

無我與涅槃

關於涅槃「有」、「無」的辯證

向智尊者 著

香光書鄉編譯組 譯

緣起、緣滅的教法是中道的真理，超越「有」、「無」的二邊。

證入涅槃為輪迴的止息、「有」的寂滅，由於無明與渴愛的止息，而結束了新的「生」。

透徹明瞭苦諦的人，不再受制於虛妄不實，他知道：「這即是苦生，這是苦滅。」

前言

迦旃延，這個世界通常依於二元，依靠「有」或「無」(的信仰)……為避免此二端，世尊依中道而說法：緣無明有行……無明滅則行滅……。(《相應部》12:15)

以上佛陀所說的這段話，提及「有」(attitā)、 「無」(nattitā)的二元論，這兩個詞指的



是常見 (sasara-ditthi) 和斷見 (uccheda-ditthi)，從人類的思想史來看，這兩者是各種不斷出現的對於「實際存在」的基本誤解。

常見是相信永恆的實體或本體，認為有眾多創造或非創造的、屬於個人的自我或靈魂——單一的、一元論的主宰世間的靈魂，例如出現在任何文獻中，或和這些概念相結合的神。斷見則主張暫時存在的「我」或「自我」，在死後就完全消滅或消失。因此，上述引文中「有」、「無」這兩個關鍵字，意指：

- (一) 任何假設的實體或本體的絕對存在，即永恆存在；
- (二) 被認為無常的個別實體的究竟、終極消滅，也就是一期生命結束後即不存在。

這兩種邊見是在假設恆常或無常的本質達到某種靜止狀態時，才能成立。如果從生命真實的本質來看，這兩種邊見將完全失去基點，因為生命是不斷流動的身心過程，由適當的因緣條件而生起，只有當相應的條件消失時，這樣的過程才隨之終止。這可以解釋上述的經文為何會在此介紹緣起 (paticcasamuppāda) 與緣滅定型句的原因。

緣「起」，是一連串不間斷的過程，它排除了絕對的不存在或虛無——個體存在究竟消滅的假設。其中限定的語詞「緣」，顯示沒有絕對、獨立的存在，或僅僅依靠自己就能靜止不變的存在，一切只是快速消逝的現象，以同樣如此快速消逝的條件為緣而生起。

緣「滅」，排除了絕對與永久存在的信仰，同時顯示「存在」不會自動變成「不存在」，因

為相對地，存在的消失也是由因緣而生。

因此，緣起、緣滅的教法是中道的真理，超越「有」、「無」的二邊。

然而，以「有」與「無」如此對立的概念來思考，對人類造成極大的影響，其力量之所以強大，是由於這種思考模式，不斷地受到幾項根植於人心的強力根源所滋養，其中最強的是在實際與理論上對「自我」的假設，這樣的想法隱藏在各種常見之後，它渴望「自我」永續存在，或更微妙地存在。但即使是已摒除永恆的概念或理論的人，也會因認為「自我」是獨一旦至要的強烈本能信仰，而以為死亡——個體的終結，即是完全的滅絕或消失。因此，信仰「自我」不會導致常見，也會造成斷見，而這種斷見若不是以普遍、非哲學上所認為的死亡即是完全的滅絕，就是以唯物論的觀點來說明。

還有其他促成「有」、「無」概念產生的因素，與信仰自我的主因有密切的關係，例如「語言」的因素——基本的語言結構（主詞和述語、名詞和形容詞），以及為了易於溝通與熟悉情況，而有將肯定與否定敘述簡化的傾向。語言結構的特質與簡化敘述的習慣，對人們的思考方式產生微妙卻深遠的影響，讓我們以為：「只要有個語詞，就必定有個事物」。

對「有」、「無」的片面理解，也可能來自於情緒——對生命的基本態度。我們可能反應出樂觀和悲觀、希望和沮喪，或期望經由形而上的支持而得到安全感，或想在唯物論所認為的宇宙中，過著不受限制的生活。人一生中所有的常見或斷見，可能隨著心境或情緒而有所轉變。



除此之外，還有「知性」的因素——心喜好推論與建立理論的習性。某些思想家、佛教心理學中理論型的人物（*diffinitaria*，見行者），傾向於創造各種複雜的哲學體系，他們熟練地玩味一組組相互對立的概念，沈溺在思考結構所帶來的強烈滿足，同時更強化對它的執著。

從以上簡單的說明中可知：人們將會感激這些讓人以絕對「有」或「無」的對立方式，來思考、感覺並說話的各種巨大力量。因此，在前言中，佛陀有足夠的理由說人們「通常」依於二元。我們無須訝異有人以這些錯誤的邊見，來解釋佛教徒解脫的目標——涅槃，事實上，「有」、「無」的僵化概念，無法正確地顯示實際存在的動態本質，更不適用於佛陀所宣說的出世間、超越概念思考的涅槃。

早在西方剛接觸佛教的教義時，大部分作家與學者（除 Schopenhauer 和 Max Müller 的少數例外）都認為涅槃只是「無」（不存在），使後來西方作家們武斷地將佛教描寫成虛無主義，以教導「虛無」為最高目標。作家們指責這種觀點是荒謬的哲理，並應受到倫理上的責難，類似的說法有時仍出現在存有偏見的非佛教文學中。而相對於這種見解的反應則是視涅槃為「有」（存在），以類似現在的宗教、哲學的角度，如純淨的存在、識、自我或其他形而上的概念，來解釋涅槃。但即使是佛教的思想，也無法清楚地、單一地解釋涅槃，甚至在佛教早期就產生了分歧：當大乘傾向以「正面／形而上」的角度解釋佛國土（*Buddhakṣetra*）、本初佛（*Adi-Buddha*）、如來藏（*Taḥāgata garbha*）等時，經量部（*Sautrāntikas*）對涅槃則有相當負面的看法。

因此，現代的佛教作家有時會擁護這些邊見，也就不足為奇了。然而，據筆者所知，在東方的佛教國家，現今沒有任何佛教學派或宗派，傾向將涅槃解釋為「虛無」。相對於由資訊不足或偏見的西方作者所提出的錯誤觀點，上座部佛教堅決反對涅槃只是「息滅」的看法，這將在本文第一節的主要內容中加以證明。

由於先前所提及的原因，我們要避開「有」、「無」這兩個相反的見解，並依循佛陀開顯的中道——緣起、緣滅的教法，一向並不容易。一直要到內心深植因緣觀的思考方式，才能經常保持醒覺，避免不自覺地落入或太接近邊見。由於討論這些問題可能有這樣的危險——受制於自己的看法，因而支持與其相對的說法，最終落入極端，因此在處理這種問題時，需要極高的警覺與自我批判，以免失去中道的立場。

這篇論文最初的用意是提供資料，以從兩種錯誤的解釋中，清楚地標出佛陀教導涅槃的用意——不在鼓勵推測涅槃的本質，這注定無益，甚至對涅槃的體證有害。詳明四聖諦的聖典如此說道：第三聖諦的涅槃是要體證，而非了知（如第一諦）的，也不是用來修習的（如第四諦）。我們也必須強調，此處所呈顯的資料，不應單方面地拿來支持二邊中的一邊，以作為對抗另一邊的辯論。本文中主要的兩大部分是相輔相成的，如此才能保有彼此的特質與完整。文中藉由收集的聖典與註解，以澄清上座部的立場，盼能至少減低這對立的兩邊在解釋上的衝突。

虛無／負面的極端

〔第一節：《清淨道論》駁斥以「虛無」解釋涅槃〕

我們首先要考察的是，在聖典時期之後，上座部文獻的基礎作品——《清淨道論》，它是西元五世紀時，由偉大的註釋家覺音尊者（Bhaddantācariya Buddhaghosa）編纂而成。這不朽的作品，為佛教的主要教義提供了全面且有系統的說明。這些解釋出於巴利藏與古代的註疏文獻，其中收錄的部分資料，可能是佛陀最早期的教示。

在該論的第十六根諍品，解說第二聖諦的部分，我們發現有相當長的篇幅在討論涅槃，值得注意的是，其中爭辯的部分內容，完全直接地反對將涅槃解釋為「虛無／負面的極端」。我們無法確知為何覺音尊者僅僅反對這一極端的理由，因他並未明確說明，然而，有可能是他（或是他所採用的傳統資料）敏感地認為上座部有關涅槃的教法，最好與同時代著名的經量部有所區分，而經量部在其他方面都接近上座部的立場。經量部屬於「聲聞乘」（Sāvakaṅgā）一派——我們建議使用「聲聞乘」一詞，沿用「早期」大乘行者所使用的名稱，以取代有貶抑意味的「小乘」（Hinayāna）一詞。上座部顯然不願被牽扯到大乘行者對經量部的指控——虛無主義者之中，這也可能是《清淨道論》為何會強烈駁斥涅槃為「虛無」的外在理由。



專輯

至於「形而上／正面」的觀點，覺音尊者可能認為，《清淨道論》中許多用來駁斥常見與「超越的自我」的篇章，已足以涵蓋這個主題。然而，可能正因如此，今日的佛教，特別是上座部，常遭人錯誤地指控為主張虛無主義。因此，以下概述《清淨道論》的論辯，並接著說明對該作品的補充（在第二節）⁽¹⁾。兩者的摘錄中，引用許多駁斥虛無主義的篇章，故無分開處理的必要。

在前述《清淨道論》的一章中，爭論本身緊接在涅槃的定義之後。涅槃的定義則用了註釋書通常為了說明而使用的三種範疇：

涅槃的特質（相）是寂靜，作用（味）為不死或得樂，顯現（現起）為無相（沒有貪、瞋、癡的相）或沒有多樣化（diversification）。

在論辯中，覺音尊者先駁斥涅槃為「無」的見解，他認為涅槃必須存在，因為藉由行道即能體證涅槃。但其對手在承認涅槃不是「無」的同時，又以負面方式說明涅槃的本質，而說涅槃應簡單地了解為：一切存在的要素，如五蘊的滅盡。尊者則回答，在個人的一期生命中，能證得涅槃而五蘊仍存在。對手又提出涅槃僅存在於一切煩惱的滅盡，還引聖典的文句：「朋友！貪、瞋、癡的滅盡，即是涅槃」（《相應部》38:1）來證明。尊者也駁斥這個看法，指出它會導致涅槃世俗化，這種我們所不樂見的後果。這種看法使得涅槃變成暫時的，煩惱的滅盡是時間上



發生的事件，既然煩惱的除滅要透過因緣，將使得涅槃變成有為法。他認為貪、瞋、癡的永盡稱為涅槃，是就形而上的意義而言，因為無為法——涅槃是這些煩惱盡除的基礎或支柱。

覺音尊者其次處理佛陀用來描述涅槃的負面術語，他解釋之所以用這些語詞，是由於涅槃極為奧妙。對手則辯稱既然涅槃可經由行道而體證，就不可能是「無為」的。尊者回答：涅槃只能藉由行道證得，但非由行道產生，因此它是無為、無始，亦無老死。接著，他更詳細地討論涅槃的本質：

……佛陀的目標為一、非多元，但這（單一目標——涅槃）之所以稱為「有餘依」(sa-upādisesa)，是因為餘依（因過去而導致的五蘊）尚存（於阿羅漢的生命中），故與之共同稱為「有餘依」，即藉由修行，而達到平息煩惱、餘依仍存的人。另一方面，它又稱為「無餘依」(anupādisesa)，因為在已棄絕生起（未來的五蘊），並防止業生起未來的「有」，在阿羅漢的最後一心之後，沒有未來的五蘊生起，而已生起的五蘊亦滅。因為餘依不存在，從不存在的角度，在「此處無餘依」的意義上，這（同樣的目標）稱為「無餘依」。（見《如是語經》44）

因為涅槃可以藉由堅持不懈的毅力(2)所證得的分別智來達到，又因它是「一切智者」(3)所說，涅槃的非不存在，如勝義所認為的本質，因而說：「比丘們！這是不生、不有、無作、

無為」。《自說經》73.，《如是語經》45)

〔第二節：《清淨道論》的註釋《勝義篋》主張涅槃是勝義的存在〕

繼續最後的引文，法護尊者 (Dhamapala) (第六世紀) 在為《清淨道論》註解的《勝義篋》(Paramartha-mañjusa) (4) 寫道：

大師以這些語詞宣示涅槃於勝義的實際存在，但他並未將此當作是自己的命令（即信條），而說：「我是『法』的大師和主人」，悲憫那些能達到最高智慧的人。他也在上述所引的篇章之後，作了一個經過推論的結論（《自說經》73）：「諸比丘！若無不生等，則無法理解出離『生』等。諸比丘！因為有不生等，才能理解出離『生』等。」

這意謂著如果擁有「不生」等本質的無為界（涅槃）不存在，則無法在這世上理解出離有為——五蘊，它們最後的寂滅亦不可知，無法去發現或領悟，這些都不可能發生。但如果正見以及其他的道支各司其職，將涅槃當作目標，即能徹底破除煩惱。人們因而得以理解此處有出離，能解脫存在所招感的一切苦痛。

悲憫世人的世尊，早已昭示涅槃界於勝義的存在，世尊在無數經典中開示此道理，如無緣法、無為法（參見《論藏·法集論》Dhammasangani）；「諸比丘！有無地之處（ayatana）：



：」(《自說經》71)；「此法甚難見，即一切有為的止息，一切實體的捨棄。」(《長部》14；《中部》26)；「諸比丘！我將教你們無為，以及導向無為之道。」(《相應部》43:12)等。在此經文中，「諸比丘，有不生……」(《自說經》73)……「比丘們！有不生、無作、無為」等語，昭示了涅槃於勝義的存在，並非誤導眾生，因為這是一切智者所言，如世尊說：「一切行無常，一切行是苦，一切法無我。」(《法句經》277-79；《增支部》3:124等)。

如果涅槃僅是「無」，便不會以這些詞彙：「深奧(難見、難解、寂靜、崇高、無法推論、微妙、智者證知)」，或「無為(無漏、真實、彼岸)等」(5)；或「無記、無為、不屬於(三界)等」來形容。(6)

〔第二節：涅槃是可證得的實體，並非只是滅盡〕

《清淨道論》及其註釋所引用的參考經文，明白指出佛陀所揭示的涅槃是可證得的實體，而非只是消滅或滅盡。所有形容涅槃的負面描述，應該以此處所引述的經文來了解，那些與經文矛盾或任何牽強、誇張的解釋，都未獲得認可，且違背佛陀直截了當的闡示。

如果我們已將上述的涅槃視為「實體」，就應將之視為用來排除「無」的語言符號，如《自說經》中「有不生……」、「有無地之處……」等強調的字眼一樣，是依同樣嚴格的語義來使用，不是要表達一般意義的「存在」，而應該僅限於「五蘊或五蘊之一」，涅槃的明確意義是難

以描述 (avacariya, 不可共語) 的。

我們從如此權威的《清淨道論》所摘錄的內容，顯示上座部的傳統多麼強烈地反對將其最高目標——涅槃，視為虛無的概念，此一事實或許有助於消弭現代作家與佛教學派的一些爭論，也就是認為上座部或巴利藏提倡「虛無」為其最高目標的偏見。

然而，在詮釋佛教上還有另一個主要的差異，特別是對巴利藏的解釋，也與涅槃的概念密不可分，這是有關無我教義有效或適用範圍的問題。我們所主張的無我教義，不僅適用於有為法的世間，也適用於涅槃。至於否認將無我運用於涅槃的部分，則在下文中討論。

正面／形而上的極端

〔第四節：將涅槃與永恆自我的概念混為一談〕

在印度——這個宗教與哲學盛行的國度，要於各種邊見中保持佛法「中道」的特質，會比其他國家面臨更大的風險。這風險在於：將涅槃與許多永恆自我有關的概念混為一談，如有神論、泛神論或其他「正面／形而上」一類推測出來的思想。

根據《梵網經》(Brahmajāla Sutta, DN1) 透徹的分析，各種有關我、世間及天神本質的形而上、神學上的見解，其來源有二：



(一) 狹隘與錯誤地解釋禪修經驗（其中可能也包含天啟或神靈的指示等）。

(二) 單純的推理（推斷性的哲學與宗教學）。

但是這些形而上與神學觀念的背後，隱藏著一股驅動力，驅策人們以某種方式保有永恆的「我」，並賦予它一切人們所渴望的永恆、安全與恆久的幸福。無怪乎現今不少的佛教詮釋者，或許受到這股強勁的、本能的自我保存力量的驅策，以及這受重視已久並廣為執持的見解所影響，而認同以「正面／形而上」的觀點解釋無我與涅槃。其中，部分人士甚至深信自己是真正的佛教徒，他們至誠地尊敬佛陀，並十分欣賞佛陀的其他教義。現在就讓我們來看看這些見解。

從中道的精神來看，以下駁斥「正面／形而上極端」的論點，也意味著反對自本文第一節分因駁斥虛無主義，而錯誤地衍生出來的任何形而上的結論。相反地，第一節可用來應付現今處理形而上的見解所產生的過度「自衛反應」。

「正面／形而上的極端」對於涅槃的詮釋，在於將各自見解背景所認為的涅槃，視為與純淨無雜的自我合而為一，或有形而上的關連，如前一段暗示的，其中可分為兩種主要的觀點：

(一) 假設統一、單一原則（非二元，亦非多元），與從實證的「我」解脫而成為純淨的自我融合為一，或基本上將兩者視為一體，這些論點依其受到通神學（Theosophy）^[1]、吠陀（Vedānta）或大乘影響的不同（後者有許多不同程度的理由），在細節上各有差異。

(二) 假設於五蘊中解脫的阿羅漢，其「超越的自我」進入被認為是他們「永恆的家」、「唯

一適合他們的境界」的涅槃。一般認為涅槃本身是「無我」(anatta)的，然而，阿羅漢被認為留有某種特質於「涅槃」中，這些特質難以解釋，甚至無法解釋。據我們所知，這是德國作家喬治·葛寧姆(George Grimm)及其追隨者所提倡的見解。

〔第五節：「自我」的存在從何而來？〕

◎ (一) 一切「自我」的概念皆不出五蘊

兩種見解的共通點是，假定永恆的自我存在於形成完整「我」和「有」的五蘊之外，對這假設佛陀已有開示，單以下面的句子即足以明確地反駁：

任何修道者或梵志，將各種各樣的（事物或思想）視為「自我」，全都是視五蘊或其中任何一蘊（為自我）。（《相應部》22.47）

這段經文同時排除任何對無我教義定型句所產生的誤解：「這不屬於我，這亦不是我，非我的自我」。某些作家相信，此定刑句允許這樣的結論——佛陀假定在定型句所指的五蘊之外，有一個「我」存在。

這項錯誤的結論，可由前文引述佛陀的論述加以澄清，當中清楚地說道：一切各式各樣的「自我」概念，都不出於五蘊——無論全體或部分。若不是出於五蘊，或誤解五蘊，那麼，任何



有關「我」的見解又如何能生起呢？與「自我」有關的觀念依據的又是什麼？事實上，唯一可能形成自我的方式，佛陀在前述的引文之後繼續說明：

諸比丘！無聞凡夫……認為身體是我，或我擁有身體，或身在我中，或我在身中（其餘四蘊類同）(7)，由此而得到「我存在」的概念。

佛陀更進一步地說道：

憑藉或依靠色、受、想、行、識，而相信有「我」……並推測有「我」。(《相應部》22:154.155)

◎ (二) 在勝義中，「我」的概念缺乏真實性

若「我」、「自我」、「個體」及「自己」等字眼會有任何意義，那麼，任何的自我概念，甚至是最抽象、粗淺的，都必然與有別於非「自我」的特殊見解有關。但若不由唯一可得到的經驗資料——五蘊所形成的身心現象來解釋，那特殊或別立的見解又從何產生？

《蛇喻經》(《中部》第22經)中指出：

「比丘們！若有『我』，則亦有『我所』？」

「是的！世尊。」

「若有『我所』，亦有『我的自我』？」

「是的！世尊。」

「但既然實際上無法找到『我』及『我所』，那麼，『這是世間，這是我，我死後將永久、常住、永恆、不滅、維持永恆的特性？』這難道不是個愚蠢的教義？」

「世尊！這確實是個愚蠢的教義。」(8)

這經文的第一句，簡單明了地指示我們先前所提出的論點：假設「自我」成立，需要屬於「自我」的事物（*attaniya* 我所），也就是藉由從屬物而使「自我」得到屬於自己的特色。若討論「我」，而忽略這類獨特的屬性，便無法強調它的特點，並賦予此字特殊的意義，如此，「我」將失去意義，並與一般公認的「我」、「自我」等語詞的用法相反。但這正是「正面／形而上極端」的兩大主流中第一派的主張，也就是假設「大我」（*mahatman*）與宇宙的、無差別的（*nirguna*）形而上原則——有時等同於涅槃——結合，或兩者根本上相同。支持這論點的人有時會大膽地宣稱：佛陀要否定的只是個別的「自我」，在其開示中，從未反駁「超越的自我」的存在，而本節之前的敘述，已為這些信念提供了答案。

依前述，歸類為第二類的見解，則採取相反的立場，他們主張：已解脫的「超越的自我」個別地存在於涅槃界中。然而，這主張留下許多未加解釋的議題。他們並未指出，若不透過經驗



的世界，如何達到這別立的想法；他們也未能提出，這樣的別立是由什麼組成，它如何能在定義上沒有擴增（nirpapakā），與別立完全相反的涅槃界中延續。

兩種自我的信仰，都希望將佛教的涅槃教義與自我的概念結合。《蛇喻經》中十分具有哲理的重要論述，一開始便駁斥它，暗指「我」與「我所」、主人與財產、實體與屬性、主詞與述語等，是相關且不可分的字眼，但這些在勝義中，都缺乏真實性。

〔第六節：沒有一個自我與涅槃的永恆概念，與巴利藏中的佛教教義相容〕

以「正面／形而上」的角度詮釋涅槃的這兩種主要見解，很明顯地屬於佛陀曾提及、歸納並駁斥的邪見，而這些邪見為數十分可觀。以下呈現幾個經適當分類的選集資料，再加上前一節的基本論述，將更充分地證明以下的事實：即沒有一個自我與涅槃的永恆概念，或任何想像的形式，能和最古老、現今可得到的巴利藏中所記載的佛教教義相容。

◎（一）五蘊之外無「自我」

在《相應部》（22:86）中，我們看到：

「阿耨羅陀！你認為如來在色之外？……或在識之外？」⁽⁹⁾

「世尊！當然不是。」

「你認為如來沒有色……沒有識嗎？」(10)

「世尊！當然不是。」

「阿耨羅陀！既然在這一一生中，你均無法真正、實際地找到如來，那麼如是宣說：如來死後存在……不存在……，以某種方式存在，以另一種方式則不存在……，不能說存在或不存在？在這四個可能性以外，而使人知曉最上的如來是否適當？」

「世尊！當然不能。」

這經又適用於假定五蘊之外有「我」的兩大主要見解，在此值得一提的是，註釋以「有情」(satta) 解釋「如來」，或許是顯示在經文中的論述，不僅適用於傳統的「如來」一詞，也能用於指稱個體的語詞。

◎ (二) 五蘊為「自我」的屬性

由於「我」的概念，必然與諸多特質及所屬屬性的概念相連(參見第五節(二))，所以兩大主要的見解，也就歸屬於下文的二十種身見(sakkāya-ditti·見第五節(一))。

他視自我擁有色……受……想……行……識。

這點特別適用於喬治·葛寧姆所主張的第二種主要見解，他主張五蘊是自我的「屬性」



(Beilagenen)、這些「屬性」不但「相當於」自我，且能夠將之捨棄。這樣的看法並無關緊要，但使他的見解列入前述信仰「自我」一類的最主要原因，是他對「自我」與五蘊關係的假設。

◎ (三) 證入涅槃界的解脫自我，與涅槃不同

下文出自《根本法門經》(Mūla-pariyāya Sūtra, 《中部》1) 的分類，同時適用於兩種見解：

他認為(自己)不同於(或超越)四大種、天界、無色界；不同於任何所看到、聽見的、(不同的)感覺與認知到的；不同於整個世間(sabbato, 一切有)。

對第二種則適用以下的見解：

他認為(自己)在涅槃中，或不同於涅槃，也就是，他認為證入涅槃界的解脫自我，與涅槃是不同的。

◎ (四) 以十六種疑問駁斥一切有關「我」的推論

在《一切漏經》(Sabbāsaṅga Sūtra, 《中部》2)中，提到並駁斥以下不如理作意的例子。

下文所提到六種與「我」有關的理論，正適合於此：「我有自我」與由「自我而知道自

我。」(11)

關於過去、現在與未來，對自我的存在與本質所產生的十六種疑問，例如：「我存在，亦或不存在？」「我是誰？」「我將存在，或不存在？」「我會成為什麼？」

以這種方式，駁斥一切有關「我」的推論。

◎（五）假設有個恆常、超越的「自我」，那必定是不動與不變的

《梵網經》（《長部》）中詳述與「自我」有關的諸多理論，然而，提倡第二大類「正面／形而上極端」的人，通常會避免、拒絕詳述涅槃與「我」的本質。但如果他們假設有個恆常並超越的我，這「自我」就必定是被動、不動與不變的。因為任何與世間主動的關係，將使所假定的超凡境界無法成立。

因此，《梵網經》分析、駁斥這兩類見解是常見：「自我與世間是永恆、是無所生，不動如山峰，安穩如樑柱。」

◎（六）世間沒有（稱為）「有」或「無」的東西

駁斥任何我見（恆久或暫時的合）與「有」、「無」二邊，沒有比以下這段已成為此經箴言更恰當的結論了：

迦旃延！對於以真實、正慧來看世間集起的人而言，世間沒有（稱為）「無」的東西。迦旃



延！對於以真實、正慧來看世間寂滅的人，世間沒有（稱為）「有」的東西。迦旃延！這世間通常為喜好、執取與偏執所繫縛，但這些喜好、執取、固定的想法，以及偏執與根深柢固的傾向，他（正見者）不接近、不執取、不認為：「我有個自我。」他對苦生與苦滅確定不疑，於其中，他的智見不依恃其他而生，迦旃延！這即是有正見的人。（《相應部》12:15）

超越極端

如果檢視巴利藏中有關涅槃的論述，我們會發現它同時以正、負兩面的語詞描述（或說「解釋」更好）涅槃。正面特質的敘述包括：「深奧、真實、純淨、恆常與微妙」等語（《相應部》43），此經文可見於第二節的引文：「有這樣的處……」「有不生……」等。負面用語的陳述包括將涅槃定義為：「息滅貪、瞋、癡」與「有的滅盡」。若想要正確了解佛陀的涅槃觀，必須權衡兩邊陳述所表達的要義，若只引用其中一種，以證實自己單方面的見解，將會導致偏見。

宣說正面特質的用意如下：

- （一）排除虛無的極端；
- （二）減輕未充分了解苦與無我真義者的恐懼，不會畏懼最終的苦滅——輪迴的止息，就像畏懼墜入無底的深淵之中；

(三) 揭示涅槃是可以證得的，是真正令人滿意的目標。

強調「有」，在《自說經》中開啟了兩部眾所皆知的與涅槃有關的經文，確認涅槃不僅只是絕滅或究竟虛無的偽裝。但在另一方面，為了預防對這莊重的宣言：「有……」產生形而上的誤解，我們同樣駁斥「有」與「無」的極端。

但即使在正面陳述涅槃的語詞中，也經常出現負面的用語：

「有無地之處……無此世、來世；無來、去。」

「有『不生』、『不有』……」

「我將教導你們無為……甚深……及修證之道。何謂無為……甚深？即貪的止息、瞋的止息、癡的止息。」

這些包含正、負兩面敘述的經文，說明了我們先前的論點：涅槃的正、負面論述需要彼此相互限定，以避免陷入某一偏見。

負面的說法，是強調出世與難以言喻的涅槃本質，是無法用正面的字眼來形容的。基本上，我們的語言並不適宜作這類的描述，因為語言必須與我們經驗的世間有關，而從中衍生出語言的結構與詞彙。因此，經中正面的論述不過是隱喻，利用我們能夠了解的情感價值，以刻劃行於道上、走向無學者的經驗與反應。基於上述理由，使得正面的論述雖然極具修行價值，但也



只是用來激勵人心，而非描述實際的情況。而消極的論述本身則十分合理、正確，它們僅用否定的方式，使涅槃與世間經驗產生關係。否定的方法在於排除不適用於涅槃、與涅槃不相稱的事物，這讓我們對出世間法的涅槃更能作出明確且有用的描述，而非使用抽象的字眼，其所顯示的正面特性是暗喻的。消極的論述被認為是描述「希有的」(acchariya)與「未曾有的」(abbhuta)境界，最適當、恭敬的方式。

消極的表達方式有另一項重要的優點，這類將涅槃界定為「貪、瞋、癡的止息」的敘述，明示修行的方向，與實際到達涅槃所必須完成的工作，這才是最重要的，這些克服貪、瞋、癡的字眼，指出此時此刻即能實踐的明確任務。此外，它們不僅指出可行的、極具價值的道路，還提到可以在此時此刻體驗崇高的目標，而不必在未知的來世。因為這些論述如是說道：

如果貪、瞋、癡已完全止息，即是現法涅槃，即時、歡迎檢視、智者直接體證。(《增支部》3:55)

這可見的涅槃，一直受到已證者的讚揚：它是純粹且不可剝奪的幸福、無上的安慰、卸下重擔與束縛的解脫。在每一次充滿喜悅的出離，在每一刻的平靜捨離中，都可以微微品嚐到涅槃的滋味，知道自己從煩惱的奴役與盲目的自我欺騙中解脫，只不過是暫時的、部分的；同樣地，能夠自己作主，並以智慧來生活與思考，也是短暫且有限度的。這些對於不只明瞭短暫且

虛假的欲樂的人來說，並非「只是消極的事實」，而是積極和增上的經驗。

諸比丘！有兩種樂：欲樂與出離樂，而以出離樂為勝。（《增一阿含》2:64）

因此，息滅貪、瞋、癡，這些看來消極的字眼，向深思與積極的人傳達了振奮人心的正面訊息：此處有可行之道，有可實現的目標，也有能體驗的快樂。

然而，此時此刻可證得的極樂，不容我們忽視一項事實：證入涅槃為輪迴的止息、「有」的寂滅，但這種寂滅或止息並未破壞或消滅任何實體，真正發生的是：由於根本因——無明與渴愛的止息，而結束了新的「生」。

透徹明瞭苦諦的人，「不再受制於虛妄不實，不再害怕面對真實」，他知道：「這即是苦生，這是苦滅。」擁有堅定的心，他為「不死」——苦的究竟止息——涅槃，而努力不懈。

聖者知為樂，自我之斷滅；

凡夫之所厭，徹見者不然。

他人之極樂，聖者以為苦；

他人所謂苦，聖者僅是樂。（《經集》761,762）



(1) 兩部作品的節錄主要採用髻智 (Bhikku Nanamoli) 比丘的譯作，當中稍有修改。本文作者的補充以「()」表示，髻智比丘的則以「〔 〕」表示。

(2) 這是表示，對阿羅漢而言，涅槃是由他們自己的經驗所建立的。

(3) 對他人而言，是依據佛語所作出的推論而建立的。

(4) 引文首段與末段為筆者所譯，其餘則是髻智比丘所譯（取自他翻譯《清淨道論》的註釋）。

(5) 《相應部》(43.12-4) 經中，涅槃總共有三十三種名稱。

(6) 意指包括如在《法集論》(Dhammasangani) 中，阿毗達磨對涅槃的分類。

(7) 共有二十種身見。

(8) 參見向智尊者所譯的《蛇喻經》(《法輪》No. 47/48)。

(9) 五蘊中的一蘊以外。

(10) 在全體五蘊之外。

(11) 巴利語：'attanā' va attānaṃ saññāmi。意指吠陀 (Vedantic) 的概念，十分類似的句法亦見於「本集」(Sambhās, 廣義的吠陀所包括的四部之一，集錄讚歌、咒句與祭詞)、佛教前的奧義書與後來的《薄伽梵歌》中。

【譯註】

[1] 通神學 (Theosophy)，認為可以藉精神上的自我發掘，而洞察神性的哲學或宗教。

[2] 即本初之佛，乃最原始、最根本之佛。見《佛光大辭典》，頁 1958 上。