

論龍樹中觀學的涅槃學說

The Concept of Nirvāna in Mādhyamika

單正齊*

Shān Zhèng qí

摘要

涅槃是佛教修行所要達到的最高目的，是佛教哲學的基本觀念。本論文專題探討龍樹中觀學的涅槃學說。中觀學的涅槃學說是建立在緣起性空基礎之上，所謂涅槃即是指聖人以般若智證入諸法性空的狀態，而大乘佛教解脫論的旨趣即是生死與涅槃不二。龍樹中觀學重視以般若智慧觀空得涅槃的方法，並站在大乘佛教菩薩道的立場，提出不住涅槃不住生死的無住涅槃說。龍樹中觀學並不是以聖者灰身滅智為涅槃，而是以完全的淨化生命形式證入宇宙一元的性空法身為涅槃。

關鍵詞：緣起性空、涅槃、般若、生死與涅槃不二、無住涅槃、如來法身。

*武漢大學哲學學院博士後流動站、西南政法大學哲學系講師

Abstract

Nirvāna, as the final status of relief, is the most important and fundamental concept in Buddhism philosophy. In this paper we will discuss the concept of Nirvana in Mādhyamika. The Mādhyamika's main idea is Dependent Origination and the Emptiness of Nature. Na^ga^rjuna insisted that nervikalpanaing the Emptiness of Nature could lead to Nirvāza, and made us attain the nibbāna-dhāta. In his point of view, there is no precise parallel to distinction of the nibbāna-dhāta and the Secular world. In Mādhyamika, dhamakāya is regard as the approach to the nibbāna-dhāta. From the practices of the bodhisattva (bodhisattva-carya[^]), Na^ga^rjuna brought forward that the Sanskrit bodhisattva did not stick to the nibbāna-dhāta and the transmigration, which is called the apratisthita. From the standpoint of the Hinayana, the concept of Nirvāna means to exterminate the transmigration of soul, and cease the life thoroughly. But Na^ga^rjuna didn't agree with this point. He insisted that the tathatām or the voidness (shanyata) was the spiritual body of Buddha (dhamakāya). So the concept of Nirvāna in Mādhyamika means unite of the spiritual body and the individual, which is the exclusively purificatory life without any desire, anger and ignorance.

Key words: Dependent Origination and the Emptiness of Nature 、 Nirvāna 、 Sanskritprajñā 、 No precise parallel to distinction of Secular world and Nibbāna-dhāta 、 apratisthita 、 dhamakāya.

前言

“涅槃”一詞的梵語為 *ni rvana*，漢譯為涅槃為音譯，其他的漢文音譯還有涅槃那、泥洹、泥目、隸般那等；漢文的意譯則有寂滅、圓寂、滅、寂靜、滅度等。在佛教中，它的主要意思是煩惱的滅除或熄滅，引申出的主要含義是達到無煩惱的境界。這是從解脫論的角度定義涅槃。若從形上學的角度來說，涅槃則是指佛教修行者超越現象界而達到與絕對者合一的理想境界。實際上，佛教哲學核心問題也就是涅槃。佛教哲學也據此可稱作關於涅槃的學問。本論文即以龍樹中觀學為中心，揭示佛教涅槃學說的內涵和特質，進而深入理解與把握大乘佛教所特有的境界超越型的哲學形上學。

關於龍樹中觀學的涅槃學說，俄國學者舍爾巴斯基在《大乘佛教——佛教的涅槃概念》一書中從大乘佛教的整體理論體系入手，對龍樹大乘佛教的涅槃概念作了簡明而系統的論述。舍氏在該書中首先分析了大乘佛教產生以前佛教（即小乘佛教）的涅槃概念，認為小乘佛教一切有部持個體元素的實有說（含不變的法性與剎那的作用），所以在涅槃觀念上是以消除業力影響，達到元素的作用止滅，唯有法性的狀態為涅槃。經量部雖然也認可了多種元素的存在，但是卻否認法性的存在，認為實有的只是剎那的作用（現象的實有）。經部師主張，涅槃是現實的絕對終點，是情欲與生命的終結。但經部師同時又主張現象斷滅後，會有神聖世尊的存在。舍氏進而指出，龍樹大乘中觀學主張一切個體的元素都是相對性的存在，唯有宇宙一元的實在才是絕對者，所謂涅槃不過是達到宇宙絕對者的存在狀態。而宇宙絕對又在於相對之中，涅槃與世間不二。但是，舍氏只是在思想主旨上揭示大乘中觀學涅槃概念的實質，對中觀學的涅槃學說未作全面而細緻的論說，並且僅將如來法身視作絕對者、宇宙一元的實在，說明他對龍樹的如來佛身概念缺乏深入細緻的理解。臺灣學者張曼濤先生在《涅槃思想研究》一書中，也設有專章論述中觀學的涅槃思想。張曼濤先生指出，龍樹中觀學是以性空為涅槃，與小乘一切有部的實有涅槃說和經量部的假名涅槃說都有本質的不同。但是，張曼濤在該書中未能把涅槃概念放到佛教整體理論框架之中加以考察，未能就涅槃概念所包含的豐富的哲學內涵作深入挖掘與詮釋。

本文吸收了舍爾巴斯基和張曼濤先生的佛教涅槃概念的研究成果，並在此基礎上，著重從第一手資料入手，挖掘出龍樹中觀學的涅槃學說的內涵及特質。對龍樹中觀學涅槃學說的理解和詮釋，主要借鑒了舍爾巴斯基的宇宙一元實在的思想，並從緣起論，生死與涅槃不二，般若中道智，無住涅槃和如來佛身等與涅槃相關的概念及命題入手，深入地闡釋大乘中觀學的涅槃學說。本文是從龍樹中觀學的整體理論體系出發而不是局限於涅槃概念的定義來考察涅槃概念的本質內涵。在行文的過程中，側重於從橫向比較的角度，以二分法論述了大乘中觀學與小乘佛教涅槃觀念的不同。文中涉及到的小乘佛教，主要是指一切有部。這是因為，龍樹建構全新的大乘學說之時，主要是要面對來自於小乘一切有部的論戰。龍樹中觀學性空學說所要破斥的對象，主要就是——一切有部的法的實有說（法

體與作用的雙重實有)。但是，由於經部師（經量部）也主張法的實有（剎那作用的實有），所以龍樹破斥的對象實也可包含經部師。

一、小乘佛教的涅槃學說

緣起論本是佛陀反對外道實有論而提出的佛教核心理論。緣起論的基本規定即是「此有則彼有，此生則彼生，此無則彼無，此滅則彼滅」。佛陀認為人生現象由五蘊組成，五蘊依緣起的原則組成事件的相續之流，其中並沒有什麼固定的成分，所以也就沒有實在的自我。人們認識到五蘊無我，即可破除我執，得心解脫。佛陀的本意是注重智慧的解脫，追求現世涅槃。佛陀關注的重心在於現世人生的解脫，他並未對宇宙現象作出細緻的考察。而小乘佛教一般來講，都重視對宇宙結構做出客觀的分析，雖堅持緣起的原則，認為因緣和合的事物，是假有，但同時又認為假必依真，在因緣和合的假有背後尚有真實自體。小乘一切有部就把宇宙分解為七十五種成分，其中的七十二種構成有為法。這七十二種法被認為是剎那的存在（可稱事物的元素）。而每一剎那的存在又有著法體與作用的二重性存在。法體與作用是一體的，共同形成剎那的事物構成分。所謂一切實有，即是指法體與作用的剎那成分的實有。這些構成成分在業力的作用下，依相依緣起的原則構成宇宙現象界的假有（因緣和合物）。而剎那顯現的元素中，法體恒有自性不變，作用則是法體隨緣的剎那起滅。故法體是不變的本體，作用是隨緣而構成現象界一切相續的假有。法體與作用雖同為實有，但法體具有終極的實在意義。這顯然是一種建立在自性實有基礎上的緣起說，可稱為自性緣起。在涅槃問題上，有部則認為，排除有漏煩惱，並最終導致聚合力完全停止作用，唯有法性而不再存在剎那無常的作用，即是涅槃。這是以斷緣起假法，得法性本體為涅槃的實有涅槃說。¹這又可細分為兩種，一種是指聖人尚持淨化的肉身，以無漏智證見法性本體的狀態，此即有餘涅槃；一種是指聖人灰身滅智，入於法性本體的寂滅狀態，此即無餘涅槃。

小乘佛教中，不僅有部主張自性緣起說，而且經量部也持自性緣起說。經部師取消了法性本體，但又主張剎那的種子、界（十八界）實有，即剎那、或暫態性作用的實有（這也是一種自性實有，或者說自相實有，經量部是依作用真實立

¹ 元素這一概念借鑒了俄國佛教學者舍爾巴斯基《大乘佛教——佛教的涅槃概念》一書中的說法。舍氏在此書中著重分析小乘一切有部的思想，認為有部將宇宙分析為七十五種元素，其中，有為法有七十二種，無為法有三種。有為法的元素在業力的作用下形成剎那的相續之流（和合物），而形成宇宙萬物及人生現象。舍氏還認為三種無為法，即虛空、擇滅無為和非擇滅無為也是元素，其中涅槃也是實有的元素，認為所謂涅槃就是止滅有為法的剎那作用（達到構成元素絕對停止的境地），而代之以無為法的狀態。（參見舍爾巴斯基：《小乘佛教》，中國社會科學出版社1994年版，第98-99頁。）本文則據《大毗婆沙論》、《順正理論》等小乘經典著作認為，元素實包含法性本體與作用兩個部分，其中法性是不變的本體，作用是法性本體在業力作用下的剎那顯相。所謂一切實有，是指法性與作用的實有。（《順正理論》就說：“實有複有二，其二者何？一唯有體，一有作用。”體即是指法性，用即是指法性在業力作用下起用。（參見《大正藏》第29冊第622頁。）並認為，小乘一切有部所說無為法並不是獨立存在的元素，其中，擇滅無為（又叫涅槃）是指聖者斷滅無明業力，止滅剎那的作用之後，證見法性的狀態。

自相、自性義)，相續和合的現行假法必依於真實的界性。經部師在涅槃問題上提出「假名涅槃」說，認為涅槃不是實有，而只是把煩惱的斷滅假以名言稱作涅槃。所謂涅槃假名非實有之說，是指聖者在涅槃中並沒有實體所見，沒有所緣，即沒有一個不變的絕對者（一切有部所說的法性）作為證涅槃的所緣依據，而並不是說不存在涅槃。關於經量部所說聖者證涅槃後生身是否存在的問題，印順法師認為：經部師是純粹的無常論者，涅槃本是在否定煩惱生死之事實上所建立，是聖者內心澄寂的直覺所體證到的境界，待生死不起，一切歸無，當然不會再有涅槃（這其實就是以斷滅緣起世間為無餘涅槃）。²按印順法師的說法，經部師在最終的解脫問題上也是主張斷緣起世間為得涅槃。這是由經部師主張種子、界（十八界）實有，即自性、自相（現實的自性，剎那作用）實有說所導致的必然結論。俄國學者舍爾巴斯基則認為經部師主張神聖世尊的存在，聖者止滅現象的生命證入涅槃後就會獲得不滅的、純淨的身體。³我們在經典中也能找到相關的論述，如《順正理論》就說：「無明所感身滅，餘明所引身複續生」⁴，又說：「阿羅漢身純是無漏」⁵，認為在斷舍有漏身後，阿羅漢可得清淨無漏身。這種觀念顯然與一切有部以止滅剎那作用，即止滅一切生命狀態為最終的涅槃不同（所謂灰身滅智），但是由於主張種子、界（十八界）實有，即自性實有，所以在最終的解脫問題上，仍然是以止滅實有的有漏世間法（現象的實有），獲得實有的無漏智身為最終的涅槃。這仍然是堅持世間與涅槃為二，以斷緣起世間為得涅槃。《順正理論》就說：「由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。」此中所謂“所依身”即是指斷有漏法後所得純淨無漏智身。涅槃狀態中的無漏智身，是脫離了有漏世間的彼岸性的神聖存在者。舍爾巴斯基把一切有部的涅槃稱作物質論的涅槃，而把經部師的涅槃稱作觀念論的涅槃。儘管二者存在觀念上的歧義，卻有著共同的特點，即都是以斷緣起世間為得涅槃，（指最終的解脫狀態，即無餘涅槃）。而這一切都根源於小乘佛教自性（或自相）實有說。

小乘佛教的自性緣起之說是對佛陀緣起論的一種發展，但由於主張自性緣起，也導致在解脫問題上偏離了佛陀注重解脫實踐的現世涅槃的方向。

二、龍樹中觀學的緣起性空說

龍樹認為，小乘佛教並沒有理解佛陀的緣起本義，所以在涅槃的問題上產生了種種錯誤的理解。《中論》釋開篇即曰：

佛欲斷如是等諸邪見（指外道神我，自在天之說），令知佛法故，先於聲聞法中說十二因緣。佛滅度後，五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣五陰十二八界等決定相，不知佛意，但著文字。⁶

² 參見印順《性空學探源》網路版。

³ 【俄】舍爾巴斯基：《大乘佛教》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 70-74 頁

⁴ 《順正理論》，《大正藏》第 29 冊，第 331 頁。

⁵ 《順正理論》，《大正藏》第 29 冊，第 331 頁。

⁶ 《中論觀因緣品》，《佛藏要籍選刊》第 9 冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 1 頁。

這就是說，小乘佛教於佛陀十二緣起支，執自性實有，此是不知佛法本意，妄加臆測，故導致對緣起的錯誤理解。在龍樹看來，所謂實在即是指自身實在，即有自性的事物，是不待緣起，不待他物的存在，“性名為無作，不待異法成”。⁷實在的事物、自性與有為緣起法是不能並存的。龍樹認為，小乘（一切有部）既主張緣起假有，又主張自性實有，這是自找麻煩，必然會出現自相矛盾而說不通的地方。《中論》曰：

眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，雲何有此義。性名為無作，不待異法成。⁸

這就是說，若如小乘所說自性實有，待眾緣出，那麼，自性有既是常法，常法又如何待眾緣出？性的基本定義即是無作法，而待眾緣出是作法，無作法如何成作法？可見，既說緣起又說自性有，是自相矛盾的。

龍樹認為，一切法皆從因緣而生，既是依因待緣，故一切法皆無自性，即不是實在的事物。《中論》曰：「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」⁹青目解釋說：「若法有性相，則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。」¹⁰“性相”，即是指“自性”、“自相”，“自性”、“自相”，即是指具有實在的體性、體相。青目的意思是說，一切法皆從緣生，是相依待他的，故無自性。若實有自性，即不依他待緣。然並不存在不待因緣的法，所以也沒有不空（有自性）的法。自性，即實在的意思。一切法無自性，即是指一切法皆不真實。一切事物由於是相互依持（即因緣法則），所以才是空、不真實的。龍樹的緣起無自性的看法顯然不同於小乘佛教。在小乘看來，緣起假法依於真實自性，正因為諸法自性實有，才依緣起的原則產生各種和合的假相，自性與緣起是相容的。而龍樹中觀學則持相反的看法，認為正因為諸法依緣起，所以才是無自性、非實有的。自性與緣起是不相容的。當然，小乘所講自性實有，是指作為個體的實在物，如色受想行識等。而龍樹所反對的主要是指小乘所執個體的實在物。青目注中說，「是故一切法，無不是空者」，即是指一切個體的存在物不是相待的、無自性的非真實存在。既然一切個體的存在是因緣和合生，沒有真實的自性，所以龍樹稱一切事物畢竟空。《大智度論》曰：

諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。何以故。因緣生法無自性，無自性故，即是畢竟空。¹¹

龍樹提出“八不緣起”說，即一切緣起法皆是“不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出”¹²。這是意在說明，以生、滅、常、斷、一、異、來、去等經驗範疇所指稱的一切緣起事物，都沒有實在自性。沒有實在自性（即性空），說明一切緣起事物皆是虛幻的存在（幻相），並不是說沒有緣起現象。《金剛經》就說：「一

⁷ 《中論·觀有無品》，《佛藏要籍選刊》第9冊，上海古籍出版社1994年版，第19頁。

⁸ 《中論·觀有無品》，《佛藏要籍選刊》第9冊，上海古籍出版社1994年版，第19頁。

⁹ 《中論·觀顛倒品》，《佛藏要籍選刊》第9冊，上海古籍出版社1994年版，第33頁。

¹⁰ 《中論·觀顛倒品》，《佛藏要籍選刊》第9冊，上海古籍出版社1994年版，第33頁。

¹¹ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第581頁。

¹² 《中論·觀因緣品》，《佛藏要籍選刊》第9冊，上海古籍出版社1994年版，第1頁。

切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。《中論》亦說：「眾因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。」¹³

諸緣起事物無自性，是一切緣起事物之本性，也稱法性。《大智度論》曰：

諸法一性無二，一性所謂畢竟空。無二者，無畢竟不畢竟。一法性，即是無性畢竟空。¹⁴

是一法性是亦無性，是無性即是性，是性不起不作。¹⁵

以諸法無性爲法性（緣起法的本性），並不是以空無一切的虛無爲法性，而是指由諸法性空所顯之寂滅狀態爲法性。這就是說，空不是肯定性的表詮而是否定性的遮詮概念。由空否定掉一切緣起法的自性而顯現一寂滅狀態，即是諸法法性。龍樹認爲，空性所顯寂滅法性，是以無作、無起爲其本質規定，是本自如此不待因緣的，而這種寂滅法性也是一種實在：“是空相是一切諸法實體，不因內外有。”

¹⁶在龍樹那裏，寂滅法性實際上等同於宗教意義上的終極實在。

龍樹所說的法性（空性）之自“性”，顯然不同於個別的緣起事物自性。龍樹區分了兩種自“性”（或稱實在性），《大智度論》曰：

自法名諸法自性，自性有二種，一者如世間法地堅性等；二者聖人知如法性實際。¹⁷

第一種自性，是指眾生所執緣起法中個體事物的實在性，如地堅相、水濕相、火熱相、風動相等；第二種自性，則是指否定了個體實在性之後所建構的普遍的實在性（寂滅法性）。¹⁸借用西方哲學術語來說，前者是殊相，後者是共相。龍樹認爲，作爲殊相的個體是虛幻的，而作爲共相的法性則是真實的。個體殊相的虛幻與共相的真實，是密切相關的。個體的虛幻即是空，總一切法的空相，而成爲共相的法性，《大智度論》曰：「法性者，如前說各各法空，空有差品是爲如，同爲一空是爲法性。」¹⁹

然作爲共相的法性，並非如西方哲學中的抽象的共相概念，而是指聖人所證之超越的形上之境（“聖人知如法性實際”）。這種聖人所證共相法性是本來如此的實在之境，並非是因聖智觀後的結果。「有佛無佛諸法性常住」²⁰，「觀時分別說五眾實相，法性如實際，又非空智慧觀故令空，性自爾」。²¹龍樹認爲，寂滅法性並非脫離現象界，一切緣起的事物都體現著寂滅法性。《大智度論》曰：

¹³ 《中論·觀如來品》，《佛藏要籍選刊》第9冊，上海古籍出版社1994年版，第33頁。

¹⁴ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第509頁。

¹⁵ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第509頁。

¹⁶ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第581頁。

¹⁷ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第396頁。

¹⁸ 關於龍樹對小乘自性緣起說的批評和緣起性空的論述，羅翔在其博士論文《龍樹中觀學的自性概念》中，曾作過詳細的論說，但該文對小乘佛教一切有部的自性概念缺少細緻的分析。並且，該文側重於對小乘自性實有說的破斥上，旨在建立中觀學的緣起性空理論，並未指出龍樹中觀學中還有另一種自性概念，即法性（只不過是指宇宙整體大全之自性）的實有。

¹⁹ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第297頁。

²⁰ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第516頁。

²¹ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第396頁。

一切法從本以來，不來不去，無動無發，法性常住故。²²若法性外更有法者，應壞法性，法性外法不可得，是故不壞。菩薩學法性即學一切法，何以故？一切法即是法性。²³

這就是說，法性遍在於宇宙一切緣起事物，一切事物皆具法性，不出法性，一切事物即是法性。寂滅法性含攝了宇宙間的一切諸種事物。

由此可見，龍樹在自性的問題上否定的只是緣起事物個體的實有自性，而並不否認由諸法性空所顯寂滅法性的實在性。寂滅法性是一種宗教意義上的終極實在。對於寂滅法性，不能以普通的有分別的認識心去把握，“非心心數法所量”²⁴，而只能以一種稱作般若的無分別直覺智慧去體證。

龍樹以緣起無自性說消解了小乘佛教的個體自性實有（實可包括一切有部的法性與作用的雙重實有，和經量部剎那作用的性相實有），卻又建構了那涵蓋一切法的寂滅法性的實在。此種寂滅法性實在界，實際上也就是絕對實在、宇宙大全。它同緣起世界恰成存在的兩極，寂滅法性構成絕對的形上實在界，緣起世間則構成相對的現象世間。但絕對界與相對界並不是截然對立的。寂滅法性即是緣起世間之本性，絕對者就在相對法自性空無處顯現。也就是說，絕對界與相對界是相即不二的。

三、大乘佛教生死與涅槃不二說

由於絕對與相對，寂滅法性與緣起世間相即不二，所以在龍樹看來，世人的解脫實踐就不必脫離現象界，而是觀諸法性空即可與絕對合一，從現象世界超升入涅槃境界。這就是說，人們證得涅槃不必脫離世間，而是即世間而出世間，即生死而得涅槃。可見，世間與涅槃是不二的。《中論·觀涅槃品》曰：

涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。²⁵

涅槃與世間不二，體現了龍樹中觀學一元實在觀的思想。按龍樹的說法，寂滅法性是宇宙大全、一元的絕對實在。一切諸法皆具法性，皆不出寂滅法性。被視為大全的宇宙便是絕對的法性，而被視為因緣過程的便是相對的世間。在世間中，事物之間是相待的、有差別的，而在一元的法性界，事物則泯除了一切相待的差別相，一切皆如如、平等不二。如《中論》曰：“受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃。”²⁶

然而世間與涅槃不二是就本質上來說的，對於處在不同層次、不同人生境界的人來說，世間與涅槃還是有差別的。現實世界主要存在著兩類人，一類是處在妄想分別戲論中凡夫，一類是斷除妄想分別戲論的聖人。凡夫處在妄相分別戲論

²² 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 411 頁。

²³ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 689 頁。

²⁴ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 299 頁。

²⁵ 《中論·觀涅槃品》，《佛藏要籍選刊》第 9 冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 36 頁。

²⁶ 《中論·觀涅槃品》，《佛藏要籍選刊》第 9 冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 35 頁。

之中，所以他的人生過程就受制於無明，遵循著十二有支緣起的程式，體現著因果業報的法則而處在生死輪回的人生境界。聖人由於斷除了憶想分別戲論，所以超脫十二有支的緣起程式，擺脫了因果業報的束縛，而獲得自在無礙的解脫境界，也即證得涅槃。如《大智度論》曰：

著心因緣生諸煩惱，煩惱因緣往來生死，生死因緣憂悲苦惱。²⁷

若斷諸憶想分別，滅諸因緣，以無緣智不墮生死中，則得安隱常樂涅槃。

28

若入生死世間的生命，即成凡夫；超升至涅槃境界中的生命，即成聖人（佛、菩薩）。

然而，凡夫所執之生死世間與聖人所證涅槃境界，只是由於凡聖主觀認識上的不同而造成的差別，並不是說存在著兩種不同的境界實體。也就是說，凡、聖所知境的不同只是能知的問題，並不是所知自身有兩種體性的存在。世間與涅槃從體性說是不二的，所知體自身只能是一，即諸法緣起性空所顯之寂滅法性。《大智度論》曰：“聖人於諸法不取相亦不著，是故聖法為真實；凡夫於諸法取相亦著，故以凡夫人法為虛妄”，“凡夫法實性即是聖法”。²⁹

由於凡聖所知境的本質是一體，所以聖人從生死世間躍向涅槃境界，只須破除橫隔於二者之間的自性迷執的薄紙，若能於凡夫於緣起事物的自性迷執中睹見自性空的本相，即可悟入涅槃境界。可見，聖人從生死世間躍向涅槃境界，其實只是指斷除自性迷執，斷舍凡夫迷染的境界而超升到聖者清淨的境界，並不是要斷緣起世間法。而聖人所得清淨的涅槃境界也並非實有所得，而只是由見諸法性空而得其本性（入法性）的結果。如《大智度論》說：“諸法實相常住不動，眾生以無明等煩惱故，於實相中轉異邪曲。諸佛以種種方便說法，破無明等煩惱，令眾生還得實性，如本不異名為如。實性與無明合故變異則不清淨，若除卻無明等，得其真性，是名法性清淨實際，名入法性中。”³⁰

為了說明中觀學的世間與涅槃不二，龍樹往往稱世間法性空即涅槃，或者說法性即涅槃。如：

是空相是一切諸法實相，不因內外，有是空有種種名字，所謂無相無作寂滅涅槃等。³¹

有佛無佛諸法性常空，性空即是涅槃。³²

無為法性者，所謂如、法性、實際、涅槃。³³

其實，性空、法性本身並不就是涅槃，涅槃是指人們擺脫自性戲論後所顯境，或者說是性空、法性的所顯相。聖人破除自性執戲論後，性空、法性得以顯現，才是涅槃。龍樹之所以說性空、法性是涅槃，意在強調：涅槃是於諸法性空、法性

²⁷ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 664 頁。

²⁸ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 289 頁。

²⁹ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 295 頁。

³⁰ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 299 頁。

³¹ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 581 頁。

³² 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 729 頁。

³³ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 606 頁。

處而顯，並不是離開世間法而得涅槃。也正是在此種意義上，龍樹有時稱諸法本具涅槃性，如《大智度論》說：

法性者，法名涅槃，不可壞不可戲論。法性名為本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性，如是一切世間法中皆有涅槃性。³⁴

譬如一切色法皆有空分。諸法中皆有涅槃性，是名法性。³⁵

這是意在說明，聖人證入涅槃境界，不必斷世間法，不必斷現實的此岸世界，而是即具著世間一切法而超升入涅槃界。

四、對小乘涅槃學說之批判

龍樹不離世間而得涅槃的說法是佛教涅槃思想的新觀念，顯然不同於小乘佛教的涅槃觀念。我們知道，龍樹認為涅槃是聖人從現實世界中超升到寂滅法性世界的，與絕對實在合一的境界。在涅槃境界中，一切法皆泯滅了差別而成就了自他一如、平等無二的絕對世界。在龍樹那裏，絕對與相對的關係是統一的，所以得出世間即涅槃的結論。而小乘佛教往往把涅槃看作與現實世界相對的超越世界，割裂了絕對與相對的統一關係，所以就得出了離世間得涅槃的結論。

在涅槃的問題上，小乘佛教顯然是持悲觀主義的人生態度，認為世間皆苦，人若想超脫現實的苦難，唯有徹底地否定人生，否定現實世間，在現實世界之外才能獲得人生的解脫，證得涅槃。龍樹中觀學則相對地來說對人生、對現實多了一層肯定、積極的態度，主張在現實世界之中，只要脫離人生的無明煩惱，體證諸法性空本質，就可實現人生的超越而證得涅槃。在聖人證得涅槃後，現實世界不再是苦海無邊的世間，而被超升為自他一如、平等不二的自在世界。這是一種即世間即出世間的解脫思想，體現了龍樹大乘中觀學涅槃觀念是在一個更高的理論層次上向原始佛教涅槃觀念本質的回歸。

龍樹一方面提出世間即涅槃的觀念，以表明大乘佛教涅槃觀念與小乘佛教涅槃觀念的不同，另一方面又直接對小乘一切有部的涅槃觀念作出批判，這主要體現在他對一切有部涅槃有相（有自性）的指責上。在涅槃問題上，一切有部是主張涅槃有相的，即“妙靜妙離”四相，這與一切有部的法體實有論的主張是一致的。一切有部還認為，人們在禪定的狀態中能以無相三摩地去證見這涅槃四相。³⁶在龍樹看來，一切事物都是無相的（無自性），如果執著於事物有相（有自性），那就是一種戲論。而一切有部認為涅槃有相，恰恰是一種戲論。從涅槃自身的體性來看，它是無相無量的，不可認為它是有相的。《大智度論》就說：“涅槃無

³⁴ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 298 頁。

³⁵ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 299 頁。

³⁶ 一切有部認為，涅槃具有“妙靜妙離”四相，而不同於世間相。一切有部認為，只有無相三摩地才能證見涅槃妙相，所謂無相，並非空無一切相，而是指無世間十相。如《大毗婆沙論》曰：“無相三摩地唯緣滅諦”（《大正藏》第 29 冊，第 539 頁），“所緣故者，謂無相三摩地，此定所緣離十相故，謂離色聲香味觸及女男三有為相。複次，蘊名為相，此定所緣離諸緣相故名無相。”（《大正藏》第 29 冊，第 538 頁）

相無量不可思議，滅諸戲論。”³⁷涅槃是聖人所證自他一如、平等無二的境界，是一種絕對的、無限的自在世界。如果認為涅槃有相，恰恰就會把涅槃當作了相對的、有限的存在。而相對性、有限性，正是眾生世間的特點。可見，小乘一切有部把涅槃看作有相的存在，是對聖人所證絕對的、無限的自在世界的一種誤解。

龍樹還對小乘一切有部認為人們以無相三摩地能緣慮涅槃的說法作了批評。他認為，涅槃作為聖人所證絕對、無限的自在之境，是不能以世間有為心心數法去把握的。世間心心數法，包括小乘所說無相三摩地，都是以能所對待、主客對立為其特點。儘管人們的認知能力、水準存在著高下之分，但世間心心數法一律都是相對的有為法。既然如此，人們以心心數法去緣慮物件，必然落入能所、主客相對的認識關係中，能與所、主與客都同時成為相對的、有限存在。而相對的、有限的存在，就意味著是虛幻的存在。因為一切相對、有限的存在都無有自性，無自性就不是真實的。這樣說來，小乘一切有部認為心心數法能把握涅槃的說法，無疑是錯誤的。因為，如果認為涅槃是心心數法所緣物件，那麼涅槃就成了相對的、有限的存在，也就成了虛假的存在，而這就違背了涅槃是指稱聖者所證絕對的、無限的自在之境的意義。³⁸

但龍樹也並非完全否定小乘一切有部涅槃之說，而是將小乘涅槃說當作接引眾生的權教方便法門。在《大智度論》中，龍樹就常常論及小乘佛教的有餘涅槃、無餘涅槃。如：

有涅槃是第一無上法，是有二種：一者有餘涅槃，二無餘涅槃。愛等諸煩惱斷，是名有餘涅槃。聖人今世所受五眾心更不復受，是名無餘涅槃。³⁹
所謂新發意菩薩，於過去十方無量阿僧劫世界中，諸佛斷道者，斷生死道入無餘涅槃。諸戲論斷故，言滅諸戲論。以空空等三昧，舍八聖道分故言道盡。五眾能生苦惱故，是重擔五眾。有二種舍：一者有餘涅槃，舍五眾因緣諸煩惱；二者無餘涅槃，舍五眾果。⁴⁰

但龍樹同時強調，當大乘說有餘涅槃與無餘涅槃時，只是為了破凡夫對世間法、三界結業生身的執著，並不是將有餘涅槃與無餘涅槃執為實有。或者說，大乘只是在世間相對的層次上說有餘、無餘涅槃，並不是在超世間絕對的層次上說涅槃。如果把有餘、無餘涅槃執著為絕對層次上的涅槃，則是一種戲論。這就如

³⁷ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 643 頁。

³⁸ 關於心心數法與所緣的相待關係的論述，《大智度論》有言曰：“是淨甚深者，淨有二種，一者智慧淨；二者所緣法淨。此二事相待，離知淨無緣淨。所以者何？一切心心數法從緣生。若無緣則智不生。譬如無薪火無所燃，以有智故知緣為淨。無智則不知緣淨。此中智淨緣淨相待世間常法。是中說離知離緣，諸法實相本自清淨，為心心數法所緣則污染不清淨。”（《大正藏》第 25 冊，第 507 頁。）這就是說，聖人入涅槃，是不分能所的。在涅槃境界中，一切皆平等不二，能所也平等不二。此方可謂清淨涅槃境界。若為心心數法所緣，則成世間相待常法，而成不清淨之戲論。在這裏，龍樹是以染汙與清淨來表達世間法的不真實與出世間法的真實性的。另，關於龍樹對小乘心心數法能緣慮涅槃的批判，《大智度論》曰：“佛說一切有為生法，皆是魔網虛誑不實，若緣涅槃心心數法是實，則失有為虛誑相。若不實不能見涅槃。是故言涅槃有相可緣，是事不爾。”（《大正藏》第 25 冊，第 643 頁。）

³⁹ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 288 頁。

⁴⁰ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 491 頁。

同佛說無常，只是爲了斷除凡夫世間常見，而並非以無常爲實說。⁴¹

龍樹演說有餘涅槃與無餘涅槃的目的在於，先引導凡夫眾生知諸法無常、苦、空、無我的道理而追求小乘涅槃，待眾生根機已熟，再施以大乘性空實相涅槃之教說。由此可見，小乘的有餘涅槃與無餘涅槃之說只是引導眾生接受大乘諸法性空即涅槃說的方便法門。龍樹結合二諦說來討論大乘涅槃與小乘涅槃的關係。《大智度論》曰：

世間法言說故可分別。第一義法無分別。何以故？第一義中語言道斷，以一切心行所行斷故。但以諸聖人結使斷故說有後際。後際者，所謂無餘涅槃。⁴²

這就是說，無餘涅槃（也包括有餘涅槃）是就聖人在修證過程中斷煩惱結使而安立，是世間相待法中的方便言說（即世俗諦），並不是就出世間第一義諦來說的。在龍樹那裏，涅槃最本質的規定，即是諸法畢竟空而顯實相涅槃。龍樹說：“以是智慧斷一切結使煩惱入無餘涅槃，是世俗法非第一實義。何以故？空中無有滅亦無使滅者，諸法畢竟空即是涅槃。”⁴³龍樹認爲，只有第一義諦畢竟空涅槃，才是具有終極意義的出世間實在，一切世俗諦上安立的佛之方便說教，包括有餘涅槃、無餘涅槃，都是相對、有限的世間法，沒有自性，不是真實的存在。

實際上，龍樹所說的世俗諦上的有餘涅槃、無餘涅槃，已不完全是小乘一切有部意義上的有餘、無餘涅槃。它們更多的時候是指人們在通向絕對實在的過程中所獲得的不同的解脫階段（果位）。《中論》就說，聖人見諸法實相畢竟空，諸戲論滅，就是有餘涅槃；⁴⁴而《大智度論》也說，諸佛聖賢入空無相無作三解脫門（三者皆以觀諸法性空），得一切法實性（法性），就是無餘涅槃。⁴⁵但是即便如此，也只是世間法中的方便言說，不能執之爲實有。龍樹說：“聖人雖得諸功德入無餘涅槃故不以爲得。”⁴⁶若人們不執之爲實有，不以之爲得，則“說法者隨是法故無咎”⁴⁷。

對於經量部的涅槃學說，龍樹未作出明確的批判。這或許是因爲他的大乘中觀學直接面對來自於小乘一切有部的論戰，他的中觀學理論又是直接建立在對一切有部哲學觀念的破除基礎上。但是，這並不意味著龍樹就同意經量部關於涅槃

⁴¹ 如《大智度論》曰：“凡夫人生邪見故，謂世是是常，爲滅除是常見，故說無常。不爲無常爲實故說。復次，佛未出世，凡夫人但用世俗道遮諸煩惱，今欲拔諸煩惱根本故說無常。”（《大正藏》第 25 冊，第 229 頁）又曰：“是故佛說欲離憂苦莫觀常相，是無常破常顛倒故，不爲著無常故說。”（《大正藏》第 25 冊，第 663 頁。）

⁴² 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 649 頁。

⁴³ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 693 頁。

⁴⁴ 《中觀論釋·觀法品》曰：“問曰：有餘涅槃雲何？答曰：諸煩惱及業滅故，諸受亦滅，名心得解脫，是諸煩惱皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生，得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名有餘涅槃，實相法如是。”（《佛藏要籍選刊》第九冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 24 頁。）

⁴⁵ 《大智度論》曰：“諸佛聖賢入三解脫門，得一切法實性，所謂無餘涅槃。說法者隨是法故無咎。”（《大正藏》第 25 冊，第 687 頁。）

⁴⁶ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 296 頁。

⁴⁷ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 687 頁。

的說法。如前文所說，龍樹是以聖得證世間法性空，與寂滅法性合一為得涅槃。也就是說，聖者得證涅槃不斷緣起世間。而由於經量部主張自性實有（種子、界等剎那作用的實有，也可稱作性，或相的實有，經部師是依作用真實成立自相、自性說），儘管經量部內部存在虛無論涅槃和觀念論涅槃的分歧，但同樣都會得出斷實有的緣起世間（斷實有的現象）為得涅槃的說法（所謂煩惱斷滅假名涅槃）。實際上，當龍樹以緣起性空的理論來建構他的涅槃學說時，已明白無誤地否定了經量部建立在剎那性相實有理論基礎上的斷世間得涅槃的說法。

五、般若中道智慧與涅槃境界的開顯

龍樹認為，最終解脫境界（涅槃）是一種絕對無待的不思議境界，是“不生不滅不出不入不垢不淨，非有非無非常非無常，常寂滅相，心識觀滅，語言道斷，非法非非法等相。”⁴⁸人們顯然不能以能所對待的認識心來緣慮涅槃，而只能通過一種無分別的智慧，即般若智，才能契入絕對實在（寂滅法性），證得涅槃。世間以能所對待為特點的認識，是一種概念性的認識方式。在世人看來，概念都指向經驗事實，也即是說，概念與經驗事實有著一一對應的關係。而經驗事實無疑又是有限的、相對性的存在，所以概念性的認識也落入有限的、相對性的範疇，它顯然不能用以契入絕對實在，通向涅槃。龍樹認為，世間人之所以不能證得涅槃，就是因為被概念性的認識所操縱，故導致生命世界落入相對性的生死輪回。若超脫概念性的認知，則能獲得非概念性直覺智慧，即般若。⁴⁹般若智是無所執著的直覺智慧，（“於一切法不著故，應具足般若波羅蜜”），人們能藉由這種直覺智慧契入絕對實在（寂滅法性），證得涅槃。

龍樹稱這種對涅槃的證悟，謂“不住四句而證實際”，這也即是“心行路絕，言語道斷”的涅槃境界。所以，聖人證入涅槃，除了無執著的般若智，再也沒有任何世間認知的存在。這種涅槃境界，也可稱作般若波羅蜜。如《大智度論》說：“此涅槃相，即是般若波羅蜜，是故不應有心心數法。”⁵⁰“涅槃無相無量不可思議，滅諸戲論。此涅槃相，即是般若波羅蜜。”⁵¹

聖人雖藉般若波羅蜜證入涅槃，然而也並非有所得。聖人得涅槃不過是契入了諸法畢竟空的本性而已。龍樹說：“有所得故世間顛倒，無所得故即是涅槃。”⁵²這表明，聖人以般若智契入絕對證得涅槃，是不離世間相對法的。在般若直覺境界中，世間的一切事物都泯滅了相對性的定性存在而超升到無分別的、自他一如、平等不二的涅槃世界。甚至是般若相自身也不可執為實有，因為一旦有定相執著，就會脫離無分別的涅槃界而墮入相對性的生死世間。如《大智度論》說：

⁴⁸ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第496頁。

⁴⁹ 《大智度論》曰：“般若波羅蜜亦如是，能破一切語言戲論，亦不有所破。”（《大正藏》第25冊，第139頁。）

⁵⁰ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第643頁。

⁵¹ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第663頁。

⁵² 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第645頁。

“如是菩薩觀一切法非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我非無我，非生滅非不生滅，如是住甚深般若波羅蜜中，於般若波羅蜜相亦不取，是名不住法住。若取般若波羅蜜相，是為住法住。”⁵³

龍樹稱般若觀涅槃的方法為中道，即不偏於世間相對法的任何一邊，如生與滅，斷與常，苦與樂，我與非我等。如《大智度論》說：“復次，常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復常無常苦樂空實我無我等亦如是。色法是一邊，無色法是一邊，可見法不可見法，有對無對，有為無為有漏無漏，世間出世間等諸二法亦如是。復次，無明是一邊無盡是一邊，乃至老死是一邊，老死儘是一邊，諸法有是一邊諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊，佛是一邊菩提是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。略說內六情是一邊，外六塵是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。如是等二門廣說無量般若波羅蜜。”⁵⁴

但是，般若中道的觀法並不意味著取兩邊之中點，否則的話就屬於世間法。龍樹中道般若的含義，是要根本超越世間相對性的存在、相對性的意識，而站在一個更高的、超越的立場來看待世間相對性的事物。只有這樣才能擺脫現象世界有限性、相對性的束縛，超升到無限的、絕對的涅槃境界。中觀般若作為一種超越的立場，並不意味著否定世間相對法。而是於世間相對法中去除自性實有的執著，即可獲得超越的觀法。比如《中論》的八不緣起偈，所謂“不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去”，也就是以中道的觀法，破除對生滅、斷常、一異、來去等世間法自性實有的執著，當下即可超升至涅槃境界。同樣的立場也體現在龍樹對佛教因果關係的論述，龍樹在《中論》中不厭其煩地破世間的因果關係，但他並非完全否定佛教因果論，而只是批評小乘一切有部建立在自性實有基礎之上的因果論。他認為，如果象一切有部所說的那樣，事物實有自性，那麼就會導致一系列的邏輯上的矛盾，最終導致自我否定了因果律存在的可能性。龍樹認為，這種自我顛覆式的因果理論，其錯誤的根源在於一切有部對事物自性實有的執著。龍樹指出，只有破除自性實有的執著，才能成立因果律。這種去除自性實有的因果律，正是龍樹中觀學所說的站在超越的立場來看的世間因果關係。這樣一來，受因果律支配的世間法得以保留，而聖人也就在這沒有自性的世間因果關係中，實現了人生的超越，達至涅槃。顯然，龍樹以般若中道觀法所得，是一種精神世界、人生境界的超越，它是不離世間的。

龍樹還結合緣起與性空的關係來談般若中道的觀法。《中論》有著關於中道的著名的論頌：“眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。”“眾因緣生法”，即是指世間相對法；世間相對法，自性本空，所以“我說即是空”；但只說空還不夠，世間相對法雖無自性，但並不是空無一切，而是有假名的存在，所以說“亦為是假名”；所謂“中道”，即是指既不著有（實有），也不著空（虛

⁵³ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第139頁。

⁵⁴ 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第370頁。

無的空)。⁵⁵其實，此處所說龍樹中道的觀法，無非在強調既不能執諸法實有自性，也不能執空有自性，因為一切法皆無自性。般若中道觀法的實質，其實就是觀諸法畢竟空。但此畢竟空不是斷滅一切的虛無空，它只是一種去除自性戲論的觀法空，不是世間相對法意義上的空。從本質上說，它是指不斷世間假名有的直覺的體悟、超越的觀法。利用這種直覺的、超越的空觀，只要破除一切自性的執著，就能於假名的世間當體超升到自在無礙的涅槃境界。

六、中觀學的無住涅槃說

大、小乘佛教都是以證涅槃為最終的目標。在龍樹看來，大、小乘也都是契入性空實相為得涅槃，只是由於認識上的不同導致了對涅槃的證得有深淺上的差異。⁵⁶大乘所得無量，而小乘所得則有量。龍樹認為，這只是由於智慧的深淺不同造成的，並不是涅槃自身有量。《大智度論》就說：“問：涅槃是無量，何以言二乘所得有量？答曰：言智慧有分有量，不說諸法法性有量。”⁵⁷

在龍樹看來，大、小乘對實相的看法都是指空性。但由於智慧有深淺不同而導致對空性的認識也不一樣。小乘佛徒不具般若中道觀空智而只具有以能所對待為特點的知性之知，所以只知諸法無常空而不知諸法自性空。大乘菩薩具般若中道觀空智，所以能知一切法自性空，空也複空，於空有二邊俱不執著。這才導致大、小乘聖人對實相的認識不同，也直接導致所證涅槃的不同。具體來說，小乘執著空相為實有自性（即以無常為空，此處無常當指斷滅之義），所以唯求斷滅世間，灰身滅智入無餘涅槃。大乘菩薩則於空有二邊俱不著相，能於生死世間當下悟入空性，證得涅槃。小乘所謂入無餘涅槃，實是只自度不度他。大乘中觀學則主張不離世間證得涅槃而又不取涅槃相，能返回世間度脫眾生，所以是既自度又度他，體現了大乘菩薩道的慈悲利他的普世主義精神。《大智度論》對大、小乘所具有的不同解脫智慧作了明確的區分說：“菩薩智慧勝聲聞辟支佛，一者以空知一切法空，亦不見是空。空以不空，等一不異。二者以此智慧為欲度脫一切眾生令得涅槃。聲聞辟支佛智慧但觀諸法空，不能觀世間涅槃為一。譬如人出獄，有但穿牆而出自脫者，有破獄壞鎖既自脫身兼濟眾人者。”⁵⁸

大乘聖人以般若中道智所得涅槃，又可稱作無住的涅槃。無住的涅槃，可以從兩個方面來理解，一是從性空實相上來看，二是從度脫眾生的行為上來看。

首先，從性空實相上來看，世間本性是空，涅槃本性也是空，世間與涅槃從

⁵⁵ 關於對“中道”頌的具體闡釋，參見呂徵：《呂徵佛學論著選集》，齊魯書社 1991 年版，第 2068 頁。

⁵⁶ 龍樹在《中論》就區分了三種實相，以表明大小乘對涅槃的證悟有深淺之別。論曰：“佛說實相有三種。若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法；若生大悲，發無上心，名為大乘；若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智，若佛度眾生已，入無餘涅槃，遣法滅盡，銜世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林遠離憤鬧得道，名辟支佛。”（《佛藏要籍選刊》第 9 冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 25 頁。）

⁵⁷ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 670 頁。

⁵⁸ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 320 頁。

空的本性上，也即從絕對角度來看是不二的。大乘聖者以般若中道智於世間相對法中破除自性戲論（觀空），當下就可於相對世界超升至絕對的涅槃境界。在涅槃境界中，一切皆是自他一如、平等不二的。由此，世間與涅槃也平等不二。這是聖人以不著空有二邊的中道智觀諸法性空的結果。相對於小乘著空相而取證空相涅槃來說，大乘聖者所證境界意義上的涅槃，可稱作無所證的涅槃，或者叫無住的涅槃。如《大智度論》說：“問：雲何菩薩得是道法而不取涅槃證？佛答：菩薩觀色等一切法空，是菩薩以深入禪定心，不可亂得智慧力故，不見是空法，以不見故無所證。”⁵⁹龍樹還打比方來說明大、小乘得涅槃的差別，他說，就好象用手來捉蒼草，若快速捉之則不傷手，若慢捉則容易傷手。大乘聖者以中道智觀空，知空也空，不取涅槃相，如快速捉草而不傷手。而小乘聖者由於不具中道智，只知于無常滅而觀空，所以取空相涅槃證，不能成就佛法正果，就如慢速捉草而傷了手。⁶⁰

在龍樹那裏，大乘菩薩無住涅槃的另外一層含義是指，菩薩所證涅槃，是在從事現實的道德、宗教的實踐活動中展開的，對涅槃超越的體證，是在動態的過程中進行的，而不是靜態的存在。這說明，龍樹的涅槃概念是一個實踐性的概念，而不是抽象的理論性概念。既然世間本來性空，以空為實相，而這實相又是涅槃的內容，所以世間與涅槃是一回事。菩薩的目標，就在於將世間的涅槃性體現出來，也就是說在現實的世間將涅槃境界全幅地展現出來。菩薩不能以為證得性空就可以停止下來，因為現實世間是無盡的，菩薩證性空得涅槃的過程也是無盡的。他要在不斷地進行現實世間的宗教道德實踐的活動中，將超越的存在意義不斷地展現出來。也就是說，涅槃境界的呈現，世間的超越的存在價值、意義的實現，要在菩薩不停止的實踐活動中而實現。這顯然不同於小乘聖人取空相入涅槃的靜止的解脫行為。相對於小乘取靜態的解脫狀態為涅槃，大乘菩薩在動態的實踐活動中所證的涅槃境界，可稱作無住的涅槃。

其次，從度脫眾生的慈悲行上來看無住涅槃。大乘菩薩的理想目標是成佛，這就需要菩薩踐行普度眾生的菩提誓願，集諸功德教化眾生共入涅槃，在此之前，菩薩是不能停下來，這也就有了菩薩的無住的境界。

我們可以從菩薩修習“福業”的宗教解脫論的角度，對此作出解釋。我們知道，佛教是一種追求解脫的宗教，但是，與一般的宗教完全以信仰為基礎不同，佛教的解脫，除信仰外，還可靠智慧來獲得。這其中蘊含著豐富的哲學形上學思辨的色彩。但是，我們絕不能無限誇大佛教形上學在整個佛教體系中的地位，事實上，形而上的部分只佔據了次要的地位。在佛教的僧人們的眼中，最重要的是獲得解脫。而解脫的實用目的，仍是佛教最關心的問題。哲學之所以有價值，只是因為它對於解脫有益，為解脫服務。這好象中世紀的經院哲學之存在價值，無非是充當了基督信仰的奴僕。同樣，龍樹雖然注重智慧的解脫，主張在現實的人

⁵⁹ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 593 頁。

⁶⁰ 如《大智度論》曰：“深入空故能不作證。具足者即是深入。譬如執蒼草捉緩則傷手，若急捉則無傷。菩薩亦如是，深入空故知空亦空，涅槃亦空故無所證。”（《大正藏》第 25 冊，第 593 頁。）

生實踐活動中實現人生境界的超升。但是，龍樹絕不否定傳統佛教中業報輪回的信仰。事實上，當聖人將現實的世間完全顯現為涅槃境界之時，他不僅在人生境界上實現了完全的超越，而且他同時也消除了無明業力的影響，脫離了生死輪回的束縛。這時，他才可以稱作佛。所謂佛就是能於一切法獲得解脫自在者。事實上，菩薩並不就是佛，菩薩雖獲得般若正智，但其生命結構未完全得以淨化，他仍有微細無明，其善行功德也不夠完善。而佛則不僅斷盡一切無明煩惱，而且具足無量功德。就生命結構來說，佛是完全淨化的生命結構，他不再受業力的影響。就智慧來說，佛得一切種智，於一切法獲得自在解脫，將一切世間法超升到涅槃界。而這些方面，菩薩做得是遠遠不夠的。所以菩薩仍須不斷進行世間的宗教實踐，以消除自身無明業力的影響，淨化自身的生命結構。但大乘菩薩在進行自我實修的同時，也積極地幫助他人進行解脫的實踐，這主要表現為菩薩以種種方便示現的方式，入四方度脫眾生（此即菩薩的慈悲願行）。⁶¹在這種種道德的、宗教的實踐活動中，菩薩積累著善根福德，以便在未來的某一時刻，積聚足夠的功德而完成生命淨化過程，如願成佛而於一切法得自在解脫。在這之前，菩薩是不能停下來的，一停下來，他的功德業行的積累過程，他的生命結構的淨化，就此中止而不能成佛。於是，就有了大乘菩薩的無住的境界。龍樹在《大智論》中以射箭比喻對菩薩無住的境界作了說明：“又為明瞭故說善射譬喻，如人善於射術，弓是菩薩禪定，箭是智慧，虛空是三解脫門，地是涅槃。是菩薩以智慧箭射三解脫門虛空，更以方便力故，以後箭射前箭，不令墮涅槃地，未具足十力等佛事故終不取證”，“若我得佛事具足，是時當取證。”⁶²龍樹還批評小乘聖人對涅槃的追求是自利的，他們註定不會取得多大的成就，小乘的理想不過是大乘佛教解脫之旅途中的一站，根本達不到最終的覺悟解脫。而大乘佛教的理想是成佛，這是一個據說要經過三大阿僧祇劫才有可能實現的理想。只要成佛的理想未能實現，大乘菩薩就不會停下來。

七、佛身與涅槃

大乘佛教的理想是成佛，這被認為是大乘區別於小乘的主要特徵之一。然而，佛身的體性如何，成佛是否意味著生命的永恆不死？解決這些問題，是理解龍樹中觀學解脫實踐終極問題的關鍵。

龍樹在其《大智度論》中多處提到了兩種佛身。如：“佛有二種身，一者法

⁶¹ 這主要表現為兩種方便形式：一種是七地以前的生身菩薩，能入禪定現神通而變身四方利益眾生；一種是七地以上的法性生身菩薩，能隨意變身無數，度脫眾生。此如《大智度論》卷九十六曰：“生身菩薩，得諸法實相及禪定神通力故，欲度眾是城中眾生，如餘菩薩利根故能入禪定，亦能入欲界法，為攝眾生故受五欲而不失禪定。如人避熱故在泥中臥，還洗則如故。……是菩薩是法性生身，為度眾香城故變化而度。”（《大正藏》第 25 冊，第 736 頁。）所謂菩薩生身與法性生身的區別在於，生身是指結業生身，而法性生身，是指舍結業生身所得無漏白淨法生身。前者是依禪定神通變身，後者則隨意變身無數。

⁶² 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 594 頁。

性身，二者父母生身。”⁶³“佛身有二種，一神通變化身；二父母生身。”⁶⁴“佛身有二種，一者真身，二者化身。”⁶⁵“佛有二種身，一者法性生身，二者隨世間身。”⁶⁶“有二種佛，一者法性生身佛，二者隨眾生優劣現化佛。”⁶⁷

其中，法性身、神通變化身、真身、法性生身等，皆是含義相同的概念（只是在細節方面稍有不同）。而父母生身、化身、隨世間身、隨眾生優劣現化佛等，也皆是同一所指，是指法性身為度眾生而方便示現的應化身，也即是隨眾生業力所造而現的化身。

關於法性生身（以法性生身作為第一種身的統稱）的性質，龍樹認為他遍在於宇宙之中，無邊無際，具有莊嚴、微妙的色相，無限的自在神通，能變現無量無數佛身，放無量光明說無量佛法。《大智度論》曰：“是法性身滿十方虛空無量無邊，色像端正相好莊嚴，無量光明無量音聲，聽法眾亦滿虛空。亦常出種種名號，種種生處種種方便度眾生，常度一切無須臾息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。”⁶⁸

佛之法性生身，實際上是菩薩結過曆劫修習，積聚了足夠的善根智慧功德而導致的完全淨化的生命形式。由於完全斷滅了無明業力的影響，所以法性生身佛能於一切法獲得自在，隨意作神通變現，遍於一切法而無礙。這是一種特殊的生命存在形式，他不是世人所能見到的三界色心之身，因為他已經斷除了成為三界輪回之身的可能。他是非色非心的，但又不等於虛空。有鑒於佛教對生命結構的複雜認識，我們勿寧推定佛的法性生身是一種完全清淨無染的微妙的色心存在形式。龍樹說他“色相端正相好莊嚴”，顯然不是三界色心之相，而是唯佛及入七地菩薩才能睹見妙相色心身。⁶⁹法性生身所具有的一切妙色相狀以及無量光明神通變化，其實都出自一切種智。此如《大智度論》所說：“諸佛得是身三十二相，八十隨形好及無量光明神通變化，皆是般若波羅蜜力。”⁷⁰

可見，佛之法性生身遍在於宇宙一切法，其形象是非常微妙、莊嚴的，顯然不同於三界結業生身形像。其差別在於，三界結業生身相由凡夫憶想分別所生，而出三界之佛生身相則是佛的一切種智（般若無礙智）所顯現的清淨微妙的色心相，是由聖者長期積聚的無漏清淨白業積聚而成，這說明佛的法性生身是一種完全淨化的生命形式，它不同於三界中的任何結業生身。三界中也有善惡業、福德果報。但三界中的福報之身，顯然與惡報之身相對，仍是輪回世界的生死業相。

⁶³ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 121 頁。

⁶⁴ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 131 頁。

⁶⁵ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 278 頁。

⁶⁶ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 303 頁。

⁶⁷ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 313 頁。

⁶⁸ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 121 頁。相關的說法還有：“佛以神通力變身無數，遍至十方一乘世界說法。”（《大正藏》第 25 冊，第 308 頁。）“佛以神力舉身毛孔放無量光明，一一光上皆有寶華，一一華上皆有坐佛，一一諸佛各說妙法以度眾生。”（由上，第 314 頁。）

⁶⁹ 龍樹認為，佛之法性生身，唯有佛與入七地得法性生身的菩薩能見，不是凡夫眾生及未得法性生身菩薩所能見。《大智度論》就說：“此眾亦是法性身，非生死人所是見也。”（《大正藏》第 25 冊，第 121 頁。）

⁷⁰ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 475 頁。

而無漏的清淨佛身則是無分別的、非相待的業身，是體現性空實相的清淨業相，⁷¹實際上無相之相，相而無相。由無漏清淨業所成就的佛身，即是遍在於宇宙的法性生身。

所謂化身，就是指佛法性生身為度眾生，隨眾生業力所變之身。法性身佛變身無數遍于宇宙而常說法，但眾生由於無明煩惱的遮蓋而不能得見法性生身。但佛不舍眾生，隨眾生業因緣而隨機應現。實際上，眾生所見佛身，主要是由眾生自身業力所造，《大智度論》曰：“（化身佛）若長若短若干種色，隨眾生先世業因緣所見。”⁷²應化身是隨眾生不同的業力而現，故有種種的不同，而法性生身所現之無量佛（相而無相）則無有異。佛所得清淨法性生身，本是無相之相，（正因為是無相之相，所以稱之為出三界清淨相），而凡夫見之則各隨其業而成有定性如來相。這是眾生的各自業力所造的結果，並不是佛本來有此種種定相。

實際上，佛法性生身及佛應化身都是指主體位格上的現實的佛身。其中，法性生身佛是聖人所得完全淨化的生命形式，不受任何三界無明業力的束縛，他是證入涅槃的實際受用者。法性身佛按後來大乘佛教的說法，當稱作“受用身”。這是現實中的佛存在的狀態，在此狀態中，佛享受他在做菩薩時所得到的功德。我們不可死板地理解，佛在得正覺後便對世間沒興趣。事實上，出於慈悲，他的受身仍然住於有為的世間。⁷³法性身佛雖然是無所不在、無所不能的生命體，但仍屬因緣法，他是由菩薩的無量功德因緣而生。《大智度論》就明確表示說：“諸佛身亦如是，從無量功德因緣生，不從一因一緣一功德生，亦不無因緣有，從緣和合故有。”⁷⁴“佛身亦爾，從初發心所種善根功德，皆是佛身相好因緣，佛身亦不自在皆屬本因緣，業果報故生。”⁷⁵既然是果報因緣法，那麼很顯然佛身也是有為法，必歸無常散壞。雖然佛身壽命長久，但終歸磨滅。這正如《大智度論》所說：“雖久住性是有為法故，必歸無常，散壞則無身。譬如善射之人，仰射虛空箭去雖遠必當墮地。諸佛身亦如是，雖相好光明福成就名稱無量，度人無限，亦歸磨滅。”⁷⁶

但在龍樹中觀學體系中，還有另外一重意義上的佛法身。龍樹在《大智度論》中就說：“觀諸法空是為見佛法身”，“此中佛自說：見法身者，是為見佛。法身者，不可得法空。不可得法空者，諸因緣邊生，法無自有性”。⁷⁷這其實是以性空、如性為法身。法者，即是指一切性空之法。身者，即是聚積之義，聚積諸

⁷¹ 如《大智度論》曰：“無漏法雖清淨無垢，以空無相無作故，無所分別，不得言白。黑白是相待法。此中無相待故不得言白。復次，無漏業能滅一切，諸觀中分別故有黑白。此中無觀故無白。”（《大正藏》第 25 冊，第 720 頁。）

⁷² 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 418 頁。

⁷³ 英國的學者凱思在其名著《印度和錫蘭的佛教哲學》一書中對大乘佛教的受身就有中肯的論述，他說：“佛是離生死而不入涅槃的，他仍然有心和有身的活動，但他已經不再造汗穢的業行，他是超越有為法的。儘管他憑智慧而達到涅槃地，但出於慈悲，他的受身仍然住於有為的世間。”（《印度和錫蘭的佛教哲學》，上海古籍出版社 2004 年版，第 258 頁。）

⁷⁴ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 661 頁。

⁷⁵ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 663 頁。

⁷⁶ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 663 頁。

⁷⁷ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 418 頁。

法而成身。法身，即是指聚集一切性空之法為身。以性空為法身是實際上是就宇宙整體而為法身。龍樹認為，一切相對的個體事物都沒有自性，是虛假的，而只有總一切性空之法（整體）才是絕對的實在。而絕對的實在並不在相對事物之外，由見諸相對法無自性即顯現絕對的總體的實在。這可稱作如性、實相。龍樹即把由性空所顯宇宙的如性、實相，稱作法身。這是將宇宙絕對的如性、實相加以人格化的表達的結果。龍樹認為，只有證得如性、實相，才能契入絕對，證得涅槃而成佛。在此，如性、實相，成為眾生成佛的本體性根據。這也是龍樹將如性、實相稱作法身真佛的根本原因。

這裏有必要交待龍樹中觀學中“法身”與“法性生身”概念的區別。當龍樹用“法身”概念時，一般是指如性、實相，當他用“法性生身”，或“法性身”時，一般是指由無量功德緣生的佛身（受用身）。龍樹有時對這兩個概念不作區別而將混為一談。但就龍樹整個佛身理論來看，這兩上概念還是有差別的。後來在中國傳播龍樹中觀學的鳩摩羅什在《鳩摩羅什法師大義》一書中，就把法身區分為兩種：一是“妙行生身”，一是“法身實相”。這顯然與龍樹的“法性生身”與“法身”的概念相應。

龍樹認為，一切現實中的佛身，包括法性生身佛與應化身都是因緣有為法，緣和故有，緣散故滅，所以於現實中求佛之定相不可得。《大智度論》曰：“是五眾非如來，離五眾非如來，五眾不在如來中，如來亦不在五眾。”⁷⁸現實中的如來無定性，因無定性，所以能顯示絕對的法身真佛。《大智度論》曰：“一切法從和合生，無有自性故，無有定法，名為佛。”⁷⁹顯然，在龍樹看來，一切現實的佛身都是不真實的，無常壞滅的。只有唯一的性空實相法身才是不生不滅、如如不動的真佛。

龍樹認為，正因為現實中的如來定性不可得（性空），而世間法定性亦不可得（性空），所以如來性與世間性不二。《中論》曰：“如來所有性，即是世間性。如來無有性，世間亦無性。”⁸⁰這就是說，現實中的如來相與世間一切法相，都是沒有自性，而無自性即如性、實相，當體就是真佛法身。由此，世間一切相，包括凡夫相、須陀洹，乃至菩薩相、佛相等等都平等不二，是一切法平等中皆不可得。所謂“一切法皆不合不散無色無形，無對一相所謂無相。”⁸¹所有的世間法在相對的層次上有差別，而在絕對的層次則沒有差別。或者說，作為相對的個體的法是有差別的，而作為總一切性空法的整體則沒有差別。在龍樹看來，成佛的理想，就在於斷除世間的一切自性戲論相，破除一切無明煩惱而直觀如來法身，超然於一切分別決定相之上，在形而上的宗教境界之中獲得無限的生命價值和意義。

從超越的立場來看世間，一切皆是平等不二。現實的佛身入滅，或入滅，都是沒有定相的，無所謂滅與不滅，滅與不滅平等不二，一相而無相。《中論·觀

⁷⁸ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 454 頁。

⁷⁹ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 491 頁。

⁸⁰ 《中論·觀如來品》，《佛藏要籍選刊》第九冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 31 頁。

⁸¹ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 721 頁。

涅槃品》曰：“如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。”⁸²這就是說，如來無定性，自性是空，所以滅非實滅，顯示實相。而現在如來不滅，自性亦空，非實不滅，顯示實相。總之，如來滅與不滅皆無自性，都是唯一真實的法身佛（實相）的體現。對於如如不動、唯一的真佛法身來說，無所謂滅與不滅。換句話說，對唯一的真佛法身來說，不存在壽命無壽命的問題，壽命與無壽命平等不二，如《華嚴經》就說：“如來非壽命非無壽命”。龍樹成佛的理想，在於直觀宇宙實相，證得超越的涅槃之境，擺脫一切世間生死煩惱的束縛，而不在於成就壽命長遠的定性佛相。從本質上說，龍樹所說的成佛，意味著獲得一種超越的人生意義，將人的現實生命從形而下的分別世間，超升到形而上的無分別之境。

可見，龍樹說佛化緣已盡而入滅度（指法性身佛），滅的是無自性的緣起身，而如來真佛法身則如如不動、不生不滅（“如來是不生不滅法”⁸³）。小乘佛教一切有部也講佛入滅度，但由於不懂得緣起性空的道理，執佛有定性相，所以主張佛入滅是實入滅度。龍樹中觀學雖也講佛滅度，但由於佛無自性，本性是空，所以佛入滅度實無滅度（滅度也實無自性）。

龍樹關於如來法性生身的思想，實受到大眾部關於神聖世尊思想的影響，與經量部的入涅槃之神聖性世尊思想也有相通之處。《異部宗輪論》記載了大眾部的如來世尊具有這些特徵：如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，一切如來無有漏法，諸佛壽量無有邊際等等。⁸⁴舍爾巴斯基在《大乘佛教》一書中論證了經量部關於聖者涅槃後的存在狀態：“尚有一種精微難言的意識存在於涅槃之後。”⁸⁵龍樹一方面繼承了關於神聖世尊的思想，另一方面又著重從緣起性空的角度論述了神聖如來世尊也是因緣法，其性本空，不是實有，這就與小乘佛教建立在法的實有基礎上的神聖如來世尊就有了本質的區別。小乘經量部所說入涅槃後的“精微難言的意識”，即如來世尊也是實有的無漏法，換句話說，佛的自性也是實有。在經量部那里，也不存在不生不灭的實相法身的概念。這就同龍樹所說兩種如來佛身的思想有著根本意義上的分歧。

無論是小乘一切有部主張涅槃實有，佛入滅度是實入滅度，“其中，意識與生命永遠寂滅”⁸⁶；還是經量部主張涅槃是剎那的煩惱性相的止滅，“僅僅是世間過程的簡單終結”⁸⁷，而尚有精微的細意識的存在（神聖如來世尊），都同樣是將世間與涅槃視作相對立的存在。這正如舍爾巴斯基在《大乘佛教》一書中所指出的那樣：“兩種情況下我們都假設了某種實有的東西，說它存在於涅槃前，消失於涅槃後。這便使得涅槃不僅是相對的，而且是某種因緣的產物（有為）。”⁸⁸而按照龍樹的說法，由諸法性空所顯真佛法身（如性實相）如如不動、不生不滅，

⁸² 《中論·觀涅槃品》，《佛藏要籍選刊》第九冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 35 頁。

⁸³ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 455 頁。

⁸⁴ 《大正藏》第 49 冊，第 15 頁。

⁸⁵ 【俄】舍爾巴斯基：《大乘佛教》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 73 頁。

⁸⁶ 【俄】舍爾巴斯基：《大乘佛教》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 126 頁。

⁸⁷ 【俄】舍爾巴斯基：《大乘佛教》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 127 頁。

⁸⁸ 【俄】舍爾巴斯基：《大乘佛教》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 127 頁。

聖人直觀諸法無性，契入如來法身即可得涅槃。這樣一來，真佛法身與涅槃就成了絕對的、非緣起的存在。就可以斷定：絕對與相對事物之間沒有差別，涅槃與世間也沒有差別。這正如《中論·觀涅槃品》所說：“涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。”⁸⁹

舍爾巴斯基在其《大乘佛教》一書中把如來法身與涅槃視作同一的概念，並認為如來法身是個遍在於宇宙萬物的神聖人格，屬於泛神論意義上的概念。實際上，舍氏對龍樹的如來佛身概念缺少深入的瞭解，他未能認識到人格化的如來佛身乃是主體位格上的佛身，屬於因緣有為法，而不同於作為宇宙本體，或者叫理體意義上的實相法身，從而混淆了這兩種不同意義上的佛身概念。我們在這裏有必要強調，龍樹的如來實相法身（真佛法身）是指無意志的宇宙本質的存在，是一切宇宙萬法的共同本性（宇宙萬物的本質、本性）。用佛教化的語言來說，真佛法身是客觀的理性身，是總一切性空法為身，它遍在於宇宙萬物之中，是宇宙萬法的真實本體。因此，它根本不是一個神格化的概念，而只是指宇宙一元的終極實在。龍樹所說成佛證涅槃的目的，不在於成就不生不滅的神格化的生命（法性生身也最終會滅），而是證得一元的宇宙真實本性（實相），淨化自身的生命，實現人生的超越。

⁸⁹ 《大正藏》第 30 冊，第 36 頁。