

# 《大般涅槃經》的佛性論

釋恆清

台灣大學哲學系教授

## 一. 《大般涅槃經》的傳譯

大般涅槃(Mahāparinivāṇa)的意譯是大滅度、大圓寂，乃是指佛陀圓滿諸德，寂滅諸惡的解脫境地。<sup>1</sup>有關佛陀大般涅槃的經典有三種：

(1)小乘的《大般涅槃經》：此經在南傳巴利藏中稱為 Mahā-parinibbāna Suttanta，收於長部尼柯耶(Dīgha-nikāya)第十六經，<sup>2</sup>相當於漢譯《長阿含》的《遊行經》。現存有三個《遊行經》的異譯本：(a)《佛般泥洹經》二卷，題為西晉白法祖譯。<sup>3</sup>(b)《般泥洹經》，東晉佚失，此乃依《開元錄》所記。(c)《大般涅槃經》三卷，題為法顯譯。以上三異譯均收於《大正藏》的阿含部，其內容大同小異，主要是敘述佛陀入涅槃前三個月的最後遊行教化，以及入滅後八國分得舍利供養的情形。

---

<sup>1</sup>《天台四教儀》卷上解釋「大滅度」說：「大者，為法身；滅者，為解脫；度者，為般若。」這是加以引申以配合《大般涅槃經》中三德秘藏的說法，與梵文原文 parinirvāṇa 並沒有直接的字意關連。

<sup>2</sup>英國學者 T.W.Rhya Davids 曾將南傳的《大般涅槃經》譯成英文 ( Sacred Books of the East, Vol.XI, 1881 )。另外，巴宙也曾將巴利原文的《大般涅槃經》譯成中文。

<sup>3</sup>根據湯用彤從經錄考據的結果，認為此經為白法祖所譯的記載，似有可疑，參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，鼎文書局，民 64 年，頁 601。

- (2)《方等涅槃經》：此經為西晉竺法護譯，《四童子三昧經》是它的異譯。此經亦論及佛涅槃前的情況，屬於大乘類的涅槃經。經中敘述來自四方的童子前來謁佛，佛陀為他們開示各種三昧。
- (3)大乘的《大般涅槃經》：現存的漢譯本有四種：

- [A]《大般泥洹經》六卷，法顯(約 337-422)譯，俗稱《六卷本》，乃《北本》前十卷的異譯。
- [B]《大般涅槃經》四十卷，曇無讖(Dharmarakṣa 385-423)譯，後人稱之為《北本》或《大本》。
- [C]《大般涅槃經》三十六卷，此乃是慧觀、謝靈運等人，依《北本》改治而成，後人稱之為《南本》。
- [D]《大般涅槃經後分》，會寧與若那跋陀羅於 664-665 年譯出。《後分》以敘述佛陀入滅及其火化等事為主，雖然沒有論及教理，但使整部《大般涅槃經》得以齊全完備。

[A].《大般泥洹經》六卷

法顯曾西行求法，遊學十五年之久，回國後積極從事譯經工作，貢獻良多。<sup>4</sup>法顯除了翻譯《摩訶僧祇律》等重要律典之外，有些經錄和僧傳記載法顯曾譯《泥洹經》，故傳統上一直認為《六卷本》是法顯所譯。然而，根據《出三藏記集》所錄「六卷泥洹經後記」的記載，法顯在摩竭提國時，有位名叫塞伽羅的在家居士，因深受法顯的求法精神所感動，故特別贈予手寫的一部《大般泥洹經》，法顯將經本帶回國後，由佛陀跋多羅手執胡本，寶雲傳譯，<sup>5</sup>於東晉義熙十四年(418)在道場寺譯出。此記載完全未提及法顯曾參與翻譯工作，因此，《六卷本》是否確實為法顯所譯，恐有待更進

<sup>4</sup>有關法顯的生平事蹟及其譯經的資料有十餘種之多，參閱屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，文津出版社，1994年，頁29。

<sup>5</sup>《大正藏》卷55，頁60中。

一步考證。

[B]. 《大般涅槃經》四十卷----《北本》

至於《北本》為曇無讖所譯，殆無異議。<sup>6</sup>曇無讖是北涼時代的譯經大師，他所譯的經典均屬大乘。除了《北本》之外他還譯了《優婆塞戒經》、《地持經》、《菩薩戒本》等大乘律典，對大乘菩薩戒之弘傳有很大的貢獻。根據《高僧傳》「曇無讖傳」所載，曇無讖為中印度人，自幼即精小乘咒術、五明等。後來遇一白頭禪師，經過一番議論之後，禪師授予《涅槃經》，方知大乘之深廣，於是改習大乘。曇無讖精通咒術，深得國王尊崇。但後來因事得罪國王，乃畏罪而先後逃至罽賓和龜茲，但因此二地均奉小乘，曇無讖遂又東入善鄯、敦煌，最後到涼州姑臧歸附河西王蒙遜。後來因蒙遜之勸請而譯出《涅槃經》，但是因為曇無讖攜來的只有「前分」十卷，他又返國訪尋，於于闐得「中分」後，返回涼州譯出。後來，他又派人到于闐求得「後分」，而於玄始十年(421)年，將所得全部《涅槃經》譯畢。但是，依《出三藏記集》所載，曇無讖因聽到梵僧言及「此經品未盡」，再次西行尋取甚餘部份，但未遂先亡。<sup>7</sup>

[C]. 《大般涅槃經》三十六卷----《南本》

此乃是由四十卷的《北本》修治而成。當《北本》於宋元嘉年間(424-456)傳至南方時，慧觀、慧嚴、謝靈運等人加以重新編輯。《高僧傳·慧嚴傳》提到他們將《北本》修治的理由是：

《大般涅槃經》初至宋土，文言致善，而品數疏簡，初學難以措懷。

<sup>6</sup> 有關曇無讖的生平和譯經之資料，參閱屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，頁 10-11；湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，鼎文書局，1975 年，頁 391-396。

<sup>7</sup> 《出三藏記集》卷十四，《大正藏》卷 55，頁 102 下-103 上。

嚴迺共慧觀、謝靈運等，依《泥洹》本，加以品目，文有過質，頗亦治改。<sup>8</sup>

由上可知，慧觀等人認為《北本》品數過於疏簡，初學者難以掌握要點，遂參照《法顯本》的十八品，將《北本》十三品，細分為二十五品。但以卷數而言，則《南本》有三十六卷，《北本》則有四十卷。再者，他們亦將文字過於質樸而難懂的地方，加以治改潤色，例如更改難解、不通順、粗鄙冗長、錯誤的詞句。<sup>9</sup>唐代僧人元康對謝靈運的修治加以肯定，他說：

謝靈運文章秀發，超邁古今，如《涅槃》元來質樸，本言「手拖腳踏，得到彼岸」，謝改為「運手動足，截流而渡」。<sup>10</sup>

《南本》的修治主要在於品目和文字，經中之義理未曾更改。即使如此，由於對佛經權威性的尊重，謝靈運等人修治的工作，曾受到質疑。《佛祖歷代通載》卷八丙子條有如下記載：

觀與惠嚴、謝靈運等，詳定《大涅槃經》，頗增損其辭，因為夢神人呵之曰：「乃敢妄以凡情，輕瀆聖典！」觀等惶懼而止。<sup>11</sup>

由於文字較為流暢，品目更加分明，《南本》還是比《北本》更為流行。不過，從忠於原典的立場而言，《北本》應較為可信。

---

<sup>8</sup> 《大正藏》卷 50，頁 368 上。

<sup>9</sup> 有關南、北本相異的全部份經文對照表，參閱布施浩岳，《涅槃宗の研究》，前編，東京：圖書刊行會，1942，頁 192-400；孫述圻，「謝靈運與南本《大般涅槃經》」，《南京大學學報》，第一期，1983，頁 66-72。

<sup>10</sup> 《肇論疏》，《大正藏》卷 45，頁 162 下。

<sup>11</sup> 《大正藏》卷 49，頁 162 下。

[D]. 《大般涅槃經後分》

《後分》東傳後，全本《大乘涅槃經》遂告完成。《後分》共有四品，上、下卷各二品，在第一品「遺教品」之前，還有「憍陳如品之末」的一小段，以延續《北本》的最後一品「憍陳如品」。它敘述佛陀的最後一個弟子須跋陀羅聞法證果，請佛住世不果後，先佛入滅。接著的「遺教品」等四品，敘述佛陀的最後教誡，以及其入滅、火化、舍利供養等事。

《後分》的東傳，得之不易，曇無讖、慧觀、道普等人，都曾努力尋求，但是一直到唐初才由律師會寧求得。會寧發心前往天竺取經，途中於訶陵國住了三年，在麟德(664-665)年間，與若那跋陀羅共同譯出《後分》後，命僧人運期帶回東土，於是全本《涅槃經》終告完成收集和翻譯。

《大般涅槃經》的成立年代大約在三至五世紀間，這種推論可從經中所引用的經典的成立時期得知。《涅槃經》引用過《首楞嚴經》、《摩訶般若波羅蜜多經》、《如來藏經》、《法華經》、《華嚴經》。<sup>12</sup>《首楞嚴三昧經》成立年代應在二世紀前，因為此經早於東漢中平二年(185年)由支婁迦讖譯出。在五世紀《涅槃經》譯出前，已有幾種般若系經典的譯本，例如，小品的《道行般若經》由支婁迦讖於 179 年譯出；大品的《光讚般若波羅蜜經》於 286 年由法護譯出。因此，它們的集成不會遲於二世紀。《如來藏經》的成立年代在四世紀之前，因為此經最早由法炬於晉惠帝、懷帝時代(290-306)譯出。《法華經》和《華嚴經》<sup>13</sup>的集成大約在三世紀中葉。

以上《大般涅槃經》所引用過的五部經典中，最遲集成者約在三世紀中葉，因此《涅槃經》的成立應在三世紀中葉之後，而其下限可從《涅槃

<sup>12</sup> 有關《涅槃經》所引用經典內文的詳細討論，參閱河村孝照，「大乘涅槃經所引用之經典について」，《印度學佛教學研究》（以下簡稱《印佛》），第 20 卷，第 2 號，PP.549。

<sup>13</sup> 《涅槃經》有三處引用《雜花經》（《雜花經》為《華嚴經》的異名），言及修集布施為涅槃因。詳參河村孝照，「大般涅槃經と華嚴經」，《東洋學研究》，第五號。

經》本身譯出的年代推測。《法顯本》約於405年之間取得，而《北本》則是曇無讖於414至421年間取得，而於421年譯出，因此，五世紀初葉時《涅槃經》必已集出。

北傳《大般涅槃經》（以下簡稱《涅槃經》）屬於大乘三大思想體系中的如來藏思想。從思想的演進而言，如來藏系的經論可分成三個時期：第一時期包括三世紀初陸續出現的主流典籍，如《如來藏經》、《不增不減經》等。中期的則有《佛性論》、《寶性論》等，後期的是融會如來藏說與唯識說的經典，如《楞伽經》、《大乘起信論》等。《涅槃經》內容未涉及唯識要義，應是屬於第二時期如來藏系的經典。由於其深入探討佛性、一闍提、法身常住等思想，在如來藏思想體系中，是部很重要的典籍。

## 二. 《大般涅槃經》的中心議題

《涅槃經》的中心思想，主要包含三大要義：第一，如來常住，第二，涅槃常樂我淨，第三，一切眾生悉有佛性。《涅槃經》中卷二十五的「迦葉菩薩品」，即有明示：

有人聞是大般涅槃經，如來常住，無有變異，常樂我淨，終不畢竟入於涅槃，一切眾生悉有佛性。一闍提人謗方等經、作五逆罪、犯四重禁，必當得成菩提之道。<sup>14</sup>

引文中提到三個要義，而三者之意義互有關連。《涅槃經》認為一切諸佛常住不變，畢竟安樂，而諸佛具常樂我淨，且由於佛性的無差別相，故一切眾生終將成佛。

### 【1】如來常住

釋尊成道以來，經過四十年說法後，在拘尸那揭羅城外的沙羅雙樹林

<sup>14</sup> 《大般涅槃經》卷35，《大正藏》卷12，頁574下。

下入滅。對於佛陀自誕生到入涅槃的整個生涯，小乘佛教視為生滅變易的過程，當化緣已盡時，即灰身入滅，乃是無常、苦空、無我、不淨的具體呈現。基於這個根本概念，小乘佛教發展出「有餘涅槃」(Sopadhī-śeṣa-nirvāṇa)和「無餘涅槃」(nir-upadhī-śeṣa-nirvāṇa)二種涅槃觀。

有餘涅槃為聖者生身所證，無餘依涅槃為聖者滅後所證。《南傳大藏經》的「本事」(Itivṛtaka)對此二種涅槃清楚地解釋說：

何謂有餘依涅槃界？比丘眾啊！比丘等證阿羅漢者，為漏盡者，成就淨行，所作已了，重荷已釋，(自身之)目的地已遂，滅盡有結，正智解脫，而五根猶存，感快與不快，經驗苦樂，貪瞋痴滅。比丘眾等，此是有餘依界。

復次，何謂無餘依涅槃界？比丘界等，比丘已證阿羅漢，已漏盡者，成就淨行，所作已了，重荷已釋，(自身的)目的地已遂，滅盡有結，正智解脫，諸受皆滅，唯一清涼。比丘眾等，此即無餘依涅槃。<sup>15</sup>

依上引句，有餘、無餘二種涅槃都是屬滅盡有漏、成就淨行、所作已了、正智解脫的境界，而其不同處，乃在於有餘涅槃「五根猶存」，任持最後的依身，能經驗苦樂，貪瞋痴滅。無餘涅槃則「滅盡有結，諸受皆滅」。換言之，因捨棄了五蘊和合的依身，諸受亦隨滅，即所謂的「所作已了，不受後有」。

証入有餘依涅槃的聖者，因有色身的存在，具體且實在，沒有什麼爭議。但是，捨色身而不受後有的無餘涅槃者，其存在狀態又是如何呢？由於對此問題的不同看法，衍生了大、小乘各宗派很大差異的涅槃觀和佛身觀。因為小乘典籍中，常以類似「滅行無有餘，如燈盡火滅」<sup>16</sup>的語詞來描述無餘涅槃，《俱舍論》卷六也說：「如燈燄涅槃，

<sup>15</sup> 引自張曼濤，《涅槃思想研究》，收於藍吉富編，《現代佛學大系》第34冊，彌勒出版社，1983年，頁63。

<sup>16</sup> 見《遊行經》，《大正藏》卷1，頁20上。

唯燈燄謝，無別有物，如是世尊得心解脫，唯諸蘊滅，更無所有」，<sup>17</sup>因此，無餘涅槃常被瞭解為一種虛無的境界。<sup>18</sup>

對於世尊捨依身入涅槃，是否如有些人所誤解的所謂進入斷滅虛無的狀態，原始佛典早已提出澄清。如《本事經》即說：

無餘依涅槃界...畢竟寂靜，究竟清涼。隱沒不現，惟由清淨，無戲論體，如是清淨無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃。<sup>19</sup>

究竟的涅槃本質上是寂靜清淨的，而由於其無色身的依存，再加上無我、無常等根本的佛教教義，入涅槃的佛被否定的認為是「灰滅佛」，為了導正這種誤解，上引的《本事經》就強調涅槃「不可謂有，不可謂無，不可謂亦有亦無，不可謂非有非無」，給予「絕四句」的定義。有的經典則把它解為「不可記說」，例如《雜阿含經》卷三十二即說：

若說如來後有生死者，是則為色；若說如來無後生死，是則為色，如來者色已盡，心善解脫，言有生死者，此則不然...如來若有若無、若有無、若非有非無後生死，不可記說。<sup>20</sup>

自原始佛教至部派佛教，無論是將涅槃描述為「畢竟寂靜，究竟清淨」或「不可記說」，雖然沒有虛無斷滅的含義，但是因為還是在無我、無常的定義下，<sup>21</sup>與大乘佛教比較起來，其涅槃觀的積極性較小。

<sup>17</sup> 《俱舍論》卷6，《大正藏》卷29，頁35上。

<sup>18</sup> 有些西方學者曾將涅槃詮釋為虛無，比利時學者蒲善（De La Vallee Poussin）的 *The Way of Nirvāna* 即是一例。

<sup>19</sup> 《本事經》卷3，《大正藏》卷17，頁678上。

<sup>20</sup> 《雜阿含經》卷32，《大正藏》卷2，頁226中。

<sup>21</sup> 《中阿含經》說：「云何無餘涅槃，比丘行當如是，我者無我，亦無我所，當來無我，亦無我所，已有便斷，已斷得捨，有樂不染，合會不著，行如是者，無上息跡，



對大小乘涅槃觀的不同，三論宗祖師吉藏曾於《法華玄論》列舉三不同點：

- (1)本性寂滅，非本性寂滅異：小乘的涅槃之所以「非本性寂滅」，是因為它認為必待生滅滅已，才得涅槃。而大乘之涅槃，則認為生滅當體本來即涅槃。
- (2)界內界外斷惑異：小乘的涅槃只斷界內「分斷生死」，而大乘的涅槃具足身智、人法，故具法身般若德。
- (3)具眾德、不具眾德異：小乘的涅槃無身無智，故不具眾德。大乘涅槃具足身、智、人法，故具足法身般若德。<sup>22</sup>

上面第一點所說的生滅(煩惱)即涅槃，就是中觀所強調的「涅槃身世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」，而世間(生死、煩惱)與涅槃之所以無有分別，乃是本性空。正因為大乘的空觀能照見諸法當體即空，故能打破世間與涅槃的差異，自由地悠遊二者之間，而不會像小乘將生死與涅槃截然二分。

第三點大小乘涅槃差異處，在於大乘涅槃「具足身、智、人法，故具法身般若德」，這與「猶如燈滅，膏油俱盡」的涅槃觀，有極大不同。如來涅槃「具足身」及「眾德」，也就是大乘《涅槃經》所強調的如來常住和涅槃四德。

《涅槃經》的緣起是因佛陀宣佈欲入涅槃，眾弟人等悲痛不已，懇請佛陀住世，佛陀教誡他們一切世間法，有生必有死，其性無常，生已不住，所以諸佛終究是要入涅槃的。可是為了怕眾弟子誤以為佛般涅槃是「灰身滅智」的境地，佛陀解釋了如來常住的涅槃真義。例如：《如來性品》第四之一提到一般善男信女誤解如來涅槃無常的理由，是因為佛曾說過：

1.滅諸煩惱，名為涅槃，猶如火滅，悉無所有。

---

慧之所見，而已得證。」(《大正藏》卷1，頁427下)。

<sup>22</sup> 《法華玄論》卷2，《大正藏》卷34，頁375下。

- 2.離諸有者乃名涅槃。
- 3.如衣壞盡，不名為物，涅槃亦爾，滅諸煩惱，不名為物。
- 4.離欲寂滅，名為涅槃，如人斬首，則無有首，離欲寂滅亦復如是，空無所有。
- 5.譬如熱鐵，椎打星流，散已尋滅，莫知所在，得正解脫，亦復如是，已度婬欲，諸有淤泥，得無動處，不知所在。<sup>23</sup>

以上對涅槃的描述傾向否定性，若依字面上意義去瞭解，其結論會是「如來無常」。但是如果有人以此問難「如來為常住法不變異」的教義，佛陀的回答是：「若有人作是難者，名為邪難。」佛陀解釋說：

滅煩惱者，不名為物，何以故？永畢竟故，是故名常。是句寂靜，為無有上，滅盡諸相，無有遺餘，是句鮮白，常住不退，是故涅槃名為常住。如來亦爾，常住無變。言「星流」者，謂煩惱也，「散已尋滅，莫知所在」者，謂諸如來煩惱滅已，不在五趣，是故如來是常住，無有變異。」<sup>24</sup>

《涅槃經》不但如上面引句辯解涅槃非斷滅，而且更積極主張如來常住身如金剛一樣不壞。《金剛身品》世尊說：「如來身者是常住身、不可壞身，金剛之身」，迦葉尊者反問說他不見世尊所說如來的常住金剛身，看到的只是世尊的「無常破壞，塵土雜食等身」。世尊於是再次告訴迦葉說：「如來之身無量億劫堅牢難壞，非人天身、非恐怖身、非雜食身、如來之身非身，是身不生不滅，不習不修，無量無邊，無有足跡，無知無形，畢竟清淨。」<sup>25</sup>

《壽命品》中以「常住五身」表顯如來的常住性，五常是常命、常色、常力、常安樂、常無礙辯才。經中葉迦對於如來既然壽命無量，

<sup>23</sup> 《大正藏》卷12，頁387中--下。

<sup>24</sup> 同上，頁387下。

<sup>25</sup> 同上，頁622下。

卻又不能久住世間而要入涅槃，深感不解。佛陀告訴葉迦對如來不應生滅盡想，因為「涅槃即是諸佛法性」，而法性是常法、不變易法，<sup>26</sup>因此說如來常住壽命無量，世尊是為了度眾生才示現涅槃相的。總之，佛身不是雜食身、煩惱身、後邊身、或無常身，而是無煩惱身、金剛身、法身、常身、無邊身。

《涅槃經》主張如來常住的理由，是對治以涅槃為永遠沉寂的消極涅槃觀。大乘強調的如來身即是法性、涅槃、法身，而同時在涅槃的當下，即是生死煩惱，就是所謂的「斷煩惱者，不名涅槃。」在這種涅槃煩惱不二的積極意義之下，如來可同時「妙有」地出入涅槃和世間，繼續其度化眾生的工作。

## 【2】涅槃四德——常樂我淨

涅槃四德是對原始佛教所強調的無常、苦、空、無我、不淨等根本教義所提出批判式的新詮釋。傳統佛教認為眾生有「四顛倒」，即「無常常想、苦生樂想、無我我想、不淨淨想」，這四種執見是煩惱的根源，也是解脫道的絆腳石。但是《涅槃經》卻做了完全相反的詮釋。「如來性品」說：

佛告葉迦：善男子，謂四倒者，於非苦中生於苦想。非苦者名為如來，生苦想者，謂於如來無常變異。若說如來是無常者，名大罪苦，若言如來捨此身入於涅槃，如薪盡火滅，是名非苦而生苦想，是名顛倒。<sup>27</sup>

無常變異的一切法皆苦，本來是四聖諦中「苦諦」的真義，如果把生滅變異之苦想當作樂想，就是顛倒見，但是《涅槃經》卻說「樂者即是如

<sup>26</sup>「四相品」說：「如來身界不可壞故，所以者何？以無身聚，唯有法性，法性之性，理不可壞」。（《大正藏》卷12，頁636下。）

<sup>27</sup>《涅槃經》卷7，《大正藏》卷12，頁407上-中。

來，苦者如來無常」。換言之，如來常住是為樂(非苦)，但是如果把如來捨身入涅槃視為無常變異法，就是苦想，也就是於「非苦」而生「苦」想，《涅槃經》稱此種想法為顛倒見。同樣地，無我我想，固然是顛倒，而把「我」當「無我」想也是顛倒。《經》中解釋說：

世間之人，亦說有我，佛法之中亦說有我。世間之人雖說有我，無有佛性，是則名為於無我中而生我想，是名顛倒。佛法有我，即是佛性。世間之人說佛法無我，是名我中生無我想。若言佛法必定無我，是故如來敕諸弟子修習無我，名為顛倒。<sup>28</sup>

佛教基本教義一向強調無我，但是根據以上引文，佛法與外道均說有我，然而其意義有所不同。外道雖然說有我，但卻說無有佛性，而且其所說的「我」是執諸法有自性的「我」。但佛法的「佛性我」是含有空義的我，不同於外道我，所以如果於無我中而生我想，就是名顛倒。再者，佛法說有我，即是有佛性的意思，如果外道說佛法無我(佛性)，就是於「我中生無我想」，亦是顛倒。

第四種顛倒是「淨不淨想、不淨淨想」，《經言》：

淨者即是如來常住，非雜食身、非煩惱身、非是肉身、非是筋骨繫縛之身。若有說言如來無常是雜身...是名顛倒。<sup>29</sup>

因為如來的常住身非雜食身、煩惱身、故名為「淨」，若以為如來無常是雜食身，即於淨中起不淨想，即為顛倒。總之，凡夫外道對於生死有為所執的四種謬見----常樂我淨，屬於「有為」的四顛倒，而「無為」的四顛倒，是指二乘人雖不會誤執有為的四顛倒，卻誤以為涅槃悟境是虛無的境地，而於涅槃起「無常、無樂、無我、不淨」的四種顛倒見，不能起涅槃

<sup>28</sup> 同上。

<sup>29</sup> 《涅槃經》卷7，《大正藏》卷12，頁407上-中。

「常樂我淨」的正見。

對傳統無我、無常、苦、不淨的瞭解，《涅槃經》批評它是「知字不知義」，真正知義應是：

無我者名爲生死，我者名爲如來。無常者聲聞緣覺，常者如來法身。  
苦者一切外道，樂者即是涅槃。不淨者即有爲法，淨者諸佛正法。<sup>30</sup>

此段經文只點出常樂我淨所指爲何，但並未解釋爲何「我」是指常住無變的如來，「常」爲如來法身，「樂」爲涅槃，「淨」爲諸佛正法。《佛性論》卷二則有較詳細的說明：<sup>31</sup>如來法身之所以名爲「大常」，是因爲「生死涅槃平等通達」，也就是說如來法身離於生死涅槃二邊。若見生死無常，是爲斷見，若見涅槃常住，是爲常見。如來法身離此二見，生死即涅槃，二者「平等通達，不可分別」，入不二法門，這才是「大常」的真義。

《涅槃經》說「樂」是指涅槃，《佛性論》解釋說，這是因爲涅槃即是滅盡一切「苦集相」，和證得一切「苦滅相」，意生身滅不更生，故可以說「大樂」。上面引文說「我者名爲如來」，而《佛性論》說「一切我無我虛妄執滅息」，名爲「大我」，因爲它遠離外道的「我執」和二乘的「無我執」。《涅槃經》說「淨者諸佛正法」（無爲法）。《佛性論》更一步指出如來法身的「大淨」含通於聖凡的「本性清淨」和唯佛果才有的「無垢清淨」。

《涅槃經》的「光明遍照高貴德王菩薩品」以具「大常」、「大樂」、「大我」、「大淨」的如來「大涅槃」，揀別二乘的「涅槃」。雖然整部《涅槃經》中對四德中「常」義的解釋隨處可見，但是「德王菩薩品」中詳細解釋「大樂」、「大我」、「大淨」的意義，卻獨缺「大常」，可能是疏漏所致。而其對大我、大樂、大淨的詮釋也與《佛性論》不盡相同。

<sup>30</sup> 同上，頁 377 下。

<sup>31</sup> 《佛性論》稱四德（四無倒）爲大常、大樂、大我、大淨波羅蜜，其卷二：「辯相分」的「顯果品」中有清楚的闡釋，參見《佛性論》卷 2，《大正藏》卷 31，頁 799 中-下。

「德王菩薩品」謂証入「大涅槃」的如來具「大我」屬性，乃是因爲如來有八種自在：

- 1.如來能示現無量身充滿十方無量世界。
- 2.如來能自在地示現身滿三千大千世界。
- 3.如來能無礙地來往恆河沙數諸佛世界。
- 4.如來能令無量眾生所作成辦，也能身處一地而使他土一切眾生得見。
- 5.如來具根自在，故能以一根攝六境，卻不加執取。
- 6.如來得一切法，但心無得想。
- 7.如來演說自在，其演說的內容歷無量劫亦不盡。
- 8.如來如虛空遍滿一切處，以自在力令眾生得見。<sup>32</sup>

《佛性論》以如來法身離我、無我執見爲「大我」的義涵，《涅槃經》則以如來的八種自在力爲「大常」的含義，二經的著重點顯然不同，但不外乎都是顯現如來的功德屬性，與一般執有自性的「我」見，完全不同。

「大涅槃」蘊含的「大樂」有四種：

- 1.斷世間凡夫苦樂後之樂：涅槃之性超越苦樂，故名大樂。
- 2.大寂之樂：涅槃之性遠離憤鬧，故有大寂靜之樂。
- 3.一切知之樂：証入大涅槃的諸佛皆知一切法，故有大樂。
- 4.如來之身非煩惱之身，金剛不壞，故名大樂。

以上所舉的四種「大樂」，與《佛性論》所說的「大樂波羅蜜」有些不同，後者是以「苦滅無餘」爲大樂，而前者除了以超越苦樂(不苦不樂)的境界爲大樂之外，也強調寂靜、智慧(一切知)、不壞身等爲涅槃的功德屬性。

「大涅槃」的「大淨」也有四種：

<sup>32</sup> 《涅槃經》卷23，《大正藏》卷12，頁502下-503上。

1. 斷除二十五有的大涅槃名爲大淨。
2. 諸佛證入大涅槃之後，諸業清淨。
3. 如來身常而且清淨。
4. 如來心清淨無漏。

以上所舉的四種「大淨」，與《佛性論》所說「一切煩惱習氣皆滅盡爲大淨」的意義相同，但是《佛性論》又特別舉出本性清淨和無垢清淨，更具深意，因前者是從現象上表現，而後者則是從本質上考量。至於常樂我淨四者之間的關連，《涅槃經》有如此說明：

滅內外入所生六識，名之爲常，以是常故名之爲我。有常、我故，名之爲樂。常、我、樂故名之爲淨。善男子，眾生厭苦斷是苦因，自在遠離是名爲我，以是因緣，我今宣說常樂我淨。<sup>33</sup>

引文指出如來涅槃的「常德」，乃是由滅凡夫六識所得，而因爲此「常」，才能名之爲「我」，又因爲有「常」、「我」、才能名之爲「樂」。最後，因爲有常、我、樂，才能名之爲「淨」。

綜觀《涅槃經》強調涅槃四德的意義，主要是在於它對小乘佛教的無常、苦、空、不淨的教義提出反省性的反應。經中批判「修習無常、苦、空、無我等想」爲「無有實義」，其理由有二：一者如果過份執著無常等見，易誤入斷滅虛無之見，二者若於無常計常、苦者計樂、無我計我、不淨計淨，亦同樣是謬見。因爲《涅槃經》認爲無常等四法有實義，故主張常樂我淨等四德，但是它與一般凡夫執著的常樂不同處何在呢？經中將它分成所謂「世間常樂我淨」和「出世間常樂我淨」。世間的「常」是無常計常的「常」（以下類推），故爲顛倒見，因其「有字而無義」。而出世間的「常」是就如來法身遍滿而說「常」，此常沒有常相，故不同於世間常，其餘的樂、我、淨亦復如是。總之，這才是常樂我淨的實義。

<sup>33</sup> 《大正藏》卷12，頁596上。

## 【3】一切衆生悉有佛性

佛性思想是《涅槃經》的精髓，經中對佛性的意義有詳盡的闡釋，但是《涅槃經》的佛性思想最大的爭議點，在於是否一切眾生悉有佛性(悉皆成佛)，而此爭議主要是涉及一闍提(icchantika)是否成佛的問題。因此，在討論佛性義之前，有先瞭解一闍提意義之必要。

「一闍提」是 icchantika(或 eccantika)的音譯，在不同經典，也出現不同漢譯，如「一闍底迦」、「一顛底迦」、「一闍底柯」、「一闍提迦」等。Icchantika 是由梵文動詞 iṣ 變化而來，意思是「希求、欲樂」。Icchant 是 iṣ 的現在分詞，加上名詞的構成音 ika，即成為「欲樂者」、「多欲者」、「多貪者」等。《玄應音義》解釋說：「言一闍底柯，此云多貪，謂貪樂生死不求出離，故不信樂正法。」<sup>34</sup>一闍提除了含「多貪」的字義之外，更引申指「斷善根」、「信不具足」、「慧不具足」、「燒種」、「極惡」的眾生。

雖然「一闍提」一詞在中期大乘佛教才開始出現於諸經論中，但是若從佛教思想史考查，一闍提的概念，可以說從佛陀時代即已萌芽。提婆達多(Devadatta)出佛身血，央掘魔羅(Aṅgulimālya)殺人如麻，阿闍世(Ajātasatta)弑父囚母，他們都是佛陀時代具有一闍提屬性的代表性人物。佛滅後，佛弟子放逸者更不受約束。第一次結集就是因為拔羅陀慶幸佛陀已入滅，自己可隨心所欲而召開的。以後幾次的結集涉及所謂「大天五事」、「十事非法」等之爭，都與持戒或犯戒、護法或謗法有關，這些爭議也都是後來「一闍提」教義所關心的議題，一闍提的思想顯然已蘊含其中。

對於惡質的眾生相，原始和部派典籍都有所描述，例如犯殺、盜、淫、妄等四重禁者，犯殺父、弑母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧等五逆罪

<sup>34</sup> 《玄應音義》為唐代玄應所撰，又名《一切經音義》。本書收錄四五八部典籍，凡是難解之字句、名相均加以音譯和註解。參見《玄應音義》卷23，《中華大藏經》第一輯，第30冊，頁26020。



者。阿含經中依正邪善惡，將眾生分成「正定聚」、「邪定聚」、「不定聚」，邪定聚就是指不行佛道而行邪道者，《俱舍論》則具體指出造五逆罪者為邪定聚眾生。<sup>35</sup>被編入阿含部的《央掘摩羅經》<sup>36</sup>把邪定聚和一闍提相提並論：

所言邪定者，謂彼一闍提，正定謂如來，菩薩及二乘。

目蓮應當知，二種甚希有，所謂佛世尊，及與一闍提。

如來最上處，於上更無餘，第一極卑鄙，所謂一闍提。

譬如大菩薩，滿十波羅蜜，闍提亦如是，具足十惡行。<sup>37</sup>

除了《央掘摩羅經》之外，早期大乘經典也都陸續提及一闍提。《不增不減經》告戒眾生不可起「增見」、「減見」二種「極惡不善」的邪見，否則，「若起一見，若起二見，諸佛如來非彼世尊...此人以其起二見因緣故，從冥入冥，從闇入闇，我說是等名一闍提。」<sup>38</sup>此處一闍提的含義，從五逆十惡的具體罪行，發展到偏執的抽象邪見。

由於教團不斷有行為偏差的僧眾，誹謗佛法的情形也時有所聞，嚴重

---

<sup>35</sup> 大乘佛教各宗派則其各自的教義，對三定聚有不同引申的解釋。《瑜伽師地論》將三聚，依「本性」和「方便」再細分成六聚。華嚴宗以十信以前為邪定、十信為不定、十信以後為正定。日本淨土真宗以修萬善以求往生者為邪定聚、自力念佛行者為不定聚、他力信心行者為正定聚。（參見《佛光大辭典》卷上，頁562。）

<sup>36</sup> 在《大正藏》卷二的「阿含部下」中，收錄三個《央掘摩羅經》的六個譯本，其中三個分別存於《雜阿含經》（卷99，第1077經）、《別譯雜阿含經》（卷100，第16經）、《增一阿含經》（卷38）。另有西晉竺法護譯的《佛說鶻掘摩經》和法炬譯的《佛說鶻崛髻經》，此二譯均為一卷，本與阿含中的譯本，內容大同小異，主要是敘述鶻掘摩遇佛後，改過從善，證阿羅漢果的故事。但是，四卷本的《央掘摩羅經》有四卷之多，除了敘述央掘摩羅的故事之外，經中大談如來藏教義，顯然是屬於如來藏思想系統的早期大乘經典，《大正藏》將它編入「阿含部」並不妥當。

<sup>37</sup> 《大正藏》卷2，頁529下。

<sup>38</sup> 《大正藏》卷16，頁467下。

威脅僧團的清淨和佛法的久住，因此，法滅的危機意識逐漸出現於經典中，而這些惡行的眾生，許多大乘經典就稱他們為一闍提。例如，《佛名經》描述眾生從無始所造的諸惡業等，包括殺生，妄語、輕慢、貪求、嫉妒等等，這些惡業如「薪火熾然，無有休息」，當一個人的「三業微善一切俱焚，善法既盡」時，即名為「一闍提」。<sup>39</sup>《大乘阿毘達磨集論》也有類似的說法：「若已斷善者，所有善法由種子成就故成就，亦名不成就。若非涅槃法，一闍底迦，究竟成就雜染諸法，由闍解脫因，亦名阿顛底迦。」<sup>40</sup>

當如來藏系經論成立之後，一闍提的思想普遍地出現其中，並加以廣泛的討論。正法的護持和眾生的成佛，是如來藏系經論所關心的要點，換言之，如來藏法門有顯著的「扶律談常」的風格。初期如來藏說的倡導者，一方面律身嚴謹，另一面有強烈的法滅危機意識。例如，《大方等無想經》說：「未來持法弟子如迦葉者，成就大慈，具足淨戒」；<sup>41</sup>其他如《大法鼓經》和《大般涅槃經》中，持律嚴謹的迦葉是佛陀說法主要的對象，這都是暗示如來藏法門持法者嚴守戒律的風格。<sup>42</sup>至於那些與持法比丘相反的非法惡行比丘，如來藏系經論也一再提到，憂慮其對佛法的違害會導至法滅，所以如來藏說的倡導者都成為正法的捍衛者，如《勝鬘夫人經》中有二大類，其中之一就是「護持正法，於所生身不惜軀命。」<sup>43</sup>

因為如來藏說有扶律談常的特性，其經論普遍論及毀戒惡行的眾生，並稱他們為一闍提。如來藏系經論都主張一切眾生皆有如來藏(佛性)，但是否包括一闍提，則各有不同看法。《央掘魔羅經》說一闍提十惡具足，不能證佛道。《無上依經》說一闍提誹謗大乘，墮邪定聚，不得證無上菩

<sup>39</sup> 《佛名經》卷 10，《大正藏》卷 14，頁 225 下。

<sup>40</sup> 《大乘阿毘達磨集論》卷 3，《大正藏》卷 31，頁 673 下。

<sup>41</sup> 《大方等無想經》卷 5，《大正藏》卷 12，頁 1099 下-1000 上。

<sup>42</sup> 參閱印順，《如來藏之研究》，正聞出版社，1988 年，頁 122。

<sup>43</sup> 其他二願是：1.於一切眾生得正法智，2.為眾生演說無倦。參見《大寶積經》卷 119，《勝鬘夫人會》，《大正藏》卷 11，頁 673 下。

提。《楞伽經》也說一闍提「無涅槃性」。《佛名經》中雖然多次描述一闍提的惡行，不過它卻強調一闍提能懺悔罪過，暗示一闍提有解脫的可能性。然而，極力提倡一闍提可以成佛者，只有《大般涅槃經》，但是因為經中前後說法不一，卻也引起不少爭議。

在整部《涅槃經》提到一闍提者有六十餘處之多，<sup>44</sup>對一闍提之特徵和惡行有詳盡的描述。從經中對一闍提的定義，即可看出其重要的特徵。

### 1. 破戒、作五逆罪

「一闍提輩犯四重禁、五無間罪、誹謗方等、非法說法、法說非法。」(師子吼菩薩品第十一之六、頁 559 中)

「佛告純陀言：破戒者謂一闍提。...若犯四重作五逆罪，自知定犯如是重事，而心無怖畏慚愧，不肯發露，...如是等人亦名趣向一闍提道。」(一切大眾所問品第十七，頁 665 中-666 下。)

### 2. 不信佛法、因果

「如來尚為一闍提等演說法要...一闍提者，不信、不聞、不能觀察、不得義理。」(梵行品第八之六、頁 481 中)

「一闍提輩，若遇善友諸佛菩薩聞說深法，及不遇，俱不離一闍提心。」(光明遍照高貴德王菩薩品第十之六，頁 519 上)

「一闍提者，不信因果、無有慚愧、不信業報、不見現在及未來世、不親善友、不隨諸佛所說教誡。」(梵行品第八之五，頁 477 下)

### 3. 誹謗佛法

「一闍提說無方等，以是義故，一闍提輩無心趣向清淨善法。」(月

---

<sup>44</sup> 《涅槃經》及其他經論有關一闍提的資料，參閱望月良晃，《大乘涅槃經の研究-- 教團史的考察》，春秋社，1988年，頁379-489。

喻品第十五，頁 569 下)

「若男、若女、若沙門、若波羅門，說言無道、菩提、涅槃，當知是輩名一闍提魔之眷屬，名為謗法。(梵行品第八之三，頁 466 中)

#### 4. 斷滅善根、不作善法

「何等名為一闍提耶？一闍提者，斷滅一切諸善根，本心不攀緣一切善法，乃至不生一念之善。」(如來性品第四之二，頁 393 中)

#### 5. 破壞僧團綱紀

「有一闍提作羅漢像，住於空處，誹謗方等大乘經典...是一闍提惡比丘輩住阿蘭若處，壞阿蘭若法。」(如來性品第四之六，頁 419 上)

「一闍提有五事，沒三惡道：一者比丘邊作非法故，二者於比丘尼邊作非法故，三者自在用僧祇物，四者母邊作非法故，五者於五部僧互生是非故。」(師子吼菩薩品第十一之六，頁 554 中)

《涅槃經》極力提倡一切眾生皆有佛性，必定可成佛的觀念，但是其前分也一再出現排除一闍提成佛可能性的經文，主要是因為上舉的惡行所致。《經》中說：「一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱，即得成阿耨多羅三藐三菩提，除一闍提。」<sup>45</sup>經中舉了許多一闍提不能生菩提心的譬喻。例如：

1. 一闍提不能生菩提心，如焦種不能生長。
2. 一闍提不能生菩提心，如明珠置於汙泥不能令清。
3. 一闍提不能生菩提心，如必死之人，良醫亦無法救治。
4. 一闍提不能生菩提心，如金剛不壞龜甲及白羊角。

---

<sup>45</sup> 《大正藏》卷 12，頁 404 下。

5. 一闍提不能生菩提心，如生盲者，良醫不能癒。
6. 一闍提不能生菩提心，雖普雨法雨於一闍提，仍不能住。如大雨不住於空中。<sup>46</sup>

與其他惡行邪見眾生相比，一闍提的罪障更重。他們不但不能生菩提心而成佛，幾乎所有行善行，去除煩惱或聽受佛法的可能性也沒有：

1. 「是大涅槃微妙經典亦復如是，雨大法雨普潤眾生，唯一闍提發菩提心，無有是處。」(如來性起品第四之六，頁 418)
2. 「所至之處，若至舍宅，能除眾生無邊煩惱，犯四重禁五無間罪、未發心者，悉令發心，除一闍提。」(月喻品第十五，頁 660 下)
3. 「爾時虵蛇毒螫諸惡蟲類，魔鬼羅刹咒蠱道，皆生慈心不相侵害如視一子，唯除一闍提輩。」(《大般泥洹經》卷一，頁 857)

根據這個引文，一闍提甚至於不如虵蛇毒螫等惡蟲類。由於其罪障深重，自己固然無法修善、懺罪、發菩提心，甚於連被救助的可能性也沒有，故經言：

譬如良醫善知八種悉能療治一切諸病，唯不能治必死之人。諸佛菩薩亦復如是，悉能救療一切有罪，唯不能治必死之人一闍提輩。<sup>47</sup>

再者，《涅槃經》卷第十四還說如來不為一闍提說法：

為中根人於波羅捺轉於法輪，為上根人今於此拘尸那轉大法輪，極下根者如來終不為轉法輪，極下根者即一闍提。<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> 同上，頁 418 上-中。

<sup>47</sup> 同上，頁 420 中-下。

<sup>48</sup> 同上，頁 447 下。

《涅槃經》將殺業分成上、中、下三級：

- (1)「上殺」者指殺害父母、阿羅漢、辟支佛、菩薩等，犯者墮阿鼻地獄，具受上苦。
- (2)「中殺」者指殺害凡夫人、乃至一切阿那含、犯者墮地獄、畜生、餓鬼道，具受中苦。
- (3)「下殺」者指殺害蟻蟲、乃至一切畜生，犯者墮地獄、畜生、餓鬼道，具受下苦，因諸畜生尚有微妙善根，是故殺者具受罪報。

至於殺一闍提，罪該如何？《涅槃經》接著說：

善男子，若有能殺一闍提，則不墮此三種殺中。善男子，諸婆羅門等一切皆是一闍提也。譬如掘地刈草斫樹、斬截死屍罵詈鞭撻無有罪報，殺一闍提亦復如是無有罪報。何以故？諸婆羅門乃至無有信等五根，是故雖殺不墮地獄。<sup>49</sup>

依以上殺業的分類，若有人殺蟻蚊等畜生，尚且要墮三惡道之報，因為這些畜生還有微小善根，但是若殺一闍提，則不屬於三種殺業，無有罪報，因為他們乃屬斷善根之輩。由此可見，《涅槃經》對一闍提有極嚴厲的看法。

然而，《涅槃經》對一闍提的看法並非前後完全一致。初分十卷的經文中稱一闍提為焦種、善根斷滅者、必死之人、無瘡(沒有瘡的人，毒不能入，此乃比喻全無菩提因緣可能性的人)、非法器、無目(沒有眼睛，不識大乘而加以誹謗的人)、生盲、多羅樹頭(被砍不能再生)。這些譬喻都是表示一闍提沒有作佛的可能性。雖然「前分」一再強調一闍提不能成佛，但也有一處經文，明言一闍提有佛性：

<sup>49</sup> 同上，頁 460 中。此處經文討論造作各種罪業會得到相關的惡報時，特別強調以惡心造的業才有惡報。不過，經文提到「殺一闍提無有罪報」時，並沒有說是明示不以惡心殺為前題，才無有罪報，而反說因一闍提「無有信等五根」，所以雖殺而不墮地獄。

彼一闍提雖有佛性，而爲無量罪垢所纏，不能得出如蠶處繭，以是業緣不能生於菩提妙因，流轉無有窮已。<sup>50</sup>

以上引文出自《涅槃經》第九卷「如來性品」第四之六，雖然整卷的內容乃在於強調一闍提不能成佛，但經文畢竟還是明言「一闍提有佛性」，只是他們爲無量罪垢所纏，而不能生菩提妙因。既然如此，他們還有沒有補救或改變的可能？「如來性品」也有如是說：

不定者如一闍提，究竟不移，犯重禁者不成佛道無有是處。何以故？是若於佛正法中心得淨信，爾時即便滅一闍提。若復得作優婆塞者，亦得斷滅於一闍提，犯重禁者滅此罪已，則得成佛，是故若言畢竟不移不成佛，無有是處。<sup>51</sup>

依據引文，一闍提犯重禁者，若對佛法產生淨信，則可斷滅一闍提的屬性。此時即不再是一闍提，則得成佛，可見還是給予一闍提有條件的成佛可能性。然而，初分中像這樣的說法，並不多見，絕大部份還是堅決地否定他們能成佛。但是，續譯部份一闍提觀，則有所不同。《涅槃經》前、後部份一闍提觀不同的原因，依傳統的看法是「其經初後所演，佛性廣略之聞耳，無相遠也。」<sup>52</sup>換言之，前分的堅持一闍提不成佛，與續部份的一闍提定當成佛，並無矛盾之處，只是佛性義廣略不同而已，但是從文獻學角度而言，《涅槃經》的前後分不同的一闍提觀，乃是因爲其經集出的時間不同，或出自不同作者所致。

續譯部份的一闍提觀，一方面還是延襲「前分」的看法，但是另一方面，也漸漸出現轉圜的跡象。續譯部分，共有八品。自第十一卷至二七卷爲：「現病品」、「聖行品」、「梵行品」、「嬰兒行品」，自二十一卷

<sup>50</sup> 《大正藏》卷12，頁419中。

<sup>51</sup> 同上，1393中。

<sup>52</sup> 此引文出自《大涅槃經記》，（《大正藏》卷55，頁60上）。

至四十卷爲「光明遍照高貴德王菩薩品」、「師子吼菩薩品」、「迦葉菩薩品」、「憍陳如品」。在前四品中，一方面稱一闍提爲「最極惡者」、「最極下根者」、「必死之人」。「燒滅善根」，又言一闍提者「不信因果、無有慚愧、不信業報、不見現在及未來、不親善友、不隨諸師所說教誡，諸佛世尊所不能治」<sup>53</sup>，但是另一方面也說佛陀會爲他們種下後世善因：

不可治者喻一闍提，現在世中雖無善果，以憐愍故，爲種後世諸善種子故。<sup>54</sup>

另者，如果一闍提在受苦時，能生悔改的心，菩薩即爲他們演說佛法，令他們生善根：

是一闍提受苦時，或生一改悔的心，我即當爲說種種法，令彼得生一念善根，是故此地復名一子。<sup>55</sup>

經中甚至於說一闍提如果從佛、菩薩聞法，即能發正等正覺的心：

世有三人其病難治：一.謗大乘，二.五逆罪，三.一闍提。如果三病世中極重，...從佛、菩薩得聞法已，即能發於阿耨多羅三藐三菩提心。<sup>56</sup>

「梵行品」中提到王舍城的阿闍世王，性殘暴喜行殺戮，甚且弑父，其行徑猶如一闍提。後來阿闍世王生大懺悔心，佛陀因而爲他說法。這也就是說如來出於慈悲和智慧，「於一闍提輩善知根性，而爲說法。」「前

<sup>53</sup> 《大正藏》卷12，頁720下。

<sup>54</sup> 同上，頁560下。

<sup>55</sup> 同上，頁459上。

<sup>56</sup> 同上，頁431中-下。



分」原來是一直強調一闍提是「斷盡善根者」，但是此處卻漸漸轉而言一闍提也有善根，他們的善根又如何呢？「梵行品」言：

一闍提輩分別有二：一者得現在善根，二者得後世善根。如來善知一闍提輩能於現在得善根者，則爲說法。後世得者亦爲說法，今雖無益，作後世因。<sup>57</sup>

如來爲一闍提說法，有的能於現世得善根，有的即使現世無法得善根，由於有佛說法的「後世因」，他們亦可在後世得善根。經文更一步將一闍提分成「利根」和「中根」二種；利根者於現世能得開發菩提，中根者則於後世得。從「前分」所說一闍提斷善根無悔心，到此處所說一闍提能生悔意和善根，關鍵完全在佛菩薩能爲他們說法，可見這是《涅槃經》前後不同的一闍提觀的主要轉折點。

《涅槃經》最後段「德王菩薩品」、「師子吼菩薩品」、「迦葉菩薩品」、三品中，對一闍提有更一進步的肯定看法，最後終於作成了一闍提可成佛的定論。此三品的一闍提觀簡述如下：

(一)。「德王菩薩品」的一闍提觀有下列要點：

1. 一闍提亦有佛性。
2. 諸法不定，是故惡人亦不定。
3. 斷善根與斷佛性意義不同，換言之，斷善根並非表示即是斷佛性。
4. 亦不可執言一闍提有佛性，舉筮篲爲喻。

「德王菩薩品」對一闍提是否有佛性的疑問，首先有如下的回答：

一切眾生悉有佛性，懺四重禁、除謗法心、盡五逆罪、滅一闍提，

---

<sup>57</sup> 同上，頁 482 中。

然後得成阿耨多羅三藐三菩提，是名甚深秘密之義。<sup>58</sup>

此處所說的「甚深秘密義」，是指在一切眾生悉有佛性的前提之下，即使那些罪障深重的眾生，只要滅除四重禁、謗法心、五逆罪和一闍提的心性和行爲，就可成佛。對這種說法，德王菩薩產生懷疑，於是他問佛陀：「若犯重禁、謗方等經、作五逆罪、一闍提等有佛性者，云何復墮地獄？」再者，「若斷善根名一闍提者，斷善根時所有佛性云何不斷？...如其(佛性)不斷，何故名爲一闍提耶？」<sup>59</sup>佛陀回答德王菩薩說：

善男子，一闍提者亦不決定，若決定者是一闍提終不能得阿耨多羅三藐三菩提。以不決定，是故能得。<sup>60</sup>

引文的意思是一闍提的屬性是「不決定」的，正因爲其不決定，才有可能改變，而由於其改惡從善，方能得阿耨多羅三藐三菩提。至於如果一闍提不斷佛性，何以他們斷善根？佛陀解釋說：

善根有二種：一者內，二者外。佛性非內非外，以是義故，佛性不斷。復有二種：一者有漏，二者無漏。佛性非有漏非無漏，是故不斷。復有二種：一者常，二者無常。佛性非常非無常，是故不斷。<sup>61</sup>

善根是屬於「內、外」、「有漏、無漏」、「常、無常」等對立的二元的有爲法，而佛性是超越一切對立，非內非外、非有漏非無漏、非常非無常、非斷非不斷等不落二邊的無爲法，故說一闍提雖然斷善根，但不能說他們斷佛性。佛陀又說：

---

<sup>58</sup> 同上，頁 488 中。

<sup>59</sup> 同上，頁 493 中。

<sup>60</sup> 同上，頁 493 下。

<sup>61</sup> 同上，頁 493 下-494 上。

善男子，「一闍」名信、「提」名不具，不具信名一闍提。佛性非信，眾生非具，以不具故，云何可斷？「一闍」名善方便，「提」名不具，修善方便不具足故名一闍提。佛性非是修善方便，眾生非具，以不見故，云何可斷。<sup>62</sup>

與前引文所說同理，一闍提雖然「不具信」、「不具修善方便」、「念不具」、「慧不具」，但是佛性非信非不信、非善非不善、非念非不念、非慧非不慧，因此，不能因為一闍提不具「信」、「善方便」、「念」、「慧」等，便說他們不具佛性。

然而，緊接上文，佛陀卻又強調「一闍提中無有佛性」，此乃明示亦不可執言「一闍提有佛性」，因為雖然一闍提本有佛性，若「不見」佛性，還是難免會墮三惡道。經中並舉箜篌為喻：有一國王因聞箜篌聲清妙無比，心生喜愛，即令大臣取箜篌來，並令箜篌出聲。然箜篌不出聲，國王乃斷其絃、取其皮，直到箜篌斷裂，還是不得其聲。國王怒斥大臣作妄語，大臣告訴國王「應以眾緣善巧方便聲乃出」。佛陀以此箜篌出聲比喻佛性：

眾生佛性亦復如是無有住處，以善方便故得可見。以可見故得阿耨多羅三藐三菩提。一闍提輩不見佛性，云何能遮三惡道罪？善男子，若一闍提信有佛性，當知是人不至三惡，是亦不名一闍提也。<sup>63</sup>

總之，「德王菩薩品」一方面認為一闍提是斷善根者，另一方面又主張一闍提不斷佛性，因為只要他們有朝一日能信有佛性，他們就不再是一闍提，自然就不會墮三惡道，並且可得阿耨多羅三藐三菩提。

(二).其次的「師子吼菩薩品」更加廣說佛性義，主張一切眾生(包括一闍提)悉有佛性，但是它也保持一些對一闍提的負面觀點。它以恆河邊

---

<sup>62</sup>同上，頁 519 下。

<sup>63</sup>同上，頁 519 中。

七種人比喻七種畏煩惱賊欲渡生死大河的修行者。<sup>64</sup>第一種人「入水即沉」，一闍提屬於這種人，因為「一闍提者名斷善根。斷善根故，沒生死河不能得出。」他們是因為「六因緣」、「五事」、「後五事」、「三事」等而沈淪三惡道生死河。六因緣，乃是「一者惡心熾盛，二者不見後世，三者樂習煩惱，四者遠離善根，五者惡業障隔，六者親近惡知識。」「三事」是：「一謂如來無常永滅，二謂正法無常變遷，三謂僧寶可滅壞故。」<sup>65</sup>「六因緣」、「五事」等指的是一闍提在德行的缺失，與「前分」所描述的一闍提沒有什麼不同，但是此處的「三事」，指的是一闍提在見解上的錯誤，即不能信受三寶常住的意思，亦即不能信受《涅槃經》的中心教義。總之，行為和思想的過失都是一闍提沈沒生死海的因素。

然而，「師子吼菩薩」還是肯定一闍提「悉有佛性」，皆可成佛。不過，它將「悉有」佛性的「有」分成三種：1.未來有，2.現在有，3.過去有。對一闍提的有佛性，佛陀解釋說：

一切眾生過去世有斷煩惱，以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。<sup>66</sup>

引文的意思是說一切眾生現在有煩惱諸法，故現在沒有三十二相八十種好等佛的屬性，但是「未來當有」阿耨多羅三藐三菩提。同樣地，一闍提現在雖無善法，但是他們以佛性性善，未來也必當得阿耨多羅三藐三菩提。譬如某人家中有乳酪，有人問有酥否？此人答言有酥，不過他也解釋

<sup>64</sup> 七種人指：1.入水則沈。2.雖沒還出，出已復沒。3.沒已即出，出更不沒。4.入已便沒，沒已還出。5.入已即沈，沈已便出。6.入已即去，淺處則住。7.既至彼岸，登上大山無復恐怖。（《大正藏》卷12，頁554上-中。）

<sup>65</sup> 同上，頁554。

<sup>66</sup> 《大正藏》卷12，頁524中-下。

說現在有酪還不是酥，但如以巧方便加工，「未來當得酥」，一闍提未來必當成佛也是同樣道理。「德王菩薩品」是以「諸法不定」和「斷善根非即斷佛性」來論證一闍提可成佛，而「師子吼菩薩品」則試圖以時間的因素來化解一闍提不成佛和成佛的矛盾，其論證所用的理由雖不同，目的都是爲了建立一闍提可成佛的理論基礎。

(三)。「迦葉菩薩品」有關一闍提的討論，是以善星比丘(Sunaṣatra)爲極惡的代表性人物。善星比丘是佛弟子，讀誦十二部經証得四禪，但是後來因親近惡友，退失四禪，心生邪見，宣說無佛、無法、無有涅槃、無因果。由於他的惡心和種種惡行，故活生生地墮阿鼻地獄。佛陀雖然知道善星比丘是個斷善根的一闍提，爲了教化他，還是與他共住了二十年。這個故事即明示一闍提屬性者還是有改善的可能。

「迦葉菩薩品」中說因爲一闍提斷善根，故「殺害蟻子猶得殺罪，殺一闍提無有殺罪」。又說「一闍提雖未來世當有善根，而不能救地獄之苦」，但這並不表示一闍提永遠無法被救贖，因爲以佛性因緣則可得救，佛性者非過去、非未來、非現在，是故佛性不可斷。<sup>67</sup>佛性是常住，非三世所攝，即使一闍提斷了善根，但是因爲佛性不斷，還是可再生善根。換言之，眾生根性非定，所以有斷善根的情形，也有善根斷已復生的可能性。這也就是佛陀對像善星比丘一樣的一闍提不曾放棄教化的理由。

「迦葉菩薩品」第十二之四再次強調不可定執佛性有無，經說：

如來復隨自意語，如來佛性有二種：一者有，一者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無畏、三念處...是名爲有。無者，所謂如來過去諸善不善無記、業因果報、煩惱...是名爲無。善男子，如有善不善、有漏無漏、世間非世間...是名如來佛性有無，乃至一闍提佛性有無，亦復如是。<sup>68</sup>

根據上文，如來說一切眾生悉有佛性，是隨自意語而言，而佛性的

<sup>67</sup> 同上，頁 562 中。

<sup>68</sup> 同上，頁 574 中。

「有」是指佛性含有三十二相、十力等各種功德，而佛性的「無」，是指佛性無各種煩惱果報。但是，這些所謂的有無，其實乃非有無，煩惱非煩惱，換言之，如來佛性的有無是超越有無觀念的，一闍提的佛性有無也是如此。因此，經文接著說：

善男子，或有佛性，一闍提有，善根人無。或有佛性，善根人有，一闍提無。或有佛性，二人俱有。或有佛性，二人俱無。善男子，我諸弟子若解如是四句義者，不應難言一闍提人定有佛性定無佛性。<sup>69</sup>

上引經文的「或有佛性」四句辯性，古德有不同的詮釋，在《大般涅槃經集解》僧亮解釋說：

- 1.或有佛性，一闍提有，善根人無：此指斷善之邪見，乃障礙之根源，一闍提輩具有，善根人不具。
- 2.或有佛性，一闍提無，善根人有：此指善法的緣因力，能除障，善根人才具有。
- 3.或有佛性，二人俱有：此指「無記」，因其「非障非除」，故二人俱有。
- 4.或有佛性，二人俱無：此指無學果位，故二人俱無。

寶亮對上面「四句」的解釋是：

- 一者：指一闍提有「境界佛性」，意思是一闍提雖十惡不赦，但「後時還能厭惡而起緣生之善」，此是就因中說果。
- 二者：指善根人有「緣因佛性」。
- 三者：指二人都具有「正因佛性」。

---

<sup>69</sup>同上，頁574下。

四者：指二人俱無的「果佛性」，此唯諸佛才具有。<sup>70</sup>

僧亮和寶亮的四句辯佛性的註解，各有其著重點，而寶亮以「境界」、「緣因」、「正因」、「果位」佛性加以區分，很合乎《涅槃經》佛性義的講法。另外，如依《觀音玄義》的性修善惡，則可作如下解釋：

- 一者：一闍提有，善根人無者，指「修惡性」。
- 二者：一闍提無，善根人有者，指「修善性」。
- 三者：二人俱有者，指「性德性」(亦即正因佛性)。
- 四者：二人俱無者，指二人俱未證入的「果佛性」。

一闍提雖然現在有修惡性而無修善性，但並不意味他們永遠如此。藉由佛菩薩的慈悲力和自身具有的「性德性」，未來還是可證得「果佛性」，因此，不可說一闍提定有佛性或定無佛性。

根據章安灌頂的《大般涅槃經疏》卷二十八，「迦葉菩薩品」的一闍提觀有幾個特點。第一，此品著重在佛性的勝用，因此，能攝受極惡的一闍提和偏邪外道。第二，此品認為一切惡的五蘊皆是佛性，此為因性，而從惡五蘊能生善五蘊，則為果性，亦即五蘊因性通果性。第三，此品闡明一闍提依「正因佛性」能再生善法，並強調善惡皆是佛性，故可說佛性「善根人有一闍人無」(修善性)，亦可說「一闍提有善根人無」(修惡性)。<sup>71</sup>

總之，《大般涅槃經》對一闍提的最後定論是佛陀所說的「一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提，以是義故，我經中說，一切眾生乃至五逆犯四重禁及一闍提悉有佛性。」而能下此定義的理由，是因為(1)一切諸法無有定相，眾生根性亦不定，(2)佛性不可斷，正因為眾生根性不定，一闍提才能在斷善根之後再生善根。再者，佛性非過去、非未來、非現在、故不可斷，因此，一闍提也不斷佛性，而終有成佛的一日。

<sup>70</sup> 《大般涅槃經集解》卷 67，〈大正藏〉卷 37，頁 591 上。

<sup>71</sup> 《大般涅槃經疏》卷 28，〈大正藏〉卷 38，頁 197 上。

### 三. 《大般涅槃經》的佛性義

《涅槃經》的中心議題是「如來常住」、「涅槃四德」、「悉有佛性」、「一闍提成佛」，而貫穿這些議題的是它的佛性觀。由於《涅槃經》卷帙繁多，乃經過多次編集而成，難免缺乏連貫性，甚至於有雜亂和矛盾差異之處，而其佛性義也有種種說法，相當複雜，以下從幾個層面剖析佛性義。

#### 【1】《涅槃經》前分的佛性義

《涅槃經》是屬於如來藏思想的經典，與其他早期如來藏系經典不同的是《涅槃經》很少使用「如來藏」(tathāgatagarbha)譯語，而是大量採用「佛性」一詞。因為《涅槃經》只有零碎的梵文斷簡存在，其餘均已佚失，故無法得知「佛性」的梵文源語。據近代學者從《涅槃經》的漢藏譯本對照考證的結果，推測「佛性」一詞乃譯自 tathāgatagarbha、tathāgata-dhātu 或 buddha-dhātu，其中以 buddha-dhātu 出現次數最多。<sup>72</sup>

佛性(buddha-dhātu)是佛與界(dhātu)的結合。自原始佛教開始，「界」就是個重要的術語，有領域、要素、類別等意思，可以是指具體或抽象的，如色界、十八界、欲界、無心界等。當「界」與大乘佛教的教義結合時，則更廣大其義涵，如《瑜伽師地論》說「界」有「因義」、「種子義」、「本性義」、「種性義」、「微細義」、「任持義」等，<sup>73</sup>因此，如來藏系典籍將「如來」或「佛」與「界」連用時，其意義是佛的本性、佛的因性、佛的種性。

《涅槃經》首先在其前分揭示佛性說，不過詳細闡明佛性義則是集中在後三十卷的續譯部份。首先，第七卷「如來性品」第四做了如下的宣示：

善男子，我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是

<sup>72</sup> 參閱水谷幸正，「如來藏と佛性」，《佛教大學學報》31號，頁54-55。高崎直道，《如來藏思想の形成》，春秋社，頁137、141、142。

<sup>73</sup> 參閱《瑜伽師地論》卷56，《大正藏》卷30，頁610上。



我義，從本以來常爲無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。<sup>74</sup>

引文明白指出「我」就是「如來藏」，「我」就是「佛性」，二個名詞意義相同，而這個「我」(或如來藏、佛性)身中具有如來的十力、三十二相等功德，但爲煩惱所覆，故眾生不得見。接著經文舉「貧女家藏真金」、「力士額珠」、「雪山一味藥」等喻，說明如來以善方便使眾生證見本具的佛性。至於佛性的內涵是什麼呢？

一切眾生悉有佛性，以佛性故，眾生身中有十力、三十二相、八十種好。<sup>75</sup>

如來佛性則有二種：一者有，二者無。有者謂三十二相...等無量三昧。無者，所謂如來過去諸善不善無記業因果報、煩惱...是名爲無。<sup>76</sup>

總括而言，佛性即是含有無盡如來德性，但無有任何雜染煩惱。「師子吼菩薩品」第十一之六詳細列舉說：

- 1.大慈大悲名爲佛性，何以故？大慈大悲常隨菩薩，如影隨形，一切眾生必定常大慈大悲，是故說一切眾生悉有佛性。大慈大悲者名爲佛性，佛性者名爲如來。
- 2.大喜大捨名爲佛性，何以故？菩薩摩訶薩者不能捨二十五有，則不能得阿耨多羅三藐三菩提，以諸眾生當得故....。
- 3.佛性者名爲大信心，何以故？以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜....。
- 4.佛性者爲名一子地，何以故？以一子地故，菩薩則于一切眾生得平等心...。
- 5.佛性者名第四力，何以故？以第四力因緣故，菩薩則能教化眾

<sup>74</sup> 《大正藏》卷12，頁407中。

<sup>75</sup> 同上，頁419上。

<sup>76</sup> 同註68。

生....。

- 6.佛性者名十二因緣，何以故？以因緣故，如來常住....。
- 7.佛性者名四無礙智，何以故？以四無礙因緣故，說字義無礙，說字義無礙故，能化眾生....。
- 8.佛性者名頂三昧，以修如是三昧故，則能總持一切佛法....善男子，如上所說種種諸法，一切眾生定當得故，是故說言一切眾生悉有佛性。<sup>77</sup>

以上所舉是佛性的功德，一切眾生在成佛時，都可證得，因此而說眾生悉有佛性。可見佛性一方面指因地時，眾生具有的成佛潛能，另一方面指果地時如來的一切功德體性。如此的佛性義涵大致延襲早期如來藏系經論所說，不過，《涅槃經》特別強調佛性是「真我」、「如來秘密之藏」，如經說「如來所說真我名佛性」，而此佛性「如我性者即是如來秘密之藏。如是秘密，一切無能沮壞燒滅。雖不可壞，然不可見。若得成就阿耨多羅三藐三菩提，爾乃證知。」<sup>78</sup>「雪山一味藥」的譬喻中，「一味」比喻佛性，因為被煩惱所出的種種味所覆，而不可得。同樣地，「如來秘密(佛性)其味亦爾，為煩惱叢林所覆，無明眾生不能得見。」所謂如來秘密之藏有二義：一是指隱藏不顯，佛性顯名法身，隱名如來藏；二是指眾生不解不見而言。

「雪山一味藥」喻中所提到的含有佛性意義的「如來秘密藏」，在「壽命品」中被視同涅槃。佛說：「我今當令一切眾生及我子四部之眾，悉皆安住秘密藏中，我亦復當安住是中入於涅槃。」<sup>79</sup>換言之，佛性即是涅槃，因此「如來性品」有如是說：「如來者即是涅槃，涅槃者即無盡，無盡者即是佛性，佛性者即是決定，決定者即是阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>80</sup>因此，如來(秘)藏、佛性、如來、涅槃等都是同義字。

<sup>77</sup> 《大正藏》卷12，頁556-557上。

<sup>78</sup> 同上，頁408中-下。

<sup>79</sup> 同上，頁376下。

<sup>80</sup> 同上，頁395下。

《涅槃經》的「前分」對此如來秘藏有其獨到的見解，「壽命品」第一之二說：

何等名爲秘密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成。如摩薩首羅面上三目，乃得成三點。若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃。三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，爲眾生故名爲涅槃。<sup>81</sup>

所謂「伊字」是指∴三點，象徵「解脫」、「法身」、「般若」三法，而此三法的關係既非左右並排，亦非上下縱列形，而是三足相即的依存。換言之，大涅槃具足此三法，而三法互相圓攝互攝，因此可以說涅槃即是解脫、法身、般若。同樣的也可說解脫即是涅槃、法身、般若，餘可類推。三法合成的「如來秘密藏」，顯名法身，隱名如來藏，法身是佛果，如來藏是佛性，前者就果位，後者就因地而言，雖然如此，法身與佛性本質無有差別。總之，涅槃法是「相即」而非獨立的，因此上引的經文才會說「解脫之法亦非涅槃、如來之身亦非涅槃、摩訶般若亦非涅槃」。它的意思是單獨的解脫、法身、或般若，不能說是涅槃，必須三法兼具始可謂涅槃。

關於三法的意義，經中有不少對解脫和法身的解說。「如來性品」列舉了八十五條解脫義，如離諸繫縛、無憂愁、廣大、清淨、平等、不空空、空不空、無所畏等，這八十五種解脫義亦即是如來所具的德目，經中特別強調它是「真解脫」，並且說「真解脫者即是如來。」<sup>82</sup>

至於法身的意義，在本經中亦稱如來身、如來藏、佛性。「金剛身品」說如來身者是常住身、不可壞身、非雜食身，即是法身，接著它以八十句詳述如來法身的內涵：

如來之身無量億劫堅牢難壞，非人天身、非恐怖身、非雜食身、...  
不生不滅、不習不修、無量無邊...無知無形、畢竟清淨...無有去來

<sup>81</sup> 同上，頁 376 下。

<sup>82</sup> 同上，頁 383 上-中。

亦去來...非定非不定、不可見了了見...是空離空，雖不常住非念念滅...非像非相諸相莊嚴...無有知者非不知者...非有爲非無爲...如來法身皆悉成就如是無量微妙功德。」<sup>83</sup>

法身可說是如來無量功德的總稱，就其體而言，法身乃一常住不變的法則，法性之性，理不可壞。而法性所顯之相，即是常樂我淨的大涅槃，所以本經說「如來之身，金剛無壞，非煩惱身，無常之身，故名大樂，以大樂故，名大涅槃。」<sup>84</sup>而其隱名的佛性亦具常樂我淨四德，故言「佛性即如來，如來即是法，法即是常」。

至於「般若」在「三德秘密藏」中的義涵《涅槃經》未多加詮釋，不過，從「三因佛性」與「三德秘密藏」的相應，可略知「般若」的意涵。「正因佛性」是中道空，與法身相應，「緣因佛性」是斷德，與解脫相應，「了因佛性」是智慧，與般若相應，可見「般若」在三因佛性的架構中扮演啓發和智引了因佛性的作用，藉以證入正因佛性。

## 【2】《涅槃經》續譯部份的佛性義

### (1)從「二因」、「三因」論佛性義

《涅槃經》前分不但延襲早期如來藏說，更進一步明言我即是如來藏、我就是佛性，此種帶有神我色彩的佛性義，在《涅槃經》續譯部份有淡化的意味。原本在前分所說的「眾生中即有十力、三十二相、八十種好」，在「師子吼菩薩品」中改成為「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性，一切眾生真實未有三十二相、八十種好」。<sup>85</sup>顯然地，佛性由具有本體意味的果性，變成具有潛能意味的因性，這可從以二因、三因闡釋佛性義得知。

<sup>83</sup> 同上，頁 503 中。

<sup>84</sup> 同上，頁 503 中。

<sup>85</sup> 同上，頁 524 中。

以因性來闡明佛性義出現於「師子吼菩薩品」，它以「二因」來解釋佛性，不過它舉出幾個不同「二因」的組合，含義並不十分明確。根據「師子吼菩薩品」，有下列幾種不同的「生因」和「了因」：

1. 「能生法者是名生因。」
2. 「燈能了物故名了因。」
3. 「煩惱諸結是名生因。」
4. 「緣生父母是名了因，如穀子等是名生因，地水糞等是名了因。」
5. 「復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。」
6. 「復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。」
7. 「復有了因，謂六波羅蜜佛性。」
8. 「復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。」
9. 「復有生因，所謂信心六波羅蜜。」<sup>86</sup>

根據以上的引文，凡是能生法者都稱之為「生因」，如穀種能生穀物，煩惱諸結能生生死，其意義明顯可知。至於「了因」的意義，經文說是「燈能了物，故名了因」。這是用燈光為事例以說明了因，由於燈有「了物」的作用，引申有「照了」、「顯發」作用者為「了因佛性」。經中說地水糞等為了因，恐不甚貼切。相應穀物種子為生因，地水糞等助穀種生長，與其說是了因，不如稱它為「緣因」較為恰當。

上面引文中另外又舉出三種生因(5·8·10)和三種了因(6·7·9)，至於何以如此區別，《大般涅槃經集解》中幾位註疏者的集解，可當為參考。寶亮說：「但使於果力強，便是生因，弱者屬了因。」而僧亮則說：「本無今有，是生也。本有今見，是了也。如無常見常是生，無常見無常是了也。」<sup>87</sup>因此「六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提」之所以解為生因，寶亮說是因為「六度取菩提義力強，故名為生因」，道生也說「由六度而成菩提，故曰生也」。同樣的，修首楞嚴三昧，金剛心力強，能速成阿耨多羅三藐

<sup>86</sup> 同上，頁 530 上。

<sup>87</sup> 《大正藏》卷 37，頁 554 上-中。

三菩提，故也是生因。而信心對於六波羅蜜，是生因，寶亮解釋說：「(信心)大乘行近，故名生也」。

至於屬於了因者有「佛性阿耨多羅三藐三菩提」、「六波羅蜜佛性」、「八正道阿耨多羅三藐三菩提」。由於佛性是常住的，對阿耨多羅三藐三菩提而言，是了因而非生因，<sup>88</sup>至於「六波羅蜜」爲了因，寶亮解釋說是因爲在因中修六波羅蜜，以顯了佛性，所以只能說是了因，而「八正道」爲了因，僧宗解釋說「八正道偏行，以其義弱，故爲了因也」。寶亮也說「二乘行遠，但得作了因。」<sup>89</sup>以上就「生因」和「了因」論佛性，生因著重在能生義，而了因則著重在顯了義。

「師子吼菩薩品」又說有「正因」和「緣因」二種因：

善男子，因有二種，一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪。緣因者，如煖酵等，從乳生故，故言乳中有酥。<sup>90</sup>

如上引文所說，酪是由乳所生名爲正因，如此則正因與生因意義類似，而乳之能生酪，有賴煖氣和酵母等爲助緣，但是除了乳須有助緣才能生酪之外，最重要的是乳中必有「酥性」，否則再多的緣因。也無法使乳變成酪。因此，經文接著說：

如佛所說有二因者，正因、緣因。眾生佛性爲是何生？善男子，眾生佛性亦有二種因：一者正因，二者緣因。正因者，謂諸眾生，緣因者，謂六波羅蜜。<sup>91</sup>

此處言眾生是正因佛性，是就眾生存在的事實而言，而且眾生都有厭苦求樂的渴求。六波羅蜜爲緣因，是就修持六波羅蜜可爲助緣以顯了正因佛性

<sup>88</sup> 印順，《如來藏之研究》，正聞出版社，77年，頁266。

<sup>89</sup> 《大正藏》卷37，頁554上。

<sup>90</sup> 《大正藏》卷12，頁530中。

<sup>91</sup> 同上，頁530下。

而言，因此，緣因和了因的作用相同，所以經文說：「世尊！以有性故，故須緣因。何以故？欲明見故，緣因即是了因。」<sup>92</sup>換言之，緣因和了因都有為明見或照了的作用。譬如暗中有諸物，為明見故，以燈照了。又如尼拘陀子，須地糞為了因才能成長。不過，要緣因或了因能引起作用，當然要有「眾生」、「尼拘陀子」等的存在為先決條件。以這些譬喻眾生的成佛「因」、「緣」，經文說：

二因，正因緣因。正因者，名為佛性。緣因者，發菩提心。以二因緣，得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>93</sup>

就眾生能得阿耨多羅三藐三菩提的先決條件而言，眾生必須要有佛性，這是「正因」，再加「發菩提心」的緣因，才能圓滿。

以上「師子吼菩薩品」中所提到不同二因，綜合而言有生因、正因、了因、緣因，但是因為各種不同組合的二因，其所指各有不同，因此意義不明確，例如有時候生因即是正因，有時候緣因即了因，六波羅蜜是了因，又是生因。總之，相當含混不清。天台智者大師因此將它們綜合成為「三因佛性」——正因、了因、緣因。意義明確且有系統，深具劃龍點睛之效。

智者大師的三因佛性的正因佛性是中道第一義空，與三德秘密藏的法身相應，屬性德；了因佛性與般若相應，屬智德；緣因佛性與解脫相應，屬斷德。智者的《觀音玄義》說正因佛性的性德「本有自之」，在果位可稱之為法身，在因位名之為如來藏，而此正因佛性則有待了因的般若觀照和緣因的行行助道，才能顯發法身。<sup>94</sup>換言之，正因佛性屬「理佛性」或「法佛性」，緣了二因屬「行佛性」或「覺佛性」，前者是客觀潛在的事實，後者是主觀實踐的要素，可見有三因佛性，才能具足眾生得阿耨多羅三藐三菩提的必備條件，而不僅是上引《涅槃經》所說的「以二因緣(正

<sup>92</sup> 同上，頁 531 中。

<sup>93</sup> 同上，頁 533 中。

<sup>94</sup> 參閱智顛《觀音玄義》卷上「釋名章」中解釋了因和緣因的意義。（《大正藏》卷 34，頁 880 中-下。

因緣因)得阿耨多羅三藐三菩提。」

## (2)從因果論佛性義

十二因緣是大乘和小乘佛佛教遵行的共法。《大般涅槃經》以十二因緣論佛性有其特殊的論點，當然與小乘佛教論十二因緣有所不同。「師子吼菩薩品」第十一之一說

善男子，眾生起見，凡有二種，一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道。無常無斷乃名中道。無常無斷即是觀照十二因緣智，如是觀智是名佛性。<sup>95</sup>

一般人對萬法的看法，不是起常見，就是斷見，此二見是佛教一再駁斥的偏見。無常無斷才是中道，亦是觀十二因緣智，而此觀智即是佛性。但是，小乘人亦修十二因緣觀，與此有何不同呢？經文繼續說：「二乘之人雖觀因緣，猶亦不得名為佛性。佛性雖常，以諸眾生無明覆故，不能得見」。換言之，二乘人由觀十二因緣，可證入人空，或甚至於法空，但卻由於「無明覆故」，不能得見佛性常住。經文更進一步揀別四種觀十二因緣智：

善男子！觀十二因緣智，凡有四種：一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性，以不見故，得聲聞道。中智觀者，不見佛性，以不見故，得緣覺道。上智觀者，見不了了，不了了故，住十住地。上上智者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性。<sup>96</sup>

同樣的十二因緣，不同根機者，作深淺不同的觀法，唯有上上智者，

<sup>95</sup> 《大正藏》卷12，頁523下。

<sup>96</sup> 同上，頁524中。



能了了窮見因緣深理，而得無上道，因其見十二因緣即見法，見法者，即是見佛，而佛者即是佛性，因為諸佛以此為性。上面引文雖然說「十二因緣名為佛性」，並非指十二因緣本身即是佛性，而是透過十二因緣觀智得見中道第一義空的正因佛性，如「師子吼菩薩品」第十一之一說：

善男子！是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故，十二因緣名為佛性。善男子！譬如胡瓜，名為熱病，何以故？能為熱病作因緣故，十二因緣亦復如是。<sup>97</sup>

十二因緣之所以名為佛性，是因為十二因緣觀智是無上道的因緣種子，依之得以成佛。譬如胡瓜名為熱病，乃因為它是治療熱病的因緣，而非其本身即是熱病。因此，「師子吼菩薩品」繼續以多重因果來論佛性：

善男子！佛性有因，有因因，有果，有果果。有因者即十二因緣。因因者即是智慧。有果者即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者即是無上大般涅槃。...善男子！是因非果，如佛性。是果非因，如大涅槃。是因是果，如十二因緣所生法。非因非果名為佛性。非因果故，常恆不變。<sup>98</sup>

以上十二因緣能起觀而言，十二因緣名為「因」，至於為何觀十二因緣的智慧稱為「因因」，僧宗在《大般涅槃經集解》說「此智為菩提作因，菩提為涅槃作因」，因為是因中之因，故稱「因因」。由觀智而證得阿耨多羅三藐三菩提，故於觀智而言，菩提是「果」；依無上菩提的覺悟，而證得涅槃寂靜，於觀智而言，涅槃是果中之果，故稱「果果」。

為了以因果解釋佛性，本經更以四句分別之。首先經文說佛性「是因非果」，這是從佛性具有種生義而言，屬於因地的佛性，本具而未顯。智者大師在《觀音玄義》卷上「釋智斷」解釋說「是因非果名佛性者，此據

<sup>97</sup> 同上，頁 524 上。

<sup>98</sup> 同上。

性德緣了皆名爲因」。<sup>99</sup>換言之，「是因非果」的佛性是指眾生的性德正因佛性，再加上緣因佛性和了因佛性，從因地而言性德、緣、了「皆名爲因」。

「是果非因如大涅槃」，此乃指涅槃法身。因爲涅槃非生滅法，而是緣了二因圓滿之後的成果，故說是「是果非因」。經文的「是果非因如大涅槃」，智者大師卻把它說成是「是果非因名佛性」，這是他獨到的詮釋，與經意並不相違。智者大師解釋說：「是果非因名佛性者，此據修德緣了皆滿，了轉名般若，緣轉名解脫，亦名菩提果，亦名大涅槃果，皆稱爲果」。換言之，就佛果位而言，佛性也就是涅槃法身，故也可以說佛性是果非因。

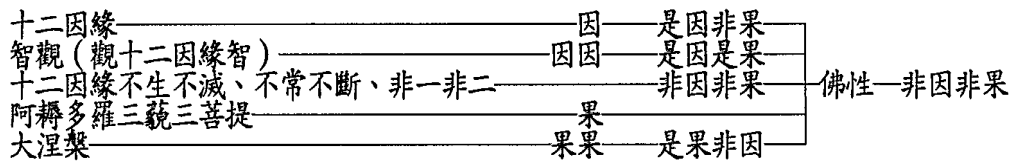
「是因是果如十二因緣所生法」，這是說觀智於正因而言，它是果。於菩提而言，它是因。因此，是因亦是果。四句分別的最後又說「非因非果名爲佛性」，顯然與前句「是因非果名爲佛性」的說法有所出入。智者大師解釋說：

法身滿足即是非因非果正圓滿，故云隱名如來藏，顯名法身，雖非是因，而名爲正因。雖非是果，而名爲法身。《經》云：「非因非果名爲佛性者，即是此正因佛性也」。<sup>100</sup>

佛性爲非因非果，是就佛性非生滅法、常恆不變、法身圓滿而言，正因佛性非因非果，不像生死法受制於生滅因果法。然而，佛性也並非不能以因果論之，因爲它「雖非是因，而名爲正因；雖非是果，而名爲法身。」總之，從因果論佛性時，到底佛性何所指，完全依從何立場言之而定，綜合表列如下：

<sup>99</sup> 《觀音玄義》卷上，《大正藏》卷34，頁880下。

<sup>100</sup> 同上。



(3)以第一義空論佛性義

眞常系思想的經論常以「如來藏」、「如來藏我」、「大我」、「眞我」等來說佛性，但因含有神我意味，常引起爭議。《涅槃經》中雖也有「一切眾生悉有佛性，即是我義」的說法，但它也提出以空性論佛性義，大大淡化佛性的存有色采。「師子吼菩薩品」第十一之一云：

善男子！佛性者名第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空與不空，常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死。我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。乃至見一切無我不見我者，不名中道。中道者名爲佛性。以是義故，佛性恆常，無有變易。無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見有我。以是義道，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道。無中道故，不見佛性。<sup>101</sup>

引文明白宣示佛性是「第一義空」，而「第一義空」即是中道，故佛性亦是中道。因此要瞭解佛性的意義，必先瞭解何謂「空」、「第一義空」、「中道」。由於此三詞普遍出現在許多不同宗派思想的典籍，其涵義也有所差異，因此影響對此段經文的解讀。首先先討論此段經文的原意，再看看三論宗吉藏及華嚴宗澄觀二人對此經文的詮釋有何不同。

從空義論佛性時，《涅槃經》主張「佛性是第一義空，第一義空名智慧」。在解釋佛性爲第一義空的意義之前，經文先揀別「空」與中道「第一義空」的不同。經言「所言空者，不見空與不空」，此「空」是落於一

<sup>101</sup> 《大正藏》卷 12，頁 523 中。

邊的偏空，不是中道的第一義空，因為它不是只「見空」而「不見不空」，就是僅「見不空」而「不見空」，前者是指執空者，後者指執有者，可見「不見空與不空」是貶斥語。<sup>102</sup>很顯然，《涅槃經》駁斥一般凡夫外道只見常不見無常，只見我不見無我，同時也駁斥二乘人和「執空意菩薩」只見無常不見常，只見無我不見我。這也就是對空宗所謂「空不可得，不空亦不可得」的批評。

與上面所說偏空不同的是具有智慧的第一義空，因為它同時「見空與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。」換言之，佛性第一義空見到空的一切生死，同時也見到不空的大涅槃，前者可免於執有，後者可免於執空，如此才是中道，也才是佛性。總而言之，若以空義論佛性，則佛性是中道第一義空，它是具見空與不空的空。

吉藏是般若系統三論宗的大師，他的《大乘玄論》卷三論佛性義尋經門中，曾對上引經文做了註解，但是與經文原義卻有截然的差異。《大乘玄論》說：

「善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。」斯則一往第一義空以為佛性，又言「第一義空名為智慧」，豈不異由來義耶？今只說境為智，說智為境。復云「所言空者，不見空與不空。」對此為言，亦應云：所言智者，不見智與不智。即「不見空」除空，「不見不空」除不空；除「智」又除「不智」，遠離二邊，名聖中道。又言：「如是二見不名中道，無常無斷，乃名中道。」此豈非以中道為佛性耶？是以除不空，則離常邊，除於空，即離斷邊。不見智與不智，義亦如是，故以中道為佛性。是以文云：「佛性者，即是三菩提中道種子。」是故今明：第一義空名為佛性，不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名為中道。<sup>103</sup>

以上是吉藏站在空宗的立場，對《涅槃經》這段經文的解釋。從空宗

<sup>102</sup> 參閱牟宗三，《佛性與般若》，上册，學生書局，75年，頁198-202。

<sup>103</sup> 《大乘玄論》卷3，《大正藏》卷45，頁37中。

觀點而言，雖然吉藏言之有理，但是如此的詮釋可說是對原文的曲解，因為他把「不見空與不空」(及其引申的「不見智與不智」)視為遺執蕩相的第一義空和中道。首先他批評《涅槃經》所說的第一義空，「非是由來所辨第一義空」(即非空宗所瞭解和主張的第一義空)，因為他說《涅槃經》的「第一義空但境而非智，斯是偏道」。再者，吉藏又說「智慧，亦非由來所明之智慧」，因為「彼明智慧，但智而非境，斯亦是偏道義，非謂中道。」<sup>104</sup>那吉藏所認為的中道是什麼呢？他認為「不見空除空，不見不空除不空」(換言之，空不空雙除)之後才是中道，因此他的結論是「第一義空名為佛性，不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名為中道」。

《涅槃經》並不反對「不見空與不空、不見智與不智」等遠離二邊的說法，這是屬於經文的「所言空者」，但這種「空」並非《涅槃經》的中道第一義空，因為它是「偏空」，真正智者除了能「不見」空與不空之外，還要同時能雙「見」空與不空，否則不名中道。顯而易見，《涅槃經》是站在真常思想的立場，故特別強調「雙見」的重要性，否則只會見到「真空」而忽略了「妙有」。總之，雖然吉藏和《涅槃經》對中道第一義空的看法，孰是孰非，難有定論，但是可肯定的是吉藏此對這段經文確實有所曲解。以吉藏的學識當不致於誤讀此段經文，而是有意忽略《涅槃經》原義，堅持其所謂的「由來義」所致。其實《涅槃經》以第一義空解釋佛性，很清楚的是要強調其真常「雙收」的空義，而不是中觀般若「雙遣」的空義。

華嚴宗的澄觀對此段經文亦有其自己的看法，他更將它與「無情有性」的議題相提並論。他在《華嚴經演義鈔》說：

初云：「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧」者，即雙標空智，以第一義空該通心境，故明即是智慧，揀異瓦礫非情。從「所言空者」下，經自雙釋二義，「所言空者」，即是牒上第一義空，以空有雙絕，方名第一義空。故云：「不見空與不空」。「智者見空及不空」下，釋上智慧。經文稍略，若具應云：「所言智(慧)者，能

<sup>104</sup>同上，頁37下。

見於空及不空」，故此中「者」字，非是人也，是牒詞。此中言「見」、非約修見，但明性見，本有智性，能了空義及不空故，若無本智，誰知空與不空耶！<sup>105</sup>

澄觀與吉藏一樣，認為經文「所言空者，不見空與不空」的「空」，因其「空有雙絕」，方名第一義空，同樣誤解了《涅槃經》的本意。但是，他也指出「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧」是雙標「空」和「智慧」，所以他說「所言智(慧)者，能見於空與不空」的「智者」，並非指有智慧的人，而是指「第一義空名為智慧」的「智慧」。澄觀試圖將空和智慧相連以明佛性，而且他說「見於空與不空」的見，不是修見而是明性見，乃本有的智性，能了空義與不空義。換言之，澄觀將此段經文的第一義空的空性著重在「雙遣」上，因此是空如來藏，而智慧則著重在其「雙見」，因此是不空如來藏，而整個佛性即建立在「空智相成」上，他說：

空智相成方為真佛性義，則知二藏(空及不空如來藏)亦不相離。以其佛性妄法不染，故名為空：具恆河妙德，故名不空。<sup>106</sup>

澄觀同意經中所說的「見一切空，不見不空，不名中道」，所以他強調須雙見空與不空，「方有佛性」，而之所以能見，則在於智慧。由以上之分析可知澄觀的解讀與吉藏和《涅槃經》原義略有異同。澄觀與吉藏都認為第一義空是指空有雙絕的空，然而不同的是吉藏認為這樣的第一義空即是中道佛性，而澄觀則認為它僅是屬於中道佛性的「空如來藏」的部份而已，而有照見作用的智慧屬於「不空如來藏」，而空智相成兼具才能名為中道佛性。換言之，中道佛性具空性和智慧二個屬性。澄觀最後的結論與《涅槃經》原義相符合，但是其解讀第一義空的地方，顯然與經文原義不合。原經文只是說第一義空是佛性，也是智慧、中道，而不是澄觀所瞭解的僅是代表否定性的空有雙絕的偏面空。不過，由於澄觀引申經文的「智

<sup>105</sup> 《華嚴經演義鈔》，《大正藏》卷36，頁73上。

<sup>106</sup> 同上，頁73中。

者」成代表雙見的「智慧」，故結論與原經文可謂相符合。

值得注意的是澄觀引申《涅槃經》這段以第一義空論佛性的經文，來論證他自己對無情有否佛性的看法。他說：

《涅槃經》云：佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。此二不二以為佛性。然第一義空是佛性性，名為智慧，即佛性相。第一義空不在智慧，但名法性，由在智慧故名佛性。若以性從相，則唯眾生得有佛性，有智慧故。牆壁瓦礫無有智慧，故無佛性。若以相從性，第一義空無所不在，則牆壁等皆是第一義空，云何非性？<sup>107</sup>

上段的討論已指出澄觀將第一義空與智慧視為佛性的二個屬性。依據這個觀點，澄觀更進一步指出第一義空屬「佛性性」，而智慧屬「佛性相」，當第一義空不含智性時，只能稱為法性，如兼含智慧，才能稱為佛性，不過雖然如此二分，但因「空智相成」，「性相不二」，雖有「性」、「相」、「法相」、「佛性」之分，其實是二而不二的。

但是，若以佛性的二個屬性來論草木牆壁瓦礫等無情是否有佛性，則澄觀認為若以性從相，則唯有有情眾生才有佛性，因為他們才有智慧，但草木瓦礫因為無智慧，故無佛性。而若以相從性而言，因第一義空性無所不在，則草木瓦礫無不是第一義空。換言之，一切草木瓦礫無不含攝於佛性中，因此可以說無情亦有佛性，只是其佛性屬於「法佛性」，而不是「覺佛性」。

總而言之，《涅槃經》中以第一義空論佛性的那段經文，基本上揭示了該經真常的佛性觀，但是各宗派的大德，常常依自家的立場加以解讀，而有不同的詮釋，雖各各言之有理，其實與原義不盡相符，原經文強調的是佛性真常妙有的層面，而不是無所得、不著空有佛性義。但是，《涅槃經》中並非完全沒有以遣執蕩相的空義來論佛性，例如同「師子吼菩薩品」中就說「無常無斷」，為中道。又說？「佛性者，亦色非色，非色非非色；亦相非相，非相非非相；亦一非一，

<sup>107</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷37，《大正藏》卷36，頁280上-下。

非一非非一；非常非斷，非非常非非斷...亦空非空，非空非非空。」<sup>108</sup> 值得注意的是，雖然出現這種以遣相性的文字描述佛性，但如細讀其闡釋，則它還是堅持真常的立場。例如在解釋佛性「亦空非空，非空非非空」時，經曰：

云何爲空？第一義空故。云何非空？以其常故。云何非空非非空？能爲善法作種子故。善男子！若有人能思惟解了大涅槃經如是之意，當知是人則見佛性。<sup>109</sup>

根據上面引句所說，佛性之所謂空，是指其爲第一義空，而第一義空的肯定涵義，前面已詳論過。佛性也是「非空」，因其「常」故。再者，因爲佛性能做爲善法的種子，故非空非非空。「亦空非空、非空非非空」雖是掃蕩語，但是經上面引文的詮釋，還是突顯《涅槃經》中以真常論佛性的特有意義。

#### (4)以有(不空)、無(空)論佛性

上面所討論之以因果、第一義空等論佛性，著重在佛性「性」上，而以妙德論佛性，則是著重在佛性「相」而言。由於佛性不空，《涅槃經》中常常提到佛性的功德和性能，例如，最常說到佛性具「三十二相、八十種好」等。又如：

善男子！佛性者，所謂十力、四無所畏、大悲三念處，一切眾生悉有三種。<sup>110</sup>

<sup>108</sup> 《大正藏》卷 12，頁 526 上。明藏「亦苦亦樂，非苦非樂；亦我非我，非我非非我；亦空非空，非空非非空」。但宋、元、高麗藏則無。不過因爲隨後經中對此有所闡釋，因此原文應有此段經文。

<sup>109</sup> 《大正藏》卷 12，《大藏經》卷 12，頁 525 下。頁 526 上-中。

<sup>110</sup> 《大藏經》卷 12，頁 525 下。



十力、四無畏、三念處等都是佛的功德。三念處又作三念住 (trīṇismṛyupasathānāṇi)，為佛十八種不共法之一，佛以大悲攝化眾生，常住於三念中，無有喜憂之情。第一念住，謂眾生信佛，佛亦不生歡喜之心，常住於正念正智之中。第二念住，謂眾生不信佛，佛亦不生憂惱，常住於正念正智。第三念住，謂無論眾生有信或不信，佛亦不生歡喜或憂惱，常安住於正念正智之中。

「師子吼菩薩品」第十一之六也列舉了一些佛性功德，如言大慈大悲為佛性、大喜大捨為佛性、佛性者名大信心、第四力(知眾生上下根智力)、四無礙智、頂三昧。<sup>111</sup>這些都是佛體性的特徵，屬佛果功德，但是經中也再強調「眾生者即是佛性」，因為「若離眾生，不得阿耨多羅三藐三菩提」。換言之，佛性不能離眾生有，而且因位眾生佛性所見功德與果位諸佛功德無異。

如果佛與眾生佛性無有差別，則一切眾生何用修道？「師子吼菩薩品」有如下的回答：

善男子！如汝所問是義不然。佛與佛性雖無差別，然諸眾生悉未具足。善男子！譬如惡心害母，害已生悔，三業雖善，是人名地獄人也。何以故？是人定當墮地獄故。....一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故。是故我說一切眾生悉有佛性。一切眾生真實未有三十二相八十種好。以是義故，我於此經而說偈：

本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。<sup>112</sup>

若論佛性有無量功德，則眾生佛性與如來佛性無別，但這並不意指眾生當下已具有無量功德，因此不應有眾生何用修道的疑問。但若以一切眾生「必定當得」各種佛功德和阿耨多羅三藐三菩提而言，則亦可說「眾生身中有十力、三十二相、八十種好」。如此的說法有強烈存有的意味，但

<sup>111</sup> 同上，頁 556 下-557 上。

<sup>112</sup> 同上，頁 524 中。

爲了免使眾生誤解起見，佛陀再次提及「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處」。這無非是強調《涅槃經》所講的佛性非執實的「本有論」，而是一緣起義之佛性，既不是「本有今無」也不是「本無今無」。

「本有今無偈」在《涅槃經》中出現過四次，<sup>113</sup>其意義值得深究。世親菩薩還著有《涅槃經本有今無偈論》，闡釋此偈的意義。本偈首先出現在「如來性品」第四之七；佛陀爲解答純陀的疑問而說：

純陀心疑如來常住，以得知見佛性力故，若見佛性而爲常者，本未見時應是無常，若本無常，後亦應爾；何以故？如世間物本無今有，已有還無，如是常物悉是無常...爾時世尊即說偈言：本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。<sup>114</sup>

「如來常住」、「眾生皆有佛性」是《涅槃經》的主要課題，而純陀對此二個主題卻有所疑問，即不知佛性是否爲常，佛涅槃是否如燈盡火滅，佛滅後有盡或不盡？佛陀以本有今無偈作答，但是隨後經文並未解說偈文的意義，反而是有點答非所問，偏離主題的情形。<sup>115</sup>本偈第二次出現於「梵行品」第八之三，當時迦葉菩薩因爲不解佛陀先前在婆羅雙樹林爲純陀說的「本有今無」偈的意義，請求佛陀再加解釋。佛陀於是回答：

善男子！諦聽諦聽！我今當爲汝重敷演之。言本有者，我者本有無量煩惱，以煩惱故，現在無有大般涅槃。言本無者，本無般若波羅

<sup>113</sup> 此偈出現於（1）如來性品第四之七，（2）梵行品第八之三，（3）師子吼菩薩品第十之一，（4）師子吼菩薩品第十一之二。根據灌頂的《大般涅槃經疏》，「本有今無偈」四出：「初答常無常，二答得無得，三答破空性，四答有無不定以明中道。」（《大正藏》卷38，頁178上。）

<sup>114</sup> 同上，頁422下。

<sup>115</sup> 本來純陀的疑問是有關佛性常或無常的問題，但是後面的經文卻轉而討論佛菩薩和聲聞緣覺之間有無差別的議題，因此顯然與所問沒有直接關係。參閱張曼濤，《涅槃思想研究》，彌勒出版社，1983年，頁180-182。

蜜。以無般若波羅蜜故。故現在具有諸煩惱結，若有沙門、若波羅門、若天、若魔、若梵、若人，說言如來去來現在有煩惱，無有是處。<sup>116</sup>

依上引句，「本有」的是指眾生本有無量煩惱，因此，「今無」大般涅槃，又因「本無」般若波羅蜜，因此「今有」煩惱諸法。但是如來與眾生不同，若言如來過去現在未來三世有煩惱，無有是處。接著經文又舉出幾個例子：

- |                  |              |
|------------------|--------------|
| 1.本有：無常無樂無我無淨    | 今無：阿耨多羅三藐三菩提 |
| 本無：本不見佛性         | 今有：無常樂我淨     |
| 不可言如來三世無常樂我淨     |              |
| 2.本有：雜食之身        | 今無：無邊之身      |
| 本無：三十七道助道法       | 今有：雜食之身      |
| 不可言如來三世有雜食之身     |              |
| 3.本有：一切法中取著之心    | 今無：畢竟空定      |
| 本無：中道實義          | 今有：一切法有著心    |
| 不可言如來於三世說一切法是有相。 |              |

以上的本無今有，或本有今無是針對一般凡夫或二乘人而言。煩惱乃「生得」，換言之，凡夫性生得，而聖性或解縛乃「今得」。也就是說「本」是生，「今」是修，對凡夫和二乘人而言，生死是生得，涅槃是修得。因此，急於解脫的凡夫和二乘人，當然是致力於斷除無始以來的生死，修得涅槃寂靜。但是若依這種意義，以為有所謂「本有今無」或「本無今有」的「法」去瞭解大乘，就是謗大乘法，因為其與大乘法不相應。

在《涅槃經本有今無偈論》中，世親說他是為修大乘者顯了分別三種義。三種義即「本有今無」、「本無今有」、「三時有」。若約大乘而言，三種義皆不成立。首先世親駁斥「本有今無」說：

<sup>116</sup> 同上，頁 464 下。

若本有今無者，一切如來等則無解脫，何以故？性不定住故，以前有後無故，一切真有亦無。真有俗有亦無，何以故？真有前後無異故，俗有無本故，是故真俗二義不成就。<sup>117</sup>

上面引句的意思是說，無論是「真」（無爲法）或「俗」（有爲法），約不可言「本有今無」。換言之，若本有今無，則一切如來均無解脫，因爲解脫「性不定住」。只要前有後無，則「真有、俗有」皆無，因爲「真有前後無異」。而且從因緣法而言，萬物本無，假緣而生，故言「俗有無本」。因此結論是無論是真或俗，「本有今無」均不成立。

至於「本無今有」，世親解釋說：

本無今有者，若前是無本而今有，有者則無得解脫。前煩惱未起，則是離解脫，而後生煩惱，則無解脫。若前無今有者，最極無生當應得生，如空生花。<sup>118</sup>

世親指出若原本無而現今有，則解脫不屬於這種有，因爲若前煩惱未起則根本沒有離煩惱而得解脫可言；若後生煩惱則解脫還爲煩惱染，故言「無解脫」。再者，若前無今有，則「最極無生」有生的作用，如空能生花，是義不然，故「本無今有」亦不成立。接著世親駁斥「三時有」：

三時有者，無有是義，若有是三世者，爲一義通三世，爲一一義各各三世，如此二義亦皆不然。<sup>119</sup>

若有三世法者，則不是一法遍三世，就是一一法各各遍三世。但是這二種情形皆不成立。若一法遍三世者，不得一世有三，因爲相妨礙故。若

<sup>117</sup> 《大正藏》卷 26，頁 281 中。

<sup>118</sup> 同上。

<sup>119</sup> 同上，頁 281 下。

「各各世有者，三世各自有，如現世能生果，過去未來何何意不能生？若具能生則無一人得解脫」。總之，三世有亦不成立。

以上是「本無今有偈」的破邪義，它另有顯正義。其顯的正義是「本有今有、過於三世」。「本有今有」是指從發心至涅槃，眾生自性清淨，凡夫法不能令染，聖人法亦不能令其清淨，既使犯四重五逆亦不能令滅，若修慧斷惡亦不能令其增長。「過於三世」是指涅槃功德起越三世。世親解釋說：「爲生故分別三世，涅槃無生，故不可分別。三世者，未生得生，已生即滅。涅槃無滅故常住」。因爲涅槃不可分別和常住，故自在最樂。其「本」清淨，其「用」常、樂、我。

《涅槃經》第三個提及「本無今有」的地方，特別強調涅槃佛性的常住性。「光明遍照高貴王菩薩品」中德王菩薩認爲涅槃與世間法一樣是「本無今有」。佛陀於是說：

涅槃之體非本無今有。若涅槃本無今有者，則非無漏常住之法。有佛無佛，性相常住，以諸眾生煩惱覆故，不見涅槃，便謂爲無。菩薩摩訶薩以戒定慧勤修其心，斷煩惱已，便得見之。當知涅槃是常住法，非本無今，有是故爲常。<sup>120</sup>

引文很清楚指出涅槃非本無今有，而是常住的。所謂「有佛無佛，性相常住」是說在聖「有佛」時的涅槃(或佛性)，與在凡「無佛」時的眾生佛性，其性相功德是常住，而且彼此無有差異的。佛陀接著舉了一個比喻：暗室中的井裡有種種七寶，因暗故不得見。有智之人燃大明燈，於是悉見井中七寶，但是此人並不會錯認水及七寶「本無今有」。涅槃佛性亦非本無今有，而是「本自有之，非遮今也」，而此本自有之的佛性功德是真常不空的，就是中所說：「不空者謂真實善色常樂我淨，不動不變。」

就「不空」論佛性，則佛性有恆河沙無量功德，亦即《勝鬘夫人經》所說的不空如來藏。以「空」論佛性是指佛性之體本自「空卻」染汙法，如經中所說「空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有爲

<sup>120</sup> 《大正藏》卷12，頁492上。

行」，可見此處之空非勝義空，而是指佛性之體本不具煩惱的空。「性起品」第四之二把解脫名之為「不空空」、「空不空」。因為「佛性者即真解脫」，故佛性亦名為「不空空」。<sup>121</sup>「空空」是無所有，乃外道所說的解脫屬頑空或斷滅空，但真解脫並非無所有，故名「不空空」。再者因為解脫即是空又是不空，故名「空不空」，也就是空不空如來藏。

### (5)以定不定論佛性

由於《涅槃經》特殊的集成情況，其前後有種種不同的佛性說，因此續譯部份即出現會通的說法。例如，如來隨眾生根機而有不定說法，換言之，如來可「隨他意語」、「隨自意語」、「隨自他意語」而有不同的佛性說。而其會通的解說則常建立在因緣法上。

佛性是成佛的先決因素，與眾生有不分離的關係，故《涅槃經》卷三十七說：「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物；離是等無情之物，是名佛性」。<sup>122</sup>換言之，有情皆應有佛性，但是經中又一再強調一闡提無佛性，為了會通此矛盾，眾生佛性的「有無」、「空不空」就被提出：

眾生佛性，非有非無，所以者何？佛性雖有，非如虛空。....佛性雖無，不同兔角。....是故佛性非有非無，亦有亦無。<sup>123</sup>

眾生佛性可說亦有亦無，不過佛性雖有非如虛空，因為世間虛空雖然以無量善巧方便，還是不可得見，而佛性是可證可見的。佛性也可說無，但不同於兔角之無，因為再多的善巧方便也不能生龜毛兔角，而佛性可証可得。經中更進一步說，佛性之所以名有，因為「一切眾生悉有佛性，是諸眾生不斷不滅，猶如燈乃至得阿耨多羅三藐三菩提」。而佛性之所以名無，是因為「一切眾生現在未有一切佛法常樂我淨」。但是若有人堅持有

<sup>121</sup> 同上，頁 395 中。

<sup>122</sup> 《大正藏》卷 12，頁 581 上。

<sup>123</sup> 同上，頁 572 中。

佛性則會落入執著，若堅持無佛性，則會落入虛妄，所以智者應說眾生佛性亦有亦無。所以除了說佛性亦有亦無，亦應說佛非有非無。

「迦葉菩薩品」強調不可以定有或定無的決定性方式去瞭解佛性，否則就是謗三寶：

善男子！若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。若有人言：一切眾生定無佛性，猶如兔角，從方便生，本無今有，已有還無，當知是人謗佛法僧。若有說言：眾生佛性，非有如虛空，非無如兔角。何以故？虛空常故，兔角無故，是故得言亦有亦無。有故破兔角，無故破虛空，如是說者，不謗三寶。<sup>124</sup>

雖然如來藏學系將佛性、涅槃、諸佛功德等視為真常，然而基於一切法無有定相的緣起法，則又不能說定有佛性，否則是違反根本佛法，即謗三寶。同樣的，若說定無佛性和涅槃四德等，亦是謗三寶，因為「涅槃者亦可言定，一切諸法所有涅槃常樂我淨，是故為定。無生老壞，是故為定。」<sup>125</sup>總之，不管說「定」、或「不定」都不合「諸法無有定相」。

《涅槃經》續譯部份，除了依佛性的「定不定」以會通其不同解說之外，亦從各種眾生根性的不定，來化解經中有關一切眾生是否皆有佛性之爭，如經說：

善男子！一闍提者亦不決定，若決定者一闍提終不得阿耨多羅三藐三菩提...

犯四重禁者亦不決定，若決定者犯四重禁終不得阿耨多羅三藐三菩提。...

作五逆者亦不決定，若決定者作五逆者終不得阿耨多羅三藐三菩

<sup>124</sup> 同上，頁 580 下。

<sup>125</sup> 同上，頁 505 上。

提。....<sup>126</sup>

「德王菩薩品」第十之三最後作結論說：

以是因緣故，諸佛如來無有定相。善男子！是故犯四重禁、謗方等經、及一闍提悉皆不定。爾時，光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩言：如是如是，誠如聖教，一切諸法皆悉不定，以不定故，當知如來亦不畢竟入於涅槃。<sup>127</sup>

若從諸法無定相的原則而言，則一闍提是不一定要永遠是一闍提，乃至犯四重罪、謗法者、五逆之人、須陀洹、阿羅漢、辟支佛等，皆悉不定。正因如此，有情眾生在精神和宗教領域方面才有發展的可能性，也才可說一切眾生皆有佛性。值得注意的是此「定不定」原則也包括諸佛如來。但是如果「諸佛如來亦復不定」，則會有德王菩薩所提出的質疑：「若佛不定，涅槃體亦復不定」。若涅槃體不定，入涅槃已，是否還出？再者，若涅槃性不定，則亦無定有常樂我淨。

對以上德王菩薩所提的問題，佛陀的回答是如來涅槃有定不定。就如來應機示現而言，「如來非天，非非天，非人非非人，非有漏非無漏，非有為非無為」等無有定相，如來亦可入涅槃亦可「不畢竟入涅槃」。但是另一方面，涅槃亦可言定，因為「如來常住不變易故」，而如來的常住性必定有常樂我淨。總之，佛性等諸法在不定的原則下，有情眾生不會限定在某精神領域，而是有無限提昇的可能性，最後終究可成佛。

## 結論

《大般涅槃經》在真常思想體系中，屬於中期的經典，《寶性論》曾多次引用它的經文，可見其重要性。然而，《涅槃經》真正發揮其影響力

<sup>126</sup> 同上，頁 493 下-494 上。

<sup>127</sup> 同上，頁 502 上。



的是在它傳入中國之後。其提倡的一切眾生皆有佛性，如來常住等教義曾形成「涅槃宗」，隋唐之前頗為盛行。最初，道生依據六卷《泥洹經》提出「闡提成佛論」，使涅槃學說一傳入中國即引起重視和爭議。六朝時代涅槃師輩出，或努力弘傳，或為註疏，形成十餘種不同的佛性說，蔚為一時之學。甚至於梁武帝亦宣講《涅槃經》，敕命寶亮作涅槃經義疏，其後諸家之註疏並由寶亮合輯成《大般涅槃經集解》。雖然在天台宗興起之後，涅槃宗漸衰頹，但是其真常妙有的教旨，為天台宗、華嚴、禪宗等所遵循，也使佛性思想成為中國佛教的主流，這不能不歸功於《涅槃經》的學說。

## 摘要

《大般涅槃經》係印度大乘佛教真常學系很重要的經典，本文分三部分探討其佛性思想。第一部分作者討論有關《大般涅槃經》文獻方面的問題，因本經的梵本已佚失，故著重其在中國傳譯的考証。

第二部分探討《大般涅槃經》的中心思想：如來常住、涅槃常樂我淨、一切眾生悉有佛性。雖然本經最後結論為一切眾生悉有佛性，但經中對一闍提是否能成佛，出現不同的說法，作者特別分析一闍提的含義，及本經中一闍提觀的思想發展和轉折。

第三部分從五個思想層面詳論《大般涅槃經》的佛性義：

- (1)從「二因」、「三因」論佛性：佛性可分「生因」、「正因」、「了因」、「緣因」等不同組合的二因。天台智者將之綜合成三因佛性、與三德秘密藏的法身、般若、解脫，更能突顯三因佛性的內涵。
- (2)從因果論佛性：本經雖以十二因緣為佛性的因性，但也同時強調佛性的非因非果性。
- (3)以第一義空論佛性：以中道第一義空為特質的佛性，能雙見空與不空，這是它與雙遣的無得空最大的不同。
- (4)以有(不空)、無(空)論佛性：以《涅槃經》中「本有今無偈」論述佛性「有」無量功德，而「無」雜染煩惱的含義。
- (5)以定不定論佛性：本經提出一切諸法(包括一闍提)無有定相，以會通一闍提有無佛性的爭議。