

禅趣人生

生命的学问

● 傅伟勋 著



B948
F926

禅趣人生

● 傅伟勋 著

生命的学问

商戈令选编
浙江人民出版社



* A 0 6 5 4 5 3 2 *



从终极关怀到终极承诺

“宗教”概念的重新诠释

传统以来的中国知识分子，由于长久深受偏重世间道德的儒家思想的强烈影响，总有抬高“大传统”（精英承继的哲学）而贬低“小传统”（民间流行的宗教）的心理偏差甚至纠结，当然也就不太关注宗教的现代化课题及其学术性研究了。我们的中央研究院没有哲学研究所，更无设立宗教研究所的兴趣，环顾整个台湾地区学府，独缺宗教系，对于宗教研究的兴趣与了解，瞠乎落在世界各国（印度、日本、韩国、南传佛教国家、回教国家以及欧美澳等各地）之后，实在令人遗憾。从科际整合（the integration of interdisciplinary studies）的观点去看，宗教（学）研究与其他学科，如文化人类学、心理学、社会学、哲学、文学艺术、历史学、精神医学、诠释学乃至政治学、法律学等等，息息相关，可以说是科际整合的一个重要环节，韦伯的宗教社会学名著《新教伦理与资本主义的精神》，伽达玛（Hans-George Gadamer）的诠释学巨作《真理与方法》，弗兰克（Viktor Frankl）有关实存分析治疗法的代表作《（探求生

命)意义的意志》，弗洛姆、铃木大拙等人合著的《禅佛教与精神分析》等书的普及与影响，可为明证。只是囿于“大传统”而又易以世俗生活为完整充足的中国知识分子，并不屑于作深一层的反思与了解罢了。这也部分说明了，曾在中国思想文化传统显现过无与伦比的创作动力的大乘佛教，为何自明清以后日趋衰微，而无继往开来的创新迹象，远远不及邻邦日本。我们今天实有必要彻底改正我们对于“宗教”概念的误解或曲解，重新探讨(中国)大乘佛教的真谛，藉以提高国人对于佛教以及宗教一般的研究兴趣与深层理解，这是一项环绕着“传统与现代化”之间的重要课题。

有趣的是，日人试以“宗教”二字汉译西文“religion”一词的原先灵感，来自佛教的名义。据《望月佛教大辞典》第三卷(页2229至2230)所释，“宗教”的原意是“宗的教旨，或意谓宗即不外是教，亦是宗与教的并称”。譬如智顗《法华玄义》(第十上)云：“有师开五宗教”；法藏《华严五教章》(第一)亦云：“大衍法师等一时依诸德，立四宗教”。又《佛祖统纪》(第二十九)载有“贤首宗教”(贤首即指法藏)、“慈恩宗教”(慈恩即玄奘)等词，禅宗的《百丈清规》(卷下)亦有“力扶宗教”之语，都不外意味着佛教本身的宗旨或教旨，故合称之为“宗教”。此词又可析出“宗”与“教”的各别意涵，“教”指应机施設而有的佛陀圣教，“宗”指圣教之中各别教法所主指的理致。譬如《华严五教章》(第一)有云：“分教开宗者，于中有二。初就法分教，教类有五。后以理开宗，宗乃有十”；

《新华严经合论》(第一)亦云:“第一依教明分宗,第二依宗明教别”。《望月佛教大辞典》进一步解释说:“佛教虽使用宗教之语,自古即有上述两种涵义;然而本邦德川末期以后,此语转用为西文 religion 之译名,而与(佛教)原意相异。西文 religion 原具神人合一或谨严仪礼之义,主为适用于耶教之称谓,现今则意谓对于神圣物之信仰或仪式,以及教团而言,亦为有关信仰或崇拜之教道总称。”

无论如何,以佛教的原有名词“宗教”充当西文 religion 的汉译,至少带有两点相关的义蕴。其一,它彰显了佛(宗)教的本质或真谛;其二,它又暗示着,佛(宗)教的本质彰显极有助于澄清或重新诠释宗教一般(religion as such)的现代化意涵。换句话说,在世界各大宗教之中,兼具哲学与宗教双重功能的佛(宗)教最能说明或提示,宗教(一般)之所以为宗教的普遍道理或旨趣。^①这只是说,

① 我曾说过:就广义言,佛教即不外是依佛、法、僧三宝而建立的既成宗教,包括释迦以来的教义教理,宗教修行解脱之道,共同宗教信仰与生活方式,以及在亚洲各国各地逐渐形成的宗教文化(即佛教特有的文学艺术与伦理道德等等);就狭义言,佛教乃是释迦的本来教义以及依此发展而成的大、小乘各宗教理。“佛学”一词就代表着狭义的“佛教”,指谓在佛教传统的历史发展过程产生出来的(包括宗教思想在内的)哲理创造及其展现。……佛教可以说是始于释迦牟尼誓化众生令其永远脱离生死苦海的宗教悲愿,终于一切众生涅槃解脱的宗教理想;至于贯通佛教始点与终点的佛法(佛教真理)探求,即不外是哲理创造与宗教修行的知行合一。原始佛教就是始于苦谛(一切皆苦),终于灭谛(涅槃解脱),而集谛(缘起论)则是佛法的哲学表现,亦即哲理表达的方便设施,至于道谛(三学八正道等)则兼有哲学(慧等)与宗教(戒、定等)双义。不但四谛说是哲学,是宗教,一切大、小乘各宗教义亦皆可作如是观。(见东吴大学哲学年报《传习录》第五期所载拙文《中国大乘佛学继承课题的我见》,页122至124)

对于宗教学（德文系 Religionswissenschaft）的学科建立以及超越诸般特定宗教的“后设宗教学”（metareligion）的建构，（作为一大特定宗教的）佛（宗）教所能提供的思维灵感可说最多也最适宜，但这并不是说，在所有既成宗教之中，佛教是“最好”的宗教。^① 诚如齐克果所说，宗教真理原是实存的主体性（Truth is subjectivity）事，充其量只可望提升之为我所说的“相互主体性真理”（intersubjective truth），获致有限度的（即具有共同信仰或信念的教团或教会范围内的）共识共认，却不可能形成（以自然科学为主的）客观真理，遑论什么（客观性的）“绝对（必然）真理”了。因此，没有人有资格下一“放诸四海而皆准”的价值判断，说那一种宗教（譬如佛教或耶教）是最殊胜最上乘的宗教。但从学理（宗教学）的观点来说，我们确有相当的理据提议，借用佛（宗）教去重新探讨宗教一般的本质或诠释宗教一般的真实意涵，最适宜不过。容后一一申论。

依我多年来兼操哲学与宗教“二刀流”的教学经验以及钻研（大乘）佛学的个人心得，我认为，我们虽然很难

① 我在《宗教系所的设立与宗教研究》中曾说：“我多年来一直构想所谓‘后设宗教学’（metareligion），算是我自创的新名词，旨趣是在越过各大传统的各别规范性（normative）思想文化体系，在高层次设法寻出贯穿个别宗教思想与信仰的根本会通所在（fundamental meeting points）。为了点出会通所在，后设宗教的语言应具普遍性。……我深信，我所提出的‘后设宗教学’终会形成宗教研究的一项题材，与‘后设哲学’（metaphilosophy）联贯起来。”（见拙著《批判的继承与创造的发展》，台北东大图书公司印行，页252）

遽下“宗教”一词的标准界说（哲学亦然），但至少可以举出宗教所由成立的几个不可或缺的基本要素，包括（1）终极关怀（ultimate concern），（2）终极真实（ultimate reality/truth），（3）终极目标（ultimate goal），与（4）终极承诺（ultimate commitment）等相互关联的四项。我们当然也可以包括世界观、人生观、共同体（如教团、寺刹、教会之类）、创始人格（如释迦或耶稣）等项，但最能说明宗教的本质及其（后）现代意义的，还是上面冠有“终极”（ultimate）二字的那四大成素。以下分就这四项，一一重新探讨（中国）大乘佛教的真谛，同时提示大乘佛教所以最能说明宗教一般的本质或意涵的个中道理。

大乘佛教的终极关怀

耶教神学家田立克（Paul Tillich）在他的名著《信仰的原动力》（Dynamics of Faith）首次正式提出“终极关怀”（亦译“终极关切”）的概念，来诠释宗教信仰的真义。他开头便说：“信仰是终极地关怀着的状态，而信仰的原动力即不外是终极关怀的原动力。”我曾说过，“田立克所提‘终极关怀’可以当做一个典型的后设宗教语词，但需排除有神论的特定内容，否则无法应用到佛教或超有神论的神秘主义。”我的意思是说，田立克虽受齐克果的存在主义影响，强调宗教真理与信仰的实存主体性根据，而以实存（兼摄人的现实存在与真实存在双义）的终极关怀厘定“信仰”一词的界说，但他所以提出终极关怀此一概念，原是

为了维护耶教信仰，认定耶教是最有普遍性理据的宗教。他在该书首章想尽办法“论证”，终极关怀贯穿着信仰活动的主体性与客观性两面；实存的终极关怀必须涉及“终极”（the ultimate），亦即“存在自体”（Being-itself），耶教的“神”或“上帝”（God）即是最佳宗教象征。“神”同时是主体，亦是客体；如圣保罗所说的，如无神灵（God as Spirit）在我们心中祈祷，就不可能有成功的祈祷。信仰既是终极关怀的状态，而终极关怀即必指涉“终极”（田立克等同了“终极”、“无限”、“无条件”、“绝对”等词），则终亦必肯定“存在自体”或“终极实在”，构成终极关怀的客观性层面。田立克由是主张，信仰活动或即终极关怀兼摄主客两面，而又彻底超越主客二元的割裂状态。

然而承继齐克果强调“真理即是主体性”的存在主义理路的田立克，始终未曾亦未能解消他那新派耶教神学系统中的“诠释学的循环”（a hermeneutic circle）困难：终极关怀原系纯属实存的主体性事，但为保证其“终极客观性”（亦即保证耶教信仰有其普遍的客观性与优越性），必须预设“终极实在”或“存在自体”，象征地表现成为“（创造）神以上的神”（the God above God）；然此“神以上的神”的客观存在，又不得不先有实存的终极关怀这纯属主体性的根据或保证。此一“诠释学的循环”所具有的理论困难，充分暴露了田立克的新派神学系统的种种内在危机。“终极实在”或“神以上的神”的客观性，仍不过是终极关怀的实存主体性意义下的“客观性”，仍跳不出主体性的藩篱。而“神以上的神”这个新派神学概念，不但超

克不了传统耶教神学的二元论限制（即神人对立，主客对立，启示与理性对立，天国与人间对立，天启与自然对立等等），更有推翻整个单一神论的宗教根基（如创世、启示等等）的神学危机。尤有进者，从我所云“后设宗教（学）”的观点看来，“终极关怀”概念的提出，只有助于进一步承认其他世界宗教（如佛教）的同时存在与同等意义，而彰显出耶教神学的特定性（particularity）或普遍化的不可能性（non-universalizability），却毫无助于田立克挽救传统耶教神学危机的原先企图。换句话说，田立克的“终极关怀”说，反而变成足以推动世界宗教之间（如耶教与佛教）相互对谈（dialogue）、相互交流（mutual exchange of ideas）甚至相互冲击（mutual challenge）的重要契机或桥梁，极有后设宗教的学理意义，实非田立克本人始料所及者。

田立克的“终极关怀”，经由一番后设宗教学的普遍化之后，可以用来说明任何宗教探求的始点或基点，有其宗教实存的主体性深意。在所有世界宗教之中，佛教的终极关怀最能表现此一宗教探求的主体性深意，而毋需假定启示、创世等等特定宗教的根基预设（basic presuppositions of a particular religion）在先。专就根本佛教或原始佛教而言，四圣谛中，苦谛（“一切皆苦”）显示宗教探求的终极关怀，集谛（“一切皆苦”的因缘考察）表现终极真实（即佛法）的探索开端，灭谛（因缘灭则苦灭）则指佛教的终极目标，最后的道谛（正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定等八正道），即不外是所有佛教徒为了

获致终极目标而自我担负的终极承诺，在修行实践上所具现化了的工夫进路或磨练历程。整个苦集灭道的四谛，充分表现自终极关怀至终极承诺的探求层次，井然有序，又有条理，极有助于我们重新发掘宗教一般的深层结构（the deep structure），借以深一层地理解宗教实存的主体性奥秘，这在后设宗教学的理论建构上是很有学术意义的。

佛教的终极关怀，可以说始于开创者释迦对于人类生存日日体验到的“一切皆苦”的凝视或冷静观察，终于誓化众生令其永远脱离生死苦海的宗教悲愿（基于宗教慈悲心的誓愿承诺）。佛教之所以常被误解为一种悲观主义，乃是由于一开始就提出“一切皆苦”的第一圣谛（the First Noble Truth）之故。记得二十年前我在伊利诺大学（University of Illinois）哲学系讲授“比较宗教学”时，有位极其聪慧的大学男生，还未听完我对“一切皆苦”的解说，就发问：“佛教这样开始有什么意义？像我就从未感到什么‘苦’，我始终很快乐。我有何必要去体验所谓‘一切皆苦’呢？强调‘一切皆苦’不是过分夸张人生的负面现象，而有悲观主义之嫌吗？佛教这样开始，有什么宗教价值或意义可言呢？”

下课之后，我把这位男生叫过来，细细说了三十分钟，终于使他点头同意，“一切皆苦”蕴藏着深邃的智慧。我对他说：“佛教无所谓悲观或乐观，因为它不从纯主观的情绪出发，而是从‘如实知见诸法实相’（To see things as they really are）的冷静观察出发，只有勇敢地面对负面现象予以凝视，发现其中因缘之后，才真正懂得如何培养高度的

生命智慧超克所谓‘一切皆苦’，转化负面体验为正面体验，这就是涅槃解脱，乃是一心之转，如此而已。你现在还太年轻，很难了解佛（宗）教终极关怀的深意所在。等你年老之时，或是失意之时，尤其是患了绝症之后的生死关头，再忆起我此刻所说的话，当会理解个中道理吧。”我一向不看三十岁以下的学者写的佛教论著，因为人格不够成熟，绝不可能真正体认到佛教的真谛的。在撰写本文的此一时刻，回想二十年前的那场教学经验，令我更深一层地体会到，那时年轻的我恐怕也不见得深透了“一切皆苦”的真义，只是曾受理论层次的训练，使我稍能“发挥”苦谛旨趣，讲得“头头是道”罢了。

佛教所说的“苦”（dukkha），原义是对于身心的逼恼（逼迫损恼），亦即令人不快不悦的感受。佛教经论之中对于苦的分类甚繁，有三苦、四苦、八苦乃至百十苦等等。自古以来最流行的说法是，生老病死的“四苦”，以及四苦加上爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦与五阴盛苦的“八苦”。其他如《舍利佛阿毗昙论》（第十二）列有老苦、死苦、忧苦、悲苦、苦苦、恼苦、大苦聚等“七苦”，以及无明苦、行苦、识苦、名色苦、六入苦、触苦、受苦、爱苦、取苦、有苦、生苦等“十一苦”，合成“十八苦”。又如《正法念处经》也举出饥渴患，爱离过患、彼此国土斗争过患、退生过患、他毁过患、求他过患、寒热过患，两人相憎共斗过患、失败过患、所求念中不得过患等“十苦”，以及中阴苦、往胎苦、出胎苦、求食苦、怨会苦、爱别苦、寒热苦、病苦、他给使苦、求营作苦，近恶交苦、妻子衰恼苦、饥

渴苦、他毁苦、老苦、死苦等“十六苦”。诸如此类，不胜枚举，归根究柢地说，传统佛教（尤其南传小乘佛教）所偏重强调的是专以生老病死为主的“个人苦”，而其终极关怀也多半限于“个人苦”及其解消解脱的范围之内。

我们如要谋求（中国）大乘佛教的现代化继承与发展，则必须跳过“个人苦”的狭小范围，转移我们的观察点到我所云“社会苦”与“人际苦”等群己共苦（co-suffering）的层面，俾能扩充大乘佛教的终极关怀到政治社会的巨视现象去。^①事实证明，在今日社会里，因贫穷、寂寞、失恋等等“个人苦”而自杀的，远远不及人与人相处不太协调而有的“人际苦”所导致的多。国际战争、宗教冲突、民族纠纷、阶级斗争等等所引起的“社会共苦”更是我们现代人所面临着的最严重的负面现象。日本创价学会（系日莲法华宗现代化而成立的新兴宗教）强调“社会共苦”而关怀及于政治社会层面，乃至1963年以自焚其身公开抗议当时吴廷琰总统独裁政治的南越高僧等等，都足以例证，大乘佛教在战后的现代社会，已有逐渐面对种种“人际苦”与“社会苦”而积极从事于社会改革、教育改革等等进步活动的迹象。可见始于“一切皆苦”的佛（宗）教

① 去年（1986）4月间我应邀去中国作学术访问与讲学，曾在中国社会科学院世界宗教所（北京）与江苏省社会科学院哲学研究所（南京）分别演讲过“中国大乘佛学的继承”课题，首次提出“社会（共）苦”的新词，旨在提醒中国学者，大乘佛教的终极关怀必定涉及政治社会层面，如果予以创造的诠释，其实是具有永无止境的辩证开放性的。今年元月13日晚，我在台北灵山堂演讲“佛教、心理分析与精神治疗”时，也首次公开提出“人际苦”的新词。

关怀，随着社会与时代的变迁，可有自小乘到大乘，自传统到现代化的种种表现方式，显示大乘佛教的进步性与开放性。

我不但强调“社会苦”、“人际苦”等群己共苦的终极关怀，我更要强调，“一切皆苦”的永恒宗教意义是在人类实存之有其终限性（finitude）与不够完全的生命条件（imperfect life-condition），包括人非不朽、社会改善永无止境、人非尽善尽美等等条件。我的意思是说，佛教原有的“苦”字更可蕴含“个人与社会的现实不可能完善完美”的新义；据此新义，大乘佛教的终极关怀更能积极正面地具现化为新时代的菩萨道精神，而大乘佛教所要探索的终极真实（真如佛法），所要达到的终极目标（涅槃解脱），以及所要担负的终极承诺（誓化众生），也就随着附有新义的终极关怀，可以获得新时代意义的丰富化、充实化与深化。

从终极关怀到终极真实

佛教对于“一切皆苦”及其解消解脱的终极关怀，表现在第一圣谛（苦谛）与第三圣谛（灭谛），而第三圣谛又同时指涉终极目标，即苦灭或涅槃。第二圣谛（集谛）则是具有宗教的终极关怀的释迦以及佛教徒为了达到终极目标探索佛法（终极真实）的最初表现。我们于此又看到佛教有别于其他所有宗教的另一独特之处，即以哲学道理与生死智慧的不断探索为彻底解决宗教的实存问题的必要进

路。理由很简单，根据集谛所提十二因缘的说法，生老病死等所构成的生死轮回之苦，其表面上的缘因是渴爱（第七支），但根本缘因则是无明（第一支）；灭谛所云“因缘灭则苦灭”，如依内省的逆观推溯始源，则应深化之为“无明灭则（生死轮回之）苦灭”，无明灭即是三毒（贪瞋痴）灭，三毒灭即是涅槃。从终极关怀到终极真实，佛教没有假借启示等等特殊的宗教预设，故不同于犹太教、耶教、伊斯兰教与印度教等世界宗教；佛教所“预设”的，只是人人皆能体验或观察的身心相关的种种正负面生命现象，以及步步深化的内省工夫与如实知见的哲理诠释之结合而已。这在大乘佛学更为明显，故有“佛法四依”之说。《维摩经》（卷下《法供养品》）有云：“依义（真实义旨）不依语（表面文字），依智（大德智慧）不依识（凡夫情识），依了义经不依不了义经，依法不依人。”其中“依智不依识”意谓不依任何未经审察的情计见识，表明如实知见诸法实相的中道立场；“依法不依人”更强调了终极真实的佛法才是所有佛教徒的皈依所在，而不是佛教创始人的释迦牟尼。除了人人皆有的日常经验（及其内省的深化）之外，佛法探索所必需的唯一“预设”，只是既不依从任何边见（一边之见），亦不具有任何特定内容的中道原理（the principle of the Middle Way），如此而已。佛教（尤其大乘）所以兼有宗教与哲学双重功能的基本道理，即在于此，然则大乘佛教依此独一无二的指导原理，又如何对于小乘佛教，去践行哲学的诠释突破呢？

美国西北大学的著名学者罗呼拉（Walpola Rahula）教

授来自锡兰，是南传小乘佛教的当今一大权威，著有《佛陀教义引论》(What the Buddha Taught)，在美国学府流传甚广，我也常用它做大学教材。我的主要目的倒是为了指摘他那小乘诠释法的基本困难，以便显扬大乘诠释法的殊胜优越。^①他在该书第三十九至四十一页，几乎使用逻辑命题的形式提出他对“绝对真理（亦称终极真理）”与“涅槃”的小乘诠释，我把其中最吃紧的论点列举如下：

(1) 佛教所云绝对真理，即谓“世上一切无有绝对，皆是相对，缘生而无常，而于内外绝无所谓永恒存在而不变的绝对实体，譬如灵魂或梵我之类”；

(2) 涅槃云者，即是对此绝对真理的了解体认(the realization of the Absolute Truth)，亦即如实知见一切事物而无妄念或无明所蔽盖，乃不外是渴爱灭与苦灭；

(3) 大乘佛教谓涅槃与生死(轮回)原本一如，即谓同一事物是属生死或属涅槃，概依我们如何看它——不论是主观地说，或是客观地说。此大乘说法，多半源于原有小乘巴利经典，自此发展而成；

① 我在《中国大乘佛学继承课题的我见》中说：“如果套用我那‘创造的诠释学’五大层序，则不妨说，小乘偏重第一与第二层序，强调‘依文解义’；大乘则虽承接第一与第二层次，且又通过第三层序的种种理路探索，但依‘创造的诠释学’立场，更要上进第四与第五层序，故能突破小乘‘依文解义’的诠释局限性，自由自在地‘依义解文’，而在哲理的深度（慧智性）与宗教的广度（包容性）远远超过小乘。”（东吴大学哲学年报《传习录》第五期，页126）

(4) 涅槃超越实际的因果，虽有导致涅槃的修行道理，涅槃却非修行所导致的“结果”；

(5) 平常所谓“进入涅槃”等语毫无意义，因涅槃非属“存在”(existence)或“界地”(realm)事；佛陀或罗汉圆寂之后，(构成所谓“自我”的)色受想行识等五蕴变成无有，这就是“涅槃寂灭”，一无所有；

(6) (绝对)真理确实存在 (TRUTH IS)；涅槃确实存在 (NIRVANA IS)；

(7) 涅槃即是终极真理 (Nirvana is the Ultimate Truth)。

我们如果仔细考察上面七个论点，则不难发现罗呼拉对于“绝对真理”(即“诸行无常，诸法无我”)与涅槃的诠释，前后不相一致，难以自圆其说。涅槃原不可思议(即思议不得或不可企及之谓)，亦不可言诠，罗氏硬将涅槃命题化为客观形态的“确实存在”，又等同了涅槃与永恒绝对的终极真理，已是违背佛法原意；他又同时强调涅槃的主体性涵义，当做“绝对真理的了解体认”，则到底主体性的涅槃具有优位，还是永恒客观真理意义的涅槃呢？依(3)，罗氏又承认大乘佛教所云“生死即涅槃”有其深邃道理，且予以诠释，谓任一事物(法)究系生死轮回事，抑系涅槃解脱事，“概依我们如何看它”；也就是说，根本是主体性的观点转移问题，却与纯客观性的存在(不论是永恒的还是世俗的)问题毫不相干。但是，作为小乘佛教学者的他，虽引大乘“生死即涅槃”之语而不知大乘哲理究

竟为何，终将佛法、涅槃等等予以命题化为所谓“绝对（终极）真理”，如此割裂主客，自设陷阱，产生了思路葛藤，而无从解开。

就大乘佛学的最胜义谛言，包括涅槃在内的一切法原本不可思议而不可言诠，于此超逻辑的（trans-logical）与超形上学（transmetaphysical）的中道实相境地，无所谓哲学，亦无所谓宗教，一切空如而不可得，哪来得“涅槃”，又哪来得“绝对真理”？佛陀宣说的四圣谛，原是为了教导众生破除无明的一种方便善巧，有其“对机说法，应病与药”的妙用，如同船筏，众生渡过苦海而至“彼岸”之后即可舍离不用，亦极类似《庄子·外物》篇所载筌蹄之喻，“得鱼而忘筌，得兔而忘蹄”。小乘佛教采取保守的诠释法，依文解义，始终执著于表面文字，故奉四谛为“绝对真理”。大乘佛教则不然，应用创造的诠释法，依义解文，故将佛陀教义，如四谛说，看成俗谛，而非真谛（第一义谛）。我们如随罗呼拉等小乘学者，视三法印（诸行无常、诸法无我与一切皆苦或涅槃寂静）为“绝对真理”，则又如何去理解《大般涅槃经》所倡常、乐、我、净的四法？^①常乐我净的四法，岂非变成外道之说？但从大乘佛教的中道观点重新考察一切大小乘各宗教义，则我与无我，常与无常，涅槃与生死，菩提与烦恼，空与不空，胜义谛与世俗谛等等之分，原是方便设施，而非固定不移的“真理”。慧

① 依据汉译藏经，三法印指谓“诸行无常，诸法无我，涅槃寂灭（或作寂静）”。巴利文圣典（如《增一部》或《法句经》）虽亦提及三法印（或称“三相”），却以“一切行苦”印取代“涅槃寂灭”印，与汉译所传不同。