

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



《大般涅槃經》的中道佛性理論

A Theory of the Buddha-Nature of the Middle Way
of the *Mahāparinirvāṇasūtra*

林真合（釋證真）

Jen-Her Lin

指導教授：蔡耀明 博士

Advisor: Yao-Ming Tsai, Ph.D.

中華民國 103 年 7 月

July, 2014



國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

《大般涅槃經》的中道佛性理論
A Theory of the Buddha-Nature of the Middle Way
of the *Mahāparinirvāṇasūtra*

本論文係林真合君（學號 D97124003）在國立臺灣大學哲學系完成之博士學位論文，於民國 103 年 7 月 10 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：蔡耀明
(指導教授)

涂艷秋

劉貴傑

郭朝順

熊婉

系主任：阮若石



誌 謝



凡於本人撰寫博士論文過程中，
對本人與博士論文有一絲一毫助益者，
於此摯誠地感謝。



摘要



研究主題《大般涅槃經》的中道佛性理論，主要聚焦於論述中道佛性當是《大般涅槃經》的主軸佛性論。主軸之義說明整部經至始至終皆環繞著以中道述說佛性義。展開論述研究主題延伸出待處理之議題，諸如：中道佛性之意涵？中道佛性與《大般涅槃經》的重要義理之間的關連理路為何？中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論之理由何在？

本文論述架構分成七章：第一章緒論，說明本文研究背景、目的，研究進路與方法，述說各章要旨。第二章從《大般涅槃經》的傳譯文獻爬梳出證據支持曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》有完整梵文本。除此之外，述說《大般涅槃經》重要之義理一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性，此等重要義理與中道或中道佛性之關連理路。第三章至第五章展開中道之義理內涵論述佛性義，亦即從緣起、第一義空與雙非雙即論述佛性義。第六章論述《大般涅槃經》之佛性義至始至終皆不離中道，亦即述說中道佛性當是《大般涅槃經》之主軸佛性義。第七章總結本文之論述，列出研究發現、創見與貢獻，並展望未來相關之研究。

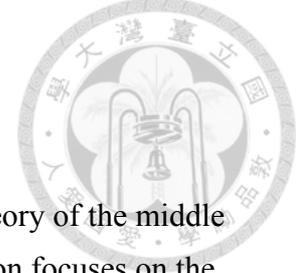
研究發現：從記載「北本」《大般涅槃經》之文獻，發現曇無讖所翻譯《大般涅槃經》曾經對照過當時其所見到之完整梵文版本，且說「北本」《大般涅槃經》重要義理宗旨皆齊備，唯獨之差異在於廣略而已。如此則說明「北本」《大般涅槃經》是同一部經，並非不同經拼湊而成。既是同一部經，前後理論當是一致，故不存在一闡提與佛性義歧義之問題。此發現呼應本文之研究成果。

研究成果之創見與貢獻：佛性本蘊涵無量無邊之法義，但眾生因無明煩惱層層遮蔽而不知見之。因此，眾生知見佛性，需藉由修行實踐圓滿徹底顯發佛性之如來所證得佛性之無量法義，以顯現自身之佛性。中道能闡發諸法之真實義，此亦說明佛性當透過中道顯發其內涵。諸法實相、緣起、第一義空、大涅槃、佛等究竟法義皆蘊含雙非與雙即中道之義，如此則說明中道貫通諸法實相、緣起、第一義空、大涅槃與佛等究竟法義。從中道論述佛性，亦意味著從諸法實相、緣起、第一義空、大涅槃與佛等諸法究竟義論述佛性。因此，不存在從緣起或第一義空或中道等論述佛性義何者為正解之爭議，因為法義間圓融無礙暢通無阻，不論從何法義解說佛性皆是正解。此外，佛性本來就蘊含此等無量法義，不論從哪一法義入手，究竟通往佛性。不過本文以中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論，主軸之義說明中道適切闡釋諸法真實義，亦適切帶出佛性真實義，佛陀因而以中道闡述佛性義，如此能適切帶出佛性義，且不落入所有概念之爭議，亦能將諸法蘊涵中道義一並帶出佛性因中道法義之展開而隨著展開佛性之法義內涵。

關鍵詞：中道佛性、中道、佛性、緣起、第一義空、雙非雙即、《大般涅槃經》
一闡提



Abstract



The subject matter of this dissertation is the Buddha nature theory of the middle way in the *Mahāparinirvāṇasūtra*. The discussion of this dissertation focuses on the Buddha nature theory of the middle way, and the Buddha nature theory of the middle way is the main axis of the *Mahāparinirvāṇasūtra* in the sense that the Buddha nature theory is in terms of the middle way from the beginning to the end. The exploration expands to discussion of some of the significant issues. For example: What is the meaning of the Buddha nature of the middle way? What is the correlation of the Buddha nature of the middle way and the important dharma of the *Mahāparinirvāṇasūtra*? What is the reason that the Buddha nature of the middle way is the main axis of the Buddha nature theory of the *Mahāparinirvāṇasūtra*?

This dissertation is divided into seven chapters: The first chapter is the introduction, which explains the research background, purpose, research approach and method, and states the gist of each chapter. The second chapter looks for evidence from the Chinese translation of the *Mahāparinirvāṇasūtra* to support that the forty volumes *Mahāparinirvāṇasūtra*, translated by Dharmarakṣa, has a more complete Sanskrit version. In addition, it describes the important dharma of the *Mahāparinirvāṇasūtra*, such as one Buddha vehicle, the eternal *tathāgata*, eternity-bliss-personality-purity, that all sentient beings have Buddha nature, the relationship between these important dharma and the middle way or the Buddha nature of the middle way. Chapters three to five discuss the meaning of the Buddha nature by way of expanding the meaning of the middle way, which are: the conditioned co-arising, the highest emptiness, non-duality and non-separation. The sixth chapter discusses that the meaning of Buddha nature of the *Mahāparinirvāṇasūtra* does not leave from the middle way from the very beginning to the end. The seventh chapter concludes the dissertation, by listing the research findings, originality, contribution, and the prospect for future related studies.

The main findings of the study can be summarized as follows: From the records of the literature of ‘The North’ *Mahāparinirvāṇasūtra*, it is found that when Dharmarakṣa translated the *Mahāparinirvāṇasūtra*, he had compared it with the more complete Sanskrit version, and said the important meaning of the dharma of ‘The North’ *Mahāparinirvāṇasūtra* are complete, and the only difference lies in their

complexity, indicating that the ‘The North’ *Mahāparinirvāṇasūtra* is a unified sutra, not a patchwork of different sutras. Being the same sutra, its theory is consistent. Therefore, there is no the discrepancy between the Buddha nature and the Buddha nature of *icchāntika*.

The originalities and contributions of the research results: Buddha nature contains the limitless dharma. However, sentient beings do not see it due to their ignorance and defilements. Therefore, sentient beings see the Buddha nature and show the Buddha nature through the immeasurable Dharma of the Buddha nature taught by Buddha, who wholly completely practiced and manifested the Buddha nature and gained the immeasurable Dharma of the Buddha nature. The middle way can elucidate the real meaning of all dharma, which also indicates that the connotation of the Buddha nature should be manifested through the middle way. These exact Dharma, including the reality of all dharma, the conditioned co-arising, the highest emptiness, *mahā-parinirvāṇa*, Buddha, etc. contain the non-duality and non-separation of the middle way, which indicates that the middle way contains a thorough knowledge of these exact Dharma. Therefore, discoursing the Buddha nature from the middle way also means discoursing the Buddha nature from these exact Dharma such as the reality of all dharma, the conditioned co-arising, the highest emptiness, *mahā-parinirvāṇa*, Buddha and so on.

Therefore, it is not a problem concerning that which one is the correct understanding, from the conditioned co-arising or the highest emptiness or the middle way, of the meaning of the Buddha nature, because all dharma are in perfect harmony among all differences and unhindered, unimpeded, unobstructed-harmony. In spite of the difference in interpretation, every interpretation from which one Buddha dharma interprets the Buddha nature is to some extent correct.

In addition, because the Buddha nature originally contains limitless dharma, all interpretations will lead to the Buddha nature. However, this dissertation bases on the Buddha nature of the middle way as the main axis Buddha nature theory of the *Mahāparinirvāṇasūtra*, which means the middle way appropriately interprets the real meaning of all dharma, and appropriately brings out the real meaning of the Buddha nature, thus the Buddha explains the meaning of the Buddha nature through the middle way, and Buddha can appropriately bring out the meaning of the Buddha nature, without falling into the controversy of all concepts. In this way the implied middle way of all dharma can also be brought out the Buddha nature through the expansion of the middle way with the expansion of the Buddha nature.

Keyword: the Buddha-nature of the middle way, middle way, Buddha-nature, conditioned co-arising, highest emptiness, non-duality and non-separation, *Mahāparinirvāṇasūtra*, *icchāntika*





略符解說



[藏經版本]

本文佛典引用主要採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱CBETA)的電子佛典集成光碟, 2011年。

CBETA 電子資料庫所採用之藏經底本略符說明:

L : Qianlong Edition of the Canon - Xinwenfeng Edition 《乾隆大藏經》:《清藏》、《龍藏》、《乾隆藏》(臺北:新文豐, 1991)

R : **Reprint** (Manji Zokuzōkyō - Xinwenfeng Edition) 《卍續藏經》(臺北:新文豐, 1994)

T : Taishō Tripitaka 《大正新脩大藏經》(東京:大藏出版, 1988)

X : **Xuzangjing** (Manji Shinsan Dainihon Zokuzōkyō) 《卍新纂大日本續藏經》:《新纂卍續藏》(東京:國書刊行會, 1975-1989)

Z : **Zokuzokyo** (Manji Dainihon Zokuzōkyō) 《卍大日本續藏經》:《卍續藏》(京都:藏經書院, 1905-1912)

no. : number 表示後面接經號。

p. : page 表示後面接頁碼。

a、**b**、**c**、**d** : 表示第幾欄。**a** 表示上欄, **b** 表示中欄, **c** 表示下欄, **d** 表示校勘欄。

[例一]

《大正新脩大藏經》出處是依「冊數、經號、頁數、欄數、行數」之順序紀錄。

例如: T17, no.839, p.901, c10

表示:《大正新脩大藏經》第十七冊, 第 839 經, 第 901 頁, 下欄·第十行。

[例二]

《卍大日本續藏經》(《卍續藏》)是以「編、套、葉、欄、行」格式來記錄。

例如: Z 2B:8, p. 298, a1-2

表示:《卍大日本續藏經》(《卍續藏》)第二編乙, 第 8 套, 第 298 葉, 第一欄·1-2 行。

[例三]

《卍續藏經》(臺灣新文豐影印本)以「冊、頁、欄、行」格式來記錄。



例如： R135, p. 595, a1-2

表示：《卍續藏經》（臺灣新文豐影印本）第 135 冊，595 頁，上欄·1-2 行。

等同於「Z 2B:8, p. 298, a1-2」（《卍大日本續藏經》第二編乙：第八套，第 298 葉，第一欄·1-2 行）。

〔例四〕

《卍新纂大日本續藏經》以「冊、經、頁、欄、行」格式來記錄。

例如：X78, no. 1553, p. 420, a4-5

表示：《卍新纂大日本續藏經》第 78 冊，1553 經，420 頁，上欄·4-5 行。

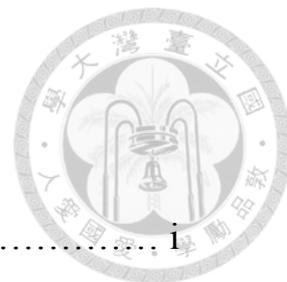
等同於上述「Z 2B:8, p. 298, a1-2」或「R135, p. 595, a1-2」。

[梵文]

梵文名詞之性、數、格與動詞變化之略符解說

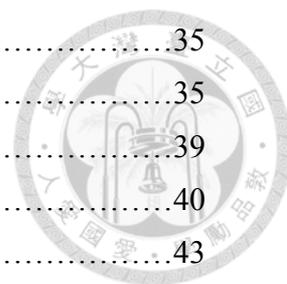
略符	完整字	中文翻譯	略符	完整字	中文翻譯
adj.	adjective	形容詞	m.	masculine	陽性
f.	feminine	陰性	n.	neutral	中性
ger.	gerund/absolutive/ indeclinable participle	動名詞/絕對詞/ 不變化分詞	pref.	prefix	接頭音節/接頭 詞
ind.	indeclinable	不變化詞	prep.	preposition	前置詞/介系詞

目次



口試委員會審定書	i
誌謝	ii
中文摘要	iii
Abstract	v
略符說明	viii
目次	x
表目次	xv
第一章 緒論	1
第一節 研究背景及研究主題.....	3
一、研究背景及目的	3
二、說明研究主題、問題意識與研究議題	5
(一) 解說研究主題	6
(二) 問題意識與研究議題	7
第二節 文獻依據與學術研究回顧評述.....	8
一、文獻依據	8
二、學術研究回顧與評述	9
(一) 涉及《大般涅槃經》中道佛性之文獻	10
(二) 涉及《大般涅槃經》佛性的相關文獻	14
第三節 研究進路和研究方法.....	16
一、學界研究方法的檢視和反思	18
二、研究進路	15
三、研究方法和進行步驟	19
第四節 預期之研究成果、創見與貢獻.....	20
第五節 論文各章主要內容.....	21
第二章 《大般涅槃經》的傳譯與有關中道佛性之重要義理	31
第一節《大般涅槃經》的傳譯與版本	31
第二節 中道佛性的解說與分析	35

一、中道與佛性的字義解析	35
(一) 中道的字義解析	35
(二) 佛性的字義解析	39
二、解說中道與佛性之關係	40
第三節 有關中道佛性之重要義理.....	43
一、一佛乘	43
(一) 法義與道路的究竟目標—成佛	43
(二) 眾生佛性與一佛乘之關連	44
(三) 唯一真實之乘	47
(四) 小結	48
二、如來常住	48
(一) 佛入涅槃之真義	48
(二) 如來化身無數與法身常住	50
(三) 如來身真實樣貌與成就緣由	53
(四) 小結	55
三、涅槃四德：常樂我淨	56
(一) 世間、出世間之四顛倒見與常樂我淨	56
(二) 一切眾生產生顛倒見之緣由	62
(三) 常樂我淨是真實法	63
(四) 佛性、如來、涅槃之體與大涅槃皆常樂我淨	65
(五) 小結	68
四、一切眾生悉有佛性	69
(一) 一切眾生悉有佛性之理由	70
(二) 佛性之法義內涵	75
(三) 知見佛性	83
(四) 小結	85
第四節 本章結論.....	87
第三章 從緣起論述中道佛性義	89
第一節 緣起法.....	89
一、探討《阿含經》之「緣起」相關概念	90
(一)「緣起」、「因緣」、「十二因緣」和「十二緣起」相關概念之間的關係	90
(二) 緣起與緣生法	101
二、緣起法於有情生命世界的開展：十二因緣	107



三、緣起法解說世間現象與出世間義所展現之特性	109
(一) 無常	109
(二) 無我	110
(三) 不可定言有或無	110
(四) 無自性	111
(五) 中道	112
(六) 第一義空	113
四、小結	114
第二節 緣起與佛性.....	114
一、從「五因」與「二因」解明佛性	115
(一)「五因」並非佛性之因.....	115
(二)「二因」闡明佛性之因.....	116
二、從三世因緣解說佛性	120
三、十二因緣即是佛性	122
四、從非因非果論佛性之中道義	123
五、修習聖道見佛性	124
六、小結	125
第三節 從緣起論中道佛性.....	125
一、「中道」從「緣起」論之.....	126
二、「佛性」從「十二因緣」闡述.....	128
三、「十二因緣」、「中道」即「佛性」	130
四、小結	132
第四節 本章結論.....	132
第四章 從第一義空論述中道佛性義	137
第一節 第一義空.....	137
一、第一義諦	137
(一) 世諦彰顯第一義諦	138
(二) 第一義諦呈顯出非二中道之特性	147
(三) 小結	148
二、第一義空	149
(一) 何謂「第一義」	149
(二) 第一義空之字義解說	149
(三) 第一義空蘊涵於緣起法中與呈現出非二中道特性	150
(四) 第一義空呈現出無所得之特性	155

(五) 諸行寂滅是第一義空	156
(六) 小結	156
三、首楞嚴三昧	157
(一) 首楞嚴三昧之意涵	157
(二) 首楞嚴三昧與佛性之關連	158
(三) 首楞嚴三昧呈顯於諸法無住、無所著之內涵	159
(四) 小結	160
第二節 從第一義空論述中道佛性.....	160
一、從第一義空探究中道意涵	161
二、從第一義空照見佛性	162
三、第一義空與佛性立基於中道義理	163
四、第一義空、佛性與中道呈現出無所得之特性	165
(一) 一切諸法性本自空即一切法不可得	165
(二) 第一義空於法不取著是名了義	166
(三) 觀一切法性無所有、無所見即見佛性	166
(四) 於一切法無取著即是中道真實義	167
五、佛性是雙非雙即中道、第一義空與因緣所生	168
六、小結	170
第三節 本章結論.....	172
第五章 從雙非雙即中道論述佛性義	175
第一節 雙非雙即之釋義.....	175
第二節 從一法義蘊含雙非雙即中道論述佛性義.....	177
一、從實相之雙非雙即中道闡述佛性義	177
(一) 諸法法理、法相與雙非中道	178
(二) 實相之雙非中道	179
二、從因緣法之雙非雙即中道論述佛性義	181
(一) 從緣生者無常，不從緣生者常	181
(二) 從因生者無常，不從因生者常	184
(三) 有為無常，無為是常	185
(四) 緣因佛性非常，正因佛性常	188
三、從無自性之雙非雙即中道闡釋佛性義	190
四、諸法相不定與不定說之雙非雙即中道論佛性義	192
(一) 諸法相不定	193
(二) 不定說	196

五、從中道之雙非雙即論述佛性義	200
第三節 從多法義蘊含雙非雙即中道論述佛性義.....	210
一、從雙非中道、不定說、因緣法與無自性之理路關連論佛性義	210
二、雙非中道、十二因緣、第一義空、佛、涅槃與佛性之理路關連	212
第四節 本章結論.....	216
第六章 以中道佛性為主軸之《大般涅槃經》佛性論	219
第一節 佛陀說法方式透顯出中道佛性義.....	219
一、佛陀以三種呈顯法義方式宣說十二部經	220
(一) 總說三種呈顯法義之方式	220
(二) 分別解說三種呈顯法義之方式	221
(三) 三種呈顯法義說法方式用於解說眾生佛性	223
(四) 三種呈顯法義方式帶出一闡提與善根人之佛性有無四句義	224
二、佛陀以四種方式回答眾生的提問	238
三、佛陀以三種方式回應世間問難	245
第二節 中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論.....	249
一、《大般涅槃經》之中道義.....	249
(一) 何謂中道？	250
(二) 中道能出生於一切法無有著心與畢竟空定	250
(三) 諸佛菩薩顯示中道乃因諸法非有非無而不決定	251
(四) 修習中道得阿耨多羅三藐三菩提	252
二、中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論之依據	252
(一) 中道適切傳達眾生佛性之意義	253
(二) 藉由中道悟入如來藏與佛性義	254
(三) 中道名為佛性	259
(四) 眾生佛性是雙非雙即中道	264
第三節 本章結論.....	268
第七章 結論	271
參考文獻	281

表目次



表 2.1：《金剛般若波羅蜜經》相關法體之經文梵漢比對.....	37
表 2.2：《入楞伽經》梵文本與三個漢譯本關於法體之經文比對	38
表 2.3：初倒之示意表	59
表 2.4：第二顛倒見示意表	59
表 2.5：第三顛倒見示意表	60
表 2.6：第四顛倒見示意表	60
表 2.7：世間與出世間顛倒見與正見之示意表	61
表 3.1：《雜阿含經》二九八、二九九、三六九、五九〇、八四六經經文對照表	91
表 3.2：《雜阿含經》二九八經、《巴利三藏》(P.T.S., S.12.1-2 <i>Desanā, vibhaṅga</i>)、 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English、《增壹阿含經》第五經之經 文內容對照表	93
表 3.3：paṭicca-samuppāda 和 pratītya-samutpāda 字義解說對照表	99
表 3.4：《巴利三藏》Paccayasuttam 對照相當之英譯和漢譯經文	101
表 4.1：《中論》本頌梵文，龍樹菩薩造、鳩摩羅什譯《中論》〈觀四諦品〉，龍樹 菩薩造、波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉對照表	139
表 4.2 諸佛世尊之二種法.....	143
表 4.3：「十二部經」於《增壹阿含經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大般涅槃經》翻 譯名稱、相對應梵文、內容說明對照表.....	144
表 4.4：《大般涅槃經》〈梵行品〉第一義空與《雜阿含經》(三三五)第一義空內 容之對照.....	151
表 4.5：paramārthaśūnyatāsūtra 與《雜阿含經》三三五經、《佛說勝義空經》經 文對照表.....	152

第一章 緒論



研究主題「《大般涅槃經》的中道佛性理論」，主要以中道佛性為論述主軸，依據《大般涅槃經》的經文脈絡展開論述中道佛性的義理內涵，並探討中道佛性何以是《大般涅槃經》的主軸佛性理論。中道與佛性根據《大般涅槃經》的說法，蘊含無量無邊的法義內涵，本論文聚焦於中道與佛性所展開的重要法義—緣起、第一義空與雙非雙即等論述中道佛性義。論述中道佛性所展開之法義內涵與之間的關連，即是在論述中道佛性的義理如何融貫《大般涅槃經》的佛性思想。本論文所探討之內容有別於一般針對經文作注解之著述，亦不同於三論宗吉藏與天台智顛所詮釋之中道佛性。本論文所論述的中道佛性不同於吉藏與智顛的中道佛性，分成二方面來說：一、研究進路與方法，二、論述內容。

研究進路與方法方面：本論文是針對《大般涅槃經》的經文脈絡作解讀，並爬梳出中道佛性於《大般涅槃經》中之意義。因應解析經文脈絡而建構出論述之架構與內容，所以採取適切於本論文之研究進路與方法。研究進路以哲學與文獻學作為切入視角與趨近研究目標之路徑。研究方法採取二個步驟，先解析經文關鍵概念，再貫通經文脈絡建構出義理內涵。吉藏詮釋中道佛性，以自家宗派的理論體系之不二與八不中道解說佛性。智顛詮釋中道佛性，亦以自家宗派說法之空假中之「中」解說中道義，中道即是實相義，因而中道佛性即是實相。關於研究進路與方法，本論文所採取的是針對解讀《大般涅槃經》經文脈絡而選擇之適切方法，有別於帶著某個特定的宗派理論觀點去詮釋中道佛性。因此，本論文論述的中道佛性是扣緊《大般涅槃經》所說的，不同於帶著某個特定的宗派理論去詮釋中道佛性。吉藏與智顛所詮釋之中道佛性侷限於自家特定的宗派理論視角所作之解釋，所詮釋之中道佛性是宗派觀點下之中道佛性，嚴格言之，並非確切《大般涅槃經》的中道佛性。

論述內容方面：吉藏所詮釋的中道佛性是針對不二與八不中道解說佛性，而不二與八不，只屬於中道特徵雙非雙即的雙非面向。本論文所提出的中道佛性，中道不但蘊含雙非，而且蘊含雙即，不僅如此，中道亦蘊含緣起、第一義空與無量法義。智顛所講說的中道佛性，以空假中理論之「中」思想，說明中道義，其所闡釋之中道佛性側重於就實相面向說明佛性義。不過，就《大般涅槃經》的佛性論來說，不只述說著實相層面的佛性論，亦述說一切眾生，包括一闍提至佛陀知見層面與法性層面的佛性，所呈顯出來的種種情況。從中道之雙非與雙即來說，佛性於眾生中是非有非無與亦有亦無。而智顛所講說的中道佛性只是指出佛性是

有的情況。本論文指出中道佛性應當涵括一切眾生不論是知見佛性或法性上佛性，皆能適切地解說。因此，本論文所論述之中道佛性能圓融貫通《大般涅槃經》整部經的佛性說法，不會有任何的矛盾與爭議。不會有中道、緣起或第一義空等法義何者解說佛性為正解之爭議。因中道、緣起與第一義空，於本論文中，論述三者乃同一法理之不同側面說法，三者相互含攝融通無礙。不論從中道或緣起或第一義空解說佛性皆是正解。本論文更指出中道能適切說明佛性的理由。就此而言，學界目前尚無作如此專門研究與探討。

本論文之論述方式，採取漸進式之論說方式，述說法義之關連從與單一法義之關連至與多數法義之關連，從簡單至複雜之關係。論述漸層大致區分成前半部分與後半部分，但非絕然區分。前半部分：第二章至第四章所述說之法義分別為一佛乘、如來常住、常樂我淨、一切眾生悉有佛性、緣起、第一義空，並解說此等法義與中道佛性之法義關連。側重說明與該章主題相關法義，就單一法義面向探討與中道佛性之間關連。後半部分：第五章以中道之雙非雙即統攝前述之法義，並從單一法義蘊含雙非雙即中道義解說佛性，亦擴展從多法義蘊涵雙非雙即中道義論述佛性。此外，從多法義蘊含中道義論述法義間之相互融攝之理路。第六章論述主軸則聚焦於解說《大般涅槃經》的主軸佛性論當是中道佛性。而前述第二章至第五章所闡述之法義論述中道佛性與第六章從各個面向論述中道佛性，皆是支持中道佛性為《大般涅槃經》的主軸佛性論之論點與理由。

本論文之最主要目的在於論述中道佛性何以為《大般涅槃經》的主軸佛性論。論述之中涉及很重要的一環，即是解說中道佛性之義理展開為緣起、第一義空與雙非雙即等法義面向之間的理路關連。為了呈顯此等法義相互融貫之理路關連，故會將闡釋緣起、第一義空與雙非雙即中道等法義的重要關鍵經文重複於第二章至第六章中，以呈顯緣起、第一義空與雙非雙即中道等法義之間的融通關係。雖是同段經文，不過每次述說有不同的側重點，基本上，是以各章節所要呈顯之主題為述說重點。此是本論文論述特色之一。

緒論分成五個部分：一、研究背景及研究主題：先說明本論文的研究背景、動機和目的；之後解說研究主題的含義，並說明探討此研究主題的重大意義，而此研究主題所牽涉的問題意識和研究議題於此一併說明。二、文獻回顧與評述：說明本論文主要的文獻依據；並對相關於本論文研究主題的學術文獻，作回顧與評介。三、研究進路與研究方法：先檢視、反思學界於佛教哲學研究所使用的研究方法；接著說明本論文所採取的研究進路、研究方法以及進行步驟。四、預期之研究成果、創見與貢獻：說明本論文研究發現和預期所能達成的研究成果，以

及研究貢獻。五、論文各章主要內容：陳述論文各章的主要內容。



第一節 研究背景及研究主題

在這一開始的部分，以二方面來呈現：一、先從大略介紹個人研讀佛教經典的心得，帶出從事佛教哲學研究所發現學界一些有待釐清的議題，進而說明以「《大般涅槃經》的中道佛性理論」為研究主題所基於的研究背景與目的。二、解說研究主題的含義，並說明研究主題所要探討的問題意識和研究議題。

一、研究背景與目的

筆者研讀佛教經典已很多年，研讀佛教經典的心得，即是深刻體會釋迦牟尼佛宣說法義，有其一貫之原則。這一貫原則是基於佛陀說法目的只有一個，就是《妙法蓮華經》〈方便品〉所說：「諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。」¹ 諸佛世尊出現世間宣說法義，就是為了使眾生能夠開、示、悟、入佛的知見。

既然佛陀明白揭示諸佛世尊出世的目的，是為了讓眾生能開、示、悟、入佛的知見，那麼唯一佛乘，才是最究竟的。如《妙法蓮華經》〈方便品〉所示：「過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。是諸眾生，從諸佛聞法，究竟皆得一切種智。」² 所以，佛陀所宣說之種種法義，最後皆是為了使眾生邁向成佛之道。有鑑於大乘經典的目標一致成佛，呈顯的內容或許有差異，不過法理應是融貫的。確切來說，各個法義是就不同面向闡述法體³，法義呈現出法體的多元面向，而這個法體是如如不動的，超越世間所有對立面、變化面、不實面，法體常恆不變、不生不滅、不來不去、不一不異、不常不斷。法體所呈現出來的面向諸如：緣起性空、中道、涅槃、法身、佛性、如來藏、佛、一實境界、第一義空等。本論文為了顯示佛說法之一貫

¹ 《妙法蓮華經》〈方便品〉(T09, no. 262, p. 7, a23-27)。

² 《妙法蓮華經》〈方便品〉(T09, no. 262, p. 7, b4-6)。

³ 「法體」指向究竟實相，關於「法體」意義之探討，請參閱第二章第二節。「法體」經文方面解說，可參閱《大方廣佛華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「善男子！彼諸聖者自證境界，無色相，無垢淨，無取捨，無濁亂，清淨最勝，性常不壞。諸佛出世，若不出世，於法界性，體常一故。善男子！菩薩為此法故，行於無數難行之行，得此法體，善能饒益一切眾生，令諸眾生於此法中，究竟安住。」(T10, no. 293, p. 805, b16-22)。

原則，試著依據佛經內容，去融貫佛陀所說的法義。

縱觀所研讀的佛教經典，《大般涅槃經》是佛所說經中之醍醐，換言之，《大般涅槃經》是佛所說經中之精粹。《大般涅槃經》有濃縮佛陀一生教法的意味，於其中解釋佛陀之前所說無常、苦、無我、不淨之用意，宣說常、樂、我、淨之究竟。無常、苦、無我、不淨是針對聲聞眾而宣說的法義，這個層次的無常、苦、無我、不淨所描述的對象是世間真相，屬變化面層次；常、樂、我、淨是針對菩薩眾而宣說，此層次的常、樂、我、淨所說明的是究竟法體，屬真常不變層次。從宣說無常、苦、無我、不淨，至宣說常、樂、我、淨的法義，這顯示佛陀說法依眾生根機漸次地帶出一佛乘的目的。本論文藉著探討《大般涅槃經》法義，試著彰顯一佛乘才是佛陀說法的究竟目的。

《大般涅槃經》的佛性理論是這部經的一大重點並且是特色之一，古今中外探討這部經的佛性思想者，可說是不曾間斷過。這些龐大的研究文獻，雖不乏有洞見者，不過大多數文獻並沒有深入探討佛性，更確切地說，沒有見到這部經佛性說法的問題核心，甚至不免質疑這部經的佛性說法前後不一。有鑑於學界對《大般涅槃經》的佛性說法眾說紛紜，本論文試著提出《大般涅槃經》中道佛性理論，以融貫這部經的佛性說。

而佛教理論不離實踐層面，「知、行」不可偏廢，「知、行」如鳥之二翼，缺一不可。基於佛教義理的實踐意義，本論文論述中道佛性的理論時，依據《大般涅槃經》經文帶出中道佛性於修行實踐方面的意義。

佛典的解讀與闡述需要適切的研究進路和研究方法。本論文先檢視、反思一般學界運用於佛教哲學研究的方法，之後試著提出適切於佛經解讀和佛教義理闡述的研究進路及研究方法。

為了更清楚地顯示以「《大般涅槃經》的中道佛性理論」為研究主題，所基於的研究背景和目的，以下以條列方式呈顯：

1、研究背景與目的之一

背景一：有鑑於學界對佛經解讀之歧異，傾向於看到大乘佛典內容所展現的不同面向，較忽略大乘佛典義理相通的面向。

目的一：藉著本論文義理的闡述，將彰顯基於大乘經典的主旨不會脫離導向成佛的大方向，所以法義之間具有一貫相通的理則。

2、研究背景與目的之二

背景二：學界傾向於將解脫道與成佛之道所依據的法義作區隔，這樣的做法將造成法義的割裂、不連貫的情況。

目的二：論述解脫道與成佛之道所依據的法義應是相同的，產生不同結果，區別在於眾生發願趨向、以及對法義的體悟深淺不同。是眾生根機取向及體悟法義深淺的問題，並不是法義有差異的問題，解脫道與成佛之道所依據的法義不應是割裂的，而是融貫銜接的。

3、研究背景與目的之三

背景三：《大般涅槃經》是眾多大乘經典中的醍醐，濃縮攝受佛陀一生的教法，含攝很多重要的大乘義理。

目的三：選擇這部經作為研究對象，目的彰顯佛陀一生教法，法義是融貫的。亦可回應背景一、二。

4、研究背景與目的之四

背景四：《大般涅槃經》的重要核心法義之一——佛性，在此部經作詳細和深刻地闡述。

目的四：基於佛性課題是重要的課題，眾生成佛的依據，是值得深入探究的研究課題，更是修習菩提道的重要實踐依據。而《大般涅槃經》對佛性思想有深入的解說，符合探討佛性課題的研究對象條件。

5、研究背景與目的之五

背景五：檢視古今中外研究探討《大般涅槃經》佛性課題沒有一個融貫的說法，可說是眾說紛紜。甚至不了解《大般涅槃經》佛性思想深刻內涵者，不免質疑這樣的佛性說法。

目的五：提出中道佛性理論融貫《大般涅槃經》佛性說法。

6、研究背景與目的之六

背景六：基於佛教的義理離不開實踐的應用層面。

目的六：論述中道佛性理論時，亦帶出於成佛之道的實踐意義。

7、研究背景與目的之七

背景七：反思、檢視學界目前運用於佛教哲學研究方法，有鑒於佛教哲學研究需要適切的研究方法。

目的七：提出適切於本論文研究主題的研究進路與研究方法。

二、說明研究主題、問題意識與研究議題

首先，解說「《大般涅槃經》的中道佛性理論」這個研究主題內涵，並說明

這個論題為何值得探討。其次，帶出與研究主題相關連的問題意識與主要之研究議題。



(一) 解說研究主題

「《大般涅槃經》的中道佛性理論」此研究主題，可概略分成三部分來說明：第一，《大般涅槃經》的主要內容。第二，「中道佛性」這個課題於《大般涅槃經》的重要性。第三，「中道佛性」的意涵。

第一，研究主題揭示研究經典聚焦於《大般涅槃經》這部經⁴。通常佛經的內容大都是一問一答的形式。佛陀宣說法義時，都有其當機眾，也就是提出問題請示佛陀者或是佛陀宣說法義的主要契機者。當機眾提出疑問，佛陀回答當機眾所提出的疑問，如此一問一答，而構成佛經的主要內容。《大般涅槃經》的內容亦是一問一答的形式，亦即當機眾提問，佛陀回答。不過，《大般涅槃經》是釋迦牟尼佛即將涅槃前，昭告一切眾生，若於法義有任何疑問，把握佛陀還於人間時提出，這將是佛陀於人間，最後提問請佛回答的機會⁵。釋迦牟尼佛宣說《大般涅槃經》，有五個重點：一者、是針對眾生所提出的疑問作答覆。二者、是為了避免眾生對佛入涅槃的不了解或誤解，像是誤認為佛入涅槃就不存在了或是消散了，諸如此類斷滅見等錯誤的見解，因而一再解說如來法身常住，如來常住無有變異，涅槃是常樂我淨。三者、以一佛乘為究竟，從不同的法義面向解說一切眾生皆有佛性，只因煩惱覆蓋而不能知見，修行趨向成佛之聖道則能知見、顯發佛性。四者，解答眾生於修行上，尚有的一些疑問。最後，期勉佛弟子於佛滅後，以「四依」⁶為依止。如此而構成《大般涅槃經》的內容。

第二，以《大般涅槃經》的「中道佛性」為主要研究課題之重要性。佛性課題不但是大乘佛學的重大課題，也是《大般涅槃經》的核心課題之一。而《大般涅槃經》中的佛性核心理論，應是中道佛性說法。佛性課題為何堪稱為大乘佛學的重大課題？其原因在於它涉及整個菩提道或稱為成佛之道最根本的、也是最主要的起修依據。簡單的說，佛性課題所要回答的就是成佛如何成為可能之問題。

⁴ 《大般涅槃經》的詳細版本依據，將於「文獻依據」中作介紹，此處只作《大般涅槃經》的概略內容介紹。

⁵ 參見《大般涅槃經》卷1〈壽命品〉：「一時，佛在拘尸那國，力士生地，阿利羅跋提河邊，娑羅雙樹間。爾時世尊，與大比丘八十億百千人俱，前後圍遶。二月十五日，臨涅槃時。以佛神力，出大音聲，其聲遍滿乃至有頂。隨其類音，普告眾生。今日如來、應正遍知，憐愍眾生，覆護眾生，等視眾生，如羅睺羅。為作歸依屋舍室宅。大覺世尊，將欲涅槃。一切眾生若有所疑，今悉可問，為最後問。」(T12, no. 374, p. 365, c6-14)。

⁶ 「四依」可參見《大般涅槃經》卷6〈如來性品〉所解釋：「如佛所說，是諸比丘，當依四法。何等為四？依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。」(T12, no. 374, p. 401, b27-29)。

那麼，中道佛性說法為何是《大般涅槃經》的佛性論之核心理論？因為中道不落入二元對立，排除固定不變和偏向極端的說法，避免將佛性的有或無說死。此外，中道是隨因緣條件聚散而作調整，使某事件永遠處於最適切的狀態，佛性以中道名之，能適切帶出佛性各面向的圓融解釋。

第三，解釋本研究主題中的關鍵概念「中道佛性」之意涵。「中道佛性」就本論文來說，具有二種含義：一、中道等同佛性：中道與佛性二者皆指向實相真實義。二、中道闡釋佛性：佛性呈現出中道法義特性，中道義理和中道所相當的義理內涵，例如緣起、第一義空等皆能彰顯佛性內涵。

（二）問題意識與研究議題

關於本論文的研究主題：《大般涅槃經》的中道佛性理論，帶出五類相關連的重要問題意識與研究議題。第一，中道佛性的解釋？中道與佛性之間的關係，中道等於佛性？抑或中道解釋佛性？第二，釋迦牟尼佛於什麼樣的機緣下帶出佛性為核心之議題？佛性與眾生的關係，是全稱命題的關係？換言之，若說一切眾生皆有佛性，其理由依據為何？若一切眾生悉有佛性，為何又有三乘、五乘之差別？第三，中道佛性與《大般涅槃經》重要法義之間的關係為何？中道佛性如何藉由緣起呈顯？中道佛性所蘊涵第一義空的法義層面為何？中道、緣起、第一義空、佛性之間的理路關連為何？佛性是超越有無等二元對立之情況？佛性既非有也非無，或者有無二者皆是？在《大般涅槃經》中，佛性等同的法義概念各帶出佛性的那些不同側面的意涵？第四，中道佛性如何圓融詮釋整部《大般涅槃經》的佛性說法？如何回應《大般涅槃經》的前半經文說一闡提不能成佛？後半經文說一闡提也能成佛？依據《大般涅槃經》的經文脈絡，佛性該如何適當地解釋和詮釋？若說一切眾生悉有佛性，一闡提有佛性之理由依據為何？為何所謂沒有絲毫善根的一闡提在《大般涅槃經》後半經文說能成佛，此需探討佛性與眾生的所作所為是否有關？或是說佛性與眾生有無善根有關與否？第五，佛法離不開實踐，中道佛性對趨向菩提道的實際修行之意義？諸如此類的問題意識與研究議題，將構成整個論文的主要架構。

第一類問題意識與研究議題，將於第二章第二節解說中道與佛性之間的關係，而第三章至第六章展開闡釋中道與佛性之義理，並深入探討二者之關係。第二類，除了於第二章第三節探討一切眾生悉有佛性之理由與義理依據，作專門解說外，第三章至第六章之論述亦皆可作為輔助說明。第三類，於第二章至第六章處理。第二章以《大般涅槃經》之一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性之四個重要義理，帶出中道佛性與重要法義之關連。第三章側重從緣起法論述與中

道佛性之關連。第四章側重從第一義空面向論述與中道佛性之關連。第五章從各個蘊含雙非雙即中道之法義闡釋與中道佛性之關連。第六章總結前述中道佛性與各個重要法義之關連，且論述中道佛性貫通整部《大般涅槃經》重要法義。第四類，以第六章作專門之處理，第二章第一節以現存之文獻作為輔助說明。第五類，於論述中道佛性義時，一併帶出其實踐之意義。

第二節 文獻依據與學術研究回顧及評述

在這一部分，分二方面來述說：一、說明本論文主要的文獻依據—《大般涅槃經》，概介其類別、版本，指出本論文所依據的譯本。二、回顧與評述從古至今相關於本研究主題的學術研究文獻。

一、文獻依據

當代學者將漢譯《大般涅槃經》分成三類⁷：

第一類、當代學者稱之為小乘的《大般涅槃經》，屬於《長阿含經·遊行經》的異譯本，有四個版本：

1. 後秦·佛陀耶舍和竺佛念譯的三卷《長阿含經·遊行經》。
2. 西晉·河內沙門白法祖譯的二卷《佛般泥洹經》。
3. 不載譯人附東晉錄的二卷《般泥洹經》。
4. 東晉·平陽沙門釋法顯譯的三卷《大般涅槃經》。

第二類、為西晉·竺法護譯《方等涅槃經》，其異譯本為《四童子三昧經》。

第三類、當代學者稱之為大乘的《大般涅槃經》，就現存的漢譯本而言，有四個版本：

1. 東晉·法顯所譯的六卷《佛說大般泥洹經》，相當於曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》的前十卷異譯本。
2. 北涼·天竺三藏曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》，簡稱為《北本》。
3. 南朝宋·慧嚴、慧觀及謝靈運等依法顯所譯的《佛說大般泥洹經》的品目，加入曇無讖所譯四十卷的《大般涅槃經》前十卷的品目，而成三十六卷《大般涅槃經》，簡稱為《南本》。
4. 唐朝·若那跋陀羅譯的二卷《大般涅槃經後分》。曇無讖所譯的四十卷《大

⁷ 可參閱釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉（《佛學研究中心學報》第一期(1996)），頁 31-36。

《大般涅槃經》並不完整，再加上若那跋陀羅譯的二卷《大般涅槃經後分》，整部《大般涅槃經》才算完整。

此外，《大般涅槃經》藏文譯本有二種：一、《大般涅槃經》由王寶順、善會、海軍，根據漢譯曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》和若那跋陀羅譯二卷《大般涅槃經後分》翻譯成藏文。二、《大乘大涅槃經》由勝友、智藏、天月，從梵文本譯出，相當法顯所譯的六卷《佛說大般泥洹經》⁸。

本論文所依據的經典，是大乘的《大般涅槃經》，以曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》為主，並參閱慧嚴、慧觀及謝靈運等潤飾而成的三十六卷《大般涅槃經》。本論文以義理的闡述為主，前人的研究已詳細介紹《大般涅槃經》的各個版本以及版本之間的經文文字差異⁹，因此，本論文於此不再重述。

二、學術研究回顧與評述

從古至今，佛性課題不乏有人探討，涉及佛性課題者，大都會提到《大般涅槃經》的佛性思想，舉凡南北朝至唐朝之際興起之佛教宗派，例如：三論宗、禪宗、天台宗、華嚴宗、淨土宗、法相宗等宗派於其思想中，幾乎都會涉及佛性課題，並以自家宗派學說觀點去詮釋佛性思想，而最早引發對佛性的討論，應該是各家對初譯的六卷《佛說大般泥洹經》¹⁰ 中對佛性的看法之歧異。當後來四十卷《大般涅槃經》¹¹ 譯出，「眾生皆有佛性」已成各宗派共同的見解，不過各宗派以自家觀點詮釋佛性。細究各宗派的佛性說，或多或少都跟《大般涅槃經》佛性思想有些關連。這樣的關連來自於：一是《大般涅槃經》的翻譯時代，也就是各宗派剛成立的初期，有些宗派思想至隋唐才逐漸成熟，各宗派剛成立的初期，此時期是各宗派的理論建構未完整之時，理論的建立有賴於對法義的深刻體悟，法義的基礎來自於佛經，當時佛經的翻譯一直還在進行，所以當有經典初翻譯成，必受到重視，進而加以討論。《大般涅槃經》初譯之時，因為不完整，造成解讀佛性的歧義，而那時已經造成很大的討論。之後，《大般涅槃經》完整譯出，佛性的觀點漸趨一致，但已造成佛門中很大的迴響。二是佛性涉及成佛之可能性，它是很重要的佛法理論，也因為重要所以各家在建構自家理論時，皆會涉及佛性。

⁸ 參閱：宇井伯壽等編，《西藏大藏經總目錄》（臺北：彌勒出版社，1982），頁 27-28；景盛軒《《大般涅槃經》異文研究》（成都：巴蜀書社，2008.11），頁 2。

⁹ 關於《大般涅槃經》的各個版本介紹，請參閱屈大成著的《大乘《大般涅槃經》研究》（台北市：文津出版社，1994 年），頁 29-71。關於《大般涅槃經》的版本間的經文文字差異，請參閱景盛軒《《大般涅槃經》異文研究》（成都：巴蜀書社，2008.11）。有關南、北本相異的經文對照表，請參閱布施浩岳，《涅槃宗の研究》前編（東京：圖書刊行會，1942），頁 192-400。

¹⁰ 東晉·法顯譯《佛說大般泥洹經》（T12, no. 376, p. 853, a3-5）。

¹¹ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》（T12, no. 374, p. 365, a2）。

簡言之，《大般涅槃經》的佛性思想與各宗派的關連，一方面是跟時代背景有很大的關係，另一方面是因為佛性是重要的佛法理論。

也因為《大般涅槃經》的佛性思想直接或間接影響各宗派對佛性的見解，各宗派的理論凡涉及佛性者，大都以《大般涅槃經》中對佛性的闡述觀點為依據。古代各宗派幾乎都會提到佛性，佛性已成為各宗派基本的理論觀點。於古至今佛性論已成為佛法基本教義，不論各宗派或闡述佛法義理，皆會提到佛性思想。此外，也因為佛性所表達的是眾生成佛之根據，不論是理論依據或是修行依據，所以是佛教中重要之課題。基於如此的背景與理由，古今中外，至今依然不斷地有學者探討佛性之課題。檢視古今中外，探討佛性的龐大研究資料，與本論文直接切要相關的，嚴格來說，缺乏直接切要相關於本論文之學術著作。因為本論文所做的是從《大般涅槃經》的經文脈絡，去梳理出「中道佛性」的內涵，並論述「中道佛性」如何統攝、融貫整部經的佛性理論。不過，於此所作的學術研究的回顧與評述，是針對間接相關於本研究主題的著作，以分類區別的方式作介紹與評述。首先，評介提到《大般涅槃經》的中道佛性者。其次，評介沒有涉及《大般涅槃經》中道佛性，但涉及《大般涅槃經》佛性的相關文獻。

（一）涉及《大般涅槃經》中道佛性之文獻

在這一部分的文獻，雖然涉及《大般涅槃經》的中道佛性，不過敘述中道佛性是以各家宗派理論解釋之，與本論文從《大般涅槃經》經文脈絡梳理中道佛性意涵是不同的。此方面文獻，分成二類來說明：一、古代文獻；二、當代學術著作。

1. 古代文獻

《大般涅槃經》提到「中道者名為佛性」¹²、「中道之法名為佛性」¹³、「佛性即是中道」¹⁴，因為這樣的緣故，「中道佛性」成為天台宗和三論宗的重要的理論思想之一。然而，各宗派對於「中道」之見解，各有其一套說法。其中將「中道」發展成自家理論之一，以三論宗與天台宗為主。二家的代表人物各以自家的中道理論去詮釋《大般涅槃經》的「中道佛性」，例如：吉藏以三論宗的八不中道觀點詮釋「中道佛性」，智顛以天台宗的空假中的中道觀點詮釋中道佛性。此外，古代注疏家依《大般涅槃經》經文作注疏，也會提到「中道佛性」。

¹² 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 523, b18)。

¹³ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 523, c13)。

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉(T12, no. 374, p. 572, a5)。

吉藏的中道佛性說法，主要見於其所撰寫的《中觀論疏》和《大乘玄論》，而《涅槃經遊意》大都闡述涅槃思想，沒有針對《大般涅槃經》的中道佛性思想作發揮¹⁵。吉藏於《中觀論疏》〈因緣品〉提到：「八不即是中道」和「八不即是中道佛性也」¹⁶。「八不」的內容即「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出」¹⁷，吉藏以「八不」，即是以遮遣生滅、常斷、一異、來出四個相對概念來解釋中道和中道佛性意涵。除上述外，於吉藏著作《仁王般若經疏》〈序品〉亦提到中道與佛性：「不生不滅者是中道之異名，不思議寂滅之別稱亦名佛性。」¹⁸上述已說明「不生不滅」是「八不」的內涵之一，基於「八不即是中道」，所以「不生不滅」也是「中道」的內涵之一。以不可思議寂滅來稱呼佛性，是就佛性法體真實義面向而言。吉藏亦以不二中道解釋佛性，於《大乘玄論》提到：「不二中道，方是佛性。」¹⁹，「不二」意指離二邊、超越二元對立，「不二中道」即是說中道具有離諸二邊、超越所有二元對立、分別之特性，並以此不二中道特性詮釋佛性。總之，吉藏主要以中觀思想的不二、八不解釋中道和中道佛性，這樣的論述從《中觀論疏》、《大乘玄論》和吉藏的其他經論注疏可以看出。

智顛對於中道佛性的解釋，主要見於對《維摩詰經》²⁰的注疏中，其它散見於智顛的其他著作：《妙法蓮華經玄義》、《釋禪波羅蜜次第法門》、《四念處》、《法界次第初門》、《四教義》、《三觀義》、《妙法蓮華經玄義釋籤(第4卷-第40卷)》²¹。智顛以空假中三諦的「中」詮釋中道，而這「中」和中道之義，可從《妙法蓮華經玄義》看出：「中實理心與佛果不異，一色一香無非中道。」和「佛界相性是亦名中道義。」²²「中」和中道的含義，是究竟實相，佛陀境界。於此中道之義詮釋佛性，中道佛性亦為究竟之實相，智顛於《妙法蓮華經玄義》提到實

¹⁵ 參見吉藏撰《中觀論疏》(T42, no. 1824, p. 1, a3)、《大乘玄論》(T45, no. 1853, p. 15, a7)與《涅槃經遊意》(T38, no. 1768, p. 230, a15)。

¹⁶ 《中觀論疏》〈因緣品〉(T42, no. 1824, p. 9, c9-15)。

¹⁷ 參見龍樹造《中論》〈觀因緣品〉：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」(T30, no. 1564, p. 1, b14-17)。此歸敬偈梵文：*anirōdham anutpādam anucchedam aśāśvataṃ, anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam. yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañco paśamaṃ śivam, deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatām varam.* (不生 *anutpāda*, 不滅 *anirōdha*, 不常 *aśāśvata*, 不斷 *anuccheda*, 不一 *anekārtha*, 不異 *anānārtha*, 不來 *anāgama*, 不出 *anirgama*, 因緣 *pratīyasamutpāda*, 戲論 *prapañca*, 諸說中 = 諸說法者中 *vadatām*)。

¹⁸ 《仁王般若經疏》〈序品〉(T33, no. 1707, p. 315, a28-29)。

¹⁹ 《大乘玄論》(T45, no. 1853, p. 38, c2)。

²⁰ 智顛撰《維摩經玄疏》(T38, no. 1777, p. 519, a3)和《維摩經略疏》(T38, no. 1778, p. 562, c3)、《維摩經文疏》(X18, no. 338, p. 462, a3 // Z 1:27, p. 429, a1 // R27, p. 857, a1)。

²¹ 智顛撰《妙法蓮華經玄義》(T33, no. 1716, p. 681, a3)、《釋禪波羅蜜次第法門》(T46, no. 1916, p. 475, a16)、《四念處》(T46, no. 1918, p. 555, c11)、《法界次第初門》(T46, no. 1925, p. 664, b3)、《四教義》(T46, no. 1929, p. 721, a3)、《三觀義》(X55, no. 909, p. 668, c6 // Z 2:4, p. 37, c1 // R99, p. 74, a1)、《妙法蓮華經玄義釋籤(第4卷-第40卷)》(L116, no. 1490, p. 1, a1)(《乾隆藏》冊 116)。

²² 《妙法蓮華經玄義》(T33, no. 1716, p. 694-695, c19)。

相即是中道佛性：「如來非苦非集，非滅非道非諦是實，虛空非苦非諦是實，非苦者非虛妄生死，非諦者非二乘涅槃，是實者即是實相中道佛性也。」²³ 因為中道佛性是究竟之實相，言語道斷，所以不可思議，如智顛於《維摩經玄疏》所言：「中道佛性之理，即是不思議之理。」²⁴ 此外，智顛於《維摩經略疏》〈入不二法門品〉提到：「中道佛性，雙亡有無，不生不滅」²⁵，此處所說的中道佛性排遣有無和生滅二邊。總之，智顛的中道佛性是就實相層面來講的。

除了吉藏以中觀學派的理論詮釋中道和中道佛性，以及智顛以天台宗理論的空假中的「中」詮釋中道和中道佛性之外，亦有不少是對《大般涅槃經》作注解的古代文獻，這些文獻依經文內容順序作注解而提到中道佛性者，將其列舉如下：釋寶亮的《大般涅槃經集解》²⁶；釋慧遠述《大般涅槃經義記》²⁷、釋灌頂撰《大般涅槃經玄義》、《大般涅槃經疏》和《涅槃經玄義文句》、釋灌頂撰釋湛然再治《涅槃經會疏》（南本大般涅槃經會疏）²⁸；釋智圓述《涅槃玄義發源機要》和《涅槃經疏三德指歸》、釋智圓撰《涅槃經治定疏科》²⁹；釋元曉撰《涅槃宗要》³⁰；失佚《涅槃經義記》³¹、《大涅槃經義記卷第四》³²、《涅槃經會疏條箇》³³；釋行滿集《涅槃經疏私記》³⁴；釋道暹述《涅槃經疏私記》³⁵；釋均正撰《大乘四論玄義》³⁶。

2. 當代學術著作

吳汝鈞著作《中道佛性詮釋學：天台與中觀》³⁷，探討智顛的中道佛性思想，

²³ 《妙法蓮華經玄義》(T33, no. 1716, p. 711, c23-26)。

²⁴ 《維摩經玄疏》(T38, no. 1777, p. 550, c11-12)。

²⁵ 《維摩經略疏》〈入不二法門品〉(T38, no. 1778, p. 691, b1-2)。

²⁶ 釋寶亮《大般涅槃經集解》(T37, no. 1763, p. 410, a15)。

²⁷ 釋慧遠述《大般涅槃經義記》(T37, no. 1764, p. 613, a3)。

²⁸ 釋灌頂撰《大般涅槃經玄義》(T38, no. 1765, p. 1, a3)；《大般涅槃經疏》(T38, no. 1767, p. 42, a23)；釋灌頂撰《涅槃經玄義文句》(X36, no. 656, p. 11, b4 // Z 1:56, p. 151, a1 // R56, p. 301, a1)；釋灌頂撰、釋湛然再治《涅槃經會疏》(南本大般涅槃經會疏)(X36, no. 659, p. 317, c7 // Z 1:56, p. 341, c1 // R56, p. 682, a1)。

²⁹ 釋智圓述《涅槃玄義發源機要》(T38, no. 1766, p. 15, c2)；釋智圓撰《涅槃經治定疏科》(X36, no. 657, p. 107, a1 // Z 1:56, p. 214, c1 // R56, p. 428, a1)；釋智圓述《涅槃經疏三德指歸》(X37, no. 662, p. 309, c3-5 // Z 1:58, p. 176, c1-2 // R58, p. 352, a1-2)。

³⁰ 釋元曉撰《涅槃宗要》(T38, no. 1769, p. 239, a13-15)。

³¹ 《涅槃經義記》(T85, no. 2764A, p. 280, a13)。

³² 《大涅槃經義記卷第四》(T85, no. 2764B, p. 294, a13)。

³³ 《涅槃經會疏條箇》(X36, no. 658, p. 274, a7 // Z 1:56, p. 298, a1 // R56, p. 595, a1)。

³⁴ 釋行滿集《涅槃經疏私記》(X37, no. 660, p. 1, a6 // Z 1:57, p. 367, a1 // R57, p. 733, a1)。

³⁵ 釋道暹述《涅槃經疏私記》(X37, no. 661, p. 134, a4 // Z 1:58, p. 1, a1 // R58, p. 1, a1)。

³⁶ 釋均正撰《大乘四論玄義》(X46, no. 784, p. 585, b22 // Z 1:74, p. 30, d1 // R74, p. 60, b1)。

³⁷ 吳汝鈞著、陳森田譯，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》(臺北市：臺灣學生，2010，初版)，頁 1-280。

認為智顛的中道思想深受龍樹的中觀思想影響，應是得益於龍樹的中觀思想，並將此思想發揮於空假中的三觀中。吳汝鈞認為中道佛性思想應是智顛思想的基本核心，屬於終極真理，實相義理之部分。吳汝鈞並於其著作中，多處將智顛的中道佛性思想與中觀學的中道作比較，說明二者之間的異同。

陳平坤的單篇論文〈論《大般涅槃經》「所言『空』者不見空與不空」：從〈師子吼菩薩品〉的「佛性」與「中道」談起〉³⁸，「所言『空』者不見空與不空」這段文是出自於《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉中，解釋「佛性」與「中道」的經文³⁹。陳平坤此篇著作是針對〈師子吼菩薩品〉的這段經文，側重探討空與不空之義，從古人、近代學者對這段經文的理解，進而帶出作者自己的解讀。整體而言，此篇論文並沒有探討第一義空、中道與佛性之間的義理關連⁴⁰。

本段所評介之當代學術著作，皆是稍微涉及吉藏中道佛性思想，但並沒有深入去探討吉藏的中道佛性思想內涵。將這樣內容的著作列舉如下：廖明活撰《中國佛性思想的形成與開展》，探討南北朝初期至唐初期（五世紀初至八世紀）這段期間，提出佛性見解的主要人物或論題。首先探討《大般涅槃經》的佛性思想，接著探討慧遠、吉藏等的佛性思想。於探討吉藏的佛性思想時，述及吉藏的中道佛性思想⁴¹。賴永海撰《中國佛性論》，廣泛述說中國各大宗派對佛性思想的詮釋，其中稍微說明吉藏和智顛的中道佛性思想⁴²。楊維中撰《中國佛教心性論研究》，稍微說明吉藏的中道佛性思想⁴³。弘學撰《中觀學概論》提到中觀學派所依的經典之一——《大般涅槃經》，亦提到吉藏依據《大般涅槃經》所闡述的中道佛性義⁴⁴。奧野光賢撰《仏性思想の展開：吉藏を中心とした「法華論」受容史》，

³⁸ 陳平坤，〈論《大般涅槃經》「所言『空』者不見空與不空」：從〈師子吼菩薩品〉的「佛性」與「中道」談起〉，收錄於《佛門推敲：禪·三論·天台哲學論著集》（臺北：文津，2007，初版一刷），頁321-358。

³⁹ 《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉：「佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，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。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恆無有變易，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於我。以是義故，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。」(T12, no. 374, p. 523, b11-23)。

⁴⁰ 間接相關之著作，像是朴成文的碩士論文《吉藏的中道佛性思想方法之研究》（臺北市：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1992.6），研究吉藏的中道佛性思想的方法。此論文側重於吉藏詮釋中道和中道佛性思想的方法，所以大部分的篇幅是在解說吉藏的方法論。於此就其涉及吉藏的中道佛性思想做一大略說明。首先，朴成文說明吉藏批判哲學的論述架構，並介紹吉藏批判十一家正因佛性說，從而帶出吉藏的中道佛性思想之背景。其次，從中觀學派的角度切入，先說明吉藏以離四句遮遣二邊闡述中道，再以此中道之意思關連解釋絕百非的佛性，進而以「八不」詮釋中道佛性，最後藉由吉藏批判當時的佛性說以輔助說明其中道佛性觀點。

⁴¹ 廖明活，《中國佛性思想的形成與開展》（台北：文津，2008）。

⁴² 賴永海，《中國佛性論》（南京市：江蘇人民，2010，第1版第一刷），頁94-97、頁160-162。

⁴³ 楊維中，《中國佛教心性論研究》（北京市：宗教文化，2007，第1版第一刷），頁128-133。

⁴⁴ 弘學，《中觀學概論》（成都市：巴蜀書社，2009，第1版第一刷），頁61-67、頁182-202。

提到吉藏的佛性思想受《大般涅槃經》的影響，其中概略說明吉藏的中道佛性思想⁴⁵。



(二) 涉及《大般涅槃經》佛性的相關文獻

此處所指的文獻是沒有提到《大般涅槃經》中道佛性理論，只提到《大般涅槃經》佛性思想的文獻。分成古代文獻和當代著作二類來說明。

1. 古代文獻

婆藪槃豆撰、達磨菩提譯的《涅槃論》只有一卷，以精簡的方式述說《大般涅槃經》的內容。提到《大般涅槃經》佛性思想只有二處：一是解釋菩薩知見佛性為何是「能知難見性」。二是概略說明「佛性無得無修」之義⁴⁶。

2. 當代著作

當代的學術著作，涉及《大般涅槃經》的佛性論者，依各著作的內容大致屬同性質者歸為同一段落，將這些當代的學術著作，大略分成如下幾個段落(類別)呈現：

首先，探討整個《大般涅槃經》的佛性思想，不過並沒有涉及中道佛性的思想者。像是：釋恆清撰〈《大般涅槃經》的佛性論〉，探討整個《大般涅槃經》的佛性思想，分成《涅槃經》前分與續譯部分佛性義來述說。在述說《涅槃經》續譯部分佛性義，有一小節探討以第一義空論佛性義，歸結《涅槃經》以第一義空論佛性義，是真常的佛性觀。不過，整篇論文並沒有涉及中道佛性理論⁴⁷。牟宗三之著作《佛性與般若》第四章探討《大般涅槃經》的佛性義，整章就《大般涅槃經》涉及佛性的重要經文分成五節述說佛性義，但並沒有針對中道佛性義作論述⁴⁸。相同地，田上太秀撰《仏性とはなにか：「涅槃經」を解き明かす》，亦是探討整個《大般涅槃經》的佛性思想，不過也沒有涉及中道佛性理論⁴⁹。

其次，探討整個《大般涅槃經》的重要思想，其中涉及佛性思想的，這一類

⁴⁵ 奧野光賢，《仏性思想の展開：吉藏を中心とした「法華論」受容史》（東京都：大蔵出版，2002，初版第一刷），頁 172-220。

⁴⁶ 婆藪槃豆作、達磨菩提譯《涅槃論》(T26, no. 1527, p. 277, c7)。

⁴⁷ 釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉《佛學研究中心學報》第一期（台北市：國立台灣大學佛學研究中心，1996.01.01），頁 31-88（收錄於釋恆清，《佛性思想》，臺北市：東大，1997，初版，頁 1-71）。

⁴⁸ 參見：牟宗三，《佛性與般若（上）》〈第四章《大涅槃經》之佛性義〉（收錄於《牟宗三先生全集》3-4，臺北市：聯合報系文化基金會出版：聯經總經銷，2003，初版），頁 179-262。

⁴⁹ 田上太秀，《仏性とはなにか：「涅槃經」を解き明かす》（東京都：大蔵出版，2003，第一刷）。

的著作有：屈大成撰《大乘《大般涅槃經》研究》的〈第七章《涅槃經》的佛性觀〉，從說明佛性語詞的意義開始，其次探討《涅槃經》前後分的佛性意義，再者探討一闡提具有佛性的意義⁵⁰。屈大成導讀的《大般涅槃經》(上、下)，在上冊的前三章內容大致與《大乘《大般涅槃經》研究》的內容相當，導讀部分選《大般涅槃經》的部分經文作注解釋義⁵¹。望月良晃撰《大乘涅槃經入門：ブツダ最後の教え》，依《大般涅槃經》的內容，分成幾個小子題以概介的方式說明，類似《大般涅槃經》導讀，於「仏性とは何か」這小子題概介佛性⁵²。橫超慧日撰《涅槃經：如來常住と悉有佛性》，前篇先概介《大般涅槃經》的歷史地位、要旨和傳譯，後篇類似經文導讀⁵³。藤秀環撰《涅槃經を語る》(上、下)，整本書分成總說和本篇二部分，總說部分概介《大般涅槃經》的背景知識，本篇部分屬經文導讀⁵⁴。此外，探討《大般涅槃經》的重要思想，其中涉及佛性思想的，這一類的著作還有：小川一乘撰《さとりとすくい：涅槃經を読む》⁵⁵。田上太秀撰《涅槃經(ねはんきょう)を読む：ブツダ臨終の說法》⁵⁶。松原泰道撰《釈尊最後の旅と死：「涅槃經」を読みとく》⁵⁷。

再者，探討《大般涅槃經》某個面向的思想，其中涉及佛性思想者。望月良晃著作《大乘涅槃經の研究：教団史的考察》，主要探討《大般涅槃經》對當時僧團所面臨或未來可能面臨危機的處理。於其中涉及《大般涅槃經》佛性思想者，是在第二編探討一闡提概念時，述及一闡提的成佛議題⁵⁸。下田正弘撰《涅槃經の研究：大乘經典の研究手法試論》，偏向於探討相關於《大般涅槃經》的一些外圍課題。諸如序章探討從事大乘經典研究的一些問題，像是大乘經典的形成等問題。第一章探討大乘《大般涅槃經》形成前一些相關文獻。第二章探討大乘《大般涅槃經》的形成過程。第三章介紹大乘《大般涅槃經》的思想內容，而其中有概略介紹佛性相關的思想。就內容來說，此著作不是做義理闡述，屬於歷史文獻方面的探索⁵⁹。

⁵⁰ 屈大成，《大乘《大般涅槃經》研究》(臺北市：文津出版社，1994，初版一刷)，頁 144-187。

⁵¹ 屈大成導讀，《大般涅槃經》(上、下)(香港：密乘佛學會，1996)，頁 67-101。

⁵² 望月良晃《大乘涅槃經入門：ブツダ最後の教え》(東京都：春秋社，1998，第一刷)，頁 102-124、頁 138-150。

⁵³ 橫超慧日，《涅槃經：如來常住と悉有佛性》(京都市：平樂寺書店，1988，第四刷)。

⁵⁴ 藤秀環，《涅槃經を語る》(上、下)(東京都：大東，1995，新版)。

⁵⁵ 小川一乘，《さとりとすくい：涅槃經を読む》(東京都：春秋社，2003，第一刷)，頁 81-136。

⁵⁶ 田上太秀，《涅槃經(ねはんきょう)を読む：ブツダ臨終の說法》(東京：講談社，2006)，頁 77-166、頁 211-218。

⁵⁷ 松原泰道，《釈尊最後の旅と死：「涅槃經」を読みとく》(東京都：祥傳社，平成 15(2003)，初版)，頁 215-233。

⁵⁸ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究：教団史的考察》(東京都：春秋社，平成五年(1993)，第三刷)，頁 95-136。

⁵⁹ 下田正弘，《涅槃經の研究：大乘經典の研究手法試論》(東京都：春秋社，2000，第二刷)，

另外，研究如來藏思想，其中涉及《大般涅槃經》的佛性思想者。例如釋印順的《如來藏之研究》，其中有多處提到《大般涅槃經》的佛性思想。在「如來藏我」這小節中，引《大般涅槃經》的經文「我者，即是如來藏義」說明如來藏即是我的意思，以及「一切眾生悉有佛性，即是我義」說明佛性即是我。於「如來藏不空」這小節中，引《大般涅槃經》的經文說明如來藏是不空之義。此外，於第八章第二節述說《大般涅槃經》續譯部分的佛性說法，但未論及中道佛性⁶⁰。

其他，談到天台的佛性思想，間接涉及《大般涅槃經》的佛性思想者。列出其中一項作為代表，例如：山內舜雄的《道元禪師における仏性の問題》，文章中提到天台的佛性思想取扱《大般涅槃經》的佛性思想⁶¹。

最後，探討佛性課題，其中涉及《大般涅槃經》的佛性思想者。常盤大定撰《佛性の研究》，探討佛性問題，上篇探討印度的佛性問題，以漢譯的佛典為主，其中探討《大般涅槃經》的佛性思想；中篇探討中國各宗派的佛性問題；下篇探討日本各宗派的佛性問題⁶²。

第三節 研究進路與研究方法

不同文化背景下所蘊育出的哲學思想，不論思維方式或是內容，難免有所差異。例如：西方的哲學思維偏向清晰的哲學概念，會盡量將所要表達的哲學思想用清晰的哲學概念表達出來，此哲學概念通常都是單一所指並且是意思明確的概念。相對於此，東方哲學中的老莊思想，則傾向於一字多義或一個概念涵蓋很多的意思於其中，像是《老子》中的「道」就是典型的一字多義且意涵豐富，所以不適合用太過明顯區分的語詞去限定語意豐富的「道」之思想。換言之，東方哲學或中印度佛學並不適合以西方哲學專有名詞或概念去硬套，較適合的方式應該回歸各自思想體系脈絡下，去尋找適合的研究方法。有鑒於不同文化背景下所蘊育出的哲學思想之差異問題，本論文想試著提出適合佛學研究的一些研究進路與方法。

在提出本論文的研究進路與研究方法之前，先對當代學界所使用的哲學三大範疇法與西方哲學語詞概念法等研究方法，作一簡略地檢視和反思。之後，再提出本論文所使用的研究進路和研究方法、進行步驟。

頁 210-213、頁 235-320、頁 356-377。

⁶⁰ 釋印順，《如來藏之研究》（臺北市：正聞，1992，修訂一版），頁 132-142、頁 251-270。

⁶¹ 山內舜雄，《道元禪師における仏性の問題》（東京都：慶友社，2007，第一刷），頁 50-72。

⁶² 常盤大定，《佛性の研究》（東京都：國書刊行會，昭和 59[1973]，第三刷）。

一、學界研究方法的檢視和反思

一般作佛教哲學研究，於闡述佛教義理時，可能會遇到的問題：西方哲學概念或語詞適合解釋佛教哲學概念或語詞嗎？以及西方哲學的形上學、知識論、倫理學三大範疇，適合套用於佛學義理研究嗎？

西方哲學概念、語詞帶著其思想的背景，哲學概念或哲學語詞本身通常都具有其特定的意思，例如「存有」，「存有」涉及其提出的時代背景，所要解決的問題，以及哲學家如何解決這些問題等。相對來說，東方哲學概念或語詞一樣帶著其思想背景和特定的意涵，例如《老子》中的「道」這個思想、概念，「道」所涉及的思想，可以說是貫穿整部《老子》的思想，當代研究《老子》的學者，認為道是貫穿形上和形下，是一個無法清楚區分或分割的概念、思想，所以西方哲學的概念語詞或哲學範疇無法呈現《老子》中的核心思想一道⁶³。

同樣地，作佛教哲學研究時，亦會遇到如上所述類似的問題。像是佛教哲學中的實存或是實相（reality）的內容，是釋迦牟尼佛證悟的境界，此境界是言語道斷，因此實存或實相具有「不可辯詰，不可名責」之處，實存概念或是實相理論，若用太過分明清晰區別的西方哲學概念，將會割裂佛教實存的意涵或是無法如實呈現實相理論。所以，個人作佛學概念分析時，不會直接套用西方哲學特定語詞概念去分析佛學中的概念語詞，以免落入類似「格義」之似是而非的誤解中。作佛學大範疇的理論論述，也不會直接以西方哲學的形上學、知識論和倫理學三大範疇去框設與限定，以避免不當的比擬所造成的誤解。

上述中提到實存或是實相的境界，是言語道斷和具有「不可辯詰，不可名責」之特點，不過這並不表示，就無從瞭解實存或是實相義理。釋迦牟尼佛為了讓眾生也能領會實相等意涵，而訴諸於言說等工具，佛經就是佛陀透過言語宣說，其後由佛弟子結集而產生的。當作佛學研究時，在透過所有的言說等工具表達佛學內容時，就必須對這些言說等工具，深刻地反省。不可太黏著於語言文字等形式，一切的言說等工具皆是「筌蹄筏論」者，換言之，語言文字只是闡述佛經義理的工具，工具並不等於所指涉的內容。因此，看待這個工具的態度應如《金剛般若波羅蜜經》所言：「法尚應捨，何況非法」，工具畢竟是工具，當領悟佛經中的義理時，就必須放捨，如此才不至於受限語言文字。語言文字並不等於實存，但是實存的義理可以透過巧妙適當的語言文字闡發出來。也就是說，作佛學研究時，應與語言文字等工具保持「不即不離」的態度。太黏著於語言文字等工具，於無形間將會受限於語言文字；太遠離語言文字等工具，將會偏離詮釋佛經義理的正

⁶³ 參見劉笑敢著作《老子》〈自序〉（臺北市：東大圖書，1997.4，初版），頁3-7。

軌。適切地解讀佛經義理，有賴於適切的研究進路和研究方法。但對於研究進路和研究方法也需要深刻的反省和反思，活用研究進路和研究方法去做佛教哲學研究，而不被研究進路和研究方法綁死，如此才能「不即不離」運用研究工具。佛典是佛陀運用言說工具巧妙適當地呈現出來的內容，所以想探究佛學理論和思想，最直接和接近佛陀所呈現的內容，理應根據佛典思想脈絡去探究佛陀所要表達的意含。所以依據經文脈絡，爬梳、建構出佛經中的深刻意涵，這是本論文試著從事的研究方法。

二、研究進路

本論文採取二大研究進路（approaches）：一、哲學研究進路（philosophical approach），二、文獻學研究進路（philological approach）。

首先，就哲學研究進路來說，是以哲學的路徑接近與達成研究目標。哲學涵蓋的範圍很廣泛，像是西方哲學、東方哲學、印度哲學、佛教哲學等。而這些哲學皆有其相對應之研究進路，亦即西方哲學研究進路、東方哲學研究進路、印度哲學研究進路、佛教哲學研究進路等。基於本研究主題之探討方向，因而以佛教哲學為研究進路。佛教哲學研究進路所作之事，即是以佛教哲學作為論述分析的視角將研究對象導向所欲達成之研究目標。深入來說，佛教哲學作為論述分析的視角是立基在佛教義理思想脈絡下，以嚴謹的態度，依據佛教文獻有條理地分析、論述法義的理路關連與內涵，並且有步驟與次第地推導出研究主題所欲達成之研究目標。本論文即是基於這樣的佛教哲學研究進路，推導出本研究主題所欲達成之研究目標—《大般涅槃經》中道佛性的義理開展內涵。

其次，文獻學研究進路方面，文獻是指用文字、圖像、符號等記錄於石器、貝葉、紙等載體上的資料，文獻學是指經過專業整理、分類、比較或比對、歸納等處理後之知識或學問等。文獻是論述法義內涵的重要依據，將文獻作適當專業的處理成為可運用之知識，此即為文獻學。本論文基於研究主題所需，將相關的文獻分成二類：其一、依據文獻，此類文獻以佛教經典為主，佛教論典為輔。再細分為主要、次要、輔助三種，主要文獻依據為《大般涅槃經》，次要文獻依據為相關中道義理的佛典與涉及佛性理論的大乘經典，輔助文獻依據為《大般涅槃經》注、疏、論、記。其二、參考文獻，涉及《大般涅槃經》佛性理論的學術著作。對於古今中外探討《大般涅槃經》佛性理論的學術著作的內容、特色能初步掌握，學界已探討過，先經過評估，若有不錯見解者則參考之，學界探討不夠深入之處則發揮之。因為本論文的研究主題論述內容不同古今中外探討《大般涅槃經》佛性理論的學術著作，因此著重於依據文獻，大部分依據《大般涅槃經》的

經文脈絡作解讀、分析、論述中道佛性義理。本論文將上述二類的文獻資料轉化成能運用於本研究主題的文獻學知識，所採取的方式是：一者、《大般涅槃經》相關中道佛性法義的經文或注解先經分類、歸納整理後，再解讀、分析、論述其法義的理路關連。二者、相關《大般涅槃經》中道佛性法義的佛典文獻先作初步版本比對，比對後再進一步解讀、分析、論述其法義的理路關連。因此，本論文是將文獻經過專業處理之文獻學作為研究進路。

哲學研究進路與文獻學研究進路二者相輔相成，共同支撐起本論文之論述架構，以達成本研究主題之預期目標。

三、研究方法與進行步驟

佛經的解讀涉及詮釋學所回應、處理的問題。以哲學詮釋學的觀點而言，所有詮釋無法避免解讀者個人的見解（前理解結構）參與其中，這個人的見解關係到所解讀或詮釋的內容是否確切。當試著去檢視這個見解時，見解是否立基於原經文，是否有經證支持這樣的見解，若有經證，但是否是斷章取義，可有通達的了解，至少不能違背前後經文脈絡，要能貫通全經文，並能言之成理。所以，解讀經文須奠基於有一分證據說一分話，避免過度詮釋，但也必須避開言不及義的情況產生，適切地詮釋有賴於好的研究方法（methods），這樣的研究方法，就是個人想試著去提出的研究方法。

在提出本論文的研究方法和具體步驟之前，說明本論文對解釋與詮釋的區分。一般所提到的「六經注我，我注六經」解讀文本現象，本論文將「六經注我」歸屬於詮釋方面，是個人對於解讀文本方面的見解和體會，諸如義理的呈現、論述和哲學反思等思維；至於「我注六經」則歸屬於解釋部分，解釋有賴於文本的客觀證據，類似於作注解的動作。本論文試著兼具解釋與詮釋這二方面。解釋的具體做法，就是回到佛典經文脈絡，爬梳出理路所指向的微言大義。詮釋的具體做法，大致可分成二方面：第一層次的「概念的深層剖析」，第二層次的「經文脈絡理路建構」⁶⁴。

第一層次的「概念的深層剖析」，以「辯名析理」來達成。「辯名析理」，就是針對佛經經文的重要名相概念加以詮釋，以指出義理趨向。辯名，即是分辨一個名詞的意義。析理：分析一個名詞所代表的概念。

第二層次的「經文脈絡理路建構」包含第一層次的「概念的深層剖析」，另

⁶⁴ 此方法的啟發自於劉笑敢的《老子》〈自序〉（臺北市：東大圖書，2005，修訂二版），頁3-7；並參閱蔡耀明的《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投縣：正觀出版社，2001.02）。

外還包含「以佛經解釋佛經」這個方法。以下說明「以佛經解釋佛經」這個方法。

通常，研究方法的提出是針對所要解決的哲學問題是什麼。例如：學界公認王弼的《道德真經註》是注解《老子》中，最經典的著作，而王弼注解《老子》所採取的方法就是「以老解老」，以《老子》經文解釋《老子》經文，以經文互證，這樣的方法優點是以老子思想解釋老子思想，能貫通老子思想。學界認為《老子》是出自一人一時之作，內容有其思想之一貫，所以「以老解老」的方式是可行之道。

同樣地，釋迦牟尼佛發現世間、出世間的不易法理、法則，並證得此不易真理的法理、法則，這法理是「法爾如是」，不論是誰證悟此真理，其所悟的道理都是一樣的。基於這樣的前提，佛陀說法是說出所證悟的真理，說此真理的內容會依眾生的根機深淺不同，而有不同的方式呈顯，但真理的內容並不會因為解說的方式不同而有差異，所以就此而言，佛陀所說的內容有其一貫思想，不可能說出前後矛盾之思想。若是前後矛盾的思想，就不可能是叫做「不易」之真理。佛陀成道之後歷經數十年所講說之內容，經過多次的結集而成為經典，經文內容是告訴不同根機的眾生自己所證悟的內容。證悟的核心道理，應是貫穿於佛陀所宣說的內容。像是趨向菩提道的經典，目標應是指向成佛，經文內容或許有異，不過理趣應是一致。所以趨向菩提道的經典互相引證，應不至於違背佛陀說法的旨趣。佛經與佛經間的思想不可能會有衝突矛盾之處。基於釋迦牟尼佛說法應是融貫互通之原則，所以以「佛經解釋佛經」應是可行之法。

「經文脈絡理路建構」就是根據經文內容作詮釋，具體的步驟：先涵泳經文，尋找關鍵概念，依上下經文解讀關鍵概念的深刻意含，並將關鍵概念意含串連，以建構出經文的義理。另外，還可以佛經的經文佐證佛經經文。如此，能將佛經間的義理貫通。不過，本論文還是以《大般涅槃經》的經文解釋《大般涅槃經》的經文為主，以其它相同或相關法義的佛經經文的解釋為輔。此外，在解讀過程中需注意的是：解讀經文脈絡，非斷章取義，非過與不及，更非誤讀，應是如實解讀，求適切、適當、確實的解讀，並求整部經的思想連貫。

第四節 預期之研究成果、創見與貢獻

綜觀上述的學術文獻資料，以《大般涅槃經》之「中道佛性」作專門探討並將其展開論述者，若嚴格論之，可以說是尚未見之。所以，本論文以《大般涅槃經》之「中道佛性」作專門探討並將其展開論述，是可以進一步深入作研究、探討的題目，能夠發揮的空間還很大。此外，本論文主要以《大般涅槃經》的經文

脈絡，並佐以相關義理的佛典經文爬梳出「中道佛性」的理論內涵，可以說是一種新的嘗試。這樣的新嘗試，目的不是為了標新立異，而是為了希望依據經文脈絡，去爬梳和挖掘出經文所要闡述的含義，期盼如實呈現經文所要表達之意思、思想和理論。

本論文預期的研究成果、創見和貢獻以條列方式顯示如下：

1. 本論文採取的研究進路為哲學研究進路和文獻學研究進路，二種研究進路相輔相成。並提出適切於本論文論述義理的研究方法，即「概念的深層剖析」和「經文脈絡理路建構」。
2. 本論文主要依據《大般涅槃經》的經文脈絡爬梳出中道佛性的內涵，所做的是論述、展開中道佛性各個法義面向的內涵，目前學界尚未有這方面的專門論述。
3. 將中道佛性的義理展開，從中道佛性的三個面向：緣起、第一義空、雙非與雙即，論述中道佛性的內涵。
4. 以中道佛性義理融貫整個《大般涅槃經》的佛性論。
5. 於論述中道佛性義理時，帶出於菩提道的實修層面的意義。
6. 一般佛教文獻，大都以「不二」、「八不」解釋中道，不過這屬於中道的「雙非」面向，《大般涅槃經》經文提到中道的另一面向—「雙即」，本論文以中道之「雙非雙即」這二面向論述中道佛性。
7. 藉由研究主題論述的展開，試著釐清學界有些學者將解脫道與菩提道的法理依據割裂的不當做法。論述解脫道與菩提道的法理依據相同，只不過因眾生根機、發願取向不同，對法理產生深淺不同體悟的差異，而趨向不同的道路。
8. 學界有些學者於佛教哲學研究傾向區隔佛典義理，本論文試著論說佛典基於一佛乘為究竟的前提，佛典義理具有相互融攝之特性，在看到佛典的內容差異時，不可忽略佛典深刻內涵的融貫、不易的實相層面。
9. 導正學界有些學者對《大般涅槃經》的佛性論的誤解。

第五節 論文各章主要內容

以扼要的方式，解說論文各章的主要內容。第一章緒論，解說「《大般涅槃經》的中道佛性理論」此研究主題意涵，說明與「《大般涅槃經》的中道佛性理論」此論題相關的研究背景及目的、問題意識與研究議題、文獻依據與回顧學術研究概況、研究進路和方法，陳述各章的主要內容等。第二章探討《大般涅槃經》的傳譯，以及對《大般涅槃經》的中道與佛性作詞義上之解說，並闡述有關中道

佛性之《大般涅槃經》重要思想。第三章至第五章，根據《大般涅槃經》的經文論述中道佛性與重要法義緣起、第一義空、雙非雙即三個面向之關連，並以這三個面向論述中道佛性義。第六章，試著以中道佛性義理去融貫整個《大般涅槃經》的佛性論，提出《大般涅槃經》的佛性論是環繞著中道佛性理論而展開述說的理由。第七章結論，說明研究成果和研究發現與貢獻，並對後續研究的期許。

一、緒論

首先，陳述為何以「《大般涅槃經》的中道佛性理論」作為研究主題的背景、動機及目的因素，之後對「《大般涅槃經》的中道佛性理論」這個研究主題做解釋說明，並從研究主題帶出主要的問題意識與研究議題。其次，說明所採取的主要文獻依據是曇無讖所譯四十卷的大乘《大般涅槃經》，簡稱為《北本》；並回顧、評述與研究主題相關的學術著作。再者，說明本論文所採取的研究進路為哲學研究進路與文獻學研究進路，並提出適切於本論文的研究方法。其四，列出本論文所能達成的預期成果。其五，切要地解說各章的主要內容。

二、《大般涅槃經》的傳譯與有關中道佛性之重要義理

本章首先對本論文之主要文獻依據四十卷之《大般涅槃經》作傳譯過程之探究，目的在爬梳出四十卷之《大般涅槃經》有較為完整之梵文本依據。其次，處理研究主題的關鍵概念中道佛性，先個別解說中道與佛性的意涵，接著解說中道佛性所蘊含之意義。其三，闡述《大般涅槃經》有關中道佛性之重要理論，目的是為了鋪陳研究主題之後的義理探討。本經具代表的重要思想為一佛乘、如來常住、常樂我淨、一切眾生悉有佛性。

中道字面含義，就中道的梵文，作字面解釋。中道相對應的梵文 *madhyamā-pratipad*，意指靠近中間的道路，它意涵著不落二邊之中間道路，只要不落在二邊就名為中間。總之，中道是相對於二邊而名之的。佛性的梵文為 *buddha-dhātu*，意思是「佛的要素、成分、性質」等，漢譯為「佛性」。從《大般涅槃經》的經文脈絡去解讀「中道佛性」，蘊含二面向的意思：一、中道闡釋佛性，即中道所蘊含之法義內涵，例如：緣起、第一義空、雙非雙即等義理內容，皆能闡釋、解說佛性的意涵。二、中道與佛性可以是等同之概念，中道與佛性皆指向實相層次。

《大般涅槃經》於多處提到一佛乘，闡述真實唯有一佛乘，因隨眾生根機而演說種種法，一佛乘相關連一切眾生悉有佛性。佛陀於入涅槃前再次說明唯有一佛乘，有二個用意：一者、將之前所說三乘統攝於一乘中，二者、說明一佛乘以

帶出一切眾生悉有佛性，相對來說，眾生悉有佛性更加說明一佛乘才是究竟。佛陀解說如來常住是為了使不了解如來入涅槃之意義，而產生斷滅見之眾生，知如來常住不滅之真義。涅槃四德—常樂我淨的提出是為了回應二乘偏執於無常、苦、無我、不淨，不能知見常樂我淨出世間無為法的真實義。一切眾生悉有佛性，包含一闍提（*icchantika*）在內，即是說眾生皆具有成佛之潛能或稱為特性，然而須透過修行實踐趨向菩提道的聖行，方能知見並顯發眾生本具如同佛之清淨光明之特性。一佛乘、如來常住與常樂我淨皆是為了彰顯一切眾生悉有佛性的伏筆，亦即藉由這些法義的闡述，將眾生皆具有佛性之真實義漸漸地、一步一步地引發與顯示出來。

三、從緣起論述中道佛性義

中道佛性蘊含多個面向的法義內容，緣起為中道佛性的法義面向之一，本章聚焦於從緣起論說中道佛性。論述之步驟，分成四個：一、先釐清相關緣起的概念並帶出緣起的基本法義內涵，再以《大般涅槃經》經文作依據解說緣起法的應用層面與其法義特性。二、從緣起探究佛性之意涵，並究其緣起與佛性之間的關連。三、先從緣起闡述中道之意涵，次而從緣起和佛性之關係間接帶出中道和佛性之關係，再者從緣起、中道即佛性之關連，帶出從緣起觀點論述中道佛性之意涵。四、總結從緣起法義論述中道佛性之內涵。

綜合探討緣起、中道和佛性之間的關係，所得之結果可以將其表示為二類關係來說明：一、緣起、中道和佛性為兩兩等同概念之關係。二、緣起、中道和佛性為等同概念之關係。

第一類關係，緣起、中道和佛性為兩兩等同概念之關係。分三步驟，陳述之。

步驟一、緣起等同中道：緣起法則為「此起彼起，此滅故彼滅」，緣起就不落入二元對立之二邊來說，即稱之為中道。換言之，中道與緣起是同一法理之不同面向之說法。

步驟二、緣起等同佛性：佛性從緣起法義來闡述，首先，凡有心識之眾生即具有成佛之特性，此特性稱為「正因」。知見佛性，邁向成佛之道，有賴於修習種種有關於彰顯佛性之舉，此為「緣因」。「了因」作顯發、闡明佛性之舉，趨向成佛之道。「緣因」和「了因」皆是彰顯「正因」的促成、助成與輔助之條件，「緣因」側重於「輔助」之面向，「了因」側重於「顯發」之面向。眾生需「正因」和「緣因」或「了因」皆兼備，才能知見佛性。其次，眾生的生命樣貌即是十二因緣的展現，十二因緣展現出眾生生命流轉和生命還滅二個面向。眾生的生命樣貌即是十二因緣，十二因緣即是佛性，則眾生皆具有佛性。眾生具有成佛之特性，

須透過種種因緣條件，知見、顯發此性質。十二因緣之還滅，即是顯現眾生之佛性。而十二因緣不同面向之說法即是中道，所以從十二因緣闡釋佛性，即是從中道之不同側面敘說佛性。

步驟三、中道等同佛性：中道與緣起是同一法理，不同側面之說法。從緣起闡述佛性意涵，已隱含以中道闡述佛性意涵之訊息。緣起側重說明彼此相互依托之條件聚散決定諸法之生起或消失之面向，中道側重說明不落入二元對立之二邊之面向。佛性以中道法義論說，不能定說有或定說無，眾生具有心識故有成佛之特性，不過具有成佛的特性，並不是說不需修習聖道即可成佛。眾生佛性以中道論說，是說眾生雖具成佛之特性，亦須修習聖道，才能彰顯佛性，進而成就佛道。以中道闡述佛性，能適切帶出佛性非有非無、亦有亦無之意涵，避免落入佛性有無之爭辯中。進一步來說，藉由中道所蘊涵各個法義面向，可從不同法義面向一一彰顯眾生佛性之意涵。

第二類關係，緣起、中道和佛性為等同概念之關係。觀察十二因緣產生不落二邊之中道正見，若觀察十二因緣建立在知見佛性上，以成佛為目標，此即可將緣起、中道和佛性三個概念等同視之。中道是緣起法不落二邊之適當說法，眾生佛性以中道法義來論說，不落入有無之窠臼中。就法義之實相層面而言，緣起即中道即佛性。緣起、中道和佛性是就實相的不同面向闡述之。換言之，緣起、中道、佛性可以收攝為實相概念，亦可展開為不同面向的法義特性。本論文透過中道的法義面向之一的緣起論述中道佛性內涵，不但彰顯中道之內涵，亦是彰顯佛性之內涵，亦即是彰顯中道佛性之內涵。

四、從第一義空論述中道佛性義

從第一義空論述中道佛性，偏向於以究竟法義的面向來解說中道佛性，亦即以諸法實相的離諸分別、戲論，超越二元對立，常恆不變之特性來解說中道佛性。本章所要處理的是究其中道佛性與第一義空二者的法義理路如何關連？知其理路關連之後，再進一步從第一義空的觀點闡述中道佛性的義理內涵。探究第一義空與中道佛性的關連理路，分成三步驟：一、解說第一義空的法義內涵。二、從第一義空論述中道佛性。三、總結前述。

第一義空的內涵，根據《大般涅槃經》所言，與第一義諦、首楞嚴三昧相關連。第一義諦指向究竟之真理、實理，舉凡一切法不論是世諦或第一義諦，皆含攝於第一義諦中。理由有二：一、世諦的作用即是「標月指」指向究竟之真理——第一義諦。二、以諸佛境界言之，世諦即是第一義諦。第一義空乃指最究竟的空性之理，此空照見諸法的空性，知見諸法的真實義，諸法的真實義即是諸法的第

一義諦。因此，第一義諦亦名第一義空。首楞嚴三昧是最究竟之三昧，證得此三昧，第一義空之真理朗朗顯現於心中。再者，「佛性即是首楞嚴三昧」和首楞嚴三昧呈現出無所得之特性，此與「佛性即是第一義空」和第一義空呈現出無所得之特性，此說明第一義空與首楞嚴三昧，在佛性與無所得的面向上，可以視之為等同的概念。

第一義空從緣起法的觀點述說，緣起法說明諸行依循著因緣之聚散而呈現出生滅的無常變化，諸行生滅無常乃因諸行本身自性空之緣故，諸行自性空帶出的是第一義空的畢竟空之真實義。因諸行生滅無常，故不落入有、無等相對的二元對立，此乃緣起法所帶出的中道義理。所以第一義空可以從緣起法述說、亦可從中道面向述說。

從第一義空論述中道佛性義，先釐清第一義空與中道的理路關連，進而探究第一義空與佛性的關連，以及第一義空與中道佛性的關連。就第一義空與中道的理路關連來說：第一義空如實知見空與不空，所以是建立在中道上的空法。換個角度來說，中道亦可從第一義空來述說，即中道超越一切二元對立，中道是假名施設之詞，是言語道斷，是畢竟空。就第一義空與佛性的理路關連來說：證得第一義空，佛性能自然呈現其本具的光明、清淨的樣貌。佛性藉由第一義空照見，然而，佛性本來即蘊含無量無邊的法義內涵，包含第一義空等究竟法義之內涵。所以只要透過修習究竟通往成佛的法義，皆可顯發眾生本具等同如來的佛性內涵。就第一義空與中道佛性的理路關連來說：證得第一義空，深知諸法畢竟空寂、於諸法無所見、無所有，則具中道正見，亦能見到如同如來般清淨的佛性。又，佛性呈現出雙即和雙非之中道特性，佛性亦呈現出立基於中道法義相關連的第一義空與緣起之特性。

第一義空透過緣起法彰顯之，第一義空立基於中道義理而宣說的。緣起、中道、第一義空彼此相互融攝，並各自保有各自的法義內涵。佛性於中道法義下述說，亦即佛性亦能於與中道法義相關連的緣起、第一義空下述說，在不同特性的法義下述說佛性，能彰顯佛性於不同側面的法義下所呈現出的內涵。進一步而論，如《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉所述：「十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。」十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃，這幾個關鍵義理皆可指向實相層面，收攝於義理的真實義，亦可展開為實相不同面向的法義，是就同一實相的不同側面所帶出的不同法義內涵。這些法義彼此之間，皆能相互融攝，相互彰顯，而且不影響各自的法義特色。若以法義顯發佛性來述說，顯發佛性的內涵須透過修行各種究竟法義，究竟法義諸如：中道、第一義空、緣起等。從另一角度來說，佛性本具無量無邊究竟法義。如此則能說明法義之間為何能融攝無礙，因法義皆融攝於佛性中。法

義彰顯佛性，佛性亦彰顯法義。同理，其他法義亦是相互融攝，相互彰顯。

五、從雙非雙即中道論述佛性義

本章從中道之法義特色「遠離二邊」與「亦即二邊」，論述佛性義。一般闡述中道義理所涉及「不二中道」和「八不中道」，只屬於中道的「遠離二邊」或稱為雙非面向而已。《大般涅槃經》提到中道的另一面向「亦即二邊」或稱為雙即，此面向將於本章探討。本章之論述架構，以四節展開：一、解釋雙非雙即之義。二、雙非雙即中道佛性理路藉由單一法義闡明。三、雙非雙即中道佛性理路藉由與多法義的關連帶出。四、總結本章論述要點。

雙非雙即是中道所呈現出獨樹一格的法義特色，雙非又可稱為「不即」(*na~abhinipātena*)，雙即可稱為「不離」(*na~abhinipātam anāgamyā*)。其中「雙」指的是二邊 (*pārśva, antya, anta*) 或二法，「非」蘊含排遣、遮遣、遠離、否定、不落入、不執取、超越等意義；「即」蘊含亦即、即是、和合 (*saṃgraha, samagra*)、皆是、含攝等意義。雙非透過否定任何相對或相關之概念，顯示中道不落偏頗一邊之意義；雙即藉由肯定任何相對或相關之概念，顯示中道空性圓融無礙之意義。雙非中道，或稱為雙遣中道，亦稱為不二 (*a-dvaya, advaita*) 中道 (*madhyamā-pratipad*) 與非二中道。雙非中道是透過否定或排遣一切相對的兩概念與相關的概念，以顯示出不落極端二邊或相關概念的中道理論。雙即中道說明所有相對的兩概念與相關之概念須合起來說，或說相對兩概念與相關概念皆是無二性相的自性空，不論指向哪一邊皆是空性或無相。相對的兩概念包含兩個對立的概念，或是一概念與其否定的概念。

雙非雙即中道所表達之法義內涵，有二大層面：第一層面，指因緣法等法義的法則、理則或法理層面。表達法義或法理不受時間與空間等條件限制，非有為造作，具有恆常不變易之特性，稱為雙非雙即中道的超越義。雙非與雙即的超越義所表達含義有不同的偏重。雙非所表達之超越義偏向指非造作、非時間、空間所攝之面向。雙即所表達之超越義蘊含有當體即空、色即是空、空即是色之意義。第二層面，指因緣法的法相層面，指因緣法所呈現出的特徵，此特徵以雙非或雙即來呈顯。雙非與雙即皆是於因緣法脈絡下言之的，雙非與雙即二者是中道於因緣法不同面向之說法。當諸法隨因緣聚散，從不落入或遮遣二邊的面向述說時，稱為雙非；當諸法隨因緣聚散，從亦即或和合二邊的面向來說，稱為雙即。

雙非雙即中道論述佛性義，依據《大般涅槃經》經文脈絡的陳述，可從雙非雙即與單一法義和多法義相互關連之理路來論述。雙非雙即用於傳達諸法實相，陳述因緣法之法義內涵，表現諸法相不定與如來說法不定，說明諸法無自性、自

性空。以因緣法法理與法相論述雙非雙即中道與各法義之關連理路，則所有法義皆能含攝於因緣法中而圓融無礙。中道是因緣法就不同的側面所表達之法義，二法義是同理則而各有不同法義特色，因緣法圓融無礙含攝各法義，亦是說中道圓融無礙含攝各法義。由於因緣法含攝實相、無自性之空性、雙非雙即中道和不定說。就法義是雙向互含互攝而論，故實相、因緣法、無自性、不定、中道，彼此間相互含攝。就法義圓融無礙之特性來說，法義皆能相互含攝，彼此無有妨礙，故雙非雙即中道、實相、十二因緣、無自性、不定、佛性、第一義空、佛、涅槃等法義皆相互含攝。

雙非雙即中道表達佛性意義，有四種含義：一、運用雙非雙即中道排遣所有相對或相關世間現象概念，以及相即所有相對或相關概念，顯現佛性恆常不變易之超越義。二、雙非雙即中道，於因緣法脈絡下論述佛性，佛性有正因與緣因二因素，正因佛性傳達凡有心識之眾生即具有成佛之特性，此正因佛性是就因緣法之理法講說的，理法是恆常不變易法，以雙非雙即中道表達佛性的超越義。三、眾生佛性涉及緣因因素，緣因條件具足與否，關連知見與顯現佛性的程度，緣因條件隨眾生修行實踐菩提道之差異，有知見顯發佛性程度不同之差異，十住位以下眾生暫時稱為無佛性，十住位以上菩薩可稱為有佛性，所以就緣因來說明佛性，佛性呈現出非有非無與亦有亦無之雙非雙即中道。四、諸法從緣生是無常，緣因佛性亦是從緣所生，所以非常。由於緣因佛性非常，正因佛性是常，所以眾生佛性非常非無常，亦可合起來說，亦常亦無常，此為眾生佛性之正因與緣因所呈現出雙非雙即中道之特徵。

六、以中道佛性為主軸之《大般涅槃經》佛性論

本章聚焦探索以中道佛性為《大般涅槃經》之主軸佛性論之理由，主軸之義乃說明中道能夠適切與圓融闡釋《大般涅槃經》的佛性理論，並且說明整部經的佛性說法，至始至終環繞著以中道述說佛性。以四面向說明中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論：一、從佛陀說法方式來闡釋中道佛性義。二、從中道義理透顯出來之佛法真義來論述中道佛性義。三、中道佛性之內涵意義。四、從中道義理與關鍵義理之融攝來論述。第一面向，即是本章的第一節論述焦點。第二與第三面向，即是本章第二節的論述重點。至於第四面向，已於第三章、第四章與第五章，從緣起、第一義空與雙非雙即論述中道佛性義。

佛陀解說法義的三種方式，隨自意說、隨他意說與隨自他意說，此三種方式皆涉及說者與聽者二方面。佛之隨自意說，所宣說之法是究竟真實法。佛之隨他意說與隨自他意說，皆蘊含著應機適切說法之義。而中道乃蘊含著究竟真實義與

最適切說法之義，故此三種說法方式，皆是中道之說。此三種說法方式涵蓋佛所說之十二部經，由此可知凡佛所說皆是中道之說。

如來回答不同根機眾生之所問，有定答、分別答、隨問答與置答四種回答方式，此四種回答方式皆是如來度化眾生的方便權巧與適切說法。如來回答提問之四種方式，有三種意涵：一、如來不但針對提問內容，亦針對提問者之根機，作適切之回答。二、如來採取置答，並非只是消極地不回答，更是積極地以有別於一般有問必答的方式做回應。置答顯示佛法不落二邊爭議，是中道之法。三、四種答覆，顯示出佛法圓融無礙，如來深具方便權巧。中道適切帶出佛法之圓融無礙，以及以中道闡釋佛性能適當地表達佛性於眾生中之各種情況。

佛陀針對問難式的提問，有轉答、默答與疑答三種回應方式。此三種回應問難眾生佛性之問題時，所帶出之意義為：眾生佛性於因緣條件下，隨著因緣變動，能知見佛性，亦有可能不知見佛性。此說明眾生知見佛性隨著因緣變動，非絕然之有或無，遠離二邊之執取，則是中道正見。佛性當從因緣法與中道正見觀之，則能見佛性真義。

中道佛性為《大般涅槃經》之主軸佛性論之理由：一、中道能適切傳達上至諸佛，下至凡夫眾生佛性之樣貌。二、藉由中道悟入如來藏與佛性義。中道解說諸法呈現出非有非無而不決定之真實義，如此意味著佛性義當從中道作理解。三、中道名為佛性。就法義間之相關連，論述中道佛性義。中道於一切法無所著，蘊含無自性、自性空與第一義空之空性義理。第一義空是立基於中道與知見佛性之空，當述說第一義空即是佛性，如此則說明中道即是佛性之義。中道之法義理路藉由因緣法闡釋，中道之法名為佛性，如此則說十二因緣即佛性。進一步推廣而論，中道不只是第一義空、十二因緣、佛性，中道亦即一切諸佛之究竟法義。佛性是阿耨多羅三藐三菩提之中道種子，佛性蘊含中道，實踐中道即是實行顯發佛性之舉。因此，諸佛菩薩所修之道是中道，透過實踐中道顯發佛性，證得無上佛果。四、眾生佛性是雙非雙即中道。眾生佛性非單一條件所成，故是雙非中道。眾生佛性由眾多因緣條件促成，故是雙即中道。合而言之，眾生佛性乃雙非雙即中道。不論佛陀闡釋法義的方式是中道，諸佛法呈顯出雙非與雙即而不決定之中道特徵，佛法真義即是中道，如此之種種皆說明佛性真義是中道。佛性真義既是中道，中道闡釋佛性理應是《大般涅槃經》至始至終解說佛性皆環繞於此之主軸佛性理論。

七、結論

本章主要是綜合前述探討、論述的研究成果，說明研究發現，以及研究創見

與貢獻，並希冀未來更進一步的深入探討相關的論題。關於研究成果方面，從中道與佛性之關係，中道與佛性之義理開展，佛陀闡示法義之方式，實踐意義與文獻依據，這五個向度來說明本論文之主要研究論題：中道佛性何以是《大般涅槃經》之主軸佛性論。之後，羅列研究發現、創見與貢獻，以及說明未來能夠進一步研究之相關論題。



第二章 《大般涅槃經》的傳譯 與有關中道佛性之重要義理



本論文之研究主題「《大般涅槃經》的中道佛性理論」，聚焦探討從《大般涅槃經》經文脈絡去呈顯中道佛性的意涵。《大般涅槃經》的中道佛性理論的開展，主要從三方面著手，亦即從緣起、第一義空與中道法義的特色雙即雙非論述之。而這三方面，將分別於第三章至第五章探討。

本章探討涉及研究主題的重要議題，分別為：一、《大般涅槃經》「北本」傳譯過程造成前分、續譯與後分之稱呼，此三個稱呼與經文內容之關係，能否從傳譯文獻中，看出端倪？二、本論文關鍵義理中道佛性作何解釋？中道與佛性的意義為何？中道與佛性之間的關係，是中道等同佛性？抑或中道解釋佛性？三、本論文於第三章之後所著重闡釋之義理分別為緣起、第一義空與雙非雙即，不過，《大般涅槃經》之重要法義亦有一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性。而此等法義與中道佛性之理路關連為何？佛法離不開實踐，中道佛性對趨向菩提道的實際修行之意義？釋迦牟尼佛於什麼樣的機緣下帶出以佛性為核心之議題？佛性與眾生的關係為何？若說一切眾生悉有佛性之理由依據為何？若一切眾生悉有佛性，為何有三乘或五乘之差別？

本章大致架構分成三節：一、針對本文的主要經典依據《大般涅槃經》「北本」之傳譯與相關版本作切要的說明。試著從記載「北本」之傳譯文獻，看出傳譯過程對此漢譯本之意義。二、解說中道與佛性之意義與之間的關係。三、闡述《大般涅槃經》的重要核心義理——佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性，目的在於帶出這些重要義理與中道佛性之理路關連，並彰顯中道佛性為《大般涅槃經》主軸義理。

第一節 《大般涅槃經》的傳譯與版本

本節說明曇無讖（Dharmarakṣa, A.D.385-433）所譯的四十卷《大般涅槃經》（*Mahāparinirvāṇasūtra*）的傳譯過程與相關的譯本。曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》，學界以「北本」稱之¹。現存有關《大般涅槃經》「北本」有三個的

¹ 探討《大般涅槃經》「北本」譯者與傳譯過程，參閱：屈大成，《大乘《大般涅槃經》研究》〈第

版本，即東晉法顯所譯六卷《佛說大般泥洹經》、北涼曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》和唐朝若那跋陀羅譯的二卷《大般涅槃經後分》。後分部分，不涉及義理。其中最重要與較為完整的翻譯當屬曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》，此版本亦即為本文論述之依據。

《大般涅槃經》「北本」於漢地的傳譯過程，依據文獻的記載推測各個相關版本翻譯之年代，最早是東晉法顯（A.D.337-422）所譯《佛說大般泥洹經》六卷。《出三藏記集》所收錄〈六卷泥洹記後記〉記載《大般泥洹經》的傳譯過程。

《出三藏記集》〈六卷泥洹記後記〉：「摩竭提國，巴連弗邑，阿育王塔，天王精舍，優婆塞伽羅，先見晉土道人釋法顯遠遊此土，為求法故，深感其人，即為寫此《大般泥洹經》如來祕藏。願令此經流布晉土，一切眾生悉成平等如來法身。義熙十三年十月一日，於謝司空石所立道場寺，出此《方等大般泥洹經》，至十四年正月二日校定盡訖。禪師佛大跋陀，手執胡(梵)本，寶雲傳譯，于時坐有二百五十人。」(T55, no. 2145, p. 60, b2-11)

佛經的「後記」乃佛經譯出後，記載譯經過程的重要事件，其可信度高。引文中須詳加辨別的是「出此」二個字之義，有二種可能：一、說明此經譯出的年代為東晉義熙十三年(A.D.417)十月一日。二、法顯於摩竭提國(Magadha)巴連弗邑(Pāṭaliputra)(今印度巴特那 Patna)得到《大般泥洹經》梵文本，回國後，因慧遠(A.D.334-416)邀請而來到建康(今江蘇南京)道場寺，出示所得到的梵文本《方等大般泥洹經》，佛大跋陀(佛陀跋陀羅 Buddhahadra, A.D.359-429)手持梵文本解說，寶雲的傳譯，至義熙十四年正月二日(A.D.418)完全翻譯校定完畢。引文中概略說明優婆塞伽羅流傳此經之願望為「一切眾生悉成平等如來法身」，此句話帶出的意義為：此經在曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》出現後，作為「北本」的前十卷之同本異譯，又稱為「前分」。「北本」之後的三十卷，相較於「前分」，而稱為「續譯」。當時「續譯」未翻譯出來，造成「一切眾生悉有佛性」之爭議。不過，《大般泥洹經》之〈後記〉卻已記載優婆塞伽羅流傳此經之願望為「一切眾生悉成平等如來法身」，此願望即是說：一切眾生悉有佛性，故皆能

一章 大乘《涅槃經》的傳譯(台北市：文津出版社，1994年)，頁9-45；屈大成，《大般涅槃經》(上)(香港：密乘佛學會，1996.8)，頁4-8；釋印順，《如來藏之研究》(臺北市：正聞，1992，修訂一版)，頁251；布施浩岳，《涅槃宗の研究》(東京：國書刊行會，1942)，頁100-138；任繼愈，《中國佛教史》第3卷(北京：中國社會科學院，1988)，頁137-139；伊藤義賢，《支那佛教正史》(山口縣：竹下學寮出版部，1924)，頁407-423；郭朋，《漢魏兩晉南北朝佛教》(濟南：齊魯書社，1986)，頁842-846；湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊(北京：中華書局，1983)，頁280-283；橫超慧日，《涅槃經》(京都：平樂寺書店，1981)，頁66-74；橫超慧日，《涅槃經と淨土教》(京都：平樂寺書店，1981)，頁25-37；境野黃洋，《支那佛教精史》(東京：境野黃洋博士遺稿刊行會，1925)，頁572-577；關世謙，〈大般涅槃經譯傳史略〉，《內明》167期(1986)，頁11-18；鎌田茂雄，《中國佛教史》第3卷(東京：東京大學，1984)，頁26-45、51-55。

成就平等如來法身。

其次，為北涼曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》。根據後秦釋道朗（生卒年不詳，主要活躍於 A.D.420-450）撰〈大般涅槃經序〉記載《大般涅槃經》的傳譯過程。

〈大般涅槃經序〉：「讖既達此，以玄始十年歲次大梁，十月二十三日，河西王勸請令譯。讖手執梵文，口宣秦言，其人神情既銳，而為法殷重，臨譯敬情，殆無遺隱，搜研本正，務存經旨。」(T12, no. 374, p. 365, b21-25)

釋道朗為曇無讖的譯經助手，參與《大般涅槃經》的翻譯，其所記載的內容可信度極高。曇無讖來到中土，北涼河西王蒙遜（A.D.368-433，在位 A.D.401-433）大約於玄始十年十月二十三日（A.D.421）勸請翻譯。曇無讖直接從梵文本口譯出《大般涅槃經》。此記載大略可以推論出曇無讖翻譯《大般涅槃經》是有梵文本依據，是否四十卷《大般涅槃經》是同一部梵文本，抑或不同梵文本組成，從此段記載中無法判定。

再者，唐朝若那跋陀羅（Jñanabhadra, 約 A.D.600~）翻譯的二卷《大般涅槃經後分》。根據《大唐西域求法高僧傳》記載《大般涅槃經後分》的翻譯過程。

《大唐西域求法高僧傳》：「會寧律師益州成都人也，稟志操行意存弘益，少而聰慧投跡法場敬勝理若髻珠，棄榮華如脫屣，薄善經論尤精律典，志存演法結念西方。爰以麟德年中仗（杖）錫南海，汎舶至訶陵洲（今爪哇），停住三載，遂共訶陵國多聞僧若那跋陀羅，於《阿笈摩經》內譯出如來涅槃焚身之事，斯與大乘《涅槃》頗不相涉，然大乘《涅槃》西國淨觀見目云：『其大數有二十五千頌，翻譯可成六十餘卷。』檢其全部竟而不獲，但得初〈大眾問品〉一夾有四千餘頌。會寧既譯得《阿笈摩》本，遂令小僧運期奉表齋經還至交府（今越南河內），馳驛京兆奏上闕庭，冀使未聞流布東夏。運期從京還達交陞，告諸道俗蒙贈小絹數百疋，重詣訶陵報德智賢（若那跋達羅也）與會寧相見，於是會寧方適西國。比於所在每察風聞，尋聽五天絕無蹤緒，准斯理也，即其人已亡。傷曰嗟矣！會寧為法孤征纔翻二軸啟望天庭，終期寶渚權居化城，身雖沒而道著，時縱遠而遺名，將菩薩之先志，共後念以揚聲。春秋可三十四五矣。」(T51, no. 2066, p. 4, a2-21)

釋會寧與若那跋陀羅約於麟德（A.D.664-665）年中，從梵文本《阿笈摩經》（《阿含經》）內，翻譯關於「如來涅槃焚身之事」的部分，即是《大般涅槃經後分》。

《大般涅槃經後分》為《大般涅槃經》「北本」延續，內容主要描述釋迦牟尼佛

入滅過程、入滅後的處理方式和舍利分配等事項，不涉及佛法義理的闡述。引文中述及梵文本《大般涅槃經》有二萬五千偈，若全部翻譯完成可翻譯成六十餘卷。而曇無讖曾經說梵文本《大般涅槃經》有三萬五千偈，翻譯完成的四十卷《大般涅槃經》總共才一萬多偈²。由此可見四十卷《大般涅槃經》並不完整。雖然四十卷《大般涅槃經》不完整，然而根據《出三藏記集·大涅槃經記》的記載，有外國僧人齎二萬五千偈的《大般涅槃經》梵文本來到曇無讖所在地，不過曇無讖並沒有將其翻譯出，此乃因為：一者、當時時局動盪，無暇翻譯。二者、所翻譯出的十三品四十卷的經文，大意宗旨皆已齊備，與二萬五千偈的《大般涅槃經》梵文本只是廣略之差異³。從文獻之記載可知，《大般涅槃經》有大致完整之梵文本，而漢譯之「北本」雖未完整，但經曇無讖檢校大致完整之梵文本，四十卷《大般涅槃經》的主要義理已經齊備。如此則說明：「北本」是同一部經，同一部經之理論應是一致的。

「北本」與大部經，因流傳過程，為便於攜帶而將大部經拆成幾個小部份或抄寫其要義成為精簡版，但這些拆成小部份的經文並沒有同時到達同一地點，以及各個版本流傳之路徑不同，造成分散各地。《大般涅槃經》「北本」亦因如此曲折的傳譯過程，而有三個稱呼，分別為：一、《大般涅槃經》的前分：北涼曇無讖(Dharmarakṣa, A.D.385-433)所譯的四十卷《大般涅槃經》的前十卷(壽命品、金剛身品、名字功德品、如來性品)，相當東晉法顯(A.D.337-422)所譯《佛說大般泥洹經》六卷的同本異譯。二、《大般涅槃經》的續譯：曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》的後三十卷。三、《大般涅槃經》的後分：唐朝若那跋陀羅(Jñānabhadra, 約 A.D.600~)譯的二卷《大般涅槃經後分》。

現存文獻指出四十卷《大般涅槃經》確實有大致完整的梵文本依據。四十卷《大般涅槃經》因傳譯過程，為了便於攜帶等因素，而有簡略與詳細，前部分與後部分等版本，分佈於不同地點，翻譯時間不同，造成前分、續譯之稱呼，亦造成佛性見解之歧義。根據《高僧傳·曇無讖》的記載，曇無讖自述《大般涅槃經》梵文本有三萬五千偈，現今所見到的梵文本只有一萬多偈。再者，根據《出三藏記集·大涅槃經記》的記載，曇無讖翻譯完成四十卷《大般涅槃經》之後，曾有印度方面的僧人攜帶二萬五千偈《大般涅槃經》梵文本來到曇無讖所居之地。曇無讖認為此梵文本應該是大致完整之版本，但是基於二大因素，曇無讖並沒有

² 《高僧傳·曇無讖》：「讖云：此經梵本三萬五千偈，於此方減百萬言，今所出者止一萬餘偈。」(T50, no. 2059, p. 336, b7-8)

³ 《出三藏記集·大涅槃經記》：「有胡(胡=梵)道人，應期送到此經。胡(胡=梵)本都二萬五千偈。後來胡(胡=梵)本想亦近具足，但頃來國家懸狠，未暇更譯，遂少停滯。諸可流布者，經中大意宗塗悉舉，無所少也。今現已有十三品，作四十卷。為經文句，執筆者一承經師口所譯不加華飾。其經初後所演，佛性廣略之聞耳，無相違也。」(T55, no. 2145, p. 60, a19-25)

將此梵文版本翻譯出來：一者、時局動盪，隨時可能改朝換代，遷徙住所。二者、經過曇無讖審查與評估後，認為現成所翻譯完成之四十卷《大般涅槃經》，大致的宗旨已算具備，與二萬五千偈《大般涅槃經》梵文本之差別，只在於廣略而已。基於這二大因素，曇無讖並沒有將二萬五千偈《大般涅槃經》梵文本翻譯成漢文。此說明《大般涅槃經》是同一部經，而同一部經，理當理路一貫。

第二節 中道佛性的解說與分析

於後續的章節探討中道佛性義理之前，本節先解說中道與佛性之意義與之間的關係。首先就中道與佛性的字義作解說，其次說明中道與佛性二者於《大般涅槃經》所透顯出的關係。

一、中道與佛性的字義解析

第三章至第五章展開中道佛性的義理論述，皆涉及中道與佛性之關鍵概念。於此就中道與佛性之字義作解說分析，當對字義有個初步的掌握，將有助於之後的義理論述。

（一）中道的字義解析

就中道的相對應之梵文 *madhyamā-pratipad*，作字面解釋。*madhyamā* 是由 *madhya* 形容詞「中間的」，再加上最高級之接尾詞 *mā* 而成為「最中間的」意思。*pratipad* 有靠近、到達，行跡、道等意思。*madhyamā-pratipad* 意指最中間的道路，它意涵著不落二邊之中間道路，只要不落在二邊即名為中間。總之，中道是相對於二邊而名之的。值得深究的是：中道隨因緣條件做適當的調整，讓某事件永遠處於最適切的狀態，所以中道是動態的。就此來說，中道與因緣是相關連的；具體來說，中道與因緣是同一法體或實相就著重解說面向的不同而呈顯出不同的法義特徵，二者是一體之二面向。

法體此語詞之含義為何？可從相關法體之漢譯佛典之經文脈絡解讀出，亦可從此等漢譯相對應現存之梵文本，比對出其梵文字，就梵文字義推敲法體之義。首先，從相關法體之漢譯佛典之經文脈絡解讀出法體之義。

於漢譯佛典中，羅列出以下相關法體之重要經文：

《金剛般若波羅蜜經》：

若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。彼如來妙體，即法身諸佛，法體不可見，彼識不能知。(T08, no. 236a, p. 756, b20-23)

《大方廣佛華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：

善男子！彼諸聖者自證境界，無色相、無垢淨、無取捨、無濁亂，清淨最勝，性常不壞。諸佛出世，若不出世，於法界性，體常一故。善男子！菩薩為此法故，行於無數難行之行，得此法體，善能饒益一切眾生，令諸眾生於此法中，究竟安住。(T10, no. 293, p. 805, b16-22)

《大寶積經》〈廣果天授記品〉：

諸法無相如牟尼，法體寂滅如涅槃，諸法無依如如來，於其三界不取著。(T11, no. 310, p. 392, b27-29)

《入楞伽經》〈集一切佛法品〉：

何者第一義諦法體相？謂諸佛如來，離名字相、境界相、事相相，聖智修行境界行處。大慧！是名第一義諦相諸佛如來藏心。(T16, no. 671, p. 527, c12-15)

《占察善惡業報經》：

以彼法身性實無分別，離自相、離他相，無空、無不空，乃至遠離一切諸相故，說彼法體為畢竟空無所有。以離心分別，想念則盡，無一相而能自見自知為有，是故空義決定真實，相應不謬。(T17, no. 839, p. 910, b2-6)

上所引經文，從上下經文脈絡可解讀出，法體非指實質物體，乃指法義之究竟真實之理則，指向法的究竟真實義。

其次，從梵文字義推求法體之義。法體相對應之梵文為何？「法體」此語詞於上述所引的經文之其中二則，現存有梵文本。其一，菩提流支 (Bodhiruci) 所翻譯之《金剛般若波羅蜜經》：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。彼如來妙體，即法身諸佛，法體不可見，彼識不能知。」(T08, no. 236a, p. 756, b20-23)。其二，菩提留 (流) 支 (Bodhiruci) 所翻譯的《入楞伽經》〈集一切佛法品〉：「何者第一義諦法體相？謂諸佛如來，離名字相、境界相、事相相，聖智修行境界行處。大慧！是名第一義諦相諸佛如來藏心。」(T16, no. 671, p. 527, c12-15)。

《金剛般若波羅蜜經》現存之梵文本，以 Müller Friedrich Max 之校對刊印本最為完整⁴，以下將以 Conze, Edward 羅馬拼音轉寫 Müller Friedrich Max 梵文本之校勘本⁵，與現存六個漢譯本，作此段相關於法體經文之比對表格，比對後

⁴ *Vajracchedikā*. Edited by Müller, F. Max. (Oxford, 1881).

⁵ Edward Conze (ed. & tr.), *Vajracchedikā Prajñāpāramitāra* Serie Orientale Roma, no. 13. (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957). Conze, Edward 梵文轉寫成羅馬拼音所依



將作法體含義之解說。現存六個漢譯本羅列如下：

1. 《金剛般若波羅蜜經》，姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva, A.D.344 ~ 413) 譯(T08, no. 235, p. 748, c19)
2. 《金剛般若波羅蜜經》，元魏·菩提流支 (Bodhiruci, 約 5~6 世紀間) 譯(T08, no. 236a, p. 752, c12)
3. 《金剛般若波羅蜜經》，元魏·留支 (Bodhiruci) 譯 (T08, no. 236b, p. 757, a24)
4. 《金剛般若波羅蜜經》，南朝梁·陳·真諦 (Paramārtha, A.D.499~569) 譯 (T08, no. 237, p. 762, a6)
5. 《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》，唐·義淨 (A.D.635~713) 譯 (T08, no. 239, p. 771, c23)
6. 《大般若波羅蜜多經》〈第九能斷金剛分〉，唐·玄奘 (Hvenasānga, A.D.602 ~ 664) 譯 (T07, no. 220, p. 980, a5)

其中元魏·留支譯與陳·真諦譯的《金剛般若波羅蜜經》之相關法體之經文譯文相同，所以表格比對時，只列出陳·真諦譯的《金剛般若波羅蜜經》之相關法體之經文。

表 2.1：《金剛般若波羅蜜經》相關法體之經文梵漢比對

經名	<i>Vajracchedikā Prajñāpāramitā</i>	梵文白話翻譯 ⁶	《金剛般若波羅蜜經》	《金剛般若波羅蜜經》	《金剛般若波羅蜜經》	《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》	《大般若波羅蜜多經》〈第九能斷金剛分〉
翻譯者			姚秦·鳩摩羅什	元魏·菩提流支	陳·真諦	唐·義淨	唐·玄奘
經文	ye mām rūpeṇa cādrākṣur	那些人藉由色看見我	若以色見我	若以色見我	若以色見我	若以色見我	諸以色觀我
	ye mām ghoṣeṇa cānvaguh	那些人藉由聲音尋找我	以音聲求我	以音聲求我	以音聲求我	以音聲求我	以音聲尋我
	mithyā-prahāṇa-prasrṭāna mām draṅsyanti te janāḥ	那些人(眾生)起(已被沈迷)邪觀，將不能見我(如來)	是人行邪道不能見如來	是人行邪道不能見如來	是人行邪道不應得見我	是人起邪觀不能當見我	彼生履邪斷不能當見我

據之梵文版本，為 Müller, F. Max 所校對之梵文本。經文對照表中之梵文亦參酌《金剛般若波羅蜜經》於 Gilgit 發現的梵文寫本：Schopen, Gregory. "The Manuscript of the *Vajracchedikā* Found at Gilgit" in Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk, eds., *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*. (Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and the Center for South and Southeast Asian Studies of the University of Michigan, 1989), pp. 89–139.

⁶ 梵文解說參考：如實佛學研究室編著，《新譯梵文佛典 1·金剛般若波羅蜜經(一)》(臺北市：如實出版社，1996.7)，頁 524-532；如實佛學研究室編著，《新譯梵文佛典 2·金剛般若波羅蜜經(二)》(臺北市：如實出版社，1995.8)，頁 544-549；善慧光 蓮花藏，《《金剛經》梵文注解》(北京：中國人民大學國際佛學研究中心·瀋陽北塔翻譯組，2013.1)，頁 227-229。

	dharmato buddho draṣṭavyo	佛從法應當被 觀見		彼如來妙體	由法應見佛	應觀佛法性	應觀佛法性
	dharmakāyā hi nāyakāḥ	法身即是導師		即法身諸佛	調御法為身	即導師法身	即導師法身
	dharmatā ca na vijñeyā	法性應當不能 被知道		法體不可見	此法非識境	法性非所識	法性非所識
	na sā śakyā vijānitum	法性不能（被） 了知		彼識不能知	法如深難見	故彼不能了	故彼不能了
出處	Edward Conze (ed. & tr.), <i>Vajracchedikā Prajñāpāramitā</i> , Serie Orientale Roma, no. 13. (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957) .		(T08, no. 235, p. 752, a17-18)	(T08, no. 236a, p. 756, b20-23)	(T08, no. 237, p. 766, a4-7)	(T08, no. 239, p. 775, a14-17)	(T07, no. 220, p. 985, a23-26)

從上表格之比對，法體相對應之梵文為 *dharmatā*。*dharmatā* 為 *dharmā*（法）加上陰性抽象字尾 *tā* 而構成陰性名詞，表達法之抽象意義，一般漢譯為法性。所以可以得知法體即是法性，指法之非分別意識所能了知之層面，指法之究竟真實義。

《入楞伽經》現存之梵文本以南條文雄於西元1923所校訂《梵文入楞伽經》⁷ 校刊本為通行本。漢譯版本有三：

1. 《入楞伽經》十卷，元魏菩提留支（Bodhiruci, 約5~6世紀間）譯（T16, no. 671, p. 514, c3）
2. 《大乘入楞伽經》七卷，大周（唐）實叉難陀（Śikṣānanda, A.D.652~710）譯（T16, no. 672, p. 587, b10）
3. 《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，劉宋（南朝宋）求那跋陀羅（Guṇabhadra, A.D.394~468）譯（T16, no. 670, p. 480, a13）

將《入楞伽經》梵文本與三個漢譯本關於「法體」之經文比對如下表。

表 2.2：《入楞伽經》梵文本與三個漢譯本關於法體之經文比對

經名	<i>Laṅkāvatāra-sūtra</i> ⁸	梵文白話翻譯 ⁹	《入楞伽經》 〈集一切佛法品〉	《大乘入楞伽經》 〈集一切法品〉	《楞伽阿跋多羅寶經》 〈一切佛語心品〉
----	---------------------------------------	---------------------	--------------------	---------------------	------------------------

⁷ 參閱：南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，1923）。

⁸ 《入楞伽經》之梵文，參閱：南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，1923），頁 67~68；黃寶生譯注，《梵漢對堪《入楞伽經》》（北京：中國社會科學出版社，2011.7），頁 144-146。

⁹ 《入楞伽經》之梵文經文解說，參閱：D. T. Suzuki, *THE LANKAVATARA SUTRA—A MAHAYANA TEXT* (Taipei: Southern Materials Center, Inc. 1977.10), pp.59~60；高崎直道，《佛典講座 17·楞伽經》（東京：大藏出版，1985.11.10），頁 256-259；黃寶生譯注，《梵漢對堪《入楞伽經》》（北京：中國社會科學出版社，2011.7），頁 144-146；談錫永譯著，《《入楞伽經》梵文新譯》（臺北市：全佛文化，2005.12），頁 68-69。

譯者			元魏· 菩提留支	大周(唐)· 實叉難陀	劉宋(南朝 宋)· 求那跋陀羅	
經文	1	tatra mahāmate <u>pariṇiṣpanna-svabhāvaḥ</u> katamaḥ?	於此，大慧！什 麼是 <u>圓成自 性</u> ？	大慧！何者 <u>第 一義諦法體 相</u> ？	何者 <u>圓成 自性</u> ？ 云何 <u>成自 性</u> ？	
	2	yaduta nimitta-nāma-vastu-lakṣaṇa-vikalpa-virahitam tathatā-ārya-jñāna-gati-gamana-pratyātma -ārya-jñāna-gati-gocaraḥ	即是使因相、名 稱與事物相之 分別已被捨 離，趣向如來聖 智，亦即趨向自 覺聖智所行境 界。	謂諸佛如來， 離名字相、境 界相、事相 相，聖智修行 境界行處。	謂離名相事 相一切分 別，自證聖 智所行真 如。	謂離名相、 事相妄想， 聖智所得， 及自覺聖智 趣所行境 界，
	3	eṣa mahāmate <u>pariṇiṣpanna-svabhāvas-</u> tathāgatagarbha-hrdayam	大慧！此是 <u>圓 成自性</u> 如來藏 心。	大慧！是名 <u>第 一義諦相</u> 諸佛 如來藏心。	大慧！此是 <u>圓成自性</u> 如來藏心。	是名 <u>成自 性</u> ，如來藏 心。
	4	nimittaḥ nāma saṃkalpaḥ svabhāva-dvaya-lakṣaṇam samyagiñāna hi tathatā <u>pariṇiṣpanna-lakṣaṇam</u>	相、名與妄想， 自性二種相；正 智即是真如，此 是 <u>圓成相</u> 。	名相分別事， 及法有二相； 真如正妙智， 是 <u>第一義相</u> 。	名相分別， 二自性相； 正智真如， 是 <u>圓成性</u> 。	名相覺想， 自性二相， 正智如如， 是 <u>則成相</u> 。
出處			(T16, no. 671, p. 527, c12-17)	(T16, no. 672, p. 598, a3-7)	(T16, no. 670, p.487, c1 3-18)	

上表經文編號 1 和 3 之 *pariṇiṣpanna-svabhāva* 菩提留支翻譯為「第一義諦法體相」與「第一義諦相」，實叉難陀翻譯為「圓成自性」，求那跋陀羅翻譯為「成自性」。*pariṇiṣpanna* 菩提留支翻譯為「第一義諦」、實叉難陀翻譯為「圓成」、求那跋陀羅翻譯為「成」。*svabhāva* 菩提留支翻譯為「法體相」與「相」，實叉難陀翻譯為「自性」，求那跋陀羅翻譯為「自性」。*svabhāva* 是由 *sva* 與 *bhāva* 所構成，*sva* 自己、自我 (own, self)，*bhāva* 由字根 *vbhū* 所構成之陽性名詞，蘊含存在、發生、出現等意思 (becoming, being, existing, occurring, appearance, turning into)，*svabhāva* 陽性名詞，意思是自己或自身的存在，指向存在之狀態不加造作，意指自身最根本的存在 (native place, own condition or state of being, natural state or constitution, innate or inherent disposition, nature, impulse, spontaneity)，一般漢譯為「自性」居多。此處的自性指向圓成或圓成實，所以圓成之最根本之存在，所指的即是圓成之法性。因此，菩提留支翻譯「第一義諦法體相」，意指圓成之法性，法體相即是法性之義。

(二) 佛性的字義解析

佛性是本文核心概念，根據《大般涅槃經》的梵文斷簡殘篇，找到 *tathāgatagarbha*，相對應於曇無讖所譯的四十卷《大般涅槃經》中的「如來藏」

譯詞¹⁰。除此之外，沒有相當於漢譯《大般涅槃經》的「佛性」譯詞的梵文字。若就現存文獻，探討如來藏、佛性課題，並保有梵文本，尋找「佛性」譯詞的相對應梵文字，可從《究竟一乘寶性論》著手。中村瑞隆所著的《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》整理對照梵文與勒那摩提所譯漢譯本，梵漢對照之下，漢譯為「佛性」的梵文字是 *buddha-dhātu*¹¹。此外，當代學者將《大般涅槃經》漢譯本和藏譯本對照，推測「佛性」的梵文為 *tathāgata-garbha* 和 *buddha-dhātu*，二者以 *buddha-dhātu* 出現的次數較多，而 *tathāgata-garbha* 是如來藏的梵文¹²。因此，一般皆將 *buddha-dhātu* 視為佛性的梵文¹³。

buddha-dhātu = *buddha* + *dhātu*，*buddha* 是字根 \sqrt{budh} 的過去被動分詞 (*bhūte kṛdanta*: past passive participle)， \sqrt{budh} 翻譯為「知覺、成佛」等意思，*buddha* 翻譯為「已成佛、覺者、佛」等意思。*dhātu* 的字根 $\sqrt{dhā}$ 含有「置、任命、握、支持、保存、維持」等意思，漢譯為「任持、能持」， $\sqrt{dhā}$ 加上不定詞的字尾標誌 *tu*，不定詞表意象、能力，所形成 *dhātu* 陽性名詞，具有「成分、要素」之意，漢譯為「界、性、根性、種性」等意思。*buddha-dhātu* 的意思是「佛的要素、成分、性質」等，漢譯為「佛性」。

二、解說中道與佛性之關係

研究主題「《大般涅槃經》的中道佛性理論」，「中道佛性」是本文所要論述的焦點，於論說「中道佛性」義理內涵之前，先述說中道與佛性於《大般涅槃經》經文脈絡下二者之間的關係。中道與佛性二者之間的關係是中道闡釋佛性？抑或中道等同佛性？依據《大般涅槃經》經文所述，蘊含二面向的意思：一、中道闡釋佛性，即中道所蘊含之法義內涵，例如：緣起、第一義空、雙非雙即等義理內容，皆能闡釋與解說佛性的意涵。二、中道與佛性可以是等同之概念，中道與佛

¹⁰ 參閱：松田和信，《ソド省圖書館所藏中央アジア出土大乘涅槃經梵文斷簡集：スタソ.ヘルンレ.コレクション》（東京都：東洋文庫，1988），p22、p65/p23、p71。

¹¹ 參閱：中村瑞隆，《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》（東京都：山喜房叢書林，1961），pp.7-8。

¹² 探討《大般涅槃經》佛性的梵文為何之相關研究，參閱：水谷幸正，〈如來藏と佛性〉，《佛教大學學報》n.31（1956），頁 38-59；高崎直道，《如來藏思想の形成》（東京：春秋社，1960），頁 137、141-142。

¹³ 廣泛探討佛性梵文，不限於《大般涅槃經》佛性梵文之研究，可參閱：小川一乘，〈「佛性」と *Buddhatva*〉，《印度學佛教學研究》v.11n.2（1963），頁 544-545；小川一乘，《佛性思想》（京都：文栄堂書店，1982.09.01），頁 26；水谷幸正，〈佛性について〉，《印度學佛教學研究》v.4 n.2（東京：日本印度學佛教學會，1956.03.30），pp. 243 - 246；水谷幸正，〈*Dhatu* と *Gotra*〉，《佛教大學研究紀要》v.36（京都：佛教大學學會，1958.03.14），pp. 44 - 63；高崎直道，〈如來藏思想の歴史と文獻〉，收錄於《講座・大乘佛教 第 6 卷：如來藏思想》（東京：春秋社，1996.02.01），頁 19；高崎直道等著、李世傑譯，《如來藏思想》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 68》（新北市：華宇出版社，1987.6），pp.40-47；篠田正成，〈佛性とその原語〉，《印度學佛教學研究》v.11 n.1（東京：日本印度學佛教學會，1963.01.15），pp. 223 - 226。

性就實相層面，亦即法性層面而言，二者等同。

從《大般涅槃經》經文脈絡可梳理出中道與佛性的關係蘊涵中道闡釋佛性和中道等同佛性二面向的意思。然而，中道與佛性的法義內涵的展開與其理路關連，則是從事哲學義理工作所需去論述與闡明的，此於後續章節將展開義理方面的論述。於此先從《大般涅槃經》經文脈絡解說中道與佛性的關係所蘊涵二面向的意思。

第一面向，中道與佛性的關係是中道闡釋佛性。於《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉述及佛陀以中道義理闡明一切眾生悉有佛性的意涵：

亦說有我，亦說無我，是名中道。若有說言佛說中道，一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不知不見，是故應當勤修方便斷壞煩惱。(T12, no. 374, p. 405, b7-10)

引文中的有我與無我之我，依據經文脈絡解讀，所指的是佛性之我。佛陀述說中道解說一切眾生悉有佛性之義。當宣說一切眾生悉有佛性，指法性上之佛性為我，故稱為有我。不過，因眾生為煩惱覆蓋而不能知見佛性，佛性未能顯發，則說無我。說有我或無我涉及言說處境脈絡下的種種情況，於最適切的情況下說我或無我。不定說有我與無我之義理即是中道法義。以中道闡述佛性於眾生中的情況，目的欲使眾生勤加修行實踐方便斷滅煩惱的法門 (*dharma-paryāya*)，彰顯清淨光明的佛性，成就無上菩提。

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉提及中道名為佛性，從經文脈絡來看，亦是以中道法義彰顯佛性意涵：

中道者名為佛性，以是義故，佛性常恆無有變易，無明覆故令諸眾生不能得見。(T12, no. 374, p. 523, b18-20)

中道之法，名為佛性。(T12, no. 374, p. 523, c13)

於此之中道名為佛性，即中道與佛性的關係是中道闡述佛性，亦即佛性以中道不落有無二邊之特性來表達與闡述，能適切帶出佛性於眾生中的情況。就佛性「有」來說，佛性恆常住於眾生中，不增不減無有變易；就佛性「無」來說，只因無明覆蓋令眾生無法知見之。不定說眾生佛性之有無，即以不落二邊的中道義理來述說，如此能恰當地述說眾生佛性的狀況。

於《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉，迦葉菩薩提問：眾生佛性為何是非內非外？釋迦牟尼佛回答：「眾生佛性是中道」，並且強調之前闡釋佛性的內涵即已經以中道義理解說眾生佛性了。

迦葉菩薩白佛言：「世尊！若言五陰是佛性者，云何說言眾生佛性非內非外？」佛言：「善男子！何因緣故如是失意？我先不說眾生佛性是中道耶？」……。眾生佛性，非內六入，非外六入，內外合故，名為中道，是故如來宣說佛性即是中道。」(T12, no. 374, p. 571, c24-p. 572, a5)

此段經文，釋迦牟尼佛明確指出「眾生佛性是中道」。迦葉菩薩請問釋迦牟尼佛：如果說五蘊是佛性，五蘊較早期的翻譯為五陰，指色、受、想、行、識五種積聚要素，意思是說眾生由五蘊積聚而成，眾生五蘊就是佛性，意含著佛性在眾生內。若是如此，為何說眾生佛性非在內亦非在外？釋迦牟尼佛答覆迦葉菩薩：「我先不說眾生佛性是中道耶？」這意含著：一、釋迦牟尼佛先前闡釋眾生佛性即以中道法義解說之。二、於《大般涅槃經》第三十五卷藉由迦葉菩薩的提問，再次說明眾生佛性是中道，具有強調與總結前述闡釋眾生佛性是中道之意味。眾生佛性不定說於眾生內或眾生外，眾生佛性需要各種因緣條件具足，亦即五蘊眾生加上修習菩提資糧顯發佛性，內外條件具足佛性即顯現之。因此如來透過雙非雙即的中道特性顯現眾生佛性。¹⁴

第二面向，中道與佛性二者是等同之概念。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉述及十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃這幾個關鍵法義，以「名為」與「即」等同彼此之間的關係，皆指向法的究竟真實義。

十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。(T12, no. 374, p. 524, b7-9)

此處聚焦於佛性與中道之關係，根據經文脈絡解讀，則佛性即中道，佛性與中道二者是等同之關係，皆指實相層次，亦即法性層次。

中道佛性為本文之主要關鍵詞。中道與佛性之義，簡言之，中道乃離於二邊而言之，佛性說明凡有心識之眾生即具有等同佛之特性。佛性於法性之基礎上，平等無有差異，但知見佛性的程度則隨修行實證不同而有差異。本文中道與佛性二者之關連，蘊含中道闡釋佛性與中道即是佛性二種意涵。

¹⁴ 吉藏法師於《大乘玄論》提及當時諸法師對《大般涅槃經》的佛性義有不同的見解：「第十一師以第一義空為正因佛性。故經云：『佛性者名第一義空。』故知：第一義空為正因佛性也。但河西道朗法師與曇無讖法師，共翻《涅槃經》，親承三藏作《涅槃義疏》，釋佛性義正以中道為佛性。爾後諸師，皆依朗法師義疏，得講《涅槃》乃至釋佛性義。師心自作各執異解，悉皆以《涅槃》所破之義以為正解。」(T45, no. 1853, p. 35, c17-23)。吉藏認為道朗法師以中道釋義佛性，乃是佛性義之正解。不過，第十一師以第一義空為正因佛性，不能說是誤解，因本文於後續章節將對中道佛性的義理展開論述，第一義空亦可含攝於中道義理中。

第三節 有關中道佛性之重要義理



於論析中道佛性的義理展開為緣起、第一義空與雙非雙即之前，此節先論述《大般涅槃經》四個助成中道佛性重要義理，分別為：一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性。

一、一佛乘

一佛乘的「一」是數詞一之意，一佛乘蘊含多數道路會為一個道路之意，而這一道路之目的為成佛。《大般涅槃經》述說三乘同一佛性，究竟畢竟為一乘，一乘即是指佛乘。三乘既有相同佛性，立基於佛性此根本因素，趨向成佛之道，則成為最終究竟之目標。一佛乘最根本基礎之依據為眾生悉有佛性。此外，佛陀述說之法義與修行道路，最終皆引導趨向成佛。

(一) 法義與道路的究竟目標—成佛

不論一法相 (*dharma-lakṣaṇa*) 廣演無數契應各種眾生的名相 (*nāma-samsthāna*)，或是一佛道廣演無數道路，皆是因應眾生根機而施設的。法義與道路皆究竟指引趨向成就佛果。

《大般涅槃經》卷 13〈聖行品〉說明如來於一法相，因應眾生受化根機，而廣演眾多名相。

如來亦爾，善知方便，於一法相，隨諸眾生，分別廣¹⁵說種種名相。彼諸眾生隨所說受，受已修習，除斷煩惱。(T12, no. 374, p. 441, c22-25)

諸佛如來，善知權巧方便，依隨著各式各樣眾生的根機，以一法相廣演無數契應各種眾生根機的名相。此等眾生受持契應自身根機的佛法，修行實踐之，進而消除與斷滅煩惱。一法相廣演無數名相是如此，一佛道廣演無數修行道路亦是如此。真正究竟只有一佛道，諸佛如來為引導種種眾生趨向佛道，廣開演說無數或直接、或迂迴到達目的的道路。這些無數多的道路，皆通達共同的目的—成就佛果。

同上〈聖行品〉，以金飾譬喻一佛道廣演種種道。所有金飾皆由同一材質黃金所打造，金飾的同一黃金材質譬喻一佛道，種種不同形狀的金飾譬喻各種修行道路，這些金飾都離不開黃金材質，比喻這些修行道路皆通往佛道。

¹⁵ 「廣」亦作「演」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

善男子！譬如金師以一種金隨意造作種種瓔珞，所謂鉗、鎖、環、釧、釵、璫、天冠、臂印，雖有如是差別不同，然不離金。善男子！如來亦爾，以一佛道，隨諸眾生種種分別而為說之。或說一種，所謂諸佛一道無二。復說二種，所謂定、慧。復說三種，謂見、慧、智。復說四種，所謂見道、修道、無學道、佛道。復說五種，所謂信行道、法行道、信解脫道、見到道、身證道。復說六種，所謂須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道、辟支佛道、佛道。復說七種，所謂念覺分、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、除覺分、定覺分、捨覺分。復說八種，所謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。……復說二十道，所謂十力、四無所畏、大慈、大悲、念佛三昧、三正念處。善男子！是道一體，如來昔日為眾生故種種分別。(T12, no. 374, p. 442, a4-24)

諸佛如來，以一佛道，依隨著眾生根機差異，講說相契應的修行道路。將一佛道廣演出無數的修行道路。譬如以黃金打造種種的裝飾品，依穿戴於身上的部位不同有不同形狀和名稱，不過皆是黃金飾品，黃金是共同的材質。同理，真實唯有究竟一佛道，趨向成佛是究竟之目的，就像譬喻中的黃金飾品之共同的材質—黃金。趨向成佛的道路能夠依眾生根機開演無量無數的修行道路，這些成佛之道皆收攝於成就佛果的究竟目標，就像黃金打造之飾品有無限多，共同材質皆是黃金。所以說究竟之道真實唯有一佛道，所開演出的無數道路，實質上不離成佛的大方向。

換個譬喻來說，〈聖行品〉提及火依燃燒材料而有不同的稱呼，不過同樣皆是火。以此譬喻帶出一佛道之意涵：

善男子！譬如一火因所然故，得種種名。所謂木火、草火、糠火、[麥*戈]火、牛馬糞火。善男子！佛道亦爾，一而無二，為眾生故種種分別。(T12, no. 374, p. 442, a24-27)

火依燃燒的材質不同而有不同的名稱，木材燃燒所產生的火稱為木火，草燃燒所產生的火稱為草火等。同理而論，唯有究竟一佛道，以成佛為究竟目標，依隨眾生根機種種差異，廣演種種修行道路，眾生以最適合的修行道路漸進趨向佛道。此為殊途同歸，眾流歸向大海。趨向成佛的道路可以無限多，然而目標唯一究竟指向成就佛果。

(二) 眾生佛性與一佛乘之關連

一佛乘是諸佛宣說佛法之最究竟目的，而其很根本基礎的理由是一切眾生悉

有佛性。一切眾生悉有佛性，皆具有成佛的特性，成佛是顯發眾生之佛性。其它三乘或五乘¹⁶ 說法，皆是輔助成佛的方便之道，並非究竟之道或目的。眾生透過顯發佛性的修行法門，皆能成佛。

聲聞、緣覺、菩薩三乘，以及一切眾生皆同一佛性。《大般涅槃經》卷 10〈如來性品〉以乳和金鑛譬喻眾生同一佛性無有差別。

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，猶如彼人悟解乳相由業因緣。復次，善男子！譬如金鑛淘鍊、滓穢、然後消¹⁷ 融成金之後，價直無量。善男子！聲聞、緣覺、菩薩亦爾，皆得成就同一佛性。何以故？除煩惱故，如彼金鑛除諸滓穢。以是義故，一切眾生同一佛性無有差別。
(T12, no. 374, p. 422, c28-p. 423, a9)

云何性差別？佛言：「善男子！聲聞如乳，緣覺如酪，菩薩之人如生熟酥，諸佛世尊猶如醍醐。以是義故，大涅槃中說四種性而有差別。」迦葉復言：「一切眾生性相云何？」佛言：「善男子！如牛新生乳血未別，凡夫之性雜諸煩惱亦復如是。」(T12, no. 374, p. 423, b1-6)

上所引經文，佛陀闡釋聲聞、緣覺、菩薩三乘同一佛性，進而帶出一切眾生同一佛性無有差別之意義。聲聞、緣覺、菩薩三乘同一佛性，可就法性上之佛性與知見佛性來說。就法性上之佛性而言，上至諸佛下至凡夫眾生佛性平等無差別。若就知見佛性而言，三乘同樣斷盡流轉於生死之煩惱漏，就相同的盡生死之煩惱漏而言，顯發佛性內涵方面立於同樣的層級。不過聲聞、緣覺與菩薩之發願取向不同，此亦影響著知見佛性。知見佛性包含斷除無明煩惱方面與發願取向等方面。此處偏向以漏盡方面說明三乘知見佛性之情況。聲聞、緣覺就斷除煩惱漏來說，雖已顯發些微的佛性內涵，但其本身並不知已顯發些微佛性。而菩薩了知所顯發佛性內涵。

佛陀以乳的不同製品和金鑛的含藏雜質之情況譬喻眾生之法性上與知見上之佛性。以乳譬喻：聲聞如乳，乳未經過萃取濃縮等加工過程。緣覺如酪，乳經過加熱、發酵等加工，萃取濃縮成酪。菩薩之人如生熟酥，乳提煉成酥。諸佛世尊猶如醍醐，醍醐為乳中之精華。佛性於凡夫眾生中之狀況，如乳血未分別，比

¹⁶ 五乘為聲聞、緣覺、佛乘之三乘，加上人乘與天乘。參見：《十住毘婆沙論》〈大乘品〉：「五乘者：一者、佛乘。二者、辟支佛乘。三者、聲聞乘。四者、天乘。五者、人乘。」(T26, no. 1521, p. 106, c25-27)

¹⁷ 「淘」等同「陶」，根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。「消」等同「銷」，根據南宋思溪藏校訂。

喻眾生佛性為無量煩惱所覆蓋。以同是乳的特性，說明一切眾生皆有法性上之佛性。乳經過不同的加工提煉，產生不同的乳製品，說明不同修行階段的眾生知見佛性的狀況。此外，以金鑛的含金程度的高低譬喻佛、菩薩、聲聞、緣覺知見佛性的差別。金鑛完全去除滓穢比喻諸佛完全去除煩惱諸漏，其次金鑛稍含滓穢比喻菩薩無明煩惱微薄，再者金鑛含滓穢稍多比喻聲聞、緣覺無始無明煩惱尚存。而金鑛含藏諸滓穢，比喻一切眾生蘊含諸多無明煩惱。不過皆同是黃金材質比喻一切眾生皆有同一佛性。以乳與金鑛譬喻貫穿諸佛、三乘與凡夫之同一佛性，聲聞、緣覺、菩薩三乘同一佛性，甚至諸佛與凡夫亦是同一佛性。因此，一切眾生同一佛性而無差別，「同一佛性」意指凡有心識之眾生即有等同諸佛之特性。

三乘和凡夫眾生皆同一佛性所帶出的意涵，有三：一、佛性在凡不增，在聖不減。佛性常住無有變易。二、佛性隨著修行階位的提升和斷除煩惱的程度，而愈加顯明。只有煩惱多寡遮蔽佛性之差異，並非佛性有差異。三、一切眾生同一佛性，意味著一佛乘才是究竟之道。其它乘是一佛乘的過渡階段，是暫時的方便道路。

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉以一切眾生所得一乘為究竟畢竟，一乘即是佛性，所以說一切眾生悉有佛性：

善男子！畢竟有二種：一者、莊嚴畢竟，二者、究竟畢竟。一者、世間畢竟，二者、出世畢竟。莊嚴畢竟者，六波羅蜜。究竟畢竟者，一切眾生所得一乘。一乘者，名為佛性。以是義故，我說一切眾生悉有佛性。一切眾生悉有一乘，以無明覆故不能得見。善男子！如鬱單越、三十三天，果報覆故，此間眾生不能得見。佛性亦爾，諸結覆故眾生不見。(T12, no. 374, p. 524, c11-18)

佛說畢竟有二種：一種是莊嚴畢竟，眾生累生累世修行六波羅蜜，所累積的菩提資糧莊嚴自身之無上正等正覺。另一種是究竟畢竟，一切眾生以所得一乘為究竟畢竟。一乘稱為佛性，蘊含二方面之意義：一、一乘為究竟畢竟，立基於一切眾生悉有佛性。因一切眾生悉有佛性，則一切眾生悉有一乘。二、一切眾生所得一乘為究竟畢竟，眾生於未來當證得一乘，所以說一切眾生悉有佛性。一切眾生悉有一乘或一切眾生悉有佛性，然因眾生無明與諸煩惱結覆蓋、障蔽知見本具清淨光明的佛性。因此，一切眾生雖有成佛的特性，亦須透過修習菩提道所累積成佛的種種資糧去顯發本具的佛性。



(三) 唯一真實之乘

唯一真實之乘所帶出的意涵：一、「唯一」代表除此之外皆非之義。二、「真實」意味著究竟，相對於非真實的方便。三、唯一真實之乘指向成佛，稱為一佛乘。

《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品〉提及實無三乘，唯有一實（*eka-dravya*）之道：

實無三乘，顛倒心故，言有三乘。一實之道，真實不虛，顛倒心故，言無一實。(T12, no. 374, p. 498, b19-21)

眾生因心意、心念、思維、想法、知見等皆顛倒，顛倒意味著執持相反或偏執之見，造成有說無、無說有之顛倒見，將實無三乘說有三乘，有一實之道卻說無一實之道。如來將一乘真實教法，因應眾生根機，方便廣演成三乘教法。三乘終歸於一乘，一乘才是究竟真實。眾生不解如來說法用意，產生顛倒見，執持三乘，否定一乘。一實蘊含四種含義：一、一實為唯一究竟真實之理法，二、一實亦指一佛乘為究竟真實之道，三、一實指一切眾生皆具有等同如來特性的佛性，四、一實指真如、實相中道之理。

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉述說菩薩信順一實，一實從所引之經文脈絡解讀，能有四種含義：一、指唯一真實之理，二、指佛性，三、指中道，四、指一道，而一道指的是大乘。此與上述之一實四種含義同。

云何菩薩信順一實？菩薩了知一切眾生，皆歸一道。一道者，謂大乘也。

諸佛菩薩為眾生故，分之為三，是故菩薩信順不逆。(T12, no. 374, p. 515, b10-13)

菩薩知見佛性，相信並且隨順一切眾生悉有佛性與佛性即中道這唯一真實的理則。菩薩明了知見一切眾生，不論之前眾生所走的道路為何，最後皆會會歸大乘這一條道路。諸佛菩薩為度化眾生緣故，將一乘開演成聲聞、緣覺、菩薩三乘，三乘終皆會歸大乘這唯一究竟的成佛之道。

一乘與佛性有著根本與密切的關連，佛性以中道闡述，一乘可以是中道有別於二邊的稱呼。如《央掘魔羅經》所言：「如來說一乘中道離於二邊，我真實、佛真實、法真實、僧真實，是故說中道名摩訶衍。」¹⁸ 所以，一乘可以指涉三種意思：一、一佛乘，二、佛性，三、中道。

¹⁸ 《央掘魔羅經》(T02, no. 120, p. 541, c15-17)。

總結來說，一法相廣演無數名相，可歸結「一切法性，同一性故」¹⁹。一佛道廣演無數修行道路，可歸結「一切眾生，同有佛性，皆同一乘」²⁰。



(四) 小結

佛陀於《大般涅槃經》闡述一佛乘，有二大用意：最根本用意為彰顯一切眾生悉有佛性，不論凡夫眾生或是聲聞、緣覺、菩薩，皆是同一佛性。另一用意，一佛乘之「一」述說唯一與只有此乘是佛陀說法最終目的。佛陀於《大般涅槃經》說明修行道路有無限多，而此等修行道路終將會歸於佛道。釋迦牟尼佛於臨入涅槃，作此宣說，意味著將之前所宣說之法皆導引趨向佛道。一佛乘之所以成立之根本依據在於一切眾生悉有佛性。相對而言，一切眾生悉有佛性顯示出一佛乘才是唯一真實之乘。總而言之，一切眾生悉有等同佛般之佛性，故其他乘皆將會歸同一乘。而此一乘有三種含義：一、一佛乘，二、佛性，三、中道。不論一乘或一佛乘皆不離中道、佛性與中道佛性。

二、如來常住 (*tathāgata-nitya-sthita*)

釋迦牟尼佛於《大般涅槃經》言：「佛是常法、不變易法。」²¹ 既是如此，那麼出生於人間的佛陀入涅槃 (*nirvāṇa, nir-√vā*)，世間之人看不到佛陀，生起佛入涅槃即是有滅之斷滅見。釋迦牟尼佛為了使未了知佛陀度化眾生的化現，故而於《大般涅槃經》中，闡釋佛入涅槃之真義與如來性恆常不變易，如來生身或化身和法身之差異。

(一) 佛入涅槃之真義

佛入涅槃，並非斷滅，因涅槃之義是諸佛的法性(*dharmatā*)。法性之義，無有滅。列舉《大般涅槃經》卷3〈壽命品〉解說佛常、涅槃義與法性不滅之相關經文如下：

當知佛是常法，不變易法。(T12, no. 374, p. 381, c20-21)

涅槃義者，即是諸佛之法性也。(T12, no. 374, p. 382, b13-14)

夫法性者，無有滅也。(T12, no. 374, p. 382, b21)

佛入涅槃有別於一般凡夫眾生之死亡。佛是常法、不變易法，因此佛入涅槃，涅

¹⁹ 《大般涅槃經》卷32〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 559, b16)。

²⁰ 《大般涅槃經》卷32〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 559, a21-22)。

²¹ 《大般涅槃經》卷3〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 381, c20-21)。

槃應亦是常法、不變易法。涅槃就相對應的梵文 *nirvāṇa* 來說，涅槃是 *nirvāṇa* 的音譯。*nirvāṇa* 為 *nir-* 接頭詞(pref.)和字根 *√vā* 的過去被動分詞 *vāṇa* 所構成，當形容詞或名詞。*nir-* 接近之義。*√vā* 吹熄、消滅、消除，緩和、使平靜，使興奮等義。*nir-vāṇa* 依字面解析，意思是靠近使其熄滅、消滅或使其平靜。*nirvāṇa* 意含著熄滅、消滅，平靜、停止，解散，消失，生命火焰的消滅，解脫生存的束縛，個人的存在或全部慾望與情慾的完全消滅，完全的平靜或寧靜，最高級的極樂或至福等意思。簡言之，當形容詞意含著吹熄的，消滅的等意思；當名詞具有寂滅等意思。由於 *nirvāṇa* 是意涵豐富之詞，所以通常以其音譯一涅槃表達之。涅槃意味著熄滅無明煩惱，從生命的束縛中解脫，獲得心靈的完全寂靜，得到最高級的福樂等意義。

法性相對應之梵文為 *dharmatā*。*dharmatā* 為 *dharma* 加上陰性抽象字尾 *tā* 所構成。*dharma* 為法規、法則之通稱，*tā* 之抽象字尾將 *dharma* 抽象化，意指根本的理法、法之本質或法之實相。法性是法之真實性，法性不滅，不滅則不生，不生不滅則常住不變易。涅槃是諸佛法性，法性意含著常住、不滅、不變易等意思，所以佛入涅槃，並非消滅，而是進入法性的不生滅狀態。

釋迦牟尼佛於閻浮提數數示現入於涅槃，諸眾生皆認為如來真實滅盡。為使眾生了知大涅槃真義與如來性常住不變易。故而佛陀解釋入於涅槃並非滅盡，大涅槃 (*mahā-parinirvāṇa*) 是諸佛如來法界(*dharmadhātu*)，如來性是常住法、不變易法。

如來亦爾，其性常住，是不變異。²²

善男子！我雖在此閻浮提中，數數示現入於涅槃，然我實不畢竟涅槃。而諸眾生皆謂如來真實滅盡，而如來性實不永滅，是故當知是常住法不變易法。善男子！大涅槃者，即是諸佛如來法界。我又示現閻浮提中，出於世間。眾生皆謂我始成佛，然我已於無量劫中，所作已辦。隨順世法，故復示現於閻浮提，初出成佛。……。如來正覺如是安住於大²³涅槃，是故名為常住無變。如閻浮提，東弗于逮、西瞿耶尼、北鬱單越亦復如是。如四天下、三千大千世界亦爾。二十五有，如《首楞嚴經》中廣說。以是故名大般涅槃。若有菩薩摩訶薩安住如是大般涅槃，能示如是神通變化而無所畏。²⁴

²² 《大般涅槃經》卷3〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 382, c12-13)。

²³ 「於大」一作「大般」根據明方冊藏校訂，亦作「般大」根據元大普寧寺藏校訂。

²⁴ 《大般涅槃經》卷4〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 389, b5-p. 390, a10)。

眾生見如來於閻浮提示現涅槃和出生，以及成佛，認為如來有生有滅。然而，如來性 (*tathāgata-dhātu* / *tathāgatatva*) 不生不滅，大涅槃是諸佛如來的法界 (*dharmadhātu*)。如來相對梵文 *tathāgata* 可拆解成 *tathā-āgata* (thus come) 或 *tathā-gata* (thus gone)。*tathā-āgata* 秉持如實之法而成就無上正等正覺，稱為如來。*tathā-gata* 秉持著如實之法而入涅槃，稱為如去。*tathāgata* 成就如實之智慧，所作所為無有虛妄不實，故名如來。如來性就相對應的梵文有二種：*tathāgatatva* 與 *tathāgata-dhātu*，亦即 *tathāgata* 所接為 *-tva* 或 *dhātu* 之差異。*-tva* 抽象接尾詞，將 *tathāgata* 之義抽象化，*tathāgatatva* 指如來根本理法、實相層面，翻譯為如來性。*dhātu* 是由字根 $\sqrt{dhā}$ 加上不定詞的標誌 *tu* 所形成陽性名詞。 $\sqrt{dhā}$ 含有「置、任命、握、支持、保存、維持」等意思，漢譯為「任持、能持」。*dhātu* 具有「成分、要素」之意，漢譯為「界、性、根性、種性」等意思。*tathāgata-dhātu* 的意思是「如來的要素、成分、性質」等，漢譯為「如來性」。同樣地，*dharmadhātu* 意含著「法的要素、成分、性質，理法存在的要素」等意思，翻譯為「法界」。

大涅槃是諸佛如來法界，佛入大涅槃、安住於大涅槃，亦即佛安住於法界，法界不生滅、不變易，所以大涅槃是不生滅常住不變易。如此則顯示出如來性是不生滅、不變易。如來安住於大般涅槃，常住不變易，但能於四天下三千大千世界示現種種的神通變化，化現無數的眾生形態，度化種種眾生。如此則帶出如來有法身與化身之區別。

(二) 如來化身無數與法身常住

釋迦牟尼佛昭示並解釋佛入涅槃與如來性的常住不變易之特性後，凡夫眾生心中依然存在著人間所見到的佛，為何有生滅變化之疑問？佛陀為解答眾生心中的疑問，進一步說明如來之身有二種²⁵：一、如來生身 (*janma-kāya*) 或化身 (*nirmānakāya*)，凡夫眾生於所見到的人間佛陀是化身，化身示現度化眾生。二、如來法身 (*dharmakāya*)，為如來真正之身，法身常住無有生滅變易。

1. 二種如來身

釋迦牟尼佛於入涅槃之前，說明「如來常住」是為了避免眾生見佛陀入涅槃產生滅盡想之斷滅見²⁶，認為佛陀之身有生有死。如來有生有死之身是化現之身，如來真正之身是法身，法身不生不滅，常住 (*nitya-sthita*) 不變易。於《大般涅槃

²⁵ 本文依據《大般涅槃經》的經文說法，解說二種如來身。此外，佛三身的說法，與本文所闡述的重點較無直接切要相關，可參閱《金光明經》與《十地經論》等。

²⁶ 《大般涅槃經》卷3〈壽命品〉：「迦葉！汝今不應於如來所，生滅盡想。」(T12, no. 374, p. 381, c10)。

《涅槃經》卷 34〈迦葉菩薩品〉說明如來身有生身與法身二種：

善男子！我於經中說如來身凡有二種：一者、生身，二者、法身。言生身者，即是方便應化之身。如是身者，可得言是生老病死，長短黑白，是此是彼，是學無學。我諸弟子聞是說已不解我意，唱言如來，定說佛身是有為法。法身即是常樂我淨，永離一切生老病死，非白非黑，非長非短，非此非彼，非學非無學。若佛出世及不出世，常住不動無有變易。善男子！我諸弟子聞是說已，不解我意，唱言如來定說佛身是無為法。(T12, no. 374, p. 567, a2-11)

如來身有二種：一種是生身，另一種是法身。生身隨著眾生所應度化之因緣而化現之身。如是生身因是隨著度化對象而化現，所以有生老病死、樣貌等個體上種種的差異。法身是常樂我淨，無有生身之生老病死、樣貌等個體上種種的差異，不落入黑白、長短、彼此等相對之二邊。法身不因佛出世間和不出世間之緣故而改變，所以是常住不動無有變易。因如來身有二種，生身為有為，法身無為，若言如來身，不應定說是有為或無為。

2. 法身常存

佛陀宣說如來法身常存，超出眾生見聞與智力，因此《大般涅槃經》卷 4〈如來性品〉以燃燈譬喻說明法身常存：

譬如男女然燈之時，燈爐大小悉滿中油，隨有油在，其明猶存，若油盡已，明亦俱盡。其明滅者，喻煩惱滅。明雖滅盡，燈爐猶存。如來亦爾，煩惱雖滅，法身常存。(T12, no. 374, p. 390, a18-21)

油燈由燈爐、油芯、油所構成，點燃油燈後，油提供燃燒的能源，油的燃燒產生火光，隨著燃燒時間的增加油量漸減，油盡代表燃燒的能源盡，無能源提供燃燒，火光隨之消失。此燃油燈的譬喻所要說明的是火光比喻煩惱，燈爐比喻如來法身。當油盡火光消失，燈爐之類的裝油器具依然存在，此說明如來滅除煩惱，成就不生不滅的常住法身。

3. 如來化身隨緣示現，如來性即法身常住

如來應化身是表象，如來常住之法身才是真相，《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉說明如來示現受生，實而無生，如來是常住法：

皆有因緣，隨有眾生應受化處，如來於中示現受生。雖現受生而實無生，

是故如來名常住法。(T12, no. 374, p. 416, a8-10)

如來了知各式各樣的眾生之度化因緣，隨著這些眾生所受生的處所，示現出生與死亡。此示現之身，即是化身。此處所引經文之如來指如來性，亦即如來法身。所以說如來並無生滅，它是如如不動之常住法。

釋迦牟尼佛說明如來性無生滅，以聽法眾生所處的生活環境之事物為譬喻。於《大般涅槃經》卷9〈如來性品〉佛陀以閻浮提眾生見到月亮的出沒與形狀變化，說明月亮實際上並無如此的變化為譬喻，帶出如來於閻浮提示現生滅，而如來性實無生滅，是不生不滅、常住不變。

善男子！譬如有人見月不現，皆言月沒而作沒想，而此月性實無沒也。轉現他方，彼處眾生復謂月出，而此月性實無出也。何以故？以須彌山障故不現，其月常生性無出沒。如來應正遍知，亦復如是。出於三千大千世界，或閻浮提示有父母，眾生皆謂如來生於閻浮提內。或閻浮提示現涅槃，而如來性實無涅槃，而諸眾生皆謂如來實般涅槃喻如月沒。善男子！如來之性實無生滅，為化眾生故示生滅。(T12, no. 374, p. 416, a18-27)

如是眾生所見不同，或見半月，或見滿月，或見月蝕，而此月性，實無增減蝕噉之者，常是滿月。如來之身，亦復如是，是故名為常住不變。(T12, no. 374, p. 416, b8-11)

佛陀以居住地球的眾生觀看月球的變化為譬喻，在地球的某地看到月球隱沒，同時在地球另外地點看到月球升起。觀看到月球的升起與隱沒，不意味著月球本身的生滅變化，月球之升起與隱沒現象是因為於地球觀看月球受限於太陽光線照射和地球與月球相對運轉等因素，才觀見到月球明暗的變化，實際上月球並沒有大小與生滅變化。同樣道理，如來示現於三千大千世界，於閻浮提示現有父母，生於閻浮提，就像月亮升起。於閻浮提示現涅槃，像是月亮隱沒一般。然而，如來性並無生滅變化，為了度化眾生示現種種生滅變化。此之如來化現，眾生隨其各自的根機觀看不同的如來示現。

此外，於同一地點觀看月亮變化所象徵的意義。凡夫眾生觀看月亮的變化，有時看見半月，十五日看見滿月，有時看見月蝕。事實上，月亮的形體一直都是不變的，只因為在地球的位子所見到太陽光線照射月球上的變化，造成所見到月亮明暗的變化。同理，如來之身，是常住不變的，眾生依隨自己的根機看到如來的化現。這反應出：眾生心愈清淨，看見如來樣貌愈清晰。從另一角度來說，眾生心愈清淨，自身佛性愈加顯發。佛性與如來性就究竟真實而言，二者是相等無差別的。眾生觀看如來呈顯出的樣貌，亦是眾生心念樣貌的呈顯。

此處以月譬喻如來方便之身如「千江印月」般，處處示現。如來性即如來法身，法身常住不變易。如《大般涅槃經》卷9〈如來性品〉所言：

善男子！喻如滿月一切悉現，在在處處，城邑、聚落、山澤、水中，若井、若池、若瓮、若鑊，一切皆現。有諸眾生，……各作是念：「月形大小，或如鑊口。」或復有言：「大如車輪。」或言：「猶如四十九由旬，一切皆見月之光明。」或見團圓，喻如金盤。是月性一，種種眾生，各見異相。善男子！如來亦爾，出現於世。或有人天而作是念：「如來今者，在我前住。」……眾生雜類言音各異，皆謂如來悉同己語。亦各生念：「在我舍宅，受我供養。」或有眾生見如來身廣大無量，有見微小。或有見佛是聲聞像。或復有見（復有見＝有見佛）為緣覺像。……如來實性，喻如彼月，即是法身，是無生身。方便之身，隨順於世，示現無量本業因緣。在在處處，示現有生，猶如彼月。以是義故，如來常住無有變易。（T12, no. 374, p. 416, b11-c3）

滿月時，不論身處何處，所見到的皆是滿月。不同的眾生對同一滿月，有著不同的形容稱謂，有稱呼為「大如車輪」，有稱呼為「金盤」。同一滿月，因不同的眾生，產生不同的想像。然而，月的形貌與特性未曾改變，皆是同一滿月。如來出現於世間，有著類似滿月譬喻般的情況。不同的眾生，皆見到如來即在面前。不同類眾生言音各異，但皆認為如來同其言音。不同的眾生之間，有見到如來大身、有見小身、有見聲聞或緣覺身。眾生各認為如來獨獨為自己示現，然而，如來真實性是法身（*dharma-kāya*），是無生（*anutpanna, ajāti*）身，亦即不生不滅之身，如來法身常住，無有變易。如來方便之身，亦即如來化身（*nirmāṇa-kāya*），隨眾生所應度化之因緣示現相應之身度化之，因此如來化身無數，如「千江印月」般處處示現。

總的來說，如《大般涅槃經》〈現病品〉所言：「如來性實不畢竟入於涅槃。何以故？如來常住無變易故。」²⁷ 不論諸佛於十方世界如何示現，示現是如來化身。諸佛真正之身是法身，法身即如來性，如來性常住無有變易。

（三）如來身真實樣貌與成就緣由

釋迦牟尼佛宣說如來身真實樣貌，亦是回應如來隨緣應化之身並非真實。如來真身是佛陀無可計數之過去世，護持正法，依正法修持，並證得正法，所成就

²⁷ 《大般涅槃經》卷11〈現病品〉（T12, no. 374, p. 429, a19-20）。

之恆常不變易之金剛不壞身。



1. 如來身 (*tathāgata -kāya*) 的真實樣貌

釋迦牟尼佛於《大般涅槃經》卷3〈金剛身品〉說明如來真正之身的特性：

如來身者，是常住身，不可壞身，金剛之身，非雜食身，即是法身。(T12, no. 374, p. 382, c27-29)

如來身不是一般凡夫的雜食身，因此不會有凡夫雜食身的生、老、病、死，愁悲苦憂惱，無常、苦、無我、不淨等情況。相對來說，如來身是常住、不可壞、金剛 (*vajra*) 之身，即是法身。法身又稱為法性身，證得法性境界之身。法性所具有之特性，此身亦具有這些特性。

2. 成就如來常住身的緣由

如來法身常住不壞、不變易的三大緣由：一、由護持正法，所成就的果報。二、以正法為師，依正法修持。三、遠離煩惱，成就如來清淨法身。

首先，護持正法方面。《大般涅槃經》卷3〈金剛身品〉說明佛陀於因地修行時，種種的護持正法行為，甚至為法忘軀，犧牲生命，在所不惜，故於成就佛果時，得到金剛不壞之軀。

「唯然，世尊！如來法身，金剛不壞。而未能知所因云何？」佛言：「迦葉！以能護持正法因緣故，得成就是金剛身。」(T12, no. 374, p. 383, b18-20)
迦葉！護正法者，得如是等無量果報。以是因緣，我於今日得種種相，以自莊嚴，成就法身，不可壞身。(T12, no. 374, p. 384, a16-18)

如來法身能夠金剛不壞的緣由之一，是護持正法。護持正法即是保護有依正法修持者或宣說正法者，使其免於迫害。護持正法使眾生有機會接觸正法，慧命得以延續。以此因緣得到無量良善果報，好的相貌莊嚴自身，成佛時，以三十二相八十種好莊嚴自身。

其次，以正法為師，依正法修持。《大般涅槃經》卷4〈如來性品〉提及正法為諸佛所證悟、所依持、所證得，諸佛為圓滿正法的覺者，正法的特性完全顯現於諸佛的特徵上，因正法恆常，所以諸佛亦是恆常。

諸佛所師所謂法也，是故如來恭敬供養，以法常故，諸佛亦常。(T12, no. 374, p. 387, c15-16)

諸佛是常的緣由之一，乃是諸佛證悟正法，以正法為師、依正法修持，圓滿證得正法，成就佛果。正法不因諸佛出世與否而改變，因此正法是恆常。諸佛依正法修持而成就佛果，所以諸佛亦是恆常。

再者，遠離煩惱，成就如來清淨法身。於《大般涅槃經》卷 37〈迦葉菩薩品〉闡述凡夫色相與如來色相之差異：

佛言：善男子！凡夫之色，從煩惱生，是故智說色是無常、苦、空、無我。
如來色者，遠離煩惱，是故說是常恆無變。(T12, no. 374, p. 582, b1-4)

凡夫色相從煩惱所生，煩惱是無常、苦、空、無我，煩惱所生之色相亦是無常、苦、空、無我。如來之色相，遠離煩惱，成就清淨之法身。因非煩惱所生，無有煩惱所生之色相的無常、苦、空、無我之特性，所以是不生不滅、恆常不變的空相。

(四) 小結

釋迦牟尼佛宣說如來常住，乃因佛陀入涅槃，於人間之凡夫眾生見不到佛陀，心中不免生起如來為何亦跟世間人有生有滅之疑問。針對凡夫眾生之疑問，佛陀解說入涅槃之真義，並帶出如來有二種身，一種是方便度化眾生所化現之生身，另一種是不生不滅之法身。如來之涅槃，即是諸佛之法性。法性無有生滅變易，是常住法。如來之大涅槃亦是諸佛之法界，法界是不生滅與不變易之常住法。佛入涅槃亦即進入法性與法界之不生滅、不變易之常住境界。佛陀解說於人間示現生老病死的佛陀，而帶出如來有生身與法身二種身。如來化現之生身隨著所欲度化之眾生所處之地，而有不同的化現之生身。化身千變萬化，不但示現不同的眾生身、不同的眾生身份，亦示現有生、老、病、死等情況，目的只為了應機度化眾生。當所欲度化眾生已度化，化緣盡時，佛陀亦會示現一期的生命結束之樣貌。這些示現有如千江印月般地複製月亮，然而真實的月亮卻只有一個，千江月有如佛陀化現之身，真實之月則是佛陀法性之身。如此則說明真正的佛身是常住不變易之法身，佛陀入涅槃，是進入並安住於法身。如來常住乃因如來證得佛性，完全顯發佛性使然。所以如來常住間接說明一切眾生之佛性亦是常住不變易。眾生佛性就法性面向上而論，如如不變易，是常住法。眾生佛性於無明煩惱遮蔽之下，發揮不了佛性之功用，然而無明煩惱無自性，儘管表層煩惱動蕩不拘，佛性深受障蔽，不過佛性於法性層面上，依然如如不受任何的影響。



三、涅槃四德：常樂我淨

涅槃四德為釋迦牟尼佛於臨入涅槃前，闡釋涅槃具有四種功德特性，即常（*nitya*）、樂（*sukha*）、我（*ātman*）、淨（*suddhi*）。此之涅槃具有常樂我淨之特色，之後的述說將會提及具有常樂我淨之特色的涅槃是指佛陀境界之大涅槃，有別於二乘之涅槃。涅槃之此四種功德特性顯示出四種意義：一、涅槃並非斷滅，相反地，它是恆常、無有變易、寂靜、至樂與清淨。二、此常樂我淨之涅槃是如來不可思議之境界。三、將過去所宣說之世間真相無常、苦、無我、不淨，引導趨向出世間真理常、樂、我、淨。此亦蘊含著將三乘或五乘之說會歸一佛乘。四、常樂我淨是闡釋一切眾生悉有佛性，皆能成佛之伏筆。

闡述《大般涅槃經》之常樂我淨義理，分成四個步驟：一、分辨世間與出世間四種顛倒見，並帶出常樂我淨之各自含義。二、說明眾生產生顛倒見之緣由。三、解說常樂我淨為何是究竟真實之理由。四、陳述《大般涅槃經》具常樂我淨特性之法義—佛性、如來、涅槃之體與大涅槃。

（一）世間、出世間之四顛倒見與常樂我淨

於解說常樂我淨之前，須先明辨何謂世間真相？世間四顛倒見之所指為何？出世間真理涵義？出世間之四顛倒見？針對這些需釐清之概念，從解說世間之四顛倒見與出世間之四顛倒見中帶出。

世間(*laukika*)四顛倒見：凡夫眾生未能看透世間真相，認為世間法有常、樂、我、淨，而產生世間的四顛倒見。世間色法隨著時間的流逝而老舊毀壞，並不具有恆常不變的特性，世間色法是無常。世間色法無常變易，凡夫眾生執著世間色法恆常，所以產生種種的苦。世間色法無常變易，故無有固定不變的作者或主宰者，所以無我。由於凡夫眾生未能看透世間真相，產生種種的法執、我執，無明煩惱覆蓋，心則不清淨。因此，世間真相是無常、苦、無我、不淨。

出世間(*lokottara*)四顛倒見：世間之人不了知出世間真義，樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，而產生出世間的四顛倒見。出世間真義乃了知義理的二端，亦即了知無我與我、無常與常、苦與樂、不淨與淨，各自所蘊含之意思。了知無我意含著生死，我者指如來。無常為聲聞緣覺所知，常者指如來法身。苦指一切外道，樂即是涅槃。不淨即有為法，淨者指諸佛菩薩所有正法，如此知見才是正解世間和出世間的真義。出世間真實是常、樂、我、淨，常指如來法身無有變易，我指佛，樂指涅槃，淨指正法。



1. 總說世間與出世間之顛倒見

《大般涅槃經》卷2〈壽命品〉說明出世間的常樂我淨之各自意指，並以此為論說之基點，解說世間四種顛倒見和出世間的四種顛倒見：

我者，即是佛義。常者，是法身義。樂者，是涅槃義。淨者，是法義。汝等比丘！云何而言：有我想者，憍慢貢高，流轉生死。汝等若言：我亦修習無常、苦、無我等想，是三種修無有實義。我今當說勝三修法。苦者計樂，樂者計苦，是顛倒法。無常計常，常計無常，是顛倒法。無我計我，我計無我，是顛倒法。不淨計淨，淨計不淨，是顛倒法。有如是等四顛倒法，是人不知正修諸法。汝諸比丘！於苦法中生於樂想，於無常中生於常想，於無我中生於我想，於不淨中生於淨想。(T12, no. 374, p. 377, b21-c2)

首先，欲了解佛陀所說的常樂我淨意涵，需分辨清楚其各自的意指為何，再進一步分辨世間的四倒與出世間的四倒。佛陀宣說常樂我淨，是指出世間的真理，「我」是佛義，「常」是法身義，「樂」是涅槃義，「淨」是法義。此與佛陀之前教聲聞弟子修習無常、苦、無我、不淨等想，所指涉之意涵不同。無常、苦、無我、不淨指世間有為造作之法具有如此之特徵。因此，無常、苦、無我、不淨是世間真相。世間的顛倒見是對世間真相的不正確見解，或是相反的見解。世間無常瞬息萬變，凡夫眾生執無常為常，產生顛倒見。世間是苦，凡夫眾生苦中作樂，將感官一時的快感，誤認為是樂，將苦認為樂產生顛倒見。世間隨著因緣聚散變化，沒有一個固定不變的作者、主宰者或稱為我，凡夫眾生將無我認為我，產生顛倒見。世間乃煩惱所感招之世界，眾生為煩惱所障蔽，世界與眾生身心皆不淨，凡夫眾生誤認為世間一切皆是淨，產生顛倒見。出世間的顛倒見，是對出世間的真理誤解或持相反之見解。出世間的正見即是常樂我淨，相對而言，出世間的顛倒見即是無常、苦、無我與不淨。四顛倒法包含世間與出世間的顛倒見。

承接上段經文來說，世間的常樂我淨是顛倒見，亦非真實。出世間之常樂我淨乃究竟真實。

世間亦有常樂我淨，出世亦有常樂我淨。世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒，以三倒故，世間之人，樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒。以顛倒故，世間知字而不知義。何等為義？無我者名為生死，我者名為如來。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。不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法，是名不顛倒。以不倒故，知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常樂我淨。(T12, no. 374,

世間之人不解出世間常樂我淨的真義，認為世間亦有常樂我淨，實因眾生有思維顛倒之想顛倒、心念顛倒之心顛倒、見解顛倒之見顛倒，而產生對世間真相之無常、苦、無我、不淨之顛倒見。出世間之真義是看透世間無常、苦、無我、不淨之表象，背後隱藏著常樂我淨之不易真理。看透義理的兩端，常和無常、樂與苦、我與無我、淨與不淨各自所蘊含之意義。聲聞緣覺見到世間的無常，如來證得法身的常住。世間與眾生生滅無常不定，無有固定不變的作者，所以是無我；如來成就不壞法身，如來可稱之為我。一切外道無有真實之法理，所修為苦，不得解脫；出世間的樂蘊含著恆常不變與清淨之義，樂指涅槃寂靜之樂。世間有為法為煩惱所成就，所以是不淨；諸佛菩薩所有正法能斷除煩惱雜染，所以是淨。所以若說世間有常樂我淨，則只有不符真實的假名稱謂。若說出世間有常樂我淨，則是符合真實的字義。

2. 分別說明世間與出世間之四種顛倒見

對世間和出世間的真相產生相反之見解，依樂、常、我、淨分成四種顛倒見。第一種顛倒見，是對苦樂的顛倒見。世間是苦而生非苦想，於如來非苦生於苦想，是由於將恆常不變的如來認為無常變異。第二種顛倒見，是對無常和常之顛倒見。世間是無常而生常想，如來是常而生無常想。不修空者受限於世間的變化，壽命短促，所以無常。如來修空、證得空性，壽命長。第三種顛倒見，是對無我和我之顛倒見。世間無我而生我想，如來藏或佛性是我²⁸ 而生無我想。世間人說有我，無佛性，於無我中生於我想。佛法所說的有我，即指佛性。第四種顛倒見，是對不淨與淨之顛倒見。世間不淨而生淨想，如來清淨而生不淨想。淨者，即是如來常住。

以下出自《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉的四段經文，分別說明對世間苦、無常、無我、不淨和出世間樂常我淨真相不能了知，而產生四種顛倒見。首先，對苦樂的顛倒見。

以於苦中生樂想故，名為顛倒。樂生苦想，名為顛倒。樂者即是如來，苦者如來無常。若說如來是無常者，是名樂中生於苦想。如來常住，是名為樂。若我說言如來是常，云何復得入於涅槃？若言如來非是苦者，云何捨身而取滅度？以於樂中生苦想故，名為顛倒，是名初倒。(T12, no. 374, p. 407, a11-17)

²⁸ 《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉：「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。」(T12, no. 374, p. 407, b9-11)

對苦樂產生顛倒見，稱為初倒。對世間的顛倒見是苦中生於樂想。對出世間之顛倒見是樂中生於苦想。樂所指的是如來，如來常住，所以是樂。若誤認為如來是無常，則於常樂中生於無常苦想。若真樂指如來，如此則蘊含著世間無有一法是樂，所以世間真相是苦。若如此認知，則是正確見解，反之則是顛倒見。

表 2.3：初倒之示意表

	初倒		正見	
	項目	含義	項目	含義
世間	樂	苦中生樂想	苦	無常
出世間	苦	樂生苦想、如來無常	樂	如來、如來常住

其次，對無常和常之顛倒見。

無常常想，常無常想，是名顛倒。無常者名不修空，不修空故壽命短促。若有說言不修空寂得長壽者，是名顛倒，是名第二顛倒。(T12, no. 374, p. 407, a17-20)

對無常和常想產生顛倒想，是名第二顛倒見。對世間之顛倒見是無常生於常想。對出世間之顛倒見是常生於無常想。無常所指的是不修空，相對來說，常即是指修空。究竟之空是第一義空，第一義空立基於中道義理之空。修第一義空能見到生滅無常背後所隱含的寂滅真常，此真常即是佛性。如來善修空，顯發佛性真常，當證得第一義空即徹底顯露佛性清淨本性，成就如來法身常住。不修空者隨無明煩惱流轉於三界六道，煩惱如瀑流般生滅無常，所感招之生命體壽命短促。若說不修空獲得長壽，如此之見是名顛倒見。

表 2.4：第二顛倒見示意表

	第二顛倒見		正見	
	項目	含義	項目	含義
世間	常	無常常想、不修空寂得長壽	無常	不修空、不修空故壽命短促
出世間	無常	常無常想	常	修空得長壽

其三，對無我和我之顛倒見。

無我我想，我無我想，是名顛倒。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勅諸弟子修習無我，名為顛倒，是名第三顛倒。(T12, no. 374, p. 407, a20-26)

對於無我和我產生顛倒想，是名第三顛倒見。對世間之顛倒見是無我生於我想。對出世間之顛倒見是我生於無我想。佛法中說有我，所指的我即是指佛性。確定真我是佛性後，則世間之人說有我，並非指佛性，所以是無我。於世間無我中而生我想，是名顛倒。世間之人不知見佛性，認為佛法中無我，是將佛性我誤認為無我之顛倒見。

表 2.5：第三顛倒見示意表

	第三顛倒見		正見	
	項目	含義	項目	含義
世間	我	無我我想 世間之人雖說有我無有佛性， 是則名為於無我中而生我想。	無我	無有佛性
出世間	無我	我無我想 世間之人說佛法無我，是名我 中生無我想。 佛法必定無我，是故如來勅諸 弟子修習無我。	我	佛法有我即是佛性

其四，對不淨與淨之顛倒見。

淨不淨想，不淨淨想，是名顛倒。淨者即是如來常住，非雜食身、非煩惱身、非是²⁹肉身、非是筋骨繫縛之身。若有說言如來無常是雜食身，乃至筋骨繫縛之身，法僧解脫是滅盡者，是名顛倒。不淨淨想名顛倒者，若有說言我此身中無有一法是不淨者，以無不淨定當得入清淨之處，如來所說修不淨觀，如是之言是虛妄說，是名顛倒，是則名為第四顛倒。(T12, no. 374, p. 407, a26-b5)

對於不淨和淨產生顛倒想，是名第四顛倒見。世間之顛倒見是不淨生於淨想。對出世間之顛倒見是淨生於不淨想。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，所以淨者即是如來法身常住。若誤認為如來是無常身，是不淨之身，是對出世間真理的顛倒見。若誤認為凡夫身是清淨身，不必修不淨觀，是對世間真相不了知所產生之顛倒見。

表 2.6：第四顛倒見示意表

	第四顛倒見		正見	
	項目	含義	項目	含義
世間	淨	不淨淨想	不淨	眾生無常是雜食身，乃至筋骨

²⁹ 「是」亦作「血」，根據明方冊藏校訂。

		若有說言我此身中無有一法是不淨者，以無不淨定當得入清淨之處，如來所說修不淨觀，如是之言是虛妄說。		繫縛之身。
出世間	不淨	淨不淨想 如來無常是雜食身，乃至筋骨繫縛之身，法僧解脫是滅盡者。	淨	如來常住，非雜食身、非煩惱身、非是肉身、非是筋骨繫縛之身。

3. 小結

綜合前述，以表格方式對照世間與出世間顛倒見與正見，能較清楚看出之間的反向關係。

表 2.7：世間與出世間顛倒見與正見之示意表

	顛倒見		正見	
	項目	所代表的含義 ³⁰	項目	所代表的含義
世間	總說	對世間真相的不正確見解或相反見解	總說	正觀正解世間現象
	常	無常常想 不修空寂得長壽	無常	不修空、不修空故壽命短 聲聞緣覺
	樂	苦中生樂想	苦	無常 一切外道
	我	無我我想 世間之人雖說有我無有佛性，是則名為於無我中而生我想。	無我	生死
	淨	不淨淨想 若有說言我此身中無有一法是不淨者，以無不淨定當得入清淨之處，如來所說修不淨觀，如是之言是虛妄說	不淨	有為法
出世間	總說	對出世間的真理誤解或持相反見解	總說	正見解出世間真義
	無常	常見無常、常無常想	常	如來法身
	苦	樂中見苦、樂生苦想 如來無常	樂	涅槃 如來、如來常住
	無我	我見無我、我無我想 世間之人說佛法無我，是名我中生無我想。 佛法必定無我是故如來勅諸弟子修習無我。	我	佛、如來、如來藏或佛性 佛法有我即是佛性
	不淨	淨見不淨、淨不淨想	淨	法義、諸佛菩薩所有正法

³⁰ 顛倒見與正見「所代表的含義」的解說內容是上述所引《大般涅槃經》的經文。

	如來無常是雜食身，乃至筋骨繫縛之身，法僧解脫是滅盡者。		
--	-----------------------------	--	--

		如來常住，非雜食身、非煩惱身、非是肉身、非是筋骨繫縛之身。	
--	--	-------------------------------	--

(二) 一切眾生產生顛倒見之緣由

眾生之生死流轉源自於無明、愛。由於不知世間真相和出世間真實義，對世間種種產生貪著，煩惱遮蔽心性之純淨，造作無邊生死之業，推動眾生不斷地生死流轉。無明與愛除了推動眾生生死流轉外，亦使眾生之想、心與見皆顛倒。

有想顛倒、心倒、見倒，以三倒故，世間之人，樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒。³¹

一切眾生無常、無樂、無我、無淨，顛倒心故，言有常樂我淨。³²

若人遠離是無明、愛、不作取有，是人真實知常、無常。³³

由於世間眾生不正確思維造成想顛倒、心念偏邪產生心顛倒、見解有誤而使見顛倒，此等顛倒使其未能了知真實的常、樂、我、淨之義。想倒、心倒與見倒，源自於無明煩惱之覆蓋，遮蔽知見世間真相與出世間真義的智慧。於世間真相無常、無樂、無我、無淨，產生顛倒見，認為有常樂我淨，因而貪愛染著於世間現象。於出世間的真義常樂我淨，產生顛倒見，認為無常、無樂、無我、不淨。一切眾生因無明煩惱與貪愛覆蓋，不知世間真相為無常、無樂、無我、無淨，執持為常樂我淨。凡夫眾生與聲聞緣覺未能透徹出世間真義為常樂我淨，偏執無常、無樂、無我、不淨之理。若有善知識告知，或聽聞讀誦《大般涅槃經》，或徹底斷除無明煩惱等，能開啓眾生知見佛性之智慧，知道義理的二端，亦即知無常與常、苦與樂、無我與我、不淨與淨之義理，此智慧亦稱為中道智慧。

此外，《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉提及凡夫眾生無知，看不清義理真相，產生顛倒見：

凡夫無知，見相似生，計以為常。以是義故，名曰無常。若無常即是苦，若苦即是不淨。(T12, no. 374, p. 446, b12-14)

凡夫眾生因為無知驅使，看見世間現象相似相續生起，不見其中的微細變化，誤認為恆常不變，而產生以無常為常之顛倒見。因常見之顛倒見，而衍生出以苦為樂、以無我為我與以不淨為淨之顛倒見。若正觀世間現象，則知世間現象乃無常，無常故無我，以及無常故苦，苦故不淨。所以世間真相是無常、苦、無我與不淨。

³¹ 《大般涅槃經》卷 2〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 377, c6-8)。

³² 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 498, b18-19)。

³³ 《大般涅槃經》卷 39〈憍陳如品〉(T12, no. 374, p. 597, b12-14)。

（三）常樂我淨是真實法

佛陀對聲聞弟子述說世間的真相無常、苦、無我與不淨，於《大般涅槃經》昭示常樂我淨。因此有必要說明無常、苦、無我、不淨與常樂我淨各自意涵，進而闡述常樂我淨才是真實法。佛陀從解說四種顛倒見帶出常樂我淨各自意涵，此部分上述已陳述。於此解說常樂我淨為何是真實之理由。首先，以淺明易懂而蘊涵深義之譬喻說明常樂我淨之法，才是有如真寶般真實之法。其次，說明佛陀於適當時機說最適切之法。無常、苦、無我、不淨與常樂我淨，皆是契理契機之法。當眾生機緣成熟堪受大乘法，於適切時機宣說常樂我淨與佛性等法義。再者，常樂我淨並非遙不可及之理論，只要透過實踐即能趨向目標，因此說明斷滅無常因與苦因，能證得常樂我淨。

1. 以寶珠譬喻解說常樂我淨是真實法

《大般涅槃經》卷2〈壽命品〉以水中尋求失去寶珠，眾人於水中所捉持之物皆自認為寶珠，然而實非寶珠之譬喻，說明先前所修習無常、苦、無我、不淨之想，非是真實，常、樂、我、淨才是真實之法。

汝等當知，先所修習無常、苦想，非是真實。譬如春時，有諸人等，在大池浴乘船遊戲，失琉璃寶沒深水中。是時諸人悉共入水求覓是寶，競捉瓦石、草木、沙礫，各各自謂得琉璃珠，歡喜持出乃知非真。是時寶珠猶在水中，以珠力故水皆澄清，於是大眾乃見寶珠，故在水下，猶如仰觀虛空月形。是時眾中有一智人，以方便力安徐入水即便得珠。汝等比丘！不應如是修習無常、苦、無我想、不淨想等，以為實義。如彼諸人，各以瓦石、草木、沙礫而為寶珠。汝等應當善學方便，在在處處，常修我想、常、樂、淨想。復應當知先所修習四法相貌，悉是顛倒。欲得真實修諸想者，如彼智人巧出寶珠，所謂我想、常、樂、淨想。(T12, no. 374, p. 377, c28-p. 378, a13)

釋迦牟尼佛先前教導聲聞弟子修習無常想、苦想、無我想與不淨想等，這些觀想並非究竟真實。何以如此？譬如寶珠不慎掉入湖中的深處，眾人潛入水中捉取自認為是寶珠的各種東西，出水一看才知道不是寶珠。以寶珠自身能淨化與澄清水之功能，使眾人皆見寶珠於水中之所在處，以不擾亂水之方式潛入水中得到寶珠。寶珠比喻眾生皆具有我、常、樂、淨之真實，而各自在無明煩惱之覆蓋下，執持如同瓦石、草木、沙礫等之無常、苦、無我、不淨等想為真實的寶珠。所以，顯發眾生具有的常樂我淨的觀想，才是真正的所應修習的觀想。

2. 佛陀應眾生根機說適切之法

佛陀之前所說無常、無我等法之用意有二：一、對治外道邪見。二、應病與藥，因應眾生所應受化之根機說適切之法。如來為調化眾生，知道於適當的時機，說適當之法。因應眾生受教化之因緣，而講說無我與有我。如同經文中的良醫善知乳何時為藥、何時非藥。當眾生因緣成熟堪受大乘之法，適時引導眾生迴小向大。

爾時，諸比丘白佛言：「世尊！如佛先說諸法無我，汝當修學。修學是已，則離我想。離我想者，則離憍慢。離憍慢者，得入涅槃。是義云何？」……
「汝等比丘！當知如來、應、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，亦復如是。為大醫王出現於世，降伏一切外道邪醫。諸王眾中唱如是言：『我為醫王欲伏外道。』故唱是言：『無我，無人、眾生、壽命、養育、知見、作者、受者。』比丘當知！是諸外道，所言我者，如虫食木偶成字耳，是故如來於佛法中唱是無我，為調眾生故，為知時故說是無我。有因緣故亦說有我，如彼良醫善知於乳是藥、非藥，非如凡夫所計吾我。凡夫愚人所計我者，或言大如拇指，或如芥子，或如微塵。如來說我悉不如此，是故說言：『諸法無我實非無我。何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我。』如彼大醫善解乳藥，如來亦爾，為眾生故說諸法中真實有我。」³⁴

佛陀說常、樂、我、淨之真義後，當時聽聞佛說的諸比丘，心中生起之前佛教導修學「諸法無我」，修學之後離我想則能得入涅槃，不知這樣的教導的意義何在？針對諸比丘之疑問，佛陀先以乳藥譬喻作說明。乳藥譬喻大意是說：有一醫師不知病起根源，亦不善解乳藥功用，一切諸病皆悉教導服乳。不別諸病悉給與乳藥，如彼食木之虫食木所產生的痕跡，恰好形成一個文字，不能說食木之虫識字。不解乳藥好醜善惡，「是乳藥者，亦是毒害，亦是甘露。」³⁵ 能於適當之病情給予適當之藥，才是真正懂得藥方藥理之人。同樣地，如來 (*tathāgata*)、應 (*arhat*)、正遍知 (*samyaksambuddha*)、明行足 (*vidyācaraṇa-saṃpanna*)、善逝 (*sugata*)、世間解 (*lokavid*)、無上士 (*anuttara*)、調御丈夫 (*puruṣa-dāmya-sārathī*)、天人師 (*śāstā deva-manuṣyānām*)、佛 (*buddha*)、世尊 (*bhagavan*)，出現世間如大醫王，為降伏外道邪醫不正確的我執等邪見，所以先宣說無我等對治之法。而無我等法所述說的是世間真相，是二乘之契機法。當眾生根機成熟堪受持真我之法時，佛陀宣說「若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我。」

³⁴ 《大般涅槃經》卷2〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 378, a13-p. 379, a5)。

³⁵ 《大般涅槃經》卷2〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 378, c3)。

此時帶出出世間真義，是契應大乘根機之法。佛陀說無我與有我，皆是根據眾生根機狀況，於適當時機說最應機之法，如應病與藥。

此外，佛陀應機說對治之法，於《大般涅槃經》卷4〈如來性品〉亦有解說：

示現為計常者，說無常想。計樂想者，為說苦想。計我想者，說無我想。
計淨想者，說不淨想。(T12, no. 374, p. 389, c26-28)

佛陀說法根據眾生根機說所能接受之法，或說對治眾生妄執之法。再循循善誘漸次地導向成佛之道。首先，破除一般眾生對世間真相的顛倒見，誤認為世間法有常樂我淨，所以宣說世間無常、苦、無我、不淨等法，破除世間眾生對世間種種的妄執。其次，將三乘或五乘會歸於一佛乘，破除世間眾生與聲聞緣覺對出世間顛倒見，認為世間、出世間皆是無常、苦、無我、不淨，而宣說出世間常樂我淨之真義。

3. 斷滅無常因與苦因得常樂我淨

佛陀於《大般涅槃經》卷39〈憍陳如品〉解答先尼外道的提問，說明宣說常樂我淨之因緣，以及說明眾生厭苦斷苦因，能得常樂我淨：

先尼言：「如瞿曇說無我我所，何緣復說常樂我淨？」佛言：「善男子！我亦不說內外六入及六識意³⁶常樂我淨，我乃宣說滅內外入所生六識，名之為常。以是常故，名之為我。有常我故，名之為樂。常我樂故，名之為淨。善男子！眾生厭苦斷是苦因，自在遠離，是名為我，以是因緣，我今宣說常樂我淨。」(T12, no. 374, p. 596, a17-23)

佛陀之前宣說無我與無我所，現又以何因緣宣說常樂我淨？佛陀之前說法，已說明內外六入及六識意皆是依隨因緣條件聚散而生滅不定，所以非常樂我淨。當滅內外六入所產生之六識，此識已轉識成智，不隨內外六入變動不拘，此時才能稱為常。因為常，才有不變易的我。有常有我，才有寂滅之樂。有常我樂，才能名之為遠離無明煩惱塵垢之清淨。因此之故，眾生斷滅苦因與無常因，能證得常樂我淨之境界。

(四) 佛性、如來、涅槃之體與大涅槃皆常樂我淨

佛性指成佛之特性，如來證得法性與完全地顯發佛性。涅槃之體指向涅槃最

³⁶ 「識意」亦作「意識」，根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

根本的法理，「體」非指實體，是根本之義。大涅槃為佛陀之境界，有別於聲聞緣覺之涅槃，大涅槃與涅槃之差異在於知見佛性與否。涅槃之體、大涅槃、佛性與如來，皆具有共同之特性為常樂我淨。



1. 如來常樂我淨

如來不僅常樂我淨，而且空無諸相。《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品〉佛陀解說如來何以稱為常樂我淨：

若言我者，則是如來。何以故？身無邊故，無疑網故，不作不受故，名為常。不生不滅故，名為樂。無煩惱垢故，名為淨。無有十相故，名為空。是故如來，常、樂、我、淨，空無諸相。(T12, no. 374, p. 544, c15-19)

若我指如來，其意義為何？若我指如來，則可帶出如來常、樂、淨面向的意涵。如來法身無邊，所以是常；如來是一切智者，斷除一切疑網，所以是常；如來不作不受，所以是常。如來是恆常不變，所以不生不滅，不會有無常變化，因此非苦，無有苦則樂。如來無有煩惱垢染，所以是清淨。如來無有十相，是無相，所以是空。總之，如來是常、樂、我、淨，空無諸相。

如來因滅無常、苦、無我、不淨之色、受、想、行、識五蘊，所以獲得解脫常樂我淨之如來身。如《大般涅槃經》卷 39〈憍陳如品〉所言：

爾時世尊告憍陳如：色是無常，因滅是色，獲得解脫常住之色。受想行識亦是無常，因滅是識，獲得解脫常住之識。

憍陳如！色即是苦，因滅是色，獲得解脫安樂之色。受想行識亦復如是。

憍陳如！色即是空，因滅空色，獲得解脫非空之色。受想行識亦復如是。

憍陳如！色是無我，因滅是色，獲得解脫真我之色。受想行識亦復如是。

憍陳如！色是不淨，因滅是色，獲得解脫清淨之色。受想行識亦復如是。

(T12, no. 374, p. 590, c6-14)

世間之色，即有形質之物，是故無常，此無常之色與無明煩惱相應。若滅無明煩惱則能獲得解脫常住之色，受想行識亦是如此。世間色亦是苦、空、無我與不淨，若滅苦、空、無我與不淨之色，則獲得解脫安樂、非空、真我與清淨之色，其餘之受想行識亦是如此。

2. 如來與佛性皆常樂我淨之關連

透過智慧之觀照能直觀如來完全顯發佛性之常樂我淨，亦能照見一切眾生所

隱含常樂我淨之佛性。《大般涅槃經》卷 31〈師子吼菩薩品〉如是言：

十者、具足智慧。智慧者，所謂觀於如來常樂我淨，一切眾生悉有佛性。
(T12, no. 374, p. 549, b22-24)

佛性之於如來，是完全顯發之狀態。佛性於眾生中，因無明煩惱遮蔽，故呈顯隱藏狀態，故需要了因智慧的照見。在一顯一隱之狀態下，透過智慧觀照如來與眾生佛性。如來方面，直接觀照如來完全顯發佛性的特性常樂我淨。而眾生方面，觀照隱含的常樂我淨佛性。如來完全證得與顯露佛性內涵，如來常樂我淨。一切眾生皆具有等同佛一般的性質，稱為佛性，此佛性是常樂我淨。

3. 涅槃之體常樂我淨

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉闡述涅槃之體常樂我淨：

涅槃之體，亦復如是，無有住處。直是諸佛斷煩惱處，故名涅槃。涅槃即是常樂我淨，涅槃雖樂，非是受樂，乃是上妙寂滅之樂。(T12, no. 374, p. 513, b10-13)

涅槃之體涵義為何？涅槃之體雖稱為體，但並非實體，「體」意含著最根本之意。涅槃之體遍一切處，並非固定住著於某一處，所以無有住處。無有住處打破空間概念的執著，意涵超越空間的限制。而之所以稱為涅槃，乃因諸佛斷諸煩惱即名為涅槃 (*nirvāṇa*)，此處之涅槃應是指佛陀之涅槃，稱為大涅槃，有別於二乘之涅槃。大涅槃之樂並非感官上覺受之樂，受樂是無常之樂，並非真正之樂。大涅槃是心身的徹底解脫之樂，是最妙的寂滅之樂，寂滅煩惱乃得此樂，此樂無有變異，是恆常不變清淨之樂，是常樂我淨。

4. 大涅槃、佛性與常樂我淨之關連

大涅槃與涅槃之差異，在於知見佛性與否。大涅槃知見佛性，所以具有常樂我淨。涅槃不見佛性，惟有樂、淨，缺乏常與我。

常樂我淨乃得名為大涅槃也。³⁷

若能了了見於佛性，則得名為大涅槃也。³⁸

有名涅槃，非大涅槃。云何涅槃，非大涅槃？不見佛性，而斷煩惱，是名涅槃，非大涅槃。以不見佛性故，無常、無我，惟有樂、淨。以是義故，

³⁷ 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 502, b13)。

³⁸ 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 502, b20-21)。

雖斷煩惱，不得名為大般涅槃也。若見佛性能斷煩惱，是則名為大涅槃也。以見佛性故，得名為常樂我淨。以是義故，斷除煩惱亦得稱為大般涅槃。

39

涅槃與大涅槃的區別，其中的關鍵在於知見佛性與否。若不能知見佛性，而斷煩惱，只能稱為涅槃，並非大涅槃。因不能知見佛性，只具有樂、淨之特性，無有恆常，無有佛性我。所以雖斷除煩惱，不能名為大般涅槃。此種情況指聲聞緣覺之涅槃。若能知見佛性，並證得真實不變的佛性我，徹底斷無明煩惱，則名為大涅槃。如此可堪稱為具有常樂我淨之特徵。此種情況指佛陀之涅槃。

從凡夫地起修進趣菩提道，知見佛性，證得佛果，至大涅槃，斷除一切生死煩惱有為法，圓滿一切諸法，進入無有生滅之常樂我淨境界。相關佛性、大涅槃與常樂我淨之內涵，如《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉所言：

善男子！修習戒者，為身寂靜。修習三昧，為心寂靜。修習智慧，為壞疑心。壞疑心者，為修習道。修習道者，為見佛性。見佛性者，為得阿耨多羅三藐三菩提故。得阿耨多羅三藐三菩提者，為得無上大涅槃故。得大涅槃者，為斷眾生一切生死、一切煩惱、一切諸有、一切諸界、一切諸諦故。斷於生死乃至斷諦，為得常樂我淨法故。(T12, no. 374, p. 538, c5-12)

一般將修行次第以戒定慧三無漏學來表示。首先修持戒律，得到身的寂靜。其次修行禪定，得到心的寂靜。身心無有躁動後，進一步修行智慧，掃除趨向菩提道之疑慮。修習菩提道，知見自身具有如同如來一般清淨的佛性。佛性的徹底顯發，成就無上正等正覺。成就佛果，證得無上大涅槃。證得無上大涅槃，意味著斷除眾生的一切生死、一切煩惱、一切諸有、一切諸界、一切諸諦。斷除生死煩惱乃至斷諦，蘊含著大涅槃為常樂我淨之法，是煩惱之究竟寂滅。

(五) 小結

釋迦牟尼佛臨入涅槃，宣說常樂我淨之法，有三種用意：一、昭示如來入涅槃並非斷滅，而是進入法身不生滅之常樂我淨之境界。二、會歸三乘或五乘於一佛乘。三、帶出《大般涅槃經》最主要之義理——一切眾生悉有常樂我淨之佛性。

然而，佛陀宣說常樂我淨與之前教導聲聞弟子修習無常、苦、空、無我與不淨等法，表面上恰似相反，不免使聲聞弟子產生疑慮。佛陀為了除去聲聞弟子的疑慮，首先，從四顛倒法解說起，說明世間與出世間的顛倒見，並闡釋世間真相與出世間真義。其次，說明先前所講說的無常、苦、無我與不淨等法，所述說的

³⁹ 《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 514, c8-14)。

是世間真相，是為了：一方面，破斥外道的我執等見；另一方面，對解脫道根機之弟子說尋求出離世間趨向解脫道契理契機之法。

再者，佛陀觀察機緣成熟，說明常樂我淨是真實之意義，而佛陀宣說常樂我淨顯示出之意義為：一、常樂我淨是出世間真義，常指如來法身，樂指涅槃、如來、如來常住，我指佛、如來、如來藏或佛性，淨指法義、諸佛如來所有正法、如來法身清淨。此之常樂我淨所指涉之對象與無常、苦、無我、不淨所指涉之對象不同。二、常樂我淨立基於中道法義，以及必關涉佛性。三、如來證得法性，顯發佛性，成就大涅槃，如來、法性、佛性與大涅槃皆是常樂我淨。四、常樂我淨帶出一切眾生悉有佛性之意義。

佛性具有常樂我淨之特徵，這意味著眾生悉有佛性，只因無明煩惱遮蔽未顯發而已，佛陀已證得與顯發佛性，故如來常樂我淨。佛性的恆常不變，打破、超越時間與空間概念，說明眾生恆具佛性，而無法知見之，乃因無明煩惱遮蔽所致。當佛陀於《大般涅槃經》宣說常樂我淨與一切眾生悉有佛性，即是昭示大眾具有成佛特性，只要修習成佛之道，皆能顯發佛性之常樂我淨，成就佛果。

四、一切眾生悉有佛性

釋迦牟尼佛宣說一切眾生悉有佛性，必有其宣說之用意。此用意換個方式說，即是釋迦牟尼佛於什麼樣的機緣下帶出以佛性為核心之議題？釋迦牟尼佛於臨入涅槃，依然心繫眾生，所以宣說《大般涅槃經》將一生所說之法，以精粹之方式呈顯出來，並且善說佛性，如此意味著將一生的教法，攝受於佛性中，冀望眾生依此而修，皆邁向成佛之道。此才是佛陀出現人間教化之最主要目的之所在。而這也呼應《妙法蓮華經》中所言，佛陀出世最主要目的，為使眾生能夠開、示、悟、入佛的知見。

一切眾生悉有佛性是《大般涅槃經》最具特色的重要理論。一切眾生悉有佛性所帶出的意義：一、凡有心識之眾生，即有佛性。二、眾生成佛之理論依據。三、眾生有佛性，成佛才有可能。四、眾生悉有佛性，三乘或五乘終會歸於一佛乘。五、佛性等同法性之常樂我淨，恆常無有變易。六、佛性平等無有差異，在聖不增，在凡不減。眾生、菩薩、佛，只在知見與顯發佛性有程度上之差異，無有根本成佛特性上之差異。

雖然眾生悉有佛性，不過知見佛性者，只有十住位以上菩薩，一般眾生與聲聞緣覺皆不見佛性。因此，當佛陀宣說一切眾生悉有佛性時，有其必要解說其理由，讓聞法者了知其理路。知道有佛性，只是知道佛性表面，知道佛性所蘊含之法義，才是真正了知佛性的意思。若只是知道佛性意涵，不實際實踐，亦無法顯

發佛性的清淨光輝，所以如何知見佛性，是趨向成佛之道很重要的修行課題。

(一) 一切眾生悉有佛性之理由

一般眾生難以知見佛性，佛陀為了使一般眾生了知自身佛性，說明佛性非生滅法，恆常、是我，不可斷壞、不退，佛性無有差別，眾生於未來皆能成佛，諸如此類之佛性特徵與緣由，即是一切眾生悉有佛性之最佳註解。

1. 佛性是常

當修習一切契經諸定者，未有因緣聽聞《大般涅槃經》，則未知佛性之恆常，以世間真相的無常、苦、無我與不淨之認知，涵括一切，認為一切悉是無常。不知除了世間真相外，還有出世間的真理，此之真理意指佛性恆常。《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉如是言：

雖修一切契經諸定，未聞如是《大涅槃》(經)時，咸言一切悉是無常。聞是經已，雖有煩惱，如無煩惱，即能利益一切人天。何以故？曉了自身有佛性故，是名為常。(T12, no. 374, p. 414, c14-18)

當未聞《大般涅槃經》善說佛性是常，只聽聞一切契經非善說佛性是常或修習諸定非顯發佛性之舉者，則易流於以既有之聽聞或修習，認為一切皆是無常。眾生佛性是恆常不變易，不過知見佛性需有因緣。佛陀於《大般涅槃經》宣說常樂我淨、如來常住與一切眾生悉有佛性，這些核心理論究竟之重點在於揭示眾生佛性是常，只因煩惱覆蓋而不能知曉自身佛性。聽聞或讀誦《大般涅槃經》能作為眾生知見佛性之初步因緣。

2. 佛性是我

何謂我？佛陀於《大般涅槃經》說明「我」之義：假使任何一法具有「實、真、常、主、依，性不變易」之特徵者，即稱為「我」⁴⁰。佛性符合「我」之定義，《大般涅槃經》的特色之一，即是以佛性為我義。相關經文見如下《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉所言：

出世我相名為佛性，如是計我是名最善。(T12, no. 374, p. 408, c13-14)
無我我想，我無我想，是名顛倒。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

⁴⁰ 《大般涅槃經》卷 2〈壽命品〉：「若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我。」(T12, no. 374, p. 379, a1-3)

法有我即是佛性，世間之人說佛法無我，是名我中生無我想。(T12, no. 374, p. 407, a20-25)

出世間恆常不變的「我」，所指的即是佛性，若能如此了知「我」的含義，是能善解佛陀所說之法。世間之人所說的我，實際上是無我，意指世間無有固定不變之存在者，凡事皆是無常之變現，世間無我誤認為有我是顛倒見。佛法中的我，意指佛性，佛性真實恆常無有變易，因此佛法中有佛性我。世間之人認為佛法之中無有我，亦是顛倒見。

對治凡夫所認為世間有我之邪見，因而說無我。對治無我之偏見，故而闡釋出世間佛性真我之義。《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉如是解說：

諸凡夫次第相續而起邪見，為斷如是諸邪見故，如來示現說於無我。喻如王子語諸臣言：我庫藏中無如是刀。善男子！今日，如來所說真我，名曰佛性。(T12, no. 374, p. 412, c22-26)

佛陀觀見凡夫眾生執持世間有我之邪見，為對治此邪見，佛陀宣說無我。而無我確實亦是世間之真相。以譬喻說明無我之意涵，譬喻中諸臣實無見過王子刀，憑想像說出刀的形狀，王子知群臣皆是猜測，因而皆否定其所說。佛陀宣說無我之用意，亦是如此，為了對治有所產生之各種邪見。當眾生了知世間無我之義時，佛陀進一步闡釋出世間真我之義，真我即是佛性。

佛陀宣說佛性是我之義，實為方便說法。以「我」之假名施設，帶出一切眾生悉有佛性之法義。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉如是解說：

佛言：我亦不說一切眾生悉無有我，我常宣說一切眾生悉有佛性。佛性者豈非我耶？以是義故，我不說斷（見）。一切眾生不見佛性，故無常、無我、無樂、無淨，如是則名說斷見也。時諸梵志聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心，尋時出家修菩提道。一切飛鳥水陸之屬，亦發無上菩提之心，既發心已尋得捨身。善男子！是佛性者，實非我也，為眾生故說名為我。(T12, no. 374, p. 525, a21-b1)

佛陀經常宣說「一切眾生悉有佛性」，而不宣說「一切眾生悉無有我」，意思是說佛陀不說斷見，不定說有我或無有二邊之見，而經常宣說「一切眾生悉有佛性」之中道正見。但有眾生聽聞佛陀說佛性是我，意會佛法的真義，發菩提心修菩提道。佛陀說有我或無我皆是因應眾生的根機而說，實際上，佛性並非我，只為度化眾生以我解說之。佛性我是假名施設，是工具語詞，是方便說法。所以不應黏著於佛性有我或無我，當以中道觀之。

3.佛性不可斷壞

凡有心識之眾生即有等同諸佛之特性，此特性遠離生滅、斷壞。如《大般涅槃經》卷7〈如來性品〉所言：

一味（藥）者，喻如佛性。以煩惱故，出種種味。所謂地獄、畜生、餓鬼、天、人，男女、非男非女，剎利、婆羅門、毘舍、首陀。佛性雄猛難可沮壞，是故無有能殺害者。若有殺者，則斷佛性。如是佛性，終不可斷。性若可斷，無有是處。如我性者，即是如來祕藏之藏。如是祕藏，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。（T12, no. 374, p. 408, b24-c2）

眾生有等同諸佛一般之特性，稱為佛性。但眾生佛性受煩惱不同程度障蔽之緣故，而有不同的果報。受煩惱障蔽之影響程度深淺，區分成地獄、餓鬼、畜生、人、天。其中人受煩惱驅使所造作業之不同，分成男女、非男非女，剎利、婆羅門、毘舍、首陀等。眾生雖受煩惱影響有不同之果報，然而皆有等同之佛性。佛性的特性不可壞、不可斷、不可滅，佛性之性指向法的最究竟之根本理則或原則。稱為性者，不具有斷壞之疑慮。性具有我⁴¹的特質，因此佛性與如來藏於《大般涅槃經》以我稱之。眾生佛性雖具有這些特性，不過須透過實修實證佛性，成就佛果方能證知佛性的特性。

《大般涅槃經》卷7〈如來性品〉譬喻佛性猶如金剛不可沮壞：

譬如有人善知伏藏，即取利鏹斷地直下磐石沙礫直過無難，唯至金剛不能穿徹。夫金剛者，所有刀斧不能沮壞。善男子！眾生佛性，亦復如是。一切論者，天魔波旬及諸人天所不能壞。五陰之相即是起作，起作之相，喻如石沙可穿可壞。佛性者，喻如金剛不可沮壞。（T12, no. 374, p. 408, c15-21）

所有寶石中，以金剛石的硬度最高，因此刀斧等利器無法毀壞之。眾生佛性有如金剛石，不論是天魔波旬或是諸人天等皆不能沮壞。佛性雖於五蘊和合的眾生中，眾生的五蘊隨著一期生命的結束，舊五蘊消失，繼之而起的新五蘊生起，眾生五蘊不斷地生滅變易，佛性於眾生五蘊中，並不隨著五蘊生滅變易，佛性是恆常不變易，只因眾生無明煩惱遮蔽而不能知見佛性。佛性既非五蘊，亦不離五蘊，佛性之非即非離，顯示出佛性是中道。

⁴¹ 同上註。



4. 一切眾生不退佛性

一切眾生之佛性不退轉，於未來定當知見、證得佛性，說明一切眾生悉有佛性。如《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉所言：

善男子！一切眾生不退佛性故，名之為有。阿毘跋致故，以當有故，決定得故，定當見故，是故名為一切眾生悉有佛性。(T12, no. 374, p. 556, a6-8)

一切眾生悉有佛性，意味著一切眾生具有成佛之特性，此特性恆隨著眾生，永不退失。阿毘跋致或阿鞞跋致為梵文 *avaivartika*（不退），*avivartika*, *avinirvatanīya*（不退位）之音譯，意思為不退轉。因為佛性常住不退轉，於未來藉由種種因緣顯發，所以必當能知見佛性，並決定證得佛性。因此，佛陀宣說一切眾生悉有佛性。

5. 一切眾生同一佛性無有差別

如下之《大般涅槃經》〈如來性品〉的引文，於上述一佛乘已解說過，於此帶出三乘和一切眾生同一佛性之理由：

善男子！譬如金鑛淘鍊、滓穢、然後消融成金之後，價直無量。善男子！聲聞、緣覺、菩薩亦爾，皆得成就同一佛性。何以故？除煩惱故，如彼金鑛除諸滓穢。以是義故，一切眾生同一佛性無有差別。⁴²

此段經文回應眾生的疑問：若一切眾生悉有佛性，且同一佛性無有差別，如此則意味著三乘或五乘無有根本上之差別，若是如此為何又有三乘、五乘之名稱分別？聲聞、緣覺、菩薩三乘或人、天、聲聞、緣覺、菩薩五乘皆具有相同特質之佛性，顯現不同的三乘或五乘樣貌，有三種原因：一、在於發願趨向不同，二、知見佛性與否之區別，三、無明煩惱遮蔽佛性的程度不同。無論如何，佛性不受上述三種原因的影響，佛性是常住不變易。眾生悉有法性層面上之佛性，但是否顯發佛性，端視眾生是否修習聖道，並發願取向成佛而定。若眾生發願取向解脫道，則成就聲聞緣覺之果報。若眾生修習十善，則能成就人天之果報。三乘與五乘在於知見佛性之差別，不在法性層面上佛性有任何差異。

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉提及究竟畢竟為一切眾生所得一乘，而一乘名為佛性，所以一切眾生悉有佛性為究竟畢竟：

究竟畢竟者，一切眾生所得一乘。一乘者，名為佛性。以是義故，我說一

⁴² 《大般涅槃經》卷 10〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 423, a4-9)。

一切眾生悉有佛性，一切眾生悉有一乘，以無明覆故不能得見。……。佛性亦爾，諸結覆故眾生不見。(T12, no. 374, p. 524, c11-18)

佛陀宣說究竟畢竟為一切眾生能於未來得一乘，一乘是相對應眾生佛性而說的，以佛性為基礎，一乘能成為眾乘所歸，所以說一乘即是佛性。佛性於眾生中平等具足，不論當前身處何乘，於未來皆會歸於一佛乘。眾生皆具有成就佛果之特性，因無明煩惱覆蓋，而不能得見，只要透過顯發佛性之舉，眾生皆能知見佛性，進而成就佛果。

6.一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提故悉有佛性

以一切眾生於未來定當得成佛果，反推一切眾生悉有佛性之因素。

善男子！佛性亦爾，一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。⁴³

善男子！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。⁴⁴

宣稱一切眾生悉有佛性，一切眾生包含犯五逆罪、犯四重禁戒與一闍提者。佛性是恆常不變易，若有因緣，一切眾生於未來定當得成阿耨多羅三藐三菩提。眾生悉有佛性之特性，還需修習實踐菩提聖道之助成因緣，方能於未來成阿耨多羅三藐三菩提。所以眾生悉有佛性至成佛之過程，還是需要透過修菩提道之種種因緣，佛性與修道因緣缺一不可，如鳥之二翼。如此，才能於未來成就佛果。因一切眾生若有因緣，皆於未來定當得成佛果，而反推一切眾生皆有成佛之因素，此因素稱為佛性。

7.小結

不論前所述說之一佛乘、如來常住與常樂我淨等重要之義理內涵，此等皆是說明一切眾生悉有佛性之依據。當佛陀宣說一切眾生悉有佛性，須解答二個疑問：一、作此宣說則意味著唯有一佛乘，何以會有五乘與三乘之差異？二、提出此宣說需有合理理由，其合理理由為何？佛陀解說一切眾生悉有佛性之理由有六：其一、佛性是常，佛性就法性之層面上而論，是超越時間與空間之概念限定，故是恆常不變易。其二、佛性是我，佛性符合「真、實、常、主、依與性不變易」之「我」義特徵，故佛性是我。其三、佛性不可斷壞，佛性無有斷除、割裂、毀壞、

⁴³ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 525, c22-24)。

⁴⁴ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 534, c13-15)。

消失等疑慮，佛性超越有為法之生滅變易。其四、一切眾生不退佛性，眾生於未來因緣具足能知見佛性。其五、一切眾生同一佛性無有差別，就佛性即法性而言，則不因眾生知見佛性與否，佛性平等無有差別。眾生有五乘與三乘之差別，在於發願取向有別，五乘與三乘皆是成佛過程之過渡階段，最終目標當是成就佛果。再者，眾生因無明煩惱遮蔽之程度有別，而產生遮蔽佛性之差異。故眾生佛性就法性層面而論無有差異，就修行實踐之功夫深淺而有知見佛性之差異。其六、一切眾生於未來因緣具足皆當成就無上正等正覺，如此反推一切眾生悉有佛性。

（二）佛性之法義內涵

佛陀宣說一切眾生悉有佛性不但需有合理理由，亦需有理論之支撐。上述已說明理由，此處說明其理論依據為何？佛性蘊涵無量無邊不可思議之法義。諸佛證得佛性全貌，因應眾生根機宣說一法義或二法義或三法義，乃至廣演無量無邊法義。而這些法義內涵，皆含攝於佛性中。佛性之法義內涵，依據《大般涅槃經》經文之陳述，可從二大線索梳理出：一、從佛性與四依、三歸、因緣、中道之關係梳理出。《大般涅槃經》中之四依與三歸皆指向成佛之大方向，而成佛之最根本基礎為佛性，成佛是完全顯發佛性之結果，佛陀所證悟之義理乃佛性之內涵。佛性顯示出因緣法與中道等法義特性。二、《大般涅槃經》指出佛性含攝諸法義。佛陀言《大般涅槃經》如大海含攝諸法，此乃因本經善說佛性，此說明佛性含攝諸法。

1. 佛性與四依

四依於《大般涅槃經》，乃指依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經⁴⁵。四依之所依對象為法、義、智、了義，雖皆各有所指，然而這些所依對象唯有一個趨向，皆指向成佛之大方向。見《大般涅槃經》卷6〈如來性品〉之解說：

我為肉眼諸眾生等說是四依，終不為於有慧眼者。是故我今說是四依：法者即是法性，義者即是如來常住不變，智者了知一切眾生悉有佛性，了義者了達一切大乘經典。(T12, no. 374, p. 402, c6-10)

佛陀所說之四依：法、義、智與了義四者各有所指而相互關連。「法」即是法性，「義」是如來常住不變，「智」了知一切眾生悉有佛性，「了義」了達一切大乘經

⁴⁵ 《大般涅槃經》卷6〈如來性品〉：「佛所說是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。」(T12, no. 374, p. 401, b27-29)。

典。了義即了達一切大乘經典，意思是說了達以成佛為目的的大乘義理，以大乘義理為指引。而大乘經典善說諸法法性，諸法法性之於眾生，稱為佛性。眾生具有成佛之特性，依大乘經典所說之法而修，所修圓滿證得諸法法性，佛性徹底顯發，成就如來常住不變。



2.佛性與三歸

三歸依所顯之相，可分成同相與異相。三歸同相指佛性與佛皆涵蓋法僧。三歸性即我性，我性即佛性，則三歸性即佛性。眾生自身有佛性，佛性中涵括法與僧。自性歸依，即指歸依自身佛性，佛性三歸依具足，當未來世成就佛果則成就三寶。三歸異相分別指佛、法與僧，三者各有不同之意涵與外相。

如是三歸性，則是我之性。若能諦觀察，我性有佛性，當知如是人，得入祕密藏。⁴⁶

於佛性中即有法僧，為欲化度聲聞凡夫故，分別說三歸異相。⁴⁷

若有眾生能信如是《大涅槃經》，其人則能自然了達三歸依處。何以故？

如來祕藏有佛性故。其有宣說是經典者，皆言身中盡有佛性。如是之人則不遠求三歸依處。何以故？於未來世我身即當成就三寶。⁴⁸

三歸依有歸依之對象，分成異相與同相。歸依對象之異相，通常指佛、法、僧三寶。歸依對象之同相，指自性歸依，眾生中皆具有三歸性，三歸性即是佛性。眾生佛性，藉由三歸異相的善知識諸佛菩薩與宣揚佛性的《大般涅槃經》等佛法，帶出眾生自性三歸的佛性，眾生修行有成於未來能顯發自性之三寶。佛性中本具等同佛之特性，佛為修持正法而覺悟者，佛中蘊涵正法之義，佛為僧中之首，佛中具有法僧。同樣地，佛性中亦具有法僧。佛性中即蘊涵三寶之義，如此言之，三寶異相實為一相，為使凡夫眾生與聲聞了知三歸之義，將一歸依相分別說三歸依相。

3.佛性與因緣

佛性與因緣之關係，可從二方面來述說：第一、眾生成佛需有因緣。眾生佛性，若有因緣，則能顯發。因緣分成正因與緣因：正因指眾生具有成佛之特性；緣因指藉由修菩提道滅除煩惱，累積成佛資糧。正因與緣因圓滿，則當於未來必定得成佛果。因此修菩提道積功累德，扮演著顯發佛性不可或缺之助緣。第二、

⁴⁶ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 409, b12-15)。

⁴⁷ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 409, c29-p. 410, a1)。

⁴⁸ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 410, b6-10)。

眾生佛性以因緣法闡釋。以十二因緣解說一切眾生悉有佛性。

第一、需有因緣佛性方能顯發。《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉以乳、酪、醍醐從因緣所生之譬喻，闡釋明與無明，佛性之知見與否皆須有因緣：

乳雖從草血而出，不得言二，唯得名為從因緣生。酪至醍醐，亦復如是，……。
善男子！明與無明亦復如是。若與煩惱諸結俱者，名為無明。若與一切善法俱者，名之為明。……。佛性亦爾。(T12, no. 374, p. 411, b12-22)

牛乳的形成透過牛食草經消化吸收後等因緣條件，血液轉變成乳。乳的形成透過種種因緣條件的和合，非單一因緣所能形成，而這些各個因緣條件皆不能代表乳，唯有各種因緣條件的和合方能生成乳，所以正確說法為乳從因緣生。至於乳製品酪與醍醐，亦是透過種種的主因與助緣和合而生成。事物生成由因緣條件決定，推廣論之，明與無明之轉變與佛性之知見亦是透過因緣條件促成。當眾生煩惱諸結盤踞心中，稱為無明。當眾生身口意皆與善法相應，稱為明。佛性的知見透過明而照見。明與知見佛性皆須透過修習菩薩道之種種善行因緣。

《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉述說本經能作為顯發佛性之因緣：

所謂佛性，非是作法，但為煩惱客塵所覆。若剎利、婆羅門、毘舍、首陀，能斷除者，即見佛性，成無上道。譬如虛空震雷起雲，一切象牙上皆生花。若無雷震，花則不生，亦無名字。眾生佛性，亦復如是。常為一切煩惱所覆不可得見，是故我說眾生無我。若得聞是《大般涅槃》微妙經典則見佛性，如象牙花。雖聞契經一切三昧，不聞是經不知如來微妙之相。如無雷時，象牙上花不可得見。聞是經已，即知一切如來所說祕藏佛性，喻如天雷見象牙花。聞是經已，即知一切無量眾生皆有佛性，以是義故說《大涅槃》，名為如來祕密之藏，增長法身，猶如雷時象牙上花。以能長養如是大義，故得名為《大般涅槃》。(T12, no. 374, p. 411, b28-c12)

佛性並非造做出來的，眾生本具有佛性之特質，因煩惱遮蔽而不能知見，煩惱可透過修習實踐佛法而將其斷除。煩惱是無常法故稱為客塵煩惱，佛性是常故非生滅作法。眾生知見佛性需有因緣，《大般涅槃經》即是知見佛性的良善因緣，此經善說一切眾生悉有佛性，知本身具有佛性是邁向菩提道的第一步，若跨出知見這一步，即種下菩提之善根智慧，遇到修行之助緣即能漸漸邁向成佛之道。

《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉解說佛性與五蘊不即不離，是了因非作因：

一切眾生悉有佛性，佛性非色不離於色，非受想行識乃至不離於識，是常可見，了因非作因。(T12, no. 374, p. 559, a9-11)

佛性跟隨著眾生一期又一期的生命生滅而不生滅，雖處於眾生五蘊中，但五蘊不是佛性，五蘊與佛性是不即不離之關係。佛性是藉由去除煩惱而顯發出來，所以是以般若智慧照見之了因，並不是製造出來的作因，因為佛性是恆常存在眾生中，並不是藉由製造而產生出來的生滅之法，佛性是常住法。

眾生與佛性之關係，可藉由房屋中的寶藏來理解。房屋比喻眾生五蘊，寶藏比喻佛性。寶藏於房屋中以布等種種東西覆蓋，加上經年累月所沈積之灰塵，早已看不到寶藏。即使外在的房屋經過無數次的整修或重建，依然看不到寶藏之蹤跡。若欲重現寶藏，所作之事應將寶藏上所覆蓋之物清除，並非去製造寶藏，因為寶藏本來存在，所以只要做清除覆蓋之物即可。同理，佛性眾生本具，所以只要藉由修習菩提善法去除煩惱等遮蔽，即能顯發佛性。

第二、佛性即十二因緣。《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉提及佛性即是十二因緣所蘊含之意：

佛性者，名十二因緣。何以故？以因緣故，如來常住，一切眾生定有如是十二因緣，是故說言一切眾生悉有佛性。十二因緣即是佛性，佛性者即是如來。(T12, no. 374, p. 557, a5-9)

佛性說明一切眾生皆有如同佛一般之特性。十二因緣為緣起法表現於眾生生命流轉與還滅之十二支後支以前支為緣生起或還滅之因素。一切眾生生命現象皆是十二因緣的表現，十二因緣是法爾如是，是常住不變之法。證得十二因緣法，即證得佛性，成就如來。因此，十二因緣即佛性即如來，十二因緣、佛性與如來三者究竟真實義皆同，三者就不同的面向闡述究竟真實義。

4.佛性與中道

佛陀以中道義理闡釋佛性，《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉如是說：

善男子！有諸外道，或說我常，或說我斷。如來不爾，亦說有我，亦說無我，是名中道。若有說言佛說中道，一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不知不見，是故應當勤修方便斷壞煩惱。(T12, no. 374, p. 405, b6-10)

如來有時說有我，有時說無我，所說有我與無我之我於不同的語境脈絡下，有不

同所指與相同所指之二種意義：一、有我與無我之我，各有不同所指。此我依無我與有我作解說：其一、諸法無我之「我」，意指固定不變的個體或作者。而外道因顛倒見之緣故，將無我說成有我，我指的是固定不變的作者，此我乃佛陀所欲破除之我執，故說無我否定之。無我意指世間現象於因緣法之下無有固定不變的作者。其二、有我之「我」，意指佛性。如來所說之有我，指的是佛性。二、有我與無我之我，所指相同。例如上述經文，所述說之有我與無我之我，皆指佛性。如來隨眾生根機說契理契機之法，此契理契機之法即中道之法。如來以中道法義解說眾生佛性之之種種情況，眾生具有佛性故說有我。然而因煩惱覆蓋不知見佛性，佛性內涵未能顯發，此時說無我。應當勤修各種方便法門斷除煩惱以知見與顯發佛性，如此才能顯露自身的佛性我。如來以中道闡述佛性不落入有無之二邊，不定說眾生佛性或有或無。

中道之法不落入二邊，所以不定說有或無等二邊。佛性以中道闡釋之，亦是不定說有或無。

有無之法，體性不定。⁴⁹

雖有佛性，不說決定。⁵⁰

一切眾生悉有佛性，不過並不將有與無固定化，有與無皆是於因緣脈絡下言之的，究其自性為空，因而有與無之體性不定是空之表現。

《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉解說智者應善分別，常與無常，以及我與無我之義：

凡夫之人，計一切身，皆是無常，譬如瓦坏。有智之人，應當分別，不應盡言：一切無常。何以故？我身即有佛性種子。若說無我，凡夫當謂一切佛法，悉無有我。智者應當分別無我，假名不實。(T12, no. 374, p. 410, c11-15)

凡夫認為煩惱所構成之身皆是無常，一期生命結束身體即消散，接著而起的是另一期生命的身體生起，凡夫身是無常的顯現。不過，眾生之中有佛性種子，佛性種子並不會隨著眾生一期生命的生起或消滅而消失或改變，佛性種子恆存於眾生中。若說佛性為我，此時不應說無我。有我與無我須視所言說之對象或所意指的對象為何而定，不能一概論之有我或無我。無我之我，若指眾生身，無我則說明眾生身生滅不定。有我之我，若指佛性，有我則說明佛性恆常不生滅。無我或有我皆是假名施設，善分辨之，不應固著於其上。因不落入有我與無我之二邊，佛

⁴⁹ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 410, c2)。

⁵⁰ 《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 559, a20-21)。

陀宣說不二中道，不二中道能適切帶出眾生佛性的意義。

《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉述說佛性非內非外，亦不失壞，恆存於眾生中：

佛性者復有二種：一者，是色。二者，非色。色者，謂佛菩薩。非色者，一切眾生。色者，名為眼見。非色者，名為聞見。佛性者，非內非外。雖非內外，然非⁵¹失壞，故名眾生悉有佛性。(T12, no. 374, p. 530, b13-16)

佛性以色作區分，分成色與非色。色指諸佛菩薩，諸佛菩薩所呈現出來之色，與所彰顯之佛性相互呼應。眼見諸佛菩薩之色相，即能見到佛性的內涵。非色指的是一切眾生，一切眾生未能知見佛性，煩惱障蔽佛性的清淨樣貌，一切眾生之色非佛性所呈現之色，為煩惱所造成之色相。一切眾生不能藉由色相眼見佛性，只能藉由聽聞佛法聞見佛性的種種。佛性可藉由菩薩外顯之色相觀見，菩薩外顯之色相乃由內心之清淨而生，所以佛性非外顯之色相，亦非清淨之內心，適當說法應考量佛性的內外種種的顯發因素，非只從單一條件或面向述說佛性，因此說佛性非內非外。眾生佛性只能透過聽聞佛法而知見，聞法意味著佛性於外，若只聽聞佛法而不內化為實際修為，亦無法真正知見佛性。綜合言之，佛性遠離內外二邊，藉由非二中道呈顯。非二中道之佛性，非內非外，恆常不變存在於一切眾生中，不曾失壞，因此佛陀宣說一切眾生悉有佛性。

《大般涅槃經》卷 37〈迦葉菩薩品〉以虛空譬喻佛性，因二者皆具有非三世所攝與無罣礙之特性。首先，虛空與佛性皆非三世所攝。不過，虛空是因為「無」之緣故非三世攝，佛性是因為「常」之緣故非三世攝。

迦葉菩薩言：「世尊！如佛所說眾生佛性猶如虛空，云何名為如虛空耶？」
「善男子！虛空之性，非過去、非未來、非現在。佛性亦爾。善男子！虛空非過去，何以故？無現在故。法若現在可說過去，以無現在故無過去。亦無現在，何以故？無未來故。法若未來可說現在，以無未來故無現在。亦無未來，何以故？無現在過去故。若有現在過去則有未來，以無現在過去故則無未來。以是義故，虛空之性非三世攝。善男子！以虛空無故無有三世，不以有故無三世也。如虛空花非是有故無有三世，虛空亦爾，非是有故無有三世。善男子！無物者，即是虛空，佛性亦爾。善男子！虛空無故非三世攝，佛性常故非三世攝。善男子！如來已得阿耨多羅三藐三菩提，所有佛性一切佛法常無變易。以是義故，無有三世猶如虛空。善男子！虛

⁵¹ 「非」亦作「不」解，根據宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

空無故非內非外，佛性常故非內非外，故說佛性猶如虛空。」

眾生佛性猶如虛空，其理路何在？虛空與佛性共同特點，皆非三世所攝。虛空無過去、現在與未來之時間上的推移，亦無空間上的變易，虛空不受時間的限制與影響。眾生佛性跟隨著眾生，佛性恆常無有變易，不受三世時間上的影響，不論眾生處何處，佛性之特性依然跟隨著眾生。虛空之特點為空無所有，所以非內非外。佛性之特點恆常不變，亦非內非外。非內非外即是不落二邊之不二中道之理。因虛空與佛性皆不受三世之影響，且不落相對概念之二邊，立基於中道義理上，是故說佛性猶如虛空。

其次，虛空具有無罣礙與無質礙等特性。佛性具有於諸法無罣礙與無滯礙等特性。

善男子！如世間中，無罣礙處，名為虛空。如來得阿耨多羅三藐三菩提，已於一切佛法無有罣礙，故言佛性猶如虛空。以是因緣我說佛性猶如虛空。

以世間來說，虛空乃指無罣礙之處。如來證得無上正等正覺，於一切佛法無有罣礙、徹底通達無礙。換言之，如來成就佛果乃證得自身佛性，將佛性所內涵的無量無邊法義顯露無遺，故於一切佛法無有罣礙。因虛空與佛性皆具有無罣礙之特性，所以說佛性猶如虛空。

佛性以虛空之非三世攝和無罣礙之特性來作譬喻。不過，譬喻並非等於，虛空無有相對存在，而佛性相對於非佛性。

迦葉菩薩白佛言：「世尊！如來、佛性、涅槃，非三世攝，而名為有。虛空亦非三世所攝，何故不得名為有耶？」佛言：「善男子！為非涅槃名為涅槃，為非如來名為如來，為非佛性名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱有為之法。為破如是有為煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闍提至辟支佛。為破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。善男子！一切世間無非虛空對於虛空。」(T12, no. 374, p. 580, c23-p. 581, a24)

如來、佛性與涅槃皆非三世所攝，但名之為有。那麼虛空亦非三世所攝，為何不名為有？非涅槃的相對稱呼為涅槃，非如來相對稱呼為如來，非佛性相對稱呼為佛性。「非 P 相對於 P」之形式，所表達之含義為：因有非 P，才有相對應的 P 出現，非 P 與 P 二者是相互依存。具體而言，非涅槃是指一切煩惱有為之法，相對來說，涅槃為破如是一切煩惱有為之法。非如來所指的是一闍提至辟支佛，

如來指破除如是一闡提等至辟支佛的無明煩惱。非佛性指一切牆壁瓦石無情之物，佛性指離如是等無情之物。此處需注意的是：非佛性所指的是無有心識之無情物。所以佛性是之於有心識之有情或稱為眾生而說的。若只有單獨的存在者，無相對存在，這種現象，因其本身並無存在任何東西，唯有名稱描述這種情況，虛空即是如此。

5. 佛性總攝諸法義

《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉提及《大乘大涅槃經》總攝佛陀之前所說之法，此乃因本經之核心要義為究竟善說佛性，此說明以佛性總攝諸法。

譬如眾流皆歸于海，一切契經、諸定三昧皆歸《大乘大涅槃經》。何以故？究竟善說有佛性故。(T12, no. 374, p. 414, c29-p. 415, a2)

釋迦牟尼佛於臨入涅槃前，宣說《大般涅槃經》，將之前所說之一切契經與諸定三昧皆收攝於此部經，有如眾江河皆歸於大海。而《大般涅槃經》總攝諸法之最大原因，在於以究竟善說一切眾生悉有佛性之義理內涵，此說明佛性將佛陀之前所說之一切契經與諸定三昧皆收攝於其內。簡言之，佛性之內涵總攝佛陀之前所說之一切法。

6. 小結

一切眾生悉有佛性之理由，其理論依據在於佛性蘊含無量無邊不可思議之法義內涵。佛性之法義內涵，從《大般涅槃經》經文，梳理出二大面向：一、佛性與四依、三歸、因緣、中道之關係，二、佛性含攝諸法義。四依之所依對象為法、義、智與了義，「法」指法性，「義」指如來常住不變，「智」指了知一切眾生悉有佛性，「了義」指了達一切大乘經典之義。從四依所指涉之內涵，可知四者相互關連。了達一切大乘經典之義，產生了知一切眾生悉有佛性之智慧，亦了知如來常住不變之意義，依之起修，能證得法性即佛性，成就如來常住不變之法性身。此四依所欲彰顯為佛性與法性，而佛性即是法性。四依雖分開為四，實質上唯有一依，即是佛性。三歸雖分成佛、法、僧三個項目，此三個項目從自性之佛性來說，佛性具備佛、法、僧三內涵。當自性歸依，即歸依自身佛性，自身佛性具足佛、法、僧三項，故三歸依，實際上乃一歸依。佛性從因緣之面向來說，蘊含二種意義：一、知見佛性需要各方面因緣具足而顯發之。眾生佛性從正因與緣因二方面來說，正因說明眾生佛性於法性之面向上，平等不二，緣因說明眾生須藉由種種修行實踐累積成佛資糧，方能漸漸顯發佛性。二、佛性即十二因緣。佛性與十二因緣於法性層面上，皆是等同地。佛性從中道面向來闡釋，中道乃因緣法不

同面向的表述，中道即十二因緣，不過中道著重述說法義之不落二邊之面向。佛性從中道述說，闡明佛性不落有無等二邊之爭。總的來說，佛陀說《大般涅槃經》含攝諸法義，而此部經能含攝諸法義，其重要之原因乃在於究竟善說佛性。如此而意味著佛性含攝諸法義，佛陀依法性起修圓滿證得法性，即完全顯發佛性。佛性即法性，即一切諸法。

(三) 知見佛性

闡釋一切眾生悉有佛性只是開啓知的初步，知見蘊含著實踐之意味，知見佛性即是實踐佛性。佛性難以知見，難以知見之關鍵在於眾生無明煩惱遮蔽。修諸善方便斷除無明煩惱，佛性光輝即能顯現。

1. 佛性難見

佛性蘊涵豐富之義理，一般眾生和聲聞緣覺難以知見，唯有佛陀全見之。

十住菩薩，於如來性，知見少分，亦復如是。況復聲聞緣覺之人，能得知見。⁵²

所有佛性如是甚深難得知見，唯佛能知，非諸聲聞緣覺所及。⁵³

如來性亦即佛性，十住菩薩（*daśa-bhūmi-bodhisattva*）⁵⁴知見少分的佛性，聲聞緣覺與凡夫眾生不見佛性，唯佛知見所有的佛性。佛性之難見，之於聲聞緣覺，因非諸聲聞緣覺智力所及與修行取向並非趨向成佛所致。佛性之難見，之於凡夫眾生，因無明煩惱遮蔽而不能知見之。此處之「見」，具有證得之意味。

眾生不能知見佛性，不可說無有佛性，因有諸佛菩薩知見之。佛性能否知見，端視有無因緣見之。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉如是述說：

「世尊！若一切眾生悉有佛性，如金剛力士者，以何義故，一切眾生不能得見？」佛言：「善男子！譬如色法雖有青黃赤白之異、長短質像，盲者不見。雖復不見，亦不得言無青黃赤白、長短質像。何以故？盲雖不見，有目見故。佛性亦爾，一切眾生雖不能見，十住菩薩見少分故，如來全見。十住菩薩所見佛性如夜見色，如來所見如晝見色。善男子！譬如瞎者見色

⁵² 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 412, a3-4)。

⁵³ 《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 412, b4-6)。

⁵⁴ 十住為菩薩階位，內容可參閱《大方廣佛華嚴經》〈十住品〉：「佛子！菩薩住處廣大，與法界虛空等。佛子！菩薩住三世諸佛家。彼菩薩住，我今當說。諸佛子！菩薩住有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說。何者為十？所謂：初發心住、治地住、修行住、生貴住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、王子住、灌頂住，是名菩薩十住。」(T10, no. 279, p. 84, a18-24)。

不了，有善良醫而為治目，以藥力故得了了見。十住菩薩亦復如是，雖見佛性不能明了，以首楞嚴三昧力故能得明了。……善男子！譬如初月雖不可見，不得言無。佛性亦爾，一切凡夫雖不得見，亦不得言無佛性也。」

(T12, no. 374, p. 525, b7-c2)

此段經文之一切眾生，依據經文脈絡解讀，指一般凡夫，不包括十住以上菩薩，十住以上階位菩薩，以菩薩稱之，不稱為眾生。一切眾生悉有佛性，不過一切眾生卻不能得見？眾生不見佛性是眾生戒、定、慧所開發出的菩提資糧還不足以顯發出佛性的內涵的緣故。是眾生能力、智力不足以知見佛性，並非無有佛性。譬如有質礙之物質具有青黃赤白等顏色上與長短等形狀上的差異，眼盲者看不見這些物質上的差異，不能以盲者不見而說物質沒有這些差異，因為有眼睛健全者看到這些物質上的差異。就像佛性，凡夫眾生不能知見之，不過十住菩薩能見到佛性的少分，雖見佛性猶不明了，唯有佛全見佛性內涵，了了知見佛性。能不能知見佛性視眾生本身的各方面條件是否具足足以知見佛性的能力而定，並不能以知見佛性與否作為判斷有無佛性之依據。

2. 修習諸善方便斷除煩惱方能知見佛性

以下所列的《大般涅槃經》卷7〈如來性品〉的經文，皆說明一切眾生悉有佛性，因諸煩惱覆蔽之緣故，而不知不見：

善男子！我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已⁵⁵來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。(T12, no. 374, p. 407, b9-11)

眾生佛性，亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏貧人⁵⁶不知。善男子！我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏不能得見。如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性。(T12, no. 374, p. 407, b21-25)
一切眾生亦復如是，不能親近善知識故，雖有佛性皆不能見，而為貪婬瞋恚愚癡之所覆蔽故。(T12, no. 374, p. 408, a24-26)

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，乃得證知了了。(T12, no. 374, p. 408, b9-10)

佛陀所說之「我」於《大般涅槃經》所指的是「如來藏」(*tathāgata-garbha*)或「佛性」。如來藏與佛性就所引經文脈絡解讀，二者是可相通之概念。因我指如來藏與佛性，佛陀才進一步說一切眾生悉有佛性即是我義。眾生佛性從無始以來，

⁵⁵ 「已」同「以」，根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏校訂。

⁵⁶ 「貧人」亦云「貧女」，根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏校訂。

為無量煩惱所覆蓋遮蔽，如貧人不知家中本藏有真金，當有知寶藏所藏之處的耆老告之，則能得到寶藏。當眾生親近善知識，善知識揭示本具之佛性，只要去除煩惱的遮蔽，即能知見佛性的內涵。

如何修持方能去除煩惱？應當勤修各種斷除煩惱的法門，煩惱斷盡則能知見佛性。

若不護持禁戒，云何當得見於佛性？一切眾生雖有佛性，要因持戒然後乃見。因見佛性，得成阿耨多羅三藐三菩提。(T12, no. 374, p. 405, a19-21)

雖有佛性，以未修習諸善方便，是故未見。以未見故，不能得成阿耨多羅三藐三菩提。(T12, no. 374, p. 405, b16-18)

修行的初步從護持正確的禁戒開始，禁戒能使身口意清淨，久而久之，佛性的光輝與清淨特性即能顯露出來，持守禁戒圓滿成就持戒波羅蜜。當各個所修之行圓滿菩提道資糧時，佛性徹底顯現，成就無上正等正覺。

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉述及佛性的內涵包含十力、四無所畏、大悲三念處等無量無邊殊勝的智力、心力與能力。眾生破除煩惱，則能得見之。

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，破煩惱故，然後得見。一闍提等，破一闍提，然後能得十力、四無所畏、大悲三念處。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。(T12, no. 374, p. 525, c3-7)

十力、四無所畏、大悲三念處為佛性之內涵，亦是佛之內涵。一切眾生破除煩惱，一闍提 (*icchantika*) 破除一闍提的邪知邪見，進而破除煩惱，則能證得十力、四無所畏、大悲三念處。而十力、四無所畏、大悲三念處為佛性內涵，一切眾生破除煩惱皆能知見此三種，這意味著一切眾生破除煩惱皆能知見佛性。

3. 小結

佛陀宣說一切眾生悉有佛性之最主要目的，不但希望眾生了知佛性意涵，更希望眾生能依佛性起修。眾生因無明煩惱遮蔽佛性之光輝，修行菩薩道即是去除無明煩惱之障蔽，顯發佛性。故眾生佛性非有無存在之議題，眾生佛性乃知見顯發之議題。

(四) 小結

探討一切眾生悉有佛性，聚焦以三個面向來闡釋，亦即一切眾生悉有佛性的

理由、法義依據與實踐意義。此三個面向各回應一切眾生悉有佛性不同面向的議題，亦相互支撐起一切眾生悉有佛性的宣稱。

總說三方面論述要點：一、解釋為何一切眾生悉有佛性之理由根據。《大般涅槃經》帶出的理由有六：因佛性具有恆常、是我，不可斷壞、不退轉之特徵，佛性無有差異，眾生於未來皆當成佛。此等理由顯示佛性與眾生之關係，是眾生本具佛性，佛性恆隨眾生，不受時間與空間等因素之影響。二、佛性含攝無量無邊之法義。佛性的豐富內涵，成就佛果者顯發佛性，亦即顯發無量無邊的法義寶藏。佛陀是完全顯發佛性者，佛所說之法，可說是闡述佛性之內涵。三、知見佛性。知見意味著實踐，實踐佛性最根本之著手處，即是斷滅無始無明煩惱。當無始無明煩惱皆斷滅，佛性徹底顯發，成就佛果。佛陀是實踐佛性的徹底覺者，佛陀宣示一切眾生悉有佛性，目的在於使眾生知見佛性，指出一切眾生趨向成佛之實踐道路與方法。

釋迦牟尼佛宣說一切眾生悉有佛性，有其法理上之依據與修行實踐上積極意義。在法理上，眾生本具佛性，佛性具有恆常不變易、是我，不可斷壞、不退轉等特徵，此等佛性特徵足以說明眾生佛性恆隨眾生，在凡不減、在聖不增。佛性無有差異，說明眾生不論當下所修為人天乘或聲聞緣覺乘，基於相同的佛性，最終究竟會歸於大乘道，成就佛果為究竟目標。佛陀宣示眾生於未來皆當成佛，這意味著眾生皆具有成佛之潛能，此潛能即是佛性。此外，上述闡釋佛性法義內涵無量無邊不可思議，佛是圓滿證得佛性之覺者，亦即佛完全顯現自身佛性明亮清淨特性，證得佛性等於證得無量無邊不可思議法義內涵。佛陀將其證得的佛性內涵，依眾生根機宣說契理契機之法義，而究竟目的乃待眾生根機成熟堪受大乘法時，宣示眾生本具有佛性之特性。佛性具足無量無邊法義，眾生只要顯發自身佛性，不必向外追求。在修行實踐上，佛陀將其所見之眾生佛性昭示大眾，開啓眾生知見佛性之初步因緣，知、行不可偏廢，唯有實際實踐所知方能達成成佛之目標。在修習菩薩道趨向成佛的過程中，知見佛性的程度與菩薩的位階為正比，十住菩薩少見佛性，十地菩薩雖見佛性，猶不徹底，佛陀完全徹見、顯發佛性。不過，十住位菩薩以下眾生於無始無明煩惱遮蔽下不能知見佛性，須透過善知識之因緣告知啓發。最佳善知識乃佛陀，佛陀所宣說之法，諸如大乘經典善說佛性之《大般涅槃經》，以及依法修行之佛弟子，皆是眾生知見佛性的良善因緣。佛陀於《大般涅槃經》告知一切眾生悉有佛性，並指出顯發佛性之關鍵，當從斷除無始無明煩惱諸結著手，而斷滅無始無明煩惱須透過種種修行實踐菩薩道，長時間積功累德方能知見、顯發佛性，最終成就佛果。

由上述之闡釋，即可回應佛陀宣說一切眾生皆有佛性，其意義為何？佛陀於《大般涅槃經》宣說一切眾生悉有佛性，意義有三：一、如來以自身之境界，觀看眾生佛性，了了分明，即以隨意說，宣說一切眾生悉有佛性。二、於正因佛

性上解說佛性，則凡有心識之眾生即有佛性。三、於法性恆常不變易上之基礎上，佛性恆常不變易。



第四節 本章結論

本章探討涉及研究主題的經典依據、關鍵概念中道佛性與《大般涅槃經》四大重要義理，分成三部分陳述：一、本論文的經典依據為《大般涅槃經》「北本」，從現有的文獻記載中爬梳出「北本」的傳譯過程與相關版本之意義。二、對本研究主題之「中道佛性」關鍵語詞概念，作字義與關係之分析。三、探討《大般涅槃經》之一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性之四大重要義理，從闡釋四大重要義理中帶出與中道佛性之關連。本章之論述得到三項主要研究結果：

第一，從現存文獻記載《大般涅槃經》的較為完整梵文本有二萬五千或三萬五千偈，而曇無讖翻譯出四十卷《大般涅槃經》只有一萬多偈，雖不完整，不過大致內容已涵括整部經之義理要旨。

第二，於之後的章節將展開論述《大般涅槃經》中道佛性的理論，「中道佛性」是《大般涅槃經》關鍵核心主軸理論，亦是本文之論述焦點，故於此章先作中道與佛性的意義與關係解說。就中道與佛性之字詞含義來說，中道之不落二邊，顯現法義的適切狀態與說法。佛性直指一切眾生最根本最清淨的潛能。就解說中道與佛性之間的關係而論，可分成二方面來述說：一、中道法義形容、闡釋眾生佛性之狀態，能適切傳達眾生佛性所呈現出的種種情況。二、中道與佛性皆是等同之究竟真實義。中道法義藉由完全彰顯佛性的佛來宣說，佛宣說的法是證得的佛性內涵，所以中道義理是佛性內涵。中道與佛性就法性平等而論，二者等同。

第三，中道佛性為《大般涅槃經》主軸理論，則《大般涅槃經》所闡釋之其他重要義理，必然與中道佛性相關，並且指向中道佛性。本章探討《大般涅槃經》之重大義理：一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性，此四大重要理論，皆說明中道佛性是眾生佛性最適切的說法。因中道不落二邊，以中道闡釋佛性，佛性不落有無等相對二邊之爭辯，亦是眾生佛性的實然情況之描述。若以佛境界而論，中道的不落世間相對與相關概念之超越意義，帶出中道等同佛性之出世間無為法之意義。



第三章 從緣起論述中道佛性義



「從緣起論述中道佛性義」的意思，即是以緣起視角論述中道佛性的義理內涵。於此，先需處理的是「緣起」、「因緣」、「十二因緣」、「十二緣起」和「緣生」這幾個相關概念之間的關係。因為《大般涅槃經》使用「因」、「緣」、「因緣」、「十二因緣」和「緣生」這幾個語詞，並沒有直接提及「緣起」這個語詞。在運用緣起法義於本論文之前，需先釐清「緣起」、「因緣」、「十二因緣」、「十二緣起」和「緣生」這幾個相關概念之間的關係。像是「緣起法」是否等同「因緣法」？「緣起」和「十二因緣」的關係？「十二因緣」可否稱為「因緣」？若「緣起」與「因緣」互為通用，理所當然，就能順理成章地將「緣起」法義應用於本文之後對佛性的論述。此外，「緣起」與「緣生」是等同概念？抑或二者有些差異？於本文也將一併釐清。

「從緣起論述中道佛性義」蘊含所需處理之議題為：一、緣起法內涵為何？緣起於《大般涅槃經》是如何帶出的？或是說緣起於《大般涅槃經》是如何運用的？二、探討「緣起」、「中道」和「佛性」兩兩之間的關係。緣起怎樣應用於解說眾生佛性？緣起與中道的法義內涵與理路關連為何？緣起解說眾生佛性是否蘊含著中道解說眾生佛性？三、進而探討「緣起」、「中道」和「佛性」三者之間的關係。四、「中道佛性」呈顯出多個面向義理內涵，而本文聚焦於從「緣起」的法義觀點論述「中道佛性」的義理內涵。本章所處理之議題回應第一章所提出之研究議題：中道佛性與《大般涅槃經》重要法義之間的關係為何？中道佛性如何藉由緣起呈顯？中道、緣起、佛性之間的理路關連為何？

論述之步驟，分成四個：一、先釐清相關緣起的概念並帶出緣起的基本法義內涵，再以《大般涅槃經》經文作依據解說緣起法的應用層面與其法義特性。二、從緣起探究佛性之意涵，並究其緣起與佛性之間的關連。三、先從緣起闡述中道之意涵，次而從緣起和佛性之關係間接帶出中道和佛性之關係，再者從緣起、中道即佛性之關連，帶出從緣起觀點論述中道佛性之意涵。四、總結從緣起法義論述中道佛性之內涵。

第一節 緣起法

本節說明緣起法內容以三個論述順序帶出：首先，釐清「緣起」、「因緣」、

「十二因緣」、「十二緣起」和「緣生」這幾個相關概念之間的關係，最直接的方式就是看其相對應的梵文或巴利文為何？再從梵文或巴利文的意思推究「緣起」等相關概念的內涵與關係。就現存的漢譯經典述說這幾個相關概念較為詳細並且有巴利經文可相對照者，當以《阿含經》的述說內容為首選。此外，亦可從述說「緣起」、「因緣」、「十二因緣」、「十二緣起」和「緣生」這幾個相關概念的經文內容去推導彼此之間的理路關連。《阿含經》和許多大乘經典皆述及緣起法，緣起法為解脫道與菩提道之共同法義。《大般涅槃經》提到緣起法的經文，是將緣起法展開並運用於各種情況去說明眾生佛性，緣起法於《大般涅槃經》是意涵豐富且應用層面很廣。於《阿含經》中，主要闡述緣起法的基本內容，所以欲探究緣起法理的基本內涵，當從《阿含經》著手。因此，緣起相關概念以解說緣起內容之《阿含經》，作為論述之依據。

其次，探討緣起相關概念之關係後，對緣起的法義內容已能初步掌握，於此則回到本論文的主要文獻依據《大般涅槃經》，以《大般涅槃經》的經文所闡述的「十二因緣」的運作內涵，解說緣起於眾生生命流轉的呈顯。再者，《大般涅槃經》的經文運用緣起法闡述眾生佛性，從經文敘述中去帶出緣起法所呈現出的特性。列出這些緣起法特性，有助於明瞭法義間如何相互關連。

一、探討《阿含經》之「緣起」相關概念

首先，探討「緣起」、「因緣」、「十二因緣」和「十二緣起」相關概念之間的關係。其次，探討「緣起」與「緣生」是否為等同之概念。

(一)「緣起」、「因緣」、「十二因緣」和「十二緣起」相關概念之間的關係

本文採取三種方式探討「緣起」、「因緣」、「十二因緣」和「十二緣起」這幾個相關概念之間的關係。一是、選取佛經中，具有相似解說緣起內容的經文作對照，從中尋找關連。具有此項所述說條件者，《雜阿含經》的相關經文能清楚看出這些語詞概念的關係。選取《雜阿含經》提到緣起法的二九八經，以及相當二九八經所述說法義內容的二九九、三六九、五九〇、八四六經，將這五經的經文相互對照，找出緣起與十二因緣和因緣之間的關係。二是、從《雜阿含經》二九八經的相當之《巴利三藏》經文，比對出相當「緣起」之巴利字詞，再比對菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）英譯《巴利三藏》¹，以及相當《雜阿含經》

¹ Bhikkhu Bodhi(tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Samyutta*

二九八經後半經文之同本異譯的漢譯《增壹阿含經》第五經，看其「緣起」之巴利字詞之英譯、漢譯名稱有哪些。三是、從巴利字詞尋找相對應的梵文字詞，從「緣起」、「因緣」、「十二因緣」和「十二緣起」各自相對應的巴利和梵文字詞含義，去分析這幾個語詞之意涵。

第一種方式：先將《雜阿含經》二九八經、二九九、三六九、五九〇、八四六經這幾則經文以對照表的方式，對照如下：

表 3.1：《雜阿含經》二九八、二九九、三六九、五九〇、八四六經經文對照表

經名	二九八經	二九九經	三六九經	五九〇經	八四六經
經 文 內 容	1 云何緣起法法說？	佛告比丘： <u>緣起法</u> 者，	<u>十二緣起</u> 逆順觀察，	<u>十二因緣</u> 逆順觀察，	<u>十二支緣起</u> 如實知見。如所說：
	2	非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。			
	3 謂此有故彼有，此起故彼起；謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。	所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。	所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至緣生有老死，及純大苦聚集。	所謂是事有故是事有，是事起故是事起。謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是純大苦聚集。	是事有故是事有，是事起故是事起。如緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、苦、惱。
	4	無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。	純大苦聚滅。	如是無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入處滅，六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂、悲、惱、苦滅，如是如是純大苦聚滅。	
出處	(T02, no. 99, p. 85, a13-16)	(T02, no. 99, p. 85, b24-29)	(T02, no. 99, p. 101, b28-30)	(T02, no. 99, p. 156, c21-p. 157, a1)	(T02, no. 99, p. 216, a21-26)

從上之《雜阿含經》二九八、二九九、三六九、五九〇、八四六經經文對照表可看出：

- 
- I. 於表格之經文內容編號 1 這一系列來看，二九八經和二九九經以「緣起法」，稱呼之後所述說之內容。三六九經以「十二緣起」、五九〇經以「十二因緣」、八四六經以「十二支緣起」，稱呼之後所述說之內容。
- II. 表格之經文內容編號 2-3，可看出《雜阿含經》二九八、二九九、三六九、五九〇、八四六經，所述說的相同法義內容大致為「此有故彼有，此起故彼起；謂緣無明行，乃至純大苦聚集」。
- III. 從表格之經文內容編號 4 這一系列，可看出《雜阿含經》二九九經述說「無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」三六九經提到「純大苦聚滅。」五九〇經較為詳細說明「如是無明滅則行滅，……，如是如是純大苦聚滅。」

就上述《雜阿含經》這五經的經文對照整理來說，所述說的法義內容大致為：「此有故彼有，此起故彼起」，以及「緣無明行，緣行識，緣識名色，…乃至純大苦聚集」。由於法義內容相當，故可反推出這五經對所述說法義之稱呼是互相通用，即「緣起法」、「十二緣起」、「十二因緣」或「十二支緣起」，這幾個稱呼、名稱，相互通用，皆指向相同的法義，而其中以「緣起法」這個名稱代表諸如此類之法義。此外，《雜阿含經》二九九、三六九、五九〇經，提及緣起法的另一面向，即「無明滅故行滅，……，乃至純大苦聚滅」。若細微推究之，「緣起法」這個語詞所涵蓋的陳述範圍最廣，凡是符合「此有故彼有，此起故彼起」、「此無故彼無，此滅故彼滅」之相關法義者，皆屬之。而「十二緣起」、「十二因緣」或「十二支緣起」這幾個語詞，主要內容側重於陳述有情生命流轉或生命還滅的十二項前支為緣生起後支的因素，即以無明為首的十二項因素，推動有情生命的流轉或還滅。

第二種方式：以《雜阿含經》二九八經，比對巴利聖典協會(Pali Text Society, 簡稱 P.T.S.) 出版的《巴利三藏》(Pāli Tipiṭaka: The Pāli Canon) 相當的巴利經文，看「緣起」或「因緣」相對應之巴利字彙為何，再從巴利字彙對照其他相當漢譯或英譯的經文，看其相當之漢譯或英譯名稱有哪些。

《雜阿含經》二九八經，相當 P.T.S. 版《巴利三藏》相應部(Saṃyuttanikāya)²、因緣篇(Nidāna vaggo)、第十二因緣相應(12. Nidāna-saṃyutta)、第一佛陀品(1. Buddha-vaggo)、第一法說(1. Desanā) 和第二分別(2. Vibhaṅgasuttam) (P.T.S., S.12.1-2 Desanā, vibhaṅga)，並對照菩提比丘(Bhikkhu Bodhi) 英譯 P.T.S. 版《巴利三藏》之經文。此外，相當於《雜阿含經》二九八經後半經文同本異譯的《增壹阿含經》第五經，相當於 P.T.S. 版《巴利三藏》、相應部

² 《巴利三藏》P.T.S. 版，相應部(Saṃyuttanikāya) 分成五篇(品)：有偈、因緣、蘊、六處、大。共有五十六相應。

(Saṃyuttanikāya)、因緣篇(Nidāna vaggo)、第十二因緣相應(12. Nidāna-saṃyutta)、第一佛陀品(1. Buddha-vaggo)、第二分別(2. Vibhaṅgasuttam) (P.T.S., S.12. 2 vibhaṅga) ³。

將《雜阿含經》二九八經，及相當《雜阿含經》二九八經的《巴利三藏》經文(P.T.S., S.12.1-2 Desanā, vibhaṅga)、和英譯《巴利三藏》(Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English)、與《增壹阿含經》第五經相對應之經文內容以表格對照方式呈顯。

表 3.2：《雜阿含經》二九八經、《巴利三藏》(P.T.S., S.12.1-2 Desanā, vibhaṅga)、Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English、《增壹阿含經》第五經之經文內容對照表

藏經	《巴利三藏》(P.T.S.) ⁴	Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English ⁵	大正新脩大藏經 ⁶	
經名	Saṃyuttanikāyo Nidānavaggo 1. Nidānasamāyuttam ⁷ 1. Buddhavaggo 1. Paṭiccasamuppādasuttam(緣起) (Desanā 法說)	Saṃyuttanikāya The Book of Causation (Nidānavagga) 12 Nidānasamāyutta Connected Discourses on Causation I. THE BUDDHAS 1. <i>Dependent Origination</i>	《雜阿含經》二九八經 (T02, no. 99, p. 85, a11-b20)	《增壹阿含經》〈放牛品〉第五經 (T02, no.125, p.797, b14-c19)
經文	1. Evaṃ me sutam – ekaṃ samayam bhagavā sāvatthiyam viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. 2. Tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi – “bhikkhavo” ti. “Bhadante” ti te bhikkhū bhagavato paccassosum. Bhagavā etadavoca – “paṭiccasamuppādam” vo,	Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was dwelling at Sāvattī in Jeta’s Grove, Anāthapindika’s Park. There the Blessed One addressed the bhikkhus thus: “Bhikkhus!” “Venerable sir!” those bhikkhus replied. The Blessed One said this:	①.如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。 ②.爾時，世尊告諸比丘：「我今當說緣起法法說、義說。諦聽，善思，	

³ 漢、巴相對應之經文，參閱赤沼智善，《漢巴四部四阿含互照錄》（《世界佛學名著譯叢》23，新北市：華宇，1986.12，初版）頁 45、153、172-174；及參閱釋印順的《雜阿含經論會編》（上、中、下）（新竹縣：正聞，2002.10，初版十刷）。經比對漢、巴經文，《雜阿含經》二九八經相當於 P.T.S.版《巴利三藏》Saṃyuttanikāya（相應部）、Nidāna vaggo（因緣篇）、12. Nidāna-samāyutta（因緣相應）、1. Buddha-vaggo（第一佛陀品）、1. Desanā（第一法說）和 2. Vibhaṅgasuttam（第二分別）；《增壹阿含經》第五經，相當於 P.T.S.版《巴利三藏》Saṃyuttanikāya（相應部）、Nidāna vaggo（因緣篇）、12. Nidāna-samāyutta（因緣相應）、1. Buddha-vaggo（第一佛陀品）、2. Vibhaṅgasuttam（第二分別）。

⁴ 巴利三藏，以巴利聖典協會（Pali Text Society，簡稱 P.T.S.）出版《巴利三藏》為主要依據，並參酌 CSCD（緬甸第六次結集 CD）的內容。巴利經文參閱：Saṃyuttanikāya（相應部）Nidāna vaggo（因緣篇）12. Nidāna-samāyutta（因緣相應）1. Buddha-vaggo（佛陀品）1. Desanā（法說）or Paṭiccasamuppāda（緣起）、2. Vibhaṅgasuttam。

⁵ 參閱：Bhikkhu Bodhi(tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Saṃyutta Nikaya ; Translated from the Pāli ; vol. I* (Boston: Wisdom, 2000) , pp. 533-536, pp. 725-728.

⁶ 表格中《雜阿含經》二九八經和《增壹阿含經》第五經之阿拉伯數字編號（①②③…）是經文原來的順序，須注意的是，述說十二緣起支順序與巴利經文述說十二緣起支順序相反。

⁷ Nidāna-samāyutta（因緣相應），就整個 Saṃyuttanikāya（相應部）來說，是第十二相應。若就 Nidāna vaggo（因緣篇）來說，Nidāna-samāyutta（因緣相應）是第一相應。

	<p>bhikkhave, desessāmi; taṃ suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha; bhāsissāmi” ti. “Evaṃ, bhante” ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosum.</p>	<p>“Bhikkhus, I will teach you <u>dependent origination</u>. Listen to that and attend closely, I will speak.” – “Yes, venerable sir,” those bhikkhus replied.</p>	<p>當為汝說。</p>	
3	<p>Bhagavā etadavoca – ‘Katamo ca, bhikkhave, <u>paṭiccasamuppādo</u>? Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññānaṃ; viññānapaccayā nāmarūpaṃ; nāmarūpapaccayā saḷāyatanam; saḷāyatanapaccayā phasso; phassapaccayā vedanā; vedanāpaccayā taṇhā; taṇhāpaccayā upādānaṃ; upādānapaccayā bhavo; bhavapaccayā jāti; jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāy āsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, <u>paṭiccasamuppādo</u>.</p>	<p>The Blessed One said this: “And what, bhikkhus, is <u>dependent origination</u>? With <u>ignorance as condition</u>, volitional formations [come to be]; with volitional formations as condition, consciousness; with consciousness as condition, name-and-form; with name-and-form as condition, the six sense bases; with the six sense bases as condition, contact; with contact as condition, feeling; with feeling as condition, craving; with craving as condition, clinging; with clinging as condition, existence; with existence as condition, birth; with birth as condition, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, displeasure, and despair come to be. Such is the origin of this whole mass of suffering. This, bhikkhus, is called <u>dependent origination</u>.</p>	<p>③.「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。」</p>	
4	<p>“Avijjāya tveva asesavirāgaṇirodhā saṅkhāraṇirodho; saṅkhāraṇirodhā viññāṇaṇirodho; viññāṇaṇirodhā nāmarūpaṇirodho; nāmarūpaṇirodhā saḷāyatanaṇirodho; saḷāyatanaṇirodhā phassaṇirodho; phassaṇirodhā vedanāṇirodho; vedanāṇirodhā taṇhāṇirodho; taṇhāṇirodhā upādānaṇirodho; upādānaṇirodhā bhavaṇirodho; bhavaṇirodhā jātiṇirodho; jātiṇirodhā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāy āsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti” ti.</p>	<p>“But with the remainderless fading away and cessation of ignorance comes cessation of volitional formations; with the cessation of volitional formations, cessation of consciousness; with the cessation of consciousness, cessation of name-and-form; with the cessation of name-and-form, cessation of the six sense bases; with the cessation of the six sense bases, cessation of contact; with the cessation of contact, cessation of feeling; with the cessation of feeling, cessation of craving; with the cessation of craving, cessation of clinging; with the cessation of clinging, cessation of existence; with the cessation of existence, cessation of birth; with the cessation of birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, displeasure, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering.”</p>		

經文

	5	Idamavoca bhagavā. Attamanā te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinanduntī. Paṭhamam.	This is what the Blessed One said. Elated, those bhikkhus delighted in the Blessed One's statement.	⑮.佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」	
經名		2. Vibhaṅgasuttam	2. <i>Analysis of Dependent Origination</i>		
經文	6	Sāvattiyam viharati...pe...	At Sāvattī.		①.聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。
	7	“ <u>paṭiccasamuppādam</u> vo, bhikkhave, <u>desessāmi vibhajissāmi</u> . Tam suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha; bhāsissāmi” ti. “Evam, bhante” ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosum.	“Bhikkhus, I will teach you <u>dependent origination</u> and I will <u>analyse</u> it for you. Listen to that and attend closely, I will speak.” “Yes, venerable sir,” those bhikkhus replied.	④.「云何義說？」	②.爾時，世尊告諸比丘：「今當說 <u>因緣之法</u> ，善思念之，修習其行。」諸比丘白佛言：「唯然，世尊！」
	8	Bhagavā etadavoca – ‘Katamo ca, bhikkhave, <u>paṭiccasamuppādo</u> ? <u>Avijjāpaccayā</u> , bhikkhave, <u>saṅkhārā</u> ; <u>saṅkhārapaccayā viññānam</u> ; <u>viññānapaccayā nāmarūpam</u> ; <u>nāmarūpapaccayā salāyatanam</u> ; <u>salāyatanapaccayā phasso</u> ; <u>phassapaccayā vedanā</u> ; <u>vedanāpaccayā tanhā</u> ; <u>taṇhāpaccayā upādānam</u> ; <u>upādānapaccayā bhavo</u> ; <u>bhavapaccayā jāti</u> ; <u>jātipaccayā jarāmaranam</u> <u>sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti</u> . Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.	The Blessed One said this: “And what, bhikkhus, is <u>dependent origination</u> ? <u>With ignorance as condition</u> , volitional formations [come to be]; with volitional formations, consciousness ... (as in <i>preceding sutta</i>) ... Such is the <u>origin</u> of this whole mass of suffering.		③.爾時，諸比丘從佛受教。世尊告曰：「彼云何名為 <u>因緣之法</u> ？所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣更樂，更樂緣痛，痛緣愛，愛緣受，受緣有，有緣生，生緣死，死緣憂、悲、苦、惱、不可稱計。如是成此五陰之身。
9	‘Katamañca, bhikkhave, <u>jarāmaranam</u> ? Yā tesam tesam sattānam tamhi tamhi sattanikāye jarā jīraṇatā khaṇḍiccaṃ pāliccaṃ valittacatā āyuno saṃhāni indriyānam paripāko; ayam vuccati <u>jarā</u> . Yā tesam tesam sattānam tamhā tamhā sattanikāyā cuti cavanatā bhedo antaradhānam maccu maraṇam kālakiriya khandhānam bhedo kaḷavarassa nikkhepo [(jīvitindriyassa upacchedo) (syā. kaṃ.) evamuparipi, aṭṭhakathāyaṃ pana na dissati], idam vuccati <u>maranam</u> . Iti ayañca jarā, idañca maraṇam. Idam vuccati, bhikkhave, <u>jarāmaranam</u> .	“And what, bhikkhus, is <u>aging-and-death</u> ? The aging of the various beings in the various orders of beings, their growing old, brokenness of teeth, greyness of hair, wrinkling of skin, decline of vitality, degeneration of the faculties: this is called <u>aging</u> . The passing away of the various beings from the various orders of beings, their perishing, breakup, disappearance, mortality, death, completion of time, the breakup of the aggregates, the laying down of the carcass: this is called <u>death</u> . Thus this aging and this death are together called <u>aging-and-death</u> .	⑯.緣生老死者，云何為老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輪，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，闇鈍垂熟，造行艱難羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生，展轉受形，身體無熅(熅=溫)，無常變易，五遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，是名為死。此死及前說老，是名老死。	⑭.彼云何為老？所謂彼彼眾生，於此身分，齒落髮白，氣力劣竭，諸根純熟，壽命日衰，無復本識，是謂為老。云何為死？所謂彼彼眾生，展轉受形，身體無熅(熅=溫)，無常變易，五親分張，捨五陰身，命根斷壞，是謂為死。比丘當知，故名為老、病、死。當念在樹下露坐，若在塚間，當念坐禪，勿懷恐難。今不精勤，後悔無益。	
經文	10	‘Katamā ca, bhikkhave, <u>jāti</u> ? Yā tesam tesam sattānam tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti	“And what, bhikkhus, is <u>birth</u> ? The birth of the various beings into the various orders of	⑰.緣有生者，云何為生？若彼彼眾	⑬.彼云何為生？所謂生者，等具出

	nibbatti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, jāti.	beings, their being born, descent [into the womb], production, the manifestation of the aggregates, the obtaining of the sense bases. This is called birth.	生，彼彼身種類一生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。	家（家=處），受諸有，得五陰，受諸入，是謂為生。
1 1	‘Katamo ca, bhikkhave, bhavo? Tayo me, bhikkhave, bhavā – kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, bhavo.	“And what, bhikkhus, is <u>existence</u> ? There are these three kinds of existence: sense-sphere existence, form-sphere existence, formless-sphere existence. This is called existence.	⑭. 緣取有者，云何為有？三有：欲有、色有、無色有。	⑫. 彼云何為有？所謂三有。云何為三？欲有、色有、無色有，是名為有。
1 2	‘Katamañca, bhikkhave, upādānaṃ? Cattārimāni, bhikkhave, upādānāni – kāmupādānaṃ, ditṭhupādānaṃ, sīlabbatupādānaṃ, attavādupādānaṃ. Imaṃ vuccati, bhikkhave, upādānaṃ.	“And what, bhikkhus, is <u>clinging</u> ? There are these four kinds of clinging: clinging to sensual pleasures, clinging to views, clinging to rules and vows, clinging to a doctrine of self. This is called clinging.	⑬. 緣愛取者，云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。	
1 3	‘Katamā ca, bhikkhave, taṇhā? Chayime, bhikkhave, taṇhākāyā – rūpataṇhā, saddataṇhā, gandhataṇhā, rasataṇhā, phoṭṭhabbataṇhā, dhammataṇhā. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, taṇhā.	“And what, bhikkhus, is <u>craving</u> ? There are these six classes of craving: craving for forms, craving for sounds, craving for odours, craving for tastes, craving for tactile objects, craving for mental phenomena. This is called craving.	⑫. 緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。	⑩. 彼云何名為愛？所謂三愛身是也。欲愛、有愛、無有愛（是謂為愛）。
1 4	‘Katamā ca, bhikkhave, vedanā? Chayime, bhikkhave, vedanākāyā – cakkhusamphassajā vedanā, sotāsamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, vedanā.	“And what, bhikkhus, is <u>feeling</u> ? There are these six classes of feeling: feeling born of eye-contact, feeling born of ear-contact, feeling born of nose-contact, feeling born of tongue-contact, feeling born of body-contact, feeling born of mind-contact. This is called feeling.	⑪. 緣觸受者，云何為受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。	⑬. 云何為受？所謂四受是。云何為四？所謂欲受、見受、戒受、我受，是謂四受。
1 5	‘Katamo ca, bhikkhave, phasso? Chayime, bhikkhave, phassakāyā – cakkhusamphasso, sotāsamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, phasso.	“And what, bhikkhus, is <u>contact</u> ? There are these six classes of contact: eye-contact, ear-contact, nose-contact, tongue-contact, body-contact, mind-contact. This is called contact.	⑩. 緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身：眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。	⑨. 彼云何名為更樂？所謂六更樂身。云何為六？所謂眼、耳、鼻、舌、身、意更樂，是謂名為更樂。彼云何為痛？所謂三痛。云何為三？所謂樂痛、苦痛、不苦不樂痛，是謂名為痛。
經 文 6	‘Katamañca, bhikkhave, saḷāyatanānaṃ? Cakkhāyatanānaṃ, sotāyatanānaṃ, ghāṇāyatanānaṃ, jivhāyatanānaṃ, kāyāyatanānaṃ, manāyatanānaṃ – imaṃ vuccati, bhikkhave, saḷāyatanānaṃ.	“And what, bhikkhus, are the <u>six sense bases</u> ? The eye base, the ear base, the nose base, the tongue base, the body base, the mind base. These are called the six sense bases.	⑨. 緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。	⑧. 彼云何六入？內六入。云何為六？所謂眼、耳、鼻、舌、身、意入，是謂六入。

17	<p>‘Katamañca, bhikkhave, <u>nāmarūpaṃ</u>? Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro – idaṃ vuccati nāmaṃ. Cattāro ca mahābhūtā, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ. Idaṃ vuccati rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ, idañca rūpaṃ. Idaṃ vuccati, bhikkhave, nāmarūpaṃ.</p>	<p>“And what, bhikkhus, is <u>name-and-form</u>? Feeling, perception, volition, contact, attention: this is called name. The four great elements and the form derived from the four great elements: this is called form. Thus this name and this form are together called name-and-form.</p>	<p>⑧. 緣識名色者，云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。</p>	<p>⑦. 云何（名）為名？所謂名者，痛、想、念、更樂、思惟，是為名。彼云何為色？所謂四大身及四大身所造色，是謂名為色。色異、名異、故曰名色。</p>
18	<p>‘Katamañca, bhikkhave, <u>viññānaṃ</u>? Chayime, bhikkhave, viññānakāyā – cakkhuvīññānaṃ, sotavīññānaṃ, ghānavīññānaṃ, jivhāvīññānaṃ, kāyavīññānaṃ, manovīññānaṃ. Idaṃ vuccati, bhikkhave, viññānaṃ.</p>	<p>“And what, bhikkhus, is <u>consciousness</u>? There are these six classes of consciousness: eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness. This is called consciousness.</p>	<p>⑦. 緣行識者，云何為識？謂六識身：眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。</p>	<p>⑥. 彼云何名為識？所謂六識身是也。云何為六？所謂眼、耳、鼻、舌、身、意識，是謂為識。</p>
19	<p>‘Katame ca, bhikkhave, <u>saṅkhārā</u>? Tayome, bhikkhave, saṅkhārā – kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro. Ime vuccanti, bhikkhave, saṅkhārā.</p>	<p>“And what, bhikkhus, are the <u>volitional formations</u>? There are these three kinds of volitional formations: the bodily volitional formation, the verbal volitional formation, the mental volitional formation. These are called the volitional formations?</p>	<p>⑥. 「緣無明行者，云何為行？行有三種：身行、口行、意行。</p>	<p>⑤. 彼云何名為行？所謂行者有三種。云何為三？所謂身行、口行、意行，是謂為行。</p>
20	<p>‘Katamā ca, bhikkhave, <u>avijjā</u>? Yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe aññānaṃ, dukkhasamudaye aññānaṃ, dukkhanirodhe aññānaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññānaṃ. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, avijjā.</p>	<p>“And what, bhikkhus, is <u>ignorance</u>? Not knowing suffering, not knowing the origin of suffering, not knowing the cessation of suffering, not knowing the way leading to the cessation of suffering. This is called ignorance.</p>	<p>⑤. 謂緣無明行者。彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。</p>	<p>④. 彼云何名為無明？所謂不知苦，不知習（習=集），不知盡，不知道，此名為無明。</p>
21	<p>‘Iti kho, bhikkhave, avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññānaṃ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva</p>	<p>“Thus, bhikkhus, with ignorance as condition, volitional formations [come to be]; with volitional formations as condition, consciousness...</p>	<p>⑦. 是名緣起義說。」</p>	<p>④. 此名為因緣之法，廣分別其義。」</p>

	<p>asesavirāṅanirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotī” ti. Dutiyam.</p>	<p>Such is the origin of this whole mass of suffering. But with the remainderless fading away and cessation of ignorance comes cessation of volitional formations; with the cessation of volitional formations, cessation of consciousness Such is the cessation of this whole mass of suffering.”</p>		
--	---	---	--	---

從上對照表格比對出：

- I. 《巴利三藏》此欄，經名列 1. Paṭiccasamuppādasuttaṃ (緣起：CSCD (Chattha Sangayana CD, 緬甸第六次結集巴利大藏經之 CD) 的標題) 或 *Desanā* (法說：P.T.S.的標題) 以下的經文編號 2 此列，paṭiccasamuppādam 相對應於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 譯為‘dependent origination’，對照《雜阿含經》二九八經相當於「緣起法」。
- II. 經文編號 3 此列，《巴利三藏》第三行第一個字 paṭiccasamuppādo 對應於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 譯為‘dependent origination’，對照《雜阿含經》二九八經譯為「緣起法」。同此段巴利經文最後一個字 paṭiccasamuppādo 對應於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 譯為‘dependent origination’，對照《雜阿含經》二九八經譯為「緣起法」。
- III. 經名 2. Vibhaṅgasuttaṃ, 經文編號 7, 《巴利三藏》第一個字 paṭiccasamuppādam, 對應於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 譯為‘dependent origination’，《增壹阿含經》第五經譯為「因緣之法」。
- IV. 經文編號 8, 《巴利三藏》第三行第一個字 paṭiccasamuppādo, 對應於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 譯為‘dependent origination’，《增壹阿含經》第五經譯為「因緣之法」。
- V. 《巴利三藏》的第一則經文 1. Paṭiccasamuppādasuttaṃ, 主要以提綱挈領的方式述說生命的流轉各個推動因素與環節，亦說明生命流轉的還滅，乃由於推動因素的息滅，連帶整個環節亦跟著息滅。生命的流轉從緣無明而有行，緣行而有識，緣識而有名色，……緣生有老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，乃全苦蘊之集。生命流轉的還滅，由無明滅而行滅，由行滅而識滅，由識滅而名色滅，……由生滅而有老死、愁、悲、苦、憂、惱等滅。如是全苦蘊之滅。相對應的《雜阿含經》二九八經，提到生命的流轉的部分。
- VI. 《巴利三藏》的第二則經文 2. Vibhaṅgasuttaṃ 先帶出前一經，已有提到的推動生命流轉的各個因素或項目，之後一一分別說明每個因素或項目的內容。在相對應的《雜阿含經》二九八經和《增壹阿含經》第五經，說明每個因素或項目的內容與《巴利三藏》的第二則經文 2. Vibhaṅgasuttaṃ 述說順序相反。

但述說的順序並不影響所述說的法義內容。

VII.於藏經之下一列經名列，看 *Nidānavaggo* 這個巴利字詞，*Nidāna* 相對於漢譯翻譯為「因緣」，主要是描述各個緣起支，仗緣依托之關係，例如無明緣行，即「~緣~」之關係。

從上述的整理，可歸納出 *paṭiccasamuppāda* 相當漢譯的「緣起」、「緣起法」、「因緣之法」，相當英譯的‘dependent origination’。*paṭiccasamuppāda* 所闡述之內容為：生命的流轉，從緣無明而有行，……，緣生有老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，乃至全苦蘊之集。以及生命流轉的還滅，由無明滅而行滅，……由生滅而有老死、愁、悲、苦、憂、惱等滅。如是全苦蘊之滅。因此，從巴利字詞 *paṭiccasamuppāda* 漢譯為「緣起(法)」、「因緣之法」和陳述的法義內容來看，「緣起」與「因緣」是可以相互通用之詞，皆指向相同的法義內涵。就 *paṭiccasamuppāda* 所闡述之內容來說，以十二個項目後支依托前支生起和還滅，說明生命流轉，以及超脫生命的流轉的現象。所以，當「緣起」與「因緣」法則，陳述眾生生命的流轉與超脫時，可稱為「十二緣起」或「十二因緣」。此外，*nidāna* 主要是指十二因緣之「因緣」，即「~緣~」而生起之仗因托緣之關係。

第三種方式：從上對照表，對照出相當「緣起」的巴利字詞 *paṭicca-samuppāda*。從此巴利字詞可知相當之梵文為 *pratītya-samutpāda*，經分析「緣起」相對應之巴利字詞和梵文，進而探討「緣起」相關概念之間的關係。

表 3.3： *paṭicca-samuppāda* 和 *pratītya-samutpāda* 字義解說對照表

pāli	解說	sanskrit	解說
<i>paṭicca-samuppāda</i>		<i>pratītya-samutpāda</i>	
<i>paṭicca</i>	ger. of <i>pacceṭi</i> <i>pacceṭi</i> = <i>paṭi</i> + <i>eti</i>	<i>pratītya</i> = <i>prati</i> + <i>√i</i>	由接頭詞 <i>prati</i> 和字根 <i>√i</i> 所構成的不變化分詞(gerund / indeclinable participle)
<i>paṭi-</i>	pref. 對~、對於~ (against)，相對(opposite, in opposition to)，朝向~ (towards)	<i>prati-</i>	pref. 朝向、靠近，針對，每一、個別(towards, near to; in opposition to, against; used distributively to express at every, severally) 漢譯為「對、各各、別別」等義。
<i>√i=eti</i>	去、來、達成 (to go, to come, reach)	<i>√i=eti</i>	去、來、達成 (to go, come, reach, to appear)
		<i>itya</i>	mfn. adj. 可到~，可向~ (to be gone to or towards)
<i>paṭicca</i>	因為、由於，關於 (grounded on, on account of, concerning, because)	<i>pratītya</i>	確認、實驗、安慰、慰藉 (confirmation, experiment, comfort, consolation)

			漢譯為「依因、託、藉、緣、緣起、緣生、因緣」。
sam-uppāda= sam-ud-/ut-+√pad		<i>sam-ut-pāda</i> = <i>sam-ut+√pad</i>	由接頭詞 <i>sam</i> 、 <i>ut</i> 和字根 <i>√pad</i> 所構成的陽性名詞。
sam-	pref. 共、集合、相同 (one, the same, a, together)	<i>sam-</i>	共同、會合 (with, together with, altogether)
ud-/ut-	pref. 上的(out in an upward direction)	<i>ut-</i>	向上，在~之上(up, upwards; upon; over, above)
√pad	去、走(to go)，移動(to move)	<i>√pad</i>	落下、解散、發生、結果， 走、去，採取、參與等意思 (fall, fall down or out; go; resort or apply to, participate in)
uppāda	m. 生起、上升，開始存 在，出現，成立，出生 (coming into existence, appearance, birth)	<i>ut-pad</i> = <i>ud</i> + <i>√pad</i> (<i>ud</i> 出+ <i>pad</i> 去)	產生、上升；發起、開始、 起源於；出生；現形、出現； 準備好；發生、著手(to arise, rise, originate, be born or produced; to come forth, become visible, appear; to be ready; to take place, begin)
sam-uppāda	m. 生起、起(origin, arising, genesis, coming to be, production)	<i>sam-ut-pāda</i>	m. 生起、生起 (rise, origin, production)
paṭicca-samuppāda	m. 緣起，緣起的道理，緣 起的法。(“arising on the grounds of a preceding cause” happening by way of cause, working of cause & effect, causal chain of causation; causal genesis, dependent origination, theory of the twelve causes.)	<i>pratītya-samutpāda</i>	m. 依託因緣而生起，因果關 係鏈(the chain of causation) 漢譯為「緣起(法)、緣生 (法)、因緣(法)、眾因緣 生法、從眾緣生法」等意 思。

經上述表格的分析，總的來說：paṭicca-samuppāda 就字面意思而言，是對著…而來或依著…而來的集合生起、出現或顯現，即是說須依靠某些的條件或因素的和合才能生起。pratītya-samutpāda 就字面意思來說，是針對著或憑藉著…而來的會合生起、出現。換言之，依托著眾多因素和合而生起或顯現。所以，paṭicca-samuppāda 和 pratītya-samutpāda 漢譯為「緣起(法)」，意指依眾因緣所生起的法則。

與 paṭicca-samuppāda 緣起相關的概念還有 nidāna(pāli)，梵文亦是 nidāna 。nidāna n. 意指原因，起源，理由，由…緣，由…因…緣(rope 繩; a first or primary cause; original form or essence; a cause of existence; any cause or motive) 。nidāna 主要用於描述十二因緣的各個因緣後支依托前支之關係，即是前一因素的生起

推動後一因素生起，前一因素的消失連帶後一因素亦隨著消失。所以，*nidāna* 翻譯為「因緣」，主要是指十二因緣的「因緣」。

此外，因緣有另外一相對應之梵文 *hetu-pratyaya*，*hetu* 有「原因、理由、主要條件、主要原因」之意，漢譯為「因、正因」；*pratyaya* 有「確信、次要條件、次要原因」等意思，漢譯為「緣、因緣、憑」等。*hetu-pratyaya* 意思為主要條件和次要條件所組成或主要原因和次要原因所構成，漢譯為「因緣」。

總之，緣起法所闡述的是現象隨眾因緣條件聚合而現起，隨眾因緣條件消散而消滅，一切現象皆待因緣而生起或消失。緣起法意指「此有故彼有，此無故彼無」之法則的內涵。因緣就字面意思來說，因跟緣二者都是條件之意思，不過因跟緣有不同的意指，「因」是構成事物的主要條件，「緣」是構成事物的次要條件，因緣是主要條件與次要條件的合稱。緣起法在眾生生命流轉或還滅的表現，稱為「十二緣起」或「十二因緣」。本文提到緣起法涵蓋十二因緣或十二緣起，緣起與因緣互相通用，即是基於上述的分析論述。對《大般涅槃經》後續的法義論述分析，將會發現不論於《阿含經》或《大般涅槃經》所闡述的緣起法是具有相同法義之特性。

(二) 緣起與緣生法

為了探討「緣起」相關概念「緣生法」二者之異同，選取 P.T.S.版的《巴利三藏》(Pāli Tipiṭaka: The Pāli Canon) 相應部 (Saṃyuttanikāyo)、因緣篇 (Nidānavaggo)、第十二因緣相應(Nidānasamyuttam)、第二食品 (Āhāra-vaggo)、第十經緣 (Paccayasuttam)⁸ (S. 12. 20. Paccaya)。此經述說「緣起」和「緣生法」，相當《雜阿含經》的二九六經。為了清楚看出巴利經文和英譯、漢譯經文的陳述內容，將巴利經文和相當之英譯、漢譯經文作對照。

表 3.4：《巴利三藏》Paccayasuttam 對照相當之英譯和漢譯經文

藏經	《巴利三藏》(P.T.S.)	Tipiṭaka. Suttapīṭaka. Saṃyuttanikāya. English ⁹	大正新脩大藏經
經名	Saṃyuttanikāyo Nidānavaggo 1.Nidānasamyuttam	Saṃyuttanikāya The Book of Causation (Nidānavagga)	《雜阿含經》(二九六) (T02, no. 99, p. 84, b12-c10)

⁸ 《巴利三藏》，主要採巴利聖典協會(Pali Text Society,簡稱 P.T.S.)出版之巴利經文(Pāli Tipiṭaka: The Pāli Canon)。參閱：Saṃyuttanikāya (相應部) Nidāna vaggo (因緣篇) 12. Nidāna-samyutta (第十二因緣相應：因緣相應是相應部的第十二相應，是因緣篇的第一相應) 2. Āhāra-vaggo (第二食品) 10. Paccayasuttam (第十緣)。Paccayasuttam 為 12. Nidāna-samyutta (第十二因緣相應) 的第二十經，是 2. Āhāra-vaggo (第二食品：第十二因緣相應的第二品) 的第十經。

⁹ 參閱：Bhikkhu Bodhi(tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Saṃyutta Nikaya; Translated from the Pāli*; vol. I (Boston: Wisdom, 2000), pp. 550-552, pp. 741-743.

	2. Āhāra-vaggo 10. Paccayasuttam (S. 12. 20. Paccaya)	12 Nidānasamyutta Connected Discourses on Causation II . NUTRIMENT 20 (10) <i>Conditions</i>	
1	20. Sāvattthiyaṃ viharati...pe...	At Sāvattthī.	如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。
2	“paṭṭicasamuppādañca vo, bhikkhave, desessāmi paṭṭicasamuppanne ca dhamme. Taṃ suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha, bhāsissāmi” ti. “Evaṃ, bhante” ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosum. Bhagavā etadavoca –	“Bhikkhus, I will teach you <u>dependent origination</u> and <u>dependently arisen phenomena</u> . Listen and attend closely, I will speak.” “Yes, venerable sir,” those bhikkhus replied. The Blessed One said this:	爾時，世尊告諸比丘：「我今當說 <u>因緣法</u> 及 <u>緣生法</u> 。
3	‘Katamo ca, bhikkhave, paṭṭicasamuppādo?’ ① ¹⁰ Jātipaccayā, bhikkhave, jarāmarañam. Uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, t̥hitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññāpeti patṭhapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti. ‘Passathā’ ti cāha –② ‘jātipaccayā, bhikkhave, jarāmarañam’ ”.	“And what, bhikkhus, is <u>dependent origination</u> ? ① ‘With birth as condition, aging-and-death [comes to be]’: whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgata awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyses it, elucidates it. And he says: ‘See! ② With birth as condition, bhikkhus, aging-and-death.’	「云何為 <u>因緣法</u> ? 謂此有故彼有，
4	② ‘Bhavapaccayā, bhikkhave, jāti...pe... upādānapaccayā, bhikkhave, bhavo... taṇhāpaccayā, bhikkhave, upādānaṃ... vedanāpaccayā, bhikkhave, taṇhā... phassapaccayā, bhikkhave, vedanā... saḷāyatanapaccayā, bhikkhave, phasso... nāmarūpapaccayā, bhikkhave, saḷāyatanam... viññāṇapaccayā, bhikkhave, nāmarūpaṃ... saṅkhārapaccayā, bhikkhave, viññāṇam... avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, t̥hitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññāpeti patṭhapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti. ‘Passathā’ ti cāha ③ ‘avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā’.	② “ ‘With existence as condition, birth’ ... ‘With clinging as condition, existence’ ... ‘With craving as condition, clinging’ ... ‘With feeling as condition, craving’ ... ‘With contact as condition, feeling’ ... ‘With the six sense bases as condition, contact’ ... ‘With name-and-form as condition, the six sense bases’ ... ‘With consciousness as condition, name-and-form’ ... ‘With volitional formations as condition, consciousness’ ... ‘With ignorance as condition, volitional formations’: whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgata awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyses it, elucidates it. And he says: ‘See! ③ With ignorance as condition, bhikkhus,	謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。

¹⁰ 編號①②③，分別標示於三個不同版本的經文段落，同一編號代表不同版本之經文段意思相當。

			volitional formations.’		
	5	③ Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā – ayam vuccati, bhikkhave, <u>paṭiccasamuppādo</u> . ─	③ “Thus, bhikkhus, the actuality in this, the inerrancy, the not-otherwiseness, specific conditionality: this is called <u>dependent origination</u> . ─	 <p>「云何緣生法？① 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。 ② 謂緣無明有行，乃至緣生有老死。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。 ③ 謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。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。 謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」</p>	
	6	‘Katame ca, bhikkhave, <u>paṭiccasamuppannā dhammā</u> ? Jarāmarañam, bhikkhave, aniccam saṅkhatam paṭiccasamuppannam khayadhammam vayadhammam virāgadhammam nirodhadhammam.	“And what, bhikkhus, are the <u>dependently arisen phenomena</u> ? Aging-and-death, bhikkhus, is impermanent, conditioned, dependently arisen, subject to destruction, vanishing, fading away, and cessation.		
	7	Jāti, bhikkhave, aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khayadhammā vayadhammā virāgadhammā nirodhadhammā.	Birth is impermanent ...		
	8	Bhavo, bhikkhave, anicco saṅkhatō paṭiccasamuppanno khayadhammo vayadhammo virāgadhammo nirodhadhammo.	Existence is impermanent...		
經	9	Upādānam bhikkhave... pe... taṇhā, bhikkhave... vedanā, bhikkhave... phasso, bhikkhave... saḷāyatanam, bhikkhave... nāmarūpam, bhikkhave... viññānam, bhikkhave... saṅkhārā, bhikkhave... avijjā, bhikkhave, aniccā saṅkhatā <u>paṭiccasamuppannā</u> khayadhammā vayadhammā virāgadhammā nirodhadhammā.	Clinging is impermanent ... Craving is impermanent ... Feeling is impermanent ... Contact is impermanent ... The six sense bases are impermanent ... Name-and-form is impermanent ... Consciousness is impermanent ... Volitional formations are impermanent ... Ignorance is impermanent, conditioned, <u>dependently arisen</u> , subject to destruction, vanishing, fading away, and cessation.		
	10	Ime vuccanti, bhikkhave, <u>paṭiccasamuppannā dhammā</u> .	These, bhikkhus, are called the <u>dependently arisen phenomena</u> .		
	11	‘Yato kho, bhikkhave, ariyasāvakaṣṣa ‘ayañca <u>paṭiccasamuppādo</u> , ime ca <u>paṭiccasamuppannā dhammā</u> ’ yathābhūtam sammappaññāya suditṭhā honti, so vata pubbantam vā paṭidhāvissati – ‘ahosiṃ nu kho aham [nu khvāham (syā. kaṃ. pī. ka.)] atītamaddhānam, nanu kho ahosiṃ atītamaddhānam, kiṃ nu kho ahosiṃ atītamaddhānam, katham nu kho ahosiṃ atītamaddhānam, kiṃ hutvā kiṃ ahosiṃ nu kho aham atītamaddhāna’ nti;	“When, bhikkhus, a noble disciple has clearly seen with correct wisdom as it really is this <u>dependent origination</u> and these <u>dependently arisen phenomena</u> , it is impossible that he will run back into the past, thinking: ‘Did I exist in the past? Did I not exist in the past? What was I in the past? How was I in the past? Having been what, what did I become in the past?’		
經	12	aparantam vā upadhāvissati [apadhāvissati (ka.)] – ‘bhavissāmi nu kho aham anāgatamaddhānam, nanu kho bhavissāmi anāgatamaddhānam, kiṃ nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānam, katham nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānam, kiṃ hutvā kiṃ bhavissāmi nu kho aham anāgatamaddhāna’ nti;	Or that he will run forward into the future, thinking: ‘Will I exist in the future? Will I not exist in the future? What will I be in the future? How will I be in the future? Having been what, what will I become in the future?’		
文					「多聞聖弟子於此因緣法、緣生法正知（知=智）善見，不求前際，言：『我過去世若有、若無？我過去世何等類？我過去世何如？』
					不求後際：『我於當來世為有、為無？云何類？何如？』

1 3	etarahi vā paccuppannaṃ addhānaṃ ajjhataṃ kathaṃkathī bhavissati – 'ahaṃ nu khosmi, no nu khosmi, kiṃ nu khosmi, kathaṃ nu khosmi, ayaṃ nu kho satto kuto āgato, so kuhiṃ gamissatī' ti – netam thānaṃ vijjati.	Or that he will now be inwardly confused about the present thus: 'Do I exist? Do I not exist? What am I? How am I? This being--where has it come from, and where will it go?'	內不猶豫：『此是何等？ 云何有此為前？誰終當 云何之？此眾生從何 來？於此沒當何之？』
1 4	Taṃ kissa hetu? Tathāhi, bhikkhave, ariyasāvakaṃ ayaṃ ca paṭiccasamuppādo ime ca paṭiccasamuppānā dhammā yathābhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭhā" ti. Dasamaṃ.	"For what reason [is this impossible]? Because, bhikkhus, the noble disciple has clearly seen with correct wisdom as it really is this dependent origination and these dependently arisen phenomena."	若沙門、婆羅門起凡俗 見所繫，謂說我見所 繫、說眾生見所繫、說 壽命見所繫、忌諱吉慶 見所繫，爾時悉斷、悉 知，斷其根本，如截多 羅樹頭，於未來世，成 不生法。是名多聞聖弟 子於因緣法、緣生法如 實正知，善見、善覺、 善修、善入。」

從上表中，可看出：

- I. 在經文編號 2.3.5.6.10.11.14 這幾列，對照出 paṭiccasamuppāda 於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 翻譯為 'dependent origination'，《雜阿含經》二九六經翻譯為「因緣法」。paṭiccasamuppāna dhamma 於 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English 翻譯為 'dependently arisen phenomena' 《雜阿含經》二九六經，翻譯為「緣生法」。

II. 從上表截取編號①的三段不同版本意思相當之經文如下：

Katamo ca, bhikkhave, paṭiccasamuppādo? ① Jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaraññaṃ. Uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, thitāva sā dhātu dhammatthitā dhammaniyāmatā idappaccayatā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññāpeti paṭṭhapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti. (S. 12. 20. Paccaya)

"And what, bhikkhus, is dependent origination? ① 'With birth as condition, aging-and-death [comes to be]': whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgata awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyses it, elucidates it. (Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English)

云何緣生法? ① 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。(《雜阿含經》二九六經)

此處所列出的經文，在《巴利三藏》和 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya.

English，都是在述說「緣起」。不過，須注意的是：在《雜阿含經》二九六經，於此所列出的經文，是接續「云何緣生法」之後，若沒有將編號①②③的經文接連著讀，會誤認為是在闡述「緣生法」。

III.從上表截取編號②的三段不同版本意思相當經文如下：

② jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaṇaṃ. Bhavapaccayā, bhikkhave, jāti...pe... upādānapaccayā, bhikkhave, bhavo... taṇhāpaccayā, bhikkhave, upādānaṃ... vedānapaccayā, bhikkhave, taṇhā... phassapaccayā, bhikkhave, vedanā... saḷāyatanapaccayā, bhikkhave, phasso... nāmarūpapaccayā, bhikkhave, saḷāyatanam... viññānapaccayā, bhikkhave, nāmarūpaṃ... saṅkhārapaccayā, bhikkhave, viññānaṃ... avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, tithāva sā dhātu dhammatthitā dhammaniyāmatā idappaccayatā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhivā abhisamtvā ācikkhati deseti paññāpeti patthapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti. (S. 12. 20. Paccaya)

②With birth as condition, bhikkhus, aging-and-death.' “ ‘With existence as condition, birth’ ... ‘With clinging as condition, existence’ ... ‘With craving as condition, clinging’ ... ‘With feeling as condition, craving’ ... ‘With contact as condition, feeling’ ... ‘With the six sense bases as condition, contact’ ... ‘With name-and-form as condition, the six sense bases’ ... ‘With consciousness as condition, name-and-form’ ... ‘With volitional formations as condition, consciousness’ ... ‘With ignorance as condition, volitional formations’: whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgata awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyses it, elucidates it. (Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English)

②謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。(《雜阿含經》二九六經)

此處所列出的經文，在《巴利三藏》和 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English，皆是各自延續其編號①的經文，都是在述說「緣起」。在《雜阿含經》二九六經亦是延續其編號①的經文，其實也是在闡述「緣起」。必須接著看編號③的經文，才能看出其理路。

IV.從上表截取編號③的三段不同版本意思相當經文如下：

③ avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā. Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā – ayaṃ vuccati, bhikkhave, paṭiccasamuppādo. (S. 12. 20. Paccaya)

③ With ignorance as condition, bhikkhus, volitional formations.’ “Thus, bhikkhus, the actuality in this, the inerrancy, the not-otherwiseness, specific conditionality: this is called dependent origination. (Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English)

③ 謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。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。 (《雜阿含經》二九六經)

此處所列出的經文，在《巴利三藏》和 Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Saṃyuttanikāya. English，皆是延續其前段經文，都是在述說「緣起」，總結還是「緣起」。在《雜阿含經》二九六經亦是延續其前段經文，最後總結時，帶出其編號①②③的經文所述說的法義，其實是「隨順緣起」，換言之，其編號①②③的經文所述說的法義，即是闡述「緣起」。而「緣生法」是隨順緣起法義而生起之法。

從上述，可歸納出：paṭiccasamuppāda 翻譯為「緣起」或「因緣法」，所以可以將「緣起」和「因緣法」視為等同之概念。paṭiccasamuppanna dhamma 翻譯為「緣生法」。paṭiccasamuppanna 相當梵文 *pratītya-samutpanna*，*panna* 是 *√pad* 的過去被動分詞，已生之意。*sam-ut-panna* mfn. (過去被動分詞相當形容詞的性質) 已經一起出現、發生 (sprung up together)，已升起 (arisen)，已產生、引起、提出 (produced)，由～生 (begotten by (abl.) or on(loc.))，已存在、想到 (occurred)，已碰巧、偶遇 (happened)，舉行 (taking place)。*pratītya-samutpanna* 形容詞，緣已生、從眾緣已生，翻譯為「緣生」。緣生法 (paṭiccasamuppanna dhamma) 是依眾緣而已經生起之法，例如：從眾緣生起，而有老、病、死、憂、悲、苦、惱等現象，此現象已經現起、暫時存在，以「緣生法」稱之。有別於「緣起」法則，「緣起」是說明法義的理則。¹¹

¹¹ 關於緣起與緣生法 (緣已生法) 之差別研究，可參閱：高峰了州，〈緣起法と緣已生法〉，《龍谷大学論集》v.353 (京都：龍谷學會，1956.10.15)，pp. 77 - 85。釋惠敏，〈「緣起」與「緣所生法相」：印順導師對「瑜伽行派學要」的觀點〉，《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》(新竹縣：正聞出版社，2000.04.16)，pp. 245 - 265。

二、緣起法於有情生命世界的開展：十二因緣

十二因緣遍見於《阿含經》和大乘經典，是共通聲聞乘與菩薩乘之法。於此從大乘經典觀看十二因緣的十二項目之意涵。本文主要經典依據為《大般涅槃經》，所以從《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉中，觀看其對十二因緣的各個項目內容所作之解說：

善男子！十二因緣，一切眾生，等共有之，亦內亦外。何等十二？過去煩惱，名為無明。過去業者，則名為行。現在世中，初始受胎，是名為識。入胎五分，四根未具，名為名色。具足四根，未名觸時，是名為六入。未別苦樂，是名為觸。染習一愛，是名為受。習近五欲，是名為愛。內外貪求，是名為取。為內外事，起身口意業，是名為有。現在世識，名未來生。現在名色、六入、觸、受，名未來世，老病死也。是名十二因緣。¹²

一切眾生的生命流轉皆可以十二因緣來說明。十二因緣橫跨過去、現在、未來三世。眾生過去世的煩惱，統稱為「無明」(*avidyā*: ignorance)。過去世所造作之業，稱為「行」(*saṃskāra*: action, dispositions)。由於過去世的無明煩惱造作業，而形成現在世的「識」(*vijñāna*: consciousness)，識是現在世色身的起始，初受胎時的心識。當胚胎還未具足眼、耳、鼻、舌四根¹³時，稱為「名色」

(*nāma-rūpa*: name and form)。當胚胎具足眼、耳、鼻、舌四根，至出生這段期間，稱為「六入」(*ṣaḍ-āyatana*: the six sense organs)。當出生之後，還不能分辨苦、樂等事件，稱為「觸」(*sparsā*: contact)。愛分成食愛、淫愛、資具愛，此階段具有食愛，不具有淫愛和資具愛，能分別苦、樂，稱為「受」(*vedanā*: sensation)。當食愛、淫愛和資具愛三愛具足，開始親近色、聲、香、味、觸五欲，稱為「愛」(*tṛṣṇā*: desire, craving)。對於所愛之境，思考如何獲取，稱為「取」(*upādāna*: grasping)。當所想付諸於行動，造作善惡業，稱為「有」(*bhava*: being, existing)。現在世的識，引發未來的「生」(*jāti*: birth)，未來世的生，始於最初一念受胎的心識。未來世的「老死」(*jarāmaṇa*: old age, death)，相當於現在世的名色、六入、觸、受¹⁴。如此，眾生生死流轉不斷地重複十二因緣。

¹² 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 525, c8-16)。

¹³ 關於「四根」的內容，參見：《大寶積經》：「十九七日處母胎時，由前風力，眼耳鼻舌四根成就。初入胎時，已具三根。一者身根，二者命根，三者意根。如是諸根，悉已具足。」(T11, no. 310, p. 324, a7-9)。《佛說胞胎經》：「佛告阿難：第十九七日，在胚胎中即得四根，眼根、耳根、鼻根、舌根，初在母腹即獲三根，身根、心根、命根。」(T11, no. 317, p. 888, b15-18)。

¹⁴ 十二因緣的分際、解釋，可參閱：《大般涅槃經義記》卷 8〈師子吼菩薩品〉(T37, no. 1764, p. 830, a10-b11)，《大乘義章》(T44, no. 1851, p. 549, b1-c7)，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 的解說。

十二因緣的各個項目，彼此間的運作模式為「~緣~」的關係，即從無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。這說明由無明推動整個有情生命流轉的各個環節，若要跳脫生死輪迴的框架，當從滅無明著手，無明滅則行滅，以致於整個之後所牽動的環節隨著前一個的消失而消失，如此則能從生死輪迴中解脫。簡言之，十二因緣的運作法則即是緣起法之「此起彼起，此滅故彼滅」。

承上段經文，解釋為何一切眾生皆具有十二因緣。依據相同的理由，說明一切眾生悉有佛性。

善男子！一切眾生，雖有如是十二因緣，或有未具。如：歌羅邏時死，則無十二。從生乃至老死得具十二。色界眾生，無三種受、三種觸、三種愛，無有老病，亦得名為具足十二。無色眾生，無色乃至無有老病，亦得名為具足十二。以定得故，故名眾生，平等具有十二因緣。善男子！佛性亦爾。一切眾生，定當得成阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。¹⁵

概括來說，一切眾生生死流轉皆具有十二因緣。事實上，有些眾生未出生就死亡，就不具足十二，但一期的生命從生到死，就具足十二。色界眾生，沒有三種受、觸、愛，也沒有老病，但因為還在生死流轉中，未來世總有胎生之機會，就未來當得來說，具有十二因緣。同樣道理，無色界眾生，無有色至老死，因為未來當得，所以也說具有十二因緣。根據這樣的道理，一切生死流轉中的眾生，皆會經歷胎生，所以說眾生皆平等具有十二因緣。此外，同理而論，一切眾生修行實踐菩薩道積功累德，所修圓滿，於未來當證得無上正等正覺，而說一切眾生皆有佛性。

於眾生中十二因緣的各個項目為：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。而十二因緣運作法則即是緣起法，為無明緣行、行緣

其中以《阿毘達磨大毘婆沙論》的解說，與《大般涅槃經》對十二因緣的解說，內容相似度最高，其解說內容為：「云何無明？謂過去煩惱位。云何行？謂過去業位。云何識？謂續生心及彼助伴。云何名色？謂結生已，未起眼等四種色根，六處未滿中間五位，謂羯（刺）刺藍頰部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉，是名色位。云何六處？謂已起四色根，六處已滿，即鉢羅奢佉位，眼等諸根未能與觸作所依止，是六處位。云何觸？謂眼等根雖能與觸作所依止，而未能了知苦樂差別，亦未能避諸損害緣，觸火觸刀食毒食糞，食姪具愛猶未現行是觸位。云何受？謂能別苦樂，亦能避損害緣，不觸火觸刀不食毒食糞，雖已起食愛而未起姪及具愛，是受位。云何愛？謂雖已起食愛姪愛及資具愛，而未為此四方追求不辭勞倦，是愛位。云何取？謂由三愛四方追求，雖涉多危險而不辭勞倦，然未為後有起善惡業，是取位。云何有？謂追求時亦為後有起善惡業，是有位。云何生？謂即現在識位，在未來時名生位。云何老死？謂即現在名色六處觸受位，在未來時名老死位。」(T27, no. 1545, p. 119, a4-23)。

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 525, c16-24)。

識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。眾生生命流轉，呈現出十二因緣的生命流轉運作法則。由無明推動眾生生命的流轉，表現出「此有故彼有」的運作模式。若眾生修道跳脫生命的流轉，當從無明著手，即無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，……，乃至生滅則老死滅。此即生命流轉的還滅，表現出「此滅故彼滅」的運作模式。不論是生命流轉或還滅，皆是依循著緣起法：「一切諸法，因緣故生，因緣故滅」¹⁶之理則。

三、緣起法解說世間現象與出世間義所展現之特性

上述已探討緣起與因緣是可以相互通用之概念，而本文研究主題所依據之經典—《大般涅槃經》述及因緣法解說世間真相與出世間義或有為法與無為法所呈顯出之特性，並以此特性闡述佛性義理。因此在探討因緣或緣起與佛性之關連前，有其必要先帶出因緣或緣起法特性，以方便後續探討緣起與佛性或中道佛性之間的法義關連。整理出緣起法或因緣法述說世間真相與出世間義或有為法與無為法所呈顯出的特性如下：無常、無我與不可定言有無所述說的是世間真相或有為法，第一義空為出世間真義或無為法，無自性與中道橫跨世間真相與出世間真義或有為法與無為法。

(一) 無常 (*anitya* : impermanent)

世間有為法，依因緣聚而生起、依因緣散而消滅，呈現出動態無常之特性，因此有為法是無常法。

純陀！汝今當觀一切行雜諸法，無我、無常不住。¹⁷

善男子！我觀諸行，悉皆無常。云何知耶？以因緣故。若有諸法，從緣生者，則知無常。¹⁸

「諸行」相對應之梵文為 *sarva-saṃskāra*。*sarva-saṃskāra* 就字詞含義作解說，*sarva* 形容詞，譯為「一切、全體、皆、諸、眾」等意思；*saṃs* 接頭音節或接頭詞，「共同」之意，字根 *√kr* 具有「作、為、構成、形成、實行、起作、造作」等意思；*saṃs-kāra* 是字根 *√kr* 所構成之陽性名詞，蘊含「心的造作」等意，譯為「諸行、功用、有為行、所作」等；*sarva-saṃskāra* 譯為「一切有為行相」。*sarva-saṃskāra* 含有「一切共同造作的現象」之意。佛陀觀察一切有為造作，

¹⁶ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, b1)。

¹⁷ 《大般涅槃經》卷 2〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 375, a28-29)。

¹⁸ 《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉(T12, no. 374, p. 445, b27-28)。

皆是憑藉因緣法則生滅，當因緣各個條件聚合，事物暫時生起，當因緣各個條件消散，事物也隨著暫時的消逝。如此有為造作之法，隨著因緣聚散生滅，是暫時的生起和消滅，顯現出動態變化，所以有為造作之法是無常不定的。



(二) 無我(*anātman*: not-self)

一般佛教所言三法印之一的「諸法無我」，於《大般涅槃經》提到「諸行無我」。「諸行」與「一切法」於如下的引文脈絡中，可看出二者通用。

善男子！諸行無我。善男子！總一切法，謂色、非色。色非我也，何以故？可破、可壞、可裂、可打，生、增長故。我者，不可破壞、裂打、生長。以是義故，知色非我。非色之法，亦復非我，何以故？因緣生故。

19

我 (*ātman*)，簡言之，是指固定不變的存在者。無我(*anātman*)，是指缺乏固定不變的存在者。「諸行無我」提綱挈領帶出之後所欲述說之法義主旨，「總一切法」之後詳細說明一切法之所以「非我」的理由。從經文脈絡中推知，「諸行」與「一切法」是相互通用之詞。「諸行」於上段經文解說中，解釋為「一切有為造作之現象」。此處所言之「一切法」，是指世間有為法，即色法和非色法。一切變動不拘的造作之現象，缺乏固定不變的存在者。就世間的一切有為法來說，包含色法（有形質者）和非色法（無形質者）。色法是有形質之物，所以是會隨著外在的變化而受到破壞、分裂或生起、增長；而「我」之意是不會破壞、分裂或生起、增長的固定不變的存在者。就此而論，色法不是「我」。非色之法，依因緣條件聚散而生起或消滅，也非固定不變之法，所以非色之法，也是無我。諸行或諸法表現出無我之現象，因其所依據的法理即是因緣所生之法。

(三) 不可定言有或無

以下《大般涅槃經》的引文，先以乳和酪的關係為譬喻，說明乳生酪是因緣所生，不可定言乳中有酪或乳中無酪。進而帶出眾生與佛性的關係，亦為因緣所生。

不可定言，乳中有酪，乳中無酪。亦不可說，從他而生。若言乳中定有酪者，云何而得體味各異？是故不可說言，乳中定有酪性。若言乳中定無酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中，酪則殺人，是故不可說言，乳中定無酪性。若言是酪從他生者，何故水中不生於酪？是故不可說言，

¹⁹ 《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉(T12, no. 374, p. 446, b16-20)。

酪從他生。善男子！是牛食噉草因緣故，血則變白，草血滅已，眾生福力，變而成乳。是乳雖從草血而出，不得言二，唯得名為，從因緣生。酪至醍醐，亦復如是，以是義故，得名牛味。是乳滅已，因緣成酪。何等因緣？若酢若煖。是故得名，從因緣有。乃至醍醐，亦復如是。是故不得定言，乳中無、有酪相，從他生者，離乳而有，無有是處。善男子！明與無明，亦復如是。若與煩惱諸結俱者，名為無明。若與一切善法俱者，名之為明。是故我言無有二相。以是因緣，我先說言，雪山有草名曰肥膩，牛若食者即成醍醐，佛性亦爾²⁰。

不可定言乳中有酪或無酪，或從其他物質所生，所依據的理由是：若言乳中一定有酪，那麼為何乳和酪的形態、味道不同？既然乳和酪二者是不一樣的物质，酪不是本來就存在於乳中，就不能說乳中一定有酪。若說乳中一定無酪，乳中無酪而生出酪，那麼為何乳中無兔角，卻不生出像兔角這種不存在的物質？假使乳中加毒，所製造出來的酪，可以毒死人，所以乳中並非本來沒有酪的構成成分，因此就不可說乳中一定無酪性。若說酪是從其他物質所生，那麼水中為何不會生出酪？所以酪並非由乳以外的物質所生。

乳的形成是由牛食草，經消化吸收後，將血液轉換成白色，加上眾生共同福德因緣，而成為乳。乳主要是由草和血轉換而來，但乳不是草或血。乳是由眾多因緣形成，這些因緣是牛、草、血和眾生共同業力所造成。酪或醍醐，亦是眾因緣所生。乳加熱發酵轉變成為酪，乳的特質消失，酪的特質形成。所以乳中不可定言有酪或無酪，亦不可說離乳能生酪。同樣的道理，若就眾生之明和無明來說，如果與煩惱同在，則稱為無明；若與善法同在，則稱為明。「是諸眾生，以明、無明業因緣故，生於二相。若無明轉則變為明，一切諸法，善不善等，亦復如是，無有二相。」²¹ 不論明或無明皆是因緣所生法，眾生若修習正道，無明將轉變成明，不善將轉為善，明或無明、善或不善，並不是絕對對立的二相，隨因緣而轉變，就其體性²²來說，是空性。眾生佛性，亦是因緣所生法，所以體性是空。

(四) 無自性(*asvabhāva, niḥsvabhāva* : without own-being, absence of own-being)

凡是藉由眾緣生起者，本身缺乏固定不變的本質，所以是無自性、是空。

如其乳中有酪性者，不應復假眾緣力也。善男子！如水乳雜臥，至一月

²⁰ 《大般涅槃經》卷8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 411, b4-22)。

²¹ 《大般涅槃經》卷8〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 411, a22-24)。

²² 體性是就實相 (reality) 層面而言。

終不成酪，若以一滯頗求樹汁，投之於中即便成酪，若本有酪，何故待緣。眾生佛性，亦復如是，假眾緣故則便可見，假眾緣故，得成阿耨多羅三藐三菩提。若待眾緣然後成者，即是無性。以無性故，能得阿耨多羅三藐三菩提。²³

乳有生成酪之潛能，蘊含生成酪的某些成分，但不適合說乳中有酪性，酪性意味著不變之性質。如果說乳中就有酪性，則應該乳自然變成酪，不需要其他輔助生成條件，促使乳轉變成酪。假使將乳加水放置一個月或更久，也不會變成酪。如果加入發酵等輔助因素，乳則能轉變成酪。若乳中有酪性，則不需其它輔助因素，就能變成酪。眾生佛性，也是如此，需假藉眾多修習正道的輔助條件，才能知見佛性，知見佛性且不斷地修習菩提道等眾多因緣條件，則能成就無上正等正覺。像乳轉變成酪和眾生知見佛性，都需各種條件成就、促成的，並沒有本身固定不變的本質存在，所以是無自性、自性空，因為不具有本身固定不變之本質，所以眾生才能依正道之因緣起修而成就佛果。

《大般涅槃經》卷 38〈迦葉菩薩品〉以無自性破有我之說：

一切法有異和合。不從一和合，生一切法。亦非一法，是一切和合果。一切和合，皆無自性。亦無一性，亦無異性。亦無物性，亦無自在。諸法若有如是等相，智者云何說言有我？復作是念：一切法中，無有一法，能為作者。若使一法不能作者，眾法和合亦不能作。一切諸法性，終不能獨生獨滅。和合故滅，和合故生。²⁴

一切法由眾多因緣和合而成。一切法不是單一原因所成，也不是單一結果。眾因緣所和合成之結果，與眾因緣之關係是既非同一亦非相異。沒有事物固定不變的本質，也沒有主宰者。這些眾因緣所生之法，呈現出無自性之特性，沒有固定不變的本質或主宰者，這說明了「諸法無我」。一切法中的任何一法，不能是作者，一法不能是作者，那麼由眾多法和合，也不會有作者。亦即是說，單一因素沒有作者，由眾多單一因素和合而成，也不會有作者。一切諸法所呈現出的特性，不可能是單獨因素生滅，一切法是由眾多因素所生成，眾多因素消滅，諸法亦隨著消滅。以諸法無自性破除諸法有我的說法。

(五) 中道(*madhyamā-pratipad*)

從眾因緣生起，暫時稱之為有；眾因緣消散，空無自性，暫時稱之為無。

²³ 《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 519, b25-c3)。

²⁴ 《大般涅槃經》卷 38〈迦葉菩薩品〉(T12, no. 374, p. 588, c16-23)。

如此，不決定有或無，即為非二中道。中道闡釋諸法所呈現出：非二元對立、不決定、因緣生滅、無自性、空等法義特徵。

善男子！諸佛菩薩顯示中道。何以故？雖說諸法，非有非無，而不決定。所以者何？因眼、因色、因明、因心、因念，識則得生。是識決定不在眼中、色中、明中、心中、念中，亦非中間，非有非無。從緣生故，名之為有；無自性故，名之為無。是故如來說言，諸法非有非無。善男子！諸佛菩薩，終不定說，心有淨性及不淨性，淨不淨性，心無住處故。從緣生貪，故說非無。本無貪性，故說非有。善男子！從因緣故，心則生貪。從因緣故，心則解脫。善男子！因緣有二：一者隨於生死，二者隨大涅槃。²⁵

此段引文可看出中道、遠離二邊、無自性、不定說、因緣等法義相互關連。諸佛菩薩顯示中道法義，因一切法呈顯出非有非無遠離二邊的中道特徵。非有非無，是不定說有，也不定說無。其理路從因緣法解說之：如眼識生起是藉由眼根、所緣對象、光線、心的作意、憶持等條件的具足。所以所生起之眼識並不存在於眼根、所緣對象、光線、心的作意、憶持等條件之中，也不存在於兩兩條件的中間，眼識與各個生起條件的關係是非有非無之關係。從因緣條件而生起，暫時稱之為有；沒有固定不變的本質，則稱之為無。因此，一切法既非有也非無。從因緣法來說，心執取所愛對象生起貪，此時有貪念，所以稱為非無（貪念），即是暫時的有（貪念）；心染著對象是暫時的，隨著染著對象的消失，貪心也隨著消失，所以並非有貪的固定的本質存在，稱為非有。心隨著染著因緣生起貪，不過心也隨著解脫的因緣，而得解脫。因此可將因緣分成二大類：一類的因緣，能使眾生生死流轉。另一類因緣，能使眾生解脫，成就大涅槃。

（六）第一義空（*paramārtha-sūnyatā*）

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉提到十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃這幾個關鍵法義概念，就法義之實相層面而論，這幾個關鍵法義概念是相通的。

十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。²⁶

就上述的解說緣起的法義內涵，可知緣起法呈現出無自性、空之特質。此外，

²⁵ 《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 516, b21-c2)。

²⁶ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, b7-9)。

中道是緣起不同面向之說法。更進一步來說，引文中明白揭示：十二因緣=佛性，佛性=第一義空，第一義空=中道，中道=佛，佛=涅槃，其中之符號“=”代表「等同」之義。因此可以將這幾個關鍵概念，作一個簡單的數學關係推論，即：十二因緣=佛性=第一義空=中道=佛=涅槃。換言之，就實相層面來說，十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃皆是指向真實義，只不過這些關鍵語詞是依據不同面向闡述真實義，而各擁有不同特質、樣貌之法義內容，因而賦予這些法義內容不同之名稱。

四、小結

緣起為本章論述中道佛性之關鍵義理，與因緣相互通用，述說「此有故彼有，此無故彼無」之法義。緣起涵括十二因緣，當說明眾生生命之流轉與還滅之十二項後支依托前支生起或消滅之關係，稱為十二因緣。緣起之法義內涵，從「一切諸法，因緣故生，因緣故滅」之通則來說，呈現六大特徵：一、從有為現象界隨因緣生滅變動不拘來說，無常是其表現出之特徵之一。二、無常則意味著無我，因我義涵括常之義。三、既是無常與無我，則不可定言有或無等相對之二邊。四、無常、無我與不可定言相對二邊，如此則說明，諸法無自性。五、諸法非有非無而不可定言二邊，此乃中道。六、諸法無自性，此隱含第一義空之義理。於此即可稍見緣起法、中道與第一義空三者相互關連，可以說是同一法義，就不同法義面向述說，而有不同之名稱。

第二節 緣起與佛性

本節所要處理的是從緣起觀點探討眾生佛性的意義。依據《大般涅槃經》的內容闡述，其意義可概括為五項：一、以「五因」與「二因」正反視角解釋眾生佛性義。二、於時間軸上，從過去、現在、未來三世因緣來解說眾生佛性義。三、說明眾生的生命形態呈現出十二因緣，從十二因緣即是佛性之觀點論之，即眾生皆有佛性。四、從非因非果論述佛性與涅槃之關係，亦即以非因非果闡述眾生佛性之中道義。五、說明眾生皆有成佛之特質，不過須藉由修習正道去顯發佛性。



一、從「五因」與「二因」解明佛性

《大般涅槃經》提到「五因」與「二因」。「五因」分別為：生因、和合因、住因、增長因、遠因。這五種因說明世間的構成因素是有為法，具無常、不定、變動等特性。說明「五因」構成世間之特性，進而說明佛性不是「五因」所構成，因為「五因」與佛性的特性不同。「五因」是以反面的視角彰顯佛性。相對而言，「二因」是以正面觀點顯明佛性。以「二因」闡明眾生皆有佛性的理由，有二組：一組是、生因與了因，另一組是、正因與緣因。

在解說「二因」之前，先解說「五因」，對「五因」有個初步的認知之後，再帶出二組「二因」所表達之意涵。

（一）「五因」並非佛性之因

「五因」所造就之事物，是無常法。說明「五因」的目的是為了解釋涅槃、佛性非「五因」所造成，不是無常法，是常住之法。

因有五種。何等為五？一者、生因，二者、和合因，三者、住因，四者、增長因，五者、遠因。云何生因？生因者，即是業煩惱等，及外諸草木子，是名生因。云何和合因？如善與善心和合，不善與不善心和合，無記與無記心和合，是名和合因。云何住因？如下有柱屋則不墮，山河樹木因大地故而得住立，內有四大無量煩惱眾生得住，是名住因。云何增長因？因緣衣服飲食等，故令眾生增長；如外種子火所不燒，鳥所不食則得增長；如諸沙門婆羅門等，依因和上（和尚）善知識等而得增長；如因父母子得增長，是名增長因。云何遠因？譬如因呪鬼不能害，毒不能中；依憑國王無有盜賊；如芽依因地水火風等；如水攢（鑽）及人為蘇（酥）遠因；如明（名）色等為識遠因；父母精血為眾生遠因；如時節等悉名遠因。善男子！涅槃之體，非是如是五因所成，云何當言是無常因（耶）？²⁷

何為「五因」？「五因」分別為：一是、生因，若就眾生而言，是指業、煩惱等，能生起色身，推動生命相續。若就眾生色身之外的草木而言，是指種子。二是、和合因，善果報來自於善心，不善果報來自於不善心，不善不惡之無記果報來自於不善不惡之無記心，即是說善果報或不善果報會各自相應於善或不善因。三是、住因，依持、支持之因素，例如：眾生色身之內，有地、水、火、

²⁷ 《大般涅槃經》卷 21〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 492, b15-c2)。

風四大支撐，依無量無邊的煩惱，而不斷地延續生命；房子有柱樑支撐而不會傾倒；山、河、樹木依大地而住立。四是、增長因，滋養色身或滋長法身慧命的因，例如：眾生依賴衣服和飲食滋長色身；小孩因父母的照顧，供給所需而長大成人；草木等種子依賴外在環境種種因素而得增長；修行者親近善知識，法身慧命而得增長。五是、遠因，非直接影響的因素，屬間接影響的因素，例如酥是由乳加水，人用鑽加以攪拌而成。上述「五因」是有為、造作之法所構成之因素，有為、造作之法是生滅、無常之法。「涅槃之體」不是由「五因」所構成，它是無為法，非生滅法，是常住之法。同樣道理，佛性並不是有為法、無常法，所以佛性並非由「五因」所生成。

(二)「二因」闡明佛性之因

既然「涅槃之體」和佛性不是由「五因」所構成，那麼成就「涅槃之體」和佛性的因素為何？這是釋迦牟尼佛所要進一步說明的，所以《大般涅槃經》提到二組「二因」闡述眾生佛性之因，「因」是指原因、條件或因素。二組「二因」為：第一組是，作、生因與了因；第二組是，正因與緣因。

1. 作因、生因與了因

首先，就第一組的「二因」來說：作因與了因，以及生因與了因。「作因」之「作」是造作、製造、作用等意思。「生因」之「生」是生起、產生、生成、發生等意思。「作因」是指能起作用或製造的因素，如陶師、輪繩、泥水等因素而製造出瓶子。「生因」是指生成某事物的種子因素，如穀麥之種子能發芽。「了」是照了、顯發、彰顯之意，「了因」是指以般若智慧顯發法性之理，能彰顯結果的因素，如燈照事物，了了分明。

作因與了因：從《大般涅槃經》經文中，可知大涅槃不是從作因所製造出來，是藉由了因而彰顯。涅槃和大涅槃所依憑的因素是「了因」，並且清楚區別涅槃和大涅槃之「了因」有層次上的差別。

善男子！復有二因：一者作因，二者了因。如陶師輪繩²⁸，是名作因。如燈燭等照闇中物，是名了因。善男子！大涅槃者，不從作因而有，唯有（從）了因。了因者，所謂三十七助道法、六波羅蜜，是名了因。善男子！布施者，是涅槃因，非大涅槃因。檀波羅蜜，乃得名為大涅槃因。三十七品，是涅槃因，非大涅槃因。無量阿僧祇助菩提法，乃得名為大

²⁸ 關於「陶師輪繩，是名作因」之語意不甚清楚，因而參酌《正法念處經》〈觀天品〉：「云何是事有故是事有？譬如陶師、輪繩、泥水，眾法和合，而有瓶生。」(T17, no. 721, p. 171, a5-6)。

涅槃因。²⁹

「作因」是造作、製作的因素，例如陶器的產生，是由陶師使用輪繩等工具，加之於材料泥水而製成，其中之陶師、輪繩是陶器的製造因素。「了因」是顯發法性之理的因素。換言之，「了因」是指般若智慧照見法性，像是燈燭照亮黑暗中的事物。涅槃和大涅槃都是藉由「了因」彰顯，不過二者憑藉之「了因」有些差異。涅槃所依憑的「了因」是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若六度；而大涅槃所依憑的「了因」則是布施波羅蜜，乃至於般若波羅蜜之六波羅蜜。同理，涅槃所依憑的「了因」是三十七品；而大涅槃所依憑的「了因」則是無量阿僧祇助菩提法。

如此的佛性，不能是「作因」，亦即不能由作者或製造者所造就出來，理由是：

一切眾生悉有佛性，佛性非色不離於色，非受想行識，乃至不離於識，是常可見，了因非作因。³⁰

一切眾生皆有佛性，而佛性並不是色，但也不離於色，受想行識也是如此，不即不離於眾生佛性。藉由般若智慧照見不即不離的中道佛性義理，亦即佛性藉由般若智慧照見不即不離的中道義理所顯發，所以佛性是透過中道義理之「了因」照見之。也就是說，佛性不是由製造者產生或製造出來的有作者之法，有作者之法是無常法、非恆常法，而佛性是恆常法，可以藉由「了因」彰顯、照見，非由「作因」所生成。

生因與了因：《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉帶出生因與了因之意涵，以及生因與了因之間的區別：

善男子！因有二種：一者生因，二者了因。能生法者，是名生因。燈能了物，故名了因。煩惱諸結，是名生因；眾生父母，是名了因。如穀子等，是名生因；地水糞等，是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提；復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂六波羅蜜佛性；復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂八正道阿耨多羅三藐三菩提；復有生因，所謂信心六波羅蜜。(T12, no. 374, p. 530, a16-26)

凡涉及「生」之法則之因素，皆稱為生因。當具有顯發、彰顯之作用因素，稱

²⁹ 《大般涅槃經》卷 21〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 492, c2-10)。

³⁰ 《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 559, a9-11)。

為了因。此外，從佛陀闡釋生因與了因對舉的例子來看，生因與了因之間就所言說之脈絡而言，二者是相對來說的，例如：六波羅蜜可以是生因，亦可以是了因，當六波羅蜜是生因，是對佛性的了因而言，當六波羅蜜是了因，是對首楞嚴三昧的生因而言。生因意味著成就某事之主要因素，或是具體因素，或較為基礎的因素；了因意味著成就某事之輔助因素，或是法理因素，或是較為高階的因素。以眾生生死流轉來說，最根本的因素在於煩惱諸結的推動，所以煩惱諸結是造成眾生生死流轉之主要因素，故是生因。眾生父母是兌現眾生生死流轉之輔助因素，所以是了因。穀物的種子，是生成穀物的主要因素，故是生因；土地、水與養分是輔助種子生長的了因。若生因指六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提，則相對來說，佛性阿耨多羅三藐三菩提是了因。六波羅蜜是達成佛果具體實踐因素，佛性是成就佛果之法理因素。具體因素屬生成因素之生因，法理非屬於具體生成因素，是透過智慧之彰顯，所以是了因。若了因指六波羅蜜佛性，而生因指首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。了因與生因是相對來說的，六波羅蜜佛性相對於首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提，首楞嚴三昧是實際修行所達成佛果之定，是成就佛果之具體因素，六波羅蜜佛性可以視為佛性之內涵，是成就佛果之法理因素。若了因指八正道阿耨多羅三藐三菩提，則生因指信心六波羅蜜。信心相較於八正道是較為基礎的，先有信心六波羅蜜，才有進一步付諸於實踐之八正道。八種正確道路是通往成佛之實踐途徑、道路，相對於信心六波羅蜜是較為高階趨向佛果之因素。以信心六波羅蜜為基礎，能生成各種成佛之道，所以信心六波羅蜜是成佛之生因，八正道等是兌現、顯發信心六波羅蜜內涵之了因。

「了因」作為無為法的彰顯因素，不但彰顯法性、涅槃，亦彰顯佛性。

善男子！世間道者，則有障礙，此彼之異，無有平等。無漏道者，則不如是。能令眾生，無有障礙，平等無二，無有方（妨）處，此彼之異。如是正道，能為一切眾生佛性，而作了因，不作生因，猶如明燈照了於物。³¹

世間有為之法，滯礙難通，有此處、彼處之區別，沒有平等可言。而無漏之道，不會有世間有為之法的弊病，能使眾生，毫無滯礙，超越二元此、彼等對立。如此的無漏正道，為彰顯眾生佛性的「了因」，就像燈燭照亮事物。佛性並非生出或產生出來的，它是藉由般若智慧所顯發出來的。這也說明眾生悉有佛性，只是需要去做覺察、顯發之功夫。

³¹ 《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 539, b4-9)。

此外，若以另一角度來解說出世間之法，即是將世間法的生起因素—「生因」和「了因」用於解說出世間之法。

善男子！如世間法，或說生因或說了因。出世之法，亦復如是，亦說生因，亦說了因。善男子！三解脫門、三十七品，能為一切煩惱作不生因，亦為涅槃而作了因。善男子！遠離煩惱，則得了見於涅槃，是故涅槃，唯有了因無有生因。³²

世間法有生有滅，是無常法，所以是「生因」。此外，世間法的真相也需要「了因」去照見、了知，所以也有「了因」。出世間法，例如：三解脫門、三十七道品是涅槃的「了因」，另外一方面來說，三解脫門、三十七道品能使煩惱不生，所以是不生煩惱的「生因」。因為「生因」不生，所以可以說涅槃唯是「了因」。

2. 正因與緣因

其次，解說第二組的「二因」，即正因與緣因。「正因」的「正」是主要、直接之意，「正因」是主要條件、原因，直接的因素；「緣因」的「緣」是促成、輔助之意，「緣因」是次要條件、助力或資助之力。如經文所述：

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，如醪煖（煖酵）等。從乳生故，故言乳中，而有酪性³³。

善男子！眾生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者，謂諸眾生。緣因者，謂六波羅蜜³⁴。

若以乳生成酪的例子來說，「正因」說明產生酪的主要因素，只要是乳類，就有可能生成酪。這是說，若不是乳類，而是其他東西，例如動物的角，是不可能生成酪的。所以「正因」所要表達的是，生成某物所具備的性質，若不具備「正因」這種性質則無從生起相關的事物。不過雖然具備了「正因」，不代表就能生起某物，像是乳生酪，若不具備發酵和加熱等輔助的條件、因素、助力，也無從生起酪這樣的東西。因此，乳要生成酪，不但需要「正因」—乳類，還需要「緣因」—發酵和加熱等助緣的輔助，才能生成酪。同樣的道理，以「乳生酪」這個例子作為眾生佛性的譬喻。眾生佛性也可以從「正因」和「緣因」這二種因素來說，就「正因」來說，眾生具有心意識，因為無明煩惱遮蔽，而無法彰顯等同佛的性質、特質，須藉助「緣因」，即修行六波羅蜜等，才能知見、彰顯佛性。

³² 《大般涅槃經》卷 36〈迦葉菩薩品〉(T12, no. 374, p. 579, c22-27)。

³³ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 530, b26-29)。

³⁴ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 530, c15-17)。

雖然乳有形成酪的某些成分，但不能說「乳中定有酪性」，這意思是乳形成酪的過程，還需要種種的輔助條件的促成，若無這些輔助條件等因素，乳可能只是維持乳的狀態，不會有進一步的變化。所以，乳要形成酪，「正因」與「緣因」缺一不可。另外，《大般涅槃經》中，釋迦牟尼佛再以石出金礦的譬喻說明，眾因緣生法，不能「定」說有或無。

譬如眾石，有金、有銀、有銅、有鐵。俱稟四大，一名一實。而其所出，各各不同。要假眾（因）緣，眾生福德，爐冶人功，然後出生。是故當知，本無金性。眾生佛性，不名為佛，以諸功德因緣和合，得見佛性，然後得佛。汝言眾生，悉有佛性，何故不見者？是義不然。何以故？以諸因緣，未和合故。善男子！以是義故，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。³⁵

譬如各式各樣的石頭，蘊含金、銀、銅、鐵等礦物，這些都是由四大所構成，不過組成過程不同，而產生不同的物質，不同的物質對應不同的名稱。若要取得金礦，需要眾多的因緣和合而成，所依靠的是眾生依報福德多寡、冶煉的技術等因素，才能取得金礦。就此而論，不能說石中定有金的性質，因為金礦是眾因緣所產生的。這樣的解說，所要回應的是：「眾生悉有佛性，何故不見？」的疑問。眾生佛性不等於是佛，只是具有成佛的性質。而眾生要知見佛性，須先積功累德，再加上各種條件的促成，才能知見佛性，進而成佛。眾生雖具有佛性，但因緣條件不具足之下，無法知見佛性。就因為如此，佛陀宣說「二因」，即「正因」與「緣因」，「正因」指的是眾生佛性，「緣因」指的是眾生發「上求佛道，下化眾生」之心願，以此覺悟之心願與佛性相輔相成，能成就無上正等正覺。

上述解說眾生佛性於正因與緣因交互作用之下而說有或無，所依據的法理是因緣法，因緣法所呈現出的基本條理為「一切諸法，因緣故生，因緣故滅。」³⁶

二、從三世因緣解說佛性

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉分析未來、現在與過去之三世有，得見佛性屬未來有之情況。

³⁵ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 533, a26-b6)。

³⁶ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, b1)。

有者凡有三種：一、未來有，二、現在有，三、過去有。一切眾生未來之世，當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相八十種好。一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性。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。善男子！譬如有人家有乳酪。有人問言：「汝有蘇（酥）耶？」答言：「我有酪實非蘇（酥）。以巧方便定當得故，故言有蘇（酥）。」眾生亦爾，悉皆有心，凡有心者定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。³⁷

「有」從時間方面來說，有三種情況：未來有、現在有、過去有。一切眾生於未來世，當得阿耨多羅三藐三菩提，所以才以「佛性」稱眾生具有成佛之特質。一切眾生現在皆有煩惱諸結，所以現在沒有三十二相八十種好的相貌。一切眾生過去世已斷除煩惱，所以現在能見到佛性。以這樣的緣故，佛陀常宣說一切眾生悉有佛性，包含一闍提（*icchantika*）等亦有佛性。一闍提沒有善法，而佛性之得見需修菩提善法，宣說一闍提具有佛性，理由是：若以「正因」與「緣因」來說，「正因」是說一闍提具有心識，有成佛之特質，「緣因」是說一闍提未來修習善法，能得見佛性，進而成就阿耨多羅三藐三菩提。好比有酪，問是否有酥，若有種種助緣，酪能轉變成酥。因為「未來有」之緣故，所以可以說有酥。眾生具有佛性之道理，因眾生有心識，定當於未來得成阿耨多羅三藐三菩提之緣故，所以可以說眾生皆具有佛性。

從時間軸過去、現在、未來三世，觀看於因緣條件變化下的佛性。佛性雖貫穿於三世，不過知見佛性，卻需要種種因緣條件推波助瀾之下，當於未來觀見佛性。

善男子！過去名有，譬如種橘，芽生子滅，芽亦甘甜，乃至生果味亦是，熟已乃醋。善男子！而是醋味子芽乃至生果悉無，隨本熟時形色相貌則生醋味，而是醋味本無今有。雖本無今有非不因本，如是本子雖復過去故得名有，以是義故過去名有。云何復名未來為有？譬如有人種植胡麻，有人問言：「何故種此？」答言：「有油。」實未有油，胡麻熟已，收子熬烝擣壓，然後乃得出油，當知是人非虛妄也，以是義故名未來有。云何復名過去有耶？善男子！譬如有人私屏罵王，經歷年歲王乃聞之。聞已即問：「何故見罵？」答言：「大王！我不罵也。何以故？罵者已滅。」

³⁷ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, b25-c10)。

王言：「罵者、我身，二俱存在，云何言滅？」以是因緣喪失身命。善男子！是二實無，而果不滅，是名過去有。云何復名未來有耶？譬如有人往陶師所，問：「有瓶不？」答言：「有瓶。」而是陶師實未有瓶，以有泥故，故言有瓶。當知是人非妄語也。乳中有酪，眾生佛性，亦復如是。欲見佛性，應當觀察時節形色。是故我說，一切眾生悉有佛性，實不虛妄。³⁸

一般所說「有」，以時間之過去與未來來說，分成「過去有」和「未來有」。稱為「過去有」的情況，以例子作說明：橘的種子發芽，芽生起種子消失。芽的味道甘甜，所生的果實味道一樣甘甜。果實成熟則有醋味產生，而這醋味於種子、芽和未成熟的果實都沒有，等到果實成熟，醋味才產生。醋味本來沒有，現在出現，這個熟成的果實之醋味，追溯其來源，是從種子、芽、生果、熟果一步一步演變而來。種子以提供後續生長出來的芽養分而消失了，但種子卻影響著後續生長出來的芽、生果與熟果的形狀與味道之種種。種子相對於熟果的醋味來說，可以說是過去因，稱為過去的有。再者，有人私下罵國王，幾年之後，國王得知，問罵國王者，為何罵國王？罵者雖言過去的罵者已經消失。但是國王認為罵者和被罵者都還在，而取罵者之命。雖然過去的罵者和被罵者隨著時間的流逝已不復存在，但是所種下的因，於助緣推動之下，果報現前，所以過去所種下之因相對於現前果報稱為「過去有」。稱為過去有，是以過去所種下之業因，於助緣成熟下，促使果報現前。以過去之業因影響現在或未來果報情形，稱為過去有。

稱為「未來有」的情況，亦以例子作說明：有人種胡麻，當別人問種胡麻的人，為何種胡麻？種胡麻的人回說是為了壓榨胡麻油。雖然還未有胡麻油，不過未來胡麻成熟，取胡麻子榨油，所以未來當有油，如此就不能說種胡麻的人所說不實。此種情況，就稱為「未來有」。此外，有人問製陶器的師傅，有陶瓶嗎？製陶器者說有，因為有泥土經過陶師的製作，未來將有陶瓶，這也是「未來有」的情況。所以當設定某種目標或目的，現在至未來之間的所作所為，皆為了達成所設定的目標或目的而努力，當因緣皆具足，於未來實現，此即是未來有。說明「過去有」和「未來有」之情況，其目的是為了說明眾生現在雖然不得知見佛性面貌，不過藉由種種修習菩提道之聖行，於未來當知見佛性。

三、十二因緣即是佛性

《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉於如下之三段經文皆說明十二因緣即是佛

³⁸ 《大般涅槃經》卷 28 〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, c29-p. 532, a19)。

性。

十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。³⁹

佛性者，名十二因緣。何以故？以因緣故，如來常住。一切眾生，定有如是十二因緣，是故說言一切眾生悉有佛性。十二因緣即是佛性，佛性者即是如來。⁴⁰

十二因緣中，亦有佛性。十二因緣常，佛性亦爾。⁴¹

就上所引之三段經文，可從三個面向來闡釋十二因緣即是佛性。一、就法性平等而言，十二因緣與佛性等同。或就實相層面來說，十二因緣和佛性是具有相同意指的語詞，各就不同側面描述真實法義內容而有不同的名稱。二、就一切眾生定具有十二因緣而論，若以於生命流轉之眾生而言，必定當具有十二因緣。眾生生死流轉即是十二因緣之表現，即是說佛性隱藏於眾生中，隨眾生生死流轉。當十二因緣還滅，眾生即能知見佛性。不論眾生生死流轉或還滅，皆是十二因緣之表現，而說佛性即是十二因緣。雖然佛性皆常住於眾生中，不過，知見佛性則需要靠修習菩提道資糧，方能照見之。三、就十二因緣蘊含佛性義來說，十二因緣是常，所以佛性亦是常。十二因緣與佛性於恆常方面等同。

四、從非因非果論佛性之中道義

佛性與涅槃的關係，並非因生果的關係。佛性是涅槃的「了因」，「了因」並非生成關係，是顯發關係。換言之，藉由知見佛性彰顯、顯發涅槃。

佛言：善男子！我所宣說涅槃因者，所謂佛性。佛性之性不生涅槃，是故我言涅槃無因。能破煩惱故名大果，不從道生故名無果。是故涅槃無因無果。⁴²

佛陀揭示「涅槃之體無因果故」⁴³，若說涅槃有因者，佛性是其因，不過佛性是涅槃的「了因」，「了因」是透過知見佛性的般若智慧去顯發涅槃。就實相層面而言，涅槃與佛性同是不生不滅，不生不滅表示常恆不變。既然二者就體性而論是相等的，佛性之性並不能生成涅槃，涅槃的「生因」是不生，不生煩惱，能得涅槃之大果。涅槃無「生因」，所以說無因。由於修習八正道達成涅槃之境

³⁹ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, b7-9)。

⁴⁰ 《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 557, a5-9)。

⁴¹ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 533, b13-14)。

⁴² 《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 538, c27-p. 539, a2)。

⁴³ 《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 538, c19-20)。

界，涅槃也非從八正道等所生，八正道也不是涅槃的「生因」，涅槃唯有「了因」，「了因」並非因生果的關係，所以涅槃不是任何某種「生因」之果，因而說是無果。因為涅槃無「生因」，所以說無因；因為涅槃非任何生因之果，所以說無果。合而言之，故說涅槃無因無果。不落入因果等相關概念中，即是中道義。

此外，〈師子吼菩薩品〉言：「非因非果，名為佛性。」⁴⁴ 佛性有之因是十二因緣，佛性之因是智慧。佛性之果是阿耨多羅三藐三菩提，佛性之果果是無上大般涅槃。佛性蘊含因、因、果、果果四種意義，所以佛性非單指因、或因、或果、或果果，就此而言，佛性非因亦非果。佛性非因非果，故是中道。

五、修習聖道見佛性

眾生知見佛性，須藉助「了因」，以照見之。「了因」即是修習聖道。

佛言：善男子！眾生佛性，不一不二，諸佛平等，猶如虛空。一切眾生同共有之，若有能修八聖道者，當知是人則得明見。⁴⁵

佛性亦爾，一切眾生雖復有之，要須修習無漏聖道然後得見。⁴⁶

第一段引文為佛陀回答師子吼菩薩的提問：眾生佛性是共有？或是各各有？而作如此的回答。眾生佛性是不一不二，即眾生所具有之佛性既非同一也非差異，亦即眾生佛性非同一共有，也非各各不同之有。若眾生佛性是同一共有，則一人成佛，其他人也應成佛。若眾生佛性是不同之各各有，則佛性是可數，可數是無常法，就不能說諸佛平等，如同虛空般。一切眾生同樣都具有佛性，佛性平等無有差別，非共有，亦非各個有不同。如果有眾生修習八正道或是無漏聖道，則可清楚知見佛性。

修習聖道能知見佛性。不過知見佛性之前，有修習步驟可循。而知見佛性之後，是預得阿耨多羅三藐三菩提之開始，直至大涅槃常樂我淨。

善男子！修習戒者，為身寂靜。修習三昧，為心寂靜。修習智慧，為壞疑心。壞疑心者，為修習道。修習道者，為見佛性。見佛性者，為得阿耨多羅三藐三菩提故。得阿耨多羅三藐三菩提者，為得無上大涅槃故。得大涅槃者，為斷眾生一切生死、一切煩惱、一切諸有、一切諸界、一

⁴⁴ 《大般涅槃經》卷 27 〈師子吼菩薩品〉 (T12, no. 374, p. 524, a14-15)。

⁴⁵ 《大般涅槃經》卷 29 〈師子吼菩薩品〉 (T12, no. 374, p. 539, a9-11)。

⁴⁶ 《大般涅槃經》卷 32 〈師子吼菩薩品〉 (T12, no. 374, p. 555, b12-13)。

切諸諦故。斷於生死乃至斷諦，為得常樂我淨法故。⁴⁷

引文所述，相當於四諦的道諦與滅諦。達成滅諦之前，可稱為道諦。道諦之修習次第，依序為：修習戒得身寂靜，修習三昧得心寂靜，修習智慧則疑心不起，疑心除滅稱為修習道，此時之修習道能知見佛性，知見佛性以此起修能進趣阿耨多羅三藐三菩提，得阿耨多羅三藐三菩提進而能得無上大涅槃。得大涅槃，即是滅除眾生一切生死流轉的所有顯現。進入滅諦，即是進入常樂我淨之境地。

六、小結

緣起與佛性之關連，從五個向度來說：一、以「五因」與「二因」正反視角解釋眾生佛性義。佛性非生滅變易，所以佛性非由五因之生、和合、住、增長與遠因所構成。眾生佛性從二因來解說，二因有二組：其一、生因與了因，其二、正因與緣因。佛性非由製造產生出來，故佛性非生因。佛性透過般若智慧之觀照而照見之，所以是了因。透過觀察十二因緣，產生遠離二邊之中道觀慧，中道觀慧能產生般若空慧，如此能產生了因。眾生佛性亦可從正因與緣因來說，正因指凡有心識之眾生，緣因說明知見與顯發佛性需要修行實踐菩薩道種種。如此正因與緣因皆能配合，眾生佛性則能彰顯之。二、從過去、現在、未來三世因緣解說眾生於未來當見佛性。眾生佛性於過去、現在、未來之時間面，有二種意義：其一、佛性之於法性，如如不變易，故不受時間與空間之限定。其二、眾生佛性於時間軸上觀看，乃觀看眾生知見顯發佛性之程度，當時間無限延伸於未來，眾生終將有成就無上正等正覺之日。眾生終將於未來成佛，故反推而說一切眾生悉有佛性。三、十二因緣即是佛性，以及眾生生命形態呈現出十二因緣，眾生皆有十二因緣，即是說眾生皆有佛性。四、以非因非果闡述眾生佛性中道義。佛性非透過因生果而產生出來，佛性之於法性，是常住之法，眾生佛性唯有顯發知見上，透過了因達成，並非生因造作出來。五、說明眾生皆有成佛之特性，不過須藉由修習正道去顯發佛性。眾生佛性於法性層面上，與諸佛平等不二，然而需透過修習菩提道之聖道，方能得見之。

第三節 從緣起論中道佛性

本章從緣起的觀點解說中道佛性，如此則預設緣起與中道佛性是有關連的，這樣的預設根據來自於《大般涅槃經》經文。上述第一節說明緣起解說世間

⁴⁷ 《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 538, c5-12)。

與出世間或有為法與無為法而呈顯出之特性涵蓋中道義理，亦即正觀緣起不落二邊之見，即是中道正見。第一、二節皆述及《大般涅槃經》所言：「十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道」，十二因緣、佛性、中道可以指向相同之真實義，亦可從真實義之不同面向展開各具特色的法義內容。此外，第一、二節述說緣起和中道皆具有不定說、非有非無、第一義空等特性與內涵，而這些法義特性與內涵，亦是佛性所展現出之特性與內涵。為了更進一步闡述「中道」、「緣起」和「佛性」之關連，以下再引《大般涅槃經》經文，逐一探討「中道」、「緣起」和「佛性」之間的關連，並從緣起觀點論述中道佛性之意涵。

此節分成三部分論述之：一、探討「中道」、「緣起」之間的關連。基於第一節對緣起的解說，知緣起法乃「法爾如是」，是佛陀發現的世間、出世間的不易真理。緣起法為共通於聲聞道和菩提道的法則。中道正見藉由緣起法顯示，所以中道亦是共通於聲聞道和菩提道的法則。佛陀於《阿含經》解說法義內容，於大乘經典運用《阿含經》所解說過的法義解釋大乘義理。探索緣起與中道之間的關連，可從《雜阿含經》經文內容，觀看中道與緣起的關係。二、依據《大般涅槃經》以「十二因緣」闡述「佛性」的經文，探討「十二因緣」與「佛性」之間的關係。三、亦依據《大般涅槃經》以「中道」、「十二因緣」闡述「佛性」的經文，探討「中道」、「十二因緣」和「佛性」之間的關連。

一、「中道」從「緣起」論之

從《雜阿含經》二六二經的經文，觀看不二中道與十二因緣的關係。

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。所謂此有故彼有，此生故彼生。謂緣無明有行，乃至生老病死，憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅。謂無明滅則行滅，乃至生老病死，憂悲惱苦滅。⁴⁸

⁴⁸ 《雜阿含經》二六二經(T02, no. 99, p. 67, a2-8)。其它相關緣起與中道之《雜阿含經》經文：《雜阿含經》第二九七經：「云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我。所言：命即是身，或言：命異身異，此則一義，而說有種種。若見言：命即是身，彼梵行者所無有。若復見言：命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世，如實不顛倒正見。謂緣生老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。若復問言：誰是行？行屬誰？彼則答言：行則是我，行是我所。彼如是，命即是身。或言：命異身異。彼見命即是身者，梵行者無有。或言：命異身異者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道，賢聖出世，如實不顛倒正見所知，所謂緣無明行。諸比丘！

一般世人看到事物變化的表象，傾向於將「有」、「無」固定化與相對化，不是執著於「有」是永遠存在，便是執著於「無」是永遠的不存在。然而，就正觀因緣法的角度，觀看世間，當因緣條件和合時，事物生起，事物的暫時生起，暫時稱之為「有」，因此就不能稱之為「無」；當因緣條件散滅時，事物便消散，事物消散，暫時稱之為「無」，就不能說是「有」。所以「有」與「無」是隨因緣條件聚合、消散而言說的，沒有固定不變之「有」、「無」，究其事物之真相是「無常」、「空」、「無我」。所以從正觀因緣法的角度，不定言世間事物或「有」或「無」，而宣說遠離極端的兩邊，超越絕對二元對立之不二中道義理。從正觀緣起法來解說中道，中道就是遠離極端二邊的不二中道。緣起法說明世間真相為「此有故彼有，此生故彼生」，推求世間的種種現象之生起因素，相關於有情的十二項層層推動生命流轉的因素，有情生命流轉關鍵因素一無明，推動有情不斷地於世間生死相續，這十二項因素不但推動有情生命流轉，亦影響世間和世間種種現象的生起。緣起法說明出世間真義為「此無故彼無，此滅故彼滅」，當有情生命流轉關鍵因素一無明滅，則無明所推動後續之十一項因素，隨之消滅。有情就此超脫世間，不再於世間產生後續之生命。若有情之生命流轉和還滅，以中道面向來說明，有情之生命流轉和還滅，隨因緣之聚合、消滅，呈現出短暫的有或無之非有非無不二中道之情況。簡而言之，緣起與中道之間的關係是「一體二面」之關係。即是說，緣起與中道是同一法理，就不同面向闡述法理而有不同之稱呼。

若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼誰生，生屬誰，乃至誰是行，行屬誰者言無記；他作他覺，說言無記。此義云何？佛告婆羅門：自作自，行則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。」(T02, no. 99, p. 84, c14-p. 85, a9)

《雜阿含經》三〇〇經：「婆羅門白佛：云何？我問自作自覺，說覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起。緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」(T02, no. 99, p. 85, c9-15)

《雜阿含經》三〇一經：「云何世尊施設正見？佛告躡陀迦旃延：世間有二種依，若有、若無，為取所觸。取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著使不取、不住、不計我苦生而生，苦滅而滅。於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集如實正知見，若世間無者不有。世間滅如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」(T02, no. 99, p. 85, c20-p. 86, a2)

《雜阿含經》三〇二經：「迦葉白佛言：善哉！瞿曇！說有此苦，為我說法，令我知苦見苦。佛告迦葉：若受即自受者，我應說苦自作。若他受他即受者，是則他作。若受自受他受，復與苦者，如是者自他作，我亦不說。若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道。如來說法，此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」(T02, no. 99, p. 86, a13-b3)。



二、「佛性」從「十二因緣」闡述

根據上述對緣起與中道的解說，知二者是一即二、二即一之關係。依據《大般涅槃經》經文探討「十二因緣」與「佛性」之間的關係，亦即間接說明「中道」和「佛性」之間的關係。於《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉經文，提到「佛性」與「十二因緣」之間的關係：

善男子！佛性者：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！譬如無明為因，諸行為果，行因識果。以是義故，彼無明體，亦因亦因因。識，亦果亦果果。佛性亦爾。善男子！以是義故，十二因緣，不出不滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果。善男子！是因非果，如佛性。是果非因，如大涅槃。是因是果，如十二因緣所生之法。非因非果，名為佛性。非因果故，常恆無變。以是義故，我經中說十二因緣其義甚深，無知無見，不可思惟，乃是諸佛菩薩境界，非諸聲聞緣覺所及。⁴⁹

首先，佛陀揭示佛性蘊含四種情況：有「因」，即原因；有「因因」，即原因的原因；有「果」，即結果；有「果果」，即結果的結果。其次，佛陀加以解說何以佛性蘊含這四種情況的理由。當十二因緣為「因」時，而觀察十二因緣需要智慧去照見，所以智慧是「因因」。由於智慧觀照十二因緣而成無上正等正覺，無上正等正覺稱為「果」。而無上大般涅槃是無上正等正覺的果中之果，所以是「果果」。佛性是從智慧一路貫穿到大般涅槃，因此蘊涵「因」、「因因」、「果」、「果果」四種情況。

十二因緣展開為「無明」緣「行」、「行」緣「識」……，當「無明」為因時，「行」為果；當「行」為因時，「識」為果。就「識」而言，「無明」是其「因因」；就「無明」而言，「識」是其「果果」。所以十二因緣可以為因或因因，也可以為果或果果。同理，佛性為因或因因，為果或果果的道理亦是如此。從另外的面向來說，十二因緣既非因也非果。因為十二因緣為因或因因，為果或果果，都是在條件聚合下，稱之為因或因因，稱之為果或果果的。當條件消散，既非因也非果。由此帶出十二因緣的非二中道義：不出不滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果。非二中道義帶出十二因緣之超越一切相對概念之意義。同樣的道理，佛性也是非因非果的，因為佛性非因非果，所以並不隨著

⁴⁹ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, a5-17)。

因果的變化而改變，它是恆常不變的。由此可知，緣起和佛性皆具有非二中道之意義。此處需注意的是：佛性的非因非果，恆常不變，指的是佛性的實相或法性層面。十二因緣法甚深，有變化的層面和不變的層面，是諸佛菩薩的境界。這段經文帶出，佛性所展現的義理，也就是十二因緣的義理。不過當要如實知見佛性義理，必須以成佛為前提，觀察十二因緣並產生甚深的觀察智慧。

接續上段引文，進一步說明，一切眾生、十住菩薩、諸佛，觀見十二因緣與見到佛性的差異：

一切眾生雖與十二因緣共行，而不見知。不見知故，無有終始。十住菩薩惟見其終，不見其始。諸佛世尊，見始見終。以是義故，諸佛了了得見佛性。善男子！一切眾生不能見於十二因緣，是故輪轉。善男子！如蠶作繭自生自死，一切眾生亦復如是。不見佛性故，自造結業，流轉生死猶如拍毬。善男子！是故我於諸經中說：若有人見十二緣者即是見法，見法者即是見佛，佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。⁵⁰

一切眾生自身的生死流轉就是十二因緣法則，但是一般眾生不知道更不用說觀見十二因緣法則，因為不能知見十二因緣法則，所以也不知道自身的無明和十二因緣的還滅，而呈現出來的是無始無明推動無止境的生死流轉，因此稱為「無有始終」。十住菩薩觀見十二因緣的還滅，已在成佛之道的途中，知見成佛之目標，不過依然有無始無明障蔽，少許的無始無明繼續推動生死流轉，不過已經可以預見成佛的目標，所以稱為「見終不見始」。諸佛已沒有無明遮蔽，非常清楚明了見到自身的佛性，並且已達佛果，十二因緣沒有無明的推動，就此十二因緣真正的還滅，不再生死流轉，所以稱為「見始見終」。

一般眾生無明障蔽，不見佛性。十住菩薩知見十二因緣法，但不透徹，還有無始無明遮蔽，稍見佛性。唯有諸佛世尊如實知見十二因緣法，沒有無明遮蔽，所以清楚明了見到佛性。因為這樣的緣故，佛說：如實知見十二因緣法，就是如實知見法義；如實知見法義，就是如實知見佛的意義；如實知見佛的意義，就是佛性之義。因為諸佛都是如實知見這個佛性，而成佛的。所以根據經文的說法，欲清楚知見眾生的佛性，當從十二因緣著手。眾生的佛性的道理就是十二因緣的法義。此外，「若有人見十二緣者即是見法，見法者即是見佛，佛者即是佛性」，也可以這麼解釋：因為諸佛如來皆是發現十二因緣這個真理、法則，依此起修，進而證得佛果。所以十二因緣法則是通向成佛的依據，當如實知見十二因緣象徵著見到佛覺悟的真理，見到佛覺悟的真理象徵著見到覺悟者及清淨的本性。

⁵⁰ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, a21-b9)。

觀十二因緣法則，所產生的智慧，依觀察者的根機體悟深淺不同，而有四種差別，這四種觀慧各趨向不同的結果。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉如是說：

善男子！觀十二緣智，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。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性。佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。⁵¹

同樣是觀十二因緣法則，但卻產生下、中、上、上上等不同的觀察智慧。這樣差別的產生，來自於觀察十二因緣法則與見到佛性多寡的緣故。觀察十二因緣法則，不見佛性，有二種人：一種是從聽聞十二因緣法則而得到下等的觀察智慧的聲聞眾。另外一種是無師自通觀察十二因緣法，得到中等觀察智慧的緣覺眾。觀察十二因緣法則，稍見佛性，此趨向菩提道的行者住於十住位，得到上等的觀察智慧。如實觀察十二因緣法則，清楚明了見到佛性，成就佛果，得到上上等的觀察智慧。因為觀察十二因緣的體悟深淺不同，相對應而開發出不同程度的智慧，與知見佛性密切關連的緣故，所以可以關連地帶出一連串法義，諸如：十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃都是相融貫的，是一體的不同面向。

上述的經文值得深思的，在於：不管是怎樣根機的眾生，同樣都是觀察十二因緣法，法義皆同，但因眾生根機不同，對法義的體會有深淺的差異，而產生不同程度的觀智。所以十二因緣法則是貫徹解脫道和菩提道，因此在《阿含經》所說的十二因緣法，一樣可以拿來詮釋《大般涅槃經》中的十二因緣法。這也呈顯出十二因緣法是「法爾如是」，即十二因緣法不因佛陀是否出世而改變，佛陀是發現這個法則，依此起修而成正等正覺的。

三、「十二因緣」、「中道」即「佛性」

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉提到「中道」、「十二因緣」和「佛性」之間的關連：

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。二乘之人，雖觀因緣，猶亦不得名為佛性。佛性雖常，以諸眾生，

⁵¹ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, b2-9)。

無明覆故，不能得見。⁵²

一般眾生經常起二種不正確的見解：一種是執著世間一切是恆常不變；另一種認為死後什麼都沒有，執持著斷滅見。中道正見，既不是常見也不是斷滅見，是遠離常見、斷見二種極端的正當見解。這個非常非斷的中道之見是從觀察十二因緣而產生的智慧，而這種智慧，也叫做佛性。不過，二乘之人所觀因緣法就不能稱為佛性。這是因為：一者、眾生根機不同，對因緣法的體會有深淺的差異，聲聞眾與緣覺眾同樣觀察因緣法，但不能清楚明白看透因緣法的甚深義。二者，聲聞眾與緣覺眾雖觀察十二因緣法，但趨向解脫道，而看不看得見佛性，有賴於是否修行趨向菩提道。佛性是常，有二個含義：一是、佛性無常無斷，指佛性的法理，即實相層面。二是、指眾生具有成佛的特質，這個特質有別於不具這種特質的草木、石頭等無情物。依據此段引文的經文脈絡解讀，佛性這二個含義，都解釋得通，即凡夫眾生因為無明遮蔽，所以看不見佛性法理或不知具有成佛之特質。

從引文中，可以看出「中道」、「十二因緣」和「佛性」之間的關連。其一，中道正見是從觀照十二因緣所產生的觀察智慧。其二，這樣的觀察智慧，不但引發中道正見，而且觀照到佛性，此時這樣的觀察智慧就可以稱為佛性。另外，於同樣《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉也說：「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。」⁵³，觀察十二因緣所產生的智慧，此智慧即是中道觀慧，是無上正等正覺的種子，以這樣的緣故，稱十二因緣為佛性。所以，中道法義不離十二因緣，而佛性展現出來的就是中道法義和十二因緣法則。

綜合上述，中道正見的產生來自於觀察十二因緣，所以中道是十二因緣不同面向的說法，二者是同一法體⁵⁴的不同面向。佛性展現出來的意涵，其實就是中道法義和十二因緣法則。因為眾生根機不同，對十二因緣法則的體悟也有深淺之差異，所以產生聲聞、緣覺、菩薩、佛等差別。對十二因緣的體悟深淺涉及見到佛性的程度，聲聞、緣覺雖觀十二因緣，但不見佛性；十住菩薩觀十二因緣，稍見佛性；唯有佛徹底觀十二因緣，了了知見佛性。就佛之境界，法體圓融無礙、一貫之原則，中道、佛性、十二因緣都是同一法體，不過是從不同的面向說明法體，而產生不同特徵之法義。亦即如〈師子吼菩薩品〉所言：「以是義故，十二因緣名為佛性。佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者

⁵² 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 523, c24-29)。

⁵³ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, a1-3)。

⁵⁴ 法體指實相層面。

即名為佛，佛者名為涅槃。」⁵⁵ 十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃，皆可指向實相之層面，不同的名稱是就實相之不同面向闡述實相之內涵。



四、小結

從緣起論述中道佛性義，從二個路徑說明：其一、緣起、中道、佛性兩兩之間的關係，其二、緣起、中道、佛性三者之間的關連理路。緣起與中道之間的義理關連，是同一法義就不同的面向闡述法義，而有不同之稱呼。十二因緣即是佛性，如此則說明中道即是佛性。進一步來說，十二因緣，即中道，即佛性。就法性層面上而論，十二因緣、中道與佛性等同。就各個法義特色來說，十二因緣、中道與佛性各有不同的法義特徵。

第四節 本章結論

本章論說主軸是從緣起觀點闡釋中道佛性之意涵。佛性是《大般涅槃經》的核心思想之一，而中道佛性可說是《大般涅槃經》佛性思想的主軸。中道佛性蘊含多個面向的法義，本章聚焦於從緣起的法義面向論述中道佛性的內涵。綜合上述探討緣起、中道和佛性之間的關係，可以將其表示為二類關係：一、緣起、中道和佛性為兩兩等同概念之關係。二、緣起、中道和佛性為等同概念之關係。探討緣起、中道、佛性三者關係，可了知中道、佛性以及中道佛性於緣起面向的義理展現，透過緣起的法理內涵陳述中道和佛性，不但能了知法義間的相融無礙，更能清楚了知各法義各具特色之理路呈顯。

就探討緣起、中道和佛性為兩兩等同概念之關係，所得到之結論以甲、緣起等同中道，乙、緣起等同佛性，丙、中道等同佛性，分別敘述之。

甲、緣起等同中道：第一節說明緣起法則為「此起彼起，此滅故彼滅」，說明諸法乃依隨著眾因緣相互依托、彼此環環相扣之聚散而生起或消失。透過緣起觀看諸法生起或消失是依循著因緣條件的聚合或消散，而呈現出緣起法則述說世間真相與出世間真義或有為法與無為法之特性為：無常、無我、不能定說有無、無自性、空、不二中道等。緣起法蘊含中道義理，二者是「一即二、二即一」之關係。

根據第三節的說明，如實正觀世間集和世間滅，不生起世間有、無二邊之

⁵⁵ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 524, b7-9)。

見，離於二邊之見，即是中道之正見。中道乃正觀緣起法而得，當觀一切法為眾因緣生法，呈現出暫時的存在或不存在，不定言之「有」或「無」，亦即「有」或「無」皆是暫時的稱呼，隨著因緣條件之聚散，稱之為「有」或「無」。因此，緣起就不落入二元對立之二邊來說，即稱之為中道。換言之，中道與緣起是同一法理之不同面向之說法。

乙、緣起等同佛性：佛性從緣起法義來闡述，可從五個向度來說：一、從「正因」、「緣因」和「了因」來說明佛性，二、從三世因緣之「未來有」解說佛性，三、從眾生的生命樣貌即是十二因緣的展現來述說佛性，四、從十二因緣的非因非果解明佛性。五、知見、顯發佛性有賴於修習趨向菩提道的聖行。

首先，眾生具有成佛之特質，有別於草木無情不具有如此之特質，如此成佛之特質稱為「正因」。不過，知見佛性，以及邁向成佛之道，則有賴於修習種種有關於彰顯佛性之舉，此為「緣因」。所以眾生具有成佛之特質不意味著不假功用即可成佛，因此須藉由「了因」作顯發、闡明佛性之舉，才能漸漸趨向成佛之道。「緣因」和「了因」皆是彰顯「正因」的促成、助成、輔助之條件，「緣因」側重於「輔助」之面向，「了因」側重於「顯發」之面向。眾生需「正因」和「緣因」或「了因」皆兼備，才能知見佛性，並邁向成佛之道。

其次，因緣法從時間面向，即過去、現在、未來之三世角度，論述眾生成佛之可能性。眾生具有心意識，因此具有成佛之特質，此特質雖貫穿三世，不過須透過未來修習善法、累積成佛資糧，方能知見佛性，並趨向成佛之道。當因緣條件皆具足下，可以稱說眾生於未來皆當能成佛，而言眾生皆有佛性。

其三，眾生的生命樣貌即是十二因緣的展現，十二因緣展現出眾生生命流轉和生命還滅二個面向，這二個面向亦即十二因緣的二個層次：第一層次，世間真相---無常的顯現。第二層次，出世間真相---超越有無、生滅、來去、一異、增減等二元之對立，此即為中道義理內涵。十二因緣的第一層次，闡述世間真相。若就世間現象來說，是依眾因緣散聚而生起或消滅，呈現出表面現象變動不拘的無常顯現。若就眾生生命流轉而言，即是由無明緣行、行緣識、識緣名色……推動眾生生命不斷地流轉於三界六道。十二因緣的第二層次，顯示出世間真相。出世間真相是不落入相對立之兩邊的中道義理，若就眾生生命還滅來說，即無明滅則行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅……，如此跳脫三界六道。

眾生的生命樣貌即是十二因緣，十二因緣即是佛性，則眾生皆具有佛性。眾生具有成佛之性質，須透過種種因緣條件，知見、顯發此性質。十二因緣之還滅，即是顯現眾生之佛性。

其四，十二因緣蘊含著因、因因、果、果果，佛性同十二因緣亦蘊含著因、因因、果、果果。因為十二因緣的十二個項目可以各自蘊含因、因因、果、果

果四種情況，所以為因或為果都是在條件聚合下，言之為因或為果的，就其實際樣貌是無自性、空之顯現，換個角度說，十二因緣既非因也非果，此即非二中道。同理而論，佛性亦蘊含著因、因因、果、果果四種情況，因此亦是既非因也非果，亦即非二中道。

其五，實際實踐趨向菩提道之聖行，不但能親自體悟佛性，更能證得佛性，成就無上正等正覺。此為釋迦牟尼佛，以緣起解釋佛性或說以中道解釋佛性之真正用意。

丙、中道等同佛性：上述已論述中道與緣起是同一法理，不同側面之說法。從緣起闡述佛性意涵，已隱含以中道闡述佛性意涵之訊息。不過，緣起側重說明彼此相互依托之條件聚散決定諸法之生起或消失之面向，中道側重說明不落入二元對立之二邊之面向。佛性以中道法義論說，不能定說有或定說無，眾生具有心識故有成佛之特質，不過具有成佛的特質，並不是說不需修習聖道即可成佛。眾生佛性以中道論說，是說眾生雖具成佛之特質，亦須修習聖道，才能彰顯佛性，進而成就佛道。以中道闡述佛性，能適切帶出佛性非有非無、亦有亦無之意涵，避免落入佛性有無之爭辯中。進一步來說，藉由中道所蘊涵各個法義面向，可從不同法義面向一一彰顯眾生佛性之意涵。

就探討緣起、中道和佛性為等同概念之關係，所得到之結論為：丁、緣起、中道、佛性三者等同。

觀察十二因緣產生不落二邊之中道正見，若觀察十二因緣建立在知見佛性上，以成佛為目標，此即可將緣起、中道和佛性三個概念等同視之。中道是緣起法不落二邊之適當說法，眾生佛性以中道法義來論說，不落入有無之窠臼中。就法義之實相層面而言，緣起即中道即佛性。緣起、中道和佛性是就實相的不同面向闡述之。

佛性為《大般涅槃經》的核心思想之一，依據《大般涅槃經》的經文敘述，佛性以中道法義闡述之，能適切表示、傳達佛性不落入有、無等二元對立之爭論中，亦即佛性以中道言之，能確實帶出佛性的真正意涵。在如此之背景下，探討中道佛性義理內涵，亦即是探討佛性思想之內涵。中道佛性蘊含多個面向的法義內容，緣起為中道佛性的法義面向之一，本章聚焦於從緣起論說中道佛性。以緣起法義論說中道佛性，論說的程序鋪陳為：甲、緣起=中道→乙、緣起=佛性→丙、中道=佛性→丁、緣起=中道=佛性⁵⁶。先從正觀緣起法著手闡述

⁵⁶ 以數學符號「=」代表「等同」，「→」代表論述順序。

中道是緣起的不二面向之說法，緣起與中道是同一法理，不同側面之表達。佛性從緣起論說，隱含著佛性從中道論說之面向，如此順理成章地帶出佛性從中道論說的內涵。從緣起和中道論述佛性之理論鋪陳，佛性義理不但含藏於緣起中，亦含藏於中道中。最後，可以得到一個結論即是：述說緣起法義之內涵即是述說佛性之內涵，同樣地，述說中道法義之內涵亦即述說佛性之內涵。緣起、中道、佛性可以指向相同之義理內涵，此內涵即是法義之實相。換言之，緣起、中道、佛性可以收攝為實相概念，亦可展開為不同面向的法義特性。佛性透過中道闡述，開啓佛性的實相層面，以及佛性不同面向法義內涵。本章透過中道的法義面向之一的緣起論述中道佛性內涵，不但彰顯中道之內涵，亦是彰顯佛性之內涵，亦即是彰顯中道佛性之內涵。



第四章 從第一義空論述中道佛性義

根據《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉所述：「十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。」¹從經文敘述可知其然，亦即知「中道佛性與第一義空是相關連」的。不過，本章所要處理的是所以然，亦即爬梳出「中道佛性與第一義空是相關連」之所以如此之理由。換言之，究其中道佛性與第一義空二者的法義理路如何關連？知其理路關連之後，再進一步從第一義空的觀點闡述中道佛性的義理內涵。

本章探討之議題：中道佛性與《大般涅槃經》重要法義之間的關係為何？中道佛性所蘊涵第一義空的法義層面為何？中道、緣起、第一義空、佛性之間的理路關連為何？

探究第一義空與中道佛性的關連理路，分成三步驟，漸次帶出二者的關連理路。一、解說第一義空的法義內涵。第一義空之法義內涵涉及中道，於此將探討第一義空與中道之間的理路關連。二、從第一義空論述中道佛性。探討第一義空、中道與佛性之間的理路關連。三、總結前述。

第一節 第一義空

根據《大般涅槃經》〈憍陳如品〉所言：「第一義諦，亦名第一義空，亦名首楞嚴三昧。」²第一義諦 (*paramārtha-satya*)、第一義空 (*paramārtha-śūnyatā*) 與首楞嚴三昧 (*śūraṅgama-samādhi*)，可以是等同之概念。因此探討第一義諦與首楞嚴三昧之內涵，亦即探討第一義空之內涵。基於第一義諦、第一義空是相當之概念，以及首楞嚴三昧是第一義空相互依存之概念，所以本節依序探討第一義諦、第一義空和首楞嚴三昧之內涵。

一、第一義諦 (*paramārtha-satya*)

第一義諦的內涵，分成二部分來論說：一、世諦彰顯第一義諦，世諦與第一義諦對舉，通常是藉由世諦去彰顯第一義諦。二、第一義諦呈顯出非二中道之特性，而中道亦蘊含第一義諦的特性，第一義諦與中道之間的關係是相互融攝。

¹ 《大般涅槃經》卷 27 〈師子吼菩薩品〉 (T12, no. 374, p. 524, b7-9)。

² 《大般涅槃經》卷 40 〈憍陳如品〉 (T12, no. 374, p. 603, c12-13)。

(一) 世諦彰顯第一義諦

《大般涅槃經》以「第一義諦」與「世諦」對舉，說明彼此所代表的法義內容，分別為出世間法與世間法。在解說《大般涅槃經》述及「第一義諦」和「世諦」的經文之前，先解說「第一義諦」和「世諦」的意涵。其次，說明第一義諦與世諦各自所代表的法義內容。其三，探討第一義諦與世諦的關係，即「法一名多」的關係。其四，說明第一義諦可以將世諦收攝於其中，理由分成二方面來述說：一、世諦是彰顯第一義諦的言說工具，世諦是第一義諦的一部分。二、就諸佛境界來說，所見諸法皆是第一義諦。

1. 「第一義諦」與「世諦」之詞義解說

解說「第一義諦」與「世諦」之詞義，先從「第一義諦」與「世諦」相對應的梵文作詞義的分析解說，其次，再看看「第一義諦（實諦）」於《大般涅槃經》是如何解說的。

(1) 「第一義諦」與「世諦」從梵文分析解說

「世諦」又稱為「世俗諦」或「俗諦」，「第一義諦」又可稱為「勝義諦」或「實諦」。對「第一義諦」和「世諦」二諦作論述，以龍樹的論述堪稱經典解說，再者，因現存有《中論》本頌的梵文本，可就「第一義諦」和「世諦」相對應的梵文作解析，以推究字詞所蘊含的意思。以下就龍樹所著《中論》〈觀四諦品〉論述「世俗諦」和「第一義諦」的部分，對照《中論》本頌梵文，以及同本異譯的《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉以對照表呈顯，之後依據對照表內容解說「世俗諦」和「第一義諦」的意涵。³

³ 關於《中論》二諦的研究，學界有相當多的探討，以下之著作以探討《中論》之二諦含義為主，對第一義諦之解讀較為一致，但對世俗諦之解讀有不同之見解。本論文以《大般涅槃經》對二諦的解讀為主，並參酌《中論》梵文對二諦之解說，對於古今中外對《中論》二諦的解釋，以月稱的二諦說法與本論文之觀點較為接近。參閱：Ferraro, Giuseppe, "Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine," *Journal of Indian Philosophy* v.41 n.5 (2013.10.01), pp. 563 – 590. Ferraro, Giuseppe, "A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths," *Journal of Indian Philosophy* v.41 n.2 (2013.04.01), pp.195 – 219. Kobayashi, Hisayasu, "Prajñākaragupta on the Two Truths and Argumentation," *Journal of Indian Philosophy* v.39 n.4-5 (2011.10.01), pp.427 – 439. Sonam Thakchoe, "The Relationship between the two truths': a comparative analysis of two Tibetan Accounts," *Contemporary Buddhism* v.4 n.2 (2003.11.01), pp.111 – 127. 小川一乘, 〈「即」の仏道：竜樹における聖と俗の關係〉, 《日本仏教学会年報》n.59 (1993.05.25), pp. 37 – 50. 小川一乘, 〈竜樹の二諦説への考察〉, 《日本仏教学会年報》n.66 (2000.03.01), pp. 17 – 26. 田中正徳, 〈中論二諦について二諦即中道〉, 《印度學佛教學研究》v.21 n.2(=n.42) (1972.03.31), pp. 162 – 163. 安間剛志, 〈Tarkajvala の二諦説〉, 《印度學佛教學研究》v.56 n.1 (2007.12.20), pp. 416 – 413. 金子宗元, 〈中觀派二諦説の思想的展開〉, 《印度學佛教學研究》v.48 n.1 (=n.95) (1999.12.01), pp. 154 – 157. 那須真裕美, 〈中觀派における世俗の解釈と二諦説〉, 《印度學佛教學研究》v.52

表 4.1：《中論》本頌梵文，龍樹菩薩造、鳩摩羅什譯《中論》〈觀四諦品〉，龍樹菩薩造、波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉對照表

偈頌編號	《中論》本頌梵文 ⁴	龍樹菩薩造、姚秦三藏鳩摩羅什譯《中論》〈觀四諦品〉	龍樹菩薩造、大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉
6	śūnyatām phalasadbhāvam adharmam dharmam eva ca/ sarva- <u>samvyavahārāmś</u> ca <u>laukikān</u> pratibādhase// 罪：adharmā 福：dharma 世俗法：samvyavahāra, laukika	空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切 <u>世俗法</u> (T30, no. 1564, p. 32, c6-7)	若因果體空 法非法亦空 <u>世間言說</u> 等 如是悉皆破 (T30, no. 1566, p. 124, c17-18)
8	dve satye samupāśritya buddhānām dharmā-deśanā/ <u>lokasamvṛti satyam</u> ca <u>satyam</u> ca <u>paramāṛthatah</u> // 世俗諦：lokasamvṛti-satya 第一義諦：paramārtha-satya	諸佛依二諦 為眾生說法 一以 <u>世俗諦</u> 二 <u>第一義諦</u> (T30, no. 1564, p. 32, c16-17)	諸佛依二諦 為眾生說法 一謂 <u>世俗諦</u> 二謂 <u>第一義</u> (T30, no. 1566, p. 125, a3-4)
9	ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoh/ te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddha-śāsane//	若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義 (T30, no. 1564, p. 32, c18-19)	若人不能解 二諦差別相 即不解真實 甚深佛法義 (T30, no.1566, p.125, a16-17)
10	<u>vyavahāram</u> anāśritya <u>paramārtho</u> na deśyate/ <u>paramārtham</u> anāgamyā nirvāṇam na-adhigamyate//	若不依俗諦 不得 <u>第一義</u> 不得 <u>第一義</u> 則不得涅槃 (T30, no. 1564, p. 33, a2-3)	若不依 <u>世諦</u> 不得 <u>第一義</u> 不依 <u>第一義</u> 終不得涅槃 (T30, no. 1566, p.125, b6-7)

n.2 (=n.104) (2004.03.20), pp. (143) - (146)。那須真裕美，〈中觀派における真理 (satya) と考察 (vicara)〉，《印度學佛教學研究》v.50 n.2 (=n.100) (2002.03.01), pp. 875 - 878。福田洋一，〈ツォンカパの中觀思想における二つの二諦説〉，《大谷學報》v.83 n.1, (2004.07.01), pp.1-3。萬金川，〈中觀思想講錄〉(第十章 中觀學派的「二諦」義)(嘉義市：香光書鄉出版社，1998.01.01) pp.155-170。釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題(上)〉，《中華佛學學報》n.19, (台北：中華佛學研究所，2006.07.01), pp.294-315。釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題(下)：以世俗諦與自性為中心〉，《法鼓佛學學報》n.1 (2007.12.01), pp.1 - 33。釋長清著、黃國清譯，〈二諦的定義與區分〉，《正觀雜誌》n.38 (2006.09.25), pp.171 - 208。釋印順，〈中觀今論〉(第十章 談二諦)(新竹縣：正聞出版社，2000.10.01) pp.205-230。Streng, F. J. (著)、忍霜(譯)，〈自緣起立場論龍樹之世俗諦與第一義諦的關係〉，《諦觀雜誌》n.50 (1987.07.25), pp. 75 - 95。

⁴ 參閱：稻津紀三、曾我部正幸(編譯)，《龍樹空觀·中觀の研究·付卷：梵漢和對照·中論本頌原典》(東京：三寶，1988年)，頁176-179；Mark Siderits, Shōryū Katsura, “Chapter 24. An Analysis of the Noble Truths,” *Nāgārjuna’s Middle Way: The Mūlamadhyamakārikā* (Boston: Wisdom Publications, 2013), pp.270-288.

從上對照表可知：

- I. 《中論》〈觀四諦品〉和《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉第八偈的「世俗諦」相對應之梵文 *loka-saṃvṛti satya*。此外，《中論》〈觀四諦品〉第六偈的「世俗法」和《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉第六偈的「世間言說」相對應的梵文 *saṃvyavahāra*、*laukika*。《中論》〈觀四諦品〉第十偈的「俗諦」和《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉第十偈的「世諦」相對應的梵文 *vyavahāra*。
- II. 《中論》〈觀四諦品〉第八偈的「第一義諦」和《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉第八偈的「第一義」相對應之梵文 *paramārtha-satya*。《中論》〈觀四諦品〉和《般若燈論釋》〈觀聖諦品〉第十偈的「第一義」相對應之梵文 *paramārtha*。

以下分別就 *loka-saṃvṛti satya*、*saṃvyavahāra*、*vyavahāra*、*laukika*、*paramārtha-satya* 作解說。

i. *loka-saṃvṛti satya*

loka-saṃvṛti satya = *loka-saṃ-vṛti satya* = *loka-saṃ-√vr satya*。 *loka* m. 自由或開放的空間、地方、範圍 (free or open space, place, scope)，區域、國家 (region, country)，寬廣的空間或世界 (the wide space or world)，人類 (mankind, people)，日常生活、世間事情、語言 (ordinary life, worldly affairs, in common language)，漢譯為「世間、世界、眾生，世俗、世間事業」。

saṃvṛti = *saṃ-vṛti* = *saṃ-√vr*，*saṃ* (prefix) 共同之意思。*vṛti* 其字根為 *√vr*，*√vr* 覆蓋、掩蓋、隱藏、隱蔽，阻礙、障礙 (to cover, hide, conceal, obstruct)。 *vṛti* f. 周圍、覆蓋、柵欄 (surrounding, covering, fence)，漢譯為「障礙」。 *saṃvṛti* f. 閉合、遮蔽、隱藏 (closure, covering, concealing)。

satya adj. 真的、真實的、事實的、真理的、有根據的 (true, real, actual, truthful, valid)，漢譯為「真、實、諦、真實、真諦、實諦、聖諦」等意思。

loka-saṃvṛti satya n. 凡夫所見到的世間樣貌，認為是真實的，事實上凡夫所見到的世間有為法，障蔽、遮蔽無為法真實義，漢譯為「覆俗諦」或「世俗諦」。鳩摩羅什與波羅頗蜜多羅皆翻譯為「世俗諦」。而 *loka-saṃvṛti satya* 意含著世間種種現象皆是依緣而生起，皆是無自性之假象。從緣起法觀看世俗現象看到世間真相，故稱為世俗諦。

ii. *saṃvyavahāra*、*vyavahāra*、*laukika*

saṃvyavahāra = *saṃ-vyavahāra*。 *vyavahāra* m. 履行、行動、實踐、行事、做法 (performing, action, practice, conduct, behavior)，貿易 (commerce)，慣例、日常生活 (custom, ordinary life)，表達所使用的、言說 (the use of an expression,

speaking about)，稱號、必須的文字(designation, compulsory word)。漢譯為「言說、語言、施設，世俗、世諦、俗諦，世間語言(法)」。*saṃ-vyavahāra* m. 貿易，交際往來，通常或一般普遍通行術語(traffic, intercourse, usual or commonly current term)，漢譯為「言說、世間義說、隨世俗說」。

laukika adj.mf(ī)n. 世間的、世俗的、世上的(worldly)，地球的、地上的、人間的(terrestrial)，屬於或發生於日常生活、與日常生活有關聯 (belonging to or occurring in ordinary life)，普通的、共同的、通常的、通俗的，平常的、慣常的，習慣的、原來的、按慣例的，當時的、暫時的、現世的，非神聖的(common, usual, customary, temporal, not sacred)。

vyavahāra 和 *saṃvyavahāra* 指生活於世間與人溝通傳達訊息之語言文字符號等方面。*laukika* 指與人類生活息息相關之環境方面，亦含有平常、普通之意。鳩摩羅什將 *saṃvyavahāra* 與 *laukika* 翻譯為「世俗法」，將 *vyavahāra* 翻譯為「俗諦」。而波羅頗蜜多羅則將 *saṃvyavahāra* 與 *laukika* 翻譯為「世間言說」，*vyavahāra* 翻譯為「世諦」。

iii. *paramārtha-satya*

parama adj. 最遠的、最高的、首要的、最重要的、第一位的、最好的、最明顯的，漢譯為「極、最、最上、最勝、最妙、第一、無比」等。*ārtha* 目的、原因、理由、財富、利益、意義，漢譯為「要義、義理、道理、義利、利益、財物、饒益」等。*paramārtha* (m.)最高的或完全的要義、義理，漢譯為「勝義、最勝義、第一義、無比義、真義、深義」等。*satya* adj. 真的、真實的、事實的、真理的、有根據的(true, real, actual, truthful, valid)，漢譯為「真、實、諦、真實、真諦、實諦、聖諦」等意思。*paramārtha-satya* 的意思是指最高、最勝、第一，無可復加、究竟的真理或真實，翻譯為「第一義諦」、「勝義諦」、「真諦」或「實諦」。

就上述梵文字詞的解說分析來說，「世俗諦」有二種意思：一、就 *saṃvṛti* 來說，凡夫所見到的世間樣貌，執此為真理，能障蔽對出世間實相的了知。二、就 *vyavahāra*、*saṃvyavahāra* 和 *laukika* 來說，「世俗諦」指隨著世間運作往來交際所使用的言說等溝通之工具。此外，月稱 (Candrakīrti) 分析 *saṃvṛti* (世俗) 有三種意思，除了上述所說的世俗諦二種意思外，有學者推論月稱可能將 *vṛti* 視為 *vṛtti*。*vṛtti* 字根為 *√vṛt* 轉起、移動、發生，存在，依靠 (turn, move, occur, exist; depend on)。*saṃvṛtti* 共同轉起，共同生起，蘊含著依隨因緣生起之緣起義⁵。所

⁵ 關於推測月稱可能將 *vṛti* 視為 *vṛtti*，而賦予 *saṃvṛti* (世俗) 互為依事之緣起義。參閱：萬金川，〈中觀思想講錄〉〈第十章 中觀學派的「二諦」義〉(嘉義市：香光書鄉出版社，1998.01.01) pp.155-170。

以若就 *samvṛtti* 來說，「世俗諦」蘊含著世間種種現象依緣生起之緣起無自性義⁶。從上述梵漢對照與解說，可知「世俗諦」又稱為「覆俗諦」、「世諦」、「俗諦」。「第一義諦」是指出世間的真實義，蘊含究竟、最勝、第一、無比等意思，指最高級之法理，即實相真理。因此「第一義諦」又稱為「勝義諦」、「真諦」或「實諦」。分析解說「世俗諦」與「第一義諦」的字詞含義之後，回到《中論》〈觀四諦品〉所言：「諸佛依二諦，為眾生說法，一、以世俗諦，二、第一義諦。」佛陀說法為使眾生了知「第一義諦」意涵，過透「世俗諦」呈顯之，亦即藉由眾生所處的世間，溝通傳達彼此的認知、思想所使用的語言文字等工具，或一般眾生對世間的認知或知識，藉此用以傳達「第一義諦」的真實義。「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」當聽聞佛法時，須清楚分辨了知「世俗諦」的用意，「世俗諦」有如「標月指」指出「第一義諦」的佛法真實義。若將有如「標月指」的「世俗諦」誤認為是佛陀說法目的，就無法了悟「第一義諦」真實的含義。

(2)「第一義諦（實諦）」於《大般涅槃經》的解說

第一義諦，即是實諦。實諦的意涵，亦即其特徵，於《大般涅槃經》卷 13〈聖行品〉如是解說：

文殊師利菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！所言實諦其義云何？」佛言：「善男子！言實諦者，名曰真法。善男子！若法非真，不名實諦。善男子！實諦者，無顛無倒（無有顛倒）。無顛倒者，乃名實諦。善男子！實諦者無有虛妄，若有虛妄不名實諦。善男子！實諦者，名曰大乘，非大乘者不名實諦。善男子！實諦者，是佛所說，非魔所說。若是魔說，非佛說者，不名實諦。善男子！實諦者，一道清淨，無有二也。善男子！有常、有樂、有我、有淨，是則名為實諦之義。」(T12, no. 374, p. 443, b18-27)

實諦之含義，所具有的特徵為：一、真實、真正之法。二、無顛倒。三、不虛妄。四、大乘法。五、佛所說之法。六、一道清淨，有二種解釋：其一、唯有究竟一佛道，其二、一道即是中道。七、常、樂、我、淨。若有法義具足此七種特徵，

⁶ 月稱解說 *samvṛtti*（世俗）之義，有三個意思：一、遮蔽真實；二、相互依存；三、世間言說。*samvṛtti* 此三種意思的解說，參閱月稱《淨明句論》（*Mūla-madhyamaka-vṛtti-prasannapadā*）梵文與日譯本：奧住毅，《中論註釋書の研究 チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳》（東京：大藏出版，1988.9.20），頁 751-758。相關月稱二諦的討論請參閱：齊藤明，〈『空七十論註』における Candrakīrti の二諦解釈〉，《印度學佛教學研究》v.29 n.2(=n.58)（1981.03.31），頁 156-157；釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（下）：以世俗諦與自性為中心〉，《法鼓佛學學報》n.1（2007.12.01），pp. 1-33（收錄於釋見弘，《月稱思想論集》嘉義市：香光書鄉，2010.9, pp.41-75）；萬金川，《中觀思想講錄》〈第十章 中觀學派的「二諦」義〉（嘉義市：香光書鄉出版社，1998.01.01）pp.155-170。

即是實諦、第一義諦之法義。

2. 世法與第一義法的內容

《大般涅槃經》卷 18〈梵行品〉，述說諸佛度眾生所宣說的世法與第一義法二種法的內容，世法與第一義法分別代表壞滅和不壞滅二類法。

諸佛世尊，有二種法：一者、世法，二者、第一義法。世法者則有壞滅，第一義法則不壞滅。復有二種：一者、無常無我無樂無淨，二者、常樂我淨。無常無我無樂無淨，則有壞滅，常樂我淨，則無壞滅。復有二種：一者、二乘所持，二者、菩薩所持。二乘所持則有壞滅，菩薩所持則無壞滅。復有二種：一者、外，二者、內。外法者則有壞滅，內法者則無壞滅。復有二種：一者、有為，二者、無為。有為之法則有壞滅，無為之法無有壞滅。復有二種：一者、可得，二者、不可得。可得之法則有壞滅，不可得者無有壞滅。復有二種：一者、共法，二者、不共法。共法壞滅，不共之法無有壞滅。復有二種：一者、人中，二者、天中。人中壞滅，天無壞滅。復有二種：一者、十一部經，二者、方等經。十一部經則有壞滅，方等經典無有壞滅。(T12, no. 374, p. 472, a22-b8)

諸佛世尊的二種法，以壞滅和不壞滅作區分，先以表格對照呈顯，看二類法各自所包含的內容，其後再解說二類法之內容。

表 4.2 諸佛世尊之二種法

諸佛世尊的二種法	
壞滅	不壞滅
世法	第一義法
無常無我無樂無淨	常樂我淨
二乘所持	菩薩所持
外法	內法
有為法	無為法
可得之法	不可得之法
共法	不共法
人	天
十一部經	方等經

諸佛世尊有世法與第一義法二種法，以壞滅與不壞滅作區分，壞滅之法與不壞滅

之法，如上表所示。壞滅之法是世法、外法、有為法、可得之法、共法、人、十一部經，呈顯出無常、無我、無樂、無淨之特性，為二乘所持。不壞滅之法是第一義法、內法、無為法、不可得之法、不共法（*āveṇika-buddha-dharma*）、天、方等經，呈顯出常、樂、我、淨之特性，為菩薩所持。

十一部經為壞滅之法，屬於世法；方等經是不壞滅之法，屬第一義法。十一部經與方等經，合稱為「十二部經」。為了清楚觀看十一部經和方等經的內容，先將「十二部經」相對應的梵文與漢譯名稱、內容，以表格方式呈現如表 4.3，之後再解說十一部經和方等經的內容。

表 4.3：「十二部經」於《增壹阿含經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大般涅槃經》翻譯名稱、相對應梵文、內容說明對照表

梵文 ⁷	梵文音譯	梵文意譯	《增壹阿含經》 ⁸	《摩訶般若波羅蜜經》 ⁹	《大般涅槃經》 ¹⁰	內容說明
<i>sūtra</i>	修多羅	契經、長行	契經	修多羅	修多羅	從如是我聞乃至歡喜奉行，如是一切名修多羅
<i>geya</i>	祇夜	應頌、重頌	祇夜	祇夜	祇夜	以偈頌重複前面所說法義
<i>vyākaraṇa</i>	和伽羅	記別、授記	授決	受記經	授記	如有經律如來說時，為諸大人受佛記別
<i>gāthā</i>	伽陀	諷頌、孤起	偈	伽陀	伽陀	以四句偈頌來表達佛陀之教說
<i>udāna</i>	優陀那	自說	說	憂陀那	優陀那	如是諸經無問自說
<i>nidāna</i>	尼陀那	因緣	因緣	因緣經	尼陀那（因緣）	如諸經偈所因根本為他演說；或諸佛法本起因緣，佛何因緣說此事
<i>avadāna</i>	阿波陀那	譬喻	譬喻	阿波陀那	阿波陀那（譬喻）	如戒律中所說譬喻
<i>itivr̥ttaka</i>	伊帝目多伽	本事	本末	如是語經	伊帝目多伽（如是語）	佛陀與弟子前生之行誼；或開卷語有「佛如是說」之經亦屬此
<i>jātaka</i>	闍陀伽	本生	生經	本生經	闍陀伽（本生）	如佛世尊本為菩薩修諸苦行
<i>vaipulya</i>	毘佛略	方廣	方等	方廣	毘佛略（方廣）	大乘方等經典，其義廣大猶如虛空。
<i>adbhutadharmā</i>	阿浮達摩	未曾有法	未曾有法	未曾有經	阿浮陀達摩（未曾有法）	佛陀及諸弟子希有之事
<i>upadeśa</i>	優波提舍	論議	廣普	論議經	優波提舍（論議）	佛世尊所說諸經；若作議論分別廣說辯其相貌

從上述表格可知：

- I. 從表 4.3 可知，十二部經的漢譯名稱，於不同的經典之間有些不同，此是因為十二部經的漢譯名稱，有些是根據梵文的意思作意譯，而有些是根據梵文的

⁷ 「十二部經」相對應梵文參閱：《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈序品〉的註解說明 (T08, no. 223, p. 220, b24-29)。

⁸ 《增壹阿含經》卷 46〈放牛品〉(T02, no. 125, p. 794, c27-p. 795, a2)。

⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈序品〉(T08, no. 223, p. 220, b24-29)。

¹⁰ 《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉(T12, no. 374, p. 451, b17-21)。

發音作音譯，《大般涅槃經》所提到「十二部經」的名稱，大多數是梵文音譯。

- II. 從表 4.3 可知，《大般涅槃經》所提到的「十二部經」名稱，依「十一部經」和「方等經」區分為二。「十一部經」分別為：修多羅 (*sūtra*)、祇夜 (*geya*)、授記、(*vyākaraṇa*)、伽陀 (*gāthā*)、優陀那 (*udāna*)、尼陀那 (因緣) (*nidāna*)、阿波陀那 (譬喻) (*avadāna*)、伊帝目多伽 (如是語) (*itivṛttaka*)、闍陀伽 (本生) (*jātaka*)、阿浮陀達摩 (未曾有法) (*adbhutadharmā*)、優波提舍 (論議) (*upadeśa*)。「方等經」：毘佛略 (方廣) (*vaipulya*)。

《大般涅槃經》〈梵行品〉經文說明諸佛有二種法，依壞滅法和不壞滅法作區分，將方等經或稱為毘佛略 (*vaipulya*) 列為不壞法，為菩薩所持，屬大乘經典；其餘的十一部經為壞法，皆是聲聞、緣覺二乘所持，屬二乘經典。不壞滅法是第一義法，壞滅法是世法。換言之，方等經或毘佛略 (*vaipulya*) 是第一義法，十一部經：修多羅 (*sūtra*)、祇夜 (*geya*)、授記、(*vyākaraṇa*)、伽陀 (*gāthā*)、優陀那 (*udāna*)、尼陀那 (因緣) (*nidāna*)、阿波陀那 (譬喻) (*avadāna*)、伊帝目多伽 (如是語) (*itivṛttaka*)、闍陀伽 (本生) (*jātaka*)、阿浮陀達摩 (未曾有法) (*adbhutadharmā*)、優波提舍 (論議) (*upadeśa*) 為世法。

世法與第一義法並非絕然區隔，世法可以是適機之法、引入第一義法之法、鋪陳第一義法之法。之後，將陳述世法與第一義法之間的關係。

3. 「第一義諦」與「世諦」的關係—「法一名多」

《大般涅槃經》卷 13 〈聖行品〉，先以譬喻解說「法一名多」之義，同理而論，帶出法亦是「法一名多」。法義指向究竟之真實，究竟之真實是「一」，法義隨著所闡述究竟真實的不同面向，而有不同的名稱，法義之名稱是「多」。以「法一名多」，帶出「世諦」與「第一義諦」二者的關係，亦即「世諦」可以「名多」作比擬，「第一義諦」可以「法一」作比擬。

善男子！譬如一人多有所能。若其走時則名走者，或收刈時復名刈者，或作飲食名作食者，若治材木則名工匠，鍛金銀時言金銀師。如是一人有多名字。法亦如是，其實是一，而有多名。依因父母和合而生，名為世諦。十二因緣和合生者，名第一義諦¹¹。(T12, no. 374, p. 443, b12-17)

¹¹ 此段經文的解說，可參閱：《大般涅槃經義記》卷 5 〈聖行品〉：「事相緣起，以為世諦。法性緣起，名第一義。先喻後合。喻相云何？譬如一人隨用分多。若其走時名為走者，收刈之時名收刈者。如是一切，諸法如是。父母生邊，名為世諦。因緣生邊，名為第一。因緣所生凡有六重：一、事因緣生，如毘曇說。二、法因緣生，唯苦無常生滅法數。三、假因緣生，如成實說。四、是妄相因緣所生，猶如幻化。五、是妄想因緣所生，如夢所見。六、是真實因緣所生，所謂佛性

佛陀先以「人在各種情況下，擁有多個名稱」作譬喻，說明法義之「法一名多」的情況；進而解說「世諦」與「第一義諦」是「法一名多」的關係。譬如某人因不同行為動作、技能、職業而有不同的稱呼。有時以正在進行的某項行為、動作稱呼其人；有時以所擁有的技能稱呼其人；有時以所從事的職業，稱呼此人。例如：當走路時，被稱作行人。收割作物，被稱為收割者。製作飲食，被稱為作食物的人。從事木材加工，被稱為木匠。冶煉金銀等礦，稱為金銀師傅。同樣一個人，可能因為正當進行的行為動作或所從事的職業或所擁有的技能，而有不同的相對應之稱呼。換言之，若此人正當進行某項行為、動作，有相對應的稱呼稱之；若此人具有很多項技能，當從事這些技能時，亦有相對應不同的稱呼；若此人從事各行各業時，也有相對應的名稱。同樣的道理，法理其實是一，皆指向究竟之真實，此指第一義諦，因就不同側面述說，而有相對應不同的名稱。世諦，說明世間一般人的認知，特地標出世諦這名稱，是為了指引、導入知見出世間的第一義諦之真實義理。因此佛陀以父母和合所生之事，象徵一切有為造作所生之事，是屬於世諦。以十二因緣和合所生之事，象徵一切有為造作所生之事，沒有固定不變的本質存在，乃自性空，就此而言，名為第一義諦。

4. 「世諦」即「第一義諦」

諸佛所以宣說「世諦」，目的在於使眾生知見、悟入「第一義諦」。「世諦」的存在，全然是為了彰顯「第一義諦」。如《大般涅槃經》卷 13〈聖行品〉所言：

爾時文殊師利菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！所說世諦、第一義諦，其義云何？世尊！第一義中有世諦不？世諦之中有第一義不？如其有者，即是一諦。如其無者，將非如來虛妄說耶？」「善男子！世諦者即第一義諦。」
「世尊！若爾者，則無二諦。」佛言：「善男子！有善方便隨順眾生說有二諦。善男子！若隨言說則有二種：一者、世法，二者、出世法。善男子！如出世人之所知者，名第一義諦；世人知者，名為世諦。善男子！五陰和合，稱言某甲。凡夫眾生隨其所稱，是名世諦。解陰無有某甲名字，離陰亦無某甲名字。出世之人，如其性（姓）相而能知之，名第一義諦。復次，善男子！或復有法，有名有實。或復有法，有名無實。善男子！有名無實者即是世諦，有名有實者是第一義諦。」(T12, no. 374, p. 443, a7-21)

文殊師利菩薩摩訶薩請問佛陀關於世諦和第一義諦的意涵，以及二者之間的關係。佛陀開宗明義即闡明「世諦即第一義諦」。既然二者無差別，那麼為何還要分別說世諦和第一義諦？針對這樣的疑慮，佛陀解釋此乃為了隨順一般眾生對

十二因緣，如水起波。前五緣生並是世諦，今據第六故名第一。」(T37, no. 1764, p. 739, a23-b4)。

世間的認知，以此引導進入對出世間法的了知，所以才有二諦的產生。若依隨世間的言說，將諸法區分為世間法和出世間法。出世間者所認知的是第一義諦，一般世人所認知的是世諦。例如：五蘊和合所成之身心，稱某人為某甲。隨著世間人所認知的概念言說等，像是某甲之名稱。當觀察五蘊和合所成之身心是暫時的聚合，當五蘊滅散，名稱隨之消失。當不是此五蘊和合所成之身心，亦不會將其稱之為某甲。如實地觀察事物的聚散，知其「緣起性空」，即事物的自性是空，如此了知即是第一義諦的真實義。若以「有名無實」者來說，世諦因為只有暫時的假名施設之名稱，並沒有實際的真實義理可言，無法以名責實。若以「有名有實」者而言，第一義諦以假名施設之名稱指向真實義理。世諦和第一義諦就自性空來說，二者皆是無自性、自性空，因此世諦融攝於第一義諦中，事實上，只有究竟一諦即第一義諦。

再者，以觀看者—諸佛來說，一切世諦即是第一義諦。《大般涅槃經》卷 17〈梵行品〉，解說「一切世諦，若於如來，即是第一義諦」，此有二種含義：一、諸佛以眾生所熟知的言說、認知，亦即世諦，闡明究竟真實義之第一義諦。世諦是諸佛度眾生的方便權巧，也就是度眾生之工具，目的是第一義諦，這工具對諸佛而言，是包含於第一義諦中。二、是諸佛甚深境界，唯佛與佛能究竟了知。諸佛境界觀看世間、出世間的一切，皆融入第一義諦中。

一切世諦，若於如來，即是第一義諦。何以故？諸佛世尊，為第一義故，說於世諦，亦令眾生得第一義（諦）。若使眾生不得如是第一義者，諸佛終不宣說世諦。善男子！如來有時演說世諦，眾生謂佛說第一義諦。有時演說第一義諦，眾生謂佛說於世諦。是則諸佛甚深境界，非是聲聞緣覺所知。(T12, no. 374, p. 465, b22-28)

從上述的世諦字義解說分析，可知世諦蘊含三種意思：一、眾生熟知的世間事物、言說、符號，可傳達真實諦。二、眾生所知的世間之真相，眾生誤認為是真實義，而這錯誤認知障蔽對真實義的了知。三、世間的種種現象乃依緣而起，世間真相為自性空。諸佛宣說世諦是藉由眾生生存環境所熟知的事物、言說、符號，彰顯第一義諦、最勝義的真實義，眾生依其各自的根機去解讀佛所宣說的法義。世諦即是第一義諦，就二方面來說：一、佛陀宣說世諦，目的只有一個，就是帶出第一義諦。世諦的施設，全然是為了了知第一義諦。二、以佛陀的境界觀看世間、出世間所有一切，皆是第一義諦。所以，世諦亦是第一義諦。

（二）第一義諦呈顯出非二中道之特性

「第一義諦亦名為道」，此道即是非二中道。見《大般涅槃經》卷 17〈梵行

品〉解說：

迦葉復言：「世尊！第一義諦亦名為道、亦名菩提、亦名涅槃。若有菩薩言：『有得道、菩提、涅槃』，即是無常。何以故？法若常者，則不可得，猶如虛空，誰有得者？世尊！如世間物，本無今有，名為無常。道亦如是，道若可得，則名無常。法若常者，無得無生，猶如佛性，無得無生。世尊！夫道者，非色非不色、不長不短、非高非下，非生非滅、非赤非白、非青非黃、非有非無，云何如來說言可得？菩提、涅槃，亦復如是。」佛言：「如是！如是！」 (T12, no. 374, p. 465, c2-11)

第一義諦可以稱為道、菩提、涅槃，若菩薩宣稱得到道、菩提、涅槃，則道、菩提、涅槃，就是無常。因為法理若是恆常，就像虛空恆常無有所得。世間事物呈現出「本無今有」之現象，即本來沒有、現在出現，此是無常的顯現。同理而論，若道可得，此亦表示「本無今有」，這亦是無常的表現。法理恆常，呈顯出無得、無生的特性，同樣地，佛性亦是無得、無生。道呈現出遠離二邊之中道特性，亦即：非色非不色、不長不短、非高非下，非生非滅、非赤非白、非青非黃、非有非無。其餘之菩提、涅槃，亦是如此。道呈顯出非二中道之特性，道可以稱為第一義諦，因此，第一義諦亦是顯現出非二中道的法理特性。

(三) 小結

第一義空之意涵根據《大般涅槃經》所言，相關連第一義諦，與首楞嚴三昧。依此解說第一義空之意涵。說明第一義諦則帶出世俗諦，世俗諦有三個意思：其一、凡夫見到世間的現象，執持世間現象之種種，並認為此為世間真相，如此障蔽了知世間真相。其二、指世間溝通之語言文字等。其三、世間真相，乃依隨因緣而生起，此為世間真實。世俗諦最大作用，為彰顯第一義諦。第一義諦為最上、最勝、無以復加之真實義，意涵不顛倒、不虛妄等意義。世俗諦屬於生滅變易之有為法層次，第一義諦為超越生滅變易之無為法。第一義諦與世俗諦之關係，分為「法一名多」與世諦即第一義諦之關係。就「法一名多」之關係而言，第一義諦之法指向究竟真實義，此法是一；世俗諦從各個不同之面向闡述第一義諦之真實義，而有相對應之不同名稱，此名稱是多。就世諦即第一義諦來說，意義有二：其一、世俗諦全為了第一義諦而施設，假名施設依因緣而暫時存在，故無自性，如此世俗諦亦是第一義諦。其二、諸佛境界唯有第一義諦，諸佛觀看世俗諦皆是第一義諦。第一義諦呈顯不落世間相對概念之二邊，呈顯出非二中道之特徵，故第一義諦亦名為中道。

二、第一義空 (*paramārtha-sūnyatā*)

第一義空內涵，以五個向度來說明：首先，就「第一義」之涵義作說明。其次，解說第一義空的意思。其三，探討第一義空、緣起、中道彼此間的理路關連。其四，第一義空呈現出無所得之特性，進一步來說，無所得貫穿佛性、緣起、中道、第一義空。其五，說明諸行生滅無常，其背後所蘊含「生滅滅已，寂滅為樂」的第一義空之真實義理。

(一) 何謂「第一義」(*paramārtha* : the highest truth / reality)

解說「第一義」的意涵，從二方面著手：一、從「第一義」相對應之梵文解析說明其字面含義。二、從《大般涅槃經》經文闡述「第一義」所蘊含的意思，帶出「第一義」無盡真實意義。

1. 「第一義」的字面意涵

「第一義」相對應之梵文 *paramārtha* , *paramārtha=parama-ārtha* 就字面意思來說, *parama* adj.最高的、首要的、第一的, *ārtha* 要義、義理, *paramārtha* m. 最高的義理或要義, 譯為「第一義」、「勝義」。

2. 「第一義」的無盡真義

於《大般涅槃經》卷 13〈聖行品〉提及「第一義」並非只有三法印之真義，「第一義」之義理涵蓋無量無邊之真義。

一切行無常，諸法無我，涅槃寂滅，是第一義，是名中智。知第一義無量無邊不可稱計，非諸聲聞緣覺所知，是名上智。如是等義我於彼經亦不說之。(T12, no. 374, p. 443, a2-6)

假使了知「諸行無常，諸法無我，涅槃寂滅」，是「第一義」的內涵，這樣的了知，只能稱為中等智慧。若能了知第一義的內涵，涵蓋無量無邊不可算數計量的法義內容，如此了知才能稱為上等智慧的表現。上等智慧，非聲聞緣覺智力所及，而這樣的義理，佛陀於二乘經典亦不提及。

(二) 第一義空之字義解說

第一義空相對應的梵文 *paramārtha-sūnyatā* , *paramārtha-sūnyatā= parama-ārtha-sūnyatā* 。*parama* (adj.) 最遠的、最高的、首要的、最重要的、第一位的、

最好的、最明顯的。漢譯為「極、最、最上、最勝、最妙、第一、無比」等。*artha* 目的、原因、理由、財富、利益、意義，漢譯為「要義、義理、道理、義利、利益、財物、饒益」等。*paramārtha*(m.)最高的或完全的義理、意義，漢譯為「勝義、最勝義、第一義、無比義、真義、深義」等。

sūnyatā=*sūnya*+*tā*，*sūnya*(adj.)空的、空虛的、非存在的，漢譯為「空、空虛、空無、空義、空曠、空寂」，*tā* 陰性抽象接尾詞。*sūnyatā* 陰性名詞，將空之意思抽象化，指空之根本義理，漢譯為「空、空義、無、空性、性空、空寂、空法」等。

paramārtha-sūnyatā 為最高義理的空性、最勝意義的空義、第一義理的空性，漢譯為「第一義空、勝義空」¹²。

(三) 第一義空蘊涵於緣起法中與呈現出非二中道特性

於《大般涅槃經》卷 16〈梵行品〉提到第一義空的法理，第一義空藉由眼識的生滅所依循的緣起法，帶出眼識本身即具有空之特性，不只眼識無自性、自性空，一切諸法同樣具有空的特性，此種空之特性即是第一義空之義理。

云何菩薩摩訶薩觀第一義空？善男子！菩薩摩訶薩觀第一義時，是眼生時無所從來，及其滅時去無所至，本無今有，已有還無，推其實性無眼無主。如眼無性，一切諸法，亦復如是。何等名為第一義空？有業有報不見作者，如是空法名第一義空。是名菩薩摩訶薩觀第一義空。(T12, no. 374, p. 461, c8-14)

菩薩摩訶薩觀察第一義空時，如是觀察眼識生起，是基於各條件的具足而生起，當各條件消散，眼識不起作用。當眼識起作用，暫時稱之為有，當眼識不起作用，暫時稱之為無。眼識的生起並非固定不變，是依因緣具足或消散，而說有或說無的，若推究眼識的實體性是不可得、無自性、自性空。這樣的法理遍於一切諸法，這就是第一義空的法理¹³。上所引經文藉由述說眼識的生、滅，是隨因緣條件的聚、散，所依據的法理是緣起法；不落生、滅，有、無之二邊，所以是中道；若就無自性、自性空來說，並且立基於緣起與中道法理之空性，即是第一義空。緣

¹² 關於《第一義空經》之「第一義空」於生命之意義，可參閱：蔡耀明，〈生命意義之佛教哲學的反思〉，《人文與社會科學簡訊》第 13 卷第 1 期（2011 年 12 月），頁 179-183。

¹³ 可參閱另一段相關內容的陳述，《大般涅槃經》卷 34〈迦葉菩薩品〉：「世尊！云何名我？誰是我耶？何緣故我？我時即為比丘說言：比丘！無我、我所。眼者即是本無今有，已有還無。其生之時，無所從來，及其滅時，亦無所至。雖有業果無有作者，無有捨陰及受陰者。如汝所問：云何我者？我即期也。誰是我者，即是業也。何緣我者，即是愛也。比丘！譬如二手相拍聲出其中，我亦如是，眾生、業、愛三因緣故，名之為我。比丘！一切眾生色不是我，我中無色，色中無我，乃至識亦如是。比丘！諸外道輩雖說有我，終不離陰。若說離陰別有我者，無有是處。一切眾生行如幻化，熱時之焰。比丘！五陰皆是無常、無樂、無我、無淨。」(T12, no. 374, p. 566, b12-24)。

起、中道與第一義空的法理鋪陳延續到「有業報而無作者」，「有」業報、「無」作者亦是依循著緣起、中道與第一義空而述說的。

上述這一段經文與《雜阿含經》三三五經¹⁴所陳述的內容相當，所述說的法義應是相同的。先以表格對照二者的內容，之後再解說二經所述說的法義相同的理由，進而解釋《雜阿含經》三三五經所述說第一義空的義理。

表 4.4：《大般涅槃經》〈梵行品〉第一義空與《雜阿含經》（三三五）第一義空內容之對照

《大般涅槃經》卷 16〈梵行品〉	《雜阿含經》（三三五）
	如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：我今當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽！善思！當為汝說。
云何菩薩摩訶薩觀第一義空？善男子！菩薩摩訶薩觀第一義時，是眼生時無所從來，及其滅時去無所至，本無今有，已有還無，推其實性無眼無主。	云何為第一義空經？諸比丘！
<u>如眼無性，一切諸法，亦復如是。何等名為第一義空？有業有報不見作者，如是空法名第一義空。是名菩薩摩訶薩觀第一義空。</u>	眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅。 <u>有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行，行緣識……，廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅。無明滅故行滅，行滅故識滅……，如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。</u>

從經文對照表中，可以看出二經文所表達的第一義空義理是相同的，不過在陳述方面有詳略的差異。《大般涅槃經》並沒有對「有業有報不見作者」的內容作解釋，亦沒有述說眼識以外，其他五識的運作內容，只以「如眼無性，一切諸法，亦復如是」，說明一切法的義理與其他五識的運作法理，皆同此理。相對於此，《雜阿含經》三三五經對「有業報而無作者」的內容作解釋，亦提到眼之外的其他五識的運作法理皆如同眼識的運作法理，並進一步說明這法理的展開。二經所述說的法義相同的理由是：就二經的陳述內容來說，同樣立基於緣起法、蘊含中道義理，帶出第一義空的意涵，不過有詳略、側重的差異。《雜阿含經》三三五經內容詳細陳述十二因緣的生命流轉與還滅，《大般涅槃經》輕描淡寫帶過。此外，《雜阿含經》三三五經只是標示出此經的名稱是「第一義空經」，並沒有特別說明何謂「第一義空」，相對來說，《大般涅槃經》多次提到「第一義空」，並強調這樣的空法即是「第一義空」。總的來說，《雜阿含經》三三五經詳細說明緣起法，所以可說側重緣起法面向的法義；《大般涅槃經》多次提到「第一義空」，所以側重「第一義空」面向的義理。雖然，二經所側重的法義面向不同，然而，二經的法義是相同的緣起法、中道與第一義空。值得深思的是：這可能是解脫道

¹⁴ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 92, c12-25)。

與菩提道於法義的側重不同，不過二者所依據的法義是相同的。也可能是佛陀於較早期所述說的法義詳細說明內容，直到後期即直接運用這些述說過的法義內容，法義雖然相同，不過有側重、詳略之差異。

為了較清楚呈顯《雜阿含經》三三五經的內容，將其相當之梵文本 *paramārthasūnyatāsūtra*（第一義空經）與同本異譯¹⁵的《佛說勝義空經》經文對照如表 4.5。

表 4.5： *paramārthasūnyatāsūtra* 與《雜阿含經》三三五經、《佛說勝義空經》經文對照表

	<i>paramārthasūnyatāsūtra</i> ¹⁶	《雜阿含經》三三五經 ¹⁷	《佛說勝義空經》 ¹⁸
序 文	evaṃ mayā śrutam / ekasmin samaye bhagavān kuruṣu viharati kalmāśadamye nigame/	如是我聞，一時，佛住拘留搜調牛聚落。	佛世尊，一時，在俱盧數國，與苾芻眾俱。
	tatra bhagavān bhikṣūn āmantrayati	爾時，世尊告諸比丘：	佛告諸苾芻言：
	dharmam vo deśayiṣye adau kalyāṇam madhye kalyāṇam paryavasāne kalyāṇam svarthaṃ suvyañjanaṃ kevalam paripūrṇam pariśuddham paryavadātam brahmacaryaṃ prakāśayiṣye/ yad uta paramārthasūnyatāsūtram/ tac chṛṇuta sādhu ca suṣṭhu ca manasikurta bhāṣiṣye/	我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽！善思！當為汝說。	諸有法門，我如前說。復有正法，名勝義空。汝等諦聽，極善作意，今為汝說。
正 文	paramārthasūnyatāsūtram katamam/ cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati/ nirudhyamānaṃ ca na kva cit samnicayaṃ gacchati/ iti hi cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca pratigacchati/	云何為第一義空經？諸比丘！眼生時，無有來處，滅時無有去處。	諸苾芻！此中云何名勝義空？謂眼生時，而無少法有所從來；又眼滅時，亦無少法離散可去。
	asti karmāsti vipākaḥ kāraṅka tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipaty anyāṃś ca skandhān pratisamdadhāty anyatra dharmasamketāt/	有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。	以要而言，有業有報，作者不可得。此蘊既終，復他蘊攝。別法合集，因緣所生。
	evaṃ śrotraṃ ghrāṇam jihvā kāyo mano vācyam/ anyatra dharmasamketād iti/	耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。	耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。彼意生時，而無少法有所從來；又意滅時，亦無少法離散可去。諸苾芻！彼意無實，離於實法，亦如前說。別法合集。
	atrāyaṃ dharmasamketo yad utāsmiṃ safīdaṃ bhavati/ asyotpādād idam utpadyate/	俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。	此合集法，無實可得，因緣所生。

¹⁵ 與《雜阿含經》三三五經內容相似的經典，亦可參閱《增壹阿含經》〈六重品 37-7〉(T02, no. 125, p. 713, c12-p. 714, b12)。

¹⁶ 參閱：Etienne Lamotte, “Three Sūtras from the Saṃyuktāgama Concerning Emptiness,” translated by Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* v.10 n.1 (1993), pp.1-23. 青原令知，〈『勝義空經』について〉，《龍谷大學佛教學研究室年報》第3（1987年3月），頁40-30。

¹⁷ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p. 92, c12-25)。

¹⁸ 《佛說勝義空經》(T15, no. 655, p. 806, c23-p. 807, a19)。

	yad idam avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ/ saṃskārapratyayaṃ vijñānam/ yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasyotpādo bhavati/	如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。	此緣生者，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱，如是即一大苦蘊生。
	tatrāsminn asatīdam na bhavati/ asya nirodhād idam nirudhyate/	又復，此無故彼無，此滅故彼滅。	此所生法，無實可得，生已即滅。
	yad utāvidyānirodhāt saṃskāranirodhaḥ/ saṃskāranirodhād vijñānanirodhaḥ/ yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya nirodho bhavati/	無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。	由是無明滅，即行滅，行滅即識滅，識滅即名色滅，名色滅即六處滅，六處滅即觸滅，觸滅即受滅，受滅即愛滅，愛滅即取滅，取滅即有滅，有滅即生滅，生滅即老死憂悲苦惱滅，如是即一大苦蘊滅。
勸學文	ayaṃ bhikṣava ucyate paramārthaśūnyatā nāma dharmaparyāyah/	比丘！是名第一義空法經。	如是等所說，是為勝義空。
	idaṃ avocato bhagavān āttamanasas te bhikṣavo bhagavato bhāṣitam abhyānandan/	佛說此經已。諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。	諸苾芻！諸有法門，如前已說，今此正法，汝等當學。」

《雜阿含經》三三五經在「有業報而無作者」之前的經文，敘述第一義空法義內容同於《大般涅槃經》卷16〈梵行品〉的內容，〈梵行品〉的這段經文，已於上述解說，於此不重述。《雜阿含經》三三五經對「有業報而無作者」(*asti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate*：就字面意思翻譯為「存在著業、存在著果報，然而，作者不可得」)的解釋是「此陰滅已，異陰相續，除俗數法」(*ya imāṃs ca skandhān niṣipaty anyāṃs ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra dharmasaṃketāt*：就字面意思翻譯為「捨棄此蘊，再聚集成他蘊，從別的合集法或因緣法所生」)。解說「有業報而無作者」的義理之前，先解釋幾個關鍵概念。業 (*karman*)：為眼、耳、鼻、舌、身、意六個感官運作過程，牽動心識的運作流程，此流程儲存於阿賴耶識，因為流程不斷地隨感官造作而變化，所以業的內容是隨感官造作的因緣條件聚散而變動的，業含有聚集之義。報 (*vipāka*)：*vipāka* 有「成熟、結果」之義，報也就是果報。身、口、意所造作之業於助緣之推波助瀾下，業因成熟為果報，此果報藉由因、緣而促成，因此果報是隨因、緣而變動的。作者 (*kāraka*)：指造作的主體，有輪迴主體、個體、實體之義。陰 (*skandha*)：是五陰的簡稱，五陰又翻譯成五蘊，蘊有積聚之義，五蘊是指色、受、想、行、識五種積聚而構成的眾生。「除俗數法」相對應的梵文為 *anyatra dharmasaṃketāt*，*anyatra* 是不變化詞，當副詞，翻譯為「他處、別處」(*elsewhere/in another place*)，「除此之外、把…除外」(*otherwise/except/unless*)。 *dharmasaṃketāt*，*dharma* 為陽性名詞，翻譯為「法」；*saṃketāt* 為陽性名詞、從格，翻譯為：從「假名、施設、俗數、和合、合集、約定」(*compact/stipulation/convention*)、從「預定的符號」(*preconcerted sign*)、從「假號因緣、隨世俗假名言說」；*dharmasaṃketāt* 經文翻譯為「俗數

法、合集法、假號因緣法」¹⁹。*anyatra dharmasaṃketāt* 經文翻譯為「除俗數法，別法合集、因緣所生，假號法因緣法」²⁰；就梵文字詞分析翻譯為「除了從假名施設言說、因緣合集以外」，或「從別處、他處假名符號合集因緣所生」。

順著《雜阿含經》三三五經的經文脈絡來解說「有業報而無作者」第一義空法義。業報是眼等感官造作過程，存留於阿賴耶識的歷程，這個歷程是動態的、因緣條件聚合而構成。有業報說明這個動態歷程是變動的存在；無作者說明並沒有一個固定不變的主體操控著生死輪迴。「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法」(*asti karmāsti vipākaḥ kāraṅkas tu nopalabhyate ya imāṃs ca skandhān niṣipaty anyāṃs ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra dharmasaṃketāt*)，有二種解釋：一、從《雜阿含經》三三五經將 *anyatra dharmasaṃketāt* 翻譯成「除俗數法」的角度來說，是說一個階段的生命結束接續另一個階段的生命之生起，是由業報推動著，並不存在著一個固定不變的實體主宰著，而這樣的法理除了從假名施設言說、因緣合集法則述說以外，則無從述說。二、從《佛說勝義空經》將 *anyatra dharmasaṃketāt* 翻譯成「別法合集，因緣所生」的觀點而言，一個階段的生命結束接續另一個階段的生命之生起，是由業報推動著，並不存在著一個固定不變的實體主宰著，而這樣的生命流轉的現象，所依據的法理是因緣所生法，前一期的生命轉換成後一期的生命，二者的生命內涵是不同的因緣所促成，所以說由別的或其他的因素合集所形成。於此的別處或他處說明因緣法則是隨條件變動而改變，即是說五蘊和合的生命隨業報的改變而改變；換言之，前一期五蘊和合的生命不同於後一期五蘊和合的生命，是因為「別法合集，因緣所生」，所以才產生「此陰滅已，異陰相續」的現象。

業報推動著生命的流轉，當此生五蘊和合的生命結束，取而代之的是另外一期五蘊和合生命的開始。而業報推動生命的流轉和還滅，所依據的法義就是俗數法、假號因緣法、合集法。這個俗數法、因緣合集法，即是十二因緣法則。十二因緣法則呈現出：當眾生生命流轉時，無明緣行、行緣識…，以至於苦的聚集；當眾生生命還滅時，無明滅、則行滅…，乃至於苦的消散。十二因緣法則所要帶出的是，不論生命的流轉或還滅的歷程，並沒有一個固定不變的實體存在著，一切皆是依因緣條件聚散而變動，生命的歷程是假名施設，究其實體不可得。此為「有業報而無作者」所帶出的第一義空的意涵。從緣起法說明第一義空的內涵，亦即說明眾生的生命現象是緣起而性空，無自性、自性空。

「有業報而無作者」，亦蘊含著中道義理。緣起就不落二邊而言，即是中道

¹⁹ 「假號因緣法」的翻譯，請參閱《增壹阿含經》〈六重品 37-7〉(T02, no. 125, p. 713, c12-p. 714, b12)。

²⁰ Etienne Lamotte 將 *anyatra dharmasaṃketāt iti* 翻譯為 ‘Unless a metaphor of the Dharma is involved there.’ 參閱：Etienne Lamotte, “Three Sūtras from the Saṃyuktāgama Concerning Emptiness,” translated by Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* v.10 n.1 (1993), p5.

正見。「有業報而無作者」的第一義空意涵，若就緣起法不落二邊的中道觀點述說，則說明眾生的「有」業報和「無」作者之「有」或「無」，皆是於緣起法則的脈絡下言之為「有」或「無」的。因此，不落入「有」或「無」的窠臼中，此即是不二中道之義理²¹。也因為依隨著因緣之聚散，而言之為「有」或「無」的，所以不落入「有」、「無」之二邊，「有」或「無」皆是暫時的稱呼，無實體性可得，究其真實樣貌乃無自性、自性空，此即為從緣起、中道觀點述說第一義空之意涵。因此，第一義空與中道義理皆是就緣起法不同面向所述說的法義。第一義空、中道、緣起法皆可指向究竟之真實義，亦可就究竟之真實義之不同面向，展開其不同特性的法義內涵。第一義空以無自性、自性空的面向，述說法之真實義；中道就不落二邊之面向，闡述法之真實義；緣起就因緣條件之聚散，陳述法之真實義。

第一義空藉由緣起法帶出其義理內涵，第一義空呈現中道義理的特性。反過來說，緣起法蘊含第一義空和中道義理，中道義理亦蘊含第一義空和緣起之法義。因此，第一義空、緣起、中道三者之間是可相互融攝，互相彰顯，並各自保有不同的法義特色。

（四）第一義空呈現出無所得之特性

菩薩摩訶薩觀第一義空，於法悉無所見，於法悉無所見則於法悉無所得（*aprāptitva*），如《大般涅槃經》卷 17〈梵行品〉所闡述：

無所得者，名第一義空。菩薩摩訶薩觀第一義空，悉無所見。是故菩薩，名無所得。有所得者，名為五見。菩薩永斷是五見故，得第一義空。是故菩薩，名無所得。（T12, no. 374, p. 464, b23-27）

無所得乃觀察一切現象變動不拘，為因緣所生，自性空，無決定相可得，因無相可得，心無從分別，更無所執取。如是通達地觀察諸法之現象，名為第一義空。菩薩摩訶薩觀第一義空之義理，照見五蘊皆空，無相可見，故無所見。無所見，則無所得。所以菩薩，稱為無所得。若有所得之情況，稱為五見。五見為何是有所得？五見分別為：身見（*satkāya-dṛṣṭi*）於五蘊和合之身心，認為有固定不變的主宰者。邊見（*antagrāha-dṛṣṭi*）執持常見或斷見。邪見（*mithyā-dṛṣṭi*）不正確的見解。戒取（*śīla-vrata-parāmarśa*）以非正確之戒為戒，認為持守此戒可達

²¹ 關於「有業有報不見作者」的第一義空意涵，亦可參閱釋證真撰〈「有業報而無作者」的中道義理〉《「傳統中國形上學的當代省思」研究生論文發表會論文集（二）》（臺北市：臺灣大學哲學系，2009年5月7~9日），頁13-1~13-13。

涅槃。見取 (*dr̥ṣṭi-parāmarśa*) 執取錯誤的見解為真實之見²²。五見所見非真實之見，執於常見或斷見，以不正確之見解誤認為正確之見，依不正確之禁戒修持。執取不正確的見解，認為有固定相可得。這樣的執取與有所得障蔽了知真實義理，不見第一義空之理。菩薩捨棄五見之有所得之執取，見到第一義空之真義。因此稱證得第一義空的菩薩為無所得。

(五) 諸行寂滅是第一義空

如《大般涅槃經》〈聖行品〉的經典名偈所言：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」²³ 此偈句，是過去、未來、現在三世諸佛，所說開空法道²⁴。為何諸佛以此偈揭示空之法義？此偈說明諸行的生滅變化顯現出無常之現象，諸行的生滅無常變化是表象，表象的無常變化說明諸行的自性是空。換句話說，諸行無常變化的背後蘊含著不變的真理，此真理說明諸行本身是空、甚至可說是當體即空，諸行毫無實體或本質可得，此理即是第一義空之法理。此與《般若波羅蜜多心經》所言諸法空相，有異曲同工之妙：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」²⁵ 此說明觀自在菩薩於甚深空定中，般若波羅蜜多現前，照見造就眾生的色、受、想、行、識五蘊皆悉是空。進一步來說，「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。」²⁶ 色與空的關係，不但是「不異」而且是「即是」之關係。這是說，凡夫見到色的表象，執取色為實有，而菩薩摩訶薩見到色的真實義，亦即見色的空性，見色相實為見空相。這也說明為何諸佛菩薩所見的世諦皆為第一義諦的緣由。其餘的受、想、行、識與空的關係，也是如此。

(六) 小結

第一義非只有「諸行無常，諸法無我，涅槃寂滅」之真義，其蘊含無量無邊之真義。第一義空，顧名思義，此空乃最勝、無以復加之空，即是最究竟之空。第一義空，一方面，透過緣起法說明其法義理路，另一方面，呈顯出中道之特徵。就此而言，第一義空、緣起與中道相關連。第一義空、緣起與中道，一方面，各就其不同法義特徵闡述法之究竟真實義。另一方面，就究竟之真實義之不同面向，

²² 「五見」參閱：《大般涅槃經》卷 25 〈光明遍照高貴德王菩薩品〉：「云何菩薩遠離五事？所謂五見。何等為五？一者身見，二者邊見，三者邪見，四者戒取，五者見取。因是五見，生六十二見。因是諸見，生死不絕。是故菩薩，防之不近。」(T12, no. 374, p. 515, a18-21)。

²³ 《大般涅槃經》卷 14 〈聖行品〉(T12, no. 374, p. 450, a16-p. 451, a1)。

²⁴ 《大般涅槃經》卷 14 〈聖行品〉(T12, no. 374, p. 451, a10-11)。

²⁵ 《般若波羅蜜多心經》(T08, no. 251, p. 848, c7-8)。

²⁶ 《般若波羅蜜多心經》(T08, no. 251, p. 848, c8-10)。

展開其不同特性的法義內涵。第一義空以無自性、自性空的面向，述說法之真實義；緣起就因緣條件之聚散，陳述法之真實義；中道就不落二邊之面向，闡述法之真實義。第一義空呈顯無所得之特徵。菩薩觀第一義空，觀見諸法緣起性空，無自性，無固定之相，故於諸法無分別、無取著，心無取著則無有所得。當觀諸行寂滅，能證得第一義空。觀諸行毫無實體或本質可得，當體即空，此即是第一義空之法義。凡夫見到色的表象，執取色為實有，而菩薩摩訶薩見到色的真實義，亦即見色的空性，見色相實為見空相。其餘的受、想、行、識與空的關係，亦是如此。此亦說明為何諸佛菩薩所見的世諦皆為第一義諦的緣由。

三、首楞嚴三昧 (*śūraṅgama-samādhi*)

首楞嚴三昧 (*śūraṅgama-samādhi*) 可以是第一義空的另一稱呼，二者所在的理路關連為何？就《大般涅槃經》經文所提到的首楞嚴三昧內容，分成三部分來述說：一者、解說首楞嚴三昧的意思，二者、就首楞嚴三昧與佛性的關連來述說，三者、就首楞嚴三昧於法無住、無所著、無所得來陳述。所陳述首楞嚴三昧於佛性與無所得這二方面的內涵，在在都與第一義空相關連。

(一) 首楞嚴三昧之意涵

首楞嚴三昧相對應的梵文 *śūraṅgama-samādhi* = *śūraṅ-gama-samādhi* = *√śū+√gam+sam-ā-√dhā*。「首楞嚴」為 *śūraṅgama* 的音譯，*śūraṅgama* 為 *śūraṅ* 與 *gama* 所組成，*śūra* (adj. strong, powerful, valiant, brave./m. strong, valiant man, champion.) 為字根 *√śū* (to swell, grow, increase) 所構成之形容詞或名詞，形容詞是勇健的、勇敢的、英勇的等意思，名詞是勇健(者)、勇猛、精進不懈、出類拔萃的人等意思，音譯為「首楞」。*gama* (adj. going, riding on./m. going, course.) 為字根 *√gam* (to go, proceed) 所形成之形容詞或名詞，當形容詞意思是行進的，當名詞意思是行進、路徑，音譯為「嚴」。*śūraṅgama* 為陽性名詞，意思是勇行、健行，音譯為「首楞嚴」。*samādhi* (*sam-ā-√dhā*)，音譯為「三昧」、「三摩地」，意譯為「等持」、「正定」，平等專注於所緣。*śūraṅgama-samādhi* 音譯為「首楞嚴三昧」，意譯為「健行三昧」，此三昧具有勇猛、精進不懈勇往直前等特性。²⁷

²⁷ 首楞嚴三昧的梵文含義之分析，參閱：蔡耀明，〈解讀有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記：以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討為背景〉，《佛學研究中心學報》第8期（2003年），頁3-4；*Śūraṅgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*, English translation by Sara Boin Webb, Richmond: Curzon Press, 1998, pp. xii-xiv; R. E. Emmerick, *The Khotanese Śūraṅgama-samādhi-sūtra*, Oxford: Oxford University Press, 1970, pp. xv-xvi.

於《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉解說首楞嚴三昧的「首楞嚴」所蘊含的意思：「首楞者，名一切畢竟。嚴者，名堅。一切畢竟而得堅固，名首楞嚴。」²⁸「首楞」的意思是「一切畢竟」，亦即說此三昧是最究竟，無以復加。「嚴」是形容達此三昧，不受一切障礙的干擾，一方面可摧毀一切煩惱障礙，另一方面能堅固、不動搖、不退轉於所達到的境界。「首楞嚴」即是說所修之境界於此得「一切畢竟堅固」，進一步來說，達此三昧能勇猛、精進不懈地往前進，銳不可當如金剛般破壞、摧毀各種障礙，成就無所得，達到一切畢竟不動搖、不可撼動之境界。

（二）首楞嚴三昧與佛性之關連

達到首楞嚴三昧境界，能清楚洞悉佛性，並完全開發眾生本具的般若智慧。於《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉說明首楞嚴三昧的內涵。

佛性者，即首楞嚴三昧，性如醍醐，即是一切諸佛之母。以首楞嚴三昧力故，而令諸佛常樂我淨。一切眾生悉有首楞嚴三昧，以不修行故不得見，是故不能得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子！首楞嚴三昧者，有五種名：一者、首楞嚴三昧，二者、般若波羅蜜，三者、金剛三昧，四者、師子吼三昧，五者、佛性，隨其所作，處處得名。善男子！如一三昧得種種名，如禪名四禪，根名定根，力名定力，覺名定覺，正名正定，八大人覺名為定覺，首楞嚴定亦復如是。(T12, no. 374, p. 524, c18-28)

「性如醍醐，即是一切諸佛之母」有二種解讀：一、指佛性，《大般涅槃經》〈如來性品〉以乳的各種不同狀態之製品，譬喻上至諸佛下至凡夫眾生知見佛性之差別，諸佛知見佛性有如醍醐。醍醐是乳最為精粹之製品，譬喻諸佛已完全顯發佛性之清淨內涵²⁹。佛性清淨之特性，諸佛證之，而成就佛果，故從彰顯佛性而成佛來說，佛性是諸佛之母。二、指首楞嚴三昧，根據《佛說首楞嚴三昧經》的說法，首楞嚴三昧乃十地位階以上之菩薩方能證得之三昧，此三昧含攝諸三昧，為最高階究竟之三昧，是三昧之首³⁰。首楞嚴三昧是諸三昧之究極，有如醍醐為乳之最終製品般，故稱首楞嚴三昧性如醍醐。因證得此三昧已幾乎見到佛性之清淨內涵，所以稱首楞嚴三昧為諸佛之母。佛性即是首楞嚴三昧，意思是說藉由此三昧清楚照見佛性，換言之，成就首楞嚴三昧即能自然顯現佛性的清淨面目，首楞嚴三昧與佛性是相互依存、相互彰顯。宣稱「一切眾生悉有佛性」與宣稱「一切眾生悉有首楞嚴三昧」具有相同之意味。當於不同的側面描述首楞嚴三昧，有不

²⁸ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 525, a9-10)。

²⁹ 《大般涅槃經》卷 10〈如來性品〉(T12, no. 374, p. 422, c28-p. 423, b6)。

³⁰ 《佛說首楞嚴三昧經》(T15, no. 642, p. 631, a18-21)。

同稱呼，例如：從三昧的角度來說，稱為「首楞嚴三昧」、「金剛三昧」或「師子吼三昧」。「首楞嚴三昧」因一切畢竟、究竟，所以有堅固之義。「金剛三昧」顧名思義，金剛乃無比堅固之物，得此三昧意味著堅固、不動搖並清楚觀見佛性本來面貌。「師子吼三昧」說明得此三昧，通徹法理、辯才無礙，如師子吼般大弘佛法。若就智慧面向來說，是究竟的般若波羅蜜。若就眾生的覺性來說，即是佛性。就像「三昧」一詞在不同語境脈絡下，有不同的稱呼，同理，首楞嚴定也是如此。

接續上段經文，此段經文說明一切眾生皆具有上、中、下三種定。上定即是首楞嚴定，此定乃諸定中最為究竟、堅固、不動搖之定，達至此定能了了分明知見佛性，並顯發佛性的內涵。反過來說，佛性的內涵是成就首楞嚴定的因素。相對來說，佛性與首楞嚴定二者相得益彰，相互成就彼此。

善男子！一切眾生具足三定，謂上、中、下。上者、謂佛性也，以是故言一切眾生悉有佛性。中者、一切眾生具足初禪，有因緣時則能修習，若無因緣則不能修，因緣二種：一謂、火災，二謂、破欲界結，以是故言一切眾生悉具中定。下定者十大地中心數定也，以是故言一切眾生悉具下定。一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不能得見。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。善男子！首楞者，名一切畢竟。嚴者，名堅。一切畢竟而得堅固，名首楞嚴。以是故言首楞嚴定，名為佛性。(T12, no. 374, p. 524, c28-p. 525, a11)

一切眾生皆具足三種定：上定就是佛性，如實顯現佛性的清淨，一方面，達成上等定如實知見佛性，另一方面，佛性的清淨促成上等定，上等定與佛性相輔相成。中等定，眾生藉由因緣修習之，則能成就。下定定，為一般眾生心念數數目之定。中等與下定定有因緣則眾生皆能得之，所以說眾生皆具有中等與下定定。由三種定帶出一切眾生悉有佛性，而眾生不能知見乃煩惱覆蓋所造成，即使十住菩薩雖然知道一佛乘的道理，但還無法了了分明照見佛性。以此顯示首楞嚴三昧的特殊，「首楞」說明「一切畢竟」，「嚴」堅固之意，「一切畢竟而得堅固」即是「首楞嚴」之義。因此定達到畢竟與堅固，所以如實顯現佛性內涵，所以稱「首楞嚴定，名為佛性」。

(三) 首楞嚴三昧呈顯於諸法無住、無所著之內涵

達成首楞嚴三昧之境界，於一切法無住、無所著，如《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉所言：「無住者，名首楞嚴三昧。首楞嚴三昧知一切法而無所著，以

無著故名首楞嚴。」³¹ 達到首楞嚴三昧之境界，不但完全了知一切法之內容，而且於一切法沒有住著、執取，能徹底了知諸法真實義。

首楞嚴三昧即是佛性，首楞嚴三昧於諸法無住、無所著。第一義空即是佛性，第一義空於諸法無所有。因此，首楞嚴三昧與第一義空就佛性和無所有面向來說，蘊含相同的內涵。

(四) 小結

首楞嚴三昧，為梵文 *sūramgama-samādhī* 之音譯，意譯為「健行三昧」，此三昧具有勇猛、精進不懈勇往直前等特性。《大般涅槃經》解說首楞嚴三昧的「首楞嚴」所蘊含的意思：「首楞」的意思是「一切畢竟」，亦即說此三昧是最究竟，無以復加。「嚴」是形容達此三昧，不受一切障礙的干擾，一方面可摧毀一切煩惱障礙，另一方面能堅固、不動搖、不退轉於所達到的境界。「首楞嚴」即是說所修之境界於此得「一切畢竟堅固」，進一步來說，達此三昧能勇猛、精進不懈地往前進，銳不可當如金剛般破壞、摧毀各種障礙，成就無所得，達到一切畢竟不動搖、不可撼動之境界。首楞嚴三昧乃諸定中最為究竟、堅固、不動搖之定，達至此定能了了分明知見佛性，所以說首楞嚴三昧即是佛性。此說明佛性與佛平等無有差別，如此方能透過首楞嚴三昧洞悉佛性。譬如無明煩惱如烏雲般遮蔽太陽，證得首楞嚴三昧則像撥雲見日，清清楚楚見到佛性。相對來說，佛性的內涵是成就首楞嚴定的因素。佛性與首楞嚴定二者相得益彰，相互成就彼此。證得首楞嚴三昧，了了分明知見佛性，佛性之於透徹諸法實相方面，稱為般若波羅蜜，此智慧照見諸法實相即是空相，故於諸法不住著、無所得。因此之故，首楞嚴三昧就其本身所蘊含之意義，以及所成就之內涵，又稱為金剛三昧、師子吼三昧，般若波羅蜜與佛性。首楞嚴三昧即是佛性，以及於諸法無所住著。此二方面，與第一義空即是佛性，第一義空於諸法無所得相當。因此，首楞嚴三昧與第一義空就佛性和無所得面向來說，蘊含相同的內涵。首楞嚴三昧就修行所證得之定力命名，第一義空就證得法義之究竟空命名。證得首楞嚴三昧則佛性內涵如實現前，亦即佛性所蘊涵之無量無邊法義如實現前。

第二節 從第一義空論述中道佛性

從第一義空論述中道佛性義，分成五個步驟來說明：其一，中道之第一義空

³¹ 《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 546, a23-25)。

義，論述第一義空與中道法義之間的理路關連。其二，第一義空照見佛性，探討佛性如何於第一義空的義理下述說。其三，佛性與第一義空立基於中道義理，論述佛性與第一義空為何是立基於中道義理而述說的。其四，佛性、中道、第一義空以無所得貫通，探討無所得相關概念如何貫穿佛性、中道、第一義空。其五，佛性顯示出雙非雙即之中道特徵，中道與緣起、第一義空是相互融攝之概念，因此，佛性不但可藉由中道闡述，亦可透過中道相融攝的法義去論述。

一、從第一義空探究中道意涵

以究竟一佛乘為前提，則佛法義理具有一貫相通之原則。基於佛法義理一貫相通之原則，以下試著從其他大乘佛典，探究中道的深層意涵，也就是從第一義空相關連的空性義理論述中道深層含義。於《大般若波羅蜜多經》提到中道藉由空性顯發：

後際不可得，中際不可得。由彼中邊俱不可得，說為虛空。色乃至識，亦復如是，前、後、中際俱不可得。何以故？色乃至識皆性空故。(T07, no. 220, p. 116, a11-14)

為了顯示執著於二邊之謬誤，而宣說中道義理。中道之名稱，是為了使眾生了知其內容，而施設此假名的權宜之計。究其不斷變動的二邊，二邊不可得，中道之名稱亦是不可得。亦即不但是前、後、中際皆不可得，而且二邊或是中間，也皆是不可得，是空無所有，本性空寂，畢竟空。就此而論，中道的深層意涵是假名施設、無自性、畢竟空的第一義空義理。

此外，於《維摩詰所說經》卷2提到「不二法門」乃言語道斷。

文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是為入不二法門。」於是文殊師利，問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說：『何等是菩薩入不二法門？』」時維摩詰，默然無言。文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」(T14, no. 475, p. 551, c18-24)

事實上，中道這不二法門是不可言說、顯示，更不能藉由感官知覺意識到，所以離諸分別、戲論，若能如此正觀中道之法性，才能真正體悟不二中道之深層內涵。



二、從第一義空照見佛性

第一義空乃最上、無可復加之空義，證得此空義，能知見佛性。《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉陳述第一義空與佛性之關連。

善男子！如來常住，則名為我。如來法身，無邊無礙，不生不滅，得八自在，是名為我。眾生真實無如是我及以我所，但以必定當得畢竟第一義空，故名佛性。(T12, no. 374, p. 556, c11-14)

此處的「我」，並不是指眾生所執取的固定不變之主宰者或五蘊和合的「我」(ātman)，而是指常住不變的如來、如來法身。如來法身無有邊際、無質礙，非生滅法，得八種自在：一者、能示一身以為多身。二者、示一塵身滿於三千大千世界。三者、能以滿此三千大千世界之身輕舉飛空。四者、以自在故而得自在。五者、根自在故。六者、以自在故得一切法。七者、說自在故。八者、如來遍滿一切諸處猶如虛空³²。因為如來法身具有這些特質，所以稱為真「我」。眾生色身是不具有這樣特質的真「我」或「我所」，不過眾生若於未來修習聖道，能得第一義空，得第一義空則能知見佛性，知見佛性於未來則能成就佛果，具如來法身真我。

證得第一義空，深知諸法畢竟空寂，於諸法無礙、無住、無著，般若波羅蜜多現前，無明滅則如同如來般清淨的佛性顯現。因此，證得第一義空，佛性即能自然呈現其本具的光明、清淨的樣貌。佛性藉由第一義空照見，然而，佛性本來

³² 「八自在」參閱：《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品〉：

「有八自在，則名為我。何等為八？

一者、能示一身以為多身。身數大小，猶如微塵，充滿十方無量世界。如來之身實非微塵，以自在故，現微塵身，如是自在則為大我。

二者、示一塵身滿於三千大千世界。如來之身實不滿於三千大千世界，何以故？以無礙（礙＝邊）故，直以自在故，滿於三千大千世界，如是自在名為大我。

三者、能以滿此三千大千世界之身輕舉飛空。過於二十恆河沙等諸佛世界而無障礙。如來之身實無輕重，以自在故能為輕重，如是自在名為大我。

四者、以自在故而得自在。云何自在？如來一心安住不動，所可示化無量形類各令有心，如來有時或造一事，而令眾生各各成辦。如來之身常住一土，而令他土一切悉見，如是自在名為大我。

五者、根自在故。云何名為根自在耶？如來一根亦能見色聞聲嗅香別味覺觸知法。如來六根亦不見色聞聲嗅香別味覺觸知法，以自在故令根自在。如是自在名為大我。

六者、以自在故得一切法。如來之心亦無得想，何以故？無所得故。若是有者，可名為得，實無所有，云何名得。若使如來計有得想，是則諸佛不得涅槃。以無得故名得涅槃，以自在故得一切法。得諸法故名為大我。

七者、說自在故。如來演說一偈之義，經無量劫義亦不盡。所謂若戒、若定、若施、若慧。如來爾時都不生念我說彼聽，亦復不生一偈之想。世間之人以四句為偈，隨世俗故說名為偈。一切法性亦無有說，以自在故如來演說。以演說（說＝法）故名為大我。

八者、如來遍滿一切諸處猶如虛空。虛空之性不可得見，如來亦爾實不可見，以自在故令一切見。如是自在名為大我。如是我名大涅槃，以是義故名大涅槃。」(T12, no. 374, p. 502, c17-p. 503, a22)。

即蘊含無量無邊的法義內涵。所以只要透過修習通往成佛的究竟法義，皆可顯發眾生本具的佛性內涵。換言之，佛性本來就具有包含第一義空等究竟法義之內涵，只須透過修習佛陀證悟的這些究竟成佛法義，即可彰顯等同如來的佛性內涵。

三、第一義空與佛性立基於中道義理

探討第一義空與中道，以及第一義空與佛性之關連後，接著說明佛性、第一義空、中道之間的關連。於〈師子吼菩薩品〉經文，解說佛性、第一義空、中道之間的關連，並指出第一義空是究竟空，有別於聲聞緣覺所見到的空。

佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，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。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恆無有變易，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於我。以是義故，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。(T12, no. 374, p. 523, b11-23)

前述已說明第一義空是徹見諸法畢竟空之空，當證得諸法畢竟空，於諸法無所取著，般若波羅蜜多現前，清清楚楚照見佛性內涵。因此，佛性可稱為第一義空。佛性以第一義空來解釋，從第一義空即是般若般羅蜜多之智慧解說起。這個般若智慧能夠看透義理的二端，看到空與不空、常與無常、苦與樂、我與無我的意涵。此處空和無我代表著沒有見到佛性，所以是一切的生死。而不空和我代表著知見佛性，所以通向大涅槃，也就是說般若智慧看到偏執於空和無我的缺失與通向大涅槃的道路，亦即看見佛性，走在中道的正途上。佛性何以說是中道？因為佛性是常恆不變，但眾生因無明覆蓋而不能覺知。聲聞緣覺只看見義理的一端，即是只看到一切空、一切無我，沒有見到不空和我的真正義理，亦即沒有知見到佛性，如此則有所偏頗，不是走在中道的正途上。第一義空可以透徹見到世間空與佛性不空，是真正的空之含義，因為不偏頗任何一方，與中道義理相契應。知見中道義理即能知見到佛性，因為佛性之義理展現出來的就是中道義理。

第一義空是立基於中道義理所觀見的空，非二乘的偏空，是最高、最究竟的空性義理。佛性須從中道的觀點方能觀見之，因此，第一義空、佛性透顯出中道的義理，並藉由中道義理理路呈現和觀見之。

接續上段經文，《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉如是言：

善男子！不見中道者，凡有三種：一者、定樂行，二者、定苦行，三者、

苦樂行。定樂行者，所謂憐愍一切諸眾生故，雖復處在阿鼻地獄如三禪樂。定苦行者，謂諸凡夫。苦樂行者，謂聲聞緣覺。聲聞緣覺行於苦樂作中道想，以是義故，雖有佛性而不能見。如汝所問以何義故，名佛性者？善男子！佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。復次，善男子！道有三種：謂下、上、中。下者，梵天無常謬見是常。上者，生死無常謬見是常，三寶是常橫計無常。何故名上？能得最上阿耨多羅三藐三菩提故。中者，名第一義空。無常見無常，常見於常。第一義空不名為下，何以故？一切凡夫所不得故。不名為上，何以故？即是下故³³。諸佛菩薩所修之道不上不下，以是義故，名為中道。(T12, no. 374, p. 523, b23-c9)

釋迦牟尼佛解說三種情況，無法正觀中道。一是、菩薩摩訶薩處於定樂境界的「定樂行」。菩薩摩訶薩憐愍、救度一切眾生，即使處在極端惡劣的地獄環境，亦像是入禪定的喜樂。二是、凡夫眾生處於煩惱所感應的定苦環境，所作所為呈現出「定苦行」。凡夫眾生以苦為樂，認為世間的五欲是樂，追求五欲造作生死流轉的煩惱。三是、聲聞緣覺厭離世間苦，處於甚深禪定中，不肯趨向菩提道，是「苦樂行」。聲聞緣覺厭離世間苦，超出生死輪迴，是對世間苦的極端作法；執取禪定之樂，是對樂的極端作法。因為聲聞緣覺所作所為處於苦樂之二邊，並非中道，而二乘者自認為行於中道，因為不能知見中道，所以不能知見佛性。

再者，解說為何「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子」。道有三種：即是下道、上道、中道。下道與上道是偏於二邊之道，中道是超越二邊之道。下道，是指梵天無常誤認為恆常。上道，是指凡夫顛倒見，生死無常謬見是常，佛、法、僧三寶是常認為無常。中道，稱為第一義空，如理正觀「無常見無常，常見於常」。第一義空不是下道，亦不是上道，是中道。上、下之道皆是偏於二邊之道，諸佛菩薩所修之道是不偏於極端二邊的中道。

第一義空名為中道，乃第一義空如實觀見空與不空之二邊，不落入空與不空的二邊極端，更是超越空與不空的二邊，如實照見空性的究竟真義。第一義空是於中道的義理脈絡下言之的。佛性亦是於中道義理脈絡下觀見之的，在中道義理的貫穿下，第一義空、佛性、中道是可互為闡述之概念，亦可收攝為實相真義，亦可各自展開其不同特性的義理內涵。

於此可深究之處：於此節之「一、從第一義空探究中道意涵」中，說明中道的深層意涵，藉由第一義空顯示。此處的第一義空之義理，透過中道法義帶出其理路。因此，中道與第一義空之法理關連是相輔相成、相互融攝，並且各自保有

³³ 經文「道有三種：謂下、上、中。……。不名為上，何以故？即是下故。」此段落，語意不甚清楚，可參閱《大般涅槃經義記》卷 8〈師子吼菩薩品〉(T37, no. 1764, p. 824, c21-p. 825, a15)，以及《大般涅槃經疏》卷 24〈師子吼品〉(T38, no. 1767, p. 176, b2-10)的解說。

其法義特色。

四、第一義空、佛性與中道呈現出無所得之特性

分別述說、並漸次帶出第一義空、佛性、中道義理，呈顯出無取著、無所有、無所得、不可得四個相關概念之特性。

(一) 一切諸法性本自空即一切法不可得

《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉述及一切諸法本來就具有空性特徵，如來是發現、顯發諸法自空特性者³⁴：

善男子！一切諸法性本自空。何以故？一切法性，不可得故。善男子！色性不可得。云何色性？色性者，非地水火風，不離地水火風，非青黃赤白，不離青黃赤白，非有非無。云何當言色有自性？以性不可得，故說為空。一切諸法，亦復如是，以相似相續故，凡夫見已說言：諸法性不空寂，菩薩摩訶薩具足五事，是故見法性本空寂。……。善男子！一切諸法性本自空。亦因菩薩修習空故，見諸法空。善男子！如一切法性無常故，滅能滅之，若非無常，滅不能滅。有為之法有生相故，生能生之。有滅相故，滅能滅之。一切諸法有苦相故，苦能令苦。善男子！如鹽性鹹能鹹異物，石蜜性甘能甘異物，苦酒性酢能酢異物，薑本性辛能辛異物，訶梨勒苦能苦異物，菴羅果酸（酸＝淡）能酸異物，毒性能害令異物害。甘露之性令人不死，若合異物亦能不死。菩薩修空，亦復如是。以修空故，見一切法性皆空寂。(T12, no. 374, p. 520, c19-p. 521, a11)

一切法本身就呈現出空的特質，若法本身不具有空的特質，外在的因素，也無法使諸法呈顯出空的特質。例如「色」是有質礙的物質，「色」由地、水、火、風等組成因素構成，但「色」並不能由單一組成因素所代表。「色」與組成因素之間的關係，既非同一亦非相異。「色」呈顯出青、黃、赤、白等色彩，不過這些色彩並不代表「色」，所以「色」雖不離色彩，但也不是色彩所能代表。「色」是由因緣條件聚集而暫時的存在，是暫時的「有」，當因緣條件消散則暫時得不存在，稱為暫時的「無」。「色」既然是緣起法則脈絡下而生起或消逝的物質，呈現出生滅無常的特性，究其本質不可得之，所以「色」是自性空、無自性。凡夫觀看世間諸法，看到「色」表面相似連續，誤認為「色」是恆常存在，諸法不空，

³⁴ 諸法無性，相關經文，亦可參閱：《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉：「法無性故，如來雖說一切諸法，常無所說。」(T12, no. 374, p. 520, b9-10)。

看不到「色」表面相似連續的微細變化，「色」的變化是無常的顯現，「色」沒有固定不變的本質存在，「色」本身即呈現出空的特質。菩薩摩訶薩修般若觀慧，深知諸法本身是空。諸法若本身不具有空的特性，其他外加之條件亦無法使諸法呈現出空之性質。例如：鹽具有鹹的特性，能使食物呈現出鹹的味覺；石蜜甜的特性能使食物增加甜味；……。菩薩修習般若空觀，照見諸法皆是本身具有空之特質，因此宣稱「一切法性皆空寂」。

（二）第一義空於法不取著是名了義

因諸法本身即具有空之特性，而第一義空能彰顯、顯發諸法自性空，故能於諸法不取著。再者，第一節述及第一義空之法理特性之一為無所得，此處說明第一義空於法不取著。於法不取著則於法無所得，不取著、無所得二者是相當且相關連之概念。如《大般涅槃經》卷 6〈如來性品〉所言：

依了義者，了義者名為知足，終不詐現威儀清白，憍慢自高貪求利養，亦於如來隨宜方便所說法中不生執著，是名了義。若有能住如是等中，當知是人則為已得住第一義，是故名為依了義經。不依不了義，不了義者如經中說，一切燒燃、一切無常、一切皆苦、一切皆空、一切無我，是名不了義。何以故？以不能了如是義故，令諸眾生墮阿鼻獄。所以者何？以取著故於義不了，一切燒者謂如來說涅槃亦燒，一切無常者涅槃亦無常，苦空無我亦復如是，是故名為不了義經不應依止。(T12, no. 374, p. 402, b10-21)

了義乃如實呈顯發自於佛性的所作所為，謹守佛性自覺，所以以知足稱之。了義乃立基於中道觀看諸法，能了知、分辨如來隨眾生根機體悟深淺權宜方便所說之法，且不生取著。若能如是了知如來所說法，則能安住於佛法第一義空中。不了義乃於法不能立基於中道的觀點觀看法義，於法義有偏執。誤認為如來為二乘所說之一切無常、一切皆苦、一切皆空、一切無我等，是定說，孰不知如來是依隨眾生根機演說法義，究竟法義是大乘法。涅槃與佛性是立基於中道義理的常、樂、我、淨。因此，大乘法是究竟法是了義，於法無所取著、無所得，是第一義空、是中道

（三）觀一切法性無所有、無所見即見佛性

《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉的二段經文，說明菩薩摩訶薩修習空觀，觀見諸法皆空，於諸法既無所見亦無所得，達此境界能見到佛性內涵。

菩薩摩訶薩實無所見，無所見者即無所有，無所有者即一切法。菩薩摩訶薩修大涅槃，於一切法悉無所見。若有見者不見佛性，不能修習般若波羅蜜，不得入於大般涅槃，是故菩薩見一切法性無所有。善男子！菩薩不但因見三昧而見空也，般若波羅蜜亦空，禪波羅蜜亦空，毘梨耶波羅蜜亦空，羸提波羅蜜亦空，尸（羅）波羅蜜亦空，檀波羅蜜亦空，色亦空、眼亦空、識亦空，如來亦空，大般涅槃亦空，是故菩薩見一切法皆悉是空。(T12, no. 374, p. 521, b10-20)

一切菩薩住九地者見法有性，以是見故，不見佛性。若見佛性，則不復見一切法性。以修如是空三昧故，不見法性。以不見故，則見佛性。諸佛菩薩有二種說：一者、有性。二者、無性。為眾生故，說有法性。為諸賢聖，說無法性。為不空者，見法空故，修空三昧令得見空。無法性者，亦修空故空。以是義故，修空見空。(T12, no. 374, p. 521, b2-8)

菩薩摩訶薩修習般若波羅蜜，觀見一切法皆悉是空，一切法悉無所見、亦無所有。如此觀一切法皆悉是空、悉無所見、亦無所有，則能觀見佛性。諸法本身呈顯出空之特質，空不但是於因緣法脈絡下講說的，亦是於中道法義的脈絡下講說的。

（四）於一切法無取著即是中道真實義

《大般涅槃經》卷 17〈梵行品〉闡述於諸法是否取著關連到有無畢竟空定與中道實義：

言本有者，我昔本有一切法中取著之心，以是事故現在無有畢竟空定。言本無者，我本無有中道實義，以無中道真實義故於一切法則有著心。若有沙門、若婆羅門、若天、若魔、若梵、若人，說言如來去來現在，說一切法是有相者，無有是處。(T12, no. 374, p. 465, a20-25)

一切法無相，則無所見，無所見則無所取著，無所取著則無所有、無所得。一切法無相、無所見、無所有、無所得、無取著，因此有畢竟空與中道實義。畢竟空即第一義空，因此第一義空與中道實義皆是關連於諸法無所見、無所有、無所得、無取著。換言之，如實知見第一義空與中道實義，即表現出於諸法無所見、無所有、無所得、無取著之般若觀慧。

無所見、無所有、無所得、不可得、無取著這幾個語詞是相當且相關之概念，藉由第一義空、中道與佛性皆顯現出無所有等相關概念之特質，所以可以說在無所有、無所得之概念下，第一義空、中道與佛性三者相關連。

五、佛性是雙非雙即中道、第一義空與因緣所生

以下《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉闡述佛性、中道、第一義空、緣起之間的法義的關連，可分成三部分來解說：首先、佛性是雙非雙即之中道，其次、佛性是第一義空，再者、佛性是因緣所生。

首先，闡述佛性呈現出雙非雙即之中道特性。

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，非一非非一。非常非斷，非非常非非斷。亦有亦無，非有非無。亦盡非盡，非盡非非盡。亦因亦果，非因非果。亦義非義，非義非非義。亦字非字，非字非非字。（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）(T12, no. 374, p. 526, a2-7)

佛性是亦色非色、亦相非相、亦一非一、非常非斷、亦有亦無、亦盡非盡、亦因亦果、亦義非義、亦字非字等，此之「亦~~」，表現出「雙即」之特性。佛性是非色非非色、非相非非相、非一非非一、非非常非非斷、非有非無、非盡非非盡、非因非果、非義非非義、非字非非字等，此之「非~非~」，表現出「雙非」之特性。佛性呈現出雙非和雙即之特性，雙非、雙即之特性即是中道特性³⁵。

其次，帶出佛性是雙非、雙即之中道特性之後，接著說明理由。從說明理由中，相關連地帶出佛性即是第一義空。

云何為色？金剛身故。云何非色？十八不共，非色法故。云何非色、非非色？色、非色無定相故。云何為相？三十二相故。云何非相？一切眾生相不現故。云何非相非非相？相、非相不決定故。云何為一？一切眾生悉一乘故。云何非一？說三乘故。云何非一非非一？無數法故。云何非常？從緣見故。云何非斷？離斷見故。云何非非常非非斷？無終始故。云何為有？一切眾生悉皆有故。云何為無？從善方便而得見故。云何非有非無？虛空性故。云何名盡？得首楞嚴三昧故。云何非盡？以其常故。云何非盡非非盡？一切盡相斷故。云何為因？以了因故。云何為果？果決定故。云何非因非果？以其常故。云何為義？悉能攝取義無礙故。云何非義？不可說故。云何非義非非義？畢竟空故。云何為字？有名稱故。云何非字？名無名故。云何非字非非字？斷一切字故。（云何亦苦亦樂？諸受緣起故。）云何非苦非樂？斷一切受故。云何非我？未能具得八自在故。云何非非我？以其常故。云何非我非非我？不作不受故。云何為空？第一義空故。云何非空？

³⁵ 中道的雙非、雙即特性，詳見第五章的解說。

以其常故。云何非空非非空？能為善法作種子故。(T12, no. 374, p. 526, a7-28)

佛性在何種情況下，可以稱之為「色」？當顯發佛性成就金剛不壞之身，此時可以稱為色。相對而言，佛性於何種情況下，可以稱之為「非色」？佛陀完全顯發佛性成就十八不共法，所以佛性是非色。佛性除了色與非色外，亦是「非色、非非色」，因為色與非色都是在某種因緣脈絡下稱之的，所以不是固定不變之樣貌。佛性為何稱之為「相」？因為由三十二相所莊嚴之緣故。佛性為何是「非相」？因為不現一切眾生的相貌。佛性為何是「非相非非相」？因為相與非相，皆是因緣所生，所以不決定。佛性為何是「一」？因為眾生皆具有佛性，因佛性之緣故，能趨向唯一乘佛乘，所以是一。佛性為何是「非一」？因為眾生根機體悟深淺之緣故，所以一佛乘，方便說三乘。佛性為何是「非一、非非一」？因為佛性不是可數之法。

佛性為何是「非常」？眾生佛性，需要藉助種種修習菩提道資糧，方能知見。佛性為何是「非斷」？因為眾生具有佛性，是恆常不變的，只是觀見佛性需要藉由修習菩提道之因緣，所以佛性遠離斷滅見。佛性為何是「非非常非非斷」？因為佛性從無始以來至成佛皆於眾生中，無有終始。佛性是「有」？因眾生皆具有佛性，所以佛性是有。佛性是「無」？知見佛性需要修習菩提道之善方便。佛性是「非有非無」？因眾生有佛性如虛空般遍及，不過眾生知見佛性需有因緣。佛性是「盡」？因得首楞嚴三昧之緣故。首楞嚴三昧是一切畢竟堅固之定，是究竟之定，得此定，已是達究竟之定³⁶。佛性是「非盡」？佛性恆常，無有盡頭。佛性是「非盡非非盡」？因為沒有一切盡相。

佛性是「因」？因為佛性是了因。佛性是「果」？決定能成就佛果之緣故。佛性是「非因非果」？佛性貫穿因果，恆常存在。佛性是「義」？佛性皆悉能夠攝取義理無所滯礙。佛性是「非義」？佛性是言語道斷，不可說之緣故。佛性是「非義非非義」？因佛性是畢竟空故。佛性是「字」？有「佛性」名稱故。佛性是「非字」？佛性是假名施設，無有真實名稱，故是無名。佛性是「非字非非字」？因佛性斷一切字故。佛性是「亦苦亦樂」？苦、樂之覺受，稍縱即逝，是無常的顯現，隨緣生起。知見佛性亦需隨修習聖道之因緣，而知見之，因此說佛性是亦苦亦樂。佛性是「非苦非樂」？佛性超越諸受，斷除一切受。佛性是「非我」？未能具得八自在³⁷之法身真我故。佛性是「非非我」？佛性恆存於眾生中，是恆常。佛性是「非我非非我」？佛性沒有一個固定不變的主宰者，不過佛性卻恆存於眾生中。佛性是「空」？佛性是第一義空。佛性是「非空」？佛性並非什麼

³⁶ 《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉：「首楞者，名一切畢竟。嚴者，名堅。一切畢竟而得堅固，名首楞嚴。以是故言：首楞嚴定名為佛性。」(T12, no. 374, p. 525, a9-11)。

³⁷ 參見《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品〉：「常樂我淨，身心無礙，具八自在故。」(T12, no. 374, p. 545, c27-28)。「八自在」參見：註解 30。

都沒有的斷滅空，是恆存於眾生中。云何「非空非非空」？佛性能為善法作種子。

佛性於不同的語境脈絡下，展現出雙非和雙即之中道特性。換言之，佛性是雙非或雙即端看於何種語境因緣脈絡下而決定，隨著語境因緣而定，所以是不決定，佛性不決定之特性，不落入二邊之極端，此即為中道之特性。

上述解說佛性展現出雙非和雙即之中道特性，其中亦說明佛性是第一義空。因此，佛性就雙非和雙即之特性來說，是中道。佛性若就自性空、無自性來說，是第一義空。而上一節中，亦說明第一義空蘊含中道義理。所以，若就收攝於究竟實相義來說，佛性、中道、第一義空是相等之概念；若就展開究竟實相的不同側面述說，有其各自的法義內容、特性，因而賦予相對應之不同稱呼。

再者、佛性藉由眾善因緣，方能得見之。

善男子！若有人能思惟解了《大涅槃經》如是之義，當知是人則見佛性。佛性者不可思議，乃是諸佛如來境界，非諸聲聞緣覺所知。善男子！佛性者非陰、界、入，非本無今有，非已有還無，從善因緣眾生得見。譬如黑鐵入火則赤，出冷還黑，而是黑色非內非外，因緣故有。佛性亦爾，一切眾生煩惱火滅則得聞見。善男子！如種滅已芽則得生，而是芽性非內非外，乃至花果亦復如是，從緣故有。(T12, no. 374, p. 526, a28-b8)

此段說明佛性的顯現，須藉由修習菩提聖道累積成佛資糧，方能漸漸彰顯佛性的內涵。就像植物的種子一直影響其後續的成長，雖然發芽時，種子的形態消失，不過，芽的內在成分是由種子轉變而來，長成大樹開花、結果，依然延續著種子的成分。佛性也是如此，於凡夫眾生中，一直到成就佛果，佛性都在眾生中。佛性的特性不變，眾生修習菩提聖道，累積的資糧愈多，知見佛性就愈清楚，換言之，佛性愈能顯現其內涵。就佛性的彰顯程度來說，需藉由修習聖道的因緣來成就，因此，就此觀點可說佛性是因緣所生。

總的來說，佛性於此，正好呼應本文的研究主題—《大般涅槃經》的中道佛性理論，亦即佛性呈現出雙非雙即中道法理，佛性是第一義空，佛性是因緣所生。中道義理於緣起法脈絡下呈顯出雙非雙即之特性，並且中道義理與第一義空相互彰顯。因此，佛性所呈現出雙非雙即之特性、與第一義空、緣起之關連，亦即佛性呈現出中道特性、並關連於中道相融攝的法義第一義空與緣起。

六、小結

中道之第一義空義，第一義空顯示中道之究竟義。中道雖因遠離二邊，而得名為中道。施設中道之名稱，為顯示執於二邊之謬誤。不論中道或二邊之名稱，

皆是言說工具，假名施設，透過言說等假名施設而悟入中道真實義。言說假名施設，本身缺乏固定不變之存在，乃自性空、畢竟空。再者，中道之法性乃言語道斷。因此之故，中道之究竟義即第一義空之義。

佛性藉由第一義空照見。證得第一義空，深知諸法畢竟空寂，於諸法無礙、無住著、無所得，般若波羅蜜多現前，無明煩惱滅則如同如來般清淨的佛性顯現。佛性藉由第一義空照見，照見佛性本具之無量無邊之法義內涵。佛性本來就具有包含第一義空等究竟法義之內涵，只須透過修習佛陀證悟的此等究竟成佛法義，即可彰顯等同如來的佛性內涵。

第一義空與佛性皆立基於中道。就第一義空立基於中道而言，第一義空如實觀見世間空與佛性不空之義理二端，並不落入此二邊極端，更是超越空與不空的二邊，如實照見空性的究竟真義。非二乘的偏空，是最高、最究竟的空性義理。因為不偏頗任何一方，與中道義理相契應。第一義空是立基於中道義理所觀見的空，故第一義空名為中道。聲聞緣覺只看見義理的一端，看到一切空、一切無我，沒有見到不空和我的真正義理，亦即沒有知見到佛性，如此則有所偏頗，非立於中道之上。中道名為佛性，了知中道義理即能了知佛性，因此，從中道觀看佛性了知佛性之恆常面與知見面，亦即了知佛性恆常不變，無明覆蓋，眾生不能知見之意義。第一義空是於中道的義理脈絡下言之的，佛性亦是於中道義理脈絡下觀見之的。因此，第一義空、佛性透顯出中道的義理，並藉由中道義理理路呈現和觀見之。在中道義理的貫通下，第一義空、佛性、中道是可互為闡述之概念，亦可收攝為實相真義，亦可各自展開其不同特性的義理內涵。第一義空、中道與佛性之關連是雙向的。中道的究竟意義，藉由第一義空顯示。第一義空之義理，透過中道法義帶出其理路。第一義空與中道顯示佛性內涵，而佛性內涵蘊含第一義空與中道義。因此，第一義空、中道與佛性之法義關連是相輔相成、相互融攝，並且各自保有其法義特色。

第一義空、佛性與中道，皆具有無所得、於法無住著之特徵。諸法本來即是空，諸法若本身不具有空的特性，其他外加之條件亦無法使諸法呈現出空之性質。諸法本自空，故無分別相、無所見、無所得、無所住著。觀一切法皆悉是空、悉無所見、亦無所有，則能觀見佛性。諸法本身呈顯出空之特質，空不但是於因緣法脈絡下講說的，亦是於中道法義的脈絡下講說的。藉由中道觀看諸法，則於諸法無有著心。於諸法無有著心，能得畢竟空定，畢竟空即第一義空。無所見、無所有、無所得、不可得、無取著這幾個語詞是相當且相關之概念，藉由第一義空、中道與佛性皆顯現出無所有等相關概念之特質，所以可以說在無所有、無所得之概念下，第一義空、中道與佛性三者相關連。

佛性是雙非雙即中道、第一義空與因緣所生。佛性、中道、第一義空、緣起之間的法義的關連，以三步驟解說：首先、佛性是雙非雙即之中道，其次、佛性

是第一義空，再者、佛性是因緣所生。佛性於不同的語境脈絡下，展現出雙非和雙即之中道特性。佛性若就自性空、無自性來說，是第一義空。而第一義空蘊含中道義理。所以，若就收攝於究竟實相義來說，佛性、中道、第一義空是相等之概念；若就展開究竟實相的不同側面述說，有其各自的法義內容、特性，因而賦予相對應之不同稱呼。佛性藉由眾善因緣，方能得見之。就佛性的彰顯程度來說，需藉由修習聖道的因緣來成就，因此，就此觀點可說佛性是因緣所生。中道義理於緣起法脈絡下呈顯出雙非雙即之特性，並且中道義理與第一義空相互彰顯。因此，佛性呈現出雙非雙即之特性、並關連第一義空、緣起，亦即佛性呈現出中道特性、並關連於中道相融攝的法義第一義空與緣起。

就緣起法而言，緣起、中道與第一義空，三者是同一法理，因就不同面向述說法理，而有相對應不同之稱呼。此外，證得第一義空須立基於中道，知見佛性之基礎亦須透過中道。故可知第一義空與佛性皆立基於中道。相對來說，中道不離第一義空，中道究竟真實義乃第一義空；佛性為諸佛阿耨多羅三藐三菩提之中道種子，故佛性蘊含中道義。再者，第一義空、佛性與中道，皆具有無所得、於法無住著之特徵。又，諸法於法性之層面上，平等無二，因此緣起，即第一義空，即是中道，即佛性。因法義間雙向關連與三法具有相同之特徵，以及三法皆能透過緣起法闡釋，並且諸法法性平等，如此則透顯出法義間相互含攝貫通無礙之關係。

第三節 本章結論

從第一義空來論述中道佛性，偏向於以究竟的法義的面向來解說中道佛性。進一步來說，以第一義空的法義來論述中道佛性，如同以諸法實相的離諸分別、戲論，超越二元對立，常恆不變之特性來解說中道佛性。綜合上述的論述內容，首先帶出的是第一義空的內涵，其次總說從第一義空的視角論述中道佛性的意涵。

第一義空的內涵，根據《大般涅槃經》所言，知與第一義諦、首楞嚴三昧相關連。因此，探討第一義諦和首楞嚴三昧之內涵，亦即探討第一義空之內涵。第一義諦與首楞嚴三昧，皆可視為第一義空內容的開展。第一義諦指向究竟之真理、實理，不過，舉凡一切法不論是世諦或第一義諦，皆含攝於第一義諦中。理由有二：一、世諦的作用即是「標月指」指向究竟之真理—第一義諦。二、以諸佛境界言之，世諦即是第一義諦。第一義空乃指最究竟的空性之理，此空照見諸法的空性，知見諸法的真實義，諸法的真實義即是諸法的第一義諦，如此，第一義空能含攝第一義諦的所有內涵。因此，第一義諦亦名第一義空。首楞嚴三昧是最究

竟之三昧，證得此三昧，第一義空之真理朗朗顯現於心中。再者，「佛性即是首楞嚴三昧」和首楞嚴三昧呈現出無所得之特性，此與「佛性即是第一義空」和第一義空呈現出無所得之特性，如此恰能適切說明第一義空與首楞嚴三昧，在佛性與無所得的面向上，可以視之為等同的概念。

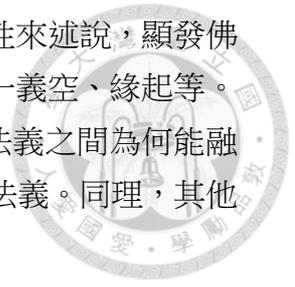
第一義空的意涵從緣起法的觀點述說，說明諸行生滅依循的法則乃緣起法，而緣起法看似說明諸行表面的生滅，其實背後蘊涵著諸行是空的法理，此呼應《大般涅槃經》〈聖行品〉所言：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」緣起法說明諸行依循著因緣之聚散而呈現出生滅的無常變化，諸行生滅無常乃因諸行本身自性空之緣故，諸行自性空帶出的是第一義空的畢竟空之真實義。因諸行生滅無常，故不落入有、無等相對的二元對立，此乃緣起法所帶出的中道義理。緣起與中道是同一法理不同側面的說法，所以第一義空可以從緣起法述說、亦可從中道面向述說。

從第一義空的觀點論述中道佛性義，須先釐清第一義空與中道的法義理路關連，進而探究第一義空與佛性的關連，以及第一義空與中道佛性的關連。就第一義空與中道的法義理路關連來說：第一義空並非什麼都沒有的斷滅空，第一義空如實知見空與不空，所以是走在中道上的空法，換言之，第一義空是立基於中道而述說的。換個角度來說，中道亦可從第一義空來述說，即中道超越一切二元對立，中道是假名施設之詞，是言語道斷，是畢竟空。就第一義空與佛性的理路關連來說：證得第一義空，佛性能自然呈現其本具的光明、清淨的樣貌。佛性藉由第一義空照見，然而，佛性本來即蘊含無量無邊的法義內涵，包含第一義空等究竟法義之內涵。所以只要透過修習究竟通往成佛的法義，皆可顯發眾生本具的等同如來的佛性內涵。就第一義空與中道佛性的理路關連來說：證得第一義空，深知諸法畢竟空寂、於諸法無所見、無所有，則具中道正見，亦能見到如同如來般清淨的佛性。再者，佛性呈現出雙非和雙即之中道特性，佛性亦呈現出立基於中道法義相關連的第一義空與緣起之特性。

第一義空透過緣起法彰顯之，第一義空立基於中道義理而宣說的。緣起、中道、第一義空彼此相互融攝，並各自保有各自的法義內涵。佛性於中道法義下述說，亦即佛性亦能於與中道法義相關連的緣起、第一義空下述說，在不同特性的法義下述說佛性，能彰顯佛性於不同側面的法義下所呈現出的內涵。

從本章前言以《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉所述：「十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。」作為開始，於此亦以此段經文作為結語。從上述的探討，可以「知其然」，亦可「知其所以然」。總結來說，十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃，這幾個關鍵義理皆可指向實相層面，收攝於義理的真實義，亦可展開為實相不同面向的法義，是就同一實相的不同側面所帶出的不同法義內涵。這些法義彼此之間，皆

能相互融攝，相互彰顯，而且不影響各自的法義特色。若以佛性來述說，顯發佛性的內涵須透過修行各種究竟法義，究竟法義諸如：中道、第一義空、緣起等。從另一角度來說，佛性本具無量無邊究竟法義。如此則能說明法義之間為何能融攝無礙，因法義皆融攝於佛性中。法義彰顯佛性，佛性亦彰顯法義。同理，其他法義亦是相互融攝，相互彰顯。



第五章 從雙非雙即中道論述佛性義



本章從中道之法義特色「雙非」與「雙即」，論述佛性義。一般闡述中道義理所涉及「不二中道」和「八不中道」，只屬於中道的「遠離二邊」或稱為雙非面向而已。《大般涅槃經》經文中提到中道的另一面向「亦即二邊」或稱為雙即，這個面向於本章將會探討。

本章所處理之議題：中道佛性與《大般涅槃經》重要法義之間的關係為何？緣起所蘊涵中道佛性義？第一義空所蘊涵中道佛性義？中道、緣起、第一義空、佛性之間的理路關連為何？中道、緣起、第一義空、佛性、涅槃與佛之間的理路關連為何？佛性是超越有無等二元對立之情況？佛性既非有也非無，或者有無二者皆是？在《大般涅槃經》中，佛性等同的法義概念各帶出佛性的那些不同側面的意涵？

《大般涅槃經》透過雙非雙即中道與單一或多個法義之理路關連闡釋佛性義理內涵。依據《大般涅槃經》經文脈絡，梳理出與雙非雙即中道相關連之單一法義或多個法義之內容，列舉如下：單一法義面向有：①實相，②因緣法，③無自性，④不定說，⑤雙非雙即。前四項法義蘊含雙非雙即中道義，故以前四項法義述說佛性，即是以雙非雙即中道述說佛性。第五項雙非雙即，亦即從中道法義特徵述說佛性。多種法義面向有：⑥雙非雙即、因緣法、無自性與不定說。⑦雙非雙即、十二因緣、佛性、第一義空、佛、涅槃。⑥與⑦所列舉之法義，皆是彼此相互含攝融貫之法義，此等法義亦皆蘊含雙非與雙即之中道義，故以此等相關連法義述說佛性，即是以中道述說佛性。

依循《大般涅槃經》闡釋雙非雙即中道與佛性的經文內容，本章論述架構分成四節：一、解釋雙非雙即之義。二、雙非雙即中道佛性理路藉由單一法義闡明。三、雙非雙即中道佛性理路藉由與多法義的關連帶出。四、總結本章論述要點。

第一節 雙非雙即之釋義

中道經常被提及與討論的是雙非面向，而中道於《大般涅槃經》不但說明雙非面向，亦解說中道之雙即面向。以雙非（「不即」*na~abhinipātena*: not by means of being synthesized into a whole）與雙即（「不離」*na~abhinipātam anāgamyā*: not

being independent of)¹ 說明中道義理與佛性義之前，先解釋雙非與雙即之義。雙非雙即是中道所呈現出獨樹一格的法義特色，其中「雙」指的是二邊 (*pārśva, antya, anta*) 或二法，「非」蘊含排遣、遮遣、遠離、否定、不落入、不執取、超越等意義；「即」(To become one. Not two, not separate./ As it is; just, exactly; is of course; is in fact./ Two things being different aspects of one thing, thus being inseparable.) 蘊含亦即、即是 (Namely. A term indicating the complete identity of two things./ Is (copula). / Even, what if.)、和合 (*saṃgraha, samagra*)、皆是、含攝等意義。雙非透過否定任何相對或相關之概念，顯示中道不落偏頗一邊之意義；雙即藉由肯定任何相對或相關之概念，顯示中道空性圓融無礙之意義。雙非中道，或稱為雙遣中道，亦稱為不二 (*a-dvaya, advaita*: Not-two; non-duality) 中道 (*madhyama-pratipad, madhyamā pratipad*: middle way or middle path) 與非二中道，可分成狹義與廣義來說明。狹義解釋是透過否定或排遣相對的兩概念，以顯示出不落極端二邊的中道理論。相對的兩概念可以是兩個不同的對立概念，亦可以是一概念與其否定的概念。廣義的解釋為否定或排遣一切相對與相關的概念，藉以彰顯不落極端概念的中道理論。雙即中道亦可分成狹義與廣義。狹義說明相對的兩概念須合起來說，或說相對兩概念皆是無二性相的自性空，不論指向哪一邊皆是空性或無相。相對的兩概念可以是兩個不同的對立概念，亦可以是一概念與其否定的概念。雙即中道廣義來說，將相對兩概念擴大範圍，涵蓋所有相對與相關之概念，說明相對與相關概念相即。

《大般涅槃經》闡述中道與佛性的法義，以雙非與雙即二方面解釋之。雙非雙即中道所表達之法義內涵，有二大層面：第一層面，指因緣法等法義的法則、理則或法理、法性層面。表達法義或法性不受時間與空間等條件限制，非有為造作，具有恆常不變易之特性，稱為雙非雙即中道的超越義。雙非與雙即的超越義所表達含義有不同的偏重。雙非所表達之超越義偏向指非造作、非時間、空間所攝之面向。雙即所表達之超越義蘊含有當體即空、色即是空、空即是色，無自性、自性空等意義。第二層面，指因緣法的法相層面，指因緣法所呈現出的現象或特徵，此現象或特徵以雙非或雙即來呈顯。雙非與雙即皆是於因緣法脈絡下言之的，雙非與雙即二者是中道於因緣法不同面向之說法。當諸法隨因緣聚散，從不落入或遮遣二邊的面向述說時，稱為雙非；當諸法隨因緣聚散，從亦即或和合二邊的面向來說，稱為雙即。進一步言之，雙非於因緣聚散之脈絡下，說明某種情況之出現與消失，非單一條件決定，是眾多條件促成，既是眾多條件之作用，則不能只以單一條件為代表，落入某單一條件中。雙即於因緣聚散之脈絡下，說明某種

¹ 「不即」與「不離」之梵文解釋，參閱：蔡耀明，《佛教視角的生命哲學與世界觀》〈觀看做為導向生命出路的修行界面〉(臺北市：文津出版社，2012.04，初版一刷)，頁117。

情況之出現與消失，非單一條件決定，是眾多條件促成，既是眾多條件之作用，則需將此等促成之條件皆納入說明。

中道呈現出雙非與雙即二面向，雙非和雙即皆能以因緣法之法理和法相闡述，當提及雙非，實際上隱含著雙即；當提及雙即，實際上亦隱含雙非。雙非與雙即中道於《大般涅槃經》中出現的形式，有三種情況：一、只提及雙非，隱含雙即。二、只提及雙即，隱含雙非。三、雙非與雙即同時提及。因雙非隱含雙即，雙即隱含雙非，所以本章論述時，一律稱雙非雙即中道。

雙非雙即中道的義理論述佛性義，依據《大般涅槃經》經文脈絡的陳述，可從雙非雙即與單一法義和多法義相互關連之理路來論述。雙非雙即與單一法義之關連理路方面，從五個單一法義面向來論述：一、實相 (*tattvasya-lakṣaṇam*)，二、因緣法 (*pratītya-dharma, pratītya-samutpāda*)，三、無自性 (*asvabhāva, niḥsvabhāvatva, niḥsvabhāva*)，四、諸法相不定 (*aniyata*) 與不定說，五、遮遣二邊與亦即二邊。前四項是就單一法義呈顯出雙非雙即論述佛性義，第五項是就中道本身之法義特徵論述佛性義。從多法義面向論述，可從雙非雙即、因緣法、無自性、不定說與佛性之關連理路闡述，以及從雙非雙即、十二因緣、佛性、第一義空、佛、涅槃之關連理路述說。多法義所列舉之法義皆可相互融攝，此等法義亦皆蘊涵雙非雙即之義。

由於因緣法含攝實相、無自性之空性、雙非雙即中道和不定說。就法義是雙向互含互攝而論，故實相、因緣法、無自性、不定、中道，彼此間相互含攝。就法義圓融無礙之特性來說，法義皆能相互含攝，彼此無有妨礙，故雙非雙即中道、實相、十二因緣、無自性、不定、佛性、第一義空、佛、涅槃等法義皆相互含攝。

第二節 從一法義蘊含雙非雙即中道論述佛性義

雙非雙即中道義理內涵，依據《大般涅槃經》經文脈絡，可以從實相、因緣法、自性空、不定、雙非雙即五個法義面向闡述。而經文中述說雙非雙即中道義理目的是為了解說佛性意義，因此從五個法義面向闡述雙非雙即中道義理內涵，實而亦是闡述佛性之意義。

一、從實相之雙非雙即中道闡述佛性義

諸法實相分成諸法法相 (*dharma-lakṣaṇa*) 所呈現出的如其所然真實樣貌，稱為法相實相，以及諸法法理所呈現出不變理則的究竟實相，稱為法理實相。因

法理實相無有諸相，無相為其真相。因無相，所以能應諸法顯現諸相，亦能含攝諸法所顯之相。

諸法實相呈現出雙非雙即中道的法義特色，以此論述佛性義。分二步驟陳述：首先，從諸法之法理和法相呈現出的雙非雙即中道特性，帶出雙非雙即中道的義理內涵。其次，從諸法實相之雙非雙即中道論述佛性義。

(一) 諸法法理、法相與雙非中道

諸法之法理和法相各顯示出雙非和雙即中道的義理特色，不過諸法法理以雙非雙即中道呈顯諸法法理之超越義，諸法法相以雙非雙即中道帶出各個法相的不同樣貌。

1. 諸法法理之雙非中道

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉提及「法」² 所具有與不

² 學界關於法方面的研究可說是相當多元，以下著作涉及大乘經典所言說之法與初期佛陀講說《阿含經》所言及之法，亦有探討法的相關語源，或探討某個法義之法，或廣泛探討世尊所言說之法。法於佛教中，可說是語義廣泛之用詞，於不同之經典與經文脈絡下，蘊含著不同之意義。本論文聚焦於《大般涅槃經》之經文意涵，故以經文脈絡解讀法之義，亦參酌如下著作對法之解釋：Hirakawa, Akira, “The Meaning of Dharma and Abhidharma,” *Indianisme et Bouddhisme: Melanges offerts Mgr Étienne Lamotte*, (Louvain: Universite Catholique de Louvain Institut Orientaliste, 1980), pp. 159 – 175. Miyamoto, Shoson (宮本正尊), “The Middle Way from the Standpoint of the Dharma”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.17 n.2[=34] (Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 1969.03.31), pp.1 - 32(L). Sochu, “What is the Dharma?,” *The Middle Way: Journal of the Buddhist Society* v.80 n.3 (London: The Buddhist Society UK, 2005.11.01), pp.163 – 170. Takeuchi, Shoko, “Dharma and Dharmata in the Dharma-dharmata-vibhaga,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.6 n.1 (Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 1958.01.01), pp. 205 – 208. Levinson, Jules (tr.), *Distinguishing Dharma and Dharmata Asanga and Maitreya* (New Delhi: Sri Satguru Publications, 2001). 小谷信千代,〈釋尊はなぜ「法」を採用したか〉,《佛教学セミナー》n.58(京都:大谷大學佛教學會,1993.10.01),pp.16-34。中条裕康,〈『般若心經』所説の「諸法」について〉,《印度學佛教學研究》v.38 n.2 (n.76)(東京:日本印度學佛教學會,1990.03.20),pp.(90)-(92)。平川彰,〈原始佛教における「法」の意味〉,《早稲田大學大學院文學研究科紀要》v.14(東京:早稲田大學大學院文學研究科,1968.12.05),pp.1-25。村上真完,〈諸法考: Dhamma の原意の探求と再構築(1)諸法と縁起〉,《仏教研究》n.34(静岡:国際仏教徒協会,2006.03.01),pp.63-132。村上真完,〈諸法考: Dhamma の原意の探求と再構築(2)法と諸法:縁起成道から梵天勸請まで〉,《仏教研究》n.35(静岡:国際仏教徒協会,2007.03.01),pp.79-134。村上真完,〈諸法考: dhamma の原意の探求と再構築(3)法と諸法:初転法輪をめぐって〉,《仏教研究》n.36(静岡:国際仏教徒協会,2008.03.01),pp.63-133。浜田精児,〈近代仏教学における法研究の足跡〉,《法華学報》n.3(東京:伊藤瑞叡,1991.11.13),pp.172-178。金沢篤,〈satya と dharma〉,《駒澤大學禪研究所年報》n.33(東京:駒澤大學佛教学部研究室,2002.10.31),pp.(21)-(51)。沼田一郎,〈dharma と acara〉,《印度哲學佛教學》n.11(北海道:北海道印度哲学佛教学會,1996.10.01),pp.94-105。津田真一,〈佛教解釋の用語としての<女性單數の Dharma の無明と明との兩極構造>とその問題點〉,《印度學佛教學研究》v.35 n.2(=n.70)(東京:日本印度學佛教學會,1987.03.25),pp.89-94(L)。藤近恵市,〈『八千頌般若經』の dharma について〉,《印度學佛教學研究》v.39 n.2(=n.78)(東京:日本印度學佛教學會,1991.03.20),pp.25-27。藤近恵

具有之特性，此「法」指法理，亦即法的理則或軌則：

法者，即是常樂我淨。不生、不老、不病、不死、不飢不渴、不苦不惱、不退不沒。(T12, no. 374, p. 511, b7-8)

於此之法，指法的理則、軌則。法雖可分成有為法和無為法，有為或無為是指法的內容。然而不論是有為法或無為法，其法之理則或軌則皆是常樂我淨。佛是發現法和宣說法者，法不因佛出世與否，而有所變易，是常樂我淨。法理不具有世間現象的無常特性，亦即不具有無常、苦、無我、不淨，以及不具有生、老、病、死，饑渴、苦惱、退沒等特性。法「不具有世間的種種現象特徵」，以「 $\sim P$ 」的形式表示，「 \sim 」代表「非」， P 符號代表種種世間現象特徵。「 $\sim P$ 」所表達的意義為非世間的種種無常現象，換言之，超越世間的種種無常現象。「 $\sim P$ 」的形式為雙非中道的法義特徵，因此法的理則呈現出中道的雙非特色，確切的說，以雙非中道表達法理的超越世間種種無常現象意義。

2. 諸法法相與雙非中道

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉提及菩薩知解法相之種種內涵，並進一步能判斷法相真假、實妄、可否師法、修持等：

云何菩薩知於法相？法者，若善不善，若常不常，若樂不樂，若我無我，若淨不淨。若知不知，若解不解，若真不真，若修不修，若師非師，若實不實。是名菩薩知於法相。(T12, no. 374, p. 513, a9-12)

諸法相為諸法所呈現出來的特徵或樣貌，諸如：善、不善，常、無常，苦樂，我與無我，淨與不淨等。藉由知解法相之相對二邊，並不落入法相相對二邊，此即為知解雙非雙即中道義理。這些法相皆有各個相對應的實相，各個實相皆指向究竟實相，法相之實相是就不同的面向闡釋究竟實相。諸法究竟實相唯有一相，即是無相。究竟實相從不同的切入視角述說，而產生不同的法相實相。

(二) 實相之雙非中道

相對應於諸法之法理與法相，實相可區分成同相實相與異相實相。諸法異相實相指諸法所呈現出來的各個真實樣貌和特性，亦即法相實相。諸法同相實相指諸法究竟真實相，指法的理則，亦即究竟實相。

市，〈般若波羅蜜と dharma について〉，《印度學佛教學研究》v.40 n.2 (總號=n.80) (東京：日本印度學佛教學會，1992.01.01)，pp. 34 – 36。Gethin, Rupert (著)、林明強 (譯)，〈見達磨則見諸法：早期佛教“法”之意義考察〉，《正觀雜誌》n.42 (南投縣：正觀雜誌社，2007.09.25)，pp. 71 – 113。



1. 異相實相：法相實相

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉提及菩薩知諸法法相所呈顯的各個真實樣貌，善知諸法二邊，而不落二邊，亦即善知諸法法相實相之中道義：

云何菩薩知於實相？實相者，若常無常，若樂無樂，若我無我，若淨無淨。若善不善，若有若無。若涅槃非涅槃，若解脫非解脫。若知不知，若斷不斷。若證不證，若修不修。若見不見，是名實相。非是涅槃、佛性、如來、法、僧、虛空。是名菩薩因修如是《大涅槃》故，知於涅槃、佛性、如來、法、僧、實相、虛空等法，差別之相。³ (T12, no. 374, p. 513, a17-23)

諸法呈現出不同的內容與樣貌，稱為法相。法相所表現出來的樣貌皆是如實呈顯、如其所然，所以稱為實相。各個法相有其相對應之真實相，此稱為諸法異相實相，即法相實相。菩薩善知諸法法相實相，知見法相實相之二邊，卻不落入與執取二邊，亦即菩薩以雙非雙即中道正觀諸法法相實相。

2. 同相實相或中道實相：究竟實相一無相

同相實相指諸法法相實相之共同實相，亦即法理之實相，又稱為究竟實相。究竟真實之相乃是無相 (*alaksana*)，因無有諸相，所以能斷除一切諸有，能為諸法法相之共同實相。《大般涅槃經》卷 40〈憍陳如品〉如是闡述無相實相：

「世尊！云何能斷一切諸有？」佛言：「善男子！若觀實相，是人能斷一切諸有。」須跋陀言：「世尊！云何名為實相？」「善男子！無相之相，名為實相。」「世尊！云何名為無相之相？」「善男子！一切法無自相、他相及自他相，無無因相、無作相、無受相，無作者相、無受者相，無法、非法相，無男女相，無士夫相，無微塵相，無時節相，無為自相、無為他相、無為自他相，無有相、無無相，無生相、無生者相，無因相、無因因相，無果相、無果果相，無晝夜相，無明闇相，無見相、無見者相，無聞相、無聞者相，無覺知相、無覺知者相，無菩提相、無得菩提者相，無業相、無業主相，無煩惱相、無煩惱主相。善男子！如是等相，隨所滅處，名真實相。善男子！一切諸法皆是虛假，隨其滅處，是名為實，是名實相，是名法界，名畢竟智，名第一義諦，名第一義空。善男子！是相法界、畢竟智，第一義諦、第一義空。下智觀故，得聲聞菩提。中智觀故，得緣覺菩

³ 此段經文之實相意義，可參見《涅槃經會疏》卷 23：「實相之體，則非因非果，非有非無。若據用者，徧通諸果，皆有異義。」(X36, no. 659, p. 657, a22-23 // Z 1:57, p. 181, b13-14 // R57, p. 361, b13-14)。

提。上智觀故，得無上菩提。」(T12, no. 374, p. 603, b20-c9)

一切諸法有種種外顯之相，這些相是虛假的、無常的，不黏著於這些虛假的表象，正觀諸法真實樣貌，則無有諸相可得，此為究竟實相，又稱為無相實相。無相之表達方式運用雙非中道排遣任何諸相概念。諸法究竟實相，又稱為法界、畢竟智、第一義諦、第一義空。同樣正觀諸法究竟實相，依眾生根機、發願取向和對諸法究竟實相的體會深淺不同，而產生聲聞菩提、緣覺菩提和無上菩提之差異。無有諸相排遣所有法相，此為雙非中道的超越義，所以可稱為中道實相。

此處再次證明三乘所依修之法義無有根本上差異，皆是正觀諸法究竟實相，產生不同的趨向，在於對法義的證悟有深淺之別和發願取向之差異。

二、從因緣法之雙非雙即中道論述佛性義

以下所引經文，皆提及常與無常之狀況。從常與無常之闡述帶出雙非雙即中道與因緣法和佛性之間的理路關連。無常方面：從因或緣生或須待因緣而生之法，有為法皆是無常。佛性的知見或顯發須待因緣，所以無常。常方面：非從因或緣所生之非生滅法，無為法是常。佛性非生滅法，是恆常不變易。

(一) 從緣生者無常，不從緣生者常

「諸行」於如下《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉所引之經文相通於「諸法」。諸行或諸法悉皆無常，因為諸法從緣生。從緣所生之法可統稱為因緣法，相關探討已於第三章第一節闡述。佛性非生滅法，不受時空之限制，不屬於世間形相，所以恆常不變：

善男子！我觀諸行悉皆無常。云何知耶？以因緣故。若有諸法從緣生者，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、非現在，非因所作、非無因作，非作非作者，非相非無相，非有名非無名，非名非色，非長非短，非陰界入之所攝⁴持，是故名常。(T12, no. 374, p. 445, b27-c4)

諸行指一切有為造作之法，世間之有為法依循著因緣運作，因緣聚則生，因緣散則滅，生與滅皆是暫時的存在，所以是無常。佛性以雙非中道表達超越義，排遣一切相對與相關有為之概念，亦即佛性非生滅、去來，非過去、現在與未來之三世所攝，非有為之造作，非落於有無、長短等相對之二邊，超越所有相對與相關

⁴ 「攝」亦作「執」。根據宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

世間特性的概念，所以是恆常不變。

經文對舉「諸法從緣生者，則知無常。」與「佛性無生無滅……是故名常。」
「無常」標示為從緣生之諸法，「常」標示無生無滅之佛性。此需深究緣生、雙非中道、佛性、常與無常之理路關連。亦即需回應：佛性無生無滅，非從緣生，是恆常不變，無生無滅是雙非雙即中道，此所表達的是超越義的雙非雙即中道。而之前已論述中道是因緣法不同面向之說法，如此則說明雙非雙即中道與因緣法是一體之二面。不過上述經文說明佛性是雙非雙即中道，並非從緣所生。這是否意味著雙非雙即中道有超越義和因緣義？若是如此，同樣地，是否亦意味著佛性具有超越義和因緣義？或因緣法具有超越面和現象面？若是因緣法具有超越面和現象面，這是說雙非雙即中道和佛性即是因緣法？或是說不只因緣法，甚至所有法義皆有超越面和現象面？

深究緣生、雙非中道、佛性、常與無常之理路關連，採二步驟論說：首先，釐清因緣法與中道義理二者各自的內容與之間的關係。其次，說明佛性與因緣法和中道之間的關連。佛性和中道與因緣法相關，可從因緣法述說世間真相與出世間真義來說明，亦可從佛性有正因與緣因來說明。

《大般涅槃經》所言及之諸行又可相通於諸法，諸行或諸法泛指一切世間現象或有為法。經文中提及諸行或諸法從緣所生是無常，此之諸行或諸法是指世間變化的表象和諸外道未見到出世間不變真義所說之法。生與滅是相對、相依之概念，有生意味著有滅，無生則意味著無滅。諸行無常所表達的是諸法因緣生，有生則有滅，故亦隨著因緣滅，因而世間現象呈現出生滅無常的變化。

世間現象生滅無常，意味著世間現象缺乏固定不變的本質存在，此乃說明世間現象無有自性或自性空。換言之，諸行生滅的世間表象背後蘊含著無二性相，亦即所有性相，皆是無自性、自性空的空相，如此帶出不生不滅之出世間的真義。此理路可以「無常偈」來說明：

諸行無常，是生滅法。

生滅滅已，寂滅為樂。⁵

anityā bata saṃskārā utpādayayadharmināḥ |

utpadya (utpādyā) hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukham ||⁶

⁵ 多部經皆有提及「無常偈」，將其列舉如下：《大般涅槃經》卷3：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」(T01, no. 7, p. 204, c23-24)；《別譯雜阿含經》卷6：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，乃名涅槃。」(T02, no. 100, p. 413, c29-p. 414, a1)；《別譯雜阿含經》卷16：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」(T02, no. 100, p. 489, b2-3)；《大般涅槃經》卷14〈聖行品〉：「諸行無常，是生滅法」(T12, no. 374, p. 450, a16)；《大般涅槃經》卷14〈聖行品〉：「生滅滅已，寂滅為樂」(T12, no. 374, p. 451, a1)；《大悲經》卷2〈羅睺羅品〉：「諸行無常，是生滅法，生已還滅，滅彼為樂。」(T12, no. 380, p. 951, c18-19)。

梵文白話翻譯：

無常的諸行，的確如此地，具備著生滅法之特性，生起之後，的確皆消滅，諸行生滅皆止息，則安樂。

梵文解析：

anityāḥ : (m.1.pl) 陽性名詞、主格、複數，無常。

bata: (adv. ind.) 副詞、不變化詞，的確如此。

saṃskārāḥ : (m.1.pl) 陽性名詞、主格、複數，諸行。

utpādayaya-dharmināḥ : *utpādayaya* (m.) 陽性，生滅；*dharmināḥ* (m.1.pl.)

陽性名詞、主格、複數，具備諸法之性質、特色、特性。

utpada / utpādyā : (Gerund, ind.) 完成式動名詞，生起之後。

nirudhyante : (passive 3rd.pl. or laṭ) 動詞被動型或現在直述型、第三人稱、複數，滅。

teṣāṃ : (m.6 pl.) 陽性代名詞、屬格、複數，他們的（第三人稱代名詞）或那些的（指示代名詞）。

vyupaśamaḥ : (m.1.si.) 陽性名詞、主格、單數，止息，除滅，斷滅，寂滅，寂靜。

sukham : (n.1.si) 中性名詞、主格、單數，樂。

因此，因緣法蘊含著世間真相和出世間的真義。世間真相為無常、苦、無我、不淨。出世間真義乃常樂我淨，諸如：如來、大涅槃、佛性、法、僧等，以及中道法理和第一義空皆屬之。

此外，世間現象隨因緣生滅無常，意味著世間現象生或滅都是暫時與不定的，故不落生、滅或有、無之二邊，此乃不二中道或稱為雙非中道。此說明中道是因緣法不同面向之說法，所以中道亦蘊涵世間真相和出世間的真義。中道呈現出的特色為雙非與雙即，雙非與雙即亦表現世間真相因緣聚散義，和出世間不變恆常的超越義或真實義。

因緣法蘊含著空性和中道義理等法義。就因緣法的理則來說，其蘊含的空性和中道之理則，皆是恆常不變的，是超越義。如此則可說明，因緣法能就常和無常二面向來說。就因緣法之無常面向來說，即就依因緣生滅的現象來說，例如：諸行無常乃因諸行或諸法皆為因緣所生。因緣聚則生，因緣散則滅，所以呈現出生滅無常之現象。就因緣法之常面向來說，即就因緣法之理則、法理來說，空性與中道之法理亦含藏其中，例如：上述經文提及佛性呈現出非空間與時間所限制之特性，空間與時間皆具有無常的特性，佛性不具有無常之特性，佛性是常。佛性不落入一切相對之概念中，即不落入生滅、去來、有無、長短、過去現在未來

⁶ 奈良康明(編),〈7.七佛通誡偈/ 8.法身偈/ 9.無常偈〉,收錄於《梵語佛典讀本》(東京:佛教書林.中山書房,1970年),頁 20-21。

三世，亦不屬於造作、名色、陰界入。佛性呈現出不落二邊之特性，所以是常。這與諸行變化無常為因緣所生，看似相對立，此乃因緣法蘊含無常與常之內涵，一是就現象變化來述說，另一是就理則來講說。

再者，佛性以因緣法述說，則佛性有正因與緣因二種因素。佛性之正因指眾生具有成佛的特性，此特性是恆常不變的，即是上述經文所述說之佛性，以超越義的雙非雙即中道闡述之。佛性之緣因所指的是眾生知見佛性的程度，此涉及因緣條件的具足與否等問題，以描述世間真相雙非雙即中道說明之。

佛性呈現出雙非雙即中道之現象，有三種情況：一、佛性之正因，無生無滅，不隨著因緣條件產生生滅之變化，不落入一切有為法相對的概念中，是恆常不變，此顯現為雙非雙即中道的超越義。超越義亦可說是義理的理則，理則恆常不變。二、佛性之緣因，眾生知見佛性亦隨因緣條件聚散而顯現之雙非雙即之中道義，此因眾生佛性有知見與否之問題。佛性需藉由修行實踐顯發佛性的善舉，才能知見之。所以知見佛性涉及因緣法，因緣條件具足則知見之，因緣條件未具足則無法知見之。三、諸法從緣生是無常，佛性之緣因亦是從緣所生，所以非常。由於佛性緣因非常，佛性正因是常，所以眾生佛性非常非無常，亦可合起來說，亦常亦無常，此為雙非雙即中道。

隨因緣生滅無常此乃世間表象之真相，而眾生佛性隨因緣而知見。出世間真義指向因緣法的理則，所以是恆常不變。眾生具有佛性之特性，此是恆常不變。

一切眾生悉有佛性，顯示出八種意義：一、佛的境界隨自意說。二、就佛性正因而言。三、就理法而論。四、雙非雙即中道的超越義，指出世間的真實義。五、佛性於法性層面上，恆常不變易。六、佛性不斷滅。七、佛性不退。八、無為法。

不過眾生佛性還涉及知見或顯發之問題，因此有六種意義：一、佛隨自他意說。二、就佛性緣因而言。三、就現象而論。四、從因緣論說雙非雙即中道義，指世間的真相。五、須待因緣條件，所以是無常。六、有為法。

（二）從因生者無常，不從因生者常

《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉言：佛性、如來、法、僧是常，從因生法不名為常。

善男子！佛性即是如來，如來即是法，法即是常。善男子！常者即是如來，如來即是僧，僧即是常。以是義故，從因生法不名為常，是諸外道無有一法不從因生。善男子！是諸外道不見佛性、如來及法，是故外道所可言說悉是妄語，無有真諦。諸凡夫人，先見瓶衣車乘舍宅城郭河水山林男女象

馬牛羊，後見相似便言是常，當知其實非是常也。(T12, no. 374, p. 445, c4-12)

佛性、如來、法、僧，透過般若智慧照見顯發，是了因非生因，非從因生，所以是常。從因生法是無常，諸外道法皆是從因生，所以非常。諸外道不能知見佛性、如來、法等，既不知關於常的種種內容，所言說之內容即是非常，非常之法皆是虛妄之說，無有真實可言。凡夫不見世間事物和現象之相似相續微細變化，故認為此是常。凡夫雖不見世間事物和現象之微細變化，然而，凡變化即不能稱之為常，積微成巨、積少成多，變化即是無常之顯現。

(三) 有為無常，無為是常

從因緣的觀點述說有為 (*samskrta*) 與無為 (*asamskrta*)，有為因緣所生是無常，無為非因緣所生是常。有為無常，無為是常，見《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉所言：

善男子！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。常者即是法，法者即是僧，僧即無為，無為者即是常。(T12, no. 374, p. 445, c12-16)

世間一切有為皆是無常。有為之為，造作之義，從因緣所生者，由因緣條件促成之現象。無為相對有為而言，非造作，不待因緣而生滅，不具有有為之生滅住異等無常特性，是恆常不變。無為超越世間的變化，不受時空限制，恆常不變易，如虛空一般，佛性、如來、法、僧，皆是無為，所以是常。

上述經文提及有為與無為，於此進一步說明有為法與無為法之內容。

1. 有為法無常

有為法 (*samskrta-dharma*) 分成色法與非色法，色法與非色法皆是無常，故有為法無常。見《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉所言：

善男子！有為之法凡有二種：色法、非色法。非色法者，心心數法。色法者，地水火風。善男子！心名無常。何以故？性是攀緣相應分別故。善男子！眼識性異乃至意識性異，是故無常。善男子！色境界異乃至法境界異，是故無常。善男子！眼識相應異乃至意識相應異，是故無常。善男子！心若常者，眼識應獨緣一切法。善男子！若眼識異乃至意識異，則知無常。以法相似，念念生滅，凡夫見已計之為常。善男子！諸因緣相可破壞故亦名無常，所謂因眼、因色、因明、因思惟，生於眼識。耳識生時，所因各異，非眼識因緣。乃至意識異，亦如是。(T12, no. 374, p. 445, c16-28)

有為法分成二種：色法與非色法。色法指有形質或能感覺其存在者，像是：地水火風等。色法隨時間遷移產生相似相續的微細變化或突然生滅的劇烈變化，凡涉及變化者，皆是無常的表現⁷。非色法指心法和心所有法。上之經文說心是無常，此之心，泛指相關於心之法。心的特性是攀緣相應分別。六識之眼、耳、鼻、舌、身、意各有不同的功能，所緣之境分別為色、聲、香、味、觸、法。如果心是恆常，則眼識所緣應是一切法，而不是只是色境。因為眼識乃至意識都各有不同功能和所緣境，所以是無常。常者，沒有區隔、分別。法之相似相續，念念相續相似生滅變化，凡夫不察覺微細變化，誤認無常為常。凡從因緣所生之相，可破壞，稱之為無常。眼識之生起所具備之因緣條件為眼根、色境、光線、作意、思維等。耳識生起所具備之因緣條件耳根、聲境、作意、思維等。所以六識生起之因緣條件各有不同。生起之因緣條件不同，所以有時不會同時生起，不同時生起意味著差異，差異即是無常的表現。相對來說，常者非差異、區隔、分別等。

上段經文言：有為法分成色法與非色法。如下所引經文《大般涅槃經》卷14〈聖行品〉言：總一切法，即是色與非色法之統稱。所以於此經文脈絡下，總一切法指有為法。

善男子！諸行無我。善男子！總一切法，謂色、非色。色非我也，何以故？可破、可壞、可裂、可打，生增長故。我者，不可破壞，裂打生長。以是義故，知色非我。非色之法亦復非我，何以故？因緣生故。(T12, no. 374, p. 446, b16-20)

於《大般涅槃經》中所提及之諸行大都通用於諸法，諸法泛指一切變化之現象，指向有為法之部分。諸行無我，諸行於此通用於諸法，諸行或諸法指一切變化不拘的現象，變化則無常，無常則無有固定不變的存在，所以無我。總一切法所指的是有為法，分成色與非色之法。色法能夠破壞、分裂，生長和增長，由此可知色法無常，因此無有固定不變的存在，稱為無我。非色之法，亦即與心相關之法，攀緣所緣境，念念相續相似生滅不斷，從因緣所生，變易無常，亦無有固定不變的存在，稱為無我。

2.無為法 (*asaṃskṛta-dharma*) 是常：雙非雙即中道的超越義

以下所引《大般涅槃經》經文，皆是以虛空譬喻佛性。虛空從否定面向來說，

⁷ 關於「色法」方面的研究，可參考：浪花宣明，〈パーリ仏教における色法をめぐる諸議論：形式と極微〉，《仏教研究》n.19（静岡：国際仏教徒協会，1990.03.30），pp. 139 – 162。浪花宣明，〈色法の主觀的認識〉，《佛教学セミナー》v.41（京都：大谷大學佛教學會，1985.05.30），pp. 39 – 50。顧淨緣，〈色法研究〉，《佛學研究》n.1（北京：中國佛教文化研究所，1993.12.01），pp. 48 – 58。

非生滅、出沒，非造作，非有為法，非過去、現在、未來三世所攝，非內外等相對概念，此即藉由雙非雙即中道超越義闡述虛空與佛性之超越義。虛空從肯定面向來說，無有形質等物體，是一、常、遍一切處。

首先，以虛空之非生出、非造作、非有為法和超越等特性，譬喻佛性亦具有這些特性。見《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉所言：

善男子！虛空非生非出，非作非造，非有為法。如來亦爾，非生非出，非作非造，非有為法。如如來性、佛性亦爾，非生非出，非作非造，非有為法。(T12, no. 374, p. 447, c9-12)

以虛空譬喻佛性。虛空沒有任何物質與形礙，所以沒有生滅或出沒之現象，亦非造作之法，非有為法。如來與佛性亦是如此，因如來與佛性常住無變易，所以沒有生滅或出沒等無常現象，非造作之法，非有為法。如來與佛性排遣有為法諸如此類之相關特性，以不落入相對二邊的概念表示，即是不二中道或稱為雙非中道。

其次，以虛空特性之非三世攝、無有任何形質，譬喻佛性亦是如此。佛性以虛空作譬喻，說明非三世攝和非內非外。

虛空無故，非三世攝。佛性常故，非三世攝。⁸

善男子！如來已得阿耨多羅三藐三菩提，所有佛性，一切佛法，常無變易。以是義故，無有三世，猶如虛空。善男子！虛空無故非內非外，佛性常故非內非外，故說佛性猶如虛空。⁹

虛空非受時間之過去、現在與未來三世所限制，其最大原因在於虛空沒有任何形質存在。顯示時間的存在，在於相對的空間之形質事物的變化，空無一物顯示不出時間的變化。而佛性亦不屬於三世的範疇，此之佛性指正因佛性，因為此正因佛性的特性是恆常不變¹⁰，常與不變皆非時間範疇，不隨時間遷移。此外，虛空的空無一物之特性，無法顯示出內外之分。正因佛性恆常不變，亦非內外。從

⁸ 參閱《大般涅槃經》卷 37〈迦葉菩薩品〉：「迦葉菩薩言：世尊！如佛所說眾生佛性猶如虛空，云何名為如虛空耶？善男子！虛空之性，非過去、非未來、非現在。佛性亦爾。善男子！虛空非過去，何以故？無現在故。法若現在可說過去，以無現在故無過去。亦無現在，何以故？無未來故。法若未來可說現在，以無未來故無現在。亦無未來，何以故？無現在過去故。若有現在過去則有未來，以無現在過去（現在過去＝過去現在）故則無未來。以是義故，虛空之性非三世攝。善男子！以虛空無故無有三世，不以有故無三世也。如虛空花，非是有故，無有三世，虛空亦爾，非是有故，無有三世。善男子！無物者，即是虛空。佛性亦爾。善男子！虛空無故，非三世攝。佛性常故，非三世攝。」(T12, no. 374, p. 580, c23-p. 581, a7)。

⁹ 《大般涅槃經》卷 37〈迦葉菩薩品〉(T12, no. 374, p. 581, a6-11)。

¹⁰ 《大般涅槃經》卷 16〈梵行品〉：「佛性非內非外。所以者何？佛性常住無變易故。」(T12, no. 374, p. 461, b11-12)。

雙非中道否定一切相對概念或世間現象概念，闡述虛空與佛性之超越世間現象概念的意義。

再者，以虛空的非內非外，一、常、遍一切處等特性，譬喻佛性亦是如此。《大般涅槃經》卷 33〈迦葉菩薩品〉如是言：

善男子！眾生佛性雖現在無，不可言無。如虛空性，雖無現在，不得言無。一切眾生，雖復無常，而是佛性，常住無變。是故我於此經中說，眾生佛性非內非外，猶如虛空非內非外。如其虛空有內外者，虛空不名為一、為常，亦不得言一切處有。虛空雖復非內非外，而諸眾生悉皆有之。眾生佛性亦復如是。(T12, no. 374, p. 562, c9-16)

虛空非內非外，因虛空除了上述的非三世攝和無形質的特性外，還有三個特性：一者、因空無一物，沒有差異，所以是一。二者、沒有變化，所以是恆常。三者、遍一切處。眾生佛性非內非外，以虛空作譬喻，佛性亦具有一、常、一切處有之特性。眾生佛性特性皆同，沒有差異，所以是一。眾生之正因佛性是常住不變易。眾生之正因佛性，一切眾生皆悉有之。

(四) 緣因佛性非常，正因佛性常

眾生佛性呈現出雙非中道之特性，所依循之理則為因緣法，因佛性有正因與緣因之緣故。眾生佛性可稱之為有，是依據眾生具有成佛之特性來說，此名為正因佛性。眾生佛性可稱之為無，是以知見、顯發佛性來說，名為緣因佛性。緣因不具足，佛性不得顯發，則暫時稱之為無佛性。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉主要闡釋雙非中道與因緣法之理路關連，此處雙非隱含雙即：

佛性者，非陰界入，非本無今有，非已有還無，從善因緣，眾生得見。譬如黑鐵入火則赤，出冷還黑，而是黑色，非內非外，因緣故有。佛性亦爾，一切眾生煩惱火滅則得聞見。善男子！如種滅已，芽則得生，而是芽性，非內非外，乃至花果亦復如是，從緣故有。(T12, no. 374, p. 526, b2-8)

佛性並非五陰、十八界或六入，亦非本來無而現在出現，亦非本來有現在消失。眾生具有成佛之特性，此特性是恆常不變的，只不過眾生因無明煩惱障蔽而不知見，當眾生修習善因緣則能知見之。眾生皆具有成佛的特性，知見佛性須有因緣。因此，眾生佛性可以說非有非無，亦可說亦有亦無，此即為雙非雙即中道。

眾生之正因佛性，不會失壞，所以稱一切眾生悉有佛性。眾生與諸佛佛性之差異，只在於顯發佛性之程度不同，沒有特性和內涵上之差異。《大般涅槃經》

卷 28〈師子吼菩薩品〉以乳酪非有非無之中道關係譬喻佛性之中道意涵，並帶出正因與緣因二種因：

佛性者，非內非外，雖非內外然非¹¹ 失壞，故名眾生悉有佛性。師子吼菩薩言：「世尊！如佛所說一切眾生悉有佛性，如乳中有酪。金剛力士、諸佛佛性，如淨醍醐。云何如來說言佛性非內非外？」佛言：「善男子！我亦不說乳中有酪，酪從乳生，故言有酪。」「世尊！一切生法各有時節。」「善男子！乳時無酪，亦無生蘇¹²、熟蘇、醍醐。一切眾生亦謂是乳，是故我言乳中無酪。如其有者，何故不得二種名字？如人二能言金鐵師。酪時無乳、生蘇、熟蘇及以醍醐，眾生亦謂是酪非乳，非生熟蘇及以醍醐，亦復如是。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，如醪煖¹³ 等。從乳生故，故言乳中而有酪性。」(T12, no. 374, p. 530, b15-29)

佛性非內非外，但不失壞，因此稱眾生悉有佛性。師子吼菩薩順著佛陀所說一切眾生悉有佛性，有如乳中有酪；金剛力士和諸佛佛性，有如淨醍醐一般。如此說來則意味著佛性於眾生內，為何佛說佛性非內非外？佛陀解釋乳中有酪的意思是因酪從乳變化而來，所以才說乳中有酪。當純粹是乳時，並無酪，亦無生蘇、熟蘇和醍醐，因為酪、生蘇、熟蘇和醍醐味道、形狀並不同於乳，是不同物質，所以各有不同名稱。酪、生蘇、熟蘇和醍醐的產生需要二種因素：一種是正因，生成某物的主要因素，例如：乳有生成酪的潛能。另一種是緣因，生成某物的促成條件或輔助因素，例如：乳生成酪的過程，須藉由加入發酵的菌種並加熱而生成。由此推廣來說，一切的生成之法則，皆須有種種的因緣條件配合才能生成。同樣地，眾生佛性也須有正因與緣因種種條件的配合，才能知見之。正因指的是眾生具有成佛的特性或潛能；緣因是指眾生須透過種種的修行實踐正法，並發願趨向成佛，如此才能顯發眾生佛性。上述經文從因緣法闡述佛性蘊含雙非中道義，若推廣來說，從因緣和合觀點闡述，佛性亦蘊涵雙即中道義。

遮遣二邊隱含著亦即二邊，而雙非和雙即中道隱含著因緣法。此理路從以下所引經文可看出。眾生佛性以遮遣二邊來描述，可從眾生知見佛性須時節因緣和合來說明。見《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉：

善男子！譬如虛空，於諸眾生，非內非外。非內外故，亦無罣礙。眾生佛性，亦復如是。善男子！譬如有人財在異方，雖不現前，隨意受用。有人

¹¹ 「非」亦作「不」。根據宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

¹² 「蘇」同「酥」。根據南宋思溪藏校訂。

¹³ 「醪煖」亦作「煖酵」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏校訂。

問之，則言我許。何以故？以定有故。眾生佛性，亦復如是。非此非彼，以定得故，言一切有。善男子！譬如眾生造作諸業，若善若惡，非內非外。如是業性，非有非無，亦復非是本無今有，非無因出，非此作此受，此作彼受，彼作彼受，無作無受。時節和合，而得果報。眾生佛性，亦復如是。亦復非是本無今有，非內非外，非有非無，非此非彼，非餘處來，非無因緣，亦非一切眾生不見。有諸菩薩時節因緣和合得見，時節者，所謂十住菩薩摩訶薩修八聖道，於諸眾生得平等心。爾時得見，不名為作。(T12, no. 374, p. 555, b21-c6)

眾生佛性以虛空對於眾生之譬喻來說，是非內非外。眾生身內或身外有空處，即是虛空所在之處，虛空在眾生內亦在眾生外，所以不能只說虛空在眾生內或在眾生外，確切說法是非內非外。換個角度來說，亦即合起來說，虛空之於眾生是亦內亦外。再以譬喻來說明，有人將在異地的錢財，授意他人可隨意取用，此人不必在財產所在地，即可處置這些財產，因這些財產為此人所有，所以不受此處或彼處之限制。再以譬喻來述說，眾生造作若善若惡諸業，此業非內非外、非有非無、非無因出、非此非彼，依各種因緣條件和合於天時地利人和之下，果報現前。由譬喻來說明眾生佛性的情況：非本無今有，非內非外，非有非無，非此非彼，非餘處來，非無因緣，亦非一切眾生不見。眾生佛性的遮遣二邊，是因眾生知見佛性須時節因緣等條件的配合，時節因緣指菩薩修行實踐八正道等，顯現佛性，進而得到平等心觀看一切眾生，則能知見一切眾生皆具有佛性。眾生佛性於因緣法之脈絡下，呈現出雙非與雙即中道意義。

三、從無自性之雙非雙即中道闡釋佛性義

此處藉由雙非雙即中道闡述無有二相與其性無二，而無有二相與其性無二表達無自性之法義內涵。以下所引經文提及「無有二相」與「其性無二」，性與相，狹義指相對立概念，例如：我與無我，其性無有二，皆是無自性、自性空。無自性 (*asvabhāva*) 意指缺乏本身固定不變的存在。性與相，廣義指凡所有概念，例如：凡所有相皆是空相。以下之述說，分成三方面：一、從因緣法帶出無有二相之無自性理路。二、其性無二之無自性呈顯出不二中道義。三、從法無性說明之。

無有二相之無自性之一：從因緣法的義理來闡述無有二相之無自性與自性空。以乳生酪之間的關係為例，說明諸法因緣生，諸法因緣滅，無有固定不變之本質存在，乳與酪皆是無自性，自性空。有因緣生成乳，有因緣變成酪，乃至有因緣變成生酥、熟酥和醍醐。見《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉所言：

善男子！汝亦應當堅持憶念如是經典，如我先於《摩訶般若波羅蜜經》中，說我無我，無有二相。如因乳生酪，因酪得生酥，因生酥得熟酥，因熟酥得醍醐。如是酪性為從乳生？為從自生？從他生耶？乃至醍醐亦復如是。若從他生，即是他作，非是乳生。若非乳生，乳無所為。若自生者，不應相似相續而生。若相續生，則不俱生。若不俱生，五種之味，則不一時，雖不一時，定復不從餘處來也。當知乳中先有酪相，甘味多故不能自變，乃至醍醐亦復如是。是牛食噉水草因緣，血脈轉變而得成乳。若食甘草其乳則甜，若食苦草乳則苦味。雪山有草名曰肥膩，牛若食者純得醍醐，無有青黃赤白黑色。穀草因緣，其乳則有色味之異。是諸眾生，以明無明業因緣故，生於二相。若無明轉則變為明，一切諸法善不善等，亦復如是無有二相。(T12, no. 374, p. 411, a8-24)

我與無我，無有二相，所基於的法義理路，可藉由乳與酪之間的關係來說明。酪的生成有三種可能：一、從他處生成，從乳以外的東西生成。二、從自己生成，不涉及乳與其他物質。三、從乳生成，從乳透過種種輔助條件生成酪。酪若是從乳以外的東西生成，則跟乳沒有絲毫的關連，有違於經驗常識的認知。酪若是自己獨自生成，不應涉及乳的相似相續連貫的變化。所以酪是從乳經過種種的促成條件而生成，乳與酪，以及生酥、熟酥和醍醐皆非同時生成，彼此之間是相似相續地生成。因此酪與乳之間的關係，是相似相關而不相同之既非亦即之關係。酪既非乳，酪與乳二者味道不同。酪亦即乳，酪是延續乳的特性而來，離開乳亦無有酪。從乳與酪之間的關係，蘊含著因緣法與不即不離的中道義理。

乳雖然具有生成酪的潛能，不過乳生成酪之過程，須藉由種種促成之輔助條件，促成條件不具足，則無法生成酪。假如乳是「甘味多故」代表乳未經發酵或發酵不完全，無法轉變成為酪，乃至後續的生酥、熟酥和醍醐。此外，乳的生成受到牛所食之草的類別的影響，而產生味道與顏色上的差異。甚至牛若食「肥膩」這種草，則直接產生醍醐。此中說明乳與酪，乃至醍醐之間的關係，是相似相關，但並非絕對。凡是所有相，並非決定，生滅端視因緣條件的聚散，因此相皆非有固定之不變本質存在，是自性空、無自性。因無自性，故蘊含著依因緣條件變化的種種可能。基於無自性、無有二相之理則，可進而推論出明與無明，諸法之善與不善之相亦是無自性之空相，無有空相以外之二相可得。

其性無二之無自性之二：其性無二之不二中道義。明與無明，善道與惡道，白法與黑法，可作或不可作，苦與樂，無常與常，無我與我等二邊，二邊之性無二，無二之性即是無自性、自性空，此性是真實之性。《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉如是言：

若言無明因緣諸行，凡夫之人，聞已分別，生二法想：明與無明，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言諸行因緣識者，凡夫謂二：行之與識，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言十善、十惡，可作、不可作，善道、惡道，白法、黑法，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言應修一切法苦，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言一切行無常者，如來祕藏亦是無常，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言一切法無我，如來祕藏亦無有我，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。我與無我，性無有二，如來祕藏，其義如是。(T12, no. 374, p. 410, c20-p. 411, a4)

佛法真義是遠離二邊之中道義理。明與無明，若分別為二，即落入二邊，了知明與無明是一體之二面，並非絕然區分，即能從中了知中道真實義。此處之「體」並非指某個實體，而只是抽象的語詞符號。一體所指的是無自性，亦即無有固定不變的本質存在，皆是空性的顯現，無自性或空性才是真實之性。其性無二顯示出不落明與無明之二邊偏執之見，此從其性無二帶出不二中道義理。同理而論，諸如常與無常，善與惡，可作、不可作，黑白，苦樂，我與無我等相對之概念，其真實性乃是無自性，凡相對立之性無有二性，皆是無自性之空性，既是無自性則意味著二邊之性無有差別，如此則帶出不即不離於二邊之中道義理。諸法之其性無二乃無自性、自性空，呈顯出不二中道義，並藉由不二或雙非中道傳達其性無二。

法無性：諸法無有二相與其性無二，因諸法皆同一性，即是無性。因無性，故無分別相可得。《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉言：「法無性故，如來雖說一切諸法，常無所說。」¹⁴ 諸法無有實體性，無有固定不變之本質，此即是諸法空性。因無固定不變之性，所以諸法性空。由此可知，具有不二中道之無有二相與其性無二是無自性、無性、空性，因此不二中道亦是無性與空性。

四、諸法相不定與不定說之雙非雙即中道論佛性義

《大般涅槃經》透過雙非與雙即中道闡釋不定義，不定可從二方面述說：一、諸法相不定。二、說法不定。諸法相不定，諸法於《大般涅槃經》，一般皆指有為法，傳達世間真相是無常變動不拘的。諸法相不定，所蘊含之意義：其一、成佛等種種可能，其二、可靈活運用。說法不定，是由於：一方面，諸法所呈現出

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 520, b9-10)。

之相不定。另一方面，因應眾生根機而說契理契機之法。諸法相與世間現象不定，然而諸法法理是常。



(一) 諸法相不定

《大般涅槃經》所言之一切諸法，通常指有為法。有為法呈現出生、住、滅等諸相，此等諸相無常變易，無有決定。因一切諸法之相無常，無有決定，所以不落入有無、生滅等相對的概念中。換言之，一切諸法呈現出不二中道之特徵。諸法相不定藉由二步驟帶出與不二或雙非中道的理路關連：一、闡述一切諸法，即有為法，呈現出的相貌無常不定。二、說明一切諸法相不定所呈顯出的不二或雙非中道之意義。

1. 一切諸法相無常

《大般涅槃經》卷 20〈梵行品〉說明一切諸法性所呈現出之種種相無常，無有決定：

爾時，次第觀心，生相、住相、滅相。次第觀心，生住滅相。定慧進戒，亦復如是。觀生住滅已，知心相乃至戒相，終不作惡，無有死畏三惡道畏。……。一切諸法，性相無常，無有決定。……。諸佛世尊，說一切法，悉無定相。¹⁵(T12, no. 374, p. 483, a29-b15)

此處經文之「一切諸法」指有為法，包括色法與非色法。色法與非色法呈現出來之相是無常與不定。此處需分辨「性相」之義，經文說一切諸法性相，應該如此理解：性是指諸法之根本存在，相指法所呈現出的種種特徵。法相從各個面向展現法性，法性展開為各個法相。一切諸法性相無常，所指的即是一切諸法性所呈現出來之相，此相隨因緣變動，故是無常不定。所引經文一開始講觀照心之生、住、滅相，再進一步觀照戒定慧相。戒定慧相可以是心之戒定慧相，亦可以是法義之戒定慧相。不論是心之生、住、滅相或心之戒定慧相或法相之戒定慧相，皆具有變易無常之特性。因心相與心關連之諸相屬於一切諸法之非色法，而一切諸法呈現出之特徵皆悉無常，無有決定，所以心相不定。再者，一切諸法包含色法，

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 20〈梵行品〉：「爾時，次第觀心生相、住相、滅相。次第觀心生住滅相，定慧進戒亦復如是，觀生住滅已。知心相乃至戒相，終不作惡。無有死畏三惡道畏。若不繫心觀察如是二十事者，心則放逸無惡不造。阿闍世言：如我解佛所說義者，我從昔來初未曾觀是二十事故造眾惡，造眾惡故則有死畏三惡道畏。世尊！自我招殃造茲重惡。父王無辜橫加逆害，是二十事設觀不觀，必定當墮阿鼻地獄。佛告大王：一切諸法，性相無常，無有決定。王云何言：必定當墮阿鼻地獄。阿闍世王白佛言：世尊！若一切法無定相者，我之殺罪亦應不定。若殺定者，一切諸法則非不定。佛言：大王！善哉善哉。諸佛世尊說一切法悉無定相。王復能知殺亦不定。是故當知殺無定相。」(T12, no. 374, p. 483, a29-b15)

所以世間諸相亦不定。

《大般涅槃經》卷 22〈光明遍照高貴德王菩薩品〉提及一切凡夫乃至聲聞、辟支佛等，於一切法見有定相，諸佛菩薩，於一切法不見定相：

善男子！譬如幻師在大眾中化作四兵車步象馬，作諸瓔珞嚴身之具，城邑聚落山林樹木泉池河井。而彼眾中有諸小兒無有智慧，覩見之時悉以為實，其中智人知其虛誑以幻力故惑人眼目。善男子！一切凡夫乃至聲聞辟支佛等，於一切法見有定相亦復如是，諸佛菩薩於一切法不見定相。善男子！譬如小兒於盛夏月見熱時焰謂之為水，有智之人於此熱焰終不生於實水之想，但是虛焰誑人眼目非實是水。一切凡夫聲聞緣覺見一切法，亦復如是，悉謂是實，諸佛菩薩於一切法不見定相。善男子！譬如山澗因聲有響，小兒聞之謂是實聲。有智之人解無定實，但有聲相誑於耳識。善男子！一切凡夫聲聞緣覺於一切法，亦復如是見有定相。諸菩薩等解了諸法悉無定相，見無常相、空寂等相、無生滅相。以是義故，菩薩摩訶薩見一切法是無常相。(T12, no. 374, p. 494, a11-28)

譬喻中之幻象，比喻世間一切法之現象。幻象虛假、不實，變幻不定。世間現象相似相續變化，終究磨滅，生滅變化無常，無有固定不變之實體可得。當不見世間現象相似相續微細變化，則誤認世間諸法有定相。當見到世間現象的無常變易，則見到一切法悉無定相。譬如錯覺所產生之不實之相，此相亦是幻象。譬如山谷中的迴響，並非人直接所發出之聲音，它是複製與放大人所發出的聲音。不論幻象、錯覺之相或世間一切現象，包括眼見、耳聞、鼻嗅、舌味、身觸、意分辨等皆非實有其相。諸法不定相，蘊含諸相不實、虛假、無常等意思。從另一側面來說，諸法之相空寂、無生滅相。

2. 有無之法體性不定之遠離二邊中道義

凡夫眾生煩惱習氣使然，執取、黏著於所見所聞之語言、文字、圖像、概念上。通常不是執常，即是執斷。常、斷是相對且相互依存之概念，不是單獨存在之概念。就此而論，瞭解常之義，可藉助斷之義；了知斷之義，可藉助常之義。對於常、斷等相對之概念，通常落於一邊，即會落入另外一邊。執著於常見，隱含著執著於斷見。執著於斷見，隱含著執著於常見。

《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉提及常斷、有無之法，體性不定：

爾時，佛讚迦葉菩薩：善哉！善哉！善男子！汝已成就深利智慧。我今當更善為汝說入如來藏。若我住者，即是常法，不離於苦。若無我者，修行

淨行，無所利益。若言諸法，皆無有我，是即斷見。若言我住，即是常見。若言一切行無常者，即是斷見。諸行常者，復是常見。若言苦者，即是斷見。若言樂者，復是常見。修一切法常者，墮於斷見。修一切法斷者，墮於常見。如步屈虫，要因前脚得移後足¹⁶。修常斷者亦復如是，要因斷常。以是義故，修餘法苦者，皆名不善。修餘法樂者，則名為善。修餘法無我者，是諸煩惱分。修餘法常者，是則名曰如來祕藏，所謂涅槃無有窟宅。修餘無常法¹⁷者，即是財物。修餘常法¹⁸者，謂佛法僧及正解脫。當知如是佛法中道，遠離二邊而說真法。凡夫愚人於中無疑¹⁹，如羸病人服食酥已氣力輕便。有無之法，體性不定，譬如四大其性不同各相違反，良醫善知隨其偏發而消息之。(T12, no. 374, p. 410, b15-c3)

此處所引經文中的「我」是指眾生這個個體。佛陀分析若定說有我與無我、常與無常、苦與樂會產生一些問題，例如：如果說我是常住之法，對我產生不變的我執，當我產生變化，與執我為常抵觸，此時心中與苦相應。如果說無我，既然無我，所修一切清淨梵行，誰來受益？若說一切法都沒有我，如此則落入斷滅見。若說我是常住不變，如此又會落入什麼都是不變的常見。若說諸行是無常的，落入斷見；若說諸行是常，落入常見。若定說世間是苦，落入斷見；若說世間是樂，落入常見。因為一般眾生容易落入常見和斷見的窠臼中，而看不清世間真相，佛陀看清世間真相，所以佛陀說法不落入有無二邊，而宣說中道的真實法義：「當知如是佛法中道，遠離二邊而說真法」。何以遠離二邊之中道能顯示佛法真義？此因「有、無之法，體性不定」，故不應定說有、也不應定說無。

此處需注意的是：「皆無有我，是即斷見」和「一切行無常者，即是斷見」，這二句經文所表達的意思。「皆無有我，是即斷見」這句經文分二方面來說：首先，依據經文脈絡解讀，「皆無有我」即是「斷見」，此處的「無」應該解釋成「什麼都沒有」的意思，這樣的「皆無有我」才會落入斷見。此與三法印之一的「諸法無我」的「無我」意思是不一樣的，「諸法無我」的「無我」是無自性，自性空之義，是在表達法義的空性之理。其次，在《大般涅槃經》中，「無我」與「有我」有不同層次的所指，依〈壽命品〉所示：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是法義。」²⁰「我」是指「佛」的意思，也意味著「我」

¹⁶ 吉藏之《中觀論疏》〈六種品〉：「以無始來，煩惱罪重，不能無所依。故《涅槃經》云：眾生如步屈虫。要因有起無見，因無生有見也。然眾生於一切法中起有無見，今於虛空一法起有無見，起有無即障中道之本。」(T42, no. 1824, p. 72, a3-7)。《一切經音義》：「蜈蠖(鳥郭反。考聲蟲名也，俗名步屈蟲也)。」(T54, no. 2128, p. 755, c20)。

¹⁷ 「無常法」亦作「法無常」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本(舊宋本)校訂。

¹⁸ 「常法」亦作「法常」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本(舊宋本)校訂。

¹⁹ 「疑」亦作「礙」。根據宮內省圖書寮本(舊宋本)校訂。

²⁰ 《大般涅槃經》卷2〈壽命品〉(T12, no. 374, p. 377, b21-22)。

是指一切眾生皆具有佛性²¹，此處的「我」指向佛、佛性、如來藏層面，不是指個體層面的我。所以，如果說「無我」，是說眾生無有佛性，如此則落入了斷滅見。

「一切行無常者，即是斷見」，於《大般涅槃經》中，「一切行」互通「一切法」。此處的「常」應該是指「法身」義，與三法印之一的「諸行無常」的「常」指世間事物，是不同的所指。若說法身是無常，等於說佛入滅後，法身消失一樣，這樣的見解就是斷滅見。

基於眾生初步修習正法時，不能無執，所以透過二邊之餘法，對治偏執一邊之見。欲了知常之義，須透過斷之義；欲了知斷之義，須透過常之義。餘法指中道以外之法，即二邊之法。當標示苦是不善，相對地，彰顯樂是善。若無我代表著諸煩惱分，則我顯示如來祕藏。無常法稱為財物，則常法即是佛法僧及正解脫。凡夫眾生藉由二邊了知佛法，而佛法真義是不落二邊的中道義理。中道義理顯示出有無與常斷等二邊之見，無有固定不變的本質存在，當適時、適機，對症下藥之法，才是最適切之法，此乃中道法義能圓融真實義的各個層面、面向之說法的重要義理特色。

（二）不定說

佛法呈現出非僵硬、不定說之特性。如來深知法義，並具方便權巧，因應眾生根機，能善說不落二邊之契理契機之不定法。雖不定說法，然法與法之間皆能相互涵攝融通，無有質礙。

1. 契應眾生根機而不定說

如來說法不落有無、常無常之二邊，有如良醫應病與藥，說契應眾生根機之法。見《大般涅槃經》卷8〈如來性品〉所言：

善男子！如來亦爾，於諸眾生猶如良醫，知諸煩惱體相差別而為除斷，開示如來祕密之藏，清淨佛性，常住不變。若言有者智不應染，若言無者即是妄語。若言有者不應默然，亦復不應戲論(*prapañca*)²² 諍訟(*adhikaraṇa*,

²¹ 參見《大般涅槃經》卷7〈如來性品〉：「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。」(T12, no. 374, p. 407, b9-10)。

²² 戲論佛經解釋可參閱：《瑜伽師地論》：「此中能引無義思惟、分別，所發語言，名為戲論。何以故？於如是事，勤加行時，不能少分增益善法，損不善法，是故說彼名為戲論。」(T30, no. 1579, p. 815, a27-b1)。戲論之相關探討可參閱：萬金川，〈佛家「戲論」(Prapanca)義的一個衡定(一)、(二)、(三)、(四)、(完)〉，《中國佛教》v.28 n.6~n.10(臺北市：中國佛教社，1984.06.01~10.01)，pp. 36-38/pp. 23-24, 22/pp. 35-37/pp. 27-29, 16/pp. 42-44。萬金川，〈談「中論本頌」中「戲論」之三義(一)、(二)、(三)、(完)〉，《內明》n.162~n.165(新界：內明雜誌社，1985.09.01~12.01)，pp. 21-28/pp.21-28/pp.21-26/pp. 21-26。桑山慈紹，〈戲論〉，《密教學會報》v.11(和歌山：

vigraha, vivāda, vi-vvad)，但求了知諸法真性。凡夫之人戲論諍訟不解如來微密藏故。若說於苦，愚人便謂身是無常，說一切苦，復不能知身有樂性。若說無常者，凡夫之人，計一切身皆是無常，譬如瓦坏。有智之人，應當分別，不應盡言一切無常。何以故？我身即有佛性種子。若說無我凡夫當謂一切佛法悉無有我，智者應當分別無我假名不實，如是知已不應生疑。若言如來祕藏空寂，凡夫聞之生斷滅見，有智之人應當分別如來是常無有變易。若言解脫喻如幻化，凡夫當謂得解脫者即是摩²³ 滅，有智之人應當分別人中師子雖有去來，常住無²⁴ 變。(T12, no. 374, p. 410, c4-20)

如來說法為了使眾生悟入「如來祕密之藏，清淨佛性，常住不變」，藉由二邊之餘法說有說無，說有說無皆是因應眾生的根機而說之契理契機之法。當說如來藏、佛性為有，藉由有之假名施設了知真義，假有是工具，當了知真實義，即應捨離工具，不應執持不放。當說如來藏、佛性為無，此非正確之說。中道捨離有無二邊，但藉助有無二邊，體悟中道之不即不離。假使說如來藏、佛性為有，有智之士，應深思善解之，不應做無意義的思維、分辨，並訴諸於言論，於其中爭辯不休。凡夫無意義、無增益之思維與分別之言說，無助於了知佛法真義。若宣說世間皆苦，不能分辨其中真義者，便認為身是無常亦是苦。然而佛性於眾生身中，不即不離，恆隨眾生，是常法、不變易法。當佛陀宣說無我，為對治眾生之我執，無我是假名，非真實之法。當佛陀宣說有我，意義有三：一者、眾生依有二邊之餘法，悟入如來藏、佛性之義。二者、顯示如來藏、佛性之真常不變易，非生滅法。三者、從遠離有之偏執，了悟中道的不即不離和亦即亦離。

2. 深具方便 (*upāya*) 權巧而不定說

《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉說明如來深知法義與眾生根機，並具有大方便，能應機說法：

善男子！如來世尊有大方便。無常說常，常說無常。說樂為苦，說苦為樂。不淨說淨，淨說不淨。我說無我，無我說我。於非眾生說為眾生，於實眾生說非眾生。非物說物，物說非物。非實說實，實說非實。非境說境，境說非境。非生說生，生說非生。乃至無明說明，明說無明。色說非色，非

高野山大學密教學會，1972.03.01)，pp. 66 – 68。真田康道，〈中觀瑜珈二派の言語的世界の根據--戲論と名言種子〉，《佛教論叢》v.33 (京都：淨土宗教學院，1989.01.01)，pp.125 – 128。真田康道，〈『中論』における siva と prapancopasama について〉，《印度學佛教學研究》v.23 n.2 (東京：日本印度學佛教學會，1975.03.31)，pp. 247 – 250。

²³ 「摩」同「磨」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本(舊宋本)校訂。

²⁴ 「無」亦作「不」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本(舊宋本)校訂。

色說色。非道說道，道說非道。善男子！如來以是無量方便，為調眾生。

(T12, no. 374, p. 453, a5-13)

如來有無量方便法門度化眾生，因應眾生根機說適切之法，有時說無常、苦、空、無我，有時說常樂我淨。不定說法只為說適切之法，說適切之法為調伏或度化眾生。但不定說法之內容，並非沒有依據，因諸法所呈現之現象、樣貌或相狀是不定的、是無常相，也因為不定與無常之特性，諸法相呈現任何的可能，所以可提供不同根機之眾生適切之法。眾生心相亦是不定，所以能依適切之法起修，安住於所修之道上。

3. 眾生佛性有正因與緣因而不定說

眾生佛性，不說決定之緣由，可從正因與緣因來述說。

雖有佛性，不說決定。²⁵

善男子！若有說言一切眾生定有佛性、定無佛性，是人亦名謗佛法僧。²⁶

說眾生有佛性，但不說定有或定無。因眾生佛性有正因與緣因二種因素。正因需要緣因去照見、顯發，若無緣因，正因發揮不了作用。雖然正因是恆常，緣因非常。說眾生佛性的情況，可從二面向來說：一、就如來境界，說一切眾生悉有佛性，指正因佛性，佛性的法理或佛性之法性層面。二、就眾生佛性實際情況，需將正因與緣因的情況考慮進來。首先，十住以上菩薩已經修習菩薩道累積知見佛性之資糧，具有緣因之照見能力，知道自己具有佛性能夠成佛，此階段菩薩之情況可稱為有佛性。其次，聲聞緣覺，不修習菩薩道，缺乏照見佛性的緣因，不願意或不知自己能成佛，此二乘者可稱為無佛性。再者，一般凡夫眾生，不修習任何菩薩道，缺乏照見佛性的緣因，不知自己能成佛，此凡夫眾生亦可稱為無佛性。

因為眾生佛性有這些情況，佛陀說法有時以自身親證之境界說一切眾生悉有佛性，或依據眾生的種種情況說有佛性或無佛性。不論說有或說無都是實說，都是適時適機之說。

4. 不定說不意味著不說有無

佛陀不定說有或無，並不意味佛陀不說有或無。於《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉提到，佛陀說法亦說有和無，這樣地說有和無，並不離中道之意涵。

善男子！有諸外道，或說我常，或說我斷。如來不爾，亦說有我，亦說無

²⁵ 《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 559, a20-21)。

²⁶ 《大般涅槃經》卷 36〈迦葉菩薩品〉(T12, no. 374, p. 580, b14-16)。

我，是名中道。若有說言佛說中道一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不知不見，是故應當勤修方便斷壞煩惱。(T12, no. 374, p. 405, b6-10)

佛陀隨聽眾的根機，說契合適當的法。當聽者執著於「有我」，佛陀就說「無我」對治之；當聽者執著於「無我」，佛陀就說「有我」對治之。不論說有我或是無我，都是適切於聽眾之法。所以在最適當的時機說最適當的法，就是「中道」的意涵。當佛陀以中道解釋佛性時，則將眾生佛性之正因與緣因皆納入考量，此時宣說一切眾生悉有佛性，不過因為被煩惱覆蓋而不知見，若能修習成佛之法義去除煩惱即可知見佛性。

5. 不定說與雙非中道之理路關連

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，說明諸佛菩薩為何顯示「遠離二邊」中道義理的原因。此因諸法呈顯出非有非無之不決定特性。

諸佛菩薩顯示中道，何以故？雖說諸法非有非無，而不決定。所以者何？因眼、因色、因明、因心、因念，識則得生。是識決定不在眼中、色中、明中、心中、念中，亦非中間，非有非無。從緣生故，名之為有。無自性故，名之為無。是故如來說言：諸法非有非無。²⁷

中道宣說諸法不是定說有，也不是定說無，有無不是固定不變的，這樣道理何在？例如：眼識的生起，是因為有正常的眼睛、眼睛所看到的對象、加上光線、阿賴耶識、作意等條件聚合，所以眼識起作用。但是眼識起作用，並不能說眼識在眼睛、對象、光線、阿賴耶識或意識當中，眼識也不在前面列舉的項目之間，眼識的生起，不能定說它是有或是無。因為眼識的生起是依正常的眼睛、眼睛所看到的對象、加上光線、阿賴耶識、作意等條件聚合，所以暫時生起，稱之為「有」；當這些條件消散，眼識不起作用，此時暫時消失，稱之為「無」。若以眼識是依緣生起，沒有固定不變的自性的角度來說，眼識無自性，也稱為「無」。不過，需要注意的是，這個「無」，並不是「什麼都沒有」的意思；換言之，不是斷滅見所說的「無」。因為有、無都是依緣來說的，不是固定的有或固定的無，所以佛陀說諸法非有非無。非有非無之義理，就是中道之義理。佛陀宣示中道義理，是因為佛陀所觀察到的世間真相就是因緣變化，因緣變化的適切說法與做法就是中道義理。

²⁷ 《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉(T12, no. 374, p. 516, b21-26)。



五、從中道之雙非雙即論述佛性義

雙非中道的義理特色，可分成狹義與廣義。狹義指排遣相對二邊，相對二邊有二種形式：其一、指兩兩相對之概念，例如：相對二邊指有無、內外等相對概念，以邏輯形式表示為「非 P 非 Q」，P 與 Q 符號代表任何相對之概念。其二、指同一概念的相反情況，例如：非一非非一、非異非非異等，以邏輯形式表示為「非 P 非~P」，P 指任何一概念，~P 之「~」符號代表「非」之意。廣義指排除所有相關概念，例如：相關概念指過去、現在、未來或因果等，以邏輯形式表示為「非 P 非 Q 非 L……」，P、Q 和 L 等代表相關之概念。

雙即中道義理之特色，亦可分成狹義與廣義。狹義指亦即相對二邊，相對二邊有二種形式：其一、指兩兩相對之概念，例如：相對二邊指有無、內外等相對概念，以邏輯形式表示為「亦 P 亦 Q」，P 與 Q 符號代表相對之概念。其二、指同一概念的相反情況，例如：亦一亦非一、亦異亦非異等，以邏輯形式表示為「亦 P 亦~P」。廣義指和合所有相關概念，例如：相關概念指過去、現在、未來或因果等，以邏輯形式表示為「亦 P 亦 Q 亦 L……」，P、Q 和 L 等代表相關之概念。

眾生佛性顯示出雙非雙即之中道義理特色。雙非雙即中道義理內涵，從論述以下相關雙非雙即中道義理內涵之經文帶出。

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉這段經文，很經典地傳達雙非與雙即中道義理特色：

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、非一非非一，非常非斷、非非常非非斷，亦有亦無、非有非無，亦盡非盡、非盡非非盡，亦因亦果、非因非果，亦義非義、非義非非義，亦字非字、非字非非字。（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。）(T12, no. 374, p. 525, c8-p. 526, a7)

此段經文顯示雙非與雙即中道的經典特色，而這段經文即是在解說佛性內涵，因此佛性內涵呈顯出雙非雙即中道義。以符號來表示雙非與雙即中道的二種常見特色：第一種，雙即中道表示為「亦 P~P」，意指 P 與~P 二者亦即，其中 P 表示任何一概念，~P 表示非 P，指 P 的相反或排遣 P 概念。雙非中道表示為「非 P 非~P」，意思是既非 P 亦非~P。第二種，雙即中道表示為「亦 P 亦 Q」，P 與 Q 是相對之概念，意思是亦即 P 亦即 Q。雙非中道表示為「非 P 非 Q」，排遣 P、Q 相對的二概念。

以中道之雙非與雙即之特色闡釋佛性內涵，將第一種形式「亦 P~P」與「非 P 非~P」之 P，分別代表「色」、「相」、「一」、「盡」、「義」、「字」，如此則變成

經文的「亦色非色」與「非色非非色」，「亦相非相」與「非相非非相」，「亦一非一」與「非一非非一」，「亦盡非盡」與「非盡非非盡」，「亦義非義」與「非義非非義」，「亦字非字」與「非字非非字」。雙非與雙即中道的第一種形式，廣義來說，只要任何一個概念，皆能以雙非與雙即中道來述說，意思是說佛性對任何概念來說皆是既非亦即之關係。此外，將第二種形式「亦 P 亦 Q」與「非 P 非 Q」之 P、Q 分別代表非常、非斷，有、無，因、果，如此則成為經文之「(亦)非常(亦)非斷」與「非非常非非斷」，「亦有亦無」與「非有非無」，「亦因亦果」與「非因非果」。雙非與雙即中道的第二種形式，廣義來說，只要任何相對或相關的二個概念，皆能以雙非與雙即中道來表示，亦即佛性能以任何相對或相關的二個概念的雙非雙即中道義理來闡述。

承續上段經文，此段經文開始解說佛性何以呈顯雙非與雙即中道的法義理路。

云何為色？金剛身故。云何非色？十八不共非色法故。云何非色非非色？色非色無定相故。云何為相？三十二相故。云何非相？一切眾生相不現故。云何非相非非相？相非相不決定故。云何為一？一切眾生悉一乘故。云何非一？說三乘故。云何非一非非一？無數法故。云何非常？從緣見故。云何非斷？離斷見故。云何非非常非非斷？無終始故。云何為有？一切眾生悉皆有故。云何為無？從善方便而得見故。云何非有非無？虛空²⁸性故。云何名盡？得首楞嚴三昧故。云何非盡？以其常故。云何非盡非非盡？一切盡相斷故。(T12, no. 374, p. 525, c8-p. 526, a18)

解說佛性是「亦色非色」與「非色非非色」。佛性是「色」，佛性所成就之色身，是金剛不壞之身。佛性「非色」，佛性的內涵十八不共法非色法。佛性是「非色非非色」，因色與非色不定相。佛性是「亦相非相」與「非相非非相」。佛性是「相」，佛性相應之微妙色身是三十二相²⁹。佛性「非相」，非眾生相。「非相非非相」，

²⁸ 「虛空」一作「虛妄」。根據南宋思溪藏校訂。

²⁹ 《佛本行集經》〈相師占看品〉：「淨飯王聞是記已，復更重問婆羅門言：『太子何處是大丈夫三十二相？』婆羅門言：『三十二種大人相者：一者、太子足下安立，皆悉平滿。二者、太子雙足下，有千輻輪相，端正處中，可喜清淨。三者、太子手指纖長。四者、太子足跟圓好。五者、太子足趺高隆。六者、太子手足柔軟。七者、太子手足指間具足羅網。八者、太子端（端＝端）如鹿王。九者、太子正立不曲二手過膝。十者、太子陰馬藏相。十一（者）、太子皮膚一孔一毛旋生。十二、太子身毛上靡。十三、太子皮膚細軟（軟＝濡）如兜羅綿。十四、太子身毛金色。十五、太子身體淳淨。十六、太子口中深好可喜方正。十七、太子頰車方正，如師子王。十八、太子兩脛廣闊。十九、太子身體上下縱橫正等，如尼拘樹。二十、太子七處滿好。二十一者、具四十齒。二十二者、諸齒齊密。二十三者、齒不疎缺不齧不齩。二十四者、四牙白淨。二十五者、身體清淨純黃金色。二十六者、聲如梵王。二十七者、舌廣長大柔軟紅薄。二十八者、所食之物皆為上味。二十九者、眼目紺青。其三十者、太子眉眼睫如牛王。三十一者、眉間白毫右旋宛轉，具足柔軟清淨光鮮。三十二者、頂上肉髻高廣平好。』」(T03, no. 190, p. 692, c19-p. 693, a12)

佛性相與非相皆不決定，既非相亦非非相。佛性「亦一非一」與「非一非非一」。佛性是「一」，因一切眾生皆是一乘，一乘即一佛乘。佛性「非一」，方便度化眾生說三乘。佛性「非一非非一」，因非算數法。佛性「非常非斷」與「非非常非非斷」。當說佛性「非常」時，因眾生佛性需要修行實踐菩薩道資糧方能知見。佛性「非斷」，因遠離斷見。佛性「非非常非非斷」，佛性從無始以來以至未來際，無有終始恆隨眾生。佛性「亦有亦無」與「非有非無」。佛性是「有」，因一切眾生悉有佛性。佛性是「無」，眾生佛性為無明煩惱所遮蔽，若修善法等方便因緣能夠得見。佛性「非有非無」，如虛空般特性。佛性「亦盡非盡」與「非盡非非盡」。佛性是「盡」，因得到究竟的首楞嚴三昧。佛性「非盡」，恆常不變，無有盡處。佛性「非盡非非盡」，因佛性無「盡」的種種相貌。

接續闡述佛性雙非與雙即中道之法義理路。

云何為因？以了因故。云何為果？果決定故。云何非因非果？以其常故。云何為義？悉能攝取義無礙故。云何非義？不可說故。云何非義非非義？畢竟空故。云何為字？有名稱故。云何非字？名無名故。云何非字非非字？斷一切字故。（云何亦苦亦樂？諸受緣起故。）云何非苦非樂？斷一切受故。云何非我？未能具得八自在故。云何非非我？以其常故。云何非我非非我？不作不受故。云何為空？第一義空故。云何非空？以其常故。云何非空非非空？能為善法作種子故。（T12, no. 374, p. 526, a18-28）

佛性「亦因亦果」與「非因非果」。佛性從「因」來說，非造作因，是般若智慧照見的了因。佛性從「果」來說，若有修習菩薩道的種種助緣顯發，必然能成就佛果。佛性「非因非果」，佛性的特性恆常不變易，超越一切的概念。佛性「亦義非義」與「非義非非義」。佛性攝取諸義無有躓礙，所以是「義」。佛性超越一切概念語言文字等，言語道斷，所以「非義」。佛性畢竟空，所以「非義非非義」。佛性「亦字非字」與「非字非非字」。佛性有「佛性」這個名稱，所以是「字」。佛性這個「佛性」名稱是假名施設，所以「非字」。佛性非任何語言文字符號，所以「非字非非字」。佛性「亦苦亦樂」與「非苦非樂」。佛性從「亦苦亦樂」述說，因諸受隨緣生起。佛性從「非苦非樂」闡述，因佛性斷滅一切諸受。佛性「非我」，因未能具足得到八自在。佛性「非非我」，因恆常不變易。佛性「非我非非我」，因非作法與受法。佛性「亦空非空」與「非空非非空」。佛性是第一義空，所以是「空」。佛性恆常，所以「非空」。佛性能作為善法的種子，所以「非空非非空」。

佛性的既非與亦即，於不同的語境脈絡下，各有不同之意涵，而重要的是都言之成理。這說明雙非與雙即中道義理解說佛性，從不同的因緣條件聚散下，顯

現不同的意義。雙非與雙即中道義理解說佛性能圓融各種不同因緣脈絡下，所透顯出的意義。

以雙非與雙即中道解釋佛性之義。中道的「雙非與雙即」之含義，以內外對舉說明，內指五陰、內六入，外指五陰外、外六入。《大般涅槃經》卷 35〈12 迦葉菩薩品〉如是闡述佛性是非內非外與內外合之中道：

善男子！眾生不解即是中道，或時有解，或有不解。善男子！我為眾生得開解故，說言佛性非內非外。何以故？凡夫眾生，或言佛性住五陰中，如器中有果，或言離陰而有，猶如虛空，是故如來說於中道。眾生佛性，非內六入、非外六入，內外合故，名為中道。是故如來宣說佛性即是中道。非內非外，故名中道。(T12, no. 374, p. 571, c28-p. 572, a6)

眾生佛性顯示出雙非雙即之中道義理之特色。何謂眾生佛性呈現出雙非中道？以內外對舉來說明佛性非內非外。眾生佛性並非離開五蘊³⁰而獨自存在，所以非外；眾生佛性亦非即是五蘊，所以非內。因此眾生佛性是非內非外，此為雙非之中道義理。何謂眾生佛性呈現出雙即中道？同樣以內外對舉來說明佛性亦內亦外。眾生佛性不是內六入³¹，亦非外六入³²，所以精確說法，應該說：眾生佛性是內六入與外六入合起來說。因此眾生佛性是亦內亦外，內外合起來說，此即為雙即中道。

凡夫眾生不明白佛性的究竟意義，有些眾生認為佛性就在五蘊和合的身體裡面，也有些眾生認為佛性不在五蘊裡面。佛性正確的說法，應從中道來說明，佛性不是在內，也不是在外，應該說佛性是內、外合起來說，也就是說內因緣與外因緣具足，佛性才能被眾生看見。因為佛性展現中道的特性，所以佛陀以中道解釋佛性，而中道的內涵可藉由緣起法闡釋。

內外對舉之二，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉內外換不同的內容，內外分別指內道與外道，說明佛性非內非外，亦名內外，是名中道：

善男子！云何名為非內非外？善男子！或言佛性即是外道，何以故？菩薩摩訶薩於無量劫在外道中，斷諸煩惱調伏其心教化眾生，然後乃得阿耨多羅三藐三菩提，是以佛性即是外道。或言佛性即是內道，何以故？菩薩雖於無量劫中修習外道，若離內道則不能得阿耨多羅三藐三菩提，是以佛性即是內道。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道。(T12, no. 374, p. 572, a6-15)

³⁰ 五陰即是五蘊。

³¹ 內六入：指眼、耳、鼻、舌、身、意。亦稱為六根。

³² 外六入：指色、聲、香、味、觸、法。亦稱為六塵。

佛性名為非內或亦外，如果說佛性是外道，此乃因菩薩摩訶薩修行菩薩道的過程中，有無量劫在外道中，斷諸煩惱調伏其心，教化眾生，然後證得阿耨多羅三藐三菩提。佛性名為非外或亦內，如果說佛性是內道，乃因菩薩雖於無量劫中身處外道、修習外道，若離內道則不能得阿耨多羅三藐三菩提，內道指佛法正道。所以確切的說法，遮遣內外二邊，內外合起來說，應該說：佛性非內非外，亦名內外，此即為中道之義理。

內外對舉之三，內外分別指如來的內涵與外相，說明佛性非內非外，亦名內外。《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉如是解說：

善男子！或言佛性即是如來金剛之身、三十二相八十種好，何以故？不虛誑故。或言佛性即是十力、四無所畏、大慈大悲，及三念處、首楞嚴等一切三昧，何以故？因是三昧生金剛身、三十二相八十種好故。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道。(T12, no. 374, p. 572, a15-21)

如果說佛性是指如來外顯之相，即如來金剛之身、三十二相八十種好。因為如來完全顯發佛性，所得如來身有法身、報身和化身。法身遍一切處，成就法性所顯示之身，法身常樂我淨。報身為如來所修功德圓滿所顯示出的莊嚴相好之身。化身隨所度化之眾生根機示現、化現之身。如果說佛性是指如來所成就之內涵，即十力、四無所畏、大慈大悲，及三念處、首楞嚴等一切三昧，此等內涵能生成金剛身、三十二相八十種好之莊嚴外相。所以說佛性不單指內外二邊之任一邊，它是內外條件和合，此為雙非雙即之中道義理。

內外對舉之四，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉內外分別指內善思惟與從他聞法，說明佛性非內非外，亦名內外：

善男子！或有說言佛性即是內善思惟，何以故？離善思惟則不能得阿耨多羅三藐三菩提故，是故³³佛性即是內善思惟。或有說言佛性即是從他聞法，何以故？從他聞法則能內善思惟，若不聞法則無思惟，是以佛性即是從他聞法。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道。(T12, no. 374, p. 572, a21-28)

若說佛性是內善思惟，因離善思惟則不能證得阿耨多羅三藐三菩提。若說佛性是從他聞法，因從他聽聞正法則能進一步善加思惟，若不從他聽聞正法則無法正思惟或善思維。所以佛性並非單指內善思惟或從他聞法之任何一邊，應該內善思惟與從他聞法皆具足圓滿，才能顯發佛性，此即為佛性非內非外，亦名內外之中道義理。

³³「故」亦作「以」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏校訂。

內外對舉之五，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉內外分別指五波羅蜜和檀波羅蜜：

善男子！復有說言佛性是外，謂檀波羅蜜，從檀波羅蜜得阿耨多羅三藐三菩提，是以說言檀波羅蜜即是佛性。或有說言佛性是內，謂五波羅蜜，何以故？離是五事當知則無佛性因果，是以說言五波羅蜜即是佛性。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦內亦外，是名中道。(T12, no. 374, p. 572, a28-b6)

若說佛性是外，指六波羅蜜中之檀波羅蜜，因不論法施、財施或無畏施等，皆是對外布施。布施圓滿能成就無上正等正覺，所以說檀波羅蜜即是佛性。若說佛性是內，指六波羅蜜中之持戒、忍辱、精進、禪定、般若五波羅蜜，此五波羅蜜是屬心境上的超越。五波羅蜜能成就無上正等正覺，所以說五波羅蜜即是佛性。佛性不能只是檀波羅蜜或五波羅蜜，適切說法應該說：佛性是六波羅蜜，佛性非內非外，亦內亦外，此為雙非雙即中道。

內外對舉之六，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉言內外分別指佛性在眾生內和佛性在眾生外。

善男子！或有說言佛性在內，譬如力士額上寶珠，何以故？常樂我淨如寶珠故，是以說言佛性在內。或有說言佛性在外，如貧女寶藏，何以故？方便見故。佛性亦爾，在眾生外，以方便故而得見之。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦內亦外，是名中道。(T12, no. 374, p. 572, b6-10)

佛性在眾生內，眾生蘊含佛性之特性，佛性不斷，是常樂我淨，恆隨眾生。佛性在眾生外，眾生雖具有佛性，不過眾生須透過修習菩提道，才能知見並漸漸顯發佛性。凡夫眾生未能知見佛性，所以稱佛性在眾生外，藉由外在的聽聞、修行實踐正法，才能彰顯內具的佛性。當內外條件具足，佛性才能顯發出來。所以說佛性是非內非外，亦內亦外之中道。

佛性並非在內，也非在外，要內外因緣具足，佛性方能彰顯出來，這也就是佛陀為何以中道雙非雙即解說佛性的用意，而中道能顯示因緣條件的最適切的狀態。

除了內外對舉說明雙非雙即中道佛性外，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉的另一經文，以有、無對舉，說明雙非雙即中道佛性：

善男子！眾生佛性非有非無。所以者何？佛性雖有，非如虛空。何以故？

世間虛空，雖以無量善巧方便不可得見。佛性可見，是故雖有非如虛空。佛性雖無，不同兔角。何以故？龜毛、兔角雖以無量善巧方便不可得生，佛性可生，是故雖無，不同兔角。是故佛性非有非無。亦有亦無，云何名有？一切悉有，是諸眾生，不斷不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道。是故佛說眾生佛性非有非無。(T12, no. 374, p. 572, b13-23)

眾生佛性非有非無，其理路為何？眾生佛性稱為有，不同於虛空，虛空只有名稱，空無一物，即使運用無數的方法，依然看不到任何事物。佛性之有，只要藉由修行，發願趨向成佛，將無明轉變為明，煩惱斷除，即能知見佛性。眾生佛性稱為無，不同於龜毛、兔角，因為龜沒有毛、兔沒有角，不存在的事物，不可能無中生有。然而眾生佛性之所以稱為無，是因被無明煩惱遮蔽，而不能知見，眾生佛性無，所表達的是不知見佛性，佛性未能顯發而稱之為無。因此，眾生佛性的有無情況，稱為非有非無。

從另外的角度來說，眾生佛性，亦可稱為亦有亦無。眾生佛性之所以稱為有，因佛性含藏無量無邊法義，佛性是諸法理則的根本，法理恆常，非生滅法所攝，故佛性無有斷滅。佛性含藏於眾生中，隨著眾生一期又一期生命轉換而不生滅，有如燈焰般相續不斷，直至成佛。眾生佛性之所以稱為無，因眾生現在未顯發佛性。因此，眾生佛性呈現出亦有亦無之狀況。

非有非無是雙非中道，亦有亦無或有無合是雙即中道，眾生佛性呈現出雙非與雙即中道之特性。

有無對舉之二，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉以種子中有無果實之譬喻解說眾生佛性之狀況。

善男子！如有人問：「是種子中，有果無耶？」應定答言：「亦有亦無。」何以故？離子之外不能生果，是故名有；子未出芽，是故名無。以是義故，亦有亦無。所以者何？時節有異，其體是一。眾生佛性，亦復如是。若言眾生中別有佛性者，是義不然。何以故？眾生即佛性，佛性即眾生。直以時異，有淨不淨。善男子！若有問言：「是子能生果不？是果能生子不？」應定答言：「亦生不生。」(T12, no. 374, p. 572, b23-c2)

以例子來說明眾生佛性亦有亦無的狀況。如果問：「種子中有沒有果？」有五種情況：一、種子是未來果的因，所以要得到果不能沒有種子。換言之，沒有種子就沒有果。此種情況稱為有果。二、種子發芽生長至結成果，過程還需水、空氣、養分、日光等輔助因素，當輔助因素具足，種子無有損壞，順利發芽、成長、結

果，則稱為有果。三、種子發芽生長至結成果之過程，若因種種輔助因素造成種子無法發芽成長，以至結果，如此則可稱為無果。四、種子發芽至結成果，其過程之輔助因素具足，不過種子有損，以致無法發芽結果，亦是無果的情況。五、種子發芽至結成果的過程，輔助因素具足，種子無有損壞，但是結果的時機未到，暫時稱之為無果。綜合五種情況，若問：「種子中有無果？」應該說：「亦有亦無。」說有說無，是在因緣脈絡下言說的，因緣具足可以言之為有，因緣不具足或因緣散滅，則可言之為無。同理，果是延續種子而來，而果中亦蘊含著種子。若問：「種子能生果否？或果能生種子否？」亦應回答：「亦生不生。」而這樣的理路，亦可運用來說明眾生佛性的有無情況。眾生與佛性之關係是不即不離，亦無亦有。不即或亦無：因眾生無明煩惱覆蓋，佛性未能顯發。不離或亦有：佛性並非脫離眾生而獨立存在，恆隨眾生，未曾斷滅、消失過。「眾生即佛性，佛性即眾生」，並非眾生之外別有佛性，以及佛性之外別有眾生。若以修行實踐菩提道，漸漸趨向成佛，如此，眾生佛性，只是顯發程度或清淨程度的問題，並非佛性有從眾生中斷滅或消失之問題。

有無對舉之三，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉以乳與酪之間的關係，說明眾生佛性的狀況。

「世尊！如世人說乳中有酪，是義云何？」「善男子！若有說言乳中有酪是名執著，若言無酪是名虛妄，離是二事，應定說言：『亦有亦無。』何故名有？從乳生酪，因即是乳，果即是酪，是名為有。云何名無？色味各異，服用不同。熱病服乳，冷病服酪；乳生冷病，酪生熱病。善男子！若言乳中有酪性者，乳即是酪，酪即是乳，其性是一。何因緣故乳在先出，酪不先生？若有因緣，一切世人何故不說？若無因緣，何故酪不先出？若酪不先出，誰作次第乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐？是故知酪，先無今有。若先無今有是無常法。」(T12, no. 374, p. 572, c2-13)

亦有亦無之中道法理，以乳與酪的關係來說明，不可定說有無等相對概念之二邊。若定說乳中有酪，則落入執有之一邊；若定說乳中無酪，則落入執無之一邊。遠離定說有無之二邊，較為適切之說法，應該說：「亦有亦無。」何謂亦有？酪是從乳演變而來，需要有乳這個因，才会有酪這個果。何謂亦無？乳與酪二者形態、顏色、味道和功用各有不同。乳能治熱病，酪能治冷病；乳能引起冷病，酪能引起熱病。如果說乳中有酪，則乳與酪就沒有區別，乳與酪二者是相同的物質。那麼有怎樣之因緣造成乳先於酪出現？如果乳先於酪出現是有因緣的，那麼一般世人為何不說出是怎樣的因緣？如果乳先於酪出現是沒有因緣的，那麼酪為何不先於乳出現？如果酪不先乳出現，那麼誰安排這樣的次第：乳、酪、生蘇、熟蘇、

醍醐。由此可知，酪並非固定存在於乳之中，是經過種種的輔助生成條件而生成，所以是先無今有。而先無今有是無常法。

接續上段經文來說，有無對舉之四，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉以乳酪之間的雙非雙即中道關係說明眾生佛性的狀態。

善男子！若有說言乳有酪性，能生於酪。水無酪性，故不生酪。是義不然。何以故？水草亦有乳酪之性。所以者何？因於水草則出³⁴乳酪。若言乳中定有酪性，水草無者，是名虛妄。何以故？心不等故，故言³⁵虛妄。善男子！若言乳中定有酪者，酪中亦應定有乳性。何因緣故乳中出酪，酪不出乳？若無因緣當知是酪本無今有，是故智者應言：「乳中非有酪性、非無酪性。」善男子！是故如來於是經中，說如是言：「一切眾生定有佛性是名為著，若無佛性是名虛妄。智者應說眾生佛性，亦有亦無。」(T12, no. 374, p. 572, c14-24)

如果說乳具有酪的性質，所以能夠生成酪；水不具有酪的性質，所以不能生出酪。此說並不確切，何以然？因為水草為牛所食而生成乳酪，水草亦是生成乳酪的初因緣，所以說水草隱含著乳酪之性。乳酪來自於牛食水草。如果說乳中定有酪性質，水草無有酪性質，此說是虛妄（*abhūta*）之詞非正確之說，因乳與水草同樣隱含著酪性，何故獨說乳有酪性，而水草無酪性。

如果說乳中定有酪之性質，酪中亦應定有乳之性質，若是如此，為何乳能夠生成酪，酪卻不能生成乳？所以正確之說法，應該說：「乳中非有酪性、非無酪性。」同理，若說言一切眾生定有佛性，稱此為執著；若說言一切眾生定無佛性，稱此為虛妄，虛假不實。正確的說法，應該說：「眾生佛性，亦有亦無。」

有無對舉之五，《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉以眼識生成和乳酪關係說明眾生佛性的狀況。

善男子！四事和合生於眼識。何等為四？眼、色、明、欲，是眼識性，非眼、非色、非明、非欲，從和合故，便得出生如是眼識。本無今有，已有還無，是故當知無有本性。乳中酪性亦復如是。若有說言水無酪性故不出酪，是故乳中定有酪性，是義不然。何以故？善男子！一切諸法異因異果，亦非一因生一切果，非一切果從一因生。善男子！如從³⁶四事生於眼識，不可復說從此四事應生耳識。善男子！離於方便，乳中得酪，酪出生酥，

³⁴ 「出」亦作「生」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏（舊宋本）校訂。

³⁵ 「言」亦作「名」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

³⁶ 「從」亦作「是」。根據南宋思溪藏校訂。

不得如是，要須方便。善男子！智者不可見離方便從乳得酪，謂得生酥，亦應如是，離方便得。善男子！是故我於是經中說。因生故法有，因滅故法無。(T12, no. 374, p. 572, c24-p. 573, a8)

眼識是由眼、色、明、欲四種條件具足而生成，單一條件並不能生成眼識。眼識生成，從無到有，從有到無，皆是依此四種條件聚散，而暫時稱之為有或無，並沒有固定不變的本性或本質存在。從因緣法來述說，乳中酪性，不應說：水無酪性，所以不能生成酪；乳中定有酪性能生成酪。一切諸法有因緣故生，有因緣故滅。諸法並非由單一原因、條件或因素生成眾多結果，諸法是由非單一的條件和合而生成結果，當其中的一個條件改變，結果亦會隨之改變。所以，並不存在著固定不變的本質。例如：眼、色、明、欲四種條件和合生成眼識，但這些條件和合並不會生成耳識。同理，乳生成酪或酪生成酥，皆需各方面條件的具足，方能生成。不論是眼識的生起或是乳生成酪、酪生成酥，所依循之法理皆是「因生故法有，因滅故法無」之因緣法。

眾生佛性的有無，呈現出中道之非有非無與亦有亦無之狀況。之前已經述及佛性的顯現，須待眾因緣條件的具足，方能知見。佛性可從二方面來說：一、正因，成佛的主要條件，眾生皆具有心識，不同於草木、石頭等無情物，所以眾生有成佛的特質或潛能。二、緣因，成佛的次要或輔助、促成條件，眾生需修持各式各樣的法門，累積成佛資糧，方能成佛。從正因來說，一切眾生皆具有成佛之特質，眾生有別於無情物，從這角度來說，稱眾生具有佛性。若從緣因來說，眾生雖具有成佛的特質，不過若不修行累積成佛資糧，緣因不具足也無法成佛，從緣因這個角度來說，見到佛性與否有賴於是否起修邁向成佛之道。若緣因不具足，也可以稱為無佛性。因為佛性的彰顯有賴於正因和緣因條件具足這樣的因素，也就是說，佛陀說明眾生的佛性有無是依因緣而說有說無的，而中道是因緣法的最適切說法，因此以中道來解釋佛性。

「遠離二邊」表達的是佛性在因緣條件下，所表現出來的不是固定的有或無，因諸法因緣生，諸法因緣滅，並無固定不變之本質，是隨因緣條件的聚散而說有說無的，而這樣的「遠離二邊」含義，即是中道之義。「亦即二邊」表達佛性需待眾因緣條件的聚合，方能彰顯，換言之，需內、外或有、無各條件具足，以顯現眾生佛性，「亦即二邊」的含義，亦是中道之義。所以當以「遠離二邊、亦即二邊」表達佛性意涵時，亦即以中道之義表達佛性之義。

第三節 從多法義蘊含雙非雙即中道論述佛性義

佛陀宣說《大般涅槃經》之最重要的目的，乃闡釋佛性之意義。佛性之意涵透過中道與種種的法義闡述，此節闡釋中道之雙非雙即與多個法義之間的理路關連，而這些法義之間的理路關連，正闡述著眾生佛性的樣貌。循著《大般涅槃經》經文脈絡所呈現出的雙非雙即中道與多個法義之理路關連，分成二部分來說明：一、從雙非雙即中道、不定說、因緣法與無自性之理路關連，帶出佛性意涵。二、雙非雙即中道、十二因緣、第一義空、佛、涅槃與佛性之理路關連。

《大般涅槃經》之重要關鍵經文蘊含多法義內涵，本論文採取漸進式的解說方式。首先，引用《大般涅槃經》之重要關鍵經文時，第二章至第四章側重於解說該章主題相關的法義面向。其次，本論文為了呈顯法義間之相互關連與含攝關係，故將前面所引用過之關鍵重要經文於第五章或第六章擴大為從多面向的法義含攝作解說。以下所用之經文大部分於前面章節已解說過，不過，前面章節側重於解說該章節主題相關的法義面向，此處將從多法義面向所蘊含之中道義解說法義間的融攝無礙，並闡釋多法義從所蘊含之中道義如何解說佛性義。

一、從雙非中道、不定說、因緣法與無自性之理路關連論佛性義

以下所引的這段經文，於第三章第一節之三，述說緣起法解說世間現象與出世間義所展現之特性中的「不可定言有或無」說明過，第三章側重說明因緣法具有不可定說之特性。此處從經文所蘊涵之不定說、因緣法、無自性與中道之多法義面向，解說此等法義相互關連與含攝，且此等法義以其所蘊含之中道義解說佛性。不定言有無等相對之二邊，此即雙非中道或稱為非二中道。不定言二邊之非二中道，因諸法因緣生，諸法因緣滅之緣故，相對二邊之任一邊皆無法單獨生成事物。相對二邊之任一邊都具有無自性、自性空之特性。《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉以乳酪之非二中道關係之譬喻帶出明、無明與佛性之非二中道義理。

善男子！不可定言，乳中有酪，乳中無酪，亦不可說從他而生。若言乳中定有酪者，云何而得體味各異，是故不可說言乳中定有酪性。若言乳中定無酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中酪則殺人，是故不可說言乳中定無酪性。若言是酪從他生者，何故水中不生於酪，是故不可說言酪從他生。……。是乳雖從草血而出，不得言二，唯得名為從因緣生。酪至醍醐亦復如是。……。善男子！明與無明亦復如是。若與煩惱諸結俱者，名為無明。若與一切善法俱者，名之為明。是故我言無有二相。……。佛性亦

爾。(T12, no. 374, p. 411, b4-22)

不定言乳中有酪或無酪，酪非從乳以外的物質所生。從經驗常識來說，乳與酪之形狀、味道皆不同，二者不是相同的物質。雖是不同的物質，但不是不相關的物質。酪是乳經過加熱發酵等助緣而生成的，依然保留乳的某些特性與成分。若追究乳中是否有酪與無酪之問題，端視乳生成酪之助緣是否具足而定。如此說來，乳生成酪之過程，是因緣所生，因緣法如實描述事物的生成過程。眾生於世間所經驗到的事物生成或事情的演變，其背後的理則乃因緣法。因緣法脈絡下，不定說事物相對二邊，亦即不落相對二邊，此為非二中道。二邊非絕對、非絕然二分，無有固定之樣貌，故是無自性、自性空。眾生所經歷的世間事物如此，眾生的心念轉變亦是因緣所生，以眾生之明與無明來說，當心念與一切善法相應，稱為明；當心念與煩惱結相應，稱為無明。不定說明與無明，此為非二中道。眾生心念無常變動，明與無明並非絕對二分，因心念無常故無我，無我故自性空。明與無明之理路，說明眾生佛性的顯發亦是不定說之非二中道，顯現出因緣法與自性空之法義。

雙非與雙即中道義理從不可定言、因緣法與無自性多法義視角論述佛性義。見《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉所述：

善男子！諸佛菩薩顯示中道。何以故？雖說諸法非有非無而不決定。所以者何？因眼、因色、因明、因心、因念，識則得生，是識決定不在眼中、色中、明中、心中、念中，亦非中間，非有非無，從緣生故，名之為有，無自性故，名之為無，是故如來說言諸法非有非無。善男子！諸佛菩薩終不定說心有淨性及不淨性，淨不淨〔性〕心無住處故。從緣生貪故說非無，本無貪性故說非有。善男子！從因緣故心則生貪，從因緣故心則解脫。善男子！因緣有二：一者隨於生死，二者隨大涅槃。(T12, no. 374, p. 516, b21-c2)

中道義理之特色，排遣二邊與不決定。諸法呈現出排遣二邊與不決定之理由，是因諸法從緣所生。以眼識生起為例，說明諸法因緣所生則呈現出排遣二邊、不決定和無自性特性。眼識的生起需要眼根、所對應的色塵、光線、心的作意等條件因素和合。眼識不在各個生成條件之中，亦不在兩生成條件之中間。眼識是從生成條件的和合而暫時的生起，暫時稱之為有；此暫時的生起隨著生成條件的消散而消失，暫時稱為無。眼識隨因緣生滅無常，並無固定不變的本質存在，所以是無自性，此亦可稱之為無。因此，眼識非有非無，此為排遣二邊之中道。推廣來說，諸法之運作亦是非有非無。因非有非無，所以無法定說有或無。不定說的情況，同樣可以運用於說明心的清淨與否。不能定說心有淨性及不淨性，因心的清淨及不淨，是依隨心的攀緣與執取而決定，當心受無明與愛之驅使，攀緣與執取

與生死相關之事件，則心不淨；當心不受無明與愛之驅使，隨大涅槃，則心清淨。

二、雙非中道、十二因緣、第一義空、佛、涅槃與佛性之理路關連

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉述及雙非中道與十二因緣、佛性、第一義空、佛、涅槃之理路關連。以下所引的幾段經文是連續的經文，為了使經文與解說能夠對應，所以將其拆成四段來說明。首先，闡述十二因緣、中道與佛性之理路關連：

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。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。又未能渡十二因緣河，猶如兔馬。何以故？不見佛性故。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。(T12, no. 374, p. 523, c24-p. 524, a5)

一般眾生所起之見，不是常見，即是斷見，常見與斷見是二邊之見。不落常見與斷見，稱為中道正見。不落常斷二邊的中道正見，藉由觀照十二因緣所生成之智慧照見。此觀智觀見常斷義理的二端，且不執於常斷義理的二端，無有我執與法執，趨向菩提道，此觀智又可稱為佛性。此理路簡言之，觀照十二因緣產生於諸法無常無斷之智慧即是中道智慧，而此中道智慧又名為佛性。聲聞與緣覺同樣觀照十二因緣，雖無我執，然有法執，偏於義理之一端，不產生中道觀智，不知趨向菩提道，不知見佛性，不能稱為佛性。雖然佛性恆常不變，不過二乘因無始無明和法執，而不能知見佛性，一般凡夫眾生，因無明煩惱覆蓋，而不能知見。再者，二乘者未能完全透徹十二因緣，其最大之關鍵在於未能知見佛性。佛性蘊涵佛法所有究竟法義，佛性與十二因緣相互依存。觀照十二因緣所產生之智慧，即是中道觀智，即是阿耨多羅三藐三菩提之種子。十二因緣名為佛性，從二方面來說：一、中道觀智名為佛性，中道觀智從觀十二因緣而產生，所以若非觀十二因緣，無從產生中道觀智，而知見佛性。因此說十二因緣名為佛性。二、當十二因緣的法義內涵完全透徹，即是佛性的完全顯發，如此則稱十二因緣名為佛性。

佛性所蘊含之因因、因、果、果果，以十二因緣所蘊含之因因、因、果、果果來闡述，再進一步帶出佛性雙非中道之超越意涵。

善男子！佛性者，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！譬如無明為因，諸行為果，行因識果。以是義故，彼無明體，亦因亦因因。識，亦果亦果果。佛性亦爾。善男子！以是義故，十二因緣，不出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果。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之法。非因非果名為佛性，非因果故常恆無變。以是義故，我經中說十二因緣其義甚深，無知無見不可思惟，乃是諸佛菩薩境界，非諸聲聞緣覺所及。(T12, no. 374, p. 524, a5-17)

佛性可分成因、因因、果、果果四部分來說明。因：原因，促成結果之主要條件，指十二因緣。因因：原因的原因，促成原因的主要條件，指智慧。果：結果，指阿耨多羅三藐三菩提。果果：結果的結果，指無上大般涅槃。佛性包含智慧、十二因緣、阿耨多羅三藐三菩提和無上大般涅槃，而這四種佛性內涵，彼此之間構成因因、因、果、果果的關係。即是說：修習種種的正法與菩提資糧，產生智慧，此智慧能照見十二因緣深義。透徹十二因緣能成就無上正等正覺。成就無上正等正覺，進而達至無上大般涅槃之境界。若是相鄰兩者之間是前後因果關係，當智慧為因，則十二因緣為果，以智慧觀照世間實相和眾生生命現象樣貌，能了悟十二因緣的法義內涵。當十二因緣為因，則阿耨多羅三藐三菩提為果，透徹十二因緣的法義究竟實相，能成就阿耨多羅三藐三菩提。當阿耨多羅三藐三菩提為因，則無上大般涅槃為果，成就阿耨多羅三藐三菩提，安住於法性之如如不動，則住於無上大般涅槃之境界。

佛性有上述的四種內涵，若單單以佛性內涵的其中之一——十二因緣來說，亦具有因因、因、果、果果四種內涵。十二因緣之因因、因、果、果果，分別以無明、行為緣，生起無明、行、識之間的因果關係來說明。當無明為因，行為果。行為因，識為果。無明是行之因，識之因因。識是行之果，無明之果果。以此類推十二因緣的十二支，相鄰的前後兩者為因果關係，若是中間相隔一支，前後為因因與果果的因果關係。以此十二因緣支之間的因果關係，譬喻佛性與其法義內涵的因果關係，亦是如此。此外，從十二因緣支相鄰前後的因果關係，可知十二因緣支的每一支都可具有因因、因、果、果果四種情況。而十二因緣支的每一支為因或因，為果或果果，都是於因緣條件聚散之脈絡下言之的，所以不具有本身固定不變的本質存在。因此十二因緣以非二中道闡述，亦即「不出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果」排遣所有相對，甚至相關之概念。

當佛性是因而非果，以及大涅槃是果非因時，此之是因或是果，有如十二因緣相鄰前後兩者之因果關係，是因緣所生之法。因緣具足則生起，因緣消散則滅除，所以為因或為果並非固定不變。因此確切地說，佛性非因亦非果。不落因果之二邊，則恆常無有變易。十二因緣涵括眾生生命流轉和世間現象，以及眾生

命流轉的還滅和出世間真實義。因此之故，釋迦牟尼佛於經中說十二因緣之法義甚深，是諸佛菩薩境界，非諸聲聞緣覺之智慧所及。

接續說明十二因緣之甚深義。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉如是闡述：

以何義故，甚深甚深？眾生業行，不常不斷，而得果報，雖念念滅而無所失，雖無作者而有作業，雖無受者而有果報，受者雖滅果不敗亡，無有慮知和合而有。一切眾生雖與十二因緣共行而不見知，不見知故無有終始³⁷。十住菩薩惟³⁸見其終不見其始。諸佛世尊見始見終。以是義故，諸佛了了得見佛性。善男子！一切眾生不能見於十二因緣，是故輪轉。善男子！如蠶作繭自生自死。一切眾生亦復如是，不見佛性故自造結業流轉生死猶如拍毬³⁹。(T12, no. 374, p. 524, a18-28)

十二因緣法義，何以甚深甚深？一切眾生自身與世界皆是十二因緣的顯現。十二因緣中之眾生業行，既非恆常不變，亦非斷滅，但卻能牽引果報。雖然心念如瀑流般地生滅無常，不過卻存留於心識中。雖然無有固定不變之作者存在，不過所造之業卻是存在。雖然無有固定不變之受者存在，不過果報卻絲毫不爽。雖然受者無常，前一期生命結束，果報延續於後一期之生命。一切眾生之生命現象即是十二因緣，不過眾生不知見十二因緣，所以不知無明推動生死輪轉，無始無終地流轉下去。十住菩薩惟見到十二因緣推動生命流轉的關鍵無明，並漸漸將無明轉化成明，趨向菩提正道，不過依然有無始無明暫存於心，所以其見十二因緣的還滅，但未能清楚見到其無明的整個樣貌。諸佛世尊透徹十二因緣的無明與還滅，已將無明完全轉化為明，並再生死輪轉，所以知見十二因緣之始終。透徹十二因緣，代表佛性的完全顯現。一切眾生不知見十二因緣，故亦不見佛性，造作煩惱業，流轉於生死，如拍球般，不斷地來回生死。

其次，帶出十二因緣、佛法、佛、佛性、第一義空、中道與涅槃之法義之融通理路。十二因緣說明了眾生生死輪轉和眾生生死的還滅，亦說明了世間真相與出世間之真義。總括來說，十二因緣含攝佛性，佛性亦含攝十二因緣。推廣而言，十二因緣含攝諸法義，諸法義亦含攝十二因緣；佛性含攝諸法義，諸法義亦含攝佛性。因此推廣而論，法義間相互含攝，相融無礙。見《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉之闡述：

³⁷ 「終始」亦作「始終」。根據明方冊藏校訂。

³⁸ 「惟」同「唯」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

³⁹ 「毬」同「毬」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

善男子！是故我於諸經中說，若有人見十二緣者即是見法，見法者即是見佛，佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。善男子！觀十二緣智凡有四種：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。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。(T12, no. 374, p. 524, a28-b9)

基於法義相互含攝且圓融無礙之理則，所以佛陀說能徹見十二因緣法義，即能了悟諸法真義；能了悟諸法真義，意味著見到佛的真實面貌；見到佛的真實面貌，代表佛性的清淨光輝完全地顯現。諸佛從因地修行實踐菩提道，即是以此成佛之特性為基礎，漸漸地顯發其本性之清淨光輝。若將知見十二因緣的程度與知見佛性的程度，作對照說明，能更清楚了知對十二因緣更深入地觀照，有助於對佛性的顯發程度。觀照十二因緣所產生之智慧，將其分成四種來說明：第一種，稱為下智，觀照十二因緣產生智慧，以個人解脫出離為導向，不以成佛為導向，證得聲聞道，此種情況，歸類為不知見佛性之類。知見佛性意含著實踐、顯發佛性，並以成佛為導向之意味。第二種，稱為中智，此觀照智慧亦不以成佛為導向，證得緣覺道，亦歸類為不知見佛性之類。第三種，稱為上智，此觀照智慧以成佛為導向，但未能徹見佛性，佛性未完全顯發，十住菩薩屬之。第四種，稱為上上智，此觀照智慧以成佛為導向，並且徹見佛性，於佛性無疑無礙，完成地顯發佛性之清淨光輝，成就阿耨多羅三藐三菩提道。

根據十二因緣與佛性之關連理路，佛陀作如是說：「十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。」上述經文即是述說十二因緣與佛性之關連，最後可歸結十二因緣可稱為佛性。佛性是第一義空，已於第四章述說。第一義空蘊含中道法義，亦於第四章述說。佛是中道的圓滿實踐者，所以說中道可稱為佛。當佛融入法性境界即是人大涅槃之境界。十二因緣、佛性、第一義空、中道、佛、涅槃，雖各有其法義特色，不過彼此之間卻是相互含攝、圓融而無礙。

佛陀是中道的圓滿實踐者，而中道即是佛性，故佛陀圓滿實踐中道徹底完全顯發佛性。成就中道觀智，從觀照十二因緣而來，故十二因緣亦可稱為佛性。成就第一義空是觀諸法中道義，於法無所得而證得。因此，法義間雖相融無礙，不過實修過程有次第可循，從最初十二因緣、其次中道、再者第一義空、其四佛、其五涅槃。而佛性是貫穿整個修行實踐之過程。

如來知諸眾生煩惱差別之相，開示契理契機之法，猶如良醫應病與藥。中道義理特性有六：一、不落或遮遣相對的二邊。二、二邊合起來說，亦即二邊。三、因應眾生，說有或無之法，所以不定說。四、隨眾生根機等因緣條件，說最適切之法。五、不二故無自性、自性空。六、引導眾生了悟究竟真實之法，並使眾生趨向究竟的一佛道。中道法義的這些特性，顯示中道法義能含攝無量法義，亦能廣開無量法義，而法義之間無有相礙之處，皆能互融互攝。如此可見中道法義之圓融無礙，中道法義之圓融無礙透顯出佛法之圓融無礙。佛陀依正法實修，證得正法，並宣揚法，正法具圓融無礙之特色，能使佛陀度化眾生深具權巧方便。

第四節 本章結論

雙非雙即為中道獨樹一格的法義特色。不過，很多重要法義皆蘊含雙非雙即之義，如此則說明此等重要法義蘊含中道義。當從實相、因緣法、無自性與諸法相不定等法義述說佛性時，皆以雙非雙即闡述佛性義。這說明實相、因緣法、無自性與諸法相不定等法義，皆蘊含中道義，並且以中道闡述佛性意涵。進一步來說，不只上述之實相、因緣法、無自性與諸法相不定等法義內容蘊含中道真實義，第一義空、佛、大涅槃等法義述說佛性時，皆以雙非雙即闡述之。中道之雙非與雙即遍及闡述佛性之重要法義，因此，佛性從中道解讀當是適切之理解。

雙非雙即用於傳達諸法實相，陳述因緣法之法義內涵，表現諸法之相不定與如來說法不定，說明諸法無自性、自性空。以因緣法法理與法相論述雙非雙即中道與各法義之關連理路，則所有法義皆能含攝於因緣法中而圓融無礙。中道是因緣法就不同的側面所表達之法義，二法義是同理則而各有不同法義特色，因緣法圓融無礙含攝各法義，亦是說中道圓融無礙含攝各法義。

雙非雙即中道表達佛性意義，有四種含義：一、運用雙非雙即中道排遣所有相對或相關世間現象概念，以及相即或和合所有相對或相關概念，顯現佛性恆常不變易之超越義。二、雙非雙即中道，於因緣法脈絡下論述佛性，佛性有正因與緣因二因素，正因佛性傳達凡有心識之眾生即具有成佛之特性，此正因佛性是就因緣法之法性講說的，法性是恆常不變易法，以雙非雙即中道表達佛性的超越義。三、眾生佛性涉及緣因因素，緣因條件具足與否，關連知見與顯現佛性的程度，緣因條件隨眾生修行實踐菩提道之差異，有知見顯發佛性程度不同之差異。十住位以下眾生，因不見佛性，暫時稱為無佛性；十住位以上菩薩，少見佛性，可稱為有佛性。所以就緣因來說明佛性，佛性呈現出非有非無與亦有亦無之雙非雙即中道。以雙非雙即中道表達佛性隨緣因因素具足與否，而顯現出佛性顯發之程度差異之狀況。四、諸法從緣生是無常，緣因佛性亦是從緣所生，所以非常。由於

緣因佛性非常，正因佛性是常，所以眾生佛性非常非無常，亦可合起來說，亦常亦無常，此為眾生佛性之正因與緣因所呈現出雙非雙即中道之特徵。





第六章 以中道佛性為主軸 之《大般涅槃經》佛性論



本章之論述有統攝第二章至第五章內容之意味。本章聚焦於論說中道佛性何以為《大般涅槃經》的主軸佛性論，而第二章至第五章為輔助說明中道佛性為《大般涅槃經》的主軸佛性論。第三章至第五章，以緣起、第一義空、雙非雙即三面向的法義來詮釋中道佛性的內涵。換言之，中道佛性的內容展現出緣起、第一義空、雙非雙即三面向的義理。緣起或稱十二因緣，包含世間真相和出世間真理，它是貫穿解脫道至菩提道的修行依據。第一義空是究竟法義，以第一義空詮釋中道佛性，展現中道佛性畢竟空、無自性、離諸戲論、假名施設、言語道斷究竟實相層面的義理。雙非與雙即，是中道法義所展現出來的二個特徵，這二個特徵都立基於因緣法，因此可以說中道是因緣法不同面向的說法，中道展現因緣法最適切的狀態。因緣法涵括世間與出世間的種種法義，中道亦是如此。

本章之論述所處理之相關問題意識與研究議題：

中道佛性如何圓融詮釋整部《大般涅槃經》的佛性說法？如何回應《大般涅槃經》的前半經文說一闡提不能成佛？後半經文說一闡提也能成佛？依據《大般涅槃經》的經文脈絡，佛性該如何適當地解釋和詮釋？

若說一切眾生悉有佛性，一闡提有佛性之理由依據為何？沒有絲毫善根的一闡提在《大般涅槃經》後半經文說能成佛，如此則需探討佛性與眾生的所作所為是否有關？或是說佛性與眾生有無善根有關與否？

第三至五章對中道佛性義理展開論述，已掌握中道佛性理論的主要內涵。本章聚焦探索以中道佛性為主軸之《大般涅槃經》佛性理論，以四個面向說明之：一、從佛陀說法方式來闡釋中道佛性義。二、從中道義理透顯出來之佛法真義來論述中道佛性義。三、從中道佛性之內涵意義。四、從中道義理與關鍵義理之融攝來論述。第一面向，即是本章的第一節論述焦點。第二與第三面向，將是本章第二節的論述重點。至於第四面向，已於第二章、第三章、第四章與第五章，從中道有關重要義理、緣起、第一義空與雙非雙即論述中道佛性義。

第一節 佛陀說法方式透顯出中道佛性義

佛陀為了說契應參與法會聽聞佛法之眾生根機，適當與巧妙地運用說法方式

闡釋法義，亦即宣說佛法之方式與所說之佛法內容皆隨聽聞佛法眾生根機作適當地調整。《大般涅槃經》中，述及佛陀說法，有三種呈現法義之方式、四種回答眾生提問之方式與三種回應世間問難之方式。佛陀這些的說法方式，所依循之理則是中道義理。佛陀說法方式不離中道，而以這些說法方式述說佛性，則說明闡述佛性亦不離中道。

一、佛陀以三種呈顯法義方式宣說十二部經

呈顯法義的方式涉及說者內證之境界與聽聞者之根機。佛陀以隨自意說、隨他意說與隨自他意說三種方式宣說十二部經。此三種呈顯法義之方式說明佛陀於最適當之時機說最適切之法。中道能傳達契理契機最適切說法之意義。佛陀呈顯法義的方式，蘊涵中道之意義。當以三種呈顯法義的方式闡釋佛性義，亦即以中道解說佛性之含義。於此以四個步驟帶出三種呈顯法義的方式所傳達之中道佛性義。首先，整體說明三種呈顯法義方式各自之義。其次，一一分開說明此三種呈顯法義方式，運用於說法時之情況。其三，此三種呈顯法義方式，運用於解說眾生佛性。其四，此三種呈顯法義方式，帶出一闡提與善根人之佛性有無四句義。

（一）總說三種呈顯法義之方式

佛陀宣說十二部經，依隨聽法眾生之根機與考量當時說法的種種情況，有三種呈顯法義的方式：一、隨自意說，二、隨他意說，三、隨自他意說。於《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉闡釋此三種說法方式：

善男子！如我所說十二部經，或隨自意說，或隨他意說，或隨自他意說。
(T12, no. 374, p. 573, a26-27)

隨自意說，說者依自己所了解諸法真實義與證悟境界去說明法義。若是佛陀之隨自意說，即是依隨佛陀內證境界去說明法義。若欲徹底了知佛的隨自意說，此涉及證悟的境界，因此唯佛與佛方能徹底了知彼此間的隨自意說。隨他意說，說者依隨他人的思維與認知去說明法義。此方式是為了因應聽聞者根機說適切之法。隨自他意說，說者不違背自己的內證境界而依隨他人的思維與認知去說明法義。此說法方式，綜合前二者，兼顧說者與聽者二方之認知，所說內容涉及廣泛，並能廣涵各類的聽法者。總的來說，佛之隨自意說，所宣說之法是究竟真實法。佛之隨他意說與隨自他意說，皆蘊含著應機適切說法之義。而中道乃蘊含著究竟真實義與最適切說法之義，故此三種說法方式，皆是中道之說。相對來說，中道能恰如其份地傳達佛陀三種呈顯法義的說法方式所說明之法義。因為此三種說法方

式涵蓋佛所說之十二部經，由此可以推論出：凡佛所說皆是中道之說。

以下將展開說明佛陀說法所運用的三種方式。



(二) 分別解說三種呈顯法義之方式

承續上段經文，佛陀分開闡釋此三種呈現法義的方式。首先，說明何謂隨自意說。藉由隨自意說的例子，帶出此方式之義：

云何名為隨自意說？如五百比丘問舍利弗：「大德！佛說身因何者是耶？」舍利弗言：「諸大德！汝等亦各得正解脫自應識之。何緣方作如是問耶？」有比丘言：「大德！我未獲得正解脫時，意謂：無明即是身因，作是觀時得阿羅漢果。」復有說言：「大德！我未獲得正解脫時，謂：愛、無明即是身因，作是觀時得阿羅漢果。」或有說言：「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生，飲食、五欲，即是身因。」爾時五百比丘，各各自說己所解已，共往佛所，稽首佛足，右遶三匝，禮拜畢已，却坐一面，各以如上己所解義向佛說之。舍利弗白佛言：「世尊！如是諸人誰是正說？誰不正說？」佛告舍利弗：「善哉！善哉！一一比丘無非正說。」舍利弗言：「世尊！佛意云何？」佛言：「舍利弗！我為欲界眾生說言：『父母即是身因。』」如是等經，名隨自意說。(T12, no. 374, p. 573, a27-b13)

隨自意說，以五百證得阿羅漢果的比丘各自說明對身因的證悟為例。有比丘說無明是身因，作如此觀察而證得阿羅漢果。有比丘說無明與愛是身因，亦有比丘說行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生，飲食、五欲是身因。各個比丘依各自的了解作觀察，皆得正解脫。當五百位比丘皆說完各自所了解的身因後，結果所說之身因，並非皆相同。經佛陀的驗證，五百比丘所證悟的身因，都是正說。五百阿羅漢比丘對十二因緣為身因的體悟內容有些差異，從所列舉的十二因緣身因之項目來看，其中皆涉及無明或愛這二個項目的其中一項，無明與愛是十二因緣推動生死流轉的關鍵條件，所以只要涵括無明與愛其中一項，皆可以成為身因，並且依此觀察證得正解脫，成就阿羅漢果。從例子來說，隨自意說即是依個人證悟的內容述說。所說之內容，隨著證悟境界淺深差別而有差異。若是佛陀之隨自意說，即從佛陀證悟內容與境界來述說。佛之隨自意說，帶出法之究竟義。

其次，說明何謂隨他意說。佛陀舉隨他意說的例子，以帶出此方式之義：

云何名為隨他意說？如巴¹ 吒羅長者，來至我所作如是言：「瞿曇！汝知

¹ 「巴」亦譯作「把」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

幻不？若知幻者即大幻人，若不知者非一切智。」我言：「長者！知幻之人名幻人耶？」長者言：「善哉！善哉！知幻之人即是幻人。」佛言：「長者！舍衛國內波斯匿王有旃陀羅名曰氣噓²，汝知不耶？」長者答言：「瞿曇！我久知之。」佛言：「汝久知者，可得即是旃陀羅不？」長者言：「瞿曇！我雖知是旃陀羅，然我此身非旃陀羅。」佛言：「長者！汝得是義知旃陀羅非旃陀羅，我今何故不得知幻而非幻乎？長者！我實知幻、知幻人、知幻果報、知幻伎術，我知殺、知殺人、知殺果報、知殺解脫，乃至知邪見、知邪見人、知邪見果報、知邪見解脫。」……。是名隨他意說。(T12, no. 374, p. 573, b14-c9)

以巴吒羅長者問難佛陀為例子，說明何謂隨他意說。巴吒羅長者問佛陀是否知幻術？若知幻術即是大幻人，若不知幻術即非一切智者。佛陀答覆方式是以其人之道還治其人之身，以對方所問的問題之相似問題，反問對方。因此佛陀問巴吒羅長者是否知道名叫氣噓的旃陀羅？巴吒羅長者回覆說：「很早就知道此人。」佛陀再問：「若知道此人是否就是旃陀羅？」巴吒羅長者回覆說：「我雖知道此旃陀羅，但我此身並非就是旃陀羅。」同樣道理，知道此人並不同此人。以此理回覆巴吒羅長者問佛陀是否知幻術，知幻術並非就是大幻人。由例子可知隨他意說，是說者隨順著他人所說、所想的或所認知的種種，去闡述法義。他人意指除了自己以外的任何人，若以佛陀為自，他人即是指從凡夫至菩薩的任何人。因他人意指廣泛，所以佛陀若以隨他意說方式宣說法義，所宣說之內容隨聽聞者之不同認知程度而有很大的變化。這顯示出為何佛陀說法內容並非一成不變。不過說法內容不同不意味著成佛的大方向有改變。成佛的目標是一，趨向成佛的途徑可以無數多。

再者，佛陀解說何謂隨自他說：

云何名為隨自他說？如我所說如一切世間智者說有，我亦說有。智人說無，我亦說無。世間智人說五欲樂有無常、苦、無我、可斷，我亦說有。世間智人說五欲樂有常、我、淨，無有是處，我亦如是說無是處。是名隨自他說。(T12, no. 374, p. 573, c9-13)

何謂隨自他說？像是佛陀所宣說之法，其中涉及一切世間種種的認知，有時隨順一切世間智者說有或說無。世間智者說五欲樂是無常、苦、無我、可斷，佛陀亦如是說。世間智者說五欲樂有常、我、淨，無有是處，佛陀亦如是說無有是處。稱為世間智者，是對世間真相有所了悟之人。世間智者所說之世間種種，大致上

² 「氣噓」又作「氣虛」。根據宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

不違背佛陀所宣說之世間真相。所以佛陀述說世間真相之種種，有時沿用世間智者所說。隨自他說，意指說者順應他人的想法或所說，亦不違背自己內證的理法而宣說法義。隨自他說，亦意含著不論誰說，只要說者具備正知正見，所說的內容之旨趣，大致上，應該是一致的。

（三）三種呈顯法義說法方式用於解說眾生佛性

於《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉，佛陀以隨他意說、隨自意說與隨自他意說，用於說明眾生佛性。

善男子！如我所說十住菩薩少見佛性，是名隨他意說。何故名少見？十住菩薩得首楞嚴等三昧三千法門，是故了了自知當得阿耨多羅三藐三菩提，不見一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提，是故我說十住菩薩少（十分）見佛性。善男子！我常宣說一切眾生悉有佛性，是名隨自意說。一切眾生不斷不滅乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是名隨自意說。一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不能得見。我說如是，汝說亦爾，是名隨自他意說。(T12, no. 374, p. 573, c13-23)

當佛陀分別以隨他意說、隨自意說與隨自他意說三種情況，述說眾生佛性義，會產生不同的結果。若佛陀以隨他意說的情況述說眾生佛性，如佛陀說十住菩薩少見佛性，此說乃依據十住菩薩實際見到佛性的內涵而述說。因十住菩薩清楚地確定自己未來能證得阿耨多羅三藐三菩提，不過對於一切眾生能否證得阿耨多羅三藐三菩提則不確定。所以當佛陀以隨他意說闡釋眾生顯發佛性的狀況，則依隨著述說對象知見佛性與否的差異，以及知見佛性程度之差別，而產生稱為或有佛性或無佛性的差異。佛性稱為有或無，只用於說明知見佛性與否方面。佛性於法性層面上，因恆常無變易，超越時空限制與所有言說概念之隔閡，故無關涉於有無等相對之二邊。隨自意說的情況，如佛陀以自己證得之境界，觀看眾生佛性，觀看到眾生佛性與佛之佛性無有差異，以及一切眾生之佛性，不斷不滅直至成佛，因此宣說一切眾生悉有佛性。隨自他意說的情況，如佛陀以自證之境界說一切眾生悉有佛性，再依一切眾生實際情況說因眾生煩惱覆蓋遮蔽佛性而不能知見。佛陀如此說，其他人若述說眾生佛性，也應如此說。隨自他意說，意味著不論誰說，所說的理則皆會相同。隨自他意說，意含著不論從自己或他者任何的視角觀看眾生佛性，其所觀看的結果皆會相同，此說明此方式述說眾生佛性具有理論的普遍原則。

進一步來述說，如來之隨自意語。見《大般涅槃經》卷 36〈迦葉菩薩品〉所言：

善男子！如來復有隨自意語。如來佛性則有二種：一者有，二者無。有者，所謂三十二相、八十種好，十力、四無所畏，三念處、大慈大悲首楞嚴等無量三昧，金剛等無量三昧，方便等無量三昧，五智〔印〕等無量三昧，是名為有。無者，所謂如來過去諸善、不善、無記業因果（果＝業）報，煩惱五陰十二因緣，是名為無。善男子！如有無，善不善，有漏無漏，世間非世間，聖非聖，有為無為，實不實，寂靜非寂靜，諍非諍，界非界，煩惱非煩惱，取非取，受（受＝授）記非受（受＝授）記，有非有，三世非三世，時非時，常無常，我無我，樂無樂，淨無淨，色受想行識非色受想行識，內入非內入，外入非外入，十二因緣非十二因緣，是名如來佛性有無。乃至一闍提佛性有無，亦復如是。（T12, no. 374, p. 574, b14-28）

隨自意語，依說者自己所理解、體悟或證悟，去陳述事件。所陳述之內容不但隨說者的體悟或證悟之深淺而有異，亦涉及所講說之語言情境與語境脈絡而有差異。以如來之隨自意語來說，如來佛性能就有與無二面向來闡述。就有的面向來說：如來成就三十二相八十種好完美相貌，具有十力、四無所畏，三念處、大慈大悲首楞嚴等無量三昧，金剛等無量三昧，方便等無量三昧，五智〔印〕等無量三昧。這些如來所具有的能力特性，是佛性的完全顯發之使然。就無的面向來說：如來在未成就無上正等正覺之前，亦有無明煩惱遮蔽佛性。闡釋如來佛性之有無，可藉由有無、善不善與有漏無漏等相對之概念來傳達。同樣地，陳述一闍提佛性有無，亦可以有無、善不善與有漏無漏等相對之概念來表達。此為下一段一闍提與善根人之佛性有無四句義的伏筆。

（四）三種呈顯法義方式帶出一闍提與善根人之佛性有無四句義

佛陀以隨自意說，宣說「一切眾生悉有佛性」，佛陀之隨自意說乃諸佛境界，一生補處之菩薩尚無法了解，更何況是一般眾生。佛陀為了使眾生了知「一切眾生悉有佛性」之意義，故以一闍提與善根人佛性有無四句義解說之。解說一闍提與善根人佛性有無之四句義之前，先說明二個重要概念一闍提（*icchantika*）與善根（*kuśala-mūla*）。因一闍提的概念涉及善根之含義，所以先解說善根之含義，其次再解釋一闍提之意涵。

1. 善根之含義

善根之根有出生增長之義，善根為出生與增長一切善法之根本。善根的內容，

可由三善根與五善根來說明。

善根指三善根時，即無貪、無恚與無癡三意業。善法指善之身、口與意三業，即身心所造作之善業。善根之根為根本、根源與基礎之意，故善根能出生增長與主導善法。善根出生增長一切善法，有如草木之根，生成增長草木。三善根之不貪、不瞋、不癡，屬於心意識之範疇，以三業來說，屬意業；善法涉及身、口、意三業。心意識主導造作三業，故身口意三業中以意業為主導，意業是三業判斷善惡之關鍵，由意業之善惡決定三業之善惡，如此則言心意識是產生善惡業之根源。當意業是由無貪、無瞋、無癡三善根本所構成，隨之而生起之身、口、意三業，皆與善法相應。³

善根指五善根時，其內容分別指：一、信根 (*śraddhendriya*)，相信正法，由深信產生勝解。二、進根 (*vīryendriya*)，修持所深信與勝解之正法，無有間斷與雜念。三、念根 (*smṛtīndriya*)，於正法憶持不忘。四、定根 (*samādhīndriya*)，攝心專住於正法上。五、慧根 (*prajñendriya*)，清楚明了觀照諸正法。此五種善能出生諸善法，故以根稱之。當五種善根增長，能產生遮止惡法之力量，故又稱為五力。⁴

2.一闡提之意涵

一闡提是梵文 *icchantika* 之音譯，其字根為 *viś*，主要意思有二：一、認定、堅持。二、渴望、欲求、希求、追求。*icchantika* 的構成有二種說法：一、由 *viś* 所形成之現在分詞 *icchant*，加上 *-ika* 所構成。*-ika* 是構成名詞之接尾音節。二、由表示欲望之陰性名詞 *icchā*，加上字尾音節 *-anta* 或 *-antika*，形成 *icchāntika*，再將其中的 *ā* 改為 *a* 而構成。*icchantika* 陽性名詞，蘊含固著，甚欲、大欲等意思，

³ 善根指三善根與善法之內容，可參閱：《雜阿含經》：「云何善法如實知？善身業、口業、意業，是名善法。如是善法如實知。云何善根如實知？謂三善根。無貪、無恚、無癡，是名三善根。如是善根如實知。」(T02, no. 99, p. 94, b18-21)。《大方等大集經菩薩念佛三昧分》〈說修習三昧品〉：「若諸菩薩摩訶薩具足三法，即能入此念佛三昧。何等為三？一者、具足不貪善根。二者、具足不瞋善根。三者、具足不癡善根。若能具足三善根已，即得成就六波羅蜜。」(T13, no. 415, p. 865, c16-20)。《大智度論》〈序品〉：「善根者，三善根：無貪善根，無瞋善根，無癡善根。」(T25, no. 1509, p. 282, a23-24)。《大智度論》〈序品〉：「一切諸善法，皆從三善根生增長；如藥樹、草木，因有根故，得生成增長。以是故，名為諸善根。」(T25, no. 1509, p. 282, a24-26)。《大智度論》〈隨喜迴向品〉：「是心相應三善根，不貪、不瞋、不癡。善根相應諸善法，及善根所起身、心、口業，和合是法，名為「福德」。」(T25, no. 1509, p. 488, b19-21)。

⁴ 五善根之相關解說，可參考：《大智度論》〈兩不和合品〉：佛告須菩提：「聽法人信等五善根發故，欲書、持般若，乃至正憶念；說法者五蓋覆心故，不欲說。」(T25, no. 1509, p. 537, b6-8)。《妙法蓮華經玄義》：「五善根生，名為根。根增長，名為力」(T33, no. 1716, p. 720, b6)。《妙法蓮華經玄義》：「五善根生，故名五根。五根增長，遮諸惡法，故名五力。」(T33, no. 1716, p. 786, c1-3)。

音譯為一闡提、闡提、一闡底迦，引申為固執於邪見與多欲求、極貪欲之眾生。

5

於此探討一闡提之義，從《大般涅槃經》相關一闡提的經文，爬梳一闡提所蘊含的意思。《大般涅槃經》提及一闡提，主要闡述一闡提之佛性議題，因此探討一闡提之義後，亦探討一闡提與佛性之相關議題。陳述之步驟，分成二階段：首先，探討一闡提之義。其次，探討一闡提與佛性之相關議題。⁶

(1) 何種情況稱為一闡提？

眾生所作所為與所造作之業構成一闡提之特徵，此類眾生稱為一闡提。眾生怎樣的行為與所造作之業，稱為一闡提？一闡提有四個主要特徵：一、凡是眾生斷諸善根，生不出善法與善念者。二、對佛所教誡之正法不能信受，且佛不能救治者。三、造作重罪業與邪業，不知悔改。四、即使遇到發菩提心之良善因緣，亦不能使其發菩提心。眾生具有此四種行為與所造作之業，則稱為一闡提。

⁵ 關於一闡提語源與語意之探討，可參閱：Richard Cohen, *Beyond Enlightenment: Buddhism, Religion, Modernity* (London: Routledge, 2006), pp.184-188, 125; James Shields, *Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought* (Farnham: Ashgate, 2011), pp.44,64,71,75; Kenneth White, *The Role of Bodhicitta in Buddhist Enlightenment, Including a Translation into English of Bodhicitta-sāstra, Benkemitsu-Nikyoron, and Sammaya-Kaijo* (Lewiston: Edwin Mellen, 2005), pp.111, 150, 413; Seishi Karashima, "Miscellaneous Notes on Middle Indic Words," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 5 (2002): pp.148-151; 小川一乘,《佛性思想》(京都:文榮堂,1983),頁123-131;水谷幸正,〈一闡提について〉,《印度學佛教學研究》v10n2(1962),頁514-515;辛嶋静志,〈一闡提(icchantika)は誰か〉,收錄於《法華經と大乘經典の研究》,望月海淑編,(東京:山喜房佛書林,2006年),頁253-269;望月良晃,《大乘涅槃經の研究:教團史的考察》〈第二編.一闡提的考察〉,(東京:春秋社,1988年),頁95-154;袴谷憲昭,〈icchantika(一闡提)の意味とlābha-satkāra〉,《佛教學セミナー》第74號(2001年10月),頁20-34;蔡耀明,〈一法界的世界觀、住地考察、包容說:以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉,《臺大佛學研究》第17期(2009年6月),頁1-48.

⁶ 關於《大般涅槃經》「一闡提」的研究,以及一闡提與佛性之研究,可參考:Liu, Ming Wood, "The Problem of the *icchantika* in the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra*", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.7, No.1 (1984), pp.57-81.土橋秀高,《戒律の研究》(京都:永田文昌堂,1980),頁194-200.水谷幸正,〈一闡提考〉,《佛教大學研究紀要》n40,(1961),頁63-107.和村孝照,〈大乘涅槃經における闡提成佛について〉,《宗教研究》n181(1965),頁115-116;〈大乘涅槃經における佛性說〉,《宗教研究》n186(1965),頁61-62;〈大乘涅槃經における菩薩道〉,收入西義雄編《大乘菩薩の研究》(京都:平樂寺書店,1968),頁357-398;〈佛性・一闡提〉,收入平川彰等著《講座大乘佛教IV如來藏思想》(東京:春秋社,1982),頁86-113.屈大成,《大乘《大般涅槃經》研究》〈第一章 大乘《涅槃經》的傳譯〉(台北市:文津出版社,1994年),頁173-187;屈大成,《大般涅槃經》(上)(香港:密乘佛學會,1996.8),頁94-101.望月良晃,《大乘涅槃經の研究・一闡提の考察》(東京:春秋社,1988),頁97-136/465-489.常盤大定,《支那佛教の研究第三》(東京:春秋社,1943),頁281-300;《佛性的研究》(東京:明治書院,1944),頁36-66.郭瓊瑤,〈「大乘涅槃經」の一闡提觀〉,《獅子吼》v27n4(1988),頁14-18.橫超慧日,〈涅槃經の一闡提について〉,《佛教學研究》n39、40,(1984),頁132-139。

① 斷諸善根無有善法與善念

《大般涅槃經》卷 5〈如來性品〉說明稱為一闍提者，缺乏善根、善法與善念：

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。⁷ (T12, no. 374, p. 393, b14-16)

一闍提斷滅一切的善根，心無良善因緣能夠攀附善法，即使一念之善亦不生起。經文中提及一闍提斷滅一切諸善根，由善根這個概念帶出一闍提的狀況，了知善根之意，則能理解一闍提的意涵。善根已於上述解說，善根為產生諸善法、善業和善果報之根本。所造作之意業與善相應，稱為善根。稱為諸善根本，主要是因善之意業不但能主導心之所念趨善，亦能主導三業之造作成為善法。無善根之意業使心之所念，無有善念與善心，不與三業所產生之一切善法相應。一闍提斷滅一切諸善根，因此心念不與善相應，無法出生善法，所作所為皆是非善法、非善業與非善果報。

② 不信佛所教誡之正法，佛不能救治

《大般涅槃經》卷 5〈如來性品〉提及一闍提不信佛所教誡之正法，故遮斷救治的機緣：

善男子！閻浮提內眾生有二：一者有信，二者無信。有信之人，則名可治。何以故？定得涅槃，無瘡疣故。是故我說治閻浮提諸眾生已。無信之人，名一闍提。一闍提者，名不可治。(T12, no. 374, p. 391, c22-26)

佛說閻浮提內的眾生有二類：第一類，具有信心，此類眾生信順佛之教誡，從煩惱深淵中解脫出來，進而證得涅槃，是佛陀能夠救治的眾生類。第二類，不具信心，不信順佛之教誡，不依佛所說去實踐，自己遮止所有能救治的機緣，佛陀不能夠救治，此類即是一闍提。

一闍提不信佛所宣說之正法等種種，是造成斷善根的主要因素。此外，一闍提不親近善知識，致使所作所為完全不與善相應，故諸佛世尊不能救治。見《大般涅槃經》卷 19〈梵行品〉所言：

云何罪人，謂一闍提？一闍提者，不信因果，無有慚愧。不信業報，不見

⁷ 相關的經文，可參閱：《大般涅槃經》卷 10〈一切大眾所問品〉：「善男子！彼一闍提，亦復如是。燒然善根。當於何處而得除罪？善男子！若生善心，是則不名一闍提也。」(T12, no. 374, p. 425, c28-p. 426, a1)

現在及未來世。不親善友，不隨諸佛所說教戒（戒＝誠），如是之人名一闍提。諸佛世尊所不能治。何以故？如世死屍醫不能治。一闍提者亦復如是，諸佛世尊所不能治。(T12, no. 374, p. 477, c26-p. 478, a2)

一闍提具不信佛所說正法的特徵外，凡是所作所為皆不與善有所關連。對何不信？不信的內容諸如：佛所說之正法、因果、業報與佛性等。不信正法，故執持斷滅見等邪知邪見。不信因果，造作惡業，無有恐怖與慚愧。不信業報，不見現在的果報與未來世的業報。凡是善知識等善友，不親承諮詢正法，亦不遵循諸佛之教誡。具有如此徵兆之眾生，稱為一闍提。因為一闍提不信正法等，亦不親近善知識，心無善念，致使無有助緣，修持善法與善行，進而助成證得涅槃，故諸佛世尊不能救治。

③造作重罪業與邪業

《大般涅槃經》卷 10〈一切大眾所問品〉說明造作何等重罪業，名為一闍提：

純陀復問：「一闍提者，其義云何？」佛言：「純陀！若有比丘及比丘尼，優婆塞、優婆夷，發麁惡言，誹謗正法，造是重業，永不改悔，心無慚愧，如是等人，名為趣向一闍提道。若犯四重、作五逆罪，自知定犯，如是重事，而心初無怖畏、慚愧，不肯發露。於佛（佛＝彼）正法，永無護惜建立之心，毀訾、輕賤，言多過咎，如是等人，亦名趣向一闍提道。若復說言無佛法僧，如是等人，亦名趣向一闍提道。」(T12, no. 374, p. 425, b2-10)

一闍提不信正法，不依順佛之教誡，斷滅諸善根，造作無邊惡業。造作何等惡業，名為一闍提？若有比丘及比丘尼，優婆塞與優婆夷，四眾弟子誹謗正法，造作如是重業，心無慚愧，亦不悔改，如此之人，趨向於一闍提之道。若犯四重罪或稱為四波羅夷罪，造作五逆，明確知道犯此重罪，心無怖畏、慚愧，不肯發露懺悔。於佛之正法，永無護惜建立之心，毀訾、輕賤，言多過咎，有此情況者，稱為趨向於一闍提之道。若有說言無佛法僧三寶，顛倒說法，斷人慧命，有如是等情況之人，亦稱為趨向於一闍提之道。

《大般涅槃經》卷 33〈迦葉菩薩品〉述說一闍提之業，皆為邪業：

一闍提輩，若有身業、口業、意業，取業、求業、施業、解業，如是等業，悉是邪業。何以故？不求因果故。善男子！如呵梨勒果，根莖枝葉花實悉苦，一闍提業，亦復如是。(T12, no. 374, p. 562, c17-20)

所有造作之業，以意業為前導，意業造作受思想與見解之驅使，不正確與偏頗的邪思、邪念與邪見，致使所造作之諸業皆是邪業。不信因果為一闡提嚴重的邪見之一，不思考推求業因與業果之關連，因此無有怖畏與恐懼三惡業果報，廣作重罪業與種種邪業。一闡提不信因果等之邪知邪見，致使所造作之身、口、意諸業，皆是邪業。

④不能發菩提心

一闡提聽聞《大般涅槃經》亦不能發菩提心，因無任何善根與善心，誘發菩提心。《大般涅槃經》卷 9〈如來性品〉以淤泥譬喻一闡提不能發菩提心：

善男子！譬如明珠置濁水中，以珠威德水即為清。投之淤泥，不能令清。是《大涅槃》微妙經典，亦復如是。置餘眾生五無間罪四重禁法濁水之中，猶可澄清，發菩提心。投一闡提淤泥之中，百千萬歲不能令清，起菩提心。何以故？是一闡提滅諸善根，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。(T12, no. 374, p. 418, a9-17)

如來先以譬喻說明一闡提不能發菩提心之情況。譬如明珠放置於污濁的水中，對濁水能發揮淨化之作用，但明珠放置於淤泥中，對淤泥則無法發揮淨化作用。就像《大般涅槃經》是知見佛性與發菩提心之良善因緣，能令造作五無間罪與犯四重禁者，心淨化與發菩提心。不過，一闡提沒有善的根源生起滋長善心與善念，心不攀緣、亦不住善法。因此，即使聽聞《大般涅槃經》，充耳不聞，心不信受任何正法，遮斷任何善因緣助發菩提心。

《大般涅槃經》卷 9〈如來性品〉說一闡提猶如焦種，即使遇到《大般涅槃經》善說佛性之善因緣的輔助，亦不能發菩提心：

善男子！如法陀羅樹、鎮頭迦樹，斷已不生，及諸焦種。一闡提輩，亦復如是。雖得聞是《大涅槃經》，而不能發菩提因緣，猶如焦種。復次，善男子！譬如大雨，終不住空，是《大涅槃》微妙經典，亦復如是。普雨法雨，於一闡提則不能住。是一闡提周體密緻，猶如金剛不容外物。(T12, no. 374, p. 418, b18-24)

佛陀比喻一闡提像是整棵樹被截斷，不能繼續生長，亦像燒焦的種子，不復發芽與生長。一闡提即使聽聞《大般涅槃經》之善說佛性，亦不能成為發菩提心之因緣。因為一闡提本身不具有吸收良善因緣的條件，任何善因緣對一闡提皆發揮不了作用。譬如大雨，不停留虛空，《大般涅槃經》正法之雨，普霑任何眾生，唯

獨一闍提不霑。有如倒置之容器，倒不進任何法水。一闍提者，正法不入其心，如金剛般堅硬密緻，任何其他物質皆無法破壞。

一闍提不信諸佛教誡之正法，邪知邪見，所作所為不與善相應，造作無邊重罪業與邪業，斷諸善根，生長不出善法與善念。諸如此類之種種遮斷發菩提心之因緣，如焦種發不出菩提心芽。一闍提雖具有如此之種種不善之業，而此種業是否涉及佛性之有無？以下則接續探討一闍提之佛性。

(2) 論析一闍提之佛性

基於佛陀以自證境界宣說一切眾生悉有佛性之前提下，一闍提亦當不例外，亦具有佛性。不過上述已經解說一闍提之所作所為與所造之業，皆將自身推向萬劫不復的生死深淵中。而一闍提如此的情況是否影響佛性？將是此處所欲探討之課題。於此分成二階段陳述：首先，闡述一闍提遮蔽佛性之情況。其次，論說一闍提在所作所為與所造業之束縛下，依然具有佛性之理由。

① 一闍提遮蔽佛性之情況

一闍提不信佛陀所教誡之正法，亦不信自身有佛性，邪知邪見造作無量罪惡業。一闍提之佛性為無量罪垢所纏，所作所為與所造業皆趨向於生死流，無有任何助發菩提心之因緣。斷諸善根，無有善法，致使遮蔽未來善根之增長。無有善根則遮蔽顯發佛性之因緣。

A. 一闍提不自信有佛性

《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉言一闍提不信自身具有佛性：

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。以不自信有佛性故，即墮三惡。墮三惡故，名一闍提。(T12, no. 374, p. 519, b15-21)

眾生佛性意思是具有等同佛之特性或指成佛之潛能，此佛性並非住著於某處，只要開發自身之般若智慧，即能照見佛性。照見佛性，能證得阿耨多羅三藐三菩提。一闍提即使聽聞眾生皆有佛性，不能信受，所作所為，不與善法相應，無有善方便得見佛性。因一闍提不信自身有佛性，以致於造作三惡道罪，墮三惡道。若一闍提相信自身有佛性，則不至於造作無邊惡業，墮落三惡道，更不稱為一闍提。

佛陀說一闍提「不自信有佛性」，如此則意味著一闍提具有佛性。

B. 一闍提之佛性為無量罪垢所纏

《大般涅槃經》卷 9〈如來性品〉佛說一闍提亦有佛性，不過無量的罪業垢染淹沒遮蔽佛性，所造作之業無任何助發菩提心的因緣。隨著所造作之罪業，不斷地流轉生死。

善男子！譬如蓮花，為日所照，無不開敷。一切眾生，亦復如是。若得見聞大涅槃日，未發心者皆悉發心為菩提因，是故我說大涅槃光所入毛孔必為妙因。彼一闍提，雖有佛性，而為無量罪垢所纏，不能得出，如蠶處繭，以是業緣，不能生於菩提妙因，流轉生死，無有窮已。(T12, no. 374, p. 419, b1-7)

《大般涅槃經》善說佛性，能作為眾生發菩提心之良善因緣。一闍提，雖然具有成佛之特性或潛能，不過，因煩惱深厚與所造作之無量重罪垢染所纏縛，如蠶作繭自纏自縛。一闍提如此罪業果報因緣，深深束縛向善之助緣，即使聽聞《大般涅槃經》善說佛性，於無善根與重罪業束縛下，無法生出良善的菩提妙因，受困於無窮盡的生死流轉中，不能出離生死流轉。此段經文佛陀亦說一闍提有佛性，只不過為無量罪垢所纏覆。

C. 佛性不可斷，然一闍提斷諸善根，遮蔽顯發佛性的因緣。

一闍提斷現在與現在障於未來之諸善根，如此則障蔽顯發佛性之因緣。一闍提斷諸善根，無有善法。善法包括過去、現在與未來。未來善法雖不能斷，但一闍提所斷之善根能遮障未來善法。見《大般涅槃經》卷 33〈迦葉菩薩品〉所言：

「世尊！一闍提輩，以何因緣，無有善法？」「善男子！一闍提輩，斷善根故，眾生悉有信等五根，而一闍提輩永斷滅故。以是義故，殺害蟻子猶得殺罪，殺一闍提無有殺罪。」「世尊！一闍提者，終無善法，是故名為一闍提耶？」佛言：「如是如是。」「世尊！一切眾生有三種善，所謂過去、未來、現在。一闍提輩亦不能斷未來善法，云何說言斷諸善法，名一闍提耶？」「善男子！斷有二種：一者、現在滅，二者、現在障於未來。一闍提輩具足（足=是）二斷，是故我言斷諸善根。」(T12, no. 374, p. 562, b3-13)

一闍提斷諸善根，故無法出生與增長諸善法。諸善根指不貪、不瞋、不癡三善根與信、進、念、定、慧五善根。善法以時間來說，可分成過去、未來與現在。一闍提雖不能斷未來善法，不過，因為斷滅現在善根與現在障礙未來生長善法之善根，所以說一闍提斷諸善根。

承續上段經文，探討一闍提未來世的善根，有二種情況：一、微弱之未來世善根不足以拯救當前所造作之惡業，於未來世惡業現前之影響。二、若於未來世累積之善根堪能救拔，但現在世之所作所為將自身推向無可救拔之境地。佛性非屬於時間之範疇，無中斷與消失之疑慮。於如此佛性特性之前提下，一闍提亦具有佛性，只因自身所造作之罪業障蔽現在世顯發佛性的因緣。

善男子！譬如有人沒圍廁中，唯有一髮毛頭未沒。雖復一髮毛頭未沒，而一毛頭不能勝身。一闍提輩亦復如是。雖未來世當有善根，而不能救地獄之苦。未來之世雖可救拔，現在之世無如之何，是故名為不可救濟。以佛性因緣，則可得救。佛性者，非過去、非未來、非現在，是故佛性不可得斷。如朽敗子不能生芽，一闍提輩亦復如是。(T12, no. 374, p. 562, b13-20)

一闍提雖然未來當有善根，但是從過去世直至現世為止，造作太多惡業影響未來世。未來世因業報與業習殘留之餘勢，致使即使有微弱善根之力道不足以救拔現在世所造惡業之惡報。未來世若捨棄一闍提的種種造作，雖然可以救拔，不過現在世的種種造作，致使深陷於無可救拔之境地。一闍提，因佛性之因素，未來可以救拔。佛性非過去、現在與未來三世之時間範疇，佛性不中斷或斷滅，眾生恆常具之。一闍提亦具有佛性，因無明煩惱與惡業遮蔽，致使遮蔽種種顯發佛性之因緣，有如種子腐敗，不能發芽。

上述所引的經文，包含一般學界所稱之前分與續譯部分，而佛陀皆說一闍提有佛性，但因深厚的煩惱罪業束縛，而障蔽顯發菩提心之因緣。

②一闍提亦有佛性之理由

一闍提亦有佛性之理由有四：一、即使一闍提具備著種種遮蔽佛性的所作所為與罪業，以及不論一闍提所蘊涵之意思為何，皆無涉於佛性之有無，因佛性是中道，超越任何概念。二、一闍提之所作所為與所造作之罪業雖障蔽現在與未來某種程度知見佛性，不過於未來充滿著條件變化因素，當眾生不再造作一闍提之業，則脫離一闍提，因緣具足能於未來成佛。三、以佛陀之境界宣說一切眾生悉有佛性，上至諸佛，下至一闍提，皆有佛性。四、第二章第三節說明一切眾生悉有佛性之理由，佛性具有恆常不變易、是我，不可斷壞、不退轉等特徵，以及一切眾生同一佛性平等無差別，一切眾生於未來定當得成阿耨多羅三藐三菩提，此等理由亦適用於說明一闍提亦有佛性之理由。因第二章已分別說明此等理由之意義，於此則不重述。

A. 佛性是中道

《大般涅槃經》卷 26〈光明遍照高貴德王菩薩品〉述說一闡提之含義，無關於佛性之有無。佛性無所沾著於任何概念，透過超越任何概念之中道義理彰顯之：

善男子！一闡名信，提名不具，不具信故名一闡提。佛性非信，眾生非具。以不具故，云何可斷？一闡名善方便，提名不具，修善方便不具足故，名一闡提。佛性非是修善方便，眾生非具，以不具故，云何可斷？一闡名進，提名不具。進不具故，名一闡提。佛性非進，眾生非具。以不具故，云何可斷？一闡名念，提名不具。念不具故，名一闡提。佛性非念，眾生非具。以不具故，云何可斷？一闡名定，提名不具。定不具故，名一闡提。佛性非定，眾生非具。以不具故，云何可斷？一闡名慧，提名不具。慧不具故，名一闡提。佛性非慧，眾生非具。以不具故，云何可斷？一闡名無常善，提名不具。以無常善不具足故，名一闡提。佛性是常，非善非不善。何以故？善法要從方便而得，而是佛性非方便得，是故非善。何故復名非不善耶？能得善果故，善果即是阿耨多羅三藐三菩提。又善法者生已得故，而是佛性非生已得，是故非善。以斷生得諸善法，故名一闡提。(T12, no. 374, p. 519, a14-b3)

此段經文解釋一闡提所蘊含之義，並加以解說非以此義論斷佛性。一闡稱為信，提是沒有具備之意。沒有具備信的特質，稱為一闡提。佛性不屬於信與不信之範疇，因不論相信有無佛性，皆不影響佛性恆常存在眾生中之事實。眾生佛性不是以具信與不具信來論斷，即使不具信，亦不能遮斷眾生佛性。同理而論，一闡稱為善方便，提是不具之意，不具足修善方便，即稱為一闡提。不過，佛性並非以修善方便來判定，眾生佛性亦不能以具或不具修善方便來斷定，即使眾生不具有修善方便，亦不能說眾生無有佛性。一闡稱為進、念、定和慧，提為不具之意，一闡提即是不具進、念、定和慧。佛性指成佛之特性、特徵或潛能，屬於恆常之範疇，不受進、念、定和慧等因素的影響。眾生不論具或不具進、念、定和慧等，皆不能以此論斷有無佛性。

一闡稱為無常善，提為不具之意，不具無常善稱為一闡提。佛性是恆常，既非善亦非不善，不落相對概念之二邊，是中道之法。佛性既非善亦非不善之理路？善法藉由修習種種方便法門而得，佛性非以這樣的方式得到，所以非以善來判定。顯發佛性能得善果報，善果報即是阿耨多羅三藐三菩提，所以佛性並非不善。藉由修習、造作而產生善法，然而佛性不是生成造作而得到之法，所以不是以善來判定有無佛性。一闡提，雖然斷除生得諸善法，但佛性非以善或不善論斷，因此

一闍提不斷佛性。

佛性是常之常，並不等於常見。凡有心識之眾生皆具有成佛的潛能，此成佛之特性恆隨眾生，以常來形容此種情況。常見之見帶有個人執著於某種認知與觀點，並執持此觀點不知變通，常見即是執持恆常的觀點，並認為此觀點是不變的。佛性是常，不能將其視為某種固定不變的性質。若佛性之性是固定不變的性質，則何須修行實踐菩薩道。但佛性之性，亦非變動。因此，佛性當從中道觀之，既非固定，亦非變動。舉凡諸法無有固定不變之性質，諸法因緣生，諸法因緣滅，眾生佛性亦當從因緣所生觀之。眾生有成佛之潛能，但能否成佛則需修行菩薩道種種因緣配合。一闍提亦有成佛之潛能，但一闍提所作所為皆不趨向佛道。就像乳有轉變成酪之潛能，但能否變成酪，還需要種種因緣的配合，才能轉變成酪。若因緣條件不具足，即使是乳，亦不能變成酪。

B. 一闍提不決定故能於未來世成佛

《大般涅槃經》卷 22〈光明遍照高貴德王菩薩品〉解說一闍提並非永遠是一闍提，只要捨棄造作成為一闍提之業，即能擺脫一闍提。所以，一闍提不決定。一闍提不決定，而佛性不斷，因此當來之世亦能成佛。

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。如汝所言佛性不斷，云何一闍提斷善根者？善男子！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。若是斷者，則應還得。若不還得，則名不斷。若斷已得，名一闍提。(T12, no. 374, p. 493, c24-p. 494, a4)

造作成為一闍提的業，才稱為一闍提。當不繼續造作成為一闍提之業，則不是一闍提。眾生心念時時刻刻變動不拘，當心念攀緣善，生起善根與善法，不再造作種種罪業與邪業成為一闍提，即非一闍提。所以，一闍提非永遠是一闍提。一闍提斷善根之情況，並不影響具有成佛潛能之事實。佛性超越一切內外、有漏無漏、常無常等相對概念，佛性是不落二邊之中道。即使一闍提斷諸善根，佛性非斷。因佛性不斷，以及善根與善法非決定，能斷而復得，故一闍提不決定。一闍提不決定則能於未來建立善根，修集善法，進而成就阿耨多羅三藐三菩提。

C. 一闍提乃至諸佛皆不離於佛性

以如來境界隨自意語述說眾生佛性，不論一闍提乃至諸佛，佛性平等無有差

別。眾生與諸佛、十住階位以上菩薩之差異，在於知見佛性與否。諸佛與不同階位菩薩之差異，在於顯發佛性之程度不同。從一闡提至諸佛，雖因知見佛性之差異有不同之名稱，但就如來境界觀看佛性平等無差異。《大般涅槃經》卷 36〈迦葉菩薩品〉如是言：

如是微妙大涅槃中，從一闡提，上至諸佛，雖有異名，然亦不離於佛性水。
善男子！是七眾生，若善法，若不善法，若方便道，若解脫道，若次第道，
若因若果，悉是佛性，是名如來隨自意語。(T12, no. 374, p. 579, b15-20)

於《大般涅槃經》中，從如來之境界來說，不論是一闡提，亦或是諸佛，雖然有不同之稱謂，然而佛性恆常具足。即使眾生修習善法或不修善法，趨向方便道、解脫道或次第道，若是處於因地或是果地，皆不離佛性。

一闡提即使斷諸善根，包括斷現在善根與障於未來之諸善根。不過，佛性之有無並非由善根或善法來決定，善根或善法無常不定，佛性非斷，是不落二邊之中道法，跳脫有無或內外等相對概念之框架，不受二邊法的干擾。從中道之遠離二邊觀看眾生佛性，則眾生恆常具足佛性之特性。眾生佛性非有無之差異，只在於顯發與遮蔽之差異，當一切眾生建立善根與修習善法，去除無明煩惱等垢染之遮蔽，長時間積功累德修集菩提資糧，能漸漸知見與顯發佛性之清淨光輝。因此之故，以如來之境界觀看一切眾生，佛性平等具足，無有差異，故而宣說：一切眾生悉有佛性。

3. 一闡提與善根人之佛性有無四句義

《大般涅槃經》卷 36〈迦葉菩薩品〉佛陀以自身所證得之境界，宣說一切眾生悉有佛性。像是這樣出自於佛陀境界的宣說，唯佛與佛方能究竟了知。面對不能理解者，佛陀帶出一闡提與善根人之佛性有無四句義，若了解此四句義，即能理解佛性中道義。

善男子！我雖說言一切眾生悉有佛性，眾生不解佛如是等隨自意語。善男子！如是語者，後身菩薩尚不能解，況於二乘其餘菩薩。善男子！我往一時在耆闍崛山，與彌勒菩薩共論世諦，舍利弗等五百聲聞於是事中都不識知。何況出世第一義諦？善男子！或有佛性，一闡提有，善根人無；或有佛性，善根人有，一闡提無；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：一闡提人定有佛性、定無佛性。若言眾生悉有佛性，是名如來隨自意語。如來如是，隨自意語，眾生云何一向作解？(T12, no. 374, p. 574, b14-c11)

如來之隨自意語蘊含著如來隨自證境界宣說法義。如來之境界從引文中可看出二方面意義：一、如來境界乃佛與佛方能究竟了知，即使一生補處菩薩亦未能完全了解，更何況其餘的非一生補處菩薩、二乘與凡夫等。二、如來徹底證悟正法內涵，深具權巧方便，善說契應一切眾生之法義。不論說有或無，皆是適切之說，亦是中道之說。若能了知如來闡釋佛性所說之四句意義，即能知解佛性的中道之義。一闡提與善根人佛性有無之四句義：

第一句義，一闡提有，善根人無。一闡提有佛性，指的是具有成佛之潛能與特性。善根人無佛性，指知見佛性方面。有二種情況：第一種情況，聲聞緣覺發願趨向解脫道，不知見佛性。第二種情況，十住菩薩以下之眾生，此等人雖然具善根和善業，不過無明煩惱障蔽知見佛性。因這二種情況皆不知見佛性，所以稱為無佛性。

第二句義，善根人有，一闡提無。善根人有佛性有二種含義：一者，可指眾生具有佛性之特性或成佛之潛能。二者，可指知見佛性方面，十住菩薩以上之階位菩薩，已能知見佛性。一闡提無佛性，指一闡提之無明煩惱與惡業、惡果報遮蔽知見佛性。

第三句義，二人具有。一闡提與善根人皆有佛性，是指二者皆具有佛性特性或成佛之潛能。此外，就知見佛性來說，善根人修習菩薩道至菩薩階位十住以上，能知見佛性。

第四句義，二人具無。一闡提與善根人皆無佛性，指知見佛性方面。一闡提因種種無明煩惱與惡業、惡果報遮蔽知見佛性。善根人雖修習善法，然所修習之力道與所積累之資糧，尚不足以知見佛性。

以上四句義的論述對象皆是一闡提與善根人，以一闡提與善根人對照討論佛性有無，而一闡提是斷諸善根之代表，此意味著二種人皆涉及善根概念，只是一闡提代表無善根之類，善根人代表有善根這一類。將有無善根二類人，對比討論佛性有無，可以得出結論：佛性的有無不關涉善根的有無。佛性是超越善根與非善根等概念之中道。

佛之隨自意說乃諸佛境界，為使眾生了解佛說之義，如來講說一闡提與善根人佛性有無之四句義，使聽法者了解不應言說一闡提人定有佛性或定無佛性。「定」有固定不變，不知變通之意涵。佛陀說法不定調於有無等相對概念之二端，但並非不說有或說無。一闡提佛性之說有或說無，應端視所言說之語境脈絡與種種的情況而適切說有或無，不論說有或無皆是適切之說，如此則可說明佛性乃中道不落二邊之法。佛性以中道法義闡釋，能適切帶出眾生佛性的種種樣貌。於此需詳加注意之處為：通常講說眾生佛性蘊含二方面之意指，亦即指恆常不變易之佛性與知見佛性二方面，即是佛性之正因與緣因。如此才會有一闡提與善根人佛性有無四句義。說任何眾生之佛性有或無，皆是在佛性之正因與緣因二條件互相交織

產生的情況而言說的。佛性以中道闡釋，能適切帶出眾生佛性包含佛性法性層面與知見佛性的程度的種種情況。佛性於法性層面上恆常不變易，眾生悉有佛性，所指即是此。眾生亦涉及知見佛性之層面，若未知見佛性，佛性發揮不了作用，稱為無佛性。佛以中道述說佛性，雖說有或無，但不落入有無之定見。若以如來隨自意語講說眾生悉有佛性，以如來境界來說，如來見到自身佛性，並完全顯發之，亦見到一切眾生無異於如來之佛性。因此，如來宣說一切眾生悉有佛性。

三種呈顯法義方式帶出一闡提與善根人之佛性有無四句義，探討一闡提佛性之議題。佛性的有無不關涉善根的有無。佛性是超越善根與非善根等概念之中道。從中道觀點闡釋佛性，一闡提佛性之議題則迎刃而解，一切眾生佛性是中道，包括一闡提之佛性亦是中道。佛性是中道，說明佛性不落入任何概念之窠臼。眾生造作一闡提之業，成為一闡提，一闡提雖斷善根，遮蔽善法的產生，但不意味此類眾生佛性消失，就法性層面上來說，佛性恆隨眾生。斷善根與無善法並非就此固定不變，業會隨著身口意之造作改變而改變，當不再造作一闡提之業，總有擺脫一闡提束縛之日，若能於未來透過修行實踐種種顯發佛性之因緣，於因緣條件具足之下知見佛性。

此外，一切眾生皆有佛性，是於法性層面上宣說，亦指正因佛性。一闡提之特徵雖為斷善根，不過一闡提亦有正因佛性，或稱為法性層面性之佛性。當說一闡提無佛性，是指知見佛性方面，一闡提斷善根遮蔽佛性顯發之因緣。眾生所作所為與善根有無，只會影響知見佛性方面，並不會影響正因佛性。諸如此類之眾生佛性說有或說無之情況，以中道解說之，既不落有無爭辯，亦能適切闡釋佛性於各類眾生中之正因佛性與緣因佛性交織而成的各種情況。《大般涅槃經》之佛性論，至始至終皆環繞從中道述說眾生佛性。

佛陀呈現法義之隨自意說、隨他意說與隨自他意說之三種說法方式，皆是中道之說。何以是中道之說？此三種說法方式蘊含中道義，亦可說此三種方式透過中道呈顯法義。此三種說法方式遍佈佛說之十二部經，故可知佛陀所說之法皆是中道之說。如此則意含著佛性之說亦是中道之說。從佛之隨自意說述說眾生佛性樣貌，則是立基於佛之境界宣說一切眾生悉有佛性。從隨他意說述說佛性，若述說對象是十住菩薩，則根據十住菩薩所見到佛性之情況，宣說十住菩薩少見佛性。從隨自他意說述說佛性，則意含著不論誰說，所述說之義皆會相同，眾生佛性有煩惱覆蓋，知見佛性當從斷除煩惱遮蔽著手。總而言之，中道述說佛性則統攝隨自意說、隨他意說與隨自他意說之三種呈現法義之方式。所以中道不但能顯發諸法之真實義，亦能顯發佛性之真實義。



二、佛陀以四種方式回答眾生的提問

如來回答眾生的提問，為契應提問眾生的根機，回答的內容有不同的呈顯方式。佛陀回答的內容，依據提問內容與提問眾生的根機說適切之法。如此則表現出，佛陀說法的內容深具彈性與方便權巧。佛陀說法內容深具彈性變化與度化眾生之權巧方便，但這不意味著毫無章法可循，相反地，不論佛陀說法的內容多麼地有變化，皆能含攝於中道義理之下。以下探討如來依提問眾生之根機所作的四種回答方式，並從中看出此四種回答方式皆收攝於中道義理中。以下解說四答，所引之經文皆出自於《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉。

迦葉菩薩問斷善根人之佛性問題，佛陀為了答覆迦葉菩薩提問而帶出四種回答提問之方式。

迦葉菩薩白佛言：世尊！若斷三世因名斷善根，斷善根人即有佛性。如是佛性，為是過去？為是現在？為是未來？為遍三世？若過去者，云何名常？佛性亦常，是故當知非過去也。若未來者，云何名常？何故佛說一切眾生必定當得？若必定得，云何言斷？若現在者，復云何常？何故復言必定可見？如來亦說佛性有六：一、常，二、真，三、實，四、善，五、淨，六、可見。若斷善根有佛性者，則不得名斷善根也。若無佛性，云何復言一切眾生悉有佛性？若言佛性亦有亦斷，云何如來復說是常？(T12, no. 374, p. 570, c24-p. 571, a5)

迦葉菩薩問斷善根涉及斷過去、現在與未來之三世因，斷善根人有佛性。這樣的佛性是否亦涉及過去、現在或未來？抑或橫遍三世？已知佛性是常，所以非過去、現在與未來。佛性既非未來，為何佛說一切眾生於未來必定當得？又說必當可見？如果未來必定當得，如此怎可說斷？斷善根人有佛性，如此則不能稱為斷善根。斷善根人若沒有佛性，那麼佛陀為何還說一切眾生悉有佛性？如果說佛性是亦有亦斷，若是如此如來何故說佛性是常？

承續上段經文，佛陀回答迦葉菩薩的提問，而帶出如來為度化眾生所作的四種回答：

佛言：善男子！如來世尊為眾生故有四種答：一者、定答。二者、分別答。三者、隨問答。四者、置答。(T12, no. 374, p. 571, a5-7)

如來為度化各式各樣不同根機之提問眾生，有四種回答方式，這四種回答方式皆是如來度化眾生的方便權巧與適切說法。一、定答，依所問之問題，確定與肯定地回答。二、分別答，依其所問一一解釋，將法義分別展開說明。三、隨問答，

針對所問，即時、精確與簡略地回答。四、置答，問二邊等法，以置答回應。⁸

接續上述的經文來說，分別解釋四種回答方式的內容。首先，解說何謂定答？

善男子！云何定答？若問：「惡業得善果耶？不善果乎？」是應定答：「得不善果。」善亦如是。若問：「如來一切智不？」是應定答：「是一切智。」若問：「佛法是清淨不？」是應定答：「必定清淨。」若問：「如來弟子如法住不？」是應定答：「有如法住。」是名定答。(T12, no. 374, p. 571, a7-12)

如果問善業或惡業，所得之果報等諸如此類之問題，應該肯定地回答。例如，問：造作惡業，會得到善果報或惡果報？應該肯定地回答：得到不善果報。同樣地，若問造善業，所得的果報之善惡？亦應確切地回答：得善果報。因為善業相應善果報，惡業相應惡果報，如此定律下，應該肯定回答所問。如果問如來的境界等問題，應該確定明白地回答。例如，問：如來是否為一切智？應該確定地回答：是一切智。因為如來境界圓滿，無有缺失。如果問佛法正向相關的問題，應該確定地回答所問。例如問：佛法清淨與否等問題。應該肯定地回答：佛法必定清淨無染。佛法是佛陀證悟之法並依此而修行圓滿，證得佛法的清淨，並將證得的清淨佛法宣說出來。如果問佛弟子是否依法修持等問題，應該明確肯定地回答所問。例如問：佛弟子是否如法住？應定答：如法而住。因佛弟子代表整個佛教團體的修行狀況，亦表現出佛弟子是否依佛陀的教誡如法修持。佛弟子修持情況涉及團體所表現出來的形象，以正向觀感呈顯，能使眾生心生嚮往學習。

其次，說明分別答。此處先帶出分別答的情況之一。將一法義名相所蘊含多個項目，個別展開闡述。見《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉之述說：

云何分別答？如我所說四真諦法。云何為（=名）四？苦集滅道。何謂苦諦？有八苦故，名曰苦諦。云何集諦？五陰因故，名為集諦。云何滅諦？貪欲瞋癡畢竟盡故，名為滅諦。云何道諦？三十七助道法故，名為道諦。是名分別答。(T12, no. 374, p. 571, a12-17)

若所問之法義名相蘊含多個個別項目，依所問法義所蘊涵之各個項目，一項一項地展開分析解說。例如，當問四真諦法之內容，則依其所問，將四真諦法所蘊涵

⁸ 四答相關內容與解釋，可參閱：《文殊師利問經》〈字母品〉：「置答聲者，隨問答、分別答、反問答、置答。云何隨問答？如問即答。云何分別答？隨彼所問，廣為分別。云何反問答？若人有問，反問令答。云何置答？如問我斷、我常，置而不答。以分別問問，隨問答；以反質問問，分別答；以置答問問，反質答；以隨問答問問，置答；此謂置答聲。」(T14, no. 468, p. 500, a13-18)。《大般涅槃經集解》〈迦葉菩薩品〉：「僧亮曰：廣上分別答也。以偏執生諍，終斷善根。分別中道，去其偏執。此皆答不得定說之義也。」(T37, no. 1763, p. 587, b14-16)。

之苦、集、滅、道四個項目，一項一項地分開說明其意涵。



再者，說明何謂隨問答？

云何隨問答？如我所說一切法無常。復有問言：「如來世尊為何法故說於無常？」答言：「如來為有為法故說無常。」無我亦爾。如我所說一切法燒他。又問言：「如來世尊為何法故說一切燒？」答言：「如來為貪瞋癡說一切燒。」(12, no. 374, p. 571, a17-22)

隨問答為依據所問的內容，作切要簡潔有力地回答。例如：當如來說一切法無常。如此宣說，有隱含之意義，並沒有講說出來。針對一切法無常這樣的宣說，有人提問：「以何緣故如來宣說無常？」此時則需依其所問，作切要精簡的答覆。如來說一切法無常之一切法指的是有為法。如此則更加精確地呈顯如來所說法之意指。同樣地，當如來宣說一切法無我，亦是語意有所隱含，一切法所指的乃是有為法。那麼如來為何不直接宣說一切有為法無常，而是宣說一切法無常？這涉及宣說之時代背景與聽法眾生二方面之因素。就宣說之時代背景面向來說，如來說法依循著當時約定俗成之語，當時世間智者如是說，如來亦如是說。一切法當時所指的是世間人於其生活環境所能認知之法，亦是用以傳達世間的知識學問之習慣用詞。所以精確地說一切法，實而指世間有為法之層面。就聽法眾生之面向來說，面對聲聞弟子宣說之法，主要述說無常、苦、無我、不淨等法。針對聲聞弟子說契理契機之法，因此直接使用一切法之語詞，說明無常、苦、無我與不淨。佛陀宣說法義，當機眾是主要聽法者，為使當機眾了解佛所說法之內涵，需說契應此等眾生根機之法，當以二乘法得度則宣說二乘法，當以大乘法得度則說大乘法。因此當機眾於說法法會中，扮演影響說法內容之關鍵角色。

以另外一個如來說法之例子來說，可以更明確說明佛陀說法有針對之對象，並且所說之一切法具有某方面之指涉。例如說：一切法燒他。很顯然地，一切法意有所指，一切法指向貪瞋癡，如此能構成一切法燒他之語意。此外，一切法若是指佛所宣說之正法，則燒他之他，則指煩惱等垢染。同樣說一切法，一切法所蘊含之意，能有不同的指涉，此涉及語意脈絡與說法對象而有不同之解讀。若就佛陀說法對象的解讀而論：對二乘來說，一切法無常、無我是契機之法；不過，對大乘之行者來說，實則語意未完整。對大乘行者，需加以補充說明，一切法無常、無我之一切法是指有為法。

解說定答、分別答與隨問答三種回答提問之情況後，佛陀開始以分別答的方式回答迦葉菩薩的提問。此處之分別答可視為分別答的情況之二。分別答的情況之二，當同一所指，置於不同述說對象，而不同的述說對象有不同的內容或境界，

此時需要一一分開分別說明。見《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉分別述說佛與後身菩薩所證得之佛性內容：

善男子！如來十力、四無所畏、大慈大悲三念處、首楞嚴等，八萬億諸三昧門，三十二相八十種好，五智印等，三萬五千諸三昧門金剛定等，四千二百諸三昧門方便三昧，無量無邊，如是等法，是佛佛性。如是佛性則有七事：一、常，二、我，三、樂，四、淨，五、真，六、實，七、善。是名分別答。善男子！後身菩薩佛性有六：一、常，二、淨，三、真，四、實，五、善，六、少見。是名分別答。(T12, no. 374, p. 571, a22-b1)

分別答有時意含著根據不同的狀況或述說對象之不同，一一展開分別解說不同的述說對象的內容。此外，若是說明相同的所指，但置於不同的對象，不同對象之內容或境界各不相同，此時需要採取分別答，一一說明每個對象之狀況。例如問：佛之佛性與後身菩薩之佛性內涵。此處所述說之佛佛性與後身菩薩佛性，所指的是透過修行實踐所證得佛性內涵。此時如來回答之方式，則會採取針對不同的述說對象一一解說之分別答。經文中闡述佛所證得之佛性內涵包括：十力、四無所畏、大慈大悲三念處、首楞嚴等，與八萬億諸三昧門，三十二相八十種好，五智印等，以及三萬五千諸三昧門金剛定等，四千二百諸三昧門方便三昧，無量無邊不可計數的如此等法，皆是佛之佛性內涵。因此，佛所證得之佛性具有七種特性：常、樂、我、淨、真、實、善。將佛所證得之佛性對比於後身菩薩所證得之佛性，則後身菩薩所證得之佛性有六種特性：常、淨、真、實、善與少見。如來分別答，能使聽法眾生清楚了解不同述說對象之內容與之間之差別。

佛陀回答迦葉菩薩問斷善根人有佛性是否涉及三世，以分別答的方式解說不同菩薩階位所證得佛性之狀況，見《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉所言：

如汝先問斷善根人有佛性者，是人亦有如來佛性，亦有後身佛性。是二佛性，障未來故，得名為無。畢竟得故，得名為有。是名分別答。如來佛性非過去、非現在、非未來。後身佛性現在未來，少可見故得名現在，未具見故名為未來。如來未得阿耨多羅三藐三菩提時，佛性因故，亦是過去現在未來，果則不爾，有是三世有非三世。後身菩薩佛性因故，亦是過去現在未來，果亦如是。是名分別答。九住菩薩佛性六種：一、常，二、善，三、真，四、實，五、淨，六、可見。佛性因故，亦是過去、現在、未來，果亦如是。是名分別答。八住菩薩下至六住佛性五事：一、真，二、實，三、淨，四、善，五、可見。佛性因故，亦是過去、現在、未來，果亦如是。是名分別答。五住菩薩下至初住佛性五事：一、真，二、實，三、淨，

四、可見，五、善不善。善男子！是五種佛性、六種佛性、七種佛性。斷善根人必當得故，故得言有。是名分別答。(T12, no. 374, p. 571, b1-18)

經文中言及之如來佛性、後身佛性、九住菩薩乃至初住菩薩佛性，皆是指知見佛性方面。佛陀回答迦葉菩薩提問斷善根人有佛性是否涉及過去、現在與未來。佛陀以分別答一一述說不同階段的菩薩有不同的佛性特徵。不同階段的菩薩呈顯出不同之佛性特徵，此因知見佛性之程度不同。斷善根人有佛性，亦有上述所言及之如來佛性與後身菩薩佛性。不過，此二佛性之於斷善根人有二種情況：第一種情況，斷善根人所造作之業，障蔽未來佛性的顯發，此種情況可暫時稱為無。第二種情況，未來充滿無限的可能，包括斷善根人過去與現在所造作障蔽未來顯發佛性之業，以及未來重新再造作新業。若不再造作斷善根之業，未來則脫離斷善根人之列，能於未來得到如來佛性與後身菩薩佛性。此種情況，則可稱為有佛性。所以說有佛性與無佛性，皆是在知見佛性方面講說的。

佛陀分別解說如來佛性、後身菩薩佛性與九住菩薩佛性，乃至初住菩薩佛性涉及過去、現在與未來之情況，以及說明各個階段所知見佛性之內容。如來佛性已完全顯發佛性之內涵，所修圓滿，所以不涉及過去、現在與未來。後身菩薩佛性以現在與未來方面來說，就現在而言，已見到少分的佛性樣貌。就未來而言，未完全知見佛性全貌。如來未證得佛果時，相對於如來佛性，稱為佛性因。有因亦相對的名稱，稱為佛性果。就如來之佛性因而言，是過去、現在與未來。就如來之佛性果而言，有過去、現在與未來之情況，亦有非過去、現在與未來之情況，此即是指證得佛果之佛性。同樣地，在未證得佛果之前之菩薩階段，包括後身菩薩、九住菩薩、八住菩薩、五住菩薩與初住菩薩之佛性因與佛性果，皆是過去、現在與未來。

九住菩薩佛性有六種特徵：一、常，二、善，三、真，四、實，五、淨，六、可見。八住菩薩下至六住佛性有五種特徵：一、真，二、實，三、淨，四、善，五、可見。五住菩薩，下至初住佛性有五種特徵：一、真，二、實，三、淨，四、可見，五、善不善。當列舉出七種佛性、六種佛性與五種佛性，目的在於說明斷善根人於未來皆當得到此等佛性。

若提問內容涉及定說佛性之有無時，佛陀所採取的回答方式為置答。

若有說言：斷善根者，定有佛性、定無佛性。是名置答。迦葉菩薩言：「世尊！我聞不答，乃名置答。如來今者，何因緣答而名置答？」「善男子！我亦不說置而不答，乃說置答。善男子！如是置答復有二種：一者遮止，二者莫著。以是義故，得名置答。」(T12, no. 374, p. 571, b18-23)

佛陀解說不同階位之菩薩與眾生知見佛性之情況，而適切地說佛性之或有或無。但佛陀從不以定說有或無的方式，說明不同階位之菩薩與眾生知見佛性之情況。此因：一、知見佛性之內涵會依隨著修行實踐之進展，而更加明朗。知見佛性的歷程是動態的，定說佛性有無，不符合所述說之對象。二、適切說佛性有或無，亦即不定說知見佛性之有無，此透過中道義能帶出佛性不落二邊之真義。若問有無等二邊之問題時，如來通常所採取之回應方式為置答。並非不做任何回答，叫作置答。置而不答只是置答的方式之一，置答並非就是置而不答。只要符合二種意義之答覆，則可稱為置答。第一種意義，為遮止諸如此類詢問二邊等問題之爭辯。第二種意義，使莫執著於所問問題上。達到遮止與莫著二種意義，是置答之主要用意。如來置答之表現，可能是擱置不回答或沈默不語，也可能以達到遮止與莫著二種意義的方式做回答。置答顯示出法義超越一切的語言文字的限制框架。中道不落二邊之爭，能達到遮止與莫著二種意義，顯示出法義超越世間限制，圓融顯現佛法之無礙。

經過佛陀分別闡釋如來與各階段菩薩知見佛性樣貌後，迦葉菩薩再次提問問上述佛陀所言及之佛性因與果之因與果如何關涉三世？佛陀從五陰或稱為五蘊之因與果二方面來述說佛性之因與果之情況，見《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉所言：

迦葉菩薩白佛言：「世尊！如佛所說，云何名因亦是過去、現在、未來？果亦過去、現在、未來？非是過去、現在、未來？」佛言：「善男子！五陰二種：一者、因。二者、果。是因五陰是過去現在未來，是果五陰亦是過去現在未來，亦非過去現在未來。善男子！一切無明煩惱等結悉是佛性。何以故？佛性因故從無明行及諸煩惱得善五陰，是名佛性從善五陰，乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提。是故我於經中先說：眾生佛性如雜血乳。血者即是無明行等一切煩惱，乳者即是善五陰也。是故我說從諸煩惱及善五陰得阿耨多羅三藐三菩提。如眾生身皆從精血而得成就。佛性亦爾。須陀洹人、斯陀含人斷少煩惱佛性如乳，阿那含人佛性如酪，阿羅漢人猶如生酥，從辟支佛至十住菩薩猶如熟酥，如來佛性猶如醍醐。善男子！現在煩惱為作障故，令諸眾生不得覩見。如香山中有忍辱草，非一切牛皆能得食。佛性亦爾。是名分別答。」(T12, no. 374, p. 571, b24-c13)

佛陀回答迦葉菩薩提問佛性之因與果涉及三世與非三世攝之情況，從五蘊之因與果來解說。五蘊和合之身心就因果二方面來說：就因五蘊來說，稱為因，代表未成就佛果之五蘊，此時之因五蘊涉及過去、現在與未來。就果五蘊來說，包含成就佛果之五蘊，未成就佛果之果五蘊涉及過去、現在與未來，當成就佛果之五蘊

則非過去、現在與未來。

佛性與五蘊之關係是不離不即。佛性不離五蘊，但佛性不即是五蘊。佛性因，指未成就佛果之前，眾生五蘊參雜無明行與諸煩惱。眾生五蘊雖參雜無明行與諸煩惱，不過，修習善法能得善五蘊。藉由參雜無明行與諸煩惱之善五蘊不斷地修習善法，最後能成就佛果。佛陀根據眾生、聲聞四果、各階位菩薩與如來之無明與諸煩惱之多寡，以乳之各種不同之狀態比喻知見佛性之狀況。眾生佛性指知見佛性方面，如雜血乳，血是指無明行等一切煩惱，乳指善五陰。因為眾生最初起修邁向成佛之道，即是從此階段開始，所以佛說從諸煩惱及善五陰得阿耨多羅三藐三菩提。須陀洹人與斯陀含人斷少煩惱，此時之佛性少了煩惱之遮蔽，就像不參雜血之乳。阿那含人所斷煩惱更多，所以佛性如酪。阿羅漢人斷除流轉於三界六道之生死煩惱，所以佛性猶如生酥。從辟支佛至十住菩薩，佛性猶如熟酥。如來佛性，猶如醍醐。一切眾生因現在煩惱遮蔽知見佛性，所以產生煩惱多寡關連知見佛性程度不同之差異。

佛陀解說斷善根人未來有五種、六種、七種佛性，何以稱為有佛性之理由。

迦葉菩薩白佛言：「世尊！五種、六種、七種佛性，若未來有者，云何說言斷善根人有佛性耶？」佛言：「善男子！如諸眾生有過去業，因是業故，眾生現在得受果報。有未來業，以未生故，終不生果。有現在煩惱，若無煩惱一切眾生應當了了現見佛性。是故斷善根人，以現在世煩惱因緣能斷善根。未來佛性力因緣故，還生善根。」迦葉言：「世尊！未來云何能生善根？」「善男子！猶如燈日，雖復未生⁹，亦能¹⁰破闇。未來之生¹¹，能生眾生未來佛性，亦復如是。」是名分別答。(T12, no. 374, p. 571, c13-23)

若未來才有五種、六種、七種佛性，斷善根人現在不具有此等佛性，則斷善根人稱為有佛性，如此之情況為何？述說佛性之有或無，皆是指知見佛性方面。佛性於法性層面上，恆常不變易，超越有無等相對概念。眾生之過去業能影響現在與未來之果報。未來之業，還未造作，所以不會產生未來果報。此說明眾生受過去業因之影響，影響現在與未來果報，亦影響未來業的造作，在諸如此種情況下，未來業卻充滿無限的可能，當未來所造作之業趨向善，促成眾生佛性產生力道，則善根能夠生起。斷善根人因現世煩惱因緣遮斷善根。未來佛性之力道產生，致使還生善根。眾生佛性之於善根之生起，於未來能起何種作用？何種因緣，能生善根？譬如燈與陽光，燈未點燃與太陽未升起或暫時被烏雲遮蔽，雖未發揮功用，

⁹ 「生」一作「來」。依據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏校訂。

¹⁰ 「能」又作「復」。依據南宋思溪藏、元大普寧寺藏校訂。

¹¹ 「生」亦作「性」。依據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

但具有破暗之功用，若有因緣即能發揮破暗的功效。眾生佛性亦是如此，眾生佛性蘊含成佛之潛能，如同燈日破暗之功效，於未來眾生若修習菩薩道之因緣，能生起五種、六種、七種佛性。

從上述之如來回答提問之四種方式，可歸納為六種意涵：一、如來不但針對提問內容，亦針對提問者之根機，作適切之回答。二、如來採取置答，並非只是消極地不回答，更是積極地以有別於一般有問必答的方式做回應。從另一視角來說，置答可顯示佛法不落二邊爭議，是中道之法。三、分別答方面顯示出二點意義：其一、對法義的分別闡述，有助於了解各項法義之內涵。其二、針對階位上之菩薩，解說不同境界的菩薩與佛所證得之佛性，顯現出不同程度佛性特徵。幫助眾生了解佛性的顯發程度與修行愈趨向成佛成正比。引申來說，眾生具有相同的佛性潛能，不過，趨向成佛之道所累積之資糧有差異，造成顯發佛性的程度不同。而中道恰能適切傳達分別答闡述一闡提乃至諸佛知見佛性之種種情況。四、透顯出如來說法，以成佛為一貫的主軸。宣說法義方式或內容或許有所不同，不過，成佛之大方向卻是明確的。五、法義雖各具有不同之特色，然皆能為佛性所含攝。六、四種答覆，顯示出佛法圓融無礙，如來深具方便權巧。中道法義適切帶出佛法之圓融無礙，以及以中道闡釋佛性能適當地表達佛性於眾生中之各個樣貌。

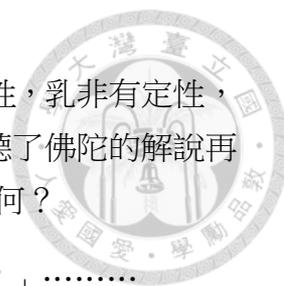
三、佛陀以三種方式回應世間問難

對於不懷好意刻意刁難的提問，或故意以挑戰的姿態提問，諸如此類之提問，稱為難問 (*upālabdha, upālabdha; praśna*) 或問難 (*praśna, pari-praśnaya, paripraśnī-kṛta, vimarda*)。佛陀回應世間問難，有三種方式。見《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉所言：

善男子！世間答難凡有三種：一者、轉答。如先所說，何故名戒？以不悔故，乃至為得大涅槃故。二者、默然答。如有梵志來問我言：「我是常耶？」我時默然。三者、疑答。如此經中，若了因有二，乳中何故不得有二？

佛陀針對問難式的提問，有三種回應方式，分別為：一、轉答，輾轉回答問難，例如舉前述已說過回答，或舉世間人通常皆認同說法回答，或舉譬喻回答。二、默答，當問二邊等問題，為避免落入無謂的爭辯中，以沈默不語回應。三、疑答，以提出問難問題之疑點反問，作為回應。¹²

¹² 回應問難的三種回答方式的解說，可參考：《大般涅槃經集解》卷 56〈師子吼品〉：「寶亮曰：



佛陀回答師子吼菩薩提問，解說乳生出酪，並非乳中有酪性，乳非有定性，亦非將定性視為正因或了因，乳生酪乃因緣所生。師子吼菩薩聽了佛陀的解說再次提問若乳中無有酪性，亦非了因，那麼有乳或有酪之情況為何？

師子吼菩薩言：「世尊！了因無者，云何得名有乳有酪？」……

「善男子！我今轉答。如世人言有乳酪者，以定得故，是故得名有乳、有酪。佛性亦爾，有眾生有佛性，以當見故。」師子吼言：「世尊！如佛所說是義不然。過去已滅，未來未到，云何名有？若言當有名為有者，是義不然。如世間人見無兒息便言無兒。一切眾生無佛性者，云何說言一切眾生悉有佛性？」¹³

佛陀解說世人一般說有乳與有酪，是以未來所作所為皆將以得到乳與酪做準備。亦即所有的因緣條件之趨向，皆朝向獲得乳與酪。說眾生有佛性的情況，亦是指知見佛性方面，類似如此，眾生未來所作的修行皆以成佛做準備，所有因緣條件皆趨向成佛。師子吼菩薩聽聞佛陀解說後，再次提問：如果像佛所說未來才有之情況，過去的都消失了，未來的還未到，如何能說有？像世間人現在沒有兒女，就說沒有。若一切眾生未來才有佛性，現在沒有佛性，為何說一切眾生悉有佛性？

佛陀解說過去與未來，稱為有之情況。過去有，表達過去因影響未來果，說明業因不失，因緣會遇時，果報還自受。未來有，表達只要朝著未來將獲得某種結果的方向努力，則未來將有。未來有，表示有因，還需有緣，因緣具足，成就未來有。

佛言：善男子！過去名有。譬如種橘，芽生子滅，芽亦甘甜，乃至生果味亦如是，熟已乃醋（醋＝酢）。善男子！而是醋味，子芽乃至生果悉無，隨本熟時形色相貌則生醋味。而是醋味本無今有，雖本無今有，非不因本。如是本子，雖復過去，故得名有。以是義故，過去名有。云何復名未來為有？譬如有人種植胡麻。有人問言：「何故種此？」答言：「有油。」實未有油。胡麻熟已，收子熬烝（烝＝蒸）擣壓，然後乃得出油。當知是人非虛妄也。以是義故，名未來有。¹⁴

『用轉答以釋難，明因中說果，故言有，非已有，言有也。』(T37, no. 1763, p. 556, c10-11)。《大般涅槃經義記》卷 8〈師子吼菩薩品〉：「舉後答前，名為轉答。默止令解，說為默答。異法相並，令疑捨，取名為疑答。」(T37, no. 1764, p. 838, b10-12)。《大般涅槃經疏》卷 25〈師子吼品〉：「轉答，即隨問答。默答，即置答。疑答，即不定答。」(T38, no. 1767, p. 184, b9-10)。

¹³ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, c14-28)。

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, c29-p. 532, a9)。

過去的人事物與人之所作所為等種種，會隨著時間的流逝而消失。既然消失，如何能稱為有？過去稱為有之情況，可從種子因影響現在與未來果，或業因影響現在與未來果報來理解。譬如種植橘子，橘子之種子發芽後，種子漸漸被芽與根所取代而消失。芽具有甘甜之特徵，等到生成果實，味道一樣具有芽時的特徵。果實完全成熟，則散發出果醋的味道。果實熟透果糖經過發酵才產生醋味，醋味不在於種子、芽與未成熟的果實中，因種子、芽與生果含大量的澱粉，熟果已將大部分澱粉轉變成糖，過熟的果實會漸漸發酵將糖轉變成醋。雖然醋是過熟果實的現象，但並非憑空產生，它是有漸次與有次序地從種子一步接一步慢慢變化而來。追溯果醋的生起因素包括種子、芽、生果實等，雖然種子、芽、生果都是過去存在的物質，亦隨時間消失或產生變化，但是這些因素影響著現在果醋或未來果醋的產生。就過去因影響未來果之考量，稱為過去有。

何種情況稱為未來有？於過去與現在存在著影響未來的條件因素，在現在與未來之間，所作所為以趨向未來的有做準備。例如有人種植胡麻，而種植胡麻的目的是為了榨油。雖然現在沒有胡麻油，只要胡麻成熟，取胡麻子經加熱與壓榨等過程，能得到胡麻油。此種情況，於未來當得者，稱為未來有。未來有，具有種子因，加上種種的助緣，能產生未來果。

接續探討過去有與未來有。此處之過去有，以業因影響業果報來說明。

云何復名過去有耶？善男子！譬如有人私屏罵王，經歷年歲王乃聞之。聞已即問：「何故見罵？」答言：「大王！我不罵也。何以故？罵者已滅。」王言：「罵者、我身二俱存在。云何言滅？」以是因緣喪失身命。善男子！是二實無，而果不滅，是名過去有。云何復名未來有耶？譬如有人往陶師所問：「有瓶不？」答言：「有瓶。」而是陶師實未有瓶，以有泥故，故言有瓶，當知是人非妄語也。¹⁵

以譬喻帶出過去有之義。某人於私下非公開的場合罵國王，經過幾年國王才輾轉聽聞此人罵他。國王追究罵者為何罵他？但罵者認為過去的這個罵者已經消失，如此怎可說是罵？國王不認同罵者所言，認為罵者與現在的我都存在，構成罵國王之罪。此處所要說明的是過去的所作所為，雖然隨著時間消失，不過過去的所作所為已成為業因，助緣成熟將影響現在與未來的種種。過去所造作之業因影響現在與未來之果報，稱為過去有之意義。未來有之情況，亦以譬喻來說明。有人前往製陶處所詢問製作陶器的師傅，能否製造陶瓶。製陶師傅觀看製造陶瓶所需的材料與工具等皆具備，再加上自己擁有製陶瓶之技術，因此說未來將可以製造出陶瓶。未來有的情況，說明過去或現在有主要條件，例如材料、陶師與其技術

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 532, a9-17)。

等，於過去至未來或現在至未來之間，具足輔助條件，例如陶師製作陶瓶的加工過程。主要條件與輔助條件皆具足，能於未來製造出陶瓶。

此種過去有與未來有的情況，能夠說明乳中生出酪與眾生佛性的情況。

乳中有酪，眾生佛性，亦復如是。欲見佛性，應當觀察時節形色，是故我說一切眾生悉有佛性，實不虛妄。¹⁶

乳經過加熱與發酵等步驟能生成酪，但不能說乳中有酪性，酪性之性意含著固定不變的性質，只能說乳有產生酪之潛能，未來能不能產生酪，需要各方面的因緣配合。乳於因緣條件下，隨著因緣變動，能生成酪，亦可不生成酪。所以說「雖無本性，因緣故有。」¹⁷ 同樣地，眾生佛性，並不能視為固定不變之性質，佛性若是定性，則何須修行實踐。只能說眾生有成佛的潛能，未來能否知見佛性，需要修行實踐菩薩道種種積功累德等因緣之配合，才能知見之。眾生佛性於因緣條件下，能知見佛性，亦有可能不知見佛性。如此說明諸法因緣生，諸法因緣滅，沒有固定不變之本質，是自性空。諸法隨因緣生滅，非絕然之有或無，遠離二邊之執取，則是中道正見。

佛陀回答師子吼菩薩的問難，從因緣法闡述眾生佛性義。不應將眾生佛性視為固定不變的性質，當從「一切諸法，本無有性」¹⁸ 與「一切諸法，因緣故生，因緣故滅。」¹⁹ 之因緣法觀點觀看眾生佛性。以乳生成酪之譬喻解說眾生佛性。乳雖具有轉變成酪之成分，但若沒有加熱與發酵等種種的輔助條件，乳不會變成酪，所以不能定說乳中含有酪性，酪的生成需要乳與加熱、發酵等因緣條件具足。同樣之理，眾生雖具有成佛的潛能，但不能將眾生佛性視為定性，眾生佛性若是定性，則眾生何須修行實踐累積成佛資糧？佛性無自性，故佛性方能是第一義空、十二因緣與中道。眾生有成佛之潛能還需透過修行實踐等因緣條件，方能成就佛果。乳轉變成酪，有因有緣。眾生成佛，亦是有因有緣。

眾生佛性不能視為定性，如此該如何理解眾生佛性？《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉提及佛與佛性無差別，但眾生並未具足：

師子吼菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！若佛與佛性無差別者，一切眾生何用修道？」佛言：「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。」(T12, no. 374, p. 524, b9-13)

¹⁶ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 532, a17-19)。

¹⁷ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 532, c2-3)。

¹⁸ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, a26)。

¹⁹ 《大般涅槃經》卷 28〈師子吼菩薩品〉(T12, no. 374, p. 531, b1)。

佛與佛所證得之佛性是等同無有差別，因佛完全顯發佛性之內涵。不過，眾生因無明煩惱等障蔽知見佛性，佛性之內涵未顯發或未完全顯發，所以釋迦牟尼佛才說眾生於未成佛之前並不具備等同佛之佛性。眾生知見佛性的程度，隨著修行實踐菩薩道累積愈多之成佛資糧，成就之菩薩階位愈高，則遮蔽佛性之煩惱愈少。眾生未顯發或未完全顯發佛性之情況，當從因緣法觀之，不能將眾生佛性視為定性。將眾生佛性理解為定性，非正確之理解。一切諸法無有定性，因緣故生，因緣故滅。佛性亦是如此，佛性無自性，故佛性乃第一義空，十二因緣與中道。佛性名為十二因緣，十二因緣貫通世間真相與出世間真義，世間真相為無自性、緣起，而出世間真義為法性恆常、第一義空、中道與緣起。世間真相與出世間真義二者之間並非絕然割裂，相反地，因緣法、無自性與中道等皆橫跨世間真相與出世間真義。從十二因緣內涵，以及十二因緣亦即佛性之關連，說明二方面：一、佛性是無自性、十二因緣、中道，故非定性，眾生修習菩提道，才有顯發佛性之可能。二、佛性是法性、第一義空、十二因緣與中道，故不論佛性於眾生中如何地受無明煩惱諸結使障蔽纏縛，法性恆常一貫。第一義空與中道乃因緣法不同面向之說法，因此眾生佛性亦當從第一義空與中道觀點視之。

第二節 中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論

從中道觀點闡釋佛性意義，是《大般涅槃經》之主軸佛性論。本文作此主張，乃根據《大般涅槃經》之內容，故以下之論述將帶出此主張的理由。為了論述中道佛性為本經之主軸佛性論，於此分成二步驟闡述：一、解說《大般涅槃經》的中道義理，二、論述中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論之依據。

一、《大般涅槃經》之中道義

釋迦牟尼佛初轉法輪即說中道，直至臨入涅槃依然宣說中道，故中道是貫徹佛所說法之重要義理。中道說明佛法不落二邊，二邊指相對極端之二個概念，由二邊推廣而論，佛法不落於與沾著於任何概念，以無所得為方便。中道蘊含著空性之義理，故正觀中道能於諸法無有著心，於諸法無有著心，能證得畢竟空定。從另一面向來說，中道之理路藉由因緣法闡釋，故中道是因緣法不同面向之說法。透過中道了知佛法真義，修習中道能證得阿耨多羅三藐三菩提。

（一）何謂中道？

如下所引《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉之此段經文透顯出，佛說中道並非於大乘法中才宣說，佛說中道從初轉法輪即闡釋中道之義：

佛言：「梵王！諦聽諦聽！我今當為一切眾生開甘露門。」即於波羅捺（捺=奈）國，轉正法輪，宣說中道。一切眾生，不破諸結，非不能破。非破非不破，故名中道。不度眾生，非不能度，是名中道。非一切成，亦非不成，是名中道。凡有所說，不自言師，不言弟子，是名中道。說不為利，非不得果，是名中道。(T12, no. 374, p. 528, b28-c6)

釋迦牟尼佛成就佛道已，接受梵王勸請宣說正法。於波羅捺國（Vārāṇasī）初轉法輪，宣說中道之義。佛陀以五個不落二邊之情況，來闡釋中道義。一切眾生現在雖然還未能破除諸煩惱結，但這不意味著一切眾生沒有能力破除諸煩惱結。不能定說一切眾生於諸煩惱結破與不破，不定說破與不破之二邊，亦不落此二邊，所以以非破非不破之中道義來表示。一切眾生現在可能因能力不足或不願意等因素而不度眾生，這不是說一切眾生於未來亦沒有能力去度化眾生，無法截然以度或不度之二邊述說，應該說非度亦非不度，如此才是中道之正確說法。一切眾生現在雖非一切皆成，但於未來並非不能成，非成非不成，則名為中道。當說法時，不自認為或自稱為老師，亦不指聽法者即是弟子，無說法者、聽法者與所說法之分別，三者無自性、性空，對三者無取著，以無所得為方便，如此即是中道。當不為任何利益，不執著於利益上，自然相應善果報。所以說不為利，非不得果，即是中道義。

此段經文所述說中道，蘊含著以無所得為方便之空性義理。以下將分別闡述中道與畢竟空定之關連，以及說明中道之理路藉由因緣法闡明。

（二）中道能出生於一切法無有著心與畢竟空定

《大般涅槃經》卷 17〈梵行品〉言：證得中道智慧，能於一切法無有取著之心，並能證得畢竟空定。

善男子！言本有者，我昔本有一切法中取著之心。以是事故，現在無有畢竟空定。言本無者，我本無有中道實義，以無中道真實義故，於一切法則有著心。(T12, no. 374, p. 465, a20-23)

經文中陳述法義關係之二條推論路徑，可得出中道正觀是於一切法無有著心與畢竟空定之基礎。一條推論路徑是從有推到無，從過去以來因於一切法有取著之心，所以現今無畢竟空定。於一切法無取著之心是產生畢竟空定之因。另一條推論路

徑是從無推到有，因為沒有修習中道真實義，於一切法偏執於二邊，故而產生種種取著之心。中道真實義是於一切法無有取著之心之因。綜合二條路徑之推論，可得出中道真實義能產生於一切法無有著心，進而得到畢竟空定。

（三）諸佛菩薩顯示中道乃因諸法非有非無而不決定

諸佛菩薩顯示中道是因諸法非有非無而不決定之特徵。諸法何以呈現如此特徵？因諸法因緣生，諸法因緣滅。從緣生名之為有，無自性名之為無。致使諸法呈現出非有非無而不決定之特徵。而此諸法之特徵，能藉由中道法義帶出。

《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉述說諸佛菩薩顯示中道法義，在於諸法呈現出非有非無而不決定之特徵。而這樣的諸法特徵之理路，能藉由因緣法闡釋。從此段經文之敘述，可以得到中道法義是因緣法不同面向之說法之結論。

善男子！諸佛菩薩顯示中道。何以故？雖說諸法非有非無而不決定。所以者何？……。從緣生故，名之為有。無自性故，名之為無。是故如來說言諸法非有非無。善男子！諸佛菩薩，終不定說心有淨性及不淨性。淨不淨性心無住處故。從緣生貪故說非無，本無貪性故說非有。善男子！從因緣故，心則生貪。從因緣故，心則解脫。善男子！因緣有二：一者、隨於生死。二者、隨大涅槃。(T12, no. 374, p. 516, b21-c2)

諸法顯示出非有非無與不決定之現象，諸佛菩薩顯示中道義理以說明諸法非有非無與不決定之現象，而非有非無與不決定即成為中道法義之二種特徵。中道義理之二種特徵從何理路而來？透過因緣法說明諸法非有非無而不決定之現象。以眼識之生起為例，眼識生起所需要之條件有眼根、所對應之色塵境、明亮光線、阿賴耶識與作意專注等條件，當這些條件皆具足時，眼識生起。但是眼識不在於各個生起條件之中，以及不在兩兩生起條件之中間。眼識與各個生起條件之關係之正確說法是非有非無。何以說非有非無？眼識從各個因緣條件聚合而生起，所以暫時稱為有。當生起之因緣條件消散，眼識不生起，暫時稱為無。眼識之稱有或稱無，皆是隨因緣條件之聚散而相對言說的，所以眼識既非有亦非無。換個視角來說，眼識隨因緣條件聚散而生滅不定，是無常之表現，無常則意味著無自性，無自性則可稱之為無。如此，眼識隨因緣生起，暫時稱為有；眼識無有本身固定不變之本質，是無自性，暫時稱為無。所以眼識確切之說法是非有非無。從眼識之隨緣生起，推論出非有非無而不決定之中道義理。推廣而論，一切法亦是隨緣生起，凡隨緣生起之法，皆具有非有非無不定之中道特徵。

中道不決定之特徵，所蘊含之意義，可從經文進一步闡述諸佛菩薩，終不定

說心有淨性及不淨性之理路看出。心之狀態變動不拘，不能以某個固定不變之概念框架套於心。心之淨與不淨，依隨著因緣條件之狀況而述說。在隨因緣變化而變化之情況下，並不存在著淨性與不淨性，性意味著本質與不變。當心隨著生死之因緣則生起貪時，心則不淨。當心隨著大涅槃之因緣生起解脫時，心則清淨。所以心是非淨性與非不淨性，是中道。

(四) 修習中道得阿耨多羅三藐三菩提

《大般涅槃經》卷 18〈梵行品〉述說佛之十大名號之一的正遍知，從正遍知帶出修習中道能證得阿耨多羅三藐三菩提：

云何正遍知？……。又復，正者，名世間中。遍知者，畢竟定知修習中道，得阿耨多羅三藐三菩提。(T12, no. 374, p. 468, b16-20)

此解說佛陀的十大名號之一——正遍知。佛陀十大名號之一的正遍知隱含著修習中道能證得阿耨多羅三藐三菩提。修習中道是通往成佛之道所必備的資糧，中道義理從博地凡夫起修直至成就佛果，一路貫徹到底。換言之，中道蘊含於佛性中，成佛只不過徹底地顯發中道與佛性而已。諸佛法義與佛性義透過中道義理的闡釋，能真確地帶出佛法真義與佛性真義。

從經文所述說中道義理，顯示出中道具有十一種意義：一、不落相對概念之二邊，帶出佛法真義。二、不固定住著於某個概念上，以無所著為方便。三、中道體現出空性概念，不論任何概念皆是無自性之空性。四、正觀諸法中道義，能於一切法無有著心，進而能證得畢竟空定。五、中道蘊涵不定之彈性變化，故能契合各種法義之理與契合各類眾生之根機。六、諸法非有非無而不決定，中道能解說諸法非有非無而不決定之特徵。七、中道與因緣法可以說是相同法義之二個面向，因緣法能呈顯出中道之理論脈絡。八、中道蘊含種種可能之因緣，故能含攝諸法義。九、中道能適切帶出世間與出世間之種種意涵。十、中道體現出佛法之圓融無礙之境界。十一、修習中道能證得阿耨多羅三藐三菩提。如此則意味著實踐中道即是顯發佛性。相對而言，佛性能透過中道顯發，此說明佛性本蘊含中道義。

二、中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論之依據

於四十卷《大般涅槃經》翻譯完成之初期，諸師對佛性義有不同之見解。吉藏於《大乘玄論》對諸師之佛性見解作評論，其中提到道朗法師與曇無讖法師共

同參與《大般涅槃經》的翻譯工作，道朗法師撰寫《涅槃義疏》亦諮承曇無讖之意見，以中道解說佛性義。之後的諸師，雖然皆依據道朗法師的《涅槃義疏》講解《大般涅槃經》和佛性義，不過，卻以《大般涅槃經》所破斥之其他意思解說佛性，並自認為這樣的解說才是正確的。此種現象，有如經中佛陀譬喻眾生不解佛性義，猶如盲人摸象，不得象之實際樣貌²⁰。吉藏此段評論的立場，是站在以中道解說佛性義為正解。

但以中道解說佛性義，何以是正解？更確切地說以中道解說佛性，其實並不排斥以緣起或第一義空解說佛性，從前述即可知緣起、第一義空、中道是同一法義不同側面之說法，所以從中道解說佛性，亦意味著從緣起、第一義空等中道相關連法義解說佛性，因此不存在何為正解之爭。中道解說佛性，何以是《大般涅槃經》的主軸佛性義，是本章所要論述之重點。主軸之義並不同正解之義，正解之意是說第二章即說明佛性蘊含無量法義，故無量法義皆能通往佛性與解說佛性，無量無法義皆能正解佛性。而主軸之義是說中道能適切闡釋佛性內涵，諸法真實義呈顯出中道之特徵，故透過中道闡述諸法真實義，如此則說明佛性真義當從中道解讀，能適切闡釋佛性之意涵。本章提出四大理由支撐中道佛性論是本經之主軸佛性論。一、中道適切傳達眾生佛性於正因與緣因之交織下所呈顯出之種種情況。二、藉由中道悟入如來藏與佛性義。三、中道名為佛性。四、眾生佛性是雙非雙即中道。

（一）中道適切傳達眾生佛性之意義

《大般涅槃經》卷7〈如來性品〉佛陀解說外道說常斷與中道說有無所蘊含意義之差異。有諸外道，或說我常，或說我斷。如來宣說中道，亦說有我與亦說無我。說我常與我斷則落入常斷二邊，說有我與無我是適切表達法義之意義，是中道之說。佛說中道能適切闡述眾生佛性之意義。

善男子！有諸外道，或說我常，或說我斷。如來不爾，亦說有我，亦說無我，是名中道。若有說言佛說中道，一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不知不見，是故應當勤修方便斷壞煩惱。(T12, no. 374, p. 405, b6-10)

此段經文表達二點重要意義：一、外道說常與斷，中道說有與無之間的差異。二、說明佛性何以是中道。第一，外道說常與斷之二邊，並將常斷固定，如此說常與

²⁰ 《大乘玄論》：「第十一師以第一義空為正因佛性。故經云：「佛性者，名第一義空。」故知：第一義空為正因佛性也。但河西道朗法師與曇無讖法師，共翻《涅槃經》，親承三藏作《涅槃義疏》，釋佛性義正以中道為佛性。爾後諸師，皆依朗法師義疏，得講《涅槃》乃至釋佛性義。師心自作各執異解，悉皆以《涅槃》所破之義以為正解。豈非是經中所喻解象之殊哉。雖不離象，無有一人得象者也。」(T45, no. 1853, p. 35, c17-25)。

斷則落入二邊之窠臼。例如：有些外道說我常，有些外道說我斷。常與斷是相對極端之二邊概念，以固定不變的常與斷之二邊概念，述說世間我，有違世間無常與無我之真相。如來有時說有或無，並非將有無固定化或僵化，以有無之概念陳述義理，而不落有無二邊之窠臼。適切地說有或無，是中道之說。第二，佛陀以中道闡釋一切眾生佛性之狀況。當佛陀說一切眾生悉有佛性，此有是指眾生具有成佛之特性或潛能，此特性或潛能是潛藏之狀態，沒有發揮與外顯出來。如此則涉及為何佛性沒有發揮與外顯出來之因素，此乃因眾生無明煩惱覆蓋與障蔽佛性所致。當說明眾生因無明煩惱覆蓋與障蔽佛性，沒有顯發佛性之狀態，可以暫時說眾生無佛性。

上述的二個重點帶出中道說有或說無之意義，中道說有或說無是適切之說，不固定與僵化黏著於某個概念上，能適時適切地述說眾生佛性之意義。

（二）藉由中道悟入如來藏與佛性義

佛法藉由中道之遠離二邊而顯示出真義，如來藏與佛性義藉由中道而悟入。以下探討《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉之此段經文，佛陀為使聽法者迦葉菩薩悟入如來藏義，而展開論述該如何理解如來藏義，才是適切與正確之理解。佛陀一步一步地分析，首先，說明若說法時，只說相對概念之一邊，眾生對諸法瞭解太過片面，易產生以偏概全之解讀，而落入斷見與常見。然因眾生煩惱習氣使然，不能無所執取，所以藉由餘法二邊之法，帶出如來藏義是常。不過，這只是引導眾生初步瞭解如來藏的方便法。其次，闡述佛法真義須透過中道之遠離二邊來理解，如此則意味著如來藏義亦須透過中道之遠離二邊來理解。最後，解消相對概念，相對概念皆是無自性，其性無二。從整個論述過程得到一個結論：以中道理解如來藏與佛性義，應是最適切與正確之方式。

1. 佛性當從中道理解，餘法是方便法

《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉佛陀解說為使眾生悟入如來藏義，先以方便法餘法，帶出如來藏是常。因眾生執取概念之習氣根深蒂固，故不免執取如來藏是常，而落入常見。但若一開始佛陀即說中道不落二邊，則眾生因不解中道義而捨棄佛道離去。因此，佛陀帶出如來藏義，先說如來藏與佛性是常，佛陀說如來藏與佛性是常，並不落入常見，佛說中道巧妙地說常說無常，但不定說常與無常，不黏著於常與無常二邊概念。眾生執取概念習氣使然，執常執斷，佛說如來藏與佛性是常是巧妙適切地說，但眾生因執常而落入常見。若說如來藏與佛性是無，此說錯謬；若說如來藏與佛性是有，則不應該執取此有。在眾生不能無所取著之情況下，執取如來藏與佛性是常勝過執取如來藏與佛性是無常。因此，佛巧

妙適切地說如來藏與佛性是常。當眾生漸漸修習佛道，堪受中道法，則帶出佛法真義當從中道理解，此亦說明佛性與如來藏義當從中道理解。

我今當更善為汝說入如來藏。若我住者，即是常法，不離於苦。若無我者，修行淨行，無所利益。若言諸法，皆無有我，是即斷見。若言我住，即是常見。若言一切行無常者，即是斷見。諸行常者，復是常見。若言苦者，即是斷見。若言樂者，復是常見。修一切法常者，墮於斷見。修一切法斷者，墮於常見。如步屈虫，要因前脚，得移後足。修常斷者，亦復如是，要因斷常。以是義故，修餘法苦者，皆名不善。修餘法樂者，則名為善。修餘法無我者，是諸煩惱分。修餘法常者，是則名曰如來祕藏，所謂涅槃無有窟宅。修餘無常法²¹者，即是財物。修餘常法²²者，謂佛法僧及正解脫。(T12, no. 374, p. 410, b16-28)

佛陀說法觀機逗教，應眾生根機說說契理契機之法。契理契機之法，可從二方面來說：一、對治法，眾生煩惱習氣使然，習慣執取於所認知之概念上。對治眾生不同的執取所宣說之法，即是對治法，此是方便度化眾生之法，非究竟法。當凡夫眾生執著於世間是常，此見是有違於世間真相的顛倒見，則宣說世間無常，此才是對世間正確見解。當二乘之人執著於一切無常，則宣說出世間是常。二、中道法義，當眾生堪受究竟之法，則宣說中道義理。諸佛法所呈現出的真實樣貌，即是中道之遠離二邊。因此，透過中道傳達諸法真實義，諸法真實義法爾如是，不論誰證悟諸法實相皆是如此了知。

佛陀為了使迦葉菩薩了解如來藏義，先解說二邊之法非佛法，以及眾生執取二邊之法所產生之現象，進而帶出佛法中道真實義。而帶出中道義理，目的在於說明應從中道去理解如來藏義。

佛陀以我與無我、常與無常、樂與苦三組相對概念，來論述若偏執於任何一邊的概念，皆將落入常見或斷見。常見與斷見是二邊之見，是偏失之見，是錯誤之見。何以二邊之見是偏失與錯誤之見解？因常見與斷見等二邊之見，是有違於世間與出世間真相之見。常見與斷見皆蘊含著定調於某個概念上，執持不放，不知變通之義。然而，佛陀亦說大涅槃是常樂我淨，此常並非常見，常可以形容各種狀況或境界，不涉及心態之執取與否，常本身之意義不帶有執著、有所著、有所得等義，它只是形容恆常之狀態的語詞，而常見則帶有個人某方面的看法，並意含著某方面的執取。如來證得大涅槃之境界，不退轉此境界，所以如來之大涅槃是恆常。那麼大涅槃是常，是否是中道？中道義理的特徵為非常非無常而不決定，中道遠離常與無常之二邊，但不意味著不說常與無常，只是不黏著於常或無

²¹ 「無常法」亦作「法無常」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

²² 「常法」亦作「法常」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

常之二邊概念上。二邊指的是見解方面，固定與僵化於概念或語言文字上。中道所帶出的意義是可以運用任何概念與語言文字，但皆恰如其分地傳達法義。以任何概念形容佛法義理或解說諸佛菩薩所證得之境界，並不違背中道義理，若執持此等概念或定調於此等概念，即是落於二邊概念。中道蘊涵不執著與不執取於任何概念，於所有概念無所得，因此，中道即是第一義空。如來證得大涅槃之境界，不退轉此境界，以恆常形容如來不退轉於所證得的大涅槃境界。以常形容，並非黏著於常之概念，如來於一切概念語言文字皆無所沾著，以無所得之第一義空為方便，第一義空即是中道。大涅槃是恆常，但非常見，以及大涅槃之境界乃言語道斷，中道不落入斷常見，能傳達法義之超越任何語言文字與概念，故大涅槃亦是中道。

佛陀為了使初次接觸如來秘密之藏的眾生，初步了解何謂如來藏。而使用借力使力方便引導眾生的方法。因眾生煩惱執取習氣使然，習慣執取所認知的概念，佛陀若一開始即講說中道義理，眾生可能因摸不著頭緒，無法理解中道無所執取之義理，而捨棄佛道離去。既然眾生不能無所執取，如經文所言「修常斷者，要因斷常。」如此情況下，與其執不善，不如執善。佛陀為了使眾生了解如來藏之意義，因而藉由眾生執取二邊之見之習氣，說如來藏是常法。此時所說的常法是餘法，餘法是二邊之法，是引導眾生意會如來藏的方便法，非究竟法，唯有透過中道遠離二邊，觀看諸法，才能看出真實義，故中道是究竟法。當眾生對諸法執取常與無常等相對概念，此時稱常與無常等相對概念所表達之法為餘法。當眾生雖以常與無常等相對概念述說諸法，但不落入與不沾著於常與無常等相對概念，此即是以中道正觀諸法所呈現出之常與無常等相對概念之情況。

2. 中道遠離二邊顯示佛法真義與如來藏義

何以中道之遠離二邊能顯示出佛法之真義？佛陀說明若當說法時，只說相對二概念之其中任何一個概念，眾生因對法義的不了解或了解得不夠全面，易偏執一邊的概念，如此不是落入斷見，即是落入常見。此外，佛法本身蘊含中道義理。中道遠離二邊，因有無之法，體性不定。有與無等相對之概念沒有固定不變的本質存在，不論說有或說無皆有其因緣與其所宣說之理路脈絡。因此，佛陀以中道遠離二邊闡釋諸法義理，一者、應病與藥，對治眾生的偏執，二者、帶出佛法既非常亦非非常之真實義。

從上敘述知眾生不能無所執著，佛陀為了使眾生了解藉由中道遠離二邊能顯示佛法真義，所以採取漸次闡釋之方式，先說對治法、餘法，等眾生根機成熟則講說中道法。說對治法、餘法時，眾生知道本身具有如來藏，認為有個修行之目標可達成，進而努力往成佛目標邁進。當眾生漸漸了解空性義理，知道「法尚應

捨，何況非法」時，此時佛陀說明佛法真義是遠離二邊之中道。中道遠離二邊是諸法之正解，因有無二邊等法，無有固定不變的本質存在。佛陀於《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉如是言：

當知如是佛法中道遠離二邊而說真法。凡夫愚人於中無疑（礙），如羸病人服食酥已氣力輕便。有無之法，體性不定。譬如四大，其性不同，各相違反。良醫善知，隨其偏發，而消息之。善男子！如來亦爾。於諸眾生，猶如良醫。知諸煩惱體相差別，而為除斷。開示如來祕密之藏，清淨佛性，常住不變。若言有者，智不應染。若言無者，即是妄語。若言有者，不應默然，亦復不應戲論、諍訟，但求了知諸法真性。凡夫之人，戲論諍訟，不解如來微密藏故。若說於苦，愚人便謂身是無常。說一切苦，復不能知身有樂性。若說無常者，凡夫之人計一切身皆是無常，譬如瓦坏。有智之人，應當分別，不應盡言一切無常。何以故？我身即有佛性種子。若說無我，凡夫當謂一切佛法悉無有我。智者應當分別無我，假名不實。(T12, no. 374, p. 410, b29-c15)

此段經文的述說緣由，是為了說明如來藏義。要了解佛法真義，須藉由中道之遠離二邊。因此如來藏義與佛性義，亦須透過中道之遠離二邊來理解。凡夫眾生對於餘法習以為常，不會產生疑慮。唯有佛陀能如此善知諸法之義與眾生根機，才能於餘法與中道間作最適切地切換。譬如良醫了解藥物特性，並善於觀察病人病狀，應病與藥。佛陀了解眾生煩惱差別之相，並說除斷煩惱最有效之法，猶如良醫般。當佛陀開示「如來祕密之藏，清淨佛性，常住不變。」若以有說明時，智者不應執著於有，有是假名施設，藉語言文字幫助理解如來藏與佛性是常住不變。若說如來藏與佛性常住不變是無，此說則是胡亂之語。當說有如來藏與佛性常住不變這回事時，智者所採取的態度不應該是默默地接受這樣的說法，亦不應該做無意義之爭辯，所該做的是尋求了知諸法的真實義。凡夫之人因不了解如來微密藏之緣故，聽聞某個概念，即執取此概念不放，並做無意義的爭辯。凡夫易執著於某個概念上，並將此種執著擴大於所認知的範圍裡。例如，佛陀說苦的概念時，凡夫擴大解讀認為身是無常，一切皆是苦，不知透過身體力行，能達成寂滅之樂。當說無常與無我的概念時，凡夫則認為一切皆是無常與無我。當佛陀提出苦、無常與無我等概念時，智者應該善加觀察，詳加分辨，佛陀於何種情況與何種語境脈絡下，作此宣說。從中分辨出佛陀所說之苦、無常與無我，並非指一切，因我身中有佛性種子，所以苦、無常與無我等概念，皆是假名施設之語言工具。

3. 中道顯示諸法與如來藏之無二實性

延續上段經文，繼續闡述凡夫執取於概念上產生種種誤解與智者應該分辨並了知概念的真義。進一步帶出中道乃第一義空，不論是任何的概念皆是無自性、自性空，亦是假名施設，以此消解相對立概念的分別與執取。《大般涅槃經》卷8〈如來性品〉帶出「無二之性，即是實性」之意涵：

如是知已，不應生疑。若言如來祕藏空寂，凡夫聞之生斷滅見；有智之人，應當分別，如來是常，無有變易。若言解脫喻如幻化，凡夫當謂得解脫者，即是摩²³滅；有智之人，應當分別，人中師子，雖有去來，常住無²⁴變。若言無明因緣諸行，凡夫之人，聞已分別，生二法想，明與無明，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言諸行因緣識者，凡夫謂二，行之與識，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言十善、十惡，可作、不可作，善道、惡道，白法、黑法，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言應修一切法苦，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言一切行無常者²⁵，如來祕藏亦是無常，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。若言一切法無我，如來祕藏亦無有我，凡夫謂二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。我與無我，性無有二。如來祕藏，其義如是。不可稱計，無量無邊，諸佛所讚。我今於是一切功德成就經中，皆悉說已。(T12, no. 374, p. 410, c15-p. 411, a6)

首先，經文前部分，延續上段經文，闡釋凡夫與智者對法義的解讀之差異。當佛陀宣說如來祕藏空寂時，凡夫不解空寂之義，認為空寂即是磨滅、消失，產生斷滅之見。智者能夠分辨語詞之內涵，空寂指空性與寂靜，說明如來的常住不變易。同樣地，佛陀宣說解脫譬喻有如幻化，凡夫不解解脫幻化義，認為解脫就是灰飛散滅。智者應該審查分辨語詞之含義，如來雖然有化身的示現，此示現皆非真實，真正的解脫乃證得如如不動、常住不變的法身。

其次，佛陀進一步解說中道顯示出佛法真義的理由之一，因相對概念或所有任何概念皆是無自性之空性，不應作二分之區別，無分別、無取著，才能看清諸法超越二元對立之真實樣貌。佛陀說明無二之性即是實性，舉出十二因緣等法義，說明凡夫與智者聽聞同樣的法義，卻有不同的理解。此因凡夫沒有見到「諸法因緣生，諸法因緣滅」之諸法無自性之法義真相，執著於現象之表象，而產生種種

²³ 「摩」等同「磨」。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

²⁴ 「無」亦作「不」。根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

²⁵ 〔者〕一省略。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

的分別取著。若說諸行藉由無明因緣而生起，凡夫聽聞之後，作種種的分別，認為明與無明是相對立之二法。智者不只看到現象變化的表象，更看到諸法緣起性空，諸法無自性之空相，不分別取著於表象，作明與無明二法之分別，知見明與無明皆是無自性，無有二性之區別，如此之真知灼見才是了知諸法實性之上策。諸法真實樣貌既是無自性，不分別二法，此意味著二法不實，中道不落入、不沾著於二邊之法才是顯示諸法真實義之適切理解方式。佛陀對中道法義的種種解說，目的即是帶出理解如來藏與佛性義之最適當與最正確的方式，應是從中道法義去了解。

(三) 中道名為佛性

中道稱為佛性，依據《大般涅槃經》的經文解釋，可從五個方面來述說：一、第一義空是觀照諸法中道所證得之究竟空，而佛性名為第一義空，則佛性亦名中道。二、佛性是一切諸佛無上正等正覺之中道種子，佛性蘊含中道，並且中道從佛性生出。如此則意味著修持中道能顯發佛性。三、諸佛菩薩皆須修持中道顯發佛性，中道是通往成佛之道。四、中道透過十二因緣呈現其法義理路，觀照十二因緣所產生之智慧即是中道，中道名為佛性，十二因緣亦名為佛性。五、中道可名為佛性、第一義空、十二因緣、佛與涅槃等法義。

1. 中道即第一義空即佛性

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉佛陀解說佛性是中道之理路，透過佛性即第一義空之關係，以及第一義空即是中道之關係，可得到佛性即是中道之關係。此外，經文亦說「中道者，名為佛性」。所以中道與佛性是雙向關連。見經文之闡釋：

善男子！佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者，見空及與不空，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，名為佛性。以是義故，佛性常恆無有變易，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，不見於我。以是義故，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。(T12, no. 374, p. 523, b12-23)

佛性稱為第一義空，第一義空是最究竟之空性。藉由般若智慧證悟第一義空之義

理。此智慧即是觀照法義遠離二邊之中道義。第一義空與聲聞緣覺所見之空有層次與境界上之差異。第一義空關連中道與佛性，故是究竟之空。相對而論，聲聞緣覺所見到之空是非究竟之空。以聲聞緣覺所見到之空來說，認為一切皆空，一切亦是無常、苦、無我。當言一切是空、無常、苦與無我，是指一切相對於生死方面之種種內涵。空、無常、苦與無我，是世間真相。若以第一義空來說，同時見到空與不空，常與無常，苦與樂，我與無我之義理兩個面向。所說之不空、常、樂與我，是指如來之大涅槃。不空、常、樂與我，是出世間的真實義。第一義空之智慧同時見到空、無常、苦與無我之世間真相，以及不空、常、樂與我之出世間真實義。徹見義理之二端，並不落入與不執取任何一端，此即是中道之觀照智慧。而經文一開始即宣示佛性名為第一義空，而第一義空乃由中道觀慧成就，因此中道亦可名為佛性。中道佛性顯示出佛性一切眾生恆常具足，不變不易，諸眾生不能觀見之，乃因無明煩惱覆蓋遮蔽所致。聲聞緣覺只見到世間層次之空、無常、苦、無我，不見出世間層次之不空、常、樂、我，所以非證得第一義空。不證得第一義空，意味著不具備中道之觀慧。沒有中道觀慧，則無法觀見佛性。

2.佛性是一切諸佛無上正等正覺之中道種子

承續上段經文，佛陀進一步闡釋佛性是一切諸佛無上正等正覺之中道種子。有三種情況不見中道，第一種為菩薩摩訶薩之定樂行，第二種為諸凡夫之定苦行，第三種為聲聞緣覺之苦樂行。此三種不見中道之情況，皆有佛性但不見之，因見中道即見佛性，不見中道則不見佛性。

善男子！不見中道者，凡有三種。一者、定樂行。二者、定苦行。三者、苦樂行。定樂行者，所謂菩薩摩訶薩憐愍一切諸眾生故，雖復處在阿鼻地獄如三禪樂。定苦行者，謂諸凡夫。苦樂行者，謂聲聞緣覺。聲聞緣覺，行於苦樂，作中道想。以是義故，雖有佛性而不能見。如汝所問，以何義故，名佛性者？善男子！佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。(T12, no. 374, p. 523, b23-c2)

不見中道有三種情況，分別為：一、定樂行，菩薩摩訶薩所造作之業為清淨之善業，所得之果報唯有樂受。為度化眾生，雖身處三惡道，但因無惡道之業，故不受惡道之苦。即使身處最苦之阿鼻地獄，亦猶如入第三禪定之樂。二、定苦行，諸凡夫不修持正法，所造作之業惡業偏多，即使有少許善業，招感人天之樂受，但非真正的樂，故而說諸凡夫所招感之業皆是苦果。三、苦樂行，聲聞緣覺了知世間是苦，從苦中尋求解脫，超出三界之生死流轉之苦，入甚深禪定，耽著於禪定之喜樂。故而走在苦樂之二端上，非真正實踐中道之非苦非樂。此三種情況雖

然皆有佛性，然定樂行之菩薩摩訶薩未見到佛性真正樣貌，諸凡夫與聲聞緣覺不見佛性樣貌。從三種不見中道之情況來看，菩薩摩訶薩之定樂行與諸凡夫之定苦行，皆是「定」調於某個狀態，而中道不定調於任何狀態、狀況與概念。因此，定樂行之菩薩摩訶薩與定苦行之諸凡夫，皆是有所偏執於一邊，皆非中道之行。聲聞緣覺的苦樂行，落於苦樂之二端，亦非中道之不落二邊。

不過，可以思考的是菩薩摩訶薩是定樂行，諸佛難道非定樂行？定樂行蘊涵身處樂境，若稍不覺察即易落入耽著於樂境而不自知之狀況。定樂行的菩薩摩訶薩因未圓滿中道之行，不免有所耽著於樂境，所以才會產生「定」於樂境之行。佛陀不但知苦知樂，且於苦樂完全無所沾著，是完全走在中道的正途上，所作所為皆切合中道，所以佛陀之行非定樂行，是中道之非苦非樂之行。因此，佛性才會是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。佛完全顯發佛性，完全顯發佛性，則意味著完全契合中道義理。

佛性是一切諸佛無上正等正覺之中道種子，有二種解讀：一、佛性蘊含中道，阿耨多羅三藐三菩提之中道可說是從顯發佛性而證得，當完全徹底顯發佛性，成就阿耨多羅三藐三菩提之中道。二、佛性即是中道，一切眾生皆具有佛性種子，不論說佛性種子或中道種子，其實皆是相同之所指²⁶。

3. 中道是諸佛菩薩所修之道

同樣《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉佛陀解說道有下、上、中三種，以中道為究竟之道：

善男子！道有三種，謂下、上、中。下者、梵天無常，謬見是常。上者、生死無常，謬見是常。三寶是常，橫計無常。何故名上？能得最上阿耨多羅三藐三菩提故。中者，名第一義空。無常見無常，常見於常。第一義空，不名為下，何以故？一切凡夫所不得故。不名為上，何以故？即是下²⁷ 故。諸佛菩薩所修之道，不上不下。以是義故，名為中道。(T12, no. 374, p. 523, c2-9)

佛陀說明道路有下、上、中三種，下道與上道皆是偏於二邊之劣道，中道是遠離二邊之勝道。依據《大般涅槃經義記》的解說，當所在之處向下望之，有下於所在之處可以趨向，稱為下道。梵天身處天界，錯將梵天無常謬認為常，致使趨向

²⁶ 關於佛性與中道種子，可參閱：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「經云：『佛性即是無上菩提中道種子故，非有如虛空，非無如兔角。』」(T36, no. 1736, p. 164, b8-10)。佛性種子之說，可參閱：《大般涅槃經》卷 8〈如來性品〉：「若說無常者，凡夫之人，計一切身，皆是無常，譬如瓦坏。有智之人，應當分別，不應盡言一切無常。何以故？我身即有佛性種子。」(T12, no. 374, p. 410, c11-14)。

²⁷ 「下」亦作「上」，根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

於下道。當所在之處向上望之，有上於所在之處能夠趨向，稱為上道。一般眾生所執持之顛倒見，不外乎將生死無常錯謬認為常，三寶常住謬認為無常。執持顛倒見，致使常處於下三塗，向上望之，有可趨向者。若向上望之，無上可趣，不稱為上道；向下望之，不退趣下道，不稱為下道。不上不下，稱為中道。中道名為第一義空，如理思維正觀法義之無常見無常與常見於常。第一義空是究竟之空，一切凡夫所不得，不名為下。無以復加，已是最勝之法，超越上下之區分，故不名為上。諸佛菩薩所修之道，既非上亦非下，不上不下即是中道²⁸。

4. 中道即十二因緣即佛性

《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉此段經文帶出十二因緣蘊含中道義理，並再次說明中道之法名為佛性，於此隱含十二因緣亦名為佛性之意義：

善男子！生死本際凡有二種：一者、無明，二者、有愛，是二中間，則有生老病死之苦，是名中道。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，無常無樂無我無淨。佛性實非無常無樂無我無淨。(T12, no. 374, p. 523, c10-15)

十二因緣所呈顯之中道義為何？中道簡言之，不落入二邊即名之為中，道是道路、途徑、方法和理則。無明與愛稱為生死本際，相對於生死本際和生死二邊，故名之為中道。中道不黏著於無明與愛之二種生死本際，所以能破生死之二邊。中道不落入生死，超越生死，顯發佛性清淨樣貌，因此之故，「中道之法名為佛性」。中道破生死，故是常樂我淨。因中道名為佛性與佛性不斷，所以佛性亦是常樂我淨。眾生煩惱遮蔽，不知見佛性，所以無常無樂無我無淨。當有善知識諸佛菩薩以種種的方便法循循善導，令眾生知見佛性。眾生能夠知見佛性，則得常樂我淨。

欲了解「生死本際凡有二種：一者、無明，二者、有愛，是二中間，則有生老病死之苦，是名中道。」這段經文之意思，可以從十二因緣支之展開來看：無

²⁸ 此段經文解說參考：《大般涅槃經義記》〈師子吼菩薩品〉：「就初段中道有三種，略以標舉。次列三名，正辯中道，餘二顯之。此上中下異於餘處，餘處所辯下法為下，中法為中，上法為上。今此所論下劣之法，名上名下。據此下法，向上望之，有上可趣，名為上道。向下望之，下有三塗可以趣向，說名下道。勝上之法，說以為中。據此勝法，向上望之，無上可趣，不名上道。向下望之，不退趣入凡夫心中，不名下道。不上不下，故說為中。下釋其相。下牒初門。梵天無常謬見常者，此上求心，下有三塗可以趣向，故名下道。上牒第二。生死無常謬見是常，三寶是常計無常者，此是例惑求下之心。上有菩提終可趣向，故曰上道。何以下釋。先問起發。能得最上阿耨菩薩對問辯釋。不將此心得上菩提。有此心者，終得菩提，故曰能得。中牒第三。下釋其相。先辯後結。辯中四句。第一、宣說第一義空理法為中。二、從無常見無常，下說行為中。三、第一義空不名已下，釋前第一理法為中。第一義空不名為下，非下故中。何以下釋。凡夫不得，故不名下。不名為上，非上故中。何以下釋。先徵後解。體即是上，更無上法可與為道，故不名上。四、諸佛菩薩所修已下，釋前第二行法為中。不上不下，義同前解。上來別釋。以是下結。」(T37, no. 1764, p. 824, c21-p. 825, a15)。

明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。無明與愛之間有行、識、名色、六入、觸、受。行相當於心識之造作，受到無明之推動，造作種種業。當一期生命結束，於無明與行之推波助瀾下，產生新一期生命之識，識是一期生命的開始。隨識之後生起具體化之色身為名色。之後漸漸成為一個完整之生命，具有眼、耳、鼻、舌、身、意之六種感官配備為六入。六種感官接觸相對應之色、聲、香、味、觸、法六境，產生苦、樂與不苦不樂之感受，即是觸與受。對感受，生起貪愛，採取行動，訴諸身口意，造作身口意三業，即是愛、取與有。愛、取與有能產生未來世之生老病死。識、名色、六入、觸、受為一期生命之從生至死之活動現象，相當於愛取有之後的生老病死，無明與行相當於愛取有。十二因緣中當無明、行與愛取有存在，則眾生生命將不斷地生死流轉下去。推動生死的主要動力為無明與愛，二者可以說是生死開端，因此說生死之本際為無明與愛，而無明與愛之中間，則有生老病死之苦。十二因緣之無明與愛二者中間有生老病死之苦，何以稱之為中道？十二因緣支之間的關係為後支以前支為緣而生起，如此前後支相依為緣生起，因緣所生則無自性，故是非有。因緣所生暫時生起，故是非無。非有非無即是中道。中道不落無明與愛之生死本際，切斷生死流轉之推動因素，則不再產生生老病死。所以中道能超越生死、破生死之苦。中道破生死，顯發佛性之常樂我淨，故稱中道為佛性。²⁹

承續上段經文之義，進一步闡述中道、十二因緣與佛性之關連。

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。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。又，未能渡十二因緣河，猶如兔馬。何以故？不見佛性故。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。(T12, no. 374, p. 523, c24-p. 524, a3)

一般凡夫眾生不了解世間真相，不知世間生滅無常，謬認為世間是常，如此則落入常見。有些眾生謬認為死後，不論意識或身體都不存在，就此消失，如此則落入斷見。因此之故，眾生所生起之見，不是落於常見，即是落於斷見。常見與斷見是二邊之見，非中道正見。中道正見，既非常見亦非斷見。當觀照十二因緣時，照見十二因緣的生起與還滅之來龍去脈，產生觀照之智慧，從中觀看出十二因緣所蘊含之非常非斷之中道義理。因此說無常無斷之中道義理，即觀照十二因緣智。中道即是觀智，而之前已經說明中道稱為佛性，所以觀智稱為佛性。二乘之人，

²⁹ 相關此段經文之解說，可參考：《大般涅槃經義記》卷 8〈師子吼菩薩品〉(T37, no. 1764, p. 825, a16-b26)。

雖然亦觀十二因緣，不能稱為佛性。此因二乘之人觀十二因緣未徹底，從中未了悟中道義理，不見中道則不見佛性。再者，二乘之人所見之空並非第一義空，未證得第一義空，非走在中道之正途上，不見中道則不見佛性。眾生皆具有佛性，佛性是常，因無明煩惱遮蔽，不知見之。二乘之人不知見佛性，所以「未能渡十二因緣河，猶如兔馬」。如此則帶出十二因緣與佛性之關連，觀照十二因緣所產生之智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子。因為這樣的緣故，所以十二因緣稱為佛性。此外，觀十二因緣智慧即是非常非斷之中道，所以中道即是阿耨多羅三藐三菩提種子，如此則說明中道即是佛性。

5. 中道即佛性即一切諸佛法義

中道即第一義空，即十二因緣，即是佛性。《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品〉延伸說明中道即是佛，即是涅槃：

十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。(T12, no. 374, p. 524, b7-9)

觀察十二因緣產生不二中道之智慧，第一義空是立基於中道所證得之究竟空，第一義空是見到佛性之空，徹底證悟十二因緣亦必須見到佛性。因此，法義之間，究竟之境界，無有隔礙，暢通無阻。十二因緣即中道，即第一義空，即佛性，即佛，即涅槃，即一切究竟之法義。

此外，中道、佛性、十二因緣、第一義空、涅槃等語詞都是指向同一法體之不同面向之義理，就法體一貫之原則，可以說中道即佛性即一切諸佛法義。

(四) 眾生佛性是雙非雙即中道

第五章解說眾生佛性是雙非與雙即中道之理由，此處則是說明眾生佛性是雙非雙即中道，因此之故中道佛性是《大般涅槃經》的主軸佛性論。

《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉佛陀藉由迦葉菩薩的提問，帶出之前所闡述的眾生佛性的種種，應從中道理解眾生佛性義。

迦葉菩薩白佛言：「世尊！若言五陰是佛性者，云何說言眾生佛性非內非外？」佛言：「善男子！何因緣故，如是失意。我先不說，眾生佛性是中道耶？」迦葉言：「世尊！我實不失意。直以眾生，於此中道，不能解故，故發斯問。」善男子！眾生不解即是中道，或時有解，或有不解。善男子！我為眾生得開解故，說言佛性非內非外。何以故？凡夫眾生，或言佛性，住五陰中，如器中有果。或言離陰而有，猶如虛空。是故如來，說於

中道，眾生佛性，非內六入非外六入，內外合故名為中道。」(T12, no. 374, p. 571, c24-p. 572, a6)

此段經文顯示出四個重點：一、佛說：「眾生佛性是中道」。二、眾生佛性的情況確實顯示出中道特徵。三、從中道著手去解讀眾生佛性，能理解佛性真實義，四、中道的特徵不只是非內非外，亦是內外合起來說。因此，眾生佛性是雙非雙即中道。

迦葉菩薩請問佛陀，若說眾生五蘊和合的身心是佛性，如此則意味佛性於眾生內，那麼為何說佛性非內非外？佛陀回答說，於之前的講說，已經說明眾生佛性顯現出中道非內非外之特性，所以才一再以中道義理解釋眾生的佛性。不過迦葉菩薩不是不了解之前佛陀所說的佛性中道義，只是為了讓不了解中道義理的眾生，了解中道義理。所以再次請問，請佛陀再次說明中道佛性的義理。從這段經文中可以看出，佛陀以中道解釋佛性，因佛性顯現出中道義理特色。佛陀為了使眾生開解中道意涵，從中道的法義特色—遠離二邊述說佛性。凡夫眾生對佛性的理解，有些認為佛性在眾生五蘊和合的身心中，有如置放於容器中的果物。有些認為佛性不在眾生五蘊和合的身心中，猶如虛空般。針對如此執內與執外之偏見，佛陀說明適當理解佛性的方法，應該從中道的既非亦即來理解。眾生佛性並非離五蘊而獨自存在，但亦非即是五蘊。可以從另外一個角度來說，眾生佛性需要藉由五蘊和合的身心實踐與顯發之，亦需要藉由聽聞佛法等外在之助緣成就之。因此，眾生佛性需要內外因緣和合方能顯發。所以，眾生佛性從中道法義來說，是非內非外，亦即內外。

進一步說明佛性從中道雙非與雙即來闡釋。中道之雙非顯示不落入與不偏執於任何概念。中道之雙即顯示出對於任何概念應當作適切的述說，不偏執於任一概念。例如，佛性蘊含多法義、多意義、多概念與多條件等內容，當適切的形容佛性時，這些法義、意義、概念與條件皆應當涵括進來，才能完整描述佛性內涵。中道雖不落入與不黏著於任何概念，但中道並不排斥任何概念，而且還巧妙地運用這些概念語言文字等工具，適切地表達法義內涵。遊刃於概念間，而不沾著於任何概念。此是中道雙非與雙即所蘊含之意義。

以內外之概念，來述說佛性之非內非外，亦名內外之中道義。不論內外之內容為何，只要是佛性之內涵，皆應涵括於佛性中。單單只有內外對舉述說佛性內容，內外所指的內容，就有無限多。以下所引的二段經文，對內外對舉的內容，分別舉例說明，此種方式即是四答中的分別答。見《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉所言：

善男子！云何名為非內非外？善男子！或言佛性，即是外道。何以故？善

薩摩訶薩於無量劫在外道中，斷諸煩惱，調伏其心，教化眾生，然後乃得阿耨多羅三藐三菩提。是以佛性，即是外道。或言佛性，即是內道。何以故？菩薩雖於無量劫中修習外道，若離內道則不能得阿耨多羅三藐三菩提。是以佛性，即是內道。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道，是名分別答。(T12, no. 374, p. 572, a6-15)

眾生對佛性的理解，易偏執於二邊。例如佛性是內或佛性是外，佛性是有或佛性是無，諸如此類分別執取相對概念之一邊。眾生對佛性的偏執情況，以內外概念對舉來說明。眾生理解佛性不是偏執於內，即是偏執於外。內通常指眾生五蘊和合之身心，但也有情況是指佛教教法；外通常指眾生五蘊和合的身心之外，亦指佛教教法以外。例如：有些眾生所理解的佛性是外道，理由是菩薩摩訶薩修習菩薩道的過程中，並非每世皆會遇到佛法在世，若沒遇到佛出世或佛法不流傳於世的情況時，在非有佛法教化的地方修行，則稱為外道。菩薩摩訶薩修習菩薩道的時間相當地長久，遇到佛不出世與無佛法傳於世的情況所累積的時間亦是很長久，所以說菩薩摩訶薩於無量劫在外道修行，進而斷諸煩惱，調伏其心，教化眾生，然後乃證得阿耨多羅三藐三菩提。以此情況來說，佛性應該在外道。相對地，有些眾生不認為佛性是外道，因為如果菩薩摩訶薩沒有累世修習佛陀教法，累積成佛資糧，即使身處外道，其實是修習佛道，則不可能證得阿耨多羅三藐三菩提。佛陀為破除眾生偏執於佛性是內道或外道，而說佛性非內非外。當偏執破除後，則進而解說佛性應該各個條件皆考慮進來，說內或說外皆不完全，內外應該皆是佛性的內容。如此可看到中道的雙非與雙即，是圓融無礙的法義，能圓融無礙地闡釋佛性意義。

同樣地，佛陀承接上述，說明佛性是非內非外，亦名內外之中道。此以不同的內外內容，再次闡釋佛性是雙非雙即之中道義。

善男子！或言佛性，即是如來金剛之身，三十二相、八十種好。何以故？不虛誑故。或言佛性，即是十力、四無所畏、大慈大悲，及三念處、首楞嚴等一切三昧。何以故？因是三昧生金剛身，三十二相、八十種好故。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道，是名分別答³⁰。(T12, no. 374, p. 572, a15-21)

有些眾生看到如來的金剛之身，具備三十二相、八十種好，認為若非證得佛性，無有如此相好之身。這樣的相好，證明佛性在於如來外顯的相好上，所以佛性在外。相對地，有些眾生認為佛性應該是如來所蘊含的無量無邊的能力，像是十力、

³⁰ 〔是名分別答〕一省略。根據南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏校訂。

四無所畏、大慈大悲，及三念處、首楞嚴等一切三昧。若非這一切的三昧等能力，不能成就金剛身等相好之外顯樣貌。然而，這些眾生對佛性的理解太過片面，並且以偏概全。佛陀為了對治眾生的偏執，說佛性不是如來的外顯相好，亦不是如來內涵的種種能力。佛性非內亦非外。正確理解佛性，應當從各個面向來考察，各個相關的因緣條件皆需考量進來，佛陀成就佛果是修習圓滿各方面的因緣條件，若缺一條件則不能稱為所修圓滿的佛陀。所以，佛性正確的理解當從內外各個方面涵括進來思考，佛性亦是內亦是外。³¹

佛性除了可以從內外情況對舉，來闡釋佛性非內非外，亦名內外之中道義外，亦可從有無情況對舉，闡釋佛性非有非無，亦有亦無之中道義。見《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉所闡述：

善男子！眾生佛性非有非無。所以者何？佛性雖有，非如虛空。何以故？世間虛空，雖以無量善巧方便不可得見。佛性可見，是故雖有，非如虛空。佛性雖無，不同兔角。何以故？龜毛兔角，雖以無量善巧方便不可得生。佛性可生，是故雖無不同兔角。是故佛性，非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有，是諸眾生，不斷不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生，現在未有一切佛法常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道。是故佛說眾生佛性，非有非無。(T12, no. 374, p. 572, b13-23)

眾生佛性有或無，一直都是不解佛性意義的眾生爭論不休的焦點。佛陀解說佛性從有和無二方面來說，各有其所蘊涵之意義。若說佛性是有，此種有，並不像虛空，虛空只有象徵性的名稱，稱呼一無所有，空無一物為虛空。世間稱為虛空，相對於有任何東西存在之狀態，無任何物質存在之處，則稱為虛空。因此，對於沒有任何物質存在的虛空，用盡所有方法，也看不到任何物質。但是佛性的有，可以透過修習成佛之道積功累德，漸漸知見佛性。若說佛性是無，此種無，不同

³¹ 其它相關解說佛性非內非外，亦名內外之中道義之經文。可參考：《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品〉：「善男子！或有說言佛性，即是內善思惟。何以故？離善思惟則不能得阿耨多羅三藐三菩提故。是故佛性，即是內善思惟。或有說言佛性，即是從他聞法。何以故？從他聞法則能內善思惟，若不聞法則無思惟。是以佛性，即是從他聞法。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道。復次善男子！復有說言佛性是外，謂檀波羅蜜，從檀波羅蜜得阿耨多羅三藐三菩提。是以說言檀波羅蜜，即是佛性。或有說言佛性是內，謂五波羅蜜。何以故？離是五事，當知則無佛性因果。是以說言五波羅蜜，即是佛性。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦內亦外，是名中道。復次善男子！或有說言佛性在內，譬如力士額上寶珠。何以故？常樂我淨如寶珠故。是以說言佛性在內。或有說言佛性在外，如貧*寶藏。何以故？方便見故。佛性亦爾，在眾生外，以方便故而得見之。是故如來遮此二邊，說言佛性非內非外，亦內亦外，是名中道。」(T12, no. 374, p. 572, a22-b12)。

*貧+（女），根據元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本（舊宋本）校訂。

於龜毛兔角，烏龜之毛與兔子之角，皆是現實環境中不存在之事物。不過，佛性之無，是因為眾生無明煩惱暫時遮蔽佛性之光輝。當眾生無明轉變成明，煩惱去除，佛性顯發，此時佛性是有。因此之緣故，當說眾生佛性之情況時，說有佛性，有其述說之語境脈絡，不應執有。說佛性是無，亦有其語境脈絡，不應執無。當探討眾生佛性的有無，擴大為一切眾生佛性之有無時，則需考量一切眾生佛性的情況，並且這種佛性的情況，對於述說對象一切眾生皆是適用的。若佛陀宣說一切眾生悉有佛性，是因眾生成佛的潛能一直恆隨著眾生，此潛能不會消失，不會斷滅，直到成佛。但是一切眾生現在並不具有修持一切佛法所得的常樂我淨，實際上，一切眾生佛性潛能或稱為特性，若不發揮出來，等於沒有佛性的功效，此時稱為無。當說眾生佛性是有，不應執有，應該觀察佛陀說有的理路何在。當說眾生佛性是無，不應執無，應當尋求正確地理解。不應執著於眾生佛性有或無，故而佛陀宣說非有非無之佛性中道義。當推求佛性有無之情況，了解佛性有無之意義，眾生佛性的狀況，較適切的理解，應當有無二方面的各個因緣條件，皆納入思考之範圍，如此可以說眾生佛性亦有亦無。眾生佛性最適切的說法，當從中道之雙非與雙即來觀看，如此才能真正了解眾生佛性的意義。

第三節 本章結論

本章主要論述中道佛性是《大般涅槃經》主軸佛性論。主軸之義乃說明中道能夠適切與圓融闡釋《大般涅槃經》的佛性理論，並且說明整部經的佛性說法，至始至終佛性理論環繞著以中道述說佛性。從三方面理出中道佛性是《大般涅槃經》主軸佛性論：一、從佛陀陳述法義之方式，說明述說法義的方式或許有很多，不論如何說法，皆不離於中道。二、佛說中道，乃因諸法呈現出非有非無而不決定之中道法義特色。因此，佛法真義藉由中道闡述。三、佛法真義須藉由中道闡述，如此則意味著佛性之義當從中道理解之。

佛陀解說法義的三種方式，隨自意說、隨他意說與隨自他意說，此三種方式皆涉及說者與聽者二方面。佛之隨自意說，所宣說之法是究竟真實法。佛之隨他意說與隨自他意說，皆蘊含著應機適切說法之義。而中道乃蘊含著究竟真實義與最適切說法之義，故此三種說法方式，皆不離於中道。此三種說法方式涵蓋佛所說之十二部經，由此可知凡佛所說皆是中道之說。

如來回答不同根機眾生之所問，有定答、分別答、隨問答與置答四種回答方式，此四種回答方式皆是如來度化眾生的方便權巧與適切說法。如來回答提問之四種方式，顯現出六種意涵：一、如來不但針對提問內容，亦針對提問者之根機，作適切之回答。二、如來採取置答，並非只是消極地不回答，更是積極地以有別

於一般有問必答的方式做回應。從另一視角來說，置答可顯示佛法不落二邊爭議，是中道之法。三、分別答方面顯示出二點意義：其一、對法義的分別闡述，有助於了解各項法義之內涵。其二、針對階位上之菩薩，解說不同境界的菩薩與佛所證得佛性內涵，顯現出不同程度佛性特徵。幫助眾生了解佛性的顯發程度與修行愈趨向成佛成正比。引申來說，眾生具有相同的佛性潛能，不過，趨向成佛之道所累積之資糧有差異，造成顯發佛性的程度不同。四、透顯出如來說法，以成佛為一貫之主軸。宣說法義方式或內容或許有所不同，不過，成佛之大方向卻是明確的。五、法義雖各具有不同之特色，然皆能為佛性所含攝。六、四種答覆，顯示出佛法圓融無礙，如來深具方便權巧。四種回答方式之六種含義，皆不離中道適切闡釋各個法義、不落二邊與圓融無礙地傳達佛法，以及適當地表達佛性於眾生中之各種情況之意義。

佛陀針對問難式的提問，有轉答、默答與疑答三種回應方式。此三種回應問難眾生佛性之問題時，帶出的重要意義為眾生佛性於正因與緣因交織影響下，眾生知見佛性隨緣因而變動，眾生能知見佛性，亦有可能不知見佛性。因緣法說明諸法因緣生，諸法因緣滅，諸法本身缺乏固定不變之存在，是自性空。諸法隨因緣生滅，非絕然之有或無，遠離二邊之執取，則是中道正見。佛性當從因緣法、第一義空與中道正見觀之，則能見佛性真義。

從佛陀說法方式來闡釋中道佛性義，佛陀呈顯法義的三種說法方式—隨自意說、隨他意說與隨自他意說，遍及十二部經。此三種呈顯法義的說法方式，皆是適切之說，蘊含中道義。如來回答不同根機眾生之所問，有定答、分別答、隨問答與置答四種回答方式，以及佛陀針對問難式的提問，有轉答、默答與疑答三種回應方式。此四種回答方式與針對問難式提問的三種回應方式，皆是如來度化眾生的方便權巧與適切說法，皆不離於中道。因此，可以說凡佛所說皆是中道之說。

從經文所述說中道義理，顯示出中道蘊含十一種意義：一、不落相對概念之二邊，帶出佛法真義。二、不固定住著於某個概念上，以無所著為方便。三、中道體現出空性概念，不論任何概念皆是無自性之空性。四、正觀諸法中道義，能於一切法無有著心，進而能證得畢竟空定。五、中道蘊涵不定之彈性變化，故能契合各種法義之理與契合各類眾生之根機。六、諸法非有非無而不決定，中道能解說諸法非有非無而不決定之特徵。換言之，諸法真義即是中道義。七、中道與因緣法可以說是相同法義之二個面向，因緣法能呈顯出中道法義之理論脈絡。八、中道蘊含種種可能之因緣，故能含攝諸法義。九、中道能適切帶出世間與出世間之種種意涵。十、中道體現出佛法之圓融無礙之境界。十一、修習中道能證得阿耨多羅三藐三菩提。如此則意味著實踐中道即是顯發佛性。相對而言，佛性能透過中道顯發，此說明佛性本蘊含中道義。

佛陀最初說法直至臨入涅槃皆述說中道。中道佛性為《大般涅槃經》之主軸

佛性論之理由：一、中道能適切傳達上至諸佛，下至凡夫眾生佛性包括法性上之佛性與知見佛性程度之種種情況。二、藉由中道悟入如來藏與佛性義。中道解說諸法呈現出非有非無而不決定之真實義，如此意味著佛性義當從中道作理解。三、中道名為佛性。就法義間之相關連，論述中道佛性義。中道於一切法無所著，蘊含無自性、自性空與第一義空之空性義理。第一義空是立基於中道與知見佛性之空，當述說第一義空即是佛性，如此則說明中道即是佛性之義。中道之理路藉由因緣法闡釋，中道之法名為佛性，如此則說十二因緣即佛性。進一步而論，中道不只是第一義空、十二因緣、佛性，中道亦即一切諸佛之究竟法義。佛性是阿耨多羅三藐三菩提之中道種子，此意味著佛性蘊含中道義，諸佛菩薩所修之道是中道，透過實踐中道顯發佛性，證得無上佛果。四、眾生佛性是雙非雙即中道。眾生佛性非單一條件所成，故是雙非中道。眾生佛性由眾多因緣條件促成，故是雙即中道。合而言之，眾生佛性乃雙非雙即中道。

不論佛陀闡釋法義的方式是中道，諸佛法呈顯出雙非與雙即而不決定之中道特徵，佛法真義即是中道，如此之種種皆說明佛性真義是中道。佛性真義既是中道，中道闡釋佛性理應是《大般涅槃經》至始至終解說佛性皆環繞於此之主軸佛性理論。

第七章 結論



本章主要是綜合前述探討與論述之研究成果，說明研究發現、創見以及可能之研究貢獻，並希冀未來更進一步的深入探討相關的論題。

本文聚焦從中道義理探討《大般涅槃經》之佛性義。中道義理根據《大般涅槃經》之經文敘述，可知與緣起法、第一義空等重要法義關係密切。進一步言之，中道與緣起法、第一義空是同一法義，因就不同面向闡釋法義而有不同之稱呼。從中道論述佛性義，展開中道義理內涵，亦即從緣起法、第一義空與中道之雙非雙即論述佛性義。當從中道法義內涵展開論述佛性義，整個趨向說明從中道闡釋佛性義當是《大般涅槃經》至始至終皆不離此之主軸佛性論。除了中道義理所展開之緣起、第一義空與雙非雙即論述佛性義外，《大般涅槃經》有關中道之重要義理，尚有一佛乘、如來常住、常樂我淨與一切眾生悉有佛性。此等義理共同支撐起中道佛性當為《大般涅槃經》之主軸佛性論。上述是從中道所展開之法義內涵論述中道佛性義，是本文主要之著重點。此外，根據記載《大般涅槃經》傳譯過程的文獻，可爬梳出前分、續譯是同一部經。同一部經之理路應當一致。但因於流傳過程中，為了便於攜帶故將大部經，拆成幾個部分運輸，有同時一起運輸，亦有個人先攜帶一部分前來。為了便於攜帶亦有將大部經，抄寫其要義而成為精簡版。因此之故，一部經可能有很多流傳版本。各個版本因於流傳過程，傳輸路徑不同，造成發現此部經之地點與翻譯時間的不同，這樣的情況同樣發生在《大般涅槃經》的傳譯過程上，而造成前分、續譯之稱呼。

本文最主要處理之論題，乃是提出中道佛性貫通《大般涅槃經》佛性義，回應學界不少學者對《大般涅槃經》佛性義之誤解與不解。針對主要論題本文聚焦探討中道佛性於《大般涅槃經》之意義。隨著論述的展開，則所有論述結果皆指向中道佛性當是《大般涅槃經》的主軸佛性論。主軸意味著適切、貫通、始終如此、不離與主要等意義。而主軸佛性論之義乃說明中道能夠適切、貫通與圓融闡釋《大般涅槃經》的佛性理論，並且說明整部經的佛性說法，至始至終佛性理論環繞著以中道述說佛性。中道佛性何以是《大般涅槃經》之主軸佛性論？從本文第二章至第六章所論述的結果分成五個向度來說明。甲、中道與佛性之關係，乙、中道與佛性之義理開展，丙、佛陀闡示法義之方式，丁、實踐意義，戊、文獻之依據。

甲、中道與佛性之關係：中道與佛性二者之關連，蘊含中道闡釋佛性與中道即是佛性二種意涵。就中道闡述佛性而論，眾生成佛之前，透過諸佛所宣說之法了知中道義，藉由中道了知佛性義。佛性於中道義理之呈現下，遠離相對概念之執取與爭議，更可說是超越了所有概念之執取。而且，適切地傳達佛性真實義。中道何以能帶出佛性真實義，關鍵因素之一在於：佛性乃阿耨多羅三藐三菩提之中道種子。此說明佛性本身即蘊涵中道義，實踐中道即是實行顯發佛性之舉。眾生佛性於無明煩惱遮蔽下，已覆蓋佛性中道義，不知中道義即不知佛性義，此時欲知見佛性則需透過完全見到佛性之佛陀說法啟發。透過諸佛法了知中道義，藉由中道能了知諸佛法之真實義與佛性真實義，實踐中道顯發自身之佛性中道義。就中道等同佛性而言，從二方面來說：其一、就諸法法性之基礎上，諸法無有隔礙，平等無差別，恆常不變易，如此則說中道即是佛性。其二、就法義之含攝來說，佛性蘊含中道義，中道蘊含佛性義。

乙、中道與佛性之義理開展：佛性之義理開展方面，佛性蘊含無量無邊不可思議之法義內涵。釋迦牟尼佛於臨入涅槃，宣說《大般涅槃經》，將一生所說之法，以精粹之方式呈顯出來，並且善說佛性，如此意味著將一生的教法，攝受於佛性中，冀望眾生依此而修，皆邁向成佛之道。又，佛說《大般涅槃經》含攝諸法義，而此部經能含攝諸法義，其重要之原因乃在於究竟善說佛性。如此則意味著佛性含攝諸法義。佛陀依法性起修圓滿證得法性，即完全顯發佛性，佛性即法性，法性展開為一切諸法義，一切諸法義收攝於法性，故佛性展開為一切諸法義。佛性從緣起、中道與第一義空等重要法義闡釋，顯示出佛性不同面向之意義。佛性從因緣之面向來說，蘊含二種意義：一、知見佛性需要各方面因緣具足而顯發之。眾生佛性從正因與緣因二方面來說，正因說明眾生佛性於法性之面向上，平等不二，緣因說明眾生須藉由種種修行實踐累積成佛資糧，方能漸漸顯發佛性。二、佛性即十二因緣。佛性與十二因緣於法性層面上，皆是等同地。佛性從中道面向來闡釋，中道乃因緣法不同面向的表述，中道即十二因緣。以中道呈顯十二因緣，著重述說法義之不落二邊之面向。佛性從中道述說，闡明佛性不落有無等二邊之爭。佛性從第一義空來說，第一義空亦是十二因緣之另一面向之表述，第一義空即十二因緣。以第一義空呈顯十二因緣，著重陳述法義之無自性、自性空之面向。第一義空亦是中道，證得第一義空需立基於中道之基礎上，徹見空與不空之意義，且不落入空與不空，以無所得為方便方能證得第一義空。證得第一義空則般若波羅蜜多現前，朗朗照見佛性。佛性蘊含無量無邊之法義，透過了悟與實踐中道、第一義空與緣起法，知見與顯發佛性內涵之中道、第一義空與緣起等無量法義。

中道之義理開展方面，諸法真實義透過中道了知，如此則說明緣起、第一義空、大涅槃、佛、佛性等法義藉由中道了知。再者，緣起、第一義空、大涅槃、佛、佛性等法義呈顯出雙非雙即之中道義，亦即此等諸法義蘊含中道義。諸法真實義即是諸法中道義，了知諸法真實義當從了知諸法中道義著手。如此則說明中道貫通諸法真實義，諸法真實義並非割裂的，是貫通與圓融無礙的。從中道義理所展開之法義，論述佛性義，首先，從緣起論述中道佛性義，緣起與中道實際上是一體二面，但就不同面向闡述法義，而有不同之稱呼。眾生生命之流轉與還滅，即是十二因緣之表現。若說中道是佛性，意含著十二因緣亦是佛性。若說十二因緣是佛性，亦說明中道是佛性。因緣解說眾生佛性，涉及正因與緣因，正因說明凡有心識者，即有如同法性恆常不變易之佛性；緣因說明眾生有正因佛性，還有知見佛性之問題，緣因即是修行實踐菩薩道顯發佛性。正因與緣因皆具足，眾生方能成佛。其次，從第一義空論述中道佛性義，第一義空立基於中道與知見佛性之空義，並展現中道之究竟空義與佛性內涵。因此，第一義空、中道與佛性之關係是相互關連與含攝。再者，進一步而說，中道、緣起、第一義空、佛性皆相互關連。中道與第一義空皆是表述緣起不同面向之法義，三者各有不同法義特徵，是同一法理不同面向之說法。中道、第一義空與緣起就各自不同法義特徵闡釋佛性義。

中道所展開之法義，緣起、第一義空與涅槃等法義，而此等法義亦皆是佛性所展開之法義。中道等同佛性，則中道所展開之法義亦等同佛性所展開之法義。中道與佛性等同的法義各帶出中道與佛性不同側面之意涵。中道與佛性等同之法義，本文特別述說緣起、第一義空、佛與涅槃等。此等法義，一方面，說明知見中道與佛性可從此等法義著手；另一方面，亦帶出中道與佛性本身蘊含此等法義。推廣而論，中道與佛性蘊含無量無邊不可思議法義內涵，所有法義皆能含攝於中道與佛性中。這說明法義雖各有其特徵，但不妨礙法義間的融通無礙，相互含攝而不衝突，如此才能含攝於中道與佛性中。

佛性與中道所相互含攝之法義，亦皆能闡釋佛性義，何以佛性當從中道了知？首先，從中道所顯示出十一種意義來說：一、不落相對概念之二邊，帶出佛法真義。二、不固定住著於某個概念上，以無所著為方便。三、中道體現出空性概念，不論任何概念皆是無自性之空性。四、正觀諸法中道義，能於一切法無有著心，進而能證得畢竟空定。五、中道蘊涵不定之彈性變化，故能契合各種法義之理與契合各類眾生之根機。六、諸法非有非無而不決定，中道能解說諸法非有非無而不決定之特徵。換言之，諸法真義即是中道義。七、中道與因緣法可以說是相同法義之二個面向，因緣法能呈顯出中道法義之理論脈絡。八、中道蘊含種種可能之因緣，故能含攝諸法義。九、中道能適切帶出世間與出世間之種種意涵。十、

中道體現出佛法之圓融無礙之境界。十一、修習中道能證得阿耨多羅三藐三菩提，如此則說明實踐中道即是顯發佛性。相對而言，佛性能透過中道顯發，此說明佛性本身蘊含中道義。從中道所顯示出的意義，可知中道適切帶出諸法世、出世間各個層面的諸法真實義。中道何以能如此？此在於中道之義理特徵，不落入任何概念，以無所著為方便，不黏著於任何概念，避免任何概念之爭端，並且恰如其分地傳達諸法義與佛性之意涵。此即是說明佛法真義與佛性真義當從中道了知之緣由。其次，中道能適切傳達上至諸佛，下至凡夫眾生佛性包括法性上之佛性與知見佛性程度之種種情況。其三，藉由中道悟入如來藏與佛性義。佛說中道，乃因諸法呈現出非有非無而不決定之中道法義特色。因此，佛法真義當藉由中道闡述。佛法真義藉由中道闡述，如此則意味著佛性之義亦應從中道理解之。其四，佛法重要義理皆蘊含雙非雙即中道義，並以此闡述佛性義。此說明當諸法義以中道特徵雙非雙即解說佛性，意味著此等法義蘊含中道義，且以中道解說佛性是此等法義最佳解說佛性之選擇。其五，佛性從雙非雙即中道觀之，有二意義：一、表達佛性超越有無等二元對立之概念，帶出第一義空，言語道斷之意義。二、從因緣法之脈絡來說，中道之雙非與雙即適切闡釋上至諸佛下至凡夫眾生，佛性於正因與緣因相互交織下所呈現出的種種情況。佛性於正因與緣因之交織下，呈顯出佛性非有非無，與亦有亦無之情形。眾生佛性非單一條件所成，故是雙非中道。眾生佛性由眾多因緣條件促成，故是雙即中道。合而言之，眾生佛性乃雙非雙即中道。其六，就法義間之相關連，論述中道佛性義。中道於一切法無所著，蘊含無自性、自性空與第一義空之空性義理。第一義空是立基於中道與知見佛性之空，當述說第一義空即是佛性，如此則說明中道即是佛性之義。中道之法義理路藉由因緣法闡釋，中道之法名為佛性，如此則說十二因緣即佛性。進一步而論，中道不只是第一義空、十二因緣、佛性，中道亦即一切諸佛之究竟法義。佛性是阿耨多羅三藐三菩提之中道種子，此意味著佛性蘊含中道義，諸佛菩薩所修之道是中道，透過實踐中道顯發佛性，證得無上佛果。

丙、佛陀宣說法義之方式：佛陀陳述法義之方式，說明陳述法義的方式或許有很多，不論如何說法，皆不離於中道。佛陀解說法義的三種方式，隨自意說、隨他意說與隨自他意說，此三種方式皆涉及說者與聽者二方面因素。佛之隨自意說，以佛之境界說法，所宣說之法是究竟真實法。佛之隨他意說與隨自他意說，皆蘊含著應機適切說法之義。而中道乃蘊含著究竟真實義與最適切說法之義，且中道能如其然地顯示三種解說法義各種情況，故此三種說法方式，皆是中道之說。此三種說法方式涵蓋佛所說之十二部經，由此可知凡佛所說皆是中道之說。

佛陀呈現法義之隨自意說、隨他意說與隨自他意說之三種說法方式，運用於

解說眾生佛性，如此則意含著佛性之說亦是中道之說。若以如來隨自意說講說眾生悉有佛性，以如來境界來說，如來見到自身佛性，並完全顯發之，亦見到一切眾生無異於如來之佛性。因此，如來宣說一切眾生悉有佛性。從隨他意說述說佛性，若述說對象是十住菩薩，則宣說十住菩薩少見佛性。所以隨他意說隨著述說對象，而述說其內涵。從隨自他意說述說佛性，兼備說者與述說對象之種種情況，若述說對象是眾生，則說眾生佛性有煩惱覆蓋，知見佛性當從斷除煩惱遮蔽著手。隨自他意說意含著凡具正知見者，不論誰說，所述說之義皆相同。總而言之，中道統攝隨自意說、隨他意說與隨自他意說之三種呈現法義之方式述說佛性之種種情況。因此，三種呈顯法義之方式述說佛性，即是說以中道述說佛性。中道述說佛性，說明佛性不落入任何概念之窠臼，並能如實呈顯佛性之法性與知見二方面相互交織而成的種種情況。佛性就法性層面上來說，恆隨眾生。佛性就知見而言，若能於未來透過修行實踐種種顯發佛性之因緣，於因緣條件具足之下知見佛性。

如來回答不同根機眾生之所問，有定答、分別答、隨問答與置答四種回答方式，此四種回答方式皆是如來度化眾生的方便權巧與適切說法。如來回答提問之四種方式，顯現出四種關涉中道之意涵：一、如來不但針對提問內容，亦針對提問者之根機，作適切之回答。四種回答方式蘊含中道適切之義。二、如來採取置答，並非只是消極地不回答，更是積極地以有別於一般有問必答的方式做回應。從另一視角來說，置答可顯示佛法不落二邊爭議，是中道之法。三、分別答方面顯示出二點意義：其一、對法義的分別闡述，有助於了解各項法義之內涵。其二、針對階位上之菩薩，解說不同境界的菩薩與佛所證得佛性內涵，顯現出不同程度佛性特徵。幫助眾生了解佛性的顯發程度與修行愈趨向成佛成正比。引申來說，眾生具有相同的佛性潛能，不過，趨向成佛之道所累積之資糧有差異，造成顯發佛性的程度不同。中道能顯示分別答解說眾生至諸佛菩薩不同知見佛性程度之情況。四、四種答覆，顯示出佛法圓融無礙，如來深具方便權巧。中道適切帶出佛法之圓融無礙，以及以中道闡釋佛性能適當地表達佛性於眾生中之各種情況。

佛陀針對問難式的提問，有轉答、默答與疑答三種回應方式。此三種回應問難眾生佛性之問題時，帶出的重要意義為眾生知見佛性於因緣下，隨因緣而變動，能知見佛性，亦有可能不知見佛性。如此說明眾生知見佛性隨因緣變動，本身缺乏固定不變之存在，是自性空。眾生知見佛性隨因緣變動，非絕然之有或無，遠離二邊之執取，則是中道正見。因此，佛性當從因緣法、第一義空與中道正見觀之，則能見佛性真義。

丁、中道佛性之實踐意義：佛法離不開實踐，中道佛性對趨向菩提道的修行之意義為何？中道之雙非雙即闡釋佛性，則佛性非有非無，亦有亦無。佛性於法性層面上，亦即佛性之正因，佛性之正因帶出凡有心識之眾生，即有佛性，有別於草木、石頭等物質。佛性之法性恆常不變易，平等無差別，此層面上佛性是有。佛性於知見層面上，不同階位上之菩薩、不同修行取向之聲聞緣覺與凡夫眾生，有知見佛性程度上之差別，以及知見佛性與否之差異，此為佛性之緣因。佛性之緣因，帶出知見、顯發佛性之積極實踐意義。眾生因無始無明煩惱覆蓋，遮蔽佛性，佛性發揮不了其不可思議之無量內涵，此時需透過輔助條件，修行實踐菩薩道積功累德，以顯發佛性之光輝。當眾生佛性暫時被種種的無明煩惱遮蔽，佛性之內涵沒有顯現出來，此種情況可稱為眾生無佛性。所以眾生佛性說有說無，有其言說之脈絡，不落入有無之爭議，以中道觀之，能適切說明眾生佛性於正因與緣因之下所產生之種種情況。佛性以中道觀之，其積極意義說明眾生需修習聖道，方有成佛之可能。若不修習聖道，絕不可能無緣無故地成佛。此外，佛性當從中道知見之，徹底實踐中道則能完全顯發佛性，成就佛果。

戊、中道佛性之文獻依據：現存文獻指出四十卷《大般涅槃經》確實有較為完整的梵文本依據。四十卷《大般涅槃經》因傳譯過程，為了便於攜帶等因素，而有簡略與詳細，前部分與後部分等版本，分佈於不同地點，翻譯時間不同，造成前分、續譯之稱呼，亦造成佛性見解之歧義。根據《高僧傳·曇無讖》的記載，曇無讖自述《大般涅槃經》梵文本有三萬五千偈，現今所見到的梵文本只有一萬多偈。再者，根據《出三藏記集·大涅槃經記》的記載，曇無讖翻譯完成四十卷《大般涅槃經》之後，曾有印度方面的僧人攜帶二萬五千偈《大般涅槃經》梵文本來到曇無讖所居之地。曇無讖認為此梵文本應該是完整之版本，但是基於二大因素，曇無讖並沒有將此梵文本翻譯出來：一者、時局動盪，隨時可能改朝換代，遷徙住所。二者、經過曇無讖審查與評估後，認為現成所翻譯完成之四十卷《大般涅槃經》，大致的宗旨已算具備，與二萬五千偈《大般涅槃經》梵文本之差別，只在於廣略而已。基於這二大因素，曇無讖並沒有將二萬五千偈《大般涅槃經》梵文本翻譯成漢文。此說明《大般涅槃經》是同一部經，而同一部經，理當前後經文理路一貫。此等文獻記載回應前分、續譯佛性說不一致之質疑。而此一貫與一致的佛性說法，即是本文所提出之中道佛性論。

不論從中道與佛性之關係，中道與佛性之義理開展，佛陀闡示法義之方式，實踐意義，文獻依據之五個向度任何向度來說，皆說明佛性真實義與適切之說當是中道。佛性真實義與適切之說既是中道，中道闡釋佛性理應是《大般涅槃經》至始至終解說佛性皆環繞於此之主軸佛性理論。

列出研究發現，研究創見與貢獻，以及展望未來相關之研究。

研究發現：

曇無讖所譯四十卷《大般涅槃經》有文獻指出有較為完整的梵文本依據，且曇無讖檢視所譯出的內容，對照較為完整的梵文本，二者之差異只在詳略而已，經文要義皆已譯出，因此沒有再次重新翻譯。此說明「北本」《大般涅槃經》是同一部經，同一部經理路當是一貫的，與佛性說法應是一致的。此文獻依據呼應本文以中道佛性為《大般涅槃經》的主軸佛性義，中道佛性為本經至始至終皆環繞於此之佛性要義。

研究創見與貢獻：

將研究創見和貢獻以條列方式顯示如下：

1. 本文採取的研究進路為哲學研究進路和文獻學研究進路，二種研究進路相輔相成。並提出適切於本文論述義理的研究方法，即「概念的深層剖析」和「經文脈絡理路建構」。將研究進路與研究方法運用於解讀本文主要文獻依據《大般涅槃經》，從經文脈絡爬梳出中道佛性的內涵。所做的是論述、展開中道佛性各個法義面向的內涵，目前學界極少作這方面的專門論述。
2. 本論文特色之一：將中道的義理展開，從中道的相關連法義與特徵—緣起、第一義空、雙非與雙即三個面向，論述中道佛性的內涵。
3. 緣起貫穿解脫道與菩提道，是解脫道與菩提道共同之法義依據。產生解脫道與菩提道之趨向不同，在於對緣起的體悟深淺所產生之觀智有上中下之差別。再者，解脫道修行者雖觀緣起，但不見佛性。而菩提道修行者觀緣起，亦知見佛性。藉由研究主題論述的展開，釐清學界有些學者將解脫道與菩提道的法理依據割裂的不當做法。解脫道與菩提道的法理依據相同，只不過因眾生根機、發願取向不同，對法理產生深淺不同體悟的差異，而趨向不同的道路。
4. 緣起、中道與第一義空之關係，從生起順序來說，觀十二因緣生起中道觀智，中道觀智於法無所得、無所著生起第一義空。從三者相互關係來說，觀十二因緣了知隨因緣生滅之種種現象皆是暫時的存在與不存在，不落有無之二邊，此即是中道。觀緣起法洞悉世間現象乃無常、無自性、空性，此為第一義空。第一義空為立基於中道且見到佛性之究竟空，而二乘所證得之空非立基於中道是偏於一端之空，且不見佛性。中道乃離於二邊而名之，不論中道或二邊

皆是假名施設，言語道斷，就此而論，中道之究竟真實義即是第一義空。緣起、中道與第一義空是同一法義，就不同面向闡釋法義，而各有各的特徵，針對其特徵有相對應之名稱。

5. 藉由探討中道、緣起、第一義空、佛性、佛與涅槃之間的法義關係，可以得到此等法義皆可以是等同之關係。這說明法義皆可以指向法性之究竟真實義，亦可就法性之不同面向展開各個各具特色法義內涵。
6. 一般佛教文獻，大都以「不二」、「八不」解釋中道，不過此屬於中道的「雙非」面向，《大般涅槃經》經文提到中道的另一面向—「雙即」。本文所闡述之中道蘊含著雙非與雙即二種意義，並以「雙非雙即」這二面向論述中道佛性。雙非藉由排遣相對或相關概念以顯示單一條件或單一因緣不能代表所構成之現象，或顯示出世間之超越所有世間概念之意義。雙即顯示應將構成某現象之構成條件或因緣皆列入考量，或顯示現象與概念之無自性義。
7. 佛性蘊含無量無邊之法義，藉由實踐法義能顯發佛性內涵之法義。當凡夫眾生無明煩惱遮蔽佛性，需透過修行實踐佛說之法義，以顯發佛性之法義。佛性能含攝無數多之法義，此說明法義間當是融通而無礙。學界有些學者於佛教哲學研究傾向區隔佛典義理，本文論說佛典基於一佛乘為究竟的前提，佛典義理具有相互融攝之特性，在看到佛典的內容差異時，不可忽略佛典深刻內涵的融貫、不易的實相層面。
8. 中道佛性論為《大般涅槃經》的主軸佛性論。從中道詮釋佛性義，貫通整部《大般涅槃經》的佛性義，不落入佛性有無之爭議。此外，中道、緣起與第一義空是同一法義，各自側重不同面向解說法義而有不同之名稱。因此，從中道解說佛性，即是能從緣起與第一義空解說佛性。所以，並不存在中道、緣起與第一義空解說佛性何者正確之爭議。
9. 一闡提之佛性從中道解說，不落入有無之爭。
10. 從本文之探討，一切眾生悉有佛性有五方面之意義：一、佛性於法性層面上，常住不變易。二、凡有心識之眾生即具有佛性正因。三、眾生有法性上或正因上之佛性，但還需透過佛性之輔助條件顯發之，方能成就佛果，此即是眾生佛性之緣因。四、佛性無自性，故佛性方能是中道、緣起與第一義空。亦因佛性無自性，故眾生悉有佛性，蘊含著成佛之可能，修菩提道之積極意義。若佛性有自性與眾生悉有佛性，則不具有修行實踐菩提道之意義。五、以佛陀境界隨自意說宣說一切眾生悉有佛性。佛陀完全顯發佛性，亦見到眾生無異於佛之佛性。

11. 於論述中道佛性義理時，帶出於菩提道的實修層面的意義。
12. 本論文論述中道與佛性蘊含無量無邊之法義，並且中道與佛性相互含攝，透過中道的法義特徵雙非雙即適切地傳達上至諸佛下至一闡提佛性於正因與緣因種種情況相互交織下，所呈現出佛性的不變層面與隨因緣知見的層面。中道恰如其分地解說佛性，並貫通整部《大般涅槃經》的佛性論。就此而言，本論文能導正學界種種誤解《大般涅槃經》的佛性論。
13. 本論文所闡釋之中道佛性是扣緊《大般涅槃經》的經文述說的，如實顯示《大般涅槃經》之中道佛性義，於深度與廣度方面皆超越吉藏與智顛以自家宗派理論觀點所詮釋之中道佛性義。

展望未來研究：

本文聚焦探討從中道論述《大般涅槃經》佛性義，並展開中道之義理內涵緣起、第一義空與雙非雙即等面向闡釋佛性義。然而，就《大般涅槃經》所敘述的佛性義，蘊含無量無邊法義，本文只就中道面向，以及中道相關連法義緣起、第一義空與雙非雙即論述佛性義。《大般涅槃經》佛性義尚有很多面向可以探討，例如：從涅槃、首楞嚴三昧等探討佛性義。

除了《大般涅槃經》佛性義外，其他闡述佛性與如來藏相關經典，亦是作為進一步的研究。再者，義理探討可與實修相輔相成，將佛性義理落實於佛性實踐，這方面的實踐方法與步驟，亦可以作為未來的研究之一。



參考文獻



I、中文部份

一、佛教典籍

(一) 藏經文獻

1. 經典

(1) 大正新脩大藏經（依冊數順序排列）

- 西 晉·白法祖譯《佛般泥洹經》，《大正新脩大藏經》冊 01。
- 東 晉·失佚《般泥洹經》，《大正新脩大藏經》冊 01。
- 東 晉·釋法顯譯《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》冊 01。
- 南朝宋·天竺三藏求那跋陀羅譯《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》冊 02。
- 《雜阿含經》（二九六）(T02, no. 99, p. 84, b12-c10)。
- 《雜阿含經》（二九七）(T02, no. 99, p. 84, c14-p. 85, a9)。
- 《雜阿含經》（二九八）(T02, no. 99, p. 85, a11-b20)。
- 《雜阿含經》（二九九）(T02, no. 99, p. 85, b21-c2)。
- 《雜阿含經》（三〇〇）(T02, no. 99, p. 85, c9-15)。
- 《雜阿含經》（三〇一）(T02, no. 99, p. 85, c20-p. 86, a2)。
- 《雜阿含經》（三〇二）(T02, no. 99, p. 86, a13-b3)。
- 《雜阿含經》（三六九）(T02, no. 99, p. 101, b24-30)。
- 《雜阿含經》（五九〇）(T02, no. 99, p. 156, c3-p. 157, a1)。
- 《雜阿含經》（八四六）(T02, no. 99, p. 216, a17-27)。
- 東 晉·罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》，《大正新脩大藏經》冊 02。
- 《增壹阿含經》（五）(T02, no. 125, p. 797, b14-p. 798, a24)。
- 大 唐·三藏法師菩提流志奉詔譯《大寶積經》，《大正新脩大藏經》冊 11。
- 西 晉·月氏國三藏竺法護奉制譯《佛說胞胎經》，《大正新脩大藏經》冊 11。
- 東 晉·釋法顯譯《佛說大般泥洹經》，《大正新脩大藏經》冊 12。
- 北 涼·曇無讖譯《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》冊 12。
- 南朝宋·慧嚴等依泥洹經加之《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》冊 12。
- 唐 · 若那跋陀羅譯《大般涅槃經後分》，《大正新脩大藏經》冊 12。
- 西 晉·竺法護譯《佛說方等般泥洹經》，《大正新脩大藏經》冊 12。

隋 · 闍那崛多譯《四童子三昧經》，《大正新脩大藏經》冊 12。
元 魏 · 婆羅門瞿曇般若流支譯《正法念處經》，《大正新脩大藏經》冊 17。
五百大阿羅漢等造、唐 · 三藏法師玄奘奉詔譯《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新
脩大藏經》冊 27。



(2) 巴利三藏

Chattha Savgāyana CD-ROM (Version 3), Dhammagiri, Igatpuri, Vipassana Research
Institute 1999. (緬甸版)

Palitext version 1.0 (Pali-CD), Bangkok, Dhammakaya Foundation 1996. (PTS 版)
Pāli Tipiṭaka, London: PTS, 1877—1927.

Bhikkhu Bodhi(tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of
the Saṃyutta Nikaya ; Translated from the Pāli ; vol. I*, Boston: Wisdom,
2000. (英譯版)

元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，《漢譯南傳大藏經》相應部經典二，高雄市：
元亨寺妙林，1993.8，初版。(漢譯版)

2. 論注 (依作者朝代排序)

(1) 大正新脩大藏經

婆藪槃豆作，元魏 · 達磨菩提譯《涅槃論》，《大正新脩大藏經》冊 26。
天親菩薩造，陳 · 真諦譯《涅槃經本有今無偈論》，《大正新脩大藏經》冊 26。
梁 · 釋寶亮等集《大般涅槃經集解》，《大正新脩大藏經》冊 37。(南本)
隋 · 釋慧遠述《大般涅槃經義記》，《大正新脩大藏經》冊 37。(北本)
隋 · 釋灌頂撰《大般涅槃經玄義》，《大正新脩大藏經》冊 38。
隋 · 釋灌頂撰、唐 · 釋湛然再治《大般涅槃經疏》，《大正新脩大藏經》冊 38。(南
本)
隋 · 釋吉藏撰《涅槃經遊意》，《大正新脩大藏經》冊 38。
隋 · 釋吉藏撰《中觀論疏》，《大正新脩大藏經》冊 42。
隋 · 釋吉藏撰《大乘玄論》，《大正新脩大藏經》冊 45。
隋 · 智顛說《妙法蓮華經玄義》，《大正新脩大藏經》冊 33。
隋 · 智顛撰《維摩經玄疏》，《大正新脩大藏經》冊 38。
隋 · 智顛說、唐 · 湛然略《維摩經略疏》，《大正新脩大藏經》冊 38。
隋 · 智顛說《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正新脩大藏經》冊 46。
隋 · 智顛說《四念處》，《大正新脩大藏經》冊 46。
隋 · 智顛撰《法界次第初門》，《大正新脩大藏經》冊 46。



- 隋·智顛撰《四教義》，《大正新脩大藏經》冊 46。
 新羅·釋元曉撰《涅槃宗要》，《大正新脩大藏經》冊 38。
 宋·釋智圓述《涅槃玄義發源機要》，《大正新脩大藏經》冊 38。
 《大乘義章》《大正新脩大藏經》冊 44。
 《涅槃經義記》，《大正新脩大藏經》冊 85。
 《大涅槃經義記卷第四》，《大正新脩大藏經》冊 85。

(2) 卍續藏

- 隋·智顛撰《維摩經文疏》，《卍續藏》冊 18。
 隋·智顛撰《三觀義》，《卍續藏》冊 55。
 隋·釋灌頂撰《涅槃經玄義文句》，《卍續藏》冊 36。
 隋·釋灌頂撰、唐·釋湛然再治《涅槃經會疏》（南本大般涅槃經會疏），《卍續藏》冊 36。
 《涅槃經會疏條箇》，《卍續藏》冊 36。
 唐·釋行滿集《涅槃經疏私記》，《卍續藏》冊 37。
 唐·釋道暹述《涅槃經疏私記》，《卍續藏》冊 37。
 唐·均正撰《大乘四論玄義》，《卍續藏》冊 46。
 宋·釋智圓撰《涅槃經治定疏科》，《卍續藏》冊 36。
 宋·釋智圓述《涅槃經疏三德指歸》，《卍續藏》冊 37。
 元·師正分科、明湛然圓澄會疏註《涅槃經會疏解》（南本大般涅槃經會疏解），
 《卍續藏》冊 37。
 清·淨挺著《涅槃經末後句》，《卍續藏》冊 37。

(3) 乾隆藏

- 隋·智顛說、隋·釋灌頂記、唐·湛然釋《妙法蓮華經玄義釋籤(第 4 卷-第 40 卷)》，《乾隆藏》冊 116。

(二) 當代出版手抄經典與經典翻譯、導註等

1. 手抄經典

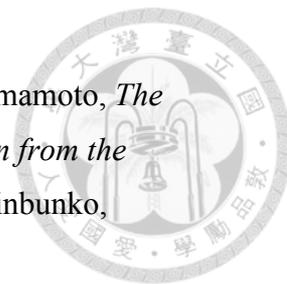
- 中國書店，《唐人書《大般涅槃經卷三十四》》，北京：中國書店，2009.06。
 本書編委會，《隋人寫大般涅槃經卷七》，北京：中國書店，2008.08。
 秦明智，《跋唐人寫本《大般涅槃經後分》》，蘭州：甘肅文化出版社，1999。

2. 經典翻譯

- 巴宙譯，《南傳大般涅槃經》，臺北市：慧炬出版社，1972，初版。

水原堯榮編，《大般涅槃經：梵文》，京都市：便利堂，1937。

Annotated and with full glossary, index concordance, by Kosho Yamamoto, *The Mahayana Mahaparinirvana-sutra : A Complete Translation from the Classical Chinese Language in 3 volumes*. Ube, Japan : Karinbunko, 1973-1975.



3. 經典導讀註解與白話語譯

王亭之編，《大般涅槃經》，香港：密乘佛學會，1996.08。

朱虹，《大般涅槃經》，北京：中國社會科學，1996.04。

屈大成導讀，《大般涅槃經》（上、下），香港：密乘佛學會，1996。

高振農釋譯，《大般涅槃經》，高雄縣大樹鄉：佛光，1996，初版。

釋悟慈譯述，《涅槃經》，台南市：開元寺，1991。

蕭振士編譯，《大般涅槃經易讀：見性成佛》（上），臺北縣：大千，2005.09.01，初版。

蕭振士編譯，《大般涅槃經易讀：見性成佛》（中），臺北縣：大千，2006.02.01。

蕭振士編譯，《大般涅槃經易讀：見性成佛》（下），臺北縣：大千，2006.04.04。

二、專書

（一）古籍

天親菩薩造、釋真諦譯，《佛性論》，臺北市：新文豐，1989。

陳·釋灌頂疏、宋·智圓記，《大般涅槃經疏記》，臺北市：新文豐，1978。

北涼·曇無讖譯、破嗔虛明注譯，《大般涅槃經今譯》，北京：中國社會科學，1996。

唐·法寶，《大般涅槃經疏》，首爾：朝鮮總督府，1924.06。

（二）當代著作

尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會出版，2004，初版。

牟宗三，《佛性與般若》，收錄於《牟宗三先生全集》3-4，臺北市：聯合報系文化基金會出版：聯經總經銷，2003，初版。

弘學，《中觀學概論》，成都市：巴蜀書社，2009，第1版第一刷。

宇井伯壽等編，《西藏大藏經總目錄》，臺北：彌勒出版社，1982。

如實佛學研究室編著，《新譯梵文佛典 1·金剛般若波羅蜜經（一）》，臺北市：如實出版社，1996.7。

如實佛學研究室編著，《新譯梵文佛典 2·金剛般若波羅蜜經（二）》，臺北市：

如實出版社，1995.8。

- 呂 澂，《呂澂佛學論著選集》(1-5 冊)，濟南：齊魯書社，1996.12。
- 何衛平，《高達瑪》，《當代大師系列》30，臺北市：生智，2002，初版。
- 屈大成，《大乘《大般涅槃經》研究》，臺北市：文津出版社，1994，初版一刷。
- 洪漢鼎，《當代哲學詮釋學導論》，臺北市：五南，2008.9，初版一刷。
- 高觀如，《大般涅槃經》，《中國佛教》第三卷，北京：知識，1989.05.01。
- 韋漢傑，《天臺智顓的佛學思想：法界圓融》，臺北市：文津出版社，2010.07。
- 馬定波，《中國佛教心性說之研究》，臺北市：正中，1980，初版。
- 徐清祥，《染淨與能所：佛教心性觀》，北京市：宗教文化，2008，第1版。
- 陳平坤，《佛門推敲：禪·三論·天台哲學論著集》，臺北：文津，2007，初版一刷。
- 陳平坤，《慧能禪法之般若與佛性》，臺北縣：大千，2005，初版。
- 陳榮華，《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》，臺北市：三民，2011.9，初版一刷。
- 張曼濤，《涅槃思想研究》，高雄縣：佛光文化，1998.03，初版。
- 張國一，《唐代禪宗心性思想》，臺北市：法鼓文化，2004，初版。
- 單正齊，《佛教的涅槃思想》，北京：宗教文化出版社，2009。
- 黃寶生譯注，《梵漢對堪《入楞伽經》》，北京：中國社會科學出版社，2011.7。
- 景盛軒，《《大般涅槃經》異文研究》，成都：巴蜀書社，2009，第一版第一刷。
- 賴永海，《中國佛性論》，南京市：江蘇人民出版社，2010.5，第1版第一刷。
- 楊維中，《心性與佛性》，高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會出版：佛光山宗務委員會發行，2001，初版。
- 楊維中，《中國佛教心性論研究》，北京市：宗教文化，2007，第1版第一刷。
- 楊冬梅，《漸教經典：《大般涅槃經》》，吉林：時代文藝，2010.03.01。
- 談錫永譯著，《《寶性論》梵本新譯》，臺北市：全佛文化出版，2006，初版。
- 談錫永譯著，《《入楞伽經》梵文新譯》，臺北市：全佛文化，2005.12。
- 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義市：香光書鄉出版社，1998.01.01。
- 劉笑敢，《老子》，臺北市：東大圖書，1997.4，初版。
- 廖明活，《中國佛性思想的形成與開展》，臺北市：文津，2008，初版。
- 廖明活，《嘉祥吉藏學說》，臺北市：台灣學生書局，1985.10，初版。
- 潘德榮，《詮釋學導論》，臺北市：五南，1999.8，初版一刷。
- 蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投縣：正觀出版社，2001.02。

蔡耀明，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北市：法鼓文化出版社，2006.04，初版一刷。

蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北市：法鼓文化出版社，2006.06，初版一刷。

蔡耀明，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，臺北市：文津出版社，2012.04，初版一刷。

釋印順講、妙欽記，《性空學探源》，新竹縣竹北市：正聞，2003，新版二刷。

釋印順，《如來藏之研究》，臺北市：正聞，1992，修訂一版。

釋印順，《空之探究》，新竹縣：正聞，2000，第十版。

釋印順，《雜阿含經論會編》(上、中、下)，新竹縣：正聞，2002.10，初版十刷。

釋印順，《中觀今論》，新竹縣：正聞出版社，2000.10。

釋恆清，《佛性思想》，臺北市：東大，1997，初版。

釋覺華，《性具與性起思想之比較研究》，高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會出版，2004，初版。

(三) 翻譯

吳汝鈞著、陳森田譯，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，臺北市：臺灣學生，2010，初版。

林岱雲等著、釋印海譯，《佛學思想譯叢》，臺北市：嚴寬祐文教基金會，2003.12。

帕瑪 (Richard E. Palmer) 著、嚴平譯、張文慧和林捷逸校閱，《詮釋學》，臺北市：桂冠，1992，初版。

納珀 (Elizabeth Napper) 作、劉宇光譯《緣起與空性：強調空性與世俗法之間相融性的藏傳佛教中觀哲學》，《佛教學術研究系列》2，香港：志蓮淨苑文化部，2003，第一版。

漢斯-格奧爾格·伽達默爾著、洪漢鼎譯，《詮釋學 II：真理與方法》，北京：商務，2007.4.1，第一版。

伽達瑪著、吳文勇譯，《真理與方法》，臺北市：南方叢書，1988.4。

鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》(第三冊)，《佛光史傳叢書》v.3，高雄市：佛光出版社，1985。

(四) 叢書

山口益，《佛典研究--初編》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》v.27，臺北縣：華宇，1988。

山田龍城著，《梵語佛典導論》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》v.79，

臺北縣：華宇，1988。

中村瑞隆，《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》v.76，臺北縣：華宇，1988，初版。

赤沼智善，《漢巴四部四阿含互照錄》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》v.23，新北市：華宇，1986.12，初版。

高崎直道等著、李世傑譯，《如來藏思想》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》v.68，新北市：華宇出版社，1987.6。

三、單篇論文

(一) 期刊論文

王邦維，〈略論大乘《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》n.6，臺北縣：中華佛學研究所，1993.07.01，頁 103-126。

方東美講，〈《涅槃經》的思想特色與《法華經》安樂行義的要義〉(上)，《中國佛教》v.26 n.1，臺北市：中國佛教社，1981.10.01，頁 4-11。

方東美講，〈《涅槃經》的思想特色與《法華經》安樂行義的要義〉(下)，《中國佛教》v.26 n.2，臺北市：中國佛教社，1981.11.01，頁 46-52。

古正美，〈定義大乘及研究佛性論上的一些反思〉，《佛學研究中心學報》n.3，台北市：國立台灣大學佛學研究中心，1998.07.01，頁 21-76。

申寶林，〈《大般涅槃經》南北兩種版本之異同〉，《內明雜誌》n.231，香港：內明雜誌社，1991.06.01，頁 19-22。

李開濟，〈竺道生的涅槃佛性思想〉，《哲學與文化》v.30 n.7，臺北市：哲學與文化月刊雜誌社，2003.07.01，頁 3-15。

林士琛，〈論《大般涅槃經》的佛性義〉，《慧炬》n.200-201，臺北市：慧炬，1981.03.01，頁 4-17。

耿晴，〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《起信論》為中心〉，收錄於汪文聖主編《漢語哲學新視域》，臺北市：台灣學生書局，2011，頁 69-97。

唐君毅，〈吉藏般若思想之實相義〉，《現代佛教學術叢刊》n.45，臺北市：大乘文化，1980.10.01，頁 349-389。

唐秀連，〈龜茲國與西域的大乘佛教：從兩漢至鳩摩羅什時代〉，《中華佛學研究》n.10，臺北縣：中華佛學研究所，2006.03.01，頁 71-106。

高振農，〈《大般涅槃經》在中國的流傳〉，《大般涅槃經》第一期，杭州：浙江省佛教協會，1994.03.01，頁 13-16。

高振農，〈《大般涅槃經》中的佛性論思想及其影響〉，《廣東佛教》第三期，廣州：

- 廣東省佛教協會，1994.06.01，頁 33-36。
- 高華平，〈謝靈運佛教著述研究〉，《中國文化研究》v.冬 n.4，北京：北京語言文化大學，2006.01.01，頁 156-165。
- 涂豔秋，〈鳩摩羅什門下由「空」到「有」的轉變：以僧叡為代表〉，《漢學研究》v.18 n.2(=n.36)，臺北市：漢學研究中心，2000.12.01，頁 113-142。
- 孫述圻，〈謝靈運與南本《大般涅槃經》〉，《南京大學學報》第一期，1983.01，頁 66-72。
- 陳平坤，〈論《大般涅槃經》「所言『空』者不見空與不空」：從〈師子吼菩薩品〉的「佛性」與「中道」談起〉，收錄於《佛門推敲：禪·三論·天台哲學論著集》，臺北：文津，2007，初版一刷，頁 321-358。
- 陳世賢，〈吉藏對三論學之轉化：以吉藏之佛性思想為中心〉，《正觀雜誌》n.5，南投縣：正觀雜誌社，1998.06.25，頁 59-84。
- 郭朝順，〈天台中道佛性思想與文化價值世界之安立〉，《玄奘佛學研究》n.10，新竹市：玄奘大學宗教學研究所，2008.11.01，頁 84-114。
- 郭朝順，〈章安灌頂對《大般涅槃經》的詮釋：以《大般涅槃經玄義》為中心〉，《正觀雜誌》第四十二期，南投縣：正觀雜誌社，2007.09.25，頁 189-221。
- 張曼濤，〈大般涅槃經中的涅槃思想〉，《華岡佛學學報》n.2，臺北市：中華學術院佛學研究所，1972.08.01，頁 5-44。
- 葉阿月，"THE PROBLEMS OF THE "ĀTYANTIKA" IN KUEI-CHI'S PPHV"
(prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra-vyākhyana, 般若波羅蜜多心經幽贊)，《中華佛學學報》n.3，臺北縣：中華佛學研究所，1990.04.01，頁 381-400。
- 黃炳章，〈房山石經靜琬刻成《涅槃經》題記殘石考〉，《法音》，1990.09.01。
- 馮承鈞，〈曇無讖與所譯《大般涅槃經》前分〉，《普門學報》n.53，高雄縣：普門學報社，2009.09.01，頁 92-97。
- 馮煥珍，〈淨影寺慧遠著述考〉，《中山大學學報(社會科學版)》2001年05期，2001.05.01。
- 楊惠南，〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》n.6，臺北市：國立台灣大學佛學研究中心，2001.07.01，頁 67-109。
- 楊惠南，〈吉藏的佛性論與心性說之研究〉，《臺灣大學哲學論評》n.12，臺北市：台灣大學哲學系，1989.01.01，頁 257-281。
- 楊惠南，〈吉藏的真理觀與方法論〉，《臺灣大學哲學論評》n.14，臺北市：台灣大學哲學系，1991.01.01，頁 189-213。
- 萬金川，〈佛家「戲論」(Prapanca)義的一個衡定(一)、(二)、(三)、(四)、(完)〉，《中國佛教》v.28 n.6~ n.10，臺北市：中國佛教社，1984.06.01~10.01，頁

- 36-38/頁 23-24, 22/頁 35-37/頁 27-29, 16/頁 42-44。
- 萬金川,〈談「中論本頌」中「戲論」之三義(一)、(二)、(三)、(完)〉,《內明》n.162~ n.165,新界:內明雜誌社,1985.09.01~12.01,頁 21-28/頁 21-28/頁 21-26/頁 21-26。
- 賴文英,〈南北朝「涅槃」學與「般若」、「法華」的會通〉,《圓光佛學學報》n.8,中壢市:圓光佛學研究所,2003.12.01,頁 47-69。
- 劉貴傑,〈竺道生思想之理論基礎〉,《華岡佛學學報》n.5,臺北市:中華學術院佛學研究所,1981.12.01,頁 357-375。
- 劉貴傑,〈竺道生思想之理論特色及其價值意義〉,《華岡佛學學報》n.6,臺北市:中華學術院佛學研究所,1983.07.01,頁 377-415。
- 劉貴傑,〈竺道生思想之背景及其理論淵源〉,《國立編譯館館刊》v.12 n.1,臺北市:國立編譯館,1983.06.01,頁 65-85。
- 廖明活,〈理、行兩種佛性說法的形成和演變〉,《佛學研究中心學報》n.10,臺北市:國立台灣大學佛學研究中心,2005.07.01,頁 119-150。
- 廖明活,〈法寶的佛性思想〉,《中國文哲研究集刊》n.22,臺北市:中央研究院中國文哲研究所,2003.03.01,頁 177-222。
- 廖明活,〈南北朝時代的佛性學說:中國佛性思想的濫觴〉,《中華佛學學報》n.20,臺北:中華佛學研究所,2007.07.01,頁 105-137。
- 廖明活,〈吉藏與大乘《涅槃經》〉,《佛學研究中心學報》n.6,臺北市:國立台灣大學佛學研究中心,2001.07.01,頁 111-137。
- 廖明活,〈慧沼的佛性思想:對法寶的佛性思想的評難〉,《中國文哲研究集刊》n.25,臺北市:中央研究院中國文哲研究所,2004.09.01,頁 143-176。
- 蔡柏郎,〈《大般泥洹經》一闡提思想研究之評析〉,《正觀雜誌》n.50,南投縣:正觀雜誌社,2009.09.25,頁 5-31。
- 蔡耀明,〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理:由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉,《臺灣大學哲學論評》n.28,臺北市:台灣大學哲學系,2004.10.01,頁 89-156。
- 蔡耀明,〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路:以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉,《國立臺灣大學哲學論評》n.32,臺北市:國立臺灣大學哲學系,2006.10.01,頁 115-166。
- 蔡耀明,〈解讀有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記:以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討為背景〉,《佛學研究中心學報》第 8 期,2003 年,頁 1-42。
- 蔡耀明,〈生命意義之佛教哲學的反思〉,《人文與社會科學簡訊》第 13 卷第 1 期,2011 年 12 月,頁 159-183。

關世謙，〈大般涅槃經譯傳史略〉，《內明雜誌》n.167，香港：內明雜誌社，1986.02.01，頁 11 - 18。

釋方倫，〈法華涅槃禮贊：大般涅槃經〉，《菩提樹》n.80，臺中：菩提樹雜誌社，1959.07.08，頁 6 - 9。

釋如定，〈慧沼對「一闡提」之見解及所持立場的探討〉，《中華佛學研究》n.5，臺北縣：中華佛學研究所，2001.03.01，頁 343-375。

釋恆清，〈論如來藏之空性義〉，《臺灣大學哲學論評》n.11，臺北市：台灣大學哲學系，1988.01.01，頁 227-246。

釋恆清，〈《大乘義章》的佛性說〉，《佛學研究中心學報》n.2，臺北市：國立台灣大學佛學研究中心，1997.07.01，頁 25-51。

釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉，《佛學研究中心學報》第一期，臺北市：國立台灣大學佛學研究中心，1996.01.01，頁 31-88。

釋演培，〈談主「一闡提人皆有佛性」首倡者〉（上），《南洋佛教》n.153，新加坡：南洋佛教雜誌社，1982.01.01，頁 9-11。

釋演培，〈談主「一闡提人皆有佛性」首倡者〉（下），《南洋佛教》n.154，新加坡：南洋佛教雜誌社，1982.02.01，頁 4-6。

釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題(上)〉，《中華佛學學報》n.19，臺北：中華佛學研究所，2006.07.01，頁 294-315。

釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題(下) -- 以世俗諦與自性為中心〉，《法鼓佛學學報》n.1，臺北縣：法鼓佛教研修學院，2007.12.01，頁 1 - 33。

釋惠敏，〈「緣起」與「緣所生法相」：印順導師對「瑜伽行派學要」的觀點〉，《印順思想》—印順導師九秩晉五壽慶論文集，新竹縣：正聞出版社，2000.04.16，頁 245 - 265。

釋長清著、黃國清譯，〈二諦的定義與區分〉，《正觀雜誌》n.38，南投縣：正觀雜誌社，2006.09.25，頁 171 - 208。

Gethin, Rupert (著)、林明強(譯)，〈見達磨則見諸法：早期佛教“法”之意義考察〉，《正觀雜誌》n.42，南投縣：正觀雜誌社，2007.09.25，頁 71 - 113。

Streng, F. J. (著)、忍霜(譯)，〈自緣起立場論龍樹之世俗諦與第一義諦的關係〉，《諦觀雜誌》n.50，南投縣：諦觀雜誌社，1987.07.25，頁 75 - 95。

(二) 研討會論文

釋證真，〈「有業報而無作者」的中道義理〉，《「傳統中國形上學的當代省思」研究生論文發表會論文集(二)》，臺北市：臺灣大學哲學系，2009年5

月 7~9 日，頁 13-1~13-13。

四、博碩士論文

- 王月秀，《智顓佛性論研究》，新竹市：清華大學中國文學系博士論文，2012.1。
- 朴成文，《吉藏的中道佛性思想方法之研究》，臺北市：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1992.6。
- 林明莉，《南北朝佛性思想研究》，臺北市：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2008。
- 郭迎春，《《涅槃經》的漢譯及涅槃信仰研究》，四川：四川大學中國古典文獻學博士論文，2005.10.08。
- 郭朝順，《湛然與澄觀佛性思想之研究》，臺北市：文化大學哲學研究所博士論文，1994。
- 景盛軒，《敦煌本《大般涅槃經》研究：以版本、異文及訓詁為中心》，浙江：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2004.07.15。
- 馮延舉，《北涼曇無讖譯經詞匯研究》，廣州：暨南大學漢語言文字學碩士論文，2009.01.12。
- 劉貴傑，《竺道生思想之研究》，臺北市：文化大學哲學研究所博士論文，1982。

五、工具書

- 荻原雲來編、辻直四郎監修，《梵和大辭典》，臺北市：新文豐，1979.8.7。
- 薪傳出版社編，《佛教文化大辭典》(共 3 冊)，臺北市：薪傳出版社，2001.01.01。
- M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
- Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The tathāgatagarbhasūtra--The Earliest Exposition of the Buddha-Natura Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advance Buddhology, Soka University, 2002.
- The Pali Text Society's Pali-English dictionary*. by T. W. Rhys Davids, W. Stede, London: PTS, 1921-1925.

六、網路資料

- CBETA 中華電子佛典協會 <http://www.cbeta.org/>
- 國家圖書館全國博碩士論文
<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=aJl95K/search?mode=basic>
- 國立臺灣大學文學院佛學圖書館暨博物館 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/>



II、外文部份

一、專書

(一) 日文

- 下田正弘，《藏文和訳『大乘涅槃經』》(I)，《インド学仏教学叢書》4，東京都：山喜房仏書林，インド学仏教学叢書編集委員會，1993，初版第一刷。
- 下田正弘，《涅槃經の研究：大乘經典の研究試論》，東京都：春秋社，2000，第二刷。
- 山内舜雄，《道元禪師における仏性の問題》，東京都：慶友社，2007，第一刷。
- 小川一乗，《さとりとすくい：涅槃經を読む》，東京都：春秋社，2003，第一刷。
- 小川一乗，《佛性思想》，京都：文栄堂書店，1982.09.01。
- 中村瑞隆，《梵漢対照究竟一乗宝性論研究》，東京都：山喜房仏書林，1961。
- 布施浩岳，《涅槃宗の研究》前編，東京：圖書刊行會，1942。
- 平川彰，《自在に生きる：涅槃經》，東京都：集英社，1984。
- 田上太秀，《涅槃經(ねはんきょう)を読む：ブツダ臨終の説法》，東京：講談社，2006。
- 田上太秀，《仏性とはなにか：「涅槃經」を解き明かす》，東京都：大蔵出版，2003，第一刷。
- 田上太秀，《ブツダ臨終の説法 -- 完訳大般涅槃經 4》，東京：大蔵出版，1997.11.14。
- 田村芳朗，《人間性の発見：涅槃經》，東京：筑摩書房，1975。
- 竹村牧男，《「正法眼蔵」講義・仏性》(上・下)，東京都：大法輪閣，2007，初版。
- 松田和信，《ソド省圖書館所藏中央アジア出土大乘涅槃經梵文斷簡集：スタノヘルンレコレクション》，東京都：東洋文庫，1988。
- 松原泰道，《釈尊最後の旅と死：「涅槃經」を読みとく》，東京都：祥傳社，2003，初版。
- 原田靈道，《大般涅槃經：現代意譯》，東京：佛教經典叢書刊行會，1922.11，再版。
- 南條文雄校訂，《梵文入楞伽經》，京都：大谷大學，1923。
- 高崎直道，《佛典講座 17・楞伽經》，東京：大蔵出版，1985.11.10。
- 高崎直道，《如来蔵思想》，京都：法蔵館，1988.01。
- 高崎直道，《如来蔵思想の形成》，東京：春秋社，1960。
- 高崎直道，《和訳涅槃經》，東京：東京美術，1993.11.1。

- 常盤大定，《佛性の研究》，東京都：國書刊行會，1973，第三刷。
- 國民文庫刊行會編輯，《國譯大藏經・經部》（第五、六冊），東京：國民文庫刊行會，1928，再版。
- 雲井昭善，《和訳大般涅槃經》，東京：東京美術，1996.10.1。
- 望月良晃，《大乘涅槃經入門：ブツダ最後の教え》，東京都：春秋社，1998，第一刷。
- 望月良晃，《大乘涅槃經の研究：教団史的考察》，東京都：春秋社，1993，第三刷。
- 藤秀環，《涅槃經を語る》（上、下），東京都：大東，1995，新版。
- 横超慧日，《涅槃經：如來常住と悉有佛性》，京都市：平樂寺書店，1988，第四刷。
- 奥住毅，《中論註釈書の研究 チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳》，東京：大蔵出版，1988.9.20。
- 奥野光賢，《仏性思想の展開：吉蔵を中心とした「法華論」受容史》，東京都：大蔵出版，2002，初版第一刷。

(二)其他語文

- Bongard-Levin, Grigorii Maksimovich. *New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvānasūtra (Central Asian Manuscript Collection at Leningrad)*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (IIBS), International College for Advanced Buddhist Studies (ICABS), 1986.
- D. T. Suzuki, *THE LANKAVATARA SUTRA—A MAHAYANA TEXT*, Taipei: Southern Materials Center, Inc. 1977.10.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.07.24.
- Mark Siderits, Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom Publications, 2013.
- Levinson, Jules (tr.), *Distinguishing Dharma and Dharmata Asanga and Maitreya*, New Delhi: Sri Satguru Publications, 2001.
- Rozehnal, Miroslav (tr.) . *Velka Rozprava o Buddhove Uplne Nibbane: Mahāparinibbana Sutta*, Praha: DharmaGaia; Sdruzeni Pratel Indie, 1995.
- R. E. Emmerick, *The Khotanese Śūrāṅgama-samādhi-sūtra*, Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Sister Vajira; Story, Francis. *Last Days of the Buddha: Mahāparinibbana Sutta*

[revised ed.], The Buddhist Cultural Centre, 2002.

Śūrāṅgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress, English translation by Sara Boin Webb, Richmond: Curzon Press, 1998.

Schopen, Gregory. *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*. in Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk, eds., Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and the Center for South and Southeast Asian Studies of the University of Michigan, 1989.

Waldschmidt, Ernst, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvānasūtra und seiner Textentsprechungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1944.

Yuyama, Akira. *Sanskrit fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvānasūtra ; I. Koyasan manuscript*. Tokyo : The International Institute for Buddhist Studies (IIBS), International College for Advanced Buddhist Studies (ICABS), 1981.

Yamamoto, Kosho, *Mahayanism : a critical exposition of the Mahayana Mahāparinirvāna-sūtra*. Ube: Karinbunko, 1975.

二、期刊論文

(一) 日文

二宮吉彦, 〈「一闍提」に関する一考察〉, 《仏教学会報》 n.20, 和歌山: 高野山大学仏教学会, 1996.01.21, pp. 1-11。

大澤亮我, 〈《大般涅槃經集解》の撰述について〉, 《佛教大學佛教文化研究所所報》 v.5, 京都: 坪井俊映, 1987.07.31, pp. 7-9。

小川弘貫, 〈シナ如來藏佛教について〉, 《印度學佛教學研究》 v.11 n.1(總號=n.21), 東京: 日本印度學佛教學会, 1963.01.15, pp.119-122。

小川一乘, 〈Icchantika について〉, 《印度學佛教學研究》 v.17 n.1(=n.33), 東京: 日本印度學佛教學会, 1968.12.25, pp. 340-343。

小川一乘, 〈「即」の仏道 -- 竜樹における聖と俗の關係〉, 《日本仏教学会年報》 n.59, 京都: 日本仏教学会西部事務所, 1993.05.25, pp. 37 – 50。

小川一乘, 〈竜樹の二諦説への考察〉, 《日本仏教学会年報》 n.66, 京都: 日本仏教学会, 2000.03.01, pp. 17 – 26。

小林正美, 〈竺道生の大乗小乗觀と一闍提成佛義〉, *Philosophia*, 東京: 早稲田大學哲學會, 1979.12.25, pp. 45-75。

小谷信千代, 〈釋尊はなぜ「法」を採用したか〉, 《佛教学セミナ》 n.58, 京都: 大谷大學佛教學會, 1993.10.01, pp. 16 - 34。

- 下田正弘〈「大乘涅槃經」の思想構造：一闡提の問題について〉，《仏教学》n.27，東京：仏教思想学会，1989.09.01，pp. 69-95。
- 土橋秀高，〈涅槃經五行の展開〉，《龍谷大学論集》v.345，京都：龍谷學會，1952.12.10，pp. 203-212。
- 土橋秀高，〈性と修の問題--涅槃經に於ける展開〉，《佛教學研究》v.7，京都：龍谷大學佛教學會，1952.10.05，pp. 60-75。
- 久下陸，〈法寶撰《大般涅槃經疏》における一闡提思想〉，《人文學論集》v.7，京都：佛教大學文學部學會，1973.09.30，pp. 55-71。
- 中条裕康，〈『般若心經』所説の「諸法」について〉，《印度學佛教學研究》v.38 n.2 (n.76)，東京：日本印度学仏教学会，1990.03.20，pp. (90) - (92)。
- 水谷幸正，〈如来蔵と仏性〉，《仏教大学学報》n.31，京都：仏教大学学会，1956.03.01，pp. 38 - 59。
- 水谷幸正，〈佛性について〉，《印度學佛教學研究》v.4 n.2(=n.8)，東京：日本印度学仏教学会，1956.03.30，pp. 243 - 246。
- 水谷幸正，〈Dhatu と Gotra〉，《佛教大學研究紀要》v.36，京都：佛教大學學會，1958.03.14，pp. 44 - 63。
- 水谷幸正，〈一闡提攷〉，《佛教大學研究紀要》v.40，京都：佛教大學學會，1961.12.01，pp. 63-107。
- 水谷幸正，〈一闡提について〉，《印度學佛教學研究》v.10 n.2(=n.20)，東京：日本印度学仏教学会，1962.03.31，pp. 110-111。
- 水野弘元，〈佛教研究について〉，《佛教学セミナ》v.7，京都：大谷大學佛教學會，1968.05.25，pp.1-17。
- 井上博文，〈パーリ『涅槃經』と第一結集の關係〉，《印度學佛教學研究》v.49 n.1 (=n.97)，東京：日本印度学仏教学会，2000.12.01，pp. 459-461。
- 古田和弘，〈中國佛教における一闡提思想の受容について〉，《大谷学報》v.52 n.1(=n193)，1972.06.30，pp. 38-53。
- 古坂紘一，〈江南涅槃學派に於ける二諦義研究〉，《印度學佛教學研究》v.19 n.2(=n.38)，東京：日本印度学仏教学会，1971.03.31，pp. 150 - 151。
- 石川海淨，〈一闡提思想について〉，《大崎學報》v.109，東京：立正大學佛教學會，1959.02.15，pp. 1-14。
- 石崎寛二，〈中國における涅槃經解釋の比較研究〉，《龍谷大學大學院紀要》v.8，京都：龍谷大學大學院紀要編集委員會，1987.03.22，pp. 115-118。
- 田上太秀，〈大乘涅槃經における仏性・菩提心・一闡提の問題〉，《宗教學論集》n.6，東京：駒澤大學宗教學研究會，1973.08.01，pp. 135-155。

- 田中正徳，〈中論二諦について二諦即中道〉，《印度學佛教學研究》v.21 n.2(=n.42)，東京：日本印度学仏教学会，1972.03.31，pp. 162 – 163。
- 田村完爾，〈天台教學における佛陀觀の一側面〉，《印度學佛教學研究》v.50 n.2(=n.100)，東京：日本印度学仏教学会，2002.03.01，pp. 642-647。
- 平井俊榮，〈三論學派における涅槃研究の濫觴〉，《印度學佛教學研究》v.19 n.1(=n.37)，東京：日本印度学仏教学会，1971.03.31，pp. 33-41。
- 平川彰，〈原始佛教における「法」の意味〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》v.14，東京：早稻田大學大學院文學研究科，1968.12.05，pp. 1 – 25。
- 末光愛正，〈吉蔵の成仏不成仏觀(三)〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》v.46，東京：駒澤大學，1988.03.31，pp. 231 – 250。
- 西義雄，〈如來大悲の眾生根據について- 附・菩薩の大悲論〉，《東洋大學大學院紀要》v.14，東京：東洋大學學術研究會，1960.05.25，pp. 9-22。
- 朴京俊，〈《大乘涅槃經》の業說について〉，《印度學佛教學研究》v.51 n.1(=n.101)，東京：日本印度学仏教学会，2002.12.01，pp. 417-419。
- 池内宏，〈再び朝鮮松廣寺本大般涅槃經疏について〉，《東洋學報》v.14 n.2，東京：東洋協會學術調査部，1924.09.28，pp. 114-124。
- 池内宏，〈新たに発見せられた涅槃經の疏〉，《東洋學報》v.12 n.4，東京：東洋協會學術調査部，1922.12.24，pp. 86-104。
- 佐々木章格，〈天台における『大般涅槃經後分』の註釋について〉，《印度學佛教學研究》v.28 n.2(=n.56)，東京：日本印度学仏教学会，1980.03.31，pp. 268-270。
- 佐々木章格，〈湛然圓澄註『涅槃經會疏解』について〉，《印度學佛教學研究》v.27 n.1(=n.53)，東京：日本印度学仏教学会，1978.12.31，pp. 114-115。
- 佐藤健，〈道綽淨土教における涅槃經の影響〉，《人文學論集》v.13，京都：佛教大學文學部學會，1979.11.30，pp.21-36。
- 吉水千鶴子，〈ツォンカパの《入中論》註釋における二諦をめぐる議論〉，《成田山佛教研究所紀要》v.13，成田：大本山成田山新勝寺成田山佛教研究所，1990.03.28，pp. 105 – 149。
- 安井広濟，〈中觀說の立場としての二諦說--三性說に對する清弁の論破の解釋的研究〉，《大谷大學研究年報》v.8，京都：大谷大學大谷學會，1955.12.30，pp. 59 – 143。
- 安間剛志，〈Tarkajvala の二諦說〉，《印度學佛教學研究》v.56 n.1，東京：日本印度学仏教学会，2007.12.20，pp. 416 – 413。
- 那須真裕美，〈中觀派における世俗の解釈と二諦說〉，《印度學佛教學研究》v.52

- n.2 (總號=n.104), 東京: 日本印度学仏教学会, 2004.03.20, pp. (143) - (146)。
- 那須真裕美, 〈中觀派における真理 (satya) と考察 (vicara)〉, 《印度學佛教學研究》v.50 n.2 (=n.100), 東京: 日本印度学仏教学会, 2002.03.01, pp. 875 - 878。
- 村上真完, 〈諸法考: Dhamma の原意の探求と再構築(1)諸法と縁起〉, 《仏教研究》n.34, 静岡: 国際仏教徒協会, 2006.03.01, pp. 63 - 132。
- 村上真完, 〈諸法考: Dhamma の原意の探求と再構築(2)法と諸法 -- 縁起成道から梵天勸請まで〉《仏教研究》n.35, 静岡: 国際仏教徒協会, 2007.03.01, pp. 79 - 134。
- 村上真完, 〈諸法考: dhamma の原意の探求と再構築(3)法と諸法 -- 初転法輪をめぐって〉, 《仏教研究》n.36, 静岡: 国際仏教徒協会, 2008.03.01, pp.63 - 133。
- 長谷川滋, 〈大般涅槃經の研究〉, 《密教文化》v.105, 和歌山: 高野山出版社, 1974.02.15, pp. 20-39。
- 青原令知, 〈『勝義空經』について〉, 《龍谷大學仏教學研究室年報》第3, 京都: 龍谷大學, 1987年3月, 頁40-30.
- 金子宗元, 〈中觀派二諦説の思想的展開〉, 《印度學佛教學研究》v.48 n.1 (總號=n.95), 東京: 日本印度学仏教学会, 1999.12.01, pp. 154 - 157。
- 金沢篤, 〈satya と dharma〉, 《駒澤大學禪研究所年報》n.33, 東京: 駒沢大学仏教学部研究室, 2002.10.31, pp. (21) - (51)。
- 沼田一郎, 〈dharma と acara〉, 《印度哲學佛教學》n.11, 北海道: 北海道印度哲学仏教学会, 1996.10.01, pp. 94 - 105。
- 河村孝照, 〈大乘涅槃經における大般泥洹經と大般涅槃經との比較研究〉, 《東洋學研究》v.4, 東京: 東洋學研究所, 1970.03.20, pp. 55-81。
- 河村孝照, 〈佛性・一闡提〉, 収録於平川彰編《講座・大乘佛教 第6卷: 如來藏思想》, 東京: 春秋社, 1982, pp.86-118。
- 岩松淺夫, 〈大般涅槃經における一二の問題點 涅槃經小本の翻傳をめぐって〉, 《印度學佛教學研究》v.24 n.2(=n.48), 東京: 日本印度学仏教学会, 1976.03.31, pp. 154-155。
- 武田浩學, 〈『大智度論』は「本有今無」偈を如何なる空理解のレベルで論じているのか--四十卷本『大乘涅槃經』成立論と連關における一考察〉, 《國際佛教學大學院大學研究紀要》n.4, 東京: 國際佛教學大學院大學, 2001.03.01, pp. 203-[261]。

- 芳村修基，〈西域出土の胡、漢兩語文獻〉，《龍谷大学論集》v.351，日本：龍谷學會，1956.03.15，pp. 102-109。
- 浜田精児，〈近代仏教学における法研究の足跡〉，《法華学報》n.3，東京：伊藤瑞叡，1991.11.13，pp. 172 - 178。
- 津田真一，〈佛教解釋の用語としての<女性單數の Dharma の無明と明との兩極構造>とその問題點〉，《印度學佛教學研究》v.35 n.2(=n.70)，東京：日本印度学仏教学会，1987.03.25，pp. 89 - 94(L)。
- 前田惠學，〈渡辺文磨著『遊行經に学ぶ』：渡辺文磨教授の遺作に偲ぶ〉，《人間文化：愛知学院大学人間文化研究所紀要》n.5，名古屋：愛知学院大学人間文化研究所，1990.09.20，pp. 42-45。
- 神戸和磨，〈阿闍世の廻心：悉有仏性と一闡提〉，《同朋大学論叢》n.24/25，名古屋：同朋学会，1971.06.01，pp. 138-164。
- 真田英隆，〈「逆謗除取釈」を中心に〉，《真宗研究会紀要》n.7，京都：龍谷大学大学院真宗研究会，1975.08.25，pp. 113-124。
- 真田康道，〈中觀瑜珈二派の言語的世界の根據--戲論と名言種子〉，《佛教論叢》v.33，京都：浄土宗教學院，1989.01.01，pp. 125 - 128。
- 真田康道，〈『中論』における siva と prapancopasama について〉，《印度學佛教學研究》v.23 n.2，東京：日本印度学仏教学会，1975.03.31，pp. 247 - 250。
- 高崎直道，〈如來藏思想の歴史と文獻〉，收錄於《講座・大乘佛教 第 6 卷：如來藏思想》，東京：春秋社，1996.02.01，頁 19。
- 高峰了州，〈緣起法と緣已生法〉，《龍谷大学論集》v.353，京都：龍谷學會，1956.10.15，pp. 77 - 85。
- 桑山慈紹，〈戲論〉，《密教學會報》v.11，和歌山：高野山大學密教學會，1972.03.01，pp.66 - 68。
- 望月良晃，〈一闡提とはなにか〉，《印度學佛教學研究》v.17 n.2(=n.34)，東京：日本印度学仏教学会，1969.03.31，pp. 112-118。
- 望月良晃，〈一闡提再考：「分別邪正品」を中心に〉，《印度學佛教學研究》v.37 n.2(=n.74)，東京：日本印度学仏教学会，1989.03.20，pp. 57-63(L)。
- 須田道輝，〈涅槃經の佛性をめぐる二、三の先驅思想〉，《印度學佛教學研究》v.10 n.2(=n.20)，東京：日本印度学仏教学会，1962.03.31，pp. 191-194。
- 渡邊正子，〈如來藏思想の研究〉，《龍谷大學大学院紀要》v.6，京都：龍谷大學大学院紀要編集委員會，1985.03.22，pp. 168-170。
- 袴谷憲昭，〈Icchantika(一闡提)の意味と labha-satkara〉，《佛教学セミナー》n.74，京都：大谷大學佛教學會，2001.10.01，pp. 20-34。

- 菅野博史、〈『大般涅槃經集解』における僧宗の教判思想〉、《印度學佛教學研究》v.37 n.1 (總號=n. 73) ,東京:日本印度学仏教学会,1988.01.01, pp. 87-91。
- 菅野博史、〈『大般涅槃經集解』における僧亮の教判思想〉、《印度學佛教學研究》v.35 n.1(=n.69) ,東京:日本印度学仏教学会,1986.12.25, pp. 78-81(L)。
- 幅田裕美、〈大乘〈涅槃經〉の未比定の梵文斷片について(一)〉、《印度哲學佛教學》v.8,札幌:北海道印度哲學佛教學會,1993.10.30, pp. 129-144。
- 鈴木祐孝、〈引証態度からみた道暹の『涅槃經疏私記』の研究〉、《印度學佛教學研究》v.27 n.1(=n.53),東京:日本印度学仏教学会,1978.12.31, pp. 116-117。
- 福田洋一、〈ツォンカパの中觀思想における二つの二諦説〉、《大谷学報》v.83 n.1,京都:大谷学会,2004.07.01, pp.1-3。
- 福原蓮月、〈大般涅槃經の譬喩について〉、《印度學佛教學研究》v.23 n.1(=n.45),東京:日本印度学仏教学会,1974.12.25, pp. 385-389。
- 奥野光賢、〈《涅槃經》をめぐる最近の研究について:一闡提論を中心として〉、《駒澤短期大學佛教論集》n.5,東京:駒澤短期大學佛教科研究室,1999.10.01, pp. 163-174。
- 橋本芳契、〈『遊行經』Mahāparinibbāna-suttantaの佛滅記述について:阿含文學における信仰の論理〉、《印度學佛教學研究》v.13 n.2(=n.26),東京:日本印度学仏教学会,1965.03.31, pp. 32-36。
- 横超慧日、〈法華經をめぐる仏性論争〉、《仏教思想史》n.4,京都:平楽寺書店,1981.12.01。
- 篠田正成、〈佛性とその原語〉、《印度學佛教學研究》v.11 n.1(=n.21),東京:日本印度学仏教学会,1963.01.15, pp. 223-226。
- 齋藤明、〈『空七十論註』における Candrakīrti の二諦解釈〉、《印度學佛教學研究》v.29 n.2(=n.58),東京:日本印度学仏教学会,1981.03.31,頁 156-157。
- 藤井教公、〈一闡提について〉、《印度學佛教學研究》v.39 n.2 (總號=n. 78),東京:日本印度学仏教学会,1991.03.20, pp. 32-35。
- 藤井教公、〈六卷泥洹經における一闡提の諸相〉、《印度學佛教學研究》v.40 n.2 (總號=n. 80),東京:日本印度学仏教学会,1992.03.20, pp. 44-49。
- 藤井教公、〈天台教学における一闡提の扱いについて〉、《印度學佛教學研究》v.48 n.2 (總號=n. 96),東京:日本印度学仏教学会,2000.03.20, P 25-31。
- 藤井教公、〈天台智顛における中道と佛性〉、《印度學佛教學研究》v.49 n.1 (=n.97),東京:日本印度学仏教学会,2000.12.01, pp. 29-35。
- 藤井教公、〈天台智顛の如來藏思想〉、《印度學佛教學研究》v.33 n.2(=n.66),東

- 京：日本印度学仏教学会，1985.03.25，pp. 581-584。
- 藤谷信道，〈六卷泥洹經における一闡提成佛の芽〉，《印度學佛教學研究》v.34 n.2(=n.68)，東京：日本印度学仏教学会，1986.03.25，pp. 521-524。
- 藤本賢一，〈《大般涅槃經集解》の編者について〉，《天台學報》n.14，東京：大正大學内天台學會，1972.11.15，pp. 170-173。
- 藤本賢一，〈灌頂撰《大般涅槃經玄義について》〉，《天台學報》n.17，東京：天台學會，1975.11.08，pp.113-116。
- 藤村隆淳，〈菩薩思想の源流についての一考察〉，《密教文化》v.142，和歌山：高野山，1983.03.21，P 1-10。
- 藤近恵市，〈『八千頌般若經』の dharma について〉，《印度學佛教學研究》v.39 n.2 (=n.78)，東京：日本印度学仏教学会，1991.03.20，pp. 25 – 27。
- 藤近恵市，〈般若波羅蜜と dharma について〉，《印度學佛教學研究》v.40 n.2 (總號=n.80)，東京：日本印度学仏教学会，1992.01.01，pp. 34 – 36。
- 鹽田義遜，〈佛性論と大般涅槃經〉，《印度學佛教學研究》v.3 n.1(=n.5)，東京：日本印度学仏教学会，1954.09.25，pp. 249-251。

(二) 其他語文

- An Yang Gyu. “Buddhaghosa’s view of the Buddha’s Parinibbana,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.51 n.1 (=n.101), Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 2002.12.01, pp. 462-464.
- Bureau, Andre, “The Superhuman Personality of the Buddha and Its Symbolism in the Mahaparinirvana Sutra of the Dharmaguptaka,” *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long, eds., University Chicago, 1969.01.01, pp. 9-21.
- Bureau, Andre, “La composition et les etapes de la formaton progressive du Mahaparinirvanasutra ancien,” *Bulletin de l’Ecole Francaise d’Extreme-Orient* v.66, 1979.01.01, pp. 45-103.
- Etienne Lamotte, “Three Sūtras from the Saṃyuktāgama Concerning Emptiness,” translated by Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* v.10 n.1 (1993), pp.1-23.
- Fujii, K., “On the Atman Theory in the Mahaparinirvanasutra,” *In: Premier Colloque Etienne Lamotte (Bruxelles et Liege 24-27 septembre 1989)*, H. Durt, ed., Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Universite Catholique de Louvain, 1993.01.01, pp. 27-32.

- Ferraro, Giuseppe, “Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna’s Two Truths Doctrine,” *Journal of Indian Philosophy* v.41 n.5, New York: Springer Netherlands, 2013.10.01, pp.563 – 590.
- Ferraro, Giuseppe, “A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield’s ‘Semantic Interpretation’ of Nāgārjuna’s Theory of Two Truths,” *Journal of Indian Philosophy* v.41 n.2, New York: Springer Netherlands, 2013.04.01, pp.195 – 219.
- Hirakawa, Akira, “The Meaning of Dharma and Abhidharma,” *Indianisme et Bouddhisme: Melanges offerts Mgr Étienne Lamotte*, Louvain: Université Catholique de Louvain Institut Orientaliste, 1980, pp. 159 – 175.
- Kobayashi, Hisayasu, “Prajñākaragupta on the Two Truths and Argumentation,” *Journal of Indian Philosophy* v.39 n.4-5, New York: Springer Netherlands, 2011.10.01, pp.427 – 439.
- Levin, G. M. Bongard, “New Buddhist Sanskrit texts from central Asia : an unknown fragment of the Mahayana Mahaparinirvanasutra,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* v.4 n.2, 1981.01.01, pp. 7-16.
- Liu, Ming-wood (廖明活), “The Yogacara and Madhyamika interpretations of the Buddha-nature concept in Chinese Buddhism,” *Philosophy East and West* v.35 n.2, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.04.01, pp. 171-193.
- Liu, Ming-wood (廖明活), “The problem of the Icchantika in the Mahayana Mahaparinirvana Sutra [bibliog],” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* v.7 n.1, Wisconsin, 1984.01.01, pp. 57-81.
- Liu, Ming-wood (廖明活), “The doctrine of the Buddha-nature in the mahayana mahaparinirvana sutra,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* v.5 n.2, Wisconsin, 1982.01.01, pp. 63 – 94.
- Miyamoto, Shoson (宮本正尊), “The Middle Way from the Standpoint of the Dharma”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.17 n.2[=34], Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 1969.03.31, pp. 1 - 32(L).
- Rhodes, Robert F., “Genshin’s Criticism in the Ichijo yoketsu of Hosso Proofs for the Existence of Icchantikas,” *Buddhist Seminar* n.56, Kyoto Japan: The Society of Buddhist Studies, Otani University, 1992.10.01, pp. 82-112.
- Sochu, “What is the Dharma ? ,” *The Middle Way: Journal of the Buddhist Society* v.80 n.3, London: The Buddhist Society UK, 2005.11.01, pp. 163 – 170.

- Sonam Thakchoe, “ ‘The Relationship between the two truths’: a comparative analysis of two Tibetan Accounts,” *Contemporary Buddhism* v.4 n.2, Thousand Oaks, CA [US]: Routledge Curzon Press, 2003.11.01, pp.111 – 127.
- Suzuki, Takayasu. “The Buddhology in the Mahabheri-sutra Inherited from the Saddharmapundarika,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.50 n.2 (=n.100), Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 2002.03.01, pp. 1013-1017.
- Suzuki, Takayasu. “The Recompliation of the Mahaparinirvanasutra Under the Influence of the Mahameghasutra,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.49 n.2 (=n.98), Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 2001.03.01, pp. 1003-1007.
- Takasaki, Jikido (高崎直道), “The Tathagatagarbha theory in the Mahaparinirvana-sutra,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.19 n.2, Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 1971.03.31, pp. 1 - 10(L).
- Takeuchi, Shoko, “Dharma and Dharmata in the Dharma-dharmata-vibhaga,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* v.6 n.1, Tokyo: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 1958.01.01, pp. 205 – 208.
- Waldschmidt, Ernst, “Beitrage zur Textgeschichte des Mahaparinirvanasutra,” *Von Ceylon bis Turfan*, Gottingen: Fandenhoeck and Ruprecht, 1967.01.01, pp. 80-119.
- Williams, Raymond Bruce. “Historical criticism of a Buddhist scripture : the Mahaparinibbana Sutta,” *Journal of the American Academy of Religion* v.38, Oxford : Oxford University Press, 1970.06.01, pp. 156-157.