

方法學上的另一錯誤示範

一 論觀淨比丘與呂凱文教授之「佛教聖典詮釋學」

釋昭慧

壹 前言

《法光》第181期（民93年10月出刊），以全三版外加頭版社論的方式，刊出呂凱文教授論觀淨比丘著作《復歸佛陀的教導（一）》的三篇大作（以下簡稱呂文為「觀文」，簡稱觀淨比丘說法為「新詮」）。¹由於近年印順導師思想在佛教學界與教界，儼然成為顯學，正反兩方之文章極多，筆者近年又日益忙碌，所以很少拜讀。偶有友人轉告，說有一些對導師思想不表同意的書籍或論文，但略事瀏覽，總覺得大部分程度實在太差，因此鮮有回應。

本次亦差一點因忙碌而錯過了拜讀「觀文」之機會，更遑論拜讀「新詮」。不意日前友人來函告知：本期《法光》有呂教授大作，呼應觀淨比丘之「新詮」，對導師思想有所批判。筆者雖不知觀淨比丘是何許人也，也不知觀淨比丘究竟寫過些什麼，但基於一向對呂教授治學嚴謹之良好印象，乃撥冗略事瀏覽，而且相信：以呂教授的學術功力與流暢文筆，「觀文」的三篇大作，應已充分掌握了觀淨比丘著作的精華。

拜讀之餘，筆者不禁想起了另外一位比丘：如石法師。觀淨比丘與如石法師，兩人著作的立場與結論，可說是南轅北轍——如石法師維護以禪宗與密教為主的中國傳統佛教與藏傳佛教，觀淨比丘維護以南傳上座部為主的聲聞佛教。但兩人都以學術規格來論究法義，兩人都以印順導師為批判對象，而且兩人的作品，竟都不約而同地犯了方法學上的嚴重謬誤。這兩者屬於筆者所瀏覽過「較有水準」等級的批印作品，雖然前提、推論與結論都大有問題，但較為值得回應。筆者曾針對如石法師的大作，寫過〈方法學上的錯誤示範〉，因此針對觀淨比丘同一類型的錯誤，姑名其為「方法學上的另一錯誤示範」罷！

附帶說明：本文謹就本期《法光》「觀文」中所提及之「新詮」內容，略事回應。至於「新詮」之全書，則恕筆者無暇閱覽，暫置不論。

貳 檢視觀淨比丘「新詮」的謬誤

一、誇大高估「新詮」定位之謬誤：

依「觀文」全篇以觀，觀淨比丘之所謂「新詮」，一言以蔽之，不外乎以南傳巴利藏為本而兼採漢譯原始教典，用以證明上座部佛教的唯一正統性，以及「大乘非佛說論」。果爾如此，充其量「新詮」只能算是「新瓶裝舊酒」，不過是將華語的原始教典，也納入了尊重與解讀的範圍，較諸南傳佛教學者的文獻選材，尺度較為寬鬆而已。

兩千年來，聲聞學者無論是本諸南傳的《尼柯耶》與《毘奈耶》，還是本諸北傳的《阿含》與《律部》，從來就沒有「鬆動與解構」過大乘法義，藉以說服大乘學人來「棄大就小」；相反地，筆者只看到龍樹、無著、世親、鳩摩羅什等聲聞部派中的傑出論師，在精研聲聞教法之後，竟還「棄小向大」的歷史記載。

更且，筆者也從不曾見部派論書，有哪一部已經有效地回應並推翻了大乘論書中的滔滔論述，卒致大乘佛教思想席捲印度本土與北傳佛教的化區。這不能不說是以「佛說正統」自居的聲聞佛教，眼睜睜看著大乘教說「典範轉移」而無能為力的一大挫敗。

大小乘之爭，既已屬於佛教內部兩千餘載的陳年舊帳，如今「觀文」卻引述孔恩的「典範轉移」論，隱然將「新詮」比況為「新典範轉移與革命之先聲與預兆」。然而，新瓶裝舊酒的「新詮」，充其量不過是繞著聲聞佛教的結論「原地踏步」而已，「觀文」竟聲稱此一「新詮」係「典範轉移」，實有誇大並高估「新詮」之嫌！

二、「以偏概全」與「過度推論」的謬誤：

承上以論，「新詮」直下排除了大乘教典，但取原始教典，設定此為「佛陀的教導」，以作為文獻取樣的範疇，進一步鎖定一個小小問題（《須深經》的「先知法住，後知涅槃」，是否就等同於「兩類阿羅漢的先後次第」），然後用了半本書的篇幅，來建立他在此一小小問題上，不同於印順導師的說法。

「觀文」則據以認定，這樣是「鬆動與解構」了印順導師的「大小共貫的性空論」，甚至認定他的這套詮釋方法，方為「追隨佛陀」、「復歸佛陀的教導」。這不啻是宣稱：「否決印公著作中的一項說法，就等同於否決印公的整體思想；更等同於否決掉整個大乘佛教。」然而事情有這麼簡單嗎？這種「以否定局部等同於推翻全體」的懶方法，與如石法師意圖否決印公導師的一句「對佛陀的永恆懷念」，據以視作否決了全體印公思想，乃至推翻了「人間佛教」的正當性，其「懶惰」恰恰如出一轍，已犯了哲學上「以偏概全」、「過度推論」的謬誤。這種心態與方法上的極端錯謬，筆者已於批駁如石法師大作時一一指出，ⁱⁱ

沒想到「新詮」依然犯了同樣的謬誤。

吾人試想：

1.即使在這個小小問題上，「新詮」與導師的結論不同，他人又何足以認定「新詮」的結論是正確的？筆者甚至認為，「觀文」並未能有效證明：觀淨比丘在這個小小問題上，費盡氣力所達成的結論，較諸印公導師的說法更為正確。而且筆者早在去（九十二）年八月間，就已針對《須深經》的該一議題，答覆過開印法師，全函約計一萬字。但由於這部分的辨證可能會過於繁複，而且此一小小問題，絕非如「觀文」之所高估，亦即，並非在印順導師思想系統中，居於何等重要或關鍵性的地位，因此為節篇幅，有關該一問題為何被筆者界定為「小小問題」，以及「新詮」結論為何並不必然正確，這些部分，假以時日若有空閒，或可撰擬另文以詳加說明之。

2.退一萬步言，即使在這個小小問題上，觀淨比丘的結論，真的是比印順導師的說法來得正確，那也並不足以證明：因此就可達成「鬆動與解構」印公學說的效果。因為自古科、哲學家之著作，局部發現錯誤者比比皆是，但並非個個都因其局部錯誤而被全盤「鬆動與解構」。

筆者個人，就是一個常對導師說法提出異議的「叛逆小子」，老人不但不以為忤，有時還笑呵呵地說：「有道理！」去年四月間，筆者才在印順導師百歲嵩壽研討會上，針對「三乘究竟」與「一乘究竟」問題而作表述，不贊同導師所說的「一乘究竟」——「所有眾生類，皆共得成佛。」ⁱⁱⁱ

針對「真常唯心」與「隱遁獨善」之間的必然性，筆者也提出了不同意見，認為佛教信仰者，無論是「緣起論」還是「真常論」，各自都有隱遁者與入世者，分別在各自的系統理論中，尋求學理依據。認為公道而言，中國佛教的「說大乘教，行小乘行」，也許過失不全在其「真常唯心」。^{iv}

像這兩則直向導師思想的重要觀點所表達的「異議」，較諸「慧解脫阿羅漢究竟有沒有涅槃智」之類小小議題，其重要性實不可以道里計（不信但看導師著作中，為前述二項觀點花了多少篇幅而作討論；為「慧解脫阿羅漢」與「法住智、涅槃智」的關聯，又花了多少篇幅而作闡述。依其篇幅之懸殊比例，即可洞明其孰輕孰重）。然而即使如此，筆者從不敢自詡為「典範轉移」，「觀文」卻就一小小議題的看法不一，即高推「新詮」為「鬆動與解構」印公思想之「內在穩定性與統一性」的一種「典範轉移」，無乃太過「自我膨脹」乎！

何以筆者依然認定自己只是印公思想的闡揚者，而非「鬆動與解構」者？因為，筆者之所以服膺印公思想，不在於他主張「一乘究竟」，也不在於他直指「真常唯心」與隱遁思想

的關聯性，更不在於他所詮釋的「慧解脫阿羅漢」是否符合任何部派之論義；服膺之關鍵在於，他直依「緣起、性空、中道」這套「大小共貫」的基本原理，用以證明「利他精神」的大乘學說，是既契理又契機的。因此，「觀文」除非能夠證明，印公思想主軸的「緣起、性空、中道」論，有其根本性的引證謬誤或推論謬誤，並且證明大乘「利他精神」，有著本質性的說法錯謬，否則引孔恩「典範轉移」的理論以比況「新詮」，實在是引喻失義！

3.再退一萬步言，即使「觀文」的這種懶方法，真能「瞎貓碰上死耗子」，達成「鬆動與解構」印順導師「大小共貫的性空論」之效果，但這也絕不等同於「鬆動與解構」了大乘佛教的義理與行門。

從「觀文」來看，觀淨比丘對於大乘三系廣大甚深的大乘學統（而不祇是「觀文」所數數指稱的「中國傳統佛教」），好像它們根本就不存在似的，完全不作義理上的全面回應——或最起碼針對諸如「性空」、「利他」、「六度」、「菩薩願行」、「佛與阿羅漢正覺之差異」等等大乘不共法中之重要理念，提出強而有力的反駁。「觀文」所引「新詮」之第二章，只不過是針對「聖證階位」這個自古就已有種種異說的部分，拿來大作文章。如果這樣就可達到目的，那麼大乘佛教不待觀淨比丘來批駁，理應早就「禍起蕭牆」而自取滅亡了。

然而大乘並未因此而自取滅亡，可見得大乘之可貴，大乘之具足強大說服力，恰恰不是「聖證階位」，而是其堅固的理論與篤實的願行，以及其回應普世價值與佛子願景的偉大面向。「新詮」迴避這些真正重要的理論、願行與實效不提，竟以近乎神學的手法，來談述超乎學術方法所能處理的「修證階位」問題。以此斷言它能達成「典範轉移」之效，這樣以偏概全而過度推論的手法，實在是太懶惰了。

三、「復古」前提之謬誤：

「新詮」設定了一個好像不容置疑的前提。它反覆告知讀者：觀淨比丘的「新詮」，是爲了要「復歸佛陀的教導」、「重現佛陀的教導」。

要知道，「復歸」與「重現」的前提，已經就大可詬病，而非不容置疑的自明真理。服膺「緣起性空中道義」的學者，深知謹守基本原理（契理）而善能通權達變（契機）的重要，他們不會接受這種「復古」氣味濃厚的說法，因爲這較諸「觀文」所貶抑的「教條式的聖典至上主義」，只是五十步與百步之差而已。

「觀文」所指「新典範」的印順導師，就明確地說：「我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」爲何如此，因爲他認爲：「佛教創始於印度釋迦牟尼，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者。」^v

筆者認為，對於「陶冶印度文化」的部分，由於早已時移境異，我們可以放在歷史脈絡之中，同情理解其階段性功能，但沒有理由硬生生將其「復歸」與「重現」於現實生活中。因此，除非「觀文」竟能大膽堅稱，原始經律中完全沒有「陶冶印度文化」的成份，否則吾人沒有理由將其視作「原貌」或「實態」，而予以全盤兜收。

由於筆者正是研究原始經律的一介學者，對於其中「陶冶印度文化」的部分，一向甚感興趣，但是為了節約篇幅，茲先略去此諸例證不談。如果「新詮」竟然一口否認原始教典之中存在著「陶冶印度文化」的成分，那時筆者將會負起舉證的責任，讓讀者知道：將原始教典等同於當代可以「復歸」或「重現」的「佛陀教導」，是多麼粗糙而不切實際的說法。

四、文獻採證上過度粗糙的謬誤：

「觀文」說：「『經』與『律』正是判斷『什麼是佛陀的教導』的方法與標準。佛陀所說的『經』與『律』，正是後代佛弟子集結的南北傳佛教的『經藏』（尼科耶、阿含）與『律藏』（毘奈耶），它們呈現出『釋尊在世時期的佛法實態』。」^{vi}

然而筆者以為，納入南北傳之原始教典而作「新詮」，雖已較諸南傳學者對文獻之取材，來得更為寬廣，但這樣是否就等同於「復歸」與「重現」佛陀的教導，等同於呈現出「釋尊在世時期的佛法實態」？這可就另當別論！

「觀文」數數提及詮釋學。依詮釋學（Hermeneutics），無論是左派理論還是右派學說，都脫離不了「文本」。然而佛教文本的詮釋學，若不加入教典文獻史的考量，則一切經典的宗依者，各自宣稱其是「佛說」，大、小乘教必將回到傳統的判教路線，爭吵不休。如果加入了教典文獻史的考量，那麼，事情就更複雜了。

原來，即使是原始教典，都在其自身之記載中，透露了一個訊息：在結集之初，即已面對著保守派與開明派的路線之爭；爾後面對源源出現的「佛說」，更不得不依「三法印」或「四大廣說」的標準而去取其間。南北傳佛教的「經藏」（尼科耶、阿含）與「律藏」（毘奈耶）中，有眾多的傳說、偈頌、本生、譬喻，更是被說一切有部直指其「或然不然」，「不可為依」。^{vii}

因此，即使是拋開大乘經，鎖定原始教典，依文獻學來看這個連聲聞學者處理起來都頗為棘手的問題，要說原始教典等同於「釋尊在世時期的佛法實態」，這實已犯了文獻採證上過度粗略的嚴重謬誤。

五、過度簡化問題之謬誤：

依於「復歸」或「重現」所謂「佛陀的教導」之前提，「觀文」將源遠流長而面向深廣的大小乘學派之爭，歸納為「三選一」的命題：「究竟要追隨佛陀？或是要追隨導師？還是

要追隨傳統中國佛教？」試問：每一個人生命中對於真理的尋尋覓覓，跌跌撞撞，可以簡化為「究竟要追隨誰」這樣的命題嗎？

更且這樣的命題，實已深陷在自性見的泥淖中，將「佛陀」、「導師」或「中國傳統佛教」的語詞與該三語詞所指謂的對象，作了定型的必然聯結。

1. 首先，「佛陀」究竟是誰所詮釋的「佛陀」？這就是一個令人頭大的老問題。姑不論「人間佛陀」還是「泛神傾向的佛陀」這些已被談到泛濫的老問題了，從「性別平等」的當代普世價值以觀，如果這位「佛陀」，竟只不過是保守封建的男性結集者所勾勒出的「佛陀」影像——竟然以種種惡毒言詞來醜詆女性，竟然認定女性有「五種不能」，竟然作了「女性出家導致正法早滅五百年」的錯誤預言，竟然要求尼眾嚴行男尊女卑之「八敬法」，竟然要求比丘可說尼過，尼不得說比丘過，竟然要求百歲尼應頂禮剛成年的小伙子比丘……那麼，包括所有洞燭男性沙文主義之罪惡的兩性佛子以及教外人士，不但會拒絕「追隨」這種「佛陀」，甚至可能會對這樣的「佛陀」之慈悲心與正義感，予以嚴重的質疑。

在這方面，最起碼大乘經典中活躍的天女、勝鬘、龍女、「入法界品」中的諸位女性善知識，以及「傳統中國佛教」之諸位傑出女禪師，特別是「新詮」所欲解構的「新典範」印順導師（印公會對女性之修證潛能持以肯定態度，對「八敬法」之公正性予以審慎質疑，對千百年來佛教掌握在男性手裡所產生的男尊女卑論予以解構），都算是在男性沙文主義的氛圍下，善盡了「典範轉移」之責。觀淨比丘自詡為「典範轉移」的「新詮」方法，面對著佔有世界一半以上人口的女性，倘若未能提出更為開明且更符合「緣起中道」義的「一個說法」，吾人憑什麼認定「新詮」口中的「佛陀」，是較諸「導師」或「傳統中國佛教」乃至大乘經中的傑出女性，更值得追隨的人？

2. 其次，把學佛簡化為「追隨佛陀」，這未必是「重現佛陀的教導」，反而悖離了佛陀的教導。佛陀教導弟子，不是要他們「追隨佛陀」，而是要他們學習掌握證悟真理的要領，佛陀認為，信服一種學說，切忌流於盲從，一定要經過理智的審慎思維；即便是對他所傳授的法義也不例外：

「無論何時，只要你自己發現……『這些東西是不好的、可斥責的、受智者所譴責的、不能適當接受的，以及導致傷害和痛苦的』，你就應當放棄它們。……無論何時，你自己發現『這些東西是好的、無可斥責的、受智者所贊賞的、能適當接受的、並導致利益和幸福的』，若你已經獲得這個，就應當保持。……不要由於傳言、傳統、傳聞，或聖典上的言辭、邏輯推理的結果、觀念上的容忍、表面上的相似、對師長的仰慕，而接受任何東西。」

「如同智慧的人把金子用作試金石來燒煉、琢磨一樣，你們這些比丘，應該研究之後，再接受我的話語，而不要因為尊敬我就接受。」^{viii}

因此，把佛弟子尋尋覓覓、跌跌撞撞以追求真理的過程，簡化為如上「三選一」的命題，並反反覆覆以西方權威學者的言論來證明「佛陀」的權威性，拿他人之雞毛來當己宗之令箭，用以貶抑中國傳統佛教或「新典範」，這不但是依自性見來操弄著「誰更具有權威性」的文字遊戲，而且早已嚴重違反了「新詮」自身的根本前提——「復歸佛陀的教導」。

3.因此，「觀文」說是「新典範擁護者的批判與反彈，應該可預期」，不客氣地說，這是過度高估了「新詮」，也過度矮化了質疑「新詮」的所有對手。難不成筆者批判「新詮」，是因為筆者是「印順導師的擁護者」，是「追隨導師而不追隨佛陀」嗎？不然！「依法不依人」，筆者不是任何「人」的無條件追隨者，只是「因愛真理而敬吾師」的一介真理尋覓者。筆者雖在部分細節或重要議題上，間或有不同於導師的看法與想法，但並未因此而自命為「新詮」或「新典範」，因為導師本諸「緣起、性空、中道義」的佛法智慧，「學尚自由，不強人以從己」，這種包容精神，就已足以海納百川了。

如果批判印順導師思想的「新詮」，完全符合「緣起、性空、中道」的正理，筆者當然願意「追隨」這種「新詮」（即使它不符合任一學派所勾勒的「佛陀」影像）。同理，如果印順導師的說法不符合「緣起、性空、中道」的正理，筆者不但不會「擁護」，反而會加入批判反省的行列。筆者這種隨時不排除「自我解構」之可能性的一貫立場，正是源自「諸法無我」精神，以及印順導師「學尚自由」典範的感召！但依「觀文」以視「新詮」，在一個「法住智、涅槃智」的小小議題上，就捏捏弄弄了半部書，筆者實在看不出它在諸項舊議題與新局面上，符合「緣起中道」義的功力在哪裡。

六、將「獨尊己宗」視作「追隨佛陀」之謬誤：

事實顯而易見，無論是聲聞部派還是初期大乘佛教，諸論師莫不祖述《阿含》，於《阿含》中尋求教證，進以推出其理證；也無不認為，自己的說法更符合「佛陀的教導」。從整體佛教思想史之流變以觀「新詮」，它不過是巧用了當代文獻學的手法，用以包裝部派佛教一家之言的論述。如果說，這就叫作「復歸佛陀的教導」，那又將其他「一類經為量者」置於何地？

不要說是諸部派了，即使是中觀大乘之開祖龍樹與瑜伽大乘之開祖無著，亦無不依原始教典而證成大乘學理。「新詮」在此是偷懶不得的，它必須真誠地面對同樣本諸《阿含》與《尼柯耶》的部派與學派爭議，然後老老實實告訴我們，他有什麼更好的理由，取聲聞部派的其中一家之言，而捨其他部派與大乘論師的諸家之言？即使不採證大乘的任何說法，他又

有什麼更好的理由，不依有部、經部、正量部或大眾部的詮釋書，而採用南傳佛教的詮釋書？如果「新詮」辯稱他可以廣採博納諸家說法，那更好辦，熱衷於聖證階位之觀淨比丘，必須一項一項告訴我們，在諸如「佛身是否有漏」、「阿羅漢有退無退」、「菩薩是否必為異生」、「聲聞是漸次見諦還是頓見滅諦」……的這些爭議中，「復歸佛陀的教導」之「標準答案」，到底是什麼？又何以是這樣而不是那樣？

還有，聲聞禪觀確實有明晰的位階可循，但它與大乘佛教同樣要面對「異說」的問題。「新詮」為何未經好好比對南、北傳聲聞「聖者位階」說法的重大差異，而就認定他的一宗之見，代表著「追隨佛陀」的標準答案呢？

就以南傳佛教聖者位階來說吧！筆者所屬弘誓學團師友們，本諸印順導師「學尚自由」、「廣納善法」的學風，曾經廣學錫蘭、泰國、緬甸等三個國家所風行的四種南傳禪法。值得玩味的是，每一南傳學派都告訴我們：他們的禪法是源自「佛陀的教導」，而且彼此間「自尊己宗以貶抑餘說」的較勁，較諸「大小乘之爭」也不遑多讓。

然而在實際操作上，不但四家禪法的理論南轅北轍，而且四者對哪一禪境等同於哪一種「聖者位階」的領悟，也都是各說各話。若依「新詮」的邏輯，豈不最起碼有三家說法是「落空而模糊」的了？那麼請問觀淨比丘：哪一家禪法的位階才是「佛陀的教導」？「新詮」又是依什麼判準，來在這些聲聞禪法與位階理論上作「法的抉擇」，並據以認定這才是「明確的位階」，而別人的就不是？

在學習過南傳禪法的人跟前，請「新詮」且慢嘲弄「無生法忍菩薩」或「第四類聖者」的道階是「落空而模糊」的！同病相憐的南傳佛教，在勾起「隨學者的迷惘與疑惑」方面的實例，筆者也看過不少呢！

參 結 語

「觀文」最令筆者詫異的，還不是其過度高估「新詮」的「典範轉移」論，而是其將「新詮」視同於「蘊蓄於新典範『接著說』的啓蒙與發揚」。如果此一邏輯可通，那麼，以《新唯識論》而與佛教一舉決絕的熊十力，其揚儒抑佛論，豈不也算得上是「蘊蓄於支那內學院『接著說』的啓蒙與發揚」了？「接著說」總不能接到這麼離譜、變調吧！

筆者一向宗本「緣起、性空、中道論」，因此而服膺印公導師思想（請注意：這可不同於「追隨導師」）。然而近年心境，無論是對中國傳統佛教，還是對南傳、藏傳佛教，乃至與神道合流的民間佛教，都樂於「與人為善」，而鮮作凌厲之批判。因為，「一切世間微妙善語皆是佛法」；從「緣起、性空、中道」的恢宏角度，來看待諸家異說，只要其中無有

挑釁佛教或傷害眾生的成份，只要它能少分或多分利益世間，那麼，順應各種根器與各種文化的佛教，原本就必然會出現多樣風貌。過度強調「定於一尊」必然導致排他心態，即使此「一尊」是貨真價實的「至尊」，但這樣也絕不可能「把餅做大」，不可能增益各類眾生親近佛教的機會，而只是在排他論述的過程之中，多了黨同伐異的見諍而已。

再者，印順導師依據佛法之本質，證明佛陀、教法與僧伽的人間性，用以淨化業已「鬼化」與「神化」了的現實佛教，這不但是鄭重回應了新儒學者的嚴重質疑，更且其所揭櫫的「人間佛教」，已在台灣出現了不全然與印公思想相同的多元論述。理論依據不同，行事風格各異的「人菩薩行」，共同為佛教的復興，作出了實質上的巨大貢獻，這使得龐大人口的民眾，因欽敬菩薩典範而樂於親近三寶。這即是「把餅做大」的明證。而印順導師本諸龍樹、無著的一貫家風，「大小共貫」以包容聲聞的立場，也使筆者在內的眾多漢傳佛教僧信二眾，對南傳佛教多了一份同情的理解。

只今「觀文」中的「新詮」，不但貶鄙「中國傳統佛教」在世界文化中的相對貢獻，更將印順導師辛苦建構的大小乘對話橋樑予以拆除。這從「宗教對話」的類型來看，不過是由寬宏的「包容主義」，退縮到「排他主義」的局面；這不是「把餅做大」，而是「把餅做小」。一個良好的學說「典範」，哪會出現這種每下愈況的「轉移」局面？

從「觀文」來看，稱「新詮」為《復歸佛陀的教導（一）》，顯見其還有第二冊、第三冊……會陸續出籠。因此筆者懇切呼籲觀淨比丘：無論您要寫幾冊都不打緊，但請先修好方法學與邏輯學，不要再犯下本文所列舉的諸項錯誤了！

註：

ⁱ 共計三篇：(1)呂凱文先生大作〈從抉擇裡見法喜〉（頭版）；(2)〈試論觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》——略述與初步評論該書試擬與試用的「佛教聖典的解釋之學」〉（二、三版）；(3)〈訪觀淨比丘——新時代的方向：學習佛陀的教導〉。

ⁱⁱ 詳見拙著〈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〉〉，《世紀新聲》，台北：法界，民九一，頁七～二六。

ⁱⁱⁱ 詳見拙著〈「三乘究竟」與「一乘究竟」——兼論印順導師由緣起性空論以證成「一乘究竟」的可能性〉，《玄奘佛學研究》第一期，民九三年七月，頁二一～五二。

^{iv} 詳見拙著〈千山競秀、萬壑爭幽——人間佛教的菩薩身手〉，頁四～八。

^v 印順導師：《契理契機之人間佛教》，【華雨集】第四冊，頁二；《印度之佛教》，頁一。

^{vi} 呂凱文：〈從抉擇裡見法喜〉，《法光》第181期第一版。

^{vii} 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷一八三：「諸傳所說，或然不然。」（大正二七，九一六中）；《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一：「凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定義。」（大正二三·五〇九中）。

^{viii} 《增支部》（Anguttara-Nikaya）一，一八九～一九五，南傳十七，頁三〇四～三一七。《真理要集》（Tattvasangraha）卷二，Gaekward Oriental Series. 第三十一號，Baroda，頁九二六，第三五八八頌。