

法鼓文理學院佛教學系碩士論文

佛教涅槃觀考察

——以《中論·觀涅槃品》為中心

A Study of Nirvāṇa in Buddhism:

Focusing on the Examination of Nirvāṇa of the

Mūlamadhyamakakārikā



Dharma Drum Institute of Liberal Arts

指導教授：釋見弘 博士

研究生：阮氏清（釋女慧海）撰

中華民國一一三年一月

法鼓文理學院碩博士論文授權書

中華民國 110 年 10 月 13 日 110 學年度第 2 次教研會議修正通過

中華民國 112 年 05 月 03 日 111 學年度第 6 次教研會議修正通過

- 立書人（即論文作者）：阮氏清（釋女慧海）（下稱本人） 學號：M106118
- 授權標的：本人於法鼓文理學院（下稱學校）112 學年度第 1 學期

佛教學系（學系、碩士學位學程）取得 碩士 之 學位論文
 博士 專業實務報告

論文題目：佛教涅槃觀考察——以《中論·觀涅槃品》為中心

A Study of Nirvāṇa in Buddhism:

Focusing on the Examination of Nirvāṇa of the Mūlamadhyamakakārikā

指導教授：釋見弘 博士

（下稱本著作，本著作並包含論文全部、摘要、目錄、圖檔、影音以及相關書面報告、技術報告或專業實務報告等，以下同）

緣依據學位授予法等相關法令，對於本著作及其電子檔，學校圖書館得依法進行保存等利用，而國家圖書館則得依法進行保存、以紙本或讀取設備於館內提供公眾閱覽等利用。此外，為促進學術研究及傳播，本人在此並進一步同意授權學校、國家圖書館、資料庫廠商等對本著作進行以下各點所定之利用：

一、對於學校之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）授權學校，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向 學校校園內 校外位於全球使用之使用者（請勾選，可複選）公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

二、對於國家圖書館之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）授權國家圖書館，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向館內及館外位於全球之使用者公開傳輸，以供使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

三、對於資料庫廠商之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）由學校將本著作有（無）償授權資料庫廠商（下稱該資料庫廠商或該廠商）進行以下範圍之利用：

- (一)該資料庫廠商得將本著作重製收錄於其所建置營運之特定數位資料庫（下稱該資料庫），並透過網際網路向全球訂購該資料庫之使用者公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。
- (二)該資料庫廠商不得再轉授權第三人將本著作重製收錄於其他資料庫或進行其他營利或非營利利用。但於台灣以外之海外地區，該廠商得委託當地之代理商或經銷商代為處理當地使用者訂購該資料庫事宜。
- (三)若該合作以有償方式進行，則資料庫廠商因本點授權利用本著作所取得之收益，應依該廠商與學校授權契約支付本人合理權利金，支付標準由學校為本人利益而全權與該廠商議定。本人同意，上開權利金(以下請勾選其一)：
- 由資料廠商批次轉與學校，作為校務發展基金。
- 應給付本人，並由該廠商直接通知本人領取，且聯絡資料倘有不全、錯誤或異動而未書面通知，導致權利金無法給付，或收到廠商通知未回覆者，於次年3月31日後，自動將此筆款項由資料廠商批次轉與學校，作為校務發展基金。
- (四)本人保有隨時終止本點授權之權利，並於本人向學校辦理完成終止授權相關程序後，由學校通知該廠商將本著作自該廠商資料庫中刪除且不得再為其他形式之利用。但終止前已完成訂購之使用者，則視該使用者之訂購條件，由學校與廠商協商其提供及刪除時間。

四、本授權書第一點至第三點所定授權，均為非專屬且非獨家授權之約定，本人仍得自行或授權任何第三人利用本著作。

五、本授權書第一點至第三點所定授權對象，依各該點授權利用本著作時，均應尊重本人著作人格權及權利管理電子資訊等相關權利，不得以任何方式省略、增修或變更本人署名、本著作名稱、本著作內容及相關資料（包括本人原記載取得學位論文之學校全銜、書目等詮釋資料等）。第三點所定資料庫廠商亦應要求其代理商或經銷商遵守。

六、依本授權書第一點至第三點將本著作透過網際網路對外公開之時間(請勾選)：

於本授權書簽署日，均立即對外公開。

本人要求本著作應自民國__年__月__日起始得對外公開，故因本授權書第一點至第三點所定授權而發生得透過網際網路對校外、館外或對資料庫使用者之公開傳輸部分，亦應自該日起始生效力。

七、本授權書第一點至第三點分別所定各該授權對象，均應各自遵守其授權範圍及相關約定。如有違反，由該違反之行為人自行承擔一切法律責任。

八、本人擔保本著作為本人創作而無侵害他人著作權或其他權利。如有違反，本人願意自行承擔一切法律責任。

九、個資利用同意條款：本人同意，學校及國家圖書館為本授權書所定各授權事項目的範圍內（但勾選「不同意」者除外）得蒐集、處理及利用本人所提供之個人資料，學校並可將該等個人資料提供給包括國家圖書館及資料庫廠商在內之相關第三人在同一目的範圍內處理及利用。

研究生簽名：阮氏清(釋女慧海)

民國：113年01月20日

法鼓文理學院佛教學系碩士班

研究生學位論文口試委員會審定書

112 學年度第一學期

研究生：阮氏清(釋女慧海)

題目：(中文) 佛教的涅槃觀考察——

以《中論·觀涅槃品》為中心

(英文) A Study of Nirvāna in Buddhism:

Focusing on the Examination of Nirvāna of the *Mūlamadhyamakakārikā*

業經本委員會審議通過

學位論文口試委員

林如安

杜晴

指導教授

釋見弘(劉思妙)

系主任

吳宗海

中華民國 一一三 年 一 月 十五 日

佛教涅槃觀考察——以《中論·觀涅槃品》為中心

摘要

涅槃是佛教思想的核心概念之一，不僅是修道實踐的最終目標，並且也是學界熱門的哲學課題。本文以中觀學派的涅槃觀為研究主題，特別聚焦於龍樹的《中論·觀涅槃品》為中心，在深入探討這一主題的同時，引用《大智度論》、龍樹的其他著作，以及相關經典，《中論》的諸家註釋，包括青目、清辨、月稱、吉藏，並參考印順法師的觀點來詮釋其義。涅槃概念由早期佛教、部派到大乘佛教的發展中不斷流變，形成各種主張不同的涅槃說。早期經典中，涅槃是阿羅漢自知作證的道果，是超越生死輪迴、清淨而安穩的境地。到了部派佛教時期，阿毘達磨系統性論究一切法，將涅槃歸為無為法的一種，即「擇滅無為」。無為的涅槃實有自體，是依智慧簡擇力斷煩惱的滅諦，具常、善二義。而經量部卻反對涅槃是實有自體，主張斷盡一切煩惱後的狀態，煩惱畢竟不生假名為涅槃，並沒有實在的自體。龍樹在〈觀涅槃品〉中，藉由批判部派實有、實無的涅槃觀，表達了空性思想下的涅槃觀，彰顯涅槃的中道意涵。龍樹指出涅槃是戲論寂靜的境界，而部派所執涅槃實有、實無自體都是取執的戲論，龍樹所論究涅槃的本質以破自性執，息滅一切戲論而悟入諸法實相。實相即畢竟空寂，無所取執而離言說，為度眾生才方便說涅槃。部派的異執還表現在生死、涅槃的隔礙上，龍樹進一步提出生死與涅槃不二的平等觀，開展出「不住生死，不住涅槃」的菩薩道精神，龍樹之後將此平等觀具體描述為菩薩難勝地的真俗並觀的智慧功德力，超越二乘，並且也體現在佛的三身觀中，發展為不入涅槃的「無住處涅槃」思想。

關鍵詞：涅槃、諸法實相、緣起、畢竟空性、龍樹

A Study of Nirvāṇa in Buddhism:

Focusing on the Examination of Nirvāṇa of the *Mūlamadhyamakakārikā*

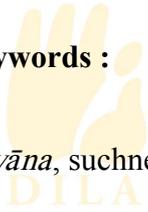
ABSTRACT

Nirvāṇa is one of the fundamental concepts in Buddhist philosophy. Not only is it the ultimate goal of monastic practice, but it is also a popular topic in academic philosophical circles. This article delves into the nirvāṇa view of the Madhyamaka school, with a specific focus on Nāgārjuna's "Examination of Nirvāṇa" from his work "*Mūlamadhyamakakārikā*". The article also references other works by Nāgārjuna, such as "The Treatise on the Great Perfection of Wisdom" (*Mahāprajñāpāramitopadeśa*), and various commentaries on "*Mūlamadhyamakakārikā*" by Piṅgala, Bhavyaviveka, Candrakīrti, and Jizang. Additionally, the views of Venerable Yinshun are explored to interpret the meaning of these texts and provide a deeper understanding of the topic. The concept of nirvāṇa has evolved from Early Buddhism and different schools to Mahāyāna Buddhism, resulting in different theories. In early Canon, Nirvāṇa serves as both the path and the fruit of the enlightened state attained by the Arahant. It is a state of purity and stability that transcends the cycle of life and death. During the early period of Buddhist schools, Abhidharma provided a systematic discussion of all dharmas and classified nirvāṇa as one of the unconditioned dharmas, known as "pratisajkyā-nirodhāsajskṛta". The unconditioned state of nirvāṇa has its essence, representing the truth of cessation that cuts off defilements. This is achieved through the wisdom of awakening, which involves properly discriminating all dharmas. It has two meanings: permanence and wholesomeness. The Sautrāntika school opposes the concept of nirvāṇa as a real essence, instead advocating that nirvāṇa is a term used to describe the state that arises when all defilements are ceased and never arise again. According to them, nirvāṇa has no real essence. In "Examination of Nirvāṇa", Nāgārjuna criticizes the Buddhist view of reality and non-existence while expressing his view of nirvāṇa as the middle way of emptiness. Nāgārjuna stated that nirvāṇa is a state of tranquility achieved by ceasing conceptual proliferation. Buddhist schools'

attachment to the reality and non-existence of nirvāṇa is the attachment and conceptual proliferation of all dharma. Nāgārjuna discussed the essence of nirvāṇa to disrupt the attachment to self-nature, eliminate all conceptual proliferations, and apprehend the ultimate truth of all elemental constructs. The ultimate truth is ultimate emptiness beyond language and attachment. It's a skillful means to speak of nirvāṇa to save living beings. The heterodoxy of the Buddhist schools is also reflected on the barriers between saṃsāra and nirvāṇa. Nāgārjuna proposed the equal concept of non-duality between saṃsāra and nirvāṇa and developed the spirit of the Bodhisattva path of “neither abiding in saṃsāra, nor abiding in nirvāṇa.” Nāgārjuna, afterward, made the concept of equality reified as the wisdom and merit power, parallel with “Insight of Truth and Convention” as the fifth bhūmi bodhisattva, known as “the Difficult to Master”. It transcends the two vehicles and is also reflected on the view of the three bodies of Buddha, developing into the idea of “nirvāṇa without a dwelling place” that does not enter parinirvāṇa.

Keywords :

nirvāṇa, suchness of existents, *pratītya-samutpāda*, ultimate emptiness, *Nāgārjuna*

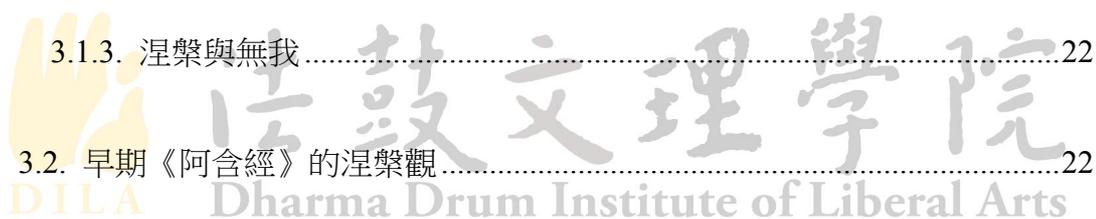


法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

目次

摘要.....	i
ABSTRACT	ii
目次.....	iv
第一章 緒論.....	1
1.1. 研究目的、方法與進路.....	1
1.1.1. 研究目的.....	1
1.1.2. 研究方法與進路.....	3
1.2. 文獻回顧.....	4
1.2.1. 涅槃思想的起源.....	4
1.2.2. 從佛教思想史談涅槃.....	5
1.2.3. 就涅槃的語源分析.....	6
1.2.4. 涅槃思想與死亡的探討.....	6
1.2.5. 關於龍樹的涅槃觀.....	8
1.3. 論文架構與預期成果.....	9
第二章 涅槃之概念.....	11

2.1. 語源分析	11
2.2. 涅槃的別名與分類	14
2.2.1. 涅槃的同義異語	14
2.2.2. 涅槃的類別	15
第三章 龍樹以前的涅槃觀	19
3.1. 印度的解脫觀與佛教的涅槃	19
3.1.1. 涅槃與解脫	19
3.1.2. 涅槃與緣起	21
3.1.3. 涅槃與無我	22
3.2. 早期《阿含經》的涅槃觀	22
3.2.1. 不可思議的境地	23
3.2.2. 斷惑得涅槃	25
3.2.3. 現世證得，阿羅漢的體驗	26
3.3. 部派佛教的涅槃觀	28
3.3.1. 說一切有部的涅槃觀	28
3.3.2. 經量部的涅槃觀	33
3.4. 小結	34
第四章 龍樹的涅槃觀	36



4.1. 涅槃畢竟空性.....	38
4.1.1. 涅槃實有、實無的否定.....	38
4.1.2. 涅槃名不取.....	46
4.2. 涅槃不可說.....	54
4.2.1. 戲論寂靜.....	54
4.2.2. 實相不可說.....	58
4.3. 生死即涅槃.....	65
4.3.1. 實相的二個面向.....	65
4.3.2. 世間與涅槃無少分別.....	68
4.3.3. 菩薩不入涅槃與佛的無住涅槃.....	72
4.4. 小結.....	78
第五章 結論.....	79
引用文獻.....	82



第一章 緒論

1.1. 研究目的、方法與進路

1.1.1. 研究目的

「涅槃」(nirvāṇa, nibbāna) 不僅是佛教修行要達到的終極目標，也是佛教學說的根本觀念之一。佛陀教導弟子們勤修戒定慧遠離諸煩惱，滅盡一切惑業，達到無為寂靜的境界，以及生死輪迴的解脫。從早期經典¹可以看出，證涅槃是體悟諸法的本寂處，是有情理想安穩的歸趣。涅槃的解脫理想對於人類文明及人生價值與意義也扮演了非常重要的角色。然而，在早期的經典中，對涅槃的描述僅是「苦的息滅」或是「安寧的彼岸」。這種採用對比而不正面論述的方式，並不能提供較為清晰的概念，因此，引發後世不同的詮釋與理論的建構，進而發展出不同的實踐與修道風格。

「涅槃」是宗教實踐的目標，亦是理論建構的核心，因此，若欲了解學派間的差異，「涅槃」的概念是一個絕佳的切入點。

在佛教發展過程中，不同歷史時期，各家對涅槃的內涵都有著相對獨特的解說。早期的經典中，佛陀說法的主要內容是教導弟子們透過勤修戒定慧來消除煩惱，息滅貪瞋癡，證得殊勝且安樂的極果——涅槃。顯然，「涅槃」一詞，首先反映出的是以世俗作為對象的對比，世俗是充滿煩惱之火的地方，而「涅槃」則是純粹、清涼、自在的境界。「涅槃」與「世間」兩者似乎是完全對立而分隔的。部派佛教（尤其是說一切有部）不僅將「世間」與「涅槃」分別看待，對比於「世間」則更強調「涅槃」的殊勝。在涅槃的境界無有補特伽羅，唯有甚深法性，²只有聖者能覺知的。³

¹《雜阿含經》：「佛告諸比丘：「善哉！善哉！彼多聞聖弟子其心長夜臨趣、流注、浚輸，向於遠離，向於離欲，而於涅槃，寂靜捨離，樂於涅槃；於有漏處，寂滅清涼。」T02 p. 314b23-26。

²《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 168a23-b1。

³《阿毘達磨俱舍論》，T29 p. 34a10-12。

有部將涅槃歸入五位七十五法中的一法，屬於無為的性質。這就意味著，涅槃是獨立於身心、獨立於有為法外的另一法。有別於「有為」的「無為」法，由此相異性引伸出：「涅槃」（無為法）是當身心一切因果鎖鏈（有為法）都停止後的狀態。涅槃的意義為何？有部主張一切法是「三世實有，法體恆存」，因此「涅槃法體」就凡夫來說，是「未來位」⁴的存在。涅槃實有自體，是一種妙有的存在，如《阿毘達摩大毘婆沙論》說，涅槃獨具善、常二義，因此獨名為不同類法。⁵

「涅槃」就部派佛教而言，是有為變異的反面，是寂靜無為的終點，然而，大乘佛教卻發展出迥異的「涅槃」觀，對於大乘佛教來說，涅槃不再是變異終止後，那種消極的寂靜，反而帶有積極的意味。大乘反對與世間遠離的涅槃，離取相的顛倒而實現寂靜的涅槃。世間與涅槃的關係在中觀學來說，世間生死是如幻的緣起，寂靜涅槃是此緣起的性空，離生死求涅槃，這樣的涅槃是不存在的；將生死當作涅槃，這樣的解脫也是乖謬非實，從世間生死與涅槃寂靜的差別中進一步觀察二者的平等無礙，體悟世間與涅槃皆如幻如化，無有實性可得，離一切戲論顛倒，才真實現了涅槃的解脫。如龍樹在他的著作中，凸顯世間與涅槃的密切關係「寂滅法性」即一切法的實際，並非脫離現象界而獨立存在，依空性的理論基礎與實踐能夠不欣求涅槃而捨離世間。⁶

在《中論》〈觀涅槃品〉中，龍樹指出，如果諸法不空的話，那麼也沒有生也沒有滅，怎麼會有什麼可斷可滅，而能證涅槃呢？⁷龍樹所否定的並非經量部所說無自性的涅槃，他們認為涅槃只是煩惱和諸苦永滅後所施設的假名，證涅槃就如同火的熄滅一樣，是完全虛無的境地。龍樹所批評的對象，是執「實有涅槃」的說一切有部，從〈觀涅槃品〉第一偈頌就

⁴「據世友的意見來說：法體未起作用，就說法體在未來位；法體正起作用，就說法體在現在位；法體作用已滅，就說法體在過去位。」見：釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 299。

⁵《阿毘達摩大毘婆沙論》，T29 p. 34a10-12。

⁶釋印順，《中觀論頌講記》，頁 503。

⁷《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 34c21-22。

可以看出雙方理論前提的根本差異，部派學者質問龍樹說一切諸法如果是空的話，那麼就沒有涅槃可證得。可見，部派學者與龍樹所說的涅槃，具有截然不同的內涵。簡要言之，一個是建立在「一切法有」為基礎的涅槃，一個是建立在「一切法空」為基礎的涅槃。涅槃為修道的最終目標，對涅槃不同的觀點也反應在修道的風格及實踐的方面上，譬如說一切有部主張「次第得道」，而龍樹則主張「見滅得道」；部派主張自求解脫，而大乘主張利他為先，這些差異可皆可溯源至「涅槃」與「世間」關係的觀點上。

因此，本文目的在於透過龍樹《中論》的涅槃品，來考察聲聞乘與大乘對於修道的目的——涅槃——不同的詮釋。藉由對比兩者對涅槃的觀點，發掘出聲聞及菩薩於修道上的差異的思想起源及其深刻隱微的意義，並澄清龍樹對於涅槃的論述，包括他的方法、結論。本研究旨在澄清佛教理論中涅槃的歧義，由此或能更深刻地理解佛教的解脫實踐，以及成佛等概念。

1.1.2. 研究方法與進路

本文首先採取「文獻學」的方法，釐清文獻中，代表原始佛教、部派、龍樹思想的語義，以此為基礎進而以思想史的脈絡來描述中觀學派的涅槃觀。首先，將本文的核心概念——涅槃作語源上的介紹和分析，在原始及部派佛教方面所依據的巴利尼柯耶中，考察其語源與在經典當中的使用，以明其義。此外，也關注漢本的有部論著、注釋中關於涅槃的定義與解釋。以龍樹前的思想為背景，再明《中論》批判「實有涅槃」的意義。

以文獻考據為線索再以各種「涅槃」的歧義，導入發展史的脈絡中考察佛教涅槃概念的源流及發展，從涅槃概念流變的圖景中，揭示佛教的涅槃思想的根本精神，契達佛教解脫的意涵。由於佛教的發展在印度持續了一千多年，其間衍化出眾多的流派，各派佛教對涅槃問題都有了不同的理解。因此欲了解佛教的涅槃觀念之起源，必須先對印度哲學解脫論進行探討。梳理思想源流是為了藉此理解龍樹中觀思想的歷史文化背景，這種將主題置於歷史之中的考察，不僅是學術上的方法，更是體現佛教緣起的

意涵，龍樹的中觀學的特點在於對話式的論證，想要了解中觀的意趣，理解其思想所處的時代背景是必要的工作，作為論述與分析「涅槃」概念的基礎。

最後，本文採用比較和詮釋方法關注涅槃思想在菩薩道理論的開展，其有別聲聞的特點正與中道的涅槃觀有關，乃至晚期大乘主流的佛身思想皆源於此。

1.2. 文獻回顧

學術界對於龍樹中觀思想的研究，西方及日本學者比較早起步，進行研究的方法很多，學者們多元地採用不同方法卻也各有偏重，如有的研究偏重語言文獻學，有的則偏重哲學詮釋學，或者偏重於思想史與社會史結合的研究方法。筆者回顧諸多文獻略述如下：

1.2.1. 涅槃思想的起源

關於涅槃思想的起源問題研究，有學者先從印度思想史出發，探討「梵涅槃」與佛教涅槃之間的差異，梵涅槃在《奧義書》古瑜伽派、《薄伽梵歌》等所涉及表現的意義是在顯示「梵我合一」的理想；而佛教的涅槃觀則建立在緣起、空、無我的基礎上。關於這方面的研究有張紹（2004）〈印度教「梵」和佛教「涅槃」概念的關係淺析〉、姚衛群（2012）〈奧義書的解脫與佛教的涅槃〉、吳學國（2013）〈奧義書與佛教的發生〉等，這些研究主要是探討佛教的涅槃思想之起源與早期印度宗教的解脫思想間的關係，並比較研究其差異。

1.2.2. 從佛教思想史談涅槃

從佛教思想史來探討涅槃思想也有些期刊與專書，最為代表性是：

郭良鑿（1994）〈佛教涅槃論〉一文中著重分析了原始佛教涅槃思想的實質是心解脫之境，並比較了佛教涅槃觀與婆羅門教等外道涅槃觀的差別。雖然該文中有將涅槃概念放在整個佛教思想體系來探討，但是由於內容過於簡短，因此只能大略介紹佛教的涅槃觀，而留下更詳細論述的發揮空間。

張曼濤（1998）《涅槃思想研究》，從思想史的角度對佛涅槃概念的源流及其發展作了梳理，揭示了原始佛教的涅槃思想的根本精神是心的解脫，比較了早期佛教的涅槃觀與印度外道哲學涅槃觀的不同。同時，也對大乘中觀學、唯識學、如來藏學也作了簡明扼要的論述，指出了早期佛教與大乘佛教的涅槃思想的差異。本書從全面的歷史廣度描繪涅槃概念的源流，也就未能就聚焦在龍樹的涅槃概念做深入考察，並忽略了中觀的涅槃於大乘佛教的重要哲學意涵。

單正齊（2009）在《佛教的涅槃思想》一書中，通過對早期、部派佛教如一切有部、經量部、成實論的研究，來論述佛教的涅槃思想，並揭示其理論內涵及其特色。雖然該著作具有全面性地介紹佛教的涅槃思想，但是作者所依據的文獻只限制於漢譯的文獻，對於龍樹《中論》原典缺乏了分析與探討。張曼濤和單正齊雖然對於佛教涅槃思想的研究比較全面，但兩人的著作中缺乏龍樹中觀學者針對部派佛教的涅槃思想的批判，以及中觀學派對涅槃特徵的深入探討。

1.2.3. 就涅槃的語源分析

從語源分析來探究「涅槃」的意義有：榎本文雄教授在〈初期仏教における涅槃——無我說と関連して〉的文章中運用語源分析來探究「涅槃」(nirvāṇa)的概念，得出涅槃指的是火的熄滅(nirvāṇa的字根為√vā (to blow)吹滅的意思)，這個詞語的源頭在於婆羅門事火的信仰，所以婆羅門認為火的熄滅是不吉祥的徵兆，但對於沙門來說卻是幸福的歸趣。榎本教授僅就語源的角度提供涅槃概念的文化基底，但並未再深入世尊對於傳統涅槃概念的重新定義。如古印度的「梵涅槃」的解脫，佛教則重新定義解脫是「無我」的解脫。榎本教授的結論中說「吉祥」與「不吉祥」的二元結構，對應於「世間」與「出世間」的對立，恰恰是《迦旃延經》批判的二邊，但文中僅就初期佛教的範圍來探討「涅槃」(nirvāṇa)概念，並未延伸至佛教的中道，本文採用思想史及文獻學並重的方法，延續榎本教授的研究，以闡明佛教對印度宗教思想的陶冶，及龍樹中道不二「生死即涅槃」的立場，與「不住生死與涅槃」的菩薩道實踐。

另外，松本史朗著在《緣起與空——如來藏思想批判》一書中，考察了巴利語文獻，從語言分析說明涅槃(nirvāṇa, nibbāna)的字根不是√vā (to blow)吹滅，而是√vṛ (to cover, 覆蓋)，涅槃的意思不是吹滅，而是去除覆蓋，因此，帶有傳統梵我思想的解脫觀。松本教授認為解脫與涅槃並非佛教所原創的概念。

1.2.4. 涅槃思想與死亡的探討

繼承語源分析的研究，也有些學者對於「涅槃」與死亡的討論：

藤田宏達(1988)〈原始佛教における涅槃——nirvāṇa と parinirvāṇa〉的文章中，從字源出發考察早期經典中如何確定「涅槃」(nirvāṇa)或「般涅槃」(parinirvāṇa)的意思。藤田宏達指出在耆那教的古層經典中看見nirvāṇa同樣是解脫的意思，因此結論涅槃(nirvāṇa)絕對不是佛教特有

的用語，nirvāṇa 在漢譯常採用「滅」、「寂滅」、「滅度」，所以 nirvāṇa 跟同樣表示解脫的 nirodha(止滅)的譯語相同。對於「般涅槃」(parinirvāṇa) 的考察也指出，從早期經典中 parinirvāṇa 的用例來看，多被描述為與現世有關的。然而，在早期經典中使用「涅槃」(nirvāṇa)或「般涅槃」(parinirvāṇa) 還有一種表示現世證得涅槃，即解脫者的死亡。藤田宏達認為 nirvāṇa 是指生前的解脫，parinirvāṇa 是指解脫者死後的用法，在早期佛教的範圍內還沒有確立。由此可見，對 nirvāṇa、parinirvāṇa 兩詞的區分是涅槃思想後來發展的詮釋。

宮下晴輝（1989）〈涅槃についての一考察〉的文章中，針對涅槃的考察，以早期巴利經文為主要依據，說明涅槃境界為諸苦的終極，語言的消滅點，是一切名色、戲論的止息，這點跟龍樹《中論》中，對涅槃觀有相近之處，對本論文有很好的啟發及參考價值。

小川一乘（1995）在〈入滅と再生——仏教の原理とその実現の問題について〉提到佛教的解脫思想是指輪迴轉生的解脫——「入滅」，入滅是指從一切束縛中解脫出來，死亡是一種形態的入滅，近於佛教批判的「無有愛」，是指生命真實的不再存在。在早期的經典中，鼓勵修行者斷煩惱得解脫，但現實社會狀況對那些執著於自我存在的人來說是很難接受的，比起入滅一般人更期望於再生。他們以為「入滅」就等於完全死去，是純粹的虛無。在輪迴轉世中尋求解脫，不再輪迴意味著虛無，對於流轉生死的厭倦使得這種虛無成為期望。這研究所探討的內容指出：一般認為涅槃具有宗教意義上的超越性的，佛教的解脫不是一種生理意義的死亡，而是一種對世間法的超越，是解脫者對於三界六道的超越，擺脫業力的束縛而不再輪迴永住於寂靜安樂的狀態。

李聰（2004）《死亡與涅槃》主要從兩個方面來談論涅槃。其一，在論文的死亡篇，以世間八苦為前提，通過因果、輪迴思想為輔助，論及世間中的解脫，這是涅槃與世間具有一定關連之意。另一方面，在論文的涅槃篇中，作者從佛陀般涅槃入手，論述涅槃與佛性的關係，以及如何達成

涅槃之路等出世間的涅槃思想。⁸雖然這篇論文探討涅槃，但將大乘晚期的思想與部派的理論並列，或許有詮釋學上的價值，然就思想史的立場上來說是一種錯簡。實際與部派產生對話的是龍樹。筆者認為探討佛教思想應以實際的歷史場景為考察的對象，才具有詮釋的價值。因此，本文以龍樹與部派的對話來討論涅槃的意義。

1.2.5. 關於龍樹的涅槃觀

關於龍樹中觀學的涅槃觀之研究，比較早有 Th. Stcherbatsky 在他的《大乘佛教——佛教的涅槃概念》（*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*）一書中，依大乘佛教的理論，闡述佛教的涅槃觀，對龍樹思想做了簡明扼要的論述。2006 年單正齊參考舍氏的著作，對龍樹思想提出了自己的詮釋，寫成〈論龍樹中觀學的涅槃學說〉一文，主要是用哲學的角度來解釋龍樹的涅槃思想，該文僅就《中論》青目釋和《大智度論》為依據，並未涉及龍樹的其他著作以及《中論》的其他註釋。

鄭進興（2001）《西方龍樹三個詮釋典範之研究——以《中論》二十五品十九及二十頌為探討線索》的文中，從《中論》的文獻進行考據、比對，加上梵文語法分析，探討龍樹對「涅槃」語源的意涵與理解。釐清涅槃思想的原初樣貌，進而探討涅槃與世間的關係，再深入二諦的理論架構，但可惜該論文只是以西方的學者（如 Th. Stcherbatsky、T. R. V. Murti、Richard H. Robinson、Frederick J. Streng 等）對中觀涅槃思想詮釋，比對分析，論文重點僅圍繞第十九與第二十頌的詮釋，尤其是對於龍樹《中論》的註釋家如青目、清辨、月稱、吉藏等的論述比較少。因此，本論文將這點做進一步的探討。

本文參考了目前學術界對佛教的涅槃觀的相關研究成果，進一步從思想史的角度出發，旁引了《大智度論》以及龍樹的相關著作，如《十住毘

⁸ 李聰，《死亡與涅槃》，頁 2-3。

婆沙論》、《迴諍論》等，以及龍樹所依據的經典為主要探討內容，如此可以較為充分闡明涅槃概念在大乘佛教理論體系的重要意涵與特質。

1.3. 論文架構與預期成果

依以上的研究方向與進路，本文以龍樹的涅槃思想為研究主題。全文的組織架構，分為五章節，分別簡述如下：

第一章 緒論：說明本論文研究的主要目的、研究方法與進路，本文所依據的文獻。接著，從介紹《中論·觀涅槃品》的研究目的，以說明龍樹關於涅槃的主張與論述。在文獻回顧部分，介紹當代若干學者對佛教的涅槃思想之研究，以及《中論·觀涅槃品》為主題的研究。最後，提出本論文預定釐清的問題，以簡述本論文的內容與結構作為結束。

第二章 涅槃之概念：筆者認為若要清楚地說明佛教對於「涅槃」這一概念的理解，首先要考慮幾個基本問題：我們需要釐清佛教經論中此概念具有哪些涵義，這些不同的涵義間有何關係，以及它們如何演化。由於如何看待佛教涅槃的不同用法和涵義，將影響我們對於佛教和非佛教間界線的理解。因此，在本章節，主要說明涅槃這概念的語源，及其意義。

第三章 龍樹之前的涅槃觀：本章節以原始佛教與部派佛教中有關涅槃的簡述開始，進一步闡明涅槃在經論中的基本內涵，以及重要的角色。針對涅槃相關的概念作細緻的分析和論證。指出部派佛教（如說一切有部）以厭離世間，追求絕對界為解脫的最終目的，與印度哲學中的解脫論的傳統，尤其是勝論學派的解脫，從思想的性質來說是一致的。經量部所主張涅槃無有實體，只不過是斷盡煩惱之後的假名，一樣為龍樹所批判。本章從分析早期和部派所詮釋涅槃的理論基礎，來理解龍樹以前的涅槃觀。

第四章 龍樹的涅槃觀：本章以龍樹著作中所述的涅槃為中心。首先分析《中論》〈觀涅槃品〉中龍樹所破的種種涅槃詮釋，再成立中觀學派對涅槃的觀點。

涅槃與「實相」、「法性」與「現觀」的概念密不可分，在本章中將探討這些概念的關係，並略探其源流。中觀的涅槃同時與世間又有辯證的關係，空性消除了二者的邊界，使得大乘的修道迥異於二乘，菩薩道的任重道遠由「不住生死，不住涅槃」的中道涅槃中開展，勘為菩薩修道理論的核心，也是龍樹涅槃觀特點。由中觀的涅槃中道觀也成為晚期大乘佛教的佛身觀來源，菩薩的久住生死最終成為佛陀的不入涅槃，真實神秘的存在。

第五章 結論：總結本論文的成果，並進一步闡述龍樹的涅槃思想對大乘思想的影響，及對大乘菩薩道的意義。



第二章 涅槃之概念

本章節首先從「涅槃」的語源分析，以及現代學者的研究成果，來掌握涅槃的基本意義。再對涅槃的概念加以擴展，探討包括涅槃的各種別名以及類別。

2.1. 語源分析

關於「涅槃」的語義探討，學界至今已累積不少的研究。就語源來說，在漢譯佛經中相當於「涅槃」的印度-雅利安語主要有梵語 *nirvāna* 和 *nirvṛti*，巴利語 *nibbāna* 和 *nibbuti*，及其動詞形式 *nirvāyati* 和 *nibbāyati*，過去分詞 *nirvṛta* 和 *nibbuta*，以及這些詞加上前綴 *pari-*或 *abhi-*。⁹

首先，就 *nirvāna* (*nibbāna*) 中性名詞一詞的分析，基本上分成三種。第一、由否定詞 *nir-*和動詞字根 $\sqrt{vā}$ 「吹」（字根 $\sqrt{vā}$ 是風的意思）直譯為「吹散」或「消滅」的意思¹⁰。支持這種分析有些語言學者，代表如：中村元解釋 *nirvāna* 的語義曾有種種議論，但一般說是「〔火焰之〕滅」或「〔火焰〕熄滅後的狀態」，另外也有「停止動搖」、「進入寂靜」的用例。¹¹水野弘元也有同樣的分析，說所謂「涅槃」（*nirvāṇa, nibbāna*），是由否定詞 *nir* 加上字根 $\sqrt{vā} + ana$ 意思是「吹滅」或「被吹滅後的狀態」。換言之，吹滅煩惱之火即是涅槃。¹²另外、藤田宏達在〈原始仏教における涅槃——*nibbāna* と *parinibbāna*——〉的文章中，指出一般將 *nirvāṇa* (*nibbāna*) 的原義解釋為「吹滅煩惱之火」，但實際上並沒有「吹」滅的意思。在原始佛典中，卻找不到主動展示此語源意義的用例。相反，不是表示詞根 $\sqrt{vā}$ 「吹」意義，而是單純以「熄滅」、「消滅」之意使用，

⁹ 參見 榎本文雄〈初期仏教における涅槃：無我說と関連して〉，頁 149。

¹⁰ Monier, Williams: “*A Sanskrit-English Dictionary*”. 1899, p. 557.

¹¹ 參見 中村元，《中村元が説く仏教のこころ》，頁 87。

¹² 參見 水野弘元，《佛教要語的基礎知識》，頁 153-154。

尤其指火或火的消滅的用例很多。¹³藤田宏達認為在採用此詞來表示精神境界時，應該有兩種解說：一是證得涅槃即息滅了三毒（貪瞋癡）之火，因此涅槃是指解脫者之境界狀態；二是「寒冷」之義，意思是來表達在痛苦的人間中，求其冷靜、不為慾望所擾而成一最極的冷靜。涅槃是人間究極之目的，是聖者逝後的狀態。以上三位學者都認同「涅槃」一詞有多種解釋，但常用的意思是吹滅煩惱之火，而並非一般的火焰或體內的火界¹⁴。換言之，涅槃被理解為沒有煩惱〔火〕的狀態。榎本文雄教授在〈初期仏教における涅槃無我說と関連して一〉一文中，更進一步考察了涅槃的語源問題，據該研究結果顯示，涅槃（nirvāṇa）和般涅槃（parinirvāṇa）都是表示解脫者內心的「煩惱」之火或「自我」之火的熄滅。婆羅門主要義務保持家裡的三火，這三火象徵世俗的生活，因此滅火對婆羅門來說被當成不吉祥的現象。然而，在早期的佛教（和耆那教，以及後來的印度教）中，涅槃，即煩惱之火的熄滅，被視為苦行的目標和終極幸福。榎本教授指出，如果涅槃的意思是「滅（火）」的話，在早期的佛典中，在描述佛陀覺悟時，我們並沒有找到任何關於熄火的說法，而涅槃（nirvāṇa）在佛典中使用涅槃該詞彙則往往跟「自我」有關。

另一方面，被翻譯為「涅槃」的梵語還有 nirvṛti 和 nirvṛta，巴利語的 nibbuti 和 nibbuta，都由字根√vr而來，卻是「去除覆蓋」的意思。松本史朗教授認為原詞 nibbāna，意思不是√vā「消滅」，而是「脫離」或「除覆」，即「除去覆蓋」（除去覆蓋，而獲得解脫）的意思。¹⁵松本教授認為火的熄滅不一定是靠吹，它也可以因覆蓋而熄滅，或只要欠缺促成火繼續燃燒的條件，火自然就會熄滅。因此，凡夫只要欠缺導致生死輪迴的因素（煩惱），生死之流（如火一般）便自然停熄，這就是所謂的涅槃。

¹³ 參見 藤田宏達，〈原始仏教における涅槃——nibbāna と parinibbāna——〉，頁 2。

¹⁴ 《中阿含經》T01 p. 465c15-19。

¹⁵ 參見 松本史朗著，〈緣起與空——如來藏思想批判〉，頁 88：「人們常說，佛教的最終目的是為瞭解脫。然而，在理解佛教的問題上，再也沒有比此更錯誤的了。這是因為「解脫」(vimukti) 這個觀念，是在把「我」(ātman) 看成實在的我論 (ātmavāda) 的非佛教思想或反佛教思想基礎上建立起來的。不僅「解脫」，「涅槃」(nibbāna) 的觀念、「禪定」(jhāna, samādhi) 的思想，以及重視「心」(citta) 的思想等，也均是基於我論的反佛教思想。」

然而，池田練太郎反對以√vr̥ (to cover, 覆蓋) 的字根來解釋涅槃，因為這種解釋意味著心本來是清淨的，但被周圍環境的煩惱覆蓋了。當去除煩惱的遮蔽，原本清淨的心就會顯現出來，就是證得涅槃。¹⁶若以清淨心為主體，被煩惱所覆蓋的想法與婆羅門「阿特曼」的想法直接相關。因此，在這種情況下解釋「涅槃」可能不是佛陀原本使用涅槃這個詞的意義。¹⁷

第三種解釋「涅槃」是 nir + vāna，巴利語源學家認為 vāna 是源自 vana 中性詞，意思是叢林 (jungle)、森林，稠林，通常被視為與 taṇhā (渴愛) 同義的譬喻性表達 (desire, lust = taṇhā craving)¹⁸。Nirvāṇa 的意思是無欲林，出欲林，稠林。如《天宮事經》說：當時心喜信樂彼〔佛〕，見其由欲林出而入至無欲林〔涅槃〕我心歡喜，此決非常人。¹⁹

綜上所述，梵語 “Nirvāṇa” (巴利語 Nibbāna) 解釋大致有三種：

- 一、nir + √vā，有吹滅 (to cease, to blow)、消滅 (extinguish) 等義。
- 二、nir + √vr̥，字根 vr̥ (to cover, 覆蓋)。Nirvāṇa 的意思是祛除覆蓋。
- 三、nir + vāna，vāna 是源自 vana 林、森，稠林。Nirvāṇa 的意思是無欲林，出欲林。

以上是學界對「涅槃」一詞的語源分析與探討，這些推論在佛教思想史的發展都有對應的根據，如主流的部派佛教認為佛教主張的涅槃是「無我」的，如此，「涅槃」的語義就意味著「吹滅」或「無欲林」的意思。而犢子部則以為解脫的主體是「不可說我」，大乘晚期的唯識學派更有「真如出纏」²⁰的說法，有主體實現的解脫，「涅槃」的語義就是「祛除覆蓋」。關於涅槃的定義在歷史的源流上是有多種意涵並存的，是佛教內部重要爭

¹⁶ 參見 池田練太郎，〈有為法・無為法と般涅槃〉，頁 9。

¹⁷ 參見 池田練太郎，〈有為法・無為法と般涅槃〉頁 9：「この本体としての清らかな心があつて、それを煩惱が覆っているのだという考え方は、バラモンたちのアートマンの思想と直結します。したがって、この場合の涅槃はまったく非仏教的な言葉となりますから、釈尊はこの意味での涅槃の語は使わなかったのではないかと考えます。」

¹⁸ Pali Text Society, “The Pali Text Society's Pali-English dictionary”, p.675.

¹⁹ 《天宮事經》，N27 p. 386a6-7。

²⁰ 《成唯識論》，T31 p. 55b7-19。

辯的主題之一，想了解龍樹的涅槃觀，理解這些分析的背景是必要的。下面再依佛教經論深入說明涅槃的同義詞及其含意。

2.2. 涅槃的別名與分類

2.2.1. 涅槃的同義異語

早期經論中，我們會發現涅槃的同義異語其實有很多種字詞，如：無為、無漏、無執著、無戲論、無生、無作、無相、捨棄、離脫、愛盡、滅、不可見、不老、不死、無惱害、離欲、真實、彼岸、安穩、吉祥、巧妙、清淨、甘露、解脫、寂靜等等。²¹

從這些詞彙的使用來看，可見在佛教聖典中是以遮詮（否定）的方式來描述涅槃的概念，如說：煩惱的斷除，不再輪迴……等。如成為阿羅漢「不受後有」，被認為代表「究竟」涅槃，等於完全斷滅之意，即覺悟者死後不存在。這樣的結果不免會讓一般人認為佛教的目標是比較消極的那一面，對於樂著三有的凡夫來說，或許視之為畏途；但對於厭離心切的沙門來說，「無有愛」卻是他們終結苦、集的至福。當然，這種表面的意涵不會是佛陀真正想要教導涅槃的意義，畢竟，「佛涅槃後的存在」是十四無記的範疇，是不適合用凡常的概念來臆想涅槃的。這也是佛教特別採取遮詮（否定）的方式來說明涅槃的原因，主要是說明人們雖然可使用語言文字來表達生活中所感知到的事物現象、經驗和想法，但是對於超越一切世間存在的涅槃境界卻無能為力。涅槃正是一種超越世間，是不可言喻、難以表達的道果。

除了消極的表述，其實涅槃的概念也有傳達積極的一面，不僅能夠排除虛無的極端，而且更進一步肯定有可行且極具價值之道，透過努力修行，涅槃是可以證得的，解脫是現世可及，真實可信的目標。如經典中說：「諸

²¹ 參見 吉元信行，〈滅諦・涅槃の異名〉，頁 127-132。對涅槃的同義詞，詳細的考察可參閱 張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 18-24。

有生死窮盡處，一切無過於涅槃，種種患盡無有餘。至彼安隱則快樂，如是見法得寂滅，所謂已度諸恐怖，自然清淨得涅槃。」²²又說：「過彼生死四流大河，得至涅槃安樂彼岸，得無所畏永離諸見。」²³涅槃是清淨安樂最勝處，對於未充分了解無常、苦與無我的真義者，能夠減輕他們對生活的痛苦以及死亡的恐懼，相信最終輪迴的止熄能體驗涅槃的快樂。大乘以積極的意義，鼓勵修行者，在現世用功修行，就能證得涅槃。在大乘經論中，常見涅槃的異名即是空性、諸法實相、法性、真如，如《大智度論》說：

捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來不生不滅，如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。²⁴

大乘的解脫就與一切法的本質密切關連起來。龍樹在《大智度論》的皈敬頌²⁵強調了智慧在佛法中的重要性和無窮廣大的特性。透過運用智慧，洞察事物的真實性質，我們可以實現解脫、證悟，並與佛陀的真理相契合。智慧是一種無上的價值和能力，值得我們尊重、追求和修習。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

由上所述，涅槃可以消極表達輪迴、煩惱的止熄，同時也可以表達圓滿的智慧與最勝的至福。從不同的涅槃觀也表現出，佛法的方便適應，對於厭離心強的聲聞，表達的是動亂的止息，對於希求無上菩提的有情來說，那就是福德與智慧的圓滿。

2.2.2. 涅槃的類別

早期佛典中，佛陀對弟子們說兩種涅槃：有餘依涅槃與無餘依涅槃，分別為聖者在生前和死後所證的解脫。到了大乘佛教時期，對於解脫思想增添更加豐富的內涵，初期大乘佛教在聲聞解脫道的基礎上主張「不墮涅槃地」的菩薩道精神，

²² 《起世經》，T01 p. 332b5-8。

²³ 《佛說大迦葉問大寶積正法經》，T12 p. 216a4-6。

²⁴ 《大智度論》卷 18 T25, p. 190b12-18。

²⁵ 《大智度論》，T25 p. 57c11-12。

不住生死亦不住涅槃，直至功德圓滿成就無上菩提後才入於無餘涅槃，這種理想的菩薩道精神發展成大乘佛教晚期的「無住涅槃」，代表了菩薩道與聲聞不同層次的解脫。

2.2.2.1. 兩種涅槃

在《增壹阿含經》中世尊對諸比丘說有二種涅槃界，即有餘依涅槃界與無餘依涅槃界。若比丘斷了五下分結，即般涅槃，不還來此世，那稱之為有餘依涅槃界；無餘依涅槃界是比丘盡諸有漏成為無漏，心解脫，智慧解脫，自身作證，更不受後有。這二涅槃界，當求無餘依涅槃界。²⁶

兩種涅槃：有餘依涅槃（Sopadhiśeṣanirvāna）和無餘依涅槃（nir/anupadhiśeṣanirvāna）。根據《阿毘達磨大毗婆沙論》，有餘依涅槃的阿羅漢有生身依，而無餘依涅槃的阿羅漢沒有生身依。這個生身依是《發智論》中說的「大種造色」=「色身」、「五根」、「心相續」=「心心所」等三種。根據這個說明，有餘依涅槃的「依」（upadhi）是由「色身」、「五根」、「心心所」構成的生身。對於有餘依涅槃的阿羅漢來說，這肉身是他過去煩惱所感的五取蘊，聖人雖斷了我執的煩惱，但過去惑業所感的果報身還遺留著。對於證得無餘依涅槃的阿羅漢來說，連生身都沒有了。

²⁷

依張曼濤先生的研究，可以用三種不同的解說這兩種涅槃：

1. 有餘依涅槃是煩惱已盡，肉身猶存；無餘依涅槃是煩惱與肉身皆已滅盡。換言之，生前的涅槃為有餘依涅槃，死後的涅槃為無餘依涅槃。
2. 有餘依涅槃是不還果，指死後升入淨居天，不再返回欲界，而在那達到涅槃。無餘依涅槃是證阿羅漢果，諸漏永盡無餘。
3. 有餘依涅槃與不還果是一或非一，阿羅漢所證仍為有餘依涅槃。²⁸

²⁶ 《增壹阿含經》，T02 p. 579a13-22。

²⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 pp. 167c29-168a9。

²⁸ 參見 張曼濤，《涅槃思想研究》，頁 62。

在部派佛教發展中，這種區別漸漸演變成是否剩有肉身。如《清淨道論》說：

人由修習而得〔涅槃〕，由彼煩惱之寂滅與餘依（身體即諸蘊）所施設（命名）故，與餘依共所施設而〔言：〕「有餘依。」〔是涅槃〕。又依彼集之捨斷，〔又〕由業果之斷滅，最後心之後不轉起以生起諸蘊，已生之〔諸蘊〕滅沒故無有餘依。由當施設〔無餘依〕故，於此無餘依而言「無餘依」〔涅槃〕。²⁹

大乘佛教的涅槃觀比起聲聞佛教的涅槃要複雜許多，但基本的概念接受聲聞佛教的有餘依和無餘依涅槃概念。龍樹菩薩在《大智度論》中說明若愛等諸煩惱斷盡是有餘依涅槃，而無餘依涅槃是聖人今世所受的五眾盡，更不復受。繼承龍樹思想的月稱在《明句論》中說明薩迦耶見是依五取蘊而起的妄執，只是唯名的施設，在觀我我所不可得的觀行中，捨棄我執和我所執，有身見乃至所有煩惱滅盡，最後獲得解脫。這種證得無我的解脫者，只要身體還在，就是停留在有餘依涅槃的境地。如果在涅槃中，任何蘊都不存在的話，這就是無餘依涅槃。在這個無餘依涅槃中，所謂的所剩下的殘留已經消失了，就像被一群強盜殺的村子，都消失了一樣，是無餘依涅槃。換言之，有餘是指在這個世界上已經斷除諸煩惱得到涅槃，但仍餘留生身的境界，而無依涅槃界則是煩惱和生身完全無遺，指的是阿羅漢滅度後的境界。

一般分為有餘依涅槃和無餘依涅槃兩種。對聲聞乘而言，證得阿羅漢，此時業報之因已盡，但因為還有過去業報身的存在，所以稱之為有餘涅槃。涅槃是聖道的圓成，是大小乘共許的形式，只是大乘的涅槃要比聲聞複雜，初期大乘佛教中佛陀也是入無餘涅槃的，但在歷史流變中，對佛身觀的理想化不斷加強，最終演化成「無住涅槃」或「不入涅槃」的大般涅槃的思想，成為大乘不共的教義。

²⁹ 《清淨道論》，N69 pp. 130a14-131a3。

2.2.2.2. 四種涅槃

唯識學派將涅槃分成四種³⁰，其內容依下面表格所示：

表一：唯識四種涅槃

四種涅槃	內容
本來自性清淨涅槃	一切法相真如理，具無量無數微妙的功德，是一切有情平等共有的，雖有客染但本性清淨，離一切相一切分別，尋思路絕，名言道斷，聖者自內所證。
有餘依涅槃	真如出煩惱障，所依未滅但諸障永盡。
無餘依涅槃	真如出所知障，煩惱餘依亦盡，眾苦永盡。
無住處涅槃	真如出所知障，依大悲般若不住生死涅槃，利樂有情，窮未來際。

第一種為「本來自性清淨涅槃」，這是一切法的真如理性，第二與第三是聲聞聖者的果證，「有餘依涅槃」是阿羅漢煩惱滅盡的當生，由於已無煩惱潤生，所以阿羅漢捨棄五蘊身後，不再受後有而出離三界，此為「無餘依涅槃」。第四種則為大乘不共的「無住處涅槃」，不同於聲聞的捨離生死的無餘依涅槃不同，但轉捨依他起的雜染分，不捨生死事，轉得依他起清淨分。依他起的雜染分即生死，清淨分即涅槃——圓成實、真如，轉雜染煩惱得清淨涅槃，此即「真如出障」的無住處涅槃。³¹

³⁰ 《成唯識論》 T31 p. 55b7-19。

³¹ 《攝大乘論本》，T31 p. 148c13-18。

第三章 龍樹以前的涅槃觀

本章節共分為三個部分，從蘊育佛教的涅槃思想的古印度宗教的解脫思想談起，再考察各學派對涅槃詮釋的種種異說，比較各種解脫理論的特點和意義。借以探討佛教最初在《阿含經》中所表達的意涵。所謂的部派佛教，是以說一切有部和經量部為代表，傳統上被視為是龍樹的《中論》所批判的對象，所以在闡明龍樹涅槃思想前，必需對龍樹的時代背景先有基本的了解。

3.1. 印度的解脫觀與佛教的涅槃

古印度的宗教思想發展到奧義書體現，開始關注「解脫」的問題，傳統的印度哲學以解脫問題為中心。人們追求解脫主要是想要解決現世人生的苦難。「涅槃」這一名詞其實不是佛所新創的術語，也是各學派表達最高解脫狀態。如古代婆羅門教，及後來的印度教，可以說都以涅槃為歸趣的。《奧義書》中始有出離輪迴而解脫的觀念，與佛教的涅槃解脫有著相同的意趣，所不同的是，《奧義書》的解脫是「有我論」的解脫，認為「梵我和一」才得從輪迴中解脫出來。而佛教的涅槃是依緣起說，反對古印度宗教哲學中的「有我論」，代之以「無我」的涅槃觀為解脫的目標，而迥異於傳統的解脫思想，並透過種種道品以達至解脫，可以說涅槃為佛教實踐及教義的核心。

3.1.1. 涅槃與解脫

在印度宗教中，與涅槃一詞相當或含義相近的概念即是解脫。解脫，梵語 vimokṣa 或 vimukti，由 vi(away 離開)+語根√muc 或√mokṣ(to release，解脫)所構成之語詞。³²「解脫」一詞是在表示某物 A 從某物 B 中解放、脫離之意。意味著「心(A)由諸漏(B)解脫」。「涅槃」梵語 nirvāṇa，

³² Monier, Williams : "A Sanskrit-English Dictionary" p.980.

由 nir + √vā 所構成，意思是「（火焰之）滅」或「（火焰）熄滅後的狀態」。雖然這兩個概念從語源分析來說是不一樣的，但是在佛教經典中有時被視為是相同或等同的概念。³³

古印度的宗教哲學都把「解脫」作為人生的最高目標的追求，所謂的解脫是從欲望的繫縛中解脫出來，由此引導人們在現實生活中實踐相應的修行，成為了各派教義中的主要內容。佛教教義的根本旨趣亦是追求人生的解脫，超脫輪迴生死，擺脫煩惱與痛苦為目標。然而，佛教的解脫與外道的解脫有所不同。首先，在《奧義書》中，輪迴、解脫的理論與「梵我」關係的理論實際上是密不可分的。婆羅門教主張所謂的解脫，即是得到關於「梵」的智慧。對他們來說大梵為宇宙的本性和本源，「我」（個人、小我）與「梵」本質同一，自我擺脫業力的干擾之後，超脫生死輪迴，而回歸宇宙本性，達到「梵我合一」的狀態就是涅槃，此即稱之為最高的「梵涅槃」。

另外，耆那教（Jainism）主張「靈魂實有」，是宇宙唯一的實在，靈魂受業力（漏）的影響而墮落於輪迴世界，若勤修苦行，累積善德，則可消除業力，止滅漏的作用，使靈魂脫離輪迴而達到獨存的狀態——涅槃，此即「離非命涅槃」。而順世派（Lokāyatika）卻否定精神實體的永恆存在，認為「四大」（地、火、水、風）是構成萬有的基本元素，人的意識只是「四大」結合成人體後所產生的功能，隨著人肉體的死亡，意識也隨著消失，因此並不存在永恆的自我或靈魂。因此，他們所關注的即是現實生活的幸福，而不信有前世、後世，唯有現世的我，而死了以後就沒有來世。對他們來說涅槃並不是現實生命的消失，而是在現世生活中享受五欲的快樂。

其實，婆羅門、耆那教和順世論的涅槃說都是執著於是否存在具有獨立性和永恆性的主體，不免落入斷、常之見。佛教的涅槃觀與前者有根本

³³ 參見 木村泰賢著，釋演培譯，《大乘佛教思想論》，頁 106-107。

的區別。佛教以「緣起」和「無我」的理論為基礎，否定主體的獨立性和永恆性，指出只有斷盡煩惱，獲得無所執取的心境，才能達到真正的涅槃。

早期佛典中談到解脫時，常見「心解脫」（citta-vimukti）、「慧解脫」（prajñā-vimukti）、「俱解脫」（ubhayato-bhāga-vīmunta）這些語詞。心解脫，謂離貪欲，即透過修定而離定障得解脫。慧解脫，雖無定力卻能離卻生死根源之無明，故能得究竟解脫。如心、慧二者都達到解脫，則稱俱解脫。

佛教解脫的意涵，如《雜阿含經》所強調，由如實知無常，苦，空，無我；依厭，離欲，滅，無所取著而得解脫。³⁴

3.1.2. 涅槃與緣起

佛教的涅槃觀是依緣起法則而顯示的，亦是佛教與其他宗教不同之處。所謂緣起（pratitya-samutpāda）簡而言之，即「依緣而起」。如以有情生命為主說：「此有故彼有，此生故彼生」，必然要歸結到：「此無故彼無，此滅故彼滅」的寂滅涅槃。生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常、無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我、無我所，達到「此無故彼無，此滅故彼滅」的涅槃，這是還滅門。

「此滅故彼滅」的滅，是指涅槃之寂靜。佛教說明悟緣起法的作用，主要在離我見——顯會無我。一切我見、常見、斷見、無因見、邪因見……等等諸戲論，都以緣起的如幻空寂，來遣除它，以離我見為本的一切戲論為大用，見之於實際修證上，便能離我我所，得大解脫而實證涅槃。

³⁴ 《雜阿含經》，T02 p. 1b27-c1。

3.1.3. 涅槃與無我

古印度宗教哲學中以「有我論」為基礎建立涅槃思想，即所謂「我」是解脫主體。佛教卻認為有情身心只不過是五種要素（五蘊：色、受、想、行、識）所組合而成的，假名為眾生。可是，凡夫卻在這色等五蘊當中，執取有個實在、永恆不變的生命主體——「我」（ātman）。由於這種錯誤的認知（無明）而產生無止境地欲求（愛），最終導致生命的流轉不息。若想脫離這輪迴之苦，唯有捨斷所有我等的邪見、妄執才能究竟安樂。無我論是佛教的三法印之一。佛陀結合五蘊說和緣起論來對無我論的展開，教導弟子們必須要「心住無我想，心離我慢，才能順得涅槃」³⁵。「無我論」甚深難見，為了滅盡貪、瞋、癡、一切煩惱，證涅槃，又必須通達「無我」。涅槃作為一種解脫之境，不同於外道主張有我的解脫，佛教提倡由無我才能導致涅槃。由此可知，佛教不僅否定「我」為輪迴的主體而且也否定了「我」為解脫的主體。

3.2. 早期《阿含經》的涅槃觀

如前面所述，涅槃一詞其實有各種不同的意思，以及很多同義異語。但是涅槃是諸佛所共證的，其特性即是寂滅，是由斷盡煩惱後所證的寂滅境地。依佛陀為眾弟子說法，目的是讓弟子們努力修行趨向於涅槃³⁶，筆者認為想要了解涅槃必須先從早期佛教經典開始。對涅槃的記載，將以四阿含與五部尼科耶為主要研究資料。³⁷在考察早期阿含經中，發現佛陀多用譬喻或遮詮的方式來表示涅槃的境地。所謂的涅槃，用最樸素的譬喻，如說「涅槃城」、「清淨彼岸」等。³⁸而「涅槃城」、「彼岸」是與世間五取蘊流轉的「苦」、「集」為對比，即是出世間安穩、清涼的「滅」與

³⁵ 《雜阿含經》，T02 p. 71a1-2。

³⁶ 《雜阿含經》，T02 p. 215b11-13。

³⁷ 《阿含經》梵文是Āgama，分為《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增壹阿含》等四阿含。跟《阿含經》相平行有巴利文獻「尼科耶」（Nikāya，部別的意思）分為《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》還有《小部》共五部。

³⁸ 如《增壹阿含經》，T02 p. 669b25-c1。另，《中阿含經》，T01 p. 779c2-6。

「道」。如《雜阿含經》說：「如佛所說法，安隱涅槃道，滅除一切苦。」³⁹「彼岸」與「城」的喻意，顯示出離生死之地所往的去處，這樣的涅槃含有積極且具體的意象。「彼岸」、「城」是安穩、清涼、極樂、至善的解脫境地，作為現實之苦的對立面，表示平靜、安穩、滅除苦的境界。以下就相關的意涵敘述之。

3.2.1. 不可思議的境地

早期聖典中，佛陀描述涅槃的境界時，使用遮詮的方式，意在於表達涅槃是超越世間，如《小部·自說經》中佛說：

諸比丘，此處，無地、無水、無火、無風，無空 無邊處、無識無邊處、無無所有處、無非想非非想處，無此世、無他世，無日月兩者。諸比丘，我也說此處無來、無去，不住、不死、不生，無住處、無轉起、無所緣，此乃苦之終盡。⁴⁰

「地、水、火、風」是色法的基礎，而「空無邊處」乃至「非有想非無想處」為四種無色界，是佛教三界說的最高層次的存在，是流轉中的有情，其精神所能達至最高的境界。以上否定的是三界有情所居的處所，代表涅槃是無空間性的意涵。「此世與他世（過去、未來）」表示了三世的遷流；而「日月」的交替則是計算時間的單位。以上否定的是三世的時間相，代表涅槃超越了時間。「來、去」等是有情在時空中的流轉，「生」無有「來」處，「死」無有「去」處，既無生、死，也就沒有一期生命的

³⁹ 《雜阿含經》，T02 p. 332a27-28。

⁴⁰ 《小部·自說經》第八品，第一經（*Udāna*, 8.1）：“Atthi, bhikkhave, tadāyatanam, yattha neva pathavī, na āpo, na tejo, na vāyo, na ākāsānañcāyatanam, na viññāṇaṇcāyatanam, na ākiñcaññāyatanam, na nevasaññānāsaññāyatanam, nāyam loko, na paraloko, na ubho candimasūriyā. Tatrāpāham, bhikkhave, neva āgatiṃ vadāmi, na gatiṃ, na ṭhitiṃ, na cutiṃ, na upapattiṃ; appatiṭṭham, appavattam, anārammaṇamevetam. Esevanto dukkhassā”ti.
<https://suttacentral.net/ud8.1/pli/ms?lang=zh&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

「住」，無有住也就「無轉起」；若有情之我無有轉起，也就沒有我「所緣」的一切法，亦即我所。這種遮詮的表現出涅槃的超越，無我、無我所、無三界、無三世，亦即超越一切存在。另外，在《中部·聖求經》（*Ariyapariyesana-sutta*）相應於漢譯《中阿含·摩羅經》中，佛陀也這樣描述自己所達到的涅槃境界：「涅槃是無生、無老、無病、無死、無苦惱、無雜穢的無上解脫。」⁴¹亦即將有情一期生命的住，實為「老、病、死、苦惱」所迫逼。超越現實的苦迫，達至涅槃的境地，而對涅槃的描述，皆以此岸的生死苦惱作為對照，以遮詮的方式顯示。

以上經文所表示的，涅槃是無空間、時間、流轉，似乎指涅槃既不是任何物質形態，也不是任何心理狀態。或者，這種否定暗示了涅槃不依賴任何物質或意識等諸緣而存在，它超越了一切名色法，超越了一切生住滅，超越了一切有為法。涅槃，只能以輪迴及所有的名稱和形態（名色）作為邊界而顯示的領地。中文譯為「無」，在梵語和巴利語的表達中是以接頭詞 a-、an-，這樣的否定可以作為「無」或「非」來理解。否定的意涵最為豐富，充滿了歧義而發展出各種不同的涅槃觀。無我、我所可以意味著自我的消滅——無我。⁴²或者，也可以意味著「非我」，暗示了另外的東西，不管歧義如何，都是根據相同的教說：由無我才能證涅槃。

⁴¹ *Ariyapariyesana-sutta* : “Atha kho, bhikkhave, pañcavaggiyā bhikkhū mayā evaṃ ovadiyamānā evaṃ anusāsiyamānā attanā jātidhammā samānā jātidhamme ādīnavam viditvā ajātam anuttaram yogakkhemam nibbānam pariyesamānā ajātam anuttaram yogakkhemam nibbānam ajjhagamamsu, attanā jarādhammā samānā jarādhamme ādīnavam viditvā ajaram anuttaram yogakkhemam nibbānam pariyesamānā ajaram anuttaram yogakkhemam nibbānam ajjhagamamsu, attanā byādhidhammā samānā ...pe... attanā maraṇadhammā samānā ... attanā sokadhammā samānā ... attanā saṅkilesadhammā samānā saṅkilesadhamme ādīnavam viditvā asaṅkiliṭṭham anuttaram yogakkhemam nibbānam pariyesamānā asaṅkiliṭṭham anuttaram yogakkhemam nibbānam ajjhagamamsu.”

「諸比丘！那時五群比丘如我所教誡、教導，因自己正在生法故，於「生」法知過患，而遍求「無生」無上觀行安穩涅槃，達到無生無上觀行安穩涅槃；因自己正在「老」法故...無老；因自己正在「病」法故無病；因自己正在「死」法故「無死」；因自己正在「憂」法故「無憂」；因自己正在「雜穢」法故，於雜穢法之過患而遍求「無雜穢」無上觀行安穩涅槃，達到無生無上觀行安穩涅槃。見：水野弘元著，釋達和譯，《巴利語佛典精選》，頁 198-199。

⁴² 參見 宮下晴輝《涅槃についての一考察》，頁 17-35。

3.2.2. 斷惑得涅槃

佛教將輪迴與出離依「四聖諦」(catvāri āryasatyāni)來解說，「苦諦」是五取蘊苦果的現實，「集諦」是惑業的苦因，由此說明緣起之流轉；「滅諦」是永斷惑業之因以達到苦的止息，「道諦」是達成永斷惑業苦的方法。「涅槃」即四聖諦中的「滅諦」，又叫作苦滅聖諦，也是三法印之一的「涅槃寂靜」。從「滅諦」的定義來看，「涅槃」在早期佛教中指的是斷盡煩惱，消除貪愛達到離苦的心理狀態。所謂的斷盡煩惱，從道果中來看，即斷五上及五下的分結，總的來說，即身見所起的貪瞋痴三毒。從根本而言，「貪瞋」由「渴愛」所起，所以說「涅槃」即是永斷無明與渴愛的境界。

四聖諦為佛陀初轉法輪的內容，亦為爾後教義發展的共同基礎。由開展四聖諦流轉門的十二支緣起中，流轉的關鍵是「愛、取、有」，可見十二緣起的流轉也以愛欲為根本，要求解脫必須從愛欲著手，斷除愛欲即是涅槃。愛欲是煩惱的根本，身心由於愛欲的支配而不得自在，因而產生諸多煩惱。擺脫愛欲的束縛，從而達到沒有煩惱的境界就是「涅槃」。如《雜阿含經》中說：「欲能縛世間，調伏欲解脫，斷除愛欲者，說名得涅槃。」

43

換言之，達到涅槃即是解脫，從煩惱的束縛中解脫。涅槃是貪瞋痴滅、渴愛滅、無明滅等。煩惱的消散當下即是涅槃。《雜阿含經》說：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚痴永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」⁴⁴這說明涅槃就是永遠的斷絕貪欲、瞋恚，愚痴，達到一種徹底沒有煩惱的心理狀態。眾生一向在有生有滅的輪迴中，因為有煩惱才會造業，才會使業感果。如果能證無我，斷煩惱，得涅槃，業力就不會起作用，因此輪迴之苦也會結束。

⁴³ 《雜阿含經》，T02 p. 264b11-12。

⁴⁴ 《雜阿含經》，T02 p. 126b3-4。

3.2.3. 現世證得，阿羅漢的體驗

從十二緣起的無明滅到行滅的還滅過程來看，佛教的涅槃意味著流轉中的緣起支都滅盡的狀態，這是因為阿羅漢斷盡潤生的種種煩惱，業種若失去煩惱的潤生就失去了得果的力量，故阿羅漢斷盡煩惱後都會自陳其果證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」⁴⁵在佛教不同的傳統中，對於涅槃的理解和實現有不同的見解和方法。如，上座部佛教認為涅槃是從此不再受後有，也就是不再有下一世的六道輪迴。對大乘佛法來說，這樣是有如「灰身滅智」般地斷滅，所以大乘佛教認為涅槃是佛菩薩的「無住涅槃」，涅槃中亦能有度化眾生的妙用，而不同於聲聞的道果。

上述是不同傳統的詮釋，指的是聖者「般涅槃」（巴：parinibbāna）後，而在證得阿羅漢的當生稱為「見法涅槃」（巴：ditṭhadhammanibbānappatta）。早期的經典如何描述阿羅漢的體驗呢？這個問題很難用語言來回答，因為阿羅漢的解脫即是涅槃，是一種超越世間的境界，只能被親身作證的聖人們完全理解。所以經典中沒有找到任何直接的描述，但可以由阿羅漢修道歷程或能窺視一斑。

阿羅漢修習四聖諦，於「苦、集」能如實了知那是「法住智」，而於「滅、道」能如實了知，那就是「涅槃智」；或者說，知緣起的流轉是「法住智」（dharma-sthititā-jñāna），知緣起的還滅是「涅槃智」（nirvāṇa-jñāna）。⁴⁶而阿羅漢是「先知法住智，後得涅槃智」⁴⁷，印順法師依《瑜伽師地論》的「有為法見」、「無為法見」來說明，初果聖者「見法知法」有兩種，及有為法見與無為法見。其中，無為法見是見一切法寂靜，體悟到「涅槃智」。⁴⁸

⁴⁵ 《雜阿含經》，T02 p. 1a12-14。

⁴⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T28 p. 407c17-23。

⁴⁷ 《雜阿含經》，T02 p. 97a22-b8。

⁴⁸ 參見 釋印順，《性空學探源》，頁 134-135。

阿羅漢的「涅槃智」是依有為法見（法住智），所契證無為法見（涅槃智）是二諦（世俗諦、勝義諦）外更深刻的理境。經典上的「不可說」、「不思議」所描繪的阿羅漢境界，是以言說的法相作為邊界，而顯示的東西，雖然是「不可說」，但也暗示了隨順二諦的言說概念之外的領地。

另外，也可以用近似於涅槃的經驗來模擬阿羅漢的涅槃體驗，這個近似於「涅槃」的經驗就是「滅盡定」。要解釋「滅盡定」的經驗先要提到，見法涅槃的阿羅漢分為二種，一種名為「慧解脫」（*prajñā-vimukti*），另一種為「俱解脫」（*ubhayato-bhāga-vīrukta*）。「慧解脫」本來是所有類別阿羅漢的通稱，但為了區別有得深定與沒有得深定的阿羅漢，而使用「慧解脫」與心（指禪定）、慧「俱解脫」的語詞。在印順法師的《空之探究》中說，「慧解脫」得「法住智」，「是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智」，雖沒有「涅槃的自證」，但以「知一切法寂滅，以慧得解脫」。「俱解脫」得「涅槃智」，是指：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃（*dr̥ṣṭadharmā-nirvāṇa*）；而在古代，被稱為得滅盡定（*nirōdha-samāpatti*）的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。⁴⁹滅盡定又稱為「滅受想定」，是一切心心所寂止的禪定，近似於涅槃的經驗。《阿毘達磨大毘婆沙論》說：「以此定似涅槃故，謂如入無餘依涅槃界者，滅一切有所緣法，心心所法，不起不滅。住滅定者，亦滅一切有所緣法，心心所法不起不滅故似涅槃。」⁵⁰在《阿含經》中還區別了死和滅盡定的差別，滅盡定和死亡一樣，皆「身、口、意行滅」，與死亡不同的是滅盡定「不捨壽命，不離於暖，諸根不壞，身命相屬。」⁵¹滅盡定是三果聖人為避受、想所帶來的勞慮，暫時休憩之處，⁵²滅受想所達到的心心所寂靜的狀態與寂靜涅槃相似，也與死亡的表現相似，差不多可以稍稍擬憶涅槃的境界。

⁴⁹ 參見 釋印順，《空之探究》，頁 151。

⁵⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 782c18-21。

⁵¹ 《雜阿含經》，T02 p. 150b9-15。

⁵² 《阿毘曇心論》〈雜品〉，T28 p. 830c28-29。

3.3. 部派佛教的涅槃觀

3.3.1. 說一切有部的涅槃觀

3.3.1.1. 涅槃實有自體

要談說一切有部（Sarvāstivādin，以下簡稱為有部）的涅槃觀之前，首先要說明有部的「三世實有」理論所成立的理由，可依據幾個論點。⁵³一、有部依於佛陀教導弟子們多修習厭離法來成立三世實有。依《雜阿含經》記載⁵⁴，佛陀教導弟子，對於三世的五蘊等法應多修厭、離欲，正向滅盡。因此，從修道實踐有部依經證安立三世有，事物（法）在過去、現在、未來三世總攝為一類都是真實存在的。二、就認識論來說，有部主張「識二緣生」以及「識必依境」，即是就認識活動本身，依賴認識的主體（六根）和認識的對象（六境）兩者的實在，而我們能夠緣取過去、現在、未來法，表示三世之境必是實有。如《俱舍論》說：當識生起作用時，必須有境；必須有境識才能生，若沒有境識則不生。⁵⁵換言之，識必須依於境（即認識對象）才能生起認識作用。當我們思惟過去、未來的東西，這表示它們是實在的，若這些對象非實在的話，那麼我們的認識就變成沒有對象了。⁵⁶三、有部依佛教業報因果律，說明過去的業因是實在的才能有未來的善惡果報。⁵⁷由此可見，業因與果報在過未都必須是實在的。

從這三個論證可以看出有部的主張「三世實有」，作為該學派存有論的基礎。一切世間、出世間法於三世都是客觀存在的，有部詳於存在之法的分析，將一切法歸納為兩種是「勝義有」與「世俗有」。其中，勝義有是「五位七十五法」，這七十五法是常一不變，而且是具有自性的基本成素，稱為第一義的存在，其餘不具第一義的存在性質的歸為「世俗有」。

⁵³ 參見 黃俊威《有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的爭論》，頁 351-362。

⁵⁴ 《雜阿含經》，T02 p. 1c23-29。

⁵⁵ 《阿毘達磨俱舍論》，T29 p. 104b16-19。

⁵⁶ 參見 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《龍樹與中後期中觀學》，頁 35。

⁵⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，T29 p. 104b19-22。

⁵⁸五位分別為：色法、心法、心所法、心不相應行法跟無為法。其中，無為法又分為三：擇滅、非擇滅、虛空；而「擇滅」亦名為「涅槃」。⁵⁹關於有部的擇滅，筆者將在隨後詳述。依於三世實有的論點可知，有部將修行最終目標——「涅槃」視為是一種具有實體性的絕對存在。如經中說，涅槃是諸法（包括一切有為無為法）中最為第一。⁶⁰，涅槃應該是別有體的，能持自相，若沒有體就不能稱為法。

在有部的理論體系中，「實有」的法是包括「法體」（svabhāva）與「作用」（kāritra）。⁶¹所謂「法體恆存」是指法性（法體）是恆常不變的，一切時有（恆有）⁶²；作用是在生、住、滅的心不相應行的影響之下起滅，剎那變化是作用的變化，而不是法體的變化。⁶³「無為法」的法體三世恆存，而無生、住、滅的無常變化，所謂的證涅槃就是擇滅以後，所得的「離繫」，⁶⁴又分為「有餘依」和「無餘依」。有餘依的阿羅漢雖無煩惱依，而有不染污的「生身依」。⁶⁵待生身報盡，引業果已斷，不再相續，此時「諸結永盡」，名為「無餘依涅槃」。此無餘依涅槃，「唯法性，無有補特伽羅」⁶⁶；換言之，所謂的證入涅槃並不具有有情的元素，因此不說「得、獲、觸證」。⁶⁷有部說涅槃實有，是不同於經部所主張的那種斷苦集的假立，而是聖者擺脫無明業力的束縛，超脫生死輪迴，入於寂滅法性的解脫狀態。因此，涅槃不僅僅是斷煩惱的假說而實有其自體。⁶⁸對於涅槃的自體，有部傾向於離言的不可說實有。如《俱舍論》說：「此法自性

⁵⁸ 參見 萬金川，〈佛教的根本真理——「無我」〉，頁 30。

⁵⁹ 《阿毘達摩大毘婆沙論》，T27 p. 163a25-b1。

⁶⁰ 《中阿含經》，T01 p. 647c24-25。

⁶¹ 《阿毘達摩順正理論》，T29 p. 621c27-28。

⁶² 《阿毘達摩法蘊足論》〈緣起品〉，T26 p. 505c8-11。

⁶³ 《阿毘達摩順正理論》，T29 p. 635a14。

⁶⁴ 《阿毘達摩大毘婆沙論》，T27 p. 167b20-21。

⁶⁵ 「依」有兩種是煩惱依與生身依，如《阿毘達摩大毘婆沙論》說：「此阿羅漢雖無煩惱依，而有生身依。復次，依有二種：一、染污依；二、不染污依。此阿羅漢雖無染污依，而有不染污依故。所得諸結永盡名有餘依涅槃界。得獲觸證。」T27 p. 168a1-6。

⁶⁶ 《阿毘達摩大毘婆沙論》，T27 p. 168a29-b1。

⁶⁷ 《阿毘達摩大毘婆沙論》，T27 p. 168a27-b1。

⁶⁸ 《阿毘達摩順正理論》，T29 p. 431b3-9。

實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言是善、是常，別有實物名為擇滅，亦名離繫。」⁶⁹雖涅槃不可說，但他們認為是實有的，如穆諦（T.R.V. Murti）認為有部的詮釋是將涅槃視為一種不受任何條件的影響，超越於現象界的一種清淨的無為法。所以它是一種實在的法，而不僅僅是否定生住滅的有為法，⁷⁰此滅令蘊無而不變法。⁷¹這種勝義有，不是平常見聞覺知到而可說的（後代發展為真常妙有），只能方便的用「常」、「善」、「寂」等來形容它。⁷²而依凡夫與聖者的所知不同，凡夫所知是虛妄的，而聖者的所知是真實的。說涅槃是「常」，意味著是超越時間性，證不證它，都是本來如此的存在。

另，有部主張涅槃實有，因此涅槃必須有「涅槃相」，即可作為止觀的所緣境。涅槃的相是有的，但不是一般色法能用眼睛可以看到的，這種相是以無相為相，是無為法之相。在《雜阿含經》中，佛為阿難尊者說涅槃的甚深，並且說明有為、無為法的特徵：

此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。⁷³

緣起「有為」就是有造作，有生、住、異、滅等四相；而涅槃「無為」即無造作，無此四相。此成為後世定義有為、無為的主要根據。顯然，涅槃以不生、不住、不異、不滅為特徵。不僅否定有為之相，一切有部進一步指出，涅槃是四聖諦中的滅諦，有滅、靜、妙、離四相。所謂「滅」是指取蘊永盡，不續相續斷。離三種（或四種）有為相是名為「靜」。勝

⁶⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，T29 p. 34a10-14。

⁷⁰ 參考 穆諦（T.R.V. Murti）著，郭忠生譯，《中觀哲學》。

⁷¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 408a10-11。

⁷² 參見 釋印順，《性空學探源》，頁 225。

⁷³ 《雜阿含經》，T02 p. 83c13-17。

義不善者，謂生死不安隱，所以是不善，涅槃是勝義善，故名是「妙」；極安穩，故「離」。這四相是只有在無相三摩地才能證見涅槃的妙相。無相三摩地的「無相」並不是指空無一切相，而是指沒有世間的十種相（即五蘊相、男相、女相以及三種有為相），四行相俱即緣滅四相（滅、靜、妙、離）。這是一種修所成慧直覺體證的絕對真實之境。一切有部認為，聖者阿羅漢在生命未結束之前也能以聖智證人涅槃。涅槃具有所緣緣的意義（為無相三摩地所緣），其體性與聖者生命止滅後所要進入的寂滅狀態是同一的。聖者所證妙靜滅離的涅槃相狀，其實就是指涅槃體性在聖智所緣中的顯現⁷⁴。有部主張涅槃這四相是可作為認識對象，作為修行者修禪定的所緣境。由於涅槃是無漏智慧的所緣境，所以涅槃的相是有的。實際上，聖者心緣法性而起的感受，於涅槃中煩惱業苦眾相寂滅。

3.3.1.2. 擇滅無為

如上面所述涅槃有相，而這種相必須透過智慧的抉擇使煩惱完全止息才能顯現的。在有部的論書中，涅槃的異名是擇滅⁷⁵，擇滅無為名為滅諦⁷⁶。「無為」一詞在早期阿含經典中是「涅槃」的異名，以不生不滅的性質來形容「涅槃」，表示超越生死輪迴，最高的解脫境界之意涵，作為主觀的心情境界。而在說一切有部的理論中，所謂「無為」即不生不滅的永恒客觀事實存在。換言之，「涅槃」被視為永恆存在的一種「無為法」。關於「無為法」的種類，各派說法不同，其中說一切有部立三無為即：擇滅（*pratisamkhyā-nirodha*）、非擇滅（*apratisamkhyā-nirodha*）、虛空（*ākāśa*）。擇滅無為是指涅槃。因緣不具足，再也不可能生起，不是由智慧的抉擇而得滅，名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。

⁷⁴ 參見 單正齊，《佛教的涅槃思想》，頁 23。

⁷⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙》，T27 p. 163a28-b1。

⁷⁶ 《阿毘達磨藏顯宗論》〈辯賢聖品〉，T29 p. 914a15-16。

「擇滅」又作數滅、智緣滅。「擇」意指正確辨別判斷諸法的洞察力，即無漏之智慧；「滅」，謂斷離煩惱之束縛，亦即依「擇」（智慧之簡擇力）以除滅煩惱，故稱為擇滅。「擇滅無為」是依智慧之簡擇力使煩惱完全止滅而得的解脫——滅諦（涅槃）。⁷⁷有部主張擇滅是無為解脫。⁷⁸棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這就是無為解脫。凡夫無始以來即有煩惱，一切有漏法皆為煩惱所繫縛，因此不得解脫。⁷⁹此擇滅以離繫為性，今依智慧之擇力而斷煩惱時，能夠遠離諸有漏的繫縛，證得解脫。⁸⁰由於有漏法有多種，因此會引起擇滅是一還是多的問題。《阿毘達磨大毘婆沙論》中說：「應作是說：隨有漏法有爾，所體擇滅亦爾。隨所繫事體有爾，所離繫亦有爾所體故。」⁸¹由此可知，擇滅之數量等於所繫縛之有漏法之數量。有部認為每一個人的各種擇滅是異體的，因為擇滅不是一時得的，從見道到修道無學道，各階段有各階段不同擇滅，體性理應非一。即在同一對治上，彼此兩個人雖同得擇滅，但也不應同體，不然，彼此獲證過程的頓漸，就無法說明。一種有漏法，即有一種擇滅無為存在；你能離繫，你即能體驗證得；我能離繫，我即能體驗證得；同一有漏的擇滅無為，是彼此共證的。不過，在每一有情上，則又因繫——有漏法的眾多，而擇滅也別為眾多，因為一有漏法就有一擇滅無為。有部學者，不但是有為的多元實在論者，在無為法上還是多元實在論。⁸²後來唯識學派也在《成唯識論》中也將擇滅分為二種：即「滅縛得」與「滅障得」。此中，滅縛得，指斷煩惱障而得的擇滅。滅障得，指斷非縛之所知障等而得的擇滅。唯識的四種涅槃中唯本來清淨涅槃是真如，後三種皆是擇滅。⁸³

⁷⁷ 《阿毘達磨集異門足論》〈四法品〉，T26 p. 392a20-21。

⁷⁸ 《阿毘達磨集異門足論》，T26 pp. 375c28-376a5。

⁷⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 163a3-6。

⁸⁰ 《阿毘達磨俱舍論》〈分別界品〉，T29 p. 1c15-16。

⁸¹ 《阿毘達磨大毘婆沙》，T27 p. 162a22-24。

⁸² 參見 釋印順，《性空學探源》，頁 229。

⁸³ 《成唯識論》，T31 pp. 55c28-56a1。

3.3.2. 經量部的涅槃觀

經量部（Sautrāntika），或稱為經部、說轉部，是從有部分出的部派。然而，一切有部比較重視論書，經量部卻傾向重視經書，主張以經藏為中心，並將經視為正量，因此稱為經量部。⁸⁴如窺基的《異部宗輪論疏述記》說：「此師唯依經為正量，不依律及對法。凡所援據，以經為證，即經部師。從所立以名經量部，亦名說轉部者」⁸⁵。由於善用譬喻說法，譬喻即成為此派之最大特徵，故被稱為譬喻師。所謂「說轉部」是說，該部派的中心思想說諸蘊法（有微細的、一類相續的諸蘊）能從此世移轉到後世，而有「說轉部」的名稱。

經量部的主要理論是「過未無體，現在實有。」⁸⁶所謂過未無體是指過去與未來只是相對於現在而假立，存在只是剎那的現在。反對有部的多元實在論，否定萬物實有說，經量部立心物二元論（唯四大與心為實在），而主張過去、未來無體，只有現在實有。因此，主張涅槃非實有，⁸⁷只是煩惱完全止息後的狀態，假名為涅槃。這是因為他們只承認剎那作用的實在性而反對法體恆存。依《阿毘達磨順正理論》的記載，經量部主張煩惱所依相續轉變是煩惱種，而煩惱畢竟不生是名為涅槃。由此可知，經量部反對有部所主張的實有涅槃，而認為涅槃是無自體的。他們認為當煩惱及苦不生的時候，當下即是涅槃⁸⁸，斷盡煩惱和苦，這本身就是涅槃，不需要另立涅槃的實體，因為涅槃實有體，就是有相，而經中說涅槃是無相的。⁸⁹換言之，涅槃現象界的絕對終點，煩惱及生命的終結，這種終結無任何實體。⁹⁰

⁸⁴ 就字面上的意思來說，是指遵循佛經（sūtra）教導為主的人，以有別於遵循論典（śāstra）教導的毘婆沙師。

⁸⁵ 《異部宗輪論疏述記》，X53 p. 577b17-19 // R83 p. 441a2-4 // Z 1: 83 p. 221a2-4。

⁸⁶ 《阿毘達磨順正理論》，T29 p. 626b21-25。

⁸⁷ 《成實論》〈五智品〉，T32 p. 368c13-22。

⁸⁸ 《阿毘達磨順正理論》，T29 p. 431a26-28。

⁸⁹ 《成實論》〈五智品〉，T32 pp. 368c29-369a3。

⁹⁰ Th. Stcherbatsky 著，宋立道譯，《大乘佛教——佛教的涅槃概念》，頁 70。

經量部師說涅槃無實體不是說不存在涅槃，而是指聖者證涅槃時，並沒有實體所見，也就是說沒有那種常恆不變的絕對者（即有部所主張的法體（法性）恆存作為所緣依據。涅槃是非實體性，實際上只是一種心解脫的境界。涅槃並非離於現實的剎那有以外別有實體，就像燈滅以後無別有物。⁹¹因此可見，經量部否定實有的涅槃，但並不否認涅槃作為聖者所證的境界的存在。涅槃乃是阿羅漢斷盡煩惱所得的心解脫之境，即以慧為境。修道究竟歸宿涅槃，而涅槃乃是惑盡的意義。

3.4. 小結

有部的存有論是根據「識依二緣生」⁹²的認識論原則而成立的，將此運用在見道所得的無為法上，自然也適用這個原則，那麼見道依四諦十六行相所得的擇滅無為（涅槃）也必須是「二緣生」，這意味著能緣的智慧與所緣的觀境都是實有的存在。有部認為：「擇滅實有，道所緣故、違煩惱故，非無實法可有是事。」⁹³《俱舍論》也說：「此法自性實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善是常，別有實物，名為擇滅，亦名離繫。」⁹⁴可見，擇滅無為的實有，是在認識論的立場上成立的，擇滅（涅槃）不僅是實有，並且是獨立於意識而存在的實有。對於有部來說，阿羅漢證得有餘依涅槃是能緣的聖智與所緣的擇滅無為（涅槃）相應而生的認識，這「見真實而得解脫」的概念原是古印度宗教哲學的共同特色，有差別的是，外道的真實是形上的本體，或萬有之因，所謂的真实是見地上的真實（巴：ditṭhisacca）；而有部的擇滅（涅槃）是愛盡離欲離繫所得的無漏境所顯的真實（巴：viratisacca）。傳統古印度宗教哲學思想的真實是在世界的客觀性中尋找，而佛教反倒是在倫理實踐中去尋找。⁹⁵離有漏是帶有否定意味的聖智境地，在有部看來，這智境是離有為的無常與

⁹¹ 《大般涅槃經》〈如來性品〉，T12 p. 390a28-29。

⁹² 《阿毘達磨俱舍論》，T29 p. 104b12-17。

⁹³ 《大乘掌珍論》，T30 p. 274b16-17。

⁹⁴ 《阿毘達磨俱舍論》，T29 p. 34, a10-12。

⁹⁵ 參考 萬金川，〈存在、言說與真理——一個印度的觀點〉，頁 90-91。

煩惱的動亂，所直覺到的「常」與「寂」的境界。涅槃的常、寂是佛教內部所共許的，但在聖智直覺的涅槃境界卻有實、非實的爭議。在有部看來，涅槃不單是消極的有漏法不生，而是另有擇滅的無為實法，因此擇滅而能有力使煩惱不起；經部則不認為涅槃是實有，主張涅槃僅為煩惱不起，身心清淨的境界，不是另有實體可得。雖然對於聖智境界的涅槃有體或無體有不同的看法，對於無餘依涅槃的觀點卻都引向「灰身滅智」的邏輯終局。

「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」，⁹⁶對有部來說，「生滅滅已」是無常的五蘊身缺乏煩惱的潤生而不起，無餘依涅槃是「大種造色相續已斷，五根身心不復轉」，此時「無有補特伽羅，唯有法性」。⁹⁷有部的法性即涅槃的無為理性，常寂是聖智的境界，與智別體而實有，所以智所屬的蘊身滅而不起，不能說無為的法性也消逝了；而在經部來說卻連涅槃的法體也不存在。如來、阿羅漢聖者涅槃以後，到底是存在？還是非存在呢？部派佛教在實有五蘊的思想指導下，聖者的無餘依涅槃不得不是生死永寂的虛無境界。但佛法最終境界真是無有生命的虛無嗎？所以就引發了涅槃後的種種想像。如上座部說，如來滅後灰身卻不泯智，如來的無量功德智慧不能說依根身而滅盡，無漏的心相不屬三界有漏，但還是存在的，只是不能再起有為的作用，只是自己圓成了無邊的功德，不再人間度生。而大眾部更直白地反對「灰身滅智」的說法，主張如來壽命無量，恆具無邊功德；乃至以後的真常妙有大乘經典承襲了大眾部的說法，而主張如來涅槃後「捨無常色，獲得常色」，從虛無轉向為常住了。

⁹⁶ 《別譯雜阿含經》，T02 p. 489b2-3。

⁹⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 168a6-c1。

第四章 龍樹的涅槃觀

上一章已經敘述了早期部派佛教對涅槃的種種異說，從佛教思想的發展來看，龍樹（Nāgārjuna，約西元 150-250）是首位系統性論究大乘學說的論師，也是中觀學派（Mādhyamika）之創始人。有關「涅槃」，在其《中論》（*Mūlamadhyamakakārikā*）的〈觀涅槃品〉中表達了中觀學派的觀點，龍樹引大乘經說「生死即涅槃」⁹⁸，藉由批判部派學說對於涅槃的「有」、「無」等異執，以彰涅槃的中道意涵。本章先以《中論》的〈觀涅槃品〉為主，並引據《般若經》等大乘經典為輔，梳理中觀學關於涅槃的主要觀點。文中所引用《中論》的梵文原文是依葉少勇（2011）的《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，偈頌的白話翻譯是依方怡蓉譯桂紹隆、馬克·西德里茨（Mark Siderits, Shoryu Katsura），《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》。

筆者認為，中觀思想否定形而上的涅槃證明，著重於實踐層面，積集解脫的因緣，而不是「涅槃」本體論地位的證明。作為解脫為目的的「涅槃」，不由於形上本體實存的地位而為現觀契證的標的，解脫的意義在於戲論的息滅，戲論的息滅本身即為「通達實相」，而入空才得「戲論滅」，所以入空性即「通達實相」，無戲論即得涅槃的「安隱道」⁹⁹。根據佛教傳統的說法，戲論即以我見為核心的見煩惱，與貪染為主的愛煩惱，¹⁰⁰「入空」的通達實相的實踐以得「無我智」為目標，大乘一切法空的現證就與《阿含》解脫道的實踐相契了。部派所成立的學說，似乎在《中論》中一一都被破斥了，雖然龍樹在《中論》中表明「以有空義故，一切法得成」，但畢竟還是偏於說「勝義空」，而未對世間出世間究竟是如何有表達意見，這就會引起「無見」的誤解中，¹⁰¹按《解深密經》的說法，一切法都是無自性，本來清淨，自性涅槃是，偏於勝義空的說法，是不了義的，還有更上更究竟的教法。¹⁰²或許

⁹⁸ 《中論》〈觀縛解品〉，T30 p. 21b17-19。

⁹⁹ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 36b4-16。

¹⁰⁰ 《阿毘達摩大毘婆沙論》，T27 p. 344a11-15。

¹⁰¹ 《解深密經》〈無自性相品〉，T16 pp. 695c12-696a2。

¹⁰² 《解深密經》〈無自性相品〉，T16 p. 697a28-b4。

是《中論》過於簡要，未能明「得成」的是如何的「一切法」，因此，筆者認為有必要了解龍樹的其他著作，才能完整地把握龍樹的思想。如《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜多經》（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*）的註釋，或被認為是龍樹的著作。雖然有些學者如 Lamotte，干瀉龍祥等，對龍樹是《大智度論》的作者有所質疑，但印順法師撰文一一指出這些質疑的錯誤¹⁰³，姑且不論龍樹是否為《大智度論》的作者，筆者認為就其內容而言，《大智度論》涵蓋並體現般若大乘的理論、思想與修行方法，與闡揚般若性空思想的龍樹思想相應，《大智度論》仍然可作為詮釋龍樹思想的重要材料之一，因此本文將《大智度論》納入參考和引用資料。以本文關注的「涅槃」為例，此經不但說到了一切世間的事物都是空寂的、如幻如化的，並且進一步說到，涅槃也一樣是空幻不實的事物。¹⁰⁴依《般若經》的解釋，說涅槃是如何地「有」，那是對「新發意菩薩」的方便說，以究竟的立場來說，涅槃亦是如幻「如化」，不同於《解深密經》將包括涅槃在內的一切法都視為是空寂的，認為這是「不了義」的說法；依中觀學派的觀點：接受現象界為自性有的預設，將會破壞世間的認識，同時也無法趣向勝義的真理，失壞二諦即無法證入離言的寂滅涅槃。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

本章的旨在討論龍樹的涅槃觀，將圍繞著以下三個方面來說明：一、涅槃畢竟空性；二、涅槃不可說；三、生死即涅槃。本章中由於龍樹的《中論》的偈頌簡短，語義較模糊，無法清晰地表達龍樹的涅槃觀，因此除了漢譯青目（Piṅgala）註、清辨（Bhāviveka）的《般若燈論釋》、月稱（Candrakīrti）對《中論》註解的《淨明句論》（*Prasannapadā*）以及嘉祥吉藏的《中觀論疏》，除了以〈觀涅槃品〉為主，為了更詳細論述龍樹的思想故還須要參考《中論》中關於涅槃及解脫的內容，如〈觀有為品〉、〈觀法品〉、〈觀縛解品〉等。並參考《大智度論》以及龍樹的相關著作。而龍樹對涅槃的解構，做出「世間與涅槃無少差別」的結論，發展成為大乘晚期的「無住處涅槃」

¹⁰³ 詳細內容請參見 釋印順，《大智度論》之作者及其翻譯，頁 11-38。

¹⁰⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》〈如化品〉，T08 p. 416a6-14。

思想，筆者將引用上述的材料將龍樹思想置於詮釋及思想史發展的脈絡中加以探討。

《中論》總共有二十七品，其中《觀涅槃品第二十五》包含二十四首偈頌，主要遮破實有論者執涅槃實有自性，同時也遮破虛無論者認為涅槃自性無的觀念。遮破虛無論者執涅槃實自性無，前三首偈頌強調了觀察所證的涅槃，並回應論敵的質疑，清晰呈現中觀主張，在一切法皆空的基礎上，涅槃才能得以建立。由第四首偈頌至第十六首，分別破斥了以四句（「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」）來陳述勝義的涅槃，其中包括了主張涅槃實有自體的有部，以及主張涅槃無體的經量部。接著，第十七和十八首偈頌則遵循佛陀在經典中對於「無記」問題的教導，證明任何有關涅槃的描述都不適用於勝義諦，破除戲論涅槃，涅槃義離四句，不可言說。最後以空性論為基礎，指出涅槃與世間無少分別。

4.1. 涅槃畢竟空性

4.1.1. 涅槃實有、實無的否定

根據上面筆者的說明，可以發現早期和部派佛教、特別是有部將涅槃作為最終目標而言，總以為離了生死輪迴，而能證得實在的涅槃，這意味著生死流轉外，別有實在寂靜的涅槃，對於涅槃錯誤的見解而取著，認為涅槃是真實法，別有自體（自性）。部派佛教皆主張涅槃是滅除業及煩惱的道果，但對於此道果是有自體或無自體，則存在著諍論。有部認為涅槃實有自體，是智慧所緣的對象；而經量部則主張涅槃只是斷盡業煩惱後的寂靜所施設的假名而已，寂靜不過是動亂的消除，這種消除只是消極的缺緣，不是某種積極意義的存在。涅槃是聖者透過現觀的般若智慧而悟入諸法實相的狀態，龍樹菩薩要說明涅槃的真義之前，先指出部派學者對於涅槃種種戲論的分別，依緣起性空的法則，破除種種妄執，《中論》說：「若諸法不空，則無生無滅；何斷何所滅，而稱為涅槃？」¹⁰⁵闡明了唯有畢竟空中才能建立涅槃。首

¹⁰⁵《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 34c21-22。

先，龍樹菩薩反對有部主張自性「有」的涅槃，說明這種有自性存在的法，離不開有為法的老死相。

4.1.1.1. 涅槃非實有

(1) 有即有為

首先，在《中論·觀涅槃品》中，龍樹反對主張涅槃是「有」，因為「有」即有為。龍樹說：

bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇam /
prasajyateāsti bhāvo hi na jarāmaraṇaṃ vinā // (25.4) ¹⁰⁶

【羅什】：涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。¹⁰⁷

【白話】：從一方面來說，涅槃不是「有」，否則涅槃會有「老」與「死」等相，因為沒有任何的「有」，能離於「老」與「死」。¹⁰⁸

依偈頌的意思，龍樹主張涅槃不名為「有」(bhāva)¹⁰⁹，「原因是什麼？因為」「有」就不能脫離老死相(lakṣaṇa)。「有」的意義即存在，在一切有部對「法」的分類中，「涅槃」就是擇滅，¹¹⁰是無為法的一種。涅槃不同於有因有緣，有生滅特徵的有為法；而無為法則是無因無緣，無生無滅的勝義法。¹¹¹

¹⁰⁶ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁450。

¹⁰⁷ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35a7-8。

¹⁰⁸ 桂紹隆、馬克·西德里茨(Mark Siderits, Shoryu Katsura)，方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27道題》，頁290。

¹⁰⁹ 意思是：存在的事物(being, state of being, existence). Monier, Williams, “A Sanskrit-English Dictionary”, p.748.

¹¹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 163a25。

¹¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 163b22-25。

由隨後的頌文說「有則老死相」，龍樹將「有」與「老死相」關連起來，即主張：凡是「有」（存在）法，必定是緣起的，緣起是作法，必然有生、住、滅的有為相。依青目釋，涅槃不是離生滅老死別有定性的法，涅槃是有，則應當成為有老死相之法（lakṣaṇa），因為沒有「有」法離「老死相」而存在，也無有老相死相能離「有」存在的。¹¹²清辨解釋說，在第一義中，涅槃非是有體性之法，因為涅槃無老死相故。¹¹³另外，月稱在《明句論》中說明，龍樹所針對的對象是實有論者，他們主張涅槃是能滅盡煩惱、業與生死相續流轉之法，涅槃的作用就如同阻止水流的堤坝般，無自性之法不可能有如此的果。¹¹⁴龍樹菩薩認為「涅槃非實有」，因為如果涅槃是存在的實法，那麼就有老死相，如同心識等一樣；若遠離老死的特徵而存在的，那就不是實有法。¹¹⁵從本品的頌文及諸註釋可知，中觀學的立場：凡存在（有）的，必定是緣起的；緣起的，必然是有生有滅的。

嘉祥吉藏在《中觀論疏》中解釋此頌的「涅槃不名有」時，「有」尚有多種解釋，「有」還可指外道的涅槃，外道以為的解脫涅槃，在佛教來看還都是三有的生死境界，並不是真正的涅槃。所以，涅槃不是外道主張的解脫，他們主張的解脫事實上還是「三有」中流轉生死的境界，而真正的涅槃不在三「有」中。¹¹⁶依嘉祥吉藏的解釋，龍樹的這一偈頌可能是要破外道所執的涅槃繫屬於三界之有。雖然涅槃非「有」，但「有」一定是有為的嗎？佛教對一切法的分類，主張除了有為，尚有無為法；無為法即不生不滅，常住而無因，是非緣起的。如有部主張一切法都有自性，無論是有為還是無為，都實有自性。因此，計執有實生、住、異、滅的有為法，以及實不生、不住、

¹¹² 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35a7-8。

¹¹³ 《般若燈論釋》〈觀涅槃品〉，T30 p. 128b29-c1。

¹¹⁴ kleśakarmajanmasantānapravṛttiniyatarodhabhūto jalapravāharodhabhūtaśetusthānīyo nirodhātmakaḥ padārthas tan nirvāṇam. |

【訳】水の流れの堤(rodha)である土手(setu)のように、煩惱・業・出生という連続の生起の確実な止まり(rodha)になり、滅を本体とするもの(padārtha)、それが涅槃である。見：王俊淇，《Prasannapadā 第 25 章の研究》，頁 66。

¹¹⁵ 參見 奥住毅《中論註釈書の研究—チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳》，頁 805-806。

¹¹⁶ 《中觀論疏》〈涅槃品〉，T42 p. 156b25-c12。

不異、不滅的無為法，涅槃即被歸為「無為法」的一類。這種沒有「有為法」的相，或止滅了一切有為作用而「唯有法性」實有¹¹⁷的狀態，有部稱之為「無相」（無「有為」之相）的涅槃。有部對涅槃的主張可以說是「有」的代表。龍樹反對存在這種非緣起之法，筆者將在下文論述此點。

（2）無為非實

「無為非實」並非是說沒有涅槃，而主要目的是反對有部主張實有體的無為法。換言之，針對有部主張涅槃是實有的「擇滅無為」，龍樹指出他們所主張的「無為」亦非實。在有部的理論體系，「有為」（*samskrta*）的意思是「被造作的東西」有為法有三相：生、住、滅或說生、住、異、滅四相。而涅槃是不生不滅的無為法（*asamskrta*）。若站在對論者的立場上，以有為不離老死為特徵（相）破涅槃是實有，這樣的理由絕對不被部派佛教接受的。最典型的是有部，他們對一切法的分類其中無為法就有三種：「擇滅」、「非擇滅」、「虛空」。有部將涅槃（擇滅）視為如虛空般的常法，是無因、獨立於其他法、常住不變的。同時又是慧力簡擇所得的實相，如《俱舍論》說：「擇滅即以離繫為性，諸有漏法遠離繫縛證得解脫，名為擇滅。擇謂簡擇，即慧差別，各別簡擇四聖諦故。」唯識家說擇滅就是「真如」，雖所用的詞彙或有不同，但執涅槃有自性是常恆不變、獨存的，則是主張涅槃是有的共識。

說「涅槃不名有」也是反對主張「有所得」的涅槃，即以為「無為法」是有所得的道果。如《大智度論》中說，若捨棄有為而著無為，那麼因為執著，所以無為即成了有為。¹¹⁸此外，無為的概念是有為的否定，所以是「因有為而有無為」。¹¹⁹由此可見，中觀學的思想不承認「無為法無因」，也就沒有實在的「無為法」，所以〈觀涅槃品〉否定涅槃是「有」以後，隨即否定「無為法」實有：

¹¹⁷《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27 p. 41a18-20。

¹¹⁸《大智度論》，T25 p. 289b23-26。

¹¹⁹《大智度論》，T25 p. 171b14-15。

bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtam bhavet /

nāsaṃskṛto vidyate hi bhāvaḥ kvacana kaścana // (25.5)¹²⁰

【羅什】：若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。¹²¹

【白話】：如果涅槃是「有」，那麼涅槃則是有為法，因為從來沒有任何的「有」不是有為法。¹²²

龍樹反對有部所主張的那種「無為法」，因為「無為」與「有為」都是施設的概念，而「有為法」非實，那麼「無為法」又怎麼能夠是實在的呢？若他們主張說涅槃是「有」，又是「無為法」，此「無為法」以不生不滅為相，那麼這樣的「不生不滅」相是觀待「生滅」相而有。所以說「終無有一法，而是無為者。」¹²³中觀學不承認非緣起有，與有部承許的實有的無為法不同。

清辨在《般若燈論釋》〈觀涅槃品〉說：「若汝不欲涅槃是有為，而欲得涅槃是無為者不然，無處有一物是體復是無為者。今當立驗，涅槃非是體，無為故，譬如空華。」¹²⁴可見，清辨否定那種有體（自性）的無為法，龍樹在《大智度論》中說明離有為則無無為：

離有為則無無為。所以者何？有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。有為相者，生、滅、住、異；無為相者，不生、不滅、不住、不異，是為入佛法之初門。若無為法有相者，則是有為。¹²⁵

¹²⁰ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁452。

¹²¹ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35a14-15。

¹²² 桂紹隆、馬克·西德里茨（Mark Siderits, Shoryu Katsura），方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》頁291。

¹²³ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35a14-15。

¹²⁴ 《般若燈論釋》〈觀涅槃品〉，T30 p. 128c3-6。

¹²⁵ 《大智度論》，T25 p. 289a16-20。

龍樹指出有為法的實相即是無為。無為的成立有賴於有為，由於有為的不成立，無為也不成立，兩者之間是互相觀待。¹²⁶龍樹在《中論》中，考察諸有為法的生、住、異、滅都不可得，因此指出生、不住、不滅的無為法也是不可得的：「生住滅不成，故無有有為；有為法無故，何得有無為？」¹²⁷。由此可見，中觀學的特點，有為與無為並非對立的二元，二者都是因待的假法；嘉祥大師解釋說：「生死、涅槃等一切法，皆以四門求之不得。」¹²⁸生死（有為）、涅槃（無為）就如同長、短相待一般，長的概念並不是自有的，而是因待短而有長，所以長「非無因義」；涅槃也並非自有之法，是因待生死而有，觀察涅槃不是自生；也非從生死的「他」生；自他共生則具有雙重的過失；觀待生死而有涅槃，是故涅槃非無因。涅槃是相待生死的緣生，並非四種實生，實生不可得，而是緣生的假名。

對於實有論者主張涅槃實有特殊的相——無相（即無有為之相），《大智度論》〈三慧品〉中澄清了「涅槃是無相」的說法：

問曰：佛自說涅槃法有三相，云何言無相？答曰：是三相假名無實。

何以故？破有為三相故說無生、無滅、無住無異，無為更無別相。復

次，生相，先已種種因緣破生，畢竟不可得故，云何有無生？離有為

相，無為相不可得。是故無為但有名字，無有自相。¹²⁹

如上所述，在「有為相」的因待關係性上，施設「不生、不住、不滅」的「無為相」，這樣的「無為相」只有名言可得而已，並無其實在的自相。破有為的三相，即滅除生、住、滅自相的戲論，若說涅槃有相，即有定相可取，那便是戲論。若在涅槃的道果上取著，反而是戲論，那就是在惑業苦的生死之中了。

（3）涅槃非實在修道論上的意義

¹²⁶《中論》〈觀三相品〉，T30 p. 12a15-21。

¹²⁷《中論》〈觀三相品〉，T30 p. 12a13-14。

¹²⁸《中觀論疏》，T42 p. 41c12-19。

¹²⁹《大智度論》〈三慧品〉，T25 p. 643c15-20。

涅槃的「有」是相待緣生的，相待緣生的，就是無自性的，正因為是無自性空，涅槃才成立，《中論》的涅槃觀是建立在空思想的基礎上。而有部主張涅槃是滅、靜、妙、離四相為特徵的無為法，作為見道認識對象或所緣，依「識二緣生」的原則，所以具四相的涅槃必須是實有的，才能引起心去認識的。龍樹破之：「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，則失有為法虛誑相；若不實，不能見涅槃。是故汝言『涅槃有相可緣』，是事不爾」。¹³⁰涅槃非見道的所緣，可見聖者的見道並非獲得某種慧心的對象，若有對象那就是「有所得」、「有所取」。這種「有某法可取」的主張，反而是自性執的體現；若在一切法上破除自性見，息除自性有的戲論，那樣的境界就是涅槃了，這樣的涅槃是不能離妄執而去取著另外的某種東西。此外，「涅槃非實」的觀念也體現在修道的風格上，不以二乘的「急證」為尚。

根據有部的宗義，諸法實有自性，涅槃作為有體（自性）的無為法，離老死相的無為和有為一樣是實法，生死的流轉與涅槃的寂靜是相對立，彼此的界線分明，佛陀的教法就是引導凡夫從生死的此岸，越度到寂滅的彼岸去。於此二元對立的構架下建立的流轉還滅的道理，必定是要捨此取彼，對於生死的厭離與對涅槃的欣求，即成為大乘所遮止、應遠離的二乘心。¹³¹

4.1.1.2. 涅槃非實無

（1）「無」依待於「有」

「涅槃」是解脫的境界，在實在論的邏輯中，要麼涅槃存在（有），要麼涅槃不存在（無），只有這二種邏輯可能性。但龍樹在前頌破了涅槃是「有」，只剩下一種可能，即「涅槃是無」。實在論的「有」、「無」是獨立、互斥的概念，「有」、「無」的集合即是所有的可能性，任何事物總可歸於「有」的一邊，或「無」的一邊，沒有第三種可能了。但龍樹以為，這種決定性的

¹³⁰ 《大智度論》〈三慧品〉，T25 p. 643c11-14。

¹³¹ 《大般若波羅蜜多經》，T07 p. 86a5-12。

「有」、「無」是不存在的。龍樹透析「有」、「無」二者並非絕對獨立，而是有辯證的關係存在，他主張「有」、「無」是相待的，說「有」是待「無」而有；說「無」是待「有」而無，「無」是依「有」而成立的。在概念上相依相待，在現實的情況中，「無」指的是法滅壞後的無所有，這還是必需以法的存在為前提，〈觀有無品〉說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。」¹³²

所以，不管是在概念上，或是常識中，「無」是緣起的，依賴「有」而有，若「無」要成立，必需「有」的前提要先成立；但是，《中論》已遍破種種法「有」，既然前提不存在，「無」又怎麼能成立呢？因此，龍樹說：「有尚非涅槃，何況於無耶！涅槃無有有，何處當有無？」¹³³「有」、「無」相因待的，「有」的實在性不能成立，那麼「無」也就沒有實性了。

若將「有」、「無」視為涅槃的謂詞，那麼，「涅槃是無」是一種判斷的命題；若此命題為真，產生「涅槃是無」的認識，這樣的認識並非如字面上是「無所有」的意思，反而是一種相待於「有」的認識。若真的什麼都沒有，那就應該不會有任何的認識產生。

（2）經部執涅槃無體

以上是對涅槃的謂詞「有」、「無」的分析。從實際的情況來說，主張涅槃是無體的，指的是涅槃並不真實，只是針對煩惱止息狀態而施設的假名，所以涅槃是沒有自己的體性的，就如同燈燭因缺乏燃油而熄滅那樣，是緣缺而顯的空寂，這樣的空寂是消極的，是緣缺的，沒有什麼存在，煩惱與涅槃皆無體，依此境界而假立「涅槃」的名稱而已，經部師就是主張涅槃無體的學派。

¹³² 《中論》〈觀有無品〉，T30 p. 20a18-19。

¹³³ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35a26-27。

涅槃無體而有空寂相，似乎近於中觀的主張，¹³⁴但其實還是不同的。經部的主張的涅槃無體還是依「假必依實」的立場，執有實在的煩惱可斷，因此與中觀學不同。中觀學派說「涅槃空」，與經部說「涅槃無」，在實有論的角度來看是相同的意思，但其實是不同的，雖然在方法上破有、破無，破「有」並不表明中觀主張「無」；破「無」並不主張「有」；雙破「有」、「無」，也不是懷疑論或詭辯，《大智度論》卷三十一說：

不得言「涅槃無」！以眾生聞涅槃名，生邪見，著涅槃音聲而作戲論：若有若無，以破著故，說涅槃空。若人著有，是著世間；若著無，則著涅槃。破是凡人所著涅槃，不破聖人所得。何以故？聖人於一切法中不取相故。¹³⁵

說空是為了破取相的執著，經部說煩惱無體假名涅槃，是取著了煩惱滅的空相，這還是執取，怎麼能名為「不受」呢？中觀由破執來顯示涅槃的真義，以下即離二邊的中道來表達不取一切法、離戲論的涅槃義。

4.1.2. 涅槃名不取

龍樹在〈觀涅槃品〉中不僅說明反對涅槃是「有」更說：「若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。」（鳩摩羅什譯，《中論》25.8）所謂「不受」即「不取」（anupādāya）。對龍樹來說，「有」與「無」是一種認識，實無的觀點顯然也是一種執取，若有執取的話，怎麼能是涅槃呢？因為涅槃稱為「不取」（anupādāya）。不但不取「有」、「無」，而且也不取「亦有亦無」、「非有非無」（見《中論》25.10-16）。印度的邏輯含有辨證性，所以羅列了四種邏輯可能性，而「不取」的原因在於，這四種邏輯可能性是以主詞的存在為前提的，但龍樹的「一切法空」並不承認這樣的前提，因此描述主詞是「有」或「無」，都隱含了「本體」、「實在」的概念，

¹³⁴ 《大智度論》，T25 p. 288c13-17。

¹³⁵ 《大智度論》，T25 p. 288c7-12。

所以若以為某法是「有」，那就是本質性地存在，如此就落入常見；若取著「無」，便落於斷見。從龍樹對涅槃是「有」、是「無」的批判中，可以知道問題不在表層對命題的真值做判斷，而是將問題做更加深層次的揭露。當我們在問涅槃是「有」、是「無」之時，已經將「實質」、「本體」（佛教稱為「法」）的概念帶入問題之中，這也是形式邏輯中對前提（宗）主語的設定，以致於我們的回答只能限定在「有」、「無」之中，因為在邏輯方法的設定裡，這是所有的邏輯可能性的集合。依龍樹的「空」的方法，揭示出我們認知中的錯誤。

如龍樹在〈觀四諦品〉中即表明立場：「汝謂我著空，而為我生過；汝今所說過，於空則無有。...汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。」¹³⁶提出「空」的問難，¹³⁷目的在讓對方了知自己的問題所在，放棄對自性的妄執，無自性緣起的真相自能如實地顯示出來。因此，能使眾生從妄執中覺悟的方法，並不是直接對其說「離名言」的真理，因為眾生無法觸及，那是因為勝義的真理離言，我們的認知、語言工具無能為力，而「空」的方法雖然也是名言，卻是熄除戲論的方法，只要不執取諸法，法的緣起真相就毫無扭曲地呈現了。所以龍樹在破涅槃「有」、「無」後，顯示自己的宗趣：

ya ājavamjavībhāva upādāya pratitya vā /

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate // (25.9)¹³⁸

【羅什】：受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。¹³⁹

【白話】：彼或依賴或有所緣，而為生滅者，當無所緣或無依賴時，彼即稱為「涅槃」¹⁴⁰。

¹³⁶ 《中論》〈觀四諦品〉，T30 p. 33a18-27。

¹³⁷ 《中論》〈觀五陰品〉，T30 p. 7a19-20。

¹³⁸ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁454。

¹³⁹ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35b9-10。

¹⁴⁰ 桂紹隆、馬克·西德里茨（Mark Siderits, Shoryu Katsura），方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》頁294。

偈頌中，鳩摩羅什將“upādāya”翻譯為「受」，此翻譯比較容易跟“vedanā”（受蘊）混淆，因此，形式上來看鳩摩羅什的翻譯跟“upādāya”的意思有點距離。因為“upādāya”¹⁴¹一字是動詞，upā√dā的連續體，與名詞的“upādāna”¹⁴²（取）同一字根，筆者認為葉少勇翻譯為「依取」比較接近梵文“upādāya”的意思。

這偈頌依月稱解釋，如同光依賴於燈而有一般，生死輪轉也依賴身心諸蘊而形成概念。涅槃是不以無明等為緣，也不是依賴身心諸蘊而形成概念。¹⁴³緣起是一切法依賴於因緣而有的法則，表達了常識中的生滅變化的理則，因緣法的特徵是牽流不居。牽流的生滅相都是依賴條件而顯現為如此的，緣聚則生，緣散即滅，生滅依賴因緣，表明了沒有單獨的存在性，只是依眾緣合和、離散施設的假名。但凡夫卻執名為實，而取著諸因緣法，將其視為是不依於他，擁有自己的特性保持不失的自性有之法；若不取著諸因緣法，滅除自性見戲論，才名為涅槃，而執取的對象包括「涅槃」在內，「無有不從受，而名為有法」¹⁴⁴。對涅槃若認為是存在（有），那就是以為它的本體是如此如彼，性質是如何如何，這樣的認識就是執取（受）。因為，對一切法的認識都是如此，沒有一法不是以自性的方式去認識，而認為這是存在的某法，執取是煩惱的根源，因煩惱就不得解脫。¹⁴⁵

執取涅槃是有，尚有其他形式，譬如說龍樹在〈觀縛解品〉舉了一個錯誤的觀念：「若不受諸法，我當得涅槃；若人如是者，還為受所縛。」¹⁴⁶此

¹⁴¹ upādāya :having received or acquired (接受、取), including (包括), by help of, by means of... (依託). Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1899, p.213.

¹⁴² “upādāya” 一字，在中觀學說裡的“upādāya prajñapti”（因施設）其意思類似「緣起」，是指「藉由取某事物而施設」或翻譯為「依〔某事物作為素材〕，假設〔某物〕，並〔賦予其名稱〕以表達」。詳見：高崎直道，〈UPĀDĀNA（取）について—『中論』の用例をめぐって—〉，頁39-51。

¹⁴³ 參見 奧住毅《中論註釈書の研究—チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳》，頁813-814。

¹⁴⁴ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 35a20-21。

¹⁴⁵ 《中觀論疏》，T42 p. 156c13-15。

¹⁴⁶ 《中論》，T30 p. 21b11-12。

中「不受」即「不取」，「不取」與「取」是對立的兩邊，將此兩邊視為是獨立實在的，以為對治「取」的執著成「不取」，那這就是得涅槃了。這樣的「不取」（解脫）是建立在「取」（繫縛）的實在性而來，所以解脫不成解脫，反而是繫縛了。此「不取」是有煩惱可斷，有涅槃可求，認為只要能不取不著一切「諸法」，心離煩惱，「我」當來即能究竟證得無餘「涅槃」。解脫的當時五蘊滅了，後不復生，就能安然寂靜，這可以說是解脫了。龍樹指出，如生起這樣的觀念，那還是為「取」所縛，不能真的得到涅槃。因為，雖不著於生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃的解脫可得，則又被涅槃見所縛。¹⁴⁷

《般若經》將「空」的思想普遍應用在四諦的範疇中，若認為：有苦可知、有集可斷、有滅可證，反而是遠離了佛說的真義，四諦的真實義是空性，只有得般若波羅蜜才能真正地解脫。如《大寶積經》記載了文殊師利菩薩與天子的一段對話：

文殊師利言：「天子！可殺者誰？何者是頭？誰能行殺？天子！汝今當知，須殺貪欲、須殺瞋恚、須殺愚癡，如是乃至我慢嫉妬、欺誑詭曲、執著取相及受想等，天子！是為可殺。天子！若人一心專精自守，貪欲心發即應覺知，方便散除還令寂靜。云何散除？應作是念：『此是空、此不淨。求此欲心生處滅處，從何所來？去至何所？是中誰染、誰受染者、誰為染法？』如是觀時，不見能染、不見所染、不見染事，以不見故則無有取，以不取故則無有捨，以不捨故則無有受，不捨不受則名離欲寂滅涅槃。如是乃至一切受心，亦如是說。天子當知，如是殺法即殺即生，是故得言彼行殺時先斬其頭是為真殺，以是義故我如此說。」¹⁴⁸

¹⁴⁷ 參見 釋印順，《中觀論頌講記》，頁 269。

¹⁴⁸ 《大寶積經》，T11 pp. 588c17-589a1。

要離煩惱染污，當要方便除散，部派佛教以為要知苦、斷集；而大乘般若是觀察：「誰染、誰受染者、誰為染法？」推求究竟則「不見能染、不見所染、不見染事，以不見故則無有取，以不取故則無有捨，以不捨故則無有受，不捨不受則名離欲寂滅涅槃。」真正的不受是了達「不取不捨」煩惱，這才是真正的「不受」。有所取的「無受」是斷取修捨，有煩惱可斷，有道果可修，反而是執取的染著了，並不是真正的「無受」。

佛說「有道可修」不過為了讓眾生遠離妄執，才方便說有涅槃。諸法實相，是不取一切法，因法的實相本來是空寂離相的，離四句絕百非，離諸戲論相的。對於涅槃「若有若無」的計執，說「離有離無」的涅槃。有煩惱可斷，有寂滅可得，這樣的解脫意味著斷滅，如《中論》〈觀成壞品〉說：「法住於自性，不應有有無，涅槃滅相續，則墮於斷滅」¹⁴⁹一切法若自住自性，生死之「有」，無論是常住的，或是生滅相續的，都是某種形式的存在（有）；與之相對的涅槃是緣起還滅，不再受後有之「無」，就意味著截斷生死流之「有」，解脫成了一種「斷滅」了。自性實有的見地在生死輪迴中，不可避免誤導了佛教的解脫是一種「灰身滅智」的斷滅見。斷滅豈是聖者的解脫，真正的解脫是離「有、無」的執取所達到的，如《中論·觀有無品》：

若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。¹⁵⁰

佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。¹⁵¹

《中論》中否定有、無的論點是依《迦旃延經》而說，此經表達佛陀教導弟子們捨離對有、無二邊的固有思想。緣起的教法是中道的真理，超越「有」、「無」的二邊，才能不取不捨一切法，契合中道般若的思想。不取是涅槃，要能不取著一切法，並不是棄捨煩惱，斷除生死，而是要觀察煩惱生死的虛妄無實。

¹⁴⁹ 《中論》〈觀成壞品〉，T30 p. 29a11-12。

¹⁵⁰ 《中論》〈觀有無品〉，T30 p. 20b26-27。

¹⁵¹ 《中論》〈觀有無品〉，T30 p. 20b1-2。

中觀的出離在於洞見諸法的本質是無自性的，這樣的洞見是由觀察諸法的究竟而來。因此，法空的觀察就是「不取的所由，也是涅槃的本質。龍樹以觀察性空方法來定義涅槃：

aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam /
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate// (25.3)¹⁵²

【羅什】：無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃¹⁵³

【白話】：無所捨、無所得、無有段、無有常、無有滅、無有生，此之謂
「涅槃」¹⁵⁴

這偈頌中，龍樹使用遮詮的方式來說明涅槃。「無得（asaṃprāptam），無至（aprahīṇam）是說明，若認為生死以外別有一種實在安樂的涅槃可得、可達到，都是顛倒的，不得佛意的。涅槃是如幻緣起的究竟本質即性空，無相可得，甚至是空性也不可。但龍樹在〈觀法品〉論及證道的現觀中說：「滅我我所故，名得無我智」，似乎證道有能證所證，如何說是「無所得」呢？筆者認為，就世俗諦所論及的修證過程而說，中觀學派並不否定聖者所證的涅槃道果，所謂的「不壞假名說諸法實相」，涅槃的現觀與道果，在假名中成立；若論及究竟本質（勝義諦），那必然是不可得而性空的，在勝義中若認為有所得，有能證所證，那就不是涅槃了，如《大智度論》說：「有所得故則是世間顛倒，無所得故即是涅槃。」¹⁵⁵

「得」與「至」是滅諦的證得與道果的達至，無得、無至是道果的空寂，因生死非實，所以也沒有真實的煩惱可斷，也沒有真實的無煩惱的涅槃可得

¹⁵² 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁450。

¹⁵³ 《中論》〈觀涅槃品〉T30 p. 34c26-27。

¹⁵⁴ 桂紹隆、馬克·西德里茨（Mark Siderits, Shoryu Katsura），方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27道題》頁289。

¹⁵⁵ 《大智度論》〈三慧品〉，T25 p. 644c24-25。

了。不斷，指的是苦諦的五蘊身的本性空寂，得道人於無餘涅槃也非真實斷五蘊相續。不常，諸蘊的本性空寂，沒有常性自性之法，所以是不常。中觀學派用「空」的方法考察一切緣起法，而不得一切法的實在性，如此即是「不取」一切法而得涅槃了！¹⁵⁶這樣的涅槃是不離緣起法的空寂性之觀察，所以涅槃並非無因無緣，獨立常住之法，本身也是緣起的存在。如〈觀法品〉說：「若法從諸因緣生，不是因亦不異於因，不斷亦不常，是名為實相。」¹⁵⁷涅槃的寂滅相是泯絕無寄，無相可得，這樣的寂滅相與生死變動的關係是不即不離的，不即是生死變動相的本身，也不能離生死而獨存。緣起的生滅宛然的同時，又是緣起的寂滅相，寂滅而緣起，緣起而寂滅，二諦都是實相。如此，涅槃的「不取」一切法，這樣的寂滅相是不拒絕緣起生滅宛然的，實相是貫通緣起與寂滅的二門，故名為「中道」，如《大智度論》說：

離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，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。



¹⁵⁶ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 pp. 34c28-35a5。

¹⁵⁷ 《中論》〈觀法品〉，T30 p. 24a9-10。

綜合上面所述，為了方便理解各學派的涅槃觀筆者將內容整理為下面圖表：

表二：各學派涅槃觀一覽

內容	理論基礎	界定	證得涅槃的方法
阿含	四諦、緣起、無我。	斷盡煩惱得解脫即是證涅槃。對世間而言涅槃是殊勝，超越性的。	修習戒定慧，斷除煩惱，以八正道、觀察諸行無常，五蘊無我，得心解脫，慧解脫。
說一切有部	三世實有，法體恆存。	涅槃實有體有相，涅槃境界唯有，獨立於身心的清淨擇滅體-法性。	觀四諦十六行相得擇滅無為即是證涅槃。
經量部	過未無體，現在實有。	涅槃沒有體只是斷煩惱當下得心解脫的假名。	斷煩惱，緣涅槃慧唯境，見滅得道。
龍樹中觀學	畢竟空中才能建立涅槃。	涅槃即是諸法實相，心行處滅，言語道斷。	觀無我我所空得解脫。

4.2. 涅槃不可說

4.2.1. 戲論寂靜

4.2.1.1. 戲論即取相

如上面所說，將涅槃認為實有、實無都是戲論。依早期《阿含經》¹⁵⁸以及《大般若經》¹⁵⁹中都說明涅槃的境界是戲論的寂靜。龍樹在《中論》的開始說了八不緣起主要的目的是善滅一切戲論。¹⁶⁰可見，解脫的意義在於戲論的息滅。戲論（prapañca）在中觀教學上來說，是通達諸法實相之前必須要破除的障礙。然而，從龍樹《中論》偈頌中找不到任何明確地定義戲論這一詞。雖然在目前學界有些研究指出戲論（prapañca）基本上是跟概念、現象、語言有關¹⁶¹，若依中觀學者，如嘉祥吉藏的解釋「戲論」包括兩種：「一者愛論，謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法作決定解。」¹⁶²戲論即以我見為核心的「見煩惱」與自我愛、境界愛的「愛煩惱」。而戲論與分別有關，但關鍵乃在取著一切法的決定相而起。戲論的息滅即為「通達諸法實相」，無戲論即得涅槃。龍樹在《大智度論》卷二十八說，取著常、無常皆為顛倒：

若人著無邊，取相戲論故，佛說是邪見。譬如世間常、無常，二俱顛倒，入十四難中，而佛多以無常度眾生，少用有常。若著無常，取相戲論，佛說是邪見虛妄。¹⁶³

「取相」即戲論，如外道說「常」，佛教即批判外道的見地，而說世間是「無常相」。《大智度論》解釋「無常」的教說是「對治悉檀」，而非「第

¹⁵⁸ 《長阿含經》，T01 p. 1b14-17。

¹⁵⁹ 《大般若波羅蜜多經》，T11 p. 436b18-22。

¹⁶⁰ 《中論》〈觀因緣品〉，T30 p. 1b14-17。

¹⁶¹ 根據釋延正（2022:68），Saito Akira (齋藤明)（2019:1-9）的研究，戲論一語詞具有多重的意涵，如「擴展、多元、擴大」等，戲論多跟概念、現象、語言等有關。

¹⁶² 《中觀論疏》〈因緣品〉，T42 p. 12b25-27。

¹⁶³ 《大智度論》，T25 p. 266a14-18。

一義」。因為世人多著「常」，為了對治執「常」，所以說「無常」。若以為「無常」是真實的，那便是對世間「取相」，以為世間決定是「無常」的。這裡即顯示了中觀性空思想的特質。在部派佛教來說，一切有為法皆是與無常相應，這是第一義，是「三法印」之一，所以「無常」是真實、決定的。但中觀學派認為一切法空中，「若無常見有常，那名為顛倒；而在空中無無常，何處見有常？」¹⁶⁴ 可見中觀認為「常」與「無常」見都是顛倒，外道執「常」是顛倒；而內道學者以為實有「無常」，亦是顛倒。¹⁶⁵ 「常」、「無常」是對「世間」屬性的判斷，若就形式邏輯來說，存在的事物不是「常」，就是「無常」，二者已是存有屬性的所有邏輯可能性，凡存有必定屬於二者之一；而中觀主張「一切法空」，緣起如幻的有為法的常相不可得，因此無常相亦不可得。

龍樹在《大智度論》說明「對治悉檀」中，解釋「無常」不可得，因為有為的生、住、滅相不實之故，這是針對一切有部將有為的三相視為是實在的心不相應行法，由生、住、滅法推動法體，令其生起、安住、滅壞，在《中論》〈觀三相品〉中也詳盡地考察有部的無常說不能成立的理由。有部的無常理論預設了三世恆存的法體，雖在相上說無常，但「三世實有」的法體是恆常的。

相對於有部的「三世實有」，經量部提出「現在實有」，《大智度論》批判其為「斷滅見」：

若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故，譬如腐種子不生果。如是則無行業，無行業云何有果報？今一切賢聖法有果報，善智之人所可信受，不應言無。以是故，諸法非無常性。¹⁶⁶

¹⁶⁴ 《大智度論》，T25 p. 60b17-18。

¹⁶⁵ 《大智度論》，T25 p. 60b13-16。

¹⁶⁶ 《大智度論》，T25 p. 60b28-c4。

現在實有說者以為前法與後法具等流的因果關係，前法滅、後法生其中無有間隔是「次第緣」，前法與後法相似相續成無常的有為相。「現在實有說」雖沒有法體三世恆存的「常見」，但龍樹考察剎那滅即是「無」，《中論》〈觀因緣品〉說：「滅法何能緣？」¹⁶⁷前法滅就是不存在的「無」，這樣的「無」怎麼能為「次第緣」呢？前法滅即與後法失去連繫，前法沒有引生後法的力量，與後法即沒有等流的因果關係，所以「現在實有」說有斷滅的過失。詳細分析前後法相續的關係如下圖：

圖表三：「現在實有說」法相續之考察

後法/前法	已滅	未滅	正滅
已生	1 只見後法	2 見前後法	
未生	3 前後法皆不見	4 只見前法	
正生			

所謂的相續是前法滅、後法生，前法滅有已滅、未滅、正滅三種可能性；後法生，也有已生、未生、正生三種可能性。中觀學派認為正滅是依已滅和未滅假立的，並無真實性；若正滅是實在的，那就是半滅半未滅。¹⁶⁸所以前法與後法的關係可將正生與正滅略去不加考慮，所得的結果只有4種可能性：1.前法已滅，後法已生；2.前法未滅，後法已生；3.前法已滅，後法未生；4.前法未滅，後法未生。情況1.4.只見前法或後法，3.前後法都不見，皆不能說明前後相續；情況2.前法與後法同時存在，似可以說明前法與後法相及，因相及前法才能夠給予後法生起的力量，但同時存在即失卻因先果後的原則，不能說明有因果關係；此外，前法與後法是一法相續的二個時間點，怎麼可能同時存在於同一時間呢？所以，現在實有說的相續是不可能的。

¹⁶⁷ 《中論》〈觀因緣品〉T30 p. 3a10-29。

¹⁶⁸ 請參考《中論》〈觀去來品〉：「去時名半去半未去，不離已去、未去故。」T30, p. 3c11-12。

三世實有者執著「常」，現在實有者則落「斷」，原因都是因為取著「有」的關係，前者的「有」是遍於三世形上的法體；後者的「有」是剎那自住自性的前後法。若放棄取相的戲論，前後法相依相待，是相續不斷的緣起假名，一切都可以成立。¹⁶⁹

4.2.1.2. 入空戲論滅

涅槃的證得，是一切戲論的息滅，而息滅戲論必須證得空性，如《中論》〈觀法品〉說：

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate // (18.5)¹⁷⁰

【羅什】：業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。¹⁷¹

【白話】：解脫的證得是透過滅除諸業與煩惱；業與煩惱的生起是因為歪曲真實的種種概念分別，那些概念分別則是源於戲論，但是於空性中，戲論止息。¹⁷²

本頌依月稱的解釋「諸業和煩惱」是基於「分別」而有的，那些「分別」是輪迴中無始無明熏習的結果，因無明而執取能知所知、能詮所詮、衣瓶、車、色、受、生、婦女、得、未得、快樂、痛苦、名聲、惡稱、褒貶等相，由分別執取而有各種戲論中生起。但在空性的觀照中，對世間的種種戲論就完全停止。¹⁷³由此可見，解脫是透過業與煩惱的止息，業與煩惱來自分別，

¹⁶⁹ 《中論》〈觀四諦品〉，T30, p. 33a22-23。

¹⁷⁰ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁 302。

¹⁷¹ 《中論》〈觀法品〉，T30, p. 23c28-29。

¹⁷² 桂紹隆、馬克·西德里茨 (Mark Siderits, Shoryu Katsura)，方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》頁 197。

¹⁷³ 參見 奧住毅《中論註釈の研究——》チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳》，頁 545。

分別來自戲論，但在空性中，戲論就消滅了。展開了戲論的「流轉門」和「還滅門」：

「流轉門」：「戲論→分別→業與煩惱→輪迴」。

「還滅門」：「空性的修行→戲論滅→分別滅→業和煩惱滅→解脫」。

「戲論」被認為是「分別」的依據和原因。當我們證得存有的本質的空性，戲論就息滅了。離戲論所以〔執取的〕分別就停止了，不再執取現象的虛妄建構，但這並不意味著拒絕現象的緣起如幻。由於分別停止，業力和煩惱因而息滅，惑業潤生的苦諦也就止息了；從戲論的息滅，直至苦的完全止息就是安隱的涅槃。

本頌中，依鳩摩羅什的翻譯「入空」是空性的處格（*sūnyatāyām*）形式，意思是「在空性中」，而清辨《般若燈論》中翻譯為「見空」¹⁷⁴，是指對「空性」的現觀。「業煩惱非實」，則是證入空性的考察，考察煩惱無實性，其本質是畢竟空寂的。證悟了空性即現觀法性，戲論由此息滅。所謂的法性指的是一切緣起法的究竟實相，中觀主張空性就是一切法的普遍共性，沒有一法不從緣起，而緣起與自性相違的概念，因此，從緣生的一切法都是空性。下頌接著描述聖者「入空」的樣貌。

4.2.2. 實相不可說

龍樹在《中論》〈觀法品〉中說：

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcāraprapañcitam /
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam // (18.9)¹⁷⁵

【羅什】：自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。¹⁷⁶

¹⁷⁴ 《般若燈論釋》〈觀法品〉，T30, p. 106b5-6。

¹⁷⁵ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁304。

¹⁷⁶ 《中論》，T30 p. 24a7-8。

【白話】：不依靠他人而證得，解脫〔自性的束縛〕，不為戲論所障蔽，無歪曲「真實」的概念分別，亦不具有種種不同的意義，此即「真實」之自性。¹⁷⁷

這偈頌以闡述真實的特徵：「不以他緣為條件，寂靜，不以戲論而戲論，沒有區別，不（看見）不同的意義（或對象）」，這是實相的特徵。通過空觀的修行，當體悟到空性時，超越一切煩惱而體悟到一切事物的本質狀態，一切戲論都停止，體證到事物的真實性（實相），這是龍樹中觀學派所強調的核心思想。本頌特別的地方是描繪了聖者的內在經驗，首先是「自知不隨他」，本句在月稱《明句論》的梵文是“aparapratyayaṃ”，“parapratyaya”是他緣，加 a 即否定意即「非（或無）他緣」。青目釋的理解指的是對自證實相境界的自信，不被外道神變、異說所動搖。¹⁷⁸原文並無「自知」的意思，筆者認為這可能是為了翻譯的文學審美，「自知」對仗「他緣」，同時又不違聖者「自知作證」的古義¹⁷⁹，表明了聖者證得實相的體驗，是確實而不可動搖、不為他所引動的。萬金川在《中觀思想講錄》表達了此句的另一種解釋，“aparapratyayaṃ”也有「無他緣」的意思，意指實相本身不依靠因緣，不是相待而有的「絕對」，因「不待他緣」所以是「絕待獨立」的意思。¹⁸⁰這解釋也與中觀學派主張勝義的「離四句絕百非」¹⁸¹的意趣相同。總之，「寂滅」指的是聖者自證，超越一切虛妄的言論或概念，無法用語言來表達的經驗。聖者自證經驗的私人性，超越概念、不可言說，隱含了宗教的神秘性質；

¹⁷⁷ 桂紹隆、馬克·西德里茨（Mark Siderits, Shoryu Katsura），方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》頁 201。

¹⁷⁸ 《中論》〈觀法品〉，T30 p. 25b4-7。

¹⁷⁹ 《雜阿含經》，T02 p. 10c11-17。

¹⁸⁰ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 115：「自知不隨他」一句的梵文對應語裡，其實在字面上只有「不隨他」的意思而沒有「自知」的意思……（藏文譯本以「不從他者而知」來傳譯這個語詞，在思路上與什公之譯是相同的），但是「不隨他」一詞的梵文原語也可以有「不依靠其他條件」（唐譯本作「無他緣」）的意思，因此在概念上，這個語詞也可以有其存有論上的意涵，而用來指絕待而獨立的實相（在這一點上多少有點類似於康德所謂「物自身」的概念）。

¹⁸¹ 《中觀論疏》〈法品〉，T42 p. 126b14-20。

若再深一層，中觀學派甚至主張在聖者的體驗中，連能知、所知，這樣普遍的認識形式的描述也不適合，¹⁸²，如《中論》18.7 說：

nivṛttam abhidhatavyam nivṛttaś cittagocah/
anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā // (18.7) ¹⁸³

【羅什】：諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。¹⁸⁴

【白話】：心識的對象所涵蓋的範圍既已止息，言語表詮的對象也隨之止息。

諸法自性如涅槃，無生無滅。¹⁸⁵

上頌展開「諸法實相」的議題，反應出中觀哲學的基本立場。體悟諸法實相時，語言表達的對象停止了，心活動的領域也停止了。「無生亦無滅」是諸法實相，即一切法的普遍本質——法性，也就是不生不滅的寂滅性，就如同涅槃的境界一般。「心行言語斷」這種自覺神秘的直觀，是超越語言與思惟的境界。《中論》〈觀法品〉的第五、七、九頌都提到了涅槃沒有語言概念現起的「寂靜」境界。¹⁸⁶月稱的註釋解釋了「心行」(cittagocara)與「言語」(abhidhatavyam)間的關係，心所行的境界即所緣境，與言語所詮的意義——指稱的對象，都是外在實有的存在——法(dharma)。心行是五根所取的外境(色、聲、香、味、觸)；言語的意義在於對應世間存在的事物，也可說是第六意識對應的法塵；在中觀學看來，這些言語與心行的對象都是自性空的，而自性空是考察一切法的法性而得，如《大智度論》說：

如水性下流故會歸於海，合為一味；諸法亦如是，一切總相、別相皆歸法性，同為一相，是名法性。如金剛在山頂，漸漸穿下至金剛地際，到自性乃止；諸法亦如是，智慧分別推求已，到如中，從如入自性，

¹⁸² 《中觀論疏》，T42 p. 51a7-9。

¹⁸³ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁304。

¹⁸⁴ 《中論》，T30 p. 24a3-4。

¹⁸⁵ 桂紹隆、馬克·西德里茨(Mark Siderits, Shoryu Katsura)，方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》頁199。

¹⁸⁶ 參見《中論》〈觀法品〉，T30 p. 23c28-29，T30 p. 24a3-4，T30 p. 24a7-8。

如本末生，滅諸戲論，是名為法性。又如犢子周悼嗚呼，得母乃止；諸法亦如是，種種別異，取捨不同，得到自性乃止，無復過處，是名法性。¹⁸⁷

又說：

一切法畢竟空，無有決定性可取可著，第一實法，滅諸戲論。¹⁸⁸

分別推求（考察）一切法的法性是「如」、「滅一切戲論」，即是「畢竟空」，因為「無實法」是可執取的，如此，心則無所行之境，言語也失卻所詮之義，又怎麼能起戲論增益此法、彼法的決定相呢？透過如實考察而見道悟入空性，自然就是「心行言語斷」，無一切戲論，離一切相的寂靜境界，如《大智度論》說：

此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中佛語須菩提：「若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。」是義，捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來不生不滅，如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。¹⁸⁹

緣起如幻的有為法，假生假滅，實則不生不滅，菩薩如此觀察一切法的本性畢竟空寂最終連空性的概念也必需拋棄，如此即「捨一切觀，滅一切言語，離諸心行」，菩薩有了悟入空性的體證，即能了達一切法從本來就是自性空寂的，猶如涅槃相一般；在見道時是法性與涅槃的統一，皆是無戲論、離心行言語的。

如上所述，戲論由於分別，而分別的起因乃源於無明，此無明即是不解一切法畢竟空，而妄分別「是此法」、「是彼法」，法的成立皆是以自性有的方式而

¹⁸⁷ 《大智度論》，T25 p. 298b26-c5。

¹⁸⁸ 《大智度論》，T25 p. 196a15-16。

¹⁸⁹ 《大智度論》，T25 p. 196a15-16。

存在的，並且作為「心行」與「言語」的對象而存在，由此而取著諸相是「見戲論」，因見而起貪瞋等煩惱的「愛戲論」，眾生由於遠離諸法實相卻取著種種相的緣故，而有憂苦的產生。由此可窺見中觀的特色，關於「存在」的問題，是以息滅憂苦的解脫關懷為中心來談論什麼是「存在」。《大智度論》用「水中月」的譬喻來說明由自性執而取著諸相：

如小兒見水中月，歡喜欲取，大人見之則笑。無智人亦如是，身見故見有吾我；無實智故，見種種法；見已歡喜，欲取諸相：男相、女相等；諸得道聖人笑之。如偈說：「如水中月炎中水，夢中得財死求生；有人於此實欲得，是人癡惑聖所笑！」復次，譬如靜水中見月影，攪水則不見。無明心靜水中，見吾我、憍慢諸結使影；實智慧杖攪心水，則不見吾我等諸結使影。¹⁹⁰

眾生遠實相慧則見種種相，近實相慧則無所見，就如同用棍杖攪動靜水一樣，水中的月影（喻世俗諦）就不那麼真實了。「實智慧杖」即是空性的智慧，所謂空性的智慧即考察一切相的真實性卻無所得。例如前述所舉出的，取著「常」、「無常」的例子，考察緣起生滅的有為法非「常」，也非「無常」，因為有為法「常」即否認變化；「無常」即否認相續中不變的主體，所以「常」與「無常」都與緣起的。透過「常」與「無常」的考察為方便，使得眾生得以明了「自性」、「實有」概念為前題對於解釋常識、現象的無效，是應該被拋棄的錯誤信念。如此觀察即能離於二邊（常、無常等），對於緣起的現象即能遠離取著的煩惱，就是中觀主張的中道實相。如《大智度論》說：

菩薩行精進波羅蜜，於一切法，不生不滅，非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我非無我，非一非異，非有非無；盡知一切諸法，因緣

¹⁹⁰ 《大智度論》，T25 p. 102b14-23。

和合，但有名字，實相不可得。菩薩作如是觀，知一切有為，皆是虛誑，心息無為，欲滅其心，唯以寂滅為安隱。¹⁹¹

自性空的考察是在生滅的緣起法中觀察它的不生不滅、非常非無常、非空非實…等，一切法的決定相都不可得，無決定相故無自性，不可得故自性空，空無自性的生滅相「但有名字」可得。由此可知，透過考察其性質不能說是「常」或是「無常」，既沒有「生」，也沒有「滅」…，既然都不見現象的本質，那麼，常識中所見現象的生、滅，常、無常等相究竟為何呢？答案也只能說：我們所考察的對象只有「名言」；這樣的結論顯示出中觀學派的特點，緣起法的本質只能是「性空唯名」的。

筆者認為，「唯名」的意思應該不是說存在只是概念；而是應該是說，考察最終的結果是：1.實在的東西都不可得；2.被考察的對象最終所能說的，只剩下「名言」而已。另不再預設任何的基礎，這就與唯識家的看法不同，唯識家繼承了「空性」與「唯名施設」的般若系傳統，但他們將「唯名」理解為心識中的概念，即名言熏習種子。¹⁹²《般若經》說「不壞假名說諸法實相」¹⁹³，一切法空並不破壞存在，而是成立緣起如幻，特別是與名言施設相關的世俗，世俗不是依究竟考察到的真實性而成立的，而是與我們的名言施設有關。

顯然這種空性的考察的目的不是為了解說現象，而是為了息除執實有的「見戲論」，這點也說明了中觀學的目的不同於其他學派理論，其他學派建立理論都是為了解說現象，並且以「假必依實」的信念而預設了某種「實事」¹⁹⁴的對象；而中觀學的主張是：凡所說的一中觀沒有宗（命題、主張）¹⁹⁵——只是方便，僅只是息除戲論的「工具」；而對於「實相」本身則非概念、名

¹⁹¹ 《大智度論》，T25 pp. 179c28-180a4。

¹⁹² 《攝大乘論本》，T31 pp. 137c29-138a11。

¹⁹³ 《大智度論》〈散華品〉，T25 p. 452a10。

¹⁹⁴ 《瑜伽師地論》，T30 p. 488b20-27。

¹⁹⁵ 《迴諍論》：「若我宗有者，我則是有過；我宗無物故，如是不得過。」T32 p. 19a2-3。

言工具所能詮顯，「不可說」顯示概念、名言的無能為力，同時又暗示著聖者體悟的現實，但這現實又在「不可說」中顯出其非戲論所擬想的超越境界。

前述所作的種種性空的考察，只是方便說，其中更關鍵的是戲論「空性」亦為息除的對象，也因此而說實相是「不可說」的，如《大智度論》說：

若有法如毫釐許有者，皆有過失可破，若言無亦可破。此般若中，有亦無，無亦無，非有非無亦無，如是言說亦無，是名寂滅、無量、無戲論法。是故不可破、不可壞，是名真實般若波羅蜜，…以不住法住般若波羅蜜中，能具足六波羅蜜。…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。¹⁹⁶

真實的空性是「如是言說亦無」、「於般若波羅蜜相亦不取」，如同嘉祥吉藏在《中觀論疏》中說：「凡有所說皆為息病，病息則語盡。如雹摧草，草死而雹消。不得復守言作解，守言作解還復成病，無得解脫。」¹⁹⁷可見，中觀所說的勝義、性空、不生不滅…等，都是為了止息戲論而說，《中論》〈觀涅槃品〉：

如是等六十二邪見，於畢竟空中皆不可得。諸有所得皆息、戲論皆滅。戲論滅故，通達諸法實相得安隱道。從〈因緣品〉來，分別推求諸法，有亦無、無亦無、有無亦無、非有非無亦無，是名諸法實相，亦名如，法性，實際，涅槃。是故如來無時無處為人說涅槃定相，是故說諸有所得皆息、戲論皆滅。¹⁹⁸

¹⁹⁶ 《大智度論》，T25 pp. 139c25-140a12。

¹⁹⁷ 《中觀論疏》，T42 p. 27b13-16。

¹⁹⁸ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 36b10-16。

「分別推求」即考察諸法從眾緣生，無有有、無…等決定相，能夠作如此觀察，「有所得」的執見皆息，戲論也就滅除了，如此即是涅槃安隱的道果。佛說得涅槃道，亦分別推求，既無得道的人，也沒有彼岸所達至的「處所」，無人無處的「涅槃定相」，事實上也是畢竟空寂的。若以為「空寂」、「無」是實相，那就是對勝義取著了，有取著怎麼能說是「無受」的涅槃呢？一切法無受無著的緣故，還有什麼可以言說的呢？所以實相是不可說的：

善現當知！諸法空理皆不可說，如來方便說為無盡，或說無量，或說無邊，或說為空，或說無相，或說無願，或說無作，或說無生，或說無滅，或說非有，或說寂靜，或說離染，或說涅槃。諸如是等無量法門義實無異，皆是如來、應、正等覺為諸有情方便演說。¹⁹⁹

「不可說」即顯示涅槃的超越性，佛法中對勝義的詮表，如「無盡」、「無邊」、「空」、「無相」、「無願」、「無作」…等，都是為了遮遣戲論而說，若以為有真實的勝義以「無盡」、「無邊」、「空」、「無相」、「無願」、「無作」…等為相，那反而是戲論實相了！

4.3. 生死即涅槃

4.3.1. 實相的二個面向

上述說明了涅槃即實相，亦即畢竟空寂之法性，離一切相、語言、概念的戲論。一般聲聞學者，把生滅的有為，寂滅的無為看成隔別對立的範疇，所以就把有為與無為，生死與涅槃，世間與出世間看成兩截。龍樹主張緣起法本自空寂，從一切法的實際中體悟世間的本性空寂就是涅槃了，不是離世間而另有涅槃，涅槃就是世間的實際，實際就是法性亦即空性，所謂世間的實際可藉由八個方面——生滅、常斷、來去、一異——來考察緣起的本質，發現其本質皆不可得（八不）而顯示的無戲論境界。

¹⁹⁹ 《大般若波羅蜜多經》，T07 p. 830b20-26。

世間與涅槃並非割離、平行的二個範疇，世間的究竟本質不可得（自性空），就是涅槃；世間表示了世俗的緣起法有為世界，涅槃則是緣起法的究竟勝義。中觀學主張緣起法的真實樣貌（實相），可以從二個面向來說：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。」²⁰⁰ 前頌與後頌分別表明了「實相」的二個面向，依嘉祥吉藏說的解釋，世間與涅槃即世俗與勝義的二諦，部派學者的觀點認為佛法是捨生死趣涅槃的，可捨的是虛妄的生死，可證的是涅槃的真實。但依嘉祥吉藏，勝義的涅槃是實相，世俗諦是「世諦之實」，也是實相，是不同的實相，亦即二諦是「實相」的二個面向：1.勝義諦：寂滅無戲論的涅槃；2.世俗諦：緣生法的不即不異因、不斷亦不常。²⁰¹

「世俗諦」是方便慧，是聖者從空性的智慧中了達緣起現象的「萬化不同」，是關於因果關係知識的掌握，這樣的世俗顯然不是凡夫所認識的表面現象，所以世俗諦是非常重要的，是「立信之根」表示善惡因果的倫理的根本；是「諸法之本」表明了事物間的因果關係，這是知識的根本，所以世俗諦有其利益與價值，而不應是被捨棄的。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

從聖者的實相正見中，二諦的關係是平等無礙的，相輔相成，而不是破壞相奪的，「不見六道生死之異，亦不見涅槃滅六道為一」²⁰²，所以稱為「不一不異」的「中道涅槃」。勝義諦與世俗諦代表世尊言教的二諦，勝義諦即是八不的緣起，表示了緣起的實性是畢竟空，這是探究緣起有為的現象界，其究竟是不一不異、不生不滅、不來不去、不常不斷的；另一方面，因為考察勝義的結果是「一切空」，所以能了達世俗的現象是「如幻如化」，是「相互關係的存在」。²⁰³

綜合上述，可將二諦的性質與關係表示如下：

²⁰⁰ 《中論》，T30 p. 24a7-10。

²⁰¹ 《中觀論疏》〈法品〉，T42 p. 128a6-b1。

²⁰² 《中觀論疏》〈法品〉，T42 p. 128a26-27。

²⁰³ 釋印順，《中觀論頌講記》，頁 337-338。

表四：二諦的性質與關係

涅槃	生死
勝義諦	世俗諦
性空	唯名
八不緣起	互依的緣起
寂滅無戲論的涅槃	不即不異因的緣生法
以考察世俗對象為前題	以勝義考察自性不可得為前題

世俗與勝義，二諦要互為前題才得以成立，可見二諦依然是遵循的緣起義，本身也是性空的，所以說「有為但有名」、「非實有」，而無為法亦非實，「有為」與「無為」，依待眾緣的，依賴而生的，都是無有自性的，中觀學的緣起法是貫徹一切，包括緣起在世俗的流轉與涅槃的還滅的二面向上。〈觀四諦品〉說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」²⁰⁴，龍樹在廣破部派佛教所承許種種的勝義有，經不起理智的檢驗，最終皆會導致自身理論的崩潰。本品中，論敵以為一切空會破壞四諦、三寶及一切世俗法；龍樹不接受這樣的責難，反而是論敵自己應該要面對中觀學對其理論的檢視。²⁰⁵

與「一切空」相對的，即以「實事」為基礎的才能說空的學派，他們所主張的二諦在中觀看來就無法避免是破壞性的，因為世俗是假有的，假有的空必然是依實在而有的；若沒有實在（有），假（空）也無能成立。所以，假有的世俗可以還原為勝義的實法，因為勝義有才是真實的存在，那麼世俗就是可以被勝義有所取代，如此世俗將不可避免地喪失自身的特性。例如有部認為五蘊是實法，妄執五蘊合和相的獨立、單一、主宰性而名為「我」的東西是不存在的，那麼，五蘊所不具備的，僅「我」所有的統一性、人格等性質就被忽視了。又如唯識的外

²⁰⁴ 《中論》〈觀四諦品〉，T30 p. 33a22-23。

²⁰⁵ 《中論》〈觀四諦品〉，T30 p. 33a18-27。

境是世俗，唯識的正見是將外境的假相還原為勝義的心心所，心識才是真實的存在，如此，外境的特質就被忽視了。

而中觀的二諦都是性空的，二者的關係如〈觀法品〉說的「不即不異因」，「不即」表示世俗與勝義自身的特相；「不異」表示二者不能相離。涅槃與生死的分別是引導眾生趣向無戲論的真實義，捨一切相能悟入生死的空寂，是寂滅無戲論的涅槃，而從不生滅的涅槃寂靜了達緣起如幻，依待眾緣而施設的假名，也是實相的一個面向。所以說勝義「了生滅無生滅」；而「悟無生滅生滅」，即是世俗諦，是世俗面向的真實。²⁰⁶

4.3.2. 世間與涅槃無少分別

如上一節所述，眾生因為顛倒分別，而對染污的俗世和清淨的涅槃做種種戲論。龍樹依般若經的宗義說有為世間與無為涅槃皆是性空²⁰⁷依此而說二者是平等的性質。性空是緣起的性空，緣起從相待（apekṣā）而有，依緣起的法則而有世間的流轉與還滅的涅槃之差別宛然。世間與涅槃的性空平等，消弭了二者的差別，反映出大乘菩薩菩薩不捨世間的精神，體現出「不住生死、不住涅槃的」中道的涅槃。²⁰⁸

世間與涅槃的實性是畢竟空寂的，所以是平等的，不像其他學派的假、實二元論結構，總是捨一取一，就像是尺蠖，又像獼猴一樣，「捨外道著小乘、捨小乘著大乘、捨生還復住無生」。²⁰⁹佛說法的意趣在於悟無所得而性空，離一切相而解脫，畢竟空是因為從勝義的立場找不到其真實性，但「不可得」並不意味如龜毛兔角的虛無，二諦的相依不離也可以說明二者的因待緣起，所以二者的地位是平等的，如《中論》〈觀縛解品〉青目說：

²⁰⁶ 《中觀論疏》〈法品〉，T42 p. 128a11-13。

²⁰⁷ 《大般若波羅蜜多經》〈三摩地品〉，T07 p. 73b5-13。

²⁰⁸ 《大般若波羅蜜多經》〈多問不二品〉，T06 p. 827c25-27。

²⁰⁹ 《中觀論疏》，T42 p. 32a2-15。《十二門論疏》，T42 pp. 210c29-211a3。

「不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？」諸法實相第一義中，不說離生死別有涅槃。如經說，涅槃即生死、生死即涅槃。如是諸法實相中，云何言是生死、是涅槃？²¹⁰

觀察生死的究竟即是涅槃，所以涅槃與生死不是割裂的二截，此是生死、彼是涅槃。觀察生死的實相為因，得涅槃的道果，二者都無自性的。²¹¹如《大智度論》說，著世間的是執有的凡夫，著涅槃的是執無的沈空滯寂，這都是戲論分別有世間、有涅槃的結果。而真實的涅槃是「一切法中不取相」，息除了取著諸相的煩惱就是涅槃了，就如同解除了枷鎖就是解脫，不應該再去戲論解脫的實質是什麼：是腳？是枷？或是離開了腳、枷另外有什麼是解脫。上述的尋求解脫真實性的形式就是在戲論解脫了。²¹²中觀學認為因緣法必定是性空的，性空就是待他而有，自身沒有決定性。虛妄的世俗與性空的涅槃是相待的關係；涅槃的常樂淨是相待於世間的無常、苦而有。所以破除涅槃的種種戲論後，龍樹依性空的理論基礎，進一步展開了涅槃與世間的關係。《中論》〈觀涅槃品〉：

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam /

na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam // (25.19)

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca /

na tayor antaraṃ kiṃcit susūkṣmam api vidyate // (25.20)²¹³

【羅什】：涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。²¹⁴

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。²¹⁵

【白話】：輪迴與涅槃之間並無任何差異；涅槃與輪迴之間並無任何差異。

²¹⁰ 《中論》〈觀縛解品〉，T30 p. 21b13-19。

²¹¹ 《中觀論疏》〈因緣品〉，T42 pp. 5c28-6a6。

²¹² 《大智度論》，T25 p. 288c1-26。

²¹³ 葉少勇，《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁458。

²¹⁴ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 36a4-5。第十九偈，Na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam, Na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam.

²¹⁵ 《中論》〈觀涅槃品〉，T30 p. 36a10-11。

涅槃之邊際，即是輪迴之邊際，涅槃與輪迴兩者之間毫釐之差不
可得。²¹⁶

世間與涅槃即是二諦理則的事例，世俗是世間，涅槃是勝義，二者皆性空，
本質是「無少分別」的，這代表了世間與涅槃的平等，暗示了幾個意涵。

1. 迷悟平等：流轉與還滅、生死與涅槃，對於中觀學派以外的理論而言，都將
二者視為是截然不同的兩端，一繫屬有漏界，一是無漏界。界（dhātu）除了
性質外，也有「原因」的意思，如唯識家就將能現起世間的稱為「雜染種子」，
能般涅槃的稱為「清淨種子」。²¹⁷中觀學派以為世間並沒有所謂的根源，對
於「根源」的欲求本身就是戲論，而世間與實相是平等不二的，沒有離世間
的涅槃，也沒有涅槃不依於世間；二者不是決定靜止的兩端，而相依相成的
動態關係。
2. 大乘修道觀的理論依據：世間的真實性就是涅槃，執有涅槃者，可能會以為
除卻世間的虛妄、煩惱，最終會得到清淨安隱的涅槃。現在說涅槃也是性空，
執涅槃與執世間實有一樣，都是戲論，只有滅除一切戲論才是真實的解脫。
聲聞的厭離與偏真的解脫，被視為是階段性的，不了義的，如《法華經》說
的化城喻，只是聖者暫時歇息的地方。²¹⁸由此，大乘的修道觀得到了理論性
的支持。
3. 深觀與廣行的統一：世間的沈迷與涅槃的覺悟都是性空，所以不應取著世間
與涅槃這二邊。聲聞捨世間而取涅槃被視為是偏頗、陝隘，與記載佛陀因地
大行的《本生經》相呼應，而大乘的解脫有了更深層的意義，因其揭示了世
間與涅槃無二別體，從無分別中如幻的差別性宛然可有，所以《中觀論疏》

²¹⁶ 桂紹隆、馬克·西德里茨（Mark Siderits, Shoryu Katsura），方怡蓉譯《中觀：解讀龍樹菩薩
《中論》27 道題》，頁 299。

²¹⁷ 《攝大乘論釋》，T31 p. 333c6-10。

²¹⁸ 《妙法蓮華經》〈化城喻品〉，T09 pp. 25c20-26a13。

說說：「悟二無二名為方便般若，了無二二稱般若方便」²¹⁹，般若與方便表達了深觀的智慧與利生事行的統一。

涅槃的意義可以分作二個層面，一是究竟說，涅槃的本質也是性空的，若能見緣起的不生不滅、不一不異、不來不去、不常不斷，息滅戲論，此即為涅槃了。此時不應在「涅槃」上妄加計執涅槃的，所以如《般若燈論釋》說：「第一義中生死、涅槃一相無差別，如虛空相故，無分別智境故，不集不散非實法故。是故不應作是分別，捨離生死、安置涅槃，若立若謗者，皆分別智自在可得物境界故。若是可得物境界者，此等皆是集散法故。」²²⁰涅槃是無分別智的境界，是超越相待絕諸四句的，若作相待生死來理解涅槃，那麼涅槃就成了有為而不能說無取了。

既然涅槃是超越對待，又為什麼經典要說「離生死住涅槃」呢？涅槃的第二層意義即是為了度化眾生的方便說，《般若燈論釋》說：「或有眾生堪以涅槃而教化者，誘引彼故說有涅槃。云何安立？但於未來不善諸行，分別不起煩惱息相，是則名為寂滅涅槃，故名安立。又為令彼厭離生死，作如是言：生死苦多，汝應捨離。何以故？諸行展轉從緣起者，自體無實如幻夢焰。即說此等名為生死，捨離此故名為涅槃。世諦門中作如是說，非第一義。」²²¹世間與涅槃的差別說是為了引導眾生出離生死，息除煩惱；第一義中，沒有生死可離，沒有涅槃可住，離一切相，世間與涅槃不作差別想（非異，亦非一），但若無所說又無法度化眾生，所以不得不安立「涅槃」的方便。若能依於方便達到不取一切才是「不捨世間，不住涅槃」的中道。

²¹⁹ 《中觀論疏》〈涅槃品〉，T42 p. 158c13-29。

²²⁰ 《般若燈論釋》〈觀縛解品〉，T30 p. 98b22-26。

²²¹ 《般若燈論釋》〈觀縛解品〉，T30 p. 98b27-c16。

4.3.3. 菩薩不入涅槃與佛的無住涅槃

4.3.3.1. 菩薩不墮涅槃地

涅槃與世間的無少分別，有別於傳統所說離生死而得涅槃，中觀學派視為相對的假說，只要離顛倒分別不取著世間，就能現證法性的寂滅，正見世間緣起如幻，而如幻的性空就是涅槃了。正見緣起的寂滅性即是悟法得道的現觀，是三乘共證的解脫，這就意味著無論是大小乘的聖者，最終都是會入於涅槃的，如《十住毘婆沙論》說：「如人行路，去不休息，能至大城，菩薩如是行是十地，得至佛法，入涅槃大城。」²²²菩薩能行十地，不似聲聞聖者畏生死苦、厭患世間而求早入涅槃；但菩薩因地發願成就無上道，求得一切智，又由於大悲心愍念眾生，所以能夠忍而不證涅槃。《大智度論》說七地菩薩觀諸法空寂，不著世間，得無生法忍，心行皆停止了，就想要放捨六度證入涅槃，此時十方諸佛就來勸請，開示菩薩應憶念自己的本願，要度化一切眾生共入涅槃，要集一切廣大功德，成就圓滿佛果。²²³

七地菩薩因觀一切法空智慧力的緣故，智慧任運地與實相相應，心行皆滅，自然而然地會入於涅槃。般若的慧力在三乘聖者都是一樣的，證入現觀聲聞乘在初果，菩薩在初地，聖者徹見法性，斷了生死根源的煩惱，沒有煩惱潤生，就如同離開土地的大樹一樣，生死之根離了土壤的滋養，雖然初開始枝葉仍茂，但終將凋萎死亡，所以證入現觀可說生死之流已經截斷了，如初果須陀洹最多是七往天上、七還人間，一定要永斷生死入無餘涅槃；證入現觀的菩薩也是如此，因智慧力的緣故，終將斷盡煩惱入無餘涅槃。所以菩薩應有方便善巧，觀解脫道而不證，所謂方便即以大悲心行三解脫門，不執取解脫道之相²²⁴，菩薩應作是念：「今是觀時，非是證時」²²⁵，才能夠久處生死度化眾生，功德圓滿才入無餘涅槃。

²²² 《十住毘婆沙論》〈譬喻品〉，T26 p. 90b17-19。

²²³ 《大智度論》，T25 p. 132a25-b4。

²²⁴ 《大般若波羅蜜多經》，T06 p. 648c17-29。

²²⁵ 《大智度論》，T25 p. 328b27-28。

「三解脫門」即空、無相、無作，是涅槃地，菩薩能以般若波羅蜜的方便力，不取著涅槃而不墮涅槃地，菩薩久處世間，卻不為煩惱所繫，這是因為菩薩以般若波羅蜜的方便「轉世間為道果涅槃」，因為世間的實相是畢竟空，所以不可取、無所著，「不取著」本身就是涅槃了。這種轉化意味著菩薩身處世間，但卻不為煩惱所擾動，智慧總與實相相會猶如涅槃。而二乘人因為對於世間與涅槃的考察並不深入，所以取著了涅槃，便急於取證涅槃。這是因為二乘對世間與涅槃的差別不能善巧觀其性空如幻，是空性的智慧未能滲入觀察二諦的本質的緣故，因而對世間動亂的厭離，與對涅槃寂靜的欣求皆不可轉移，大乘將其視為執取的表現。所謂的「墮涅槃地」就是指二乘人沒有積集無邊的功德，沒有度化無量的眾生就入了無餘涅槃，就如同仰射之箭，其勢終將下墜直至落於地面。這個比喻用來說明三解脫門——空、無相、無作——證入空性，戲論息滅，心行皆停止，就會任運地入於涅槃。

對於涅槃，菩薩深入智慧，以方便之箭消除了世間與涅槃的差別，「世間即是涅槃」，「涅槃際世間際，一際無有異」，都是畢竟空的，如此也就消除了對涅槃的執取；加上宿昔的大悲心及菩提心的勢力，就能轉世間為道果涅槃，三大阿僧祇劫功德圓滿後入於無餘涅槃。世間的實相就是涅槃，都是自性空寂而互相緣成的，所以菩薩「不住法住般若波羅蜜」，而不取著世間、涅槃的二邊，得世間與涅槃的實相，所以能「不厭世間，不樂涅槃」²²⁶。

4.3.3.2. 菩薩難勝地

世間與涅槃的平等代表了初期大乘的菩薩道精神，以方便箭射般若箭而能不墮涅槃地。龍樹在《中論》中表達「生死涅槃的無少分別」、「不離於生死而別有涅槃」，都在理境上說明二者的關係，沒有明確論及生死、涅槃平等觀在修道上的意義。而在實踐中真能「不住生死，不住涅槃」，具體的實踐是在菩薩的位階上是第五難勝地的功德。在印順法師的《成佛之道》中介紹了五地菩薩的特徵，菩薩首先由初地證悟法空性，此時所有戲論相都完全消失；然而，當從空性定出

²²⁶ 《大智度論》，T25 pp. 197c16-198a9。

時，有相又重新出現，這時可能有無分別後得智，或是善分別慧，但並非如實證見。

儘管能了解諸行如幻，但在所知境上，依然存在戲論相，只是依勝解力而非真實證見。五地以前的菩薩都是如此，見性空時，離一切相；等達世俗法相時，又離去空性的證知。菩薩必須在般若空慧上不斷進修，般若慧力直到五地才能在空/有、真/俗之相交融無礙，在現見一切世俗有法時，同時又有真智並起，緣起有相現前的同時能離去戲論的實有相，雙照無自性的幻有與幻有的無自性空。這樣的智慧不是二乘人所堪比，所以稱為「難勝」。

從菩薩道的次第來說，初地的現證空性是凡聖關，五地難勝地是第二關，從此地分大小關，是二乘難以逾越的分界線。因為證悟空有不二，不再於生死起厭離想或於涅槃起欣樂想，能超越聲聞乘聖者的心境，不受生死與涅槃的束縛。²²⁷從五地以後的第六地還是在般若慧上進修，般若慧力又加深，已有能力入滅盡定了。五地初達真空不二的（後得智）無相行，到第六地只要多修無相作意就能現起無相行了。六地以後的七到十地以十波羅蜜多的對應來說，分別是方便、願、力、智波羅蜜多，這都屬於般若的方便妙用，可以說是由五地的功德所發揮的般若善巧，如《大智度論》說：

菩薩得是般若波羅蜜實相，所謂一切法性空、無所有、寂滅相，即欲滅度；以方便力故，不取涅槃證。是時，作是念：「一切法性空，涅槃亦空，我今於菩薩功德未具足，不應取證；功德具足，乃可取證。」是時，菩薩以方便力，過二地，入菩薩位；住菩薩位中，知甚深微妙無文字法，引導眾生是名方便。復次，有方便——菩薩知一切法畢竟空性、無所有，而能還起善法、行六波羅蜜，不隨空。若能生四種事：

²²⁷ 請參閱 釋印順，《成佛之道》，第五章 大乘不共法，頁 401-418。

若疑、若邪見、若入涅槃、若作佛；以般若有如是分別，若能除邪、疑，不入涅槃，是為方便。²²⁸

從煩惱畢竟空中出離生死煩惱，又從涅槃性空出離二乘的偏真，五地的般若妙用是能於空中起諸善法，「行六波羅蜜，不隨空」，所謂菩薩的般若出方便慧「嚴土熟生」，從初地至七地二阿僧祇劫圓成六度萬行，再行滿一大阿僧祇劫就能圓滿無上菩提，入於無餘涅槃。

印順法師描述的難勝地出自《攝大乘論》，如卷二說：「何故第五地名為難勝地？超菩提分故，由真諦智與世間智更互相違，合此難合今相應故。」但龍樹的《十住毘婆沙論》說五地的菩薩是：「功德力盛，一切諸魔，不能壞故，名難勝地。」月稱的《入中論》中談到二種定義的難勝地，可見五地的真俗二智並觀的功德或許是龍樹以後才有的說法。而「不住生死、不住涅槃」的說法早在《大般若經》初會就出現，只是未明確提到是五地的實踐。另外，上文曾論及《大智度論》中的「方便箭喻」，使菩薩修三解門卻能不墮涅槃地，也體現了「不住生死不住涅槃」同樣的義趣，而《大智度論》也同樣未明言是五地的功德。筆者將印順法師的說法視為龍樹以後對生死、涅槃平等的理論，配合菩薩位階而成為具體實踐的補充，使得龍樹的理論更具實踐性。

4.3.3.3. 無住涅槃

世間的流轉與涅槃的空寂是差別的，但在一切法空的智慧照了下了，流轉的變動不可得，同樣地還滅的空寂也不可得，都是畢竟空的，從勝義的進修達到真俗不二，才能說生死與涅槃無少差別：「觀世間的生死是如幻的緣起，涅槃即此如幻的性空」²²⁹。如前所述，在初期大乘中，五地菩薩在實踐上才真正契達真俗不二，此時轉世間為道果涅槃，才能真正的「不住生死，不住涅槃」，這是後得智的無相行的境界。從性空的立場來看世間與涅槃是平等的，而大乘初期的平等性從空性的理則出發，逐漸引向為具體事相的平等，世間的究竟就是涅槃相，是同

²²⁸ 《大智度論》〈囑累品〉，T25 p. 754c7-18。

²²⁹ 釋印順，《中觀論頌講記》，頁 502。

一真性的，消除了世間（世俗）與涅槃（勝義）的差別，於是「生死即涅槃」，從大乘初期的「相即不離」的差別演變為「同一真性」而無別。²³⁰這樣的理想又體現在「佛不入涅槃」的法身常住思想中，成為晚期大乘佛教的核心概念之一。

關於「佛不入涅槃」、「法身常住」等思想發展，可以說從二諦性空觀發展而來，要詳說明其原委與流變，涉及許多經典與文獻材料，非本文能力所及，筆者將問題的焦點放在中觀學的文獻略說明其演變。涅槃的性質離四句，說涅槃有、無、亦有亦無、非有非無，同是戲論，是佛法中的「無記」，無記是超越一般世俗的理解，不加說明是為了遮止眾生擬議勝境，但在世俗的意解上總難令人明瞭，而眾生能知道的是，入了無餘涅槃，就不能與眾生再有連繫，印順法師即認為弟子們對佛的懷念是大眾系理想佛身觀的來源，又因此而孕育出大乘佛法。²³¹

從菩薩的「不墮涅槃地」到五地菩薩的「不住生死，不住涅槃」，大乘初期的平等性是約勝義的理性上說，與世間、涅槃的差別是不相妨礙的；二諦的平等性空，不礙二諦的差別宛然。但嘉祥吉藏的《中觀論疏》在解說〈涅槃品〉說：

釋涅槃備於三德，謂法身、般若、解脫。所以立三德為涅槃者，略有四義：生死與涅槃相對，生死有於三障，謂煩惱、業、苦，對報障故明於法身，對業障故辨於解脫，對煩惱障說於般若。二者，欲顯如來三業自在，有法身故身業自在，具般若故口業自在，有解脫故意業自在，具如《涅槃·四相品》明。三者，德雖無窮，三義足略：無境不照名為般若，無感不應名為法身，無累不盡稱為解脫。四者，為對二乘三德不圓，有身智時解脫未足，解脫若足即無復身智，故明如來三德圓滿。²³²

²³⁰ 參考 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》，T35 p. 667b25-c3。

²³¹ 釋印順，《印度佛教思想史》，頁2。

²³² 《中觀論疏》〈涅槃品〉，T42 p. 155a19-b5。

「世間」與「涅槃」的無差別性是在如來的三身中體現，法身不住生死，應身、化身不住涅槃，表達了二諦統一於如來三身，是差別的統一，嘉祥吉藏評為「非有非無」的涅槃，「不住生死」又「不住涅槃」，既非生死又非涅槃，那是一種「愚痴論」，所以《中論》說「以何而分別？」²³³

中觀的「相即不離」而說差別，非真實的對立，如《中觀論疏》說：「見四諦者，見寂滅因緣即見苦集，見因緣寂滅即見滅道。」²³⁴苦集是性空的如幻緣起，滅道是八不緣起所示的寂滅性，流轉與還滅是差別，但在中觀學來看二者的關係其實是相即不離的統一。而唯識學派的「無住涅槃」是將世間與涅槃差別地統一在如來的三身中：「見七尺身具見三身。七尺本寂滅即法身，見於法身與法身相應即應身，而七尺宛然故是化身。」²³⁵世人所見七尺身的人間如來，有行住坐臥的威儀，語默動靜的表現，但如來的本質是畢竟空寂的，在《中論》〈觀如來品〉中，考察如來的本質即同於有情身中的真我（ātman），「即蘊離蘊」皆不可得，不可得所以本性寂滅；但在《中觀論疏》中解說此寂滅即是法身；能見法身發生正觀的是如來的應身；即性空宛然的緣起即是人間七尺的如來，如世間人說如來出家、得道、說法……。唯識學派的解說，將世俗的緣起與勝義的性空匯集為如來的三身，法身即真如實性，依法身而緣起隨處示現，應化度生，成為真實微妙、不可思議的如來。這是世間即涅槃的別解，成為晚期大乘的主流，在世俗流布的佛教中滿足了佛陀不入涅槃的願望，成為佛教理論體系中的神學部分，而如來也就近於神教的神祇，佛教也就有了神秘的宗教成份。

世間與涅槃皆性空故無少差別，在大乘晚期成為佛教神學的理論來源，而中觀學派是從緣起見性空之理，無有少法可得，息除一切戲論才是真實的解脫；從空義建立的緣起法是假名的如幻，而不說真實微妙的神秘實在。清辨在《般若燈論釋》〈觀縛解品〉中引《梵天所問經》²³⁶說：「諸佛不得生死亦不得涅槃。何以故？言生死者，但是如來假施設故，而無一人於中流轉。說涅槃者，亦假施設，

²³³ 《中觀論疏》〈涅槃品〉，T42 p. 158a4-6。

²³⁴ 《中觀論疏》〈四諦品〉，T42 p. 154b24-26。

²³⁵ 《中觀論疏》〈四諦品〉，T42 p. 154b22-24。

²³⁶ 《思益梵天所問經》，T15 p. 36c18-21。

而無一人般涅槃者。」²³⁷假名施設是不即不離因，不斷不常的因果相續，²³⁸相依的緣起是實相的一面；而般若經處處顯發的是實相的另一面——性空，從緣起的性空說世間與涅槃不二，無少差別的；與大乘晚期在差別中作統一觀，多少是不同的。

4.4. 小結

涅槃通常被理解為是一種超越煩惱、苦難和輪迴的最終解脫狀態。龍樹主張世界的所有事物、現象都是空性的，缺乏固有、永恆的實體。為了避免陷入極端的存在（有）與不存在（無）的觀點，龍樹指出，諸法都是依賴因緣而存在的，因此是以觀待的關係而存在，自性是空的。「依賴因緣」意味著事物之間的相互關聯，它們的存在不是獨立、絕對的，而是相對依待的。觀察自性不可得，覺悟依緣性的事物的自性空寂，引導有情超越對固有自性的執著，達到涅槃的境界，從而實現解脫。從龍樹菩薩的著作中可以得知，中觀學重於弘揚世尊緣起教法的本義，依自性不可得的考察而證入諸法實相，在解脫理論中佔據核心位置的涅槃概念，《中論》中使用四句分別論法論究涅槃，主要目的是破一切對涅槃的有無所成之見。雖然在勝義諦中，涅槃是離一切有無之見，但在世俗諦的安立下，仍可方便說有煩惱可斷有涅槃可得，聖者的涅槃境界是一切戲論的寂靜，是相待於生死流轉的動亂而說。龍樹思想的核心可以說就是「緣起性空」：世俗世界是如幻緣起有，勝義一切皆空，性空的道理也運用在二諦的學說上，提出世間與涅槃無少分別，生死即涅槃的教示對於大乘思想的發展和修道理論有著重大的影響，發展出菩薩道的甚深正觀與廣行願，成為是大乘佛教的奠基石。

²³⁷ 《般若燈論釋》〈觀縛解品〉，T30 p. 98c19-23。

²³⁸ 《中論》，T30 p. 24a7-10。

第五章 結論

印度奧義書中的解脫概念，為人類的文明提供了宗教解脫的思想，一直深刻地影響著人類的精神文明。佛教的涅槃思想是建立在這股思潮之下，卻有著與印度古宗教體系迥異的內涵，佛教的解脫核心在於緣起無我的思想。涅槃作為佛教理論核心概念之一，狹義的涅槃指的是解脫的境地，但它卻廣泛地滲透至整個佛教哲學體系之中，界定解脫是什麼也就同時標定了如何進行修道的實踐，所有的修為都指向涅槃的境地。所以廣義地解釋涅槃就涉及了境、行、果的整個佛教哲學體系。本文以中觀學派的涅槃觀為研究主題，特別是以龍樹的《中論·觀涅槃品》為中心，依思想史的脈絡考察佛教的涅槃觀，以下總結本文的研究成果：

本文透過考察佛教經論中對涅槃概念的不同表達方式及其涵義，闡述涅槃的各種異名包含了消極與積極面向的表達，如早期、部派佛教以否定的方式來呈現，是煩惱的斷除和輪迴的終結；同時，涅槃也有積極的一面，是通過努力修行可以實現涅槃，解脫是可以在現世實現的目標，涅槃代表著結束苦與煩惱的至福。大乘佛教更強調智慧在達至涅槃的角色，將涅槃與一切法的本質聯繫起來，鼓勵修行者在現世用功修行，通過智慧和修行實現以證得涅槃。就涅槃（*nirvāṇa*，*nibbāna*）的語源分析學界有不同的觀點，是「吹滅」還是「除覆蓋」各有論據，至今尚未定論，而這不僅是現代學術在語源上的爭議，事實上在佛教思想史中對於涅槃概念的歧義，也發展成不同的傳統。

傳統印度哲學將解脫視為人生最高目標，以涅槃為各宗派追求解脫的終極狀態。解脫被視為擺脫欲望束縛的主要修行目標，如《奧義書》中，以「有我論」為中心，認為「梵我合一」是脫離輪迴的途徑。然而，佛教的涅槃觀與傳統觀點有明顯區別，基於緣起和無我理論，反對「有我論」，並強調斷盡煩惱、達到無執取的心境才能實現真正的解脫。古印度宗教哲學基於「有我論」，認為「我」是解脫的主體，而佛教則堅持無我論，認為有情身心只是五蘊的組合，執著「我」

的誤見導致無窮的欲望，最終引起生死的輪迴。一切現象的相互依存，實現涅槃需要離開我見的執著，才能達到無我的解脫。

從早期經典中可以看出佛陀使用譬喻和遮詮的方式，說明涅槃。透過象徵性的詞彙如「涅槃城」和「清淨彼岸」，佛陀表達了涅槃是超越生死輪迴的境地，是一種安穩、清涼、極樂、至善的解脫，與世間的苦相對立。這種不可思議，超越空間、時間，並否定任何物質形態或心理狀態的存在被形容為阿羅漢證得涅槃的境地。涅槃的實現意味著斷絕一切煩惱，達到一種徹底沒有煩惱的心理狀態，從而結束輪迴之苦。到了部派佛教時期，說一切有部將涅槃被歸為無為法的一種——擇滅無為。是一種常一不變、具有實體性的絕對存在，超越生死輪迴、解脫的狀態。有部主張涅槃是實有的，不僅是斷煩惱的假名，而是聖者擺脫無明業力束縛的解脫狀態，並傾向於涅槃的自體是離言的不可說實有。涅槃是透過智慧之簡擇力達到擇滅無為的境地，是不生不滅的永恒客觀事實存在。相對於有部的多元實在論，經量部採取心物二元論，主張四大與心是實在的，其核心思想為「過去無體，現在實有」，強調過去與未來只是相對於現在的虛妄概念，存在僅是剎那的現在。對於涅槃的觀點，經量部認為擇滅（涅槃）並非實有存在。雖然這看似與大乘空義相符，實則更接近上座部的見解。經量部將重點放在對煩惱的否定，強調涅槃的存在是建立在煩惱的不生上，而非另有實體。他們主張涅槃是煩惱功能停止、身心清淨的狀態，並非一種獨立實在的存在。涅槃是智慧的顯現使煩惱不再生起的狀態。這種觀點與有部的三世實有觀相異，對煩惱的否定上說明，並非表示有一實在的涅槃存在。這與大乘的理性空義有所差距，因為他們的觀點偏向於消極面，少涉及理性的層面。

初期大乘時期，龍樹菩薩在《中論·觀涅槃品》中針對早期和部派佛教對涅槃的詮釋是「實有」或「實無」的批判，通過中道思想、四句邏輯、空性論證等方法，闡明涅槃的真正意涵，反對以涅槃為某種可取的概念，這種觀點反而是自性執的體現。龍樹認為真正的涅槃是消除自性見和戲論，強調涅槃名「不受」的觀點，表示涅槃不受「有」、「無」、也不受其他邏輯可能性。他的論證基於對邏輯可能性背後的「實質」、「本體」概念的質疑，以及將問題深入揭露至超

越二元對立的觀念。針對有部主張涅槃作為有實體的無為法，龍樹指出有為與無為都是因待的假法，畢竟空寂。涅槃的寂滅相是與生死變異密切相關的，相即不離，而具有中道的特質。涅槃是一切戲論的寂靜，而戲論是由分別而來，當體悟到空性時，戲論由此息滅，能夠超越煩惱，體證事物的真實性（實相）。戲論的寂靜並非拒絕現象的緣起如幻，而是消除了對現象的虛妄建構。實相本身是超越語言和思維的，無法通過概念和名言準確表達。龍樹則主張緣起法本自空寂，涅槃即是世間的實際，即法性或空性。旨在引導修行者超越相對的執著，認知事物的真實面向，從而達到解脫的目的。

龍樹菩薩在《中論·觀涅槃品》中反對把涅槃與世間絕對對立起來，涅槃與世間是無少分差別，兩者是相依相待的存在。在理論上將涅槃與世間相連接了起來，使得大乘的解脫與利濟世間二者的圓成，有了理論上的依據。從性空不礙緣起，緣起畢竟性空的二諦學說運用在實踐上，大乘的解脫必須將知世間的後得智與涅槃的根本智相結合在一起，菩薩的「不住生死，不住涅槃」積集無邊智慧與福德資糧後，成就無上正等正覺，隨緣化世後入於無餘涅槃。初期大乘和二乘聖者都入無餘涅槃，這尚不能滿足於佛弟子們對於佛陀的崇仰與懷念，佛陀入滅的時間越久，這樣的理想就越發強烈，對於佛的「大般涅槃」的理解也就發生了變化，所謂的「大般涅槃」也不能完全脫離世間，而是依法身而隨處示現，不可思議的如來，盡未來際地度化眾生。「生死即涅槃」的主張對於大乘思想的發展和修道理論有著重大的影響，發展出菩薩道的甚深正觀與廣行願，成為是大乘佛教的奠基石。大乘晚期將菩薩「不住生死，不住涅槃」的理論，結合菩薩十地位階，具體化為菩薩難勝地的實踐，五地能二智並起、真俗並觀，功德超勝二乘，故名難勝地。不僅是菩薩，同時也體現在佛陀的「無住處涅槃」，具體化為佛陀的三身，「不住生死，不住涅槃」成為真實微妙，隨處示現，不思議的如來。關於生死涅槃的平等觀，中觀學派似乎偏於理論的解釋，或是在實踐上重視戲論的息除，而龍樹以後該思想結合了菩薩道次第，使得深觀與廣行更具實踐性地結合起來，對於大乘行果的理論產生了深遠的影響，關於菩薩道思想的形成與演變需要更廣泛地考察豐富的資料，才能做詳細的闡述，值得作為未來研究的方向。

引用文獻

一、佛教原典（按筆畫排列）

「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）電子佛典系列，2023 網路版。

《十住毘婆沙論》，T26, No. 1521。

《大方廣佛華嚴經疏》，T35, No. 1735。

《大乘玄論》，T45, No. 1853。

《大乘掌珍論》，T30, No. 1578。

《大般若波羅蜜多經》，T07, No. 220。

《大般涅槃經》，T12, No. 374。

《大智度論》，T25, No. 1509。

《大寶積經》，T11, No. 310。

《小部·自說經》，N26, No. 10。

《中阿含經》，T01, No. 26。

《中論》，T30, No. 1564。

《中觀論疏》，T42, No. 1824。

《天宮事經》，N27, No. 13。

《成唯識論》，T31, No. 1585。

《成唯識論述記》，T43, No. 1830。

《佛說大迦葉問大寶積正法經》，T12, No. 352。

《別譯雜阿含經》, T02, No. 100。

《阿毘達磨大毘婆沙論》, T27, No. 1545。

《阿毘達磨法蘊足論》, T26, No. 1537。

《阿毘達磨俱舍論》, T29, No. 1558。

《阿毘達磨集異門足論》, T26, No. 1536。

《阿毘達磨順正理論》, T29, No. 1562。

《阿毘達磨藏顯宗論》, T29, No. 1563。

《阿毘達磨藏顯宗論》, T29, No. 1563。

《阿毘曇心論》, T28, No. 1550。

《阿毘曇毘婆沙論》, T28, No. 1546。

《思益梵天所問經》, T15, No. 586。

《起世經》, T01, No. 24。

《迴諍論》, T32, No. 1631。

《清淨道論》, N69, No. 35。

《異部宗輪論疏述記》, X53, No. 844。

《解深密經》, T16, No. 676。

《增壹阿含經》, T02, No. 125。

《摩訶般若波羅蜜經》, T08, No. 223。

《雜阿含經》, T02, No. 99。

《攝大乘論釋》, T31, No. 1597。

二、專書、論文、期刊（按作者姓氏筆畫排列）

- 榎本文雄（2012），《初期仏教における涅槃：無我説と関連して》，
仏教研究（40），頁 149-160。
- 王俊淇（2018），《Prasannapadā 第 25 章の研究》。日本：東京大學博士論文。
- 郭良鑿（1994），〈佛教涅槃論〉，《南亞研究》，中國社科院亞太研究所，第四期，頁 25-28。
- 梶山雄一（1978），吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高縣：佛光山。
- 梶山雄一（1985），李世傑譯，《中觀思想》，北縣：華宇。
- 吉元信行（1979），〈滅諦、涅槃、彼分涅槃〉，《仏教学セミナー》通号 29，頁 33-52。
- 吉元信行（1985），〈滅諦・涅槃の異名〉，《大谷大学研究年報》通号 37，頁 125-194。
- 宮下晴輝（1989），〈涅槃についての一考察〉，《大谷学報》通号 261，頁 17-35。Dharma Drum Institute of Liberal Arts
- 桂紹隆、馬克·西德里茨(Mark Siderits, Shoryu Katsura)，方怡蓉譯(2015)，
《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》，橡實文化出版社。
- 高崎直道（1982），〈UPĀDĀNA（取）について—『中論』の用例をめぐって—〉，
仏教教理の研究：田村芳朗博士還曆記念論集，頁 39-51。
- 小川 一乘（1995），《入滅と再生—仏教の原理とその実現の問題について》，
大谷大学佛教学会，10 月，頁 55-70。
- 松本史朗著，尚平 楊金萍譯（2006），《緣起與空—如來藏思想批判》，
北京：中國人民大學出版社，頁 88。
- 水野弘元（1984），《佛教要語的基礎知識》，台北：華宇出版社。
- 水野弘元，釋達和譯，（2004），《巴利語佛典精選》，法鼓文化出版社。
- 水野弘元（1962），《証悟について》，駒澤大学仏教学部研究紀要 21。

- 池田練太郎（2020）。《有為法・無為法と般涅槃》，駒澤大学佛教學部論集第五十一號年 12 月，頁 1-20。
- 中村元（2004），《中村元が説く仏教のこころ》，頁 87。
- 張紹（2004），〈印度教「梵」和佛教「涅槃」概念的關係淺析〉，《世界文化編輯部會議論文集》。
- 張曼濤（1981），《涅槃思想研究》，臺北：大乘文化出版社。
- 鄭進興（2001），《西方龍樹學三個詮釋典範之研究——以《中論》二十五品十九及二十頌為探討線索》輔仁大學宗教學系碩士論文，
- 渡辺文麿（1961），〈「無余涅槃」の始源的意義〉，《印度学仏教学研究》通号 18，頁 126-127。
- 藤田宏達（1988），〈原始仏教における涅槃——nibbāna と parinibbāna——〉，《印度学仏教学研究》通号 73，頁 1-12。
- 楊郁文（1988），《以四部阿含經為主——綜論原始佛教之我與無我》，臺北：中華佛學學報，第 2 期，頁 8。
- 葉少勇（2011），《中論頌·梵藏漢合校·導讀·譯注》，百家出版社。
- 李聰（2004），《死亡與涅槃》，吉林大學碩士論文，頁 2-3。
- 單正齊（2009），《佛教的涅槃思想》，北京：宗教文化出版社。
- 姚衛群（2012），〈奧義書的解脫與佛教的涅槃〉，《華東師範大學學報》，哲學社會科學版，第 1 期，頁 123-127。
- 舍爾巴茨基（Th.Stcherbatsky）（1998）《大乘佛學——佛教的涅槃概念》，宋立道譯。台北：圓明出版社。
- 萬金川（1998），〈存在、言說與真理——一個印度的觀點〉，佛教思想研究論文集，頁 90-91。
- 萬金川（1997），《佛教的根本真理》——「無我」，香光莊嚴，第 51 期，頁 30。
- 萬金川（1995），《龍樹的語言概念》，南投：正觀。

釋印順（1991），《大智度論》之作者及其翻譯，東方宗教研究第2期，頁11-38。

釋印順（1992），《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《空之探究》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《性空學探源》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《中觀今論》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《佛法概論》，台北：正聞出版社。

釋印順（1992），《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社。

釋延正（2022），〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，福嚴佛學研究第17期，頁65-106。

釋體恆（2004），〈龍樹《中論》的「涅槃」思想探析〉，《法音》，第11期，頁32-41。

吳學國（2013），〈奧義書與佛教的發生〉，《宗教學研究》，四川大學道教與宗教文化研究所，第1期，頁120-124。

黃俊威（2003），《有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證》，臺北：華梵大學，第七次儒佛會通學術研討會論文集，頁351-362。

三、網路資源

Monier, Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Delhi: Motilal Banarsidass, 1899.

Pali Text Society, London. The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Chipstead, 1921-1925.

<https://suttacentral.net/ud8.1/pli/ms?lang=zh&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin> (2023/11/20)