了。

五、果德分

菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

菩提萨埵。

“菩提萨埵”是梵语的音译。菩提意译为“觉”，萨埵意译为“有情”，合起来就是“觉有情”。意思是，觉破世间的一切不可得。因为我们的妄想执著，误以为世间的一切都是实有，从而妄造苦业。我们修行，就要“觉”破这个虚妄的“有情”，恢复自己的觉体。同时，还要觉破他人的情见。即所谓“自觉觉他”，共同登上不生不灭的涅槃彼岸，故为“觉有情”。简称菩萨。

“菩萨”又翻译为：勇猛精进，堪承担如来家业者。所以，此处所说的菩萨——菩提萨埵，不是权乘菩萨，不是十信、十住、十行、十回向等等菩萨，也不是藏教、通教的菩萨，而是指已登佛位的明心菩萨。这些大菩萨以自性的金刚般若照破了一切，他已了悟上面所说的五蕴、十八界等等都不可得，并已超登彼岸，实证“心无挂碍”的受用。故又名“开士”，或者“大士”。像我们平常所说的观世音菩萨，又称观世音大士、白衣大士。

我们应该知道，修行不是图名图利。名利是生死毒药。名利心不死，则永无出头之日。因此，修行因地要正。一定要在自性上着

力、下功夫，老实地真参实究，而不要在神通奇特、出语玄妙上去攀求。因为这些都是枝末，不是根本。若根本不明，枝末无论怎样繁茂昌盛，也不可靠、不牢固。就像在沙滩上建百丈高楼，基础不固，一经风吹，便倒塌了。若不明白佛性是怎么回事，般若是什么作用，任你出语玄妙、神通多端，也挡不住生死。

依般若波罗蜜多故。

般若波罗蜜多，在前面解释经名时已讲过了，这里就不再一一重复了。菩萨依无上的般若妙智照破无明，照破一切妄想心，了悟世法、出世法，有为法、无为法……诸法当体皆空，于一切境界不执不取。无有一法可得，故无有一法可缚，已达生死苦海的彼岸之上了，而能究竟完成一切自行化他之事。由此看来，大菩萨还不能离开般若，何况我们呢？除了般若之外，还能用什么方法修成正果呢？！所以说，般若波罗蜜多是成佛的根本。《心经》后文，佛又进一步明确地告示大家：“三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”。因此，肯向这条路走的，才是真正有智慧的人，此生绝可成就。反之，向外驰求，求神拜佛，希望佛或菩萨拉自己上天，或代自己转业成佛者，便是外道，便是魔，绝无成佛的日子。

心无挂碍。

挂即牵挂，碍是障碍，这里的“心”是指妙有真空之心，是毫无牵挂、障碍的心，是人空、法空、寂灭、轻安的大自在心。怎奈凡夫真如不守自性，一念妄起无明，以为自己明明有个知觉，因而

使得觉外有明、明外有觉，真心被无明包裹住了。追逐物境，执取分别，心被境缚，时时处处都是在牵挂、障碍之中生活，造业受报，六道轮回，无有了期。二乘圣人依于法执，则心有挂碍，而不得自在。

今天幸而闻佛说法，迷途知返。以自性金刚般若，照破世间、出世间一切诸法，皆如梦幻空花，无有一法可得。但真心不是顽空，是客观存在的妙有，它能够应物现形，包罗万象，起种种妙用。又因妙有非实有故，虽包罗万象，却不可得。故不能执著。不执著故，则了然无得，是为真空。心既无有，挂碍依着何处呢？挂碍无依，苦厄又在何处着脚呢？故云“度一切苦厄”。

前面在讲《心经》的五种玄义时，其中“辨用”一节，曾谈到，佛宣说《心经》是以破除三障为用。三障为报障、业障、烦恼障。那么，心无挂碍即为破报障之用。报障又分依报和正报，这些内容前面已详细解释过，这里就不再重复了。要除掉依、正二报，并不是用别的办法，正是以自性金刚般若照破它，以彻底究竟的无上般若妙智照破世间、出世间，均无有一法可得。那么，依、正二报就解除掉了。依、正二报已除，随依报而起的衣、食、住、行等内心牵挂，以及随正报而起的身体障碍之牵挂，当然也就消除无遗了。故《心经》曰：“菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍”。

无挂碍故，无有恐怖。

这一句是破三障中的业障用的。既然心无挂碍，自然就没有忧悲、惶恐了。大凡有恐怖者，一定有个“得失心”在。这个“得失

心”就是有“我”之故，而这个“我”正是六道生死的种性。我们用功夫，必要时须“打七”，就是用佛法把“我执”——第七识打死。我们如果能够心空、法空，就没有“人、我、众生、寿者”诸见了。人我、法我既空，挂碍就无着了。既无挂碍，又何有恐怖呢？故曰：“无挂碍故，无有恐怖”。

恐怖是害怕、畏惧、惶恐、怖畏之义，是由挂碍所生。凡夫时时处处无不在挂碍之中周旋。没有得到的，一心想得到；已经得到的，又害怕失去。患得患失，担惊受怕。即使是正在世上修行的菩萨——初学菩萨，亦复如是。因其破惑未尽，所以仍有挂碍、恐怖。恐怖的大小、类别不一，归纳起来有五种怖畏：

1. 不活畏：世人为了衣食住行，终日奔波忙碌，时时为生活而忧心、害怕。初心菩萨在行六度法度化众生时，害怕由此而影响自己的生活，所以顾虑重重、瞻前顾后、患得患失，而不能尽心尽力，不怕牺牲自己一切地去做。

2. 恶名畏：世人或修行人唯恐无辜遭人毁谤、落恶名、骂名。其实，在我们做事时，即便是做了一桩大好事，众生若不理解，都认为你做了不好的事，也会遭到非议。我们应心量广大，只要问心无愧，对于众生的误会，要能容忍，而不要害怕、委屈、难过。大愚阿闍黎的《解脱歌》云：“太虚饮光消契阔，幽谷回声话晚烟。”要有如此博大的胸怀才行啊！

3. 死畏：一般世人留恋这个娑婆世界，贪生怕死。修行人未断我执，也不能自舍生命。只有发大菩提心、行菩萨道的大心凡夫和

菩萨才能为法忘我，为法舍身。死都无所畏惧，还有什么不可舍的呢？

4. 恶道畏：修行人恐惧恶道受苦太甚，法执甚重，不能以大乘佛法的不二、中观对治之。

5. 大众威德畏：害怕自己有过失，所以畏缩不敢承担。无私才能无畏，要敢于荷担如来家业，自度度他，行菩萨道。

大菩萨以自性金刚般若，已照破分段、变易二死，再来世间，则是乘大悲之愿而度众生了。称之为：大悲愿力不舍一人。自然也就没有恐怖了。既无恐怖，业障也就消失无余了。

远离颠倒梦想。

这里的远离不是距离之远，而是永远地离开、离弃之义。颠倒者，即相反、倒置，指真假不明、迷真认妄。以无常为常，以苦为乐，以无我为我，以不净为净。倒置事理者，谓之颠倒。此等颠倒，乃依根本无明烦恼而起。我们众生的烦恼，皆因缺少般若妙智慧而生，也就是从“颠倒梦想”而生。世上一切事物本非实有，只因颠倒梦想，认为真有。于是，贪爱取着、追逐不舍，则造幻业，而受虚幻的生死，在六道中头出头没，受尽虚幻的痛苦而不自觉。就像一场大梦，长夜不能醒悟一样。远离颠倒梦想，则是觉破了三障中的烦恼障，即破了迷惑的障碍、无明的障碍、烦恼的障碍。

十法界中，除佛界以外，其余九界都称为众生，各有其颠倒梦想：人道做的是富贵名利梦；天道做的是安逸快乐梦；阿修罗做的是争强好胜梦；地狱道做的是受苦受刑梦；饿鬼道做的是忍饥挨饿

梦；畜生道做的是吃苦耐劳梦；声闻乘做有余涅槃梦；缘觉乘做独善其身梦；菩萨做上求佛道、下化众生、究竟成佛的梦。佛呢？大梦已觉，究竟无梦。所以，要达到佛的境界，首先应断“得”，“以无所得故”，方能开佛知见，而远离颠倒梦想，成为大觉。

我们学佛修行的人，要想夜间没有乱梦，就须看破世间一切事物皆如梦幻泡影，都是假相而不可得。《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”所以我们不要贪爱追取，所有的饮食起居等只是随缘受用，丝毫不贪恋留爱，心中方能空荡荡地轻安自在。白天没有胡思乱想，心空无见，平淡清静，夜间自无乱梦。修行修到这般天地，就像千手千眼一样，圆照十方，毫无欠缺，岂有颠倒梦想的余地？！既然颠倒梦想都远离了，那就到了“生灭灭已，寂灭为乐”的究竟涅槃的境界了。

究竟涅槃。

三障除尽，方是究竟涅槃。涅槃又名圆寂。涅槃即不生，槃是不灭；各具众德为圆，除一切障曰寂。涅槃、圆寂具不生不灭、圆满清静之意。究竟涅槃则是最圆满、最无上的涅槃。涅槃有四种：自性涅槃、有余涅槃、无余涅槃、无所住处涅槃。这四种涅槃在绪说中已介绍过了。所谓证得涅槃，即是证到自己本来具有的、并非是从外面得到的真如佛性，故谓之“无得”。自性涅槃乃是众生成佛之因，即一切众生皆可成佛。且因众生所具的佛性均是不生不灭、不垢不净、不增不减的，所以一切众生平等无二。心、佛、众生，三无差别。自心本具，谓之自性涅槃。有余涅槃是二乘人所证，虽

已证阿罗汉果，分段生死的烦恼已断，但仍有无始惑业的果报身在，即仍有幻身在，受幻有之果报，受诸法之所缚，所以并不究竟。无余涅槃连幻身也没有了，即所谓“我生已尽，梵行已立，所作已办，自知不受后有”。无所住处涅槃才是究竟涅槃。不住生死，亦不住涅槃，以一切不住而究竟。因为涅槃是对生死而言的，既然生死本无，又哪里有涅槃可证呢？生死和涅槃只不过是一个假名而已。二乘人因有所知障，不明了生死、涅槃无差别之理，而厌生死、欣涅槃。佛已圆满菩萨的果德，三障皆净，三德（即：法身德——佛性万能体，般若德——成就一切事业，解脱德——无尽的受用）齐显，无修无得无证，究竟涅槃。因大悲心故，示现入世，随缘救度无量众生，而实无一众生可度。故无所住处涅槃是永恒常驻、寂而常照、照而常寂、圆明寂照的究竟大涅槃。

三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

释迦牟尼佛、药师佛、阿弥陀佛等是果地佛，而我们一切众生是因地佛。不管是已成佛，还是未成佛，皆是一体平等，无有差别。故既不可自弃，又不可轻慢他人。皆可以般若为独一不二的修行法门。不仅是菩萨依般若波罗蜜多故，而证得涅槃，就是十方三世一切诸佛也均不能离开般若而成就果上的智德，这里再一次重复告知大家，诸佛亦依般若波罗蜜多而成佛，除此别无成佛之道。一切大智慧无不是由自性所生。

这里的“得”是无得之得。要得无得之得，必须首先心中了无所得，然后才能得其本来面目，即佛性。到了这个时候，无人、无

我、无众生、无寿者，连无也无，了了分明，不落断灭。虽然寂然不动，却是感而遂通、恒沙妙用。这即是佛的果德。

阿耨多罗三藐三菩提，为梵语。阿耨多罗意为“无上”；三藐是“正等”；三菩提是“正觉”。合起来即是“无上正等正觉”。无上是对菩萨之有上而言；正等是对二乘之不等（即偏真）而言；正觉是对外道之邪知邪觉以及凡夫的昏昧不觉而言。无上正等正觉乃是如来之妙觉果海。试想：连佛都不能离开般若法门而成道，众生岂可例外？岂能另觅途径？倘若要另觅途径，岂非颠倒吗？所以，不自求而他求者，皆是因地不正，实是自误。上述的果德地位，即一切挂碍消除净尽。这才算究竟涅槃，别无他法可得。

以上为《心经》的上半部，专说此法无实。下半部则反过来说此法无虚。《金刚经》说“此法无实无虚”，就是要人既不着实，又不偏空，行于中道而不落二边，乃是真般若智慧也。再进一步讲，心既不有，法又何依呢？法既无有，更谈不到无实无虚了。所以说，“涅槃生死等空花！”

六、证知分

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。能除一切苦，真实不虚。

这里要点明一个“知”字的妙用。“故知般若波罗蜜多”的“知”，即是了了觉知，表悟后的意境。这里仿佛是转而为有了，要知道这

个“知”字也是法，也是性空缘生，暂时的法用而已，实是知而未知、有而不有、生而不生。所以说，不明无生的道理，就不能证知真空佛性的真谛。前面说一个“空”字，是般若的体；现在说一个“知”字，是般若的用。因为般若的智德妙用，无可形容，无可言表，所谓“言语道断，心行处灭”，惟有神会、惟有心契，这正是冷暖自知的时候。

“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。”这是赞叹般若的殊胜智德妙用。因已无法用世上的任何语言表达，故以具无量威神之力四咒来表法义。现在又说般若波罗蜜多是咒，缘由即在于此。咒是密意。决定如是、真实不虚曰咒，如军令之严肃。以无所不包为之大；以无所不通为之神；以无所不照为之明；以无可再加为之无上；以无可对比、无可等持为之无等等。空不偏空，有不实有，于寂灭无住的性体中能启发恒沙妙用，故曰“能除一切苦”。这个苦就是五住烦恼的苦因和两种生死的苦果。“真实不虚”者，是说般若如此殊胜的妙用，是真实的，而非妄语。依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提，是真实而无虚假的。请想，世上哪一个人没有挂碍痛苦？那么，哪一个人又能离开佛法呢？佛法又何曾是迷信呢？

以上经文所说的体和用，要亲证才能得知，不是靠理解文字就可以知晓的。所以行人必须从自性上用功夫，真参实究。经文只不过是标月之指，借来考证考证罢了。总而言之，心通才是最大的神通！心若不空，则不能通，不通就不能明，不明则一切智慧被无明所覆盖而不能显发。《心经》正是说明了：心若到了真空的境界，

自然会有无上殊胜的力量。心若真正空了，就不仅是原有苦厄被解除，而是一切苦厄无所依附（度一切苦厄），即根本没有苦厄，哪里用除呢？

自《心经》正文起，到本句为止，都是显说。以下则为《心经》的密说。

七、秘密分

故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

此段为密说，即秘密分。这是心无分别，不可思议的行法。佛经有显分、密分之别。经文为显说之咒语，咒语为密说之经文。经文之意为显分，经中之真言为密分。显分可以言说，可以解释，表明其意思内涵。密分则不可解说，因一落言诠，就成分别，就有思想，反而添知加见，有损佛说的本义，而使行人心乱了。所以，咒语一般都不解释。但此经是自利利他的，终不能离开众生，不能离了大悲本愿，故将咒文略说一二：

揭谛揭谛……度过去呀，度过去。

波罗揭谛……向彼岸度过去。

波罗僧揭谛……大家一同向彼岸度过去。

菩提萨婆诃……速速证到菩提。

所谓秘密分，乃是诸佛菩萨的秘密语、诸佛菩萨的心法，只有三业清净，才能相应。只能自己知道，却无法开口。经文至此就讲解完了。

下面做一个扼要的小结，以作讲解《心经》的结束语。

小 结

佛说三藏十二部经，总而言之，皆是说心。这部《心经》则是心法诸说的精华。大凡，人有七个心，而人却迷昧不知。前六个心是凡夫心，即六道轮回心，每日流转不停。忽而天道心，忽而人道心，忽而修罗心，又忽而三恶道心，总是无主地着境，不停地流浪。下根人并不知道什么是心；中根人才知道有善心、恶心的分别；上根人则知道有第七个心——超越的心。这第七个心是真空妙有的心，是无上心，是无住心，是清净自在的心。这个心若没修证到，就不会知道它存在，连二乘人和权乘菩萨也不会知道。众生的心到处可缘，可就是不肯向般若上去缘。所以，他就不知道这第七个心。这个心若能明了，就立地成佛了。

众生在此岸是前六个心。超登彼岸则是第七个心，即妙有真空之心。它是毫无挂碍、妙用无尽的空明心。但人若不从前六个心上下手，就不能证到这第七个心。所以，要从烦恼上参透，从挂碍上打开，才能成佛。譬如，人落在泥坑里，还须从泥坑里爬出来，这样才能得救。所以说，世间法正是出世间的资粮。

人要除烦恼，就必须知道烦恼究竟是什么？烦恼即是自己的前六个心。你若能把前六个心都息下来，心空无住，那么，烦恼不除也自除了。第七个心，即那无心的心，不要求见而自见了，此即谓之见性。

但是，从来修道的人，往往把世间法看得很轻，以为不值得理它，以为出世法就是远离世法。于是，日常动用就不在人事上练心，于做人的道理全不讲究。哪知孝悌是做人的根本，忠信是做人的法用，均是尽人道的基础。如果连这些都做不到，为人的基础就不牢固。人格尚不够，如何能成就比人更圆满的佛呢？所以，尽人道正是成佛的资粮，要成佛先需尽人道。人格尚不够，要成佛，是根本不可能的。正如六祖所言：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”所以，要成就大乘佛法，必须首重做人的根本。只有基础牢固了，才能一路直入、一竿到底，中间才不会背失忘道、自入歧途。请想：五蕴法已尽，都空了，根本已断了，那么，名利心又附在何处呢？

所以，奉劝世人，读经要照经上所说的义理去做，不是诵几遍就算完事了。要正信、正修，才能得正果。第一步：先求得明心见性的法门。得到法后，就一门深入。切不可见异思迁、朝三暮四地胡乱修行。见到了般若实相，智慧自然就开了。第二步：悟后真修，勤除习气。打开般若之后，就有办法在人事上磨炼自己了，以扫荡多生的习气污染。这时，般若智慧只进不退，直到成佛。但此生可能只是见性成佛；除尽习气，圆成果地佛，还需多世方能成就，若不用功，还会延迟。不过，见性后，就生生世世不会退转了。

《心经》是文字般若，指示我们用功的方法。我们明白了行法之后，要于二六时中勤作观行，此即观照般若。启发般若之后，见到自性，开了智慧，则是实相般若。这是归宗唯一的门路，由此永断无明、了脱生死。此经虽然只有二百六十个字，但足以荡空扫有、实证菩提，菩提萨埵与三世诸佛，均不能离此而成就。此经虽有七译，经文的义理实是不二法门。汇万法以归一，更破一以归宗，实是无心可行、无经可说。

释迦世尊说法四十九年，未曾说过一字，就是点明性空之理。故愿行者需从自性之道上领会，而不要执著在文字道理上。只有把心空掉了，才可以和《心经》相应，是为“印心”。

讲《心经》竟。

南无护法韦驮尊天菩萨

