

## 南北朝「涅槃」學與「般若」、「法華」的會通

賴文英

圓光佛學研究中心

### 摘要

本文以大乘法身為切入點，探討東晉末南北朝時期涅槃學與般若、法華思想交涉的一個面向。南北朝時期，「涅槃」學取代「般若」學成為中國佛教義學之主流，檢視現有文獻，在四世紀末五世紀初的東晉末期「涅槃」議題就已經被討論，其中大乘禪法在法身的開展是一重要關鍵。法身議題引發對佛性有無的爭論，而大乘涅槃中的佛性本有思想亦為解決法身問題提供一個思考的進路。大乘涅槃發展初期，雖因中國佛教對般若認知的差異而引起質疑，但隨著龍樹中觀大乘的發展，涅槃學以實相般若開展「中道」佛性，並進一步會通法華的「開佛知見」，終於在南北朝時期大放異彩，晉身中國佛教義學主流之列，亦為大乘禪法奠定深厚的基礎。

其次，北魏後期佛教造像中，獨立的涅槃題材逐漸被凸顯，反映涅槃學趨向成熟的發展；涅槃像與法華中代表法身的釋迦、多寶並坐像同時出現，也印證法華與涅槃的密切關連，這些都須建立在以般若為基礎的大乘涅槃之上。大乘涅槃以般若為宗體，結合法華內涵，以法身不生不滅開展出實相涅槃，不僅奠定南北朝涅槃義學的基礎，對大乘法身的發展更是強而有力的推手。

**關鍵詞**：涅槃、法身、佛性、中道佛性、開佛知見

### • 前言

南北朝時期，「涅槃」學取代了「般若」學成為中國佛教義學之主流，當時流行的幾部重要大乘經典都涉及與涅槃相關的內涵，玄始十年（A.D.421）《大般涅槃經》於北涼譯出，宋元嘉七年（A.D.430）傳入南方，宋文帝即命慧嚴、慧觀、謝靈運等人再治南本《涅槃經》，梁武帝曾在同泰寺講《大般涅槃經》，並依經修涅槃懺，天監八年（A.D.509）更敕寶亮作涅槃疏，《涅槃經集解》收錄有十家注解，可見《涅槃經》在當時受重視的程度。涅槃學的發展主要在南北朝時期，南朝王室及義學高僧對涅槃的重視固然是不可忽略的因素，然而檢視現有文獻，在四世紀末五世紀初的東晉末期「涅槃」議題就已經被討論，其中大乘禪法在法身觀的開展是一重要關鍵。

四世紀末羅什引入龍樹的實相般若，正式揭開北傳禪法大乘化的序幕，基於大乘佛教自利利他的菩薩精神，大乘禪法的修行不再僅止於小乘涅槃的灰身滅智，然而「身」卻是禪法由小乘跨至大乘的一個重要議題。大乘禪法也追求涅槃，但由於對法身的解讀不同，大小乘禪法在涅槃的認知上也有差異。

《出三藏記集》卷五收錄有東晉僧人慧叡作的〈喻疑〉，敘述大乘初傳中土時般若、法華、泥洹被質疑的情形，慧叡作〈喻疑〉是為駁斥當世慧導、曇樂、僧淵等人非難般若、法華、涅槃等經有虛妄之嫌，所稱的「涅槃」一經為法顯譯《大般泥洹經》。慧叡指出此經被質疑的重點在於經中「佛性」之說，分析其所難的內容與羅什入關時受到慧遠的問難有共通性，就是與法身議題有關。慧叡在〈喻疑〉中引羅什所言，稱般若、法華、泥洹為「大化三門」，並云「**般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化，此三津開照，照無遺矣**」，此三門對大乘思想初傳中土具有不可忽視的地位，而在涅槃學的發展中，般若與法華均扮演著不可或缺的角色。

其次，筆者整理南北朝時期的涅槃造像發現，開始有涅槃像獨立表現是在禪法興盛的炳靈寺與麥積山，其年代約在五世紀末六世紀初的北魏後期，而石窟造像中涅槃像與釋迦、多寶並坐像同時出現，其對應關係所代表的意義值得重視。因此本文嘗試結合文獻資料與石窟造像，來鋪陳出南北朝時期涅槃學發展過程中與般若、法華的交涉，藉此彰顯涅槃學在大乘法身發展上的重要性以及對大乘禪法的影響。

#### • 涅槃「佛性」為大乘法身之「本」

涅槃學在南北朝備受重視，是由於涅槃涉及了當時中國佛教界幾個頂尖的課題，其中一個根本的問題就是法身。羅什入關以後，當時中國本土義學宗匠慧遠曾列舉十八條「大乘經中深義」與之對談論辯，其中前八項問題就是針對法身，尤其是「真法身」。在「初問答真法身」中，慧遠以「**法身無去無來，無有起滅，泥洹同像**」問於羅什，羅什則答以「**法身無去無來者即是法身實相**」，故知「真法身」就是「實相法身」，羅什並指出：

佛法身者，同於變化，化無四大五根。……又經言法身者，或說佛所化身，或說妙行法身性生身。妙行法性生身者，真為法身也。如無生菩薩捨此肉身得清淨行身。

羅什稱法身有二：一是「佛所化身」，即同於變化、無四大五根的「佛法身」，一是「妙行法性生身」，也就是菩薩法身，是指菩薩已得「法性」（無生法忍），捨凡夫之肉身後所受之身，菩薩以此法性生身行「清淨行」，稱「妙行」，但「**諸論師於此法身而生異論**」，故羅什強調其「**真為法身**」。

慧遠總結羅什所論法身有三：一是法身就實相而言，無來無去，不生不滅，與涅槃同像；二是法身同於水月鏡像變化，沒有四大五根；三是指法性生身為真法身，如日顯現，能久住於世。第一項通論法身實相，第二項講佛法身如幻化，第三項則指菩薩法身為真法身，是慧遠所問法身的重點。慧遠進一步就法性生身之所因提出問難，「次重問身并答」：

因者，必由之以致果，聞致果之法為與實相合不？若所因與實相合，不離餘垢，則不應受生，請推受生之本，以求其例。

慧遠從因果來論法身，以最後邊身為因，得法性生身為果，認為最後邊身斷除煩惱捨去結業之後乃得法身，果之所致必由於因，但此最後邊身由四大五根所成，「**若所因與實相合**」，實相無

來無去、不生不滅，則無四大五根幻化之身，亦不斷煩惱、不離餘垢，那麼法性生身之果便無由得生，也就是實相之因既為幻化、無生滅，如果得法身之果？因此「請推受生之本」。

除了慧遠以法身問難於羅什，曾受學羅什於譯場的慧叡在〈喻疑〉中亦記載著這樣一段話：

什公時雖未有大般泥洹文，已有法身經明佛法身即是泥洹，與今所出若合符契。此公若得聞此佛有真我，一切眾生皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問佛之真主亦復虛妄，積功累德，誰為不惑之本？或時有言，佛若虛妄誰為真者？若是虛妄，積功累德誰為其主？

文中所稱的「法身經」應是指後漢安世高譯之《佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，經中言法身「無所生無所滅」、「從本以悉般泥洹」，通於大乘涅槃義，故說「與今所出若合符契」，「今所出」者是指法顯譯之《大般泥洹經》，「佛法身即是泥洹」則點出法身與涅槃的關係。文中謂「每至苦問佛之真主」，若一切都是虛妄幻化，那麼「誰為不惑之本」？如來之功德法身又以誰為主？法顯譯本於東晉義熙十三年（A.D. 409）譯出，羅什卒於義熙五年，所以並未見到《大般泥洹經》，當然也不知經中的佛性之說，但若得聞此經言「佛有真我，一切眾生皆有佛性」，則會了然於胸、神領契會，因此世人疑於《大般泥洹經》實為無稽之談。羅什未見《大般泥洹經》，對佛性之說苦無經證，這也暗示著大乘涅槃佛性學說對當時的法身問題提供了解套的線索。

另外，羅什的弟子僧肇在其《涅槃無名論》亦處理過類似的問題。〈涅槃無名論·徵出第四〉：

有名曰……論云：有無之表，別有妙道，妙於有無，謂之涅槃，請覈妙道之本。果若有也，雖妙非無，雖妙非無，即入有境；果若無也，無即無差，無而無差，即入無境。總而括之，即而究之，無有異有而非無，無有異無而非有者，明矣。而曰有無之外別有妙道，非有非無謂之涅槃，吾聞其語，未即於心也。

此中所謂「請覈妙道之本」是要難〈位體第三〉云涅槃「不可以有無得之」的演論，和慧遠問羅什「請推受生之本」的意思是一樣的，都在因果有無中論難，其問題徵結都在於「有」，而「般若」破「有」說「無有」，「無有」既不同於「有」也「非無」（無有異有而非無），既不同於「無」也「非有」（無有異無而非有者），此「非有非無」之「涅槃」，對當時中國佛教界而言是一個深奧難解的議題。

不論「受生之本」、「不惑之本」或「妙道之本」，皆在「有」「無」之中論涅槃，歸根究底，就是要找出一個能夠說明「法身」常存的合理解釋。證得法身，便是涅槃境界，法身與涅槃在修證上的意義是平等的，但由於大小乘對法身觀念的不同，對涅槃境界的詮釋也就各異。羅什在回答慧遠問法身「受生之本」時，首先便指出大小乘法身的不同：

小乘部者，以諸賢聖所得無漏功德，謂三十七品及佛十力、四無所畏、十八不共等以為法身，又以三藏經顯示此理，亦名法身。是故天竺諸國皆云雖無佛生身，法身猶存。大乘部者。謂一切法

無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無爲，無量無邊，如涅槃相，是名法身，及諸無漏功德并諸經法亦名法身，所以者何？以此因緣得實相故。又大乘法中無決定分別是生身是法身。

羅什看出問題的癥結所在，因此先區別出大小乘法身的差異。小乘所認爲的法身如「**無漏功德并諸經法**」等，大乘亦名是法身，但之所以名其爲法身是因「**以此因緣得實相故**」，所以大乘法身事實上還是因緣法，所謂「**無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無爲，無量無邊，如涅槃相**」，也就是實相。

中國早期所接觸大多是有部的禪法，屬於羅什所謂「小乘部」，慧遠師承般若大家道安，在般若與小乘禪法之間難免產生困惑。小乘行者觀身爲「有」，以灰身滅智爲得涅槃，生身盡後得功德法身，言法身常住，又執法身爲有，而窮究法身所依之本，大乘般若所稱的實相「無生」「無滅」，對小乘行者來說，反而落入了偏空。小乘謂生身滅盡得法身，大乘則「**無決定分別是生身是法身**」，也就是體得無生忍、斷煩惱後，亦不證涅槃，然其又未得佛之法身，此「菩薩法性生身」爲大乘法身之特色，當然非二乘人所能理解。小乘法唯有佛法身，大乘法中才說菩薩法身，因此大乘法身是小乘邁向大乘的一個關卡，也是大乘佛法在中國發展之初無可避免的問題。

羅什入關的四世紀末，中國佛教界對大小乘問題仍處於懵懂階段，其從中亞引進的菩薩禪法更直接觸及大小乘修行的內在層面。五世紀初大乘涅槃經典譯出，其中的佛性思想才爲解決法身問題提供一個思考的進路。佛性本有，則眾生皆能成佛之「法性」常住，本有故不生，常住故不滅，此不生不滅之法性即是實相，若證此法性即得法身，也就得涅槃，佛性爲因，涅槃法身爲果，慧遠當初問羅什的「受生之本」便可迎刃而解。

#### • 「實相般若」建立大乘法身的「中道」佛性

大乘涅槃的佛性思想雖可解決法身受生所因的問題，但大乘涅槃經典傳入之初卻和般若、法華等大乘經典一樣遭受質疑。前文已提及法身議題因禪法而起，而大乘禪法的核心在「般若」，故禪法大乘化所衍生的法身問題關鍵也在「般若」。本節先討論般若在大乘涅槃發展上的重要性。

般若經典至遲在東漢末就已傳入中國，東晉時的中國佛教更以般若學爲中心，在原有般若的基礎上要理解大乘禪法似乎應該沒有困難，事實卻不然。禪法與般若的問題，在東晉道安時就已經露出端倪。道安之世，中國佛教正處於格義的天下，道安對此頗有微詞，嘗謂：「先舊格義，於理多違」，也致力於窮究經典之原義。《高僧傳》中將道安歸類於義解高僧，但道安對於禪法相當重視，從其所作的禪經序也可看出道安在禪法上的用心及功力。在道安幾部禪經序的內容中都可見其將般若引入禪法的思想，如其〈安般注序〉云：

階差者，損之又損之以至於無爲；級別者，忘之又忘之以至於無欲也。無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因故能開物，無事而不適故能成務。

「階差」、「級別」指禪定之層次，「無爲」、「無欲」、「無形」、「無事」都是從般若空觀的角度將身心「損之」、「忘之」，從而展開其「開物」、「成務」之禪定大用。

不僅是般若大家道安，當時的習禪者也已意識到般若與禪法之間的關係，如道安〈合放光光讚略解序〉中說《放光》譯出時「**大行華京，息心居士翕然傳焉**」，「**息心居士**」即為修禪之人。另外，東晉名士謝敷在其〈安般守意經序〉亦言及「**乘慧入禪**」，「慧」即是般若。

禪法的大乘化藉由般若空觀，法身的大乘化也由般若開展，道安在〈合放光光讚略解序〉以般若空慧來闡釋法身之化現：

其為經也，以如為始，以法身為宗也。……法身者，一也，常淨也，有無均淨，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚。泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也、常道也。……諸一相無相，則是菩薩來往所現真慧，明乎常道也。

道安首先標明般若經以法身為宗體，「**二三盡息**」，所以是「**一**」；於戒、定、慧皆能無所礙障，「**皎然不緇**」，所以「**常淨**」。常淨則無形無相，「**一相無相**」是從般若空智來說明菩薩隨應化所現之真慧，此即「常道」，即「法身」。

道安的禪智與羅什所傳菩薩禪法以般若為基礎的理念契合，可惜羅什無緣於道安，儘管兩人對彼此之道風相互仰慕，終究緣慳一面，而僅能「**遙而禮之**」。羅什入關後與其過招的是道安弟子慧遠，慧遠受道安之訓誡薰陶，對禪法的重視不亞於其師，並繼承道安的禪智理念，在其所作〈廬山出修行方便禪經統序〉即明確指出「**禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照**」，但慧遠對於般若的體悟似乎不如道安。慧遠曾作《法性論》，堪為其義學思想之代表，可惜此著作未留存後世，僅能從其他文獻中尋找其論的概貌，唐·元康《肇論疏》云：

遠法師作法性論，自問云：性空是法性乎？答曰非，性空者，即所空而為名，法性是法真性，非空名也。

「**即所空**」就是當體為空，也就是般若，慧遠雖師承道安之性空般若，但仍執於「法性」之「性」，當然就無法通於「實相」，才有前述「法性生身所因」之間難，這是東晉中國佛教以般若理解法身時所面臨的最大難題。

不能體悟般若實相，就無法理解大乘法身，故羅什在回答慧遠問難時，引《中論》對涅槃的觀點來說明大乘法身，云：「**一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相**」，「無生無滅」是從般若中觀論法身實相，言大乘法身「如涅槃相」亦同於前述「佛法身即是泥洹」之意，皆是指大乘涅槃。在此羅什企圖以龍樹中觀的涅槃思想來詮釋法身的般若實相。

羅什門下弟子僧肇則將涅槃與般若結合，作論開演〈涅槃無名〉。僧肇作〈涅槃無名〉是為呼應姚興答姚嵩問「無為宗極」時所說的「**既曰涅槃，復何容有名於其間哉？**」，可見姚興之時對涅槃就已有「無為」之體認。姚興所謂的「無為」是「無復於生死」「與虛空合其德」，雖源於道家思想，已與般若契合，故僧肇更作〈涅槃無名〉，論中藉「有名」與「無名」雙邊詳論涅槃無名之體，實際上亦雙遣有無之偏執，闡揚中觀實相義旨。論中〈位體第三〉云：

然則涅槃之道不可以有無得之明矣。……存不為有，亡不為無。何則？佛言：吾無生不生，雖生不生；無形不形，雖形不形，以知存不為有。經云：菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。又云：入於涅槃而不般涅槃，以知亡不為無。亡不為無，雖無而有；存不為有，雖有而無。雖有而無，故所謂非有；雖無而有，故所謂非無。然則涅槃之道果出有無之域，絕言象之徑，斷矣。……法身無象，應物而形；般若無知，對緣而照。

此段是演論涅槃之位體，僧肇謂涅槃絕於名言之外，不可以「有」「無」得之，而以般若的「無生不生」及涅槃的「入於涅槃而不般涅槃」來說明「存不為有」、「亡不為無」，並歸結至《中論·觀涅槃品》所說的「非有」（雖有而無）「非無」（雖無而有），以「法身」與「般若」為涅槃無名之體作註腳，涅槃的非有非無亦即是法身實相。僧肇在關河諸子中以「解空第一」著稱，深得羅什所傳大乘般若實相之旨，其在上姚興之〈表〉中曾說「涅槃一義常以聽習為先」，可知羅什講學之時亦論及涅槃，只是當時大乘涅槃之學尚未形成，對涅槃的認知自然以承自龍樹的中觀般若之學為主。

《大般涅槃經》中多處以中道論「佛性」，如〈師子吼菩薩品〉：「十二因緣名為佛性。……十二因緣不出不滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果」、「十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃」，〈迦葉菩薩品〉：「是故如來宣說佛性即是中道，非內、非外，故名中道」。《大般涅槃經》於北涼譯出後，參與譯經的河西高僧道朗作涅槃義疏即以「中道」釋佛性義。梁武帝在〈注解小品序〉中說明般若與涅槃的關係時云：「涅槃是顯其果德，般若是明其因行，顯果則以常住為本，明因則以無生中道為宗。」亦指出涅槃之常住佛性以般若實相的無生中道為宗，可見「中道」是涅槃佛性的重點，正符合關河僧團所發揚的中觀大乘。

大乘涅槃發展初期的關鍵在般若，而此關鍵為龍樹的中觀所打開，在中觀「實相般若」的基礎上，開展出「中道」佛性，以「中道」佛性為本的實相法身符合羅什所謂「無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相」的大乘法身，不僅解決四世紀末以來大乘法身「受身之本」的問題，也確立涅槃學在南北朝義學中的定位。

#### • 涅槃「佛性」與法華「開佛知見」的會通

涅槃藉實相般若開出「中道」佛性，涅槃與法華的會通亦在於佛性。

法華中不止一處明佛性，但以「開佛知見」最被重視，〈喻疑〉中有兩處論及涅槃「佛性」與法華「開佛知見」的關係：

此經云泥洹不滅、佛有真我，一切眾生皆有佛性。皆有佛性學得成佛，佛有真我，故聖鏡特宗而為眾聖中王，泥洹永存，為應照之本，大化不泯，真本存焉，而復致疑，安於漸照而排跋真誨，任其偏執而自幽不救，其可如乎？此正是法華開佛知見，開佛知見今始可悟。

「此經」指法顯所譯《大般泥洹經》，經中稱眾生皆有佛性，皆能成佛，此佛性為「真我」，永存不滅，但時人偏執「無」之邪見，不能解此真實教誨而生疑，慧叡謂此佛性真我正是法華所言「開佛知見」，由於「眾生皆有佛性」之說，乃悟法華「開佛知見」之理。

第二處文云：

而亦曾問此土先有經言一切眾生皆當作佛，此云何？答言法華開佛知見，亦可皆有為佛性，若有佛性，復何為不得皆作佛耶？但此法華所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切眾生皆當作佛，皆當作佛我未見之，亦不抑言無也。

此段文從前後文意推敲應是問於羅什。法華「開佛知見」意即眾生皆有佛性，皆得作佛，但法華主要闡揚會三歸一之旨，重點不在眾生成佛。羅什之時大乘涅槃經尚未譯出，雖已有佛性的想法，未見到經證，不能因此而說無，法華「開佛知見」便被引用為一切眾生皆當作佛之依據。

人稱「涅槃聖」的道生在注解《法華經·方便品》中「開佛知見」時，亦以眾生佛性之義來詮釋，《法華經疏·方便品第二》：

欲令眾生開佛知見故。微言玄旨，意顯於茲，此四句始終為一義耳。良由眾生本有佛知見分，但為垢障不現耳。佛為開除，則得成之。

文中所稱「此四句」指「開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見」四句，《法華經·方便品》中言此四者為佛出現於世之一大事因緣。道生謂眾生本來就有成佛之智慧，只是因為被外在塵垢所障而無法顯現，佛出現於世就是要為眾生除去垢障，開顯其本有的「佛知見分」，也就是佛性。

梁朝三大師之一的法雲在其《法華經義記》中釋「開佛知見」時說：

知見只是一眾生當來佛果，眾生從本有此當果，但從昔日以來五濁既強，障礙又重，不堪聞大乘，不為其說有當果，此當果則有閉義。今日大乘機發，五濁不能為障，得聞今日經教說言眾生皆當得佛，此則是開義。

法雲謂「知見」是眾生「當來佛果」，意指眾生都將得成佛果，此「當來佛果」從本就有，昔日「閉」而不宣是因眾生未應大乘之機，而今眾生「大乘機發」故為之宣說此「當來佛果」，亦即「開」佛知見。所謂「佛知見」就是「佛性」，在南北朝時期已是定論。

道生更進一步在涅槃佛性的基礎上，將「涅槃」、「法華」、「般若」三者結合。在《法華經疏·見寶塔品第十一》說：

既云三乘是一，一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹，泥與佛始終之間亦奚以異？但為結使所覆，如塔潛在或下為地所隱，大明之分不可遂蔽，必從挺出，如塔之踊地，不能礙出，本在於空理，如塔住於空中。

此段延續前文所引道生釋「開佛知見」所說眾生皆有佛性，「一切眾生莫不是佛」，只是為纏結所覆蔽，在此更以多寶塔從地踊現比喻眾生佛性之顯現，而塔住於空中象徵佛性本在於「空理」，也就是「般若空性」。又在解釋「分半座」時說：

所以分半座共坐者，表亡不必亡，存不必存。

多寶佛從塔中現身後，分半座與釋迦佛，「亡不必亡」指久已滅度之多寶佛法身不滅，「存不必存」指在此法華會上示現說法的釋迦佛實則不生，因為其久遠劫來早已成佛、已證涅槃，這其實就是關河所宗的般若實相——「不生不滅」。道生言釋迦、多寶並坐表「亡不必亡、存不必存」，與僧肇的「存不為有、亡不為無」都是在般若實相上論法身涅槃義，因此法華與涅槃的會通是建立在以般若為基礎的大乘涅槃之上，使涅槃學的發展更往前跨一大步。

涅槃與般若、法華三者的會通，解決上述大乘法身的問題，對當初引發法身議題的大乘禪法是否產生影響？答案是肯定的。傳為羅什所出的《思惟略要法·法華三昧觀法》言及：「**所說法華經者，所謂十方三世眾生若大若小，乃至一稱南無佛者，皆當作佛**」，又云：「**一切諸法一相一門，所謂無生無滅畢竟空相**」，可見法華三昧禪法的提出和本節所論「佛性」有關，其「一相」謂「**無生無滅畢竟空相**」指出其禪法宗旨為不生不滅的般若實相，亦符合中觀大乘的特色。

此外，建立天臺禪法的智顛在《釋禪波羅蜜次第法門》中釋「禪波羅蜜」之「名」時說：

禪名四禪，凡夫、外道、二乘、菩薩、諸佛，同得此定，故名為共；波羅蜜名度無極，此獨菩薩、諸佛。因禪能通達中道佛性，出生九種大禪，得大涅槃，不與凡夫二乘共故。

若論禪定，凡夫外道乃至諸佛等皆能修得此定，智顛強調稱「波羅蜜」唯有菩薩與諸佛，因為藉由禪定能通達「中道佛性」，生出「自性」等九種大禪，得大涅槃，這是大乘禪法所特有，不與凡夫二乘共。可見智顛認為菩薩修禪亦在於見佛性，見佛性即得涅槃。

又在《修習止觀坐禪法要·證果第十》說：

……如是等經皆明初心具足一切佛法，即是大品經中阿字門，即是法華經中為令眾生開佛知見，即是涅槃經中見佛性，故住大涅槃。

智顛先引《華嚴》、《涅槃》、《大品》、《法華》等經說明菩薩初發心即具足一切佛法，此為「初心菩薩因修止觀證果之相」，初心菩薩以「大涅槃」為證果，故說「住大涅槃」。智顛並以大品「阿字門」、法華「開佛知見」與涅槃「佛性」來說明菩薩初發心。智顛在《摩訶止觀》說：「**大品明阿字門所謂諸法初不生**」，又引《大品》說：「**若聞阿字門，則解一切義**」，因此「阿字門」代表的是諸法本不生的般若空義，能解般若空即能解一切義，故列為四十二字門之初門。菩薩修習止觀的初發心即入般若空義、開佛知見、見佛性，即能住大涅槃，這樣的禪修理念與本文論述以般若、法華、涅槃開展的涅槃學完全契合。

智顛生於南北朝末，值梁陳隋三朝，師門上承慧文、慧思，以龍樹中觀之學為依止，其止觀法門以「息二邊分別」為「止」，以「中道正觀」為「觀」，便是中觀的思想。其禪法理念的養成，除了來自師承，或許亦受到五世紀以來涅槃學發展的影響。

綜合以上所述，大乘禪法中的法身議題帶動中國佛教涅槃學的發展，大乘涅槃以般若為宗體，結合法華內涵，以法身不生不滅開展出實相涅槃。般若、涅槃、法華三者的會通在羅什入關即受到重視，而由關河諸子僧肇、道生等人陸續完成，不僅奠定南北朝涅槃義學的基礎，對大乘法身的發展更是強而有力的推手。

### 法身涅槃的開衍——釋迦、多寶與涅槃像

五世紀初以來南北朝涅槃學的興起與大乘法身議題有關，檢視南北朝時期涅槃造像的發展，亦發現與法身觀有密切關連。南北朝時期禪業興盛的炳靈寺與麥積山石窟均造有涅槃像，在炳靈寺窟崖下段有一長 8.6 公尺 的涅槃龕像，編號第十六窟，雖經後代 重修，但原作為 北魏時期，可能是中國最早的涅槃塑像，8.6 公尺 的規模在當時也是 僅見。麥積山石窟第一窟則是在正壁佛壇上塑有一身佛涅槃像，身長 5.7 公尺 ，現存者為明代所重修，原窟為北魏時所作。以涅槃像作為一窟造像之主尊或主體造像，在北魏並不見於敦煌、雲岡等其他地區的石窟，而是在禪僧聚集的炳靈寺與麥積山，可見涅槃造像是先受到禪修者的重視。

炳靈寺的涅槃造像除了 16 窟的涅槃大佛外，還有 132 窟門上的一舖涅槃像。132 窟位於炳靈寺石窟群中段，方形窟、覆斗頂，正壁（西壁）造釋迦、多寶並坐像，南壁為一說法坐佛，北壁為一交腳菩薩，三壁主尊皆各有二侍菩薩，東壁門上一龕雕涅槃像。與 132 窟相鄰的 126、128 窟也都以釋迦、多寶為正壁主尊，三窟窟形、大小、造像布局皆相近，126 窟窟外門頂上方崖壁有北魏延昌二年（A.D.513）的造窟題記，推測 132 窟的年代應該也在 A.D.513 年左右。炳靈寺建于北魏延昌年間（A.D.512~515）約 10 個窟龕的造像題材均以二佛並坐像為主，126、128、132 是相鄰且較具規模的三個窟洞，顯然是經過規劃設計的。

從石窟造像整體設計而言，炳靈寺 132 窟延續麥積山早期石窟三壁三佛的布局，並以交腳菩薩彰顯其未來佛的特色，基本上三世佛的表現。正壁主尊釋迦、多寶與窟門上的涅槃像是整窟思想的核心，以釋迦、多寶作為法身「不生不滅」之象徵，涅槃像則呼應其「實相涅槃」的意涵，故造在與主尊相對的位置。二側壁的坐佛與交腳菩薩則是過去、現在、未來法身不滅的延伸。三壁造像構成三世法身不滅的法身觀，但主尊則表現出與小乘三世法身不同的法身觀。這樣的造像組合，可謂集五世紀以來涅槃思想之大成，其思想來源有二：一是以長安教團為首，結合般若、法華而發展出的實相涅槃；一是北涼佛教以三世法身發展的涅槃思想。前者表現在正壁主尊與涅槃像，後者則表現在二側壁的坐佛與交腳菩薩。首先討論前者。

正壁主尊釋迦、多寶代表的是大乘法身（圖一）。小乘法身亦論三世，但認為一佛滅度、一佛繼承，故雖有三世，一世唯一佛，佛滅度後以佛說之三藏經法為法身，以經教不絕視為法身長存，大乘法身則不然。道朗著《法華統略》云：

說《法華經》凡有五意，第四意云，為明法身真化不異、存沒理一，如多寶品說，而群生不解，為顯此義故說斯經。又云多寶塔現明法身常存，壽量品明與大虛齊量。

《法華經·見寶塔品》中，釋迦說《法華經》時，多寶佛塔從地踊現，而當釋迦佛十方分身集於一處，多寶佛乃現其身，分身於十方世界說法之諸佛皆為釋迦所化之法身，故「真化不異」，此尚屬小乘法身觀的範疇，多寶佛為久已滅度之佛，能與現在說法之釋迦同現，即指法身無生無滅之實相，故「存沒理一」，此則為大乘法身觀。大乘法身不以滅度為滅度，以實無生滅，多寶佛坐於塔中代表已滅度之佛，但其法身仍能顯現於法華會上，便是闡明大乘「法身常存」之義。因此多寶佛與釋迦佛代表的是「亡不必亡、存不必存」的實相法身。

與釋迦、多寶對應的是東壁門上的涅槃像（圖二）。此鋪涅槃像位於門上的圓券龕內，為高浮雕作品，佛右脅而臥，頭前方一弟子跪坐，身光外淺雕著弟子八身。此涅槃像的意義不同於佛傳題材中的涅槃像。

印度早期的犍陀羅和秣菟羅地區在紀元後二世紀左右就已出現涅槃像，但是屬於佛傳的一部分，中亞的克孜爾石窟則是在三至四世紀初的大像窟中，於後室鑿有涅槃臺，上塑巨大的涅槃像，反映當時龜茲佛教對涅槃的重視。克孜爾石窟早期涅槃像的表現，以大涅槃佛為主，旁有舉哀弟子，內容簡單，主題明確，代表佛涅槃後證得之法身，前述炳靈寺 16 窟、麥積山第 1 窟的涅槃大佛和此處討論的炳靈寺 132 窟涅槃像也都如此表現，可能有受到來自龜茲的影響。克孜爾石窟後期涅槃像的內容雖然越來越豐富，但以整窟造像觀之，仍是「唯禮釋迦」的小乘涅槃。炳靈寺 132

圖一：炳靈寺 132 窟西壁主尊釋迦、多寶並坐

像。

圖二：炳靈寺 132 窟東壁門上，與釋迦、多寶對應的涅槃

像。

窟的涅槃像也是法身的象徵，但卻是所對應的釋迦、多寶不生不滅之大乘法身，與克孜爾石窟相對照，是大小乘涅槃差異的最佳寫照。

其次討論側壁的坐佛與交腳菩薩。將交腳菩薩與其他二壁之佛等同視爲一壁之主尊，並有二位？侍菩薩，表示此菩薩的地位與另二壁的佛是一樣的。將交腳菩薩與佛視爲同等而造像，始見於北涼石塔，北涼石塔的最大特色就是塔腹上刻有十二因緣經文，以及環繞覆鉢上的七佛一菩薩造像。由現有的題記可知其覆鉢上的造像爲維衛佛等過去六佛、釋迦佛與彌勒佛，反映了北涼佛教的「三世」思想。其造像之彌勒爲菩薩形象，但題記爲「彌勒佛」，即視之爲「未來佛」。《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》言阿逸多（即彌勒）於閻浮提命終之後將往生兜率陀天，經末云：「此經名彌勒菩薩般涅槃，亦名觀彌勒菩薩上生兜率陀天。」彌勒以最後邊身示現涅槃，於兜率天居一生補處之位，下生之時即作佛，彌勒上生兜率有涅槃的含義，故與過去佛同造於象徵涅槃的塔中。但稱「般涅槃」則有別於灰身滅智的小乘涅槃，如僧肇〈涅槃無名論·玄得第十九〉引維摩詰之言：

若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度，所以者何？一切眾生本性常滅，不復更滅，此名滅度在於無滅者也。

諸法實相皆無生滅，涅槃亦無相無得，「一切眾生本性常滅」，故雖滅度一切眾生而實無有一眾生得滅度者，這是以般若空來解涅槃，因此彌勒滅度在於「無滅」，以其法身實無生滅，亦即羅什所言菩薩法身「真爲法身」之意。彌勒菩薩法身與過去七佛法身同處於不生不滅的實相涅槃中，體現的是大乘涅槃思想，也是大乘的法身觀。

現存 14 座北涼石塔中六座有明確紀年，皆在 A.D.426 到 436 年的十年之間，即 A.D.421 年《大般涅槃經》譯出之後，北涼石塔塔腹的十二

因緣

經文代表小乘法身，覆鉢上的七佛與彌勒代表大乘法身，正可見證北涼佛教法身觀由小乘轉進大乘的發展。炳靈寺 132 窟以彌勒為一壁主尊，與北涼石塔將彌勒與七佛並列有同等意涵，因為佛法身與菩薩法身在實相上皆平等。而彌勒以菩薩身示現，代表未來佛，則有強調三世的作用。

以釋迦、多寶為主尊修行法華三昧亦見於敦煌莫高窟 259 窟，其意義在於法身的實相內涵。北魏炳靈寺 132 窟沿用麥積山早期石窟三壁三佛的格局，吸收北涼的三世思想，以交腳菩薩搭配坐佛組成三世佛，並融合關河義學的精華，以釋迦、多寶為正壁主尊凸顯法身不生不滅的特性，而以涅槃像與其對應，點出涅槃的本質，作為整窟思想的核心，顯示大乘涅槃議題從四世紀末五世紀初被提出以來，到六世紀初的北魏後期已經有了成果。

直到南北朝末的北周時期，還有將涅槃像與釋迦、多寶並列來說明二者的密切關連，如麥積山 26 窟、27 窟，此二窟緊鄰，窟內造當時流行的七佛題材，26 窟窟頂畫涅槃經變（圖三），27 窟窟頂畫法華

圖三：麥積山 26 窟窟頂正披涅槃經變，畫面的

左半部為釋迦最後說法，右半部為入涅槃。

圖

四：麥積山 27 窟窟頂正披法華經變，中為釋迦、多寶並坐塔中。

經變（圖四），雖是以經變的型態呈現，畫面內容有所增加，而表現重點仍以釋迦說法、涅槃與二佛並坐為中心。此時的涅槃經變已經與法華經變同等布局，可見北周時期涅槃的地位又比北魏時期更為提昇。此外敦煌西千佛洞第八窟北壁（正壁）西側繪釋迦、多寶並坐，西壁畫涅槃像，莫高窟 428 窟西壁北側，釋迦、多寶並坐圖旁繪涅槃像，也都延續上述法身涅槃的表現。

#### • 結語

綜合本文的論述可知，涅槃與般若、法華的交涉在四世紀末五世紀初即展開，北魏後期佛教造像中獨立表現的涅槃題材逐漸被凸顯，反映涅槃學趨向成熟的發展，涅槃像與法華中代表法身的釋迦、多寶並坐像同時出現，亦印證法華與涅槃的密切關連，而這些皆須建立在以般若為基礎的大乘涅槃之上。

大乘涅槃發展初期，雖因中國佛教對般若認知的差異而引起質疑，但隨著龍樹中觀大乘的發展，涅槃學以實相般若開展「中道」佛性，並會通法華的「開佛知見」，終於在南北朝時期大放異彩，晉身中國佛教義學主流之列，亦為大乘禪法奠定深厚的基礎。誠如梁武帝在〈大般涅槃經義疏序〉所言：「佛性開其有本之源。涅槃明其歸極之宗」，佛性學說為涅槃學的發展開啓了大門，究其緣由，大乘法身其實功不可沒。在涅槃學的開展之下，大乘法身有了義學基礎的溫床，大乘禪法的修行也得以落實。

般若、法華、涅槃三者的會通為大乘涅槃學立下良好的基礎，然而涅槃學的發展並非單一面向，例如大乘法身往淨土的開展使涅槃學與淨土結合，另外，在般若、涅槃、法華「大化三門」的基礎下，「因般若入法界，即是華嚴海空」，也使涅槃、法華、華嚴有了對話，這些都是值得再深思探索的問題。

**A Discussion on the Merging of Nirvana Theory with the Doctrines of Prajna and Lotus Sects  
during the North and South Dynasties**

**Wen-ying Lai**

Center for Buddhist Studies & Research,

Yuan Kuang Institute of Buddhist Studies

**Summary**

This paper uses the idea of Mahayana Dharmakaya as a starting point to discuss the intercourse of the Nirvana theory with the doctrines of Prajna and Lotus Sects during the late Eastern Jin Dynasty and the North and South Dynasties. During the North and South Dynasties, the Nirvana doctrine replaced the Prajna as the main stream of Chinese Buddhist ideology. The available data indicate that, during the late fourth and early fifth centuries, in the last period of the Eastern Jin Dynasty, topics on Nirvana were already being discussed. A pivotal factor was the development of Dharmakaya concept in

Mahayana Zen practices. The discussion on Dharmakaya led to a controversy about the existence of Buddha-nature, and the affirmation of the existence of Buddha-nature in the Mahayana Nirvana doctrine provided an approach to the solution of questions about Dharmakaya. In its early stage of development, Mahayana Nirvana met with doubts because the Chinese Buddhists had a different idea of Nirvana. However, with the spreading of Nagarjuna's Madhyamika Mahayana doctrine, the Nirvana theory expounded the Buddha-nature of the Middle Way by means of the concept of Prajna in Reality, and merged with the Lotus Sect's concept of "opening up the Buddha's Wisdom." Finally, the Nirvana theory was fully developed in the North and South Dynasties and became the main stream of Chinese Buddhist ideology.

Moreover, in the Buddhist image-making of the late Northern Wei Dynasty, the motifs of Nirvana were increasingly prominent; this is a reflection of the approaching full development of the Nirvana doctrine. Nirvana images appeared at the same time as the sitting images of Sakyamuni and Prabhutaratna Buddhas, who represent Dharmakaya in the Lotus Sect; this indicates the important role played by the Lotus Sect in the development of Mahayana Nirvana doctrine. The Nirvana theory arose from Zen, so Zen provided a direction for doctrinal studies. The development of Nirvana theory gave a doctrinal basis to the Dharmakaya concept, and the Mahayana Zen method gradually gained a solid footing.

**Key words :** Nirvana, Dharmakaya, Buddha-nature, Buddha-nature of the Middle Way , opening up the Buddha's Wisdom

據目前學界的研究，我國現存最早的涅槃圖像在江蘇連雲港孔望山摩崖浮雕造像，長 4.6 米，由五十七個圖像組成。參考賀世哲〈敦煌莫高窟的涅槃經變〉，《敦煌研

究》1986 年第 1 期，頁 1-25。

此窟在 1967 年因修建水庫而被淹沒。

在此所謂作為主體造像是指有別於佛傳造像中的涅槃像。

題記為陰刻，內容如下：「大代延昌二年歲次 / 癸巳六月甲申朔十 / 五日戊戌大夏郡武 / 陽部郡本國中政曹 / 子元造窟一區仰為 / 皇帝陛下群僚百官 / 士眾人民亡世父母 / 所生父母六親眷屬 / 超生西方妙樂回生 / 含生之類普同福□」。甘肅省文物工作隊 / 炳靈寺文物保管所編，《中國石窟·永靖炳靈寺》第 126 窟圖版說明，北京：文物出版社 / 東京：平凡社，1989 年，頁 249。

〈鳩摩羅什法師大義〉：「聲聞三藏法中，唯說佛十力等諸無漏法為法身，佛滅度後，以經法為法身，更無餘法身名也。」《大正藏》冊 45，頁 127 上。

此說見載於吉藏《法華玄論》卷 2，《大正藏》冊 34，頁 377 上。

甘肅省文物工作隊，炳靈寺文物保管所編《中國石窟·永靖炳靈寺》圖版 101，北京：文物出版社/東京：平凡社，1989 年。

炳靈寺 16 窟與麥積山第 1 窟目前筆者所得的資料較零碎，暫不討論。

詳細資料請參考殷光明《北涼石塔研究》，台北：覺風佛教藝術文化基金會，2000 年。

《大正藏》冊 14，頁 420 下。

《大正藏》冊 45，頁 161 中。

同註 58。

請參見筆者〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，《圓光佛學學報》第六期，中壢：圓光佛學研究所，2001，頁 75-95。

圖三、圖四見麥積山石窟藝術研究所編《中國石窟·天水麥積山》圖版 252、256，北京：文物出版社/東京：平凡社，1998 年。

《大正藏》冊 37，頁 377 上。

智顛《法華玄義》卷十：「今依法性論云：鈍根菩薩三處入法界，初則般若，次則法華，後則涅槃。因般若入法界，即是華嚴海空。」，《大正藏》冊 33，頁 808 上。

《大正藏》冊 55，頁 41 中-41 下。

《大正藏》冊 45，頁 122 下。

《大正藏》冊 45，頁 123 下。

《大正藏》冊 45，頁 123 上。

《大正藏》冊 45，頁 123 中。

《大正藏》冊 55，頁 42 上。

《大正藏》冊 12，頁 237 下。

《大正藏》冊 12，頁 238 中。

據文中所言「今大般泥洹經，法顯道人遠尋真本，於天竺得之，持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人，師執本，參而譯之，詳而出之。」《大正藏》冊 55，頁 41 下。

《大正藏》冊 55，頁 11 下。

東晉義熙五年即後秦弘始十一年，此據梁高僧傳卷二所載，又文末云：「什死年月諸記不同，或云七年，或云八年，或云十一年，尋七與十一字或訛誤，而譯經錄傳中猶有十一年者，恐雷同，三家無以正焉。」（《大正藏》冊 15，頁 333 上）不論七年、八年或十一年，皆早於法顯《大般泥洹經》所出之十三年。

《大正藏》冊 45，頁 159 上。

《大正藏》冊 45，頁 123 下。

〈鳩摩羅什法師大義〉「次問修三十二相並答」：「聲聞三藏法中，唯說佛十力等諸無漏法爲法身，佛滅度後，以經法爲法身，更無餘法身名也。摩訶衍中說菩薩無生法忍，斷諸煩惱，爲度眾生故，而爲受身，諸論議師名此爲法身。」《大正藏》冊 45，頁 127 上。

見梁《高僧傳》卷五「釋僧先」，《大正藏》冊 50，頁 355 上。

據《出三藏記集》卷六所收錄，道安作有〈安般注序〉、〈陰持入經序〉、〈人本欲生經序〉、〈了本生死經序〉、〈十二門經序〉、〈大十二門經序〉等多部重要的禪經序。《大正藏》冊 55，頁 43-46。

《大正藏》冊 55，頁 43 下。

《大正藏》冊 55，頁 48 上。

《大正藏》冊 55，頁 44 上。

《大正藏》冊 55，頁 48 上、中。

梁《高僧傳》「釋道安」載，道安歿後十六年，羅什才至長安。《大正藏》冊 50，頁 350 上。

《大正藏》冊 55，頁 65 中。

《大正藏》冊 45，頁 165 上。

〈中論·觀涅槃品〉，《大正藏》冊 30，頁 34 下。

《大正藏》冊 45，頁 157 中。

《大正藏》冊 45，頁 157 中。

《大正藏》冊 45，頁 158 下。

《中論》偈頌：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」《大正藏》冊 30，頁 35 中。

《大正藏》冊 45，頁 157 上。

《大正藏》冊 12，頁 524 上。

《大正藏》冊 12，頁 524 中。

《大正藏》冊 12，頁 572 上。

吉藏《大乘玄論》：「河西道朗與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏作涅槃義疏，釋佛性義正以中道爲佛性，爾後諸師皆依朗法師義疏，得講涅槃乃至釋佛性義。」《大正藏 45》，頁 35 下。

《大正藏》冊 55，頁 43 下。

《大正藏》冊 55，頁 41 下。

《大正藏》冊 55，頁 42 上-中。

《卍續藏》冊 150，頁 807 下。

《大正藏》冊 33，頁 603 中-下。

此處似應缺一「洎」字。

《卍續藏》冊 150，頁 823 下 - 824 上。

《卍續藏》冊 150，頁 824。

《大正藏》冊 15，頁 300 下。

《大正藏》冊 46，頁 477 下。

智顗《法界次第初門》卷 5 列出 自性禪、一切禪、難禪、一切門禪、善人禪、一切行禪、除煩惱禪、此世他世禪、清淨淨禪等九種禪，此九種禪爲菩薩不共二乘之大乘禪，故稱「大禪」。

《大正藏》冊 46，頁 688 中。

《大正藏》冊 46，頁 473 上。

智顛此說亦見於其所著之《四教義》，《大正藏》冊 46，頁 763 中。

《摩訶止觀》卷 10，《大正藏》冊 46，頁 59 下。

《摩訶止觀》卷 10，《大正藏》冊 46，頁 61 下。

「若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於中道正觀。」《修習止觀坐禪法要》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 472 下。

