

涅槃思想研究

简序

本书作者张故教授曼涛博士，为我国唯一研究现代佛学理论之权威学者。毕生致力於佛教文化学术思想之搜研，夙以整理中国佛教文化之艰巨自任。於五年前独资创设本「大乘文化出版社」，专门出版纯学术性之现代佛学丛书，以广阅读。使凋敝长达百年之中国佛教文化，重现生机，其已编纂完成问世之百册「现代佛教学术丛刊」巨构，不独对中国佛教文化学术思想，有启迪导引之功，且对复兴中华文化尤多贡，其功实不可没。

张故教授生平，除致力完成上述丛刊之艰巨编纂工作外，并著有学术性专书甚多，其中《思想、宗教、信仰》与《佛教思想文集》等书，均已陆续由本社出版，发行海内外，广蒙中外学术、佛教两界人士所推崇，佳评如潮。而其为整理中国佛教文化之坚苦卓绝精神，尤为我佛教界高僧信士所景仰，誉为现代玄奘，诚非偶然。惜张故教授英年早逝，诚国家与佛教界之一大损失，令人悼念不已！

本社为继续发扬张故教授未竟志业，除改进出版业务，以为我佛教、学术两界提供服务外，兹应各方要求，决定就张故教授生前未及刊行之遗著中，慎选《涅槃思想研究》一书，先行出版以向读者。

本书为张故教授毕生心力所聚，对涅槃思想有独到之研究，足资参研。

第一章 涅槃思想的起源

第一节 绪言

佛教的问题很多，但其中最根本的可说莫过於盘盘，这因为盘盘原是佛教一个最高的理想，也是佛陀追求真理的目的所在；後世佛教的经论，对此阐述得特多，其因也即在是之故。佛教，假若舍去了涅槃，便可说已无价值可言，也无什么目的可得。基於此，故本人对这一问题特感兴趣，而欲予以作一较深之探究。且人之追求宗教，或任何一真理思想，似乎亦应先有一深刻之认识，而後再作实践修证，始切实义。我之选择「涅槃思想问题」作一专题研究，其用意原亦在斯，然心中最大之目的，则却在为解决许多学人对此一问题之误解错释者而发，虽然在我未细心地探究此一问题之前，不见得会较某些学人了解得为多，但在对大乘佛教思想之了解中，总觉得涅槃的意义，绝不至如西方一部分学者所了解的是什么「虚无」，或中国儒家学者们所了解的是什么「沈寂」。涅槃，在中西某些学者间，的确是被认为无多大深远意义的，其理境只不过是逃避现实人生的一种悬标，由於不时读到此种似

是而非的论调，致引起我久欲对这问题作一深刻而正确的探究。

自然，要彻底地了解这一问题，也绝非易事，首先，我们就需要对释迦佛陀所证之盘盘其具体理念，求一直接深切的了解。其次，必须从部派到大乘，从空有到各宗，乃至各经各论，都得作一精细的推察，始可获得完备的解答。浮泛的说，佛教各经各论，各宗各派，都自有其独特的意义，不可以混淆一味，此所谓应病与药，随机设教者是。然就深一层看来，所谓大乘小乘、各宗各派，无非共同发挥「盘盘」之深义。以思想史的观点说，所有後出的经论，亦莫非是「涅槃」理念之多方展开。故欲真正把握「涅槃」一义，必须从释迦佛陀的本身，及佛教全面的经论中去考察，才可完整地认清。且涅槃思想之出现，就人类文化产生的规律看，它又必须有它历史的背景，及其社会因素。综贯此历史的背景和社会因素，便可进一步探出其思想渊源。此所以任何事物之产生，均有其因果规律；思想、文化之产生自亦不能例外。印度是一特别富有宗教色彩的民族，释迦世尊既出自这样一个民族，其思想当必然受此一民族文化之影响而後始创其自家的理念。当我们探讨释迦佛陀的思想之时，自然不可忘却了他民族本身的古代文化。兹基於这一原则，乃特在未正式探讨佛教的涅槃思想之前，首从古印度文化的思想说起，而在这一叙述中，又特侧重它的思想倾向，以期探讨出涅槃思想最原始的意义。

一、印度思想的倾向

印度本是一个极缺乏历史观念的国家，要想凭藉其史实记载，理清她清晰的面目和文化发展的过程，实是一相当困难之事。但好在还有些古代宗教圣典的保存，以及大量的佛典流在他国，使得後来的历史学者，还可以从诸多宗教圣典的记载中，探出一些思想史的轮廓。近代的学者们，对有关古印度思想的发展，莫不以《奥义书》(Upanisaden)为其考察之根据；中古以还，则以佛教典籍为其探研之凭依。即实际说来，印度的历史就其有文明开始，迄至後世，也可说只是一部宗教史而已，或说是一部宗教文化的发达史。从这点，我们对印度思想的特徵和倾向，当就可思过其半。

根据一般学者的意见，大多认为印度的文明，肇始於公元前一千五百年至一千年之间^①；其思想也即在该一时期，昭露了莫大的曙光。代表此一时代的思想著作，即为近代学界所特别重视的《梨俱吠陀》(rgveda Samhita)十卷^②。自後，印度思想的整个发展及倾向，便大多依据此一时期的思想而推演前进^③。木村泰贤氏对印度思想的历程，曾作了七个阶段的分期，他称《梨俱吠陀》的成立时代，为天然神话时期，自思想方面言，又称为天启时期。此後则分为婆罗门时代(公元前1000—500年)，教派兴起时代(公元前500—250年)，佛教隆盛时代(公元前250—公元500年)，婆罗门教复兴时代(公元500—1000年)，印度教全派成立、回教侵入时代(公元1000—1500年)，现时代(公元1500年—)^④。此种划分，就對於印度思想的检讨上，自是较为便利的，但在事实上并不可以作为定论。本文不在讨论此种历史发展的规划，暂且不予置评。现仅就天然神话时期，至教派兴起时代，其间思想的特别倾向处，略作一探述。

通常，称佛教以前的时代，统谓之古印度文化^⑤。代表古印度思想的，有举世著名的《奥义书》。细分之，则为《四吠陀本集》、《梵书》、《奥义书》、《经书》等；合起来，亦可统称做《奥义书》，或分为新、旧《奥义书》^⑥。要探索古印度思想的倾向，自然要以此作为根据。

《奥义书》的思想，总括了古印度文明底精华，也胚胎了中古时代产生的佛教^⑦。就其中心思想的趋向看，无疑的乃是印度人一种特别发达的厌世观。此种厌世观，在新《奥义书》中及学派时代，更加显著^⑧。但它的由来，据考乃发端於梵书(Brahmana)时代^⑨。其思想之萌芽，原系由死和彼岸两个观念而来，在吠陀时代，雅利安民族，「本是一种乐天主义，和现世主义^⑩。但至後來却转成了世界中一最富厌世色彩的民族」，这确是令人惊奇！然若细心地考察，则又可知其由来有故了。这原因是，远在吠陀神话时代中，便已启

发了人们去追求一个离开现实的理想世界，如特尤斯（DYaus）、婆楼那（Varuna）等神所居的天界（div），即被形容为一光明的世界。布咸（Pusan）邑神且能导死者的灵魂达於天国⁽¹¹⁾。又谓最高处之中天，为诸神和祖先所住的行乐之所。梨俱吠陀时代一部分人士的理想，便云死後往生彼处。如有颂云：「归依神者，享受福乐，将至彼之安乐之乡，是实昆纽簸所领之高天，彼为我等之亲族，彼处涌有甘露之泉。」⁽¹²⁾此种天国思想与其说是神话，勿宁说是当时印度人底理想世界的倾向，这颂中已经说明了彼处是安乐之乡，彼处有甘露之泉，很显明地这已完全把昆纽簸神所领导的高天，构成了人们一个极向往的理想地方。并反应出当时人们的心理，已不以自身所处的现实世界，是美满的地方；这可说初步地透出了雅利安民族底厌世的思想。再如乌舍（USaS）赞歌，更显著地表现了它厌世意识，如叹息众生生命的消费，和人的生命短暂。木村氏评此说：「後来印度思想之一特质（厌世），殆已萌芽於此矣。」⁽¹³⁾据这些看来，以後印度思想的演变倾向於厌世，原来自有其本质上的渊源了。盖神话之发达，不仅易促使人们产生丰富的想像，且自然地会为人类展出一幅理想的蓝图，此蓝图一旦落於宗教的信仰中，不用说，便必然地将演成欣求神的世界，而厌离现世。此徵诸希伯来、犹太等地，也莫不皆然。

虽是如此，但印度厌世思想的极端表现，仍在吠陀以後，特待彼岸、业、轮回、苦等思想成熟之际，厌世感才普遍地炽然。

彼岸问题，在印度思想中亦出现得特早，不但於《梵书》中曾数度提及，且在《梨俱吠陀》古圣歌裏，已屡屡出现。此观念之形成，据奥登堡克（H·O·denberg）氏的意见，是当时印度思想家们对世界运行的法则和人格的构造，发生了探究的兴趣；於是，渐渐由思考的愿望，及外在的要求，遂产生了这个彼岸观念，同时加上祭事的发展，由祭事而对祖界天界，拟以想像，此观念便迅速地成熟了⁽¹⁴⁾。继彼岸接著产生的另一观念，则是「再死」。再死，这本是原始民族间极流行的想像，但这想像中却含有转生的意义，与稍後《梵书》中产生的轮回思想，有著很深的影响关系。如说：「他死了，他们就把他置於积薪之上，他若从那儿到达了另一所存在，他便得到了第三生。」⁽¹⁵⁾由再死联想著不死，由不死而知求取解脱，这都是沿著一个倾向彼岸底观念而来的，也都是以後印度思想家们共同探讨的目的。关於此，《梵书》上记载甚多。

不用说，不死这个观念，和以後的涅槃思想，正有著密切的关联。不死、再生，以及轮回、业等这些都连著一个（人类）共同的基本观念构成的，此共同的基本观念，便是人的死後存在问题，及如何存在的问题，这观念是古印度思想家们特别注意到的，也是他们特别倾向而发挥的。由於这一倾向以致造成了後来《奥义书》中的涅槃思想。无疑的，涅槃观念的产生，乃是统摄了整个古代印度思想家们所倾注的彼岸、不死、甘露、天界等种种理想的构划，而予以一新的理念作其表象。

正如达尔曼（Dammann）氏在他的大作（Nirvana s.I.）中所述：

对如印度的精神生活，实在莫如涅槃理想之构成了，此不但是独创的观念描写，也是古代印度一奇异的特质，完全异於他类而反映出印度的状态及其倾向的表象。……涅槃，乃是从印度人的冥想最深底思索中生起的，此一冥想，於数千年间，对国民和时代的内在均有莫大的效果。⁽¹⁶⁾

涅槃思想既是印度一奇异的特质，那么，佛教承受此一问题，而作更进一层地探究追求，乃自是当然的了。

二、佛教接受後的革新

然而，佛教虽是以涅槃作为教义的中心，但在内容上却完全回异於古代的吠陀和《奥义书》等所倾注的（涅槃）观念，就宗教的动机和目的上言，自然，佛教并未有异於《奥义书》的思想家们所追求的根本问题，更勿宁说，她仍是承继著古印度的传统而来，故其基本观念如解脱、轮回、业、彼岸等莫不与以往者相同。只是在解说的内容上，却大异其趣，

不用说，这乃是对传统宗教和思想一种突出的革命。

大约的说来，自吠陀神话时代起，至婆罗门兴起时代止，那时的彼岸、不死，和涅槃等观念，都看做是脱离此世界後与神同存在的一个实有世界或状态，如同原始人类心裏的日月星辰，其世界有著无限的美好，实实在在地高悬在遥远的天空（其实，现代人亦仍然有著这种悬想）。即学派兴起时代的诸家们亦大多同是这一观念。及至释尊出世，始将这一外在世界的超越倾向，转回到自我的内在来。这便是佛陀所证的缘起法观，由此法观而倡出心解脱与慧解脱的涅槃思想。此即佛教与各学派和传统思想的差别所在，其所谓革新者（思想的革命）亦即在斯。今我们探究涅槃思想的内容，虽重在佛教的涅槃，但为了解整个涅槃内容的演变起见，亦必须对佛教以前的涅槃观念，及佛陀同时的诸家各派的涅槃观念，作一全面的探寻。盖唯有了解佛教以前及其同时各学派的涅槃思想，才能对佛教的涅槃内容，有一真正而深切的认识。了解佛教以前的，可知此一思想之过程及其渊源所自；了解各学派之差异，则知此一思想之多彩多姿，涵蕴广大。今本文所论，即根据这一原则，第一章所述者，即秉探源溯始的方法，而旁及於各各学派。第二章则述说佛教根本教义的涅槃意义（即佛陀自身所表达的涅槃思想），及阿含、部派、大乘等教义渐渐展开的涅槃内容。此二章是一概括地论述，故亦可叫做总论。第三章原是以《大般涅槃经》作为中心，今拟以充实而作出版之打算，乃改将般若、《大智度论》等一面体系补入。第四章则以《华严》、《法华》等所显之涅槃思想为趣。第五章复以《大般涅槃经》为其中心，旁涉《楞伽》、《胜鬘》等内容，纳入《涅槃经》之同一体系。第六章则总结印度空有二宗所显涅槃一义之比较论述。此外，再拟将中国佛教所发展的涅槃意义（亦即中国佛教大师所了解而阐发出来的独特意义），补撰二章。此则以倅肇、智者、澄观等为一章之中心，另一章则专述禅宗的活水源头，实践（日用中）价值上的涅槃意义。就佛教发展的情形看来，其涅槃思想似乎亦非统一的体系，有原始佛教，有部派佛教，有大乘佛教，各种差别；但虽有差别，却非如印度各派哲学或传统中的根本歧异。自根本佛教，以至於大乘佛教，若论差别，亦只有深浅角度上的差别，而无思想上根本观念的歧异。此原因何在？就在於佛教的发展，不论如何演变，都不离世尊一个基本思想的原则，此原则便是：「诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。」(anicca vcatSankhara UppadavaYadhamminO Cppajjitva nirujihan tesam vupasamo SukhO) 这原则在原始佛教曾把它定为佛法中心的「三法印」(17)，及至大乘佛教，又将其演为「一实相印」(18)。基於这一原则的关系，不问其如何演变，要言之，仍是同一体系的。只是由於佛弟子们对此偈之理解和观察不同，致有其深浅发挥之不同。佛陀的涅槃观便是这偈的具体表现。然今天要如何才能真实地了解这一偈的意义，也就是要从原始佛教贯通到大乘佛教，对其涅槃的意义有一整个的认识，始可完全了解。

第二节 涅槃的意义及其起源

从上节绪言中，已知道在《梨俱吠陀》和《梵书》裏便有了彼岸及追求不死的思想，到了《奥义书》，此种思想更相当发达；轮回、解脱，这在《奥义书》裏已是非常圆熟的观念。

但涅槃一语，在古《奥义书》中（包括《吠陀》和《梵书》）并不曾见其出现，就若干学者的考察(19)，认为此语最早的出现，乃是倅怯派的梵涅槃（Brahman—Nirvana），可是据奥登堡克氏的意见，则又非起源於倅法(amkhYa)派的梵涅槃，而是从古瑜伽派的「消灭」(Nirvan)一语而来，此语的意义是：「吹消」，或「吹散」(20)，如新《奥义书》(KshurikX—up)中云：

恰如灯火之燃尽而息（清）灭（Nirvama）

瑜伽行者之业果烧尽乃人灭。

又如《圣婆伽梵歌》裏云：

内有愉快、幸福和光明

此即瑜伽之行者

与梵合一而达梵涅槃。(21)

这是涅槃一语最早出现之处，及至佛陀时代，此语已成为各学派共同表达理境的名词。如顺世派的「最上现法涅槃」(Parama—Dittha—Nirvana)，耆那教的「离非命涅槃」(22)，数论派的求神我独存之涅槃等(23)，这都是共同以涅槃为用语而表达其理境意趣的。然为何各家都用此涅槃一语而表达其理境呢？涅槃所含之意义又究竟如何呢？这值得所有研究印度哲学的专家们和佛教的学者们特别注意的，现在，请从此一术语的语原本义说起。

涅槃——Nirvaana 就字义解释是：Nir，原是一个否定辞；vana，其本义是「吹」(va 是风意)，直译起来，此词应译为「吹散」，或「消灭」。在采用此词作为精神理境的表象时，其本意有两种解说，一是由於此词的语根与风有关，於是便特借其作熄火之意(即藉风把火熄灭或吹熄)，所谓火即佛教尝以众生的贪瞋痴三欲喻为三毒之火的「火」，证涅槃者，即是已熄灭了此三毒之火者之谓。故凡已解脱世之欲而臻圣境者，无以名之，便名之为 Nirvana。各家均采其作为解脱者之理境状态，其取意就在於是。盖印度之思想家们，其考虑人之最高境界，莫过於去脱现实人间之欲，而抵一宁静和谧的境界，欲抵此一境界就必得摆脱一切而作修持。由於各领导者对修持方法之不同，以及对此种境界体验之不同，於是而有了各各派别，有谓真正欲熄灭世间之毒火(即痛苦之谓)者，唯有求生於梵天，此所以有婆罗门教生梵天即系证涅槃之谓。有谓唯有苦炼此身心，厌弃此现实生命，始可得到最後(後世)之安息(愉快)境界，此即苦行外道者所求的涅槃境界。总之，由各各对此境界之体认与方法不同，而可各各安立一特有的涅槃名词，如现此涅槃、离非命涅槃等等，但共同都向往和追求这样一个境界，却是同一的。另一意义是：如 L De La Vallee Poussin 氏所说，原语有「寒冷」(有「成寒冷」或「作寒冷」)之意，由此种意义，复又展开了宗教的和哲学的两种说法(24)。即：一在痛苦的人间中，求其冷静，不为欲望、慰快、平和、喜乐等所挠，而成一最极的冷静。一是消去欲情之火(义我亦同上所释)，消灭苦痛的感情，和个我的存在。该氏又综合地解释说：

一、涅槃是清淨的，因为欲望之火已不再燃烧了，被消灭了。(证此涅槃之)圣者，则是冷静的。

二、涅槃是人间究极之目的，是圣者逝後之状态，故涅槃之本义不仅是苦热之冷却(即从寒冷之意来)，并有永远的苏生，和存在之绝灭意。

蒲苏(Poussin)氏此一解说，大致是对的，他一方面根据原始的意义，一方面就部派佛教无余涅槃所显的意义而说；但实际上，他仍没有完全解释清楚。一般欧洲学者，都喜欢就 Nirvana 的语根底消极一面意义看，因此只知道是消灭、吹散，或(成)寒冷等义，知道是冷却人间的苦热和欲情。而在语根上另有较积极之一义，以及从佛教教义展开来所形成的更广大更深微而纯积极一面之义，却完全被忽略了，这是他们始终未能正确地理解涅槃思想的缘由，其故也就在此了。

现在再请看日本学者寺本婉雅氏，对涅槃一语的语根所作的详细解释：

(一) Nirvana—Nir+va+na (形) 吹消、消灭……(男、女、中) 寂灭、涅槃。

1. Nir=Out, forth aWaY (Nis=外 v, 前 >) va=b10W(吹) 2irva=t btOW (aS Wind), tO Cea Se
2 nir=without (不, 发) Nirvana=a COUmrY WithOut fOrest (无森林之国, 无烦恼林之国。)

(二) Nirvana (Nir+vana) ——

1. Nir=不, 无, va=dWdling going hUsting (烦恼), Weaving (编织), Weaver (织者)

2.vana 则有五义：

①drY (乾) frui (果实)

②the aCt OtWeaving (织所业), SeUring (缝)

③a hOle in Wallof hOUSE (家之壁穴)

④an intelligence, man (智慧者: : 有知识的人, 或有理解的人)

⑤relating to dwelling in a woods (讲述「故事」森林中之住者。)

3.vana——

①b10Wing

②going

③the relling OfWater

(三)Nir-va (动词, 为他格) 吹、消、消灭。

1. Nir——vapaYati 上 e 消 (催)

2. Nir——vapayisYati (添上主词的消去, 或吹消—散)

(四)vana=vana (男、女、中之形容词) (附注: 这裏男、女之形容词是梵文语法中的定格, 非一般所谓之男女。)(S·E. D bY Williams)

1.Nir+vana (having nO WOOd)

2.Nibbana=deStrUCtiOn,annihilatiOn eXtinCtiOn (by Ch 二 derS)

此语根之本义, 就消极方面说是(一)Nirvana (Nir+va+na); 就积极方面说则是(二)NirVana (Nir+Vana)此(一)和(二)两种涅槃的差异是, 在动词的语根 va 後面添加名词 na 时, 便读成舌音, 其义就成为消 极的名词了。与此相反, 而在 va 叫後面添加没有舌音的 na 时, 便成为积极一面的意义了。且在动词根添加语尾 na 而连缀成 vana 这个名词时, 又可作为形容 词用的。(25)

以上就一般学者(寺寸本氏所释者乃据 Williams 和 Chl-lders 而来)对涅槃此一字源的本义之解释说, 从字源 的本义中, 我们已就可了解, 「涅槃」 一词原就有消极和积极的两面意义。但今天许多批评佛教的东西学者, 却只知道消极一义, 而就消极一面说, 也并不彻底的了解, 佛教在消极一面所取之涅槃, 又究 竟显示了何种意义。不可讳言的, 佛教在沿用印度传统(也是共同)的这个「涅槃」的观念後, 并没有脱离字源消极和积极两面之本义, 在大小经论上, 相反地更较 任何一个学派而著力展开这同具的两义。例如《大毘婆沙论》, 共举了十三种涅槃(26), 其中第一、二、三种是纯消极意义的, 属 Nirvana 一词之语源。从四到十三, 则表积极一义属 Nirvana 一字之语义。特别是关于第七「盘名为织, 涅名为不, 以不织故, 名为涅槃」这与语原(三)Nir+vana 对照看正好 是同一的, 此译语也即知纯是直译的。又如第六「盘名稠林, 涅名为出, 出稠林故, 名为涅槃。」此与上述语原(一)Nirvana (Withououtforest) 一语也是相当的。大乘佛教的涅槃观, 谓是从此一积极面之意义而展开出来的, 那当是共同绝可承认的。这如《毘婆沙论》的十三种涅槃, 除了前三种, 以後十种就 正是构成《大般涅槃经》裏的(十种)大乘涅槃思想(27)。藏译的涅槃 MYa—nanhdas 一语, 和《毘婆沙论》中的「超度一切生死苦难义」, 「烦恼恶行解脱之义」, 「欲、色、无色解脱之义」等均正相应。尤其以此而构成大 乘涅槃思想的《涅槃经》, 其中如卷三十三裏所述: 「善男子, 断烦恼者不名涅槃, 不生烦恼, 乃名涅槃。」此义和藏译涅槃的语义, 并正是暗合。

又如在《中阿含经》卷第三<分别圣谛品> (M, N-III.P. 248——252)裏译盘为「息切」 (blowing), 「或见涅槃止息」。此乃是 Nirbbana (Nirvaana)一义, 非 Nirvaba 之语义的, 由是便可知在阿含经中涅槃的语原, 不仅是 Nirvana (Pali, Nibbana), 也使用了 Nirvana (Nibbana) 一语的。佛音在《善见毘婆沙》 (Samanta-Psadika) (律注)裏并说 va=va (织)同义, 其言「不绣织」 一义可见。因此, vana 和 vana(vana=vana) (男、女、中形容词)也就相同了。(28)

此外, 中译的「涅槃」二字, 据宇 井伯寿博士说, 原是从巴利语的 Nibbana (涅槃那)一字音译过来的, 但漏脱了一个母音。为什么会漏脱一个母音, 宇井氏认为是佛教人中国,

经过了西域地方，时代已距离原始甚远，其问语文必多少发生变化，一般说，其中变化最显著者，便是许多语句最后母音的脱落。此语亦正是如此，由最后母音的脱落而断成了「涅槃」。汉（中）译者即据这脱了最后母音的字而译，故涅槃一语并非直接从 Nibbana 译来。后世引用中国这字的音译，便不免陷于脱落母音而重复鼻音的错误中。（29）且 Nibbana 又是印度的俗语，其雅语则是 Nirvan。

字井博士这个说法，或许我们也可以同意的，不过，就中国人翻译的习惯说，一向是喜欢简略的，很多翻译的术语，都常省略了它的尾音、或连著主中音；仅仅呼带头音及次中音而已。例如菩萨，它的全音应该是：菩提萨埵（Bodhisatta），而中国的翻译家们却喜欢省除它的中音（提）和尾音（埵），简称为菩萨。这情形以梵语涅槃的全音 Nirvana（涅鲁盘那）来看，也正相同，（省除主中音「鲁」和尾音「那」，不就成了「涅槃」这个简称的音译么？）照此说来，我们也就难以赞同字井氏的说法，说不定当时译经的大德们就正出於这种省略的心情。否则何以数百年来（自魏晋至隋唐）译经的大德们，未曾有一个发现此语最后母音的脱落，而加以纠正？即未发现，也应知道印度雅语的 Nirvana，而予以再一次的全译，来补正旧译的（脱了最后母音的）涅槃。这尤其应该从玄奘、义净等新翻译中找出，因为他们所得的梵本，并非得自西域，而直从印度的本土得来。

以上，乃就大体的说明涅槃的起源，及其语原的定义，以下，再请看佛教对涅槃所诠释的同义异语，从许多同义异语又可看出涅槃一义中的含蕴之广。

第三节 涅槃的同义异语

涅槃，是人生一个最高的境界，但这境界的状态，要想将其说明，却实非语言文字可以形容。然为了使人对此一境界能引起欣求的想像（概念），而又不得不假以言说，这便是「涅槃」一语虽属施設的名词，却仍有其莫大的意义和价值。但单单只是此一专名（术语），自然，仍不足显其境界之高超，及其渊大广深之意义。因是，为了表达此一境界的整个意义，经论上便不得不出现了种种与涅槃同义而异语的名词，从各各异语中，当又可进一步地对涅槃有一深刻而完整的了解。

兹就以赤沼智善氏的《原始佛教之研究》（30）一书所集之涅槃同义异语，略加以校勘，排比分类於次，以便对其定义易求判别。

第一类 後否定式所诠显的涅槃意义

所录同义里语，原根据 Udana（4）Abhidhappadpika(10) Nettipakarana P·55·《四谛论》卷三（大正三十二·页三九〇下），《法蕴足论》卷六（大正二十六·页四八一）等所集。

1 无为（ASamskrta）。

2 无边（Anta Ananta），又译终边。

3 钮 i 漏（AnaSrava）。

4 无老衰（ajjjara），或译无坏。

5 不见（Apeokita）。

6 无显示（Anidassana）。

7 无停滞（Nippapa）。

8 下死（Amata），此词亦译为甘露。

9 无有（Abbhuta），此在《四谛论》中译为「未曾有」，或另写成 Abhuta 一字，亦同译为「无有」。

10 无祸（Anitika），或译无枉。

11 无祸法（Anitikadhamma），或译无灾。

12 无病（Avyapajja），或译无损。

13 无住屋（AnalaYa，或译非住，此语近似大乘涅槃之「无住处」义。

14 无生 (ajata) , 或译不生。

15 无作 (Akata) 。

16 无色 (Arupa), 或译无相, 亦有译作「无堕」。

17 无字 (Akkhara)。

18 无死 (AcCuta)。

19 无作界 (ASankhatadhatU)。

20 不群 (Apavagga) , 此语原译离群, 为显其超越义, 今改「不群」。盖「离群」一语, 易看作寡合解。

21 无险 (新译) (AnUpasagga)

22 无险法 (新译) (AnUpasaggadhamma) 。（上二语出自南传 *Nehpakar, anaP. 55*, 中国无译语, 兹特译出, 故名新译。以下有此情形者, 均注明新译。）

23 无等 (Asama) 。

24 无上 (Anuttara) 。

25 无比等 (新译) (Appatisama) 。

26 无诤 (Arana) 。

27 无失 (Anangana) 。

28 无疑惑 (新译) (Akaca) 。

29 无量 (Appamana) 。

30 无所有 (Akincana) 。

31 无戏论 (AppapanCa)。

32 涅槃 (Nibbana)。

以上自南传巴利圣典对照勘出者, 以下无原文对照, 仅出《法蕴足论》及《四谛论》者:

33 无下。

34 无流。

35 无誓。

36 无求。

37 无害。

38 无畏。

39 无数。

40 不舍。

41 无假。

42 无炽然。

43 无热恼。

第二类 从肯决式所诠显的涅槃意义

1 真 (Sacca) , 或译真谛。

2 彼岸 (Para) 。

3 微妙 (Nipun)。

4 难见 (SUdUddaSa) 。

5 坚固 (Dhuva , 或译恒在, 无争)。

6 寂静 (Santa) 。

7 甘美 (Panita) 。

8 吉祥 (aiva) 。

9 安稳 (Khema) 。

10 爱尽 (TanhakkhaYa) 。

- 11 希有 (ACChariya) 。
 - 12 离贪 (Viraga) 。
 - 13 清淨(Scddhi) 。
 - 14 解脱 (Mutti) ，此词英译 Rdease 解放，或 Freedom 自由。
 - 15 岛 (Dipa) ，或译洲、灯、洲渚。
 - 16 避难所 (Lena) ，或译舍。
 - 17 渡场 (Tana) ，或译能度，亦译救护。
 - 18 归依所(Sarana) ，或译皈依。
 - 19 终极所 (ParaYana)。
 - 20 离轮回 (Vivatta)。
 - 21 完 (或完满) (Kevala ，英译 Londy, Unmixed.NOhee 等。
 - 22 足 (Pada 或无迹。
 - 23 瑜伽安稳 (Yogakkhema) 。
 - 24 离爱 (Uisoka) 。
 - 25 甚深 (Gambhira) 。
 - 26 难解 (DUppaSSa) 。
 - 27 胜 (Uttara) 。
 - 28 至尊(Settha) 。
 - 29 最上(Settha) 。
 - 30 离垢 (Vimala) 。
 - 31 乐(Sukha)或安乐。
 - 32 止 (Patitha)或住。
- 以上为巴利与汉译对照勘出者，下无巴利文，仅存汉译者。
- 33 难思。
 - 34 为等。
 - 35 圣果。
 - 36 逼满。
 - 37 尊。
 - 38 应赞。
 - 39 清凉。
 - 40 善事。

此外，云井昭善氏的《关于涅槃的同义异语》一文（31）中，亦集有三十多个同义不同语的异名（词），但其中大多数与上述者相同，不同者再引其於次：

- 1 无出。
- 2 窟宅。
- 3 光明(ejasjyotis)。
- 4 灯明 (Dradipa) 。
- 5 无退。
- 6 无二。
- 7 一行。
- 8 无阁。
- 9 无碍。
- 10 广大 (Akhkara) 。

复次，除以上所引，再检《瑜伽师地论》及《阿毘昙论》校有异者如下（同者略）：

1 常, 2 恒, 3 久住, 4 无变, 5 有法, 6 救护, 7 所趣, 8 淡泊, 9 无转, 10 无没, 11 无炽, 12 无热, 13 无病, 14 永绝一切戏论。 (《瑜伽师地论》。大正三十·页五七七下。)

15 寂灭, 16 依止, 17 不终没, 18 归趣, 19 无焦热。 (《舍利弗阿毘昙论》卷十六。大正二十八·页六三三中。)

在这些同义异语中, 许多已在《奥义书》中出现, 尤其如彼岸、甘露等语, 自吠陀以来, 即已成为代表印度人向往最高理境的概念。就这些用语的意义看, 我们对西洋学者们说的:「佛陀的涅槃思想, 是继承优婆尼沙昙的梵我一如的思想」(32), 也可以承认其有一部份理由的, 但谓佛陀不过是继承梵我一如思想的忠实躬行者(33), 则便似是而非了。

这或许也正是若干西洋学者, 不能真实地了解佛陀思想之故吧。

从以上各各异语中, 我们当可知涅槃这一理念其所含之意义, 是如何广大深邃。同时由是亦可想到, 後世佛教致所以产生大乘思想, 其因素自非偶然, 盖涅槃之本义, 根本上即已展示了大乘理念的趋向。

且由上面所分之两大类语义, 使我们更可清楚地了解涅槃一字之否定和肯定两义。然为何涅槃要必具此两种含义, 尤其关于否定一边, 更是字源上特定的表现, 其因何在? 实值得再作进一步的追究。

有关字源之否定义, 已在第二节中详述过, 现在所需要补述的是: 印度人对於最高理境的表现, 喜用否定方式来表达他们的理念, 乃是一种超绝言思的共同方法, 这不论是婆罗门教、耆那教或佛教, 在《奥义书》中尤多使用, 如说明不死 (Amata) 的境界, 或我 (atman), 或梵 (Brahman) 的状态时, 都采用否定方法, 其显著的例如:「此我唯非非, 彼为不可得」, 「非非」 (Neti Neti) 这在古《奥义书》——《布利哈德奥义书》二·三, 六·九, 二·六, 四·二四, 二·二, 四·五, 一·五等——中使用得最多了。盖其觉得人之理境, 或宇宙真相, 绝非一般人的经验或知识可以了解, 与其不能用形式、言思予以摹拟, 则自不如以消极的「非非」一语用作否定的表示, 来得更恰切了。这如表达圣者之境说:「加尔格 (Gargi) 乎! 圣者所名为不坏 (AksuH) 者, 非粗、非细、非长、非短、非赤、非湿、无影、无暗、非风、非空、不粘著、无味、无臭、无眼、无耳、无语、无觉、无生力、无生气、无口无度、无内无外, 不灭何物, 无论何物, 亦不能灭之。」 (《布利哈德奥义书》三·八八。)(34) 这显明地已把圣者之境指出无相无物, 也非任何语言可以形容, 既是如此, 则除了以否定一法, 非这非那以外, 还有何可号口?

佛教的涅槃, 就其在求解脱生死的目的, 和理境的状态而言, 的确, 并没有越出此种思想或梵涅槃的范围。对理境的描述, 以初期佛教的涅槃观念来看, 几乎完全相同。此外, 与佛陀同时代的 Gotamaka 派, mundaka 派等也都同样采取了此否定一法作理境形状的表现。如 Kathaka—up (V·15) 《奥义书》对 Gotamaka 派的圣境描述言:「彼处无日之辉, 无月、无星、亦无电光之辉, 况地上之火耶? 彼若辉, 一切皆随彼而辉, 依彼之光而照耀全世界。」 (35)

此种描述, 不仅对一般之概念已加以否定, 即自然现象也予以否定了, 佛教, 类似此种否定法者可说是特多, 大小乘经论中, 随手皆可查得 (详将在以後各章申述及), 现仅就南传的巴利圣典中引一节如次, 以证共同所使用之否定方法, 且同时又可以此一节代表初期的佛教的涅槃观念:

「彼处星不闪, 日无光, 月不照, 唯牟尼 (muni) 自知彼处, 由其寂灭而成如梵, 尔时彼即解脱色, 无色, 苦与乐。」又言:「比丘众啊! 彼处亦无地水火风, 亦无空无边处, 识无边处, 无所有处, 非想非非想处。也无此世彼世, 日月俱无。比丘众啊! 我於彼处不名来, 不名去, 亦不名住或灭或生。彼非定住, 非发端, 亦非依存之物, 是即苦灭涅槃。」 (Udana, P. 9 (36) 这便是佛陀所述的涅槃境界, 依据此经文的描述看, 佛教的「彼处星不闪, 日无光, 月不照」与 Gotamaka 派的「彼处无日之辉, 无月、无星、亦无电光之辉」, 正是同一境

状。仅就此种否定方法所显的理境概念看，自也无法区别佛教与各学派或梵涅槃的不同所在。要区别当要作更进一步之探究，始可明了其虽是同一否定，而却各有其否定之境界意义不同，此在第二章中将再予明之。

以上系就共同使用否定方法而言，从是便可明白 Nirbana 致所以以否定辞带头，自是一必然之理，由其一否定辞，亦正显示了印度思想之特性，及印度思想家们、圣者们对宇宙真理、人生实相之观察认识。所谓否定者，通常亦看作一消极的表现（实际上是否消极的意义，又另当别论），此表现之内涵，已如上述。然消极一面并不能完全表达涅槃的深义，亦即是否定之本身，并非是一完全的空无所有，而只是一方法之过程，因此，仅从此一面看又不能尽满足人们求知之要求。於是，往往於否定之解说後，又再作一积极的肯定面之写象。这在《奥义书》中亦有甚多之例。木村泰贤氏曾对此作过这样的评说：「耶鸠略瓦该一方面作消极的说明，他一方面又作积极的说明。骤观之，似属矛盾，实际则不然。盖说明之法，有正说假说二门，既达正说之目的，更移之於假说以定其义，亦未尝不可也。但始终不可忘其为拟说，是为至要。」(37) 木村氏认为消极的说法，乃是一种正说，积极的说法，则为一种假说。事实上这也不能说是十分正确的，盖积极一义，本为涅槃一语所具有，如上所举的第二类涅槃同义异语，及第二节中所述之语源字根意义。即木村氏本人在接著此节评语後面亦说道：「《奥义书》又如何积极说明之乎？《布利哈德》三·九，二八，说明梵即本体云：『智 (Venana)也，妙乐 (Xnanda)也。』又同四·一，说梵之六相云：『智识 (praj6a)，爱乐 (PdYam)，实有 (SatYam)，无终 (Anautam)，妙乐 (Anandam)，安固 (Sthiti) 也。』」(38) 从这一说明，亦又可证明《奥义书》中的理境思想底本身，原即具备了消极和积极两义；迨至佛教，积极的思想，不过更较显明而已。其实，就在否定一义上也否定得比《奥义书》的否定来得更彻底。这在前面所引巴利圣典 Udana 中一节，已可证实（大乘经论中更深了一层，後详。）也许就因为否定得比各学派更彻底，於是表现於积极一面也就愈积极。此层情理，正如所谓「否定即肯定」之意，否定得深自然也就肯定得切了。故比较诸《奥义书》也就更深一层地发挥了圣境底消极和积极的意义，现请看下面一节经文，是如何确切地表达此两面意义：

「比丘，不生 (Ajata)，不成 (Abhuta)，无作 (Akata)，无为 (Ank—hata)。比丘，若无此不生、不成、无作、无为，则无彼之生、成、作、有为之依处 (Nissama)，故比丘当知虽然不生、不成、无作、无为，而实有生、成、作、有为之依处。」 (Stivuttaka 43 text P.37) (39) 这是多么显明，不生、不成、无作、无为正是消极否定的，而此种否定却恰是生、成、作、有为之依处，亦即由有此一否定乃始肯定其真正有生、有成、有作、有为。这讲法，是多么有意义而深远！也可说唯有此种讲法才可把诸法讲活，也才真正发挥了积极的要义。後世大乘中论的空观，可说，对此又更深一层地发挥了其否定与肯决（遮拨辞正）的实义。由是，亦便可知涅槃为何而具有此两种定义矣。

第四节 印度传统各学派的涅槃观

在上面已经说过，涅槃，是印度各学派共同追求的理境，也是各自任发机抒所探讨的问题。其肇始自《奥义书》而来，但其远因则出在梨俱吠陀时代人们对彼岸的向往。然正式成为有哲学意义，有思想价值的涅槃观，则自是起於《婆伽梵歌》(Bhaga-vadgita) 中的梵涅槃；以及新《奥义书》裏的梵我一如之发挥。但真正展开作为共同追求的境界，则仍在佛陀同时的各各教团。这些教团（或称学派）对涅槃阐说的内容如何，现在已很难找到各派的原始材料，以明真相（除了婆罗门、耆那教等）。但在佛教原始的圣典中，却还留下了一些可以反映的材料。从那些材料裏便可窥悉若干学派的涅槃观念。此等反映的材料，在巴利圣典裏有长部第一经的 Brahmajalasutta，汉译中有《长阿含》的《梵动经》（吴支谦译为《梵网六十二见经》），稍晚出之材料中又有《楞伽经》内的《涅槃品》。这些材料都反

映出了当时许多有名的学派，各自的涅槃思想。《长阿含》的《梵动经》，乃是就当时各学派的见解，归纳之称为六十二见，在六十二见裏，对涅槃的看法，又统归摄为五见。这便是佛世时著名的（而被称为外道的）五种涅槃观。在该五种涅槃观内，第一即是「现法涅槃」，所谓於「现世中五欲自恣」者是。意即在现世中纵寻五欲之乐，而以之看做涅槃。此种涅槃想法，换言之，纯是一现实的官感主义。以官感的快乐，看做人生的极致。这与中国的杨朱思想，西方唯物的官能主义者，几同出一辙。然不管它怎样，此种涅槃思想，却在另一面，反映出来一个共同性的定义，及其积极意味。此所谓共同性的定义者，即当时人们都以「涅槃」为人生最快乐之指标，最理想的幸福境地。只要人能将其指标的内涵道出，并示以方法，即可成一家（追求理想）之言。再浅显一点说，当时一般印度知识分子所谓之「涅槃」者，正如我们今天所谓之人生观者相似。谁能道出一个有意义，有价值的人生目的，他就可树立一家之思想，一独特的人生哲学，或所谓人生观。这人生观的意义，以「现法涅槃」一义来对照看，正好如是，无丝毫神奇或秘密之处。但至各学派林立，问题不止是探讨人生的时候，涅槃的意义又有了些改变。其改变原亦从「梵涅槃」的思想而来，有些学派把涅槃看做宇宙的起源，又当做人生的最後。有的则只看做一快乐之境或幸福之地。所谓当做人生的最後者，亦即和宇宙的起源合一，或谓回到宇宙的本源。此与梵涅槃的思想，都极相近。关于这种涅槃的意义，在《楞伽经》的（涅槃品）裏，已叙说得极为显明。一般来说，自《奥义书》起，所谓涅槃，其正确的定义，乃是指解脱而言，能解脱者即是涅槃。此点，即六师学派与佛教全体，亦都是共同承认的。当然，解脱的意义亦有深浅，纵乐主义者的现法涅槃，在他们自己看，又何尝不是一种解脱。解脱的内容，在佛陀时代，亦和涅槃一样，言说纷纷，莫衷一是。佛陀在此时期，则绝不宽容，凡属偏执，与驰心外在的追求者，均予以无情的破斥。这从《六十二见经》及阿含各部中破斥外道处，都可以看出。

就较原始的经典看来（40），我们已知道当时在各学派中盛行了五种涅槃，但在後出的大乘经典中（41），则反映出佛陀灭後已增至了有二十家不同的涅槃观。这样看来，涅槃在印度一般人心中，始终仍是一个牵扯未清的问题：其未清之故，或即因此乃是人生最终的理境所致。盖人在未真正达到此一理境之前，自不免有许多猜测和假定。兹就据《入楞伽经》卷第六（涅槃品），及提婆菩萨所著之《释楞伽经中外道小乘涅槃论》，在此略为论说，以俾稍窥各学派的涅槃意义何在。

据《楞伽经》所统计的学派，在当时共有二十家（时间大约起源在佛陀的同时代，有的或者更早一些，有的也许稍後一些，但在佛教部派时期，此二十家仍然存在。这从《楞伽经》本身成立的时代（42）。而仍记载著此二十家的涅槃思想，可以推知。）其中一家且属于佛教小乘的一派，除去此派，亦仍有十九家存在，《楞伽经》对于其中小乘的一派，只因其对涅槃的观念有所偏差，便即评其为外道之见，从是又当可想到，佛教本身的大德，对涅槃思想已曾有过歧异的想法（此在第二章中另详。）现且引《楞伽经》文一则，看该经对小乘某派的涅槃观念破斥如何。经云：

佛告大慧，有诸外道，厌诺境界，见阴界入灭，诸法无常，心心数法，不生现前，以不忆念过去未来现乐境界，如灯火灭，种种风止，不取诸相，妄想分别，名为涅槃。

提婆菩萨释此云：「何等外道说诸受荫尽如灯火灭，种种风止名涅槃？答曰：第一小乘外道论师说。」（就此所斥内容看，似指经量派。）此所指斥的涅槃观，在今日来说，即学者们常所称述的虚无论的涅槃。（有关虚无论者的涅槃，在下节附论中详述）。「如灯火灭，种种风止」，这的确是一个最易引起误解的表述。（43）此表述亦最易引起唯物论与断见论者之同意或附和。《楞伽经》中所言二十家涅槃观念，舍此一家为虚无论者之观念外，其他则多从一元或多元来阐释涅槃。现请看以下所举：

(一)方论学派（空间论的涅槃）

问曰：何等外道说方名涅槃？

答曰：第二外道方论师说，最初生诸方，从方生世间人，从人生天地，天地灭後，还入彼处，名为涅槃，是故方论师说方是常，名涅槃因。

「天地灭後，还入彼处，名为涅槃」，这显明地是以归到宇宙之本源处，而称做涅槃。此本源者何？即是「方」。若以哲学的名词解释说，此「方」亦即是一元的空间本体论，如说：「从方生世间人，从人生天地。」这与神的创造宇宙说，并无分别。人从「方」而来，亦必待回到「方」处，才是他的本来所在，（此与西方宗教的观念近似，人由上帝创造，亦必回到上帝的身边去，才是天堂。）此所在便是究竟的乐地了，於是而名为涅槃。

与此方论相对待者，又另有一时论学派。时论者则立「时」为万物之生因，其创造力量与方论相同，故亦名为涅槃。它的主张是：「时热一切大，时作一切物，时散一切物，是故我论中说，如被百箭射时不到不死，时到则小草触即死，一切物时生，一切物时熟，一切物时灭，时不可过，是故时论师说，时是常，生一切物，名涅槃因。」以时为宇宙之源，为万物之本，并且有生杀宰夺之权力和力，此种讲法，诚以将「时」转为神化，已非一般哲学家的时间论可比了。（不过，事实上时论者亦有其片面之理，较之纯抽象的因创造神论，似乎反易为一般人在理论上所推知。因「时」，在概念上是更较神而熟悉的，且任何人都可在自身的变迁中或事物的推移中，感觉其主宰力之存在。）时空，这原是一些思想家共同争论的问题，在部派佛教中亦起过极大的争议。

以上两派可说是时空的对立论者，然另有一派主张空间论的，比起方论派来更为显明而切实。盖方论派所述者，重点（论之所宗）乃立在「方」义，并未显明地彰说「空间」一词。「方」虽亦是空间意，但已有主观认识上的规划，以逻辑的定则说，它已经不可构成一个「绝对概念」。要构成一个绝对的概念，必须取消已被认识论上构划出来的「方」之一义。此一更进一层有胜於方论派之空间论者。便是口力论师所主张的以「虚空」为万物之创生者。虚空，其本身之状态已即是绝对，不容许人再予以主观上的构划或拟议。提婆菩萨对此释之曰：

何等外道说见无物名涅槃因？

答曰：第十九外道口力论师说，虚空是万物因，最初生虚空，从虚空生风，从风生火，从火生暖，暖生水，水即冻凌坚作地，从地生种种药草，从种种药草生五谷，从五谷生命，是故我论中说，命者是食，後时还没虚空名涅槃。是故外道口力论师说，虚空是常，名涅槃因。（此一论说，就某种观点看，亦可以把它叫做素朴的科学宇宙观。因为从虚空生风，从风生火，由火生暖，而至於万物，这在近代原子论之前，而实有其自然观上相当之理由的。此种自然观，以其近乎科学的推知法，我们便不妨予其名为素朴的科学宇宙观。）

这一派便就是彻底的空间论之涅槃。我人由虚空而生，灭後再还到虚空，便证了涅槃。这种说法，在我们看来虽说是可笑的，其结局亦一如虚无论的涅槃，但在时他们却是一种从本体出，又证人本体的主张。把虚空看作万物的本体，这在直觉上，也不能说是没有道理的。只是在它的创生过程及还灭时，又名虚空为涅槃，这却不是直觉的看法了，已建立了一推理的虚空论的体系。此体系以之言涅槃，便下免和方论派等同样可笑了。

（二）风仙论派

问曰：何等外道说风为涅槃因？

答曰：第三外道风仙论师说，风能生长命物，能杀命物，风造万物，能坏万物，名风为涅槃，是故风仙论师说风为常，是涅槃因。

此一学派的主张，其前提与方论学派并无差异，只是把内容改换以「风」代替「方」罢了。且特强调「风」之威力，能生命物，能杀命物，以及造万物，坏万物。这是纯从自然界观察风的威力而立论者，此种立论亦仍如西方宗教希伯来、耶稣教等所讲之神一样，是那么绝对主宰而全能的。就此种风的威力全能处而名其为之涅槃，以此意义观之，则又可明了，涅槃在当时印度人心中，不仅是一最高妙乐的境界，也是一绝对全能的宇宙的主宰

处。与此一风仙论派相似者，又有一水论学派，其观念与前所述者可说同一模型，仅把风易之为水而已。如说：「水是万物根本，水能生天地，生有命无命一切物，下至阿鼻地狱，上至阿迦尼吒天，皆水为主。水能生物，水能坏物，名为涅槃。」能生物，能坏物，这是同样就自然界之威力处而观察说的。就统名此种涅槃论为威力观念的涅槃观，亦未尝不可。在探讨涅槃原始意义的目的下，当然，此种观念乃是更值得注意的。

③唯神论的涅槃——梵与自在天的涅槃观

时与空、风与水，这种万物起源和还灭的涅槃观，虽是一本体论的主张，但其思想，质言之，仍是直觉的自然观，而非超自然的思想或抽象的理性。因此，他们的「方」、「时」、「虚空」，乃至「风」与「水」等论，尽管其威力形容得如何伟大，而究不是超自然的或全能的人格神；只是自然之本身。至若超自然者，则唯有从围陀论派和摩陀罗论派始可看出。此二派所主张的，即是梵天和自在天的存在观念。现请看提婆的释论说：

问曰：何等外道说梵天是涅槃因？

答曰：第四外道围陀论师说，从那罗延天脐中生大莲华，从莲华生梵天祖公，彼梵天作一切命，无命物从梵口中生，婆罗门两臂中生，刹利两脾中生，见舍从梵两脚跟生，首陀一切大地，是修福德戒场生，一切草华以为供养，化作山野禽兽人猪羊驴马等，於界场中杀害供养梵天，得生彼处名涅槃。

无疑的，此观念，已不属自然界所可感觉的事物，而是出於一超自然的想像观念。虽然想像的是极原始的神话观念，但仍同样说明了此一派对涅槃抱著有「创生宇宙」（万物）的基本意义。不用说，此观念亦系出自正统派的婆罗门的梵天，也同时是《奥义书》上的「梵」义之变质的（44）。其次：

何等外道说见自在天造作众生名涅槃？

答曰：第十二外道摩陀罗论师言，那罗延论师说，我造一切物，我於一切众生中最胜，我生一切世间有命无命物，我是一切山中须弥山王，我是一切水中大海，我是一切药中谷，我是一切仙人中迦毘罗牟尼，若人至心以水草华果供养我，我不失彼人，彼人不失我。摩陀罗论师说：那罗延论师言，一切物从我作生，还没彼处名为涅槃。是故名常，名涅槃因。

这与梵天说同样是一超自然的造物主。造物者自身是涅槃之体，还到彼处时，便是名为涅槃。这种讲法与以上各派者均同，假若以哲学的观点予以解说，它们这些讲法，也不能说全无道理。至少，可以取其（涅槃）涵有的思想意义是：从一个绝对体下生到万象，然後再从万象寻源到绝对体的本身，这在思想上说，原是一个虚拟的理体（形而上的——如梵、自在天、方等概念），由此一理体，而创造一价值世界（如所谓创造一切生命物，能毁一切生命无生命物。）再从价值世界回到原来的理体，便见到真实的宇宙底本身了。此真实者，就是涅槃。就这样一个观点来解说，可以说，已发出了它们在涅槃概念上共同所构成的定义。有了此定义的认识，那么，尽管它们的内容不佳，甚至是可笑的（如从梵之身上生出种姓阶级人等），可是涅槃的思想意义和价值，却从其创生与还灭（即宇宙完成的过程）的敍说中而显示出来了。

④人生论与原子论的涅槃

此外，（在二十家中）另有两派的意见，可以值得提出来介绍。一是人生论的，一是原子论的。所谓人生论，即是苦行论师、净眼论师、佞怯派等这一流。他们都舍去了外在的本体观念，而就人生现实的本身来谈涅槃。我们对此无以名之，就姑暂名其曰「人生论的涅槃」。实际，佞怯派是讲自性的，名他为唯性论或许也可。不为统一介绍这三家的思想以「人生论」一语则更适宜。因为自性亦本含在人生的自身中，所谓原子论，即是昆世论师们的物质底多元观（亦可叫做唯物派）。以下详明：

问曰：何等外道说身尽、福尽名为涅槃？

答曰：第八苦行论师说。

苦行，是一种行为的表现；虽然提婆菩萨在此节问答中未将苦行派的内容详细说出来，但从这简单的提示说：「身尽福尽名为涅槃」，亦可以看得出苦行派表现的（涅槃）思想了。它是一种重视个人行为，而不重视形而上的本体或权威（全能）观念，仅仅就人生的本身最后处，安立一个涅槃。但却又不免带著一些虚无色彩，如说「身尽、福尽」，身尽了，福尽了，最后是怎样一个境界呢？谓身尽福尽名为涅槃，这只是止於身尽福尽了的虚无状态而已，并不能意味出一个（身尽福尽后的）真实的世界。然不论其结局如何，其表现意义却揭出了一个新的观念来，此观念就是以人之自身，为涅槃问题的中心课题，而不假外在之神或物，来烘托它的涅槃境界。因此，我们可以说此派之思想，乃是就纯人之立场而立论的，故谓其涅槃观念亦即是人生论。与此派同一意趣者，则就是另一派行苦行的论师（称为第十外道），他们的主张是：「罪福尽，德亦尽，故名涅槃。」这说法似乎比第八外道苦行派的观念更要进步一些。第八外道所说者，只是身尽福尽，还不到完全重视必修的行为，因为自然的结束，亦将结束此身，是否此生之身结束了，就算尽了呢？若尽了，那涅槃的证入便太容易了。不假丝毫修为，人人就都可启然而得。当然，揆之苦行派的真意，也绝非就是此种结束了自然的身体就算已完尽的意味。可是在理念上，总究不如第十外道表现重视行为的意味来得重。「罪福尽，德亦尽」，这是十分直截了当的说法，一看罪福和德，就知道此派是主张著人生行为论的涅槃观。（罪福尽和身尽的意义完全不同。身尽可看作身体的灭亡，而罪福则是纯行为的表现，其尽当不能看作等如身体的灭亡。）至如其说法是否正确，那又是另一回事，且不去追究。仅就重视人生自身的修为看，此乃是值得赞叹的，且其予涅槃又下了一个新的定义（此定义就是人生的。）它不承认求涅槃要寻到宇宙的本体来处，再回到宇宙本体去，才算是证入。此两派的思想，就人文的价值看，也可说已超过了以上所述诸派。

复次，又有一派可说更超过了上两派的内容，这便是净眼论派的涅槃。净眼论师的思想，可说已与小乘佛教的涅槃思想，非常接近。例如说：「何等外道说烦恼尽，故依智名涅槃？答曰：第十一外道净眼论师作如是说。」

「烦恼尽，依智名涅槃」，这也正是小乘佛教承认的通说；就断烦恼言，即大乘佛教亦同意其是证入涅槃一重要的条件（45）。然既如此，何以提婆菩萨又批评它是外道呢？这当必有其故，同时，由是又当可见佛教的涅槃，在提婆菩萨的心目中，亦绝非仅是「烦恼尽」一义而已了。否则，便无法评净眼派为外道之见。（关于提婆何故评「烦恼尽，依智名涅槃」为外道之见，在《释楞伽涅槃论》中并没有提出，但就度论者之意看，证涅槃，而不是尽烦恼和依智的，或者净眼派的烦恼意，在当时亦与佛教有别。）

再就佞法派看：

……自性是常，故从自性生大，从大生意，从意生智，从智生五分，从五分生五知根，从五知根生五业根，从五业根生五大，是故论中说随何等性修行二十五谛，如实知从自性生还入自性能离一切生死得涅槃，如是从自性生一切众生，是故外道佞法说，自性是常，能生诸法，是涅槃因。

佞法派的思想在印度历史上也是很早的一派，《乌婆尼沙昙》书中已有记载，且其思想并曾影响到佛教（46）。故其所讲之自性深义，已非方论时论梵天等所可并论。兹就其以「自性是常，能生诸法，是涅槃因」一义看，则又知涅槃的意义，在佞法派中又更深刻了一层。此一意义，便成为了内在的和唯自性的观念。这与其外在的天、神、风、水、虚空等涅槃思想，显已相反；即较苦行派等的行为论的观念也深进了一步。只是尚未脱出自以性为实在本体的观念而已，未脱出此一观念，则与外在的本体论的涅槃观，亦并不能区别其多少上下来。

以上且就统名之为人生论的涅槃观。

下面请看原子论的涅槃观（或亦可叫做多元论的涅槃观。）

问曰：何等外道说见一切法自相同相名涅槃？

答曰：第七外道尸世师论师作如是说，谓地、水、火、风、虚空、微尘、物、功德、业胜等十种法常故，和合而生一切世间知，无知物。从二微尘次第生一切法，无彼者，无和合者。无和合者即是离散，散者即是涅槃，是故尸世师论师说，微尘是常，能生一切物，是涅槃因。

微尘，换句现在的话说，就等如原子。「微尘是常，能生一切法」，无异就是原子论者的想法，（早若干年前，科学的原子论者亦认为原于是实在的，是常的。至到现代原于科学的发展，始知道原子亦非物质构成的最後——实在或常。）此种微尘的原子论，当然，不及今日的原子论者，实实在在地对物理作了一番精细的试验而後求到的了解。但这且不去管它，因为微尘论者究不是科学者，现仅就此种原子（微尘）的观点，而以之可以说明印度原来亦有过视物质不变的微粒为涅槃的主张。有了此种主张，自然会转到唯物的观念上去，「无和合者即是离散，散者即是涅槃」，这正说明了此一观念的表现。昆世论师们认为世间一切物都是地、水、火、风、虚空、微尘等和合而生，将此和合者拆开（离散），就是一绝对的「空无」，以「空无」之状态而名为涅槃，不就是极虚无之极唯物观么？

综观之，虽各家所述的涅槃内容不同，但对涅槃的定义，除了苦行论派和净眼论派外，却有几个这样的共同点：

一、视涅槃之体，为诸法之源。

二、涅槃之体亦即能生者，能创造者之宇宙实在。

三、涅槃之体是常（永恒不变），凡常者即名涅槃。（如时论、虚空论、佞怯派之自性论等均是。）统就各家之内容分析看，亦可类别为宇宙的（如时、方、虚空、风仙、水等）、行为的（苦行派、行苦行派等）、唯神的（梵、自在天等）、唯性的（佞怯派）、唯物的（昆世论派）。总括之，不过是从本体论与人生论的两个观点出发。然不论是横说竖说，总而言之，「涅槃」的定义，在学派兴起时代的印度，它包括了所有思想的总体、价值、目的，和人生最後的归宿、宇宙的实在等种种涵义。它是一切生因，亦是一切灭因，回到那裏，那就是真正永恒的所在。

注释：

①参照高楠顺次郎、木村泰贤二氏共著《印度哲学宗教史》总叙篇第二节。山口益、佐佐木教悟氏合译《印度文化史》四十三页。

②同注①。

③参照注①及 H·Oldenberg 氏著 *Die Lehre der Upanishaden Und die Anfänge des Buddhismus*, 之绪论篇 C9tting EN 1915。日译本二十五——四十七页。

④《印度哲学宗教史》三十八——四十二页。

⑤参照注④及《印度文化史》第一章。

⑥参照注④第三篇（奥义书）第一章，及注③第一、第二章。

⑦参照注③最後一章（佛教之起源）。

⑧同注⑥。

⑨《印度哲学宗教史》第二篇（梵书）。

⑩同注上第一篇第三章第一节·一五一页。

(1)同上九十二——九十三页。

(2)《梨俱吠陀》第一卷一五四第五颂·日译本。

(3)同注⑨七十七页。

(4)参看注③第一节（死与彼岸）。

(5)H·Oldenberg 氏之原注云：第一生为自然的生，第二生由於行祭而获得的资格。

(16)《印度精神》二八二页。

(17)三法印是：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，此三法印与本偈对照看来便知其如何依据分判了。

(18)《智度论》卷二十二曰：「佛法印有三种，一者一切有为法念念生灭皆无常，二者一切法无我，三者寂灭涅槃。……摩诃衍中说诸法不生不灭，一相所谓无相。」此所谓一相无相，即统摄三法印，以寂灭之空义而显者，故谓从三法印，而演成一实相印。

(19)见羽溪了谛氏的《佛教涅槃之特异性》，刊於《哲学研究》二十号卷九，昭和十年。及同氏著《解脱与涅槃》，载於《印度精神》（世界思想讲座），昭和十五年。奥尔登堡氏的《从乌婆尼沙县到佛教》第三页、四四九亦作是说。但他又认为涅槃一语最早是古瑜伽派使用的术语·见注②。寺本婉雅氏则谓：「涅槃之语原，使用於优波（乌婆）尼沙士（云）哲学，为表婆罗门教之理想境者。」（《根本佛教中的净土教之起源》三十一页。）赤沼智善氏的《原始佛教之研究》一三七页，亦作如是说，并指出「梵涅槃」一语出《薄伽梵歌》中。

(20)Die Lehre der UpaniShaden Und die Antange deS BUddhiSmUS,（《从优波尼沙县到佛教》）日译本三八八页。

(21)同上。

(22)参照《印度精神》二八三页。

(23)宇井伯寿氏《涅槃论》，《理想》杂志六四号。

(24)《涅槃之道》二五〇页。木村善尧氏译。

(25)《根本佛教中的净土教之起源》三十五——三十六页。

(26)参看《大毘婆沙论》卷第二十九（大正藏卷二十七·页一四七）。

(27)同注（25）第三十七页。

(28)寺本婉雅氏引自「Sk 广 E. D bgWilliams·P. 542」。

(29)《佛教思想研究》五二九页，宇井博士著。

(30)《原始佛教之研究》一三八——一四四页。昭和十年版。

(31)《山口益博士还历纪念论文集》四十七页。

(32)寺本婉雅氏著《根本佛教汇於汁为净土教起源》三十二页。

(33)同注上。

(34)此节译语引自高楠顺次郎、木村泰贤氏共著《印度哲学宗教史》（中译本）二五八页。

(35)《印度精神》二九二——二九三页。羽溪了谛氏《解脱与涅槃》内引文。

(36)同上。

(37)《印度哲学宗教史》二五九页。

(38)同上。

(39)引自木村泰贤氏著《原始佛教思想论》三四〇页。

(40)巴利的长部第一经及汉译阿含的《梵动经》、《梵网六十二见经》等，这是学者们共认在原始佛教时期出现的经典。

(41)大乘经典均晚出於阿含部，尤其是《楞伽经》更较晚出。见山田龙城氏的《大乘佛教成立论序说》、椎尾辨匡氏的《佛教经典概况》、宫本正尊氏的《大乘佛教成立史的研究》诸著。

(42)《入楞伽经》成立的时代，据部分学者们的意见，晚於《大般涅槃经》，照此说则约在佛灭度後七百年代。然以提婆菩萨著《释楞伽经中外道小乘涅槃论》看来，则应较早。确实年代尚有疑问待考。

(43)如灯尽火灭，这在《游行经》（大正藏·卷一·页二十）中云：「灭行无有余，如灯尽火灭」，乃是指灭尽烦恼而言，并非一灭即都无所有。灭行无有余，是原始佛教涅槃的

果境，此果境在《本事经》中解释云：「不可谓有，不可谓无。不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无。」（大正十七·页七六五）这当可较易理解的。但假若只以「如灯尽火灭」，来形容圣者的「灭行无有余」就是什么都没有了，那就难免容易引起後人作「虚无论」之误解的。

（44）《奥义书》中的「梵」（Brahma）原是哲学上的，但自婆罗门的形式主义兴起後，便将哲学上的梵而转变成纯宗教上的人格神之梵天了。

（45）参照第五章（释大涅槃）一节。

（46）H·Oldenberg 氏：Dielehie def UpaniShadenUnd die Antange deS BUddhiS, mus, 第三部第二章及第三章（佛教之起源）各节。

第二章 涅槃思想的展开

第一节 根本佛教的涅槃观——解脱与涅槃

这所谓根本佛教的涅槃观，亦即是佛陀的涅槃观，盖如第一章第四节所言，当佛陀诞生时，正是印度各派思想纷歧混乱的时代，释尊既不能苟同他们的思想，自当创立新说以正是非，并俾以澄清当时思想界、宗教界之混乱状况，进而拯救该一时代。既属如此因由，则释尊在致达涅槃的方法和内容上，亦自当与当时各派的思想不同。但不同处何在？此当值得我们再作进一步的探究。

在第一章裏，我们已详述涅槃的起源及诸定义，由该详述中，得知《奥义书》的梵涅槃思想，最富於哲学意义，同时，也知道了该涅槃思想引起西洋一些学者们注意到佛教的涅槃，认为释迦佛陀乃是直接继承此一梵涅槃的观念而来，不过略予以进一步的发挥而已（见第一章注（31））。此一说法，虽然嫌其牵强，但在涅槃观念的展开上，却也无法完全否认其无理。只是此两者（梵涅槃与佛陀的涅槃）的实质，毕竟有其显著的差异，这在我们研究涅槃问题或印度的思想史上，不得不应予以判别的。梵涅槃就在《奥义书》古瑜伽派、《薄伽梵歌》（参照第一章第三节）等所涉及表现的意义来看，它究竟仍只是在显示一外在的「梵我合一」的思想。而佛陀的涅槃观念，却拉回来在表达自我内在的解脱境界（此「自我」非 Atman 意，只是今天一般喜用在个体上的通称。）此是西方学者们所未曾注意的。这点且不必多说，现仅就梵我合一的思想而言，虽然其内容是表现一超脱生死、痛苦，归於静止的梵的境界，但毕竟该境界只是显示著一消极的「虚寂」而已。仅是「虚寂」是否就是人生的最高境界，这当然仍是一个颇须要考究的问题。人生最高的理想，就印度古代思想发展的型态来看，它方面固需要解除人的生死和痛苦，而同时又需要获得一切智慧和幸福^①。此种理想，当也可以说不止是印度的，实际上，它代表了普遍人生一个共同追求的目标。若就此一理想的尺度来衡量，那么，梵我合一的思想，也就自不足以言其圆满。

首先，梵（Brahman）此一概念，它所表现的乃是宇宙一最高的实在，实在的本身，是宇宙的生因，又是宇宙的最後；但实在之体究如何存在，如何创生宇宙，如何解决宇宙现象中的矛盾，以及如何分出了众生体性的自我（Atman），这在《奥义书》中都未曾交代明白，此也即证当时的思想家们犹未深思熟虑及此。仅仅以「梵」所显之静境，导引自我（atman）的归入，就名其为之涅槃，这在释迦佛陀出世後的深究下，不能满意此说，亦自属当然^②。然而，既是如此，则请问佛陀的涅槃观，又究属如何呢？这便需要首从佛陀的根本才教义说

起了。

佛陀的根本教义，要约言之，自不出四谛、十二因缘的总（法）则，此总则之一的四谛，即苦、集、灭、道之法。苦集二谛为解说现实世界的构成因素与结果；灭道二谛则在说明如何致达人生最高底理境的方法和果实。十二因缘只就人生根身之构成及其生命的意义而言，从顺十二因缘的构成说，这便是有情的正报生命；从逆十二因缘的解脱言，这便是圣者的涅槃生命。这两者（四谛、十二因缘）亦可说原是同三思义的。但如何是致达人生最高的理境的方法以证果。如何是逆（亦云还灭）十二因缘的解脱以得涅槃！这却是一个极重要而又较深的问题。

通常说，四谛中的灭道二谛，即是追求理境一面的因我果^③，灭（Niroaho），亦即是涅槃（Nirvana）另一同义异语。此灭乃是针对苦（Dck—kham）、集（samudaYam）二谛而来；对苦集二谛作最彻底的否定。也换言之，消去了苦的因和果，那便是灭的当体。然而此当体所呈现的又是什么呢？又究如何才可消去构成现实界因素的苦集二谛呢？这亦便是後世部派佛教一个最主要的争端问题，如灰身灭智、涅槃虚无等批评，便就是因（解答）此（问题）而生。

其实，在我们探讨这个问题时，如果能懂得把握一个重要的原则的话，也并不会感觉太困难的——像部派佛教发生的那种争端。这原则就是应如何把握住理解释迦佛陀的涅槃方法，从方法中再看其当下所显的是什么。现就一言以蔽之，所谓涅槃方，以及当下所显者那便是解脱。解脱，这原也是《奥义书》上出现的名词，及人生最终的思想^④，但解脱的意义，则一如涅槃，和佛陀心目中的内涵，侷不相同；故解脱的境界亦即不同。佛陀对此，曾提出一个回异各家而超越、实践的解脱方法，从该方法之所显，亦即可证知佛陀所开示的涅槃意义。故果欲了解佛陀的涅槃观，而又必须要再从解脱的意义谈起。

解脱一词，梵语是 VimOkṣa，巴利语是 VimOkha，或梵 Vimukti 和巴 Vim-utti。此词的语原常有「离」或「舍」之义，是以 Muc 作为语根而构成的语句。但离舍的是什么？在梵语的本义中，便是离舍身心的束缚。离此束缚，即是解脱。故此词在英译中就被翻成为 Emandpation（解放），或 Freedom（自由）^⑤。果依此定义，则我们所处于现实人生的一切活动，不论直接的或间接的，在任何意义方面，都可说不外是为追求解脱（自由、解放）而努力。就如敦励人们的道德实践，或日常中的祈求神佛，甚至坏至掠夺他人的财物，悲剧的自杀等，都可说是属于一种追求自由、解放的冲动意念所驱使的行为。此种行为，不用说，在正当的情况下，就叫做善行；在不正当的情况下，就是恶行。然不问其动机与结果是善行或恶行，其最原始的意念，却不可说是不在为求自我超越现实某种被限（束缚）的满足。此超越现实束缚（不问是生活的、心理的、环境的、思想的、压迫的、或欲望的）的意念，可以说是人人最基本的共同心理。古代印度人憧憬解放的理想境界，也正是从现实人生及自然的身心束缚中观察，而期求离脱，进而获得一自由安稳的境地。为了满足这种要求，於是便不断地从各个思想的角度，创造出他们认为可以获得解脱的实践方法，尽管那些方法中许多是纷歧复杂而又低浅的，但不外都是人类历史上（或者说这地上）为求实现「自由」所奋鬪的形迹。^⑥

佛陀在人类这个基本共同的心理上，我们不必把他看作是神，与众生有何差异；也不应把他看作是神，与人有所差异。事实上，在佛教的历史中，他与一切人无异，纯粹是出发一种为求自我解放、自由的心理，而出家修道；及至他果真得到了那「真自由」、「真解放」的果实後，他才宣布他那超越印度各家各派的解放方法，愿天下人、愿一切众生同能得到。这方法，究竟如何，现让我们来作一考察。

从佛教最原始的经文中检查，佛陀的解脱方法，其最重要而又作为佛教思想发展的一贯中心，则属「心解脱」一法，心解脱，这在阿含经裏是曾经屡屡出现的语句；由基本的心解脱，而後又展开了许多冠以形容词的因而再形成各种特殊意义的解脱，如无相心解脱，

空心解脱，无量心解脱，时爱心解脱，不时不动心解脱等 等，这些特殊心解脱的名词，或许已多是佛陀灭度後由弟子们渐渐演说而添入的。但其最基本的「心解脱」一词却可断然相信，是出自佛陀的。佛陀自身的日常表现，也即是此心解脱界的自然流露。以後出现的各种心解脱的名句（术语），无非都是就佛陀所实践的表现处安立名相，以便於说明其「心解脱」的广大含义。

在这些名相的说明中，最可表达佛陀的实践境界及为後世佛弟子们所乐道而又易於解说体认者，则是那无量心解脱。无量心解脱不仅是表达了「心解脱」的基本意义，也同时正确地表现了佛陀的涅槃精神。且无量心解脱，後在大乘佛教，并作为菩萨行的践履规范。实际上，这本是根本佛教时期佛弟子们共曾修习 的佛陀的解脱精神。兹将无量心解脱（Appamāna—Ceto-Vimutti）的意义略释於下，所谓无量心亦即四无量：

一、慈（metta），亦称慈爱，这在巴利文的圣典中说明是：「扩大慈爱之心於第一方、第二方、第三方，乃至上下纵横充遍一切，广大无量，无怒无瞠，於一切处恒 以慈心而住世间。」^⑦以此无限的慈爱，一方面转化了自己的生命，尽烦恼为菩提，同时亦促起了无限的悲愍，透入众生的苦界。不但自己获解脱，亦求一切人得解脱。於是而进一步又有第二个心解脱：

二、悲（Karuna），以此悲心，行於众生，於一切处，舍己为人；其悲愍同情之度，扩而至於十方，无限无量。（巴利文原典，与上则经文所释慈心扩充各方无量者同。）

三、喜（mudita），这与悲亦可说同是慈的根柢。「喜者，因喜而有喜情，将是喜情，亦扩充至於十方无量。」^⑧人之心境，原本局於现实生活自我范围的障碍之中，但果若能沿此「慈、悲、喜」之心而实践，则自然而可离脱一切执著，不为一切所囚，而获得绝对自由的解脱。

四、舍（Upekkha），舍的本义，乃是离脱一切执著爱的平等心境之谓。这，也正由於有了无限自由的慈、悲、喜心，致才显出最後一种无量无边而绝对平等的「舍」境。

由这无量心的解脱，於是便超越了一切现实界的对立，而成为自他一如的世界。以无限的慈爱、悲悯、友情（庆喜他人离苦得乐，此亦可称做一种友情）。智慧（平等心境的舍无量解脱，亦即空观智慧之运行）来显露解脱生命的光辉，这便是根本佛教的涅槃观。实践这四无量心的行法，一起始即踏了解脱之门，但如何完 满其果实，就需视其实践的功力及扩大的心境如何。四心愈能扩充，则解脱的境界亦愈能扩大，扩至无限无边，那便是涅槃。人在此时，他不仅没有了自我的生死痛苦，也绝没有了不论环境的、生活的、自然的、思想的种种自他的烦恼障碍。而他所有的便是那心解脱的当体，那平等无碍的舍离境界。这是佛教在当时异於所有各 宗各派的涅槃思想，在梵涅槃以及其他理想境界中的独存者精神，都无这种无量心解脱境裏的霁月风光。耆那教的海马荼德罗（Hemacandr）所撰的《瑜伽 论》裏，虽然也説到了慈悲喜舍的修习，但那仍是借自佛教的^⑨。而其意义却又未深如佛教，仅仅窃取佛教的名相，给他的教义上作一新的发挥修持律法的解释。例如耆那教有一最大的特徵是持戒的思想，在持戒中又以戒杀为最重要，戒杀，这本是慈爱的精神，一种悲悯同情的发露；可是，耆那教对持奉戒杀的真正动机，却又 不在慈悲。他只是基於自我一种畏罪的思想，在耆那教的教旨裏认为杀生乃是所有罪恶中的最大的罪恶。杀一众生的生命，就必定要堕於地狱苦海，由畏怖将堕於苦 海的果报，於是就主张彻底的不杀。这与佛教的团体大悲，无缘大慈的思想，简直是截然天壤之别。佛陀的大悲心，纯由於悟入诸法平等、性无差别的同缘共境而 起。故其所谓修持无量慈心，无量悲心者，乃是既无所畏，亦无所求，而出乎一种法尔自然，任运如斯之情。佛陀开示他的弟子们时，并谓，修持慈悲行法，亦即是 实践我们人类应有应住而应乐的一种「牟尼」生活^⑩。这生活，从佛陀四十九年的教化中，以及诸大弟子们的日常表现，我们便可看出而获得证实。尤其到了大乘佛 教的菩萨思想，如维摩、胜鬘、文殊、普贤、观音、势至等，更无日不是履践此种牟尼生活。这一悲心

的涵度，要如《增一阿含经》卷三十二所云：「如来有大慈悲，愍念众生，遍观一切，未度者使令得度，不舍一切众生如母爱子。」（大正二·页七二五）乃至「愍念一切娟飞蠢动，如母爱子无有差别。」（同经第四十七）此种悲心，是何等伟大！与耆那教的畏罪修慈行悲相较，诚不可同日而语！

由此无量心解脱的说明，我们当即清楚，在根本佛教时代的涅槃观，那是多么积极、高明、超越而又平易，是的，事实上，佛陀所注意的是现实人生的根本问题，此问题即人类的痛苦原因，及如何解决的方法。在佛陀所观察到的人生的痛苦，其因素认为都缘由人类自身的贪瞋痴而来。虽然在传记上说释迦世尊的出家，乃是因痛感於人生自然现象的生老病死，始舍弃王位而欲求一解脱之道，但我们就仔细地考察大小乘经典的内容，与其说是释尊只注重人类生老病死的痛苦，勿宁说更是为了人类心理的恶毒及现实社会的矛盾现象而出世。所谓心理的恶毒者为何？便是经上常指称的众生烦恼的根本：贪瞋痴三毒。由於人类心理有此贪瞋痴之故，遂构成了这世界的对立现象，及种种不平等的状况。社会一切的矛盾现象，若寻根探源，亦莫不基於这个共同的根本心理。佛陀致所以察出人类此一共同心理，就历史学的立场解释，亦自有其当时社会的原因、背景与影响，此原因概括的说，可以分作两点：一是宗教学术界的思想，一是社会、政治界的现象。思想的如宗教学派的纷乱歧见；现象的如当时各地社会的黑暗以及婆罗门的阶级的歧视制度⁽¹⁾。由这种情况，使得佛陀不得不往深去追究，探察此种现象产生的原因何在。经追究深思的结果，遂发觉人类的痛苦产生及其矛盾，都在於各各心的颠倒和贪瞋痴缚。欲解决此痛苦与矛盾，亦即必须首求解除我人自心的颠倒和毒素心理的缠缚。解除此缠缚的方法，便如前所述乃是佛陀初转法轮的四谛、十二因缘。从这一解脱的目的与因素来看根本佛教的涅槃，也就可全然明了，其意义究竟何在呢？原来所谓涅槃，乃即是解除三毒之当体境界，并非超越现实的存在，另有一他方的如梵天似的乐土。三毒，乃缘众生的颠倒心理产生，既由心理产生，要解除它，当然亦就必须要从心理下手，此所以释迦世尊回异各家，独提出一心解脱之法。我们懂得这个理由，相信对心解脱的意义，也必将更深一层地领会。就以无量心解脱看，慈悲喜舍四法，可说无不是针对贪瞋痴之心理现象而施。不仅如此，即空、无相、无愿等心之解脱，亦莫不是为对治众生的颠倒心理所设。最显明者，就如《杂阿含经》卷二十六所说：「是故比丘离贪欲者，心解脱；离无明者，慧解脱。若彼比丘离贪欲心解脱，得身作证，离无明慧解脱，是名比丘断爱缚结慢无间等，究竟苦边。」（大正二·页一九〇）心解脱为离贪欲，慧解脱为离无明，无明亦即痴，这裏虽分心解脱与慧解脱，实则仍是同一解脱，只就其所发之用不同，而分别立名。

从这一则经文看，又当更具体的了解解脱的目的，乃在「断爱缚结慢无间等，究竟苦边」，断此苦边，便是涅槃。苦，在佛教来说，意义极广，它并不单是一般观念中的相对的苦乐之苦，一般人所谓苦，多只是就外在的感受而言，如生离死别、战争灾祸、处罚劳役、欺侮压迫等，这都是外在的感受，由境而生。佛教对此亦尝诠释为「诸受皆苦」之苦。受，包括了所有感觉界的苦感，但此种苦感尚不能全尽佛教所言之苦义，就上引杂含解脱所尽的「究竟苦边」之苦，便不止限於感觉界的诸受皆苦之苦，而是反回自身，概括了内在的苦因、苦根，潜在的根本烦恼、及微细的愚昧暗钝心理。此所谓苦，自是较一般观念中的相对苦乐之苦，（或伦理学上的非幸福之苦的苦），要深邃而特别彻底的多。或者亦可说，此「究竟苦边」之苦，为一切诸受皆苦之苦的根本总因。其根本者何？即众生界的颠倒心理，贪欲，亦解为渴爱⁽²⁾，渴爱便是缚结，缚结即苦。此苦乃深深地刻在各自的心之根底，或潜在的主观意识。此苦不除，则人亦就永远无法获得真正安谧恬静的境界。佛陀把握了这点，於是便倡出了这样一条内在的解脱之道。从自我意识的牢结裏解放出来，那才是彻底地由根拔起，把痛苦和束缚解除。故乃谓「渴爱之灭，是心解脱」⁽³⁾。渴爱，是自私的、烦恼的，但以四无量心对治，却正好是对症下药，而转为至公至大的无我宽怀。同时亦证到了解

脱自在的心境（无贪欲、无私心始可名为自在），此心境便是涅槃。

在这，不妨再把四谛、十二因缘作一概说，以便对根本佛教的解脱重点，来更深一层的了解。四谛，这是一个对存在与超越的两个世界的规则范畴，以佛教的术语言之，也就是泛说一切世间为出世间的因果圣谛。在上面已用过一般术语的「现实」与「理想」的范畴作其区别。十二因缘，则是特别作以解剖个体的人生。此二者在根源上都深切地关系到心解脱的意义，从贪欲边说，苦谛之因，即是渴爱；解此苦因，便是灭道。而十二因缘的无明、行、识，又莫不是「究竟苦边」的基本要素。由此要素构成的人生，而人类并固执其为实有的生命，这在佛陀看来，则指其毫无意义，个体存在的人生，只不过是因缘聚合所成的假相。就哲学的用语说，也不过是一种物体存在的自然生命。仅是此种自然生命，并不能表现出若何价值。但假如能否定精神上固执的实我，不循自然生命的泛滥而起贪欲（追逐物欲），则就可於存在体的自然生命的当下，获得一超越存在个体的绝对生命，此生命便可将无价值的自然生命的物体，而转变为一道德、智慧、无限光辉的价值生命。这转变的过程，亦可喻其是为「沙裏的淘金」；经过不断的洗链淘汰工夫，才可将沙粒变成纯金。关于这点，我们如果需要找一证明，那自然又最好是仍以释尊的本身为例，将他修道前的悉达多身，和菩提树下证道（此道亦即涅槃）後的释迦佛身作一对比。便立可明白此转变的意义及其价值了。

由以上所述，我们对根本佛教的涅槃观，就可作这样一个认识了；释尊的涅槃思想，乃在就现实人生、众生痛苦的根源处找寻解决，找寻一安放身心的所在。不求神，不祷天，撇开所有不符事实的（亦即不符诸法实相的）异端邪说，只就以人的本身为发掘理境的中心问题。当然，此亦即把人从平凡转到超越，由超越再到完成。以佛教的术语言之，亦即由凡夫到四果，由四果再到佛地。在超越的生命中，如以当时涅槃的通义解释，亦同样含有形而上学的意义在内，如所谓不生不灭，绝对如如的境界。在释尊的看法是，所谓生死，所谓忧悲苦恼等等，莫非是无明、贪欲造作的形迹、颠倒心理的影相。只要无明破，贪欲便可除，生死便可脱，忧悲苦恼等亦可解。这自不用去求天祷神，或任何外在的攀望。盖无明与贪欲不破，即使是往生了梵天，亦同样无法解除忧悲生死苦恼的缚结，获大自在；此所以佛陀曾经告诫弟子，即使生天，待其天福享尽，亦仍将难免五衰苦相现前⁽⁴⁾。在另一面看，佛陀的涅槃观，亦可说同样含著有宇宙论的意义，但此宇宙论却不是外道们所称本体意（人格神的本体、或实在形式的本体），而是诸法共同的法性。佛陀由观察诸行无常，为诸法无我之故，於是悟到了各各自性的本空寂灭，此寂灭便是不生不灭的涅槃之体。破贪欲、除无明，也就在求自心之解放出来，契入这寂灭之体。由有此体，故众生与一切万法始共一寂静本体之相，此寂静本体之相，因其属诸法之共性，故亦可名其为宇宙之相，就此一点说，故也可谓佛陀的涅槃观，含有宇宙论的本义。无相心解脱，空心解脱，不动心解脱等等，在其究极意义上，亦无不相契於此万法虚灵明净的「法尔体性」；慧解脱则正为亲见（证）此寂静之相。因这种意义的关系，表面看来，也又可以说佛陀的涅槃观与印度传统的和诸学派的涅槃意义相同，然它真实的内容及方法则大异。至後在原始佛教中亦多保持了此一盘的意义和精神，及到部派佛教⁽⁵⁾才沦於言说纷纷的争议。固然，原始佛教中亦留下一些值得争议的问题，致才有部派佛教的产生。至待大乘佛教出世，才真正地发挥了佛陀的涅槃思想和解脱精神。此在後面当次第述之。

第二节 原始佛教的涅槃

原始佛教的经典中，有关涅槃的思想，不出於有余涅槃和无余涅槃。此二种涅槃，在佛教涅槃思想的发展过程中，所占的分量最重要，从原始佛教至部派佛教，整个佛教的思想，可谓都是以此二种涅槃作为中心。部派佛教裏种种涅槃观的歧见，亦均是由这二种涅槃而生。故有余和无余的涅槃思想，就对现代的佛教学者来说，亦仍是非常重要，而值得探

究的。

研究这两种涅槃思想的人，在现代佛教学界裏可说极多，尤其是西方的佛教学者们，他们所研究的涅槃思想，几乎可以说纯是以此三种涅槃作为研究的中心或批判。在研究的结论中，常因不能完全了解此二种涅槃的意义，而致於错误、曲解处者百出。在现代西方的学者中，谈到对佛教的涅槃思想较具有深刻认识研究的人，应该可以说要数苏联的西杰尔巴托斯基 (Th. Stcherbatsky) 氏了。他的 *The Conception of Buddhist Nirvana* 一书，在涅槃理念的解釋和认识上，比以往欧洲的佛教学者们要深刻得多，也正确得多⁽¹⁶⁾。但是他所理解的，只是根据龙树的中论思想一部分而来，虽然在深度上，他已经相当把握住了空观的涅槃理论，然毕竟此已是大乘佛教的思想，而非原始佛教或部派佛教的涅槃观，且就大乘佛教来说，如果只了解《中论》的涅槃思想，不就全面的大乘经论考察，那对涅槃思想还不免会有所偏差的，因为《中论》的深义，如果只从《中论》的本身去看，也许不仅不易显出「毕竟空」的涅槃价值，反或尤易曲解佛教涅槃思想。西杰尔巴托斯基氏虽尽量避免了此种曲解，可是仍难免有落入某种高度形而上式的唯物空见⁽¹⁷⁾。至於说到本节所言的原始佛教的有余依和无余依二种涅槃，则及至今日，仍难在西洋学术界中找到有较完满或称意的著作、论文。在亚洲学术界中，当然还不乏有许多具有正确性的研究论著，如印度的 N·Dutt 氏⁽¹⁸⁾，日本的宇井伯寿、赤沼智善、林五邦氏等学者，他们对二种涅槃界的研究，都有相当深度的认识，但是如就佛教全般涅槃思想的发展考察，则他们所理解二种涅槃界的深度性和广泛性似乎仍嫌不足，这也许是他们在研究的整理上，未曾想到作详尽精深的探究，只将其概念能大体交待清楚便以为足。以本人所读到的有关这个问题的著作和论文说，觉得也只有林五邦氏的〈二种涅槃界汇〉、〈关于二种涅槃〉，对原始佛教的涅槃观念，交代得较为清楚。然而清楚并不能表示对整个有关二种涅槃界的意义描绘得最详细或最深刻的了。因此就问题而言，有关有余或无余的原始意义及演进意义，仍有求其进一步研究的必要。不过本人在这篇论述中，也不能作极详尽的阐述，因为限于时间与篇幅的关系，拟留作他日再作一专论补充。本节所述者，仅就阿含经中所载有关二种涅槃的意义及其异同处，作一探讨，藉以一窥原始佛教的涅槃观的基本意义所在。

依据现代的学者们对二种涅槃思想的起源的考证（也可以说是语源的研究），已经了解了此所谓，「有余依」(Saupadisesa) 和「无余依」(Anupadisesa) 仍是受著《奥义书》的影响而来⁽¹⁹⁾。在 *Muklika—up. II* 的序品裏，即载著有「有身(或有命)解脱」;(jivam—Vimutti) 和「无身(或无命)解脱」(Ajivam—Vimutti) 之语，且有身和无身解脱的内容，与此二种涅槃的意义，亦可说毫无差别。这在求理解原始佛教的涅槃的意义来说，实在是值得注意的。关于此点，暂不能就原始的材料，作深一层的比较的研究，且俟异日再论。现即就阿含所载二种涅槃的内容说起。

在阿含经裏，不用说，对有余和无余涅槃的意义所述及甚多，尤其是在《杂阿含》和《增一阿含》裏⁽²⁰⁾。现就汉译阿含以及巴利圣典，和《本事经》等来看，对此二种涅槃的界说，可以找出三种不同的解述。即是有关有余和无余的定义有三种不同的记载。这勿怪乎使得部派佛教，发生了种种争议。三种不同的记述是：

- 一、有余涅槃为圣者生身所证，无余涅槃为圣者死後所证。
- 二、有余涅槃为不还果所证，无余涅槃为阿罗汉果所证。
- 三、有余依与不还果或说是一，或说非一。阿罗汉果所证者亦仍为有余依。

此外又讨论到佛陀所证的涅槃为何，及灭度後是否存在之问题。兹就第一项说起：

一、有余涅槃为圣者生身所证，无余涅槃为圣者死後所证，这原是一般通用的解释，即有余涅槃为已证果者，而生身仍然存在，余此依身所证之涅槃，故谓之有余涅槃。无余涅槃则是依身已去，而证入了涅槃最後的境界，不再有依身所感受的任何痛苦、烦恼，故谓之无余涅槃。此种解释在後世佛教，更特为流传。在原始经典上，虽然下似後世佛教谓必

待依身（五根所持之体）灭後始进入此层境界，但多也是谓进入此层境界，亦即临将依身灭除，受感皆尽之时始得证人。如《本事经》谓：

漏尽心解脱，任持最後身，名有余涅槃；诸行犹相续，诸所受皆灭，寂静永清凉，名无余涅槃。众戏论皆灭，此二涅槃界，最上无等伦，谓现法当来，寂静常安乐。（大正十七·页七六五）

此即清楚地说明，有余涅槃虽已是「漏尽心解脱」，但仍任持著最後的依身，故其解脱，而叫做「有余」。无余涅槃虽还是「诸行犹相续」，可是「诸所受」却都已经灭了。此後当不再感受依身，不用说，这经文也给後世佛教解释有余无余涅槃作了最佳的依据，如「谓现法当来」，即分明了有余和无余两个不同的涅槃世界。有余是现法的，无余是当来的。两者虽有所不同，但却也是同一境体，所谓「寂静常安乐」，这在南传巴利部中的 *Itivuttaka* 裏亦有著相似同样的说法：

比丘众等，有三涅槃界，汝等当知，何谓二涅槃界，即有余依涅槃与无余依涅槃界是。何谓有余依涅槃界，比丘众哟！比丘等证阿罗汉者，为漏尽者，成就净行，所作已了，重荷已释，（自身之）目的已遂，灭尽有结，正智解脱，而五根犹存，感快与不快，经验苦乐，贪瞋痴灭。比丘众等，此是有余依涅槃界。复次，何谓无余依涅槃界，比丘众等，比丘已证阿罗汉，已漏尽者，成就净行，所作已了，重荷已释，（自身）目的已遂，灭尽有结，正智解脱，诸受皆灭（日译：不乐享 诸受）唯一清凉。比丘众等，此即无余依涅槃界。（21）

此都说明了有余依与无余依之分别所在，其要点就在最後之诸受问题是否灭尽。灭尽者谓之无余，未灭者谓之有余。受，从根本义上说，应是五蕴存在之质身，五蕴解消，前「受」亦不复存在，如谓「不受後有」，後有不受，则自是进入无余依涅槃。但上引两节经文，并未直截了当地把「受」解作五蕴之质身，从「诸行犹相续，诸所受皆灭」看，似乎五蕴之身仍存，而只不起对感觉界的「诸所受」而已。此受只算是五蕴之一，谓色、受、想、行、识之受，广泛地说，自然亦可把它看作是构成现实存在之相因。苦乐忧悲，生死烦恼，扼要地说，亦莫不生於「诸所受」之分别。有余涅槃虽已灭有结，已尽漏业，但因五根之身仍存，於是冷暖饿寒仍为此根身所「受」，而感犹有未尽，未达究竟。到了无余，则根身亦即将舍，虽「诸行犹相续」（此行可解作现象，并可解作业体根身。与五蕴之「行」有别。）却已抵「诸所受」皆灭之境界，於现象诸行中不再起妄见分别。及待根身舍时，亦非死之业报，盖其已无死之业报之感（因受已灭），而是顺舍报（死相）之相，直入最後之究竟涅槃。故《本事经》称为「众戏论皆灭，此二涅槃界，最上无等伦」。二涅槃界，在此处看起来，并无果位之差别，只是同一涅槃体，於依身余不余处立为二名而已。

又再如长行偈颂云：

如是不取执，依於有眼人，说二涅槃界。一者於现法（*Ditthadhammika*），已灭有结因，唯街余依身。次者无余依，为灭未来有，以知无为足，获心解脱故。引生有因灭，彼等达法要，乐於寂灭境，如是舍诸有。（22）

此偈颂则更明显地界定了现法与未来，为有余与无余涅槃意义之差异所在。

此种解说，在佛教传统上也可说最为普遍。一般都认为是，有余涅槃必定还有一度死亡，故纵其灭尽有因，而现法存在之有体，还必需要经过一度死苦。至於无余涅槃，则正是要经过此一度「有」灭，始才真实地进入，也才真正不再受後有。此就在汉译的《长阿含》的《游行经》上，於佛陀的入灭时，也有著这样的记载，如说：「复次阿难，如来於无余涅槃而般涅槃。」（大正一·页十六）便即是表明无余涅槃为圣者灭度时，最後所跨入的境界。般涅槃必须要於无余依涅槃，才能般入。换言之，般涅槃而就是般入无余涅槃。南传的 *Udana* 经中，在叙述佛陀於最後接受纯陀的供养，临将灭度时，亦同样对此二涅槃作了这样的分别：「世尊在食了 *Sujata* 後，於有余涅槃界般涅槃，而给与 *Cunda* 食後，於无余涅槃界而般涅槃。」准此而言，则便知佛陀之成道，乃即是以现身所证得的涅槃为有余涅槃，於娑罗树下

的入涅槃而为无余涅槃。(23)

这就更加明显地界定了二种涅槃，一是生身所证，一是入灭时所证。换言之，也就是：圣者之死（此圣者在原始佛教的教义上，均指已证四果而言）谓之无余涅槃，圣者之生即有余涅槃。然而原始的经典上，却又不尽同意这种说法，汉译的阿含经裏，即有与此相反的说明。这便是第二项中所要论说的。

二、有余涅槃为不还果所证，无余涅槃为阿罗汉果所证。这说法是将二涅槃分为二果次第所证，且阿罗汉果证无余涅槃时，并非临将入灭，而是即现身得阿罗汉果，即现身得无余涅槃。也可换句话说，得阿罗汉果时即得无余涅槃，此乃为一而二，二而一者不可分开。经云：

比丘如是修习七觉分已，当得二种果，现法得漏尽无余涅槃，或得阿那含果。（《杂阿含》七三四。大正二·页一九六）阿那含果在四果位中属第三果，译意便是 不还果。现法得漏尽无余涅槃，便是第四果，属阿罗汉果。在《中阿含》则指出：「或现法得究竟智，或有余得阿那含，」（《中阿含》二十五。大正一·页五八 四）究竟智，这在小乘果位中，即是指阿罗汉果所得的。有余得阿那含，不用说，便是指的第三不还果了。再如《增一阿含》卷第七云：

尔时，世尊告诸比丘：「有此二法涅槃界，云何为二？有余涅槃界，无余涅槃界。彼云何名为有余涅槃界？於是比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是谓有余涅槃界。彼云何名为无余涅槃界？如是比丘，尽有漏成无漏，意解脱，智慧解脱，自身作证，而自游戏，生死已尽，梵行已立，更不受有，如实知之，即是谓无余涅槃界。」（大正二·页五七九）这则经文说明得更清楚，不还来此世，是有余涅槃界；梵行已立，更不受有，如实知之，即是无余涅槃。「如实知之」一句，极为紧要，这表明著证无余涅槃，亦并非要待临终灭後始得，而是於现身中，清楚地知道自己将不再受「有」，便是无余涅槃了。此「有」乃是生死之相续相，生死不再相续，那就是无余涅槃。但证此涅槃，只要「意解脱，智慧解脱」，即可「自身作证」，不需要等待灭亡时而般入这无余涅槃，生死已尽，梵行已立，所作已办，更不受有，这原是阿罗汉果的通义。从这些引徵中，我们已可明了，无余涅槃者即是阿罗汉境界，有余涅槃者是阿那含境界。这与第一则所说恰好相反，第一则是说有者为阿罗汉生身所证，无余者为阿罗汉灭度所入。正如林五邦氏所说一样：

由於到达阿罗汉，不是无余涅槃，而是以圣者的入灭（般涅槃）解作无余。因此，有余涅槃便解作了於现法中证得的阿罗汉，无余涅槃则为有余的延长，看作圣者死後的世界。而今却把此有余涅槃又解为不还果，那就完全与上述（在本文便是第一项所述者）所释不同了（24）。

三、有余依非不还果，阿罗汉果始为有余依。

第二则是说，有余依即是不还果所证，无余依为阿罗汉果所证。但在同一《杂含经》中，却又有了相反的解释，这解说是：

尔时，世尊告诸比丘，如上说差别者，此七觉分修习多修习，当得二果，得现法智有余涅槃，及阿那含果。（《杂阿含》卷二十七·七三八。大正二·页一七九）

此一解说与第二则中引同经七三四节云「若比丘修习七觉分已，当得二果，现法得漏尽无余涅槃，或得阿那含果」恰恰相反。这裏说，得现法智有余涅槃，及阿那含果，乃将有余和阿那含分开，为两种果位。七三四节云「得漏尽无余涅槃，或得阿那含果」，是将无余和阿那含分开为两种果位。一是七三四，一是七三八，中间只相隔三节，这看来使人怀疑，後者可能是刻字错误了，否则在同一经中怎会有此一字之差，而致使改变了一个完全相反的意思呢？可是，这节（七三八）经文的意义，在别的经上又并非没有，例如《本事经》四·二云：「如是瑟刍於三果中，我说定能随证一果，谓於现法或证有余依涅槃界，或不还果。」（大正十七·页六七八）这与上引《杂阿含》七三八「得现法智有余涅槃，及阿那含

果」完全是同样的。不还果亦即阿那含果，以此说来，那么《杂阿含》七三八节的意思并没有错，它的字当也就没有刻错了。若不错，则这第三种不同的解说，也就可以成立了。在《本事经》的偈文中，且有说：「生胜定上慧，尽生老死边，证有余涅槃。」（大正十七·页六八一）尽生老死边，以第二则所引的经文意义来说，应是证无余涅槃的阿罗汉果，始可做到，无此却指为有余涅槃的了。关于这第三种的说法，在巴利圣典裏，亦有许多作这样的解释（25）。

总之，从原始的经典看来，在原始佛教裏，对有余和无余涅槃界是有这三种不同的解说的。至於无余涅槃的定义究竟如何，可以《中阿含》卷第二及《本事经》卷第三两则解说，作为代表：

云何无余涅槃，比丘行当如是，我者无我，亦无我所，当来无我，亦无我所，已有便断，已断得舍，有乐不染，合会不著，行如是者，无上息迹，慧之所见，而已得证。（《中阿含》大正一·页四二七）

云何名为无余涅槃界，谓诸瑟刍，得阿罗汉，诸漏已尽，梵行已立，所作已办，已舍重担，已证自义，已尽有结，已正解了，已益口解脱，已得遍知，往於今时，一切所受，无所因故，不复希望，皆永尽灭，毕竟寂静，究竟清凉。（《本事经》卷三。大正十七·页二（九）

此两则所论无余涅槃的意义极明，无我我所，即已超越一切的对立，不仅是现在超越，当来亦超越。所作已办，已舍重担，已证自义，已正解了，已得遍知，这纯是从道德、智慧而致达的圆满境地。到了此层境地，自己无所遗，亦无所缺。以此无所遗，亦无所缺的圆满意义来解释「无余」，则无余的意义，就自不只是「无依身」的说法了。无依身或者也只是从凡情的立场，观察有「依身」就不免仍有自然界（如生老病死）或社会界五（业所感的现实社会）所加予的苦痛，有一分苦痛，则就不可谓之无所缺，或无所遗了。由此，而想为然耳，於是便自自然然地产生了无依身而当作「无余」的正解。当然，如圆满无缺的根本意义来说，无余涅槃也正是通向大乘的，只不过没有大乘涅槃思想那样的积极性罢了（26）。虽然如此，而通常对无余涅槃的解释，大家仍将其作为般入涅槃的一种最高境界。既是般入涅槃，那么无余者又以何可以存在呢？（这也就是无依身之说，之易於引人误解或难解。）有存在之物，便非无余，无存在之物，岂不成了虚无？说明这一点，在部派佛教中就是一大争论。现在且不去谈那种争论的底细，事实上，原始经典裏，也早已对此作了解答。就如刚才所引的《本事经》，在该节经文的下面，接著便说「隐没不现，惟由清淨，无戏论体；如是清淨，无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无。」这表达得极为清楚，也很深远。有与无，或非有非无，都不足以来说明般入无余涅槃的形状。《游行经》上谓世尊之入灭，亦是於无余涅槃而般入涅槃的，那么世尊般入此一涅槃，究是怎样一个存在状态呢？《杂阿含》卷第三十二有一节经文特别说及，该经文是叙述外道向舍利弗质问佛陀涅槃後是否存在，及如何存在的问题，正可以引来补充证明《本事经》上所说的「不可谓彼亦有亦无」，或「非有非无」一义。

「云何舍利弗，如来有後生死耶？舍利弗言：诸外道，世尊说言，此是无记。又问，云何舍利弗，如来无後生死耶？舍利弗言：诸外道，世尊说言，此是无记。……又问尊者，舍利弗，云何所问如来有後生死，无後生死，有後无後，非有後非无後，一切答言，世尊说是无记，云何为上座，如是愚痴，不善不辩，如婴儿无自性智，作此语已，从座起去。」这可见佛陀灭度後的存在问题，在当时已引起广泛的注意，然当时佛弟子们，对此亦无法善予答覆，只能回答说是无记。仅仅只有这样一句「无记」，这自是没法可令怀疑者满意的。舍利弗回答了这个问题後，他大概也感觉到其意义的严重，难以自安，於是就走到迦叶尊者的地方去，和迦叶讨论。

舍利弗知诸外道出家去已，诣尊者摩诃迦叶所，共相问讯慰劳已，退坐一面，以向与诸外道出家所论说事，具白尊者摩诃迦叶：尊者摩诃迦叶，何因何缘，世尊不记说後有生

死，後无生死，後有後无，非有非无生死耶？尊者摩诃迦叶语舍利弗言：若说如来後有生死者，是则为色；若说如来无後生死，是则为色。如来者色已尽，心善解脱，言有後生死者，此则不然。无後生死，有後无後，非有後非无後生死，此亦不然。如来者色已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。舍利弗，若说如来有後生死者，是则为受为想为行为识，为动为虑为虚狂，为有为，为爱，乃至非有非後非无後亦如是说。……如是因，如是缘，故有问世尊，如来若有若无，若有无、若非有非无後生死，不可记说。（大正二·页二三六）

不可记说，换言之，也就是不可思议，般入了「寂灭涅槃」，要想用经验的知识或概念，去想像推测那存在的涅槃境状，这自是无能的，也是徒然妄想的。如来般入了涅槃，是这样的意义，一般阿罗汉般入涅槃，也同样是这种情形。在《增一阿含》卷二十，记述世尊有一次徵询一个有大神通的梵志，该梵志可以从髑髅的察看中，明白死者的死因和生趣。世尊举各种髑髅以问，该梵志均对答正确，最後世尊便举一阿罗汉的髑髅来，询问梵志，此人已生何趣，因何而逝？梵志便无法以应了。他运用了所有的神通，最大的力量，也无法观察出来阿罗汉髑髅的死因和逝後的住处。最後世尊告梵志言：「梵志，汝竟不识是谁髑髅，汝当知之，此髑髅者无终无始，亦无生死，亦无八方上下所可适应，此是东方界普香山南，优陀延比丘於无余涅槃界取般涅槃，是阿罗汉之髑髅也。」（大正二·页六五〇——六五一）

这也可以证明无余涅槃之无处无方无对，非有非无，不可记说之义。此一境界是不易说明的，也难以想像的，但在好疑喜辩的凡夫们，就不免要引起各种推测，而纷纷议论了，於是乃有部派佛教涅槃争执之出。但不论如何在原始佛教中，原始佛教的涅槃观，是绝非虚无的，也非概念的。而是一实践的，从静态的寂灭中，以求否定生死、痛苦、矛盾现象的浮面，在超对立与言诠的案臼中，可谓已发展到了最高峰，此以《本事经》所述者便最足以代表此一时期的涅槃观念。此观念就在说明，当一人到达了完成圣者的阶段（所作已办，梵行已立，此也就是从凡夫到圣者一切完成的阶段），他的一切也就完成了（不论是思想的、道德的，或智慧、价值的），进入此一切完成的阶段，精神上也就体证了一个宇宙最高的自在而绝对的境界。此境界，不可说，亦不可思议，因为它是绝对的，所以也就不能说是什么「亦有亦无」，或「非有非无」，一说有无，便落入了对立形态（如所谓「色」者），或感觉，概念的层次（如迦叶答舍利弗云，即是受想行识）。要言之，此境界乃只是一个完人的安息处所，这便是原始佛教的涅槃；它之有异於大乘佛教者，乃在於大乘认为完人（圣者）没有安息的处所，若有处所，也只在其永远做不完的利生工作之中，而此（原始佛教）则异之，认圣者之最後，仍有一无余涅槃可得，可作一绝对的超越的安息境界。

第三节 部派佛教的涅槃观

在部派佛教时期，发生争论的问题很多，涅槃，不过是其中重要之一。为什么在部派佛教期间，会有这些争论？不用说，就是因为对释迦世尊所说之法，发生了种种解说和疑问。佛陀在世时，并没有给他自己所说的话，留下笔记，更没有作下注解，把真理传给弟子後，弟子们也只是就凭所听者来传诵、来实践，等到佛陀灭後，大家感到不再有导师随时指导传授，时间久了，必定会把佛陀的教说遗忘、或歪曲，於是赶紧召集众同门结集，根据各人听闻佛陀之法，统一记述起来（27），同时互相参照审定增广，以便完整地接受佛陀的遗教（思想），而继续传扬。这便是有名的佛陀灭後三个月於王舍城之法语结集。之後继有昆舍离城，华氏城等等结集。有了这种灭後的结集，便自然也就有了传诵分歧的意见。这因为佛陀之说法，并非为一人或为一事而说，而是随各各弟子之机，随时随处随事而施求达菩提，完成德智之教化（28）。这一来，就自然有了参加结集者的记述之法语和意见不同。不同的传诵经记录下来，到了後世就自有了种种不同的解说，距离佛世愈远，解说的意见，当然也就愈会分歧。演至部派佛教，此种分歧便已达到了最高峰。故在这一段期间，发生争论的问题特多，同时也就因此，演成了许多派别，因而叫做部派佛教（29）。宇井伯寿博士

在其《佛教思想研究》上，也曾经作过这样的解释：「佛陀之说法，原只是一些原则的纲要和法数名目，将此而传给弟子们的暗诵，待要解说的时候，便各随己意阐述，迄到佛陀灭後，时代渐远，解说者愈渐异，到了後来，便各自想确定自己所传授之敦权，乃愈注重法数名目之理解和阐释，由此一倾向的结果，便造成了各自解说不同的派别。於是遂有了小乘佛教，随著此一变迁，涅槃的内容，也就必然的蒙受了变化。」(30)

诤端之起，即是由此各随己意的解说而来；内容之复杂化及演变，也即由此整个思想之推演敷述所致。有了演变，则涅槃的诤论，自是无法避免。

关于这诤论的整个内容，本文暂无法细述。现仅就《昆婆沙论》、《发智论》，及参照西杰尔巴托斯基氏的 *The Conception of BUddhist Nirvirvana* 第六章等所触及者，略为论述，余则他日另详。

《阿昆达磨发智论》，及《大昆婆沙论》所诤论的问题，重点仍在有关於二种涅槃界。有谓涅槃是有学无学，有谓涅槃是非学非无学，有谓涅槃是善，有谓涅槃非善，各各逞其「己见」互执一义。至於有余和无余涅槃为何位所证，则二论多与上述第二节第一种（原始佛教的）涅槃观相同。如《发智论》云：

云何有余依涅槃界？答若阿罗汉，诸漏永尽，寿命犹存，大种造色，相续未断，依五根身心相续转，有余依故，诸结永尽，得获触证，名有余依涅槃界。云何无余依涅槃界？答即阿罗汉，诸漏永尽，寿命已灭，大种造色，相续已断，依五根身心不复转，无余依故，诸结永尽，名无余依涅槃界。（《发智论》卷第二。大正二十 六·页九二三）

这正如上面第二节第一种所说，有余者为依身所证，无余者为无依身所证。《昆婆沙论》亦作如此同样意见：

云何有余依涅槃界？答若阿罗汉，诸漏永尽，寿命犹存……，诸结永尽，得获触证。云何无余依涅槃界？答即阿罗汉寿命已灭，诸结永尽，若作是说，则生三界阿罗汉，若有色身，若无色身，若有心转，若无心转，若具五根，若不具五根，但有寿命，皆名住有余依涅槃界；寿命已灭，皆名住无余依涅槃界。（大正二十· 页一六七下、一六八中）

从这看来，可说是纯是承原始佛教第一种有余、无余涅槃观而来。到了昆婆沙论师则更清楚地用有寿命与无寿命，来肯定的划分二种涅槃界。在这点上，整个部派佛教，似乎都无多大诤议，他们所诤议的，只是在穷究涅槃属何所证？以及有余、无余涅槃的境况究竟如何？如《婆沙论》卷第三十二云：

谓或有执，有余依涅槃界，有自性；无余依涅槃界，无自性。为遮彼执，显二种涅槃界，皆有自性，或复有执，有余依涅槃界，是有漏；或无余依涅槃界，是无漏；为遮彼执，显二种涅槃界，皆是无漏。或复有执，有余依涅槃界是有为，无余依涅槃界是无为，为遮彼执，显二种涅槃界皆是无为。或复有执，有余依涅槃界是善，无余依涅槃界是无记，为遮彼执，显二种涅槃界，皆是善性。或复有执，有余依涅槃界是道非道果，无余依涅槃界是道果非道，为遮彼执，显二种涅槃界，皆是道果。……或复有执，有余依涅槃界是谛摄，无余依涅槃界非谛摄，为遮彼执，显二种涅槃界，皆是谛摄……。

此均是反映当时对涅槃诤执之所在。《发智论》中云：

涅槃当言学耶无学耶，非学非无学耶？答涅槃应言非学非无学。有作是说，涅槃有学有无学，有非学非无学。云何学？谓学得诸结断，得获触证。云何无学？谓无学得诸结断，得获触证。云何非学非无学？谓有漏得诸结断，得获触证。於此义中，涅槃但应言非学非无学……又涅槃不应有学有无学，有非学非无学，若如是者，应成二分诸法，不决定故，应有杂乱，是则不应施設诸法性相决定，佛亦不说涅槃有学有无学性。

这亦正是一诤议之所在。复有关於涅槃自体有无的问题，各学派的意见，亦都是对立的。说一切有部以涅槃为「无为法」，依智慧的抉择力断烦恼时，便离脱了一切有漏法的系缚，而得解脱；由是乃谓涅槃，亦即择灭。此择灭以离系为性，主张其自体是实有的（见

《大毘婆沙论》卷三十四)。经量部则反是，而认为涅槃只是烦恼和诸苦永灭所施設之名，其永灭的分位，不过被假立的，因此而谓涅槃，并没有另外一个「自体」存在（见《俱舍论》卷第六）。在《婆沙论》卷三十二裏，对各学派有关涅槃的学、无学，及非学、非无学，有体、无体，一体、多体，均作了极大的辩论。转变论者，谓涅槃是学、无学，及非学、非无学转变不定的。决定论者，则否认涅槃之体是学、无学，或非学非无学此三种主张。虽然如此互相诤论不已，但各学派却仍有一共同之点，此点即是，咸认永断烦恼、诸苦，其断处便是涅槃。关于一切有部的立场，它的要义则是：

一切中唯有涅槃之实，是善是常，无余尔名同类，谓所余之法，有善非常，有常非善，有二俱非，涅槃独俱善与常二义。是故名为独不同类。（《大毘婆沙论》卷第三十一）由这，也就可知说一切有部为何要主张涅槃之体是实有的了。此一主张，假如欲从原始的经典中来找寻它的根据，那么在前面第二节所引《本事经》及《中阿含经》解释有关无余涅槃的一则，就可获得依凭了。因为《本事经》与《中阿含》，都说明了得无余涅槃者是「诸漏已尽，梵行已立」的，漏尽自然是善，且无余涅槃的境状是：「隐没不现，惟由（或有）清静，无戏论体，如是清静，无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无。」由此来推演它，谓其是常，从绝对的立场看，当然也是可以肯定的。不过「常」的意义，在《阿毘达磨论》中，并还没有彻底发挥出来，真正发挥出来而成为绝对的超概念的「常」之意义，直到后来《大般涅槃经》出，才完全圆熟。

至於经量部之主张无自体，而致后人误其是虚无论的主张者，亦并非没有契经的根据。例如《俱舍论》卷第六所言的灯焰涅槃（31），与阿含中常引灯灭以喻涅槃者，同为一义；以《俱舍论》的立场解释，可以不致於看做「虚无」，但以经部无自体涅槃予以合解，便十足可以看成虚无的意味了。关于这点，我以为可作为经量部之根据者，最好莫过於《杂阿含》卷三十八其中一则了。该则说：「尔时，尊者陀骠摩罗子，即於佛前入於三昧，如其正受，向於东方升虚空行，现四威仪行住坐卧，入火三昧，身下出火，举身洞然，光焰四布，青黄赤白颇梨红色，身下出火，还烧其身，身上出水，以洒其身，……即於空中内身出火还烧其身取无余涅槃，消尽寂灭，令无遗尘，譬如空中燃灯油炷俱尽。陀骠摩罗子空中涅槃，身心俱尽，亦复如是。」（大正二·页三八〇）再如「譬若如铁，洞然俱炽，以推行之，进火飞空，上已即灭。」（《中阿含》第二。大正一·页四三七），同《杂阿含》卷三十八佛说偈曰：「譬如烧铁丸，其焰洞炽然，热势渐息灭，莫知其所归。」这均易使人误解是一种虚无的显示。经量部若根据这些经义，而谓涅槃无自体性，为一切俱灭，则谁又可评其无理，或无据？但是，却也正因如此，致使部派佛教的涅槃思想，而遭受了後世大乘佛教极严厉的喝责（详以下第三、四章）。至於西方学者，仅据经量部部分教说，而误认佛教的涅槃，是绝对的虚无思想，此只是他们的寡陋罢了，连部派佛教中的一切有部，婆沙论师们的理论都忽略了，那又能完全了解小乘佛教时期的涅槃思想。关于此，西杰尔巴托斯基氏的 *The Conception of Buddhist Nirvana* 第六章裏，已经予以严正的指出和批评，在此且不用烦说。

第四节 如何被曲解为虚无性的涅槃思想

原始佛教中，佛教的涅槃观，出现了两义：一是有余依涅槃；一是无余依涅槃。此两义中最难理解的是无余依涅槃，也因此佛教的涅槃常被後人误解或曲解。同时又由於部派佛教对此曾经发生过极激烈的诤论（详第二章第三节），且诤论中的极端者，亦尝视无余依为绝对的虚无，於是虚无论的主张者，或被认为（佛教）是虚无论的主张者便出来了。西洋研究佛教的学者们，就往往以此诤论中出现的虚无主张，而认定其即是佛教涅槃底根本思想；这是一个非常大的错误！但他们何以会有如此的错误，甚至本质地曲解佛陀的根本思想，这是值得我们需加留意的。我们不能说凡是批评佛教的涅槃为虚无论者的，均是无知；应该回察佛教涅槃思想的本身，是否果有此种趋向（涵盖）意味？这一点，我以为日本的木

村泰贤氏说得很好，他说：「唯无余涅槃问题最困难之点，乃为其与实在问题相结合时，当如何考究之耳，即有余涅槃感悟所得之积极力，於无余涅槃，当如何处理之问题也。」

先自实在问题之表面言之，如佛说，一切为因缘生，离因缘则无一物，乃为下易之论，但无余涅槃云者，毕竟指脱离此因缘羁绊之当体，即不外为无明灭而行灭，行灭则识灭，乃至老死灭之当体，於此佛陀说为「初知法住，後知涅槃」(Pubbedhammatthinanam paCeha nibbanena nanti)，是故自理弘阐尽之，无余涅槃一石者，毕竟可谓不外为虚无之异名，何则？以无明即生意志灭为之当体，不存有一物故也。且佛及佛弟子说无余涅槃，好似胶尽则灯火自灭尽喻，由此喻推之，亦不得不为虚无，循是以无余涅槃，释为虚无寂灭之义，在论理上殊可认为至当，宜乎佛弟子中，早已有主张此种意见者，降而至於部派时代，如经量部(Sautrantika, Suttanta)亦为此方面有力之主张。尤其在今日之东西学者中，主张此种意见者，殆有不胜屈之概，例如 Joseph Dammann 氏之《涅槃论》(Nirvana S. t—35) Pischd 氏《灭谛论》之结论(Leben Und Lehre der BUddhas, S. 76)。ChilderS 氏於巴利辞典之解释，近如 De La Vallee Poursin 氏於 The Way of Nirvana 中之议论皆是也(32)。木村氏此说，可谓是对佛教涅槃的本身，作一种反省的。无余涅槃致所以易被人看作虚无，我在第一章注(42)中，已引述过《游行经》的「灭行无有余，如灯尽火灭」一偈，木村氏此节话裏亦有此同感，谓胶尽灯火自灭之喻，推之不得不为虚无，此乃诚然。然涅槃之本义，当绝非如是，我今以如灯尽火灭一喻，作为批评无余涅槃有虚无意味，还是站在大乘传统佛教上的一贯的说法(33)。实际上，以西洋的学者们所批评的问题则更多，他们不仅从无余涅槃的表面意义去看，并从若干基本教义的解释去看，当然，以虚无的立场去解释某些基本教义，如无我，五蕴和合，一切皆空等，自可顺然地符合他们的看法。即使是牵强附会，也可在虚无观念的曲意下，成为果如其然的如理解答。就以木村氏所引的 De La Vallee Pousin 氏来说，他在《涅槃之道》(The Way of Nirvana)一书中，便对涅槃是虚无论的这个问题，发挥了极多的议论。虽然那些问题，就一个真正了解佛教的学者来说，似乎是多余的，但其论之所及，却是佛教思想上最易为人所误解的所在。现在不妨就将他(D. Pousin 译音蒲善，下皆从此)所述及的这个问题，简要地综引於下。

蒲善氏说：从佛教一般的立场来看，或就文献上说，涅槃实在可以说是一种虚无的思想。因为佛教的主张，一贯是认为人之构成，不说物质和精神的集合体，并没有一实在性或永远性之物，只是各种要素和合而成的有机体罢了。此种有机体，在一般人(指凡夫)来说，死後亦非即告断灭，由於生前之欲望和业的造作，又可相续构成另一个新的有机体之存在。反过来说，如果根绝欲望、绝灭业因，那么便不再有重生的相续之因了。佛教的目的，即在教人止绝欲业，修习无漏，凡依此而修证果之圣者，死後便不再受生——相续的新精神和物质的集合体。既是如此，也当就不可能再有一离开精神和物质以外的存在体了。

假如像数论一样，承认有一超越的灵魂，或如《奥义书》、吠檀多派等肯定有一内在的绝对性，那对死後存在的问题，还较容易说明。然而佛教却是倡说无我的，不承认有什么超越不变的灵魂或内在的绝对体，如上所述一切，在此种情形下，则对圣者死後的存在问题，实无法再好予以说明了。

尤其是编纂经典的佛教徒们，他们對於(佛陀所说的)无我的道理，认为是当然的导出，故对其结论亦无异议的接受。可是，这样一来，对圣者死後的存在问题，便不晃发生了疑问，對於这一问题的回答，到现在仍是以常述的同样的话说：「当圣者逝去，便不再有任何一物存在，可称做那圣者的身体。」不仅此，即非物质的要素而形成人间有机体制的也与此同样，「已不复有什么意识存在，可称做那圣者的意识。」又在其他处(经上)亦见著是「由是之故(指无我及断灭业因等理)，若问圣者死後，是灭抑是不灭。回答是圣者的肉体灭」。

同时在经上又尝有将众生之存在体(我)喻为车云：也非柄、也非轴，若无各各构成车

之诸部分，即无以言车。同样的，称为圣者之假体，若无各种形成个体之要素（如所谓五蕴），亦无圣者存在体之可言。

推蒲善氏此意是：般入涅槃之圣者，既不受後有，当不再有五蕴和合存在体之可言，既无五蕴和合之假体，又复不言有另一超自然的灵魂，或绝对的真体存在，则岂非虚无而何？因此他下结语说：「如此说来也就可以说涅槃是虚无的了。」

以上便是蒲善氏批评涅槃是虚无论之理由所在，但他也知道佛教的目的，并绝非是虚无的，於是他又说：

是的，佛教徒本也绝不以虚无作为涅槃的目的，而期其到达。就一般视虚无为涅槃的主要因素的学者也说，比丘们所过的宗教生活，并非是为了死後到达虚无，而是为了成作圣者持宗教生活。故才奉比丘们乃是以清净为目标、为至（最适）善，及解脱、涅槃的。

依照李士特比慈的意思，释迦牟尼所说的解脱是：「在人生痛苦的生活裏，只要凭著回归本心，便可於现世中达到解脱。」因此，比丘的目的在于获得：「消除贪欲、瞋恚、愚痴之三焰，而於现世中致达平和、幸福的存续状态。」幸福的存续状态，乃是自达圣者时起至死时止一段期间。如此说来，则佛教自是成为了追求现世幸福的生活之教。就我们的看法，李士特比慈的意见，是极宽泛的说的，然他的说法，也自有其相应的理中，在某种程度上言，也可说他是正确的。同时，我们也可直截地认为清净——共及虚无——永远是佛教徒作为宗教生活的指导原理的。

按照佛教哲学的教理——严肃地解说——它一面说轮回是痛苦的。另一面说圣者死後是不存在的。因此，像死後生存这样的问题，对佛教徒并没引起什么兴味，他们只是专心於追求理想底现世的幸福。而此种幸福亦可说是一种职业的幸福，或是清净的那些比丘们——造作绝对的精神及道德的恍惚状态——已经是倾向，以清净作为他们的敦理底眼目。

故此，到达完全的平静状态，不会感觉快乐，也不会感觉痛苦。也同时是，到达了完全幸福的境界（状态）底苦行者，或冥想家们，为印度人民最畏敬赞赏的。就因为如此情况，所以在印度这样的背景下，便当然的会产生这些苦行者和冥想家们的人物了。这些苦行者们，一般人对他们是如何尊敬的，则从婆罗门的圣者，或佛教的圣者们所受到的畏敬底适例来，就可直接地肯认和明了了。

婆罗门对这些冥想的圣者，附上形而上学的解释，唤他们是现身的解脱者。所谓现身解脱者，即生而解脱的意味，此种解脱，乃是真正与梵「普拉福曼」合一了的，亦即与内在的绝对完全合一了的。

佛教的圣者也和婆罗门一样，是在一个相同的点上出发，但是佛教徒又并不像婆罗门那样加上形而上学的解释。他们（佛教徒）只是专事於心理上的确切的事实之探究便已足。这裏，一言以蔽之，佛教的圣者是，「不动观念不动感情」集中精神力进入此种（真实的）状态（境界）而已。

虽是如此沈入精神力中的状态，但圣者是浸在幸福底心的状态，抑且是，虽常常为了看见现实世界得开目，但不论所看到现实如何，他的心亦仍然是浸在幸福之泉裏。

圣者是站在那清朗的彼岸，冥想人间的烦恼，因之圣者的心是逍遥在自由的境地；而人类则因为欲望被缚了。又圣者在此世界，再有一最微妙的幸福，即一面伴著爱他、一面享受自己满足的快乐（所谓利他自利者是），於是佛教的圣者也恰如尔窟列崛斯派的圣者一样，有如下述：

登上智慧的高合
无忧者
观察忧苦的求生
勇健者
观察愚人

像立在那山巔眺望著地上的人们

到达如此地步，有著圣者之幸福的荣光，其例即可从释迦牟尼的自身显示出来。

在这点上，也并不是说没有神秘的色彩，只是初发心者的沙弥们，他们虽愿望到达如此完全，如此的幸福，但他们的理想，却没有要成为像释迦牟尼这样的人一样。亦即换言之，他们只想依据（现生的）修业成为圣者，而於死後成为虚无这件事，对於他们，也许可以说并未怎样太爱好过的。

然而主张涅槃为虚无的学者们，却持著如下述的理由吧。

一、如果是虚无的话，人生的痛苦便可有告终的一天，因之，佛教徒由是而作其厌世主义，由於嫌恶存在，那么涅槃也就当然是虚无的了。

二、在欧洲人方面，有所谓个人的意识，为死生存的重要因素，由有个人意识的连续，於此就开始考虑到成立死後的生存了。但印度的哲学家们对於这一点，却没有加深去考虑的。比如吠檀多派的主张，解说是绝灭个人的迷想(illusion)。意味，再如数论派的主张，解说是灵魂永远的解脱，是永远无意识的状态。

以此看来，佛教徒以涅槃为虚无，那就无甚奇异了，只不过是旧有的印度思想前进了一步而已。

且人，又尝考虑其於死後的理想幸福是什么？此种考虑便是从现世上的理想幸福型态类推而来的。

然而依从佛教徒或一般印度思想的标准言，对於活人最上的幸福是，在其致达一种「无感情也无观念」的专注状态，安住於此一状态，便是见到了天地。因此之故，虚无这个想法，不用说，也就不得不说是对现世幸福一个永远的连续了。在这种意义上看，那么，虚无也就是幸福的状态了。

三、但是，印度的修道者也仍是人，凡是人则亦必共通的渴望著一个永远性。此渴望自不是永远之死，而是一永远的生命。故此，涅槃作成虚无，又当难满足此等人们的心理，然实际上，在此，支持涅槃作为虚无的教理，也正是满足心情要求的一个良好方法。

这方法是怎样的？是自然的热衷於生命之中，对尚未体验生者必灭之理的年轻人，唤醒死并不是怎样可怖的东西。与此同样的理，由对尚未体验为虚无涅槃的人们，延长那到达虚无的涅槃时期，便可容易接受这虚无的涅槃了；用这样的方法，为了满足修道者的心情要求，在比丘们未到达涅槃之前，亦仍说有一些存在物的。

当在释迦牟尼的时代，释迦的诸弟子们，都已成为圣者，故那些弟子们，如果死了的话，就皆归入到虚无。

可是不久，又造出了新的教理，依据这教理，要达到圣者的地步（状态），只是一生的修业，那毕竟是困难的。於是便必需要分成阶段，慢慢地求其到达了。

这在曾经分譬过说，走上圣者之途的弟子们，要想抵达这最後阶段，必需经过人间、天上、或七世，或更多几世，始可成为圣者。

佛教这个教理，就在婆罗门中也有著这样的思想，可以其作为比较之例。这是应予注意的，起初，婆罗门的思想，亦同样，只是直接於现世中和梵合一的思想，但後来却进化了。和吠檀多派的人同样，追求渐进的修业。从此，才开始说到至达解脱的教理。

这种新的见解，为何会产生出来，其原因想是很多的。首先是，要想成为一个圣者，并不是一件容易的事，这当是原因之一吧。次则是，涅槃是一个很遥远的方向，比丘们在实际上是很幸福，这原因，可能是比第一个原因更有力吧。

称做大乘的新佛教，在这一点上更加进步，因之大乘把涅槃的方向也推移得更远。表现真正之法的图，即曼荼罗图，依据这图，人为了到达涅槃，起先就必得成佛，而为了成佛又必得在数百万世之间，努力实修慈悲深广的生活。

如是，佛教除了涅槃这个观念，并且利用它（涅槃）为实际的理想而成功了。（以上摘

译 The way of Nirvana 译本二五五——二六七页。)

上述这一段话，是蒲善氏根据吉尔塔斯、李士特比慈、比西艾尔等的见解，所综合引述的。但他也表示并不同意比西艾尔等把佛教的宗教生活目的，说成是虚无的清静涅槃。故又批评说：「他们所述者，绝非是阐明涅槃观念的正确意义。」

然而他却又说：「也难怪，在经典裏，亦记述著有圣者死後即归入虚无的这种说法，且有著范畴的叙述，预想著到达这样的结论。这样说来，那么玛可斯、美留罗说，涅槃绝非是虚无的教义，也显然的是错了。谓涅槃是虚无的，这也可以说是佛教的教义。」

照这样说来，佛教岂不是矛盾的了么？他解释说：「佛教不是从相互矛盾的诸教义的系统组织中成立的东西，宁可说是为了实际的修行，再从实际的教说中成立的。因此，在这些教说中，虚无的涅槃观念，就主要地从哲学的探究之结果而产生了。若就佛教的本来面目说，这（虚无之涅槃），勿宁说是第二义的东西。」「涅槃为虚无之说，不仅不是佛教的本来面目，也绝不是释迦牟尼是因为生、老、病、死才解救人间，像导入这样虚无的涅槃，那绝非是他所想的。然而释迦牟尼由於太过热心，专注於否定自我的存在，又倡说人是一集合体的结果，於是便导出了这样一个虚无的涅槃观念。」

關於此问题，蒲氏论述甚长，不必一一徵举，但综其所说，要义是：

一、他认为佛教的教义中，的确有一虚无的涅槃观念，并且认为释迦佛陀对此问题的态度，有些暧昧。虽然他说虚无论的涅槃，不是佛教的第一义，但在佛教思想上都是一个已的确存在的问题。

二、据他自己对原始佛教的探讨，他判定在原始佛教的圣典裏有三种涅槃观，一是作为虚无的涅槃，二是作为不死的涅槃，三是不可言说的涅槃（34）。虚无涅槃的主要点，就在於过度宣说无我论的关系。且同时说，佛教虽也主张有永远、自我、天国性的涅槃，但那不过是假设的方便，为了救度众生而造作一虚无的涅槃，以作巧妙的运用。

这些批评，我们平心静气来说，如果不从佛教的根本精神去观察，仅仅凭据若干原始佛教的材料，那的确要承认有许多是事实上之理由的。不过作为讨论佛教的真实的涅槃之道，那就不免有许多纯是出於误解或甚至是曲解的了。例如讲无我、讲清静、谓比丘追求现世的幸福，那都是未深入的了解而似是实非的。關於此点，一九二七年苏俄学者西尔洁巴托斯基（Th. Stcherbatsky）氏应伦敦大学东方学院院长德里卢斯（Dr. Ross）之请，已写了一本 The Conception of Buddhist Nirvana（《佛教涅槃的概念》），专评蒲善氏的此一涅槃论文，他并提出了一个远瞩西方其他佛教学者的正确观念，虽然西尔洁巴托斯基氏的涅槃观点，偏重於龙树，月称的中观思想，但总算给当时西方学术界答覆了几点重要正确的看法。（關於 Th. Stcherbatsky 氏的《涅槃论》（35），我并不能完全同意，虽然他對於《俱舍论》和《中观论》等有极深刻的研究，但从他的著作中看他對於中观涅槃思想的了解，仍不是完整的。不过苏俄学者中有他这样深刻造诣的佛教学者，的确已值得我们万二分的钦佩了。有关其佛教著作及内容，以後当仍作专论评介，以介绍於国内人等。附注）。在此，且暂不一一徵举。

总之，涅槃这个问题，实不易令人了解。又加原始佛教的确留下了一些难题和不当处，以待後人的解决。好在这些问题，在大乘佛教兴起的时候，都有了解答，并且很圆满的解答了。这裏便不用去专对以上所述的虚无论的涅槃，再多所批判；且在以下各章研究大乘佛教的涅槃思想时，又自然地会有了答覆和解说。

第五节 大乘涅槃思想之展开——中观与唯识的涅槃思想

如所周知——大乘思想和小乘思想是有所差别的，但其差别之所在，一般都只是就利他与自利两者精神的不同作区别。这在表面看来，虽然不错，但在实际上却非如此简单的。利他与自利之差别，只是在两者的心怀，各有所偏重而已，但并非各自截然以此作范限，今

就南传与北传所谓大小乘各依之经典共按，两者莫不同有记载，即小乘经典有利他之表现（如四无量心），大乘经典亦有自利之表现。所谓小乘只自利，这只不过部份大乘学人对学派时代某些偏私和修学者的指责而已。实际上这当不是两者截然区别的中心所在。就思想而言，勿宁说这两者在教义上均有其各自的偏依，例如以佛陀观说，小乘经论特尊重历史的佛陀，而大乘经典却倾向於理想的佛陀（亦即神格化的佛陀）。由於各自的偏依不同，故在某些处勿宁说各有其特色。但其中若干基本教义却可断然说，是先後发展而显其深浅不同的。此种深浅之不同，亦即在对待的大乘立场上，而显出了一相当的距离。如空、有、缘起等解释上，显然的後期的大乘佛教，就远较早期的小乘经论迈进了一大步。今本文所论之涅槃问题，亦正是如此，如果我们不对大乘经典加以探讨，则佛教的涅槃思想，便难以发觉其伟大之价值何在。在早期的经典裏，就至多只能导引人抵於「择灭无为」的高峯。择灭无为，即使能令众生了断生死，超越三界，然与价值世界又有何相关？生命之价值如不能从全面转透出（36），仅往而不同，超而不圆，则涅槃境界，便难免悬於三界之外，落於沈空灭寂。与佛陀之本旨相违，与生命之性体相左，与整个有情界亦成了无关。如是，则云「所作已办」，实未真办，而只是逃办。此所以有大乘思想之出，有利他菩萨行之现。在史实的发展上说，前一阶段（部派——小乘佛教）之展开，也正是後一阶段（大乘）之准备。在思想上言，无部派佛教谨严辩论之历程，便必无後来大乘佛教纵阔汪洋之充实。

这在涅槃思想方面，正好表现出，由有原始佛教及部派佛教两度深远的否定面之表现，始导致大乘佛教否定又否定後之积极的肯定思想之产生。无此一过程，则自难成其大成，循消极与积极的两面展开，始真能显出初期佛教所含的全面精神，亦即佛陀的根本精神。故我以为原始佛教及部派佛教涅槃思想之发展，乃是整个佛教思想发展中一必然过程。部派佛教之理解佛陀的法数名目，几等如中国汉儒之训诂学，无训诂之过程，当亦无後来纯义理的理学思想之出现（37），佛教亦正好如此，不经训诂式的此一转折，实难转出後继的纯理化的大乘教义。原始佛教的涅槃思想，就《本事经》所述论之，当然已属非常圆满究竟的了，但其圆满只能谓其仍是消极面的圆满，不如大乘精神的即生死即涅槃来得积极。说一切有部的涅槃是善是常，恒不变易，究仍是静止的实体概念，当不如大乘《涅槃经》的离常离无常，而超越实体概念的「恒不变易」思想。此种差别，当在次章述之，暂置。兹就大乘涅槃思想之展开处略为概述。至其展开後各经论所涉及涅槃的内容，下面各章另将深述。

大乘」盘思想展开後，显然的与小乘的」盘观有了极大的差别，这差别，《法华玄论》曾经作过这样的分别：

大小乘之涅槃，凡有三义，一、本性寂灭非本性寂灭异，小乘之涅槃，灭生死而涅槃也。大乘之涅槃，生死本来涅槃也。故《法华·方便品》言之，诸法从本来，常自寂灭相。二、界内界外断惑异，小乘之涅槃，唯断界内分断生死而止。大乘之涅槃，并断界外变异生死也。三、众德具不具异，小乘之涅槃，无身无智，故不具众德。大乘之涅槃，具身，故具法身般若之德。（大正三十四·页三七六）此分判，在通常的判别上，大致是不错的。从这判别中也可令人了解此两者间的特徵差异。第一义就需补说，始完全说明，否则就难以令人首肯。因为小乘的涅槃，亦同样讲寂灭，其寂灭义并未标明是著重於本性寂灭抑非本性寂灭，判别者自然无法轻率遽断。且大小乘共同遵守的「诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐」一偈，亦同是解答证寂灭的法则，既是共同遵守的法则，那么，何以小乘的涅槃是非本性寂灭义，大乘的涅槃是本性寂灭义呢？此差别当在对这首偈的理解，有其深浅之不同而来。小乘佛教所理解的，乃在於「生灭灭已」之「灭已」一点，以为寂灭性，必须待生灭法灭後，而得一「寂灭」。大乘佛教则在生灭法之本身，以为生灭本身所显之「灭已」，其当体即是寂灭。因是，一在於脱离生死，而後证人寂灭，一在於即生灭中而证人寂灭。循是了解，则对《法华玄论》第一义之「小乘之涅槃，灭生死而涅槃，大乘之涅槃，生死本来涅槃也」。便当了然其判别之所自，亦即由是而知其何以有本性寂灭与非本性寂灭之差

异。从相见体，从体显相，均在当下之间，如云：「悟则菩提，迷则众生」，此亦只在一念之间之转变耳。以此而谈大乘涅槃，则当知其异於小乘之意义何在。不过大乘涅槃思想并非仅止於一端，再与小乘对待来看（此所谓小乘亦只是一统的说法，严格说来，部派佛教若是小乘之异词，则小乘佛教同样亦有各种不同的学派所表现的涅槃意义。）可作为上述的本性寂灭与非本性寂灭的分别，但在大乘本身而言，它另有其学术上的不同的特义。当部派时代结束之後，印度佛教史上，便接著产生了以般若为依的空观思想，当空观思想达至了某种高度，立又刺激了另一部分大乘学者，以瑜伽为依的「胜有」思想。此即传统上所谓的空有二宗。由於两者对胜义谛的判认所下的定义不同，则其对佛陀的涅槃思想，自然亦有所界定的新义不一。在末特立章则专述之前，且就此绪论的次第分别一述。

(一)中观的毕竟性空之涅槃

中观的性空思想，在中国佛教的判教上，有人曾将其判为始教，或者又称为性宗。瑜伽一派，则被判为终教，或又称为相宗（38）。此种判别是否得当，姑且不论，但就此一判别的含义看，可推知其在判教者的心目中，大乘教义的展开，并非仅止於此二系。事实上，佛教历史的发展，亦不止於停在此二派思想的阶段，然就印度的大乘思想而言，此二派思想确属早期的全面。至若晚期的密宗，已经外敌的掺入，多已变质。虽亦有其独自の涅槃观念，却非纯佛教思惟的，本文暂且从略。

中论思想，原就诸法之寂灭性而讲，其对于寂灭之究竟处，即名之为空，或名毕竟空义。涅槃的实义，以《中论》言之，即是毕竟空性。如中（观涅槃品）云：

无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。（大正三十·页三十四）此不断不常，不生不灭，在《中论》的解释，即是诸法之空性，由於诸法本性空，故才「无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭」。《中论》之观空，非如小乘之观空从分析诸法下手（39），而是从诸法之当体直下观空，故其言生灭，亦即言圣谛，言圣谛亦即言生灭，二法一如。寂灭与生灭则更复如此，二相一体而已。小乘需舍脱生灭，始可见寂灭无为，中观则於生灭中即见寂灭无为。（观四谛品）偈颂云：

若一切法不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。

空，便是寂灭之体，「若一切法不空」，换言之，就是若一切非寂灭，则无有生灭。准此义解，谓寂灭即是生灭之体，当亦不误。一切法依空而住，依空而立，见此空性，即见涅槃性。於是，小乘佛教的消极静止面的空寂义，一到了龙树大师，便成了积极的活泼泼的空性义了。在此一空性上，也就显出了「烦恼即菩提，生死即涅槃」之妙用及其精神。这在《中论·观四谛品》和（观涅槃品）中各有一偈，可作此一精神的注脚。同时也显示了中观的涅槃真义所在。

若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。

这是即俗谛而得涅槃之证。俗谛，自然包括了生死和烦恼。接著更进一步彰显涅槃空体的意义说：

涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别，涅槃之实际，及与世际，如是二际者，无毫厘差别。（（观涅槃品），大正三十·页三十六。）这是一至高的积极意义。不过此一至高积极意义所显的涅槃思想，实非一般人士所能了解的。同品中并特别声明云：

世尊知是法，其深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。

钝根，以传统的说法，是指二乘人物的，实际上，此可泛说到一般人的。钝根人，执著生死和涅槃为二际者，欲其当下观空而如此乃是「无毫厘差别」者，这不仅是不可能的，也将是很危险的，因为若说二际果真无差别，在钝根人看来，便以为涅槃也仍是凡夫的生死法，而不知真正空义之所在了。於是一来，又成颠倒了，故此，龙树大师再三警告说：

不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。（<观四谛品>）

不善捉毒蛇者，就难免为毒蛇所害，这是警告钝根人士对于理解二际无差别的毕竟空义，

所应当注意的地方。在《本事经》上和诸部派论说中，都承认涅槃的究竟处，是不可言说的，灭绝戏论的。龙树菩萨亦同样表示这层深义，在《观涅槃品》最后的半偈中说：「诸法不可得，灭一切戏论。」这表示寂灭义非於言说中可得，不但是涅槃性如此，即一切诸法亦如此。能了解这点，则当不会浅解「涅槃与世间，无有少分别」的毕竟空义了。这是相当吃紧的，可是历来许多荷担如来家业的大德，都在这紧要处错会了。（有关此层涅槃深义，笔者将在本书最末一章，另作申述的。在本章中只作材料的铺排，指证出原典上所具有的涅槃含义。）

其次，我们再徵引龙树大师另一部代表作《七十空性论》（40），一些有关涅槃的理论，来看看他对此层涅槃深义一再的致意。

问：佛说涅槃道，见生灭非空？（由见生灭，佛说涅槃之道，非为空性故。）

答：此二互违故，所见为颠倒。若谓佛说涅槃道，由见生灭非见空，然汝是见性生灭，并见互违故颠倒，须知生灭皆无性，相依而有故唯空。

此答中後二句最明，「须知生灭皆无性，相依而有故唯空」。生灭的当体便是空，空，也便是涅槃之性。涅槃之性，同时也就是诸法之自性，或万物自体之寂灭处。此性与体，在中观的用语中，都可叫做「空」。由此空义来了解涅槃，那么我们对生灭与涅槃二法之深义，也就更加容易明了。

问：若无有生灭，何灭名涅槃？

以大乘的眼光看，一切法，法法自如，涅槃常在，我们并不须从生灭之後，找一涅槃。也即不须待生灭灭已，始得寂灭之乐。这一问难，即在於执生灭之定相，及涅槃之灭相，均有一体存在，於是答曰：

自性无生灭，此岂非涅槃？

这答语是简明的，说自性本来无生无灭，那不就是涅槃么？诸法之自性——毕竟空，何曾生过，又何曾灭过，此不灭不生的自性，还难道说不是涅槃吗？後再释之曰：

若汝必执性生灭，难我何灭名涅槃，本无性生与性灭，即此我许为涅槃。

这真是最明快切当不过了。复再诠释说：

若灭应成断，异此则成常，涅槃非有无，故无生与灭。

即生灭即涅槃这个问题，一般来说，的确是下易了解的。因为在一般概念裏，若说离生灭而另有一个灭（涅槃）在，便意味著「灭」是一个实有的东西了，若说灭不离生灭，则生灭的本身，仍是生死，何来涅槃？此所以空宗在这点上要特费唇舌，往返辩明。如答「灭应是有，是常住故」的问题：

灭若常任者，离法亦仍有，离法此非有，离无法亦无。

灭，不是常住的，如果是常住，离开了法亦应该存在。但实际上，宇宙间并不见有一事一物离开法还可以存在或常住（不变）的。所以「离法此非有」，可是假如没有离「法」的东西存在，那么「法」的生灭现象，就应是自然的了。（此「自然」指印度无因论者的自然。）其本身也应是实在的，若如此，那又有什么「灭」（Nirodha）之真义存在呢？因是，而又不得不辩正说：「离无法亦无」。无，在此处是与有对待的。但第一个「无」字，也可说就是「灭」义，空义。离开灭或空，也就没有「法」的存在。换句话说，也就等如中国佛教台贤两家所常谈的「离体无相，离相无体」一样，两者是不可分割的，从这一答辩看，那也就可以推知生灭与涅槃是如何「无有少差别一的了。以此二际无差别的涅槃和原始佛教、部派佛教的有余无余涅槃相较，便可一目了然小乘与大乘之间的思想距离，是多么遥远了。同时也正可借此说明，大乘佛教的涅槃思想，乃系从阿昆达磨佛教的神秘或不可思议的境界，拉回到完完全全的真现实法来了（41），这便较有深厚根器的人，也就愈容易把握住它的精神，和证人其寂灭的境界了。

（二）唯识的圆成实性之涅槃

接著中观学派兴起的大乘思想，就是无著（Asamga），世亲（Vassubandhu）一系的唯

识学派。在唯识产生的背景来说，它原是和中观学派对立的，由於思想的背景兴起於对立的形势，因此，它的主旨要点，显然的，也就成了对立的一面了。这便是传统上所谓的「空」「有」二宗之由来。中观学派落在「空」的思想原理，唯识学派则站在「有」的思想法则。空与有，在大乘兴起期的思想家们的心目裏，这原是两种对诸法观察的方法。一是著重於诸法本然的客观性，所谓因缘和合的和合性。从因缘和合的本然去观察，自然就会产生「空」此一普遍形式的客观原理。一是著重於能观察诸法宛然存在的主观功能，故产生了诸法唯识性的认识真理。由於彼此的著重点不同，故形成了此一对待形式的历史立场。但在思想的立论中心点上，却非如此对待而相遣的。因为中观并非不讲诸法之相（有——中观家喜称「幻有」），唯识亦并非不讲诸法之体（空——唯识学者或称此为「境空」。幻有与境空，这原是从「世俗谛」分别立名，非「胜义谛」的名相诠释。但从世俗谛入，亦即可见胜义谛，以下所引，便是佳例。）如《中论》明生灭即「灭」，明世俗谛即「第一义谛」，或言「未曾有一法，不从因缘生」，因缘生，便是肯定「有」，诸法尽管性体皆空，而其缘生之「有」，却不能不承认其宛然存在。故言「有」，中观家并未将其否定，只是在回归第一义谛时，彼此之名目，便各自有其安立名言法句的不同了。空有之差，亦就在此了。虽然如此，但若就求同来看，从「因缘生」之有义，而提到唯识境识共生之存在义来看，亦未尝不可汇通。只是唯识多了一层分析的转折，不如中观的直下透体罢了，但在认识上的存在「有」而言，则中观的缘生「有」义又自不如唯识的令人观念上的满足和透彻了。至若转到第一义谛的圆成实性时，则说它是「有」也好，是「空」也好，在名言上都属多余的一层了。不过在家法上，我们仍得承认此一最高层——胜义谛，对唯识家而言仍是「有」。唯识虽也谈「空」(42)，其空毕竟与中观的空有所差异。「即依此三性，立彼三无性」(43)，这原是从认识的过程，转折出诸法自体的空义。与中观的直下透体空，自然是回然不同。由於此种思想上的论述方式和体系不同，给两家带来的涅槃观念，也就自然有其某种程度的内涵差异了。差异的要点也一如两家对诸法本质的看法一样，一在「有」，一在「空」。唯识家由於对诸法存在的「现象分析」，重重剖解意识的作用和胜义的层次，因此，在涅槃境界上也就同样有了法境的层级。这便是唯识家所谓的四种涅槃：

- 一、自性清净涅槃。
- 二、有余依涅槃。
- 三、无余依涅槃。
- 四、无住处涅槃。

这四种涅槃，如从思想发展的过程来看，无疑的，它正是综合了原始佛教与部派佛教完整发展的新阶段。在前面两章曾经述及有余涅槃和无余涅槃的涵义，了解了那是当时佛教的根本问题的所在。但在原始佛教及部派佛教中均未曾提到自性清净涅槃和无住处涅槃这两个名辞。就在第一阶段的大乘思想代表人物龙树菩萨的著作裏亦没有这两个名辞。由这，那么我们就足可证明唯识家的涅槃思想，的确是继承以往各个阶段而继续向前推进了一步了。它是如何推进法，如何增添了涅槃观念的新内涵，这请看《成唯识论》对这四个名辞的定义，也就十分清楚了。《成唯识论》卷十，对这四个名辞的定义是：

涅槃义别，略有四种：

一、本来自性清净涅槃：谓一切法相真如理，虽有客染而本性清净，具无数量微妙功德，无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异，离一切相一切分别，寻思路绝，名言道断，唯真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃。

二、有余依涅槃：谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依未灭，而障永寂，故名涅槃。

三、无余依涅槃：谓即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃。

四、无住处涅槃：谓即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃，利乐有情穷未来际，用而常寂，故名涅槃。

这四种涅槃，照右上所引的解释是，涅槃的性体原是众生自性本所具足，不假外修。这在原始的圣典中虽未明言记载，但从「自性清净涅槃」一语所提的内容看，都确属佛陀之根本教义的，「无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异……唯真圣者自内所证」，这在阿含圣典中已早透示出来了。就其性之本寂，而取名涅槃，这是顺理成章的，但也明朗地确定了涅槃的真义。凡诸法之本寂处，即是涅槃处，证此本寂就是证入涅槃。这正是我们前面一再所讲的「生灭灭已，寂灭为乐」一语的诠释表现。用「自性清净」则不过显得更积极更具体的突出此一思想的本质意义罢了。有余依和钵捺依在前章皆已谈过，这裏不必再述。有余和无余是从原始佛教而来的名相，根本佛教时代，有余依是佛陀所证的最极的境界，到了佛灭後，始再产生「无余依」此一名称。後来的佛弟子们也就循此二名称，以区别生前（依身）死後（无依身）两个阶段的涅槃境界。至初期大乘佛教为止，仍一直沿用著这两个名称。《中观论》裏虽透出了「二际无差别」的涅槃思想，但那仍只是就纯涅槃观念的实质实义发挥，并未从新表达的理念中另予立名，唯识则不仅在解释上增添新义，而且从新义的成分上，重新立名，以尽含蕴。就这点说，亦可看出当时瑜伽唯识学派的大师们和龙树系中观学派的大师们其学风之不同与特质了。无住处涅槃便是实质地恰如其分地显示了大乘思想的完满精神。大乘精神的所显，是悲智双运，无住处涅槃恰好也就是这二字的显示。如说：「即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃。」不住生死，是大智，不住涅槃是大悲，悲智双运才显出真正的大乘精神，也就是释迦牟尼的根本精神（参看《根本佛教的涅槃观》一章）。此一涵蕴，虽在根本佛教的时代早已具备，但并未明显地透示。中观与瑜伽的发展，就正是全面地显露此一精神。从「二际无差别」的涅槃观到「无住处」的涅槃观，亦即可完全看出大乘精神的真意所在了。然而就涅槃言涅槃，是否在大乘思想中，这两种涅槃观念有著相当的距离呢？一如这两宗，「空」与「有」那样本质的对立？答案是否定的。如果二际无差别的涅槃观和无住处的涅槃观，仍然有著那么严重的对立，则龙树系与世亲系就完全属于两个不同型态的宗教，而难以统於一「佛陀」的教法之下了。虽然在系统上和立足点上，多面已指出中观与瑜伽的确有其差别，但在诸法性平等的实质一面，亦未尝不可融通。这在晚期的瑜伽论师（44）已早作过了这样融通综合的努力，使得後人了解「空」「有」两个学派亦并非如水火一般地不相容，撇开这段历史的事实不谈，仅就现在所讲的「涅槃」观念而言，依照《成唯识论》的解说，自性之所以称做涅槃，是因为自性本「寂」。能证此「寂」者，由大悲与般若之辅翼，则寂而常用，用而常寂。能用而常寂，此即是无住处涅槃。由以此一「寂」字为涅槃的本质而言，则不用说，唯识的涅槃义与《中论》的「空寂」义，并无差别。只是唯识在语意上层次上多了一层转折，多了一层积极的价值意义。指出自性清净，具足无量微妙功德，这便是「自我」（非我执之所谓「我」）价值之肯定。用而常寂，则又将「空寂」的积极意义，完全显露，这使得一向以为一般入涅槃，便如灰身灭智者的二乘人士，一猛然的冲击。知道证入涅槃乃是寂而常用，用而常寂的。如是，则《中论》所说的「涅槃之实际，及与世际，如此二际者，无毫厘差别」，不正就是用一大化用行的表现么？唯识的涅槃义既然也建立在「空寂」的本质（体）上，则顺「寂」的本然实义，正也同样的，不离根本佛教的缘起法则。缘起法则不离，则所谓不住生死，不住涅槃，正是「二际无差别」的实相所显。因为生死与涅槃的实质，究其根柢，均无所得，既无所得，自是「无住」了。就这一意义看，无住处涅槃，亦同是表显真如法性之空义了。无怪乎山口益先生在解释大乘实践之道的时候，循晚期的般若经论之路线，综合中观与瑜伽的论议，解述无住处涅槃时，谓无住处就正是「空亦复空」的一义之呈现。空亦复空，这在中观般若一系的思想体系裏是再三致意的。从这涅槃义看，则中观与瑜伽并未极端对立，而在思想史的发展上，也正有著循源续进脉络一通的展开味道。「因智慧故，不住生死，因慈悲故，不住涅槃。」（45）也正是融汇了中观的般若空後，与二乘人士的涅槃观作了截然的划断。从这一划断，才正式显出佛陀自利利他的本愿精神（46）。

也才恢复了智慧的、慈悲的完整人格的释迦世尊的本怀。现代的学者们大多都同意大乘佛教是根本佛教的复活，我们如从这涅槃观点来看，那无疑的，更是信而有徵了。中观的毕竟空与瑜伽的无住处涅槃，为佛教的思想内容，增添了更伟大的一页和完满，这当是更无疑议的了。

注释：

①《奥义书》所载对人生幸福的追求，虽多是倾向天国的福乐，但目的仍在除生死与获智慧。参照高楠顺次郎的《印度哲学宗教史》第一篇第三、四章，第三篇各章节。

②据木村泰贤氏的《原始佛教思想论》第一篇第二章说，佛陀是否知有《奥义书》，殊为疑问，在佛陀时代，婆罗门教所表现的是人格神的梵天，其流行的涅槃观，亦即为求生入梵天，与《奥义书》的梵涅槃思想回异，若准此说，则佛陀不满当时的梵涅槃思想更属当然。

③木村氏的《原始佛教思想论》及赤沼智善氏的《原始佛教之研究》等，均将四谛分为现实与理想世界的两面，灭道二谛，即为实现理想（或理境）世界的因与果。灭为果，道为因。

④高楠顺次郎、木村泰贤氏合著《印度哲学宗教史》二九一页。

⑤据铃木大拙博士解说，Freedom 一字并不完全符合中文的「自由」意义。此词原是日本学者，从佛典中找出代译 Freedom，但实际上 Freedom 的本义，原是消极性的从束缚、牵制中解放出来的意思，此种含有否定性的 Freedom 一语，与东方思想中的自由意义大不相同。东方思想中自由意义，富有主体性的积极意味，出乎本源处的自主，无抑压无牵制，原来也无政治上的意义（此词现在多用在政治方面），而是一天地本然的自然原理。见铃木先生近集《东洋的东见方》七十四页。准此义，则自由一义可适当地诠释梵语的 VimokSa 一词，出乎自主的解脱精神，非消极性否定的解放，佛教尝指一切众生本具无碍德慧，自性清净；无碍即是自在，清净即是解脱。自在与解脱，准铃木先生的说法，便可与「自由」意通。而 Freedom 便不可完全表达 VimokSa 一义。虽然此词又可解为中文的「舍离」意思，但舍离如对照原文解，及佛教的经义看，亦不能把它看作是消极性、否定性的解放意义；而是一主体性的内在超越义。

⑥见《印度精神》二七五——二七六页。

⑦原文巴利本未作对照，此是转译自羽溪了谛氏的《解脱与涅槃》一文的日译语。同上二九八页。

⑧同注上。

⑨同上二九九页。

⑩《印度精神》第三〇〇页引所收之《慈经》云：「独子生命获子母如，人万物限东慈悲心在抱……牟尼生活东」《唯识三十颂》中云：「安乐解脱身，大牟尼名法。」由此「牟尼」的意义看来，则牟尼亦即是「涅槃」。

(11)据龙山真章氏的《印度佛教史》、法国氏的《印度文化史》载，以及根据阿含经的反映材料，佛陀在世时，当时印度社会已呈一片极大的混乱和充满著各国野心者的侵略，商人与富家者、奴隶者之间的黑暗。婆罗门的四姓制度，便是一最大的阶级黑暗之例。四姓是：一、婆罗门 (Brahmana)，为印度社会一特殊的至高至上的宗教阶级。二、刹帝利 (Ksatriya)，为统治当时印度的贵族阶级、皇族或一般政府的要员。三、吠舍 (Vaisya)，为商人阶级。四、戍陀罗 (sudra)，即一般农民或奴隶。四姓中以婆罗门为最高，据云不与其他三姓者同行。

(12)参照舟桥一哉先生的《原始佛教思想研究》第四章（阿含解脱思想展开一断面）。

(13)同上。

(14)经载天人将死时，现五种衰相。《涅槃经》十九曰：「释提桓因，命将欲终，有五阳现，一者衣裳垢腻，二者头上花萎，三者身体臭秽，四者腋下汗出，五者不乐本座。」他如《佛

本行集经》，《俱舍论》卷十均载有，但内容稍有出入。

(5)宇井伯寿博士对印度佛教的分期法，分为根本佛教、原始佛教、部派佛教、大乘佛教四期。根本佛教系指佛陀在世及灭后二三十年内期间。原始佛教则为此后至一百年左右期间（大约以大天五事为止这段期间。）以下便是部派佛教，约至佛灭后四百年为止。往下便是大乘佛教。见《印度哲学之研究》第二卷。通常原始佛教与部派佛教并不作严格的区分，不过把阿含的思想与《婆沙论》等划别，则宇井氏此种分朗法，便值得可取。

(6)The Conception of Buddhist Nirvana 一书出版于一九二七年，列为苏联列宁学院佛教文库之一。该书论旨主点乃在针对比利时学者蒲善 L. De la Vele P. Our—sin 氏而发，即由于不满蒲善氏依据瑜伽观点而写的一本《涅槃论》，西杰尔氏即据月称的梵文《中论注》而撰此书。西氏对蒲善氏的论著有极尖锐的批评，但实际上他的批评，并不能推翻蒲善氏对原始佛教涅槃思想所作的了解。蒲善氏的论点及诠释涅槃的语义原依据《法句经》、《清净道论》、《大毘婆沙论》等所撰，其归趣则倾向于瑜伽支派的涅槃思想，由瑜伽观点出发，於是而肯定了涅槃的境界是一种「神秘之眠 hyperose」的状态，或说为 Theosopme 的境地。此观点原与 Latheos Ophie bo Uddhique 一书的作者阿尔他那吗鲁 (P. Oetramore) 氏的意见相同。阿氏谓「涅槃自体绝不是虚无 an6antissement 的」，蒲善氏特别同意和肯定。本来蒲善氏于一九一七年以英文撰写了一本《涅槃之道》（见本文第一章第五节，已载《狮刊》第三卷，十二期），在该书中蒲善氏个人的观点还不太突出，但在这本以法文撰写的《涅槃论》裏，则已突出地坚持了他的瑜伽观点的涅槃思想。西杰尔氏依据月称的梵文《中论注》撰写的 The Conception of Buddhist Nirvana 一书，其梵文《中论注》的依据本，同时也是蒲善氏校订后于一九一三年在法国巴黎出版的。就此点看，可见蒲善氏并非不了解中论的涅槃思想，而是他个人的意趣不欲采取月称的涅槃见解而已。可是不幸的是，当蒲善氏正欲打算给西杰尔氏这本著作予以反论的时候，却与世长辞了。（见东京大学教授宫本正尊博士于《哲学杂志》六十六卷（解脱与涅槃）一文中所注。）月称《中论注》是印度晚期大乘空观思想中一部极重要的著作（第七世纪时的作品），也是佛护、月称的 Prasangika（必过空论派）这一派系的代表著作，在注释的理论中和清辩的 Svatantrika（自在论证派）一系，作了极激烈的论争。其中于唯识学说、佛教论理、Veda—anta 等方面资料，非常丰富，就探讨大乘佛教的理论来说，是一部特别重要的文献。（此书现有梵文原本及藏译本；汉译缺，笔者他日或将发愿将梵文遥译为中文。目前正在研读中。）然而从整个佛教涅槃思想的发展说，却不能仅以此一著作为依据，西杰尔氏忽略原始佛教的资料，实是一大缺点，此所以在涅槃的理念上，他了解的虽然较一般西洋学者为深，但却不能就此而认为可以推翻了蒲善氏从原始佛教部分资料及瑜伽观点所建立的涅槃理论。

(7)西杰尔氏在其著作中，主要的立场在解明他认为大乘思想是一元论的观点。他考察大乘的涅槃思想，亦仍是受著乌婆泥沙昙的影响，和 Veda—anta 哲学的一元论为一致，同时以为法身 Dharmakaya 和斯宾诺萨 (Spinoza) 的神即实体，神即自然 DeUSsie Substaerti, DeUSive natUra 的思想一致。在全书中引用西方哲学家们的思想与龙树的思想作比较对论处特多，尤其关于黑格尔的辩证法和龙树的「空」思想，作了特别势力的对论，他认为黑氏的「否定」可以通于龙树的「空」。同样地是一种立证一切事物的相对性 (Negativit) 与亲正性。「否定便是世界精神— Negativitat die Seele der wdt, 与此相应地解说，「空也即是宇宙精神」 Retativity-Or negativitY-iS rea 二 Y the SOUt Ofthe UniverSe, 这在西氏号旭本著作中对缘起的相依性、空、以及相对性 Rdativity 都有著相当的阐述发挥。可是空并非仅止于「Rdativity」或「无」这一面，深一层的探究，毋宁说它更适用于由相对性所显的 The Absolute 这一面。西比对黑格尔、布莱特里 (Herbert Bradley 1846—1924) 的论理法，不用说是彻底的了解，即对龙树的论理效用亦有相当深刻的认识，因此，在这一方面他的比较著论极佳。可是他太过于受著西方哲学思维的束缚，对龙树的论理思想尽管已有相当的了解，却仍受

制於柏格森的观念，把赤裸裸时当体即空的空性，硬要解做是一种起飞似的「向绝对唯一者的神秘的直观」。此种判断，或者会把他看做是一个唯心主义的空观说法，而实际上他却倾向泛神论的空见。这从他把「法身」看做与「神即自然」一义相同，就可看出，近代西方有许多学者，把大乘佛教看做是「泛神论」，恐怕多是受了西氏此种论证的影响。以「泛神」的意义来看《中论》的空观法身，我以为实不能契入真实的空义，相反的，由泛神的观点，更易转入形而上的唯神看法。此所以我评西氏仍难免落入某种高度形而上的唯物空见。泛神论在现代唯物主义的眼光裏，多把它看做是唯神、唯心过渡到唯物主义的一度桥梁。斯宾诺萨固不会作此承认，然而现代唯物主义者却对此是一最紧要的藉口。我们虽不能就因唯物主义者对此有所假借，而贬低泛神论的意义及其独特价值，然佛教的大乘思想，毕竟不能作泛神论解，此乃笔者对中观、瑜伽两系的理论了解後所坚持的。详论他日另作专述。

(18)N. Dett 著有：ASpeCtS Ot MahaYana BUddhiSm and itS fetatiOn tOHinaYana,london 1930 在该书第三章对涅槃问题作有很深入的论述。他以小乘的《论事》、《清净道论》、《俱舍论》及大乘的般若经，月称的《中论注》、《楞伽经》等作论据，并指出大小乘涅槃思想之异同点。该书可谓是一很有价值的忠实的研究著作。同时并批评蒲善氏、西杰尔氏等的涅槃观，特别指摘出西氏许多缺点。

(19)见宇井伯寿氏的《涅槃论》，林五邦氏的全<二种涅槃界>（關於二种涅槃界），载《大谷大学学报》第十九卷第四号。及本文内所引西方学者对涅槃研究的参照。

(20)《杂阿含》与《增一阿含》，一般学者的考证，认为比《长阿含》、《中阿含》较晚出。尤其《增一阿含》其思想已多合乎大乘经典。但到目前为止，仍公认其内容还属较原始佛教的思想，故本节仍引其经文作为原始佛教涅槃观的依据。

21 本则转译自林五邦氏的日译巴利文，原文巴利圣典未作对照。见《大谷学报》第十九卷第四号。

22 同上。

23 同上。

24 同上第三节。

25 同上。

26 参看第二章第四节及第三、四章。

27 第一次结集，是否已用文字记述，到现在为止，还不见有可靠的定论。传统的说法，几次结集，均是由主持者宣诵佛语（亦即是背诵），由与会者质问、审定後而各自暗记传诵。印度人似乎特别长於记忆，一人能背诵十万偈颂，在史传上不乏其人。玄奘旅印度时，尚多有以长於背诵者之大师在。故此所谓「统一记述起来」，不是以笔记述之意，乃是以口述耳闻传诵记述之意。但此点今後将另作考察，考察佛灭後文字记录之起始。目前世界已有不少梵文学者考证佛陀在世时所使用之语言问题，以及佛弟子们研习佛法时，所习用之语言，在这方面德国的吕德斯（HdnrichLuders）氏，美国的弗兰克林·爱哲顿（Franklin Edgerton）氏，法国的 Senart 氏，都有极大的贡献。这尤其是吕德斯氏，他在柏林德国科学院专刊二九五二第十种），所发表的（原始佛典语言的观察）（Beobachtungen uber dieSDTaChe deSbUddhiStiSChen UrkanOnS）一文，对原始佛的语言问题，有极重要的考订和发现。我国旅法的梵文学者林藜光 LUn U, KOuang 博士和旅德的 Hian—Un Dschi（季羨林）博士对此也作过极有价值的考证工作。林氏撰有 L'Aide—M~moiredelaVraieLdl Pads,1949，对佛弟子以自己的方言学习佛陀所说的法的问题，有肯决的考证批评。季氏在德国格廷恩科学院集刊发的 DieUmWandlUng der EndUng, am in-O Und, U im MiatelindiSChen（在中世印度文中语尾—am 变化为—O 和—u 的现象。）一九四四年；及 DieverwendUng desAOriStSaISKriteriUmfurAlterUndUrSprUngBUddhiStiSCherTeXte（根据不定过去式来断定佛典的年代和来源）同上，一九四九年。均有相当澄清此一问题的价值。

28 德智易言之，亦即是「悲智」，悲智为菩提之根本，也为完成正觉之目标。此处致所以言德智而不直接言悲智，为便於读者易了解其概念。且成就菩提之本身，亦正具有三德四智义。德智之德可包括悲智之悲义，悲智之悲则不甚显「德智」之「德」义，故从此。

29 参考《异部宗轮论》（一卷。世友作，玄奘译）、《十八部论》（一卷。真谛译）、《部执异论》（一卷。天友作，真谛译）。

30（佛教思想研究）五二八页。原载《理想》六四号。本则为遥译该文第三节之大意。

31《俱舍论》卷六引灯焰涅槃，喻佛陀所证的「心解脱亦尔」。并说「如灯焰涅槃，唯灯焰谢，无别有物，如是世尊得心解脱，唯诸蕴灭，更无所有。」

31 木村泰贤氏：《原始佛教思想论》三四一——三四二页。

32 木村善尧氏：《涅槃八道》二五六页。

33 同上三一—一页。

34 日本东洋大学金冈秀友氏於昭和三十三年将 Yh. Stcherbatsky 氏此书已译译为日文，第一版於去岁再度发行。译名为《大乘佛教概论》。盖此一名乃是针对其另一著作 *Centrat COnCeptiOn Ot BUddhiSm and The meaning Ot the WOrd: dharma*（1924·PubliShed bY ROYat ASAtiC SOdiefY·VondOn）而设，该著作金冈秀友氏则译为《小乘佛教概论》。

36 这裏所谓的「生命之价值如不能从全面转透出」，乃系以一般哲学上的用语来进向这个问题，意即从自然造作的生命，或所谓由业造作的生命，进而获得解脱，超越了自然（生灭）生命，而它对人类的现实界又究竟有何意义？因此，我们需要从生命的价值中全面转透出来，全面的转透，便是不只是超越，而还能回向，以佛教的用语说，由生灭到解脱，此是一超越，利用自然生命，达到解脱阶段，此固是了不起，创造了生命价值，但并不是「全面」的，必须由个己的解脱，再回到现实来，「庄严世界，利乐一切有情」，这才是生命价值的全面。因此，我们这裏所谓的「生命之价值如不能从全面转透出」，乃系就一往一复，一个回向世界的菩萨生命而言。人必需了解此一层次的生命，才算是从生命的价值中全面转透出来了。

37 理学，通常多指宋明儒的学术而言，但广义的说，汉儒的训诂学之後，即出现倾向於义理的何晏、王弼等思想人物，此亦可谓是经过汉学之後，始有此一面纯义理的「理」学出现。故此处之「理」，不仅限於宋明儒之理学，而是就训诂学之後，所有出现倾向於义理的学术而言，包括魏晋的玄学，甚至部分中国化的佛学在内。

38 这是华严宗的判教法。

39 小乘的观空法，在天台宗称为藏教的析空观，亦即从诸法的分析下手。在诸经论中，可以《成实论》作为代表。

40《七十空性论》，中译缺。直到晚近，始由法尊法师，自西藏藏经中译出。本节所引，录自一九五五年二月号《现代佛学》的（七十空性论科撮）一文。

41 太虚法师著有《真现实论》一书，指佛法亦即现实主义，又系无主义主义之现实主义，非有所偏执或虚幻假实，此处即借其用语含义，指涅槃之真实性与圆满性也。

42 唯识的讲「空」，可从其讲无性的道理，看出其「空」义。《唯识三十颂》云：「一切法无性，初即相无性，次无自然性」，即在在愿其空义之本然。

43 三性是：遍计所执性，依他起性，圆成实性。三无性是：相无性，生无性，胜义无性。祥解可参看象贤的《唯识讲话》。法舫的《唯识史观及其哲学》中有关三性、三无性的解释。

44 见台益先生等著《佛教学序说》第四章，一九八页。

45 同上。又《成唯识论》卷十云：「谓即真如，出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。」

46 见《佛教学序说》二〇〇页，及二二二页。

第三章 大乘经典的涅槃思想

第一节 初期大乘经典的涅槃思想——般若经的涅槃观念

初期的大乘经典，经本世纪若干学者的探究，已经共同确认，是以般若经系为主^①，这主要的是，般若经的内容，一开头便提出了菩萨道的经旨，大乘佛教，无疑的，便是以菩萨精神为主旨的一个对抗部派佛教运动。换言之，部派佛教的聚讼纷纭，加上声闻僧团的保守和个己自利，已经引起了另一部分信乐释迦本怀人士的不满，因此，便从另一角度探寻佛陀的根本精神，和掀起新的信仰集团了^②。这就是纪元前大约二世纪半至一世纪半左右的一种现象。般若经典便在这样一种状况中应运而生了。今天探讨此一阶段佛教历史的学者很多^③，我不必在这里多所陈述，我们只要确定的是，般若经是初期大乘佛教的唯一经典，同时它也具体的呈现了大乘佛教的精神和智慧，我们在这里要讨论的，现在只有两个原则，一是般若经系的经文相当庞大，从梵文的八千颂，到二万五千颂、十万颂，这是一个非常惊人的数字，在我国的翻译中，由支娄迦谶的《道行般若》到无叉罗的《放光》，竺法护的《光赞》，鸠摩罗什的《小品》，施护的《佛母》，乃至最后玄奘大师的六百卷《大般若》等，实是一个最大系列的经群。我们需要从这一大系经群中，确定一部最早最能接近初期原始般若型的经典作为代表，来透过它了解初期大乘精神和涅槃观念。二是确切地透过般若来理解涅槃思想，从原始、部派佛教发展阶段后，转入一个新运动世纪，有了什么变化。涅槃，在佛教思想中，应是与所有的佛教的教义有密切关联，教义的变化或推衍外延，涅槃的内涵亦即在同时扩大和展延。因为这是佛教最理想的目标，和思想的指向，如果它的内容不变，那么也就证明佛教的思想并无发展性和周延性，大小乘的区别，也即在主要的目标上，并无拣择。佛教的原始理想，亦即是一成不变的了。假如是这样的话，大乘佛教时兴起，也即无多大意义。如果有变，那么又要怎样来了解它新的内涵呢？现在且从第一原则说起。

第一个原则是，确定最早接近原始般若经型的般若经，这所谓原始，乃就比较后来的般若经或部派时期可能已出的经典而言，要说真正的原始，很难说出是怎样一种状况，现在我们说的八千颂般若，一般已认为是较原始的般若经，但一起始就有八千颂，这是很难令人置信的。刚才我们提到，般若经群的发展，有八千颂、二万五千颂、十万颂等的不同。过去有些学者认为十万颂的般若，是最早产生的般若，理由是由十万颂的般若，慢慢减少，到了后来就产生了二万五千颂，由二万五千颂减少为八千颂。就像《般若心经》一样，从《大般若经》裏抽出来一点精华。这个说法，当初似乎很有道理，但到了英国的孔慈（Edonze）和日本的干泻龙祥，他们两位深深的探讨之后^④，对上述的说法已经不能接受了，他们提出的意见是，最早出现般若经应该是八千颂，而后才是二万五千颂，再后才是十万颂。这是由小推衍而扩大出来的。这个说法的支持，我想大略还是根据中国般若经的翻译过程来看，所产生的。中国般若经的翻译过程，最早是支娄迦谶，他的翻译大约是在公元一七九年（汉灵帝光和二年），其次是三国时支谦的重译《大明度经》，然后是西晋的无叉罗、竺法护，到后来的鸠摩罗什、施护、玄奘等各种异译。今天对照梵文的般若来看，支谶的《道行般若》正与八千颂同型。这就证明八千颂是最早型的般若经了。但在八千颂前，是否还有最早简短一点的原始型般若，目前尚无人敢作肯定，但此层推想，却不能说没有可能。只是在文献不足徵之下，也就无法再去找一种比支娄迦谶的《道行般若》更早的更原始的般若经型了。因此，就此点说，也就反过来更可确定了支娄迦谶的《道行经》，是最早的八千颂型的般若经了。我们要了解最早期的般若经的涅槃思想，换言之，初期的大乘经典的涅槃观，也即必

须透过《道行般若》不可。我们在 这里一方面以《道行般若》为主，同时也不忽略以后陆续译出的《放光》、《光赞》、《小品》和《佛母》等般若经群。因为这些都是较为接近初期的大乘般若。至於《文殊》、《能断金刚》等般若，虽稍晚出，但在必要处，我们亦同样参考其经义内容，印证早期般若的涅槃观念。整个般若经群，学者们^⑤通常分为四类，四类是：八千颂型，二万五千颂型，十万颂型，个别般若：文殊师利、能断金刚般若型。与密宗结合的理趣般若。在这四型裏，不用说，理趣般若是最晚期产出的般若经型了。在这里我们未对密教作为一个讨论的对象，自然也就省除「理趣」作为参考了。

现在就从《道行般若》的内容说起。

《道行般若》一共十卷分成三十品。三十品中涉及涅槃语句的只不过五六节而已。仅凭这五六节处来谈般若思想的涅槃，或者会感觉有所不足，但问题是要谈这五六节处提到的涅槃问题，我们仍然要通观《道行经》全经的内容才可，事实上，通观了《道行》全经的内容，也等如通观了其他（如《放光》、《佛母》等）般若的全经内容一样，因为尽管各译本的经文有所差异，而经内的主旨则仍出一辙。就这点说，我们如能贯通全经的主旨，再来讨论般若的涅槃内容，也就相差无几了，即使只有一二句涉及「涅槃」的话，也可以从全经的主旨中贯穿来厘清这一二句涉及「涅槃」的真义。这一二句也即可看做代表了全般若的涵义。基於此，我们现在就先来看看全经的主旨意义何在，然后再谈它涉及的涅槃观念。《道行》的全经要旨，简单地说来，只不过两个基本观念，也就是两条线索，贯通全经的整个脉络。两条线索是什么？一是代表大乘主体精神的菩萨行，一是代表大乘智慧的般若波罗蜜。菩萨行与此般若波罗蜜是一而二，二而一的。菩萨没有般若，是不足称之为菩萨的，而般若没有菩萨来践行，也即无法显示般若之真实，及其被称为诸佛之母、万德之门之意义。众生无般若即无以解脱，菩萨无般若即无以行。整个般若经群，就只是这两个观念的相互交织，反覆说明而已。因此，我们要了解般若的涅槃思想，也就需要先从这两个观念下手。

但要了解这两个观念，不能从佛教的常识下手，从佛教的常识下手的话，那就太过简单，三言两语将其字义解释一番，也就大致清楚了，假如这样解释，那就对我们探讨般若经的涅槃意义毫无帮助，我们需要了解的乃是般若经本身所阐述的菩萨意义和般若的观念，从般若经的全面来看，自然要把握这两者的涵义，要费相当纸笔。但我们为了照顾全面性的涵盖旨意，尽管辞费甚多，也只得从头一一道来，现在就（道行品）的开宗明义说起，该品辟头便说：

佛在罗阅只耆合崛山中，摩诃比丘佺不可计，诸弟子舍利弗、须菩提等，摩诃萨菩萨无央数，弥勒菩萨、文殊师利菩萨等，月十五日说戒时，佛告须菩提：今日菩萨大会，因诸菩萨故，说般若波罗蜜，菩萨当是学成。这是《道行经》一开始就揭槩出来的两大目标：「为诸菩萨故说般若波罗蜜」，然后是：「菩萨当（於）是学成。」

一是为菩萨说般若，一是教菩萨行般若。说是解述，行是学习（亦即是实践）。对菩萨们说明了般若的意义，亦即要嘱咐菩萨们如何学习、践行。这就是全部般若经的主旨。菩萨与般若在《道行经》来说，可说是一体两面，也可说是一体一面。所谓一体两面，那就是菩萨之成佛，没有般若固不能成就佛的境地，没有菩萨行，当然也无法到达。以佛为体而说，或以大乘为体来说，这算是一体两面。但若以菩萨道本身而言，那就是菩萨道便是般若行，般若行也就是菩萨道，这二者是浑而为一，无法分开的。既然如此，那么我们对这两个名词的初浅意义，亦还需要在文字上先作一解释，然后再从经句来逐一察省。

从文字上来解说，般若波罗蜜(prajña—paramita)便是通常所译的「智慧」，但这种智慧，不是一般的聪明才智，而是一通体透忒，彻上彻下，了悟一切诸法实际的直观，这 Prajña实在无法用一句简单的中国语言来解释，译经的大师们为了保持这个名词的尊贵性和特别周延的涵盖性，就只好以「般若」二字来作音译了。波罗蜜多(Paramita)是另一个独立名词，连缀在般若的後面，就成为了 Prajña—Par, amita 的复合语。过去都把 Paramita 译作「度」，

或「到彼岸」，这是根据教义的语义解释，自是不错，例如龙树的著作「MahaprajaaParamitapadees」，我们就译作《大智度论》。

PrajRa—Paramita，便是「智度」二字。但就波罗蜜多这个字源说，它却还有「完成、熟达、至高」等意。若以这字源的含意来说，那么「般若波罗蜜多」这句连缀的复合语，我们就应该译作「智慧的完成」，或「至高的智慧」了⑥。这不单使读者一目了然，也就更清楚表显般若经的含义了。般若经的主旨，一直都是强调般若波罗蜜多是菩萨追求的对象，是菩萨渴望达到的目的；那么说「般若波罗蜜多」就是菩萨追求「智慧的完成」，不是顺理成章，使人更清楚，更明白了么？智慧的完成，也就是成就菩萨一种最高的境界——一切种智。（这是佛所具备的一种智慧。菩萨追求的目标，也即在此——成佛。所谓正等正觉阿耨多罗三藐三菩提。）这是就字的解释来说，若要详察其内涵，那就整个千数百卷的大小般若，都可以说是这句话（般若波罗蜜多）的注脚。现在我们再看看「菩萨」一词的含义。

菩萨的具体称呼是：「菩提萨埵」（Bodhisattva），在我们中国人的习惯上，喜欢简称，所以「菩提萨埵」就成了「菩萨」一语的流行。它的字面意思是：「觉有情」，或「觉悟的有情」。Bodhi是「觉」，Sattva是「有情」，这个「觉悟的有情」，不仅是自觉，且要令人觉。是一个怀抱天下为己任，自求解脱，先为人求解脱，自求自在，先为人求自在的人物，像这样一个众痼环抱，人溺己溺，人饥己饥的求道者，他如果没有智慧，没有悲心，怎么能达到这个地步。智慧是无限的，众生的病症，是无穷的。因此，菩萨的行止也就永远是誓愿无尽。地藏菩萨言、「地狱不空，誓不成佛」，这正是一切具有菩萨名号的写照，地狱是不易空的了，他也就只好永远在地狱裏苦度众生了。菩萨精神是这样一种伟大的无穷愿望⑦，勿怪乎早期的翻译家，无法从中国的字眼裏找出一个贴切的辞汇来译「菩提萨埵」这个名词了。只好照音译出，再加简化，便成了今天这样一个特徵的名词——菩萨。虽然也曾经以「开士」或「大士」试译过菩提萨埵的意义，但都不大通行，「大士」二字且也是梵文mahasattva的意译，伟大之士，伟大的有情，可是在人的心目中，仍不如「菩萨」二字来得有意义，来得令人有尊贵感和神圣感，甚至神秘感，事实上，人类也有这种通病，凡是特别高贵而尊敬的对象，总喜欢带几分神秘感去看他的，越看越神圣，也就越看越神秘，当然，这种神秘是神不可测而又尊敬的神秘的。在这样的心理下，自然「菩萨」二字，要比「伟大之士」或「伟大的有情」，乃至「开士」等奸过千万倍了。在人们的心目中，也就越来越神圣，越来越神话，神话到比超自然的神还要伟大而神不可测了⑧。在原始的梵文裏，是没有这种意义的。袍的本意，只是作为与声闻、缘觉、辟支佛三者作一区别，这三者叫做小乘，菩萨称做大乘。小乘只求自己的安乐和解脱，便感十分满足，大乘则觉得个己与一切众生同体，不能一己解脱就谓之解脱了，应天下人共同解脱或先己而解脱，才是真正的解脱，真正的安乐。所以相对前三者而言，菩萨的确是与众不同，而应称为伟大之士了。这种精神，也才算是真正表达了释迦牟尼的本怀，否则又何以能称佛陀为一大事因缘而出世⑨呢？

般若经中的菩萨，一起始便表露了大乘最高的精神，并且完成了最圆满的崇高概念。它与般若结合在一起，不仅显出了无限的智慧，也呈露了无著无执，不受不住的心境，这是智慧的运行，也是悲心的毕露。菩萨之道，是以行般若波罗蜜为准则，行般若波罗蜜，亦即为回归菩萨作实际。二者是一而二，二而一，无法截然作划别。例如就《般若心经》来说，一开始就是：

「观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。」行般若波罗蜜多其目的不外为二：一是照见五蕴皆空，不著不执，习达智慧。一是「度一切苦厄」，悲心恳切，眉毛拖地。这是多么的显明而扼要。般若是解决世间痛苦的良方，也是能照见五蕴皆空的睿智。勿怪乎古德把「般若」译成为「度彼岸」，这原是菩萨以智慧度脱一切（众生）的苦厄，而达到涅槃的彼岸，这是《道行般若》，也是全部般若经系的通篇旨意，那么译成

为「度彼岸」，又确是恰如其意了。然而我们上面引述梵文的原意，何以又有「智慧的完成」一層意思呢？其实这也非常简单，正也是般若波罗蜜多所具的双層意思，就菩萨的主体而言，是「智慧的完成」，就客体而言，则是为度脱众生一切苦厄的「度彼岸」了。这原是一语二义，菩萨行般若正好是兼而有之罢了，不需再烦琐解说。自然，整个菩萨的形象，还不只这一点意义，般若波罗蜜，亦不只就是这点语义上的含义，更深的意义，更深的概念，那就需我们读透全部般若经後始可深知了。现在就请从《道行般若》几则原文上，看看这两个名称的涵义。

须菩提白佛言，佛使我为诸菩萨说般若波罗蜜，菩萨当从中学成。佛使我说菩萨，菩萨有字便著菩萨。（《道行品》卷第一。大正 No·二二四·页四二五）菩萨有字便著菩萨，这是开宗明义的指出，菩萨是不可著的，有字便「著」了。「了不见有法菩萨，菩萨法字了无。亦不见菩萨，亦不见其处。」（同右）有字不可有，「法」字亦不可有，如果认为菩萨有可「法」，则又是一层执著。因此，这则经文就说，「法字」也「了无」。不但法字了无，且不见菩萨，亦不见菩萨处。这才是究竟，才是「教般若波罗蜜」、「说般若波罗蜜」（连接在引句下的经文）。般若波罗蜜要如何说法？就是上面所引这样，教菩萨不可执不可著。不见，也不见其处，这就是般若，也就是菩萨行。当然不只是菩萨，观一切诸法也是如此，菩萨不见自身，不见自身处，也要以此去观一切诸法。

何所法中作是教，人本所生，释提桓因言：无有法作是教者，亦无法作是教住置，设有出者但字耳，设有住止者但字耳，但以字著言耳，有所住止处但字耳，了无所有，但以字著言耳，人复人所，本末空无所有。

这裏的但字，也就是假相，人的实在不单是生相不可得，住相不可得，人复人所乃至本末等，都是「空无所有」，也一如菩萨一样「人可得见不？释提桓因言，不可得见。」

不可得见，是从人的体相而言，人的体相与诸菩萨的体相，诸法的体相都是平等的，若诸法的体相不见，人的体相当然也是不见的。

在前面我们也谈到菩萨怀抱（发心）的伟大，菩萨的誓愿是无穷的，他何以要誓愿无穷呢？这原来也是诸法的实相，人是无穷的，菩萨的发心也就跟著无穷了。经云

人展转自相度，其所生者宁有断绝时不？释提桓因言：无有断绝时，何以故？人无有尽时。须菩提言：人无有底，……行般若波罗蜜法如是。（大正八·页四三〇）

「人无有尽时」，这就十分清楚了，菩萨行般若波罗蜜，就要如此到底，众生无尽，他的悲愿也就无尽。这个心怀，不是从世间法可以学到的，必须要从般若波罗蜜裏才能学到，才能体认到。所以说「人无有底，般若波罗蜜无底，菩萨学当作是了，当作是知。」总之，般若经对菩萨心懷的显示，实无法用一般字眼来形容的，伟大、崇高，这都无法形容於万一，我们最难了解的那就是，在纪元前二世纪、一世纪中为什么印度人就产生了这么一个强大的形象。释迦佛的伟大，如果不是透过「菩萨」这个形象来显示，我们实在也无法认知，最多也只不过把他看做和耆那教、吠檀多等那些创教者或学派的宗师一样。可是有了般若经，有了菩萨这种形象後，那意义就完全不同了。菩萨要学习一切，要住持世间，要度尽众生，却又要「如鸟行空，了无痕迹」⑩，这是多么的艰难，又多么的了得。他何以能达到这个地步，这就是深习般若、深行般若，以此无比的空慧观照一切，始渐可臻完境，由初发意，到阿惟越致（Avini, varlaniza 意即不退转），到最後证得阿耨多罗三藐三菩提（Anuttara—samYa 下 sambodhi 意为无上正等正觉）。般若的概念是什么，请看《道行·泥犁品》一则叙说：

般若波罗蜜者多所成，天中天，因般若波罗蜜无不得字者，天中天，般若波罗蜜为极照明，天中天，……般若波罗蜜悉授道路，天中天，萨芸若者即般若波罗蜜是，天中天，般若波罗蜜者，是萨摩诃萨母，天中天，无所生无所灭，即般若波罗蜜是。天中天，具足三合十二法轮为转是般若波罗蜜。天中天，般若波罗蜜，其困苦者悉安隐之，天中天，般若

波罗蜜，於生死作护，天中天，般若波罗蜜於一切法悉皆自然。（大正 No.1 二二四·页四四〇）

这就是般若的大致涵盖。但它又同样是无所有，「若人於中有所求，谓有所有，是即为大非，何以故？般若波罗蜜与人俱皆自然」（同右·页四四一）。这裏的「自然」，应是後来译的「法性本空」的意思。因为下文也接著提示到说：「般若波罗蜜可得见闻不，佛言不可得见闻。」不可得见闻，这就是第一义谛，也就是诸法性空的第一义境。般若就是这一义境的理体，自然也就不可得见闻了。但却能於「生死作护」，能於「困苦者，悉安隐之。」此即般若之意义。在六波罗蜜中，它是为上首的。「譬如极大地，人种散其中，同时俱出其生大株，如是阿难，般若波罗蜜者是地，五波罗蜜者是种，从其中生。」也因为如此，以般若波罗蜜为中心的这部经，也就格外受到赞叹和重视了：「是经如空甚深，无有与等者，如诸法无所从来，无所从去。爱欲天子梵天等白佛言：诸世间人希有信是深经者，世间人所欲皆著，愍念之故，当为说是深经耳。」这也同时说明了般若经诞生的宗旨。「世间人所欲皆著」，大约在部派佛教那些议论纷纷的争执，也算是一种「著」，一种法执的大著，因此大乘行者，愍念之故，而就说出了这部经，专以破执破著为主。破要破得彻底，就如般若本身的意义一样，般若空慧，其本身也不能让人有所沾著，一沾著便不成般若，便不能为菩萨之轨持，诸佛之母胎了。因而经本身也得声明是：「天中天，经本空耳，不可复於空中说经，是经不可逮，如何了佛语，诸法不可逮，佛言如是，诸法不可逮。」这就是经与经义的圆满主旨。有了这层主旨和菩萨的意义，那么再回过头来看看般若经中的涅槃思想，也就不难预知了。菩萨与般若俱不可得，而又积极无尽，度脱一切众生，其涅槃意义与涅槃境界，自是与原始部派时期的观念，大不相同了。但怎样的不同法呢？让我们先将有关的经文，摘述於次，然後再一一作一分析比较，相信就十分清楚本经（般若）的涅槃真意了。

1 复次舍利弗，萨芸若不受，何以故？菩萨不当持想视萨芸若……亦不於外痛痒思想生死识余处见慧，亦不於余处脱，以学成就佛。了知从法中以脱去，谓法等一泥洹，菩萨莫作是行，莫内外视法，吁与般若波罗蜜等，一切无所受无所从，谁得法，无所持无所收，亦无所泥洹想。是故菩萨般若波罗蜜亦不受，色痛痒思想生死识亦不受，亦不中道般泥洹。（大正八·页四二六中）

2 佛言菩萨摩訶萨心念如是，我当度不可计阿僧只人悉令般泥洹，如是悉般泥洹，是法无般泥洹一人也。（同右·页四二七下）

3 须菩提知诸天子心中复作是念，语诸天子言：幻如人，人如幻乎，我呼须陀洹，斯陀含，阿那含，阿罗汉，辟支佛道悉如幻，正使佛道我呼亦如幻，诸天子语须菩提，乃至佛道亦复呼如幻，须菩提言，乃至泥洹亦复如幻：……设复有法出於泥洹，亦复如幻，何以故？幻人泥洹赐如空无所有。（同右·页四三〇上）

4 泥洹虚空无所有，菩萨随般若波罗蜜教当如是。（同右·页四七〇中）是时世有佛，名昙无竭阿祝竭罗佛般泥洹以来甚久，……是时化佛语萨陀波伦菩萨，受我所教法，悉当念持之，诸经法本无恐惧，本净无端诸住，诸经法一切无所里碍，本端无所因住，诸经法本无所因端绪无所说住，诸经法无所说教，如虚空无形，本无端绪，如泥洹无有异。诸经法如泥洹无有异，无所从生，无形住。（同右·页四七一上、中）

5 昙无竭菩萨报言：空本无所从来，去亦无所至，佛亦如是，……梦中人本无所从来，去亦无所至，佛亦如是，泥洹本无所从来，去亦无所至，佛亦如是。……譬如梦中与女人通，视之本无，般若波罗蜜亦本无如是，所名本无，般若波罗蜜亦本无如是，阿罗汉，泥洹空无所生，般若波罗蜜亦无所生如是。（同右·页四七三下、四七五上）

6 贤者欲知成佛身，如是无有形，亦无有著，因缘所生，世世解空，习行空，一切生死无，死生为因缘，佛智悉晓，本无死生，本亦无般泥洹者。（同右·页四七六下）

以上是《道行般若经》中所能找出的有关涅槃观念的几则经文，我们现在就以这几则经

文作一分析，其他较晚译出的般若经文，与涅槃有关者，我们亦尽量引出或录在注释中补充，备作参考。以求对般若的涅槃思想作一完整的认识。

上述六则经文，从上下连接涅槃的语气看，大致可以分为两层意义，一層是与原始、部派佛教有关的，顺著从前的用法含义而沿引下来。这是认为涅槃有可取的，也是与生死烦恼相对待的，如二乘人之求证涅槃，或如阿罗汉、辟支佛所般之无余涅槃，这是求道者的终极理想，也是传统佛教开示众生所要追求的最後目标。如云：菩萨摩訶萨心念如是，我当度不可计阿僧只人，悉令般泥洹，如是般泥洹，是法无不般泥洹一人也。菩萨的誓愿，是要为一切众生解脱痛苦的，解脱痛苦，就是令其般入涅槃。这是非常简单明了的。「我当度不可计阿僧只（AsaImkhYa，意译就是无数或无央数。）人悉令般泥洹」，正是菩萨的发心。但此处的泥洹（涅槃）是什么意思呢？不用说，和根本佛教、原始佛教、部派佛教的涅槃意义，是没有什么差别的。是解脱後的境界，是了脱生死後的大休歇处。可是问题是，这与菩萨本身又有什么关联呢？他发心度脱一切众生，令其悉皆般入涅槃，而自身是否般入涅槃呢？如果苦厄尽，就是般入涅槃，那么菩萨在行般若波罗蜜的过程中，度一切苦厄的行持中，是否自身的苦厄已尽，是否自身已入涅槃？如果没有，他何能度脱他人，又何能知涅槃之安稳？如果他已入涅槃，又怎能住於涅槃而起悲心，行持救度众生之道？这两層意义如无适切的解说，则涅槃与菩萨，与般若都不相干，涅槃的意义也就止於原始、部派佛教解说中的空义了。大乘的新佛教，也就毫无实质的、新观念的涅槃可言了。可是揆诸大乘经典的事实，又不尽然，那么若从与大乘相应，与菩萨相应这含义来看般若的涅槃，那这涅槃的意义又是什么呢？这且从上引的第一、三、四、五、六节说起。

复次舍利弗，萨芸若不受，何以故？菩萨不当持想视萨芸若……亦不於外痛痒思想生死识余处见慧，亦不於余处脱，以学成就佛。了知从法中以脱去，谓法等一泥洹，菩萨莫作是行，莫内外视法，吁与般若波罗蜜等，一切无所受、无所从、谁得法、无所持、无所收，亦无所泥洹想。

这裏所谓的萨芸若，就是梵文的 Sarvajnata，鸠摩罗什的译音是：萨婆若（多），译意便是「一切智」。这是菩萨对诸法存在所观察的根本智慧。此智慧不仅是菩萨具有，二乘人亦具有，但菩萨却於此不「受」，受是受取，亦即是不著的意思。菩萨不执著一切智，意思就是虽具有而不执著，为什么不执著，经文的顺序是：「菩萨不当持想视萨芸若，……亦不於外痛痒思想生死识余处见慧」。不当持想视萨芸若，萨芸若不是有迹有踪可寻的，不能持「想」看做或看到萨芸若，就是於「外痛痒思想生死余处」（即五蕴余处意）亦不能看到萨芸若（见慧）。萨芸若不是有相可见的东西，因此於「想」处五蕴中求，或於五蕴外处求，都是不可得的。萨芸若如此，解脱亦是如此，进而就与诸法平等性的泥洹亦如此。菩萨要在此种紧要处观行、观法。事实上，一切法也是无所受无所从的，没有得法者，也没有法可持可收，甚至连泥洹想也不可得，这才是所行的般若波罗蜜多。菩萨的涅槃观，也就在这般若波罗蜜多的行法中一样，是不可著也不可取的。菩萨不能於五蕴处取著萨芸若，也不能於中道处取般泥洹。那么这样的泥洹观念，也就不是原始的沙门四果所取的有余无余涅槃果法，也不是独觉、辟支佛等所取的不受後有，烦恼皆尽的涅槃果了。不过这一则经文，在语义上还不够十分突显涅槃的无所得无所有义，就如般若、菩萨法一样。但在第三、第四两则中，就十分清楚显示出来了。如第三则的：圣位如幻，佛道亦如幻，於是须菩提言，「乃至泥洹亦如幻」，不只泥洹如幻，还进一步说，假如有法超出於泥洹，「亦复如幻」。这就充分说明了一切法性平等，不论是有为法、无为法，在菩萨境界的層次上，皆如幻化虚空一般。在这则经文中，特别用「幻人」一词来做比喻，世间一切皆如幻人，幻人所作不问是上是下，是有是无，或是圣是凡，最後终归一种真相，那就是「幻本空无」。经文中回答何以「复如幻」的时候，很直截地说：「幻人泥洹赐如空无所有」这也就指出涅槃的实义了。幻人本无生死，又何来涅槃，假如幻人也有生死，那涅槃也只不过是幻化的涅槃。幻化的

涅槃又那能实在?那能取著?不实在,不能取著,这不是「空无所有」是什么?菩萨以般若智透视这一切,因此,二乘人的涅槃,一到了(菩萨)这个境地,便成了「空无所有」「空无所执」了,反过来说,也唯有「空无所有」,「空无所执」的境界,才是菩萨的涅槃境界,也就是般若经中的涅槃观念。这也是由原始佛教、部派佛教转入大乘初期,第一次揭示出来的涅槃观念。与般若、菩萨相应的一个观念。

「空本无所从来,去亦无所至,佛亦如是;泥洹本无所从来,去亦无所至,佛亦如是。」(大正八·页四七三下)这是更贯通经旨的一连串的道出诸法的本然,菩萨依止的观照。在般若的空义中,何法有所从来,去亦有所至呢?一切本然性空,悉如梦中人一样。这就是因缘所生法,依般若义言,凡因缘所生者,皆无自性,无自性者即是空性。有漏法如此,无漏法亦然。事实上,世间若无「有漏法」,「无漏法」也无从安立。此所以前引的第六则中便云:「一切生死无,生死为因缘,佛智慧悉晓,本无生死,本亦无般泥洹者。」这就更直爽地表明了般若的涅槃大义。涅槃原为了脱生死而立,生死是因缘法,因缘法中本无生死,生死既然本无,那裏又有泥洹可入,这就是大小乘之差别,小乘有实有的涅槃观念,有余依和无余依的可取。可是一转到大乘的般若空义,那涅槃也就在大乘的空义中消逝了。这样的涅槃观,你也可以说,是完全否定了涅槃,也等如取消了涅槃,换言之,等如说般若经裏没有涅槃观,或者更具体说,般若经否定了佛教原有的涅槃思想,或者说不承认有「涅槃」这回事,涅槃本是「空」,是「幻」,是「无所有」,这不是不承认有涅槃这么回事了么?然而问题是,既然这样,那又为什么菩萨发心要度脱一切苦厄,「悉令一切众生般入涅槃」呢?这岂不是两相矛盾吗?不错,从表面看起来,的确如此,但若深入般若经义後,也就知道这却正是般若经裏表达思想的一大特色,以否定的方式再作肯定,原是般若辩证的特色,这在比八千颂般若较晚出的《能断金刚经》般若,更将此一辩证方式化成了一种公式,如云:「佛说波罗蜜,即非波罗蜜,是名波罗蜜。」这固是一否定式的肯定,亦为现代学者所称为的「即非」辩证法^①,但事实上了解了诸法因缘义後,也的确只有这种表达方式,才能说明一切事物存在的实相。根据上面所指陈的来说,我们要说明为什么「涅槃是空、是幻、是空无所有」,何以又要「悉令众生般入涅槃」,那也就是说从众生身边看,有苦有厄,有生有死,这是众生见,凡夫见,世间见,有漏见,因缘见。也就必然的要度尽一切众生,悉令般入涅槃,但若从法性边看,诸法性净,诸法性空,那生死之相何在?苦厄之相何在?涅槃之相又何在呢?这是佛见,般若见,菩萨见,无漏见。由是可知,生死与涅槃,原只是一法见法执,我见我执而已。并不真有一涅槃城可期,一生死相可尽。不过梦幻体虽无,而幻象宛然仍在。只是此一梦幻在凡夫边,众生边,甚至二乘人边不易勘破,故《道行般若》尽管已显示为大乘经典,亦仍然保有为二乘人而设的涅槃观念在,故亦须强调悉令一切众生般入涅槃。但一回到般若的立场,那涅槃观念,就同时相应了般若的深义,是如「梦」如「幻」,是「空无所有」了。假如我们再进一步结合《金刚般若波罗蜜经》所说的:「所有一切众生之类……我皆令入无余涅槃而灭度之,……实无众生得灭度者。何以故?若菩萨有我相人相众生相寿者相,即非菩萨。」了知此种灭度之而又实非灭度。那就真正了解般若的涅槃实义了。「凡所有相,皆是虚妄。」只要不从相,下从色、声、味、触等诸境取著涅槃,那么这也就是正确的涅槃了。一种无所得无所有,说是第一波罗蜜,即非第一波罗蜜的般若空义的大乘涅槃。同时也可说这就叫做「菩萨的涅槃」。在历史的发展上,它却是印度佛教初期展开的大乘涅槃,或初期大乘经典的涅槃思想。

注释:

①关于此点,东西学者论述的很多,可参考宫本正尊编辑的《大乘佛教成立史的研究》,山田龙城的《大乘佛教成立史论序说》,西义雄的《初期大乘佛教研究》及平川彰的《初期大乘佛教研究》等书。

②大乘佛教的兴起,在现代学者们的考察下,共同承认是以菩萨观念为催生的,并且都

指出是以在家众为中心的，平川彰氏的研究更指出，是一群崇敬塔信仰的在家集团而掀起的菩萨运动。见平川彰氏的《初期大乘佛教研究》第六章。这就是以纯粹探究释迦根本精神的一群菩萨集团。

③除注①所引诸氏著作系关系此一阶段之研究，此外尚有西义雄氏的《原始佛教於般若研究》，梶芳光运的《原始般若经研究》，干泻龙祥的 Scvikda—mrami-pariprOCha praina PaTanDita, Sectra Edited With An IntrOdUCtOrYESSaY,KYUSHU UniverSitY,FUKUOKA 1958. N· Dutt 的: ASpeCt of MAHAYXNA BUddhiSm and itS RdatiOn toHINAYXNA LONdOn,1930.

④孔慈 (Edward Conze) 对於般若之研究，可称为当代西方之权威，孔慈除了著有 The praj6a paramita literature 和《八千颂般若经索引》。尚有: SdectedSayingS trOmtheperteCtiOn OfWiSdOm, LONdOn-1955。等书。干泻龙祥氏则早在大正时代 (大正十四年)，一九二五年就发表了《般若经诸问题》，论究了般若经的发展过程和初期大乘经典兴起的情形，其最著名之代表著作《本生经论研究》，对此亦有甚多讨论。孔慈与干泻龙祥二氏在般若的构成过程上，有甚多相同的意见，尤其对《八千颂般若》，都主张接近最早期之般若经型。

⑤见梶山雄一氏所释《八千颂般若经》1三四二页 (解脱篇)。(日本中央公论社《大乘佛典》2。)

⑥此处参考了梶山雄一氏新译《八千颂般若经》的解说意见。

⑦正如大慈菩萨的发愿偈所谓:「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。虚空有尽，我愿无穷。」(见《禅门日诵礼佛发愿文》所引)弛是那么永远无穷。永远无尽的踏著弛的誓愿走下去。此外如普贤菩萨的十二大愿，法藏菩萨的四十八愿，……在在都给了我们莫大的启示，显露了菩萨精神的特别意义。

⑧在我国通俗的「菩萨」观念中，菩萨和神是一样的，是神秘的，也是神而不可测的。一般人拜菩萨，也就如同拜「神」一样，求保佑、求平安，甚至求发财。观世音菩萨在中国社会的演变中，不仅是救苦救难的救世象徵，也是千万妇女在不孕时唯一能祷告的「送子圣母」。至如神奇莫测，威灵赫赫，更是一般人所想像的「菩萨的属性」，「其实在经典裏根本就没有这回事。假如用「开士」或「伟大之上」作通常称呼，就无法演化到如此的神秘或神奇、神话了。此所以文字语言的模糊性，最易带引观念也跟随著变动和模糊。

⑨《法华经·方便品》云:「诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现於世。」此一大事因缘是什么?经云:「诸佛世尊，欲令众生开佛知见，使得清净故出现於世，欲示众生佛之知见，故出现於世。欲令众生悟佛知见，故出现於世，欲令众生入佛知见道，故出现於世。」(大正N0. 二六二·页七上)佛之知见是什么?就是解脱知见就是觉悟，就是一切智，一切种智。佛欲令一切众生解脱而出世，如无菩萨此种付诸行动的觉他精神，大乘精神，则何以能表达出释迦佛陀此一出世的伟怀。

⑩《放光般若经·了本品》中有云:「譬如鸟飞虚空，无有足迹，菩萨义者亦如是。」此正说明了菩萨利生的心怀。虽令一切众生灭度之，而实无一众生灭度。宗门下常所称引的「如鸟行空，了无痕迹」一语，正是体悟般若此一无相的菩萨行持也。

(11)日本学者如西田几多郎、铃木大拙等对《金刚经》的「佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜」，此种「是什么即非什么是名什么」的论证精神，即称做「即非」的论理学，是一当体(即物)遮拨的辩证法，认为是般若学的一大特徵，远非其他论理辩证者可比。

第四章 涅槃思想的完成

第四章 涅槃思想的完成—大般涅槃经的涅槃思想之总汇

第一节 概述

涅槃思想之发展，到达中观和唯识的无住处义，已达到了最高的大乘境界，但就广义或全体大用说，还未达到综合完成的阶段，因为上述二者或言空言有均有所偏重，贯注在某一面的深阐发扬，未顾及到整个涅槃之完满胜义。完成此一胜义者，我以为应是《大般涅槃经》，虽然《涅槃经》之思想和唯识思想孰前孰后，还难断定，但《涅槃经》之内容，涵盖了中观和唯识（空和有）之胜义，却是无可否认的。谓其是大乘涅槃思想之整体的综合完成，当属不误。因此，本章乃特就此点作一详细探讨。

《大般涅槃经》的中心思想，其所环绕者原不出於法身常住，及悉有佛性两个问题，而这两个问题，又都关联在佛陀的大般涅槃。（序品）和（纯陀品）的发端，即记述云：世尊临欲涅槃，众弟子们哀号痛叹，捶胸不已，以为佛之将灭，世间空虚，纯陀更因此竟怀疑^①，何以世尊已证大果不能久住於世。众弟子均虔请佛陀住世，勿般涅槃，纯陀更为恳切地请求，而佛陀却说：「不应请佛久住於世，汝今当观诸佛境界，悉皆无常，诸行性相，亦复如是。」并说偈言：「一切诸世间，生者皆归死，寿命虽无量，要必终有尽。」纯陀再三请求，亦归无用。佛陀最後更巧妙地答覆说：「我以哀愍汝及一切，是故今日欲入涅槃，何以故？诸佛法尔，有为亦然，是故诸佛而说是偈，有为之法，其性无常，生已不住，寂灭为乐。」佛陀必须般入涅槃，於此经已决定，如是一来，不得不令所有弟子们怀疑，佛陀之入涅槃，是否亦如一般，从此归入沈寂。大般涅槃之因缘，即由是而起。为了使众弟子知佛之涅槃非入沈寂，且为使大家真正了解涅槃之意义，於是乃说这部经。这是经中的敍起因缘。事实上，当然并非如是简单的，经之出世，自有其重大的意义和任务，後面当再次论述。

本经（《大般涅槃经》，於後文中均简称本经。）之敍起因缘，既有如上述，其内容自是针对大众之怀疑心理而来，故此，其敍说方式，因有目的和对象关系，答辩中极为精采，颇饶趣味，如（德王品）、（师子吼品）、（迦叶品）等之辩难与设喻，均是弹思竭虑所得的妙义，故其内容而较上述两家者周详。然因本经之编成，事实上并非如（纯陀品）、（哀叹品）中所敍，由佛陀当时对诸比丘及各天人弟子等宣说而来，而是後世逐渐編集所成，致使内容上又产生了一些不能一致的矛盾。

本经之編集，据横超慧日先生所考，曾经有过大约七次或八次的增编^②。其所以不能完全统一它的思想理路，自是与此逐渐增编的原因有关。以笔者研读之感想，本经的涅槃思想，虽其宗旨是一，肯定佛身之常住，一切众生悉有佛性，但其践履过程及说明方法，却有不少的杂乱和非大乘思想的地方。如（戒禁品）、（四谛品）等。尤其於戒律思想方面，除了在（哀叹品）、（德王品）中略提过几句大乘戒外，其他言至戒律处，莫不以小乘戒作为中心。因此，本经又有一难以协调之点者，即比丘声闻思想与大乘菩萨思想。在（德王品）前，其中心多以比丘为重，对出家之高贵特别强调；自（德王品）起至（迦叶品），则以菩萨思想为重。故经中所强调之三宝一体，并不能全以比丘作为三宝之一的代表。否则便难以自圆其思想矣。^③

也许正因这个缘故，故经中之矛盾思想，有时极为尖锐，例如小乘出家之四果，在（德王品）中遭受贬责，於（四依品）中却特为称赞。由这些现象看来，在編集上或原是为糅合大小乘之实践精神於一体，或因前後增编之人物不同，而致有其选择经文之差异。很明显的，再如说到一阐提是否能够成佛，在（德王品）前，不承认它有成佛之可能，但到了（德

王菩萨品), 则认为一阐提亦具佛性, 只要能生忏悔, 一念向上, 又有成佛之可能。

(师子吼品)(卷三十)中有一大海譬如, 以之比喻本经, 谓大海有八不思议, 本经亦有八不思议。其第一不思议者是: 渐渐转深。谓本经是: 「是大涅槃微妙经典, 亦复如是, 有八不可思议, 一渐渐深, 所谓五戒、十戒、二百五十戒、菩萨戒、须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛果、菩萨果、阿耨多罗三藐三菩提果, 是《涅槃经》说是等法, 是名渐渐深。」此一说法其意固在说明本经修道证果的程序, 但揆其真意, 却显明地是对前後增编的差异处, 作统一调和的解释。以此一释作为贯通本经刚後编的体系。如是一来, 虽有矛盾差异处, 亦成为特意安排的渐渐转深了。

不过此一譬如虽佳, 却只能就大体而言, 实际上有些在同一品中亦有差异或勉强编排的地方。就以(四相品)言, 其第一节自正, 正他, 能随问答, 善解因缘之四相义所谈的戒律等问题, 与後面的大乘思想编在一品中, 是不大调协的。後面文中所阐的四相义则非常深刻而活泼, 前面文中所述之四相义, 则停在一种形式主义上。其他品内亦还多有类此情形者, 此处不必细引。总之, 本经之内容, 揆其全蕴, 乃在综揽整个佛教的涅槃思想及实践方法, 故不免有杂乱之处, 所综揽之涅槃思想者, 大约属小乘经量部派之思想者, 则尽在排斥之内, 如举油尽灯灭之类。属婆沙论派者, 如涅槃之恒不变易, 则有所拣择。他如外道之涅槃, 不论其如何说常乐我净, 亦均在排斥之中。凡属大乘之涅槃者, 则全在摄取包含之内。

复次, 以大乘经典之发展史看, 本经之出, 晚於《般若》、《法华》、《华严》等大品经类④, 由其晚出, 而承诸大乘经典有关涅槃思想之统绪, 亦属当然。故不论基於何等立场来看, 本经都可谓是集涅槃思想之大成, 以此而作为涅槃思想发展的完成, 当作中心, 想不致有何差错。

第二节 涅槃经的目的及其思想特色

上面已提到本经的内容, 是因弟子们对佛陀的灭度过分悲痛, 和怀疑如来的短寿, 因而引起世尊针对大众的心理而宣说大般涅槃的意义。此一史实如何, 暂不用追究, 但其意义却正显示了本经出现之因缘和目的。若以思想发展的过程看, 无疑的, 本经之出, 乃是为反对部派佛教的涅槃思想而产生的。部派佛教原本对世尊的崇敬最高, 认为非诸弟子们所能企及。但在进入涅槃, 却未加区别, 如果所般入者为无余涅槃, 阿罗汉般入者亦同为无余涅槃。而无余的状态, 又言说纷纷, 曲说丛生, 有谓佛之灭度, 如油尽灯灭, 或薪尽火息, 一切无存。这等如断灭论的思想, 嚮行了当时的教界。另一部分虽反是说, 却又不免流於凡见的实体观念。本经首先第一个目的, 即是针对此一思想而来, 并且对佛陀的涅槃境界作一正确的解释。此解释即在肯定佛陀的法身。永恒存在, 绝非油尽灯灭而虚无的。这从卷四(四相品)第七徵举小乘人的观如来涅槃云: 「如灯灭已, 无有方所, 如来亦尔, 既灭度已, 亦无方所。」便可证知。又如(长寿品)中反映出有人怀疑世尊亦是无常, 该品举树影在闍中是否有无, 以作质疑, 如来答合中亦有树影, 只是没有智慧眼者, 不能得见。「凡夫之人, 於佛灭後, 说言如来是无常法, 亦复如是。」这可见一斑。再从(四相品)看迦叶菩萨质问如来是常抑无常, 更充分地反映出本经的目的, 在纠正部派佛教的涅槃观, 又从「譬如热铁, 摧打星流, 散已寻灭, 莫知所在」一偈之辩证, 可知本经第一目的在对原始佛教的出现之涅槃观念作合法的解释。此偈原出在阿含, 作为无余涅槃的看法, 认为圣者灭後, 如摧打星流, 散已寻灭, 莫知所在。此一偈对後世部派佛教说, 影响很大, 观涅槃为虚无者, 可以此偈作有力的根据。本经却将此偈作一合法的解释, 纠正被误解了的观念。经曰: 「如佛言曰: 譬如热铁, 摧打星流, 散已寻灭, 莫知所在。得正解脱, 亦复如是, 已度摇欲, 诸有淤泥, 得无动处, 不知所在。云何如来为常住法不变耶?」这是提出来的质问, 下作解答曰: 「迦叶, 若有人作如是难者, 名为邪难, 迦叶, 汝亦不应作是境想, 谓如来性是灭尽也。迦叶,

灭烦恼者，不名为物，何以故？永毕竟故，是故名常，是句寂静，为无有止，灭尽诸相，无有遗余。是句鲜白，常住无退……言星流者，谓烦恼也。散已寻灭，莫知所在者，谓诸如来烦恼灭已，不在五趣，是故如来是常住法，无有变易。」此解答得极明，一方面肯认这偈的本义没有错，故谓是句鲜白。一方面批评以往之误解者，故谓「作如是难者，名为邪难。」其辩解的最重要者，则是「莫知所在」一语，盖莫知所在一句，最易为虚无论者作根据，本经则辩正曰：「莫知所在，谓诸如来烦恼灭已，不在五趣。」这是何等的善巧！

到此，已可知编集本经的大德，当时的心情和用意。类似此种辩正误解者，经内尚多，不一一列举。如在《菩萨品》中，怀疑如来是无常者，看作一阐提：「又一阐提见如来毕竟涅槃，谓真无常，犹如灯灭，膏油俱尽。」犹如灯灭一语是部派佛教，甚至原始佛教最惯用的譬喻，今此则谓一阐提者亦以此譬来看佛之涅槃，无异说，凡用此譬看佛之涅槃者，均是一阐提。总之，本经之大目的，乃在於後世佛教对佛陀灭度後是否仍存在的问题，或如何存在等种种疑难作一总答辩。基於这一答辩的因缘，而提出了「佛身常住」，「悉有佛性」两个重点，一个目标——大涅槃。也就因此树起了本经一大思想的特色——完成了佛教涅槃思想之发展，综合了各大乘经论涅槃思想之胜义。

或说本经既晚出於《般若》、《法华》等经，其思想有承前者之余绪，其自身是否亦另有一独特处呢？曰有。盖从教义之发展看，大乘之「空」一面思想出现在前，大乘之「有」一面思想出现在後，所谓「有」者，亦即承「空」之胜义而来，此有当非对立的现象之有，故此有在後期的大乘佛教，即称为「妙有」思想。而非观念上的「有」，或现象存在之「有」。本经既主张佛身常住，涅槃永在，自然亦即以「有」之思想作其特显了。故以思想论之，般若以「空」为独特，本经仍保以「有」为独胜。横超先生在其《涅槃经》第二章（涅槃经历史的地位）中云：「……兹於佛教思想界龙树·提婆出现合一段落俄然真空妙有方面急转回遂、大乘佛教中论议的倾向带新机运撞头。机汇乘现经典实《涅槃经》上《胜鬘经》上。」此一敍说是非常中肯的，从真空到妙有的确是大乘佛教发展中的两个阶段。本经所承受者，就是此一「妙有」思潮的阶段，亦可说就是此一阶段中最具代表色彩的一部经典，故经中如《德王品》、《狮子吼品》等虽大谈空义，却仍不离佛身恒不变易的妙有存在。因而彻底地主张涅槃的常乐我净，藉以纠正小乘佛教的无常、苦、空、无我、不净等偏执观念。此亦即本经全盘之义蕴及其重点所在。

第三节 涅槃经所完成的涅槃观念及其定义

正如上节所述，《涅槃经》之出，承受了妙有思潮的阶段，但为何会有此一思想的产生，我以为站在涅槃观发展的立场来看，乃是一必然的趋势，因为自原始佛教的歧异，部派佛教的纷争，涅槃问题竟成为了一不可思议的悬案，同时也变作了玄想的戏论，於是始有龙树之空观出来横扫执见，不论执涅槃为实有也好（如说一切有部），或执如灯灭而成虚无也好（如经量部），均破其偏执及其玄想，谓「涅槃与世间，无有少分别」，不可离开世间而另有一无余依的境界存在。此一空观思想出现，的确起了极大的作用。空有二边的小乘边见⑤，均为其绝对而又即世间的真空破除了。然此种破除，只显出了诸法当体的空寂性，循此下去，则所谓涅槃，又只落於「现法的当体」而已，其另一面之永恒性，便不免忽略。忽略涅槃的永恒性，则对部派空见（经量部）之破又岂不等如不破么？因此，而需另一永恒性的涅槃观念来弥补只止於当体空寂之过失。此乃有「妙有」思想之出，循此观察，则知「妙有」观念的涅槃，它产生的意义和价值何在。本经承受此一思想，故涅槃之发展，亦即至此而大成。兹就本经涅槃的定义说起。

本经所提的涅槃定义，共有两项，一是在《衰叹品》中提出的如伊字三点，二是同品所提的常乐我净四义。全经（南本三十六卷，北本四十卷。本论所依者南本，以下言及页数均依台湾影印的《嘉兴藏》单行本）之所发都依据此两项。谓此两项为全经之总纲，当亦

无不可。涅槃思想之完成者，要言之，亦不过此两项定义而已。至於全经所发挥之无量深义，皆为解释其为何或如何罢了。

〈衰欢品〉中述及纯陀及文殊为办供佛食具，从座而去之後，佛便为诸比丘宣说：「我今当令一切众生及我诸子四部之众，悉皆安住秘密藏中，我亦复当安住其中，入於涅槃。何等名为秘密之藏，犹如伊字，三点若并，则不成伊，纵亦不成；如摩醯首罗面上三目，乃得成伊，三点若别，亦不得成，我亦如是，解脱之法，亦非涅槃，如来之身，亦非涅槃，三法各异，亦非涅槃，我今安住如是三法，为众生故，名入涅槃，如世伊字。」此一宣说，无疑的，即给涅槃作了一新的定义，同时答覆了以往（自原始佛教以来）对如来般入无余涅槃之怀疑及错误观念。以此伊字三点：解脱、如来（亦谓法身）、般若之三德构成大乘涅槃之特色。原始佛教及部派佛教所讲之涅槃，他们只有解脱一德，而不讲般若和如来之法身。故此他们的涅槃意义，终难讲得圆融。本经透显的涅槃思想，乃就特以此三德作为中心，反覆论说。尤其是如来之身一义，敍说者最多。其次是解脱一义，至於摩诃般若一义，则敍说较少。但自此总标涅槃之定义後，经文中并未再详细将三德并在一块讲，只是各自单独地说如来之身即涅槃，或解脱即是涅槃。若以此说，则与伊字三点之说，岂不相违？在伊字三点一喻中说：「如来之身亦非涅槃，摩诃般若亦非涅槃，三法各异亦非涅槃。」而在〈四相品〉中却说：「如是解脱即是如来，如来即是涅槃。」此一说法，与伊字三点之喻正相反，而另成一「相即」的意义。若以表将此两说解之，乃是：

解脱—如来

如来—涅槃

结果是，涅槃亦即解脱：

涅槃—解脱：

伊字三点则是：

此三者合成一「伊」字的涅槃，和如来即是涅槃的涅槃，若以逻辑的范畴说，那绝不可相通，两者之中亦必有一错。这或者也果真是当时编集的大德，未曾虑及於此。故後在经中均不见有一语交待，为何会突从伊字三点之喻，转到如来即是涅槃，忘记了〈衰欢品〉中说过的（如来）「亦非涅槃」一语，今欲详明此义，我们当从经文的实义去取，勿拘泥於此前後之文字。若论实义，则虽谓三德兼具始成涅槃，实则此三德任举一德亦即涅槃，盖所谓三德者，一德即具三德。此三德之成非可分离，法身、般若、解脱原本一体，以其所显之相言，而有三德，究其实质则仍为一。小乘佛教不解此义，只执解脱一义，故评其而非究竟。基於此义，本经中乃又谓「解脱即是如来，如来即是涅槃」。亦如同伊字，三点不可分离，任择一点，即概其全。

此理於〈四相品〉中，亦约略表露了出来，如卷四云：「声闻缘觉不解如是甚深之义，不闻伊字三点而成解脱、涅槃、摩诃般若成秘密藏，我今於此阐扬分别为诸声闻开发慧眼，假使有人作如是言，如是四事云何为一非虚妄耶？即应反质，是虚空、无所有、不动、无碍，如是四事有何等异，是岂得名虚妄乎？」这就说明了解脱、法身、般若、涅槃，虽分别立名，而实乃四者是一，并不可分离也。唯声闻缘觉不解此义，致有纷争。亦因是彼等所证之涅槃，不得究竟，本经则名彼等之所证为小涅槃或中涅槃，不得语与大涅槃者。⑥大涅槃则是本经特别所显之名相，以其含具佛之三德，开出了大乘佛教的真实理想，故此称名。但大涅槃一义，又非三言两语可以诠尽，因是在全经各品中，又差不多都给大涅槃诠显了一个定义以表其含蕴之广之深。兹稍举若干重要者如次：

1 所言大者，其性广博，犹如有人寿命无量，名大丈夫，是人若能安住正法，名入中性... 随有调伏众生之处，如来於中而作示现，以是真实甚深义故，名大涅槃。（〈八四相品〉第七·卷五·页六）

2 有善光故，犹如夏日，身无边故，名大涅槃。（〈月喻品〉第十五·卷九·页六）

3 是大涅槃，即是诸佛甚深禅定。（〈现病品〉·卷十·页三）

4 若得常住无变易者，乃名自在，所谓大乘大般涅槃。（〈大众问品〉第十七·卷十·页一）

5 无所得者，名大涅槃。菩萨摩訶萨安住如是大涅槃中，不见一切诸法性相，是故菩萨名无所得。（〈梵行品〉第二十之二·卷十五·页二十二）

6 是大涅槃无有生想，是名不生不生。（〈德王品〉第二十二·卷十九·页十四）

7 不闻者名大涅槃，何故不闻？非有为故，非音声故，不可说故。云何亦闻得名故？所谓常乐我净，以是义故，名不闻闻。（同上·页二十）

8 二乘所得非大涅槃，何以故？无常乐我净故，常乐我净，乃得名为大涅槃也。（卷二十一·页十四）

9 有大慈悲怜悯一切，於诸众生犹如父母，能度众生於生死河，普示众生一实之道，是则名为大般涅槃。（同上·页十五）

10 有大我故，名大涅槃，涅槃无我，大自在故，名为大我。（同上）

11 若有众生於三恶道，烦恼恶业，不生怖畏，而能於中广度众生，当知是人得大涅槃。（同上·页十五）

12 譬如宝藏，多诸珍异，种种具足，故名大藏，诸佛如来甚深奥义，亦复如是，多诸奇异，具足无缺，名大涅槃。（同上·页十六）

13 空者一切生死，不空者谓大涅槃，乃至无我者，即是生死，我者谓大涅槃。（〈师子吼品〉·卷二十五·页五）

14 我於此婆罗树人大寂定，大寂定者，名大涅槃。（〈师子吼品〉·卷二十八·页十四）

15 无相定者，名大涅槃，是故涅槃名为无相。（卷二十八·页二十一）

16 明见生死及非生死，善能了知法界，法性，身有常乐我净之法，是则名为大涅槃乐。（卷二十九·页四） 17 如来慈是大法聚，是慈亦能度众生，即是无上真解脱，解脱即是大涅槃。（〈迦叶〉等品·卷三十四·页二十九）以上就各品中所论大涅槃义，略录其主要者以窥真义。其他如欲详之，还多。仅（德王品）即有十数则专解大涅槃之义。此处所录者，细察之，当亦可详知本经的涅槃实义所在了。

此外，本经所言大涅槃，有时亦简称涅槃，或又名大般涅槃或又名无上大涅槃。但涅槃与大涅槃有时又不可同解，这在後面再论。虽然涅槃一词在本经所解者，其义极多，然确以表达本经之中心思想者，却仍以大涅槃一词为当。以涅槃一词表达的意义而与大涅槃的涵蕴相同者，如：

1 善男子，涅槃义者，即是诸佛之法性也。……夫法性者，无有灭也。（〈长寿品〉第四·卷三·页十四）

2 如来者即是涅槃，涅槃者即是无尽，无尽者，即是佛性，佛性者即是决定，决定者即是阿耨多罗三藐三菩提。（〈四相品〉·页二十二）

3 云何名为涅槃相？涅槃之相，凡有八事，何等为八？一者尽、二善性、三实、四真、五常、六乐、七我、八净，是名涅槃。（卷二十三·页十）

4 直是诸佛断烦恼处，故名涅槃，涅槃即是常乐我净。（卷二十三·页十三）

5 夫涅槃者，亦可言定，亦可言果，云何为定？一切诸佛所有涅槃常乐我净，是故为定，无生老坏，是故为定。（卷二十二·页五）

6 云何为定？常乐我净，在何处耶？所谓涅槃。（卷二十·页四）

7 佛性者即第一义空，第一义空，名为中道，中道者即名为佛，佛者名为涅槃。（卷二十五·页九）

由是以观，则涅槃与大涅槃者亦原同义。总上各条所注之涅槃意义考之，虽其所述内容不同，或言无所得，或言不生不死，或言大我，或言自在，设词尽管不同，但其所显者则仍为一。此一者何？要言之，即是常乐我净之如来性也。此即上述本经所提之两项定义，

一为伊字三点，一即此常乐我净。如上举第五条，「无所得者，名大涅槃」。此无所得在（梵行品）中，亦解释为常乐我净。由是类推，即虽云多义，亦只是广释此一体性之妙用而已。故有时，说常乐我净即是如来，即是佛身，有时又说即第一义空，第一义谛，或如来甚深密藏，或即中道。实际上，都同一义，为了表达它的殊胜，乃不得不多方面施設言说。不用说，此所谓常乐我净者，自是针对原始佛教的无常、苦、不净、无我而来。阿含的教义中，屡屡言无我、无常、苦、空、不净等，此一教法，在後世的佛教徒们都一致认为是佛陀的根本教义，并且以之配成三法印，作为佛教思想的准则及大前提。而本经之出，则恰恰相反，不仅与此所谓根本教义者树成了对立，且否定其思想，谓非了义^⑦。又进而言计如来涅槃为无常、苦、不净、无我者，即是颠倒。（参看（四颠倒品））

常乐我净四义，在本经说来，其涵蕴，实在太广太深，若详细言之，则整部《大般涅槃经》，都只讲的这个，因其究竟义即如来之相，也即如来之体。约相说，可以叫做涅槃，也可以叫做解脱；约体说，可以叫做佛性、法身，也可以叫做毕竟空^⑧，或第一义谛。就其显现之妙用言，又叫做大慈悲喜舍^⑨，或四无碍智（同上）。准此言之，则（哀叹品）中所述之伊字三点，我原将其与此分作涅槃的两项定义，实则又是二而一，一而二了。正如（迦叶品）云：「如来即是解脱，解脱即是如来，如来即是涅槃，涅槃即是解脱，於是义中，不能分别。」（卷三十二·页二十六）此在上面解伊字三点，引（四相品）经文已作过解说，与此同三思味。「於是义中不能分别」，这也正是大乘涅槃思想的一超特之点，本来，在外道学派及正统的婆罗门中亦讲常乐我净四义，原始佛教，甚至根本佛教对其均极反对，大乘佛教亦当然反对之，既如是，而本经为何又同样采用此四德之名呢？此即关键在彼此之义蕴不同^⑩，名相虽同，本质却异。其不同处，以本经之立场说，正在於「於是义中，不能分别」的一点，此义是，佛教涅槃的常乐我净，即解脱即如来之自体，非离自体另有一常乐我净，外道者们则系离自体外而另有一常乐我净之境，或称梵境或称彼岸。此所以彼此大大不同之处。关于此，下面述说中，当再随时顺便分辨，不用在此多作详细界说。

再次，关于解脱和佛身，本经特作论显者亦甚多，此再举若干经文释此二义，俾窥解脱和佛身之德，同时窥其德亦即窥涅槃之体。

解脱

1 真解脱者，名曰远离一切系缚，若真解脱，离诸系缚，则无有生，亦无和合，譬如父母和合生子，具解脱者则不如是，是故解脱，名曰不生。（〈四相品〉第七·卷五·页七起均论此解脱义。下引经文，因系同品，不再烦注。）

2 又解脱者无有等侣，有等侣者，如诸国，有邻国等，真解脱者则不如是；无等侣者，谓转轮圣王，无能与等，解脱亦尔，无有等侣，即真解脱，真解脱者即是如来转法轮王。

3 又解脱者名无忧愁，有忧愁者，譬如国王，畏难强邻而生忧愁，夫解脱者，则无畏事，譬如坏怨，则无忧虑。解脱亦尔，是无忧畏，无忧畏者，即是如来。

4 又解脱者，名为希有，譬如水中生於莲华，非为稀有，火中生者，乃为稀有，有人见之，便生欢喜，真解脱者，亦复如是。

5 又解脱者，名为广大，譬如大海，无与等者，解脱亦尔，无能与等。

6 又解脱者，名曰最上，譬如虚空，最高无比，解脱亦尔，最高无比。

7 又解脱者，名曰甚深，何以故？声闻缘觉，所不能入，不能入者，即真解脱，真解脱者，即是如来，又甚深者，诸佛菩萨之所恭敬，譬如孝子，供养父母，功德甚深，功德甚深，譬真解脱。

8 又解脱名曰清净……。

9 又解脱者，即是平等，譬如野田，毒蛇鼠狼，俱有杀心，解脱亦尔，无有杀心。又平等者，譬如父母，等心於子，解脱亦尔，其心平等，心平等者，即真解脱。

10 又解脱者，离我我所，如是解脱，即是如来。

11 又解脱者，是无所畏，如师子王於百兽不生怖畏，解脱亦尔，於诸广众，不生怖畏。

12 又解脱者，名曰水大，譬如水大，於诸大胜，能润一切草木种子，解脱亦尔，能润一切有生之类。

13 又解脱者，名不空空，空空者，名无所有，无所有者，即是外道尼犍子等所计解脱，而是尼犍子实无解脱，故名空空，真解脱者，则不如是，故不空空。

14 又解脱者，名空不空不可说空及以不空，若言空者，则不得有常乐我净，若言不空，谁受是常乐我净者。以是义故，不可说空，及以不空。空者，谓二十五有，……不空者，谓真实善色常乐我净，不动不变。

以上略举十四条以窥解脱之大意，其含义深广，实非小乘佛教所谓之解脱，所可比拟。（四相品）中自卷五起，谈解脱义者，总共举有八十五条，其中有一二义雷同者，尚未计入。从此一广泛的论说解脱之德，我们也即可窥知常乐我净一义的深浅了。

八十五条解脱义中，其最後一目名为断诸有贪，断一切相，一切系缚，一切烦恼，一切生死，一切因缘，一切果报，而曰：「如是解脱，即是如来，如来即是涅槃。」复又谓：「如来者即是涅槃，涅槃者即是无尽，无尽者即是佛性，佛性者即是决定，决定者即是阿耨多罗三藐三菩提。」以此看来，本经所释涅槃一义，即是如来及其所具一切德目之总称也。要约之则是伊字三点，或常乐我净；泛言之，便成无量功德，八万细行。

(二)佛身

佛身，在本经中亦称如来之身，或如来，或如来藏，或佛性，换言之，即指佛之法身而言，非指佛之生身而言，此标佛身，为顺通称，特明定义。解此佛身者，可以（如来性品）代表，他品亦徵证之，略诠引如次：

1 迦叶白佛言：世尊，二十五有，有不我耶？佛言：善男子，我者即是如来藏义，一切众生，悉有佛性，即是我义。（卷八·页一）此解如来藏即我，常乐我净之我，亦即如来藏义，或佛性也。

2 如来今日普示众生，诸觉宝藏，所谓佛性。……善方便者即是如来，贫女人者，即是一切无量众生，真宝藏者，即是佛性也。（同品举贫女人喻。）此所释者，为如来藏义。

3 若言如来秘藏空寂，凡夫闻之，生断灭见，有智之人，应当分别，如来是常，无有变易。此以常义明如来性，常乐我净之常，即指此如来秘藏，而非断灭之空寂。（空寂本是常，凡夫不明，而生断灭见。）

4 善男子，如是菩萨，住阶十地，尚不明了，知见佛性，何况声闻缘觉之人，能得见耶？譬如远观虚空鹅鹰，为是虚空，为是鹅鹰，谛观不已，劳髯见之，十住菩萨，於如来性，知见少分，亦复如是。此释佛性深远，非易可知可了。

5 如来之身，金刚无坏，非烦恼身，无常之身。故名大乐，以大乐故，名大涅槃。常乐我净之乐义，即此金刚不坏身之大乐义。

6 今日如来所说真我，名曰佛性。

7 如来实性，譬如彼月，即是法身，是无生身，方便之身，随顺於世，示现无量本业因缘，在在处处，示现有生，犹如彼月，以是义故，如来常住，无有变异。（八月喻品）·卷九·页三）

8 如来如是，其性纯善，清净无垢，是最可称为乐见也。（同上·页五）常乐我净之净义，即此「其性纯善，清净无垢」之净也。

9 佛性无生无灭，无去无来，非过去，非未来，非现在，非因所作，非无因作，非作，非作者，非相非无相，非有名非无名，非名非色，非长非短，非阴界人之摄持，是故名常。（《八圣行品》·卷十三·页一）

10 佛性即是如来，如来即是法，法即是常。（卷十九·页二）

以上二节均解佛性为常义。

11 如来身界不可坏故，所以者何？以无身聚，唯有法性，法性之性，理不可坏。（《四依品》卷六·页二十五）此明如来身亦即法性。

由是诸义，可知所谓如来者（或佛身），即是一常住不变之法性也。就法性所显之相，便是常乐我净之大涅槃。

关于常乐我净义，自上所述，当已全明，但上所言，均在涅槃之体上，作综贯义或即体义讲，未界清四义之概念于起用方面，兹再徵引（师子吼品）一节以作解释，俾在「用上知其各概念之界别：「不作不受，故名为常，不生不灭，故名为乐，无烦恼垢，故名为净，无有十相，故名为空，是故如来常乐我净，空无诸相。」此从空义而显之常乐我净之作用。（详见卷二十八·页十四）

又如：「我乃宣说，灭内外入所生六识，名之为常，以是常故，名之为我，有常我故，名之为乐，常我乐故，名之为净。」此则汇四归一，亦即从显用而归到一体。由此两节解说，我对常乐我净之义，亦足可了然于胸。能了然于此，则本经所完成之涅槃思想，当知其如何深远，此一深义，又非积极或消极名词可以作为说明。

第四节 涅槃用语之差异与否定

本经涅槃之用语，有时亦不一，因其不一，而致意义亦有差异，其差异处，甚至几有认为矛盾。就差异之类别看，可归纳之为两义，一是泛论之意义，这是通于一般的，可以谓之共同概念；一是大乘佛教独发的意义，这是特殊的，可以谓之特定概念。特定概念中又包括判别意义，即将涅槃概念分成若干层次，予以判别。这如本经所出现的：人天涅槃、中般涅槃、上流涅槃，或小涅槃、中涅槃、高涅槃等等，均是界定其一特别层次。至共同概念，则是「涅槃」一词，因其是共同的，有时候为显大乘的涅槃意义，便将此一词别开，谓其与涅槃义大有差别，有时候又将此一词运用诠显如来之境界，则又与涅槃同一义（如第三节中所举七条涅槃义）。且有时候，又谓如来身和涅槃非一，有时候又无异，此种分歧，如不理清，诚无法了解。自然，为何会有此种分歧，本经亦未曾特别声明，若说稍有暗示，那就只有（迦叶品）裹一句云：「于无智者，作不定说。」不过此不定的意义，当不能泛到上述两种之界定的。只能解释本经有时言佛有涅槃，有时言佛无涅槃之义上去。现且撇开评论，先述本经一般的涅槃概念。

所谓一般的涅槃概念，即是外道，小乘、如来等都称其安住之境界为涅槃。故涅槃一词，就成为了共同的理念。特定的，大致分类亦可以此三者别之，即外道的、小乘的、大乘的，至于本经独特诠定的涅槃意义，则已如第三节所述，此不再赘。

再看泛论一般的涅槃意义和大涅槃之别。（德王品）第二十一之三云：

有涅槃，有大涅槃，云何涅槃？善男子，①如人饥饿得少饮食，名为安乐，如是安乐，亦名涅槃。②如病得差，则得安乐，如是安乐，亦名涅槃。③如人怖畏，得归依处，则得安乐，如是安乐，亦名涅槃。④如贫穷人获七宝物，则得安乐，如是安乐，亦名涅槃。⑤如人观骨，不起贪欲，则得安乐，如是安乐，亦名涅槃。如是涅槃，不得名为大涅槃也。这是将涅槃和大涅槃作第一层区别。此区别如何暂不用问，只就这一节经文看，即可证明涅槃原仅是一安乐的意味，凡合乎安乐的境状者，就可叫做涅槃。此义是很广泛的，也即是通于各家（印度一般学派）的，基于这三思义，勿怪乎顺世外道追求五欲之乐，也称为现法涅槃了⁽¹⁾。

其次，二乘人所欣求之涅槃者：

①若凡夫人及以声闻，或因世俗，或因圣道，断欲界结，则得安乐，如是安乐，亦名涅槃。

②能断初禅及至能断非想非非想处结，则得安乐，如是安乐，亦名涅槃，不得名为大涅槃也。

此为第二层涅槃之区别。就其断欲界结，乃至能断非想非非想处结，亦谓是安乐境，而叫

做涅槃，则此涅槃之意义，自可解为只是一种心灵愉快的状态，或某种高层的 身心宁静境界而已。其状态的内在，或有深浅高低之差别，但形容其宁静愉快的境界，而以此一名词则无异。此乃是自古《奥义书》追求之彼岸起至学派兴起时代 止，几乎同一想法，同三思义。仅此种意义，自不能合乎佛陀涅槃的要求，因此本经要辨别其非大涅槃了。即使是二乘人之涅槃，本经亦认为：

还 生烦恼，有习气故。云何名为烦恼习气？声闻缘觉有烦恼习气，所谓我身、我衣、我去、我来、我说、我听。诸佛如来入於涅槃，涅槃之性，无我无乐，唯有常净，是则名为烦恼习气。佛法众会有差别相，如来毕竟入於涅槃，声闻缘觉诸佛如来所得涅槃，等无差别，以是义故，二乘所得，非大涅槃，何以故？无常乐 我净故。常乐我净乃得名为大涅槃也。（《德王品》·卷二十一·页十四）这是一个很明显的划别，但其划别乃是以本经之大乘立场，以常乐我净义来作准绳的。盖以常乐我净四义来衡量以往之涅槃思想，那自是难称 究竟。

以上略论本经所界定之涅槃的差别概念，此概念原为（印度、佛教）已有的现象，非本经自身用语之差异处，兹再分数则将差异及否定定义详言於後。

（一）本经的涅槃之同义异语

在第一章第三节中，已说过涅槃的同义异语，但那多是根据部派佛教及原始佛教的经文所集之类别。现再就本经所述之同义异语作一考查，以求从多方面了解涅槃的丰富涵义。下面一节为释涅槃之意义者，但亦可归於本则之内。

A①、涅者言不，盘者言织，不织之义，名为涅槃。②盘又言覆，不覆之义，乃名涅槃。③盘言去来，不去不来，乃名涅槃。④盘者言取，不取之义，乃名涅槃。⑤盘言不定，定无不定，乃名涅槃。⑥盘言新故，无新故义，乃名涅槃。⑦盘言障碍，无障碍义，乃名涅槃。善男子，有优楼迦毗罗弟子等言：⑧盘者名相，无相 之义，乃名涅槃。善男子。⑨盘者言有，无有之义，乃名涅槃。⑩盘名和合，无和合义，乃名涅槃。⑪盘者言苦，无苦之义，乃名涅槃。（《德王品》·卷二十五）

此共举涅槃十一义，其中一义称为「有优楼迦毗罗弟子等言」，则除优楼迦毗罗弟子等所说的一义外，尚有十义是本经自身所言者。

但此十义，若对照之，则又都出在《大毘婆沙论》卷二十九。（大正二十七·页一四七）所举的十三种（此在第一章第三节已言及），除了前面三种便完全相同。自然，此十种都是构成大乘涅槃思想之基本的。如言不去不来，定无不定，无和合义等，这都是本经所发挥的重要思想。所谓不去不来者，即是常住不变之义，如卷二十八（狮子吼品）云：「诸圣无去无来，如来已断去来住相。」此即不变不易之法身。所谓定不定者，亦复如是，如卷二十（《德王品》）云：「一切所有声闻弟子，咸言如来入於涅槃，当知如来，亦不必定入於涅槃，何以故？如来常住不变易故，以是义故，如来涅槃亦复不定。」再如卷二十二（同上品）说：「若使涅槃从因生者，因无常故，果亦无常，而是涅槃不从因生，体非是果，是故为常。善男子，以是义故，涅槃之体无定无果。」此不从因生，即是无和合义。有因有缘始叫做和合，「是涅槃，不从因生，体非是果」，自是非和合了。

由是看来，我觉得《大般涅槃经》的思想，受婆沙部的影响是很深的，尤其关于涅槃的常义，似乎是承接婆沙而再深邃的发挥。当然，婆沙部的「有」之思想，原是不够深刻的，致所以遭到般若系大乘佛教的非难，待般若系之理论完全建立後，有之思想又重新撞头，参照空的理论，重整旗鼓，以之与其对垒，於是便产生了本经妙有的大般涅槃思想。此思想经过一度「空」之否定後，至此自与婆沙部不同了，因此而形成大乘佛教完整的涅槃体系。其殊胜本然处如说：「善男子，断烦恼者，不名涅槃，不生烦恼，乃名涅槃。」此种积极本然的精神，岂婆沙论师们能及。此所以大乘之成为大乘，而异於原始及部派佛教者，自有其根因也。

复次，再看同义异语两段经文：

B、① 涅槃者，即是烦恼诸结火灭。②又涅槃者，名为屋宅，何以故？能遮烦恼恶风雨故。③又涅槃者，名为归依，何以故？能过一切诸怖畏故。④又涅槃者，名为洲渚，何以故？四大暴河不能漂故，何等为四？一者欲暴，二者有暴，三者见暴，四者无明暴，是故涅槃名为洲渚。⑤又涅槃者，名为毕竟归，何以故？能得一切毕竟乐故。（八师子吼品）第二十三·卷二十五·页二十）

C、犹如涅槃，①亦名无生，②亦名无出，③亦名无作，④亦名归依，⑤亦名窟宅，⑥亦名解脱，⑦亦名光明，⑧亦名灯明，⑨亦名彼岸，⑩亦名无畏，⑪亦名无退，⑫亦名安乐，⑬亦名寂静，⑭亦名无相，⑮亦名无二，⑯亦名一行，⑰亦名清凉，⑱亦名无闹，⑲亦名无碍，⑳亦名无诤，㉑亦名无浊，㉒亦名广大，㉓亦名甘露，㉔亦名吉祥。（迦叶品）第二十四·卷三十一）

总 此两则看来，本经涅槃之异语者，计有二十七语，B段五条，有二语与C段同，如归依和屋宅（C则称窟宅，其意同）。此外在卷二十九第五页亦载有十一种同义的异语，但读十一种中有六语是与此C段雷同的，雷同者是无生、无出、无作、涅槃、屋宅、寂静。不雷同者，另有五种，五种是：1 洲归（此或B则中所言的洲渚，原同一语，而说法不同罢了。）2 安隐，3 灭度，4 无诸病苦，5 无所有。就上统计之二十七语，加上此段五语，合计全经出现不同之异语者，仅有三十二个。以此三十二个与第三早第三节所述者，自是相差还远，但即此已可知本经所涵摄原有之同义异语，於此再糅和发挥新的大乘涅槃意义也。

(二)本经的解释与矛盾

以上各节已经引述过许多解释涅槃和大涅槃的问题，并且在第三节中说过涅槃即是大涅槃，但本经对涅槃的用语解释，却并非完全如第三节所述者，在卷十九、卷二十三（德王品）中，对涅槃与大涅槃的用法，大肆分辨其差异，谓绝非同一。就中卷十九云：

布施者是涅槃因，非大涅槃因，檀波罗蜜乃得名为大涅槃因。三十七品是涅槃因，非大涅槃因，无量阿僧只劫菩提法，乃得名为大涅槃因。

卷二十三云：

有名涅槃非大涅槃，云何涅槃非大涅槃？不见佛性而断烦恼，是名涅槃，非大涅槃，以不见佛性故，无常无我，唯有乐净，以是义故，虽断烦恼，不得名为大般涅槃。若见佛，能断烦恼，是则名为大般涅槃。

就此二节言，便知涅槃一词，使用并不固定。其不固定之理由，则如前述，凡指世俗一般所谓之涅槃，或二乘人所证之涅槃，均不能称为大涅槃，凡诸佛菩萨所修之涅槃，则称为大涅槃。但泛用时，仍统称为涅槃。有时亦冠用一形容词作其区别，如（菩萨品）云：「舍利弗等，以小涅槃而般涅槃，缘觉之人，於中涅槃而般涅槃，菩萨之人，於大涅槃而般涅槃。」（卷九·页二十八）此亦即分别涅槃之层次，但冠以小、中、大而作分别，较此两节及前引卷十九（德王品）二十二之三所述者为佳，此意在本节开始时已言明，不必再述。然问题是，即大涅槃一词，在本经中有时亦有差别的用法，亦有其难明之处，比如说，菩萨与佛之境界，在（如来性品）及（月喻品）等品中，划别得很大，（如来性品）谓：「善男子，如是菩萨，位阶十地，尚不明了知见佛性，何况声闻缘觉之人能得见耶？」菩萨既然未能明了知见佛性，则菩萨之人如何能够「於大涅槃而般涅槃」呢？经中各品都显示著是大涅槃乃诸佛之境界，既是佛之境界，菩萨就不应亦用此一「大涅槃」名词。若用，则就无法分别出菩萨和诸佛之大涅槃有何差别了，若谓无差别，而本经却又将菩萨和佛的境界划开极明。就如上述（菩萨品）小、中、大三等涅槃之分辨，接著在该节经文后又说：「如是等人，若同佛性，何故不同如来涅槃而般涅槃。」显然的，这已经被规定了菩萨的大涅槃而不同於如来之大涅槃，既是如此，却又偏偏用之，岂不是矛盾么？同时在（菩萨品）中又云：「声闻如乳，缘觉如酪，菩萨之人如生熟酥，诸佛世尊犹如醍醐，以是义故，大涅槃中，说四种性，而有差别。」大涅槃中，说四种性，这又无异说，声闻缘觉也都是大涅槃，只因其成就

之不同，而在同一大涅槃中划成四种性罢了，这样说来，大涅槃这个用语，就承认其应有差异了。此在判别四种性的境界上，固应有此区别，可是同一「大涅槃」之词，分成诸佛和菩萨的境界，且将菩萨的层次又判得与佛的境界距离甚远，云位阶十地，尚不能明了知见佛性，这种使用涅槃的用语，即使不矛盾，也不大妥当吧。

再次，请看入涅槃与不入涅槃之差别。

本经自（哀叹品）起，即已宣说涅槃是常乐我净，也是常住不变的。可是在前後各品中又分出了入涅槃与不入涅槃的歧见。以常乐我净之涅槃意义来说，是应该般入涅槃的，但在另一面涅槃的意义又解作非常乐我净，於是便谓如来不入涅槃。就经文推察，此歧见的原因是：当把入涅槃看作是圣者死亡的意味时，或永远休息之处时，则谓如来毕竟不入涅槃，此时，不入涅槃便成为如来身之常住不变义。当讲到入涅槃时，涅槃又成为了常乐我净义，甚至有一特别的境界所在，让圣者们摆开五阴所结之烦恼身，进入那安隐的处所。现且详细道来：

甲、涅槃入与不入之差异

A、關於入涅槃者

先从弟子们对释尊入涅槃的观感说起，当世尊在娑罗树下欲将灭度时，弟子们即大感悲痛，咸言世尊已临涅槃，此涅槃即成了灭亡之意，例如（序品）中云：

时诸天，及诸会众，阿修罗等，见佛光明不从口入，皆大恐怖，身毛为竖，复作是言：如来光明出已还入，非无因缘，必於十方所作已办，将是最後涅槃之相，何其苦哉！何其苦哉！如何世尊，一旦舍离四无量心，不受人天所奉供养，圣慧日光，从今永灭，无上法船，於斯沈没，呜呼痛哉！

很显然的，这是弟子们把世尊之入灭，看作最後涅槃之相，涅槃的意义，在此也就成了如来的灭亡，因此彼等才如此悲痛：「何其苦哉！何其苦哉！」的哀号不已。且世尊亦同时说：「有为之法，其性无常，生已不住，寂灭为乐。」（《纯陀品》·十四）也承认最後之入灭，乃是进入「寂灭为乐」的境地，此进入亦即肉体（佛之生身）之死亡。世尊亦承认於娑罗双树下之逝世而为涅槃。如（纯陀品）世尊自说的：「今日欲入涅槃」。此种死亡意味的涅槃，并赞云：「诸佛法皆尔」（哀叹品）第三）。死，是生之必然性，这自无疑议，但何以把进入涅槃视作死後境界，而称为「诸佛法皆尔」呢？这一偈，当然没说明死後是否存在的，但就「寂灭为乐」一句看，可以推想该语义，乃是说世尊的肉身灭亡後，更有寂灭的安乐境存在，可是这一寂灭境虽然存在，却是一个永绝世间的状态，无法想像它如何存在，故此弟子们哀痛说：「圣慧日光，从今永灭，无上法船，於斯沈没。」这尤其在（现病品）中，说得更明白：

世尊往昔为我故，於无量劫中修苦行，如何一旦弃本誓，而便舍命欲涅槃。（卷十）

舍命，便是死亡，往昔为我故，於无量劫中修行，这是说，往昔的生存，虽亦必经生死的阶段，但那阶段仍是存在的，或者说是延续的，而延至今日，却问「如何一旦弃本誓，而便舍命欲涅槃」，这表示说，此日之入灭，乃是不再延续了，已便舍命般入涅槃了。依据这样一个观念，故难怪（序品）中说，「必於十方所作已办，将是最後涅槃之相」。这在当时弟子们心中，大约的确是作这样一个想法的，可不知这个想法中，却有著疑问，因为既知世尊往昔为我故，已经於无量劫中修过行了，怎能断今日之入灭，不是再为众生故呢？如何敢云是「一旦弃本誓，而便舍命欲涅槃」呢？同时，照这个哀叹的观念，涅槃便成为一个退休的安隐处了。因为彼等认为如来「必於十方所作已办」，既然所作已办了，那就应该退休了，於是乎而说这是最後涅槃之相，这是舍命般入涅槃。

B、關於不入涅槃者

或就因为基於弟子们认定佛陀於娑罗树下之灭亡，是永绝世间的般入涅槃，於是在另一方面就极力否定说，如来是毕竟不入涅槃的。在全〈哀叹品〉裏，世尊自己也说过，在

娑罗树下之灭度，是「示现涅槃」，而非真实涅槃⁽¹²⁾。於（纯陀品）也指出说：「汝今不应发如是言：哀愍我故，久住於世。我以哀愍汝及一切，是故今日欲入涅槃。」此种涅槃表示，原是一种方便善巧，为化度众生而示现的。至於真实之涅槃，则绝对否定不入，若入，便批评那是病行，或不究竟。如（现病品）中，世尊答迦叶说：「如来正觉，实无有病，右肋而卧，亦不毕竟入於涅槃。」又说：「有五种人，於大乘大涅槃中有病行处，非如来也。」其所举之五种人是：断三结之须陀洹果，斯陀含果，断五下分结之阿那含果。永断贪欲瞋恚愚痴之阿罗汉果，以及辟支佛果。此一批评，即否定了佛陀在娑罗树下乃是入涅槃之说。此种否定从其用意看，可得出两点意思，一是，否定如来在双树林中之入灭，非入涅槃，意在肯定如来之身为常住，不是因为灭度了而就不住了。但从反一面看，这却又无异说，涅槃乃是真实之死亡，因为恐怕般入涅槃，法身就不常住了。二是，入涅槃者於此大乘大涅槃典中有病行处，即意味著涅槃只是一消极的沈空境界，如来致所以不入涅槃，乃因为如来不是消极的，所以特别指出，五果人物入此涅槃，而非如来。恰好五果均是小乘，都是自利而消极的。又谓此五果小乘，未来亦当证人阿耨多罗三藐三菩提，但需经过百千劫或十千劫⁽¹³⁾。就这一意义看，入涅槃又非死亡意，而是一暂时性的沈入空寂，或等如说暂时在那儿休息，以待时间到时再证阿耨多罗三藐三菩提。像这种含义的经文很多，如（大众品）所载的偈语，一连串地说：「如来视一切，犹如罗喉罗，云何舍慈悲，求人於涅槃？假使一阐提，现身成佛道，永处第一乐，尔乃入涅槃。」又「假使一切众，一时成佛道，远离诸过患，尔乃入涅槃。」（卷十·页三十一）这在在都说明著，一入涅槃，就是休息不利益众生了。这就以原始佛教的「生死已尽，梵行已立，所作已办，不受後有」来看，也是这样的意味，永入涅槃，就等如说，永远的安静休息，这种观念恐怕还是基於社会的服劳及生死可厌的观念而来，因为要利益众生，就要和凡夫一样的有生死，来到这个人间社会，一到了人间社会，烦恼和痛苦便都不能免，於是办完了一期利益众生的事，就赶快退休，找一个安息之处，静坐下来。大乘佛教则觉到此种心理是不正确的，众生界无尽，悲愿无穷，如何能够退休下来，於是乃主张不入涅槃。实际这还是一消极的说法，积极者是：

佛告文殊师利，汝今云何故於如来生涅槃想，善男子，如来实是常住不变，不般涅槃。（<圣行品>第十九之下·页六）如来常住，无有变易，名曰实相，以是义故，如来实不毕竟涅槃。（卷二十三·页十八）

终不言如来毕竟入於涅槃，是名菩萨修持净戒。（卷十六·页三）

此阎浮提一切愚人，当作是念，如来正觉必当涅槃，生灭尽想，而如来性实不毕竟入於涅槃，何以故？如来常住无变易故。（<现病品>第十八·页二十一）

解大涅槃甚深义者，则知诸佛终不毕竟入於涅槃。（卷二十三·页四）

这均是不入涅槃的积极说法，但此种不入，对佛身常住之义是显出来了，而对「涅槃」一语之定义，却成为矛盾的了，因为本经之特定阐释及所完成之涅槃观念，乃是常乐我净，与如来身无有差别的，既无有差别，为何又将涅槃和如来身分开，谓如来终不毕竟涅槃，此终不毕竟涅槃，即把涅槃不看作是，即如来身，即解脱，即般若，即佛性（参照本章第三节）了，此岂不是一大矛盾？若谓这只是对治二乘之过，而云不入涅槃，则又何需如此强调？经中已经提出了一新的定义，谓涅槃为伊字之三点，具解脱、法身、般若三德，法身为涅槃之体；法身不变不灭，这就足以对治小乘之涅槃过失，又何需来一个「解大涅槃甚深义者，则知诸佛终不毕竟入於涅槃。」此种用语之差异，已经不止於差异了，简直到了难以自圆其说的地步。

或说入於涅槃，是指般涅槃，而非大涅槃，然则「大般涅槃」又作何解呢？大般涅槃以梵文来说应是 Maha—Parinirvana 此意就是般入大涅槃，此大般涅槃在本章第三节中已经说明和大涅槃乃同一义的，现再引（圣行品）一节看：

「是诸世尊安住於此大般涅槃，而作如是开示，分别演说其义，以是义故，名曰圣行。」

(卷十三)既说世尊安住於此大般涅槃，而又言毕竟不入涅槃，这是何等的相违呢?(梵行品)中言菩萨修慈，亦云：「菩萨摩訶萨，住於大乘大般涅槃，修如是慈。」观此所谓住於大乘大般涅槃，意即般人大涅槃中，安住於此，始可以行无量慈，不可思议之慈，这与根本佛教中无量慈心解脱是同一意味的，若在此种意义下，怎好否定如来终不入於涅槃?

基於以上所述的理由，我们不得不说本经的涅槃用语，不仅是有时差异，而且是相当矛盾的了。

揆其为何会如此矛盾，大约因为涅槃这个问题，从根本佛教到原始佛教、部派佛教，以至於大乘佛教，中间经过了几百年的变迁，内容复杂，解说歧异，本经为了统一整个自根本佛教发展以来的涅槃思想，加以新的界定阐述，就不得不有所拣择，而拣择又必得以自家的立场作为标准，在合乎标准与不合乎标准中，拣择数百年来复杂的解说，自然难免要破绽百出了。本经的标准是以如来常住不变义为中心，凡讲入涅槃或不入涅槃，只要合此一中心前提者即可首肯，不合乎者即加否定。不能合乎此一思想，如是就否定的说如来毕竟不入涅槃，至於历史上的释尊而又实有其灭度的史实，在後世佛教徒的心目中，总是一个症结，於是就说是：为欲令众生修习解脱，示现涅槃。当其顾及自家所发挥的涅槃意义时，则谓世尊安住大般涅槃开示演说，菩萨亦住於大般涅槃修行慈心。言至涅槃之体时，则又即如来即佛性即解脱。此一立意是好的，殊不知如是一来却把「涅槃」这个概念弄得含糊不定，而矛盾丛生了。

以上为入不入涅槃的差异问题，下面再看一个涅槃有果体与无果体的差别之见。

乙、涅槃果体有与无之差异

举例说，在(师子吼品)言：

涅槃无因，而体是果，何以故?无生灭故，无所作故，非有为故，是无为故，常不变故，无处所故，无始终故。(卷二十六·页八)

一切诸法悉无有我，而此涅槃，真实有我，以是义故，涅槃无因，而体是果。(同上·页九)

这裏很明显的肯定了涅槃之体无因，而有果的存在。无因的理由是，凡物有因者，即是无常，涅槃非无常，故而无因。可是在卷二十却又说：「一切诸法无有定相，若使涅槃从因生者，因无常故，果亦无常，而是涅槃，不从因生，体非是果，是故为常。」这一说法，恰与「而体是果」者相反。以「涅槃无因，而体是果」者的理由是，虽然涅槃不是从因所生之法，但它有常乐我净不变之体，有此体者，当亦是果，故称为无因而有果。言其无因无果者，则因为凡是有果者，必从因所生，宇宙万物中，绝无一有果而无因之物，诚如这节经文的前面所言，「譬如世间从因生法，有因则有果，无因则无果，因无常故，果亦无常。」因果乃是一如影随形的必然定律，讲涅槃讲到无因而有果，那又怎不发生矛盾呢?且此种讲法，正如耶稣教之讲上帝，谓其不从因生，自身乃是唯一之本体者，此亦是无因而有果之论，近代的逻辑(logic)学者，自然科学者亦即尝据此因果律而批判上帝之不可存在。今若以此而论涅槃，则涅槃又怎能避其非难。自然，本经之思想并非如此，即讲涅槃无因，而体是果，其果亦不是逻辑学上的因果律或物理学上的因果律(4)之果的。故谓体是果者，亦自有其理由。此理由必须要待对「本有今无，本无今有，三世有法，无有是处」一偈作一探究後，始可清楚明了。仅仅说：「夫涅槃者，亦可言定，亦可言果，云何为定?一切诸佛所有涅槃，常乐我净，是故为定。无生老坏，是故为定。」(卷二十二·(德王品)，承接「不从因生，体非是果」一则话来。)这还是不足解释说明的。本有今无一偈，留在下节论述，此暂不赘。但就此两点看来，其言说之差异，亦为不可避免的问题。总之本经在涅槃观念的表达上，歧异差左处甚多，这或由於渐次編集所成之所致，其唯一统一而前後一贯者，则为一切众生悉有佛性，涅槃常乐我净，如来恒不变易的中心观念。此观念当是一学派之传承而来，故经文中各品的解说虽有小异，而其中心思想则大同。及至(迦叶品)出，編集者大概亦有

鑒於此，於是就作一圓融調和的說法：

善男子，若言如來畢竟涅槃，不畢竟涅槃，是人不解如來意故，作如是說。（卷三十一·頁八）

在此節前，尚有數句有力的評語：「善男子，如汝所言，佛涅槃後，諸弟子等各異說者，是人皆以顛倒因緣，不得正見，是故不能自利利他。」此數語之目的即在批評那些「於佛滅後，作如是說，如來畢竟入於涅槃，或不畢竟入於涅槃，或說有我，或說無我，或有中陰，或無中陰……」的「如是眾生」（同上·頁十三）。我們看過了這個批評後，再來看「若言如來畢竟涅槃，不畢竟涅槃，是人不解如來意故。」其意義何在。這如來畢竟涅槃或不涅槃之爭，均是佛滅後弟子們的顛倒因緣，並非世尊曾經作了什麼定說，因為如此，所以本經在（迦葉品）前言入涅槃或不入涅槃二義，都非究竟，要從此節去會通，方知差異之原因及不致誤解真正涅槃的原意。〈迦葉品〉中對如來之入與不入涅槃等敍說得極詳，經內所有不能相貫通之處，似乎在该品中皆可獲得解決，此的確是一圓融的妙法，可作調和各品之分歧，但若以之對立來看，則又不啻多一歧見，因其調和之方法，乃對已出現之差異者，統予以否定。如卷三十一·頁二十三云：「我知是事，故告阿難：過三月已，吾當涅槃，善見聞已，即來我所，我為說法，重罪得薄，獲無根信。善男子，我諸弟子聞是說已，不解我意，故作是言：如來定說畢竟涅槃。善男子，菩薩二種，一者實義，二者假名，假名菩薩，聞我三月當入涅槃，皆生退心，而作是言：如其如來無常不住，我等何為是事故，無量世中受大苦惱，如來世尊成就具足無量功德，尚不能壞如是死魔，況我等輩，當能壞耶？善男子，是故我為如是菩薩而作是言：如來常住，無有變易。善男子，我諸弟子聞是說已，不解我意，定言如來終不畢竟入於涅槃。」以此所述，察其實義，即如來常住，無有變易者亦是方便為假名菩薩所說，若依此意，則本經中心思想之如來常住義，亦豈不被否定原非實義，而是方便之說么？此自是疑問，不過，我們就（迦葉品）全品思想的重點看，當亦不會認其是否定如來常住之為實義的，蓋（迦葉品）所發揮的如來身之常住義，較（師子吼品）以前者更深，至於此節為假名菩薩所說之如來常住，無有變易者，察其真義，乃是一種實見或實體觀念，近於婆沙論師的常住義，故亦在批評之內。（此從稱菩薩有二種，一實義，二假名，假名菩薩一語所含之暗示意義，亦可証知。）但不論如何，總上所言，對畢竟入涅槃或不入涅槃，經（迦葉品）之批評後，兩者皆被否定了。一為被否定了有死亡意味之涅槃（如說：「過三月已，吾當涅槃」之涅槃。）如說：「是故我為如是菩薩而作是言：如來常住，無有變易……定言如來終不畢竟入於涅槃。」

經此否定後，當難免對本經所述的如來身義，常樂我淨義又有所疑念。此則請看下述否定表現的意義和次節本有今無偈論中所闡的如來身（或佛性）義後就可了然。

（三）本經涅槃語之否定表現

在第一章裏已說過有關涅槃的否定表現，這不論是佛教也好，《奧義書》也好，使用否定的方法，几乎是共同的，也是傳統的。但真正運用否定方法得當，而完全把握住了的，則正如羽溪了諦所說：「有關涅槃否定的表現，佛教則比其他教派更特別更徹底一層⁽¹⁵⁾」。大乘佛教的涅槃思想，在《中論》，在唯識，都有其否定的一面，《中論》之空，更不用說，是最徹底的否定，也是最活的否定。即唯識的否定意義也達到了最高的表現，如山口益先生所說的無住處涅槃，是「空亦復空」（見第二章第四節所引），此空亦復空，便正是一最好的否定表現。在本經來說，也同樣有此一表現，只是方法稍有不同，因為經中並未用其思想的中心概念來作否定，如《中論》的空，或唯識的無住義那樣，故要說到本經的否定意義時，必須另作說明，不能就名相的當身，而表達像《中論》的空那樣明朗積極的意義。這或者也可說就是本經不徹底的地方，但實際上就「大涅槃」一詞來看，大涅槃的語義也就含括了一大否定義。或又說，大涅槃的特義，乃是依常樂我淨而顯，若其含具大否定的意義，豈不將此常樂我淨義也否定了，其實，却恰恰相反，本經否定之表現，乃正是用來肯定常

乐我净的深义。换言之，常乐我净者原是经过一度否定後而显现的实义。何以见得，这且请看後面述说。

本经否定的方式，类别之，可分作两种：一是原始佛教所惯用的「非非」一词（这也是印度传统的用法），一是大乘佛教所惯用的空，或第一义空等，關於「空」的表现法，本节暂不述，待在第五章与《中论》的空等对显时再说。现仅录第一种以「非非」作否定表现者於次：

一、如来涅槃非有非无，非有为，非无为，非有漏，非无漏，非色非不色，非名非不名，非相非不相，非有非不有，非物非不物，非因非果，非待非不待，非明非合，非出非不出，非常非不常，非断非不断，非始非终，非过去非未来，非现在，非阴非不阴，非入非不入，非界非不界，非十二因缘，非不十二因缘。（卷十九·<德王品>二十二之一）

二、善男子，涅槃之体，非生非出，非实非虚，非作业生，非是有漏有为之法，非闻非见，非堕非死，非别异相，亦非同相。非往非还，非去非今，非一非多，非长非短，非圆非方，非尖非邪，非相非想，非名非色，非因非果，非我我所，以是义故，涅槃是常，恒不变易。（同上·页二十二）

此两节经文同在（德王品）中出现，用「非非」的否定方式来显示涅槃之常之不变。此种否定法与《本事经》及阿含经等所使用者正相同。其所不同者，则是本经之否定目的，在於肯定「涅槃是常，恒不变易。」惟其「非非」始能是常，此常便是超越对立之常了，若否，则便成为无常之常。此在思想的形式上，的确又是进一步之表现。

本经在否定面表现涅槃的意义及价值内涵者极多，然所表现者，多为显示涅槃之常，或如来的恒不变易，如所谓无所得、无所有、无相、虚空等，从这些否定的意义上所显之常住不变，就知所谓如来身或常乐我净者，原不是有实体的可执的存在身物。上所述之假名菩萨，或因不了此故，始谓如来毕竟不入涅槃。再看（梵行品）云：「夫道者非色非不色，不长不短，非高非下，非生非灭，非赤非白，非青非黄，非有非无，云何如来说言可得？菩提涅槃亦复如是」（卷十五·页二十八），这正好给假名菩萨或一股实见实执者一很好的回答和参照。又如<德王品>中所举「如来非天、非王，亦非四天乃至非有想非无想天。」以及「非人非非人，非鬼非非鬼，非地狱畜生饿鬼，非非地狱畜生饿鬼，非众生非非众生，非法非非法，非色非非色，非长非非长，非短非非短，非相非非相，非心非非心，非有漏非无漏，非有为非无为，非常非无常，非幻非非幻，非名非非名，非定非非定，非有非无，非说非非说，非如来非不如来。」（卷二十·页五）又再如（师子吼品）：「佛性者亦色非色非非色，亦相非相，非相非非相，亦一非一，非一非非一，非常非断，非非常非非断，亦有亦无，非有非无，亦尽非尽，非尽非非尽，亦因亦果，非因非果，亦义非义，非义非非义，亦字非字，非字非非字。」（卷二十五·页十五）如来、佛性、菩提、道、涅槃这在本经说，均是同三思义。从此「非非」来看，我们也就可知经过如此否定後，涅槃的真实意义究竟如何了。

第五节 本有今无偈论——兼及佛性·涅槃之常住意义

本有今无，这是《大般涅槃经》卷九第二十八页，（菩萨品）中提出来的一首偈，这首偈的目的是在解决佛性究竟是常抑是无常的问题，也即是解决涅槃常乐我净的问题，因为佛性是常，才能够获得涅槃的常乐我净，若佛性无常，那还有什么涅槃可言，所以这首偈的提出，无异说就是本经一个最重要的所在，换言之，也是涅槃盘想一个最重要的焦点。这首偈的提出，依据（菩萨品）中（页二十七）所述，乃是针对纯陀的疑问而发，实际上这个问题在本品（（菩萨品））亦是必需要提出来的，因为就以上（衰叹品）、（四相品）、（如来性品）等而言，其内容已经充分地显出了大般涅槃的思想及其意趣；佛性、如来之常住问题，均已详细言明，可是究竟如何常注，却仍是模糊的概念，尤其有关到涅槃的常乐我净，

其常的定义如何，佛性的定义如何，在前面数卷（从一至八）均未曾言明，因此在这一品中，不得不将它提出，这就经的故事说，它是文殊观察到纯陀仍有疑心，而不得不请求世尊再为释疑，而就经文的组织及其编集体说，在本品提出亦是必然的。现且撇开编集的体系不谈，姑就经的内容本身言，它是针对纯陀的疑问而来，然纯陀的疑问为何，请看经文所提：

尔时文殊师利白佛言：世尊，今此纯陀犹有疑心，唯愿如来重为分别，令得除断。佛言：善男子，云何疑心纯陀心疑如来常住，以得知佛性力故，若见佛性，而为常者，本未见时，应是无常，若本无常，後亦应尔，何以故？如世间物，本无今有，已有还无，如是等物，悉是无常。以是义故，诸佛菩萨声闻缘觉无有差别，尔时世尊即说偈言：

本有今无，本无今有，三世有法，无有是处。

这便是此偈提出来的原因，纯陀的疑心是什么，乃是：「若见佛性，而为常者，本未见时，应是无常，若本无常，後亦应尔。」的问题，这几句话非常扼要，也正是抓着了涅槃问题的血脉。见佛性是常，便是证到涅槃的常乐我净，「本未见时，应是无常」，也就等於说，未见常乐我净之前，常乐我净之体，亦应是无常，从无常之因所得者，亦应是无常之果，此是一因果律的必然法则，故此说：「後亦应尔」，这是扣紧了问题的枢纽，它不但代表了纯陀的疑难，也代表了每一个声闻缘觉或菩萨众的疑问⁽¹⁶⁾。自然，就经文的体系说，乃是佛身涅槃的中心重点，无所谓疑或不疑。

然而所可惜的是，本品（（菩萨品））中并没有对纯陀的疑难处作详细的或直接的解答，相反的，本品将本有今无一偈，还转向了另一个问题，看起来似乎与文殊师利代纯陀提出的质疑毫无相关。这或许是当时本经的编者忽略了此质疑点的正面问题，兹就（菩萨品）的经文作一仔细的研判，看它是如何忽略了正面的质疑，而将偈文的解释转向别一题去，文殊师利提出来的质疑其结语的问题是：「如世间物，本无今有，已有还无，如是等物，悉是无常，以是义故 诸佛菩萨声闻缘觉无有差别。」照此结语的内容看，它的问难是：「如是等物，悉是无常」，诸佛菩萨声闻缘觉若是本无今有，亦应该与此「如是等物，悉是无常」无有差别才对。可是世尊的答语则是：「本有今无，本无今有……以是义故，诸佛菩萨声闻缘觉亦有差别，亦无差别」，却将无有差别的问题转到诸佛菩萨与声闻缘觉之间的差别不差别问题上去了，这岂不是答非所问么？尤其还经文殊师利来一个赞说：「善哉！诚如圣言，我今始解诸佛菩萨声闻缘觉，亦有差别，亦无差别」，这已经与上面（文殊代纯陀所提的质疑）提出一本无今有，已有还无」的无差别问题完全脱节。此若不是本品编集者的忽略，那就是本无今有一偈的後面有了脱漏，否则何以所答的与所问的似是而实不相关呢？到了後面，更举出「譬如长者多畜乳牛，有种种色，牛色各异，其乳云何，皆同一色……」来证明诸佛菩萨声闻缘觉的性无差别，再举出「如彼金矿，除诸滓秽，以是义故，一切众生，同一佛性，无有差别」来证明众生与圣者的平等性相，而此与佛性「本未见时，应是无常，若本无常，後亦应尔」的问题有何关联呢？又与「本有今无，本无今有，三世有法，无有是处」的问题有何关系呢？本有今无一偈的主旨，在於否定佛性属有为法所摄，盖因为佛性不属三世有法所摄，故其与「本无今有，已有还无，如是等物，悉是无常」的意义不同，不同即是差别，此差别即是前者为无常（如世间物——有为法摄）後者是常（佛性如来——非三世有法所摄）。但当然「诸佛菩萨声闻缘觉无有差别」这句话裏也附带含有了有差别与无差别的问题，如说声闻缘觉是三世有法所摄呢？抑是非三世有法所摄呢？若是「三世有法」所摄，则声闻缘觉与「已有还无」的世间物同是无常，若非三世所摄，则经中为何又说二乘人物是无常，诸佛菩萨是有常呢⁽¹⁷⁾？且假若是常，则声闻缘觉与诸佛菩萨平等，既平等为何《大般涅槃经》中又喝责二乘人物是颠倒法⁽¹⁸⁾而进趣大乘？就此论点来看，那么（菩萨品）不直接解答纯陀的疑难，而转过来解说诸佛菩萨与声闻缘觉亦有差别亦无差别的问题，也就有其意义了，同时也似乎与本有今无一偈的问题相关了。但这相关毕竟是与纯陀的疑难不发生直接关系的，因此，我们肯定它，自「本有今无，本无今有，三世有法，无有是处」一偈

後即转变了主题，或者说是後来的编者漏脱了这个问题的直接解释。自「善男子，以是义故，诸佛菩萨声闻缘觉亦有差别，亦无差别」处，已是承接另一个主题（或亦是质疑者）而出現的。

關於此，且不必过於推论，现在仅就「本有今无」一偈来谈，究竟此偈如何解答了纯陀的疑问，如何解释此偈的内容及其真义。这个，迄在（师子吼品）裏才把它正确的解明，也才把纯陀所疑惑的问题解答清楚。在（梵行品）中（卷十五）虽也提出来作过解释，但那仍不是直接针对「本未见时，应是无常，若本无常，後亦应尔」的质疑而发，故此暂略不述。兹就（师子吼品）及其他品有关此一偈的解释处来作一讨论，看如何才能把握住涅槃的真实内涵，及其常与无常的存在意义。

起先，我们问本有今无，本无今有这句话的定义如何，所谓本有今无者，即是一切本来具有，而今却无的意思；本无今有，则是原本没有，而今存在。这在表面看来，後一句像是对的，一切物既非本有，则应是本无，从各种存在的现象来看，亦实是本未具有，而待缘生的。此种待缘而生者，在一般人看来，亦无异就是本无而今有的。例如卷二十四（德王品）所说，「如水乳杂，卧至一月，终不成酪。若以一滯颇求树汁投之於中，即便成酪，若本有酪，何故待缘。」又如卷二十六〈师子吼品〉言：「譬如有人，有笔纸墨，和合成字，而是纸中，本无有字，以本无故，假缘而成，若本有者，何须众缘。」这都是显明地说明万法本无，假缘而生的定义，既是本无今有，这当然与（菩萨品）中所提的「如世间物，本无今有，已有还无」的意义相同。既为相同，而何以世尊又用「本有今无，本无今有，三世有法，无有是处。」一偈来作否定呢？无疑的，这首偈的用意，不仅是否定了「本有今无」，也否定了「本无今有」。三世有法，均在其否定之中，所谓「无有是处」者是，那么，今此（师子吼品）中言「本无有字，以本无故，假缘而成」又作何道理呢？此即佛教之与外道者不同之所在，诚如《涅槃经》本有今无偈论所言：「若本有今有，则是常见，若过三世，则是断见。」（天亲菩萨造，见大正二十六·页二八二）⁽⁹⁾盖「以本无故，假缘而成」者，意在说明因缘和合而生，此与实执的本有论或本无论（如所谓常见和断见），都回异其趣。假缘而成者之有，既不能说是「本有今无」，亦不能说是「本无今有」，因为此中之所谓有，非常识概念上对立之有，或次第相续之有。兹请看卷二十六第十页师子吼和世尊辩论乳中是否有酪性为例，以师子吼言，乳中定有酪性，若无酪性，则何以生酪。此酪性者即是本有，而世尊则答以绝无酪性，如有酪性，何以乳不是酪，酪不是乳，需待因缘而始取酪。（参照卷三十二·页十五）

又举譬云：「世人无子，是故聘妇，妇若怀妊，不得言女，若言是女有儿性故，故应聘者，是义不然。何以故？若有儿性，亦应有孙，若有孙者，则是兄弟。何以故？一腹生故。是故我言，女无儿性：若其乳中有酪性者，何故一时不见五味。」此为彻底的否定一切物之本有性，虽然如此，但其又并不完全否定其本，例如卷二十六第十六页云：「譬如种橘，芽生子灭，芽亦甘甜，乃至生果时亦如是，熟已乃醋，善男子，而是醋味，子芽乃至生果悉无，随本熟时形色相貌，则生醋味，而是醋味，本无今有，虽本无今有，非不因本，如是本子，虽复过去，故得名有。」此文不显然的承认有本么？然此本却非一般实有观念的本有之「本」，或本无之「本」，仍是一种实在的否定。其所以如是否定者，即在於显佛教之缘起法义。所谓「以本无故，假缘而成，若本有者，何须众缘」，万法如是，佛性亦如是，故说「一切众生有佛性者，何故修习无量功德，若言修习是了因，已同酪性，若言因中定有果者，戒定智慧，则无增长……。」（卷二十六·页十五）在第十四页亦说：「一切诸法，因缘故生，因缘故灭，善男子，若诸众生内有佛性者，一切众生应有佛身，如我今也。」此即是说，根据本有今无偈而论，本经所讲之佛性者，乃是一缘起义之佛性，非「本有今无」，或「本无今有」之佛性。但就以本无故，待缘而成看，仍是倾向於一般所谓之「本无今有」义。若是本无今有义，则佛性亦将落於「已有还无」之必然法则，这在本经之立场自是不能允许，故

经中有关此种意味者，又极力否认，如（德王品）卷十九云：

「涅槃之体，非本无今有，若涅槃体本无今有者，则非无漏常住之法，有佛无佛，性相常住，以诸众生烦恼覆故，不见涅槃，便谓为无，菩萨以戒定慧勤修其心，断烦恼已，便得见之，当知涅槃是常住法，非本无今有，是故名常。」此所谓涅槃之体，即是佛性。又举喻言：

譬如盲人，不见日月，良医治之，则使得见，而是日月，非是本无今有，涅槃亦尔，先自有之，非适今也。此均为断然否定佛性是本无今有者。但如是说来，则卷十九之所言与卷二十五所言，岂非有了矛盾么？甚至於与（德王品）同品亦有了出入，如该品（卷十九）第八页说：「若本有酪，何须待缘，众生佛性，亦复如是。」这与「譬如盲人，不见日月」恰正相反，盲人不见日月，乃承认日月先盲人而存在者，先盲人而存在，岂不是本有，这在文句上看起来，的确是矛盾的。然而经的本义却非如此的，它不过是对治偏於「本无今有」论者的实见此日月。盲人之譬，要将其与虚空之喻相并看，始可以解释它亦非本有的存在意义。关于此，後再说明，现且从（师子吼品）裏先引一则否定「本无今有」之实见的经文作证。

善男子，佛性者，非阴界入，非本无今有，非已有还无，从善因缘，众生得见，譬如黑铁，入火则赤，出冶还黑，而是黑色，非内非外，因缘故有，佛性亦尔，一切众生，烦恼火灭，则得闻见。善男子，如种灭已，芽则得生，而是芽性，非内非外，乃至华果，亦复如是，从缘故有。（卷二十五·页十六——十七）

此即很显明地否认了本无今有，但虽否认了本无今有，却又非本有今无，故谓是「如种灭已，芽则得生，而是芽性，非内非外。」其所以能够生者，在於「从缘故有」。故从缘故有之「有」，非本无今有之有，亦非本有今无之有。若此有者，究如何才能理会，请看（迦叶品）中答说：

若有问言：是子能生果乎？是果能生子不？应定答言：亦生不生。世尊如世人说乳中有酪。是义云何？善男子，若有说言，乳中有酪，是名执著，若言无酪，是名虚妄，离是二事，应定说言，亦有亦无。何故名有，从乳生酪，因即是乳，果即是酪，是名为有，云何名无，色味各异，服用不同。（卷三十二·页十五）「若言乳中定有酪性，酪中亦应定有乳性，何因缘故，乳中出酪，酪不出乳，若无因缘，当知是酪本无今有，是故智者应言乳中非有酪性，非无酪性，」基於这样一个理由，於是对佛性问题，作一个结论曰：「是故如来，於是经中，说如是言：一切众生，定有佛性，是名为著，若无佛性，是名虚妄。智者应说众生佛性，亦有亦无。」此所解者，即是点明了从缘而有之「有」，其意义如何，盖缘起之有，非固定之有，亦非虚无之有，（本有今无之有即固定有，本无今有之有乃虚无有。）乃是一超越概念的真有或妙有。这诚如（迦叶品）中所说：「众生佛性非有非无，所以者何？佛性虽有，非如虚空，何以故？世间虚空，虽以无量善巧方便不可得见，佛性可见，是故虽有，非如虚空，佛性虽无，不同克角。何以故？龟毛兔角，虽以无量善巧方便不可得生，佛性可生。」此即非有非无中的妙有存在。此妙有下属於三世所摄，故其是常。有时候，在说明佛性或涅槃是常的时候，本经又将佛性比喻虚空，以虚空性来说明佛性之常住。卷三十三第十七页说：「如佛所说，众生佛性，犹如虚空，云何名为虚空耶？善男子，虚空之性，非过去，非未来，非现在，佛性亦尔。」此系借喻，借喻之目的，在於否定三世有法，但在真实作比对时，则世尊便又极口否定佛性或涅槃如虚空，如接著在十八页说：「若言涅槃非三世摄，虚空亦尔者，是义不然，何以故？涅槃是有，可见、可证、是色、是迹、是章句，是有，是相、是缘、是归依处、寂静、光明、安隐、彼岸，是故得名非三世摄，虚空之性，无如是法，是故名无。」既如是，何以在经上又如此反覆地以虚空来作比喻，原因是：「虚空无故，非三世摄，佛性常故，非三世摄。」「虚空无故，非内非外，佛性常故，非内非外，故说佛性，犹如虚空。」（同上·页十八）从这理由说，那么前面所引卷十九的「譬如盲人，不见日月」也就好

解了，不会矛盾了。否则，涅槃或佛性必将落於本有今无或本无今有之一边。是以本经所讲佛性之常，讲涅槃之有，皆非相对的有无之「有」，常与无常之「常」，而是一绝对的超概念的真常之「常」，妙有之「有」。此一真常妙有的深义，即从「本有今无，本无今有，三世有法，无有是处」一偈中显出。故此偈不仅是为纯陀解惑，也是为大乘菩萨释疑。这也正就是《大般涅槃经》的中心所在，也同是大乘涅槃思想的妙义所在。

注释

①纯陀的怀疑是：「夫如来者，天上人中最尊最胜，如是如来，岂是行耶？」又云：「若是行者，为生灭法，譬如水泡速起速灭，往来流转，一切诸行亦复如是。我闻诸天寿命极长，云何世尊是天中天，寿命更促，不满百年？」「夫短寿者，不为沙门婆罗门等男女大小所敬念，若使如来同诸行者，亦复不为一切世间人天众生之所奉敬。」（《纯陀品》八——九页）

②横超先生撰《涅槃经》，第四章（涅槃经成立过程），四十三、四十四页。昭和十七年版。

③卷十九（德王品）言：「一切众生悉有佛性，佛法众佺，无有差别，三宝性相常乐我净。」此三宝是指的体言，非一般所谓之住持三宝，凡现比丘身，即可入於佺宝群。又同卷云：「於佛法佺应生等想。」此等想亦自体性言。在体性面则无所谓比丘与诸佛菩萨之别，故应生等想。又卷二十三有云：「如来说佛法众生无差别，唯说常住清静，无二法无差别耳。」依此种种经义看来，则所谓三宝，并不是以形式的比丘作为代表之一，故其讲法可圆可通。关于佺的问题，以大乘的立场说有二，一为菩萨佺，一为声闻佺。声闻佺即是比丘，菩萨佺则据云不限於比丘。准此义，则本经所讲之三宝，当难以决定仅指比丘言。在（德王品）前，其所谓三宝，可说纯是以比丘为佺之代表，自（德王品）起，则已不限於比丘矣。

④同注②第三章（涅槃部经典）二十五——二十六页。

⑤大乘佛教批判部派佛教，尝谓诸派不落空见者则落有见，如第二章第三节所述经量部及说一切有部。落空见者成为虚无，落有见者近常见外道。龙树之思想，乃是超越此二者，故中观之空，名为绝对，名为毕竟，此一绝对空之产生，即在破此对立的空有二边之见。

⑥（菩萨品）第十六·卷九云：「何因缘故，舍利弗等，以小涅槃而般涅槃，缘觉之人，於中涅槃而般涅槃。菩萨之人，於大涅槃而般涅槃。」此将涅槃分为大、中、小三等级者。

⑦《四依品》第八·卷六云：「依了义经，不依不了义经者，不了义经者，谓声闻乘。」又云：「声闻乘名不了义，无上大乘乃名了义。」复云：「若言如来入於涅槃，如薪尽火灭者，名不了义。」此均为否定原始佛教及部派佛教之小乘思想者。

⑧（梵行品）第二十之三云：「菩萨明者，即是般若波罗蜜，诸佛明者，即是佛眼，无明明者，即是毕竟空。」此无明明，便是涅槃。

⑨（师子吼品）·卷三十解佛性义云：「大慈大悲名为佛性……佛性者名为如来。大喜大舍名为佛性。」又云：「佛性者名四无碍智。」

⑩（圣行品）第十九（卷十二·十八页起）对外道的常乐我净义辨之甚详，请参照。

(11)现法涅槃(Parama—ditthadhamma—nibbana)为阿耆多(Ajita)一派之主张，以五欲自恣为快乐之境，中译称「顺世外道」。参照本书第一章第四节「各学派的涅槃观」。

(12)见（四相品）第七（卷四）云：「我於三千大千世界，或阎浮提示现涅槃，亦不毕竟取於涅槃。」（师子吼品）（卷二十八）：「令诸众生乐修解脱，以是义故，於十五日，入大涅槃，而我真实不入涅槃」他如（月喻品）、（菩萨品）等均载及。

(13)（现病品）第十八（卷十）末页云：须陀洹果未来过八万劫，便当得成阿耨多罗三藐三菩提。斯陀含果过六万劫，阿那含果过四万劫，阿罗汉果过二万劫，辟支佛道过十千劫便得菩提。

(14)逻辑(Logic)的因果律，是就事件(events)的变化上讲一种原因(cause)和结果(effect)的关系，换言之，只是「因故关系」，「因故」即「理由」(Reason)，此在逻辑上，乃

是根据(gmund)和归结(consequence)的涵蕴本身的因果关系(causal-relaon) , 此种关系虽在动态和静态上讲因果, 但其根据皆只能讲具体的事件, 而不能判认超概念的或形而上的。物理的因果律, 亦据逻辑的因果律而来, 但其运用则在更具体的事件, 因属物理范围之故, 往往即概念的亦不能充足择取。参照民三十五年商务印书馆出版的《科学概论》, 及台湾正中书局的《理则学》。

(15)《印度精神》二九四页。

(16)《梵行品》卷十五说:「我为化度众生故, 而作是说, 亦为声闻辟支佛故而作是说, 亦为文殊师利法王子故而作是说, 不但正为纯陀一人说是偈也。」此可证此偈乃大众共有之疑问, 故世尊而为大众说。

(17)卷十五·页二十八((梵行品)第二十之二)。

(18)《四相品》、《四倒品》、《梵行品》等均言及二乘人常计无常、无常计常、我计无我、无我计我等, 故谓其是颠倒法。

(19)见大正二十六·页二八二。该偈论载为天亲菩萨造, 但是否真正为天亲菩萨造, 从内容看, 值得疑问。待他日详考再说。