

# 佛教的「中道」超越之路

## ——對佛教般若中觀超越模式的詮釋

唐忠毛

華東師範大學法政學院講師

**提要：**「中道」（或中庸）思想普遍存在於古代中西思想中。佛教的般若中觀超越模式及其在中土的發展形態形成了獨特的「東方超越智慧」。般若中觀在「緣起性空」的基礎上提出「真諦」與「俗諦」的「不一不二」關係，糾正了部派佛教對有、無的各種偏執狀態，而以超越有無的中道觀為萬法的「真相」。這既奠定了佛教發展的現實主義品格，也開啓了「即入世而出世」，「即有限而無限」的內在超越之路。本文將對佛教般若中觀的中道超越模式進行分析、詮釋，並積極探索用般若中觀的中道超越的策略來溝通東西方文化。

**關鍵詞：**中道 超越模式 內在超越 俗諦 真諦 實體主義 非實體主義

在人類古代哲學思想史上，東西方都出現了「中道」或「中庸」的思想，被公認為是中西早期文明的優秀成果。在古希臘，亞里士多德、畢達哥拉斯等哲學家都崇尚「中道」，在著名的德爾斐神廟的石碑上，除了刻有「認識你自己」的名言，還刻有「萬事切忌極端」的信條。畢達哥拉斯在其《金言》中說道：「一切事情，中庸最好。」中國儒家的中庸觀，則更為人們熟知。《論語》和《中庸》中的中道思想可謂比比皆是，而「極高明而道中庸」往往被儒家奉為道德、行為乃至人生境界的圭臬。而在佛教中，可以說「中道」思想貫穿了整個佛教思想史。由於中西各種文明誕生的背景不同，其中道思想必然也有著各自不同的內容和特點。籠統而言，古希臘的中道思想（如亞里士多德等）主要集中於倫理道德方面，中國儒家的中庸已由倫理道德向方法論、實踐論提昇，而佛教的中道思想則主要側重在人的解脫之超越性追求。

佛教的中道原則將「俗諦」（現實生活）與「真諦」（終極超越）辯證地融貫起來，提供了一種在俗諦中獲得「真諦」以及「真俗不二」的超越模式。這種「內在超越」[註 1]的模式可以說是一種無神論思想，所以它顯然不同於西方人一神宗教的外在超越。在現代理性和宗教「世俗化」[註 2]的背景下，西方的人一神宗教超越模式已經出現了合理性論證的危機，而佛教的「中道」超越模式卻仍可獲得積極的詮釋。在現代理性化的「祛魅」下，西方宗教

的超驗對象被判為「幻想」，即尼采所謂「上帝死了」；因此，其外在超越的目標失去了。而對佛教來說，「中道」超越模式追求的是「即入世而出世」，「即有限而無限」的內在超越之路。這種超越模式也符合彼得·貝格爾所言，宗教的未來不是「宗教的完結」，也不是「復活之神的時代的來臨」，而是「在世俗化的文化中，繼續發現超越性的存在」。<sup>[註 3]</sup>本文試將通過對佛教般若中觀的中道超越模式進行分析、詮釋，指出其「緣起性空」的「非實體性」理論基礎及其整合理性與現實、物質與精神的作用，並積極探索用「中道」超越的策略來溝通中西方文化。

美國的宗教學家斯特倫（Streng Frederick J.）把宗教的超越方式稱作「根本轉變」，斯特倫認為，宗教是一個動態的轉變過程，這個過程的一端是人類生存境遇中的問題，另一端是終極的問題（或為神聖存在，或為宇宙法則），將此兩端連接起來的是解決問題的手段和途徑。而整個過程的意旨在於人們由此獲得「根本轉變」。斯特倫認為這種「根本轉變」是宗教的真諦和關鍵，他在《人與神——宗教生活的理解》一書中指出：

宗教是實現根本轉變的一種手段——所謂根本轉變是指人們從深陷於一般存在的困擾（罪過、無知等）中，徹底地轉變為能夠在最深刻的層次上，妥善地處理這些困擾的生活境界。這種駕馭生活的能力使人們體驗到一種最可信的和最深刻的終極實體。儘管這個終極實體在各個宗教傳統中都極難定義，但是這些宗教傳統的信奉者和追隨者們，全都根據這一終極的背景來限定、約束自己的生活，並努力地照這種方式生活，以此揚長克己，不斷完善自己。<sup>[註 4]</sup>

佛教的「根本性轉變」是通過「非實體性」的思想來實現的，這種非實體理論在佛教般若中觀的中道思想中得到成熟發展。

原始佛教提出的基本教義就是四諦說和八正道。諦是真理的意思，四諦就是苦、集、滅、道。比照斯特倫的說法，「苦諦」就是當時的生存境遇。怎樣才能超越這種苦的人生境遇，實現一種根本轉變呢？佛陀（原始佛教）在滅諦和道諦便提出了具體的途徑。其思路是這樣的：要超越「苦」的處境首先就必須對「苦」的本質作一個深入的反思和洞徹。佛陀認為「苦」的根源就在於我們將「人我」看作是一種實體性的東西，從而盲目地對「我」產生深深的執著。而正是對「我」的種種執著形成了我們對世界和自我的扭曲的假想，宇宙被錯誤地認為是圍繞「我」而被建構的，並且世界的過程因此被體驗為我的欲望和厭惡、盼望和恐懼的對象之流，從而產生了貪婪，這種貪婪表現在自私、非正義和殘忍之中，表現在面對生活的不可預測性和最終衰老死亡的必然性的不安、焦慮、恐懼之中，而這正是「苦」的根源。佛陀為了說明「無我」，創造性地提出了「緣起」的理論。何謂「緣起」？佛陀最常用的解釋是

「此有則彼有，此生則彼生，此無則彼無，此滅則彼滅」，也就是說一切事物和現象的生起都是相對的互存關係或條件，如果離開了關係或條件也就不能生起一種事物和現象。佛教的「緣起論」一方面對當時印度的種種關於世界起源的「實體論」進行了批判，另一方面「緣起論」系統地解釋了人的起源以及生命的流轉現象。佛教認為當我們從對「我」的錯誤理解中解脫出來，就能體證到無我、超越的「涅槃」境界。這樣，原始佛教的「根本性轉變」就被理解為從強大的「我」或者「自我」的虛幻中解脫出來。《本事經》卷三這樣描述涅槃：

不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂非有非無，惟可說為不可施設（假定）究竟涅槃。

其通往涅槃的終極道路也是明確地從正面指出，那就是「八正道」——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。[註 5]但是，部派佛教在有、無問題上並不都是沿著「中道」的思路，而出現了或多或少的偏執。如犢子部公開主張有「補特伽羅」作為輪迴的主體，上座部用變相的「有分心」作為輪迴的主體，而說一切有部則提出了「一切法有」的主張。相對於偏執於「有」，方廣部則有將萬法看成絕對空無的「惡趣空」傾向。[註 6]只有到大乘佛教般若中觀，開始將有、無真正統一起來，提出了不著有無的「中道」超越之路。般若中觀將原始佛教的「無我」和大乘般若思想發展為中道的「緣起性空」思想。其超越模式與原始佛教、小乘佛教相比已經有了很大的差別，其最大的特點是用「中道」的方法將「出世間」與「世間」、「有」和「無」統一起來，提出一種「非有非無」，「亦有亦無」，「即世而出世」的超越模式。有人認為從般若中觀開始就是佛教「理性化」的開始，也有人將般若中觀派與早期佛教的關係比為基督教新教與羅馬天主教的關係，這些觀點都有一定的道理。[註 7]

佛教般若中觀的中道理論核心是「緣起性空」的非實體論思想，並集中表現在八不否定、四句邏輯和二諦圓融的理論中。《中論》卷一開章明義地說：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。（龍樹，《中論·觀因緣品第一》，《大正藏》第三十冊，第一頁中）

在般若中觀理論看來，這八個命題——生、滅、常、斷、一、異、來、出是佛教內部和非佛教的外道論師所執的主要偏見。般若中觀認為這八種偏見是極其錯誤的，必須加以批判，而這種批判本身就是「中道」的——即用「不」來批判。也就是說，對於事物的本來面目要作如實的觀察，不可偏執於生或滅，不可偏執於常或斷，不可偏執於一或異，不可偏執於來或去。為什麼要持此「中道」的原則呢？那是因為「緣起性空」的緣故。「八不緣起」指出一切矛盾現象都是不會自己產生，也不會從他處產生，只能從和它們相應的內外條件的集合中產生。「緣起性空」即龍樹所說：

未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。[註 8]

就是說，萬物（萬法）都是因緣和合而生，所以萬法都沒有獨立的自性，即「自性空」。不過，這種「自性空」決不是沒有、空無之空，非但不是空無，它還是一切他法成立的條件。《中論》卷四云：

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。[註 9]

就是說，如果事物自有實體，不是空，那麼它無須依賴因緣便能出現，而這是錯誤的；所以「自性空」還是萬法生起的條件。由「緣起性空」，般若中觀進一步提出了「空」即「實相」即「涅槃」，其境界是「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃」[註 10]。「實相涅槃」用「不斷亦不常」既否定了有不滅的靈魂觀念，也否定了一切徹底消失的「斷滅」，而堅持中道的超越方向。

為更好地說明「空義」，般若中觀提出了四句邏輯，如龍樹所說：

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。[註 11]

這是一個般若中觀表示矛盾統一體的典型邏輯。首先，一切萬法沒有自性，所以是非實（非實體存在），是空。但空並非無，所以「非非實」是對「絕對無」的再次否定。可見，般若中觀採用的是層層否定，其目的就是要破除一切實體性存在的觀念。對於空的理解，般若中觀進一步認為它有可說和不可說兩方面。龍樹在《中論》卷四中說：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。[註 12]

世俗諦是空的可說方面，第一義諦（真諦）是空的不可說方面。真諦不可說，是因為對諸法實相的把握只能靠親身「證悟」而真正獲得。

般若中觀的超越模式集中表現在「二諦」的圓融之中。對於二諦的中道關係，龍樹作了這樣的總結：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。[註 13]

在這裡，空就是真諦，假名是俗諦，中道並不是表面的居中，而是「空」與「假」的關係的全面、合理的辯證觀察。在出世（真諦）與入世（俗諦）的關係上，般若中觀的超越模式已經不再是向外求脫離世間苦的出世之路了，而是即世間而出世的一種自我「內在超越」之路了。而這種即俗而真的中道超越的次第是「若不依俗諦，不得第一義（真諦），不得第一義，則不得涅槃」[註 14]。這樣俗諦或者說世俗生活在般若中觀的超越模式中獲得了第一位的重要性，然後和真諦中道地統一起來。中道就不執兩端，非有非無，有無雙遣。在這個超越模式中，其實在本質上取消了世間（俗諦）和涅槃（真諦）的界限，取消了人與超越者的界限。「世間」在一定的意義上成了海德格爾所說的「在場」，而「出世間」則成了「不在場」，在有限之中能看到與在場事物的關係的他物以及其背後隱藏的無限。由於超越不再是出離世間而是在世間中獲得超越義，這樣的超越就人自身的主體性實踐和精神活動來說，可以理解為一種自我超越，一種精神性的境界的努力與追求。當然，這種超越不僅是認識的方法，更是一個宗教親證的道路。

西方學術界基於不同的哲學背景對佛教中觀哲學進行過爭論不休的多元「格義」、詮釋。杭廷頓（C. W. Huntington）在其初期中觀學與月稱《入中論》的研究中將西方中觀學的詮釋分為三個階段：虛無主義的詮釋，絕對主義的詮釋與語言分析的詮釋，並以後期維特根斯坦

與新實用主義為自身立說的根據。[註 15]接著，塔克（Andrew P. Tuck）又將中觀哲學的格義分為觀念論式的格義、分析哲學式的格義與後維特根斯坦式的格義。

虛無主義的詮釋認為般若中觀是一種「徹底的否定主義」，只有否定才是其最終目標。這種詮釋顯然與般若中觀的中道不相符，其實般若中觀的層層否定是一種「對治性」的否定，是對其前者的偏執的對治，而不是走向虛無。

絕對主義詮釋將真諦的實相看作是一種絕對。如舍爾巴茨基運用康德哲學的現象與本質的二分，主張唯一無二的實在而以雜多現象為虛妄。舍氏認為，龍樹的觀點在於指出，宇宙中所有的存在都是相對的（空），而此宇宙的整體則是絕對的、一元的。作為過程的宇宙就是現象。從因緣（俗諦）觀之，此世界是「現象」；從實相觀之，此世界即是絕對。現象與絕對、生死與涅槃，毫無差別。這即是「一元論」。[註 16]我們知道，在康德哲學裡，知識與自由、現象與物自體是不能由經驗直接通達的。知識與自由、現象與物自體之間有一條不可跨越的橫溝。後來新儒家的牟宗三先生也吸收了康德思想和般若中觀思想來改造儒家思想，並提出用「智的直覺」來溝通知識與自由。康德哲學是不承認「智的直覺」，而在般若中觀則肯定「智的直覺」，人正是通過「智的直覺」來達到「實相」。

另外，分析哲學式的詮釋則主要從邏輯出發，指出中觀的邏輯錯誤，認為「非有非無」、「亦有亦無」是錯誤的。但事實上，般若中觀則並不是以邏輯為目標，而在於指出一種非對象性思惟，在這種思惟中沒有「有」和「無」的對立，只有「有」和「無」的統一，所以是「非有非無」、「亦有亦無」。

西方哲學背景的詮釋之所以不能切中佛教中觀的本質，主要是因為西方哲學和佛教哲學（印度哲學）有著完全不同的體系。這種體系的不同當然也體現在中國哲學與西方哲學之中。比如，中國哲學中的直觀、體道、功夫，體用，都在西方哲學體系中找不到對應概念。相反，般若中觀的超越模式在中土則遙相呼應，如《中庸》「極高明而道中庸」一語，無疑也體現了儒家內在與超越不即不離的特徵。中國的宗教思想同樣也是如此，唐君毅先生在他的〈中國宗教思想之特質〉一文中指出：

因為中國人相信天人不二，分全合一，所以沒有超越的天的觀念。因為沒有超越的天的觀念，所以也沒有與人隔絕高高在上絕對權力的神的觀念。[註 17]

這種暗合，在文化的深層背景中決定了佛教中觀在中國的廣泛流行。

實際上佛教般若中觀以及在佛教影響下的中土心性論思想都是建立在「非實體性」的思想之上，其超越都是不出離現實世界的內在超越，是有限中的無限超越。當然，般若中觀與儒家的超越在內容和實踐上是不同的，儒家有一個肯定的超越的價值源頭——道德之天，並以人的心性去合於道德之天。而佛教中觀則沒有一個預設的價值源頭，它完全靠覺悟去親證一個超越的「實相」境界。另外，儒家的超越著重於道德實踐而言，而在佛教則是整個生命的解脫問題。也正是此種差異，般若中觀傳入中土後，經過了儒、道思想的「格義」，形成了一種以心性——本體的超越模式。心本論模式繼承了中觀的「二諦圓融」思想，主張出世入世的不即不離，主張超越不在「心」之外求，而在「心」中獲。心本論思想將超越看作是對「真如」、「佛性」、「本心」的徹底覺悟。有人認為這種無須外求的超越，已經預設了一個「本心」、「佛性」、「真如」的實體存在，但「心性論」從未承認自己主張「真如心」就是「實體」或「基質」。關於這點，現代新儒家牟宗三先生的佛學「存有論」詮釋，是比較符合實際義理的[註 18]。我認為，佛教的般若中觀超越模式及其在中土的發展形態形成了獨特的「東方超越智慧」。這個智慧本身可能存在著不同的層次，不同的側面。如果從自由傳統來看，我們會發現，在東方（包括印度與中國）沒有像西方那樣的立足於「實體個人」的自由觀念，沒有成熟的主客二分，沒有成熟的形式邏輯思惟。在東方的「非實體性」思想中，個體被安放在「互體性」的關係中，個體的自由被置於精神的超越中。這種東方型的超越模式和思想的根本識度都不超越於西方概念和觀念哲學所能及的範圍，也迥異於西方人——神背景的外在超越模式，其最大的特點就在於其「非實體主義」。而西方的哲學和宗教主流都建立在「實體主義」的基礎之上，其上帝（人格化）被看作是絕對實體，人被看作是被創造的實體，物也被看作是實體——都是真實存在的具有其獨立性的。西方的自由的觀念立根於對個體實體性的關注，追求個體的權利的實現和束縛的擺脫，當然也有理性的自律。從哲學的角度來看，實體主義必然擺脫不了「對象性」思惟，因此，西方舊的超越傳統基本上也是圍繞「主客」體關係展開的。

從柏拉圖到康德、黑格爾的西方哲學基本上是圍繞主客關係展開的，其超越途徑也繞不開主客關係。在柏拉圖等古希臘哲學家那裡，所謂的超越就是從「現象」到「本質」或「理念」的超越，而「現象」與「本質」、「理念」在他們那裡是兩個不同的層面，其超越是一種「跨越」。鄭家棟先生專門對「超越」與「內在超越」作過語義上的分析，他指出西方超越含有對經驗的界限的超越，而漢語「超越」一詞基本不具有「界限」的含義。[註 19]牟宗三先生也指出超越應該是一種「往而復返」。[註 20]黑格爾是主客關係辯證法大師，黑格爾在《精神現象學》認為只有在宗教和絕對精神裡，意識本身才發展成了無限的、無所不包的「絕對精神」、「絕對理念」。黑格爾的宗教不同於道德，它包含了宗教的歷史方面，具體地說，黑格爾的宗教是精神發展的諸階段或者環節的總結和提昇，宗教包括前此諸階段或環節在內而又超越了它們，揚棄了它們。在黑格爾看來，宗教的真意是「自己知道自己是精神」。黑格爾宗教觀包含兩個方面：一方面他強調無限的精神要下降到人類具體歷史的有限性中以表現自身，無限精神不在認識的彼岸；一方面又強調人的有限精神要上昇到無限的精神。究竟無限精神的觀點與有限精神的觀點，上帝與人，或者說天上與人間，如何統一起來？黑格

爾的理論原則是：無限的精神（絕對精神）超越於有限的精神之上，人必須超越人自身，但無限精神只能通過有限精神（人）而存在。按照黑格爾的這種說法，我們就可以問，無限精神中那超越有限精神的部分是否由有限精神表達？黑格爾在主客關係中力圖克服主流基督教的彼岸與現世的二元論，但黑格爾的超越主要還是圍繞主客體關係並在歷史的緯度中展開的；這樣一來，除了歷史的發展外，就不再有任何超越了。[註 21]狄爾泰認為黑格爾追求的主客統一的核心是在本來彼此外在的主體與客體之間搭上認識——思惟的橋樑。事實上，黑格爾雖然將主客的對立統一變成一個漫長曲折的發展過程，但黑格爾的最高範疇「絕對精神」仍然不脫主客式的窠臼。正如張世英先生指出：

他通過一系列的由低到高的認識橋樑，以主體吞食客體的方式所達到的主客統一沒有把人與萬物融為一體……須知，人是一個探詢意義的存在者，人生乃是作為有知、有情、有意、有本能的人與萬物融合為一的整體，才是無隔閡。[註 22]

西方的哲學轉型在一定程度上就是對舊形上學主客關係的擺脫。以海德格爾、伽達默爾等人為代表的許多西方現當代哲學家著力批判以黑格爾為代表的主客關係式，就是因為看到了主客關係式對人與萬物之間的這種隔閡，而力圖超越主客關係式，達到人與萬物之間的融和，達到萬物一體的境界。西方哲學的這一轉型，在一定意義上也是一種「非實體主義」的轉型。伽達默爾說：海德格爾的「在世」（即人寓於世界之中、融於世界之中）「指明了主體—客體（主客觀）分裂的揚棄」。在現實世界中，每一當前在場的東西都是有限的東西，但它的背後都隱藏著無窮無盡的、千差萬別的、影響不等的。然而同樣現實的關聯作為它產生的根源，可以說，在場的有限者植根於不在場的無限性之中，但這裡的無限是無窮無盡的。到此，將「此在」與佛教般若中觀的「緣起性空」進行比較是非常的接近。張祥龍先生在《海德格爾與中國天道》中將海德格爾的「此在」翻譯成「緣在」是非常恰當的。不過，要特別指出的是，存在主義雖然有「非實體主義」的轉向，但它沒有「自性空」的概念，也就是說它追求的個體自由獨立仍然是建立在個體實在性基礎上的。

深受「原子論」和「實體主義」思想影響的西方文化，其主客對立的超越模式是在一定程度上導致了西方文化的現代性困境。笛卡兒的「我思故我在」將「整體的人」開始分裂為物質與精神的二元對立，一方面，「我思」賦予了自我以理性洞察能力；另一方面，「我在」又成為「我思」的客體對象。這種「精神」與「物質」兩個實體的二元對立就構成了「現代自我」的特點，現代自我導致了現代性的個體自由、自主以及自我立法，同時，現代自我也意味著其本身與世界的分離。現代自我的超越途徑是通過人自身的理性「自明力」把包括我們身體在內的世界客觀化，並機械地、功能化地看待它們，並且這種方式是那個非介入的、外在的觀察者具有的。而佛教理論認為，現代性的自我疏遠與焦慮並非偶發於自我的，而是

其結構所固有的。佛教認為現代自我的實體性傾向必然導致偏離中道思想，將自我與他人及周圍世界的分離，導致自我不斷地尋求屬於自己的「擁佔物」，不斷地擴張自我的欲望。同時在佛教看來，對於自我的「執著」就必然導致將其「實體化」傾向。佛教中道的超越模式就是從根本上批判「現代自我」的「虛妄性」，指出現代性的自我本質只是建立在「我執」之上的封閉的不真實的表象，是追逐欲望的主體。中道超越模式否認包括自我在內的一切不變的「實體性」存在，而將「真實性」（真如）看作是現實生活和現實現象開顯其自身的方式，在這種方式中現實與理想、內在與超越、個別與普遍、暫時與永恆之間的緊張對峙統統消解掉了，同時人的自由、意義也便在這種消解的當下獲得了。

事實上，佛教的中道原則是對有與無、實體與非實體的辯證統一。而就東西方文化的進程而言，它們在前進的道路上都有違「中道」原則。西方從「原子論」、「實體論」出發，發展了科學技術、形式邏輯、民主和個人自由傳統等人類的文明。但，「實體」主義也帶來了物質主義、以「擁佔」為目的的個體發展、工具理性以及各種欲望的無限膨脹。由於缺乏「非實體性」思惟，他們無法對欲望膨脹的本身作出非實體的「虛幻性」的警醒，並因此缺失人的超越性存在的追問。當然，佛教和《新約全書》之間的對立並不是很大，因為它們都教導說，幸福和自由是可以得到的，但不是以滿足欲望的方法來獲得。但是在「實體主義」的背景下，歐洲人對於世界是空虛不真實的學說具有天生的厭惡和懷疑，對於宇宙的暫時性以及對現實存在的超越性，他們只是把它作為一種想像力的作用，而不是生活的原則，因為他們習慣將宗教看作是一種「集體想像力」。在西方，寺院和僧侶雖然存在，而大多數西方人並不相信苦行主義、沈思生活和對於世界的藐視。他們總是相信進步觀念、對於向未知目標充滿信心，他們對現實的不滿也是促使他們建立理想的動力。而印度人、中國人相對於西方則是另一種方式，雖然以「非實體性」思惟為基礎，但也沒有充分將「中道」的原則加以運用，只片面地相對發展了超越性、出世、隱士、心性、良知等等屬於人的內在精神的內容。事實上，當代西方思想中的轉向已經很明顯地和東方思想相溝通，而東方思想則早就覺醒到學習西方思想的必要性。所以，我們可以相信哲學前輩們鼓吹的東西文化融和在今日已經有了契機，並將變成了現實。

我們絕不是主張用「非實體主義」去完全否定「實體主義」，而是想做到兩者的辯證統一。如果我們能夠用般若中觀的「中道」原則來解決實體性與非實體性，也許會啟發東西方文化解決各自的現代性困境。首先，我們承認建立在「實體主義」基礎上的科學技術、現代理性、自由民主是人類通向自由和實現自我超越的必由或必要之路，就像「欲望」是個體生命的本能和動力一樣，我們不可能消滅本能。但是，什麼是人的真正需要的理想和信念？什麼是真正的幸福？什麼是真正的進步？這些問題又必須通過對「實體主義」的批判和「警醒」而堅持方向。也就是說如果「實體主義」所走的是「俗諦」的話，則必有一個「真諦」的層面對「俗諦」構成否定和批判。而「若不依俗諦不得第一義（真諦），不得第一義，則不得涅槃」。（前註）中道的原則構成了兩個層面，使人能夠在實體主義與非實體主義的辯證揚

棄中獲得自身超越的途徑。而中道的原則又對中西文化的融和提供了方法，並對當下的現代困境有以下幾點啟發：

一、**對理性合理的接受與批判**。佛教般若中觀的超越模式雖然否定一切實體性的存在，它將一切實體性的觀念看作是對「我」的執著，也就是說在「俗諦」的角度看，實體性是成立的，但從終究的角度看它又是一種執著。所以，從佛教般若中觀看來，它可以接受以實體性為基礎的理性和邏輯的成分，可以接受以實體為基礎的個體人的權利和自由、民主、人權的追求。但我們必須清醒地對它具有「警覺」，懷有一種批判的「警覺」。因為「實體主義」不是絕對的真理。這種「警覺」可以避免個體性欲求的盲目膨脹和理性追求的倒置的結局，也使得人的認識不執著於對象的實在性，避免了人的物質化和異化。使認識既能夠在看到現象作為「存在者」（「有」的方面）的同時開顯其「存在」（「空性」的方面）的意義。這種兩個層面的關係並不同於牟宗三先生的「兩重存有論」，因為後者是以儒家的「良知」作為超越的存有的本體。佛教般若思想還取其「中道」原則，既不執著於「有」也不執著於「空」，既不承認「無中生有」也不「以無害有」，而是「即假即中即空」。這樣的思惟方式，這種思想給現代人提供了整合物質與精神、統一現實與超越理想以及怎樣面對技術化的生存提供了理論啟發。使得人的欲望不是完全投向「物」，從而不能表達人的本質力量，喪失主體獨立性；另外，也不會使得人們去脫離物質和現實而去追求世界之外的存在物如人格化的上帝等等。

二、**個體與群體的關係統一**。西方的個人主義是建立在「個體實在性」的基礎上，它追求的是個人的權利、自由，而東方的個體往往被消解在整體的關係之中。中道的觀點是必須接受個體的自由、權利等需求，但又要超越個體的佔有欲望，不能無視集體的存在。中道的原則正是通過對自我的重新理解，而確立了人與人的新關係，從而也就確立新的價值世界和意義世界。事實由於「緣起性空」，主張不存在不變的、孤立的「我」，我只能存在於關係之中，我的真正自由是在於我—他人—世界的互動關係中。而在此過程中，人的主體性並沒有消失，而是藉著般若實踐而證成新的「真我」。這種新確立的我一人一世界的關係，既不否認個體的存在又體認「休戚相關」、「同體共生」的情懷，從而擺脫「自我中心主義」。

三、**自由與超越**。自由除了有主、客互動的途徑，還有內在精神的超越層面。中道思想提出會通二諦，將俗諦和真諦統一起來；它否定現象的實體性，但不否定現象的存在性。「中道」思想認為從俗諦上看現象是「有」，但只是「假有」，其本性是（真諦）空；而真諦又依於俗諦，沒有俗諦則無真諦。從現代知識看去，二諦思想在一定意義上可視為現實與理想、現象與超越的關係。沒有真諦的理想超越性則價值和意義無法確立，精神自由無法立根。而這種超越卻又立根於現實之中，不是超越現實之外。這種超越代表了中道思想的一種基本的世界觀和思惟方法，也是中國人乃至東方人的生存智慧。怎樣達到即俗而真，於現實之中寄託以理想的超越性，則又需要通過宗教、審美、體悟等途徑得以實現。

### 【註釋】

[註 1] 「內在超越」是現代新儒家的用語，但並非只能用於儒家超越傳統。

[註 2] 研究西方社會的宗教社會學家，把這個時代的理性化、理智化運用於宗教的解釋稱為宗教的世俗化。

[註 3] 參見彼得·貝格爾，《天使的傳言》（達布林公司，一九七〇年）第二十九頁。

[註 4] 斯特倫著，金澤、何其敏譯，《人與神——宗教生活的理解》（上海：上海人民出版社）第二頁。

[註 5] 參見《大正藏》第三冊，第六〇七頁。

[註 6] 見呂澂，《呂澂佛學論著選集》（齊魯書社，一九九一年）第一九七四頁—一九七八頁。

[註 7] 參見羅森堡教授，《佛教哲學的諸問題》 O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen philosophie* 第十九章「海德堡」，一九二四年。

[註 8] 龍樹，《中論·觀四諦品第二十四》，《大正藏》第三十冊，第三十三頁中。

[註 9] 同 [註 8]，第三十三頁上。

[註 10] 龍樹，《中論·觀涅槃品第二十五》，《大正藏》第三十冊，第三十四頁下。

[註 11] 龍樹，《中論·觀法品第十八》，《大正藏》第三十冊，第二十四頁上。

[註 12] 同 [註 8]，第三十二頁下。

[註 13] 同 [註 8]。

[註 14] 同 [註 9]。

[註 15] 參見 C.W. Huntington, Jr. with Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhamaika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) pp.9-10。

[註 16] 參見舍爾巴茨基，《大乘佛學——佛教涅槃的觀念》（北京：中國社會科學出版社）第九十八—九十九頁。

[註 17] 唐君毅，《中西哲學思想之比較研究集》（台北：台灣學生書局，一九四三年）第二二四頁。

[註 18] 牟先生認為心本論的佛性、真如不具實體的含義，只是一個虛設，一個抒意詞。他的佛教詮釋詳見其《佛性與般若》一書。

[註 19] 鄭家棟，〈「超越」與「內在超越」〉，《中國社會科學》（二〇〇一年）第四期，第四十四頁。

[註 20] 見〈中西哲學之會通十四講〉（台北：台灣學生書局，一九九〇年）第五十一頁。

[註 21] 參見《精神現象學》（香港：商務印書館，一九七九年）第二三三—二四一頁。

[註 22] 張世英，《自我實現的歷程——解讀黑格爾的精神現象學》（山東：山東人民出版社，二〇〇一年）第二一八頁。