臺大佛學研究．第三十一期
民 105 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-44

漢譯《大般涅槃經》思考方式研究

涂艷秋*

摘　要

《大般涅槃經》（以下簡稱《涅槃經》）的敘述方法採用了傳統的設問法，在設問之下又分別以雙邊對揚、雙邊否定以及雙邊肯定等方法來表達它特有的觀點。一般而言，雙邊對揚是以同一層面中兩個不同的觀點做對照，藉由對比方法呈現出二者的不同與優劣，以達到對治的效果。但《涅槃經》的雙邊對揚卻非如此，用以對照的兩者非但不是同一層面的事物，且非單純的對治關係，後者往往是前者的超越，代表著深一層的理念。

雙邊否定在《涅槃經》中，有時代表真理或實相不能掛搭於前者，且不能黏滯於後者，只有在雙邊否定中才能被逼顯出來。有時則用以表現佛陀「示現」的各種形態，不拘於此，也不拘於彼。這種情形下的雙邊否定通常是用以表示佛陀的慈悲與智慧，說明佛陀為了救度眾生而歷經無數的生命形態。

至於雙邊肯定，《涅槃經》以「智者見空及與不空」來表示。智者所見的「空」不是二乘所見的「空」，而是修行《涅槃經》所證得的「空」。其所見的「不空」則是指「空」所呈現的境界。這個「空」，雖呈現一無煩惱的清淨，但卻不是斷滅式的空無；相反的是豐盛而圓滿的常樂我淨，《涅槃經》稱之為「不空」。為了表達既是「空」又是「不空」的生命境界，《涅槃

臺灣大學學術期刊資料庫

2014.9.24 收稿，2016.6.22 通過刊登。
* 作者係國立政治大學中國文學系教授。

經》特別採用「雙邊肯定」法。

關鍵字：《大般涅槃經》、雙邊肯定、雙邊否定、雙邊對揚

臺灣大學學術期刊資料庫

前言

在佛教世界裡真可謂「江山代有才人出」，每當新的思想提出時，幾乎就是新方法與新視野提出的時候。例如大乘佛教興起時，龍樹就提出了「八不」的遮詮法，試圖重新詮釋無常與無我；又如唯識出現時，無著與世親便將六識再細分為八識。這些新方法的提出目的在於建立新的理論、新的學說。

《大般涅槃經》（以下簡稱《涅槃經》）中也出現了一種嶄新的思考模式——雙邊肯定，這種方法與過去的佛經思考模式不相同，他不但肯定正面的 A，同時也肯定反面的～A。究竟是基於什麼理由，讓《涅槃經》同時的肯定一個論題的正面與反面？難道只有同時的肯定論的正面與反面，才能表達《涅槃經》的新論點與新主張？

《涅槃經》的翻譯始於自曇無讖（384-433），大約於西元 430 左右流傳到了江南。此經一到南京，立刻受到金陵人士的重視，慧嚴（363-443）和謝靈運（395-433）等將它與當時盛行於江南的法顯本相互對校，重新整理並加以編目，成為所謂的三十六卷本，或稱為「南本」，而稱曇無讖的四十卷本為北本[1]。南本不僅為南朝人所接納，成為日後梁武帝下詔集解《涅槃經》的底本，也是唐代房山石經的依據，同時也是隋代慧遠、灌頂、吉藏與新羅元曉、與宋代智圓關注與註解的對象。事實上，三十六卷本遠比起曇無讖本的四十卷本在中國的影響大的多了。本論文為筆者在研究中國南北朝佛性思想的一環，因此也就以三十六卷本作為本文考察的對象。

[1] 有關《涅槃經》的譯出與傳譯的過程，可參考屈大成，《大乘大般涅槃經研究》引論與第一章中的詳細說明，（台北：文津出版社，1994 年），頁 1-45。

臺灣博碩學術期刊資料庫

有關《涅槃經》的佛性思想已累積相當優秀的成果，如張曼濤、牟宗三、釋恆清等都對《涅槃經》的佛性思想提出精湛的解說。張曼濤在《涅槃思想研究》[2]中一再強調《涅槃經》希望能統一原始佛教、部派佛教以及大乘佛教對涅槃的看法，所以前後往往出現矛盾的現象。例如此經以為十住菩薩都不能了了於佛性，卻又說菩薩安住於「大涅槃」中。全經以伊字三點和常樂我淨為中心來說明涅槃的意義。凡與此相左的概念大抵上被視為「涅槃」，而非「大涅槃」。雖然如此，但它的「涅槃」當中有時又含有「大涅槃」的意味，而「大涅槃」又分為聲聞、緣覺、菩薩與佛四類，前後的不一致是顯而易見的。其中「本經涅槃語之否定表現」一節中，說明《涅槃經》的否定表現可分為兩種，一是原始佛教慣用的「非非」型態，一是大乘佛教所慣用的空或第一義空的形式。雖然未能細分其中的差別，但予以筆者相當大的啟蒙作用。

牟宗三在《佛性與般若》第四章的〈大涅槃經之佛性義〉中，則說明「因地佛性」乃是「由那整一佛果法身至於因地而說，佛性與佛果其內容無二差別[3]」。他直接引用智顗的「三因佛性」來說明從因果方面觀察涅槃的一面，並進一步的將「正因佛性」視為「法佛性」，緣因與了因佛性視為「覺佛性」。詳細的分別了《涅槃經》的「中道第一義空」不同於《中觀》的「中道」，與「依因帶緣而生起」不同於「依因帶緣而證顯」的部分，並指出吉藏對「所言空者不見空與不空」的解釋與經文不符。凡此種種基本而又深入的分析，都有助於吾人對涅槃與佛性的理解。

---

2 張曼濤，《涅槃思想研究》（高雄：佛光出版社，2002 年 4 月）。

3 牟宗三，《佛性與般若》（上）（台北：學生書局，1989 年 2 月），頁 195。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋恆清在〈《大般涅槃經》的佛性論〉[4]中，詳細的分別了大小乘對涅槃的看法，並說明「前分」與「續分」中佛性內容的轉變，作者認為「前分」的佛性論帶有神我的色彩，強調它們是眾生本有的。「續分」則認為佛性必須依因待緣方能出現的。另一貢獻在於檢討佛性究竟是「是因非果」還是「非因非果」。最後，作者深入的說明「佛性是中道第一義空」的意義，並檢討吉藏與澄觀對此的解釋，此文的分析深入而詳盡，是理解《涅槃經》最重要的文章之一。

有關《涅槃經》文獻與歷史的研究則以望月良晃與下田正弘等用力最深。望月的《大乘涅槃經の研究》[5]，乃是一本教團史的研究專著。他通過對一闡提的觀察，發現《涅槃經》時代的教團出現戒律混亂的問題，因此深感正法將滅。由於這個危機感致使他們特別針對戒律的方面提出修正的方針。作者認為全書所說的貪得利養、毀謗正法的正是一闡提的寫照。最後提出《郁伽長者經》作為修行的指導。

而下田正弘的《涅槃經の研究》[6]，則是透過漢譯本、藏譯本與梵文殘片的相互對照所做的研究。作者認為《大乘涅槃經》的集成乃是在一個「涅槃經運動」之下所形成的。因此，此經中同時包含著同質性與異質性。作者先以異質性說明《涅槃經》為此運動中的產品，所以具有前後矛盾，各說各話的特色。再以這各自不同而又能保有延續性，說明這異質性中所具有的同質性。望月與下田這兩部書籍對於理解《涅槃經》的文獻與歷史的演變頗

4 釋恆清，〈《大般涅槃經》的佛性論〉收錄於《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997 年 2 月）一書中。
5 望月良晃，《大乘涅槃經の研究》（東京：春秋社，1993 年 4 月）。
6 下田正弘，《涅槃經の研究——大乘經典の研究方法試論》（東京：春秋社，2000 年 7 月）。

臺灣佛學學術期刊資料庫

具貢獻。

然而有關《涅槃經》中思考方法的提出，除了張曼濤在《涅槃思想研究》一書中稍微提及外，至今尚未有專論出現，所以筆者不揣淺漏，希望能在《涅槃經》自身的脈絡當中整理出它的思考模式，一方面期望此舉有助於吾人對《涅槃經》思想的理解。另一方面則更期望藉此拋磚引玉，引起未來學者對《涅槃經》思考方式更深入的研究。

正文

每一本佛經的存在都有它的意義和價值，也都有它想要表達的中心思想。為了傳達這個中心理念，他們通常都會採用一些合宜的方法來表達，例如譬喻、設問、映襯等方法的運用。而在這些形式的下面，則存在著一些更內在更幽微的思考方式，經由這些思考方式形構出此經的中心思想。《涅槃經》採用的是設問法，這是佛經進行論辯時最常使用的傳統方式。在設問的當中，作者為了指出舊說的錯誤與提出嶄新的主張，採用了雙邊對揚、雙邊否定與雙邊肯定等幾種方法來說明。其中以雙邊肯定最為特殊，也最具代表性，以下分別論述之。

一、雙邊對揚

《涅槃經》為了陳述新的理念，常常採用今昔對比的方式來說明。為了突顯出舊說的錯誤，《涅槃經》經常將舊說與新思想分別對舉，從而指出舊說的侷限與不當，並闡揚新說的理念與突破。例如〈聖行品〉云：

> 佛告文殊師利：「有苦有諦有實，有集有諦有實，有滅有諦有實，有道有諦有實。善男子，如來非苦非諦是實，虛

臺灣大學學術期刊資料庫

> 空非苦非諦是實，佛性非苦非諦是實。文殊師利，所言苦者為無常相，是可斷相，是為實諦。如來之性非苦、非無常、非可斷相，是故為實。虛空佛性亦復如是。復次善男子，所言集者能令五陰和合而生，亦名為苦、亦名無常，是可斷相，是為實諦。善男子，如來非是集性，非是陰因，非可斷相，是故為實。虛空佛性亦復如是。善男子，所言滅者名煩惱滅，亦常、無常。二乘所得名曰無常，諸佛所得是則名常，亦名證法，是為實諦。善男子，如來之性不名為滅，能滅煩惱非常、無常。不名證知，常住無變，是故為實。虛空佛性亦復如是。善男子，道者能斷煩惱，亦常、無常。是可修法，是名實諦。如來非道，能斷煩惱，非常、無常，非可修法常住不變，是故為實。虛空佛性亦復如是。」[7]

四聖諦本是佛教的基礎主張之一，一直有著神聖不可動搖的地位。然而四聖諦的主張乃是建立在諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的深層結構之上。換言之，三法印與四聖諦是不可分離的兩組理論，因此《涅槃經》想在常樂我淨的主張下重新詮釋四聖諦，的確不是一件簡單的任務。作者首先提出一個新的概念用以檢視真偽的標準——「實諦」，所謂的「實諦」是指：

> 佛言：「善男子！言實諦者，名曰真法。善男子！若法非真，不名實諦。善男子！實諦者無顛倒，無顛倒者乃名實諦。善男子！實諦者，無有虛妄；若有虛妄不名實諦。善男子！實諦者，名曰大乘；非大乘者，不名實諦。

[7] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品 19〉，《大正藏》冊 12，頁 685 中 6-24。若依「滅」部份的句型來看道的部份應是「道者能斷煩惱，亦常、無常。（二乘所為名曰無常），是可修法，是名實諦。」當補括弧中一語，語意方為清楚。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 善男子！實諦者，是佛所說，非魔所說；若是魔說、非佛說者，不名實諦。善男子！實諦者，一道清淨，無有二也。善男子！有常、有樂、有我、有淨，是則名為實諦之義。」[8]

由此可知，「實諦」是指無顛倒、無虛妄，且是以大乘之道、一道清淨，常樂我淨為其內容的。倘若《涅槃經》以此作為真妄的檢視標準，那麼只要非「大乘之道、一道清淨」，非「常樂我淨」的學說都可以被判定為虛妄。但是從作者的論述中來看，他似乎沒有那麼嚴格的遵守這個原則，在他看來如來的四諦是「實」，而二乘的四諦也是「實」，這是為什麼呢？我們仔細閱讀會發現如來的「實」不等於二乘的「實」，這兩種「實」卻有著完全相反的內容，以下將註釋 7 的文字整理為表格，以方便閱讀與對照。

表一：二乘與如來四諦的比較

	二乘	如來
總論	有苦有諦有實，有集有諦有實，有滅有諦有實，有道有諦有實	如來非苦非諦是實，虛空非苦非諦是實，佛性非苦非諦是實
苦	所言苦者為無常相，是可斷相，是為實諦。	如來之性非苦、非無常、非可斷相，是故為實。虛空佛性亦復如是。
集	所言集者能令五陰和合而生，亦名為苦、亦名無常，是可斷相，是為實諦。	如來非是集性，非是陰因，非可斷相，是故為實。虛空佛性亦復如是。

臺灣大學學術期刊資料庫

[8] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品 19〉，《大正藏》冊 12，頁 685 上 24- 中 3。

	二乘	如來
滅	所言滅者名煩惱滅，亦常、無常。二乘所得名曰無常。 能滅煩惱，非常、無常。不名證知。	諸佛所得是則名常，亦名證法，是為實諦。 如來之性不名為滅，常住無變，是故為實。虛空佛性亦復如是
道	道者能斷煩惱，亦常、無常。（二乘所為名曰無常），是可修法，是名實諦。	如來非道，能斷煩惱，非常、無常，非可修法常住不變，是故為實。虛空佛性亦復如是。

由此觀之，對二乘人而言「苦」是深刻的，「集」是真實的，「道」是可修的，而「滅」是可證的。通過對「苦」的感受，對「集」的認識，二乘人明白了人間苦痛形成的原因與結果。而經由「道」的修行與「滅」的證入，二乘人擺脫了苦集的糾纏，進入了涅槃解脫的寂靜。對他們而言，這一段修行的過程中確實有「苦」可滅，有「集」可斷，有「道」可修，有「滅」可證，苦、集、滅、道無一不是實有的。

但當我們把眼光轉到「如來」的身上時，可以發現作者同樣稱如來所見的四諦為「實」，然而如來所見的「實」，卻完全不同於二乘所見的「實」。二乘所見的「苦」為「為無常相，是可斷相」，如來所見的「苦」卻是「非苦非無常，非可斷相」。二乘所見的「集」是「能令五陰和合而生」，所以是苦的根源，也是無常的濫觴；然而如來所見的「集」卻是「非是集性，非是陰因，非可斷相」的集的實相。

其次，二乘所見的「滅」乃是煩惱被滅，繫縛被斷的結果。在此煩惱確實從有變無，繫縛真的從綑綁到解脫，所以《涅槃經》認為二乘這種「滅」不是永恆的「滅」，而是會從有變無的「無常」的「滅」。至於如來所見的「滅」則是指「常住無變」

臺灣人文學術期刊資料庫

的如來之性。這種常住不變的如來之性，與二乘那種由滅除煩惱之後所獲致的「滅」是完全不同的，因此《涅槃經》說「如來之性不名為滅」的理由在此。

最後，二乘所見「道」是指「能斷煩惱」的「可修法」；但如來所見的道諦乃是指常住不變，非可修法的「如來之道」。由於這種「道」並不是指操作層面的「道」，而是指「道」的究竟層面，所以也不是二乘所謂的「道」，因此《涅槃經》也認為這種「能斷煩惱，非常無常」的如來之道，實是「非道」。

從上述的比較可知，二乘所謂的「實」是從有苦可滅，有集可斷，有滅可證，有道可修的方面立論的，而如來所見的「實」則是「非苦非無常」、「非是集性，非是陰因」，「能滅煩惱，非常無常。不名證知」，「能斷煩惱，非常無常。非可修法」。如果將二乘的「實」視為 A，那麼「如來」所見的「實」則是為～A。二者似乎是完全悖反。如果 A 是「實」，那麼～A 必然是「非實」。反之亦然。但《涅槃經》為何同時稱兩者為「實」？而「實諦」在它的界定中又是無虛妄、無顛倒的。一般而言如果 A 是真，那麼～A 即是假，怎可能 A 與～A 同時為真？原來在《涅槃經》中 A 與～A 並非同一層次下的論述。二乘的「實」是站在流轉層面所做的說明，目的在矯正凡夫的錯誤，所以它是無虛妄、無顛倒、是「實」的。而如來所謂的「實」則是站在實相的層面，直接描述實相的內容，並在這個高度下指出這個如來之道已無苦集滅道的分別，非苦、非集、非道可修，非滅可證。所以就不同層次而言他們都是「實」，都無虛妄。

《涅槃經》雖然提出「實諦」，企圖說明二乘與如來的四

臺灣大學學術期刊資料庫

諦在不同層次上來說都是「實諦」，但是卻也因為「實諦」的提出，清楚的劃分出兩種「實諦」來，甚至有以如來實諦對治二乘實諦的意味。然而令人讚嘆的是這份對治，並非是對二乘實諦的否定，相反的是立足在這個層面之上縱身向上翻越，逼顯出一個更高的次元的如來實諦。換句話說，如來實諦一方面是對二乘實諦的對治，另一方面也是對二乘實諦的超越。

這種作法在《涅槃經》中並非唯一的，許多地方都出現著這種現象，例如〈哀嘆品〉中對常樂我淨的說明亦復如此，經云：

> 世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒。以三倒故，世間之人樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒。以顛倒故，世間知字而不知義。何等為義？無我者即生死，我者即如來，無常者聲聞緣覺，常者如來法身，苦者一切外道，樂者即是涅槃，不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法，是名不顛倒。以不倒故知字知義。若欲遠離四顛倒者。應知如是常樂我淨。[9]

《涅槃經》在此提出了世間與出世間兩種不同的看法，認為「世間之人樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨」，而出世間則是深知「常樂我淨」。很顯然的，「樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨」與「常樂我淨」是完全相反的一組思想，《涅槃經》認為前者的出現是因為「有想顛倒、心倒、見倒」三倒的緣故，這三倒使得聲聞緣覺無法認清常樂我淨的真相，反而認為如來的涅槃是真實的斷滅，如來的示現是真實的輪迴，如來

臺灣大學哲學系期刊資料庫

[9] 《大般涅槃經》卷 2〈哀歎品〉，《大正藏》冊 12，頁 617 中 4-10。

的法身是世間的色身，所以如來涅槃呈現的便是無常、苦、空、無我的狀況。[10]

出世間表面上看來像是世間的反面，按照一般邏輯的推理，如果世間法是具三倒的聲聞緣覺，那麼出世間應當是不具三倒的聲聞緣覺，假使《涅槃經》認為不具三倒的聲聞緣覺即是如來，那也必須再做進一步的說明。然而我們在《涅槃經》並沒有看到這方面的說明，所以無法確定不具三倒的聲聞緣覺是否等同於如來。唯一能確定的是此處的出世間法指的是如來境界，如此一來世間法與出世間法似乎又是不同層次的對揚。

另外，出世間法似乎是世間法的對治法門，但嚴格來說，出世間法與世間法就《涅槃經》而言都是「實諦」，是佛陀在不

---

[10] 關於四顛倒的討論，在〈哀歎品〉中有兩層，所謂：「我今當說勝三修法。苦者計樂、樂者計苦，是顛倒法；無常計常、常計無常，是顛倒法；無我計我、我計無我，是顛倒法；不淨計淨、淨計不淨，是顛倒法。有如是等四顛倒法，是人不知正修諸法。」（《大正藏》冊 12，頁 617 上 26- 中 2），「苦者計樂，無常計常，無我計我，不淨計淨」是第一層顛倒，是屬於凡夫的顛倒，他們誤以為因緣和合中的我，有一個永恆的自性，有一個恆常的我存在，所以錯誤。而「樂者計苦，常計無常，我計無我，淨計不淨」，則是屬於聲聞的顛倒。將示現涅槃的佛陀視為永遠斷滅，不復還人間，這對《涅槃經》而言是個極大的錯誤，是必須被對治的。然而必須注意的是《涅槃經》所對治的苦、無常、無我、不淨是指「聲聞」，而不是指大乘中觀的無常、無我。對《涅槃經》而言，他立足於般若的空性思想中，以此為基礎向上翻越，認為空的證入過程需要大乘三十七道品、六波羅蜜、四攝、四無量的修行，這些修行雖然目的是消除煩惱，徹悟諸法性空，但修行的過程不會什麼都不留下，就像裝過酒、乳酪、酥等的空瓶，即使瓶中無物，也會留下氣味。經過修行之後證入空性的諸佛菩薩並非一無所得的進入斷滅「空」，這個「空」其實是一個豐盛且圓滿的生命境界。但胡騰友不查其間的不同，竟以為《涅槃經》將聲聞與般若的無我無常等同視之，而有「《前分》這裡主要是批判視一切無常無我的修法是不了義，會令眾生墮阿鼻地獄，已（以）此所得之涅槃也是無常。如果照《前分》說法，「無常無我」是不了義，則不僅僅聲聞乘經典是不了義經，初期大乘經典如六百卷《大般若經》也是不了義經」之論，恐有未妥之處。（胡騰友，《大般涅槃經續譯之佛性論研究》（台北：文津出版社，2013 年 7 月），頁 141。）

同時期，針對不同的眾生所說的不同教法。所謂：

> 比丘當知，是諸外道所言我者，如蟲食木偶成字耳。是故，如來於佛法中唱言無我，為調眾生故、為知時故，如是無我。有因緣故，亦說有我。如彼良醫善知於乳是藥、非藥，非如凡夫所計吾我。凡夫愚人所計我者，或有說言大如拇指、或如芥子、或如微塵。如來說我，悉不如是，是故說言諸法無我，實非無我。何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易，是名為我。如彼大醫善解乳藥；如來亦爾，為眾生故說諸法中真實有我。汝等四眾應當如是修習是法。[11]

由此可知「世間法」的提出是為了對治凡夫外道錯誤的觀念，當凡夫外道以為有一個「大如拇指、或如芥子、或如微塵」的「我」存在時，佛陀就用「無我」來破除。

事實上，「無我」的提出不只是用以對治外道，在〈四相品〉中認為這也是針對聲聞弟子不堪消化大乘之道所做的權宜之計，〈四相品〉云：

> 復告女人：「若兒長大能自行來，凡所食噉——能消、難消——本所與酥則不供足。」我之所有聲聞弟子亦復如是，如汝嬰兒不能消是常住之法，是故，我先說苦、無常。若我聲聞諸弟子等功德已備，堪任修習大乘經典，我於是經為說六味。[12]

總之，不論是對凡夫外道的修正，或是因聲聞弟子功德不足所說

臺灣大學學術期刊資料庫

11 《大般涅槃經》卷 2〈哀歎品〉，《大正藏》冊 12，頁 618 中 29- 下 11。
12 《大般涅槃經》卷 4〈四相品〉，《大正藏》冊 12，頁 625 下 1-6。

的世間法，都不是終極之道究竟之說。一個善於治病的醫生明白國王的病必須以乳藥治療，所以請國王廢除過去禁用乳藥的命令，重新啟用乳藥。同樣的一個善於引導的如來，雖然曾以苦、空、無常、無我教導聲聞弟子，但當聲聞功德已備之後，就教以大乘經典，說明常樂我淨之道。

常樂我淨的大乘之道與其說是對苦、無常、無我、不淨的對治，不如說是超越。因為二者並不是在同一個層面上的真偽之爭，也無對錯可言，只是教學上深淺不同的教法而已。若是以圖示法來表示，真偽之爭應是站在同一平面上辨別其中的正誤。但常樂我淨與苦、空、無常、無我的區別，卻是不同層面的分別，如同小學與高中同樣都要學數學，但教材教法卻都不同。所以《涅槃經》中的雙邊對揚，不是單純的 A 與～A 的區別，而是內在理路建構時的深淺之別。

二、雙邊否定

《涅槃經》的論述當中雙邊否定也是經常使用的方法。《涅槃經》有時用它來逼顯真理，有時用它來描述如來。這兩項雖然都用雙邊否定來表述，但否定之後表現的內在意義卻是完全不同的。用以逼顯真理的雙邊否定，最典型的例子莫過於〈光明遍照高貴德王菩薩品一〉對涅槃的說明，云：

> 如來涅槃非有非無，非有為非無為，非有漏非無漏，非色非不色，非名非不名，非相非不相，非有非不有，非物非不物。非因非果，非待非不待，非明非闇，非出非不出，非常非不常，非斷非不斷，非始非終，非過去非未來、非現在。非陰非不陰，非入非不入，非界非不界，非十二因緣非不十二因緣，如是等法甚深微密，昔所不聞而能得

臺灣大學學術期刊資料庫

聞。[13]

在這個例子中，如果將「有」視為 B，那麼「無」則是～B，若「有為」是 B，無為則是～B……，因此上述這個「如來涅槃非有非無，非有為非無為，非有漏非無漏，非色非不色」的例子，就是以「既～B 也～～B」來表示。這種雙邊否定的使用，在《涅槃經》而言，通常是為了說明涅槃或實相等並非世間法、也非有為法，非陰入界所攝，既不是緣起法中的產物，也不是現象界的事物，乃是離言絕相，不可言詮的。

由於這個方法既不會陷溺於有漏，也不會黏著於無漏；既不會固定在「常」的一面，也不會變成是「斷」的一邊。因此才能避免掛搭於任何一方，或偏向於另一方的危險。《涅槃經》深知此理，明白一旦有所掛搭必然形成黏滯，而一有黏滯就無法說明涅槃或實相的真貌，所以必須採用雙邊否定的方法才能逼顯不可言詮、不可思議的真理來。張曼濤認為：

> 此種否定法與《本事經》及阿含經等所使用者正相同。其所不同者，則是本經之否定目的，在於肯定「涅槃是常，恆不變易。」為其「非非」始能是常，此常便是超越對立之常了。若否，則便成為無常之常。此在思想的形式上，的確又是進一步的表現。[14]

此即是藉著否定～B 與～～B，而跳脫出～B 與～～B 所在的層面與限制，到達另一個不可迄及的超越境界。

雙邊否定在《涅槃經》中還有另一種使用方式，這種方式表

[13] 《大般涅槃經》卷 19〈光明遍照高貴德王菩薩品第二十二之一〉，《大正藏》冊 12，頁 730 上 15-27。
[14] 張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 222。

臺灣大學學術期刊資料庫

面上看起來非常類似上述模式，但仔細分析卻可發現這其實是另一種思考的模式。例如作者在定義「如來」時云：

> 然諸眾生亦復稱佛為天中天，是故如來非天非非天，非人非非人，非鬼非非鬼。非地獄、畜生、餓鬼，非非地獄、畜生、餓鬼。非眾生非非眾生，非法非非法，非色非非色，非長非非長，非短非非短。非相非非相，非心非非心，非有漏非無漏，非有為非無為，非常非無常，非幻非非幻，非名非非名，非定非非定，非有非無非說非非說，非如來非不如來，以是義故如來不定。[15]

如果只從「非天非非天，非人非非人，非鬼非非鬼。非地獄、畜生、餓鬼，非非地獄、畜生、餓鬼」等來看，我們一定以為作者解釋「天中天」的模式正一如解釋涅槃一般，希望藉著否定雙邊而逼顯出如來的本質，但若仔細向下讀，則會驚訝於作者竟然在雙邊否定中發展出另類的思考路數，〈光明遍照高貴德王菩薩品二〉云：

> 何故如來不名世天？世天者即是諸王，如來久於無量劫中已捨王位，是故非王。非非王者如來生於迦毘羅城淨飯王家，是故非非王。非生天者如來久已離諸有故，是故非生天。非非生天。何以故？昇兜率天，下閻浮提故，是故如來非非生天。亦非淨天。何以故？如來非是須陀洹乃至非辟支佛，是故如來非是淨天。非非淨天。何以故？世間八法所不能染，猶如蓮花不受塵水，是故如來非非淨天。亦非義天。何以故？如來非是十住菩薩故，是故如來非義

[15] 《大般涅槃經》卷 20〈光明遍照高貴德王菩薩品第二十二之二〉，《大正藏》冊 12，頁 737 下 12。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 天也。非非義天。何以故？如來常修十八空義故，是故如來非非義天。如來非人。何以故？如來久於無量劫中離人有故，是故非人。亦非非人。何以故？生於迦毘羅城故，是故非非人。如來非鬼，何以故？不害一切諸眾生故，是故非鬼。亦非非鬼，何以故？亦以鬼像化眾生故，是故非非鬼。如來亦非地獄、畜生、餓鬼。何以故？如來久離諸惡業故，是故非地獄、畜生、餓鬼。亦非非地獄、畜生、餓鬼。何以故？如來亦復現受三惡諸趣之身化眾生故，是故非非地獄畜生餓鬼。亦非眾生。何以故？久已遠離眾生性故，是故如來非眾生。亦非非眾生，何以故？或時演說眾生相故，是故如來非非眾生。如來非法，何以故？諸法各各有別異相，如來不爾，唯有一相，是故非法。亦非非法，何以故？如來法界故，是故非非法。如來非色，何以故？十色入所不攝故，是故非色。亦非非色，何以故？身有三十二相八十種好故，是故非非色。如來非長，何以故？斷諸色故，是故非長。亦非非長，何以故？一切世間無有能見頂髻相故，是故非非長。如來非短，何以故？久已遠離憍慢結故，是故非短。亦非非短，何以故？為瞿師羅長者示三尺身故，是故非非短。如來非相，何以故？久已遠離諸相相故，是故非相。亦非非相，何以故？善知諸相故，是故非非相。[16]

所謂「世天」是指天下諸王，如來「非世天」的緣故，是因為他「久於無量劫中已捨王位」，所以非天下諸王；而他之所以是「非非世天」，則是因他「生於迦毘羅城淨飯王家」，乃是王儲

[16] 《大般涅槃經》卷 20〈光明遍照高貴德王菩薩品第二十二之二〉，《大正藏》冊 12，頁 738 上 13- 中 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

世子，因此不可說他不是天下諸王。他的「非生天」是因為「久已離諸有故」，不受世俗煩惱所繫縛；而他的「非非生天」則因為他能「昇兜率天，下閻浮提故」，活動於三界之中，所以是「非非生天」。

倘若將「非世天」與「非非世天」，與上述說明「如來涅槃」的例子相互比較，則可發現作者在說明如來涅槃「非有非無，非有為非無為，非有漏非無漏，非色非不色，非名非不名」時所使用的雙邊否定，目的不只在否定涅槃非有、有為、有漏、色、名等，同時也在否定無、無為、無漏、不色、不名……等，藉著否定前者，也否定後者來呈現出如來不可掛搭於前，也不可沾黏於後的特質。

但是當我們觀察「非世天」與「非非世天」，或「非生天」「非非生天」，乃至於「非義天」「非非義天」中的事例時，可以發覺這一類雙邊否定所代表的意義，並不是說如來不可掛搭於世天、生天、淨天、義天、人、鬼、畜生、惡鬼、眾生這一邊，也不可黏滯於非世天、非生天、非淨天、非義天、非人、非鬼、非畜生、非惡鬼、非眾生那一邊。相反的，卻是如來有時是以前者的姿態出現，有時是以後者的形貌現身。他的形貌隨順著眾生的需要而轉變，從未固定於某種形態。值得注意的是，這類型的雙邊否定，並不強調要從否定中逼顯出超越前者與後者的真理來，只為了說明我們不能以其中任何一種狀況來「定論」佛陀，因為如來的「示現」是多方的，是隨順眾生因緣的，沒有固定不變的模式，也沒有固定的樣態。

張曼濤將「如來非人非非人、非鬼非非鬼」的這段經文，視同於「如來非有非無，非有為非無為」的一段，也等同於「佛

臺灣大學學術期刊資料庫

性者亦色非色非非色，亦相非相，非相非非相」。[17] 筆者認為這三者是有別的。「如來非有非無，非有為非無為」的一段，《涅槃經》的確是以雙邊否定來逼顯出涅槃或實相，但「如來非人非非人、非鬼非非鬼」這段，則是以雙邊否定來說明如來的多方示現，不會只以某種形式出現。至於「佛性者亦色非色非非色，亦相非相，非相非非相」一段，則容筆者在下一段雙邊肯定中說明。

總之，雙邊否定在《涅槃經》中的運用，有時表示涅槃或真理不能掛搭於前者，也不能黏滯於後者，乃是超越於此二者之上的；有時也表示佛陀「示現」時不固定於一個形式、或一個樣態，乃是隨順因緣而轉變，順應時機而變化。

三、雙邊肯定

雙邊肯定可謂是《涅槃經》中最具特色的思考模式。這種方法既肯定前者，也肯定後者；而前者與後者通常都代表著兩一組相互悖反的思想。簡單的說，雙邊肯定既肯定 A 也肯定～A，既肯定正面，也同時肯定反面。《涅槃經》用這種方法來描述如來、涅槃、實相或佛性的豐富性與不可思議。例如〈師子吼品〉所云：

> 善男子，佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空不見不空，不名中道。乃至見一切無我不見我者，不名中道。中道者名為佛性，以是義故佛性常恒無有變易。無明覆故，令諸眾生

[17] 張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 222-223。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空。乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道。無中道故，不見佛性。[18]

又

> 云何菩薩知於實相？實相者若常無常，若樂無樂，若我無我，若淨無淨，若善不善，若有若無，若涅槃非涅槃，若解脫非解脫，若知不知，若斷不斷，若證不證，若修不修，若見不見，是名實相。[19]

在第一段引文中作者首先將「空者」與「智者」作為分別對照組，以「智者」代表《涅槃經》的立場，說明「智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我」的基本原則。而第二段引文中則以菩薩知「若常無常、若樂無樂、若我無我、若淨無淨、若善不善、若有若無、若涅槃非涅槃、若解脫非解脫、若知不知、若斷不斷、若證不證、若修不修、若見不見」為知「實相」。

一般而言，空與不空、常與無常、苦與樂、我與無我是一對對相互悖反的概念，有「苦」就不會同時有「樂」，有「我」就不會同時有「無我」，有「常」就不會同時是「無常」，是「空」就不會是「不空」，那麼，《涅槃經》的作者為何提出這種同時肯定前者（A）又肯定後者（～A）的雙邊肯定法呢？

臺灣大學學術期刊資料庫

---

18 《大般涅槃經》卷 25〈師子吼菩薩品第二十三之一〉，《大正藏》冊 12，頁 767 下 18- 頁 768 上 1。

19 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品之五〉，《大正藏》冊 12，頁 757 上 18-25。

（一）對苦、空、無常、無我的肯定

從「智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我」一段看來，《涅槃經》的確肯定了無常、苦、空、無我的價值。令人不解的是一本高唱常樂我淨的經典，理當攻擊或修正無常、苦、空、無我的錯誤，然而《涅槃經》為何會將他們與常樂我淨相提並論並接納他們呢？《涅槃經》所接納的無常、苦、空、無我是什麼意義？難道它所接納的正如同聲聞乘所主張的嗎？

1. 大乘苦、空、無我、無常的提出

《涅槃經》建立涅槃思想時，採用的是一個迂迴的路線，他首先否定凡夫顛倒下所見的常樂我淨，認為如來為了對治這個錯誤而宣說苦、空、無常、無我的思想；其次，再針對二乘認為佛陀涅槃是真的入滅，提出了對治的方法，認為如來的涅槃並非入於空寂，或是斷滅，乃是進入了一個常樂我淨功德圓滿的世界。從第一個層面來看，我們可以得知《涅槃經》對於苦、空、無常、無我的肯定，是因為它能對治凡夫顛倒的緣故。但是《涅槃經》中對治凡夫顛倒的方法有兩種，第一種是「雙邊對揚」中所說的二乘法，第二種則是〈菩薩品〉中所說的對治法，所謂：

> 是大乘經亦復如是，有四無常，大乘智臣應當善知，若佛出世為眾生說如來涅槃，智臣當知，此是如來為計常者說無常相，欲令比丘修無常想。或復說言正法當滅，智臣應知，此是如來為計樂者說於苦相，欲令比丘多修苦想。或復說言我今病苦眾僧破壞，智臣當知，此是如來為計我者說無我相，欲令比丘修無我想。或復說言所謂空者是正解脫，智臣當知，此是如來說正解脫無二十五有，欲令比丘修學空想。以是義故，是正解脫則名為空，亦名不動，謂

臺灣大學學術期刊資料庫

不動者是解脫中無有苦故，是故不動。[20]

二乘所建立的苦、空、無常、無我，就其對治凡夫顛倒而言是「實諦」，但並非究竟，《涅槃經》在此「實諦」之上再建立一個超越的如來「實諦」，而所謂的「智者」即是能見如來「實諦」的人。他能見空與不空，其中所說的「空」即是指「大乘經」中的苦、空、無常、無我。從〈菩薩品〉的敘述看來，《大乘經》提出無常、苦、空、無我的目的，仍在於破斥計常者、計樂者、計我者和主張斷滅空者，只是他的破斥方法迥然不同於聲聞乘。〈迦葉菩薩品〉說明了大乘經對治凡夫顛倒的方法，所謂：

善男子！眾生觀受，知是一切漏之近因，所謂內、外漏。受因緣故，不能斷絕一切諸漏，亦不能出三界牢獄。眾生因受著我、我所，生於心倒、想倒、見倒，是故眾生先當觀受。如是受者為一切愛而作近因，是故，智者欲斷愛者當先觀受。善男子！一切眾生十二因緣所作善惡皆因受時，是故我為阿難說言：「阿難！一切眾生所作善惡皆是受時。」是故，智者先當觀受。既觀受已，復當更觀如是受者何因緣生？若因緣生，如是因緣復從何生？若無因生，無因何故不生無受？復觀是受不因自在天生、不因士夫生、不因微塵生、非時節生、不因想生、不因性生、不從自生、不從他生、非自他生、非無因生，是受皆從緣合而生。因緣者，即是愛也，是和合中非有受、非無受。是故，我當斷是和合，斷和合故則不生受。[21]

[20] 《大般涅槃經》卷 9〈菩薩品第十六〉，《大正藏》冊 12，頁 662 中 26- 下 11。

[21] 《大般涅槃經》卷 34〈迦葉菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 831 中 18- 下 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

從〈迦葉菩薩品〉看來，凡夫三倒的由來，乃是因為「眾生因受著我、我所」的緣故，所以破除「受」成為對治三倒最根本最重要的方法。《涅槃經》認為「智者」應該先觀「受」，再觀「受因緣」，而後知「是受皆從緣合而生」，明白「受」從哪些因緣生之後，智者應當再去查訪「受因緣」的內容，以便能掌握三倒的源頭。就〈迦葉菩薩品〉而言受的因緣即是「愛」。而智者在觀因「愛」而成「受」的過程中，發現「受不因自在天生、不因士夫生、不因微塵生、非時節生、不因想生、不因性生、不從自生、不從他生、非自他生、非無因生」，從而明白其中「非有受、非無受」，非有非無的提出在於逼顯出「受」的本質來，直接從「受」本無自性，或本性是空來破斥「受」的存在，也以這種方法來對治三倒及其所帶來的錯誤。

這個方法不再像聲聞法中，既存在一個被對治的對象，也存在著可以修正他者的方法；確實的存在著被對治者與對治他人者。大乘法則是從諸法內部直接說說明諸法自性為空，根本沒有一個存在的「法」。[22]

2. 大乘苦、空、無常、無我的特色

然而，智者如何在「受」的因緣和合中看到「非有受，非無受」？想要明白智者如何見到「受」本性空寂，則必須明白《涅槃經》中特殊的「思惟」，〈光明遍照高貴德王菩薩品〉云：

臺灣人文學術期刊資料庫

22 恆清法師在《佛性思想》一書中曾以為「很顯然的，《涅槃經》駁斥一般凡夫外道只見常不見無常，只見我不見無我，同時也駁斥二乘人和『執空意菩薩』只見無常不見常，至見無我不見我。這也就是對空宗所謂『空不可得，不空亦不可得』的批評。」（頁 55）由此可知在雙邊肯定中，智者即使肯定了「空」，也決不是贊成斷滅空。

> 復次，善男子，一切眾生常為常、樂、我、淨四法之所顛倒。以思惟故得見諸法無常、無樂、無我、無淨。如是見已，四倒即斷。以是義故，思惟因緣則得近於大般涅槃。[23]

很顯然的，大乘經想要「得見諸法無常、無樂、無我、無淨」，必須經過一番「思惟」的修行而後方能「得見」。換句話說，智者想要消解凡夫倒想所產生的常樂我淨，必須要經過這番思惟修行才能達到。然而這種「思惟」修行究竟何所指？按〈光明遍照高貴德王菩薩品〉云：

> 復以何義名繫念思惟？所謂三三昧。空三昧、無相三昧、無作三昧。空者於二十五有不見一實，無作者於二十五有不作願求，無相者無有十相。所謂色相、聲相、香相、味相、觸相、生相、住相、滅相、男相、女相。修習如是三三昧者，是名菩薩繫念思惟。[24]

由此可知《涅槃經》中獲致大乘無常、無樂、無我、無淨的方法，通過是「三三昧」的修行而來的。所謂「三三昧」是指「空三昧、無相三昧、無作三昧」三者，此三昧旨在破除眾生在顛倒之下所營造出來的常、樂、我、淨的幻象，使諸法回歸到無常、無樂、無我、無淨的原貌，但從上述引文中看來，《涅槃經》的三三昧並不是一個外於二十五有，可以滅除二十五有，使人脫離三界的巨大外力。相反的，它是一種使人徹底認識二十五有的本質，明白他不過是因緣聚散下的聚合物，不論在聚合時、消散

---

[23] 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品之五〉，《大正藏》冊 12，頁 756 中 21-25。

[24] 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品之五〉，《大正藏》冊 12，頁 755 上 25-中 8。

臺灣大學學術期刊資料庫

後，都沒有自性可言的智慧。所謂：「空者於二十五有不見一實」。由於內無自性，所以空寂無物。因此也不能構成吾人認知與貪執的對象，所謂「無作者於二十五有不作願求，無相者無有十相」，正是通過這種從自性或本質上消解事物存在的方法，才使得大乘經由三三昧修行所獲致的「無常、無樂、無我、無淨」有了終極的保證性，不會殘留任何事物。

《涅槃經》中不斷的強調這種大乘三三昧「思惟」法門，認為只有「不見一實」、「不作願求」、「無有十相」的修行，才能真正的證入空無一物的境界。〈光明遍照高貴德王菩薩品〉云：

> 爾時光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩白佛言：「世尊，一切諸法性自空耶？空空故空？若性自空者，不應修空然後見空。云何如來言以修空而見空耶？若性自不空，雖復修空不能令空。」
>
> 「善男子，一切諸法性本自空。何以故？一切法性不可得故。善男子，色性不可得。云何色性？色性者非地水火風，不離地水火風。非青黃赤白，不離青黃赤白。非有非無。云何當言色有自性？以性不可得故說為空，一切諸法亦復如是。以相似相續故。凡夫見已說言諸法性不空寂，菩薩摩訶薩具足五事。是故見法性本空寂。……善男子。一切諸法性本自空，亦因菩薩修習空故見諸法空。善男子，如一切法性無常，故滅能滅之。若非無常，滅不能滅。有為之法有生相故，生能生之。有滅相故，滅能滅之。一切諸法有苦相故，苦能令苦。……菩薩修空亦復如

臺灣大學藝術期刊資料庫

是，以修空故見一切法性皆空寂。」[25]

就《涅槃經》而言，修行空三昧能夠見空的原因，不是因為「空」可以滅除了「色」，而是修行者本身從「色」的從有變無，乃至剎那生滅當中，認識到「一切諸法性本自空」。從諸法的層層剖析中，發現「色性者非地水火風，不離地水火風。非青黃赤白，不離青黃赤白」。由於「非有非無」所以「性不可得」，「性不可得」即是自性空寂。

大乘經對「空」的理解來自於對諸法深入的觀察，他們發現觀察到諸法能夠變化的原因，必須建立在他本身具有一個可以被更動，被改變的本質。倘若諸法不具備可以被改變的本質，而擁有一個恆定不變的自性時，那麼即使再巨大威猛的外在力量，也無法使他發生一絲一毫的改變。這就像榨油的原料本身必須富含油脂方能榨出油來，如花生或芝麻。若是我們用來榨油的原料本身不具有任何油脂，如沙子或石頭等，那麼，即使我們使用再精良的榨油機器，也無法從中提煉出油來。

3. 大乘苦、空、無常、無我與聲聞法的不同

《涅槃經》中對於無常、無我與涅槃的看法，清楚的區分出二乘與如來兩層，〈聖行品〉云：

> 善男子！一切行無常、諸法無我、涅槃寂滅是第一義，是名中智；知第一義無量無邊不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。[26]

[25] 《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品之五〉，《大正藏》冊 12，頁 765 上 12-中 10。

[26] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品〉，《大正藏》冊 12，頁 684 下 5-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

一層是屬於二乘的「中智」，另一層則是屬於諸佛菩薩的「上智」。[27]《涅槃經》為何將二乘對無常、苦、空、無我的理解視為「中智」？最重要的一點在於二乘將如來的涅槃視為「薪盡火滅」，以致於如來成了「無常變異」之一，所謂：

> 了義者名為菩薩真實智慧，隱其自心無礙大智，猶如大人無所不知，是名了義。又聲聞乘名不了義，無上大乘乃名了義。若言如來無常變易，名不了義。若言如來常住不變，是名了義。聲聞所說應證知者，名不了義。菩薩所說應證知者，名為了義。若言如來食所長養，是不了義。若言常住不變易者，是名了義。若言如來入於涅槃如薪盡火滅，名不了義。若言如來入法性者，是名了義。聲聞乘法則不應依，何以故？如來為欲度眾生故，以方便力說聲聞乘，猶如長者教子半字。善男子，聲聞乘者猶如初耕未得菓實，如是名為不了義也，是故不應依聲聞乘。大乘之法則應依止，何以故？如來為欲度眾生故，以方便力說於大乘，是故應依，是名了義。[28]

由於聲聞主張歷史中的如來是個常人，所以是「雜食身」，由於是「雜食身」，自然無法避免生老病死的過程，所以即使證得涅槃，那無餘涅槃仍如「薪盡火滅」一般，仍是無常變易的一端。對於這樣的看法，《涅槃經》是無法接受的，連帶的將他對凡夫的對治也一起納入了檢討的範圍。就《涅槃經》而言，整個聲聞法猶如初耕之地，苗幼樹小，距離結實收成之時仍十分遙遠，不

[27] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品〉云：「善男子！知四聖諦有二種智：一者、中，二者、上。中者，聲聞、緣覺智；上者，諸佛、菩薩智。」《大正藏》冊 12，頁 684 上 23-25。

[28] 《大般涅槃經》卷 6〈四依品〉，《大正藏》冊 12，頁 642 下 7-23。

臺灣大學藝術期刊資料庫

過是個是不了義而已。不僅如此，他們認為聲聞乘存在的意義，正如同老師在教小孩認字一樣，必須從最基礎的「半字」教起，而後才能進入「滿字」的學習。聲聞乘就如同「半字」，只是教學中的最基礎的「小學」階段，而不是圓滿豐盛的「大學」部分。

〈聖行品〉從二乘與諸佛菩薩對四聖諦瞭解，詳細的說明了二乘智與諸佛如來智之間的的不同，所謂：

> 佛言：「善男子！雖復入中，猶不名說。何以故？善男子！知四聖諦有二種智：一者、中，二者、上。中者，聲聞、緣覺智；上者，諸佛、菩薩智。善男子！知諸陰苦，名為中智；分別諸陰有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。善男子！如是等義我於彼經竟不說之。善男子！知諸入者，名之為門、亦名為苦，是名中智；分別諸入有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義我於彼經亦不說之。善男子！知諸界者，名之為分、亦名為性、亦名為苦，是名中智；分別諸界有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。善男子！如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知色壞相，是名中智；分別諸色有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知受覺相，是名中智；分別諸受有無量覺相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。善男子！如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知想取相，是名中智；分別是想有無量取相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知行作相，是名中智；分別是行無量作相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上

臺灣大學學術期刊資料庫

> 智。善男子！如是等義我於彼經亦不說之。善男子！知識分別相，是名中智；分別是識無量知相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。善男子！如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知愛因緣能生五陰，是名中智；一人起愛無量無邊，聲聞、緣覺所不能知，能知一切眾生所起如是等愛，是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知滅煩惱，是名中智；分別煩惱不可稱計、滅亦如是不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義我於彼經亦不說之。善男子！知是道相能離煩惱，是名中智；分別道相無量無邊、所離煩惱亦無量無邊，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！知世諦者，是名中智；分別世諦無量無邊不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知。是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。善男子！一切行無常、諸法無我、涅槃寂滅是第一義，是名中智；知第一義無量無邊不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。如是等義，我於彼經亦不說之。[29]

如果我們將上述這段經文整理為表格，那麼就很容易的以看出「中智」與「上智」的區別。

表二：中智與上智對四聖諦的理解

	中智	上智
1 人物	中者，聲聞、緣覺智；	上者，諸佛、菩薩智。
2 知苦	知諸陰苦，名為中智；	分別諸陰有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。

臺灣大學學術期刊資料庫

[29] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品 19〉，《大正藏》冊 12，頁 684 上 22- 下 9。

	中智	上智
3 知諸入者	知諸入者，名之為門、亦名為苦，是名中智；	分別諸入有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
4 知諸界者	知諸界者，名之為分、亦名為性、亦名為苦，是名中智；	分別諸界有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
5 知色壞相	知色壞相，是名中智；	分別諸色有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
6. 知受覺相	知受覺相，是名中智；	分別諸受有無量覺相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
7. 知想取相	善男子！知想取相，是名中智；	分別是想有無量取相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
8. 知行作相	知行作相，是名中智；	分別是行無量作相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
9. 知識分別相	知識分別相，是名中智；	分別是識無量知相，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
10. 知愛因緣能生五陰	知愛因緣能生五陰，是名中智；	一人起愛無量無邊，聲聞、緣覺所不能知，能知一切眾生所起如是等愛，是名上智。
11. 知滅煩惱	知滅煩惱，是名中智；	分別煩惱不可稱計、滅亦如是不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
12. 知是道相能離煩惱	知是道相能離煩惱，是名中智；	分別道相無量無邊、所離煩惱亦無量無邊，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。
13. 知世諦者	知世諦者，是名中智；	分別世諦無量無邊不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知。是名上智。
14. 第一義	一切行無常、諸法無我、涅槃寂滅是第一義，是名中智；	知第一義無量無邊不可稱計，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。

臺灣大學數位典藏

由此我們可以看出聲聞緣覺之所以被稱為「中智」的原因，恐怕是因為他們只會深入諸法，清楚的看出五陰、六入、十二因緣等；但諸佛菩薩則不是從個別的定義，相狀來理解諸法，而是從諸法的本質來掌握諸法皆空的「實相」，並且由此「實相」擴而充之，利用神通變化，掌握了救度眾生的「無量無邊，不可稱計」的諸多法門。

能夠明白陰入界，與五蘊、十二因緣的智慧，即是能將苦與集化而為「諦」的智慧。這種能夠清楚分別諸法，再對治各個煩惱的智慧，在《涅槃經》看來仍只是「中智」。真正的「上智」是能夠分別諸陰入界、五蘊、十二因緣「有無量相，悉是諸苦」的智慧。這個智慧並不是利用天眼通等諸神通來計量分別諸法，上至不可窮盡的無量無邊之劫。因為只要能計算分別，不論範圍大到如千萬億倍的恆河沙，仍是屬於「有量」可量的範疇；真正的「無量」必須超越可計量的層面，到達一個不可計量的世界，也就是「法性」之後，方可因為見到「諸法本空」，明白諸法不可計量，而後才算進入一個「無量」的世界。而這層面的「無量」只有「上智」才能見到。

「中智」與「上智」的分別，也可從「世諦」與「第一義諦」的說明中得知。所謂：

> 善男子，如出世人之所知者名第一義諦，世人知者名為世諦。善男子，五陰和合稱言某甲，凡夫眾生隨其所稱，是名世諦。解陰無有某甲，名字離陰，亦無某甲名字。出世之人如其性相而能知之。名第一義諦。[30]

[30] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品之二〉，《大正藏》冊 12，頁 684 下 17-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

又：

> 善男子。如我、眾生、壽命、知見、養育、丈夫、作者、受者，熱時之炎，乾闥婆城，龜毛兔角，旋火之輪，諸陰界入，是名世諦。苦集滅道名第一義諦。[31]

能夠分別「五陰和合」之後，何者是某甲，何者是某乙，分別人、我、眾生、乃至於「諸陰界入」，「乾闥婆城，龜毛兔角」等，只要能夠進行分別，在《涅槃經》看來都屬「世諦」的範疇，也是屬於「中智」的部分。但若是明白某甲或某乙只是假名，在五陰和合當中並沒有「我」的存在，諸法假合，幻生幻滅的過程中，適足以說明諸法無我、其性本空，即是屬於「第一義諦」和「上智」的範圍。正因為如此，所以雙邊肯定中所肯定的無常、苦、空、無我，並不是指聲聞乘中的主張，而是特指大乘三三昧中的內容。

《涅槃經》作者不只區分出凡夫、聲聞緣覺兩部分，他也畫出了二者與菩薩的區別，並具體說明了三者之間的不同，所謂：

> 善男子，以是義故，諸凡夫人有苦無諦，聲聞緣覺有苦有苦諦而無真實。諸菩薩等解苦無苦，是故無苦而有真諦。諸凡夫人有集無諦，聲聞緣覺有集有集諦，諸菩薩等解集無集，是故無集而有真諦。聲聞緣覺有滅非真，菩薩摩訶薩有滅有真諦，聲聞緣覺有道非真，菩薩摩訶薩有道有真諦。[32]

凡夫只有苦和集，但卻沒有「諦」可言，因此只能順隨著無明業

[31] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品之二〉，《大正藏》冊 12，頁 684 下 25-28。

[32] 《大般涅槃經》卷 12〈聖行品之二〉，《大正藏》冊 12，頁 682 下 7-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

力不斷的流轉與輪迴；但聲聞卻是懂得苦、集、滅、道，也能因深見苦和集所帶來的痛苦，而興起離苦得樂的決心，因此他們有苦諦也有集諦，只是因為誤將如來的涅槃視為「薪盡火滅」，將如來的「示現」視為輪迴之身，所以無法正確的明白佛性與涅槃的意義，因此《涅槃經》便認為他們修行的方法與證入的境界都不夠究竟，將他們劃歸為沒有滅諦與道諦的一類。只有大乘菩薩才能見苦集滅道，也才有苦諦、集諦、滅諦、道諦四諦。這個區別充分的說明了《涅槃經》中智者所見的「空」絕非聲聞所見的苦、空、無常與無我。

（二）對常樂我淨的肯定

《涅槃經》中的智者不僅要能見「空」，也要能見「不空」[33]。這一類的「不空」並非「空」的對立面，也非「空」的否定面，「不空」與大乘三三昧下的關係可說是一體的兩面。為了表達這種既是「空」又是「不空」的特質，《涅槃經》發明了「非內非外，亦內亦外」的方式來呈現。

1. 將「無常、苦、空、無我」視為另類的「有」

《涅槃經》中雙邊肯定的形式，不只是肯定無常、苦、空、無我的一面，同時也肯定常樂我淨的一面。有趣的是，當他肯定無常、苦、空、無我時，不只是看到大乘三三昧「無所得」的一面，同時也將這種「無所得」視為另一種形態的「有」，所謂：

> 佛言迦葉：「汝今不應作如是言：『如來無常』。何以故？如來是常。善男子，如彼燃木，滅已有灰。煩惱滅

[33] 有關《大般涅槃經》中的智者究竟是見「空」與「不空」還是見「空」不見「不空」的討論，釋恆清在《佛性思想》中已有詳細的分析，值得參考，頁54-61。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 已，便有涅槃。壞衣、斬首、破瓶等譬亦復如是，如是等物各有名字，名曰壞衣、斬首、破瓶。迦葉，如鐵冷已可使還熱。如來不爾，斷煩惱已畢竟清涼，煩惱熾火更不復生。迦葉當知無量眾生猶如彼鐵，我以無漏智慧熾火，燒彼眾生諸煩惱結。」[34]

〈四相品〉的這一段將《涅槃經》如何看待無常、苦、空、無我的態度說明的十分清楚，當大乘三昧將諸法推向了「不見一實」、「不作願求」以及「無有十相」呈現出空無所得之後，《涅槃經》轉而以一種新的眼光來看待這份「無所得」。在他看來木頭燃燒過後，雖然薪柴沒有了，然而不是一無所有，燃燒後的木柴會剩下灰燼；衣服破了雖然可說無衣可穿，但不代表那件衣服化為烏有，它只是成了一件破衣而已；人被斬首之後，我們通常認為此人雖不復存在了，但這不復存在並非代表此人憑空消失了。正如同打破瓶子之後，我們也說瓶子破了，但瓶子破了的意思卻不是說瓶子自此消失無蹤，只說明它成為一個破瓶子而已。所以煩惱滅盡之後，雖然被稱為無所有、無所得，也並不是成為斷空頑空；相反的，《涅槃經》認為煩惱斷盡之後的境界，應該是個寂然常存的清涼地。

《涅槃經》認為滅盡煩惱之後的涅槃，一方面以無所有、無所得為內涵，但另一方面卻又不是什麼都沒有的頑空斷滅空。在他看來修行者在經過三十七道品的嚴格焠煉，與六波羅蜜，四攝、四無量等超乎尋常的修行之後，從消極面來看五蓋、八難、九結、十惡、六十二見自此斷絕，所以是「空」是「無所有」；然而若從積極面來看，這些修行不僅是滅掉煩惱而已，在煩惱斷

[34] 《大般涅槃經》卷 4〈四相品第七之一〉，《大正藏》冊 12，頁 627 下 26-頁 628 上 5。

臺灣大學藝術期刊資料庫

除的同時，修行者也建構了一個豐盛的生命。形象化的來說是三十二相八十種好的獲得，抽象化而言是六波羅蜜的獲得與常樂我淨的證入。確切來說，這一狀態若從煩惱的解除上而言的確是「空」的；但若從飽實而圓滿的生命來看，則是「有」的。而這個「有」其實就是「空」的另一個面向。

這種將「有」視為「空」的轉變，說明了《涅槃經》關注的角度與般若思想不同。從「智者」能「見空」而言，他贊成解脫者必須證入法性；但從必須「見不空」來看，他關注的已不再是智者所證入的空性或是實相，而是在乎解脫者本身的生命境界。換句話說，《涅槃經》的視角已經從智者所證入的諸法本質或「空性」轉移到他這個人身上，他關注的是修行者在證入「空」之後所呈現的生命品質。

這個看法幾乎可以說是《涅槃經》的基礎色調，在〈四相品〉的另一段敘述中也可看見相同的主張，所謂：

> 又解脫者名空不空。如水、酒、乳酪、酥、蜜等瓶，雖無水、酒、酪、酥、蜜時，猶故得名為水等瓶。而是瓶等不可說空及以不空，若言空者，則不得有色香味觸。若言不空，而復無有水酒等實。解脫亦爾，不可說色及以非色，不可說空及以不空。若言空者則不得有常樂我淨，若言不空誰受是常樂我淨者。以是義故，不可說空及以不空，空者謂無二十五有及諸煩惱一切苦一切相一切有為行，如瓶無酪則名為空。不空者，謂真實善色常樂我淨不動不變，猶如彼瓶色香味觸故名不空。是故解脫喻如彼瓶，彼瓶遇緣則有破壞，解脫不爾，不可破壞，不可破壞即真解脫，

臺灣大學學術期刊資料庫

真解脫者即是如來。[35]

裝過水、酒、乳酪、酥、蜜等的瓶子，雖然在倒空瓶中的東西後成為一個空瓶，但這個空瓶與從未裝過任何東西的新瓶並不相同，這個用過的瓶子已經沾附著水、酒、乳酪、酥、蜜等味道，所以不可說它是個「空瓶」。同樣的，歷經三十七道品、六波羅蜜和四無量心等訓練的修行者，雖然和白癡、嬰兒一樣無憂無慮，但二者的生命品質絕對不同。這種既見空又見不空的智慧，說明了《涅槃經》關注智者所證入的空性與實相，與證入空性之後豐盛而圓滿的生命狀態。

2. 非內非外，亦內亦外的肯定

《涅槃經》一方面認為斷除煩惱之後，即證得無所有、無所得的諸法實相；另一方面卻又認為斷除繫縛之後的修行者，即證入一個豐足完美的生命境界。為了同時表現出這兩種內容，《涅槃經》發明了「非內非外，亦內亦外」的特殊形式，且稱這個形式為「中道」。〈迦葉菩薩品〉云：

凡夫眾生或言佛性住五陰中如器中有果，或言離陰而有猶如虛空，是故如來說於中道。眾生佛性非內六入非外六入，內外合故名為中道，是故如來宣說佛性即是中道。非內非外故名中道，是名分別答。復次善男子，云何名為非內非外。善男子，或言佛性即是外道。何以故？菩薩摩訶薩於無量劫，在外道中斷諸煩惱，調伏其心教化眾生，然後乃得阿耨多羅三藐三菩提，是以佛性即是外道。或言佛性即是內道。何以故？菩薩雖於無量劫中修習外道，若離

[35] 《大般涅槃經》卷 5〈四相品之餘〉，《大正藏》冊 12，頁 635 下 15-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 內道則不能得阿耨多羅三藐三菩提，是以佛性即是內道，是故如來遮此二邊。說言佛性非內非外，亦名內外是名中道。是名分別答。[36]

從這段引文中，我們仍可以看到《涅槃經》企圖圓滿的說明某種內容時往往採用「非內非外，亦內亦外」的形式。例如當他想完整的說明佛性時，即採用「眾生佛性非內六入非外六入，內外合故名為中道」的說法，從果地佛性而言，佛性非六入，也非內六入；然而從因地佛性來看，佛性既是內六入，也是外六入，因此想要完整的說明佛性時，則必須兼有因地和果地兩個層面，因此作者便發明了特殊的「中道」模式，既是「非內非外」，又是「亦內亦外」。

同樣的，想要完整的說明佛陀的證悟過程，也必須採取這種形式——「佛性既是內道，佛性也是外道」，因為我們不能否認佛陀曾從學於外道的事實，也不能忽略他自行研發的成果，所以不論是主張「佛性即是外道」、或是「佛性即是內道」都沒有錯。但從另一個角度來看，釋迦的成佛絕不是因為外道的教導，但也非憑空自創的結果，他是接受之後又揚棄外道的教學，也是站在前人的肩膀上再向上翻躍的結果，所以又可說是「非內非外」。總之，想要說明釋迦的成佛的事件，必須結合「非內非外，亦名內外」才能完整的說明。

在此類「中道」模式的思考中，最值得注意的莫過於作者對佛性非有非無的討論，〈迦葉菩薩品〉云：

> 善男子，眾生佛性非有非無，所以者何？佛性雖有非如虛

[36] 《大般涅槃經》卷 32〈迦葉菩薩品之二〉，《大正藏》冊 12，頁 819 上 1-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 空。何以故？世間虛空雖以無量善巧方便不可得見，佛性可見，是故雖有非如虛空。佛性雖無不同兔角。何以故？龜毛兔角雖以無量善巧方便不可得生，佛性可生，是故雖無不同兔角，是故佛性非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有，是諸眾生不斷不滅猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法常樂我淨，是故名無，有無合故即是中道。是故佛說眾生佛性非有非無。[37]

這段有關佛性的討論，《涅槃經》將它分為兩部分，前半段討論「非有非無」的部分，後半段再討論「亦有亦無」的部分。由於《涅槃經》中經常將佛性比擬成虛空，在〈聖行品〉中便有「如來非苦非諦是實，虛空非苦非諦是實，佛性非苦非諦是實」[38]的說法，所以此處便以虛空來說明佛性的「非無」，但在作者心中佛性的「非佛」並不等於虛空，一方面是因為「世間虛空，雖以無量善巧方便不可得見」，而佛性的圓滿展現卻是「可見」的。

---

37 《大般涅槃經》卷 32〈迦葉菩薩品之二〉，《大正藏》冊 12，頁 819 中 14-25。

38 「佛告文殊師利：『有苦有諦有實，有集有諦有實，有滅有諦有實，有道有諦有實。善男子，如來非苦非諦是實，虛空非苦非諦是實，佛性非苦非諦是實。文殊師利，所言苦者為無常相，是可斷相，是為實諦。如來之性非苦、非無常、非可斷相，是故為實。虛空佛性亦復如是。復次善男子，所言集者能令五陰和合而生，亦名為苦、亦名無常，是可斷相，是為實諦。善男子，如來非是集性，非是陰因，非可斷相，是故為實。虛空佛性亦復如是。善男子，所言滅者名煩惱滅，亦常、無常。二乘所得名曰無常，諸佛所得是則名常，亦名證法，是為實諦。善男子，如來之性不名為滅，能滅煩惱非常、無常。不名證知，常住無變，是故為實。虛空佛性亦復如是。善男子，道者能斷煩惱，亦常、無常。是可修法，是名實諦。如來非道，能斷煩惱，非常、無常，非可修法常住不變，是故為實。虛空佛性亦復如是。復次善男子，言真實者即是如來，如來者即是真實，真實者即是虛空，虛空者即是真實，真實者即是佛性，佛性者即是真實。』」《大般涅槃經》卷 12〈聖行品之二〉，《大正藏》冊 12，頁 685 中 6-27。

所以它的「非無」並非真的如虛空。佛性的「非有」也不是像龜毛兔角般全然是虛構而成的，他是眾生成聖與解脫的基礎，經過修行與焠鍊之後會一點一滴累積，也會一點一滴出現，所以並非全然「非有」。

討論完「非有非無」的層面之後，作者似乎認為意義尚未完整，於是又跳到「一切悉有，是諸眾生不斷不滅猶如燈焰」的層面，來說明眾生身中未來當有佛性，這是說明眾生「亦有」佛性的一面。接著再從當下的眾生尚無三十二相八十種好的事實，來說明眾生「亦無」佛性的一面。因此對眾生而言佛性仍是「亦有亦無」的。

若將這段「亦有亦無」配合上前段的「非有非無」，則又形成了「非有非無，亦有亦無」的敘述方式。作者應該是認為此二者的結合，方足以說明眾生與佛性間的關係。

然而若仔細的檢視其中的思想軌跡，即可發現「非有非無」與「亦有亦無」雖然同樣在討論有關眾生與佛性間的關係，但它們關心的焦點並不相同，「非有非無」關心的是佛性存在的樣態，而「亦有亦無」關心的則是眾生佛性能否成就的問題，所以此二者並不是站在同一層面所做的連結，它們各自代表了作者在這個議題下某一層面的考量。

結論

《涅槃經》的思考模式大抵上可以分為雙邊對揚、雙邊否定和雙邊肯定三種。雙邊對揚在經典中屢見不鮮，但大多數的經典使用此方法時，都是站在與被對治者同一層面上提出對治的方法。然而《涅槃經》在使用此法時，卻是站在高於被對治者的層

臺灣大學哲學期刊資料庫

次提出對治法來。例如：如來「實諦」是對二乘「實諦」的對治，也是對二乘「實諦」的超越。

一般而言，～A 也～～A 的雙邊否定，大抵是利用諸法既不具備 A 的性質，也不具備～A 的性質來逼顯諸法實相的。然而逼顯真理或實相的雙邊否定，不論 A 或～A，都是諸法不曾擁有過，也不曾沾染過的。但《涅槃經》運用雙邊否定時，除了一般用法外，有時也用來描述如來境界。當他被用來描述如來境界時，所說的如來不具備 A 的特質，或不具備～A 的特質時，並非代表如來不曾擁有過 A 或～A，相反的，他都曾經經歷過，只是不曾同時擁有罷了。這是《涅槃經》的另類思考方式。

至於雙邊肯定的運用可說是《涅槃經》最具特色的方法。這個方法的運用分為兩部分，一是對無常、苦、空、無我的肯定，二是對常樂我淨的肯定。後者是以前者為基礎再向上翻躍後的結果。前者的受到肯定是因為作者認為佛陀利用無常、苦、空、無我來修正凡夫倒見下的常樂我淨。然而這個苦、空、無常、無我，是指智者既見「空」也見「不空」中的「空」，所以並非聲聞緣覺所見的「空」，而是「思惟」大乘三三昧的修行後，所呈現出來的諸法「空性」。

這類的「空」在《涅槃經》看來並非頑空或斷滅空，它是另一類的「有」，這個「有」與「空」是一體的兩面。「空」指的是斷除煩惱後，不再受二十五有的一面。「有」說的是為了斷除煩惱而經過大乘三十七道品、六波羅蜜、四攝、四無量等修行後，所呈現出來的豐盛與圓滿。作者為了要將這種既無所有、無所得的「空」，和豐盛圓滿的「有」同時表達出來，所以作者發明了一種「非內非外、亦內亦外」的方式，作者稱這種方式為

臺灣大學學術期刊資料庫

「中道」。以這個「中道」來表達他兼具「空」與「有」的思想內涵。

本以為《涅槃經》這三種特別的思考方式，是隨著前分續分經文的發展所做出的改變。但是再三的研讀，卻發現並非如此單純，例如在前分的〈四相品〉中已有「又解脫者名空不空」的提出，作者以裝過水、酒、乳酪、酥等的空瓶為例，說明解脫既不可說不空，因為瓶中蕩然無物，也不可說空，因為瓶中染有水、酒、乳酪、酥等的餘味。也就是說在前分中已經有肯定加否定的雙邊肯定出現了，不需等到續分中才看得到。

雖然前分與續分對佛性的解釋不同，然而雙邊肯定的思考路數似乎一直維持著，即便在前分與續分對「我」「空」等不同看法時依然如此。換句話說，前分與續分採取著相同的思考模式，但卻有著不同的內容概念。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

劉宋．慧嚴等改治
《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。

二、專書

牟宗三
1989 《佛性與般若》（上），台北：學生書局。
釋恆清
1997 《佛性思想》，台北：東大圖書公司。
張曼濤
2002 《涅槃思想研究》，高雄：佛光出版社。
屈大成
2003 《大乘大般涅槃經研究》，台北：文津出版社。
胡騰友
2013 《大般涅槃經續譯之佛性論研究》，台北：文津出版社。
望月良晃
1993 《大乘涅槃經の研究》，東京：春秋社。
下田正弘
2000 《涅槃經の研究——大乘經典の研究方法試論》，東京：春秋社。

臺灣大學學術期刊資料庫

Study on the Meditative Methods in the Chinese Version of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*

Tu, Yen-chiu *

Abstract

The narrative frame of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* (*Nirvāṇa Sūtra*) takes the form of traditional catechism, along with the use of meditative methods such as double inquisition, double negation, and double affirmation that express its peculiar viewpoint. The method of double inquisition in the *Nirvāṇa Sūtra* is different from its conventional definition elsewhere, which means the way of juxtaposing and thus comparing two different perspectives on the same level in order to solve one of the perspectives as a problem with the help of the other. In the *Nirvāṇa Sūtra*, however, the two compared perspectives are no longer on the same level, and the relation between the two perspectives is more than that between a problem and a solution. The latter usually transcends the former, embodying an idea obtained from further thinking.

The method of double negation serves mainly two functions in the *Nirvāṇa Sūtra*. Sometimes it is used to designate that truth can neither dwell in the former perspective nor stagnate in the latter, and that it can thus only be told in a manner of neither-this-nor-that.

臺灣大學藝術期刊資料庫

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

Sometimes it is used to describe the *prātihāya* of the Buddha, which never takes a fixed from. In this case, double negation demonstrates the uncountable life-forms the Buddha has lived through while enlightening and delivering people.

As for the method of double affirmation, it takes the form of "the wise one sees both emptiness and non-emptiness" in the *Nirvāṇa Sūtra*. Here, the "emptiness" witnessed by the wise one does not designate suffering (*duḥkha*), vanity (*śūnya*), non-essence (*anātmya*), and impermanence (*anitya*) claimed by Hinayāna Buddhism, but what is realised and gained through the *trayah samādhayah* practice of Mahāyāna Buddhism. Emptiness and non-emptiness becomes the two sides of the same coin. "Emptiness" depicts the pure state of mind of the wise one free from all the disturbances, whilst "non-emptiness" characterises the richness of his life refined by practices such as *saptatriṃśad bodhy-pakṣya-dharmāḥ, saṃgraha-vastu, and catvāry apramāṇān*, which not only eliminate disturbances but also perfect a life mature and enriched.

The use of these meditative methods sufficiently expresses profound ideas unprecedented in traditional canons.

Keywords: *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, double inquisition, double negation, double affirmation

臺灣大學學術期刊資料庫