



佛 教 的 涅 槃

它在當代思想和生活中的意義

阿部正雄著
王雷泉譯

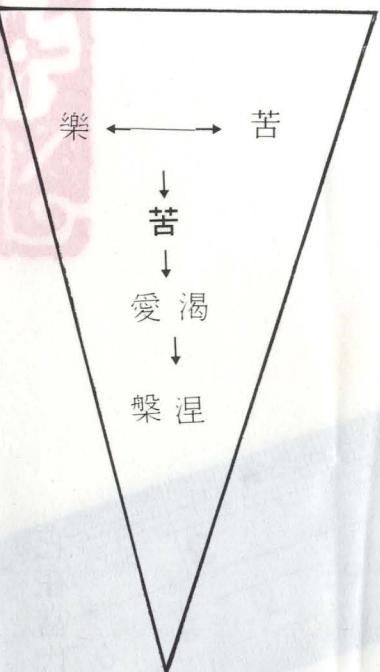
涅槃通常被視為佛教徒生活的目的，對佛教徒來說，最根本的就是進入涅槃。涅槃會被比附為基督教之上帝國的概念。但在西方，它常被誤解為某種消極性的東西。這種誤解甚至也發生在佛教界，因為就涅槃的字面意義而言，指是情欲的熄滅或消失，常常比諭為火的熄滅。涅槃果真是消極的嗎？什麼是進入涅槃的真義呢？

佛陀的基本教義四聖諦認為：生存是苦；苦的原因是渴愛；通過消滅渴愛，可以獲得涅槃；獲得涅槃的方法是實行八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

當佛陀說「人生是苦」（人生以苦為特徵）時，他並非意指人生

只是充滿苦難，全無任何快樂。顯而易見的是，在人生中既有快樂，也有苦難。在日常生活中，我們妄分苦樂，欣趨樂而厭避苦。這是人性中固有的意欲。按照佛教的說法，真正的苦（以後用苦表示）就存在於這種意欲中。苦樂實際上是密不可分的——一方絕不能離開另一方而存在。因此，將苦樂刻板地截然二分的見解是抽象的和虛妄的。我們越是趨樂避苦，我們就越是陷於苦樂的一元對立中。正是這一過程構成了苦。當佛陀說「人生是苦」時，他即指這個苦，而不是與樂相對的苦。人生以苦為特徵時，生死是苦樂的根源，人又陷於欣生厭死而不能自拔，人的存在遂在佛教中被理解為永劫難復的輪回，一個生與死的循環。

於是，當佛陀說「苦的原因是渴愛」時，他的意思是渴愛不僅僅指執着於快樂，而是更深刻、更根本地執着於人類存在深處的與妄分苦樂相隨的欣樂厭苦現象。根據佛陀的教導，這種根本執着產生於對此世生命的虛妄看法，這種虛妄看法是人性中根本無明的產物。渴愛是人的一種情欲，這種情欲與人陷於苦樂二元對立相聯繫，並深深地植根於我中。只有消滅這種渴愛，方能獲得涅槃。因此，涅槃並非意指僅僅消滅人的情欲的一種消極的或無生命的狀態，而是一種在存在對我的覺悟。通過對渴愛、對執著於欣樂厭苦的苦樂三元觀等束縛的解脫，而獲得涅槃（見圖）。



(苦的原因)

(從渴愛和苦的束縛中得到解脫)

佛陀的見解清晰地出現在他悟道後的初次說法中：

「比丘衆，出家者不可親近此等二邊。何爲二？一於諸欲耽著欲樂，下劣、野鄙、凡愚所作，不聖，不合義。又，他以自己辛苦爲事，苦，不聖，不合義也。」

如來捨此等二邊，現等覺中道。開眼、起智、資寂靜、神智、覺悟、涅槃。」①

、覺悟、涅槃。

於是，當佛陀說「苦的原因是渴愛」時，他的意思是渴愛不僅僅指執着於快樂，而是更深刻、更根本地執着於人類存在深處的與妄分苦樂相隨的欣樂厭苦現象。根據佛陀的教導，這種根本執着產生於對此世生命的虛妄看法，這種虛妄看法是人性中根本無明的產物。渴愛是人的一種情欲，這種情欲與人陷於苦樂二元對立相聯繫，並深深地植根於我中。只有消滅這種渴愛，方能獲得涅槃。因此，涅槃並非意指僅僅消滅人的情欲的一種消極的或無生命的狀態，而是一種在存在對我的覺悟。通過對渴愛、對執著於欣樂厭苦的苦樂三元觀等束縛的解脫，而獲得涅槃（見圖）。

譯稿

佛教的涅槃

阿部正雄著

王雷泉譯

專稿

太虛法師初到廈門之回憶

林子青

海外通訊

從心隨境轉說到境由心生

智銘

談生死的來去問題

幻生

特載

憶齊老師思貽

——

記一位專默精誠的佛學者並及

我的留學生涯（續完）

唐龍

四衆堂

同悟五觀書

高永霄

30 23

法海拾貝

熊十力的哲學思想

蔡惠明

32

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十一

鋼琴的奇跡

馮馮

虛雲和尚（續）

馮馮

佛教消息

編輯室

45 40 35

畫頁

封面：五代雕印觀自在菩薩像

面裏、底裏、封底：白雲大師「淨土詞」

之第十至第十六首

明內

第一期七八九

這段經文中，可注意者有下述四點：

(一)佛陀以中道超越了享樂主義與禁欲主義。他並不反對人的欲望，但爲了避免這兩種極端，就要把苦和樂放在人生的正當位置上。中道並非是簡單地在苦樂間取其中點，而是超越這種苦樂二元論的道路。因此，按中道生活就是得涅槃者。

(二)對佛教而言，中道或涅槃不是一種對象化的顯在狀態，或某種僅能視作生活目標的某種東西；它毋寧說是一種存在的基礎，在這一基礎上人不再陷入苦樂二元性而開始正當的生活。只有在中道、涅槃中生活，我們才能作苦樂的主人，不再受其役使。在這意義上，涅槃是人類自由和創造性活動的源泉。

(三)在對無我的覺悟中，佛陀通過對特定的二元性的超越，克服了二元論本身。換言之，他只有在解脫了二元論的束縛時，才能覺悟到無我。他突破了特定的二元性才達到了這一點，這種苦樂二元性作爲一種極端惡劣的存在困境會使他備受折磨。因此，涅槃在存在上覺悟到無我，超越了包括善與惡、對與錯、生與死、人與自然，甚至人與神在內的一切二元性。在這一意義上，對佛教而言，獲得涅槃就是解脫。涅槃作爲對無我的覺悟，這在大乘佛教中表現得最爲清晰。根據大乘佛教的教義，進入涅槃並不是指人肉體上的死亡，而是指我的死亡，並由此而進入一個新的生命——在真我中生活。

(四)雖然涅槃或中道超越了二元論，却並不具一元論觀點的特徵。一元論並沒有擺脫二元論，因爲它仍與二論論或多元論對立。超越了二元論而獲得涅槃者的觀點並非是一元論，毋寧說是非二元論的。這就是佛教爲什麼不主張一神，而要說空的原因。空上的空。就是說，空與萬物渾然一體；或者，更嚴格地說，在空中萬物「非二元化」了，空賦予萬物以真正的個別性。萬物在空中按其本自然而存在，而萬物同時就是如性。下述一僧和趙州《七十六

八九》間的問答闡明了這一點。僧問趙州：「萬法歸一，一歸何所？」趙州回答：「我在青州，作一頒布衫」重七斤。^②這一最高或普遍的空，並非萬物趨歸的一，而是如一件和尚布衫那樣獨一無二的特定事物，它具有特定的重量，在特定時間中的特定地點制成。在對空的認識中，普遍性與某一特定事物是一對矛盾統一體，這一認識超越了萬法歸一的見解。

一作爲一個普遍原則，假如是實體性的和自存的，那就必須被克服；否則作爲個別者的我們就喪失了我們的個性，也不可能覺悟到實在。從佛教的觀點來看，這種一只不過是上帝——「唯一者」而已。相反，如果紛殊各異的事物就是它們各自自身，那就與任何以自我爲中心的事物各不相謀了。對一的否定和無我（對任何以自我爲中心的事物的否定），這雙重的空是覺悟必不可少的前提。在對空的認識中（這是涅槃的另一種說法），萬殊都各如其本然而存在，在它們的本然狀態中而平等不一。這在大乘佛教中被表述爲「同異相即不二」。這種認識正是智慧和慈悲的源泉，於中克服了無明和我執。正因爲涅槃本質上即爲空，它囊括一切分殊的事物，自由運作，既不失去各自的個性，也不會互相妨礙。

—

佛教的涅槃對今天的東西方人們具有什麼重要意義？這涉及當代的思想和生活，特別是涉及到對最高實在的認識、虛無主義、人與自然的關係、人類存在中的不合理性、對公正社會的嚮往以及歷史意義的理解等問題。我想從北傳佛教、特別是在中國和日本發展的大乘佛教的觀點來論述這些問題，並立足於對喬答摩教義的動力學闡釋上。

首先，涅槃關係到人對最高或普通的實在的認識，在這種認識中，一元絕對論這種主要異說得以克服，這一異說已在上節第

四點中述及。對佛教來說，本質上超越的、離物獨存的一神觀念是虛妄不實的，因為若無一個認識者，上帝也就無從說起。在佛教中，相互聯繫或相互依存就是最終真理，那些視其它各種真理觀為謬誤而妄加排斥的獨斷論教義，倒是被認為更近乎虛妄。在涅槃中，沒有任何事物是獨立、自存或永恆不變的，不存在永恆不變的自性，萬物都與一切事物處於相互聯繫之中。這只是一種單純反對絕時事物的凝固不變的相對主義，從而導致懷疑主義或虛無主義；而是一種動力學上的相對主義，在這種相對主義中，甚至連絕對和相對、聖和俗、神和人都完全處於相互聯繫之中。萬物在任何時候都完全處於相互聯繫中的觀念，在佛教中亦稱作「緣起」觀，達到這種認識就是涅槃。動力學上的相對主義——超越了相對主義與絕對主義間的對立——同時也就是動力學上的絕對主義。這種辯証矛盾的真理，不可能通過推理被認識，它只能通過生命的實踐。八正道和坐禪的實踐遂因此得以強調。

價值體系、生活道路、思維方式和平共處，將是絕對必要的。

第二，涅槃提供了一種超越虛無主義的自由。當今世界最嚴重的問題之一，是由尼采等人主張的虛無主義泛濫。傳統價值體系的崩潰和「上帝死了」的喧囂，多少已成為工業化社會中的普遍現象。流行於當今世界上的各種宗教，業已喪失了神聖感，充斥著對腐敗和無能的絕望。科學主義的思維方式泛濫，其後果給現代人信仰「上帝」帶來與日俱增的困難；儘管如此，今天的人們正在認真地探尋某種可以填補他們精神生活空虛的東西。在這方面，就尼采提倡作未來人類的典範而言，他對宗教是一塊試金石，這位以權力意志為基礎的積極虛無主義者，勇敢地面對着無神的虛無。但是，尼采的積極虛無主義未必能成功地取代宗教。看來，在今天和將來所需要的是一種超過積極虛無主義的宗教，也就是一種宗教。佛教主張空，否認一神的存在，這空不是虛無主義的一種空，而是一切特殊事物和個別的人在中任運自在、圓融無碍的完全。在空中，萬物完全處於動力學上的存在狀態，按其本來面目，不能正確地導向佛教的核心。建立在涅槃基礎上的佛教見解，是一種自身即空的「無見之見」，在這意義上，它允許一切其他見解存在，並按其原來面貌運作。自然，佛教不把其他信仰視為謬誤而排斥，而是承認它們含有相對的真理。不過，這一認識對於佛教徒的生活來說，只是一個開端，而不是終結。嚴格說來，佛教是通過其他見解亦含有相對真理這一基本認識，開始其批判的和創造性的工作的，並希冀與其他信仰展開建設性的對話和合作。

在涅槃中實現的佛教見解，在當今世界可以證明是有效的，因為這一世界越來越緊密地聯為一體，價值多樣化的趨向正在明顯的興起。涅槃的動力學相對主義可以為正在迅速形成中的單一世界提供一個精神基礎，在這個單一世界裏，使各種五花八門的

價值體系、生活道路、思維方式和平共處，將是絕對必要的。

第二，涅槃提供了一種超越虛無主義的自由。當今世界最嚴重的問題之一，是由尼采等人主張的虛無主義泛濫。傳統價值體系的崩潰和「上帝死了」的喧囂，多少已成為工業化社會中的普遍現象。流行於當今世界上的各種宗教，業已喪失了神聖感，充斥著對腐敗和無能的絕望。科學主義的思維方式泛濫，其後果給現代人信仰「上帝」帶來與日俱增的困難；儘管如此，今天的人們正在認真地探尋某種可以填補他們精神生活空虛的東西。在這方面，就尼采提倡作未來人類的典範而言，他對宗教是一塊試金石，這位以權力意志為基礎的積極虛無主義者，勇敢地面對着無神的虛無。但是，尼采的積極虛無主義未必能成功地取代宗教。看來，在今天和將來所需要的是一種超過「無神的虛無」的宗教。以涅槃為基礎的佛教正是這樣的一種宗教。佛教主張空，否認一神的存在，這空不是虛無主義的一種空，而是一切特殊事物和個別的人在中任運自在、圓融無碍的完全。在空中，萬物完全處於動力學上的存在狀態，按其本來面目，不能正確地導向佛教的核心。建立在涅槃基礎上的佛教見解，是一種自身即空的「無見之見」，在這意義上，它允許一切其他見解存在，並按其原來面貌運作。自然，佛教不把其他信仰視為謬誤而排斥，而是承認它們含有相對的真理。不過，這一認識對於佛教徒的生活來說，只是一個開端，而不是終結。嚴格說來，佛教是通過其他見解亦含有相對真理這一基本認識，開始其批判的和創造性的工作的，並希冀與其他信仰展開建設性的對話和合作。

第三，涅槃關涉到我們對人與自然關係的理解。基督教學者往往爭辯說，佛教的涅槃是無位格的(impersonal)。假如我沒弄錯的話，基督教的位格論(personalism)建立在人響應神諭的基礎上。與其他被創造物不同，人是按上帝的形象被創造出來的，並能對上帝的感召作出回應。上帝通過人而統治自然，因為上帝賦予人以「支配」其他被造物的權力。在這一點上，基督教的位格論與創造物中的人類中心主義聯繫起來。與之相反，佛教的涅槃建

立在無我的基礎上，不是人類中心主義的，而是宇宙主義的。在佛教中，人和自然界萬物都同樣處於瞬息萬變、運動不居的變化之中。單個人不可能從生死輪迴中解脫出來，除非他或她能消除一個更為普遍的問題——為世上萬物所共具的無常。由此可見，佛教的解脫基礎是宇宙主義的，不是處於與上帝「我——你」關係中的位格論的，因而是無位格的和超人類中心主義的。然而，只有具有自我意識和自由意志的人才能超越人類中心主義，並且意識到無常不止限於人，而為萬物所共具。更值得注意的是，佛教的解脫首先與個人有關，並不只是泛指人類，如佛經所說：「獨生獨死，獨去獨來。」^④在這意義上，佛教亦可說是人格主義的和存在主義的。但這並非意味着，在佛教中人被理解為神——人對立（自然被排除在外）中的人，而是在囊括天地萬物的宇宙主義基礎上，人作為具有自我意識和自由意志的本質而被把握。若沒有對這樣一種宇宙主義基礎上的無常和無我的認識，人就不可能成爲一個「覺者」。^⑤

故而對於佛教的解脫，下述兩個方面必須注意：(1)佛教首先與意志的人，並且藉以獨具認識到無常並從這宇宙萬物共具的無常中解脫出來的潛能。這是佛教中存在主義和人格主義的方面。

然而，(2)宇宙主義的方面是佛教解脫的必要基礎，因為在佛教中，解脫並非是指從與上帝對抗的罪中解脫出來，而是從作爲世界無常一部分的生死輪回中解脫出來。這就是佛教的宇宙主義方面。這兩方面是密不可分的：越是以宇宙主義作為解脫的基礎，就越是在存在上得到徹底解脫。^⑥在這意義上，作為涅槃基礎的佛教宇宙主義是一種存在上的宇宙主義，佛教的存在主義或人格主義亦可稱爲「宇宙——存在主義」或「宇宙——人格主義」。^⑦

佛教關於人與自然關係的見解可以貢獻一個精神基礎，藉以

爲當今人們所面臨的最緊迫問題——環境的毀壞——提供一個解決方法。這個問題與人類同自然的疏離緊密相連。它起因於人類中心主義，由此人把自然僅僅視爲實現其自私目標的手段或障礙，因而不斷地尋找方法以利用它或征服它。作爲佛教涅槃之基礎的宇宙主義觀點並不把自然視爲人的附屬物，而是把人視爲自然的附屬，更準確的說，是從「宇宙」的立場將人視爲自然的一個部分。因此，宇宙主義的觀點不僅讓人克服與自然的疏離，而且讓^⑧人與自然和諧相處而又不失其個性。

第四，讓我們考慮一下，涉及到人類存在中的非理性趨向，佛教的涅槃可能具有什麼樣的意義。對神話與原始文化的熱衷，對滿足本能（尤其是性）欲望的那種不可遏制的要求，正泛濫於高度工業化的社會。這一現象可視作對強調人類理性與科學的一種反動，理性與科學興起於近代歐洲文化，並形成工業化的基礎。像叔本華、馬克思、弗洛伊德、榮格以及更晚近的加繆、馬爾庫塞等西方思想家，都強調人類存在中非理性方面的重性。最爲嚴重的是，現代歐洲文化已完全忽視了死亡問題，這是一個恆古以來就困擾着人類、並對現代人造成極度非理性化的問題。

簡言之，傾向於科學主義的現代歐洲文化，事實上已滲透高度工業化的社會中，它以人的理性爲基礎，並把生活在首位，同時却忽略了對人類存在中的非理性因素、特別是死亡問題的考慮。不過，我們若簡單地接受並追隨當前的反動趨向，却不是明智之舉，這股趨向集各種非理性因素之大成，竭力反對我們對於理性主義的重視。今天爲成功地處理這一問題，必須具有一個深刻的基本，以消弭理性與非理性、理智與欲望、生與死之間的衝突。佛教的涅槃或中道，可以提供這樣一個基礎，人們於此可以克服二元對立，並消滅深植於人類生命中的「渴愛」。

第五，讓我們研究一下，佛教涅槃對於認識和實現公正的社

會，究竟能具有什麼意義。如前述「同異相即」那種對涅槃的認識，使佛教為公正的社會提供了一個存在上的根據。我們發現我們都是平等的，不是作為上帝兒女的那種平等，而是在對無我或空的共同認識中實現平等，這同時也就是對**真我**的認識。認識到無我並不是消極的，像喪失一個人的自我本身那樣；它毋寧說是積極的，通過無我這樣一種認識，人克服了他的自我中心感而覺悟到真實，也就是覺悟到他自己的**真我**和他人的**真我**。正是在這樣一種覺悟中，人才能在公正的社會中與他人相處，分享對**真我**的認識。在涅槃中，我的失去就是**真我**的獲得，人在處於他們無我狀態中的同一性和處於**真我**狀態中的差異性，構成一種辯証的矛盾統一體。

於是，在涅槃的認識中，我因無我故不是我；然而我的確是我，因為我是我的**真我**。同樣，你因無我故不是你；然而你的確是你，因為你是你的**真我**。而且，因為我不是我，故我是你；因為你不是你，故你是我。每個人依然是他或她的本來樣子，同時又在他或她的**真我**中平等不二。這種動力學上的相互關係出現於對無我和空的認識中，它可能而且事實上對每一個人都必需的。這種認識為公正社會中的人們提供了佛教的基礎。更進一步說，這種認識不僅適用於人與人的關係，而且也適用於人與天地萬物（從狗到山）的關係。

第六，涅槃對於理解歷史的涵義具有什麼意義？由於在佛教中沒有上帝，沒有創造也沒有最後審判，一切皆空。故對佛教來說，歷史既沒有開端也沒有終結。這種歷史觀產生於對人類業的深切認識。業是行為與其後果的普遍法則，它自發地驅使自我不斷地從此世轉生到下一世，推動着世界永恆變化的過程。因此，它是隱藏在一切行為背後的驅動力，根據行為的性質產生各種不同的結果，這種驅動力把人縛於生死輪中。不過，與印度教業的概念不同，佛教中的業不是決定論的，因為在佛教中沒有神——

業的控制者——的觀念；毋寧說佛教把業當作道德力量，強調通過意志的自由決定，最終切斷輪迴的可能性。如前所述，我們一方面被自己的業所束縛，它與在宇宙中運作的業緊密相關，但在另一方面，我們作為具有自我意識和自由意志的人，具有憑個人選擇的自由行動而從業縛中解放出來的機會，這種自由活動以對他自身內無始終的業力相續過程的透徹認識（即業在超出他本身範圍的宇宙中運作）為基礎。在這一對業的完全認識中——個人的與宇宙的，過去、現在與將來的一——人遂從業中得到解脫，並覺悟到涅槃。

簡言之，普遍解脫對一個生活在涅槃中的覺者來說，它在當下即被完全認識；但是，對那些意識到自己是「未解脫者」的衆生來說，它有待在無窮盡的歷史過程中被認識。這兩方面在涅槃中被動態地整合為一體。如前所述，在朝向無盡未來發展的歷史每一瞬間，同時也就是對歷史根源——永恆——的回歸；反過來說，回歸到歷史的根源——永恆，同時也就是走向無盡的未來。歷史過程就是這樣一些瞬間的連續，這些瞬間具有動力學上的機制：前進同時就是回歸，回歸同時就是前進。這一佛教的歷史觀導出如下雙重認識：按照智慧，永恆在當下顯示自己，此刻的生活並非是實現未來目的的手段，它就是目的本身；按照慈悲，生活是解救他人的永無窮盡的活動，它是一種實現普遍解脫的手段。上面討論的六個方面，是理解佛教的涅槃對於當代社會所具意義的核心。

譯自《禪與西方思想》(Zen and Western Thought)

註釋：

①《初轉法輪經》。

②《古尊宿語錄》卷十三。
③阿部正雄：《基督教與佛教論科學與虛無主義》，《日本宗教》五

卷三期，第36-62頁。

④《無量壽經》卷下。
⑤阿部正雄：《在基督教和佛教中的人與自然》，《日本宗教》，七

卷一期，第1-10頁。

⑥參見本書第二章《道元論佛性》

⑦同上

(完)

(上接第31頁「佛教的弘願」)亦能見我道場樹高四千由旬，四十
二願利中一切天人，悉皆形色殊特，得天眼者不辨名數。四十三
願我刹中人，所欲聞法，自然得聞。四十四願利中菩薩，頂中皆
有光明，無異於佛。四十五願他方菩薩，聞我名號，皆得解脫三
昧。四十六願他方菩薩，聞我名號，皆得成佛，常見一切諸佛。
四十七願他方菩薩，聞我名號，即得不退轉地。四十八願他方菩
薩，聞我名號，即得無生忍，於諸佛法，永不退轉。」

普賢菩薩之十種廣大行願(出「大方廣佛華嚴經」)：

「若欲成就此功德門，應修十種廣大行願，何等爲十？一者
禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者
隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者
恆順衆生，十者普皆迴向。」

觀世音菩薩之十二大願乃是：

「廣發弘誓願，常居南海願，尋聲救苦願，能除危險願，甘
露洒心願，常行平等願，誓滅三塗願，枷鎖解脫願，度盡衆生願
，接引西方願，彌陀受記願，果修十二願。」

至於地藏菩薩的弘願更為一般佛教徒所熟悉，那就是：「地
獄未空，誓不成佛；衆生度盡，方證菩提。」，此種偉大的精神
，明顯是大乘佛教積極的表現。

況且，素為所有佛教徒所持誦的「發願文」，更能表示佛教徒
對「上求下化」的懇切願望，對於修行方面的精進不懈，以期達到
了生脫死的境界。「發願文」如下：

稽首三界尊　　皈依十方佛　　上報四重恩
　　下濟三塗苦　　若有見聞者　　悉發菩提心
　　盡此一報身

其實，從下面的一句偈頌，最能表達了佛教徒的願望，這就
是「不為自己求安樂，但願衆生得離苦。」這可說是佛菩薩的慈悲
本懷最理想的表現！