



涅槃學派和各家師說

一、涅槃兩大學派的形成

涅槃學派亦稱涅槃宗，以研習、弘傳《大般涅槃經》（簡稱《涅槃經》）而得名。它的學者稱涅槃師。《涅槃經》的中心思想是闡述佛身常住不滅，涅槃常樂我淨，一切衆生悉有佛性，一闡提和聲聞辟支佛均得成佛。它的理論與部派佛教中大衆部義理頗有契合之處，與《般若經》、《妙法蓮華經》也有一致的地方。此經還常常引用《華嚴經》的一些教義，兩者思想相通。經中還引用佛陀所說：「我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當沮壞我之正法。」這反映了笈多王朝復興婆羅門教、排斥佛教的歷史背景。涅槃師的學說就是以闡發《涅槃經》的「一切衆生悉有佛性，如來常住無有變異」這一教示爲宗要，並由此形成關於佛性

的種種見解。

東晉高僧法顯（約三三七—四四二）因感到「經律舛缺」，於安帝隆安三年（三九九）偕同學慧景、道整等從長安（今陝西西安西北）西行求法，渡流沙，越葱嶺，遍歷北、西、中、東天竺等地，後赴師子國（今斯里蘭卡），並到過印度尼西亞的爪哇島，於義熙八年（四一二）經海道回到青州長廣郡率山（今山東青島市嶗山）。前後凡十四年，游歷三十餘國，帶回很多梵本佛經。其中有在中印度華氏城寫得的《大般涅槃經》初分梵本，於義熙十三年（四一七）在建業（今南京）和佛陀跋陀羅共同譯出，題名爲《大般泥洹經》，共六卷，世稱《六卷泥洹》。同時，曇無讖於北涼玄始三年（四一四），在北涼譯出他自己從東印度帶來的《大涅槃經》初分十卷；玄始十年又譯出在于闐（今新疆和闐）尋獲的中、後分，共成四十卷、十三品，世稱《大本

蔡惠明

涅槃》。北涼譯本於劉宋元嘉年間（四二四—四五三）傳到江南，宋文帝敕義學沙門慧嚴、慧觀及當時名士謝靈運等依六卷《泥洹》「增加品目、修改文字」，刪訂為三十六卷、二十五品，世稱南本《涅槃》，而以北涼原譯四十卷本為《北本涅槃》。

在大本《涅槃》尚未傳到江南以前，六卷《泥洹》先行流佈。經中說，除一闡提外，皆有佛性。彭城道生是鳩摩羅什門下四大弟子之一，他判定其意未盡，因而提倡「一闡提皆得成佛」說。這受到當時佛教學者的嚴厲批評，道生因此被開除出僧團，南下到廬山受慧遠邀請講學。後大本《涅槃》傳到江南，證明道生所倡「孤明先發」，並非謬誤，即由他在廬山講說此經，這就是南方最初的涅槃師。道生還曾經校閱真俗典籍，研究因果理論，著《泥洹義疏》，立「善不受報」及「頓悟成佛」義。與他同出鳩摩羅什門下的慧觀則主張「漸悟」，和道生並為涅槃學派的兩大系。

道生、慧觀以後，南方出了不少涅槃師，其中屬於道生系統者有宋的寶林、法寶、道猷、道慈、僧瑾、法瑗，齊有僧宗，梁有法朗等。直接受傳北方之學的涅槃師，宋有慧靜、法瑤、曇斌、僧鏡、超進，齊有僧鐘、法安、梁有寶亮、法雲、僧遷等。此外，學系不明的涅槃師，宋有僧含、僧莊、曇濟，齊有曇纖、道盛、僧慧，梁有智秀、智順、僧旻、法會、智藏、慧皎，陳有慧勇、警韶、寶瓊等。當時《中論》、《十二門論》、《百論》和《成實論》的學者幾乎都兼通涅槃學。寶亮等所撰《大般涅槃經集解》，就是集宋、齊、梁間涅槃師學說的大成，其中所收的作品、作家，不少為僧傳所未載，可見當時涅槃學研究的盛況。

在北方，慧嵩、道朗曾列席曇無讖的譯場，筆受《涅槃

經》，並分別作義記、義疏，闡發《涅槃經》的玄旨，這是中國北方最初的涅槃師。此後從北魏中葉到隋初，以涅槃學知名的義學僧有慧靜、道憑、曇準、道登、曇度、曇無最、圓通、寶象、僧妙、道安、曇延、智藏、慧海等。當時在北方興起的地論學者，大半兼善涅槃學。地論師南道系的創始人慧光，曾為《華嚴經》、《涅槃經》、《維摩經》、《十地經論》、《地持經》等作疏注。慧光的門下和涅槃學研究關係密切的有：僧範、慧順、道憑、靈洵、法上、道慎等。隋代統一中國後，曾就當時的佛教義學立為「五衆」（就是五個佛學研究集團），而涅槃學居五衆的第一位，並先後以法慈、童真、善胃為涅槃衆主。入唐以後，由於中國佛教各宗派逐漸形成，南北涅槃師遽爾衰落，不復有以獨講一經的涅槃師名世。

涅槃師對涅槃佛性的解釋，有各種不同的見解。涅槃是佛教基本教義之一。又譯作泥日、泥洹、涅槃那。意譯為滅、滅度、寂滅、安樂、無為、不生、解脫、圓寂。涅槃原意為火的息滅和風的吹散狀態，佛教創立前，印度的一些教派就有這概念，佛教用以作為修習所要達到的最高境界。含義有多種：息滅煩惱業因，滅掉生死苦果，生死因果都滅，而得解脫，所以稱滅或滅度；衆生流轉生死，皆由煩惱業因，若息滅了煩惱業因，則生死苦惱自息，名為寂滅或解脫；永不再受三界輪迴，所以稱不生；惑無不盡，德無不圓，故名圓寂；達到安樂無為，解脫自在的境界，稱為涅槃。《大乘起信論》載：「以無明滅故，心無有起；以無起故，境界隨滅；以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃。」三論宗創始人隋吉藏在所撰《大乘玄論》卷三中，將涅槃佛性學說歸納作十一家：一、依經說「正因者謂諸衆生，緣因者為六波羅蜜」，而以「衆生」為正因佛性；二、說佛性者，「不即六法（六法即五陰及假人），不離六法」，以「六法」為正因佛性；

三、說「凡有心者，必定當得無上菩提」，以「心」爲正因佛性；四、說以「冥傳不朽」爲正因佛性，意謂神識有冥傳不朽之性，故說爲正因；五、說「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃」，以「避苦求樂」爲正因佛性；六、說我者即如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義，以「真神」爲正因佛性；七、說以「阿梨耶識自性清淨心」爲正因佛性；八、說是以「當果」（另作「當有」）爲正因佛性，意爲衆生皆當成佛，說爲正因；九、說以「得佛之理」爲正因佛性，意謂衆生均有得佛之理，所以此理爲正因；十、說以「真諦」爲正因佛性；十一、說「佛性者名第一義空」，以「第一義空」爲正因佛性。法相宗綜合了大小乘涅槃學說立四種涅槃：一、自性清淨涅槃。雖有客塵煩惱，而自性清淨，湛如虛空；二、有餘依涅槃。斷盡煩惱所顯的真如；三、無餘依涅槃。出生死苦海的真如；四、無住處涅槃。斷所知障所顯的真如，此依佛的三身而說，有法身故不住生死，有應化身故不住涅槃，名爲無住涅槃。大乘佛教認爲涅槃具有常、樂、我、淨四種德性，或常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢、快樂八種德性。佛教大小乘對涅槃有不同的說法，一般分爲有餘涅槃和無餘涅槃兩種。聲聞乘證得阿羅漢果，這時業報之因已盡，但還有業報身心的存在，所以稱有餘涅槃；及至身心果報也不存在，則稱無餘涅槃。據《肇論》介紹，聲聞乘以「灰身滅智、捐形絕慮」爲涅槃，是爲有餘涅槃；《中論》等則以「諸法實相」爲涅槃，是爲無餘涅槃。大乘還分性淨涅槃與方便涅槃兩種：本有的法身，名性淨涅槃，即真如法性，亦稱德性涅槃；假六度緣修，本有法性顯現，名方便涅槃，也稱修得涅槃。

中國佛教中的教相判釋，從現存資料看，可說是創始於早期的涅槃師。慧觀曾就漢末譯出的佛典，立二教五時的判教，把釋迦如來的一代教法大別作頓、漸二教，以《華嚴經》爲頓教，以

從鹿野苑到鵝林所說諸經爲漸教。更把漸教開作五時，以說三乘行因得果不同的經爲第一時三乘別教，以《般若經》爲第二時三乘通教，以《維摩經》、《思益經》等爲第三時抑揚教，以《妙法蓮華經》爲第四時同歸教，以《涅槃經》爲第五時常住教（另一說法慧觀於頓、漸二教外立不定教成爲三教）。以後僧亮、僧宗都配合「涅槃五味」，來區分如來一代教法。劉虬更綜合各說把如來一代教法大別作頓、漸二教，更於漸教中立五時七階。另有虎丘三籍等的判教也以《涅槃經》闡明法常住爲漸教的究竟，可以推定他們也是涅槃師。

二、南北各家師說的概況

道生與僧肇是鳩摩羅什門下兩個最年輕的弟子，治學態度各有特點。一般認爲，道生、僧叡能從宏觀，而慧觀、僧肇則深入微細。道生不拘於舊說常有自己的見解。所以他從長安回金陵後，將在廬山學的上座部、關中學的龍樹大乘之學以及過去所學的經典，融會貫通，撰寫了《二諦論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等。從這些著述名稱看，他的學說都是圍繞着「法身」這一中心思想展開的。在上座部毗曇學中原有關於「法身」的說法，在他們看來，「法身」是相對「生身」而言。「八相成道」所表現的就是佛陀的生身，佛滅度後，「生身」沒有了，但卻不能說沒有佛了，佛所證得的真理，所傳的教示，即理與教通稱之爲「法」仍然存在，有「法」在即有佛在，因此說佛以法爲身，名謂「法身」。大乘龍樹學的《大智度論》對「法身」雖有種種解釋，但這些解釋隨經而作，沒有組織，不夠系統，前後對照起來，就會發生問題。一般認爲佛身分「法身」與「應化身」。「法身」是常住的，而「應化身」則是隨機

示現的。這裏就發生了問題，那應化身有形質還是無形質？「法身」是抽象的，「化身」是具體的，兩者又怎樣聯繫起來呢？慧遠曾就這一問題致書羅什請教，羅什的解釋均收在慧遠的《大乘義章》中，但仍然不夠詳盡，道生對此作了補充，而且很深入。他的頓悟成佛說，在佛經中早有記載，如《大乘理趣六波羅蜜經》卷一就有「速疾解脫，頓悟涅槃」的經證。《菩薩瓔珞本業經》卷下「佛母品」也稱「聽等覺如來瓔珞法藏，是故無漸覺世尊，唯有頓覺如來。」東晉時的支道林、道安、慧遠、僧肇等把成佛的步驟、方法與菩薩修行的「十住」階次相聯繫，認為在「七住」以前是漸悟過程，到了「七住」，對「無生」（實相）法有了堅定的認識，已證得無生法忍，雖非究竟，但已可有頓悟。這種頓悟，還承認一住至七住是漸修的過程，是一種漸進的頓悟，被稱為「小頓悟」。

1. 道生是頓悟學說的創始人

頓悟之說由來已久，但真正創立學說的應推道生。他認為，在七住內沒有悟道的可能，必須到十住時最後一念「金剛道心」，才有一種像金剛堅固和鋒利的能力，一次將一切惑斷得乾乾淨淨，由此得到正覺，即頓悟成佛。相傳道生著有《頓悟成佛義》，惜已不存。在慧達的《肇論疏》中引有道生語：「夫稱頓者，明理不可分，悟語照極，以不語之理，符不分之理，理智盡釋，謂之頓悟。」當時慧觀著《漸悟論》反對頓悟說，後有曇無成撰《明漸論》也不同意。南朝名士謝靈運作《與諸道人辯宗論》，支持道生的頓悟說。此說由道生弟子道攸、法瑗等的弘傳，影響極大。南齊隱士劉虬撰《無量義經序》，提出「入空必頓」的論點，也主張頓悟成佛。南朝宋文帝和孝武帝對道生也都

很贊揚，並召請頓悟論者入京宣講頓悟說。

2. 道生的《佛性當有論》

法顯在回國時帶來了《大涅槃經》的基本部份（全部二萬五千頌的初分四千頌）。他與佛陀跋陀羅合譯六卷《大般泥洹經》。經中說：「佛身是常，佛性是我，一切眾生（除一闍提外）皆有佛性。」這種說法是以前大乘經沒有說過的。最早大乘經是《般若》，後來發展有《法華》。《法華經·如來壽量品》中只講到成佛以後「無量壽」，並未提到佛身是常。到了《涅槃》類，不僅開始講到佛身是常，並且認為「佛性即我」。這個「我」是指自在之我，因此又超過了《法華》的講法。還有，《法華》也講到三乘方便應歸於一乘，並為緣覺、聲聞授記，但不像《涅槃》那樣認定「一切眾生皆可成佛」。所以《涅槃經》可說是大乘思想更進一步的發展。此經還提出了「如來藏」這一概念，把佛以法為身的「法身」思想聯繫到心識方便。也就是說，法身的本質不在法上，而是以心識為其本原。這就為瑜伽行派開闢道路，是繼龍樹、提婆之後，大乘學說又一次重大變化。這一點，也是羅什在西域尚未聞到的。因此經法顯傳達後，一般學者都感到驚奇，尤其是什門弟子道生、慧觀等反應更敏感。道生原來就對《涅槃》感到濃厚的興趣，他經過融貫和研究，結合自己的體會，提出了《佛性當有論》的新論點。

「當有」是從當果來講佛性應當是有。《涅槃經》就如來藏方面立說本有此義，但因翻譯時對「如來藏」這一新概念的認識還不很清楚，譯語前後不統一，意義就隱晦了。道生卻能體會到說「如來藏」的用意，從而提出「當果是佛，佛性當有」的主張來。至於經文中雖明顯地說「一闍提」不能成佛，但道生認為

「一闡提」既是有情，根據全經精神來推論，終究有成佛的可能。當時群情激盪，把他開除出僧團。他從建業到蘇州虎丘，仍堅持自己的看法，對石頭說法，留有「生公說法，頑石點頭」的勝迹。後應慧遠之請，到廬山定居。在此期間大本四十卷的《涅槃經》傳到建業，經慧觀、謝靈運等與法顯的譯本對照，潤文改卷成爲三十六卷的《南本涅槃經》，在這一譯本果然講「一闡提可以成佛」，證明道生的預見是正確的，是「孤明先發」。爲什麼同樣的《涅槃經》，兩本所傳的說法截然不同呢？據呂澂《印度佛學源流略講》第五講《中大乘佛學》第二節《續出的大乘經及其主要思想》中，分析說：「《涅槃經》後分，對佛性的說法就有了變化，不再講得那樣固定，範圍也寬了些。例如《師子吼品》就把『佛性』說成『法性』，亦即『勝義空』，把能了解空性的智慧（空性慧）也包括在佛性之中。這裏把能（智）所（佛性）統一起來，通稱佛性。這時認爲『一闡提也可成佛』。這一變化，正反映後分出現時社會情況與初分時不同了。初分流行於笈多王朝初期，統治者對佛教疏遠，也包括其時小乘不信大乘，所以《涅槃經》就認爲這些人是『一闡提』。後來笈多朝信仰佛教的多起來，小乘也有轉向大乘的，後分《涅槃經》的說法也相應地變化了，認爲『一闡提』也可以成佛，給這些人開放門戶，對自身學說的發展更有利。」

另外，由於道生以當果爲佛性的主張，引起了義學僧對佛性究竟是「始有」還是「本有」的探討。因爲所謂當果佛性，只是以將來可能成佛而推定，並未顯示佛性是「始有」還是「本有」。道生主張歸結於「始有」，其後別家則認爲是「本有」。兩種對立的說法，使佛性議論中成爲一個突出的矛盾。《涅槃經》中雖沒有標明「始有」或「本有」，但卻有所暗示，如《如來性品》說，衆生之有佛性，猶如「力士額珠，雪山妙藥」，只

是不自知或不易尋找而已，這就暗示佛性是本有的。經文中還有反對「因中有果」的主張，認爲「賣驢值，不賣駒值」。意思是賣馬的價錢不能把將來下駒的價錢也計算在內。這又暗示佛性不是本有，而應爲後有。經文本身既有矛盾的說法，這就使「本有」與「始有」兩種不同說法更加對立起來。這一爭論，一直延續到隋唐仍無定論。後來玄奘在國內參學，發現了許多疑難，這個問題就是其中之一。他西行求法，就是希望能徹底解決這一問題。途經高昌時，高昌王想留住他，他曾撰《謝高昌王表》中說「遺教東流，六百餘祀……但遠人來譯，音訓不同。去聖時遙，又類差舛，遂使雙林一味之旨，分成當現二常（指始有與本有二種看法），大乘不二之宗，析爲南北二道（指地論師），紛紜爭論，凡數百年。率土壞疑，莫有匠決。」由此可見，玄奘的西行求法，這「始有」、「本有」的問題久懸不解是促使他去印的重要原因之一。但他回國後，對這一問題雖然陳述了自己的看法，但仍未能使人完全信服。

3. 道生是中國最初的涅槃師

道生晚年在廬山改訂《法華經注》時，也提出與「漸教五時」相同的看法。他在《經注》的卷首說，佛陀所說教法，不出四種法輪，它的次第是：「善淨」、「方便」、「真實」、「無餘」，與這個順序相應的就是《阿含》、《般若》、《法華》、《涅槃》各經。說明他也把《涅槃》看成是釋尊說法的最高階段。他在廬山大講《涅槃經》，主張頓悟，成爲中國最初的涅槃師。他的同學慧觀雖也依《涅槃經》，卻主張漸悟，從此分爲涅槃學派的兩大系。梁武帝蕭衍親自宣講此經，並著《涅槃講疏》、《涅槃義疏》等，分贈扶南（今越南）、百濟（今朝鮮），並撰《斷酒肉文》，廣集僧尼於華林殿前，令光宅寺法雲

宣講，是為中國僧尼素食的先河。由於此經提到半字、滿字，以五味等比喻佛說法的深淺、先後，遂有教相判釋的出現。道生以後，僧亮、僧衆也都配合五味，以區分如來一代教法。隋天台宗創始人智顛也依據《涅槃》經義，立五時教——華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時和天台四教——藏、通、別、圓，以《涅槃經》為「第五時教」和圓教。由於各家教判提高了《涅槃經》的地位，講習此經之風盛極一時。不僅建業成為講習的中心，廬山也大力提倡，主要是慧遠和他的弟子道汪、道慶，以及後來的慧靜，慧靜又傳法瑤。在建業，主要是慧觀和他的門下。後來還有北方青州南來的寶亮，亮傳法雲、僧旻、智藏等達到頂峯，三人通稱為梁代三大法師。在梁代集成的《涅槃經集解》中，匯集了各家的說法。這反映了梁代講習《涅槃》之盛。到了陳代，由於三論、天台兩宗兼講《涅槃》，影響日大，涅槃師也就逐漸地衰落。

至於北方，《涅槃》的講習也很風行。大本的譯出是由曇無讖在北京完成，當時參加翻譯的有道朗，他根據自己的體會，撰寫了《義疏》，很受北方學者的推崇，講習此經時都以它為準則。羅什門下的僧淵，再傳弟子曇度、道登等，在講《三論》、《成實》的同時，也兼講《涅槃》。從南方回去的曇準也自成一派。北周僧妙講《涅槃》，傳於曇延，成為大家，影響持續到隋唐。北方的《地論》師也兼講《涅槃》，他們和南方的三論、天台宗兼講《涅槃》一樣，是別有宗旨的。他們推崇《華嚴》，在判教時，把《涅槃》判為漸教而放在《華嚴》之下，這與南方視《涅槃》為究竟大不相同。由於當時傳習《涅槃》的各有師承，不像三論、天台、華嚴等獨立形成宗派，所以只能稱他們為南師說，而不稱宗派。在南北朝初期，隨着《涅槃》的發展，同時也出現《成實》與《毗曇》兩家師說。

通啟

諸法因緣生，諸法因緣滅。本社於一九七二年四月遇某因緣而創刊，自創刊以來，歷二十五夏，幾經艱辛，仍能秉承創刊之本意，堅持以學術為主，弘揚教法，不談自我之宣傳報道，開教界雜誌之先河。尤以敏公社長博通經教，對於本社多所指示。近年佛學學術文章水平每見參差，因此編務多必求證於敏公社長。今者敏公上生兜率，本社領導乏人，請益無門，本社不得已暫且停刊。他日因緣具備時，再行復刊。有負各位施主、作者及讀者厚望，本社仝人謹致以萬二分歉意，敬請見諒。

內明雜誌社仝人謹啟