

## 伍、滅諦

第三聖諦是滅諦。在這裡，我們必須問自己以下的關鍵問題：涅槃是什麼？解脫 (*moksha*) 是什麼？滅 (*nirodha*) 指的是什麼？以及真的可能成就滅嗎？

如果我們回答因為佛陀在經典中曾提到過，所以我們必須接受解脫是可能的，我不以為那是個令人滿意的答案。反省提婆在《中觀四百頌》中提出的要點，也許是有幫助的。他論道，當我們在談究竟真實或空性時，我們必須了解到，對空性的了解是不必依賴經典的權威的。我們可以用批判性的分析和推理去逼近它。

佛教主張有一個向我們顯現的現象範疇，可被直接認識，因此不需以任何邏輯

證明它們的存在。第二個現象的範疇對我們而言也許不明顯，但我們可以用推理的過程來推論其存在。這在術語上稱之為「稍微隱晦現象」。空就屬於這個第二種範疇。（註一）

既然我們能推論空的真理，我們同樣也得接受經由推理過程也可推論到解脫。就如龍樹講的，對解脫的真正了解必須建立在時空的了解上，因為解脫和透過空的體悟而完全去除滅止妄念與苦受是沒兩樣的。因此，解脫的概念和空的概念緊密相連，就像空可以經由推論成立，解脫也一樣可以。

有關空與解脫的密切相關，彌勒菩薩《現觀莊嚴論》( *Abhisamayalamkara* )中，有一段處理第三聖諦的文句，包含對十六

種空性的廣泛討論。月稱的作品同樣清楚地討論了解脫是勝義諦（因此和空相關）的事實。因此，似乎我們對解脫可能性的接受是我們了解空性觀念程度的函數。

### 一、空性——「無我」或空性的四種詮釋

當我們談到佛教的空時，很清楚地我們是指缺乏什麼東西，是一種否定的形式。相同地，無我也是種否定的形式。為什麼要堅持絕對的否定呢？再一次讓我們暫停一下，想想我們自己的經驗。

讓我們想像因懷疑附近有一些具威脅性的東西，所以我有點害怕。如果我有了我可能錯了的想法，那可能只是內心的投射，雖然這會減少我的害怕，但不能完全

驅散它。然而，如果我有那完全是種錯覺，那裡根本無任何東西，那不過是我的想像而已，而且，如果我的否定是絕對的，那麼它對驅散我的害怕當然就會有立即性的作用。問題是：如果是這樣，什麼真正被否定了？被空掉的是什麼？

根據經典的說法，在這個例子中的空是指否定的對象不見了，也就是我們害怕的東西不見了。然而，這樣尚未完全解釋事情，所以，我們要進一步去了解否定的對象真正是什麼。這個問題的關鍵真正在於我們如何在無我的脈絡下了解我。個人依據自己對佛陀無我教法的哲學詮釋，在這裡各自所認為的否定對象就會不同。

就以把對「我」的認定當成一個否定的對象的這件事來談，佛教文獻呈現各種

層次的微妙性。例如，在某一層次上（註二），「我」被認定是種實質性的真實，就如存在我們每人身上的靈魂一樣，因此，在此脈絡中，無我就是指對一個實質性的真實，對自主的造作者或對永恆靈魂的否定。

接著是唯識宗的詮釋，唯識派不把對實質性的真實及永恆靈魂的信念當成根本無明，而是認為相信物質世界的真實存在才是無明。唯識派的人視心物二元的錯誤信念是根本無明，當與無我相關時，這個信念正是否定的對象。

第三是中觀自續派對空性的了解。根據這派的說法，雖然事物的存在是因緣和合的結果，以及雖然事物存在的狀態多少依於我們的認知而定，儘管如此，事物還

是有某一程度的自性。這個學派所否定的是事物獨立於認知之外的主張，這也是他們所了解的空性。

然而從中觀應成派的角度來看，那不是佛陀無我教法的最終意義。根據這派的看法，只要我們還未將事物含有絲毫自性的觀念摧毀，那麼我們仍然執著事物為真，如同它們還有某種獨立的地位一樣。因此，中觀應成派否定了事物的自性存在與本性，而且宣稱這才是空性的真正意義。

不管這些差異，這四個學派共同的關懷是要強調，當我們要妥當地對治我執時，重要的是要確保我們的否定不藐視世俗世界的真實，即生活經驗的世界。在此過程中，大家都共同了解到因果律和業的

作用不應該被否定掉。從這方面看起來，似乎中觀應成派的方法是最成功的，當在使用一種能夠徹底完全否定我的分析方式的同時，又確保緣起和業的世界不受摧毀，反而相互肯定。

## 二、中觀

在龍樹的《中觀論頌》( *Madhyamakamulakarika* ) 中有一段非常重要的話，他說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」這個意思是說究竟而言，只要是緣起的就是空，以及我們所名言假立的一切東西，都與空的現象無異。事實上事物是緣起的就意味它們不是不存在，它們並非全無。所以當緣起的了解與空性的了解結合時，我們發現這就能使一個人踏入所謂的中道，

因它避免了絕對與斷滅的極端。

因此，中觀所說的「假名」( *dependently designated* ) 有一深刻意義。第一個字「假」，意味事物是依其他因素而存在的，這是說它們不擁有獨立自主或絕對的存在。所以第一點否定了絕對。第二個字「名」，意味事物並非都是全無的，它們不是不存在，它們真的存在。這部分的表達確保現象世界的真實沒有被拒絕。佛護論師( *Buddhapalita* ) 在他為《中觀論頌》所寫的注釋中提到，如果事物有獨立存在的地位，不需要依靠其他的因素，那麼為何它們的名稱是相依與相關的呢？

談到這點，許多不同領域的物理學家告訴我，當他們在構想一種真實的概念能



符合量子論對物質世界的了解時，開始遇到問題，即使只當成一種概念，什麼是真實是個問題。對我而言，這點出了當我們要看事物的本質時，要找到本質的難處。然而，如果我們跳到另一個極端，說每件事純粹只是幻覺，都不過是心的投射，那麼我們會掉到唯識宗所落入的陷阱，也就是完全唯心論的看法。因此，如果事物無自性，然而，同時我們又對每件事只是心的投射的結論不滿意，那出路是什麼？中道是什麼？中觀對這個問題的回答是事物的產生純粹是許多因素集合的結果，它們的世俗性存在是從我們對每一集合體所加諸的認定而衍生的。

關於佛教教理對空性的一般性說明，我們可以在文獻中找到許多為引導我們了

解空性而設計的推論方式。這其中對緣起了解的推理，被認為是最有效的。為了要培養對緣起意義最深奧的了解，我想佛護論師和月稱論師的作品是重要的。我自己的許多了解，我在這裡所介紹的大部分內容，都是根據宗喀巴大師對這些議題所做的解說，而他的說明正是依照月稱與佛護對龍樹的解讀，甚至他證明每個要點時，幾乎都參考這兩位大師的註釋。

當我讀龍樹的《中觀論頌》，我把處理十二因緣的第二十三章和談無我的第十八章結合起來研究。第十八章告訴我們執著一個永恒的原則或實有的靈魂的過程是如何地把我們網綁在迷的存在中。又進一步告訴我們，如何去否定常我這個原則，去除執著，導向解脫，要點是在強調體悟

空性有多重要。（註三）

之後，我把這二章的研讀和第二十四章結合在一起，在這章中龍樹預期佛教實有論學派會提出許多反對議論。這些反對的核心議題可以摘要如下：如果無自性，事物就沒有自性的存在和內在屬性，那就是無。這會導致無任一四聖諦，如果無四聖諦，就無三寶；如果無三寶，就不會有解脫之道的存在。龍樹反過來用實有論者的批評來回應他們，他說，恰好相反，如果事物有自性在，實有論者認為他的主張會產生的後果會適用在他們自己身上，也就是說，如果事物是實有的，四聖諦就不能成立，同時因也不能產生果。因此這一章的中心訊息是在證明龍樹所謂空非僅僅是無，或全不存在。空應該以真實緣起性

的角度來了解：因為它們的緣起性，所以事物無獨立的存在。

一位青海出身的大師羅作嘉措在一首美麗的詩中，抓住了這點。（註四）他說空在這脈絡下不是說無功能性。那它所指為何呢？它是指真實存有或絕對存有的空。緣起不會招致自性或內在屬性，它招致的是如幻的現象事實。因此，當你了解空與緣起這二者的意義時，你可以同時在同一處所不矛盾地安置空與表象。

這位大師進一步補充說，所有的佛教學派都說他們的立場是不落二端，談某種形式的空來避免常邊，談現象真實的層次來避免斷邊。然而，他指出只有當你反轉這個過程而克服了所有形式的固執才可能，當然，那是中觀應成派的論點。從中

觀應成派的角度來看，那是透過了解表象，人從對絕對的執著中解脫出來，透過了解空性的真義，人免於落入虛無之中。

### 三、中觀學派

早先我說過，甚至在中觀學派中也有二種對空性不同的解釋，我略談了中觀自續派的觀點如何地與中觀應成派不同。接受這個不同的基礎來自龍樹大弟子之一的清辨論師 (*Bhavaviveka*) 的著作，他對佛教實有論諸學派提出非常具批判性的檢驗，同時又批評佛護對龍樹的解讀，清辨自己的立場是從這兩個批判展現的。本質上，他主張雖然要拒絕絕對的存在，但要接受事物某種形成的自性和客觀真實，此點為中觀應成派的大師如月稱所完全拒

斥。所以，雖然月稱、佛護和清辨都是龍樹的傑出弟子，但他們對龍樹空之哲學的了解卻各有實質的差異。就是因為這些差異的關係，西藏的佛教學者才在中觀派中又分出自續派與應成派。

這二個學派在他們的方法論上也是不同的。應成派大大地強調所謂歸結式的推論。這像歸謬法（*reductio ad absurdum*），不太使用自身肯定某一事物的理由，而更關注揭露辯論對手立場的內在不一致性。相較之下，中觀自續派傾向使用三段論法建立他們自己的立場。

再者，關於我們感官認知物質對象的方式，清辨和月稱還有另一個基本差異。對清辨而言，當我們視覺認知產生時，即見到一個客觀實體的外表，這種說法是正

確的，因為他接受事物有某種程度的客觀性，其後投射在我們的認知上。這完全被中觀應成派的月稱所拒斥。因此，這兩個中觀學派差異的核心重點很清楚地在於是否接受任何有自性的概念。

#### 四、應用我們對空性的了解

了解這個微細點是這麼重要的理由，在於它牽連到對我們個人生活經驗的解釋。當你產生強烈的情緒，比如說執著和憤怒，如果你檢討那個情緒經驗，你會發現其下隱藏一個假定，即有一個你緊抓不放客觀而真實的東西在那裡，於此之上你投射可愛或不可愛的性質。依據你對某一事物所投射的性質，若非被吸引就是想拒斥。因此，強烈的情緒反應，事實上就假

定了某種客觀真實形式的存在。

然而，如果你了解事物無自性後，當然這會幫助你了解，無論那事情看起來多麼真實強烈，它們都沒有一個有效的基礎。一旦你知道它們真的建立在對真實的根本誤解上時，那麼情緒本身就會變得支持不住了。另一方面，如果你對空性的了解不夠徹底，即你還沒有完全成功地否定自性的概念，當然你對情緒的態度會有點正反並存的，你也許會覺得它多少是正確的或可被正當化的。

當你對空性產生一定程度的了解，儘管只是一種知識上的了解，和你自己通常的反應比較一下，你對事物會有新的見解。你會注意到我們所投射到這世界上的性質有多少。更特別的是，你會了解到我



們絕大部分情緒的產生，都從假定某些不真的事情為真而來的。這樣子，你也許可以體會到你所認知的事物和事物真實之間的差異狀態。

我們從這裡面所學到的寓意如下：煩擾我們心的強烈情緒是從一種基本的困惑狀態而來的，使我們視事物為真實且獨立的存在。結論是我們知道不論在我們的經驗中，或真實上，或理智上，煩惱的心念都沒有正確的基礎。

對比之下，你對事物空性的體悟不只是建立在理性上，還建立在經驗上：它有正確的基礎。除此之外，你對空性的了解和執著事物為真是彼此直接對立的，因此可以使對方無效。既然它們是對立的力量，而且一個有正確的基礎，另一個沒

有，我們最後得到的結論是，我們對空性的了解愈深、體悟的力量愈大時，我們就會愈能看透情緒的虛偽，其後那些情緒就會變得愈弱。真的，我們會了解強烈的煩惱及基礎無明都能被削弱；而對空性的體悟卻能增強。

## 五、解脫

我們的檢討已達成這點結論，即我們可以接受妄想和無明的力量是可被減少的，但是否可以完全趕走它們以及從我們的心中根除，仍然是個問題。這裡，彌勒菩薩《究竟一乘寶性論》中幾個重點可能深具關鍵性。根據該論典的說法，我們認識的潛能是內藏於我們的意識之中，是我們的心本有和自然的品質，而那些令心煩

惱的因素，並非是心的根本部分。精神上的痛苦和我們心的本質是不同的，因此被稱為是外來的。

當我們談到成就佛陀的完美智慧時，我們不應想成是我們需要去創造不在我們自身之中的品德，以及需要從我們自身的外在某處去得到這些。我們應該要視完美的佛智為一種能被實現的潛能。心的染污妨礙了內含於我們意識中的那個潛能的自然表現。這就如同無所阻礙的認識能力已在我們的心中，但染污遮蔽妨礙其完全的發展和表現。然而，一旦我們了解心的本性是一種純然光明和單純體驗，或全然的認識能力，之後，我們就能認識到完全去除這些煩惱的可能性。

總結來說，我們在這一章依循概念的

途徑來推斷是否真正可能達到解脫的問題。

最後，如果我們接受解脫是可能的，那要如何正確地了解它呢？在經典中，解脫具四種特徵。第一個特徵是煩惱續流的真正滅止。第二個特徵是真正的和平，完全平靜的狀態，已得到免於所有心之染污的完全自由。第三個特徵是完全滿足，因為已得究竟滿足。第四個特徵是定離，意思是說已確定了脫離迷的存在的過程。

#### 註 釋

- 一、第三個現象的範疇是「非常隱晦現象」，超出一般的直接認識和邏輯推理之外。一般而言，這只能在另一個人證言的基礎上或透過經典權威而建立起

來。

二、聲聞乘的諸學派特別持這個看法，尤其是分別說部、一切有部和經量部。

三、第十四章，第十八頌。

四、達賴喇嘛是指一本叫做《間雜讚》(藏文 SPal marbstod pa) 的書，這是以頌文形式注解宗喀巴有名的《緣起讚》的一本注釋。羅作嘉措是十九世紀末期出身青海的格魯派大師，他另一個名字秋內喇嘛仁波切之名更廣為人知。