

《大般涅槃經》中的生死學： 一個佛教文化哲學觀點的解讀*

華梵大學哲學系副教授 郭朝順

提要

《大般涅槃經》是以佛般涅槃，即佛陀的死亡為背景，所宣說的經典。這部經典有小乘系統及大乘系統不同版本。小乘系統著墨於佛般涅槃前後的各種問題及情境的描述，既包含當時的政治情勢，僧團所可能面對的危機，佛陀的教誨以及佛陀面對疾病與死亡的描述，還有佛滅後關於佛陀葬儀的紀錄，佛舍利的分配等。小乘系統的涅槃經既反映了其作為歷史紀錄的價值，同時也深切反映了初期佛教當中，佛陀或者佛教面對死亡問題的具體看法。小乘系統雖有南傳尼柯耶及北傳阿含部二者之間的差異，但相較而言，仍與對漢傳佛教深刻影響的大乘

系統的《涅槃經》有極大的差別——大乘系統略去了關於佛陀入滅前的諸情境與問題的鋪陳與描述，而是以佛陀宣告即將入涅槃的消息，引發眾生的勸請住世，進而引發對於「涅槃」的性質的辯論，由此帶出著名的佛性思想與涅槃三德等教義；這便是後來漢傳佛教的古德們，非常重視本經的重要原因之一。

由小乘不同版本及大小乘不同的《涅槃經》的差異，本文思考以「涅槃」，或說「死亡」，這異辭異義，但也具有重大關連的概念，彼此在不同文本間的變化，其既反映佛教內部的死亡思考轉折，同時也由漢傳佛教對於大乘系統的重視與信奉，更可以反映文化的變化與中印文化間際思考重點的同與異。以文化哲學角度思考永恆的死亡問題時，死亡或者涅槃，既具有普遍意義，也會有因文化或者歷史差異而形成不同乃至對立的思考。

關鍵詞

涅槃經、涅槃、死亡、生死學、文化哲學

*本文為國科會補助專題研究計劃成果之一，計劃名稱：詮釋學與中國哲學-天台智顛「觀心詮釋理論」向高達美「哲學詮釋學」的辯證詢問（Ⅲ-Ⅲ）(97-2410-H-211-002-)。初次口頭發表於「第十二屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會」2009/3/28-29。感謝正觀雜誌匿名審查委員所提出的文獻學問題方面的建議，令筆者有機會可以補足本文重在哲學論述上的粗疏處，謹此致謝。

一、《涅槃經》的諸文本

(一)小乘系統的《大般涅槃經》

初期佛教所留傳下來的佛典中，名為《涅槃經》的，且內容相近，有漢譯阿含部中兩個譯本，一為西晉白法祖譯《佛般泥洹經》，另一則失其譯者的《般泥洹經》，這兩個譯本相當佛陀耶舍與竺佛念譯《長阿含·遊行經》，也相當南傳巴利藏之《大般涅槃經》，但上述二漢譯版本中言及大迦葉等人設下三詰問，令阿難參與佛典結集的記載¹，則是《遊行經》及南傳尼柯耶中所無。此外尚有東晉法顯譯三卷本的《大般涅槃經》，也是歸於阿含部，這個版本就文字而言，較其他的兩個漢譯本要接近日後佛典的譯文，文字也較清晰易讀，但內容上較前述漢譯本都省略了一大段，從佛在毗耶離暗示阿難可請佛住世而阿難不悟開始，結尾也只提到迦葉與阿難於王舍城結集佛典，並未言及迦葉等人對阿難設下詰問的說法。

¹ 白法祖的譯本所載較細：「大迦葉、阿那律、迦旃延共議：阿難隨佛最久於佛獨親，佛所教化，施為弘摸，阿難貫心無微不照。可受阿難法律，委曲載之竹帛。比丘僧議：阿難白衣，恐有貪心，隱藏妙語，不肯盡宣。比丘僧曰：當詭取之設一高座處，諸聖上會，以比丘僧，以慈詰問三上下，因問經要，可得誠實。」T1, p.175a。依湯用彤的考察，二卷本的《般泥洹經》譯者實為劉宋·求那跋陀羅；法顯譯三卷本《大般涅槃經》的譯者方為失譯。參閱湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 428。

南傳巴利藏尼柯耶中《大般涅槃經》，目前的漢譯有元亨寺吳老擇等所譯的《漢譯南傳大藏經》的版本，此外巴宙也有《南傳大般涅槃經》的單獨譯本。這兩個漢譯本的內容相同，譯語不盡相同。

以上的版本依大乘的角度而言，都屬小乘系統的版本。本文所引用的部分，主要是依元亨寺版為主。

(二)大乘系統的《大般涅槃經》

大乘系統的《涅槃經》的傳譯，有幾個階段，首先是東晉法顯取自印度的寫本，譯出六卷本，後來曇無讖譯出北本的《大般涅槃經》（四十卷本）²，然後南朝的慧觀、慧嚴及謝靈運等人據此潤飾並增加品名，將原本的四十卷十三品，調整為三十六卷二十五品，是為南本《大般涅槃經》。法顯的版本相當於北本的前十卷，南本的前九卷，即是所謂《涅槃經》前分的部份。

大乘系統的涅槃經對佛陀涅槃前的諸多歷史情境是略而不談的，經典直接以佛陀宣告即將入滅的訊息揭開序幕，其次便以一切眾生勸請如來住世為引子，展開弟子們關於如來涅槃問題的種種討論與辯論，以及佛陀自己對諸問題的解答，而其中影響最大的便是關於佛性及法身常住思想的宣示。

² 關於曇無讖所依的版本，灌頂其在《大般涅槃經玄義》中提到：是道猛（即智猛）自印度攜回五品與曇無羅讖（即曇無讖）譯出二十卷本，後西涼蒙遜遣使外國又取得八品譯為二十卷，合為四十卷。見灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38, p.14c。

本文對於大乘系統《涅槃經》之引用，主要是以南本的〈序品〉〈純陀品〉〈哀歎品〉爲主，其目的乃爲了與《南傳大涅槃經》中關於生死學議題進行對比閱讀之故，因此關於大小乘諸版本的比較問題，大乘系統完整的佛性思想的論述問題，都將非本文在此所欲著重處理的議題。³

二、佛教文化哲學視野下的經典詮釋：本文的方法與立論基礎之說明

誠如上述，本文選擇了大小乘經典對比閱讀爲研究的起點，其用意乃爲了從一向深受大乘《大般涅槃經》的佛性思想的籠罩下走出，尤其是在佛性思想的解釋充斥著本體義或者形而上學之意涵下，「涅槃」議題退至次要地位，或者依然在佛性思想的形上本體義爲前提下而被討論。通過與小乘系統對讀的過程之中，《涅槃經》之關於生死問題的思考脈絡方才能夠較爲清楚顯現其輪廓，由之再進一步重讀大乘系統的涅槃經時，這時大乘《涅槃經》的佛性義便得以被置於生死學的脈絡來重新思考詮釋。此外，若再進一步結合印度大乘之中觀與唯識學的相關概念，來觀看小乘《涅槃經》中所未十分清楚描述的「涅槃」概念時，這時大乘涅槃思想何以轉向佛性議題的論述，也顯現出佛教思想的合理發展。若再由此思考漢傳佛教何以會如此重視大乘《大般涅槃經》

³ 關於版本文獻或者傳譯之考證等，可參閱布施浩岳《涅槃宗研究》及屈大成《大乘大般涅槃經研究》。

的原因時，漢文化對於佛教思想的特別擇判與趨歸，便可看出乃源自佛教教理發展邏輯與文化特殊價值判斷等種種不同的要素。

(一) 生死學議題作爲對比閱讀視角的擇定

帶著問題，且儘可能選擇恰當的問題，以就大小乘二個系統之《涅槃經》進行對比閱讀，其必要的關鍵點在於所擇定的問題是否爲兩部經典所共具的。在這兩部《涅槃經》中，無疑的「涅槃與生死」問題，正是二部經典中所呈現的核心問題，而且涅槃與生死的關連性，從兩部經典中對比閱讀中，也可看到大小乘佛教對此一問題之立場或者論述，有著極重大的發展。

涅槃(nirvāṇa)原義爲熄滅的意思，在印度文化的脈絡中，這字詞乃是指涉追求解脫者所達到的最高的解脫境界之意。在奧義書中達到涅槃的方式，是透過禪修達到梵我合一之境界而獲致的；佛陀反對禪定至上的解脫法門，倡立戒定慧三學圓滿的修行方法，更區別涅槃爲有餘涅槃(saupādisesa)與無餘涅槃(anupādisesa)。這二涅槃的分別又有二類說法，其一，有餘涅槃是指生命尚在的解脫者，無餘涅槃是指解脫者死後的狀態，如巴利藏《如是語經》(itivuttaka)：

諸比丘！於此處應供之比丘已盡漏，…彼五根安立，無傷彼事，故經驗喜與不喜，能感苦與樂，彼為減貪、減瞋、減癡者，諸比丘！說彼為有餘涅槃界。然，諸比丘！無餘涅槃界為何？…然於此生所覺知者已為無喜悅而清涼，諸比丘！說彼為無餘依

涅槃。⁴

漢譯《增一阿含》亦有與此相應的經文，但是對於有餘涅槃並不如巴利藏中明顯強調證者尚有覺知感受但無傷於彼，對於無餘涅槃也沒有說是死亡，而較像是分別二種涅槃有其高下之別：

比丘滅五下分結，即彼涅槃，不還來此世，是謂有餘涅槃界。…
比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，…
是謂無餘涅槃界。⁵

除了「有餘」、「無餘」兩個概念之外，佛教中「般涅槃」(parinirvāṇa) 這個字詞則是用以指，修行者通過死亡而達致的涅槃之境，其意義與上述解脫者之死後的無餘涅槃是相同的，而佛陀之般涅槃一定是意謂達到究竟圓滿的涅槃境界，故對佛陀之般涅槃，常以「大般涅槃」稱之。故本文所處理的大小乘之《大般涅槃經》，從此一角度以觀之，便可定位此二經典的共同主題，乃是宣說佛陀之死亡與涅槃問題教義的經典，將此議題置於現代學術的脈絡中加以考察，則對此議題的解析與研究，可以不止於佛教教義的探求而已，而可進而視為乃在探究佛教或者佛陀的生死學問題。

所謂生死學(Thanatology)，依其現代的學術發展，是指由二十世紀 60 年代左右，在西方世界，尤其是以美國為主所發展出來的一種關於死亡現象的研究與死亡教育的探討的一門學

⁴ 《漢譯南傳大藏經》卷二十六，小部經典一，如是語經，頁 214。

⁵ 《增壹阿含》T2, p.579a。

術，1969 Elizabeth Kübler-Ross 出版論《死亡與臨終》(*On Death and Dying*) 成為當代生死學的代表性著作。本書作者透過探訪芝加哥醫院的兩百位末期病患，觀察並歸納出著名的死亡五階段理論：1. 否認與孤立(Denial and Isolation)，2. 憤怒(Anger)，3. 討價還價(Bargaining)，4. 抑鬱(Depression)，5. 接受(Acceptance)。⁶以她的理論為基礎，現代醫療系統安寧療護的理論及體系，也逐步被發展起來，而安寧療護也被 WHO 世界衛生組織視為癌症防治不可或缺的一環。

國內生死學研究的倡導，與傅偉勳教授有密切的關連性是眾所週知之事，但傅偉勳曾評論 Kübler-Ross 五階段說的普遍性及有效性，理由主要是指五階段說的歸納基礎僅建立在有限的兩百個生活於特定文化情境下的末期患者，並多集中於患者的負面精神來談。傅氏特別重視並強調死亡歷程中的正面精神的重要性，他認為這在 Kübler-Ross 的作品中是不足的，尤其是關於宗教的希望或者哲學性的理性信仰，對於五階段說的最後一項「接受」而言，他認為 Kübler-Ross 若能加以闡述，方能對死亡的尊嚴之建立，有更堅強的基礎，因此傅氏補充 Kübler-Ross 的「接受」階段的理論，將之分為四種：⁷

1. 「不接受的被迫接受」；
2. 「莫名所以」，「無可奈何的被動接受」；
3. 「自然而然、平安自在的接受」；
4. 「基於宗教性或高度精神性的正面接受」

⁶ Elizabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York: Scribner, 2003.

⁷ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，pp.54-55。

傅氏認為第三四兩類，方足以彰顯死亡之尊嚴，尤其是第四類具有高度之宗教或哲學之精神性價值，而且早已在既有的宗教或者哲學傳統當中，便有高度發展乃至形成傳統，故更值得進一步研究闡釋，用以補充如 Kübler-Ross 之所論，乃僅就現代一般人之喪失宗教信仰之虔誠者，或者無知於崇高之哲理，缺乏生死之智慧者，所開展的生死學理論。

傅偉勳的生死學開展涉及龐大的跨科際整合研究，而對一個宗教哲學學者而言，他的生死學核心還是以生死學的哲學理論建構為主，因此，他提出了「心性體認本位」的現代生死學之構想⁸，從他的構想來看，他特別重視「現代意義的禪道思想（亦即道家與禪宗的融合）」還有「受過禪道影響的陽明、龍溪等人的心學工夫」，因為他認為生命的智慧與死亡的智慧正如生命的尊嚴與死亡的尊嚴乃是一體兩面的事，而禪道思想即包含了生死問題，同時禪宗所依的佛教思想，如二諦思想等，也提供了宗教處理世俗與神聖之間關係的重要參考。

筆者在此並不打算繼續傅偉勳的生死學構想，而要依自己的研究目標由此轉向，轉而回到佛教內部的發展來看，但是依然持續生死學議題的探討，目的不是要如傅偉勳一般，要推演出現代生死學的理論體系，而是要從佛教經典的發展與詮釋當中，從事由小乘到大乘佛教乃至漢傳佛教，內部文化價值意識之有否轉變的哲學反省工作。

此亦即是說，本文透過大小乘《大般涅槃經》的文本對讀，揭開大小乘經典針對死亡問題及其與佛教最重要之價值「涅槃

⁸ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，pp.227-237。

」，從概念定義及敘述方式之分析，由此展現其間在文化價值意識的轉變與否的討論。

(二)佛教文化哲學之生死學議題的展開：「死亡與涅槃」的文化哲學反省

簡而言之，文化哲學是將文化活動所呈現的現象，哲學地來反省文化的性質及意義，並對文化活動所含蘊的價值意識進行反省的哲學工作。然而文化哲學的第一個面向之文化性質的哲學反思，與第二個面向之文化價值意識之評判，可以說是息息相關，因為第一面向的文化性質的哲學反思即是關於「文化為何」的反思，而任一文化特定的價值意識常是立基於對文化性質的確定或者信仰之上。例如，當中國文化以「人文化成」來規定文化時，文化不只是為人類參贊化育的歷史成就，當時也開啓了人文之應然世界被建立與維繫之價值要求。可是相對而言，如初期佛教之視文化為一種無明所累的輪迴場域之時，佛教的文化意識即傾向於捨離之價值意識。

佛教傾向捨離，有其源自印度特殊的文化之宗教傾向，「涅槃」，卻作為一種佛教同時代的共同文化價值，從生死輪迴的世俗當中解脫所達致的狀態。佛教與奧義書 (upaniṣad) 不同點，在於奧義書哲學的梵我合一理論，將涅槃解脫歸諸於通過禪定，可以達到對於自我 (ātman) 與梵 (brahman) 本質或本體不二的認識，也就是把解脫視為一種與絕對者⁹冥合的神祕精神境

⁹ 此處的絕對者可以包含由梵 (brahman) 所衍生的人格神義 (brahmān deity) 及宇宙本質義 (brāhman principle) 兩種。至於初期佛教如何去理解 (或誤解) 「梵」這個概念，是偏向前者或者後者？關於其文獻

界，但佛陀強調戒定慧三學圓融，戒學是對世俗道德與價值的尊重與處理，定學是對傳統印度宗教禪修經驗的攝受，慧學則是佛陀特別重視的法門，而且是佛教最重要又最殊勝之處，佛教之涅槃解脫，是由此而成就，而非由戒定二學而成。而慧學的重點，便是對於生死乃至一切諸法皆能如實觀照，以破除種種無明妄想。慧學與哲學的相似點，一者在於同樣立基於對事理之真實面貌的追求，二者則皆是強調人具有可以理解此一真實的能力；其不同者則是在於佛教慧學之真理乃是關於生死煩惱的真理，但是西方哲學傳統所追求的真理則是立基於理性絕對的能力的相信，以及對於自存之絕對真理的信仰上。西方哲學的傳統所植根的自存之絕對真理的信仰，即是一種形上學的假定，而這假定同時也導致對自然秩序的圓滿性的文化信念，

學上的專門討論，可以參見黃柏棋〈初期佛教梵行思想之研究〉《正觀》42期，頁7-21。然而所謂「梵我合一」「梵我一如」的含義是指，自我可與梵天（神）合一，或者自我與梵——宇宙原理為一致，我以為都有可能，因為在佛教的文獻之中確實具有兩種含義，這也是黃柏棋之所以進行對初期佛教中，「梵」、「梵行」等文獻學的研究的理由，因這是有待釐清的問題；不過，本文此處所欲強調的是佛教與奧義書的獲得解脫的方式及解脫的境界是有明顯的不同，這應可從佛陀先修苦行、禪定再放棄，最後尋求慧觀而得證悟的佛傳記載中窺見。至於佛教所反對的是對神性義的梵天？或者原理義的梵天？筆者認為只要是常住者、常在者，佛教基於「諸行無常、諸法無我」的法印都會加以反對，因為若與常在常住者合一，這便意謂解脫乃是某種型式的永恆的存在的狀態的達到。此外，既然反對常住常在之梵，對佛教而言就更不可能以任何方式與之冥合而得解脫了。

更造成了對理性充分發展之下所建立的文化世界，也有高度的信任。

西方哲學一直到了後現代思潮興起後，方始對於西方文化與哲學之理性中心主義，或者形上學的絕對主義的信仰，展開大力的反省與批判。但是佛教在二千多年以前，基於不同的文化價值觀與哲學理念，對於世俗文化一向展開批判，其批判也具有雙重的面向，一者固然類似印度傳統的宗教文化傾向，對於現世生活有捨離的傾向，另一方面同時也批判了傳統婆羅門教之過度偏向於神祕禪修經驗而過度輕視世俗文化價值的傾向。因此佛教倡導中道的理念，既不同意放逸於世俗，同時也不同意因為為了獲得神祕經驗而採行的苦行禪修。故中道的佛教可謂是一種合理主義的傾向，而此一合理主義則是植基於佛教緣起法的理解上。

佛教緣起法對比於形上學的絕對主義，其最大的差別便在於緣起法注重一切存在事物現象的變遷，但不假定變遷的現象後有不變的實體（substance）。因為佛教這種反實體的思想，所以面對存在的一切現象，便需要隨著不同的現象因緣而調整對應的方法，也就是隨著因緣而調整因緣，這也就是所謂的「方便」（upāya），其標準即是以不偏不倚的「中道」而使人由迷趨悟地生存，至於必須調整因緣的理由，即是基於「慈悲」利他以救渡眾生的發心或者要求。

由於緣起法的見解斷定一切存在之諸法皆是無常變遷的存有，因此佛教一種可能的發展便是捨離此無常之執著，以求涅槃息滅煩惱；但是單只捨離是不能有足夠的合理性，因為這會造成佛教稱之為「斷滅」的虛無主義的危險；又如若肯定佛陀

是慈悲渡眾的，則回溯其發心之理由，是則佛教不可能以捨離自身為絕對之依據，是故無常之諸法，便非只是其捨離的理由，也必須成為其慈悲的理由，因為眾生居然無明地妄執於此無常遷流之諸法。所以面對諸法無常而起慈悲心，便是佛教的另一個重要發展的路向。

佛教對此無常諸法皆依緣起的解釋，並不是企圖證明存在諸法的絕對虛妄性，倒是傾向說明對於諸法的相對、有限的真實性是不應加以過度的執著，故其重點不是一味的要求捨離——要捨離的是對它們的妄執，而是強調要恰如其分地面對諸法而加以對治，而且更需依於不同因緣的改變，於不同因緣下，抉擇不同的因緣，但要合乎中道來加以處理，這即是「空」同時也是「中道」思想的主要內涵。

就上述的思想原則來論，文化作為人文世界的存在諸法之通稱而言，一開始或僅同於佛教二諦中的世俗諦的範疇，然而當佛教隨著歷史的發展而逐步推進之時，勝義諦的佛法，卻也又有倒轉為另一層的世諦情境出現。以佛陀的「法尚應捨，何況非法」、大乘批判小乘，或者般若思想強調的「空亦復空」等，都顯示此一事實。因此文化的概念，在本文便從世俗諦擴大至勝義諦範疇之廣義使用。尤其當我們意欲觀察世俗的「死亡」概念如何與佛教勝義的「涅槃」概念交相影響的情形時，以及大小乘經典如何面對處理死亡與涅槃的現實問題時，這二者於是便成為本文之文化哲學研究考察的對象。

（三）關於死亡與涅槃及世俗與勝義之相入思考

死亡，作為一種極限概念而出現於我們的生存理解當中，狹義而言，是關乎一己生命之消失的理解，但廣義而言，則是涉及一切存在凡有生則必有滅的領悟。宗教之出現不得不與此領悟及理解有莫大的關連。換言之，由必死與必朽轉而追求永生或永恆的可能，是為宗教出現的一大原因。即便是哲學的探索，不也企圖自流變的現象中，意欲追尋永恆的真理，或者由自然世界之中建立起人類不朽的價值世界？

我以為佛教所要面對的所謂生死問題，便在於無以否認生命與一切自然或者人為的諸法之必朽與必死的事實中，卻又同時反對自然生命之永恆，或不朽之人文價值世界之可能，從而要尋找一種答案，以解決這兩難的處境。因此生死自狹義來說，是關乎人類面對生與死之煩惱與恐懼的克服，但若止於此，佛教便只止於一種心理療癒的功能與目的；一旦我們想要跨越此一領域以進一步從廣義的命題來思考生死議題之時，這時佛教對生死問題的處理，一定得涉及到如何面對一切存在之必朽的極限問題之領悟，如此一來佛教方能有超越心理治療的功能與價值，而面對普遍的存在處境議題，而加以面對與安立。

從這個意義來看，佛教所提出的涅槃理想，便可以理解其乃為佛教面對由生至死，由存在至不存在的生死學問題的解答，這種生死學的回答，並不同於僅就存有而談存有的存有學，而是自知必死之存有注視於一切存有之必死的事實，以回應此一事實的生死學的回答。雖然佛教這一回答，它與不願承認存有之必死而願相信死後之的某種永恆或常存的信仰間，依然有許多複雜的糾纏，但我不願意以一種二分法來界定：前者是為原始佛教的忠實繼承，而與後者一旦有所牽連便是原始佛教的

背叛或者歧出的行爲。因爲前者亦有可能過度傾心於死亡而沈溺於虛無；後者所言及的某種永恆的信仰，也未必全然等同它又回到於原始佛教所反對的精神或者本體界可以獨立自存的宗教或者形上學信仰的立場。事實上，「永恆」是一種「需要」或者是一種「呼喚」，不論在感性面或者理性面都是如此，而「死亡」則是一必然之「事實」，立基於「事實」對佛教而言，是最初的起點，但是傾聽著「呼喚」，佛教便基於慈悲發展出種種的「方便」。可是慈悲又是從何而來？終究來說，不就是關於對於眾生必死之事實及不願承認此一事實的無明之悲憫？

因此死亡是一世俗義，同時又是一勝義的事實；世俗與勝義的二分實是隨順分別的方便。說是世俗的事實，是因爲對死之憂懼、抵抗，乃一般眾生天性之所爲；說是勝義的事實，則是承認死亡之事實而離於憂懼，解脫好生惡死之束縛而從容以之者，所面對的死亡之事。同此，對於生也可有如是二分的方便，但其原因恰好相反。進一步而言，無懼於死亡或者無常者，在平安的接受下，心中反倒獲得某種安詳的永恆，此即所謂的涅槃，而畏懼無常與死亡者，則在念念執著生命的每個剎那，卻是不斷地實現著死亡與無常。

死亡與涅槃是如此地同一而相異，關於這個問題呈現最深刻思維與論述者，我以爲可以在大小乘的《大般涅槃經》的敘述中，透過貫串地對讀來加以顯示。在小乘的南傳《大般涅槃經》中，經的重點是關於佛陀死亡的預兆、過程及其身後事等的歷史性敘述；在大乘《大般涅槃經》重點則轉移至關於涅槃本身的性質的討論，它不僅將涅槃只看作一種心靈境界問題，而是關乎對於死亡自身的性質的獨特解讀——將佛陀之「大般涅槃」解讀爲「常樂我淨」的狀

態——這自然也帶來了極大的爭論，因爲這將會易與奧義書中的梵天的存在狀態相互混淆。

三、佛教文化哲學之生死學的解讀進路：從佛陀般涅槃的不同敘事脈絡之分析入手

(一) 南傳《大般涅槃經》的敘事分析：人間佛陀入滅的歷史敘述

南傳《大般涅槃經》（相當於長阿含《遊行經》）是一相當具有歷史意味的經典，它記錄了佛陀入滅前三個月左右發生在佛陀週遭，或者佛陀親自經歷到的事件。筆者將之分爲下列幾個段落加以析論，這些分段並不完全代表本經所提及的所有問題或者教義，只代表本文認爲與本文所欲處理的死亡與涅槃間的論述，有明顯而密切關係者。

1-1 第一誦品（《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16經，頁21-41）

本經始於阿闍世王(ajātaśatru/ajātasattu)，想要興兵攻打跋耆國而就教於佛陀，佛陀告以一國若能行七種不退法之任一種，則該國當興而不滅，跋耆國能行七種不退法，故不能征伐之。由國家之興亡法有七不退法，引出佛陀教導僧團：佛教僧團同於世法，其存滅亦有數種七不退法，佛陀並進而教授戒律之於僧團存續興盛的重要性。

本品內容由世俗之團體——不論是國家或者追求出世的僧團——其存亡的因緣說起，在佛陀的說法之中，看不到對任一種團體永恆存在的想像，只見到佛陀冷靜地分析世間團體存亡的因緣。由此擴大來看，則我們可以見到，任何一法的存亡雖是無常，但有其特定之因緣，佛陀所關懷的是紹續正法的僧團之存續因緣，但佛陀依然指出即便是僧團也有可能滅亡隳壞之可能。

1-2 第二誦品（《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16 經，頁 42-52）

佛告阿難（ānanda），諸比丘因未通曉證悟四聖諦而流轉生死。阿難問諸比丘死後各自之狀態與各自之所趣，佛陀因而說明阿羅漢果外三果之內容及差異。後來佛陀於竹林村結夏安居，得痢病近乎死亡，佛陀以定力忍受其苦不逕入滅，但以尚未教示弟子之故¹⁰。阿難目睹佛陀之病痛，但對佛陀不會入滅具有強烈的信心，他相信佛陀必會有所教示方會入滅。及至佛陀色身稍從痢病中恢復過來，而佛陀開始指出自己之死亡之必然，也教導阿難：

「於現在或我滅後，若有人自作洲，自作歸依，不歸依他人；以法為洲，以法為歸依，不歸依他人者，阿難！彼等於我比丘眾中，將在最高境地必定樂於修學。」（頁 52）

¹⁰ 南傳大藏經卷七·長部經典二，16 經，頁 51：「世尊如是思惟：若我不告弟子，不教示諸比丘而入滅者，與我不相應。我今依堅強之精進，忍耐此病，以留住彼壽命。」

對佛教而言，一般凡夫的死亡乃是流轉於生死的生死輪迴，在輪迴之中煩惱是不可能熄滅的乃至如火般會日益增盛的。但對於修行佛法的解脫行者而言，前三果，所謂預流果、一來果、不還果，都是未來將會得到最後之阿羅漢果的可能成就者，待他們獲得最後之正覺，便可以解脫生死輪迴，實現最後的涅槃境界。

1-3 第三誦品（《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16 經，頁 53-73）

佛陀暗示自己即將捨壽及如來住世的可能，阿難不明佛陀的暗示，惡魔勸請入滅，於是佛陀宣告三月後入滅。（按：三卷本的《大般涅槃經》及大乘《大般涅槃經》均由此開始，但大乘開始轉換敘事角度）關於這個段落，我以為觸及了覺悟者對於生死的抉擇問題。依經文的說法：

「若有人修習四神足，修到充分，積聚至極頂....，若欲者得壽量留住一劫或一劫以上。」（頁 52）

此處所言之四神足充分者，便指佛陀而言，但姑且不論是否覺悟者佛陀的神力是否可以延壽住世，本文認為經文在此顯示解脫者對於生死是通過抉擇而實行的，換言之，生死對於解脫者而言，雖有其客觀的因緣條件為基礎，但是解脫者主觀的意願，仍可作有限的延續，或者立刻的捨棄。關於梵天勸請的傳說，還有歷代高僧，對於死亡的預知，或者死亡方式的抉擇，也都證明這點。從這生死是可以抉擇的這個能力言而，佛陀也多了一個考慮實現死亡的時機點的要求。雖然佛陀以暗示阿難的方

式來作為是否選擇捨壽的條件的這件事，可以有種種的討論：佛陀會不會強加給阿難太大的責任？阿難怎麼可以代表眾生求佛住世的企盼？佛陀為何不明白地說出而不要用暗示的方法？但顯然阿難的疏忽在後來是被視為阿難的過錯¹¹。可是且不論阿難的問題，一旦當我們思考一個有能力選擇生死的人，須依何種理由以決定其生死時，且這原則的考量是一普遍的原則，或者是僅就當時的因緣而形成的特殊判斷時，我認為從後來惡魔勸佛入滅的敘述中，可以提供解讀的線索。

惡魔提出佛陀宜應入滅的理由：佛陀曾允諾惡魔，若四眾弟子「皆已成爲正聞、賢明、善決定、多聞、熟持修多羅、修習法隨法行，既於師所說法善護持、宣說、令知、確立、開啓、分別、明辨，對生起非難爭論能以正法降伏，及能宣示妙法矣。」佛陀便會入滅（見頁 55-56）。佛與惡魔的對話，會引發種種的疑問，例如佛陀具大神力者，何以須承諾惡魔入滅的條件？又，世尊菩提樹下成道，不是已經降伏魔王了嗎？何以如今又重新勸佛入滅？又惡魔勸佛入滅的目的，換句話惡魔在此的角色功能爲何？上述問題若依生死學的角度來解讀，把此處的惡魔視爲死魔而非天子魔的話¹²，死亡的事實便是死魔。當佛陀面對死

¹¹ 佛陀對阿難先前不明佛之暗示，然於佛宣告入滅之時方請佛住世，即責備說：「阿難此是汝之惡作，汝之罪過」（頁 67），但我認爲佛陀應不會發出此語，這較屬於後來結集經典時，其餘佛弟子對阿難的責備。

¹² 魔māra是指會障破修行者的存有，《增壹阿含經》已有四魔之說：「比丘降身魔、欲魔、死魔、天魔、皆悉降伏」（T2, p.827a），這可能是較早的出處；本文所引用的比對文本中，大乘《大般涅槃經》所提出四

亡的來臨時，佛陀以其具大神力的解脫者，因而必須思考其死亡的時機點，這些思考的問題，便被描述成佛與魔的對話。

從佛陀所思考的要點來看，簡單來說，佛陀所考慮的是弟子是否已受持正法，能行正法而漸得解脫，以及正法能否受到護持並被宣說傳佈以利益未來眾生。換言之，佛陀的思考不是以自己爲考量，而是涉及到對弟子們是否已有正見，可以如法修行，並且宣說正法的現實條件。阿難不明佛陀的暗示，在此便表現出如父親的佛陀，終需放手讓業已成人但並不完全成熟自信的佛弟子，獨力去面對自己修習的功課的時刻到了。經過如是之思量觀察，因此佛對惡魔說：

「惡魔汝且安心，如來之般涅槃應已不遠。此後三月，如來將般涅槃。」（頁 57-58）

佛陀對惡魔的回答，在生死學上，不禁令人聯想到Kübler-Ross 五階段說的最後「接受」階段，但佛陀在此並未有其餘四個階段的表現，而是思考死亡的恰當時機及如何將此作

魔：「死魔、天子魔、陰魔、煩惱魔」與《增壹阿含經》相近，其餘經論也有四魔之說，例如審查委員所提到：「說一切有部的《發智論》，《大智度論》，南傳《清淨道論》則五魔：煩惱、蘊、行、天子、死魔。」，因此四魔應是一種頗爲普遍的說法。佛經對魔的描述通常以一種神話性的方法表現之，顯示魔的人格性，但我認爲以障破的性質擴大地解讀，則非人格性的事物也可是魔，乃至美善之人或非人之事與物，都可以成爲魔；例如親情、愛情等，因此魔在佛教而言，也可以是無關道德的。

為對於人間之最後教導。（大乘之《大般涅槃經》更是逕以此最後教導為其經典敘述的起點。）

1-4 第四誦品（《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16 經，頁 74-90）

佛陀宣告三月後將入滅，展開最後的教導，遊行各地，教導解脫輪迴達致涅槃的關鍵：

「諸比丘！若有覺知、通達聖戒、聖定、聖慧、聖解脫等四法，則斷盡有欲，滅盡導有之渴愛而永不再生」（頁 74）

並對如何於佛滅後，判斷所聞合乎佛所說之經律，弟子應「善理解其辭句，相比較、對照經律」（頁 76）其後，至波婆城受鐵匠子准陀（一譯純陀 cunda）供養後，「患重症之（痢）疾，痢血痛極，幾近於死。」（頁 80）佛告阿難：

「若有人對鐵匠子准陀引起悔憾：『如來食汝最後之供養食，遂於般涅槃。准陀！汝是不吉不利，汝無功德』者。阿難！汝對鐵匠子准陀之悔憾，應如是排除：『友！准陀！我親如來面前聽、受：汝供養如來最後之食，遂於般涅槃，友！汝有大吉大利，汝有功德。此二供養同有異熟等果報，比其他供養食，更殊勝、大利益、大果報。二者何耶？食彼供養食後，如來成無上正等正覺，又食此供養食，如來入於無餘涅槃。...』（頁 89-90）（按：大乘《大般涅槃經》序品，便以眾生請求作最後供養為敘述的起點，帶出佛陀最後的遺教。）

這個段落的前半是關乎佛陀遺教的內容，對於正法的維持，已看到四依中所謂的「依法不依人、依智不依識」的原則；但後半段更與本文密切相關，故特別值得分析。後半段的內容即是佛陀對於受准陀供養而致死的教示。一般而言，准陀之供養，可謂是佛陀致死之原因，故佛陀預見他人會對准陀加以譴責，這勢必也會引發准陀的自咎與憾恨，所以佛告阿難最後之供養與悟道前之供養具同樣的大功德。對於佛陀的反應，我們可以解讀佛陀只有用感恩之心而無瞋恨之心來面對布施供養者，但這尚不足以說明佛陀何以說二供養同具大功德？因此我以為這必須在二供養布施之善意行為上，再加入成佛與佛滅之因緣難值的原因來說明：初供養的善意，雖未可謂是成就佛陀之覺悟的必要原緣，但它至少是一種增上之因緣；相對而言，後供養雖可能是造成佛陀入滅的最鄰近之因素，但死亡從來就是一個必然會發生的事件，因此也不能因為准陀之供養，就遷怒譴責准陀為兇手，佛陀因為了解死亡之必然，也接受死亡的到來，故對准陀的因緣反而因其布施之善意而予以祝福。

佛陀在此給我們的生死學啟示是，能了解死亡之必然事實，且安心接受其到來者，對於死亡必然不會以憤怒或者瞋恨的態度來面對，對於所遭遇到的造成死亡的諸人事因緣，亦能以感恩之心以對彼之於自己之死亡的「成就」，而平靜無憾地面對死亡者，也將影響生者能無憾地面對他人之死亡。故佛陀便對准陀之事說偈曰：

「布施增功德，制心不積恨，善人捨諸惡，滅盡貪瞋癡，彼定增涅槃」（頁 90）

1-5 第五誦品（《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16 經，頁 91-108）

本段先描述佛陀見諸天人對佛入滅的不同反應，有俗念者「散髮而哭，或伸臂而哭，或如破碎巖石於地上而哭」（頁 93）；離欲愛盡者「即正知正念，自攝忍受，言：『諸行無常，不如是者如何可得！』」（頁 93-94）佛又囑阿難，佛入滅後可將佛舍利立塔供養，佛弟子們見塔如見佛，以及如來葬禮等事。

這個段落關於對死亡之反應及遺體及喪事之處理的描述，與一般人之於死亡並無大不同，比如哭者及無奈地接受死亡而攝念忍受者，也都是凡夫可能會有的兩類反應，而立塔供養與一般人之立墳塚以資紀念，還有隆重之喪禮等，一般人也會有。因此我們會覺得佛陀在此事上，似與常人無異。故可以解讀佛陀對於身後事乃隨順當時之世俗常情。然順此則可以更進一步從方便救度的角度來析論：佛陀知一般眾生心性對於可見之塔廟較諸不可說之涅槃，更易生起信心；眾生對於隆重之喪禮，更易生起值佛出世之難得的崇仰之心，也能明白佛陀的地位同於轉輪聖王。但這不是佛陀自己對於喪禮遺事有所要求，他乃因阿難之詢問而回答此事。是以當阿難問佛陀何以選擇如此死亡之處所而不於王舍城等大城入滅？佛陀指此拘夷那竭（kuśinagara/kusināra）小城，昔日亦曾興盛繁榮一時；我以為佛陀亦是透過此以教示阿難無處不有興衰，無人不有生死，是故何須拘於死所。由此推之，佛陀又怎會在意自己的身後事。

1-6 第六誦品（《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16 經，頁 109-127）

佛陀教導僧團於佛滅後，戒律方面的問題，然後三度詢問弟子有無疑問後，即便入滅。透過天眼第一的長老阿那律（aniruddha/anuruddha）的解說，經典描述佛陀死亡的歷程：

世尊由滅想定起而入非想非非想定；由非想非非想定起而入無所有定；由無所有定起而入識處定；由識處定起而入空處定；由空處定起而入第四禪；由第四禪起而入第三禪；由第三禪起而入第二禪；由第二禪起而入初禪；由初禪起而入第二禪；由第二禪起而入第三禪；由第三禪起而入第四禪；由第四禪起後，世尊直入於涅槃。（頁 111）

佛陀經歷四禪八定乃至滅想定等各境界：向上初禪- 四禪 - - 非想非非想- - 滅想定- - （向下）；非想非非想- - 初禪 - - （向上）四禪- - 入滅。此一描述之重點，在於描述覺悟者是於通過諸般禪定境界後才進入無餘涅槃，因無餘涅槃非屬任一禪定而超越任一禪定為不可思議之境界，故佛陀上下一來回經歷了各種定境後，再回到如來色身之色界定境之最高定境 - - 第四禪，並由四禪出定之後才入滅。

關於阿那律的說法，當然會引起疑問，因為禪定與死亡自然尚有心跳呼吸之有無的差別易於分辨，而若阿難等人誤將如來入滅想定視同死亡，但阿那律又如何確定佛陀確實一一經歷諸禪定之歷程？。勉強的回答，自然是他以天眼觀佛陀之死亡，但天眼是否可以真見解脫者的死亡歷程？所見的內容景象又為何？這些則是不可考證的問題。以其不可考之故，我以為這段描述顯示了經典的編集者，企圖將佛陀的死亡——無餘涅槃與禪定境界作一種區分的意圖。此一意圖明顯地指出，無餘涅槃

是超越禪定的。但就生死學的議題而言，通過定心的死亡，乃是一種良好的死亡方式，因為在定心之中方易克服死亡所引生的諸般痛苦與恐怖。然而此一理想自必以佛陀所教導之戒、定、慧、解脫等正法為基礎，一般人是無法達成的，若能達成且徹底完成此正法之修行者，當其死亡之時，即無餘涅槃實現之時。¹³（此品後述佛陀入滅後所發生之諸事，與本文欲討論之主題關係不大，故略之。）

¹³ 謝謝審查委員指出小乘系統涅槃經中，皆記載如來是第四禪起後入無餘涅槃，這與在第四禪中入涅槃是有所區別。但即使經典有這個記載，但對此還是有不同的詮釋，正如審查委員所提出的那樣：「說一切有部（其實也包括南傳上座部）固然主張阿羅漢以無記心入滅，但從大眾部的立場，釋尊可以在定中入滅。」。不過我以為部派所產生的爭議，是部派佛教將佛教知識化、系統化後的衍生性問題，經典本身並未有決定性的答案。因為如大眾部的主張是以為世尊一直都在定中，因此經典的死亡描述並未否定從四禪起後世尊就不在定中，因此常在定中是廣義的定心。而有部及上座部所主張，眾生定中是不會入滅，此定是狹義的定心，指的便是各種禪定境界，故佛及阿羅漢唯以無記心入滅。這是就善心、染心及無記心的定義差別來說，因為唯有無記心不會再令餘心相續生起之故，因此於無記心入滅後便不受後有了。若回到本文文中所指出的，阿那律用天眼見到佛陀死亡的內在歷程的這個描述，是一個真實的事實描述？當大眾部或者上座部事實上不止依於經典，也更依於自己部派的佛學知識企圖要論述此一問題，且當佛陀與阿羅漢的地位或者性質出現了認知上的差異時，這時關於佛陀於何種心靈狀態入滅的問題，更不可能有決定性的答案。這也是筆者在此更重視揭露經典編集者在此描述中隱藏的意圖的理由。

（二）大乘《大般涅槃經》（南本）前三品的敘事分析：常住佛陀的示現入滅

大乘《大般涅槃經》的篇幅較諸南傳小乘之《大般涅槃經》已被擴大非常之多，其內容雖仍是與佛陀之般涅槃作為經典敘述的背景，但已由原本的歷史敘述為重心，轉換為關於佛性（佛之本性）的敘述為重心，而佛般涅槃或者說死亡的事實性，則已成為本經說法之因緣，因此其於死亡之問題的論說，反成為次要的。雖然如此，但從本經與小乘版本關於佛陀死亡之敘述差異或者重點轉換的線索，我們還是可以推論出大乘《大般涅槃經》中，對於死亡這個事件所採取的立場與判斷，與小乘《大般涅槃經》之間，彼此有著觀點轉移。當然，本經並不能夠代表所有大乘佛教的立場與觀點，至多也僅能表示如來藏系統而已。而本經關於佛陀入滅之敘述，以南本卷一之前三品為主，故此處的分析也集中於前三品中與本文所欲處理的生死學議題為主。這三品分別為〈序品〉、〈純陀品〉、〈哀歎品〉（相當北本第一品〈壽命品〉之一部分，又相當於法顯譯之十卷本的〈序品〉、〈大身菩薩品〉、〈長者純陀品〉、〈哀歎品〉）。

2-1

本經以佛陀入滅的當日為敘述的場景，敘述過程中包含大乘一貫的神通敘述，並將來此入滅法會的會眾，由小乘經中有限之人天眾，擴大至會集一切世間的天人乃至菩薩。經中一一描述諸眾生不捨，紛紛請求住世或請佛接受最後供養。佛陀不接受住世與供養之請求，唯對地獄魔王波旬去除一切刑械炎火，並願以神咒護持愛樂大乘，守護大乘之善男子善女人：「我

不受汝飲食供養，我已受汝所說神呪」(T12, 609c)。惡魔之形象，由小乘系統障道之象徵，在本經轉為對大乘佛法護持者，且是對人間之大乘行者的護持。無疑的，這是強烈的大乘立場，若以原本魔為障道之人事的說法，障道者可以世俗法來涵括之的話，那麼魔在本經對大乘的護持，不也能解釋為世俗法其亦有可能顯現護持出世法的功能？或者，就死亡議題而言，此處之魔王波旬，非居他化自在天宮而是居於亡者之地獄，故代表死亡之魔王神咒可說是免除護持信受者對於死亡的恐懼：

「是呪能令諸失心者、怖畏者、說法者、不斷正法者，為伏外道故，護己身故，護正法故，護大乘故，說如是呪。若有能持如是呪者，無惡象怖，若至曠野空澤險處不生怖畏，亦無水火師子虎狼盜賊王難。」(T12, p. 609c)

換句話說，唯有死亡方能免除對死亡的恐懼怖畏。

2-2

最後世尊接受純陀最後之供養請求，並稱此供養與如來成道前之供養功德無二。這是接續原本小乘經典的說法，卻又藉著純陀的疑問開展的一段重要的關於佛性與常住佛身的論述。純陀的疑問是前供的對象是雜食身，後供的對象是金剛法身，何以功德無二？如來回答：

「如來已於無量無邊阿僧祇劫，無有食身煩惱之身，無後邊身、常身、法身、金剛之身。善男子！未見佛性者，名煩惱身、雜食之身，是後邊身菩薩。爾時受飲食已，入金剛三昧，此食消

已即見佛性，得阿耨多羅三藐三菩提，是故我言二施果報無差別。菩薩爾時破壞四魔，今入涅槃亦破壞四魔，是故我言二施果報無差別。菩薩爾時雖不廣說十二部經，先已通達，今入涅槃廣為眾生分別演說，是故我言二施果報無差別。」(T12, p. 611c)

將佛陀的說法歸納起來有如是之要點：1.佛之法身恆常，非雜食之身，故初供實不食，後供亦實不食，但以方便故受食。2.佛之證涅槃與入涅槃，都具破壞四魔（死魔、天子魔、陰魔及煩惱魔）之性質。3.佛於證涅槃時已通達十二部經，佛於入涅槃時則為眾生廣說。上述的說法，其實否定食供本身的重要性，而是二次食供都是佛陀藉著因緣以示現教導眾生的重要時機；就本經而言，佛陀接受純陀的供養，也不外是以此作為說法的起點。

當然我們可以詢問何以是純陀進行最後之供養？推想大乘《大般涅槃經》的結集者的想法，應是一方面基於原始聖典之所載的事實部份，但另一方面則是藉此改寫以形塑純陀既是問法者同時也是輔助說法者的地位（這在大乘佛典中是很普遍的敘事方法），依此展開佛性佛身等真常思想的講說。

2-3

純陀請佛住世，佛陀不許；文殊告純陀「汝今當觀諸行性相，如是觀行具空三昧，欲求正法，應如是學。」(T12, p.613a) 純陀反駁：「勿觀如來同於諸行」；「當言如來同於無為」甚至「寧捨身命不說如來同於有為，當言如來同於無為。」(T12, p.613c)

文殊所言為性空思想的基本主張，「諸行無常」也是大小乘間所共許的；但純陀的反駁顯示如來應是常住之無為法，不同於無常之有為法。關於有為法及無為法之區分與討論，有部的哲學立場是「三世實有法體恆存」，般若性空學反對這個說法，在唯識學派中也以「唯識所現」收攝無為法（雖然這個說法還有不少爭論），因此在大乘的兩大系統中，是傾向反對有真實獨存的無為法。所以純陀的主張是在強調無為之真如法可以恆存。

佛陀對於上述爭議的結論：「有為之法，其性無常，生已不住，寂滅為樂」（T12, p.614b），這是說如來之色身是有為法，因此其性是無常的；但佛陀又說：

「純陀，汝今不應思維諸佛長壽短壽，一切諸法皆如幻相，如來在中以方便力無所染著。何以故？諸佛法爾。純陀，我今受汝最後供養，為欲令汝度脫生死諸有漏故，若諸人天於此最後供養我者，悉皆當得不動果報常受安樂。何以故？我是眾生良福田故。」（T12, p. 614c）

這則是說，佛陀之壽命無論長短，都是如來以方便力之故，為度眾生而行示現，是故不應執著如來壽命的長短，而須理解如來之出世是為成就眾生，如來之入滅也是為成就眾生。因此我們可以這樣來解讀，佛陀是要人捨棄關於壽命長短的爭論，換言之，這也可以說是捨棄無常法與恆常法的形上學爭論，而提示一種以慈悲救度為終極目的的佛法思考向度。

從生死學的角度來說，佛陀在本經的說法，便是將世人所謂的極限概念——死亡，轉化為藉著以死亡機緣的終極教導，此一教導教人重新思維死亡的極限並非真實存在，生死一樣同

是一種幻化；能覺悟於此者自能以生死方便教導那些以死亡為極限之眾生。因此死亡反成為最重要的教學場域了。

2-4

依上所述，本經再藉由佛陀對於佛教傳統正見的顛倒，以顯一切教學之方便性格。傳統法義乃主張無常、苦、無我、不淨，但此處佛陀則說：

「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是法義。…世間亦有常樂我淨，出世間亦有常樂我淨；世間法者有字無義，出世間者有字有義。」（T12, p. 617a）

傳統之法義是對破於當時奧義書哲學之梵我思想而提出的，佛陀稱世人之常樂我淨想是顛倒見，「如蟲食木偶成字耳」（T12, p.617c），佛陀：「何者是我？若法是真、是常、是主、是依，性不變易，是名為我。」（T12, p.617c）

本經之常樂我淨說，易於使人將之視為實體主義的形上學，也易於讓人由此將此處真常佛教視同梵我之神教，乃至主張本經是一種神我不滅的經典。但我以為，常樂我淨的主張扣緊方才所謂的慈悲救度來說，則此說法則彰顯佛教的價值重點的轉移，已由出世解脫，完全轉向入世救度的方向上。

故佛陀說其入滅，實非安住於虛無，蓋虛無是不能安住的，佛陀乃安住於涅槃三德之祕密藏中：

「我今當令一切眾生及我諸子四部之眾悉皆安住祕密之藏中。我亦復當安住是中入於涅槃。何等名為祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成

伊。三點若別亦不得成。我今亦如是。解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃；我今安住如是三法，為眾生故名入涅槃，如世伊字。」(T12, p. 616b)

佛與眾生皆安住三德圓融之涅槃之中，故此三德「是真、是常、是主、是依，性不變易」之真我，即為佛教所持價值之所依。再細究此三德之內容，解脫、佛身及般若，在此僅只強調其不縱不橫的關係，如梵文的古悉曇字母音「伊」字是由三點構成，又如印度大自在天摩醯首羅 (maheśvara/mahissara) 之三眼，不可割裂分別來看，須以一種整體的角度來看待之，此三德方為涅槃之真實祕藏。以一般印度傳統的說法，涅槃即是解脫境界，但大乘《大般涅槃經》在此處很特別地將佛身與般若亦視為涅槃的二種不可或缺的性質，這三德不縱不橫的關係，相信給了天台智顛 (538-597) 三諦圓融思想很大的啟示，並以三法圓融為基本模型，展開天台中道實相論的建構。但本經其實在此並未繼續深入論述此三德及其不縱不橫的內涵，可是顯然的本經並不滿足傳統僅以解脫來定位涅槃概念，被加入的佛身及摩訶般若兩項特性，摩訶般若若依般若經系的角度而言即是空智，但若加入本經特別強調的佛身概念的話，空智便不足以完全涵括摩訶般若，因為本經所強調的佛身，自然不是僅止於會老朽死亡的佛之色身，應更包含了常住之金剛法身。這金剛法身當然易會被解讀為梵天神我之借屍還魂，但是在前文我們已然提出：常樂我淨的主張若扣緊慈悲救度的佛教價值，方不會使之成為外道之神我；同樣的，如來之金剛法身，也是本經所強調的一種作為生存者應該且必然可以實現的生存

價值，當吾人消化掉雜食（象徵煩惱）見到本來的佛性之時，既是轉換自己的生存為佛身，同時也證悟一切諸佛皆同樣肯定的真理價值，這真理價值即是常住的金剛法身。

（三）從兩種《大般涅槃經》的敘事差異論大小乘對死亡問題之處理

本文曾經提過，佛教是以面對死亡為起點的哲學，其哲學的價值也在面對並且處理死亡之議題上。在小乘的《大般涅槃經》中，佛陀正視死亡之必然性，而這必然性不僅是關於眾生的生命，更是一切存在的必然性，故死亡或者無常如何被處理是其一再宣示的主題。在小乘版本中，並未提及世間有任何一人或者一事可以常存，存在是種緣起，而無常則是必然。面對無常的死亡，佛陀是睿智而安然，故其解脫涅槃不是對抗死亡，而是**安住於必死**之中。小乘經典不太作抽象複雜的思考，故其方便正法的維繫如茶毗、立塔等世俗之事，也都毋須運用複雜的抽象思考，便可以理解其義，但其意義也絕對不是關乎世間有某種永恆事物的存在的形上學之建立。

相對素樸的小乘經典，大乘《大般涅槃經》呈現較複雜而且多義的敘事，因其變易了傳統佛教無常、苦、無我、不淨的主張，反而採取昔日所反對之梵我之常樂我淨義作為描述詞，以描述佛陀（我）、法身（常）、涅槃（樂）、法（淨）。是故就常樂我淨之語詞而言，它就具有世俗義與殊勝義兩種截然不同的說法；相對的，傳統佛教視為勝義之無常、苦、無我、不淨，反而成為方便之教法，也因而呈現兩種層次的含義。除此之外，涅槃三德的不縱不橫，三德之性質與其不縱不橫的理

由也並沒有在經典中被說得很清楚。不過上述兩項被大乘涅槃經所開展的新說法的共同特色，即是直接而明顯地說明本經主張：佛教並不是一種虛無主義，佛教的確肯定佛陀、法身、涅槃、佛法等具有真實而積極的價值，這些價值是值得甚至是應該去追求實現的價值，更重要的是它們是具有永恆性的價值。雖然小乘經典也從未反對涅槃佛法等是值得追求的事物，但是基於諸行無常的基本法印，如何可能去主張有恆常的事物存在，即便它們只是一些抽象的價值或者原理。

不過本經是透過迂迴而複雜的敘述，以形成此處對於恆常價值的肯定表述，在此我將之理解為，它是想要兼顧無常與恆常之間如何同時共存而不會發生矛盾的情況，因而發展出多層次語義的方法，努力說明在不同層次上的正見與顛倒的差異。從生死問題的視角上來看，傳統的無常說明了「死」的價值，世俗外道的恆常則是重在強調「生」之價值。就本經看來，外道神我說所強調的恆常或生之價值，其實是主張只有「生」而無「死」的永生的價值，並不真正面對或重視死亡的價值。而本經涅槃之德所主張的恆常，則是通過死亡與涅槃，所彰顯出來的價值，進一步地說，唯有死亡或者涅槃才能彰顯出價值。外道所謂的死亡只是種幻象，但本經主張死亡自身不僅就是事實，而且就是價值本身之所依，因為眾生必會死亡，而佛陀亦會入於無餘涅槃，而就是在佛之入涅槃與眾生會死亡的事實中，佛陀須救度眾生以面對死亡，但救度的重要方式，在本經之中卻是通過佛陀之死亡入滅而令眾生了悟死亡與無常之必然而可以安住其中，一旦安住其中無有顛倒妄想，這便是解脫的實現。所以依此而言，大乘《大般涅槃經》的法身常住思想，

並不必然是在強調「死後」仍有所謂的獨立的神我或者法身存在，否則就只有不同形式的生而失掉對於死的意識。因此常住的是無常或者死亡，且因為眾生恆常困頓於無常與死亡之煩惱中，故便須永恆的救度，而救度之實現須要「般若」，救度之完成即是「解脫」，救度之常在即是「法身」，所以三德乃與死亡及涅槃同在，佛陀與眾生必安住於此——既是死亡也是涅槃——之三德之中。

四、結論：涅槃與死亡之一異的思考

《大般涅槃經》的敘事中以佛陀的死亡為線索，開展了對佛教涅槃理想的描述或者論議。死亡與涅槃（特別是大般涅槃）在佛教之中，是有其密切相關之處，一般眾生生命的消逝稱為死亡，修行者熄滅了煩惱稱為涅槃，覺悟涅槃的佛陀之死亡被稱為無餘涅槃或大般涅槃。從上所述，涅槃，即包含了熄滅、消逝與死亡等涵義，因此從這個角度而言，《大般涅槃經》的哲學大體可稱之為：以死亡為起點，同時又以死亡為目的的哲學思考。小乘與大乘的差異，未必如一般所言是如此巨大，就敘事上來看，小乘經並未嘗試宣說，佛大般涅槃之後是否有任何存在的狀態；大乘雖然說明了，可是大乘經並不是從一個不變的主體的死後存在來說這件事——我以為這是最易被誤解之處；大乘經的說法重點，在於死亡一直都是存在的，如果死亡是恆常，那麼如來法身、解脫智慧等也當然一樣是恆常的，正

如一直會有死亡出現，解脫覺悟證得涅槃之人，正因為恆在的死亡，使得他們的涅槃成爲可能。

最後我再將這個意思的思考線索，再歸結爲下列幾點作爲本文的結尾：

1. 死亡作爲一種生命的極限概念，卻在輪迴之中被取消其極限性。
2. 涅槃之作爲解脫之極限概念，卻在宣說其內容的說法活動之中，倒轉地由現世的價值之名言表述而展現：常樂我淨。
3. 涅槃之不說，被轉爲可說，其所含蘊的文化思考：不可說或者離言顯現出世俗，可說或者依言則顯示佛法之不可離於世俗，世俗與出世俗／死亡與涅槃——在言說之相似、意義之分歧乃至言意之倒轉中，彼此相互解消，使得涅槃與死亡既是相異，又是相同。

主要參考書目：

1. 西晉白法祖譯《佛般泥洹經》，《大正藏》第1冊。
2. 失譯，《般泥洹經》，《大正藏》第1冊。
3. 佛陀耶舍與竺佛念譯，《長阿含·遊行經》《大正藏》第1冊。
4. 曇無讖譯，北本《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。
5. 慧嚴等加之，南本《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。
6. 《大般涅槃經》《漢譯南傳大藏經》卷七·長部經典二，16經。
7. 《如是語經》《漢譯南傳大藏經》卷二十六，小部經典一。
8. 灌頂，《大般涅槃經玄義》，《大正藏》第38冊。
9. 灌頂著，湛然再治，《大般涅槃經疏》，《大正藏》第38冊。
10. 布施浩岳，《涅槃宗之研究·前篇、後篇》，東京：國書刊行會，昭和48年。
11. 屈大成，《大乘大般涅槃經研究》，台北：文津出版社，1994。
12. 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局，1993。
13. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997。
14. Elizabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York: Scribner, 2003.
15. 黃柏棋〈初期佛教梵行思想之研究〉《正觀》42期，頁1-67。