

「常、樂、我、淨」的真實義探討(上)

林維明

摘要

「常樂我淨」是不論世俗人和所有宗教界，都在一直努力追尋的目標。本文聚焦在佛教涅槃四德的詮釋。本文分為前言，文獻回顧、常樂我淨的真實義、佛性是常或是無常？及結論四個主題探討。在前言中，主要概述研究動機；而文獻回顧，僅列舉十五位學者或法師就方便說的角度，進行闡釋佛教在常樂我淨方面的看法；而常樂我淨的真實義，是從《大般涅槃經》，《佛性論》及《楞伽經》中佛陀對常樂我淨所作的剖析；而佛性是常或是無常是就《六祖壇經》中，慧能大師的開示加以詮釋；最後作出結論。並且提出真正能體證常樂我淨，不是對經典上的了解，而且必須實修，才能具有普世觀念與超越自我的「客觀性與人本科學」的宗教性的基本概念。簡言之，法身所引伸常樂我淨的真實義，是所有宗教界所追尋的目標。

關鍵詞：常樂我淨、佛教、涅槃四德、法身、佛性

一、前言

追求快樂幸福的人生，是每一位世間人共同的期望。世人想在生活上得意，不論在面前或背後常受人稱讚，心意悅適以及生命長命百歲，此稱之為「常」；而能滿足色、聲、香、味、觸五欲之樂，及遠離衰、毀、譏、苦，永保利、譽、稱、樂之欣喜，謂之「樂」；財富、地位、美滿的婚姻、長壽、健康、美貌、事業成功、滿足食衣住行，這些所有的一切都是我所擁有的，叫作「我」；身、心永保清淨稱為「淨」。然而，色、受、想、行、識五蘊皆是「無常」；想要而得不到是為「苦」；一切都不能作主就是「無我」的存在；而時常作不當的行為，說他人的壞話和心存不正就是「不淨」。所以佛陀在原始佛教強調諸行無常，諸法無我，諸有為法皆苦，涅槃寂靜之「四法印」。然而在《大般涅槃經》更說涅槃四德：常、樂、我、淨。到底佛陀所主張的涅槃四德，與凡夫所執著的常樂我淨有何不同，而且又與

四法印相違，此即本文的問題意識與研究動機，依此剖析常樂我淨的真實義。

二、文獻回顧

本文列舉筆者所蒐集到的一些資料，概述如下：

恆清法師在其《佛性思想》論著中指出：

綜觀《涅槃經》強調涅槃四德的意義，主要是在於它對小乘佛教的無常、苦、無我、不淨的教義提出反省性的反應。經中批判「修習無常、苦、無我、不淨等想」是無有實義，其理由有二：如果過分執著無常等見，容易誤入斷滅虛無之見，若於無常計常，苦作樂，無我計我，不淨計淨，同樣也是謬見。而主張常樂我淨的四德，它又與凡夫執著的常樂我淨有何不同呢？世間的「常」是無常計「常」（以下類推），故為顛倒見是「知字而不知義」。真正知義應該是如來法身遍滿一切，此常沒有常相，故不同於世間常（其餘類推），這才是常樂我淨的實義。¹

筆者以為具體的說涅槃四德是——「常」為如來法身，不生不滅；「樂」是普渡一切眾生；「我」是人人

本具清淨的如來藏；而「淨」是諸佛正法。如是比原始佛教所強調的諸行無常，諸有為法皆苦，諸法無我及涅槃寂靜四法印，更具有客觀性和人性（利他思想），故稱之為諸法實相。

法照法師在其書中指出

〔常〕：人有能力了悟內心本具的菩提心就是悲願和智慧。菩提心就是覺，包括自覺和覺他。菩提心若不與出離心相應，則人生不得解脫。出離心包括出離五欲和定境的樂，即出離三界（欲、色、無色界）。慈悲是不求回報，經由禪修和菩提心的培養，就能成為大家所歡迎的人。人生的痛苦與煩惱是來自對觀念和認知的執著，若我們具有認清萬法實相的慧觀，不隨境生惱，而不得自在，遵循聖賢行動，散發出生命的活力如五年持續不斷，終於挖出一口井；真正做到不與人爭的境界，就能體會無常，也就解脫（常）了。〔樂〕：例如有一位貧女供養僅有的二文錢幣給高僧，她內心充滿喜樂；想要的不要太多；透過學習和訓練，消除負面的思惟如生氣、憎恨，而加強正面思惟如仁慈，

慈悲、寬容就是快樂。「我」：例如頻婆娑羅王看見王子手上生了一個膿瘡，痛得一直哭，他不顧髒臭把膿血吸掉就是「無我」。而王子長大後爲了奪取王位成阿闍世王，竟然把他的父親關進牢中，活活的餓死，這就是「我」心作祟。「淨」：生命是延續的，偶而遇到障礙、痛苦，要保持清淨的心，調御身心，讓身、口、意三業清淨。能徹底的革新態度轉「情識」爲中心，變成爲以「智慧」爲中心，產生「人性」本質上的變化，這就是永保清淨心，止於至善。²

其實本書是從新加坡佛牙寺出版的《時代龍華》雜誌中，法照法師開示的十篇文章的結集，讓我們啓發智慧，提升生命價值，和培養喜樂平靜的心。

傳偉勳在其論著《從創造的詮釋學到大乘佛教》一文中指出：

羅呼拉 (Walpola Rahula) 所著的《佛陀教過什麼 (What the Buddha Taught)》，頁三十九—四十一中提出：涅槃是「絕對真理」的論證³。若他的命題是正確的，又如何理解《大般涅槃經》所倡導的常、樂、我、淨

的四法呢？那麼常、樂、我、淨四法豈非變成外道的說法嗎？而從大乘佛教的中道觀點重新考慮，大小乘各宗教義，其實涅槃與生死，菩提與煩惱之分別只是方便施設，絕非固定不變的「真理」。慧遠《大乘義章》卷一中云：「爲破顛倒心故，宣說生死、苦、無常等；不欲令人著無常等，以實相中無常苦等不可得故。又爲破人顛倒心故，宣說涅槃常樂我淨；不欲令人著常樂等亦以實相中常樂我淨等不可得故，良以諸法不可得故名爲如。言法性者，入彼如中，捨離所對染淨法相，不見生死涅槃可得，此不可得法性自爾，故言法性」。慧遠此語提示我們，大乘佛學的兩大特色：一切法空和善巧方便。⁴

傳教授的這一篇文章提示我們善巧方便，可以對佛教的真空妙有作無盡的描述，而非小乘執著涅槃，是絕對真理的詮釋。

(俄)舍爾巴茨基在其書中指出：

因爲佛教所有特殊的學說，在邏輯上都是一個基本的原理而產生的，故可用下列方程式表示佛教：

法性||無我||剎那||有爲||緣生法||有漏淨||
雜染清淨||苦滅苦||生死涅槃。

但是雖然可以用哲學名詞來表示其一致性，而其內在的特性仍是一個謎。何謂法？它是不可思議的，難捉摸的，從未有人能告知如何謂真實性（法自性）？它是超越性的。⁵

筆者以為從舍爾巴茨基對法性的定義，乍看之下為何會把生死涅槃同時列為法性有點弔詭，但一切法即是緣生，生死與涅槃具平等性，故有漏與淨，雜染和清淨，苦與滅苦等構成不一（異）與不異（同）的奇妙關係。故大乘佛法對法的自性，有不可言詮的佛法如真如、法性，中道諸法實相等名詞；而另有善巧方便，可以言詮的佛法，有待每個人去實證與發揮。

鈴木大拙在他的論著《楞伽經研究》中指出：

《楞伽經》中說：「諸菩薩善自觀察自心所現，遠離生滅見、善知外境無性及專求自證聖智。若菩薩成就此四法得名大修行者」，前三項是如理思惟，後一法是如法修行。轉不良習氣為清淨心是《楞伽經》的主要教導」。⁶

鈴木該篇博士論文，主要論述大乘佛教最重要之一的經典《楞伽經》，其主要教義包括禪學，他將佛教哲學論述，視為佛教徒生命及禪修經驗的表現。

長尾雅人 (Nagao, G.M.) 著《中觀與唯識 (Madhyamika and Yogacara)》，在本書中論及佛教的本體論，長尾主張佛教的本體論並非存在物的本體 (ontology of being)，而是空性 (wunyata)⁷。長尾雅人從一切法是空，而法的真實性為法性的觀點，表述佛教的本體論。

其實本體論 (ontology) 和形上學 (metaphysics) 都是西方哲學發展出來的，本體論是研究存在物 (Being) 的存在本身，例如因果論中的何謂「存在的第一因」，或何謂「實相」等問題，也涉及宇宙論 (cosmology)，關心宇宙的起源和構成，或是討論到神的存在問題，故又稱形上學。而佛教與哲學家，依經驗和心理學所尋求的真理略有差異，例如蘇同 (F.G. Sutton) (1991) 在其《楞伽經中的存在與證悟》一書中，所論述佛教本體論的結論是：

如來藏主要在教導「無我」的教理，一旦理解，則即為「恆不存在」的本體論存在的

本質 (Essence of Being)。而五蘊是「我」的身心單元，從世俗觀點而言，是存在的，是從存在的世俗顯現 (the temporal manifestation of Being)。另外法界從絕對觀點而言，是存在和非存在。法界是代表存在物在其宇宙領域下的顯現 (the manifestation of Being in its spatial dimension)，法界是表達絕對，普遍法則，緣起的起源與極致，實相或空性的特性。(F. G. Sutton, 其書中指出：根據近代物理學，宇宙的構成元素原子在微小的原子核與其外圍電子在原子核周圍繞行的軌道之間的空隙為百分之九十九點九九。也就是說只有百分之零點零一是實體。(頁三四〇)就本體論而言，的確是真實的，但從唯識教義而論，外在的現象(即一切法)皆非真實存在的，而是唯心所現，然而並不是對我們曾經或現在誤認的，直覺意識到世界作一完全地否定。只是確信我們所感覺和判斷的世界是如幻化性的。因此自我察覺說為真實的，只是相互依存的相對感覺而已，然而真實性是

絕對，獨立自主的空性，其理由有待認識論的觀念加以澄清。⁸

筆者扼要說明：佛教本體論是如來藏，其本質是無我，故具空性、無生、無二和無自性。如來藏具有胎藏義，衆生本具，而衆生是五蘊和合而成，故是假有，所以站在世俗的觀點，是有「我」的存在，但其實是無我。而如來藏具有法身義，法身遍滿法界，故具有眞如，實際、法性等義，故從勝義的觀點而言，是實相，所以是存在的。然而從如來藏具有空、無相、無願三義的立場而言，則是不存在的，也就是法無我。由於如來藏具無自性，就沒有「神」的存在觀念。

布朗 (Brown, B. E.) 的第八章〈楞伽經中的佛性論〉(The Lavkaatara sutra in the Buddha Nature) 主要論述《楞伽經》是如來藏與阿賴耶識的統一性，以及在《楞伽經》中認識論與本體論的混淆。作者指出：

相對意識一定是絕對意識的一種內在性發展，而且對自我覺悟很重要。然而《楞伽經》不充分的本體論會危害到人的主觀價值判斷。⁹

筆者認為相對意識是二元論，而絕對意識是一元論

，《楞伽經》闡揚如來藏，並不會危害到人的主觀價值的判斷，所以作者是誤解的。

中村元著，香光書鄉編譯組譯《從比較觀點看佛教》，歸納其所論述以常樂我淨所提的論點如下：

〔常〕：佛教的最高福祉是因了知萬物無常，因此不再有渴望與執著，如此即可悟道（常）；阿難啊！你長久以來充滿慈愛、親切又純良，以具無量關懷的行為來服侍我（佛陀）。阿難啊！你要努力勤奮修行，將會速得無漏盡（常）。〔樂〕：慈悲或愛，是由「朋友」一詞衍生而來的。含有誠摯的友情之意。全然接受他者與自己相融合，即可拆除自我的藩籬。例如觀世音菩薩聞聲救苦；地藏王菩薩誓度一切眾生，菩薩以志求悟道，救助苦惱眾生為快樂之源。〔我〕：無我教說，必須從大乘佛教所說一切眾生皆有佛性的信仰觀點加以理解，在此觀點中，被否定的不是人的個體性，而是在否定以助長自我為中心的種種思想理論，因為它阻礙人體悟真實的自己（真我）。〔淨〕：賢者捨棄欲樂而一無所有，去除內心的污垢而淨化自

身；力行身口意清淨；日常行住坐臥都是以淨為全，一切皆自覺，心靈的清淨是佛教所強調的。¹⁰

其實中村元在本書中也列舉中國思想家及《聖經》

作對比，因為本文僅研討佛教的常樂我淨，故略而不述。

池田大作著，王遵仲譯《我的佛教觀Buddhism, the First Millennium》，其觀點是：

正如佛的生命是無始無終永遠普遍的存在一樣，佛教是一種目的在拯救世人的信仰。在釋迦牟尼圓寂後，其弟子們聚集起來整理他的教誨，後來就構成龐大的佛典，其中大乘佛教的經文，特別是《法華經》這些經文都是由世俗信徒所撰寫的《大乘非佛說》。其目的在宣揚佛教以實踐菩薩的理想。這些後來的信徒和僅存在於佛祖身上還能由佛祖盡力推展到覺悟的王國，即佛的王國。¹¹

另外，他在書中有一段話，云：

正好像蓮花出汙泥而不染，同樣地佛法真正的實踐者也是在日常社會的紛亂和擾攘之中

生活和工作，分享著普通人民的歡樂和考驗，並以自己的生活方式作為真正《法華經》精神的典範，唯有以這種方式，他才能實現佛教的真正使命。《法華經》如來壽量品第十六》云：「為度眾生故，方便現涅槃，而實不滅渡，常住此說法」。《法華經》所闡述佛的概念，就是如此，由於此觀念而使佛教成為人類的永恆之光。¹²

筆者以為池田大作所闡釋《法華經》的教義，正是常樂我淨的方便說。

水野弘元著《佛教的真髓》中說：

釋尊認為本體論不但與解除苦惱以達到安穩涅槃理想的實踐修道論無關，而且沒有助益所以不應重視它，這種態度與希臘哲學家蘇格拉底很相似。……他強調並樹立了先覺察自己的無知，進一步反省，修養自己以提高自我人格的實踐哲學。在西方從希臘時代以來，所有的哲學都在論辯本體，而康德站在哲學的立場主張不應論辯本體論，其實早在二千五百年前釋尊就已提出與開拓近代西方

哲學思想的康德完全相同的主張。¹³

筆者認為水野弘元重視實踐哲學，也就是實踐常樂我淨的精神。

木村泰賢著，演培法師譯《大乘佛教思想論》指出：

佛教思想的特質是以佛陀的人格，自覺說法，行為作基準。而佛可視為由人的修行之力所能到達的定位。雖有種種的說法，但以實修體驗而悟於法為重點。到了大乘，以法身（法性）比應身（人格身）更為重要，三法印是緣起觀而起，而大乘擴張為真空妙有。妙有的緣起觀如《法華經》的諸法實相觀；《大無量壽經》的淨土觀；《大乘起信論》的真如觀；以及《華嚴經》的無盡緣起觀。而欲確立健全而中正的生活方式就是中道觀。總之，佛教的根本精神是基於一心所認定緣起的法則，並基於此法則，而在理論與實踐上，一切都在批判的施設。¹⁴

筆者認為木村泰賢重視法身，而法身的具體表現就是常樂我淨。鄭振煌教授指出：

「活在一度空間的眾生」就是非常固執，只想到自己，沒有他者的存在，這是線性的思考模式，是地獄道的眾生。二度空間是平面思考模式碰到牆壁，會轉彎，這是餓鬼道的眾生。三度空間有立體概念，是畜生道眾生，而人是有時空的四度空間概念。阿修羅是五度空間，天神有神通是六度空間的思考模式，而佛的思考模式是無量無邊的空間可以自在無礙。佛教是人本宗教，我們願意墮落變為1-3度空間的生命存在方式，或是願意向上提昇？如果願意向上提昇的話，就必須要有宗教。¹⁵

鄭振煌的這一段話的主旨在說明猶如千江有水就有千江月，當我們不再有任何執著時，就能夠有千百億化身，佛性時時刻刻都是存在的。

耿晴在其論文〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉中指出：

《起信論》之後，本覺被認為是眾生心的「本有」屬性，換言之，眾生不但本來具有佛性，而且本來具有達到解脫的智慧。如《起

信論》說：「復次，真如自體相者，一切凡夫，聲聞、緣覺、菩薩、諸佛無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆。從本已來自性滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恆沙不離，不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身」。這裡所謂的「自體有大智慧光明義」與「本覺」概念一樣，用意都在強調眾生其實已經本具解脫的智慧，無須要向外尋求，並進而申論在修行的過程中，外求（向外尋求佛法，觀察現象）是絕對必要的，而不像《起信論》所言，僅憑藉「心體離念」，本性的明照作用就自然朗現。¹⁶

筆者認為其實該引文只是在略說真如法身的體大和相大，例如燃燈佛和釋迦牟尼佛兩位同樣被稱為如來，本性都是平等真如，都是法身。「體大」是說法身的本體，也就是非人格化的真如理。而相大中提出六種功德

，以顯示其殊勝，包括大智慧光明、偏照法界、真實識知、自性清淨、常樂我淨、及清涼不變等意義。《起信論》將相大與體大合為一體立說，是認為真如的本性是智慧，也就是說佛陀智慧是真如法身的內容，二者不可分，就是佛的法身。上述引文是大概說而已，而《起信論》在該引文後面接著有詳細說明。如云：

真如，其體平等，離一切相……心性不起，即是大智慧光明義，心性離見，即是遍照法界義。若心有動，非真識知，無有自性（清淨心）非常、非樂、非我、非淨。熱惱衰變則不自在（即清涼不變自在的相反）。乃至具有過恆沙等妄染之義，對此義故，心性無動，則有過恆河沙等，諸淨功德相義示現：……如是淨法無量功德，更無所念，是故滿足，名為法身如來之藏。¹⁷

這一段經文先對上述的六種功德詳細說明，最後並指出心有覺悟就是真如熏習，而不覺就是無明熏習，兩者都是相當多。若有所取法，就是有所短缺，而不去向外求法，本身自然有光明法、遍照法、遍知法、自性清淨法、常樂我淨法、和自在法，具足「淨法

無量功德」，故不必心外求法（這就是已經滿足法身如來之藏）。因此筆者認為耿晴是誤解：「大智慧光明義」是本覺，無須向外尋求。其實《佛說大般泥洹經》云：「一切眾生皆有佛性，在於身中無量煩惱悉除滅已，佛便明顯。」¹⁸ 這是如法修行的真工夫，絕非只停留在「向外尋求」（如理思惟）的層次。如「世尊拈花，迦葉微笑」一公案，出自《大梵天王問佛決疑經》云：

如是妙智，從何處來？皆從凡夫久遠心來。其久遠心，等諸佛心，是為法身，是名成佛。得見是心，非在言教理誨理解文字之中，但在以心示中。¹⁹

因此佛陀的智慧，並非透過學習知識累積成就的，而是自心清淨無量德相的彰顯，眾生若能體悟此心，即是成佛。是故，成佛絕不是向外追求尋覓，而在於反觀自心。所以說心、佛、眾生，是不一不異，重點是以修行為主，聞思為輔，否則就是「數來寶」。

如引文說如來法身是遍照法界義，即心性離見，也就是無分別的境界，但是筆者認為耿晴的「論文執著在分別佛性是有為法或無為法；差別佛姓與佛性，以及一心開二門上面，而認為佛陀說法是自語相違」²⁰，豈非

違背如來法身的真實義嗎？筆者認為耿晴的論文忽略《大乘起信論》的引文中具有如來法身是常樂我淨義，才是佛學的核心。

釋悟因在〈祖師心印·悟因法師說禪（二）〉一文中指出：

慧能大師不將他（張行昌）看成一位殺者，反而將他看成一尊佛，見其真常佛性，得度因緣還事作好準備（十兩黃金），這是一代宗師，是不同於凡情殺活自如的一位聖僧。²¹

所以聖僧在解讀經典時，不是依文解義。

以上的文獻回顧是概述學者們從方便說的角度，闡釋佛教在常樂我淨方面的看法，然而佛典上，如何說法就有待下一節的剖析。（未完待續）

註釋：

1. 釋恆清《佛性思想》，頁十九。
2. 法照法師，《追求真實的幸福：The Pursuit of True Happiness》，頁十九。

3. Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, pp. 39-41.

4. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛教》，頁一九九—二〇四。

5. Stecherbatsky th, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, p.74-75.

6. Suzuki D.T., *Studies in Laṅkāvatāra Sūtra*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1930), p.184.

7. Nagao G.M., Kawamura, L.S. (trans), *Mādhyanika and Yogācāra*, p.187.

8. Sutton, F.G., *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra sūtra*, pp.39-131.

9. Brown, B.E., *The Buddha Nature*, p. 192.

10. 中村元，《從比較觀點看佛教》，頁八十七—八十八、一一一、一六〇—一六二、一八五、二四六—二五三。

11. 沙田大作，《我的佛教觀》，頁xii-xiii。

12. 沙田大作，《我的佛教觀》，頁一七七—一七九。

13. 水野弘元，《佛教的真髓》，頁六十一—六十八。

14. 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，頁九—十二。

15. 鄭振煌《佛教新論：正解佛陀法義》，頁六十九—七十三。

16. 耿晴，〈「佛性」與「佛性」概念的混淆：以《佛性論

《與《大乘起信論》為中心》，頁八十七—九十二。

17. 馬鳴菩薩造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，收錄於

《大正藏》第三十二冊，頁五七九上。

18. 〔東晉〕法顯譯，《佛說大般泥洹經》，收錄於《大正

藏》第十二冊，頁八八一—中。

19. 《大梵天王問佛決疑經》，收錄於《卍續藏》第一冊，

頁四四—二上。

20. 參考耿晴，〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛

性論》與《大乘起信論》為中心〉，頁六十九—九十七

中所述內容。

21. 釋悟因，〈祖師心印·悟因法師說禪（二）〉，頁五十

—五十一。

逾四十佛教與本土宮廟慨捐靈醫會神父濟助家鄉

諺云：「滴水之恩，湧泉相報」。在疫情的風暴中，臺灣的宗教團體也體現此一精神。

來台超過五十年，創立宜蘭羅東聖母醫院的神父呂若瑟，有感於家鄉義大利疫情慘重，向臺灣社會公開募款，希望能捐助義大利靈醫會所屬的醫院及安養院。在短短六天內，募得超過億元。因為超過工作人員的整備能力，神父呂若瑟特別發出公開信，拜託大家「不要再捐了」，並在信末致謝：「再次謝謝台灣

，此時我更堅信，這就是我一生都想留在這裡的原因。」並誠心建議有心捐款民衆，可以「把愛心留給我們自己在偏鄉的父老」。

這一億多元除了一般民衆的捐助外，佛教團體和北部地區宮廟也跨越不同宗教藩籬，展現人類之愛，這些團體包括道教總廟三清宮、天公廟草湖玉尊宮

、台北保安宮、岡山仔保安宮、四結土地公廟、姜麻坑土地公慈悲行善團、龍山寺、奠安宮玄天上帝、台北市松山慈佑宮、南方澳南天宮、金山財神廟、台北天后宮、車城福安宮、北后寺、承天禪寺、道種寺、代天宮、礁溪協天廟等，都不吝於伸出援手相助，其中台北龍山寺捐款便達三百萬元。

另一方面，除了金錢資助外，緣於全球疫情嚴峻，防疫物資取得調配並不容易，民衆與企業團體除捐款外也有不少物資，加上醫療物資採購等問題，佛教團體慈濟基金會便透過全球分處，在採購與運輸上給予聖母醫院有力的協助。

病毒的侵害不分國家、種族，人類的愛與慈悲也要如此，才能成功抗疫。