

佛教經典之「大般涅槃」義理研究*

華梵大學東方人文思想研究所博士生 萬伶芳

摘要

探究「涅槃」就有若干經典或論典可以入手，本文試著就《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《中論》、《大般若波羅蜜多經》、《大乘理趣六波羅蜜多經》的視角切入「大般涅槃」的義理研究，雖然「大般涅槃」並非上述經典的教學核心，但對於「大般涅槃」的教學及進行的觀念乃至於對應的修行一樣精彩。以下就用八小節來闡述《大般涅槃經》「如來常住」「眾生皆有佛性」洞察的智慧；《大法鼓經》《央掘魔羅經》解脫有色，不只是從生死輪迴解脫，而且從解脫又可以入生死；《中論》〈觀涅槃品〉以觀待涅槃，要來斷除有想、斷除非有想，斷除存在之概念、斷除不存在之概念；Edward Conze轉寫《大般若波羅蜜多經》二十空之實際空，涅槃是空的，涅槃根據什麼是空的？涅槃根據涅槃就是空的；《大般若波羅蜜多經·第七會》即使修行實證大般涅槃，大般涅槃亦是增語Skt. *adhivacanam*一切法空不可言說；《大般若波羅蜜多經·第八會》生死洞察的視角，不會把時空抽離另外存

* 2021/3/2收稿，2021/6/2通過審稿。

感謝正觀審查老師寶貴意見。在此接受審查老師建議，酌修論文名稱。另本文嘗試就流傳較廣的大乘佛教經典（論），就其內在脈絡詮釋「大般涅槃」的義理，得知「大般涅槃」在各個經典（論）詮釋之下，具有一貫性的修行實證義涵。不受限於時代、區域、文化、思想、派系的影響。而

《大般涅槃經》雖有不同版本，且經典篇幅長短不同，但就所朝向的「大般涅槃」，其所施設目標道路並不相互扞格。

在「大般涅槃」；《大般若波羅蜜多經·第四會》〈清淨品〉「大般涅槃」色並非受到束縛、並非得到解脫、《大乘理趣六波羅蜜多經》相續不斷的修行朝向「大般涅槃」。有別於解脫道的修行朝向「涅槃」，足見修行一切大乘經典，最後會導向大般涅槃，以上試著就流傳上比較廣的經典（論）探究何以所有的文句均走向「大般涅槃」。

關鍵詞

如來常住、眾生皆有佛性、解脫有色、觀待涅槃、實際空、大般涅槃、不可言說

目次

一、前言

二、「大般涅槃」關鍵概念的界說

三、大乘佛教經典（論）之「大般涅槃」義理研究

1 《大般涅槃經》「如來常住」、「眾生皆有佛性」洞察的智慧

2 《大法鼓經》、《央掘魔羅經》解脫有色

3 《中論》〈觀涅槃品〉觀待涅槃

4 《大般若波羅蜜多經》二十空之實際空

5 《大般若波羅蜜多經·第七會》大般涅槃是增語

6 《大般若波羅蜜多經·第八會》時空生死洞察

7 《大般若波羅蜜多經·第四會》〈清淨品〉色非縛非解

8 《大乘理趣六波羅蜜多經》相續不斷的修行

四、結論

一前言

理解「大般涅槃」的兩個參考項目，第一，打開一切眾生奔流在世間的生命歷程；第二，設定高超目標。佛教經典在考察、理解以及解釋眾生生命歷程或生死輪迴，專門用詞就很多樣，而佛教經典不只是掛在生命世界，探究眾生生命歷程，而是由於成為眾生，就設定高超目標解脫與覺悟，通往高超目標中的解脫道路就成為解脫道，通往大般涅槃作為目標的道路，稱為菩提道或者大乘，而這些道路都不是現成，設定目標之後，就設定通往目標的次第或主要里程碑當中就有「大般涅槃」，本文則聚焦在佛教經典（論）當中「大般涅槃」的義理，不只做語詞解讀，還包括語詞及整個經文內容的理解，研究過程如涉及關聯的梵文語詞，亦併同梵文語詞的解析，關聯如此語詞以什麼樣的經典和文獻為依據，所依據的經典（論）或文獻當中的涵義，或者在經典（論）不同段落的意思，進一步落實到各別經證當中前後文脈絡來把握。

二「大般涅槃」關鍵概念的界說

涅槃Skt. *nirvāṇa*、巴利語*nibbāna*述詞主要是寂滅或息滅，有別於「死掉」Skt. *mṛta*、*cyuta*意思是殺害、殺掉，亦指朽壞、破壞、殺害¹。

就「涅槃」語詞概念Skt. *nirvāṇa*，學者對其複合詞的組成分析有諸多不同解讀，惟大致上的意思是寂滅或息滅。有別於

¹ Theodore Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, second revised and enlarged edition, Delhi: MotilalBanarsidass Publishers, 1977, pp.24-25.

對涅槃的註釋，只能放在區分不同的年代、學派方面來看待²。解脫道的三法印，當中第三法印「涅槃寂靜」，世間無常，以無常而變動不居，而涅槃是清淨、寂靜、解脫。又《雜阿含經》提到「一切有漏滅盡」³，生死漂流盡即是法性，說明為涅槃。涅槃給的特色，最重要的說明稱做清淨、寂靜，清淨有別於煩惱之污染，寂靜有別無常之起伏變動。涅槃就用寂靜和清淨，做為涅槃最重要且最切要的標示詞。解脫道當務之急，就是面對進入生命世界，成為凡夫俗子的貪庸，包括生死輪迴，追根究底成為眾生之根本即是法性涅槃寂靜。因此就跟生死輪迴擦身而過，不走生死輪迴的道路，走上解脫道的修行道路，而涅槃、安住涅槃。走上菩提道的修行者，就朝向實證勝義之涅槃，稱之為大般涅槃。

大般涅槃可以帶出三大特色：（一）熄滅：熄滅起起伏伏的，熄滅之後不再去產生起起伏伏的情形。（二）平靜、寂靜：不起起伏伏、不振盪、不生老病死。（三）清涼、安樂：不被驅使、不熱毒攻心，而是涅槃清涼、安樂。經證表述如下：

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！譬如醍醐其性清淨。如來亦爾，非因父母和合而生，

² 張曼濤，〈《大般涅槃經》中的涅槃思想〉《華岡佛學學報》第2期（1972年），頁5-44。

³ 《雜阿含經》，T.99,vol.2,pp.246c。

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。⁴

菩提道的諸行無常更加廣大、長久、複雜、深厚。菩提道在《大般涅槃經》從牛奶、生酥、熟酥、然後到醍醐，醍醐在譬喻大般涅槃⁵，有別於聲聞、獨覺的涅槃，如來的涅槃是「大般涅槃」（Skt. *Mahā-pari-nirvāṇa*），大（Skt. *Mahā*）指的是「廣大」。「廣大」放在全世界以及修行的道路，不是就個人或者有限時空領域做為範圍，而是打開全世界、打通時間的向度照樣是廣大。佛教會用廣大、偉大大乘來標示經典的格局，如同《大般若波羅蜜多經》、《大般涅槃經》。般涅槃（Skt. *pari-nirvāṇa*），指的是如來，稱為般涅槃者。般涅槃是音譯詞，「般」（Skt. *pari*）接頭音節的音譯詞，意思是完全、四面八方、或完整。談到「完整」一定要把世界觀的格局、時間維度的長短、邊際帶出來，要把修行道路解脫道及菩提道，以及菩提道涉及渡化眾生方面帶出來。「般」在講完全或是圓滿，涅槃（Skt. *nirvāṇa*）吹走掉，就把燃燒的火焰就吹熄滅，涅槃直接意思稱為把火焰吹熄，間接意思火焰熄滅，如此之熄滅與（Skt.

⁴ 《大般涅槃經》，T12, no. 374, pp.391c、392a。

⁵ 《大般涅槃經·如來性品》，T.374, vol.12, pp.385b-423c。

nirodha) 熄滅一樣。

本文嘗試就流傳較廣的大乘佛教經典(論),就其內在脈絡詮釋「大般涅槃」的義理。得知「大般涅槃」在各個經典(論)詮釋之下,具有一貫性的修行實證義涵。

三大乘佛教經典(論)之「大般涅槃」義理研究

1 《大般涅槃經》「如來常住」、「眾生皆有佛性」洞察的智 慧

如來常住、不變,畢竟安樂,廣說眾生悉有佛性。

受安樂者即真解脫;真解脫者即是如來。如來者即是涅槃;涅槃者即是無盡;無盡者即是佛性;佛性者即是決定;決定者即是阿耨多羅三藐三菩提。

能知如來深密義者,所謂即是大般涅槃,一切眾生悉有佛性。

師子吼者名決定說一切眾生悉有佛性,如來常住,無有變易。⁶

《大般涅槃經》「大般涅槃」並非僅是名相堆疊,甚至也不是大眾化路線或是特別狹隘的格局,藉由佛陀與菩薩、天神、弟子間的對話,帶出眾生得成就「大般涅槃」背後有其義理的講究。就此《大般涅槃經》提出「如來常住」、「眾生皆有佛性」為實證「大般涅槃」關切的焦點,然而「如來常住」、「眾生皆有佛性」並非存有學、知識學或認識論足以完整表述,也非實體範疇,而是指向的方便說。面對詮釋內容的歧義,佛教教學提供現象世

⁶ 《大般涅槃經》, T12, no. 374, pp. 391c、399a、pp.395c、pp.488b、pp.522c。

間都是只是因緣生而不生，語言文字的表達，都只是概念的投射而已。

「如來常住」當中「如來」（Skt. *tathāgata*），以否定詞顯示在菩提道稱「無所從來，無所至去」，意指所修證的狀態在來去上面所表現的一種境界。如果用肯定詞來講稱「來去一貫」，所帶出的涵義為「來去一貫、時間一貫、生死一貫、生命一貫」。指隨順時間、空間一貫的相續。如來與眾生就生命身涉及死亡，平庸眾生看到死亡，如來並非死亡而是安住大般涅槃。如來安住與眾生在根本（法性）上，確實的情形是法性平等且共通的。如來，不只是來去都是如此，不是本身成立如此，是 *yathā* 與 *tathā* 所帶出，因此所謂的如 *tathā*，意思是隨著 *yathā* 因緣而現象、事物就如此 *tathā* 存在、產生。生命歷程主軸環節，從無明而來。無窮盡因緣相續流，不只是無明，而是無始無明，稱無所從來無所至去之無盡生命。而現象歷程成為無窮盡生命歷程。因此「如來」就可以分成兩個層次，一是《大般涅槃經》法會主角釋迦牟尼佛的身分，佛陀十種稱號之一。覺悟的狀態或覺悟者，指所修證達到顛峰狀態在來去上所表現的一種境界。一個是「無所從來，無所至去」「來去一貫」。因此，生命形態不論在名稱有何差異，皆是法性之顯現。法性在壽命上稱做如來常住，稱為無盡生命。至於成為眾生或成為如來，主要取決於所經營的生命實踐，到底走出什麼樣的路徑。但是即使各種類別的生命形態不同，然而顯現為無盡生命歷程，依舊是平等地貫穿。

「眾生皆有佛性」之「佛性」，學者對其複合詞的組成分析有諸多不同解讀。大致上就《大般涅槃經》經典內在脈絡來解讀，「佛性」貼近於「佛界」（Skt. *Buddha-dhātu*）義理。「佛」

(Skt. *Buddha*) 指的佛陀；「性」(Skt. *dhātu*) 指的要素、細胞、狀態；「界」指的運行領域。「佛性」(Skt. *Buddha-dhātu*)，義理上指的是眾生在法性根本一貫的道理為覺悟、覺醒、或為「佛界」⁷。佛性以覺悟之要素。修行者以覺悟作為目標。在講生命與心態基本素質稱為素材，素材是覺醒、清明。把生命的清明、心態的清明用在十善業道、七覺支、三十七道品乃至十個波羅蜜多。菩提道的終端產品為覺悟，或是翻譯詞佛陀簡稱為佛。生命體終端產品的要素或基礎素材稱為佛性，修行在八萬四千法門的練習再練習，每個練習都是用生命、心態、修行的清明做為根底，從基礎一直到修行當中任何的次第，一直到結果都是覺醒一貫。

「如來常住」及「眾生皆有佛性」不是作為一種存有的概念，也不是非有所得想而能證「大般涅槃」。是面對世間事物，使用語詞施設，指涉陳述一切萬法，從而帶出觀照、洞察的智慧。說明生命體於無盡生命，來去一貫，一直都是因緣生和因緣滅。而立於法性層次上都是覺醒、覺悟。這個當中都是施設，從施設當中，要看出破斥施設的層次而彰顯大般涅槃、彰顯離於言說離於分別的真實意。

2 《大法鼓經》、《央掘魔羅經》解脫有色

「大般涅槃」解脫自在不只是從生死輪迴解脫，而且從解脫又可以入生死輪迴，這就是如來涅槃在做的事情。因此聲聞「涅槃」的解脫，是無欲、無色到無無色的諸層次，三界都跟解脫道

⁷ 蔡耀明，《世界文明原典選讀：佛教文明經典》（新北市：立緒，2017年），頁410-412。

的解脫者沒關係。而菩提道稱做法界，任何一法、任何一個世界、任何一個層次，都納入法界，由此「大般涅槃」的「解脫有色」，稱為法性切換的有。

迦葉白佛言：云何為法與解脫俱？為非法與解脫俱？無色天亦有解脫。佛告迦葉：不然，唯有為法、無為法。是故，無色天是有為數，解脫是無為，無色天有色性耳。⁸

世間主要是慾望帶出欲界，如果離欲惡不善法，就解脫欲界而到色界。但佛教打開的世界，不只是欲界、色界、無色界，而甚至到涅槃界。因此在色界，相對的如果已經從欲界得到解脫，但是無色界、色界還沒解脫，更不用說是從涅槃界或無為層次的解脫，因為色界和無色界都尚未解脫。又因為作為準繩的層次不同，如何解脫以及如何不解脫，其判斷就不同。因此欲界、色界、無色界都是有為，只要是有為就不是解脫。不論是欲界、色界、無色界，都是有為。有為都在諸行無常，都在生死輪迴當中。表面上就到色界乃至無色界，但那個層次都不是長久。由於是有為法，是生死輪迴，因此不離於色性，就有色性（Skt. *rūpin*）。雖然目前在色界、無色界，但是由於是有為法，都是暫時的表現。

「大般涅槃」做為一個語詞或是概念，來啟發或指引認知、理解包括修行。《大法鼓經》《央掘魔羅經》教導，經過嚴格的考察思辯，而能落實在聞思修整個修行的道路。世界不只是言說，世界更是貫徹的都是修行。因此就用修行的道路來帶，出世間生命歷程和生死輪迴的流程，就用解脫道、菩提道。對

⁸ 《大法鼓經》，T. 270, vol. 9, pp. 293c。

於一切法的探究，從五蘊入手。就當事者立場的指涉，解脫道看諸法無常、諸法困苦。「大般涅槃」看生命世界，把格局打開，把層次打開。因此五蘊無常，生生世世五蘊都是無常，就帶出生死輪迴入手去觀看，趣向涅槃寂靜。菩提道「大般涅槃」入手處是離世間生死輪迴的束縛，從外表現象、事物語詞解開一切法，把束縛解脫，看到底細就是涅槃寂靜，根本的層次是諸法常住，生生世世次第進展，次第修行成就如來畢竟涅槃的境界即解脫有色。

3 《中論》〈觀涅槃品〉觀待涅槃

《中論》用「八不中道」或者是相關的方式，帶出關聯的論斷稱做「不生不滅」。《中論》一品一品作為觀看或是檢查重點，有些是在世間或生命現象的構成、或是生存活動，屬於基礎的情形。「觀涅槃品」⁹以觀看、思惟涅槃，是不是可以引導出「不二中道」來觀看，而如此的觀看能夠如此的突破，就發現其實不僅限於所觀看的焦點像涅槃、如來乃至一切法亦復如是。

〈觀涅槃品〉的要點，用以觀看或是檢視涅槃，對於涅槃在性質上或是特性上來論斷，可以用「無得亦無智」乃至「不生亦不滅」來去論斷。針對這一主張，重點式的討論，而討論過程當中，帶出有關於涅槃在論斷其特性時相關說法，而對於這些說法就帶出兩個層次，稱做語詞如此論斷的層次，以及語詞如此的論斷所要去帶出來的事情本身。〈觀涅槃品〉要去論斷「涅槃」（熄滅），論證過程「涅槃」操作什麼法目功課而

⁹ 《中論》，T. 1564, vol. 30, pp. 34c-36a。

熄滅，以及「涅槃」所要熄滅和斷除的又是什麼。因此就打開相關要項，由相關要項延伸就成為「一切法」或是「世間」，而後都在不二中道「涅槃」與「世間」畫上等號，成佛很重要的就以此來實證及教導。如此所做的，就是經由嚴格的檢視稱之為熄滅，以及這個名稱所要去指稱的，亦即是沒辦法用相對概念、片面的一邊來論斷到「涅槃」，只能夠用捨離相對概念，來談「涅槃」。

徹底的熄滅就涅槃，就無為法，涅槃就不受後有，或涅槃就不去執取貪瞋癡，把如此的特性帶出來的時候，涅槃的非有非無就可以成立了，按佛陀在經典上所記錄，因此就非有非無。以勝較量說涅槃稱斷除存在和不存在。存在、不存是相對概念，以存在、不存在而形成相關想法和見解，存在、不存在不是事實，如果是事實就稱做無所斷，行走至此《中論》涅槃要來斷除有想、斷除非有想，斷除存在之概念、斷除不存在之概念。

4 《大般若波羅蜜多經》二十空之實際空

《大般若波羅蜜多經》教導勝義說為「涅槃」，而實際稱為實存之邊際，證入實際也稱為「涅槃」，勝義與實際都是空。「空」即不就現象或語詞，認定現象的存在，或語詞對應的存在。大乘（Skt. *mahā-yāna*）在《大般若波羅蜜多經》也是空性。空性，大致上意思是 unlimited。外表觀看就聚焦在所注意的輪廓、特徵，以為世界就那樣的存在。世界的存在，不是限定在所聚焦的範圍，也不是限定在所捕捉的特徵或內容。《大般若波羅蜜多經》教導空性（Skt. *śūnyatā-śūnyatā*）的情形，也是空性。稱做空性空性，簡稱為空空。

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¹⁰，空性，這是一個總標示，解讀部分說法如下：

tatra katamā paramārtha-sūnyatā? paramārtha ucyate nirvāṇam, tac ca nirvāṇena sūnyam a-kūṭa-sthāvināsītām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā. iyam ucyate paramārtha-sūnyatā.

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。」¹¹

白話翻譯為，「最高級的道理是空性在講什麼，最高級的道理被說為涅槃。涅槃是空的，涅槃根據什麼是空的？涅槃根據涅槃就是空的，最高級的道理被說為涅槃，就被講說為勝義空。」

「空性貫徹一切法」，意指所稱之聲聞、獨覺、菩薩、諸佛如來、或者世俗、勝義、有為、無為、有漏、無漏都是「空性貫徹一切法」。Skt. *paramārtha-sūnyatā*（勝義為空性）。Skt. *parama-arthaḥ*，勝義或第一義，勝義被說為涅槃，而涅槃是空的，涅槃根據什麼是空的？涅槃根據涅槃就是空的。

《大般若波羅蜜多經》教導都是世間言說的作用，施設的語詞，或講出來的話，都是佛法教學施設的表現。施設就用講說作為主要的活動，講說究竟也都使用語詞。*parama-arthaḥ*字面意思勝義被說為涅槃。世間都是限制的表現，由眾多的因緣，

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

¹¹ 《大般若波羅蜜多經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 73a-74a.

背後驅使推動，或周遭形成衝擊壓力而有世間。世間運作的條件，以運作條件形成都是限制，都受到困苦。由此就不在欲界、色界、無色界做任何的繼續的追逐，就用勝義帶出涅槃，涅槃也是空，Skt. *nirvāṇena* 涅槃根據涅槃就是空的。《大般若波羅蜜多經》教導內部空性，憑著內部；外部空性，憑著外部；涅槃空性，憑著涅槃。

*an-utpādāt vā sthitāvā eṣā dharmāṇām dharmatā
dharmasthititā dharmadhātur dharmaniyāmatā
tathatā a-vi-tathatā an-anya-tathatā bhūta-koṭis*

以上玄奘法師翻譯為，「謂一切法若佛出世、若不出世，法住、法定、法性、法界、法平等性、法離生性、真如、不虛妄性、不變異性、實際」¹²

白話翻譯為，「舉凡那個為常住，眾多關聯單位項目法性的情形、若佛出世若不出世，法住性、法界、法決定、真如、不虛妄、實際。」

Skt. *dharmadhātur* 做法界。佛教把世界看成諸法組成、諸法推動，而組成、推動、變化，就形成不只是歷程，而且歷程的交織就形成網絡，稱做 *dharmadhātu*，都是掛在 *dharmā* 諸法之以緣起在運轉而交織網絡的領域，稱法界。稱做安住，無所謂生住異滅的在變化流程的一個環節一個環節，而是出生的時候也是住，住的時候也是住，變異的時候也是住，解散的時候也是住，就稱做常住。「諸法之法性」，外在現象分為3個層次，第一個，外表，表象、現象、事物，第二個層次，就諸法，第三個層次，就帶出諸法之法性。諸法要去探討所緣或組裝的，

¹² 《大般若波羅蜜多經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 73c-74a.

運作世間修行的單位項目。就現象事物，佛法的教學做出其情形或境界的論斷，論斷為法性、法身、真如，如此的論斷，用空性、虛幻、不二來做亮點。Skt. *dharmā-niyāmatā*法決定、或稱為法離生性，字根√*yam*克制，前面加上*ni*，稱做確定Skt. *certainty*。確定Skt. *certainty*。是經由修行，把外在的衝擊、添亂情形看清楚，之後把這些作用減少又減少。通過修行，把干擾的因素看淡、減輕、排除，之後把正向的戒、定、慧起修，導向解脫，稱做決定。

佛法的教學，世間有其運轉的機制和條理。緣起的流轉，世間生死輪迴；緣起還滅，不入世間。任何人、神可以做為助緣，但是不足以去否定、變化世間運作確實的情形，就稱做法決定性。也就是世界就是決定用「此有故，彼有；此生故，彼生」稱緣起的流轉；以及「此無故，彼無；此滅故，彼滅」稱緣起的還滅在運作的。看到世界在根本的層次，為Skt. *dharmā-niyāmatā*（諸法之決定的情形、或是確定的情形）。菩提道的格局是無量無數無邊，如此格局所契入之法性，也是無量無數無邊。

dharmatā dharmā-dhātur dharmā-niyāmatā tathatā a-vi-tathatā an-anya-tathatā sthititāsthītā bhūta-koṭis Skt. *bhūta-koṭi* 實際。Skt. *bhūta*指的是現實、或實存、存在。Skt. *koṭi*指的是端點、邊界。實存的邊際，稱做實際。Skt. *bhūta-koṭi*，字面的意思實際、現實的邊際，相當於世界邊。佛教解脫道，對於世界邊是什麼，在世間在天界，都是生死輪迴苦，還要再過下去稱做痛苦沒完沒了。佛教經由修行而不必再過下去，由此世界邊就是涅槃。因此證入涅槃、證入實際。涅槃跟實際，語詞不

同，意思一樣。涅槃，稱做熄滅這些貪瞋癡的火焰和奔流，而實際，就是把實存看進去根本，根本沒有生死奔流，沒有一輩子一輩子，根本上就是實存之邊際，實存之邊際是生死輪迴的終點線，而且一直是生死輪迴的終點，法性到實際，所作所為通通銜接根本的情形。

現象事物都在變化流程，在變化流程的外表跟內層，切到根本，根本稱做常住一直到實際，實際，也相對於諸法，相對於現象，實際就是他者。而這個他者，用他者之存在，稱Skt. *para-bhāva*，縱使講他者也是空性。因此，相對空性，也就是相對於現象、事物跟諸法，常住是空性。同樣的，相對於常住，現象、事物跟諸法也是空性。

tasyāḥ yā tayā śūnyatā a-kūṭa-sthāvināśītām upādāya, na sā pareṇa kṛtā. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaīśā. iyam ucyate para-bhāva-śūnyatā. tasyāḥ yā tayā śūnyatā.

佛法教學使用語詞，有其限度稱，假名施設，而《大般若波羅蜜多經》教導語詞無作用。法性，縱使被說成他者之存在，一切法無造無作，一切法在法性、實際、涅槃都不是被做出來的。語詞只是運用教學，作為遙遠的啟發指稱，世界在佛教來講是修出來的。因此，法性說成他者之存在，法性並不是用他者做成的，說而無說。《大般若波羅蜜多經》講一切法無作用，以一切法無作用，來彰顯無作用之無為法性。

對任何語詞，可以在世間的層次去考察，可以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。無論怎麼考察，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，只要解開其成份，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。

5《大般若波羅蜜多經·第七會》大般涅槃是增語

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. adhivacanam*，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 pratyupasthitam*¹³

¹³ 「 śāradvatīputra āha - na mañjuśrīrbhagavatā dharmadhāturabhisambuddhaḥ? mañjuśrīrāha - na bhadanta śāradvatīputra bhagavatā dharmadhāturabhisambuddhaḥ | tatkasmāddhetoh? tathā hi bhadanta śāradvatīputra dharmadhātoreva bhagavān | sacedbhadanta śāradvatīputra bhagavatā dharmadhāturabhisambuddhaḥ syāt, tadyo 'sāvanutpādadhātuḥ sa nirudhyo bhavet | api tu bhadanta śāradvatīputra sa eva dharmadhāturbodhiḥ | tatkasmāddhetoh? niḥsattvo hi dharmadhātuḥ | abhāvāḥ sarvadharmā iti bodheradhivacanametata, yo 'sau dharmadhāturiti saṃkhyāṃ gacchati | tatkasmāddhetoh? sarvadharmā hyanānātvam buddhaviśayataḥ | anānātvamiti bhadanta śāradvatīputra avijñaptikaṃ padametata | avijñaptikamiti bhadanta śāradvatīputra naitacchakyaṃ vijñāpayituṃ saṃskṛtatvena vā yāvad asaṃskṛtatvena vā | na tatra

玄奘法師翻譯：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

kācidvijñaptiḥ, tena tadavijñaptikam | sarvadharmā hi bhadanta śāradvatīputra avijñaptikāḥ | tatasmāddhetoḥ? tathā hi sarvadharmānām prādurbhāvo nāsti yasmin sthitvā vijñāpyeran | ye 'pyamī ānantaryaprasṛtā acintyaprasṛtāḥ, te | ye ca acintyaprasṛtā bhūtaprasṛtāste | tatasmāddhetoḥ? bhūtamiti bhadanta śāradvatīputra abhedapadametat | ye 'pi acintyadharmasamanvāgatāḥ, naiva te svargagāmiṇaḥ, na apāyagāmiṇaḥ, na parinirvāṇagāmiṇaḥ | tatasmāddhetoḥ? na hi acintyaṃ gamanāgamanena pratyupasthitam, yāvat 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) 。

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。¹⁴

以上部分白話翻譯為，「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……不可思議法也不是能證大般涅槃……為什麼？（因為）沒有大般涅槃被設置出來……」

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。¹⁵

佛法看這個世界的辦法，第一是世俗言說的看法。第二是修行實證的看法。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，勝義就靠修行實證就用戒定慧。

世間首先來形成對於世間的看法，這看法指的是觀看的方

¹⁴ 《大般若波羅蜜多經·第七會·曼殊室利分》T. 220 (7), vol. 7, pp.967b

¹⁵ 《大般若波羅蜜多經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 258a。

法，觀看的方式，觀看的道路。有別於此大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，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，這世界由於眾生無明遮蔽，由此世間就越來越複雜，稱世俗言說的看法跟作法。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，如此的看法，帶出來的做法直通大般涅槃、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，實證稱做唯一無上菩提道，內涵是空性，因此也無所謂一條無上菩提道。

欲界就有欲界看法跟做法，色界就有色界看法跟做法，有無色界看法跟做法，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。《大般若波羅蜜多經·第二會》就教導了多重的看法，就教導出勝義修行實證的看法，如此的看法，不是做出不同的看法而站在敵對面，要看得最深刻最通達，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、無限地觀看過去，生起勝解，就可以朝向大般涅槃而開發智慧究竟成佛。

6《大般若波羅蜜多經·第八會》時空生死洞察

佛教生死洞察的視角，不會把時空抽離另外存在，也就是看待世界及關聯項目（法）的同時，一貫的也納進佛教的時空視角，於是「大般涅槃」解開洞察與認知，諸佛眾生在任何時空下，全

盤真實的情形，所有關聯的項目（法）都是因緣交錯才形成，離開如此因緣，無所謂時空、無所謂生死，即時空無自性，欠缺生死本身的存在，一切有賴諸多有關項目隨著造作而運轉。玄奘法師翻譯：時，龍吉祥聞是語已，因即復問妙吉祥言：尊者從何生死解脫？妙吉祥曰：仁謂如來從何生死而得解脫？十力世尊常說過去、未來、現在，為生死法。

眾生在現實上面對的事物，所進行的活動，很大的差別就在於時空的關聯。「大般涅槃」談生死，構成時間跟空間思維，因為生死有時間、有空間、有場所，於是佛法的教學，時空有三個向度，第一個時間的向度。第二個在空間長寬高向度、方向或是區域。第三個向度，在時空的場所所出現的這些型態。時間、空間和型態都是空的，「以有空義故一切法得成」以空性作為根本，隨著因緣就可以變出什麼，所變現的根本就是空性。

從眾生的活動來看時間，就帶出過去生的、現在生的、未來生的。日常生活用詞就帶出過去、現在、未來。念頭就形成彼此的關聯、彼此有次序的區別、標定。眾生的活動如果就把身業、語業、意業這些來打開出來，可以稱之為時間形成生命歷程的前生、今世、來生建構關聯。活動用無常而變動不居做為其主要特色，如此的特色跨越前生、到今生、到來生，這個是生命歷程的三大波段，稱之為時間做為向度，成為時間的流程，在這如此的流程，來形成時間上面、或者分別的認識、或者來標定的認識。眾生活動變動不居的流程，就架設在過去生、現在生、未來生這三個波段，而形成在時間歷程的次序分別、以及事情的標定。對於時間的歷程，也是一樣，稱做過去、現在、未來，做區分或者分別、標定，就是過去、現在、未來，這是從眾生的活動範圍來

關聯空間建構。同樣的活動不只是弄出範圍，而且活動意涵著無常而變動不居，來做時間關聯建構。眾生身語意三方面活動不是攪成一團，而是可以建構成為過去生、未來生，過去到未來、前念到後念。這些都只是分別所做的言說。因為過去、現在、未來都是空的，不是由任何外在的項目而才成為空，任何的空都是本身就是空，稱自性空。

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？既思惟已作是願言：我當精勤無所顧戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，為諸有情說無上法，皆令解脫生死大苦，亦令證知生死解脫都無所有畢竟皆空。善現！是菩薩摩訶薩由此六種波羅蜜多，速得圓滿疾能證得一切智智。¹⁶

修行者稱作菩薩摩訶薩，關鍵就在「見」，要在生命歷程去觀看，觀看這一套生死輪迴是如此讓人感嘆的長久。有各式各樣的眾生所形成的眾生的領域，不是另外神話虛構、或是想像的投射，而是落實在打開的生命世界。這樣的教導，不只全面仔細的考察，而且要思考、深入探究怎麼回事。以現觀配合著調理的思考、抉擇，如理如實，就順著事情的情況去考察探究，事情是什麼道理，就順著事情的道理，把時空的領域打通，把個體的外表、概念打通，如此形成智慧貫徹到底。

¹⁶ 《大般若波羅蜜多經·第二會》T.220(2),vol.7,pp.278b。

佛法教導，所有關聯的項目（法）都是因緣交錯才形成，離開如此因緣，無所謂時空、無所謂生死。時間與空間都是人為有限段落所施設的概念。「大般涅槃」將生死放在時空長遠歷程與廣大格局，洞察生死長遠的來龍去脈，從三界六延伸到三千大千世界及至法界。藉由止息世界與時空之運轉，而超越世界與時空，如來「大般涅槃」，不只是安住「涅槃」，而是常住「大般涅槃」，並在諸多向度與面向相續不斷的來去。

7《大般若波羅蜜多經·第四會》〈清淨品〉色非縛非解

《大般若波羅蜜多經》從蘊、處、界諸法上路，講的就有深奧Skt. *gambhīrā*，因此感受有深度，之後概括認知有深度，然後情意的造作有深度，分別式的知覺也是有深度。從五蘊、十二入處、十八界入手，檢查何謂「束縛」。有些眾生在身體方面，有些在物質追逐方面，因此眾生在世間身不由己、心不由己而受到「束縛」。「束縛」由於因緣，要改變因緣，尋求解脫。表象上是因緣，而緣起空性，緣起的流轉就形成束縛，緣起的還滅就形成解脫。

深入到法性本性的層次，因此表象的情形跟論斷留給表象，不把表象帶入深奧的層次。對於五蘊的第一個色蘊，了解其深奧Skt. *gambhīrā*，不在各自脈絡、各自因緣、各自情境去論斷。對於色去探究所謂色本身存在為什麼，本身的存在Skt. *svabhāva*當作要去探究的焦點，探究到底，結果談不上本身的存在，而用是空或無自性。

subhūtirāha-kiyaḍgambhīrā bateyaṃ bhagavan
prajñāpāramitā duradhimocatayā? bhagavānāha-rūpaṃ

subhūte abaddhamamuktam| tatkasya hetoḥ?
rūpāsvabhāvatvātsubhūte rūpamabaddhamamuktam| evaṃ
vedanā saṃjñā saṃskārāḥ| vijñānaṃ subhūte
abaddhamamuktam| tatkasya hetoḥ?
vijñānāsvabhāvatvātsubhūte vijñānamabaddhamamuktam|¹⁷

以上玄奘法師翻譯為：「聞佛所說甚深般若波羅蜜多實難信解。佛告善現：如是！如是！如汝所說。爾時，善現復白佛言：如是般若波羅蜜多云何甚深難信難解？佛告善現：色非縛非解。何以故？色以無性為自性故。受、想、行、識非縛非解。何以故？受、想、行、識以無性為自性故。」¹⁸

白話翻譯為：「善現就這樣講，般若波羅蜜多就被認為很深奧，很難勝解。世尊就回應，色並非受到束縛、並非得到解脫。何以故？色非縛非解，來自於色本身的存在其情形為無自性。同樣受想行識也是一樣非縛非解，根據什麼？識非縛非解，根據識本身的存在其情形為無自性。」

rūpasya subhūte pūrvānto'baddho'muktaḥ| tatkasya hetoḥ?
pūrvāntāsvabhāvaṃ hi subhūte rūpam| rūpasya subhūte
aparānto'baddho'muktaḥ| tatkasya hetoḥ? aparāntāsvabhāvaṃ hi
subhūte rūpam| pratyutpannaṃ subhūte rūpamabaddhamamuktam|
tatkasya hetoḥ? pratyutpannāsvabhāvaṃ hi subhūte
pratyutpannaṃ rūpam| evaṃ vedanā saṃjñāṃ saṃskārāḥ|
vijñānasya subhūte pūrvānto'baddho'muktaḥ| tatkasya hetoḥ?
pūrvāntāsvabhāvaṃ hi subhūte vijñānam| vijñānasya subhūte

¹⁷ Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/68>.

¹⁸ 《大般若波羅蜜多經·第四會·清淨品》T.220(4),vol.7,pp.799c-800a。

*aparānto'baddho'muktaḥ| tatkasya hetoḥ ? aparāntāsvabhāvaṃ hi
subhūte vijñānam| pratyutpannaṃ.*¹⁹

玄奘法師翻譯為：所以者何？善現！色清淨即果清淨，果清淨即色清淨。何以故？是色清淨與果清淨無二、無二分、無別、無斷故。受、想、行、識清淨即果清淨，果清淨即受、想、行、識清淨。何以故？是受、想、行、識清淨與果清淨無二、無二分、無別、無斷故。²⁰

事情如果只是因緣生，這是世俗諦。但世俗諦並不足以認識事情的全貌，因此就根本於空性。如果不是根本於空性，如果不是藉諸因緣，就無所謂時空人物組合，因此就帶出空性、無自性。由於因緣所生法就是為諸行，正好有為諸行，洞悉法性是空性，因此不論現在、過去的端點，不要被時間向度浮面設置給困惑。任何時間都是諸法因緣生，以諸法因緣生，因此諸法無自性。佛教以因緣相續流，打通世間任何人物、任何方向、起點終點、開始結束的設定。以因緣相續流，作兩端無限的通達，往法性做貫徹的通達，稱做並非束縛並非解脫。世界空性，世界暢通，由此色所謂的最開始是無自性。因此對於世俗的設置，設置當中有各種的人物、各種說詞、個動作全部打通、全部超越。

8《大乘理趣六波羅蜜多經》相續不斷的修行

慈氏菩薩摩訶薩於此會中而作是念：「此會眾中諸有情類，貧窮孤露無所依怙，流轉生死沈溺愛河；欲達

¹⁹ Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/68>

²⁰ 《大般若波羅蜜多經·第四會·清淨品》T.220(4),vol.7,pp.802a。

彼岸為聞法故，願見世尊求一切智，無有力能。」

於是彌勒菩薩摩訶薩發如是心，即從座起，整理衣服，善調六根，身口意業皆悉寂靜——然其六根百福所生，妙相莊嚴八十種好，三無數劫之所圓滿，摩訶般若波羅蜜多等百千萬日光明相莊嚴其身，一切有情瞻仰無厭，近無等等佛果菩提……

（彌勒菩薩）合掌恭敬而白佛言：「如來世尊於一念中，能知一切有情過去未來現在之心……²¹

諸佛、菩薩、諸天眾神可以進入法會，都是來自於菩提道生生世世所下的功夫，用於打開的世界以及全程打通的修行，如此都是涅槃、大涅槃或是無上正等覺可以辦到的事情。

云何令諸有情趣大涅槃安隱正路？此等有情當作何事，於一切智得不退轉？云何圓滿檀波羅蜜乃至般若波羅蜜多？又此般若波羅蜜多與前五種波羅蜜多而為其母，云何修習而能圓滿？又此大願云何顯發？又諸有情云何修習涅槃彼岸？唯願世尊分別解說，為欲利益安樂一切有情令得歡喜。²²

菩提道簡單來講，自渡渡他，是救渡眾生往涅槃而超越。不只是涅槃，而且往一切智這個智慧的方向。「當作何事？」就帶出「云何圓滿檀（布施）波羅蜜乃至般若波羅蜜多？」。提問「此般若波羅蜜多與前五種波羅蜜多而為其母」這樣子的

²¹ 《大乘理趣六波羅蜜多經》，T8 no. 261, pp. 865c。

²² 《大乘理趣六波羅蜜多經》，T8 no. 261, pp. 865c。

一個格式，請問般若波羅蜜多，用這樣子的一個格式，怎麼樣能夠圓滿？此大願云何顯發？這個大願涉及到從有情就流轉生死、沉溺愛河，就發這樣子的一個誓願，要把有情帶往涅槃。最後這個提問「諸有情云何修習涅槃彼岸？」，也就是菩薩在做引導，如此的引導要落實在有情的修行。有情該怎麼樣修行，也就是菩薩的修行跟有情被帶上路的修行，應該差別施設。有情根器不同，努力強弱程度不同，法會就帶出一切眾生，生死漂流，正好由法會來面對這件事情，不只是讓菩薩行者以佛法教學作為主要修行功課，而且如此的修行過程當中，又可以來貢獻有情引導有情走上涅槃解脫。

以涅槃為概念，更進一步去拓展，講諸行無常，在更為深刻的，就涅槃寂靜。「大般涅槃」是掛在大乘，大乘不是講說，也不是用在某個時代、某個地區，而是往最高超修行目標當中的精要去認識學習，甚至實踐朝向大般涅槃這個大乘系統。大乘就是發菩提心、大悲心，以及以佛法僧做為依止。不僅只是在解脫道的諸法非我、涅槃寂靜，如此的法性而已。而是用一切法，每一法都是無量無數無邊，廣大如虛空，究竟如法界，來深入根本所彰顯的法性。

佛教所講的涅槃不只是做語詞分析、不做語句的推論，那都是語詞的平面、語句推論的平面而已，而是要正確的系統、層次。層次是指這個世間的凡夫，往廣大、往高超、往深刻、往超脫的揚長而去。層次在這裡優先帶出法性，法性很重要的是解脫。

八萬四千諸妙法蘊……

如是教門，能除有情生死煩惱、長夜黑闇，速能出離證解

脫果……

諸有情聞此法已閉惡趣門，開涅槃路。

於生死大苦海中，能為船筏，能作有情甘露良藥。

殞伽沙等諸佛菩薩三無數劫六度萬行所證之果。如是妙法功德圓滿，以是歸依無為法寶。²³

釋迦牟尼佛所開演要來開示啟發，可以認知的項目，八萬四千諸妙法，以及這些項目的道理機制及運作。「法」的提出不是增設法目而疊床架屋，都是在第一線去面對世界的情況、世界的問題，以及能夠理解問題、能夠解決問題。所以講涅槃都是關聯於世間，世間平庸偏差受苦受難，佛法教學才施設這些。像恆河的沙那麼多的諸佛菩薩，經過三個無數劫，和多得不得了的修行的科目，貫徹而實證的表現，一切的佛教經典，通通都是在第一線去觀察世界，生生世世相續不斷的修行，圓滿的實證，涅槃才帶的出來。

四結論

就「大般涅槃」語詞在佛教經典有諸多不同教學，且「大般涅槃」並非語言文字所能到的了，背後是修行實證。而「大般涅槃」這概念，是用來面對生命世界生命體生老病死，或者用來解決問題成就大般涅槃。由於一般的語言、概念帶出指涉及意義，一定要用在完整的語句，而且放在使用的情境、或是場合、或是脈絡，其意義才能夠彰顯出來。

《大般涅槃經》提出的「如來常住」、「眾生皆有佛性」

²³ 《大乘理趣六波羅蜜多經》，T8 no. 261, pp. 868b-868c。

為實證「大般涅槃」關切的焦點，說明生命體於無盡生命，來去一貫，一直都是因緣生和因緣滅，而立於法性層次上都是覺醒、覺悟，這個當中都是施設，從施設當中，要看出怎樣破斥施設的層次而彰顯涅槃；《大法鼓經》、《央掘魔羅經》如來涅槃是解脫自在，因此就「解脫有色」，如此有色所帶出來的世間，不是做成凡夫的有，而是早已超脫，諸佛世尊有色入世間，是願力入世間，生生世世度化眾生；〈觀涅槃品〉觀待涅槃的要點，用以觀看或是檢視涅槃，對於涅槃在性質上或是特性上來論斷，可以用「無得亦無智」乃至「不生亦不滅」來去論斷，針對這一主張，重點式的討論，而討論過程當中，帶出有關於涅槃在論斷其特性時，對於這些說法就來帶出語詞如此論斷的層次，以及語詞的論斷所要帶出的意涵。

《大般若波羅蜜多經》二十空勝義謂涅槃，涅槃是空的，Skt. *paramārtha-sūnyatā*勝義為空性。Skt. *bhūta-koṭi*實際，實存的邊際，相當於世界邊，都是生死輪迴苦，根本是法性、涅槃就是實際，根本沒有生死奔流；《大般若波羅蜜多經·第二會》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，即使實證大般涅槃，大般涅槃亦是增語Skt. *adhivacanam*，一切法空不可言說；《大般若波羅蜜多經·第八會》佛教生死洞悉的視角，不會把時空抽離另外存在，也就是看待世界及關聯項目（法）的同時，一貫的也納進佛教的時空視角，所有關聯的項目（法）都是因緣交錯才形成，離開如此因緣，無所謂時空、無所謂生死，即時空無自性，生死本身無自性，一切有賴諸多有關項目隨著造作而運轉；〈清淨品〉諸法因緣生、都是在生老病死、都在生死輪迴當中的短暫的表現，現象上是因

緣，緣起的流轉就形成束縛，緣起的還滅就形成解脫。當深入到法性本性的層次，對於五蘊的第一個色蘊，因此追究色本身的存在Skt. *svabhāva*去洞察理解，無所謂Skt. *svabhāva*，因此表象都不是法性說明為Skt. *sūnyatā*空性，法性說明Skt. *asvabhāva*無自性，關聯而言束縛、解脫都無用武之地，稱非束縛非解脫。



參考文獻

1. 古籍

《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（T.374,vol.12,pp.365c-603c）。

《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（T.376,vol.12,pp.853a-899c）。

《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（T.375,vol.12,pp.605a-852b）。

《大般涅槃經》《漢譯南傳大藏經》，卷7，長部經典二，16經。

《佛說不增不減經》，一卷，元魏·菩提留支譯（T.668.vol.16,pp.446a-468a）。

《大般涅槃經》《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16經。

《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（T.377,vol.12,pp.900a-912a）。

《大般涅槃經》，三卷，東晉·法顯於405年譯，大正藏第一冊（T.7,vol.1,pp.191b-207c）。

《大般若波羅蜜多經·第二會》，七十八卷，唐·玄奘法師於660-663年譯，大正藏第七冊（T.220(2),vol.7,pp.1b-426a）。

《大般若波羅蜜多經·第四會》，十八卷，唐·玄奘於660-663年譯，大正藏第七冊（T.220(4),vol.7,pp.763b-865a）。

《大般若波羅蜜多心經》，唐·玄奘於660-663年譯，大正藏

第七冊 (T.220(4),vol.7,pp.848c)。

《大般若波羅蜜多經·第十六會》，八卷，唐·玄奘於660-663年譯，大正藏第七冊 (T.220(16),vol.7,pp.1065c-1110b)。

《大方廣佛華嚴經·寶王如來性起品》，六十卷，東晉佛馱跋陀羅譯，大正藏第九冊 (T. 278, vol. 9, pp.661b-631b)。

《大法鼓經》，二卷，劉宋·求那跋陀羅 (*Guṇabhadra*) 於435-443年譯，大正藏第九冊 (T. 270, vol. 9, pp. 290b-300b)。

《央掘魔羅經》，四卷，劉宋·求那跋陀羅 (*Guṇabhadra*) 於435-443年譯，大正藏第二冊 (T. 120, vol. 2, pp. 512b-544b)。

《證契大乘經》，二卷，唐·地婆訶羅 (*Divākara*) 於680年譯，大正藏第十六冊 (T. 674, vol. 16, pp. 653a-663c)。

《摩訶般若波羅蜜經》，十卷，姚秦·鳩摩羅什 (*Kumārajīva*) 於408年譯 (T. 227, vol. 8, pp. 537a-586c)。

《中論 (*Mūla-madhyamaka-kārikā*)》，龍樹 (*Nāgārjuna*)，四卷，青目釋，姚秦·鳩摩羅什 (*Kumārajīva*) 於409年譯，大正藏第三十冊 (T. 1564, vol. 30, pp. 1a-39c)。

2. 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)，頁195-214。

小川一乘(校註)，《央掘魔羅經·勝鬘經·如來藏經·不增

不減經》（東京：大藏出版，2001年）。

久保井隆之，〈『大薩遮尼乾子經』の構成：「如來藏について」〉，《印度學佛教學研究》第47卷第2號（1999年3月），頁146-148。

字井伯壽，《寶性論研究》（東京：岩波書店，1959年）。

高崎直道，《インド古典叢書：寶性論》（東京：講談社，1989年）。

_____（校註），《究竟一乘寶性論・大乘法界無差別論》（東京：大藏出版，1999年）。

赤沼智善，《原如佛教之研究》（日本・昭和10年）。

辛嶋静志，《道行般若經校注》（*A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*），Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2011. (<http://iriab.soka.ac.jp/publication/bppb.html>.)

梶山雄一（譯），《大乘佛典 2：八千頌般若經（I）》（東京：中央公論社，1992年）。

_____（譯），《大乘佛典3：八千頌般若經（II）》（東京：中央公論社，1992年）。

渡邊郁子，〈如來藏思想における buddhatva について：『寶性論』に見る特徴〉，《東洋大學 東洋學研究所東洋學研究》第27號（1990年），頁171-188。

市川良哉，〈寶性論の引用經典〉，《印度學佛教學研究》第19卷第1號（1970年12月）頁212-216。

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》（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。

_____，《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》（慧炬出版社，1972年），頁4-5。

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。

屈大成，《大乘大般涅槃經研究》（台北：文津出版社，1994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，「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。

_____，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉，《臺灣大學哲學論評》第28期（2004年10月），頁89-155。

_____，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以

《不增不減經》為依據的共生同成理念》，《臺大佛學研究》第17期（2009年6月），頁1-48。

_____，《世界文明原典選讀：佛教文明經典》（新北市：立緒，2017年）。

_____，《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

- * *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā: A Sanskrit Manuscript from Nepal*, reproduced by Lokesh Chandra, New Delhi: Sharada Rani, 1981.
- * Akira Yuyama, *Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra: I. Koyasan Manuscript*, Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series, no. 4, Tokyo: The Reiyukai Library, 1981.
- * Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-Shih Lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002.
- * David Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2002.
- * Étienne Lamotte (tr.), “Chapter 1: The Purification of the Buddha-fields” *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, translated from French by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976, pp. 1-27.

- * Edward Conze (tr.), “Chapter 43: Unthinkable” *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 351-357.
- * _____, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975.
- * Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: MotilalBanarsidass Publishers, 2004.
- * G. M. Bongard-Levin, *New Indian Texts from Central Asia: A New Fragment of the «MahāyānaMahāparinirvāṇa-sūtra»*, *Indologica Taurinensia* 110 (1982): 55-64.
- * G. M. Bongard-Levin, *New Sanskrit Fragments of the MahāyānaMahāparinirvāṇasūtra (Central Asian Manuscript Collection at Leningrad)*, *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series*, no, 6, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1986.
- * Harry Falk, Seishi Karashima, “A First - Century *Prajñāpāramitā* Manuscript from Gandhāra – *parivarta* 1 (Texts from the Split Collection 1),” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 15 (2012): 19–61. (<http://iriab.soka.ac.jp/publication/aririab.html>.)
- * Harry Falk, Seishi Karashima, “A First - Century

- Prajñāpāramitā* Manuscript from Gandhāra – *parivarta* 5 (Texts from the Split Collection 2),” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 16 (2013): 97–169. (<http://iriab.soka.ac.jp/publication/aririab.html>.)
- * Kosho Yamamoto, *The Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-Sūtra: A Complete Translation from the Classical Chinese Language in 3 volumes*, Ube: The Karinbunko, 1973.
- * Jamie Hubbard and Paul L. Swanson (eds.), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, 譯成《修剪菩提樹：“批判佛教”的風暴》，龔雋等譯，（上海：上海古籍出版社，2004年）。
- * Jeffrey Hopkins, *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-natures in the Mind-only School*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- * Jeffrey Hopkins, *Absorption in No External World: 170 Issues in Mind-only Buddhism*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2005.
- * Lal Mani Joshi, “The Meaning of Nirva,” *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, edited by A. K. Narain, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1979, pp. 189-195.
- * Lore Sander, “Fragments of an Aṣṭasāhasrikā Manuscript from the Kuṣāṇa Period,” in *Buddhist Manuscripts*, vol. 1, *Manuscripts in the Schøyen Collection* 1, edited by Jens

- Braarvig and et al., Oslo: Hermes, 2000, pp. 1-51.
- * Mark Siderits, “Chapter 8: Yogācāra: Impressions-Only and the Denial of Physical Objects,” *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Hants: Ashgate, 2007, pp. 146-179.
 - * Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra--The Earliest Exposition of the Buddha-Natura Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.
 - * P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
 - * Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005.
 - * Rājendralāla Mitra (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Bibliotheca Indica, no. 110, Calcutta: Baptist Mission Press, 1888.
 - * U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.
 - * William Edelglass, Jay Garfield (eds.), *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press by, 2009.

The Doctrine of *Mahāparinirvāṇa* in the Buddhist Scriptures*

Wan, Lingfang, Ph.D. student,
Graduate Institute of Asian Humanities,
Huafan University

Abstract

Any in-depth discussion of the Buddhist doctrine of nirvāṇa must necessarily begin with the related scriptures and commentaries. In this paper I investigate the concept of nirvāṇa as presented in the *Dabanniepan jing* (Mahāparinirvāṇa Sūtra), the *Dafagu jing* (Mahābherihāarakaparivarta Sūtra), the *Yangjuemoluo jing* (Aṅgulimālīya Sūtra), the *Dabore boluomiduo jing* (Mahāprajñāpāramitā Sūtra), the *Zhong lun* (Mūlamadhyamakakārikā), and the *Dasheng liqu liuboluomiduo*

* I am deeply indebted to my reviewers for all the valuable guidance provided while preparing this paper, including the revised title. In investigating how each of these well-known Mahāyāna texts interpret the doctrine of *mahāparinirvāṇa*, it became apparent that each one, despite differences in terms of time, place, culture, and sectarian views, explains this concept in terms of its relation to actual Buddhist practice. Moreover, it is significant that the different interpretations of the doctrine of *mahāparinirvāṇa* found in the various versions of the *Dabanniepan jing* are not mutually incompatible.

jing (The Sūtra on the Mahāyāna Principle of the Six Perfections), and even though none of these texts takes *mahāparinirvāṇa* as its central theme, they all significantly add to our understanding of its underlying import and how it pertains to spiritual practice. In the eight sections of this paper I discuss how *mahāparinirvāṇa* is explained in the Mahāyāna scriptures and commentaries, including the concepts of the eternal abiding of the Tathāgata and the omnipresence of the buddha-nature in the Mahāparinirvāṇa Sūtra; the concepts of liberation with remainder and voluntarily re-entering saṃsāra in the *Dafagu jing* and the *Yangjuemoluo jing*; the teaching on the extirpation of the dualistic concepts “thought-nonthought” and “existence-nonexistence” when contemplating nirvāṇa in the “Contemplating Nirvāṇa” chapter of the *Zhong lun*; Edward Conze’s assertion based on the real emptiness of the 20 types of emptiness in the *Dabore boluomiduo jing* that “nirvāṇa understood in terms of nirvāṇa is empty”; the discussion on *mahāparinirvāṇa* as a mere designation (Skt. *adhivacana*), based on the ineffability of all things, in section 7 of the *Dabore boluomiduo jing*; the passage on saṃsāra in section 8 of the *Dabore boluomiduo jing* stating that *mahāparinirvāṇa* is not something that exists outside of time and space; the discussion on form as neither bound nor liberated in the “Purity” chapter in section 4 of the *Dabore boluomiduo jing*; and the discussion on continuous practice leading to *mahāparinirvāṇa* in the *Dasheng liqu liuboluomiduo jing*. Taken together, these texts indicate that

there exists an approach to Buddhist practice which leads to nirvāṇa in the ordinary sense, but which, when augmented with a comprehensive view of the Mahāyāna scriptures, ultimately leads to *mahāparinirvāṇa*, as indicated in the scriptures and commentaries discussed in this paper.

Keywords: eternal abiding of the Tathāgata; omnipresence of the buddha-nature; liberation with remainder; contemplation of nirvāṇa; real emptiness; *mahāparinirvāṇa*; ineffability

