

略評釋印順的「以佛法研究佛法」

游冥鴻

大學博士學位研究生；採用筆名（真實身分已經查核）

摘要

一實相印和三法印本來是用來檢驗是否為佛法的標準，釋印順卻取來作為研究佛法的方法。他研究佛法的成果，最特別的是大乘三系佛法的判教，而中國傳統以如來藏修證為中心的傳統佛教，被他判為真常唯心系而說具有外道神我色彩的思想。釋印順之追隨者，亦繼承了他「以佛法研究佛法」的研究方法，和三系判教的研究成果。

然而「以佛法研究佛法」，實際上是陷入倒果為因的邏輯錯誤。釋印順過度低估了唯一實相和三法印的難度，以為是一經提示，即可輕易理解的佛法——這無疑是違反經教與事實的。實際上，他是以自己所錯解的一實相印和三法印，來研究佛法，凡是與他的偏見不符合者，便打入外道、疑偽的一邊。

釋印順的錯誤，還包括把不變易的佛法核心，也當成會變遷的世諦流布。對於世間文獻學的「文字研究」，錯誤地推崇為可以親證涅槃寂靜的方法。唯識學主要是對於有情心識的現量事實的深入研究，他卻把唯識學當做是演變中的思想，完全忽略有情心識功能亙古不變的事實。又主張「證法」不是吾人所應該要下工夫研究的對象，使他自己侷限於「教法」的想像中，導致他不能親證佛法。因此釋印順對於佛法的研究方法，流於自我主觀的揣測與臆想中，而追隨其主張者，亦將不能避免同樣的過失。

經典當中，其實已經有研究佛法的方法，那就是所謂的「四依、四不依」及論藏三量所指向的**親證的方法**。這四依與三量的原則，即使以現代學術的標準而言，也仍然正確無誤，只要依照當代科學研究的精神，將四依加以解釋運用，便足以適應學術的要求，不需做太大的調整。

關鍵字：研究方法、方法論、四依四不依、論藏三量、命題、事實、法則、真理、思想、證法、教法

一、前言

正確的方法，導出正確的結論；錯誤的方法，則導出錯誤的結論。釋印順比丘¹將大乘佛法判為性空唯名、虛妄唯識和真常唯心三系²。中國自古以來，以如來藏之修證為中心的傳統佛教，特別是禪宗，被他判為真常唯心系而說「富有外道神我色彩」³。如果他所判正確無誤，中國傳統佛教的尊貴本質，勢必全面扭曲而變成一文不值，使中國傳統佛教失去原有究竟而且了義的本質，是故判教所要求的證據必須充分，判斷的方法必須嚴謹，方足以服人。本文的目的，即是檢視釋印順所用的方法。

其實佛經本身已經說到，研究佛法的目標是修學智慧到彼岸，所應遵守的原則就是「四依、四不依」：依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。現代佛學學術的研究，若不依這四依為準繩，將難免付出嚴重錯誤的代價，釋印順即是現成的事例。《大寶積經》卷 52：

「復次舍利子！云何菩薩摩訶薩依趣善巧？舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多故，於四依趣善能具足。何等為四？所謂：依趣於義、不依趣文，依趣於智、不依趣識，依趣於了義經、不依趣不了義經，依趣於法、不依趣數取趣者。舍利子！云何名為依趣於義不依趣文，復以何等為文為義？舍利子！所言文者，謂：諸世間諸法作用傳習文詞；所言義者，謂所通達出世間法。……復次舍利子！云何菩薩摩訶薩，依趣於智不依趣識？舍利子！菩薩摩訶薩依般若波羅蜜多故，善巧了知諸有言教數取趣義，是名為識，此不應依；諸有言教『如』法性義，即是於智，此應依趣。……又復識者，於諸一切有為行、法識所依趣，是名為識；所言智者，於無為法無識能行，此無為智，是名為智。……復次舍利子！云何名為菩薩摩訶薩，不依趣不了義經依

¹ 以學術界的慣例，統一稱為「釋印順」。

² 釋印順，《印度之佛教》，正聞出版社（新竹），1992，頁 6-7。「七世紀至千年頃，大乘佛教又分流：（從北來）西以阿瑜陀為中心，無著師資弘『虛妄唯識學』。（從南來）東以摩竭陀為中心，『真常唯心論』之勢大張學出龍樹之佛護、清辨等，又復興『性空唯名論』於南印。三系競進，而聚訟於摩竭陀。」

³ 釋印順，《無諍之辯》，妙雲集下篇之七，正聞出版社（新竹），1999，頁 175。「禪者是唯心論，而且是真常唯心論，切勿以禪者少分遮詮之語句而疑之！」

釋印順，《印度之佛教》，正聞出版社（新竹），1992，頁 6-7。「如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此真常淨心，易與婆羅門之梵我相雜，而其時又適為婆羅門——印度教復興，梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。」

趣了義經？舍利子！諸菩薩等善能通達，即如先說所有廣文，是則名為不了義經，如是廣文不應依趣；即如先說所有廣義，是則名為了義經際，如是廣義則可依趣。……復次舍利子！云何名為菩薩摩訶薩，依趣於法不依趣數取者？舍利子！菩薩摩訶薩依般若波羅蜜多故，於諸經教善能分別諸有宣說不了義經，即為補特伽羅義，如是言教不應依趣；諸有了義即『如』性法義，如是言教此應依趣。」⁴

經文說明若有菩薩想要修學智慧到彼岸（修行般若波羅蜜多）的話，對於四依、四不依等四個趣向純善的原則一定要具足遵守。依義不依文即是依義不依語的別譯。所謂不依文，意思是說：對於世間諸法的種種作用加以研究，所獲得的結論而可以用來傳播學習的種種言詞，可以參考使用於人間，但不是究竟的依止；所謂依義是說：可以親證而通達的出世間解脫法，才是究竟的依止。不依識的意思是說：對於所有教導，有能夠在五趣中不斷執取的世間六識的知覺作用（數取義），可以運用來學習世間、出世間法，但是不可將世間六識與其作用當作是永恆不變的真實心而作為究竟的依止之處；依智的意思是說：對於所有教導——有真如法性真實存在而可以親證的道理（如法性義），才是可以究竟依止。不依不了義經的意思是說：前面依智不依識之經文所說者，若屬於數取趣（蘊處界）虛妄的法義，是依數取趣而說虛妄、無我的法，並非依真如「於無為法無識能行」的無為智為依，即是不了義經，只是學羅漢者的出世間解脫道，並非學佛者應修的成佛之道，故不是究竟的依止之處。依了義經的意思是說：前面依義之「義」所含攝的世出世間法所說的真如法，是依真如「於無為法無識能行」真如智為依，並非依蘊處界而有的「數取趣虛妄」世間真理經文為依，才是可以究竟依止的了義經。而不了義經的意思就是指宣說關於蘊處界等五陰眾生的道理（補特伽羅義），應該觀察學習，但不可將生滅性的蘊處界眾生我當作是依止處，這是不依人（補特伽羅乃有情之義，即此處所說的「人」）的真正意思；了義經就是指真如法性真實存在而可以親證的道理，才是究竟依止，這是依法的真正意思。

根據經文所說四依四不依四個原則的意涵，發現它完全指向親證世出世間法如來藏的真如法性。也就是說如來藏的存在是一個可以重複驗證的事實，也是佛法研究的標的，而真正研究佛法的方法就是親證的理論與方法。《瑜伽師地論》：

由三量故如實觀察，謂由至教量故、由現量故、由比量故，由此三量證驗道理。⁵

⁴ 《大正藏》冊 11，頁 303，中 23-304，下 11。

⁵ 《大正藏》冊 30，頁 419，中 24-26。

論藏三量都是應當依循的標準，但是比量的邏輯與至教量，都應該以現量親證的方法來驗證現象界的事實，以作為法義的抉擇。因為至教量可能因為詮釋的不同而產生不同的認知，比量邏輯也可能因為推論的方向不同而產生不同的結論，但是這些認知或結論的歧異，最後都要以現量親證的方法加以驗證其正確與否。因此，三量都是佛學研究應當遵循的標準，但是其中的現量親證應該特別提出作為最重要的方法。更進一步說，其他二量其實也可以由現量所含攝。因為比量的邏輯次第，皆是由於現量事實所顯現的次第就是如此，為便於解說或推理而成立比量邏輯與法則；同樣的，至教量其實也是依於現量事實而宣說，因為一切凡夫不能稍知或究竟了知現量事實，因此由究竟圓滿親證法界實相的佛陀加以宣說，使得有情可以知道現量事實的完整範疇。由此可知，其實三量可以歸納為唯一的實證，作為唯一的研究方法。

其實，四依四不依與三量的標準是彼此相通的，只是從不同的面向加以敘述而已。例如前述依義不依語中，依語中的「諸世間諸法作用傳習文詞」即是以現量與比量的方法研究諸世間法——蘊處界——數取趣的虛妄，但是依義則是依佛陀的聖言量所說真如法性而比量思維佛法，依至教量而親證佛法所說的現量。因此四依四不依的每一「依、不依」，皆包括用三量的標準來驗證世間及出世間法。限於篇幅不一一例舉說明。

但是，每一「依、不依」也有三量偏重之分。例如，依法不依人與依了義不依不了義，兩者等同於至教量，因為依法之中，仍有了義與不了義之分，而至教量意謂著要依據最究竟而圓滿的教法，因此偏於至教量之義。依智不依識則偏重於依真如法性而顯示的真實道理，作如理思維的比量，意謂對於現象界蘊處界等的虛妄性不能具足觀察時，應該要有智慧依據至教量所說的諸法無常、苦、空的法則，如理作意地正確比量思維，並且如理作意地現量觀察蘊處界的虛妄以符合法界的真實相，避免不如理作意而將生滅法當作是不生不滅法，而成為非量；更進一步，在現量觀察蘊處界的虛妄性後，應該如理作意地思維：必然存在貫串三世而不生不滅的如來藏，作為萬法滅後而能重新生起之所依，方能成就蘊處界的不斷生滅，如此分析與判斷各種現象所顯現出的究竟道理，這便有賴如理作意的比量邏輯思維。依義不依語則偏於現量，因為一切的語言文字是否可以依循，最後都應該以現量親證的方法加以驗證。因此，四依四不依的原則，其實是從不同的面向來表達三量標準。

然而，四依四不依則是從初學佛法的標準，或從聲聞出世間小法迴入成佛之道的學佛標準，而逐漸可以提昇至親證世出世間真如法性的標準。例如《雜阿含

經》卷 30：「世尊告諸比丘：若信人者，生五種過患。」⁶說明若依人不依法，將因信受某一比丘個人而非信受於正法，當比丘犯戒或死亡等等因素，將使得學人不再修學正確佛法而產生過患。四依也這是修學佛法者初期應依循的原則。深入修學佛法之後，依法不依人之意涵則可以提昇至前述《大寶積經》卷 52 中「應通達出世間法」的現量標準。

因此這四個原則就是說明親證之方法的重要性，而三量的標準即使以現代學術的標準而言，也仍然正確無誤，只要依照時代的精神，加以解釋運用，便足以適應學術的要求，不需做太大的調整。一切研究佛學及修學佛法的人，都必須依循四依四不依的原則；若捨此別圖，就必須冒著結論落入重大錯誤的危險。

以釋印順來說，他所別立「以佛法研究佛法」的理論，就有顛倒因果的嚴重問題，嚴重違反三量標準。因為釋印順做為研究工具的「佛法」，是唯一實相印⁷和三法印⁸（釋印順持此觀點的引文詳見後文）。不管是唯一實相也好，三法印也好，一向都是「是否為佛法」的**判別標準**，並不是**研究的方法**，是對研究的成果加以判別的準繩。比方說有一個人研究佛法，經過了一段辛勤的參究體會，他自以為懂得佛法了，這時候他可以用唯一實相印和三法印，與自己的心得相互印證，必須楷定無誤，才可以說真的懂得佛法。

問題是，學者間對於唯一實相和三法印的解釋，往往天差地別。所以同樣是承認唯一實相和三法印並且自認為懂得佛法的人當中，也常有相互指責對方所悟非真的情形。可見，要以唯一實相和三法印來印證自己或他人所悟是否真實，並不是一件簡單的事。長期研究佛法的人，都還有這個問題，我們就更難指望初學者對唯一實相和三法印能有正確的認識了。

初學佛的人，不懂得佛法，是理所當然的事。既然如此，他當然無法以「佛法」做為研究佛法的方法，所以他只能用一般求學問的方法，來研究佛法。其中最重要

⁶《大正藏》冊 2，頁 214，中 21-22。

⁷《大正藏》冊 35，頁 650，下 7-17。「法印多種，或五或四或三或一，但廣略之異耳。言五印者，即五非常觀：謂無常、苦、空、無我、寂靜。言四印者：合空入於無我，空即我所故，或名優陀那。菩薩藏經第二中，名法鄔陀南，鄔陀南者此名標相。涅槃寂靜是無為法標，相印即決定義，如說：有為決定無常等。善戒第七、地持第八、瑜伽四十六，廣有分別。言三印者：四中合苦入於無常，或除涅槃寂靜，有為印故。今以諸印印於一切，亦無能印故云不著，則入唯一實相印矣！」

⁸《大正藏》冊 25，頁 297，下 23-24。「佛說三法為法印。所謂一切有為法無常印、一切法無我印、涅槃寂滅印。」

的原則，就是如實而知。所謂的如實而知，是以事實的探討、命題的證明，做為研究佛法主要的內容。

按照經典的說法，一個人只要真切的明白「諸法無我」⁹，他已經是斷我見而見道的修行人，見道是意謂著能夠明白修證的法道。其中二乘的見道者對於三法印「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的真義能夠真正瞭解，知道蘊處界的諸行與諸法滅盡後，有涅槃本際真實存在而永不壞滅，故無我。大乘的見道者能夠明白生滅的蘊處界諸法皆可滅盡而無我，但是不生不滅的第八識如來藏離見聞覺知也是無我，而且是法界的唯一實相，因為如來藏能夠出生蘊處界諸法；而且大乘的見道者也同時瞭解二乘所證無餘涅槃的本際，其實就是滅盡蘊處界後如來藏獨自存在的狀態。只有這些見道以上的人可以正確瞭解所要修證之法道的內容，才勉強談得上能夠「以佛法研究佛法」，因為他們可以用已知已證的佛法，進一步去探求更深層次的佛法。可是認真說起來，已知已證的佛法，只是他們進一步修證的基礎，並不是他們研究佛法的方法。對未見道證果的人來說，「以佛法研究佛法」根本是不可能的。

《佛藏經》說：

佛及弟子不說有我，不說有人，不說眾生，不說壽命，不說斷常，是故佛及弟子，名為正見。何以故？正觀不顛倒故。舍利弗！一切凡夫於此事中無能入者。何以故？一切凡夫都無正見，但有隨順正見得柔順忍，不能如實。¹⁰

由這段經文就可以知道，佛經中所謂的「正見」，標準很高，一切的凡夫都達不到這個水平。只有見道證果以上的修行人，才是如實而知、不顛倒。凡夫若是能夠輕易獲得正見，就不會有那麼多人還在三界輪迴、流浪生死；由此可知，經教的說法，是符合事實的。

因此，對於一個未見道的學佛人來說，他應該是以世間人所能夠共知的方法來摸索學佛，而不能「以佛法研究佛法」：不可能以真正的佛法來研究佛法。就好像沒接觸過英語文的中國人，沒辦法使用英英字典來學習英文，只能使用英漢字典來做為工具。而傳統佛教中，現量、比量與至教量等三量的驗證，正是研究佛法最好的方法，而現量親證的方法，則是最重要的方法。

⁹《大正藏》冊 7，頁 942，中 18-24。「能執、所執一切煩惱障善法者依身見生，若諸菩薩行深般若波羅蜜多方便善巧能滅身見，一切隨眠及諸煩惱，皆永寂靜作願亦息。譬如大樹拔除根株，枝條葉等無不枯死；如人無首命根等絕，隨眠煩惱亦復如是！若斷身見餘皆永滅，若人能觀諸法無我，能執所執皆永寂滅。」

¹⁰《大正藏》冊 15，頁 786，上 7-12。

二、「以佛法研究佛法」的謬誤

根據釋印順〈以佛法研究佛法〉一文本身的敘述¹¹，這一篇是寫於他到台灣一年之時。另依據〈釋印順導師略傳〉¹²，他是 1952 年 47 歲時到台灣。所以〈以佛法研究佛法〉應該是成於 1953 年。這篇作品後來收在《妙雲集》第 16 冊，而這一冊書顯然仍以此文為主，所以書名仍然是用《以佛法研究佛法》。釋印順在此文中說：

這一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？我以為：所研究的佛法，是佛教的一切內容；**作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則——也可說最高法則。**佛所說的「法性，法住，法界」，就是有本然性，安定性，普遍性的正法。這是遍一切處，遍一切時，遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說：「無有一法出法性外」；「一切法皆如也」。這是一切的根本法，普遍法，如依據他，應用他來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的，違反佛法的佛法。¹³

釋印順說：「作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則——也可說最高法則。」也就是主張「法則可以是研究的方法」。可是我們從歷史的事實來看，世間的法則一向是研究的成果而不是研究的方法。例如牛頓（Issac Newton, 1642-1727）提出物體運動三定律及兩物體間相互作用的萬有引力等法則，其實都是親自現量觀察天體的運行而來，所以是以親證而發現法則。當牛頓尚未提出運動定律與萬有引力的法則之前，太空中的星體已然運作不息；即使太陽、月球與地球，乃至遠方的星系都是無情而不可能知道「法則」是什麼，可是它們仍然如此運行不輟且生滅不已。因此可以證明法則不是研究的方法，而是研究所獲得的成果。而此研究的成果，亦可作為依循的準則，讓尚不能知曉此法則成立之背後道理的人作為依循。當然，法則亦可能是佛陀聖教所說，是超越世人所能研究的範疇，作為我們判斷所認知的佛法是否正確的標準。例如，一實相印與三法印是佛陀親證法界實相而教示的聖教，卻不是我們可以經由研究而能夠得知的；在親證前，我們只能將之作為依循的準則，作為判斷的標準；我們只能經由已經親證法界實相的實義菩薩，教導我們關於佛法中證法的理論與方法而學習之，透過親證的方法同樣親證佛陀所

¹¹ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁 1。「來寶島一年，對於佛教的近代作品，讀了不少，而最使我同情的，引起非常感想的，是這樣的一句：『我們應以佛法來研究佛法』。」

¹² 自「釋印順文教基金會」<http://www.yinshun.org.tw/A01-0-101.htm>，2006/2/15 擷取。

¹³ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁 2。

實證的法界實相而正確瞭解聖教，而此聖教之法則確實符合法界實相的真實意涵。

由此可知釋印順的根本錯誤，在於不知道法則是親證觀察之後所得到的結果，不知道法則是依於現象界的運行而被觀察到的結論。而且現象界中宇宙的運作方式以及生命生存的軌則，必然是依於「遍一切處，遍一切時，遍一切法」的正法法性而運行，然而擁有這三種遍的法，就只有如來藏心的法性，除此以外別無他法同時具有如是三遍的法性；只有如來藏心才能使得現象界顯現出種種的法則，而祂這三個法則具有恆時不變的體性，釋印順對此從來不曾如實了知。因此，如來藏正是現象界中宇宙、生命的根源，而現象界中不變的法則的背後，正是因為如來藏真實存在而有本然、普遍及不變的法性所導致，這也是有緣人可以一再體驗，而且可以傳授給他人重複實證及體驗的。而佛法（不是指羅漢法的解脫道）就是在於探究宇宙與生命的根源，以及宇宙、生命完整的事實真相，使得人類得以獲得世出世間的智慧乃至最終成就佛道。所以，釋印順錯誤地將親證所發現的法則顛倒為研究佛法的方法，產生比量邏輯的錯誤，錯以為眾生是先知法則，然後才知道成果，不知法則本來即是成果；所以主張要以成果來研究成果。法則固然是先於現象界而存在，但卻要現象界中尋找，因為現象界與法則是同時存在著的。這都是因為釋印順不知道現量親證是研究佛法的唯一方法！因此，終其一生都未曾親證佛法，乃至也誤解了阿羅漢所證的解脫道；在三乘菩提俱皆誤會的情況下，對於他認為是研究工具的一實相印與三法印之真正意涵，也同樣不曾如實瞭解過。

接著我們引用〈以佛法研究佛法〉一文中的部分文字，對其中犖犖大者之錯誤舉出一二項作簡略的評論，以三量的標準說明釋印順主張以將來所應證的「佛法」作為現在研究方法的錯誤。因為篇幅的限制，對於所引用的文字無法盡述其所有的錯誤，對於其餘未引用之文句意涵的錯誤則略而不論。茲從作為「研究方法」的一實相印和三法印，逐一條列剖析：

（一）從絕對一法性而展開於差別界說

釋印順所說的佛法，指一實相印和三法印，前者是絕對一法性，後者則為差別界說：

怎樣是「法性」，「法住」，「法界」的正法？從相對而進入絕對界說，法是「空性」，「真如」，也稱為「一實相印」。從絕對一法性而展開於差別界說，那就是緣起法的三法印——諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜（無生）性。因為無有常性，所以豎觀一切，無非是念念不住，相似相續的生滅過程。因為無有我性，所以橫觀一切，無非是展轉相關，相依相住的集散現

象。因為無有生性，所以直觀一切，無非是法法無性，不生不滅的寂然法性。龍樹論說：三法印即是一法印。如違反一法印，三法印也就不成其為法印了。不錯，真理是不會異樣的。這是佛所開示的——一切法的究竟法，也是展開於時空中的一般法。研究佛法，應該把握這樣的法則，隨順這樣的法則來研究！¹⁴

以上這段文字，雖然引用了龍樹菩薩的論，說「三法印即是一法印」¹⁵，不過並沒有說明為什麼三法印即是一法印。而且釋印順對於一法印的解釋，只是單提名相「空性」、「真如」，然後說「真理是不會異樣的」；但是卻沒有說明「空性」、「真如」的內涵，以及為什麼「空性」、「真如」的絕對一法性，可以開展出差別界說。照道理來說，這是很重要的部分，應該要詳細討論的。可是他只以很簡略的文字帶過，而不能詳細詮釋。但是在其簡略的文字中仍然不免錯誤。

他認為：「這是佛所開示的——一切法的究竟法，也是展開於時空中的一般法。」此句的意義有兩種可能，第一種：如果一切法的究竟法指的是，有究竟法歸屬於生滅的一切法之中，所以究竟法當然也是展開於時空中的一般法，那麼究竟法當然也應是生滅而變異的。也就是說一切法的究竟法其實最後是會滅盡的，那麼宇宙與生命最後都將必然滅盡而成爲斷滅空無。然而從以往無始劫來的時空中，宇宙與生命早該滅盡了，可是現見確有宇宙與生命繼續存在，他的說法顯然違反宇宙中的現量。由此可見這第一種可能是斷滅見，而且不符現象界的事實。第二種可能：如果一切法的究竟法指的是，有究竟法不能歸屬於生滅的一切法之中，則究竟法應該是不生不滅的，那麼不生不滅的究竟法如何可以也是展開於時空中的一般法？因爲時空是生滅變異的一般法，究竟法卻是不生不滅的，兩者本質截然不同，怎麼可以說不生不滅的究竟法也是生滅的一般法？顯然是不符比量的，也是違背至教量的。因此，「一切法的究竟法，也是展開於時空中的一般法」，不論是哪一種意涵，都是自相矛盾的，違反比量、現量及至教量。經過筆者努力的查閱三乘經文，也找不到此句的文字或雷

¹⁴ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁 2-3。

¹⁵ 釋印順所引用的法義，應該是出自《大正藏》冊 25，頁 297，下 14-24。「問曰：『如、法性、實際，是三事爲一？爲異？若一，云何說三？若三，今應當分別說。』答曰：『是三皆是諸法實相異名。所以者何？凡夫無智，於一切法作邪觀，所謂常、樂、淨、實我等。佛弟子如法本相觀，是時不見常是名無常，不見樂是名苦，不見淨是名不淨，不見實是名空，不見我是名無我。若不見常而見無常者，是則妄見。見苦、空、無我、不淨亦是，是名爲如。如者，如本，無能敗壞。以是故佛說三法爲法印，所謂一切有爲法無常印，一切法無我印，涅槃寂滅印。』」

同的意涵。顯然此句話並不是佛陀所開示的，世出世間的智者佛陀，從來不會自語矛盾的，釋印順此說顯然違反至教量。那麼此句話如果不是釋印順不誠實的強加在佛陀的身上，那就是釋印順自認為他自己是佛陀，因此即使是所說的言語自相矛盾，也還是認定為佛陀所開示。

釋印順所理解的絕對一法性，只是「真理是不會異樣的」，再把它套到三法印，說三法印是不可破壞的真理，「隨順這樣的法則來研究」，這就是他所謂的「唯一實相」。可是他所謂應該把握的法則與真理，卻是自語矛盾、違反比量而且草率，「隨順這樣的法則來研究」的結果，也一定是矛盾而不可信的。

釋印順對於他所謬判之所謂大乘三系中的虛妄唯識系與性空唯名系，分別著作《唯識學探源》、《性空學探源》，自稱為探源於《阿含經》之聖教。但是對於闡釋真常唯心系的聖典《央掘魔羅經》編入阿含部類，則表示「很不妥當」的意見¹⁶，即是表達他「真常唯心系不可以探源於《阿含經》」的態度。因此依照釋印順的判教，認為真常唯心系「富有外道神我的色彩」，只有性空唯名系和虛妄唯識系是純正的佛法。然而，事實上般若性空所說的空性心如來藏是真實存在，而且可以由不同的人重複親證，並非只是名詞而無實義，故不是「性空唯名」；唯識也非只有虛妄的識陰六識，尚有可滅的第七識意根，自無始劫來恆時不間斷的存在而可被有智之人證實；更有不生不滅的第八識如來藏心真實存在而可親證，悟後可以時時刻刻一再的檢視而不曾有一剎那的間斷或喪失。

若要釋印順承認「唯一實相」如來藏真實存在而可以親證，真的很艱難。學術界一定會質疑他：「既然是性空唯名、虛妄唯識，怎麼會有所謂的『實相』？」所以，只好把它解釋為：「真理是不會異樣的。」釋印順所以必須如此解釋，這是因為他沒有親證法界實相，不知法界實相就是如來藏心，當然就沒有辦法弄清楚一實相印的真正內涵。那麼他對於弘揚一實相印如來藏的真常唯心系，就必須判為與外道神我、梵我，並且反對真常唯心系可以探源於《阿含經》。同時對於研究佛法真正而唯一的正確方法——親證——便不能主張，只能以不能當作方法的法則以及自語矛盾的法則，硬是顛倒地主張說是研究佛法的方法，嚴重違反比量。事實上，從他一再公然否定法界實相如來藏心的行為中，已經證明他不曾實證法界實相，不知蘊等萬法的功能都從如來藏心體而生，不

¹⁶ 釋印順，《如來藏之研究》，正聞出版社（新竹），1992，頁5-6。「『央掘魔羅經』，四卷，宋元嘉中，求那跋陀羅譯。『大正藏』編入「阿含部」，是很不妥當的。」

知法界（諸法的功能差別）的實相即是如來藏心，也不知十方三世永遠都是如此的真實相，所以他對一實相印是不懂的。他一直沒有弄清楚的是，唯一實相是與他所認定的性空唯名、虛妄唯識的「佛法」相違背的；既然對此無法了知，只好故意不提。

三法印如何源於一實相印？這是必須親證實相以後，才能經由對法界實相的現觀來瞭解；必須先證得法界萬法的根源而了知法界的實相，現觀萬法都從實相心如來藏中出生以後，才有能力確實現觀三法印如何源於唯一實相。釋印順既公然否定萬法根源的實相心如來藏，他當然是尙未了知一實相印，更無法了知三法印如何源於一實相印。三法印與一實相印的關聯處，限於篇幅，暫且略過不論。

（二）諸行無常法則

1、法性法住與世諦流布之區分與混淆

有關諸行無常法則，如何運用於佛法的研究，釋印順說：

諸行無常法則：佛法在不斷的演變中，這是必須首先承認的。經上說：「若佛出世，若不出世，法性法住」¹⁷，這是依諸法的恆常普遍性說。一旦巧妙的用言語說出，構成名言章句的教典，發為思惟分別的理論，那就成為世諦流布，照著諸行無常的法則而不斷變化。至於事相的制度，表顯佛法的法物等，更在不斷演化中。¹⁸

諸行無常法則，這是必須首先承認的，可是佛法卻不是只有諸行無常而已。前面舉過四依四不依說到依義不依語中，依義所依的就是不生不滅的出世間法，不依文所不可依的是生滅的世間法。如果出世間法不是不生不

¹⁷ 按，釋印順所謂的「若佛出世，若不出世，法性法住」，於佛經中查無字句相同者，文字相似者，容有幾處。一者，《大正藏》冊 6，《大般若波羅蜜多經》卷 363，頁 873，中 19-20 和《大正藏》冊 7，《大般若波羅蜜多經》卷 463，頁 339 中 2-4。「如來出世、若不出世，諸法法性、法住、法定，法爾常住，無法於法為義非義」。二者，《大正藏》冊 16，《大乘入楞伽經》卷 5，頁 619，中 8-10。「諸佛如來所證法性、法住、法位。如來出世、若不出世，常住不易。在於一切二乘外道所得法中，非是空無，然非凡愚之所能知。」三者，《大正藏》冊 16，《慈氏菩薩所說大乘緣生樹桿喻經》卷 1，頁 819，中 b5-9。文字將於本文中引用之。四者，《大正藏》冊 30，《瑜伽師地論》卷 10，頁 327，下 c22-27。

「若佛出世、若不出世，安住法性、法住、法界。云何法性？云何法住？云何法界？答：是諸緣起，無始時來，理成就性，是名法性。如成就性，以無顛倒文句安立，是名法住。由此法住，以彼法性為因，是故說彼名為法界。」

¹⁸ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁 3-4。

滅法、不是常住法，那麼依義所依的就成爲不堅固的生滅法，那麼出世間法必然成爲斷滅法，如何可以依止呢？因此，出世間法必然是不生不滅的永恆之法，才能夠成爲有情可以依止的法，否則就違反四依四不依的至教量。也就是說佛法必然是要有不生不滅法作爲諸法生滅的究竟依止；換句話說，生滅法必定要依不生不滅法，才能有生滅的現象；有爲法也必定要依無爲法，才能產生有爲法的作用。因此佛法的世諦流布可以有生滅現象中的種種演變，也必須有不生不滅而永不演變的如來藏作爲諸法的依止，這才是完整的佛法。所以佛教史上才會有聲聞法中的部派佛法弘傳的流變，然而不生不滅法卻不因爲他們不知不證而不存在、而有所演變；而有情也可以從完整的佛法中，依至教量的開示方向而非法則，在生滅的諸法中親證與諸法非一非異、和合運作的如來藏，實證了法界中絕對不變異的法則的根源——實相如來藏，已能現觀法界實相的緣故而獲得實相般若智慧的成果——萬法的法則。

《圓覺經》也這麼說：「修多羅教如標月指，若復見月，了知所標畢竟非月。一切如來種種言說開示菩薩，亦復如是。」¹⁹法界實相如來藏，也就是所悟的標的，並不等於世諦流布的言說開示。法界實相如來藏本身是不生滅、不變異的，而說明如來藏真實存在正理的語言文字開示，則是有種種方便宣說而變異的。言說開示雖然可以變異，不代表如來藏學說可以有演變而產生各種流派。但若對於實相如來藏本識未能實證，所說都是純屬臆想猜測，就會由於歷代的猜測臆想而不斷加以修正，當然就有流派學說的演變，這仍然是無常法則所函蓋的範圍，因爲他們尚未見月，一直都只看見標月之指，這就是聲聞法中，由於法義演變而產生了佛教史上部派分裂的佛教法義流變的原因所在。未能現觀實相的歷代聲聞弘法者，固然由於未能實證而臆想猜測各不相同，眾說紛紜，一代又一代不斷的演變，然而實證的菩薩們代代世諦流布時所指向的法界實相本身，則不在無常法則之內。

因此，若佛出世，若不出世，法性法住；表示由於實相如來藏的真實存在，使得如來藏的種種真如法性永恆地顯現於世間。不過，釋印順雖然區分法性法住與世諦流布二者的不同，但是在實際的運用，卻忽略了法性法住，把它和世諦流布混淆在一起，產生比量的錯誤。所以，他在上段引用文中的第一句所說：「佛法在不斷的演變中，這是必須首先承認的。」

¹⁹《大正藏》冊 17，頁 917，上 27-29。

但不生不滅的如來藏，與如來藏恆住不變的真如法性，其法常住，法爾而住，也就是法性法住的部分，也是佛法含攝的範圍，不屬於聲聞法（解脫道）所含攝的範圍；可是釋印順這句話，卻是把聲聞法世諦流布的語言文字，當做是菩薩所修佛法的全部，使得此句的解讀上，將法界實相與不變的真如正理，也都變成了生滅與演變的，違反法界實相的現量事實，亦違反至教量與比量。

他在解說唯識學的「演變」時，仍然把佛法當做是會演變的法。他說：

研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。這或者是密教的共義，大乘的共義，出世法（三乘）的共義，世出世法（五乘）的共義；這或者是一時一地的共義，一宗一系的共義：這必須在新新非故的無常中去把握它。所謂共通一貫的理論或制度，近於變易中的不易，但它決非有一真常自體的存在，而是流變中的相對安定性，是唯識學所說的似一似常。²⁰

釋印順認為：「研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。」那麼他的前提應該是：所舉出的例子一定要是佛法而非聲聞法，否則他說要以佛法研究佛法，如果卻舉出聲聞法、基督教、回教法，與佛法並列而違反其宗旨，然後說要把握它相續的一貫共同性，結果一定是荒誕不經而違反三量。釋印順在諸書中的舉例就有極多這樣的矛盾。他舉出密教的共義，然而他所謂的密教——西藏密宗，其實並不是佛教。日本學者平彰川舉出：

出現在大乘經典中的密教稱為「雜密」，是混雜入大乘經典中的密教之意，這是密教尚未獨立的時代。獨立的密教經典是作大毘盧遮那佛（Mahāvairocana，大日如來）的說法，但是大乘經典的教主是釋迦，純正的密教是否認以釋迦為教主而出現的佛教。以教主為大毘盧遮那，或以釋迦為教主，可說是純正密教與雜密的不同處。²¹

文中說明密教混入佛教的過程，初期仍尊崇釋迦為教主，暗中修習師徒亂倫邪淫的男女性交雙身法，當勢力壯大後則以大日如來將釋迦佛完全取代，並且消滅反對邪淫的如來藏清淨正法。我們從《阿含經》經文中看到釋迦教主自言是娑婆世界前六佛之後的第七佛，而且也開示他的教法與前

²⁰ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁8。

²¹ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，商周出版（台北），2004，頁457。

六佛完全相同²²，表示真正佛教的佛陀一定是讚歎彼此的教法，一定不會彼此否認，否則便違反至教量。清淨的佛教必然對比出邪惡的密教，彼此必然沒有交集而不能共存。既然邪淫的密教教法及教主與《阿含經》戒行清淨的佛教教法與教主，在本質上皆完全不同，顯然兩者是根本不能融合的不同的宗教。密教與佛教在比較宗教學上的不同，可以參考蕭平實所著《狂密與真密》詳細的論述²³，由於篇幅限制，在此不予援引及申論。

因此，釋印順舉出完全不是佛教的密教共義，想要與佛教聲聞法的出世法、大乘佛法世出世法的共義，把握它相續的一貫共同性，根本犯了邏輯上的嚴重錯誤，違反比量。因為本質上完全沒有交集的不同的宗教，兩者之間根本沒有「相續」、「一貫」與「共同性」。所以釋印順在佛法的研究方法上，想要以「共通一貫的理論或制度，近於變易中的不易」以及「流變中的相對安定性」，從修行上完全沒有交集的兩個宗教中尋找彼此共同不變的交集，根本上是認知錯誤與方法錯誤，違反比量。

為什麼說是方法錯誤？凡夫要研究佛法，所能使用的研究方法不外乎一般研究學問的方法，也就是歸納與分析兩種邏輯比量的方法。釋印順主張把握它相續的一貫共同性，其實只是歸納法的不同表達，卻少了分析的方法。佛法中本來就有歸納與分析，只是不用歸納與分析的名稱。佛法中稱歸納與分析為共與不共，共是尋找及歸納法的共通性，作為觀察的法則；不共是分析法的差別性，同樣作為觀察的法則。所以，歸納與分析也是親證佛法所必須用到的方法，也包含在親證的方法中。例如研究一切法，要觀察五蘊、十二處、十八界的現象，最後歸納出一切法都是生滅變化；但是生滅性的一切法不能包括不生不滅的如來藏，因為如來藏的不生不滅性不共於生滅性的一切法，這是分析法。

因此，共通一貫的理論或制度，只是在歸納生滅變化的世間法，想要在生滅變化中歸納出不生不滅的出世間真如法性，當然是違反比量邏輯而不可能的；當然也不可能經由生滅法的分析而發現有一真常自體的存在，因為出生一切法的不生滅法，不許被攝歸於生滅性的一切法中。真正的佛法除了使用歸納法，也同時使用分析法外，並且還要有中國禪宗所傳禪法的運用，否則只能在世間法的蘊處界中如實觀察，無法現觀世間法之所由

²² 《大正藏》，《長阿含經》卷一。

²³ 蕭平實，《狂密與真密》第一至四輯，正智出版社（台北），2003。

來的實相法界。也就是在分析所有能夠觀察得到的一切法中，尋找所有的法，將之分類歸納在五陰十八界中，確認其生滅性而無法超出生滅法的蘊處界等法以外，無法觸及實相法界。最後在世間法已無可分析、無可歸納的情況下，將只能比量推論萬法皆是緣起性空，阿羅漢滅盡十八界而入涅槃以後實質歸於斷滅空，再將斷滅空狡辯為「滅相不滅所以是真如」；若是有智之人，尋無可尋覓無可覓，凡所分析尋覓皆是不外乎是生滅變異之法，再藉由禪宗的禪法參究而一念相應時，即能親證不生不滅的一真常自體的存在。

因此，親證一真常自體的存在，不是依靠把握它相續的一貫共同性的歸納法，也不是分析發現種種生滅有為法的差別相所能實證的，而是依靠釋迦所傳的真正禪法而親證法界實相。親證的方法本身，必然是包括世間一般的歸納與分析的，也要包括出世間的禪法。釋印順所主張的方法，從研究世間學問的方法來看，尚且是嚴重不足而殘缺不全的，對於研究出世間的中國禪宗佛法所應該運用正確而完整的方法，就更不可能知道了。

2、命題、事實、法則、真理與思想之區分與混淆

另一個必須區分的，是命題、事實與思想。所謂的「命題」，是有客觀真假值的語句。命題的真假，是可以事實加以驗證的。²⁴驗證無誤的命題，則是「法則」，而法界所有事實真相所顯示而構成的法則所集合而指向的唯一而真實的道理，則是真理，佛法中的法界實相真實之理則是如來藏顯示出來的真如法性。一時無法驗證的命題，則是法則的假設，就是思想。基於事實的驗證，或對法則的假設，或依於某些思想而產生的生活態度與人生觀，如樂觀、悲觀、達觀等，立為個人處事的法則則是個人的思想。例如，凡人皆有死，這是命題，驗之於事實皆無例外，便成為世人堅信的法則。再如，五陰非我，這也是命題，也可以驗之於事實，應該也可以成為世人堅信的法則。但是，五陰非我的命題，對於五陰、我的定義與範圍必須充分瞭解，然後才可能驗之於事實。但是這一命題，對於親證法界實相的勝義菩薩而言不是難事，因為已經以法界的事實驗證無誤而斷我見；因此，五陰非我，對於勝義菩薩而言，它是法則，是現象界中的真理，也

²⁴ 雖然有時候因為驗證方法困難，只有極少數人可以加以驗證，這並不影響命題的可驗證性。以物理學來說，有一些實驗必須使用昂貴、先進的科技設備，直接參與實驗的科學家也許只有幾個人。

是法界實相真理的一部分。可是，五陰非我，對於一般的凡夫世人而言，要驗證此命題則不是易事，因為沒有實際觀察的能力；也就是說尚未有親證的能力，以致無法驗證於事實。凡夫世人只有經過阿羅漢或勝義菩薩的教導，而且自己願意依教奉行之後，才逐漸有親證的能力。因此，對於一切的凡夫世人，在未有親證的能力之前，對於此命題的真假值，只能以相信或不相信的態度面對之；不論相信或不相信此命題的真假值，則都是稱為思想。

基於事實、法則或思想，有人放浪形骸、玩世不恭；也有人努力的立功、立德、立言，欲藉此而精神不朽。同一個事實、法則或思想，可導出不同的生活態度，所差別者，即是個人的思想。從這個立場來看，個人的思想對於他自己而言並沒有絕對的是非可言。在佛學的研修上亦同，把自己的思想或自己所認定的法則，或是把誤會、曲解後的三法印（法則）認定是絕對正確的，不想面對與經典所說法義有所差異的事實，不肯面對違背至教量的事實，終究無法與法界的實相契合；除非他願意拋棄自己的成見，虛心的修學佛法，學習親證的方法與知識，依據勝義菩薩的教導而發現自己的錯誤，進而修正不當行為，並且以觀行的方法驗證於事實，否則各人的思想，必然會有很大的不同，不能契合一實相印。

對於思想，我們可以分析它的形成背景，以及如何演變等。而對於命題，只有客觀的驗證它，才能知道它是否符合事實。如果因為自己驗證有困難又不願意虛心接受菩薩的教導，不願意拋棄成見而真誠修行，那麼命題就只能成為思想；既然是思想而非最終的結果，不免就要落入虛妄的猜測與想像中，不能避免實證者對他作出正確的評論，他終將無法如理的回應而默然不答，或者只能由信徒出面瞎說胡扯一番了。這是釋印順及其繼承者等佛學研究者所必然陷入的困境。

釋印順說：

我們得應用諸行無常的無性緣生，去研究理解佛法中某一宗派，某一思想，某一行法，某一制度，某一事件的產生……像無著所說的唯識學，在佛世已圓滿而具體的成立，無著不過從慈氏那邊聽來，原樣不動的把它傳出而已。這等於說，本來成就了的東西，從新出現，這是「自生」，不是諸行無常的因緣生。若說：佛世根本沒有，無著假託彌勒而獨創的；或從某一學派直接產生的，這也不正確，這是「它生」。如果說：唯識學雖是本有的，但由種種學派的引發，種種環境的需要

而出現的，這還是「共生」，而不是緣生。若說：自然而有，沒有因緣可說，那更是「無因生」的邪見了。那到底是怎樣產生、成立的呢？是緣生，緣成，是幻化無性的發展過程。先須理解：無著的唯識學，是發展中的成立階段，到此時，充分而確定地成立了唯識學的特質，唯識學的精義。本沒有不變的自體性，在不斷的演化中成立，成立了也還是不斷的演化。²⁵

這一段他是以唯識學如何產生，解說諸行無常的無性緣生，藉此否定唯識學主張有不變的自體性。但法界的實相是唯識學研究的對象，先不論唯識學產生的歷史事實是否被釋印順所扭曲，唯識學本身的建立，是因為人類想要探究宇宙、生命事實與真理，因此有不同的人投身於唯識學的探討。但是唯識學本身與宇宙、生命根源的法界實相的存在，絲毫沒有關係，因為它只是學問而不是實證。不論有沒有唯識學建立，實相界的真如法性仍然繼續存在著；或者如前所說「若佛出世，若不出世，法性法住」，不論佛陀是否出現於世間宣說佛法，真如法性存在的事實也是從來不改變的。因此，釋印順以唯識學的建立與否，來解釋宇宙生命的真實相，不但違反至教量，也違反演繹法的原則，做了錯誤的推論而違反比量。文中的「自生」、「它生」、「共生」、「無因生」，典故出自龍樹的偈：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」²⁶釋印順套得似乎很漂亮，可惜卻是無有實義的文字遊戲，也是違反學術研究方法的邏輯比量。他的推論與邏輯如果是正確的話，那麼牛頓的萬有引力法則將不能稱為法則而要被推翻。因為萬有引力法則是在伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）發現常數加速度²⁷，以及克卜勒（Johannes Kepler, 1571-1630）發現克卜勒定律²⁸的基礎上才提出的。依釋印順的理論，整個物理學也是無性緣生，那麼符合事實的物理定律也都不能成為法則而要一直演變下去了，一切世間的法則也都要推翻，連他自己所立的解說理論也都要推翻掉。這等於是主張世間根本沒有法則存在，不但違反現量，也違反比量。

至於《瑜伽師地論》到底是不是無著假託彌勒菩薩而著作的，是一個待證的命題，有可能是無著假託彌勒而作，也有可能確實是無著在定中聽

²⁵ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁5。

²⁶ 《大正藏》冊30，頁2，中6-7。

²⁷ 這是說明在地球上物體自高處落下時，每秒增加墜落的速度是固定不變的。

²⁸ 克卜勒定律說明行星以橢圓形軌道繞行太陽的法則。

聞彌勒說法而做的紀錄。而釋印順說前者是「自生」的邪見，後者是「它生」的邪見，硬把一個事實認定的問題，弄成自己進退兩難的戲論，這是違反方法應用的邏輯比量。

事實上，我們知道唯識學的中心課題，一向都是屬於事實的探討。以唯識最重要的法第八識心王來說，祂有極微細的了別作用²⁹，一般人無法察覺到，所以《成唯識論》在釋《大乘阿毘達磨契經》「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」的「勝者」時，玄奘菩薩這麼說：

已入見道諸菩薩眾得真現觀，名為「勝者」；彼能證解阿賴耶識，故我世尊正為開示。或諸菩薩皆名「勝者」，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解，求彼轉依，故亦為說。³⁰

這段話講得很清楚，只有見道位以上的勝義菩薩，才能「證、解阿賴耶識」，所以阿賴耶識確有其真實的體性，已經被大乘見道的菩薩所證，然後能現前觀察祂而解知祂的種種——或極少分、或多分、或具足圓滿而成佛。既然有人能夠證、解，就表示確實有第八識的存在，不只是思想而已，而是存在的事實。而祂不是方法、法則，是經由方法的實踐而實證的對象，也是經由法則來檢驗是否為最後法的對象。雖然自古以來乃至今時現代，證、解阿賴耶識的大乘見道者，一直都是極少數，但過去有人能證而解知，現在也有人能證而解知，未來還將是有人能證而解知。所以證、解阿賴耶識如來藏，是可以讓許多人重複驗證的法，三世不易其重複驗證性；既然可以重複驗證，就有其客觀性、真實性、不變異性，不能因為阿賴耶識識性的自性微細，自己沒有真誠修行，沒有禪法的知識與能力而難於實證及觀察，就把阿賴耶識說成是一種思想、假名施設，或者是方法、法則。

唯識其它重要的法也是如此，例如五遍行：觸、作意、受、想、思，是八個心識都有的心所法，釋印順及其繼承者等佛學研究者，因為沒有親證末那識和阿賴耶識的緣故，所以對末那識和阿賴耶識的五遍行，就不可能以現量經驗加以觀察，不能與至教量互相印證。所以，他們當然無法明白唯識學真正的價值，以致在論說當中，對於唯識學多有不當的貶抑，刻意將真實唯識門與虛妄唯識加以取捨：否定真實唯識門而弘揚虛妄唯識門。這就使完整的唯識增上慧學成為破碎而不完整的唯識

²⁹ 《大正藏》冊 31，頁 14，上 15。「此第八識自性微細，故以作用而顯示之。」

³⁰ 《大正藏》冊 31，頁 14，中 28-下 3。

「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」依玄奘嚴格的解釋，勝者是指已證而入見道位而能理解阿賴耶識的勝義菩薩，或是尙未證解而願意進求實證，以便轉依阿賴耶識的大乘加行位菩薩，這些菩薩才是佛陀演說唯識經典的主要對象，不是未入加行位的凡夫菩薩，更不是外道或二乘聖者。未證解阿賴耶識的人，既不知阿賴耶識的外延³¹，當然無法明白阿賴耶識是如何輾轉出生一切法，當然不知宇宙萬有及一切生命的起源。這本來是大乘加行位及見道位菩薩才能學的法，是佛陀本於法界真相與事實而說的法，不是修學解脫道的二乘聖人所能學，也不是能以解脫道的行門所修證的法，更不是解脫道相應的三法印所能檢驗的；這是只有一實相印，以及與實相相應的佛菩提三法印才能檢驗的。但是釋印順及其繼承者既未證解阿賴耶識，也未實證解脫道，便躡等學習唯識學，並且以解脫道的法義來探討增上慧學所說的真實唯識門法義，所以無法真的理解，只能用臆想分別，揣測唯識學的真義，於是便不可避免的將真實唯識門的意根與阿賴耶識加以否定。於是當他看到唯識學各種深淺、廣略層次不同的說法時，由於不能理解的緣故，便誤以為有矛盾，又被歷代**未親證者**的虛妄論說與演變的事相所擾亂，難怪他們會把唯識學當成是一種演變中的思想，發表種種違反三量的言論與著作。

釋印順說：

愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。我們要依據**佛法的諸行無常法則**，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常的適應。³²

文中「佛法的諸行無常法則」中，「的」的語義不清，但不外二種可能：一者、「的」作為同位格的功能，則諸行無常法則是等同於佛法而貫通其他二個法印的意義；表示其他二個法印也要符合諸行無常法則。二者、「的」作所有格的功能，則諸行無常法則是佛法中眾多命題法則之一而已；表示完整的三法印才能夠作為佛法真義，其他二個法則不必一定符合諸行無常法則。

進一步分析第一種情形，諸行無常法則與諸法無我法則的命題對象是

³¹ 外延「extension」，語意學術語，謂語言文字所指的實物。

³² 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁7-8。

進一步分析第二種情形，諸行無常法則與諸法無我法則的命題，兩者所檢驗的對象都是生滅的一切法，是一致的，所以就命題邏輯的一致性來說，此二法則在說明一切法都是同時具有無常與無我兩種意義；涅槃寂靜法則的命題對象是涅槃，而涅槃與諸行及諸法等一切法，顯然是截然不同的命題對象，因此就命題邏輯而言，涅槃必然是不生不滅的永恆之法。這樣的結論符合佛教基本的教理，符合至教量。

再進一步來分析釋印順所說的「佛法的諸行無常法則」中自相矛盾而無法與三量印證的地方。眾所週知（也是釋印順的所知），佛法（釋印順書所謂佛法是指阿羅漢解脫道所證的涅槃）的修證目的是在取證涅槃，所以修行佛法的實證境界就是涅槃；阿含中佛陀曾說阿羅漢所證的涅槃是真實、清涼、常住不變，所以涅槃不是斷滅空；如今釋印順所說的佛法卻是斷滅的，主張不許違背諸行無常法則，那麼佛法涅槃就成為斷滅空，違背至教量的法則。阿含所載阿羅漢所證的涅槃，以及菩薩所證的涅槃，都不是斷滅空；今天也仍然有人能實證無餘涅槃中的本際，證明無餘涅槃中不是斷滅空，所以釋印順所說佛法實證的斷滅空境界，不符合現量法則。又佛陀說阿羅漢所取的涅槃，是滅除一切法（十八界）以後才能進入，顯然無餘涅槃不能攝在一切法中，當然不能用諸行無常來檢驗；釋印順卻把佛法、涅槃也攝在諸行無常所攝的一切法中，才會以「諸行無常法則」來檢驗所有佛法，顯然也是違背比量法則的。諸行無常法則所檢驗的對象是現象界中的一切法，涅槃卻不是現象界中的法；一實相印的涅槃本際——如來藏——也不是現象界中的法，所以諸行無常法則絕對無法用來檢驗實相界；但釋印順卻用檢驗現象界的諸行無常法則，來檢驗、分析非現象界的實相界，如此檢驗分析所得結論，當然一定成為非量；如同以檢驗汽車的標準來檢驗飛機一般，無法令人接受。

上述的論述都是命題的分析與歸納，對於尚未親證法界實相者而言，只是思想的論述而已，仍然有人可以堅持「第一種論述是正確的，第二種論述是錯誤的」，因此仍然不能作最終的結論。因為命題最終還是要以事

實做為判斷的基準，作為最終的法義抉擇。也就是說最後要回歸到一個最核心的命題：「到底不生不滅的永恆之法如來藏存在嗎？」但這個命題不再只是分析與歸納所能抉擇，而是事實的驗證問題，也就是親證的問題。因此，所有的命題，最後都要回歸於事實的檢驗，因為事實是真理的基礎；一切命題的真假值都要以事實作為判定。所以，以佛法來研究佛法的方法，必然要回歸到最重要而唯一的方法——親證。尙未親證者既然無法以佛法來研究佛法，當然必須先尋求親證的方法；在將來親證以後，才能以佛法來研究佛法，所以親證才是佛法修學中最重要的部分。

因為事實的檢驗是可以弭平思想不同的人，使得大家可以拋棄成見，理性的對面事實。如果有人懷疑至教量所說的如來藏真實存在而可證的聖教，或是基於邪教導而不信有如來藏真實存在，但願意嘗試能否親證，結果在完全依據佛教中親證如來藏者的正法教導之下，三、五年乃至二、三十年後親證如來藏，便可以依親證的事實而確實驗證這個問題，超過畢生皓首窮經的思想研究而仍然不能抉擇。如果有一個佛教僧團，每年不斷地有各種不同身分、年齡、學識與經驗的人，可以親證如來藏，這是因為採用了佛陀正確教導——親證主義；而其他廣大的佛教團體，包括所有繼承釋印順的佛學研究者，乃至其他的宗教人士，如果堅持只是著重在研究思想學說的不同，不是從親證上面著手，那麼可以預測這些人將永遠不能親證法界實相，因為他們限定了研究的方法——只是歸納與分析；他們也侷限了所分析研究的對象——思想，離開了對實證所得的事實境界的分析。

事實是真理的基礎，命題再三驗證於事實，可以成為眾人相信的法則與真理，而演說真理的語言文字，固然是不斷的演變，但被語言文字所表達的真理，則是亙古不變的，因為事實也是亙古不變的；就這個不變的真理而言，並沒有發展、演變或適應的問題，因為事實上也從來沒有發展、演變與適應的現象存在過；只有在思想上有所認知而非親證者間，才會有發展、演變與適應的問題存在。演說佛法的人，若都是依據現觀現證所得的事實如實而說，則眾多說法之間，必然沒有矛盾或無法貫通的情形，只會有層次深淺廣狹的差別而已。就像物理學可以有很多個旁支學科，可以有很多的切入的角度，只要是符合事實真相的正確的物理學，絕對沒有不能一以貫之的。

3、佛法的一貫性

然而，有時不同的人對於「佛法」的認知還是出現法義扞格，勢同水火的情形。爲什麼會有這種事呢？這可以簡單分別爲三種情形：

第一種，學者未能親證，卻企圖揣測高深的法義，且因爲出於想像而不是採用親證的方法，因此無法如實知，便以爲佛法有矛盾。這種情形，並不是真的無法貫通，而是學者不得其法，依於語言文字，而未能真知其義理，以致有此過失。若能謹守「知之爲知之，不知爲不知」的分際，對於未知未證的佛法，尊重而存疑，則沒有這樣的過失，未來則有希望改弦易轍，走向親證法界實相的成佛之道。

第二種，所謂的了義、不了義的問題。了義法和不了義法，有時看起來好像是矛盾，卻不是真正的矛盾。因爲不了義法，是一種不完整、不圓滿的真理，是真理的一部分，不能代表全部的真理，只對某些人適用，或者在某種狀態下適用。而了義法則是絕對的真理，是完整而圓滿的真理，與不了義法的層次不同而函蓋了不了義法。完整而圓滿的了義法，不能缺少不了義的部分真理，彼此並不相互違背，所以說不是真正的矛盾。

第三種，全然的矛盾，屬於事實的驗證問題。例如，安慧《大乘廣五蘊論》主張：「若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故，又此行相不可分別，前後一類相續轉故。」³³認爲其行相極微細而無法被人們所了別出來，這和玄奘在《成唯識論》中，主張大乘見道菩薩可以證、解阿賴耶識的說法，顯然不同。此處可以把爭論的問題，寫成命題的形式：「阿賴耶識的心行法相，是可以被某些人觀察出來的。」這個命題，玄奘答是，安慧說非，二人正好相反。這不是宗派情見、入主出奴的問題，而是在邏輯上與事實上，就只有一個是正確的。

如果安慧對了，玄奘就錯了；如果玄奘對了，安慧就錯了——這是勢不兩立的。因爲這是真相的判別，是一個非真即假的命題，是一個事實的驗證問題。其實，安慧和玄奘勢不兩立的說法，多到不勝枚舉，蕭平實於《識蘊真義》³⁴一書四百多頁，幾乎都是依《成唯識論》和《成唯識論述記》，舉證安慧《大乘廣五蘊論》違反現象界與實相界的事實所產生的論述錯誤；此部分限於篇幅，請讀者自行參考相關的解說。釋印順及其繼承

³³ 《大正藏》冊 31，頁 854，中 29-下 2。

³⁴ 蕭平實，《識蘊真義》，佛教正覺同修會（台北），2005。

者卻一直沒有弄清楚安慧和玄奘法義的差異而繼承了釋安慧的錯誤論述，其實都是對於事實的驗證問題不瞭解所致。兩者採用不同的方法：安慧否定親證最勝心第八識阿賴耶識的可能性，否定親證的方法；玄奘則採用親證的方法，並且已親證最勝心阿賴耶識，因此極重視《瑜伽師地論》現量、比量與至教量等三量原則中的現量親證的方法。

釋印順一方面接受他人推許為「玄奘以來第一人」³⁵，這是肯定玄奘，也同時用來肯定釋印順自己，表示自己是繼承玄奘法理的人，但是對於玄奘所採用的親證方法並不採納；一方面卻以安慧的《大乘廣五蘊論》做為唯識的基礎課程³⁶，因為釋印順與安慧都不採用親證的方法。如果明知道安慧和玄奘根本是背道而馳，還用同情、調合的立場來看待兩位古人，在方法論上就是的重大偏差，喪失了追求事實與真理的高貴精神與情操。

這樣講起來，第三種情形也不是佛法的矛盾，因為這是對與錯、是與非的問題，是事實驗證上的問題，同時是研究方法上的問題，也是法義抉擇的問題。錯誤的說法，應該加以揚棄，不能把它當做佛法來看待。例如有人觀察：陸地上運動中的物體，都會慢慢的停止下來；有人觀察天體後卻證明慣性定律：「若物體不受外力，靜者恆靜，動者恆動。」這兩種看法當然是不一樣的，但是我們不能說，慣性定律有矛盾，因為有人不完整的觀察而不能視之為定律，因為對於事實的驗證不夠嚴密而完整，不能完整而深入地觀察；如果有人能夠正確的觀察與驗證，必然能夠發現真正的事實真相。因此，不能說：「這不是誰對誰錯的問題，而是物理學思想演變的問題。」人類逐漸發現物理學定律，在物理學的發展上固然是一種演變，但演變的不是物理定律，而是人類採用親證的方法時，驗證方法的能力及範圍的問題。這是方法論上值得進一步探討的問題，限於篇幅，暫不申論之。

對於佛教史上，所有的互相問難，應該抽絲剝繭，屬於命題的論爭應該回歸事實的驗證；屬於思想的論爭應該分析與歸納為不同的命題，再依

³⁵ 釋昭慧，《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》〈自序〉，法界出版社有限公司（台北），2006年9月再版，頁3。「三月十五日上午，陪陳水扁總統坐專機至台中華雨精舍拜會導師。是日總統真摯地請老人開示，並稱讚他是「玄奘以來第一人」，上溯一千五百年，無人比得上導師的成就，不但是國家的瑰寶，也是佛教界的瑰寶。」

³⁶ 釋昭慧，《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》〈自序〉，法界出版社有限公司（台北），2006年9月再版，頁9。「再以福嚴佛學院為例，福嚴佛學院七十三年度招生時，課表請印公導師設計。當時唯識學課程，導師安排上一年《大乘廣五蘊論》。」

完整的事實而驗證之；屬於世諦流布、語言文字的差異，必須一一分辨清楚，分析與歸納為語意清晰的命題形式，最後仍然回歸事實的驗證。如果所有佛教上的互相問難，都能夠回歸事實的驗證，就可以止息紛爭。如果不是依於親證的方法來驗證事實，全憑個人的猜測與想像，那麼互相問難將永無止日。而歷史上大部分的互相問難，都是沒有親證法界實相的凡夫們，由於不知道親證的方法的重要性，彼此樂於口舌之辯，因此互相問難不斷。親證法界實相者彼此之間從來不必相互問難，因為只要回歸事實的驗證即可；所以佛教思想史所謂的發展與演變，都不屬於實證者之間的發展與演變，因實證所證的事實真相只有同樣的那一個，互相之間與前後代之間，根本就不需要有所發展與演變。

但是親證法界實相者有時因為教導其他人時，也可能會產生問難的現象。因為反對親證的方法的人，最害怕教導親證的方法的人，因為事實的證驗極為無情，對就是對，錯就是錯，完全沒有模糊地帶，當雙方提出各自的所證時，立即顯示親證與否及所證正訛的極端差別。而這個部分，正是釋印順的繼承者弄不清楚的地方，因為他們把唯識學當成是哲學、思想，可以天馬行空般猜測與想像，而不是對於事實真相的親自驗證，就會專在未證者的思想發展及演變上探討，再用這類錯誤思想來評判親證者的所說。他們批評唯識學，就是因為他們不知道唯識學是法界事實的探討，若知道就不會這麼說了。因此，若繼承了釋印順的方法，就會認為除了釋印順所謂的「根本佛法」之外，其它的佛法，都被他們當做是演變中的思想。

阿賴耶識的心行相，到底可不可以被人觀察出來？這是一個極嚴肅的問題，有的人花了二十年、三十年的時間來學唯識，總要弄清楚這個問題吧！不然花那麼多時間學唯識幹什麼呢？如果阿賴耶識的心行法相，可以被凡人觀察出來，安慧與釋印順應該可以根據古籍的指示就自己去把祂觀察出來，而不是捧著古籍背誦文句加以臆測。如果不能被人觀察出來，只能像安慧或釋印順那樣主張，那麼他們造文描述阿賴耶識的體性等，就沒有客觀的依據，我們浪費時間去研究他們的縱情想像，也就毫無意義了。

（三）諸法無我法則

1、人無我

有關諸法無我法則，如何運用於佛法的研究，釋印順將這個原則，分

爲人無我和法無我。就人無我的部分，他說：

研究佛法，應有無我的精神。無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究。若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。……一般宗派的學者，固執他所宗的行解為標準，在研究講說時，**不問經的內容如何，只將自己所學的那一套湊上去。**等於不問對方的頭大頭小，就拿自己頭上的帽子去套。如果有了這種成見去治佛法，結果是可以想像的。³⁷

這段話原則上是正確的，只不過他沒有警覺到：他自己早已存在的成見。釋印順的成見不是別的，正是他原先對佛法的誤解，也就是他所以爲的唯一實相和三法印。譬如他把龍樹的偈，硬套在《瑜伽師地論》作者是誰的問題上，就是他所自己指責的：「不問經的內容如何，只將自己所學的那一套湊上去。」其研究成果如何，前面已評論過了，此處從略。

釋印順所謂的「以佛法研究佛法」的體系，只有「人無我」這個原則，若解釋爲不存自己的成見，勉強可以算是一個研究方法所應遵守的原則。爲什麼說是勉強呢？因爲這樣子解釋，已經和學術界研究方法完全共通了，佛法已不再擁有異於世間法的特點了。佛法中所謂的「人無我」，是說在五蘊、十二處、十八界之中，找不到一個常住不壞法可以稱之爲「我」以作爲生命輪迴的主體；親證人無我的修行人，已是初果以上的聖弟子³⁸。這比世間學術的要求，高得太多了。所以說，不存成見這個原則，用「人無我」來解說時只沾到最粗淺的邊，只能算是「無我所」中最粗糙的部分，尙不能觸及「無我」的見解，對於釋印順來說可以提出這樣的觀點來作爲研究方法所應遵守的原則，已算是對於學術界有所貢獻的，雖然他自己從來沒有遵守它。

2、法無我

就法無我的部分，他說：

再從法無我的見地研究：世間沒有獨立存在的東西，都與其它的一切有關，在展轉的相攝相拒中，成爲現實的一切。所以一切法無我，唯是相

³⁷ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁 8-9。

³⁸ 《大正藏》冊 7，《大般若波羅蜜多經》卷 576，頁 979，上 23-中 1。「彼近事女，遶善現身，循環覓手竟不能得！瞬息之間身亦不現，即便恭敬讚善現言：「善哉！善哉！聖者！聖者！乃能如是：身亦不住，相亦不現，實爲希有！是故如來常說：善現得無諍住最爲第一。」時近事女，即於是處，永斷我見，獲預流果。具壽善現便現其身，讚言：「善哉！善哉！姊妹！遂能如是，成丈夫業！」

依相成的，眾緣和合的存在。一切法如此，佛法當然不能例外。³⁹

這段話說「世間沒有獨立存在的東西」，如果他所說的「世間」，是指三界內蘊、處、界種種法，這話是符合經教的。但並不能因此就說，「沒有任何一個東西可以獨立存在，包括三界內和三界外。」——因為這已是證據不足的過度推演，違反比量。

被釋印順判為真常唯心系的經典，有很多都在說：有一個東西⁴⁰，可以獨立存在，不是因緣所生法。例如《楞嚴經》：「無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者。」⁴¹這些經教，和釋印順所認定的「法無我的見地」，明顯的不同，所以都被他判為「真常唯心系」的經典，而認為具有外道梵我色彩，因此他的判教其實是違反至教量與現量的。探討他這樣誤判的原因，正是將判攝現象界的法則取來判攝實相界，然而現象界一切有為法都是從實相界無為法如來藏中出生的，當然判攝所生現象界的法則，不能適用於判攝能生的實相界；而判攝實相界所能用的法則只有一實相印，不能用三法印來判攝如來藏的存在與否；三法印的法則，只能用來判定自稱已證實相的人，所證是否仍屬現象界中的某一法，無法用來判攝如來藏是否確實存在。由此證明，釋印順所謂的法無我，仍然是落在現象界的人無我上面來說的，只是將有情蘊處界衍生出來的諸法無我，作為法無我來說，而未曾涉及實相界的法無我，仍然屬於解脫道所攝的人無我的範疇，不曾涉及成佛之道所攝的實相界的法無我範疇。

釋印順自己才剛說的：「在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究。」現在「有一個東西，可以獨立存在，不是因緣所生法。」（像傳大士所說的：「有物先天地，無形本寂寥。能為萬象主，不逐四時凋。」⁴²）本是一個未證者待證的命題，應該等到親證後依事實的真相來抉擇，而不是以凡夫的個人主觀的成見去判定它。可是，他卻先把自己所未親證而純憑推演出來的「佛法」當成真理，來判定這些經教，這種作為，與自己所標榜的「不固執自我的成見」恰恰相反——這正是前後矛盾，也是解、行不一，也是違反比量邏輯。

³⁹ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁10。

⁴⁰ 「法界的實相、因果的所依」暫用「東西」這個名相來表達。

⁴¹ 《大正藏》冊19，頁108，下5-7。

⁴² 《卍續藏經·新文豐影印本》冊120，《善慧大士語錄》卷4，頁53下2-3。

(四) 涅槃寂靜法則

1、涅槃寂靜不是方法

有關涅槃寂靜法則，如何運用於佛法的研究，釋印順說：

涅槃，是學佛者的歸趣所在……佛法研究，是為了它。它就是一一法離染的實相。它從沒有離卻我們，我們卻不能理會它。凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅。古來多少大德，讀一經，聞一偈，就廓然悟入這寂滅的聖境……「文字性空，即解脫相」，能具足深入這個見解，多聞正思，到工夫成熟時，也不難直入個中。文字研究，不一定是淺學，這在研究者的怎樣研究用心吧了！⁴³

釋印順自己說過，三法印是可以做為研究方法的。可是在這裡，他卻是說「涅槃，是學佛者的歸趣所在」，所以在這裡釋印順仍然要承認涅槃是親證的成果，而不是研究方法。所以說，釋印順是顛倒的把親證的結果涅槃寂靜，強行套用在研究方法上，違反比量。

這段文字中，提出一個方法，就是「不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅」，顯然釋印順主張「文字研究」是親證涅槃寂靜的重要方法，也是將文字語言所說的法義判攝在法無我中。因此他也認為「文字研究，不一定是淺學，這在研究者的怎樣研究用心罷了！」如果「文字研究」是親證涅槃的重要方法，那麼世間的語言專家或者是文學作家最有資格實證涅槃的解脫境界了。如果是這樣的話，那麼實證涅槃境界應該是各個文化與國家中，到處都應該有語言專家或文學作家成為阿羅漢。但是，歷史記錄上卻沒有這樣的事實，因此違反現量。釋印順的這番「文字研究，不一定是淺學」再套用「文字性空，即解脫相」，使得許多研究巴利語的學者都變成「阿含專家」。可是，如果學會巴利語來研究《尼柯耶》就可以稱為「阿含專家」，那麼生在印度當地熟稔巴利語者，豈不是更有資格稱作「阿含專家」而親證涅槃寂靜的境界？

其實，般若經中的「文字性空，即解脫相」的意思，若從二乘的解脫境界來說，語言文字只是生滅變異之法，語言文字的特性是終歸空無而必須在無餘涅槃中滅盡，能夠滅盡語言文字才是解脫相。釋印順又顛倒「文

⁴³ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁12-13。

字性空，即解脫相」的真正意義，主張「文字研究，不一定是淺學」，顯然違反至教量與比量。當然，從文獻學的方法來看「文字研究，不一定是淺學」，但是文獻學只是世間的學問；然而，佛法的義學與文字及文獻學無關，因此近代不識字的淨土宗及禪宗大師廣欽老和尚，可以親證法界實相，從世間人的眼光來看「文字研究，不一定是淺學」，但是不識字的廣欽老和尚可以親證法界實相，已經在在證明「文字研究」絕對不是親證涅槃寂靜的條件之一，更不是親證佛法的方法。

2、文字性空，即解脫相

再說般若經「文字性空，即解脫相」的大乘真義，並非終日聞思、不務修證的學者所能體會的。如果釋印順真懂得「文字性空，即解脫相」，那麼禪宗祖師種種看似莫名其妙的言說開示，如顧、鑿、嘆，狗子無佛性、麻三斤之類的公案，釋印順應該都能體察到是解脫相才對，怎麼會說「我不是達摩兒孫，又素無揣摩公案，空談玄理的興趣」⁴⁴的話呢？能夠如實了知「文字性空，即解脫相」的人，已不是佛法的初學者。若是初學者，必不懂得「文字性空，即解脫相」的真正義涵，當然不可能以此作為研究佛法的方法。

3、以涅槃為念，違背經教與修證原理

釋印順又說：

涅槃，有真實、解脫的意思。佛法研究者，在還沒有直接接觸到它的時候，也就該把它作為最後的歸結，勇猛前進。所以，學佛者具備真理的探求，解脫的實現的信念，研究佛法，既不是學點談話資料，又不是為自己的名譽利養作工具，是要想從修學中去把握真理。如釋尊的為真理而犧牲一切；玄奘的去印度求法，不憚一切的危難；趙州的八十歲行腳，無不是為了真理的探求。研究佛法者，若有了這一念心，一切都有辦法。佛法的探求真實，在解脫自他的一切苦痛，這需要兌現。如把真理放在書本上、口頭上，不能淨化自己的身心，治學、辦事、待人、接物，還是從前一樣，這顯然沒有把涅槃一事放在心中，並沒有體驗真理，實現解脫的企圖。佛法研究，是不應如此的。⁴⁵

修行不是為了名聞利養，而是要「從修學中去把握真理」，這一點是正確

⁴⁴ 釋印順，《華雨集》第五冊，正聞出版社（台北），1993 頁 29。

⁴⁵ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁 13。

的。但是修學佛法的人卻不應該「把涅槃這一事放在心中」，因為涅槃是實證五陰虛妄之後，或者親證法界實相之後，自然而然驗證無誤的結果與事實。如果一直把涅槃放在心中，這件事本身即是識陰相、行陰相和想陰相，如此一來，反而違背修證涅槃的原理，違反至教量。因此，《佛藏經》說：

若人能見諸法無相，無名、無觸、無憶、無念、無生、無滅，無有戲論，不念一切法，不念涅槃，不以涅槃為念，不貪涅槃，信解諸法皆是一相，所謂無相。舍利弗！是名真見。⁴⁶

佛陀在此經中又說：「我尚不念涅槃，云何當說：『汝等當念涅槃，當得涅槃？』」⁴⁷由此可見，「把涅槃這一事放在心中」，是違背經教的至教量。「不念涅槃，不以涅槃為念，不貪涅槃」，這是屬於諸法無我的見地，因為能憶念者，即是識陰相，即是我相。已證諸法無我的修行人，不會落在我相當中去修行。釋印順本人尚且錯解，而有與經教相違背的主張，可見諸法無我的見地，並不是那麼容易通達，而是親證實相的賢聖菩薩才能通達的；所以涅槃寂靜是修行人親證的佛法境界，而不是研究佛法的方法；只能用來檢查所證的涅槃是否絕對寂靜，用來了知所證涅槃對或不對，不能用來研究佛法、研究涅槃。

《中阿含經》卷 23：「自沒溺，他沒溺欲拔出者，終無是處。」⁴⁸意思是說：自己尚且淹沒在水中，無力出離水中，看到他人也淹沒在水中而想要救他人出離上岸，那是不可能的事情，只有具備出離水中能力的人才能救人出水。因此，釋印順在此段落中承認要「體驗真理，實現解脫」，但是對於親證的方法，仍然落入猜測與想像中，才會以錯誤的「把涅槃這一事放在心中」當作是親證涅槃寂靜的方法。由此可見釋印順對於佛法真正的研究方法，完全落入猜測、想像與錯解而違反三量的原則，證明釋印順根本不會親證佛法，也不可能正確的教導學人親證佛法，當然更不可能宣說正確的親證佛法的方法。

三、證法與教法

前面已經略評釋印順〈以佛法研究佛法〉文中的錯誤，已經證明他對於佛教的

⁴⁶ 《大正藏》冊 15，頁 786，下 27-頁 787，上 2。

⁴⁷ 《大正藏》冊 15，頁 787，上 11-12。

⁴⁸ 《大正藏》冊 11，頁 574，中 3-4。

方法論是有錯解的；會有這樣的情形，筆者認為是因為他對於教法和證法二者之間的關係，並不清楚所導致的。教法與證法相當於理論和實驗方法的關係，教法只是指示的理論基礎，證法才是親證佛法的方法，也是應該要研究的標的之一，也就是應該探討佛教修證的方法論。若以為證法不是應該研究的對象——這種說法真的有很大的差錯。例如，釋印順說：

我以為大乘學者，不該專在判地位，講斷證上下工夫，或專在佛果妙嚴上作玄想。⁴⁹

他主張大乘的修學者，不應該研究大乘法的道次第以及證果階次的判定，也不應該在說明如何親證法界實相及斷除無明上下工夫，而且不該對於成就佛道的種種殊勝莊嚴作玄想。然而，成就佛果不應該是不可能的玄想，如果成就佛果是玄想，那麼佛陀不可能是佛陀，佛陀也不必示現人間宣說成佛之菩薩法道。至於如何親證法界實相與斷除煩惱、無明，竟然主張不必下工夫研究，顯然釋印順基本上是主張不應該研究證法，且不贊同親證的。如果一位出家僧侶有這樣的主張，那麼出家而成為僧侶的目的，到底又是為了什麼？確實令人費解。

其實，不論是以出家或在家的形象出現在人間，親證法界實相與斷除無明煩惱，都是所有的佛弟子學佛而非學羅漢的最主要目標。如果學佛卻主張不必親證佛法，那就已經偏離當初學佛的基本目標了，這是極為矛盾的主張，所有有智慧的佛弟子都無法認同這樣的主張。因此，修學佛法的首要目標，就是應該在證法上好好的下工夫。就學佛的目的而言，對於親證的方法，應該列為首要的目標加以研究，才是有智慧的佛弟子，才能對佛法有所實證。但是佛教的方法論是極大的課題，不是本篇論文所能完整討論的。因此，筆者簡略說明個人的基本概念，充當未來更進一步研究的楔子。

若有人主張說「證法不是吾人所要研究的對象」，那麼這些人只是在研究「教法」，是玩弄語言文字概念；就像要找月亮的人，別人指給他看，他不看月亮，卻在研究指頭，根本沒有找到正主。所以，佛教的方法論確實值得深入的探討。

《宗鏡錄》說：

諸佛方便，不斷今時，密布深慈，不令孤棄，已明達者，終不發言。只為因疑故問，因問故答，此是本師於楞伽會上，為十方諸大菩薩來求法者，親說此二通：一宗通，二說通。**宗通為菩薩，說通為童蒙。**祖佛俯為初機童蒙，少垂開示，此約說通；只為從他覓法，隨語生解，恐執方便為真實，迷於宗

⁴⁹ 釋印順，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（新竹），2000，頁198。

通，是以分開二通之義。「宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，乃至緣自覺趣光明輝發」，若親到自覺地，光明發時，得云：「如人飲水，冷暖自知。」如群盲眼開，分明照境，驗象真體，終不摸其尾牙；見乳正色，豈在談其鵠雪。當此具眼人前，若更說示，則不得稱知時、名為大法師。實見月人，終不觀指。親到家者，自息問程。唯證相應，不俟言說。終不執指為月，亦不離指見月。⁵⁰

這裡說得很清楚，「宗通為菩薩，說通為童蒙。」宗通是親證法界實相而通達證法，說通則為教法，只是指示的工具，為了使初學者得以親證開悟法界實相，方才施設教法。已經親證的人，不會再拘泥於教法，他會依於自己現證現觀所得的法，這樣子才叫做「宗通相」，也是真正能夠遵循「依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識」的實義菩薩。如果一個人只知道研究教法，就可知道他是未證之人，更何況連研究教法都產生種種問題的凡夫學者。

《宗鏡錄》舉瞎子復明，分別象體和乳色為例，依此例所謂的大乘實相的證法，並不是「言語道斷、心行處滅」而已；因為在認識之時，仍有眼識、意識的心行，不可說是「心行處滅」。他也可以一邊看，一邊起念：「這是象、這是乳。」——這並不妨礙他親見象體或親見乳色的真見——因此也不必然是「言語道斷」；卻可以同時觀察實相界本來就有的言語道斷的境界，現觀實相界言語道斷的境界與現象界言語道存二者同時存在的事實。事實上，只有涅槃的當體（第八識如來藏的自住境界），才是「言語道斷、心行處滅」。若把一切的證法，皆歸於「言語道斷、心行處滅」，是極大的誤解；因為言語道斷的實相境界是所證，能修能證的卻必須是言語道相應的現象界中的覺知心，所以想要實證言語道斷的實相界，必須以言語道存的現象界中的覺知心來學習及實證，二法必須是並存的。證法是言語道存的覺知心應該研究與付諸實行的對象，若是有人以為證法是不可研究、不可實行的，那他們所有的研究都只能在教法上，也就是在語言文字的概念上做研究，這是無法觸及以親證為核心的佛法真實義。

四、研究佛法，應以親證為要

筆者主張親證是研究佛法的最重要方法，這樣的主張是完全契合佛陀的本懷的。因此略舉一、二部《阿含經》的經文，來證明親證的方法，確實是佛教中重要而關鍵的方法。《雜阿含經》說：

⁵⁰ 《大正藏》冊 48，頁 428，中 17-下 3。

迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。⁵¹

經文說明若能以符合事實而正確觀察宇宙、生命等世間不斷地滅後而生起（如實正觀世間集），不會生起世間必定斷滅空無的錯誤見解；以符合事實而正確觀察宇宙、生命等世間不斷地在生起後又滅盡的話（如實正觀世間滅），就不會生起錯將生滅的世間法當作是永恆之法的錯誤見解。如來離開了錯執「有」與「無」二邊的見解，因此而說中道的存在，使得十二支因緣法能夠不斷地生滅不已、永無窮盡。其中，中道不是生滅的世間與世間法，中道指的是離開生滅二邊的不生不滅法，也就是不生不滅而永恆存在的能出生十二因緣法的如來藏。由於有如來藏的存在，使得十二支因緣法得以運行不斷、流轉生死，因為如來藏有出生萬法的功能性。由於此非本文論述的焦點，故不予以申論。

此經已說，包括中道、緣起、緣滅，皆須如實正觀。「如實正觀」，在佛經其他的地方，有時稱之為「真實正觀」⁵²。意謂修行人必須現觀世間的事實真相，而現觀所意謂的現量觀察，也就是親證的意義。如果學佛人真的遵循佛經所說的如實正觀宇宙與生命現象界的事實，這樣子便極有可能親證佛法。

《雜阿含經》又說：

無明者謂不知，不知者是無明。何所不知？謂色無常，色無常如實不知。色磨滅法，色磨滅法如實不知。色生滅法，色生滅法如實不知。受、想、行、識，受、想、行、識無常如實不知。識磨滅法，識磨滅法如實不知。識生滅法，識生滅法如實不知。⁵³

經文說無明就是不能知道事實真相，不知道事實真相就叫做有無明。什麼就叫做不知道事實真相？就是對於一切物質的色法，不能確實知道色法無常的事實；物質的色法會磨損而壞滅，對於色法終必磨滅的事實不能確實知道；物質色法也是生滅法，對於色法也是生滅法的事實不能確實知道，這樣就叫做對色法的無明。同樣的，受、想、行、識是無常、會磨滅、是生滅的事實，卻不能確實知道，就叫做無明。

⁵¹ 《大正藏》冊 2，頁 67，上 2-8。

⁵² 《大正藏》冊 2，頁 2，上 3-7。《大正藏》冊 2，頁 30，中 20-下 4。

⁵³ 《大正藏》冊 2，頁 64，下 1-6。

此段說「不知者是無明」，尤可做為證據，謂佛法的研究，最後的依據，一定是驗證事實的真相。凡有不明事實真相者，即是無明。同一處經文接著又說：「所謂明者是知，知者是名為明。」⁵⁴此處的「知」，是指對五陰是無常、磨滅法的事實，如實而驗知。⁵⁵所謂的如實而驗知，便是所知係本於事實、所知與事實相吻合的意思。所以，要打破無明，當然必須要以親證做為方法，才能打破對於法界的事實真相的無知。

因此，佛法的研究方法，基本上和一般科學求真求實的立場並沒有兩樣，都是要如實而知，但是也有與一般科學不同而超越科學之處，例如出世間的禪法、涅槃、實相，但是限於篇幅不予申論。既然仍在凡夫地，想要如實而知，就不能事先抱著成見而從事研究。所以說，釋印順所主張的「以佛法研究佛法」，是無法如實而知、如實而見的，因為他在研究初起，在沒有充分證據，在尚未親證的情況下，就先認定他心目中所自以為的一實相印和三法印是正確的。這種研究方法，除了無法說服不信佛法的人之外，更嚴重的問題是，它本身已是先入為主的成見，使釋印順將自以為是的虛妄理論，錯認為真理，而以此成見篩選佛法，凡不合他偏見的，一概被他打入外道、疑偽一邊。若主張證法是不可研究的，也犯了嚴重的過失，會使得佛法的研究，成了語言文字概念的研究，使得學佛的人永遠無法親證佛法。

既然要如實而知，就必須要求親證，如實而知色無常的事實，即是親證色無常，乃至如實而知受、想、行、識無常的事實，即是親證受、想、行、識無常；如是，如實現觀而了知五蘊無常的事實，即是親證解脫道而證果。修行人所親證的道理，並非不可說與人知，事實上經典所說的，即是佛陀及諸聖弟子所親證的道理。這些道理，無語言文字障礙者，皆可理解，只是未得真實正觀者，無法如實而知，由於無法如實而知，所以無法證果。因此，想要求得解脫生死、親證法界實相者，必然應該好好思維親證的道理；唯有親近具有實證智慧的聲聞僧團而學習親證的方法，才是正確的學羅漢——學解脫道——的正路；唯有親近具有實證智慧的菩薩僧團而學習親證的方法，才是正確的學佛道路。

五、結語

研究方法，是我們要研究學問，或者研究佛法，或者修學佛法時所用的方法。既然是方法，它應該是一經提示即能輕易理解或鍛鍊的。若非如此，我們根本無法

⁵⁴ 《大正藏》冊 2，頁 64，下 10-11。

⁵⁵ 《大正藏》冊 2，頁 64，下 11-17。

把它做爲研究的方法。釋印順所標榜的「以佛法研究佛法」，其做爲研究方法的「唯一實相」和「三法印」，一向是聞、思、修、證的成果，而不是研究的方法，所以不可以此做爲方法。因此，其主張是違反三量的標準。

如果一定要用「佛法」來研究佛法，這個「佛法」應該是放寬標準而施設的，並非像釋印順以實證的佛法來說的，應該是有通於世間法的、比較簡易的而可以依循的原則，但是也可以深入而邁向佛法的親證；大家所熟知的「四依、四不依」，正符合這個標準。依法不依人，可以讓我們免於依於虛妄的五陰而製造出學術界的權威崇拜及自我的主觀，進而以親證的方法如實正觀：五陰十八界等生滅法與不生不滅法如來藏的存在。依義不依語，符合現代的語意學，提醒我們不要拘泥於語言文字，而要探求語言文字所指向的法界事實真相，並且親證此唯一實相。依了義不依不了義，讓我們依照究竟義，抉擇表面上看起來似乎衝突的法義，當我們能夠更進一步親證法界完整的究竟義，必然發覺法界不是只有生滅的不了義，尚有究竟了義的永恆之法如來藏的存在。依智不依識，提醒我們，除了觀察世間種種現象界的事實外，還有嚴密的邏輯加以思維與判斷，以發現法界的事實真相而依止所證的智慧境界，不應依止意識思維所得的思想。因此四依四不依所指向親證的方法，正好讓我們初學時有基礎的依循原則，深入修學則能更進一步知道親證的方法的重要性，引導學人邁向親證實相的成佛之道。

釋印順主張「以佛法研究佛法」，是對所有的學佛人說的，並沒有限定要證果以上的修行人才能運用這個方法；也就是說，他以爲親證唯一實相和三法印是容易的，因此，他並沒有再針對如何親證唯一實相和三法印有所說明。所以如此，他顯然是以爲「一實相印和三法印是多數人都可以輕易理解的」，難於理解的一切佛法，才是必須研究的對象。事實上，親證的方法是必須學習的，經過學習證法的內容後才有可能親證佛法，才有可能理解佛法。否則所謂的佛學研究，其實只是學者個人對於佛法的猜測與想像，所得的結論都只是思想而非實證，根本不可能真正觸及一實相印與三法印。因此釋印順所認爲的「一實相印和三法印是多數人都可以輕易理解的」，當然只是一個假設，而且是違背於事實的一個假設。但是釋印順卻沒有警覺到自己主張的研究方法，竟然是建立在一個靠不住的假設上面！從這裡也可以斷定，他所認定的一實相印和三法印，並不是經教中所說的正見，而是自以爲是的想像而已。

綜上所述，釋印順的「以佛法研究佛法」，是倒果爲因，將自己所未曾證得的研究成果，拿來當做研究的方法，事實上是違反三量的標準。如果有學者真的依循他的主張，如此一來，學者會將自己的主觀見解，套用在佛法的研究與實證上面，將

會如同釋印順一般，對於不合自己主觀見解的經教說法，均判之為具有外道色彩。釋印順自己正是如此，其繼承者將亦復如此，不能自外；會有這樣荒謬的情形發生於佛學界，皆是在起始的認知與方法上就錯了。以致他們的佛法研究，流於嚴重的主觀；他們對唯識學及中國傳統佛教的批判，也就必然違背事實甚遠了。

Brief Comments on Shi Yinshun's *A Study of Buddha Dharma* Based on *Buddha Dharma*

Yu Minghong

(Ph. D. student, identity has been checked)

Abstract

The reality-seal and the three-dharma-seals are the principles originally used to examine whether a discourse is the Buddha dharma or not, but Shi Yinshun used them as the methods to study Buddha dharma instead. One of the outcomes of his research, most especially, is the classification of Buddha dharmas of the great-vehicle into three different categories. He classified the traditional Chinese Buddhism, which is centered on the practice and realization of Tathagatagarbha, into the category of true permanent mind-only and regarded the traditional Chinese Buddhism as having the Divine-self thought of non-Buddhism. The followers of Shi Yinshun also continue taking the same approach to “studying Buddha dharma based on Buddha dharma” and accepting his research result of the three categories of Buddha dharmas.

However, “studying Buddha dharma based on Buddha dharma” itself is in fact a logical mistake, which regards the result as the cause. Shi Yinshun underestimated too much the difficulty of the unique reality-seal and the three-dharma-seals, and thought them easy to understand once a hint was provided. No doubt his view violates the teaching of sutras and the fact. Actually, he took the incorrect understanding of the unique reality-seal and the three-dharma-seals to study Buddha dharma, and categorized every that did not agree with his personally prejudice into the non-Buddhist, questionable or false group.

Another mistake Shi Yinshun made was to consider the unchangeable Buddha dharma to be the changeable worldly truth. For the “textual research” of worldly philology he wrongly praised it as the method that can be used to personally realize the tranquil nirvana. The consciousness-only theory is a deep research primarily on the fact that can be experienced by the mind consciousness of sentient beings. However, he considered the theory as an evolving thought and totally ignored the fact that the functions of the mind consciousness of sentient beings are not changed forever. Besides, he claimed that the “realization methods” are not the objects that should be studied with efforts. With this view he was limited to the imagination of the “teaching methods” and not able to personally realize the Buddha dharma. Therefore, his study of Buddha dharma becomes the self-subjective conjecture and illusion and his followers cannot avoid the same fault either.

In fact, in the Buddhist sutras, there are already a method of studying Buddha dharma, which is personal realization that “the four kinds of reliance and the four kinds of non-reliance,” and the

three-ways-of-knowing of the Buddhist treatises indicate. Even for the present academic standards, these principles, with the scientific spirit of research, are still correct and applicable to academic research without much adjustment.

Keywords: research method, methodology, the four kinds of reliance and the four kinds of non-reliance, the three-ways-of-knowing, proposition, fact, principle, truth, thought, realization method, teaching method

