

《大般泥洹經》一闡提思想研究 之評析*

法鼓佛教學院助理教授 蔡伯郎

摘要

毫無疑問的，《大乘泥洹經》在佛教佛性思想研究上佔有著一席重要的地位，其經文中首次出現的「一闡提」詞語，在後來的佛教經論中，亦常扮演重要的角色，但對於《泥洹經》中一闡提的定義，卻始終未能有明確的定論。本文歸納近代幾位日本學者之研究成果，以求大致勾勒出此一問題的癥結及其基本輪廓，這些學者包含望月良晃、水谷幸正、下田正弘、藤井教公、田上太秀等。這些學者分別從不同的研究角度與研究方法，對於《大乘泥洹經》一闡提的概念進行分析與探討，而其所得的結論亦多有差異。

然而，儘管對於一闡提確切的定義，學者間仍存有不同的見解，似乎仍無法得到一個決定性的結論，不過我們也可大致歸納出一些共同的特點出來，亦即：一、基本上都接受《涅槃經》是隨時間的推移，而逐漸增廣而成，因此在《涅槃經》中所言之一闡提，須切割出新、舊層的差別；二、在新層的部份，《涅

槃經》是受到如來眾生皆有如來藏佛性思想的影響，而明確地主張一闡提也有佛性，一闡提也可以成佛；三、一闡提保守的說，可說是指不信大乘佛法，沒有菩提因的眾生。

關鍵詞：法顯、《涅槃經》、一闡提、佛性、如來藏

一、前言

法顯，一千六百多年前偉大的西行求法僧，因慨然於律典的不全，以六十多歲的高齡，毅然決然與同學慧景、道整、慧應、慧嵬等自長安出發前往天竺取經。西行途中艱難險惡，從法顯的《佛國記》與《出三藏記集》中的描述可窺一二，「西度沙河，上無飛鳥，下無走獸，四顧茫茫，莫測所之，唯視日以准東西，人骨以標行路耳。屢有熱風惡鬼，遇之必死，……至蔥嶺。嶺冬夏積雪，有惡龍吐毒，風雨砂礫，山路艱危，壁立千仞。昔有人鑿石通路，傍施梯道，凡度七百餘梯。又躡懸繩過河數十餘處」¹。而後在度越小雪山時，同行慧景並因風寒致死，這對法顯而言是一個非常傷痛的精神打擊。然法顯終於抵達天竺，由北天竺向東南行至中天竺，遊歷了佛陀說法的種種遺跡，並且於中天竺摩竭提巴連弗邑阿育王塔南邊的天王寺得到了小乘大眾部的《摩訶僧祇律》的寫本，以及《薩婆多眾律》、《雜阿毗曇心論》、《經經》、《方等泥洹經》等經書，並於此停留三年學梵語、梵書。

而後法顯獨自順恆河而下，至海口的多摩梨帝國，並在此停留兩年，寫經及描繪佛像。之後再乘船至錫蘭島停留兩年，得到《彌沙塞律》以及《長阿含經》、《雜阿含經》及《雜藏》，而這些都是當時在中國所沒有的經典。獲得這些經典寫本之後，法顯從錫蘭島乘船走海路回國，途中又遇颶風，屢遭致死險境，而後終於在東晉

* 本文原發表於 2003 年九月，由中華佛學研究所與青島社科院在青島所主辦的「法顯與中國佛教文化學術研討會」，今此修改增補而成。

¹ 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，北京：中華書局，574 頁。

義熙九年（西元四一三年）於青州牢山登陸回國。此在法顯自撰的《佛國記》及《出三藏記集》中有著詳細的記載。

法顯從天竺帶著梵文經典回到青州之後，旋即前往建業，與佛馱跋陀羅等將《摩訶僧祇律》四十卷、《大般泥洹經》六卷、《雜阿毗曇心論》十三卷等譯出。之後前往荊洲（湖北江陵縣），於辛寺圓寂，享年八十二（《出三藏記集》）或說八十六歲（《梁·高僧傳》）²。

如法顯自言，當初前往天竺取經的動機是「慨律藏殘缺」，而其西行所得，確也達到了他當初的目標，取得了《摩訶僧祇律》、《薩婆多眾律》、《彌沙塞律》等律典，同時亦取得了許多中土當時所未有的經書，如《大般泥洹經》、《長阿含經》等。而《大般泥洹經》中所強調眾生皆有佛性，與一闍提不能成佛等看似矛盾的主張，在當時更造成佛教界的重視，並引發一番的討論與爭議，而這爭議直到曇無讖於四二一年譯出四十卷本的《大般涅槃經》之後，這一問題才獲得一個初步的解決³。

《大般泥洹經》（以下簡稱為《泥洹經》或法顯本）乃是記述釋尊入滅前的最後教說，其主要表現的思想是強調戒律的重要、佛身常

² 參見長澤和俊，《法顯傳譯注解說》，東京：雄山閣，1996，p.137。

³ 《大般泥洹經》譯出後，傳至京都，鳩摩羅什的門生道生看過之後，認為依其經中所言眾生皆有佛性，以此思躄，則一闍提人應亦可成佛。然其舊學僧黨都以為經中處處說即使連犯四重禁、五無間罪者亦皆可成佛，唯除一闍提，因而認為道生倡言一闍提亦可成佛乃是違逆經說，而擯棄之，直到曇無讖譯出四十卷本《大乘涅槃經》中，直言一闍提人亦可成佛之後，眾人才敬服道生之善悟與先見。

住以及一切眾生皆有佛性等。因此，自古以來即被說為是「扶律談常」的經典。此經另有兩種漢譯，一是曇無讖譯之《大般涅槃經》四十卷本（又稱為北本，以下或簡稱為曇譯本），以及慧觀、慧嚴、謝靈運等編修之《大般涅槃經》三十六卷本（又稱為南本）。其中謝靈運等編修之《涅槃經》，乃是參照曇無讖與法顯之譯本刪修而成；又法顯所譯之《泥洹經》六卷，乃相當於曇無讖譯之《涅槃經》的前十卷。此外，此經亦有藏譯本，其內容大致同於法顯譯的六卷本，同時近來在中亞地區亦有發現其梵文的斷簡，而其內容都不出法顯的譯本。

而就這些現存的本經的異譯本（法顯本、曇譯本、西藏本）來看，其經文的多寡不一，內容思想及經文的寫作方式亦有不同，因此一般學者皆已認定本經應不是一時所成，而是隨著時間的演變，逐漸增廣而成的。然從中亞的梵文斷簡及三種譯本的對校來看，法顯本應是此經最古的型式⁴。

如前所述，本經所標舉的思想是「法身常住」與「眾生皆有佛性」，這可說是承襲《般若經》以來，大乘佛教所主張的佛的本性是法性、法身等的思想發展而來的。然而，在強調眾生皆有佛性的同時，卻又排除了一闍提人成佛的可能（至少在六卷本是如此），這使得一闍提的意義與特性格外引人注意。

⁴ 至於西藏譯本與曇無讖本究竟何者為先，學者間仍有不同看法，如望月良晃便認為曇無讖本在先，西藏本最後成立（《大乘涅槃經入門》，1998，p.9）；而下田正弘則認為西藏本為先，曇無讖本最後（《大乘涅槃經》的思想構造》，《仏教学》第27號，1989，p.72）。

「一闍提」是在本經中首次出現的詞語，然而在本經雖然以種種的形容詞與譬喻來說明一闍提的性格，但卻未做出一個清楚而決定性的定義。雖然在後來《寶性論》與《楞伽經》等曾對一闍提做了一些定義性的說明⁵，然這未必就是《泥洹經》中一闍提最初的意義。以此，關於《泥洹經》中一闍提定義的問題，在近代學者中仍不斷地提出種種的研究與討論，並且各各提出了各種不同的研究立場與見解，而這些學者間的研究立場與見解中，有不少是相互對立的。

⁵ 基本上，在《寶性論》中，所謂的一闍提指的就是毀謗大乘法者，如〈一切眾生有如來藏品〉說：「求有有二種。何等為二？一者謗解脫道無涅槃性，常求住世間不求證涅槃；二者於佛法中闍提同位，以謗大乘故。是故《不增不減經》言：舍利弗！若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若起一見，若起二見，諸佛如來非彼世尊，如是等人非我弟子。舍利弗！是人以起二見因緣，從闍入闍，從冥入冥，我說是等名一闍提故。偈言：謗法故，闍提故。」（CBETA, T31, p. 828）這一點與《泥洹經·問菩薩品》中所述相同，只不過在《泥洹經》中所謂的謗大乘，是指謗大乘經典，特別是《泥洹經》。又在說明一闍提、外道、聲聞及辟支佛四種眾生之四種障時說，謗大乘是為一闍提之障（參CBETA, T31, p. 829, a18-20）。

而在《入楞伽經》中，其一闍提之意與《寶性論》之說不同，其分一闍提為二種，一是焚燒一切善根者，另一則是悲憫一切眾生，發願度盡一切眾生的菩薩闍提。其中斷善根一闍提，若諸佛菩薩或善知識的勸誘引導，仍有可能因此而生起善根，而有入涅槃的可能。然而菩薩闍提因為是「善知諸法本來涅槃，是故不入涅槃」（參《入楞伽經·集一切佛法品》，CBETA, T16, p. 527, a29-b20）。

《泥洹經》所提出「一闡提」與佛性的思想，與後來的如來藏思想有著密切的關係，同時也對於唯識學派的種性思想造成某種關連性的問題。因此《泥洹經》中的一闡提思想與佛性觀，在佛教思想的發展上實佔有著相當重要的地位。以此，本文之目的乃在整理、分析學者間對於《泥洹經》一闡提之研究所得之成果、論據與爭議，期使對《泥洹經》一闡提之概念，有一個多元綜合的呈顯，進而提出個人分析之觀點。

二、《泥洹經》一闡提與衆生皆有佛性之關係

由於歷來對於《泥洹經》思想之研究者為數眾多，因此本文僅就個人認為具有代表性之幾位日本學者之研究進行介紹。而在陳述這些學者對一闡提的研究成果之前，將先對《泥洹經》中明言一闡提不能成佛，與曇譯本〈獅子吼菩薩品〉中說一闡提亦有佛性，定當得成就阿耨多羅三藐三菩提⁶，這種看似前後矛盾的立場，作一簡單的說明：

首先，就看似否定一闡提成佛的《泥洹經》來說，在《泥洹經》中提及一闡提之語共有五十四處，其中主要集中於〈問菩薩品〉與〈隨喜品〉，其中又以〈問菩薩品〉為多，共有三十四處。在〈問菩薩品〉中，曾舉木石高源地之不受雨澤、焦種不能令發芽、明珠

⁶ 〈師子吼菩薩品〉：「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，乃至一闡提等亦有佛性。一闡提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闡提等悉有佛性。何以故？一闡提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。」(CBETA, T12, p. 769)

淤泥不能令清、藥樹不能使必死之病者得救治、金剛能壞眾寶而力不能壞白羊角、多羅樹枝幹斷則不能再生、大雨不住空中等種種例子，來譬喻一闡提的無菩提因與無法救治。然而儘管如此，不論是在此品或是整部經中，其對於一闡提之描述，皆未明言一闡提沒有佛性。

而此品中說一闡不能成佛，乃是因為一闡提者欠缺菩提因，而之所以欠缺菩提因，是因為一闡提者不信受乃至毀謗大乘經典，此處尤指《泥洹經》而言。因此，在文意上看似排除闡提能夠成佛的經文中，實仍隱藏一闡提仍有佛性、仍有成佛的可能。此外在〈問菩薩品〉中雖處處說此《摩訶衍般泥洹經》可救一切眾生，唯除一闡提，然其說一闡提不得救治之因，都是因為不能信受《泥洹經》而生菩提因，並非一闡提無如來性：

彼一闡提於如來性所以永絕，斯由誹謗作大惡業，如彼蠶虫綿網自纏而無出處，一闡提輩亦復如是，於如來性不能開發起菩提因，乃至一切極生死際。(CBETA, T12, p. 893)

在此引文中說到：一闡提乃是於如來性不能「開發起菩提因」，並非無如來性，而是「毀謗作大惡業」。因此，一闡提之所以不能成佛的原因，不在於如來性的闕如，而在於不能接受《泥洹經》教說之因緣，乃至毀謗之，以致無法發起菩提因。

而在《泥洹經》中儘管未直接否定一闡提也有佛性，但卻嚴格地將其排出在成佛的可能性之外，甚至認為犯四重禁及五無間罪者都可能成佛，而一闡提者卻不能。而後在曇譯本的〈師子吼菩薩品〉中卻直接提出一闡提也有佛性，一闡提定當得阿耨多羅三藐三

菩提，出現這種差別的原因，或許可從此經完成時間的不同來解釋。

如前所說，此經並非一時所成，現存的此經的同本異譯有法顯本、藏譯本及曇譯本三種，其中法顯本無疑為此經最古的原型，而曇譯本則是後來逐漸增廣而成的，因此隨著大乘如來藏思想的漸趨發達，此經也更加地發展出原本孕育於其中的佛性思想，進而直接肯定了一闍提的佛性以及成佛的可能。

在簡單說明法顯本與曇譯本中，對一闍提的佛性與成佛的差別描述之後，以下將就幾位日本學者對一闍提之研究作一鋪陳性地介紹，而後再對其作一綜合性的評析，並提出個人的意見及理由。

三、望月良晃對一闍提之見解

關於《泥洹經》一闍提之問題，在日本早期即有許多學者作過相當的研究，並都曾為一闍提做了一些定義或說明，這些學者及其研究結論可參見望月良晃《大乘涅槃經の研究》⁷之序論。然而一闍提的問題卻沒有因此而結束，望月氏認為以往的《大乘涅槃經》的研究者「精於查審一闍提的性格，但是卻仍未達到解明的地步，至今的論議可概述歸納如下：(一)非佛教徒；(二)斷善根者；(三)四重禁、五無間罪以上的極惡之人；(四)誹謗正法者；(五)追求現世欲樂的順世外道(Lokāyata)」⁸。然而望月氏認為，在這些學者種種研究的結論中，一闍提的性格仍然難以有一個確切的定義，例如在經中某些地方將一闍提規定為四重禁、五無間罪、謗法者以

⁷ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，東京：春秋社，1988，二刷。

⁸ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，p.12。

外的人，但在另外的一些地方，則又將一闍提說為是謗法、五無間罪者⁹。此外，又加上「在〈問菩薩品〉中說，四重禁、五無間罪這些就佛教徒而言最為極惡之人可以得救，但一闍提卻被視為是難救之人，而被徹底地排除。進而又以無信之人、不可治、必死、焦種、無目、生盲、大龍毒蛇、聾、冬冰、不能治、無因緣等最壞的形容詞和譬喻，來表述一闍提，這種情形使得一闍提實態的解明越發困難」¹⁰。

另外，望月氏認為 Icchantika 原語之意為欲求，但欲求的受詞，亦即欲求的對象或事物卻不清楚，而這也是造成難以界定一闍提之真正意含的原因之一。又其對於一闍提做過詳細論究的水谷幸正¹¹對於一闍提所作的結論亦持著保留的態度。

水谷幸正認為：「一闍提，要言之，是斷善根者，實際上有沒有那樣的惡人存在尚有疑問。因此，反對此《大乘涅槃經》的外道、小乘、犯戒者，以及任何不依順此經者都名為一闍提，如此說來，(一闍提)是從假定的一個必要條件而被賦予內容和性格的，這樣的看法應該是妥當的」¹²。換言之，水谷幸正認為在《涅槃經》中

⁹ 如在《大般涅槃經·師子吼菩薩品》中說：「七者、不宿死尸死尸者，謂一闍提，犯四重禁、五無間罪，誹謗方等。非法說法，法說非法，受畜八種不淨之物。佛物、僧物隨意而用，或於比丘、比丘尼所作非法事，是名死尸」(CBETA, T12, p. 559)

¹⁰ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，p.12。

¹¹ 水谷幸正對於一闍提之研究主要在其〈一闍提考〉一文中，發表於《弘教大學研究紀要》40號，1961。

¹² 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，p.13。

所指的一闡提，並非指斷善根者，而是假定指射所有不相信、依順《涅槃經》所說之教義者¹³。

然而望月氏認為這樣的研究結論，乃至以往學者從教義、思想的立場來探討一闡提之定義，並無法究明一闡提的詳細內容，始終有一種隔靴搔癢之感。因此，望月氏一改以前語義詮索式的研究方法，而從教團史發展的角度，來詮解一闡提的意義。

根據望月氏的看法，一闡提並非僅僅只是一種假定性的存在，他認為「在《大乘涅槃經》中，詳細地描寫了教團墮落的樣狀，具體地說明了不淨物的受畜等種種的惡行，而這些惡行者，就是實際上的一闡提。而也因為一闡提乖張之故，《大乘涅槃經》才不得不宣說嚴格的戒律。若先就結論來說，一闡提的關鍵字是『利養 (Lābhasatkāla)』，亦即一闡提乃是『貪著利養者』之謂也。」¹⁴

望月氏認為解明一闡提的線索乃在於曇譯本〈如來性品〉(《泥洹經·問菩薩品》)以下的這一段話：

善男子！有一闡提作羅漢像，住於空處誹謗《方等》大乘經典，諸凡夫人見已，皆謂真阿羅漢，是大菩薩摩訶薩。是一闡提惡比丘輩住阿蘭若處，壞阿蘭若法，見他得利心生嫉妒，

¹³ 然而在水谷的另一篇論文〈一闡提について〉也說到：「『一闡提』即是 Icchantika 的音譯，意譯為『斷善根、信不具足、極欲、多貪』等，亦即沒有修行佛道之善根、無信心，對現世的慾望很強，否定因果理法，毀謗佛法，破壞戒律極惡之人」(《印度学仏教学研究》，v.10 n.2，1962.03，p.514)。

¹⁴ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，p.13。

作如是言：所有《方等》大乘經典悉是天魔波旬所說；亦說如來是無常法，毀滅正法破壞眾僧。(CBETA, T.12, p.419a)

望月氏認為《涅槃經》中的這一段描述與《法華經·勸持品》以下所說的這一段偈頌非常相似：

或有阿練若 納衣在空閑 自謂行真道 輕賤人間者
貪著利養故 與白衣說法 為世所恭敬 如六通羅漢
是人懷惡心 常念世俗事 假名阿練若 好出我等過
而作如是言 此諸比丘等 為貪利養故 說外道論議
自作此經典 誑惑世間人 為求名聞故 分別於是經
常在大眾中 欲毀我等故 向國王大臣 婆羅門居士
及餘比丘眾 誹謗說我惡 謂是邪見人 說外道論議
我等敬佛故 悉忍是諸惡 (CBETA, T09, p. 36)

又，根據湛然《法華文句》在解釋此偈時，將其分為三種：一、是俗眾增上慢；二、是道門增上慢；三、是僭僧增上慢，而其中第三種乃是對於一闡提的具體的描述，而在這具體的描述中，清楚地說到「利養」一詞，因此望月氏認為不論是在《法華經》或是《涅槃經》「一闡提確實是被定義為『著利養者』，一闡提 (Icchantika) 原意本就是欲求某物，而在此這個某物，指的就是『利養』。如此推論，把一闡提規定為『貪求利養者』，就本經而言，應是非常清楚的」¹⁵。

依望月氏之見解，一闡提的定義乃是「貪著名聞、利養者」，

¹⁵ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，p.72。

然而其真正的內容與性格卻不僅於此，「一闡提的本質最終還是指那些不承認有『佛性』者，其帶有『誹謗正法』的基本性格。……因此，若真正要問「一闡提是指誰？」，根據《大乘涅槃經》成立期而言，有時是指『聲聞僧』或『其他的大乘教團』，有時則是指外道的教團，然而堅決地來說的話，是指那些不承認此經所標榜的『悉有佛性』這種新立場佛教的人」¹⁶。

此外，在其另一篇論文〈一闡提再考—「分別邪正品」を中心に—〉中則進一步表明，一闡提除了是指涉上述所說的「貪著名聞、利養」，以及不承認此經所標榜的「悉有佛性」之主張的人之外，從〈分別正邪品〉中可以發現，「被視為是魔的眷屬，相對於佛的正說，而主張魔說者與護持正法的教團之間深刻的對立與緊張的關係」¹⁷。在此論文中，其認為：「當初稱為是一闡提者中，也包含了主張魔說的提婆達多的教團」¹⁸，亦即一闡提也是用來實際指稱那些屬於提婆達多教團的人。

以上是望月良晃從教團史的發展，以及與《法華經》等大乘經典中的對照研究，來定義一闡提的確切意義。但是對於其研究進路與結論，仍有學者表示不同的看法。

四、下田正弘對一闡提之見解

¹⁶ 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，pp.89~90。

¹⁷ 望月良晃，〈一闡提再考—「分別邪正品」を中心に—〉，《印仏研》v.37, n.2, 1989.3, p.62。

¹⁸ 望月良晃，〈一闡提再考—「分別邪正品」を中心に—〉，p.62。

在重新審視以往學者對於一闡提的研究所提出的結論之前，有一點必須要注意的是，對一闡提的研究方法的問題。因為採用不同的研究方法，將導出不同的結論來。下田氏認為「佛教研究一般而言，都是從關心『思想、教理研究』出發，以其思想、教理的解明為主流，然而這種研究方式，則常欠缺『歷史性的、社會性的』這一面的考察」¹⁹。然而相反的，若僅從教團史的立場來研究佛教所遺留下來的文獻，則恐怕將會失去許多豐富的要素與意義。以此對於望月氏從教團史的觀點來直接解讀《涅槃經》的記述，以致得到「一闡提乃是指貪著利養者」這樣明快的結論，雖未全面的否定，然仍有二個需要檢討的部份：

其一是望月氏以《法華經》的記述為前提，來作為《涅槃經》中一闡提具體形象的先驅，然而這必須先假定兩經基本上是在同一基礎的前提下才可以，但是下田氏認為，就目前的研究來看，兩經或許有共通之處，但不至到同一性的程度，因此仍應視為是個別的作品比較恰當。

其二是望月氏從《涅槃經》的記述中，來將一闡提定義為「貪著利養者」的這種做法。下田氏指出「《涅槃經》中，提及一闡提的地方有四十四處²⁰，然而與『利養』有關的只有兩處，而且和對應的西藏譯與法顯譯有所不同，在法顯譯中完全沒有『利養』一詞」²¹，在與曇譯本提及與利養有關（參見望月前文中之引文）的相對應

¹⁹ 下田正弘，《涅槃經の研究—大乘經典の研究試論》，東京：春秋社，1997，p.362。

²⁰ 本文作者補註：實際上在《泥洹經》中提到一闡提的共有五十四處。

²¹ 下田正弘，〈《大乘涅槃經》の思想構造—一闡提の問題について—〉，

法顯本中，此段經文為：

若阿練若愚癡無智，狀似阿羅漢而誹謗《方等》，愚騷凡夫謂真阿羅漢謂是大士，是惡比丘示現空閑阿練若處，而自處置似真阿羅漢，於阿練若行永不隨順，而作異說，起四因緣，言《方等經》皆是魔說。言摩訶衍者是諸黠慧正法刺劍，諸佛世尊皆當無常而說常住，當知是為毀滅正法破僧之相，作是說者，名一闍提。(CBETA, T.12, pp.892c~893a)

下田氏指出：在作為《涅槃經》古本的法顯譯本中，所謂的一闍提者乃是指毀謗大乘者，而與「利養」完全無關。而在曇譯本中另一處談到一闍提與「利養」有關的部份，在法顯譯以及西藏譯中全都無此「利養」之語。此外，在其他地方也都未說到一闍提與「利養」有關。

因此，下田氏認為「在一闍提產生的最初期階段中，「利養」和一闍提並沒有關係，既使和前述的《法華經》的記述有一些類似性，仍只是限於曇譯本而已。因此，以此為由，來界定《涅槃經》一闍提的內容，無論如何應是不合理的吧」²²。

既然如此，那麼《涅槃經》中所產生出來的一闍提，原本應是什麼呢？下田從在《涅槃經》中，以論述一闍提為中心的〈如來性品〉與〈問菩薩品〉的研究分析中，歸納出《涅槃經》中出現一

《仏教学》第27號，1989，p.74。

²² 下田正弘，〈《大乘涅槃經》の思想構造——一闍提の問題について—〉，p.74。

闍提一詞的四十四處，有三十處以上是在表現同樣的一種意思，亦即「《涅槃經》悉救一切眾生，唯除一闍提」。又，在經中有時將一闍提與犯四重禁、五無間罪者區別開來，有時又說同一，這種情形在解明一闍提上不得不加以重視，而若就望月氏將一闍提定義為貪著利養者，則無法說明這一點。

根據下田氏之見，若就《涅槃經》三譯相應的部份來看，《涅槃經》實可分為古層與新層兩部份，其中〈序品〉、〈大身菩薩品〉、〈純陀品〉、〈哀嘆品〉、〈受持品〉的部份是屬古層部份，表現的是「法身思想」，而其後的部份，則是屬於新層部份，表現的是「如來藏思想」。而一闍提一語除一處之外，全部都出現在後半新層說「如來藏思想」的部份，因此，一闍提實與如來藏思想有很深的關係，而若如望月氏單從教團史的觀點，實無法解明一闍提之意義的。

下田氏認為一闍提的出現乃與佛性思想有著密切的關係，一闍提並不是如望月氏所主張的，是在實際上存在的，而是在此經中提出一切眾生皆有佛性時，為了不使法身與眾生之間形成斷絕，使眾生與佛在本質上可以接續的需求下，所假定出來的存在。而且，它也不是代表某種特定的惡者（如特指貪著利養者），而是背負一切惡的存在，因此是不能定義的，「『一闍提』可說是和《涅槃經》的如來藏思想『悉有佛性』同時產生的孿生兄弟，絕不是和如來藏思想無關的『外在的第三者』」²³。

²³ 下田正弘，〈《大乘涅槃經》の思想構造——一闍提の問題について—〉，p.84。

五、藤井教公對一闡提的見解

如上所述，望月氏與下田氏對於《涅槃經》一闡提之研究進路與研究結果，有著截然不同的區分。望月氏是從教團史的角度，配合《法華經》中所描述的當時教團現況，而將一闡提視為是當時實際存在者，同時從一闡提（Icchantika）的字源√iṣ（欲求）配合《法華經》及曇譯本部份經文，推斷出一闡提乃是指「貪著利養者」，當然這些一闡提除了「貪著利養」的基本特性之外，也包含了毀謗經典（特別是《涅槃經》）和不承認有佛性等性格。

而下田氏則是從法身、佛性、如來藏思想的發展，來解析《涅槃經》中一闡提之意義。其認為一闡提是伴隨如來藏思想出現的一種假設性的存在，不是特指某種惡者，而是指一切之惡，是故一闡提無法加以明定。

對於望月氏與下田氏對於《涅槃經》之研究進路與方法所產生出來的差別見解，藤井教公認為此二者，在其立論上各有一些問題存在：

首先對於望月氏的立說與結論，藤井氏認為望月氏在《涅槃經》經文資料的取用上是有問題的，藤井氏認為：現存的三種《涅槃經》譯本，亦即法顯本、西藏譯本、曇譯本，在其成立的過程中是有其時序，並且逐漸增廣而成的，其中法顯本是最早的，其次是西藏譯本，而後才是曇譯的四十卷本，因此一闡提之語的意義及其教團史的背景，也必然會隨著文本的增廣發展而有所變遷，所以不應將三種譯本中所說的一闡提以及教團，並列同等而論，而應順著經的成立史的觀點來處理。而其認為望月氏在說明《涅槃經》一闡提意義的第一個問題就是，儘管望月氏也是將法顯譯六卷本視為是

《涅槃經》的原初形態，但卻忽略了在三種譯本中，由於文本增廣所產生的一闡提內容上的變化²⁴。其次，藤井氏也同意下田氏對於望月氏以下的指責，亦即「『利養』一語，在六卷本及西藏譯本中，完全沒有出現，只有四十卷本中才可以看到，而以此來定義一闡提，是缺乏根據的，同時作為定義的有效性也是有疑問的」²⁵。

而關於下田氏對《涅槃經》一闡提的研究與見解，其認為可以說是「常磐大定、水谷幸正氏等之說的延長線上，更進一步，明確地推展其理論」²⁶。但這樣的說法與見解，藤井氏認為仍有以下的問題：其一是《涅槃經》經典性格上的問題，亦即，「《涅槃經》是不同於像《勝鬘經》那種近似論典的經典，其記述是立基於具體的、現實的事實之上。而在這樣的經典中，會由於宗教上的或思想上的需求，而創造出一個一闡提這樣的新的概念和詞語嗎？」²⁷。其次，「假若一闡提果真是因為宗教上或思想上的需要而創造出來的，其對於促進宗教實踐效果的有效性，也是有疑問的」²⁸。以此，藤井氏無法同意下田氏認為一闡提是基於宗教的、或思想的需要，而被施設的假定的存在的這種結論。

至於藤井氏對於一闡提的看法是，從法顯譯的六卷本中所出現的三十九次的一闡提，大致可分為三類：一是指誹謗正法、方等

²⁴ 藤井教公，〈一闡提について〉，《印度学仏教学研究》v.39 n.2，1991.03，p.33。

²⁵ 藤井教公，〈一闡提について〉，p.33。

²⁶ 藤井教公，〈一闡提について〉，p.34。

²⁷ 藤井教公，〈一闡提について〉，p.34。

²⁸ 藤井教公，〈一闡提について〉，p.34。

（亦即《涅槃經》）者，其中尤指誹謗《涅槃經》者；二、指斷善根者，而被歸列在「一切眾生悉有佛性」之外的眾生，；三、欠缺菩提因者，如不可救治的病人。而其中表達二與三這種一闡提例子的經文中，其最終結果仍歸為是對於《涅槃經》的誹謗，「因此，在六卷本中關於記述一闡提的所有例子，可以說全都歸著到對於作為正法的《大乘涅槃經》的誹謗這一件事之上」²⁹。所以藤井氏認為在六卷本中所說的一闡提並非如下田正弘所說的是一種惡的假定的施設，而是用來特定指稱在當時確實存在著，對於《涅槃經》加以誹謗的人，而至於六卷本以後的西藏譯和曇譯本的四十卷，可能是由於文本增廣的關係，一闡提的原意逐漸被稀薄化、觀念化，而變成一般性的惡者。

在藤井的這篇論文中，其對於望月良晃的觀點有認同的部份，同時也有反對的部份，亦即其同意望月氏認為一闡提並非是一種假定的存在，而是有當時具體存在的對象的，然而藤井並不認為其具體指稱的對象，是「貪著利養者」，而應是指在《涅槃經》教團身邊，威迫《涅槃經》徒的其他大乘教徒。

同樣的，藤井對於下田正弘的觀點也同樣有認同與否定的部份，其否定的是，下田正弘將《涅槃經》所說的一闡提，完全視為是一種假定的惡存在，至少在六卷本的《涅槃經》中並非如此。然其同意由於後來文本的增廣，一闡提逐漸成為一個抽象化的概念，而變成泛指一般的惡存在。

²⁹ 藤井教公，〈一闡提について〉，p.36。

六、田上太秀對一闡提的見解

田上太秀在〈一闡提とは何者か〉一文中，標列了荻原雲來、宮本正尊、常磐大定、高崎直道、河村孝照、水谷幸正以及望月良晃等對於一闡提所作的結論與看法，然而其認為，這些的結論與看法，尚仍未有一個定論，田上認為儘管這些研究成果相當可貴，但是對於四十卷本中一闡提的真實樣貌仍然未能完全解明。

田上也認為四十卷本的《涅槃經》是有新、舊層之差別，因此在了解四十卷本之一闡提的概念時，不可忽略此點，因此在經文中解讀在不同品別出現之一闡提的經文時，也必須特別小心。另外其特別指出必須注意《涅槃經》說法的場景與記述者之間的關係，亦即《涅槃經》是此經的作者，對於釋尊在臨終時與弟子們的對話所作的一個記錄，「因此《大乘涅槃經》一闡提像必須從對話中，釋尊的說法，或是聽到釋尊所言之人所敘述的一闡提像的描繪來理解」³⁰。

首先，田上指出一闡提在此經中最早出現的地方，是在第一卷的〈壽命品〉，在此段經文中，主要是說釋尊臨終前，十方諸佛菩薩乃至十六種行惡業者，皆來會集，並在此時，這些蜚蜮蝮蝎及十六種行惡業者，乃至陀那婆神阿修羅等都能捨棄惡念，生起慈心，有如父母、姊妹，三千大千世界眾生也都如此，唯除一闡提。然在此段記述中，一闡提的指射定義尚未明朗，只說一闡提是連在此種場景中，也不會生起慈憫心的眾生。接著在〈壽命品〉第一之

³⁰ 田上太秀，〈一闡提とは何者か〉，《駒澤大学 仏教部論集》第三十一號，2000.12，p.169。

三中，是將一闡提與毀謗正法者、殺生者、邪見以及犯禁者，並列而說³¹，顯然一闡提並非是這些毀謗正法、殺生、邪見及犯禁者，然究竟一闡提是什麼樣的眾生，仍然沒有清楚地說出來。

其次，在〈如來性品〉第四之一中，仍未見到對一闡清楚地定義，只記載了釋尊亦曾示現為一闡提像，然其並非真正一闡提，因為一闡提是無法成就阿耨多羅三藐三菩提的³²。直到〈如來性品〉第四之二中，才首次明確說明一闡提是指無信之人³³，而此所謂的無信，指的是不信大乘的教說與眾生皆有佛性，「在此經典中，論說法身常住之教說與涅槃寂靜之教說乃是大乘的佛法，斷言從頭不信此大乘之教說、佛陀之正法者是一闡提」³⁴。而依田上在此文中對一闡提經文的提列說明與分析，其認為：「經典作者基本上一貫是秉持著『不信者即是一闡提』」³⁵這樣的立場，而且這種不信正法者，仔細說來並不同於誹謗正法者，其認為誹謗正法者是對於對方的教法，有相當程度的認知，否則並無從誹謗起；而不信者則對

³¹ 《大般涅槃經·壽命品》：「迦葉！毀謗正法及一闡提，或有殺生乃至邪見及故犯禁，我於是等悉生悲心，同於子想，如羅睺羅。」(CBETA, T12, p. 380)

³² 《大般涅槃經·如來性品》：「我又示現於閻浮提為一闡提，眾人皆見是一闡提，然我實非一闡提也。一闡提者云何能成阿耨多羅三藐三菩提？」(CBETA, T12, p. 389)

³³ 此段經文為「無信之人名一闡提，一闡提者名不可治。」(〈如來性品〉, CBETA, T12, p. 391)

³⁴ 田上太秀，〈一闡提とは何者か〉，p.180。

³⁵ 田上太秀，〈一闡提とは何者か〉，pp.180~181。

於對方的教法完全漠不關心的人，因此「比起誹謗者而言，不信者是更為惡質的，總之經典所說的一闡提指的便是這些不信者」³⁶。

田上以此經成立的新、舊層，以及依於本經必當有一記述者，而此記述者（亦即本經的作者）乃是順著釋尊的說法的而逐漸說明一闡提像的，因此在了解此經中的一闡提像時，也須注意經中出現一闡提的描述時，是屬於由釋尊親自所言說的，還是此經作者的理解與敘述。

七、綜合評析與結語

從以上種種研究來看，《涅槃經》中的一闡提究竟何指，顯然仍有相當的問題存在。而從上面的論述來看，也可發現不同的研究方法與角度，也會直接影響到其研究的結果。若綜合分析這些研究成果來看，我們不難發現其各有立論之優勢，然卻也無法完全免除一些質疑，雖然如此，我們還是可以從其中找到一些相同的論點，以下便略述之。

首先，就望月氏的立論來看，其僅就曇譯本中兩處提及一闡提與「利養」有關，便將一闡提決然地定義為「貪著利養者」，而忽略了其他對一闡提的描述，以及在此經最古的法顯本中，根本沒有出現「利養」一詞，在立論上實尚有議之處。然而從一闡提的字源上來看，一闡提是「欲求者」，應有欲求的受詞（對象），雖然在法顯本中完全未出現「利養」一詞，但就當時教團史上來看，當時確實有很多是為利養而出家的「賊比丘」，因此「利養」作為一闡

³⁶ 田上太秀，〈一闡提とは何者か〉，p.180。

提的受詞似也合理，只是在《涅槃經》中對一闡提的評述，多是指毀謗《涅槃經》，不信受佛性者，因此或許一闡提是貪著利養的，但在《涅槃經》中作為不可救治的最根本原因，並不是因為貪著利養，而應是毀謗經典與不信佛性，因為再怎麼說，貪著利養之罪仍不會大於犯四重禁與五無間罪，而在《涅槃經》卻將一闡提視為是比犯四重禁與五無間罪更惡之人。

另外，就下田氏的研究與推論而言，其將一闡提視為是配合如來藏思想「眾生悉有佛性」所假定出來的存在，而不是實際上的存在，從經典的描述來說，恐有義理上推論過甚之嫌。正如藤井教公所指出的，「《涅槃經》和近於論典的《勝鬘經》那樣的經典不同，《涅槃經》的記述是以具體的、現實的事實為基礎，在那樣的經典中，會因為宗教上、或思想上的需要而創造出一個新的概念嗎？這一點無論如何確實值得懷疑」³⁷。

再者，在《涅槃經》中對於一闡提的描述，確實大都集中在誹謗經典與不信佛性上，這一點絕對不能忽略，因此一闡提實應仍認為是當時實存的，而不只是一個虛構出來的概念。然而，下田氏從佛性或如來藏思想的角度，來看《涅槃經》中前後對於一闡提能否成佛的決然不同的態度，或許可以有很好的疏通。亦即在初期，在大乘思想中雖已產生法身與佛性的概念，但仍未發展到如來藏思想的形式，因此雖然承認眾生皆有佛性，但卻說一闡提不能成佛，而到後來如來藏始起的思想漸漸成形，故便許明言一闡提亦有佛性，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。

³⁷ 藤井教公，〈一闡提について〉，p.34。

藤井氏不同意一闡提是如下田正弘所說的，是非指現實存在的對象，而是作為普遍的惡的一個概念，而是如同望月氏所認為的，是當時確實存在的某一類眾生（至少在法顯本中是如此），只不過並非是望月氏所說的貪著利養者，而是指毀謗大乘、毀謗正法者。然而這概念隨著此經的增廣，逐漸成為下田氏所說普遍的惡的概念。

然而藤井氏將法顯中的一闡提說為是「毀謗」大乘，特別是《涅槃經》者，就其經文來看，仍不免有些問題，因為在此經中，首次出現對一闡提明確規定的是說：「無信之人名一闡提」³⁸，此外也曾將毀謗大乘者與一闡提並列，如在〈現病品〉中說：「迦葉！世有三人其病難治，一、謗大乘；二、五逆罪；三、一闡提。如是三病世中極重，悉非聲聞、緣覺、菩薩之所能治。」³⁹，此顯然一闡提並非是指「毀謗」大乘者。以此，或如田上太秀所說的，一闡提是直指「不信」者，因為對於大乘沒有信心，所以也不可能有菩提因，也因此而說一闡提是不能證得三藐三菩提者。田上以此也進一步論稱「經典是將此信心表現為菩提心，亦即可以將『若起此信心』換言為『若起菩提心』，一闡提是因為不能生起菩提心，所以才被稱為一闡提的」⁴⁰。

然而，儘管田上氏這種將一闡提（Icchantika）說為是不信者的立論，在經論中看來似乎有理，但是卻仍不免留下有為何要以Icchantika（貪著）一字來指稱「不信者」的疑問。

³⁸ CBETA, T12, p. 391。

³⁹ CBETA, T12, p. 431。

⁴⁰ 田上太秀，〈一闡提とは何者か〉，p.182。

在以上的這些研究成果中，其對於《涅槃經》中所說的一闡提，都有其相當深入與獨到的見解，但透過其相對的研究結果來看，對於一闡提確切的定義，似乎仍無法得到一個決定性的結論，不過我們也可大致歸納出一些共同的特點出來，亦即：一、基本上都接受《涅槃經》是隨時間的推移，而逐漸增廣而成，因此在《涅槃經》中所言之一闡提，須切割出新、舊層的差別；二、在新層的部份，《涅槃經》是受到如來眾生皆有如來藏佛性思想的影響，而明確地主張一闡提也有佛性，一闡提也可以成佛；三、一闡提保守的說，可說是指不信大乘佛法，沒有菩提因的眾生。

由於一闡提是《涅槃經》首次提出的概念，其並影響後來的佛性思想的發展甚鉅，因此也引起學者廣泛的關注與研究。然而因為本經成立的年代、性質以及對一闡提論述之特性的關係，使得此經中之一闡提的概念顯得模糊難解，但在經過眾多學者努力研究分析下，也已可大致勾勒出一個模型來了。

參考書目

- 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，北京：中華書局。
法顯譯，《佛說大般泥洹經》，T.12。
曇無讖譯，《大乘涅槃經》，T.12。
菩提留支譯，《入楞伽經》，T.16。
勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，T.31。
下田正弘，〈《大乘涅槃經》の思想構造〉，《仏教学》v.27，1989。

- 〈《大乘涅槃經》の思想構造——一闡提の問題について〉，《仏教学》v.27，1989。
《涅槃經の研究—大乘經典の研究方法的試論》，東京：春秋社，1997。
水谷幸正，〈一闡提攷〉，《仏教大学研究紀要》v.40，1961.12。
〈一闡提について〉《印度学仏教学研究》v.10 n.2，1962.03。
古田和弘，〈中國佛教における一闡提思想の受容について〉，《大谷学報》v.51 n.2，1972.06。
田上太秀，〈一闡提とは何者か〉，《駒澤大学仏教部論集》第三十一號，2000。
石川海淨，〈一闡提思想について〉，《大崎学報》v.109，1959.02。
長澤和俊，《法顯伝訳注解説》，東京：雄山閣，1996。
袴谷憲昭，〈Icchantika(一闡提)の意味と labha-satkara〉，《仏教学セミナ》n.74，2001.10。
望月良晃，〈一闡提とはなにか〉，《印度学仏教学研究》v.17 n.2，1969.03。
《大乘涅槃經の研究》，東京：春秋社，1988。
〈一闡提再考—「分別邪正品」を中心に—〉，《印度学仏教学研究》v.37，n.2，1989。
《大乘涅槃經入門》，東京：春秋社，1998。
奥野光賢，〈《涅槃經》をめぐる最近の研究について—一闡提論を中心として〉，《駒澤短期大学佛教論集》n.5，1999.10。

藤井教公，〈一闡提について〉，《印度学仏教学研究》v.39
n.2，1991.03。

〈六卷泥洹經における一闡提の諸相〉，《印
度学仏教学研究》v.40 n.2，1992.03。