

【法界微塵】 林建德

《印順法師的悲哀》 讀後（上）

既然「人間佛教」是印順法師的中心思想，那麼它是否禁得起考驗？究竟有那些問題值得特別注意？是否如恆毓所質疑的「充滿了錯誤的內容」？

前言

印順法師的思想近來在台灣與大陸引起一定程度的討論，半年多前，筆者在「現代禪」網站看到恆毓先生所寫《印順法師的悲哀》一書，一路讀來，有關他對印順法師的批評幾乎全然難以同意，於是以此文表達個人的看法。

恆毓之所以用「印順法師的悲哀」作為書名⁽¹⁾，是認為印順法師的佛法思想充滿謬誤與邪見，所以在書中做了非常嚴厲的批判：「印順法師的思維過於簡單，與無比深刻、嚴謹的佛法思維很不相稱……印順法師的著作中居然大量存在違背佛法的論斷和對佛法的種種曲解……」又說：「印順法師的著



作只是充滿了各種知識性的言論，很少有佛法的智慧，而其所表述的知識又往往是正確與謬誤不相上下。」及「我們所

揭示的印順法師的理論、邏輯和知識性錯誤就至少有十二個

方面。而這，其實在我所發現的印順法師所存在的相關問題中不過是冰山之一角，還有大量的問題，我真的不忍心寫出來……」這種種的描述多少讓人心驚膽跳，學佛者將「因盲目

順法師思想的想法，本文將提出部分的討論，由中可知恆毓的說法未必可信。

在該書中，恆毓引用現代禪的觀點，並指出印順法師在佛法五個方面的問題：

一、中觀的定位問題；
二、有關禪、密、淨土各宗的爭論；

三、急證精神問題；
四、大乘菩薩道的真義問題；

閱讀印順法師的著作而落入邪見之中」？對於批評印

五、印順法師人間佛教思想的合法性問題。
針對這五個問題，事實上只

包含兩個核心議題，第一、二項是屬於法義抉擇的部分，因為中觀、禪、密、淨土的定位屬於佛教思想判攝的問題；而第三、

四、五項可歸為一類，因為印順法師基於菩薩道的觀點而否定急證，而第五項也屬菩薩道的思想，所以後三項主要是探討菩薩道的真義。

簡言之，恆毓主要對「佛教思想判攝」以及「人間佛教菩薩道思想」和印順法師有所出入。

本文不擬一一回應恆毓所列舉的批評，只點出幾個要點評破，或可助於了解印順法師的思想，並

論證諸多批評是謬誤的。由於恆毓批評的方向大都以現代禪為基礎，所以，筆者將其與印順法師思想的出入，亦列為考察的重點之一。

中國佛教的信仰立場

首先是「立場」問題。從恆毓、現代禪、如石法師⁽²⁾對印順法師的批評中，不難發現三者間談論的立場大多以「中國佛教」為重。

首先，現代禪以「禪」為中

心，對禪宗與漢傳佛教寄予高度同情，並以延續漢傳佛教為職志。如在其網頁上刊載標語：

「義學與修證並重，方能為中國佛教注入活水源頭，延續漢傳佛教之慧命」⁽³⁾，推想可知其對

中國佛教的立場。至於恆毓在引經據典論述觀點時，引用的幾乎都是中國佛教既有的說法，如談論「有關轉生時的因果問題」，便認為「很多中國佛教的典籍都明確提到了」，因此「只需考察一下中國佛教的傳統說法」，顯示其重視中國佛教的程度。甚至對印順法師嚴厲的批評，也是基

於維護中國佛教，如：「我們知道，印順法師一直宣稱自己宣揚的是純正的佛法，可是印順法師距離佛陀時代要遠遠大於中國佛教距離佛陀的時代，如果連中國佛教都算不上佛法而必須被冷落，那麼距離佛陀將近三千年的印順法師又憑什麼能夠發現比中國佛教更加符合佛陀本意的佛法呢？」以及「印順法師對中國佛教的這一指責帶有太多的個人情感，與中國佛教的實際主張相距十萬八千里。」

恆毓會站在中國佛教的立場



進行批判完全可以理解，因為不可否認地，印順法師對中國佛教

反省之深刻顯而易見：「中國

佛教為『圓融』、『方便』、

『真常』、『唯心』、『他力』、

『頓證』之所困，已奄奄無生

氣；『神秘』、『欲樂』之說，

自西而東，又日有氾濫之勢。」

(4) 其在談論之所以進入印度佛教

研究，重要的原因是佛法受到中

國文化所「歪曲」(5)。

另外，印順法師對中國佛教

強烈批判的重要關

鍵之一，是中國佛

教在家、出家一體

同風的「說大乘教、修小乘行」

(太虛大師語)，覺得佛法常說的

慈悲濟世精神與中國佛教界不相

吻合(6)。由於他所認知的佛法和

中國現實佛教界差距太大，於是

決定跳脫中國佛教的框架，從印

度佛教考察起，重新反省整體佛

教的思想，包括歷史、文化的發

展與演變，以抉發佛法的真義，

至於是否要維護中國佛教傳統，

或繼承祖師的思想，並非他關心

的重點，凡中國佛教流弊的部

分，就必須接受檢驗。

換言之，印順法師探求佛法

真義，不受限於民族情感，超越

中國佛教的範疇，而站在究竟佛法的立場思考問題，他曾說：

我的學佛態度是：我是信

佛，我不是信別人，我不

一定信祖師。……假使是

真正的佛法，我當然信，

假使他不對，那就是中國

人的，我也不信。……我

是以佛法為中心的。(7)

又說：

本來，佛教是有傳統性的。……但現代佛學者，

應有更廣大的心胸，樹立

超地區、超宗派的崇高信

仰——「惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚」……但真實還是真實，絕不能因固有的宗派習見，而故意附會，曲為解說。真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣！⁽⁸⁾

所以印順法師「不想做一宗一派的子孫，不想做一宗一派的大師」⁽⁹⁾，純然站在佛教的立場，為佛教而佛教。雖然對中國佛教多所批判，亦不為民族情感所拘蔽，但其表達對佛法的基

本信念時，明白地宣示「我是中國佛教徒」⁽¹⁰⁾。之所以對中國佛教嚴厲的反省，多少有一種愛深責切、恨鐵不成鋼的感慨。事實上，做為探求佛法真義的佛教學者，或追求真理的佛教信仰者，若為民族情感或宗派意識所限，似乎是不妥的。

我們知道佛陀是印度人，與我們的種族、語言、文化背景等都不相同，難道必須因他不是中國人，而放棄對佛教的探究與信仰嗎？或如韓愈以中國文化本位的立場，指佛教為邪說異端？或如牟宗三所認為的：「佛教

徒，其為中國人是偶寄之習氣之存在，而其義理之性情一面，則是非中國的。即使是中國的佛學，如天台、華嚴、禪，亦只是中國的心習之範疇，而終究不是中國的慧命……」⁽¹¹⁾如果真要站在中國本位的立場抉擇佛教義理，似乎不能

稱為「信佛」，而大多是信中國佛教的「祖師」，祖師的教導優位於佛陀的教法（雖然兩者未必衝突，但畢竟不同），信的是「祖師教」而未必是「佛教」。所以關於討論佛教的立場與出發點，筆者認為抉發確當的佛教義理，



應比維護中國佛教的思想更為重要。若恆毓等人的立場是站在辯護中國佛教的思想，或延續漢傳佛教的慧命，則只在民族情感或宗派意識作祟下探究佛教義理，應無助於佛法究竟義的認識。

另外，恆毓之所以會挺身反駁印順法師，是因為其錯誤的思想「關係到佛教存亡和佛法修學者慧命的大問題」，並希望藉由發現、澄清問題，儘可能解決問題，「從而為佛教在今後的

判斷恆毓某種程度是以學術方式表達並維護信仰立場。

在恆毓書中的許多陳述，筆者認為信仰性的成份偏重，其中如認為不信仰西方淨土即不是佛教徒，也認為「只有深入佛法的

證悟才能真正體會佛法的道理」，或問道：「印順法師真能以凡夫之見勝過證入果位的解脫者對佛法真意的瞭解，他為什麼連對付病魔的辦法都沒有」，在判斷太虛大師是否深入修證的依據之一是其「圓寂之

詰居士和善財童子等大菩薩稱為「人」，是非常嚴重的錯誤。

但筆者並非全然認同上述偏重理想與信仰的看法。例如恆毓認為印順法師無法對付病魔，更遑論正確認識佛法，但問題是，佛法講生、老、病、死是因緣世

間的正常現象，連佛陀都歷經相同的過程，更何況印順法師？恆毓如何認為證悟的解脫者，就能對付病魔而倖免呢？這認定似乎偏重於理想與信仰的觀點。

健康發展貢獻出個人力所能及的一點力量」，故可以

後心臟不化」，並強調佛經上的菩薩絕不是「人」，認為把維摩

寂之後心臟不化」，這也不是客觀的標準（筆者絕非否定太虛大師

的修證），因為世間上多的是「全身不化」的例子（未必藉由修行，也不依靠化學藥物，連動物也有可能發生），更何況「心臟不化」？此只和一定的體質、時空環境相關，不見得可作為判斷修證的依據。(12) 佛教所重視的精神，絕非這種「神蹟式」或「靈異式」的現象。至於其他幾項說法，將陸續討論。

儘管印順法師對中國佛教變質之處批評嚴厲，但不代表其對中國佛教徹底絕望。相反地，其揭示、倡導的「人間佛教」可以說是中國佛教的活水源頭。換言

之，印順法師反省中國佛教，且進一步弘揚人間佛教，試圖為中國佛教開創新局(13)，使學人未必要走禪、淨等的老路，而指引一條適合時代、契理契機的人間佛教之路。(14)

既然「人間佛教」是印順法師的中心思想，那麼它是否禁得起考驗？此思想究竟有那些問題值得特別注意？是否如恆毓所質疑的「充滿了錯誤的內容」？

人間佛教思想初步的討論

以下針對恆毓引用現代禪張火慶先生的提問，作為討論的開始。

第一項：印順法師提倡的「凡夫的菩薩行」不符合大乘菩薩道之真意？

嚴格地說，「凡夫的菩薩行」指的是「初發心的菩薩行」，而印順法師在回應現代禪的文章中也明確指出：「初發大心者的修行，不能誤解為『菩薩道的本意』。在印順法師的菩薩行思想中分三個階段，除了「凡夫菩薩」（十善菩薩）或「初發心菩薩」外，還有所謂「賢聖菩薩」與



「佛菩薩」，或新學、久學、不退轉、一生補處等各種菩薩階位的說法，「凡夫菩薩」是人菩薩行的起點而非終點。關於「人菩薩行」的觀念，張教授似乎和恆毓有相同的質疑，認為「人」不可以行菩薩道，此點容後探討。

第二項：積極尋求親證空性是否可以視為「小乘急證精神之復活」？原始佛教急證的精神是否一定是小乘？

不知張先生所謂「積極尋求

親證空性」確切所指為何？不信佛的人都知道只求自

度、不求度他乃屬於「小乘」（聲聞乘）。但若在「大悲為上首」的前提下，以悲心為基礎而精進修持佛法，是悲智雙運的菩薩道。而在原始佛教中，厭離之風盛行，修行人急證心切，所以偏重聲聞解脫道的修行。但印順法師指出這未必能充分代表釋尊本懷，相對地，他指出即使在原始佛教中，仍有許多菩薩種姓行者，傾力於濟世的事業。

第三項：人間佛教所主張的「一旦證入初果，便將成為焦芽敗種，不可能生生世世常行菩薩道」這一觀點到底在整

體佛教義理中是權說還是實說？

在筆者回應現代禪的兩篇文章中都提到這問題。試想：證入聖果，離解脫煩惱已不遠，若斷盡煩惱，與世間不再相應（不受後有），如何能留在此世間呢？運用基本佛教因緣論或四聖諦的道理可作推斷，但在部派中有不同看法，這裡不作討論。

第四項：人間佛教雖高舉

「自為亦為他」是劣根雜行，凡夫菩薩理應有「但為他人，完全不為己」之崇高理想，但這是否真能做到？如果做不到，

則主張「先自淨其心，而後化人」究竟錯在哪裡？

對於「初發心」菩薩，難免

心志不夠高遠，要全然「但願眾

生得離苦，不為自己求安樂」，

做不到是可以理解的，但這不代

表「久學菩薩」也做不到，除非

悲心不殷，願力不大。而初發心

菩薩能「先自淨其心，而後化

人」，當然也不算錯（此類行者聲

聞性格偏重，但可「迴入」菩薩

道，屬「智增上」者），唯一令人

擔心的是「只淨其心，而不化

人」。另外重要的一點，菩薩的

「自淨其心」，目的是為讓眾生也

能「自淨其心」，是站在「利他為先」的基礎上發心「為眾生

學」，而不是為自己而「自淨其

心」，之間實有所差別。

以上簡短回應張火慶對人間

佛教的疑難。至於恆毓也提出不

少對人間佛教的批判，不過讓人

覺得未必是針對重點，多少集中

在枝末做文章。如印順法師將菩

提心和大悲心並列，恆毓認為此

作法「不合佛法的概念邏輯」，

因為「在佛法中，菩提心事實

上包含著大悲心在內，而大悲

心則不一定與菩提心有關」，但

此問題是否極為重要？可以根本

性駁倒印順法師人間佛教的主張？況且只要兩者大方向、大原則正確，似乎無須執著一定的詮釋才是正解，應可以容許不同的

偏重與界定。與其偏重字面上吹

毛求疵，倒不如討論人間佛教的

「論題核心」或「理論原則」(15)

等大方向是否恰當正確。所以恆

毓在後半段所談的「人間佛教」

概念是否合法，之中許多的討論

意義似乎不大，因為偏向斟酌文

字表面的概念（如區別「佛教」、

「佛法」、「佛學」名相的不同），實

質法義的內涵，或關於人間佛教

根本性、原則性問題的探討，屬



於最關鍵性的重點似乎談得不多，本文不擬討論。

此外，恆毓提到印順法師在論述上經常發生「自相矛盾」的現象。如指出印順法師「一方面說研究佛法要不存成見，可另一方面又明顯地表明他是以預設的成見去有選擇地從事佛學研究的」。例如印順法師解釋

「諸法無我」時：「人無我是：

『在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研

究』但印順法師在

心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神化之舊徑。」據此，恆毓認為印順法師否定「諸法無我」法印為研究方法的主張，因為「期更適應人心，而跳出神化之舊徑」，就是一種預設觀點的作法，顯然印順法師說法「自相矛盾」。

上述說法似乎是恆毓對印順

法師已預設成見。當我們說「不預設觀點」時，事實上「已預設

究」但印順法師在

一種不預設的觀點」。所以當印順法師說「不存一成見去研究」，事實上多少已預設成見，

只是預設成見的好壞，才是應關心的重點。而他期許在佛法的研究中不固執成見，大抵只是想指出佛法研究必須力求客觀公正，

不摻雜個人的情感好惡；而研究佛法以期適應人心、避免神化，是重視佛法的人間性與真實性，將佛法引導到積極、正面的方向。兩者間應無矛盾，恆毓的批評似乎是拘泥於文字上。

無獨有偶，現代禪溫金柯先生在同應筆者所寫〈現代禪對印順法師思想之質疑的回顧〉(16)一文中，提到印順法師思想中存在自我矛盾的情況(17)，溫先生說：

印順法師在他的著作中，有時又鼓勵人們說：「初

果是最可貴的，這是學佛者當前的唯一目標」；這

和「小乘急證精神的復活」

如何會通？有時又說：

「佛法的究竟理想是解脫，

解脫心與利他心行是並不

相礙的。」那麼，怎又會

說「證入聖果，就是菩薩

道的焦芽敗種」呢？印順

法師不是「長於辨異」

嗎？如此異義並陳，而且

又都說得如此懇切，這是

令人困惑的。(18)

恆毓也提出相同的質疑，兩

人指出的看似矛盾的語句，事實

上應依循一定脈絡來理解，才不

至於感到困惑。

如印順法師提到：「初果

是最可貴的，這是學佛者當前

的唯一目標」(19)，是在《成佛之

道》一書第四章〈三乘共法〉介

紹「解脫道」時所說，而對專修

「解脫道」的人說「初果是最可

貴」，應無錯誤。相近的道理，

「解脫心與利他心行是並不相礙

的」與「證入聖果，就是菩薩道

的焦芽敗種」，兩者應非「異義」

或「矛盾」，因為都強調菩薩修

行追求解脫時，千萬不可忘失慈

悲心。

又如恆毓在該書中指出印順

法師所犯的另一個錯誤說：

他（印順法師）強調指

出：「不異世間而出世，

慈悲為成佛的主行，不求

急證，由此而圓成的才是

真解脫。」……表面上

看，印順法師的邏輯似乎

非常有理，因為有所執著

的人通常都是缺乏犧牲精

神的，往往只會為自己著

想而很少關心他人。然

而，我不能不指出的是，



印順法師的這個邏輯存在致命的錯誤。……這一說

法是不符合佛法的實際的。不論是大乘經典還是小乘經典，它們對解脫的看法是相同的，即：三乘行者的解脫是平等而沒有差別的，如果有差別，也只是各個解脫者福、慧存在差異。這本來是佛法的常識，但是印順法師卻認為只有經過大菩薩的六度萬行才能成就「真解脫」。……它事實上否定了二乘解

脫與諸佛解脫是平等的這一佛教真理。

印順法師認為，只有經過大菩薩的六度萬行的歷程才能成就「真解脫」，恆毓認為此說違背佛陀經教，因其否定二乘解脫與諸佛解脫是平等的佛教真理，所以論斷錯誤。乍看頗有道理，但進一步想卻是嚴重誤解。

這裡的「真解脫」中「真」字的意涵，是否為相對於「假」的意涵，而否定二乘的解脫並非真正的解脫？答案顯然不是。此「真」字多少有讚嘆、推崇、強調之意(20)，相近的內涵或可以

「圓滿」或「究竟」取代，因此「真解脫」所指的是「圓滿解脫」或「究竟解脫」。因為「佛」是覺行圓滿的一切智者，而阿羅漢雖然亦是解脫者，但與佛陀相較，畢竟仍是天壤之別，不能稱作是圓滿究竟之解脫。所以對「真」字的誤讀，是造成恆毓曲解的主因。

此外，恆毓以部分篇幅在「倘未能了道，披毛戴角還」做文章，其引用現代禪李元松先生的話，認為其解釋相當精彩。李老師所說的內容如下：

針對禪師們這種「言過

其實」的說法，印順法師曾給予批評，大意是：

「禪師們太過於強調修證了，以致無法瞭解大乘佛教的精神，菩薩道的本意是人乘的菩薩行，以五戒十善的凡夫身來力行菩薩道，相信以此『上求下化』的發心，未來世必能再轉生為人繼續修行。一個佛弟子應該有此信心，並在此安心。」印順法師以這樣的話勸勉學佛人，當然沒有錯。但他接著批評說：「禪者無法體會大乘

菩薩的精神，……且因急切追求開悟解脫，其實是回復重視自己解脫的小乘佛教。至於說『倘未能了道，將披毛戴角還』更是不解佛教因果理則。」以上這一類的話，散落在《妙雲集》之中，……我認為這些指責乃屬誤解。

禪師的「粗魯」，是因為他們太老婆心切了。他急著要學人跳出困境，或使學人心生警覺，所以才不惜說重話、出重手，以非尋常的手段，希望能破

斥學人根深蒂固的執著。我覺得話要聽語意，不能只在文字上計較，這比如做父母的跟子女說：「你不能這樣處理，你這樣做，會死得很難看。」真的會死得很難看嗎？不是啦！最多賠掉五千塊而已，哪裡會死得很難看！？只因為做父母的，愛護子女心切，所以才毫不修飾地這樣說。

恆毓花不少筆墨解釋「倘未能了道，披毛戴角還」，認為印順法師曲解文意，並指出這是警



策作用（近似座右銘），目的為了

使大家提醒自己要精進修行不放逸。也許禪師們的確如李元松所

說是「太老婆心切了」，而不惜說重話以破除執著。但為何不以

相同的心態來理解印順法師表達此話（即回復到小乘，不了解佛教

因果）的用意？他何嘗不是「太老婆心切了」？何嘗不是「以非

尋常的手段，希望能破斥學人根深蒂固的執著」？現代禪知道

「話要聽語意，不能只在文字上計較」，但對印順法

師不少觀點，似乎並非如此。

所以，當印順法師批評「倘

未成了道，披毛戴角還」是不了解佛教因果，事實上是善意的表

示，希望能勸勉學佛人學習菩薩的長遠心，不求急證，最重要的

先把正見培養好，能正確信解佛教的因果法則，不用擔心退墮的

問題等。所以，這裡恆毓與現代禪對印順法師的批評未必恰當。

總之，認為印順法師思想中充滿矛盾、錯誤或令人困惑的情

形，事實上，大多數可能包括「執文害義」或「斷章取義」所

造成的誤解或曲解。所以，如果印順法師是「悲哀」的（如恆毓

所言），則此悲哀應不是其思想

本身的矛盾與問題，相反地，大多是他人誤解而製造出的矛盾與

問題，而這種誤解再三地發生，對於以探求佛法真義為職志的人

而言，多少令人感到「悲哀」。

佛教思想的判攝問題

恆毓書中也談到中觀、禪、

密、淨土的思想，認為印順法師對這幾個思想流派的判攝很有問

題。如在中觀部分，他首先引現代禪溫金柯的話：

李老師雖受印順法師影

響，慣以中觀思想詮釋佛

法義理和剖析修行原理，

但不認為中觀思想是第一

義唯一的表詮方式。李老

師強調，中觀思想只是佛

教的起點，不是佛教的終

點。……對於印順法師的

中觀思想，他曾評論：

「我個人覺得，印順法師有

過於注重緣起性空的形式

意義的傾向，以致於對一

些在形式上和般若中觀系

的風格略有不同的宗派，

印順法師便認為彼宗有佛

法以外的雜質；印順法師

似乎忽略了緣起性空學說

其實也只是『渡江之筏』

而已——同樣的，他所批

評的『如來藏』、『真常唯

心』應該也只是在表達唯

證乃能相應的佛法體驗的

另一艘木筏。」

若深入思惟，對上述語焉不

詳的陳述應該會有些問題。如：

第一、印順法師何時表示過「中

觀思想是第一義唯一的表詮方

式」？第二、為何「中觀思想只

是佛教的起點」？那什麼是「佛

教的終點」？第三、何謂「過於

注重緣起性空的形式意義的傾

向」？第四、緣起性空學說為何

只是「渡江之筏」而已？第五、

何謂「『如來藏』、『真常唯心』

應該也只是在表達唯證乃能相應

的佛法體驗的另一艘木筏」？

針對上述所提緣起性空、中

觀、如來藏、真常唯心等佛教思

想，印順法師在其著作中都有一

定的判攝，而所判攝的內容，應

非如現代禪的理解⁽²¹⁾。印順法師

多次在文章中強調佛教思想的判

攝準則是依據「四悉檀」，其對

中觀、禪、密、淨土等思想的判

攝，不外乎是依據「四悉檀」。



而既然現代禪和恆毓不認同其對中觀的定位，也不同意其對禪、密、淨土的反省，似乎應回到「四悉檀」的基本立場進行評判，指出其對各宗派認識上的問題。或現代禪和恆毓不同意「四悉檀」作為「立敵共許」的基礎，也可提出更正確的佛教思想判攝準則，或重新判攝，否則缺乏依循的基礎點，再如何討論與延伸，似乎只是打迷糊仗，應無助於問題的釐清。

換言之，現代禪和恆毓等人對佛教思想判攝的界限

是模糊的，或在討論時，時常一下引用阿含、中觀，或引用禪宗典籍、某淨土宗高僧的語錄。雖然所引的說法未必不一致或無關，但討論佛教思想時，近似「包裹式」處理，或「雜燴」般一鍋炒，似乎只會增添困惑，而不能解決任何問題。昭慧法師便曾以「方法學上的惡劣示範」和「方法學上的嚴重謬誤」來評斷此作法。(22)

另外，恆毓於書中討論中觀定位的問題時，引用禪宗典籍（如《五燈會元》）、《華嚴經》、《楞嚴經》等，來說明印順法師

判攝這些經典為如來藏、真常心系的的思想，其實都包含中觀思想，《雜阿含》之中，甚至都未提到關於中道或中觀作為解脫要素，所以認為「李元松先生所說的『緣起性空學說其實也只是渡江之筏而已』的說法是相當準確的，中觀思想不可能是第一義唯一的表詮方式」。

但如此「旁徵博引」，似乎不能確切代表什麼。每部經論中都有其中心思想，亦有其次要思想或觀點，甚至都摻雜著不純的他家（或「外道」）思想（如禪宗典籍有許多老莊思想），但不能將之

作為中心的主要思想。

換言之，即使禪宗典籍、《華嚴經》、《楞嚴經》內含中觀思想，但不代表它們是闡述中觀思想；或雖然《雜阿含》亦含有許多唯心思想，但畢竟它並非以「自心清淨」為主流思想，仍是以闡釋「緣起」為重。所以筆者認為恆毓之說實際上意義不大。

而既然恆毓肯定現代禪對佛教的理解是正確的，不妨從現代禪的觀點開始討論起。李元松在《我有明珠一顆》一書曾說「阿含、般若、禪皆為趣入涅槃的方便」：

根據我的體驗，阿含經的

境界、般若經的境界，及

禪的境界是平等不二的，

只是下手處的方法有所不同而已。由於體認這三者

的旨趣是相同的，所以

《現代禪道次第》裡，明白

的標示「修行者必須誦讀

吟詠阿含、般若及禪典」

：所以，阿含、般若、中

觀及禪原本就是同一件事

的不同說明。(23)

他在現代禪許多著作都強調

相同的觀點，或進一步而言，就

現代禪的觀點，禪宗祖師們的體

驗都是「涅槃的經驗」（「能所泯滅、主客對立瓦解」），與佛陀、阿羅漢的體驗相同，甚至認為把般若的精神運用到日常生活實踐上，「般若比阿含更有力，不過，禪又比般若更進一步……般若的理趣，卻是在禪的實踐中才獲得真正的發揮」。

對此，想進一步追問的包

括：為何各有不同思想旨趣的阿

含、般若、禪，會有相同的修證

體驗？難道聞思以禪、淨的知見

為主，修證亦能達到阿含所說的

解脫境界？又如果阿含、般若和

禪都是趣入涅槃的「方便」，那



趣入涅槃的「究竟」是什麼？事實上，阿含、般若、禪、密、淨土等，應不只是表述或形式上的差異，思想內容亦有明顯的差異，從四悉檀的立場判攝下，其有各自不同的定位，理應指引學人走向不同的方向，所以，禪門祖師的體驗和以阿含教法為重的阿羅漢，為何最後會達到相同的體驗？這點令人困惑。

相近的想法李元松老師曾說：「關於真實唯心思想，若單以哲學層面來看，平心的說，我個人認為相對於中

觀思想，它是不了義的——但

若從修證的立場或以斷惑證真的方便來看，真實唯心系的修行方法在很多地方都遠比般若中觀更直接、更容易契入！」

既然真常心系的思想（如淨土與禪）相較中觀思想是不了義的，則為何較不了義的思想會更易於修證與斷惑？印順法師曾指出：

「聞量、比量、現量三者，在正

觀真理的過程上，是有著連貫性的，必然的關係性的。忽略此點，縱以為理事圓融，而實際上必然落於兩邊！」⁽²⁴⁾現代禪如此「切割」聞思、修證，似

乎該提出一套合理的解釋。

另外，判攝佛法應該著重的是「辨異」而未必是「求同」，如果現代禪認為阿含、般若、禪、密、淨土最後根本的體驗與境界相同，之間的差別只是形式上、表述上的差異，那便無須判攝，因為不管任何經論或法門，最後都是相同的涅槃體驗，佛教思想的判攝似乎也是多餘的。

現代禪著重「體驗」或「經驗主義」觀點判攝佛法的進路，也有一些反省的空間。現代禪聲稱「修證」，不依「四悉檀」而以自身體驗的觀點對佛法提出判

攝，並依而反駁禪、密、淨是印順法師所說的「真常唯心系」。

認為其只停留在理論的層面觀察

問題，而未看到禪、淨、密的

「內在生命」——這些實踐形式

之外所包含的涅槃經驗。恆毓引

用溫金柯的話談到李元松說：

我覺得印順法師對禪（包括

對密教、對淨土）的批評並

沒有深及禪的內在生命。

換句話說，印順法師對禪

的批評祇停留在表面的思

惟層次。(25)

換言之，就恆毓與現代禪而

言，唯有切身的體悟，才能真正領會禪、淨等佛教思想的本質。

恆毓亦在書中表示修證體悟的重

要性：

只有深入佛法的證悟者才

有可能體會到佛陀的「一

切法皆是佛法」的深刻涵

義。基於這一考慮，我認

為，李元松先生所說的

「密教的心法其實也是徹底

的般若立場」是完全能夠

成立的。(26)

但問題是：如何從「修證」

的觀點（更精確的說應是「體驗」）

來解讀各家思想的異同？宗教的

體驗是主觀且內在的，以私人的

經驗判攝佛法，其正確性如何？

雖然佛陀所宣揚的確實是其體驗

的內容，而其他修行者是否亦能

比照倣效，依個人體驗來判攝各

家佛法思想？對於這點，筆者暫

持保留態度，畢竟宗教體驗是主

觀、隱密的，如何作為客觀判攝

的依據，是必須克服的問題。

所以，在判攝佛法的進路與

方法上，現代禪採取主觀的經驗

進路，對教法的判攝難免流於含

混模糊(27)。相對地，印順法師以

「四悉檀」判攝佛法，是從阿含



經與龍樹思想找到教證、理證，而以此作為基礎的客觀判準，其可信度明顯正確許多，否則任何外道團體都可自依體驗自創學說，這是純正佛法的一種危機。

另外，在修證體驗方面，李元松也曾表示：

如果有人能夠在信仰體驗方面把我問倒的話，那麼任何時候我都當眾以瑞士刀切斷一隻手指頭，來表示我的懺悔、表示我發現過失的喜悦！我就是要慢慢地把現代

禪帶領到培養出一百位傳法老師、十個以上跟我一樣有這樣自信的人。這是現代禪要為廿一世紀的中國佛教所做的第一步。(28)

上述的言論意義不大，最多只有「信心喊話」的作用。因為「信仰體驗」的問題極其主觀，涉及信仰與體驗客觀化的困難，每個人皆可依經驗陳述一套說法，之中很難有對錯可言。除非是以經驗為依據的信仰體驗，才有跡可尋。

況且，信仰體驗是實際切身經驗的問題，是「言語道斷，心

行處滅」，是「不可說」或「不可思議」的，既然如此，連發問問題都有困難，更談不上問倒了。或相反地，如問「涅槃體驗的滋味如何？」涉及主體的親身經驗，即使親嚐涅槃的解脫者，也可能無法清楚以口語來說明，所以問倒是必然的。總之，「體驗」的問題存在許多弔詭性，而這也是真假證悟者容易魚目混珠的地方。

關於佛法判攝的問題，近代日本「批判佛教」更直言「如來藏思想不是佛教」（如松本史朗）。雖然印順法師把禪、淨土

等判為是如來藏思想⁽²⁹⁾，但在四悉檀的判準下，屬於「滿足希求」的「為人生善悉檀」，依舊肯定如來藏思想仍是佛教，是佛法多元面向中的一部分。換言之，從「應機說法」的角度而言，則一切佛法皆有其存在的價值。但值得注意的是，修行若要直捷相應於解脫時，所依的教法應當是「第一義悉檀」。印順法師曾指出：

以此四悉檀通攝當時的一切佛說，「皆是實，無相違背」。經說不同，如從應機說法來說，一切是如實

說……然依修行而得究竟來說，那就是「第一義悉檀了」……勝義是三乘聖者自證的，不落論議語言，所以不可破壞。⁽³⁰⁾

總之，印順法師指出判攝佛法的依據是「四悉檀」，而如果現代禪與恆毓不同意其對中觀、禪、密、淨土的判攝，似乎應將「四悉檀」做為「立敵共許」的基礎。

在此觀點下，緣起性空、中觀、如來藏、真常唯心等不同的教法與修證理論，將指引人不同的方向與修證成果。所以佛法八

正道以「正見」為首，否則徒然強調修證，卻知見含糊，則不可避免地因盲修瞎練而誤入歧途。

「唯證乃知」的探討

現在所進行的討論，大多屬於法義判攝、抉擇的層面，未涉及實際修證經驗的探討，唯有正確抉擇法義，依據正見而修持，才有邁向修行解脫的可能。但若在法義的討論上不採取分析論證的方式，而把最高判準訴諸宗教的體驗，似乎也有違法義論辯的目的。



在恆毓書中即可舉出不少例子，如恆毓說：

只有深入佛法的證悟者才有可能體會到佛陀的「一切法皆是佛法」的深刻涵義。

或說：

印順法師對中觀的過分強調，卻沒有實際的個人修煉行動與之相應的形式化的做法，顯而易見是與佛

法的覺悟和解脫的精神貌合神離的。

以及：

眾所周知的是，印順法師既不懂修道，又沒有證入

佛法。根據佛教的常識，以凡夫之見是不可能發現佛法的奧秘的……如果印

順法師真能以凡夫之見勝過證入果位的解脫者對佛法真意的瞭解，他為什麼連對付病魔的辦法都沒有？顯而易見，印順法師對佛法的內容存在嚴重的認知缺陷。

如果恆毓認為佛法實義最後的判準在於實證，那似乎不用進行法義的討論，因為討論者本身

很可能缺乏修證。或依據恆毓的

邏輯，他之所以能指出印順法師的思想充滿許多錯誤的內容，是因為他已獲得既高且深的修證，

所以，才能撰文說明這些錯誤並抉擇出正確的佛法？而如果他未證入佛法，又撰文闡述其認知的佛法，同時又主張證入佛法才能了解佛法真意，這已自相矛盾了。而如果真要以「唯證乃知」作為論辯依據，首先便要交出禁得起考驗的「修持成績單」（照慧法師語），否則既提不出可靠的理論，也看不到確切修證的成果，此多少是令人困惑的。

事實上，許多批評印順法師思想的人，大多是著眼於「體驗」的立場，現代禪、恆毓、如石法師皆如此，都不外乎出於「唯證乃知」。關於此觀點，恆毓在書中引用溫金柯的話：

印順法師的佛教思惟，其根本的問題在於修證之道方面。他的佛學論著也明顯的次第性，對義學傾頹已久、修證之道含混籠統的傳統佛教來說，確有令人耳目一新而切中時弊之感。但是畢竟修證之道的瞭解和傳遞，到底必須有

經驗性的體證作為依據，否則經論只能是推求臆想的資料，而非深契我心的知音。……而且即使他的推論臆想完全正確，但在根本處他自己也難免遲疑，到底那是什麼滋味？世間的味覺尚且如此，何況是出世間的、遠離顛倒夢想的體證呢？

對於上述近似「唯證乃知」的觀點，筆者曾表達過下列的想法：

因修證上的尚未圓滿必然

導致理論的偏差、認知的錯誤，這卻不盡然如此。如果是理論上、思想上有所偏誤，共同討論探究的空間是很大的，彼此間就理論理。而徒然以一種「唯證乃知」獨斷的姿態，略帶形而上神秘態度的質疑與批判，似乎不是理性問道應有的精神。

對於筆者這樣的說法，溫金柯說：

這裡所談的，是另外一個「理論」。那就是「修證」、



「解脫」、「斷除煩惱」，在佛法來說，不只是一個

「理解」的問題，而是還是一個「經驗」的問題。更精確的說，「聞、思慧」是對諦理「理論性的理解」，「修、證慧」則是對諦理「經驗性的認知」。林先生出身哲學背景，應該知道，經驗性的認知，本來就是無法取代的。「夏蟲不可語冰」、「盲人不知

色彩」，沒辦法不「獨斷」，也沒辦法不「神秘」，只有

「去經驗」才是認知的唯一途徑。(31)

上述的說法筆者不全然同意。不可否認地，「修證」、「解脫」、「斷除煩惱」的切身感受，的確是個「經驗」的問題，這是佛法實際的修持時所應該強調的。但問題是：經論上說「先得法住智，後得涅槃智」，如果法住智未得，又如何談涅槃智？且現在的討論不是只關於聞、思慧理論性的理解？⁽³²⁾似乎無須把修、證慧經驗性的認知，屬於另一層次更複雜的問題提出來？在雙方聞思知見互不認同，更談不

上修證體驗的共識，此時不是應該先面對彼此知見上的差異？置經驗的問題於知見共識達成之後，才有可能有實質上的交集。

所以，如果把修證的經驗性立場引入討論中，似乎意義不大，且有本末倒置的危險。如果全然奉行「唯證乃知」，那不僅無須討論法義，也無法談論，因為一切唯以「證入」為優先。況且，似乎是參與辯論的一方站不住腳，才會把「唯證乃知」提出來，以作為開脫之詞；或是外道團體藉此迴避外界一切質疑的「神主牌」⁽³³⁾。

事實上，經驗與認知一直是西洋哲學討論的重點，尤其近代哲學經驗主義（empiricism）與理性主義（rationalism）間的論爭達到高峰，乃至到當代認知科學（cognitive science）興起，對經驗與認知等的探索，仍是方興未艾的議題。經驗主義認為一切認知的基礎來自感官經驗，但理性主義卻認為，經驗本身有許多不確定性，往往因人而異；且經驗時有如錯覺或幻覺等出錯的情況，如此就不能成為知識來源堅固的基石。

同樣地，當宣稱「『去經驗』

才是認知的唯一途徑」，此傾向經驗主義的立場，也是佛法著重的層面（即「從禪出教」），但如何判斷體驗的內容並非錯覺或幻境？如何判別「定境」與「解脫境」間的差異？……這些都是單方面強調經驗性立場必須注意的問題。如果著重體驗而無堅實的理論基礎，容易在身心特別的覺受下誤以為是悟境，從許多附佛外道的例子可以驗證這項事實。簡言之，筆者認為以「唯證乃知」的立場，有礙於法義辯論。因為證悟涉及主觀經驗的內容，屬於信仰和宗教修持的部

分，未必能訴諸文字。而義理的探討是客觀、公正的，如果把私密經驗當作論證的觀點，並無助於法義的澄清。所以任何以為印順法師必須證果、解脫，才能談出正確而深刻的佛法，筆者並不以為然。

相對地，印順法師之所以強調「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，都有一些更高的理想目標（即菩薩道），未必能以短視的眼光評斷。況且，佛教四依法中「依法不依人」，所以，印順法師以經論為基準判攝的佛法知見，此進路應是無疑慮的。



相對於「唯證乃知」，筆者認為「唯知乃證」更有其強調的

必要性。所謂「唯知乃證」，意

指「唯有正知見的建立，才能談

得上證悟」，或「唯證乃知」必

須建立在「唯知乃證」的前提

上，缺乏聞、思知見的基礎就不

可能證悟。即從「正見為首」和

「四預流支」中的「親近善士、

聽聞正法、如理思惟」，才能到

達真正的證悟與解脫，否則徒然

以為「修證」優位於一切，結果

糊里糊塗，難免在

以盲引盲中走錯了

路。（下期待續）

（編者按：本文作者畢業於中正大學哲學研究所）

【註釋】

- (1) 恆毓說：「印順法師對《中論》的崇拜並沒有使他『於菩薩之行、道場之照朗然懸解』，相反，倒是滋長了他不少曲解佛法的習氣。這，不能不說是中國佛教的悲哀，也不能不說是印順法師的悲哀。以此因緣，遂命其名曰《印順法師的悲哀——以現代禪的質疑為線索》。」參見恆毓著《印順法師的悲哀——以現代禪的質疑為線索》，網路版，現代禪網址：www.modernzen.org 之「十方園

地」。以下所有引用恆毓之文章皆出於此，故之後皆不另加註解，特此聲明。

- (2) 如石法師寫了幾篇批判印順法師的文章，如〈大乘起源與開展之心理動力〉及〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思〉，之後昭慧法師、江燦騰教授等人輯成《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》一書回應。在此暫不討論如石法師對印順法師的批評以及相關的辯論。

(3) 見註(1)現代禪網址。

(4) 見印順法師著《印度之佛教》，頁7（本文所引印順法師的文章皆是出於

印順導師佛學著作光碟第三版之內容）

(5) 印順法師說：「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家八年來的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上」（《華雨集第五冊》，頁13）

頓超直入的修持，也是大乘的最上乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！」類似如此對中國佛教深刻的反省，在其文章中比比皆是（當然亦不乏對中國佛教的肯定之處）。

佛法，應求佛法的真實以為遵循，所以尊重中國佛教，而更（著）重印度佛教（並不是說印度來的樣樣好）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。」（《華雨集第五冊》，頁53-54）

(11) 見牟宗三〈我與熊十力先生〉，收在《生命的學問》，台北：三民，1997，八版，頁153。

(12) 相關的介紹可參考印順法師〈中國佛教瑣談〉的「肉身菩薩」。（《華雨集第四冊》，頁200）

(13) 雖然話說是「開創新局」，事實上印順法師所提的人間佛教早在佛教思想史上（初期大乘）就存在了，印順法師不過是重新抉發出來。對此

(6) 印順法師說：「我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。」（《華雨集第四冊》，頁3）也曾說過：「而中國呢，不但教理是上乘的最大乘，

(7) 《華雨集第五冊》，頁63。
(8) 《無諍之辯》，頁249。
(9) 《華雨集第五冊》，頁65。
(10) 在談「佛法之基本信念」時，印順法師說：「七、我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應（當時的）中國文化而自成體系。」



藍吉富先生曾說：「它其實是初期大乘佛法的根本義，祇不過為傳統中國佛教所忽視而已。因此，印老之『人間佛教』或『人菩薩行』的主張，依我看，其實是復古，不是創新。我曾說印老『反傳統』，這是指他『反唐末以來的中國傳統』而言。至於說他復古，則是說他企圖恢復印度大乘菩薩行的原本意趣而言，是對古法義的一種『重新抉擇』。」（見藍吉富〈台灣佛教思想史上的後印順法師時代〉，下載自現代禪網站「十方園地」

思想可以參照《契理契機的人間佛教》一文。

順法師滿有趣的是，他有時候很肯定地講這一套，可是在有些地方，他又會講跟這個不一樣或是矛盾的東西。他會同時存在。我覺得我作得比較多的是，把這兩個東西找出來，指出他的矛盾：

「緣起與空性的統一」、「自利與利他的統一」、「法與律合一」。

（15）「論題核心」即「人·菩薩·佛——從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」，而「理論原則」

：其實印順法師他思想的矛盾是他自己的事情，可是偏偏印順法師對於台灣佛教界影響比較大的，可以說真正比較有影響的，反而是我們認為比較有問題的那個部分。」如果用「找矛盾」的方式閱讀，而不能在一定脈絡下求相應的理解，則能發現的「矛盾」相信一定不少，這樣的為學態度應非好方法。以上引文見溫金柯〈解嚴

www.modernzen.org）。

（16）見溫金柯〈回應林建德先生之考察現代禪——兼平議最近有關印順法師人間佛教思想引申之學術論辯〉，收在《繼承與批判印順法師人間佛教思想》，台北，現代禪出版社，2001年8月初版，頁47-50。

溫金柯曾表示：「基本上，我對印順法師的批評是：找出或是發現印順法師他自己的矛盾處。印

（14）關於印順法師對人間佛教具體而簡要的

現印順法師他自己的矛盾處。印

好方法。以上引文見溫金柯〈解嚴

香光莊嚴【第七十三期】民國九十三年三月

一一一

一一一

後台灣佛教新興教派之研究——楊

惠南教授訪現代禪溫金柯先生》，收

在《繼承與批判印順法師人間佛教

思想》，台北，現代禪出版社，2001

年8月初版，頁148。

(18) 同註16，頁49。

(19) 必須一提的是，印順法師是說

「這是學佛法者當前的唯一目標」而

不是「這是學佛者當前的唯一目

標」。嚴格說來，「學佛」是邁向

「成佛」，而「學佛法」著重的應是

「解脫」（未必要成佛），所以一字之

差，可能意思截然不同。這應是溫

金柯一時筆誤。

(20) 如日常語言所說「真男子」、

「真性情」，乃至「真好玩」、「真喜

歡」等，此「真」並非邏輯或知識

論上相對於「假」(false)的概念。

(21) 初期大乘的性空思想（如中觀），

廣說一切法空，遣除一切情執而契

入空性。如《中論》說：「如來說

空法，為離諸見故」，是屬於四悉

檀中的「對治悉檀」，意旨在「破斥

猶豫」，所以未必是「第一義悉

檀」，應該也不像是「第一義唯一的

表詮方式」。

(22) 見釋昭慧〈方法學上的惡劣示範

——評如石法師〈大乘起源與開展

之心理動力〉〉，文收釋昭慧、江燦

騰編著《世紀新聲——當代台灣佛

教的入世與出世之爭》，台北，法界

出版社，2002年4月初版，頁13-

23。

(23) 見註(1)現代禪網站。

(24) 《中觀今論》，頁57。

(25) 轉引自恒毓《印順法師的悲哀》。

李元松認為印順法師只有概念上的

理解禪宗，而未在實踐上體驗禪宗

的境界，所以體會不到之中蘊含的

般若思想，因此也誤判了禪宗為真

常唯心思想。

(26) 見恒毓《印順法師的悲哀》。此是

標準「唯證乃知」的說法，當然某

種程度而言是正確的，但如果做法

義論辯時都以「唯證乃知」作立

場，那就不用談了，作者在此似乎

混淆信仰與為學立場的差異。

(27) 印順法師曾說：「禪者重自心體



驗，憑一句『教外別傳』，『師心不師古』，對如來經教的本義，自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！」（見《中國禪宗史》，頁8）同理，若以自身體驗定位佛法思想，不免發生「越來越晦昧不明了」的困難。

(28) 見註(1)現代禪網站。

(29) 淨土傾向如來藏思想，應是爭議較少的，至於中華禪是否是如來藏思想，或如現代禪所認為的禪宗是般若中觀思想的修行宗派，希望未來的佛學研究能夠探討。

(30) 《印度佛教思想史》，頁126。

(31) 同註(16)，頁76。

(32) 現在所進行的討論，應是修學佛法基層的部分，可能談不上「觀照般若」，更不用說「實相般若」，只期待能對「文字般若」的認識有所增進。但此「文字般若」卻是最根本的，如果離開此間量而大談現量

是不可能有效果的。印順法師曾說：「我們於佛法以及中觀的認識，就必須從聽聞正法入手。這在三種般若中，稱為文字般若。

如信心不具，不能根源於教典的多聞熏習，即不能於甚深的佛法有所了解。離此至教量而專談現量、比量，是根本不可能的：聞量的文字般若，可能有缺點，但永遠是修學佛法的始基。」（《中觀

今論》，頁504）

(33) 例如真佛宗盧勝彥聲稱已「證悟」，是好幾地以上的菩薩（或「活佛」），但如果不如此認為，並以經論上的理論去勸驗他，這時他對你用經論上的知見作勸測嗤之以鼻，而且告訴你：「盲人不知色彩」，沒辦法不『獨斷』，也沒辦法不『神秘』，只有『去經驗』才是認知的唯一途徑。」此時能說「盧活佛」有錯嗎？似乎不能，因為他個人的主觀經驗他個人最清楚，旁人難以知道他經驗到佛法的層次，所以用「唯證乃知」迴避一切的質疑與責難確實是很善巧的。