



讀印順大師《心經講記》

兼與王永元居士商榷

黎天

(一)

在近代高僧中，我最為推重太虛大師。大師一生，智慧、慈悲，處處可見出他深具大菩薩的德相。而最令我傾心服膺的是大師契於佛陀的本懷和時代的特點，提出「人間佛教」的思想。惜大師示寂過早，未能把他的理想全面推衍、宏佈。風雲變換，因緣離合，餘生之年，很少見有闡發大師的學術思想，提倡大師菩薩道精神的。後在一次偶然的機會，得知當今佛學泰斗印順大師繼承虛大師的精神，坐獅子座，暢演大義，弘法利生，令人贊嘆，令人鼓舞。

我之對印公起敬仰心，是因拜讀了他的《我之宗教觀》一書（收在《妙雲集》下編之六）中的幾篇文章所致。由此我確認，虛、印兩大師乃真正是中國佛教的高僧，兩位大師對時代的悲情，對

中國文化的同情，對佛教命運的關切——對整個人類所抱的菩薩心腸，和在大節大義面前厲然挺立，毫不含糊的態度，可稱得上是悲智雙運，智勇具足的典範。兩大師的人格精神，堪為學佛學聖者的楷模，我等後生的依止。並確信，今後佛教之發展，惟有依大師開出的方向發展，纔有發揚光大的可能，纔能對人類、對文化有積極的貢獻。

我也有幸，蒙道友關心，輾轉設法，為我請得一套印公的《妙雲集》，使我能時時研習請益。印公論佛法，深入淺出，通俗易懂，不喜作那些半文不白，不古不今的文章；大師說理，喜從大處着眼，契合時代，抉掠梳理，步步深入。通觀印公的文章，平實中肯，沒有有那些虛語、高語、警人之語，但讀後卻令人心誠口服。即使你不完全同意其中的一些說法。然總叫你感到有所得，有所啟發。這一切的一切，都是基於印公對佛理有透徹的悟解，對時代和人生有真切的感受和認識。

當然，對於印公的理論，我並非全部的接受，對印公有些提法，我甚至會提出完全相反的意見來，這自然不是我有甚麼更高的見解。私忖，其中有的是由於認識理解的層度，因我沒印公這般的學養。不過，隨着時間的推移，這種差距是會逐漸消除的。還有一些完全是理解認識的角度問題，這可能是一輩子也不會改變的。見仁見智，也是正常的事。對於我，固然不會轉易地、不負責任地更改自己的看法，但也不會一味地否定他人（並非因為對方是名人，而標示自己的殊勝、正確。總之，對於印公，我始終是懷着十分的尊敬的。

前不久，我去拜望一位老居士，他一見到我即示我以第二三四期《內明》，翻開第一頁，指着一篇題為《評印順法師〈心經講記〉》的文章問，這篇王永元居士的文章你看過了嗎？他數印老的《心經講記》基本予以了否定。這位老居士知道我看了些印公的書，偶而也會寫幾篇淺近的介紹佛理的文章，從他的語氣中我聽出他想促動我提一些個人的看法，並用文字表述出來。我接過刊物，匆匆地瀏覽一遍王居士的大作，覺得文章有些欠妥，但未敢輕率地作評論，就說待回去慢慢斟酌。沒幾天，我也收到了《內明》贈刊，又仔細地釋讀了「王文」，發現了不少問題。

印順大師的《心經講記》我原是讀過的，並沒有感到有甚麼不合佛理處。王老居士見識獨特，竟能挑出如許多的不是來，令人驚嘆。於是我取出印公的「講記」是契合佛義的，而王老居士的批評，我還是認為印公的「講記」是契合佛義的，而王老居士的批評卻不甚妥當，不夠公允，而語氣也較過分。故我覺得很有必要為印公的「講記」一辯。我不敢肯定一己之見完全正確，完全符合「講記」的原意。然真理愈辯愈明，反正任何事，凡一落文字都是可爭議的。我願意把個人的一些看法表述出來，以求得諸方善知識的指教。下面先談我對《心經講記》的認識。

(二)

印順大師《心經講記》的全文叫《般若波羅密多心經講記》，一九四七年夏天在奉化雪竇寺開講，由弟子續明法師記錄，收在《妙靈集》上編之一《般若經講記》一書中。

1 佛教的根本目的

佛教因眾生而有，佛法之開演全在於眾生苦難的解脫，「佛教就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決」。印公說，波羅密多，即是「度一切苦厄」，「能除一切苦」。波羅密多，梵語的音譯，意是究竟，到彼岸，度無極。佛之說法，一方面向眾生揭示究竟的理體，此「究竟」即今人所喜用的「終極價值」，印公在「講記」中稱作「最高真理」；另一方面，佛陀又廣開各種踐行的法門，指點眾生通往最高真理的途徑。

「佛法有他的目的，和達到此目的的方法」，而從佛陀的本懷看，更重在方法的指導上。究竟是一，本不可用任何言說來說示，所謂「道可道，而非常道」（老子語）是也。而方法，卻只是一種方便，方便有多門，關鍵在於對機、合用。方法乃因人而設，應機而開，眾生根性不一，大千世界的眾生相千姿百態，方法當然是越多越好，所謂「條條道路通長安」是也。佛菩薩慈悲，自然要廣開方便法門，來濟世度生了。此其一。其二，不假方便，難達究竟。目標雖明，倘無具體可依之而行的方法，全是空談妄說。度無極也好，證體也罷，關鍵在度或證上。證（度）是行爲的，空談無用。佛法是具體而微的，使人有路可循，有法可依。這一點，正顯出佛陀慈悲利生的本懷，廣大甚深的菩提心。所以印順大師說：「佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地」。這是佛教的根本精神。也是我們後人學習佛法

所應持的基本立場。達此，始可談「波羅密多」。按照印公的解釋，波羅密多乃具有動與靜兩個方面，所謂動的，即「能解除這人生苦痛的方法」，靜的，即「依照佛法中的方法做到苦痛的解除」。根據我的理解，印公也是把重心放在「解除苦痛的意義上」的。印公在「講記」中雖然沒有如此明確的指出，但通觀全文即能十分清楚地見出印公對這一點是十分強調的。另印公在《金剛經講記》中解釋「波羅密多」時就曾說：「到彼岸，是說修學而能從此到彼，不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡由之而出生死到菩提的，都可以稱為波羅密多。」（《般若經講記》第十二頁）這是大師說法的核心、要旨。《心經講記》即以此為脈絡，貫串始終。明曉這點，始能全面把握整篇「講記」的精神，不至於偏離印公的願意。

世間的一切宗教，「莫不是為解除人生痛苦而產生的」。所不同的是各對苦的認識理解和對治方法不一。佛教對苦的問題有極透徹的認識，故而分析是十分詳盡，對苦的根治方法也是相當全面又徹底的。對於苦的問題主要從三個方面來討論，一是苦的形態（種類），二是苦的根源（起因），三是苦的對治（解除）。

2 苦的形態

「苦是一種感受」。如果說得簡略些、概括些，衆生的一切苦相，無非都是妄想煩惱，心有執著，心有分別的表現。其根本就在不明究竟，不悟性空緣起之理而有。要想徹底的度苦，就像印公所說的，「必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，纔能徹底解除」。如印證以佛經則是《心經》中「無苦集滅道」諸語。這樣的解說固然干脆爽快，但並不一定能為一般對佛法認識尚淺的人所理解，也就是說，難以使大多數人受益。《心經》是佛法的精要，它言簡意賅，統攝佛理，具有提綱挈領的作用。印公慈悲，為使世人能更加全面地把握佛法，遂細加展開，予以具

體的闡說，且盡量用為今人所熟悉和通用的字句來表達。

佛教說衆生的苦相，以「四聖諦」中所列的「八苦」為典型。而對於苦的感受，離不開「生理」和「心理」兩個方面。大師將佛法「八苦」結合生理與心理的現象加以分類成三：一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛」。印公這樣的概括分類，自有他的深意。

一切有為法，都是緣起相待的。「講記」所列「苦」的三大類，已把根、識、境三個方面結合一起而論。這既契合佛理，又說得比較具體，使人容易理解和接受。有些學人談到「苦」，喜歡用一個「心」字來替代具體的分析，或簡單地說皆是「無明」所致為完事。這對大多數聽眾或讀者來說就欠系統，有失弘法講經的意義了。大師並非不知「心」的奧妙，但也更懂權巧、方便的重要。

說法的對家是聽眾，說法更不是為了顯示自己的高明。對於衆生的攝引要有耐心，要循序漸進地加以引導，這纔是真正的般若。佛陀一生的說法也大都是由小向大，開權顯實，注重於應機應時的方便。印公繼承了虛大師人間佛教的思想，人間佛教的理想契合大乘佛教的精神。印公極明佛教所討論的「度一切苦厄」，「是著重在我身心的改善與解放」，但這不等於說可以忽視社會環境的作用，人與外界關係的改善。「人不能脫離社會自存」，所以印公從「我與物」、「我與他」、「我與身心」來論說苦的現象，這就把人的視野和襟胸都打開了。

事實也是如此，人不是孤單地存在着，心也不是孤單地存在着。心識的活動是以根（生理）、境（環境）的存在為條件的。佛是究竟圓滿的，而非偏證偏得。佛有三身——法身、報身、化身，證聖果者必須是身、心與國土都得到轉換、提昇和莊嚴。當然，從實踐修行的實際出發，應該，也是必然要有重心，講基礎的。印公說：「除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然

是很複雜，但主要是源於我們的內心上的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤」。至此，印公很自然地把討論的範圍集中到人生問題的核心——「心」上來了。

3 苦的根本

世間一切的學問，無疑是以「心」的學問為最高。但同時心的問題最難講得透，講得好。心的問題是無窮竟的，而大多數學人不是論之過簡，使人無從着力，就是失之於繁瑣，叫人不得要領。所以印公說：「世間一般的學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法纔可以得到解除」。佛法本不偏於心也不偏於物，但佛教關於心的理論無疑是佛法中最精彩的部分，由此可知「佛法的重心所在」。而印公對眾生苦痛的根源，也是從「發動的意識」——內心上作出分析的。

印順大師認為，眾生的生死流轉，煩惱苦逼，「都是因心的錯誤指導行為而引生的」。心本不可限量，一念善則善，一念惡即惡，佛教常說「心淨則一切淨」。但真正要實踐起來卻並非那麼簡單，還必須作具體的分析。印公說：「內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見」。

欲就是欲望，它與一般的希望、願望或理想不同，是一種非理性的「情意」。照印公的話說，「欲以追求為義，追求不得其正，這纔成為慾望」，欲而不正，所以「也可名為惡欲」。這種不合理、不正當的貪欲，主要就是一味向外對名聞利養的追求。我們說心不可限量，欲望有一時的滿足，而無永遠的滿足，故而印公說貪愛（欲）之心「如膠漆一樣，一經染着，則糾纏不清，不免要受他的牽制，不得自在」。同時各種爭搶鬥奪，小自家庭內兄弟父子間的爭利，大至國與國之間的戰爭，不斷地發生，「造成了充滿苦痛的人間」。

見是成見、偏見，屬放思想方面，知識方面的。世間的知識

雖然不是「毫無補於人生」，但它有根本性的不足，就是以我是為是，我非為非。由於對事物認識的不同，而有各種的爭執、衝突，造成了「家庭、社會、國家、世界的不安定」——這種現象，尤其是現在這個時代，更屬顯而易見」。正是愈演愈烈。同時，世人的知識，又每每與「私欲相結合」，以知識來幫助欲望的滿足，從而造成了「知識越廣，欲望越大，欲望越大，苦痛越多」。這種惡性循環的現象，世間的苦痛，有增無已。慈悲如印公者，自然要發出痛心的感嘆：「我們不但是欲望的奴隸，還是思想的奴隸呢」！通過這樣的反復解說，給人的影響是相當深刻的，使人不由得生起警覺心，並反觀自己、省察自己，檢點自己——檢查自己內心是否有這些「錯誤」存在。然而，說法者還沒有把世間苦痛的最終根源點出來，沒有將最後關節點破——這正顯出說法者的水平。好像戰場上殲敵一樣，先把對方困住，然後逐漸縮小包圍圈，最後把敵人一下子殲滅。隨着經文的展開，印公終於指出一切苦痛的總因是眾生沒有「了一切法空」，有頑固的「我執」存在，一切的苦難，都根源於「眾生把自己看成有實體性而起」。

印公這樣步步深入，循序而進的演說，不僅僅是一種說法的技巧，更主要是適合於一般學佛者修行過程。佛法的實踐是由一步一步的境界遞進趨上的。當然，這也是合符佛法的基本原理的。《雜阿含經》上說：「先知法住，後知涅槃」。法住是十二真如之一，意謂真如之理遍住於一切諸法中住；涅槃是「離諸煩惱」、「離諸有者」（《涅槃經》），《圓覺經》也說：「以因緣俱滅，故心相皆盡，名得涅槃」。印公在《性空學探源》中這樣闡述「法住」與「涅槃」的關係：「先有通達緣起法相的法住智，然後纔證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反覺到無足輕重，這是大大的錯誤！」（《妙雲集》中編之四，頁八）印公這一論說是深刻的，是有所指而發的。

4 苦的解除

除苦必須「找到苦的根源」，必須知道「苦痛的原因」，而後「纔能用適當的方法來防止他消滅他」。世間任何事的成就都有一個起始，有個過程。更何況大乘佛教不但要得到個已的解脫自在，證真成聖，還要「解除一切衆生的苦痛」，莊嚴國土，使整個人類，整個社會的問題都得到解決，自是不能臘等，甚或惟有高談闊論，而無具體實施的方法。這就是「波羅蜜多」。照印公的解釋：「凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱作波羅蜜多，這就是中文『度』（到彼岸的意思）」。

佛教非唯心，但其對於「心」無疑是比較注重的。佛教認為，一切人生的問題、社會的問題，都是由「心」的發意動念，「指導行爲而引生的」。這一點無有大小乘之分。所以印順大師明確教示我人「要消除苦痛，非先從內心上的愛欲和知見改造起不可」。而作為虛大師的繼承者，印公的視野和關懷自然不會局限於一己個人的解脫，他提出應先從「解除自己身心上的煩惱矛盾下手」，希望世人能從「行爲的改善」，而達到「人我關係的改善」，再進至整個社會「完成徹底的更高的和平與自由」。印公認為，人類社會如果不在「人類充分覺悟，提高人格，發展德性」的根本上看眼，「任何控制自然、人羣的辦法，是不會收到預期效果的」。甚至愈逐愈迷，愈治愈亂，「像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉，然因沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險」。因此印公強調，「我們要『度一切苦厄』，應首先對自己予以改造，唯有這樣，纔說合理的根本的解除人世間的苦痛」。

虛大師曾提出過這樣的名句：「仰止唯佛陀，完成在人格」。印公的理論，完全繼承了虛大師的思想而發展。而像兩位大師的

精神，絕非侈談空理，貌似高深玄妙者可比；更非那些口說大乘之理，卻無大乘之心、之行者可以隨意的妄測、批評的。兩大師乃近代以來少有的眞菩薩，他們之論佛法，都是契於實際，有益於人生、社會問題的切實解決而發的。方法有適應性，不能泛泛而談。芸芸衆生，耽著私欲，執守「我」字，要使之超生脫死，轉凡入聖，非在一朝一夕之間。必須善於引導，要有下手處，方便攝引，趣入究竟。印公非不知究竟，也非不說究竟，（詳後）「講記」一文之妙，即在於由近趨遠，自低向高，從俗諦導入眞諦。

然而，讀者不要以為，印公這種方便只是在枝葉上下功夫，印公是由實相慧——「能眞知諸法眞理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜」，而生出方便智——「能正見世間的一切」。「佛法就是以般若智從根本上解除人們苦痛的」。整篇「講記」，印公或依俗諦而論，或即眞諦而談，無不是基於佛法的根本，以「般若波羅蜜」，而顯「究竟波羅蜜」。印公論到世人內心上愛欲和知見的錯誤之根本，即是佛所說的，常人最難破除的我、法二執。

我執和法執，既是一切苦痛煩惱的根本，也是入究竟、證菩提的障礙。印公認為，在此二執中，我執「更爲重要」，「尤爲根本」。所以「佛法首先教人除卻我執，我執沒有了，即能契合於緣起的正理，符合於羣衆的正義，行爲自然合理了」。按照印公所論，眞能徹了無我之理，破盡我執者，必能了達性空緣起。這就是說，我執與法執有甚切之關聯。有些學人過於執著大小乘之分，認為這類法是佛陀爲小乘根器所開，那些法是爲大乘菩薩而說。實不知佛法唯有一味，一與三分之好，大與小之別也好，都是因衆生而有，並非佛法之本身。印公說：「佛世，弟子們根利慧深，佛爲他們說無我，弟子們即能了達無我性空。後人不解佛意，於是聽說無我，轉執法有；爲了對治他，所以大乘經特詳法空」。這是約教上說。如從行上論，佛教也是以破我執爲重要。印公說，學人了知「佛法中的最高眞理，應偏觀一切法空」。

但博觀必須反約，要在妄執根本、生死根本的我執中，深觀而徹底通達無。這根本的我執破除了，其他的一切錯誤也就可以破除以及漸漸破除了。修學佛法，應先從捨離我執——悟入即空的無我入手。

空，作為佛教的最高真理，不是說說「一切皆空」、「諸法性空」、「當體即空」等之類的「空」話就能把握、契入的。它需要真修，需要實證。《心經》第一句就是說觀自在菩薩由破我執而證空——「照見五蘊皆空」，而「度一切苦厄」。勿庸置疑，印公之說，完全是符合經義，契合大乘佛法甚深之妙理，也是符合佛法實踐之進路的。

5 何謂般若智慧

破我、法二執，度一切苦厄，證真悟道，全由般若智慧的妙用。提起般若，凡稍知佛法者都會說，般若是諸佛之母，是一切佛道的根本。的確，佛曾多次強調世間一切善業，乃至一切出世法，皆從般若智慧而生。《大智度論》也說：「般若波羅密是諸佛母。諸佛以法為師。法者，即是般若波羅蜜」。但是，學人真正地去理解實行起來，往往還是會出現這樣那樣的偏失。印公把常人這類「誤解」歸納為二種：一是「以為佛法所指的智慧是特殊的，有了這特殊的智慧，其他的世俗智慧就可以不要了，這種人忽略了遍學一切法門的經訓」。二是「一些人以為世俗的知識，不可厚非，應當去學，可是學而不返，忘記了佛法持重的智慧是甚麼了」。

佛法是融貫之法，般若是圓滿之智。前一種「誤解」，只看到佛教超越、出世一面，而不懂得還有內在、達俗的融通；把佛法與世間法，空與有分成兩極，隔裂對立起來。如有人對「空」的理解，一味強調空中無一法可得，卻忽略了空同時也無一法可離。後一種「誤解」，主要是把生死法與出生死法混同了起來，沉迷於

現象，不能在現實中超越出來，即俗而達真。我讀到印公這段文字時，結合具體的分析和觀察，發現佛教界所存在的以前一種居多；至於後一種現象，往往出現在那些視佛教為一種工具，以達到個人私欲之滿足的「佛教徒」身上。這後一個問題的原因，是因為佛教無論是受到怎樣的摧殘，它在世人的心目中依然是崇高而值得信仰的，是可抵制魔道的正道；而一些權勢者看到佛教有可利用的價值，也予以形式上的支持。於是，有人就誤以方便為究竟，甚至借佛教的名義以行私作惡，自欺而欺人。但無論如何，都是由於無明遮障，般若不顯，缺乏智慧之故。

關於般若在佛法中的地位和性質，佛學界向無一致的認識，印公對之的解釋是比較全面的。依佛法的內容而論，般若實相般若，觀照般若，文學般若三種。當然這也是一種方便說法。龍樹菩薩說：「般若是一法，隨機而異彌」。出於分析、闡釋的需要，而有般若之名、之義的產生。般若作為佛教所稱的一種殊勝、最高的智慧，可從觀照慧與實相應慧兩方面去理解。照印公在《金剛經講記》中解釋，這「觀慧與實相應慧」有「證真實以脫生死」和「導萬行以入智海」二義。前者「是三乘般若所共的」，後者「是菩薩般若的不共妙用」。而一些學人把般若看作僅是大乘不共法，實在有失偏頗。

6 證真與達俗，內在而超越

般若證真，即是悟徹佛法的畢竟空義；導萬行，就是達俗，不斷一切世間法。從般若的妙用說，證真與導行本是統一的，不可分隔切斷。佛法的中道實證，是空有不一，無有偏執的。印公在闡釋《心經》中「是故空中無色，無受想行識」一句經文時說：「此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩極者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗」。證真在於度苦，達俗

方能濟世。「覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路」。依世尊創教的本意，自度度人，自利而利他，乃每個佛弟子的本份。從理論上講，偏空偏有皆非究竟，應「從相待假名的空有相即」，而說「冥契畢竟寂滅的絕待空性」。從實踐角度論，即依緣起而觀空，觀空不壞緣起，「在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起」。印公指出，惟有這般的觀察、體驗，「生死間的苦痛繫縛，纔能徹底解除」。

說般若智慧證真悟空，並非指世間真有那麼個「空」存在着。印公明示：「世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而起一切法的空性呢？空性亦不過假名而已」。名字是不得已而用之，既然要說法，當不可離文字相，但既說是「相」，就只能有表「性」之方便，而不能視作「性」本身。有些學佛者，一論到「空」，就高談第一義空，不思議空，畢竟空，而把一切現象有，乃至因緣法則都排斥在外，以為世間惟有「空」是真實的，還自許是「大乘」，是「圓教」。實則，如此執實於「空」，早已落「相」了。印公說得好：「中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的……這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的」，只不過用「空」來表示「還近似些」罷了，但仍「不免被人誤解」，即「空」也不能等同究竟。故而印公再三強調要有真切的觀察、體驗：要以般若來照攝一切。如此，方能免於墮落空見、斷見，方能入世濟度衆生，而不偏入厭離世間，只求一己解脫的小乘境界。

從大乘佛法的成就說，證真與達俗，本是在一次完成，非從兩條途徑而入。「佛法是貫徹現象與本體」的，大乘佛法的修證，「即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己」。印公認為這種修行體驗，與小乘那種偏於「超越」的「走入厭離世間的道路」不同，

而「不妨說是『內在』的」。其特點是：「一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；一方面要能貫徹現象而無礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。」

因果與緣起，是遍存一切的法則，「佛法就是依因果法則說明一切的」，一切皆空，也「不是破壞因緣生法」。因緣假合故無性，無自性故空。豈能以此而否定緣起法則的存在。如把因緣空故，當作即無因緣，這在邏輯上都通不過。印公說：「空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立」。緣起甚深，不要以為一說第一空義，緣起法則就應該否定，因果規律可以不講，並以此來證「空」的「第一」。其實，凡夫知見者還不能夠洞徹此究竟呢！「唯有依於般若慧」，纔能生「正確的知見」，「了達諸法的因果事理」，究明世間一切的現象。《心經》上說：「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」。色固不能礙空，空也不可壞色。只有在通達世間諸法的基礎上，始可談般若波羅蜜。印公說：「最高的智慧，是要在因果現事的關係中，深入的去體驗著偏而必然的最高真理」。如此，方不至於使般若成爲一種懸設；方能起般若之妙用而策導萬行。正是「不離開因果事物而有空」，所以「空」——「實相印貫通諸行無常、諸法無我，涅槃寂靜的三法印」。

究竟的佛法是融貫的，而不偏於一途。同時其理論能指導實踐，實踐又能實證理論。「能所不可得」，印公說「能證智與所證理，也畢竟空寂」。把佛法的理論與實踐統一起來。如作進一步的闡述即是：「從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法性空」。

佛法的融貫，不以空寂與現象視作對立，能把世出世間打成一片。按照印公的判釋，大小乘之別不在於常人所謂的一法印與三法印之別，關鍵在於對空的體悟之深淺上分出，在發心的大小上分出。而這兩者又是連在一起的，印公說：「若處處以自我爲

前提，則若痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。有此空有不一，我人無別的境界，即可擔負如來的家業，以出世的精神作入世之事業，始可談大乘菩薩道。用印公的話說，即是「內在的超越」，「超越的內在」，「佛法的中道實證」。

(三)

關於印公的《心經講記》，筆者所費的筆墨可以說已經不少了，雖不敢自許已把「講記」的本旨全部抉發出來，但自信還不至於偏離印公的基本思想，大致上把「講記」的基本內容都介紹出來了。讀者通過上文的介紹，如再對照王永元居士《評印順法師〈心經講記〉》一文，即可發現王居士對印公的批評是站不住腳的，甚至有些論據完全是出於王居士一己的武斷，妄加硬按在印公身上的。下面我就擇「王文」中比較突出的幾個問題略作評述。

印公在《心經講記》中有「我們要消除苦痛，非從內心上的愛欲和知見改造不可」一語，此本無不妥。唯識言轉識成智，禪家主張變生死為涅槃，轉煩惱為菩提，如此等等，大致都是這個意思。印公說得更加明白通俗，應該說更容易理解。但王居士卻批評說：「愛欲知見，相當於見思二惑。如是二惑，當破除令盡，何謂「改造」！刻人類不能為梅壇，飾野狐不能為獅象，何「改造」之有；故亦謬言也」。照王居士的意思，「改造」是不夠徹底的，唯用「破除」方妥。好像印公對「二惑」還有保留，於佛法中斷惑證真的最基本道理都不理解。在此也不必引正面的例子來說明這個問題，我懂擇抄《辭海》「改造」一詞的釋文來解答「王文」的責難。《辭海》釋「改造」有二義：①另制；重制。《詩·鄭風·緇衣》：「緇衣之好兮，敝，予又改造兮」。引申為從根本上改變舊

的，建立新的」；②另外選擇」。可見「改造」是徹底的，不知王居士對「改造」一詞是怎樣理解的。

印公說：「佛經以名句文身而立，而名句文身是依聲假立」。這就是我們平常說的「文字般若」。印公又說：「文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離卻文字，即凡聖永隔！」（見《金剛經講記》）由文字般若而入實相般若，講經說法，撰字用詞當然應該慎重、貼切，但不能執著於文字相，咬文嚼字，更不可賣弄文字知識，做文字遊戲。印公在解釋《心經》「色不異空，空不異色」一語說：「不異，即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯」。色空相即不離，而非二體，凡稍知般若學者都明此義。印公之解釋完全依於常識，而表達的方法也是十分傳統的。但「王文」先批評說「此語令人無從索解。夫不異者，乃無二相之義……何謂「不離」也！此語倒真令人無從索解了。「不離」、「無差別」正是表「無二相」義。文字的功能在於達意，「王文」挑剔，自己反落於文字相了。

在「王文」中，反復強調「第一義空」、「異竟空」，實際上其本身對般若空義的理解是欠全面的。「王文」說：「般若所明，乃第一義空。第一空義中，無生滅法可得」。並認為：「諸行無常」，是生滅法，何能藉此悟入第一義空。甚至主張畢竟空中無因緣可說，「因緣空故，即無因緣」，意謂大乘空義不講緣法。然而，佛法中離一切的「空」是不存在的。不要以為把「空」說成超於一切，高於一切就算「第一義空」了。因緣生法，一切皆空，但不等於說緣起法則亦是虛妄不存在。緣起法為一切佛法所依，是佛法與「外道」相區別的根本，否定緣起，即是毀法誑佛。不能執實於因緣生法，與由觀一切法如幻而悟空是兩事，這是個最基本的邏輯常識。龍樹菩薩在《大智度論》中十分明確地指出，空既「破一切法」，又「緣一切法，空空但緣空」（見卷三十一）。不要把這個「緣」字看得那麼可怕，無此「緣」，一切佛道皆不能成哩！

印公說：「佛法的目的，在轉迷啟悟，轉雜還淨。」（《性空學探源》頁二），《妙雲集》中編之四）這個「轉」是在「迷」上轉，「染」上轉。學道者常說「借假修真」，如不達一切生滅法如幻，何以悟第一義空。《金剛經》說：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀！」《心經》第一句即言「照見五蘊皆空」，無論是從理論上講，還是就實踐而論，究竟之空理，都是由如幻緣合的生滅法中而悟入的。對此印公解說得十分清楚：「從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。從深入法性的空理說，這空理——空性，也必須在具體法相上去顯示它。聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不各是從具體的「行」（有為法）而顯示其空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」，也是從具體的五蘊法上照見其空。在行為上說，要離邊邪，就必須拿正確的行為來代替，不是甚麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先首信、戒、聞、施等善行做方便，也不是甚麼都不要。所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程」。（同上頁）應該說，世間一切之成就，都是有所依藉的。孔子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（《論語·里仁篇》）我想，一切的關鍵不在於「法」，而在於學人的「觀」。就佛法言，如能做到像印公在《心經講記》中所說的：「菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。（重點號乃引者所加）般若智慧，第一義空都可由此而立。

印公認為，一實相印貫通於三法印。這又是王居士取以否定《心經講記》的一個重要依據。「王文」認為，「大乘一法印，與聲聞三法印迥異，不可以之為比類也」。大乘一實相印，小乘三法印，這在漢地佛教中已成爲極普通的常識，但這並非是佛教界的共識。如在南傳佛教中，即不承認這種大小乘的分別。關於大小乘的問題，應該做大文章的，本文不打算作過多的討論。要說明

的是，印公認為大小乘之分並不在一實相成立三印上，主張三法印即通於一實相印。印公這一思想是一貫的，在理論也是能自圓其說，並有充分的理論根據。這，在印公的許多著作中都有十分透徹的論述，本文限於篇幅，不能詳加引說。只能略作介紹。

印公在《大乘空義》一文中論一實相印與三法印之間的關係和性質說：「從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體，而得「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」——「三法印」。但這決非三條不同的真理，而只是唯一絕待的真理，被稱爲「一實相印」——法性空寂的不同說明。三印就是一印，一印就是三印。所以，如依此而修觀，那末觀諸法無我，是「空解脫門」，觀涅槃寂靜，是「無相解脫門」；觀諸行無常，是「無願（作）解脫門」。三法印是法性空寂的不同表現，三解脫門也是「同緣實相」，同歸於法空寂滅」。（《佛法是救世之光》頁八三，《妙雲集》下編之十一）但《阿含經》與聲學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。好像是大乘、小乘截然不同」。（《佛法概論·三大理性的統一》，《妙雲集》中編之二）爲甚麼有此歷史事實的發生呢？印公有明釋：「佛爲弟子說法，多說衆生由五衆和合成；此五衆，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。佛滅後，有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執我無法有。對此執法衆生，不得不廣顯法空。而或者又撥無我法的緣起，或取執空性爲實有離言自性。這都是守指忘月，辜負佛恩！」（《金剛經講記》頁五三）

那麼大小乘的區別有沒有呢？有的。印公在《心經講記》中有言：「因爲度苦·除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，這被稱爲小乘。大乘也是希求度苦除苦的，但他更是肯定的，側重於離苦當

下的大解脫自由；又由推己及人了知一切衆生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切衆生苦痛以完成自己的，這就是大乘」。在此我們不必作是非的取捨，但大乘與小乘「本不是絕對對立的」。三法印也是佛說，「諸法一實相」，一法印與世間任何都不相排斥對立，世間諸法都能在第一空義下得到安頓，何況佛法。難道一法印與三法印不能相融貫嗎？「從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同」。「王文」隨意貶低三法印，把三法印與一實相印看作「迥異」而不能共存，這無論從哪個角度講都是錯誤的。

「王文」再有對《心經講記》作出否定的，是印公對天台宗「一心三觀」說的批評。印公對天臺的評值極高，予以充分的肯定，在《中國佛教之特色》一文中，印公說天臺「教觀並重，而抹戒律，弘淨土，深廣而兼存平易，純手其為中國佛教之特色」其「予佛法以發揚、整理、通變，誠先來所未有」（《佛法是救世之光》頁一二一——一二二）但印公對天臺也並非全都是盲目的肯定，在一些具體的理論問題上，還是有他自己的看法的。如相對於印度佛教的原典，印公認為天臺就比三論走得遠些，印公說：「三論學者重中論，只談二諦，比較上要接近龍樹學。天臺的離妄顯真近三論，統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的」（《中觀論頌講記》頁四一，《妙雲集》上編之五）此說完全符合於事實，也早已為大多數學人所接受。至於說佛法是契機的，天臺對於龍樹學說的發展，有其充分的理由和必要，卻是另一個問題。

又關於天臺的「三智義」，印公認為：「天臺宗引《智度論》說：『三智一心中得』，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。考《智度論》卷二十七原文，不是三智一心中得，是『一切智一心中得』。『道智是行相』，以道智得一切智一切種智，所以智論的『一切智』，指二智而非三智」（《中觀今論》頁二三四，《妙雲集》中編之二）這

本是個理論問題，見仁見智，盡可探討。如當代大儒牟宗三先生認為，天臺宗「三智義」確乎依於《智度論》，印公之批評不妥。（見牟著《佛性與般若》第一章第二節，臺灣學生書局民國七十一年修訂三版）如按「王文」的邏輯，「此義天臺聖祖所說」，不得妄加評判，那麼，三法印乃佛說，更不可隨意貶斥，但王居士對三法印之輕視是十分明顯的，這又怎麼解釋呢！其實，對於臺宗的一些理論，古來不少的聖者都有不同的看法，最典型的如賢宗祖師對臺宗的許多理論存有分歧。大家都是「聖祖」，你的取從在哪一方呢！佛法是一味，後世之學人，依乎佛法的根本，而出於各自體會和悟解，對佛理作出不同的判釋和闡發，這是不能避免之事，也是極自然而合乎情理的。如果大家都守着陳說，而不敢越雷池於半步的話，那麼佛教還有甚麼發展可言。

論到印公對有些學者認為《心經》中「色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色，是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義」。這一判釋的批評，印公的理由是充足的。依印公的看法：「假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無色想行識」。確是如此，經文選用的是否定詞。接着，印公進一步解釋：「當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的」。最後，印公從佛法實踐，修證的進路上闡明此理由：「菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地纔能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻想不現。所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空……空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識」。佛法是實證的，佛說一切，都是由實踐悟證為背景，並以指導世人的實踐為根本目的。佛法可以作為一種理論

而成立，也可以從理論上作疏解演述，但這已是第二性了，且不能脫離、有違實修的基礎。千百年來，《心經》受廣大信眾所尊奉，主要不在於其理論的玄奧，而是對學人的實踐具有極有效的指導意義。故印公謂經文所示之實踐路向，是「佛門中道實證的坦途」。

最後再想談一個學風問題，坦率地說，當我第一次在道友處瀏覽「王文」時，給我的感受，首先不是該文在論理上的偏頗，而是作者在向對方責難時所選用的那些過於肯定的全稱性判斷詞，使人覺得草率而武斷。如說得再直些，「王文」對《心經講記》的批評，不少地方純粹是牽強附會，硬裝樺頭。其文風有欠「慈悲」，非我輩學佛學聖者所應有。下面試舉幾條實例說明。

「王文」批評印公「謂般若唯破見思惑，猶未免深經淺釋了」。然查「講記」全文，印公並無「般若唯破見思惑」這類的全稱判詞。般若能破見思二惑，但般若之妙用遠遠超乎於此，這本為稍具佛學知識者所皆知，何有印公不知此一般之理。事實上，「講記」中只有唯般若能破盡見思惑之意，而「無般若唯破見思惑」之文，這一前後顛倒，含義截然不同，想王居士決不會無此最起碼的語文知識。說到般若之妙用，「講記」介紹得非常全面，引數例為證：「般若——實相慧，即能真知諸法真理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜」；「依般若慧體驗真理，根除內心中的錯誤，導發正確的行為，則煩惱可除，生死可解。論到內心中的錯誤根本——略可分為二類：一、我執，二、法執」；「菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」……菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行……即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。般若能破法執，了知一切法如幻，證中道實相，得究竟涅槃，不知王居士還嫌此太「淺」而不夠「深」否？

「王文」多次指責「講記」輯「因緣條件為實有」，果真如此嗎？

還是讓事實來說明。我們知道「五蘊法是有情組織的原素」，如「能於此五類法洞見其空，即是見到一切法空」。印公明示：「五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得」。又說：「凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了」。印公慈悲，其說法論理，極其詳盡透徹，說「空」也不像有些學人那樣籠統論之。而空本就是在具體的有上顯出，空有無二相，這一點「王文」也是同意的。印公會多次強調，空「不是破壞因緣生法」。佛法的中道實證，決不是偏於一途，而是融攝、貫通空有的。印公多說因緣法則，但從未執條件為實有之說，「王文」的批評可謂不着邊際了。我只知佛教中有對否定緣起，不講因果者的痛斥，卻沒有見過指責說緣起法則為「邪執」的，「王文」真是奇文了！

世尊原有四依四不依的遺教，任何問題，凡有「相」者，皆可討論，這對促進佛教的發展是有益的。但討論必須依於事實，要以誠肯、善意的態度進行，如「王文」對「講記」所指出的問題，其實印公在通篇的「講記」中都有論及，明文如此，不知王居士為何視而不見。如王居士未通讀過全文，而妄加評論，這是輕率，不負責任的；如是擇其一點，不及其餘，則未免失之厚道，這就是不足取了。指出這一點後，本文也就此結束了。

(完)