法相學會集刊

第四輯

羅時憲先生紀念專輯

目錄

一、大乘掌中論略疏　羅時憲遺著
二、攝大乘論疏　羅時憲遺著
三、現觀莊嚴論的研究　陳文蘭
四、大乘經涅槃思想之研究　許清華
五、從陳譯攝論觀眞諦三藏的思想　釋惟叡
六、唯識宗種子學說研究　李潤生
七、對「法稱否定比量分類」的評鑒　陳森田
八、壇經之【長沙版】和【金陵版】的對勘研究　高永霄
九、The History of "The Sutra of Hui Neng" in English Versions Translations　Ko Ping-yip
編者後語

大乘經中涅槃思想之研究

許清華

序論……二——一九

Ⅰ 緒言……二

Ⅱ 印度傳統的涅槃觀念……三

Ⅲ 根本佛教的涅槃觀念……八

Ⅳ 原始佛教的涅槃觀念……一一

Ⅴ 部派佛教的涅槃觀念……一五

Ⅵ 大乘涅槃思想之開展……一七

本論……一九——四八

Ⅰ 般若經的涅槃觀念……一九

Ⅱ 法華經的涅槃觀念……二七

Ⅲ 大般涅槃經的涅槃觀念……三四

Ⅳ 結論……四六

序論

I緒言

在佛教徒的精神領域中，涅槃被視爲最高亦是最終的歸宿處。或者有人說，涅槃思想既淵源於印度古代的吠陀文化，佛教當然亦免不了受其影響而沿此古老宗教一般尋求生命最後的去處。此是人類渴望到達的目的，通途是擬想爲天國之類，遠離人間煩囂，無老病死苦，過着永恒快樂的生活。可是，佛家的涅槃思想是否就是這樣原始樸素，無異於其他宗教的旨趣呢？雖然，大乘經典中亦提出種種清淨國土爲生命的依止處，有類似其他宗教所說樂園，但宗旨卻有不同（這可能是後期部份佛教人士有感於這個世界太不圓滿，因而建立了另外的理想國土）但是這絶不是佛教涅槃思想的意趣。由於這一點，本文藉涅槃爲課題，試探討佛教涅槃思想爲何。不過，承接古印度各教派對涅槃的不同解釋，佛教亦受到一定的思想衝擊及洗練。從釋尊入滅以來，隨着歷史的演變，佛教徒對它曾進行過分析及論辯。因此，涅槃思想即由古印度各派對尋求解脫的一種泛稱，進而成爲佛教某種意義專用名詞。初期佛教涅槃思想，可謂是非常樸素而簡潔，在雜阿含經中隨處可見到。如說：

「比丘，色非我非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷，斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」（註一）「聖弟子，於此五受陰，觀察非我非我所，如是觀察已，於世間都無所取，無所取者，則無所著，無所著故，自覺涅槃，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」（註二）此中不見有類似天國可趣向，唯簡述人若能不愛著此身心，不再流轉生死，斷除欲念，得究竟。佛滅後的部派佛教，對解釋涅槃一詞，不同部派的教徒則持有不同意見，另一方面，爲了對應外人的質難，佛教徒不能再將涅槃一詞滯於原有的解釋。因此，需進一步將以前的涅槃概念加以整理。如發智論說：

「云何有餘依涅槃界？答：若阿羅漢，諸漏永盡，壽命猶存，大種造色，相續未斷，依五根身，心相續轉，有餘依故，諸結永盡，得獲觸證，名有餘依涅槃界。云何無餘依涅槃界？答：即阿羅漢，諸漏永盡，壽命已滅，大種造色，相續已斷，依五根身，心不復轉，無餘依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界。」（註三）雖然進一步說明了涅槃爲有餘依及無餘依二種，但仍保留着初期佛教對涅槃的思想概念。至大乘佛教興起的時期，涅槃思想的發展更加趣向成熟、圓滿、周詳的階段。這可在龍樹的空宗思想中窺見得到、以及無着世親的有宗思想中了解得到。除此二大宗之外的大乘經典如般若、法華、華嚴、涅槃等經中，一一都可爲我們指示出釋迦本懷精神所在。大乘經中的涅槃思想究竟達到怎樣的成熟、圓滿、周詳階段，實是本文宗趣所在。其他所涉及如根本佛教與部派佛教的涅槃論，只是本文的附帶資料，而且當中還包括印度各派傳統的涅槃觀念。

Ⅱ印度傳統的涅槃觀念

涅槃一語在印度教派時代已成爲一非常流行的名詞，但欲知其遠因，則必須追朔至古印度文明的烏婆尼沙曇時代。此時代可說是後期教派興起及佛教思想成立的前奏曲，其影響力使印度踏入一燦爛的宗教文化兼追尋人生哲理的時代。故此，須略述古印度的思想重點。印度的最古老文明，當推烏婆尼沙曇爲其代表，且據近代一般學者的考究，均認爲是肇始於四元前一千五百年至一千年之間。（註四）又，木村泰賢將印度思想從古至今是分爲七個時期：

一 天啓時期（西元前一千五百—一千年）。
二 婆羅門時期（西元前一千—五百年）。
三 教派興起時期（西元前五百—二百五拾年）。
四 佛教隆盛時代（西元前二百五拾—紀元五百年）。
五 婆羅門復興時代（紀元五百—一千年）。

六 印度教成立，回教入侵時期（紀元一千—一千五百年）。

七 現代時期（一千五百—現在）。（註五）

當然，這種劃分法既生硬且不適當的，但在了解印度思想傾向的重點上，則提供了不少方便。所謂天啓時期即是以四吠陀本集，梵書（上貳或稱舊烏婆尼沙曇）是世界聞名的奧義書。它的豐富思想內容不但代表了整個印度古代文明，並且啓示及影響後來的教派興起時代與佛教時代是非常之深遠廣大的。人類生存在這世界上，總是感覺到種種的不理想，因此，導致欲脫離此現實世界而追尋一個理想地方。宗教的誕生亦辦窺見到此一人類共同心態而存在。於四吠陀時期，印度人已有生天國思想的要求，到後來梵書時期，則產生兩種觀念，即死後與彼岸。此兩種觀念又啓發了新奧義書的厭世思想。其思想內容關聯到不死，再生，輪迴業等問題。換句話即人生存在價值，死後存在問題及如何存在。這些人生哲學問題無疑是古印度思想家所喜歡致力探討的。由此種思想的發展拓開了印度教派興起時代所熱烈討論有關涅槃的境界（註六）約涅槃一語的最早出現，依奧登堡克的考據是從古瑜伽派「消滅」一語而來，如新烏婆尼沙曇（KSHURIKĀ—UP）說：

「恰如燈火之燃盡而息滅
瑜伽行者之業果燒盡乃入滅。」又如聖婆伽梵歌裏云：

「內有愉樂，幸福和光明，
此即瑜伽之行者
與梵合一而達涅槃。」（註七）

這是涅槃一語的最早出處。它是構成日後印度學派時代及佛教時期的最高表達理想境界的共同名詞。此所謂理想境界是指當時各學派及佛教，依據自己所創說的人生哲理，皆認爲如何如何的，生命的最高最究竟處，不論程度勝劣，皆稱之爲涅槃。這便是印度傳統的涅槃觀念。其次，說到涅槃的原本意義，則有「吹散」或「消滅」貪嗔癡三毒，然後證涅槃的含意，即所謂欲熄滅世間煩惱，達至最後安樂平靜境界，必須修持方能求得涅槃。（註八）關於涅槃一語在佛經中的廣大義待下面論及大乘經時再說。以下就提婆菩薩所釋

的楞伽經以窺見當時各印度教派對涅槃的種種見解。其中一派是佛教小乘的經量部（註九）亦在提婆的破斥中，在此不述。

（一）自然界學派——方，水論等學派

「問曰：何等外道說方名涅槃？答曰：第二外道方論師，最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地。天地沒，還入彼處，名爲涅槃。」（註一〇）

此論調，與一般原始宗教擬想爲一切萬物皆出於一處的思想沒什麼分別，如說：「從諸方生……還入彼處」。此方是一切萬物的開始，亦是回歸之處。它是最高，安樂，究竟地，而與此方論思想有異曲同工的其他論派，於論中歸納起來有時論，口力論，水論、風仙論等學派。他們都是從觀察自然界中而構想宇宙萬物的來源及其還滅處。他們雖是有一元本體的思想，但卻是直覺樸素的自然觀，並非超自然抽象理性論說。（註一一）

（二）人格化神論學派——圍陀論師等學派

「問曰：何等外道說梵天是涅槃因？答曰：第四外道圍陀論師說，從那羅延天臍中生大蓮花，從蓮花生梵天祖公。彼梵天作一切命，無命物從梵天口中生，婆羅門兩臂中生。剎帝利兩髀中生。毗舍從兩腳跟生，首陀一切大地。是修福德戒場生。一切草華以爲供養，化作山野禽獸人豬羊驢馬等，於界場中殺害供養梵天，得生彼處名涅槃。」（註一二）又云：

「可等外道說見自在天造作衆生名涅槃？答曰：第十二外道摩陀羅論師說。我造一切物，我於一切衆生中最勝。我生一切世間有命無命物。我是一切山中大須彌山王。我是一切水中大海。我是一切藥中穀。我是一切仙人中迦毗羅牟尼。若人至心以水草華果供養我，我不失彼人，彼人不失我。摩陀羅論師說，那羅延論師言，一切物從我作生，還沒彼處名爲涅槃。」（註一三）試分析上二段文，可見其思想已進入另一超自然界

的領域。這是從觀察萬物至想象萬物的本源過程中，返照到人類理性上的追求。這理性要求便是理想的人格化神爲最究竟，最圓滿。雖然，思想是原始宗教神話，但已踏上形而上的意境域，所謂從自然界提昇到人本身的價值觀念。與此一學派有相似說法者如論中提到的摩醯首羅論師，女人眷屬等學派。

（三）現實學派——苦得論師，淨眼論師等

以上所舉二種學說皆就外在某一東西爲其涅槃的歸趣，但所謂現實論或稱本身論則恰好相反。他們不以外在事物或擬想中的東西取其爲對象，而是從本身當下解決生死問題。對比之下，現實論派較前二種直截了當得多，如說：

「問曰：何等外道說身盡，福德盡名爲涅槃？答曰：第八苦行論師說。……問曰：何等外道說罪福盡，德亦盡故名涅槃？答曰：第十外道行苦行論師說。何等外道說煩惱盡故依智名涅槃？答曰：第十一外道淨眼論師作如是說。」（註一四）。

從以上論文中，可見得乃主張以人自身的行爲作準則，而有此種思想的人，他的自信心或許是比較强些。他們認爲依自身的努力必能達至地生死解脫。姑且勿論此種人生觀是否正確，僅就他不認爲自己是渺小得可憐，須要假借外在事物或神來幫助他，就人文價值觀是值得我人讚嘆！再說，淨眼論師涅槃思想，更接近小乘佛教的斷煩惱，證涅槃之說，但是爲何論者卻批評它是外道呢？這或許淨眼論師所說的煩惱或智的定義在當時是異於佛教，所以被指爲外道，否則就以這一短文是很難看出他的非處。

（四）自性派論師——僧佉

「自性是常故，從自性生大，從大生意，從意生智，從智生五分，從五分生五知根，從五知根生五業根，從五業根生五大，是故論中說，隨何等性修行二十五諦，如實知從自性生還入自性，離一切生死得涅槃。如是從自性生一切衆生，是故外道僧佉說，自性是常能生諸法，是涅槃因。」（註一五）從「自性生，還入自性

……自性是常，能生諸法，是涅槃因」看，僧佉派的思想是唯自性觀念的，較以上各派的立說還要更深一疇。因爲其涅槃思想意義是內在的，是離一切外在可取象，如天、神、風、水、方等，而且較唯身體的苦行派高深得多。僧佉學派思想始源於烏婆尼沙曇，自後其思想影響後期佛教非常深遠。最明顯且極相似的地方，無過於中國佛教禪宗六祖壇經所說「何期自性能生萬法」（註一六）。或者自性一語於各立場上有不同的解釋，於此不述。

（五）微塵論學派

「問曰：何等外毗說見一切法自相同相名涅槃？

答曰：第七外道毗世師論師作如是說。謂地、水、火、風、虛空、微塵、物、功德、業勝等十種法常故，和合而生一切世間知無知物，從二微塵次第生一切法。無彼者，無和合者。無和合者即是離散，散者即是涅槃，是故毗世師說，微塵是常，能生一切物，是涅槃因。」（註一七）

微塵，如張曼濤說或可稱爲原子論，蓋其思想如文顯示「微塵是常，能生一切物」。由是可了解到印度昔日亦有這種以物質爲一切萬物組織的最後單位。有了這種唯物思想，必然否決其它東西除物所欠之外，一切皆不存在，如說「無和合者即是離散，散者即是涅槃」。這很明白的說到，若將這些和合物質分析到最後，即一切皆不存在。因此，得出的結論是並無什麼輪迴，業報，精神不滅等問題。若如是，此種絕對「空無一物」狀況名爲涅槃的斷滅見，不就極唯物論虛無主義思想嗎？

（六）無因論師

「問曰：何等外道說一切物自然而生名涅槃？答曰：第十六外道無因論師作如是說，無因無緣生一切物，無染因，無淨因。我論中說如棘刺針無人作；孔雀等種種畫色皆無人作，自然而有，不從因生名爲涅槃。」

無因論本亦可列入自然學派，因爲他所立論的思想來源，如他們一樣是從觀察自然界而來。不同的地方

是無因論師否定有一個外在事物爲萬物的本源。這一學派的思想在基本上是比較樸素及直覺的。

綜合以上所列舉印度各學派對涅槃所下不同的定義，不難看出涅槃一語是很通泛的被用以表達各派對宇宙人生價值的種種解釋及具有本體論涵義。除無因論師之外，其他就物質世界與人類理性上的要求，展開探討生命的最後歸宿，所謂由此生一切法：一切法歸滅於此。其共同點有以下幾點：

（一）此涅槃作爲萬物之本源，能生故。

（二）此涅槃作爲常爲一，真正永恒處。

（三）此涅槃作爲萬物歸宿處，能攝受故。

（四）此涅槃作爲一切法具絶對涵義。

在前面說過，厭世思想在教派時代已極盛行，各派皆竭盡心思擬想解脫生死痛苦等問題的方法，但他們所說的「還入彼處」是不足說明人類普遍所追求的目標——獲得最高智慧與幸福。他們祇重視消解個人生死痛苦的消極一面而已。張氏則認爲教派的所謂涅槃境界，祇不過是消極的「虛寂」。這或者受了當時印度的厭世風氣所影響，導至爲求急欲脫離此現實世界，而無暇考慮到「還入彼處」之後，我與梵（本體）的關係如何。（註一八）最後引用達爾曼的話說：「對如印度的精神生活，實在莫如涅槃理想之構成了，此不但是獨創的觀念描寫，也是古代印度一奇異的特質，完成異於他類而反映出印度的狀態及其傾向的表象。涅槃，乃是從印度人的冥想最深底思索中生起的，此冥想，於數千年間，對國民和時代的內在均有莫大的效果，」（註一九）

Ⅲ根本佛教涅槃觀念

所謂初期佛教，即一般是指還未產生大乘與小乘之諍以前一段時期，約在佛滅後初五百年之間，近代學者將此期分爲：

一 根本佛教（佛時四十五年）

二 原始佛教（佛滅後至部派興起後）

三 部派佛教（大衆部與上座部分立後）（註二〇）在這三期中，佛教經典是在第二時期所集出（註二一）根本佛教雖是一切佛法的根源，但並無正式文字流傳下來，所以要了解當時的言教，亦須於此第二期所集出經典中探索。部派佛教繼承原始佛教而發達，當然亦以原始佛教聖典爲重要綫索，本文對此三期涅槃思想，作一簡單比較。

釋尊誕生時適逢印度正統婆羅門教的末落，東方新興教派抬頭。正處於思想極之紛歧混亂時代。（註二二）當然，釋尊亦免不了接觸到當時各種爲追求真理學說有跟著而來的衝擊。隨亦踏上他們所高唱涅槃理境，後來亦爲人宣說自己所體驗到的涅槃境界，毋怪西方學者因研究梵我的涅槃思想，進而注意到佛教的涅槃觀，認爲釋尊是繼承古有思想，他不過是進而完其大成。（註二三）佛教爲古代傳統思想的繼承，在這點上是無可否認，但就涅槃一詞在內容的差異上說，則亦無可置疑的。從阿含經中，可見釋尊在六年中的修持（初是隨外道）裏了解到苦行非是正確的方法。後來他放棄了專修苦行，獨自思惟生死根本而成大覺者。釋尊所證得的涅槃境究竟是怎麼樣的，當然非我等所知道。我人所能知的是從他的言教說上去了解——即是四諦法及十二因緣，甚至從他的日常生活中所表現於身口意等行爲可知道釋尊人格是樸實，崇高，不求神禱天，種種神秘行爲爲能事。他所着重的是「以人的本身爲發掘理境的中心問題。」（註二四）人既出現在這世間，必然會受着來自外在及內在限制，令到此身心不得「自在」。釋尊覺悟到人類存在的矛盾，因此提倡要得真正自由，必須先對治內心複雜不良心理——貪、嗔、癡，才能達致心解脫。如雜阿含經云「是故比丘，離貪欲者，心解脫，離無明者，慧解脫。若彼比丘離貪欲心解脫，得身來證，離無明慧解脫，是名比丘斷愛縛結慢無間等，究竟苦邊。（註二五）

「云何爲有因有緣滅世間，有因有緣世間滅……

多聞聖弟子，於色集，色滅，色味，色患，色離，如實知。如實知已，於彼色不愛樂，不讚嘆，不染著，不留住，不愛樂。不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲惱苦

滅。受想行識亦復如是。（註二六）

渴愛是自私的心理，在佛教來說它對衆生祇具有破壞性而無建設性，因爲一切煩惱皆由它而起。斷此縛結，便是涅槃境——心得解脫故。釋尊的涅槃觀，可見是就現實人生找尋生命的痛苦根源，其解決方法即人本身的無知得消滅即可，非取於外在事物作依止。他不但提供了人生解脫真理，且揭示出宇宙萬物的共同法性；即洞察諸行的無常性；諸法的無我性；最後，結論爲諸法的寂靜性。欲體證此諸法寂靜本體，就非除去貪瞋癡不可（衆生動亂因素）。才能從牢固的我執繫縛解放出來，得真正自由。由此可見，釋尊的涅槃觀，雖然同是追求自由，達涅槃境，但所提倡涅槃的義理及方法卻是有別於上節說到印度各教派中均以涅槃境爲萬物之源——能生，能攝；將責任推到身心以外一擬想永恒之體上。這些教派的理論上人如何解決內心所引起無明衝動都好像與己無關，祇有空泛理論。因此，雖人生目標是同，詞語上的運用是同，但在涅槃的具體表現上卻不可以共論。

佛弟子隨着佛所教化的方法去實踐，得解脫身心縛結者，經中多有提到。但，此身心自我解縛的內容，並非包涵全部佛陀所證得涅槃精神，對心解脫意義上，相信應有深一層去領會。當佛弟子解除了內心三毒的時候，可以說是個本身超凡成聖的階位，是值得慶幸的。可是，是否就能表現出釋尊的本懷精神呢？從自我立場上說是圓滿的，但在自他平等解脫的精神上，至少是不完具的。因爲當證得寂靜解脫道後，並非進入了消極狹小，自我封閉的境界，而應進一步更要令此「心」無厭一切衆生，且能實現「解脫」的廣大含義。此含義在阿含聖典中有所記載，從佛弟子的行持方面，可隱約知道，如阿難、舍利弗尊者等人；並且，更是爲後來的大乘佛教菩薩行的實踐精神的先聲。此心解脫的廣大含義，被冠以許多形容詞，如無相心解脫，空心解脫，無量心解脫，時愛心解脫等。這些形容詞，無非是將心解脫的內容更表面化。如增一阿含經云：「如來有大慈悲，愍念衆生，遍觀一切，未度者使令得度，不捨一切衆生。如母愛子。」（註二七）又，「愍念一切蜎飛蠕動，如母愛子無有差別。」（註二八），由此可知，佛的涅槃境是多麼的活潑，那有一點自顧己安樂主義或虛寂意味存在？釋尊從狹小的自我中心轉爲無我寬大胸懷，欲度盡一切衆生方罷休。後來興起的大乘

佛教其主旨，亦無非爲追朔釋尊所證得大涅槃境——從寂靜中所表現的悲智任運。雖然，佛世時，佛弟子中亦有得心解脫者，而欲實踐佛的悲懷，奈何時勢偏於厭離心，所謂「少欲知足」，「少事少煩惱」那種個人安樂主義，故此，有待大乘佛教應運而起，方能表達出涅槃的正確意念。可見，根本佛教的涅槃觀後來大乘佛教的復活精神。聖典中所記載有關涅槃內容，雖沒有大乘經典那麼詳細，但所記載有關釋尊的身行語默，卻是一位覺者的寫實，有一份親切與直接感覺，大乘經所叙述的涅槃理論實爲此種悲與智的更大發揮。

Ⅳ原始佛教的涅槃觀念

如上節所說，這時期是由佛滅後至部派的興起，釋尊在世時，涅槃思想可謂是一味的，及至佛滅後，有關涅槃的解釋卻有貳種不同的意義。在阿含經及本事經均有三種不同的記載。就因爲有此二種涅槃的不同意義，導致後來的部派佛教發生種種議論爭執。現略述三種記載如下。

（一）有餘涅槃爲聖者現身所證，無餘涅槃爲聖者入滅所證如本事經云：「漏盡心解脫，任持最後身，名有餘依涅槃；諸行猶相續，諸所受皆滅，寂靜永清涼，名無餘涅槃。從戲論皆滅，此二涅槃界，最上無等論，謂現法當來，寂靜常安樂。」（註二九）其次，在南傳巴利典籍亦有如上文類似的說法：

「比丘衆等，有二涅槃界，汝等當知，何謂二涅槃界？即有餘依涅槃與無餘依涅槃界是。何謂有餘依涅槃界？比丘喲！比丘等證阿羅漢者，爲漏盡者，成就淨行，所作已了，重荷已釋，目的已遂，滅盡有結，正智解脫，而五根猶存，感快與不快，經驗苦樂，貪嗔癡滅。比丘等衆，此是有餘依涅槃界。復次，何謂無餘依涅槃界？比丘衆等，比丘已證阿羅漢果，已漏盡者，成就淨行，所作已了，重荷已釋，目的已遂，滅盡有結，正智解脫，諸受皆滅，唯一清涼。比丘衆等，此即無餘依涅槃。」（註三〇）

此是其中一種對涅槃的解釋。經文是很清楚的說到，雖然聖者得漏盡，但因未捨此現世果報體，故謂有餘依涅槃，而且還有苦樂經驗。反過來說，「諸受皆滅」之後，即果報體不再延續時，便稱爲無餘依涅槃。就前一段文字來看，它是認爲此二種涅槃是沒有什麼分別的，因爲不論是有餘或無餘涅槃，二者畢竟是「最

上無等論，謂現法當來，寂靜常安樂」，於現世或滅後皆進入涅槃境界。此一種解說爲佛教界傳統普遍所接受。有餘涅槃的聖者必定是要經過最後一度死亡，然後契入真正究竟處，連苦樂亦隨滅。關於佛陀的入滅涅槃分別亦有這樣的記載，如遊行經說：「復次阿難，如來於無餘涅槃而般涅槃。」（註三一）由是，佛所進入的最後境界，亦必須於無餘涅槃而般入。

（二）有餘涅槃爲不還果所證，無餘涅槃爲現世阿羅漢果所證。此說法在阿含經分別有所記載，阿羅漢於現世即得無餘涅槃，不須待捨報，而阿那含（不還果）即得有餘涅槃，如雜含經說：「比丘如是修習七覺分已，當得二種果，現法得漏盡無餘涅槃，或得阿那含果。」（註三二）又，中阿含經云：「或現法得究竟智，或有餘得阿那含。」（註三三）。由是漏盡聖者於現世證得無餘涅槃，未漏盡聖者所證涅槃是有餘；這樣看來，涅槃果分爲兩種，而由貳種不同階位聖者所證，內容當然即有所分別。因爲，一爲已斷生死，一爲還沒有斷生死。此種分法，與上一節經文有所出入。般涅槃在上一節的經文中祇有斷生死聖者才能有資格證入。但在此節卻連第三果位聖者均包括在涅槃界內，而且阿羅漢即身名無餘涅槃。因此，涅槃的定義在此並沒有作嚴格的劃分。爲因不還果雖五下分結（註三四）已斷除，但還有上色無色界七十二品修惑未斷。所以，若將不還果亦列入涅槃界範圍內，好像不怎樣妥當，不論是有餘或無餘說。在增一阿含經有同樣的分別說法，如云：

「爾時世尊告諸比丘：有此二法涅槃界。云何爲二？有餘涅槃界，無餘涅槃界。彼云何名爲有餘涅槃界？於是比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世。是謂有餘涅槃界。彼云何名爲無餘涅槃界？如是比丘盡有漏成無漏，意解脫智慧解脫，自身作證，而自遊戲，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂無餘涅槃界。」（註三五）

這一段經文就清楚的表明，得心解脫的阿羅漢於現世能「自身作證」而且能「如實知之」得無餘涅槃。同時「不還來此世」是名有餘涅槃。這樣的說法與第一則剛好相反；因爲第一則無餘涅槃被認爲是阿羅漢現世證得有餘涅槃的延續爲死後的境界。若將二者作一比較，有餘與無餘涅槃均屬阿羅漢所證得，是比較合理

的說法。這是站在一已斷煩惱，一未斷煩惱立場上說的。換另一角度看，第二則亦不能說它不對，或者是當時有人解釋有餘者爲粗顯煩惱已除，但還有微細未斷煩惱，此階位的聖者稱之爲得涅槃而還有餘勢結未除，故阿那含者所證涅槃界是有餘，未究竟故。得漏盡心阿羅漢，連微細結都斷除無餘，所以名爲無餘涅槃界，究竟靜淨故。故此，這第二則的不同說法亦可以理解及接受。

（三）有餘依非不還果，阿羅漢果始爲有餘依。這一則與上述的第二則有相反之說。在同一雜阿含經裏卻這樣說：「爾時世尊告諸比丘，如上說差別者，此七覺分修習多修習，當得二果，得現法智有餘涅槃，及阿那含果。」（註三六）在上文第二則所引雜阿含七三四經，是將無餘涅槃與阿那含果分開爲兩種果位；而此則所引七三八經是將有餘涅槃和阿那含果分開爲二種果位。這兩節經文均說，在同證「得現法智」或「漏盡」即得有餘依，同時亦得無餘依，而將阿那含果分開爲次第果位。雖然，經文有一字的差別，但很明顯的說明，阿羅漢於現世皆得二種涅槃，這是不難看出來的。現列出上文幾則有關涅槃的內容以便易於理解：

（一）有餘依涅槃——現世阿羅漢所證
無餘依涅槃——捨報後阿羅漢所證入

（二）有餘依涅槃——阿那含果所證
無餘依涅槃——現世阿羅漢所證

（三）有餘依涅槃——現世阿羅漢所證
上來所列出三則說法，對阿羅漢於現世或得有餘和無餘涅槃均沒怎樣嚴謹的規定。但是從佛教的傳統觀念認爲，無餘依祇是聖者入滅後的境界。這是從凡情的立場解釋有沒有「依身」的說法。有依身即還有最後一身的苦樂經驗；無依身即此最後一身的問題都解決無遺；因此，有必要使學者對這一點有清楚的理解，如本事經說：

「云何名爲無餘涅槃界？謂諸苾芻，得阿羅漢，諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，已捨重擔，已證自義，已漏有結，已正解了，已善解脫，已得遍知，住於今時，一切所受，無所因故，不復希望，皆永盡滅，

畢竟寂靜，究竟清涼。」（註三七）

如是者要了解到，一個證得阿羅漢果聖者，難道現世他所證得的心解脫與捨報後會有差別嗎？相信這應該是沒有差異的。上節經文重點是指出聖者「住於今時」不再受生，而且更沒有任何負累了。可知道有餘或無餘涅槃，阿羅漢皆得清涼自在。

印度傳統的涅槃思想謂有一絕對體爲萬物的歸宿處，而原始佛教經典對釋尊及聖者般涅槃的狀況有何解釋呢？經典中認爲聖者般入涅槃是不能用有限的經驗知識或概念去推想涅槃境界，因爲這理界已超越了凡夫的一般有對待性意境；此理境是不可說，不可思議，如本事經云：「隱沒不現，惟有清淨，無戲論體，如是清淨，無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無。」（註三八）這涅槃體是不能以一般的見解說它是存在或不存在。無疑的，此種說法是否定了當時印度傳統上所認爲有一實體可得的涅槃觀念。涅槃的當體唯聖者與聖者乃能知之；所以，凡情的有與無都不得其要意，又，在增一阿含亦有一段的類似的說法。時有一婆羅門梵志能準確觀察到髑髏骨屬者的死因及生趣，釋尊爲度化他，便舉一阿羅漢的髑髏骨問他，該梵志運用他渾身力量亦沒法說出因由，佛隨即告訴他說：「梵志，汝竟不識是誰髑髏，汝當知之，此髑髏者，無終無始，亦無生死，亦無八方上下所可適處，此是東方界普香山南，優延比丘於此無餘涅槃取般涅槃，是阿羅漢之髑髏也。」（註三九）。前一段是明涅槃不可以說有或無，而這一段借時空以明涅槃體不可尋到其迹。總括來說，涅槃境絕對不能如一般人的求有或無，而給予定論。若說有或無均屬戲論而已。時佛弟子答外道的質問：「如果有後生死耶？如來無後生死耶？」舍利弗皆答說：「諸外道，世尊說言，此是無記。」（註四〇）爲何世尊說無記呢？就是因爲一切言語思惟皆落揣測不得要領，所以佛必保持沉默，無可奉告了。

總結的說，原始佛教涅槃觀所表現的，是一個完滿人格的酬報—梵行已立，所作已辦，不受後有，爲絕對超越境界。本來祇自度不度他爲人生過程階段，沒有不妥之處，但在整個人生價值觀，則覺得有所欠缺的。祇顧個人解脫而不回頭這一點與佛陀的根本精神有違。因此，大乘佛教所發揮的涅槃精神是從個人解脫

上更轉移到他人亦得解脫。釋尊在世時，以他的人格威德，當然可降服所有來與他辯論的人。但，佛滅後再用「無記」這種答覆似乎不夠說服力，毋怪執實論者如N de la valla Poussin與A' B' Keith等西方學者批評佛陀爲不可知論者了。（註四一）當然，這種評判是不爲佛教徒所接受的，而且頗爲武斷的說法，因爲如果釋尊說得出涅槃是如何如何，則釋尊還是凡夫一名，若西方學者能道出涅槃體則他們非是凡夫了。

V 部派佛教的涅槃觀念

部派分裂時期約在佛滅後一百年間（註四二），亦可謂是小乘佛教派別的諍論時期。原始佛教時代因離佛不久，在思想上沒什麼重大分岐，及至佛滅後，時間漸遠，又因佛弟子祇是憑傳誦，沒有明文規定對佛所說的法，作出劃一的註解，導致後來的佛弟子，各隨己見而給予解說，並且皆認爲自己所傳是絕對從佛口所出，離佛愈遠，記錄所傳經文，當然更是各有出入；於是導致各立門户，各執己見的情況出現。部派的分裂，有說分爲十八部，或者說二十部，正如宇井伯壽博士在其佛教思想研究中說：

「佛陀之說法，原祇是一些原則的綱要和法數名目，將此而傳給弟子們的暗誦，待要解說的時候，便各隨己意闡釋，迄到佛滅後，時漸遠，解說者愈異，到了後來，便各自想確定自己所傳授之教權，乃愈注重法數名目之理解和闡釋，由此一傾向的結果，便造成各自解說不同的派別。於是遂有了小乘佛教，隨着此一變遷，涅槃的內容，也就必然的蒙受了變化。」（註四三）

發展到此時期，不論在傳誦或解說上有差異，在思想上亦趨向豐富與發達，由此一演變，涅槃思想的諍論，必然自無法避免了。上一節說到原始佛教有貳種涅槃觀，其着重點在聖者所證涅槃次第。部派佛教，雖然亦論到兩種涅槃，但重點卻在涅槃的性質價值及涅槃是有學無學，抑或涅槃是非學非無學。關於有餘及無餘涅槃的定議，如第一節所引發智論論文（註三）定議是與原始佛教的第一則說法相同，由是而知發智論是繼承原始佛教涅槃思想這一點似乎沒多大的異議，他們所諍論的是涅槃屬誰所證及其性質，如說：

「涅槃當言學耶無學耶？非學非無學耶？答：涅槃應言非學非無學。有作是說：涅槃有學有無學。有非

學非無學。云何學？謂學得諸結斷，得獲觸證。云何無學？謂無學得諸結斷，得獲觸證。云何非學非無學？謂有漏得諸結斷，得獲觸證，於此義中，涅槃但應言非學非無學……又涅槃不應有學有無學，有非學非無學。若如是者，應成二分諸法，不決定故，應有雜亂，是則不應施設諸法性相決定，佛亦不說涅槃有學有無學性。」（註四四）

這正是其中一端爭議之所在。其他如涅槃之體的實有或假設，其性是善或非善等問題，大毘婆沙論云：「謂或有執，有餘依涅槃界有自性，無餘依涅槃界無自性，爲遮彼執，顯二種涅槃界皆有自性。或復有執，有餘依涅槃界是有漏，無餘依涅槃界是無漏，爲遮彼執，顯二種涅槃界皆是無漏。或復有執，有餘依涅槃界是有爲，無餘依涅槃界是無爲，爲遮彼執，顯二種涅槃界皆是無爲。或復有執，有餘依涅槃界是善，無餘依涅槃界是無記，爲遮彼執，顯二種涅槃界皆是善性……」（註四五）

以上婆沙論對各學派的觀點提出了不同見解，站在一切有的立場上，當然認爲涅槃體性是有內容非假施設。雖然，對涅槃思想互相爭論不休，但卻有共同處，如說：「復次一切法中唯有涅槃是善是常，餘不爾故名不同類，謂所餘法有善非常，有常非善，有二俱非，涅槃獨具善常二義，是故獨名不同類法。」（註四六）真正達到「常」與「善」唯如前文所引經文「隱没不現，惟由清淨，無戲論體」，此「常」與「善」才能超越一切有爲相待性。涅槃是「常」的意義，在婆沙論中，雖有提及，但卻没怎樣發揮，這可能因爲原始佛教與部派佛教在時間上的距離還不太久，部派受其影響頗深。待至大乘的涅槃經出現，「常」之絕對觀念才徹底發揮無遺。與一切有部唱反調論，說涅槃無實自體的是經量部。他認爲涅槃不過是諸苦永滅所施設之名。涅槃名詞的假立，永滅分位，如俱捨論卷六云：

「經部師說，一切無爲皆非實有，如色受等別有實物，此所無故……由此善釋經說喻言。如燈焰涅槃，心解脫亦爾，此經意說，如燈涅槃唯燈焰謝，無別有物，如是世尊，心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有。阿毘達磨亦作是言，無事法云何？謂諸無爲法，言無事者，謂無體性。」（註四七）

他之所以主張涅槃無體論，並非毫無根據，如雜含經卷三八說陀驃摩羅子於佛前入三昧取涅槃，這樣

說：

「即於空中，內身出火，還燒其身，取無餘涅槃，消盡寂滅，令無遺塵，譬如空中，然燈油炷俱盡。陀驃摩羅子空中涅槃，身心俱盡，亦復如是。」（註四八）

又，同雜含三八經佛說：「譬如燒鐵丸，其焰洞熾然，熱勢漸息滅。莫知其所歸。」由「燈油炷俱盡」及「莫知所歸」而說涅槃並無自體的說法是可理解得到。又，正因爲如此。導致後期大乘的猛烈抨擊，亦使近代的西歐學者認爲佛教的涅槃論是虛無主義，這可能是他們忽略了一切有部及婆沙論的原由吧。

部派對涅槃的異論雖紛紜，但針對涅槃的有無自體問題，是極之重要。因爲就他們所持的涅槃思想，確是對於後來的大乘涅槃觀念有非常深遠的影響；而二種涅槃中。無餘涅槃的問題最難理解，亦是最易被人所曲解的。

Ⅵ大乘涅槃思想之開展

從初期聖典及部派論典來看，雖有醞釀着菩薩思想的潛流，但在實踐與理論上，仍是厭苦。離欲，向滅的原則。所以，上來所說的聲聞行者對世間是充滿着厭世情緒。爲何如此呢？一方面是受了印度傳統的教派影響，另一方面聲聞以無常觀爲解脫方法；又因他們將生死無常與涅槃寂靜理解爲截然兩件事情來處理。如所周知。三法印是一切佛法之基本，而三法印是闡明緣起理則——諸法無我論，是緣起無實相，諸行無常論，是緣起的生滅相；涅槃寂靜論。是緣起的寂滅相。此緣起法則即包涵了流轉生死一面及還滅寂靜的一面。大乘菩薩從緣起生滅相，當下徹見其寂滅性，所謂生滅的當下無實自性，因此菩薩體會到一切法的無差別性。站在這樣的角度上看緣起，緣起本身是無實生及實滅可得。故此，所得出結論是三法印即一實相印。生滅與寂靜在聖菩薩所體悟勝義諦中不是截然不同的兩件事，而爲生滅相即寂滅性，生死即涅槃，煩惱即菩提。如說：「一從差別的見地，漸入而會歸一滅，一從無別的見地，見性空而偏通三法印。」（註四九）從這無差別性空見地理解諸法，可看出大乘者與聲聞行者似乎是不同的。菩薩由得悉諸法不生不滅之下，爲衆生

的無常與苦而努力；而菩薩大行又必需與般若甚深無差別智相應，方能發出無比光輝火熱的悲願及嵩高的智慧。因此，大乘者所見的涅槃並非懸於三界之外，而是即衆生界中不離涅槃界。他是否定聲聞者所否定的生滅世界。從而更能接近衆生。如佛陀四十年內所表現的說法生涯及三業清淨生活。非一般聲聞行者所能理會。

從聲聞的消極圓滿涅槃觀及一切有部的涅槃是善是常。當不如大涅槃經的不著常與無來得超越。因爲，不論原始或部派佛教均以無常生滅生滅滅已趣入「恒不變易」止靜實體概念（註五〇）這種差別，在大乘經論的內容正是有非常明顯的不同。如中論的觀涅槃品說：

「如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無，如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別，涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別，滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世，一切法空故，何有邊無邊，非有非無邊，亦邊亦無邊，何者爲一異，何有常無常，亦常亦無常，非常非無常，諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。」（註五一）

論文清楚的點出，部派時代的種種諍論，不外對涅槃體性作出揣測。他們未能通達緣起的真意，所以才會有諍論。大小乘本來同遵「生滅滅已，寂滅爲樂」的法則，但理解上卻有差別。小乘在理解緣起的「生滅滅已」這點上，以爲必然先對治生滅法，然後才能證得一寂滅體；而大乘則在生滅當下，無實滅或實生法可得下。其體是寂滅。因此，大乘者即生滅中而證入涅槃，亦即生滅中廣作佛事；這是要有相當氣魄，具自我犧牲精神，運用高度智慧，不惜流轉生死爲衆生而忍受一切，即在天翻地覆中，所謂重重緣起中，使生命更顯出燦爛光輝，如極光透過重重之雲層，終達目標。不但菩薩是這樣要求自己，就連自己的同伴，國土亦是要求無限富餘，尊嚴，美好。所謂上得天不怕被物欲所迷，落得地獄經得起苦難。故此，大乘菩薩必須徹見生死當下即涅槃。否則要如聲聞者說：「梵行已立，所作已辦。不受後有」了。所以，同是三法印，但彼此之間的理解卻在一念的差別。一是退怯心理。一是發出無限光芒萬丈的氣勢。那是多麼不可思議！由原始佛

教，部派佛教的發展而轉入大乘佛教的出現，經典的內容當然起了一定的變化，所謂變化是指聲聞佛教所遺留下的問題，大乘學者嘗試給予新解釋及擴充內容，涅槃在大乘經典中亦當受到討論。

本論

I 般若經的涅槃觀念

闡明空義的般若系經典，漢譯本約有十種之多，有的是綜合譯，或部份譯，或異譯等，互有出入。而最完整的是玄奘法師所譯的六百卷。六百卷當中的八千頌被學者認爲是最早出現的般若經（註五二）。現就此八千頌試述經中的涅槃思想。大般若經的第四會共十三卷分成二十一品。全經主旨，很明顯的爲發揮兩個基本觀念：一，發揚大乘行者難行能行精神；二，强調般若智慧須貫徹菩薩行，即菩薩廣大行持必與般若相應。因此，般若不離菩薩行。菩薩行亦不離般若，二者是互不分離的。若無般若爲菩薩所依止，則此等菩薩不足被稱之爲菩薩。妙行品第一即舉出全經兩大目標：「爾時佛告具壽善現，汝以辯才，應爲菩薩摩訶薩衆，宣說開示甚深般若波羅密多。教授教誡諸菩薩摩訶薩。令於般若波羅密多速得究竟。」（註五三）一是爲菩薩解說般若，二是教菩薩實踐般若。解說般若爲令菩薩得智慧，然後才能配合菩薩廣大行願。最後的勝利是佛的一切種智——大涅槃樂。大乘之所以爲大乘。般若經的確表揚得氣勢萬丈，光輝四射，小乘學者見了當闇然失色。它處處顯示大乘者不但爲己安樂而努力。更爲衆生離苦得樂而努力。如說「我應度脫無量無數無邊有情入無餘依涅槃」（註五四）菩薩度生，嚴土，解脫達佛智，若無般若則一切無以爲辦，有般若則一切皆隨手應心。但菩薩如何能無畏懼於無量劫生死當中度生？究竟有什麼方法支持他完成這個壯舉？大乘涅槃義理包涵着什麼呢？下引幾段經文以說明菩薩的定義爲何：

「具壽善現復白佛言：所說菩薩摩訶薩者。何等名爲菩薩句義？佛告善現：學一切法無著無礙。覺一切

法無著無礙，求證無上正等菩提，饒益有情，是菩薩義。」（註五五）

又，「舍利子言：以諸菩薩方便善巧，爲諸有情宣說法要，令斷我見，有情見，命者見。補特伽羅見。有見，無有見，斷見，常見，薩迦耶見及餘種種有所執見，依如是義名摩訶薩。」（註五六）

又，「以諸菩薩欲證得一切智智，發菩提心及無漏心，無等等心，不共聲聞獨覺等心，於如是心亦不執著。依如是義名摩訶薩。」（註五七）有般若智則能「無著無礙」離一切執見，有悲心由能「饒益有情」亦令衆生斷一切執見，且能發無上心。怯弱心消除。不墮二乘，不以二乘涅槃果爲足。發個人解脫心，非菩薩之義。所以菩薩的發心是「不共聲聞獨覺等心」。由是而知，小乘涅槃界譬如一個人長久在烈日之下，很渴望有樹蔭地方休息一下，當他走到菩提樹下，頓覺清涼，一切熱惱皆消滅，在清涼樹蔭下不願再動了。菩薩之所謂菩薩因爲有般若智所以於清涼樹蔭下不執著，於烈日下亦不覺有礙；亦因爲有悲願力。常在烈日下指導衆生走向清涼樹蔭下。悲智的實踐是全經反覆說明菩薩要做的兩件事，如表：

菩薩發菩提心——悲——饒益有情——莊嚴淨土——菩薩究竟大涅槃
　　　　　　　　　　　成就衆生
　　智——無著無礙

上一章說到原始佛教與部派佛教，均以自我立場爲出發點。大乘涅槃思想展開以後，對空與有，煩惱與菩提，生死與涅槃等問題，在解釋上有相當的距離。就是將生命從自我立場的觀點上解放出來。轉而融入無量法性中。於此無量義中所表達如菩薩行願無量。悲心無量，慈心無量，般若智無量，乃至究竟位亦無量。

無量是無可限量，非與少量對待的多量，而是超出多量的有相之數。無量涵義，妙行品說：

「諸菩薩摩訶薩作如是念：我應度脫無量無數無邊有情入無餘依般涅槃界。雖度如是無量無數無邊有情入無餘依般涅槃界。而無有法及諸有情得涅槃者；所以者何？諸法法性應如是故。」（註五八）

又，「於此般若波羅密多甚深經，既不顯示有實有情，故說無邊，以彼中邊不可行故。」（註五九）通達法性的菩薩，現證法法的寂滅性，不見有實衆生可度及涅槃法可得，因爲了知「諸法法性應如是故」即所謂法性自爾。由是能無畏懼的於無量劫中度生無掛礙，而不見者即無量涵義的內容。並且是菩薩不著涅槃與生死的最好證明。在大乘行來說，雖度衆生但不礙般入涅槃，於寂滅中亦不礙度生。因爲，雖終日度生而無可度，雖常在寂滅法而不見有涅槃可入。上來經文說「入無餘依般涅槃界」可知大乘亦以二種涅槃中的無餘涅槃爲究竟，這是無可爭論的；而且，亦都是站在三乘會歸同一法性，無二無別上說的。二乘者現證涅槃樂，菩薩亦能現證，雖同證一法性，但卻在同中有所不同。這話怎樣說呢？又，可必分小分大呢？是的，法性本無差別，真理無二。但悲智的運用可以在「量」上分小分大，如卷五三八說：「如是大乘如虛空等。譬如虛空，普能容受無量無數無邊有情。大乘亦爾。」（註六〇）虛空的特性是無形無相，遍一切處。無礙他物存在；大乘者的智與悲亦如虛空般無所限量，能度如是無量有情；因爲佛菩薩所證涅槃亦如虛空般圓融無礙。有限者，即如方圓內的虛空，亦即如二乘者悲智有限，所證之涅槃亦不如菩薩之究竟圓滿涅槃界。又「又如虛空，無來無去，無住可見，大乘亦爾」，（註六一）虛空的另一特點，是無來去動靜相可見，亦譬如菩薩於生死海中熟生嚴土不見有來去動住相可得，所謂能所俱寂。若見有我在生死海有來來去去，則於法性有所違逆。不得稱爲大乘無往涅槃。

又，「又如虛空，前後中際皆不可得，大乘亦爾」，（註六二）虛空亦沒有時間的遷流相、於過去，現在，未來三世平等不可得。大乘菩薩雖於無量劫長時間度生，但了知無過去未來現在相可得，能堅忍及無有疲倦的工作下去。故不因時間的長久感覺厭倦而退墮二乘化城裏。無量涵義是超出時間、空間、動住等對待相；而世間所有一切法均互相對待而存在，想得出，說得出的一切法皆在有限的知識範圍內。三界凡夫故然是生

活在此範疇內，二乘聖者，雖已脫離此範疇，但卻進入另一有限的涅槃樂；不能從「自我般涅槃」解脫出來。融入無量法性海中。所以如經說菩薩是「不共聲聞獨覺等心」，而是發如是心，如經云：

「諸菩薩摩訶薩，於一切有情，起如父母兄弟妻子已身想已。作如是念：我當度脫一切有情。令離一切生死苦。起多百千難行苦行。寧捨自身而不捨彼。」（註六三）

雖發如是布有殊勝誓願。但「不起難行苦行之想」（註六四）。要不起此種難行心理令已退失菩提心，菩薩須要甚深般若空理與之相應，隨着經說：

「諸菩薩摩訶薩，應作是念：如我自性於一切法，以一切種，一切處時，求不可得，內外諸法亦復如是，都無所有。皆不可得。若住此想。便不見有難行苦行。」（註六五）

大乘者能起大行而不感難以實現的最主要原因就是擊破這個「自我」爲中心的虛妄執見。然後，才不會祇懂得爲己生死煩惱而般涅槃，而是更能勇猛地衝破一切障礙，爲有情生死衆苦。尋求更理想人生大道，爲己亦爲人。這便是大涅槃無量涵義，如經卷五三八說：「於此般若波羅密多甚深經，既不顯示有實有情，故說無邊，以彼中邊不可得故。」（註六六）又同經卷五三九說：「一切有情無邊故。當知般若波羅密多亦無邊，憍尸迦！由此當知諸菩薩摩訶薩學般若波羅密多應說爲大，無量無邊。」（註六七）

小乘者如前說，將生死煩惱與涅槃界看爲貳事。因此視三界猶如火宅，心性怯弱故發不起度生大志。大乘菩薩之所以能盡未來際發大心，廣行六度，最主要的支持力量，就是「無所得爲方便故」，由是能夠「不遠離甚深般若波羅密多及餘無量無邊佛法。」（註六八）這無所得智是站在超越凡夫與二乘人執見。所謂說有執有。說無執無。種種執見。如果能空除一切對待概念之後，眼睛所見諸法當煥然一新，一切偏見皆掃落。所使用的方法是「否定式」的，先否定一切有所得的觀念，如說有煩惱可滅，有涅槃可證；而無所得智就是要對治有無，斷常，生滅等見，故經云：

「設更有法勝涅槃者。我亦說爲如幻如化如夢所見。所以者何？幻化夢境與一切法乃至涅槃無二無別，皆不可得，不可說故。」（註六九）

「諸菩薩摩訶薩。甚爲希有。爲如虛空諸有情類，脫如虛空生死苦故，得如虛空涅槃樂故」（註七〇）站在世諦法則。不能不說煩惱可滅，涅槃可證，這是隨順衆生而施設的。菩薩了知法法自性不可得，故能脫出有無的束縛，進入更高領域，將一切消融得無影無踪，才是算真有所得，如經卷五四五與五四。說：

「諸菩薩摩訶薩修行般若波羅密多如修虛空都無所有。謂於此中無法可得。而勤修學乃至無上正等菩提，常無退轉。」（註七一）又。

「學此般若波羅密多大呪王時。於我及法雖無所得。而證無上正等菩提。由斯獲得一切智智……過去未來現在菩薩，皆學如是甚深般若波羅密多大神呪王。無所不得，無所不證。是故說名一切智智。」（註七二）由如是「無所得」而證得一切智智，無所修而修一切法，是從否定了一切之後。無有限量的無所不得，無所不證。般若經全部內容無非是重復說明了此概念。這種洞察一切的智慧支持了菩薩度化衆生的精神。實踐履行無量劫度生而不見有生死可出或有涅槃可入。可見。否定「我自性」以無所得智跳出這有限世界。消除虛妄執見。換來的是充滿無限積極。遠離虛妄的涅槃界。若如是理解大乘涅槃，則菩薩所證得的涅槃並非灰身泯智，亦非無所作爲的涅槃界。由此而分別出，小乘是注重離繫即涅槃界，大乘不但是離繫即涅槃這麼簡單，而且更要使到此涅槃境充實與圓滿。經文所要顯示的是菩薩究竟涅槃理想—無量含義。無限希望。積極度生，高度智慧，學一切法，無盡福德，所謂一切都圓滿無缺的善法。如經卷四〇說：「甚深般若波羅密多能滅一切惡不善法、能滿一切殊勝善法」，（註七三）又；「八萬四千諸善法蘊。無不皆依甚深般若波羅密多大神呪王，出現於世。」（註七四）要真正獲得無邊功德，惟大乘菩薩所行的真實般若智。說真實。當意味着有非真實。很明顯，經中多處貶斥小乘的解脫智，謂是相似般若。而所證涅槃亦是相似，非能通達無上真功德。如所知，小乘者以無常，苦、空，無我觀得解脫法。他所見一切事物皆無常，苦，因此在修觀時，祇局限在離一切，那裏會兼及什麼發大慈悲與無上智。所以說小乘的自我解脫是不圓具悲智的無量義。如經卷五四七及其他卷經常作比較，如云：

「云何苾芻顛倒宣說相似般若波羅密多，謂彼苾芻爲發無上菩提心者，說色壞故，名爲常。說受想行識壞故，名爲無常。復作是說：若如是求，是行般若波羅密多。憍尸迦，如是名爲顛倒宣說相似般若波羅密多。」（註七五）

大乘者雖觀空，無常，但不急於證入無餘涅槃，他是重視衆生的痛苦，故厭離心是不可有的，如經卷五五〇說：

「若時菩薩能善安住解脫門，是時菩薩於無相定亦能安住。而於其中方便善巧，不證無相，由此因緣，超二乘地，必趣無上正等菩提。」（註七六）同卷頁三八又說：

「是諸菩薩，由起如是廣大心故。爲欲解脫一切有情，雖引發空無相無願三三摩地、而由攝受方便善巧不證實際。所以者何？是諸菩薩方便善巧所獲持故，常作是念：我終不捨一切有情而趣圓寂。」（註七七）

小乘者否定世間的一切存在價值，這是偏面性的觀察。大乘所否定的是世間一切存在實有自性而已。但卻進一步更否定無常，苦，空等的概念，亦不排隊除世間所有幻現的現象界。非實有，可說是否定後再否定，執常故應否定它，執無常亦當否定它。所謂常不可得，無常亦不可得，菩薩所作一切無不隨順大涅槃義。如經卷五四四說：

「達一切法無生無滅，無去無來，無集無散，無入無出，此中無法已當現生，亦無有法已當現滅。我應如法真如法界，以無所得而爲方便，發生隨喜迴向無上正等菩提。」（註七八）

這是否定後的再否定，給予肯定答案。若非如此，不能真實得益。菩薩以無所得智通達一切事物其內在是不生不滅，就是般若智亦不能說有或無：應離去有與無種種觀念才達極清淨體、又卷五四四說：

「甚深般若波羅密多非有非無，非虛非實；非堅固。非不堅固；非自在，非不自在。於一切法無分別故：如是甚深般若波羅密多都無所顯示，所以者何？於此般若波羅密多甚深教中，不顯示色，亦不願示受想行識，不顯示預流果。亦不顯示一來不還阿羅漢果，獨覺菩提。亦不顯示一切菩薩摩訶薩行，諸佛無上正等菩提。」（註七九）

正如經文所說，般若智不落入一切世間言語概念。若有所落入則般若是有所顯示的，有所顯示者即有了界限，有界限即落世數，不能稱爲甚深智。所以。大乘行者以無所得方便善巧能「不謗正法，不見諸法有增有減。常不遠離菩薩正行，常不遠離諸佛菩薩，恒種善根，身心清淨，嚴淨佛土，成熟有情，疾能證得一切智智。」（註八〇）總而言之，無所得智不是虛無所有意思，如金剛經說「應無所住」是顯性空，「而生其心」是顯緣起，二者是不一不異。在否定中更肯定一切法的價值及可行性；所以大乘經典雖說一切法無性故無得但在般若的觀照下，卻能無所得而得、無所證而證，無所顯而顯。大乘涅槃的一貫主張是肯定性的。因此，二乘涅槃是由相似般若所證，大乘涅槃則由真實般若所證，究竟與非究竟涅槃界，可從般若經明白看出。如上文所說，真理是無二相。即大小乘者所證的法性無二，但因悲智有深淺，有狹劣與廣大之不同，所以譬如虛空本無異相，卻有方圓大小虛空而建立起。這正是否定有量而進入超越世數的無量。

夢與覺本是兩回事，發夢所見境是顛倒錯亂，醒覺所見境則真實無謬。但人生幾十年，有時亦會比作發了一場美惡參半的夢。所謂夢境虛幻，覺境如夢。在證得清淨地的聖者來說。夢比喻生死。覺比喻涅槃，二者本不可說有差別；因若說夢不可得，覺時又可曾有少許法可得。說有差別相不過是隨順凡夫見地，說有生死流轉，及涅槃還滅。在卷五五〇的一段經文即說明第八地菩薩以無分別智通達生死與涅槃皆平等無差別。經云：

（一）問：「若菩薩摩訶薩夢中修空無相無願三解脫門，於深般若波羅密多有增益否？」（註八一）

答：「若菩薩摩訶薩，覺時修此三解脫門，於深般若波羅密多有增益者，彼夢中修亦有增益。何以故？佛說夢覺無差別故……若夢若覺，義無缺減。」（註八二）舍利子以菩薩在生死海中修出世法，那他所證得無分別智可有增益了些什麼東西嗎？善現則以反面答覆，若菩薩證得無生法忍而覺得有所增益，那菩薩在生死中亦應有所增益。但佛說生死與涅槃是平等無異，在勝義中，所治生死及能治淨法，無名言可得，二者如幻影，悉同夢境虛妄不可得，不能說有增益。

（二）問：「若善男子善女人等，夢中造業，爲有增益，成損減否？」（註八三）

答：「佛說一切法皆如夢所見。若夢造業無增減者，覺時所造業亦應無增減。」（同上）善現先以勝義諦答舍利子。所謂修無漏法或造有漏業，皆如夢虛幻不可得。如現觀莊嚴論卷三說：「諸法同夢故，不分別有有些二種差別。雖然於聖智，動靜皆平等空寂不可以言說，但善現接着說明，在俗諦中，業因緣和合時，確是現有增減。舍利子隨即追問：

（三）問：「佛說所緣皆離自性，如何可說有所緣事思業乃至無所緣事思業不起？」

答：「雖諸思業及所緣事皆離自性，而由自心取相分別。世俗施設，說有所緣。由此所緣起諸思業。如說無明爲緣生行，行爲緣生識等。皆由自心取相分別，說有所緣，非實有性。」（註八五）

此一質問是舍利子反駁善現的。既然一切法皆離自性，那還說什麼有所緣思業則生起，無所緣事思業則不生起呢？因爲業果是無可建立。善現答覆這是不定的。凡夫由於虛妄分別心而執有執靜，所以隨世俗說有生死，有涅槃；豈關聖者事，全是顛倒妄見所致，如經仝卷云：

「我所證法不可說故。我都不見有所證法自性可得，如心所思，如言所說。諸法自性，非身能觸，非語能表，非意能念。何以故？以一切法無自性故。」（註八六）

在凡夫看來，確覺得有這個那個，於一切事物虛妄計度，爲了隨順衆生境界而安立種種名言；故說有無明等爲緣，有生死流轉，有涅槃還滅。這是隨世人的「自心取相」而說的。比如一個睡着的人當夢境是真實可得；另一個睡醒的人方知夢的一切皆不可得。對生死與涅槃的見地不同，差別在於小乘見有生死有涅槃，大乘則於二者無別離自性。則前者不住生死住涅槃樂，後者不住生死亦不住涅槃。總結要義，雖然大小乘者皆重視最高歸宿，但大乘般若涅槃思想，在深度上或者在廣義上確超出了小乘涅槃觀的。試舉例：

（一）大乘涅槃觀非如小乘者所認爲擇滅離繫，擇滅即涅槃，而結論爲「梵行已立，所作已辦，不受後有。」大乘者認爲這是非究竟涅槃，相似而已。

（二）大乘涅槃是積極無量含義，非是灰身泯智涅槃可比。
（三）大乘涅槃是由無量功德及甚深般若智所莊嚴，非小智小福所能成辦。
（四）證涅槃爲了更能利益衆生而證，非爲個人生死而證。
（五）涅槃與生死非截然的兩件事。在大乘者的銳利智慧之下，無所得貫通二事非異。故能不欲急證實際。雖不住涅槃，但卻能依無所得智—空，做一番光焰萬丈的事業—熟生嚴土。
（六）小乘以緣起爲無常生滅，故說生死可怖，疾證入滅。大乘即於緣起見寂滅性，那有可怖之處。

II 法華經的涅槃觀念

初期大乘之般若經，被認爲是重空義，掃除小乘有捨有取執見。所以，龍樹在其中論涅槃品，極力唱說緣起的當下即涅槃寂靜，無須要待生滅後才證得涅槃。因此，有學者認爲經過般若的真空洗練後的涅槃內容，所表現的另一面是妙有境界，（註八七）或說爲真常論。推崇此種思想的大乘經中如華嚴、法華、如來藏、法鼓、大涅槃、勝鬘、不增不減、無上依、密嚴、圓覺等經。（註八八）尤以華嚴經所著重的，爲事事無礙，一真法界，相即相入等思想，從無我、無常表現爲佛所自證內容的妙有境界。李世傑認爲妙有思想是涅槃論的極點與大成。（註八九）他又認爲華嚴的完成在龍樹之後至世親時爲止，但是在法華經之前。約二經的內容看，均在佛性常住，一切衆生本具佛性的涅槃論，但華嚴比法華是更爲之形而上學。法華的包含性及方便性比之華嚴來得平實，而且所强調諸法實相並不以一心爲究極。再說，此時期大乘經的真常思想，它鼓勵一切衆生皆能成佛，這種調給予生命新的希望，將衆生皆可與佛看齊的思想，發展至極。現以法華經的諸法實相，開顯遮三會一的佛乘，試述此期涅槃思想。

法華經，如道宣弘傳序說，前後共有三譯，但爲佛教徒所宗尚的，當推鳩摩羅什所譯。（註九〇）全經共有七卷分二十八品，而一般學者都認爲其成立在般若之後。般若經重空義，而法華經則重佛果妙嚴。雖然，經文所涉及涅槃義理甚少，但佛果妙德正是要顯出非小乘聖者所能及，以激勵他們捨去貧乏福德智慧而

趣向更加圓具無缺，不再以爲「更無他事可作者」。所以，本經要指出小乘涅槃非真實，不過是佛的方便說，而佛所證得涅槃遠遠的超過他們。如譬喻品說：「我雖先說，汝等滅度，但盡生死，而實不滅……是人於何，而得解脫，但離虛妄，名爲解脫，其實未得，一切解脫，佛說是人，未實滅度，斯人未得，無上道故。」（註九一）法華經與般若經一樣，祇承認小乘的擇滅離繫，如文說：「但離虛妄，名爲解脫」，但卻不是真實涅槃—相似涅槃而已（如上一章說）。本經更爲明白說出，小乘的解脫「其實未得一切解脫」而且更是「未實滅度」。離虛妄分別進入無分別智，小乘人已盡了其力量，但大心者卻批評他祇解脫一部份煩惱，實未得一切解脫無遺留。「其實未得一切解脫」這句話是值得注意的。從貶斥小乘涅槃爲非究竟，隨即轉而宣佈小乘者並得作佛，是有深意的啓示，亦可看成是對部派佛教時期，作全面檢討性並提出質疑，他們那種枯寂涅槃論與保守思想還有沒有存在價值。

（二）本經主旨

在解脫生死方面，佛與小乘者皆可稱爲大阿羅漢。小乘者亦每認爲佛所得解脫義與他們無異，如說「佛此夜滅度，如薪盡火滅。」（註九二）若真如他們所見，那就簡單得多了。釋迦自稱佛陀，三界導師，隨佛學習而證得解脫者如舍利弗等，亦應自稱是大覺者與三界導師。可是，在阿含經或小乘論裏，小乘人始終未敢自稱爲自覺覺他覺行圓滿之人。何解呢？爲是明白到自己仍有所不知，有所不能，有所不淨，正如方便品說：「佛說一解脫義，我等亦得此法到於涅槃，而今不知是義所趣。」（註九三）可見，佛的解脫義並不等於他們「亦得此法到於涅槃」。小乘聲聞者的智慧有限，所以本經認爲他們還在無智中過活，自以爲與佛同證「一解脫義」，但事實證明他們是有所不知的。舍利弗見會衆人有疑惑，因此代衆再三請求佛說出究竟什麼「是一切聲聞辟支佛所不能知」。（註九四）正當佛要說出謎底時，有五千人被形容爲枝葉，杯葛大會而離場。佛說法時，弟子們不應無禮貌的離開，這裏可認爲是特別指出那些對大乘旨趣有偏見及曲解涅槃義的小乘人說，所以經中稱他們是諸增上慢人「未得謂得，未證謂證」。（註九五）此時，佛的反應是「默然而不制止」，

這正是佛慈悲與智慧的寫照，隨順衆生好樂，不令他們生煩惱作三不善業。由是舍利弗的三請及佛三止是爲了這五千人而不欲說的。但，爲了能夠接受大法的衆生，佛始終還是說了。謎底就是指「諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世」，究竟又是什麼大事呢？方便品這樣說：

「諸佛世尊，欲令衆生，開佛知見，使得清淨故出現於世。欲示衆生佛之知見故。出現於世。欲令衆生悟佛知見故，出現於世。欲令衆生入佛知見道故，出現於世。」（註九六）這就是本經的主旨。釋迦出現世間最主要因由，非爲教導衆生求小福小慧，而是從方便法門引進佛的知見—就是文中的「開示悟入」四個字。爲了衆生得入佛知見，佛開示種種法門，旨在令入同一佛乘，「究竟皆得一切種智」。所以，佛所說法是「但教化菩薩事」，聲聞弟子亦包括在所說範籌內，如是者雖有二乘之名，而無二乘之實。方便品整段經文意趣，就是要聲聞人了解到，佛示世說法是「但教菩薩…無有餘乘，若二若三。」如說：你們聲聞者！不要以爲無上勝法與你們無關。實際上，正是與你有關。」從經文的內容可以清楚看出小乘的不同立場。一是保守派，他們認爲佛所說四諦十二因緣就是最勝最至，因爲能令衆生離繫得涅槃，還更有什麼法比之更值得學呢？成佛作祖，太辛苦了，太遙遠了。所以與我們無緣。另一進步派窺見佛的本懷精神，及見二乘者有三所不知，不淨，不能的原故，「決定說大乘…我爲說方便，說諸盡苦道，示之以涅槃，我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相，佛子行道已，來世得作佛。」（註九六）有一點要說明的是，上文說到小乘人自以爲得解脫，證涅槃，佛說他們實未得一切解脫，亦即是說他們所證涅槃界並非真涅槃界。因爲，小乘人有所捨有所證，所以非是真滅度，不能通達緣起諸法當下寂滅。那有另外一滅法可得可證，故說「諸法從本來，常自寂滅相」。所以不同之處在於三法印中，小乘以諸法無我，諸行無常，漸入法性，大乘直下承當生滅法寂靜性，無取無捨。因爲煩惱與生死，從本來常無生亦無滅。

（二）二乘人自責所證涅槃非究竟

設或有人會問，佛既「唯一大事因緣」示現出世，應直接了當宣說「唯一佛乘，無二無三」不就好嗎？

爲何佛遲遲才說呢？莫非有其他因由？在譬喻品，舍利弗有此交代：

「我昔從佛聞如是法，見諸菩薩授記作佛，而我等不預斯事，甚自感傷，失於如來無量知見…我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度，是我等咎非世尊也…我從昔來終日竟夜，每自剋責。而今從佛聞所未聞未曾有法，斷諸疑悔，身意泰然快得安隱。」（註九八）

釋尊聲聞弟子中，以智慧第一上座，當舉舍利弗。因此，先舉舍利弗自陳過失，目的務求影響其他聲聞人。隨着長行的偈頌，更是表明聲聞的「不能」，如偈說：

「常思惟是事，嗚呼深自責，云何而自欺，我等亦佛子，同入無漏法，不能於未來，演說無上道，金色三十二，十力諸解脫，同共一法中，而不得此事，八十種妙好，十八不共法，如是等功德，而我皆已失…我本著邪見，爲諸梵志師，世尊知我心，拔邪說涅槃，我悉除邪見，於空法得證，爾時心自謂，得於滅度，而今乃自覺，非是實滅度，若得作佛時，具三十二相，天人夜叉衆，龍神等恭敬，是時乃可謂，永盡滅無餘。」（註九九）佛的勝妙功德莊嚴，小乘連作人夢亦示曾夢過，當然如偈所明，聲聞人於中無份，他們祇逮得已利小功德，所謂小巫見大巫，不能如「佛在衆，名聞滿十方，廣饒益衆生。」舍利弗的自慚自愧亦即是向其他同行者發出呼籲，放棄自我滿足的境界，不要再自欺欺人了。必須如經文裏佛所說，得無量清淨功德，那才是得大涅槃界。比較之下，法華經亦如般若經所明，佛所證涅槃是包涵了佛的清淨大用的無量義，是積極性的；即一切煩惱的永斷（得一切解脫），但卻是一切無漏善法的流露，這時候才有資格說真「永盡滅無餘」。舍利弗自責自慶後，釋尊即爲他授記。接着，在信解品裏，須菩提，迦旃延，迦葉，目犍連等尊者亦如舍利弗般承認對無上勝法缺乏愛樂過失，並感慶幸能得聞大法，如說：

「我等居僧之首，年竝朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提…但念空無相無作，於菩薩法遊戲神通，淨佛國土，成就衆生，心不喜樂…我等今於佛前聞授聲聞阿耨多羅三藐三菩提記，心甚歡喜，得未曾有。不謂於今忽然得聞希有之法，深自慶幸獲大善利，無量珍寶，不求自得。」（註一〇〇）

從這二品的內容看，無疑是給二乘者一個當頭棒喝，務使他們不要自卑，應拿出勇氣面對未來挑戰，直至與佛看齊。由此可見，一般學者所說佛教的涅槃觀是虛無主義，不過是片言解紛是不能成立的；且未能從阿含經窺見佛的本懷精神，兼對大乘涅槃思想有所忽略。雖然在阿含經說到涅槃時，每用「如薪盡火滅」或「煙盡燈滅」等形容詞，這祇不過是譬喻詞，不能看作是涅槃的本質，相信小乘人亦不會承認涅槃是虛無。當大乘思想應運而起後，就致力於貶斥小乘狹劣的自我解脫，順帶亦指出其孤高自賞的陋敝，所以經說小乘人是「但念空無相無作」。他所着重的涅槃是偏生死的寂滅，不能全面性地發揮涅槃的真意。不但生死寂滅亦寂滅。若能如是見生死不住，涅槃亦不著，見衆生頭出頭沒，慈心尤起，那裏會袖手旁觀，而說「無所堪任」呢？法華經力主二乘人迴小向大，雖了知小乘亦同證一法性，但卻是無差別中有差別。如滴水與海中水性無別，但量、用及氣勢都是有別的。隨着舍利弗得佛授記，迦葉等人，當然亦被冠上於未來際亦得作佛記。從「逮得己利」中心思想，一到大乘手中，一變而爲個個皆在一佛乘範疇內。這是多麼的漂亮、善巧，可見大乘菩薩涅槃智是深徹與靈活。

(三) 以譬喻顯真實義

譬喻爲佛常用的善巧方法。世間學問到登峰極點，往往用語言文字亦難以表達，何況佛證得涅槃狀況。既不可說亦不可思，衆生又怎樣依教奉行呢？大悲佛陀見衆生處處觸事執著，爲了能使衆生了解，常採用理論與譬喻兼施的方法。因爲譬喻能助義理的闡明，而且由於它具有趣味性及易於記憶，所以，它的存在的價值與影響力是不容忽視的。經中所舉幾個譬喻都出於同一目標。二乘涅槃是方便施設，唯一佛乘所開顯說有二有三，但「如來所以出，爲說佛慧故…千二百羅漢，悉亦當作佛。」（註一〇一）所舉的譬喻雖說同一意趣，但在其它角度來看是略有不同，現試略述三乘的不同立場：

譬喻品——三車喻。佛初爲愚癡貪著者說佛種種功德，但不被接受，佛轉以方便法誘說二乘，令不知不覺苦世間患者速離三界，但「而自娛樂，便得無量安隱快樂…欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞」。經譬喻

此種根性的人只懂得求羊車。根性較上利些，就「樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛」，他們祇求鹿車爲足。而經文用「自求涅槃」，「樂獨善寂」形容二乘者皆自獨其善，雖有時亦會隨緣教化衆生，但實在未能無緣大慈，同體大悲的普及一切有情。另一種根性者志求佛慧及又能「愍念衆生…求此乘故名爲摩訶薩」，他求的是白牛車。不論是羊，鹿或牛車；最後，佛將賜與他們大車，即是「以如來滅度而滅度之」，此大車遠勝他們所求的三車。所謂渠，溪，河之水，必流入大海，三乘亦必趣向無上涅槃。

信解品——失子得寶。二乘人雖已嘗到出離火宅的快樂，但「下劣之心亦未能捨」，於無上至寶無「悕取一餐之意」。若初時樂大法，佛已全付，如貧子在父寶倉卻未能取爲受用，及至父爲子說明因由，方知倉寶皆屬己所有。正如佛先「調伏其心」，然後「乃教大智」。此智衆生本自具足，但不了知，待佛指出方知；這是真常思想的闡明。

藥草喻品——草木有差別喻。所有一切卉木叢林木，或藥草，因雨水所潤而得生長。雨水本無分別，而諸草木卻有差別。如佛說法雖有八萬四千法門，實是一味，如經云「所謂解脫相、離相、滅相、究竟涅槃常寂滅相，終歸於空。」（註一〇二）。真理是無差別相，但衆生根性有差別，因此得出的結果亦不同。

化城喻品——祇走了三百由旬喻。譬喻中的化城是指二乘涅槃屬偏安。喻尋寶人走了三百由旬路，因疲極，止息於導師所化的城堡。待衆人疲倦已除，隨滅所化城及指示寶藏所在處。隱喻化城當然非真安隱之地，行人不能覺知執爲真依處。此喻比前所舉幾則，其思想更爲明顯易知，如經說：

「若從生但聞一佛乘者，則不欲見佛，不欲親近，便作是念：佛道長遠，久受勤苦，乃可得成。佛知是心怯弱下劣，以方便力而於中道爲止息，故說二涅槃。若衆生住於二地，如來爾時即便爲說：汝等所作未辦，汝所住地近於佛慧，當觀察籌量，所得涅槃非真實也。但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。」（註一〇三）

值得注意的是「汝等所作未辦」這一點，可見大乘經於後來，直接向阿含經挑戰。因在四阿含經內，隨處都能見到證得心解脫或慧解脫，即是「梵行已立，所作已辦。不受後有」。所謂應斷煩惱已斷，出離三界

目的已達，還有什麼事情值得去做呢？具大心菩薩見此論調不像佛住世的本懷精神，故特指出小乘人所作未辦，而祇自以爲辦了。故此，法華經對小乘涅槃的究竟與否提出了批判。不承認小乘涅槃即與佛相等，只同意他們「汝所住地近於佛慧」。

五百弟子受記品——衣繫無價寶珠喻。窮子因爲不知衣內繫有寶珠，四處尋食，現出一副寒酸相，後來待人指示方知。如二乘人「既得阿羅漢道，自謂滅度，資生艱難，得少爲足，一切智願，猶在不失」。（註一〇四）二乘人斷我執後，隨證入涅槃，可是在大乘者眼裏他們還被法執所縛，福慧未圓，有如窮子「資生艱難」時，「得少爲足」。猶幸，住昔所發大願未曾失卻，如珠繫衣，當佛一提醒他即能覺知自己原是菩薩，不過一時退失菩提心而已。

如來壽量品——假裝遠喪他國喻。良醫爲了諸子服用他所開的藥，爲除諸毒氣，遠行他國，然後報訊說已喪異國。諸子聞已，憶父隨即服下所留下的藥。當良醫聞得諸子病得痊愈，便還歸見子。此品經文所要强調的一個思想——佛並不如一般人所見，以爲佛住世祇八十年就般入涅槃再不與衆生有任何關系。實際上，佛成道以來「復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫……我常在此娑婆世界說法教化……」（註一〇五）所以釋尊的示現般入涅槃如良醫方便說喪命他鄉。這是爲了令衆生生起渴仰心，難遭遇之想，但能精勤斷煩惱。就是盡未來際佛亦當爲衆生而隨機教化，最後必定成就無上樂。再者，佛的般入涅槃並不如二乘聖者的「如薪盡火滅」，再無所堪任的。佛壽永恒，當然亦是大涅槃內容的無量涵義之一。站在佛弟子立場說，一個圓滿聖者的壽命，若如常人一般無異，是不能接受的，所以務必給予解釋佛的入滅不但與世人有異，亦與二乘人有異。如經云：如來如實知見三界之相無有生死，若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界。」（註一〇六）

由此而知，小乘者涅槃境，在大乘者眼內是佛方便教化，爲使他們「樂於小法，德薄垢重」所以先令他們遠離苦患，心無恐怖。但深切領悟佛出世本意的菩薩們，確與小乘者唱反調。法華經處理此問題的方法非常靈活，且處處表現了大乘菩薩的胸懷。在上來幾則譬喻中，最能使人發出內心微笑者，是爲二乘者授記的

一則。聲聞人被戴上高帽子，使得從來對於三界猶如火宅頭陀行者，正處於「想不成佛都不成了」的境況。可以想像到大乘者意境是多麼富有戲劇性。說到這裏，要提出一個疑問。在上幾段文字裏，明二乘涅槃非究竟，唯佛滅度方真實，現卻說佛般入涅槃是方便示現，這話怎樣說呢？所謂佛滅度是真實不虛，重點在福慧究竟圓滿而說，這樣的滅度是善。方便示現則是對小乘人證入涅槃界說佛是有所堪任，非「燈盡火滅」。又，爲了貫串上來三乘會一思想與授記事，常不輕菩薩品第二十將時間更向後推往至無量劫，時釋尊爲常不輕菩薩時，曾爲聲聞人授記，如說：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」（註一〇七）這正是真常經典的重心—衆生皆當成佛。所以，在本經立場說，佛涅槃是常住不變，是足妙德勝智，並能發起大用，隨緣教化，而一切示現無非是爲了衆生而已。

Ⅲ大般涅槃經的涅槃觀念

概論

在上一章，曾說到真常論所屬的大乘經，但思想內容卻有前後之說。如李世傑則說大涅槃經出現在華嚴經及法華經之後，而且爲無著，世親學說之基礎。（註一〇八）更常爲二人作品中被引用。此經成立時間爲二百至四百年紀元之間。但認爲華嚴經爲大乘涅槃思想之極。張曼濤則以大涅槃經爲大乘涅槃思想的整體綜合及完成。（註一〇九）究竟誰是涅槃思想大全，若將二者比較，不難看出涅槃經所集出思想是總匯大乘空有於一爐，並將涅槃差別解說期融入此經。小乘涅槃經（如遊行經等）是記載釋迦後期的生活及入滅的事實。大乘涅槃經則不以事實的記述爲主，而是闡明其所主張的教理爲出發點。（註一一〇）其思想內容中，特點有三：一、法身常住，二、一切衆生本具佛性（如法華經說：汝等皆當作佛）三、一闡提亦能成佛。後二者誠然是由法身常住的思想而來。在法華經的無量壽品，說佛在久遠之前已經成佛，現在印度的出世與入滅，即是此法身的流布。法身爲一切現象的大統一思想，色身有所變遷，其法身則不生不滅。佛教爲破除執

著有實「我」的思想，而宣說無我觀，從初期所說四顛倒—非我執我，非常執常，非淨執淨，非樂執樂，發展爲佛大涅槃的四德性—常樂我淨。我當然是爲了試圖從新解釋初時爲聲聞乘人說的無我等不淨法。換言之，後期佛教爲了對有「我」需作較具體性的表現，走向梵佛合一論思想。（註一一一）

說到一切衆生悉有佛性，這亦包括了一闡提在內。一闡提即是斷善根之人，是無可能成佛的。這種說法是站在事修上說，而非在根本上說，如法華亦說「佛種從緣起」。在根本上佛與衆生並無差別。譬喻水與波是一體，水即是波，波即是水，水不離波，波不離水。但波是波，水是水，所謂不一亦不異。波濤的止靜即煩惱的消散亦即法身的顯露。本經（大般涅槃經，後文簡稱爲本經）的主旨不但是煩惱消散這麼簡單，更有其內在積極性。於此值得一提的是，張曼濤據橫超慧日先生所考本經的整理至完成，前後經過若七次或八次的增編，所以不難想像得到其思想理路確有雜亂和非大乘思想的地方，如戒禁品，四諦品。在戒律方面除了哀嘆品、德王品中略提到大乘戒之外，其他皆以小乘戒爲主。又，在德王品中，小乘之四果遭受貶斥，但四依品卻特爲稱讚。這或許是揉合大小乘的實踐精神，或者是增編人各對選擇經文的差異所致。不論如何，本經對如油盡燈滅之類涅槃思想及外道之涅槃均在排斥中。本經既出於晚期，思想當承前者之啓示，特重視「妙有」爲其特色。雖然德王品，獅子吼品大談空義，但不離佛身恒住不變的妙有論，所謂空去幻假，實有不能空。

釋尊在世說法四十五年，可說頗長的一段時間，當佛宣佈將入滅時，誠然對弟子們造成莫大的心理衝擊。因爲佛在他們的精神領域中是超乎常人。一旦於不久當般入涅槃，一連串疑問的湧現是必然的。所以本經借此事件作出反應。如序品云：

「衆生見聞是已，心大憂惱，同時舉聲悲號啼哭……勸請如來莫般涅槃，住世一劫，若減一劫，互相執手，復作是言，世間虛空，衆生福盡，不善諸業增長出世。」（註一一二）又，純陀品云：

「文殊師利，夫如來者，天上人中，最尊最勝，如是如來，豈是行耶？若是行者爲生滅法。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

「若有比丘比丘尼，優婆塞優婆夷乃至外道五通仙得自在者。若住一劫，若減一劫，經行空中坐卧自在，左脅出火，右脅出水，身出煙炎猶如火聚，若欲住壽能得如意，於壽命中修短自在，如是五通尚得如是隨意神力，豈況如來於一切法得自在力，而當不能住壽半劫若一劫若百劫，若百千劫，若無量劫？」。（註一一五）從不違世間法的觀點上，佛色身住世亦應如世間人，否則將被視爲怪物無疑。可是「如來於一切法得自在」被引申爲佛所證涅槃大用是靈活性與無礙性。弟子雖所見爲「同世間人」，但並不如衆生由有漏善惡業所成過失，佛是由慈悲願力所示現。由是可見，大乘經不以釋迦爲歷史人物看待，而是欲提昇至神格化或理性化的佛陀。與初期佛教時代經典頗有不同。接着經云：「以是義故，當知如來是常住法，不變易法，如來此身是變化身，非雜食身，爲度衆生示同毒樹，是故現捨入於涅槃。」（註一一六）且在金剛身品亦說：「如來身者是常住身，不可壞身，金剛之身，非雜食身，即是法身。」（註一一七）從佛變化色身的不究竟相，而意想到不生不滅法身爲其幕後操作者，當然這是佛弟子的理性要求，而且亦聯想到佛所證得涅槃是微秒不可思議，非二乘涅槃可比喻。

（二）法身非薪盡火滅論

上來是從佛色身論如來法身常住。現設有人反問；如何得知法身是常或無常。在四相品對此疑問提出討論，如說：

「若有善男子善女人作如是言：如來無常，云何當知是無常耶？如佛所言，滅諸煩惱名爲涅槃猶如火滅悉無所有。滅諸煩惱亦復如是，故名涅槃。云何如來爲常住法不變易耶？如佛言曰：離諸有者乃名涅槃，是涅槃中無有諸有。云何如來爲常住法不變易耶？如衣壞盡不名爲物，涅槃亦爾，滅諸煩惱不名爲物。云何如來爲常住法不變易耶？如佛言曰：離欲寂滅名曰涅槃，如人斬首則無有首，離欲寂滅亦復如是，空無所有故名涅槃。云何如來爲常住法不變易耶？如佛言曰：譬如熱鐵，槌打星流，散已尋滅，莫知所在，得正解脫，亦復如是，已度淫欲，諸有淤泥，得無動處，不知所至……若有人作如是難者，名爲邪。」（註一一八）整段

文字無異是針對阿含經及部派時的涅槃觀，爲了遮止他們的誤解而翻案。如來常或無常皆被視爲「無所有」，「無有諸有」，「不名爲物」，「空無所有」，「莫知所在」等形容詞，無非同出一意念—佛般入涅槃皆一無所有，一切皆沉寂。換句話說，亦即從此銷聲匿迹，不復再有「東西」存在。可想而知，初期佛教的涅槃思想極之偏空，毋怪後期大乘經都力斥其非。本來衆生要求先斷煩惱後證涅槃，無不對之處，而且證入涅槃是爲佛教所容許的。但大乘者對涅槃這樣消極解釋則不能同意。概言之，斷煩惱名涅槃，相信是可以接受的，問題在斷煩惱之後的內容是什麼，是不是如所理解爲「猶如火滅無所有」，這句話究意如何解釋？同品有如是交代——「言星流者，謂煩惱也，散已尋滅莫知所在者。謂如來煩惱滅已不在五趣，是故如來是常住法無有變易」。（註一一九）善巧至極！所謂「莫知所在」等形容詞，是表示佛已斷除五趣一切煩惱，並不是說涅槃體用不存在。所以怎麼可以武斷認爲涅槃即無所有或虛無主義，若如是解者皆是望文生義及擬想所致。由是，四依品有所評判，如說：「若言常住不變易者，是名了義。若言如來入於涅槃如薪盡火滅，名不了義。若言如來入法性者，是名了義，聲聞乘法則不應依。何以故？如來爲欲度衆生故。以方便力說聲聞乘。」（註一二〇）

（三）佛畢竟不入涅槃論

從畢竟不入涅槃思想以明佛身是常住，因爲法身無所謂入與不入。據本經認爲，佛在雙樹下入滅，祇是大悲心的力用。若智慧悲心達致最極點時，沒理由不顧衆生頭出頭沒，而決意永住涅槃界。佛之入滅不過是教化手法中的一首插曲，那裏可當真佛永滅呢？大乘者則視佛的入滅已不只一次了。因爲，佛在悲願驅使之下，曾多次應機示現出世與入滅，如四相品說：

「我於三千大千世界，或閻浮提示現涅槃，亦不畢竟取於涅槃，或閻浮提示入母胎，令其父母生我子想，而我此身畢竟不從愛欲和合而得生也。我已久從無量劫來離於愛欲，我今此身即是法身，隨順世間示現入胎。」（註一二一）同品則從入滅角度理解法身常住，如說：

「我雖在此閻浮提中數數示現入於涅槃，然我實不畢竟涅槃，而諸衆生皆謂如來真實滅盡，而如來性實不永滅，是故當知是常住法不變易法。」（註一二二）

由上來貳段文看，本經旨在遮止一般視佛如常人由不善業所牽引而有生老病死苦相，可是佛畢竟不如汝等聲聞祇對有餘或無涅槃樂著，而於己福慧未成就卻不能覺知，且於佛入胎，入滅等事常起諍論擬測，不能如實了知佛一舉手一投足無非是利益有情，豈能妄說如來同世間人呢？——因此說這是本經對聲聞人的評斥亦無不妥之處。當然佛捨報入滅，可說是證人無餘涅槃界，但佛一生所表現悲智非二乘偏空者所能辦。關於佛弟子修四聖諦而不知常住不變易法，本經則認爲所修是不善，因落於空見而對利生嚴土事發不起心。因此在四諦品這樣說：「若有多修習學空法，是爲不善，何以故？滅一切法故，壞於如來真法藏故。作是修學是名修空。修苦滅者，逆於一切諸外道等，若言修空是滅諦者，一切外道亦修空法應有滅諦。」（註一二三）「空」在本經來說是不了義的因爲若修空者將壞滅一切勝妙功德，這當然是指外道所修的斷滅空，並且兼指小乘人觀四聖諦時落入極空，不能知如來常住無有變易種種功德。在月喻品，經文借月的影現譬喻佛身常住且無所不在。但，愚人見月所投的影在水上就以爲月真在水中，水動時月影不現，又以爲月滅了。實際上，月從來無動搖過，唯愚人自覺月有生有滅。猶如衆生不見如來法身，但見佛如同世人有生有滅正是此品本意。又，哀歎品提到衆生自迷的對話頗有趣，一是認爲外在現象界令心動亂所以須修無常等想；一則說是內在問題，非外過咎。如經說：

「世尊，譬如人醉其心眩亂，見諸山川城郭宮殿日月星辰皆悉迴轉。世尊，若有不修苦無常想無我等想，如是之人不名爲聖，多諸放逸流轉生死……爾時佛告諸比丘言：諦聽諦聽，汝向所引醉人喻者，但知文字未達其義。何等爲義？如彼醉人見上日月實非迴轉生迴轉想。衆生亦爾，爲諸煩惱無明所覆生顛倒心。我計無我，常計無常，淨計不淨，樂計爲苦，……如彼醉人於非轉處而生轉想。」（註一二四）

這段經文與月喻品所舉譬喻是同一意趣。日月星辰本無旋轉，但人醉了卻見日月星亂轉。正如衆生本身有咎而不知，常在顛倒執著中過活，卻反過來說佛是有出有入如同世間人，一無所有。實質，佛證得大涅槃

具有四種德性——常樂我淨，非衆生所執的四顚倒想。總而言之，本經肯定佛的般入涅槃只不過是示現而已、且佛身的自體性是永恒的存在，是「有」的存在。這「有」當然非指與世間相待的有，而是「如來如是其性純善清淨無垢。」（註一二五）所以說佛般入涅槃怎可視之爲「猶如火滅悉無所有」呢？

佛性論

佛法身常住論爲本經主要的討論問題外，衆生悉有佛性亦是本經的重要論題。究竟佛性是暗示些什麼？以及爲什麼後期大乘經這樣重視它呢？天親菩薩在其佛性論這樣說：「問曰：佛何因緣，說於佛性？答曰：如來爲除五種過失，生五功德故，說一切衆生悉有佛性。除五種過失者，一爲令衆生離下劣心故。二爲離慢下品人故。三爲離虛妄執故。四離誹謗真實法故。五爲離我執故。……佛性者，即是人法二空所顯真如故。」（註一二六）

由是明白到所謂衆生悉有佛性就是指能所二取滅後所顯的真如空性。經之所以要說有佛性亦是爲了遮止上文所說五種過失。可知這是方便說而已，故本經如來性品第十二亦說：「若有衆生能信如是大涅槃經，其人則能自然了達三歸依處。何以故？如來秘藏有佛性故，其有宣說其經者，皆言身中盡有佛性，如是之人則不遠求三歸依處。何以故？於未來世我身即當成就三寶。……即知一切無量衆生皆有佛性，以是義故，說大涅槃名爲如來秘密之藏，增長法身。」（註一二七）

如經所說，歸依三寶非向外求得，即於自身當得成就真如實性，所以佛性是釋尊密說，有勉勵的作用價值，即衆生當自歸依佛，自歸依法，自歸依僧。除了上來遮止五種過失，相信還有更深的意義，就是爲了衆生怕聽「空義」或爲了衆生誤解此「空義」故說有實質的佛性觀念。所以，初期佛教的徹底無我論，至本經似乎有不同的看法。如真是無我，那誰證涅槃？誰斷生死？生滅法可斷除，但如來常住法身非由造作，而且無始以來就是如此，衆生未成佛乃至成正覺後亦無增無減，只不過在凡位時爲煩惱所覆，則稱爲佛性——真如空性還未顯露故。及至煩惱淨盡方得稱爲法身——真如法性畢露無遺。由是而知，本經說衆生悉有佛性與

佛的法身是無異無別。佛爲何不早在阿含經就提出衆生皆有佛性呢？這可能爲避免衆生聽說自身有佛性就妄執爲如外道所說的「我」是真實不變東西。又因凡夫被惑業所牽不見己有佛性，所以說無我令衆生破除我執，如說：「諸衆生身亦復如是，雖有四大毒蛇之種，其中亦有妙藥大王，所謂佛性，非是作法，但爲煩惱客塵所覆……不可得見，是故我說衆生無我。」（註一二八）由是因緣說無我，但事實並非真是無我，若真是無我，得涅槃智聖者如佛陀就成爲斷滅無存，又怎樣解說佛的大悲，大智，大行呢？所以同品末說：「今日如來所說真我名曰佛性。」（註一二九）凡夫說我是妄執假我，不與佛性（或空性）相應所以非真。佛說的我不違法性所以是真我。由是凡夫顛倒執有我故不見佛性，但此真我（佛性）從來自性清淨無垢，成佛乃見。相信後期佛教產生此種佛性論，無非爲了解釋教理中的輪迴主體，而且亦爲了糾正佛滅後不存在思想。佛性論貫徹了衆生在六道流轉而不滅，乃至成佛亦不增，所謂非因非緣徹始徹終論證。爲了解釋由凡至聖的連貫性問題，菩薩品第十六佛說偈言：「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。」（註一三〇）

接着長行所答的是有關佛與二乘的差別與無差別性。無差別方面是在於一切衆生同一佛性，差別方面則唯佛證得大涅槃非二乘能證，但於未來二乘亦當得大涅槃，因悉有佛性原故。看來長行似乎與偈無關，問非所答。直至梵行品之二卻有了交代，如說：「本無今有，已有還無，推其實性無眼無主，如眼一切諸法亦復如是。」（註一三一）

不用說，文中的已有還無當然是指一切法由因緣所生皆無自性。這是站在諸法根本上說的，但諸法事相差別上，同品這樣解釋：「言本有者，我昔本有無常無我無樂無淨，以有無常無我無樂無淨故，現在無有阿耨多羅三藐三菩提。言本無者，本不見佛性，以不見故無常樂我淨。」（註一三二）

由上二段經文看，一從根本上說，一從差別上說，因此菩薩品的問非所答就可解決了。又德王品對涅槃是常或無常提出質問。如說證得涅槃前凡夫仍有煩惱，當煩惱斷除，就名爲得涅槃。若如此涅槃性豈不就是本無今有，則涅槃是無常法——已有還無故。而且，佛性亦不能建立起來，如說：「涅槃之體非本無今有，若涅槃體本無今有者，則非無漏常住之法。」（註一三三）

涅槃體既不落生滅法，引申到佛性亦不在世數的有與無見，如師子吼品說：「善男子，一切諸法本無有性，以是義故我說是偈本無今有，本有今無，三世有法，無有是處。善男子，一切諸法因緣故生因緣故滅。善男子，若衆生內有佛性者，一切衆生應有佛身如我今也。衆生佛性不破不壞不牽不捉不繫不縛，如衆生中所有虛空，一切衆生悉有虛空，無礙故。各不自見有此虛空。若使衆生無虛空者，則無去來行住坐卧不生不長，以是義故，我經中說一切衆生有虛空界。虛空界者是名虛空，衆生佛性亦復如是。」（註一三四）

由是本經爲何這樣重視佛性即可得悉。毋怪幾乎每品經文皆與此論題分不開。因爲「佛性即是如來，如來即是法，法即是常。」（註一三五）

由是佛性非三世法所攝，非因緣生滅法，非有或非無相，它是超出一切可思可議之法。凡夫因有此佛性，故於未來得解脫無常，苦，空，無我而能成就常樂我淨四德。一切衆生不但具此清淨性，就是一闡提亦不例外。大慈悲心發揮至極時，衆生就算是作了四重五逆過失，連一毫善根都沒有，佛菩薩亦不捨弃之，只要他能懺悔，堅信自己也有佛性當來亦得作佛，如德王品之六說：「一闡提輩以佛性故，若聞不聞悉亦當得阿耨多羅三藐三菩提故：謂斷善根，如是之義亦復不然，何以故？不斷佛性故，如是佛性理不可斷。」（註一三六）又說：「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，以不決定故能得。」（註一三七）

又說：「一切衆生悉有佛性，懺四重禁，除謗法心，盡五逆罪，滅一闡提，然後得成阿耨多羅三藐三菩提，是名甚深秘密之義。」（註一三八）

如是者，於假設上一切衆生皆能成佛，不論有善根或無善根，他是有希望於未來證得涅槃，這正是本經說佛性本意的所在。雖然在前幾卷有嚴勵訶斥一闡提無佛性，到後來卻被融入大悲精神的領域內，因爲在事修上可說一闡提無佛性——未發現故，但在理方面不能否定一闡提有佛性——將證得故。如上來所分析，說如來常住法身與佛性非是兩回事，一是已出纏，一還在纏中過活。而佛大涅槃卻與法身及佛性有密切聯繫，如迦葉菩薩品之二說：

「如來即是解脫，解脫即是如來，如來即是涅槃，涅槃即是解脫…佛性即是如來，如來即是一切不共之法，不共之法即是解脫，解脫即是涅槃，涅槃即是不共之法。」（註一三九）

由是而知，所說如來法身，解脫，涅槃，佛性等語句的運用上，在不同角度即有差別名相，實際上是說同一內容的東西。

本經涅槃觀念及其定義

說到大乘經中敘述大乘涅槃意念及其定義最爲詳細者，要算是本經了。本經既以涅槃命名，誠然所述的涅槃內容較其他來得顯明，豐富，且包含了佛性，法身、解脫等義。現試舉大涅槃深廣義不共小乘之涅槃，次舉大涅槃與涅槃有否差異，最後舉大小乘涅槃之勝劣。

（甲）大涅槃義

（一）「善男子，是菩薩摩訶薩住大涅槃，則能示現種種無量神通變化，是故名曰大般涅槃」（註一四〇）

（二）「善男子，大涅槃者即是諸佛如來法界」（註一四一）

（三）「所言大者其性廣博猶如有人壽命無量名大丈夫，是人若能安住正法名人中勝」（註一四二）

（四）「是故解脫成就如是無量功德，趣涅槃者。涅槃如來亦有如是無量功德。以如是等無量功德成就滿故，名大涅槃」（註一四三）

（五）猶如雷時象牙上華以能長養，如是大義，故得名爲大般涅槃」（註一四四）

（六）「有善光故猶如夏日，身無邊故名大涅槃」（一四五）

（七）「大涅槃有畢竟樂，是故名爲大般涅槃」（註一四六）

（八）「若得常住無變易者乃名自在，所謂大乘大般涅槃」（一四七）

（九）「是大涅槃即是諸佛甚深禪定，如是禪定非是聲聞緣覺行處」（註一四八）

（一〇）「無所得者名大涅槃，菩薩摩訶薩安住如是大涅槃中，不見一切諸法性相」（註一四九）

（一一）「菩薩永斷二十五有得大涅槃，是故菩薩名無所得」（註一五〇）

（一二）「菩薩摩訶薩無所得者名常樂我淨。菩薩摩訶薩見佛性故得常樂我淨」（註一五一）

（一三）大涅槃清淨慧日亦復如是，照了大乘深邃之處，令二乘人遠見佛道」（註一五二）

（一四）「是大涅槃非色非聲…是大涅槃亦非過去未來現在」（註一五三）

（一五）「是大涅槃無有生相，是名不生不生」（註一五四）

（一六）「不聞者名大涅槃，何故不聞？非有爲故，非音聲故不可說故」（註一五五）

（一七）「無量無邊阿僧祇劫菩提法乃得名爲大涅槃」（註一五六）

（一八）「虛空之性不可得見，如來亦爾實不可見，以自在故令一切見。如是自在名爲大我，如是大我名大涅槃」（註一五七）

（一九）「是大涅槃亦復如是，無有因緣强爲立名…譬如虛空不因小空名爲大也。涅槃亦爾，不因小相名大涅槃」（註一五八）

（二〇）「不可稱量不可思議，故得名爲大般涅槃，以純淨故名大涅槃」（註一五九）

（二一）「言是解脫常恒不變，是名讚歎解脫，解脫即是無上大涅槃」（註一六〇）

（二二）「善能了知法界法性身有常樂我淨之法，是則名爲大涅槃樂」（註一六一）

（二三）「我今唯以一法讚，所謂慈心遊世間，如來是慈大法聚，是慈亦能度衆生，即是無上真解脫，解脫即是大涅槃（註一六二）

如是上來所舉諸涅槃義，皆冠上「大」字，以特出與二乘的涅槃不同。但是，此大者非世間相待之大小的大，所謂不因有小而說大，譬喻虛空即是虛空，那有大小之分呢？（見上述一九則）所以本經爲了解說佛涅槃之殊勝，於言語上不得不用名相形容之。

（乙）大涅槃與涅槃有否差異

有時本經在敘述大乘涅槃時，是沒有冠上大字，但從內容方面看，無疑是指大涵義，如下幾則：

1「真解脫者即是如來，如來者即是涅槃，涅槃者即是無盡，無盡即是佛性，佛性者即是決定，決定者即阿耨多羅三藐三菩提」（註一六三）

2「智慧殿者即名涅槃」（註一六四）

3「云何不生？不生不可說，不生者名爲涅槃」（註一六五）

4「以是義故涅槃是常恒不變易，是以無量阿僧祇劫，修集善法以自莊嚴然後乃見」（註一六六）

5「云何名爲知涅槃相？涅槃之相凡有八事。何等爲？一者盡，二善性，三實，四真，五常，六樂，七我，八淨，是名涅槃」（註一六七）

6「涅槃之體亦復如是，無有住處，直是諸佛斷煩惱處，故名涅槃。涅槃即是常樂我淨」（註一六八）

7「斷煩惱者不名涅槃，不生煩惱乃名涅槃」（註一六九）

8「一切諸法悉無有我，而此涅槃真實有我」（註一七〇）

（丙）大小乘涅槃勝劣之比較

本經除了用大字特出佛涅槃界之外，亦以比較方式讚歎大乘涅槃，如下：

1「布施者是涅槃因非大涅槃因。檀波羅蜜乃得名爲大涅槃因」（註一七一）

2「三十七品是涅槃因非大涅槃因，無量無邊阿僧祇劫菩提法乃得名爲大涅槃因」（註一七二）

3「二乘所得非大涅槃，何以故？無常樂我淨故」（註一七三）

4「聲聞緣覺至十住菩薩不見佛性，名爲涅槃非大涅槃」（註一七四）

5「空者一切生死，不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死」（註一七五）

Ⅳ結論

無疑的，當初期的涅槃觀念漸發展到大乘者手裏已開始有意特別加以潤飾，而此做法，說它是爲了外人質難也好，或者爲了整理教內問題也好，相信這是必然的改革過程，且有鼓勵及激發作用——不要祇顧自己急求斷煩惱與證涅槃，應生起大無畏心於無量劫度無量衆生，成就無上智慧，圓備無量功德，這才是與佛陀精神相應，亦是人類理性上要求達到的目標——圓滿人格。所以，於樸素涅槃意念進展爲具有豐富內容的具體表示。現且舉出上文所引三經所給予涅槃的若干特點：

1 無著
2 無礙
3 無量
4 無所得
5 無來無去
6 即如來法界
7 廣大
8 有如是無量功德
9 有無量神變
10 能長養
11 善光
12 無邊身
13 有畢竟樂
14 常住無變易

15 大自在
16 甚深禪定
17 能照了
18 非六塵所攝
19 非三世所攝
20 無生相
21 非有爲
22 大我
23 超相待之大小
24 純淨
25 不可稱量
26 解脫
27 見佛性即涅槃
28 常樂我淨
29 是慈大法聚
30 清涼

正如在序論裏說到，厭世思想始於古印度文明，由此厭世思想影響之下，追尋理想歸宿即層出不窮。釋迦出世於此思想紛紜時代，當然亦不例外地隨着風氣而走——厭世，求解脫，證涅槃。涅槃境究竟是怎麼樣子，自非我人所能擬測，佛弟子之所以能接受有涅槃可證的觀念，是由於佛的大智大悲行爲表現上得到啓示而堅信不疑。初期佛教著重斷煩惱處即是涅槃界。此涅槃界是如何則不用多問：既不可說，不可思，無法之下衹以譬喻或否定方式形容之，如上來所引經文中：「無始無終，亦無生死，亦無八方上下所可適處」，又

「譬喻燒鐵丸，其焰洞熾然，熱勢漸息滅，莫知所歸」，又或默然無記等答覆，是很容易引致誤解。及至部派佛教雖致力於二種涅槃解脫，但在理解上並無突出的地方。大乘佛教的應運而起，或許因時勢變遷，對小乘人那種極端厭世情緒有所不滿，並且生起救世與護教精神，於是在厭世沉滅情緒中產生驚天動地的大乘思想；正所謂非斷煩惱處即涅槃界，而是不生煩惱亦無煩惱可滅即是涅槃；欲震醒佛弟子忘卻了佛陀無上悲智本懷，從「自我」範圍透出無量的光芒，爲人爲己同趣無上涅槃界。這涅槃境當然遠遠地超過二乘者小的天地。所以，大乘經論佛涅槃皆以積極及肯定的態度釋之，如中論說：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別，涅槃之實際，及世間際，如是二際者，無毫釐差別。」大乘者不如小乘人將涅槃與世間視爲二事，否則必有欲得及欲捨取著，如是則不能以平等心，無執著地視此二事本無差別，亦因此不會發起度生悲心。故菩薩乘人不生起有得有捨的執著才能衝破有限的「小我」，完成自在無礙「大我」的襟懷。大般若經以無所得智，離一切相執，成就一切無量功德。此無量義是超乎常人有量有相待心，因爲佛的悲智甚深處不可測度，就是度生之無量亦不可測度。可見大乘悲與智是多麼宏偉及肯定——於未來際無有休息，不但是煩惱的「消解」更是悲智映現於此宇宙人生的每一角落，這才是大涅槃的真精神。所以，法華經與涅槃經，均力稱衆生見佛般入涅槃並非如小乘人進入涅槃後更無他事可作，佛爲方便示現而已，而且亦非此次示現出世及入滅，過去如是示現，盡未來亦如是示現。佛的這種得真正大自在，能出入於涅槃界或世間中隨機化度衆生的境界又怎能爲小乘人及世間學者可擬測得到。大般若經說小乘人所得的涅槃祇是與涅槃相似，而於真正涅槃，法華經則說他們實未得一切解脫，意義是相同，故在法華經裏要勞動到釋迦老子爲他們授記。這一品的文字十分有趣，不知小乘人看了這授記品後有什麼感想—自覺慶幸，抑或欲笑不得。從以上所引三部大乘經典中，可見已將佛教的涅槃思想組織成一個周詳圓滿的系統，將佛陀所示現大般涅槃的真正意義完全顯露出來，並爲小乘者以爲涅槃爲「薪盡火滅」及其他各派以爲「虛無」的對涅槃的曲解，作了非常明白的澄清。

附註

一　雜何含經（大正大藏二·四上）。

二　仝上（大正大藏一·一九下）。

三　阿毘達磨發智論（大正大藏二六·九二三中）

四　張曼濤，涅槃思想研究，頁三。

五　仝上，頁四。

六　仝上，頁五，六。

七　仝上，頁一〇。

八　仝上，頁一一。

九　仝上，頁三二。

一〇　提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論（大正大藏三十二·一五七上）。

一一　張曼濤，涅槃思想研究，頁三六。

一二　仝註一〇。

一三　仝註一〇（大正大藏三十二·一五七中）。

一四　仝註一〇（大正大藏三十二·一五七中）。

一五　仝註一〇（大正大藏三十二·一五七下）。

一六　六祖大師法寶壇經（大正大藏四八·三四九）。

一七　仝註一〇（大正大藏三十二·一五七上）。

一八　仝註一一，頁四八。

一九　仝註一一，頁八。

二〇 印順，原始佛教聖典之集成，頁一。
二一 仝上，頁一，指四阿含與毘奈耶。
二二 印順，佛教之興起與東方印度，頁七一。
二三 仝註一一，頁四七。
二四 仝註一一，頁五八。
二五 雜阿含經二六（大正大藏二・一九〇）。
二六 雜阿含經（大正大藏二・一三上）。
二七 增一阿含三十二卷（大正大藏二・七二五下）。
二八 仝上，四十七卷（大正大藏二・八〇五中）。
二九 本事經卷三（大正藏一七・七六五）。
三〇 仝註一一，頁六三。
三一 長阿含遊行經（大正藏一・十六）。
三二 雜阿含經七三四經（大正藏二・一九六）。
三三 中阿含經二十五（大正藏一・五八四）。
三四 五下分結者：貪，嗔，身見，戒取見，疑。
三五 增一阿含經卷七（大正藏二・五七九）。
三六 仝註三二，卷二十七，七三八經（大正藏二・一七九）。
三七 本事經卷三（大正藏一七・一六九）。
三八 仝上。
三九 增一阿含二十（大正藏二・六五〇—六五一）。
四〇 雜阿含卷三二（大正藏二・二三六）。

四一　西扎爾巴斯，基佛教涅槃觀，頁二四。
四二　演培，印度佛教的分期，頁一七八。
四三　仝註一一，頁七三。
四四　仝註三。
四五　阿毘達磨，大毘婆沙論（大正大藏二七·一六七中）。
四六　仝上，卷三十一（大正大藏二七·一六二中）。
四七　阿毘達磨，俱捨論，卷六（大正大藏二九·三四上）。
四八　雜阿含經，卷三八（大正藏二·二八〇）。
四九　印順，以佛法研究佛法，第三册，頁一九〇。
五十　仝註一一，頁九一。
五一　龍樹中論（大正藏三〇·三五）。
五二　李世傑，印度大乘佛教哲學史，頁四二，及仝註一一，頁一一六。
五三　玄奘，大般若經，卷五三八，頁三（場州鷄園刻經處）。
五四　仝上，頁二八。
五五　仝上，頁二五。
五六　仝上，頁二六。
五七　仝上。
五八　仝上，頁二八。
五九　仝上，卷五三九，頁二八。
六〇　仝上，卷五三八，頁三三。
六一　仝上。

六二　仝上。
六三　仝上，頁四〇。
六四　仝上。
六五　仝上，頁四一。
六六　仝上，頁二八。
六七　仝上，卷五三九，頁二九。
六八　仝上，頁三〇。
六九　仝上，頁一九。
七〇　仝上，卷五四五，頁一五。
七一　仝上，卷五四五，頁一四。
七二　仝上，卷五四〇，頁四。
七三　仝上，頁二八。
七四　仝上，頁二九。
七五　仝經卷五四七，頁一一。
七六　仝經卷五五〇，頁三六。
七七　仝上，頁三八。
七八　仝上，卷五四四，頁五。
七九　仝上，卷五四四，頁二五。
八〇　仝上，卷五四四，頁三一。
八一　仝上，卷五五〇，頁一四。
八二　仝上，頁一五。

八三　仝上，頁一四。
八四　法尊現觀莊嚴論略釋，卷三頁二四。
八五　仝大般若經，卷五五〇頁一七。
八六　仝上，頁一九。
八七　李世傑，印度大乘佛教哲學史，頁一〇二。
八八　印順，印度之佛教，頁二七二，二七三。
八九　李世傑，華嚴哲學要義序論。
九〇　釋道宣，妙法蓮花經弘傳序（大正大藏九・一中）。
九一　妙法蓮花經（大正大藏九・一五上中）。
九二　仝上，序品（大正大藏九・五上）。
九三　仝上，方便品（大正大藏九・六中）。
九四　仝上（大正大藏九・五中）。
九五　仝上（大正大藏九・七上）。
九六　仝上（大正大藏九・八上中）。
九七　仝上（大正大藏九・一二下）。
九八　同經譬喻品（大正大藏九・一〇下）。
九九　仝上。
一〇〇　同經信解品（大正大藏九・一六中）。
一〇一　方便品（大正大藏九・一〇上）。
一〇二　藥草品（大正大藏九・一九下）。
一〇三　化城品（大正大藏九・二六上）。

一〇四　五百弟子受記品（大正大藏九·二九上）。
一〇五　如來壽量品（大正大藏九·四二中）。
一〇六　仝上（大正大藏九·四二下）。
一〇七　常不輕菩薩品（大正大藏九·五〇下）。
一〇八　李世傑，印度大乘佛教哲學史，頁一二一。
一〇九　仝註一一，頁一三七。
一一〇　仝註一〇八。
一一一　仝註八八，頁六。
一一二　大般涅槃經序品（大正大藏十二·六〇五上）。
一一三　仝上，純陀品（大正大藏一二·六一三中）。
一一四　仝上，長壽品（大正大藏一二·六二一中）。
一一五　仝上。
一一六　仝上（大正大藏一二·六二一下）。
一一七　仝經金剛品（大正大藏一二·六二二下）。
一一八　仝經四相品（大正大藏一二·六二七中）。
一一九　仝上（大正大藏一二·六二七下）。
一二〇　仝經四依品（大正大藏一二·六四二下）。
一二一　仝經四相品（大正六藏一二·六二八中）。
一二二　仝上（大正大藏一二·六二九中）。
一二三　仝經四諦品（大正大藏一二·六四七中）。
一二四　仝經哀難品（大正大藏一二·六一七上）。

一二五　仝經月喻品（大正大藏一二・六五八上）。
一二六　佛性論卷一（大正大藏三一・七八七上）。
一二七　大涅槃經如來性品（大正大藏一二・六五二一上）。
一二八　仝上（大正大藏一二・六五二中）。
一二九　仝上（大正大藏一二・六五三下）。
一三〇　仝上，菩薩品（大正大藏一二・六六四上）。
一三一　仝上，梵行品之二（大正大藏一二・七〇四上）。
一三二　仝上（大正大藏一二・七〇七中）。
一三三　光明遍照高貴德王菩薩品（大正大藏一二・七三五中）。
一三四　師子吼菩薩品之二（大正大藏一二・七七六上）。
一三五　聖行品之下（大正大藏一二一・六八七中）。
一三六　仝註一三三（大正大藏一二・七六二中）。
一三七　高貴德王菩薩品之二（大正大藏一二・七三七上）。
一三八　光明遍照高貴德王菩薩品（仝上一二・七三一中）。
一三九　迦葉菩薩品之二（大正大藏一二・八二三中）。
一四〇　四相品（大正大藏一二・六二八中）。
一四一　仝上（大正大藏一二・六二九中）。
一四二　四相品之餘（大正大藏一二・六三一下）。
一四三　仝上（大正大藏一二・六三七上）。
一四四　如來性品（大正大藏一二・六五二中）。
一四五　月喻品（大正大藏一二・六五八中）。

一四六　菩薩品第十六（大正大藏一二・六六四中）。
一四七　一切大衆所問品（大正大藏一二・六六七下）。
一四八　現病品（大正大藏一二・六七二下）。
一四九　梵行品之二（大正大藏一二・七〇六下）。
一五〇　仝上。
一五一　仝上。
一五二　德王菩薩品（大正大藏一二・七三〇中）。
一五三　仝上，頁七三一下。
一五四　仝上，頁七三三中。
一五五　仝上，頁七三五上。
一五六　仝上，頁七三六上。
一五七　仝上，頁七四七上。
一五八　仝上，頁七四七中。
一五九　仝上。
一六〇　師子吼菩薩品（大正大藏一二・七七一下）。
一六一　仝上，頁七九四上。
一六二　迦葉菩薩品（大正大藏一二・八三八中）。
一六三　四相品之餘（大正大藏一二・六三六上）。
一六四　鳥喻品（大正大藏一二・六五六下）。
一六五　德王菩薩品（大正大藏一二・七三三下）。
一六六　仝上，頁七三五中。

一六七　仝上，頁七五六下。
一六八　仝上，頁七五七中。
一六九　仝上，頁七五八下。
一七〇　師子吼菩薩品（大正大藏一二·七七四下）。
一七一　德王菩薩品（大正大藏一二·七三六上）。
一七二　仝上。
一七三　仝上，頁七四六上。
一七四　仝上，頁七四六中。
一七五　仝註一七〇，頁七六七下。

參考書目

1 入楞伽經　元魏菩提流支譯　日本大正新修大藏經第一六册
2 大般若經　玄奘譯　遜清提州鷄園刻經處　一九五八年出版
3 大般涅槃經　宋慧嚴等依泥洹經加之　日本大正新修大藏經第十二册
4 中阿含　東晉瞿曇僧伽提婆譯　日本大正新修大藏經第一册
5 六祖大師法寶壇經　元宗寶編　日本大正新修大藏經第四八册
6 中論　龍樹造、青目釋　鳩摩羅什譯　日本大正新修大藏經第三〇册
7 中觀論頌講記　印順　廣益印書局民國六二年一月重版
8 以佛法研究佛法　印順　廣益印書局民國六一年五月重版
9 印度大乘佛教哲學史　李世傑著　新文豐出版民國七一年四月
10 印度之佛教　印順著　正聞出版社民國七四年十月重版
11 印度部派思想觀　演培著　靈峰般若講堂印行民國六六年六月十八日

12 成唯識論述記刪注　羅時憲　佛教法相學會出版一九七七年七月第一版
13 佛教之興起與東方印度　印順著　明光堂印書局民國六〇年二月初版
14 妙法蓮華經弘傳序　釋道宣述　日本大正新修大藏經第九册
15 妙法蓮華經　鳩摩羅什譯　日本大正新修大藏經第九册
16 佛性論　天親菩薩造　真諦譯　日本大正新修大藏經第三一册
17 長阿含　佛陀耶舍共竺佛念譯　日本大正新修大藏經第一册
18 本事經　玄奘譯　日本大正新修大藏經第一七册
19 阿毘達磨發智論　迦多衍尼子造　玄奘譯　日本大正新修大藏經第二六册
20 阿毘達磨大毘婆沙論　五百大阿羅漢等造、玄奘譯　日本大正新修大藏經第二七册
21 阿毘達磨俱舍論　世親造　玄奘譯　日本大正新修大藏經第二九册
22 涅槃思想研究　張曼濤著　大乘文化出版社民國七〇年八月初版
23 原始佛教聖典之集成　印順著　明光堂印書局民國六〇年二月初版
24 般若思想研究，般若八千頌與現觀莊嚴論對照科目　法尊著　大乘文化出版社民國六八年八月初版
25 現觀莊嚴論略釋　法尊釋　月漢藏教理院刊行民國念七年三月
26 華嚴哲學要義　李世傑著　佛教出版社六七年八月初版
27 提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論　提婆菩薩造　菩提流支譯　日本大正新修大藏經第三一册
28 增一阿含　瞿曇僧伽提婆譯　日本大正新修大藏經第二册
29 雜阿含　求那跋陀羅譯　日本大正新修大藏經第二册
30 Conception of Buddhist Nirvana　Motilal Banarsidass
by Stcherbatsky　Indological Publisher Reprint 1978

A Summary on the Study of the Mahāyāna Sūtras on Nirvāṇa
大 乘 經 涅 槃 思 想 之 研 究

by Koh Cheng-hua（許清華）

The article is divided into two parts:namely the introductory and the essay itself. The introductory gives a brief account of the word nirvāṇa its derivation and influence on later development of buddhist period. In which, first, it begins with the implication of the word 'nirvāṇa' during the Abhidharma period - as "true happiness" or "the ultimate". Secondly, it illustrates the concept of nirvāṇa of the early phase of buddhism to as "the fuel ends the flame passes out ",a simile expresses final nirvāṇa - the cessation of vexation. Then, it proceeds to examine the natures of the incomplete and the final nirvāṇa, and the person attaining the bliss of nirvāṇa.

As to the essay itself, it is in accordance with the three Mahayana classics, namely, the MahaPrajnaparamita Sutra, The Saddharmapundarika Sutra and The Mahaparinirvana Sutra, that reveals the Mahayana's conceps of nirvana, mainly :--

(1) The Fourth Meeting of the MahaPrajnaparamita Sutra(eight thousand gathas)is employed here to explain the state of the unconditioned attainment ------unattached and unhindered, yet, it should not be mistakened as nihility, but should be interpreted as comprising of the infinity; hence, as a matter of facts, it reviews "destruction of the body and annihilation of the mind, and free from any receptivity" the kind of nirvāṇa concepts of the early phase of buddhism.

(2) The Saddharmapundarika Sutra and The Mahaparinirvana Sutras which emphasize on the subtle virtues and its inscrutable functions after Buddha entered into complete nirvāṇa. such as :-

(a) the life span of Buddha in the past and future is infinite;
(b) the manifestation of Buddha being born and entering into nirvana is an expedient to redeem the lesser sentient beings;
(c) the expedient wisdom of Buddha surpasses the two yanas' -- their limited ability, knowledge, and purity.

(3) Both Saddharmapundarika and Mahaparinirvana Sutras account on "the body of Buddha has the same nature as the dharma body" is permanent and unchanged, and

(4) "all sentient beings possesses Buddha nature".

Hence the Prajna classics emphasize on the deletion of all attachments of the phenomenon taken to be true and takes to show that the mortal world and nirvana do not bear any difference. And the latter two classics place importance on the virtues manifested after the Buddha's nirvana.

佛曆二五四零年(公元一九九六年)十二月版

法相學會集刊 第四期

——羅時憲先生紀念專輯

編輯者：法相集刊編輯委員會

出版者：香港佛教法相學會
香港九龍窩打老道
一零八號B座二樓

承印者：偉生印刷公司
香港柴灣豐業街二號
楊耀松第七工業大廈
十一字樓C座
電話：二五五七三〇〇六
傳眞：二五五七二九六〇

版權所有・請勿翻印

定價：港幣壹佰五十元正

THE DHARMALAKSHANA BUDDHIST INSTITUTE

BUDDHIST JOURNAL

VOL. IV DECEMBER , 1996

Table of contents

1. An explaination of Hastavāla-prakaraṇavṛitti ..... by Lo Shi-hin
2. An explaination of Mahayana-saṁgraha-śāstra ..... by Lo Shi-hin
3. A Study on Abhisamayālaṃkāra-śāstra ..... by Chan Man-lan
4. A Study of the Mahāyāna Sūtras on Nirvāṇa ..... by Koh Cheng-hua
5. A Study of the Thought of Paramartha through his Translation of Mahayana-saṁgraha-śāstra ..... by Sik Wai-yuic
6. A study on the Theory of Bijas of the Vijñāptimātrata School. ..... by Lee Yun-sang
7. A Critique on Dharmakirti's Classification of Negative Judgments ..... by Chan Sam-tin
8. The Comparison of Two Popular Editions in "The Sutra of Hui Neng" ..... by Ko Wing-siu
9. The History of "The Sutra of Hui Neng" in English Versions Translations ..... by Ko Ping-yip

---

Published by
The Dharmalakshana Buddhist Institute
108, Waterloo Road, 2nd Floor, Flat B, Kowloon.
Hong Kong