

以《雜阿含經》為依據探討「解開而 認知世人」與「出離而超脫人世」在 條理的一貫*

蔡耀明**

摘要

本文以《雜阿含經》為主要的依據，探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」這二方面的條理如何而可以是一貫的。在論述的行文，由如下的八節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且交代論文初步的構想與輪廓。第二節，以四個步驟的程序，鋪陳而闡明研究主題。第三節，分成二個小節，總論佛教解脫道的世人觀、人世觀、與解脫觀，藉以形成研究主題入門層次較為總括的認識，以及充為後續分析的前置作業。第四節，從《雜阿含經》數以千計的經文，選出其中的三則，當做例示，進行聚焦經文的主題析論。第五節，以《雜阿含經·第42經》為依據，搭配「蘊、入處、界」這一組三重的入手項目，將入手項目解開七個面向，展開觀察、思惟意義、如實認知的修學程序，從而體現本文主題之雙重一貫的條理。第六節，以《雜阿含經·第69經》為依據，以「有身」、五蘊為入手項目，帶出「有身」之「集趣道」與「滅道跡」，從而體現本文主題之雙重一貫的條理。第七節，以《雜阿含經·第295經》為依據，以今生之生存組合體並非任何生命體所擁有的物體為主旨，鋪陳「有因有緣世間集」與「有因有緣世間

* 投稿日期：2012年3月20日。接受刊登日期：2012年5月23日。

** 國立臺灣大學哲學系副教授。

滅」，從而體現本文主題之雙重一貫的條理。第八節，「結論」，總結本文的要點。

根據《雜阿含經》所鋪陳的「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」，這在認知上與實踐上的二方面，其條理之得以一貫，大致得力於如下的六個要點。其一，徹頭徹尾既不建立也不接受任何實體性的概念認定或二分性的區隔框架。其二，雖然關切的是有情、世人、世間、人世，在探究上，並不以這些關切項目的浮面現象為底線，而是解開且深入考察一組又一組的生存組合體、生命體的構成部分、感官通路、知覺要素。其三，加強考察生存組合體乃至知覺要素的變化流程，更進一步解開這些項目之得以運轉的諸面向，尤其重視產生之動源、推動之關聯條件、後續延伸的路途、以及概括承受的困苦。其四，體認到生而為有情或世人卻受困在世間或人世在緣起方向的奔流，切要的對策，即沿著生存組合體乃至知覺要素的出離之面向，以停止或熄滅會持續推動生死漂流的關聯條件為方向，從而認清出離而超脫人世甚至超脫世間的條理與道路。其五，既不流於語詞的敷衍，也不採取對象式或局外式的研究，而是出之以局內式的觀察與認知，繼之以心態運行與生命運行往緣滅方向的實踐。其六，隨著認知緣起方向的奔流，以及完成緣滅方向的實踐，所謂的「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」，正好在於緣起方向與緣滅方向的切換，這雙重的條理可以是一貫的。

關鍵詞：佛教哲學、世人、人世、解脫、《阿含經》

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

壹、緒論

本文的主題，在於針對「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」，探討這二方面的條理如何而可以是一貫的。材料的來源，主要為《雜阿含經》，亦即佛教解脫道相當有代表份量的一部典籍。至於論題提出的方式，觀看的角度，以及思考的路數，則以生命哲學為範疇，採用哲學的進路。¹

本文由如下的八節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且交代論文初步的構想與輪廓。第二節，以四個步驟的程序，鋪陳而闡明研究主題。第三節，分成二個小節，總論佛教解脫道的世人觀、人世觀、與解脫觀，藉以形成研究主題入門層次較為總括的認識，以及充為後續分析的前置作業。第四節，從《雜阿含經》數以千計的經文，選出其中的三則，當做例示，進行聚焦經文的主題析論。第五節，以《雜阿含經·第42經》為依據，搭配「蘊、入處、界」這一組三重的入手項目，將入手項目解開七個面向，展開觀察、思惟意義、如實認知的修學程序，從而體現本文主題之雙重一貫的條理。第六節，以《雜阿含經·第69經》為依據，以「有身」、五蘊為入手項目，帶出「有身」之「集趣道」與「滅道跡」，從而體現本文主題之雙重一貫的條理。第七節，以《雜阿含經·第295經》為依據，以今生之生存組合體並非任何生命體所擁有的物體為主旨，鋪陳「有因有緣世間集」與「有因有緣世間滅」，從而體現本文主題之雙重一貫的條理。第八節，「結論」，總結本文的要點。

1 本文初稿，在2012年5月5日，以〈「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理可以是一貫的：以《雜阿含經》為主要依據〉，發表於政治大學主辦的「涅槃與佛性讀書會」。筆者感謝讀書會上熱烈的提問與建議；投稿過程，二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，一併致上誠摯的謝意。又，本文做為國科會九十八～一〇〇年度專題研究計畫（98-2410-H-002-124-MY3）的部分成果，題目為「佛教經典的住地學說與心身安頓之實踐」。

貳、研究主題之闡明

「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」這二方面在條理可以是一貫的——從事哲學探究，尤其放在生命哲學的領域，應該有必要闡明如此的主題在表述什麼樣的旨趣。這一節，即準備以如下的四個步驟，鋪陳本文的主題。

首先，放在生命哲學的領域，應該把認知「有情」與「世間」，或認知「世人」與「人世」，列為重大的執行任務。² 理由在於，以生命為關切的重心，展開哲學的探問與思辨，從而形成的整套學問的鑽研，才得到生命哲學之名。基於關切生命，舉凡生命體、有情、世間、世人、人世、生命歷程、心路歷程，皆為從事哲學探究在認知上應予鑽研的課題。

其次，生命哲學並不以平庸地認知有情或世人為滿足，而是理應盡可能將有情或世人「解開」外貌，解開為構成部分、推動條件、牽連系統、系統面向、系統層次、變化流程，而予以認知、論究、理解、與解釋。簡言之，「解開」做為專精地認知乃至解釋的一個關鍵步驟。

第三，生命哲學由於解開而認知有情或世人，得以理解有情或世人不僅經歷出生、活著、死亡所串聯的波段歷程，甚至得以體認從世間或人世之困境「出離」或超脫的可能、出路、條理，進而突破去認知與解釋從世間或人世「出離」而超脫之條理，揭露出有情、世間、世人、人世之更為全盤的實情。簡言之，「出離」做為超脫困境與揭露實相的一個關鍵步驟。

第四，雖然可能揭露出更為全盤的實情，在語詞的外表，至少涵蓋「解開而認知世人」的一方面，與「出離而超脫人世」的另一

2 本文以「世人」表示進入生命世界的人們，相當於「有情」之片面的縮小版；以「人世」表示生命世界當中由人們所集合而成的次世界，相當於「世間」之片面的縮小版。

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

方面，但是意義的骨子裡，解釋的條理，應該可以是一貫的。這二方面，不僅每一方面的解釋條理，可以是一貫的，而且將雙方面並置的解釋條理，仍然可以是一貫的，如此即可簡稱為「雙重一貫之條理」。

經由如上的四個步驟所鋪陳的主題，將生命哲學的探討項目，從眼前週遭的有情或世人，不僅擴大，而且翻轉到出離有情的身份或超脫世人的身份；不僅指出，而且解釋如此翻轉的超脫；不僅解釋，而且力求解釋條理的全盤一貫。

所謂的「一貫」(coherence)，並非只是消極地講成「不一貫」(incoherence)的對反詞，而是遂行解開、擴大、翻轉的解釋的程序，其所解釋的項目相當地貼切(pertinent)且相互連接(connected)，其用以解釋的觀念，足以闡發意義，顯示條理的通暢，而非左支右絀、自亂陣腳、或自相矛盾。附帶一提，強調解釋條理的一貫，雖然可藉以表示，遂行翻轉的解釋並不妨礙解釋條理的一貫，而且可藉以表示，解釋條理的一貫或可視為更好的解釋形態，卻不因此即意味著是在採取某種的真理一貫理論(coherence theory of truth)，也不因此即意味著是在主張實相乃如同解釋條理所借用的字面刻畫而成的模板(Khatchadourian, 2010; Olsson, 2008: 9-33)。

叁、總論佛教解脫道的世人觀、人世觀、與解脫觀

在更為聚焦地分析《雜阿含經》的特選經文之前，這一節，總論佛教解脫道的世人觀、人世觀、與解脫觀，既可形成研究主題入門層次較為總括的認識，也可充為後續分析的前置作業。

一、佛教解脫道的世人觀與人世觀

見諸《阿含經》，佛教解脫道雖然將人類或「世人」，標示為

進入生命世界的多樣有情當中的一個生命去向 (*manuṣya-gati/pathway of human life/ 人道、人趣*)、一種生命形態、或一類生存環圈，但是並不認為人類在生命世界有所謂的「人世」之獨自的存在領域，也不認為人類有其專屬的本質。相反地，在生存活動的經營、生命歷程的延續等基本而，人類與生命世界的其它生命形態之間，不論縱貫的歷程，或周遭的網絡，都是跨界而互通的。至於人類在生命世界舉凡生物的、情感的、認知的、道德的、文化的、或宗教的面向之特徵、活動、或品質，都是藉由關聯條件的推動才產生出來的，而且不斷地變動，因此不僅談不上人類專屬的本質，而且相當地虛幻，欠缺固定的實質內容。

佛教解脫道如上的世人觀與人世觀，並非孤立的、突兀的、或專屬人類的意見，而是相當程度得力於通行於多樣的生命世界之觀看架構。佛教解脫道雖然很大部分以人們為教學的對象，但是在觀看的進路上，並非拿人類為中心衍生的分別見解或歧視想法生硬地套在觀看的施作，亦非只觀看人類，而是借用一組又一組做為入手處的名目——包括五個積聚之構成部分 (*skandha/ aggregate/ 蘊*)、六項或十二項感官通路 (*āyatana/ sensory gateway; sense-base/ 入處*)、十八項如同調色盤的各個色料的知覺要素 (*dhātu/ perceptual factor/ 界*)——一視同仁地觀看生命世界多樣的有情。³ 以如此的觀看架構為著眼，人類和生命世界其它種類的生命形態，同樣是由積聚的項目所組成的，同樣透過感官通路才得以面對周遭的生命世界，也同樣藉由關聯的知覺要素調配出各式各樣的知覺表現。正好在如此的觀看架構的嚴格施行，所謂人類專屬的本質，或者人類與生命世界其它種類的生命形態之間的截然二分，都不列入應該去追逐的

3 例如，佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處：眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法，是名一切。」（《雜阿含經·第319經》，T. 99, vol. 2, p. 91a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom, 2000, p. 1140.）

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

標的，甚至連所謂的人類此一層次，也不是應該去下工夫的所在。⁴ 在觀看、探究而有待多下工夫的層次，正好在於首先解開人類此一層次，然後切入共通於多樣的生命世界的一組又一組的名目。

將積聚之構成部分（蘊）、感官通路（入處）、知覺要素（界）設定為有待多下工夫的入手項目，佛教解脫道尤其著重的，在於沿著變動不居的方向，觀看與探究這些項目所推動的聚散分合如何地牽動生命歷程的運轉與起伏。人們的一生，不論目前走到什麼地步，基本上，和生命世界其它種類的生命形態一樣，都在經歷生老病死為環節的波段式的生命歷程。就生命歷程而論，如下的四個見解，尤其切要。其一，人類與生命世界其它種類的生命形態，大家所經歷的形式與環節，大致是一樣的；人類並非自外於如此的形式或環節。其二，人們並不會由於一時的生病，不論生的是什麼方面或什麼程度的疾病，就變成本身固定是病患（patient）的存在體（entity），而是照樣在經歷著生老病死的流程。其三，縱使處在醫師與病患的醫療關係，醫師之專業並無法使醫師脫離於生老病死的流程；醫師，以及目前好像不怎麼生病的人們，並不是和目前為病所患的人們，分開在二個相互隔絕的或對立的生命領域，而是同樣漂蕩在生老病死的流程。⁵ 其四，生病之困苦，並非目前為病所患的人們所獨享的特質，而是進入生命世界的有情受困在生老病死的流程共通的寫照。

4 See Colette Sciberras, "Buddhism and Speciesism: On the Misapplication of Western Concepts to Buddhist Beliefs," *Journal of Buddhist Ethics* 15 (2008) : 219-222. (<http://blogs.dickinson.edu/buddhisticethics/>)

5 例如，世尊告諸比丘：「有四法成就，名曰大醫王者，所應王之具、王之分。何等為四？一者，善知病；二者，善知病源；三者，善知病對治；四者，善知治病已，當來更不動發。如來、應、等正覺，為大醫王，成就四德，療眾生病，亦復如是。云何為四？謂：如來知：『此是苦聖諦如實知，此是苦集聖諦如實知，此是苦滅聖諦如實知，此是苦滅道跡聖諦如實知。』諸比丘！彼世間良醫，於生根本對治不如實知，老病死憂悲惱苦根本對治不如實知。如來、應、等正覺，為大醫王，於生根本對治如實知，於老病死憂悲惱苦根本對治如實知。是故，如來、應、等正覺，名大醫王。」（《雜阿含經·第389經》，T. 99, vol. 2, p. 105a-b.）

總而言之，首先，以積聚之構成部分、感官通路、知覺要素為觀看的入手項目，所謂人類之獨特的存在，或人類之專屬的本質，這一類的成見即逐漸鬆動，轉而成為更加務實地觀看與探究生命世界多樣的有情共通的情形——舉其要者：組合的表現、變化的流程、虛幻的樣態、解散的趨勢、主體性之欠缺。其次，以生命歷程的變動不居為觀看的角度，所謂的病患之認定標籤，此一標籤的投射或籠罩，亦逐漸鬆動，轉而成為更加務實地觀看與探究生命歷程一貫的情形——舉其要者：關聯條件的持續推動、變化流程勢如破竹的沖刷、捲進變化流程而不克自拔的困苦、本身存在性之欠缺。相較之下，舉凡認定人類有其本身的存在性、世人本身為世人、世人具有世人專屬的本質，或者認定目前為病所患的人們本身的存在性為病患、生病之困苦為病患所獨享的特質，這一連串的認定，不僅在認知上不夠通達，在見解上落入片面的或片段的偏頗，而且還因此衍生關聯的條件，持續地追逐在與陷落在生命世界的蔓衍。

二、佛教解脫道的解脫觀

既然號稱佛教解脫道，以形成通達的認知或正確的見解為要務，但是並不以此為滿足，還要更為進階地解脫由於進入生命世界所概括承受的困苦，包括解脫由於進入人類的生存環圈所概括承受的生病之困苦。以解脫為解決問題之方針，如下的二點，值得特別留意。

其一，借用世間一般的醫師之稱呼或頭銜，將諸佛如來譬喻為「大醫王」(*mahā-vaidya-rāja*/ great king of physicians)。(Salguero, 2009:183-210) 成為醫師當中的佼佼者，必備的造詣，在於極其熟練地認知疾病、疾病之來源、疾病之對治、以及疾病之根治。至於成為諸佛如來，必備的造詣，則在於極其熟練地認知困苦、困苦之來源、困苦之對治、以及困苦之根治。這兒所謂的困苦，不只是生病之困苦，更加是進入生命世界，連帶地受困在奔流的歷程所引發的

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

不安適、翻攪、苦難。這在一方面顯示，被譬喻為大醫王的諸佛如來，其專業的認知，不只是身體醫療或心態醫療，而且是以多樣的有情沖刷在生命歷程所引發的困苦為鑽研對象的「生命醫療」。另一方面則顯示，包括人類在內的各式各樣的生命形態，生命歷程的困苦，不僅是有其來源的，而且正好可透過適切地認知來源上的關聯條件，從而尋求困苦的徹底解決之道。

其二，縱使諸佛如來號稱大醫王，佛教解脫道所提供的生命醫療，並非單方面由醫師給予醫療，而是雙方面的搭配，訓練有興趣的有情也加入成為醫師的行列。如此的訓練或鍛鍊，又叫做修學或修行；而導向解脫的修學，切要的項目，包括調整對生命世界的見解，以及培養出超脫生命世界的能力。一旦從事訓練，則可預期將有必要循序漸進地訓練在以解脫為目標的整條修行道路，此之謂「解脫道」。⁶ 走在解脫道的修學，雖然目標並不擺在生老病死的方向，卻必須借用生老病死的流程，不僅活得好好的時候要做鍛鍊，甚至生重病的時候，不被病情所籠罩或扼殺，照樣要做鍛鍊。

尤其在生重病的時候，佛教解脫道的鍛鍊要項，除了繼續培養超脫生命世界的能力，⁷ 同樣佔有舉足輕重份量的，即為調整對生

6 有關佛教多樣的修行道路當中的解脫道，可參閱：蔡耀明，〈抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經·第四會、第十六會》為依據〉，收錄於《2008年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》，佛光山文教基金會主編，（高雄：佛光山文教基金會，2008年8月），頁263-286。

7 例一，生重病的時候，繼續修學四念處 (*catvāri smṛty-upsthānāni*/ four foundations of mindfulness; four ways of establishing mindfulness)：尊者阿那律 (Anuruddha) 語諸比丘言：「住四念處，我於所起身諸苦痛，能自安忍，正念、正知。何等為四念處？謂：內身身觀念處，乃至受、心、法觀念處，是名『住於四念處，身諸苦痛，能自安忍，正念、正知』。」（《雜阿含經·第540經》，T. 99, vol. 2, p. 140c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1757-1758.）

例二，生重病的時候，繼續修學正念 (right mindfulness)、正智 (right comprehension)：時，多有比丘疾病。爾時，世尊……告諸比丘：「當正念、正智以待時 (to wait until one's time of death)，是則為我隨順之教。……」（《雜阿含經·第1028經》，T. 99, vol. 2, p. 268b-c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1266-1268.）

命世界的見解。見解的調整，不僅事關真知灼見，而且牽動著情意、道德、生活等方面應該如何地抉擇，甚至從基礎的層次，影響到活在生命世界如何地抉擇到底什麼才是值得全力以赴的。見解所涉及的生命世界，除了格局夠廣大、歷程夠長遠、條理夠連貫，有待調整的要項，其首選，則為一般世人所以為最切近的人類、世人、人世、個人、自我之觀念。一般世人大致俯首在約定俗成的見解，以為用語詞講說的人類乃至自我，在生命世界恰好一一對應到人類乃至自我之存在體，從而形成平庸且遭受拘限的見解。然而，尤其在生重病的時候，應該更有機會認知與體會，所謂的人類乃至自我，其實都是在變化之流的脆弱組合，易於快速地朽壞。經由如此的解脫式的認知與體會，釜底抽薪，將所謂的人類乃至自我，調整為其實都「不是人類」，乃至「不是自我」。這不僅洞察生命世界確實的情形都不是語詞在約定俗成的見解所能符應的或籠罩的，而且翻轉地帶出超脫語詞拘限之了悟。將所謂的人類，了悟為在生命世界其實並非語詞所限定的人類；將所謂的自我，了悟為在生命世界其實並非語詞所限定的自我——透過像這樣的解脫式的見解，⁸ 一方面，一勞永逸地解決由於見解平庸與拘限所衍生的問題；另一方面，既不必瘋狂地追逐在所謂的人類或自我，也不必被生命歷程跳動的生病或死亡驚嚇到打結，而是照樣心無旁騖地從事一貫地超脫生命

8 有關解脫式的認知 (liberating cognition)、解脫式的知識 (liberating knowledge)、或解脫式的見解 (liberating view)，可參閱：David Burton, "Chapter 1: First Thoughts on Knowledge and Liberation," *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 1-10; David Clairmont, *Moral Struggle and Religious Ethics: On the Person as Classic in Comparative Theological Contexts*, Malden: Wiley-Blackwell, 2011, p. 137; Chakravarthi Ram-Prasad, *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 129-130, 146.

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

世界的解脫道之修學。⁹

肆、以《雜阿含經》的三則經文為例示

經由總論佛教解脫道的世人觀、人世觀、與解脫觀，大致做了相當的準備，可進而論究「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」這二方面在條理如何而可以是一貫的。本文從事如此的「雙重一貫之條理」的探討，運用的看法與見解，幾乎都來自佛教解脫道的教學，尤其以《雜阿含經》為主要的依據。然而，考慮到篇幅的限制，以及為了讓文本分析更為聚焦而深入，從《雜阿含經》數以千計的經文，選出其中的三則——〈第 42 經〉、〈第 69 經〉、〈第 295 經〉——當做例示。所挑選的三則經文，首先，各自都在解釋「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」這二方面在條理可以是一貫的。其次，如果交相搭配這三則經文的說法，對於如此的「雙重一貫之條理」，將可以形成較為淵博的理解。接下來的三節，即依次以這三則經文為依據，進行聚焦經文的主題析論。

伍、《雜阿含經·第 42 經》的雙重一貫之條理：五蘊之七處善巧的運轉

漢譯《雜阿含經·第 42 經》，大致相當於巴利語的〈七處經〉

9 《阿含經》眾多的經文再三說明，佛教解脫道的修學者在生重病的時候，仍然不中斷或不放棄生命醫療之鍛鍊。例如，時，有差摩（Khemaka）比丘，住拘舍彌國（Kosambī）跋陀梨園（Badarikārama），身得重病。時，有陀婆（Dāsaka）比丘，為瞻病者。……差摩比丘語陀婆比丘言：「我病不差，不安隱，身諸苦轉增無救。……」……時，陀婆比丘受諸上座比丘教已，往語差摩比丘言：「諸上座語汝：『世尊說五受陰，汝能少觀察非我、非我所耶？』」差摩比丘語陀婆言：「我於彼五受陰能觀察非我、非我所。」……（《雜阿含經·第 103 經》，T. 99, vol. 2, pp. 29c-30c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom, 2000, pp. 942-946.）

(*Satta-tthāna-sutta*)。¹⁰ 這一則經文，主旨在於，如果修學上，善巧於七個面向 (*satta-tthāna-kusala*/ 七處善巧) 以及具備三重的觀察 (*ti-vidhūpaparikkhin*/ 三種觀義)，專業、專心、專精、且貫徹到底，將能成就佛教解脫道的道業，不僅造就宗教修學最崇高的聖者，而且具有足夠的能力從生死輪迴解脫而安住。

從這一則經文的主旨可以看出，善巧與觀察，是達成解脫的關鍵辦法。至於這二個關鍵辦法當中的觀察，則以五個積聚之構成部分 (蘊)、六項或十二項感官通路 (入處)、十八項如同調色盤的各個色料的知覺要素 (界) 為觀察的入手項目，¹¹ 並且要求以正確的精進之方式，思惟「蘊、入處、界」這一組三重的項目之意義，因此稱為「具備由一組三重的觀察所思惟的意義」，簡稱為「三種觀義」。

如果說「三種觀義」著重於觀察的入手項目，則「七處善巧」著重於將觀察的入手項目，進一步解開七個面向，並且就這七個面向，將觀察、解義、全程的實修，運作到相當熟練而善巧的地步。這一則經文將入手項目的重點，尤其放在五個積聚之構成部分，並且順著色蘊 (表現形貌的物質現象之積聚)、受蘊 (感受或感覺之積聚)、想蘊 (形成概念認定之積聚)、行蘊 (形成情意之積聚)、識蘊 (分別式知覺之積聚) 的次序，帶出各個積聚之構成部分的七個面向。

10 相關的傳譯本，包括《雜阿含經·第42經》，劉宋·求那跋陀羅 (Gu abhadra) 譯，T. 99, vol. 2, p. 10a-c; 《雜阿含經·第27經·佛說七處三觀經》，失譯人名，T. 101, vol. 2, pp. 498c-499b; 《增一阿含經·莫畏品第四十一·第3經》，東晉·瞿曇僧伽提婆 (Gautama Sa ghadeva) 譯，T. 125, vol. 2, p. 745b; 《佛說七處三觀經·第1經》，後漢·安世高譯，T. 150, vol. 2, p. 875b-c; *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-pitaka*, part 3, Khandha-vagga, edited by M. Léon Feer, London: The Pali Text Society, 1975, pp. 61-65; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom, 2000, pp. 897-900. 這些相關傳譯本在內容上的些微出入，並不列入本文處理的重點範圍。

11 有關「三種觀義」的一組三重的項目，根據現存的巴利語版本，則為入處、界、緣起。

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

以色蘊為例，所要帶出的七個面向，分別為色（*rūpa*/ 表現形貌的物質現象）、色集（*rūpa-samudaya*/ 表現形貌的物質現象產生之來源）、色滅（*rūpa-nirodha*/ 表現形貌的物質現象之熄滅）、色滅道跡（*rūpa-nirodha-gāminī paṭipadā*/ 通往表現形貌的物質現象之熄滅的道路）、色味（*rūpassa assāda*/ 表現形貌的物質現象之享受滋味）、色患（*rūpassa ādīnava*/ 表現形貌的物質現象之禍患）、色離（*rūpassa nissaraṇa*/ 表現形貌的物質現象之出離）。將這七個面向帶出之後，不僅進一層說明何以給這七個面向如此的名稱之理由，而且強調在學習上必須做到如實的認知，而非僅止於名稱的辨認或語句的瀏覽。色蘊之後，受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，也都逐一帶出各個積聚之構成部分的七個面向，乃至強調如實地認知七個面向與何以給這七個面向如此的名稱之理由。

本文的重點工作，並不在於就這一則經文，進行全篇經文的分析、注釋、或比對，而在於藉以闡明本文的主題——「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」這二方面在條理可以是一貫的。接下來，即以如下的五個步驟，進行本文主題的闡明。

步驟一，對世人乃至有情之探討，以五蘊為入手項目，也關聯地及於十二入處和十八界。此一步驟關乎入手項目，可凸顯三個要點。首先，如果入手項目在「表裡之向度」僅止於世人乃至有情，則不僅很容易流於表面而膚淺的說詞，而且很容易才剛起步，就陷落在「世人之概念認定」（conceptualization of human beings）、「有情之概念認定」（conceptualization of sentient beings）、「自我之概念認定」（conceptualization of the self）的窠臼，從而被綁架在如

此的概念認定所衍生的見解的網羅。¹² 其次，如果入手項目在「自它之向度」執意地往想像的它者（imagined other）傾斜、投靠，則不僅所要探討的世人乃至有情反而被冷落在一邊，而且很容易整個作為被淹沒在與想像的它者之間的隔閡所衍生的困惑。第三，既然要探討世人乃至有情，則較為貼切的策略，理應沿著「表裡之向度」，拆開世人乃至有情外表的包裝，深入層層疊疊的構成部分之內裡，並且關聯地深入世人乃至有情之得以產生知覺活動或生存活動的感官通路或知覺要素。簡言之，入手項目之切要與否，密切關係著後續的鑽研是否走得上探討的正確道路。

步驟二，做為聚焦的入手項目之五蘊，每一個積聚之構成部分，都一一解開七個面向。此一步驟關乎入手項目的基本情形，可凸顯三個要點。首先，雖然已經將世人乃至有情外表的包裝拆開，如果針對五蘊之內裡，做過來做過去，不外乎在做「五蘊之概念認定」（conceptualization of the five aggregates），則其落入概念認定之缺失，相較於外表所做的「世人之概念認定」乃至「自我之概念認定」，似乎難逃五十步笑百步之譏。其次，如果基本上，五蘊各自都被認為是單一的、孤立的、封閉的、或實體性的存在體（entity），則原先還以為是在對世人乃至有情的探討，將遭受基礎主義、化約主義、或實體主義的拖累，變調為抽離地在追逐單一的乃至實體性的存在

12 有關「概念認定」（conceptualization/ conception）之缺失，可參閱：蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀》第50期（2009年9月），頁90；蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010年6月），頁66, 89；蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，（中壢：圓光佛學研究所，2011年1月），頁259。

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

體，卻反過來被存在體之追逐所吞噬。¹³ 第三，既然要探討世人乃至有情，而現實上，世人乃至有情都展現多面向的所作所為，則較為貼切的策略，一方面，完全不必拿著入手項目上的五蘊之各個語詞，先入為主地認定現實上對應出符合色蘊概念乃至識蘊概念之單一的存在體；另一方面，入手項目上的五蘊，將比照現實的情形，基本上，每一個入手項目也都處於開放著多面向的情形。

步驟三，五蘊各個開放著的七個面向，搭配為隱顯切換或開關切換的共構輪軸，從而五蘊之法，即為運轉之法輪。此一步驟關乎探究面向之運轉，可凸顯三個要點。首先，五蘊各個所謂的七個面向，如果只是懸掛著由語詞所刻寫的招牌，或者只是張貼著由面向所佈局的裝飾，則原先沿著五蘊準備針對世人乃至有情一探究竟的，將變成站在一塊招牌或裝飾的底下，甚至因此更加地昏暗。其次，五蘊各個所謂的七個面向，如果只是相互鑲嵌為刻板的理論框架，自外於生命世界現實的運轉，則原先沿著五蘊為線索的，終究只能追溯出又是多餘的一套理論框架。第三，既然要探討現實上多面向運轉的世人乃至有情，則較為貼切的策略，即沿著五蘊之線索，所探究的五蘊各個開放著的七個面向，以共構輪軸的關係，搭配為如同運轉的輪子。由這七個面向所搭配的輪子，如果特別往什麼面向顯現或開啟，使得其它面向關聯地切換為隱蔽或關閉，則輪子就特別往顯現的或開啟的面向運轉。

步驟四，由五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子，隨著在特定面向切換其隱顯或開關，關聯地，「世人的道路」、「有情的

13 有關基礎主義，可參閱：蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》第54期（2010年9月），頁16。有關化約主義，可參閱：Richard Jones, *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*, Lewisburg: Bucknell University Press, 2000, pp. 16-18; Christian Sachse, *Reductionism in the Philosophy of Science*, Frankfurt: Ontos, 2007, pp. 7-9。有關實體主義，可參閱：Mangala Chinchore, *Anattā/Anātmatā: An Analysis of Buddhist Anti-Substantialist Crusade*, Delhi: Sri Satguru, 1995, pp. xvii-xix, 54-57; Frédéric Vandenberghe, *A Philosophical History of German Sociology*, London: Routledge, 2009, pp. 287-289。

道路」、「超脫人世的道路」、「超脫世間的道路」，皆可一貫地運轉出來。此一步驟關乎運轉道路之全盤且一貫，可凸顯三個要點。首先，五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子，如果只運轉在很狹窄的或很短暫的物質環圈、人類環圈、天神環圈、或文化環圈，則不僅淪為世間之平庸，而且隨著物換星移，也終將失落運轉之舞台。其次，五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子，運轉在各式各樣的或各個層次的環圈，如果根據的是完全別異性質的機制或別異來源的機制，則將陷入幾套機制之不一致、牽制、拉扯、或衝突的困局；而一個在機制上已經不一致乃至衝突的輪子是否還能像個樣子地運轉，將立即引來重重的問號。第三，既然要探討現實上多面向運轉的世人乃至有情，則較為貼切的策略，即導入由五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子的運轉，而如此的運轉，不僅運轉成包括世人在內的有情的道路，也運轉成超脫人世甚至超脫世間的道路，而且這樣子全盤的運轉，其機制與條理都是一貫的。使得五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子可以運轉成包括世人在內的有情的道路，實乃由於五蘊之七個面向並非專屬於人類或天神，而是共通於成為有情的積聚之構成部分的運轉面向。使得五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子也可以運轉成超脫人世甚至超脫世間的道路，實乃由於五蘊之七個面向既非原本存在於亦非固定存在於人世乃至世間的存在體，而是「非我」、「空性」為其底細，假借語詞的名稱施設。使得五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子的運轉機制與運轉條理都是一貫的，並非由於另外有諸如神力、魔力、鬼怪、命運、運氣、或機率在外面推動或干預五蘊之七個面向的運轉，實乃由於五蘊之七個面向的隨順因緣而生起名稱、源頭、味著、禍患、出離、修道，以及五蘊之七個面向的熄滅因緣而熄滅後續在

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

人世或世間的再度生起，造就五蘊之七個面向的一貫的運轉。¹⁴

步驟五，導入由五蘊各個開放著的七個面向所共構的輪子的全盤且一貫的運轉，隨著置入、解開、熟練、而通達地觀察、思惟、與實修，不僅確實地解開而認知如何運轉成世人乃至有情的生命歷程，而且確實地走上而完成出離而超脫人世乃至超脫世間的修行道路。此一步驟關乎如實地置入而觀察與通達地出離而修學，可凸顯三個要點。首先，如果以為五蘊之七個面向的運轉只是外在的對象，則不論這一套運轉被弄成再怎麼全盤或一貫，就世人或有情而論，那終究只是可有可無的外在對象。其次，如果以為五蘊之七個面向的運轉只是多出來的一套話語論述、學說包裝、或神祕產物，則不論這一套運轉被說成再怎麼全盤或一貫，就世人或有情而論，那終究只是輕輕滑過而隨風飄散的話語或迷彩。第三，既然要探討現實上的世人乃至有情的全盤的運轉，則較為貼切的策略，即置入五蘊之七個面向的運轉。由於局內式的（emic）解開而觀察、認知、思惟、與理解五蘊之七個面向如何運轉成世人乃至有情的生命歷程，從而達到善巧而通達認知的地步，或可簡稱為「解開而認知世人」。¹⁵ 由於局內式的就五蘊之七個面向特別著力於出離與修道之運轉，從而完成出離而超脫人世乃至超脫世間的修行道路，或可簡稱為「出離而超脫人世」。因此，正好就在五蘊之七個面向的運轉，透過局內式的觀察與修學，「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」，這二方面在條理即為一貫的。

14 列為五蘊之七個面向的「集」，或可視為隨順因緣的方向；列為五蘊之七個面向的「滅」，或可視為熄滅因緣的方向。

15 有關局內式的（emic）與局外式的（etic），可參閱：Tom Smith, "Surveying Across Nations and Cultures," *Handbook of Survey Research*, 2nd edition, edited by Peter Marsden and James Wright, Bingley: Emerald, 2010, pp. 753-755; Harry Wolcott, *Ethnography: A Way of Seeing*, 2nd edition, Lanham: Altamira Press, 2008, pp. 131-168.

陸、《雜阿含經·第69經》的雙重一貫之條理：「有身集趣道」與「有身滅道跡」

《阿含經》比比皆是「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」這「雙重一貫之條理」的例證。做為這一節主要依據的漢譯《雜阿含經·第69經》，大致相當於巴利語的〈道路經〉（*Paṭipadā-sutta*）。¹⁶ 這一則經文，主要的課題在於「有身集趣道」與「有身滅道跡」，以「有身」（*sakkāya*）為初步的入手項目，隨即以五蘊為進一步的入手項目，帶出「有身」之「集趣道」與「滅道跡」這雙重一貫的道路。

所謂的「有身」，廣義的用法，相當於實有的（*real*）、實存的（*actually existing*）、生存的（*living*）身體（*body*）或組合體（*assemblage*）；狹義的用法，則相當於實質的（*genuine*）、實體性的（*substantialistic*）、固有的（*inherently existing*）身體。（*Ganeri, 2007:109*）所謂的「集」（*samudaya*），意思為源頭或產生之來源。所謂的「滅」（*nirodha*），意思為熄滅。所謂的「趣」（*gāminī*），意思為通往、行進、朝向。所謂的「道」或「道跡」（*paṭipadā*），意思為道路、行道。由這些單詞搭配而成的二個複合詞，其一，「有身集趣道」（*sakkāya-samudaya-gāminī paṭipadā*），字面的意思為通往實有身體之源頭的道路；其二，「有身滅道跡」或「有身集滅道」（*sakkāya-nirodha-gāminī paṭipadā*），字面的意思為通往實有身體之熄滅的道路。

以「有身」為初步的入手項目，所要探討與說明的，正好是進入生命世界的世人或有情。就此而論，《阿含經》所採取的策略，

16 相關的傳譯本，包括《雜阿含經·第69經》，劉宋·求那跋陀羅（*Gu abhadra*）譯，T. 99, vol. 2, p. 18a-b; *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*, part 3, *Khandhavagga*, edited by M. Léon Feer, London: The Pali Text Society, 1975, pp. 43-44; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom, 2000, pp. 883-884. 此外，參閱《雜阿含經·第123經》，T. 99, vol. 2, p. 40a-b.

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

大致可以整理出至少如下的三個要點。其一，不僅不在知識學上以化約主義的觀念將「有身」當成解釋世人或有情的單位概念，而且也不在存有學上把「有身」當做世人或有情之化約主義的存在體（*reductionistic entity*）。其二，並不以狹義的方式從「有身」一詞遽爾認定生命世界存在著本身為實質的、實體性的、或固有的身體。其三，以「有身」為探討與說明世人或有情的初步的入手項目，基於廣義的方式所認識的「實存的或生存的組合體」，隨即將「有身」之為組合體，解開為色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。¹⁷

策略上，將初步的入手項目之「有身」解開，隨即以五蘊為進一步的入手項目。在五蘊的認知與運作，由於形態或方向之差異，以此為樞紐，即運轉出可大別為一組雙重的道路。

第一條道路，經由如下的六個步驟的串聯，運轉成「有身集趣道」。步驟一，對於五蘊之得以運轉的名稱、源頭、熄滅、味著、禍患、出離等面向，並不如實認知。步驟二，以不如實認知五蘊之得以運轉的諸面向為關聯的條件，從而產生對五蘊的愛樂、讚嘆、染著、居住。步驟三，以愛樂五蘊為關聯的條件，從而產生對五蘊的抓取。步驟四，以抓取五蘊為關聯的條件，從而產生的，還是要存在於世間（*bhava/ becoming/ 有*）。步驟五，以還要存在於世間為關聯的條件，從而產生的，即為出生於世間（*jāti/ birth or emergence of a newborn being/ 生*）。步驟六，以出生於世間為關聯的條件，從而產生衰老、疾病、死亡、以及概括承受的一大堆的困苦。因此，這樣的一條通往實有身體之源頭的道路，又可稱為「苦集趣道」（*dukkha-samudaya-gāminī samanupassanā*），字面的意思為以通往困苦之源頭在考量的道路。

第二條道路，經由如下的六個步驟的串聯，運轉成「有身滅道

17 例如，「何等為有身？謂五受陰：色受陰，受、想、行、識受陰。」（《雜阿含經·第123經》，T. 99, vol. 2, p. 40a-b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom, 2000, p. 986.）

跡」。步驟一，對於五蘊之得以運轉的名稱、源頭、熄滅、味著、禍患、出離等面向，皆如實認知。步驟二，以如實認知五蘊之得以運轉的諸面向為關聯的條件，從而不產生對五蘊的愛樂、讚嘆、染著、居住。步驟三，以不愛樂五蘊乃至熄滅對五蘊的愛樂為關聯的條件，從而熄滅對五蘊的抓取。步驟四，以熄滅對五蘊的抓取為關聯的條件，從而熄滅掉還要存在於世間。步驟五，以熄滅掉還要存在於世間為關聯的條件，從而熄滅的是出生於世間。步驟六，以熄滅出生於世間為關聯的條件，從而熄滅的是衰老、疾病、死亡、以及概括承受的一大堆的困苦。因此，這樣的一條通往實有身體之熄滅的道路，又可稱為「苦滅道跡」（*dukkha-nirodha-gāminī samanupassanā*），字面的意思為以通往困苦之熄滅在考量的道路。

以上在文字的外表看似差異的二條道路，條理上，卻是一貫的。如下的六個要點，或可據以闡明如此的條理何以是一貫的。

首先，不論有情、世人、世間、人世、有身、五蘊，或者道路，都是運轉出來的、可切換的，而不是原本即存在的，也不是固定不存的。假如原本就存在著什麼，那原本存在的到後來卻變成永遠不在了，或者假如有一類原本就存在且一直存在，另外有一類原本不存在卻等到後來才存在，諸如此類用以解釋的理由，恐怕只能陷入局部、片段、紛歧、或矛盾的窘境。

其次，不論有情、世人、世間、人世、有身，或者五蘊，都不是各自存在的事物，而是經由一系列的運轉，在運轉的道路上，由於加以指稱，而借用的語詞表現。假如有情、世人、世間、人世、有身、或五蘊不是運轉在一系列的道路上，而是各自存在的事物，那麼光是用以解釋這些各自存在的事物，在依據的理由上，恐怕如同當代還在蓬勃發展的眾多學門或學科，早就已經到處都是互別苗頭的或甚至干戈相向的理論了。

第三，做為探討有情、世人、世間、人世、或有身之切要入手

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

處的五蘊，既非原本就是存在的，亦非原本即具備特定的本質，更加不是與有情、世人、世間、人世、或有身在存有學上處於相互對立的或二分的格式，而是可運轉成道路的輪子。假如五蘊在存有學上與任何項目處於相互對立的或二分的格式，那麼從五蘊入手所做的解釋，由於該解釋已經座落在存有學上的對立僵局或二分格式，將難以在條理之一貫達到及格的水準。

第四，五蘊之為可運轉成道路的輪子，並非五蘊本身存在為輪子，而是就所謂的五蘊，隨著認知與運作在形態或方向之差異，開啟了五蘊可如輪子般運轉的諸面向，舉其要者，包括五蘊之名稱、源頭、熄滅、味著、禍患、出離。由於認知五蘊與運作五蘊，隨即開啟了五蘊之關聯的面向，也隨即運轉了五蘊關聯的道路；並非離開就五蘊之認知或運作，另外存在著五蘊之面向或道路。假如五蘊本身存在為輪子，反而容易模糊焦點，招惹質疑的眼光集中在五蘊本身何以又存在為輪子之爭議，並且使得從五蘊入手的解釋工作室礙難行，遑論解釋條理之一貫。

第五，隨著以什麼樣態在認知五蘊與運作五蘊，即同步開啟了五蘊之關聯的面向，也同步運轉了五蘊關聯的道路；五蘊並非不必藉由關聯的條件而其本身就一直存在為道路。所謂的道路（*paṭipadā*），其實是一步又一步行走出來的（*gāminī*），並非原本、現成、固定、或永遠為如此的道路。假如五蘊本身存在為道路，甚至本身還存在為二條別異的道路，以此為基礎的解釋，欲求其條理的一貫，恐怕如同緣木求魚。

第六，透過認知五蘊與運作五蘊所運轉出來的道路，隨著是否如實認知五蘊、以及在運作上如何看待五蘊，關聯地，即推動在二大方向的行進，而行進的方向，或者為「生存的組合體從而產生之來源」（*sakkāya-samudaya*），或者為「熄滅生存的組合體」（*sakkāya-nirodha*）。

就五蘊之認知與運作，如果持續地增添或累積使生存的組合體從而產生之來源，由於已經增添的或累積的產生之來源持續地推動，則生存的組合體就在生命歷程延續的方向一個環節又一個環節推動出來。諸如不如實認知五蘊之得以運轉的諸面向、愛樂五蘊、抓取五蘊、還要存在於世間、出生於世間、老病死與概括承受的一大堆的困苦，都是此一方向特別值得注意的環節。只要往這些環節持續地增添或累積，關聯地，即持續地推動著生命歷程往未來延伸的路途，從而行走出「第一條道路」。

然而，如果志向於如實認知五蘊，以及在運作上不再增添或累積使生存的組合體從而產生之來源，甚至熄滅使生存的組合體從而產生之來源，如此地志向於如實認知五蘊與正確地運作五蘊，即可倒轉五蘊運轉的方向，行進在生命歷程熄滅的方向，從而行走出「第二條道路」。隨著越來越不去增添或累積使生存的組合體從而產生之來源，到最後，甚至再也沒什麼來源可推動出後續的生存的組合體之產生，關聯地，生命歷程熄滅的方向之道路走完了，而走完的道路再也不是道路，名稱上，就只是「生存的組合體之熄滅」。

總之，就五蘊之認知與運作，運轉出一系列環節的二次正好反轉的方向。就一系列的環節，生存的組合體順乎生命歷程延續的方向在推陳出新，關聯地，即締造了「有身集趣道」。就同樣一系列的環節，將行進的方向，調整為不再推動生存的組合體產生在後續的生命歷程，或者熄滅後續的生存的組合體，關聯地，即締造了「有身滅道跡」。透過「有身集趣道」，可解開而認知世人乃至有情在生命歷程的環節推演與波段推演。透過「有身滅道跡」，世人之生存組合體，乃至有情之生存組合體，皆可出離、熄滅、而超脫。然而，「有身集趣道」與「有身滅道跡」，並不是存有學上的二條相互別異的或各自固定的道路，而只是關聯於就五蘊之認知與運作所運轉出來的同一系列環節的正好反轉的行進方向，所給予的語詞標示。

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

因此，標示為「有身集趣道」與「有身滅道跡」，其「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」的條理，即為一貫的。

柒、《雜阿含經·第295經》的雙重一貫之條理：「有因有緣世間集」與「有因有緣世間滅」

漢譯《雜阿含經·第295經》，大致相當於巴利語的〈非你們所有經〉（*Na tumhā-sutta*），¹⁸ 其主旨在於，今生之生存組合體（*kāya*/身體），既非目前聽講的你們所有的，亦非任何它者所有的。隨著依序解明如此的主旨，「有因有緣世間集」與「有因有緣世間滅」這雙重一貫的條理，也順理成章地鋪陳出來。

鋪陳的序幕，一方面，排除掉平庸的作法，並不把今生之生存組合體輕率地論斷為歸屬在任何生命體的範圍裡面；另一方面，則調整眼光，考察今生之生存組合體確實是如何產生的。經由如此地調整方針的考察，初步帶出如下的二個要點。其一，以六觸入處（*channaṃ phassāyatanānaṃ*/眼、耳、鼻、舌、身、意這六項使接觸得以形成的感官通路）為運作格式的長期的造作或活動為關聯的條件，行走著生命歷程，才推動出今生之生存組合體。其二，這樣子推動出來的今生之生存組合體，並非單一的或固定的物體，而是一組又一組的組合體，包括六識身（六項分別式知覺 *viññāṇa* 之組合體）、六觸身（六項接觸 *phassa* 之組合體）、六受身（六項感受 *vedanā* 之組合體）、六想身（六項形成概念認定 *saññā* 之組合體）、

18 相關的傳譯本，包括《雜阿含經·第295經》，劉宋·求那跋陀羅（Gu abhadra）譯，T. 99, vol. 2, p. 84a-b; *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*, part 2, *Nidānavagga*, edited by M. Léon Feer, London: The Pali Text Society, 1970, pp. 64-65; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom, 2000, pp. 575-576, 757. 此外，參閱《雜阿含經·第53經》，T. 99, vol. 2, pp. 12c-13a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1211-1212.

六思身（六項思慮或意圖 *cetanā* 之組合體）。¹⁹

鋪陳的第二個步驟，再接再厲地考察與思惟如此產生的一組又一組的組合體，從而了解其產生之形態為「緣起」（*paṭicca-samuppāda*/由關聯的條件而生起），至於其運作的機制之條理，則為「此有故，彼有；此起故，彼起」（*imasmiṃ sati, idaṃ hoti; imass' uppādā, idaṃ uppajjati*/當這一項存在的時候，那一項就會存在；從這一項的生起跟著而來的，那一項就會生起）。以緣起的機制之條理，就看懂了一組又一組的組合體如何地一步一步推動出生命歷程上的後續波段的出生、衰老、疾病、死亡、以及概括承受的一大堆的困苦。不論成為世人而進入人世，或成為有情而進入世間，其生存組合體的產生、生命歷程的延續、以及概括承受的困苦的產生，都在主要的關聯條件與輔助的關聯條件的形成與推動下，環環相扣地接連產生出來。因此，此一方向的整個系列的情形，又可稱為「有因有緣世間集」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之形成與推動，即為世間之得以產生的來源。

鋪陳的第三個步驟，既然看懂了一組又一組的生存組合體都是行走在生命歷程由關聯的條件所推動出來的，只要不再造作或形成往生命歷程推動下去的關聯條件，就可以不再推動出後續的一組又一組的生存組合體。這樣子懸崖勒馬的轉折，其形態為「緣滅」（*nirodha*/由關聯的條件而熄滅），至於其運作的機制之條理，則為「此無故，彼無；此滅故，彼滅」（*imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā, idaṃ nirujjhati*/當這一項不存在的時候，那一項就不會存在；從這一項的熄滅跟著而來的，那一項就會熄滅）。²⁰ 藉由

19 參閱：《雜阿含經·第213, 214經》，T. 99, vol. 2, p. 54a-b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1171-1173.

20 參閱：蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，（中壢：圓光佛學研究所，2011年1月），頁264, 270.

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

如此的轉折，不僅貼切地認知緣滅的機制之條理，而且起心動念，局內式地就運作在緣滅的方向上，工夫純熟了，則一組又一組的生存組合體，乃至生命歷程上的後續波段的出生、衰老、疾病、死亡、以及概括承受的一大堆的困苦，皆可一一熄滅。不論不再成為世人而超脫人世，或不再成為有情而超脫世間，舉凡生存組合體的不復衍生、生命歷程的停止漫延、以及世間困苦的徹底結束，都由於主要的關聯條件與輔助的關聯條件的熄滅，而全然地實現。因此，此一方向的整個系列的情形，又可稱為「有因有緣世間滅」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之熄滅，世間之延續即得以熄滅。²¹

透過如上的三個步驟的鋪陳，強而有力地透發出觀看世間在方向的調整，乃至心態運行與生命運行在方向的調整。與其耗費在生存組合體的短暫的、片面的、瑣碎的、或膚淺的歸屬認定，以及從而衍生的層出不窮的困惑、偏執、爭奪、拉扯、或空洞，倒不如全盤地考察生存組合體行走在生命歷程的深層且長遠的來龍去脈。這樣子變換方向之後，即可看出任何的生存組合體，都是在源遠流長的生存與感官活動所凝聚的環環相扣的關聯條件推動出來的，而且由於還一直在從事使生存與感官活動延續在生命世界的鑽營，因此還會營造出一套又一套的生存組合體，捲在如此的漩渦，不斷地經歷著各式各樣的生存組合體的動源、產生、變質、破敗、死亡、又再度產生的循環。一旦看出此一方向的循環把戲與深層困苦，若要超脫，光是在觀看世間調整方向已經不夠，最好又能整個地調整心態運行與生命運行的方向，打從心底停止繼續鑽營任何會使生存組

21 有關「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。」，可參閱：《雜阿含經·第53經》，T. 99, vol. 2, pp. 12c-13a. 有關「有因有緣，眾生有垢；有因有緣，眾生清淨。」，可參閱：《雜阿含經·第81經》，T. 99, vol. 2, pp. 20b-21a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom, 2000, pp. 903-904.

合體再度產生的動源。經由整個地調整心態運行與生命運行的方向，進而將修行的工夫正確地一步一步用下去，即得以實現如此方向的目標。總之，將觀看世間的方向，調整為「有因有緣世間集」，可藉以解開而認知生存組合體、世人、乃至有情在生命歷程的動源與延續。將心態運行與生命運行的方向，調整為「有因有緣世間滅」，則可藉以確實地出離而超脫生存組合體、人世、乃至世間之束縛。正好由於從觀看與認知世人緣起方向的流程，切換為心態與生命緣滅方向的實踐，關聯地，也就從「解開而認知世人」，切換為「出離而超脫人世」。在這樣的雙重的切換，舉凡涉及的諸如有情、世人、世間、人世、生存組合體、動源、熄滅，都不是固定的存在體，也都不具有歸屬性，而是一貫地關聯於緣起流程與緣滅實踐的名稱。因此，標示為「有因有緣世間集」與「有因有緣世間滅」，即可理解為在於鋪陳「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」之雙重一貫的條理。

捌、結論

本文從《雜阿含經》選出的三則經文顯示，「解開而認知世人」是可行的，「出離而超脫人世」也是可行的，而且這二方面在認知上與實踐上的條理，甚至可以是一貫的，既不必訴諸任何的實體性的存在體、神祕物件、或高高在上的解救者，也不必另外假託任何二分性的框架，替預設的認知限度或實踐限度，充當合理化的藉口。

根據《雜阿含經》所鋪陳的「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」，這在認知上與實踐上的二方面，其條理之得以一貫，大致得力於如下的六個要點。其一，徹頭徹尾既不建立也不接受任何實體性的概念認定或二分性的區隔框架。其二，雖然關切的是有情、世人、世間、人世，在探究上，並不以這些關切項目的浮面現象為

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

底線，而是解開且深入考察一組又一組的生存組合體、生命體的構成部分、感官通路、知覺要素。其三，加強考察生存組合體乃至知覺要素的變化流程，更進一步解開這些項目之得以運轉的諸面向，尤其重視產生之動源、推動之關聯條件、後續延伸的路途、以及概括承受的困苦。其四，體認到生而為有情或世人卻受困在世間或人世在緣起方向的奔流，切要的對策，即沿著生存組合體乃至知覺要素的出離之面向，以停止或熄滅會持續推動生死漂流的關聯條件為方向，從而認清出離而超脫人世甚至超脫世間的條理與道路。其五，既不流於語詞的敷衍，也不採取對象式或局外式的研究，而是出之以局內式的觀察與認知，繼之以心態運行與生命運行往緣滅方向的實踐。其六，隨著認知緣起方向的奔流，以及完成緣滅方向的實踐，所謂的「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」，正好在於緣起方向與緣滅方向的切換，這雙重的條理可以是一貫的。

參考文獻

中文

- 《雜阿含經·第42經》
《雜阿含經·第27經·佛說七處三觀經》
《增一阿含經·莫畏品第四十一·第3經》
《佛說七處三觀經·第1經》

西文

- Bodhi, Bhikkhu (tr.) (2000). *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom.
- Ganeri, Jonardon (2007). *The Concealed Art of the Soul : Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology* , Oxford: Oxford University Press. p. 109.
- Khatchadourian, Haig (2010). *The Coherence Theory of Truth: A Critical Evaluation*. Eugene: Wipf and Stock.
- M. Léon Feer (1975). *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*, part 3, *Khandha-vagga*. London: The Pali Text Society.
- Olsson, Erik (2008). *Chapter 2: Coherence, truth, and testimony*. In *Against Coherence: Truth, Probability, and Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- Salguero, C. Pierce (2009). The Buddhist Medicine King in Literary Context: Reconsidering an Early Medieval Example of Indian Influence on Chinese Medicine and Surgery. *History of Religions*. 48/3 (February 2009) : 183-210.

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

The "Unfolding of Cognition into Human Beings" and "Detachedly Transcending the Human World" Could be Doctrinally Coherent: Mainly Based on the *Samyuktāgama* *

Yao-Ming Tsai **

Abstract

Bases on the *Samyuktāgama* as the main textual source, this paper discusses how the principles of "unfolding of cognition into human beings" and "detachedly transcending the human world" are thoroughgoing. The discourse consists of the following eight sections. The first is an introduction that opens up with the main research themes and the initial ideas and outline. The second section expounds the thesis in four steps. The third section discusses Buddhist path to liberation in terms of perspectives on human beings, human world, and liberation. As an initial and general understanding of the themes in question, the above-mentioned perspectives also act as the preparatory procedure for subsequent analysis. Section four singles out three sūtras from the *Samyuktāgama* to serve as examples to elucidate the main themes. Section five employs sūtra no. 42 of the *Samyuktāgama* with a set of items, i.e. aggregate (*skandha*), sensory gateway (*āyatana*), and perceptual factor (*dhātu*), to unfold the thesis on seven aspects. Through the cultivation processes such as observation, contemplation, and

* Received March 20, 2012; accepted May 23, 2012.

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

cognition in reality, this section exemplifies the two-fold thoroughgoing principle of its main theme. Section six focuses on sūtra no. 69 of the *Samyuktāgama* to discuss "actually existing body" (*sakkāya*) and the five aggregates. The "actually existing body" can be unfolded into *samudaya-gāminī paṭipadā* and *nirodha-gāminī paṭipadā* to exemplify the two-fold thoroughgoing principle of its main theme. Based on sūtra no. 295 of the *Samyuktāgama*, section seven expounds the theme that the composite body one has in this lifetime is not any substance owned by any being. As a result, the two-fold thoroughgoing principle can be exemplified as "the cause-and-conditioned origination of the world," and "the cause-and-conditioned cessation of the world." The eighth section is the conclusion of this paper.

There are six reasons why "unfolding of cognition into human beings" and "detachedly transcending the human world" can be thoroughgoing in both cognition and practice. Firstly, neither the conceptualization of substantiality nor any dividing frame of dichotomy is established or accepted at all. Secondly, even though the objects in question are sentient beings, human beings, the world, and human world, one does not take the superficial phenomena of these items in question as the bottom line. On the other hand, one should unfold and scrutinize them as sets after sets of living composites, constituent parts, sensory gateways, and perceptual factors. Thirdly, one should focus on inspecting the temporal process of the living composites and perceptual factors. Consequently, one can further unfold all operational aspects, especially on the momenta in its origin, related conditions, subsequent extended pathways, and the endured sufferings. Fourthly, one will dawn on the realization of the life as a sentient being or human being who is trapped

〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫〉

in the flood of conditioned co-arising in the world. Being able to perceive beings as sets of composite beings, one is determined to be detached from the previous conceptualizations of the world, and one crucial strategy is to stop or cease the momenta that push the related conditions entailing further drifting in cyclic rebirth. As a result, one will learn to recognize the principle and pathways in transcending the human world by detaching it on all aspects. Fifthly, not merely lip service, nor does the research focus on the objects or on the surface, out of emic observations and cognition, one practices toward the direction of ceasing both the state of mind and life operations. Lastly, along direction to the flood of cognizing conditioned co-arising, and the direction to the practice of completing cessation, the "unfolding of cognition into human beings" and "detachedly transcending the human world" are at the junction of arising and ceasing. Therefore, the principle is thoroughgoing.

Keywords: Buddhist philosophy, human beings, human world, liberation, *Āgama-sūtra*.

東海哲學研究集刊

第十七輯

目錄

- 蔡耀明 以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與
「出離而超脫人世」在條理的一貫 3
- 王志輝 亞理斯多德與自由意志問題 35
- 林正昊 評牛頓與萊布尼茲的時間觀 83

特約稿

- Alexander von Schönborn Kant, Hegel and Metaphysics:
An Historical Entry 79

「交盪」專欄

- 東海哲學對話：理解與詮釋 97

〔附文〕

- 彭文林 從柏拉圖研究的幾個趨勢談《苔艾苔投斯篇》
(Theaetetos) 的論題：什麼是知識 133
- 何畫瑰 變易中的希臘哲學傳統——英語柏拉圖研究與《泰
鄂提得斯》裡的「知識」 149