

無我與涅槃

一、前言

（一）常、斷見和中道

迦旃延！這個世界通常依於「有」或「無」二元（的信仰）……為避免此二極端，世尊依中道而說法：緣無明有行……無明滅則行滅……。（SN 12:15,《相應部》第14冊 頁19-20）

以上佛陀的開示提及「有」（atthitā）、「無」（natthitā）二元論，這兩個詞指的是常見論（sassata-ditṭhi）和斷見論（uccheda-ditṭhi），兩者對真實的基本誤解，一直不斷地以各種形式出現在人類的思想史。

常見，是相信一個永恆的實體或本體，不論是許多被創造的個人靈魂或自我、一元論的世界靈魂、任何形式的神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涉及：（1）絕對，即任何假設的實體或本體的永恆存在；（2）被認為無常之個別實體的究竟、絕對消滅，也就是一期生命結束後即不存在。此兩種邊見成立與否，建立在「假設常或無常

的本質處在某種靜止狀態」。生命的真實本質是不斷流動的身心過程，依此，前述兩種邊見將完全失去基礎，因為生命是由適當的因緣條件而生起，當條件消失，即終止這樣的過程。這說明了何以上述的經文在此介紹緣起（paṭiccasamuppāda）與緣滅定型句的原因。

緣起，是一個不間斷的過程，它排除了絕對不存在或虛無（個體存在究竟消滅的假設）。限定語詞「緣」意指沒有絕對、獨立、靜止的存在，只是依靠同樣的短暫緣起而生起的短暫現象。

緣滅，排除了絕對與永恆的信仰，說明了不會有自動的「不存在」，因為相對存在的消失也是緣起的。

因此，緣起、緣滅的教法是中道的真理，超越有、無二邊。

（二）常見和斷見論的根源

1. 自我的信仰

以有與無的對立概念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。其中最強的是實際與理論上對自我的假設，這是對自我永續存在或更微妙存在的渴望，其背後是各種常見的信仰。但即使摒除永恆的概念或理論，人依舊非常強烈地認為其獨特自我是獨一、重要的本能信仰，導致他們以為死亡代表自我的結束，是完全的滅絕或消失。因此，自我的信仰產生了常

見和斷見，而這種斷見以普遍、非哲學形式或以唯物論的觀點認為：死亡即是完全的滅絕。

2. 語言的因素

與自我信仰緊密相連的有、無概念，還有其他促成的因素。例如「語言」，包括基本的語言結構（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，對人類的思考方式產生微妙卻深遠的影響：「只要有個語詞，就必定有其相應的事物。」

3. 來自於情緒

對有、無的片面理解，也可能來自於對生命基本態度的情緒表現。人可能反應出樂觀和悲觀、希望和沮喪，期望經由形而上的支持而得到安全感；或者，想在唯物論所認為的宇宙中過著不受限制的生活。人一生中所持有的常見或斷見，可能隨著心境或情緒而有所轉變。

4. 知識的根源

此外，還有「知識」的因素：心具有思索和推理的習性。某些思想家、佛教心理學的見行人（ditthacarita），傾向於創造各種複雜的哲學體系，他們機伶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，同時更強化對它們的執著。

以上的簡單說明，令人不禁感激那導致以絕對有或無的對立方式來思考、感覺與說話的各種力量；也因此，前言提到佛陀有足夠的理由說人「通常」依於二元。即

使佛教的解脫目標（涅槃）已被這些錯誤邊見來解釋，也無須驚訝。我們必須知道，有無的僵化概念無法正確顯示真實的動態本質，更不適用於佛陀所說的屬於出世間（lokuttara）和超越推論思考（atakkāvacara）的涅槃。

（三）對涅槃的謬解

早在西方剛接觸佛教教義時，大部分作者與學者（除叔本華和繆勒的少數例外）都認為涅槃只是單純的無（不存在），因此後來西方作家武斷地將佛教描寫成虛無主義，以教導「虛無」為最高目標。他們更指責這種觀點是荒謬的哲理，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。相對於這種見解的鐘擺效應則視涅槃為有（存在），以類似現代宗教、哲學的角度，如純淨的存在、識、自我或其他形而上等概念來解釋涅槃。

事實上，即便是佛教的思想永遠也無法避開關於涅槃的片面解釋，甚至在早期佛教就產生了分歧：當大乘傾向以「正面／形而上」的角度解釋佛國土（Buddhakṣetra）、本初佛（Ādi-Buddha）^[1]、如來藏（Tathāgatagarbha）等，經量部（Sautrāntikas）對涅槃則有相當負面的看法。

因此，現代的佛教作者有時會主張這些邊見也就不足為奇了。然而，現今東方佛教國家沒有任何佛教學派或宗派傾向將涅槃解釋為「虛無」。相對於因資訊不足或

偏見的西方作家所提出的錯誤觀點，上座部佛教堅決反對視涅槃只是「息滅」的看法。本文首要章節將加以證明此觀點。

由於先前所提及的原因，我們不容易避開有、無相對見解，也無法依循佛陀開顯的中道——緣起、緣滅的教法。除非內心已經深植因緣觀的思考方式，為了避免不自覺地落入常或斷見，或太接近二者，持續的警覺是需要的。討論這些問題會有這樣的危險：我們受制於自己的看法，藉由支持一邊而反對其相對的另一邊，最終落入極端。因此在處理此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，從兩種錯誤的解釋中清楚標出佛陀的涅槃教義；其用意不在鼓勵推測涅槃的本質，因這樣作不僅無益，甚至對涅槃的體證有害。詳明四聖諦的聖典記敘著：第三個聖諦涅槃應該被體證（應證 *sacchikātabbāṃ*），它不像第一聖諦應被了知，也非如第四聖諦應被修習。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。期盼收集於文中的聖典與註解資料能闡明上座部的立場，至少減低這對立的兩邊在解釋上的衝突。

二、虛無／負面的極端

（一）《清淨道論》駁斥以「虛無」解釋涅槃

首先應考量上座部後聖典文獻的基礎著作《清淨道論》，這是西元五世紀時，由偉大的註釋家覺音尊者（Bhadantācariya Buddhaghosa）編纂而成。這部不朽的作品為佛教主要教義提供了全面且有系統的說明。書中的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溯源於最早期的教義。

此論第十六根諦品其中解說第三聖諦的部分，有相當長的篇幅討論涅槃。值得注意的是，其中部分論辯內容完全直接地反對將涅槃解釋為所謂的「虛無／負面的極端」。我們無法確知反對此一極端的理由，因為沒有明確的說明。然而這可能是覺音尊者（或是他所採用的傳統資料）敏感地認為，儘管同時代著名的經量部在其他方面都接近上座部的立場，有關涅槃的教法最好還是有所區分。經量部屬於「聲聞乘」（Sāvakayāna）；在此建議沿用早期大乘行者所使用的「聲聞乘」一詞，以取代有貶抑意味的「小乘」（Hīnayāna）一詞。上座部論者顯然不願被牽扯到大乘行者對經量部虛無主義的指控，這也可能是《清淨道論》為何會強調駁斥涅槃為「虛無」的外在理由。

至於大乘「正面／形而上」的觀點，覺音尊者認為《清淨道論》中許多用來駁斥常見與「超我」的篇章已

足以涵蓋這個主題。然而可能正因如此，今日佛教特別是上座部，常遭人錯誤地指控為主張虛無主義。因此，以下將概述《清淨道論》的論辯，接著是註釋書的補充（在第二節）⁽¹⁾；由於二者皆引用許多經典裡駁斥虛無主義的篇章，故無分開處理的必要。

前述《清淨道論》的篇章中，在論辯之前先定義涅槃。涅槃的定義用了註釋書文獻常使用的三種範疇：

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。

在論辯中，覺音尊者先駁斥「涅槃為無」的見解，主張涅槃必須存在，因為藉由修道才能體證涅槃。當承認涅槃不是「無」時，其對手仍堅持以負面來了解涅槃的本質，認為涅槃應簡單地了解為：沒有一切存在的要素，如五蘊。尊者駁斥說，在個人一期生命中，可證得涅槃而其五蘊仍存在。對手又反駁：涅槃僅存於一切煩惱的滅盡，並引用經典來證明：「朋友！貪、瞋、癡的滅盡，即是涅槃。」（SN 38:1,《相應部》第16冊頁322）尊者也駁斥這個看法，他指出此說法將產生某種不樂見的後果：既然煩惱滅盡是遲早會發生的事，涅槃變成暫時的；既然煩惱的真正除滅要有條件才會發生，涅槃也變成有條件的。他認為，就形而上的意義而言，貪、瞋、癡永盡稱為涅槃：因為無為（涅槃）是煩惱盡除的基礎或支柱。

其次，覺音尊者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。對手辯稱既然涅槃可經由修道而體證，就不可能是「無為」的。尊者回答：涅槃只能藉由修道證得，非由修道產生，因此它是無為、無始，亦無老死。接著，他更詳細討論涅槃的本質：

……佛陀的目標為一而非多，但這（單一目標——涅槃）首先之所以稱為「有餘依」（sa-upādisesa），是（因過去而導致的五蘊）尚存（於阿羅漢的生命中），故稱為「有餘依」，即煩惱已滅盡；同時過去執取所產生的諸蘊還存在於修行者。又稱為「無餘依」（anupādisesa），因為已棄絕「生起」（未來的五蘊）並防止業生起未來有的阿羅漢，在死心（cuti-citta）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」（Itiv44.

《如是語經》第26冊頁214）

因為涅槃可以透過堅持不懈的毅力⁽²⁾所證得的分別智來達到，又因它是「一切智者」⁽³⁾所說，在究竟義上關於涅槃的本質，涅槃不是無，因而說：「比丘們！這是不生、不有、無作、無為。」（Udāna 73,《自說經》第26冊頁157；Itiv 45,《如是

語經》第26冊頁215）

（二）《勝義寶函》主張涅槃是勝義的存在

繼續引用（第六世紀）法護尊者（Dhamapāla）為《清淨道論》註解的《勝義寶函 Paramattha-mañjūsā》⁽⁴⁾，文中記載：

*大師以這些語詞宣說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。」反倒是因悲憫那些達到最高智慧的人，在上述所引的篇章之後（《自說經》⁷³）作了一個合理的結論：「諸比丘！若無無生、無有、無作、無為，則無法明白生、有、作、有為的出離。諸比丘！正因為有無生、無有、無作、無為，才能領會生、有、作、有為的解脫。」

這意謂著：如果擁有「無生」等本質的無為界（涅槃）不存在，則無法理解世間有為五蘊的出離，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。世人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》）；「諸比丘！有非地之處（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。」（SN 43:12）在《自說經》經文中，「諸比丘，有無生……」（《自說經》⁷³）「比丘們！有無生、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；AN 3:134 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⁾

（三）涅槃是可證得的實體

《清淨道論》及其註釋所引用的經文參考明白指出：佛陀所揭示的涅槃是可證得的實體，而非只是消滅或滅盡。所有涅槃的負面描述應該以此處所引述的經文來了解，不容許與那些經文相矛盾的解釋，任何牽強、誇張的解釋都違背佛陀直截了當的闡示。

如果已將上述的涅槃視為「實體」，就應將它視為用來排除「無」的語言符號。如同《自說經》中強調的字：「有無生……」、「有無地之處……」一樣，涅槃也依語言慣例同樣的嚴格語義被使用。它並非表達一般僅限於「五蘊或五蘊之一」的「存在」。按最嚴格的意義說，涅槃是難以描述的（不可共語 *avacāṇīya*）。

從如此權威的《清淨道論》所摘錄的內容看出，上座部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間眾多衝突點之一：上座部或巴利藏主張「虛無」為其最高

目標的偏見。

然而，佛教的詮釋（特別是巴利藏的解釋）有另一個主要的差異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。佛教所主張的無我教義，不僅適用於有為法的世間，也適用於涅槃。至於被納入「正面／形而上的極端」、否認將無我運用於涅槃的部分，則在下文中討論。

三、正面／形而上的極端

（四）將涅槃與永恆自我的概念混為一談

在深刻篤信宗教與極具哲學創造力的印度，關於維護佛法「中道」特質的極大風險來自其它的極端：將涅槃與種種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」的形態所推測出來的思想。

根據《長部》〈梵網經〉（Brahmajāla Sutta）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：

1. 狹隘與曲解禪修經驗（其中可能也包含天啟或神靈的指示等）。
2. 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，驅策世人以某種方式保有永恆的「我」，並賦予眾生所渴望的永恆、安全與恆久的幸福。無怪乎現今不少

佛教詮釋者，或許是受到那股強勁且本能的自我保存驅策力，以及這受重視已久並廣為執持的見解所影響，他們認同以「正面／形而上」的觀點解釋無我與涅槃。其中，有些人甚至深信自己是真正的佛教徒，虔誠地尊敬佛陀，且十分欣賞佛陀的其他教義。現在就來看看這些見解。

從中道的精神來看，以下駁斥「正面／形而上極端」的論點，也意味著反對前文中因駁斥虛無主義而衍生出來任何錯誤的形而上結論。反過來說，第一節可作為應付現在所要討論的形而上見解所產生的過度「自衛反應」。

「正面／形而上極端」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。如前一段所暗示的，其中可分為兩種主要的觀點：

1. 在普遍且單一（非二元亦非多元）的原則下，假設有一已淨化的自我，是禪修者想從經驗個體解脫的狀態。這個假設若非經驗個體與已淨化自我相融為一，就是認為兩者根本為一體。這些論點依其受到通神學（Theosophy）⁽²⁾、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。
2. 假設於五蘊中解脫的阿羅漢，其「超我」進入涅槃，那個他們所認為的「永恆歸屬」和「唯一適當的境界」。一般認為涅槃本身是「無我」的，然而，阿羅漢

被認為留有某種難以解釋甚至無法解釋的特質於「涅槃」中。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。

（五）「自我」的存在從何而來

1. 一切「自我」概念不出五蘊

上述兩種見解的共通點是，假定有一永恆的自我存於組成完整性格和實體的五蘊之外。佛陀已針對這假設開示，單以下面的句子即足以明確地反駁：

任何將各種（事物或思想）視為「自我」的修道者或梵志，全都是視五蘊或其中任何一蘊（為自我）。（SN 22.47，《相應部》第 15 冊頁 67）

這段經文同時排除任何對無我教義定型句「此不屬我，此非我，此非我的自我」的誤解。某些作家相信，此定型句允許此結論（即定型句所指的五蘊）：佛陀假定有一個「我」存於其外或超越之。這項錯誤的結論，可由前文引述佛陀的論述「一切各式各樣的『自我』概念，無論全體或部分都不出於五蘊」加以澄清。若「自我」不是出於五蘊或由誤解五蘊而生，那麼，任何有關「我」的見解又如何能生起呢？與「自我」有關的觀念又是依據什麼而有？事實上，唯一可能形成自我的方式，佛陀繼續說明：

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。

佛陀更進一步地說到：

憑藉或依靠色、受、想、行、識，而相信有「我」……並推測有「我」。⁽⁸⁾（SN 22:154/155,《相應部》第15冊頁268）

2. 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？

《中部》〈蛇喻經〉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，這是自我，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⁾

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（我所 attaniya），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，亦即假設「大我」（mahātman）與普遍、無差別的（nirguṇa）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，已為這些主張提供了答案。

第二類的見解則採取相反的立場。他們主張：已解脫的「超我」個別存在於涅槃界中。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，如何達到這別立的看法？這樣的別立是由什麼組成？它如何能與別立完全相反的無戲論（nippapañca）涅槃中延續？

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。

（六）沒有任何自我與涅槃的永恆概念與巴利藏的佛教教義相容

以「正面／形而上」的角度詮釋涅槃的兩種主要見解，很明顯地屬於佛陀曾提及、歸納並駁斥的邪見，這些邪見為數十分可觀。以下呈現幾個適當分類的選集資料，加上前一節的基本論述，將更充分地證明以下的事實：沒有任何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。

1. 五蘊之外無「自我」

《相應部》（SN 22:86,《相應部》第 15 冊 頁 167）記載：

「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使人知曉最上的如來，是否適當？」

「世尊！當然不能。」

這經文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。

2. 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（五）-2），所以兩大主要見解也就歸屬於下文的二十種身見（sakkāya-ditṭhi；見（五）-1）。

他認為自我擁有色……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」。即便葛寧姆認為這些「屬性」與自我是不相對應並可以捨棄，也改變不了什麼。重要的是，他對「自我」與五蘊關係的假設，使他的見解列入前述「自我」信仰一類中。

3. 證入涅槃界的解脫自我與涅槃不同

下文出自《中部》〈根本法門經〉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。

以下的見解適用於第二種：

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。

4. 以十六種疑問駁斥有關「我」的一切推論

在《中部》〈一切漏經〉（Sabbāsava Sutta）中，提到並駁斥以下不如理作意的例子。

六種與「我」有關的理論，正適用於此：「我有自我。」

「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？」

因此，關於任何形式所謂「我」的推論都被駁斥。

5. 若有恆常、超越的「自我」，必定是不動與不變的

《長部》〈梵網經〉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」的人通常會避免或拒絕詳述涅槃與「我」的本質。但如果他們假設有個恆常並超越的我，這「自我」必定被視為被動、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〉分析並駁斥這兩類屬於常見的見解：「自我與世間是永恆、是無所生，不動如山峰，安穩如樑柱。」

6. 世間沒有什麼（稱為）「有」或「無」

以下這段經文是駁斥任何我見（是恆久或暫時的合一）與「有」、「無」二邊最恰當的結論：

迦旃延！對於以真實、正慧來看世間緣起的人，沒有什麼在此世間（稱為）「無」。迦旃延！對於以真實、正慧來看世間寂滅的人，沒有什麼在此世間「有」。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。（SN 12:15,《相應部》第 14 冊 頁 19-20）

四、超越極端

如果檢視巴利藏中有關涅槃的論述會發現，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（SN 43）；如上述（二）的經典引文：「有非地之處…」 「有無生…」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。因為恐懼，他們逃避最終的苦滅，亦即最終的輪迴止息，就

像畏懼墜入無底深淵之中；

(三) 揭示涅槃是可以證得且值得信賴的目標。

《自說經》中兩段眾所皆知與涅槃有關的經文，其中關於「有」的強調確認了：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，我們同樣明確駁斥有與無的極端。

然而，即使在正面陳述涅槃的語詞中，也經常出現負面的用語：

「有非地之處……無此世、來世；無來、去。」

「有『無生』、『無有』……」

「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。

負面的說法強調出世及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，語言並不適宜作這類的描述，因為語言必須與世人經驗的世間有關，從中衍生語言的結構與詞彙。因此，經中正面的論述不過是隱喻，利用世人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，正面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。相對地，消極論述本身則十分合理、正確，它們僅用否定的方式，將涅槃與世間經驗扯上關係。否定的方法在於排除不適用於涅槃、與涅槃不相稱的事物，這讓世人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：

如果貪、瞋、癡已完全止息，涅槃即是現見的、不遲滯的、可被檢視以及智者直接體證的。（AN 3:55,《增支部》第19冊頁230）

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、每一刻平靜捨離中，都可以微微品嚐到涅槃的滋味。即便暫時與不完全，即便短暫與有限，對於不只明瞭無常而虛假之欲樂的人，能夠認識自己並從煩惱奴役與盲目自我欺騙中解脫，能夠自己

作主並以智慧來生活與思考，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。」（AN 2:64,《增支部》第 19 冊 頁 110）

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，也有能被體驗的快樂。

然而，關於此時此刻可證得的極樂不容忽視的一項事實：涅槃的證悟為輪迴的止息、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起源。

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：「此即是苦生，即是苦滅。」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，澈見者不然。

他人之極樂，聖者以為苦；

他人所謂苦，聖者僅是樂。（Snp.vv. 761.762,《經集》第 27 冊 頁 212）

【註釋】

- （1）兩部作品的節錄主要採用髻智比丘的譯作，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）註釋書：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) 註釋書：對他人而言是依據佛語所作出的推論而建立的。
- (4) 以*開始的段落為本文作者所譯，其餘則是髻智比丘所譯（取自他翻譯《清淨道論》的註釋）。
- (5) 在 SN 43.12-44 經中，涅槃總共有三十三種名稱。
- (6) 此意指包括如在《法集論》中，阿毘達磨對涅槃的分類。
- (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 sañjānāmi 意指吠陀的概念，十分類似的句法亦見於「本集」、佛教前的奧義書與後來的《薄伽梵歌》中。

【譯註】

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



