

「佛性者，名大信心」：

論漢譯《大般涅槃經》對「信」意義的深化*

謝獻誼**

(Hsien-Yi Hsieh)

摘要

本文考察漢譯《大般涅槃經》對於「信」意義的界說，包含從印度佛教思想史的角度梳理《大般涅槃經》如何深化對「信」的理解以及「信」與《大般涅槃經》的重要概念——一闡提、佛性等如何產生關聯。

《大般涅槃經》對於「信」的定義上，首先是明確將「信」的對象圈限為對自身教說的信受，亦即信受佛性、如來與常樂我淨等法的存在性真實不虛，而此種「信」

* 本文曾發表於2014年「東亞佛教思想文化國際學術研討會」，會中承蒙諸位專家先進提供意見，於此謹申謝忱。另本刊匿名審查人亦賜教諸多寶貴建議，獲益匪淺，在此衷心致謝。

** 作者為國立政治大學中國文學系兼任講師。



對象的轉換，復與《大般涅槃經》自身產出的時代背景有關。其次在面對一闍提的問題方面，所謂「無信之人，名一闍提」的理由，是原於一闍提對於佛法絲毫不起信心，由此斷絕了從最初生信通往最終解脫間一切善法之可能性，循此而謂一闍提是「斷善根」的，但此「無信」或「斷善根」狀態並非永久性，只要一闍提能遇見善友引領，仍能還生信心。最後在處理「信」與佛性的關係上，《大般涅槃經》將「信」定位為修行重要項目之一，但「信」本身僅屬修行的起始點，且必然與其他修行概念交聚完成，故屬於其他修行法類的「生因」或「作因」，卻非直接能予觀見涅槃、佛性的「了因」。此外，在「一切眾生悉有佛性」的思維底下，一切眾生亦終有對涅槃經教生信的一天，故而佛性與「信」在本質上具有類同性，因此經典也直接將「信」等同於佛性而謂「佛性者，名大信心」，但此信已非普通之信心，而是與佛性修行和《大般涅槃經》教理緊密結合後的「大信心」。

關鍵字：信、大般涅槃經、佛性、一闍提

收稿日期：2019/11/14，接受日期：2020/2/24。



一、前言

根據日本學者水谷幸正的研究，「信」做為宗教領域的重要概念，可概分成三種特性：其一是知性（或悟性）的信，其二是理性之信，其三是信仰之信。而這三種「信」，復與佛教發展有直接關聯：在原始佛教階段出現「五根」、「五力」、「五財」中的「信」，都屬於人內在某種心理能力所開出的、對於信真理的安心感，可以「聞信」稱之。其次是在阿毗達摩時期，加強「信」與智慧的連結關係，亦即強調「依慧之信」，或者「信」之力量、作用是與智慧結合而談的，此可以「解信」稱之，並過渡、轉成為唯識學派所謂「信之三相」。最後是超越自我能力之「信」，係將信之主體的一切投入於信之中，這種特殊的、全部情意投入的「信」名之為「仰信」，則被如來藏系經論接受和發揚。¹對此，水谷幸正更進而考察了如來藏系三部經——《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》後指出：

如來藏的義理，並不是由於「知之理解」，也不是由於「行」之體會所得，而是由「信」才能得到的。總而言之，如來藏即是應該要「信」的。……是把整個自己投捨，舉心歸入的可為是絕對歸依之心情，這可看做是表現著「仰信之究極」的。以上，由於上面三經之考察而可推測：在佛教思想中，可說使它確立

¹〔日〕水谷幸正，〈如來藏與信〉，文收錄於〔日〕高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社，2013年12月，頁120-131。



「仰信義」的是如來藏思想。²

順應水谷幸正的觀察而來，隸屬如來藏系經論另一系統的重要典籍——《大般涅槃經》，³是如何看待與解釋「信」的呢？它是否也符合水谷幸正所謂「仰信」的特徵？又是否在此之外開拓了「信」的新義？進一步來看，隸屬大乘中、後期的《涅槃經》在問世當下，⁴它所面對者是龐大、複雜且各具特色的各期佛教教理，包含原始佛典的教說、部派阿毗達磨的論書以及《般若》、《法華》等初期大乘經典的思想，因此《涅槃經》無疑地必須觸及前行教義的延續、整合，甚至以此為基點進行補充、修改，而像是佛性、一闡提等新說的提出，也必然是在此一基底上翻新的成果。換言之，無論是佛性、一闡提等說法的提

² [日]水谷幸正，〈如來藏與信〉，文收錄於[日]高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社，2013年12月，頁135-136。

³ 關於如來藏系經典的系統分化問題，高崎直道曾根據「如來藏」與「佛性」用語不同以及《寶性論》的引據差別，而將《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》等三經視為同一體系，並將《涅槃經》判定為另一系統；見氏著，〈如來藏思想的歷史與文獻〉，文收錄於[日]高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》貴陽：貴州大學出版社，2013年12月，頁27-36。

⁴ 有關《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》，台北：文津出版社，1994年2月，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》，台北：東大圖書，2007年1月修訂二版，頁68-73。按，本文重點不在推究《大般涅槃經》的正確分期問題，故取較寬泛的「大乘中、後期」為名。



具，應非憑空鋪陳、自當與前行教理多所關連，亦即一個主要概念的形成，其周遭必然連具相當的延伸概念，才能與佛性等主要概念相互映襯、彼此支持。對此，《涅槃經》對於「信」的內容界說，正與佛性之主要概念有著特殊關係，如云：

佛性者，名大信心。何以故？以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。⁵

佛性，梵文為 *buddha-dhātu*，其中 *buddha* 意指覺悟者——即佛，*dhātu* 則有本質、成分、元素等義，故其梵文原意為眾生含具佛之性質、元素。⁶然而，經典在此卻直接將佛性與大信心掛連在一起，認為大信心是開啟往後修行和具足六波羅蜜的始點，並將佛性與大信心劃上等號；

⁵ [劉宋] 慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 802 下-803 上。另按，本文在經文引用方面，由於法顯所譯《佛說大般泥洹經》（法顯本）僅止於六卷，在篇章內容上不算完整。而北涼·曇無讖所譯四十卷本《大般涅槃經》（北本）雖屬先出，但文句略有生澀難讀的狀況。至於劉宋時經慧嚴等人改治的三十六卷本《大般涅槃經》（南本），一方面以四十卷本為底本，又配合法顯本進行品目調整和文句潤飾，故在中國成為通行本，因此本文在引述上係採用三十六卷的南本，特此說明。另有關《大般涅槃經》漢譯三版本的比較等細節，可參閱版本等細節，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，台北：文津出版社，1994 年 2 月，頁 9-45、46-71。

⁶ 關於「佛性」梵文之解義，可參考呂澂所云：「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」，見氏著，〈大般涅槃經正法分講要〉，收錄於氏著，《呂澂佛學論著選集》第二冊，濟南：齊魯書社，1991 年 7 月，頁 1177-1178。



這裡的問題在於如何生發信心並通向佛性的關係，包含「信」如何與佛性的特殊意義相結合，經典如此安置的用意又是何者？這些問題，反映出《大般涅槃經》將「信」納入自身學說系統的內容。

此外，《涅槃經》在論說一闍提時，亦與「信」產生關聯，如云：

善男子，闍浮提內眾生有二：一者有信，二者無信。有信之人則名可治，何以故？定得涅槃，無瘡疣故。是故我說治闍浮提諸眾生已。無信之人，名一闍提。一闍提者，名不可治。除一闍提，餘悉治已，是故涅槃名無瘡疣。⁷

經典藉著佛陀口說，將眾生能否獲得涅槃比喻為病者是否可治。而文中一闍提之所以不可救治的原因在於「無信」；但究竟此一「無信」指向為何？相反地，「有信之人則名可治」，這些「可治」者所「信」內容為何？進一步來說，「無信之人，名一闍提」，追根究柢一闍提能否產生信心？生信以後是否就不再屬於一闍提了？這些問題，均可發見《大般涅槃經》對「信」意義的深化與再改造，實值得仔細探索。

而從宗教角度來看，佛教做為普世信仰，信心的建立，始終是教徒們體契佛道的基礎，所謂「佛法大海，信為能入，智為能度」，⁸一直是佛教徒奉為圭臬的基本守則。早在原始佛典當中，便已出現針對「信」或「信根」的解說，同時也強調要對三寶、業果等對象保持敬信；此後迭經部派佛教、大乘佛教的展演，雖在教理上有著豐富且多元的複

⁷ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 5〈四相品〉，《大正藏》冊 12，頁 632 上。

⁸ [後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，頁 63 上。



雜發展，但「信」做為入道根本的重要性意義，卻始終未被忽視。另一方面，雖然印度佛教各期經典和教說，一致認許「信」的重要，但在針對「信」意義的解說上，卻有著不同看法，此係包含了「信」的對象、範圍，「信」的功能及其修道意涵，甚至也涉及不具信心的相反面辯證等。在此一視角底下，《大般涅槃經》亦多番強調「信」的重要，如云：

善男子！若男、若女，若有初聞是《涅槃經》即生敬信，發阿耨多羅三藐三菩提心，是則名為世間菩薩。⁹

善男子！信有二種：一者、信，二者、求。如是之人雖復有信，不能推求，是故名為信不具足。信復有二：一、從聞生，二、從思生。是人信心從聞而生，不從思生，是故名為信不具足。復有二種：一、信有道，二、信得者。是人信心唯信有道，都不信有得道之人，是故名為信不具足。復有二種：一者、信正，二者、信邪。言有因果、有佛、法、僧，是名信正；言無因果、三寶性異，信諸邪語、富蘭那等，是名信邪。是人雖信佛、法、僧寶，不信三寶同一性相；雖信因果，不信得者。是故，名為信不具足。¹⁰

從第一則引文可見，經典認為初聞《涅槃經》能生敬信並發起菩提心

⁹ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 16〈梵行品〉，《大正藏》冊 12，頁 709 上。

¹⁰ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 32〈迦葉菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 822 下。



者，可稱為「世間菩薩」，這即給予了初聞而能「即生敬信」者相當高的評價。而在第二段經文裡，《涅槃經》區分出各種「信」的差別，且此差別是正反對舉的。究竟《涅槃經》如此突顯「信」的重要，其理由為何？為何能信如是經典遂有如此功德？這復與前行佛教談「信」有何差別？又，此一差別是原何而生？以上問題，係嘗試從印度佛教發展的角度再行檢視《大般涅槃經》對「信」概念的解釋。

綜合以上設想可知，若探究《大般涅槃經》論「信」的內容，一方面可予結合印度佛教發展的脈絡，具體認識經典在「信」的對象性與範圍面上有何差異及其原因等。另一方面，透過「信」與佛性、一闍提問題的接軌，亦能循此與前輩學人的研究成果結合，從而提供解讀《涅槃經》的新視角。原此，本文擬以漢譯《大般涅槃經》為對象，嘗試探討其對「信」意義的界說，其具體論述要項如下：首先，分析《大般涅槃經》對「信」概念的定義，像是信之對象、範圍的設定等。其次，分析一闍提無信的問題，包含一闍提「無信」的指涉意義，此「無信」狀態是絕對性抑或暫時性的。最後，分析《大般涅槃經》如何使「信」與佛性義理發生交涉；相反來看，則是解答一闍提能否重新生信的問題，尤其聚焦在信心、佛性和修行間的辯證關係。期望透過以上論述，對於《大般涅槃經》中「信」的內容能有確當的闡發，同時在配合佛教哲學發展史的觀察下，能予提供一個合理、清楚的說明。



二、「能信如來是常住法」：所「信」對象的轉變

有關《大般涅槃經》談及「信」的內容，最顯著者即是所「信」對象的改變，此可見如〈四依品〉：

是大涅槃微妙經典不可消伏，甚奇甚特。若有聞者，聞已信受，能信如來是常住法，如是之人甚為希有，如優曇花。我涅槃後，若有得聞如是大乘微妙經典、生信敬心，當知是等於未來世百千億劫不墮惡道。¹¹

在此，《涅槃經》強調自身的殊勝，能令信仰者「於未來世百千億劫不墮惡道」，但其前提是要能做到「聞已信受」，而且所信內容明確是以「能信如來是常住法」為對象的。換言之，《涅槃經》談「信」，便是要信徒能予信受自身所傳授的教法，尤其是以闡述如來常住之內涵為中心。

除了強調「能信如來是常住法」外，〈四依品〉往後更直截地將所信對象標舉為「信是大乘經典」：

善男子，汝今應當如是憶持。若有眾生成就具足無量功德，乃能信是大乘經典，信已受持。……若有不信是經典者，現身當為無量病苦之所惱害，多為眾人所見罵辱；命終之後人所輕賤，

¹¹ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷6〈四依品〉，《大正藏》冊12，頁638中。



顏貌醜陋，資生艱難常不供足，雖復少得，麤澁弊惡；生生常處貧窮、下賤、誹謗正法、邪見之家；若臨終時，或值荒亂、刀兵競起、帝王暴虐、怨家讎隙之所侵逼；雖有善友，而不遭遇；資生所須，求不能得；雖少得利，常患飢渴；唯為凡下，之所顧識，國王大臣悉不齒錄；設復聞其有所宣說，正使是理終不信受。如是之人，不至善處，如折翼鳥，不能飛行；是人亦爾，於未來世不能得至人天善處。若復有人能信如是大乘經典，本所受形雖復麤陋，以經功德即便端正，威顏色力日更增多，常為人天之所樂見，恭敬愛念情無捨離，國王大臣及家親屬，聞其所說悉皆敬信。若我聲聞弟子之中欲行第一希有事者，當為世間廣宣如是大乘經典。¹²

引文裡透露出數項要點：其一，能信受涅槃經教者，本身已先具備深厚的功德條件，才能領納如此經典。這一方面反映出《涅槃經》的難能可貴，有拉抬經典自身價值的用意；另一方面，《涅槃經》所以如此難能可貴，自然也透顯出它在教理上有與眾不同之處，所以亦須條件非凡之人才能領受。其二，進一步而言，能信受是經者，則能獲得各種好處；相反地，對於無法接納涅槃經教之人，經典則以各種恐怖的後果予以警示。如此透過正、反各予褒貶的做法，主要是希望吸引信眾，並使閱覽者能誠心領納是經的道理。其三，而除了自身能予信受涅槃經法外，《涅槃經》也希望藉此向外推廣，使其信眾群能更為擴大，所以甚至要求聲聞弟子們「當為世間廣宣如是大乘經典」。其四，引文

¹² [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 6〈四依品〉，《大正藏》冊 12，頁 639 下。



中強調的信仰對象，都是圍繞著能否「信是大乘經典」而發；換言之，能否誠心信受《涅槃經》，已然成為信仰者獲得好、壞後果的標準。

而不啻「前分」出現信仰《涅槃經》自身教義的說法，在「後分」部分仍延續了此一觀點：¹³

「善男子，若有已於過去無量無邊世中親近、供養無量諸佛，深種善根，然後乃得聞是經名。善男子，佛性不可思議；佛法僧寶亦不可思議；一切眾生悉有佛性而不能知，是亦不可思議；如來常樂我淨之法亦不可思議；一切眾生能信如是大涅槃經，亦不可思議。」

師子吼菩薩言：「世尊！如佛所說，一切眾生能信如是大涅槃經不可思議者。世尊！是大眾中有八萬五千億人，於是經中不生信心；是故有能信是經者，名不可思議。」

「善男子，如是諸人於未來世，亦當定得信是經典，見於佛性，得阿耨多羅三藐三菩提。」¹⁴

¹³ 按，有關《涅槃經》「前、後分」的內容範圍，一般認為「前分」即等同整部《法顯本》的內容，相當於《北本》的前十卷以及《南本》前十卷至〈一切大眾所問品〉為止；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及譯出《後分》之事，內容上則專指〈憍陳如品〉以後的段落。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。

¹⁴ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 30〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 803 中。



在〈師子吼菩薩品〉中，「信」的對象仍是以「能信如是大涅槃經」為核心的。另值得注意的是，引文開頭藉由佛說「一切眾生能信如是大涅槃經，亦不可思議」的理由，是等同於佛性、如來和常樂我淨等法為不可思議的緣故。同理，引文最後仍由佛說「如是諸人於未來世，亦當定得信是經典」，而信受《涅槃經》的最終結果則是能夠「見於佛性，得阿耨多羅三藐三菩提」。換言之，「後分」除了延續以經典本身做為信仰對象的立場外，更直接帶出與信仰本經息息相關的內容——此即佛性、如來與常樂我淨等法的存在。更進一步說，信仰《涅槃經》毋寧即是要能信受佛性等深奧道理，或者說透過信受經典才能真正通往佛性和常樂我淨。

進一步來看，《涅槃經》如此一再拉抬經典本身價值，同時要求信眾「信是大乘經典」的說法，在原始佛典裡則未有如此直白、自道的說法，如《雜阿含經》云：

佛告婆羅門：「在家之人有四法，能令後世安、後世樂。何等為四？謂信具足、戒具足、施具足、慧具足。何等為信具足？謂善男子於如來所得信敬心，建立信本，非諸天、魔、梵及餘世人同法所壞，是名善男子信具足。」¹⁵

¹⁵ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 4（91 經），《大正藏》冊 2，頁 23 中。另按，在四部《阿含經》中對於「信」的說明相當豐富，往下僅列舉《雜阿含經》為例進行分析，此原於四阿含的集成順序係以「雜—中—長」為順序，故舉《雜阿含經》內容最能反映出佛陀教說的原始風貌；另如原始佛典集成的相關說明，可參閱釋印順，《原始佛教聖典之集成（下）》，北京：中華書局，2011 年 10 月，頁 394-395。



在此，佛陀為婆羅門指出在家徒眾所「信」的對象，是對如來產生堅固信心、不被其他人事物所動搖。同理，《雜阿含經》裡也曾提及出家眾的信仰對象：

爾時世尊告諸比丘：「有五根，何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。何等為信根？若比丘於如來所起淨信心，根本堅固，餘沙門、婆羅門、諸天、魔、梵、沙門、婆羅門及餘世間，無能沮壞其心者，是名信根。」¹⁶

就出家比丘而言，其信仰的對象仍是面對佛陀生起純淨的信心，並且不再失信、受到破壞者。但其中略具差別的是，前面對在家眾說「信」是強調「有四法，能令後世安、後世樂」，但對比丘眾來說，則直接說為「信根」。而與「信根」相關者，還有「信力」的部分：

爾時世尊告諸比丘：「有三種力，何等為三？謂信力、精進力、慧力。復次三力，何等為三？謂信力、念力、慧力。復次三力，何等為三？謂信力、定力、慧力。」¹⁷

在「三力」的組合當中，莫不以「信力」作為首要；究竟「信力」又是甚麼？若舉「三力」中的「信、念、慧」來說，《雜阿含經》自己曾有如下解釋：

¹⁶ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 26（647 經），《大正藏》冊 2，頁 182 中。

¹⁷ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 26（664 經），《大正藏》冊 2，頁 184 中-下。



爾時世尊告諸比丘：「有三力——信力、念力、慧力。何等為信力？謂聖弟子於如來所入於淨信，根本堅固，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門及諸同法所不能壞，是名信力。何等為精進力？謂修四正斷。何等為慧力？謂四聖諦。」¹⁸

由此可見，無論是「信力」或「信根」，講的都是同一件事——對於佛陀生起堅固不移的清淨信心。至於為何有時說「根」、有時又說「力」，其原因為：說「根」是強調做為修行基礎的能力，談「力」則是側重「根」力體現、發揮其實際力量而說的。¹⁹

此外，為何原始佛典會強調「於如來所入於淨信」，究竟對佛生信所引生的後續效用是甚麼？對此，經典本身也給出了答案：

爾時世尊告諸比丘：「有五根——信根、精進根、念根、定根、慧根。何等為信根？謂聖弟子於如來所起信心，根本堅固，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門及諸世間法所不能壞，是名信根。何等為精進根？謂四正斷。何等為念根，謂四念處。何等為定根，謂四禪。何等為慧根？謂四聖諦。此諸功德，皆以慧為首，

¹⁸ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 26（666 經），《大正藏》冊 2，頁 184 下。

¹⁹ 水野弘元曾舉「五根」和「五力」為例，指出「『五根』是作為修行出發點的五種能力；『五力』則是其能力表現為實際的力量」；見氏著，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》，台北：法鼓文化，2000 年 7 月，頁 270。據此，「根」與「力」的差別，即在於前者是修行基本能力，後者則就基本能力實際兌現來談的。



譬如堂閣，棟為其首。」²⁰

又：

爾時世尊告諸比丘：「如上說，差別者。諸比丘！若我於此信根、信根集、信根滅、信根滅道跡不如實知者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門中為出為離，心離顛倒，亦不得成阿耨多羅三藐三菩提；如信根，精進根、念根、定根、慧根亦如是說。諸比丘！我於此信根正智如實觀察故，信根集、信根滅、信根滅道跡正智如實觀察故，我於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門眾中為出為離，心離顛倒，成阿耨多羅三藐三菩提；如信根，精進、念、定、慧根亦如是說。」²¹

在前一段裡，仍是說明「五根」的具體內容為主，但最後提示了一項重點——「此諸功德，皆以慧為首」。換言之，修習五根的重心是放置在「慧根」上的，並且透過慧根引發觀修四諦，才能達到斷煩惱、得解脫的目的。而在後一段引文中，佛陀在談「信根」時，已然將「信根」的內容、意義直接和四諦接軌，所謂「於此信根正智如實觀察故，信根集、信根滅、信根滅道跡正智如實觀察故」，正是透露出修「信根」的用意是要與四諦的修持結合，才能獲致「心離顛倒，成阿耨多羅三藐三菩提」之最終目標。至此可明，以《雜阿含經》為例的原始佛典

²⁰ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 26（658 經），《大正藏》冊 2，頁 183 下-184 上。

²¹ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 26（650 經），《大正藏》冊 2，頁 182 下-183 上。



在談及「信」時，多數是以「信根」或「信力」面貌出現，其具體內容則是對佛陀生起清淨、堅定不移的信心，而其用意則是透過「信」與四諦觀的串連，循此而使修行者能同佛一般地邁向究竟解脫。

而了解原始佛典論「信」的對象、內容後，回頭檢視《大般涅槃經》之說可以發現，《涅槃經》把信仰對象轉為自身教法的說法，與《雜阿含經》的「於如來所入於淨信」並不相同。而究竟《涅槃經》如此刻意地強調「能信如是大涅槃經」，並且配以各種功德讚美或恐嚇警語予以說明的用意為何？對此，經典本身曾透露些許端倪：

復次善男子，如蚊子澤不能令此大地沾洽，當來之世是經流布亦復如是，如彼蚊澤。正法欲滅，是經先當沒於此地，當知即是正法衰相。復次善男子，譬如過夏初月名秋，秋雨連注；此大乘典大涅槃經亦復如是，為彼南方諸菩薩故，當廣流布，降注法雨，彌滿其處。正法欲滅，當至罽賓，具足無缺，潛沒地中。或有信者、或不信者，如是大乘方等經典甘露法味，悉沒於地。是經沒已，一切諸餘大乘經典皆悉滅沒。若得是經，具足無缺，人中象王。諸菩薩等當知，如來無上正法將滅不久。²²

〈菩薩品〉裡提出「正法欲滅」之說，同時揭示了《涅槃經》的動向：向著印度南方宣傳流佈以後，會在罽賓一帶地方消沒，並且明確指出「是經沒已，一切諸餘大乘經典皆悉滅沒」，因此若能接觸到《涅槃經》教法之人，自然應當誠心信奉、領納，因為當《涅槃經》出現後即預

²² 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 9〈菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 663 下。



告著「如來無上正法將滅不久」。

按，從從印度佛教發展沿革而論，自初期大乘經典伊始已有所謂「法舍利」和經典崇拜之信仰，像是《般若經》、《法華經》中皆曾出現如此傾向，²³本此可謂《涅槃經》仍延續了初期大乘佛教對「法」和對經典的崇尚特徵。然而從史實背景而言，《大般涅槃經》仍有不同於初期大乘佛教的時代脈絡——其問世時間已在大乘中、後期，此後印度婆羅門教復興，加以如回教徒侵印等戰亂影響，往後即導致印度佛教的滅亡。細究箇中原因，一者是因《涅槃經》等真常唯心系經典在如來性等教理上易與婆羅門教之梵我論混淆，二則受到阿富汗等回教

²³ 此如印順法師便曾指出：「佛的法身，證入無餘般涅槃界，而遺留在世間的佛法，不正是法身的舍利嗎？一般人為「生身舍利」造塔，而為「法身舍利」造塔的，大概是在學問僧中發展出來的。……法——經典的書寫，是西元前一世紀，但短篇或一四句偈的書寫，當然要早些。……從佛的靈骨崇拜，而到尊敬佛的教法，不能不說是高出一層。但受到造塔功德的鼓勵，及造塔不問大小，功德都是一樣，當然越多越好。法身舍利塔的供養，後來也成為純信仰的，如《大唐西域記》卷九(大正五一·九二〇上)說：『印度之法，香末為泥，作小窠堵波，高五六寸，書寫經文以置其中，謂之法舍利也。……(勝軍)三十年間，凡作七拘胝(唐言億)法舍利窠堵波；每滿一拘胝，建大窠堵波而總置中，盛修供養。』法舍利窠堵波的造作，越多功德越大。玄奘所親近的，唯識學權威勝軍(Jayasena)論師，就是廣造法舍利窠堵波的大師。這與經典崇敬有關，由於經典書寫而發達起來；見氏著，《初期大乘佛教之起源與開展(上)》，北京：中華書局，2011年10月，頁70-71。又謂：「舍利造塔供養，是對佛的信敬懷念；以舍利塔象徵佛，是傳統佛教的一般事實。從『下品』到『上品般若』，是重『法』的，所以比較起來，寧可取《般若經》而不取舍利塔。《金剛般若》卻說『隨說是經乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養，如佛塔廟』、『在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處』。《金剛般若》以為經典與佛塔一樣，是重法而又重佛(塔)的一流(與《法華經》相同)；見氏著，《初期大乘佛教之起源與開展(中)》，北京：中華書局，2011年10月，頁645-646。



國家的兵災，在內、外不利的狀況下，印度佛教無法維持原有勢力遂逐步消殞。²⁴明此，若回到《涅槃經》集成者之現實世局而言，或許他們已經查覺到當時佛法將生變亂，因此在提具自身教義的同時，也希望運用預見「正法欲滅」的說法，來增添本身的信眾群和影響力。故而若從崇仰經典本身來看，的確可謂《涅槃經》承襲了前期大乘佛教的特色；但若加上《涅槃經》集成當時的末世思維、背景等因素，在受到危機意識影響下，使其有透過鞏固自身信仰的方式來力挽狂瀾的傾向。²⁵

但另一方面，如果單純從教理上來看，前述的「能信如來是常住法」，或者「信是經典，見於佛性、得阿耨多羅三藐三菩提」等說法的

²⁴ 有關印度佛教衰微等原因，可參閱釋印順，《印度之佛教》，北京：中華書局，2011年4月，頁4-5、226-227。

²⁵ 於此感謝審查人的指正，其指出：「大乘佛教之經典崇拜現象有其共通性，有『法舍利』的宗教意涵。另如《般若經》、《法華經》也都有經典崇拜現象，故不僅止如文中所謂『源自於末法時代的危機感，故希望藉由『信』提升經典自身價值與吸引信眾群」，筆者對此深感認同，故藉前舉印順法師之說（註23），補充《涅槃經》與初期大乘經典的關聯以及兩者同樣具有經典崇拜的特點。然而筆者另欲說明的是，從經典崇拜的角度來看，《涅槃經》與初期大乘經典確實有所共通，但在《涅槃經》中不時出現的「末法」、「法滅」等說法，顯示其與初期大乘經典仍有不同之處，筆者認為此即與《涅槃經》產生的時代背景有關。另如日本學者水谷幸正亦指出：《涅槃經》中常見如受畜不淨物、惡比丘、破戒沙門、誹謗正法作五逆罪之一闡提等陳詞，乃反映著當時社會狀態的混亂實情，並在順承其他大乘經典曾謂佛滅五百年後正法衰微之說，由此主張超克危機的宗教熱忱，此成為貫串《涅槃經》的一致精神；見氏著，〈佛教における危機意識の一考察——特に大乘涅槃經典群の成立を繞つて——〉，《印度學佛教學研究》8卷2號/通號16（1960年3月），頁198-201。準此，筆者認為經文內常見的各種功德讚美或恐嚇警語來拉抬自身價值，亦是在此種脈絡下，試圖透過如此手段來挽救現實上可能遭遇的「末法」、「法滅」等信仰危機。



提出，是否另有用意？易言之，除卻末法思維的危機感外，不少經論在論「信」時都明顯與自身教義有關，例如：《俱舍論》屬部派佛教，其修學中心是以四諦觀為主，故其論「信」便認同要「於諦實、業果中現前忍許」。²⁶另如《大智度論》在解釋「信根」時，則就「能信諸法實相」而說，這也與它自身隸屬大乘《般若經》釋論的背景有關。²⁷因此，就《大般涅槃經》來說，它最顯著的教義中心實是圍繞著佛性、常樂我淨等說而開展，而其談「信」亦已明確和佛性等概念發生關聯，

²⁶ [唐]玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品〉：「此中信者，令心澄淨；有說於諦實、業果中現前忍許，故名為信」，《大正藏》冊29，頁19中。另有關說一切有部以四諦做為修行核心的看法，如木村泰賢曾謂：「從這人生觀必然湧出的問題，就是怎樣才能徹底的解脫苦而獲得究竟安穩的境界？這是佛教最高的課題。簡單集合這個而顯示的，是苦集滅道的四諦。人生苦痛的根源，以不絕之欲為基礎，因依煩惱，所以欲滅苦痛，不得不減煩惱，為滅煩惱，不得不修道，這就是修道論所依的根據」；見氏著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，台北：慧日講堂，1978年12月再版，頁639。而如日本學者平川彰亦謂：「說一切有部的修行由戒律的實踐、少欲知足、不淨觀、數息觀、四念處觀、四諦觀所成，特別是四諦觀成為中心。即使進展到聖者的見道、修道，也繼續實習四諦觀，因深化對四諦之知，而以其智慧力斷煩惱」；見氏著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2004年12月二版，頁182。按，平川彰與木村泰賢均認為說一切有部係以四諦觀為其修行中心，前者則更指出說一切有部雖列出修道的不同階段，但根本原則仍圍繞著四諦觀而進行修行上的深化。

²⁷ [後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷19：「諸法實相，甚深難解，信根故能信」，《大正藏》冊25，頁198中；另《大智度論》卷19復云：「信根者，信一切法從因緣生、顛倒妄見心生，如旋火輪，如夢如幻。信諸法不淨、無常、苦、無我，如病、如癰、如刺，災變敗壞。信諸法無所有，如空拳誑小兒。信諸法不在過去，不在未來，不在現在；無所從來，滅無所至。信諸法空、無相、無作，不生不滅，無信相、無相；而信持戒、禪定、智慧、解脫、解脫知見。得是信根故，不復退轉。以信根為首，善住持戒，住持戒已，信心不動不轉；一心信依業果報，離諸邪見，更不信餘語，但受佛法、信眾僧，住實道中，直心柔軟能忍，通達無礙，不動不壞，得力自在，是名信根」，《大正藏》冊25，頁204中-下。



則進一步應追究者係是佛性等概念與「信」的關係；此見於後文的討論。

三、「無信之人名一闡提」：具「信」與否與一闡提之關係

有關《大般涅槃經》論「信」的第二個面相，主要涉及一闡提與「信」的關係，《涅槃經》對此乃明確、直截地認為不具信心之人即是一闡提：

迦葉菩薩復白佛言：「世尊！世間醫師悉能療治一切眾生瘡疣病不？」「善男子，世間瘡疣凡有二種：一者可治，二不可治。凡可治者，醫則能治；不可治者，則不能治。」

迦葉復言：「如佛言者，如來則為於閻浮提治眾生已。若言治已，是諸眾生其中云何復有未能得涅槃者？若未悉得，云何如來說言治竟欲至他方？」「善男子，閻浮提內眾生有二：一者有信，二者無信。有信之人，則名可治，何以故？定得涅槃，無瘡疣故，是故我說治閻浮提諸眾生已。無信之人，名一闡提。一闡提者，名不可治。除一闡提，餘悉治已，是故涅槃名無瘡疣。」

28

在〈四相品〉裡，佛陀與迦葉菩薩運用醫師療病的比喻，將閻浮提的一切眾生劃分為二——有信與無信。前者如同仍可救治的患者般，是

²⁸ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 5〈四相品〉，《大正藏》冊 12，頁 631 下-632 上。



能夠被佛法療癒且「定得涅槃」的；而無信の後者，《涅槃經》直接將之命名為一闍提，並且認為唯有一闍提是無法被佛法救度的，就像是絕症患者藥石罔效一般。

類似說詞，在〈菩薩品〉中亦可尋見：

善男子，是大涅槃微妙經典亦復如是，能除一切眾生惡業、四波羅夷、五無間罪，若內、若外所有諸惡。諸有未發菩提心者，因是則得發菩提心。何以故？是妙經典諸經中王，如彼藥樹諸藥中王。若有修習是大涅槃及不修者，若聞有是經典名字，聞已敬信，所有一切煩惱重病皆悉除滅；唯不能令一闍提輩安住阿耨多羅三藐三菩提，如彼妙藥，雖能療愈種種重病，而不能治必死之人。²⁹

引文前半仍再次說明《涅槃經》的難能可貴，甚至無論是否真正實修過涅槃經教，但只要聽到本經的名號並且生起敬信者，即能消除一切煩惱。但到了引文後半，則指出《涅槃經》雖有如此殊勝功德，卻對一闍提輩完全束手無策，就像是任何重病、重症都仍有醫藥挽救的希望，而如同「必死之人」的一闍提則是徹底地被排除救治的可能性。

此外，不只「前分」提出「無信之人名一闍提」的說法，在「後分」部分同樣延續了此一觀點，如云：

²⁹ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷24〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁763上-中。



善男子，一闍名信，提名不具；不具信故，名一闍提。³⁰

這裡是就一闍提的名義進行分析，並且直接把不具信視為一闍提得名的理由。

此外，值得注意的是，在〈迦葉菩薩品〉中則同時談及信、一闍提與斷善之間的問題：

「世尊！一闍提輩以何因緣無有善法？」「善男子，一闍提輩斷善根故。眾生悉有信等五根，而一闍提輩永斷滅故。……」

「世尊！一闍提者終無善法，是故名為一闍提耶？」佛言：「如是如是。」

「世尊！一切眾生有三種善，所謂過去、未來、現在。一闍提輩亦不能斷未來善法，云何說言斷諸善法名一闍提耶？」「善男子，斷有二種：一者現在滅，二者現在障於未來。一闍提輩具是二斷，是故我言斷諸善根。」³¹

就〈迦葉菩薩品〉的文脈來看，一闍提由無信轉為徹底斷善的理由如下：（一）一切眾生都有信等五根，所以皆存在著被涅槃經教救治的可能，而一闍提則是從根本上絲毫不生信心，自然也就被排除於救度的對象之外。（二）由於一闍提輩徹底喪失「信根」，所以無法獲得佛法

³⁰ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 31〈迦葉菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 808 下。

³¹ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 31〈迦葉菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 808 下。



去惡生善的功德，因此說其為「斷善根」。(三) 這種由無信導致無法受用佛法的「斷善」，不僅障礙了一闍提人改變現狀，同時也因為無信、斷善的緣故，將未來轉變的可能性也一併取消了；換句話說，未來是相對於現在而言的，當每個可能接觸到佛法機緣的未來體現於當下時，一闍提輩都會採取不予相信的反應，也因此徹底地斷絕了任何於現在和未來生善的可能性。

至此可以發見，《涅槃經》所謂「無信之人名一闍提」的理由，是原於一闍提之人對於佛法絲毫不起信心，所以一切佛法能予帶來的功德好處，對一闍提輩而言是根本絕緣的，循此進一步說他們是「斷善根」。此中的「斷善」，係指斷絕了從最初生信通往最終解脫間的一切善法之可能。³²

此外，順著「無信之人名一闍提」的討論而來，《涅槃經》除了將不信佛法之人視為一闍提外，更運用「信」作為基點，進一步架構出修學佛法者的各種層次：

善男子，生死大河亦復如是，有七種人畏煩惱賊故，發意欲渡

³² 於此補充說明的是，從語源字義上來看，一闍提之梵文為 *icchantika*，乃從字根 *is* 之第六類動詞變化而來，意指渴望、渴求，引申為欲求貪著之人。然而《大般涅槃經》對於一闍提的定義並不僅止於此，除了貪著利養之人外，甚至還包含毀謗大乘法之人，他如犯下四重禁、五無間罪者，都曾在經文裡被視為一闍提。但就本文所論者而言，至少可以確定被《涅槃經》認定為無可救藥的一闍提，其中一項理由即是與能否信受涅槃經教密切相關。另有關一闍提字源名義的討論，可參閱水谷幸正，〈一闍提攷〉，《佛教大學研究紀要》40期（1961年12月），頁63-107；而關於日本學者對於一闍提的定義論爭等內容，則請參考蔡伯朗，〈《大般泥洹經》一闍提思想研究之評析〉，《正觀雜誌》第50期（2009年9月），頁5-31。



生死大河。出家剃髮，身被法服。既出家已，親近惡友，隨順其教，聽受邪法，所謂「眾生身者即是五陰，五陰者即名五大。眾生若死，永斷五大。斷五大故，何須修習善惡諸業？是故當知無有善惡及善惡報。」如是則名一闡提也。一闡提者，名斷善根。斷善根故，沒生死河，不能得出。何以故？惡業重故，無信力故，如恒河邊第一人也。……

第二人者，發意欲渡生死大河，斷善根故，沒不能出。所言出者，親近善友，則得信心。信心者，信施、施果，信善、善果，信惡、惡果，信生死苦、無常敗壞，是名為信。以得信心，修習淨戒。受持讀誦，書寫解說。常行惠施，善修智慧。以鈍根故，復遇惡友，不能修習身戒心慧，聽受邪法。或值惡時，處惡國土，斷諸善根。斷善根故，常沒生死，如恒河邊第二人也。

第三人者，發意欲渡生死大河，斷善根故，於中沈沒。親近善友，得名為出。信於如來是一切智常恒無變，為眾生故說無上道——一切眾生悉有佛性。如來非滅，法、僧亦爾，無有滅壞。一闡提等，不斷其法，終不能得阿耨多羅三藐三菩提；要當遠離，然後乃得。以信心故，修習淨戒。修淨戒已，受持讀誦書寫解說十二部經，為諸眾生廣宣流布。樂於惠施，修習智慧。以利根故，堅住信慧，心無退轉，如恒河邊第三人也。

第四人者，發意欲渡生死大河，斷善根故，於中沈沒。親近善友，故得信心，是名為出。得信心故，受持讀誦書寫解說十二部經，為眾生故廣宣流布。樂於惠施，修習智慧。以利根故，堅住信慧，心無退轉，遍觀四方。四方者，四沙門果，如恒河



邊第四人也。

第五人者，發意欲渡生死大河，斷善根故，於中沈沒。親近善友，故得信心，是名為出。以信心故，受持讀誦書寫解說十二部經，為眾生故廣宣流布。樂於惠施，修習智慧。以利根故，堅住信慧，心無退轉。無退轉已，即便前進。前進者，謂辟支佛；雖能自渡，不及眾生，是名為去，如恆河邊第五人也。

第六人者，發意欲渡生死大河。斷善根故，於中沈沒。親近善友，獲得信心；得信心故，名之為出。以信心故，受持讀誦書寫解說十二部經，為眾生故廣宣流布。樂於惠施，修習智慧。以利根故，堅住信慧，心無退轉。無退轉已，即復前進，遂到淺處。到淺處已，即住不去。住不去者，所謂菩薩；為欲度脫諸眾生故，住觀煩惱，如恆河邊第六人也。

第七人者，發意欲渡生死大河，斷善根故，於中沈沒。親近善友，獲得信心；得信心已，是名為出。以信心故，受持讀誦書寫解說十二部經，為眾生故廣宣流布。樂於惠施，修習智慧。以利根故，堅住信慧，心無退轉。無退轉已，即便前進。既前進已，得到彼岸，登大高山，離諸恐怖，多受安樂。善男子，彼岸山者，喻於如來；受安樂者，喻佛常住；大高山者，喻大涅槃。³³

³³ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷30〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁800中-801上。



這段「恒河七眾生喻」極長，³⁴其要點可分述如下：（一）七種眾生的第一人即是前述的、徹底不可救的一闍提，其特徵圍繞著「斷善根」而來，關鍵仍在於「惡業重故，無信力故」。（二）自第二、三人伊始，眾生開始有了脫離生死的初步行動，其關鍵即在於信心的生發，其間不僅要對善惡業果等深信不疑，甚至進而如第三人般能夠「信於如來是一切智常恒無變」。（三）脫離輪迴的根本從「信」開始，而信心的生起又端賴於能夠親近善友，所以經文一再重複「所言出者，親近善友，則得信心」的重要。（四）然而，當生信以後，並非保證往後一帆風順，當修行過程中遭逢惡友並接受錯誤見解時，仍會如第二人般退失善根，重新掉回一闍提在生死河中載浮載沉的狀態。（五）而當信心漸趨穩固後，尚須持續不懈地修行，並藉由信心的力量進行各式各樣的修持，像是受持讀誦經典、為他人宣說法義和布施等；換言之，「信」僅是一個起點，尚須配合其他各種修行法類才能真正走向解脫。（六）隨著信心與修行的進展，修行者因著根性、條件和目標的差別，最終選擇了不同的道路與結果，例如聲聞四果、辟支佛乃至菩薩、如來等。（七）細查這七種眾生都是從「發意欲渡生死大河」開始，但卻又因為「斷善根故，於中沈沒」，直到「親近善友，獲得信心；得信心故，名之為出」；換言之，一切眾生在一開始都是「斷善根」的，但此「斷善」並非永恆性的，只要能遇見善友，便能扭轉「無信」狀態為「得

³⁴ 按，〈師子吼菩薩品〉所提出的「恒河七眾生喻」，其內容是轉化《阿含經》而來，例如《中阿含經》的〈水喻經〉（4 經）以及《增壹阿含經》（3 經）都曾提出「七水喻人」或「七事水喻」之說。而在《涅槃經》本身，在〈迦葉菩薩品〉裡也有與此處類似的譬喻，但在喻體、喻詞上則略為不同。而有關「恒河七眾生喻」的相關內涵，可參閱藤井淳，〈『大乘涅槃經』とアビダルマ仏説論：恒河七衆生（水喻）の考察〉，《インド哲學佛教學研究》第 11 期（2004 年 3 月），頁 42-56。



信心」，同時循此開啟修行的漫長路途。就此點而言，一闍提人似乎並非如前述般絕對不可救治，只要滿足善友等因緣條件，亦是具有轉圜餘地，而能成為如同論第三人時所謂「一闍提等，不斷其法，終不能得阿耨多羅三藐三菩提；要當遠離，然後乃得」的「具信」狀態。

至此可見，前舉引文雖對一闍提大加貶抑，甚至說其為「必死之人」、「不可治」和「斷滅善根」，彷彿認為一闍提的無可救藥是絕對性、永恆性的。但在「恒河七眾生喻」裡，可以看見這種「斷善根」雖然還是源於「無信」而來，但並非一成不變，只要能夠「親近善友，則得信心」，因此一闍提人的無信、斷善僅是暫時性的，甚至如已經開始修行的初學者，也還是會因遭遇惡友而喪失信心，並因此退回斷善根的困境。職是可證，一闍提之無信仍有轉變的可能，轉捩點則維繫在能否親近善友。而對於一闍提能予重新生信的特點，其實《涅槃經》在「前分」部分已曾透過「不定」的觀點給予了解釋，如云：

又解脫者，名曰虛寂，無有不定。不定者，如一闍提究竟不移、犯重禁者不成佛道，無有是處。何以故？是人若於佛正法中，心得淨信，爾時即便滅一闍提。若復得作優婆塞者，是亦得能滅一闍提。犯重禁者，滅此罪已，則得成佛。是故若言畢定不移、不成佛道，無有是處。³⁵

在〈四相品〉中明確道出一闍提和犯重禁者並非「畢定不移」，只要他們「於佛正法中，心得淨信，爾時即便滅一闍提」，同時也藉著一闍提

³⁵ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷5〈四相品〉，《大正藏》冊12，頁633中。



人可予轉變的結果，推翻他們原本「究竟不移」的狀態，因此說其為「不定」³⁶。

綜合上述可知，《大般涅槃經》所謂「無信之人名一闍提」的看法，是原於一闍提人從根本上遮斷對佛法的信仰和接納，由此阻絕了他們長養善根的可能，但這種「無信」或「斷善根」的狀態並非永久性的，只要一闍提人能夠遇見善友的引領，仍能還生信心、重新步上佛法道路。另一方面，若深入來看，箇中仍有部分問題尚未解決，此係關乎究竟一闍提或眾生在親近善友後能夠「生信」的關鍵為何？又，此還生信心與佛性是否有關？這些問題，將於下個段落一併說明。

四、「佛性者，名大信心」：「信」與佛性的交涉關係

關於一闍提生信與佛性的關聯，在〈光明遍照高貴德王菩薩品〉中曾有如下說解：

善男子，若一闍提信有佛性，當知是人不至三趣，是亦不名一闍提也。以不自信有佛性故，即墮三趣。墮三趣故，名一闍提。

³⁶ 有關《涅槃經》以「不定」論一闍提的涵義，牟宗三認為闍提之「不定」，係就「有情眾生在人品升進上之無定相」而說；見氏著，《佛性與般若》(上)，收錄於《牟宗三先生全集》第 3 冊，台北：聯經，2004 年 5 月，頁 242。另如釋恆清亦指出：「若從諸法無定相的原則而言，則一闍提是不一定要永遠是一闍提，乃至犯四重罪、謗法者、五逆之人、須陀洹、阿羅漢、辟支佛等，皆悉不定。正因如此，有情眾生在精神和宗教領域方面才有發展的可能性」；見氏著，《佛性思想》，台北：東大圖書，2012 年 5 月二版，頁 71。



在此，《涅槃經》更進一步指出一闡提「無信」的原因，是對於佛性的存在與否感到懷疑，且由此感得三途惡報，故名為一闡提，等於是明確將一闡提「無信」的對象予以點明——「以不自信有佛性故」。

同樣看法，在〈光明遍照高貴德王菩薩品〉後段仍可尋見：

復次善男子，云何菩薩質直心耶？菩薩摩訶薩常不犯惡。設有過失，即時懺悔。於師同學，終不覆藏。慚愧自責，不敢復作。於輕罪中，生極重想。若人詰問，答言：「實犯。」復問：「是罪為好、不好？」答言：「不好。」復問：「是罪為善、不善？」答言：「不善。」復問：「是罪是善果耶？不善果耶？」答言：「是罪實非善果。」又問：「是罪誰之所造？將非諸佛法僧所作？」答言：「非佛法僧，我所作也，乃是煩惱之所構集。」以直心故，信有佛性；信佛性故，則不得名一闡提也。以直心故，名佛弟子。若受眾生衣服、飲食、臥具、醫藥，種各千萬，不足為多。是名菩薩質直心也。³⁸

這裡加入了新的元素——此即質直心與「信」的關係。就經文看來，約略有以下要點：其一，這裡是從相反面論究一闡提與佛性的關係，至於先前所舉者是強調「以不自信有佛性故」成為一闡提，這裡則說

³⁷ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 24〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 763 下。

³⁸ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 24〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 763 下-764 上。



「信佛性故，則不得名一闡提也」，可見對於佛性存具抱持信、疑的兩種心理，將導致眾生成為佛弟子或落入一闡提。其二，但能否信有佛性，又有一個前提存在，此即直心。其三，所謂「直心」，是指能夠誠實、坦白地面對自我，此反映在行為上，則是對自己所犯罪業能如實地發露、懺悔。據此可知，一闡提可予轉變的關鍵在於生信，而「信」之生起又取決於眾生能否誠實、坦然地面對自我。如果能認清自己的現狀，從而信仰佛性的存在，便能轉化生命、向上邁升。

而《涅槃經》不只面對一闡提「生信」問題時有如此說法，當面對菩薩的修行內容時，經典也同樣強調「信」與「直心」的重要性：

復次善男子，云何菩薩摩訶薩修大涅槃微妙經典，具足成就第九功德？善男子，菩薩摩訶薩修大涅槃微妙經典，初發五事悉得成就，何等為五？一者信，二者直心，三者戒，四者親近善友，五者多聞。

云何為信？菩薩摩訶薩信於三寶；施有果報；信於二諦；一乘之道更無異趣，為諸眾生速得解脫，諸佛菩薩分別為三；信第一義諦；信善方便，是名為信。如是信者，若諸沙門、若婆羅門、若天魔梵，一切眾生所不能壞。因是信故，得聖人性。修行布施若多若少，悉得近於大般涅槃，不墮生死。戒、聞、智慧亦復如是。是名為信。雖有是信，而亦不見，是為菩薩修大涅槃成就初事。

云何直心？菩薩摩訶薩於諸眾生作質直心，一切眾生若遇因緣則生詭曲；菩薩不爾，何以故？善解諸法悉因緣故。菩薩摩訶



薩雖見眾生諸惡過咎，終不說之，何以故？恐生煩惱。若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩若見眾生有少善事，則讚歎之；云何為善？所謂佛性。讚佛性故，令諸眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。³⁹

在此仍可看見「信」對於菩薩修行的重要。而就文中揭示者，菩薩所「信」的對象有許多，包含三寶、業果、二諦、一乘道、第一義諦和善方便等，都是菩薩須深信不疑者。此外，若能對上述諸事具信且堅固不被破壞者，便能「因是信故，得聖人性」；這裡的「聖人性」，應即指佛性而言。進而言之，「信」並非直接等同於佛性，但因為「信」的緣故，便能使修行者在未來證獲佛性。而在菩薩的「直心」方面，則特別突顯菩薩會隨著眾生的實際樣態調整其態度，像是擔心眾生因被揭露過惡而生煩惱且由此墮落惡趣，所以寧可不直接說破。相反地，菩薩見到眾生有少許善行則大肆稱揚；但此善行亦非普通善法，而是與佛性相應之善。菩薩讚嘆眾生之善，則能令眾生發起菩提心。

此外，從上一節的「恒河七眾生喻」到這裡的「菩薩摩訶薩修大涅槃微妙經典，具足成就第九功德」合併看來，可以發現另一件事：《大般涅槃經》談「信」常將之列為首要並與其他修行概念結合，例如：受持讀誦經典、為他人宣說、布施、直心，持戒，親近善友等。易言之，《涅槃經》的「信」是被安立為修行起點，往後依次搭配各種品項的修行工夫，才能臻至「得聖人性」或得到如「恒河七眾生」裡的各種修證果位。這種將「信」置於修行之首，並與其他修行品類相結合

³⁹ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷24〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁761下-762上。



的做法，其實在《涅槃經》中屢見不鮮，如〈師子吼菩薩品〉中所云：

善男子，菩薩摩訶薩成就十法，則能明見涅槃無相至無所有。何等為十？一者信心具足。云何名為信心具足？深信佛法眾僧是常；十方諸佛方便示現；一切眾生及一闍提悉有佛性。不信如來生老病死及修苦行；提婆達多真實破僧、出佛身血；如來畢竟入於涅槃、正法滅盡。是名菩薩信心具足。⁴⁰

這裡再論菩薩之「信」，且認為菩薩若欲真正洞見涅槃深意，其「信」就必須更深入一層，純然以三寶常住、十方佛為方便示現、一切眾生包含一闍提悉有佛性等作為信受對象。但值得注意的是，此處的「信」仍是安放在「菩薩摩訶薩成就十法，則能明見涅槃無相至無所有」的脈絡下而說的，而此「十法」係為信心具足、淨戒具足、親近善知識、樂寂靜、精進、念具足、軟語、護法、供給同學衣服、飲食等資生用具、具足智慧等。⁴¹類似說法，又可見如〈迦葉菩薩品〉：

善男子，菩薩摩訶薩具足十法不與世諍，不為世法之所沾污。何等為十？一者信心，二者有戒，三者親近善友，四者內善思惟，五者具足精進，六者具足正念，七者具足智慧，八者具足正語，九者樂於正法，十者憐愍眾生。善男子，菩薩具足如是

⁴⁰ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 794 下。

⁴¹ 「十法」內容，可參閱〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 29〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 794 下-795 上。



十法不與世諍，不為世法之所沾污，如優鉢羅花。⁴²

就此而論，《涅槃經》之「信」的確居於修行首要之務，並且常與持戒、親近良善師友、聽法等其他修行概念串連出現。換言之，《涅槃經》是將「信」視為修行要素之一，並且必須結合其他相關修行品項才能完足。

此外，有時《涅槃經》也會調動這連串修行品項的次序，而將「信」改置於第二位或第三位的順序：

善男子，如佛法中大涅槃法為最、為上；不放逸法亦復如是，於諸善法為最、為上。善男子，以是義故，不放逸根深固難拔。云何不放逸故而得增長？所謂信根、戒根、施根、慧根、忍根、聞根、進根、念根、定根、善知識根。如是諸根，不放逸故，而得增長。以增長故，深固難拔。以是義故，名為菩薩摩訶薩修大涅槃根深難拔。⁴³

又如：

云何菩薩聽法因緣而得近於大般涅槃？一切眾生以聽法故，則具信根。得信根故，樂行布施、戒、忍、精進、禪定、智慧，得須陀洹果乃至佛果。是故當知，得諸善法，皆是聽法因緣勢

⁴² 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 33〈迦葉菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 829 中。

⁴³ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 22〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 750 中。



力。⁴⁴

上引兩則都是佛陀為了突顯不放逸和聽法的重要性，所以將其他修行成果均視如二者的後續效應。在此，「信」同樣也被挪換於第二位的位置。

職是可知，《涅槃經》在面對「信」等相關修行概念時，雖然一般順序多數舉「信」作為起首，但原則上是可以調換次序的；此係因這些修行品項彼此間本身並無固定次第，而且實修時是互為因果、相互支援的，如云：

戒亦有因，謂聽正法。聽正法者，是亦有因，謂近善友。近善友者，是亦有因，所謂信心。有信心者，是亦有因，因有二種：一者聽法，二思惟義。善男子，信心者因於聽法，聽法者因於信心；如是二法亦因、亦因因，亦果、亦果果。⁴⁵

以聽法和信心的關係來說，雖然聽法的前提是具信心，甚至中間還必須先滿足親近善友的條件。但信心本身又可以再細究其成因，因此可以得出思維法義，經典甚至直接又把聽法視為信心之因。如此，其實信心和聽法二者間是相輔相成的，此即「信心者因於聽法，聽法者因於信心」的互證關係，最後佛陀則給出了一個重要觀點——「如是二法亦因、亦因因，亦果、亦果果」。這裡所謂的「亦因、亦因因，亦果、

⁴⁴ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 22〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 756 上。

⁴⁵ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷 26〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 774 中。



亦果果」，係指這些修行法類彼此並無固定先後次序，而是觀待修行者根性、實際修行需求等情形，而可以彼此互為因果。因此，「信」一般雖常舉為修行首位，但其實「信」也可以透過諸如上述的親近善友、聞法、直心方式等予以啟發，同時也將「信」視為這些修行品類的成果。但無論如何，可以確定的是，「信」是做為一個重要的修行品項，且與其他修行品彼此支援，進而以一種修行串連概念的面貌呈現。

而面對這種以「信」為首、或包含「信」在內的修行串連概念，《涅槃經》更提出所謂「生因」的概念：

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。⁴⁶

「生因」，在此定義為能引生另一法者。「了因」，則是如燈光般具有照顯另一法作用者。經典往下列舉了兩者的例子，像是由煩惱受生、種子能生苗芽等，這些都屬於「生因」。至於「了因」之例，釋恆清認為舉例「恐不甚貼切」，而如果單就地水糞有助於穀種生長的觀點而言，

⁴⁶ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷26〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁774下-775上。



應作為「緣因」較為合適。⁴⁷其中值得注意的是，《涅槃經》在最後是將「信心」定位為六波羅蜜的「生因」，這是因為透過信心的生發，往後能漸次引生六度等菩薩行的緣故。⁴⁸

順著「信」被定位為六度「生因」的討論而來，接著可以追究「信」、佛性間的關係，如云：

一切眾生悉有佛性。佛性非色、不離於色，非受想行識乃至不離於識；是常、可見、了因、非作因。⁴⁹

這裡敘述了佛性的特徵——非五蘊但不離於五蘊而有，且特性為常、可以觀見，最重要者乃佛性由「了因」而得，非由「作因」。

關於「作因」的意義，可參〈光明遍照高貴德王菩薩品〉所說：

復次善男子，復有二因：一者作因，二者了因。如陶師輪繩，是名作因；如燈燭等照闇中物，是名了因。善男子，大涅槃者，不從作因而有，唯從了因。了因者，所謂三十七助道法、六波羅蜜，是名了因。⁵⁰

⁴⁷ 見釋恆清，《佛性思想》（台北：東大圖書，2012年5月二版），頁47。

⁴⁸ 關於「信心」作為六度「生因」的解釋，可參如〔梁〕寶亮所說：「大乘行近，故名生也」，《大般涅槃經集解》卷55，《大正藏》冊37，頁554中。準此，「信」為「生因」的理由，是因為它能引發大乘菩薩行的緣故。

⁴⁹ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷30〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁805上。

⁵⁰ 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷19〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁735下-736上。



按，「作因」被比喻為「陶師輪繩」，是指如陶藝師傅運用輪盤、繩索等工具製作器物般，具有用此而生成另一物的意思。就此而論，「了因」與「生因」在意義上其實頗為相近。⁵¹但另如佛性和大涅槃則並非由「作因」或「生因」而有，因為佛性與大涅槃僅能以「了因」予以觀見，而能觀見佛性或大涅槃的「了因」，其具體內容則是三十七助道法以及六度行。而若搭配上上述有關「生、了」二因的討論來看，《涅槃經》的確明說過「復有了因，謂六波羅蜜佛性」，而所有涉及佛性成因的內容，也確實都是定位在「了因」之上的。

而論及佛性、涅槃「不從作因而有，唯從了因」的觀點，《涅槃經》還有如下說明：

善男子，如世間法，或說生因，或說了因；出世之法亦復如是，亦說生因，亦說了因。善男子，三解脫門、三十七品，能為一切煩惱作不生因，亦為涅槃而作了因。善男子，遠離煩惱則得了見於涅槃，是故涅槃唯有了因、無有生因。⁵²

據此，三解脫門、三十七品助道法等法門，因為一方面不生煩惱，同時又能出生涅槃，故說其為「不生因」，但因為透過修習三解脫門、三十七品亦能觀見涅槃，所以又說它們「亦為涅槃而作了因」。至於為

⁵¹ 按，印順法師在解釋上引的「佛性非色、不離於色，非受想行識乃至不離於識；是常、可見、了因、非作因」一句時，即直接將「作」解釋為「生」義，故「了因」其實即等同於「生因」；見氏著，《如來藏之研究》，北京：中華書局，2011年4月，頁237。

⁵² 〔劉宋〕慧嚴等政治，《大般涅槃經》卷33〈迦葉菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁827上-中。



何「涅槃唯有了因、無有生因」？《涅槃經》認為能予觀見涅槃的前提是要斷除煩惱，所以一方面透過像是三解脫門、三十七品等法門先行斷除煩惱，這等於是為之後澈見涅槃預作鋪設準備，同時也還證了「不生因」的意思；另一方面，在完成斷除煩惱的階段後，進一步才能運用修習三解脫門、三十七品所得之智慧觀見涅槃，所以真正了見涅槃是判在此際，也因此涅槃必然是在淨除煩惱以後、經由智慧觀見而得，故唯由「了因」所成。

至此可見，一切修行法門對《涅槃經》而言，可略分成兩部分：一是斷盡煩惱、為往後能觀見佛性預作準備的面向；另一部份則是在斷盡煩惱後，透過觀智而能真正悟見佛性、涅槃道理的面向。準此，若回歸到「信」與佛性的關係上來說，「信」在《涅槃經》是被定位為修行重要項目，但「信」本身僅屬修行的起始點，且必然與其他像是聽聞、親近善友、善思維、直心、持戒等連串修行概念交聚而出現，方能完成斷盡煩惱的目的。就此而論，「信」更密切地是做為如六度等往後修行的起點，屬於其他修行法類的「生因」或「作因」，卻非直接能予觀見涅槃、佛性的「了因」。但從另一方面來說，欲了見佛性、涅槃，其前置基礎則又必須以「信」為起點並且持續不斷修行始得，因此「信」本身雖非佛性，亦非佛性的「了因」，但作為修行工夫的起點與積累而言，仍具有不可忽略的重要性。

但另一方面，正因為「信」作為修行開端的重要意義，因此《涅槃經》有時仍直接將「信」視同為佛性：

佛性者，名大信心。何以故？以信心故，菩薩摩訶薩則能具足



檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。一切眾生必定當得大信心故，是故說言一切眾生悉有佛性。大信心者，即是佛性；佛性者，即是如來。⁵³

正是原於信心的生起，才能支持修行者向前邁進，循此滿足六度等菩薩萬行，並由六度所生起之觀智了見佛性，因此也可以說「信」即是悟見佛性和修行成佛的肇始處。另一方面，由於《涅槃經》承許「一切眾生悉有佛性」，此佛性是眾生未來當有者。⁵⁴同理，「信」對於眾生來說，或許當前之時有些人具信、某些人則是無信的，但一切眾生終有憑依各種因緣而生信心的一天，正如前述的一闍提人雖然現前看似無信而作惡墮落，但他們仍有還生信心的可能。就此點而論，佛性與「信」在本質上的確具有類同之處，也因此《涅槃經》在此直接將「信」等同於佛性而道出「佛性者，名大信心」之說。只是這一被視同如佛性的「信」，其實背後已然包含了從生信開始、持續接軌到最後觀見涅槃、佛性的漫長修行道路，其用意正是為了突顯此「信」已非普通之信心，而是與佛性修行和《涅槃經》教理深契相應的「大信心」了。

⁵³ [劉宋]慧嚴等改治，《大般涅槃經》卷30〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁802下-803上。

⁵⁴ 關於「一切眾生悉有佛性」的說明，可參閱《大般涅槃經》卷25〈師子吼菩薩品〉所說：「善男子，有者凡有三種：一未來有，二現在有，三過去有。一切眾生未來之世當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相、八十種好。一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等無有善法，佛性亦善；以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故」，《大正藏》冊12，頁769上。



五、結論

信心，做為入佛道的基石，始終在佛教教理論述上具有其重要性。而隨著佛教各期的發展，對「信」意義的詮說亦出現各種樣貌。以本文所討論的《大般涅槃經》而言，其論「信」大略具有以下特點：

- (一) 《涅槃經》在「信」對象的設定方面，已與《阿含經》側重「於如來所起淨信心」，並由此淨信延伸為觀修四諦的方式不同。《涅槃經》更著重的是修行者對本身教義的信受，尤其以「能信如來是常住法」為其重心。另一方面，細查《涅槃經》何以如此強調「能信如是大涅槃經」，一部分原因源自於末法時代的危機感，故希望藉由「信」提升經典自身價值與吸引信眾群。
- (二) 在「信」與一闡提的關係方面，《涅槃經》明確將一闡提定義為「無信」之人，同時因為對佛法不生信心，由此阻絕了止惡生善的可能，進一步成為「斷善根」者。但此種「無信」與「斷善」狀態並非永久性與不可改易的，只要遇到合適的因緣，像是善友的幫助等，一闡提仍能還生信心。
- (三) 在「信」與佛性的關係方面，《涅槃經》將「信」定義為六波羅蜜的「生因」，而非能徹底體見佛性、涅槃的「了因」。另一方面，《涅槃經》亦將「信」安排為修行項次之首，同時與連串的修行品類，例如聽聞、持戒、親近善友、善思維等聚合為一個修行序列，並且這些修行法類間乃彼此互為因果、可以相互換置。而原於「信」為修行重大起點，往後能引生六度等各種修行德目的緣故，《涅槃經》有時也直接將「信」與佛性劃上等號，這一方面根源於「信」



生六度、六度了見佛性的轉折關係；另一方面源於一切眾生定得佛性與信心的緣故，由同質性而將二者視為相等。但此信已非普通之信心，而是在與佛性修行和《涅槃經》教理緊密扣合後的「大信心」。

總上可知，《大般涅槃經》論「信」有其外在與內在因素。就外在因素而言，反映出經典自身所處時代背景形成的現實景況。再就內在教理上來說，《涅槃經》之「信」與佛性、一闡提等概念多所交涉，同時透過將「信」納入佛性的方式，使「信」順利與其教義及修行概念等接軌，所謂《大般涅槃經》對「信」意義的深化即在於是。



參考文獻

一、古籍佛典

- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》冊 25，第 99 號，影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》（四十卷本），《大正新脩大藏經》冊 12，第 374 號，影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》冊 2，第 1509 號，影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年。
- 〔劉宋〕慧嚴等改治，《大般涅槃經》（三十六卷本），《大正新脩大藏經》冊 12，第 375 號，影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年。
- 〔梁〕寶亮等，《大般涅槃經集解》，《大正新脩大藏經》冊 37，第 1763 號，影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》冊 29，第 1558 號，影印大正新修大藏經刊行會編本，台北：新文豐，1983 年。



二、專書

〔俄〕Stcherbatsky, T.著，宋立道譯，《大乘佛學：佛教的涅槃概念》，北京：中國社會科學出版社，1994年1月。

〔日〕木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，台北：慧日講堂，1978年12月再版。

〔日〕水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》，台北：法鼓文化，2000年7月。

〔日〕水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，台北：東大圖書，2007年1月修訂二版。

〔日〕平川彰著，心靈雅集編輯組譯，《自由自在——涅槃經》，台北：大展出版社，1992年4月。

〔日〕平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2004年12月二版。

牟宗三，《佛性與般若》（上），收錄於《牟宗三先生全集》第3冊，台北：聯經，2004年5月。

呂澂，《印度佛學源流略論》，台北：大千出版社，2010年9月二版。

呂澂，《呂澂佛學論著選集》第二冊，濟南：齊魯書社，1991年7月。



屈大成，《大乘《大般涅槃經》研究》，台北：文津出版社，1994 年 2 月。

胡騰友，《《大般涅槃經》續譯之佛性論研究》，台北：文津出版社，2013 年 7 月。

張曼濤，《涅槃思想研究》，高雄：佛光文化，1998 年 2 月。

單正齊，《佛教的涅槃思想》，北京：宗教文化出版社，2009 年 9 月。

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。

釋印順，《印度佛教思想史》，北京：中華書局，2010 年 6 月。

釋印順，《印度之佛教》，北京：中華書局，2011 年 4 月。

釋印順，《如來藏之研究》，北京：中華書局，2011 年 4 月。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》(全三冊)，北京：中華書局，2011 年 10 月。

釋印順，《原始佛教聖典之集成》(上下兩冊)，北京：中華書局，2011 年 10 月。

釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，2012 年 5 月二版。

三、專書論文

[日]高崎直道，〈如來藏思想的歷史與文獻〉，[日]高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社，2013 年 12



月，頁 1-49。

〔日〕河村孝照，〈佛性、一闍提〉，文收錄於〔日〕高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社，2013 年 12 月，頁 91-119。

〔日〕水谷幸正，〈如來藏與信〉，文收錄於〔日〕高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社，2013 年 12 月，頁 120-148。

四、期刊論文

〔日〕水谷幸正，〈佛教における危機意識の一考察——特に大乘涅槃經典群の成立を繞つて——〉，《印度學佛教學研究》8 卷 2 號/通號 16（1960 年 3 月），頁 198-201。

〔日〕水谷幸正，〈一闍提攷〉，《佛教大學研究紀要》40 期（1961 年 12 月），頁 63-107。

〔日〕藤井淳，〈『大乘涅槃經』とアビダルマ仏説論：恒河七衆生（水喻）の考察〉，《インド哲學佛教學研究》，第 11 期，2004 年 3 月，頁 42-56。

蔡伯朗，〈《大般泥洹經》一闍提思想研究之評析〉，《正觀雜誌》，第 50 期，2009 年 9 月，頁 5-31。

五、電子資源

CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會，2014 年版。



“The Buddha-nature is the great *śraddhā*”: A Study of the Transformation of the Meaning of the *Śraddhā* in the Chinese Version of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*

Abstract

This paper explores the meaning of the *śraddhā* in the Chinese version of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, how the notion has been deepened—from the perspective of the history of Indian Buddhism—and how it thus comes to connect with other important concepts in the *Sūtra*, such as the *icchantika* and the Buddha-nature.

The *śraddhā* is defined explicitly in the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, first, by its object, meaning the belief in the teachings of the *Sūtra* and in the substantial reality of the Buddha-nature, the Buddha, and the *nitya-sukha-ātman-śubha*, etc. Such a change in the object of the *śraddhā* is closely related to the historical background in which the *Sūtra* was composed.

Secondly, the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* sees the *icchantika* as those who turn their backs on the *śraddhā*: “The unbelievers are named the *icchantika*.” Having no faith in Buddhist teachings, and thus depriving themselves of all access to the path toward final liberation, these people are described as having their



kuśala-mūla “amputated.” But neither their unbelief nor the state of “*kuśala-mūla* amputation” is permanent, since an *icchentika* always has the chance to recover his or her faith and belief under the guidance of believing peers.

Lastly, the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* also establishes a relationship between the *śraddhā* and the Buddha-nature by prescribing the *śraddhā* as a crucial part of Buddhist practices. However, it only serves as a point of departure, and its goal cannot be reached without the cooperation of other practices. The *śraddhā* is thus the “originating cause” or “doing cause” that triggers other actual practices, rather than the “enlightening cause” which allows one to gain a direct insight into the *nirvāṇa* and the Buddha-nature.

Besides, the doctrine that “all beings possess the Buddha-nature” in fact presupposes that all human beings will eventually develop their faith in the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, therefore rendering the Buddha-nature and the *śraddhā* highly similar at the fundamental level. This is the reason why the *Sūtra* clearly equates the *śraddhā* to the Buddha-nature by asserting that “the Buddha-nature is the great *śraddhā*.” Such belief is not simply confidence or trust, but the unbounded faith—the “great *śraddhā*”—that has integrated itself with the practices for the Buddha-nature and the teachings of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*.



Keywords: *śraddhā*, *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*,

Buddha-nature, *icchentika*

