

## 《大般涅槃經》大般涅槃之義理研究

萬 伶 芳\*

### 摘要：

《大般涅槃經》教導應該以正確的觀念與修行面對生命世界的生老病死，以導向常住、恆久、清涼、不變壞為目標的認知與修行，這個脈絡在朝向大般涅槃，大般涅槃是由很多修行的科目組成，而這些科目當中就涉及到對於世界或者修行所及的認知，這認知就用 *Skt.śūnyatā* 空性來標示。如果把《大般涅槃經》所做的教學理解出來，就有很多法目，然而這都只是名相，重要的是以高超的學理說明與宗教實踐，來引導達大般涅槃，如此的引導涉及到修行路途的進展，以及憑什麼修行就這樣的往前，而不是原地踏步。通過這樣的修行，不只是世界都打開了，而且修行的道路亦一步一步、一層次一層次，都有它修行實證的道理。

**關鍵詞：**大般涅槃經、常住、恆久、清涼、不變壞、空性、修行

---

\* 華梵大學東方人文思想研究所博士生

## The Central Doctrines of the Mahāparinirvāṇa Sūtra

Wan, Ling-fang\*

### ABSTRACT:

In the Mahāparinirvāṇa Sūtra found authoritative expositions of numerous doctrines central to spiritual practice in Mahāyāna Buddhism, including permanence, eternity, tranquility, and incorruptibility, the understanding and cultivation of which brings insight into the key principle of emptiness (*śūnyatā*). However, even a thorough understanding of all these doctrines, when limited to the intellectual level, is not conducive to spiritual development; what this requires is the systematic application of these doctrines in such a way that one's experience of oneself and the world are fundamentally and permanently transformed. Inasmuch as the Mahāparinirvāṇa Sūtra provides a definitive teaching on nirvāṇa, its primary purpose coincides with that of the Āgama and Prajñāpāramitā sūtras—to serve as a guide to spiritual practice.

**Keywords:** Mahāparinirvāṇa Sūtra; permanence; eternity; tranquility; incorruptibility; emptiness (*śūnyatā*); spiritual practice

---

\* Ph.D. student, Graduate Institute of Asian Humanities, Huaifan University.

## 一、前言

《大般涅槃經》在漢譯大藏經中曾數次著錄，就有西晉白法祖譯《佛說般泥洹經》、東晉釋法顯譯《大般涅槃經》、東晉失譯《般泥洹經》、姚秦佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含經·第2經·遊行經》、北涼曇無讖所翻譯《大般涅槃經》<sup>1</sup>，「涅槃」相關研究相當豐富<sup>2</sup>，相關著

<sup>1</sup> 《大般涅槃經》，四十卷，北涼·曇無讖於414-421年譯，大正藏第十二冊（T12,no.374,pp.365c-603c）；《大般涅槃經》，三十六卷，劉宋·慧嚴、慧觀、謝靈運依《泥洹經》於424-452年合修治（T12,no.375, pp.605a-852b）；《大般涅槃經》《漢譯南傳大藏經》七卷·長部經典二，16經；《佛說大般泥洹經》，六卷，東晉·法顯於417-418或410-411年譯，大正藏第十二冊（T12,no.376,pp.853a-899c）；《大般涅槃經後分》，二卷，唐·若那跋陀羅於664-665年譯，大正藏第十二冊（T12,no.377, pp.900a-912a）；《長阿含經·第2經·遊行經》，二十二卷/第三至第四卷，後秦·佛陀耶舍、竺佛念於413年譯，大正藏第一冊（T1,no.1(2), pp.11a-30b）；《佛般泥洹經》，二卷，西晉·白法祖於290-307年譯，大正藏第一冊（T1,no.5, pp.190b-175c）；《般泥洹經》，二卷，東晉·失譯者名，大正藏第一冊（T1,no.6,pp.176a-191b）；《大般涅槃經》，三卷，東晉·法顯於405年譯，大正藏第一冊（T1,no.7, pp.191b-207c）。

西晉·白法祖譯《佛說般泥洹經》、東晉·釋法顯譯《大般涅槃經》、東晉失譯《般泥洹經》、姚秦·佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含經·第2經·遊行經》等4版本係出自同一來源，它們均為佛陀將入涅槃前短期生活的寫照，雖有差異僅只是詳略不同，但根據巴宙考察巴利文版本，得知有懸殊之處，巴宙則認為《大般涅槃經》係譯自梵文而非巴利文。請參閱，巴宙，《南傳大般涅槃經》（慧炬出版社，1972年），頁4-5。

王邦維在略論大乘《大般涅槃經》的傳譯一篇文章中，將在日本和新疆發現的梵文殘本，與北涼曇無讖及東晉法顯所翻譯的兩種漢譯本進行對照，說明大乘《大般涅槃經》當時在印度和中亞流傳有不同的抄本。大乘《大般涅槃經》，完整的梵本今已不存，但近代發現了其梵文殘片，共有九件。一件存日本高野山，最早為日本學者高楠順次郎所發現。高楠在刊印《大正新修大藏經》時，曾在漢譯本有關段落作了標注，併在最後一頁附印了他所作的拉丁轉寫。其後日本學者湯山明在 *Sanskrit Fragments of Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* 一書中再次轉寫，部份地方作了校正，並加上英譯等內容。另一件現藏於英國大英圖書館所屬印度事務部圖書館，即所謂的 Hoernle Manusc 之一，編號是 No.143. SA.4。原件來自我國新疆和闐附近，

估計是在 Khādalik 出土，在 1903 年前後落入當時英國駐喀什噶爾的代理「中國事務特別助理」P.J.Miles 手裡，然後再轉交給 Hoernle。英國學者 F.W. Thomas 作了轉寫和翻譯，刊布在 Hoernle 所編的 *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan* 一書中。再有六件，由蘇聯學者 G.M. Bongard-Levin 先是零星，然後集中刊布在其 *New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* 一書中。六件殘片現藏列寧格勒，屬於所謂的 Petrovsky 藏品。Petrovsky 當時是沙俄駐喀什噶爾的領事，他利用這種便利，攫取了大量文物，因此來源也應是新疆和闐附近。事情確實也如此。再有一件殘片，為 A. Stein 在 Khādalik 所獲得，編號為 Kha-i-89，現藏印度事務部圖書館，恰可與 Bongard-Levin 書中的第二號殘片綴合為一片。請參閱，王邦維，〈略論大乘《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》第 6 期（1993 年），頁 103-127。

<sup>2</sup> 張曼濤將涅槃理念的考察，放在佛教思想、文化、歷史、社會脈絡來談，著墨在不同部派乃至各經、各論的推論，也就是當代學者習以為常的分類方式，即空宗與所謂的有宗、到各宗、各派，其涅槃思想沿著這些脈絡的展開。請參閱，張曼濤，《涅槃思想研究》（高雄：佛光出版社，1998 年）。

屈大成在大乘《大般涅槃經》研究，將涅槃按佛教派別指出，原始佛教的涅槃觀，係貪欲、瞋恚、愚癡的滅盡。部派佛教的涅槃觀，是「無為法」。大乘佛教的涅槃觀，《般若經》用遮詮方法描述涅槃，皆如幻、如化、空無所有；《法華經》貶斥小乘人涅槃是不究竟，沒有自身的涅槃觀。《涅槃經》則以常樂我淨宣說涅槃。屈大成認為，《涅槃經》的常樂我淨觀，影響整部涅槃經所論的佛性和涅槃。自《阿含經》強調世間是無常、苦、空、非我、不淨，一直到三、四世紀陸續集出中期大乘經論，如《涅槃經》、《勝鬘經》、《無想經》、《無上依經》、《大法鼓經》、《寶性論》、《佛性論》等，討論重心強調出世間如來及涅槃是常樂我淨請參閱，屈大成，《大乘大般涅槃經研究》（台北：文津出版社，1994 年）。

西方學者就有將涅槃思想用以「有餘依涅槃和無餘依涅槃」來探究，或弔用經論指出大小乘涅槃思想之異同。Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*，蘇聯列寧學院佛教文庫，1927 年。本書以梵文《中論註》為依據，最主要是評論，比利時學者 L. De la Vallée Poussin 依瑜伽觀點《涅槃論》，L. De la Vallée Poussin 依據《法句經》、《清淨道論》、《大毘婆沙論》等撰擬，認為涅槃是一種「神秘之眠 hyperose」，或說為 *Théosophie* 的境界，這與 *La théosophie bouddhique* 作者 P. Oetramore 認為「涅槃自體絕不是虛無 *anéantissement*」的涅槃思想相同。Th. Stcherbatsky 在 *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* 著作中，認為大乘是一元論，以為法身 *Dharmakāya* 和 Spinoza 的神即實體，神即自然 *Deus sive substantia*, *Deus sive*

作係就文化、思想、歷史、部派等等而論，或就古德思想對論，亦或築造於西方貫有的詮釋語言來詮釋涅槃義。

《大般涅槃經》完整梵本今已不存，僅發現少數殘片。就此而論，《大般涅槃經》梵文本的缺如，本篇論文在論述過程，為求多樣，搭配參考其他相關經典的梵文版作解讀。

以上諸多學者對涅槃思想的研究，已有一定的學術成果與定位，有別於此，本篇研究係對北涼曇無讖所譯四十卷《大般涅槃經》之大般涅槃作義理的研究，並針對《大般涅槃經》琳瑯滿目的教法，如何做以導向大般涅槃，就從《大般涅槃經》脈絡裡認知入手，這認知就用 Skt. *sūnyatā* 空性來落實。

## 二、《大般涅槃經》大般涅槃空之義理

《大般涅槃經》教導應該以正確的觀念與修行面對生命世界的生老病死，以導向常住、恆久、清涼、不變壞為目標的認知與修行，這個脈絡在教導大般涅槃。大般涅槃由很多的修行的科目組成，而這些科目當中涉及到對於世界或者修行所及的認知，這認知就用 Skt. *sūnyatā* 空性來標示。空性是一個總標示，可以用空性來考察所有的課題，這些課題一貫的都是空性，這個設定朝向《大般涅槃經》大般涅槃，由廣大行走的整個道路入手，引導 Skt. *naya* 到最高的目標大般涅槃。

就《大般涅槃經》而論，釋迦牟尼佛於經典內容不只是談空，關

---

natura思想一致，認為「否定便是世界精神」、「空也是宇宙精神」，把空解釋為「向絕對唯一者的神秘的直觀」；N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism in its relation to Hinayāna London*, (London 1930)；宇井伯壽，〈涅槃論〉及林五邦，〈關於二種涅槃界〉，收錄於《大谷大學學報》，第19卷第4號；或參閱，張曼濤，《涅槃思想研究》（高雄：佛光出版社，1998年）。

聯的還會談無常、非我、不生不滅、不二中道等等；《大般涅槃經》縱使談空又帶出不空，就無常又帶出常，就我帶出非我，就淨帶出不淨。因此就比較完整把《大般涅槃經》所做的教學理解出來，不過這都只是名相，重要的是——高超的學理說明與宗教實踐，即可被說成義理，義理不是片面的名相，縱使是「如來常住」、「眾生皆有佛性」、「涅槃寂靜」、「大般涅槃」，如果沒有把「佛性」、「如來常住」、「眾生皆有佛性」、「涅槃寂靜」、「大般涅槃」之通達理解帶出來，那也只是名相而已。義理如何帶出，在《大般涅槃經》從頭到尾都是教學，會用到名相，如何一方面使用名相，二方面又不停留、不沾著在個別的名相，如此的義理就從這個「趣」當中彰顯出來。

一切法皆以我、有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者為趣。

一切法皆以無我、無有情、無命者、無生者、無養者、無士夫、無補特伽羅、無意生、無儒童、無作者、無使作者、無起者、無使起者、無受者、無使受者、無知者、無見者為趣。

一切法皆以常、樂、我、淨為趣。

一切法皆以無常、無樂、無我、無淨為趣。<sup>3</sup>

以上《大般若波羅蜜多經·第二會》這個「趣」，來自於梵文動詞的字根 Skt.  $\sqrt{gam}$ ，表示行去、行進。可以一方面做成行去的、走去的，第二個就成為行去的道路，行去的路徑。《大般涅槃經》教導，一切法、一切時、一貫正確，「一切法皆以……為趣」一切法即是一切的單位項目，經文表述，通通以什麼為去向。「趣」在廣大的時空，如果缺乏如

<sup>3</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》，T7,no. 220 (2), p. 248a-b.

此的座標，要去哪裡都侷限在短暫以及褊狹表面，不論以前要去哪裡去的是空，現在要去哪裡去的是空，以後要去哪裡去的是空，如此形成空觀之通達理解，就彰顯其義理即是智慧，《大般涅槃經》以空的觀看形成空觀，勝出的是大般涅槃。由此，就不會被這些外在事相所蒙蔽或障礙，觀看世界全盤通達如實觀照，就可以帶出《大般涅槃經》一方面就告別凡夫俗子，第二方面就用一切法，實相上是去考察、體證、去做為指導原則，轉化成為修行的導向，《大般涅槃經》大致上在教導諸法因緣生，如此的出生，皆不是本生的出生。世間會看在對象，以造作為趣，形成凡夫的運作心態；以非造作為趣，形成在《大般涅槃經》叫做空性、非造作的通達理解。

就佛教解脫道《阿含經》帶出無常、苦、空、非我，就菩提道《大般涅槃經》帶出「我」、「非我」、「常、樂、我、淨」，帶出「非常」一直到「非淨」，凡是談到來來去去，叫做一貫的來來去去，而不是暫時的來來去去。世間都在短暫表面，匆匆忙忙、來來去去，然後等待衰老、等待死亡。《大般涅槃經》以「來來去去」去考察，將格局打開、歷程打通。「來來去去」這些都是凡夫的去向、去處，以及經由「去」所形成的人生的旅程、人生的道路。由此，就帶出來無論如何「來來去去」，一貫的道理是什麼，這是《大般涅槃經》彰顯的義理所在。因此，就可以了解，不論所對的是自我、非我、空、不空，通通開發大般涅槃。通過《大般涅槃經》一句一句、一品一品相當於修行的指南，從世間的景象以及從語詞的施設，把智慧彰顯出來。如此的智慧，不受限於短暫表面，不受限於個別，或是二分的語詞，有別於此，能夠看清楚這些都是往無量、無數、無邊去開拓，以及可以深入探究其來龍去脈乃至於底細，由此大般涅槃就可以一步一步的去開發、去串聯。

*evam upaparīkṣitavyaṃ dīrgho batāyaṃ saṃsāro bahur ayaṃ sattva-*

*dhātustenaivaṃ yoniśo manasi-kartavyam ākāśa-paryanto batāyaṃ saṃsāra ākāśa-paryanto batāyaṃ sattva-dhātur na cēha kaś-cit saṃsariṣyati na ca kaś-cit parinirvāsyati.....*<sup>4</sup>玄奘法師翻譯為：「有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情生死長遠，諸有情界其數無邊。見此事已作是思惟：『生死邊際猶如虛空，諸有情界亦如虛空，雖無真實諸有情類，流轉生死及得解脫，而諸有情妄執為有，輪迴生死受苦無邊，我當云何方便濟拔？』」<sup>5</sup>

以上白話翻譯為：「見，諸有情生死長遠，諸有情界其數無邊。見此事已，作是思維：『生死，邊際猶如虛空；諸有情界，亦如虛空。雖無真實諸有情類流轉生死及得解脫……？』」佛法教學，就是應該去接近全面仔細的考察，這一套的生死輪迴是如此讓人感嘆之長久，這個以現觀搭配著條理思考抉擇，也就是看生死輪迴不必驚心動魄，看生死輪迴不只是觀看，而且要專心深入的看進去，生死輪迴叫 *Skt. saṃsāra*，這些事情可以在來龍去脈去回溯延伸，把出路及修行通達過去，把格局打開，這一套生死輪迴 *Skt. ayaṃ saṃsāraḥ*，生死輪迴跟眾生界四面八方的邊界如同虛空 *Skt. ākāśa-paryanto batāyaṃ sattva-dhātur*。

《大般涅槃經》往生死去認知，現在叫做剎那不住，現在不是存在，過去叫做不可得，未來也是不可得，以有空義故一切法得成，以空性做為根本，隨著因緣就可以變出什麼，由於所變出的根本就是空性，因此世間各式各樣的現象，各式各樣的修行成就，都是根本於空性。

<sup>4</sup> 請參閱，Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1990, p.189.

<sup>5</sup> 請參閱，《大般若波蜜多經·第二會》唐·玄奘譯，T7,no.220(2), p.278b。

空，放在無為的層次，並不是什麼都沒有，也不是存在著什麼。就用開放因緣用虛幻的方式來造作、運轉以及結合解散，就開放出幻化的各種世界以及幻化的佛土。佛教的「空」具有「多樣涵義」，《大般涅槃經》的教學，隨著面對的問題不同，提供的對策就不同，世界不是一開始就是一味，之後沿著這一味然後在演變，世界一開始就是百花齊放，佛法一開頭就看出眾因緣生法，世間由眾多有關的項目在運作推動，形成各式各樣的問題，不同的問題要用不同的對策去看待處理。空也是一樣，不是有空這個概念，它的基礎意義原始意義、它的以後發展的意義，那都是偏離於確實的情形。佛法的教學在做徹底的觀看探究以及解釋這個世界，針對這個世界有什麼樣子的問題，就施設出引導問題的解決。因此一字多義都是如此，世界沒有任何的語言，它的任何的語詞，只有單一的意思，語詞要用在語句，語句用在各種場合，而且語言是歷史產物，生活條件不一樣價值觀跟著改變，任何的語詞隨著放在什麼語句，用在什麼脈絡，做在什麼時代或是情境，其意思跟著就調整，空這概念就是如此，由於有其豐富的用途，關聯空這個概念涵義就可以多樣，以下用經文來支撐佛教的「空」具有「多樣涵義」。

《雜阿含經·第1經》<sup>6</sup>無常這個概念不等於觀無常，「空」這個概

<sup>6</sup> 《雜阿含經·第1經》首先，就對於世界來形成正確的觀看，其次，正確的觀看，就一系列的角度要看進去了，就「如，觀五蘊之無常」，這第一個角度。第二個角度，觀苦，接下來，觀空，接下來，觀非我。我們不知不覺就習慣的被視覺對象聽覺對象所吸引，用那一種會引起注意的，背後所在的的文化模式，或者族群或者國家的那一套來觀看。而在佛教考察，如此的觀看就用正觀來標示出來，佛教就攤開這個世界怎麼回事，世界不是喜不喜歡，也不是討厭不討厭。喜歡是情意的貪染，討厭是情意的敵對。貪染對象，敵對對象，對象是不是納入到大家的生存系統或是生命流程，以及這些除了是喜歡跟討厭，還能夠做什麼？以上，用正觀叫正確的觀看，無關乎個人喜歡討厭、贊成不贊成，也無關乎任何的文化、法律、國家，

念不等於觀空，《雜阿含經》「空」是掛在以世界確實情形，要形成正確的觀察，因此空不只是一個概念，空是用來指引正確觀察的一個教學的概念。《雜阿含經·第296經》<sup>7</sup>就「法」來看，「法」大致的意思，就是單位項目 *Skt. dharma*。法只是觀察、探究落腳的項目，用無常角度去探究。無常是看在表面的變化，這變化在佛教用無常的四相，就四個特徵，生命體經歷生、老、病、死這四個環節；物質的部分經歷成、住、壞、空；心態的運轉就經歷生、住、異、滅。以上從法去觀察，乃至探究的單位項目。〈空性小經〉<sup>8</sup>「空」是放在修行，首先在面對問題、處理問題、超越問題。「空」這個概念做為修行上的引導，來

---

只關乎世界確實運轉的情形，由此掛在世界確實運轉的情形，所帶出來要努力做觀察無常不是無常這個概念，而是觀無常。請參閱，《雜阿含經·第1經》，劉宋·求那跋陀譯，T1,no.99, p.1a。本經教導以無常、困苦、空、非我之角度，觀看生命體的五種積。

<sup>7</sup> 《雜阿含經·第296經》首先就「法」來看，佛教就擱置那些或者是外表的現象或者擱置凡夫俗子在溝通的那些語詞概念，切到法的層次。「法」大致的意思，就是單位的項目 *Skt. dharma*。作為構造作為運轉，作為教導解釋，以及作為修行的單位項目。如此的單位項目，就掛在整個的生命世界，去加以探究以及掛在探究生命世界，為了解決問題就用導向最高目標，所拉出來的整個的修行道路。請參閱，蔡耀明（主編），〈雜阿含經·第296經〉，《佛教文明經典》，頁50-54。

<sup>8</sup> 〈空性小經〉是在面對我們之間的處境。如果使用概念，結果這個概念就造成遮蔽、障礙，由於概念的遮蔽、跟障礙，形成我們在心態上面的擾亂，這個問題叫不空。佛教就用戒、定、慧的方式去看待去處理，由此就把問題不當作問題，而是問題它的癥結適當的處理，甚至解決的方式，找到解決的辦法，之後重點就不在問題，而在於順著解決的辦法，好好的做過去好好的修上去，問題迎刃而解，以前的問題就空了。概念，不是用來限定世界的，是用來把一般的概念所形成的遮蔽或是限定給解開，概念是用來面對問題以及解決問題，就專注在所面對的問題這個叫不空，通過如此的策略，面對問題思考解決問題之道，以及解決問題之道下功夫，因此問題就解決了，問題一旦解決它就從之前的不空成為空的。請參閱，巴利語傳本的〈空性小經〉，相當於漢譯《中阿含經·第190經·小空經》，以諸法空性為主旨。

面對修行的問題。當把事情顯題化，故把問題叫出來，這個叫不空，接下來那些跟處理問題不相干的都是空的。

空性，這是一個總標示，在 Edward Conze 轉寫《大般若波羅蜜多經·第二會》梵文本就有所謂的二十個空性<sup>9</sup>，簡稱「二十空」，不是有二十個空性，而是所有都是空性，就帶出主要的二十個要去考察的課題，這些課題，一貫的都是空性。不是說有二十個空性，而是二十個課題全都是空性。

*punar aparaṃ subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya mahāyānaṃ yad utādhyātma-sūnyatā bahirdhā-sūnyatā adhyātma-bahirdhā-sūnyatā sūnyatā-sūnyatā mahā-sūnyatā paramārtha-sūnyatā saṃskṛta-sūnyatā a-saṃskṛta-sūnyatā atyanta-sūnyatā an-avarāgra-sūnyatā an-avakāra-sūnyatā prakṛti-sūnyatā sarva-dharma-sūnyatā sva-lakṣaṇa-sūnyatā an-upalambha-sūnyatā a-bhāva-sva-bhāva-sūnyatā bhava-sūnyatā a-bhāva-sūnyatā sva-bhāva-sūnyatā para-bhāva-sūnyatā.*<sup>10</sup>

玄奘法師翻譯成：「復次，善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散無散空、本性空、自共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。」<sup>11</sup>這是複合詞，初步就分成兩個小部分，後面的是空性，前面的是要去考察，或者是檢查的項目。這兩個小部分之間，是同位詞的關係，並不是前面的在修飾後面。Skt. *saṃskṛta-sūnyatā*，字面的意思叫做有為，主要的部分 Skt. *kṛta* 指的是造作，是過去被動分

<sup>9</sup> Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 144-148.

<sup>10</sup> Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 144-148.

<sup>11</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (2), p. 73a。

詞，造作而成的。前面加上一個 *sam*，外連音加上 *s*，*sam* 是總括，總括兩個部分，背後就有牽動推動的因緣，它就因緣具足，跳出來的就是一個像組合的表現，這組合的就用 *sam*，背後的因緣就聚集了，以及表現出來的也是一樣聚集，或者是組合做成。字面翻譯成為「有為空」，空性不是有為的，而是「有為是空性」，不是有為的空性，而是有為是空性。經由在佛法的觀察，而洞察其根本確實的情形就是空性，這說明為有為是空性，接下來 *Skt. a-saṃskṛta-sūnyatā*，無為是空性。

無為，在《阿含經》特指涅槃，涅槃也是空的，由於涅槃是空的，因此涅槃就隨順因緣可以現起世間的現象，但是涅槃本身並不會有各種的變化，因緣生滅不在涅槃的層次，涅槃是開放因緣生滅。《大般涅槃經》就用法性說明為空性或說為涅槃，法性常住不變，法性的特色叫開放因緣。但是法性不等於因緣，因緣會有變化，只要是因緣生一定是無常，一定是波段式的結束，這個是法性開放的情形，但是因緣變化以及變化的波段結束朽壞，並不會因此使得法性變化，這是變跟不變的切換。

*tatra katamā adhyātma-sūnyatā? adhyātmikā dharmā ucyante cakṣuḥ śrotraṃ ghrāṇaṃ jihvā kāyo manaḥ, tatra cakṣuś cakṣuṣā śūnyam a-kūṭa-sthâvinâsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā, śrotraṃ śrotreṇa śūnyam a-kūṭa-sthâvinâsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā, ghrāṇaṃ ghrāṇena śūnyam a-kūṭa-sthâvinâsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā, jihvā jihvayā śūnyā a-kūṭa-sthâvinâsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyā eṣā, kāyaḥ kāyena śūnyo 'kūṭa-sthâvinâsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā, mano manasā śūnyam a-kūṭa-sthâvinâsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā. iyaṃ ucyate*

*adhyātma-śūnyatā*.<sup>12</sup>

以上玄奘法師翻譯為：「云何內空？內謂內法，即是眼、耳、鼻、舌、身、意。當知此中眼由眼空非常非壞，乃至意由意空非常非壞。何以故？本性爾故。善現！是為內空」……<sup>13</sup>在上一段，就總括地把構成菩薩摩訶薩的大乘，這些二十個檢查的項目，根本一貫的都是空性。接下來，把這二十個檢查的項目，一段一段帶出來。在問「所謂的內部為空性是什麼？」在所問的 Skt. *adhyātma-śūnyatā*，就掛出 Skt. *adhyātma*，這些內部、外部的均關聯於法，因此講內部，其實在講內部的單位項目，總括的叫內部的單位項目，就把這個總括的說成接下來的這些的語詞，說為六外入處或者六境。

Skt. *cakṣuś cakṣuṣā śūnyam*，可以解讀為「眼睛是空的」，憑什麼或者說根據什麼「眼睛是空的」，就帶出 Skt. *cakṣuṣā*「眼睛本身」，「眼睛是空的」憑的是當事者「眼睛本身」。「空」這一個主詞補語，標示不是外加，而是根據眼睛，眼睛就是空的。《雜阿含經》眼睛是無常，眼睛是困苦，在生理及功能上面眼睛受到一堆的限制、障礙、影響、衝擊。因此就了解所謂的眼睛不是自我，所謂的眼睛很快朽壞，背後因緣生叫做變動不居，目前受苦受難，關聯的一堆障礙。因此根據眼睛，眼睛是空的。玄奘法師翻譯成為「眼由眼空」，「眼睛」憑什麼、或是根據什麼，眼睛根據眼睛就是空的，叫做眼由眼空。梵文用三個字，Skt. *cakṣuś cakṣuṣā śūnyam*，這個叫做自性空。從《阿含經》到《般若經》外表解開叫做一切法，色就色而論，受就受而論，叫做「單位項目」。體叫存在，切在存在體它就是空，不是外表說是空的，而是本身就是空。

<sup>12</sup> Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp.144-148.

<sup>13</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (2), p. 73a。

*tatra katamā paramārtha-sūnyatā? paramārthaḥ ucyate nirvāṇam, tac ca nirvāṇena śūnyam a-kūṭa-sthāvināsitām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā. iyam ucyate paramārtha-sūnyatā*<sup>14</sup>

以上玄奘法師翻譯為：「云何勝義空？勝義謂涅槃。當知此中涅槃由涅槃空非常非壞。何以故？本性爾故。善現！是為勝義空。」<sup>15</sup>在《般若經》或者都是世間言說的作用施設的語詞，或者講出來的話，在《般若經》這都是佛法的教學施設的表現，就用講說作為主要的活動，字面上的意思叫做勝義被說為涅槃，為什麼勝義就被說為涅槃，進入生命世界就成為凡夫俗子都是不明究理，是貪瞋癡，就帶出身語意三業，帶出共業，把這些道理解開去瞭解，但無論怎麼瞭解，都還是掛在三界六道的限制當中，有別於此，什麼時候才能夠形成 *paramārtha* 勝義、或第一義？只要在三界六道，掛在欲界、色界、無色界，或是掛在人間、天界的路徑都不是勝義或第一義。因此不受到世間任何的驅使，以及周遭任何的限制叫做涅槃，也就是顯示勝義。*paramārtha*，字面意思是最高級的道理，在這個世間都是限制的表現，由眾多的因緣，或者背後在驅使推動，或者周遭在形成衝擊壓力，世間叫做運作的條件，通通都是受到限制，都是受到困苦。由此不在欲界、色界、無色界做任何繼續的追逐，也就是用勝義來帶出涅槃，涅槃根據什麼是空？*nirvāṇena* 涅槃根據涅槃就是空。正如同在第一個檢查的，內部空性憑著內部，外部空性憑著外部，涅槃空性憑著涅槃。

在《大般涅槃經》對任何語詞，可以在世間的層次去考察，可以

<sup>14</sup> Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 144-148.

<sup>15</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (2), pp. 73a-74a.

在法性的層次去考察，可以在本性的層次去考察，也可以從因緣生的層次去考察。無論如何的考察，就把考察的項目解開，解開在表面的層次，解開在周遭共構的系統，甚至深刻的就解開在根本的情形，這些都是各個層次各個面向的考察，只要經由如此的考察，要去考察的事情或者概念，就不再是表象，不再是給出來的語詞，任何的現象任何的語詞，只要解開其成分，解開共構系統，解開背後的因緣，現象就不是現象，語詞就不是語詞。

以上是檢擇「以諸法皆空」部分義理詮釋，總共 20 項，每項考察的都是 *sūnyatā*，如此的考察都是空性，勝出的就菩提道通達到一切智智，這叫不空。而云何有即無？有，是掛在此有故彼有，不只是就此有故彼有，看到這些波段式的結束，而且走上修行道路、走上緣起的還滅，因此世間的凡夫，此有故彼有；佛法的修行者，此無故彼無。因此有即無，在講叫做切換，在於多層次當中切換，而不是成平面的，這由於根本上是常住不變，空性叫做非限定，因此開放諸法，諸法隨著因緣，然後就世間的生老病死。常住不會存在為常住而已，涅槃也不會停留在涅槃而已，這都是多層次的切換，表述如下：

「世尊！云何名空？」「善男子！空者，所謂內空、外空、內外空、有為空、無為空、無始空、性空、無所有空、第一義空、空空、大空。菩薩摩訶薩云何觀於內空？……云何菩薩摩訶薩觀無為空？……云何菩薩摩訶薩觀無始空？……」<sup>16</sup>

<sup>16</sup> 「世尊！云何名空？」「善男子！空者，所謂內空、外空、內外空、有為空、無為空、無始空、性空、無所有空、第一義空、空空、大空。菩薩摩訶薩云何觀於內空？是菩薩摩訶薩觀內法空，是內法空，謂無父母、怨親中人、眾生壽命、常樂我淨、如來、法、僧、所有財物。是內法中，雖有佛性，而是佛性，非內非外。所以者何？佛性常住，無變易故，是名菩薩摩訶薩觀於內空。外空者，亦復如是，無有內法。內外空者，亦復如是。善男子！唯有如來、法、僧、佛性，不在二空。何以故？如是四法，常、

《大般涅槃經》的教學，隨著或者面對的問題不同，提供的對策就不同，但一貫的就是空，即使修行實證大般涅槃，大般涅槃亦是增語 *Skt. adhvacanam*，一切法空不可言說：

*niḥsattvo hi dharmadhātuḥ abhāvāḥ sarvadharmā iti bodher  
adhivacanametata, yo 'sau dharmadhātur iti saṃkhyāṃ gacchati  
acintyadharmā..... na parinirvāṇagāmināḥ  
tat kasmā ddhetoh? na hy acintyaṃ gamanāgamanena  
pratyupasthitam, yāvan na parinirvāṇaṃ gamanāgamanena*

---

樂、我、淨，是故四法，不名為空。是名內外俱空。善男子！有為空者，有為之法悉皆是空，所謂內空、外空、內外空、常樂我淨空、眾生壽命如來法僧第一義空。是中佛性，非有為法，是故佛性非有為法空。是名有為空。善男子！云何菩薩摩訶薩觀無為空？是無為法，悉皆是空，所謂無常、苦、不淨、無我、陰界入、眾生、壽命相、有為、有漏、內法、外法。無為法中，佛等四法，非有為，非無為。性是善故，非無為，性常住故，非有為。是名菩薩觀無為空。云何菩薩摩訶薩觀無始空？是菩薩摩訶薩見生死無始，皆悉空寂。所謂空者，常樂我淨，皆悉空寂，無有變易，眾生壽命三寶佛性及無為法，是名菩薩觀無始空。云何菩薩觀於性空？是菩薩摩訶薩觀一切法，本性皆空，調陰界入、常、無常、苦、樂、淨、不淨、我、無我，觀如是等一切諸法，不見本性，是名菩薩摩訶薩觀於性空。云何菩薩摩訶薩觀無所有空？如人無子，言舍宅空，畢竟觀空，無有親愛。愚癡之人，言諸方空。貧窮之人，言一切空。如是所計，或空、或非空。菩薩觀時，如貧窮人，一切皆空，是名菩薩摩訶薩觀無所有空。云何菩薩摩訶薩觀第一義空？善男子！菩薩摩訶薩觀第一義時，是眼生時，無所從來，及其滅時，去無所至；本無今有，已有還無；推其實性，無眼無主。如眼無性，一切諸法亦復如是。何等名為第一義空？有業、有報，不見作者，如是空法，名第一義空，是名菩薩摩訶薩觀第一義空。云何菩薩摩訶薩觀於空空？是空空中，乃是聲聞辟支佛等所迷沒處。善男子！是有、是無，是名空空；是是、非是是，是名空空。善男子！十住菩薩尚於是中，通達少分猶如微塵，況復餘人。善男子！如是空空，亦不同於聲聞所得空空三昧，是名菩薩觀於空空。善男子！云何菩薩摩訶薩觀於大空？善男子！言大空者，調般若波羅蜜，是名大空。善男子！菩薩摩訶薩得如是空門，則得住於虛空等地。請參閱，《大般涅槃經》，T12, no. 374, pp.461b-462a。

*pratyupasthitam*<sup>17</sup>

<sup>17</sup> 「*śāradvatīputra āha - na mañjuśrīrbhagavatā dharmadhāturabhisaṃbuddhaḥ? mañjuśrīrāha - na bhadanta śāradvatīputra bhagavatā dharmadhāturabhisaṃbuddhaḥ | tatkasmāddhetoḥ? tathā hi bhadanta śāradvatīputra dharmadhātureva bhagavān | sacedbhadanta śāradvatīputra bhagavatā dharmadhāturabhisaṃbuddhaḥ syāt, tadyo 'sāvanutpādadhātuḥ sa nirudhyo bhavet | api tu bhadanta śāradvatīputra sa eva dharmadhāturbodhiḥ | tatkasmāddhetoḥ? niḥsattvo hi dharmadhātuḥ | abhāvāḥ sarvadharmā iti bodheradhivacanametāt, yo 'sau dharmadhāturiti saṃkhyāṃ gacchati | tatkasmāddhetoḥ? sarvadharmā hyanānātvaṃ buddhaviśayataḥ | anānātvamiti bhadanta śāradvatīputra avijñāptikam padametāt | avijñāptikamiti bhadanta śāradvatīputra naitacchakyaṃ vijñāpayituṃ saṃskṛtatvena vā yāvād asaṃskṛtatvena vā | na tatra kācidvijñāptiḥ, tena tadavijñāptikam | sarvadharmā hi bhadanta śāradvatīputra avijñāptikāḥ | tatkasmāddhetoḥ? tathā hi sarvadharmāṇāṃ prādurbhāvo nāsti yasmin sthitvā vijñāpyeran | ye 'pyamī ānantaryaprasṛtā acintyaprasṛtāḥ, te | ye ca acintyaprasṛtā bhūtaprasṛtāste | tatkasmāddhetoḥ? bhūtamiti bhadanta śāradvatīputra abhedapadametāt | ye 'pi acintyadharmasamanvāgatāḥ, naiva te svargagāmiṇaḥ, na apāyagāmiṇaḥ, na parinirvāṇagāmiṇaḥ | tatkasmāddhetoḥ? na hi acintyaṃ gamanāgamanena pratyupasthitam, yāvāt na parinirvāṇaṃ gamanāgamanena pratyupasthitam*」；參閱，P. L. Vaidya (ed.), “No. 21: Mañjuśrī-parivartāpara-paryāyā SaptasatikāPrajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 340-351; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: ([http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1\\_sanskrit/4\\_rellit/buddh/bsu052\\_u.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/bsu052_u.htm))；玄奘法師翻譯為，舍利子言：「曼殊室利！佛於法界豈不證耶？」「不也！大德！所以者何？佛即法界，法界即佛，法界不應還證法界。「又，舍利子！一切法空說為法界，即此法界說為菩提，法界、菩提俱離性相，由斯故說一切法空。一切法空、菩提、法界，皆是佛境無二無別，無二無別故不可了知，不可了知故則無言說，無言說故不可施設有為無為、有非有等。「又，舍利子！一切法性亦無二無別，無二無別故不可了知，不可了知故則無言說，無言說故不可施設。所以者何？諸法本性都無所有，不可施設在此在彼、此物彼物。「又，舍利子！若造無間，當知即造不可思議亦造實際。何以故？舍利子！不可思議與五無間，俱即實際性無差別。既無有能造實際者，是故無間、不可思議亦不可造。由斯理趣，造無間者非墮地獄，不思議者非得生天；造無間者亦非長夜沈淪生死，不思議者亦非究竟能證涅槃。何以故？舍利子！不可思議與五無間皆住實際，性無差別，無生無滅、無去無來、非因非果、非善非惡、非招惡趣非感人天、非證涅槃非沒生死。何以故？以真法界非善非惡、非高非下，無前後故。」《大般若波羅蜜多經·第七會·曼殊室利分》，唐·玄奘譯，T7,no. 220 (7), p.967b。

以上白話翻譯為：「離開眾生，法界菩提是增語，何以故？這樣的法界是（修行朝向）走去的名稱……不可思議法亦非能證大般涅槃……何以故？非有大般涅槃被設置。」

爾時，具壽善現白舍利子言：「若一切法都無所有皆不可得，說何等法可於無上正等菩提而有退屈？」

時，舍利子語善現言：「如仁者所說，無生法忍中都無有法，亦無菩薩可於無上正等菩提說有退屈，若爾，何故佛說三種住菩薩乘補特伽羅但應說一？又如仁說，應無三乘菩薩差別，唯應有一正等覺乘。」<sup>18</sup>

佛法對於看這個世界，至少有兩套的辦法，第一套，世俗言說的看法；第二套，修行實證的看法，勝義或第一義修行實證的看法。用世俗諦、勝義諦這一體兩面帶出來，世俗言說的看法，就可以打開在這個大範圍當中各式各樣的言說，如此的看法並沒有把世俗言說的封閉、侷限以及世界的道理解開通達到最廣大、最高超的地步，於是就帶出勝義的看法，勝義就不是只靠著世俗言說，勝義就靠修行實證，在佛法的教學就用戒定慧。

這看法，可以用觀看，世間首先來形成對於世間的看法，這看法指的是觀看的方法，觀看的方式，觀看的道路。只要能夠把這個世界找出一些線索，第一個，根據世俗言說。有別於此《大般涅槃經》大

<sup>18</sup> 白話翻譯為，具壽善現對著舍利子這樣在講：「若一切法都無所有皆不可得，說何以等法可於無上正等菩提而有退屈？」舍利子就這樣回答：「無生法忍中都無有法，亦無菩薩可於無上正等菩提說有退屈，若爾，何故佛說三種住菩薩乘補特伽羅但應說一？又如仁說，應無三乘菩薩差別，唯應有一正等覺乘。」請參閱，《大般若波羅蜜多經·第二會》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (2), p. 258a。

般涅槃就帶著勝義修行實證的看法。勝義修行實證的看法，在看一切法非我、一切法空、一切法不二。如果看這個世界，都是看成非我、非我所、看成空性，這個世界就不會有五花八門。《阿含經》以緣無明而有行，緣行而有識，這個世界是由於眾生在無明遮蔽，由此這個世間就越來越複雜，這叫世俗言說的看法跟作法，世間就變成五花八門非常複雜的。有別於此，假如看這個世界都是空性、都是不二、都是真如，根本上都是法性、涅槃、佛性。如此的看法，帶出來的做法是根本於法性，直通大般涅槃、無上正等覺。因此，世界就是一條無上菩提道，由於都是空觀一貫真如之理解跟實證，實證出來叫做唯一的無上菩提道，內涵是空性，因此也無所謂一條無上菩提道。

欲界就有欲界看法與做法，色界就有色界看法與做法，有無色界看法與做法，有解脫道的有學位到無學位看法跟做法。這都只是世俗言說看法而已，完全不等於世界就是如此，也完全不值得站在那樣看法的敵對面。《大般涅槃經》就教導了多重的看法，教導出勝義修行實證的看法，如此不是做出不同的看法而站在敵對面，要看得最深刻切入法性，要看得最通達，然後深入諸法空性、諸法不二，以及看得最高超，要往大般涅槃，要往不生不滅，畢竟不生畢竟不滅，不來不去，畢竟不來畢竟不去，真如法界來通達地、無限地觀看過去，生起勝解，落實的修行，就可以朝向大般涅槃而開發智慧究竟成佛雙重看法的切換。

### 三、《大般涅槃經》大般涅槃的修行實證

「涅槃」一語的起源和定義，已在學術有非常多的討論<sup>19</sup>。就此而

<sup>19</sup> 「涅槃」一語的起源和定義，已在學術有非常多的討論，就有日本學者赤沼智善《原如佛教之研究》、雲井昭善《關於涅槃的同義異語》等等整理收集「涅槃」一語在各經論中所出現的同義異語的名詞。張曼濤認為要了

論，《大般涅槃經》<sup>20</sup>的教法很多方式，可以用「如來常住」入手，可以用「眾生皆有佛性」入手，可以用「常樂我淨」入手，可以用十善業道入手，直通大般涅槃。由廣大行走的整個道路入手，引導達大般涅槃，涉及修行路途的進展，以及憑什麼往前，而不是原地踏步，憑什麼就提升了，而不是繞圈子。關聯的就有對世界打開其運轉的流程、認知的條理，而且這個認知就通過修行，不只是世界打開了，而且修行的道路亦一步一步一層次一個次的打開。

《大般涅槃經》在橫切面上，打開三千大千世界，在縱貫面上，打通無始無終的流程，接下來帶出法性，打開的格局、歷程、項目叫做大般涅槃。格局無限打開，歷程通達貫通，以及任何的項目皆可以

---

解涅槃這概念，就從涅槃的方法入手，該方法之所顯，即可證知佛陀所開示的涅槃意義，那便是解脫 *Skt. vimoksa*。「涅槃」英譯就被翻成 *Emancipation*（解放）或是 *Freedom*（自由），鈴木大拙在《東洋的東見方》認為 *Freedom*（自由）原是消極性的束縛、牽制中解放，如以自由一義詮釋解脫，僅是自主的解脫精神，而非消極否定的解放；請參閱，赤沼智善，《原如佛教之研究》（日本·昭和10年），頁138-144；雲井昭善，《關於涅槃的同義異語》，收錄於《印度學佛教學論叢：山口博士還曆記念》，山口博士還曆記念會編，（京都：法藏館，1955年），頁47-54；張曼濤，《涅槃思想研究》（臺北·佛光山），1998年，頁59-74；鈴木大拙、上田閑照編，《東洋的東見方》（岩波文庫，2009年），頁74。

<sup>20</sup> 「大般涅槃者名解脫處，隨有調伏眾生之處，如來於中而作示現，以是真實甚深義故，名大涅槃。……真解脫者，名曰遠離一切繫縛。若真解脫離諸繫縛，則無有生，亦無和合。譬如父母和合生子，真解脫者則不如是，是故解脫名曰不生。迦葉！譬如醜鬪其性清淨。如來亦爾，非因父母和合而生，其性清淨。所以示現有父母者，為欲化度諸眾生故。真解脫者即是如來，如來解脫無二無別。……又解脫者名曰虛無，虛無即是解脫，解脫即是如來，如來即是虛無、非作所作。凡是作者，猶如城郭、樓觀、却敵；真解脫者則不如是，是故解脫即是如來。又解脫者即無為法，譬如陶師，作已還破，解脫不爾，真解脫者不生不滅，是故解脫即是如來。如來亦爾，不生不滅、不老不死、不破不壞、非有為法，以是義故，名曰如來入大涅槃」；請參閱，《大般涅槃經》，T12, no. 374, pp.391c、392a。

用大般涅槃切換。《大般涅槃經》一切法都是大般涅槃，一方面把修行所在的世界打開，另一方面將如此的世界成為佛教解脫道的修行者、菩提道的修行者。全世界都是佛法，一切法都是佛法，因此大般涅槃就所向披靡，一切的功德、顯像都是大般涅槃。

「雖說隨生而無所隨生，以善現真如不異佛故。」<sup>21</sup>這裡涉及到怎麼去看世界或是修行，是自在的切換。《大般涅槃經》的教學怎樣提供一些思考的方向，以及修行的指導原則，之後就逐步把格局打開把層次提升。大般涅槃就對著無上正等覺眺望過去，能在格局上以及運作的型態或能夠擴大、提升它的運轉原則或者方式。佛教主要的兩條修學道路，一條是解脫道，一條是菩提道，關聯的就有所謂的大般涅槃是什麼意思？從什麼地方大般涅槃？以及大般涅槃在做什麼事情？有典籍《大般涅槃經》的依據，大般涅槃就用般若波羅蜜多作為骨幹的認知，入手處就是蘊處界諸法，以心解脫在觀念上或者是禪修來學，對於解脫境界的展現，就可以順理成章一直上去。

《大般涅槃經》一切法都是大般涅槃，這不是定義，是一方面把修行所在的世界打開，另一方面，就如此的世界要修什麼，要造就什麼，這是一個可以行走廣大世界的，《大般涅槃經》從戒、定、慧來上路，上路之後再菩提道。因此，不論是初學者或者是菩薩，就分散到十方無數無量的世界，就有十方無數無量的佛土，那這些佛土都可以有聲聞者在修行，或者菩薩在修行。成為佛教的解脫道的修行者、菩提道的修行者，如此全世界都是佛法。如《大般涅槃經》所講的，一切法都是佛法，釋迦牟尼佛成就的大般涅槃可以所向披靡，一切的功德、顯像都是大般涅槃。

《大般涅槃經》的大般涅槃，就是把束縛鬆綁，從解脫有關的正

<sup>21</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (2), p.898c。

確通達的認知著手。從解脫跟束縛的考察，解脫的概念相對的就叫束縛，解脫從打結超越。有束縛相對就有束縛得到解脫，一般的束縛有有形的束縛或者是無形的束縛，有形的束縛通常會放在或者是物質的部分，或者跟物質有關的像生理，或是身體；無形的束縛，更加綿綿密密，甚至更加嚴重。無形的束縛涉及到意識形態、觀念、或者情意、或者生命上，生命上的涉及到出生、或者活著、或者死掉、或者展望未來，這些在生命歷程上點點滴滴。

於此，就把束縛，不論有形、無形、身體、語言、以及這些在心意上，不論是個體、群體，這個束縛就解脫了。《大般涅槃經》把束縛解脫不叫自由，從《阿含經》到《般若經》不會講把束縛解脫就叫做自由。《大般涅槃經》要能大般涅槃，就從切要從根本從遠大入手。切要的來自於身語意三業以及解脫尋出路，根本的來自於跳出的生命表現。《大般涅槃經》切要的，從根本從遠大的入手，生死才是重大的事情，生老病死才是要去談束縛跟解脫，各種的束縛給釋放掉叫做解脫，解脫不等於自由。任何的現象任何的語詞全部拆解開來，去觀看去考察才不會被現象蒙蔽。各種經典的教學要導向涅槃，先從解脫有關的正確通達的認知，就檢擇玄奘法師的翻譯本《大般若波羅蜜多經·第十六會·般若波羅蜜多分》搭配著《大般涅槃經》做為束縛跟解脫考察的依據。

復次，善勇猛！若諸菩薩能學般若波羅蜜多，於諸學中是最勝學，如是學者普為有情淨涅槃路……如是所學甚深般若波羅蜜多，是自然學，一切世間無能及者。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 「復次，善勇猛！若諸菩薩能學般若波羅蜜多，於諸學中是最勝學，如是學者普為有情淨涅槃路。何以故？善勇猛！若學般若波羅蜜多，於諸學中

Vaidya, P. L.就《大般若波羅蜜多經·第十六會·般若波羅蜜多分》轉寫<sup>23</sup>，玄奘法師翻譯成自然學 Skt. *svayambhūśikṣā*，Skt. *sva* 叫自己，Skt. *svayam* 也是自己。Skt. *bhū* 意思成為或是存在。Skt. *svayambhū* 玄奘法師翻譯為自然。Skt. *svayambhū* 對世界是怎麼樣在運轉，佛教就用「此有故彼有，此無故彼無。此生故彼生，此滅故彼滅。」世間運轉的自然機制，如此的機制並不是製造出來的，也不是說改變就可以改變的，有別於世間的法律都是改來改去的都不是自然，「自然」是在時間上就一貫運轉的機制或是條理，如此的機制和條裡，不是造成的也不是誰可以去改變的，這叫自然如此。以修行方式在過日子，修行涉

---

最勝第一，為妙為微妙、為上為無上、無等無等等。善勇猛！若諸菩薩能學般若波羅蜜多，令一切學皆至究竟，普能受持一切所學，於一切學皆能開示，摧伏一切他論邪學。善勇猛！若諸菩薩能學般若波羅蜜多，則能修行三世諸佛、諸菩薩行。善勇猛！諸佛世尊於此所學甚深般若波羅蜜多，已、正、當學極善安住，為諸有情已、正、當說如是無上清淨學法。善勇猛！如是所學甚深般若波羅蜜多，超過一切世間所學最尊、最勝。善勇猛！如是所學甚深般若波羅蜜多，是自然學，一切世間無能及者。」；請參閱，《大般若波羅蜜多經·第十六會·般若波羅蜜多分》唐·玄奘譯，T7,no220 (16), p. 1108b。

<sup>23</sup> 「*asyāṃ Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyāṃ śikṣamāṇo bodhisattvo 'gratāyāṃ śikṣate, sarvasatvānāṃ ca nirvāṇapathasodhanāya śikṣate Tat kasmād dhetor? eṣā hi Suvikrāntavikrāmin agrā śikṣā jyeṣṭhā varā pravara anuttarā niruttarā yeyāṃ prajñāpāramitāśikṣā asyāṃ śikṣamāṇaḥ suvikrāntavikrāmin bodhisattvaḥ sarvaśikṣāpāramitāṃ prāpnoti, sarvaśikṣāśca samādāya abhyudgacchati, sarvaśikṣāṇāṃ ca deśayitā bhavati, sarvaśikṣāṇāṃ ca abhivāhayitā bhavati. asyāṃ hi suvikrāntavikrāmin śikṣā-yām atītānāgatapratyutpannā buddhā bhagavanto bodhisattvacaryāyāṃ carantaḥ śikṣitāḥ śikṣiyante śikṣante ca, asyāṃ ca śikṣāyāṃ supraṭiṣṭhitā buddhā bhagavantaḥ sarvasattvebhyo 'nuttarāṃ śikṣāparisuddhiṃ saṃprakāśitavantaḥ, saṃprakāśayanti ca. tatkasmāddhetoḥ? sarvalokābhyudgataśikṣā hyeṣā suvikrāntavikrāmin, yaduta prajñāpāramitāśikṣā, sarvalokaviśiṣṭāśikṣāsarvalokasvayambhūśikṣā yaduta prajñāpāramitāśikṣā」請參閱，Vaidya, P. L. (ed.) “Chapter 1: Suvikrāntavikrāmapariprcchā Nāma Sārdhadvisāhasrikā Prajñāpāramitā,” *Mahāvāna-sūtra-saṃgraha*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 1-74.*

及修行的形態，用世界普遍一貫無所造作的心態在學習 Skt. *śikṣā*，修行用 *śikṣā* 叫做學習，用世界、普遍、一貫、無所造作、無所加減的形態或是方式在學習，這個叫自然學。

憑什麼大般涅槃，憑藉對於解脫跟束縛能夠來形成真知卓見，憑藉修行而且高超的水準，通過修行把學養、能力開發出來，把解決的方法、能力做出來，修行了才知道有太多束縛，只有通過修行，才夠資格去討論束縛跟解脫。修行要最勝修行 Skt. *agrata*，任何的修行就做到 Skt. *agrata* 叫做最高超的水準，「一切學皆至究竟」Skt. *sarvaśikṣāpāramitām*，修行行家的修行，就修到比任何其他的更為卓越、更為高超的水準 Skt. *agrata*。從一大堆束縛當中解開來，第一個叫做修行，第二個叫做最徹底、最高超的修行，只有在最高超的修行，將一切所學貫徹到底 Skt. *sarvaśikṣāpāramita*。Skt. *sarvaśikṣā* 叫做一切的學習，把一切的學習都貫徹到底，叫 *pāramita*。世間的事情要怎麼收穫先怎麼栽，對於束縛跟解脫不只是能夠切要的認知，而且從一大堆的束縛當中而解脫開來，要能夠一一的正確認知，而且一一的辦到手，就是兩個要點，第一叫做修行。第二叫做最徹底的、最高超的修行。只有最徹底的修行和最高超的修行，才足以造就佛教之所以佛教，就用 Skt. *agratāyām śikṣā*，學習在最高超的層次當中，因此一切所學，通通 Skt. *pāramita* 叫做貫徹到底。

又解脫者拔諸因緣，譬如因乳得酪，因酪得酥，因酥得醍醐。

真解脫中都無是因，無是因者即真解脫，真解脫者即是如來。

不生不滅即是解脫<sup>24</sup>

《大般涅槃經》教導，任何的束縛都是因緣生而不是自己存在的，

<sup>24</sup> 《大般涅槃經》，T12, no. 374, pp.394c、396a。

任何的束縛都是空性或是無自性，束縛跟解脫之間不是二分。任何的束縛都是因緣生都是不自生，那麼束縛都是空性，束縛跟解脫都是不二，因此束縛跟解脫就完全不必掉在束縛的概念，也不必掉在束縛的語句裡，不必在束縛跟解脫之間的二分相對的格局當中，就束縛的緣起觀、束縛的空觀、束縛跟解脫的不二中觀，勝出的就是大般涅槃。

善勇猛！言著縛者，謂於法性執著繫縛。法性既無，故不可說有著有縛。言解脫者，謂脫著、縛，彼二既無故無解脫。善勇猛！無解脫者，謂於諸法都無有能得解脫性，若於諸法能如是見，即說名為無著智見。善勇猛！言無著者，謂於此中著不可得。著無著性，著無實性，故名無著。以於此中能著、所著、由此、為此、因此、屬此皆不可得，故名無著。善勇猛！言無縛者，謂於此中縛不可得。縛無縛性，縛無實性，故名無縛。以於此中能縛、所縛、由此、為此、因此、屬此皆不可得，故名無縛。<sup>25</sup>

於諸法就形成執著跟繫縛，即是看到什麼，就黏住對象，心就黏住對象。所謂「著」叫黏著，「縛」叫做束縛或繫縛，這都是做出來都不是法性實，是就一切法而做成黏著以及束縛。法性既無故不可說有著、有縛，法性叫做空性或是無自性，在法性上不存在著黏著跟束縛。有別於語詞的黏著跟束縛，就帶出解脫，解脫就從束縛掙脫開來名為脫著、脫縛，從黏著掙脫而出、從束縛掙脫而出名為解脫。一切法無自性，任何的黏著跟繫縛在法性上不存在，任何的黏著跟繫縛都不是在法性，而只是眾生做出來的，因此就法性而言無所謂解脫，叫本自解脫，而不是相對於黏著束縛的解脫，由此就超越束縛跟解脫的二分或者是兩邊。

<sup>25</sup> 參閱，《大般若波羅蜜多經·第十六會·般若波羅蜜多分》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (16), p. 1108c。

《大般涅槃經》一貫的紮根在法性，法性一貫的都是空性、不二、離於言說，都是用大般涅槃作為骨幹的菩提道修行，對這些的課題的教學，就可以不必躲閃、不必追逐那些枝微末節，而能夠切重要點。所有的障礙束縛，一切法在法性上並不存在著黏著，也不存在著束縛，也不存在著障礙，通通相應在法性，關聯而言就會使得在現象上，要去追逐對象而形成黏著跟束縛會消退，已經造成的黏著跟束縛也會減弱。

真正解脫要切到法性，了解一切法、一切的世界，在根本一貫的情形，叫做法性，通通不存在著黏著跟繫縛。「若於諸法無著、無縛，如何於法可說解脫？」<sup>26</sup>因此就帶出黏著、繫縛跟解脫的不二中道，如勝出的就清涼、一切智智。所謂解脫，在於語詞來自於黏著跟繫縛，如果黏著跟繫縛，深觀法性，不存在著黏著跟繫縛，因此就法性也不存在著所謂的解脫，這個叫做無繫縛、無解脫的不二中道，勝出的是無解脫的離繫、清涼，不是一般所講的自由。真解脫遠離三輪，能繫縛、所繫縛及繫縛的造作之流程，不必掉在三事共構的輪轉或是漩渦當中，叫遠離三事。三事是運轉成為繫縛、運轉成為黏著的能所跟活動的這共構的三方面。修行者遠離共構成為黏著跟繫縛的三輪輪轉或是漩渦，勝出的就是清涼、真解脫、是般若波羅蜜多以及一切智智。

善勇猛！我以如是甚深般若波羅蜜多微妙法印，印諸菩薩摩訶薩眾，令斷疑網，精勤修學甚深般若波羅蜜多速至究竟。善勇猛！我今自持如是法印，令久住世利樂有情。所以者何？我聲聞眾無勝神力，能持般若波羅蜜多微妙法印，至我滅後後時、

<sup>26</sup> 參閱，《大般若波羅蜜多經·第十六會·般若波羅蜜多分》唐·玄奘譯，T7,no. 220 (16), p. 1109a。

後分、後五百歲，饒益有情。<sup>27</sup>

這個項目它的主旨是一切法無黏著、無繫縛、無解脫，因此釋迦牟尼佛講說這是法印，這裡用非束縛非解脫之不二中觀作為總括的法印，勝出的就是清涼、離繫、真解脫。

#### 四、結語

《大般涅槃經》教導了多重的看法，就用空性來考察，因此不會把看法等同於世界。大家對世界有不同的看法、不同的見解，順著不同的看法、不同的見解，都只是世俗言說的看法而已，世俗言說的看法，完全不等於世界就是如此。世俗言說的看法，完全不值得站在看法的敵對面，要看得最深刻，切入法性；要看得最通達，然後深入諸法空性、諸法不二，要往大般涅槃，以如此的看法，生起勝解，落實的修行，就可以朝向大般涅槃而開發智慧，而究竟成佛，這是雙重看法的切換。

大般涅槃就對著無上正等覺試著眺望過去，這眺望過去不只是走馬看花，而能夠在格局上以及運作的型態，或是能夠擴大提升它的運轉原則或方式。而憑什麼修行就能夠解脫，憑的是通過最卓越的修行，把一切的「束縛」通通拆解開來，不只是修行而且是最卓越的修行，要切在切要的，涉及到生命解脫的學習，這叫非學不可，「超過一切世間所學」學習以及最高級的學習上路，對佛法導向解脫、導向覺悟，把最切要的學習上來，趣向大般涅槃。

---

<sup>27</sup> 同上。

## 參考文獻

一、古籍（引自台北：中華電子佛典協會，《中華電子佛典集成》  
（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱  
CBETA），2018年。

西晉·白法祖譯，《佛般泥洹經》，《大正藏》第一冊（CBETA  
T1, No. 5）。

東晉·法顯譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第一冊（CBETA T1, No. 7）。

後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第一冊（CBETA  
T1, No. 1）。

東晉·失譯者名，《般泥洹經》，《大正藏》第一冊（CBETA T1, No. 6）。

劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第二冊（CBETA  
T2, No. 99）。

唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第七冊（CBETA  
T7, No. 220）。

唐·般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》，《大正藏》第八冊（CBETA  
T8, No. 261）。

唐·若那跋陀羅譯，《大般涅槃經後分》，《大正藏》第十二冊（CBETA  
T12, No. 377）。

東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》，《大正藏》第十二冊（CBETA  
T12, No. 376）。

北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第十二冊。（CBETA  
T12, No. 374）。

劉宋·慧嚴、慧觀、謝靈運合修治，《大般涅槃經》，《大正藏》第十二

冊（CBETA T12, No. 375）。

元魏·菩提留支譯，《佛說不增不減經》，《大正藏》第十六冊（CBETA T16, No. 668）。

《大般涅槃經》《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16 經。

## 二、近人論著

### （1）中、日論著

下田正弘，《藏文和譯『大乘涅槃經』（I）》，東京：山喜佛書林，1993年。

下田正弘、鈴木隆泰，（涅槃部），收錄於《大乘經典解說事典》，勝崎裕彥等編，東京：北辰堂，1997年。

赤沼智善，《原如佛教之研究》，日本，昭和10年。

雲井昭善，《關於涅槃的同義異語》，收錄於《印度學佛教學論叢：山口博士還曆記念》，山口博士還曆記念會編，京都：法藏館，1955年。

鈴木大拙、上田閑照編，《東洋的東見方》東京：岩波文庫，2009年。

橫超慧日，《涅槃經》，日本東京：日本評論社，昭和17。

橫超慧日，《涅槃經：如來常住 悉有佛性》，日本京都：平樂寺書店，1981年。

巴宙，《南傳大般涅槃經》台北：慧炬出版社，1972年。

屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，台北：文津出版社，1994年。

郭朝順，《佛教文化哲學》，台北：里仁，2012年。

望月良晃，《大乘涅槃經の研究》，東京：春秋社，1993年。

張曼濤，《涅槃思想研究》，高雄：佛光出版社，1998年。

蔡耀明，《世界文明原典選讀：佛教文明經典》，新北市：立緒，

2017年。

王邦維，〈略論大乘《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》第6期，1993年，頁103-127。

涂艷秋，〈漢譯《大般涅槃經》思考方式研究〉，《臺大佛學研究》第31期，2016年。

蔡耀明，〈「如來常住」的修學義理：以《佛說不增不減經》主要依據的研究構想〉，《法光》第170期，2003年11月第2-3版。

蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空觀〉，《法鼓佛學學報》第21期，2017年11月，頁41-72。

## (2) 西文論著

Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 144-148.

N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism in its relation to Hinayāna* London, (London 1930).

P. L. Vaidya (ed.), "No. 21: Mañjuśrī-parivartāpara-paryāyā SaptāśatikāPrajñāpāramitā," *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961. GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: ([http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/4\\_rellit/buddh/bsu052\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/4_rellit/buddh/bsu052_u.htm))

Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1990, p.189.