《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），115-166
© 國立臺灣大學哲學系

「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路
以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索*

蔡耀明*

摘　要

本文試圖以解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索，闡明佛法「不二中道」學說用以建構的關鍵概念，包括不二、中道、非我、無常、生滅、緣起、空性，而這些深具導航作用的概念，其意涵的詮釋進路一經打通，在排除觀念迷航的基礎上，不僅可藉以理解佛法以「不二中道」為標幟所要彰顯學說的基本思惟方針與實踐旨趣，而且在思惟明燈的逐一點燃下，還可藉以續航在生命世界的實相大海。

深受相對概念的影響，二分式的或二極化的思惟形態或觀點，在日常語言、哲學思辨、宗教論說，不僅無孔不入，甚至早已鑲嵌成思惟或觀點的基本結構，很容易被視為理所當然，而難以覺察，且難以

* 蔡耀明，臺灣大學哲學系副教授。
投稿：95 年 8 月 7 日；修訂：95 年 10 月 12 日；接受刊登：95 年 10 月 14 日。

* 本文初稿，在 2006 年 5 月 27 日，以〈不二中道：切向生命世界的全面實相在思惟的導向〉，發表於臺灣大學哲學系主辦的「佛教哲學的建構學術研討會」，後經大幅修改而成現稿。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議，也要感謝《臺灣大學哲學論評》兩位匿名審查人細心的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多。

臺灣大學學術期刊資料庫

甩脫。以檢查且揚棄二分式的思惟形態而起家的不二中道，其基本概念與基本議題通通不落俗套，不論在哲學或宗教，都提出開創式的做法，一方面，提供獨特的眼光，從基本的結構，檢視哲學或宗教的嵌入招式，另一方面，也開闢出哲學或宗教可以走的或許更加深刻、通暢、或長遠的道路。

本文最主要的任務，在於解明「為什麼將生命世界看成不二中道」，「如何看成不二中道」，以及「看成怎樣的不二中道」。基於以達成這一系列的任務為重，研究方法的工作要項即落在概念的釐清，議題的解析，意涵的闡明，以及理路的鋪陳。

在論述架構的安排，由強調不二中道和全面實相為宗教哲學或生命哲學極富創意的基本概念入手，先做關鍵概念的界說和釐清，尤其區別於二元主義、一元主義、和多元主義，凸顯不二中道的非實體觀念以及從根本揚棄二分式的思惟形態。接下來，一方面，避免廉價的嫁接或庸俗的套用；另一方面，除了強調以佛教經典專業修煉的經驗為詮釋所依據的網絡配備，還特別闡明思惟的多重向度之開啟，不僅讓詮釋工作的張力較有機會淋漓盡致發揮出來，也是抽絲剝繭地揭示實相的一項利器。

本文主幹的部分，按照非我、無常、生滅、緣起、空性、中道的順序，這些都是佛教哲學極具特色的基本概念，串連成共構的主軸，猶如一系列導航的概念，基調在於拆解日常語言的慣用所衍生的遮蔽、限定、或封閉，包括對象化、事物化、個體化、外殼化、區別化、概念化等問題，從而由縱貫的取向一躍而入，搭配因緣生滅變化的視角，將生命世界的實相，一層又一層揭露開來。在這一連串由基本概念接續運作的進程，一棒接著一棒，登向巔峰的，正好是不二中道，亦即，拆解相對概念的區別化，從區別化的對峙與桎梏掙脫而出，傾全力打通緣生緣滅的接連環節，進而趨向覺悟和涅槃。若以佛教解脫道骨幹經典的《阿含經》為依據，不勝枚舉的經證在在顯示，不二中道藉由非實體觀念，從個體的閉鎖獲得釋放，並且藉由非二分式的思

臺灣大學學術期刊資料庫

惟形態，從周遭邊界的封閉得到釋放，以如釋重負的姿態，心無旁騖地導向縱貫的因緣生滅的變化之流，生命世界的實相就這樣一一豁顯而出。

關鍵詞：不二、中道、實相、實在、生命哲學

臺灣大學學術期刊資料庫

Interpretative Approach to Navigating Concepts Concerning the Doctrine of Nondual Middle Way

Maneuver into Buddhist Approach to Unfoldong Thorough Reality of the Life World

Yao-Ming Tsai*

Abstract

The purpose of this paper is to present Nondual Middle Way as guidance in ways of navigating to unfold Thorough Reality of the Life World, and to explain the intent and rationale of Nondual Middle Way in Buddhist doctrine.

With expediency and prevalence of comparison and contrast, dichotomous ways of thinking and viewpoints have not only taken root in philosophical thinking and religious discourses, but have also been absorbed into the basic structure of everyday life, and are easily taken for granted and thus hard to detect or throw away. With its uniqueness of basic concepts and basic issues, Nondual Middle Way, originating from the inclination to spot and drop dichotomous ways of thinking, offers a creative point of view for both philosophy and religion. This unusual way of thinking is able to provide an extraordinary viewpoint to inspect the basic structures of philosophy and religion, and thus point out a way that might lead to further and deeper discussion in both fields.

The undertaking of this paper is to answer the following questions： “Why should we view the life world as Nondual Middle Way?”, “How can we view it as Nondual Middle Way?”, and “As what kind of Nondual Middle Way should we view it?” In order to answer the series of questions, the major methods

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

employed in this paper focus on differentiating concepts, analyzing issues, elucidating connotation, and constructing argument.

Concerning the configuration of discourses, this paper firstly define and make clear major concepts by emphasizing that Nondual Middle Way and Thorough Reality are very innovative basic concepts for philosophy of religion and philosophy of life. In order to emphasize the idea of non-substantiality and to drop dichotomous ways of thinking from the very beginning, Nondual Middle Way is distinguished from dualism, monism, and pluralism. Then this paper seeks to exclude easy borrowings and rough copies of ideas. In addition, experience of practicing Buddhist teachings as a profession in accordance with related scriptures is also taken seriously as a reference for interpretation. Moreover, for the sake of making a more pertinent interpretation and to reveal Thorough Reality layer by layer, great emphasis is put on the explanation of methods of unlocking multi-faceted ways of thinking.

The main subject matter of this paper is composed in sequence of concepts such as not-self, impermanence, birth and death, dependent arising (dependent origination), emptiness, and middle way. These distinctive concepts in Buddhist philosophy collectively form an axis that is set to remove shades, limits, and seals, such as problems of objectification, reification, individualization, demarcation, discrimination, and conceptualization, which derive from the daily language that are commonly used. From the point of view of conditioned arising and ceasing, the Thorough Reality of the life world is revealed layer by layer. And it is precisely Nondual Middle Way that pushes these basic concepts rolling, settles problems of comparison and contrast, breaks free from the tension and limitation of discrimination, makes a breakthrough in a series of conditioned arising and ceasing, and leads to Enlightenment and Nirvāṇa in the end. Various examples in the *Āgama Sūtras* show that the idea of non-substantiality helps to free Nondual Middle Way from seals of individualization, and by non-dichotomous ways of thinking, borders around Nondual Middle Way are removed. Nondual Middle Way is thus able to approach the variations of causal conditions, and the Thorough Reality of the life world is thus unfolded.

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: non-duality, Middle Way, Thorough Reality, reality, philosophy of life

臺灣大學學術期刊資料庫

「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路
以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索

蔡耀明

一、緒論

本文試圖以解開生命世界的全面實相在思惟的導引為主軸，闡明佛法不二中道之說的旨趣與理路。佛法的不二中道之說，當然不限於生命世界的範圍，然而就經典在關切、修煉、與講說之所及，凡是以物質或機械方面的語詞來表達的，幾乎都已納入為或轉換成生命世界的構成要項或活動環節，因此以生命世界為討論不二中道之說適用的範圍，應可視為有所根據的做法。

就生命世界而論，如果只求在一般世人極其有限的經驗領域過活，並且完全接受一個又一個的個別概念、正反概念、或對偶述句對認知或思想的塑造或宰制，則不二中道之說幾乎毫無用武的餘地。然而，如果力求從根本突破一般世人極其有限的經驗領域，並且不輕易接受既定概念或述句（statement）的塑造或宰制，則不妨嘗試不二中道的思惟導引，然後察看有什麼不同的效果。由於不二中道之說在表層還須仰賴概念與

臺灣大學圖書館
期刊資料庫

述句，顯然地，假如關鍵概念與述句還是以死板板的方式被認定或抓取，以文取義，恐怕難免龍困淺灘之患，空留一大堆講不二中道卻談不上不二也無關乎中道義理的話語。[1]有鑑於此，嘗試打開至少二方面的輔助措施，或許可發揮轉進的作用。一方面，從觀看角度做調整，配合思惟的導引，進而駕馭和鬆動概念與述句，並且醞釀出或提煉出一層又一層可彰顯不二中道的意涵。另一方面，隨著觀看角度的調整，不再固守一般世人略顯僵化且褊狹的世界觀，轉為解開生命世界的全面實相，也就是將眼光切向且揭示生命世界的實相之多重向度（或稱維度），並且致力於打通一一向度的環節或段落。將以上二方面的輔助措施個別打開，即可初步構成本文的主題；一言以蔽之，調整思惟的導向，駕馭不二中道之說的關鍵概念與述句，切向且揭示生命世界的實相，不僅力求拆除由正反概念一組又一組包裝的藩籬，而且不二中道之說的旨趣得以彰顯，其理路亦因而鋪陳與闡明開來。

不二中道雖然不見得如 David Loy 所言為亞洲的哲學與宗教思想最重要的一個概念，至少其相當程度的重要性，應該是毋庸置疑的。[2]如果僅就佛法而論，不二中道不僅可當成佛法的一項標記，而且明白展示佛法就生命世界非常獨特的觀點。

本文最主要的任務，在於解明「為什麼將生命世界看成不二中道」，「如何看成不二中道」，以及「看成怎樣的不二中道」。基於以達成這一系列的任務為重，研究方法的工作要項，即落在概念的釐清，議題的解

---

1 「隨言取義」或「如言取義」為《入楞伽經》討論的課題之一，請參閱：《大乘入楞伽經》，唐・實叉難陀（Śikṣānanda）譯，T. 672, vol. 16 （指「大正藏」第 672 經，在「大正藏」第 16 冊）, pp. 589b, 610a-c, 615c.

2 「在亞洲的哲學的和宗教的思想當中，沒有任何概念比不二來得更重要，或其意思來得更紛歧。」（David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998, p. 17.）

臺灣大學學術期刊資料庫

析，意涵的闡明，以及理路的鋪陳。由於並非進行任何的比較研究，一旦涉及相關的概念、論說、或主張，儘可能減少與特定哲學家或哲學理論的牽扯，以免偏離論述主軸，力求把重心擺在關鍵概念在思惟的導引，藉以打通不二中道在解開生命世界的全面實相獨特的理路。

為求義理的連貫，除了戒除死板板知識的堆砌，還得避免在依據的文獻陷入太瑣碎的地步。因此，本文的討論，一方面，以佛教大多數的經典為後盾，兼及於《中論》、《大智度論》，顯示不二中道之說有其眾多佛典廣泛的支撐；另一方面，在引證上，則以《阿含經》為大宗，此乃不二中道之說在佛典的奠基。受限於篇幅，目前難以對所依據的佛典逐一交代文獻方面的要項，遑論進行文獻學的處理。再者，由於本文致力於打通不二中道在解開生命世界的全面實相獨特的理路，至於所依據的佛典在不二中道之說的差異或發展，則已無暇顧及。

在論述架構的安排，第一節，緒論，由研究主題的呈現，逐一交代全篇要項。第二節，扣緊不二、中道、全面實相，就這些關鍵概念，進行字面意思的解析、界說、和釐清的工作。第三節，按照二元主義、一元主義、多元主義的順序，逐一帶出和不二中道之說可形成對照效果的相關論說，藉以形成差別概念在對照的理解效果。第四節，就佛教經典，以專門用詞與專門經驗的配合，以及以思惟的多重向度之開啟，做為著眼點和詮釋依據，替不二中道之說的導入，預為鋪路的工作。第五節，以連貫的手法帶出非我、無常、生滅、緣起、空性，就這些和不二中道共通的概念，逐一闡明在排除遮蔽與揭示實相的作用，藉以形成共通的概念在支撐上的理解效果。第六節，將文獻依據集中在《阿含經》，論析不二中道做為一個導航概念，如何逐步揭示生命世界的實相。最後，結論與展望。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、不二、中道、全面實相：關鍵概念初入門

本文討論的關鍵概念，首要的為「不二中道」。至於不二中道，則被理解為解開生命世界的「全面實相」（thorough reality）在思惟導引的設定。在展開主幹的論述之前，有必要先就這些關鍵概念稍加解析、界說、和釐清，否則悶著頭做下去，容易流於概念混淆或自說自話乃至不知所云的弊病。[3]

（一）不二

就字面來看，不二（a-dvaya / non-duality），意指無所謂「二」，或對「二」說「不」。至於所謂的「二」，至少可用來表達如下的四層意思：（1）做為數目之一的「二」（two）；（2）由數目的「二」，延伸為任何在認知所進行的「二分」（dichotomy）或「分別（分類、區分、區別）」（distinction or discrimination）；（3）由二分或分別，延伸為實體上的分隔，從而成為「二元性（對偶性）」（duality）或「對立」（opposition）；[4]（4）採用二元性的或對立性的思惟取向，以至於成為「二元主義」（dualism）。

---

[3] 當前佛學界很奇特的現象之一，在於對中觀學派的歷史和文獻的介紹與研究，可謂琳琅滿目，但是對中觀或中道做為宗教學的或哲學的基本概念，相對乏人問津。例如，最近出版的將近一千頁的《佛教百科全書》（Robert E. Buswell, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Macmillan Reference USA, 2004），以相當可觀的篇幅介紹中觀學派，但是中觀或中道是什麼樣的概念，卻幾乎隻字未提。此外，平川彰、梶山雄一、高崎直道（編），《講座・大乘佛教 7：中觀思想》（東京：春秋社，1982 年），整本論文集在基本概念的處理，幾乎付諸闕如。

[4] 所謂實體（substance），字源的意思為在底下站著或支撐著；轉成哲學概念，尤其順著語詞的抽象意涵來思考，主要的意思為具有獨立的、恆常的存在之特性，因而不必依賴其它事物或條件為載體來支撐，憑著本身就能獨自存在，乃第一序的存在。相對地，第二序的存在，則具有依附的或附屬的特性，包括屬性（attribute）、所有物（property）、關係（relation）。以實體為核心概念，一方面，將實在寄託在實體，另一方面，以做為基礎或本質之實體，解釋世界之現象，即成為實體主義（substantialism）。如下專書，以實體概念為探討的對象，涵蓋哲學史到當代環繞此一概念的爭辯，檢視的焦點，則在於個別實體的本質與存在：Joshua

臺灣大學 期刊資料庫

透過如上的四層意思，再回過頭來查核，將不二做成一套說詞或思惟導引的標記，其作用或用意可逐一辨明如下：（1）應該不是在數目的層次否定做為數目之一的「二」，或主張另外存在著一個叫做「不二」的數目；（2）提出不二，用以嚴格檢視二分或分別在認知過程的依據、程序與效力；（3）用以揚棄二元性或實體上的對立；（4）用以拒斥二元主義。簡言之，高舉不二此一概念，可拿來檢視習以為常的二分或分別，進而拒斥二元性或二元主義之主張。[5]

（二）中道

由於目前主要在做入門的引介，因此涉及的關鍵概念，初步只放在字面的意思和表現的形式。

就字面來看，中道（*madhyama-pratipad; madhyamā pratipad* / middle way or middle path），意指中間的道路。首先，中間乃區別於二端或二邊而得其名稱。如果根據梵文，由表達「中間的」（*madhya* / middle）形容詞，加上可用以表達最高級意思的接尾音節 －ma, 而成「最為中間的」（*madhyama* / middlemost）。[6]所謂「最為中間的」，並非靜態的或固定的中間點或中間位置，好像一下子從表面就可輕易被抓在手裡，而是持續不斷地脫離二端，往脫離二端的方向，也就是往所謂中間的方向，以動態的或非固定的方式，一直朝最高級邁進；不過習慣上，大都沒有把最高級的語意放在外表，還是只稱作「中間的」。其次，道路之名稱，一方

---

5 Hoffman, Gary S. Rosenkrantz, *Substance： Its Nature and Existence,* London： Routledge, 1997. 有關不二此一概念的意思，可參閱：蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第 7 期（2002 年），頁 4-5.此外，David Loy （*Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998, pp. 17-37）將不二分成如下三大類型和三類意思，亦可參考：否定二元主義的思惟、世界之非多元性、主體與客體之無差別。

6 參閱：David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981, p. 1.

臺灣大學學術期刊資料庫

面，區別於耗在某一點或某一個地方而弄成停滯、陷落、打結、或死胡同的情形；另一方面，則可凸顯行進的路途。合而觀之，中間的道路，或最為中間的道路，並非介於什麼和什麼之間的道路，其實意指脫離二端，從而走出來的不斷進展的道路。

就表現形式來看，中道通常表現為一組又一組的不二，亦即，排除或脫離概念表面形成的相對、對立、或對反。至於一組又一組的不二，明確的項目，《般若波羅蜜多心經》的「不生．不滅，不垢．不淨，不增．不減」，《中論》的「不生．不滅，不常．不斷，不一．不異，不來．不出」，都可做為較為人所知的例示。扼要言之，一組又一組的相對概念，經由概念表面的相對，將對方推到對立或對反的一邊，卻在同時也將己方拉到和對方對立或對反的另一邊，結果共同構成各據一邊的對峙局面，此之謂「二」。所謂「不二」，尤其以《阿含經》為依據，並不是騎牆式地站在或遊走二邊陣營的中間，而是既不陷落二邊，且脫離二邊，從而開闢出可打通因緣生滅變化之流的道路；其表述的格式，最常見的，就是「離於二邊，說於中道，所謂：此有〔無〕故彼有〔無〕，此生〔滅〕故彼生〔滅〕。」。[7]有鑑於此，佛法的中道，不應望文生義說成是在二個極端之間抓出一個不偏於任一極端的中間點或中間線。[8]換言之，並不是在接受二邊的前提下，選擇和二邊同樣層面且介於二邊的中間，而是其前提根本不接受二邊之說在事實站得住腳，也不認為守住二邊的共構局面有任何行得通的指望，因此脫離二邊，開闢出和二邊並不完全在同樣

---

7 例如，參閱：《中阿含經．第 169 經．拘樓瘦無諍經》，T. 26, vol. 1, pp. 701b-703；《中阿含經．第 204 經．羅摩經》，T. 26, vol. 1, pp. 775c-778c；《雜阿含經．第 262, 297, 300-302, 961, 1164 經》，T. 99, vol. 2, pp. 66c-67a, 84c, 85c-86b, 245b, 310b-311a.

8 例如，Damien Keown（*A Dictionary of Buddhism*, Oxford： Oxford University Press, 2003, pp. 162-163）將中道說成「折衷或中庸」（moderation），以及認為中道之說「假設真理經常位於極端之間」（the assumption that the truth always lies between extremes），很明顯已偏離主要經論的觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

層面的道路；主要由於以脫離二邊為契機才開闢的道路，借用語詞來指稱，就叫做「中道」。[9]

既然中道由不二而表現，且由不二而開闢，並非離開不二，另外存在著實體性的或本身實質性的中道，因此不二即可稱為「不二中道」（Nondual Middle Way），而中道也可稱為「中道不二」（Middle Way Non-duality）。[10]

（三）全面實相

以不二中道為標竿，在檢視二分或分別的時候，除了注意其在認知過程的依據、程序與效力，到底還可拉到什麼層面進行檢視？事實上，數目、語詞、認知、心態、現象、社會、文化、權力、歷史——這些各自都可影響或促成個人的或群體的二分或分別；對應地，也都可拉到這些要項的層次或面向，檢視二分或分別之所以構成的程序，以及予以採納的合格性。本文基本的立場，認為佛教經典的不二中道之說，主要在於指向生命世界的全面實相（thorough reality）；連帶地，不論是檢視二

9　例一，「若知二邊者，於中永無著。」（《雜阿含經・第 1164 經》，T. 99, vol. 2, p. 310b.）
例二，「若無有始、終，中・當云何有？是故，於此中，先、後、共，亦無。」（《中論・觀本際品第十一》，T. 1564, vol. 30, p. 16a.）此外，參閱：David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way -- Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, Delhi： Motilal Banarsidass Publishers, 1991, p. 207.
例三，「一切法空故，何有邊，無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊？」（《中論・觀涅槃品第二十五》，T. 1564, vol. 30, p. 36a.）此外，參閱：David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Delhi： Motilal Banarsidass Publishers, 1991, p. 368.
例四，「離二邊故，假名中道。」（《大智度論》，T. 1509, vol. 25, p. 622a.）

10　將不二和中道並稱的經證極多，例如，「明・無明，無二。以無二故，成無三智。文殊師利！此謂中道具足真實觀諸法。……諸法無二。無二有何義？謂末陀摩（*madhyama*）。」（《文殊師利問經・中道品第九》，梁・僧伽婆羅（Saṃghavarman）譯，T. 468, vol. 14, p. 496b；及川真介（譯），〈文殊師利問經〉，收錄於《文殊經典部（Ⅰ）》，村上真完、及川真介校註，（東京：大藏出版，1993 年），頁 426.）。

臺灣大學學術期刊資料庫

分或分別，或是闡明不二中道，都有必要拉到生命世界的實相之層面來進行。

把實相講成「層面」，顯然是為了和數目乃至歷史等層面在概念上加以對照，不得已的一項措施。問題是，何謂實相？[11]

實相做為一個概念，各家認定頗為模糊與紛歧。在廣義的形式上，所謂實相——或者較接近口語來講，實在（reality）、實在性、真實性——方面，與表象、虛幻、假冒、或理想等概念相區別而得名；另一方面，則與實情、實存、實有、存在、或事實等說詞相關聯而得名。然而，如果不只停留在日常語言使用的情況，也不只封閉在相對有限的格局或層面，而是力求伸展到最透徹意涵的地步，所謂實相，所要講的，約略相當於實存之為實存（實存於其本身、諸法實性、法性 *dharmata / tattva / tattva-lakṣaṇa* / the essential nature of the dharma; reality as it is in itself）、或實存的全貌。

本文雖然使用「實在」做為「實相」在口語接近的語詞之一，但是以佛教經典為依據，並非預先基於主觀與客觀的二分，做成心態活動與外在世界的二分，因此並不在粗糙二分的前提，將心態活動所針對的外在世界認定成實在。有鑑於此，本文雖以全面實相為關鍵概念之一，卻不必因此掉入實在主義（或稱實在論 realism）的陣營，當然也不必站在實在主義的對立面而加入反實在主義（或稱反實在論 anti-realism）的一邊。[12]

---

[11] Milton K. Munitz(“Chapter 4： What is Reality?,” *The Question of Reality*, Princeton： Princeton University Press, 1990, pp. 123-134）在討論「何謂實在」的一章，指出以「何謂某某」或「什麼是某某」之類的提問來設想「答案」，所可能遭遇的預先設限或陷阱，頗值得引以為借鏡。此外，有關「實在」之課題，簡易的入門專書，可參閱：Jim Baggott, *A Beginner's Guide to Reality,* London: Penguin Books, 2005.

[12] 籠統來講，認為外在世界確實存在，這樣的一套想法稱為實在主義。實在主義可表現在形上學或科學等方面。形上學方面的實在主義（metaphysical realism），主張有一個獨立於人

期刊資料庫

之所以會追問或提出最透徹意涵的實相，大致經過如下二個步驟的轉折。其一，想要將經驗之所得，從虛擬的轉向實存的，從幻想的導入現實的，從錯誤的導入正確的，或者從欺騙詐偽的導入事實真相的。[13]其二，初步確認為實在的經驗，可能只是虛有其表或曇花一現，若進一步追究，便有機會從知其然的導向知其所以然的，從局部的導向全盤的，從片面的導向全面的，從淺層的導向深層的，從粗糙的導向精練的，或者從短暫的導向長久的。

無論經由什麼步驟的轉折，一旦探問實存之為實存到底是怎麼一回事，或者探問實存的全貌又是怎麼一回事，實相之課題即浮現出來。然而，所謂實存的全貌，又是什麼意思呢？任何人想要把實存的全貌具體且完整地講說出來，也就是裝在帶有概括性的片段話語來講說具體且全面的實存，大概是辦不到的事情；事實上，能夠不流於空洞話語的堆砌，已屬難能可貴。然而，這並不意味因此就完全束手無策；使用類似「折

們的心態活動且在其外的外在世界或客觀世界以實體或近乎實體的方式存在著。這樣的實在主義，如果配合知識學，進一步主張，針對外在世界的存在情形，有一個獨一無二的正確描述，而該描述之所以為真，由於符應外在世界的情形，這樣就成為符應說的實在主義（correspondence realism）。抱持符應說的實在主義，如果以為科學理論正好提供像這樣正確無誤的描述，即表現為科學方面的實在主義（scientific realism）的一套想法。然而，這樣的一套想法，難免過於天真、強勢、霸氣、或全體，因而招致不少改革的想法或反對的聲浪。改革的想法當中，溫和的實在主義（modest realism）值得稍加留意。之所以稱為科學方面的實在主義，在於認為科學的理論或描述有其所針對的世界，而且該世界乃獨立於科學的理論或描述之外的存在。之所以稱為溫和的，在於揚棄強勢的真理符應說，也不至於一廂情願地堅持當代科學的所作所為是針對外在世界唯一正確無誤的版本，而只認為經由點點滴滴且嚴謹的努力，以及對證據和推理的審慎評估，科學提供的知識，不僅涉及外在世界，而且是多少可合理予以相信或接受的。有關實在主義，可參閱：方萬全，〈約翰・舍爾論「背景」與實在論〉，《歐美研究》第 34 卷 3 期（2004 年 9 月），頁 431-456；Quentin Gibson, “Chapter 3: Realism and the Existence Principle,” *The Existence Principle*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 29-51；Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court, 1995.

13 有關感官認知與實在的關係頗為精彩的分析，可參閱：Tadeusz Czezowski, “Sensory Cognition and Reality,” *Knowledge, Science, and Values: A Program for Scientific Philosophy*, Amsterdam: 2000, pp. 226-240.

臺灣大學學術期刊資料庫

疊／解開」之詞組，或許可稍加顯示所謂實存的全貌所蘊含的一些意思，藉以形成有關實相可運作的概念營造（a working conception of reality）。

所謂「折疊／解開」之詞組，可用如下的情形，做為例子來說明。通常認為時空相續流的世界，至少包含長、寬、高、和時間這四個向度。[14]然而，在螢幕或銀幕的影片，顯然欠缺高或縱深之向度，其實相折疊了一回或遺失掉一個向度。換成一張相片或幻燈片，隨即欠缺高和時間之向度，其實相折疊了二回或遺失掉二個向度。至於一條線所承載的，則更加化約，欠缺寬、高、和時間這三個向度，其實相折疊了三回或遺失掉三個向度。來到一點，僅存孤立且簡單的位置，這四個向度都付諸闕如，其實相折疊了四回或遺失掉四個向度。如果反向操作，從一點走到現前時空變化的直接經驗，好比把折疊過的向度一一解開，就又來到四個向度的實相。

藉由如上的例子，對於所謂實存的全貌，即可帶出類似圖示的解明。實存若可藉由向度予以分析，那麼，打開所有可能的向度，並且在每一個向度儘可能延伸去拓展，隨著越來越接近可打開與可拓展的極致，即越來越接近實存的全貌；連帶地，也就越來越走進全面的實相。

這一路過來有關實存全貌的說明，不僅其字面的意思得以約略顯發，還可據以形成一項設計，有助於理解和實相的切合到了什麼樣的格局或程度。做為方便理解的這樣的一項設計，可扼要整理成如下三大重點。首先，就時空相續流的世界而言，若能解開成四個向度，比起折疊成二個或一個向度，便能切進實相較為多重的面貌。例如，就一位生命體而論，一生的歷程承載的實相，比起只是一生當中的一張相片，即具

[14] 向度又可稱作維度。類似的分析與相關議題的處理，可參閱：Mark Heller, “Temporal Parts of Four-Dimensional Objects,” *Metaphysics: An Anthology,* edited by Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Malden: Blackwell Publishing, 1999, pp. 312-326.

臺灣大學學術期刊資料庫

有較為多重的面貌。其次，縱使切在同一個向度，若能突破該向度一道又一道的限制而逐一打通，比起只是消極地停留在一道又一道的限制裡面，即可彰顯實相更大程度的面貌。例如，好幾輩子的生死輪迴的歷程，比起只是一生的歷程，承載的實相當然要來得更加豐富。第三，尤其涉及生命世界，應該不會只靠時空相續流的四個向度即可全盤予以道盡，而是還可帶出極盡豐富的向度，略舉數端：走向世間的各種專業領域之向度，諸如禪定之道或智慧之道等生命實踐在個別法門的專業修煉之向度，以及解脫道或菩提道等生命實踐在整體生命開展的向度。例如，一位佛法修煉者在菩提道高超的修道歷程，比起或者單純在禪修的進展，或者只是走向世間特定學問的鑽研，或者只是泛泛地生死輪迴一場，都可顯發實相較為多重或更為豐富的面貌。

三、和不二中道之說可形成對照效果的相關論說

往後的討論，如果想要在道理進一步開啟或切入不二中道和實相，還須藉助若干相關的論說或概念。這些相關的論說或概念，根據其用途，可粗分為二類：其一，可形成差別概念在對照的理解效果；其二，可形成共通概念在支撐上的理解效果。這二類用途當中，首先，和不二中道之說可形成對照效果的相關論說，其實不在少數，例如，一元主義（monism）、二元主義、多元主義（pluralism）；至於主打的構成概念，則包括分別、相對、實體（substance）、端（extreme）、邊（border, edge, limit）。其次，和不二中道之說可形成支撐效果的相關概念，也不在少數，例如，非我、無常、生滅、緣起、空性。

如果從可加以對照的論說或概念入手，雖然做法不那麼直截了當，效果也不那麼切近，卻較易於凸顯彼此的差異。藉由差異，顯示出或者

臺灣大學學術期刊資料庫

障礙不二中道的思惟進行，或者不在不二中道的思惟路徑，進而有助於形成排除式的理解。這一節先按照二元主義、一元主義、多元主義的順序，逐一帶出和不二中道之說可形成對照效果的相關論說。

（一）做為和不二中道對照的二元主義

在和不二中道之說可構成對照關係的眾多論說當中，二元主義首當其衝，尤其值得優先予以檢視。簡言之，二元主義為一套想法，認定人們區分出來的二類事物或屬性，例如心態和身體（或物質），具有根本的或實體的區別或差異，不可相互化約，且為分開的存在（separate existence）。通常，之所以會抱持二元主義的想法，程序上，首先，由一類事物或屬性入手，進一步肯定其為自成一格的存在或實體。其次，提出另一類事物或屬性，強調在類別上，和前者並非同一，乃前者之異類，不包含在前者裡面，而且其存在或情況也無法僅靠前者就解釋得通。第三，既然這二類事物或屬性幾乎旗鼓相當，不可彼此化約，由於其中的一類已是自成一格的存在或實體，另一類理所當然也必須是自成一格的存在或實體，結果，大可據以主張這二類乃各自存在，並且具有實體層次的差異性。

然而，任何形態的二元主義，對如下理該達成的任務，或本身受到的質疑，通常要不是左支右絀，就是提不出具有說服力的解釋。（1）標定位置：被認定為二元性的事物或屬性，到底在哪裡？（2）劃出範圍：縱使指出所在的位置，誰有辦法測定與找到所在範圍的邊界？（3）何以相關：既然成為二元性的事物或屬性，分開存在，為什麼還有層出不窮的例子，顯示二者之間交互的依託、影響、驅使、或轉變的關係？換言之，既然分開存在，卻又交互影響，如何可能說得通？（4）二元性並存的結果為何：二元性並存所造就的，到底是二個、一個，還是好幾個？

臺灣大學學術期刊資料庫

二元性並存所造就的，合起來，到底是怎樣的事物或樣態？（5）何以造成二元性：二元性本身如何可能又造成二元性？如果二元性的成立另有其它的緣由，則二元性恐怕將被更為根源的緣由所拆解，結果，二元性如何可能還站得住腳？

打從分出二個或二邊，通常就不再反思或調整如此的二分，只顧一往直前，順勢走到二元主義的地步，重心似乎落在就所分別的，搭配概念的抽象思惟，再做成形而上的表達（metaphysical expression）。然而，除了表達形而上的見解，不僅針對生命世界所能發揮的解釋效力極其微薄，而且對於因此陷入的形而上的困境，卻又到了幾乎不克自拔的地步。著實言之，沿著二元性的思惟取向，如果因此掉進恰好是二元性的思惟取向所造成的形而上的困境，除非另闢蹊徑，或對著自身裝備的基礎深切檢視，破釜沈舟，大概很難僅靠二元性的思惟取向就掙脫得了困境。

（二）做為和不二中道對照的一元主義

瞭解二元主義夾帶了至少如上的困境，乍看之下，一元主義似乎帶來一線曙光，好像只要不主張二元主義就不會受困在本身製造的割裂當中。然而，事實未必如此。

相較於二元主義認定恰好有二個實體分開存在，一元主義則認定僅有一個實體單獨存在。具體的例子之一，若認定僅有的實體為物質，萬事萬物皆由物質所構成，即可稱為物質（唯物）主義（materialism）；若認定僅有的實體為觀念，萬事萬物就其實在之層面，僅限於或至少必須關聯到觀念，即可稱為觀念（唯心）主義（idealism）。然而，何謂實體意味的物質？實體意味的物質，其確實的數目有多少？實體意味的物質存在於何處？實體意味的物質到底具有什麼特性？實體意味的物質，其實體性是如何以及由誰造成的？如果心態或意識現象都由物質所構成，

臺灣大學學術期刊資料庫

那麼，像石頭或木頭之類的東西，是否也具有心態或意識現象？諸如此類很根本的議題，物質主義通常不僅難以招架，其本身的信度與效度，也往往因此受到嚴重的腐蝕。物質主義如此，觀念主義大致亦不遑多讓。以上由物質主義和觀念主義為例所顯示的困境，在一元主義的種種樣態，可謂屢見不鮮。一言以蔽之，此等困境，應可看成結構層面的，而非僅止於個案隨機的性質。

何以一元主義照樣卡在結構性的困境？稍加檢視，如下四個結構性的要項，特別值得注意。其一，一元主義和二元主義一樣，都訴諸實體思惟，也就是認為這一個世界雖然多樣且充滿變化，照樣有所謂經久不變者在某處固定且獨立存在著。其二，由於所憑藉的思惟富於實體觀念，動輒訴諸二分法，例如，屬性與實體（attribute and substance）、表象與實在（appearance and reality）、幻象與確證（the illusory and the veridical）、偶發與本質（accident and essence），並且因而多多少少纏裹在如此做出的二分法。其三，一元主義雖然主張單一的實體，然而不可避免藉由諸如物質與觀念等相對概念所構成，並且充斥二分法的思惟性格，這樣子搭建出來的，使得一元主義意圖做為礎石的一元性，打從根本幾乎就已蕩然無存。換言之，徹頭徹尾以相對概念、對比概念、正反概念、和二分法的思惟方式所串連而成的整套說詞，再怎麼把探照燈聚焦在這整套說詞當中的某一實體，被叫做一元主義，可能只是論述的表面裝扮，在骨子裡，和二元主義的差距，大概微乎其微。其四，由於主張唯有單一的實體，對於多樣且充滿變化的現實世界，往往無法給出切要的解釋，幾乎流於千篇一律的化約主義的說詞（monism through reductionism）。

在以上所提的四個結構性的要項當中，第二項，由於涉及一些可當成專門用詞的對比概念，有必要進一層略加辨明。不論所規定的內容如何，例如，或為物質性的，或為觀念性的，所謂「實體」，做為一個概念，

臺灣大學學術期刊資料庫

其本身通常無法單獨成立：概念的成立，最常訴求的辦法之一，就是往相對、對立、或對反概念尋求奧援。和實體此一概念對比的概念，通常設定為「屬性」。至於屬性此一概念，大致意指事物或人物之類的對象所擁有的特性，因此是依附的或附屬的，被判定為第二序的存在；屬性雖被認為構成對象的特徵所在，卻處於隨時隨地可改變的狀態。與此成對比的，實體則固定不變、不可分割、獨自且經久存在，因此被判定為第一序的存在。

藉由屬性與實體之間的二分，還可進而支撐諸如「表象」與「實在」之間的二分，其運作的事例之一，首先，將屬性當成和表象關聯的一部分，其次，將實體想成對象的底盤（underlying base），並且由實體提供對象之所以具有實在性的關鍵依據。[15]

若就認知作用而言，所謂表象層次的認知，除了關聯到屬性之類的情況，其認知常被認為受到主觀因素相當程度的影響或干擾，大致僅能到達外貌的、昏暗的、接近於影像的、「幻象的」、或甚至扭曲的地步。與此相對的，所謂實在層面的認知，除了關聯到實體之類的情況，其認知常被認為並不受到主觀因素的影響，並且還可做到不自相矛盾的與「確證的」地步。

藉由屬性與實體之間的二分，不僅可關聯到表象與實在，以及幻象與確證，還可延伸到「偶發」與「本質」之間的二分。所謂偶發，大致意指對象非本質的、副掛的、隨機的、或臨時的部分。與此成對比的，本質則意指對象本身可藉以被辨認出來的恆定特質，或者意指使對象恰好如其所是之特質。

---

[15] Thupten Jinpa, (*Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way,* London : RoutledgeCurzon, 2002, pp. 148-151) 扼要指出佛教的一些學派以及其它若干宗教在「表象」與「實在」的區分和認定，或可略加參考。

臺灣大學學術期刊資料庫

對比概念當然不會在偶發與本質這一組就嘎然而止，而是類似泡沫，可再三地延伸，然後整片交相支撐。

透過以上在少數專門用詞極其簡略的界說，應可看出，縱使一味標榜一元主義，仍然大量借用對比概念，而真正大行其道的，正好是二分法的思惟方式。由於實體觀念灌注於其中，結果成為實體意味濃厚的一元主義。就此而論，一元主義與二元主義幾乎分享了共同的理論困境，以至於二元主義的難題，並不會因為另外主張一元主義就獲得解決。著實言之，一元主義不見得比二元主義具有更大的解釋效力，也不見得比二元主義具有更佳的機轉以排遣本身的理論困境。由於瀰漫實體觀念且大量訴諸二分法，一元主義不僅根本不同於不二中道之說，甚至把自己塑造成和不二中道之說可鮮明對照的論說形態。

（三）做為和不二中道對照的多元主義

或許由於二元主義和一元主義同樣難以避免過分化約的困境，幾乎解釋不到森羅萬象的世界何以出現如此錯綜複雜的面貌，結果造就了多元主義有抬頭或甚至大張旗鼓的機會。二元主義、一元主義、和多元主義都可放到眾多的層面，包括社會、政治、文化、科學、宗教，然而本文關切的，主要還是在哲學的層面，尤其明顯帶有形而上傾向的哲學理論。就此而論，所謂多元主義，在於主張實在終究是由多數或多種的實體或事物所組成。[16]

[16] 有關多元主義，可參閱：David Archard(ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 在這一本論文集中，和本文的論題較接近而可稍加參考的，有如下三篇：Dermot Moran, “A Case for Philosophical Pluralism： The Problem of Intentionality,” pp. 19-32； J. D. G. Evans, “Cultural Realism： The Ancient Philosophical Background,” pp. 47-60； C. J. Mcknight, “Pluralism, Realism and Truth,” pp. 87-99.

臺灣大學學術期刊資料庫

如果僅止於主張在一個共同的社會或文明體的框架內，應當接受與尊重各種不同的群體與個體，相互接納，並且允許各自表達或發展本身的利益或特色，或者僅止於主張在一個共同的科學社群的框架內，應當容許各種不同的觀點、方法、與理論，猶如自由市場，若非濫用或流於弊病，這對於打造民主社會或促進科學發展，或許都能起著相當重大的作用。然而，跳過現狀或現實作用的層次，進而推向實在之層面，主張在實在之層面，終究有其多樣性（divisity）或多元性（plurality），這樣子的多元主義，做為一種哲學理論，是否依然站得住腳，則有待檢討。[17]

既然以多元主義為標榜，便不只肯定現實世界乃五花八門，而且認定世界就其實在徹徹底底照樣是多元的；反過來說，多元的紛歧性正好構成世界的實在性。多元主義這樣子的論斷，或者著重在多元的實體，或者著重在多元的事物。如果著重在多元的實體，使用的招式，與二元主義和一元主義頗為類似，以實體觀念為依歸，卻也因而受到實體觀念的拖累。如果著重在多元的事物，使用的招式，大致類似於「看圖說故事」或「就地合法」，也就是對於現存的事物，如同看著完成的圖畫，肯定圖畫為成品，並且就成品內容的配置，逐一講說個中情形。

然而，以看圖說故事的招式，若想一路推向實在之層面，大概得先面對如下三道議題。其一，如果事物指個別存有者，其「個體性」何以確立？如果事物指類別或種類，其「族群性」何以確立？其二，整個世界，貫穿時空的流程，跨越物質、心態、精神、生命等層面，到底總共可以有多少具個體性的個體，以及可以有多少具族群性的種類？任何人

---

[17] David Loy (*Nonduality： A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998, pp. 21-25) 正確地指出不二的重大意涵之一在於世界之非多元性（the nonplurality of the world），然而，所持的理由，卻和本文頗為不同。Loy 根據的理由，主要見於如下引文：「世界本身是非多元的，因為在世界『之內』的所有事物，並非相互之間可真正予以判別的，而是合在一起構成某種統整的全體。」（p. 21.）

臺灣大學學術期刊資料庫

不論就此發而為什麼樣的數目來作答，該數目之得以成立的根據又是什麼？其三，現存的個體或種類，往遙遠的過去回溯，往往皆非後來才成形的那樣子的個體或種類，或甚至原本連一個影子都還談不上，至於展望未來，也終將改頭換面，或甚至絕滅——以此為著眼點，所謂個體性或族群性，到底從何談起，以及該怎麼安置，或安置何處？

如上三道議題，是任何準備切向實在之層面，在思辨的抉擇上，幾乎都有必要嚴格予以討論的。換一些話語來講，其一，乃「做為基本單位的個體性或族群性何以確立」之議題。其二，乃「定量化」之議題；在數目確定之後，多元主義之所謂多元，才有個著落。其三，乃「熬得過所有的變化」之議題；既然號稱實在，即必須正視整條變化之流，一方面，所謂實在，和實存應處於根本上的且從未分離的關聯，另一方面，不因所關聯的實存經歷變化或面臨滅亡，所謂實在，即跟著被沖刷殆盡。

若敢逼視如上三道議題，多元主義大概才算得上把自己帶往實在之層面，確實展開一些最起碼的思辨工夫，而不是老逗留在現狀表面的層次，以短暫的現狀為保護傘，卻越界做出涉及實在的空洞論述。若將有關實在空洞的論述，很有自知之明地表白為不外乎一種信念或意識形態，也就是承認尚未扎扎實實論及實在之層面，而只是想當然爾或習慣性想像的「再現」而成的一套說詞，則多元主義或許無可厚非，而可暫予諒解。倘若不此之圖，多元主義將受到本身意識形態性格的蒙蔽，依靠模擬現狀所塑造的認知或觀念，卻誤以為已經觸及實在性。

針對多元主義的檢討，類似如上在「有關實在空洞的論述」與「切向且揭示實相而力求通達的思辨」之間的區分，至少對從事哲學工作而言，是否貼切地走進實在性，將形成巨大的分野。[18]經由這一番檢討，

[18] 這之間的區分，猶如看著一條下水道的溝蓋，「有關實在空洞的論述」，或者以溝蓋為實在，或者對著溝蓋設想有什麼物自身為實在，或者設想背後的實體為實在；至於「切向且揭示

期刊資料庫

多元主義通常要不是掉在實體觀念的泥淖，大概就是撐在意識形態的虛構。深究其緣由，問題主要出在夾帶實體觀念在擬想現狀，或者將現狀直接等同為實在，也就是現狀怎樣，實在就跟著被等同為那個樣子。

多元主義將現狀擬想成實在，或者將實在以現狀來塘塞，其致命的失誤，在於並未正視實在此一概念真正在探問什麼。如前所述，所謂實在，佛家用詞通稱為實相，在於探問實存之為實存到底是怎麼一回事，或者探問實存的全貌又是怎麼一回事。因此，所謂「正視實在此一概念真正在探問什麼」，至少該去觀看或思量，依於現狀所認定的個體或族群，其內部的一個層面又一個層面的變化關聯到底怎樣，以及其往過去和往未來在變化之流禁得起沖刷的構成要項又是怎樣。由於在「方法上」並未確實探問實存之為實存到底是怎麼一回事，通常只在「論述上」直接就現狀接收為實在，結果當現狀在時空之流漂蕩與流逝，先前所接收和設定的實在，亦將岌岌不保。如果所設定的實在根本都站不住腳了，多元主義在時空之流藉以自我安頓的地基，也就形成近乎掏空的狀態。

總結這一路過來，不論是二元主義、一元主義、或多元主義，要不是一味做實體性的斷定，大概就是想要拉到實在之層面，去肯定什麼實體，或接收什麼現狀。就此而論，這些論說形態，不僅相互的差異並不如一般所想像的那麼大，而且都和不二中道之說形成格格不入的態勢，因為在佛教的經典，藉由不二中道所要表達的意涵之一，正好在於就實相之層面，既不輕易接受任何實體論述，也不照單接收任何短暫現狀的外殼。

實相而力求通達的思辨」，則掀開溝蓋，觀看或思量下水道多樣線索的流變，並且以披露和打通的流變為實相。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、導入不二中道之說的詮釋依據

在佛教經典裡面，用以打造不二中道之說的關鍵概念，通常不會僅限於概念或語句層次的東西而已，往往灌注專業修煉的經驗，並且講究思惟的導引。就此而論，如果提供一些可做為詮釋的依據，使得關鍵概念在予以解明的時候，或許因而找得出可導入不二中道之說的線索，進而多少銜接得上佛教經典的世界。接下來，特別就關鍵概念的解明，在放手做下去之前，帶出應可做為詮釋依據的二點認識：首先，從佛教經典裡面專業修煉的經驗入手來討論；[19]其次，延伸及於思惟的多重向度之開啟。

（一）專門用詞與專門經驗的配合：做為詮釋的一項根據

一般世人日常生活極其有限的經驗，頂多只是踏上起跑線之前的景象，若要做為生命實相最高的權衡標準，恐怕還有一大段的落差。佛法在解脫道或菩提道的修煉，選擇以衝出起跑線的方式，突破有限經驗一道又一道的藩籬，同時拓展可直接經驗的領域。隨著直接經驗的拓展，如同眼界大開、學識既豐富且高超，對於概念與思惟，連帶地，較有可能開發出越來越優勢的駕馭能力。這並不是說只要搬弄一大堆專門的用詞，就可拿來虛張聲勢、唬人一場。[20]就本文目前討論的重點來看，憑

---

[19] 有關以佛教經典專業修煉的經驗為詮釋所依據的網絡配備在方法學頗具份量的討論，可參閱：Anne C. Klein (tr.), *Path to the Middle: Oral Madhyamika Philosophy in Tibet -- The Spoken Scholarship of Kensur Yeshey Tupden, Commenting on Tsong-kha-pa's Illumination of the Thought, Extensive Explanation of (Candrakīrti's) "Entrance to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle Way',"* Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 1-28; D. Seyfort Ruegg, "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism," The Journal of the *International Association of Buddhist Studies* 18／2 (1995): 156-162.

[20] Anne C. Klein (*Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience*, Ithaca: Snow Lion Publications, 1986) 同樣強調佛法修煉

期刊資料庫

藉專門經驗的優勢，至少可用在如下三件事情。其一，切向實相，卻不必夾帶實體觀念。其二，帶出獨特的專門用詞，例如，不二中道。其三，發揮思惟的動態性格，以及打開思惟的多重向度。

首先，為了便於分析起見，通常的情況，可分成二類。一類的情況，大概只在乎現狀或表象，對實相沒多大興趣。另一類的情況，雖然關切實相，要不是懷疑或否定實相，大概就是對實相做出充滿實體觀念的論述。有別於這二類的情況，那將不只看重實相，探討實相，而且還要排除實體觀念。如果這是一條行得通的路徑，將可看成形上學（metaphysics）的一件大事。[21]換個方式來說，如果對實相的探討構成所謂形上學很基本的一環，則佛教經典所帶來的，至少包含「非實體觀念的或非實體主義的（non-substantialistic）形上學」：重點不在於設定這一個實體或那一個實體，也不在於擱淺在實體與非實體的對峙，而在於如實且貫徹切入實相。附帶一提，學界很流行的一個說法，認為佛教沒有形上學或甚至不關心形上學，其實並不很正確；較為正確的說法，應該是佛教經典對專業的修煉者要求以探討實相的本懷做出不帶有實體觀念的形上學，而諸如二諦、三法印、四聖諦、緣起性（法性）、法爾如是，都可當成指向實相的用詞。[22]

的專門經驗，並且採納為學理詮釋的重要根據。稍微可惜的地方，Klein 雖然以〈結論：概念性與不二智〉（Conclusion: Conceptuality and Non-Dual Wisdom）做為總結全書的標題（pp. 206-216），卻未針對何謂「不二」進行概念上或議題上的處理。

21 在有關形上學的定義滿坑滿谷的說法當中，以出自較有份量的如下二個說法，做為例示和依據。例一，「對終極的或根基的實在之研究（the study of ultimate or fundamental reality）。」（Cynthia Macdonald, *Varieties of Things: Foundations of Contemporary Metaphysics*, Malden: Blackwell Publishing, 2005, p. 4.）例二，「形上學是對於實在最基本的與一般的特色以及吾人在實在的位置所做的哲學探討（Metaphysics is a philosophical inquiry into the most basic and general features of reality and our place in it）。」（Jaegwon Kim, Ernest Sosa (eds.), *Metaphysics: An Anthology,* Malden: Blackwell Publishing, 1999, p. ix.）

22 造成學界在這一點相當普遍但不很正確的說法，主要的因素可整理成如下四項。其一，形上學專門的素養稍微不足。其二，混淆「形上學的探討」與「形而上的實體論斷」。其三，

期刊資料庫

其次，想要表達不帶有實體觀念的形上學，一般的用詞大概已不敷使用。至於特別有利於表達非實體觀念的專門用詞，翻開佛教的經典，幾乎俯拾皆是，例如，無常、生滅、緣起、空、無自性（自性空）、無自相（自相空）、非我、非我所、中、如幻似化，這當中當然也少不了不二中道，以及冠上「非」字、「不」字、或「無」字的多到不可勝數的用詞。

第三，猶如徒法不足以自行，光有一堆可助成非實體觀念的專門用詞，最壞的情況，仍然可以被很外行的人們拿實體觀念給糟蹋掉。與此相對的很厲害的一招，也就是足以超脫實體觀念的枷鎖的，並非僅限於很少數像精銳部隊那樣的專門用詞才享有的特權，而是以特別有利於表達非實體觀念的專門用詞為開路先鋒，凡是用以指向實相，甚至連日常生活的用詞，都受到開路先鋒的點化、浸潤、或調教而脫胎換骨，對實體觀念，也跟著培養出高度的免疫力。顯然地，一方面，不讓掉在最壞的情況，另一方面，厲害的招式越用越精，甚至所向披靡，這就應該不光是語詞層次的問題，而更加是怎麼去思惟，怎麼去打開思惟的多重向度，甚至怎麼去和佛法專業修煉的運作銜接上的課題。[23]

如同混淆「專業醫師的醫學素養」與「病患在治病上的應急處理」，並未充分認識佛法專業的修煉者在生命世界的實相所必備的適切觀念之素養。其四，人云亦云或以訛傳訛。這當中，在第二項因素形成混淆，以至於誤判佛教經典的形上學傾向，並且造成強行解釋的錯亂與災難，若只提出一個例證，可參閱：David J. Kalupahana, “Chapter 11: Madhyamika Transcendentalism,” “Appendix I: Metaphysics and the Buddha,” *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis,* Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976, pp. 129-141, 153-162.

[23] 有關「語詞的層次」、「眼光與意涵之層次」、「佛法的修學實證之層次」這一分為三的說明、根據、和用法，可參閱：蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉，《臺灣大學哲學論評》第 28 期（2004 年 10 月），頁 152-154.

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）思惟的多重向度之開啟：做為詮釋的又一項根據

以上列舉的藉由專門經驗的優勢可執行的三件事情，可謂環環相扣。這當中，有必要在此特別強調的課題，也就是怎麼去思惟，以及怎麼去打開思惟的多重向度。談到以訓練有素的思惟去駕馭語詞，大概還說得通。但是，思惟何以還有所謂多重的向度可以打開？打開思惟的多重向度，這和不二中道所要指向的實相，二者之間又有什麼樣的關聯？為了回應這二道疑問，或許可將焦點擺到語詞和思惟的一些特性，以及佛法的不二中道針對這些特性做了什麼樣的事情。

日常語言的名詞或代名詞，尤其做為一個語句的主詞，往往在個體化思惟的習慣下，用以指稱、代替、涵蓋、或等同對象當中的事物。例如，眼前的這一張桌子怎樣，而我又怎麼了。這樣子被認定和講說的主詞，一經解析，大致帶有如下類似共構的六大特性。其一，「對象化」；被擺在認知上的或實存上的對立面，用橫向對待的方式遭逢或觸及。其二，「事物化」；畫出所在範圍，成為人們已經熟悉事物的一員，或者改成將可予以認知事物的一員。其三，「個體化」；弄成可數或不可數的單位項目，例如，一個、二塊、三堆、四斤、五趟。其四，「外殼化」；藉由觸及外殼的某個面向，抓取外殼面向的特徵或相貌，再將對象化約成如此的特徵或相貌。其五，「區別化」；在抓取對象的特徵或相貌的同時，和其它可分離或對立的特徵或相貌相區別，由此形成分別式的抓取或認知。其六，「概念化」；將如此抓取或認知的特徵或相貌等同為語詞，填塞在語詞裡面，以語詞來替代，並且用替代的語詞來思惟或講說。

如上六大特性到底做了什麼事情，扼要言之，可以看成實存的全貌在向度逐次折疊也逐次失落，實存的格局或領域越加萎縮，實存的樣態跟著趨向貧乏，而實相也連帶地受到遮蔽或設限。到後來，像桌子、自

臺灣大學學術期刊資料庫

我等語詞，便大行其道。伴隨日常語言的個體化思惟，一睜開眼睛幾乎就只看成類似點狀的語詞，再怎麼想，還是沿著語詞在走，主要在語詞的圈子討生活。結果，類似點狀的語詞充塞眼前，卻遮蔽住理論上幾乎無限向度與無限格局的實相。撇開像桌子、自我等較為具體的概念，縱使再怎麼抽象的概念，例如，有或無，善或惡，照樣折疊在點狀物裡面，因此照樣團團圍住實相。換言之，普通的概念雖有具體和抽象之別，但是加諸實相的折疊做法，以及造成遮蔽、圍困的局面，並無二致。假如認為越抽象或越具體的概念，其實相就越大或越高，並不正確，因為實相應該不是用概念的抽象程度或具體程度來衡量的。

使用像桌子、自我等語詞做為語句的主詞，如果只想封閉在所謂語言的世界，那是另當別論的一回事；如果意圖談到或思惟到生命之實相，也就是想要涉入實存的面貌，那將是很不同的一回事。一味拿桌子、自我之類的語詞做為語句的主詞，習慣之後，還以為好像桌子、自我原本就是如此的、現成的、完成的、甚至一成不變的；但在事實上，徹頭徹尾卻不是想像中的那個樣子。因此，只會使用折疊成點狀的且一成不變的語詞做為主詞在進行講說或思惟，如果想要切合充滿變化的實存面貌，不僅緣木求魚，而且難免掉進一大堆在事理無法自圓其說的困境，或站不住腳的窘迫。例如，抓取自我此一概念，誤以為同樣是自我，一直是自我，卻變成之前還活著的，之後卻死了；這樣子做下去是善的，那樣子做下去卻成為惡的。活的、死的，善的、惡的，這許許多多對立的語詞全都聚攏在自我此一人稱代名詞，結果就把自我此一概念給塞爆了。

如果日常語言使用的情形充斥著讓實相蒙受遮蔽和圍困之問題，只要肯用心和努力，還是想得出眾多可加以改善的辦法。這當中，開啟思惟的多重向度，即大有可為，而借用或強調較有助於揭示實相的精銳概念，也可立下披荊斬棘、闖出一片天地的汗馬功勞。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、和不二中道之說可形成支撐效果的相關概念

不二中道在佛教經典做為一套學說，當然無法僅憑不二和中道等極少數的語詞，尚有賴於相關概念的支撐，才得以成立，其特殊的意涵，也才得以彰顯。在眾多和不二中道構成支撐關係的概念當中，非我、無常、生滅、緣起、空性，都是特別值得注意和審慎思量的。非我乃至於空性，可以說是佛法很基本的概念；然而，學術上，其實不必相沿成習，弄到好像只能套用通常較為固著的方式來處理這些概念。[24]本文選擇以動態且連貫的手法帶出這些概念，而且把關注的焦點，擺在日常刻板用法所形成遮蔽之排除，以及如何得以一步又一步變換成不二中道，進而揭示生命之實相。

以遮蔽之排除為著眼點，倡言不二中道，初步可理解為在對治日常刻板的「區別化」。至於非我、無常、生滅、緣起、空性，也都可用以對治日常刻板的「概念化」、「外殼化」、「個體化」、「事物化」、和「對象化」。

（一）非我：解開日常刻板的概念化、外殼化、和個體化之遮蔽

在宗教或哲學的起跑線上，日常語言和個體化思惟的諸多缺陷，如果通通照單全收，準備就這樣帶著走，大概談不上能夠走成多麼了不起的宗教，也不必過於指望有什麼嚴格可言的哲學。然而，如果不想束手就擒，務必儘可能不受拘限地掀開實存的面貌，改革的道路不僅免不了，而且少不了。就此而論，佛法的解脫道和菩提道，在實修上，力求積極

[24] 有關以非固著的方式處理概念，初步的討論，可參閱：蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》第 3 期（1998 年 7 月），頁 88-92； Mervyn Sprung, “Non-Cognitive Language in Mādhyamika Buddhism,” “*Language” in Indian Philosophy and Religion,* edited by Harold G. Coward, 1978, pp. 43-53.

臺灣人學學術期刊資料庫

整頓一般世人的經驗，連帶地，在專門用詞和思惟導引上，也針對日常語言和個體化思惟潛藏的弊病，發出尖銳的挑戰，謀求改弦更張的出路。

挑戰日常語言的方式之一，即提出專門用詞。但是，疊床架屋地提出瑣碎且封閉的專門用詞，並不稀奇，也不見得能有什麼實質的作用。在佛法眾多的專門用詞當中，首先值得特別注意的，也就是在日常用詞之前冠上的「非」字、「不」字、或「無」字。這麼簡單所形成的專門用詞，以「非我」為例，初步可理解為在對治日常刻板的「概念化」、「外殼化」、和「個體化」。

1、標示非我以反向拆解日常語言的概念化

將「非我」理解為在對治日常刻板的概念化，一方面，對於只是折疊且包裹在自我此一概念的做法，表明頗不以為然的態度，不接收為現成的出發點，且不將自我誤認為最底層以至於再也打不開的單位概念；另一方面，則進行反向操作，從接二連三折疊過的，反過來再接再厲地解開。

2、標示非我以反向拆解日常語言的外殼化

透過非我之說，猶如打開禮物的包裝，也好像拆開組裝物的外殼，使自我此一概念得以掀開，避免流於概念膚淺的外表，這因此可理解為在對治日常刻板的「外殼化」。佛法去外殼化的做法，最常見的情形，就是掀起自我此一概念的蓋頭來，進而切在五蘊、十二處、十八界，也就是切在生命歷程的構成要項、生存活動的出入口、以及生存暨認知活動的關聯領域。

3、標示非我以反向拆解日常語言的個體化

既然外殼給打開來，冒出眾多的構成要項、出入口、關聯領域，這又可理解為在對治日常刻板的「個體化」。換言之，只要外殼打得開，或

臺灣大學學術期刊資料庫

度量概念拆得散，依附外殼或度量概念才成立的個體化，即不攻自破。就此而論，通常以為有所謂一個個體本身的存在，不過是把實相再三折疊起來，以遷就所捕捉的什麼樣的外殼或予以單位化的度量概念；至於去個體化，則基於不把外殼或度量概念當做重點，以及著眼於揭示實相。

（二）無常：解開日常刻板的事物化和對象化之遮蔽

打開外殼，切在五蘊、十二處、十八界，並不是因此就可高枕無憂，然後只管把蘊、處、界當做內殼或鐵板在看待，重點也不在於因此抓住蘊、處、界，然後製造好像足以傲人的卻更緊密的概念網羅。假如打開外殼之後，只是弄出更多的內殼，或者照樣掉在概念化的窠臼，則不僅難逃五十步笑百步之譏，而且骨子裡並沒有改善什麼樣的缺失。然而，既打開外殼，又要改善日用尋常的缺失，該怎麼辦？就此而論，佛教經典俯拾皆是的說法，都在強調觀察或思惟蘊、處、界的「無常」，才稱得上正觀察或正思惟。[25]

如果非我之說可理解為在對治日常刻板的概念化、外殼化、和個體化，則無常之說，即可理解為在對治日常刻板的「事物化」和「對象化」，並且讓思惟活動，從橫切的取向導正為縱貫的取向。

1、標示無常以反向拆解日常語言的事物化

通常面對無論什麼樣的對象，除非太過特別、極其突兀、或非常神奇，大概難免習慣性地拿已經熟悉的經驗或認知辦法予以規約或做為參照；像這樣子拿已經熟悉的經驗或認知辦法在收編對象，就把對象修剪、折疊、拘限、或包裹在一定的範圍裡面，成為經驗所捕捉的或認

[25] 例如，《雜阿含經‧第 1 經》(T. 99, vol. 2, p. 1a)記載佛陀對諸比丘的開示：「當觀色無常〔苦、空、非我〕；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。」

臺灣大學學術期刊資料庫

知所捕捉的情況，也就是成為所謂的事物。這樣的一個過程，或可稱為「事物化」。

藉由事物化，得到的，雖然說得上有所經驗或認知，付出的代價，也非同小可，卻是對象已被收編為刻板的事物，好像野生動物被豢養或甚至淪落為溫馴的寵物，實相跟著失落掉好幾道轉折。[26]

理解到事物化可能的缺失之後，並不是只能高舉反事物化的大旗，發出批判或解構的吶喊，卻幾乎還在原地踏步踏。可以做的事情，其實很多。佛法選擇以觀察或思惟蘊、處、界的無常，跨出第一步，藉以轉變經驗形態，導正思惟取向。

透過無常觀或無常想，消極面，停止盡是在外殼打轉，拋開只侷限在一定範圍的習慣，擱置千篇一律、一帆風順、或良辰美景常在的想法，至於積極面，則敏銳覺察生命世界隨時隨地大大小小的變化。

藉由觀察或思惟蘊、處、界的無常，在揚棄事物化上，至少有如下三項足以稱道的進展。其一，從「末端使用者」在外殼的接觸所形成的事物化層次，走向「行家」把外殼打開所揭露的組成部分或構成要項的層次。其二，從以「常態經驗」或「慣性思惟」為本位的事物化層次，走向以「生命世界本身的變化」為本位的實事求是的層次。其三，從「面對面橫向抓取對象」為導向的事物化層次，走向「就生命世界本身縱貫的流程」為導向的變化疏通的層次。

經由如上三項在進展前後——的對照，可以凸顯：通常所謂的事物，包括自我此一概念，不見得多麼切合實存的全貌，反倒藉助一些措施，把實相給淺薄化、狹窄化、或甚至固定化了。一旦確實切向無常，進行

---

[26] 附帶一提，由於實相和事物是很不同的概念營造，「實相如其自身之所是」（reality as it is in itself）並不等於所謂的「物自身」（thing in itself; things in themselves）。有關這二個概念簡略的說明，可參閱：Chris Horner, Emyrs Westacott, *Thinking through Philosophy: An Introduction,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 26-27.

臺灣大學學術期刊資料庫

觀看或思惟，應該不至於又扯進事物化和非事物化擺在同一層次的對峙裡面，也不至於卡在有自我和無自我擺在同一層次的爭執裡面；切要的工夫，應該在於反向解開事物化所造成的情境，排除事物化所造成的缺失，以及推進在實存全貌的開啟。

2、標示無常以反向拆解日常語言的對象化

無常這個語詞，表面上雖然只是一個語詞，但是所謂無常觀或無常想，卻額外帶出切在蘊、處、界的觀看或思惟。就此而論，和不二中道可形成支撐效果的相關概念，包括無常此一概念，見諸佛教的經典，其被擠壓在語詞的單一層次然後被單層語詞拖著跑的情形，越來越微不足道，也越來越容易予以擺脫。連帶地，在佛教經典裡面，通過觀看或思惟來拓展經驗或駕馭語詞，其份量則有越來越加重的趨勢，而表現的手法，也越來越能駕輕就熟。

藉助無常觀或無常想，使經驗活動得以開拓出以無常為基調的形態，替經驗形態的轉變，跨出重大的第一步，而不只封閉在常態經驗的牢籠，或陷落在典型經驗與非典型經驗的二分對峙。再者，同樣藉助無常觀或無常想，不僅使語詞有動態的思惟來活絡和駕馭，而且使思惟的取向得以多重打開。

這一路過來特別強調，無常觀或無常想並不是孤立的東西，也不是偶爾點綴的旁襯，而是可以起著類似革命性的扭轉作用，也好比一把鑰匙，可藉以開拓經驗的多重形態，以及打開思惟的多重取向。重點在於，這並不是計較數目多寡的問題，而是把折疊過的實相又給解開的問題。

假如每一次的經驗，都滯留在實相被過度折疊的做法，累積再多的經驗，仍然閉鎖在扁平的層次，著墨在數目上的繁殖或堆砌；同樣地，假如每一個語詞，都拘泥於實相被過度折疊的認定，攤開再多的語詞，

臺灣大學學術期刊資料庫

終究閉鎖在扁平的層次，淪為文字的堆砌。然而，縱使就那麼一次刻骨銘心的經驗活動或語詞的用心拿捏，灌注著無常觀或無常想，往實相開放，風起雲湧帶動著「實相的轉向」，讓實相得以在經驗、語詞、或思惟獲得釋放，光是這樣，就非常值得大書特書了。

由於和不二中道可形成支撐效果的相關概念在道理上必須搭配無常觀或無常想，語詞所承載的意涵，已不僅限於語詞層次的東西；來得更進階的，即「轉向」成如何開啟可切進實相的多重經驗，或發揮多取向的思惟。就此而論，類似一張相片或影片，其功能並非僅能維持在空白的紙張或底片的層次；語詞的功能，亦非僅能維持在單純文字的層次。對應地，怎麼去拿捏語詞，類似怎麼觀看一張相片或影片，切要的課題，當然落在怎麼看出立體的內涵、動態的景象、周遭或餘波蕩漾的關聯。換言之，語詞可以如何虛擬地帶入或帶出立體且動態的面貌，以及實存上動態的關聯，正好構成語詞可以如何適切揭示實相的課題。

3、從橫切的取向導正為縱貫的取向

佛法的無常之說，讓生命世界的經驗活動，或讓語詞在思惟的取向，不僅得到多重樣態的開展，而且還有導正思惟取向的積極用意。做為「八正道」之一的「正思惟」，之所以稱得上正確，關鍵的一步，正好就在取向的調整。假如像司空見慣的做法，「面對面橫向抓取對象」為導向，簡稱為「橫切的取向」，一接觸，從單獨的、零散的接觸點，或片段的接觸面，形成事物就是那個樣子的論斷，結果，生命世界就被折疊、擠壓、或化約成所抓取的事物。反之，如果切在蘊、處、界的無常，「就生命世界本身縱貫的流程」為導向，簡稱為「縱貫的取向」，先不著急用通俗的反應去化約對象或遽下論斷，那就留存機會或提供條件，不僅讓生命世界的組成部分或構成要項得以儘可能充分揭露，而且讓生命世界更多的

臺灣大學學術期刊資料庫

層面或內涵得以在變化的流程儘可能受到平衡的重視。扼要地講，思惟無常，由縱貫的取向入手，比起橫切的取向，更能切進生命世界在實存上的多重面貌；基於適切地切向實相之彰顯，而非顛倒地造成實相的遮蔽，思惟無常即可稱為正確的思惟。

假如出之於橫切的取向，配合著事物化所帶出來的存在概念，以及配合著相對概念所帶出來的存在與不存在的區分，並不見得在導向上切入了什麼樣的實相，很可能就像和事物對衝而踢到鐵板，立刻反彈回來，結果造成諸如「存在就是存在」、「存在不是不存在」幾乎完全僵化的論斷。拿著在語詞層次固定的論斷與概念形式判然的分別，想要一成不變地直接貼在或用在千變萬化的生命世界，當然綁手綁腳、四處碰壁，甚至反過來把自己所有的裝備，都塑造成無異於實相的絕緣體。

無常觀或無常想，重點並不在於靜態地肯定什麼事物存在，也不在於固定地維持什麼事物存在以區別於什麼事物不存在，而在於動態地披露生命世界縱貫變化的眾多層面與內涵。對照來看，配合著在縱貫取向的觀察或思惟，無常此一概念，比起存在或不存在之類的概念，更能指向生命世界的實相。換言之，以指向生命世界的實相為著眼點，與其說什麼事物存在或不存在，倒不如說由組成部分或構成要項所結合解散的生命歷程變化不斷。理解到這一個要點，大概較容易跟著理解，何以在佛教的經典，幾乎無所謂證明任何生命體——無論稱之為地獄有情、人、天、神——存在的問題，卻經常有觀察或思惟生命歷程無常的課題。

（三）生滅、緣起：無常之縱貫取向的進一層揭露

僅就無常一詞來看，主要的意思在於顯示生命世界充滿變化，並不恆定。光是這樣，頂多只能算做在指向生命世界的實相，就取向的抉擇

臺灣人學學術
期刊資料庫

或取向的調整，跨出重大的第一步。假如以為只要無常一下，就把往實相指向的路程都給走完了，大概言之過早。

世間多少生命體一整輩子都和無常插身而過，但是，到頭來，好像也沒什麼特別的，先不談幾乎切不上什麼樣的實相，往往平添一些遭受無常的感傷、困擾、驚嚇、或無奈。如果情況弄成只是這個樣子的話，大概就有檢討的必要。姑且用一分為二的方式提問，這到底是佛法過分誇大無常，還是一般的生命體太看不懂無常了？

無常應該沒有誇大的問題，而只有體認不夠的問題。再者，道理上，拿無常嚇人，使不得不接受某一宗教，不僅毫無必要，而且道德上，非常可議。

經由檢討，如下二項表現或做法，大概多少助成一般和無常僅止於插身而過的結局。其一，基本盤，認定自我一直是自我，面對外在世界，以橫切為導向；至於無常，則成為點綴，類似搭飛機，偶爾的亂流過後，又回到基本盤安穩的狀態。其二，對於無常，以感受的反應居多，例如，感嘆、不安，並且傾向於寄望無常快快過去就算了，回歸所謂的常態。如果檢討的結果不出這二套說詞，那麼，無常大概只是世間又多出來的另一個感嘆詞，以及聊勝於無的經驗插曲。

正如哲學工作者不輕易放過實相、真理、價值等基本概念，佛法則不輕易放過生命歷程的無常。如何才算不輕易放過呢？如下三項做法，大概少不了。其一，並不是碰到亂流、地震、或事故才叫無常，而是生命歷程任何時處、任何狀態皆無常。其二，確實以無常之縱貫取向為基本盤，而不是照舊過著橫切取向的安穩日子。其三，並不是只發出情緒性的感受，嘀咕或叫嚷一陣，隨即作罷，而是經常進行敏銳的覺察。

然而，敏銳覺察無常，又從何談起呢？假如以為變化只是變來變去，沒什麼好講的，那就講不下去了。假如只是霧裡看花，或模模糊糊看著

臺灣大學學術期刊資料庫

無常波浪的外表，卻以為已經看到變化了，大概一整輩子都只能和無常插身而過，或者無常此一概念和無常之感受成為一道貫穿不透的鐵板把當事者就這樣掩蓋在裡面。然而，事實上，倒還不必絕望或膚淺到這個地步。除了基本的要求，例如，由蘊、處、界入手，以及確立以縱貫為導向，在深耕無常觀或無常想上，如下三大重點，最值得優先注意和加強鍛鍊：其一，波段的端點；其二，變化歷程的轉折點；其三，何以如此的緣由與道理。正好在這三大重點的突破與拓展，不僅使標示的重點概念，由「無常」走向「生滅」和「緣起」，而且使生命世界的實相，得到更進一層的揭露。

就生命歷程的變化所設定的波段的起點，稱之為「生起」或「出生」；波段的終點，則稱為「滅亡」或「死亡」。[27]生和滅，雖是二個概念，也可合在一起，成為「生滅」一詞，表示所設定波段的二個端點。對照來看，「無常」此一概念，主要指向整條變化歷程的波動；「生滅」此一概念，則主要指向變化歷程在所設定波段的端點。一段或一截變化歷程，當然不會僅止於生和滅這二個端點；如果也講到二個端點之間的情形，並且總共只用四個概念來表示其步驟，則一段變化歷程的重大環節，即可說為成住壞空、生老病死、生住異滅。

假如模模糊糊在經驗生滅的情形，如同霧裡看花在經驗無常，那麼，不論講生滅，或者說無常，大概都差不了多少。在趨向專業的修煉上，佛法要求敏銳覺察無常；在生滅的覺察，尤其不鬆懈。至於覺察生滅，則可由消極和積極這二方面來說明。消極面，僅就生起而論，先不著急

---

27 就空間的移動所設定的「來」「去」概念亦然，例如，「來者・見事生，去者・事不現；明了知來去，不起於分別〔所謂來，意指看見事情生起之片段；所謂去，意指事情離開視線的範圍。如果清清楚楚了知整個來去的歷程，則根本不必啟動對來去的分別認知〕。」(《大乘入楞伽經・無常品第三》，T. 672, vol. 16, p. 613c； Daisetz T. Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text,* London： Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 157.)

臺灣人文學學術期刊資料庫

把生起此一概念弄成概念化的東西，或想像成夾帶實體觀念的概念，也不預先認定有所謂全然且固定的能生起者或所生起者。積極面，則把覺察的重點，放在何以如此生起的緣由與道理。

一般世人在一輩子當中，其實多少還是會關注生命世界的生滅或生老病死。然而，不讓卡在生滅這二端裡面，甚至從消極地只是接受生和滅這二個概念，轉而積極地往前跨出好幾步，想辦法探索何以生、何以滅，會這麼做的人，恐怕只佔少數。

在探索何以生、何以滅的世人當中，大多數可能傾向於拿二分法做為最基本依據的思惟形態，所主張、支持、或接受的說法，大抵不外乎歸結到四種論斷之一，亦即，從自己出生、從它者出生、從自它共同出生、或無緣無故出生。[28]至於盡量避免把生和滅當成二個獨自成立的概念，並且凍結二分法的思惟形態，[29]轉而從縱貫的取向一躍而入，觀看或思惟生命歷程關聯在內的眾多條件的來龍去脈，會這麼做的人，恐怕更加少見。

在探索何以生、何以滅且又注重關聯條件的世人當中，大多數可能難免夾雜某種形態的能生與所生的二分思惟，亦即，同樣面對生命歷程，某些地方用關聯的條件在解釋，另外有些地方，卻用二分的能生與所生在解釋。至於凡是出現在生命世界的，不論落在什麼樣的波段、步驟、或環節，也不論涉及什麼樣的生命體，通通用關聯在內的眾多條件的來

---

28 「諸法不自生，亦不從他生，不共，不無因，是故知無生。」(《中論‧觀因緣品第一》，T. 1564, vol. 30, p. 2b.)此外，參閱：David J. *Kalupahana, Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Delhi：Motilal Banarsidass Publishers, 1991, pp. 105-106.

29 例如，參閱：David Loy, “Chapter 1: The Nonduality of Life and Death” *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*, New York: Humanity Books, 2000, pp. 1-29.

臺灣大學學術期刊資料庫

龍去脈在解釋，並且絲毫不夾雜任何形態的二分思惟，會這麼做的人，恐怕只能說絕無僅有了。[30]

佛教經典值得大書特書的地方之一，在於就生命歷程的任何波段，貫徹用變化之流關聯在內的眾多條件的來龍去脈為著眼的角度，在進行觀看、思惟、和解釋，並且因而不必夾雜任何形態的二分的形而上論斷。其運作的條理，可簡述如下。當把眼光放在波段的起點，首先，避免將生起當成一個光靠本身即可單獨成立或單獨使用的概念，也不從能生與所生的相對，去思考這之間的關係。其次，將波段的起點，解開成縱貫的生命歷程。第三，切進縱貫的生命歷程，探索波段的起點何以如此生起的緣由與道理。第四，由於是在縱貫的生命歷程，藉由變化之流關聯在內的眾多條件的累積、支撐、推動、追逐，才有所謂波段的起點，因此，波段的起點之所以生起，即可稱為藉由關聯在內的眾多條件所促成的生起，簡稱「緣起」。

這樣子理解的緣起，就生命歷程的生滅，不僅看在生滅或生住異滅表面的波動，而且揭示何以生、何以滅的因緣生滅的變化之流，使生命歷程的生滅之實相，得到進一層的披露。

從「生起」換成「緣起」，從「滅亡」換成「緣滅」，表面上，好像只差一個字，事實上，翻轉出的意義，非比尋常。略舉三點。第一，觀

---

[30] 貫徹從關聯在內的眾多條件的來龍去脈為著眼的角度，據以解釋生命世界的生滅，相關經證極多，在此僅錄出二段經文，以供參考：
例一，「有因有緣・集世間，有因有緣・世間集；有因有緣・滅世間，有因有緣・世間滅。」（《雜阿含經・第 53 經》，T. 99, vol. 2, p. 12c.）此外，參閱：《雜阿含經・第 81, 295, 334, 711, 916, 1165 經》，T. 99, vol. 2, pp. 20b-21a, 84a-b, 92b-c, 190b-191a, 231c-232b, 311a-b.
例二，「諸佛子！略說・以十種因緣故，一切世界海已成，現成，當成。何者為十？所謂如來神力故，法應如是故，一切眾生行業故，一切菩薩成一切智所得故，一切眾生及諸菩薩同集善根故，一切菩薩嚴淨國土願力故，一切菩薩成就不退行願故，一切菩薩清淨勝解自在故，一切如來善根所流・及一切諸佛成道時・自在勢力故，普賢菩薩自在願力故。諸佛子！是為略說・十種因緣。若廣說者，有世界海微塵數。」（《大方廣佛華嚴經》，T. 279, vol. 10, p. 35a-b.）此外，參閱：《大方廣佛華嚴經》，T. 278, vol. 9, p. 409c.

臺灣大學學術期刊資料庫

看之途的進一步深化：使非我、無常、生滅之觀看，可因而接續開闢更為深刻的前景，不至於才走在淺顯的地方，即陷入停滯狀態。[31]第二，生命實相的進一層揭露：使生命歷程由縱貫取向，得以進一層開啟實相的若干面貌，而生命歷程，即可從如此開啟的實相來理解，也就是從緣起來理解，從而形成觀看生命緣起的智慧。[32]第三，更換平庸的單詞，轉為導向不二中道的用詞：對於生起和滅亡這二個概念，既不接受本身有任何可單獨成立的基礎，使用的時候，也不當成一般世人所習慣認定為孤立的單詞，而是搭配因緣來講生起，故成「緣起」，搭配因緣來講滅亡，故成「緣滅」。由於因緣生，並非單獨即可成立的生起，故成「不生」；由於因緣滅，並非單獨即可成立的滅亡，故成「不滅」。由於「不生不滅」，這就從緣起切向「不二中道」。

---

31 以觀看緣起，立甚深義。有關經證，例如，「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅。是名比丘諸行苦・寂滅、涅槃。因集故，苦集；因滅故，苦滅。斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。」（《雜阿含經・第 293 經》，T. 99, vol. 2, p. 83c.）

此外，有關「如來所說・修多羅・甚深、明照、空相應、隨順緣起法」，「如來所說・甚深、明照、空相要法、隨順緣起」，參閱：《雜阿含經・第 1258 經》，T. 99, vol. 2, p. 345b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Sajyutta Nikaya*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 708-709.

32 首先，以構成要項之諸法，觀看生命世界；接著，將諸法觀看成緣起法，從而揭示生命世界的諸法實相。因此，觀看諸法之緣起，即觀看諸法之為諸法；而觀看諸法之為諸法，亦即觀看諸法之緣起。略舉二則經證，以供參考：

例一，「若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。」（《中阿含經・第 30 經・象跡喻經》，T. 26, vol. 1, p. 467a.）

例二，「菩薩摩訶薩見緣起法故，見法清淨；見法清淨故，見國土清淨；見國土清淨故，見虛空清淨；見虛空清淨故，見法界清淨；見法界清淨故，見智慧清淨。」（《大方廣佛華嚴經》，T. 279, vol. 10, p. 307a.）

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）空性、中道：緣起觀的拓展借來表達的專門用詞

就生命世界的觀看，跑在第一線衝鋒陷陣的要角，在於有能力切入因緣生滅的變化之流，了知變化的來龍去脈的關聯；這樣的運作，簡稱為緣起觀。

配合緣起觀的推進，如何設定適切的專門用詞，也不容等閒視之，因為這至少在初步可發揮二方面重大的作用。一方面，使緣起觀切入或開啟的情形，藉由設定專門用詞，方便予以指認、談論，或有助於引導出在關聯意涵的理解。另一方面，藉由設定專門用詞，還可助成相關用詞的區隔、檢視、或批判，進而形成獨特的語言哲學。

隨著緣起觀的拓展與益趨熟練，借來表達的若干專門用詞當中，空性和中道，尤其值得多加重視。《中論．觀四諦品第二十四》頗為膾炙人口的一首偈頌指出，凡是藉由關聯的條件而生起的，即可被稱為空性；這樣子被稱呼的空性，即有賴於語詞設備（或言說施設）；再者，這樣子被稱呼的空性，也正好是中道。[33]根據這一首偈頌，基於緣起觀的運作，將生命世界觀看成在變化之流，由眾多關聯條件推動出來的情形；生命世界即可借用緣起、空性、和中道等語詞來加以講說和理解，不僅因而「打開語詞觀念的新天地」，而且「開闢語詞往實相理解的道路」。

首先，打開語詞觀念的新天地。日常語言若以主詞述詞結構（subject-predicate structure）來看，拿主詞來指稱對象的存在與否，往往帶給對象當頭罩頂的外殼之遮蔽；拿述詞來描述或陳述主詞所指稱的對象的事態，即傾向於拿描述性的語詞，施加限定在對象上。由於描述

33 「眾因緣生法，我說即是無〔空〕，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法不從因緣生；是故，一切法無不是空者。」（《中論．觀四諦品第二十四》，T. 1564, vol. 30, p. 33b.）此外，參閱：David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Delhi： Motilal Banarsidass Publishers, 1991, pp. 339-342.

臺灣大學學術期刊資料庫

性語詞幾乎甩脫不掉各自的對立或對反語詞，主詞豎立在當中，即受到插在二端的對立或對反語詞的圍繞、封閉、或夾擊。結果，在「指稱存在的語詞」和「描述性語詞」雙重的攻勢下，生命世界的意象和觀念，似乎變成遮蔽的、限定的、和封閉的。

然而，緣起、空性、和中道等語詞，並不走日常語言的老路，也因此替語詞在予以認識和拿來使用，到底可以搭配什麼樣的觀念，打開一片新的天地。再明顯不過的，這些專門用詞帶出來的生命世界，其意象和搭配的觀念，乃非遮蔽的、非限定的、以及非封閉的，既不是用來指稱對象短暫的存在與否，也不在於描述對象短暫的特點。具體言之，緣起此一語詞，可用來導向生命世界縱貫的流程，藉由帶出構成要項長遠且多樣的變化之流，解除由日常語言的慣用所形成的限定；空性此一語詞，可用來解開由日常語言的慣用所形成的遮蔽；至於中道此一語詞，則可用來打通由日常語言的慣用所形成的封閉。

其次，開闢語詞往實相理解的道路。強調緣起、空性、和中道等語詞，不在於只是拱出和日常語言不同的語詞體系，然後高高懸掛別出心裁的語詞觀念，去和日常語言互別苗頭，結果變成換走一批卻引進另一批照樣為語詞所盤據的統治集團。真正該成為重點的，其實在於開闢往實相理解的道路。就此而論，語詞關聯的理解，可粗略分成三個層次。一者，語詞字面的意思或字源的追溯，主要理解在「語詞的層次」。二者，語詞所指涉或所關聯的短暫的、特定層面的、或定點的情況，主要理解在「特定情況的層次」。三者，光是語詞，雖非實相本身，卻可用來搭配緣起和導入實相，主要理解在「實相的層次」。緣起、空性、和中道等語詞，一旦越出語詞的層次或特定情況的層次，積極的功能之一，在於開闢往實相理解的道路，因此這些專門用詞，或可稱為「實相意涵開啟的語詞」。

臺灣大學學術期刊資料庫

如果以實相意涵開啟的語詞為著眼點，來認識緣起、空性、和中道等語詞，這些語詞之所以稱為「非遮蔽的」，並不是把自己樹立在遮蔽的另一端，而在於往空性之實相開放，進而解開日常語言的遮蔽；之所以稱為「非限定的」，並不是把自己樹立在限定的另一端，而在於往緣起之實相開放，進而解除日常語言的限定；至於之所以稱為「非封閉的」，並不是把自己樹立在封閉的另一端，而在於往中道之實相開放，進而打通日常語言的封閉。

正好由於實相意涵的開啟，借來表達的非遮蔽、非限定、非封閉等語詞，根本不必和遮蔽、限定、封閉等語詞，只侷限在固著語詞的層次或特定情況的層次，淪為一組又一組分別樹立在對反位置的二端。這樣子帶出來的不二中道，不僅在於導入實相的意涵，而且本身要能擺脫語詞表面的相對，這二方面的的功能，至少還能鮮活地體現在借來表達不二中道的語詞——這大概也可看成不二中道若能站得住腳很起碼的一項要求。

六、不二中道做為一個導航概念用在揭示生命世界的實相：以《阿含經》為主要的依據

《阿含經》和《般若經》不僅各自成為佛教解脫道和菩提道的骨幹經典，而且蘊含不二中道豐富的教學與討論。對佛法的不二中道之說，如果有心落實在經證的專門研究，當然不容忽略這二部經典，甚至有必要以這二部經典為相當不可或缺的基礎。以篇幅所限故，本文當然無法就這二部經典展開廣泛且深入的探討，只能從《阿含經》起個頭，將不二中道看成猶如導航的概念，在語詞翻滾的茫茫思緒之海，容或不至於

臺灣大學學術期刊資料庫

一世生死兩茫茫，而是只要出現相對概念之處，就可發揮導航服務的作用，眺望且航向生命世界的實相。

做為佛教解脫道骨幹經典的《阿含經》，當然看重猶如導航者的不二中道。接下來，即以不二中道如何納入解脫道以及如何揭示生命世界的實相為著眼點，展開關聯論點的鋪陳。本文在進展的程度上，由於只求明確看出不二中道的導航作用，以做為日後更專門且更深入探討的基礎之一，因此在關聯的論點上，目前先以整理出來的六點看法，做成儘可能扼要的鋪陳。

首先，就外貌來看，不二中道必須是行得通的修煉道路；其重大的進展環節，在於修出定力和開發智慧；其遠大的目標，則在於趨向涅槃和解脫所切要的覺悟。簡言之，在《阿含經》，不二中道可從廣義和狹義來認識。廣義的不二中道，即解脫道；而解脫道，也正好可說成廣義的不二中道。至於狹義的不二中道，做為打通解脫道全程的軸線之一，無論什麼樣的一條軸線，在於可大力助成解脫道的順次進展，以竟全功。[34] 藉由不二中道，不論廣義的或狹義的，修煉者得以開啟生命歷程的解脫向度，也同時將生命世界之解脫此一極其重要的向度做為實相的一面揭示開來。

其次，就內涵來看，眾多經證顯示，不二中道或者在教學上具現為八正道，或者解說為緣生緣滅接連環節的觀看之道。[35]將不二中道體現

---

[34] 例如，「五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰，著欲樂下賤業凡人所行；二曰，自煩、自苦，非賢聖法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明、成智，成就於定，而得自在，趣智、趣覺，趣於涅槃；謂，八正道，正見乃至正定，是謂為八。」（《中阿含經・第 204 經・羅摩經》，T. 26, vol. 1, pp. 777c-778a.）

[35] 例一，爾時，阿難語闡陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延，言：『世人顛倒，依於二邊，若有、若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生；謂，緣無明

期刊資料庫

成八正道，應可視為佛法的教學畢竟得落實在至少一套可行的辦法；至於深一層去講解何以這樣就行得通，理路上，經典在「說於中道」或「正向中道」之後，往往緊跟著「所謂：此有〔無〕故彼有〔無〕，此生〔滅〕故彼生〔滅〕」，簡稱為緣生緣滅（或緣有緣無）的接連環節。正好順著緣生緣滅的接連環節逐一打通生命歷程，尤其以實修確保緣起的還滅，才有所謂以八正道為一整套可行辦法所打造的修煉道路的逐次昇進;而生命歷程的實相，就其流轉與還滅，配合理路與實踐，也隨之一一顯露開來。

有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集。所謂：此無故彼無，此滅故彼滅；謂・無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。』。」（《雜阿含經・第 262 經》，T. 99, vol. 2, pp. 66c-67a.）

例二，「云何為大空法經？所謂：此有故彼有，此起故彼起；謂・緣無明・行，緣行・識，乃至純大苦聚集。緣生・老死者——若有問言：『彼誰老死？老死屬誰？』彼則答言：『我即老死。今，老死屬我；老死是我。』所言：『命即是身。』或言：『命異・身異。』此則一義，而說・有種種。若見言：『命即是身。』彼梵行者所無有。若復見言：『命異・身異。』梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道；賢聖出世，如實不顛倒正見；謂・緣生・老死。如是生，有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。」（《雜阿含經・第 297 經》，T. 99, vol. 2, p. 84c.）

例三，「自作・自覺〔造作者和覺察造作之後果者乃完全同一之個體〕，則墮常見；他作・他覺〔造作者和覺察造作之後果者乃絕然差異之個體〕，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂：此有故彼有，此起故彼起；緣無明・行，乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」（《雜阿含經・第 300 經》，T. 99, vol. 2, p. 85c； Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 583-584.）

例四，「世間有二種依——若有、若無；為取所觸。取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著使・不取、不住，不計我。苦生而生，苦滅而滅——於彼不疑、不惑；不由於他而自知。是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集・如實正知見；若『世間無』者，不有。世間滅・如實正知見；若『世間有』者，無有。是名離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此起故彼起；謂・緣無明・行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」（《雜阿含經・第 301 經》，T. 99, vol. 2, pp. 85c-86a； Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston： Wisdom Publications, 2000, p. 544.）

例五，「若受・即自受者，我應說『苦自作』。若他受・他即受者，是則『他作』。若受・自受他受，復與苦者，如是者『自他作』，我亦不說。若不因自他，『無因而生苦』者，我亦不說。離此諸邊，說其中道，如來說法：此有故彼有，此起故彼起；謂・緣無明・行，乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」（《雜阿含經・第 302 經》，T. 99, vol. 2, p. 86a-b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha,* vol. I, Boston： Wisdom Publications, 2000, pp. 545-548.）

臺灣大學學術期刊資料庫

第三，不二中道之所以稱得上道路，走得通，而不是掉在什麼坑洞，困在什麼銅牆鐵壁，或本身成為一條死胡同，前提之一，在於脫離由相對概念在表面所形成的二邊，此即經典再三強調的，「離於二邊，說於中道」，或「於此二邊，心所不隨，正向中道」。

第四，之所以脫離二邊，由於清楚看出，不僅所認定的二邊，事實上並非絕然二分的或絕然對立的，而且二邊就其各自而論，甚至無法單獨站得住腳，也就是光靠其中的一邊，所謂的二邊的局面，跟著就瓦解了，因此毫無道理虛耗在基於不適切的認知與抓取所製造的二邊之框架裡面。佛法既然重視修煉，所認定的二邊，即有必要清楚看出其底細，而緣生緣滅的接連環節，也馬虎不得，要求予以如實觀看；影響所及，由於強調道路，而稱為不二中道的，也可由於強調觀照，而稱為不二中觀。

第五，就「表示項目」來看，在《阿含經》，非苦非樂之不二中道，大概較引人注意，也較容易瞭解。然而，若以為《阿含經》只提非苦非樂，或以非苦非樂為雛形，大概只是毫無根據的想像。有關不二中道，初步該確認不二中道以什麼為其基本思惟方針與實踐旨趣；進一步如果涉及用以表示的項目，該確認的是，隨著就生命歷程思惟在什麼層面，以及對應地實踐到什麼地步，即可帶出不二中道什麼樣的表示項目。經由如此的探討與確認，不二中道才能確立其理論的結構性意義與實踐的切要功能。透過理論的結構性意義，積極面，可拉到學說的層次，予以理解或據以解釋；消極面，可免除像擠牙膏一樣，只是歷史或社會條件的激盪，而一點又一滴擠出來的相當隨機或偶然的產物。透過實踐的切要功能，積極面，可就整個實踐系統或實踐道路，來帶動不二中道的一組又一組的表示項目，或藉由不二中道的一組又一組的表示項目，來推進整個實踐系統或實踐道路；消極面，可免除不知道該把不二中道的一

臺灣大學學術期刊資料庫

組又一組的表示項目擱在哪兒，而變成只是多講出來的累贅物。如果以理論與實踐如此的搭配為著眼點，非常非斷，非有我非無我，可以說是《阿含經》的不二中道極力闡揚的且位居骨幹的表示項目。[36]此外，其它一組又一組的表示項目，例如，非有非無，非內非外，非生非滅，非始非終，非一非異，也都受到相當的重視，並且發揮重大的功能。就此而論，解脫道的進展所必要的不二中道的表示項目，幾乎已一應俱全。換個方式來說，《阿含經》不二中道的表示項目，如果從《般若經》來看，似乎還有很大的拓展空間，但是用在解脫道，可謂綽綽有餘。因此，如果關聯於解脫道，卻說《阿含經》在不二中道只提出個雛形或原型，則頗有商榷的餘地，因為《阿含經》幾乎毫無例外地強調，其不二中道不論在基本思惟方針，或在實踐的旨趣，並非還在摸索、拼湊、或草創階段，而是已經成熟到足以擔當助成解脫的重責大任。[37]

第六，不二中道一組又一組的表示項目，藉由脫離根本莫須有的二邊，移除誤認二邊所造成的封閉，也讓生命世界的實相從一組又一組的封閉得以釋放開來。例如，不生不滅，顯示生命歷程並非以生和滅為其二邊，生和滅封閉不了生命歷程；有此認識，生命世界的實相就從生滅概念的封閉獲得釋放。

---

[36] 例如，「我若答言『有我』，則增彼先來邪見。若答言『無我』，彼先癡惑，豈不更增癡惑：言‧先有我，從今斷滅。若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂：是事有故是事有，是事起故是事生；謂‧緣無明‧行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。」（《雜阿含經‧第 961 經》，T. 99, vol. 2, p. 245b； Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston： Wisdom Publications, 2000, pp. 1393-1394.）

[37] 就此而論，本文論旨的重點，顯然不同於學界較流行的雛形說或原型說；相關作品，可參閱：Luis O. Gómez, “Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon,” *Philosophy East and West* 26/2 (1976): 137-165.

臺灣人學學術期刊資料庫

七、結論與展望

深受相對概念的影響，二分式的或二極化的思惟形態或觀點，在日常語言、哲學思辨、宗教論說，不僅無孔不入，甚至早已鑲嵌成思惟或觀點的基本結構，很容易就被視為理所當然，而難以覺察，且難以甩脫。以檢查且揚棄二分式的思惟形態而起家的不二中道，其基本概念與基本議題通通不落俗套，不論在哲學或宗教，都提出開創式的做法，一方面，提供獨特的眼光，從基本的結構，檢視哲學或宗教的嵌入招式，另一方面，也開闢出哲學或宗教可以走的或許更加深刻、通暢、或長遠的道路。

或許正好由於不二中道的開創式與非典型，雖然博得學界多視角的解讀，卻往往南轅北轍或眾說紛紜。本文由強調不二中道和全面實相為宗教哲學或生命哲學極富創意的基本概念入手，先做關鍵概念的界說和釐清，尤其區別於二元主義、一元主義、和多元主義，先打預防針，避免迷航，凸顯不二中道的非實體觀念，以及從根本揚棄二分式的思惟形態。接下來，一方面，避免廉價的嫁接或庸俗的套用；另一方面，除了強調以佛教經典專業修煉的經驗為詮釋所依據的網絡配備，還特別闡明思惟的多重向度之開啟，不僅讓詮釋工作的張力較有機會淋漓盡致發揮出來，也是抽絲剝繭地揭示實相的一項利器。

本文主幹的部分，按照非我、無常、生滅、緣起、空性、中道的順序，這些都是佛教哲學極具特色的基本概念，串連成共構的主軸，猶如一系列導航的概念，基調在於拆解日常語言的慣用所衍生的遮蔽、限定、或封閉，包括對象化、事物化、個體化、外殼化、區別化、概念化等問題，從而由縱貫的取向一躍而入，搭配因緣生滅變化的視角，將生命世界的實相，一層又一層揭露開來。在這一連串由基本概念接續運作的進程，一棒接著一棒，登向巔峰的，正好是不二中道，亦即，拆解相對概

臺灣大學學術期刊資料庫

念的區別化，從區別化的對峙與桎梏掙脫而出，傾全力打通緣生緣滅的接連環節，進而趨向覺悟和涅槃。

文獻依據主要得力於《阿含經》。不勝枚舉的經證在在顯示，不二中道藉由非實體觀念，從個體的閉鎖獲得釋放，並且藉由非二分式的思惟形態，從周遭邊界的封閉得到釋放，以如釋重負的姿態，心無旁騖地導向縱貫的因緣生滅的變化之流，生命世界的實相就這樣一一豁顯而出。

再多的努力，在一篇論文所能呈現的，還是很有限。本文完成的最主要的任務，在於從一連串基本概念的理路推演，找出詮釋不二中道的一條線索，而這樣的一條線索，正好在於導向縱貫的因緣生滅的變化之流，搭配非實體觀念，甩脫二分式的思惟形態，進而解開生命世界的全面實相。由於只不過才找出一條詮釋的線索，雖然這一條線索上的環節概念皆具導航作用，學術工作上，距離建構《阿含經》不二中道的學理，還很遙遠。至於建構《般若經》不二中道的學理，恐怕窮畢生之努力，也不敢奢望能夠做出什麼水準的成果。

臺灣大學學術期刊資料庫