



試析《說無垢稱經·不二法門品》的中道進路示範 —以《中論》相關偈頌為輔證—

張億平

國立臺灣大學中國文學系研究所博士班五年級

提要：

本文重點在於修行如何依中道而實踐？從《阿含經》以來，都指出中道對於修行的重要。中道乃是離於兩邊、以緣起性空為依據，契入諸法實相的道路。《說無垢稱經·不二法門品》提供了非常好的中道實踐進路示範——所謂「不二」正是離於兩邊。該品處理用相對概念來認知事物的差謬，提供諸位菩薩獨到的操作要領，將二轉成不二，不被相對概念所束縛，而可行於中道。本文先歸類作為研習對象的相對概念有哪些類別，是否足夠全面，得知經中不僅討論世俗觀點，也反省佛教中的諸般名相，避免形成修行中的執障；其次，針對論證相對二法不成立的邏輯及內在理路進行分析，得知諸菩薩主要利用消解會產生相對二法的根據，跳出分別認識的戲論，直指緣起性空。論證形式雖多，其要仍在如實正觀。

領悟如何思惟以離於兩邊後，就是實際於生活、修行中操作，如此才能真正入於不二，進而朝向無垢稱入於世俗而不染著、善巧度化眾生的菩薩行。這是由於語言文字所表達的道理究竟有隔、侷限，與實相無涉，然而亦不必棄絕文字，「水能載舟，亦能覆舟」。一者，相對二法正提供修行的入手處，要是沒有這些概念，反而無從入於不二。再者，能了知實無有相對二法，便可逐步脫離分別認識的執著。相對二法雖有問題，但罪魁禍首實為眾生顛倒想。第三，非獨文字，凡有表達皆切不到實相，卻可由此而發心、邁向菩提道。故菩薩應於文字自在任運、應機施設，方稱善巧。而入於不二境界亦非終點，往後要以此工夫持於中道，一路貫串、開展佛法之實踐。

關鍵字：

說無垢稱經、維摩詰所說經、相對分別、不二法門、中道



一、前言——中道與不二

本文重點在於修行如何依中道而實踐？由《阿含經》、《般若經》等可知，中道乃是離於兩邊、以緣起性空為依據，契入諸法實相的道路。¹生命如能朝中道去實踐，便可解決由生命現象之擾動而引發的煩惱與痛苦，自生死輪迴的泥淖中脫離，進而自在出入無盡的因緣相續變化、有無窮可能來無限開展，不僅自度還可度人。然實踐不是紙上談兵的虛懸理論就算數，需要能確切落實在生活上、已經驗證過且有效果的方法。基於如此需求，《說無垢稱經·不二法門品》便提供了非常好的實踐示範進路。²

前賢先進或曾論及《說無垢稱經》的不二法門³，但鮮有針對專以「不二法門」為題的該品經文作直接詳細的解析，即使對其中法門做了分類或談到論證形式，似未能凸顯本品中各種法門之特色與內涵。故不揣淺陋，試重新梳理闡述，藉以拋磚引玉。

〈不二法門品〉處理的是概念中最尋常為凡夫使用的認知事物方式，經文中稱為「二」（dvayam）。「二」的意涵是什麼？即指具有差異性、可以區別開來的東西或事項，隨之還可衍生出相對、分別、對立等意思。現象如何被看作有所差異、能被區別，全賴我們相對與比較，所謂分別認識。「二」就是認知事物或現象的相對系統，而此相對系統屬於語文概念的層次。針對於把事物

¹ 如《雜阿含經·拘樓瘦無諍經》（第 169 經）：「離此二邊，則有中道，成眼，成智，自在，成定，趣智，趣覺，趣於涅槃。」《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》。台北：新文豐，1983-88）第 1 冊 NO.26 頁 703 上 23-24。言中道趨向覺悟、涅槃。

《雜阿含經·262 經》：「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。」《大正藏》第 2 冊 NO.99 頁 67 上 02-08。言中道即是正觀緣起。

《小品般若波羅蜜經·摩訶般若波羅蜜見阿闍佛品》：「須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。若菩薩如是觀因緣法，不墮聲聞、辟支佛地，疾近薩婆若，必得阿耨多羅三藐三菩提。」《大正藏》第 8 冊 NO.227 頁 578 下 24-27。言觀因緣乃是離於兩邊，趨向菩提。

² 唐·玄奘譯：《說無垢稱經·不二法門品》：「時無垢稱普問眾中諸菩薩曰：『云何菩薩善能悟入不二法門？仁者皆應任己辯才各隨樂說。』時眾會中有諸菩薩，各隨所樂次第而說。」《大正藏》第 14 冊 NO.476 頁 577 上 15-16。以下經文僅於引文後標記頁數，不另註出處。漢譯尚有吳·支謙譯：《佛說維摩詰經》、姚秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，本文選取玄奘譯本，以其翻譯最詳，且貼近梵文。

³ 如林文彬：〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》第 10 期（1997）。[韓]金堯炫：〈《維摩詰經》以不二法門對小乘佛教基本概念的會通〉，《邯陽師範高等專科學校學報》第 23 卷第 5 期（2003）。蔡翔任：〈《維摩詰所說經·入不二法門品》的思想探義〉，《中山大學中文系研究生學術論文集》第 2 期（2004）。肖黎民：〈遣除語言的遮蔽一文殊與「不二法門」〉，《忻州師範學院學報》第 21 卷第 5 期（2005）。文中另有參考者，不在此處列出。



認知為「二」的方式，〈不二法門品〉提供操作要領——所謂「法門」——將之處理成「不二」。⁴「不二」的意義為何？便是指「二」不成立，可以說為：消解認知上的差異分別、不被相對概念所束縛，於此名為入不二之境界。⁵

應予以注意的是，「不二」非是「二」之並行、協調、合併或統一；也非超越於「二」之上、用更高更廣的概念去包容兼攝；甚至不是對相對二者的否定。設有一層次不同、統合或超越於二邊，是亦為邊，不得說「離於二邊」。不二是跟隨相對概念的遊戲規則，走向與相對二法無關而切到正確知見實相的道路，此即聯結中道之實踐。⁶事實上，中道是佛教修行中普遍貫通的方針，違於中道便非依於佛陀教法而修行。不過，「不二法門」之於中道實踐更為密切，這可由「不二」正符應《阿含經》中對於中道「離於兩邊」之特色看出，本品中諸菩薩如何悟入不二法門，更是一一遵循中道，點出中道實踐的諸多入手項目。

既已知道問題出於認知過程的概念相對，便試著不以主客、能所當作認知活動的必然構成項目，不把認知出來的差異當作世界的實際樣貌且拿來區分相對、判斷價值、標記定位；而是對有限靜態概念表達動態相續變化現象之可靠度有所保留，當成工具小心謹慎使用。不二法門則更為積極地將我們認知上的問題——尤其是相對概念系統——拿來當作探討的對象，認知與相對概念不僅不是避之唯恐不及的燙手山芋，反而要積極面對，藉此為踏板轉出諸法之不二，理解指向諸法實相的義理，方可在修行上實踐中道，朝轉識成智的目標前進。

二、不二法門所探討對象之面相

就〈不二法門品〉展現悟入不二的進路要領，可以觀察出一貫的規律步驟。舉第一位法自在菩薩的發言為例：

⁴ 不二法門的梵文意義可參程恭讓：〈〈入不二法門品〉梵本新譯及其相關問題的研究〉，《哲學研究》2006年第2期，頁49。

⁵ 為何要選擇認知上的相對概念系統來探討，乃至跳脫此相對之二法轉入不二境界，便是因為相對概念的問題至為嚴重。關於相對之二法何以構成具探討意義的問題，參蔡耀明：〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《臺大佛學研究》第七卷（2002），頁15-17。

⁶ 不二與絕對、一元主義、多元主義之不同，以及如何運用不二實踐中道，參蔡耀明：〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第32期，頁115-165。



時有菩薩名法自在，作如是言：「生、滅（utpada-bhaj gau）⁷為二。若諸菩薩了知諸法本來無生亦無有滅，證得如是無生法忍，是為悟入不二法門。」（頁 577 上 16-18）

首先，說明何組項目為二；其次，說明處理問題的要領；接著便說明此種操作帶出的效果，並將整套程序稱作悟入不二的法門。就研究的項目來談，法自在菩薩是以事物看似具有生、滅現象而產生的生、滅概念作為從「二」翻轉成「不二」的入手處。

前文已言，本品是以相對的認知概念作為探討的對象，於是眾菩薩作為過來人，提供各自獨到的實踐經驗。我們既然要考其示範進路，應該清楚這些研究對象究竟有哪些，是否已經全面涵蓋生命歷程可能遇到的種種面相。職是，下文便試著歸類本品中提到的各組相對概念項目。

（一）事物現象

四界（catvara dhatava）與空（akava-dhatu）分別為二。
（頁 577 下 26）

此就世界構成基礎而言，既言基礎，便可統攝世界的其他構成。世界上有形事物均由地水火風所組成，分屬四界，虛空界則是有形事物之外的部分。認定四界包含之範圍與虛空界包含之範圍不同，劃分了世界，此即分別而有相對概念。

明（tamas）之與暗（prakava）分別為二。（頁 578 中 21）

此從事物上顯現的現象差別而言，舉明與暗為例，有明便非暗、有暗便非明，二者相斥。其他高低、大小、輕重、顏色、形狀均可類推，只要有所比較，便成為互斥的相對。認定有如此區分，即是相對概念。

一相（ekalaksanam）、無相（alaksanam）分別為二。（頁 577 中 05）

此就事物之普遍性而言。以為一切事物可以找出共同的單一特徵加以貫串掌握；相對於此的極端，認為事物根本沒有特徵或無法掌握特徵，遑論共同的單一特徵。認定有如此區別，雙方互不兩立，便是相對概念。

⁷ 梵文名相參照米澤嘉康校訂：〈Advayadharmamukhapravewaparivarto 'stamah『入不二法門品』〉，大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編：《梵藏漢對照『維摩經』（Vimalakirtinirdeva: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations）》（東京：大正大學綜合佛教研究所，2004 年），頁 323-351。



眼色 (caksu rupam)、耳聲 (wrotuj vabda)、鼻香 (ghranaj gandha)、舌味 (jihva rasa)、身觸 (kaya sprastavayani)、意法 (manas dharma) 分別為二。(頁 578 上 01)

關於現象的認識，便說眼之於色乃至意之於法，這是針對認知的能所而言。分別出能知的六根（感官知覺）與所知的六塵（感知對象），認定有內外六入兩兩對應，也是相對概念。

散動 (ibjana)、思惟 (manasa) 分別為二。(頁 577 中 01)

針對生命之現象而言。起心動念是內心的活動，視聽言動則是外在身體的活動，認定內心活動與身體活動是兩回事，有此區別便是相對概念。

（二）評價語詞

所謂評價語詞，是指以概念當作對事物的價值標籤，凡有評價便是作出區分。不論是佛法還是凡夫的言論都會使用評價語詞，雖然表面上每個人都能講說一樣的語詞，意義也相似相通，但其指涉內涵卻未必相同，只不過都被括在這個語詞的範圍內而已。維根斯坦提出的「家族性概念」近之。此其特色之一。由於是後來才虛掛上的標籤，是以事物現象實際上並非本該如此，僅在某些特定時空、文化、立場形成的背景氛圍中才會暫時成立。此其特色之二。

善 (kuvalam) 及不善 (akuvalam) 分別為二。(頁 577 中 13)

就價值而言，善便是好的、不善便是不好的，所以要行善法、避不善法。由此可以類推各種高下的價值。若認為有固定標準的善，於是便有不合標準的不善，便是分別而形成相對概念。

有罪、無罪 (avadya-anavadyata) 分別為二。(頁 577 中 17)

此就他人之評價而言，說讚譽與毀謗，可推至大眾輿論。認為確有毀譽榮辱之分別而成為相對之概念。

罪行、福行及不動行 (punya-apunya-anij jyan saj skaran abhisaj skaroti) 分別為二。(頁 578 中 08)

從行動之結果而論，不同的行動會造成不同的結果，而結果可分為好、壞、或不產生影響（不好也不壞）。認為實有能造作福、非福、不動之行為，以及確實有福、非福、不動的結果，均是因分別才產生的相對概念。



有為（sukham）、無為（asukham）分別為二。（頁 577 中 25）

梵文原意為樂與不樂，此就感覺而論。認為實有快樂與不快樂的分別，一般人通常會從事能使自己快樂的事業，而捨棄不能令己快樂的事業。如此區別的想法便成為相對。

有盡（ksaya）、無盡（aksaya）分別為二。（頁 577 下 07）

「盡」是從現象衍生出的第二序概念。認為有極限、邊際、盡頭、邊界，便可以劃分出不同領域；相對於此，也有認為應該無盡、不能決定出底線或終點何在的想法。認定如此便是相對概念。

（三）基礎的分別

為何會有分別產生？這麼多組相對概念都因分別而起，然則是否有原初形成的分別當作基礎，構成凡夫的其他分別呢？在〈不二法門品〉中便提出以基礎分別作為入手的探討對象，即分別主客而形成的相對概念：

我（aham）及我所（mama）分別為二。（頁 577 上 19）

針對主體而言，先有第一序的「我」之分別生起，後續就產生第二序的「我所」。若不認為有一個「我」之主體，就談不上我有什麼、與我相關的是什麼。

一開始會注意「我」自己，然後衍生與我不同的他者（非我）；隨自我的欲求便產生我所，然後逐漸知道有東西不是我的、與我無關的，即他所。由是可說：

一切二法皆從我起（atma-utthana-samutthitam）。（頁 578 中 14）

點出相對概念產生的根源便是以為有認知主體——「以為有一個我」的概念生起，則其他以此概念為出處的相對二法就會產生。

既然產生主體，若沒有對象，則主體亦無從運作、不成為主體。若從相對於主體之客體狀況而論：



一切二法有所得起（upalambha-prabhavitam）。（頁 578 中 18）

點出相對概念產生的另一根源概念——認知對象，以為對象實有才說得上有所得，有所得便牽出主體跟對象的關係，所以亦可說一切的相對二法都是由以為有所得而生起。

有取（upadanam）、無取（anupadanam）分別為二。（頁 577 上 22）

針對客體就有兩種情況會產生：客體是否為主體所能及。若為主體所能及，於是以為實有承受或執取事物；相對於此，便有客體不為主體所能及，即認為有客體與主體完全無關，具有無受、無取之狀態。二者之分別是相對概念。

（四）佛法主張

本品的討論項目也有佛法之主張，與凡夫觀點形成區別，如凡夫以為實有我、身、五蘊；而佛法則說無我、滅除身見、五蘊皆空。佛法凡有言說，便屬世俗諦，世俗諦之表達受到文字的限定，無法描繪出諸法實相的全貌，而是指向離言的勝義諦。然而世俗諦畢竟使用概念，當然可能生出對佛法之執著，以為佛法與凡夫觀點截然不同。是以諸位菩薩也須處理這類問題，由不二之貫通打破法執。

有我（atma）、無我（niratma）分別為二。（頁 577 下 13）

認為有恆常自立的「我」存在，這是一種見解；反之，不同意有「我」之存在，便是「排除有我」之見解。二種見解都是由於分別乃起的相對概念，與實相無涉。

是薩迦耶（satkaya）及薩迦耶滅（satkaya-nirodha）分別為二。（頁 578 上 24）

以實體而言，認為有實存之身體則形成身見；認為身體終將壞滅，並無身體可言，則形成身體之斷滅見。

色受想行及識（rupam, vedana, saj jba, saj skara, vi jbanam）與空（wunyata）分別為二。（頁 577 下 22）



以生命之構成而言，粗觀生命之起滅現象，易產生「無我，唯有五蘊」的想法，雖不認為有一固定的我，但認為有五蘊才能集合組成生命，這便陷入把五蘊當成實有的見解；相對於此，認為五蘊虛妄，而一切皆空，空的內涵與五蘊無關，區別出「空」的不同。

同理，佛法的重要項目亦可能落入名相的執取，認為佛法中確有如此的分類，反而縛手縛腳，不能自在開展，如：

佛 (buddha)、法 (dharma)、僧 (saj gha) 寶分別為二。(頁 578 上 20)

此就構成佛教的三大項目而言，認為實有佛、法、僧三寶，而且彼此各自成立，便落相對概念。再者，甚至認為如此分類便區分出佛法的高下，而以為實有高下之差異：

菩薩、聲聞二心 (bodhicittam, wvavakacittam) 為二。(頁 577 中 09)

認為有固定不變的菩薩心與聲聞心可以分別，即成為相對概念。由此便可能衍生大、小乘之攻訐與批判。

(五) 佛法修行趨向

佛法中常借用相對概念點出修行前後的不同，揭露諸佛菩薩之境界和人們自己處於何種狀態，以提示人們應朝向那個目標去努力。所提示之語詞雖然只是指標，但本身亦是言語文字，聽聞者可能不當地抓取概念，以為確然如此區分。而且修行者如落入如此的相對概念，反而形成修行的障蔽。故有必要討論這些語詞，不是只注意凡夫觀點卻不加省察修行者體系的問題。

雜染 (saj kleva)、清淨 (vyavadanam) 分別為二。(頁 577 上 26)

針對判斷價值而言：以為有苦惱擾動與提升淨化的分別而成相對，譬如以為凡夫心念雜染、修行者心念清淨，而實有苦惱之染著，相信有染著之淨化可言。

有漏 (sasravam)、無漏 (anasravam) 分別為二。(頁 577 中 21)



對初步開始修行的人而言，容易認為這是有煩惱障礙、那是沒有煩惱障礙，誤認實有煩惱之狀態，以及實有煩惱去除之狀態。如此說便成分別。

明 (vidya) 與無明 (avidya) 分別為二。（頁 577 下 17）

虛 (mrsa) 之與實 (satyam) 分別為二。（頁 578 下 08）

佛教以了知諸法實相為修行不可或缺的必要環節，然而認為實有真諦與錯謬的分別，便會形成對真理概念的執取，而摒棄一切不符合僵固真理的觀點，斥為錯謬。或者，認為若不瞭解諸法實相與緣起性空，便坐實成無明的狀態；相對無明，則有一固定不變的、智慧明朗的明之狀態。此皆為分別。

世、出世間 (laukikam, lokottaram) 分別為二。（頁 577 中 29）

生死 (saj sara)、涅槃 (nirvanam) 分別為二。（頁 577 下 04）

針對生命之安住而言，認為別於世間，有一超越的出世間，完全拋開世間方能趨向出世間；或以為真有寂靜安樂的涅槃別於流轉的生死輪迴，必得完全捨離生死才入涅槃。這都是把兩組項目看成固定的實有，以為可以劃清界線而確實掌握。如此反倒生起背反對立。

（六）佛法修行項目

佛法的義理都是為了趨入修行，然而要說明修行，亦免不了文字施設。若執著在文字上，則修行亦成為個別的項目，彼此斷開、不相關聯：

是身、語、意三種律儀 (kaya-vav-manah-saj mara) 分別為二。（頁 578 中 01）

例如關於戒律。若以為實有造作，而不得不用身、語、意三種律儀來防非止過，則三種律儀亦成為固定不變的實有，不僅分別出三類各自不同的戒律，而且可能會僵固於戒律而失去善巧方便。

又如佛陀開示法門，雖是應機施教，但每一法門其實都相關聯而會歸一乘。若執著於個別的法門，也會形成相對概念：

空 (wnyata)、無相 (animittam)、無願 (apranihitam) 分別為二。
（頁 578 上 14）



就修行方向而言，認為實有三解脫門、三三昧，且三門彼此不同，此亦為分別。

修行既然有所趨向，便易令人認為有所抉擇。像《阿含經》常說要生起捨離世間、厭離生死之心：

欣厭涅槃生死 (nirvane 'bhiratir, saj sare 'nabhiratir) 為二。
(頁 578 中 26)

這是針對追求解脫之道的修行者而言。看似依循佛陀教法，不過沒有正確理解諸法實相理趣的話，一方面如同上文所說，認為確有涅槃與生死的分別；一方面生起欣樂涅槃與厭離生死輪迴的想法，並且以此為確定不移的志向。不知這亦是落入相對概念。

正道 (marga)、邪道 (kumarga) 分別為二。(頁 578 下 03)

針對道諦（修行道路）而言，認為確實有應走之正道與不應走之邪道，而加以分別，這即是相對概念，反而容易執著己見、師心自用；或是打壓排斥他人修行，如此俱非修行者適當的態度。

修行雖有歷程，一步步精進而有所發展，但若以為修行之歷程各自成為不同的階段，同樣是落入分別的窠臼中：

布施 (danam)、迴向一切智性 (sarvajbatayam parinamayati) 各別為二，如是分別戒 (wlam)、忍 (ksantim)、精進 (viryam)、靜慮 (dhyanam)、般若 (prajbam)，及與迴向一切智性各別為二。
(頁 578 上 07)

修行六度，而修行是為了要迴向一切智性，故認為六度是六度，若不迴向，則六度便與一切智性不相關聯，此則形成分別，而有前與後之相對、出發點與目的之相對。

小結以上觀察。

在事物現象方面檢討的有事物自身、特徵、相狀，以及眾生的生命活動與進行認知的能所。其次，我們不僅針對事物現象區分，還會掛上標籤作出價值的分類，並且因為這些標籤而有所行動，因此也應檢討評價的語詞概念，包括善惡、好壞、苦樂、極限之有無。第三，關於原初生起而構成其他分別之基礎，進行專門之檢討，包括針對主體討論「我、我所」，針對客體討論對象之「有取、無取」。



第四至第六類，均與佛法相關，以佛法重要的基礎概念、趨向、修行項目作為相對二法來檢討，幾佔一半的比例。這是因為佛法指出凡夫與聖者見解的差別，由此將眾生從生死苦惱引向涅槃解脫。雖然是指出修行的道路，但受困於概念系統的人仍會生起相對，雖不執著凡夫之見，卻換作執著聖者之見，並以此區別凡聖高下。所以教法往往隨說隨掃，否則修行之中處處均是相對概念的障礙。在本品中顯示如此大的比重，亦證明反省自身修行的依據對於修行進路之重要。

作為原初生起之分別，會說到主客、能所；作為往後修行進路的指導，會提到佛法相關項目；不過，如果要說這麼多組相對二法中哪一項最為主軸，當推「生、滅而二」。《阿含經》乃至大乘經論中，最為關鍵的一項中道便說「不生不滅」。生滅不二也是本品最先提出的重點，以及結尾共同證得的境界：「此諸菩薩說是法時，於眾會中五千菩薩皆得悟入不二法門，俱時證會無生法忍。」（頁 578 下 26-27）「生、滅」雖非分別之基礎，但是卻最普遍能觀察到的現象。若不明瞭諸法是無盡因緣相續的變化歷程，便極易囿於段落生滅的格局裡，以為實有生滅，形成斷、常之見。只要生、滅相對概念不成立，便不致受限於段落式的生命，於緣起性空中開展出無窮的生命、無限的修行。此所以第一位菩薩悟入生滅不二而名為「法自在」之意義；亦是為何會中菩薩悟入不二最先安住於「無生法忍」境界，蓋由悟入不生不滅，便無所罣礙，一路打通、貫徹修行。

（七）當下使用的語言文字

眾位菩薩討論的項目涵蓋面相雖廣，卻未必已經窮盡相對概念的系統。《金剛經》云：「凡所有相皆是虛妄」⁸時，這句話是否含括自身？相對概念可以不斷增衍或無限後退，此所以為戲論也。故經中指向的勝義無誤，但拿來引導的工具卻會產生問題。因此必須針對所使用的語言文字本身來檢討，只要有言說文字，就是運用概念思惟，如此就有可能落入分別相對，切不到諸法之實相。

如是會中有諸菩薩，隨所了知各別說已，同時發問妙吉祥言：「云何菩薩名為悟入不二法門？」時妙吉祥告諸菩薩：「汝等所言雖皆是善，如我意者，汝等此說猶名為二。」（頁 578 下 13-14）

⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊 No.235，頁 749 上 24。



所以妙吉祥菩薩才會點出菩薩們所講諸多悟入不二的進路要領，都要小心注意。這是徹底反省到我們使用的思惟工具，將認知、知識賴以憑藉的底層都掀開來。

若諸菩薩於一切法，無言、無說、無表、無示，離諸戲論，絕於分別，是為悟入不二法門。（頁 578 下 17-18）

唯有體認語言文字不能涵攝、等同、顯明一切法，方可離於戲論、分別，也保障了語言文字的純粹工具功能。

為免本文也陷入相對二法，必須補充說明，以上分類僅是為了能較為清楚觀察〈不二法門品〉之內涵所作的權宜處理。一旦清楚瞭解之後，實踐的項目必是全面而鉅細靡遺，不再需要劃分。另一方面，也沒有一種分類是最適當、最佳的唯一結果。所持立場、切入角度、談論重點不同，便可做出不同分類；況且，所有事物均是有機的整體連結網絡，分類是人類後天強行加以切割，因此分類中的藕斷絲連、掛一漏萬乃是在所難免。

藉由本節討論，我們可以注意到，相對概念不僅不是困擾，反之，還是能幫助我們邁向修行的絕佳研究材料。要是沒有相對概念，修行者也許還不知道要從何處入手。⁹另外，沒有親自遇過問題，諸菩薩可能也不知要從何示範以教導眾生，如同作學問過程中一路都順利無礙的天才不見得善於教導他人，因為天才都覺得理所當然，反不如處處碰壁、隨時嘗試解決疑難的人能夠利用眾多經驗、適切巧妙地引導解說。

三、示範進路之論證方式與依據

我們已簡要歸納各項目的相對二法，言某項目為相對的二法，即是帶出研究對象。由此著手，便將原本以為相對之二法翻轉成不二——該項目的相對概念不成立。由二轉出不二之邏輯如何進行呢？依照諸位菩薩表達時採用的論證形式，大略可以分為幾大類型：¹⁰

⁹ 關於此點，可參蔡耀明先生的文章。同註 5，頁 15、26。

¹⁰ 關於由二翻轉為不二的邏輯理路，亦可參陳沛然：〈《維摩詰經》之不二法門〉，《新亞學報》第 18 期（1997），頁 415-438。論證形式的分類，目前僅見王建三：〈論《維摩詰經》之不二法門〉，《宗教學研究》2006 年第 1 期，頁 153-154。一來所依譯本不同，二來各人詮解方式不同，該文與本文分類大相逕庭。



- （一）針對相依而互成的相對二法，指出其對立關係並不成立。
- （二）關於分類而來的相對二法，指出其分類依據的差別不成立。
- （三）後者依於前者而起的相對二法，前者若不成立，則後者亦不成立。
- （四）利用語文概念的自相矛盾解析邊界，則相對二法不成立。
- （五）不直接從相對二法來解決，而是先以諸法實相、一切法空為前提，則相對二法自然無從成立。

綜合而言，可以得出論證的重點在於，所謂的相對或分別其實是不確切、不合用的，當據以分別或是成立相對的系統架構被消解了，則相對二法中的內容也就不攻自破。

以下便分類條列本品諸位菩薩解決相對二法的關鍵語句，並簡要闡述其內在理路：

- （一）相依而互成的相對二法，指出其對立關係並不成立

1. 直接切入 A 與非 A 並不對立，故相對二法不成立。

若諸菩薩了知雜染、清淨無二，則無分別，永斷分別、趣寂滅跡。
（頁 577 上 27-29）

雜染、清淨如何無二？因為現象雜染清淨的狀態是暫時於此呈現的樣貌，不會持續不變，且價值評判猶是外加的、約定俗成的。此組相對二法相依乃成，《中論·觀顛倒品》言：「不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。」反之亦可如是論證。故說雜染或清淨都指不到實相。「淨、不淨顛倒，是則無自性。云何因此二，而生諸煩惱？」¹¹是故從法性上看無所分別，便帶出實相之空性恆常如是的寂靜境界。

若諸菩薩知薩迦耶即薩迦耶滅，如是了知畢竟不起薩迦耶見。於薩迦耶、薩迦耶滅即無分別、無異分別，證得此二究竟滅性，無所猜疑、無驚無懼。（頁 578 上 26-29）

¹¹ 龍樹菩薩著、姚秦·鳩摩羅什法師譯：《中論》，《大正藏》第 30 冊 No.1564，頁 31 中 24-25、中 07-08。以下不再標出冊數經號。由於《中論》正是說明離於二邊的中觀；且論證邏輯、方式頗多可與本品相參，幫助瞭解，故本文常引該論偈頌作為輔證。



若了知一切法都是緣起緣滅、變化不斷，則身體一存在便是走向該段落身體之壞滅；也可說身體的特色便是持續壞滅，因此所謂實存之身即是其滅。藉由如是了知，便無法生起實有身體之見及身體壞滅之見。由此趨入，分別、微細分別、究竟分別…甚至連證得自性之滅的見解，都不生起、不顯現。因此後續便能帶出「無所猜疑、無驚無懼」。

2.A 與非 A 實不可得，是故相對二法不成立。

若諸菩薩了知善性及不善性無所發起，相與無相二句平等，無取無捨。
（頁 577 中 14-15）

諸法本無自性，善、不善性非由諸法中自行造出；說為善性的相狀也不恆立，只是思惟依循當時時空、文化等因素而貼上的標籤，何況善性之標準？是以也沒有相對於善性標準外的不善可言。由此便能夠對於諸般道德評價「無取無捨」。

若諸菩薩了知有罪及與無罪二皆平等，以金剛慧通達諸法，無縛無解。
（頁 577 中 18-19）

毀譽罪愆皆是僵固的評價標籤，由因緣變化相續，不停留於所描述的狀態。是以如前所言，概念標籤切不到實相的層次，就此虛浮之概念，或所指事物的空性，可說平等。本來不被概念束縛，所以也無所謂解開束縛，這即是以如金剛般無可動搖之智慧安住於不二境界。

若諸菩薩了知無明本性是明，明與無明俱不可得，不可算計，超算計路，於中現觀平等無二。（頁 577 下 18-20）

一切法本性都是空性、無自性，無明亦然，若如此了知便沒有明與無明的分別。說成明與無明，都與本性無關，因本性空離言，離言說故無法分割量化。由脫離概念之計著便可現前觀證一切法皆是空性、平等無二。

3.因為其性相等，故實無 A 與非 A 的二元對立。

若諸菩薩了知二法性（按：指有為、無為樂、無樂）皆平等，遠離諸行，覺慧如空，智善清淨，無執無遣。（頁 577 中 26-27）



若了知樂與無樂無常，與所描述的事物關係本不恆立；且感受隨眾生習氣不同，或有以樂為苦、以苦為樂者，故知其均無自性而平等。然則可以遠離追求福利之事。由此乃推得遠離諸事業，得有如虛空般一切平等的覺悟，因為智性即是法性，平等清淨。既然無有執著，便不須排遣執著。

若知取蘊性本是空，即是色空，非色滅空，乃至識蘊亦復如是。
（頁 577 下 23-24）

若了知五蘊是緣起法，並無自性，如此說其為空。空則非指五蘊的虛無斷滅，因為當五蘊並不實存，也就不會有實體能被破壞消滅。因此之故，五蘊本身就是空性，並非實有五蘊而與一外在於五蘊實有狀態的空來形成對立。

若諸菩薩了知四界即虛空性，前、中、後際四界與空，性皆無倒悟入諸界。（頁 577 下 27-29）

若了知所謂四大其實亦非固定不變的基礎，仍屬緣起性空，便知道分屬四大而形成之領域，其性同於虛空之自性——亦即無自性。遑論四界的前、中、後之邊際，亦皆是無自性、不可得，如同虛空。由此推進諸般領域或範圍盡皆如是，於性無倒故能悟入諸界。

4. 由於 A 而有相對的非 A。A 不成立，所以非 A 亦不成立。

若諸菩薩了知諸法本來無生，亦無有滅，證得如是無生法忍。
（頁 577 上 17）

無生，便無相對於生之滅。《中論·觀三相品》言：「如一切諸法，生相不可得，以無生相故，即亦無滅相。」¹²了知諸法緣起性空之理，一切都是動態相續不斷的因緣變化流程，由此觀察便無有固定實存的現象可言，說為寂滅，因此生、滅之概念亦寂滅，即不受生滅概念所囿。乃安住不生不滅之理趣中，謂之證得無生法忍。

若諸菩薩了知有我尚不可得，何況無我？見我、無我其性無二。
（頁 577 下 14-15）

了知諸法實無作為自己本身存在特色且恆存不變的自性，便知「我」是因緣假合、不可得，何況由於「我」的存在而相對衍生的「無我」概念？《中論·觀法品》云：「諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非

¹² 《中論》，頁 11 下 17-18。



我。」¹³我與無我，其實都是無自性，平等無二，凡此等言語，俱是方便施設，不與實相。

若諸菩薩了知涅槃及與生死，不生欣厭則無有二。所以者何？若為生死之所繫縛，則求解脫；若知畢竟無生死縛，何為更求涅槃解脫？如是通達無縛無解，不欣涅槃、不厭生死。（頁 578 中 27-下 01）

由於修行者認為被生死輪迴所繫縛，故欲求解脫，如此反倒為觀念所束縛，《中論·觀縛解品》即言：「若不受諸法，我當得涅槃。若人如是者，還為受所縛。」若了知一切皆空，唯有法性而已，究竟來說，無有固定實存的生死輪迴。「諸行生滅相，不縛亦不解」¹⁴，了悟的修行者看待生死繫縛如同不存在，既然沒有繫縛，也就沒有相對於繫縛的解脫可言，於是便毋須生起欣樂涅槃、厭離生死的心念，脫出執著於解脫道的相對二法。

若諸菩薩觀諦實性尚不見實，何況見虛。所以者何？此性非是肉眼所見，慧眼乃見，如是見時於一切法無見無不見。（頁 578 下 09-12）

能照見真諦的修行者就不會見到有所謂實際的真理存在，遑論因不符合真諦而相對生起的錯謬。這是因為修行者並不以凡夫的眼光去看真諦，而是以通達般若之眼光來看，是以不會偏差顛倒。因此，於慧觀之境界中沒有一般的觀看，亦無解析分別之微細觀看。

（二）分類而成的相對二法，指出其分類依據的差別不成立

1. 直接切入 A 即是 B，B 即是 A，故分別出的相對不成立。

若了布施即所迴向一切智性，此所迴向一切智性即是布施。如是乃至般若自性即所迴向一切智性，此所迴向一切智性即是般若。（頁 578 上 08-12）

了知根、道、果其實是一貫通徹的變化歷程，由六度便達於一切智性，便知六度即是迴向一切智性，迴向一切智性便是六度之行。此條可見佛法重視的是變化歷程之邏輯。領悟此變化歷程，便能以純一理趣貫徹趨入不二法門。

若諸菩薩了知空中都無有相，此無相中亦無有願，此無願中無心、無意、無識可轉，如是即於一解脫門，具攝一切三解脫門。（頁 578 上 15-18）

¹³ 《中論》，頁 24 上 01-02。

¹⁴ 以上，《中論》，頁 21 中 11-12、上 11、中 15。



了知一切法空，於空性中既無自性，則無有固定不變之相狀，故空門能通無相門。於無相狀之境界中，無有能掌握之東西可執著，便無有作意、作為，故無相門能通無願門。於無執著不起欲望的境界中，便無所謂根本識之心、妄執自性之意、認知分別而抓取之六識在運轉，故無願門能通空門。職是而推展，一解脫門便具攝一切解脫門。

2.由於 A、B 都不成立，無所謂差別，因此分別不成立，更無所謂相對。

若諸菩薩了知諸法無有一相、無有異相、亦無無相，則知如是一相、異相、無相平等。（頁 577 中 06-08）

了知諸法均是緣起性空一以貫之，在因緣相續的歷程中變化不斷、彼此連結相續，故無所謂統一不變的單一特徵、無所謂這個與那個彼此區別的不同特徵，也無「沒有特徵」這種特徵，或無相狀之虛無。則在法性上看，無有差別可立，故說為平等。

若諸菩薩了知佛性即是法性、法即僧性，如三寶皆無為相，與虛空等，諸法亦爾。（頁 578 上 21-22）

了知一切法皆是緣起性空，三寶亦不例外，無有固定不變的實體可以分別，其特徵即是無為（不以條件集散而構成生滅現象），同於虛空一般，則知無相對可立。同理可證，一切法類莫不如此，平等如同虛空，故亦無二。

若諸菩薩了知如是三種律儀皆無作相，其相無二。所以者何？此三業道皆無作相，身無作相即語無作相，語無作相即意無作相，意無作相即一切法俱無作相。（頁 578 中 02-06）

了知身、語、意三種律儀皆是無造作相（以無有實際作業為其特徵），便可推至一切法均為無造作相。這是因為諸法緣起性空，所以造作都是如幻不實。因此若能隨入諸法之無造作相，便能方便善巧、作而無作。



（三）後者依於前者而起的相對二法，前者若不成立，則後者亦不成立

因計我故便計我所。若了無我亦無我所。（頁 577 上 19-20）

此則論證方式《中論·觀法品》亦用之：「若無有我者，何得有所？滅我、我所故，名得無我智。」¹⁵了知主體性是因緣暫時和合而有、其計執是受久遠以來習氣的影響而生起，無有一固定不變的「我」之存有可以被掌握，然則我所亦不成立。

若諸菩薩了知無取則無所得，無所得故則無增減、無作無息，於一切法無所執著。（頁 577 上 23-25）

了知諸法緣起性空，一切如幻不實，本來沒有什麼非抓取不可，也不能真的抓取到不變的什麼、或承受到不變的什麼，即《雜阿含經》所說：「若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。」¹⁶所以假我並沒因為有取或無取而有所得、無所得，也不會實有增減之狀態。以不執著諸法，便不會在意分別，有所作為去抓取獲得。

若諸菩薩了知諸法都無所得，則無取捨。（頁 578 中 19-20）

了知諸法性空、無自性，是以沒有什麼東西能固定實在地被抓取獲得，當然也沒有什麼東西能固定實有地被移動、改變與捨棄。

若諸菩薩了知世間本性空寂，無入、無出、無流、無散，亦不執著。（頁 577 下 01-02）

了知世間的本性便是空性，無有實在恆存的本體，說為寂靜，便沒有以本體為基礎而產生的痛苦煩惱、奔騰流轉，此等皆如幻不實，亦不須執著。《中論·觀涅槃品》云：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」¹⁷便依空性而作如是言。然則世間即是出世間，何處更尋求出世間！

若諸菩薩了知生死其性本空，無有流轉，亦無寂滅。（頁 577 下 04-05）

¹⁵ 《中論》，頁 23 下 22-23。

¹⁶ 《雜阿含經·第 262 經》，《大正藏》第 2 冊 No.99，頁 66 下 28-29。

¹⁷ 《中論》，頁 36 上 04-05。



了知生死其性本空，只是無盡相續變化中，因緣生、因緣滅而顯現看似有段落可切割，其實並無實有、固定的生死可以把握，自然無生死之流轉，亦無生死流轉的還滅。若然，即生死與涅槃平等無二，《中論·觀縛解品》所謂：「不離於生死，而別有涅槃。」¹⁸

（四）根據語言的自相矛盾，指出劃定相對的邊界並不成立，解析掉 A 與非 A 的相對

若諸菩薩了知都無有盡、無盡：要究竟盡乃名為盡，若究竟盡不復當盡，則名無盡；又有盡者謂一剎那，一剎那中定無有盡，則是無盡，有盡無故，無盡亦無。了知有盡、無盡性空。（頁 577 下 08-12）

言空間之盡，當是徹徹底底地走到盡頭才算盡，徹徹底底走到盡頭，便不再有盡頭可尋，此便可命名為無「盡」，如此盡等於無盡。又，若言時間之盡，其盡處當在一個時間點，可是到底那個時間點才是終結處？這樣就算切割到無限小的時間單位也找不到終結，此種狀態亦可名為無「盡」，如此也是盡即無盡。可知言盡與無盡，若非矛盾之戲論，便表示語言概念無法界定盡與無盡。連盡的概念都不成立，何來相對於盡的無盡？再者，若了知連固定不變的實體都不可得，豈能由此衍生出固定的邊界底線？

（五）不從相對二法分析，而以諸法實相為前提：一切法既空，故相對二法亦空

若諸菩薩了知一切無有散動、無所思惟，則無作意、住無散動。（頁 577 中 02-03）

了知一切法緣起性空，無身心內外活動的區別可以成立，如《中論·觀法品》：「諸法實相者，心行言語斷。」¹⁹既無實際之思惟與行動可得，當然不須特立思惟與行動之分別，於是能安住於不有為造作與不在意概念的境界中。

若諸菩薩了知二心性空如幻，無菩薩心、無聲聞心，如是二心其相平等，皆同幻化。（頁 577 中 10-12）

¹⁸ 《中論》，頁 21 中 15。

¹⁹ 《中論》，頁 24 上 03。



心性無法限定、貼上標籤，說此是菩薩心，與聲聞心有別，因為心理狀態亦是空而不可得。由於二心皆是性空，則知心念轉起轉滅、相續變化，其特徵皆等同幻化、無有差別。

若諸菩薩知一切法性皆平等，於漏、無漏不起二想，不著有想、不著無想。（頁 577 中 22-24）

已知一切法空，則一切法法性平等。無漏固然是法性、有漏亦如是，就能不起「這是有漏、這是無漏」的想法，連「有想」與「無想」之想也不執著，順觀實相而已。

若諸菩薩了知一切其性皆空，見眼自性，於色無貪、無瞋、無癡，如是乃至見意自性，於法無貪、無瞋、無癡，此則為空。如是見已，寂靜安住。（頁 578 上 02-06）

了知一切法其性皆空，故眼自性即是空，便不對色生起貪愛、嗔恨、癡迷；耳、鼻、舌、身、意於聲、香、味、觸、法中亦復如是。況且既無有實存固定之六根，亦無實存不變之六塵，究竟孰為能知？所知又為何？如此觀照，便可安住於寂靜無擾之境界。

若諸菩薩了知罪行、福及不動皆無作相，其相無二。所以者何？罪、福、不動如是三行，性相皆空，空中無有罪、福、不動三行差別。（頁 578 中 09-13）

了知造成三類結果之行為其本身特徵便是空，於自相是空性的境界中，並無法造作出福、非福、不動的固定常存結果，因為三類行為其實皆同是如幻的無造作相。

若諸菩薩知我實性即不起二，不起二故即無了別，無了別故無所了別。（頁 578 中 15-16）

周遍了知自我實性，則不產生相對，這是因為一切法空，所以也沒有能了別者。沒有能了別者便不會存在區分出的所別。

若諸菩薩了知實相無暗無明，其性無二。所以者何？譬如苾芻入滅盡定無暗無明，一切諸法其相亦爾。如是妙契諸法平等。（頁 578 中 22-25）

了知諸法實相其實無所謂明與暗的相對，就像比丘住於滅盡等至的禪定境界時，便不見明暗之差別，一切法亦以無差別為其特徵。這是由於法性為空，



明暗等現象差別與相對概念都不算數，與諸法恆常不變之實性無涉，故爾能夠達於諸法之平等。

由上文看來，第五類以空性或實相為前提的論證方式在〈不二法門品〉運用得最廣，其實其他四類論證形式雖有邏輯推理，所依據的前提亦不外於此。

以上理路的共通處在於：能不雜虛妄錯謬的戲論而隨順諸法實際呈現的樣貌來觀察理解。本品中對於相對系統一概不予承認，便是不跟著分別認識的想法去找答案，跳出戲論直指事物本性。諸菩薩示範眾多的進路，均毫無例外地指向法性，所運用的專業詞彙還有：空性、實性、無作相、實相等。由於本性一如，故可說為平等、相即、無二；由於無自性，故無有造作、無所得，或作為如幻。歸納言之，法性的意義可概略從三解脫門²⁰來加以說明：

1.空：就體而論，無自性，此著眼於諸法本身實有是否成立。一切的事物、現象，皆缺乏作為本身之所以為本身的存在、且固定恆常的特質，都依於「此有故彼有，此無故彼無」之緣起。緣起即是無自性，《中論·觀三相品》亦據此云：「若法眾緣生，即是寂滅性。」²¹基於諸多不同條件而現起如此樣貌，隨著條件的轉移，便會變化、無常。不過，也正因為無自性，一切事物、現象才能夠現起，〈觀有情品〉云：「夫無住者，即無其本亦無所住。由無其本無所住故，即能建立一切諸法。」（頁 573 中 20-22）否則各自事物都有自性，便無改變，無有消滅亦無有產生。《中論·觀四諦品》亦同：「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成。」²²

2.無願（無作）：就用而論，無所得或無造作。「無作」著眼於諸法是否實有作用集起；「無願」著眼於諸法是否能作為執取對象。《中論·觀行品》：「諸法有異故，知皆是無性；無性法亦無，一切法空故。」²³見一切法變化不斷，即知皆無自性；反之亦然，因為一切法空而無自性，即知沒有固定不變之法。就算有所作用集起，均無法恆持，如同夢中行事、醒來不再，亦如幻人作幻事，有象無質。沒有固定不變的存有，故無法被確定不移地掌握。而且加諸其上的判斷標記都是片面的、僵固的，如何能全盤地涵攝動態無限的可能發展？由於無所得，不可被執取，而說無有願求。

3.無相：著眼於諸法是否具有定相（特徵）可被辨別。一切事物現象隨因緣變化，沒有固定不變的存有，當然亦無定相，是以諸法平等一相，所謂無

²⁰ 《大寶積經·菩薩見實會·六界差別品》：「大王當知：一切諸法皆悉空寂。一切諸法空者，是空解脫門；空無、空相，是無相解脫門；若無相者則無願求，名無願解脫門。如是大王，一切法皆具三解脫門。」《大正藏》第 11 冊 No.310，頁 419 中 13-16。三解脫門既是修行門路、空性推展的理路，亦可看作空性的體、相、用三種面相。

²¹ 《中論》，頁 10 下 11-12。

²² 《中論》，頁 33 上 22-23。

²³ 《中論》，頁 18 上 27-28。



相。《中論》即據此，多次提及生、住、滅相；或業、煩惱、作者、果報；或六塵等諸法，是「如幻亦如夢」、「皆空如焰夢，如乾闥婆城」。²⁴如幻不實亦可以轉出積極面，事物、現象既然有無限可能，透過專業修練便可自在操縱切換，善巧方便來度化迷惑的眾生，〈菩提分品〉便云「先以欲相招，後令修佛智」（頁 576 下 19）。

依循以上理路來觀察現象，便可將相對概念之認知轉換成隨順諸法實相之正知正見。

四、不二法門之教導與實踐

倘若一念之轉便可改變對事物的看法而生正知正見，則相對概念算不上嚴重得無可救藥的病症。而且經過轉換之後，雖然受限於世間的表述方式不得不使用概念系統，也不必坐困愁城而能輕鬆出入。由此可知，真正的罪魁禍首並非相對概念，顛倒想才是。〈觀有情品〉中，妙吉祥菩薩與無垢稱居士問答：欲貪以虛妄分別為本；虛妄分別以倒想為本（頁 573 中 15-18）。相對概念切不到諸法實相，這沒有對錯可言，但凡夫一廂情願地以假為真，堅持不悔，遂致自我蒙蔽、掩耳盜鈴，才弄成問題。〈不二法門品〉則揭示一線曙光，反過來利用隨處使用的各組相對概念如理觀察思惟，漸漸轉化認知、捨離執取，期能入於不二。

不二畢竟不是嘴上說說、心上明白而已，而是要靠實修才能達到的境界。之前所說的由二入於不二，雖然都有理路可循，但理路推演的觀點畢竟不是真切地體證到不二，只是一種在世俗諦上相似於離言勝義諦的模擬思惟。²⁵而菩薩們能夠說出這些示範的進路，決不是僅止於用邏輯推演、用理性思考便能辦到的，只有遠遠跑到前頭的修行者才能如此從容地提綱挈領。珠髻王菩薩便提出一類不同於其他卅位菩薩的進路形式，不從義理著手，以實修為證，便能使相對二法根本不成為問題：

若諸菩薩善能安住正道，邪道究竟不行。以不行故則無正道、邪道二相，除二相故，則無二覺。（頁 578 下 04-06）

修行者已經安住於道路上，已能越過分別想的層次，不必分辨應作何事，也不會再行於偏邪的道路，《論語》所謂「從心所欲而不踰矩」，其境界相似。這

²⁴ 〈觀三相品〉，《中論》，頁 12 上 23-24；〈觀業品〉，頁 23 下 02-03；〈觀顛倒品〉，頁 31 中 16-17。

²⁵ Dharmachari Ratnaguna 撰、冀培然編譯：〈維摩詰經中的不二法門〉，《五臺山》2006 年第 3 期。在該文（頁 74-75）提到修行者功力不到，貿然運用入不二法門會有棄絕教法、失去判斷、恣意而行的危險。這是由於未能正確了知經文在何種脈絡所說，以及不二與中道的意義。般若經典的理解也會有此問題，不獨本經而已。若能如實正觀，則毋須杞人憂天。



是因為修行者所學已盡，熟習正道，善根久植，自然安住於自由自在、不辨行止的境界，以此之故，連分別「正道」、「邪道」的想法都不生起。〈顯不思議方便善巧品〉中，無垢稱居士之所以能參與世俗、於俗事中度化有情（頁 560 中 21-下 01），正是由於善能安住正道。實修工夫已到，自不介意概念的使用與否，所以能如法宣說、討論、表達、讚嘆、演繹，卻無所謂探求智慧、遠離戲論、永斷分別。對於此般勝義，語言文字本已很難確切指向，更無法表述，若要勉強呈現，便是無垢稱居士之聖默然：

時妙吉祥復問菩薩無垢稱言：「我等隨意各別說已，仁者當說，云何菩薩名為悟入不二法門？」時無垢稱默然無說。妙吉祥言：「善哉善哉！如是菩薩，是真悟入不二法門，於中都無一切文字言說分別。」（頁 578 下 20-26）

可說是表達出「不表達」，以示有機的、動態的、一路貫通的法爾如是，無可限量、無可窮盡、不可思議的特色。此近乎禪宗公案世尊拈花之奧妙，能悟入不二方有資格破顏微笑。

說相似模擬、勉強呈現，並非指以人類理性運作的思惟不可取，要是沒有理智，凡夫就無法理解佛菩薩的教法——即使是一種模糊不清、差相彷彿的理解，也可以帶領我們生起信心、菩提心，而實際地邁入修行。《中論·觀四諦品》有名的一偈即說到：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」²⁶前文提過佛法重視變化歷程的相續連綿，如「布施即迴向一切智性」，此中或可說「領悟世俗諦即是趨向勝義諦」（世俗諦與勝義諦也是一組相對二法提供悟入不二的契機）。凡佛菩薩顯現之教法——包括無垢稱居士之默然不答，甚且一切妙香世界之最上香臺佛以妙香調伏菩薩²⁷——只要有所表達，均屬世俗諦。世俗諦是為了配合眾生根性機緣而施設，假使不能令有緣眾生發無上菩提心，便算不得善巧方便，故不為增上緣之教法無有是處。

五、結語

經過本文探討之後，再重新回頭研讀〈不二法門品〉，應有線索可尋，不致迷失在多組不二法門中，無法提綱挈領、一以貫之。對於認知過程賴以區分的概念判斷，或者表達溝通時所使用的語言文字，也不必畏如蛇蠍。畢竟，大多數人仍是藉教悟宗，由教說來指引修行。無垢稱的「默然無說」和其示現的白衣生活，同樣是以行動體現超越語言文字的不二境界，唯表現的時機與對象

²⁶ 《中論》，頁 33 上 02-03。

²⁷ 《說無垢稱經·香臺佛品》：「我土如來不為菩薩文詞說法，但以妙香令諸菩薩皆悉調伏。彼諸菩薩各各安坐妙香樹下，諸妙香樹各各流出種種香氣，彼諸菩薩聞斯妙香，便獲一切德莊嚴定，獲此定已即具一切菩薩功德。」頁 580 中 10-13。



不同；再與卅二位菩薩運用語言文字的講說相較，僅是教導方法上、程度上的不同，卻非截然背反、高下有別。默然依舊是可見可聞的默然，當然是一種表法，不代表要棄絕語言文字。即便無垢稱之默然高妙超絕，仍須妙吉祥菩薩以言說加持，才令會中大眾及研讀本經者瞭解其中深意。「水能載舟，亦能覆舟」，〈觀有情品〉乃云文字與他法其性平等，故「無離文字說於解脫」（頁 573 下 20-24）。可知語言文字要在方便，應機任運、不受拘滯，方是大用。本文對〈不二法門品〉的分類與疏通也是為研讀者所作的權宜施設。諸病皆在心上，心無所執，便能無藥無毒，所謂「除病不除法」也。

開示悟入不二的諸多法門非是最終的結果，「法門」二字點出進門之後才是重點，要展開無盡的實修與無限的貫徹。若連結到中道來說，「道」指的是道路，正是修行的歷程。如同汽車經過交流道上到高速公路，正要開始旅程；也像是跨過前一階段的學習，剛剛入學正要展開新的修業。由上文可知，修行者操作法門以趨入不二，不僅僅停留在對諸法實相的觀察與理解就足夠，修行道路是持續進行、貫徹到底的。另外，由於一切法空，以觀察理解實相為緣，生命歷程也不會只停留在入門起點上，而是隨因緣相續變化趨向解脫道的實現或菩提道的開展。所以將相對二法翻轉至不二所帶出的後續發展值得我們善加留意，不限於無生法忍或能夠如理觀察思惟的狀態而已。至於悟入的不二境界，也非過關就拋下不管，而是往後一路貫徹都是安住於不二境界，亦即始終依中道而行。依於中道實為佛法修行一貫如是之基礎，從初發心乃至成佛無有例外。

文中未曾引用之參考著作：

1. 釋竺摩講、達居記錄：《維摩經講話》（台北：釋聖瑞，1953）
2. E. Lamotte 著、郭忠生譯：《維摩詰經序論》（南投：諦觀雜誌社，1990）
3. 陳慧劍譯註：《維摩詰經今譯》（台北：東大出版，1990）
4. 釋顯珠（月霞法師）講：《維摩詰經講義錄》（台北：佛陀教育基金會，2004）