

# 《阿含經》和《說無垢稱經》的 不二法門初探

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所

## 提要

本文以《阿含經》和〈不二法門品〉之外的《說無垢稱經》其它幾品為最主要的原典依據，以不二法門為主題，探討其構成道理與佛法修學上的相應的解決之道的要領；由於原典依據尚未及於《說無垢稱經》的〈不二法門品〉或《般若經》，而且論述手法亦未及於不二法門的義理構造，故以「初探」定名。

本文以初探為名，特色亦建立於此，至少有二。首先，盡可能漸次交代或澄清研究主題的周邊事項與相關背景。其次，將關注的重點放在研究主題的構成道理，並且扣緊問題的成立緣由，爬梳問題的解決之道的要領與理路的轉折——若用濃縮的字詞來表徵，也就是從相對之二法走向不二之超脫，而不二法門的修學指向的性格，因此亦得以朗現出來。

在周邊事項與相關背景方面，本文從「二」、「不二」、「法門」、和「不二法門」等關鍵字詞與字義入手，意圖將整篇文章的論述建立在清晰界說或至少初步界說的基礎上。接著，在一般學術寫作相當必要的部分，例如，原典依據、學術研究資訊、以及不二法門在《阿含經》和《說無垢稱經》的位置，也都得到至少最起碼的交代或論陳。

做為本文核心論述的部分，將不二法門面對的問題扣緊在相對之二法，而不二法門準備朝向的境地，則稱為不二之超脫。基於這一份認識，本文集中處理二項課題：首先，相對之二法何以可構成具探討意義的問題；其次，不二法門如何因應相對之二法的問題，而以不二走向超脫的境地。

相對之二法由於可帶有普遍性、基礎性、和嚴重性，即此便足以構成具探討意義的問題。(1) 普遍性說明的是相對之二法在人世間乃相當共通的情形，此一認定根據的是人們的生活世界往往被割裂成各式各樣的對反模式。

(2) 基礎性具有雙重的意思：其一，個人乃至文化及社會等各方面的事項，皆在相當程度以相對之二法為出發點或植根於相對之二法；其二，諸如內外六入處、「有／無」、「生／滅」，較其它的對反模式來得更為根本，特別是在生命活動的緣起環節上，可發揮相當於根基或基石的性能，因此從眾多的對反模式當中，還可施設為「基礎性上第一序的相對之二法」，給予特別深切的觀照，藉以從較為根基的所在切入相對之二法的問題導向。(3) 嚴重性指的是就生命體的處境的深層意味，以及就佛法所著重的生命的超脫意味來加以檢視，相對之二法甚至可以說恰好位居生命體的深刻問題的核心所在。

相對之二法不僅可構成具探討意義的問題，還因為牽涉到生命體在生死流轉和解脫生死之間的擺盪與抉擇，其嚴重的程度甚至有待專精的修學，方足以跳脫問題的纏擾。本文在爬梳相對之二法的解決之道，提出如下二大要領：(1) 和相對之二法的概念層次擦身而過；(2) 深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫。藉由這二大要領，將可看出不二法門如何在出發點上立足於相對之二法，卻在走向不二之超脫的途程，修學的講究以及佛法的獨特內涵即逐漸增長，不僅卸得下相對之二法的概念或思惟的框框，而且越得出相對之二法在概念或思惟層次的困境。

【本文目次】

- 一．前言
- 二．周邊事項與相關背景
  - (一) 關鍵字詞與字義
  - (二) 原典依據
  - (三) 學術研究資訊
  - (四) 不二法門在《阿含經》和《說無垢稱經》的位置
- 三．研究主題的構成道理與解決之道：從相對之二法走向不二之超脫
  - (一) 相對之二法的普遍性
  - (二) 相對之二法的基礎性
  - (三) 相對之二法的嚴重性
    - 1．佛法所在意者：和事情的真實面貌或真實性相應的情況
    - 2．佛法所在意者：和生命體的生死流轉或解脫生死的關聯
  - (四) 解決之道：不二之超脫
    - 1．和相對之二法的概念層次擦身而過
    - 2．深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫
- 四．結論

**關鍵詞：** 1.阿含經 2.說無垢稱經 3.維摩詰所說經 4.二 5.不二  
6.法門 7.不二法門 8.中道

# 《阿含經》和《說無垢稱經》的 不二法門初探

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所

## 一．前言<sup>1</sup>

做為佛法相當獨特標記的不二法門，就經典方面的根據而言，《說無垢稱經·不二法門品》(以下簡稱〈不二法門品〉)、《大寶積經·第四十三會·普明菩薩會》、以及《般若經》，可以說特別膾炙人口，也都提供可專門且深入探討的極其寶貴且豐富的資料。以學術的裝備去打開〈不二法門品〉乃至《般若經》的不二法門，尤其是拆解不二法門的義理構造，不僅富於挑戰，也深具學術價值，卻因為困難度頗高，往往需要相當可觀的篇幅，預先交代或鋪陳入門的觀點與知見，方足以適當地循序漸進，竟至於窺其堂奧。再者，不二法門絕非〈不二法門品〉或《般若經》的專利，因為相當多數的佛教經典都可看成直接或間接談論到不二，也都值得用心加以鑽研。本文即基於這一番的瞭解，準備對不二法門做一些相當必要的入門層次的鋪陳，先以《阿含經》和〈不二法門品〉之外的《說無垢稱經》其它幾品做為主要的根據，藉以奠定日後進一步去探討與解析〈不二法門品〉或《般若經》的不二法門的義理構造的基礎。

由於性質屬於打基礎的工作，本文即以「初探」為名，並且特別將焦點

---

<sup>1</sup> 本文經兩位不具名的評審給予中肯的意見，特此致謝。

放在一些很根本的課題上，主要的包括研究主題的周邊事項與相關背景，以及研究主題的構成道理，尤其致力於解明不二法門在帶出不二之超脫在實修和理路上的動態講究。

## 二．周邊事項與相關背景

本文主要針對《阿含經》和〈不二法門品〉之外的《說無垢稱經》其它幾品，就不二法門發而為初步的與奠基的探討。雖然僅止於初探，為了避免過於突兀，或只見樹木不見林，一些周邊事項與相關背景的交代和論陳，仍然是有必要的。

周邊事項與相關背景主要是程度的差別，前者較靠近舞台，後者略居幕後，都是使研究主題之得以走上舞台、以及之得以可為吾人理解所需要的一些支撐或襯托的憑藉。為求吾人理解上的方便，以及盡可能節約篇幅起見，本文擬就周邊事項與相關背景，依於如下四個項目來進行：(1) 關鍵字詞與字義；(2) 原典依據；(3) 學術研究資訊；(4) 不二法門在《阿含經》和《說無垢稱經》的位置。

### (一) 關鍵字詞與字義

對於提出來的研究主題，若連關鍵字詞最起碼的意思都不給予盡可能清楚的交代，簡直無法想像。探討不二法門這個研究主題必不可少的關鍵字詞，大致可從二、不二、和法門來出發。

◎「二」(*dvaya / two; duality*) 初步意指存在著或拿得出二個可加以區別開來的東西或事項，可能顯示的意思包括二者、二元、二邊、區別、區分、相對、對待、對立。

◎「不二」(*advaya / non-duality*) 並非通俗所謂「唯一」的同義詞，初步意指所謂的二者之區別或對立並不成立，可能顯示的意思在於找來找去卻找不到真正的區別或對立之本身。

◎「法門」(*dharmaparyāya; dharmamukha / Dharma-door*) 初步意指可藉以趣向或進入 (*pra-√viś*) 法的門戶；至於所謂的法，學問頗大，可簡略區分成二大類：一為佛教所面對的事項、現象、或事物，另一為佛教所憑藉

的操作程序或要義。<sup>2</sup>

◎「不二法門」(*advaya-dharma-mukha / the Dharma-door of non-duality*)，一言以蔽之，意指可藉以進入法的不二境界之門戶。換個方式來說，不二法門提供的是這樣的一道門戶，可藉以進入法的不二境界。

值得注意的是，不二法門這個述詞裡面的「法」，主要意指佛教所面對的事項、現象、或事物，即使涉及佛教所憑藉的操作程序或要義，也不停留在操作程序的技術層次或做為要義的學說層次，而是將所謂的技術或學說，轉換成可趣向或可進入不二境界的事項、現象、或事物。由此可知，表述不二法門的「法門」一詞，不僅不是像通常所瞭解的安那般那念(*ānāpāna-smṛti* 入出息念)、色界的四禪(*dhyāna* 靜慮)、無色界的四等至(*samāpatti* 正受/定)那樣屬於技術層次的材料，而且也不是像 Étinne Lamotte 在翻譯時所用的自成一格的或特定的學說(*doctrine*)層次的材料。<sup>3</sup> 將不二法門的「法門」理解成中文的「要領」，或許還稱得上幾分的適當；而不二法門所著眼的要領，即在於因應法被擺設成什麼樣的區別或可對立的情況，就隨著那樣的情況，開啓法的不二境界。簡言之，不二法門即開啓事項、現象、或事物的不二境界的要領。

## (二) 原典依據

本文在原典的引證上，除了漢譯《阿含經》之外，主要依據唐·玄奘於公元 650 年翻譯的六卷本《說無垢稱經》(*Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra / T. 476, vol. 14, pp. 557c-588a* 亦即大正藏第 476 經，在大正藏第十四冊)。漢譯本當中，已知現存於世的，尚有吳·支謙於公元 223-228 年翻譯的二卷本《佛說維摩詰經》(T. 474, vol. 14, pp. 519a-536c)，以及姚秦·鳩摩羅什(*Kumārajīva*)於公元 406 年翻譯的三卷本《維摩詰所說經》(T. 475, vol. 14, pp. 537a-557b)。

有關《說無垢稱經》的各種語文的版本或譯本，學界已有相當多的書目

---

<sup>2</sup> 參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的不動佛法門：嚴淨佛土的一種展現方式〉，「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會，南華大學宗教學研究中心主辦(2001年4月)，頁3-5。

<sup>3</sup> Étinne Lamotte (*The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, translated by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976, p. 188) 將不二法門譯為 the doctrine of non-duality; Robert A. F. Thurman (*The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, University Park: The Pennsylvania State University, 1976, p. 73) 則直譯為 the Dharma-door of nonduality.

資訊可供參閱，於此不贅。<sup>4</sup> 各種相關的版本或譯本當然多多少少都有予以細讀或參考的價值；然而，鑑於本文訴求的方法為佛法修學理路的連貫，並非文本之間的來回比對，因此在引證上，為免歧出或治絲益棼，似以守住其中的一個文本為宜。至於要專注在哪一個文本，雖然鳩摩羅什翻譯的《維摩詰所說經》頗為膾炙人口，但在過了將近二個半世紀之後的玄奘譯本，也應具有同樣完整的（integral）研究價值。<sup>5</sup>

學界以《阿含經》為論述根據的通盤性的作品，通常很少把注意的焦點放在不二或中道；<sup>6</sup> 另一方面，以不二或中道為焦點的作品，又大都集中在中觀學派的文獻。本文在原典依據最大的特色之一，在於將《阿含經》銜接到《說無垢稱經》連貫來探討。《阿含經》提供的是佛法修學的基礎標的，當然包括有關二和不二的講究；《說無垢稱經》的其它幾品，則提供〈不二法門

---

<sup>4</sup> 參閱：Edward Hamlin, "Magical *Upāya* in the *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11/1 (1988): 89-121; Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, translated by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976, pp. xxv-cxvi [譯成《維摩詰經序論》，郭忠生譯，(南投：諦觀雜誌社，1990年)]; 林純瑜，《龍藏·維摩詰所說經考》(台北：法鼓文化事業，2001年)，頁1-6; 談錫永(導讀)，《維摩詰經導讀》(台北：全佛文化事業，1999年)，頁69-70; 蔣武雄，〈略論《維摩經》漢譯與收錄〉，《法光學壇》第4期(2000年)，頁57-78; 釋果樸，〈羅什前《維摩經》之流行與文獻再探〉，《正觀》第1期(1997年6月)，頁84-112; 上田昇，〈空·中觀部〉，《大乘經典解說事典》，勝崎裕彥等編，(東京：北辰堂，1997年)，頁287-290; 高崎直道(校註)，〈維摩詰所說經·解題〉，《維摩經、思益梵天所問經、首楞嚴三昧經》，高崎直道、河村孝照校註，(東京：大藏出版，1993年)，頁14-35。

<sup>5</sup> 參閱：大鹿實秋，〈維摩經における玄奘譯の特質〉，《佛教思想論叢：佐藤博士古稀記念》，佐藤博士古稀記念論文集刊行會編，(東京：山喜房佛書林，1972年)，頁457-482; 橋本芳契，〈慈恩教學における維摩經の地位について：『說無垢稱經疏』の思想史的意義〉，《印度學佛教學研究》第8卷第1號(1960年)，頁99-104。

<sup>6</sup> 例如：楊郁文，《阿含要略》(台北：東初出版社，1993年); Eric Cheetham, *Fundamentals of Mainstream Buddhism*, Boston: Charles E. Tuttle Company, 1994; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Paul Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London: Routledge, 2000; 三枝充直，《初期佛教の思想》(東京：東洋哲學研究所，1978年)。

品)必要且貼切的背景。本文無意也無法將《阿含經》全面銜接到《說無垢稱經》，最起碼還能辦到的，也就是藉由不二法門這一條線索的論陳，凸顯出這二部經典在理路上的可連貫和可轉進。

### (三) 學術研究資訊

今日的學術工作，如果從頭到尾都不參考學界的研究成果，僅靠個人面對原典抽絲剝繭的手工式的操作，不僅難以想像，而且對於承接和推進學界的研究水平，可能恰好把自己擺在某種脫軌或脫鉤的情境。事實上，和本文的研究主題相關的學術研究資訊，並不在少數，而且大致可分成三類：第一類涉及《阿含經》的不二或中道，第二類是有關《說無垢稱經》的探討，第三類探討的則是不二或《說無垢稱經》的不二法門。

第一類，亦即有關《阿含經》的不二或中道的探討，僅有零星的作品，尙有待學界的體認與努力。<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> 參閱：林崇安，《阿含經的中道與菩提道》(台北：大千出版社，2000年)，頁15-53；萬金川，〈阿含經裡的中道思想〉，《中觀思想講錄》(嘉義：香光書香出版社，1998年)，頁16-22；Lily de Silva, "Different Aspects of the Middle Path Approach as Propounded in Early Buddhism," *Studies in Buddhism and Culture: In Honour of Professor Dr. Egaku Mayeda on his Sixty-fifth Birthday*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1991, pp. 69-85; Luis O. Gómez, "Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon," *Philosophy East and West* 26/2 (1976): 137-165; Shoson Miyamoto, "The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way," *Buddhism and Culture: Dedicated to Dr. Daisetz Teitaro Suzuki in Commemoration of his Ninetieth Birthday*, edited by Susumu Yamaguchi, 東京：鈴木學術財團，1960, pp. 67-88; Shoson Miyamoto, "The Buddha's First Sermon and the Original Patterns of the Middle Way," *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 13/2 (1965): 1-11; Shoson Miyamoto, "The Historico-Social Bearings of the "Middle Way"," *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 14/2 (1966): 1-28; Shoson Miyamoto, "The Middle Way from the Standpoint of the Dharma," *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 14/2 (1966): 1-32; 寺本婉雅，《根本佛教緣起觀：行の中道實踐哲學》(東京：國書刊行會，昭和56年)，頁186-200；安井廣濟，《中觀思想の研究》(京都：法藏館，1970年)，頁25-33；宮本正尊，〈阿含の中道說〉，《中道思想及びその發達》(京都：法藏館，1946年)，頁297-352；宮本正尊，〈中道思想の歴史社會性〉，《印度學佛教學論集：金倉博士古稀記念》，金倉博士古稀記念論文集刊行會編，(京都：平樂寺書店，1966年)，頁3-18。



第二類，亦即有關《說無垢稱經》的探討，牽涉的論題很廣，甚至可用五花八門來形容，包括梵文原典，後代論典的引用斷片，不同語文的版本或譯本，註釋書類，在佛法義理上的位置，在佛教史上的位置，經典與註釋的流傳和影響，以及諸如宴座、解脫、方便、嚴淨佛土等引人注目的課題。這一類研究的書目資訊，除了可參閱本文的註解 3，還有一些相當便利的網站和工具書可資檢索，因此不再重複條列於此。<sup>8</sup>

第三類，亦即有關《說無垢稱經》的不二法門的探討，若和第二類相比，顯然較為接近本文的研究主題。<sup>9</sup> 這些作品雖然多多少少涉及學說、理論、思想、或義理的部分，但是在研究方法的講究上，顯得參差不齊，甚至在關鍵字義的初步把握上，不見得都表現出讓人滿意的說服力。例如，在沒什麼根據或推敲的情況下，一上來就說「不二法門指的是絕對的真理」，<sup>10</sup> 恐怕

---

<sup>8</sup> 一些便利的網站，可參考：蔡耀明，〈評介《佛教相關博碩士論文提要彙編（1963~2000）》〉，《全國新書資訊月刊》第 31 期（2001 年 7 月），頁 16-17。至於工具書，尤其是有關學位論文和期刊論文，可查閱：香光尼眾佛學院圖書館（編），《佛教相關博碩士論文提要彙編（1963~2000）》（嘉義：香光書鄉出版社，2001 年），頁 238-243；杜潔祥（編），《當代台灣佛教期刊論文目錄》（宜蘭：佛光人文社會學院，2001 年），頁 69。

<sup>9</sup> 參閱：林文彬，〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》第 10 期（1997 年），頁 145-158；宗玉微，〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉，《諦觀》第 76 期（1994 年 1 月），頁 153-171；陳沛然，〈《維摩詰經》之不二法門〉，《新亞學報》第 18 卷（1997 年），頁 415-438；Richard B. Mather, *The Doctrine of Non-duality in the Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*, Ph.D. Dissertation, University of California, 1949; Richard B. Mather, "Vimalakīrti and Gentry Buddhism," *History of Religions* 8/1 (1968): 60-73; 大鹿實秋，〈不二：維摩經の中心思想〉，《論集》第 10 號（1983 年），頁 95-122；兒山敬一，〈無にして一の限定へ：維摩經・入不二法門品について〉，《印度學佛教學研究》第 7 卷第 1 號（1958 年），頁 57-66；兒山敬一，〈維摩經における入不二と菩薩行〉，《印度學佛教學研究》第 12 卷第 1 號（1964 年），頁 85-90；兒山敬一，〈維摩經における入不二と菩薩行〉，《大乘菩薩道の研究》，西義雄編，（京都：平樂寺書店，1968 年），頁 195-229；橋本芳契，〈維摩經の中道思想について〉，《印度學佛教學研究》第 2 卷第 1 號（1960 年），頁 334-337。

<sup>10</sup> 林文彬，〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》第 10 期（1997 年），頁 148。此外，吳汝鈞（〈《維摩詰所說經》研究〉，《印度佛學研究》（台北：學生書局，1995 年），

引發的困擾要比獲得的澄清來得更為可觀。

基於不二或中道對大多數人來說或許不是那麼可一目了然的東西，而且大多數學者的作品照道理也應是相當時間努力的成果，因此若要在這兒逐一評論這些作品，不僅耗費篇幅，而且也不見得能評論出個所以然來。為今之計，暫且將這些學術研究資訊擱在這兒，並且保持適當的距離，避免貿然就接受或批判。畢竟在學術的講究上，來得更重要的，在於透過什麼樣的方法一步一步切入研究主題，而不在於只看到他人的論斷或結論，就一味表示自己或是贊成或反對的意見。

#### (四) 不二法門在《阿含經》和《說無垢稱經》的位置

本文既然以《阿含經》和《說無垢稱經》為最主要的原典依據，確實有必要交代不二法門在這二部經典的義理上的位置。

由本文稍後的論陳可知，《阿含經》的確在二和不二的課題，提供不少的資料和基本的操作觀點。然而，有關不二或中道在《阿含經》的義理上的位置，一方面處理起來煞費周章，另一方面學界累積的研究成果仍然嚴重不足，因此不宜在此遽下論斷，有待另外撰文來推進這個義理位置議題的瞭解。

包含十四品之多的《說無垢稱經》的義理性格，雖然難以三言兩語就給道盡，但是順著不少學者的說法，將不二法門看成正好居於《說無垢稱經》的核心位置，應該不至於看走眼之譏。<sup>11</sup> 這樣的論斷，至少拿得出二大理由。其一，《說無垢稱經》的十四品當中，有一整品，也就是〈不二法門品〉，不僅專門在談不二法門，而且談論上的講究，甚至可看成「達到這部經的思想上的最高峰」。<sup>12</sup> 其二，《說無垢稱經》的其它幾品，也多多少少在表現不二法門。

如果說〈不二法門品〉是在要領或理路上「表達」如何趣向或進入諸法的不二境界，則《說無垢稱經》的其它幾品，不妨說是以無垢稱(Vimala-kirti

---

頁 74) 亦發而為類似的論斷：「這種法門，又稱“不二法門”。“二”是相對性，“不二”即是非相對性，而是絕對。」

<sup>11</sup> 參閱：大鹿實秋，〈不二：維摩經の中心思想〉，《論集》第 10 號（1983 年），頁 95-122。

<sup>12</sup> 長尾雅人、丹治昭義（譯），《大乘佛典 7：維摩經、首楞嚴三昧經》（東京：中央公論社，1992 年新訂再版），頁 420。

淨名／毗摩羅詰／維摩詰）菩薩為主角在「表現」不二法門。至於表現的型態，可區分成二種：第一種，表現在無垢稱菩薩本身的修為；第二種，表現在無垢稱菩薩的隨宜教導或對答當中。為了節省篇幅起見，接著僅大略交代第一種型態，藉以窺其梗概；第二種型態以經證甚多，而且需要更為嚴謹的處理，才不至於弄得模模糊糊或甚至造成誤導的效果，因此難以在此幾筆帶過就算了事。

僅就第一種型態來看，《說無垢稱經》至少有二個地方是在直接描繪無垢稱菩薩，一為〈顯不思議方便善巧品第二〉，另一為〈問疾品第五〉。這二品的相關內容，可分成三大重點。其一，無垢稱菩薩持久的用功累積出來的修行上的能耐——大致可借用妙吉祥（Mañjuśrī 文殊）菩薩如下的稱歎，以見其端倪：「一切菩薩所為事業（*bodhisattva-kārya*）皆已成辦，諸大菩薩及諸如來祕密之處（*guhya-sthāna*）悉能隨入」。<sup>13</sup> 其二，無垢稱菩薩之所以來到世界，出現在佛法的舞台上——「為欲成熟（*paripācana*）諸有情故，以善方便，居廣嚴城（*Vaiśālī*）」。也就是說，以自身在佛法的修為，配合善巧地做事情的方法，來引導和開化有情，乃無垢稱菩薩來到世界的重大使命之所在；至於進一步具體的作為，則以六種波羅蜜多（*pāramitā*）的實踐延伸

---

<sup>13</sup> 無垢稱菩薩本身的修為，根據〈顯不思議方便善巧品第二〉的描繪：「已曾供養無量諸佛，於諸佛所深殖善根，得妙辯才，具無生忍，逮諸總持（*dhāraṇī*），遊戲神通（*mahābhijñā-vikrīḍita*），獲無所畏（*vaiśārdya*），摧魔怨力，入深法門（*gambhīra-dharma-naya*），善於智度（*prajñāpāramitā*），通達方便（*upāya-kauśalya*），大願成滿，明了有情意樂（*āśaya*）及行（*carita*），善知有情諸根勝劣，智度成辦法淳熟，於大乘中決定修習，於所作業能善思量，住佛威儀（*īryā-patha*），入心慧海，諸佛咨嗟、稱揚、顯說，釋、梵、護世常所禮敬。」（T. 476, vol. 14, p. 560b）；Lamotte 1976, pp. 28-29.

此外，在〈問疾品第五〉，由妙吉祥菩薩說出對無垢稱菩薩的稱歎，尤屬彌足珍貴：「深入法門，善能辯說，住妙辯才，覺慧無礙，一切菩薩所為事業皆已成辦，諸大菩薩及諸如來祕密之處悉能隨入，善攝眾魔（*māra-saṃgraha*），巧便無礙，已到最勝、無二（*a-dvaya*）、無雜（*a-saṃbhinna*）法界（*dharma-dhātu*）所行（*gocara*）究竟彼岸（*pāra*），能於一相莊嚴法界（*ekākāra-vyūha-dharma-dhātu*）說無邊相莊嚴法門（*anantākāra-vyūha-dharma-mukha*），了達一切有情根（*indriya*）、行（*carita*），善能遊戲最勝神通，到大智慧（*mahā-jñāna*）、巧方便（*upāya-kauśalya*）趣，已得一切問答決擇（*praśna-nirṇaya*）無畏自在，非諸下劣言辯詞鋒所能抗對。」（T. 476, vol. 14, p. 567b-c）；Lamotte 1976, pp. 113-115.

開來攝受有情。<sup>14</sup> 其三，無垢稱菩薩在不二法門活生生的「表現」情形，〈顯不思議方便善巧品〉的經證如下：

雖為白衣，而具沙門 (*śramaṇa*) 威儀功德；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行 (*brahma-carya*)；現有眷屬，常樂遠離 (*praviveka*)；雖服寶飾，而以相好莊嚴其身；雖現受食，而以靜慮、等至為味 (*rasa*)；雖同樂著博弈、嬉戲，而實為成熟 (*paripācana*) 有情；雖稟一切外道軌儀，而於佛法意樂 (*āsaya*) 不壞 (*a-bhedyā*)；雖明一切世間書論，而於內苑賞玩法樂；雖現一切邑會眾中，而恆為最；說法上首，為隨世教，於尊卑等所作事業，示無與乖；雖不希求世間財寶，然於俗利示有所習。……是無垢稱以如是等不可思議 (*a-cintya*)、無量 (*a-pramāṇa*) 善巧方便慧 (*upāya-kauśalya-jñāna*) 門，饒益有情。(T. 476, vol. 14, p. 560b-c)；Lamotte 1976, pp. 29-32.

從本文的立場出發來看，對無垢稱菩薩的描繪，以如上引文最為精彩，因為刻畫出來的樣子，恰好就是不二法門活生生的寫照。引文若從結尾倒退回到開頭，大致可整理出三個要點。第一，這一切的講究和身段，為的是確實能把「饒益有情」給恰如其分辦到手。第二，這一切的講究和身段所憑藉的，總稱為「不可思議、無量善巧方便慧門」，也就是由難以測度的以及多到不可勝數的善巧方便和智慧所打造出來的要領、理路、或門戶；析而言之，這些要領乃至門戶在無垢稱菩薩的饒益有情的身段當中表露無疑，主要的內涵是善巧方便和智慧，項目要非常多，而水準則需達到難以測度的地步。第三，從「雖為白衣，而具沙門威儀功德」一路下去，表明的是構成「不可思議、無量善巧方便慧門」的一個一個的項目，而每一個項目都是不二法門的一項流露。正如〈不二法門品〉有眾多菩薩從不同的切入點來述說不二法門，這兒的〈顯不思議方便善巧品〉，則是從眾多的項目來表示無垢稱菩薩為了饒益

---

<sup>14</sup> 「具無盡財，攝益 (*samgraha*) 貧窮、無依、無怙；具清淨戒，攝益一切有犯、有越；以調順忍，攝益瞋恨、暴嫉、楚毒；以大精進，攝益一切懈怠、懶惰；安住靜慮 (*dhyāna*)、正念 (*samyak-smṛti*)、解脫 (*vimokṣa*)、等持 (*samādhi*)、等至 (*samāpatti*)，攝益一切諸有亂心；以正決擇 (*niyata-prajñā*)，攝益一切妄見、惡慧。」(T. 476, vol. 14, p. 560b)；Lamotte 1976, p. 29.

有情所透顯的不二境界的豐富面貌和內涵，二者可謂前後輝映。

以「雖爲白衣，而具沙門威儀功德」做爲起頭的一個又一個項目，在不二法門初步彰顯的訊息，或可綜合論述如下。佛法立足的所在以及出發點，恰好就是我們叫做世間的東西。另一方面，佛法的修學所著力的，很大部分卻擺在掙脫世間的捆綁或超出世間的層次，由此還可營造出佛法之所以稱得上是一種宗教在宗教上的內涵。然而，佛法的修學不只力圖開闢出修行者在宗教上的道路、內涵、與境界，還要能站穩世間或甚至再三回到世間這個出發點，方能永續遂行饒益有情的事業。在這樣的多重要求下，即不僅不該把世間和宗教修爲的境界這二者弄成僵化的對立局面，而且也不該讓自己輕易卡在各式各樣割裂的格局裡面，遠遠跳出那邊妨礙過來或這邊妨礙過去的困局，如此方足以確保在不同的方向所應講究的辦法皆順當地施展得開來，爲其所當爲。一言以蔽之，對無垢稱菩薩所刻畫的不二境界初步是說，爲了饒益有情而必須往世間這個方向以種種面貌站穩住腳乃至融入世間，以及爲了開發做爲一位佛法修行者的生命內涵而必須往超出世間這個方向去持守或修練出不共於凡俗的本事，這二個方向以及這二個方向的一一對應的具體內容，不僅不必然對立、割裂、或勢同水火，而且恰好就像一件頂級的藝術品，通通依於一定的律動，共同體現在無垢稱菩薩的身段和事業當中——這當中的律動的主軸，就叫做「不二」。

以上無非是在強調不二法門確實居於《說無垢稱經》的核心位置，而訴求的論據，除了〈不二法門品〉這一整品的篇幅可拿來做爲支撐之外，還有散在其它各品的相關對答，尤其引人注目的是針對無垢稱菩薩的描繪，簡直就是把無垢稱菩薩刻畫成不二法門的大行家。

將不二法門確定爲《說無垢稱經》的核心課題，並不是說到這裡就來到終點站。事實上，這也只不過才找到一個初步的入手處，還可往前以及往後繼續走下去。往前走的部分，不二法門的位置既然如此重要，也就可以在《說無垢稱經》發揮無比的功能，因此若以不二法門爲核心來開展論述的主軸，即可做爲憑依的骨架和筋絡，來把握《說無垢稱經》的義理世界。至於往後走的部分，不二法門之得以構成樞紐的課題，尤其是無垢稱菩薩之得以表現爲不二法門的大行家，必然有其背後的緣由。如果說事情都可找到表裡二面，則不二法門當然也不例外。表面的這個部分，找到的是不二法門如何又如何重要，以及無垢稱菩薩體現的恰好就是一位佛法修行者在不二法門實修且實證的境界。裡面的這個部分，更富挑戰性，說明的則是表面上的這些東西或

境界到底是怎麼辦到手的。一個宗教若只強調表面的這個部分，卻說不出背後的所以然，則很容易變成只能一味要求人們去相信，而成爲信仰型態的宗教。但是在《說無垢稱經》則不然，做爲核心課題的不二法門，不僅門面清晰明瞭，背後的所以然也照樣有條理可循。若去爬梳可資依循的條理，大致可找出不二法門背後的二條支撐的軸線，而總答案很可能就落在「不可思議、無量善巧方便慧門」這一述詞當中的善巧方便和智慧。換言之，不二法門並非現成的東西，而是主要藉由善巧方便和智慧的搭配來逐一開顯和充分實現。善巧方便這一條軸線，交代的是不二法門在本事上的後盾與技巧的講究，靠的是一輩子又一輩子在佛法的修學與菩提道的善根持續去耕耘、推動、和累積，而且在貢獻出累積的佛法修爲的時候，還要有能力且願意盱衡時空人我的各式各樣的差異，適當調整運用的方法，使得饒益有情的作爲真能名副其實。至於智慧這一條軸線，交代的是不二法門在理路上的講究、抉擇、和進程——擔負這一項重責大任的，恰好就落在〈不二法門品〉。

### 三、研究主題的構成道理與解決之道：從相對之二法走向不二之超脫

已知本文主要在探討《阿含經》和〈不二法門品〉之外的《說無垢稱經》其它幾品的不二法門，而且已知不二法門在《說無垢稱經》扮演極其關鍵的角色。然而，不二法門到底在面對什麼問題、以及準備朝向什麼境地，則尚未闡明。若用一句話來總括，不二法門面對的問題，主要就是相對之二法，連帶地，不二法門準備朝向的境地，則可簡稱爲不二之超脫。

相對之二法可包含二個側面，一爲呈現出來的相對情形，另一爲內具的相對性。然而，相對之二法成爲一個面對來檢視的問題，到底是怎麼回事？這樣去探問，直接關係著本文研究主題的構成道理，所要探問的是研究主題憑什麼可構成具探討意義的問題，而非僅止於雞毛蒜皮、人云亦云、大驚小怪、或沒事找事做之類的問題。

若要說到相對之二法何以可構成具探討意義的問題，當然可直接拿〈不二法門品〉當做起跑點。然而，在進入〈不二法門品〉相當專門的述說之前，一方面，可先從世間一般的經驗或學問入手，或許較易於瞭解，另一方面，也不妨試著從《阿含經》入手，在佛法的立論上，通常更具優先性。依於這二方面的考慮，若去追問相對之二法根據什麼道理可構成具探討意義的問

題，大致可問出三大重點：其一，普遍性；其二，基礎性；其三，嚴重性。

### （一）相對之二法的普遍性

普遍性說明的是相對之二法在人世間乃相當共通的情形：包括日常生活的經驗以及各式各樣在人世間專門的追求或努力，多多少少都會呈現出相對的情形，或帶有相對性的烙印。相對之二法可基於其普遍性，而成爲具探討意義的問題。

人們的生活世界往往被割裂成各式各樣的對反模式（patterns of opposites），幾個特別常見的例子包括：「黑／白」、「真／假」、「正／邪」、「善／惡」、「好人／壞人」、「大／小」、「多／少」、「高／矮」、「美／醜」、「胖／瘦」、「貧／富」、「貴／賤」、「壓迫／被壓迫」、「骯髒／乾淨」、「愚痴／明智」、「心靈／物質」、「生／死」、「始／終」、「光明／黑暗」、「神聖／世俗」、「天堂／地獄」、「上帝／魔鬼」。由於相對之二法幾乎無處不存在著，舉凡人格成長的動力、心理的激盪或衝突、文化及社會體制在構成的質素或規則以及在造成變遷的誘因、人們的思惟模式和傾向、用以理解與講述日常生活的事物所仰仗的敘事手法、以及通常的神話或宗教述說慣用的策略，幾乎都可看到這些相當眼熟的正反兩面、相對、相背、敵對、對立、對待、對照、對觀、或對生〔相生相成〕的蹤影。如果將各式各樣的對反模式通通拿走，則個人乃至文化及社會等方面的內容，恐怕所剩無幾。相對之二法既然滲透力如此廣泛，理所當然成爲以關切生命體的存在處境爲本務的思想或宗教所無法輕易讓渡的一道問題。

### （二）相對之二法的基礎性

基礎性在此具有雙重的意思：其一，相對之二法不僅廣泛滲透在個人乃至文化及社會等各方面的事項，而且甚至是這種種事項之得以構成的基石；其二，做爲構成基石的各式各樣的相對之二法當中，某一或某些相對之二法較其它來得更爲根本，或可稱爲「基礎性上第一序的相對之二法」，而其它的則可稱爲「第二序的或衍生的相對之二法」。

就第一重基礎性而言，相對之二法之所以可帶有基礎性，雖說各式各樣的對反模式幾乎無孔不入地對人們造成影響或制約的作用，可是另一方面，人們也正好透過因襲的、習得的、或自行擬造的對反模式，或者有意識地或

無意識地，來針對生活世界，發而為尋求理解、賦予意義、排定價值位序、構繪神話或宗教藍圖、以及開創人世間的新局面等活動。簡言之，由於尋求理解等人世間的種種活動，皆在相當程度以相對之二法為出發點或植根於相對之二法，此即說明相對之二法的基礎性。

第二重的基礎性，所要辨別的主要在於：什麼才是在眾多的相對之二法當中來得更為根本的？「善／惡」、「心靈／物質」、「神聖／世俗」，這幾組相對之二法，哪一組最根本？世間的學說各自依於不同的著重點，在釐定這兒所謂第二重的基礎性時，也就難怪出現眾說紛紜的情況。以關切生命體的生死流轉的處境以及從生死流轉獲得解脫為要務的《阿含經》，也屢次論及「基礎性上第一序的相對之二法」。若僅根據《雜阿含經》而論，生命體的生存活動很基本的相對之二法，即眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，亦即六內入處〔六根〕和六外入處〔六境〕之間各自的一一相對情形。<sup>15</sup>《雜阿含經》這些相關的經文所著重的，主要在於緣起的諦觀與環節：生命體依於緣起之機制與流程，即漸次展開生命的活動與內容，這些生命現象由此形成漸次衍生的前後環節，而且修行者可藉諸緣起的如實觀察，來給予了了分明的認知。六內入處和六外入處之間各自的一一相對情形之所以在各式各樣的對反模式特具第一序的基礎性，主要是因為日常的生命活動往往必須以此為前提才施展得開來。從《雜阿含經》很常見到的說法是「緣眼〔乃至意〕、色〔乃至法〕，眼識〔乃至意識〕生；三事和合觸，緣觸生受……」。這當中值得稍加留意的意涵是說，以具體的且處於變化狀態的內外六入處之間的相對做為主要的條件，方能談到具體的六識的生起；內外六入處不僅持續相對，而且和剛剛生起的六識進一步接上頭，形成鼎足而三的主要條件，方能談到種種具體的感受的生起，以及後續的許多生命內容，包括貪、瞋、痴的各式各樣的表現和聚集。「眼／色」乃至「意／法」由於在緣起之流程居於生命體的眾多生命內容的先行的主要條件，若根據緣起之前後環節的次第關係，則

<sup>15</sup> 爾時，世尊告諸比丘：「當為汝等演說二法 (*dvaya*)。諦聽！善思！何等為二？眼色為二，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法為二，是名二法。若有沙門、婆羅門作如是說：『是·非二者；沙門瞿曇所說二法，此非為二。』彼自以意說二法者，但有言說，問已不知，增其疑惑，以非其境界故。所以者何？緣眼、色，眼識生；三事和合觸，緣觸生受——若苦、若樂、不苦不樂。……」(《雜阿含經·第213經》，T. 99, vol. 2, p. 54a) 此外，參閱：《雜阿含經·第214, 273, 306, 307經》，T. 99, vol. 2, pp. 54a-b, 72b-73a, 87c-88b.



可看成很基本的第一序的相對之二法，而且還很常被當做正觀緣起的第一道的入手處。

除了內外六入處，《雜阿含經》還屢次強調「有／無」這一組相對之二法，在基礎性上，也同樣可列入第一序的位階。有關的細節，由於和緊接著準備討論的「相對之二法的嚴重性」、「不二之超脫」關係都頗密切，因此稍後一併處理，較能一氣呵成。

總之，在展開與構成人世間的眾多活動與內容上，相對之二法可發揮相當於根基或基石的性能，並且準此基礎性，尤其是將基礎性區分成雙重的意思，即可提供一道強而有力的理由，來針對相對之二法進行較專門的探討。

### （三）相對之二法的嚴重性

嚴重性在這兒特指成爲問題所在的嚴重程度（seriousness of problematization）。是不是問題所在，往往不是現成的或一成不變的，很大部分繫於怎麼去看事情。所謂「說沒問題，就沒問題；說有問題，就有問題」——如果還有道理的話，表明的主要是用以看事情的「參考框架」（frame of reference）經歷了切換，才有以致之。以此觀之，相對之二法雖說具有普遍性和基礎性，完全不意味吾人可高枕無憂地視之爲理所當然而不會變成問題的所在。相反地，至少就生命體的處境的深層意味，以及就佛法所著重的生命的超脫意味來加以檢視，相對之二法甚至可以說恰好位居生命體的深刻問題的核心所在。換言之，若以佛法所在意的如下二種意味做爲參考框架，相對之二法的問題，竟然還可以嚴重到不僅需要嚴加審視的地步，而且有待專精的修學，方能跳脫問題的纏擾：（1）和事情的真實面貌或真實性（reality）相應的情況如何；（2）和生命體的生死流轉或解脫生死的關聯如何。

#### 1. 佛法所在意者：和事情的真實面貌或真實性相應的情況

基於相對之二法廣泛且根深蒂固鑲嵌在人類活動裡面，人們往往不知不覺地傾向於拿各式各樣的對反模式來觀看、認知、詮釋、思惟、理解、辨別、判斷、比較、講述、規範、營造、和取捨世間的事物，並且力圖將世間的事物通通塞進人們使用的對反模式，據以雕塑出意義、重要性、價值、和行動取向。像這樣的傾向自有它的便利之處，而且用得這麼順手了，久而久之，人們竟然習而不察地將對反模式所雕塑出來的東西，當成就是世界的真實面貌或真實性。當一個人最初使用感官去直覺世間的事物，進而意圖就直覺的

內容加以辨識、貼上標籤、汲取意義、行使判斷、採取行動的時候，即難免藉諸或涉及概念、語詞、和觀點。問題在於概念、語詞、和觀點皆大量填塞著 (heavily loaded with) 用以區判的對反模式，因此當辨識、標籤、意義、判斷、行動一一辦到手的時候，站到檯面上而且算數的，往往是對反模式，而直覺的內容卻極可能早就停掉，或不當一回事被拋到九霄雲外。一言以蔽之，在辨識乃至行動的過程當中，同時也在建構所關聯的世界的真實面貌或真實性，然而相應到的，絕大部分是對反模式，並沒有確切相應到不受對反模式中或雕塑過的世界。

如果人們所認為「真實的世界」，且據以發而為種種生命活動的那種「真實的世界」，事實上，不過是透過各式各樣的對反模式雕塑出來的框框，並沒有怎麼相應到真實的世界本身，那麼相對之二法可能惹出來的問題，說有多嚴重，大概就可以有多嚴重。

## 2. 佛法所在意者：和生命體的生死流轉或解脫生死的關聯

相對之二法可能惹出來的問題，不僅涉及和事情的真實面貌或真實性相應的情況，還牽涉到生命體在生死流轉和解脫生死之間的擺盪與抉擇。這裡面的道理其實並不難理解。生命體的「大問題」是生死流轉控制不了，且對於生死流轉的機制幾乎一無所知。死亡並不等於生死流轉的終結，也不等於解脫生死，只不過是一個波段的生命歷程暫時告一段落，而且像接力賽跑一樣，瞬即發往下一個波段的生命歷程。試圖去瞭解生死流轉的機制，以及將生死流轉掌控在自己的手中，比起只會對著死亡嘆息或發呆，或許來得更為深刻且有意義。既然是生命體，當然發出生命活動。《阿含經》給出來的基本訊息之一是說，如果生命體掉在世間輪轉生死，那麼生命體到底「怎樣」在過生活，就脫不了關係。換言之，生命體的一大堆生命活動的「方式」(way / manner / style)，緊密牽動著生命體在生死流轉的進程與趨向。至於生命的活動，以及因而一路走出來的生命內容，可大略區分成二條軸線：其中的一條以觀看、認知、思惟、見解為主，另一條則以情緒、情感、意志、願望為主。這二條軸線不只各自開展，而且隨著生命活動的眾多項目彼此的交錯，這二條軸線在往前開出的途程，時而交叉影響，纏繞在一起。然而，生命體的「大問題」的癥結，並不在生命活動，尤其不該怪罪僅止於維持最起碼的生命活動，毛病主要出在生命活動的方式。此所謂方式，可大略區分成二種「類別」(type)：其中的一類，會使這二條軸線交織而成的生死相續之路，像滾雪球一樣，沒完沒了地一直往前延伸下去，並不因為一個波段的生命完

結就告終止，這便構成所謂的生死流轉；另一類，則使生命體逐漸有能力在該喊停或可以喊停的時候，生死相續之路確實會聽使喚，而停得下來，這才說得上解脫生死。事實上，《阿含經》說來說去，相當可觀的篇幅就環繞在辨明一道課題：什麼類別的生命活動的方式，像火上添油一樣，使生死相續之火焰一發不可收拾，一路延燒下去；以及什麼類別的生命活動的方式，尤其出之以專精的修學之方式，則有助於控制火勢，並且帶給生命真正的清涼。

相對之二法並非罪大惡極，亦非死結一個，反倒提供給生命體或許可以說最大的一項挑戰，就是在生死流轉和解脫生死之間擺盪與抉擇的機會。簡單地說，這樣的機會擺明著，若生命活動所採取的方式，傾向於順從對反模式、固著在對反模式、且將自身包裹在對反模式的羅網內，那麼走來走去，大概不外乎生死相續之路；若採取的方式傾向於既不固著在對反模式，也不輕易製造且掉進對反模式的羅網，即有機會從相對之二法走向不二之超脫，那麼解脫生死的關鍵就如探囊取物，是遲早的事。

《阿含經》不厭其煩指出，若順從相對之二法進而固著且纏繞在內，則生死流轉之途，幾乎可以用無所逃於三界六道之間來形容。有關的細節，顯然無法在此得到全盤的處理。然而，用最簡短的話來講，並不是光靠纏繞在相對之二法本身，就具有完全的殺傷力，最可怕的事情，應該是四聖諦裡頭的一個「集」(*samudaya*)字，像滾雪球、火上添油、或併發症一樣，各式各樣的對反模式像瞞天過海般，以偏於生死流轉的方式，將生命歷程的認知為主的軸線和情緒為主的軸線上的項目，一一點燃、發起、黏滯，且串連成一氣，竟至不知伊于胡底。

總之，相對之二法在牽動生死流轉所可能造成的問題的嚴重性，可以用如下三個步驟來說明：(1)初步認識相對之二法及其各式各樣的對反模式；(2)順從對反模式、固著在對反模式、且將自身包裹在對反模式的羅網內；(3)擴張對反模式的羅網，結果引起生死流轉的併發症。佛法既然以正視生死流轉為第一要務，因此將相對之二法慎重納入探討的範圍，不過是順理成章的一回事。

#### (四) 解決之道：不二之超脫

以上分別從普遍性、基礎性、和嚴重性，來闡明相對之二法確為不容忽視的問題，包括何以是個問題、對什麼而言是個問題、以及問題何以釀成。然而，佛法畢竟有它獨特的宗教內涵要去開拓，不會只做道理方面的疏通就

算了事，也不會徹頭徹尾只待在人世間這個單一或片面的層次載浮載沈就引以為滿足，總是要想辦法更上層樓，尋求生命體整個生命及其長遠的生命歷程的根本解決之道。縱使如此，並不因為問題確實值得探討，又去推托宗教的或靈性修學的辦法，好像把這些辦法不分青紅皂白地通通當成萬靈丹，所謂的問題就會自動消失得無影無蹤。很有可能問題依然故我，也有可能在宗教外表的掩飾下，問題的處理要不是略嫌膚淺，就是流於瑣碎。有鑑於此，從問題的構成談到問題的解決，一路上都不許太掉以輕心。

不論是否抬出宗教的招牌，一旦說到問題的根本解決之道，大概很難避不面對如下的一項質疑：倘若相對之二法確實有其普遍性與基礎性，而且可發展成蠻嚴重的問題，那麼說要解決相對之二法的問題，會不會因為所用的辦法終究不免帶有對反模式的標記，結果繞了半天，仍然陷在相對之二法的問題的泥淖裡面？乍看之下，這樣的質疑似乎問到了要害，但是細加品讀即可看出，《阿含經》和《說無垢稱經》卻都不是那麼容易就會讓這樣的質疑給套住。不落圈套或解套的關鍵，總的來說，大致有二：(1) 和相對之二法的概念層次擦身而過；(2) 深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫。

#### 1. 和相對之二法的概念層次擦身而過

貫穿《阿含經》和《說無垢稱經》，都不把相對之二法奉為一成不變的概念，也避免僅止於概念的層次來把握相對之二法。這從一開始就擺出的切入方式所造成的分野，也恰好是揣摩出「遠塵離垢、得法眼淨」當中的「法眼」的第一道要求：學會看事情的眼光、角度、方式、態度。佛法的修學走來走去就開展出獨特的宗教內涵，但是重點完全不在於弄出一大堆專門語詞，再堆砌成密不通風的概念城堡的體系，真正該講究的，是在使用關鍵語詞的時候，首先檢視這些語詞到底承載著什麼樣的具體內容，其次則需沿著特定的角度來切入所面對的具體內容。若只抓住概念，既欠缺相關概念的具體內容，又無從沿著概念一路攀登且一路變換切入的角度，則堆砌出來的概念城堡的體系，要不是硬邦邦且空洞地讓人窒息，大概也會讓人嚴重消化不良。因此，從起跑點上，就該學會要用什麼樣的眼光去看所謂的法，亦即事項、現象、或事物，簡稱事情，此之謂初步長出了「法眼」的苗頭。當「法眼」這樣子初步生起的時候，就和概念這個層次擦身而過，絕不讓自己馴服於概念或躲在概念的保護傘下，而且尤其重要的，這樣子直接去面對或處理的，就已經不是概念本身，而是事情，包括物質的、生命的、以及精神的具體現象。當切入點如此擺明在事情上，緊接著輪到切入角度的問題，也就是

該當沿著什麼角度去看事情。《阿含經》給的答案直截了當：既然跑到世間來的東西都不恆定且一直處於變化的狀態，當然是要跟著去看變化的情形，此之謂「當觀世間諸法之無常」。

從「法眼」的初步生起轉折到「當觀世間諸法之無常」，即可用以說明概念本身並沒有錯，或者嚴格來講，光是概念還無所謂對錯可言；必須進入到看待概念的方式或使用概念的態度，才談得上到底要依於什麼樣的準繩來談對或錯。同樣地，相對之二法本身也無所謂好壞或對錯的問題。這裡面的道理，和「水能載舟、水能覆舟」的說法，沒什麼二樣；其中的關鍵，就在於怎樣找出能夠和水適當相處的方式，或在於怎樣去駕馭水。由水再把討論的焦點換回到相對之二法，關鍵之一，同樣取決於駕馭，而所謂的駕馭，卻完全不是世間常見的先去緊緊抓住再聽任自己情緒支配的那種情形；若緊緊抓住概念，且可憐到僅剩概念這個層次可抓，結果往往就難免為概念層次上的空洞、固定、與切割所反噬。

佛法的修學在相對之二法所講究的駕馭，第一道辦法，竟然就是去學會怎麼和相對之二法的概念層次擦身而過。若辦到手，這至少能夠引起二方面的效果：一方面，因為擦身而過，連帶著也就可以不至於像「水能覆舟」那樣，葬身在概念層次的割裂當中；另一方面，因為不去緊緊抓住概念，才談得上留給自己足夠的迴旋空間，像「水能載舟」那樣，去從事真正切要的工作。以擦身而過的方式來駕馭相對之二法，另外還有個比喻，就像在搭相對之二法的便車：便車搭上之後，在該下車的時候，就可以準備下車，隨即從事真正切要的工作，亦即一下車，就正好降落在一組一組的相對概念的具體內容的變化歷程。這麼說來，還真要感謝有相對之二法的便車可搭。換個方式來說，準備駕馭相對之二法，首要之務倒不在於全盤抹黑相對之二法，而在於肯定且力求認清擺在眼前的相對之二法到底提供出什麼樣的契機或機會。相對之二法當然可由人們呈現為對反模式或相對概念，卻不會也不必因此就全然停頓在格局上的割裂或空空洞洞的概念層次。佛法的修學即趁著由此騰出的迴旋空間，所看重的契機，就在於從相對之二法這樣的格局或概念，可引導出一組一組的相對概念的具體內容，進而還有一層一層的機會，去如實把握此等具體內容相對上或彼此交涉上的變化歷程。反之，假如在起跑點上壓根兒就沒什麼相對之二法的便車可搭，那麼一路去設法把握相對之二法落實下來的變化歷程的機會，以及因而可鍛鍊出修行者這一方面的駕馭力和

智慧力的機會，也都因此平白喪失掉了。<sup>16</sup>

由準備駕馭相對之二法，進而談到相對之二法可能提供給修行者鍛鍊的多重機會，其實並非涉及相對之二法才獨享的特權；這種機會可看成不過是從「當觀世間諸法之無常」延伸到「當觀相對之二法的無常」順理成章開啓的契機，主要的差別，在於前者屬於單一項目的個別切入，而後者則改成一組一組雙項或多項的切入，這主要是因為世間的事情不見得都是孤立的單項存在物，往往還傾向於雙項或多項之間的關聯或交涉形成的組合單元，而且也需順道搭一下組合單元的便車，方足以較為貼切把握到項目之間關聯或交涉的情形。這當中值得講究之處，以《雜阿含經》如下的說法，可為例示：

佛告比丘：「今當為汝說於二法(*dvaya*)。諦聽！善思！云何為二？眼色為二，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法為二，是名二法。……比丘！譬如兩手和合相對作聲；如是，緣眼、色，生眼識；三事和合觸，觸俱生受、想、思——此等諸法非我、非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。……如眼〔色〕、耳〔聲〕、鼻〔香〕、舌〔味〕、身〔觸〕，意、法因緣，生意識；三事和合觸，觸俱生受、想、思——……如是，多聞聖弟子於眼生厭，厭故不樂，不樂故解脫，解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」<sup>17</sup>

為恐詞句過長，如上引文被迫多處省略、切割，但是經文的若干重要內容，多少還是得到保存，仍然可配合剛剛的討論，扼要整理成如下七點：(1) 佛陀講說的主題是相對之二法。(2) 將相對之二法，引導到具體的項目，此即「眼／色」乃至「意／法」，屬於基礎性上可列入第一序位階的雙項組合單元。(3) 將六內入處和六外入處之間各自的一一相對格局，引導到各自具體內容

---

<sup>16</sup> 這一番道理其實和佛陀在《大寶積經·第四十三會·普明菩薩會》如下的說法如出一轍：「迦葉！譬如高原、陸地不生蓮花；菩薩亦復如是，於無為中，不生佛法。迦葉！譬如卑濕淤泥中，乃生蓮花；菩薩亦爾，生死淤泥邪定眾生，能生佛法。」(T. 310, vol. 11, p. 634b)

<sup>17</sup> 《雜阿含經·第273經》，T. 99, vol. 2, p. 72b-c. 此外，參閱：《雜阿含經·第213, 214, 306, 307經》，T. 99, vol. 2, pp. 54a-b, 87c-88b.

相互之間的關聯或交涉，此即「緣眼、色」乃至「意、法因緣」。(4) 將相互之間的關聯或交涉，引導到具體的變化歷程，包括後續衍生的項目，以及後續衍生的項目進一步又和具體的且處於變化狀態的內外六入處形成鼎足而三的關聯或交涉，此即「三事和合觸」。(5) 再接再厲，像自我這樣的生命體，如何依於雙項乃至多項組合單元的環環相扣，使得眾多的生命內容因而漸次衍生在流程上的細目，都盡可能不錯過一一予以諦觀的機會。(6) 結論出，像自我這樣的生命體，從生命體的活動和內容來看，就好比聚沙成塔那樣，表現的不外乎漸次衍生的前後環節的一場聚散變化的歷程，此即「非我」或「無常之我、變易之我」。(7) 以觀看、認知、思惟、見解為主的這一條軸線的運作告一段落之後，以情緒、情感、意志、願望為主的另一條軸線隨即上場，切入點再回到第一序的雙項組合單元當中的主控項目，亦即眼、耳、鼻、舌、身、意，而切入的準則，則以夠了就好或適可而止之「厭」做開路先鋒，再一路走向解脫和解脫知見。

經由如上的論陳應可凸顯，在眼光、角度、方式、和態度等方面，只要透過適當的引導，縱使從相對之二法入手，照樣可開啓朝向解脫的難以計數的契機。出自《雜阿含經》的引文，雖然看不出就是一個步驟接一個步驟的佛法修學上的操作技術本身，頂多只能算是描述出來的操作程序的極其簡略的樣子，但是光從描述的詞句，已足以相當肯定指出，這當中的一個關鍵，就是和相對之二法的概念層次擦身而過，僅止於搭個順路的便車，至於真正該下工夫的重點，則為相對之二法所指涉的具體項目的具體內容的交相關聯且相續變化的歷程。真的腳踏實地這樣下工夫，那麼把相對之二法鎖定在片面的或單一向度的（one-dimensional）概念層次所特有的問題、質疑、或困擾，終將變成毫無必要的庸人自擾。

## 2. 深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫

相對之二法提供的是既可覆舟亦可載舟的層出不窮的契機；如何把握契機，以及一步一步適當地走下去，基本上是個駕馭的問題。在相對之二法所講究的駕馭，可大略區分成如下二種相關但並不完全相同的類別。

第一類，從二方面來講，一方面，只需擦身而過的，是對反模式和相對概念，另一方面，需要下工夫的，則是諦觀相對之二法落實下來的變化歷程，以及調整心態，不讓自己在相對之二法衍生的生死情緒黏膩到不克自拔，或汨濫到一發不可收拾而漂浮於生死流轉的地步。然而，從相對之二法一層一層落實下來的變化歷程，往往不是那麼容易說要諦觀就能了了分明辦到手，

因此就有這麼一類的駕馭辦法，先求在如實正觀上的體驗站穩住腳，至少達到最起碼的要求水準，且足以藉此引發一步一步走向解脫所必要的見地和心態，再把下工夫的重心，盡量移往諸如「非我」、「非我所」等見地的思惟與見地的確立，以及「厭」、「離欲」、「去慢」等心態的調整。如果這樣子辦到手的見地和心態，已夠用來滿足解脫生死在條件上的要求，而且如果修學的目標也只不过圖個解脫生死而已，則儘可不必在諦觀的工夫一路窮究下去。

第二類，仍然可從二方面來講駕馭的辦法。一方面，和第一類的情形相較，在需要下工夫的變化歷程，不僅去諦觀，而且把諦觀當成真正切要的一回事，因此致力於深入相對之二法，亦即盡可能深刻地如實正觀相對之二法一層一層落實下來的變化歷程。這樣一來，深入諦觀即成為主要的節目，而趨向於解脫生死所必要的見地、思惟、和心態，則居於水到渠成或輔助的地位。另一方面，剛剛指出，在第一類的情形，只需擦身而過的，是對反模式和相對概念，然而在第二類的情形，由於深入相對之二法，不僅可觀看出對反模式和相對概念如何依託在眾多條件的作用而跟著就產生出來與不斷變化，結果發覺對反模式和相對概念虛妄不實的底細，而且可在不必假借對反模式或相對概念的情況下，就如實契入事情的變化歷程，此之謂「以不二而超脫」。簡言之，對反模式和相對概念，在第一類的情形，還需與之擦身而過或搭個便車，但是在第二類的情形，於變化歷程諦觀的工夫到家的時候，就不再需要對反模式，且還得越出對反模式和相對概念的層次。

本文之前所提及可列入「基礎性上第一序的相對之二法」，除了「眼／色」乃至「意／法」之外，「有／無」這一組相對之二法，亦不容忽視。「有」指存在，「無」指不存在。再引《雜阿含經》，論陳這當中的理路：

爾時，阿難（Ānanda）語闍陀（Channa）言「我親從佛聞，教摩訶迦旃延（Mahākātyāyāna / Mahākaccāyana）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。』<sup>18</sup>

限於篇幅，如上引文只好用最簡略的手法，整理出和本文目前的討論較相關的九個要點：(1) 一般的人由於「顛倒」，亦即難以貼切體會到世間的事情怎麼個無常、生滅變化、非我、因緣匯聚而生起且相續遷移的實況，只好依賴嚴重地帶有固定、空洞、和割裂傾向的對反模式和相對概念，此之謂「依於二邊」，而「有／無」這一組相對之二法即為一例。(2) 一般的人拿著像「有／無」這樣的一組相對之二法，往往傾向於順水推舟地從所面對的事情當中捕捉出固定的或割裂的東西，此之謂「取諸境界」。(3) 這些捕捉出來的固定的或割裂的東西，儼然取代事情生滅變化的實況，反而成為認知上或心態上最主要去面對的對象，此之謂「心便計著」，而事情生滅變化的實況連帶著已被擦身而過，且置諸腦後。(4) 佛法修行者使用的方式，和一般的人有所不同，一方面，和「有／無」這一組相對之二法所應用出來的「有我」之概念擦身而過，並不就「有我」這個概念或想法去平白耗費自己的感受、抓取、居住、或計著之時光，此之謂「不受、不取、不住、不計於我」，另一方面，則全心全意把注意力放在事情生滅變化的實況，例如，並不是因此就變成像槁木死灰一樣了無感受可言，只是不再夾帶「有／無」之相對概念來形成「我有苦」或「我無苦」之類的東西，這樣就能在不受到對反模式或相對概念的干擾、限定、或扭曲的情況下，真正專注於生命體的眾多感受當中具體的不如意或不舒服的感受到底是怎樣在生滅變化，此之謂「此苦生時生，滅時滅」。(5) 對於這樣子學來的修學方式，首先肯定是適當的且可操作的，在此種不猶疑且不困惑的情況下，經由自己的用功，終於在操作程序和操作內涵皆有能達到具體經驗上的相當程度的認知，此之謂「正見」，亦即恰如其分地觀看到生滅變化的真相。(6) 進一步的講究是說，若能深刻地如實正觀「世間集」，則根本不必用到像「世間無」這樣片面地夾帶著「無」這個概念的想法，此之謂「如實正觀世間集者，則不生世間無見」；若能深刻地如實正觀「世間滅」，則根本不必用到像「世間有」這樣片面地夾帶著「有」這個概念的想法，此之謂「如實正觀世間滅，則不生世間有見」。(7) 如果引導到「世間集」或

---

<sup>18</sup> 《雜阿含經·第 262 經》，T. 99, vol. 2, pp. 66c-67a. 此外，參閱：《雜阿含經·第 297, 300, 301, 961, 1164 經》，T. 99, vol. 2, pp. 84c-85a, 85c-86a, 245b, 310b-311a; 林崇安，《阿含經的中道與菩提道》(台北：大千出版社，2000 年)，頁 38-44.

「世間滅」且致力於深刻地如實正觀，即可不必用到像「世間無」或「世間有」這樣的概念或想法，結果「有／無」這一組相對之二法及其意涵的「二邊」〔i.e. 相對的且各站一邊的割裂格局〕，在契入「世間」〔i.e. 和生命體在面對生死流轉的課題息息相關的諸如五蘊、十二入處、十八界等項目的活動與內容〕這一件事情上，就變得欠缺用武之地而可捨離不顧；從相對之二法及其意涵的「二邊」絕塵而去，沿著生滅變化的歷程在直接且具體的經驗上走得下去，而且因此走出來的道路，佛法上，就叫做「中道」(*madhyama-pratipad / majjhima-paṭipadā, majjhimā paṭipadā*)。(8) 中道包括二條軸線，一為「世間集」，另一為「世間滅」。(9) 「世間集」這一條軸線的中道，在道理上，總說為「此有故彼有，此生故彼生」，進一層落實下來的理路則為「緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集」；「世間滅」這一條軸線的中道，在道理上，總說為「此無故彼無，此滅故彼滅」，進一層落實下來的理路則為「無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅」；其中，有和無，亦即存在和不存在，描述的偏於事情的靜態面，至於生和滅，亦即產生和消失，則偏於事情動態面的描述。

根據以上整理的要點可以看出，佛法以捨離二邊的修學方式，一方面，不至於輕易掉進依於二邊所可能引發的種種問題，另一方面，則可免除對反模式或相對概念的居間干擾，更為直接經驗到事情生滅變化的實況。捨離二邊，而且不必依於二邊照樣修得下去，這樣的修學方式與修出來的道路，若用否定詞來講，叫做「不二」，若不用否定詞，則可稱為「中道」。然而，光是捨離二邊，尚不足以積極開展出不二中道；擔負積極開展任務的，主要落在如實正觀緣起。在緣起的如實正觀推進到多麼深遠的地步，不二中道大致就可開展出長短相當的路程。

做為如實正觀的重點所在的緣起，包括二個方向：一為生死流轉的方向，可用以表徵的語詞是「世間集」；另一為解脫生死的方向，可用以表徵的語詞是「世間滅」。就生死流轉的方向而言，「世間集」這個語詞的「集」之一字，和依於二邊所建立的「世間有」這個語詞的「有」之一字，在佛法修學的講究所造成的分野，有二點特別值得注意。首先，「集」所涉及的「有」，乃「此有故彼有，此生故彼生」；「世間有」的「有」所涉及的「有」，不過是片面的或單獨的「有」。其次，「集」要求將「此有故彼有，此生故彼生」的道理落實到可具體指涉的內容，且如實正觀其生滅變化的歷程；「世間有」的「有」，則無此要求，大致僅停留在概念或想法的層次。就解脫生死的方向而

言，「世間滅」這個語詞的「滅」之一字，和依於二邊所建立的「世間無」這個語詞的「無」之一字，亦可尋出在佛法修學的講究上的二大分野。

片面的或單獨的「有」無法真正站得住腳，主要的理由有二。其一，所謂的「有」，在現實上，終究抵擋不住時空的沖刷、來自生物方面的破壞、或意外因素而歸於磨滅，因此無法恆常為「有」。其二，在現實上，所謂的「有」，往往有待時空人物上的前後環節的關聯才談得上「有」，而且也在所關聯的環節的牽動下，不斷處於變化的狀態，因此無法獨自或固定為「有」。這種既無法恆常又無法獨自或固定為「有」的「有」，或可稱為「集之有」，也就是經文所說的「此有故彼有，此生故彼生」。

總之，不二中道主要藉由捨離二邊和如實正觀緣起而一步一步開展出來；不二中道並不和二邊形成勢均力敵、鼎足而三的局面，不和二邊的任何一邊形成新的二邊，也不在自己內部製造新的二邊。最後，若還容許講一些畫蛇添足的話，做為不二中道開路先鋒的緣起，雖可當成一個概念來討論，但是若把佛法修學上的緣起完全概念化或思惟化，一口咬定佛法修學上的緣起只不過是概念層次或思惟層次的東西，那麼大概很難找到比這更值得悲哀與無可救藥的事了，因為不二中道之所以能夠真正超脫概念和思惟的限制與困境，主要的看家本領，就是去如實正觀緣起所撐開的前後環節的生滅變化的歷程。類似的警言，亦可見於《大寶積經·第四十三會·普明菩薩會》，在此即引以為本節之結語：

如是，迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫；若起空見，則不可除。(T. 310, vol. 11, p. 634a)

## 四．結論

本文不因為只是初探即有稍許掉以輕心之處，反而在研究主題的周邊事項與相關背景，盡可能給予清晰易懂的交代與述說，並且在研究主題的構成道理，以掌握一些最根本的問題意識為著眼點，論陳相對之二法何以可構成具探討意義的問題，然後步步為營，在理路上逐一帶出不二法門做為解決之道又是如何在修學的要領去講究，才在實修上漸次辦到不二之超脫的境界。

經由這一番的探討，尤其在原典依據上，很大部分出自一般人較沒注意到的《阿含經》，不僅使探討的工作確實得以從基礎面出發，成爲一種可能的學術典型，而且探討的成果也將可用以推進日後更進一層的研究。

本文最重大的一項成果，即在於理出不二法門在因應相對之二法的問題所開闢出來的解決之道包含了二大要領：其一，和相對之二法的概念層次擦身而過；其二，深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫。這二大要領共同凸顯佛法的二大特色：其一，由世間入手和出發；其二，從世間的困局脫身而出的途程，佛法的講究和專精的修學所擔負的比重越來越大，由此亦開展出佛法不共世間的獨特內涵與高超的生命境界。

佛法由面對生命體在世間的問題入手。正如涅槃並非絕對外在於生死流轉，不二之超脫亦非絕對外在於相對之二法。從生死流轉出發，才到得了涅槃；同樣地，從相對之二法出發，才到得了不二之超脫。只要找出生死流轉的問題所在，也就找得出從生死流轉正向漏盡、昇登涅槃的契機；只要找出相對之二法的問題所在，照樣找得出從相對之二法超脫而上的契機。不二法門宣告的訊息主要就是相對之二法在哪裡，不二之契機、門戶、要領、中道、超脫、和境界，也就可從那裡來開啓與開展。因此，不二法門至少可帶來的啓發是，首先看清自己立足的所在是什麼樣的相對之二法，接著試圖理解這樣的相對之二法如何將吾人塑造成一副凡夫的樣子，以及理解這樣的相對之二法到底造成吾人什麼樣的問題，然後想一想自己到底還有什麼籌碼來跳脫對反模式的網羅，攀登生命的不二高峰。

相對之二法是生命體在世間的處境的一種寫照。若用世間凡夫的辦法來看待和處理相對之二法，結果一路就可編織成瞞天過海般的對反模式的網羅。盡量少用世間凡夫的辦法，另外想辦法和相對之二法的概念層次擦身而過，培養生命體自身的實力以諦觀相對之二法所指涉的具體項目的具體內容的交相關聯且相續變化的歷程，這些都是攀登生命的不二高峰很起碼的裝備和籌碼。

〔附記〕本文初稿曾於民國九十一年三月二日在現代佛教學會主辦的年會「佛教研究的傳承與創新」學術研討會，以〈《說無垢稱經·不二法門品》義理構造探析：背景篇〉口頭發表，現經補充、訂正、改名而成定稿。