

# 定義大乘及研究佛性論上的一些反思

古正美

新加坡國立大學

## 提要

在過去，許多學者都用「菩薩」此詞作為界定「大乘」此詞的標準。筆者認為，這種用「菩薩」定義「大乘」的方法，到了佛性論發展的時代便完全無效。因為在佛性論發展的時代，小乘部派如毗曇和薩婆多等部亦有「菩薩信仰」的現象。由於過去的學者在處理佛性論的問題上有誤讀及錯解佛性論經、論的情形，筆者在討論「大乘」的定義之際，為了說明大、小乘的佛性觀性質，也將過去學者對大乘或瑜伽行派之佛性論誤解的地方提出分析及討論。此中包括檢討瑜伽行派的「五種性」觀的問題及《大般涅槃經》前、後分經文是否一致的問題等。筆者認為「大乘」一詞沒有固定的界定概念，「大乘」一詞也不能永遠套在一個學派上，「大乘」至少在前二期的發展，都是當時帝王信仰的主流學派。

## 序論

一直到1995年王邦維出版《南海寄歸內法傳校注》為止，大乘(Mahāyāna)一詞的定義仍然受到學者的重視，並認為此詞尚有談論的餘地。王邦維在其《南海寄歸內法傳校注》中就以 Charles Eliot 及 Nalinaksha Dutt 對大乘一詞的定義作準，對比唐代義淨在《內法傳》中所作之大乘定義。王邦維認為，Charles Eliot 及 Nalinaksha Dutt 所作的有關大乘的定義雖然影響很廣，然而「前兩位學者的意見大同小異。雖然他們力圖把大乘佛教主要的特點總結出來，但甚麼是大乘最主要，最帶普遍性，最能夠以一概全的特點，他們並沒說得很清楚，而且他們定義中的有些特點只能說是大乘中某些派的特點，而不能說是所有大乘的特點。義淨《寄歸傳》的定義相對的來說最簡單，但恰恰指出了大小乘之間最基本的區別。」<sup>1</sup>

義淨在《寄歸傳》中對大乘所作的定義，誠然是此三位學者中最簡單的定義。但義淨的定義是否如王邦維所言，「(其)恰恰指出了大小乘之間最基本的區別」，這就有保留的餘地了。再者，大乘此詞是否能以一組或固定的觀念來說明王邦維所說的「所有大乘的特點」，甚至大乘一詞是否有其無時、空性的固定定義，這也是值得探討的事；特別是，王邦維自己也注意到，在大乘發展的過程中，大乘還有不同學派之獨特個性的發展傾向等現象。

大乘自第一世紀在北印度開展出來之後，便在歷史上源源流長的發展。其間還經過各種變化，使原來的面貌增添了各種的色彩，這是為何至今學者對於大乘此詞的定義尚無有一定的共視之原因。王邦維所提到的三位學者對大乘的定義，除了菩薩信仰是三人所共視者，Charles Eliot 及 Nalinaksha Dutt 都各自有自己的說詞。Charles Eliot 列了七條特徵定義大乘。此七條為：

- 1、有菩薩信仰，並相信人人皆能成佛。
- 2、有兼愛倫理的信仰，個人為善的標準在於全世界的利益，並以自

<sup>1</sup> 王邦維，《南海寄歸內法傳校注》，中華書局，1995，頁71。

己的德行成全他人。

- 3、相信諸佛乃超凡人者，能化生於無限的時間與空間。
- 4、有各種唯心主義的形上學系統。
- 5、其經典由梵文寫成，其經典顯然晚出於巴利文經典。
- 6、有造像崇拜及複雜的儀軌。危險的是只依儀軌及神咒。
- 7、有一種特別信仰佛的解脫信仰，通常是信仰阿彌陀佛及念其名號。<sup>2</sup>

Charles Eliot 所作的有關大乘佛教的定義，乃是從其觀察整個大乘發展的現象這個角度所作的定義。譬如，其 1 及 2 是從菩薩信仰的教義之立場所立的大乘特徵；3 乃是從法身的性質去定義佛的性質；4 是從佛教哲學的立場說明大乘的哲學性質；5 是由造經的文字說明大、小乘經之不同；6 是從密教的發展特性說明大乘亦有此行法；7 則是從念佛的角度說明大乘也有這種側重念佛號成佛的信仰。

Charles Eliot 對大乘所作的定義，與其說其將大乘的特性作了解說，還不如說其只就大乘的發展現象作了不完整的說明。因為除了 1、2 及 3 之外，第 4 至第 7 點的說明不是不完整，便是還有爭論的餘地。譬如第 4 亦能定義所謂的小乘學說；而第 5 的梵文經典亦常指所謂的小乘一切有部的作品。當然，大乘的行法不僅只有 6 及 7 此二種行法而已。像 Charles Eliot 所作的大乘定義，自然有其不能被接受的理由。

王邦維所引的有關 Nalinaksha Dutt 所作的大乘定義，基本上是從教理的認識上所作的定義。因此整體看來比較有統合 (coherent) 感。但，其間亦有其問題。Nalinaksha Dutt 所作的大乘定義亦有七大特徵：

- 1、菩薩的信仰。
- 2、波羅蜜多(pāramitās)的行法。
- 3、發菩提心(bodhicitta)。
- 4、成佛必經的十地境界。
- 5、成佛的目的。
- 6、三身 (trikāya)的信仰。

<sup>2</sup> 王邦維，《南海寄歸內法傳校注》，中華書局，1995，頁71。

7、平等(dharmaśūnyatā or dharmasamatā)或真如(tathatā)的信仰。<sup>3</sup>

Nalinaksha Dutt 所提出的大乘定義，基本上就是說明菩薩的修行方法及成佛的境界的定義。就修行方法而言，4 可以被視為 2 的擴張，3 為 2 及 4 的必要條件。菩薩的信仰以 5 為其目的，6 及 7 乃是說明成佛的境界及功用。

Nalinaksha Dutt 這種定義大乘的方式，可以說是以菩薩道及成佛體驗為中心的定義法。在某種程度上，這種定義方式不僅可以說明以菩薩道為中心的大乘成佛的行法及理論，同時也能說明以菩薩道為修行中心的小乘諸部如毗曇及薩婆多等部的成佛行法及理論（見後詳論）。大小乘既都有以菩薩道做為成佛的主要修行方法，Nalinaksha Dutt，甚至義淨，用菩薩或菩薩道定義大乘的方法，就有重新檢討的必要。

王邦維所引之義淨的大乘定義是：「若禮菩薩，讀大乘經，名之為大，不行斯事，名之為小。」<sup>4</sup>義淨在此所作的大乘定義，事實上是對大乘行者所作的定義，而此大乘行者所行之事，祇有兩個相關的標準：1、禮菩薩，2、讀大乘經。大乘必有菩薩的信仰，故行者必禮菩薩；大乘必有其經典，故行者必讀大乘經典。

王邦維大概沒有注意到小乘諸部亦有菩薩信仰，因此在談論大乘的定義之際，王邦維便認為唐代義淨以菩薩或菩薩道定義大乘的方法最具信服力，也最能說明大乘此詞的特性。這種想法就前面所提到的小乘諸部也有菩薩信仰的情形來考慮，當然也要揚棄。

菩薩信仰此概念在初期大乘 (the Early Mahāyāna)的經典中的確可以用來說明大乘此詞的性質或定義。但是大乘的發展到了爭論有無佛性的時代或第三世紀之後，定義大乘的標準便已不能再用菩薩信仰作為區分大、小乘的基準。因為在佛性論發展的時代，所謂的「小乘學派」也參與佛性論的討論，且在提出其等的佛性觀時，也提出菩薩信仰作為其等的成佛之道。這種現象很清楚的說明了，使用義淨等學者用菩薩信仰作為定義大乘

---

<sup>3</sup> 同上，頁70-71。

<sup>4</sup> 同上。

的方法，在初期大乘之後便完全行不通；何況在佛性論發展的時代，大乘還有其以「一乘」或「佛乘」等概念作為其等定義大乘的方法。

過去研究大乘定義的學者都沒有特別注意，在佛教思想的發展史上，所謂的「小乘學派」也有自己的佛性觀及菩薩信仰，因此在談論大乘的定義之際，以為可以通用，甚至簡用「菩薩信仰」做為大乘此詞的「普遍」定義標準。大乘在歷史上的發展，在不同的時代既有其特別的定義標準，筆者在此文中除了要考查初期大乘時代大乘經典定義大乘此概念的情形，也要考察佛性論的發展時代大乘學者為何會用「一乘」或「佛乘」定義大乘的原因。

由於過去談論佛性論的學者在研究佛性論時基本上都沒有特別注意大乘在佛性論發展的時代有其定義大乘的特殊方法及原因，故在過去的研究裡幾乎沒見有從佛性論的觀點去探討其時定義大乘準則的文章。筆者書寫此文的目的之一，就是也要從此角度來看佛性論發展時代大乘經、論是如何定義大乘。

佛性論的研究在這一世紀的佛教義理研究上一直是學者們認為相當重要的研究課題。事實上東、西學者在這方面的努力也是大家有目共睹，碩果纍纍。佛性論的研究情況雖是如此，然在先行者的研究當中，因為文獻處理的方法尚有一些需要注意的地方，筆者在此文中便要重新考察學者們誤讀最多，同時也是關涉我們了解佛性論時代學者如何定義大、小乘此些詞之最重要的中譯佛性論文獻。此文獻即是天親所造，陳真諦所譯的《佛性論、破小乘執》之前面一段記述大、小乘佛性觀的論文內容。《佛性論》一直有「偽作」之嫌，但以其是一篇瑜伽行派(the Yogacāra)的論著而言，卻很能代表瑜伽行派，甚至大乘談論大、小乘佛性觀的論文。

筆者在拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》也談過大乘的定義。筆者所作的大乘定義與過去學者所作的大乘定義非常不同。原因是，筆者認為大乘在歷史上的發展一直與阿育王(King Aśoka)所奠立的佛教治世法或佛教教化傳統(inculcation tradition)有不可分離或同時並行的使用關係，故在定義大乘此詞時，認為我們尚須考慮所謂「大乘學派」是否為當時之「佛

教主流政治思想的信仰基楚」的問題。<sup>5</sup>這種定義大乘的方法，乃是從考查初期的大乘在早期貴霜時代(50-78)的活動情形及世親或天親(Vasubhadu)等人在後貴霜(the Latter Kushan, c.187-244)時代的活動情形來作此大乘的定義。筆者在該拙作中如此總結大乘一詞的定義：如果照世親定義「大乘」的方法去界定「大乘」的意思，不要說一切有部，連初期大乘也不能被稱為「大乘」。世親用其佛性本有論為信仰的基準提出大乘的定義之後，「大乘」一詞就不是一個能「永恆」冠於一個學派的名字。換言之，「大乘」此概念的運用是有時間性的，而每一時代的「大乘」定義，都有自己的界說，在界說之外都不屬於「大乘」，都被歸類於「小乘」。在如此作「大乘」的定義之下，有一個界定「大乘」的條件必需注意，那就是，「大乘」必需是該時代的佛教主流政治思想的信仰基楚。如果我們不用世親這種方法定義「大乘」，所有自初期大乘所衍生出來的學派，都可以被稱為「大乘」學派。<sup>6</sup>

一九九三年筆者發表了這個大乘定義。事過數年，筆者認為當時所作的大乘定義還是相當能說明大乘在歷史上發展的特質。只是當日筆者在作此大乘的定義之際，沒有對菩薩信仰及佛性論作充足的闡釋及分析，故今日尚引以為憾。為了補充拙作的不足，筆者再造此文。

### 初期大乘的菩薩信仰

菩薩的信仰，一定是大乘相當重要，且突顯的信仰，否則歷來談論大乘定義者不會都將之視為大乘的重要信仰。義淨提到「禮菩薩」之事，Eliot及Nalinaksha Dutt也以菩薩信仰作為大乘的定義之一。譬如，Eliot在定義大乘此詞之時，便將「信仰菩薩及人人皆有力量成為菩薩」作為大乘一詞的首要定義；Nalinaksha Dutt亦如此，在他所列的七條大乘定義中，「菩薩的概念」即是他所作的大乘首要定義。既是如此，菩薩的信仰應該可以

<sup>5</sup> 古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，台北：允晨文化，1993，第一章，《緒論》，頁2-22。

<sup>6</sup> 同上，第七章，第一節「迦膩色迦王的大乘佛教結集活動」，頁523-24。

說是王邦維所謂的，「最帶普遍性，最能夠以一概全」的大乘定義。事實上用菩薩信仰作為大乘「最帶普遍性，最能夠以一概全」的定義是沒有錯的，特別是在大乘開始發展的時期。因為除了大乘一詞與菩薩的信仰同時出現於初期大乘經中之外，初期大乘經典，如《道行般若經》及《佛說俺真陀羅所問如來三昧經》等經在定義大乘此詞之際，也都同時在經中詳細說明菩薩信仰的種種與大乘的關係，甚至將「菩薩」與「大乘」二詞等同。

中譯初期大乘經典在經中將大乘 (Mahāyāna) 一詞音譯作「摩訶衍」，並說明「摩訶衍」的定義。譬如，《道行般若經》即在佛與須菩提和舍利弗的對話中如此定義「菩薩」與「摩訶衍」二詞的性質及關係：

須菩提白佛言：何因為摩訶衍拔致 (Mahāyāna-samprāsthita, 趣大乘)？何所是摩訶衍？從何所當住衍中？何從出衍中？誰為成衍者？佛語須菩提：摩訶衍，摩訶衍者，無有正也，不可得邊幅。須菩提問佛言：我欲知衍從何所出生者。從何處出，自致薩芸若 (sarvajña, 一切種智) 中住，亦無有從中出生者，無有甫當來出者，何以故？天中天。佛言：正使生已甫當來出者，假令有兩法者不可得法。設不從得者，復從何法出？須菩提白佛言：摩訶衍於天上天下人中正過上無有與等者。(摩訶) 衍與空等，如空覆不可復計阿僧人。摩訶衍覆不可復計阿僧祇人，故而呼摩訶衍。摩訶衍者，亦不見來時，亦不見去時，亦不見住處，亦不中邊見，亦不於是聞見，亦無所見，亦不於一處見，字如天中天，爾故為摩訶衍。<sup>7</sup>

同《經》在另一處提到「菩薩」的定義時就用形容「摩訶衍者」的相似形容詞如此形容「菩薩」：「菩薩亦不可得見，菩薩識了不知處，處亦不可見，一切菩薩了無有處，了不可見，何所為菩薩般若波羅蜜，如是說菩薩，都不可得見，亦不可知處，處了無所有，當從何所法中說般若波羅蜜，爾故

<sup>7</sup> 後漢月支國三藏支婁迦讖譯《道行般若經》卷1，《大正》卷8，頁427下-428上。

字為菩薩。」<sup>8</sup>

與《道行般若經》同時代出經的初期大乘經典《侏真陀羅所問如來三昧經》，亦稱菩薩為摩訶衍。此經在描述經中的侏真陀羅王鼓琴的情形時說，侏真陀羅王所鼓的琴音能動搖諸聲聞，但「是音不能動搖諸摩訶衍」<sup>9</sup>或菩薩。

同經在另一處亦將「摩訶衍」等同「菩薩」的意思：

其土者，無有異道，皆悉摩訶衍。<sup>10</sup>

就上面所引之《道行般若經》與《侏真陀羅所問如來三昧經》的例子來了解，初期大乘之所以會稱「菩薩」為「摩訶衍」，乃是因為「菩薩」亦是「大道」或「摩訶衍」的行者之故，故「菩薩」亦名「摩訶衍」。但，「摩訶衍」除了有指「大道」的行者或「菩薩」之外，「摩訶衍」一詞也有指「大道」，甚至「菩薩道」的意思。初期大乘的另一經典《般舟三昧經》就很清楚的指出了這一點。《般舟三昧經》說：

(身)如虛空無有想，教人求菩薩道，使佛種不斷。行菩薩道，未曾離摩訶衍，逮得摩訶僧那僧涅極曠大道，疾逮得一切智，諸佛皆稱譽。近佛十力地，一切所想悉入其中，一切所計悉了知，世間之變悉曉知……<sup>11</sup>

很顯然的，初期大乘的作者在使用「摩訶衍」此詞時，即用「菩薩」(bodhisattva)或「菩薩道」(bodhisattva-cārya)來說明其性質及意義。所謂的「菩薩道」，指的是菩薩的修行法，而此菩薩修行法，在初期大乘經中又稱之為「般若波羅蜜」(prajñāpāramitās)的修行法。此修行法包括菩薩在成

<sup>8</sup> 同上，卷1，頁427-428上。

<sup>9</sup> 後漢月支三藏支婁迦讖譯，《侏真陀羅所問如來三昧經》卷上，《大正》卷15，頁352上。

<sup>10</sup> 同上，卷下，頁363中。

<sup>11</sup> 後漢月支三藏支婁迦讖譯，《佛說般舟三昧經》卷上，《大正》卷13，頁904上。



道的過程中所要勵行的「六波羅蜜」(pāramitās)及「漚和具舍羅」(upāyakauśalya)。《道行般若經》在一處很清楚的提到，過去佛、現在及未來佛都是由修行般若波羅蜜而成道：

過去時恒薩阿竭阿羅呵三耶三佛皆從般若波羅蜜中出，為人中之將，自致成作佛。如是出生，甫當來恒薩阿竭阿羅呵三耶三佛，悉從般若波羅蜜中出，為人中之將，自致成作佛。復如十方無央數佛國今現在諸佛，亦從般若波羅蜜中出，為人中之將，自致成作佛……佛言，用是故，菩薩摩訶薩晝夜行般若波羅蜜。<sup>12</sup>

菩薩摩訶薩既都由修般若波羅蜜成佛，《道行般若經》在卷一一開始便說：「欲學菩薩法，當聞般若波羅蜜，當學，當持，當守。」<sup>13</sup>

同卷在一處也說：

菩薩已入般若波羅蜜中行，當作是，視何所，是般若波羅蜜在何所。般若波羅蜜中法了不能得，了不能知處，是故般若波羅蜜，菩薩當作是念，聞是不懈，不卻，不恐，不畏，不難。是故菩薩不離般若波羅蜜，菩薩當了知如是。<sup>14</sup>

菩薩所「入」或修行的「般若波羅蜜」，除了還有修「漚和俱舍羅」的行法之外，在初期大乘中通指「六波羅蜜」或「六度」的行法。此「六波羅蜜」或「六度」，就是《道行般若經》在經中一而再提到的六種菩薩摩訶薩所必要實踐的成佛修行法。譬如該《經》在一處說：「其受般若波羅蜜者，為悉受六波羅蜜。」<sup>15</sup>此「六波羅蜜」指的是六種修「摩訶衍」或大

<sup>12</sup> 同上，《道行般若經》卷2，頁436上。

<sup>13</sup> 同上，卷1，頁426上。

<sup>14</sup> 同上，頁426中。

<sup>15</sup> 同上，卷2，頁431中。

乘的修行法：布施 (dāna pāramitā 檀波羅蜜)、持戒 (śīla pāramitā 尸波羅蜜)、忍辱 (ksanti pāramitā 羸提波羅蜜)、精進 (vīrya pāramitā 惟逮波羅蜜)、禪定 (dhyāna pāramitā 禪波羅蜜) 及智慧 (prajñā pāramitā 般若波羅蜜)。

《道行般若經》談論修行「六波羅蜜」的場合很多，故此「六波羅蜜」的修行法即成爲修「摩訶衍」或「菩薩道」最基本的修行法。

般若波羅蜜或波羅蜜既是菩薩或摩訶衍的修行法，般若波羅蜜或波羅蜜在大乘的傳統中便常被用來指謂大乘或作爲說明大乘的內涵。譬如後出的《大寶積經·勝鬘夫人會》也將波羅蜜做爲大乘的同義詞或內涵：

忘失正法則忘失大乘，忘失大乘則忘波羅蜜，忘波羅蜜者則捨大乘。  
若諸菩薩有於大乘不決定者，攝受正法則不堅固，便不堪任超凡夫境，則爲大失。<sup>16</sup>

視般若波羅蜜或波羅蜜爲大乘的定義者，在傳統的佛教文獻見得很多。譬如收入真諦所譯的《十八部論》中的《文殊師利問經》亦將般若波羅蜜多視爲大乘的同義詞：

文殊師利，根本二部從大乘出，從般若波羅蜜出。聲聞、緣覺、諸佛悉從般若波羅蜜出。文殊師利，如地、水、火、風、虛空，是一切眾生所在處，如是般若波羅蜜及大乘是一切聲聞、緣覺、諸佛出處。<sup>17</sup>

在這種情況之下了解大乘的定義，用菩薩此詞或般若波羅蜜此詞來界定大乘的定義，是很能說明大乘一詞的特色。但是這種情形到了大乘第二期的發展時代，即瑜伽行派或《大般涅槃經》的出經時代，菩薩或般若波

<sup>16</sup> 大唐菩提流支譯，《大寶積經·勝鬘夫人會》，《大正》卷11，頁672。

<sup>17</sup> 陳真諦譯，《十八部論》，《大正》卷49，頁17中。

羅蜜此些詞便不再能做為定義大乘此詞的標準。原因是，世親 (Vasubandhu) 或無著 (Asaṅga) 在歷史上成立瑜伽行派 (Yogacāra) 的時代，所謂的「小乘學派」 (Hīnayāna) 亦有菩薩及成佛的信仰。這種說法即登錄於天親所造的《佛性論》。

### 天親的《佛性論》

世親的《佛性論》是目前在中文文獻中記載大、小乘之佛性觀最重要的著作之一。由於此《論》沒有梵文及藏文的版本，又其內容與梁代真諦 (Paramārtha) 所熟悉的《寶性論》及《無上依經》有相通之處，日本學者如高崎直道等便認為《佛性論》乃是真諦參照《寶性論》所造。<sup>18</sup>《佛性論》是不是真諦所造？此問題並不是今日我們所能解決。然就真諦對大乘佛性論及瑜伽行派的思想具有深刻了解的情形來看，<sup>19</sup>此《論》即使非「天親」或「世親」所造，而是真諦所造，此《論》應該也是非常能代表瑜伽行派的佛性觀，否則此《論》不會說是「天親所造」。從這個角度來了解《佛性論》的思想歸屬問題，我們至少能給《佛性論》找到一個大乘瑜伽行派的定位。

雖然《佛性論》沒有梵文本，也沒有藏文本，歷來研究佛性論的學者，特別是中國與日本的學者，都還是非常重視《佛性論》此文獻所記載的大、小乘諸部的佛性觀。天親的《佛性論》一文旨在說明大乘的佛性論信仰內容，雖是如此，在此《論》的〈破小乘執品〉裡，天親也將小乘分別部、毗曇部 (Ābhidharmikas) 及薩婆多部 (一切有部 Sarvāstivāda) 等小乘諸部的佛性論作了詳細的解說及批判。對研究佛性論的學者而言，天親在《論》中所記述的小乘佛性觀乃是學者了解小乘佛性觀的重要資料。由於學者對《論》中所記述的小乘思想有各種不同的讀法及解釋，以致今日我們在研究佛性論之際尚存有各種困難。這些困難與我們目前所討論的主題因有直

<sup>18</sup> 釋恆清，〈佛性思想〉，台北：東大圖書公司，1997，頁145-46。

<sup>19</sup> 同上。

接的關係之故，筆者便要在下面重新考查天親所記的小乘佛性觀的內容。此《論》所記的小乘佛性觀，除了記有小乘不同派別的佛性觀之外，也在文中的中、後部記載了《論》中所記的兩個小乘系統，即小乘「分別部」與「毗曇及薩婆多等部」，辯論佛性有、無的情形。筆者在下所要談論的部分，乃是論文的前半部，即天親記述小乘諸部佛性觀的部分。《佛性論》如此記載此部分的論文內容：

……初破小乘執者。佛為小乘人說眾生不住於性，永不般涅槃，故於此生疑，起不信心。釋曰：所以生疑者，由佛說故，小乘諸部解執不同。若依分別部說，一切凡聖眾生並以空為其本，所以凡聖眾生皆從空出。故空是佛性，佛性即是大涅槃。若依毗曇、薩婆多等諸部說者，則一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性。分別眾生凡有三種：一定無佛性，永不得涅槃，是一闍提、犯重禁者；二不定有無，若修時即得，不修不得，是賢善共位以上人故；三定有佛性，即三乘人：一聲聞從苦忍以上即得佛性，二獨覺從世法以上即得佛性，三菩薩十迴向以上是不退位時得於佛性。所以然者？如經說有眾生不住於性，永無般涅槃故。又阿鎔說：佛十力中，性力所照。眾生境界有種種性，乃至妙等界不同，故稱性力。所以何者？一切眾生有性、無性異故。有佛性者則修種種妙行，無佛性者則起種種惡。是故學小乘人見此二說皆有道理，未知何者為定，故起疑心。復次生不信心者，於二說中各偏一執，故不相信。何者？若從分別部說則不信有無性眾生，若薩婆多等部說，則不信皆有佛性……。<sup>20</sup>

### 小乘分別部的佛性觀

《佛性論》在談論「小乘」人所執持的佛性觀時，提到「小乘分別部」

<sup>20</sup> 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》，《大正》卷31，頁787下。

的佛性觀及「毗曇和薩婆多部」所執持的佛性觀。此處所言的「分別部」，釋恆清認為即是與大眾部 (the Mahāsaṅghikā) 共同沿襲《阿含經》的說法，繼續宏揚心性本淨說的「分別說部」(the Vibhajyavādin)。<sup>21</sup>釋恆清把「分別部」當做一個學派，而此學派便叫做「分別說部」。大概因為在玄奘所譯的《異部宗輪論》或真諦所譯的《十八部論》中都找不到有「分別部」或「分別說部」這個部派的名稱，<sup>22</sup>而其他的文獻又有類似的名字指謂特定的部派名稱之故，於是釋印順說，在《阿毗達摩大毗婆沙論》卷二七，此部也被稱為「分別論者」，並指謂「化地部」(Mahisaśakah) 等部派。<sup>23</sup>「分別論者」是不是一定指「化地部」等部？這也是有商榷的餘地。因為護法等菩薩造，玄奘所譯的《成唯識論》在卷三之處亦提到釋印順所言的「分別論者」一詞。該《論》說：「上座部經分別論者具密意說此名有分識。」<sup>24</sup>此處的「分別論者」乃指與「上座部經」(the Sthavirā sūtra)「有關」的「分別論者」。既是如此，「分別部」或「分別論者」大概便不是指謂一特定部派的名稱，而是指執持與文中所言的部派不同信仰的部派之代名詞。譬如，《佛性論》中所言的「分別部」，便是指執持與毗曇及薩婆多等部不同佛性論之部派的通稱或代名詞。

照天親的說法，分別部的佛性論與毗曇、薩婆多等部的佛性論有很大的區別。前者認為，每一個人或《論》中所言的「眾生」，無論是聖者或凡夫，都具有佛性，或《論》中所言的「有性」。分別部認為眾生皆有佛性的原因是：「一切凡聖眾生並以空為其本，所以凡聖眾生皆從空出故。空是佛性，佛性即是大涅槃。」

從分別部所執持的佛性觀來看，《論》中分別部所執持的佛性觀與瑜伽行派，甚至《大般涅槃經》及《勝鬘經》等的大乘經典所記的大乘佛性

<sup>21</sup> 同上，《序》，頁1。

<sup>22</sup> 世友菩薩造，三藏法師玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正》卷49，頁15-17；陳真諦譯，《十八部論》，《大正》卷49，頁17-19。

<sup>23</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1992，頁70。

<sup>24</sup> 護法等菩薩造，三藏法師玄奘奉詔譯，《成唯識論》卷3，《大正》卷31，頁15上。

觀沒有什麼不同。換言之，瑜伽行派及《大般涅槃經》等大乘的經、論也都執持與分別部同樣的佛性觀。

《佛性論》在一處說：

一切眾生是如來藏。言如者有二義，一如如智，二如如境，並不倒故名如如。言來者，約從自性來，來至至得是名如來。故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二。但由清濁有異，在因時為違二空故起無明，而為煩惱所雜，故名染濁。雖未顯，必當可現，故名應得。若至果時與二空合，無復惑累，煩惱不染，說名為清。果以顯現，故名至得……是二種佛性亦復如是，同一真如，無有異體，但違空理故起惑者，煩惱染亂，故名為濁。若不違二空，與如一相，則不起無明，煩惱不染，所以假號為清。」<sup>25</sup>

《佛性論》在此處所言的「一切眾生是如來藏」(tathāgata-garbha)的意思可以用「一切眾生皆有佛性」來了解，因為《佛性論》在一處定義佛性時即引《勝鬘經》說：

世尊，佛性者，是如來藏，是正法藏，是法身藏，是出世藏，是自性清淨藏。由說此五藏義故，如意功德而得顯現。佛為顯此義故說如意寶。<sup>26</sup>

《佛性論》在說明「佛性」與「二空」的關係時說：「在因時為違二空故起無明」，又說：「若至果時與二空合，無復惑累，煩惱不染，說名為清」。「佛性」與「二空」的關係很顯然的便是「佛性」即是「二空」的狀態。「二空」既是眾生原來的「心理狀態」，也是成佛的「心理狀態」，「二空」因此是眾生成佛的「因」，也是成佛的「果」。《佛性論》解釋「如來藏」

<sup>25</sup> 天親菩薩造，真諦譯，《佛性論》卷2，頁795-796上。

<sup>26</sup> 同上，卷2，796中。

或「佛性」與「二空」的關係這一段話，與《論》中所言的小乘分別部所執持的佛性觀或「佛性」與「空」的關係：「一切凡聖眾生並以空為其本，所以凡聖眾生皆從空出故。空是佛性，佛性即是大涅槃」，完全相同。

「佛性」被視為「大涅槃」(mahānirvāna)的說法，《大般涅槃經》也說得很清楚。《大般涅槃經》在一處說：「真解脫者即是如來，如來者即是涅槃，涅槃者即是無盡，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>27</sup>《大般涅槃經》在此說明「涅槃」(nirvāna)義時只將「涅槃」的概念等同於「佛性」，並沒有特別將此「涅槃」的概念再以「大涅槃」的概念來解釋。《大般涅槃經》在卷二十三區別二乘的「涅槃」義與大乘的「涅槃」義的場合則談到大乘的「涅槃」義即是「大涅槃」的概念：

以是義故，二乘所得非大涅槃。何以故？無常、樂、我、淨故。常、樂、我、淨，乃得名為大涅槃也……聲聞、緣覺至十住菩薩不見佛性，名為涅槃，非大涅槃。若能了了見於佛性，則得名為大涅槃也。是大涅槃唯大象王能盡其底，大象王者謂諸佛也。<sup>28</sup>

由《大般涅槃經》以「常、樂、我、淨」或「大涅槃」的境界來區別二乘所說的「涅槃」義的情形來判斷，大乘在其佛性論中所運用的「大涅槃」概念，可以說是大乘佛性論說「涅槃」義的一個專有名詞或特色。小乘分別部用「大涅槃」此概念來定義「佛性」的方法：「佛性即是大涅槃」，很顯然的與大乘或瑜伽行派定義「佛性」的方法完全一致。

瑜伽行派或大乘的佛性觀既與小乘分別部的佛性觀完全相同，《佛性論》中的分別部或小乘分別部是否就是指與小乘毗曇及薩婆多等部不同的大乘部派而言？這種懷疑雖是有理由，然就筆者所引的《佛性論》此段論文的最後一段行文：「故學小乘人見此二說皆有道理，未知何者為定，故

<sup>27</sup> 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5，《大正》卷12，頁395下。

<sup>28</sup> 同上，卷23，頁502中。

起疑心。復次生不信心者，於二說中各偏一執，故不相信。何者？若從分別部說則不信有無性眾生，若薩婆多等部說，則不信皆有佛性」來判斷，《論》中的「分別部」的確有指其是小乘部派的意思。既是如此，天親為何會將大乘的佛性論定為「小乘分別部」的佛性觀呢？一個可以推測的可能性就是，在佛性論發展的時代，有一些所謂的「小乘」學派大概亦執持瑜伽行派或大乘的佛性觀。如果這種猜測無誤，「小乘分別部」在接收瑜伽行派或大乘佛性論之際，一定也要接受瑜伽行派或大乘以修菩薩道做為成佛途徑的修行法。

《大般涅槃經》雖然常說：「十住菩薩雖見一乘，不知如來是常住法，以是故言十地菩薩雖見佛性，而不明了。」此類的話，<sup>29</sup>然在卷二十七卻很清楚的提到，修「十地菩薩行」是成佛或「知佛性」的必要途徑。《大般涅槃經》說：

若有人能為法諮啟，則為具足二種莊嚴。一者智慧，二者福德。若有菩薩具足如是二莊嚴者，則知佛性，亦復解知名為佛性，乃至能知十住菩薩以何眼見，諸佛世尊以何眼見……善男子，慧莊嚴者，謂從一地乃至十地，是名慧莊嚴。福德莊嚴者，謂檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。復次，善男子，慧莊嚴者，所謂諸佛菩薩，福德莊嚴者謂聲聞、緣覺九住菩薩。<sup>30</sup>

此段經文說得很清楚，菩薩具足兩種莊嚴，即智慧莊嚴及福德莊嚴，則知佛性；而所謂的「智慧莊嚴」，指的就是菩薩所修持的一地至十地的菩薩道修行法。大乘佛性論者既以「智慧莊嚴」做為「知佛性」的修行方法，小乘分別部在接受大乘佛性論之際，理亦必要接受此大乘十地菩薩行法。如果是這樣，學者所言的做為定義「大乘」此詞標準的「菩薩信仰」，在此情況之下很顯然的就不能做為大、小乘的分辨標準。

<sup>29</sup> 同上，卷27，頁525上。

<sup>30</sup> 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》卷27，頁523上。



小乘分別部的佛性觀既與大乘佛性論沒有什麼區別，《佛性論》中所言「小乘」佛性觀事實上只有一種，那就是毗曇及薩婆多等部所執持的佛性觀。

### 小乘毗曇與薩婆多等部的佛性觀

《佛性論》所提到的第二種小乘佛性觀即是毗曇與薩婆多等部的佛性觀。《佛性論》對此類的佛性觀作了比較詳細的說明。毗曇及薩婆多等部認為，眾生本無佛性，其中如有人得佛性或成佛的話，那是其等修得的結果。此說即是《論》中所言的：「一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性。」此類小乘佛性論的執持者之所以會說：「一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性」的原因，照《論》的說法有二出處：1、「佛為小乘人說眾生不住於性，永不般涅槃」及 2、「阿含說：佛十力中，性力所照。眾生境界有種種性，乃至麤妙等界不同，故稱性力。所以何者？一切眾生有性、無性異故。有佛性者則修種種妙行，無佛性者則起種種麤惡。」由於此二文獻提到有「眾生不住於性，永不般涅槃」的說法及「一切眾生有有性及無性之異」的說法，小乘毗曇及薩婆多等部便堅持，「一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性。」

筆者將《論》中此二文獻視為毗曇及薩婆多等部之佛性論成立的依據。但釋恆清在其《佛性研究》中卻將此二文獻視為小乘諸部，包括「小乘分別部」，之佛性觀成立的依據。譬如，她說：「小乘諸部派根據上述的兩種經文，對佛性的有無有不同結論。例如分別說部（Vibhāṅgyavādin），不信有無性眾生，因為……」<sup>31</sup>此二文獻所關涉的佛性論論點，很顯然的或與「眾生不住於性，永不般涅槃」的論點有關，或與「一切眾生有有性及無性之異」的說法有關，而與「不信有無性眾生」的小乘分別部的佛性觀完全無關。不知為何釋恆清會有上述的解讀法。

毗曇及薩婆多等派之所以會執持與分別部不同的佛性觀，似乎與早期

<sup>31</sup> 釋恆清著，《佛性思想》，頁153。

佛經，如《阿含》之所說，有很大的關係。這是不是說明了毗曇及薩婆多等派的佛性觀在某一程度上是由早期的經義推衍出來的？

照《佛性論》的說法，毗曇、薩婆多等部因為不認為人人都能修得佛性成佛，便將人或「眾生」分爲三類，《佛性論》說：「分別眾生凡有三種：一定無佛性，永不得涅槃，是一闡提、犯重禁者；二不定有無，若修時即得，不修不得，是賢善共位以上人故；三定有佛性，即三乘人：一聲聞從苦忍以上即得佛性，二獨覺從世法以上即得佛性，三菩薩十迴向以上是不退位時得於佛性。」毗曇及薩婆多等部之所以要將「眾生」分爲「定無佛性」、「不定有無」及「定有佛性」此三種或五類（第三種再分爲聲聞、緣覺及菩薩三類）不是沒有原因。毗曇及薩婆多等部的「佛性」是依賴「修行」得來，是「修行」的結果，在以「修行」爲標準談論佛性有、無的情況下及將「眾生」的心理活動狀態分爲「麤、妙」不同的情況下，「眾生」是可以分爲「定無佛性」、「不定有無」及「定有佛性」此三種或五類人。

小乘毗曇及薩婆多等部將眾生分爲三種或五類，乃有其教理上的根據和需要。但小乘分別部及大乘佛性論的執持者，如瑜伽行派，在談論佛性時則完全不需要將眾生分爲三種或五類。因為從眾生皆有佛性的角度來談眾生，眾生凡聖都一樣，都執持同一佛性，都是屬於「定有佛性」種。貫穿《大般涅槃經》等大乘經、論所說的就是這個信仰。《大般涅槃經》在卷十對眾生皆有同一佛性的信仰就作了下面的說明：

善男子，聲聞、緣覺、菩薩亦爾，同一佛性猶如彼乳。所以者何？同盡漏故。而諸眾生言：佛、菩薩、聲聞、緣覺而有差別。有諸聲聞、凡夫之人，疑於三乘云何無別，是諸眾生久後自解，一切三乘同一佛性……聲聞、緣覺、菩薩亦爾，皆得成就同一佛性。何以故？除煩惱故，如彼金礦除諸渣穢，以是義故，一切眾生同一佛性無有差別。<sup>32</sup>

<sup>32</sup> 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》卷10，頁422-423上。

大乘既認為「一切眾生同一佛性」，小乘分別部、大乘或瑜伽行派的佛性論無論如何便不會將「眾生」分為三種或五類，做為說明眾生有、無佛性的區別。因為「一切眾生同一佛性」此信仰說明了眾生皆屬同一類，即有佛性類。但由於瑜伽行派的著作如《大乘莊嚴經論》在談論「種性」(gotra)時提到眾生由於有不同的性向、信仰及修行方法，如自性、相貌及過失等現象，而說有三乘人，甚至「無般涅槃法者」，即「時邊般涅槃法者」及「畢竟無涅槃法者」，等不同「種性」的人的關係，<sup>33</sup>現代佛性論的研究者，便認為瑜伽行派的佛性論也主張眾生有「五種性」說。因為有這種了解，學者們在談瑜伽行派的佛性論之際，不是認為瑜伽行派的佛性論系統與《寶性論》或《大般涅槃經》的佛性論系統不同，就是認為像《大乘莊嚴經論》這種「種性」觀是可以不加理會或甚至說不能就文字表面來了解其義。譬如 Brian Edward Brown 在其《佛性》(*The Buddha Nature*)一書中就提到，《大乘莊嚴經論》的「種性」義與《寶性論》的「如來種性」(tathāgatagotra)義有矛盾的說法，並因此認為《寶性論》的「如來種性」義反而與中觀學派(Mādhyamikān)較接近，而與唯識學派(Vijñānavādin)不同。<sup>34</sup>由於學界都知道《寶性論》的「如來種性」義與瑜伽行派祖師爺無著(Asaṅga)所著的《大乘莊嚴經論》之「種性」義有「矛盾」之說，在中文著作中便出現一種共識，那就是，學者便將毗曇及薩婆多等部在談論其等的佛性觀時所提到的三種或五類眾生的分類法加諸於瑜伽行派，並視其為瑜伽行派之眾生「種性」(gotra)的分類法或佛性觀。

譬如釋恆清在談論《寶性論》之「佛種性」(buddhagotra)或「如來種性」此概念時，就用「瑜伽學系」之「五種種性」說來解釋「種性」的意思。她說：「最顯著的例子是瑜伽學系主張聲聞、緣覺、菩薩、無性、不

<sup>33</sup> 無著菩薩造，大唐天竺三藏波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷1，《大正》卷31，頁594-595。

<sup>34</sup> Brian Edward Brown, *The Buddha Nature--A Study of the Tathāgatagarbha and Alayavijñāna*, Alex Wayman, ed., *Buddhist Tradition Series*, volume 11, Motilal Banarsidass Publishers, 1991, pp. 59-61。

定等五種眾生。由於他們的種性不同，其精神心靈的發展也就不一樣。」<sup>35</sup>

在學界像釋恆清用「瑜伽學系」之「五種性」來說明「種性」此概念的學者相當多。譬如，釋印順在其《如來藏之研究》中談到「種性」的場合也說：所以唯識學立五種種性：一、聲聞(śrāvaka)種性；二、獨覺(pratyeka-buddha)種性；三、如來(tathāgata)種性；四、不定(aniyata)種性，有多種無漏種子，雖隨緣修証二乘聖果，而可以迴小入大；五、無種性(a-gotra)，沒有三乘無漏種子，怎麼也不能發生無漏功德，証入聖果。種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」而不是唯一佛乘的。<sup>36</sup>

郭朋在其《漢魏兩晉南北朝佛教》中也認為，瑜伽行派，或該《書》所言的「大乘有宗」主張「五種性」說。郭朋說：

由後來玄奘介紹到中國來的無著、世親這一系列的大乘有宗，提出了「五種姓」說的主張，他們把「眾生」分為五大類：「菩薩種姓，緣覺種姓、聲聞種姓，不定種姓，闍提種性」。「菩薩種姓」，是有「佛性」的，因而是可以「成佛」的。「不定種姓」，可上可下，可大可小，他們之中，有一部分（約三分之一）是可以「成佛」的，大部分是不能「成佛」。其餘三類，都不能「成佛」：緣覺，聲聞，是「二乘」人，只能証入二乘涅槃，而不能「成佛」。「一闍提」（或稱「一闍提迦」，意為「斷善根」、「信不具」，是斷絕了一切「善根」的人，他們不僅不能「成佛」，而且也不能成緣覺、成聲聞，也不能升天堂（甚至下一輩子也不能再繼續做人）……<sup>37</sup>

釋恆清、釋印順及郭朋在其等的書中談到「五種性」說之際，都沒有提到此「瑜伽學系」之「五種性」說的出處。雖是如此，這幾位學者都共

<sup>35</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁111。

<sup>36</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，頁200。

<sup>37</sup> 郭朋，《漢魏兩晉南北朝佛教》，齊魯書社，1986，頁327-28。

同認為此「五種性」說是瑜伽行派的佛性論觀點。這種想法，與筆者在前面所說的佛性論之研究傳統當然有關。

《寶性論》在卷一的〈一切眾生有如來藏品〉之梵文中提到「佛種性」或「如來種性」此詞。<sup>38</sup>〈一切眾生有如來藏品〉是用偈頌體（gatha）以問答的方式寫成的經文，在偈中，「皆有如來藏」的譯文，即是「如來種性」或「佛種性」此詞的出處：

問曰：云何得知一切眾生有如來藏？答曰：偈言：一切眾生界/不離諸佛智/以彼淨無垢/性體不二故/依一切諸佛/平等法性身/知一切眾生/皆有如來藏。<sup>39</sup>

《寶性論》所說的「如來種性」或「佛種性」的意思，指的就是我們的「佛性」或《論》中所言的「如來藏」。很明顯的，此《論》和其他的大乘佛性論經典一樣，都認為人人皆有「佛性」，都主張眾生皆有佛性說。《寶性論》的佛性論既認為眾生皆有「佛性」或「如來藏」，故該《論》便使用「如來種性」或「佛種性」作為「佛性」或「如來藏」的同義語，說明人人皆是屬此「如來種性」或「佛種性」。

《大乘莊嚴論》的「種性」義，與《寶性論》所言的「如來種性」義完全不同。前者所言的「種性」義是「有為法」或我們在未成佛的精神狀態所分別的不同「人種」或「種性」義，而後者的「如來種性」或「佛種性」指的是我們在「無為法」中要體驗的成佛境界，或我們生來「本有」的成佛原因。《大乘莊嚴經論》在卷一的〈種性品第四〉提到瑜伽行派的「種性」義。該《論》說：

種性有九種差別：一有體，二最勝，三自性，四相貌，五品類，六

<sup>38</sup> 見釋恆清，《佛性思想》，頁111。

<sup>39</sup> 後魏中印度三藏勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷1，《大正》卷31，頁813，並見釋恆清，《佛性思想》，頁111。

過惡，七功德，八金譬，九寶譬……種性有體由四種差別：一由界差別，二由信差別，三由行差別，四由果差別……由界差別故，應知三乘種性有差別，由信差別者，眾生有種種信可得，或由因力起，或有緣力起，能於三乘隨信一乘，非信一切。若無性差別則亦無信差別。由行差別者，眾生行行，或有能進或有不能進，若無性差別，則亦無行差別。由果差別者，眾生菩提有下、中、上子果相似故。若無性差別，則亦無果差別。由此四差別，是故應知，種性有體……菩薩種性由四種因緣，得為最勝：一由善根明淨，二由善根普攝……菩薩種性有四種自性：一性種自性，二習種自性，三所依自性，思能依自性。彼如其次第。復次，彼有者，因體有故；非有者，果體非有故。問：若爾云何名性？答：功德度義故。度者出生功德義。由此道理，是故名性……菩薩種性有四種相貌：一大悲為相……二大信為相……三大忍為相……菩薩種性品類，略說有四種：一者決定，二者不定，三者不退，四者退墮。無般涅槃法者是無性位。此略有二種：一者時邊般涅槃法，二者畢竟無涅槃法……時邊般涅槃法者有四種人：一者一向行惡行，二者普斷諸善法，三者無解脫分善根，四者善根不具足。畢竟無涅槃法者無因故，彼無般涅槃性，此謂但求生死不樂涅槃人……釋曰：如是種性能增長極廣功德大菩提樹，能得大樂，能滅大苦，能得自他利樂以為大果。是故此性最為第一……<sup>40</sup>

《大乘莊嚴經論》在此所言的「種性」義，即使是在談論「自性」的場合，也是從「出生功德」或「有為法」的角度去談「自性」。《大乘莊嚴經論》之所以也會談到「無般涅槃法者」，也是從「有為法」或「斷諸善根」的角度去說明這種如「一闍提」者不能成佛的原因。「無般涅槃法者」真的不能成佛嗎？《大般涅槃經》及瑜伽行派的作者都不以為然。原因是，「斷

<sup>40</sup> 無著菩薩造，大唐天竺三藏波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷2，《大正》卷31，頁594-95。

諸善根」並不是斷「佛性」，「斷諸善根者」如「一闍提」，依《大般涅槃經》的說法，只是「暫時斷」，尚能「發善根」成佛。《大乘莊嚴經論》卷一〈種性品〉所談論的「無般涅槃法者」，與《大般涅槃經》前分所談的「一闍提」不能發「菩提心」成佛的例子，就性質而言，非常相同，都說「無般涅槃法者」或「一闍提」「無因故」或「無菩提道因」不能成佛。此處所言的「無因故」，指的就是《大般涅槃經》前分所談的「一闍提」不能發的「菩提心」或「發菩提道因」。《大乘莊嚴經論》的〈種性品〉所說的「種性」義與《寶性論》所說的「如來種性」義，實際上並沒有「矛盾」。因為此二論所談的「種性」義是不同的「種性」義。《大乘莊嚴經論》所言的「種性」義是「有為法」或在未成佛的狀態的眾生分類法，而《寶性論》所言的「如來種性」是從「無為法」的觀點說明眾生皆有的「佛性」或「如來藏」。這種無「矛盾」的現象，從筆者在下面所要說明的《大般涅槃經》的「一闍提」觀及「二諦論」等更可明白，故在此對「二諦觀」等的性質不作說明。

《大乘莊嚴經論》的「種性」義，因為是立於「有為法」的角度談論眾生不同的「種性」，故該《論》在此「種性」說中亦因人的不同修行及信仰情況將人分為「三乘」及「無般涅槃法者」，即「時邊般涅槃法」及「畢竟無般涅槃法」四類或五種。《佛說法王經》亦是一說明大乘佛性論的經典。在該經中，我們讀到：「一切眾生雖有四種，而於佛性亦無有二。何以故？一切佛一切眾生同一性相，一體無異。」<sup>41</sup>可見《大乘莊嚴經論》雖將眾生分為四類或五種，然談到佛性，與大乘同，只說同一佛性。《大乘莊嚴經論》對眾生在未成佛狀態的分類法或「種性」說，不知從何時開始，學者便使用在《佛性論》中所見的毗曇及薩婆多部的「三種」或「五類」眾生說來說明《大乘莊嚴經論》的四類或五種說。

《大乘莊嚴經論》的「種性」說，並不是該《論》所要闡釋的瑜伽行派的佛性信仰。《大乘莊嚴經論》所要說明的佛性觀，還是眾生皆有佛性的大乘佛性觀。譬如該《論》卷三就說：

<sup>41</sup> 《佛說法王經》，《大正》卷85，頁1385上。

「一切眾生一切諸佛等無差別，故名為如，得如清淨故者，得清淨如以為自性，故名如來，以是義故，可說一切眾生名為如來藏。」<sup>42</sup>

由此我們知道，我們是不能用《大乘莊嚴經論》的「種性」義來說明《寶性論》的「如來種性」或「佛種性」的「種性」義。由於過去的研究都將此二種不同的「種性」義混為一談，故才會出現如釋印順所說的瑜伽行派的佛性義並不只談「唯一佛乘」的佛性義等說法。

在《寶性論》中，「佛種性」或「如來種性」既是指眾生皆有的「如來藏」或我們成佛的主要原因(main cause)，在《大般涅槃經》中我們也因此見有此「如來藏」或「佛性」被視為成佛的「種子」的說法。《大般涅槃經》卷二十七說：「佛性即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」<sup>43</sup>大概「種性」與「種子」都是瑜伽行派在談佛性論時常常使用的語言，故也有學者便將「種性」及「種子」視為同義語，從而認為瑜伽行派的佛性觀，並不是持執眾生皆有佛性的「唯一佛乘」的佛性觀，而是執持「五性各別」的佛性觀。這種對瑜伽行派的看法，自然與上述的「種性」問題的了解有關。

譬如，釋印順更因《瑜伽師地論》的「種性」義也具有「種子」義的緣故，因此認為，「瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。」<sup>44</sup>釋印順在其《如來藏之研究》中也是從「有為法」的角度去談唯識的種子義。他以「無漏功德有三乘差別，不同的無漏功德，從不同的種子生」這種立場去解釋唯識的「種性」之「種子」義，而沒有從眾生的「佛性」即是成佛的「種子」這個角度去解釋「種子」義，故在總結唯識學派的佛性義時便說：種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」而不是唯一佛乘的。

學者們既將毗曇及薩婆多等部的「三種」或「五類」的眾生觀，即聲

<sup>42</sup> 無著菩薩造，大唐天竺三藏波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷3，頁604下。

<sup>43</sup> 曇無讖，《大般涅槃經》卷27，頁523下。

<sup>44</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，頁199-207。



聞、緣覺、菩薩、無性、不定五種，都視為瑜伽行派佛性觀中的眾生分類法或佛性觀，我們就不知道這些學者要如何處理《佛性論》中所記的瑜伽性派及毗曇和薩婆多等部之不同佛性觀的問題。如果這些學者不認為《佛性論》中所記的「三種」或「五類」的眾生分類法是毗曇及薩婆多等部的佛性觀，而是瑜伽行派的佛性觀，其結果，我們就完全無法讀通《佛性論》。因為瑜伽行派在《佛性論》中所要破的「小乘執」，就會是自己的「執」。瑜伽行派是不會犯這種邏輯上的錯誤。如果唯識學派或瑜伽行派立的是「五種性」的佛性說，唯識學派的《佛性論》就不會在其〈破小乘執〉中破此「三種或五類」的佛性說，也不會在〈破小乘執〉的結論裡說：「若依道理，一切眾生皆悉本有清淨佛性。若永不得般涅槃者，無有是處。是故佛性決定本有，離有離無故。」<sup>45</sup> 釋印順所言的：種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」而不是唯一佛乘的說法。可以說也是傳統研究佛性思想的「種性」義之「產物」。

釋印順等人的「如來藏學」與「瑜伽唯識學」的研究情形因為有這些偏差的看法，故在談論大乘學派的派別之際，就將「瑜伽唯識學派」與「如來藏」系分開成為「大乘中觀」以外的二部。釋恆清大概在受到前者這種看法的影響之下，亦將「瑜伽唯識學派」與「如來藏」視為不同的二部。釋恆清在其《佛性研究》一開始就如此分別印度大乘的派別：「印度大乘佛教思想有三大學派：即中觀（Mādhyamikā）、瑜伽（Yogacāra）和如來藏（Tathāgatagarbha）。」<sup>46</sup>

由於過去佛性論的研究出現這些問題，佛性論的研究也就愈顯困難及複雜。其結果便是，我們對大乘或其他部派的佛性論思想常覺得視覺模糊，系統不清。事實上，無論是大乘或瑜伽行派，其等所執持的佛性論都是屬於眾生皆有佛性的佛性觀，而所謂的「小乘部派」，如毗曇及薩婆多等部，所執持的則是另一種修得的佛性觀。在《佛性論》中，我們也只見到此二種佛性論。

<sup>45</sup> 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》卷1，頁788下。

<sup>46</sup> 釋恆清，《佛性思想》，〈序〉。

## 一闍提

在毗曇及薩婆多等部所分類的三種人中，就有一種人因為屬於「定無佛性」類，故被毗曇及薩婆多等部的人認為其等不能修得佛性或成佛。這類人即是《佛性論》中所言的「一闍提」(icchantikas)及「犯重罪者」。毗曇及薩婆多等部之所以會認為一闍提及犯重禁者不能修得佛性或成佛，與毗曇及薩婆多等部所主張的修得佛性觀當然有絕對的關係。雖然毗曇及薩婆多等部認為一闍提「定無佛性」，不能成佛，然大乘對此看法卻不以為然，大乘不但認為眾生，包括一闍提，皆有佛性，而且也認為，眾生，包括一闍提，也能成佛。

### 《大般涅槃經》的一闍提成佛觀

在佛性論發展的時代，各佛教部派對佛性有、無的討論，甚至爭論，似乎相當熱烈。《佛性論》所記的小乘參與爭論的派別便有分別部及毗曇及薩婆多等部。這些參與爭論的佛教部派，事實上除了爭論佛性的有、無之外，也因佛性的有、無問題(issue)延及至爭論一闍提有、無佛性的問題。一闍提有、無佛性的問題，甚至一闍提能否成佛的問題，因此成為佛性論研究上不可缺少的一環。

「一闍提」的意思隨著佛性論在歷史上的發展而有一些出入。譬如天親所造的《佛性論》，有時也將一闍提視為「樂於生死者」。<sup>47</sup>《大般涅槃經》等大乘經典，基本上都將一闍提視為「無信之人」，<sup>48</sup>或「斷善根者」。<sup>49</sup>因為《大般涅槃經》如此定義一闍提，一闍提當然就是「樂生死」，不求「涅槃」的人。《大般涅槃經》在一處將謗大乘、犯五逆罪及一闍提視為三種「無

<sup>47</sup> 真諦譯，《佛性論》卷2，頁799下。

<sup>48</sup> 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》卷5，頁391下。

<sup>49</sup> 同上，卷9，頁418上。

可救藥」的人，<sup>50</sup>此三種「無可救藥」的人在同經中亦被稱為「三種惡人」。<sup>51</sup>早期談論佛性思想的大乘作品，一般還是視一闍提為「無信之人」或「斷善根者」。這種定義一闍提的情形不僅見於北涼時代曇無讖所譯的《大般涅槃經》，也見於天親所著的《佛性論》。

北涼曇無讖所譯的《大般涅槃經》，或也稱為「北版」或「大本」《涅槃經》。在這部《經》中，該《經》的作者從頭到尾不是想貫徹說明眾生皆有佛性的大乘信仰，便是要讓我們知道，一闍提人亦有佛性，並能成佛的思想。譬如，卷三十二對一闍提又作了一次比較細節性的說明：

一闍提者名斷善根，斷善根故沒生死河不能得出。何以故？惡業重故，無信力故。如恆河邊第一人也。善男子，一闍提輩有六因緣，沒三惡道不能得出。何等為六？一者惡心熾盛故，二者不見後世故，三者樂習煩惱故，四者遠離善根故，五者惡業障隔故，六者親近惡識故。復有五事沒三惡道。何等為五？一者於比丘邊作非法故，二者比丘尼邊作非法故，三者自在用僧鬘物故，四者母邊作非法故，五者於五部僧互生是非故。復有五事沒三惡道。何等為五？……一者常說無善惡果故，二者殺發菩提心眾生故，三者說法師過失故，四者法說非法非法說法故，五者為求法過而聽受者故。復有三事沒三惡道。何等為三？一謂如來無常永滅，二謂正法無常遷變，三謂僧寶可滅壞故，是故常沒三惡道……一切眾生悉有佛性，如來非滅法僧亦爾，無有滅壞。一闍提等不斷其法終不能得阿耨多羅三藐三菩提。要當遠離然後乃得。以信心故修習淨戒……斷善根故，於中沉沒，親近善友，故得信心是名為出。<sup>52</sup>

從這段引言，我們可以看出，所謂的「一闍提」，就是不信佛教，不

<sup>50</sup> 同上，卷11，頁431中。

<sup>51</sup> 同上，卷16，頁460中。

<sup>52</sup> 同上，卷32，頁554中。

做好事，甚至破壞大乘信仰及大乘信徒的人。由於一闍提是這種人，故《大般涅槃經》才會說其是「斷善根者」，「無信之人」，而《佛性論》則稱其為「憎背大乘」的人。<sup>53</sup>

就上面所引的《大般涅槃經》於「後分」中所記之一闍提能成佛的情形來看，一闍提不僅有「佛性」，而且在親近善友，得信心之後，即《經》中所言的「出」或「出纏」之後，亦能「修習淨戒」成佛。

《大般涅槃經》雖在經文的中、後部分提到，像一闍提這種人亦能成佛，然許多學者在研究《大般涅槃經》之餘還是認為，《大般涅槃經》之前分十卷或十二卷的經文<sup>54</sup>及中、後分經文對一闍提能否成佛的說法，乃「不一致」。這種前、後分經文不一致的情形就如，《大般涅槃經》一面在前分說，「一闍提者，名不可治」及「不能立菩提因」或「不能生菩提道因」，<sup>55</sup>一面又在中、後分說：「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>56</sup>學者所執持的《大般涅槃經》前、後經文「不一致」的一闍提觀，事實上就是目前研究《大般涅槃經》學者的一種共視。例如，王邦維在《略論大乘《大般涅槃經》的傳譯》一文中就說：

我們看到，《大般涅槃經》的經文本身，前後就不一致。例如中國佛教史上曾經引起激烈爭論的「一闍提」是否也有佛性的問題，在前分與後分中說法就不一樣。法顯祇尋到前分，翻譯出來的也祇是這一部分內容，其中講眾生皆具「菩提因」，唯獨「除一闍提輩」。曇

<sup>53</sup> 陳真諦譯，《佛性論》卷2，頁798中。

<sup>54</sup> 馮承鈞撰，《曇無讖與所譯大般涅槃經前分》，《西域南海史地考証論著彙輯》，中華書局，1976，頁244-248。

<sup>55</sup> 曇無讖譯《大般涅槃經》卷9，頁418中。

<sup>56</sup> 同上，卷27，頁524下。

<sup>57</sup> 王邦維，〈略論大乘《大般涅槃經》的傳譯〉收入李錚等，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》下卷，頁782。

無識的譯本，前部分中也還把「一闍提」排除在「能作菩提因緣」之外，但後三十卷中解釋就發生了變化，明明白白講「於一闍提，心無差別」以及「一闍提，悉有佛性」。<sup>57</sup>

釋恆清在其《佛性思想》中亦說：

《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，即得阿耨多羅三藐三菩提，除一闍提。」經中舉了許多一闍提不能生菩提心的譬喻……然而，《涅槃經》對一闍提的看法並非前後完全一致。「前分」十卷的經文中稱一闍提為焦種、善根斷滅者，必死之人……《涅槃經》前、後部分一闍提觀不同的原因，依傳統的看法是「其經初後所演，佛性廣略之聞爾，無相遠也。換言之，「前分」的堅持一闍提不成佛，與續譯部分的一闍提定當成佛，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，乃是因為其經集出的時間不同，或出自不同作者所致。<sup>58</sup>

Ming-Wood Liu 在其《大乘大般涅槃經的一闍提問題》一文中也說，經文的不同部分似乎包含對主題（一闍提）的不同看法，這種情形強烈的表示，《大般涅槃經》不是一個作者所造，經中許多資料乃出自不同的手。<sup>59</sup>

釋恆清雖引「傳統」的看法認為前、後分經文對一闍提的成佛看法沒有矛盾，然其與王邦維及 Ming-Wood Liu 一樣，都認為前、後分經文對

<sup>58</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁25-29。

<sup>59</sup> Ming-Wood Liu, "The Problem of the *Ichchantika* in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra" JIABS, 7, no. 1, pp. 63-64.

一闍提成佛可否的不一致說法，乃是因為該《經》前、後分出經的時間不同，或出自不同的手所造之故。<sup>60</sup>在該《經》的前分中，經文提到一闍提不能「發菩提心」或「不能作菩提因緣」的經文有幾處，下面便是一則例子：

善男子，如人手瘡捉持毒藥，毒則隨入。若無瘡者毒不得入。所謂瘡者即是無上菩提因緣。毒者即是第一妙藥，完無瘡者謂一闍提……是大涅槃微妙經典亦復如是，悉能安止無量眾生於菩提道，唯不能令一闍提立菩提因……是諸眾生亦復如此，若得聞是大涅槃經，雖犯四禁及五無間，猶故能生菩提因緣，一闍提輩則不如是，雖得聽受是妙經典而不能生菩提道因……<sup>61</sup>

《大般涅槃經》在此所言的，「唯不能令一闍提立菩提因」及「雖聽受是妙經典而不能生菩提道因」的意思，都很清楚的說明了一闍提不能有發菩提心成佛的「因緣」，就如無瘡者，毒不能入。發菩提心是成佛的欲念與決心，這與《大般涅槃經》中所記的「佛性」義不同。《大般涅槃經》在卷二十八即提到，「佛性」與「發菩提心」乃兩回事。該《經》說：

我說二因，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，如石出金。<sup>62</sup>

《大般涅槃經》認為，一個人若要成佛，除了需要有「正因」「佛性」之外，尚需要「緣因」或「發菩提心」。《大般涅槃經、前分》既提到一闍提「不生菩提因緣」或不能「發菩提心」，一闍提雖有「佛性」亦不能成佛。這就是為何《大般涅槃經》前分說：「彼一闍提雖有佛性，而為無量罪垢

<sup>60</sup> 見王邦維，《略論大乘《大般涅槃經》的傳譯》，頁781。

<sup>61</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷9，頁418中。

<sup>62</sup> 同上，卷28，頁533中。

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>63</sup>的原因，或雖有佛性也不能成佛的原因。

由此我們知道，學者所執持的《大般涅槃經》前、後經文對一闍提的不一致性看法，乃是對一闍提能否成佛的看法，而不是王邦維所言的，有否「佛性」的看法。

《大般涅槃經》之前分所以會說，一闍提「不能生菩提道因」，與該《經》對一闍提為「斷善根者」的了解自然有關。該《經》在談論此一闍提「不能生菩提道因」的場合便提到「一闍提滅諸善根」：

投一闍提淤泥之中，百千萬歲不能令清起菩提心。何以故？是一闍提滅諸善根，非其器故。假使是人百千萬歲聽受如是大涅槃經，終不能發菩提之心，所以者何，無善心故。<sup>64</sup>

所謂「斷善根者」，即不起一念之善者。《大般涅槃經》說：

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。<sup>65</sup>

「不生一念之善」者，就《大般涅槃經》的說法，便是指「無信之人」，或不想成佛之人。就是這個原因，《大般涅槃經》說，一闍提是「不能生菩提道因」者或「發菩提心」者。

《大般涅槃經》的前分就是從一闍提不能「發菩提心」，沒有成佛的「因緣」這個角度去談一闍提雖有「佛性」而不能成佛的原因。許多學者也是從這個角度去決定《大般涅槃經》的前分經文與中、後分經文不一致。

學者們在決定《大般涅槃經》前、後分經文不一致的時際，似乎都沒

<sup>63</sup> 同上，卷12，頁419中。

<sup>64</sup> 同上，卷9，頁418上。

<sup>65</sup> 同上，頁393中。

有注意到一個使《大般涅槃經》前、後經文出現「不一致」之關鍵問題，那就是，一闍提不會永遠為一闍提的事實。《大般涅槃經》在也可謂前分的卷十二裡便提到，一闍提是「不定者」。以一個「不定者」的身分，其在不當一闍提時理當亦能成佛。故《大般涅槃經》說，即使一闍提「不生一念之善」，然當其「作優婆塞」或佛教徒時，他亦能成佛。這段提到一闍提為「不定者」的經文說：

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？是人若於佛正法中心得淨信，爾時即便滅一闍提。若復作得優婆塞者，亦得斷滅於一闍提。犯重禁者滅此罪已，則得成佛。是故若言畢定不移不成佛道無有是處。……又一闍提若盡滅者，則不得稱一闍提也。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。<sup>66</sup>

一闍提為「不定者」的意思就是說，一闍提不會永遠是一闍提。這就是上面經文所說的，「不定者如一闍提究竟不移，犯重禁者不成佛道，無有是處」的意思，也是該《經》所說的，「是人若於佛正法中心得淨信，爾時即便滅一闍提」及作「優婆塞」時，其「亦得斷滅於一闍提」的意思。一闍提之所以會為「不定者」的原因是，一闍提的心理活動狀態還是處在「煩惱所覆」的一種狀態或「無常」的一種狀態。《大般涅槃經》常說眾生不得「見佛性」的原因是，眾生的心尚為「煩惱所覆」。這種所謂「眾生」不得「見佛性」的心理狀態也是一闍提的心理活動狀態。《大般涅槃經》在前分卷七便說：

如來如是說諸眾生皆有佛性，喻如良醫示彼力士金剛寶珠。是諸眾生為諸無量億煩惱等之所覆蔽，不識佛性，若盡煩惱，爾時乃得証

<sup>66</sup> 同上，卷5，頁393中。



知了了，如彼力士於明鏡中見其寶珠。<sup>67</sup>

眾生為「煩惱所覆」的心理活動狀態，也是「無常」或「從緣生者」的一種心理活動狀態，這種心理的活動狀態與「見佛性」或成佛的心理狀態不同。《大般涅槃經》說：

若有諸法從因緣生者，則知無常。是諸外道無有一法不從緣生。善男子，佛性無生、無滅、無去、無來，非過去、非未來……、佛性即是如來，如來即是法，法即是常……一切有為皆是無常，虛空無為是故為常。佛性無為，是故為常。虛空者即是佛性，佛性者即是如來，如來者即是無為，無為者即是常……<sup>68</sup>

一闍提之為「不定者」，也是因其心行「有為法」，尚為「煩惱所覆」，故其「斷諸善根」的心理狀態，是一種「無常」或暫時出現的一種心理狀態。這種心理狀態是可以改變的。《大般涅槃經》也將「發菩提心」視為「無常」的心理狀態，可以改變。如果行「有為法」的心理狀態不能改變，《大般涅槃經》就不會說：「一闍提輩不得名一闍提也，菩提之心亦不得名為無常也」。《大般涅槃經》說：

眾生實有佛性。汝言眾生若有佛性，不應而有初發心者。善男子，心非佛性，何以故？心是無常，佛性是常故。汝言何故有退心者？實無退心，心若有退，終不能得阿耨多羅三藐三菩提，以遲得故，名之為退。此菩提心實非佛性，何以故？一闍提等斷於善根墮地獄故。若菩提心是佛性者，一闍提輩則不得名一闍提也，菩提之心亦不得名為無常也。是故定知菩提之心實非佛性。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 同上，卷7，頁408中。

<sup>68</sup> 同上，卷14，頁445中，下。

<sup>69</sup> 同上，卷28，頁533上。

一闍提所「斷滅」的「善根」或成佛的心，因為是「無常」或非「常」，一闍提便不會永遠是一闍提。《大般涅槃經》爲了說明「煩惱所覆」的心是「無常」可變，在經中便用了相當長的篇幅，舉阿闍世王殺父的例子，來解說「斷諸善根」不會永斷的原因。下面的經文就是一段，未「見佛性」的心是「無決定」，故阿闍世王殺父的逆罪亦「可壞」的經文：

當知諸法無有定相，是故我為阿闍世王作決定心。當知是心為無決定，善男子，若彼王心是決定者，王之逆罪云何可壞？以無定相，其罪可壞，是故我為阿闍世王作決定心。<sup>70</sup>

這段經文所說的：「諸法無有定相」的意思，也是同經文所說的：「心為無決定」的意思。換言之，為「煩惱所覆」的心在不同的剎那活動裡有不同的活動現象。因為每一剎那都是「因緣合和」而成的心理活動狀態，故這種心的活動現象就不會有「定相」。人心在未成佛的活動狀態既是「無有定相」的活動狀態，不僅阿闍世王的「逆罪」會變，「可壞」，一闍提的「斷諸善根」亦是會變，「可壞」。因此之故，《大般涅槃經》在此阿闍世王的故事裡就提到，一闍提能在「現在」得「善根」，也能在「後世」得「善根」：

大王，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的善根者則為說法，後世得者亦為說法。今雖無益作後世因，是故如來為一闍提演說法要。一闍提者復有二種，一者利根，二者中根。利根之人於現在世能得善根，中根之人後世則得。諸佛世尊不空說法。<sup>71</sup>

<sup>70</sup> 同上，卷20，頁482下。

<sup>71</sup> 同上，頁482中。

《大般涅槃經》對一闡提能否成佛的看法，無論是在前分或是中、後分，都是從一闡提未「見佛性」的心理活動狀態或「有爲法」的角度去談論一闡提是否能成佛的問題。經文的前分基本上便是從一闡提在爲一闡提的心理狀態談論一闡提不能「發菩提道因」成佛的原因；經文的中、後分則是從一闡提的心是「無常」心，能變心的角度去談論一闡提能「壞」「斷善根」之心而成佛的原因。經文前、後所使用的「不一致」說明法，事實上並不是「不一致」或「矛盾」的說明法，這從在中國同時代出現的僧肇之有名的《物不遷論》一文便能很清楚的看出其中的原因。

### 僧肇的《物不遷論》

僧肇的《物不遷論》是一篇說明人心在未成佛的狀態是如何的活動，及在此情況之下心所產生的「知識」(knowledge)之存在性質又是如何的論文。因爲此《論》論說的是心在未成佛狀態的論文，釋元康在《肇論疏》中也說：「不遷明俗諦也」。<sup>72</sup>在此《論》中，僧肇用「靜」和「動」二概念來說明「知識」存在於「無常心」或「有爲法」的心理活動狀態。僧肇在《物不遷論》一開始就說：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然。何者？放光云：法無去來，無動轉者。尋夫不動之作，豈釋動求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。<sup>73</sup>

上面這段話的意思就是說，在我們不停的心理活動裡，所謂「法無去來，無動轉者」的意思，必須從不停的心理活動的每一剎那(kṣaṇika)之存在性質去了解，這就是「必求靜於諸動」的意思。

<sup>72</sup> 釋元康撰，《肇論疏·序》，《大正》卷45，頁164中。

<sup>73</sup> 後秦長安釋僧肇作，《物不遷論》，《肇論》，《大正》卷45，頁151上。

元代海印開法大師的《肇論新疏》亦提到我們應從「念念生滅」心的活動角度才能了解「不遷」義：

……論旨以今昔相待來去相形。緣體非真，諸相何立？常情為相所轉，將有遷流，悟士了虛，當相寂滅。何有今昔之動，來去之遷？據此雖念念謝滅，亦念念不遷也。故大論第五云：菩薩知諸法不生不滅，其性皆空。予昔讀此反復不入，及讀永明大師宗鏡錄至釋此論，疑滯頓消，故知論旨深隱，不可隨文作解。<sup>74</sup>

所謂「念念生滅」心，指的就是一念生起，一念消失的剎那生滅的心的活動狀態。我們的心從「生起」到「消失」這個過程，全發生在極短的一剎那間。在這一剎那間，我們的心因「觸境」而產生「知識」或「念」的內容（或對「境」所產生的印象）。當此一剎那消失，我們在此一剎那所「造」的「知識」或「念」也隨之消失。這就是「念念生滅」的意思。這種「知識」或「念」，在佛教心理學或知識論上也稱為「物」、「相」或「存在」(reality or existence)。<sup>75</sup>由於這種「知識」或「念」的發生及消失如此短暫，故其在我們心中的「存在」被瑜伽行派的學者認為是沒有「常性」(duration)、「空間性」(space)及「遷移性」(motion)。<sup>76</sup>因此之故，僧肇稱此「知識」或「物」在此一剎那的存在性質為「靜」的存在性質。僧肇也用「不來」與「不去」及「不遷」等詞來形容此「知識」或「物」在剎那心中的「靜」的存在狀況。他說：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所為靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來，靜而非動，

<sup>74</sup> 五台大萬聖佑國寺開山住持釋源大白馬寺宗主贈鄧國公海印開法大師長講，沙門文才述，《肇論新疏》，《大正》卷45，頁205上。

<sup>75</sup> 見陳真諦譯，《轉識論》，《大正》卷31，頁61-63。

<sup>76</sup> 見後詳述。

以其不去。然者所造未嘗異，所見未嘗同……既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無，責向物於今，於今未嘗有，以明物不來，於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往，是謂昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：回也，見新交臂非故。如此則物不相往來，明矣。既無往還之微朕，有何物而可動乎？<sup>77</sup>

後來瑜伽行派的法稱（Dharmakīrti）便把這種「物」在心中的存在現象視爲沒有「時間」（time），沒有「空間」（space）及沒有「遷移」（motion）的存在現象。僧肇在其《物不遷論》中所側重談論的，就是這種「知識」或「物」的「靜」或「不遷」的存在性質。故在《論》中，僧肇所說的就是這個「物不遷」義。

由於此一剎那心所產生的「知識」沒有「延續性」，且又不能「遷移」，故此一剎那所產生的「知識」與下一剎那心所產生的「知識」便不會相同（如果相同就有延續性及遷移性）。我們的心的活動狀況既是處於不停地生起及消滅的活動狀態，瑜伽行派的《佛性論》使用「三性」，即「分別、依他及真實」，<sup>78</sup>來說明心在未成佛的狀態所具有的活動性質。此處所言的「依他」或「依他起」（paratantra），即指心的活動在未成佛的狀態是不停的依「因緣和合」而「生起」。心不斷的「生起」，就不斷的造「相」，這些「相」就是我們對這世間一切的認識或「知識」。這些「相」或「知識」在每一剎那的存在都不一樣的緣故，故知「相」或「知識」的存在狀態乃「無常」。僧肇就是從這個「相」或「知識」的「無常」存在性質來說明「動」的概念，故他說：「故雖靜而不離動」。事實上，「雖靜而不離動」的關係也是我們的心在未成佛時的實在活動狀態。

《物不遷論》所言的「靜」與「動」，很顯然的是從不同的角度去看心的活動情形，這就是爲何僧肇在《物不遷論》中說：「必求靜於諸動」，

<sup>77</sup> 釋僧肇，《肇論·物不遷論》，《大正》卷45，頁151上、中。

<sup>78</sup> 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》卷2，頁794上。

故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同」的原因。

僧肇這種說明佛教心理活動的《論文》，並不是首見於歷史，瑜伽行派的法稱對此心理學便有非常詳細的說明。法稱既承襲陳那(Dignaga)的法，而陳那又是世親的弟子，這套瑜伽行派的心理學說因此可上溯至瑜伽行派的奠基時代，即世親及無著的時代。謝巴次基(Th. Stcherbatsky)在其《佛教邏輯》(*Buddhist Logic*)卷一的《剎那說》(*The Theory of Instantaneous Being or Kṣaṇika-vāda*)中，對法稱的心理學理論即作了相當深刻的介紹。他一面從「知識」或「物」的存在性質為「無時間性、無空間性及無移動性」(no time, no space, no motion)的角度去說明「物不遷」的原因，<sup>79</sup>一面又從整個心理的活動是不停的「剎那生滅」，造不同的「相」的活動情形來說明「物」是「動」的(reality indeed is kinetic)。<sup>80</sup>這種瑜伽行派的心理學說或知識論在世親的時代，即第三世紀左右，<sup>81</sup>一定也就相當流行，否則被定為第三世紀出經的《大般涅槃經》，<sup>82</sup>不會也用這種心理學理論來說明一闡提能否成佛的問題。

很顯然的，《大般涅槃經》乃是從「靜」與「動」此二不同的心理活動角度去談一闡提能否成佛的問題。前分立於「靜」的角度去談一闡提不能「發菩提道心」成佛的原因；而中、後分就是立於整個心理活動的情形或「動」的角度來說明一闡提的心是可變，是可再發「善根」成佛。

僧肇說「動靜未始異」的意思，就是要告訴我們，「動」與「靜」的心理活動現象，並不是「矛盾」的現象，「動」與「靜」的現象，事實上是從不同的角度去看同一個心的活動情形。

我們不知道僧肇造《物不遷論》的動機為何，但我們卻知道僧肇造《物

<sup>79</sup> Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, volume one, *Bibliotheca Buddhica*, XXVI, [台]彌勒出版社, 1984, p.82

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 84

<sup>81</sup> 見拙作，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，見第七章，頁509-516。

<sup>82</sup> 見釋恆清，《佛性研究》，頁6：「《大般涅槃經》的成立年代約在三至五世紀間，這種推論可從經中所引用的經典的成立時期得知。」

不遷論》乃有其思想的發展淵源。瑜伽行派的心理學在第三世紀開始流行之後，大乘的作品如《大般涅槃經》的著作便顯見地受到其影響，並用該心理學說造此大經。該《經》的前分及中、後分對一闡提能否成佛的說明方式，如果不從此瑜伽行派的心理學立場來了解，而只是從行文的表面來理解，我們當然會有前面與後面經文不一致的印象。大乘佛教心理學的發展，到了僧肇造《物不遷論》的時代，在中國應該也已形成一個氣候，否則不會有僧肇造《物不遷論》的事，也不會有同時代的竺道生在六卷《大般泥洹經》於南宋譯出之際，提出一闡提亦能成佛的論調。<sup>83</sup>

瑜伽行派的著作《佛性論》對一闡提的看法事實上也與《大般涅槃經》的看法非常一致。《佛性論》對一闡提的看法亦是從上述的兩個角度去說明一闡提能否成佛的問題。《佛性論》在一處說：

故佛說，若不信樂大乘名一闡提。欲令捨離一闡提心，故說作闡提時決無解脫。若有眾生有自性清淨永不得解脫者無有是處。故佛觀一切眾生有自性故，後時決得清淨法身。<sup>84</sup>

此處所言的：「欲令捨離一闡提心，故說作闡提時決無解脫」，就是《佛性論》對應《大般涅槃經》前分的一闡提觀；「若有眾生有自性清淨永不得解脫者，無有是處」的說法，即是《佛性論》相應《大般涅槃經》中、後分對一闡提的看法。

《大般涅槃經》前面及後面的經文對一闡提的解釋情形既是如此，筆者實在非常懷疑，該《經》前、後經文有成立於不同時代，甚至經不同手造的可能。因為一闡提「不能發菩提因緣」的說法亦以「畢竟無涅槃法者無因故，彼無涅槃性」的形式見記於《大乘莊嚴經論》的〈種性品〉中。《大般涅槃經》的發展時代一定也是大乘佛教心理學或知識論正在發展的時代，要不然《大般涅槃經》的造經方法不會從大乘佛教心理學或知識論的角度

<sup>83</sup> 見後詳述。

<sup>84</sup> 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》卷2，《大正》卷31，頁800下。

去談一闡提能否成佛的問題。《大般涅槃經》的心理或知識論學說如果沒有與瑜伽行派的心理學或知識論重疊，我們是不會見有《大般涅槃經》處理一闡提的方法與瑜伽行派相同的地方。這種現象是不是也表示，《大般涅槃經》等大乘說佛性論的經典是出自瑜伽行派之手呢？這種可能性不是沒有，特別是到了「純密」發展的時代，許多密教經典在說明大乘眾生都有「佛性」的信仰時，都也會將瑜伽行派的心理學理論記在經中，甚至稱其法門為「金剛頂瑜伽法門」。譬如在唐代不空所譯的「金剛頂派」作品《金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌》裡，不但見有瑜伽行派的「阿賴耶識」的理論被注入經中，同時也見有大乘的佛性信仰被以：「一切有情具如來藏性」記在經裡。<sup>85</sup>這都很清楚的說明了瑜伽行派的發展在歷史上與大乘佛性論系統的發展有很密切的關係。

### 釋道生事件

對《大般涅槃經》前、後分經文的爭論，特別是對一闡提能否成佛問題的爭論，早在法顯譯出《大般泥洹經》之時，或《大般涅槃經》未譯之前，已經開始。法顯是在義熙十四年(418)共覺賢(佛陀跋陀羅)在南宋的道場寺譯出《大般泥洹經》六卷。<sup>86</sup>此六卷的《大般泥洹經》經文，學者一般都認為與後來曇無讖於玄始十年(421)之後所譯的《大般涅槃經》之前分十卷或十二卷的內容相應。<sup>87</sup>法顯譯出《大般泥洹經》之後，在當時便有竺道生提出：「阿(一)闡提人皆得成佛」的說法，並因此說遂而被擯。《出三藏記集》卷十五《道生法師傳》說：

又六卷泥洹先至京都，生剖析佛性，洞入幽微，乃說阿闡提人皆得成佛。於時大涅槃經未至此土，孤明先發，獨見迂眾。於是舊學僧

<sup>85</sup> 唐不空譯，《金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌》，《大正》卷20，頁535-36。

<sup>86</sup> 唐智昇撰，《開元釋教錄》，《中華大藏經》卷55，頁58上。

<sup>87</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁2。



黨以為背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大眾擯而遣之。<sup>88</sup>

竺道生之所以會在法顯譯出六卷《泥洹經》之後便提出「阿（一）闍提人皆得成佛」之說的原因大概有二：1.即使當時《大般涅槃經》的中、後分未被譯出，道生已經看出，在前分提出眾生皆有佛性的信仰之下，經文都只用「斷諸善根」或「不能發菩提心」的「有為法」來說一闍提之所以不能成佛的原因。2.「斷諸善根」並不是「斷佛性」的說法雖然在經文的中、後分才出現，然就瑜伽行派的心理學及佛性論在當時的中國已流行的情形來判斷，道生在彼時提出「阿（一）闍提人皆得成佛」的論調無論如何都有其文化上醞育的原因。

《高僧傳·釋道生傳》說：

釋（竺）道生在歸依道安的同學竺法汰之後，曾入廬山「幽棲七年」，「常以入道之要，慧解為本，故鑽仰群經，斟酌雜論，萬裡隨法，不憚疲苦。後與慧叡、慧嚴同游長安，從什公受業。」後還都止青園寺，深受宋太祖嘆重。「生既潛思日久，激悟言外，乃喟然嘆曰：夫象以盡意，得意則象忘，言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。於是校閱真俗，研思因果，乃立善不受報、頓悟成佛、又著二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論等。籠罩舊說，妙有淵旨。而守文徒多生嫌嫉，與奪之聲紛然競起。又六卷泥洹先至京師，生剖析經理洞入幽微，乃說阿闍提人皆得成佛。於時大本未傳，孤明先發，獨見迕眾。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾擯而遣之。<sup>89</sup>

《高僧傳·釋道生傳》說得很清楚，釋道生是一位作學問非常重視「慧

<sup>88</sup> 梁僧祐撰，《出三藏記集》卷15，《大正》卷55，頁111上。

<sup>89</sup> 梁慧皎撰，《高僧傳·釋道生傳》卷7，《大正》卷50，頁366下。

解」的人。「故鑽仰群經，斟酌雜論，萬裡隨法，不憚疲苦。」僧祐所記的《道生法師傳》只提到道生在被擯之前「立善不受報及頓悟義」，而沒有提到道生還著有《二諦論》等論文。<sup>90</sup>照僧祐的說法，道生是在義熙五年(409)結束長安的遊學生涯還回南方的京都。由於六卷《泥洹經》的出譯，道生提出「阿(一)闡提人皆得成佛」的論調，遂而被擯。道生故於元嘉七年(430)投跡廬山。<sup>91</sup>湯用彤認為，道生被擯的時間約在元嘉五、六年間(428-29)，元嘉七年(430)全本《大般涅槃經》或上文說言的「大本」傳至揚州，此時道生已自虎丘隱居廬山。<sup>92</sup>

釋道生在法顯譯出六卷《泥洹經》後提出「阿(一)闡提人皆得成佛」的話，說明了道生對法顯所譯的《泥洹經》有一定程度的了解之外，道生提出此論調與當時流行的佛教思想也有極大的關係。如果《高僧傳》的記載無誤，釋道生在提出「阿(一)闡提人皆得成佛」的論調之前，其於南方長期逗留的時期(409-428)已經提出「善不受報、頓悟成佛」的論調及「又著二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論等」論。雖然道生的這些作品沒有流傳下來，然從這些論文的題目我們都可以看出，道生所處的時代，佛性論的研究，甚至大乘或瑜伽行派心理學或知識論的研究，已蔚然成風，只是南方有些「舊學」不能接受道生的一闡提觀或佛性觀。道生的佛性論研究與其在長安時期的遊學生涯實際上應有很大的關聯。

釋道生在未回南宋提出這些論調之前，曾與慧叟及慧嚴同遊長安，並受業於鳩摩羅什。鳩摩羅什於呂光破龜茲之後被呂光從中亞的龜茲帶到涼州，<sup>93</sup>「僧肇自遠從之，什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨之還。姚興命肇與僧叟等入逍遙園助詳定經論。」<sup>94</sup>鳩摩羅什乃於弘始三年(401)十二月

<sup>90</sup> 梁釋僧祐，《出三藏記集·道生法師傳》卷15，《大正》卷55，頁111上。

<sup>91</sup> 同上，頁110-111。

<sup>92</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁147-150。

<sup>93</sup> 梁慧皎，《高僧傳·鳩摩羅什傳》卷2，《大正》卷50，頁231。

<sup>94</sup> 同上，《高僧傳·釋僧肇傳》卷6，《大正》卷50，頁365上。

入長安，<sup>95</sup>鳩摩羅什在長安時期不僅主持後秦姚興的國家翻譯事業，同時在長安大寺也常講說新經。《高僧傳·鳩摩羅什傳》在提到「於時四方義士萬里必集，盛業久大，於今咸仰」的場合便提到道生參預盛會：「龍光釋道生，慧解如微，玄構文外。」<sup>96</sup>可見道生在羅什的門下亦是一位皎皎者。

羅什在長安所出的經典，經、律、論皆有。《高僧傳·鳩摩羅什傳》所提到的除了有《大品般若經》之外，尚有：「小品、金剛般若、十住、法華、維摩詰、思益、首楞嚴、持世、佛藏、菩薩藏、遺教、菩提、無行、呵欲、自在王因緣、觀、小無量壽、新賢劫、禪經、禪法要、禪要解、彌勒成佛、彌勒下生、十誦律、十誦戒本、菩薩戒本、釋論、成實、十住、中、百、十二門論，凡三百余卷。」<sup>97</sup>從羅什當時在長安譯出的經典來看，羅什的譯經範圍非常龐雜，有大乘早期的經典如《道行》，也有大乘第二期的經典如《大品》、《法華》、《佛藏》及《彌勒下生經》、《十住》等，更有大乘中觀學派的作品如《中論》、《百論》及《十二門論》等。

以羅什如此淵深廣博的學問，他是不可能不涉及說明和介紹當時西域所流行的佛性論及唯識心理學。羅什所譯的「大品、十住、法華、維摩詰、思益、首楞嚴、持世、佛藏、菩薩藏」等經，與大乘佛性論的發展都有直接的關係。譬如羅什所譯的《妙法蓮華經》所言的「三乘入一乘」或「於一佛乘分別說三」，甚至「二佛並坐」的思想，都是大乘佛性論常常用來說明眾生皆有佛性，皆有同一佛性及同一成佛狀態的重要經文表達方式。

《妙法蓮華經·見寶塔品》所記的「二佛並坐」的經文，一面用「多寶如來）於寶塔中坐師子座，全身不散，入禪定」來說明成佛的「法身」是「常」或「佛性」是「常」的信仰；一面又用「二佛並坐」這種具圖像效果性的譬喻：「爾時多寶佛於寶塔中分半座與釋迦牟尼佛，而作是言：釋迦牟尼佛，可就此座結跏趺坐。爾時大眾見二如來在七寶塔中師子座上結跏趺」來說明「眾生皆有佛性」或「眾生都有同一佛性」，都能成佛，並

<sup>95</sup> 同上，《高僧傳·鳩摩羅什傳》，《大正》卷50，頁332上。

<sup>96</sup> 同上，頁332中。

<sup>97</sup> 同上。

能與佛「並座而坐」的信仰。<sup>98</sup>

從此段《妙法蓮華經》的經文，我們已可看出，此《經》也是一部宣揚大乘佛性論的作品。《妙法蓮華經》除了在〈見寶塔品〉中提到大乘的佛性觀之外，在其〈譬喻品〉中對大乘佛性論常說的「三乘歸一乘」的大乘佛性觀也以非常具有「譬喻」性質的表達方式說明。事實上，「三乘入一乘」或「三乘歸一佛乘」的大乘佛性觀的說明，乃以《妙法蓮華經》的〈譬喻品〉最膾炙人口。該《經》用「三車」譬喻「三乘」的方法，說佛如何在「火宅」中先以「三車」將「三乘人」救出，最後再用「三乘入一佛乘」的方法說明眾生皆有同一佛性。<sup>99</sup>該〈譬喻品〉說：

如彼長者，初以三車誘引諸子，然後但與大車……如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之……以是因緣，當知佛方便力故，於一佛乘分別說三。<sup>100</sup>

「三乘歸一佛乘」的意思就是說，眾生皆有同一佛性，因此所「歸」的「一乘」就是使眾生皆能成佛的「佛乘」，或成佛之乘。《法華經》這種「三乘歸一佛乘」的信仰，也記於許多講大乘佛性論的經典，而這些經典甚至也以此「一乘」或「佛乘」來定義「大乘」此概念。譬如《勝鬘師子吼一乘大方等廣經》說：

聲聞、獨覺皆入大乘。而大乘者，即是佛乘。是故三乘即是一乘，証一乘者得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃。言涅槃者，即是如來清淨法身。証法身者，即是一乘，無異如來，無異法身。言如來者，即是法身。証究竟法身者，即究竟一乘。

<sup>98</sup> 姚秦鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷4，〈見寶塔品〉，《大正》卷9，頁33。

<sup>99</sup> 同上，卷2，頁10-19。

<sup>100</sup> 同上，頁13下。

究竟一乘者，即離相續。<sup>101</sup>

《勝鬘經》和羅什所譯的《法華經》一樣，都因為人人皆有同一佛性的關係，故稱「一乘」為「佛乘」，甚至「大乘」。《大般涅槃經》中亦見此說。《大般涅槃經》在前分卷十之處也說：「一切三乘同一佛性」：

有諸聲聞、凡夫之人疑於三乘，云何無別？是諸眾生久後自解，一切三乘同一佛性……聲聞、緣覺、菩薩亦爾，皆得成同一佛性。何以故？除煩惱故，如彼金礦除諸渣穢。以是義故，一切眾生同一佛性無有差別。<sup>102</sup>

在羅什譯出《妙法蓮華經》之前，中國已有四譯《法華經》。<sup>103</sup> 羅什再譯出此經不但說明，在鳩摩羅什入關之前中國已有大乘佛性思想流傳，而且也說明，羅什相當重視此經，並在關中介紹大乘佛性論。當時羅什在關中授學的情形確如此。與道生同去關中求法的僧叡在其《喻疑論》中即提到羅什在《大般涅槃經》未譯出之前，已由《法身經》及《法華經》的經義在長安教授生徒眾生皆有佛性的大乘思想。僧叡的《喻疑論》說：

什公時雖未有大般泥洹文，已有法身經，明佛法身即是泥洹，與今所出若合符契。此公若得聞此佛有真我，一切眾生皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問：佛為真主亦復虛妄？積功累德，誰為不惑之本？或時有言：佛若虛妄，誰為真者？若是虛妄，誰為其主？如其所探，今言佛有真業，眾生有真性，雖未見其經証，明評量意便為不乖。而亦曾問：此土先有經言，一切眾生皆當作佛。此云何？答言：法華開佛知見，

<sup>101</sup> 《勝鬘夫人會》，頁676中。

<sup>102</sup> 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》卷10，《大正》卷12，頁423上。

<sup>103</sup> 智昇撰，《開元釋教錄》卷4，《鳩摩羅什譯經目》，頁71中。

亦可皆有為佛性。若有佛性，復何為不得皆作佛耶？但此法華所明，明其唯有佛乘，無二，無三。不明一切眾生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。如得聞此正言，真是會其心府，故知聞之必深信受。<sup>104</sup>

羅什在關中講大乘佛性論的重要基礎之一也是《法華經》。雖然羅什自己不確定是否「一切眾生皆當作佛」，然其「亦不抑言無也」。

道生在關中隨羅什學法之際很顯然的已知有大乘佛性義。道生對當時已流傳的大乘佛性義一定特別關注，否則他不會在回南方之後立與大乘佛性論思想有關的「頓悟說」，也不會在被擯之後又依鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》於廬山出《法華經疏》。有關《法華經疏》的撰寫經過，他於《法華經疏序》說：

聊於講日，疏錄所聞，述記先言，其猶鼓生。又以元嘉九年春之三月，於廬山東林精舍又治定之。加采訪眾本，具成一卷。<sup>105</sup>

宋釋慧琳作的《龍光寺竺道生法師誄》記道生卒於元嘉十一年(434)冬十月。<sup>106</sup>道生於元嘉九年(432)所撰的《法華經疏》離《大般涅槃經》傳入南方的時間雖已有兩年，然其注解《妙法蓮華經》的功力如果沒有積年研究大乘佛性論的成果，他是不可能用大乘的佛性觀寫出下面這段有關〈七寶塔品〉的疏文：

「……既云三乘是一，一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹。泥與佛始終之間亦奚以異？但為結使所覆。如塔潛在或下為地所隱。大明之分不可遂蔽，

<sup>104</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，下冊，台灣商務印書館，1962，頁157。

<sup>105</sup> 同上，頁148；並見竺道生撰，《妙法蓮華經疏》，《續藏經》卷27，頁1上。

<sup>106</sup> 釋慧琳，《龍光寺釋道生法師誄》，唐釋道宣，《廣弘明集》卷23，上海古籍出版社，1991，頁275。

必從挺出如塔之踴地，不能導出，本在於空，理如塔住於空中。」<sup>107</sup>

從此段《疏》文所說的「一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹」此話，我們可以看出，道生注《法華經》不但比羅什更進一籌，認為眾生皆能成佛：「亦皆泥洹」，而且此說與其當日所說的：「阿（一）闍提人皆得成佛」相應成趣。

道生入關遊學的經歷，特別是與羅什的接觸，對其佛性論的研究極有助益。同時在接觸關中各類人物如羅什的弟子僧肇之流，亦使他對大乘佛教的心理學或知識論有深刻的認識。其情形如果不是如此，《高僧傳》的作者釋慧皎不會認為道生亦著有《二諦觀》及《佛性當有論》等論文。不論《二諦觀》等論文是不是道生所作，《二諦觀》的研究在道生所處的時代也是一個重要的研究題目，因為此題目與大乘佛性論的研究也有直接的關係。

## 二諦觀

在大乘佛性論的發展課題中，「二諦觀」也是一個重要的研究課題。在人人皆有佛性，皆能成佛的信仰下，人的心理活動便被大乘分為兩種狀態：未成佛的狀態及成佛的狀態。所謂「二諦觀」，說明的就是這兩種心理的活動狀態。未成佛的一面常被稱為「俗諦」或「世法」，成佛的一面常被稱為「真諦」或「第一義諦」。譬如，《大般涅槃經》所言的「有為法」、「菩提心」、「善根」及「無常、無樂、無我、無淨」等概念都是該《經》解釋心在未成佛的狀態或「俗諦」時所用的語言，而「佛性」、「法身」、「無為法」及「常、樂、我、淨」等概念則是該《經》用來說明「真諦」或心在成佛狀態的語言。該《經》在一處使用下面的語言說明所謂的「二諦觀」：

如是中道能破生死故名為中。以是義故，中道之法名為佛性。是故佛性常、樂、我、淨。以諸眾生不能見故，無常、無樂、無我、無

<sup>107</sup> 竺道生，《法華經疏》，卷下，頁13上。

淨。善男子，譬如貧人家有寶藏是人不見，以不見故，無常、無樂、無我、無淨。有善知識而語之言：汝舍宅中有金寶藏，何故如是貧窮、困苦、無常、無樂、無我、無淨？即以方便令彼得見。以得見故，是人即得常、樂、我、淨。佛性亦爾，眾生不見，以不見故，無常、無樂、無我、無淨。有善知識、諸佛、菩薩，以方便力種種教告令彼得見，以得見故，眾生即得常、樂、我、淨。<sup>108</sup>

上面這段經文說得很清楚，人人皆有佛性，皆能「見佛性」成佛。未「見佛性」的心理狀態是「無常、無樂、無我、無淨」，「見佛性」的狀態，有如貧人得「金寶藏」，是「常、樂、我、淨」的狀態。大乘經、論、並不全用同樣的語言來談論「二諦觀」。《佛性論》也以「三無性」及「三種性」來說明同一心處於不同心理狀態的活動情形及性質。<sup>109</sup>常被視為「偽經」的瑜伽行派的著作《大乘起信論》，使用「一心二門」來說明「二諦觀」的意思。《大乘起信論》說：

依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅，和合非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。<sup>110</sup>

此處所言的「生滅」就是「有為法」，心在未成佛的狀態；「不生不滅」，即是「無為法」，心在成佛的狀態。《大乘起信論》此段論文的解說，與《佛性論》的「三性」及「三無性」義是一樣的意思。

在道生著《二諦觀》之前，于道邃已「作緣會二諦論」，說真、俗二諦義。<sup>111</sup>有道生著《二諦論》的說法，說明了道生對當時流行的佛教心理

<sup>108</sup> 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》卷27，《大正》卷12，頁523下。

<sup>109</sup> 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》卷2，頁794-95。

<sup>110</sup> 馬鳴菩薩造，梁真諦譯，《大乘起信論》，《大正》卷32，頁576中。

<sup>111</sup> 釋元康撰，《肇論疏》，上，頁165上。



學或知識論有一定程度的了解，否則不會有其作《二諦觀》之說。事實上道生對佛教心理學乃有某種程度的了解，因為他所立的「善不受報」的思想，就是一種與佛教心理學有關的課題；何況當時尚有非常精湛的心理學論文如《物不遷論》等流行關中，為道生所知。道生遊學關中的經驗就很可能說明他對大乘佛性論能有一定了解的原因，因此他能明白六卷《泥洹經》為何會說一闍提「不能發菩提道心」的原因。他知道，《泥洹經》說一闍提「不能發菩提道心」的意思，絕對不是說一闍提不能成佛的意思。故，道生提出「阿（一）闍提人皆得成佛」的論調絕對不是偶然而發的論調。

研究《大般涅槃經》的學者都知道釋道生在歷史上被擯的事件與其對《大般涅槃經》前分經文的了解有很大的關係，同時也都很佩服道生能在六卷《泥洹經》譯出之後即「孤明先發」地提出「阿（一）闍提人皆得成佛」的論調。但這些學者在研究《大般涅槃經》的一闍提觀之際，似乎都忘了釋道生當初被擯的原因是：從《大般涅槃經》的前分，釋道生就能看出《大般涅槃經》的前、後經文沒有矛盾之說，並提出「阿闍提能成佛」的論調所致。事過一千五百多年，我們還在製造「釋道生事件」，還要說《大般涅槃經》的前、後經文有矛盾之說。

### 毗曇及薩婆多的佛性觀

毗曇及薩婆多等部認為一闍提不能成佛的原因當然與其等的「佛性修得說」有很大的關係。毗曇及薩婆多等部雖持「佛性修得說」，然此些學派並不認為人人皆能用修行的方法達到成佛的境界，體驗佛性。毗曇及薩婆多等部在談論「佛性修得說」時，認為一闍提便不能修得「佛性」。這種對一闍提的看法與大乘的一闍提觀很不同。大乘認為一闍提因為也有佛性的關係，一闍提的心理狀態能改變，亦能成佛。毗曇及薩婆多等部不但認為一闍提沒有佛性，而且也認為一闍提的心理狀態不能改變。原因是，毗曇及薩婆多等部相信「眾生有麤妙不同」的心理境界，<sup>112</sup>故「麤」者如「一

<sup>112</sup> 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》卷1，頁787下。

闡提」便「定無佛性，永不得涅槃」。「麤妙不同」的心理學理論，不僅含有說明「麤」的心理狀態在某一種狀況之下不能改變成「細」的心理狀態，同時因人心的「麤妙不同」而有人之等級或類別說。事實上毗曇及薩婆多等部的佛性觀就是如此。在考慮人有「麤妙不同」的心理活動狀況之下便將人分爲三種五類。由此可知，「五種性」說的理論無論如何都不可能是大乘或瑜伽行派的佛性觀，而所謂的「五種性」的說法，如果就人的心理活動狀態來區分，毗曇及薩婆多也只提出「三種」，而不是「五種」不同的心理狀態。大乘不但不同意毗曇及薩婆多等部這種心理學說，更在心無常法的狀況下，認爲眾生皆有佛性，連一闡提亦能成佛。

毗曇及薩婆多等部在其等的佛性論中所談到的第二種人稱爲「不定有無」的人。此「不定有無」的意思是指：「若修時即得，不修不得」的情形，而這些「不定有無」的人乃指所謂「賢善共位以上人」。這些「賢善共位以上人」沒有包含一闡提。因爲前者尚能改變其等的心理活動狀態，而後者則完全不可能。這就是筆者在上面所說的，「在某一種狀況之下不能改變」的意思。毗曇及薩婆多等部之所以會認爲一闡提是無藥可救的人，應該與一闡提爲「斷諸善根者」及「無信之人」的了解有關。

毗曇及薩婆多所言的第三種人，即是「定有佛性」的人。此「定有佛性」的意思，就是一定能修得佛性的意思。這種「定有佛性」的人乃指修行佛教的三乘人，而此三乘人修得佛性的情形是：「一聲聞從苦忍以上即得佛性，二獨覺從世法以上即得佛性，三者菩薩十迴向以上是不退時得於佛性。」此三乘人之所以「定有佛性」的原因，並不是因爲此三乘人都有「本有佛性」或「如來藏」之故，而是此三種人都已經在做佛教修行，遲早他們都能修得佛性。由於此三種人所做的修行不同，故毗曇及薩婆多等部在談論此三人修得佛性的境界時都說，那是一種「從苦忍以上」，「從世法以上」及「十迴向以上是不退位時」的境界。

毗曇及薩婆多等部之佛性論，並不認爲「佛性」是人人「本有」；相對的，毗曇及薩婆多等部認爲，「佛性」是修行的結果。「佛性」即使是修行的結果，毗曇及薩婆多等部也並不認爲人人皆能修得佛性。基本上，毗曇及薩婆多等部乃將「佛性」視爲「成佛狀態」的相等詞，是修行的結果

(a result of cultivation)，只有修行才能成佛得佛性。不信佛教，不做修行的人，如一闍提及犯重禁者，當然不能成佛得佛性。故毗曇及薩婆多等部將「修行」視為成佛的主因(cause)或必要條件(necessary condition)，而「得佛性」就是「修行」的必然結果(effect)。這種佛性觀與大乘或瑜伽行派的佛性觀截然不同。

大乘或瑜伽行派不但認為眾生皆有「佛性」或「如來藏」，而且也認為「佛性」或「如來藏」就是眾生成佛的主因(cause)或必要條件。這就是為何《大般涅槃經》稱「佛性」為「正因」，《佛性論》稱其為「應得因」的原因。<sup>113</sup>對大乘而言，成佛的原因與結果乃相同的緣故，故《大般涅槃經》視成佛或體悟佛性的狀態為「見佛性」的狀態。

### 小乘的菩薩信仰

被天親視為「小乘學派」的毗曇及薩婆多等部，在談到其等的「定有佛性」的佛性觀時，在三乘人的修行上都認為還要有「從苦忍以上」，「從世法以上」及「十迴向以上」的修性境界，此三乘人才能成佛，體悟佛性。此處所言的「以上」說明了成佛及體悟「佛性」的境界並不是此三乘人的修行境界可以達到。雖是如此，毗曇及薩婆多等派都認為，此三乘人皆能成佛，「定有佛性」。這種情形說明了毗曇及薩婆多等部即有肯定此三乘修行法的功用及信仰此三乘法的現象。此三乘法中的一種就是「菩薩行法」。

天親時代的「小乘學派」，無論是依大乘佛性觀或堅持自己的佛性論，這些「小乘學派」在談論佛性論之際基本上都有「菩薩信仰」，在此情況之下，我們便不能單用早期大乘所用的「菩薩信仰」此一標準定義佛性論發展時期的「大乘」此一概念。呂澂在其《印度佛學思想概論》中提到：「有大乘的作品《大丈夫論》，作者題名為「犢子部提婆羅大菩薩」。犢子本是小乘，但作者卻自稱菩薩，從論的內容看，也完全是講大乘菩薩從布施、

<sup>113</sup> 同上，卷2，頁794上。

大悲、大願等等。」<sup>114</sup>「犢子部」是薩婆多部的一支，<sup>115</sup>「犢子部」的僧人被稱為「菩薩」的情形，是不是也說明了薩婆多部的確有「菩薩信仰」的事實？

### 佛性論時代的大乘定義

在佛性論發展的時代，當時的大乘很顯然的不能再用「菩薩信仰」作為定義大乘此詞的標準。因為當時的大乘佛性信仰與小乘的佛性信仰都有「菩薩信仰」。大概是這個原因，也是為了區別自己與小乘不同，大乘便以其與小乘不同的佛性觀，即眾生皆有佛性，皆能因此成佛的佛性觀，作為大乘此詞的界定標準。由於大乘的佛性觀在大乘經中常以「一乘」或「佛乘」此概念作解，大乘的作者因此便用「一乘」或「佛乘」等詞語來定義「大乘」此詞。筆者在前面談論「三乘歸一佛乘」的大乘佛性觀之際，曾提到，大乘在發展其佛性論的時代事實上已很普遍的使用「佛性」、「一乘」或「佛乘」此詞來定義「大乘」。這種現象很明顯的說明了，在佛性論發展的時代，大乘已經不再用「菩薩信仰」作為定義大乘的標準。在佛性論發展的時代，大乘是用其佛性信仰，即「一乘」或「佛乘」等語定義大乘。

用「一乘」或「佛乘」定義大乘的不只是見於大乘佛性論的經典如《法華經》、《大般涅槃經》及《勝鬘經》等經典，瑜伽行派的著作如《大乘莊嚴經論》亦用此些詞作為大乘此詞的定義。《大乘莊嚴經論》在卷五就說：「……謂不定三乘性人引入大乘，故說一乘。」<sup>116</sup>這種現象又再次的說明了，大乘佛性論的經典除了與瑜伽行派有密切的關係之外，大乘佛性論的經典還可能都是出自瑜伽行派的僧人之手。這種結論乃是過去許多佛性論研究者所不敢想像的事實。

就大乘說佛性論的經典以「佛乘」或「一乘」定義大乘的情形來判斷，

<sup>114</sup> 呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，1981，頁181。

<sup>115</sup> 世友菩薩造，三藏法師玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正》卷49，頁16下。

<sup>116</sup> 無著菩薩造，大唐天竺三藏波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷5，頁615。

當時的大乘在提倡大乘的佛性論之際，的確可以用人人皆有的「佛性」或「如來藏」作為大乘的定義準則，而在此定義之外，皆視為「小乘學派」。但實際的情形並不是如此簡單。在《佛性論》中我們便見有「小乘分別部」信仰大乘佛性論的情形。既是如此，我們為何不也將所謂的「小乘分別部」劃入「大乘學派」，並稱其為「大乘」呢？其中的原因非常複雜。筆者從考慮大乘的發展與歷史上施行佛教治世法或教化政策皆有密切的關聯，甚至有同時出現的現象，認為在定義「大乘」此詞之際，我們尚須考慮該學派是否是當時的主流佛教派別的問題。因為兩次大乘在貴霜時期的發展，都是當時的貴霜王為了教化人民造勢而成的主流信仰。<sup>117</sup>在此情形之下，非主流學派的部派即使是採用大乘的信仰或教義，亦不能稱為大乘學派。

## 結論

過去的學者在定義大乘此詞之時，雖然也注意到大乘在歷史上的發展於每個時段都有其不同的發展特色，然在定義大乘此詞之際，都沒有考慮大乘每期的發展都有其定義大乘的準則。大乘最早的兩期發展就都有其定義大乘此詞的標準，故我們在定義大乘此詞之際，至少對最早的兩期大乘發展，是不能用「通說」大乘教義的方法，也不能用王邦維所謂的：「最主要，最帶普遍性，最能夠以一概全」的定義法定義大乘。因為早期的大乘除了不能用這種方法定義之外，其尚有我們要考慮的政治因素作為其成為大乘的原因。我們所見到的 Charles Eliot 及 Nalinaksha Dutt 的定義大乘的方法，基本上就是依其等對大乘的印象所作的非常籠統的定義法，都有「通說」大乘的發展現象，但卻無法說明各大乘時段的發展特徵；在另一面，唐代義淨的大乘定義則過於簡略，只能用於初期大乘時代，說明初期大乘的發展特徵。

在大小乘的發展過程中，特別是到了佛性論的發展時代，我們也見到所謂的「小乘」學派有「菩薩信仰」的現象。這種現象是不是說明了《異部

<sup>117</sup> 見拙作，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》。

宗輪論》所記的佛教部派分裂的情形乃相當可靠，甚至接近事實。照《異部宗輪論》作者世友的說法，《論》中所記的十八部，包括薩婆多部，皆是由阿育王時代的初期兩個大乘部派，即大眾部及上座部，分裂衍生出來。<sup>118</sup> 初期大乘既已有「菩薩信仰」，《異部宗輪論》中所記的十八個部派，如薩婆多部，會有「菩薩信仰」，甚至行菩薩法門的事因此可以了解。由初期大乘衍生出來的十八部，如薩婆多部，理應也被視為大乘學派。但由於大乘第二期的發展已用大乘佛性信仰，即眾生皆有佛性的信仰，作為定義大乘的標準，這些由根本二部衍生出來的部派，因為執持不同的佛性論之故，便被大乘學者如造《佛性論》的世親打入小乘學派，並認為其等不能再冠以大乘之名。由此可知，大乘一詞，在大乘的發展史上，是不能永遠冠於一個學派，而大乘一詞也一直有其新的定義標準。為何世親有如此大的權力及地位能以其佛性信仰定義大乘，或區別大、小乘？從大乘佛性論的發展與世親所奠立的瑜伽行派有極密切的關係及從世親有助貴霜王發展新興大乘佛教的史實來看，我們都知道，世親當時所發展的佛教乃是主流學派的佛教，而他則是從主流學派的立場定義大乘，區分大、小乘。這就是筆者在上面所說的，在定義大乘之際，我們尚須考慮該學派是否是主流學派的原因。大概也是因為有這樣的背景，小乘諸派在發展中亦見有參與佛性論的討論，並有自己的佛性觀。在過去，我們常認為小乘部派是不行菩薩道，也沒有「菩薩信仰」，甚至用「菩薩信仰」作為大、小乘分別的基準，這種想法需要改正。

一直到今天，許多學者還是認為，留傳下來的佛經，是經過許多年代，甚至經過無數的手編撰而成。由於有這種看法，今日研究《大般涅槃經》的學者，在不知該《經》是如何製造的情況之下，便理所當然的就經文的表面行文認為，該《經》前分製作的時間較早，而且還是經過許多手編撰而成。事實上，現代的學者，特別是研究文獻學的佛教學者都還是執持這種經文的編撰理論。如果執持這種理論而不考慮經典製作背後的思想發展背景，我們無論如何也不能明白釋道生在佛性論的研究上為何會占如此

<sup>118</sup> 世友菩薩造，三藏法師玄奘譯，《異部宗輪論》，頁15。

重要一席。釋道生在佛性論的研究史上之所以如此重要之原因，並不是因為他是第一個提出一闡提也能成佛這種論調之人物的關係。釋道生的重要性是，他在當時已看出《大般涅槃經》的撰寫方法或處理一闡提的方法。他知道，《大般涅槃經》是用一種哲學理論寫成，而這種哲學理論就是當時也相當流行的瑜伽行派的心理學或知識論。《大般涅槃經》的製作既依瑜伽行派的心理學或知識論製造，這是不是說明了瑜伽行派在歷史除了有造論的活動之外，尚有製經的活動？瑜伽行派的確有造經、律、論的結集活動。這事很清楚的記載於陳真諦所譯的《婆藪槃豆法師傳》。《婆藪槃豆法師傳》是一部記載世親兄弟時代的大乘佛教如何結集經、律、論及世親兄弟如何參與此次之結集的情形的著作。該《傳》說：無著死後，天親（世親）方造大乘論，解釋諸大乘經，華嚴、涅槃、法華、般若、維摩詰、勝鬘等。諸大乘經論悉是法師所造。又造唯識論，釋攝大乘三寶性甘露門等諸大乘論。<sup>119</sup>《婆藪槃豆法師傳》在此提到的大乘經典可能都由早先參予大乘結集的無著等人所造，後來才由天親造論解釋這些經典。原因是，像《涅槃經》及《勝鬘經》等此類說佛性論的經典，除了有用世親兄弟所立的瑜伽行派之思想造經之外，此等經最初在歷史上出現的時代亦是世親兄弟在歷史上活動的時代。在過去，我們在佛性論的研究上一直將瑜伽行派與說大乘佛性論的經典視為不同系統的思想，以致我們不能明白為何在瑜伽行派的論作也常見有提倡大乘佛性觀的現象。當然，大乘經、論的研究並不是很容易，但這些經、論的出現，絕對有其歷史性的出現因緣，這是我們在定義大乘或研究佛性論時都可以看得很清楚的事實。因此，大乘經典的製作問題，絕對不是文獻學可以單獨解決的問題。

大乘在歷史上的發展，除了在各時期皆有其不同的精神面貌之外，其所著的經、論亦隨著時代的發展特徵而出現不同的經、論內容。在大乘佛性論的發展時代，由於其哲學思想的精密發展結果，便出現了許多大乘經、論用高度哲學性的技巧製造經、論的現象。瑜伽行派的心理學或知識論很早便被東、西方的學者公認為具有高度哲學性質的思想體系。這種思想體

<sup>119</sup> 陳天竺三藏法師真諦譯，《婆藪槃豆法師傳》，《大正》卷50，頁191。

系與大乘佛性論的發展重疊的結果，我們就不能再以普通的「眼睛」來看待這些第三世紀之後所出的大乘佛性論的經義或論義。在過去，由於佛性論的研究將我們帶到一個錯誤的研究方向，因此沒有學者注意到，像《大般涅槃經》這種說大乘佛性論的作品會以瑜伽行派的心理學系統製造「一闍提能成佛的案牘」及其佛性觀。這就是為何我們今日尚在製造「釋道生事件」及尚對大乘佛性論的發展定位問題感到視覺模糊的原因。