

「誠」與「不二」 ——儒佛精神哲學的參會

樊沁永

揚州大學社會發展學院哲學教研室講師

中文摘要

作為東方哲學的兩個重要分支，中國的儒家和印度傳入中國的佛教，都在精神哲學上提供了對終極性「一」的思考。從「此在」世界的角度看，儒家之「誠」和佛教之「不二」提供了一個充實飽滿的秩序世界，這個秩序的建立整全性地把握了精神本體的絕對性和「此在」的相對性，由此建立「此在」奮進的意義，在有限性中建立了無限的追求的可能。這種追求因為東方內斂的精神走向，極少外顯為對物質的占有和對外在欲望衝突的設定和解決。因此，我們也可以說，儒、佛傳統文化的資源，可以為重新定義人之所以為人的當代人文價值提供綿綿不絕的滋養。這個特質在外向發展的思辨哲學和分別智慧中，只會得到南轅北轍的結果。

關鍵字：儒家 佛教 誠 不二 精神哲學



Honesty and Non-Duality: The Philosophy of Mind in Confucianism and Buddhism

Fan Qinyong

Lecturer, Department of Philosophy, College of Social Development, Yangzhou University

Abstract

Confucianism and Chinese Buddhism are two important Eastern philosophical systems originating from India. The philosophy of mind in both systems provides a notion of ultimate oneness. From the perspective of a *Dasein*, a being-in-the-world, the world order is enriched and fulfilled by the ideas of honesty (*cheng* 誠) in Confucianism and non-duality (*bu'er* 不二) in Buddhism. This world order grasps the nature of both the spiritual noumenon and the relativity of *Dasein*. Moreover, it shows a progressive meaning of *Dasein*, wherein a pursuit of the infinite within the finite is possible. With the introverted nature of the East, the expression of material possession and the need to resolve conflicting desires toward external factors are rare in this kind of pursuit. Therefore, the traditions of Confucianism and Buddhism offer endless nourishment for contemporary humanistic values, especially in redefining “what it means for a human to be human.” In contrast, externally focusing on speculative philosophy and discriminative wisdom will result in a polar opposition.

Keywords: Confucianism, Buddhism, honesty, non-duality, philosophy of mind

引言

東方哲學的傳統注重精神哲學的內在旨趣，以身心性命的精神修證為指歸，這一精神哲學的整全系統含括了宇宙和人生。本文略舉儒佛兩家的精神哲學修證傳統，通過各自體系展現「誠」與「不二」的論述，指出儒佛兩家傳統在「此在」世界的精神哲學演進，以及揭示共同的東方特質。「誠」作為儒學本體論和修養論根源性的描述，並不是一種後天的解釋，更側重先天人文理性的建構，天人合一的同構性奠定了儒家傳統人格養成的至善特點。歷代儒家精神哲學對「誠」的思考建立了自然的人倫秩序，使得人倫秩序內在的人性成為人之所以為人的定義。「不二」作為佛教應對世事、修證菩提的法門，則是佛教智慧解脫在世間的修行方法，同樣提供了人人具有、潛在的大智慧。「不二」同時也是檢視是否具有佛家智慧的標準。兩家傳統較為共同的進路都是強調了對「此在」世界秩序的人文理解，無論是成賢成聖還是成佛，都不外乎要對自身反躬體認和精進的努力。

一、儒學「誠」的精神哲學

儒學對「誠」的理解始於人文理性建立的觀察傳統。本文所謂的「先天人文理性建構」，指的是「誠」在儒學中具有本體論的奠基意義，並不是後天的一種解釋，其源自中華文明核心經典誕生期獨特的思惟方式，即通過仰觀俯察天地萬物，直接把握自然，這種把握是精神內在與周遭世界的連結，因此，不是對象性的主客關係，而是飽滿充實的「此在」的通達和內在感知。「誠」，從言，成聲。言說作為一種認識，是對本體「此在」的忠實描述和分析。

儒家哲學傳統以性靈為體認的出發點，內含天人合一的前提，「此在」的生生不是孤立的個體，而是與周遭世界整體性的「一」中的存在。自孔子



整理六經之後，儒學對《易經》的解釋性文本《易傳》開始對先天人文理性建構的系統「天道」進行解讀，後續的子學時代開展了《中庸》、《孟子》對「誠」的解釋傳統。此後，儒家哲學對「誠」的解讀通過北宋周敦頤和南宋朱熹，形成了完備的天理、人性的性理之學。

一般日常語言中的「誠實」，則是一個淵源於「誠」的文字分析，從本體論意涵所衍生出來，落實在個體身上的道德要求。這一道德要求的有效性認同基礎，則是個體對自身人性的界定，只有當這一界定還原到儒家先天人文理性設定的文化方向，「誠實」才能夠遵守自然生成的內在法則，也才真正是儒家意義上的「誠實」，而不是外在的規訓和虛偽的口號。

（一）《周易》奠定的宇宙圖景和本體描述

《周易》本為一部卜筮的書，以術數為基礎，彙編了卜筮的紀錄。一共六十四卦，以陽爻（—）和陰爻（--）窮盡六爻的組合，每卦卦象下面配有卦辭和爻辭。孔子整理之後，更加注重卦辭義理。《周易》傳的部分又稱為《十翼》，傳統主流觀點認為是孔子所作，但是學界當前比較公認的看法是產生於戰國時期，非一人所作。《易傳》描繪了一個宇宙的圖景，是在哲學意義上側重人文的自然觀與生命觀的統一，這一宇宙圖景主導古代中華文明結構性、方向性的引導，我們將之稱為人文宇宙觀。

《說卦傳》中指出：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰曰陽；立地之道，曰柔曰剛；立人之道，曰仁曰義。兼三才而兩之，故《易》六通而成卦。」這段文字是為了說明《周易》卦象的由來，但是解釋者同樣藉此描繪了基本的宇宙模型。這裡的天、地、人指的就是三才，從經驗層面講，個體可以直接體認自身和天地的位置，在天地間，人的位置是描述性的。但是，這個模型同時又具有一定的抽象性，「順」從天地

自然內在的運動規律則是這個模型的基本原理。我們也可以借用一句老子的術語「道法自然」來概括：《周易》的道理就是效法自然本身，發現自然的潛能和道理。

由此我們可以推演出《周易》非常重要的評價和實踐指導原則：時中當位。天地人時刻處在運動中，能夠在日新月異的變動中保持「中」（恰如其分），不僅僅指的是位置處在天地之間，也引申到了人倫、物理方方面面的恰當、合理和分寸。能不能在有限的經驗世界中時刻保持著對自然之理的體認？對自身性命之理的體認？對自己最合理的位置以及舉措的體認？這對個體提出了高度反省式的靈活實踐要求。孟子稱讚孔子為「聖之時者也」，就是在這個意義上的一種肯定。「時中當位」是要求人在有限的宇宙設定中為自己確立無限追求的生命理想：在三才宇宙圖景中實現自身性命之理的完美呈現。在經驗世界中，這種呈現分分秒秒都會隨順天地時位的變化而產生新的要求，因為個體之間存在差異，在這個宇宙觀中，個體與他者不存在競爭的關係，每個個體朝向自身內在性理的實現，最終會在整全的宇宙觀上實現真正的和諧。

推擴到對物的理解也是一樣，《周易》對改造自然和利用自然的核心價值觀念就是「中和位育」，每一個自然物都在天地之間有其自身的位置，如果能夠順從物理，根據物性進行加工和利用，就是合乎道的行為。這樣的行為調整了物的位置，服務於人，也更好的成就自身，在整全的意義上就具有了比附天地的德性。

我們當前對宇宙的理解極度依賴時間和空間這樣抽象的物理概念。但是在《周易》的描述中，宇宙就是天地人三才的「大化流行」，更加感性的描述就是草木枯榮，生死迭變。《周易》中的「時」並不是我們當下所理解的均質的、流逝的客觀時間，而是緊密地與生命、天地連繫在一起的整全的運



動。外在觀測是日月盈虧、四時更替，內在體驗則是一種實踐中的把握和對自然的契入。

對事物和人自身的體認，《周易》都比較強調直接感通的特點，這種體認不同於以對象化的方式理解世界的簡單感官或者感覺。因為感通不是抽象出理論模型再投射到經驗世界的認知，而是在經驗世界當中把生命與世界看成一个整體，活生生地把握世界本身的存在，並與其同步和諧地運動。這是《周易》人文宇宙觀非常重要的特點。

以上的宇宙圖景雖然沒有直接在文字上討論「誠」，但是從結構上已經給出了從天道到人道生生不息的秩序同構觀念，在這種同構關係中，效法天地形成了人在宇宙中對自身外在的敬畏傳統；對內以天地定位、定義自身則形成了塑造自身的乾健精神。

（二）「誠」之精神哲學的展開

《中庸》傳為子思之作，是對《尚書》記載的「十六字心傳」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的重要闡釋。《中庸》從第20章到第26章集中闡發了「誠」的基本思想。第20章作為解讀「誠」的綱領性文字，描述了「誠」的本體論以及如何通過修養方法展開並證成本體的精神復歸。第21章總結20章，第22章到第26章則交替天道和人道論「誠」。

從文本解讀的角度看，首先還是要以《中庸》篇首「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」作為統攝性的解讀架構，這一架構區分了先天賦予的天人一致的性理和後天稟賦的現實差距下人的學習和復歸之路，天所給予的性即為人當踐行的理，秉順性理則是道之彰顯，倘若不能明了，則須要先經由學習的過程來修養，明了自己的本性，回歸到「誠」於自己的生命道路。

《中庸》第20章：

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也；人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。¹

此處文本將聖人和一般人的精神修養做了區分，聖人是理想狀態下對天道的「誠」。這種「誠」表現出來的狀態就是「不勉而中，不思而得，從容中道」，這種理想狀態下的行為舉止因為與天道為一，也就具備了「中和位育」的動靜得宜，這種自然狀態是「誠」最為本源性的描述。但是，實際的人生中，即便是孔子，也很難達到如此的境地。因此，對於現實中的人而言，通過效法「誠」的德性來實現對「天道」的體認，則成為重要的方法，這個方法因為天道的規定性，從而成為「人道」。又因為「天命之謂性，率性之謂道」，人通過「誠」朝向自身的「性」，重新於「此在」的世界獲得與天為一的「理」整合而實現「誠」。

《中庸》第21章：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」²總結誠明兩進的路徑，實則在修養實踐的道路上以聖人盡性為目標，給普通人提供了一條自明而誠的道路。無論是內省體悟性理外化的呈現，還是將學習到的對象化的理則在事物中推擴開來，同樣可以朝向對自然整全性的把握。

1. 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，頁31。

2. 同註1，頁32。



（三）宋儒「誠」的宇宙論和本體論

周敦頤是北宋五子之一，也是二程的老師。傳統觀點認為，周敦頤的《太極圖說》是對道教系統《太極圖》的解釋。從內容上看，實際上更多的還是從《周易》和《中庸》思想發展出來的精神哲學。他說：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。³

南宋理學大家朱熹引用二程的思想對《太極圖說》有細緻的解讀，他的詮釋構成了程朱一派系統化理論化的宇宙論認識模式：太極——陰陽——五行——萬物。朱熹解釋，「無極而太極」不是獨立在太極之上還有個無極，無極是說太極本身作為宇宙根底和起源是沒有形質的。然後他引入「誠」的概念來解釋太極如何產生陰陽。之前我們介紹過，儒家的宇宙論是一個充實飽滿的空間，是一個至大無外的整體。因此，太極要產生兩種形質，只能是自身的運動或者靜止。

周敦頤在《通書》中解釋，「誠」的意思就是實，充實沒有空間的運動只能是由自身決定動力的來源，這就意味著太極產生陰陽，是由自身提供運動目的和運動靜止的分寸。由此，太極中產生了陰陽兩種形而下的原則，這兩種原則在形而下的層面又因為太極整體的緣故互相作為根本。但是，兩種原則（兩儀）並不能產生多樣的世界，朱熹在這裡解釋陰陽產生五行是從五

3. 周敦頤：《周敦頤集》，北京：中華書局，1990年，頁3-5。

行本身的性質入手，給出了對接抽象原則的實質解釋，他說：「然無行者，質具於地，而氣行於天者也。」氣和質分別具有對應陰陽性質的五行元素，結合陰陽，才能夠產生豐富的變化，由此生成萬物。

至此，宇宙生成的過程和形而上學（太極之道與萬物的關係）才緊密結合在一起。從我們上面兩小節討論天人關係的角度看，宇宙論中的三才關係在時中當位的原則下獲得了更加精微的哲學解釋。在朱熹的哲學框架裡叫做「理一分殊」，太極統攝萬物之理，萬物皆具備太極之理。這個理的如實表達就是「誠」。傳統感性認識和宗教認知下的天，被抽離為一個整全性的道，自此，所有的有形對象、包括具象的天，都被視為形而下的認識對象，必須在格物的意義上通過「即物」（接觸事物）——「窮理」（研究物理）——「致極」（窮盡極致）來認識，這是一個完全理性的過程。基本上避免了漢唐一度興盛的宗教神學性質的天人感應，讓原始天人合一的理性因素、人文積澱在理論根基上更加穩固。

在此意義上，程朱理學通過理論建構的方式，消化了王充、柳宗元、劉禹錫等人的「自然天」的觀念，也強化了「此在」世界實在性和秩序至善追求合理性的說明。至此，「誠」作為一個貫通本體和存在的儒家精神，可以確實地推動儒家人格的養成並推擴到天下。誠明兩進的修行方法在人的界定方面獲得了更加細緻的說明，並且在個體與天道之間經由性理獲得了完整性，普通人經由主體道德實踐的努力可以獲得聖人人格、人極通貫的支持。

二、佛學「不二」的精神哲學

佛教發源自印度，孕育於印度宗教文化傳統。印度宗教哲學的基本人生觀念是輪迴，核心的人生修行目標是解脫。早在佛教產生之前，印度吠陀經典形成之後，就產生了遵奉吠陀經典，相信祭祀萬能、婆羅門至上的正統派。



釋迦牟尼佛在解脫問題上擺脫了婆羅門狹隘的文化積習，針對輪迴的共同處境，尋求解脫的新道路。最為重要的核心，仍然是作為自然人的個體對自身的超越修證，這是所有教派思想實踐的起點。因此，在解脫問題上，如何當下修行、跳出業力輪迴是婆羅門教乃至佛教必須面對的共同問題。其中，形成較為主流的傳統、兼顧證法和教法的，則是印度「不二」的精神哲學傳統。

「不二」本身在數字的意涵上完全等同於「一」，這個「一」在本體意義上具有終極意義，在認識上則不可能，因為認識的能所二分本身決定了無法體達終極的「一」。因此，在語言表達中，否定性的「不二」成為了表達「一」的更加合理的方式。但是在修行的意義上「不二」具有“neti neti”（奧義書「非此也，非彼也」）的基本含義，即超越主客思惟方式，超越語言，否定經驗對象的真實性，否定經驗主體對自身的反思，回歸到不能被作為反思對象的那個原初的主體，實現對彼此的超越才是回歸到「一」。

（一）印度婆羅門教的「不二」傳統

婆羅門教的教義在終極問題上的主要觀點是「梵我一如」。在原始教義中，對我們視為本體和宇宙開端的「梵」，和作為感知出發點的個體存在「我」（Ātman，阿特曼）並不明確區分，有的時候，「阿特曼」和具有人格神性質的創世者「原人」也是「梵」的另一種表達。但是隨著教義的不斷發展，獲得解脫的方法日趨理性化而減少儀式性，概念不斷澄清，矛盾也日益突顯。其中突出的衝突就是對「梵」和「阿特曼」特質的概括描述，在語言思惟上首先分別為二者。

從本體論的角度看，「梵」的無限制性不可能將世界排除在自身之外，因為，如果世界是非實在的，同時世界又在「梵」之內，那麼，是否意味著

「梵」也是非實在的？在這樣的困難之下，世界的實在性決定了個我的經驗部分也是實在的，這樣就導致了個我與「阿特曼」精神性方面的實在呈現出二元的困難。

從認識論角度看，如果將身心從「阿特曼」層層剝離否定，完全確認了世界是虛妄的，而這一切的根源在於光明之我自身的幻力；那麼，這個解釋的核心在於光明之我以幻力導致了我的沉淪，該沉淪則使得個我陷入了認識的結構，從而產生了種種虛妄。個我處在執著的主體和對象兩個位置，都不是最高我本身，這就為我們通過個我理解最高我帶來了困難：既然被認識的對象是虛妄的，認識的主體又是在幻力作用下產生的個我，那麼，何以能夠說明最高我和個我之間的同一關係？梵的一元論否定了經驗世界之後，何以確保其最終的一元論是建立在實在的基礎之上？

回到實踐的傳統，婆羅門教經典《伊莎奧義書》則多方調和了相對反的一些關係。例如，關於業行的討論突顯了對世間活動的肯定：「內寓之神主，生命與業行。」⁴ 世間有形的不自由狀態並不能通過無所作為的靜態來實現，有為於世間只要不受到無明的欲望主導，則其有為是屬於神主（梵）的，這樣的有為是自由的活動，並不在因果鏈中被限定。這一強調世間修行的方式，是「不二」理解梵我最佳的註腳，並不會陷入理論上的膠著和矛盾。此外，《薄伽梵歌》對業瑜伽展開的論述，也強調了業力並不須迴避世間，這一「不二」的智慧傳統從大梵處吸取力量，以正道改造世間，以善業推動自由，對印度近代的民族解放也起到了非常大的精神推動作用。

通過對婆羅門教精神哲學的粗略描述，我們大體上也可以看到，精神修證角度的思想演進，在宗教實踐上對「不二」的強調超越了義理上的爭辯，更多地體現了精神哲學演進的方向。這一內容同樣在原始佛教時期就出現了端倪。

4. 徐梵澄譯：《伊莎奧義書》，香港：室利阿羅頻多修道院，1957年，頁7。



（二）印度佛教的不二智慧

早期原始佛教經典《雜阿含經》中，就已經出現了佛陀對「二」的非常重要的表述，這些表述當中，佛陀側重從受和識的角度分別討論了能所結構中獲得的知識是無常不可靠的。在後期《般若經》中也有對這一問題的抽象表達。⁵「二」從認識發展的模式中抽離了具體的內容，從而成為更加基礎性的對必須克服的思惟的認識。這個「二法」發展到大乘時期，出現了一部非常重要的經典《維摩詰經》；《維摩詰經》中的〈入不二法門品〉專門探討「二」與「不二」的問題。在這一品當中，「不二法門」展開了「二」的多樣衝突和矛盾，三十一位菩薩從取消差別性，復歸到「不二」的認識當中來理解真正的法門：

爾時，維摩詰謂眾菩薩言：「諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。」

……

如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」

文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」

時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」

說是入不二法門品時，於此眾中，五千菩薩皆入不二法門，得無

5. 關於「二法」淵源問題，參見程恭讓：《佛典漢譯、理解與詮釋研究》卷下，第14章，北京：中國社會科學出版社，2017年。

生法忍。⁶

「不二法門」經由三十一位菩薩隨順各自的偏好展開了廣泛的言說和例證，但是，當文殊師利最終和維摩詰探討的時候，最為高明的見解，居然是維摩詰居士的默言。這一「不二」的呈現達到了外在描述的頂點。

其間最為重要的是，「不二法門」真正的要義，並不是靜態認知的對象，維摩詰的默言本身是一個修證的實踐，是以行動代替認識上的分別，在行動中深刻洞見「此在」與本體的「不二」，因此，「不二」的智慧是一種修證實踐的智慧，也是超越「此在」趨向真理的智慧。

印度佛教「不二」的精神哲學是一種以智慧為本的洞澈，這個洞澈發端於初級認知階段不斷抽離無常的對象和認知的能力，剩下最為精簡的認知結構「二」，當「二」也最終被消解在默會當中時，才最終得到對根本智慧的證會。這一「不二」的智慧落實在具體的教法和修行次第上，調整了世間智慧的對立和衝突，突顯了根本智慧在世間修行實踐上的普遍性。

這部經典之所以得到中國文士的偏愛，很重要的原因就是在實踐智慧上超越了固化的分別，可以在一種固有的文化之外，以不分別的原理，同時超越性地獲得更為豐厚的精神進展，這種追求無論是在藝術還是個體精神的慰藉方面，都有獨特的價值面向。並且，就中國佛教世間的修行而言，個體修行同樣可以落實在家國天下，無須剃度，無須背棄儒家的主流傳統，在精神上的追求又可以超越性地自由揮灑。

（三）中國佛教的不二智慧

文化的傳播和發展有其獨特的命運，印度佛教傳入中國，並且得到發揚

6. 《維摩詰所說經·入不二法門品》，《大正藏》第14冊。



光大，除了作為接納佛教載體的中國文化人文理性傳統具有寬容特點外，佛教本身的理性特質、偏重內向精神證悟終極真理的特點，以及不二智慧的契入，也是非常重要的內在原因。

這種緊密結合的不二智慧通過漢傳的轉化，實現了佛教義理的實踐錘鍊，印度佛教在知識演進上衍生的理論困難，在中國恰恰通過不二智慧的實踐獲得了新生。中國文化對印度文化的這一攝受本身，就內蘊了中印「不二」的智慧運用。這種「不二」的文化交流是「二」（中印文化差別）與「不二」（中印文化融合）的共通和諧。在此意義上，中國佛教累積了佛教文化走出印度的理論經驗，這當中最核心的智慧就是「不二」。

中國文化中的儒道兩家傳統是菁英文化，佛經傳入的格義階段也是從二到不二的轉化過程。佛教發展的過程中不斷融合漢地的倫理風俗，也奠定了中國佛教發展的基調：注重人文理性，注重人本世間，注重善化世教。

中國佛教有一部非常重要的經典《六祖壇經》，所記載的惠能大師佛教思想極具對「不二智慧」的領會。我們可以略舉數例，以了解中國佛教發展的特點如何受到不二智慧的影響。

惠能初見五祖弘忍，弘忍對他「惟求作佛」提出了質疑：

祖問曰：「汝何方人？欲求何物？」惠能對曰：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。」祖言：「汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛？」惠能曰：「人雖有南北，佛性本無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」⁷

惠能的應對提到了一個根本問題：佛性無差別。這個無差別的佛性就是他對

7. 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。

「不二」的初步了解。在得到弘忍衣鉢之後，他進一步發揮了《涅槃經》中的觀念，提出了不二就是佛性的理解：

宗復問曰：「黃梅付囑，如何指授？」惠能曰：「指授即無；惟論見性，不論禪定解脫。」宗曰：「何不論禪定解脫？」能曰：「為是二法，不是佛法。佛法是不二之法。」宗又問：「如何是佛法不二之法？」惠能曰：「法師講《涅槃經》，明佛性，是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言：『犯四重禁、作五逆罪，及一闍提等，當斷善根佛性否？』佛言：『善根有二：一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是佛性。』」印宗聞說，歡喜合掌，言：「某甲講經，猶如瓦礫；仁者論義，猶如真金。」於是為惠能剃髮，願事為師。惠能遂於菩提樹下，開東山法門。⁸

這裡惠能提出了對禪定解脫非常重要的看法，他認為，禪定解脫是二法，不是佛法，佛法是不二法。禪定解脫之所以是二法，是因為分別了世間和出世間，惠能對禪非常重要的一個轉化，就是用不二法提出了「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」，這一禪法的轉化可以說上承佛陀本懷，下啟人間佛教。這一「不二」的智慧同樣體現在他對淨土的理解，惠能認為淨土無分東西，「佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生，自性覺即是佛」，做到內外明澈，就不異於西方淨土。

毫無疑問，惠能的「不二」佛法將關注的焦點全部凝聚在自性上，這種打破印度傳統宇宙論的思想內化轉換了中國傳統的世界觀，由此帶來的結果

8. 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。



有兩方面貢獻，一方面取消了印度神道傳統藉由多元宇宙論構建的有神論思想；另一個方面，緊密地在中國化的倫常世間構建百姓日用修行的人間傳統。在這種不二的構建中，我們看到了《維摩詰經》不二智慧的發用，同時，也為漢傳佛教的發展充分奠定了人文理性和人間關切的基礎。

三、儒佛精神哲學的參會

誠者，實也。這個充實飽滿的「誠」是「一」。儒家的「一」是充塞天地之間的本體和本源生生不息的大全，對這種飽滿的理解是「明」，通過倫理道德修養來明達對「一」的體認，進而實現「誠」。這是儒家於「此在」世界塑造自身價值的精神追求，這一體系的精神哲學力圖呈現人性在身心家國天下中的平衡。佛教的根本智慧「不二」指向的也是「一」，「二」的知見是無明，證得菩提也就是在變動無常的分別世界中洞見不變永恆的「一」。這種洞澈佛性的「不二」，並不須脫離家國天下，並不須違背倫常，只是這種洞見本身如同「誠」，並不是「此在」的個體當下就完備呈現的德性，而須藉由修行和修養將這種潛在具有的東西激發出來。

佛教的「不二」是對認識結構的超越，這一體證或者體悟不是以對象化的知識實現，而是一種超越思惟的高級精神活動，是一種直覺式的把握。理性思辨本身的對象化，首先要求必須在主客對待中具象化對象的存在方式，而這樣一種理解從文化差異上看，其預設的對待結構先在的排除了我們試圖在本體論角度考察的對象。儒家的「誠」則是對文化生成的預設在結構的體認，對於本體論生發出來的世界並不尋求在知識論上的證明，這種體認本身客觀承認了人的有限性，並從適足性的角度尋求根本上的契合，天人合一的理性描述夯實了倫常秩序的建構的基礎。

站在精神哲學的立場，「誠」和「不二」強調的是對認識的超越，同時

也是對「此在」的呈現。這種超越體現在認識主體不斷提升自身的圓滿需要，以實證的態度檢驗主體所達到的境界。但是從其目的來看，從自身之中完善出潛能，是東方哲學的精神哲學向內設定的人類進化的方向。這種超越不是神祕主義，而是可以通過個體主觀實踐體證的。這種理解打破了西方哲學所設定的現代人在本性上作為單子型個體的平等預設，即人的精神的進化可以實現多樣多層次的發展。這種發展無論是「誠」還是「不二」，都是對主體的開放性，是沒有預設內在潛能的指引，這種指引是真正自由的，不受限於無明和欲望。

四、結論

儒家之「誠」，佛教之「不二」。歸根結柢，從「此在」世界的角度看，提供了一個充實飽滿的秩序世界，這個秩序的建立整全性地把握了精神本體的絕對性和「此在」的相對性，由此建立「此在」奮進的意義，在有限性中建立了無限的追求的可能。這種追求因為東方內斂的精神走向，極少外顯為對物質的占有和對外在欲望衝突的設定和解決。因此，我們也可以說，儒、佛傳統文化的資源，可以為重新定義人之所以為人的當代人文價值提供綿綿不絕的滋養。這個特質在外向發展的思辨哲學和分別智慧中，只會得到南轅北轍的結果。



人間佛教的意義是：
幸福、安樂、真誠、善美。
所以，凡是具備這種性格的人，
就是人間的菩薩。

～《人間佛教語錄》