

《大般涅槃經·師子吼菩薩品》的佛性思想研究^{*}

周延霖

華梵大學 東方人文思想研究所 博士班三年級

摘要

本文的研究中心以曇無讖（Dharmarakṣa）所譯的北本大乘《大般涅槃經》四十卷本為主要文本，探討其中的《師子吼菩薩品》中佛陀與師子吼菩薩間對話。本品帶出以佛性為中心的議題：包含何為佛性？佛性與中道、空、十二因緣間到底存在何種關係？佛性是否可放在因果範疇來談？以及佛性和時間關係。

首先將把焦點放在中道佛性此一概念，分析中道與佛性此二概念，在《大般涅槃經·師子吼菩薩品》以何種存有學或認識論姿態來被討論？以及如此的討論所建構出的系統與般若學、阿含系統的關係為何？其次，本文將討論佛性和因果間的關係以及佛性的時間性問題？以及這種以因果、時間範疇的佛性分析其存有學、實踐哲學、方法學與價值論意義。而在結論時反省面對文本中如此歧義性的佛性詮釋，是否可能提供一套合理的哲學解釋，一方面處理文本系統內的理論一致性問題，另一方面解決大乘《大般涅槃經》長期以來被質疑為真常系統的困局。

^{*} 感謝講評老師涂艷秋教授對筆者的指教，以及現場提問者的質疑。這使本文能增補疏漏，並釐清更多觀點。

一、前言

五世紀初傳譯至漢地的大乘《大般涅槃經》(*Mahāparinirvāṇa-sūtra*)，在中國南北朝時期的判教系統下，經常被判釋為最崇高的「真宗」和「常住教」，而在學派方面也「涅槃宗」的出現。¹目前梵文原典已佚失的《大般涅槃經》，漢譯本有曇無讖(*Dharmarakṣa*)所譯的《大般涅槃經》四十卷，又被稱為《北本》，法顯譯的《大般泥洹經》六卷，由《北本》再治的《大般涅槃經》三十六卷，亦稱為《南本》，以及若那跋陀羅(*Jñānabhadra*)接續曇無讖譯本的《大般涅槃經後分》。此外，本經除了上述的大乘系統版本外，亦有小乘的《阿含》系統的版本(《長部·大般涅槃經》、《長阿含·遊行經》)。²

關於大小乘系統的《大般涅槃經》，呂凱文認為以敘事的角度來討論佛陀入滅的小乘《大般涅槃經》，和強調有形而上學意味「常、樂、我、淨」思想的大乘《大般涅槃經》，這兩個幾乎是共時性兩個版本的《大般涅槃經》其實是一種佛教典範的轉移。即是由歷史性、人間性、時間性的悉達多太子，轉而為神話性、信仰性、可逆性、超時間性的佛陀，以及以內在常住的如來藏為基礎的「四依」，來取代依止對象是單純的「四種人」的「四大教法」。³

如果從宗教社會學層次來看待典範轉移如何可能，其實可發現大乘《大般涅槃經》似乎企圖解決初、中期大乘經典以來危機思想，⁴這些危機不僅在於個別僧人倫理實踐的問題、僧團組織的治理層次困境，甚至也關於佛陀教法詮釋所產生的自我指涉困境。⁵例如，佛在世時已有的僧團之道德與戒律危機、佛陀入滅後的

¹ 在南北朝的僧人判教系統中，《大般涅槃經》常被判釋為最高的經典。如慧觀以頓、漸二教五時判，推舉《涅槃經》為漸教第五時的「常住教」。僧亮和僧宗透過《涅槃經》的「五味相生」經文，相較於《般若經》、《維摩經》、《法華經》之酪味、生蘇味、熟蘇味，將《大般涅槃經》類比為最上等的醍醐味。而慧思、智藏、法雲的三教五時判，依然將《涅槃經》判為漸教中的「常住教」。此外，慧光則在四宗判中，以《涅槃經》和《華嚴經》並列為常宗，地位高於因緣宗、假名宗與誑相宗。及至隋唐時期，各宗派各有所宗的經典，《涅槃經》所被重視的地位才開始下降。屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，頁 2-3，臺北：文津出版社，2003 年。

² 大小乘《涅槃經》除了敘事時間交錯外，大乘《大般涅槃經》對阿難、魔王波旬在道德上的位置都重新定位，此外，對於「無常」教法的普遍性也重新進行思考。屈大成，《大般涅槃經導讀》(上)，頁 37-40，臺北：全佛，1999 年。小乘《大般涅槃經》大致上談及佛陀患病自知將死亡，此時陪伴佛陀的阿難被魔王波旬所迷惑，不知請佛住世。當佛陀入滅時遺體無法火化，直到迦葉趕到遺體才自然，其後一股由八個國家均分供養。屈大成，《大般涅槃經導讀》(上)，頁 37-38。

³ 小乘《大般涅槃經》的「四大教法」的判教原則是依止於聲聞乘聖位的四種人(初果到四果的聖者)，但大乘《大般涅槃經》則將判教的原則放在常住不變的如來藏，即是「法→法性=常住=如來→應依止」、「義→覺了=不羸劣=滿足=如來常住不變=法常→應依止」等論述，代替其所認為的小乘有缺陷的判教原則「人→有為=無常=聲聞→不應依止」。呂凱文，《佛教典範如何轉移》，頁 239-258，臺北：新文豐出版公司，2014 年。

⁴ 即是隨著佛陀離世，其教義原本被視為無時間性的真理，面臨諸多挑戰者的興起，逐漸從絕對、無時間性的真理觀逐漸被置入歷史的相對處境中。以及僧人墮落、眾生遠離佛法、正法滅盡等危機。屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，頁 79-80。

⁵ 佛陀在阿含系統的核心五蘊存有學思想「無常」，固然有助於消解對五蘊和合物的執取。但一旦反身性的指涉佛陀本身、佛陀的教法。佛陀的地位、教法，乃至於「無常」這種真理觀都會陷入自我消解的困境。

僧團內部的治理危機與社會困境，以及佛陀教法因歷史距離產生的爭論。⁶總結來說，似乎可歸結於戒律權威性失落，佛陀與其教義之絕對性逐漸被瓦解，以及關於「無常」的自我指涉等困境。

在此脈絡下，依照天台宗湛然的說法，大乘《大般涅槃經》的重要目的即為「扶律說常」。亦即重整戒律與論述另一套「常、樂、我、淨」的存有學，來解決宗教傳播和教義的處境。此外，大乘《大般涅槃經》也針對新興的佛性議題進行發揮，將「常、樂、我、淨」、佛性，和傳統的阿含系統之苦、不淨、無常、無我進行概念的連結和安置，並提出般若學和涅槃思想融合的二重存有學。⁷但這種概念重新結構化、階層化的理論建構，也被質疑為違背無常、無我而落入真常系統的大我、神我形上學。⁸

本文的研究中心以曇無讖（Dharmarakṣa）所譯的北本大乘《大般涅槃經》四十卷本為主要文本，探討其中的《師子吼菩薩品》中佛陀與師子吼菩薩間對話。本品帶出以佛性為中心的議題：包含何為佛性？佛性與中道、空、十二因緣間到底存在何種關係？佛性是否可放在因果範疇來談？以及佛性和時間關係。本文首先將把焦點放在中道佛性此一概念，分析中道與佛性此二概念，在《大般涅槃經·師子吼菩薩品》以何種存有學⁹或認識論姿態來被討論？以及如此的討論所建構出的系統與般若學、阿含系統¹⁰的關係為何？其次，將討論佛性和因果間的關係以及佛性的時間性問題？而在結論時反省面對文本中如此歧義性的佛性詮釋，如何提一套圓融的哲學解釋，一方面處理文本系統內的理論一致性問題，另一方面解決大乘《大般涅槃經》長期以來被質疑為真常系統的困局。¹¹

⁶ 屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，頁 81-88。

⁷ 單正齊，《佛教的涅槃思想》，頁 154-160，北京：宗教文化出版社，2009 年。

⁸ 印順，《印度佛教思想史》，頁 283-284，臺北：新文豐出版公司，2005 年。

⁹ 在西方哲學的脈絡下，存有學（Ontology）側重於對於存在基礎的分析，或是對存有物之所以為存有物的追問，而在許多學派往往都帶有實在論意味。例如，神學的 God，Plato 的 eidos，Aristotle 的 ousia，Kant 的 thing-in-itself 等，甚至連印度婆羅門教的 Brahman、ātman，數論派（Samkhya）的 puruṣa 和 prakṛti 等，說一切有部的 svabhāva 對於存在的討論，也都是實在論的思考。然而，本文關於存有學此一概念的使用，未必是實在論或形上學意義的。例如，龍樹中觀學對於存在物的討論，本文常以「無自性、無定性的存有學」來描述，而本文認為《涅槃經》所提出的「二重存有學」，則包含了實在論和緣起性空兩種存有學。

¹⁰ 阿含系統和般若學系統，分別指《阿含經》和《般若經》系列經典所呈現的義理。依據印順的觀點，龍樹（Nāgārjuna）的「八不緣起說」會通了《阿含經》的「中道」與「緣起」，以及《般若經》的「性空」、「但名（假名）」。

印順，《印度佛教思想史》，頁 134-135，新竹：正聞出版社，2005 年。但是，本文未必同意印順所主張的，將阿含系統和般若學系統、龍樹的中觀學視為具有思想傳承、闡發甚至義理上等同的觀點。本文常將阿含系統和般若學系統並列，乃是基於其所共有對於實體主義的批判之觀點，來對比《涅槃經》常被視為具有實在論意義的「常、樂、我、淨」思想。

¹¹ 即便是如來藏思想或佛性思維，常被質疑為形而上的實體主義，亦有學者持不同觀點。例如，吳汝鈞則以成佛的潛能來看待如來藏或佛性思想，在他的分析下，這種成佛的潛能也是形而上超越的依據，但並非是實體論，而是一種動感的、超越，但非基礎主義的主體性。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，頁 411-412，臺北：學生書局，2011 年。

二、《涅槃經》之前的「涅槃」思想脈絡

在古印度思想中，在厭世主義的脈絡下逐步開展出用以分析人存在的狀態的基本概念，¹²包含「彼岸」、「再死」、「輪迴」、「業」等。事實上，這些概念其實在進行如此的存有學追問，人在死後存在與否？以及存在狀態或形式為何？而在《奧義書》中，涅槃（*nirvāṇa*, *nibbāna*）¹³此一概念則在「梵我合一」的最高存在狀態下被詮釋。即是超驗世界的絕對的創生者與經驗世界的受造者，在具有存有學本質的同一性的基礎上，修行者一方面必須對絕對的創造者 *Brahman* 與內在的本質 *ātman* 的認識、證悟，另一方面也必須通過苦行、不殺生、正行、布施等實踐手段，方能擺脫輪迴之苦。¹⁴這種涅槃觀將絕對的創造起點 *Brahman*，也視為涅槃者的終點，被創造者創生於與還滅於 *Brahman*，是一種具有宇宙論意義的實體主義涅槃。

而從原始佛教經典所呈現的可看出，佛陀反對這種婆羅門教式的創造論、宇宙論和實在論基礎之涅槃觀或解脫觀。他將涅槃重新定義，從婆羅門教所強調的涅槃必須建構在主體與最高的實在或內在於本身 *ātman* 的認識關係的基礎上，轉為主體內在的無漏心理狀態。也就是透過戒定慧三學來覺悟並擺脫煩惱與輪迴之苦的涅槃觀，並區分出有餘涅槃（*sopadhīśesa-nirvāṇa*）和無餘涅槃（*nirupadhīśeśa-nirvāṇa*）。不過，在佛陀在實效主義原則、理性的二律背反（*antinomies*），以及經驗世界語言的有限性之下，對修行主體在涅槃之後是否存在？以及其存在狀態為何？等形而上問題（十四無記），佛陀都拒絕回答。這也使佛陀的涅槃觀不是被理解為不可知的神祕主義，或是覺悟者死後的問題無法以「有、無」兩個概念來回應，以及對治在場煩惱的優先性遠高於形上學的論辯。¹⁵

然而，佛陀對於涅槃的存有學提問之曖昧不明的懸置或拒答，以及在《阿含經》的偏向消解性的修辭來處理涅槃此一議題，也帶出佛教各學派依據其各種哲學立場所開展的諸多詮釋的可能。除了佛教史上的「五蘊無我」和「五蘊非我」兩種學說，關於輪迴過程中主體同一性的論辯外，¹⁶說一切有部則以多元範疇的實體主義（五位七十五法）為基礎，來闡述涅槃作為一種超越語言層次的不生不滅無為法。而經量部的「過未無體、二世無」、「五陰性滅」對存在物或構成元素實體的否定和「滅三心」的修行理論，將諸法均視為非實在的，如此的「灰身滅智」終極解脫涅槃思維不但反對實在論，更有在存有學上消解性的寂滅意味。至於中觀學派則承襲《般若經》的性空思想，除了否定了諸法的自性之外，並連結了原

¹² 張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 8-9，臺北：佛光文化，1998 年。

¹³ 依據日本學者寺本宛雅氏的語法分析，*nirvāṇa* 有兩種分析方法。第一種是 *nir+vā+ṇa*，有吹熄、消滅的消極意味，而第二種是 *nir+vāṇa*，有「不鏽織」、「出稠林」等積極意味。張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 16-18。

¹⁴ 黃心川，《印度哲學通史》，頁 60，北京：大象出版社，2014 年。

¹⁵ 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 46-4，臺北：里仁書局，2012 年 7。

¹⁶ 這引出輪迴過程是否存在同一個主體的問題？若不存在，行為主體與受報主體兩者間就存在作業者、受報者間的不對稱等問題。但若在輪轉過程中存在著同一主體，又如何解決與原始佛教的「諸行無常」、「諸法無我」對實體主義批判觀點之衝突？因此，犢子部（*vātsī-putrīya*）提出非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名的 *pudgala* 企圖處理此問題。

本被視為背反的兩個概念——「死生」和「涅槃」，提出「無住涅槃」、「涅槃與世間，無有少分別」之想法。這種「無住涅槃」是覺者在經驗世界透過般若智以及宗教實踐的動態過程所形成，也就是這種「無住涅槃」並非放在存有學來討論，而是更具有主體在場的實踐、主觀體證意義的。而這也似乎以空的哲學消解了部派佛教以來關於涅槃實在性的觀點。此外，唯識學派在唯心主義認識論的基礎上，以「本來自性清淨涅槃」為核心並依真如離障施設另外三種果位涅槃，有餘涅槃、無餘涅槃、無住處涅槃。¹⁷即便如此，其依然認可涅槃不離世間的思維。

從佛教史的脈絡來看，《大般涅槃經》編輯年代，一方面面臨前述所提到的因佛陀歷史距離之權威失落，導致的僧團治理危機、僧侶的倫理實踐等宗教社會學問題。另一方面從教義來看，無論從阿含系統的無常教義，部派佛教經量部對於「無餘涅槃」斷滅論式的思想詮釋方式，以及大乘佛教尤其是中觀派對涅槃的空性解讀。似乎從佛陀涅槃後佛身的消解擴張到佛陀之權威性、教法的普遍性、真理性的解構。因此，《大般涅槃經》在這種危機下宣說了「佛身常住」、「常、樂、我、淨」以及「悉有佛性」¹⁸的觀點，建構出看似實體主義的涅槃觀來面對佛教的雙重危機——宗教社群的與教義的。

三、佛性的多重意涵

正如佛教發展脈絡中，不同的學派對「涅槃」此一概念的依其教義或信仰擴張的需求而有不同的詮釋，「佛性」此一概念亦有諸多不同的意涵。即便如此，「佛性」與「成佛」是相當關聯性的兩個概念。從小乘佛教將佛性專屬於佛陀一人，乃至於晚期的部派佛教大眾部、一說部等學派的「心性本淨」之說，進行了佛性主體的典範轉移，也就是佛的屬性、特質已不限於佛陀專有性，一切眾生皆具有某些佛的屬性，只不過被客塵遮蔽無法彰顯。¹⁹中期的大乘經典逐步將佛性思想明確化，例如《勝鬘經》、《如來藏經》、《涅槃經》、《寶性論》等，這些經典對於佛性的共同看法是均主張眾生具有如來藏，而「如來藏我」都有濃厚的婆羅門教之神我思想。²⁰不過，佛性的論述在不同經典上也各有特殊的意涵、用語，也有不同的談論方式。²¹而如此在印度已具有歧義性的概念，在文本的翻譯與漢傳之後，使

¹⁷ 在唯識學派的脈絡下，有餘涅槃、無餘涅槃已和原始佛教、部派佛教的定義有所不同。也就是除了色身的分別外，唯識學派以真如離煩惱障的狀態來區分有餘涅槃（仍有苦依）、無餘涅槃（苦依盡斷）。單正齊，《佛教的涅槃思想》，頁 128-138。

¹⁸ 「悉有佛性」此一命題先宣稱佛性是存在（實在）的，而且這種佛性存在於眾生，透過教義認知與倫理實踐，即可使眾生成佛，佛性必然彰顯。這也是在實體主義的涅槃觀下，承認眾生成佛的潛能、可能性甚至有必然性的論述。

¹⁹ 賴永海，《中國佛性論》，頁 6-8，南京：江蘇人民出版社，2012 年。

²⁰ 除了如來藏系的經典外，唯識學派與如來藏思想的結合的《楞伽經》、《佛性論》、《大乘起信論》也以現象界的認識論與如來藏之存有學結合之學說，來闡述佛性思想。

²¹ 從命名來說，《涅槃經》的佛性，《勝鬘經》的如來藏自性清淨心，《楞伽經》的八識等有概念上的相似性。從含意來說，佛性意味著眾生覺悟之性，如來藏意味著如來藏眾生，自性清淨心意融諸識性、究竟清淨。從談論方法來說，《涅槃經》以因果來談佛性，《佛性論》則發展了三因佛性。賴永海，《中國佛性論》，頁 14-16。

得漢傳佛教對於佛性思想的闡釋與理解更為複雜。²²

如果從語源學的探討來看待如來藏的核心思想，²³日本學者高崎直道認為無論是如來藏或是佛性等概念，在如來藏思想中可能有四種意涵：²⁴

- 1、自性清淨心：從阿毘達磨的「汙穢是客塵」的觀點，逐漸在大乘佛教演化出存在一種「心的本性」(cittasya prakṛtiḥ) 被客塵所汙染之學說。透過「虛空」此一概念來描述不變的如來藏，而客塵煩惱對如來藏本身原本是不存在的。
- 2、如來的種性 (gotra)：在這個意義下有兩種解釋，其一是成佛的可能性，眾生原本就具有成佛的「能力」，即是主體本身具有的「內在佛因」。而此種意義則意味著眾生在先天的能力 (bīja) 下往成佛的目標演化的可能性，甚至是必然性。第二是具有宗教分化的家族、系譜解釋，將佛教修行者視為一個大家族，以區隔其他宗教的修行者。
- 3、如來之胎 (garbha)：隱藏於主體而且會使主體往某一個方向變化的存在物，這種意義與前述提到的先天的能力 (bīja) 類似。
- 4、如來之界 (dhātu)：dhātu 從放置東西於空間的意義，在佛教文獻轉具有本質、種子、種族的意義。

而吉藏在《大乘玄義》針對南北朝對於佛性見解分為十一類，並以中觀的立場與以評破，分別是：(一)以眾生為正因佛性(二)以六法為為正因佛性(三)心為正因佛性(四)神識為正因佛性(五)避苦求樂為正因佛性(六)真神為正因佛性(七)阿賴耶識自性清淨心為正因佛性(八)以當果為正因佛性(九)以得佛之理為正因佛性(十)以真諦為正因佛性(十一)以第一義空為正因佛性。他以中觀學性空的立場批評第(一)(二)種說法一方面主張眾生為五蘊聚合但又存在佛性，本身就是矛盾的。此外，他也批判《涅槃經》將眾生等同於佛性在命題上犯了主體和屬性等同的謬誤。而第(三)(四)(五)家的說法則被批評為無常的心如何能等同於常存的正因佛性。至於第(六)師被他質疑「佛果」的未來性無法使在場的眾生厭苦求樂，犯了因果與時間的謬誤。第(七)師則被吉藏批判為既然阿賴耶識是無明之母，又如何能等同於佛性。(八)(九)兩師以未來之果或理為常住的佛性，但是，如果未來之果或所得之理意味著被造作，這即是邏輯上的矛盾。第(十一)師以真理為佛性，也會在已得、未得這兩端中各自陷入矛盾。最後的(十二)師主張的《涅槃經》之「雙見空與不空為中道」則被吉藏以般若學的方式批評為「見空才是中道」。²⁵

事實上，大乘《大般涅槃經》所提到的佛性概念，²⁶不僅是在前後分有不同的

²² 依橫超慧日的考據，《涅槃經》之編纂約有七到八次的增編。因此，其內部思想理路雖極力主張「佛身常住」、「一切眾生悉有佛性」的核心觀點，但內文之論證亦呈現部分的不統一性。張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 174-175。

²³ 無論是如來藏、佛性等都是以梵文中的 tathagāta, buddha 和 garba, dhāhu, tva, gotra 之對應組合而成，但這些組合仔細分析都不同的意義，如胎藏、種子潛能、屬性或本體、家族等存有學意義。

²⁴ 高崎直橋等著，李世杰譯，《如來藏思想》，頁 12-27，貴陽：貴州大學出版社，2013 年。

²⁵ 劉正平，《如來藏與本覺思想比較研究》，頁 56-61，北京：宗教文化出版社，2015 年。

²⁶ 依水谷幸正的文獻對比結果，《涅槃經》的佛性的梵文應是 tathāgata-dhātu 或 tathāgata-garbha。而高崎直道的漢藏比對結果，他認為《涅槃經》的佛性的梵文應是以 buddhadhātu 為主，其次才

描述方法，²⁷究其涵義或描述的脈絡其實也是分歧的，約略有六個方面：(1) 從因性來說，我者即是如來藏義，一切眾生皆有佛性，但被煩惱所藏。(2) 從果德來說，佛性即常、樂、我、淨或四無礙智等。(3) 從成佛的因緣過程，正因和緣因來論佛性。(4) 以認識論來論佛性，雙見空與不空的中道佛性。(5) 以有、無來論佛性。(6) 以定、不定來論佛性。²⁸可見《大般涅槃經》的佛性概念的談論十分複雜。

四、中道佛性與般若空觀的融合

《大般涅槃經·師子吼品》一開始就提出關於中道、佛性和空三個概念的「佛性者第一義空」之命題。

善男子！汝問云何為佛性者？諦聽，諦聽！吾當為汝分別解說。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，佛性常恒、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。²⁹

上述的引文將阿含系統與中觀強調的「第一義空」與佛性進行概念的連結。具有佛性質、佛果德、佛智慧的「第一義空」的智者同時可見空與不空。從高崎直道對於佛性、如來藏的語源學分析中，在此的佛性、如來藏偏向於佛果、佛屬性的如來之界 (dhātu)，而且是一種認識論上的能力，能分辨不同存有學脈絡下的空與不空之「智慧」。不過，如果我們考察阿含系統與中觀論述，「第一義空」通常意味著畢竟空，也就是勝義諦中超越言說層次之實相。³⁰事實上，這是龍樹 (Nāgārjuna) 與《阿含經》、《般若經》所強調諸法無自性 (svabhāva)、無自相的因緣存有學或是無常的觀點。³¹因此，這種《涅槃經》意義下偏向認識能力的「第一義空」、佛性，對比阿含或中觀佛教偏向消解性的「緣起性空」或「空性之智」。其肯定了兩種層次的存有學，一個是無常、苦、空、無我的生死界，而另一則是

是 tathāgata-garbha。屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，頁 145-146。

²⁷ 「前分」提道的佛性喜歡強調佛果德的「我」、「常」的意涵，而「後分」則不僅以般若學的空義和佛性連結，也以佛因的進路將佛性此一概念擴張，甚至整個修行過程均是佛性（成佛的原因）。屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，頁 151-157。

²⁸ 劉正平，《如來藏與本覺思想比較研究》，頁 57-58。

²⁹ 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 523, b11-23。

³⁰ 吳汝鈞，《中論的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年，頁 453-456。

³¹ 因緣存有學有異於西方形上學中 Plato 的 eidos, Aristotole 的 ousia, 神學上的 God 或是 Kant 的物自身等各種發生學或本體論式的實體主義，也與印度傳統婆羅門教的梵、我宇宙論、實體論，數論派的 prakṛti, pṛuṣa 宇宙論不同。因緣存有學否定實體主義，強調經驗界的生、住、滅都是存在網絡因緣和合所造成，也是一種無定性、無自性的存有學。

常、樂、不空、大我的涅槃界，這種涅槃界也具有某種實體主義的形而上意味。

更仔細來說，《涅槃經》認為聲聞、緣覺的修行者，常將諸法的存在性歸於空、無我，但這是偏向消解性格的存有學。相對來說，《涅槃經》認為這些修行者在無明遮蔽下無法覺知，具有實在性或真常性意味的妙有——「不空」或「我」。因此，他們無法達致對「第一義空」、中道與佛性的認識。因為，聲聞、緣覺的修行者所理解的「空」是落於一邊的偏空，其無法見到另一種「不空」，而這就不是《涅槃經》意義下的「第一義空」。

而如果從《大般涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》對於「常、樂、我、淨」實體論式的確認。將「常、樂、我、淨」如此的觀點視為《涅槃經》特別的（了義的）主張。

疑有五種：一者疑佛定涅槃不？二者疑佛是常住不？三者疑佛是真樂不？
四者疑佛是真淨不？五者疑佛是實我不？聽是經者，疑佛涅槃則得永斷。³²

依此來看，《涅槃經》在此試圖提出一個既能夠含攝原始佛教和般若學的無常、諸法無自性的學說，但又可不違背其提出的「常、樂、我、淨」有實在論意涵的哲學系統。因此，透過具有知識論或真理觀意義下之佛性的「第一義空」智者，可以分辨出兩重存有學。也就是在世間、輪轉界、經驗界，阿含、般若與中觀學確實闡述了無明者的在場性的「無常、苦、無我、不淨」無定性存在狀態。不過，對聖者而言，卻更有一種存有學位階更高的在場存在狀態，即是出世間、涅槃者、解脫者的「常、樂、我、淨」的存在狀態。

事實上，關於《涅槃經》的「第一義空」是否主張「常樂我淨」的實體論與緣起無自性的雙重存有學並存？還是「第一義空」只是雙遮式、對治各種邊見的執取的論述而已？其實頗有爭議。例如，吉藏則依中觀學的雙遣法，認為《涅槃經》的「第一義空」是在雙遣實在論和虛無論，「第一義空」的論述在吉藏看來，仍屬於中觀學的無自性存有學闡釋。而華嚴宗的澄觀則將「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧」之論述，拆解成「空」（「第一義空」）和「智慧」兩部分。「智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我」，文中的「智者」以「智慧」來解釋。在此脈絡下，「空」或「第一義空」就被詮釋為，雙遣執空與有見的「空如來藏」。而「智慧」、本有智性的「不空如來藏」則開展出認識論意義的「見空及與不空」的雙見。澄觀這種兩層次或階段的詮釋，一方面試圖以「空」來雙遣邊見，另一方面也以如來藏本有的智性，來雙見「空及與不空」。如此的雙遣與雙見，亦即是「空智相成」。³³然而，釋恆清則認為《涅槃經》無論如何都屬於真常系統

³² 《大般涅槃經》卷 21〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉，T12, no. 374, p. 487, c1-5。

³³ 依據釋恆清的觀點，關於《涅槃經》的「佛性第一義空」所強調的雙見「空」與「不空」，是站在真常系統中，智者能分別雙重存有學與認識論。不過，吉藏則以中觀學的立場將「空」與「不空」理解為「執空者」與「執有者」。也就是說，吉藏不以智者對雙重存有學來開展的「佛性第一義空」的雙見「空」與「不空」。而是以貶抑立場，來解讀「空」與「不空」為落入虛無論與實在論的兩種惑者的真理觀。此外，澄觀的「空智相成」結論雖和《涅槃經》相符，但其對於「佛性第一義空」的雙遮解釋，類似於吉藏的雙遮否定實在論，虛無論。依釋恆清的看法，《涅

之經典，其批評吉藏與澄觀之帶有中觀學意味的解讀方式，並強調「佛性第一義空」在於雙收（見）的空義，而非雙遮的空義。

換句話來說，這種以分解的立場建構的相對與絕對並存的兩重存有學。在經驗世界、生死界、輪轉界，是依循般若學或原始佛教所主張的性空、五陰積聚原理，現象世界如幻假有之因緣合和之存在狀態，所以是「無常、苦、無我、不淨」或是諸法性空。然而，出世間的涅槃界則屬於有實在論意味的形上學，「常、我」意味著如來在涅槃後的法身永恆不滅或存在的永恆性，而「樂、淨」則指涅槃後的主觀的離苦得樂之生命體驗與倫理學上的清淨狀態。即是將般若學和涅槃學融合，將空/不空的存有學原理，放在不同層次主體的存在處境—經驗世界和超驗的世界。³⁴建構出一套可以容納原始佛教和般若學的無常、諸法無自性的學說，又與其特別提出的「常、樂、我、淨」有實在論意涵的哲學系統保持位階上的關係，但是，這也帶入了價值論層次的思考，聖者和凡夫不僅是存有學的區別，更有價值論的區別。

其實，在《涅槃經》出現的偶有不一致性或矛盾的敘述中，我們也可發現「無常、苦、無我、不淨」或「常、樂、我、淨」可能不僅只於存有學的意涵，也有更多教法上的意涵。即是如來依據不同說法者，其所處脈絡或存在狀態，所提供遮遣期妄執的相對性教法，也就是「說法者—教法—聞法者」的脈絡性與特殊性。

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，豈虛妄耶？³⁵

總之，在知識論意義下的「佛性第一義空」，有著兩重存有學結構與對治性的相待語用教法之哲學觀點，³⁶構造了涅槃學與般若學的綜合系統。此外，另一個重要概念「中道」（*madhyamā-pratipad*）不僅與「第一義空」、「涅槃」、「佛性」等重要概念連結，《涅槃經》更給與其特有的認識論詮釋。事實上，「中道」的論述其實是順著印度哲學的否定傳統的延伸。將婆羅門教思想中，對透過經驗界的語言、

槃經》的「佛性第一義空」充其量是在說明第一義空和中道、佛性的連結性，但並未有否定性、動態性的「空有雙絕」。也就是，《涅槃經》的「佛性第一義空」強調雙收（見）的空義，而非中觀學式的雙遣空義。釋恆清，《佛性思想》，頁 54-61，臺北：東大圖書，1997 年。

³⁴ 單正齊，《佛教的涅槃思想》，頁 154-160。

³⁵ 《大般涅槃經》卷 15〈8 梵行品〉，T12, no. 374, p. 453, a5-13。

³⁶ 透過不同主體所陷入不同種類的妄執，提供相應的教法，無論是「常、樂、我、淨」或「無常、苦、無我、不淨」在此是方法上或語用學意義的，例如對婆羅門教的梵我學說，「無常、苦、無我、不淨」即是對治其執取創造的第一因之方便教法。而面對虛無主義者，「常、樂、我、淨」做為一種教學方法則可對治其斷滅論的困境。

概念來描述超驗界直接描述可能性之否定，³⁷延伸至兩端的「無遮式」否定。³⁸

如果從佛教思想史來看，「中道」此一概念是被放入不同脈絡的詮釋系統來解讀的，在原始佛教的否定兩種邊見（有、無）和極端的生活方式（苦行、愛欲世間）的「有無中道」和「苦樂中道」。而中觀佛教則以「八不緣起」的方式來論述各種範疇（發生（熄滅）、時間、同異、運動）實在論或虛無主義兩個存有學的極端都是謬誤的觀點，龍樹闡述諸法的存在狀態只有在經驗世界隨順因緣而生滅的生、住、異、滅無定狀態。而如此的存有學意義之中道即為「緣起中道」。此外，唯識學派透過唯心主義的理論建構，將現象界取消了存在外境的真實性，現象、經驗世界只是阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）中種子的變現而已。透過這種唯心哲學的中道觀，一方面堅持現象只存在於主觀意識中，因此必須在世俗層次消除「增益執」，另一方面也不可將意識賴以存在的基礎阿賴耶識否定，所以必須在勝義層次消除「減損執」。³⁹這種唯識學派的中道否定了對現象界的具體化擴充，但也反對超驗層次阿賴耶識的否定。

對比上述不同學派的「中道」都是以雙遣（雙重無遮）的方式來批判各自所認為的兩種邊見。《涅槃經》提出的「中道」卻是以雙重肯定方式來表述的雙照（見）中道，即是雙見空與不空。⁴⁰事實上，這種雙照中道是認識論式的，即是解脫的聖者在「佛性第一義空」下的佛智，能夠見到輪轉界與解脫界的雙重存有學的「空與不空」。從教法上來說，這種佛智也能以隨順、方便的教化，來實踐對不同脈絡的主體以相應其脈絡的「空與不空」的教學方法。所以，「中道第一義空」或是「中道佛性」都闡述著解脫者在佛性彰顯下的雙重確認的存有學與方法學。簡單來說，從上述分析，無論是「中道第一義空」或是「中道佛性」是在存有學、方法學上的雙重承認，於輪轉界、解脫界有不同的存有學原理和針對不同妄執的闡法者則有不同的教法之認識論意義的「雙照中道」。⁴¹然而，這個論述也存在一個預設，「以是義故，佛性常恆、無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見」。在此脈絡下「佛性」被預設是恆常的、不變的、是決定說而非暫時的權教，否則在自我指涉的邏輯下，不僅智者的「佛智」會處於不穩定、退轉的狀態，上述的「中道第一義空」或是「中道佛性」之分析與結論立即喪失理論的支撐基礎。

³⁷ 如《奧義書》中認為語言、概念是受造的，而有限的受造物又如何可能對超驗界大梵進行精準的把握。因此，「非……非……」（*neti...neti*）的語法，用以對大梵不得不然的否定形式討論。

³⁸ 印度文法學、邏輯學的否定方式有兩種：（1）「非遮」（*paryusāsa-pratiṣedha*）這種否定是相對的，既否定主詞的某些屬性，但也暗示主詞的其他屬性之存在。這種否定是以排中律為基礎的邏輯操作。（2）中觀學派慣常用的「無遮」（*prasajya-pratiṣedha*）方法，即是對整句命題的否定，這種否定並不意味有肯定他者的表態，是一種絕對的、純粹的否定。而此種否定的邏輯操作，並不建立在排中律的基礎上。尚平、楊金萍譯，桂紹隆著，《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》，頁 123-124，北京：宗教文化出版社，2011 年。

³⁹ 即不可將意識內容的現象，具體化為現實的、經驗的存在。但也不可否定整個唯識學派重要的客觀實在的基礎——阿賴耶識。

⁴⁰ 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 91-94。

⁴¹ 「中道佛性」的學說，吉臈和天台宗也曾提出過，但個別的理论都不相同。吉藏將佛性視為權說的姿態下，以語言哲學的立場否定空與不空，是為「雙遮」的「中道佛性」。天台宗智顛的「中道佛性」則是透過佛性的基礎，以「中道觀」來雙照雙遮「平等觀」和「二諦觀」，並證成圓融的「一心三觀」。

五、佛性概念在因果與時間範疇⁴²下的擴充解釋

《大般涅槃經·師子吼品》除了以無有變易的佛果德、佛智慧的「第一義空」的認識論立場來解釋「佛性」的內涵外。也存在著將佛性放入因緣脈絡的論述，而這種論述立場也意味著佛性在《大般涅槃經·師子吼品》，並不見得總是以佛本質的「常、樂、我、淨」型態的形而上學或實體主義的方式被理解，佛性內涵也被擴充為成佛的因緣過程，處於生、住、異、滅狀態的各種存在物。

復次善男子！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。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。⁴³

上述引文提出「不斷不常」的中道觀，事實上，這可以被放在「中道第一義空」對於經驗界、輪轉界中「空」的存有學來理解。也又是在此提到的「佛性」仍未脫離前述所提到的無有變易的佛果德、佛智慧的「第一義空」的解釋。不過，引文中的「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」。將「觀十二因緣智慧」的佛性、佛智，擴充到「十二因緣名為佛性」，也就是作為被觀的十二因緣竟然也能被稱為佛性。而譬喻「譬如胡瓜名為熱病。何以故？能為熱病作因緣故」。更說明了能胡瓜對治熱病者因此又可稱為「熱病」，同樣的，「觀十二因緣」的智慧甚至是「十二因緣」若是對主體成佛有所助益，亦可稱為佛性。

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。⁴⁴

上述的引文更明確以因果範疇來談佛性。以十二因緣能起觀而言，十二因緣即稱為「因」，而觀十二因緣的智慧則是「因中之因」，稱為「因因」。而由觀智所並證得「阿耨多羅三藐三菩提」，對於觀智而言「阿耨多羅三藐三菩提」是果。而依「阿耨多羅三藐三菩提」再證得的涅槃，對觀智而言即為「果中之果」或是「果

⁴² 在西方哲學的範疇論（Categories）來說，有亞里斯多德的存有學範疇論和康德的先驗知性範疇論。在此的「因果與時間範疇」並不特別偏向任何一者，因為前者的範疇論是「實體－偶性」的存有學分析結構，而後者又將範疇放入認識論的先驗知識形式中。因此，本文興趣不在討論因果與時間，到底是客觀的還是主觀的？而是就時間、因果和佛性間的關係，來討論《大般涅槃經·師子吼品》中仍有一種對佛性以非形上學、實體論的因緣過程的有為法之存有學理解。

⁴³ 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 523, c24-p. 524, a5。

⁴⁴ 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 524, a5-8。

果」。⁴⁵在此脈絡下，佛性被擴充至達致涅槃過程中具有因果、邏輯關係的一切存有物，包含觀十二因緣的智慧的「因因」，十二因緣的「因」，「阿耨多羅三藐三菩提」的「果」，以及成佛最高目的——涅槃的「果果」。這些「因因」、「因」、「果」、「果果」的概念看似繁雜，但都是以單一價值——涅槃，為最終目標的因果或邏輯層層分類。而「是因非果如佛性，是果非因如大涅槃」⁴⁶的提出，更將佛性與涅槃各自放在「因果結構」中的因和果來論述。⁴⁷

以因果範疇來解釋佛性的論述，《涅槃經》亦提出佛性作為認識論、觀照意義的「了因」，也就是達致涅槃狀態的主觀認識因素。事實上，這種討論與前述的因果分類並無太大差異，而是將聚焦於佛性為認識論或觀照層次的「成佛之因」。

是因非果，名為佛性。非因生故，是因非果。非沙門果，故名非果。何故名因？以了因故。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。⁴⁸

「生因」具有存有學發生的意義，而「了因」則具有觀照、反思的認識論意義。作為成佛之因的佛性，透過「了因」的不斷觀照，加上「阿耨多羅三藐三菩提」、「六波羅蜜」、「八正道」、「信心」等宗教實踐與意志，使修行主體達致涅槃。

上述諸引文或許存在著對佛性在成佛因果過程，分類的些許不一致性。⁴⁹但大體而言，佛性不只被解釋為佛在超驗層次的本質、果德、智慧等，佛性也可以被解釋為成整個成佛、解脫、涅槃過程的各種因緣條件，能夠將成佛的可能性轉為現實性的存在物、反思、心識甚至意志都可以被放入佛性的定義。⁵⁰如果對比高崎直道在佛性、如來藏分類學中的另一種含義，佛性即是在如來之胎（*garbha*）、如來的種性（*gotra*）、與如來之界（*dhātu*）三個梵文都有種子（*bīja*）意涵。我們會

⁴⁵ 釋恆清，《佛性思想》，頁 52，臺北：東大圖書，1997 年。

⁴⁶ 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 524, a13。

⁴⁷ 《大般涅槃經》除了提及「是因非果如佛性」，將佛性視為成佛之因。在〈師子吼菩薩品〉亦提及「非因非果名為佛性」，這兩者看似衝突。一個將佛性放入成佛過程的因果範疇，另一則否定佛性在因果範疇中。依據智者大師的解釋，在此的「非因非果名為佛性」意味著恆常不滅、因果範疇外之圓滿的法身。釋恆清，《佛性思想》，頁 53。事實上，這更凸顯佛性多義性，而「非因非果名為佛性」的法身，偏向於高崎直道對佛性數種意涵分析中的「如來之界」。

⁴⁸ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 530, a16-26。

⁴⁹ 如有些經文將佛性包含成佛過程前，心理、實踐、認識、方法等層面，而另一些經文則將佛性視為觀照層次而已。

⁵⁰ 佛性和涅槃在理論上來說，並不屬於因果範疇。但《大般涅槃經》在此將佛性內涵加以擴充，在成佛的內在依據、未來成佛的可能性之外，成佛實踐過程中的一切內思外學、因緣條件，都可被稱為佛性。杜繼文，《漢譯佛教經典哲學》（下卷），頁 322，南京：江蘇人民出版社，2008 年。

發現，種子 (bija) 意涵的佛性、如來藏解釋是主體本身具有的「內在佛因」，這仍有「潛能」意味的目的論或本質論的形而上學傾向。而將佛性放入整個成佛過程的脈絡的擴充解釋，不僅避免了「內在佛因」的目的論形而上學傾向，更從作為佛果的佛性解釋下之恆常、不變的實在論抽離出來。

關於佛性在因果的闡釋，《涅槃經》也以「正因」、「緣因」兩個概念來探討成佛脈絡意義下的佛性。

善男子！乳時無酪，亦無生蘇、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，如醪煖等。從乳生故，故言乳中而有酪性。⁵¹

佛陀以因中無果論的因緣觀，來闡述乳是酪生成的「正因」。而發酵和煖烘則是酪生成的輔助條件「緣因」，並進而否定乳中無酪性。整個乳生酪的過程是放在因緣脈絡來談的，然而「從乳生，故言乳中而有酪性」更說明了因中無果的立場，乳中無酪性，但之所以稱乳有「酪性」只是權宜的說法而已。

其後，佛陀對師子吼菩薩對眾生有內在的佛性的本質之追問，⁵²以前述譬喻因中無果的「正因」、「緣因」概念來駁斥，「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」⁵³。佛陀將成佛過程的條件「眾生本身」、「六波羅蜜的實踐」都解釋為佛性。佛性的概念在此亦是被當作成佛過程中，若能夠將成佛的可能性轉為現實性的存在物甚至心識、反思、意志、實踐都可以被放入佛性的定義。而上述討論的意義下，作為佛果德之佛性的實在論意義已暫時被擱置，佛性的定義更被擴充為成佛過程中因果範疇內不斷變遷的有為法，也就是往成佛目的之方法學，亦可稱之為佛性。

無論如何，《涅槃經》的核心觀念「一切眾生悉有佛性」在本經前分不斷被宣說，而且「悉有佛性」往往在前分的論述是放在佛的特質、果德來解釋。面對這種日常生活經驗中主體我的特質和法性我特質之落差，⁵⁴佛陀則以時間性來討論作為佛果、佛特質的佛性。

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。⁵⁵

⁵¹ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 530, b21-29。

⁵² 師子吼菩薩的追問有著有因中有果論的自性立場，也就是眾生已具備佛的本質只是未彰顯而已，或是眾生具成佛種子，並且必然的向成佛的方向演化的目的論形而上學。

⁵³ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 530, c15-17。

⁵⁴ 如來藏思想包含主體我和法性兩個層次，若從主體我證成法性我，則容易陷入梵我思想的困境。郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 190。

⁵⁵ 《大般涅槃經》卷 28〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 532, a15-19。

佛陀透過譬喻來敘說對某種特質或物質的「有」是具有時間性的，而這種時間性的敘事，其實是日常生活脈絡下語用上方便。陶藝師因為有材料、技術因此順著發問者回應（未來）「（應）有瓶」。所以，眾生目前雖不具有佛之本質，但放在修行過程的時間性下，「未來應有」佛的本質。⁵⁶

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。⁵⁷

如果比較本小節談到對佛性的兩種擴充——「因果過程」、「時間性的本質開顯」。可發現前者將佛性擴充為成佛過程的一切條件，包含存有學的、認識論、反思性、價值論、實踐論、方法學意義的。佛性在此意義下成為因緣過程的有為法，不僅消解了實體主義的形而上意味，同時也使佛性更具在場、經驗性的修行意義。也就是成佛過程包含主體的與客觀條件的雙重條件，這種佛性解釋給予主體更高的自由，能夠透過日常生活脈絡各種主客觀條件找到往成佛方向前進的契機。相對的，以時間性來解釋「一切眾生悉有佛性」仍落在以形上學方式來闡釋佛性，只不過其強調佛性這種存有會在時間中逐步開顯，這種觀點仍具有目的論與本質論的意味。

然而《大般涅槃經·迦葉菩薩品》又提到了「說諸眾生悉有佛性，為令一切不放逸故。是名如意語」⁵⁸。似乎又對這種眾生具備佛本質這種目的論或本質論觀點進行否定，佛陀認為這種「悉有佛性」的說法也是一種權教，用意在於誘發眾生修行的動機。事實上，如果納入佛陀對於「悉有佛性」的權教補充說法，上述兩種對於佛性的詮釋，似乎都強調佛性與在場性、經驗界的重要關係，佛性是朝向於解脫目標處於經驗世界的各種因緣條件，即便這個意義下的佛性是有為法，但藉著因緣範疇中的佛性仍能往解脫、涅槃方向來前進。而在這個脈絡下，佛性不僅是因果的、複數的、多元的，也是時間性的。⁵⁹

⁵⁶ 事實上，《大般涅槃經》關於佛性與時間的關係也存在著不一致的說法，即是不受時間範疇限制的「本有佛性」，這種如潛存珍寶般的「本有佛性」是存有學上主體的潛能，只不過未被主體發現或運用而已。另一種則是本文所引用的，佛性非眾生本有，而是必須透過修行實踐證得的「始有佛性」，這種佛性則是未來的。而這種對佛性闡述的不一致性，也引發中國南北兩道對於「佛性現常」和「佛性當常」的辯論。不過，兩者關於佛性的解釋亦不同。南道的佛性透過「現常」內在於主體清淨不變的如來藏來解釋，北道的佛性則以未來的成佛可能性的「當常」來理解。沖本克己編，釋果鏡譯，《興盛開展的佛教——中國 II 隋唐》，頁 86-88，臺北：法鼓文化，2016 年。

⁵⁷ 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉，T12, no. 374, p. 524, b25-c2。

⁵⁸ 《大般涅槃經》卷 35〈12 迦葉菩薩品〉，T12, no. 374, p. 574, b5-6。

⁵⁹ 在此時間性與上述的「未來有」不同，「未來有」的佛性有本質論的預設，但此處的時間性意味著在時間流中因緣聚合下往解脫道目標修行。

六、結論

本文先從社會史脈絡來探討《大般涅槃經》的危機思想，其次分別討論佛性、如來藏在印度與漢傳佛教的意涵，而最後將重心放在《大般涅槃經·師子吼品》的佛性思想研究。事實上，本品關於佛性的議題仍十分多，不過本文只討論了部分議題。包含知識論意義下的佛果、佛智「第一義空」、「中道佛性」對於空與不空雙重存有學的把握。這種佛性是佛的性質佛智慧的開顯，同時這種認識論有著形上學、實體主義的意味，如此的佛性觀與前分強調的「常、樂、我、淨」佛性觀是一致的。在此脈絡下，佛性是決定說、不變易的、恆常的。但是，當同樣的文本《大般涅槃經·師子吼品》以各種因果組合或更細緻的分類來討論佛性之時，包含「因因、因、果、果果」，「生因、了因」與「正因、緣因」等因果架構、層次。佛性則成為經驗世界的無常、多元、複數、變動的有為法。在成佛脈絡來看，任何有助於成佛解脫的主客觀條件均可被視為佛性，而這種條件可以是存在物、價值、反思之意識、知識甚至是實踐等之主客觀事物。在此討論下，作為佛果德之佛性的實在論或內在本質之基礎主義已暫時被擱置，佛性的定義更被擴充為成佛過程中因果範疇內的有為法，具有向著成佛此一最高目標的方法學意義。

此外，《大般涅槃經·師子吼品》亦用另一種角度來談佛性或佛果，將佛性視為隨時間性開顯的存有。而這個意義下的討論目的在回應「一切眾生悉有佛性」與現實經驗的落差的質疑。其仍落在以形上學方式來闡釋佛性的預設，只不過強調佛性這種存有只是暫時被眾生的無明遮蔽，而必然會在時間中逐步開顯，這種觀點仍具有目的論與本質論的意味。「一切眾生悉有佛性」此一命題是在時間脈絡下，對未來的存有學論述，而非超時間性的普遍命題。不過，當《大般涅槃經·迦葉菩薩品》對於「一切眾生悉有佛性」再次補充，使得關於佛性的討論又回到方便說，是對治眾生墮性的權教立場，再度改變了本質論或目的論意義的佛性思想，而且其與以因、果意義下的佛性思想都有很強的在場性、經驗性、價值性。

面對《大般涅槃經·師子吼品》對於佛性的闡釋之衝突，就本文所關懷之處就至少有三個意涵。這除了以《大般涅槃經》在編輯過程觀點的多元性之文獻學立場與歧異性佛性概念在漢譯過程被精簡為同一個概念外，是否仍有更為哲學式的解釋或圓融方式來處理漢傳《涅槃經》的佛性歧義性問題？

郭朝順認為漢傳佛教中，多義性的「佛性」概念，其實包含著三個議題，「成佛的可能性」、「甚麼是佛？」與「佛性如何地做為法界存在的依據？」。而這三個議題在於回應佛教的主體論和法性論，與其間的交涉關係。也就是，當以如來界含攝主體意義下的佛性，將導致以普遍的法性來解釋主體的本質，這是一般形上學或基體主義（*dhātu-vāda*）的進路。但是，以如來藏來通往如來界的佛性論，也就是從主體本身來建構一切佛界的基礎，這是另一種主體形上學的進路。⁶⁰面對實體主義和目的論意義佛性論可能會陷入的佛教內部理論的衝突⁶¹與封閉性基礎主

⁶⁰ 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 194-196。

⁶¹ 例如，實體論或目的論具有形上學意味的佛性論，與原始佛教的無常、無我，以及中觀的無自

義的困境。郭朝順主張以價值哲學的「新基礎主義」⁶²來重新賦予佛性意義。⁶³

就本文所分析來看，佛果、佛智「第一義空」、「中道佛性」和「一切眾生悉有佛性」的時間性闡釋偏向於形上學式的法性我。而整個成佛、解脫、涅槃過程的因緣條件意義下的佛性，則包含了日常生活脈絡下的主體我與客體存在。上述兩種佛性敘述，前者有超驗、恆常、本質意義的認識論、存有學立場，而後者則強調修行主體的在場性與佛性在日常生活脈絡中的多元、變動、功能性的方法學立場。其實，《大般涅槃經·迦葉菩薩品》所提到的「說諸眾生悉有佛性，為令一切不放逸故，是名如意語」提供一個方向，即是將「成佛」作為最高的價值，而成佛過程中一切的條件、知識、宣稱、實踐都只是意向於成佛此目標的脈絡元素而已。

在這種解釋策略下，作為佛果的常住不變佛性宣言，可以做為誘惑輪轉者的行動條件，形而上式的宣言僅是一種方便教法而已。而當修行主義體意向於成佛來行動，解脫過程的脈絡性條件（存有學、認識論、方法論、價值論等）都與成佛此事件相關、互為因果脈絡，因此稱其為「佛性」亦無不可。而在此種解釋策略下，佛性也將失去決定說、常住的地位，轉而成為依附在「成佛」此最高價值的「勝義假名」方便說。⁶⁴此外，如此的價值論解釋，不但可處理形而上意義的佛性與原始佛教「無常、無我」或中觀佛教「緣起性空」的衝突、神我論意涵的質疑。亦可將佛性與日常生活脈絡鑲嵌，成為一種在場與修行者高度關係化、功能化、契機化的佛性。

性、緣起性空，在存有學觀點的矛盾。

⁶² 勞思光反對傳統基礎主義的絕對性、實體性和終極性，主張以一種非絕對、價值定向、可修正性，偏向實用主義之文化哲學的新基礎主義來取代之。一方面可避免舊基礎主義的獨斷論、本質論、封閉性的困境，而這種新基礎主義一方面具有開放性，同時也迴避了虛無主義。李瑞全（2013），〈論中國文化與後現代化：為勞思光先生之文化哲學進一解〉，《中國文哲通訊——勞思光教授逝世週年專輯》23（4），頁 3-22。

⁶³ 包含以「覺」為基礎的「運作意義的活動規則及規約觀念」，具有實踐價值的「定向功能的極限概念」，以及權教方法學的「穿越語言級序的公設」。《佛教文化哲學》，頁 201-211。事實上，這三者的核心都在於價值哲學、實踐哲學與方法學。

⁶⁴ 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 197。

參考文獻

一、原典文獻

《大般涅槃經》。T12, no. 374。

CBETA 電子佛典集成 April 2014。

二、中文專書、論文、網路資源等

印順（2005）。《印度佛教思想史》。臺北：新文豐出版公司。

吳汝鈞（1997）。《中論的哲學解讀》。臺北：臺灣商務印書館。

吳汝鈞（2011）。《佛教的當代判釋》。臺北：學生書局。

呂凱文（2014）。《佛教典範如何轉移》。臺北：新文豐出版公司。

李瑞全（2013）。〈論中國文化與後現代化：為勞思光先生之文化哲學進一解〉。《中國文哲通訊——勞思光教授逝世週年專輯》23（4）。頁 3-22。

杜繼文（2008）。《漢譯佛教經典哲學》（下卷）。南京：江蘇人民出版社。

沖本克己編（2016），釋果鏡譯。《興盛開展的佛教——中國 II 隋唐》。臺北：法鼓文化。

屈大成（1999）。《大般涅槃經導讀》（上）。臺北：全佛出版社。

屈大成（2003）。《大乘大般涅槃經研究》。臺北：文津出版社。

桂紹隆著，尚平、楊金萍譯（2011）。《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》。北京：宗教文化出版社。

高崎直道等著，李世杰譯（2013）。《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社。

張曼濤（1998）。《涅槃思想研究》。臺北：佛光文化。

郭朝順（2012）。《佛教文化哲學》。臺北：里仁書局。

單正齊（2009）。《佛教的涅槃思想》。北京：宗教文化出版社。

黃心川（2014）。《印度哲學通史》。北京：大象出版社。

劉正平（2015）。《如來藏與本覺思想比較研究》。北京：宗教文化出版社。

賴永海（2012）。《中國佛性論》。南京：江蘇人民出版社。

釋恆清（1997）。《佛性思想》。臺北：東大圖書。

