



涅槃

陳銚鴻譯

推介之言

本文譯自錫蘭學者，現任夏威夷大學，哲學系教授 D. J. Kalupahana 近著 “Buddhist Philosophy” 一書之第七章，對涅槃問題根據原始佛典作了極詳細的論述，與大乘佛教及近代學者之說法頗有分別。因囑陳銚鴻君譯出，並為其核對，以饗漢語學界之讀者。陳君業醫，而能於餘暇出此，亦殊不易，因樂為之介。

霍韜晦 一九八〇·四·廿五

現在我們面臨原始佛教的最終目標的問題了，學者們早已對這問題寫出了無數論文，使人覺得可以講的都已經講過，而最新的一本著述是約翰遜 (Rune E. A. Johansson) 寫的「涅槃心理學」(Psychology of Nirvāna) ①。約翰遜在介紹他的著述時說：「如眾所知，『涅槃』是佛教

的最終目的，能證此境界的人就是阿羅漢 (Arhant)。但由這裏發展下去就有分歧了。」他的解釋是：「不同學者，在浩瀚文獻中的不同層面上開始他們的研究，往往把他們的心得推敲到其他層面上，以為對它們也是有效的。佛教的教義被人看得太平面性了，事實上各個層面是有極大的差距的。學者的最大罪過，莫

如作不正確的推敲。」因此，作者就負起這個責任：「盡量客觀收集巴利經典裏的證據，如果可能的話，讓原文作自我解釋，而不強加無關的註解。」②

約翰遜極欲忠於以上的諾言，但積習已久的各種涅槃解釋，尤其是早期學者分歧的地方，使他有力不從心的感覺。這些誤解，我們認為是由於在研究涅槃觀念時，沒有同時考慮及原始佛教的其他有關的緣起、業與輪迴等學說引起。在沒有把握到全面內容的情況下研究涅槃，誤解是在所難免。故此，我們準備通過已討論過的觀念，尤其是原始佛教的經驗主義的立場，來研究涅槃。爲了避免混亂起見，涅槃的觀念將分作兩方面討論：此即阿羅漢在即世所獲得的涅槃，與阿羅漢死後所獲得的涅槃。

「如是語經」(Itivuttaka)③裏對涅槃的描述，應該是所有解釋中最有價值的一篇。它把上述的兩種形式稱爲：(一)有餘涅槃 (Saupādisesa 即在此生證得的涅槃)；(二)無餘涅槃 (Anupādisesa, 阿羅漢死後所證得的涅槃)。

我們首先研究前者的性質，經中的描述是：

比丘們，成功的修行者是諸漏已盡，住梵行中，所作已辦，捨諸重縛，獲取正覺，斷除煩惱，由正智得解脫。他的五根如故，所以他仍然有喜、怒、樂、苦諸受。這種貪、瞋、癡的滅盡名爲有餘涅槃。

在第一章裏，我們分析與義書裏的解脫或涅槃觀念，說這是瑜伽行者在最高禪定狀態中所經驗到的境界。這種經驗就被認爲是「自我」與「梵我」或「大梵」的融合。對佛教來說，佛陀最高的禪定是想受滅定 (Saññavedayitanirodha)，有時亦稱滅盡定 (Nirodhasamāpatti)。這是一種無分別的意識境界，要通過極強的精神控制纔能達致。當精神到達第四禪時，意識開始變得調順與靈敏，可以體驗到平常感官所不能體驗的事物。超感覺之知及對道德責任與輪迴的體證就是在這情形下修成的。

但當瑜伽行者證入最高的想受滅定時，他的心識是無所攝取的；他只是停留在安祥平靜的境界，而不受感官所攝入的物象困擾。這安祥平靜的境界是暫時性的，經過一段時間後，瑜伽行者

就要出定了。我們經常接觸到有關佛陀與阿羅漢聖者們入定的事例。據大般涅槃經，佛入滅前亦是處於想受滅定中，用阿菟樓駄 (Anuruddha) 的名句來描述就是：「他的心志堅定，無呼無吸。聖者入滅，心無貪著，安處和平，心不搖動，以接受苦(譯者按：原文爲 *endured pain with active mind*，語意難明，今參攷巴利原典譯)；意識的止滅猶如燈盡。」④使人覺得佛陀是以入定來克制死亡的痛苦。

又有傳說，當佛陀入滅前，進入滅盡定時，他的得意弟子阿難告訴阿菟樓駄說佛陀已死了。阿菟樓駄更正說：「阿難同修，世尊尚在世，他只是進入了滅盡定而已。」⑤事實上佛陀是出定後才入滅的。因此，瑜伽行者所達致的最高禪定是不應視作涅槃或般涅槃 (Parinibbāna, 即從死亡中獲得的涅槃) 的。

那麼有餘涅槃 (Saupādisesa)，亦即尚活着的阿羅漢的情形又如何呢？在解釋緣起法則時，我們曾經指出：佛陀認爲人的性格與經歷都是被緣規範的(第三章)。人出生後，通過感官作用而有觸。觸而有樂、苦、捨的受。再由受而生愛，由愛而生取，有所取就有所執著了。此中歷程，在第二章裏所討論過的「蜜丸經」(Madhupindika-sutta) 有更詳細的分析。

在解釋十二因緣時，我們已經指出：我們向外攝取時，在「受」之後，自我意識就立即介入而影響以後的整個歷程，終於產生各種執著。人便成爲這些執著的可憐的目標了。這就是事情的本來面目——法性 (dhammatā)。人對世界萬物的貪 (rāgo)、瞋 (paṭigka) 都是始源於無明。無明也就是使自我意識介入，從而產生迷妄的根源。這就是一般接觸外面世界的表現；亦即所謂「隨波逐流者」(anusotagāmi)，意思就是他被一己的愛惡與欲望驅使，如經云：

人於此生，爲愛欲驅使，
隨欲所之，沉醉諸樂，
淪迴生死，
永爲愛欲之奴，隨波逐流。⑥

但有三種人是不同的。第一類是盡力避免作惡而行善，雖受苦而不退縮。他可以被當作「預流者」(Sotāpāna)，亦可以稱為逆流而上的人(Pārisotagāmi)。第二類是在精神生命上更有進展的「不還者」(anāgāmi)，他已斷除五種繫結。最後一類是已獲得正覺與解脫，不受世俗所污的「得度者」(pāraṅgata)，無論外界怎樣紛擾，他仍無恙。⑦他以禪定來訓練他的心意，使之全被控制。當他的感官接觸外境，他能阻止自我意識的介入，因為他已了解知覺活動的性質。當自我意識不介入，就能防止有害的貪與憂慮等法的侵擾，面對外面世界，無所執著，而能加以捨離。

能了解五蘊所聚集的身心是無實體的，雖對外境有所攝受仍不被自我意識所擾：「有學的聖弟子厭患色、受、想、行、識，如是厭患已，彼即無執，無執而得解脫，解脫即正智生。諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」⑧

這就意味着一個人成就正覺後，自我意識的活動已被除去，一般的知覺亦跟着改變。當他能集中或控制心意後，即能控制貪瞋之類妄念。據巴利原典所述，這就是對緣起法則的逆觀：亦即代表另一方向的緣起法。這一方向的緣起法可以寫成：自我意識的排除，產生對已往誤認為真的事物的厭離(riḍḍidā)，由厭離而無執(virāga)，由無執而解脫(vimutti)，心堅穩不動，過得失、功過、毀譽、苦樂等八世間法。⑨故此「大吉祥經」(Mahā-maṅgala sūta)說，最吉祥的就是：「他的心不受世間法所污染，已解脫痛苦，純淨安詳。」⑩他不受周遭的混亂與幻滅的世間所擾。

但對於人所面對的最大恐懼——死亡、又怎樣呢？離執的人對世間的無常、苦、無我都已經不為所動，又何懼於死亡呢！舍利弗說：

我既不歡生，亦不樂死，

以正知正念，

捨此軀壳，

念及死之必至，我不放逸，

亦不戀生，以待時至，
如役者之終其工作。⑪

這就是阿羅漢對死亡的態度。但經常談及的「不死」(Amata)又如何呢？依上文說，永恆或不死，只是不再投生，(無後有Apunabbhava)⑫。對於已經離執、獲取正覺的解脫者來說，他是不會對死後的生命產生興趣的。正如舍利弗所說，如東對現世已無貪戀，對來世又怎會有興趣呢？

在第六章已提及佛陀的兩種緣生法：一種是有為法(Saṅk-hata)，另一種就是無為法(Asaṅk-hata)。在第三章所談及的五種因果現象，前四種都是有為法，第五種法決定(dhamma niyāma)則屬無為法。當人的生命由行決定時(即有為法)，就是隨波逐流。當生命不受行影響，一切行滅，他就能逆流而上，或者堅穩不動，超出生死，這些情形，完全是可能的，因為他對世界已有了解而無所執著。亦只有如此，纔能使他出世間(Jokut-tara)，正如蓮花的出污泥而不染，這就是解脫與常人的輪迴的不同。

在「自說經」(Udāna)中有一段關於聖者的解脫的描述，十分重要，而且經常被佛教學者所引用，目的是證明佛教是相信有一超越的不可說的真實存在。此段文字共有四組，以一特別的形式排列，而內容都是指向涅槃，現錄其全文如下：

一、

諸比丘，彼處無地、水、火、風；無空無邊處，無識無邊處，無非想非非想處；無此生、無他生，亦無此生與他生；無日無月。諸比丘，我說彼處無往無來；無住、無壞；無始、無成；無因無果。這是真正的苦盡。

二、

無我難以體會，真理亦不易體證。智者覺者參透貪愛，再無對象可執。

三、

諸比丘，彼處無生、無有、無造、無作。諸比丘，若非無生、無有、無造、無作，則生、有、造、作無可避免。然諸比丘，既無生、無有、無造、無作，可知即自生、有、造、作中解脫。

四、

有所執著，即有困擾，無所執著，即無困擾。無困擾則起平和，平和則無喜，無喜則斷往來（即輪迴）；無往來則無死生，無死生則無此世他世，亦無中有；如是方為苦盡。⑬

細讀上文就會發現對涅槃的描述，是與輪迴（*Samsāra*）相對。特別是在第三、四段，這意義更明顯地表現出來。與被煩惱所糾纏的生命來比較，無執的人是堅穩的，但這個堅穩，並不意味著有一無分別心識的存在，只是在接觸世間的苦樂時，能夠毫不動心而已。常人與證入涅槃者的分別，或可以下列譬喻說明：當電流通過體弱的人時，他會顫抖；身體強壯的人，就不受影响了。同樣，軟弱的未經鍛鍊的心志，易受外物驚擾，但堅強而又飽受訓練的心志，面對得失、苦樂、亦會無動於中。

如果這就是解脫或涅槃的意義，難怪上文第一、二段所述的人對這世界無住亦無依。在他看來，既沒有地、水、火、風的物質世界，亦沒有四禪定的無色世界。在消除貪著後，世上再沒有事物能令他有所牽掛；無論日夜、生、老、死、來或往都不能使他苦惱。

在上引「自說經」的第一段，想受滅定是故意遺漏，而前四階段的禪定却有提及，這就暗示涅槃與想受滅定有共同之處。這最高的禪定，與涅槃一樣沒有貪愛，因為無受即無貪（十二因緣以受為緣而有愛）。涅槃代表貪愛的絕對消滅，這不是說他對榮苦、順逆沒有感受，他只是不為所動而已（請參看上文所引之「如是語經」三八）。反之，在想受滅定中，他並不需要用力，因為在這境界中，他與外間世界沒有接觸，因此亦無所覺。但在

涅槃境界，則是因為對觸的性質有所了解，而不為所動；在想受滅定中，却是無此了解，亦無知覺，即使大地震動也不能搖盪他分毫。

在大般涅槃經中有一個故事，當佛陀住在阿頭村（*Ātura*）的時候，有兩個人被雷電殛斃，而在附近樹下打坐的佛陀，却一無所聞。⑭雖然道理不同，但不動却是涅槃與想受滅定的共同點。為了這個原因，所以自說經的敘述，對阿羅漢這方面的能力，就故意不提了。

涅槃與想受滅定雖有相似，但兩者的主要分別，在於阿羅漢是清醒的，對面前事物完全了解，但入想受滅定者就暫時停止了知覺，對外界無所感。他與死人的分別在於：「死人的行、身、口、意停止存在，生命已終結，呼吸亦停頓，諸根已壞滅。但入滅盡定雖無想、無受，行亦休止，但他的生命並沒有終結，他的氣息尚存，諸根並未壞滅。」⑮

在「如是語」中，分別涅槃與想受滅定的不同是很重要的，所以本章先引述它的話來解釋涅槃。它對有餘涅槃的描述並不代表聖者有「某一意識層……感覺到空、無我、無分別、安詳、穩定、與不動。」（好像進入了想受滅定一樣）顯然，它是指聖者雖然通過感官攝收外物，但他能正覺了解，又能控制這些心理活動的過程，所以不會產生貪瞋。雖然這些感官經驗可以引起苦樂的感受，但聖者是不受影响的，輕而易舉地就能約束住了。

阿羅漢既能感受苦樂，就證明他的心識不是無分別的——無分別是指最高禪定中的心識，不受各種感官經驗的影響。有人以為阿羅漢的心識是無分別，那可能是因為對「妄想」（*Papañca*）譯者按：意指由心識活動而產生的概念或分別）觀念的誤解。「*papañca*」的字義可解為「擴大」或「增益」。因為感官和知覺是在「妄想」中集合起來的，所以一般人都認為「妄想」就是「概念的增益」，因此當「妄想」消滅後，心識就變成無分別狀態，而使我們獲得一對各種分別底據之知。因此，最後真實亦被形容為非語言概念所能描述了。⑯在第二章中，「*papañca*」譯為「貪執 *Obsession*」似乎還更合適，因為知覺活動的過程中，

受 (Vedanā) 之後即產生概念，而形成想 (Saṅṅā)，然後才有推理 (Vitakha)。

涅槃最重要一面是有關死亡的阿羅漢。這方面亦是最易被人誤解的。「如是語經」的描述是：

諸比丘，應供者諸漏已盡……得法眼淨。諸比丘，他對一切經驗 (直譯是他所感覺的對象)，無所留戀，當下冷却。這就是無餘涅槃。⑱

此中根本未提及生命的延續，他與入想受滅定的人不同，他的一切經驗感覺，即使在生時已無留戀 (anabhinandiani)，遂能全部冷却 (sībhūtāni)，就引出大乘佛教所開展的重要問題——聖者死後的形態是如何的問題。

阿羅漢死後是否存在是要靠知識論的資料去解決的。第二章裏指出，以現在或過去的經驗是可以預言未來的——這就是推理的知識。那麼，從這知識論的觀點出發，又如何了解阿羅漢死後的狀態呢？生命的出生，據業論 (第五章) 是無明、愛、取的結果。要解脫或證入涅槃，就得修習正見，將此三惡消除，根絕貪愛、去除執著。因此，依理而論，阿羅漢是不會再受生的，這是他證入聖位時的正果。所以佛陀與許多阿羅漢於獲得正覺後，都以喜悅的心情說出：「諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」

但這答案是不能滿足追尋永恆的人的願望的，佛陀有一位婆羅門弟子婆闍種 (Vaccagata) 的，便會問及阿羅漢死後是如何的問題。佛陀的回答^⑲經常為學者們引用^⑳，以證明佛陀是相信有一非邏輯及概念所能描述的最後真實。佛陀對婆闍種表示：有解脫心 (Vimutacitta) 的比丘是不可說為「可以往生」或「不可以往生」。婆闍種無法了解，變得迷妄起來。佛陀認為他是應當感到迷妄的，因為：「此法甚深，難見難了，寂靜殊勝，超過言詮；其微妙處，唯智者能知。」因為「它不容易體驗，尤其是对有不同見解，不同信仰，不同傾向，不同經歷，與不同修養的人更甚。」這種講法，很明確地指出涅槃的概念是超越邏輯的，這並不因為它是最後真實，所以超越邏輯，而是因為邏輯或理性

，都是「感情的奴隸」，使他很難從相異的傳統中了解涅槃的概念。婆闍種是屬於婆羅門的傳統，深信靈魂是永恆的，執有不滅的「自我」的存在。對這一類人，很難否定他的「自我」，邏輯亦不能說服他的。

明乎此，我們就不難了解「婆闍種火喻經」(Aggi - Vacchagotta - sutta) 的「一段對話」……

「如果有人問你，婆闍，『你面前的火燄熄滅了，火是向何方消失的呢？東、南、西、或北呢？』你應怎樣回答？」

「這是不適當的，瞿曇。火以柴草為緣才可以燃燒，燃料燒盡，再無新的燃料加入，火即熄滅。這『熄滅』是因無燃料而導致。」

「如是，以色表如來者，其色已捨，其根已斷，如棕閭樹之根被拔除後，不會再生，亦無再生。如來已自一切色中解脫，甚深、無量，如大海之不可量度。(受、想、行、識，亦復如是)。」

原始佛教的五蘊理論，原意在破除對不滅「自我」的信仰。所以相信「自我」的人，是會追尋阿羅漢死後的五蘊是怎樣的。佛陀就是為此而說「聖者」(如來)(於死後)是已捨離一切形像(色)的。

說如來死後捨離五蘊及五蘊全部消散這一句話，並不意味他是以另一個狀態存在，亦不是說他已完全幻滅了。要知道如來或阿羅漢能否超越生死是不可能的，所以亦不可能知道他死後是否幻滅。假如佛陀在否定如來不死之後，又說如來幻滅，則他的判斷就不是以知識為根據了。故此最合理而又不會導致誤會的解釋，應該是說阿羅漢死後的狀態，是不可以以知識的態度去理解的。這就是佛陀對這類問題保持緘默的原因。在有了這種了解後，我們才可以進一步解釋「經集」(Sutta - Nipāta) 中佛陀對「獲得正果者是不存在還是永無煩惱呢」^㉑的問題的回答了：

「對已獲正果者，此中並無能量(或能認識)的標準。彼亦不可名狀(語言或文字)。當萬法(dhammā)俱寂，則一切描述亦不存在了。」^㉒

此中「當萬法俱寂」的「法」(dhammā, 譯者按, 原文用象數, 指諸法)字, 亦可解釋為「心思活動」。由此遂有下面的結論:

「這可能得出一個易於了解的心理學的意義。因為禪定的效果之一是可以使心識(Citta或Viññāya)穩定與淨化。如果我們認為心識是會生存下去的, 則清淨之心較常人充滿貪欲的複雜心靈更難了解, 更難認識了, 因為它是超凡的。要了解常人的心必須有另一種心, 而這種心本身亦必須是同樣豐富與複雜。『當萬法俱寂』的這種情形, 極可能與識滅(Viññāssa nirodhena)的心理狀態相似。」^⑳

細讀原始佛典中的「法」dhamma字, 是有兩個不同的意義的: (一)現象, 或普通的事物, (二)精神活動。「萬法俱寂」一語, 極有可能是用來描述活着的阿羅漢(或者同樣情形的任何人)於極深禪定下的狀態, 意指「所有精神活動均已靜止」。但若用於已死的阿漢羅, 它的意義就變成: 「所有現象(包括他的肉身)均已消滅。」——這就是在「如是語經」中所講的無餘涅槃了。

從以上的討論, 我們可以說涅槃是貪愛的去除, 是無執的境界。由於無執, 阿羅漢即自痛苦中解脫。因此, 涅槃的特點就是苦的消滅和絕對的快樂。這一解釋與後期的上座部(Theravāda)和大乘佛教的講法是不同的——他們認為涅槃在貪愛的熄滅和諸漏的去除之外, 尚有某些東西。自佛滅後, 佛教的各派思想都認為涅槃是代表一超越實體, 它的存在非概念或邏輯所能描述。

(未完待續)

註:

- ① Rune E. A. Johansson, *Psychology of Nirvana* (London: George Allen & Unwin, 1969).
- ② *Ibid.*, pp. 9-10.
- ③ *It* 38f.; TD 2. 579a.
- ④ D 2. 157. *Emphasis mine.*

- ⑤ D 2. 156.
 - ⑥ A 2. 5f.; GS 2.6.
 - ⑦ *Ibid.*
 - ⑧ S 3. 83 ff.
 - ⑨ D 3. 260; TD 1. 52b.
 - ⑩ Sn 268.
 - ⑪ Thag 1002-1003.
 - ⑫ S 1. 174; TD 2. 407c.
 - ⑬ Ud 80-81.
 - ⑭ D 2. 130.
 - ⑮ S 4. 294; TD 2. 150.
 - ⑯ 這似乎是在 Bhikkhu Nāṇananda 在 “Concept and Reality in Early Buddhist Thought” (p. 18) 一書中所獲得的結論。
 - ⑰ *It* 38.
 - ⑱ M 1. 483 ff.
 - ⑲ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin, 1955), pp. 44ff.
 - ⑳ M 1. 487.
 - ㉑ Sn 1075.
 - ㉒ Sn 1076.
 - ㉓ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 64.
- 畧號用法...
- A = *Anguttara-nikāya*, ed. R. Morris and E. Hardy, 5 vols., London: PTS, 1885-1900.
- D = *Dīgha-nikāya*, ed. T. W. Rays Davids and J. E. Carpenter 3 vols., London: PTS, 1890-1911.
- GS = *The Book of the Gradual Sayings*, see A.
- It = *Itivuttaka*, ed. E. Windish, London: PTS, 1889.
- M = *Majjhima-nikāya*, ed. V. Trenckner and R. Chalmers, 3 vols., London: PTS. 1887-1901.
- S = *Samyutta-nikāya*, ed. L. Feer, 6 vols., London: PTS, 1884-1904.
- Sn = *Sutta-nipāta*, ed. D. Anderson and H. Smith, London: PTS, 1913.
- TD = *Taishōshinshu Daizōkyō* (大正大藏經)