

如何看待《大般涅槃经》前、后分的差异

哈 磊 邱伟鹏

提 要：目前学界主流的看法是，《大般涅槃经》并非一时一人之作，而是渐次增补、修订而成的，其前、后分的内容存在不少冲突和矛盾。鉴于此结论与经文自身的思想脉络有着不小的冲突，因此这一论点仍有值得深入讨论的必要。笔者在细读原典和充分参阅历代古德注疏的基础上，从“涅槃用语之差异”“涅槃入与不入之差异”及“本有今无偈的解读”三个方面，分析了当今学界对经文中的各种歧说、异见的看法，梳理出经文的内在理路，并进一步具体比较了学术界与传统佛教之立场、视角的异同，认为古德对经文的多重阐释，已经化解了有关经文“前后矛盾”“文字错漏”“編集杂凑”等论断，值得当代佛教学者重视和参考。

哈磊，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所教授；邱伟鹏，四川大学佛教文化研究中心研究人员。

关键词：大般涅槃经 涅槃 法身 本有今无偈

《大般涅槃经》是一部重要的大乘佛经，传入中国后，颇受重视。由于此经畅演大乘，议论宏辟，精义迭宣，经内的许多说法，如“法身常住”“众生悉有佛性”等，都是之前大乘经没有说过的，因而自译出以来，即在中国佛教界产生了重大影响。从刘宋以来，僧宗、法瑶等江南名匠均盛行讲述，各制义疏。梁代此经的弘传更为殷盛，梁武帝遂命宝亮总集此经诸家之注，撰成《大般涅槃经集解》，凡72卷。隋代义学高僧如慧远、灵润、道洪、行等、吉藏等，亦于此经多有研求，天台智者大师乃依此经立五时八教之说，兼取此经法义名相，开显天台一宗教义。其后灌顶、玄朗、湛然等疏释此经，对后世产生了持久的影响。

由于经义宏富，阐释角度多样，对于经文义理，前后看似歧异之处，自然引起了法师们的关注和讨论。如“一阐提能否成佛”的问题所引出的道生法师的公案，又如“一阐提能否成佛”与“佛性”义的关系，即“佛性”的体性究竟指什么？当时各家对此问题的理解和研究，也存在种种不同的说法，而且都能在经文中找到各自的依据，终究难以统一。此外，在佛性问题上由于道生法师以当果为佛性的主张，也引起了学者们对佛性是“始有”还是“本有”的争论。^①

为解决前、后分间的种种义理分歧，法师们遂以整体的眼光，重新审视此经的组织、框架。尽管此经的义理看似庞杂、错乱，但其内在的体系，应有相应的次第安排。于是，就产生了不少对此经文义的章段分割，即所谓的“科判”。最早的有“河西五门”说，即凉州僧朗以五门（一、今昔接引有缘门；二、略广门；三、涅槃行门；四、菩萨功德门；五、不可思议中道佛性门）概括全经的文旨，为初期诸师讲习此经的指南。其后随此经在南朝的盛行，又有开善寺智藏的“二分说”（序分、正宗分），光宅寺法云的“三分说”（序分、正分、流通分）等。至6世纪间，因元魏达摩菩提传译出了印度婆薮槃豆（世亲）的《涅槃论》的“七分说”（一、不思议神通反示分；二、成就种性遣执分；三、正法实义分；四、方便修成分；五、离诸放逸入证分；六、慈光善巧住持分；七、显相分），七分分割经义，为北方地论学者讲述此经所依用。另在江南又有山门法朗的“兴皇八门”说（一、引接今昔有缘门；二、破疑除执门；三、略广门；四、行门；五、位门；六、行中道门；七、方便用门；八、邪正不二门），为其时三论学者所凭藉。但于后世传播较广的，则为章安灌顶的“五门分科”说，即：一、召请涅槃众（《序品》）；二、

开演涅槃施（《纯陀品》至《大众问品》）；三、示现涅槃行（《现病品》至《高贵德王品》）；四、问答涅槃义（《师子吼品》）；五、折摄涅槃用（《迦叶品》《侨陈如品》），五门分摄全经始终文义，广为后来学人所依据。^②

由此可见，在历代法师的思考中，经文的内在义理，并不是杂乱无章、毫无关联的，而是依照特定的线索逐步呈现、推演开来的。

随着现代佛教学术研究的开展，日本和西方学者依据佛教语言学和文献学的研究方式，依照佛教经典是逐步演进的理论预设，对本经进行了重新审视和研究，这种风气也影响了国内，有学者指出本经的“前、后分”传出地方和翻译时间，皆不相同，前、后分有关“佛性”“一阐提”等义理存在着明显差异。因而推想《大般涅槃经》的写成，并非一时一人之作，而是渐次增补、修行而成：

《涅槃经》的中心议题是“如来常住”“涅槃四德”“悉有佛性”“一阐提成佛”，而贯穿这些议题的是它的佛性观。由于《涅槃经》卷帖繁多，乃经过多次编集而成，难免缺乏连贯性，甚至于有杂乱和矛盾差异之处。^③

究竟如何看待《大般涅槃经》前后分的差异？前后分的差异是否意味着《大般涅槃经》是一部拼凑、杂糅、逻辑混乱的佛教文献呢？下面笔者将举三个典型的例子，对此问题加以探讨说明。

一、涅槃用语之差异

“涅槃”一语在本经中出现非常频繁，意义亦时有差异。若究其差异的类别来看，可以归纳为两个方面，一是泛论之意义，这是通于一般的，可谓之共同概念；一是大乘佛教独发的意义，这是特殊的，可谓之特定概念。特定概念中又包括判别意义，即将涅槃概念分成若干层次予以判别。如经中出现的小涅槃、中涅槃、大涅槃等，均是界定其一特别层次。^④

值得注意的是，佛教历来对于涅槃之理境的表达，多数为心、慧的解脱。但在如来藏系的经典之中，语言表述的习惯已经发生了转变。《大般涅槃经》强调众生与佛无有差别，拥有相同的成因、体性。而众生是否证得究竟的涅槃，取决于自身是否能彻见本具的佛性。

依上可知，在经文中不同语境下对“涅槃”一语的使用，实则蕴含着对修行者的位阶，是否得见佛性等诸多判断。在经文中，有时为显究竟

的涅槃意义，便将此一词别开，谓“涅槃”与“大般涅槃”有别，如《如来性品》谓：“善男子！如是菩萨位阶十地尚不明了知见佛性，何况声闻、缘觉之人能得见耶？”^⑤菩萨虽位阶十地，但未能明了知见佛性，因此，“大般涅槃”仍为诸佛共有，而二乘、菩萨所不具备的境界。有时候又将“涅槃”等同于“大般涅槃”，如经文中处处皆说初地菩萨证见法界，而法界、佛性两者名异义同^⑥，若依此推演，菩萨于初地得证法界，即于此位已见佛性，可经文又言明，十地菩萨尚未得见佛性（即未见法界），这又与前说构成矛盾了。此种种纷歧，如不理清，诚然无法了解本经中涅槃的意义。

张曼涛先生在《涅槃思想研究》一书中，也对此问题予以解说：

涅槃一词的使用，并不固定，其不固定之理由，则如前述，凡指世俗一般所谓之涅槃，或二乘人所证之涅槃，均不能称为大涅槃，凡诸佛菩萨所修之涅槃，则称为大涅槃。但泛用时，仍统称为涅槃。但有时亦冠用一形容词作其区别，如《菩萨品》中的大中小涅槃之说，此亦即分别涅槃之层次，但冠以小、中、大而作分别……然问题是，即大涅槃一词，在本经中有时亦有差别的使用法，亦有其难明之处，比如说，菩萨与佛之及境界，在《如来性品》及《月喻品》等品中，划别得很大，《如来性品》谓菩萨位阶十地，尚不能明了佛性，菩萨既然未能明了知见佛性，则菩萨之人如何能够“于大涅槃而般涅槃”呢？经中各品都显示着是大涅槃乃诸佛之境界，既是佛之及境界，菩萨就不应亦用此一“大涅槃”名词。若用，则就无法分别出菩萨和诸佛之大涅槃有何差别了，若为无差别，而本经却又将菩萨和佛的境界划开极明。就如上述《菩萨品》小、中、大等涅槃之分辨，接着在该节经文后又说“如是等人，若同佛性，何故不同如来涅槃而般涅槃”。显然地，这已经被规定了菩萨的大涅槃而不同于如来之大涅槃，既是如此，却又偏偏用之，岂不是矛盾么？同时在《菩萨品》中又云：“声闻如乳，缘觉如酪……以是义故，大涅槃中，说四种性，而有差别。”这又无异说，声闻缘觉也都是大涅槃，只因其成就之不同，而在同一大涅槃中划分四种性罢了，这样说来，“大涅槃”这个用语，就承认其应有差异了。在此判别四种性的境

界上，固应有此区分，可是同一“大涅槃”之词，分成诸佛和菩萨的境界，且将菩萨的层次又判得与佛的境界距离甚远，云位阶十地，尚不能明了知见佛性，这种使用涅槃的用语，即使不矛盾，也不大妥当吧。^⑦

但此说恐有失察之处，首先，张曼涛先生认为涅槃一词的使用，是极具跳跃性和随意性的，如在《菩萨品》中的用法。经文时而规定菩萨的大涅槃不同于如来的大涅槃，但又偏偏用“大涅槃”一词来说明；时而认为声闻缘觉、菩萨等所修之涅槃，均可称为大涅槃，只因其成就不同，而划分不同种性、层次，其中缺乏“一以贯之”的依据和理由。

事实是否真是如此？且让我们再仔细地研读经文，或许会有新的发现。

如《菩萨品》中所云：

迦叶菩萨白佛言：“世尊！若一切众生有佛性者，佛与众生有何差别？如是说者，多有过咎。若诸众生皆有佛性，何因缘故，舍利弗等以小涅槃而般涅槃、缘觉之人于中涅槃而般涅槃、菩萨之人于大涅槃而般涅槃？如是等人若同佛性，何故不同如来涅槃而般涅槃？”

“善男子！诸佛世尊所得涅槃，非诸声闻、缘觉所得。以是义故，大般涅槃名为善有。世若无佛，非无二乘得二涅槃。”

迦叶复言：“是义云何？”

佛言：“无量无边阿僧祇劫乃有一佛出现于世，开示三乘。善男子！如汝所言：‘菩萨、二乘，无差别’者，我先于此如来密藏《大涅槃》中已说其义。诸阿罗汉无有善有。何以故？诸阿罗汉悉当得是大涅槃故。以是义故，大般涅槃有毕竟乐。是故，名为大般涅槃。”

迦叶言：“如佛说者，我今始知差别之义、无差别义。何以故？一切菩萨、声闻、缘觉未来之世，皆当归于大般涅槃，譬如众流归于大海。是故，声闻、缘觉之人悉名为常，非是无常。以是义故，亦有差别、亦无差别。”

迦叶言：“云何性差别？”

佛言：“善男子！声闻如乳、缘觉如酪、菩萨之人如生熟酥、诸佛世尊犹如醍醐。以是义故，大涅槃中说四种性而有差别。”^⑧

由此可见，在《菩萨品》中，迦叶菩萨提出的两则疑难，皆是围绕“三乘之性有无”而展开

的。首先，迦叶菩萨问，若一切众生同具佛性，无有差别，为何获证不同，即区分大、中、小涅槃？佛陀回答道，因过去小乘尚未获证“善有涅槃”，并不能像佛陀一样，能随处示现，度化众生，因此与佛有别。又一切世间，唯有一佛乘，无有别乘。三乘之众，于未来之世，皆同证大般涅槃，如同众流归于大海，若依于此，可谓三乘与佛无有差别。

如此一来，“众生与佛，性体无差”的道理可谓了然。但现世中，声闻与诸佛菩萨仍存在差别，其中具体的表现，又是如何？此问题依旧悬而未决。迦叶菩萨也继续追问，“云何性差别？”佛陀回应说：大小乘与佛陀的智慧差别，如同牛乳的五味，声闻如乳，缘觉如酪，菩萨之人如生熟酥，诸佛世尊犹如醍醐，因各自的成就不同（味道浓淡、次第相生），故而立四种性。

综上可知，两则疑难的提出，是一种顺承的关系，两者连贯衔接，前后并非互相矛盾、对立的。

张曼涛先生不解其中的缘由，便认为经中“涅槃”一语前后不一致的情况，是为误用。其实不然，在经文中，“涅槃”一语的差异，其实是从多方面立意的。这也要求我们在解读经文的过程中，需多加留意其观察的视角及立说的依据。此处虽说声闻、菩萨与佛陀，当得“大般涅槃”，但又区分为大中小层次，且强调声闻现今未得“善有涅槃”。若真如此，小乘所证的涅槃，是否不能得见佛性呢？在《涅槃宗要》中元晓法师的解读，可资参考。元晓法师认为，这其实是依“修行者对自己所证，是否自知”而言的，如《涅槃宗要》中云：“二乘圣人得见佛性，一切凡夫未能得见”，原因为何？只因其证悟所见之佛性，终究是烦恼、所知二障断尽之后所显的真如。二乘虽非遍见，仅依人我空，证见部分真如。故而也可称为其“眼见佛性”。虽见部分真如，但不知此法性是常存的。犹如眼识见青不知青，虽未能知此谓青色，但眼识实见青色，二乘众见佛性的情况，也是如此。^⑨

其次，张曼涛先生对于“菩萨位阶十地，尚不能彻见佛性”一说，也不甚了解。认为同一“大涅槃”之词，虽可分诸佛和菩萨两种境界，但将菩萨的层次判得与佛的境界距离甚远，此种用法，也是有失妥当的。

至于经文中为何存在这种说法，其中依据又是什么？此问题的答案，《如来性品》中实际上已经做了说明：

迦叶菩萨白佛言：“世尊！佛性者，云何甚深、难见、难入？”

佛言：“善男子！如百盲人为治目故造诣良医。是时良医即以金錍决其眼膜，以一指示，问言：‘见不？’盲人答言：‘我犹未见。’复以二指、三指示之，乃言：‘少见。’善男子！是大涅槃微妙经典，如来未说亦复如是，无量菩萨虽具足行诸波罗蜜、乃至十住犹未能见所有佛性；如来既说即便少见。是菩萨摩訶萨既得见已，咸作是言：‘甚奇，世尊！我等流转无量生死，常为无我之所惑乱。’善男子！如是菩萨位阶十地尚不明了知见佛性，何况声闻、缘觉之人能得见耶？”^⑩

上述所引经文，若结合经文的“内在理路”来看，此处佛陀所宣说的内容，所对应的为迦叶菩萨所提出的“云何诸菩萨，能见难见性？”的问题。^⑪

在此篇经文中，先明佛性难见，后明菩萨、小乘和凡夫等皆能依经见性。其中依人不同，后文再分三小段，分别加以阐述。上述“菩萨少见佛性”一段，则出现在“二乘见（佛）性之中，先明（佛）性难见”这部分，佛陀先是以大况小，说明菩萨位阶十地，尚少见佛性，何况小乘。其后再说明小乘亦能依经见性。至于菩萨为何不能彻见佛性？其中的缘由，还需要我们回归到经文本身，文中有个重要的比喻，寓意深刻。其中的关键之处有两点，首先，十地菩萨各自修学十度，如百盲人，原因为何？菩萨仍在因地，随相修行，尚未圆满。其次，寻访名医，为治眼疾，（良医）用金錍决其眼膜，指示手指，比喻菩萨于佛陀处听受佛法。文中也有明确的提示，如来未说此经，不能见佛性，说完之后，能得以少见佛性，此喻也旨在说明，听闻此经为修证佛性的契机。^⑫

依上可知，“菩萨虽见佛性，但不明了”的说法，其实是就“菩萨所证是否究竟、圆满，听闻此经的因缘是否具足”而言的。又如《狮子吼菩萨品》所言，唯在佛地，才能彻见佛性，得名眼见。相比而言，菩萨虽位阶十地，但修学尚未究竟，仅能证见佛性少分，因此仍属于仰信，名为闻见。两者的智慧差别，在于所见佛性是否明了。如来所见，如昼见色，了了分明。菩萨所见，如夜见色，昏暗不清。^⑬

可见，佛陀对“涅槃”一语的使用，从来都不是随心所欲、无依无据的，而是善于针对听法者的问题和接受能力，调整说法的内容和方式，

进而祛除其疑惑和执着，因听众各自的修行阶位不同、对法的疑惑不同，因此对于相似的问题，回答并不完全一致，甚至会有很大的不同。佛陀也将自己的教学方法称为“应病与药”。如此说来，对“涅槃”一语的使用是否产生误解，不仅取决于名相是否艰深、难懂，很多时候也与读者是否能把握佛陀说法的原则、理解每次说法所对之“根机”“病症”有很大的关系。

二、涅槃入与不入之差异

经文的开端，便向我们描述道，佛陀于娑罗树下欲将灭度，以神力出大音声，普告众生。众生听闻消息后，悲痛不已，纷纷来至佛所，劝请佛陀住世、供养佛陀和向佛陀请益。在他们眼里，如今佛陀入灭，意味着永远离开人世，随着圣贤的逝去，正法也将流失。虽然在经文中，弟子们多次请求佛陀住世，佛陀的回答，仍旧是“今日欲入涅槃”，并赞叹“诸佛法皆尔”^⑭。由此可见，此处所说的“涅槃”，是跟“舍弃生命，肉身消灭”相联系的，虽有寂灭之乐，但却是永绝世间的状态。

与之相反的是，经文中也有极力否定的观点——“如来毕竟不入涅槃”。如《如来性品》中佛陀自言道“如来为度化众生，教其修习无我法”，故而示现涅槃；^⑮如《梵行品》中所言：“终不说法：‘如来毕竟入于涅槃。’是名菩萨修持净戒”^⑯；又如《德王菩萨品》中所说：“解《大涅槃》甚深义者，则知诸佛终不毕竟入于涅槃。”^⑰

应该如何看待本经对于“佛陀是否入涅槃”的种种说法呢？张曼涛先生对此也作了基本而深入的分析，但其看法，仍存有诸多值得商榷之处。

其一

不入涅槃的积极说法，但此种不入，对佛身常住之义是显出来了，而对“涅槃”一语之定义，却成了矛盾的了。因为本经之特定阐释及所完成的涅槃观念，乃是常乐我净，与如来身无有差别的，既然无有差别，为何又将涅槃和如来身分开，谓如来终不毕竟入涅槃，即把涅槃不看作是，即如来身，即解脱，即般若，即佛性了，此岂不是一大矛盾？若谓这只是对治二乘之过，而云不入涅槃，则又何须如此强调？经中已经提出了一新的定义，谓涅槃为伊字之三点，具解脱、法身、般若三德，法身为涅槃之体；法身不变不灭，这就足以对治小乘之涅槃过

失，又何须来一个“解大涅槃甚深义者，则知诸佛终不毕竟入于涅槃”。此种用语之差异，已经不止于差异了，简直到了难以自圆其说的地步。

……

揆其为何会如此矛盾，大约是因为涅槃这个问题，从根本佛教到原始佛教、部派佛教，以至于大乘佛教，中间经过了几百年的变迁，内容复杂，解说歧异，本经为统一整个自根本佛教发展以来的涅槃思想，加以新的界定阐述，就不得不有所拣择，而拣择又必得以自家的立场作为标准，在合乎标准与不合乎标准中，拣择数百年来之复杂解说，自然难免要破绽百出了。本经的标准是以如来常住不变为中心，凡讲入涅槃或不入涅槃，只要合此一中心前提者即可首肯，不合乎者即加否定。不能合乎此一思想，如实就否定地说如来毕竟不入涅槃，至于历史上的释尊而又实有其灭度的史实，在后世佛教徒的心目中，总是一个症结，于是就说是：为欲令众生修习解脱，示现涅槃。当其顾及自家所发挥得涅槃意义时，则谓世尊安住于大般涅槃开示演说，菩萨亦住于大般涅槃修行慈心。言至涅槃之体时，则又即如来即佛性即解脱，此一立意是好的，殊不知如此一来却把“涅槃”这个概念弄得含糊不定，矛盾丛生了。^⑧

此说恐怕未区分“法身”和“化身”两个概念，并混淆了两者的内涵。在本经中，法身实指真如理体，世间诸法之本来面貌。如《金刚身品》中所云，此法身无相无形，难见难知，且无身心的表现，并不等同于色身。

若将两者混同，要求本是“无常生灭”之化身，亦同于法身一般，恒住不变，显然违背了“释迦牟尼已经逝世”这一历史事实。或将两者割裂，仅接受“化身”的存在，将释迦牟尼视为一历史人物，进而否认法身之说，也有种种过失。

首先，研究者单凭“一己之意”任意地肢解大乘佛教的义理，使其支离破碎。无法完整地、准确地还原和理解大乘佛教的佛陀观，势必碍于其学术研究的进展。如引文中，张曼涛先生片面地把“如来身”理解成“世间之色身”，加上“般涅槃”一说，其意思又近于阿罗汉身心俱灭的无余涅槃，这样看来，“不入涅槃”的提法，自然跟“涅槃”的定义相互矛盾了。不仅如此，

张曼涛先生认为经中提出法身不变不灭，足以对治小乘之涅槃过失，又何须强调诸佛终不毕竟入涅槃呢？从张曼涛先生的疑惑中，可以看出，张曼涛先生虽接受法身的观念，但仅仅是将其理解成对治小乘“灰身灭智”式涅槃的方便之说，与诸佛的存在形态是毫无联系的。若依此角度去理解的话，经文中提出并多次强调“不毕竟入涅槃”之说的做法，就显得有些莫名其妙了。^⑨

其实，不入涅槃之说，蕴含着两个指向。一方面，指向佛自性身（法身），其体即是真如，是无为法，不藉因缘造作而生，无生住灭异等相。涅槃本依生死而立，既无生死，又何来涅槃一说？另一方面，指向佛权宜应物之化身，是有为法，因缘而生，虚假不实。依自性身而起，且不离自性身。又因自性身（真如、法性、实相等）超越三世，不可分别，故得为常。依此而起的化身，也得以恒常示现于世间，教化众生。于此，如来的“常住性”也得以成立和表显。

张曼涛先生既没能准确地把握住法身的内涵，又没能留意到两说（法身与化身）的关联性，如此一来，也不难理解，张曼涛先生会认为“佛陀是否入涅槃？”的问题所呈现出来的歧异，会到了难以自圆其说的地步了。

其次，否认“法身”之说，也会使研究者对经文中提出“法身”时的问题处境及其立说的出发点和目的、用意和对象，缺乏应有的关注度，若是如此，便更难谈得上对此有真切的理解了。此外，研究者也很容易想当然地以自身的逻辑理路和思想立场去解读法身的内涵、来由，并将自己的想法强加于其中，从而陷入种种认知误区。或是将“法身”视为一种心理慰藉，仅仅是后世佛教徒为了追忆佛陀，表达内心的崇拜和憧憬而设的言说；^⑩或是犯了“张冠李戴”式的错误，将化身类比为法身，认为法身亦有心智，为理想化了的佛陀，如同法力无边的神祇，极富神秘色彩。殊不知佛陀非天生神明，仅是经过佛法的修持，与真如、实相完全相应时所升华了的生命形态；^⑪或是在哲学的层面上，将“法身”认作某种奇怪的形而上学的绝对实体；^⑫或是将其视为婆罗门教“梵我”思想渗透之结果，其内涵与之相似、等同。^⑬

综合以上分析，概而论之，法身与化身虽所指不一，但并非截然对立的两者，其中存在的辩证关联，隐含着深刻的法义理趣，对其理解的不透彻、全面，或许是以以往对如来之身有多种误读的重要缘由。

其二

对于两说产生的矛盾，及至《迦叶菩萨品》出，编者大概有鉴于此，于是就做一圆融调和的说法：“善男子，若言如来毕竟涅槃，不毕竟涅槃，是人不解如来意故，作如是说。”此说意义在于说明，如来毕竟涅槃或不涅槃之争，均是佛灭后弟子们的颠倒因缘，并非世尊曾经作了什么定说，经内所有不能贯通之处，皆能在此品中获得解决，此的确是一圆融的妙法，可作调和各品之分歧，但若以之对立来看，则又不啻多一歧见，因其调和之方法，乃是对已出现之差异者，统予以否定。又如同卷中云：“善男子，菩萨二种，一者实义，二者假名。假名菩萨，闻我三月当入涅槃，皆生退心……是故我为如是菩萨而作是言：如来常住，无有变易。善男子，我诸弟子闻是说已，不解我意，定言如来终不毕竟入于涅槃。”以此所述，察其实义，即如来常住，无有变易者亦是方便为假名菩萨所说，但就《迦叶菩萨品》全品思想的重点来看，当亦不会认其是否定如来常住之为实义的。至于此节为假名菩萨所说之如来常住，无有变易者，乃是一种实见或实体观念，近于婆沙论师的常住义，故亦在批评之内。^④

张曼涛先生的说法，与经文有所出入。若定说如来入涅槃或不入涅槃，确实为颠倒之见，但《迦叶菩萨品》中的说法，并非否定二说，徒添“歧说”，而是既肯定“入涅槃”，也肯定“不毕竟入涅槃”。若细读经文，可知经文的原意为，佛于智者，宣说应身入于涅槃，真身不入，随其别法，各施一言，名不二说。智者解此，故说佛陀，不作二说。反而愚人对于法要，多喜偏执，听闻应身入灭，便说佛陀一向入灭，佛陀为破斥此说，宣讲真身不入灭。愚人听闻真身不灭，谓应身亦是如此，佛陀为破斥此说，宣讲应身有灭，两说是截然相反的，名不定说。愚人亦依此言佛陀作不定说，虽同谓佛陀不作定说，但两者的差别，当下分明。由此可知，理实兼通，于真常存，随化有灭，不得偏取。又后者所言的“假名菩萨”，应指初学者，并未了解到法身常住的道理，听闻（应身）佛灭，误认法身亦是如此，因此佛陀为其说法，令他不退失信心，并不是破斥实体之说。^⑤

这里的应身和真身，是分别指化身佛和法身佛的，这是《大般涅槃经》本有的观念，如《纯

陀品》中所言：“汝今不应发如是言：‘哀愍我故，久住于世。’我以哀愍汝及一切，是故今日欲入涅槃。”^⑥此处言明，佛陀入灭，仅是一种方便善巧，为化度众生而示现的。从化身佛的层面来讲，佛陀是要入灭的，示现涅槃的意义，在于让众生起厌离之心，渴求解脱。

从法身佛的层面来讲，真如法身无有生灭，因此不毕竟入涅槃，亦如《纯陀品》中，纯陀反驳文殊道：“汝从今日于生死中，应舍无知、求于正智，当知如来即是无为。若能如是观如来者，具足当得三十二相，疾成阿耨多罗三藐三菩提。”^⑦由此可见，佛陀为众生讲说法身，其目的在于让其明了“法身常住”之理，进而趋入无为，证见佛性。

两者的关系为何？所谓的化身，乃是依靠法身而生起的身心，其具备三十二相、八十种好等诸多功德，且恒常示现，度化众生。化身即是法身所显现，两者并非简单的拼凑，化身即是法身，犹如金戒指即黄金，黄金与戒指并非二物，反过来说，法身亦是化身的实质，其真如理体，无有形相和生灭，难以认知。但化身不离开法身而存在，两者同体相即，不离不异，若依照般若的说法，便是“色不异空，空不异色”；若依华严宗的说法，则是“理事无碍”。

综上所述，因存在“法身”和“化身”两个层面，“佛陀是否入灭？”便存在说法不一的情况。若结合此经《四依品》中的“四依四不依”的原则来看，讨论佛陀入于涅槃，是否如烧毁所依色身，灭绝心智，最终归于空寂无为？这样的言说仍属于不契理、了义的表达，若准确地说，佛陀证得涅槃，应为“证入法性”。当修行者圆满觉行时，即能与真如契合无间，其现有的不完美、有缺陷的人类生命形态也随之得以变革，最终获得不生不灭，具常、乐、我、净等功德的法身，如《长寿品》中佛陀言“涅槃义者，即是诸佛之法性也”，说的正是此理。^⑧

三、本有今无偈的解读

本有今无偈是《大般涅槃经》中提出来的—首偈，这首偈的目的，在于解答佛性就是常，或是无常的问题，所以，对此偈的解读，无疑有助于我们理解此经的涅槃、佛性之常住义。

本有今无偈在《大般涅槃经》中出现过4次^⑨，首次出现在《菩萨品》之中，就经的故事来说，纯陀回家置办供品，在路中思考有关如来常住的问题时，产生疑问，文殊菩萨观察到纯陀

仍有疑心，而不得不请求佛陀再为释疑。那么纯陀的疑问是什么呢？

尔时，文殊师利白佛言：“世尊！今此纯陀犹有疑心，唯愿如来重为分别，令得除断。”

佛言：“善男子！云何疑心？汝当说之，当为除断。”

文殊师利言：“纯陀心疑如来常住，以得知见佛性力故。若见佛性而为常者，本未见时应是无常；若本无常，后亦应尔。何以故？如世间物本无今有、已有还无，如是等物悉是无常。以是义故，诸佛、菩萨、声闻、缘觉无有差别。”

尔时，世尊即说偈言：“本有今无、本无今有，三世有法，无有是处。”“善男子！以是义故，诸佛、菩萨、声闻、缘觉亦有差别、亦无差别。”

文殊师利赞言：“善哉，诚如圣教。我今始解诸佛、菩萨、声闻、缘觉亦有差别、亦无差别。”^⑧

依经可知，纯陀的疑问乃是“若见佛性，而为常者，本未见时，应是无常，若本无常，后亦应尔”的问题。如果因知见佛性，获得常住之法身，未见之前应是无常；若本无常，后时亦尔，无有常住法身。何以故？世间之物，本无今有，已有还无，悉是无常。若是如此，诸佛菩萨与声闻、缘觉，无有差别，可经文中处处都强调“如来常住”，依此推理，疑念也油然而生。

对于此段经文的解读，张曼涛先生则认为此处佛陀并没有对纯陀的疑难处作详细的或直接的解答，相反的，本品将本有今无偈，转向了另一个问题。似乎与文殊菩萨所提出的质疑毫无相关。恒清师父亦认同此说，认为随后经文并未解说偈文的意义，反而是有点答非所问，偏离主题。^⑨

张曼涛先生提出此观点的理由为：

文殊师利提出的质疑，其结语的问题是“如世间物，本无今有，已有还无，如是等物，悉是无常，以是义故，诸佛、菩萨、声闻、缘觉无有差别”。照此结语的内容来看，它的问难是：“如是等物，悉是无常”，诸佛、菩萨、声闻、缘觉若是本无今有，亦应该与“世间之物”无有差别才对。可是世尊的答语则是：“本有今无，本无今有……以是义故，诸佛、菩萨、声闻、缘觉亦有差别，亦无差别”。却将无有差别的问题，转到诸佛菩萨与声闻缘觉之间的差别不差别问

题上去了。这岂不是答非所问？此若不是本品编集者的忽略，那就是本无今有偈后面有了脱漏，且后文中举出不少例证，论证诸佛菩萨与声闻缘觉的性无差别。但皆与“佛性如何常住？”的问题和本有今无偈的文意无有关联。本有今无偈的主旨，在于判定佛性不属三世法所摄，故与世间之物不同，不同即是差别。同样“诸佛菩萨、声闻、缘觉无有差别”这句话里也附带含有了有差别与无差别的问题，如说声闻缘觉是三世有法所摄，则声闻缘觉与“已有还无”的世间物同是无常，若非三世所摄，则经中为何又说二乘人物是无常，诸佛菩萨是常呢？且假若是常，声闻缘觉与诸佛菩萨平等，既然平等，为何此经呵责二乘是颠倒法而进趣大乘？就此论点来看，《菩萨品》的转向也就有其意义了，但这相关毕竟是与纯陀的疑难不发生直接关系的。自“善男子，以是义故，诸佛菩萨声闻缘觉亦有差别，亦无差别”处，已是承接另一个主题（或亦是质疑者）而出现的。关于此，且不必过于推论。^⑩

张曼涛先生的说法，并没有真正领会经意，此处语境所蕴含的思想，有待于对经文的内容进行详尽的梳理后，才能辨识认清。

首先，佛陀的回应是否“文不对题”？此处经文又是否真如张曼涛先生所言，存在文献脱漏等现象。相关注疏中几位法师的解读，可为参考。如《义记》中慧远法师解释说：此经的教学对象，分别为凡夫、小乘和菩萨。佛陀先教声闻、凡夫“菩提行”，后教菩萨“涅槃行”^⑪，论及对凡夫的教学，先是教其生起（正确的）观解，其中包括观察三宝和三乘之性，此段经文针对的问题即是“三乘无性，云何得说？”佛陀所答（世间唯有一佛乘，无别二乘），既回应迦叶菩萨先前所问（若使三乘无别体性，云何而得别说三乘？出自《长寿品》），又兼遣纯陀的疑难，由于文殊觉察到纯陀心中存疑，故重新发问而已。^⑫在《集解》中，僧亮法师也认为，此处经文确是围绕迦叶所问的“三乘体性之有无”之问题而展开的。此外，宝亮法师也说“纯陀所疑，与迦叶所问，意同而辞异也”，僧宗法师补充道：“二大士之言（纯陀和迦叶），辞异旨同，佛下引偈，以答两家。”^⑬同样地，在《经疏》中，灌顶法师的观点：（此）初释偈疑，兼遣上问（三乘若无性问），^⑭也与上述法师们的解读不谋而合。可见，过于斟酌字句，反而容易忽视经文的内在

理路及义理之间的关联。若从佛教的视角来看，佛陀所言，并非“答非所问”，而是有的放矢，紧扣主题。

其次，文殊菩萨虽为法会听众的导首，替纯陀提出质疑，但文殊自己也是存有疑问，如《梵行品》中，迦叶菩萨因为不解佛陀先前在婆罗双树林为纯陀说的“本有今无偈”的意义，请求佛陀再加解释时，佛陀回答说，“我先前说此偈，不但为纯陀一人，亦为文殊，当时文殊师利将欲问我，我知其心，而为说之，我既说已，文殊师利即得解了”^⑥。由此可以推知，此处文殊菩萨，亦有疑问。所疑的内容是什么？佛陀向来宣说三乘之法，凡夫、二乘等人与佛一向有觉悟、智慧的差别，若三乘人皆得成佛，其究竟无别之义又如何解释呢？又因文殊认为佛陀为纯陀释疑之后，自己的疑问也自然消除，因此默而不问。^⑦可见，《菩萨品》此处的转向并不是“平白无故”的，文殊菩萨的结语中，其实已经蕴含着后文中“诸佛菩萨与声闻缘觉之间的差别不差别”的问题了。

再者，本有今无偈的文意，该如何理解？与后文中“诸佛菩萨、声闻缘觉亦有差别，亦无差别”议题之间的关系又是怎么样的？若结合经文的语境来看，此偈仍旧是讨论“断除生死、修证涅槃、佛性”的内容，但因此处经文关涉到“三乘体性之有无”的问题，此偈之义，亦随人不定。

此前半偈，若对凡夫、二乘人而言，“本有”指的是众生本有无量烦恼、生死之身，因此“今无”大般涅槃、常住法身，又因“本无”般若智慧，因此，“今有”烦恼诸业。而且如来于无量劫前未见佛性之时，与众生相同。

此后半偈，慧远法师认为其说法并不完备，比照前偈，应还有“三世恒无，无有是处”一句。^⑧依此推理，若言佛陀三世恒有生死之身、烦恼诸业，无有是处，今已断离无始以来的生死。三世恒无常住法身，无有是处，今已修得涅槃寂静，换而言之，凡夫、二乘等众当同如来，本所有的生死之身，并非三世恒有，未来当断。本所无的常住法身，亦非三世恒无，未来当得。

依此偈意可知，佛陀主要从修证的角度回答了迦叶菩萨的“三乘差别之问”，兼遣纯陀的“佛性如何是常”的疑惑，具体来说，凡夫二乘，虽有无量烦恼，生死之身，但因本具佛性，只要加以修行，便可证见涅槃。涅槃虽因修行而证，但并非“无常之法”。推而言之，声闻缘觉与诸

佛菩萨，亦有差别（小乘现今未证），亦无差别（同具佛性，当必得果）。

如说两者有差别，则释去纯陀所疑，如来之生死染业，已经断尽，何得难言如来未见佛性之前，本是无常，后亦无常。且如来今已证得“常住法身”，也不得说如来无常与彼二乘众一向无别。如说两者无差别，则释去文殊自己所疑并答迦叶长偈中的问题，声闻缘觉当舍昔日之修法，证得“常乐我净”之涅槃，当同佛得，因此也不得难言“三乘之人，各别有性”。

最后，张曼涛先生认为关于此处的“错漏”，不必过于推论。其实不然，经文内在的义理，是否贯通，对于学界而言，涉及到的是文献材料的可靠性、真实性以及研究如何开展等诸多问题。对于教界而言，涉及的是经典的神圣性的问题，若所奉的经典并非真实，非证悟者所言，则无法以此建立信仰的根据。因此，教界对于所奉经教是否真实一事，从来也是严肃认真的。

然而，张曼涛先生对经文研读不足，未能深入探究经文的内在理路，未能充分参考古注的各种解释路径，于经文之不当疑处，而横起质疑，轻率地断言经文“文字错、漏”，语意“逻辑混乱”，经文“经于多人、长时编撰而成”，等等臆测，显然是受既有之“大乘经”为后人编撰的成见影响，似乎只有消解了经典的神圣性，才可以称之为学术研究。如此之心态，实在有违研究者所自诩之客观、公正之原则。

（责任编辑：古钰）

- ① 吕澂著：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第119—123页。
- ② 中国佛教协会编：《中国佛教》第3辑，上海：知识出版社，1989年，第145—155页。
- ③④ 释恒清著：《佛性思想》，台北：东大图书公司，2012年，第40、65页。
- ④⑦⑧⑨⑩ 张曼涛著：《涅槃思想研究》，北京：东方出版社，2016年，第183—184、183—193、198—200、200—204、210—212页。
- ⑤ 《大般涅槃经》卷8，《大正新修大藏经》，台北：财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年，第12册第652页。下引《大正藏》时，皆使用此版本，不再一一说明。在考量如何还原经文中的“内在理路”时，由于《南本》依据《北本》进行修订，既比对《法显本》，增补品目，因品目上更加分明，初学者也易于通晓、掌握要点。并将文字过于质朴而难懂的地方，加以改润色，也使得行文方面，更为流畅、易读，同时又不失《北本》的篇章大意和义理性，可谓兼具《北本》和《法显本》的特色，故本文引述采用《南本》，特此说明。
- ⑥ 法界之界，有性、体、因、分界等义，与诸法实相同义的法界，指一切法终极的所依，即世间、出世间一切法存在的最终依据或终极体性。法界

- 常被看作实相、真如、法性。从潜在于众生而为其解脱成佛之依据的角度，实相又被称为如来藏、佛性。参阅陈兵著：《佛法真实论》，北京：宗教文化出版社，2007年，第86—87页。
- ⑧⑩《大般涅槃经》卷9，《大正藏》第12册第664、663—664页。
- ⑨《涅槃宗要》，《大正藏》第38册第250—251页。
- ⑪⑮《大般涅槃经》卷8，《大正藏》第12册第652、648页。
- ⑫《大般涅槃经》是否存在“内在的理路”或“自身的脉络”？答案是肯定的。若细读《长寿品》，则不难发现，《长寿品》主要论述的是，因临近入灭，佛陀催促着菩萨、声闻等法众。若于戒律等有所疑问，应尽早提出。今当为汝等逐一解说。声闻比丘皆以不堪受持大乘佛法为由，力推菩萨前去答问，迦叶菩萨借此机会，用长偈的方式，提出一连串的问题。值得细察的是，此长偈可谓全经的说法提纲。往后二十余品，皆围绕着长偈中的问题而展开解答。参阅《大般涅槃经》卷3，《大正藏》第12册第619页；《大般涅槃经义记》卷2，《大正藏》第37册第654页；《大般涅槃经集解》卷8，《大正藏》第37册第411—415页；《大般涅槃经疏》卷7，《大正藏》第38册第77—78页。
- ⑬《大般涅槃经》卷9，《大正藏》第12册第664页；《大般涅槃经义记》卷4，《大正藏》第37册第704—719页。
- ⑭《大般涅槃经》卷26，《大正藏》第12册第775页。
- ⑮⑯⑰《大般涅槃经》卷2，《大正藏》第12册第616、613、614页。
- ⑱《大般涅槃经》卷16，《大正藏》第12册第709页。
- ⑲《大般涅槃经》卷23，《大正藏》第12册第755页。
- ⑳张曼涛先生在《涅槃思想研究》的第4章《涅槃思想的完成》曾提及到，“佛身，在《大般涅槃经》中，亦称为如来之身，或如来藏，或佛性，换言之，即指佛之法身而言，非指佛之生身而言……由是诸义，可知所谓如来者（或佛身），即是一常住不变之法性也，就法性所显之相，便是常乐我净之大涅槃。”如此看来，张曼涛先生对法身的具体所指，并非全然不知，可张曼涛先生于后文中，又将“不变不灭之法身”与“诸佛不毕竟入涅槃”之说，看作是相互矛盾、冲突的。前后理解、表述上的歧异，也让人感到“茫然不解”。细推其因，实由对佛教思想的内在理路、立场和视角，缺乏真切的了解和理解。实际上，此经所提及的“寂灭无生之法身”，并非大乘佛教的创见，法身之说，最早可追溯至佛陀在世之时，佛教经论中常言，佛陀由心与真如契合无间，生命升华，以宇宙万有之体性，即法性、实相为身。其背后的依据，可从两方面来考虑：一、法身虽只是真如理体、离相绝言，无有身心的表现（唯有自受用身具有真实、无漏的身心，他受用身和变化身是依自受用身的真实身心而幻现的身心），但具足无量功德，为报身佛（又分为自受用身和他受用身）和化身佛（历史中的释迦牟尼）现起的所依；二、佛有自性之身（法身），但众生却妄执五蕴所成殊胜色身为佛，不观身理，沦溺长久。不明佛身之自性皆离言说，一切名言，皆是于诸法离言自性之上强作摹拟，故言如来、世尊、善逝等等，皆是于真实之真如（真如之离言自性）上强增言语（adhivacana）。唯有透过世俗的差别之相，方能领悟佛的真法身，真正认清如来的本来面目。因此，从佛教的眼光来看，法身本是如来的存在状态之一，并非如现今学术研究所理解的，法身佛之说，仅仅是后世佛教徒，为了表达对佛陀的永恒怀念和消解佛陀逝世之后的种种疑难，不断将其（即化身佛）理想化、神圣化的结果。参阅张曼涛著：《涅槃思想研究》，第180—183页；林国良著：《解深密经直解》，上海：上海古籍出版社，2019年，第440—443页；罗时宪著：《罗时宪著作全集》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第2册第114页；哈磊：《法身、真如、法空的原始义》，《四川师范大学学报》2007年第4期，第21—23页。
- ㉑释印顺著：《初期大乘佛教之起源与开展》，《印顺法师佛学著作全集》，北京：中华书局，2009年，第16卷第37页。
- ㉒屈大成著：《大乘〈大般涅槃经〉研究》，台北：文津出版社，1994年，第120—132页。
- ㉓[英] 渥德尔著，王世安译：《印度佛教史》，北京：商务印书馆，1995年，第4—5页。
- ㉔袁经文：《如来藏“我”与“无我”义考》，《世界宗教研究》2011年第5期，第1—2页。
- ㉕《大般涅槃经》卷31，《大正藏》第12册第811—812页；《大般涅槃经义记》卷9，《大正藏》第37册第860—861页。
- ㉖若言“如来入于涅槃，如薪尽火灭”，名不了义；若言“如来入法性”者，是名了义。参阅《大般涅槃经》卷6，《大正藏》第12册第642页；陈兵著：《佛陀的智慧》，上海：上海古籍出版社，2006年，第152页。
- ㉗此偈出现于：（1）《如来性品》第四之七，（2）《梵行品》第八之三，（3）《狮子吼菩萨品》第十一之一，（4）《狮子吼菩萨品》第十一之二。（此四处皆引用北本）根据灌顶法师的《大般涅槃经疏》，“本有今无偈”四出：“初答常无常，二答得无得，三答破空性，四答有无不定以明中道。”参阅《大般涅槃经疏》卷24，《大正藏》第38册第178页。
- ㉘在《大般涅槃经义记》之中，慧远法师认为此经的说法对象，主要有三类人，分别为凡夫、声闻和菩萨。针对三者的修行内容，主要从两方面次第展开。即先闻思（学法），后修行（学行）。又因说法对象的根机不同，在闻思的阶段，分别对其教授不同的法要。声闻和凡夫，所修学的为“菩提行”，即阐发佛陀“常住五身”的因果之理，而菩萨所学的为“涅槃行”，即阐发“佛性、常乐我净”等真实法。小乘、凡夫等人的“菩提行”，相比于菩萨的“涅槃行”来说，较为浅显，是为诱引小乘回小向大、凡夫趣向佛法而权设的法门，而菩萨所学的“涅槃行”，即直接施以佛陀自证之法，不再另藉诱引、方便的法门。参阅《大般涅槃经义记》卷1，《大正藏》第37册第629—630页；《大般涅槃经义记》卷2，《大正藏》第37册第653—656页。
- ㉙⑳㉚《大般涅槃经义记》卷4，《大正藏》第37册第717—719、717—719、717—719页。
- ㉛底本为“辞异有同”，别本作“辞异非同”，是，据别本改。参阅《大般涅槃经集解》卷24，《大正藏》第37册第471—472页。
- ㉜《大般涅槃经疏》卷12，《大正藏》第38册第116页。
- ㉝《大般涅槃经》卷17，《大正藏》第12册第464页。