The 2nd International Academic Forum in Theravada and Mahayana Buddhism

# 從兩類《大般涅槃經》論佛教禪法之典範轉移

How Meditation Paradigm of Savakayana Buddhism been Shifted

by Mahayana Buddhism?

南華大學宗教學研究所

Graduate Institute of Religious Studies, Nanhua University

呂凱文教授

Prof. Lu, Kai-Wen

**摘要**

佛教歷史存在著許多前後期的佛教宗派且各自形成典範，最常見的是聲聞乘佛教與大乘佛教前後期的存在。為此，各種佛教典範如何轉移的問題，也就值得注意。這篇論文主要著眼於分析：在經典文本實踐中，大乘《大般涅槃經》受容並挪用聲聞乘佛教定學的過程與軌跡是如何開展，另外，更分析該經從菩薩乘禪法的種種三昧過渡到唯一佛乘的首楞嚴三昧的過程是如何鋪陳。藉此，我們探索佛教禪法典範如何轉移之問題，並且分析此一佛教禪法典範轉移背後的佛教詮釋學機制。

## 問題所在

### （一）從韋伯對佛教典範轉移的觀察談起

德國著名的社會學家馬克斯•韋伯（Max Weber, 1864-1920）曾經從社會學角度對於佛教典範轉移的議題提供他觀察的意見，他在《印度的宗教：印度教與佛教的社會學》指出：佛教轉化成大乘佛教的發展調適過程中有三個影響因素：（1）順應現世裡的經濟存在條件、（2）順應俗人對救難聖人的需求、（3）還要順應飽受婆羅門教育的知識階層在神學上與思辨上的要求。[[1]](#footnote-1)韋伯更認為，俗人並不冀求涅槃，也無法滿足於一個像佛陀那樣光止於自我救贖的模範型先知。他們所希求的無非是今生今世的救苦救難者（Nothelfern）、和來生彼世的極樂世界。因此，大乘採取這樣一個步驟：以菩薩的（Bodhisattva救贖者）理念來取代緣覺與阿羅漢（自我救贖）的理念。菩薩思想的興起之前題條件則在於「救贖理論的內在轉化」。菩薩思想事實上正是最大幅度的適應於「俗世」的需求。

在韋伯觀察中，印度教典型的神格化過程首先發生在佛陀身上，並且與印度教的化身神化說（Inkarnationsapotheose）相結合。這種大乘佛教結合印度教化身（avatara）神話的觀點，將佛陀原來的歷史人類形象轉化為非人格性的神恩之化身，並透過輪迴再生而不斷現身於世間，因而一個永遠不變的本初佛（Adibuddha）被認為是真實存在的。此一聖者能以多樣的範型出現，並且還可能隨時再現，此即古代印度所謂的苦行與冥思的「自我神格化」（Selbstvergottung）的作用，於是活生生的並成為信仰對象的救世主形象，也即是菩薩，就此進入到佛教信仰當中。[[2]](#footnote-2)

韋伯以社會學角度觀察佛教典範轉移的歷程，即便從今日學術界角度仍然有許多值得深思的啟發處或爭議處，特別是如果能夠從經典文獻學領域給予直接證據的補充說明，或許可以更清楚大乘佛教如何改寫舊典範成為自身新典範經典的詮釋學運動。

順著前述韋伯的思考脈絡，我曾經撰文多篇討論過佛教典範轉移的詮釋學問題，藉由菩薩乘經典與聲聞乘典籍裡相同的人事時地物要素，深入發掘大乘佛教如何改寫聲聞乘舊佛教典範的經典為新佛教典範的經典，並藉此證成自身新佛教典範的合法性。[[3]](#footnote-3)這裡所稱的聲聞乘（savakayana）也即泛指從佛陀在世時到大乘佛教興起前的部派佛教。

### （二）佛教典範轉移的詮釋學問題

從佛教典範轉移的角度觀之，不少晚後創作的菩薩乘佛典是「援用」與「改寫」自聲聞乘佛典的敘事資源。其中，大乘版或所謂的菩薩乘版《大般涅槃經》也是一個明例。它雖然與聲聞乘版《大般涅槃經》同樣共構於佛陀滅度的敘事背景，卻是一部明顯將後者大乘化的文學創作，不僅強烈貶抑聲聞乘典範為劣弱，並彰顯出菩薩乘典範的偉大風範，而與聲聞乘版大異其趣。只要將兩種佛教典範的《大般涅槃經》的敘事元素（人事時地物）詳加對比並透過表格與圖式加以解讀，不難發現佛教典範轉移運動中兩種佛教典範版本《大般涅槃經》的同一與差異之辨證關係，也會發現背後蘊藏的宗教權力問題。

在這篇論文裡，我們嘗試深入分析：佛教典範轉移過程裡，作為佛教修學要領的戒定慧三學裡之定學，如何從原先的聲聞乘脈絡或系統被轉化為菩薩乘脈絡或系統的修學技術。[[4]](#footnote-4)這個議題的重要性在於，大乘佛教為達成改良的新佛教典範，其所進行的典範轉移必然不會僅是停留於名稱的替換或局部性的變化，傳統聲聞乘佛教視為核心修學系統或所謂的道次第的戒定慧三學，自然會在菩薩乘佛教典範的經典創作過程中一併改寫。為此，如何改寫？如何透過哪些聲聞乘佛教的舊元素加以改寫、並置放大乘佛教的新元素進入？改寫到哪種程度？乃至於改寫的機轉？以及，改寫後所欲達到的目的？這些相關問題都會是值得深刻發掘的重點。

在研究文獻的選擇上，如果要在為數眾多的佛教典籍裡選取符合這篇論文論旨的研究對象，聲聞乘版《長部‧大般涅槃經》與大乘版《大般涅槃經》兩部經的確是相當合適。這兩類不同佛教典範的經典不僅僅擁有相同的經名，也共用相同的敘事背景。這種文獻比較的研究較為基礎但有其必要性，不過本文不打算耗太多篇幅在繁瑣的文獻整理上，但期待來者能較仔細做這項工作。在此只想開個頭，問幾個較為核心的關鍵問題。

既然我們瞭解兩種佛教典範的《大般涅槃經》都是共構於佛陀滅度的敘事背景，問題在於：晚起創作的菩薩乘版《大般涅槃經》究竟是透過何種詮釋手法，把聲聞乘版《大般涅槃經》的禪定系統改寫為新版本的禪修系統。從舊到新的轉向裡蘊含著著何種詮釋學問題，這些問題值得在此追索。

為了讓這些問題在隨後討論中更為具體，本文實際運用到的經典資料也必須在此限定範圍。本文討論範圍主要還是限定在巴利語《長部‧大般涅槃經》與其漢譯對照經《長阿含‧遊行經》上[[5]](#footnote-5)，因為它們與菩薩乘版《大般涅槃經》共構於相同的敘事脈絡，亦即涉及佛陀滅度前三個月內所咐囑的遺言。至於，大乘版或菩薩乘版佛教典籍部份[[6]](#footnote-6)，學界大致認為曇無讖譯的《大般涅槃經》（《北本》）較為完整及忠實[[7]](#footnote-7)，為方便討論起見，本文以它作為主要研究資料。

### （三）本文研究方法與內容之說明

至於，研究方法與實際作法方面，本文採取對比詮釋的研究方法，先從聲聞乘《大般涅槃經》萃取經文常見的禪法，也即是戒定慧三學的定學；其次，對比菩薩乘《大般涅槃經》禪法內容與前者有何異同，乃至於有何添加予補充；最後，探討菩薩乘禪法的轉向蘊涵何種詮釋學問題。另外，在閱讀本文之前，作者對於讀者亦有著請求。其一，睿智的讀者們若能先行地熟讀與記憶聲聞乘版《長部‧大般涅槃經》與菩薩乘版《大般涅槃經》經文情節，將可收到事半功倍之效。其二，本文僅在於嘗試性地說明與解釋兩種佛教典範為何產生經典現象差異，卻不在於強行賦予某種佛教典範的意識型態或價值判斷，若有予人這些觀感時，尚祈見諒。

為了避免這篇論文討論議題的過度濫觴，首先確定經文裡與禪定或禪法相關的關鍵字，以及藉著這些關鍵詞所在的前後文分析重點。在此，以samādhi、jhāna與samāpatti三個與禪定相關的巴利文為關鍵字檢索長部《大般涅槃經》文脈，可以找到samādhi出現32次，jhāna出現22次，samāpatti出現9次。至於，另外一個與禪定相涉的詞彙且經常與Vipassana對偶出現的Samatha，在長部《大般涅槃經》沒有出現，卻倒是大篇幅地出現在大乘《大般涅槃經》。

巴利文samādhi這個詞經常依照意譯方式被漢譯為「定」，或者直接以音譯的「三昧」漢譯。至於samāpatti經常被直接以音譯譯為「三摩缽底、三摩拔提、三摩跋提」等，或按照意譯譯為「等至」或「定」，它其實與samādhi的意義相同。學術界往往將samādhi與samāpatti當成同義詞，它們通常指涉禪定時的意識狀態，或者視之為禪定修學科目。雖然佛教文獻經常使用這兩個詞彙，但是samādhi這個詞普遍見於佛陀之前與佛陀之後的其他印度宗教傳統，包括佛陀時代的婆羅門教與耆那教等各大新興沙門集團，乃至晚出的錫克教或瑜珈學派都共用這個詞彙。這個詞當然是通用於各大宗教傳統，並非專門屬於佛教專用術語。

至於jhāna經常被音譯為「禪、禪那」。jhāna也與前兩者samādhi、samāpatti相關，它涉及到禪定時的意識狀態，但是它更傾向於指涉達到前兩者的鍛鍊技術與層次。佛教的禪定學傳統裡特別以jhāna這個詞代表色界四種禪的意識狀態與層次，而這四種禪的確立與區分也似乎是初期佛教所特見的特色，其他印度宗教較少或不曾提及。

另外，samatha是指以專注的力量，安定身心，以求進入三昧的修行方法。漢譯經常保留音譯型態而將它譯為：奢摩它、舍摩他、奢摩陀、舍摩陀。它的意譯或則譯為禪定、定禪、止禪、寂止禪。經文經常以鳥類的雙翼比喻samatha與vipassana，視它們是達到解脫的兩種修行法門缺一不可，漢傳佛教則將這兩者合稱為「止觀」，Samatha是「止」，而vipassana是「觀」。至於vipassana的音譯為毘婆奢那。

在此，不論是samādhi、samāpatti、jhāna或samatha它們都與各個時期的佛教宗派之禪定或禪法的修學系統相關，為此，以下我們依照前述的巴利文與漢譯字彙作為這篇論文討論的起點。

## 二、聲聞乘《大般涅槃經》禪法

聲聞乘版《大般涅槃經》出現的samādhi這個詞有三種指涉，皆是與定學相關的教導。首先，它普遍見於佛陀教導的戒定慧三學的「定學」，亦即指戒學成就所導向的定（samādhisaṃvattanikāni ）；其次，它指七覺支的「定覺支」（samādhisambojjhaṅgaṃ）；再者，它是某類禪定的名稱，該經特別是用於「無相心定」（animittaṃ cetosamādhiṃ）。分別以漢譯經文和巴利文經文陳列如下：

### （一）與聲聞乘佛教定學相關的教導

#### 1. 戒學成就所導向的定

像這樣是戒；像這樣是定；像這樣是慧，當已遍修習戒時，定有大果、大效益；當已遍修習定時，慧有大果、大效益；已遍修習慧的心就完全地解脫煩惱，即：欲的煩惱、有的煩惱、無明的煩惱。[[8]](#footnote-8)

“Iti sīlaṃ iti samādhi iti paññā. Sīlaparibhāvito samādhi mahapphalo hoti mahānisaṃso. Samādhiparibhāvitā paññā mahapphalā hoti mahānisaṃsā. Paññāparibhāvitaṃ cittaṃ sammadeva āsavehi vimuccati, seyyathidaṃ– kāmāsavā, bhavāsavā, avijjāsavā”ti.

#### 2. 定覺支

「諸比丘！我將宣說其他之七不退法，且諦聽，善思念，我當說。」彼等諸比丘應諾世尊：「唯然，世尊。」世尊如是曰：

「諸比丘！只要諸比丘修思念意覺（念覺支）、修擇法覺意（擇法覺支）、修精進覺意（精覺支）、修喜悅覺意（喜覺支）、修靜安覺意（輕安覺支）、修三昧覺意（定覺支）、修捨覺意（捨覺支），諸比丘！則應預期諸比丘之興盛而非衰亡。

諸比丘！只要此七不退法存在於諸比丘中，依此七不退法諄諄相教訓，諸比丘！則可預期諸比丘之興盛而非衰亡。」[[9]](#footnote-9)

‘‘Aparepi vo, bhikkhave, satta aparihāniye dhamme desessāmi, taṃ suṇātha, sādhukaṃ manasikarotha, bhāsissāmī’’ti. ‘‘Evaṃ, bhante’’ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosuṃ. Bhagavā etadavoca –

‘‘Yāvakīvañca, bhikkhave, bhikkhu satisambojjhaṅgaṃ bhāvessanti…pe… dhammavicayasambojjhaṅgaṃ bhāvessanti… vīriyasambojjhaṅgaṃ bhāvessanti… pītisambojjhaṅgaṃ bhāvessanti… passaddhisambojjhaṅgaṃ bhāvessanti… samādhisambojjhaṅgaṃ bhāvessanti… upekkhāsambojjhaṅgaṃ bhāvessanti, vuddhiyeva , bhikkhave, bhikkhūnaṃ pāṭikaṅkhā, no parihāni.

‘‘Yāvakīvañca, bhikkhave, ime satta aparihāniyā dhammā bhikkhūsu ṭhassanti, imesu ca sattasu aparihāniyesu dhammesu bhikkhū sandississanti, vuddhiyeva, bhikkhave, bhikkhūnaṃ pāṭikaṅkhā no parihāni.

#### 3. 無相心定

又，阿難！我現在已衰老、已年老，高齡而年邁，已到了老人期，轉為八十歲的老人期了，阿難！猶如衰老的貨車以包纏物交錯綑綁使之存續，同樣的，阿難！如來的身體的確以包纏物交錯綑綁使之存續，阿難！每當如來以對一切相的不作意、以對某類受的滅、進入後住於無相心定時，阿難！那時，如來的身體才較為安樂。[[10]](#footnote-10)

Ahaṃ kho panānanda, etarahi jiṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo-anuppatto. Āsītiko me vayo vattati. Seyyathāpi, ānanda, jajjarasakaṭaṃ veṭhamissakena yāpeti, evameva kho, ānanda, veṭhamissakena maññe tathāgatassa kāyo yāpeti. Yasmiṃ, ānanda, samaye tathāgato sabbanimittānaṃ amanasikārā ekaccānaṃ vedanānaṃ nirodhā animittaṃ cetosamādhiṃ upasampajja viharati, phāsutaro, ānanda, tasmiṃ samaye tathāgatassa kāyo hoti.

### （二）聲聞乘佛教以九次第定為主的禪法

至於，jhāna與samāpatti兩個詞全部出現於佛陀進入大涅槃的禪定過程相關，亦即四禪八定與受想滅定，這九次第定。九次第定也即是聲聞乘佛教最常見的定學教學系統的重點，它包含色界定的第一禪、第二禪、第三禪與第四禪等四種禪，也包含無色界定的空無邊處定、識無邊處定、無所有處定與非想非非想處定等四種無色界定，以及進入大涅槃的受想滅定。聲聞乘《大般涅槃經》的敘述就在這段經文後，佛陀進入大涅槃。

在此，將包含受想滅定與四禪八定的九次第定之漢譯經文與巴利經文並列如下：

於是，世尊即入初禪；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；由第四禪起而入空處定；由空處定起而入識處定；由識處定起而入無所有定；由無所有定起而入非非想定；由非非想定起而入受想滅定。

爾時，尊者阿難，如是告尊者阿那律言：「尊者阿那律！世尊般涅槃矣。」「友！阿難！世尊非般涅槃。世尊入於受想滅定。」

於此，世尊由受想滅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。[[11]](#footnote-11)

Atha kho bhagavā paṭhamaṃ jhānaṃ samāpajji, paṭhamajjhānā vuṭṭhahitvā dutiyaṃ jhānaṃ samāpajji, dutiyajjhānā vuṭṭhahitvā tatiyaṃ jhānaṃ samāpajji, tatiyajjhānā vuṭṭhahitvā catutthaṃ jhānaṃ samāpajji. Catutthajjhānā vuṭṭhahitvā ākāsānañcāyatanaṃ samāpajji, ākāsānañcāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā viññāṇañcāyatanaṃ samāpajji, viññāṇañcāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā ākiñcaññāyatanaṃ samāpajji, ākiñcaññāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā nevasaññānāsaññāyatanaṃ samāpajji, nevasaññānāsaññāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā saññāvedayitanirodhaṃ samāpajji.

Atha kho āyasmā ānando āyasmantaṃ anuruddhaṃ etadavoca – ‘‘parinibbuto, bhante anuruddha , bhagavā’’ti. ‘‘Nāvuso ānanda, bhagavā parinibbuto, saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno’’ti.

Atha kho bhagavā saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhahitvā nevasaññānāsaññāyatanaṃ samāpajji, nevasaññānāsaññāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā ākiñcaññāyatanaṃ samāpajji, ākiñcaññāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā viññāṇañcāyatanaṃ samāpajji, viññāṇañcāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā ākāsānañcāyatanaṃ samāpajji, ākāsānañcāyatanasamāpattiyā vuṭṭhahitvā catutthaṃ jhānaṃ samāpajji, catutthajjhānā vuṭṭhahitvā tatiyaṃ jhānaṃ samāpajji, tatiyajjhānā vuṭṭhahitvā dutiyaṃ jhānaṃ samāpajji, dutiyajjhānā vuṭṭhahitvā paṭhamaṃ jhānaṃ samāpajji, paṭhamajjhānā vuṭṭhahitvā dutiyaṃ jhānaṃ samāpajji, dutiyajjhānā vuṭṭhahitvā tatiyaṃ jhānaṃ samāpajji, tatiyajjhānā vuṭṭhahitvā catutthaṃ jhānaṃ samāpajji, catutthajjhānā vuṭṭhahitvā samanantarā bhagavā parinibbāyi.

以上大致是聲聞乘《大般涅槃經》禪法的資料所在。綜合觀之，透過前開資料的陳列與展示，我們可以了解到聲聞乘《大般涅槃經》禪法的重點也即是佛教傳統定學教學的教導，以及與九次第定為主的禪法。

## 三、大乘《大般涅槃經》禪法

談到大乘《大般涅槃經》禪法，也就必須談到它所面臨的「兩難困境」（Dilemma）。首先，大乘《大般涅槃經》的第一個兩難困境是：既然它自許為佛教，亦即佛陀的教導，為此它自然必須概括繼承前輩佛教（主要是聲聞乘佛教）的所有知識遺產，若不如此概括繼承與延續前輩佛教知識遺產，則其作為佛教的正當性必然會遭受內部質疑；然而，如果它毫無異議地全盤接受前輩佛教的知識遺產，則大乘佛教自身獨特的正當性也就無法確立，直接依循前輩佛教的教導也就不需要自許為大乘佛教了。這是一個兩難困境。

另外，第二個兩難困境是：大乘《大般涅槃經》既然自許為大乘佛教，且著重於佛性思想的闡發，進而更有別於聲聞乘佛教、中觀與唯識佛教兩大系大乘佛教的立論，則它必然得提出與前輩佛教完全不同的佛陀教導，才能藉此證成自身佛性思想的合法正當性。然而，如果它將前輩佛教的知識遺產視為無物，完全從零開始地標新立異，則恐怕這樣的激進觀點也不會得到任何前輩佛教的認同，更嚴重的是，這樣的激進觀點會被視為明顯的異學外道，從而不再屬於佛教這個名稱的陣營內了。這又是一個兩難困境。

就此而言，大乘《大般涅槃經》如果想要確立自身大乘佛教的正當性並提出禪法教學，則它同時也必然面對前述兩難困境，且必須兼顧妥善回應前面的兩項要求。簡言之，一則必須遵循前輩佛教的知識遺產，二則必須帶著創新的創意的詮釋為自身的佛教正當性地位尋找可能性。為此，大乘《大般涅槃經》的詮釋學性格也將隨著自身所面對的困境而呈現兩面性格：一者求取前輩佛教（特別是聲聞乘佛教）的相同處，二者建立自身大乘佛教佛性思想的相異處。這種詮釋學現象也同樣地見到大乘《大般涅槃經》在禪法的處理上。以下，我們分別依照前開思維，引經據典說明其禪法的樣貌。

### （一）菩薩乘與聲聞乘佛教之定學的共構

聲聞乘佛教所依循的佛陀教導裡，戒定慧三學是最為基礎且普遍常見的教學系統，它們被稱為三增上學，分別是增上戒學（adhisīla-sikkhā）、增上心學（adhicitta-sikkhā）、增上慧學（adhipaññā-sikkhā）。此中，其中的增上心學一般也通稱為增上定學或定學。從增上心學這個詞的巴利文得知，定學在戒定慧三學裡著重在於心的鍛鍊，禪定即是修心的技術。

在此，以三十七道品為例，討論定學。在以戒定慧三學為基礎所展開的三十七道品之修行道次第的全部七組系統裡，即四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道這七組裡，就有五組子系統是與定學相關。其中，八正道所強調的「正定」即是以四禪八定的學習作為定學的主要核心；乃至於，七覺支的「定覺支」、五根的「定根」、五力的「定力」、四神足的「心神足」等，皆是環繞著定學為主的修心技術。

從數量的多寡上可發現，三十七道品非常強調定學，以至於七組系統裡就有五組子系統與定學相涉，這的確是很驚人的發現。如果再加以精細分析，能夠與定學相提並論甚至更受重視的其他道品，大概就是精進（勤）這個道品，在七組系統裡就有六組子系統與精進（勤）相涉，亦即四正勤、四神足之「勤神足」、五根之「精進根」、五力之「精進力」、七覺支之「精進覺支」與八正道之「正精進」。至於，我經常討論與分享的正念（念、念處）這個道品也僅在七組系統裡佔有四組子系統的篇幅，它僅排名第三名。以上是就組別的數量多寡的角度觀之。

大乘《大般涅槃經》作為佛教陣營的要員，自然也將前述的聲聞乘佛教戒定慧三學，乃至於以戒定慧三學為基礎的三十七道品與定學相關的聲聞乘教導，也被視為是大乘佛教所繼承與納入自身體系並「共構」（con-structure）於其中。這點從大乘《大般涅槃經》「光明遍照高貴德王菩薩品」裡佛陀回答光明遍照高貴德王菩薩的對話可得知：

善男子！譬如有人身遇眾病，若熱若冷虛勞下瘧眾邪鬼毒到良醫所。良醫即為隨病說藥，是人至心善受醫教，隨教合藥如法服之，服已病愈身得安樂。有病之人喻諸菩薩，大良醫者喻善知識。良醫所說喻方等經，善受醫教喻善思惟方等經義。隨教合藥喻如法修行三十七助道之法，病除愈者喻滅煩惱。得安樂者，喻得涅槃常樂我淨善男子。[[12]](#footnote-12)

前面經文提到「隨教合藥喻如法修行三十七助道之法，病除愈者喻滅煩惱」，婉轉的意思是：就如同病患依照醫囑好好地服藥就能夠把驅除疾病獲得痊癒，同樣地，只要好好依照佛陀教導修行三十七道品的人，就能夠除滅煩惱。到此為止，這裡的論點即便是在聲聞乘佛教教學系統裡也是完全相同的說法，不會引起任何法義的爭議，畢竟三十七道品就是四聖諦「苦集滅道」之道諦的主體，其目的就在達成煩惱之止熄­。任何忠實於聲聞乘佛教的人都對此毫無異議。

　　但是，值得注意的是後面那一句話｢得安樂者，喻得涅槃常樂我淨善男子」。從這句話開始，就出現從聲聞乘佛教立場轉向大乘涅槃部佛教的關鍵的差異點與轉折點，大乘《大般涅槃經》所主張的「常樂我淨」的涅槃思想也就在此處被經文的編輯者安插進來成為重要的結論。只是這個結論與聲聞乘佛教所持的｢無常、苦、無我、不淨」之人間佛陀最初的教導，在名相上是完全相悖反且無妥協之餘地，反而更靠近原先為佛陀所批判的婆羅門教思想。〔至於，在深邃的思想上是否能會通或可再議〕

　　大乘《大般涅槃經》的確重視三十七道品，它一共在整部經文裡出現三十三次，然而這種重視既是實質重視也是策略重視。稱之為實質重視，這是因為它必須概括繼承前輩佛教的知識遺產，為自己的佛教內部陣營的地位守護；稱之為策略重視，這是因為許多經文出現三十七道品的場合也經常如同前開的編輯手法，被策略性地運用與置換為大乘佛教的語境，並藉此取得自身的話語權。隨著話語權的獲得與主動宣示，大乘《大般涅槃經》就能夠將前輩佛教的知識遺產與資源從原先脈絡中抽離，進而，援為己用作為證成自身合法性的工具。

　　何以出現這種現象，原因在於大乘《大般涅槃經》的編輯者或作者必須面對與處理其處境所面對前述的兩難困境。一方面，如同前面提到的詮釋學策略，大乘《大般涅槃經》經文編輯者或作者必須概括性地繼承前輩聲聞乘佛教的知識遺產，以確保自身身處佛教正統陣營的正當性。但是另一方面，更如同前面我所提出的詮釋學策略，經文編輯者鐵定不會墨守於前輩聲聞乘佛教的規矩，他必須在相同名義的前提下找機會添加入大乘佛教涅槃系的觀點（常樂我淨），既修訂前輩佛教的觀點，也藉此伸張自身思想的佛教正當性。

### （二）菩薩乘對聲聞乘佛教定學的策略運用

隨後，我們再把焦點從三十七道品轉移到定學與禪法討論，特別是談談大乘《大般涅槃經》對於聲聞乘佛教的四禪八定與受想滅定的看法，換言之，亦即對於以九次第定為主的禪法之看法。

　　首先，關於四禪。在大乘《大般涅槃經》「聖行品」裡，佛陀為迦葉菩薩摩訶薩教導四聖諦，提到苦諦的八苦之一的死苦時，談到色界四種禪，也談到它們各自能避開的災害。略略提示，這位大乘版本的迦葉菩薩摩訶薩並不是聲聞乘的迦葉尊者，因為大乘《大般涅槃經》經文一開始時，經文編輯者或作者已經讓聲聞乘的兩大弟子迦葉與阿難離席不在現場。在此，將經文陳列如下：

「迦葉！云何菩薩摩訶薩修行大乘大涅槃經觀於死苦。所謂死者，能燒滅故。迦葉！如火災起能燒一切，唯除二禪，力不至故。善男子！死火亦爾能燒一切，唯除菩薩住於大乘大般涅槃，勢不及故。

復次迦葉！如水災起一切漂沒，唯除三禪，力不至故。善男子！死水亦爾漂沒一切，唯除菩薩住於大乘大般涅槃。

復次迦葉！如風災起能吹一切悉令散滅，唯除四禪，力不至故。善男子！死風亦爾悉能吹滅一切所有，唯除菩薩住於大乘大般涅槃。」

迦葉菩薩白佛言：「世尊！彼第四禪以何因緣，風不能吹水不能漂火不能燒。」

佛告迦葉：｢善男子！彼第四禪內外過患一切無故。善男子！初禪過患內有覺觀外有火災，二禪過患內有歡喜外有水災，三禪過患內有喘息外有風災。善男子！彼第四禪內外過患一切俱無，是故諸災不能及之。善男子！菩薩摩訶薩亦復如是，安住大乘大般涅槃，內外過患一切皆盡，是故死王不能及之。」[[13]](#footnote-13)

該段經文透過四種禪當中的第二禪、第三禪與第四禪能避開火、水、風災的比喻，強調菩薩摩訶薩安住大乘大涅槃的效益，進而得出該段落的結論：「菩薩摩訶薩只要安住大乘大涅槃（經），內外過患一切皆盡，死亡不能及之」。

再仔細分析，這段經文看似解釋四種禪的第二禪、第三禪到第四禪的禪那現象，但是這樣的解說並不是經文表述的重點，這樣的解說反而是為「菩薩住於大乘大般涅槃」這個結論能超越死王（死亡）的大利益而鋪路。四種禪的各個禪那宛若是舞台暖身串場的配角，而真正的主角卻另有其人，大乘菩薩所修行的大般涅槃以及該經強調的常樂我淨之佛性論才是真正主角。

另外，尚待一提的是，這段經文對於四種禪的各個禪那的描述也與聲聞乘佛教的四種禪的教導存在著距離與異樣。經文提到｢火災不及於二禪、水災不及於三禪、風災不及於四禪」，這種解釋內容從未見於聲聞乘佛教的經典裡。一般說來，禪定這類鍛鍊心的相關技術向來僅是與意識狀態的專注度與平衡度相關，反而與自然界的火災、水災、風災等風馬牛不相干。大乘《大般涅槃經》此處關於四種禪的論述究竟是源自於哪類的佛教修學傳統，值得再深入追問。再者，即便將該處經文提到的火、水、風等視為是「四大」（地水火風）的象徵，但是這種婉轉解釋的方便也存在著問題，究實而言，任何聲聞乘佛教經典皆未曾這般解釋四種禪那的現象，這或許與部派佛教時代的宇宙論相關。

### （三）菩薩乘對聲聞乘佛教定學的擴大解釋與添新要素

再者，關於四禪以外的其他定學或禪法。大乘《大般涅槃經》的定學亦可見於該經「獅子吼菩薩品」裡，佛陀回答獅子吼菩薩關於「定、慧、捨」三相的問題中，對於定學的解釋與種種三昧名相的提出。此處，獅子吼菩薩提到「（心）緣於一境得名三昧」的觀點，亦即將注意力集中收攝在單一對象的寧靜狀態就是定，也即是所謂的三昧。隨後，佛陀讚許並為獅子吼菩薩進一步解釋與定學相關的奢摩它（samatha）、毘婆奢那（vipassana）、憂畢叉（upekkha）等等的概念，也對於奢摩它的定學內容給予補充說明。[[14]](#footnote-14)進而，佛陀依照分類學的類別，提出種種的奢摩它（三昧）如下：

（A）奢摩他者有二種：一者世間，二者出世間。

（B）復有二種：一者成就，二不成就。成就者，所謂諸佛菩薩；不成就者，所謂聲聞辟支佛等。

（C）復有三種：謂下中上。下者謂諸凡夫，中者聲聞緣覺，上者諸佛菩薩。

（D）復有四種：一者退，二者住，三者進，四者能大利益。

（E）復有五種：所謂五智三昧。何等為五：一者無食三昧，二者無過三昧，三者身意清淨一心三昧，四者因果俱樂三昧，五者常念三昧。

（F）復有六種：一者觀骨三昧，二者慈三昧，三者觀十二因緣三昧，四者阿那婆那三昧，五者正念覺觀三昧，六者觀生滅住異三昧。

（G）復有七種：所謂七覺分。一者念處覺分，二者擇法覺分，三者精進覺分，四者喜覺分，五者除覺分，六者定覺分，七者捨覺分。

（H）復有七種：一者須陀洹三昧，二者斯陀含三昧，三者阿那含三昧，四者阿羅漢三昧，五者辟支佛三昧，六者菩薩三昧，七者如來覺知三昧。

（I）復有八種：謂八解脫三昧，一者內有色相外觀色解脫三昧，二者內無色相外觀色解脫三昧，三者淨解脫身證三昧，四者空處解脫三昧，五者識處解脫三昧，六者無所有處解脫三昧，七者非有想非無想處解脫三昧，八者滅盡定處解脫三昧。

（J）復有九種：所謂九次第定，四禪四空及滅盡定三昧。

（K）復有十種：所謂十一切處三昧。何等為十：一者地一切處三昧，二者水一切處三昧，三者風一切處三昧，四者青一切處三昧，五者黃一切處三昧，六者赤一切處三昧，七者白一切處三昧，八者空一切處三昧，九者識一切處三昧，十者無所有一切處三昧。

（L）復有無數種：所謂諸佛菩薩。善男子！是名三昧相。[[15]](#footnote-15)

（英文字母為筆者所添加，以利識別）

　　前列經文幾乎禪定列表了。（A）項是依據聲聞乘佛教對於八正道的兩種分類而立論，亦即八正道可分為世間八正道與出世間八正道。正定屬於八正道的第八支，自然也分類為世間定與出世間定。（D）項與禪定過程的入定自在、住定自在、觀察自在、轉向自在、出定自在等五自在相關，這是部派佛教的上座部佛教禪法教學之一；不過，顯然此處是不完整的。

　　至於其他幾項三昧裡，關於四禪八定與受想滅定的九次第定，可見於（J）；至於，（K）項顯然是將部分的四無色界定給納入，且又參考了聲聞乘佛教與部派佛教以來、乃至瑜珈行唯識派的十遍處的禪法。（I）項的八種三昧，其實是以四無色定和受想滅定為主體，再配合三種名為解脫的三昧。（G）項沒甚麼好討論的，只是直接將七覺支的各支納入。

　　值得一瞧的是，標號為（B）（C）（H）這三項的三昧裡，該經明顯地將「菩薩」的詞彙置入，並且也給予了明示或暗示著佛菩薩的三昧層次優位於聲聞乘與緣覺乘的層次，這種編寫方式是不可能在聲聞乘佛教經典裡找到。至於（L）則是埋下「諸佛菩薩有無數種三昧」的伏筆，為後續的大乘涅槃系的佛菩薩的禪定學預留補充說明的空間。從這些經文的編排方式我們可以得知，大乘《大般涅槃經》的編輯者或作者慣常將該經內容與聲聞乘佛教知識傳統共構，但是在共構之後取得佛教樣貌相似性的同時，再將大乘菩薩的主張置入並詮釋為自身思想所主張的觀點。

## 四、從菩薩乘轉進到佛乘的禪法

### （一）更多的諸佛菩薩無數種三昧

除了前面「諸佛菩薩有無數種三昧」的伏筆，大乘《大般涅槃經》「聖行品」裡又整理了二十五種屬於菩薩摩訶薩禪定修學的三昧，並且每一種三昧都能對應於一種存在的狀態，並且加以破壞或斬斷使其不生。經文如次：

菩薩摩訶薩住無畏地，得二十五三昧壞二十五有。善男子！（A）得無垢三昧能壞地獄有。（B）得無退三昧能壞畜生有。（C）得心樂三昧能壞餓鬼有。（D）得歡喜三昧能壞阿修羅有。（E）得日光三昧能斷弗婆提有。（F）得月光三昧能斷瞿耶尼有。（G）得熱炎三昧能斷欝單越有。（H）得如幻三昧能斷閻浮提有。（I）得一切法不動三昧能斷四天處有。（J）得難伏三昧能斷三十三天處有。（K）得悅意三昧能斷炎摩天有。（L）得青色三昧能斷兜率天有。（M）得黃色三昧能斷化樂天有。（N）得赤色三昧能斷他化自在天。（O）有得白色三昧能斷初禪有。（P）得種種三昧能斷大梵天有。（Q）得雙三昧能斷二禪有。（R）得雷音三昧能斷三禪有。（S）得霔雨三昧能斷四禪有。（T）得如虛空三昧能斷無想有。（U）得照鏡三昧能斷淨居阿那含有。（V）得無礙三昧能斷空處有。（W）得常三昧能斷識處有。（X）得樂三昧能斷不用處有。（Y）得我三昧能斷非想非非想處有。善男子。是名菩薩得二十五三昧斷二十五有。善男子！如是二十五三昧名諸三昧王。善男子！菩薩摩訶薩入如是等諸三昧王。[[16]](#footnote-16)

（英文字母為筆者所添加，以利識別）

　　簡單說明如次。前述經文提到二十五種有，也即是二十五種存在狀態，他們分別包括：（1）四種惡道：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅；（2）四個大洲：弗婆提（東勝神洲）、瞿耶尼（西牛賀洲）、欝單越（北具盧洲）、閻浮提（南贍部洲）；（3）八種天：四天王天、三十三天、炎摩天、兜率天、化樂天、他化自在天、梵天、無想天。（4）四色界定：第一禪、的二禪、的三禪、第四禪；以及，（5）四無色定：空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處；（6）阿那含果。一共二十五種有。

　 如果嚴肅看待這些三昧名稱，不論是從一開始的｢無垢三昧」或最後一個的「我三昧」，前述這些光鮮亮麗的禪定三昧名稱皆未見於聲聞乘佛教九次第定的傳統，也不知道大乘《大般涅槃經》這些華麗說法究竟從何處挪來，彷彿每個相當詩情畫意三昧名稱都彷彿是隨意揮灑的即興創作作品。好比說，「（R）得雷音三昧能斷三禪有。（S）得霔雨三昧能斷四禪有。」這句經文提到的三昧名稱就令人望文生義。它們究竟如何與聲聞乘佛教定學對應呢？這實在令人好奇不已。

一般而言，聲聞乘佛教的定學系統討論禪定的意識狀態時，經常以「禪支」討論之。所謂禪支，禪是禪定，支是部分之義。四禪定共計十八支：初禪有尋、伺、喜、樂、一心等五支；第二禪有內淨、喜、樂、一心等四支；第三禪有捨、念、慧（智）、樂、一心等五支；第四禪有不苦不樂、捨、念、一心等四支。[[17]](#footnote-17)究竟大乘《大般涅槃經》經文提到的「雷音三昧」是怎麼對應於第三禪的禪支，以至於它能斷除三禪的存在狀態呢？究竟「霔雨三昧」這麼美感名稱的三昧與第四禪的禪支呢？可惜的是，該經的編輯者或作者也未曾解釋或說明這些三昧的實際修法。

再者，如果以「（E）得日光三昧能斷弗婆提有、（F）得月光三昧能斷瞿耶尼有、（G）得熱炎三昧能斷欝單越有、（H）得如幻三昧能斷閻浮提有」解讀，大乘《大般涅槃經》的編輯者或作者甚至認為，禪修者只要憑藉著前述三昧的修持就可以決定不轉生於某處地理空間的國度，這種理解禪定定學的態度倒是不曾在聲聞乘佛教傳統得聞。此中，種種帶著美感名稱的大乘菩薩三昧相卻壟罩著朦朧霓雲，令人捉摸不清。

### （二）對唯一佛乘的佛性與首楞嚴三昧之推舉

大乘《大般涅槃經》既然從前輩佛教繼承了定學傳統，也談了聲聞乘佛教定學最重要的九次第定，但是又不見它將這類定學給予最崇高的尊敬，反而把它當成是刻意搬來的墊腳石作為大乘佛教抬高自己的工具。對於這樣的現象，或可繼續追問：究竟大乘《大般涅槃經》的編輯者與作者最終所尊崇與推舉的定學是甚麼呢？這個問題扼要說來，還是必須與大乘《大般涅槃經》所要闡釋的核心思想相關，亦即與常樂我淨的佛性相關，才能獲得最後的解答。在該經的「獅子吼菩薩品」裡提到了「一乘」，亦即「唯一佛性（乘）」的佛性思想，這正是《大般涅槃經》首要推舉的核心。經文如下：

一切眾生所得一乘，一乘者名為佛性。以是義故，我說：一切眾生悉有佛性，一切眾生悉有一乘，以無明覆故不能得見。善男子！如欝單越三十三天，果報覆故此間眾生不能得見。佛性亦爾，諸結覆故眾生不見。[[18]](#footnote-18)

前述經文提到，一切眾生皆有佛性，只因被無明所覆蓋、被煩惱所遮蔽，才導致眾生無法見到佛性。這顯示作者認為，佛性存在，卻未必人人得見，總得去蕪存菁將矇蔽佛性的煩惱驅除才能見到這個真實性。至於佛性，甚麼是佛性呢？隨後經文提到，佛性即是首楞嚴三昧：

復次，善男子！佛性者，即首楞嚴三昧，性如醍醐，即是一切諸佛之母。以首楞嚴三昧力故，而令諸佛常樂我淨。一切眾生悉有首楞嚴三昧，以不修行故不得見，是故不能得成阿耨多羅三藐三菩提。[[19]](#footnote-19)

這段經文更簡潔扼要地交代大乘《大般涅槃經》最核心的佛性思想，也即是首楞嚴三昧，並且首楞嚴三昧就是「一切諸佛之母」，這足見首楞嚴三昧之重要性。但是到底有多麼重要呢？經文接著解釋首楞嚴三昧的五種「異名同義詞」。

善男子！首楞嚴三昧者，有五種名：一者首楞嚴三昧，二者般若波羅蜜，三者金剛三昧，四者師子吼三昧，五者佛性。隨其所作處處得名。

由此可知，大乘《大般涅槃經》把首楞嚴三昧與般若波羅蜜、金剛三昧、獅子吼三昧、佛性等五種視為是「異名同義詞」。

　　儘管大乘《大般涅槃經》這般看重首楞嚴三昧，但是這樣的觀點也存在著問題。首先，般若智慧的重要性的確是無需置疑，但是般若波羅蜜是戒定慧之慧學，而三昧是屬於定學的範疇；如果我們說定學能成就慧學，或者慧學成就能影響定學，這樣的觀點是說得通，畢竟在緣起的脈絡中，法（現象）與法（現象）是互相依存的。但是如果把慧學視同為定學，則這樣的邏輯性質的判斷觀點就相當奇特了；這就好比說，如果禪定就等同於般若智慧，則照著邏輯思考，教導佛陀禪定的幾位仙人不也即是悟得智慧的佛陀了嗎？能這樣說嗎？即便大乘佛教常談的無分別思維也不該這麼地「把馮京當馬涼」糊塗成一片。

　　其次，換個方式講，如果將首楞嚴三昧、金剛三昧、獅子吼三昧這三種三昧視為異名同義詞並看成是同等重要地位，這無可厚非且問題不大，因為它們同屬定學領域，只是換個不同表達方式，增加文學渲染氛圍罷了。但是佛性作為眾生本具或本有的性質，究竟說來它還是與三昧的定學相距甚遠。佛性的梵文是buddha-dhātu。dhātu這個詞也即是四大或四界的「大」或「界」，就義含而言，有著本性、自然、元素的意思。但是前述這些本性、自然、元素的義含與禪定中的意識狀態（三昧）還是有極大的詮釋差距。大乘《大般涅槃經》這種貿然將張三等同於李四、李四又等同於王五的「張冠李戴」詮釋法，也為自身亟欲說明的佛性思想系統埋下難以自圓其說的動亂伏筆。

　　顯然，大乘《大般涅槃經》的編輯者或作者也預見到這些問題了，隨後經文立即出場試圖強力說服：

善男子！如一三昧得種種名。如禪名四禪、根名定根、力名定力、覺名定覺、正名正定、八大人覺名為定覺。首楞嚴定亦復如是。

善男子！一切眾生具足三定：謂上中下。

上者，謂佛性也，以是故言一切眾生悉有佛性。

中者，一切眾生具足初禪，有因緣時則能修習，若無因緣則不能修。因緣二種：一謂火災，二謂破欲界結。以是故言，一切眾生悉具中定。

下定者，十大地中心數定也。以是故言，一切眾生悉具下定。

這裡「如一三昧得種種名」的論證，強調的重點就在於「一體異名」。這種論證方式就好比以水分子H2O為例，它的氣態型態被稱為雲，液態型態被稱為水，固態型態被稱冰，但是水分子H2O的化學元素卻是同樣不變的，只是隨著不同條件而呈現差異型態，就其本性還是一致。正是如此，大乘《大般涅槃經》的編輯者或作者認為，不同根器的人都具備同樣的首楞嚴三昧，只是上根器者則稱為「佛性」，中根器者則稱為「中定」，下根器者則稱為「下定」。但是這些分別的名稱無非都是首楞嚴三昧的同一顯現，也是佛性的同一顯現。至於，為何人們看不見這些本具的佛性、本具的首楞嚴三昧呢？經文隨後再次重申，並不是佛性不存在，只是因為眾生被煩惱蒙蔽才未能得見佛性，即便是十地菩薩這麼高階菩薩見到了佛性也未必能辨別知道那就是佛性。這意味著只有佛能得見並得知佛性。隨後經文提到「首楞嚴」這個詞的解釋：

一切眾生悉有佛性，煩惱覆故不能得見。十住菩薩雖見一乘，不知如來是常住法。以是故言，十地菩薩雖見佛性而不明了。

善男子！首楞者，名一切畢竟。嚴者，名堅，一切畢竟而得堅固名首楞嚴。以是故言，首楞嚴定名為佛性。

這段經文的結語裡，首楞嚴，也即是「一切畢竟而得堅固」之意，而首楞嚴三昧也即是佛性。至此，整部大乘《大般涅槃經》的核心思想面貌昭然呈現，將首楞嚴三昧與主張常樂我淨的佛性思想高推到極致。我們可以繼續追問，何以大乘《大般涅槃經》將首楞嚴三昧看得如此重要，以至於連聲聞乘佛教定學系統裡最為重要的九次第定都拿來做為菩薩摩訶薩的種種三昧的墊底，甚至又把首楞嚴三昧看得比菩薩摩訶薩種種三昧更為徹底與圓滿呢？這個問題顯然得從首楞嚴三昧的性質獲得解答。

　　從古典佛教經典語言觀之，首楞嚴三昧是從梵文Śūraṅgama Samādhi音譯過來的漢譯詞彙。從大乘佛教涅槃系的觀點而言，首楞嚴即是如來圓滿大定的總名，這種首楞嚴三昧是如來在「果地」上所證得的大定，為此不能稱為 奢摩它、三摩地、禪那，而只能稱為「首楞嚴」。當然奢摩它、三摩定、禪那也是定，但是這種定是「因地」上的定，並不是圓滿的定。至於，首楞嚴三昧才是圓滿的大定。因地的定，例如奢摩它、三摩定、禪那等，這類禪定都是有修有證的三昧；至於，首楞嚴三昧作為果地的定，它是無修無證的三昧，遠非任何聲聞乘佛教或菩薩乘佛教的三昧能望其項背。

## 五、代結語：不入般涅槃的佛陀

綜合前述，我們大致已經將大乘《大般涅槃經》如何受容並挪用聲聞乘佛教定學的過程與軌跡給予較為明朗的輪廓交代，也將該經如何從菩薩乘禪法的種種三昧過渡到唯一佛乘的首楞嚴三昧的重要細節給予了描繪。行文至此，以大乘《大般涅槃經》為主的研究裡，整個佛教禪法之典範轉移的文本實踐過程也就呼之欲出。

在經典的文本實踐裡，為何大乘《大般涅槃經》的編輯者或作者要採取前述的詮釋學策略，亦即有意地挪用並改寫聲聞乘佛教的知識遺產，並且量身訂做地為自己主張的佛性思想與首楞嚴三昧奠定基礎呢？終極說來，這與大乘佛教涅槃系對於「法」的理解有關。

要言之，有別於聲聞乘佛教談論四聖諦是依照「苦集滅道」的現象次第升起系統談論；相較於此，大乘佛教涅槃系則很明顯地著重於滅諦思想的發揮，亦即從涅槃（滅諦）之不生不滅的畢竟實相來論述諸法（各種現象）本身的無分別性、不二性與空性。在此思想引領下，大乘《大般涅槃經》作者或編輯者必然主張「定慧不二」。而這種「定慧不二」的觀點若化為文本實踐，即是該經將「首楞嚴三昧」（定）與「般若波羅蜜」（慧）視為無分別。乃至於佛性思想的推舉，也在「性相不二」的觀點下，「眾生相各個殊異，但是佛性人人悉具」的論點也就普遍見於該經的文本實踐中。

另外，要值得一提的是，由於大乘版《大般涅槃經》的佛陀觀是常住不滅的佛陀觀，為此，所謂佛陀入涅槃也即是佛陀不入涅槃。因此，大乘版《大般涅槃經》的結尾並沒有如同聲聞乘版《大般涅槃經》的結尾發展所述：佛陀教導了最後一位求道者亦即遊行者跋陀，再說完勉勵僧眾的「諸行皆是壞滅之法，應自精進不放逸」遺教後，就在九次第定的禪定中進入大涅槃。相對地，大乘版《大般涅槃經》的劇情發展，就在一百二十歲的遊行者（須）跋陀聽完佛陀講說「無相之相」的「實相」教導並證得了阿羅漢果後，整部經典的敘事部分就結束了。

大乘《大般涅槃經》不讓佛陀在九次第定的循序禪定中捨棄色身進入大涅槃，反而選擇以「擱置不論」的方式處理後續的敘事，這自然有其思想的考量。就大乘《大般涅槃經》的觀點而言，這種不曾捨棄色身、亦不入大涅槃的佛陀乃是常住不滅之如來性的示現。這樣的佛陀觀並非直線性的、不可逆性的、歷史時間的佛陀觀，它當然不再需要遵循聲聞乘歷史性的、色身可滅的佛陀觀來建立大乘的論述。相對地，大乘《大般涅槃經》採取是一種神話性的、信仰性的、可逆性的、非現實的佛陀觀，這種佛陀觀可以依照自身思想體系建立的需要隨時將隨手可及的前輩佛教資源進行挪用，甚至量身訂做為自己的外衣。正是在前述的詮釋學策略引導下，聲聞乘佛教禪法典範在大乘《大般涅槃經》的文本實踐下，達成了大乘佛教禪法典範轉移的任務。

1. ＊本文尚未完稿，僅供學術會議討論，請暫時勿引用。2019/12/9暫存檔。

   馬克斯•韋伯，《印度的宗教：印度教與佛教的社會學》，頁400-415。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 韋伯認為：大乘佛教首先透過形式的祈禱禮拜，最後則透過轉經筒的技術，以及繫在風中或唾貼在偶像上的護符，達到崇拜之機械化的絕對最高點，並且藉此將全世界轉化成為一所龐大的巫術性的魔法花園。大乘佛教是一種將密教的、本質上是婆羅門式的、知識份子的神秘思想，和粗野的巫術、偶像崇拜和聖徒崇拜、或俗人公式性的祈禱禮拜相結合起來。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 呂凱文著，《佛教典範如何轉移》（台北：新文豐出版社，2014年）。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 關於戒學與慧學等議題在佛教典範轉移的討論，請參見拙著另外幾篇論文。呂凱文，〈重讀佛教「王舍城結集」〉，《正觀》第47期（南投：正觀雜誌社，2008年12月25日出版），頁29-60。 呂凱文，〈對比、詮釋與典範轉移（1）：兩種佛教典範下的郁伽長者〉，《正觀》第34期（南投：正觀雜誌社，2005年9月25日出版），頁5-57。 呂凱文，〈對比、詮釋與典範轉移（2）：以兩種《善生經》探究佛教倫理的詮釋學轉向問題〉，《正觀》第35期（南投：正觀雜誌社，2005年12月25日出版），頁5-64。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 至於大正藏收錄的其它三部小經，亦即No.5《佛般泥洹經》（西晉白法祖譯）、No.6《般泥洹經》（失譯）與No.7《大般涅槃經》（東晉釋法顯譯），則不在本文討論範圍內。不過這幾部小經的翻譯手法與風格亦值得多多比較檢視。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 菩薩乘版《大般涅槃經》的現存漢譯本有三種：（1）《大般涅槃經》四十卷，曇無讖譯，後人稱之為《北本》；（2）《佛說大般泥洹經》六卷，法顯譯，後人或稱之為《法顯本》；（3）《大般涅槃經》三十六卷，此乃慧嚴依曇無讖譯本再修纂，後人稱之為《南本》。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 屈大成著，《大乘大般涅槃經研究》（台北：文津出版社，2003年），頁46。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 漢譯請參見《南傳大藏經》長部經典二，第7冊，頁45。巴利文經文請參見PTS版本，DN. vol. 2, p.94；或參見CSCD版本，DN.16/（3） Mahāparinibbānasuttaṃ, 159. [↑](#footnote-ref-8)
9. 漢譯請參見《南傳大藏經》長部經典二，第7冊，頁29。巴利文經文請參見PTS版本，DN. vol. 2, p.79；或參見CSCD版本，DN.16/（3） Mahāparinibbānasuttaṃ, 139. [↑](#footnote-ref-9)
10. 漢譯請參見《南傳大藏經》長部經典二，第7冊，頁51-52。巴利文經文請參見PTS版本，DN. vol. 2, p.100；或參見CSCD版本，DN.16/（3） Mahāparinibbānasuttaṃ, 165. [↑](#footnote-ref-10)
11. 漢譯請參見《南傳大藏經》長部經典二，第7冊，頁111。巴利文經文請參見PTS版本，DN. vol. 2, p.156；或參見CSCD版本，DN.16/（3） Mahāparinibbānasuttaṃ, 219. [↑](#footnote-ref-11)
12. T12, p.510. [↑](#footnote-ref-12)
13. T12, p.437a18. [↑](#footnote-ref-13)
14. 經文提到：「奢摩他者名為能滅，能滅一切煩惱結故。又奢摩他者名曰能調，能調諸根惡不善故。又奢摩他者名曰寂靜，能令三業成寂靜故。又奢摩他者名曰遠離，能令眾生離五欲故。又奢摩他者名曰能清，能清貪欲瞋恚愚癡三濁法故，以是義故故名定相。」參見T12, p.547a07. [↑](#footnote-ref-14)
15. T12, p.547a07. [↑](#footnote-ref-15)
16. T12, p.448a26. [↑](#footnote-ref-16)
17. 雜阿毘曇心論卷七。 [↑](#footnote-ref-17)
18. T12, p.524c11. [↑](#footnote-ref-18)
19. T12, p.524c11. [↑](#footnote-ref-19)