



涅槃

陳銚鴻譯

(續完)

現代學者極力在原始佛教中，發掘這種超越觀點。但細檢他們的論證，就會發覺他們都是徒勞無功。最流行的說法是認為修行者證入涅槃時，他即到達一超越的意識境界，是「非邏輯思維所能認知的。」^{②4}或者是「某一意識層……感覺到空、無我、無分別、安詳、穩定與不動。」^{②5}

原始佛典「自說經」中有幾段資料，是經常被引用來支持上述的見解（見上文著者之解釋）。在未討論這幾段資料之前，約翰遜（Johnson）曾研究早期原始經典中有關涅槃的否定記述，一類涉及生命歷程，如生、有、老、死；一類是指倫理生活；更有一類完全是心理性質以否定普通的心理活動，最後一類描述涅槃與物質世界是完全不同的^{②7}。然後約翰遜提出自說經中第三段的理論，認為它是指「個人於涅槃前、後的狀態。」^{②8}這一段經文，在較早期的學者看來，是把涅槃作為一形上的真實，絕對、永恆、混然為一，是隱於現象背後的一種實體。^{②9}但依我的了解，這兩者看法都是不能接受的，約翰遜似乎著意指阿羅漢死前與死後的個體狀態，他被認為是具有「某一意識層……：感受到空、無我、無分別、安詳、穩定，及不動。」另一方面，如杜脫（Dutt）所提出的解釋，則似乎相當古老：涅槃是最後真實，與印度的「個我」或「大梵」形上地相似。

在生的聖者，既有一無分別心識的存在，約翰遜就試圖去指出能超越肉身死亡的，就是這個較高形態的心識了。^{③0}這種看法，為許多對此問題有所論述的學者所持。用以支持這個理論的其中之一的論證，就是非祇已死的阿羅漢被認為如汪洋的深不可測，就是在生的阿羅漢亦難於了解。^{③1}約翰遜說：「阿羅漢在此階段，其存在祇有形式上的意義，雖然他仍有肉身與心識——一清淨解脫之心——但他不能被認知的。因為認識物質形態毫無困難，阿羅漢的心識却是不能被探索或以其他心靈去認識的（別阿羅漢例外）。這就是約翰遜用以去證明「如來在生、如來已滅、並毫無重要分別」^{③2}的方法。

我認為這是極其膚淺的比較。在生阿羅漢的難以了解與已死的阿羅漢的深不可測，原因是極不相同的。在生阿羅漢不易為常人所知，即使諸神（如因陀羅、大梵、或生主）亦無力^{③4}，因為阿羅漢是與他們不同的，以他們的觀點或價值觀念來看，阿羅漢可能被視為不正常。阿羅漢祇可被另外的阿羅漢了解，但已死的阿羅漢，其情狀如何，則別阿羅漢亦無法知道。正如宇宙之始，由於經驗的限制，不是阿羅漢可以知道的（見第二章及附錄一）。同樣，沒有人能直接體驗已死的阿羅漢的境界。（當然，除非是已死的阿羅漢，可惜，他亦不可能回來告訴別人他的體驗。）將已死的阿羅漢比擬為大海，深不可測，祇是表示沒有方法可以知道他而已。（在當時而言，海洋被認為是深不可測的，故用

爲比喻。)再者，約翰遜的結論也是不適當的。他說：「這段引文證明如來死後，仍然以其他形態存在，正如海洋之必然存在一樣。」^⑤這無可否認已將比喻拉得太遠了。

在相應部 (Samyutta - nikāya) 經典裏，對已死阿羅漢的境界是有所討論的。^⑥有比丘名夜摩伽 (Yamaka)，據說他錯解佛陀的意思，而以爲佛陀主張：「漏盡比丘，當肉身死去時，彼亦消滅；於死後就一無所有。」舍利弗在駁斥夜摩伽時，問及五蘊的性質，夜摩伽承認五蘊無常。舍利弗指出，如能了解這一點，就已超出生死輪迴了。舍利弗再舉出以下的問題：

(一) 如來 (諸漏已盡者) 是否即是色身 (Rūpa)？ (由此引申至其他諸蘊)。

(二) 如來是否不同於色身？ (或其他諸蘊)。

(三) 如來是否存在於色身？ (或其他諸蘊)。

有關「命」(靈魂) 或者「自我」亦有同樣的問題，其實，這兩個問題——「命 (jīva) 是否與身 (Sattva) 同？」及「命是否與身異？」是形上學問題，不應作答的。因此找尋最後真實的如來，實在與找尋「自我」無異。最後，舍利弗問：「既然在此生，如來不可視爲存在於真理與真實中，你是否尚應該說：『如是我聞，諸漏盡比丘，於肉身死後，即無所有了？』」從舍利弗這個問題，可發現下列兩個問題十分相似：如來是否存在於真理與真實中？如來死後是否一無所有？這兩者都是形上學的，我們不能有經驗的解答。但如果要推論說在生的與已死的如來無分別，則是不適當的，亦不合邏輯。

論及「婆闍種火喻經」，約翰遜說：

從經中的意義，我們可知涅槃兩階段的分別，是不重要的。在生命中，當燃料尚存，火燄是可以燃燒起來的。但於死後，沒有燃料時，燃燒便不可能。^⑦對阿羅漢死亡時所發生的問題是不可能直接的解答的，因爲佛陀是經常拒絕作答 (D III 135, D II 168)。但有一些跡象可以看出來。在最後一句：他是好像火燄般的熄滅了。那麼原始佛教對這熄滅的火又有什麼意見呢？顯然，它並非消滅，因爲從這裏，佛

陀轉用另一比喻：一如深不可測的大海。」^⑧

這裏我們可以發現，約翰遜雖然接受佛陀對阿羅漢死後的問題所作的緘默，但他仍希望找出一些線索。所以他問：「那麼原始佛教徒對這熄滅的火燄又有什麼意見呢？」佛陀與原始佛教徒肯定地會有這樣回答：「這問題是不適當的。」甚至婆闍種本人亦承認說：「瞿曇，這是不適當的。」佛陀將比喻從火轉爲深不可測的大海，似乎是故意轉移有關火的問題，例如：「那熄滅的火去了那裏呢？」這裏亦顯示出古今佛學者的一貫作風，爲了種種理由，試圖以此解答一些佛陀本人都不想作答的問題。

最後，約翰遜爲了證明心識在涅槃後仍然存在，他就極力分辨心 (Citta) 與識 (Viññāna) 的不同。他說：

現在剩下來談談「識」(Viññāna) 的問題，它應該是心的一面，或者是心的某種活動過程的名字。兩者都被認爲與再投生有關：心中的識的活動就是必經之路。再生的基礎就是對生命的執著 (Upādāna)。當識靜止時，心裏就再沒有識的活動，因此，亦沒有再生根源了。^⑨

約翰遜所提出的心識活動的二分法，實有違背原始佛典的無我論，亦與原始佛典的意義不符。其實，依原始佛典，心 (Citta) 意 (Mano)、識 (Viññāna) 是同義詞。^⑩常識指出有部份與全體，實體與性質，但若細加考查，全體不能離開部份，實體亦不能離開性質。「自我」的觀念，是試圖去把不同的經驗綜合起來。但佛教徒會問，當這些經驗除去後，是否尚有「自我」？如有，我們怎樣才能知道呢？(參看附錄) 從個人的經驗，我們只可推論說必然有一個是由各部份組成的整體。^⑪約翰遜所說的心觀念，實與「自我」無大分別。在第一章裏，我們已指出，佛陀駁斥這種形上學的概念。在原始佛典中，有關投生的描述，心 (Citta) 這個字完全沒有出現過 (只有在後期註疏裏才有下列字眼的出現：Cūṭicita——「命終心」，paṭioandhicita——「結生心、再生心」與及 Carimakacita——「(阿羅漢) 最後心」等等，以連結死後與再生之生命)。有關這類的描述，絕大多數是用「識」字，因爲它除了與心及意同義外，還有兩種用法：認知的

與宇宙論的。例如「眼識」(Cakkhuvijñāna)，即指視覺的過程。又如「識流」(Viññāna-sota)，則有宇宙論的意義。所以「心」是一普通應用的概念。在載籍中，是沒有將它看作在無其他心理活動的輔助下，而能單獨展現。到阿毘達磨的時代，心與心所(Cetasika)的分別才強調出來。

上引巴利經典的另一段，亦可被用作支持阿羅漢死後尚有另一存在形態的證明。這些句子經常出現對及正覺者開悟的說明：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有(再投生)。」此中「不受後有」(hāparāṇi itthattāya，譯者按：巴利文原義是指「更不至此之狀態」即「不再入輪迴」一句可被解成涵有另一超越存在的意思。但這樣似乎已有強加己見之嫌了。漢譯本作「不受後有」，是沒有加上任何超越意味或世俗意味的限制。

雖然約翰遜覺得：「心能超越死亡，已有非常充分的文獻根據。」^④但他所引用的段落，並不一定指聖者尚存。他引用相應部的資料說(SS. 370)：「(即使因身被兀鷹啄食，)他的心，如已經過長期的信、德、學、戒的鍛鍊，是會獲勝飛昇的。」對「飛昇」一詞，不應太重視其字面意義，以為心能超越肉體的死亡；「獲勝」則可能代表有餘涅槃。如果阿羅漢的心識能超越死亡，佛陀且會明顯開示。其實，如果他同意心識能超越死亡，則不死(Amata)的意義就易於解釋了。但當佛陀保持緘默，拒絕自己反兩邊給予答案，而我們仍堅持一定有所超越的話，便有違佛所教了。

前文也重複指出，佛陀以為推敲一些不可知的事物，為經驗所限，只會徒然引出各種互相矛盾的觀點。查耶諦歷伽(Jaya-tilleke)著之「原始佛教知識論」(Early Buddhist Theory of Knowledge)極力指出原始佛教是經驗立場，他們不會接受形上學理論，及經驗無法肯斷的事物。但由於大量西方、印度及遠東學者對佛教的疏解，做成一定的壓力，使他最後還是承認有一「超經驗的、非經驗層面所能了解或描述的、只可於死後才能明白及體證」，^④這樣就動搖了他本來所致力建立的原始佛教重視經驗的理論了。如果，當佛指出，阿羅漢死後不能說生說滅，又沒

有限制此「生」是經驗立場或超越立場，我們仍然要說阿羅漢不死亡，沒有消滅，則我們對這問題的了解，只不過是依我們的愛、惡、與欲望而已。此中，人類求生的基本欲求(參看第五章)無疑是在影响着我們對正覺者死後問題的了解，這也是使佛陀認為這些問題是「超邏輯」(atakkōvacara)的原因之一。

如果原始佛教接受有一超越經驗的真實，則印度教徒不應視他為異端。把佛陀被視為毘溼奴(Viṣṇu)的化身(Avatar)，須知不是在他住世的時候，而是在數百年後，當大乘佛教的超越觀點發展到巔峰的時代。如果堅持原始佛教承認有一超越經驗的真實的話，則它就會和其他形態的超越主義、絕對主義毫無分別了。

註：²⁴ Conze, *Buddhist Thought in India*, pp. 76f.

²⁵ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 56. *Emphasis mine.*
²⁶ *Ibid.* 80f.

²⁷ *Psychology of Nirvana*, pp. 45 ff.

²⁸ *Ibid.*, p. 54. See also p. 46.

²⁹ Nalinaksa Dutt, *Early Monastic Buddhism* (Calcutta: Calcutta Oriental Book Agency, 1960), p. 288.

³⁰ *Psychology of Nirvana*, p. 60.

³¹ M 1. 486; TD 2. 245.

³² M 1. 140.

³³ *Psychology of Nirvana*, p. 61.

³⁴ M 1. 140.

³⁵ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 61.

³⁶ S 3. 110; TD 2. 31a-b.

³⁷ M 1. 486.

³⁸ 這裏不可能了解約翰遜所謂燃料的意思，是指貪、瞋、癡抑指肉身而言。如他以為火焰可以重燃，則等於說阿羅漢可以失去阿羅漢位——此即後期說一切有部所提出的理論。

³⁹ *Psychology of Nirvana*, pp. 60f.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 76 f. See also p. 61.

⁴¹ S 2. 95.

⁴² Cf. the commonsense notion of a thing and its parts or states, as explained by L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London: Methuen, 1961), pp. 265 ff.

⁴³ Johansson, *Psychology of Nirvana*, p. 62.

⁴⁴ *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 475 f.