

---

## 对涅槃的几点误解

K.R. Norman (剑桥) 著  
Chin Shih-Foong (陈世峰) 译

**【前言】**本文译自 KR Norman 教授的英文原著 *The Mistaken Ideas About Nibbāna*，网络版取自美国加州伯克莱佛教研究中心 (IBS) 的《佛教论坛》系列 (*The Buddhist Forum, Volume III 1991-1993 pp 211-225*)。<sup>1</sup>《佛学论坛》所录六辑文章来自伦敦大学亚非学院 (*School of Oriental and African Studies*) 于1989-1997年间主办的一系列讲座，文章原由该院出版。绝版后 IBS 取得亚非学院的同意载于网络。Kenneth Roy Norman 教授生于1925年，是中世印度雅利安文(包括巴利文)的杰出学者。他毕业于剑桥大学并任职于该校，是巴利圣典学会 1981-1994 年期间的会长，也是不列颠学会会员 (Fellow of the British Academy)。本文译者已于2014年2月19日通过巴利圣典学会 William Pruitt 博士取得 Norman 教授的中文翻译授权。本文译注主要列于文末，少数译注加插在页尾的原注中以便于阅读。

### 1. 引言

在巴利文<sup>1</sup>《中部》的《根本法门经》(*Mūlapariyāya-sutta*)里<sup>2</sup>我们读到，一位不熟悉净者之法、未被开示的普通人 (*assutavā*

---

<sup>1</sup> 巴利经名缩写根据《精审巴利语词典》(CPD)第一册中的“后编”(Epilegomena)。

<sup>2</sup> M, I, 1,12 ff. (译注: M. Majjhima-Nikāya《中部》)。

*puthujjano*)在思考各种认知对象。他先是思考地,理解地为地。理解过地以后,他思量<sup>3</sup>地,他思量地之内,思量地之外<sup>4</sup>,他想:“地属于我”<sup>5</sup>,他以地为乐<sup>6</sup>。他继而思考水、火、空等等,最后思考涅槃<sup>7</sup>。他理解涅槃为涅槃,而在理解涅槃以后,他思量涅槃,他思量涅槃之内,思量涅槃之外,他想:“涅槃属于我”,他以涅槃为乐<sup>8</sup>。看来这里所说的涅槃是指普通人对最高目标或至善的构想<sup>9</sup>。觉音论师(Buddhaghosa)的注释书善巧地把它解释<sup>10</sup>为五类“当世<sup>ii</sup>的无上涅槃”<sup>11</sup>。佛陀指出,这种人并不真正明白。同样不明白的还有学人(*sekha*),因为他还需要进一步理解。但这不适用于阿罗汉或如来,因为他们已经真正明白了<sup>12</sup>。

<sup>3</sup> Bhikkhu Bodhi, *The Root of Existence*, Kandy, 1980, 7, 认为英译 conceives (构想) 优于 thinks of (思量)。

<sup>4</sup> 即:他思量地的里里外外。

<sup>5</sup> 即:他完全与地认同。

<sup>6</sup> M, I, 1, 15 ff.: *paṭhavim paṭhavito sañjānāti, paṭhaviṇ paṭhavito saññatvā paṭhavim maññāti, paṭhaviyā maññāti, paṭhavito maññāti, paṭhaviṇ me ti maññāti, paṭhavim abhinandati.*

<sup>7</sup> M, I, 4, 3 ff.: *nibbānaṇ nibbānato sañjānāti; nibbānaṇ nibbānato saññatvā nibbānam maññāti, nibbānasmīṇ maññāti, nibbānato maññāti, nibbānaṇ me ti maññāti, nibbānaṇ abhinandati.*

<sup>8</sup> 即:他认为涅槃也是属于认知层面的,所以完全与它认同。他因而是表达一个以自我为中心看待事物的观点。

<sup>9</sup> 显然,既然(佛陀所指的)涅槃不存在于“想”(*saññā*)的范畴里,普通人(*puthujjana*)就不能以他对地的理解来理解涅槃,从而可以推论:他的涅槃应该另有他指。Miss Horner 在 *Middle Length Sayings*, I, London, 1954, 5, n. 11 写道:“这里,涅槃意味五欲的享用。普通人把它们当成此生的最高涅槃。所以涅槃一词在这里的用法不具佛教教义。”

<sup>10</sup> Ps, I, 38, 30–31: *pañcadhā āgatam paramaditthadhammanibbānam veditabbam.* (译注1:Ps *Papañcasūdanī*《破除疑障》为觉音论师于五世纪汇编的《中部》注释书。译注2:原注为 *paramadi hadhammanibbānam*, 今改。)

<sup>11</sup> 即:沉溺于感官欲乐和四禪,如 Bhikkhu Bodhi 所指出的那样 (*op. cit.*, 17)。

<sup>12</sup> 即:佛陀是在对“理解”perceiving 和“明了”knowing 作出区别。

在解释对涅槃的误解时，注释书提到《长部》《梵网经》(*Brahmajāla-sutta*)有关对涅槃几种错误认识的讨论（“一些人持有当世涅槃的教理”)<sup>13</sup>。第一个谬误是：“当这个自我被供予五种感官享受而自乐其中的时候，它就获得当世的无上涅槃”<sup>14</sup>。其他被提及的谬误还包括把当世涅槃当成一禅、二禅、三禅或四禅的获取。可见这类涅槃或是感官的愉悦，或是某种禅定的获得，但它们远非真正的涅槃的获取，因为它们能在人生中取得<sup>15</sup>。这一误解可能源于涅槃是乐而不是苦的说法，从而导致任何乐或非苦的境界都被认为是涅槃。

上述种种对涅槃的见解显然适用于把涅槃看成快乐，却不适用于把它看成灭尽或吹熄。在本文里，我打算探讨视涅槃为“快乐”和视涅槃为“吹熄”两者间的混淆，也打算探讨除了佛陀时代对涅槃的误解之外当代学者的误解。当然，我只建议探讨众多对涅槃的误解中的一小部分。在此，我必须强调我并非哲学家，我甚至并非从事宗教研究。我只把自己当成文献学家。我对文字的意思提出自己的意见，而让别人将它们置于自己的佛学研究或印度宗教研究的语境中。当我说我认为对佛教教义的某种说法不对时，我是在省略地说：我认为该说法所依据的巴利文或梵文被误解或错译了。

在本文里，我也希望提出一两点关于涅槃的意见。这些意见是基于我对某些巴利语或梵语词汇和语句的正确译法的观点(我将会在下文讨论它们)。我希望我的建议即使不被接受，也能作为文句惯译以

<sup>13</sup> D, I, 36 ff, *santi bhikkhave eke samāna-brāhmaṇā ditṭhadhamma-nibbāna-vādā.* (译注：原注为 *di hadhamma*，今改。)

<sup>14</sup> D, I, 36, 24-27: *yato kho bho ayam attā pañcahi kāmaguṇehi samappito samaṅgi-bhūto paricāreti, ettāvataḥ kho bho ayam attā parama-ditṭhadhamma-nibbānam patto hoti.* (译注：原注为 *paramadi hadhamma*，今改。)

<sup>15</sup> 参考 Bodhi, *The All-embracing Net of Views*, Kandy, 1978, 198, n. 1.

外的另一种可能译法而引发一点兴趣。我斗胆希望我的某些建议较之我将提出的其他观点谬误较少。我也必须说明，由于时间有限，也由于我对别的领域涉猎不足，我把有关涅槃文句的讨论局限于最原始的巴利文文本。

## 2. 两类涅槃

“涅槃能在人生中取得这一观点是错误的”这本身有一个问题。因为对旁观者来说，佛陀在人生中获得涅槃是清楚不过的事，他获得涅槃时是活生生的一个人，之后也继续活着。有趣的是，除了极少数例外，佛陀的追随者似乎都接受他的观点，并毫无疑问地接受他对他们提问的回答。我们也许会对这点存疑，认为他的某些追随者是否曾说：“没错，不过……”。先不论他们是否会毫无逻辑地说道：“如果涅槃是乐，那乐就必定是涅槃”，他们显然有可能提出这样的质疑：佛陀获得了涅槃但仍活在当世，因而可以假定他是在当世获得涅槃的，既然如此，那么其他关于在当世获得涅槃的教理又有什么错呢？

这里有两个误解：对乐和涅槃的本质的误解。佛陀的教导是清楚的：“当世是苦”。毕竟这是他的第一条真谛——“这，即：当世或轮回，是苦”。他继而教导其余的真谛：“这是苦集”，“这是苦灭”，“这是苦灭之道”。追随这一道路的人到达苦的止息，从苦解脱，这解脱从逻辑上说就必定是苦的相反，即：乐。所以乐，即：涅槃，不能在当世被获得，因为当世是苦。虽然芸芸众生或许认为他们能在此生获得乐，这乐也只能是感官上的，而既然感官是当世的，它们就只能是苦，所有与感官有关的一切也只能是苦。

通过检视缘起之链(*paticca-samuppāda*)我们可以窥见佛陀关于涅槃的教导。如果我们从最后一个链环开始往前推进(佛陀最初或许也是这么做的)我们看到每一环依赖前一环而有，直至第一环“无明”(*avijjā*)。任何一环一旦被消除，其后的所有环节就不存在了。第一

环“无明”一旦被“明”(*vijjā*)所消除，整个链条也就随之销毁。有为法(*samkhāra*)也就不再有，而生、老、死等等也随之不再发生。对一个具有“明”的人来说，存在不再发生，他已获得解脱，完成涅槃。

众所周知，佛陀曾描述<sup>16</sup> 他如何在取得觉醒和涅槃以前循序进入四个禅定。我们必须注意：取得禅定并不等于导致涅槃。是“明”阻止了缘起的作用后才导致涅槃的。这也是为什么我在本文开头所提到的那些人并没有获得涅槃。他们达成各阶段的禅定但不具备“明”；他们并没有明了。同样地，佛陀拒绝接受他所追随的两位老师的观点——他们的教义没有导向“明”，觉醒和涅槃<sup>17</sup>。但我们该如何看待像佛陀那样具备“明”，从而使缘起的链环全然失效的一个人呢？他会因此获得涅槃和解脱，即：告别轮回，尽管这只是短暂的事。但无论如何，他还是处在当世并体验着它是苦的这一事实。毕竟，佛陀吃了純陀(Cunda)的食物而消化不良。我们的结论只能是：除非此人的解脱与死亡同时到来而没有了再生，也没有了此人，否则这个被解脱的人只会仍然健在，所不再发生的只能是来世。佛陀因此说过：“此生是我的最后一次。”<sup>18</sup> 所以，这样的一个人如果能被称为“已涅槃”(*nibutta*)的话，我们就必须认识到“已涅槃”并非指“此人已经获得涅槃并继续处于其中”，而是“此人已(暂时)获得涅槃却在他的有生之年把它搁置”。简言之，(真正)的涅槃而非佛陀所指责的错误的涅槃的获得，可以说是把那“已涅槃”的人(在他获得涅槃期间)从当世释放出来。然而，当他回返到当世的时候，他已不再是过去的他——他已止息贪、嗔、痴的烦恼(*kilesas*)，他的各种漏(*āsavas*)已被消除，而成为諸漏滅盡(*khīṇāsava*)的一个人。

<sup>16</sup> 参考 Mahāsaccaka-sutta, M, I, 237–51.

<sup>17</sup> M, I, 165, 10-12: *ayam dhammo... na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya sañvattati.*

<sup>18</sup> *ayam antimā jāti*, M, I, 167, 28-29.

由此可知，涅槃有两个方面。首先是觉醒时取得的涅槃，这显然不是个人的“吹熄”，因为那人还继续存在（虽然这可以被视为贪、瞋、痴三把火的吹熄）。其次是临终之际取得的涅槃。这时，（我们假设）此人不再投生，就此而言可说是被吹熄了，虽然我们这么说会被指责为把佛陀看成虚无主义者——而这恰恰是他极力否定的。

最早期的巴利文本意识到涅槃有两类而把它们称为“有余依涅槃”(*nibbāna sa-upādisesa*) 和“无余依涅槃”(*nibbāna an-upādisesa*)，通常被译成“有剩余或无剩余依取的涅槃”，其中 *upādi* 的词源为 *upa+a+dā* “依取”。然而，与该词对等的佛教混合梵语是 *sopadhiśeṣa* 和 *an-* 或 *nir-upadhiśeṣa* “有或无基质的残留”（借用 *upadhi* 的常用翻译<sup>19</sup>）。两者的差异当然早就引起人们注意，虽然解释为什么有这样的差异的尝试却少见。我认为大多数现代评论家都以为 *upādhi* 和 *upadhi* 的意思相当而不去试图解释两者如何不同和为什么不同。

如果我们真要相信这两个词语原本具有相同的意思的话，那它们的原型就并非不可能是 \**upādhiśeṣa*<sup>iii</sup>（或 \**upātiśeṣa*，其中 *adhi-* 被 *ati-* 取代<sup>20</sup> 而随后的发音从 -*t*- 变成 -*d*-<sup>21</sup>）。梵语形式的短 -*a*- 表明 *upadhi* 是被混淆了，而混淆可能产生于长音声母作为书写形式出现以前。那么它的意思就不再是“有剩余的依取”而是“带有剩余（未说明是什么的剩余，或许是生命或许是业障的剩余）”。第一类涅槃是烦恼的涅槃——贪、瞋、痴<sup>22</sup> 的涅槃——但那人还活着，因为他还有生命

<sup>19</sup> *upadhi* 更确切的意思为“获取物”或“从属物”，对它们的贪恋导致再生。

<sup>20</sup> *ati-* 和 *adhi-* 的换用见 CPD 的 *ati* 词条。

<sup>21</sup> 巴利文这类语音变化参考 K.R. Norman, “*Dialect Forms in Pāli*”, in C. Calliat, ed., *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, 1989, 371.

<sup>22</sup> 如 Gombrich 所说 (Theravāda Buddhism, London, 1988, 64), “涅槃”并非一种“东西”而是没有了贪、瞋、痴的体验。

或业障的 *atiśesa* 或 *adhiśesa* 被遗留下来<sup>23</sup>。第二类涅槃则是弥留之际五蕴的涅槃。

### 3. 两类般涅槃 (*parinibbāna*)

般涅槃也有两类。据我们所知的有关它们的最早期巴利文本，两类般涅槃是等同于两类涅槃的。由此可见涅槃和般涅槃的区分并非前者发生在活着的时候而后者在死亡之际。虽然如此，认为涅槃是活着的体验而般涅槃是临终的体验的这一观点可说是根深蒂固。Gombrich 写道：“在巴利文献里，般涅槃有时是作为涅槃的同义词(涅槃严格说是 *sa-upādi-sesa*)；但我遵照当代僧伽罗语把般涅槃限用于阿罗汉死亡之际(严格说是 *an-upādi-sesa*)”<sup>24</sup>。

在此佛教论坛所作的另一篇报告里<sup>25</sup>，我曾说过我会为任何哪怕再细微的(佛教教义研究上的)认定事实的错误，或对认定事实的误解感到揪心，如果这些错误是由于巴利文版本的错误的话；正如没有任何称职的新约圣经学者会认同他人使用一份他知道不尽人意的文本那样。

E.J. Thomas 曾经写道<sup>26</sup>：“就算是锡兰的佛教徒也认定般涅槃指的是临终取得、五蕴全消的最终涅槃，这或许是因为他们依照 Rhys Davids(指巴利圣典学会出版的《巴英词典》)甚于跟从巴利文本的

<sup>23</sup> 如果介词 *upa* 作为这两个词的前缀而含有常用意思“从属”或“次要”的话，那它们的意思就有可能是“带有少量(生命或是业障)的剩余”，以有别于任何未获得涅槃的人的全部残余。

<sup>24</sup> R. Gombrich, *Precept and Practice*, Oxford, 1971, 70, n. 14.

<sup>25</sup> K.R. Norman, “Pāli Philology and the Study of Buddhism”, *Buddhist Forum*, I, 1990, 33.

<sup>26</sup> E.J. Thomas, “Nirvāṇa and Parinirvāṇa”, in *India Antiqua* (Festschrift for Jean Philippe Vogel), Leiden, 1947, 294–95.

缘故。”作为现任圣典学会主席,我感到不安的是,学会的《巴英词典》或需对锡兰佛教徒的误解负责;虽然想到词典在锡兰有众多正在使用或曾经使用它而受它影响的读者就令人高兴。(误解的)原因或许更单纯些。由于讲述佛陀之死的经文就叫做《佛般泥洹經》(*Mahāparinibbāna-sutta*),听众遂把般涅槃当成死亡之际的涅槃,而把涅槃推论为觉醒时的涅槃。

已经有过各种解释般涅槃与涅槃词汇差异的尝试。我认为当 Warder 说“前缀词 *pari* 通常不是指那作为一种状态的涅槃本身,而是指个人在生年之末(最终)完成涅槃这一事件,特指佛陀的般涅槃”<sup>27</sup> 的时候,他不恰当地强调了人生之末的最后成就这点。我倾向于 Thomas 的观点。他一再提醒我们,涅槃与般涅槃的差异是文法上的。他很早就引用 E.Kuhn<sup>28</sup> 来澄清涅槃与般涅槃的关系。Kuhn 的解释<sup>29</sup> 是:“*pari* 与动词形成复合词的时候把该动词从状态表述转变为动作完成的表述”。他说:“涅槃是一种解脱状态;般涅槃是该状态的完成。一名僧人在觉醒的时候和在死亡的时候(都能)‘达成涅槃’(*parinirvāti*)”。他指出,虽然巴英词典把般涅槃定义为“完满的涅槃”,但词典旋即举例说明事实上同一个词(般涅槃)是用于两类涅槃的。Thomas 在稍后回到这一点并加以补充<sup>30</sup> 说:“他 *parinibbāyati*—— 达成般涅槃状态,然后 *nibbāyati*—— 处于涅槃所表达的状态中。”

<sup>27</sup> A.K. Warder, *Introduction to Pali*, London, 1963, 49, n. 1.

<sup>28</sup> E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1933, 121, n. 4.

<sup>29</sup> 虽然 Thomas, *ibid.*, 说:“已经被(我想是 E.Kuhn)解释过了”,后来说(“*Nirvāṇa* and *Parinirvāṇa*”, 294):“… 虽然这很早就被 E.Kuhn 驳斥过”,(他)对驳斥者的名字毫不置疑。我遗憾的是无法找到 Kuhn 的解释的出处。

<sup>30</sup> E.J. Thomas, “*Nirvāṇa* and *Parinirvāṇa*”, 294–95.

#### 4. 脱离死亡的涅槃

我相信许多有关涅槃的误解来自当代评论家对佛陀用来形容涅槃的称号的解释。例如在《自说经》*Udāna*《波吒離村人品》*Pātaligāmiyavagga*里我们读到: *atthi bhikkhave ajātaṁ abhūtaṁ akataṁ asaṅkhataṁ, no ce taṁ bhikkhave abhavissa ajātaṁ abhūtaṁ akataṁ asaṅkhataṁ, na-y-idha jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṁ paññāyetha.*<sup>31</sup> Woodward 的翻译<sup>32</sup>是: “比丘们，有此不生、不成、不作，无为。比丘们，若非那不生、不成、不作，无为，就显然无法从当前<sup>33</sup>这生、成、作，有为<sup>34</sup>解脱。”佛陀在《聖求經》(*Ariyapariyesanassutta*)中也有类似的描述，用以解释经受生(*jāti*)，老(*jarā*)，衰(*vyādhi*)，死(*marana*)，哀(*soka*)，染(*saṅkilesa*)的自己如何赢得不生(*ajātaṁ*)……不老(*ajaram*)……不衰(*abyādhim*)……不死(*amataṁ*)……不哀(*asokam*)……不染(*asaṅkiliṭṭham*)，而这些都是特指涅槃的称号<sup>35</sup>。Horner小姐的翻译则是:“我赢得了不生的……不老的……不衰的……不死的……不哀的……不染的”<sup>36</sup>。

“不死的”(undying)或“没有死亡”(deathless)是 *amata* 普遍的翻译。例如 Harvey 正确地认为:“人们必须把在生年获得的涅槃视为独特的经验，它彻底消除一切污染，并暂时停止一切有为状态(Sn<sup>iv</sup>, 732-79)”。他还说:“活着或死后，涅槃无条件地终止一切令人

<sup>31</sup> Ud, 80, 23–81, 1.

<sup>32</sup> F.L. Woodward, *Udāna: Verses of Uplift and Itivuttaka*: As it was said, London, 1948, 98.

<sup>33</sup> 翻译的第二部分似乎应改为：“生、成、作，有为者就显然无法解脱。”

<sup>34</sup> 奇怪的是，P. Masefield 在 *The Commentary on the Vimāna Stories*, London, 1989, 中提到 *amata*(不死)出现在这段话里，但这个字眼到目前为止并没有被巴利圣典学会版本的 Ud 或任何我所参考过的版本所采用。

<sup>35</sup> M, I, 167, 9 ff.

<sup>36</sup> I.B. Horner, *Middle Length Sayings*, I, London, 1954, 211.

不快的有为现象。在活着的时候，这些现象终止了，继而伴随世俗的一般经验又再度生起；一旦达成(涅槃)，又能再度回到终止状态来。死后，这些现象就永远被终止了。”<sup>37</sup> 但对此他补充道：“这种污染的消除显然是一种先验的、没有时间概念的体验，因为被说成是“不死的”(S<sup>v</sup>,V,8) 和“无造作的”(S,IV,362)。

如果探讨一下《聖求經》里佛陀那一番话的用词的翻译(如我所引用的那样)，我们就看到翻译会造成不实的反义。我们通常把涅槃和轮回当成对反，但是译文“不生”和“经受着生”之间的差别似乎是指涅槃和正在轮回者之间的对反。当代翻译家在翻译佛陀这一番话的时候如何看待其逻辑会是件有趣的事。他们可能纳闷：一个未生等等者的存在，如何能为一个已生等等的人提供解脱？这一问题的解决方案和我在另一篇文章里<sup>38</sup> 所提到的关于解决 *amata* 这个字的疑问的方案是完全一致的。显然，那些称号所指的必定不是涅槃(本身)而是涅槃中的相关状态，而这些状态必定是与轮回中的相关状态相反的。一本后出的(被 Carter 和 Palihawadana<sup>39</sup> 所引用的)有关 *Dhammapada*<sup>vi</sup> 的论书似乎也意识到这一点而提出：之所以把涅槃称为“没有死亡”(deathless) 是因为“它本身摆脱了老死而且消除了获得涅槃的圣者的老死”。一旦认识到这些称号所指的无疑是那些获得涅槃者的状态，我们就会明白，把 *amata* 翻译成“永生”会导致错误的印象，因为它暗示那些人永远活下去，而这观点当然不能被佛教接受。

“没有死亡”(deathless) 这个译词用于涅槃是恰当的，只要它指的是“那里没有死亡”(where there is no death)，但这并非英语通常的意思。譬如“不死的荣誉”(deathless fame)这句话，指的是“荣誉不灭”

<sup>37</sup> P. Harvey, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge, 1990, 62.

<sup>38</sup> R. Norman, “On Translating the *Dhammapada*”, *BSR*, 6, 1989, 160.

<sup>39</sup> J.R. Carter & M. Palihawadana, *The Dhammapada*, New York, 1987, 431.

(fame which does not die), 因而与“永生”(immortal)同义。精审巴利语辞典(CPD)把 *amatapada*<sup>40</sup> 翻译成“永生的居所(涅槃)”,但如果认为把 *amata* 翻译成“永生”没错的话,那些获得涅槃的人们就会永远活下去了;我认为这译法毫无道理。说“佛陀在临终时、般涅槃后”的确切意思何指并不清楚,因为正在死去与成为永生两者似乎不尽相容。再者,既然佛陀的目标是从轮回无止境的生生之流中取得解脱,我们不相信他会希望永远活下去。

虽然 Mansfield 把 *amata* 解释为“没有死亡(deathless)——或更恰当地说是脱离死亡(death-free)”并没有错,但他接下来所说就显得稍有偏差:“*amata* 指的是一个居所 *padam*, (Vv<sup>vii</sup>, I, 16,8), 并且是一个在第一经里,当佛陀完成他击响不死之鼓<sup>41</sup>的心愿时,无穷尽的轰鸣充耳可闻的地方。当然,这就是涅槃的同义。”<sup>42</sup>。

“无穷尽的轰鸣”是很不错的华丽之文但可惜并不正确。那“不死之鼓”与一个充耳可闻的地方毫无关联。那句话真正要说的是:“佛陀即将开示涅槃——一个没有死亡的境界”。他使用的是一个常用来宣布发言的形象比喻——在大街上击鼓以吸引注意,一如英国的城镇公告人会在街头敲钟宣示那样。惯用语句是 *bherim carāpeti*<sup>viii</sup> “令鼓漫游于(市), 即: 宣示”。所以“击响不死之鼓”的意思其实是:“宣示那脱离死亡的、没有死亡的境界”。

<sup>40</sup> CPD *amatapada* 词条。奇怪的是,当 *amata* 用作 *pada* (地、处)或 *dhātu* (界)的称号时,词典把它翻译成“脱离死亡,死亡不及之处”。我不明白为什么这些不同的翻译会用于复合词和非复合词型态。

<sup>41</sup> *āhañhi amatadudrabhiṃ*, Sp 8, 26 ≠ *āhañcham amata-dundubhiṃ*, M, I, 171, 12. 这一语句在 Ap, 75, 26, 是以分割的复合词出现的(*amatā vāditā bherī*), 它有可能会被误译为“那不死或永生的鼓已被敲响”。(译注: Sp *Samantapāśādikā* 《一切善见》, M. Majjhima-Nikāya 《中部》, Ap. *Apadāna* 小部《譬喻经》)。

<sup>42</sup> P. Masefield, op. cit., l-li.

对 *amata* 的这种误解引发了涅槃不死并且是一个永恒或不灭之所的概念。我不能确定早期巴利文注释师是否曾被误导, 或者是否知道这个字的正确意思。*Dhammapada* 的注释把复合词 *amatapada* 解释为: *amatapadan ti amatañ vuccati nibbānañ; tam hi ajātattā na jiyyati na miyyati, tasmā amatan ti vuccati.*<sup>43</sup> 如果把这注释翻译成: “因为不生, 它(涅槃)不会老也不会死”, 那么注释书对该词的理解就不对了, 因为这样的描述同样也适用于轮回, 但轮回却从未被称为不生 (*ajāta*) 或不死 (*amata*)。反之, 如果我们把两个动词<sup>ix</sup> 视为无人称动词, 然后 改译成: “因为那里不生, 那里也就不老死”, 我们就会说: 注释书理解对了。

我们必须记得佛陀试图从轮回无止境的再生、老死、再生的系列中解脱出来, 即: 他试图找到一个没有再生, 因而没有老, 也因而没有会导致再生的死的境界。这就是涅槃, 而且这也必定因而是个境界<sup>44</sup>, 一个没有生、老、死的境界。在字面上, *amata* 和 *ajāta* 这两个对涅槃的称号可以解读为复合词, 即过去分词加以前缀 *a-* 形成反义的所有复合词(有财释), 意思是: “具备不生”, “具备不死”<sup>x</sup>。然而我认为, 当用来表示涅槃没有生死的时候, 对这两个称号的文法分析应该是: 过去分词被用作动名词(action nouns)<sup>45</sup>, 即: *jāta*=“being born<sup>xi</sup>, birth (生)”, *mata*=“dying, death(死)”<sup>46</sup>, 等等。这些动名词被加以前缀 *a-* 形

<sup>43</sup> Dhp-a, I, 228, 19–21. Carter 和 *Palihawadana* (*op. cit.*, 110)的翻译是: “涅槃, 由于不生(即: 无始), 不经历衰败和死亡。因而被称为没有死亡。”

<sup>44</sup> 或者如 Warder (*Introduction to Pali*, 49, n. 1) 所建议的“非境界”。

<sup>45</sup> 其他动名词的应用例子见 Norman, *Elders' Verses I*, London, 1969, 129 (ad Th, 36) 和 *Elders' Verses II*, London, 1971, Thī, 261). (译注: Th: *Theragāthā* 《長老偈》), Thī: *Therīgāthā* 《長老尼偈》, ad: *ad (locum)* — i.e. in commentary on the text quoted “见于所引用的文字的注释”。

<sup>46</sup> 例如 *matam eyya*, M, III, 159, 26; 注解为 *mareyya* Ps, IV, 208, 16.

成反义形容词,意思是:“不生的(涅槃),不生之处”<sup>47</sup>,“不死的(涅槃),不死之处”。

如果对上述称号的分析没有错的话,我们就能建议使用别的译法,以避免诸如“永生”、“不生”、“不造”带来的麻烦。我已经说过: *amata padam* 的正确翻译是:“一个不死的状态”,因此我们也能同样地把其他的称号翻译成:“一个不生的状态”(*ajāta*),“一个不老的状态”(*ajara*),“一个不再生之处”(*agati*),<sup>48</sup>“一个不存一物的状态”(*abhūta*),“一个不作一物的状态”(*akata*)。

把涅槃当成永生的错误看法似乎基于它有时也被冠以 *akālika*<sup>49</sup> 这通常被译为“无时限”<sup>xii</sup> 的称号,正如我前面引用过的 Harvey 的一段话。既然“无时限”在英文里可以有“无休止”的意思,一些人遂把它当成“永生”看待。如果我们明白 *akālika* 指的是“与时间无关,在时间范畴以外”,我们就知道,它经常用作涅槃的称号是为了与那些适用于轮回的称号对反。轮回本质上是与时间有关的;它完完全全是在时间范畴内。取得涅槃实为脱离轮回的永恒,脱离时间之旅;涅槃与过去、现在或未来毫无关联。<sup>50</sup>

与轮回状态相反正好用来说其他称号为什么会被用于涅槃,如: *nicca*, *dhuva*, *sassata*, *aviparināmadhamma*<sup>51</sup>“永久、稳定、恒常、

<sup>47</sup> 参考 T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927, 20, n. 2: “*amatapada* 这一称号指的是一个没有死亡的地方…; 同样地它也指称一个没有诞生的地方”。

<sup>48</sup> CPD *agati* 词条(1)的翻译:“not coming(不来), not admittance(不接纳)”似有偏差。

<sup>49</sup> A, I , 158, 37 ff. (译注:A Āṅguttara-Nikāya《增支部》)。

<sup>50</sup> Mil, 323, 5–7.(译注:Mil *Milindapañha*《弥兰王问经》)。

<sup>51</sup> Kv, 121, 3–4.(译注:Kv *Kathāvatthu(ppakarana)*《論事》)。

不变易<sup>xiii</sup>”，因为这些称号与轮回中的一切都是相反的——*anicca, adhuva, asassata, vipariṇāmadhamma*。涅槃作为一种概念或构想是永久、稳定、恒常、不变易的，因为任何时候，从非永久、非稳定、非恒常、变易着的轮回，都曾有可能、正有可能和将有可能跨越时间，达成永远相同、不变的涅槃。涅槃的诸多称号中最重要的是 *asankhata* “非造作”，因为在上座部佛教中涅槃是唯一被称为非造作的事物，同时在特定语境中这样的翻译也确实没错。但是在含有 *amata* “不死”，*ajāta* “不生”等等的语境中，我相信诸如“没有造作之物，一个没有造作物的地方”这样的翻译是对的。也许，该字难以翻译的一个理由是：两个意思都可以用来形容涅槃：它本身既是非造作的，因为它不是缘起(十二支中)任何一支的产物；它也不含有任何造作之物。

## 5. *nibbāyati; nibbāna; nibbuta*

检视 *nibbāyati*, *nibbāna* 和 *nibbuta* 这三个巴利语的关系看来是有用的，因为 *nibbuta*<sup>52</sup> 有时会被说成是动词 *nibbāyati* 的过去分词，而这一动词又是构成名词 *nibbāna* 的基础。这说法其实并不对，虽然必须承认它们有时会被当成有关联的两个字来使用<sup>53</sup>。动词 *nibbāyati* 的意思是“吹熄、熄灭”，因此从它衍生的名词 *nibbāna*<sup>54</sup> 指的是“(灯或火)的吹熄，熄灭”。至于作为过去分词形态的 *nibbāna* 或 *\*nibbāta* (它们似乎不存在于巴利语中<sup>55</sup> [没有列于巴英词典，虽然目前还

<sup>52</sup> 既然本文是作为巴利文的研究而写的，我在本小段里对这个字和其他字使用了它们的巴利语写法，但这么做并不默认它们是佛教最早的写法。

<sup>53</sup> *nivvua* 是中古印度方言的过去分词，但在耆那教那里可以找到中古印度方言 *nivvāṇa* 这一名词，因此我们可以推论这一概念的出现先于这两个宗教。

<sup>54</sup> *nibbāna* 原本是过去分词(见下注)虽然它似乎不在巴利语中被如此使用。Monier-Williams 列出 *nirvāṇa* 和 *parinirvāṇa* 为梵语过去分词，而后者也在 F. Edgerton 的《佛教混合梵语词典》New Haven, 1953 (*parinirvātī* 词条)中被证实为混合梵语。

<sup>55</sup> Monier-Williams 也没有列举 *nirvāta* 为梵语 *nir-vā* 的过去分词。

没有定论])的意思便是：“吹熄了，熄灭了”。这层意思用于人是不恰当的，因为正如 Gombrich 所强调的那样<sup>56</sup>：涅槃并非人本身或他的灵魂的“吹熄”，而是贪、瞋、痴三把火的吹熄。一个人可以被形容为 \*nibbān'-aggi 或 \*nibbāt'-aggi，两者用作所有复合词(有财释)，意思是：“一个吹熄了他的火的人”，但我在巴利文里从没见过这样的用法。

另一方面，源于梵文 *nirvrta* 的 *nibbuta*(形容词)早期的意思是：“满足、高兴、平和、安详、平静”。它的同源名词 (cognate noun) *nibbuti* (梵文 *nirvṛti*)的意思则是：“快乐、极乐、静止、止息”，但有时候 “灯的熄灭或正熄灭中”(即：源于梵文 *nirvāna* 的 *nibbāna*)也会用来作为对它的解释。这样就让人感到 *nibbuti* 和 *nibbāna* 是同义的。两者的平行意思也导致一种情况：即 *nibbuta* 可以同时适用于人和火。当喬達摩还是一名菩萨的时候，在一位名叫 Kisāgotamī 的刹帝利女人所说的话里，我们找到 *nibbuta* 原本的用法：“母亲是高兴的、父亲是高兴的，一个以他为夫的女人是高兴的”<sup>57</sup>。在他的回答里，喬達摩得以作出以下的文字游戏：“她说能令母亲的心高兴/平和…，但什么东西首先应当平和/平静，才能使心也平和/平静呢？”他自己的回答是：“当欲望等等的火平静/熄灭了，心也就平和/平静了”<sup>58</sup>，也就是在取得“烦恼的涅槃”后。在 *Dhammapada* 里我们看到 *nibbuta* 被用作“安静、安详、平静”以作为 *attadanda*<sup>xiv</sup> 的反义词<sup>59</sup>。既然 *nibbuta* 可以同时被用来

<sup>56</sup> R. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, London, 1988, 63. 以及 E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1933, 187.

<sup>57</sup> Ja, I, 60, 30–33: *nibbutā nūna sā mātā, nibbuto nūna so pitā, nibbutā nūna sā nārī, yass-āyam īdiso pati.* (译注：Ja Jātaka《本生经》)。

<sup>58</sup> Ja, I, 61, 5–6: *rāgaggimhi nibbute nibbutam nāma hoti, dosaggimhi mohaggimhi nibbute nibbutam nāma hoti.*

<sup>59</sup> Dhp, 406, 偈句 a 中 *aviruddha* 和 *viruddha* 的对反，以及偈句 c 中 *sādāna* 和 *anādāna* 的对反清楚说明这一用法。这里的意思只能是与“粗暴”对反的“安静、安详、平静”。

形容一个熄灭了他的三把火的人(即 *nibbāna*)<sup>60</sup>, 也可以用来形容火本身, 这就造成意思原本为“满足、高兴、平和、安详、平静”的 *nibbuti* 也可以有两种用法。它被当成 *nibbāna*(名词)的同义词而实际上被用作“(灯的)熄灭”甚至“销毁、死亡”这个意思。灯的熄灭经常不是因为吹熄而是因为缺乏燃料<sup>60</sup> 或取走灯芯<sup>61</sup>, 这些事实或许促成这种与灯有关的用法。

相反地, *nibbāna* 被当成 *nibbuti* 的对等用于人上。看来很可能(另)有一个同音异义的 \**nibbāna*<sup>62</sup>, 它源于 \**nibbaṇña*, 后者源于 \**nirvarṇa* 或 \**nirvārṇa*, 这两者又来自字根 *nirvr-*<sup>63</sup>, 而这字根正是构成 *nibbuta* 和 *nibbuti* 的基础<sup>64</sup>, 以致在许多段落里当我们看到 *nibbāna* 同时用于灯和人时, 两者就极可能是双关语了, 正如我们见到双关语 *nibbāna* 和 *nibbana* “无欲”的使用那样。我们也见到动词 *nibbāti* 经常在火或灯的譬喻里以不及物动词形态或被动动词形态用于人, 例如: *nibbanti dhīrā yathāyam dīpo* (Sn, 235), “智者获得涅槃, 一如这灯熄灭了”。这一用法似乎在后期文献中较为常见, 如: *Apadāna*(小部《譬喻经》)。这一点或许支持这样的看法: 在早期, 这个动词用于人是被认为不恰当的。

<sup>60</sup> 参考 *aggi ... anāhāro nibbuto* (M, I, 487, 28–30), “火无薪而灭”。

<sup>61</sup> 参考 *tato sūcim gahetvāna vattim okassayām' aham; padīpasseva nibbānam vimokkho ahu cetaso* (Thī, 116), “然后, 我以针挑芯; 我思维的解脱就如灯的熄灭”。

<sup>62</sup> *nibbāna* 的齿音 -n-, 而非梵语 *nirvāṇa* 的反舌音 -ɳ-, 是东部巴利语形态(参考源于梵语 *bhrūṇahan* 的 *bhūṇahu*)。

<sup>63</sup> E.J. Thomas, *The Life of the Buddha as Legend and History*, London, 1927, 187, n. 2, 或许依照巴利圣典学会巴英词典 *nibbuta* 词条中的字根 *var* 的“遮盖”意, 但梵语动词 *nirvr-* 在任何出处都不支持把 *nibbuti* 解释为“遮盖”。

<sup>64</sup> 巴英词典认为 *nibbāyati* 和 *nibbuta* 有直接关联, 并在 *nibbāyati* 词条中说它是 *ni(r)varati* 的被动式。我觉得这解释难以接受。*(nibbhuta)* 一字也以 *nibbāti* 出现, 而 *nibbāti* 又只能源于梵语 *nirvāti* 的这一事实, 似乎排除了上述解释。

## 6. 涅槃之城

毫无疑问,由于有“达到涅槃之路”和“进入涅槃的途径”并且(隐喻地说)有进入这途径的“门”(*amata-dvāra*<sup>65</sup>)这样的概念,人们有时会把涅槃想象为一座城市。于是我们看到如下的描述:“见到途径指的是一个道路的明见者(见到)一条正义之路,这条道路在迷失于轮回荒野中的世界里通往一个没有死亡的城市(或不死之城)”<sup>66</sup>。Charles Hallisey 最近发表了新版 *Tuṇḍilovāda-sutta*<sup>67</sup>, 其结尾含有大量涅槃之城的譬喻,例如把城门等同于布施波罗密(*dānapāramī*)。Hallisey 教授指出“涅槃之城”在中世纪的锡兰佛教文献中是相当常见的,但该词似乎只是一个惯用参照(conventional form of reference),而不是一个(读者还能认得出来的)活隐喻(live metaphor)。*Tuṇḍilovāda-sutta* 长篇幅地把涅槃比作城市的各个方面——标准的诗作想象,所以令人感到有趣。

把涅槃当成一个地方的看法似乎被 Saddanīti<sup>xvi</sup> 里诸如 *sundaram nibbānam gato*<sup>68</sup> 这类句子所支持。这可能是胜种(Aggavāmsa)对觉音论师(Buddhaghosa)在 *Samantapāśādikā*《一切善見》里诸如:*sobhanagamanattā sundaram thānam*<sup>xvii</sup> *gatattā sammā gatattā sammā ca gadattā sugato*<sup>69</sup> 这类句子的回忆:“说他“善逝”是因为他的美好的行去,因为去了一个美好的地方,因为妥善地去了,因为妥善地说着。”

<sup>65</sup> *apāpur’ etañc amatassa dvāram*, M, I, 168, 27; *apārutā tesañc amatassa dvārā*, I, 169, 24.

<sup>66</sup> Pj, II, 365, 19 (ad Sn, 371): *niyāmadassī ti, saṃsārakantāramūļhe loke amatapura-gāmino sammatā-niyāmabhūtassa maggassa dassāvī, diṭhamaggo ti vuttam hoti.* (译注:Pj *Paramatthajotikā*《阐明胜义》)。

<sup>67</sup> C. Hallisey, “The *Tuṇḍilovāda Sutta*”, JPTS, 15, 1990, 155–95.

<sup>68</sup> Sadd, 315, 15–16.

<sup>69</sup> Sp, 116, 32–33; cf. Sadd, 580, 18 ff.

接着写道: *sundaram c' esa thānam*<sup>70</sup> *gato amatam nibbānan ti sundaram thānam*<sup>xviii</sup> *gatattā pi sugato*<sup>71</sup>, 这可以翻译成: “他因为去了一个美好的地方而善逝”是指他去了一个美好的地方, 即: 没有死亡的涅槃”。这样的翻译其实误解了它的用意。我们这里看到的是文法家把 *sugato* 解释为 *sundaram (thānam) gato*<sup>xix</sup>, 以及把 *sundaram* 解释为 *nibbānam*, 即: ““善逝”指去了善的那里, 也就是没有死亡的涅槃那里”。然而作为他的解释的一部分, 胜种也指出动词 *gacchati* 除了“行去”还有“知晓”意<sup>72</sup>。所以我們更应该把上述理解为: ““善知”指知善者, 也就是(知道)没有死亡的涅槃”。

一旦有了涅槃是一个地方的概念, 它就被想象为具有地点而可以被描述, 起码隐喻地说。实际上, 涅槃是个非地或非处, 里头的人也非存在着。佛陀拒绝或无法, 对任何已涅槃 (*nibbuta*) 者的处境, 甚至对 *nibbuti/nibbāna* 的境地下定义, 是可以理解的。我们处于苦、动荡 (*cala*)、充满生、老、死的轮回中。所以一个解脱自轮回的人所处的境地正好与上述相反。他或他的境地是乐, 而且他或他的境地没有生、老或死。所以说他或他的境地没有什么是容易的, 说他或他的境地具有什么却不明確, 也没必要。重要的是他脱离了轮回。这或许是佛陀为何拒绝说明如来死后是否还活着等等<sup>73</sup>。他只不过无法对已涅槃者在获得涅槃后的境地下定义。他只能说这个人的境地并

---

<sup>70</sup> 巴利圣典学会版省略 *thānam* 一字。

<sup>71</sup> Sp, 117, 2–4.

<sup>72</sup> 参考 *gatimā ti gamana-samatthāya paññāya samannāgato*, Sv, 893, 21; *ñānagatiyā gatimā*, Ja, VI, 287, 10. (译注 1.: Sv *Sumanāgalavilāsinī* 觉音论师長部注释书《吉祥悦意》)。译注 2. Sv 893, 21 译文: “行正者”行事善巧故、具慧故; Ja VI, 287, 10 译文: “行正者”以智趣故)。

<sup>73</sup> 参考 K.R. Norman, “Death and the Tathāgata”, *Studies in Buddhism and Culture* (In honour of Professor Dr. Egaku Mayeda), Tokyo, 1991, 1–11.

非如何——即并非有如处于轮回之中。文献清楚指出，对一个获得涅槃的人来说，他没有了可被参照的词语对象：*taññ vadāmi te, yattha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati; viññāṇassa nirodhena etth’ etam uparujjhati*,<sup>74</sup> “我要告诉你们：彼名色完全被阻断处，通过识的终止，这(名色)即在此处被阻断”；*yena nam vajju, taññ tassa n’ atthi; sabbesu dhammesu samūhatesu samūhatā vādapathā pi sabbe*,<sup>75</sup> “那个他们可用来指称他的(称谓)，对他来说已不再存在。当一切法都被清除时，一切言说之途也被清除。”

---

<sup>74</sup> Sn, 1037.

<sup>75</sup> Sn, 1076.

---

## 译注

<sup>i</sup> <http://www.shin-ibs.edu/publications/the-buddhist-forum/the-buddhist-forum-volume-iii/>

<sup>ii</sup> 原文“here and now”译自巴利文 *dīṭṭhadhamma*, 意指“見法”、“已被見的法”,今译：“当世”、“现世”。

<sup>iii</sup> \*符号表示它后面的梵文词汇是重构于巴利文或只出现在词典中。

<sup>iv</sup> Sn *Suttanipāta* 小部《经集》。

<sup>v</sup> S *Samyutta-Nikāya*《相应部》。

<sup>vi</sup> 汉译有：东吴《法句经》，西晋《法句譬喻经》，姚秦《出曜经》，北宋《法集要颂经》。

<sup>vii</sup> Vv *Vimānavatthu* 小部《天宫事》。

<sup>viii</sup> *carati* (行走) 的使役式。

<sup>ix</sup> 即：*jiyyati* 和 *miyyati*

<sup>x</sup> 原文如此，实与 *amata* 和 *ajāta* 倒置，应作：“具备无死”，“具备无生”。

<sup>xi</sup> 汉语无法翻译动名词形态。

<sup>xii</sup> 按巴英词典 *akālīka* 源于 *kāla* (时间), *akālīka* 为形容词“不在时间里的”。

<sup>xiii</sup> 原文为 not subject to development, 今取 *vipariṇāma* 原意“变易、变异”。

<sup>xiv</sup> 巴英词典“一个手持棍的人, 一个暴力者”。

<sup>xv</sup> 这里当形容词过去分词用(如上文), 不作名词解。

<sup>xvi</sup> 缅甸蒲甘(Pagan)王朝文法家胜种(Aggavamsa)1154年所著的巴利语法书《声则论》。

<sup>xvii</sup> 原文作 *hānam* 疑为 *thānam* 之误, 今改。

<sup>xviii</sup> 同前译注。

<sup>xix</sup> “去了美好的地方”。