

# 以如來藏探究大般涅槃之義理

## ——以《大法鼓經》作為主要依據\*

劉政明

國立臺灣大學哲學系博士候選人

### 摘要

本文主要根據《大法鼓經》，分析其如來藏法門之義理結構，藉以釐清大般涅槃之意涵。如來藏法門兼有清除煩惱與成就佛果之雙重面向，適合用在解讀大般涅槃被隱覆的實義，也就是「如來畢竟涅槃，而實如來常住不滅」。此被隱覆之實義切換於「常／無常」、「我／無我」等語彙，試圖帶出大般涅槃動態且多層次的意涵，但也拉高了理解的難度。因此，本文試圖從如來藏法門入手，按部就班地解開大般涅槃在《大法鼓經》中豐富、多樣之內涵。

扼要言之，《大法鼓經》的如來藏法門聚焦在如來常住此一課題，並以施設「無我」、「有我」作為階段式的教學，藉此無保留地帶出大般涅槃之修行學理。「無我」側重於解明世事之空性，以及息滅無明相續之輪迴，由此表現出法身清淨、涅槃解脫的一面。「有我」則關注在如來法身，進而帶出常住不滅、真實安樂之涅槃境界。此二說相輔相成，共構為大般涅槃之界說。通過上述的分析，本文獲得幾項有助於開發如來藏研究的成果。第一，如來藏法門不必然預設「無我」、「有我」之對立，反而

---

\* 收稿日期：2021.01.20，通過審查日期：2021.03.30。

可以統攝「有／無」以利帶出全面的界說。第二，經由細分二乘般涅槃與大般涅槃之同異，有助於進一步深度考察大般涅槃之實義。第三，釐清如來藏一乘說的要旨之一在於攝受二乘行者趣入大乘，因此一乘之名有統攝修行道路之意涵。

**關鍵詞：**隱覆說、如來常住、一乘說、我、空

## 【目次】

### 一、前言

- (一) 研究目的
- (二) 研究動機與背景
- (三) 關鍵概念
- (四) 論述架構

### 二、解析「如來藏法門」的修行項目及結構

### 三、從「無我」展開的涅槃修行之理路

- (一) 釐清佛陀演說「無我」之因緣
- (二) 解讀「無我」之內涵

### 四、解析如來境界的「大般涅槃是我」之理趣

- (一) 法身作為如來常住的理論依據
- (二) 以「如來常住」破除斷見
- (三) 如來常住、安樂即是「我」之實義

### 五、考察如來藏統攝「無我」、「有我」之思辨脈絡

- (一) 「無我說」和「有我說」無法彼此化約
- (二) 「無我說」、「有我說」共構成大般涅槃的修行途徑

### 六、從「真金喻」反思「如來藏法門」的義理內涵

### 七、結論

## 一、前言

### （一）研究目的

為了說明眾生能夠由修行而契入大般涅槃，《大法鼓經》中的佛陀以如來藏作為前導觀念，接引不同階段的修行者們深入認識大般涅槃之觀念內涵。這之中有「隱覆說」帶出「無我／我」的觀點切換，不只發揮出串連起不同修行階段的功用，也凸顯大般涅槃之觀念具備豐富且多樣的理論內涵。

以「隱覆說」為線索，可一系列地解開《大法鼓經》的說法因緣、內涵、目標和修行，進而看出該經的論述結構。根據功用不同，「隱覆說」可初步區分出信解面與實修面。信解面涉及「如來常住及有如來藏」的義理解說，實修面則是引導眾生修行到可觀見如來法身之層次。此處是為方便說明而略分為二，若從實踐的角度觀之，信解到實修乃一氣呵成的——信解之內涵引發為修行之前導，而修行之成果證實信解之內涵。由於信解面佔據《大法鼓經》過半的篇幅，而實修面可謂相對地精簡扼要，因此本文擬由簡入繁，先整理出「隱覆說」之實修面，再配合展開信解面之義理解析。

《大法鼓經》之「隱覆說」：「如來涅槃而復常住，一切無我而復說我。」<sup>1</sup> 表現出全經肯認如來之涅槃以及一切法「無我」，另外又主張如來之常住以及「我」。這些看似對立之觀念如何能夠整合？本文從修行義理的角度對「隱覆說」提出合理的解讀。從修行義理可帶出的基礎研究，其中涉及的環節可包含修行者的品質、修行動機、修行法門，以及修行目標等。統整這些環節，又可再進一步進行全面整合的理論考察，也就是反思經典提出的修行理論是否合理、健全、能夠成立，進而檢視各項主張彼此是融貫抑或衝突，以及對於吾人能提供哪些影響或助長。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 291 下 11-12。此處僅是略引，完整的說明可參見同頁上 13—下 14。

<sup>2</sup> 同樣是對修行理論的哲學反思，可參考：Yao-ming Tsai, “Emptiness and Soteriological Transformation in Mahāyāna Buddhism,” pp. 193-214.

據此，可釐清《大法鼓經》的「無我」和「我」在修行義理中的意涵、功用，進而說明《大法鼓經》如何利用「我」和「無我」的自在切換，表述其主張的如來藏觀念。

## （二）研究動機與背景

佛教的理論如何使「如來藏」與「空」並陳，一直是如來藏研究的核心課題之一；<sup>3</sup> 此二者常被視作類似「有／無」的一組概念，因此有必要從義理面說明兩者的關係。有些學者認為從佛教重視的修行實踐為出發點，可看出「如來藏」與「空」在若干方面相互呼應、彼此共存，並且共同成就涅槃解脫的理論系統。<sup>4</sup> 但是也有學者在分析的過程中，凸顯出「如來藏」之修行實踐在理論上存在著瑕疵，甚至嚴重到可能否定了修行之可行性。<sup>5</sup> 如果如來藏之觀念否定修行的可行性，那就很難說明如來藏與空之關係。不過，鈴木隆泰指出《大法鼓經》總結了涅槃經系統的如來藏思想發展，一改當時日益輕忽修行的潮流，再次闡明修行與大般涅槃之融貫。<sup>6</sup> 吾人可利用《大法鼓經》的修行理論，考察「如來藏」與「空」在解脫修行的義理系統中之關係。

此外，若考察以如來藏思想為核心議題的論典，則未見有以《大法鼓經》為主要依據，僅有部分論典在行文之中穿插引用，例如：《山法了義海論》、《章嘉宗義書》、《原人論》等。<sup>7</sup> 關於如來藏思想的發展，學

<sup>3</sup> 可參考：釋印順，《如來藏之研究》，頁 136-139。

<sup>4</sup> 可參考：釋聖嚴，《華嚴心銓——原人論考釋》，頁 237-239；Heng-ching Shih, "The Significance of *Tāthāgatagarbha*: A Postive Expression of *Śūnyatā*," pp. 244-245；林建德，〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之比對考察〉，《臺大中文學報》40，頁 318-324。

<sup>5</sup> 可參見：耿晴，〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難——以《寶性論》為中心的討論〉，《漢語佛學論評》3，頁 152-168。

<sup>6</sup> 鈴木隆泰，《如來出現と衆生利益——『大法鼓經』研究》，頁 12-20。

<sup>7</sup> 可參考：班班多傑，〈《山法了義海論》索引佛教經論藏漢譯文比較研究之六〉，《中國藏學》2011.3，頁 74-75；許明銀著，〈章嘉宗義書〈中觀派章〉漢譯〉（一），《正觀雜誌》40，頁 120-121；唐·宗密著，《原人

界可區分出兩種立場，其差別在於將不同的經典作為如來藏思想的先驅。獨以《如來藏經》作為思想發展之前導的學者們，將佛教的如來藏系視為單獨一支，而《大法鼓經》處在思想發展的前期或中期。<sup>8</sup> 另外，有以《大般涅槃經》和《如來藏經》並列作思想發展之前導的，他們將如來藏經典分作二系：《大般涅槃經》為首的「佛性經典系統」與《如來藏經》為首的「如來藏經典系統」，並將《大法鼓經》歸類在《大般涅槃經》的佛性思想之下。<sup>9</sup>

要言之，無論是從理論發展或是歷史演變的角度切入，《大法鼓經》在如來藏之經典群中之定位都仍有進一步釐清之空間。因此，本文雖專注於《大法鼓經》的義理研究，但亦可供作如來藏典籍、理論研究之基石。

### （三）關鍵概念

大般涅槃（*maha-parinirvāna*），梵文字義可解讀為「廣大全面地熄滅」，也就是「究竟解脫」的意思。大體而言，成就無上正等覺的佛陀之果位即是大般涅槃，因此亦可說它是佛教修行系統的終極目標。根據《大法鼓經》之內容，可整理出大般涅槃的三個特點。其一，許多眾生不堪信解大般涅槃之真實義，所以如來再分別出二乘涅槃作為接引之用。其二，大般涅槃乃三乘修行之依歸，更無在其之上的涅槃。其三，根據究竟解脫可推論出大般涅槃是安樂、常住、有我。

---

論》，《大正藏》冊 45，第 1886 經，頁 710 上 5。雖尚有其它文本引用《大法鼓經》，但大多是博引而未深入經義之探究，所以僅略提此三論為代表。

<sup>8</sup> 可參見：楊維中，《如來藏經典與中國佛教》，頁 23-26；釋印順，《如來藏之研究》，頁 115-123；釋恆清，《佛性思想》，頁 7；高崎直道等著，《如來藏思想》，頁 39-44。

<sup>9</sup> 可參見：Christopher V. Jones, “Beings, Non-Beings, and Buddhas: Contrasting Notions of *tathāgatagarbha* in the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* and *Mahābherī Sūtra*,” pp. 54-57; Michael Radich, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*, pp. 35-57; Takayasu Suzuki, “The Buddhology in the *Mahābherīsūtra* Inherited from the *Saddharmapuṇḍarīka*,” pp. 1015-1016.

如來藏 (*tathāgata-garbha*)，從梵文字義可解讀為「如來被覆蓋於內」，用以描述一切眾生之真實乃處在如來被染汙煩惱遮覆的狀態。<sup>10</sup> 在《大法鼓經》中，該詞之用法大略可分為二種。首先，「如來藏」與「如來常住」頻繁地相伴出現，用以指涉特定的佛法內涵或典籍，甚至是指向《大法鼓經》自身。其次，雖然出現次數不多但在義理解讀上至為重要，就是以如來藏為修行之前導，並以「如來藏」一詞為此修行系統之名。其重點在說明眾生雖受無明遮覆，但若致力清除染汙煩惱則可成就與佛陀果位無異之大般涅槃。

#### (四) 論述架構

本文由如下七個小節組成。第一節，前言，直截了當帶出研究主題，以及概說論文整體的輪廓。第二節，解讀如來藏的相關修行條目，以此拉出分析全經義理之軸線。第三節，以「無我」切入解脫修行的理論，分從觀念思辨和修行實踐兩條進路說明「無我」導向解脫。第四節，解析《大法鼓經》的「大般涅槃是我」之文意，並考察此說法成立之義理依據。第五節，根據「隱覆說」為線索，從修行的脈絡上說明「無我說」、「有我說」可以在理論上補足彼此，而不是互相對立或是取代彼此。第六節，從「真金喻」帶出《大法鼓經》的如來藏義，並且結合前四節的研究成果，由此呈現出本經之如來藏法門。第七節，結論，總結全文之要點。

---

<sup>10</sup> 關於如來藏的字義說明，研究者們根據不同的文本而有不同的說明，可參考：Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra The Earliest Exposition Buddha-Nature Teaching in India*, pp. 39-46；Michael Radich, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*, pp. 164-168.

## 二、解析「如來藏法門」的修行項目及結構

本節分析《大法鼓經》下卷的「八種功德」與「四事」，再從其能現見如來法身為基礎引申出「隱覆說」之實踐義。<sup>11</sup>

成就八功德〔*guṇa*〕者，能現前見如來常住不壞法身。何等為八？一者、說此深經〔*etāny evaṃrūpāṇi sūtrāṇi*〕<sup>12</sup>，心不懈怠。二者、說彼三乘、三種之說，亦不懈倦。三者、所應化者，終不棄捨。四者、若僧壞者，和合一味。五者、終不親近比丘尼、女人、黃門。六者、遠離親近國王及大力者。七者、常樂禪定。八者、思維觀察「不淨」、「無我」。是為成就八種功德。復有四事。何等為四？一者、善能持法。二者、常自欣慶：善哉！我今所作快樂、大善。三者、能自皈依，作是思惟：我得善利。四者、於如來常住，決定無疑，日夜常念如來功德。以是因緣，現前得見常住法身，現大神力。<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> 楊維中亦有分析八功德與四事，並指出其與涅槃、我、如來法身構成本經的如來常住之觀念。不過，他並未進一步考察八功德與四事之內涵，僅看作是一般性要求，以及弘揚本經而已。（可參見：楊維中，《如來藏經典與中國佛教》（上），頁 209-216）

<sup>12</sup> 此梵文還原，參考自：鈴木隆泰，《如來出現と衆生利益——『大法鼓經』研究》，頁 68。

<sup>13</sup> 此段落後續還有：「迦葉！如是善男子、善女人隨所住處城邑聚落，我為是等示現法身，而說是言：『善男子！善女人！如來常住。汝從今日常應受持讀誦此經，為人解說，作如是語：「當知：如來常住安樂。正心忼望，勿為諂曲！」』當知：世尊如是常住。淨忼望者，我當現身。汝——大迦葉！——當信，當審！若不如是修行法者，何由見我？云何能得神通示現？如我為聲聞乘說：比丘能捨一法者，我為保任得阿那含果。謂彼所行功德成就，亦復如是。如我先說：持戒比丘，終身天神常隨供事。是故汝等勿貪利養，當



此段經文條列式地說明八功德和四事，並且保任成就此功德者能現見如來法身。現見如來法身可謂親證「如來常住及有如來藏」之內涵；換言之，經由這些成就可印證「隱覆說」之信念為真實。以這個經驗證據為基礎，能方便我們針對修行義理分析。如此一來，透過釐清八功德與四事呈現出的修行、品質與智慧，再對照「隱覆說」的法理展開，有助於我們推理本經的如來藏之涵義。概括言之，八功德與四事皆著眼於實修，顯見本經之理論非常重視實踐面的課題。細部分析，則八功德依戒、定、慧三分，可與四事分別相應，由此綜合表現為修行的品質及成果。接著將分別說明。

八功德中的修行禪定、思維觀察不淨、無我，分別屬於止（*śamatha*）和觀（*vipassanā*）。止、觀的相互助長使修行能夠次第提升，而不淨、無我則帶出修行的方向——不淨、無我往往搭配無常、苦共組為解脫道之義理及修行。這樣的解脫修行，其功德可以銜接上如來藏之大乘，並見得如來常住之清淨法身，此中轉折應該與前三項功德有關。第一項功德提及的深經，大致泛指《大般涅槃經》、《大法鼓經》等如來藏相關之典籍，但還可進一步可關聯到經中的細節，例如：「如來藏一性一乘」。其次，經中有言：「迦葉！如是不樂一乘者，為說三乘。所以者何？此是如來善巧方便。」<sup>14</sup> 由此可知，第二項功德的「三乘三種之說」，乃是第一項功德之活用，並且以此基礎，呈現出三乘乃方便引導眾生通往一乘之修行。我們亦可由此理解第三項功德之內涵：所應化者終不棄捨。<sup>15</sup> 以上提及的第一、二、三項功德應該可與四事中的第一和第四項呼應。要言之，護持一乘乃至三乘法都心無懈怠，且不棄捨任一應化之

---

修厭離，住身念處。」（劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 299 中 3-26）

<sup>14</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 297 下 17-18。

<sup>15</sup> 不捨棄應度化者可進一步理解為不捨棄一切眾生，因為能信受三乘者應以三乘法攝歸一乘，而不能信受三乘乃至詆毀佛法者，亦應以法救度。可參見經文：「若謗此經者，應當攝取。所以者何？彼以謗故，捨身當墮無邊黑闇。哀愍彼故，當設方便以大乘法而成熟之。」（劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 297 下 25-27）

眾生，整體呈現的正是善於護持此如來藏法，並且對於如來常住之法理決定無疑。接著，四、五、六項應屬於戒行的範疇，使修行者乃至僧團皆能所做清淨；如此既是避免招來世間譏嫌，也是要让佛法能久傳於世。此可與四事中的第二、三項相呼應：由戒行清淨乃至僧團清淨、和合，能帶出身心的安樂與修學之利益，甚至進一步將佛法長久地流傳在世間。<sup>16</sup>

從以上分析可見得如來藏實為核心主張，而八功德與四事乃方便施設的菩薩行。此菩薩行內容廣包戒、定、慧三學，並且兼顧自度與度他雙面向，使「如來常住及有如來藏」落實為護持正法久住、及救度一切眾生。這顯示出《大法鼓經》並非訴求某一抽象實體概念來解消世俗煩惱，乃至成就大般涅槃，而是以如來藏之觀念兼顧著思維與實修。本節已探明實踐的內容，接著應該著手分析與之相應的義理。透過專注考察《大法鼓經》如何談「不淨」、「無我」，以及據以自度度他的如來藏深經之中心思想是什麼，由此追溯如來施設八功德與四事之因緣。這樣一來，從已知其然，再知其所以然，即可立體呈現出本經建立的思維與實踐之關係。

---

<sup>16</sup> 可參考：釋印順，《原始佛教聖典之集成》：「《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：『令他歡喜，愛念敬重，共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合』。充分說明了和合才能安樂，安樂才能和合的意義；這都是依學處及說波羅提木叉而達到的。三、清淨義：僧伽內部，如大海的魚龍共處一樣。在和樂的僧伽中，如有不知慚愧而違犯的，以僧伽的力量，依學處所制而予以處分，使其出罪而還復清淨，不敢有所違犯。有慚愧而向道精進的，在聖道——戒定慧的修學中，身心安樂。僧伽如大冶洪爐，廢鐵也好，鐵砂也好，都逐漸冶煉而成為純淨的精鋼。所以僧伽大海，『不宿死尸』，能始終保持和樂清淨的美德！四、外化義：這樣和樂清淨的僧伽，自能引生信心，增長信心，佛法更普及的深入社會。五、內證義：在這樣和樂清淨的僧伽中，比丘們精進修行，能得離煩惱而解脫的聖證。六、究極理想義：如來依法攝僧的究極理想，就是『正法久住』、『梵行久住』。和樂清淨的僧伽在世，能做到外化、內證。外化的信仰普遍，內證而賢聖不絕，那麼『正法久住』的大理想，也就能實現出來。」（[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0033\\_004](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0033_004)，2021.04.15）

### 三、從「無我」展開的涅槃修行之理路

佛教解脫道的經典主要宣講「諸法非我」的義理，但這並不表示佛教採取全面否定「我」的對立立場。例如隨順世俗、假名之我，以及用作反身代名詞之我，都是許可使用的；其判斷的關鍵在於論述之內容是否能符合實相、不與緣起法相違。<sup>17</sup> 如此說來，《大法鼓經》中雖然多次提及「我」，並且給予相當程度的肯定，但是我們不能就此斷言《大法鼓經》採取和「無我」對立的立場。因此，本節將優先處理經中有關「無我」之段落，釐清本經對「無我」之界說與立場。

佛告迦葉：「為壞眾生計常想故，如來不般涅槃，示般涅槃；不生，示生。所以者何？眾生謂佛尚有終沒不得自在，何況我等有我、我所！譬如有王為隣國所執，繫縛枷鎖，作是思惟：『我今復是王？是主耶？我今非王，非主。何緣乃致如是諸難？由放逸故。』如是眾生乃至生死輪迴，我不自在；不自在故，說無我義。譬如有人為賊所逐，舉刀欲害，作是思惟：『我今無力當得免此死難。』以不如是生老病死種種眾苦成就眾生思想，願作帝釋、梵王。如來為壞彼思想故，示現有死。」<sup>18</sup>

上段經文顯示，佛陀示現入般涅槃，其目的在於破除眾生對常見的執著。然而，眾生從佛陀示現涅槃中獲得什麼警訊，這值得深入考察。<sup>19</sup> 根據

---

<sup>17</sup> 可參見：楊郁文，《阿含要略》，頁 418-420。

<sup>18</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 296 下 13-23。

<sup>19</sup> 關於這段經文的分析，楊維中和 Jones 都強調佛陀示現涅槃是為了利益眾生，引導眾生逐步了脫生死而成就自在；其主旨在於接引眾生去認識自在的「我」。然而他們的解讀並未多顧及經中言及的破除眾生之常想，因此也較少關注本段經文對於無我之闡發。（可參見：楊維中，《如來藏經典與中國佛教》（上），頁 210。Jones, Christopher V. “Beings, Non-Beings, and Buddhas:

經文內容，這些計執常見的眾生心裡想著：已經解脫的佛陀尚且不得自在，則「有我、我所」的吾輩更無從可能安穩自在了。不過，假使眾生將佛陀入般涅槃等視為不得自在，那也有可能會傾向於認定佛法不能導向解脫；為何《大法鼓經》會說眾生從佛陀般涅槃自省有我、我所，不能安穩自在呢？

### （一）釐清佛陀演說「無我」之因緣

佛陀所處之時代盛行的「世俗我見」應該有主宰之義或恆常之義，且主宰與恆常之觀念是可相互推導的——有自在則有常，有常故有自在。<sup>20</sup> 如果以此世俗眼光衡量佛陀般涅槃為不自在，則應會自然歸結出此是「世俗我見」的反面例證：有終末者不得自在，得自在者必應有常。<sup>21</sup> 換言

---

Contrasting Notions of *Tathāgatagarbha* in the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* and *Mahābherī Sūtra*,” pp. 69-71)

<sup>20</sup> 我們可從經典中略察佛教之外的思想梗概，尤其是「常見」與「我見」之思想可能互通之情況。可參考：「尼健子報曰：『轉輪聖王許使老。』世尊告曰：『轉輪聖王常能於己國得自由，何以故不能却老，却病，却死？我不用老病死，我是常之。應欲使然者，其義可乎？』」（東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》冊2，第125號，頁716上20-23）「我」具備自在之意，能自在者欲求常存，應該得其所求——然而事實卻是所求不得，因此是既不常存，亦無自在。換言之，「常見」、「我見」意涵不同，但其內涵確是可相互推導而得。

<sup>21</sup> 將般涅槃理解為不得自在，可能衍伸成將佛陀視同為無常諸行，仍在生死漂流之中。若信此為真，則不可能對佛陀教授的涅槃、解脫之法理產生信解；可參考：北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》：「若是行者，為生滅法。譬如水泡，速起速滅，往來流轉，猶如車輪，一切諸行亦復如是。我聞諸天，壽命極長，云何世尊是天中天，壽命更促不滿百年？如聚落主，勢得自在，以自在力，能制他人，是人福盡，其後貧賤，人所輕蔑，為他策使。所以者何？失勢力故。世尊亦爾，同於諸行，同諸行者，則不得稱為『天中天』。何以故？諸行即是生死法故。」（《大正藏》冊12，第374號，頁373下13-21）

之，眾生如果認定佛陀般涅槃是不自在，則會擁抱世俗的「常見」、「我見」之立場，而非自省有我、我所、不自在。由此可見，「世俗我見」很可能並不是此段經文指涉的眾生之立場。

在經文中，佛陀以兩則譬喻略說眾生執著常想之因緣，並接著表明示現涅槃可助眾生斷除對長生久住之念想。第一則譬喻以王者受縛之心境，表現眾生陷於生死輪迴中不得自在之處境。第二則譬喻從眾生怖畏橫死的厄難，解釋眾生對於轉生帝釋、梵天的渴求。這兩則譬喻中的國王、眾生分別追求自在或是從自在衍生出的常存，但他們卻無視於當前困頓處境的來龍去脈，只是任憑自己受長生久住之念想推動。面對這些深陷輪迴的處境或是冀求不死的眾生，佛陀的對策是引導他們正視、理解生死的因緣法則。藉由開示無我法門以及示現涅槃，彰顯緣起法之有生者不免有死，以及經由修行無我，於諸行離貪，才能遠離不自在之境界。同樣是追求自在，了脫生死，但涅槃和無我帶出的觀念卻和眾生的念想大相逕庭。

要言之，為了讓眾生正確地步上了脫生死繫縛之路，佛陀以般涅槃指出修行的關鍵在於體悟緣起之理則和修行無我、離貪。就此來看，佛陀開示無我之動機未必僅止於破除「世俗我見」。如同本段經文所示，眾生處於生死輪迴，渴求解脫但缺乏正見，因此佛陀透過涅槃顯示無常，讓眾生領悟執著於常、我，無助於開發解脫。

## （二）解讀「無我」之內涵

已知般涅槃與無我義可相互開顯，接著應更深入解明《大法鼓經》中無我之含義。

或有世俗說：「有是解脫。」為壞彼故，說言：「解脫悉無所有。」若不如是說，云何令彼受大師法！是故，百千因緣為說「解脫、滅盡、無我」。然後我復見彼眾生「見畢竟滅以為解脫」。彼無慧人趣向滅盡。然後我復百千因緣為說「解脫是有」。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 296 下 2-7。

為了破除那些認定存有為解脫的見解，佛陀開示「解脫、滅盡、無我」之義。滅盡（*nirodha*）表示止息、斷無後續再起之事。滅盡與無我、解脫並舉，可理解為藉由無我觀念開發修行而斷除後續因緣再起，由此解脫。不過，若有眾生採用畢竟滅來理解滅盡之意，那麼又是缺乏正確知見而遠離於解脫之道了。因此，佛陀也開導「解脫是有」來為這些眾生建立正見。就此來看，佛陀開示無我，意在斷除眾生的錯謬念想，引導眾生由修行達到息滅生死，解脫輪迴。相較之下，前所述及眾生冀求轉生帝釋、梵天，明顯呈現出眾生雖然會試圖掙脫出困境與限制，但卻未必會嘗試理解困境的生成機制。正由於不理解當前處境的來龍去脈，眾生放逸於執常、執我，結果深陷於生死輪迴。換言之，將無我解讀為滅盡生死相續，確實指出追求解脫的正確方向，但若眾生將滅盡解脫闡發為畢竟滅，則有需要以「解脫是有」來導正其錯誤認知。由此可見，「解脫是有」乃用以對治畢竟滅的斷滅見，而非對立於「解脫、滅盡、無我」的解脫知見。從消極面來看，此段經文明確表達「解脫是有」並不是要反對無我、滅盡的解脫知見。

除此之外，《大法鼓經》多有肯定「無我」為佛陀教學之內容。「空、無我說，亦是佛語。所以者何？無量塵垢、諸煩惱障常空，涅槃。」<sup>23</sup> 從這句話中可以得知「無我」應與空義形成搭配的理解，由此認知生死輪迴積累的煩惱塵垢，即便數量廣大仍可觀其空性，進而斷除煩惱。此外，在經中關於佛性的譬喻中，可一窺煩惱塵垢之來由：「無量煩惱藏翳障如來性，乃至未遇諸佛、聲聞、緣覺，計我、非我、我所為我。」<sup>24</sup> 煩惱出於將我、非我、我所為對象而生起我執——由此我執衍生諸行即是無數無量的煩惱。據此可知滅盡並非「無我」義之全部，而應由「空性」與「無我」配合形成更廣大的理解。「空性」和「無我」展開

---

<sup>23</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 296 中 18-19。

<sup>24</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 297 中 4-5。

為對一切煩惱的思維、觀察、乃至發展為解消煩惱之要件，而《大法鼓經》將此收攝為如來藏觀念引導眾生解脫的一部分。<sup>25</sup>

綜合上述的分析，我們可回答本節一開始提出的問題。從演說「無我」之因緣及其內涵，可得知「無我」不只是概念思辨，更是實質地開發出從生死繫縛解脫之能力。只要跟隨「無我」之教學即可用脫生死繫縛，這對於渴求自在的眾生無疑是一大誘因。不過眾生也可能只是信受「無我」之觀念，但尚未根除我慢、我執而拖緩了「無我」之修行，導致再度淪落生死繫縛這個可預見的結果。<sup>26</sup> 有了如此認知，我們可以回頭檢視佛陀示現有死的因緣：「眾生謂佛尚有終沒不得自在，何況我等有我、我所！」<sup>27</sup> 這句話中的眾生，應是修行「無我」但尚未淨除我見、我執，由此才會對佛陀入般涅槃生起警覺，反省自己仍未成就無我解脫。

#### 四、解析如來境界的「大般涅槃是我」之理趣

關於《大法鼓經》中提及之「我」，有學者綜合如來藏相關經典中的論述，而認定此「我」即是「如來藏」。<sup>28</sup> 然而《大法鼓經》中未曾直

<sup>25</sup> 這一點在本文後半段會再做說明。此處僅先表明本文立場，在佛教的經論中有線索表明如來藏、佛性之內涵和「無我」不互斥，而且可以在道理上一貫地成立。相關的研究可參考：釋恆清，《佛性思想》，頁 15-17；Bo Jiang, *Cataphatic Emptiness: rGyal-tshab on the Buddha-essence Theory of Asaṅga's Ratnagotravibhāgavyākhyā*, pp. 34-36.

<sup>26</sup> 差摩比丘對自己修行的剖析，表明其正見五受陰非我、非我所，然仍未能盡除我執等情意。可參考：劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》：「非色即我，我不離色；非受、想、行識即我，我不離識。然我於五受陰見非我、非我所，而於我慢、我欲、我使，未斷，未知，未離，未吐。」（《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 30 中 20-23）

<sup>27</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 296 下 15-16。

<sup>28</sup> 可參見：「《大法鼓經》也說：『若勤方便，除煩惱垢，爾乃得我』。『常住安樂，則必有我』……可見我與我界，眾生與眾生界，都就是如來藏、如

言「如來藏是我」，反倒是從如來常住帶出有我之相關討論。因此本節將聚焦在如來常住的相關經證。「隱覆說者，謂言：『如來畢竟涅槃，而實如來常住不滅。般涅槃者，非毀壞法。』」<sup>29</sup> 根據此一說法，如來證入的般涅槃並非壞滅殆盡；反之，如來是常住的。涅槃有解脫、安樂之實，<sup>30</sup> 現在又搭配上常住，《大法鼓經》據此順理成章得出大般涅槃是我。如來常住之理既是貫穿全經的主軸，更是理論成立之關鍵所在——否定此一說法，形同否定全經闡述之道理。<sup>31</sup> 因此，本節優先致力於分析、查證如來常住之含義及其條理。

### （一）法身作為如來常住的理論依據

法身（*dharmakāya*）其字義可理解為以法為身體，<sup>32</sup> 但是《大法鼓經》的用法是引申為如來之法身，故應該要做關聯的解讀。如來（*tathāgata*）為究竟覺悟者的十種名號之一，在中文裡沒有直接對應的

---

來界（性）、佛藏、佛性的異名。」（釋印順，《如來藏之研究》，頁 134）；“Of particular significance among these are the *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (MPNMS) itself and the *Āṅgulimāliyasūtra* (AMS), which – along with the likely later *\*Mahābherīsūtra* (MBhS).– use the term *ātman* to designate the *tathāgatagarbha*.” (Jones, Christopher V. “A Self-aggrandizing Vehicle: *Tathāgatagarbha*, *Tīrthikas*, and the True Self,” pp. 118)

<sup>29</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 291 上 29—中 1。

<sup>30</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》：「有有，則有苦樂；無有，則無苦樂。是故，離苦樂，則是涅槃第一之樂。」（《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 290 中 21-22）

<sup>31</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》：「眾生盡者，應有減損，此修多羅則為無義。是故——迦葉！——諸佛·世尊般涅槃者，悉皆常住。以是義故，諸佛·世尊般涅槃者，然不磨滅。」（《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 294 下 17-20）

<sup>32</sup> 可參考：蔡耀明，《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》，頁 380-388。



語詞和概念，但約略可翻譯成「如是一貫」，其意思是如同法的深刻一貫之情形。所謂深刻一貫之情形，是有別於世間現象之波瀾起伏，而切進這些起伏掩蓋住的深刻層次，全面解開造作起伏的來龍去脈。由於已經拉出層次的差距，那麼深刻層次的探究不應該再受制於表層的區隔分別。換言之，表層的探究可能由於差異、區別等因素而形成探究的邊際，但是深刻層次的探究理應不再有如此的障礙，而是任由探究者發揮本事。舉例來說，面向世俗的探究大抵不外於人、事、物、時段、區域等有限的範圍。但深刻層次的探究要全面解開來龍去脈，所以不接受這些範圍限制。「如來」之名，說明其能通達這樣的深刻層次，並且與之如如不異。這樣一來，如來法身就不會是以現象表層的組合為身體，而是以法的深刻一貫為身體，且不受概念所限制。既然不受限制，那就應該理解成在時間軸上可不受限地往前後延伸。這樣的說法，無異乎說明如來法身真實是恆常的——即便如來色身示現般涅槃，如來乃常住之事實仍不動搖。藉由以上分析，我們可從「如來法身」之意義釐清如來常住之意涵。<sup>33</sup>

## （二）以「如來常住」破除斷見

前文曾述及佛陀許可用滅盡義來詮釋解脫、無我，但不許可用畢竟滅義來詮釋滅盡。<sup>34</sup> 這是因為畢竟滅義如果建立在錯誤地理解空性之意義，眾生隨順此一發展則會對涅槃生成根深柢固的斷見。《大法鼓經》中還有一處論及斷見：以「積聚之身體是空的」為成見，套用到那些由條件和合之事物上，以此硬性規範一切事物之為空性。<sup>35</sup> 為了破除這一類的斷見，佛陀開示「如來常住」之義以矯正視聽，但並不是以常見取代斷

<sup>33</sup> 關於如來常住之討論可參考：蔡耀明，〈「如來常安住」的修學義理——以《佛說不增不減經》為主要依據的研究構想〉，《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》，頁 327-339；Jonathan A. Silk, *Buddhist Cosmic Unity: An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, pp. 45-47.

<sup>34</sup> 詳細討論請回顧本文第三節。

<sup>35</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》：「而不捨空，亦非身見空空彼一切有為自性。」（《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 291 中 23-24）

見。前面已分析「如來常住」之理據是法身，而法身是以中道法性為依據。換言之，用「如來常住」對治眾生的斷見，仍是以中道、空性為根據。<sup>36</sup>

### （三）如來常住、安樂即是「我」之實義

涅槃之義在「有、非有法門」中突顯出的是斷有，也就是阻斷後續波浪起伏的業力洪流，因此可說涅槃是超越世間苦樂的安樂。<sup>37</sup> 但是根據前文的分析後，可窺見涅槃之義的另一個面向：以如來涅槃為依據，法身常住之理可不落斷見、常見，因此可說如來示現涅槃仍是常住。若再進一步推論，如來的果位是大般涅槃，而此果位的重點之一是深入法性、究竟實相——如此說來，法性之條理其實共通於如來、如來的法身，以及如來的大般涅槃。以此為切入點，則可理解如來的大般涅槃之為常住，就如同由於法性深刻之義而可說法身常住。綜合前所描述，可知如來的大般涅槃即是常住、無盡且安樂，而《大法鼓經》據此說如來涅槃真實是我。<sup>38</sup>

透過上述三點分析，大致呈現出常住到有我之道理依據。其中的關鍵在於法身之為空性、中道、常住、無盡，由如此的如來法身為基礎，初步可以不悖離於實相地把握如來涅槃為常住、有我、安樂之意涵。<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> 這樣的論述並非如來藏典籍的專利，其實在空性為主題的《大般若經》中也有相似的論據。（可參考：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》，頁 288-292）

<sup>37</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》：「一切有無常，亦無不變異。彼有有苦樂，無有無苦樂；不為無苦樂，為則有苦樂。莫樂諸有為，亦勿更習近。若人得安樂，還復墜於苦；若不到涅槃，不住安樂處。」（《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 292 中 29—下 5）

<sup>38</sup> 《大法鼓經》的論述言簡意賅。經過此段的分析，比較能夠理解以下經文：「若般涅槃悉磨滅者，世間應滅。若不滅者，則常住、安樂。常住、安樂，則必有我。」（《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 296 下 24-25）

<sup>39</sup> 《大法鼓經》於此討論了大般涅槃之常住、安樂、有我，而未提及清淨，這顯然有別於《大般涅槃經》的涅槃四德之說法。《大法鼓經》著重強調熄滅

## 五、考察如來藏統攝「無我」、「有我」之思辨脈絡

根據前二節的分析，我們可看出「無我」和「有我」分別對治眾生的常見與斷見——雖然此二說的出發點並不相同，但目標都是通往涅槃。由此可見，《大法鼓經》對於涅槃為我還是我無我之課題，並非以二擇一的方式面對，而是根據涅槃之真實內涵來權衡「無我說」和「有我說」。但是，「無我說」與「有我說」並陳仍然有些問題需要釐清。即便此二說看似分工合作，但我們仍然可以質問：此二說的內涵真的可以協調運作，而非扞格不入嗎？如果此二說的觀念會衍伸出互斥的結果，那還有必要維護二說並陳的立場嗎？假使二說可以化約彼此，則不必面對上述兩道問題。初步來看，《大法鼓經》並無化約二說的立場，而是維護二說並陳並強調其可協調運作。本節將分析、考察《大法鼓經》的說法如何能夠成立。

### （一）「無我說」和「有我說」無法彼此化約

以無我和有我建立起的修行理論雖然完整，但未必會是精簡的。假如此二說之一方能完整的吸納或是取代另一方，那麼就沒有需要並陳此二說了。從這個角度思考，會發現「有我說」的立基點看似很單薄，因為它的理論功用似乎只有矯正修行偏誤而衍伸出的斷滅見。若不能更多地說明有我在修行系統中的功用，那麼「有我說」就有犯了 *ad hoc* 的疑慮——畢竟佛教典籍對於「無我說」之著墨甚多，說不定有「無我說」也能對治斷滅見的方法，那麼何用「有我說」？

以二乘的角度來思惟，很能夠發想「無我說」如何完整取代「有我說」。首先，滅盡煩惱即是安樂、涅槃，如此顯然不必有我來補充說明。<sup>40</sup> 第二，如果涅槃是常，那修行的入手處可開宗明義地標立有常，何以教導

---

煩惱對於現證涅槃的切要性，何以不詳加論述大般涅槃之清淨，值得另作專文處理。

<sup>40</sup> 涅槃之義，可參見註 30。

空、無常、無我！<sup>41</sup> 如此的問難無疑是從修行理論的角度出發，欲質疑「有我說」在解脫教學之必要。因此，與其用「有我說」的形上義來說明，毋寧從修行面解開施設有我之教學的因緣。而此一因緣，可用《大法鼓經》的「膚翳覆眼」譬喻來說明。

如彼眼翳是可治病，未遇良醫，其日常冥；既遇良醫，疾得見色。如是，無量煩惱藏翳障如來性，乃至未遇諸佛、聲聞、獨覺，計我、非我、我所為我。若遇諸佛、聲聞、獨覺，乃知真我。如治病癒，其目開明。翳者謂諸煩惱，眼者謂如來性。<sup>42</sup>

此譬喻取眼翳病為意象：人眼若受翳障則不可見物，更無從覺知視物的能力，直到良醫善巧地助人去除眼翳，才使視物之能力得以開顯。一般以為，此處的眼翳象徵著眾生的煩惱，而眼翳去除後得以恢復視力象徵著如來性開顯。

不過，此譬喻的說法值得更深一層的反思。首先，得眼翳者在病未癒前既不知曉，亦未曾體驗其眼可視物。從得眼翳者之立場來看，相較於從未曾有的視力，眼部的病徵才是切身的問題。也就是說，去除眼翳此事自身及可作為目的。直到眼翳除盡，伴隨而來的是開明見物，由此乃知去除眼翳和開明見物乃一體二面。換言之，滅盡煩惱與開顯如來性不可能割裂而只取一面，因為此二者共構為修行解脫之目的。因此之故，無論是以滅盡煩惱為目標，或是致力於開顯如來性，達至涅槃境界時皆是圓滿成就兩方的。

也就是說，如果從無我修行入手，可達至圓滿的境地，那麼從有我切入修行在理論上之功效是相當的。這樣一來，就缺乏充分的理由說明為何要將「有我」併入「無我」。更進一步地說，前文曾分析佛陀開示「無我

---

<sup>41</sup> 提出這樣的質疑，其發想源自於迦葉尊者這句問難：「世尊！諸摩訶衍經多說空義。」（劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 296 中 8）

<sup>42</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 297 中 2-7。

說」之因緣，其中提及為了顧及特定眾生的機緣，因此有需要施設「有我說」。若硬以「有我」、「無我」中之一方取代另一方，都會減低開示涅槃修行之靈活性。說法者為了維持應機說法的靈活性，有充分理由保持並陳「有我說」和「無我說」。此外，修行者亦可透過「有我」、「無我」的雙軌教學來自我檢視，避免過度化約導致修行流於片面的窘境。

## （二）「無我說」、「有我說」共構成大般涅槃的修行途徑

前文已確立二說並陳有修行理論上的考量，不能偏廢一邊，那麼接著就該檢證二說之內涵是否導致衝突。尤其是「有／無」作為一組概念，容易形成二元對立的理解，何以「無我說」和「有我說」能將對立置之度外？對於此一問題，答案可能就在《大法鼓經》的「化城之喻」中。

為令諸人得止息故，於其前路化作大城……諸眾悉見，漸近彼城，各相謂言：「是我息處。」即共入城，休息快樂。樂於中住，不欲前進。爾時導師……即告大眾：「向者大城為止息故，我化作耳。更有餘城，今所應往，宜速至彼快樂安隱。」……即共前進。復告大眾：「所往大城先相已現，汝當觀察，彼前大城極甚豐樂。」……時諸大眾遙見大城安隱豐樂，心得歡喜，各共相視，生希有心：「此城為實？為復虛妄？」導師答言：「此城真實，一切奇特，安隱豐樂……此則第一究竟大城，過此處已，更無餘城。」<sup>43</sup>

此段經文較長，故以條列方式呈現重點。第一，幻化大城與真實大城分別譬喻二乘般涅槃以及如來的大般涅槃。第二，佛陀用幻化大城安穩眾生的信心，使其不至於半途棄捨真實大城。第三，佛陀明示幻化大城和真實大城都有快樂安穩的功用，但不可等同視之。第四，為使修行者從幻化大城出離而朝向真實大城，必須使修行者明白幻化與真實之別。第五，真實大城其後再無大城，故可作為修行的終極目標。從以上五點，可看出此修行

<sup>43</sup> 此處僅為摘引，完整內容請參見：劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊9，第270號，頁296上7—中5。

道路是一貫地通向大般涅槃，為了配合眾生的根器才分段地逐步教示開顯。總地來說，化城之喻點出涅槃教學包含培養眾生的信心，點明值得追求的快樂與安穩之境界，以及引導修行者們善巧分別解脫成就的虛幻與真實。<sup>44</sup>

化城之喻呈現出的修行風光，是串接起二乘與大乘，貫通為一條通往大般涅槃的修行道路。這顯示出《大法鼓經》採取二乘與大乘為融貫的修行系統之觀點。為了證實如此的說法並非虛妄，經中分從實修和義理二路凸顯此乃如實而說。實修的部分是訴諸佛陀的成就，藉其修行經驗表明所言非虛。<sup>45</sup> 義理的部分，則是由「隱覆說」闡明二乘與大乘之理路有一以貫之的中軸。「隱覆說」在《大法鼓經》初登場時，其作用為鑑別與會大眾之信心堅實與否——不僅讓自覺不堪者退座，更要再三確認餘下者是否堪能信解隱覆的深意。<sup>46</sup> 換言之，「隱覆說」乃修行道路的分水嶺，有力跨越此嶺者便趣向大般涅槃，無力則止駐於二乘涅槃——對於止駐二乘的修行者而言，如來涅槃而復常住、有我之法義都未得開顯，因此本說名為「隱覆」。既已知「隱覆說」有此效用，若能進一步釐清其義理內涵，則《大法鼓經》如何整合二乘與大乘佛法即豁然開朗。

---

44 本文著重在真實和虛幻之別，但其他二手文獻比較關注在一乘思想為大乘和其他派系、宗教帶來的理論互動。可參考：Jones, Christopher V. “A Self-aggrandizing Vehicle: *Tathāgatagarbha*, *Tīrthikas*, and the True Self,” pp. 115-170.

45 參見劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》：「迦葉白佛言：『世尊！云何言色而復常住？』佛告迦葉：『今當說譬。譬如士夫從南方摩頭邏來。有人問彼：『汝從何來？』士夫答言：『從摩頭邏來。』即復問言：『摩頭邏為在何方？』時彼士夫即指南方。迦葉！非為彼人於此得信耶？所以者何？以是士夫自見彼來故。如是——迦葉！——以我見故，汝當信我。』」（《大正藏》冊9，第270號，頁292下12-18）；迦葉尊者的提問涉及：如來有色的話，如何能夠常住。佛陀表明這是如實於如來境界所施設的言說——佛陀已經如此實證，是故眾生可依此得信。

46 請參見：劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊9，第270號，頁291。

綜上所述，透過解析《大法鼓經》的「虜翳覆眼喻」和「化城喻」，可看出「無我」之修行導向二乘涅槃，而「有我」此一伏筆緊跟其後。如此的安排彰顯出大般涅槃修行的理論縱深，也為協調「無我說」和「有我說」提供了適當的空間。由此可見，「有我」和「無我」不僅無法在大般涅槃的修行理論上取代彼此，反而必須互相補充。<sup>47</sup>

## 六、從「真金喻」反思「如來藏法門」的義理內涵

《大法鼓經》雖未對如來藏進行觀念界說，但經中列舉了數則堪能代表如來藏觀念之譬喻，可供作初步研究的材料。<sup>48</sup> 其中，「真金喻」既帶入「我」來說明如來藏，又強調「無我」修行之必要，可說是切合本研究的核心關懷。因此，有必要深入分析，以求充分表明《大法鼓經》中的「我」、「無我」與「如來藏」之理論關係。

迦葉白佛言：「世尊！若有我者，云何生彼煩惱諸垢？」佛告迦葉：「……譬如金師見彼金性，作是思惟：『如此金性何由生垢？今當推尋生垢之本。』彼人云何為得本不？」迦葉白言：「不也。世尊！」佛告迦葉：「若盡壽思惟尋初因相乃至無始，得本際不？既不得本，亦不得金。若巧方便，精勤不懈，除彼金垢，爾乃得金……若勤方便除煩惱垢，爾乃得我。」<sup>49</sup>

在佛陀開示大般涅槃之「我」義後，迦葉尊者追問：「如果大般涅槃真實

<sup>47</sup> 兩個乍看是對立的觀念，但是在如來藏典中卻可以是互補的；這樣的觀點也出現在《佛說不增不減經》中。可參考：Jonathan A. Silk, *Buddhist Cosmic Unity: An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, p. 45.

<sup>48</sup> 請自行參見：劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 297 上 3—中 19。

<sup>49</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《大法鼓經》，《大正藏》冊 9，第 270 號，頁 297 上 3-14。

是『我』，那麼煩惱染污何由而生？」接著，佛陀藉由譬喻的方式將真金、金垢和除垢，分別代表我、煩惱和無我之修行。然後說明眾生欲獲得如同真金之「我」，有待於精勤地去除金垢等煩惱，進而才能使真金得以彰顯。此譬喻凸顯出修行對於大般涅槃的切要性；反之，只靠思維去尋求涅槃與煩惱互動的源頭，最後只會既找不著源頭，又不得實證涅槃。由此可見，有為法層次的煩惱需要用修行對治，而窮盡煩惱之時即是「我」得以彰顯之時。這與前述的「膚翳覆眼喻」之精神不謀而合。

考量到《大法鼓經》對於如來法身之重視，或許可以將法身視作為解讀此「真金喻」的關鍵。不過，鈴木隆泰指出法身常住之意即是本有，而本有與「真金喻」的修行性格衝突，所以應該以「我」建構「真金喻」的修行理論：一切眾生皆有與如來無異之「我」，由於累世的煩惱塵垢導致「我」不彰顯，所以要修行「無我」以去除這些煩惱。<sup>50</sup> 姑且不論法身與本有的關聯，鈴木的主張必須解釋清楚「我」為何義，否則可能會流於抽換詞面而已。為釐清「真金喻」之主張，應回歸到《大法鼓經》的理路來理解。對比「真金喻」與「膚翳覆眼喻」，可得知「我」足以作為修行的指標，但是需要以「無我」為方便滅盡煩惱後才能使「我」得以全面開顯。這說法正如同眾生須除盡煩惱，方能得見煩惱覆蓋下之如來，完全相應於「如來藏」此一觀念。換言之，本經將「如來藏」施設為一全套的「如來藏法門」，用以統攝「無我」和「有我」作為融貫的修行理論，而眾生可由此滅盡煩惱，趣向大般涅槃。如此既是往前收攏解脫道的修行義理，又能往後開發出菩提道完整的修行理論，所以《大法鼓經》中又稱此為「如來藏一性、一乘」。

## 七、結論

本文經由分析《大法鼓經》的「隱覆說」，漸次展開為「如來藏法門」的修行理路，進而解明「如來藏一性、一乘」的理論內涵。

---

<sup>50</sup> 可參見：鈴木隆泰，《如來出現と衆生利益——『大法鼓經』研究》，頁170-172。



在完整解析「隱覆說」之後，本文得出《大法鼓經》的幾項基本主張。第一、涅槃與常住、無我與有我可並陳不悖。第二、「隱覆說」乃銜接二乘與大乘的樞紐。第三、由修行成就八功德與四事，可現見如來常住法身。第四、信解乃至如說而修行者可趣至大般涅槃。第五、以上法義並不面向止駐二乘者開示，所以此說名為「隱覆」。綜合這些主張，可表明「隱覆說」的義理內涵——大般涅槃乃常住、安樂，且此境界能透過如法修行而至。更進一步，可將「隱覆說」再細分為普遍開顯和隱覆不宜這兩個方面。在普遍開顯的方面，以「無我說」與空義搭配，說明欲求涅槃解脫者當求斷除後續之再度出生。修行者為達斷有必然要嚴格地依據「無我」調整自身的認知、情感和思維。也就是說，普遍開顯的「無我說」側重於息滅無明煩惱，了脫生死。另外，隱覆不宜的方面，則是以「有我說」通往大般涅槃。根據本文的解析，「有我說」側重在表述涅槃之常住、安樂，並且依此對治斷見。如果順著此一理路，修行者勢必要專注認知如來涅槃的真實內涵，也就是如來常住。

若從理論層次發想，「有我說」的修行已是面向於如來之境界，因此不必再涉及無常、苦、無我等修行觀念。然而在現實應用上，五濁惡世的眾生煩惱是有待修行方能除滅的。為兼顧現實與理論，《大法鼓經》用「隱覆說」串接起「無我說」和「有我說」，由此構成「如來藏法門」。在此脈絡下，「無我說」和「有我說」並不會形成哲學立場的衝突，而應該看作是修行通往涅槃的一套互相補充的觀念。「如來常住」乃至「有我說」就如同保險機制般，是與二乘涅槃的「無我說」關聯並立的。即使有眾生當下無力信受涅槃真義，但藉由佛陀埋下之「隱覆說」為伏筆，他日機緣具足時仍能按圖索驥，究竟涅槃。

綜合而言，《大法鼓經》的「隱覆說」體現出如來藏法門之內涵，並彰顯出「如來藏一性、一乘」之說。眾生若信解此一法門，即是順此程序展開清淨煩惱與涅槃常住之修行，最終導入如來大般涅槃之境界。

## 【參考書目】

### 一、佛教藏經

- 《大法鼓經》，劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》冊 9，第 270 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大般涅槃經》，北涼·曇無讖譯，《大正藏》冊 12，第 374 號，東京：大藏經刊行會。
- 《原人論》，唐·宗密，《大正藏》冊 45，第 1886 號，東京：大藏經刊行會。
- 《增一阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》冊 2，第 125 號，東京：大藏經刊行會。
- 《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》冊 2，第 99 號，東京：大藏經刊行會。

### 二、中日文專書、論文、網路資源

- 林建德 2013 〈印順及聖嚴「如來藏」觀點之比對考察〉，《臺大中文學報》40，頁 291-330。
- 班班多傑 2011 〈《山法了義海論》索引佛教經論藏漢譯文比較研究之六〉，《中國藏學》3，頁 66-80。
- 耿晴 2013 〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難——以《寶性論》為中心的討論〉，《漢語佛學論評》3，頁 139-169。
- 高崎直道等著 1988 《如來藏思想》，李世傑譯，臺北：華宇出版社。
- 許明銀 2007 〈章嘉宗義書〈中觀派章〉漢譯〉（一），《正觀雜誌》40，頁 111-187。
- 楊郁文 1993 《阿含要略》，臺北：東初出版社。
- 楊維中 2012 《如來藏經典與中國佛教》，南京：江蘇人民出版社。
- 鈴木隆泰 2020 《如來出現と衆生利益——『大法鼓經』研究》，東京：春秋社。
- 蔡耀明 2001 〈《大般若經》的車乘構成與三乘施設〉，《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：正觀出版社。
- 蔡耀明 2006 《佛學建構的出路——佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文化。
- 釋印順 1981 《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社。

- 釋恆清 1997 《佛性思想》，臺北：東大圖書。
- 釋聖嚴 2006 《華嚴心銓——原人論考釋》，臺北：法鼓文化。
- 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，「CBETA 線上閱讀」，[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0033\\_004](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0033_004)，2021.04.15。

### 三、英文專書、論文、網路資源

- Jiang, Bo. 2008 *Cataphatic Emptiness: rGyal-tshab on the Buddha-essence Theory of Asaṅga's Ratnagotravibhāgavyākhyā*, New York: Columbia University.
- Jones, Christopher V. 2016a "A Self-aggrandizing Vehicle: *Tathāgatarbha*, *Tīrthikas*, and the True Self." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, pp. 115-170.
- Jones, Christopher V. 2016b "Beings, Non-Beings, and Buddhas: Contrasting Notions of *Tathāgatarbha* in the *Anūnatvāpūrnatvanirdeśaparivarta* and *Mahābherī Sūtra*." *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 10, pp. 53-84.
- Radich, Michael. 2015 *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatarbha Doctrine*, Hamburg: Hamburg University Press.
- Shih, Heng-ching. 1988 "The Significance of *Tāthāgatarbha* : A Postive Expression of *Śūnyatā*." *National Taiwan University Philosophical Review* 11, pp. 227-246.
- Silk, Jonathan A. 2015 *Buddhist Cosmic Unity: An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrnatvanirdeśaparivarta*, Hamburg: Hamburg University Press.
- Suzuki, Takayasu 2002 "The Buddhology in the *Mahābherīsūtra* Inherited from the *Saddharmapūṇḍarīka*." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 50.2, pp. 1013-1017.
- Tsai, Yao-ming. 2017 "Emptiness and Soteriological Transformation in Mahāyāna Buddhism." *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 27.1, pp. 193-214.
- Zimmermann, Michael. 2002 *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra The Earliest Exposition Buddha-nature Teaching in India*, Tokyo: IRIAB, Soka University.

## The Reality of Mahāparinirvāṇa Based on Tathāgatagarbha in *Mahābherīsūtra*

Liu, Cheng-Ming

Ph.D. Candidate

Department of Philosophy, National Taiwan University

### Abstract

This paper, mainly based on *Mahābherīsūtra*, analyzes the structure of *tathāgatagarbha* in order to clarify the meaning of *mahāparinirvāṇa*. *Tathāgatagarbha*, with its dual aspects of removing *kleśa* and attaining Buddhahood, is suitable for interpreting the “veiled statement” of *Mahāparinirvāṇa*, that is, “*Tathāgata* has entered *parinirvāṇa* and being everlasting, never extinct.” This paper proposes that the “veiled statement” uses freely the terms “permanent / impermanent” and “*ātman* / *anātman*”, attempting to bring out the dynamic and multi-layered meaning of *mahāparinirvāṇa*. Nonetheless, such switching usages make it more difficult to understand the veiled statement. Therefore, this paper attempts to unravel the rich and diverse connotations of *mahāparinirvāṇa* in the *Mahābherīsūtra* by means of the idea of *tathāgatagarbha*.

In brief, the “permanence of *tathāgata*” brings out a doctrine of the *mahāparinirvāṇa* practice with the phased teaching strategies of “*ātman* / *anātman*” in the *Mahābherīsūtra*. The “*anātman*” focuses on the understanding of emptiness of worldly affairs for removing *kleśa*, thus expressing the pure liberation of the *dharmakāya* and *nirvāṇa*. On the other hand, the “*ātman*” focuses on the *dharmakāya* of the *tathāgata*, which brings out the realm of *mahāparinirvāṇa*, the real peace of the eternal and indestructible. These two complement each other and constitute together the doctrine of

*mahāparinirvāṇa*. Through the above analysis, this paper has obtained several outcomes that can help advance the study of *tathāgatagarbha*. Firstly, there is not necessarily opposition between “*ātman*” and “*anātman*” in *tathāgatagarbha*. Rather, it could actually bring out a comprehensive description by means of unifying them. Secondly, by distinguishing the similarities and differences between *mahāparinirvāṇa* and the other *parinirvāṇa*, it could explore the profound meaning of the *mahāparinirvāṇa*. Thirdly, the doctrines of *parinirvāṇa* might unite under the *ekayāna*, namely *Mahāyāna*, so that *mahāparinirvāṇa* would be the ultimate one among the various types of *parinirvāṇa*.

**Keywords:**

Veiled statement, Permanence of *Tathāgata*, *Ekayāna*, *Ātman*, *Śūnyatā*