

# 《大般涅槃經》「常樂我淨」觀 的兩重面相及其與「佛性」說的交涉

——以〈前分〉為範圍的考察\*\*

謝 獻 誼\*

## 提 要

本文嘗試回歸印度佛學思想史的發展脈絡，分析《大般涅槃經》中「常樂我淨」觀在修行見解與解脫境界兩重面相的意涵，並探討經典如何安置「佛性」說作為見解與境界縮合的樞紐。首先，在見解層面，《大般涅槃經》論「常樂我淨」是與「四顛倒」的錯見形成對立，其中包含凡夫與小乘兩個層次，經典對此表示明確的排斥立場；其次，在境界層面，「常樂我淨」在經文中是作為

---

\*\* 感謝涂艷秋先生在本文撰寫期間細心指點，裨使文章得以完成。另感謝審查人的寶貴意見，唯因學力及篇幅所限，部分問題恐有處理不周處，後學已勉力補正，謹此誌謝。本文 102.01.26 收稿，102.05.15 審查通過。

\* 國立政治大學中國文學系碩士班二年級。

解脫、涅槃境界的狀態，且與中觀學派「實相涅槃」的觀點相通，但差別處在於《大般涅槃經》對涅槃境界採取正面肯認態度，即認同解脫與涅槃的實存意義，中觀學說則秉持「空空」的主張，對於解脫、涅槃始終採取否定遮詮的方式；最後，《大般涅槃經》提出「佛性」之說，透過「佛性」兼具成佛果位及修行因位的特點，貫通見解與境界可能產生的落差，並由此建構出《大般涅槃經》獨特的學說主張。

**關鍵詞：**大般涅槃經、常樂我淨、佛性、空、四顛倒

# **Two Facets of “Nitya-sukha-atma-subha” in the *Nirvāṇa Sūtra* and Their Relation to the Buddhist Nature**

**Xie Xian-yi\***

## **Abstract**

The thesis is an attempt on two sides: one is returning to the development of India Buddhism to analyze the thought of "Nitya-sukha-atma-subha," which has the following two meanings in the *Nirvāṇa Sūtra*: the concept of practicing Buddhist and the state of renunciation in Buddhism. The other attempt is to discuss how the Buddha nature in the *Nirvāṇa Sūtra* could be both a concept and a state.

As a concept, the discussion on "Nitya-sukha-atma-subha" is contrary to the point of "Viparyasa-catuka" in the *Nirvāṇa Sūtra*. The mistake of "Viparyasa-catuka" is including two gradations between "Prthag-jana" and "Hinayana," but the classics stands on the negative way. As a state, the point of "Nitya-sukha-atma-subha" is not only regarded as a situation about

---

\* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National ChengChi University.

---

"renunciation" or "the state of Nirvana" in the *Nirvāṇa Sūtra*, but also as interlinking the view of "the reality of Nirvana" supported by the Madhyamaka. However there are still some differences between the *Nirvāṇa Sūtra* and Madhyamaka: the former has a positive attitude towards the state of Nirvana, that is to say, the *Nirvāṇa Sūtra* identifies with the hypostatic meaning between "renunciation" and "Nirvana," but the latter doesn't. Rather Madhyamaka keeps the same opinion on "kong-kong." Finally, in order to understand thoroughly the level of concept and state, the *Nirvāṇa Sūtra* discusses the idea of Buddha nature, which has the characteristic of "the situation of Buddha" and "the condition of being Buddha." This represents a unique theory.

**Keywords:** *Nirvāṇa Sūtra*, nitya-sukha-atma-subha, Buddha nature, kong-kong, Viparyasa-catuka

# 《大般涅槃經》「常樂我淨」觀 的兩重面相及其與「佛性」說的交涉

——以〈前分〉為範圍的考察

謝 獻 誼

## 一、前言

《大般涅槃經》原屬印度佛教大乘經典，經文敘事背景雖採自小乘涅槃經典，但在思想特徵和論題開展方面，卻建置了迥異於小乘涅槃經典的義理內容。

<sup>1</sup>大抵而言，《大般涅槃經》中涉及諸多主題，例如：涅槃、佛身、佛性和戒律

---

<sup>1</sup> 對此，呂凱文指出：「從佛教典範轉移的角度觀之，不少晚後創作的菩薩乘佛典是『援用』與『改寫』自聲聞乘佛典的敘事資源。其中，大乘版或所謂的菩薩乘版《大般涅槃經》也是一個明例」，見氏著：〈以兩類《大般涅槃經》論兩種佛教典範之判教原則的詮釋學轉向問題〉，《正觀雜誌》第41期（2007年6月），頁40。

等的討論，尤其此經在漢譯後，<sup>2</sup>其中涉及佛性問題的界說，更是南北朝佛學關注的重點，從竺道生「孤明先發」的事例到南北朝涅槃各家師說的開展，其論爭對象均以《大般涅槃經》作為依據，可見此經在義理方面的複雜度和其重要性。<sup>3</sup>

在《大般涅槃經》的諸多論題當中，值得注意者為「常樂我淨」的概念，經文在〈哀嘆品〉中曾指出四者的內涵為：

我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是法義。<sup>4</sup>

可知上述有關涅槃、佛身等課題，均與「常樂我淨」內涵相關涉；若以「常樂我淨」作為探討《大般涅槃經》的切入角度，應能對於經文義理有確當的闡發。然而，筆者在閱覽《涅槃經》中論及「常樂我淨」的段落時發現，經文內部涉及「常樂我淨」的概念層次或側重面相並不一致，例如：

<sup>2</sup> 有關《大般涅槃經》的漢譯版本，現存者有三，若按照翻譯年代而言，最早由東晉·法顯所譯《大般泥洹經》，僅六卷，後來即慣稱《法顯本》或六卷本；其次由北涼·曇無讖所譯《大般涅槃經》，四十卷，後來慣稱《北本》或四十卷本；而曇無讖譯本在南朝宋元嘉年間傳至南方，經慧嚴、慧觀和謝靈運等人依據法顯本進行品目的增補和調整，成為三十六卷本，俗稱《南本》。可參閱屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》「大乘《涅槃經》的傳譯」、「《涅槃經》的內容及其與異本的比較」兩章（臺北：文津出版社，1994年2月），頁9-45、46-71。此外，《出三藏記集》在〈六卷泥洹經記〉，也就是法顯本的出經後記中提到：「禪師佛大跋陀手執胡本，寶雲傳譯。于時坐有二百五十人」，則六卷本是否即法顯所譯，仍有商議空間。見梁·僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年11月），頁316。

<sup>3</sup> 可參閱湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）「竺道生」及「南方涅槃佛性諸說」兩章（北京：北京大學出版社，2011年1月），頁332-373、374-396。

<sup>4</sup> 《南本》卷2〈哀嘆品〉，《大正藏》冊12，頁617上。另本文所引述《大般涅槃經》，在考量文字閱覽的可讀性時，由於《南本》依據《北本》進行修訂，既保有《北本》的篇章大意和其義理性，同時又比對《法顯本》增補品目、潤色文字，可謂兼有《北本》與《法顯本》的特色，但行文方面卻又較兩者更為流暢、易讀，故本文引述係採自《南本》（三十六卷本），特此說明。

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。……若欲遠離四顛倒者，應知如是常樂我淨。<sup>5</sup>

在《涅槃經》作者看來，真正的「常樂我淨」明顯是與「四顛倒」相互對立，並且透過瞭解真實「常樂我淨」的內涵，才能破除四種顛倒的錯見；此處論「常樂我淨」，似乎是置於一種正確見解的層面。<sup>6</sup>而在經文他段則謂：

不空者，謂真實善色、常樂我淨、不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空。是故解脫喻如彼瓶。彼瓶遇緣，則有破壞；解脫不爾，不可破壞。不可破壞，即真解脫。真解脫者，即是如來。<sup>7</sup>

此處的「常樂我淨」被定義為「不空」，並且與解脫、如來置於相同位置，似乎傾向將「常樂我淨」視為修行境界的完滿狀態——亦即解脫、涅槃與如來等真實德性的展現。準此，可知「常樂我淨」在《涅槃經》中或許有其不同層次的指涉意義。再者，《涅槃經》中談及「常樂我淨」時，亦曾提及「佛性」之內涵：

<sup>5</sup> 《南本》卷2〈哀嘆品〉，《大正藏》冊12，頁617中。

<sup>6</sup> 此處須加說明的是，佛教哲學本屬一種實踐性的內涵，故難以截然切割修行見解與最終境界間的關係，但為求學術論證的確當性，姑且將《涅槃經》之「常樂我淨」分別以「見解」和「解脫境界」兩個面相進行討論。其中所謂常樂我淨的「見解」，指謂的是較偏向認識、認知概念方面的內容，故透過與「四顛倒」的錯誤認知形成對比，始能突顯經文中佛教自宗所欲彰顯的正確概念；而所謂常樂我淨作為解脫的「境界」層次，則是著重於展現涅槃、解脫和如來真實德性的特色。固然在使用語言表述和說明常樂我淨的「境界」時，亦已轉為一種概念、理解上的「認知」，但為了便於論述的開展，本文仍勉強將二者分開，以求能藉此發掘《涅槃經》「常樂我淨」觀念的內涵。

<sup>7</sup> 《南本》卷5〈四相品之餘〉，《大正藏》冊12，頁635下。

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。<sup>8</sup>

此處論「佛性」似乎又與前舉「四顛倒」有所關涉，且再次強調唯有佛法中所言之「我」，才是真實不虛者；所謂「佛性」，究竟在「常樂我淨」的兩重面相——正確見解與解脫境界兩方面，扮演何種角色，則是值得探究之處。

此外，若就《大般涅槃經》寫成的時代背景而言，經學者考論後判斷，該經的寫成時間約於西元三至五世紀間，屬於印度佛教中後期的大乘經典。<sup>9</sup>順著此一經典的成立定位，以及前述「常樂我淨」兩重面相與「佛性」說等內容並置而觀，可有以下推想：（一）提及「常樂我淨」傾向見解層面時，經文明確與四種顛倒相對應；所謂的「四顛倒」以及「世間亦有常樂我淨」，其指涉對象、內容為何。若就印度哲學發展過程而言，早於《奧義書》時期便已出現「梵我一如」的理論，<sup>10</sup>而「四顛倒」在小乘佛教時期亦曾論及；<sup>11</sup>究竟《涅槃經》

<sup>8</sup> 《南本》卷7〈四倒品〉，《大正藏》冊12，頁648上。

<sup>9</sup> 關於《大般涅槃經》在印度產生的時間斷限，屈大成曾就經文中徵引其他經典的狀況、《大般涅槃經》漢譯的時間、經文內部述及佛滅和涅槃經流傳的時間，以及其他經論引述《大般涅槃經》等角度進行推論，估計《大般涅槃經》的成立時間應在西元三至五世紀間，見氏著：《大乘《大般涅槃經》研究》，頁72-75。另印順法師就印度佛學思想流變和笈多王朝復興梵文學的背景而言，亦將《大般涅槃經》的成立時間劃歸於西元三到五世紀末，並以「後期大乘經」命名該時期中成立的經典。見氏著：《印度佛教思想史》，（北京：中華書局，2010年6月），頁135-146。此外，水野弘元曾將大乘佛教劃為初、中、後三期，並將《大般涅槃經》納入中期（約西元250-700年），見氏著，劉欣如譯：《佛典成立史》（臺北：東大圖書，2007年1月修訂二版），頁68-73。本文重點不在推究《大般涅槃經》的確切歸屬問題，故取較廣泛的「大乘中後期」為名。

<sup>10</sup> 《奧義書》的「梵我一如」理論，基本上是認為宇宙主體（梵、大我）與個人主體（阿特曼、小我）在本質上是同一的。所謂解脫，就是要領悟梵之大我與個體小我是同一的。見姚衛群：《印度宗教哲學概論》（北京：北京大學出版社，2006年9月），頁28-32。



所批判的四種顛倒、世間錯見，是否即與此二者關聯，經典作者對此二者的看法又是如何。換言之，唯有釐清《涅槃經》作者所排拒「四顛倒」的對象性和其具體內容，始能瞭解「常樂我淨」作為正確見解的意涵。此是第一個層面。

(二) 在論及「常樂我淨」屬於解脫境界層面時，明確又與「不空」相關涉；眾所周知，《涅槃經》問世前，大乘佛教已有般若經系出現以及龍樹中觀學說的成立在先，且《涅槃經》中亦曾舉用《般若經》的相關概念，<sup>12</sup>這一方面反映般若性空和中觀學說在前的事實，一方面也衍生出另一個問題，即《涅槃經》與中觀學或緣起性空理論的關係為何，在論說「常樂我淨」作為修行完滿境界時，是否受到中觀學說「空」義的影響，或者是違逆於中觀說「空」的內容，其具體內容如何。這是第二個層面。(三) 經文認為「佛法有我，即是佛性」，究竟「佛性真我」的內涵與「四顛倒」的「我」見有何區別，而當「佛性」安置於上述「常樂我淨」的兩重面相之中時，它又具有何種意義。這是第三個層面。

而與上述推想相關研究，最直接者當屬屈大成《大乘《大般涅槃經》研究》一書，屈先生在討論《涅槃經》的「常樂我淨」時，已敏銳地注意到「常樂我淨」概念的源流，但後來的論述轉向「常樂我淨」與「涅槃」之關係，雖然文中仍別立原始佛教、部派佛教和大乘佛教等細目，但對於前述各個細節的關注略顯薄弱。<sup>13</sup>其次，釋恆清在《佛性思想》中，也曾針對《大般涅槃經》的「常樂我淨」內涵進行分析，文中認為「常樂我淨」的新詮釋，是對小乘佛教教義

<sup>11</sup> 有關小乘的「四顛倒」，可舉《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品〉為例：「應知顛倒總有四種：一於無常執常顛倒，二於諸苦執樂顛倒，三於不淨執淨顛倒，四於無我執我顛倒」，《大正藏》冊 29，頁 100 中。須注意者在於，小乘認為的「四顛倒」恰好是對「常樂我淨」妄起執著而成顛倒，此與《涅槃經》立場並不相同。

<sup>12</sup> 對此，可舉《南本》卷 8〈如來性品〉為例：「善男子，我與無我性相無二，汝應如是受持頂戴。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」，《大正藏》冊 12，頁 651 下。

<sup>13</sup> 屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》「《涅槃經》的常樂我淨觀」一章，頁 115-143。

進行批判；此與前述第一個層面契合，卻未論及第二層次的內容。<sup>14</sup>由此可見，較深入從前述兩重面相分析《涅槃經》中「常樂我淨」意涵者，實屬少數。而其他有關《涅槃經》的研究，多數著重於《涅槃經》傳入中土後的「佛性」學說流行，較未觸及「常樂我淨」意涵與「佛性」說的義理關連性，故與本文構想較無直接關涉，茲不贅述。

緣著此一理路，本文擬就《涅槃經》中「常樂我淨」在作為正確見解與解脫境界兩方面的意涵進行分析，並探討「佛性」置於「常樂我淨」中的用意與特色。具體節次如下：首先分析《涅槃經》中對於「四顛倒」的看法，並佐以學者考述當時印度其他教派及小乘佛學的研究成果，以求理解經文中「常樂我淨」在見解和修行方法層面的意涵；其次就《涅槃經》「常樂我淨」概念與中觀學說進行比較，以求理解《涅槃經》是否植借或違逆中觀思想、其挪用或背反的內容又是如何，以求明瞭「常樂我淨」作為解脫境界與中觀「空」義的關聯性；最後，則探討《涅槃經》如何架構「佛性」之說，是否用以連接見解與解脫境界的修行關係。期望透過以上的論述推演，能有助於發掘《涅槃經》「常樂我淨」觀及「佛性」說的內涵。

另須說明的是，由於《大般涅槃經》的前、後部分並非出自一時一人所作；<sup>15</sup>為求論述對象和範圍的確當性，本文擬先就〈前分〉進行討論，〈後分〉等內容則有俟將來再行論述。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 釋恆清：《佛性思想》（臺北：東大圖書，2012年5月修訂二版），頁14-20。

<sup>15</sup> 學者在分析《大般涅槃經》中「佛性」內涵時發現，經文的〈前分〉和〈後分〉有著明顯的義理差異，由此推想《涅槃經》的寫成，並非一時一人之作，而是漸次增補、修訂而成。見廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008年5月），頁13-14。

<sup>16</sup> 按，一般談及《涅槃經》「前分」，通常意指《北本》的前十卷，相當於《南本》的前十卷至〈一切大眾所問品〉為止，以及整部《法顯本》的內容範圍；而所謂「後分」，係指《北本》的後三十卷而言。但因為《北本》後三十卷結尾並未述及佛陀入滅之事，在經文敘事脈絡上似未完整，故至唐代又有會寧和若那跋陀羅取經和譯出《後分》之

## 二、第一重意涵：作為正確見解的「常樂我淨」

《涅槃經》論及「常樂我淨」的第一重意涵方面，其實要釐清的，便是經文作者認為真實「常樂我淨」和「四顛倒」間的關係，如云：

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。<sup>17</sup>

依據經文所述，四種顛倒中，每種顛倒其實又各包含了兩個層面。其中，將屬性痛苦者計執為樂、將本質其實無我者計執為有我等四種見解，正是《涅槃經》所要破斥的第一個對象，或即印度非佛教者（外道）對於「常樂我淨」的錯誤見解<sup>18</sup>；而《涅槃經》所要批判的第二個對象，則是將真常倒執為無常、將真我計執為無我的看法，按理即是佛教內部小乘教義「無常、苦、無我」等的學說。

---

事，內容上專指〈橋陳如品〉以後的段落。準此，為求經文卷目對應上的明確，本文所謂「前分」，以篇名號〈前分〉表示之，即如本論文題名所標示；而提及「後分」，若指《北本》後三十卷，則以篇名號〈後分〉表示；若專指唐代譯出的〈橋陳如品〉等，則以書名號《後分》表示之，特此說明。而有關《北本》、《南本》和《法顯本》的品目對照，可參閱屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》，頁 50-51。

<sup>17</sup> 《南本》卷 2〈哀嘆品〉，《大正藏》冊 12，頁 617 上-中。

<sup>18</sup> 於此，審查人指出：印度婆羅門《奧義書》中曾舉出四種自我的概念，即形軀我、夢中我、熟眠我和最高我，見黃寶生譯：《蛙氏奧義書》，收錄於《奧義書》（北京：商務印書館，2012 年 12 月），頁 306-308。其中，前二種在小乘佛教有關五蘊無我的修行上即已破除，但後二種係由部派佛教犢子部所安立的「補特伽羅」與「不可說我」演變而成，此即如來藏說的前身，故論婆羅門說「我」的內容，未可如文中一概而論。筆者對此的回應為：若回歸整個印度哲學的發展而觀，佛教與婆羅門教的確有千絲萬縷、彼此影響且分合不定的情形，但本文焦點並非處理佛教與婆羅門教學說如何渾融、彼此交涉等細節的考論，且經典〈前分〉敘述實有未詳之處，故其中疑義尚多，僅能就本文原有設定進行討論。再者，即便佛教與婆羅門教在學說上互有取用、

若按印度哲學流派的發展而言，婆羅門教在《奧義書》中曾提出所謂「梵我一如」的理論。婆羅門教認為，所謂的「我」（Atman）兼含兩方面的意義：一指個體之我或靈魂，表示主宰人之身體官能和生命活動的主體；一指大梵之我，表示世間萬有的本體。婆羅門教進而主張，梵之大我和個體小我在本質上是相同的，所以在認識論層面的「無明」即指不明瞭「梵我一如」的錯見，所謂的解脫則是真實理解梵、我的同質性。<sup>19</sup>此外，由於婆羅門教所謂的「梵」，是宇宙萬有的本體和原質，故其特性是包舉一切、超越生死和永住妙樂的；這樣的特質，正好符合「常樂我淨」的敘述，只是這種「梵我」狀態的「常樂我淨」，在《涅槃經》作者看來並非正見：

比丘當知，是諸外道所言我者，如蟲食木，偶成字耳。是故如來於佛法中唱言無我，為調眾生故，為知時故；如是無我，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，或有說言：大如拇指，或如芥子，或如微塵。如來說我悉不如是，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，是名為我。<sup>20</sup>

引文要點如下：（一）非佛教者的「常樂我淨」之說，例如芥子、微塵等，徒具名字，卻了無意義。<sup>21</sup>（二）佛陀為了破斥非佛教者錯誤的「我」見，故提倡

---

影響，但《涅槃經》畢竟隸屬佛教經典，站在佛教維護自宗的立場，應對婆羅門教等外道見解有所劃分、切割，始能彰顯佛教不共外道的主張。職是，本節處理四種顛倒的第一個對象，仍舉婆羅門教的「梵我說」作為假設對象，以求了解經典「常樂我淨」正見如何被提出的過程、內容等。

<sup>19</sup> 上述可參閱姚衛群編著：《印度哲學》（臺北：淑馨出版社，1996年10月），頁9-13。

<sup>20</sup> 《南本》卷2〈哀嘆品〉，《大正藏》冊12，頁618下。

<sup>21</sup> 針對《涅槃經》中提到非佛教者說我如微塵、芥子等，若比對印度婆羅門教流派的教義，其中數論派和瑜伽派均認為透過「神我」觀照「自性」後產生「細身」；所謂「細身」是一種細微之物，並由其細微特性而能不受阻礙地流動、輪轉在三世之中，成為

「無我」。(三)佛說「無我」其實並非究竟之說，真實的狀態仍是「有我」，此種「有我」的內涵是真實、常住不變的。(四)佛陀雖有說「我」或「無我」的差別，但均為調伏眾生和順應時況而說，故無自相矛盾之過咎。於此，一方面可看見《涅槃經》排斥非佛教者「常樂我淨」的見解，一方面衍生另個疑問：按印度哲學的發展，小乘佛教提出「無我」論，當即是針對外道「常樂我淨」或「梵我」等理論的破斥，可視為「無我」和「有我」論的對立。<sup>22</sup>可是在《涅槃經》的敘述底，卻也反對小乘「無我」等教義的內容，並將之視為「顛倒」；

---

輪迴的主體領受者，並且在現世引生「麤身」（父母生養、血肉所成的身體）。而彼等所謂解脫，在於通過思量瞭解「自性」與「神我」的關係，由此中止「麤身」的發生，並使「細身」超越「自性」而達到「神我獨存」的境界。見楊惠南：《印度哲學史》（臺北：東大圖書，2012年7月二版），頁218-224。以及姚衛群：《印度哲學》，頁189-191。按，《涅槃經》所謂的微塵、芥子等「我」論，或即指數論派、瑜伽派的「細身」而言。此外，若按經文敘述而言，《涅槃經》其實並未詳述「四顛倒」的第一個對象——苦者執樂、無我計我等確切內容為何，其對象性並不明確，僅能如此處述及外道說「我」如微塵、芥子等特徵，勉強推測其可能對象，故直截斷定「四顛倒」的第一個破斥對象即婆羅門教的「梵我一如」說，誠屬過當；審查人亦曾指正此方面推論的確當性。但筆者的設想是，以印度哲學發展過程而言，佛教是在批判和吸收改造婆羅門教的基礎上形成的，在小乘佛教時期，即已明確表示與傳統婆羅門教相異的立場，故以婆羅門教教義作為與佛教、甚至是《涅槃經》對舉的概念，應是合理的。此外，倘若本處推論合理，則數論派和瑜伽派本屬婆羅門正統教派之一，其學說亦是在前行理論的支援下進行開展，故本節論《涅槃經》所反對「四顛倒」的第一個對象，迺舉婆羅門教的「梵我一如」說為例。另外，〈後分·聖行品〉中亦有外道「常樂我淨」等見解的相關敘述，但因本文處理範圍暫限於〈前分〉，往後若能結合〈後分〉內容進行梳理，相信對經典所反對的外道對象，能有更準確的掌握。

<sup>22</sup> 如外國學者穆帝（T.R.V.Murti）便提到：「印度哲學有兩股主流——其一為源於《奧義書》的『有我論』，其二為源於佛陀教法的『無我論』。此二者對形上學的中心議題——『實在』的看法可以說是大異其趣，截然不同，甚至可以說是相排斥、相對立的」。見氏著，郭忠生譯：《中觀哲學》（上），收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》（臺北：華宇出版社，1984年11月）（冊64），頁12。

究竟經典作者對於小乘教義的看法為何，此即《涅槃經》論「四顛倒」的第二個批判對象。<sup>23</sup>

按，小乘佛教視外道執「常樂我淨」的看法為顛倒，並認為此種顛倒源於「三見」而發起，此可舉《俱舍論》所說為例：

應知顛倒總有四種：一於無常執常顛倒，二於諸苦執樂顛倒，三於不淨執淨顛倒，四於無我執我顛倒。如是四倒，其體云何？……從於三見，立四倒體。謂邊見中，唯取常見，以為常倒；諸見取中，取計樂淨，為樂淨倒；有身見中，唯取我見，以為我倒。<sup>24</sup>

這裡分別將錯誤執取「常樂我淨」的見解與「三見」——邊見、見取見和身見一一對應；所謂「三見」，恰好又是「五見」的其中三種，而「五見」則是造成眾生輪迴生死的根本煩惱之一。<sup>25</sup>在小乘佛教的修道理論中，欲證得四果中的初果（須陀洹果），所具備條件為得法眼、斷三結、不墮法和入正定聚。<sup>26</sup>其中，

<sup>23</sup> 於此須加說明者，此處所謂「小乘」，實屬較籠統、模糊的指稱。若按印度佛學發展歷程而言，小乘佛教的範圍至少包含了原始佛教、部派佛教或阿毘達摩佛教等不同時期，其指稱意義也有所不同。由於《涅槃經》中並未明確指出其所排拒的「小乘」對象為何，故此處迺舉用較寬泛的稱呼——即稱「小乘佛教」，用以標誌和《涅槃經》等大乘立場對舉的佛學內容。而有關前述原始佛教、部派佛教或阿毘達摩佛教等分期及其概念界說，可參閱呂澂：《印度佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2010年9月二版）。

<sup>24</sup> 《阿毘達摩俱舍論》卷19，《大正藏》冊29，頁100中-下。

<sup>25</sup> 五見，即薩迦耶見、邊執見、邪見、見取見和戒禁取見。按《俱舍論》的看法，是將「五見」與貪、嗔、慢、疑、無明合為十種，稱為「十根本隨眠」，見何石彬：《《阿毘達摩俱舍論》研究——以緣起、有情與解脫為中心》（北京：宗教文化出版社，2009年7月），頁161-162。

<sup>26</sup> 得法眼，即明白四諦、緣起等道理；斷三結，指斷除身見、疑、戒禁取三種錯誤見解；不墮法，指須陀洹聖者絕不會退墮惡趣；入正定聚，指須陀洹聖者必定會獲得最高的證悟。見水野弘元著，釋慧敏譯：《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》（臺北：法鼓文化，2000年7月），頁64-65、136。

斷三結的內容，經學者考論後認為和「五見」的意義是相同的。<sup>27</sup>可見對小乘佛教而言，無論是從所欲除滅的煩惱對象，或是從所欲證得的果位目標看來，非佛教者所主張的「常樂我淨」說，正是他們所要破斥的主要對象，並由此提出所謂「無常、苦、空、無我」之說：

爾時世尊告諸比丘：「當觀色無常。如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受、想、行、識無常。如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是比丘，心解脫者，若欲自證，則能自證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。如觀無常、苦、空、非我亦復如是。」<sup>28</sup>

原始佛教時期，即已明確舉出無常、苦、空、無我的說法。<sup>29</sup>而在小乘佛教教義裡，便認為透過正確理解無常、苦、空和無我的道理，用以斷除五見、三結等

<sup>27</sup> 水野弘元比對「三結」和「五見」的內容後認為，「五見」中的身見、邊見，同屬對本體、實體的錯誤見解，可納入「三結」中的身見；「五見」中的邪見，是對因果道理的懷疑和不信任，可歸入「三結」中的疑；「五見」中的見取和戒禁取，同屬對於錯誤的理想目標或錯誤的修行方法之執取，故可納入「三結」中的戒禁取。如此，則三結與五見在意義上的確是相等的。此外，水野氏更指出：「須陀洹是依見道的證悟而得，亦即完全斷除見惑——迷於理論的煩惱而得到。見惑之中，以身見、邊見、邪見、見取、戒禁取五見為主，此五見可看成是網羅了外道所有錯誤的見解」。見氏著，釋慧敏譯：《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》，頁 137-142。由此可知，五見包含了外道所有錯誤的見解，而三結又與五見相通，初果聖者即是能夠斷除這些錯誤見解而對諸法有正確的體認。

<sup>28</sup> 《雜阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2，頁 1 上。

<sup>29</sup> 於此，講評人曾指出：若按傳統小乘佛教「四念處」的修行方法而言，其具體內容為「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」，故知「四念處」即可代表上述小乘教義「無常、苦、空、無我」之說，是否可將較籠統的「無常、苦、空、無我」直接替換以較具體的「四念處」為佳。但筆者所以援舉「無常、苦、空、無我」作為小乘教義的標誌，而不用「四念處」的原因在於，前者是總體學說的特徵，後者僅是其具體修行方法之一；換言之，小乘佛教具有多種修行方法，例如：四念處、四諦、十二

煩惱，進而獲致四果的果位，才是修道的正途。然而，即便是小乘佛教主張的無常、苦、空、無我之說，在《涅槃經》的概念裡，仍被視為顛倒：

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。<sup>30</sup>

依《涅槃經》的理路看來，小乘佛教雖然對治、扭轉了婆羅門教對於梵我為「常樂我淨」的錯誤見解，但小乘固守無常、苦、空、無我的見解，卻又造成他們無法領略佛陀涅槃的真實意涵，因此將小乘之說亦視為顛倒，是種障礙肯認涅槃真義的錯誤見解：

善男子，謂四倒者，於非苦中，生於苦想，名曰顛倒。非苦者名為如來；生苦想者，謂諸如來無常變異。若說如來是無常者，名大罪苦。若言如來捨此苦身，入於涅槃，如薪盡火滅，是名非苦而生苦想，是名顛倒。<sup>31</sup>

這裡更明確指出，《涅槃經》認為小乘無常等說所以為顛倒的原因，在於小乘行者固執著一切事物皆是無常，對於佛身和涅槃亦抱持同樣看法，這種見解在經典作者看來，是對於真實「常樂我淨」的否認，自然也就要作出判定小乘教義為顛倒的說法；<sup>32</sup>由此可見，《涅槃經》批判小乘無常等見解的理由，並非全然否定小乘經典中修習無常、苦、空、無我的作法，應是特別強調過度執取無

---

緣起等，且所有修行方法均因人而異，但小乘佛教各種修行方法最終仍導向於行者對於諸法本質的正確、真實體認——此即「無常、苦、空、無我」，故此處舉以為名。

<sup>30</sup> 《南本》卷2〈哀嘆品〉，《大正藏》冊12，頁617下。

<sup>31</sup> 《南本》卷7〈四倒品〉，《大正藏》冊12，頁647下。

<sup>32</sup> 於此，釋恆清亦指出，《涅槃經》強調「常樂我淨」，是為了糾正小乘過分執著無常等見，因而容易誤入斷滅虛無的狀態，見氏著：《佛性思想》，頁19。



常等見解，容易產生對於涅槃、法身等真實「常樂我淨」的否認，所以說其為顛倒。此外，《涅槃經》中亦處處將小乘諸說視為「不了義」或一時權宜所說，可看出《涅槃經》對於小乘教義的否認態度和其堅信真實「常樂我淨」存在的立場。<sup>33</sup>至此可知，非佛教者誤植梵我為「常樂我淨」之說，固然為經典作者所不取，但對於小乘佛教所宗奉、與外道「常樂我淨」概念相對立的「無常、苦、空、無我」之說，《涅槃經》同樣不加採納，因此在經文義理上便形成了兩種顛倒——凡夫四倒和二乘四倒的差別。<sup>34</sup>

綜上所述，《涅槃經》認定的「常樂我淨」之說，在見解層面是對應於四種顛倒而成立。而四種顛倒又可區分為「凡夫四倒」和「二乘四倒」，前者所排斥的是非佛教者所遵奉「梵我一如」的理論，後者則針對小乘的無常、無我等見解提出批判，尤其著重於小乘教義具有容易導致否定佛身、涅槃等真實「常樂我淨」存在的危險。然而，《涅槃經》一再堅持的「常樂我淨」之見，究竟內容為何。此有待分析「常樂我淨」第二層次的內涵始能明白。

### 三、第二重意涵：作為解脫境界的「常樂我淨」

<sup>33</sup> 例如《南本》卷6〈四依品〉提到：「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」；又如卷4〈四相品〉：「我之所有聲聞弟子亦復如是，如汝嬰兒，不能消是常住之法，是故我先說苦、無常。若我聲聞諸弟子等功德已備，堪任修習大乘經典，我於是經為說六味。云何六味？說苦醋味，無常鹹味，無我苦味，樂為甜味，我為辛味，常為淡味。……以是因緣成涅槃食，謂常、樂、我，令諸弟子悉皆甘嗜」，見《大正藏》冊12，頁643上、625下。以上引文皆可看出《涅槃經》在意者，是小乘學說容易過度執取無常等見，因而否認有真實「常樂我淨」的內涵，而為了糾正小乘學說此種可能弊端，《涅槃經》將其列入不了義經，是一種方便立說的情形。

<sup>34</sup> 見姚衛群：《佛教思想與文化》（北京：北京大學出版社，2009年10月），頁31。

從上節敘述可知，在見解方面，《涅槃經》堅信有真實「常樂我淨」的存在，但所謂「常樂我淨」的真實存在，其內涵為何，又是透過何種方式予以安立，這便涉及「常樂我淨」作為修行目標或解脫境界的層面。

有關《涅槃經》如何安立「常樂我淨」的真實存在，其涉及內涵即是所謂「空」與「不空」的關係：

又解脫者名空不空，如水、酒、乳、酪、酥、蜜等瓶，雖無水、酒、酪、酥、蜜時，猶故得名為水等瓶，而是瓶等不可說空及以不空。若言空者，則不得有色香味觸；若言不空，而復無有水、酒等實。解脫亦爾，不可說色及以非色，不可說空及以不空。若言空者，則不得有常樂我淨；若言不空，誰受是常樂我淨者。以是義故，不可說空及以不空。<sup>35</sup>

經文舉用瓶子與內容物的比喻。一般說瓶子是空，是指瓶子內部沒有盛裝任何東西，但並非否定了瓶子存在及其作為容器的功能。同樣理路，獲得涅槃狀態是內心根除所有煩惱和執著，甚至連「我已獲得涅槃」這種認知都予以捨棄，所以說「若言不空，誰受是常樂我淨者」，但這並非否定了涅槃的存在狀態，以及與涅槃相關的「常樂我淨」四德，故又言「若言空者，則不得有常樂我淨」。因此，按《涅槃經》對於解脫的喻意而言，語句中「空不空」的「空」、「不空」須作名詞理解，其句義導向為「解脫即是一種空與不空的境界」或者「解脫既是空，亦是不空的境界」，其中的「空」指向涅槃內在斷除一切煩惱執取，「不空」則強調涅槃內部雖然空除一切雜染煩惱，仍有其相應勝德與功能作用。對此，經文後段有更直截的敘述：

<sup>35</sup> 《南本》卷5〈四相品〉，《大正藏》冊12，頁635下。

空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行，如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色、常樂我淨、不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空。是故解脫喻如彼瓶。彼瓶遇緣，則有破壞。解脫不爾，不可破壞。不可破壞，即真解脫。真解脫者，即是如來。<sup>36</sup>

可見《涅槃經》一方面透過「空」的角度，指出涅槃的實質狀態是滅卻一切煩惱行相，從涅槃內在無絲毫內容物的觀點說其為「空」；一方面又透過「不空」的說解，強調涅槃內在雖然除去一切結使執著，但涅槃或解脫境界所成就的「常樂我淨」四德以及其他相關德性、作用仍是存在的。但這裡衍生的問題是，《涅槃經》框取涅槃境界為「不空」的看法，是否對涅槃的概念仍有所執，尤其在《涅槃經》前的中觀學派已明確論說「空」的相關內涵，則「不空」的說法是否有違於中觀的內容呢？職是，有必要釐清《涅槃經》所謂「不空」與中觀說「空」的差別為何。

按，龍樹的中觀「空」義，是建立在緣起的觀點上。由於世間萬有皆是各種因緣條件聚合而成，事物在本質上為「空」，表示事物並不存在著固定不變的自性、自體，所以「非有」。就現象層面，事物由於因緣聚合，仍具有其功用變化，在承許事物作用的方面說其為「有」，但這種「有」是無自性的，僅是運用言語施設突顯其功能性，故為「假名」，亦為「非無」。緣此，中觀說「空」的理論，便由緣起的觀點，成立事物之本質為性空，同時透過言語的假名設定，安置事物在現象界的作用變化，而能夠了達自性空（非有）和假名有（非無）的道理，不墮有、無二邊，則是龍樹所應許的「中道」：

<sup>36</sup> 《南本》卷5〈四相品〉，《大正藏》冊12，頁635下。

眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。<sup>37</sup>

中觀學說特別之處在於，他們成立緣起性空的理論，並非脫離現象界別有所謂「性空」可得，而是即事物本身的存在狀態說其為「性空」，但卻不否認事物的實用性和作用性，所以又說「假名」而有。同樣的理路，中觀學派對於涅槃的看法亦非脫離於世間而別有涅槃：

不離於生死，而別有涅槃。實相義如是，云何有分別。<sup>38</sup>

業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。<sup>39</sup>

涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。……涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。<sup>40</sup>

解脫，是一種滅除煩惱及相關業行的狀態。一般認為涅槃、解脫，是與世間、生死截然對立二分的，也就是雜染煩惱與清淨涅槃的差別。但在中觀看來，只要能通達緣起性空的道理，自然就能從紛雜的事物萬象和世間中解脫，所以對修行者而言，除斷煩惱業行固然必須，但更重要的是能體認到實相和性空的內

<sup>37</sup> 《中論》卷4〈觀四諦品〉，《大正藏》冊30，頁33中。此外，吳汝鈞曾就梵文譯本（按，吳氏的譯文為：我宣說一切因緣生法都是空，由於這空是假名，因此這空是中道）比對秦譯此偈頌的句式和意思，認為秦譯中「因緣生法」是主詞，「空」、「假名」、「中道」是並列的謂詞，其句義導向為：由於諸法是因緣和合而生，所以空無自性，但仍保有約定俗成的名稱分別，而能不執空和假名，才是中道。而吳氏認為若按照梵文譯句，則句義轉變為：諸法乃因緣和合而生，所以是空；但是這個空，也是一種假名施設。能夠理解諸法性空以及空本身為假名的內涵，才是中道。後者的句義解釋，顯然更著重於對「空」的概念也要不執，也就是「空空」的意思。吳汝鈞認為，傳統解此偈為「三諦」其實有所誤解，「空」與「空空」的理論應更符合龍樹學說。見氏著：《龍樹中論的哲學解讀》（臺北：臺灣商務印書館，1997年2月），頁459-466。本文解釋較傾向舊說，但很肯定吳氏所提出「空空」的意義，下文亦將論及。

<sup>38</sup> 《中論》卷3〈觀縛解品〉，《大正藏》冊30，頁21中。

<sup>39</sup> 《中論》卷3〈觀法品〉，《大正藏》冊30，頁23中。

<sup>40</sup> 《中論》卷4〈觀涅槃品〉，《大正藏》冊30，頁36上。

涵——並非另有一清淨、勝妙的涅槃可求，而是即現象界和所接觸的事物面便可達到涅槃的境界。此外，值得留意者是，中觀學說雖然強調實相的層面，從而泯除了涅槃與世間的界線，但龍樹對於涅槃的境界表述，仍採取遮詮的態度：

無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。<sup>41</sup>

青目對此釋云：

無得者，於行於果無所得。無至者，無處可至。不斷者，五陰先來畢竟空故，得道入無餘涅槃時，亦無所斷。不常者，若有法可得分別者，則名為常，涅槃寂滅無法可分別故，不名為常；生滅亦爾。如是相者，名為涅槃。<sup>42</sup>

在龍樹看來，涅槃並非外於現象另外存有，由於現象和實相在本質上同為性空，故解了此一內涵即能進入涅槃的境地，所以青目解釋為「五陰先來畢竟空故，得道入無餘涅槃時，亦無所斷」，這種「無得無至」的解脫狀態，其實是無法用言語表述的，若定要用言語敘述，也只能用上述「二無、四不」的遮詮方式勉強表達。<sup>43</sup>同時，在這種涅槃觀的概念下，由於涅槃是洞見實相、超越言詮的，無法再以任何概念予以分別，所以說涅槃為「不常」。於此，已可看出中觀學派和《涅槃經》作者不同的思維：龍樹認為事物現象與實相間並無二致，且在達到涅槃後對此狀態並不再加以任何言語或概念的施設、分別；換言之，中觀學派透過層層的否定遮止，用以破除對事物取著的固有執念，其進程、狀態即是「空」之意義的展現，但《涅槃經》作者卻認為所獲致涅槃的境界，並非空無一物，否則可能有落入虛無的危險，所以特別強調涅槃「不空」，即指破除

<sup>41</sup> 《中論》卷4〈觀涅槃品〉，《大正藏》冊30，頁34下。

<sup>42</sup> 《中論》卷4〈觀涅槃品〉，《大正藏》冊30，頁34下-35上。

<sup>43</sup> 參閱印順法師：《中觀論頌講記》（北京：中華書局，2011年4月），頁312。

一切煩惱執著後的狀態仍是實存的，且其具備了真正恆常、安樂與潔淨的特質，由此成立涅槃既空亦不空的內涵——所不空者，即是「常樂我淨」的殊勝妙德。合而言之，中觀與《涅槃經》最顯著的差異在於，中觀即現象與實相所達涅槃之境界，不可再加以任何概念施設，其側重的是「空」義的絕對性和方法上的貫徹始終；《涅槃經》滅除一切煩惱所得之涅槃，在存有狀態上則是具體實存的，其反映的是對真實存在意義的認同。如云：

善男子，譬如男女然燈之時，燈器大小，悉滿中油。隨有油在，其明猶存。若油盡已，明亦俱盡。其明滅者，譬煩惱滅。明雖滅盡，燈器猶存。如來亦爾，煩惱雖滅，法身常存。<sup>44</sup>

《涅槃經》舉用燈明和燈器的譬喻來說明煩惱與涅槃之關係。燈油燃燒，產生火光，是煩惱作用的情形；隨著燈油燒盡，火光隨之消滅，比喻煩惱滅盡的狀態；雖然燈油和火光不復存在，可是盛裝燈油的器具並不因此消滅，此用來譬喻滅除煩惱後的涅槃狀態——雖然其中空無，沒有任何執取、雜染，但並不因而否定了涅槃和如來法身的存在性。

同樣的觀點，在經文其他段落中亦可見得：

善男子，如彼燃木，滅已有灰；煩惱滅已，便有涅槃。壞衣、斬首、破瓶等譬亦復如是。如是等物，各有名字，名曰壞衣、斬首、破瓶。<sup>45</sup>

由此可知，《涅槃經》對於涅槃的境界是採取肯認的態度，其認為解脫內在雖然空無一物，但絕非虛無，而是一種真實存有狀態的開顯。與此相對，中觀學

<sup>44</sup> 《南本》卷4〈四相品〉，《大正藏》冊12，頁630上。

<sup>45</sup> 《南本》卷4〈四相品〉，《大正藏》冊12，頁627下-628上。

說則不允許附加任何語言或概念的設定於涅槃之上，這與其「空空」的主張有關：

大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。<sup>46</sup>

青目釋此偈云：

大聖為破六十二諸見及無明、愛等諸煩惱，故說空。若人於空，復生見者，是人不可化。譬如有病，須服藥可治；若藥復為病，則不可治。如火從薪出，以水可滅；若從水生，為用何滅。如空是水，能滅諸煩惱火。有人罪重，貪著心深、智慧鈍故，於空生見。或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。若以空化此人者，則言：「我久知是空。」若離是空，則無涅槃道。如經說：「離空、無相、無作門，得解脫者，但有言說」。<sup>47</sup>

龍樹認為，在瞭解緣起性空的道理，用以破除對事物的錯誤執著後，不能再對此一空義予以執取。這樣的思路仍緣著前述緣起性空的理路而來；由於諸法迺因緣和合而生，「空」亦是諸法，則亦不該執其有自性、認為諸法中別有一「空」義可得，所以對這種執持有一實存自性的「空」的想法，中觀認為亦當予以去除，所以提出「空空」的概念，用以徹底消除對於所有世間萬有和概念執取的妄見分別。<sup>48</sup>至此大致可以明白，中觀立足於批判主義的角度，否定事物具有自

<sup>46</sup> 《中論》卷2〈觀行品〉，《大正藏》冊30，頁18下。

<sup>47</sup> 《中論》卷2〈觀行品〉，《大正藏》冊30，頁18下。

<sup>48</sup> 於此，穆帝（T.R.V.Murti）更指出，中觀站在批判主義的立場，對所有理論學說進行反省，此過程即是「空」的展現，但中觀對於立論的否定，並非採行另一種立論，例如「空」的主張，而僅是透過批判心智和辨證法的運行，用以彰顯事物本身的真義。見氏著，郭忠生譯：《中觀哲學》（上），收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》（冊64），頁255-260。

性和實存的想法，同時也對這種「否定有自性」的見解予以革除，如此處處否定、層層遮止，不停執在任何實有的狀態，才是中觀「空」義的真正內涵。

而與中觀看法相對，《涅槃經》認為滅除煩惱後所得涅槃，才是一種真實的存在狀態，且由於涅槃內在去除所有煩惱執著，故亦具備了「常樂我淨」的特性，這等於是在中觀的基礎上，更進一步追認了解脫與涅槃的存在性。換言之，若就破除煩惱方面，中觀學說與《涅槃經》同樣強調破除煩惱執取，故涅槃境界的內在確實為「空」；但就存在意義的開展層面，中觀學派始終保守「空」與「空空」的原則、方法，其存有論的表現即是透過不斷否定與遮止執著而藉以展現，《涅槃經》則是在達到解脫、涅槃的境界後，中止了中觀學派這種貫徹性的「空」之消解方法，轉而正面肯定解脫和涅槃的真實存在性，可以說是在「空」的意義上更翻新一層，表現其「不空」的立場——肯認涅槃等境地的實存狀態。<sup>49</sup>而對於兩者的差別，亦可用表述態度的不同予以區辨：中觀學派採用遮詮的方式，一方面否定事物具有自性的實存，另一方面連用以遮詮的言說概念也再次進行否定，其對於「空」的說解，即是透過層層的否定、遮除，用以彰顯緣起性空的真實意趣。《涅槃經》則認為涅槃的內在是空無一物，是在

<sup>49</sup> 對此，霍韜晦曾言：「許多人認為『空』的精神即在於消解，遍破一切。這是把方法論意義的『空』與存有論意義的『空』混淆了。『空』誠然是一種消解精神，……它所消解的只是主體之執，特別是運用語言來套客體而形成的執。但消解不是它的最終目的，中觀的最終目的是想展現最高的存在。這一存在非語言所能至，因此它不是言說的對象。……所以中觀是以『空』來解釋有。……這有當然不同於經驗上的有，這是高一層的有、真實的有、絕對的有」，見氏著：《絕對與圓融——佛教思想論集》（臺北：東大圖書，1989年12月再版），頁245。準此，則中觀學派的「空」亦是一種對於存在狀態的界說與追求，只是中觀學派保守且稍嫌過度地堅持他們對於「空」作為遣執方法的使用，導致一般人僅注意到其方法論的層面，卻忽略了「空」與存在意義的關係；若用此比對《涅槃經》說常樂我淨為「不空」的內涵，顯然《涅槃經》降低了「空」只作為方法意義的運用，卻更加強調了涅槃等狀態在超越經驗世界上的真實存在性，而所謂「真空妙有」的概念，亦循此成立。



徹底否定一切煩惱、妄見後始能獲致，但對於涅槃的內涵則主張是存在意義的真實彰顯，其表述方式屬於一種肯認的態度。

另補充一點，前述中觀學說對於解脫的看法，是就生死、世間與涅槃在實相層面的同質性，所以能即於生死、世間而得涅槃，可以「實相涅槃」名之。<sup>50</sup>同樣的看法，《涅槃經》亦提到：

我與無我，性相無二，汝應如是受持頂戴。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。……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。<sup>51</sup>

經文不僅明確引述《般若經》，同時強調所有概念上的對立和不相交涉，其實在實相層面都是相等的，如果能夠明瞭此一道理，便能跳脫既定或對立的概念分別，從而獲致解脫的境地。

綜合本節所述，《涅槃經》在敘說「常樂我淨」的解脫境界方面，一則採行中觀學派「實相涅槃」的觀點，認為通曉涅槃與生死煩惱在實相層面的同質性後，才能轉惡為善、轉無明為明，從而獲致解脫。但在表詮涅槃境界的方式上，中觀學說則一貫秉持著否定態度，認為不可執「空」，甚至用「空空」的方式再次否定持空的見解。《涅槃經》則明確認為涅槃的境界是兼含「空」與「不空」兩方面：所謂「空」，指斷除一切煩惱結使；所謂「不空」，則就解脫與涅槃的存有層面予以肯定，認為破除煩惱後所得境界，其實正是一種真實常樂我淨的狀態。兩者的差別在於表述涅槃境界之態度並不相同：中觀學說是

<sup>50</sup> 方立天：《佛教哲學》（臺北：洪葉文化，1994年4月），頁93。

<sup>51</sup> 《南本》卷8〈如來性品〉，《大正藏》冊12，頁651下-652上。

遮詮、否定的，《涅槃經》則是認取、肯定的。而如何遠離上節所述「四顛倒」之見，並達到本節所論「常樂我淨」的肯認境界，則有待下節的討論。

#### 四、見解與境界的貫通：「佛性」說的題出

依照前文論述，「常樂我淨」一方面作為與「四顛倒」對立的正確見解，而在四種顛倒中，又分別包含非佛教者執持梵我為「常樂我淨」，以及小乘無常、苦、空、無我等說。另一方面，「常樂我淨」也指涉涅槃和解脫後的境界，經文對此採取正面、肯認的態度。然而，箇中還有一個問題尚待解決：對修行者而言，見解之知與涅槃之境界似乎仍存有距離。易言之，即便能夠理解《涅槃經》的「常樂我淨」之見，是不同於梵我之說，同時也排除小乘容易否認涅槃境界的看法，但涅槃境界何其高遠，對於一般的信仰者，他們該如何弭平所知與所得間的差距，便成為《涅槃經》必須顧及的問題<sup>52</sup>。

針對此種知見和行持方面的差距，《涅槃經》提出「佛性」，用來搭建見解與最終修行境界間的橋梁：

<sup>52</sup> 對此，審查人細心指出：在「見解」層面，經典透過翻轉外道與小乘兩種「四顛倒」而樹立其「常樂我淨」的正見；在「境界」層面，亦是經歷中觀對小乘頑空的翻新，以及《涅槃經》透過雙存「空不空」的主張再次翻轉中觀的理路而成。故無論是見解或境界方面，皆經歷兩次更新的過程，似無所謂「落差」的問題，因其進路一致的緣故。然而，筆者在此舉用「距離」、「差距」之意，是為了突顯接受《涅槃經》說法的修行者們，雖然在認知上了解到有「常樂我淨」的正見存在，同時亦接納修行的最終境界即是「常樂我淨」的真實兌現，但對於一個平凡的信眾而言，認知層面如何與修行的最後收穫有所連結，箇中似乎仍有一段漫長的修行過程，所謂「落差」亦緣此而發，顯示認識面與修行結果並不相等。當然，經典透過訂立佛性兼具因、果雙位的特性，在某種程度上有效消解了此一問題，此即《涅槃經》的特色所在；具體內容詳如後文。

真解脫者，即是如來；如來者，即是涅槃；涅槃者，即是無盡；無盡者，即是佛性；佛性者，即是決定；決定者，即是阿耨多羅三藐三菩提。<sup>53</sup>

根據引文的推理，解脫、如來、涅槃等意義相同，而無論是解脫、涅槃，又與佛性意思相等；這裡所謂的佛性，經文認為是就必然獲得阿耨多羅三藐三菩提而言，因此是放在修行的最終成就來談。對於將「佛性」置於成佛果位的看法，經文中其他段落亦可見得：

善男子，未見佛性者，名煩惱身、雜食之身。是後邊身菩薩，爾時受飲食已，入金剛三昧，此食消已，即見佛性，得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>54</sup>

將「佛性」定位在十住菩薩受食、入定後始能獲得，可知佛性確與菩提、與修行最終目標並列相等。然而，《涅槃經》除了安置「佛性」在得果菩提的層面外，對於一般凡夫或初階修行者而言，「佛性」同樣也是眾生本具的，如云：

善男子，我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。……善男子，眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏，貧人不知。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。<sup>55</sup>

經文運用貧窮女人的住處內藏有真金寶藏的譬喻，用以說明當寶藏埋藏在地，貧人無法發見時，就如同佛性埋藏在眾生之中，被煩惱覆蓋所以無法察覺，唯有透過如來出世指點，眾生始能發見自身具有佛性的內容。職是，「佛性」的

<sup>53</sup> 《南本》卷5〈四相品〉，《大正藏》冊12，頁636上。

<sup>54</sup> 《南本》卷2〈純陀品〉，《大正藏》冊12，頁611下。

<sup>55</sup> 《南本》卷8〈如來性品〉，《大正藏》冊12，頁648中。

意義經過如此詮說後，已從菩薩證得佛果的層次轉換為眾生本具的條件，等於兼有最終果位與修行開端的兩種意義。然而，《涅槃經》雖然安立佛性為眾生本具，但並非指眾生現身即是佛、即等於佛，而是強調眾生在未來可以獲得菩提，是就未來得成佛果的立場而說其具有佛性。對此，經文提到：

復次，善男子，譬如金鑛，淘鍊滓穢，然後銷融，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。以其先聞如來密藏，後成佛時自然得知，如彼長者知乳一相，何以故？以斷無量億煩惱故。<sup>56</sup>

可見不僅一般凡夫，連二乘、菩薩所得佛性都是相同的，都是立意於未來成佛的狀態是一致、是斷除所有煩惱；由於一切眾生未來皆得作佛，且其成佛所獲得的解脫境界並無二致，由此說眾生皆有佛性，其佛性內涵亦是相等無別。至此可知，《涅槃經》成立「佛性」之意，並非說眾生現在就是佛，而是就眾生未來當成佛的角度，說其具有佛性。只是這樣的佛性功德，目前為煩惱所遮蔽，導致眾生無法知見，一旦去除煩惱的覆蓋，則佛性可顯、解脫可得，所以經文中又特別強調彰顯佛性與除滅煩惱的關係：

若有說言：「我已成就阿耨多羅三藐三菩提，何以故？以有佛性故。有佛性者，必定當成阿耨多羅三藐三菩提。以是因緣，我今已得成就菩提。」當知是人，則名為犯波羅夷罪，何以故？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。<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 《南本》卷9〈菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁664上。

<sup>57</sup> 《南本》卷7〈邪正品〉，《大正藏》冊12，頁646上。

眾生本具佛性，是就未來具有成佛的可能而言，但並非說眾生此刻即已成佛、即已是佛；眾生所具佛性，尚須透過努力修行才能顯豁。這種「佛性」理論的建置，一以保持著菩提、解脫在果位層次的超越性與目標性，一則巧妙地落實佛果內涵於眾生身上，肯定眾生將來均有成佛可能，且由眾生未來可以成佛說其具有佛性，似乎也為眾生在趨向涅槃和修行的道路上，給予一種肯定的應許。此外，上段引文中提到欲見佛性，需要「修習諸善方便」，在《涅槃經》裡也提到須透過持戒、保持威儀等，始能彰顯佛性。<sup>58</sup>但《涅槃經》更注重的是，修行者要能肯認內在佛性的存在，才是通往解脫的關鍵方法：

善男子，雖修一切契經諸定，乃至未聞大般涅槃，皆言一切悉是無常。  
聞是經已，雖有煩惱，如無煩惱，即能利益一切人天，何以故？曉了己  
身有佛性故，是名為常。<sup>59</sup>

按《涅槃經》之見，本來隸屬涅槃境界的「常樂我淨」等特質，只要眾生能夠理解到「佛性本具」的意義，等於同樣具備了「常樂我淨」等功德屬性，甚至說其「雖有煩惱，如無煩惱」。這樣的觀點，雖然一方面是抬舉《涅槃經》自身的經典利益和功德特色，藉以吸引信仰者的奉行。另一方面，就經典義理的內在理路上，前述「常樂我淨」已不再是遙不可及的高遠境界，透過安置眾生本具佛性的道理，強調修行者應予肯認此一佛性意義的存在性，《涅槃經》直截地給予正面的確認，並認為無論接觸到何種說法內容，修行者首要之務在於分別、覺察其中涵義，從而體認佛性的存在：

<sup>58</sup> 例如〈邪正品〉提到：「眾生若不護持禁戒，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」；「我於往昔八十億劫，常離一切不淨之物，少欲知足，威儀成就，善修如來無上法藏，亦自定知身有佛性，是故我今得成阿耨多羅三藐三菩提，得名為佛，有大慈悲」，見《大正藏》冊 12，頁 645 中、645 下-646 上。

<sup>59</sup> 《南本》卷 8〈鳥喻品〉，《大正藏》冊 12，頁 655 下。

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。……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。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。<sup>60</sup>

引文中提到一般人在聽聞無常、苦、無我等說法後，便會生起執著，認為一切事物都是如此，因而否定了真實「常樂我淨」的存在；這裡所指涉的對象，應即是前文提到的小乘行者。由於小乘之人容易掉入執取佛說無常、苦、無我為究竟的陷阱，所以《涅槃經》特別強調真正的智者在聽聞到同樣說法內容時，即能善加分辨，從而體認正確「常樂我淨」的內涵——「我身即有佛性種子」。與此相同觀點，〈如來性品〉繼言道：

如是眾生不知我相，譬如諸臣不知刀相。菩薩如是說於我法，凡夫不知，種種分別，妄作我相，如問刀相，答似羊角。是諸凡夫，次第相續而起邪見，為斷如是諸邪見故，如來示現說於無我；譬如王子，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。如是佛性，我佛法中，譬如淨刀。善男子，若有凡夫，能善說者，即是隨順無上佛法。若有善能分別隨順宣說是者，當知即是菩薩相貌。<sup>61</sup>

這裡舉用王子持有寶刀的比喻，說明其他人未曾親見寶刀，僅就道聽塗說而言寶刀形狀類似羊角，就如同外道不明瞭真我意涵，卻因此執持有我。但正確的

<sup>60</sup> 《南本》卷8〈如來性品〉，《大正藏》冊12，頁651中。

<sup>61</sup> 《南本》卷8〈如來性品〉，《大正藏》冊12，頁653下。

真我意義，其實是佛陀所宣說的「常樂我淨」，對眾生體認層面而言，則是「佛性」的道理。而能夠正確辨識、宣講此種「常樂我淨」和「佛性」內容之人，《涅槃經》直接應許其具備菩薩的樣態。至此明白，原先討論的「常樂我淨」不僅僅是佛果、解脫或涅槃境界的功德展現，同時也是眾生內具的成佛可能性。由於一切眾生在未來都能成佛，或者一切眾生皆有成佛的可能，所以「常樂我淨」並不遙遠，而是內含於眾生之中，並透過修行去除煩惱，使得內在含具的佛性得以完整開顯。而在修行的階段過程，最重要者在於妥善分辨各種教義和說法內容，避免落入四種顛倒的錯誤執取，進而肯認「佛性」的意義，亦即「常樂我淨」包容於自身的內涵。此種「佛性」理論的提出，不但拉近眾生與佛果間的距離，同時也縮減了見解如何與修行目標或最終境界交涉的問題。對此，呂澂曾謂：

經中以我字解佛性，已屢見不鮮。佛性者，佛即世尊如來之名，性字原文為界，即指性質而言，乃究竟不變之謂。如金鑛金質，由化鍊而得純金，則不再變。佛性亦爾，為眾生之本質，眾生有此質即可成佛，而後更無變化，故謂之性。此在因位立名，而從果位受稱。以我字說佛性者，我即自體義，眾生未知自有佛性時，卻有我之自體分別在，但純為我執。去執而有覺，乃知自己實是佛之質地，可以成佛，故佛性從此自體分別中而起，即可依此而明也。<sup>62</sup>

由此可知，「佛性」實質雖屬成佛所得「常樂我淨」的境界，為果位層面。但佛之所以能成，源自眾生，所以「佛性」又可就因位層面而說眾生具有佛性，

<sup>62</sup> 呂澂：〈大般涅槃經正法分講要〉，收錄於《呂澂佛學論著選集》（卷二）（濟南：齊魯書社，1991年7月），頁1177-1178。

只要能夠去除我執、遠離四種顛倒的錯見，則因位的「佛性」終能透過修行，具體兌現為果位層面的「常樂我淨」。

## 五、結論

印度佛學的發展，可說是一種思想交互辨證的過程。後起的學說主張，除了繼承前行學說的內容，同時也對既有說法進行反思、批判，從而表彰自宗的立場。無論是大小乘的交涉，或者大乘內部各家學說的討論，都是緣於對先前理論的反省而發，過程中既有承繼的面相，也具有揚棄、轉變的一面。

本於此一立場，本文著重探討《大般涅槃經》中「常樂我淨」在見解與境界兩方面的內涵，同時考察經典提出「佛性」說的理路，略有以下考見：

- (一) 在見解層面，《大般涅槃經》討論「常樂我淨」，是與「四顛倒」的錯誤見解形成對應關係，亦即四種顛倒見解，是造成正確理解「常樂我淨」的危險。而所謂「四顛倒」，又分別包含「凡夫四倒」及「二乘四倒」兩個面相；前者指向印度非佛教者主張「梵我一如」的看法，後者則用以批判小乘教義中偏重「無常、苦、空、無我」之說，容易導致對於涅槃善德——亦即真實「常樂我淨」存在的否定。
- (二) 在境界層面，《大般涅槃經》雖然認同中觀學派「實相涅槃」的立場，但對於涅槃境界的表述態度及方式，中觀學派一貫採行否定遮詮的主張，認為不可執空，甚至運用「空空」的概念再次清除可能執空的危險；透過「空」作為方法論的遮遣，展現其「空」觀的絕對性。《涅槃經》則反此，對於涅槃境界採取正面肯認的立場，因此說涅槃為「不空」，但此種「不空」的意思，其實內在仍是斷滅一切煩惱的，只是針對達致解脫或



涅槃後所得境界予以肯定，認同其為真實存有意義的開顯——此即「常樂我淨」；《涅槃經》迺同時運用「空」與「不空」來詮解涅槃之境界。

(三) 就所知與所得的交涉層面，《大般涅槃經》提出「佛性」的主張，並運用「佛性」的道理巧妙地縮合見解與境界兩重面相。一方面緣著「佛性」迺成佛始見，屬於果位層次。一方面強調眾生透過修行皆可成佛，或者一切眾生在未來皆具有成佛的可能性，由此成立「佛性」在眾生修行上的因位性意義，從而縮減見解與最終境界間的差距。而在實際的修行過程中，著重於識別各種不同的說法，並就自身存在「佛性」進行肯認，則是眾生開顯「佛性」的重要關鍵。

綜上所述，《大般涅槃經》對於「常樂我淨」的界說，既有著對前行學說的繼承一面，也有對於過往學說的反省和批判，同時為解決內在義理方面的問題，提倡「佛性」的概念，用以連結修行見解與解脫境界兩個層面，從而建構出《大般涅槃經》特殊的學說主張。準此，在回歸佛學思想史的觀察下，除了理解《大般涅槃經》在思想流變過程中的定位外，亦能深入發見《大般涅槃經》在義理方面的獨特意義。

此外，本文考論範圍僅限於《大般涅槃經》的〈前分〉部分，若能結合〈後分〉內容，相信對於「常樂我淨」和「佛性」等課題，能有更完整的發微。

## 參考書目

### 一、傳統文獻（漢譯佛典／按時代先後排序）

- 後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊 30。  
東晉·法顯譯：《大般泥洹經》，《大正藏》冊 12。  
北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》（四十卷本），《大正藏》冊 12。  
宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。  
宋·慧嚴等修訂：《大般涅槃經》（三十六卷本），《大正藏》冊 12。  
梁·僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年 11 月）。  
唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。

### 二、近人論著（按作者姓氏筆劃排序）

- Richard H. Robinson 著、郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》（南投：正觀出版社，1996 年 12 月）。
- T.R.V. Murti 著、郭忠生譯：《中觀哲學》，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》（臺北：華宇出版社，1984 年 11 月）。
- 方立天：《佛教哲學》（臺北：洪葉文化，1994 年 4 月）。
- 水野弘元著、劉欣如譯：《佛典成立史》（臺北：東大圖書，2007 年 1 月修訂二版）。
- 水野弘元著、釋慧敏譯：《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》（臺北：法鼓文化，2000 年 7 月）。

- 何石彬：《《阿毘達磨俱舍論》研究——以緣起、有情與解脫為中心》（北京：宗教文化出版社，2009年7月）。
- 呂澂：《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年7月）。
- 呂澂：《印度佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2010年9月二版）。
- 呂凱文：〈以兩類《大般涅槃經》論兩種佛教典範之判教原則的詮釋學轉向問題〉，《正觀雜誌》第41期（2007年6月），頁33-64。
- 吳汝鈞：《印度中觀哲學》（臺北：鴻泰圖書，1993年8月）。
- 吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年6月）。
- 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》（臺北：臺灣商務印書館，1997年2月）。
- 屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》（臺北：文津出版社，1994年2月）。
- 姚衛群編著：《印度哲學》（臺北：淑馨出版社，1996年10月）。
- 姚衛群：《印度宗教哲學概論》（北京：北京大學出版社，2006年9月）。
- 姚衛群：《佛教思想與文化》（北京：北京大學出版社，2009年10月）。
- 張曼濤：《涅槃思想研究》（高雄：佛光文化，1998年2月）。
- 湯用彤：《印度哲學史略》（北京：北京大學出版社，2010年11月）。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）（北京：北京大學出版社，2011年1月）。
- 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（台北：文津出版社，2008年5月）。
- 楊惠南：《龍樹與中觀哲學》（臺北：東大圖書，2010年10月二版）。
- 楊惠南：《印度哲學史》（臺北：東大圖書，2012年7月二版）。
- 楊維中：《如來藏經典與中國佛教》（全二冊）（南京：鳳凰出版傳媒，2012年1月）。
- 霍韜晦：《絕對與圓融——佛教思想論集》（臺北：東大圖書，1989年12月再版）。

釋印順：《印度佛教思想史》，（北京：中華書局，2010年6月）。

釋印順：《中觀論頌講記》（北京：中華書局，2011年4月）。

釋恆清：《佛性思想》（臺北：東大圖書，2012年5月修訂二版）。