



讀「評印順法師『心經講記』」

一、一段奇妙的因緣

印順導師的「般若波羅蜜多心經講記」是在民國三十六年夏於浙江奉化雪竇寺所講，後收入「妙雲集」上編之一，距今已有半個世紀，一直受到推崇，並無異議。今年九月，「內明」第二三四期刊出「評印順法師『心經講記』」一文後，引起海內外佛教善信的注意。我會詢問本文作者，可他怎麼也想不起會向「內明」投過稿，問我索閱所刊之文，並聲明說：「幾年前某老曾托審看印師的『妙雲集』，閱後寫了感想，作為內部交流之用，並請某老指教。豈知某老誤會了，竟未細讀全文內容，套上信封就付郵。」此事使他很尷尬，問能否給「內明」主編寫一「聲明」，以表達這是不成熟的意見，無意公開發表。我勸他不必為此不安，因學術上提倡爭鳴，各抒所見，是正常的。既然登了，聽

泉。地靈奇巧合，古寺古香，其木葉間其盡塵埃。空人心一印，亭對明鏡「慧千泉」。寺前「如龍橋」泉木荒至此，蘇子瞻「茲日不若，再行遊去勇具「空心亭」，項當鼓棹「點湯」蘇尚白蓋萬苔其開，清香對鼻。飯去此中屯壘「飛泉觀」與「巖」，門土牆書「海園」兩大宅，古寺古香。並門音蕙其此，夏日之。慈雲閣亦念禪堂樓面，出門而至「空心亭」，寺五一帶傳清字文章潤香，香，常數若五此。（書稿三百有中計釋中衣簿「念禪堂」與「式文室」，對面又遊覽「米軒亭」。宋升米心經講記。山門土牆書「地靈奇巧合」四大金字。並入山門音一鐘也。半華里唱遊禪寺，山門前古樹神曰毗，用山以當天，令人書外之對面，常數，宋之香，想思。蔡惠明「四宅，此處又稱取山門，不數數唱四立高前古寺，四高對香。東寺古地遊禪寺一處，嚴嚴「與禪觀寺」，皆稱「寶學古

聽反應，也是可以的。他是我所敬仰的前輩之一，儘管我們在佛學研究上存在不同看法，但我們還是求同存異，互相尊重。我編輯的「上海佛教」雙月刊，以「各宗並弘，在教言教」為宗旨，他是編委，發表過不少有水平的佳作。他又是大乘學者，精通台、賢，對我從事原始佛教和「阿含經」的研究很不理解，希望我不要走「回頭路」。我感謝他對晚輩的愛護，並解釋說，提倡原始聖典的研究，正是要貫徹印順導師所倡導的「會通『阿含』、弘揚大乘」，並非走「回頭路」。因此我們誰也不會說服誰，仍然各行其是。在讀「評印順法師『心經講記』」後，我就自己的感想，寫了「關於佛教研究的幾個問題」一文在二三期本刊發表，不指名也不針對性地敘談個人的看法。今拜讀昭慧法師的辯正論文及編者按，想再趁此機緣，補充陳述管見，拋磚引玉，敬請海內外善知識指教。

蔡惠明

二、從龍樹、提婆學說說起

評本文作者提出「講記」以三法印貫徹一實相印，斷定這是「以聲聞三法印釋般若第一空義」。認為這與「大乘空義」相違的。我們不妨探索一下大乘空宗創始人龍樹、提婆的學說和思想，弄清來龍去脈：

龍樹、提婆所組織的大乘學說體系可從深、廣兩方面來看。先從「廣」的方面看，他們首先抓住了佛學的根本問題，即究竟的境界問題。龍樹認為最究竟的境界應以菩提為目標，當時部派佛學則多偏重解脫，如「異部宗輪論」說三乘的不同在於解脫的不同，並辨稱解脫之道有同與不同。大乘則重於菩提、智慧。佛陀意譯為「覺者」，已含有菩提的意義在內。然而將菩提當作佛體，在部派時代大都不能同意。如上座部的「論事」就反對這種提法。當時贊成此觀點的是屬大眾部的北道部，後來發展接近大乘。龍樹抓住這一個根本點，把它組成大乘學說體系。「般若經」中說菩提，就列舉「一切智」、「道相智」、「一切相智」等三方面。其中「一切智」是部派佛學的最高智慧。「道相智」包括大小乘道在內。「一切相智」則非但知道一切法的共相，而且知道一切法的自相。從以上三相來解釋菩提，是較部派佛學圓滿了。還有被部派佛學公認的實、捨、寂、智四處，慈、悲、喜、捨四無量心，龍樹也納入在「菩提資糧論」中，而且講得很深。如四無量中的「捨」，部派的解釋是捨棄一切和沒有執着，龍樹則認為是「入甚深法界，滅離諸分別，悉無有功用，諸處自然捨，」說得更廣了。

從深度方面看，龍樹依據「寶積經」講了「中道觀」，它比空觀更進一層，以此作為根本方法論，對部派偏執一邊的說法給

予批評。在「中論」第二十四品「觀四諦品」中提出了「三是偈」，就是：

「象因緣生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義。」

我國天台宗對頌中的「空、假、中」特別注意，稱為「三諦偈」。龍樹立此偈原意也是批評部派佛學的偏見的。佛教的根本原理是緣起說，但各部派對緣起的解釋不盡相同，如有部主張「一切有」，就以緣起為根據，提出六因、四緣，結果把凡是從因緣生的法都說成實有。龍樹的「三是偈」就在破「實有」。指出緣起法有兩個方面：一、是無自性，即空（「我說即是空」）。二、諸法是一種「假名」（「亦為是假名」）。兩者是相互聯繫的。由於它無自性才是假設，因為是假設才是空，這就是既不著有（實有），也不著空（虛無的空）的「中道觀」。可見中觀思想是從緣起空思想發展起來的。

綜上所述，龍樹講的「空」，是「假、空、中」的統一，與部派把「空」看成極端而發展到「零」或「否定」截然不同。它包括空的三重意義：一、空的本身，二、空的因緣，三、空的意義。在「中論」中，龍樹又說：

「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生煩惱。」

如果不先了解空的本身是什麼，又不知道為什麼講空？更不了解空的實際應用和意義所在，那就自生煩惱了。

龍樹的主要思想主要集中表現在「中論」提出的「八不緣起」和「實相涅槃」兩個方面。「八不緣起」屬於「境」的部份，

「實相涅槃」則爲「行」、「果」部份。所以本文作者說：「中論」中明白顯示因緣無性，故無因緣，何得執因緣生一切法也。顯然是曲解「八不緣起」和「實相涅槃」，對「緣起性空」的道理，似未生圓解。

其次，龍樹認爲釋尊提出的緣起說是全面的，他不單純說有或無，而是有無的統一。如從因果關係上說有無，就能推出生滅、常斷、一異、來去等現象，這些都是從時空上因果相應而說的，但真正的緣起說，對八個方面都不能執着，執着了就等於戲論。在龍樹看來，緣起論上單純執着生滅等是不正確的，所以是戲論，而佛陀所說的緣起，是超出戲論，消滅戲論，也可說是寂滅狀態。戲論是一個譬喻，在印度把人們認識上的概念也看成是名言，名言有有用的、無用的，無用或不正確的名言就是戲論。第一義空是離文字言說的，凡有言說，都是戲論，評文作者說了他的圓教第一義空，「非是凡夫所見的虛空，亦非外道所執之斷空，亦非二乘所證之偏空。」一法不立中，萬德圓彰，萬德圓彰中，一法不立，此正是第一義空。並指責印順導師「全不達此義，不亦謬乎！」氣勢洶洶的訓人的樣子，實質上是未得謂得，色厲內荏！

提婆繼承和發展了龍樹學說。龍樹主張「破邪顯正」，提婆則認爲「破而不立」。在「中論·觀五陰品」中最後二頌說：

「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」含義比較隱晦。提婆在「四百論」有兩個頌，却把破空的原則表達出來，頌文是：

「一法若有體，諸法亦復然。一切法本無，因緣悉皆空。」
接着又說：

「真實觀一法，諸法不二相。諦了是空已，則見一切空。」
說明如真實地觀一切法空或有，其餘的也不會例外（不二相），正因爲如果真實地了解空，那麼必然一切皆空。評文在說「不達第一義空」時，大兜圈子，却沒有說出所以然。看來還須重新學習提婆的這二首頌。

另外，提婆還發展了龍樹的二諦說。龍樹認爲，對佛陀說法要分別看待，有時佛以世俗諦說，有時是以勝義諦說。有人提問：既然以勝義諦爲真實，何必還要世諦呢？在「中論」中頌說：「若不依俗諦，不得第一義。」世諦所理解的道理就是常識，用語言文字表達，所以又稱俗諦。而第一義諦只能憑現觀得到，但要別人了解它「因指見月」，就離不開語言文字的俗諦，也就是「三是偈」中提到的「假名」。「假名」即言說施設，與俗諦相應。「我說即是空」就顯示第一義諦。龍樹的中道觀就含有不偏於俗、不偏於真，統一二諦的意義。提婆則在龍樹的空（法本性）、不空（假名）之外，還提出了「實有」和「假有」的說法。他在「廣百論·教誡弟子品」中有頌說：

「諸世間可說，皆是假非真；離世俗名言，乃是真非假。」
可見印順導師所說原是一種方便，而評文反斥爲妄，倒是顛倒見了。

三、關於「以世智爲般若」

大乘思想的源流，可從歷史根源和社會根源兩方面來分析。

從歷史根源看，它是從部派佛學發展而來，各部派對它都有不同程度的影响，其中大眾部的幾派影響較為突出。當然這並非說由部派轉化為大乘，而是說大乘吸收了各部派的特長，得到獨立發展。從社會根源看，大乘思想發生並流行在案達羅和笈多兩王朝也不是偶然的。當時兩王朝已達到政治上的統一，但佛教內部矛盾重重，必須適應新的形勢，朝統一方發展，於是出現了新興的大乘。一般認為，般若類大乘經最先出現，這是因為：

一、「般若經」內容主要講法無自性，不可執着，也就是「法空」。部派中有部學說認為佛說法都有自性，都是實在，走向極端，因而出現「緣起性空」思想加以破斥。

二、很多大乘聖典如「法華」、「華嚴」的主要思想都是以般若為基礎，因此由般若經先行。

三、大乘流行前，諸經按內容和分類有九分教或十二分教，其中有「方廣」，是指它說理方正、範圍廣濶。唐玄奘編譯「大般若經」，有十六會。前五會是根本般若經，文字雖有廣畧，但內容却相似。以後各會稱雜類，謂雜般若經。即第六會勝天王般若，第七會曼殊室利般若，第八會那伽室利般若，第九會金剛般若，第十會理趣般若，第十一至十六會分別說六度般若。依「現觀莊嚴論」說：「前五會是專談從發菩提心直到成佛階位與觀行。」第六會勝天王別說他初發心修行的自證境界。第七、八兩會則特明般若的「無所得」的宗趣。第九會金剛般若專述見道與究竟道的無分別智的無相境界。第十理智般若專述佛智境。這樣十六會般若依行位判，前五會是談從初發心到最後成佛的全部境、行、果，第六會是遍說初發心資糧道的般若，第七、八會文殊和那伽則是遍談加行道。第九會金剛般若遍談見道，第十會理趣般若

專說佛果。第十一至十六會則為專述修道般若。其中「雜類般若」的內容很不相同，如我國佛弟子極為熟悉的「金剛經」，在十六會中，份量最小，只三百頌，可看作般若的一個畧本，因為根本般若的重要思想它都有了。據無著、世親分析，認為經中二十七個主題實際包括了全部般若的主要思想。它的形式，較大品、小品，更接近於九分教和十二分教，以及後來的「阿含」形式。例如此經一開始就講釋尊住王舍城，僧團有比丘千二百五十人，並敘述講道的過程等，這些都是原始經典形式，而根本般若（小品）却講比丘五千人，並說他們都具有種種功德成就，同後來大乘經的誇張說法相類似。說明「金剛經」的般若形式，比「小品」還要早些。其次，南傳學者覺音，在解釋十二分教中的「方廣」時說，「方廣」是問答體，在一個問題得到圓滿解答後，繼續追究，步步深入，他還舉巴利文的五部為證。對照「金剛經」的體裁，也是一個問題結束後，接着提出第二個問題，一直到二十七處為止。又「金剛經」的問題是由須菩提提出的，他是佛的十大弟子之一，號「解空第一」，得了無諍三昧。

通過「金剛經」的二十七個主題，更易掌握般若的要點。認識般若思想不外乎說明諸法「性空幻有」的道理。「性空」是講佛說一切法即一切現象都沒有實在的自性；但空非虛無，法雖自性空，假有的現象還是有的，所以稱為「幻有」。幻有含有二重意思：一、幻有並非無有，是相對於實有說它不是實在的；二、幻有非憑空觀，它的產生是有因緣的。所以般若思想是由一對範疇性空、幻有構成的，不能執着某一個方面。應當指出：上座部在講人空外也講法空，不過他們的性空進一層發展就成了方廣，趨向極端，連幻有也否定了，龍樹破斥它為「惡趣空」。這

種否定一切的「惡趣空」與般若性空說是本質不同的。「金剛經」最後歸結為一偈，說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」被稱爲全經的精髓。可見般若思想反對有部認爲一切法都有自性的極端態度，主張佛說法不是實有，而是幻有。佛法並非實有，只是我們概念上對它分類而成的假有。套用「金剛經」的公式，即：「佛說般若，即非般若，是名般若。」（概念的假名）。關於般若這詞，是梵文 Prajñā 的音譯，一譯「般若」，意譯智慧。佛教用來指如實了解的一切智慧。爲表示它和一般智慧不同，所以用音譯，大乘佛教稱之爲「諸佛之母」。印順導師爲接引初機，在講記中對般若作了深入淺出的解釋，用心良苦。惜評文作者把闡述般若意義擱置一邊，籠統地給扣上「以世智爲般若」的帽子，正是欲蓋彌彰，強詞奪理。請詳讀一下印順導師「金剛般若波羅蜜經講記」，就不致會如此「畫虎不成，反類其犬」了。

四、三法印是依緣起支作基礎而發展的

關於「以聲聞三法印爲般若」一段，這也是評文作者所設的「帽子」用以扣人的。拙作「關於佛教研究幾個問題」中第二節「根本法義被逐步改變」中指出：

「三法印正是緣起支作基礎而發展的。緣起支包括兩個方面：來與去。來是指苦的產生，去是指還滅趨向涅槃。釋尊常說，懂得緣起說就懂得了「法」，可見緣起說是佛教的最高原理。而三法印是緣起說的體現，不論南傳、北傳、大乘、小乘都是通用的。現在有人竟把「三法印」稱爲「聲聞法」，提倡所謂「常、樂、我、淨」，在意義上恰恰相反。溯其原因，起始於有部。有部認爲一切法通過時間三相，法的形狀改變，但體（自性）不變

，強調物質的體，在過去、未來、現在都不變動。這種說法一開始就把「無常」的理論從深處否定了，同時在最後超越佛陀十四無記（其中有一條世間是有常還是無常？）大談其形而上的論調。同時「我」的理論也告復活，有部居然承認有一個「假我」的存在，到了犢子部就公然主張有一不滅的輪迴主體（補特迦羅）了，三法印就剩一個「涅槃寂靜」未受破壞。大乘空宗的創始人龍樹針對有部的「三世實有」、「法體恒有」，以空總破。他的方法有二種：一是「中觀論」的辯證法，將自性論抹除；一是「大智度論」的直觀，直接洞觀諸法如幻如化，一切歸於空。他的遣除境相不但否定有形的形色，甚至是空間、運動、時間皆成如幻如化，最後連空也空，一切歸於滅絕。「法印亦譯法本、本末、優檀那等。法指佛法，印喻世俗印璽，意爲能印證真偽的佛法之印。佛教認爲，凡符合法印的是佛法，違反法印的則非佛法。三法印不但見於早期的小乘經、律、論，也見於大乘經論。「雜阿含經」卷十作「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」「大智度論」卷二十二載：「法印有三種，一者一切有爲法，念念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。」「法印經」則別說三解脱門：空解脱門、無相解脱門、無願解脱門爲三法印。「法華玄義」卷八上說：「諸小乘經，若有無常、無我、涅槃三印印之，即是佛說，修之得道；無三法印即是魔說。大乘經但有一法印，謂諸法實相，名了義經，能得大道；若無實相印，是魔所說。」智顛在「法華玄義」卷八中，列舉實相的十二異名，即妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅。指出一實相印可總攝緣起、無常、無我、寂滅等。未見破斥所謂「聲聞三法印」。評文作者硬說印順導師說「宇宙人生真理要從三法印去了解

「是以聲聞三法印釋般若第一空義」，「不亦謬乎。」這種「想當然」的推理犯了主觀臆斷的錯誤。因為即使是天台宗智者大師也沒有否定三法印或後來發展的四法印、五法印，貶稱爲「小乘法」。他不過以一實相印總攝。而評文作者還盛氣凌人地說：「聲聞三法印中之涅槃，不過身智永滅，不復更受三界生死，名爲寂靜。『般若經』中所說涅槃，雖云三乘共證，其實香象渡河，永異兔馬。大乘涅槃，得法身、般若、解脫三德，具常、樂、我、淨四德，豈遠同於灰身滅智，聲聞所證的涅槃乎！」一副傲骨看不起阿羅漢的樣子，其實是夜郎自大，可憐得很！阿羅漢一譯「殺賊」，殺煩惱賊的意思。二譯「應供」，這亦是如來十號之一，當受人天供養的意思。「雜阿含經」說阿羅漢與如來果德不同，但解脫相同。三譯「不生」，意即永入涅槃，不再受生死果報，即如「雜阿含經」稱：「所作已作，不受後有。」中國佛教徒長期以來貶低阿羅漢，這是不應該的。實際上阿羅漢畢竟是超脫生死輪迴的聖人，即使依天台教義而言，亦相當於七住階位的菩薩，而我們還是在生死流轉中的凡夫，有什麼理由看不起聲聞聖人呢？

「瑜伽菩薩戒」中有這樣的一條：小乘學人誹謗大乘，是爲犯戒；同樣，大乘學人誹謗小乘，也爲犯戒。」這體現了法法平等，無有高下的精神。我們主張南傳上座部佛教應承認大乘是佛說，而北傳大乘佛教應停止對小乘的攻擊，貫徹互相尊重，廣泛交流，取長補短，共同提高的原則。評文作者對印順導師的不敬，橫一個「謬論」，豎一個「邪妄」，應當認識過錯，自己發露懺悔。藥無貴賤，治病的是良藥；法無高下，契機的是妙法。信仰是自由的，但同時應當尊重別人的信仰。佛教四象要團結一致，興利除弊，滌瑕蕩垢，促使佛日增輝，法輪常轉，功德無量！

（上接第24頁「論唐代士大夫奉佛的原因」）

- 61 《唐詩紀事》卷二十六《閻防》
- 62 《唐才子傳》卷四《李端》
- 63 《顏魯公文集》卷六
- 64 《杜工部集》卷十一
- 65 《獨異志》卷中
- 66 《唐摭言》卷十三
- 67 《宋高僧傳》卷十《懷暉傳》
- 68 《唐詩詔事》卷二十五《徐安貞》
- 69 《新唐書》卷三十五《五行志》
- 70 《劉夢得文集》卷七
- 71 《唐詩紀事》卷五十二《徐凝》
- 72 《唐才子傳》卷四《韋應物》
- 73 《全唐文》卷六百零五
- 74 《宋高僧傳》卷二十五
- 75 《宋高僧傳》卷七十三
- 76 《全唐詩》卷八百四十八
- 77 《宋高僧傳》卷二十九《玄晏傳》
- 78 《宋高僧傳》卷六《知玄傳》
- 79 《宋高僧傳》卷五《澄觀傳》
- 80 《唐詩紀事》卷四十七《哭靈一上人》
- 81 《佛祖歷代通載》卷十四
- 82 《李白全集》卷二十四
- 83 《李長吉歌詩》外集
- 84 《唐詩紀事》卷七十五《貫休》
- 85 《顏魯公文集》卷五
- 86 《隋唐嘉話》卷中
- 87 《宋高僧傳》卷十一《真亮傳》
- 88 《唐才子傳》卷六《賈島》