

# 佛教形上語言隱含的難題 及其化解途徑

臺東大學語文教育學系 周慶華

## 摘要

佛教所預設的宇宙萬物的實相以及洞見該實相以便解脫的智慧和解脫後的境界朗現等等，分別以空、般若和涅槃（佛）等形上語言著見，已經成為眾人傳習體證和詮釋著述不輟的對象；但有關該形上語言所指涉的實質究竟如何可能卻還有如煙花閃爍，解說者言詮多為籠統奢華而不實在。這種難題，基本上得回返每一次第的形上語言是經由論者的「限定」而可能的前提上，才能知曉如何的去因應體證一類的課題。換句話說，佛教的形上語言所隱含的「實證」上的困難，在必要化解的情況下得從「人的賦義」中尋隙予以理論兼經驗式的分疏，然後不再預期終極境況而只為它保留「可進」的彈性。從此相關的「紛擾」或可止息，而所有的修行依止的「理據」也才具有正當性。

關鍵詞：佛教形上語言、詭論、新體證模式、正當性。

## 一、一個存有學式的論述模式

通觀佛教的學問，不出「對象佛學」和「後設佛學」等兩大範疇。前者是指佛教的內在義理和外顯事業的形式條理；後者是指佛教的內在義理和外顯事業的理論構設（周慶華，2004：11）。雖然後設佛學部分還可以無限後設下去（也就是不斷針對前出的理論構設再構設），但它總是在一個「後設」的框架底下討活計，只要分辨得宜就不難掌握。比較有問題的是，從對象佛學到後設佛學的「進化」理路或「辯證」理路到底要如何伸展，才有助於佛教的學問的正當化？

一般所說的正當化，以能獲得普遍的認同為要求，儼然已經是什麼支配形式的基礎或判準〔韋伯（M. Weber），1991:21~27〕；但在這裏還要別為推向理論本身的圓足上。因為前者的正當化很可能只是基於情感的認同而跟理智無涉，例子如一個猶太教士的故事所顯示的「赫緒曼在他另一本討論近代思想的經典名著《激情與利益》中，提到一個猶太的古老故事。波蘭古都克拉科的一個猶太教士，有一天在講道的時候忽然說，他的通天眼讓他看到兩百里外的華沙的一個著名教士，就在當時突然過世。這麼厲害的視野，讓他的信徒非常折服。不久以後，到華沙旅行的信徒發現，那位被看到已經過世的教士其實活得好好的。信徒回來後開始質疑教士的通天眼能力，可是教士的徒弟卻這樣為教士辯護：『雖然和事實不符，可是那畢竟是一個了不起的視野！』每次我看到以理性選擇理論來解釋政治和社會行為的論文，特別是所發展出來的複雜模型，我都會想起這個故事：這畢竟是一個了不起的研究」〔赫緒曼（A. O.

Hirschman), 2000: 吳乃德導讀 7]; 而後者的正當化則必須以邏輯為準繩, 讓理智介入全程的運作而取得理論建樹的可信性。如果以後面這一點來看待佛教的學問, 那麼我們恐怕都不能高估; 畢竟它還有許多漏洞等待填補。

這主要是佛教所預設的宇宙萬物的實相以及洞見該實相以便解脫的智慧和解脫後的境界朗現等等, 分別以空、般若和涅槃(佛)等形上語言著見, 已經成為眾人傳習體證和詮釋著述不輟的對象; 但有關該形上語言所指涉的實質究竟如何可能卻還有如煙花閃爍, 解說者言詮多為籠統奢華而不實在。因此, 從理性思辯的立場出發, 重為檢視佛學內部理論的運作以為追求新正當化倡議, 也就有另一番向佛的典範性可以形塑。而這種「直搗」理論門檻的作法, 勢必得從關鍵的存有學角度切入「一體成形」, 所以可以自我標榜這是「一個存有學式的論述模式」。

## 二、形上語言在佛教經義上體現的情況

存有學(也稱形上學), 是研究存有的學問; 而存有一向被賦予「任何事物賴以成為存者或存有物的完滿(也就是能進行創造活動)」涵義[布魯格(W. M. Burgger), 1989: 82]。它內部所揭示的第一原理(包括矛盾律、同一律和排中律等)、因、果、質、量、真、偽、善、惡、美、醜、自立體、依附體、關係、物質、能量、潛能、現實和變動等觀念問題[亞里斯多德(Aristotle), 1999; 曾仰如, 1987; 沈清松, 1987; 劉仲容等, 2003], 大體上已經窮盡了人所能「抽選象徵」或「抽繹徵象」的能耐。因此, 凡是再有所說而涉及上述這些課題的, 就可以直接將相關的用語視為形上語

言。

形上語言在佛教經義上體現的, 自然不會少於一般存有學所框定的那些, 但要論及「優先性」則又不免要舉空、般若和涅槃(佛)這幾個至要概念。空, 在佛教經義裏是存有的總名, 為宇宙萬物的實然狀態。它以反其他實有的存有觀念著稱, 強調宇宙萬物為空無(無自性或沒有一定的性質); 所謂「我今當說第一最空法……彼云何為名第一最空之法? 若眼起時則起, 亦不見來處; 滅時則滅, 亦不見滅處。除假號法因緣」(瞿曇僧伽提婆譯, 1974: 713 下)、「從緣生者, 則是無我, 則是空也」(鳩摩羅什譯, 1974a: 929 下)、「夫有必空, 猶若兩木, 相鑽生火, 火還燒木, 火木俱盡, 二事皆空」(康僧會譯, 1974: 16 上)等等, 都是在表達這個意思。至於般若和涅槃(佛), 則是指能透視宇宙萬物非實有的智慧和啟動該智慧而不為外物所縛後所達到的絕對寂靜的境界, 彼此為一潛能一現實的關係; 所謂「般若光照一切結使, 悉同一色, 為佛法色……佛法結使, 以般若慧觀, 等無差別……一切諸法, 皆是佛法」(求那跋陀羅譯, 1974: 467 上)、「若如是觀如來, 及一切法, 無來無去無生無滅, 必至阿耨多羅三藐三菩提; 亦得了達般若波羅蜜多方便」(鳩摩羅什譯, 1974b: 584 下)和「涅槃名為除滅諸相, 遠離一切動念戲論」(鳩摩羅什譯, 1974c: 36 下)、「如昨夢故, 當知生死及與涅槃, 無起無滅, 無來無去; 其所證者, 無得無失, 無取無捨; 其能證者, 無往無止, 無作無滅。於此證中, 無能無所, 畢竟無證, 亦無證者。一切法性, 平等不壞」(佛陀多羅譯, 1974: 842 上)等等, 也都是分別在表達這些意思。

如果說存有就如所限定特指存有物的存在活動(創造性的活

動)，那麼上述的空、般若和涅槃（佛）等就是佛教所議設的向佛者所必須去體證的存在活動；它以「反向操作」的方法運用般若智去創造一個符合空義的涅槃境界。換句話說，空性存有物只能以反實有的作為來襯托；而反實有所需的智慧以及所趨入的絕對寂靜的境界，就是一種另類的創造活動（以不創造為創造）的顯現。佛教在這裏充分的展露了殊異存有學的性格，很可以作為世俗存有學擴大論域的一個刺激項。

### 三、佛教形上語言的詭論性及其緣由

雖然如此，佛教這種殊異存有學還是不免觸處罅漏而難以善後。我們知道，世俗存有學有假定存有的「源頭」為一抽象理念世界的（至於該抽象理念世界又緣何而來，那就可以「隨人論去」了）；正由於有該抽象理念世界的存在作為前提，所以使得每一次第的存有物的創造活動都可以獲致「內在理路」的保障。然而，所謂抽象理念世界這種不變的事物，其實只是一種戲設（假設）。因為所有可思及見及的事物都不斷在變動中，並且變動前不知為何（不知起源）而變動後也不知為何（不知終極），主體我的推知，僅僅是一種片面之詞。由於主體我先預設了目的（理念世界），所以會把相關性的事物選出、串聯，依循一些主觀的情見，作序次性的由此端推向彼端或由下層（直觀現象）推向上層（理念本體）的辯證活動。殊不知物物之間、人人之間、人物之間不僅互涉重重，而且當中並置未涉的同時仍然互為指證，這又不是序次性秩序所能表詮的（葉維廉，1988：118～123）。綜觀佛教所假定的實相世界（空），也是近似這種情況；以至由它所衍生的般若智和涅槃境界等等，同樣都

「出了問題」。

再換個角度看，佛教在累世傳習的過程中，又添加了許多枝節，而讓原本就不穩定的理論體系更為紛雜難理。好比緣空性觀而來的，就有小乘的「我空法有」和大乘中觀派的「諸法皆空」以及大乘瑜伽派的「萬法唯識」（故萬法空）等諸多派別的競相「治絲益棼」（周慶華，2004：61～83）。又好比緣般若說而來的，也有大乘真常系以「真如心」在試為提住般若的「淨智」性；但它原跟「染識」相互依倚的又如何能夠撇得開來，該系也同樣無力圓說（同上），循至所要臻至的涅槃境界更不好想像。此外，即使是涅槃這種解脫後的狀態，也被推上了「紛紜其說」卻又「不得要領」的行程；如「有此二法涅槃界，云何為二？有餘涅槃界，無餘涅槃界。彼云何名為有餘涅槃界？於是比丘，滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂名為有餘涅槃界。彼云何名為無餘涅槃界？於是比丘，盡有漏，成無漏，意解脫，智慧解脫；自身作證，而自遊戲。生死已盡，梵行已立，更不受有，有實知之，是謂名為無餘涅槃界。此二涅槃界，當求方便至無餘涅槃界」（瞿曇僧伽提婆譯，1974：579上），像這種都還有待說清楚／講明白涅槃境界的實質是什麼而未能的「分疏強定」，就顯得頗為「無處掛搭」。

事實上，還不只這樣，佛教內部慣常以「不可說」或「不可思議」一類的話頭來阻絕別人的詢問或質疑該境界的存在，不啻又徒增自我的弔詭性。所謂「若有言語則有滯礙，若有滯礙則是魔界。若法不為一切言說所表者，乃無滯礙，何謂法不可言說？所謂第一義。其第一義中亦無文字及義。若菩薩能行第一義諦，於一切法盡無所行，是為菩薩能過魔界，無所過故」（曇無讖，1974：123中）、

「若如來於一切不可言說，無名無相，無色無聲，無行無作，無文字……一切言語道斷寂靜照明；而以文字語言分別顯示，一切世間所不能解」（菩提流志譯，1974：493 上）、「如佛所說，四種境界不可思議：一者業境界不可思議；二者龍境界不可思議；三者禪境界不可思議；四者佛境界不可思議」（同上，493 下）等等，這不只會給旁人增添理解佛教上的困難（也就是果真如此，豈不是向人宣告佛教不可理解呢），還會為佛教自己帶來「窮於彌補」的窘境。正如《維摩經玄疏》中的一段言說所無意「反證」的：

此經淨名默然杜口，即是《大般涅槃經》明四不可說意也。四不可說者：一生生不可說；二生不生不可說；三不生不生不可說；四不生不生不可說。此即是約心因緣生滅即空即假即中四句不可說也。而得有四說者，皆是悉檀因緣赴四機得有四說也。（智顓，1974：521 下）

這在解釋《大般涅槃經》「四不可說」和「得有四說」（慧嚴等加，1974：733 下~734 上）上，似乎有意要區別「內證面」和「教法面」的不同（黃懺華等，1990：83）；但從方法論的角度來看，這是無效的。因為內證面倘若不可說，教法又如何能夠保證可以引人趨入內證面？佛教中人凡是嘗試要彌縫這類問題的，都得面對相同的困窘。因此，像《大方廣佛華嚴經》中所載數百件事或意境不可說之類（實叉難陀譯，1974：238 中~241 上），讓人除了嘆為觀止，大概都難以領會當中的奧妙（周慶華，1997：110~111）。而這很可能全是「本事尚欠」轉生「戲設未密」的結果；佛教中人也毋須因補救不及而反過來刻意迴護，導至造成更大的疏漏（也就是只能

以「不可說」或「不可思議」一類的話頭來塞責，會更加令人懷疑佛教內部「隱藏了什麼不可告人的秘密」。

#### 四、相關難題的化解途徑

依照上述，佛教的存有論說是還缺少「堅實理論」基礎的（至於有許多人緣於情感的認同而信守不渝的，那又另當別論）；它掩蓋在過渡修飾的言詞底下的一些問題，尚未被盡情的暴露出來。也就是說，倘若說宇宙萬物為非實有，那麼「所說的宇宙萬物為非實有本身也是非實有的」嗎？如果是的話，那麼它就無法肯定宇宙萬物確實為非實有（因為說宇宙萬物為非實有那句話已經不具效力）；如果不是的話，那麼至少有一樣東西是實有的（就是說宇宙萬物為非實有那句話），這就會造成自我的矛盾（而沒有說什麼）。後者不能因為它形同是「後設語言」（徐道鄰，1980：7~8；關紹箕，2003：17~18），就可以不受檢肅。換句話說，空性存有物在首關上就會被質問：「究竟有什麼東西是非空性的？」假使提不出有非空性的存有物，那麼我們也無從想像空性存有物的具體狀況。而順勢再看「不可說」或「不可思議」一類的話頭，它的詭論性很快就會連帶的被明眼人一舉窺破。

大抵上如果採取同情的解說，佛教有關的「不可說」或「不可思議」議題，它的前提基本上也是一個後設語言命題。在語言哲學裏，這類後設語言命題是以「O 相對於 L 為不可說（不可言傳）」的形式出現，意思是 O 無法藉 L 表達。換句話說，所有有關 O 的語句沒有表達什麼事實或經驗。在這裏 O 可以指現象、經驗或物

體，如：

(一) 二元論者也許會認為心靈的特性相對於生理學上的謂語來說是不可表達的。

(二) Predicate calculus 相對於命題邏輯來說為不可表達。

(三)  $\sqrt{2}$  相對於有理數來說為不可表達。

(四)  $X^2 = -1$  相對於只有實數的數論來說為不可言傳。

(五) 我們的確很容易想像地球上或其他星球上存有許多事物是我們做夢也想不到的；這些事物可以說相對於我們的語言來說是不可表達的。(黃宣範，1983：128~129)

佛教認為實相世界等「不可說」或「不可思議」，自然也可以作這樣的理解。但如果採取不同情的解說，它可能就犯了跟同類型論述一樣的弊病；也就是把「不可說」弄得太模糊不清、太具伸縮性，以及似乎有把實相世界等不可說解為「套套絡基」(也沒有說什麼)的嫌疑。因此，為了避免這些弊病，不妨作些修正而讓該命題顯得正確些或更可以理解，如：

(一) 佛教的實相世界等無法用非隱喻方法加以刻劃。

或(二)佛教的實相世界等無法像科學那樣作非常精確的描述。

或(三)佛教的實相世界等只能用很抽象的詞語加以描寫。

換句話說，佛教不宜簡單地說「某某不可說」；除非事先弄清楚什麼才算是可以說的東西或現象，或者什麼樣的謂語、刻劃等是不可說而論說者可以容許或不可以容許的謂詞(黃宣範，1983：136~137；周慶華，1997：117~118)。

縱是如此，這裏不能僅止於這種語言層面的考辨(因為它不過是在「釐清」或「補充」佛教的說法，看不出可以從中產生或形塑一些建設性的意見作為「對證」)，還得進一步指出當中更關鍵性的

問題。這個問題，當不如有些論者所覺得的因為「該實相世界等超越現象界，所以無法指實」或「該實相世界等既為第一義諦，則必屬於絕對的形上體而不能指實」那樣可以試著予以包容(蔣維喬，1993：40~41；勞思光，1980：299；巴壺天，1988：136~137)，而是得認真看待的一個隱藏著有「瞞天過海」嫌疑的雙面性詭論。也就是它一方面顯示實際已知該實相世界等是怎麼一回事而卻說該實相世界等不可說或不可思議；另一方面又讓人感覺裏頭含有實際不知該實相世界等是怎麼回事卻再三盛稱該實相世界等而最後又說該實相世界等不可說或不可思議(盛稱該實相世界等時，儼然已知該實相世界等是怎麼回事，卻又聲明該實相世界等不可說或不可思議，顯然是個詭論)。這跟一般語意學者或語言哲學者所指陳的存有詭論相較，無異是「隱式」的。

存有詭論是當人們嘗試將神秘的終極真實或全體真實等不可企及的神秘領域加以理性化，並使用人類抽象的有限性的語言予以表達，或者在提升到那玄之又玄的不可企及境界的過程時所形成的(楊士毅，1994：133~134)；它是「顯式」的，不但容易察覺，也不無可以化解的餘地〔如《六祖法寶壇經》所載神秀語「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，勿使惹塵埃」和惠能語「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃」(宗寶編，1974：348中~349上)中的「菩提」，既是有又是無，就被認為是存有詭論。但這種詭論可以用「當它是一種和諧對比的統一體」的方式將它消解，而不致留有實質上的矛盾(楊士毅，1994：134~135)。反觀前者，不僅難以被察覺，也無從自我化解(別人也不可能比照化解存有詭論那樣而將它解消)。換句話說，歷來的佛教經論為實

相世界等說了老半天，等於沒有說什麼（自我矛盾的緣故），後人仍然要深費猜想（周慶華，1997：118～122；2004：82～83）。

既然佛教形上語言有這樣的難題，那麼設法為它「別尋」化解途徑以體現一種向佛的雅意，應該是可以稱道的一件非尋常事（但不必自比是什麼功德之類）。由於這不能順著佛教經義的話尾空想而得另闢蹊徑來「完成此舉」，所以整個作法就帶有某種程度的基進性。這主要是先把空性存有物虛級或淡化掉（不再特別強調它）；而後再將涅槃境界的非實在性重新定位（也就是無法再賦予涅槃境界什麼實在性）；最後則是讓般若智回歸已經足具判定逆緣起能耐的意識或意志。這樣任何一個人只要能「不隨境轉」或「轉念化境」或「變境境除」，他就算廁入了解脫的國度。這麼一來，人就可以靠著不斷在具體的情境中逆緣起以達解脫的目的；而不預設解脫的極境，也一併解決了涅槃無妨換裝新義的問題。

## 五、新體證模式可期的正當性

在所有的佛教形上語言中，可以冀求解脫依據的般若智（別稱佛性）是最受重視的；而它一向所不缺乏的「經驗」基礎，也讓人同感佛道的並非不可行走。因此，它的正當化，嚴格的說是要從這裏著眼的（至於空性存有物的前提以及解脫後所趨入的涅槃境界等都要環扣該般若智，才有展論的餘地）。倘若說前面所提及化解既有難題的途徑可行的話，那麼它的正當化也就不慮可成了。

首先，在不隨境轉方面，指的是境已生而無視於該境的存在，就可以不受該境的束縛。如「羌打王想考驗大園寺的長老是否真正得了阿羅漢果。有一天，全寺的比丘都出門去乞食了。羌打王就偷

偷的走進長老的房內。原來這位長老眼力很不好，是個高度的近視眼，看不清面前的東西。羌打王偷偷的匍匐走近長老，突然用手指掐住長老的大姆腳趾，好像是一條毒蛇咬他的樣子。長老吃坐如山石，動也不動，厲聲的說道：『是那一個在這裏？』（張澄基，1973：191～192引），這就是一個典型的例子（雖然該長老最後還是「洩底」的喝斥了一聲；但整體上他仍然沒有被他人所施指掐的情境所左右）。

其次，在轉念化境方面，指的是境已生而轉移念頭致使該境自動化解，也是可以不受該境的束縛。如「一位僧人被老虎追逐著。爲了脫身，僧人爬到懸崖下攀著一條長藤，這時下面出現了另一隻老虎。正當他擺盪於兩個死亡可能性之間，距離他出手能及的範圍，又有老鼠嚙咬著樹藤。就在這時，僧人留意到懸崖邊長著野草莓，它摘了一顆放入口中。當樹藤斷裂把僧人丟向死亡時，他把百分之百的注意力放在口中草莓的滋味和質感。藉著專注於草莓，他免於讓注意力落在身體被撕扯的痛苦。他是死了；但他並沒有經歷痛苦」〔柏肯(T.Burkan)，2002：25〕，這就是一個（超）典型的例子（雖然這有點「聳人聽聞」或不免「引人惻怛」；但它的轉念化境的功夫確是了得）。

再次，在變境境除方面，指的是境已生而衡情變化該境導至該境的消除，同樣不受該境的束縛。如「從前有一個倫敦的生意人，向人家借了好多錢，正在苦於無法償還這些債務。那個時代，如果欠債而不能償還的話，是會被送進監牢的。年老而醜陋的債主，留意到這個商人還有一個年輕貌美的女兒，就提議採用一項交易來解決這個問題：也就是假如商人把女兒送給他的話，那麼所欠的債務

就可以一筆勾銷。在走投無路的商人和他女兒面前，債主就裝個聽天由命的模樣做了一個籤。他說在一個空袋子裏裝著兩粒黑白不同的小石子，任姑娘挑選其一。如果挑到黑石，那麼姑娘變成債主的妻子而欠款勾銷；如果抽到白石，那麼父女照樣平安生活，欠債也全部不必還。但如果姑娘拒絕抽籤的話，那麼父親勢必送進監牢裏，姑娘就立刻無依無靠了。商人無法，只好答應這項交易。這時債主就在講話的庭院裏撿了兩粒小石子放進袋裏；不過姑娘看得清楚，債主所選的兩顆小石子都是黑色的，她不禁緊張了一下。而債主也就不客氣地命令姑娘選擇一顆決定他們父女命運的石子。如果遇到這種情況，而你又是這位姑娘的話，你將怎麼辦……它所採取的方法，約有下列三種可能性：（一）姑娘拒絕抽選石頭；（二）打開袋子，取出兩粒黑石子，揭穿債主的詐騙；（三）選取黑石子，犧牲自己，救助父親。可是這幾個方法，對姑娘來說都是不利的。因為拒絕抽籤，父親會被送進監牢；選了黑石子，自己非跟債主結婚不可……（最後）這位姑娘（採取全然不同的路徑）伸手往袋裏取出一個小石子；但在還沒有判別這顆小石子是白的還是黑的之前，小石子從指間滑落了，剛好落在庭院的小石路上。『哎，糟糕！不過不要緊，只要看看袋裏這顆，就知道剛才掉下去的是什麼顏色的了。』姑娘機智地這麼說。當然，剩在袋裏那顆石子無疑是黑色的，那麼她可以說剛才選取的那顆就是白色的了。結果債主弄巧成拙，自食其果，不得不承認這項諾言……父女兩人，不但可以平安過活，而且連債務都可以不必還了」〔黎波諾（E.deBono），1989：11~13〕，這就是一個典型的例子（雖然這可能得冒著債主事後「狡辯耍賴」或「尋隙報復」的危險；但它毫無疑問的能夠善於變境而使境除）。

此外，相關的解脫形式雖然必要關連道德，但它也只能預懸為「終極目標」，在進程上則無妨先開放再慎比效應；否則我們就得排除底下這類也帶有解脫實質的案例：「（禪僧法演所說）有一個小偷連續作案作了好幾年都沒有出差錯。有一次，他的兒子問他是怎麼賺錢回家的。這個小偷就帶著他的孩子走到一個有錢人的家裏，打破牆，弄開一個衣櫃，叫他的孩子進去。接著他就把衣櫃鎖起來，大聲喊叫，就跑回家了。宅子裏面的人跑出來找小偷；但後來認為小偷已經從牆上的破洞跑了。那孩子在衣櫃裏又惱又氣。突然他靈機一動，就學著老鼠的叫聲；宅子裏的人聽到了，就吩咐僕人打起燈火打開衣櫃檢查。衣櫃一打開，那孩子一下子跳出來把燈火吹熄，敏捷的跑到外面去了。他丟了一個石頭到井裏，使追他的人誤以為老鼠已經跳進井裏。回家之後，他的小偷老子正在等他。他向他父親抗議，而他老子說：『孩子，從現在開始你不怕沒有飯吃了。』」（陳榮捷，1987：92~93）、「半世紀以前，某州立監獄中的一名囚犯成功地越獄了，但在幾星期之後他又被逮捕回來。監獄的守衛對他進行好幾天的疲勞審問：『你是從那裏取得鋸子來切斷鐵窗的？』他們不斷地盤問著。不久後，這名囚犯崩潰了，招供了他是怎麼設法切割鐵窗。他說他是利用在機器房工作的機會蒐集小股的麻線，然後把它們浸入膠液中，收工後偷偷的帶回他的牢房。每天深夜他都起床去『鋸』有一吋厚的鋼製鐵窗，三個月後他就潛逃出去了。守衛們接受他的解釋，將他再度監禁起來。這一次不再讓他有接近機器房的機會。然而，這並不是故事的終結。大約三年半後的一個月黑風高的夜晚，這名囚犯又再度越獄成功了。守衛們發現鐵窗又以完全相同的手法被切斷了。雖然這名囚犯再也沒有被逮捕回來，

但他逃獄的方法在囚犯間被四處傳誦著。原來他在兩次越獄中都沒有用到機器房中的任何東西。他有更好的應變手段：他是使用得自他襪子的羊毛線，以唾沫濡濕後，再在水泥地上揉成有切割功能的條形物」〔芮基洛 (V.R.Ruggiero), 1988: 134~135〕。但在當事人的處境還沒有明朗前（如文中的小偷／兒子、囚犯等究竟是基於什麼原因要走上不光榮的道路），就輕率的否定他們的存在價值（並且否定他們尋求解脫的用心），很可能會自我蒙蔽在一個深蘊著不義不公的社會網絡裏。因此，我們可以不鼓勵這類可能是「變種」的解脫；但在解脫「不分對象」的前提下，仍然要一併加以容受（周慶華，2004：116~121）。

以上這些，都是在只預設「境」除「縛」消而不預設什麼解脫極境的情況下權為收攝的；除非我們不承認案例中的當事人「無與解脫」，不然都得肯定它們的正當性。而這種在「境上解脫」的要求的合理化，自然可以衍展為新體證模式；從個人言行的自我調適／節制到整體社會環境的力求諧和／安定，都離不開要佛道來「參與運作」（周慶華，1997；1999；2001；2002；2004；2005；2006）。所謂「我們堅信佛教必定會持續有力的號召建設一個較為溫和的世界」〔赫基斯 (B. K. Hawkins), 1999: 117〕、「佛陀的教法已經傳布到世界各大洲，今天各地都有人修學佛法」〔賈許 (G. Gach), 2006: 41〕等等，就多少都有在「同一立場」發言的意思；甚至有人所預測的未來企業將會特別尋求靜坐和瑜伽等精神層面上的慰藉〔奧伯汀 (P. Aburdene), 2005: 338~345〕，也一樣「可以引為同道」。但這一切如果不是小我／大我的不斷折衝演進，解脫路也未必能夠走得長遠。因此，所謂的「新體證模式可期的正當性」，也就在那逆緣起的意識或意志的無盡的精粹／昇華中成就了（也就

是只要稟持不停地精粹／昇華那能逆緣起的意識或意志的信念，新體證模式的正當性就可以深為期待)。屆時解脫所要達到的，就只是一個「個人適得其所」而「社會環境足夠祥和」的境地而已。此外，我們還能更為奢望什麼？這大概就是今後從對象佛學到後設佛學的一條進化或辯證發展的「通路」了。

## 參考文獻

- 巴壺天 (1988), 《禪骨詩心集》，臺北：東大。
- 布魯格 (1989), 《西洋哲學辭典》(項退結編譯)，臺北：華香園。
- 沈清松 (1987), 《物理之後——形上學的發展》，臺北：牛頓。
- 佛陀多羅譯 (1974), 《圓覺經》，《大正藏》卷 17，臺北：新文豐。
- 求那跋陀羅譯 (1974), 《大方廣寶篋經》，《大正藏》卷 14，臺北：新文豐。
- 宗寶編 (1974), 《六祖法寶壇經》，《大正藏》卷 48，臺北：新文豐。
- 芮基洛 (1988), 《實用思考指南》(游恆山譯)，臺北：遠流。
- 周慶華 (1997), 《佛學新視野》，臺北：東大。
- 周慶華 (1999), 《新時代的宗教》，臺北：揚智。
- 周慶華 (2001), 《後宗教學》，臺北：五南。
- 周慶華 (2002), 《死亡學》，臺北：五南。
- 周慶華 (2004), 《後佛學》，臺北：里仁。
- 周慶華 (2005), 《身體權力學》，臺北：弘智。

- 周慶華 (2006),《靈異學》,臺北:洪葉。
- 亞里斯多德 (1999),《形而上學》(李直譯),臺北:正中。
- 韋伯 (1991),《支配的類型:韋伯選集(Ⅲ)》(康樂等編譯),臺北:遠流。
- 柏肯 (2002),《最高意志的修鍊》(蔣孟蓉譯),臺北:生命潛能。
- 徐道鄰 (1980),《語意學概要》,香港:友聯。
- 陳榮捷 (1987),《現代中國的宗教趨勢》(廖世德譯),臺北:文殊。
- 康僧會譯 (1974),《六度集經》,《大正藏》卷 3,臺北:新文豐。
- 張澄基 (1973),《佛學今詮》,臺北:慧炬。
- 智顓 (1974),《維摩經玄疏》,《大正藏》卷 38,臺北:新文豐。
- 曾仰如 (1987),《形上學》,臺北:商務。
- 勞思光 (1980),《中國哲學史(第二卷)》,香港:友聯。
- 黃宣範 (1983),《語言哲學——意義與指涉理論的研究》,臺北:文鶴。
- 黃懺華等 (1990),《中國佛教教理詮釋》,臺北:文津。
- 菩提流志譯 (1974),《大寶積經》,《大正藏》卷 11,臺北:新文豐。
- 賈許 (2006),《佛教一本通》(方怡蓉譯),臺北:橡樹林。
- 楊士毅 (1994),《邏輯與人生》——語言與謬誤,臺北:書林。
- 奧伯汀 (2005),《2010 大趨勢》(徐愛婷譯),臺北:智庫。
- 葉維廉 (1988),《歷史、傳釋與美學》,臺北:東大。
- 鳩摩羅什譯 (1974a),《自在王菩薩經》,《大正藏》卷 13,臺北:新文豐。
- 鳩摩羅什譯 (1974b),《般若波羅蜜經(小品)》,《大正藏》卷 8,臺北:新文豐。
- 鳩摩羅什譯 (1974c),《思益梵天所問經》,《大正藏》卷 15,臺北:

- 新文豐。
- 赫基斯 (1999),《佛教的世界》(陳乃綺譯),臺北:貓頭鷹。
- 赫緒曼 (2000),《反動的修辭》(吳介民譯),臺北:新新聞。
- 實叉難陀譯 (1974),《大方廣佛華嚴經》,《大正藏》卷 10,臺北:新文豐。
- 慧嚴等加 (1974),《大般涅槃經》,《大正藏》卷 12,臺北:新文豐。
- 劉仲容等 (2003),《物理之後——形上學的故事與哲學》,臺北:空中大學。
- 黎波諾 (1989),《水平思考法》(余阿勳譯),臺北:水牛。
- 蔣維喬 (1993),《佛學概論》,臺北:佛光。
- 曇無讖譯 (1974),《大方等大集經》,《大正藏》卷 13,臺北:新文豐。
- 瞿曇僧伽提婆譯 (1974),《增壹阿含經》,《大正藏》卷 2,臺北:新文豐。
- 關紹箕 (2003),《後設語言概論》,臺北:輔仁大學。