

《阿含經》之聖法印略探 ——兼略論不生不滅法史觀

蔡禮政

正覺佛學研究院 副研究員
東海大學企業管理研究所碩士

摘要

佛陀在其教法中不斷強調「如實觀察」的實證精神，以及佛法有其必然的準繩必須加以遵守；然而現代佛學學術研究不但失去佛教傳統的實證精神，對於研究佛法的求真準繩也不再遵守。

本文認為傳統深具科學實證精神的三量原則，即是現代佛學學術所應採用的學術標準。本文便是採用此三量原則，探討佛法的準繩——聖法印——的根源及正確意義，以樹立佛學學術研究可以依循並作為判斷論證內容正確與否的重要標準。

本文研究發現具足並且區分「不生不滅法」（空性）及「生滅法」（緣起法）是佛法的核心教義，相對地，聖法印具有「根本法印」與「對治法印」的結構與構成。「根本法印」即是「不生不滅法」，是唯一且不可變動的法印；「對治法印」是可變動的法印，法印數量可以從無到無量。其中，「不生不滅法」（根本法印）的現量存在，具有哲學上一定的實證意義及邏輯意義；凡是違反此論述者，將產生違反三量的邏輯錯誤，即是違反佛教教理的錯誤論述。

《阿含經》之法印三經一致的指向「不生不滅法」即是法印的根源，即是大乘一實相印；亦證明二乘聖人曾在佛世親聞佛陀宣講大乘唯一實相法義，而被二乘聖人結集於四阿含之中。這是大乘法教曾於佛世宣說的直接文獻證據，具有佛教史中最早、最直接、最可靠文獻的特性，更具有不可否認性之實質。

本文認為佛教的史觀是「不生不滅法史觀」，是以「不生不滅法」為關鍵的核心教義，是符合三量、文獻證據，並具有最強力的詮釋力，亦符合「聖法印作為佛法準繩」的極致意涵。

關鍵字：緣起法、法印、生滅法、不生不滅法、中道、三三昧、三解脫門、空性

一、緒論

傳統的僧伽及居士於佛教中修行，是在寺院、道場中以「聞、思、修、證」的階段步驟，進行戒、定、慧的「聞熏」而開始學習，努力邁向最後「親證」的目標。但由於「親證」的目標極難以達到，似乎不是每一位修行者所能企及；於是近代僧伽及居士的修行便轉往學術方向發展，以發表學術論文、獲得高等學位，取代「親證」的目標；並以取得高等學位作為類似修證的表彰，於是開始有學士學位、碩士學位、博士學位的法師出現於台灣佛教界，形成另外一股風潮。

但是「聞思修證」的學習階段是一個必要的、不可躐等的過程，而且只有從最後「證」的階段，才能藉由至教量之印證，最終確認前三階段學習內容的正確性。因此，釋印順在〈教法與證法的信仰〉文中說：

修學佛法，應先了解佛法，不是從假設、推論、想像中來，而是有自覺的體驗為依據的。¹……再就證法說：證法即修證，對佛法作實際的參究與體證。²

這樣的見解是符合佛教驗證的道理，值得注意的則是「參究與體證」的真正意涵。釋尊自證的內涵是宇宙生命的「實相」，「實相」即是所有「事實真相」的根源之意。《阿含經》中釋尊經常要求聞法弟子「如實觀察」³，所謂「如實觀察」的意義是：經過對「事實」的深入觀察及比對驗證無誤，才能確認自己所證是否符合釋尊證悟的內涵。只有通過事實的驗證才能稱為「實相正理」，才能說這不是「假設」、「想像」，也不是只停留在「聞、思」或邏輯推演中，這正是釋尊說「如實觀察」的真實意旨，也是佛教實事求是的「證」法之一，稱為「現量」。譬如《瑜伽師地論》云：

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。⁴

現量是可現前驗證、比對、衡量的事實。至教量意謂：釋尊的言教是「如法說」⁵——

¹ 釋印順著，《佛法是救世之光》〈教法與證法的信仰〉，正聞出版社（台北），1992，頁170。

² 釋印順著，《佛法是救世之光》〈教法與證法的信仰〉，正聞出版社（台北），1992，頁171。

³ 《大正新脩大藏經》冊2，《雜阿含經》，頁7，下8-23，頁17，上26-27等，多處舉出「如實觀察」。

⁴ 《大正新脩大藏經》冊30，《瑜伽師地論》，頁419，中24-26。

⁵ 《大正新脩大藏經》冊1，《中阿含經》，頁663，下28-23，頁666，下10。《大正新脩大

依據親證底「事實真相」而說的意思，也是符合現量的。「如實觀察」（現量）及「如法說」（至教量）指的都是要將釋尊的言教，與「事實真相」作一番慎重的審視觀察及比對，以確定對佛陀言教的正確瞭解以及是否實證。因此，「如實觀察」及「如法說」代表著傳統佛教⁶的實證精神。

在佛學學術研究中，由於只重聞與思，尚未修習及實證的緣故，沒有法界實相的現量智慧，因此應該將釋尊現量親證法界實相而宣說的至教量等同於現量。由於某些「事實真相」不是一般的「世間智者」⁷所能觀察得到的，世間智者所能觀察的範圍只能是五蘊、世間、世間法等等生滅法。釋尊則是「出世間智者」，所觀察「事實真相」的範圍，不僅函蓋世間智者所能觀察的生滅法，還包括世間智者所不能觀察到的不生不滅、常恆不變易的「法性」；因此，至教量等同於現量。釋印順在〈以佛法研究佛法〉文中亦認同此觀點：

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。⁸

在研究佛法時，應該以「出世間智者」所親證的不生不滅、常恆不變易的「法性」內涵作為研究佛法最高的根本法則。因此，「至教量等同於現量」是佛學研究者所應共遵的學術標準。比量是邏輯推論，意謂依據至教量所說及觀察現量事實所得的「事實真相」為前提，加以邏輯推論而可以證成的佛法道理。所以，屬於比量之邏輯推論也是佛學學術標準之一，唯前提必須是以現量（實證）來作比量的基準。

至教量等同於現量的另一個原因是：現量與至教量，依古時與現代的實證者而言，其範圍與層次是不同的；但至教量等同現量的道理則始終不變，因為至教量所說之全部意涵是現量（實證）的究竟及圓滿，無可超越、諸佛齊等。例如，依據經典的記載，佛世的古印度具有四禪八定及五神通的外道⁹修行人，其數量是很多的。

藏經》冊2，《雜阿含經》，頁13，頁7-8等，多處舉出「如法說」。

⁶ 本文所說的傳統佛教係指以實證法界實相作為傳承與道統的純正佛教。

⁷ 依《雜阿含》37經，該經定義「世間智者」指所有只能觀察到生滅法者，包括：未證果位的凡夫、證聲聞緣覺果位的聲聞及緣覺。見《大正新脩大藏經》冊2，《雜阿含經》。

⁸ 釋印順著，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（台北），1992，頁2。

⁹ 「外道」一語是依據佛教實證的立場，將所有外於「第八識入胎識是法界根源」的事實真

當時關於三界人天的境界內容是屬於現量，是當時修行者間可以驗證而無爭議的事實，然不圓滿、不究竟，故其現量不能具足等於至教量，於其實證之部分，則等於至教量。但是，由於物質文明的發展，人類追求物質富裕所帶來的感官刺激，使得願意拋棄感官刺激、專心修習禪定而獲得禪定證量境界者，已經稀有難尋，故古時實證者的現量與現代多數自稱實證者的現量是有其差異的，現代多數自稱實證者的現量是非量故。關於古代此部分的現量範圍，有一部分將歸屬於經典中的至教量；而現代實證者的現量並非普遍性的，而是稀有性的。佛世的至教量範圍，依據經典所記載，主要在於「法性」內涵及依之修行的「法道」內涵。時至今日，至教量尚應函蓋依據經典的記載而為佛教界所共信的其他內容，例如：十法界。

本文的研究依《瑜伽師地論》：以至教量、現量及比量等三量作為證成佛法的研究前提與方法；即是根據至教量及現量之事實，加以推論，不從假設及想像而推論。

現量、至教量是具有「實踐修行」的意義，是實證佛法的關鍵要素，也是從事佛學學術研究的最終目標。然而，在現代佛學的學術研究中，「實踐修行」似乎被排除於研究方法之外。例如：吳汝鈞在《佛學研究方法論》將「實踐修行法」臚列在方法論中，但是卻說：

這裏謹就稍為熟悉的禪的修證，談談這種實踐修行法的概略。這自然不是一種「研究方法」，但它卻表示一接觸甚至契入佛教的門徑，不可不注意。¹⁰

表明了「實踐修行法」不是佛學的「研究方法」，而是佛法的實證方法。吳文將「實踐修行法」臚列在該書中，應該只是用來澄清「實踐修行法不是佛學的研究方法」而已，應無他意。現代佛學學術將「實踐修行法」排除於研究方法之外，與《瑜伽師地論》所代表傳統佛教之實證精神，存在嚴重的落差；也是將佛學學術研究外於佛法實證的主張，難免導致佛學學術研究的成果偏離佛法，使研究結果成為非知識的哲學，已不是屬於知識的佛學，這個後果值得學術界進一步的探討。本文仍依傳統佛教之實證精神，以「三量」作為研究的前提與方法。

至教量雖應等同現量，然而現今佛法的修行者往往忽略現量實證的重要性，以致對於佛陀依於實證法界實相而宣說的至教量，在只重聞思的佛學學術界中經常產

相之修行者，包括佛教內部錯解法義之修行者，是一種概括性的指稱，並無任何價值判斷的意涵。

¹⁰ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》上冊，台灣學生書局（台北），1996，頁154。

生誤解，因此至教量已經遭到曲解，於是現量就成爲非量，而自以爲符合至教量。在現今的時代背景下，至教量的真正意涵，可以經由正確的現量及推論加以校訂。釋尊一再對弟子教誡「如實觀察」、「如法說」，即是意謂至教量的釐清可依據「現量事實」而校正之，這是佛教可貴且不共其他宗教的科學實證精神。除此之外，釋尊特別舉出「聖法印」，作爲佛法的總綱及至教量的最終準繩；以供未來世的教法弘傳中，作爲佛教核心教義的判斷基礎。釋印順在〈法印經略說〉一文中說：

法印（Dharmoddana）是佛法準量的意思；作爲佛法的準繩，可據此而衡量所說的是否合於佛法，是否徹底。¹¹

「法印」是佛法的準繩，「法印」必然與釋尊所證悟的「實相」內涵相符合，「法印」必然具有哲學上一定的邏輯意義，應可以現量及至教量的一致性加以釐定其真實意涵，是爲本文研究之動機。

二、生滅法與不生不滅法

緣起法是佛教的重要教義之一，經典記載阿難初時認爲：「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深。然我觀見至淺、至淺。」¹² 因此受到釋尊的制止。《雜阿含經》293 經：

為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。……此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂「一切取離、愛盡、無欲、寂滅，涅槃」。如此二法，謂「有為、無為」，有為者若生、若住、若異、若滅；無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅、涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅；斷諸逕路，滅於相續；相續滅滅，是名苦邊。¹³

緣起法是釋尊說法的甚深處，然而比緣起法更加倍難見的法，就是對「一切法」離開取著，對「一切法」滅盡貪愛，對「一切法」不再有欲想，將「一切法」滅除歸寂，終能到達「涅槃」。這個加倍難見的涅槃就是出世空；從小乘法而言，出世空涅槃是一切法取離、愛盡、無欲、寂滅後所入的無餘涅槃；從大乘法而言，出世空涅槃是大乘賢聖所相應，而且出世空是緣起隨順法，因爲出世空依於有情的無明程度而出生十法界。故此經將法分類爲二法：一者「一切法」，二者「涅槃」；「一切法」

¹¹ 釋印順著，《佛法是救世之光》〈法印經略說〉，正聞出版社（台北），1996，頁 209。

¹² 《大正新脩大藏經》冊 1，《中阿含經》，頁 578，中 10-11。

¹³ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 83，下 4-19。

是「有爲法」，「涅槃」是「無爲法」。「有爲的一切法」是因緣積聚剎那出生、剎那住、剎那變異、剎那滅盡；「無爲的涅槃」是不生、不住、不變異、不滅。將生住異滅的一切法滅盡歸寂，稱爲「比丘諸行苦寂滅」而證得「涅槃」。由於苦的因緣集起，所以苦集起；苦的因緣滅盡，所以苦滅盡。將引起緣起法流轉的所有道路皆斷除，將緣起法生滅相續的流轉予以滅除，連滅除生滅相續的還滅法也滅盡，不存一法，唯餘「無爲的涅槃」，稱爲「究竟苦邊」。

是故，「賢聖出世空相應，緣起隨順法」所宣說的內涵具有二法：一者不生不滅的「出世空」，即「涅槃」；二者生滅的「緣起法」，即「一切法」。生住異滅的緣生法——蘊等一切法，是一般世人所能了知，是共外道的；緣起法則唯三乘賢聖之所了知，是一切法藉緣而從「如」生起之真諦，卻唯大乘賢聖親證出世空後能如實知。若能如實現觀蘊處界生滅無常緣生緣滅的真理，而不及於不生不滅之出世空親證者，故稱「俗諦」。例如：釋昭慧說：

不但因為這是所有佛教理論的「基本公式」，而且也因為，這是不必訴諸信仰與想像，而在所有人生命中都可親自領受到的經驗。……「緣起」的基本前提，卻是稍加解釋，就可以令人領受到的貼切生命經驗，它既不必訴諸「信仰」，也不須加入我們的「想像」。¹⁴

釋昭慧認爲緣起法是「所有人生命中都可親自領受到的經驗。」因此，緣起法是顯而易見之「俗諦」。然而緣起法其實是甚深之法，因爲諸緣生法如何藉緣生起？實非外道凡夫之所能知，亦非聲聞羅漢之所能知。但是，比緣起法倍復甚深難見的「賢聖出世空相應，緣起隨順法」中，顯然不是生滅的緣起法，而是不生不滅的「出世空」。

何謂「出世空」呢？此處以「緣起隨順法」來定義「出世空」。「緣起隨順法」又是什麼意義呢？《雜阿含經》296 經：

云何緣生法？謂無明、行。若佛出世、若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發；謂緣無明有行，乃至緣生有老死。……此等諸法法住、法空、法如、法爾，法不離如、法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。¹⁵

¹⁴ 參見網路 <http://www.hongshi.org.tw/master/arts/buddish4.htm#a>，2005/12/16 擷取。

¹⁵ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 84，中 16-26。

什麼是「緣生法」？所謂：無明、行等等。不論佛出世或不出世，十二支緣生法生滅相續存在而常住。諸緣生法能夠生滅相續而常住世間，是因為緣生法安住於「法界」——住於諸法各自應有的功能差別中。為什麼生滅變異不斷的緣生法可以安住於各自的功能差別中呢？因為彼如來已自己覺知了沒有生滅相續現象的不生不滅「常住法」，不由他悟；經修行成「佛」後，為人演說，開示顯發：由於不生不滅的「常住法」存在，藉由「無明緣生法」引生「行緣生法」，乃至藉由「生緣生法」引生「老死緣生法」。由於一切緣生法背後共有一個不生不滅的「常住法」存在，使得緣生法不停地出現（法住），出生又滅盡，滅盡又出生（無常故法空），相似於「常住法」而得相續起滅（法如），運作次序終不錯謬（法爾），緣生法不能離開「如」（此處將不生不滅的「常住法」立名為「如」）而由不生滅的「常住法」支援才能運作（法不離如），緣生法不能與「如」完全割離，並攝屬於「如」（法不異如），這是究竟真實而不顛倒的道理。由於「如」出生緣生法，才能有三界有情的蘊處界身心不斷地出生及存在，而且所生的一切緣生法都能各住其位而運作，並能互相配合而不錯亂，因而隨順成就緣起法，這便是「緣生法藉緣生起」的道理——緣起法。「如」的另一意義就是「隨順」之意，不自作主張，故無錯亂牴觸之可能。

因此，「緣生法」及「緣起法」代表現象界（現量）及現象界的因果律則（比量）等一切法，而現象界及其律則皆由「如」出生而展現，一切現量及比量皆根源於「如」，故「如」即是萬法之根源，亦名「實相」。因果律則可以一直在生滅變異而常住不斷地在世間中實現而顯示，是因為有不生不滅的「如」存在。由於佛陀自己覺悟有此不生不滅的「如」存在，才能夠成就究竟的覺悟，並且為人開示顯發緣生法的道理。而「如」即藉前支緣生法作為藉緣，不斷地出生後支緣生法而運作不輟，方能有各類五陰世間。因此，生滅的緣生法與變異的緣起法，能夠生滅相續而常住於世間，是依靠著真正的常住法——不生不滅的如來藏——阿含中說之如，永恆存在而出生緣生法，並且賦予不同的緣生法種種不同的功能差別，使得緣生法可以安住於各自的功能差別中不斷的顯現世間緣起的現象。

《雜阿含經》293 經以「緣起隨順法」定義「出世空」，是在描述說：「出世空」是出生萬法的根源。由有「出世空」，才有蘊等諸法藉緣而起；如是觀察所得之法，名為緣起法。由於「出世空」具有藉緣生起諸法的事實，故「出世空」即是緣起隨順法，恆依緣起法則而隨順運行故。而「出世空」即是「如」，若「出世空」不是「如」，若二者皆是「緣起隨順法」，則現象界應有二種因果律；然現量事實是因果律只有一

種，故「出世空」亦名「如」。從現象界只有一種因果律可推論得知，「不生不滅法」必然只有一種。關於緣生法與因緣法的差異與彼此的關係，是佛學上極為重要的議題，但受限於本文篇幅，故略而不論，作為後續研究的議題。

由此可見，《阿含經》以許多的名相指稱「不生不滅法」，例如：出世空、涅槃、法性、常住法、如、法界等等。不同的名相凸顯「不生不滅法」在不同層面的屬性、功能或者狀態。例如：「涅槃」代表有情斷盡對五蘊貪愛之見惑及思惑後，「涅槃」之本際已不再出生五蘊身心而獨存自在的狀態¹⁶；「如」代表「不生不滅法」出生五蘊而隨順緣起法的特性，而自身不墮諸見與三界愛中。對於四阿含中「不生不滅法」種種名稱的其他意涵，尚待學術界進一步的研究。

無明、行等等，皆是「常住法」所出生，故稱「緣生法」。然而，呂凱文在《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》中認為「緣生法是從緣而生」，摒除不生不滅法，成為**無因唯緣**的緣起法：

就時間變遷的意義而言，「緣已生法」所要說明的正是那些已然呈現於時空中的某種事物生滅的狀態。¹⁷……「緣已生法」乃是指涉「緣已生」或「緣所生」者；¹⁸……「緣起」乃是指謂著「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容，……¹⁹

「緣」是「憑藉」的意義，是譯自巴利語paccaya或梵文pratyaya；「緣」既是「憑藉」，已顯示「緣」是作為「憑藉」的功能而不是「出生」的功能²⁰。「緣生法」不是由「緣」所出生，故古代譯經師取「緣已生」義，不取「緣所生」義。呂文既取「緣已生」，卻矛盾地解釋為「緣所生」，是違反比量，亦違反語意學。

¹⁶ 「涅槃」可再分類為「無餘涅槃」及「有餘涅槃」，此處以「無餘涅槃」為釋例。

¹⁷ 呂凱文(2001)《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，頁49。輔仁大學哲學研究所博士論文。又，該文以「緣已生法」指稱「緣生法」。

¹⁸ 同上，頁79。

¹⁹ 同上，頁99-100。

²⁰ 緣生法之所以能夠有作為「憑藉」的功能性，也是由於「如」所賦予，不是緣生法本身的本性能夠具有此功能。《雜阿含經》296經先說：「此法常住，法住法界。」然後才說：「彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂：緣無明有行，乃至緣生有老死。」表示緣生法之間的互緣而生起的功能，是「常住法」的功能。此部分的至教量在南傳巴利聖典中表達得更明顯，而聖典間的對讀因已脫出本文研究的範圍，故略不申論。

又，「常住法」須藉前一「緣生法」而出生後一「緣生法」，若滅除前一支「緣生法」，「憑藉」已失而無「助緣」，則不再出生餘支「緣生法」。例如：阿羅漢斷盡見思惑，令缺見思惑之「緣」，則後有之「緣生法」即斷滅不生，唯餘「常住法——如」獨存自在。再者，十二支「緣生法」皆是「被出生的生滅法」，若「生滅法」可以出生「生滅法」，則將向前無窮盡追溯而無根源，將產生「無中生有」的錯誤結論而違反比量，則因緣法將無窮盡，永無實證之可能；亦將永遠無人可以實證法界萬有實相的根源，則將無人能實證般若智慧。現量事實是「無中不能生有」，若無可生有，則不應有因果律，亦可不必藉前一「緣生法」而引生後一「緣生法」。「緣生法」皆由「常住法」所出生，唯有直接生、間接生、展轉生的差別，但生後仍不能離開「常住法——如」而獨存，故「緣生法」必然「住於常住法之法界」（法住法界）而有「法住、法空、法如、法爾、法不離如、法不異如」的結論。因此，呂凱文「緣生法是從緣而生」的主張違反三量。

生滅法與不生不滅法是佛教中「法」的二大分類。生滅法是以其能被出生（生）、暫時存在（住）、屬性功能會變異（異）及終被消滅（滅）為最重要的特性。例如：水可由氫與氧的燃燒而生出，因為溫度的變化成為氣態、液態、固態而會有飄揚、流動、堅硬等不同的屬性及功能，亦可電解成氫和氧而使水消失。生滅法的種類、數量皆無量無邊，且有增減，世間智者所能觀察到的「一切法」皆屬之。

不生不滅法是以其不被出生（不生），所以不會滅（不滅），具永恆性，是永恆的存在，其存在與任何因緣條件的聚合或散失無關（不住），屬性及功能永不變異（不異），數量不會增減，為最重要的特性。不生不滅法出生一切生滅法，然後隨順於祂自己所生的緣起法；這個法界實相，唯有佛教賢聖相應，不共外道、聲聞之法，故稱「真諦」，與二乘聖者所證之「俗諦」不共。聲聞、緣覺法不與此不生不滅法相應，只與世俗法蘊處界相應，故稱為世俗諦。

值得注意的是「不生不滅法」是不可能由「生滅法」所建立的，例如：希臘哲學的「水本原說」認為：

世界的原初狀態只是水，大地及其上的事物都是後來從水中產生的，正如水滋養種子、培育生命的經驗事實所顯示的那樣。²¹

²¹ 趙敦華著，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 14-15。

生滅性、敗壞性就是「生滅法」的永久屬性，「生滅法」永不可能變成不生不滅性、不敗壞性的法。因此《雜阿含經》638 經說：

有為敗壞之法，何得不壞？欲令不壞者，無有是處。²²

水本原說，已經被證明是一種錯誤的學說；火本原說、氣本原說、數本原說、無定說等等，歷史上凡企圖將生滅法建立為不生不滅法的種種哲學理論，都已被證明違反現量及比量而遭推翻廢棄，因為生滅法不可能是萬法的本源。²³

根據上述生滅法及不生不滅法的定義，如果說生滅法與不生不滅法可以互相轉變，或生滅法可以出生不生不滅法，則會產生嚴重的邏輯錯誤，違反比量：

- 1、**法性錯誤**：若具永恒性之不生不滅法，是由生滅法出生或轉變而成，則已違反不生不滅法之「不生」法性。反之亦然。
- 2、**時序錯誤**：若具永恒性之不生不滅法，是由生滅法而出生，則不生不滅法未出生前並不存在，違反不生不滅法永恒性、先在性之意義。故不生不滅法就邏輯而言必然先於一切生滅法而在。則「生滅法出生不生不滅法」的主張，顯然違反比量原則。
- 3、**功能錯誤**：出生生滅法是不生不滅法的功能。生滅法本身是被出生的法，並無出生生滅法的功能。若生滅法有出生生滅法的功能，則追溯生滅法的根源時將產生無窮無盡而無可窮究源底，或無中生有的矛盾結論。
- 4、**數量錯誤**：不生不滅法之數量必然不增不減，生滅法之數量必然增減不定。若生滅法可以出生不生不滅法，而不生不滅法被出生後才具永恒性，則數量上，不生不滅法的數量應遠遠超過生滅法的數量，且被出生以後將只增不減；但現量事實上，目前世間智者從未在現象界發現不生不滅法，更不見有不生不滅法數量不斷增加之現象。
- 5、**種類錯誤**：若生滅法可以出生不生不滅法，不同種類數量的生滅法和合所出生的不生不滅法，其種類必然有多種且彼此不同，則不同種類的生滅法再加上被出生的種種不同的不生不滅法也加入相互作用，現象界的因果律應有無量多種而不能收斂，違反現量事實。

²² 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 176，下 24-25。

²³ 參見趙敦華著，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 15-20。

6、定義錯誤：不生不滅法若可由生滅法出生，則顯示生滅法本身即已具有不生不滅之實質，即不應定義為生滅法，應定義為不生不滅法；反之，不生不滅法亦應具有生滅性，方能由生滅法中出生，即不應定義為不生不滅法。則「生滅法能出生不生不滅法」，或「生滅法能轉變為不生滅法」的主張，顯然違反比量原則，成為戲論。

為何生滅法及不生不滅法的屬性會如此？《阿含經》具體說明：生滅法及不生不滅法的本性本然如此，不可混同、轉變，是法界中不可改變的事實真相。《雜阿含經》232 經及 296 經：

〔生滅法：〕

云何名為世間空？佛告三彌離提：「眼空，常、恆、不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾。」²⁴

〔不生不滅法：〕

若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。²⁵

眼根、眼識是生滅的緣起法，故其本質是「世間空」，在生滅的「世間空」中尋找或建立「常、恆、不變易法」之不生不滅法，也仍然是屬於「世間空」，此是生滅法的本性使然；意謂常、恆、不變易法，不是世間法的本性。由於緣生法與緣起法都是由「如」所出生而賦予其功能差別，因此真正的法界——一切法的功能差別——都應歸屬於「常住法——如」，故法界亦是不生不滅的如來藏的異名之一。而常住的不生不滅法界永恆存在，使得生滅不斷的緣起法與緣生法也一直常住在世間，不論佛是否出現世間，皆是永恆常住，也是本性使然。但是常住的法界不攝在世間法的蘊處界中；緣生法與緣起法是生滅相續而在世間顯現常住，生滅法能夠這樣的常住是因為生滅法一直住於真正常住的不生不滅法界，由於有不生不滅法界的支撐使得生滅變異的緣生法與緣起法能夠一直在世間運行不輟；若有人想要從世間法中尋找其中的某一法，認定為常、恆、不變易法，若非愚人即是凡夫。

對於《雜阿含經》293 經定義「涅槃」為「不生不滅法」，釋印順別有定義，並提出「擊破說」，主張「涅槃」的「常恆不變性」與「獨存自在性」是可擊破的：

²⁴ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 56，中 24-26。

²⁵ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 84，中 19-20。

緣起是因果事實所顯的必然理則，一切皆不能違反的定律。緣生是依這理則而生滅的事實因果法——緣所生法。《雜阿含》二九六經所說的，就是這意思。²⁶……佛法，不出生滅的現象界與寂滅的涅槃界。這二者的連繫，就是中道緣起法。緣起與空義相應，擊破了一一法的常恆不變性與獨存自在性。既在一一因果法上，顯示其「因集故苦集」為流轉界的規則，又顯示其「因滅故苦滅」為還滅界的規則。²⁷……因滅故苦滅，生死苦云何可滅？滅——涅槃云何而非斷滅？對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。²⁸

釋印順主張《雜阿含經》293 經「賢聖出世空相應，緣起隨順法」²⁹ 並列「有為」與「無為」二法，是為連繫此二法，令「出世空」與「緣起法」相連繫，緣起與空義相應後³⁰，以緣起法的生滅性擊破出世空的常恆不變性及獨存自在性，並以此稱為「中道緣起法」。

然就法界的現量事實來觀察：任何一法的存在與否，以及任何一法的特性，都不可能因為任何人的言說，甚至於因為至教量而被「擊破」，否則即非法界中的現量；至教量亦是因為親證法界現量而宣說法界中的事實，故至教量絕不會超越法界現量。誠如釋尊所說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」顯然釋尊並不認為不生不滅法可因佛的出世與否而改變，而釋尊所說的至教量也絕不會違背法界現量，這是因為不生不滅法的永恆性是本性使然，而非人為的詮釋所能改變。法界

²⁶ 釋印順著，《性空學探源》，正聞出版社（台北），1992，頁 53。

²⁷ 釋印順著，《性空學探源》，正聞出版社（台北），1992，頁 54。

²⁸ 同上。

²⁹ 為行文之一致性，此處仍以筆者的斷句行文。釋印順對「賢聖出世空相應緣起隨順法」一句皆不斷句，但在不同的文章中有不同的取捨，乃至同一書中取捨亦不同。例如：1、「出世空（性）相應緣起」，見《佛法概論》，正聞出版社（台北），1992，頁 158。2、「賢聖出世空相應緣起」，見《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞出版社（台北），1992，頁 241。3、「出世空相應緣起隨順法」，見《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁 8-9。4、「空相應緣起」，見《佛法概論》頁 247；見《初期大乘佛教之起源與開展》頁 241、729；等等，此例文多故不盡舉。

³⁰ 此處釋印順說「緣起與空義相應」，則其對「賢聖出世空相應緣起隨順法」之斷句，成為「賢聖，出世空相應緣起，隨順法」或「賢聖出世，空相應緣起，隨順法」，將產生不能銜接前後之贅言「賢聖（出世）」與「隨順法」，可見此種斷句解釋的不合理。

現量的不生不滅法若可以「擊破」，則違反「不滅」之定義，亦同時違反本來不生之定義。而釋印順主張「一一法的常恆不變性與獨存自在性」需要「緣起與空義相應來擊破」，是違反至教量的說法；因為「一一法」是指生滅法，但生滅法並無「常恆不變性」與「獨存自在性」，不待釋印順加以「擊破」，本來即無不生不滅之特性，故釋印順「擊破說」之主張亦違反現量及比量。故主張「不生不滅法的法性與存在可以擊破」或「生滅法具常恆不變性與獨存自在性，而可以擊破」，皆違反三量。

關於「中道」，《雜阿含經》262 經說：

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。³¹

世間的集起（有）及消滅（無），皆是生滅的緣起法，釋尊離開緣起法之「生、滅」二邊、亦離緣起法之「有、無」二邊，依「出世空」出生緣生法，隨順緣起法而說「中道」。因此，「中道」是以「不生不滅法」為中心，觀察生住異滅的緣起法皆是「不生不滅法」所出生或消滅，是為「中道」之真實意涵。釋印順以「擊破說」定義「中道」，與《雜阿含經》262 經以「不生不滅法」定義「中道」是不同的，違反至教量。

釋印順主張「滅——涅槃」，將緣起法中的「滅法」獨立出來作為「涅槃界」，別立「還滅界」之名，是以斷滅空取代「涅槃之界」——涅槃之功能；然釋尊所說的涅槃界，並不禁制涅槃原有出生萬法的功能，故稱為涅槃界，故釋印順以還滅後的斷滅空釋義涅槃界，有其過失，違反至教量，使涅槃成為斷滅空而無界，違背阿含所說涅槃常住不變之至教量³²。前已分析「以生滅法出生不生不滅法」將產生六種邏輯錯誤，因此以生滅法的生、住、異、滅四個狀態中的滅法作為涅槃的本質，違反比量。緣起法中「流轉門」及「還滅門」同屬「有為界」³³，涅槃是「無為界」。釋印順將有為界不可分割的流轉門及還滅門切開，各別獨立成為「流轉界」及「還

³¹ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 67，上 2-4。

³² 《雜阿含經》卷五。《中阿含經》卷四、第 5 經。《阿含正義》，正智出版社（台北），第四輯 1051-1089 頁，2007 年 2 月，初版首刷；第五輯 1756-1759 頁，2007 年 4 月，初版首刷。

³³ 「有為界」及「無為界」，見《中阿含經》181 經《心品多界經》之六十二界。《大正新脩大藏經》冊 1，頁 723，下 11-12。

滅界」，並以此獨創的「還滅界」取代「無為界」，使得「無為界」消失無存；並且，還滅之後不該還有界，因為斷滅空之時並無任何功能可說，界名種子故，亦名功能差別故。又，若「滅即是涅槃」，表示「無可以生有」³⁴，現量則是「無不可生有」，故釋印順之主張違反現量。至教量定義「涅槃」是「不生不滅法」，亦說涅槃是「真實」、「常住不變」³⁵，並非斷滅空，故釋印順主張「滅即是涅槃」，違反三量的主張。

釋印順認為：只有以緣起法，從現象界推理，才可圓滿解答因果法則；「緣生法」是依緣起法之定律，由其他「緣生法」所出生，故亦稱為「緣所生法」。但「緣生法」是由根本因藉眾緣而生之法，釋印順將「緣生法」改稱為「緣所生法」，前已分析其違反三量，此不贅述。

18 世紀哲學家大衛·休謨 (David Hume, 1711-1776) 在探討「因果法則的成立基礎」時認為：從生滅變化的現象界中進行因果法則的推斷，皆是以「自然的進程是永遠一致地繼續同一不變的」作為假設³⁶ 所得到的不可靠推理。緣起法顯示無窮無盡的緣起，是無法回答宇宙生命根源的問題，故釋尊才有必要說「緣生法」，說明「緣生法」是由「不生不滅法」藉著「緣生法」而出生³⁷。例如：「不生不滅法」藉著「無明」而出生「行」等緣生法，若能斷盡「無明」，則「不生不滅法」不再生起後有而獨存，這才是「緣生法」真正的意涵。只有正確的瞭解「緣生法」，才能圓滿解答現象界及其因果法則。

³⁴ 現象界中「滅」就是「無、不存在」。「涅槃」是不生不滅法，是有出生生滅法的功能，例如，阿羅漢未入「無餘依涅槃」前，稱為「有餘依涅槃」，其五蘊仍然存在並運作。因此，若「滅即是涅槃」，則表示「無可生有」的矛盾命題。

³⁵ 《雜阿含經》卷 2：「彼識無所住，不復生長增廣；不生長故，不作行；不作行已住，住已知足，知足已解脫，解脫已，於諸世間都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃：我生已盡、梵行已立、所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北、四維、上、下，無所至趣；唯見法，欲入涅槃，寂滅、清涼、清淨、**真實**。」《中阿含經》卷四第 19 經《尼乾經》：「復次，更有現法而得究竟，無煩無熱、常住不變，是聖所知、聖所見；云何更有現法而得究竟，無煩無熱、**常住不變**，是聖所知、聖所見？謂八支聖道，正見乃至正定，是為八，是謂更有現法而得究竟，無煩無熱、常住不變，是聖所知、聖所見。」

³⁶ 休謨著 關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），頁 106。

³⁷ 這個「不生不滅法」名為「緣起隨順法」，即是入胎識如來藏，三界中唯有此法能隨順於緣起而出生一切緣生法。

綜合而言，佛教中「法」的二大分類：生滅法及不生不滅法，是貫串整體佛教教理與實證內容的。「不生不滅法現量存在」是宇宙的「實相」。此「實相」具有哲學上一定的邏輯意義，凡是違反此至教量者，必然違反宇宙中現量上的事實及比量上產生邏輯推論的錯誤，這是佛教賦有科學實證精神之所在，也是不共其他宗教殊勝之處。

三、法印的根源及開合

釋尊所有言說至教量都是法印。然而，在言教的開敷下，唯恐弟子失去核心教義的真實義理，故釋尊別說法印以統攝之，並作為準繩。《阿含經》中立為法印的經典，依譯經時間先後，主要有三部：西晉竺法護譯《佛說聖法印經》、劉宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》80 經及趙宋施護譯《佛說法印經》。其中《佛說法印經》具體說明法印的根源及法印的構成：

佛言：「苾芻！空性無所有、無妄想、無所生、無所滅、離諸知見，何以故？空性無處所、無色相、非有想、本無所生，非知見所及。離諸有著，由離著故，攝一切法，住平等見，是真實見。苾芻！當知：空性如是，諸法亦然，是名法印。復次，諸苾芻！此法印者，即是三解脫門，是諸佛根本法，為諸佛眼，是即諸佛所歸趣故。是故汝等，諦聽、諦受，記念思惟，如實觀察。」³⁸

「空性無所生、無所滅」，「離諸有著，由離著故，攝一切法」，意謂：空性是不生不滅法，空性離開一切生滅法，與一切法不同而「含攝」一切法。「含攝」的意義不是集合論 (set theory) 「包含」³⁹ 之意，而是說一切法的存在及功能作用的顯現必須依靠空性的存在與自性，若空性不是真實的存在，不可能成立一切法的真實存在以及功能作用的顯現。生滅的一切法其存在與功能作用的顯現，是無法與不生不滅法的空性切割而獨立存在，兩者是一體的兩面，因為生滅法的生、住、異、滅每一剎那都必須依賴不生不滅法的支撐而顯現；若沒有不生不滅法的存在與自性，生滅法沒有一剎那可能存在。因此，生滅法與不生不滅法在三界中的存在是一體的兩面而不可分割，若是強行切割則生滅法根本無法有一剎那的存在。而不生不滅法又

³⁸ 「有為界」及「無為界」，見《中阿含經》181 經《心品多界經》之六十二界。《大正新脩大藏經》冊 1，頁 723，下 11-12。

³⁹ A、B 是集合， $A \subset B$ ，代表 B「包含」A (A is a subset of B)，表示 A 集合的所有元素 (elements) 皆是 B 集合的元素。

非三界法，故若沒有生滅法則無法在三界中觀察到不生不滅法的法性存在。因此，若以集合論的角度，「生滅法」集合與「不生不滅法」集合之交集，即為空集合，法性截然不同的緣故，處於現象界中運作時的現量是互補性質的緣故。但是，生滅法在三界中的不斷地生滅不已而存在，卻完全依賴不生不滅法的存在而存在，乃至生滅法在三界中所顯示的種種不同的法性，也都是不生不滅法所賦予的功能差別。因此「一切法」皆是「不生不滅法」所出生，「一切法」是「不生不滅法」功能之局部顯示。所以，生滅法的存在完全依附於不生不滅法的存在而存在，生滅法的種種功能差別亦是不生不滅法所賦予；從這樣的事實真相而言，生滅的一切法的存在與功能差別，皆是依附於不生不滅法的存在與自性，是此「含攝」所指之意涵。

本文前已依據現量推論「不生不滅法」只有一種，是宇宙生命的根源，而「空性」函蓋一切生滅法，所以「空性」亦是「不生不滅法」之異名。又此空性，佛說是「無所有、無妄想、無所生、無所滅、離諸知見」，意謂空性自身並非世人所知的心、色，從來無妄想，從來無生，從來無滅，從來都離知、離見（離見聞覺知），與世間法蘊處界等心、色迥然不同，此是不生不滅法的特色；蘊等生滅法則反之，是世人所知之心、色，有妄想，有所生，有所滅，不離知與見，是生滅法的特色。由此證明，不生不滅法與生滅法是不可混同的，是二法並存的。欲證解脫、入涅槃，必須滅除生滅法而留存不生不滅法，並非滅除生滅法以後的空無即是解脫、涅槃。阿含部《佛說法印經》接著在空解脫門亦作一致的立論：

諸蘊本空，由心所生；心法滅已，諸蘊無作；如是了知，即正解脫。正解脫已，離諸知見，是名空解脫門。⁴⁰

「諸蘊本空，由心所生；心法滅已，諸蘊無作」，諸蘊即是五蘊，皆由「心」所出生，與《雜阿含經》296 經所說「十二支緣生法是『如』所出生」一致，表示此「心」是「不生不滅法」。「心法」指五蘊中受、想、行、識等心法，是可滅的生滅法。「心」與「心法」在此經是不同的二種法；「心」出生五蘊的「色法」與「心法」，故「心」是「不生不滅法」，而「心法」是附屬於心之法，是可滅之識、受、想、行四陰；色法與心法是被出生之法，故必然可滅。若「心」是「心法」之一，「心」則是生滅法，便產生「生滅法出生生滅法」的錯誤理論，向前無窮盡追溯而無根源，並產生「無中生有」的矛盾結論，違反比量。將「心法」滅盡後不再有任何造作，只餘不生不滅的「心」，如此了知，轉依「不生不滅法」離知離見的體性而離諸知見，

⁴⁰ 《大正新脩大藏經》冊 2，《佛說法印經》，頁 500，下 10-12。

是名「空解脫門」。

諸蘊代表一切法，是苦、是空（世間空）、是無常，是可滅盡之法。一切法滅盡之後，應該稱為「無」；然而，滅盡一切法卻不稱「無解脫門」，而稱為「空解脫門」，是由於一切法滅盡後仍餘不生不滅之「空性」——不生不滅的心——獨存自在，不墮於斷滅，故知「空解脫門」係依「空性」而立名。

對於「不生不滅法」的異名「空性」，釋昭慧在《如是我思》主張「空性當下即是（不異）諸有」：

因為空性當下即是（不異）諸有，並非超乎諸有之上而流行諸有的。空是諸有之實性，而不是諸有之母體，它不擔任「第一因」的角色否則「無始」也就無意義可言了。⁴¹

釋昭慧說「空性當下即是（不異）諸有」，那麼空性就成為生滅的「諸有」之一法，亦即主張「不生不滅法根本不存在，只有生滅法存在」，則違反《佛說法印經》定義「空性是不生不滅法且真實存在」的至教量。而且違反《雜阿含經》293 經對空性開示之至教量：「具足二法：生滅法及不生不滅法」。若將空性解釋為「空是諸有之實性」，空性便成為「依附生滅法的某一種實性」，則產生將生滅法建立為不生不滅法的六種邏輯上的比量錯誤。

釋昭慧認為「空性並非超乎諸有之上而流行諸有的」，分析其語意係表達對「空性流行諸有」、「空性超乎諸有之上」之反對，並認為二者有必然的關係。然而，依《雜阿含經》293、296 經，空性是出生諸有而隨順諸有，與諸有和合一起運作。空性並不因「出生諸有」而產生「超乎諸有之上」之「我慢」惡見，因為空性是本已「離諸知見」清淨而無我。因此，釋昭慧認為「空性流行諸有」與「空性超乎諸有之上」有必然的關係，是推論的錯誤，違反至教量及比量。

釋昭慧主張「空性當下即是諸有」，反對「空性出生諸有」。因此就將「空性出生諸有」中的空性等同於西方哲學所謂的「第一因」，而主張「空性不擔任第一因的角色」。然而「空性出生諸有」並不同於「空性是第一因」，釋昭慧的類比是錯誤的推論，違反比量。西方哲學的「第一因」，是將宇宙與生命的根源歸納為唯一的上

⁴¹ 釋昭慧著，《如是我思》〈新版〉，東初出版社（台北），1990，頁 85。

帝，認為一切生命皆由上帝所出生。佛教所謂「空性」是每一有情「唯我獨尊」，不相混雜；故數量無量無邊，不增不減，不是唯一，不同於哲學中說的「第一因」。但在時序上，空性可稱為宇宙及萬有的第一因，因為宇宙及萬有都是從有情的空性心而出生的，而不是因為唯一而稱為第一因；西方哲學所說「上帝為第一因」的說法是無法實證的，也是錯誤推論，同樣違反三量。

《雜阿含經》中多處說：

〔阿羅漢〕於未來世成不生法。⁴²

釋昭慧主張「空性當下即是（不異）諸有」，則空性就是依附在諸有中，那麼聲聞羅漢滅盡諸有而入涅槃時，涅槃就成為斷滅空無。可是阿含經的至教量卻說每一位阿羅漢滅盡其五蘊後，於未來世皆成「不生法」，並非如同釋昭慧所說的成為空無、斷滅。此「不生法」有二涵意：一者、不再出生諸有，非因破壞空性出生諸有的功能，而是空性的功能仍然具足存在，但已斷絕供給出生五蘊的「憑藉」——見惑及思惑；二者、空性本其原來的不生不滅法性而獨存自在，不再有任何由空性所生之法伴隨。若「不生法」是西方哲學所說的第一因——上帝，則當某位阿羅漢入無餘依涅槃成「不生法」，勢必要與上帝合為一體；合一以後，應成為上帝獨存而不與萬法為侶，則宇宙與其他生命應該不能再持續運作；但現量事實是阿羅漢入無餘依涅槃成「不生法」後，宇宙與所有生命持續運作，故「不生法」不是西方哲學上的第一因——上帝。釋昭慧將能生「生滅法」的空性等同於第一因上帝，違反三量。

「空性如是，諸法亦然，是名法印」，說明法印的構成，以具足而區分「空性」與「諸法」，亦即具足「不生不滅法」與「生滅法」而區分「不生不滅法」與「生滅法」，是為佛教之「法印」。《佛說法印經》以具足而區分「不生不滅法」與「生滅法」立論，與《雜阿含經》293、296 經完全一致，顯示《阿含經》一貫的教理。由於「空性」含攝「諸法」，「法印」以「不生不滅法」總攝其意涵，因此法印的根源即是「不生不滅法」。「不生不滅法」是佛教流佈中的唯一根本，永不變動之「法印體」，即是「大乘一實相法印」，故稱之為「根本法印」。「諸法」是隨緣應變的生滅法，是佛教對治流佈與適應，可開增至無量聚，可合減至無，稱之為「對治法印」。

⁴² 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 79，中 15-16；頁 79，下 18；頁 84，下 7；頁 85，上 4；頁 85，上 7；頁 113，下 22……等。

「此法印者，即是三解脫門」，意謂：三解脫門即是具有「根本法印」與「對治法印」之結構。「根本法印」即是「空解脫門」，總攝餘二門「對治法印」。表列《佛說法印經》、《雜阿含經》80 經及《佛說聖法印經》三經及「小乘三法印」——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜⁴³——之間關係如下：

〈表一〉、三解脫門之關係

《佛說法印經》	空性（涅槃、出世空、如、心、中道、實相）			根源， 大乘一實相法印	
	根本法印（總） （不生不滅法）	對治法印（別） （生滅法）		對治 流佈	
	（空性）	無妄想	無所有	離諸知見	空性體性
	空	無想	無作		三解脫門
《雜阿含經》80 經	空	無相	無所有	離慢知見	三三昧
《佛說聖法印經》	空	無欲 （無想）		消自大憍慢	三法印
《根本說一切有部 毘奈耶》	涅槃寂靜		諸行無常	諸法無我	小乘三法印

「根本法印」以滅盡「一切法」為「總對治」，是對治一切根性修行人；對於鈍根者「總對治」是不足令其滅盡對一切法的貪著，故以五蘊中之某一蘊別立「對治法印」，如：想蘊，或識蘊，或行蘊等等，以為「別對治」，故「根本法印」總攝「對治法印」。二乘所證之法印「根本法印」雖然是對治一切根性的修行人，但是對於二乘人而言，係以滅盡一切法作為總對治，而不是如同大乘行者以親證「根本法印」——空性——作為對治。因為二乘人是世間智者，只能觀察到生滅法——蘊處界，因此只能以滅盡生滅法的方式對治見、思煩惱而出三界，這是釋尊隱覆說義⁴⁴而說法的重要原則。至於大乘法與二乘法證得三解脫門的差異，及運用三解脫門作為修

⁴³ 出自《根本說一切有部毘奈耶》卷 9：「諸行皆無常，諸法悉無我，寂靜即涅槃，是名三法印」見《大正新脩大藏經》冊 23，頁 670，下 2-3。

⁴⁴ 《大正新脩大藏經》冊 2，《央掘魔羅經》卷 4：「隱覆說義，如來之所說者。」頁 539，下 12。

行對治的差異，是另一個佛教修行的議題，本文限於篇幅，暫不申論。

從上表可以看到，「大乘一實相法印」指的是「空性」，與「小乘三法印」的「涅槃印」，皆指「不生不滅法」，因而成立「三法印即是一法印」。因此，小乘三法印與大乘一實相法印皆是根源於「空性」。《佛說法印經》等三經及律部《根本說一切有部毘奈耶》所表達教理的一致性，證明大乘一實相法印於《阿含經》已經記載；對大乘證悟菩薩而言，是大乘法教在佛世已經隱覆說義而宣說的文獻證據；其本質與事實已經證明聲聞聖者在第二、三轉法輪時，已曾與會同聞大乘法義，卻在佛陀入滅後結集為阿含部經典，專弘聲聞解脫道。由於阿含部中聲聞人所聞多經係依據所聞大乘法義而結集者，名為阿含⁴⁵亦是理所當然；然卻未曾如實記錄大乘法義之內容，只能極簡略記載而且漏失許多大乘法義，使成佛之道應有法義嚴重殘缺不全，則名為阿含即有過失。

下表列出「根本法印」為「總對治」，「對治法印」為「別對治」之經文依據：

〈表二〉、根本法印與流佈對治法印之經文對照

	經本	法印	經文	對治
根本法印	《佛說法印經》	空（涅槃）	色是苦、是空、是無常，……如是觀察受、想、行、識，是苦、是空、是無常。	五蘊總對治
	《雜阿含經》80 經		善觀色無常、磨滅、離欲之法。如是觀察受、想、行、識，無常、磨滅、離欲之法。	五蘊總對治
	《佛說聖法印經》		解色無常，見色本無；已解無常，解至空無，皆為恍惚；無我、無欲，心則休息。	色法、心法總對治
	《根本說一切有部毘奈耶》		寂靜	一切法總對治

⁴⁵ 阿含：阿笈摩，謂成佛之道。

對 治 法 印	《佛說法印經》	無想	觀諸色境，皆悉滅盡，離諸有想。如是聲、香、味、觸法，亦皆滅盡，離諸有想。	想蘊
		無作	識蘊既空，無所造作。	識蘊
	《雜阿含經》80 經	無相	觀色相斷，聲、香、味、觸、法相斷。	想蘊
		無所有	觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷。	想蘊
		離慢知見	若因、若緣而生識者，彼因、彼緣皆悉無常。	識蘊
	《佛說聖法印經》	無欲	除諸色想、聲想、香想，以故謂言至於無想。	想蘊
		消自大憍慢	吾我起滅，從何所興？思惟解知其吾我者，所因習味，分別諸識，皆從因緣而致此業。	識蘊
	《根本說一切有部毘奈耶》	無常	諸行無常	行蘊
		無我	諸法無我	識蘊

空三昧之「總對治」攝餘三昧之「別對治」，《雜阿含經》80 經亦同作此說：

若於空未得者，而言我得無相、無所有、離慢知見者，無有是處。⁴⁶

未證得「空三昧」者，是無法證得「無相」、「無所有」、「離慢知見」等三昧；如果證得「空三昧」者，則必然同時證得「無相」、「無所有」、「離慢知見」等三昧。三三昧必然同時證得，是從見道的智慧而言；因為證空三昧時已經在總相上知道解脫道的全貌，因此亦知無相、無作三昧等應對治的總貌，並分證其解脫功德。此說呼應《佛說法印經》以空解脫門為根本法印，亦為三解脫門的總攝，所以，證得根本法印即是證得三法印。《雜阿含經》965 經（498 經亦同）說「解脫唯有一門」亦呼應「根本法印」的意涵：

⁴⁶ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 20，上 29-中 2。

譬如國王，有邊境城，四周堅固，巷陌平正，唯有一門；立守門者聰明點慧，善能籌量；外有人來，應入者聽入，不應入者不聽。周匝遶城，求第二門，都不可得；都無狐狸出入之處，況第二門。彼守門者都不覺悟入者出者，然彼士夫知一切人唯從此門若出若入，更無餘處。如是，世尊雖不用心覺悟眾生，一切世間從此道出，及以少分；然知眾生正盡苦，究竟苦邊者，一切皆悉從此道出。⁴⁷

釋尊說「唯有一門」，「周匝遶城，求第二門，都不可得，都無狐狸出入之處，況第二門？」表示「涅槃」是解脫唯一之門，再無其餘門道可以解脫。一切想求解脫者只能從此唯一的門道出入，沒有其他的門道。若解脫有二門，則表示生命有二種實相，因果律亦應有二種。因此，空解脫門是解脫唯一之門，即是「根本法印」。

對於「解脫唯有一門」，釋印順在解說《佛說法印經》時，主張「三解脫門皆可證解脫」：

又說：「此法印者，即是三解脫門」，這就是三法印，從悟入修行的方法說。如我們到公園去，從進園的園門說，可以有三門或四門等。可是走進門去，公園還是一樣。⁴⁸

涅槃比喻為公園，園門比喻為三解脫門，任何園門皆可入涅槃，違反至教量一致的立論。釋印順捨棄經文對三解脫門的定義，以世間的事物作不當的譬喻，有「引喻失義」之情形，違反比量及至教量。謂三解脫門只是一門，而三解脫——三三昧——是次第⁴⁹：先證知蘊處界悉皆無常故空，得空三昧；以得空三昧故，深觀蘊等一切法悉皆無相故無所得，得無相三昧；以無所得故，進修之後能休歇一切有為有作之心，得無作三昧，不復有行支，故得解脫。始從初果、未至四果，此三三昧之每一三昧，皆必須次第而成；若無空三昧則不證無相三昧，不證無相三昧則不證無作三昧，即無初果解脫。若唯有空三昧、無相三昧，然不得無作三昧，則仍將常處見道位中。初果所證三三昧異於四果所證三三昧；若三三昧之實證不具足，則將常處最下品三果乃至初果位中，不成阿羅漢，不得具足解脫。必須三三昧之一一三昧

⁴⁷ 《大正新脩大藏經》冊2，《雜阿含經》，頁248，上3-12。同一說法，見《大正新脩大藏經》冊2，《雜阿含經》498經，頁131，上6-20。

⁴⁸ 釋印順著，《佛法是救世之光》，正聞出版社（台北），1992，頁210。

⁴⁹ 三三昧之具足修證有其次第，則是從修道的實證而言，是從初果邁向四果的漸次修行。

都已具足圓滿，方得出離三界生死；而初果至四果各有之三三昧證境，都是次第性而不可分離，亦不能單獨成就一種三昧而具足解脫的；是故釋印順將此三三昧之每一三昧，各皆建立為同可出離生死之解脫法門，是錯誤之建立；既違反至教量，亦違反現量與比量。

矛盾的是，釋印順既已認為「三解脫門就是三法印，任一門皆可證涅槃」，但在《性空學探源》又認為「三解脫門本身尚未究竟」，否定「三解脫門就是三法印」，也否定「任一門皆可證涅槃」，自語相違：

空等三三昧是不夠的，必須要體證到法法歸滅，不可得，才能我慢畢竟斷，得真正的知見清淨。所以，「空、無相、無願」三者叫做「解脫門」，它是解脫之門，本身尚未究竟，必須進一步體知我我所之為因緣假合，無常不可得而否定之，始能達到解脫。⁵⁰

此處，釋印順認為證得三解脫門是不夠的，知見仍未清淨，是不能得到解脫的，違反他自己在其餘書籍中的主張，自相矛盾，違反比量。而且，從〈表二〉的經文定義可知，二乘人證得三解脫門⁵¹，必然知道五蘊法生滅性的確實內容，並且確實滅除將五蘊法當作我與我所的錯誤見解，知見必然是真正的清淨，至少實證斷我見而證得聲聞初果——法眼清淨，方能稱為初步證得三解脫門——無作（無願）三昧尚未具足。釋印順同樣捨棄經文對三解脫門的定義，認為三三昧是沒有斷除我慢的見解，而且知見尚未清淨便可證得的；因此，在證得三三昧後，還要「進一步體知我我所之為因緣假合，無常、不可得而否定之，始能達到解脫。」但這只是三三昧中的最後三昧——無作三昧。由此證實釋印順對於佛法完全沒有現量實證的證量。因此他所解說的佛法都違反解脫的實修現量，由於釋印順對三三昧的認知不足，因此也同時違反至教量，亦是他諸書所說自語相違的肇因。

此外，釋印順在《空之探究》中說明《雜阿含經》80經時，表達出類似「擊破說」，主張「三解脫門是有為的生滅法之正觀」，將不生不滅法從三解脫門中完全去除，成為無因唯緣論，違背三量：

空，無所有，無相——三三昧，究竟是重於空離一切煩惱的，有為法的正觀。⁵²

⁵⁰ 釋印順著，《性空學探源》，正聞出版社（台北），1992，頁85。

⁵¹ 此處僅以二乘人證得三解脫門做為例釋。

⁵² 釋印順著，《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁61。

有爲法是生滅法，是生、住、異、滅而可滅盡之法，如果「三三昧是有爲法的正觀」，則斷滅見者所主張之斷滅法，便符合三三昧之聖法印，則將使聖法印成爲「斷滅法印」，令修習三三昧者墮斷滅見，如何趣向真實、常住不變的涅槃？《雜阿含經》83 經對於「正觀」的定義是「如實」而具實證意義的：

所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切皆非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。⁵³

「非我」、「不異我」中之「我」，指的是不生、不住、不異、不滅，本有常住的「不生不滅法」，「一切色、受、想、行、識」是五蘊「生滅法」，同時具足「不生不滅之我」及「生滅之一切法」是謂「如實正觀」。不可將不生不滅法剝離，單取蘊處界等生滅法之無常空，否則三解脫門即成爲無因唯緣論的外道論，使三解脫門的三三昧成爲割裂而破碎的不完整佛法，同於斷見外道；則實修三解脫門者將必反墮意識境界中，以免落入斷滅空中，三解脫門的實證即因此而遙遙無期。世間智者皆在尋覓本有常住的「我」，故此經以「我」代表「不生不滅法」，此常住之「我」即是五蘊生命背後的真相。因爲「我」是不生不滅法，五蘊等「一切法」是生滅法，不同於五蘊背後有情之真實自我，故言「非我」；但五蘊等「一切法」也是不異「我」，因爲「一切法」皆由「我」所出生，故五蘊「一切法」歸攝於「我」，屬於「我」之局部，故亦說「不異我」；「不相在」表示五蘊「一切法」與「我」二者是不同集合的法，不互相「包含」——並非混合而不可分離。因此，具足並區分「生滅法」與「不生不滅法」的觀察，才稱爲具有實證意義的「如實正觀」。

此處「不生不滅之我」與「梵我不二之我」有不同的意義。「梵我不二」之「我」（atman）在古印度中指的是本有常住者，是宇宙生命的根源，是唯一的實在（reality），是「不能夠認識認識底認識者」⁵⁴，指的是意識，是識蘊中的一法，是指一切生命共有此「意識」——大意識——大我；此「意識」從受外境束縛限制的不自由狀態，逐漸超出束縛而達到最自由喜樂的絕對狀態，但卻不能被任何人認識而證得。⁵⁵ 此「梵我之我」是唯一，是一切宇宙生命共有一個「梵我之我」，一切人

⁵³ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 21，中 27-下 1。

⁵⁴ 見《現代佛學大系》冊 22，黃懺華著，《印度哲學史綱》，彌勒出版社（台北），頁 36。

⁵⁵ 梵我的「我」有三位說、四位說及五藏說等不同論說，此處舉四位說爲代表。見《現代佛學大系》冊 22，黃懺華著，《印度哲學史綱》，彌勒出版社（台北），頁 13-35。

都從這個梵我中出生；由於哲學思惟所得而非現量，故說祂是不可被「認識」的，故無人可以驗證其是否存在。但佛法中「不生不滅之我」，是唯一一類，一切有情同有此一類不生不滅我，每一有情各自皆有一個此類心，是故數量無量，然而總數不增不減；而此心是各自可以實證的，只要具足福德因緣；證得以後也可以檢驗是自己名色等萬法的根源，但沒有蘊處界世俗我的我性；是真實常住不生不滅之心，相對於蘊處界等無常故無我，故此心名之為「我」。這真實我不是想像之法，佛教歷史上有許多賢聖親證之；現代及未來佛教中，仍將有許多賢聖可以相應而親證，直到正法滅盡為止。故哲學上的「梵我之我」，與佛法中「不生不滅之我」迥然不同；只有誤會或無智者，才會混同而無智區分。

最後，〈表一〉及〈表二〉中值得特別注意的是，從「離諸知見」立為「諸法無我印」及「消自大憍慢印」，於三三昧別立「離慢知見」以對治識蘊，可見對治識蘊對自我貪著的重要性。例如：釋印順在《法印經略說》中說：

由於物與心的生滅，現出前後不同的形態，而有時間性。然而生從何來，滅向何處？現代的科學，已進步到懂得物質的不滅；不滅當然也就不生。從佛陀的開示中，心——意識也是這樣的；在人類知識的進步中，一定會證明這一論題。從世俗的見地說，這是永恆的存在。但不離時間的觀念，只是想像為不生不滅而已。⁵⁶

釋印順確認「物質與意識心是生滅法」，並且「現出前後不同的形態，而有時間性」，但對於「生從何來，滅向何處？」的問題，卻以「物質不滅」⁵⁷、想像「心——意識不滅」作為回答而導致自相矛盾。「想像物質不滅、心——意識不滅」與「物質與意識心是生滅法」二者事實上相互矛盾，是違反比量的邏輯推論及現量。釋印順主張「人類知識進步中會證明：意識是不生不滅」及「只是想像意識為不生不滅而已」，也是互相矛盾的主張，違反比量；「想像」而非實證之法，則是違反現量。至於至教量，《雜阿含經》238 經聖教說：

諸所有意識，彼一切皆意、法因緣生故。⁵⁸

⁵⁶ 釋印順著，《佛法是救世之光》，正聞出版社（台北），1992，頁212。

⁵⁷ 物理學上的「物質不滅」，是指「質能守恒」，是從「質與能」的總量觀察說「不滅」，而非「單一物質不滅」。釋印順此處借用「物質不滅」之術語，曲解物理學上的意義，是「引喻失義」，違反現量與比量。

⁵⁸ 《大正新脩大藏經》冊2，《雜阿含經》，頁57，下20-21。

至教量說「所有意識皆意、法因緣生」，意謂一切粗、細意識皆意、法因緣生，故「想像意識為不生不滅」亦違反至教量。從四部《阿含經》多處強調「意、法因緣生意識」⁵⁹，三部《法印經》強調「離慢知見」——已知已見自己確實已遠離愛樂意識存在之現象，及至龍樹《大智度論》以「諸法無我」反駁當時邪見，乃至現代學者對「識蘊」之深入論辨探討⁶⁰，而現代佛教禪悟者又多屬未斷我見而落入意識或識陰自性境界中，顯示「識蘊」的對治愈來愈重要。

本文緒論中引釋印順所說：「修學佛法，應先了解佛法，不是從假設、推論、想像中來，而是有自覺的體驗為依據的。」釋印順反對「從假設、推論、想像中來」修學佛法，然而對於一個應該言語真誠嚴守戒律的比丘而言，釋印順主張「意識心不生不滅」，竟然「只是想像」，實是出乎意料之外而令人驚訝！

總之，「空性如是，諸法亦然，是名法印。」可以說是《阿含經》一致的教理。「法印」是指「不生不滅法」，佛法自始至終皆以「不生不滅法」為核心，貫串所有大小乘經典，是為「根本法印」。三聚法印或四聚法印必然區分為「根本法印」與「對治法印」，由「根本法印」總攝「對治法印」。因為，「根本法印」是以滅盡生滅的五蘊法，唯餘「不生不滅法」而成立，「對治法印」則唯滅一蘊而非五蘊。「根本法印」即是「大乘一實相法印」，也是涅槃三法印中的「涅槃寂靜法印」，因此，在三法印都攝歸一實相法印時，「三法印即是一法印」之命題方得以成立。

四、法印與史觀

史觀係指在敘述歷史、詮釋歷史或評論歷史時，會有其聚焦、觀點或價值所一致呈現的原則與核心。那麼佛教的歷史事實所聚焦的觀點與價值是什麼？聖法印的建立是佛陀一時所說，或者是演化而來？釋印順在《以佛法研究佛法》中則認為佛教的史觀為無常的「生滅法史觀」：

- 一、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」，這是依諸法的恆常普遍性說。一旦巧

⁵⁹ 《中阿含經》卷 7：「若內意處不壞者，外法便為光明所照而便有念，意識得生。」見《大正新脩大藏經》冊 1，頁 467，上 13-15。《中阿含經》卷 28：「如是耳、鼻、舌、身緣意及法，生意識。」見《大正新脩大藏經》冊 1，頁 604，中 9-10。《雜阿含經》卷 13：「緣意、法，生意識」見《大正新脩大藏經》冊 2，頁 88，上 14-15。等等。

⁶⁰ 請見蕭平實著，《識蘊真義》，正覺同修會（台北），2005

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。⁶¹

釋印順認為「若佛出世，若不出世，法性法（常）住」⁶²是「諸法的恆常普遍性說」；然而，「法性常住」指的是「不生不滅法」而不是指生滅的「諸法」，當生滅法在阿羅漢位被滅盡以後，只是斷滅空而無一法常住，不可指稱如是斷滅空的法性為常住。只有「不生不滅法」的法性才能「常住」，故釋印順的主張違反至教量。此說亦違反本文在緒論中引證釋印順在《以佛法研究佛法》中的自說：

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。⁶³

具有「本然性」、「安定性」、「普遍性」、「遍一切處」、「遍一切時」、「遍一切法」之特性者，必是「不生不滅法」，而非生滅性的「諸法」。釋印順以類似「擊破說」的觀點，主張「不生不滅法」經由「言語說出」成為「教典」、「理論」、「世諦流布」，就照著「無常的法則」而不斷變化，故其史觀是「生滅法史觀」及「法性演變史觀」，則違釋印順自己所主張的本然性、安定性、普遍性；因為，生滅法、演變性，實無可能符合這三性。

復次，從前節對法印根源的探討可知，「法印」作為佛法準繩及「如實正觀」，是具足並區分「不生不滅法」及「生滅法」，而以「不生不滅法」總攝「生滅法」。基此，本文認為佛教的史觀係以「不生不滅法」為核心，稱為「不生不滅法史觀」。關於此「不生不滅法史觀」與「生滅法史觀」之差異的進一步內涵，因為不是本文的主要論題，同時亦受到篇幅的限制，因此不能詳細論述，留作後續的研究。

綜觀佛教弘傳歷史的發生、演變，是與法印次第無關的，只是弘法者有無實證、有無錯解而產生的弘法事相不同，乃至錯解者不斷地修正其法義內涵而有演變；但實相印是「若佛出世，若不出世，法性常住，法爾如是」而不可、不會改變的；故釋印順的「生滅法史觀、法性演變史觀」，是違背法界現量，亦是違背法印的。三法

⁶¹ 釋印順著，《以佛法研究佛法》，正聞出版社（台北），1992，頁3。

⁶² 經查此句應出自《雜阿含經》854經：「如來出世，及不出世，法性常住。」見《大正新脩大藏經》冊2，頁217，下8-9。

⁶³ 同註8。

印是佛陀一時具說的，但釋印順卻以錯誤的史觀認為三法印是逐漸演化，意謂三法印非佛陀所說而不可信受。基於此種錯誤史觀的建立，對於「法印」的立論，釋印順以「演化說」作為輔助支持：

空等三三昧，與無常等三法印的關係，如下：圖表

空	空	諸法無我
無所有	無願	諸行無常
無相	無相	涅槃寂靜

從空，無所有，無相，著重於正觀的三三昧，演化為空，無願，無相的三三昧，只是著重於出世道的出發於厭離，終於不願後有生死的相續而解脫。……三法印與三解脫門合一，雖是晚期所譯，文義有了變化，但重視無常、無願，不失原始佛教的本意。⁶⁴

釋印順認為小乘三法印在演化時間的序列上，《雜阿含經》80 經為原型，從「空、無所有、無相」演化為「空、無願、無相」，再演化為「諸法無我、諸行無常、涅槃寂靜」，而此三者本身也皆有其次第：「空→無所有→無相」、「空→無願→無相」及「諸法無我→諸行無常→涅槃寂靜」。並且認為這樣的次第主要來自四禪八定中四無色定的演化，並以小乘三法印之次第，劃分佛教在印度的教理演化期。

提出「演化說」時，應有文獻上的演化證據，但是釋印順的「演化說」卻缺乏演化證據。例如，三三昧在《阿含經》出現的情形如下：

〈表三〉、《阿含經》三三昧

經部	三三昧	經別	筆數·大正藏·冊·頁
《雜阿含經》	空、無相、無所有	80 經	1·大正藏·02·20 上
	無相心、無所有心、空	567 經	1·大正藏·02·149 下—150 上
《長阿含經》	空、無願、無相	眾集經	1·大正藏·01·50 中
	空、無相、無作	十上經、三聚經	2·大正藏·01·53 上、59 下
	空、無想、無作	增壹經	1·大正藏·01·57 下
《增壹阿含經》	空、無想、無願	清信女品	1·大正藏·02·560 中
	空、無願、無想	高幢品、馬王品	2·大正藏·02·630 中、773 下
	空、無願、無相	馬血天子品	2·大正藏·02·761 上

⁶⁴ 釋印順著，《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁 65。

《雜阿含經》80 經的次第是「空→無相→無所有」，釋印順為符合自己施設的「禪定演化說」，將次第改為「空→無所有→無相」。提出「演化說」時應重視文獻上的證據，釋印順卻擅自變更文獻證據，違反學術「求真」、「誠實」的基本守則。

〈表三〉中，《雜阿含經》有二種名相次第不同的三三昧，《長阿含經》有三種，《增壹阿含經》有三種。依據林崇安的研究：

今日北傳存留的相應阿含（雜阿含）及中阿含，屬說有部的經典，長阿含屬法藏部的經典，增一阿含則屬大眾部的經典。在經藏的傳承上，都屬阿難系統，……總之，北傳的《雜阿含經》、《中阿含經》、《增一阿含經》及《長阿含經》，在長期下傳中，字句上或有所增減，但其內容與次第，應仍保留有不少原先的風貌。每部阿含所含的經數，在不同時期也有可能變動，但就其次第言，並沒有大的變化。⁶⁵

上述研究認為現存的四部阿含由不同部派所傳下，但內容與次第皆保留第一次王舍城結集時的風貌。釋印順認為「『空、無所有、無相』演化為『空、無願、無相』」，但《雜阿含經》「空、無所有、無相」與《長阿含經》及《增一阿含經》「空、無願、無相」在第一次結集時皆已同時出現。甚至在《長阿含經》中同時出現「空、無願、無相」及「空、無相、無作」、「空、無想、無作」之三種不同名相次第，顯然從最古的文獻證據上看，並不支持釋印順的「演化說」。

再就小乘三法印而言，「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，雖在龍樹時代被大量引用，但三法印在《根本說一切有部毘奈耶》已經出現，且在《雜阿含經》也已經出現。例如，釋印順在《空之探究》中自說三法印在《雜阿含經》中已經出現，卻又另行主張三法印是經過演化後才完成的；可見其主張的自相矛盾與混亂，違反比量與聖教量——四阿含經典。例如《空之探究》說：

再說三法印。『雜阿含經』卷一〇（大正二·七一上、六六下）說：
「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。
「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅」。⁶⁶

⁶⁵ 林崇安著，〈《阿含經》集成與大乘經典源流的研究〉，《中華佛學學報》第 4 期，1991，頁 15-17。

⁶⁶ 釋印順著，《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁 64。

上述《雜阿含經》三法印的次第為「無常→無我→涅槃」⁶⁷，釋印順又更動聖教文獻次第為「無我→無常→涅槃」，如此變更文獻證據，本質是篡改證據，違反學術界「求真」、「誠實」的基本守則。事實上，沒有文獻上的證據支持小乘三法印在出現的時序上晚於三三昧及三解脫門；因此，釋印順主張的「法印是演化說」，並沒有文獻上的證據支持，只是一家之說。文獻上顯示的是：三三昧、三解脫門及三法印，在第一次結集時已經呈現現有的風貌。

又，釋印順把三三昧施設禪定演化說，也無歷史根據，仍屬一家之言及推測之說；再從教理上探討，《雜阿含經》556-559 經說明三三昧中的「無相心三昧」是「智果、智功德」，可知三三昧皆是「智果、智功德」。由於對五蘊內容的如實瞭解，對治了對五蘊自我的貪著，生起「解脫智慧」而證得三三昧，故證得三三昧的關鍵是「解脫智慧」而非世間禪定境界：

佛告諸比丘尼：「若無相心三昧不勇、不沒，解脫已住，住已解脫，此無相心三昧智果、智功德。」⁶⁸

然而，釋印順主張「三三昧是空定定境」，否定三三昧是智慧法印：

但『中阿含』不動道同空三昧，而將無想與無所有倒置過來，這才與四無色定的次第，完全吻合。很明顯的，佛教所說觀空的禪定，在演變中，漸次的與三界的次第符合。所以我敢說：三界中無色界的次第，全是後代佛弟子們修定的過程，在「身壞命終由本意故得至彼處」的理論下，組織（織）安立成功的。⁶⁹

釋印順認為佛教的宇宙觀中，欲界、色界、無色界等三界中的無色界是從三三昧的空定體驗中，逐漸演變才與三界的次第符合。釋印順的主張意謂著，佛世時有許多的外道已經證得四無色定，可是佛陀與聖弟子沒有任何一個人曾經實證四禪八定，因此也不知道四空天的存在與次第，所以須要後代佛弟子在修定的過程中體驗三三昧而將之無色化，再組成三界的次第，亦或是表達出其認為三界是思想演變出

⁶⁷ 律部的《根本說一切有部毘奈耶》卷 9：「諸行皆無常，諸法悉無我，寂靜即涅槃，是名三法印」其次序為「無常→無我→涅槃」與《雜阿含經》相同。見《大正新脩大藏經》冊 23，頁 670，下 2-3。

⁶⁸ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 145，下 24-26。

⁶⁹ 釋印順著，《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁 94。

來的觀念，不是法界本具的現象。釋印順如此斷然主張，也同時意味著三法印其實不是佛陀親口所說，只是後來的佛弟子組織修定的經驗而成立的，當然也不能當作佛法的真正準繩；而三三昧的內容便成爲由四空定產生的定境實證，並非佛陀所說的智慧三昧。如此說法，顯示釋印順心中如此認爲：證得四空定的外道已有三三昧，不待佛陀出世宣說，所以佛陀的證境其實是不如證得四空定的外道們，因爲佛陀在世時沒有證得四空定，而四阿含中記載佛世的外道卻有許多人在面見佛陀之前即已證得四空定了。然而釋印順以上言外之意，顯示出來的見解，卻與四阿含中的歷史記載相違；因爲四禪八定等外道涅槃，是佛陀成佛之前所親證而且一一否定的，並且有許多大阿羅漢們是仍在外道時就已實證四禪八定卻仍然沒有三三昧，直到面見佛陀聽聞開示以後才有三三昧，如目鍵蓮、須菩提、摩訶迦旃延……等人；這是四阿含諸經中明載的最早、最可靠的史實，釋印順卻故意味於史實而作出全然相違的說法，心態可議。

釋印順認爲三三昧只是藉由修定而暫時伏住煩惱，並不認爲三三昧是「智果、智功德」的解脫智慧境界，以此隱喻三三昧只是世間禪定，並不是法印。

空三昧是由觀無常義，不起染著，心得清淨解脫——心厭有漏雜染，而傾向於離染的清淨解脫。這空定的境界並不很高，近於平常所謂「看得破」，只是心不外馳而求清淨解脫而已。無相三昧，是斷除色、聲、香、味、觸、法六塵相的定。沒有貪、瞋、癡三毒煩惱，叫做無所有三昧。⁷⁰……這都還不是徹底的斷除，只是由定力的執持，在定境中暫伏，外不見六塵、內不起三毒而已。所以都還「不能離慢知見清淨」。⁷¹……空等三三昧是不夠的，必須要體證到法法歸滅，不可得，才能我慢畢竟斷，得真正的知見清淨。⁷²

釋印順認爲：「空三昧是由觀無常義」、「近於平常所謂『看得破』」，將大乘賢聖相應「出世空」之空三昧或二乘斷我見而證之空三昧⁷³，淺化爲近乎世間人的「看

⁷⁰ 釋印順著，《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁84。

⁷¹ 同上。

⁷² 同上，頁85。

⁷³ 《雜阿含經》293經：「賢聖出世空相應，緣起隨順法」，說明大乘行者親證出世空者爲賢、聖，已斷我見並親證生命實相之出世空，亦即親證大乘空三昧。二乘行者是世間智者，不能親證生命實相出世空，唯信佛語知有出世空，此出世空不以無常觀而得，然以斷我見而信有出世空，不墮於斷滅的緣故，證二乘空三昧。

得破」，這不但是錯解了二乘名色無常的空三昧，並且將二乘現觀蘊處界滅盡或蘊處界緣生緣滅所得的空三昧，錯認爲大乘不生不滅的空性，是誤以爲大乘不生不滅之空性是由觀察名色無常故空而得，違反至教量及比量。又認爲「無相三昧，是斷除色、聲、香、味、觸、法六塵相的定」，違反《雜阿含經》556-559 經「智果、智功德」之至教量。

釋印順說：「無相三昧，是斷除色、聲、香、味、觸、法六塵相的定。」亦是誤會無相三昧。無相三昧純屬智慧現觀，與禪定無關；但釋印順將禪定等至位中遠離五塵的境界誤認爲遠離六塵，再將他所誤會認爲可以遠離法塵的定境，妄指爲遠離六塵的境界，然後再誤認爲即是無相三昧；是將世間禪定四空定只能遠離五塵的境界錯認爲能夠遠離六塵，再將他所妄想能遠離六塵的四空定境界錯認爲無相智慧三昧。世間禪定都無法遠離六塵，至多只能遠離五塵，釋印順對此亦無所知，顯然未曾證得世間禪定，亦不知禪定境界的修證原理。而無相三昧純屬智觀，在現住於無相三昧之時無妨同時有六塵之存在，並不以入定遠離「六」塵作爲無相三昧的實證境界。由此可見釋印順非但無知於禪定的實證，也無知於無相三昧的實證；由此證實釋印順對三解脫的三三昧的認知，既違至教量、亦違現量；若從比量而言之，則將顯示他這些說法之中的更多錯謬。

釋印順又說：「沒有貪、瞋、癡三毒煩惱，叫做無所有三昧。」然聲聞初果已有三三昧，當然亦有無所有三昧；而初果人的無所有三昧卻仍然有思惑待斷，所以仍然有貪、瞋、癡三毒，並非釋印順所說的「沒有貪、瞋、癡三毒煩惱」。由此證實釋印順對智果、智功德的三三昧是具足無知的。

此外，釋印順說「空等三三昧是不夠的」，就是主張實證三三昧是不能獲得解脫的智慧，意謂三三昧並不是解脫的「智果、智功德」，也就是說，即使具足實證三三昧，也不能獲得知見的清淨而獲得初果見道的解脫功德，必須另外「要體證到法法歸滅，不可得，才能我慢畢竟斷，得真正的知見清淨」，由此而否定三三昧是法印，違反《雜阿含經》的至教量。又，知見清淨只是聲聞初果的法眼淨，仍有思惑待斷；釋印順卻說：「空等三三昧是不夠的，必須要體證到法法歸滅，不可得，才能我慢畢竟斷，得真正的知見清淨。」但四阿含中的聖教量卻說我慢是阿羅漢斷，不是初果法眼清淨（知見清淨）者所斷，證實釋印順處處以自意猜測而妄說三三昧，並非正說；由此顯見釋印順對聲聞解脫道的見解錯亂紛雜，連基礎知見都已偏離正法。

《增壹阿含經》〈馬王品〉說「凡是證得空三昧者，便可以成就佛道」⁷⁴——二乘人所認知的佛道。可見實證聲聞空三昧是解脫的開始，是邁向成就佛道而究竟解脫的基礎，也是進修大乘空三昧的基本見地；然而大乘法中究竟的空三昧，在佛教中是尊貴難證的，即使是在專講聲聞解脫道的《阿含經》中也如是說：

已得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。⁷⁵

若空三昧只是近乎世俗人「看得破」的證得，則凡「看得破」的世間人皆應已成就羅漢道，而真正看得破的明心菩薩們應已成就佛道，不必再進求佛道。現量事實則是：「看得破」的世間人仍然具足我見、我執煩惱而流轉生死，近乎世俗人看得破的聲聞初果人，也還具足思惑而未離貪瞋癡三毒；斷我見又明心的第七住位菩薩們，乃至眼見佛性而進得十住位「世界、身心如幻觀」的菩薩摩訶薩們，真能看得破了，也都還有思惑及習氣種子待斷，也都還有十度波羅蜜等著二大阿僧祇劫中精勤修習，距離阿耨多羅三藐三菩提尚且還極遙遠；唯有具足證得空三昧的人才能成佛，然而聲聞空三昧卻是聲聞初果人就已實證，大乘空三昧卻是七住菩薩即已實證，卻是要到佛地才能具足的。由此可見空三昧的證境有淺深不同，不應一概而論，釋印順怎能將具足證得空三昧、無所有三昧的人，說為法眼淨的初果人？而說只是知見清淨？而且釋印順所說「要體證到法法歸滅，不可得，才能我慢畢竟斷」，也只是阿羅漢的證境，距離成佛的時地，還有超過 2.7 個阿僧祇劫之遙，顯然是無法具足大乘空三昧的，故說釋印順所說違反現量、比量、至教量。

再者，「禪定」又名「九次第定」，其中前八是世間禪定，最後「滅盡定」是不共外道的「出世間禪定」⁷⁶。「九次第定」從名稱即知其證得是有「次第性」的。釋印順為支持「三三昧是空定定境」，卻又認為需要靠禪定來加強壓伏；既與禪定有關，即必須改動三三昧及小乘三法印的次序，已如前述。但是，釋印順改動《雜阿含經》80 經三三昧的次序為「空→無所有→無相」，以對應四無色定「空無邊處→識無邊處→無所有處→非非想處」之次序，但是仍然不能避免地遺漏了「識無邊處」而無法對應，故違反至教量及比量，亦違反無色界及四空定的現量。

⁷⁴ 《增壹阿含經》係以大乘法道而說法，與《雜阿含經》293 經一樣皆以大乘法道而說。

⁷⁵ 《增壹阿含經》《大正新脩大藏經》冊 2，頁 773，下 12-13。

⁷⁶ 「出世間禪定」是說「滅盡定」具備出世間的解脫智慧及世間禪定，用以簡別「世間禪定」不具備出世間的解脫智慧。故「出世間禪定」與「世間禪定」二者的差別與立名，主要在於「出世間的解脫智慧」之有無。

又，依釋印順的主張「三三昧是禪定定境」，則其證得必然是有「次第性」的，而且證得「下地定」不一定能夠證得「上地定」，然而三三昧中證得「根本法印」之「空三昧」時，亦都同時證得「無相、無所有」或「無願、無相」等等「對治法印」⁷⁷，故與釋印順唯得其一的說法不符。至教量如下：

《增一阿含經》〈馬王品〉：

若得是空三昧，亦無所願，便得無願三昧。以得無願三昧，不求死此生彼，都無想念時，彼行者復有無想三昧可得娛樂。⁷⁸

《雜阿含經》80 經：

若有比丘作是說：「我得空，能起無相、無所有、離慢知見」者，此則善說。⁷⁹

《增一阿含經》〈馬王品〉及《雜阿含經》80 經皆一致說「證得空三昧，便能證得其餘三昧」，此種教理與本文前節所探討有關。因為「空三昧」是「總對治」，是以滅盡五蘊而證得；「對治法印」是「別對治」，故僅以一蘊的滅盡為「別對治」。此外，三三昧皆是智果、智功德，既然是解脫智慧，當發起智慧滅盡將五蘊作為我及我所的見解而證得「空三昧」時，同時證得其餘三昧是必然的道理；初果人所得三三昧與四果人所得三三昧，只是有否究竟的差別罷了。因此，本文提出「對治說」是具有證據力及詮釋力的。

綜合上述所說，釋印順主張「空等三三昧是不夠的」，正是以生滅法史觀的「演化說」來否定三三昧是法印智慧的具體證據。然而，釋印順主張「演化說」的生滅法史觀，必須以不誠實的手段變動文獻證據及以違反三量的方式，才能牽強附會而成立，顯見生滅法史觀確實是錯誤的。從文獻學及詮釋學的角度，釋印順對佛法及「法印」都採取「演化說」，是不具證據力及詮釋力的，因為釋印順的見解，是依先所預設的成見而對文獻作了錯誤的取材，然後加上錯誤的詮釋；並且在今人著作中亦已舉證阿含聖教，證明釋印順佛法演化說的錯誤⁸⁰。本文提出「根本法印」及「對治法印」的「對治說」，是切合文獻證據及教理詮釋力，並支持「不生不滅法史觀」

⁷⁷ 三三昧必然同時證得是從見道的智慧而言，因為證空三昧時已經總相上知道解脫道的全貌，因此亦知無相、無作三昧等應對治的總貌，並分證其解脫功德；然而，三三昧之具足修證有其次第，則是從修道的實證而言，是從初果邁向四果的漸次修行。

⁷⁸ 《大正新脩大藏經》冊 2，《增壹阿含經》，頁 773，下 7-10。

⁷⁹ 《大正新脩大藏經》冊 2，《雜阿含經》，頁 20，中 2-3。

⁸⁰ 蕭平實著，《阿含正義》，正智出版社（台北），2007。

的適法性⁸¹。

又，釋印順以「生滅法史觀」將佛教在印度的歷史，以小乘三法印劃分為三期：第一期「諸行無常」，第二期「諸法無我」，第三期「涅槃寂靜」。以此建立佛教「教理發展」的「三時教」。其實佛教歷史的發生與法印演化無關，釋印順將三法印強行套用於佛教在印度的歷史時期上而建立其特有的「三時教」，目的在深化其「演化說」所主張的「大乘非佛說」。然而「教理發展說」代表的意義是：佛教教理在釋尊創立時是不完備的，是經過後人的「教理發展」而逐漸完備，才能達到究竟「涅槃寂靜」；言外之意為：釋尊尚未成佛，所說法義猶未圓滿而有缺陷，最多只能是親證阿羅漢果罷了。釋印順如此說：

二、自教理之發展言之：亦有三時，即初二期為初時教，第三期（含得二期之末及四期之初）為中時教，四五兩期為第三時教。初時教以「諸行無常印」為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以「諸法無我印」為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法（無我）性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以「涅槃寂靜印」為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如『楞伽』、『密嚴經』，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。⁸²

「教理發展說」認為佛教教理是次第性發展而成立的，其順序是「諸行無常→諸法無我→涅槃寂靜」，但此次序卻與釋印順在上述「三三昧與三法印的關係」中小乘三法印「諸法無我→諸行無常→涅槃寂靜」的次序自相矛盾，違反比量之一致性；這已證明釋印順的說法是在預設立場下演繹出來的，否則即不會有處處違背三量而且處處自相矛盾的錯誤說法可供簡擇。

釋印順的「教理發展說」主張：第一時，從佛世至釋尊入滅後四百年是「諸行無常印」；第二時，從佛後四百至七百年間，以龍樹中觀為代表是「諸法無我印」；第三時，佛後七百年以降是「涅槃寂靜印」。⁸³ 這是嚴重錯誤的說法，不符佛教史

⁸¹ 此處「適法性」中所說的法，係指佛法。

⁸² 釋印順著，《印度之佛教》，正聞出版社（台北），2004，頁 10-11。

⁸³ 釋印順著，《印度之佛教》，正聞出版社（台北），2004，頁 5-7。

觀；但本文對於其歷史分期以及宗派教義與定位等等內容，限於篇幅，暫不予探討。今就法印史觀相關部分，限於篇幅，亦僅能略為探討如下：

- 1、《阿含經》至教量說法界中存在「不生不滅法」，但釋印順「教理發展說」使得「不生不滅法」成爲依附「生滅法」才得出生之法，違反至教量，亦違反比量。
- 2、若教理發展次序爲「諸行無常→諸法無我→涅槃寂靜」，表示「涅槃法道」並不存在於第一期的教法中，則佛世及佛後四百年中，佛教中應無人能提出「涅槃法道」。然而，現量事實是：釋尊及許多聖弟子皆是真實的歷史人物，釋尊所教導的許多不迴心二乘聖弟子皆已入涅槃；故知於佛世及佛後四百年中，釋尊及聖弟子一直以「涅槃法道」廣度眾生解脫於生死，故能傳法於後世；若非如此，則釋尊及聖弟子應皆無能力入涅槃，反而是佛後七百年才有人能入涅槃，則此能入涅槃的第一人，才應稱爲佛陀，而釋尊及諸阿羅漢皆不應尊爲世尊及阿羅漢。釋印順此說明顯違教悖理，故「教理發展說」是違反現量事實之主張。
- 3、「三時教」係指釋尊於二千五百餘年前，成佛至入涅槃前說法的次第，出自「三會說法」⁸⁴。「三時教」代表釋尊的化緣已經圓滿，成佛之法道已經闡揚。釋印順所判之「三時教」，改以佛教弘法人物在印度的流佈史來劃分，在定義上已違反「三時教」以佛世爲限的意義，有適用上的違背，違反比量之一致性。
- 4、「諸行無常→諸法無我→涅槃寂靜」的發展次序，違反本文前節所探討「不生不滅法在時序上必然早於生滅法」之邏輯意義，釋印順之主張是違反比量。
- 5、「諸行無常→諸法無我→涅槃寂靜」的發展次序，表示「不生不滅法是可以由生滅法逐步發展而建立」，此論點於前節已經論證，將產生包含上述時序等六種邏輯推論上的錯誤，違反比量，亦違反方法論⁸⁵上的至教量。

⁸⁴ 《長阿含經》卷 1：「毘婆尸如來三會說法。……尸棄如來亦三會說法。」見《大正新脩大藏經》冊 1，頁 2，中 22-24。

⁸⁵ 主張「不生不滅法是可以由生滅法逐步發展而建立」意謂：「不生不滅法」的證得，可以從「生滅法」的分析及歸納獲得，這是方法論上的誤解。本文主要係以三量爲論，故方法論上的探討略而不論。

6、「根本法印」是「不生不滅法」，具金剛性，不可壞性，故不可切割；「對治法印」是指「生滅法」，「生滅法」不能離於「不生不滅法」而獨存自在。故切割三法印而單以某一「對治法印」對應某時期的佛教史，將使得「對治法印」所對應的佛教時期喪失佛法的「中道性」，落入生滅法之一邊，違反至教量與比量。

經由上述概略的探討，「教理發展說」是違反三量的主張，無法成爲「生滅法史觀」的學理支持。是故太虛法師指責弟子釋印順將佛法割裂成支離破碎狀態，也是依釋印順割裂佛法的事實而說。

總之，釋印順以「生滅法史觀」提出小乘三法印是由「演化」而來，是缺乏文獻上的證據，亦違反四阿含諸經教、理的一致性。同樣地，以「生滅法史觀」提出「教理發展說」，亦是違反三量的主張。因此，佛教的教、理及法印的建立，在佛世已經完成並已圓滿宣說，並不是後世演化發展而成立。本文根據對「法印」教理的探討，獲得「對治說」的結論，是符合三量而且支持「不生不滅法史觀」，才是貫串佛教教義與理證的正確史觀。

五、結論

本文根據《瑜伽師地論》深具科學實證精神的「三量證驗道理」，對《阿含經》「聖法印」的教理及根源進行初步的考察，發現《阿含經》對「聖法印」有完整而一致的記載，皆以「不生不滅法」爲核心教義及史觀。

本文亦以「三量證驗道理」，以例舉的方式，就釋印順與「法印」相關的學說進行考察，發現其捨棄經文對法印的定義，以想像的方式猜測經文的涵意來判教，主張以「生滅法」爲核心教義而否定「不生不滅法」存在，因而違反三量，已經失去佛教傳統實證精神，代之以文字訓詁及臆測之說。

現代佛教逐漸遠離傳統實證精神的原因，除了學術界將「修行實踐」排除於研究方法之外，造成方法論的嚴重錯誤以外，學術界對學術成就的認定標準亦有缺失，則是另一個值得探討的課題。例如：藍吉富對於學術研究成就是以「規模」的大小爲論，甚至以「多少年紀以上仍有作品」爲衡量標準：

「在民國以後，如太虛大師，其爲學規模很大，但是精密度也不如印順導師。」

另外，歐陽竟無的研究方向，集中於法相唯識學，所以在博大方面他也不如印順導師。」藍（吉富）老師認為導師的學術規模與一個人很像，就是呂澂，但是呂澂很可惜，因為時代的限制，他雖然活到 90 多歲，但在 65 歲以後就完全沒有作品了。⁸⁶

對於釋印順學說之「邏輯推論的一致性」及其「精密度」，本文是抱持質疑看法的，因為發現釋印順許多自相矛盾、違反三量及違反「求真」、「誠實」精神的例證。本文認為學術在於「真、善、美」的追求，而「三量」即是「求真」、「誠實」的具體標準。藍吉富對於學術成就以「規模」及「多少年紀以上仍有作品」作為認定標準，與實證的「求真」標準無關；這也許是借用「體育界」的標準，套用在學術界並不適宜；藍吉富的說法值得學術界進一步的探討，以獲得共識。本文認為若是要使學術研究的成果，可以成為邁向「親證」的憑藉，那麼賦有實證精神的「三量」標準是應予提倡遵循的。否則，以學術方法研究佛學，即成為無必要的學術研究；針對無必要的學術而作研究，是愚癡的行為，違反學術精神與目的。

最後，本文得到的結論如下：

- 1、緣起法是佛教的重要教義之一，比緣起法倍復難見者，在於具足並區分二法：「生滅法」及「不生不滅法」。
- 2、「生滅法」指具生、住、異、滅等屬性之法，種類有五蘊、十二支緣生法等等，通常以「諸有」、「一切法」等名相代表，數量無量而有增有減。
- 3、「不生不滅法」指具不生、不住、不異、不滅等屬性，種類只有一種，稱為出世空、如、實相、涅槃、中道、空性等等，數量無量而不增不減。
- 4、「不生不滅法」出生一切「生滅法」而隨順之，是「不生不滅法」呈現宇宙生命及因果關係的方式。
- 5、「不生不滅法的現量存在」具有哲學上一定的實證及邏輯意義，凡是違反此論述者，將產生違反三量的錯誤，並以釋印順等人為釋例。
- 6、《阿含經》中《佛說法印經》、《雜阿含經》80 經及《佛說聖法印經》一致地指向「不生不滅法」（空性）就是「法印」的根源，即是大乘一實相法印，

⁸⁶ 藍吉富講 陳美玲整理〈印順導師與佛教文化〉，《弘誓》77 期，弘誓文教基金會（桃園），2005，頁 41。

是大乘法教於佛世已經宣說圓滿的最古、最正確文獻證據。

- 7、「法印」是以「根本法印」及「對治法印」構成。「根本法印」以滅盡五蘊，獨存不生不滅法為定義，是「總對治」；「對治法印」以滅盡五蘊之一蘊為定義，是「別對治」，故「根本法印」總攝「對治法印」。皆屬對治法，並非一實相印；深入不生不滅法而實證及演繹，能令人達到圓滿佛地，才是一實相印。
- 8、「根本法印」是滅盡生滅法而獨存「不生不滅法」，是唯一且不可變動的法印；「對治法印」是可變動的法印，數量從無至無量。
- 9、釋印順主張「生滅法史觀」之「法印演化說」及「教理發展說」，缺乏文獻證據及詮釋力且違反三量，是錯誤預設立場而且是文獻取材錯誤的史觀。
- 10、本文認為「不生不滅法史觀」才是符合佛教教理的正確史觀，並且是以「不生不滅法」作為佛教的核心教義——不論是大乘教或小乘教。「不生不滅法史觀」具文獻證據及詮釋力，是符合三量，亦符合「聖法印作為佛法準繩」的極致意涵。
- 11、不生不滅法及涅槃寂靜，是十方三世法界中永遠不會改變的實相，不可能被演化；一切已成之佛都已圓滿實證此法以後方得成佛，是故釋尊的一實相印及三法印，都不是後代演化而得，是成佛之時已圓滿具足證得，故演化說是錯誤的主張；釋印順依錯誤的演化說而提出的佛教三系判教，亦隨之偏頗而違背佛教文獻及三量。

A Brief Exploration on Noble Dharma-Seal in *The Agama Sutras*

—And A Brief Discussion on the Historic View
of Neither-Arising-Nor-Ceasing Dharma

Tsai Lichen

Associate researcher,
Buddhist Institute of True Enlightenment
MBA,
Tunghai University

Abstract

In his teachings the Buddha continuously emphasized the positivist spirit of “observing things as they really are,” and there were definite Buddhist standards to uphold. However, in modern academic researches on Buddhism, not only the traditional positivism in Buddhism no longer exists, but the standards of Buddhist research are not upheld any more.

This paper thinks that the scientific positivist principle of three-valid-cognition-ways in traditional Buddhism is the academic standard that should be adopted in modern Buddhist academia. According to this principle of three-valid-cognition-ways, the origin and the correct meanings of Noble Dharma-seal, as the Buddhist standard, are studied in this paper. Hence the important criterion is established and can be followed to judge whether the content of a demonstration is correct or not.

This study finds that the core doctrine of Buddhism is to fully possess both “neither-arising-nor-ceasing dharma” (emptiness-nature) and “arising-and-ceasing dharma” (dependent-arising dharma), and to differentiate between them. Respectively, Noble Dharma-seal is composed of “fundamental dharma-seal” and “correction dharma-seal.” “Fundamental dharma-seal” is precisely “neither-arising-nor-ceasing dharma.” It is the only and unchangeable dharma-seal. “Correction dharma-seal” is changeable, with its number from none to countlessness. Among them, the real existence of “neither-arising-nor-ceasing dharma” (fundamental dharma-seal) has philosophically the definite significance of personal realization and logics. All that violate this point will make a logical mistake of contradicting the principle of three-valid-cognition-ways, and will be wrong discourses on the Buddhist doctrines.

The three dharma-seal sutras of *Agamas* all point out that “neither-arising-nor-ceasing dharma” is precisely the origin of dharma-seal, the Mahayana seal of One Ultimate Reality. It proves that, during the Buddha’s lifetime, the Hinayana saints had personally heard the doctrines

of Mahayana One Ultimate Reality from the Buddha; and then, those doctrines were collected in *The Four Agama Sutras* by the Hinayana saints. This is the direct documentary evidence that Mahayana teachings had been expounded during the Buddha's lifetime, which is the earliest, most direct and reliable documentary evidence in Buddhist history; all the more, it is an undeniable truth.

This paper thinks the historic view of Buddhism is actually “that of neither-arising-nor-ceasing dharma.” It takes “neither-arising-nor-ceasing dharma” as the crucial core doctrine of Buddhism. This view accords with the principle of three-valid-cognition-ways and documentary evidence, provides the best interpretation, and is also in accordance with the ultimate meaning of “Noble Dharma-seal being the Buddhist standard.”

Keywords: dependent-arising dharma, dharma-seal, arising-and-ceasing dharma, neither-arising-nor-ceasing dharma, middle-way, three *samadhis*, three Liberation Ways, emptiness-nature