

叛逆性格強烈且受爭議的《大般涅槃經》

兼論一闡提在經文脈絡中的流變

大寂法師撰

大綱

第一章 前言

第二章 迥異於傳統思惟模式的《大般涅槃經》

第一節 叛逆的性格

第一項 經文的開始處

一 放光量

二 出場人物量

第二項 表現在義理上的前衛

一 示現的肉身

二 具足大丈夫相之佛性

三 以佛性區分內外道之常樂我淨

四 三種聖者不需要老師

五 「以惡象比喻惡知識」來突顯善知識的可貴

六 正確的沙門表現

七 大寂之深意

八 中道——看到事物的全幅面貌

第二節 爭議點——佛說、非佛說

第一項 佛說？

第二項 惡比丘之批判

一 第(1)點

二 第(2)點

三 第(3)點

四 第(4)點

五 第(5)點

六 綜述

第三節 料簡

第一項 四種人的前後矛盾

第二項 不了義經缺乏所指(reference)

第三項 一歸依

第四項 善法欲

第五項 二乘涅槃為無常

第六項 禪宗末流的佛性問題

第七項 隱藏於說法後的實相

第三章 一闡提在經文中受到肯定與否定的交錯情形

第一節 對一切眾生起「同於子想」之悲心

第二節 一連串的否定

第三節 漸受肯定

第四章 結語

參考書目

一、中文原典

二、當代資料

(一) 外文

(二) 中文

第一章 前言

題目「叛逆性格強烈且受爭議的《大般涅槃經》」的訂立，絕對不是在一開始的時候就否定這部經典。之所作這樣的形容，是基於傳統的四阿含、阿毗達摩藏、般若經系以及瑜伽行派而說的，何以故？《大般涅槃經》承繼般若經空的思想而加以應用到「佛性」或「如來祕藏」，但是在般若經系裡頭，從來沒有像《涅槃經》那樣把「常、樂、我、淨」的特質一而再、再而三地強調出來。與《涅槃經》比較起來，般若經顯得含蓄多了。

如果再把《涅槃經》與其餘四阿含、阿毗達摩藏與瑜伽行派作個比較，不能一下子說《涅槃經》是異端，「叛逆」二字的形容應不為過，且甚為恰當。如同一個嬰孩在長大成人的過程中，勢必經過青少年的叛逆時期，這是所有人成長的必經過程。但絕不能說這時期的叛逆行為是對是錯，沒有是非對錯的問題。往往「叛逆」本身是在從事一種「超越」的行為，^[1]包括對自己家庭的不滿、對社會國家制度的不滿……等等，由於對所有周遭事物的不滿而刺激正快速成長的青少年做出「叛逆」的行動，叛逆的行動從思想的、語言的到肢體的，都有可能發生。重點為：不是為了叛逆而叛逆，而是為了向上一基。

同理，形容《涅槃經》叛逆並非否定它的價值，而是肯定它已經對過去的舊思想不滿意，試圖把未彰顯的部份顯現出來，自然而然會出現一套新思想。當然，任何一種反舊的革新都會出現相當大的阻撓，此即標題又形容「受爭議」的原因。文中所探討的爭議點不是學術界各家對《涅槃經》的爭議，而是在經文本身記載著過去一些人物反動這本經典的真實情況，如佛說魔說的問題即是。

另外，一闡提是一相當獨特的專有名詞，祖師們或現代學者表現了不同的說法與作了不同的應用，本文則進入經文去體會一闡提到底被定位成什麼樣子？

第二章 迥異於傳統思惟模式的《大般涅槃經》

第一節 叛逆的性格

第一項 經文的開始處

一 放光量

為何在各式各樣的大乘經典裡，佛陀開始說法總要大量地放光，如經云：

爾時世尊於晨朝時，從其面門放種種光，其明雜色，青、黃、赤、白、頗梨、馬瑙光，遍照此三千大千佛之世界，乃至十方亦復如是。^[2]

可是在《阿含經》裡，佛陀儘少量與零星幾次地放光，所放的光只有「『身上出火、身下出水』或『身上出水、身下出火』」這種可能性，如《雜阿含經》云：

爾時世尊為千比丘作三種示現教化，云何為三？神足變化示現、他心示現、教誡示現。神足示現者，世尊隨其所應而示現入禪定正受，陵虛至東方作四威儀——行、住、坐、臥，入火三昧，出種種火光——青、黃、赤、白、紅、頗梨色，水火俱現。或身下出火，身上出水；身上出火，身下出水。周圓四方，亦復如是。爾時世尊作種種神變已，於眾中坐，是名神足示現。^[3]

如果說只是因為《涅槃經》是大乘經就大量放光，這個理由就太牽強了，換句話說，大乘放大量的光，小乘放少量的光，這個假設的答案是無法令人滿意的。

二 出場人物量

其它人物暫且擱在一邊不說，光就比丘與比丘尼的數量來看，比丘有八十億人，^[4]已經超過目前世界總人口數，與《阿含經》的一千二百五十比丘相差過大，要相信這部經是佛說，首先在這裡就打了折扣。如果八十億人是天人或其它的眾生，還情有可原，以肉眼不見故。然而，比丘與比丘尼全然是肉眼可見的，地球的總人口數在二千五百年前，根據種種跡像與報導，不可能有八十億之多。

比丘尼人數也非常嚇人，有六十億人。^[5]或許可以從宗教意涵上來為佛陀的說法合理化，這麼一來，對《阿含經》就不公平了。《阿含經》通通不需動用宗教意涵來使其合理化，它本身已經很合理、很如實。

第二項 表現在義理上的前衛

一 示現的肉身

佛的色身明明符順於無常法，肉身必壞、必盡，古來許多祖師傳說修得金剛不壞之身，多是以訛傳訛。事實上，何以祖師肉身不壞？因為在屍體上動了手腳，或是塗了一層漆，或是敷了防腐劑，任何凡夫只要如法泡製，皆能成為金剛不壞。

無常就是無常，何需以常法來粉飾呢？迦葉菩薩深明大義，因此向世尊提出問難：

今者世尊！以何因緣壽命極短，同人間耶？……世尊！昔日作何惡業、斷幾命根，得是短壽，不滿百年？^[16]

正覺世尊本來應正直回答，承認色身之無常，這樣完全保持其教法的一貫性，哪知反而紅顏大怒：「汝今何緣於如來前發是詔言！」^[17]完全失去一個聖者的風範。從此以後，世尊開始長篇大論地以「示現說」為自己色身之缺陷護衛。

照祂的說法，如來之壽命於諸壽中最上最勝，那麼應比任何梵天王的壽命還長，可是事實卻比人間百歲的老翁還短壽。祂冠冕堂皇的理由是：

為度眾生，示同毒樹，是故現捨，入於涅槃。^[18]

假如色身真是毒樹，祂不應該等到八十歲才講，打從一開始出生時，祂就應該選擇一種無毒的生命型態來到人間，教化眾生才能強而有力。否則祂應在初轉法輪後就說，不應臨死之前才出此言。佛陀這種作為將為後世埋下邪惡的種子，只要是做不到的、有缺陷的，都說成是「示現」，最後大家皆染上「凡是缺點，即是示現」的惡習。面對缺點，修正缺點才是修行的正途。

二 具足大丈夫相之佛性

對於男性修行者而言，應當遠離女性，這種思想最早可溯源至原始佛教的不淨觀，一直到《俱舍論》〈分別賢聖品〉，都還把「二甘露門」之一的不淨觀當作修行之初入手處：

入修要二門 不淨觀息念^[19]

為什麼修行不能捨棄「不淨觀」，主要是對治「男根」之熾盛，使之漸漸具足「馬陰藏相」。如來的龜頭，絕對是藏於包皮內的，這顯示如來全然降伏淫欲，不再為女人所擾亂，故能相續地維持馬陰藏相。由此可知，時下流行的割包皮與某些宗教在嬰兒初生時就把包皮割掉，實是嚴重錯誤的做法，一旦割除包皮，龜頭終生露於其外。而龜頭是男人最敏感的部位，露於外頭，想修到不為淫欲干擾的「不動心」，勢必破滅。馬陰藏相，更是了不可得。只能祈求來生，生對地方，不再與愚癡的社會共業。

佛陀對於遠離淫欲的要求，甚至連睡覺的時候都不允許，如《四分律》中，有一次佛陀巡視比丘們的寮房，發現許多露地上的臥具都沾有「不淨」——即精液，以此因緣而集比丘僧，訓斥他們：

若比丘念不散亂而睡眠者，無有此事，況阿羅漢。^[10]

在家居士過著夫妻生活，比較沒有這方面的問題，但也由於這樣，較難成就。比丘僧中，不乏年輕氣盛者，一旦儲精囊滿溢，就容易「夢遺」。夢遺的「不淨」污染了臥具，被佛陀看到了，趁好藉此因緣向比丘宣說睡眠法，必須正念不散亂，這也是為什麼《瑜伽師地論》的瑜伽師要講「惛寤瑜伽」^[11]——一起光明想——的理由，它對一個修行人保潤內在的能量，有著無比的作用。假如處理好睡眠的問題，那就絕無「漏失明點」的問題了。

從《俱舍論》過渡到大乘佛法，仍不捨棄與女人保持距離。來到中國很重要的譯經師鳩摩羅什，在飽受女人之害後，也語重心長地寫出《菩薩訶色欲法經》，直說女人之種種過患，修行人若不能遠離之，無異於投入地獄，受極大苦：

女色者，世間之衰禍。凡夫遭之，無厄不至。行者既得捨之，若復顧念，是為從獄得出，還復思入。^[12]

在《涅槃經》裡，更是如此形容女人：

一切女人皆是眾惡之所住處。^[13]

佛陀絕不是隨興所至地亂罵，而是實事求是，有理性地呵責，呵責女人的最大因素，不外是女人的「淫欲難滿」^[14]，假如有恆河沙數的男子，共與一女人辦淫事，這個女人猶不滿足。^[15]這樣的說法，與現代生理學、心理學、醫學，乃至與某些神祕主義者的說法，若合符節。男女每次的做愛，男人很容易達到高潮，從開始到結束，為時不長，換句話說，男人的淫欲心，很容易獲得滿足；反觀女人，有可能做愛兩年了，都還沒發生過高潮，甚至有為數不少的女人終身未嚐過高潮的滋味，顯示佛陀的說法非常準確，女人的淫欲心，實在不容易滿足啊！許多女人在自己的男人高潮後，由於尚未滿足，很不慈悲地要求男人馬上再次與她行淫。說真的，即使恆河沙數的男人與她共淫，她仍是得寸進尺啊！女人實是眾惡之所住處。

這也是為什麼《涅槃經》的佛陀鼓勵修學佛法的眾善男子、善女人，於生生世世中，一定要許願求得男子身，不得女子身。^[16]《涅槃經》於呵責女人後，開始闡述大丈夫相須具足佛性：

諸善男子、善女人等聽是大乘《大涅槃經》，常應呵責女人之相，求於男子，何以故？是大經典有丈夫相，所謂佛性。若人不知是佛性者，則無男相。^[17]

「佛性」成為是否具足丈夫相的標準，或許會有人問：「既然以佛性為標準，那麼女人心中有佛性的話，也具足丈夫相了啊？」答曰：不要忘了引文中還提到一句話，「常應呵責女人之相，求於男子」，「男身」是先決條件，有了男身後，才進求內含佛性之「丈夫相」。其實，從「是大經典有丈夫相，所謂佛性。若人不知是佛性者，則無男相」這段話，可以得知：男相與丈夫相是可以劃上“=”號的。以符號邏輯分析如下：

1. 有大丈夫相 → 所謂佛性

P → Q

P

Therefore Q.....M.P. 肯定前件

[18]

2. 若人不知是佛性者 → 則無男相。

~Q → ~R

~Q

Therefore ~R.....M.P.

而第 1 式 (P → Q) ≡ (~Q → ~P).....Trans. 轉變律

[19] ~Q → ~P 與第 2 式 ~Q → ~R，Q 是共同的項目，因此可以得知：P = R，丈夫相 = 男相。

三 以佛性區分內外道之常樂我淨

我國印順法師一直認為大乘佛法的常樂我淨類似外道的梵天思想，從《涅槃經》文殊師利的提問與佛陀的回答，或許可以幫助我們進一步釐清這個問題。

文殊師利言：「如佛所說有常、有我、有樂、有淨是實義者，諸外道等應有實諦，佛法中無，何以故？諸外道輩亦復說言諸行是常。」 [20]

文殊師利進一步提到，必須有一個作者來受他自己所造業的果報，這個作者必須是「常」，若作者無常，誰受果報？這個說法其實在勞思光的《中國哲學史》也有提到，假如沒有一個永恆的我，誰證悟？誰成佛？誰涅槃？這裡的問題意識是一樣的。

佛陀的回應主要是從「佛性」來區別內外道之常樂我淨。

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，……，非陰界入之所攝持，是故名常。 [21]

佛性遠離一切無常、有為、變易之法，屬於那超越界的，故名為常。而外道的常樂我淨完全從有為緣生之法來立論，如從生滅之作者而立永恆之我，其範疇總是落於有為界，佛性則直從超越界立說，沒有緣生法之過患。另外，佛陀也從現實層面來說明外道的常樂我淨並不殊勝，因為他們雖然推論出業果自作自受，確仍然耽著於五欲。 [22] 因此，外道的常樂我淨在現實層面出現的過失為：

雖於正理無倒了達，然於所知境迷惑顛倒，故非真證。

說到現實界，這個問題不僅外道有，佛教界何嘗沒有，說理的人多，證理的人少。所謂的證理，即是知行一致，內外一如非二如。了達深義而大行欲樂的佛教徒大有人在，這種人往往以圓頓的思想為自己的行為合法化。所以，當我們說別人時，要不斷地省察自己。南華大學的護法法師曾好玩的打趣說：

說的一套，做的一套，想的一套。

雖是打趣，道來卻是語重心長，這實在是所有宗教徒的通病啊！

四 三種聖者不需要老師

三種聖人是不需要老師的：一者佛陀，二者獨覺，三者菩薩，菩薩有一些不需要老師，有一些需要老師，不需的部份即將說明；聲聞則徹頭徹尾地確定需要老師，否則就不叫聲聞。

佛陀雖然曾經求訪過外道之仙人，但都無益於祂想追求的解脫之道，最後還是得自己去發掘那無上、無頂的解脫之道。佛陀最後是自己一個人、孤獨地在菩提樹下成佛，沒人陪伴祂，也沒有老師在旁督促、指導，全然地無師自悟，如《涅槃經》云：「獨一無侶，無師自悟。」^[23]

佛陀這種孤獨性其實很像獨覺，所差者只在於佛陀經由天人的勸請後，總算出來說法，否則，釋迦牟尼也有可能成為獨覺。獨覺者的孤獨個性就顯得太過於孤僻了，厭離人群的心極為徹底，其悲憫於眾生的悲心也很薄弱，故沒有想要出來度眾的傾向。^[24]

至於真正使獨覺自悟而不靠任何老師的原因，是因為祂們屬於「慢行者」，認為自己的能力很強，不需要靠任何老師。在內心深處，祂們希望自己「天下無敵」。^[25]

《涅槃經》的佛陀在說明菩薩的「不可思議」時提到：

菩薩摩訶薩無有師諮受學之處，而能得於阿耨多羅三藐三菩提法，得是法已，心無慳吝，常為眾生而演說之，是故復名不可思議。^[26]

這裡的菩薩依照經文脈絡，是指初發心菩薩，雖然只是初發心，卻能自始至終維持菩提心，並且在修學過程中沒有任何老師可以諮問。千辛萬苦成佛後，還不吝嗇地傾囊相授，實是不可思議。這裡主要是指出：有一類菩薩在初發心後，修學環境沒有老師、善知識，仍舊可以自力成佛。

這三種聖者同樣不需要老師，然而其中我最欣賞獨覺，因為獨覺者具有孤傲如獨孤求敗的性格，鶴立雞群，超拔不群。祂們使真理保持最純的狀態，不與任何現實染汙法妥協。與佛陀、菩薩比較起來，諸佛菩薩太忙錄了、生活太複雜了，每天趕著說法度眾，永遠有做不完的佛行事業等著祂，只能用一個字來形容：**累**。獨覺者則「無事一身輕」，有人度也好，無人度也罷，內心一向趣寂^[27]。祂不會像諸佛菩薩趕不急的說法，祂只以身教直接教導眾生、影響眾生，甚至以自己的實力——聖神通——令難調伏者生起歸向。關於此，《瑜伽論》與《涅槃經》都有經文為證：

以身濟度，不以語言，何以故？唯現身相為彼說法，不發言故，示現種種神通境界，乃至為令心誹謗者生歸向故。^[28]

緣覺之人修寂滅法，志樂獨處。若化眾生，但現神通，終日默然，無所宣說。^[29]

五 「以惡象比喻惡知識」來突顯善知識的可貴

遠離惡知識，親近善知識，不僅是聲聞法的基礎知識，菩薩藏亦如是說，如《大般若經》云：

若菩薩摩訶薩欲得世世常憶宿住，終不忘失大菩提心，遠離惡友，親近善友，恒修菩薩摩訶薩行。^[30]

從世間法來說，師長對人是有決定性影響的，出世間法亦不例外，修行人如果能常常與比自己德行高的善知識在一起，不但能增廣見聞，對於法上的疑問，亦頗有幫助。《舍利弗阿毗曇》論中說：

持戒賢善，斷貢高放逸，忍辱成就，自調自減，自入涅槃，欲離欲、欲盡，乃至欲離癡、癡盡，應染處不染，乃至應癡處不癡，應止處不止，應受處不受。身口意業清淨，正命清淨，行信慚愧，多聞精進，命慧修行，八道具足，戒、定、慧、解脫、解脫知見，衣食知足，是謂善知。何謂識：若識善識知共行、慈重行、慈究竟行、慈常敬不離，是名善知識。^[31]

當我們親近這樣的善知識，還怕行為不正而邪嗎！善知識是一個已經走過的人，他不僅理論上懂，更重要的是他的經驗，他來到了一個頂端，他俯看著大地。善知識經過人生各式各樣的驚濤駭浪，但每一次的巨浪都被他調伏了，從調伏自己的過程中累積解脫資糧與解脫知見。人們親近他，只有毫無選擇地往善的方向發展，如《阿毘達磨毘婆沙論》卷第九，「若人喜親近善知識，樂聽聞法者，如此人疑，能生正決定；有人不喜親近善知識，不樂聞法者，如此人疑，能生邪決定。」^[32]

《大般涅槃經》有趣地把惡知識與惡象放在一起比較，結果顯示「人」比「動物」的破壞性強，因為惡象頂多破壞我們外在物質性的身體，卻傷害不了我們內在的心，惡知識卻能俱壞二者，是故經云：

惡知識者為善法怨，是故菩薩常當遠離諸惡知識，如是等漏，凡夫不離，是故生漏，菩薩離之，則不生漏。^[33]

六 正確的沙門表現

當我們與他人產生摩擦時，反省自己比檢討他人重要，尤其是唯心論極強的大乘佛教甚至認為，看到別人的過失就是自己的內心不清淨。瑜伽師教導九相心住時，在極內住後而達等持之時，心極寂靜，瑜伽行者的心所拓展出的整個世界都是寂靜，所見所聞無非寂靜，再也沒有躁動不安的現象，所以者何？這些躁動現象與瑜伽者的心不相應故。

《涅槃經》卷二十三回到一個最基本的問題，為何出家？出家無非是要遠離世間的一切名利、衰損，若出家而不能善於修習，使內心保持寂靜，還想與世間爭名奪利的話，實不名出家。經云：

夫出家者，不應起惡。若起惡者，則非出家。出家之人，身口相應，若不相應，則非出家。^[34]

這段話無非是給出家人當頭棒喝，永遠不要忘記自己是為何出家的。對一切眾生常應起慈愍心，不應生起一絲絲不善的念頭，否則就不叫沙門。

我名沙門，沙門之人，名覺善覺。我今乃起不善之覺，云何當得名沙門也！^[35]

聲聞尚需修忍辱，何況菩薩，菩薩為度盡一切眾生，乃至為度一闍提，必須忍受一切身心的痛苦，忍人所不能忍。不忍受的話，不僅無法度他人的煩惱，而且令自心生出諸漏；相反的，如果能忍，不僅度人之煩惱，且令自心無漏。

我若不能忍受如是身苦心苦，則不能令一切眾生渡煩惱河。以是思惟，雖有如是身心苦惱，默然忍受，以忍受故，則不生漏。^[36]

七 大寂之深意

之前以為只有密宗追求大樂的智慧，原來《涅槃經》已經講到「大樂」。然而，《涅槃經》清楚地界定，所謂的大樂，必須是「無苦無樂」^[37]，才叫大樂。乍看之下，無苦無樂似乎與三受中的「不苦不樂」相似，佛陀把這種可能性排除，因為不苦不樂還是一種苦，^[38]大樂所講究的「無苦無樂」則不摻雜任何苦的成份。

另外，所謂的大樂必須遠離一切的喧鬧，住大寂靜，才算大樂，經云：

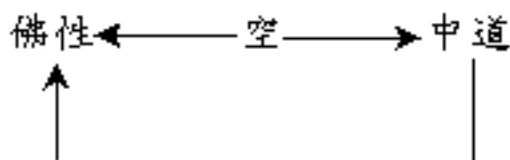
大寂靜故，名為大樂。涅槃之性是大寂靜，何以故？遠離一切憤鬧法故，以大寂故，名大涅槃。

由此，令我有趣地發現自己的法名所隱藏的深意，大寂是大樂的充要條件，大寂為因，大樂為果。復以大樂為因，大涅槃為果，「有大樂故，名大涅槃」^[39]。故總的來說，有了大寂之特質，則能導向最終的大涅槃，中間過程則享受著幸福的「大樂」。

大寂 → 大樂 → 大涅槃

八 中道——看到事物的全幅面貌

《涅槃經》談中道是在解釋「云何佛性」^[40]時才提到的，佛陀先以「第一義空」來解釋佛性，復以空來定義中道，最後又以中道來詮釋佛性，形成循環，可以下圖表示經文的架構：



經文本身是這樣的：

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。 [41]

許多人以為如來藏思想或佛性思想是一種帶有實體(substance)或者本體論立場的思想，這樣的瞭解並不正確，由引文即可知道，佛性必須與第一義空相應，是空如來藏，不帶本體；復是無我如來藏，無大梵之真我，如《楞伽經》的大慧菩薩向世尊詢問如來藏與外道所說有何異同時，佛便告之：

(我)說如來藏，不同外道所說之我。……開引計我諸外道故，說如來藏。……大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。 [42]

復次，不能只見到空而不見不空，只見空而不見不空，不能稱作中道，換句話說，中道必須見到事物的正反兩面才行。假如有人於正、反之外，又提出一個「中間」，那麼中間也必須被收納進來。因此，中道更正確地講，應是**認識到事物的全幅面貌**。如此一來，不管對「事物」進行多少層次的分析或解剖，「全幅」一詞即能盡攝一切的分析或解剖。見到事物的全幅面貌才有資格稱為「智者」，其實智者是相對於聲聞緣覺而說的，因為他們無法見到事物的全貌：

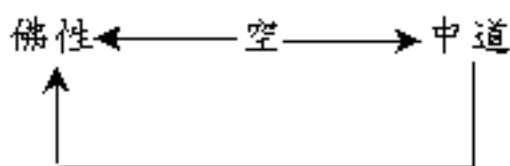
聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故不得第一義空，不得第一義空故，不行中道，無中道故，不見佛性。 [43]

智者則具足完全的能力看到所有事物相對的兩邊，「智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。」此與智顛所說三假中的「相待假」^[44]極為相似，如觀眼識之生起，必由眼根與色塵來顯眼識。又「對不止以明止義」提到，^[45]在六根觸六塵的當下，雖然六塵是無常燥動的，但能馬上悟入「當體即止」，這個道理就好像當我們看到白色的時候，我們能馬上知道有黑色的存在；當我們在喧囂的菜市場裡頭時，我們馬上知道遠離菜市場時，有寂靜之存在；有火焰的存在，也就有黑暗的存在。^[46]同理，當我們正在無明的當下，馬上能夠悟得「無明即法性」，而法性是寂然常住的。

最後，「中道者，名為佛性」，把中道指向了佛性。事實上，中道與佛性並無主從先後的問題，兩者完全可以互相指向，何以故？

佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。 [47]

因此，既可以用中道來解釋佛性，也可以用佛性來解釋中道。故前面的圖應修正為：



第二節 爭議點——佛說、非佛說

第一項 佛說？

《大般涅槃經》雖然是一本佛經，但是與《阿含經》比較起來，內容有太多的歧異與爭議。無疑地，儘管可透過邏輯來為其思想的歧異合理化，如融合常與無常，但是我們可發現為了合理化，佛陀經常是大費唇舌地為祂新提出的思想護衛，並矯辯這是諸佛所說，「諸佛法爾」^[48]。

《阿含經》裡的佛陀是簡短且強而有力的；《涅槃經》的佛陀卻長篇大論地論說。或許我們可以再為後者護衛，說是「示現給眾生看的」或者「佛陀境界不可思議，非凡夫聲聞緣覺所能思量」，然而，這畢竟是爭議點，有待更深入討論。

底下將進一步從經文的後半部與當初的時代背景來深入「佛說、非佛說」之課題。

第二項 惡比丘之批判

如來講出《涅槃經》時，已經意識到這部典籍將遭遇懷疑的命運，是故預言自己涅槃後，會有惡比丘或聲聞弟子為了此經之真偽而起悟諍，那些誦持《涅槃經》的佛弟子，將慘遭殺害。^[49]如是惡比丘直接判《涅槃經》「非佛所說」、「非佛經典」，而是六師外道所說之經典：

涅槃經者，非佛所說，邪見所造。邪見之人即是六師，六師經典非佛經典。^[50]

惡比丘們之所以如此判，來自於五項原因：

- (1) 一切諸佛悉說諸法無常、無我、無樂、無淨。
- (2) 佛菩薩聽諸比丘畜種種物，六師所說，不聽弟子畜一切物。
- (3) 諸佛菩薩不制弟子斷牛五味及以食肉，六師不聽食五種鹽、五種牛味及以脂血。
- (4) 諸佛菩薩說於三乘，而是經中純說一乘，謂大涅槃。
- (5) 諸佛畢竟入於涅槃，是經言佛常樂我淨，不入涅槃，是經不在十二部數，即是魔說，非是佛說。^[51]

最後一點不僅認為非佛所說，還講得很難聽——是魔說。這五點理由之正確性，筆者將依戒經《四分律》與原始佛典《阿含經》來驗證其是否有理，所以者何？經中之惡比丘，動輒以原始經典來判斷《涅槃經》之真偽，吾人即以他們所持之聖教量來考察他們言論之真偽。

一 第(1)點

第(1)點無從考證，今日三藏大多記載釋迦文佛之法，其餘三世諸佛法不能說無記載，但是很少。因此惡比丘用全稱命題「一切諸佛」悉說無常、無我、無樂、無淨是很不妥當的作法，因為現行文字記載不可能窮盡諸佛之說法。

二 第(2)點

第(2)點就有戒經作完全的依據，惡比丘認為佛陀聽比丘畜種種物剛好與事實相反。佛陀制定戒律的用意就是希望比丘們把世俗事務、身外之物與內心的渴望減到最低的程度，哪有可能反聽弟子們畜物。戒經依據在於《四分律》〈三十捨墮法〉的第1條、第3條、第7條、第8條、第9條、第10條、第14條、第15條、第21條、第22條、第27條、第28條，如是〈三十捨墮法〉制定的用意，幾乎是爲了制斷比丘們「畜種種物」的可能。

第1、3、7、8、9、10、28條都是爲了比丘們藏畜「衣服」而制立的；^[52]第14、15條是爲了比丘們藏畜「臥具」而制立的；^[53]第21、22條是爲了比丘們藏畜「鈴」而制立的；^[54]第27則是爲了比丘們藏畜「雨浴衣」而制立的。^[55]「藏畜」究竟有何過患？起貪愛心，起貪愛心則被色繫縛，被繫縛故，不得解脫。

因此，第(2)點的說詞顯然是錯誤的，違反佛陀制戒的本意。他們之所以會那樣講，乃是鑽法律漏洞，如第1條，佛制定後，又開許作「不淨施」法後，得畜十日，緣起是因爲阿難持一貴價糞掃衣，欲予大迦葉，然而大迦葉行頭陀行，不在，十日後還，佛陀才特別爲此因緣允許藏衣十日，若過十日即犯戒。^[56]其餘諸戒之開緣條件也類似於此，不再列舉。惡比丘即抓這種微不足道的法律漏洞而認爲佛陀允許藏畜種種物，其實，每一條戒律的開緣都是在實際上碰到困難時而做的變通，絕不能以此變通而誤認爲「許可」，佛陀真正的用意是：能不藏畜就不藏畜，物質需求減到最低。

三 第(3)點

關於吃肉之妥當性，底下將根據戒經一一論證，答案是肯定的。其實這個問題，東研所的一個研究生曾經寫過一篇碩士論文，指導教授是周春塘老師，專門探討吃肉的問題。他發現藏傳、南傳佛教都不禁肉，唯獨中國佛教禁肉，南傳不守菩薩戒也就罷了，藏傳佛教是徹底的大乘佛教，守菩薩戒，卻仍然吃肉。可見中國佛教強烈地變型了，原來是受到政治因素的介入。他發現梁武帝曾經召開兩次全國大會，召集最重要的律師討論吃肉、吃素的問題。律師從戒經的立場向皇帝說明沒有吃素的理論根據，梁武帝不服，最後仍以帝王之尊，高壓下令全國僧人茹素。從此，中國僧人就步入吃素的命運。

這是他的論證，底下我將以《四分律》來論證出家人吃肉的妥當性。

(一) 不吃肉違反四聖種

僅輕於四波羅夷斷頭罪的「十三僧伽婆尸沙法」，第十條關於破和合僧的戒條裡，佛陀制戒的因緣是提婆達多與其伴黨，爲了破壞世尊的僧團，想出了一修計策：如來常常稱說頭陀法，讚嘆少欲知足、出離之樂，那麼我（提婆達多）也有五法是頭陀勝法，何等爲五？

盡形壽乞食，盡形壽著糞掃衣，盡形壽露坐，盡形壽不食酥鹽，盡形壽不食魚及肉。……。年少比丘必多受教，上座比丘恐不信受，由此方便，故得破其僧輪。^[57]

提婆達多想出與佛陀對立之法教，年少比丘比較容易煽動而信受，上座比丘尤於得法、悟法，於法簡擇、極簡擇，難以煽動。如此一來，分裂僧團的團結，就能坐收魚翁之利。五種頭陀勝法裡，不吃魚肉是其中之一，為什麼與佛陀的法教對立呢？佛陀認為提婆達多破壞四聖種：

佛告諸比丘：「提婆達多今日欲斷四聖種。」^[58]

原來，不吃魚肉違反了佛陀所說四聖種之一的「隨得飲食，便生喜足」。出家人不管獲得什麼樣的食物，都應生歡喜滿足心，怎能挑剔食物呢？挑剔食物也就罷了，怎麼還能發大願：盡形壽不食魚及肉。簡直挑食挑到極點了，過度偏激。佛陀破邪顯正後，制立「莫以善巧方便破壞和合僧」的戒條。

（二）蓮華色比丘尼的實例

在〈三十捨墮法〉的第四條中有一實例，蓮華色比丘尼未出家時，所嫁的丈夫太爛，丈夫不是跟母親私通，就是與女兒私通，作為正妻的蓮華色由此痛苦因緣，聽聞佛法，出家學道。由於看破世間，極度精進，果然證悟，得神通證。後於森林修行時，有一賊帥，因見蓮華色威儀庠序，即生善心。之後，賊帥獨自吃完豬肉後，把剩餘的肉懸吊在樹枝，心自念言：「此林中若有沙門、婆羅門，有大神力者，持之與去。」^[59]

這樣的心念被蓮華色比丘尼的天耳讀到了，她就叫人去那棵樹取來，親自把生肉煮熟後，拿到耆崛山上供養諸上座比丘。^[60]從這個例子，清楚地顯示了佛陀的出家弟子並不忌諱吃肉，吃肉是一件很自然的事件，如同吃植物的自然。

（三）肉食乃五正食之一

第(一)點是從消極面來講，佛陀否定「不吃肉」的歪理，第(二)點有了實際的例子，即將說明的這一點則是佛陀直接積極地肯定吃肉。〈九十單提法〉的第三十五條提到，佛陀讚嘆一食法（即一搏食），結果開始有比丘形體枯燥，容貌憔悴。為此之故，佛陀逐步地放寬吃的標準，結果祂說：

自今已去，聽諸比丘食五種食，若飯、若樹、若乾飯、魚及肉令飽足，於此五種食中，一一食隨所得令飽足。^[61]

正食者，飯、樹、乾飯、魚及肉。^[62]

五種正食中，佛陀完全明文准許比丘吃魚肉，而且還要吃飽吃足。這或許是律師們反對梁武帝勒令全國僧人吃素的主要原因。

(四) 平等性的問題

佛陀非常重視「平等」這個概念，在四無量心的修法中，必須修到最後「平等捨」之境；瑜伽師也在教導三相的修法中，提到「舉相」、「止相」之後，安住「捨相」。除了禪觀，佛陀也常強調「眾生平等」，破除種姓制度就是祂最實際的做法，婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅都能到佛陀座下出家。

眾生平等，眾生除了指有情之外，包不包括無情呢？從印度一直到中國天台、禪宗，一直受到爭論。吾人以為，若真要平等，就要平等得徹底。把無情包括進來，明顯地在外延上超過僅有有情的說法。因此，吃素只吃植物不吃肉，已經違反「眾生平等」這一命題。有人會說，吃肉要殺生，看到動物流血，心有不忍。我會如此反駁：動物流血，植物就不流血了嗎？動物的血由血紅素構成，以紅色為其表徵；植物的血由葉綠素構成，以綠色為其表徵。愚癡的凡夫僅見到紅色的血就生慈悲不忍之心，全然不知口咬蔬菜時，也是滿口沾滿了植物綠色的鮮血。動物死亡會哀叫，植物就不會哀叫嗎，我們人耳無法聽到那種頻率的聲音罷了！

因此，假如要平等，就應平等全吃而活，或平等全不吃而死。吃素是一種對植物很殘忍的行為。其實，大部的素食主義者，很少基於「慈心不殺」的理由吃素，大多是以自私為前提，考量自己的身體健康而吃素。

做為中國僧人，受到地域、文化種種因素的限制，雖然知道正理允許吃肉，然而，最好依照持戒的精神而行動，如弘一律師為《五分律》所作的註解言：

佛言：雖是我所制，餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，餘方必應行者，皆不得不行。
[63]

綜上所述，惡比丘所持之看法，沒什麼不對，但卻不能以「禁牛五味及食肉」之理由而把《涅槃經》戴上「非佛說」的帽子。何況《涅槃經》沒出現過「斷牛五味」的字眼，禁食眾生之肉倒是有，其理由為「慈心不殺」，符合佛菩薩慈悲的本懷。雖然不食肉違反「四聖種」，但是假如不是因為像提婆達多欲壞僧團而特別標榜，相反的，是基於「慈心不殺」不食肉，這種超高標準的道德情操不僅不違反四聖種，而且是更上一層樓的表現。當然，這必須是環境許可選擇素食的時候才能方便行持。

第(4)點關於三乘或一乘的問題，惡比丘認為諸佛菩薩皆說三乘。其實三乘之分別是大乘思想強力發揮後的產物，考四部《阿含經》，僅《雜阿含經》的第 1227 經與《增一阿含經·高幢品》的第 6 經提及三乘。《增一阿含》說明持守八關齋戒者，「欲求作聲聞、緣覺、佛乘者，悉成其願」。^[64]《雜阿含經》則提到波斯匿王喪祖母後，極為苦惱，佛陀為他說法，生者皆歸死，即使阿羅漢、緣覺、佛，都不例外：

羅漢比丘，諸漏已盡，離諸重擔，所作已作，逮得己利，盡諸有結，正智、心善解脫，彼亦歸盡，捨身涅槃；若復緣覺，善調善寂，盡此身命，終歸涅槃；諸佛世尊，十力具足，四無所畏，勝師子吼，終亦捨身，取般涅槃。^[65]

是在這樣子的情況下才提到三乘，北傳四阿含就只有兩經真正提到三乘。惡比丘卻極力把這種零星的說法，講成遍一切諸佛菩薩皆如是說。況且《大般涅槃經》會把三乘歸於一乘——大涅槃，也有它紮實的理論根據，它根據了《雜阿含經》這個例子加以發揮，阿羅漢、緣覺、佛三種聖人，到生命終了時，無非歸於涅槃。因此，《涅槃經》的說法有原始經典的支持，惡比丘的謾罵不應理。

五 第(5)點

第(5)點佛陀不入涅槃看起來似乎與上一段《雜阿含經》的說衝突，其實不然。佛陀充分運用印度邏輯辯證法的技巧，循序漸進地說明「不入涅槃」這項命題。不入涅槃是因為佛陀所達到的解脫境界是恆常不變的，不再屬於現象界之生滅有為法。這樣的意義其實與《雜阿含經》的「入涅槃」沒什麼差別，佛陀不斷叫弟子觀察現象界的無常，欣求超越現象之涅槃，雖然過程中不明講涅槃具有「恆常不變」之性質，那是因為佛陀要讓弟子們用自己的身心直接去體會那不可說的「超越界」。

惡比丘認為「不入涅槃」這種邪說不攝屬於十二分教是錯誤的，因為十二分教中的「方廣」，就是佛陀用來專講廣大深奧之教義，有關如來藏之經典大多歸屬於此。可見惡比丘對這部份的經藏「不知不見」。

六 綜述

總之，惡比丘持五種見解來毀謗《涅槃經》為「非佛所說」與「魔說」是不夠強力的。尤其是第(2)點（其餘四點或許還有義理論辯之空間），其錯誤之嚴重性已經到達睜著眼睛說瞎話的地步，完全與事實相反。這一點涉及戒律，是鐵的事實，較無義理論辯的空間。

第三節 料簡

第一節比較是從正面的角度來看待《涅槃經》，這一節將針對《涅槃經》負面之處加以批判。

第一項 四種人的前後矛盾

〈如來性品第四之三〉一開始，佛陀指出四種人，極力給予好評，說他們出現於世，能作世間人的依怙。後三種人的名稱，援引傳統四果的專有名詞，第二種人爲須陀洹、斯陀含，第三種人爲阿那含，第四種人爲阿羅漢。^[66]第二種人已可稱爲菩薩了，第三種人成佛已近在咫尺了，第四種人更位階十地，^[67]換句話說，把舊有的阿羅漢果位等同於新起的十地思想。

無疑地，這種作法不外是把菩薩行與聲聞四果作了結合，本該有其積極的一面，顯示新起的思想不排斥傳統的思想與人事，兼容並蓄。然而，就在世尊破斥「舊四依」而另立「新四依」^[68]時，把原初的美意，破壞殆盡。祂指責不了義經爲聲聞乘，了義經爲菩薩乘。^[69]就這樣，和平共處的希望又泡湯了。

其實，這一直是大乘經典的通病——毀謗小乘經。過去，有些人認爲沒這回事，但是，事實勝於雄辯。雖然，經裡沒有直接毀謗，卻總是出現蓄意地貶低身價，難道不是變向的毀謗嗎？毀謗大乘有罪，毀謗小乘就理所當然嗎？假如大乘總要貶低小乘，小乘總要指責大乘爲非佛說，兩派無法和平共處，那麼我只好自走另一條路線——排小捨大，^[70]絕對的超然、超越，不再讓自己墮於這個永遠無法解決的傳統泥沼裡。以無分別心、平等心看待大小乘，雖是無分別心，卻不礙「無分別的分別」^[71]。

第二項 不了義經缺乏所指(reference)

接續上一項佛陀把不了義經指向聲聞乘的議題，現在，祂乾脆把聲聞乘的內容直接拿出來批判：

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。^[72]

精通原始佛教者，一眼就能看出所謂的《經》中說是指《阿含經》，但是祂解釋不了義，就令人瞠目結舌，摸不著頭腦了。祂說「以不能了如是義故，令諸眾生墮阿鼻獄」，我看遍了《雜阿含經》，從沒這種說法。《雜阿含》、《中阿含》、《長阿含》從未出現「阿鼻地獄」之詞，只有少數出現在《增壹阿含》，但絕不是因爲上述的緣故而墮入阿鼻獄。

當祂進一步解釋一切燒燃時，指出一切燒者，「涅槃亦燒」，^[73]出此狂言，未免大逆不道，而且還把禍端嫁禍給佛陀——「『如來說』涅槃亦燒」。《阿含經》裡的佛陀只有鼓勵弟子們趣向涅槃，說明涅槃的諸多寂靜功德，令弟子們興欣嚮往，從無「涅槃亦燒」的荒謬性說詞。看來印度人爲了使人相信祂的理論，什麼樣的聖人都敢請出來了。

因此，涅槃經的佛陀雖想以這些名目來爲聲聞乘冠上不了義經的惡名，不料祂說過頭了，聲聞乘根本沒這些內容，故那些指責指向了「空集合」，所指(reference)^[74]缺如。

第三項 一歸依

三歸依——歸依佛、歸依法、歸依僧，自古以來就一直是學佛所歸依的對象。佛代表發揚佛法的創始者，法是佛陀親口宣說的思想，僧是奉行此思想而廣大弘揚的出家人。三者缺一不可，缺了佛，法不知是誰所說，僧也就喪失最高的指導源頭；缺了法，僧成了盲目崇拜偶像，沒有實質的思想；缺了出家僧，佛陀之偉大與佛法之真理將會被時代洪流所淹沒，因為出家僧完全沒有世間利益衝突之重擔，唯有出家僧才能保留純潔無暇的真理，乃至使真理辯證性地向上攀升，佛陀之神聖性也隨之提升。相反的，沒有僧侶的話，凡夫只求佛法適應於世間、適應於思潮，將把佛法不斷地往下拉，與現實妥協，然而，真理是不能妥協的，一旦妥協，其神聖性就消失殆盡。保持法的神聖性，只有遠離世間，與世間沒有任何利益瓜葛、也不討好任何人的出家僧，才有辦法輕鬆地辦到。

也就是這樣，佛法越是發展，「上師」的重要性才愈發突顯出來，何以故？佛陀已死，僧又泛指僧眾，到底由誰來教我們佛法，也沒有定論，故「根本上師」成為非常重要的依怙主。密乘依此，從三歸依發展出四歸依是情有可原的。

《涅槃經》裡的佛陀卻石破天驚地說：

若有分別三歸依者，我當為作一歸依處，無三差別。……如今不應受持如凡愚人所知三歸差別之相。^[75]

事情非常簡單，如果照祂所講，把三歸依收攝為一歸依——佛性，當場聽祂講說這種思想的那一代人或許受教了，但是，一歸依之佛性由誰傳衍下去？三歸依承認僧的價值，有僧為此思想傳授下去，一歸依認為佛性足矣，它的流行頂多一代，再來就沒了。

當然，一歸依的思想或許不用憑藉僧，只需形之於文字，由藏經來說法就好。但是，只要碰到一個暴君焚書坑儒，這種思想就慘遭滅頂了。僧人是活動性的，他可以化成各種不起眼的身份，躲到沒人知道的角落去，等君王殺氣一過，三歸依又可以落地生根。

因此，「人」的價值絕對不能抹滅，不僅在西方社會裡重視它——人權，即使在宗教社會裡，僧人或宗教師的身份也必須予以尊重，《涅槃經》雖想以一抽象的佛性來普遍性地籠罩一切，但是它得罪了為它傳播思想的自由體，可說是佛性思想的最大疏失。

第四項 善法欲

於《涅槃經》〈聖行品第七之三〉裡提到「善法愛」的觀念，依據經文可整理如下：^[176]

諸菩薩求善法愛 {
善：求大乘者
不善：求二乘者

善法愛是針對菩薩而說的，一般愚夫只有不善愛，以追求五欲、流轉生死故。善法愛並非全善，它又分為善與不善，求大乘為善，求二乘不善。這又是大乘經典貶斥小乘的實際例子。暫且撇開大小乘不講，善法愛之所以有別於不善愛，在於從五欲追求轉向法的追求。此與世親菩薩講的「善法欲」同一回事：

若緣無漏，便非過失，如善法欲，不應捨離。^[177]

世親認為只要目的是為了「無漏」，則對於無漏功德的欲求是可被允許的。但是大乘卻認為連「善法欲」都不可以有，否則內心即成染汙，如窺基於《成唯識論述記》云：

薩婆多師緣無漏貪，是善法欲；今大乘說，愛佛、貪滅，皆染汙收。^[178]

世親雖持經量部的思想，但仍源自有部，大乘法批判有部緣取「無漏」之所緣，是帶有染汙心的，修行必須保持全然的無所求。但吾人要進一步地對此批判加以料簡，試提出問難：如果不是為了涅槃的功德，如果不是為了開發種種人體潛能，為什麼我們要修學佛法？如果自始至終，修學佛法皆是無所得，那末，有修者與無修者的差別在哪？這兩問難並不是為了反駁空宗，而是為了彰顯「空中之有」，其重要性不能被忽略。般若經雖講「畢竟空」，但這樣的境界仍然須有「因緣」來成辦，並不是從本以來就空叫畢竟空，而是精進努力後所呈顯的空性智慧，此智具有「畢竟空」的性質。同理，不是所有的人在一開始修行的時候，就能保持「無欲」，相反地，「欲望」是不可扼抑的，所應作的是將它的能量轉向另一個方向，而上面《俱舍論》正是要處理這個問題，故不能隨隨便便看它被評破了，就一味地認為它是錯。《涅槃經》也是肯定善法愛的。任何的「理」或「見」都是如此，沒有絕對的是非對錯，皆是「因人因地而制宜」罷了！窺基屬唯識宗的人物，其所宗之經論中又以《瑜伽論》為最強，但《瑜伽論》卻徹徹底底地肯定「善法欲」，因為善法欲為出家之正因，^[179]沒有善法欲的話，不可能出家。窺基居然於此義全然不知，令人遺憾，他已忘記他自己是為「欲求真理、欲求解脫」而出家了！

對真理有適度的追求欲，追求真理的過程則維持著正確的生活方式，我們的心將漸漸地平息下來，掉動心、貪心、瞋心、舉心、散心……等等都會因為我們無間的加行而緩和下來，終致寂滅、沒、清涼、安樂、止息。

第五項 二乘涅槃為無常

本節第二項曾經指出，《涅槃經》的佛陀認為聲聞或阿含經講的涅槃亦是「燒然」，一切燒然，涅槃亦燒。^[180]卷十三處，談到四聖諦的「滅諦」時，又是這種說法：

所言滅者，名煩惱滅，亦常無常，二乘所得，名曰無常，諸佛所得，是則名常。

這又是分別大小乘優劣的意識型態，這種佛法的表達方式，向來是我所反對的，尤其是宣揚般若無分別心的大乘佛法，更不應如此。大乘佛法的高明在於它把心法淋漓盡致地闡揚出來，目的是為了導引行者入無分別智。如果能在經文的過程裡，都能一致地以無分別語言來描述的話，勢必比偶而出現貶斥小乘的語言還來得好。爲什麼？只要一貶斥，馬上陷入分別對待，無形中，本來讀者已經進入一種甚深的心理狀態，由於看到這種類似世俗分別你高我低的語言，馬上又從無上的理境中退回世俗世界。

大乘經典這種寫法不但不會讓我欣賞，反而提醒我日後寫文章時，別再重蹈覆轍。說真的，那種貶斥的語言實在是惹人厭，每當我看到時，就心生悲憫，不忍心教內彼此互相殘殺。

對於一組名詞的理解，必須把它還原到本來的文本脈絡（context）裡，才能獲致正確的理解。滅諦或涅槃經亦復如是，大乘佛法不把阿含的滅諦與涅槃還原到它本來的脈絡，不斷從自己封閉的系統來貶斥小乘，在學術上，實是落伍的做法。在阿含經的脈絡裡，滅諦或涅槃在阿羅漢的身上，徹頭徹尾地證得，永不退失。退阿羅漢是後代的說法，尤其是阿育王時代以後。華嚴法藏大師在說明種性差別時，分成五個層次說明：小乘教、始教、終教、頓教、圓教。其中，他又把小乘(h'na-yEṇa)的種性細分爲六種：

若依小乘種性，有六種：謂退、思、護、住、昇進、不動。^[81]

這一論說主要是根據《大毘婆沙論》^[82]與《阿毘曇心論》^[83]，兩論皆立六種阿羅漢（arhat），也就是上段引文中的六種，這六種阿羅漢又是從《中阿含經》〈大品福田經〉而來，經中立九無學人^[84]，但在排列秩序上尚無前兩論的型式，可見從原始佛法到《大毘婆沙論》編纂之間，這個問題一定困擾著各部派，《舍利弗阿毘曇論》已經出現阿羅漢退論了，最後才由加溼彌羅的毘婆沙師加以定位。而《阿毘曇心論》比《大毘婆沙論》晚出了一百多年，故只是延用罷了。《大毘婆沙論》第五法作「堪達法」，《阿毘曇心論》則作「必昇進法」，但意義都是一樣。六種阿羅漢的意義分別爲：退法者，指阿羅漢的退步；思法者，指已證得四果者，畏懼退轉故，持刀自殺；護法者，指殷重守護已證得的，終致解脫；安住法者，指不退步，也不進步；堪達法者或昇進法者，指能力一直昇進，達到不動心解脫；不動法者，有兩種，一種是由不斷地修練而達到不動，另一種是本來就處於不動種性了，屬於超利根者。

《中阿含》的九無學人雖立了退法，然此經甚爲奇怪，只立了十八學人與九無學人後，即草草結束，沒有進一步說明。與其餘諸經比起來，此經顯得相當突兀，經文短且不解釋，其餘諸經不僅解釋且經文長。疑似後代爲了使其退法阿羅漢有早期根據，故於《中阿含》後加進去。這種後代加進去的做法，《中》《長》《增一》都疑似有這種現象，唯《雜》較少。

《雜阿含》裡就無退阿羅漢論，在其脈絡裡，只要一成阿羅漢，就永成不生法，畢竟不起諸漏、寂靜、涅槃。故《涅槃經》以爲二乘之滅諦亦是無常，可能不只是自家的想法，也是受到有部退阿羅漢思想的影響。

第六項 禪宗末流的佛性問題

有佛性，不等於成佛，然而，禪宗末流六祖以後，卻把兩者劃上等號。底下將到《六祖壇經》挖掘這個問題。《六祖壇經》在《大正藏》有二種版本，一者爲敦煌古本，二者爲宗寶本。敦煌本的全名是

《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，蓋經體的主幹乃惠能大師在大梵寺的說法內容，由弟子法海記錄下來，是目前最古老的版本。宗寶本的全名為《六祖大師法寶壇經》，這是較為流行的版本，為後人改編與增添不少。底下就以這兩版本互相對照來探討：

敦煌本 ^[85]	宗寶本 ^[86]
若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間萬念俱滅，即是自真正，善知識，一悟即知佛也。	若起邪迷，妄念顛倒，外善知識雖有教授，一剎那間妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。
以智惠（應作慧）觀照，內外名（應作明）徹，識自本心。	智慧觀照，內外明徹，識自本心。
若識本心，即是解脫，既得解脫，即是般若三昧，悟般若三昧即是無念。	若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧，即是無念。

惠能進一步以「識本心」而斷言「則是解脫」，在此吾人懷疑惠能沒有分清大小乘的界限，他混淆了大小乘。因為解脫在大乘佛法裡的定義是非常嚴格的，必定要經過無量劫的修行，不斷地累積無數的菩提資糧^[87]，不斷地迴向一切智智後^[88]（sarvaj-a-j-œna），才可得證無上正等正覺，怎麼可能「若識本心即是解脫」。這一命題在小乘佛法裡頭仍然是不容易成立，如原始佛法要斷盡一切漏之後，才能說有「心解脫」（citta-vimukti）或「慧解脫」（praj-œ-vimukti），不可能識本心就得解脫，說此言時，未免過於輕率。通常說來，「識本心」相當於原始佛法的證初果、見法或得法眼淨^[89]，這表示行者已知道心在那裡，已知如何修心，整個修行剛要開始起步，怎麼能妄說「解脫」（vimok:a）呢！在這一點上，惠能是站不腳的。

依著上表，吾人將此二版本分作三部分來比較，第一部分中，相差最多的是：敦煌本作「一悟即知佛也」，這是《楞伽經》如來藏（tathœgata-garbha）的思想^[90]，一悟則知自己的佛性（buddha-dhœtu）不異於佛陀，這原是從成佛的可能性立說，完全符合印度原來的如來藏思想^[91]；宗寶本中卻出現「一悟即至佛地」的荒謬性說法，太欠缺理論的嚴格性與嚴肅性了，可見日後弟子在增補之時過於自傲，為顯自宗的優越性，什麼話都敢說了。《圓覺經》是出現了「眾生本來成佛」^[92]的主張，但經過金剛藏菩薩進一步加以問難後，佛只以「非為正問」^[93]貶斥回去，仍沒正面面對此一棘手的理論問題，此一問題亦是一深刻的哲學問題，極待解決，否則，宗寶本的立論就脆弱而經不起責難了。

第二部分大致上沒什麼問題，第三部分中文字表現的風格有點不同，敦煌本比較樸素——「若識本心，即是解脫」，言下之義，必須要迴心返照才算是解脫；但宗寶本繼承著第一部分「一悟即至佛地」的率性風格而說「若識本心，即本解脫」，一貫地具有「本來就是成佛」、「本來就是解脫」的瀟灑作風，這是南禪的本色，牛頭宗更是發揮得淋漓盡致，連「無情」也都能成佛了^[94]，吾人質疑這種狂禪化將導致西洋泛神論^[95]（pantheism）的傾向——萬物皆有神性。

反觀《大般涅槃經》，佛陀很有邏輯頭腦地分清楚成佛的「潛能義」與「現實義」。潛能義：凡夫雖有佛性，未修習諸善方便故，尚未成佛；現實義：諸佛菩薩從久遠劫來積聚菩提資糧，迴向一切智智故，現證佛果。

（眾生）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。

第七項 隱藏於說法後的實相

這部《涅槃經》說法的意趣主要是想指出過去所沒有彰顯的部份，過去只講無常、苦、無我、不淨，如今進一步把常、樂、我、淨開顯出來。然而，於〈梵行品第八之四〉，佛陀說漏了嘴，把常樂我淨當成只是說給眾生聽的，自己仍舊是觀照無常、苦、無我、不淨，如經云：

善男子！菩薩摩訶薩已於無量阿僧祇劫常觀生、死、無常、無我、無樂、無淨，而為眾生分別演說常、樂、我、淨，雖如是說，然非邪見。^[97]

原來常樂我淨只是說給眾生聽的，佛菩薩自身的觀法仍舊以觀察無常、苦、無我、不淨為主。至於為什麼說法會異於自己的觀法，根據不遠的前文，筆者推測，佛菩薩證悟後已得四無礙智，故能隨宜說法，把無常苦無我不淨說成常樂我淨，並非亂說，必依於四無礙智而邏輯性地轉化出來，故雖作「常樂我淨說」，「然非邪見」。這種四無礙智的表現領域甚至可擴及一切法，如於說世間法時，把第一義隱藏於中，或於說第一義諦時，把世間法隱藏於中，如經云：

善男子！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。^[98]

總之，只要有四無礙智，任何的說法都是難不倒諸佛菩薩的。在此要注意的是，常樂我淨只是為眾生方便的說法，以顯樂說無礙，諸佛菩薩自身仍是從無常苦無我不淨入手。

然而，與沈默的獨覺比起來，我寧可捨棄四無礙智，何以故？喋喋不休故。獨覺度人的方法顯得比較高雅，影響力卻強而有力。祂的強而有力顯現在祂的安和、祂的安靜。祂的強而有力像玫瑰花，而不像原子彈。祂跟小孩的微笑一樣地強而有力，非常脆弱，非常敏感而容易受傷。祂的強而有力就像在黑暗的夜晚裡燃燒發亮的一盞小燈，那是一種完全不同層面的力量，這個力量就是獨覺神聖的力量、不可思議的力量。^[99]

第三章 一闡提在經文中受到肯定與否定的交錯情形

第一節 對一切眾生起「同於子想」之悲心

古往今來，許多涅槃經的學者一同咬定前半部的涅槃經是否定一闡提，後半部才肯定一闡提，這可能是受到下句話的影響：

一闡提者，名不可治，除一闡提，餘悉治已。^[100]

這句話讓一闡提成佛的希望化爲烏有，然同樣是前半部，比這句話更前的還有一句：

毀謗正法及一闡提，……，我於是等悉生悲心，同於子想，如羅畝羅。^[101]

毀謗正法屬五無間業的破和合僧，罪在不赦；一闡提爲斷善根者，然此二種人，悉入佛陀法性的關懷中，佛法從來就沒捨棄過他們，一直等他們回頭。故知涅槃經前半部非一般學者所認定，只是一味地打壓一闡提、否定一闡提，真正的佛法是不捨棄任何一兵一卒的。

第二節 一連串的否定

《涅槃經》的「毀謗正法及一闡提，……，我於是等悉生悲心，同於子想，如羅畝羅。」^[102]，好似《涅槃經》的前半部並不割捨一闡提，不像大部份學者一面倒地否定一闡提。但讀到〈如來性品第四之六〉才恍然大悟爲什麼傳統的學者這麼說，其來有自，其來有自啊！

一連串否定一闡提的經文從這裡開始：

佛言：「善男子！除一闡提，其餘眾生聞是(大般涅槃)經已，悉皆能作菩提因緣。」^[103]

就這樣，佛陀否定了一闡提在菩提道上的可能性。「唯一闡提發菩提心，無有是處。」^[104]何以故？因爲一闡提斷滅一切善根，^[105]不管如何努力，都不可能有所進展，事實上，由於斷滅一切善根，他不可能在菩提道上有任何努力，連沾上邊都不可能。

佛陀說了許許多多的譬喻來說明一闡提的不可塑性，包括：焦種、淤泥、完無瘡者、佉陀羅樹、鎮頭迦樹、金剛、生盲……等等。而諸譬喻中，最毒的莫過於「必死之人」，^[106]佛陀舉譬，良醫可以醫治所有的疾病，唯不能治必死之人。

看來，根據這一大段經文，一闡提成佛的可能性確實遭到嚴厲的打擊，絲毫不留給他一點餘路，把他逼到絕境了。

第三節 漸受肯定

一闡提到底還有救嗎？《涅槃經》一直處於褒貶不一的情況，甚至在二十卷以前，貶多褒少。第二十一卷開始，也就是整部經的後半部，傳統上認為一闡提終究具有佛性，仍可成佛。經文本身是否有經證支持這樣的說法呢？有的，卷二十一開始沒多久就說：

一闡提人、犯四重禁、作五逆罪、謗方等經，如是等輩有佛性耶？無佛性耶？聽是（大般涅槃）經者，如是等疑悉得永斷。^[107]

只要聽誦《大般涅槃經》，就不會有一闡提有無佛性的問題，然而，這種說法，持一保留態度，並沒有明顯地肯定一闡提，真正積極的肯定要到卷二十二才能看到：

犯四重罪、謗方等經、作五逆罪及一闡提，悉有佛性，今於此（大般涅槃）經而得聞之。^[108]

這裡把所有罪大惡極的人都肯定為具有佛性，承認他們都具有成就最高佛果的潛能。這裡光明遍照高貴德王菩薩問了一個發人深省的問題：一闡提既然是斷善根者，凡關於善的特質亦應全斷，佛性云何不斷？佛性不斷的話，就不應名一闡提啊！^[109]

佛陀的回應展現了祂高度的四無礙智慧，以印度人善巧的「非」字辯論術來化解這項矛盾。善根有內善根與外善根，然而佛性「非內非外」，^[110]故斷善根，不必然斷佛性，佛性在善根的範疇之外。由於佛性具有這種特殊的性質，故一闡提在成佛之道上是「不決定」^[111]的，不決定能夠成佛，也不決定完全不能成佛。經云：

一闡提者，亦不決定；若決定者，是一闡提終不能得阿耨多羅三藐三菩提。以不決定，是故能得。^[112]

並無法泯滅一闡提成佛的可能性，然而，除非他自己願意發善根，捨離本心，打開心結，否則諸佛菩薩也難以度化一闡提，經云：

第四章 結語

本文一共處理了兩項重點，即《涅槃經》表現在叛逆性格上的諸樣相以及一闍提在經文前後中的定位。

經文一開始，聚集到佛前聽法的比丘、比丘尼眾的數量最有問題，頗令人有「誇大不實」之揣測。在義理上，以「示現說」、「佛性思想」、「常樂我淨」及「中道思想」最為前衛，與眾不同，其餘關於如來藏之佛經當然也有類似的學風，除此之外，很少有佛經作這種突破。由於與傳統經典落差太大了，以致於被人懷疑為「非佛所說」，這種懷疑不是現代學者才有，古已有之，並且直接記錄在經文本身。

從以上具體事例，已不難看出《涅槃經》的叛逆性格，前文提及，這種叛逆不是為了反對而反對，而是為了超越固有的格局，使「典範」層層向上轉進。原來的典範格局已不敷修行者使用，因此在佛陀的後期思想中，勢必要有所突破後才能更上一層樓。阿含思想是救急的，佛性思想則著重在修習上能長日久遠。需求不同，參考框架自然隨之而異。

一闍提在經文中一直處於吃力不討好的局面，總是成為眾矢之的。佛陀先是褒他，以悲心故，把他當自己的兒子一般地照顧。過不久後又貶他，以斷善根故，終不能發菩提心。就在一褒一貶的過程中，最後總算給一闍提一絲絲的希望，以佛性故，他終究會捨離本心，成就阿耨多羅三藐三菩提。

從一闍提的敘說進路中可以得知，《涅槃經》是一部「成人之美，不成人之惡」的經典。在一切的出家律中，絕對不允許犯四重禁與五逆罪，此屬斷頭罪，無可懺悔，無藥可救。然而，《涅槃經》卻允許犯過這些罪的人，透過「護法」而徹底清除罪業，終成無上菩提。乃至像一闍提類的眾生，《涅槃經》亦不宣判死刑，仍帶著無限寬大的包容心來愛護一闍提，充分展現佛陀慈悲為懷的精神。

但絕不可因此而說《涅槃經》過於縱容，相反地，經文仍持高度嚴格的修持，如經中反對派的惡比丘認為可以藏蓄種種物，《涅槃經》卻緊抓住持戒的精神——斷貪——而否定藏蓄的行為。合而言之，這部經表現了當時佛教界最新潮的思想而不失律已嚴格的修持精神。

參考書目

一、中文原典

1. 《大般涅槃經》，曇無讖譯，《大正藏》第十二冊。
2. 《雜阿含經》，求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
3. 《阿毘達磨俱舍論》，玄奘譯，《大正藏》第二十九冊。
4. 《四分律》，佛陀耶舍共竺佛念等譯，《大正藏》第二十二冊。
5. 《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說，玄奘譯，第一版，臺北市：方廣文化，民 85。另見《大正藏》第三十冊。
6. 《菩薩訶色欲法經》，鳩摩羅什譯，《大正藏》第十五冊。
7. 《大般若波羅蜜多經》，玄奘譯，《大正藏》第五冊。
8. 《舍利弗阿毘曇論》，曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《大正藏》第二十八冊。
9. 《楞伽阿跋多羅寶經》，求那跋陀羅譯，《大正藏》第十六冊。
10. 《摩訶止觀》，智者大師說，灌頂記，初版，台南市：智者，民 80。另見《大正藏》第四十六冊。
11. 《廣論》，法尊法師譯，台北市：福智之聲，修訂版，出版年代未標。
12. 《增壹阿含經》，瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第二冊。
13. 《續高僧傳》，道宣撰，《大正藏》第五十冊。
14. 《成唯識論述記》，窺基撰，《大正藏》第四十三冊。
15. 《華嚴一乘教義分齊章》，法藏述，《大正藏》第四十五冊。
16. 《阿毘達磨大毘婆沙論》，玄奘譯，《大正藏》第二十七冊。
17. 《雜阿毘曇心論》，僧伽跋摩等譯，《大正藏》第二十八冊。
18. 《中阿含經》，瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第一冊。
19. 《入楞伽經》，菩提流支譯，《大正藏》第十六冊。
20. 《增支部》，《南傳大藏經》第十七冊。
21. 《大方等如來藏經》，佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第十六冊。
22. 《大方廣圓覺修多羅了義經》，佛陀多羅譯，《大正藏》第十七冊。
23. 《即身成佛義》，空海撰，《大正藏》第七十七冊。
24. 《宗鏡錄》，延壽集，《大正藏》第四八冊。
25. 《大乘玄論》吉藏撰，《大正藏》第四五冊。
26. 《止觀輔行傳弘決》湛然述，《大正藏》第四六冊。
27. 《景德傳燈錄》道源纂，《大正藏》第五一冊。
28. 《古尊宿語錄》，《卍續藏經》第一一八冊。

二、當代資料

(一) 外文

29. Copi, I. M., *Introduction to Logic*, New York: Macmillan Publishing Company, 9th ed., 1994.
30. Frege, G., “*On Sense and Reference*”, from *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black (this piece translated by Max Black) (Oxford: Blackwell, 1952), pp. 56-78. Reprinted by permission of Blackwell Publishers. First published in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892), pp.25-50.

(二) 中文

31. 《物理之後／形上學的發展》，沈清松著，二版，臺北市：牛頓，民 80。
32. 《新刪定四分僧戒本淺釋》，釋妙因編述，南投縣：淨律寺，民 81。
33. 《大乘佛教點線面》，李成華編譯，臺北縣：常春樹書坊，民 76。
34. 《中國禪宗史》，印順著，正聞出版，民 60。
35. 《禪史與禪思》，楊惠南著，東大出版，民 84。
36. 《法藏》方立天著，臺北市：東大出版，民 80。
37. 《西洋哲學史》，梯利著，陳正謨譯，臺北市：臺灣商務，1966。
38. 《西洋哲學辭典》布魯格編著，項退結編譯，台北市：華香園，民 78。
39. 《般若心經》，Osho 原著，謙達那譯，初版，臺北市：奧修出版，1990。