



# 生命意義之佛教哲學的反思

蔡耀明\*

## 提要

本文以生命之意義為焦點課題，從事佛教哲學的檢視與反思。在論述的行文上，將由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，說明所要探討的論題，及其涉及的關鍵概念。第三節，分成四個小節，扼要地鋪陳通常所談論的生命之意義很容易滋生困惑之癥結：課題認識方面，包括生命此一概念的混淆，以及意義此一概念的混淆；論題思考方面，包括欠缺明確論題的談論，以及有無論題所夾雜的混淆觀念。第四節，分成三個小節——初步檢視「生命之意義是什麼」此一論題，將論題調整為生命之意義意涵著什麼，解開生命世界而理解生命歷程——說明如何以哲學的方法適切地探討生命之意義。第五節，分成三個小節，以〈第一義空經〉為主要依據，闡明〈第一義空經〉之關鍵概念與主旨，進而探究生命之極致意義如何洞察地理解為空性。第六節，「結論」，總結本文的要點。

根據〈第一義空經〉，以六項知覺裝備為置入式覺察的入手處，解開、覺察、認知、而通達地理解六項知覺裝備的因緣生滅的條理，確認生命世界並非限定為任何本身之存在，亦非限定在任何所誤認的邊界之間。如此揭露出來的生命之意義，不僅達到極致的、究竟的程度，而且可稱之為空性。扼要言之，生命之意義，可以被解開而理解成「第一義空」，其意涵為「就極致的意義所顯發的空性」。

## 一、緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「學界研

\* 國立臺灣大學哲學系副教授

究概況」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

### (一) 研究主題

本文以生命之意義為焦點課題，從事佛教哲學的檢視與反思。列之為本文優先的論題，在於嚴格地考察，如何以哲學的方法適切地探討生命之意義。有鑒於生命之意義很容易在一般世人的談論當中流於各自表述、陷入紛亂、或橫遭遺失等問題，嚴格地檢視與反思此一課題在展開思考的過程中的適切情形，應該是從事哲學活動的要務之一。

### (二) 研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，狹義上稱為研究動機，是多重的，除了作為年度專題研究計畫的部分成果，<sup>1</sup> 主要得力於如下的二條線索。第一，生命世界之意義、目的、價值、困苦、超脫，不僅在眾生的營生或哲學的鑽研，皆為切要的課題，而且也已成為這些年來從事教學與研究工作持續在關注與思索的焦點。第二，以佛教經典為文獻依據，檢視與反思生命之意義此一課題，期望有助於將佛教哲學建構為更貼近眾生的世界，以及更密切地與當代學界接軌。

### (三) 文獻依據

本文從論題提出的方式，看事情的角度，思考的路數，乃至推演的見解，主要得力於長期在佛教經典的研讀，以及佛教哲學的啟發。至於論文的寫作，之所以選定《雜阿含經·第335經·第一義空經》(簡稱〈第一義空經〉)為主要依據的文獻，則出之於衡量如下的四個面向：其一，材料的來源更為聚焦；其二，材料的程度切在佛法教學較為初階或基礎的水平；其三，材料涉及的概念或思想不至於太過分散；其四，材料的主旨明確在解開生命之意義。<sup>2</sup>

就〈第一義空經〉的文獻面向來看，現存與之很接近的漢譯本，還有《佛說勝義空經》、<sup>3</sup>《增壹阿含經·六重品第三十七·第7經》。<sup>4</sup> 此外，學界傾向

<sup>1</sup> 國科會九十八～一〇〇年度專題研究計畫(98-2410-H-002-124-MY3)，題目為「佛教經典的住地學說與心安頓之實踐」。

<sup>2</sup> 《雜阿含經·第335經·第一義空經》，劉宋·求那跋陀羅(Guṇabhadra)譯，T. 99, vol. 2, p. 92c.

<sup>3</sup> 《佛說勝義空經》，北宋·施護(Dānapāla)譯，T. 655, vol. 15, pp. 806c-807a.

<sup>4</sup> 《增壹阿含經·六重品第三十七·第7經》(簡稱〈第一最空法經〉)，東晉·瞿曇僧伽提婆(Gautama Saṅghadeva)譯，T. 125, vol. 2, pp. 713c-714b.



於拿來和〈第一義空經〉相提並論的，也就是佛教解脫道闡明空性很引人注目的經典，還有〈大空法經〉、<sup>5</sup>〈世間空經〉，<sup>6</sup>也都納入本文所依據的文獻範圍。

#### (四) 學界研究概況

如果僅就佛學界而論，和本文相關的研究，大都側重文獻學方面，包括〈第一義空經〉眾多語言的相關傳譯本的比對，<sup>7</sup>以及〈第一義空經〉、〈大空法經〉、〈世間空經〉這三則經文眾多語言的相關傳譯本的比對。<sup>8</sup>

根據佛教解脫道的經典，探討空之觀念或思想，這一類的作品數目雖然不多，仍然有一些可供參考。<sup>9</sup>

出之於佛教的傳統，有一些書刊雖然以生命之意義為標題，但是內容類似佛教概論較為鬆散的談論。<sup>10</sup> 佛學界以當代學術的方式討論生命之意義，

<sup>5</sup> 《雜阿含經·第297經·大空法經》，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，T. 99, vol. 2, pp. 84c-85a.

<sup>6</sup> 《雜阿含經·第232經(·世間空經)》((又稱〈三彌離提經 *Samiddhi-sūtra*) )，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，T. 99, vol. 2, p. 56b-c.

<sup>7</sup> 例如，參閱：青原令知，〈『勝義空經』について〉，《龍谷大學仏教学研究室年報》第3号(1987年3月)，頁40-30.

<sup>8</sup> 例如，參閱：Etienne Lamotte, “Three Sūtras from the Saṃyuktāgama Concerning Emptiness,” translated by Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 1-23; Mun-keat Choong, “Appendix: Three ‘emptiness sūtras’ in the Chinese Saṃyuktāgama and their reconstructed Sanskrit versions,” *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, pp. 89-98; Bhikkhu Santi, “Three Emptiness Sūtras: Translated into Pāli & English,” June 2006: santifm1.0.googlepages.com/ThreeEmptinessSutras.pdf.

<sup>9</sup> 例如，參閱：Mun-keat Choong, *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999; Mun-keat Choong, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A Comparative Study Based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, pp. 52-60, 91-97; Mun-keat Choong, *Annotated Translation of Sūtras from the Chinese Saṃyuktāgama relevant to the Early Buddhist Teachings on Emptiness and the Middle Way*, Johor: Lu Ye Chan Si, 2004; Peter Skilling, “Mrgāra’s Mother’s Mansion: Emptiness and the *Śūnyatā Sūtras*,” *Journal of Indian and Tibetan Studies* 11 (October 2007): 225-247; Madawacchiye Dhammajothi Thera, *The Concept of Emptiness in Pāli Literature*, Colombo: Godage International Publishers, 2009.

<sup>10</sup> 例如，參閱：Masao Abe, “2: The Meaning of Life in Buddhism,” *Zen and the Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawai Press, 2003, pp. 14-23; Tenzin Gyatso, *The Meaning of Life: Buddhist Perspectives on Cause and Effect*, translated by Jeffrey Hopkins, Boston: Wisdom Publications, 2000.

這一類的作品，可以說少之又少。<sup>11</sup>

像本文這樣，以〈第一義空經〉為主要依據的文獻，採取哲學的研究進路，檢視與反思生命之意義，到目前為止，佛學界似乎未見先例。

至於哲學界，有關生命之意義的論著雖然不在少數，給予完整的回顧，顯然不在本文的重點工作的範圍，而只能就行文的主軸之所及，略做評析。

### （五）研究進路與方法

本文以生命世界為關切的重心，立足於生命哲學此一學科，採取哲學的研究進路。

至於方法，本文特別出之於佛教哲學，檢視與反思生命之意義，顯示此一課題如何可以使用思辨的方式，予以解開、拉出線索、推敲理路、乃至形成條理的見解。

### （六）論述架構

本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，說明所要探討的論題，及其涉及的關鍵概念。第三節，分成四個小節，扼要地鋪陳通常所談論的生命之意義很容易滋生困惑之癥結：課題認識方面，包括生命此一概念的混淆，以及意義此一概念的混淆；論題思考方面，包括欠缺明確論題的談論，以及有無論題所夾雜的混淆觀念。第四節，分成三個小節——初步檢視「生命之意義是什麼」此一論題，將論題調整為生命之意義意涵著什麼，解開生命世界而理解生命歷程——說明如何以哲學的方法適切地探討生命之意義。第五節，分成三個小節，以〈第一義空經〉為主要依據，闡明〈第一義空經〉之關鍵概念與主旨，進而探究生命之極致意義如何洞察地理解為空性。第六節，「結論」，總結本文的要點。

## 二、論題呈現與關鍵概念

本文使用哲學的方法，在起跑線上，理應說明所要探討的論題，及其涉

---

<sup>11</sup> 例如，參閱：Frank Hoffman, "Meanings of 'The Meaning of Life' in *Buddhist Perspective*," *Buddhism and the Emerging World Civilization: Essays in Honor of Nolan Pliny Jacobson*, edited by R. Puligandla and D. L. Miller, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1996, pp. 95-112. 然而，Hoffman (pp. 97-100) 將生命之意義，視為生命之目標 (goal)、意圖 (intention)、角色 (role)、關係 (relation)、後設論題 (meta-question)、概括論題 (synoptic question)，顯然在課題認識的階段，即已沾染混淆之弊病。



及的關鍵概念，使後續的思辨與討論，得以銜接上較為良好的基本功。

本文以生命之意義為焦點課題。然而，針對此一課題，要探討什麼呢？通常最頻繁被拿出來問的二個論題，一為「生命之意義是什麼」(What is the meaning of life?)，另一為「生命有沒有意義」(Does life have a meaning?)。然而，通常的做法，或者早已有主見，只不過假藉這二個虛掛的論題在抒發先入為主的見解；或者不得其門而入，在這二個論題的外圍繞得團團轉。有鑒於此，放眼各式各樣的學門或學科，從事哲學的工作，尤其應該從更為優先的論題，著手檢視或反思。例如，如何以哲學的方法適切地探討生命之意義？

此一論題之所以更為優先，猶如賽跑，在往前奔跑或競逐之前，應該仔細檢查起跑線上的情形。擺在起跑線上的，確認為生命之意義此一課題，進而確認什麼種類的賽跑，乃至確認往終點線奔跑的程序。經由認知生命之意義作為怎樣的一個課題，怎麼做出適切的提問，怎麼找出適切的視角，以及怎麼一步一步地思索過去，如果這些都做得下去，而且做出成果，也就相當於以哲學的方法適切地探討生命之意義。

將論題初步呈現之後，應該考察與說明的，在於組成論題或探討論題所涉及的關鍵概念。帶出關鍵概念，並非為了便於檢索，其實在於總括顯示藉以推進研究主軸或藉以打造研究架構的概念，以及給出必要的界說與釐清。列為本文關鍵概念的，至少包括生命、意義、哲學、佛教哲學。目前先做扼要的界說，稍候再做進一步的討論。

生命：從時間向度被認識的多重歷程、段落、或現象，抽離出時間概念；同樣地，從生命歷程被捕捉的諸多現象，抽離出生命概念。就此而論，從各個被捕捉的差異現象，往抽離的方向，做平等一貫的考量，「生命」或可界說為「使生命之顯現得以成為如此的生命歷程之一貫的根本、機制、或道理」。<sup>12</sup>如此界說的生命，一方面，以抽象的方式，由後設的導向，將範圍帶往各式各樣的生命歷程之得以顯現的根本、之所以運轉的機制、或者之所以帶動的道理；另一方面，雖然關聯於人生 (human life)、生物 (living creature)、生命體 (living entity)、生命現象 (phenomena of life)、生存 (to live on; to be

<sup>12</sup> 蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》第35期（2008年3月），頁176。

alive; livelihood; maintaining living activities)、生活 (living)、或死亡 (death)，生命卻不完全等同於這些概念所指稱的情形。

意義：就所面對項目的內涵、緣由、或條理之理解。

哲學：關切生命世界之生成、存在、變化、滅亡、實在、心態、身體、認知、知識、語言、真理、意義、價值、道德、美醜、聖俗、超越等課題，進行解開的探勘，從根本提出疑問，從事諸如界說、釐清、推理、論證、詮釋、理解、洞察、批判、論辯等一系列的思辨程序與見解包裝，發而為盡可能廣大、全面、長久、深刻、或高超的推敲，甚至尋求生命世界之出路，帶出盡可能高瞻遠矚的轉化或開展。

佛教哲學：佛法的教學或傳統處理生命世界之重大的課題，透過一系列的覺察、洞察、與思辨之程序，從而形成的解釋、診斷、批判、見解、學說。

### 三、生命之意義：易於滋生困惑的課題

如果要拿來檢測一般世人不論認識了多少事情，或累積了多少學問，卻照樣難免於滋生困惑，包括想不通、迷糊、紛亂，則生命之意義應該可列為優先入選的項目之一。這麼容易造成人們的困惑，從哲學的角度予以考察，其癥結之一，應該在於課題認識之混淆，以及論題思考之偏差。這一節，將以如下的四個小節，扼要地鋪陳頗為常見的困惑之癥結：課題認識方面，包括生命此一概念的混淆，以及意義此一概念的混淆；論題思考方面，包括欠缺明確論題的談論，以及有無論題所夾雜的混淆觀念。

#### (一) 課題認識之混淆：生命

日常的談論，甚至哲學的討論，一旦談出了問題，如果找不出問題的癥結，甚至還以「哲學問題」而沾沾自喜，那大概只能繼續攪在問題的旋渦裡面。<sup>13</sup> 不少問題的形成，甚至早在課題之認識的階段，就已經步入混淆的陷阱，往後當然傾向於更加地不克自拔。然而，這其實是可以輕鬆避免的。

以生命之意義此一課題而論，所要面對的課題，單純地就是生命之意義。此一課題的第一個組成要項，即為生命。然而，生命此一概念太抽象了，

<sup>13</sup> 有關哲學學者甚至引以為傲的傳統的「哲學問題」，包括心身問題、外在世界存在之問題、實在主義與觀念主義之爭辯，其實只是封閉在理論內部的問題，由於附著在存在、自我、或因果等概念所衍生的哲學界的「家務吵嘴」，可參閱：Ewing Chinn, "John Dewey and the Buddhist Philosophy of the Middle Way," *Asian Philosophy* 16/2 (July 2006): 93-94.



以至於通常似乎難以一下子就談到生命。就此而論，一個應該可行的而且還算適切的辦法，即以廣大的生命世界、長遠的生命歷程、或多樣的生命體為入手處，進而考察：生命世界不論如何廣大、生命歷程不論如何長遠、或生命體不論如何多樣，何以在根本上一貫地皆可稱為生命？簡言之，打開生命世界、拉出生命歷程、或遍歷生命體，進而考察這樣子可以抽象出什麼樣的生命概念——順著如此的程序，或可充為一個範例，說明如何抽絲剝繭地對焦到生命之意義此一課題的生命概念。

以剛剛所提的範例為參考，檢視通常所談的生命之意義，很可能一大半在生命此一概念的認定即落入混淆的陷阱，至於其混淆的情形，較為嚴重的，大致可區分成如下的三類：片面主義的混淆、化約主義的混淆、它者主義的混淆。

首先，片面主義（unilateralism）的混淆。所謂的片面（one-sidedness），其意涵為將所處理的事項關聯的眾多面向或方面，只截取其單一的或極少數的面向或方面。所謂的片面主義，其意涵為相信、認為、或堅持所截取的特定面向或方面，在根本上、本質上、與現實上，皆足以單獨成立，甚至足以涵蓋或代表所處理的事項。<sup>14</sup> 具體言之，在談論生命之意義的時候，涉及生命概念，較為常見的片面主義的情形，例如，將廣大的生命世界，片面地截取為居住地、所在國、或地球；將多樣的生物世界，片面地截取為生物、性別、外貌、身世、錢財、職業、地位、交往、情感、或健康等方面；將長遠的生命歷程，片面地截取為一生或一生當中的某一個時期；將多樣的生物體，片面地截取為人類之生命體；將眾多的生命體，片面地截取為自我或以自我為核心的少數生命體。表現出片面的認識、談論、或行事，或許司空見慣、無可厚非，然而採行片面主義，並且強行論斷生命之意義，則易於造成以偏概全的謬誤，從而陷入我行我素的窠臼。

其次，化約主義（reductionism）的混淆。所謂的化約（reduction），預設所處理的事項有其複雜的與簡單的層次，其意涵為將較為複雜層次的事項，拉到較為簡單層次的現象、成份、要素、概念、或機制，並且根據較為簡單的層次，解釋較為複雜的層次。所謂的化約主義，其意涵為相信、認為、或

<sup>14</sup> 例如，參閱：Anthony Weston, *The Incomplete Eco-philosopher: Essays from the Edges of Environmental Ethics*, Albany: SUNY Press, 2009, pp. 13, 95.

堅持所拉到的下位層次，在根本上、本質上、與現實上，皆足以自成一格，甚至足以影響、決定、或代表所處理的事項。具體言之，在談論生命之意義的時候，涉及生命概念，較為常見的化約主義的情形，例如，將多樣的生命體，往下拉到分子或 DNA 的層次；<sup>15</sup> 將生命歷程的心態活動的因果關聯，往下拉到物理現象的因果關聯。<sup>16</sup> 採用化約的方式，如同當代自然科學的大多數學科的主流做法，或許便利於定物、定性、定量的觀察、分析、解釋、與操控，然而其最大的便利，卻也造就了解釋過度膨脹的最大盲點，以及被濫用的最大缺點：一方面，易於輕忽生命世界多到不可勝數的變化的現象、歷程、或網絡都不是以較為下位層次或簡單層次的項目所能解釋的；<sup>17</sup> 另一方面，隨著採行的一分為二的做法與夾雜的二分的觀念，反而墜入化約下去的能解釋項與未被化約的所解釋項到底是同一的一回事或差異的二回事之困惑。<sup>18</sup> 在化約主義問題重重的昏暗背景下，如果還據以論斷生命之意義，因而帶來的，很可能主要是聚光在舞台一小塊範圍的嚴重扭曲的解釋，以及充滿困惑的見解。

第三，它者主義的混淆。所謂的它者 (the other; constitutive other; othering)，其意涵為以當事者或自我為本位，並不經由納入系統或當面對話的方式，卻經由別異 (difference) 觀念的作用，將所認為別異的事項或人物，加以分別、投射、或構繪而成的說詞、符碼、或標籤。所謂的它者主義 (othering-ism)，其意涵為相信、認為、或堅持所分別乃至構繪的它者之說詞，在根本上、本質上、與現實上，皆存在為「它者之它異性或它者性」(the

<sup>15</sup> 例如，「生物學的化約主義認為，所有的事實，包括所有非為巨分子層次的生物學事實，都被固定在分子生物學的事實。」(Alexander Rosenberg, "Reductionism in Biology," *A Companion to the Philosophy of Biology*, edited by Sahotra Sarkar and Anya Plutynski, Malden: Blackwell, 2008, p. 550.) 此外，參閱：F.W. Graf, "Eschewing Images of Man: Against Anthropological Reductionism in Bioethics," *GenEthics and Religion*, edited by G. Pfleiderer and et al., Basel: Karger, 2010, pp. 52-59; Elliot Sober, "The Multiple Realizability Argument Against Reductionism," *Philosophy of Biology: An Anthology*, edited by Alex Rosenberg and Robert Arp, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 235-250.

<sup>16</sup> 例如，參閱：John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 114.

<sup>17</sup> 例如，「如果你握有的唯一工具是一把錘子，那就禁不住會把每一個事物都當成釘子在看待。」(Abraham Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, New York: Harper & Row, 1966, p. 15.)

<sup>18</sup> 例如，參閱：John Searle, *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press, 2004, p. 98.



alterity or otherness of the other)，<sup>19</sup> 接下來，藉由正面地拉抬、神祇化如此的它者，或者藉由負面地醜化、妖魔化如此的它者，當事者或自我，其存在、界說 (definition)、同一性 (identity)、或意義，始告成立。具體言之，在談論生命之意義的時候，涉及生命概念，較為常見的它者主義的情形，例如，死亡、命運、魔咒、方位、區域、集團、神祇、天道、自然，都是一些特別容易受到青睞的它者選項，其中的一些，甚至還被極度誇張地吹捧為「絕對的它異性 / 絕對的它者」(absolute alterity/absolute other)，<sup>20</sup> 或「全然的它者」(wholly other)。<sup>21</sup> 想到要去借用所分別乃至構繪的它者之說詞，回過頭來維持或建立所意圖的當事者或自我，古已有之，於今尤烈。然而，如此的它者主義，不僅並未正視生命世界或解開生命世界，反倒隨著所訴求的琳琅滿目的它者，自我之鏡象 (mirror image) 亦遭受東拉西扯的渲染與撕裂，其結果，生命世界被推擠到昏暗的角落，而霸佔舞台中央的，卻是相對符碼建構的它者與自我徒然讓人暈眩的拉鋸、擺盪、打轉。

總之，片面主義偏執地截取單一的或極少數的面向或方面，化約主義偏執地依賴較為下位層次或簡單層次的項目，而它者主義則偏執地訴求經由別異觀念所投射的外部項目。出之於這三類的偏執，混淆了生命此一概念。如果所根據的生命概念在認識上都已經攪混了，再怎麼談論生命之意義，都會造成困惑，應該是預料得到的事情。

## (二) 課題認識之混淆：意義

涉及生命之意義此一課題，通常不僅在生命此一概念，而且在意義此一概念，都很容易還在準備上場的階段，就有意或無意地沾染混淆之弊病。

<sup>19</sup> Eugene Long, "Self and Other: An Introduction," *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, edited by Eugene Long, Dordrecht: Springer, 2007, p. 2.

<sup>20</sup> 例如，參閱：Mustapha Chérif, "Conclusion: The Different Other Is Indispensable to Our Lives," *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, translated by Teresa Fagan, Chicago: The University of Chicago Press, 2008, pp. 87-94; John Llewelyn, *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida*, Bloomington: Indiana University Press, 2009, pp. 43, 297; Brian Treanor, "The Alterity of the Other and the Alterity of God," *Aspects of Alterity: Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate*, New York: Fordham University Press, 2006, pp. 159-163.

<sup>21</sup> 例如，參閱：Dean Overman, *A Case for the Existence of God*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2009, pp. 101-146; Mayra Rivera, "The Wholly Other," *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007, pp. 4-5.

意義此一概念，在本文界說為就所面對項目的內涵、緣由、或條理之理解。至於通常所談的生命之意義，一經檢視，一方面，較少針對意義此一概念提出切要的界說；另一方面，又往往和諸如目的（purpose）、目標（goal）、價值、尊嚴等概念混淆在一起。

例一，編入《哲學：重大論題》一書而且以〈生命之意義〉為標題的一篇文章，竟然對於生命與意義這二個關鍵概念皆未提出最起碼的界說，這應該在相當程度影響到該篇文章在生命之意義此一課題所傳達的，幾乎都是混淆與困惑的訊息。<sup>22</sup>

例二，以〈人的存在之目的〉為標題的一篇文章，佔了大半篇幅的一節為〈生命之意義〉，而該篇文章，幾乎都將目的與意義混淆在談。<sup>23</sup>

例三，《生命世界中的目的？》這一本專書的第一章〈地球上的生命具有目的嗎？〉，其第一節〈意義之追求〉，雖然做了一系列相關的提問，很顯然也是混淆了目的與意義。<sup>24</sup>

例四，有一些論文或專書，在標題將意義與目的並舉，然而其文本的內容，卻嚴重地混淆了意義與目的，既談不清楚生命之意義，甚至把生命之目的連帶地給談丟了。<sup>25</sup>

學界如果設限在語意學（semantics，針對意義的語言學研究）的領域討論意義，通常不至於混淆意義、目的、價值等概念。然而，很怪異地，一旦談論生命之意義，類似的混淆，不僅層出不窮，而且司空見慣、見怪不怪。無論如何，既然要討論生命之意義，應該認清關鍵概念之一為意義，並且盡

<sup>22</sup> John Kekes, "The Meaning of Life," *Philosophy: The Big Questions*, edited by Ruth Sample and et al., Malden: Blackwell Publishing, 2004, pp. 337-353.

<sup>23</sup> Kurt Baier, "The Purpose of Man's Existence," *Life and Meaning: A Reader*, edited by Oswald Hanfling, New York: B. Blackwell, 1988, pp. 20-33.

<sup>24</sup> Jacob Klapwijk, "Chapter 1: Does Life on Earth Have a Purpose? > Section 1: A Quest for Meaning," *Purpose in the Living World?: Creation and Emergent Evolution*, translated by Harry Cook, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 4-7.

<sup>25</sup> 例如，參閱：Julene Denne, "The Experience of Transition to Meaning and Purpose in Life," *Journal of Phenomenological Psychology* 22/2 (Fall 1991): 109-133; Graham Martin, *Living on Purpose: Meaning, Intention, and Value*, Edinburgh: Floris Books, 2008; Thaddeus Metz, "God's Purpose as Irrelevant to Life's Meaning: Reply to Affolter," *Religious Studies* 43/4 (December 2007): 457-464; Robert Nash, Michele Murray, *Helping College Students Find Purpose: The Campus Guide to Meaning-Making*, San Francisco: Jossey-Bass, 2010.



可能避免在相關概念認識之混淆，如此才比較不至於談了越多所謂的生命之意義，卻只是製造越多的困惑。

### (三) 論題思考之偏差：欠缺明確論題的談論

以生命之意義為焦點課題，生命與意義，即為當然的二十大關鍵概念。如果要進一步推動學術工作，尤其是哲學的思辨，很重要的一個步驟，在於扣緊焦點課題或關鍵概念，做出提問，或發而為論題。所提的論題，不論範圍大小，應該以盡可能重大與明確為原則。所謂的重大，意涵著論題在生命世界極具份量或影響深遠，至少在學術運作的理論或實務達到舉足輕重的地步。所謂的明確，意涵著論題盡可能排除昏暗、遮掩、含糊，而是如同晴朗的天空，帶出顯明的、顯著的事項。

將論題盡可能明確地提出，相當清楚所要處理的是什麼，以及預先設想得出可能解答的方向，從而便利於後續的考察或研究。當然，學界還是有一些書刊，在探討生命之意義的時候，特別注重要把論題盡可能明確地提出，而且試圖思考可能的解答。<sup>26</sup>

然而，就生命之意義提出明確的論題，這在學術研究的初階相當重要的一個步驟，如果衡諸通常相關的論著，一大半的情況卻甚為可慮。

例一，專書的標題為《論生命之意義》，只可惜欠缺聚焦且深入探討的明確論題，一方面，蔓延在諸如科學、宗教、神、道德、演化、人性、現代性等越來越多的概念，另一方面，廣泛援引眾多的哲學學者的互異說詞，除了把事情講得很複雜之外，幾乎以困惑開端，也以困惑收場。<sup>27</sup>

例二，專書的標題為《這一切都是關於什麼？：哲學與生命之意義》，可是從頭到尾混淆了意義與目的，同樣欠缺聚焦且深入探討的明確論題，以至於蔓延在摸稜兩可的說詞與困惑的想法。<sup>28</sup>

### (四) 論題思考之偏差：有無論題所夾雜的混淆觀念

「生命有沒有意義」(Does life have a meaning?)，可以說是有關生命之意

<sup>26</sup> 例如，參閱：Steven Sanders, David Cheney, "Introduction: Raising, Answering, and Analyzing Questions about Life's Meaning," *The Meaning of Life: Questions, Answers, and Analysis*, edited by Steven Sanders and David Cheney, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1980, pp. 1-14; Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>27</sup> John Cottingham, *On the Meaning of Life*, London: Routledge, 2003.

<sup>28</sup> Julian Baggini, *What's it All About?: Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

義最常被提出來的論題之一。這一個「有無」論題，應該是夠明確了，然而光是明確的論題並不足夠。包括學者在內，很可能在提出或思考「有無」論題的時候，並未正視夾雜於其中的混淆觀念，以至於大部分要不是以困惑收場，就是把困惑糊在底下。

伴隨著生命之意義的「有無」論題，通常很容易夾雜的混淆觀念，以如下的二個情形，特別值得予以檢視：其一，是非與有無之混淆；其二，意涵與論斷之混淆。

其一，是非與有無之混淆。「生命之意義是什麼」(What is the meaning of life?)，這一個論題在問「是什麼」或「不是什麼」，而可標示為「是非」論題。然而，通常在思考生命之意義的「有無」論題的時候，或者與「是非」論題混為一談，或者並未體認「是非」論題的處理應該優先於「有無」論題的處理。

透過「是非」論題的處理，至少可以釐清怎麼才適合稱為生命之意義，怎麼即不適合稱為生命之意義。以此為前置作業，如果要進一步考察「有無」論題，也才有個準則。否則的話，如果連「生命之意義是什麼」都不清楚，如何可能適切地論斷「生命有沒有意義」。

其二，意涵與論斷之混淆。涉及生命之意義，不論日常的談論，或學術的討論，應該還算頗為常見的一種傾向，表現為雖然高舉生命之意義的有無之論斷，卻有意或無意地掩飾講說者另外懷抱的意涵，從而造成意涵與論斷相互的混淆。

具體言之，通常所論斷的「生命是有意義的」，很可能主要意涵著「我認為活著是重要的」，或者「我活得還算快樂」。相對地，通常所論斷的「生命是沒有意義的」，很可能主要意涵著「我理解不出生命之意義」，或者「我活得很無聊、茫然、痛苦」。然而，如果坦白講出「我理解不出生命之意義」，好像在矮化自己；那就乾脆講說「生命是沒有意義的」，至少可以掩飾自己的無知，而且轉移焦點，用「沒有意義」把矛頭指向「生命」。當類似的言說模式相沿成習、蔚為風氣，或許講說者趁著振振有辭地論斷「有意義的」、「沒有意義的」，很輕鬆地把另外懷抱的意涵之空洞或缺陷給掩飾掉，然而遭殃的，甚至雪上加霜的，卻是生命之意義已經被講成混雜不堪，除了掩飾、混淆、困惑，已經很難從通常的講說梳理出清晰可循的思路。



#### 四、如何以哲學的方法適切地探討生命之意義？

不論古今中外的哲學學者，在面對生命之意義此一課題的時候，不僅並不先在地具備任何過人的優勢，甚至恰好置身於糾結著陳腔濫調、獨斷、混淆、與困惑之大全的風暴中心。如果不準備重蹈覆轍，如何適切地入手，即成爲關鍵所在。這一節，將以如下的三個小節，著手探討生命之意義：其一，初步檢視「生命之意義是什麼」此一論題；其二，將論題調整爲生命之意義意涵著什麼；其三，解開生命世界而理解生命歷程。

##### (一) 論題之初步檢視：「生命之意義是什麼」

檢視論題（或議題、問句）的哲學適格情形（philosophically qualified question），應可列爲哲學探究的第一個步驟。如果不適格，似乎不必採用那樣子的論題再走下去。

有關生命之意義，「生命之意義是什麼」，應可列爲優先提出來檢視的論題。至於檢視這一個論題在哲學方面的適格情形，則可以將焦點放在應該判定爲真實的（authentic; real）或虛假的（fake; pseudo-; bogus）。

一個論題要怎樣就會被判定爲虛假的，乃隨著系統而異，欠缺一成不變的判準。<sup>29</sup> 例一，在日常生活或經驗科學的系統，如果一個論題詢問的事物並不存在，而且不是在詢問事物存在與否，則該論題即可被判定爲虛假的。例二，在日常生活或經驗科學的系統，如果一個論題詢問的事物張冠李戴、問錯對象，而且不是在詢問事物的身分辨識，則該論題即可被判定爲虛假的。例三，在日常生活尤其在權勢或利益的攻防較爲劇烈的系統，如果一個論題只是假藉詢問的口吻，骨子裡卻在遂行誘導、指派、迫使同意、命令、或恫嚇之實，則該論題即可被判定爲虛假的。例四，在各式各樣的系統幾乎都適用，如果一個論題，並不使用「開放式（或開口式）問句」（open-ended question）的形態，而是使用「封閉式（或閉口式）問句」（close-ended question）的形態，並且藉由問句，將問方的意見套向被問方，或套取被問方的意見，甚至藉由問句，在設計陷阱（set-up question），誘導被問方進入圈套，則該論題即可被判定爲虛假的。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 例如，參閱：Roy Sorensen, *Pseudo-Problems: How Analytic Philosophy Gets Done*, London: Routledge, 1993, pp. 1-26.

<sup>30</sup> 所謂的開放式問句，其意涵爲對被問方並不施加一組特定的或限定的答項，而是讓被問方可就論

經由比對諸如上述的判準，「生命之意義是什麼」，應該不是虛假的論題。然而，學界另有一些疑慮的聲音，困擾於是否為不可回答的（unanswerable）論題。尤其涉及「生命之意義是什麼」，學界在論題之為真實的、虛假的，可回答的、不可回答的，一方面，很少嚴格地檢視用以判定的準繩，另一方面，卻又一副庸人自擾的模樣，以至於往往談得極其混亂。<sup>31</sup>

姑且不論一個論題要怎樣就會被判定為不可回答的，乃隨著系統而異，欠缺一成不變的判準；是否不可回答的，或者是否沒有答案的，恰好是從事哲學的探究最不必擔心的事情之一。<sup>32</sup>太輕易到手的答案，尤其侷限在封閉的文化系統內的老生常談，或者侷限在封閉的知識系統內的鐵口直斷，往往反倒成為啟動哲學探究的扼殺者。換言之，做為哲學探究的一個論題，「生命之意義是什麼」，其是否不可回答的，不僅與其是否為適格的論題不太相干，而且也不是應該要有疑慮的所在。

## （二）生命之意義意涵著什麼

經由檢視，「生命之意義是什麼」，應該不是虛假的論題，也不必在起頭的地方就擔心其是否不可回答的，而可以判定為哲學方面大致適格的論題。雖然如此，由於此一論題採取通用的問句格式，在全力展開思辨之前，還必須檢視問句的格式，甚至做必要的調整。

「生命之意義是什麼」，此一論題採取「某某是什麼」（what is x）的格式。有待檢視的項目，初步有二：其一，連繫詞「是」（copula (or linking verb)）：to

---

題有極大揮灑的空間。所謂的封閉式問句，其意涵為對被問方施加一組特定的或限定的答項，並且要求或強迫被問方只能從所給予的答項挑選，做簡短的回答。附帶一提，出自佛教經典，針對特定的十個或十四個問句，回覆以這些問句是「無記的」（*a-vyākṛta*/indeterminate; undetermined）（或不被記說的、不以那樣的區分而被確定的），並不是說這些問句是形上學的，也不是說這些問句是不可回答的，而是將矛頭反指這些問句，如同 Kuno Lorenz (*Logic, Language and Method - On Polarities in Human Experience: Philosophical Papers*, Berlin: De Gruyter, 2010, p. 93) 指出來的，這些都只不過是虛假問句 (merely pseudo-questions)。

<sup>31</sup> 例如，參閱：Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 1-3, 8-9, 11-13, 94. 之所以稱為庸人自擾，甚至不知所云，例如，「甚至可以設想，不知道生命之意義，即為生命之意義的一部分」（p. 9）。

<sup>32</sup> 所謂的不可回答的或沒有答案的，都是日常生活層次相當模糊的、歧義的用詞。有一句玩笑話：「唯一的不可回答的論題，就是還沒有問出來的論題。」重要的，不在於輕易到手的答案，或捕捉在答案的外表，而在於如何展開適切的探討，提出切要的解釋，以及助成有效的解決。從事哲學的討論，似乎不適合未經檢視或釐清，即動輒以不可回答的或沒有答案的而自亂陣腳。



be)；其二，「某某是什麼」的格式。

其一，連繫詞「是」，不僅被賦予多重的功能，從而衍生使用上的一些困擾，而且在彰顯眾多的構成要項、動態的歷程、豐富的意義，皆相當不利。

連繫詞「是」，連繫主詞 (subject) 與述詞 (predicate) 或補語 (complement)。經由連繫作用，在被賦予的多重功能當中，如下的三個，尤其舉足輕重：一為述說或斷言 (predication)，包括述說性質、特徵、狀態、功能，二為歸屬之種類 (class membership)，三為同一 (identity) 或等同 (equation)。當一個問句以連繫詞「是」包裝出來，到底在詢問述說、歸屬之種類、或同一，或者應該回應以述說、歸屬之種類、或同一，往往莫衷一是，徒增困擾。這當中，如果在詢問同一 (the 'is' of identity)，則問題尤其嚴重。主要的理由在於，連繫詞「是」將語詞上彼此「不同的」主詞與述詞連繫在一起，卻又要表達主詞與述詞是「同一的」，這很明顯挾帶著內部的不一致。藉由已經挾帶著如此嚴重缺陷的工具，如何可能做成適切的提問，或者如何可能發而為適切的考察，皆不無疑慮；有一些學者即建議，連繫詞「是」，少用為妙。<sup>33</sup>

世間的事情構造繁複、變動不居、源遠流長、牽連廣泛。然而，一般世人使用得相當頻繁的連繫詞「是」，雖然很大部分在做概念的、片面的、一時的、過時的、單一的、或靜態的連結，卻傾向於製造出好像全面的、永恆的、或固定的意象之效果，因而很不利於直接拿來認知世界確實的情形。<sup>34</sup>有鑑於此，「生命之意義是什麼」，此一論題當中的連繫詞「是」，即不應理所當然地予以接受，或未經檢視地沿用下去。

其二，有待檢視的項目，不僅在於連繫詞「是」，而且在於「生命之意義是什麼」此一論題所採取的「某某是什麼」的問句格式。

在日常生活當中，針對未曾經驗過的、不太熟悉的、或意會不太過來的對象物或事情，「某某是什麼」，就成為順手拈來的問句。諸如「平板電腦是什麼」、「細胞是什麼」，這一類在文法上沒錯的問句，到處蔓延。在學術的殿堂，也跟著如法泡製，「愛情是什麼」、「真理是什麼」、「價值是什麼」、「美是

<sup>33</sup> 例如，參閱：Karol Janicki, "6: The Unfortunate Word 'is': 'Is' of Identity and 'is' of Predication; E-Prime," *Confusing Discourse*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 142-170.

<sup>34</sup> Mark Dennis, "Teaching Buddhist Philosophy in the College Classroom: 'E-Prime' as a Pedagogical Tool," *The International Journal of the Humanities* 5/10 (2008): 139.

什麼」，紛紛出籠，當然包括「生命之意義是什麼」。好像只要使用同樣的問句格式，自動地都在做同樣的詢問，而所詢問的，也好像千篇一律地都只是如同所謂的平板電腦或細胞那樣的對象物。<sup>35</sup> 恰好就在如此未經檢視的氛圍下，「生命之意義是什麼」，好像在做猜謎遊戲，千奇百怪的輕易答案，此起彼落，包括神、做自己、愛、幸福、享受、爵士樂團 (a jazz group)。<sup>36</sup>

縱使諸如「平板電腦是什麼」、「細胞是什麼」，在進行嚴格的學術探究的時候，也不是把所謂的平板電腦或細胞當成本身就存在於某一個所在的對象物，而是解開成一套又一套的關聯的運作系統。出之於高度抽象概念的愛情，「愛情是什麼」，這一個問句，如果準備進行嚴格的學術探究，應該不是先把愛情當成日常生活所以為的對象物，再去詢問「愛情是什麼東西」，而是在詢問「愛情意涵著什麼」(What does love mean?)。那麼，「生命之意義是什麼」，又在詢問什麼呢？「生命之意義」，如何可能是日常生活所以為的對象物！因此，暫且這麼說，「生命之意義是什麼」，主要在詢問「生命之意義意涵著什麼」(what does the meaning of life mean)。

將論題調整為「生命之意義意涵著什麼」，外表好像沒做太多的改變，其實著眼於雙重的搶救，從連繫詞「是」，以及從「某某是什麼」的問句格式，搶救出較為適切的論題：一方面，盡可能避免由於牽涉輕易的、歧義的、缺陷的語詞或問句格式，反而遭受語言方面的蒙蔽，或陷落在語言構築的迷陣；另一方面，透過嚴格檢視所調整的論題，較為清楚指出所要詢問的方向或線索，可用以助成較為適切的、走得通的考察。

### (三) 解開生命世界而理解生命歷程

將論題設定為「生命之意義意涵著什麼」，所要詢問的線索，初步指向「意涵」(to mean)，而意涵則呈現在解開之觀看或認知而成的理解。因此，「生命之意義意涵著什麼」，所要詢問的，初步或可調整為如下的問句：「『生命之意義』可以被解開而理解成什麼樣的情形？」

銜接如此的詢問，下一步所要採取的動作，在於解開而理解「生命之意義」。然而，「生命之意義」此一語詞所要表示的，形式上，在於解開生命世

<sup>35</sup> 例如，參閱：Anthony Kenny, *Wittgenstein*, revised edition, Malden: Blackwell, 2006, pp. 63, 72-78.

<sup>36</sup> 例如，參閱：Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 98-100.



界之觀看或認知而成的理解，以及藉由可用的言說而予以表述。因此，「生命之意義意涵著什麼」，所要詢問的，進一步或可調整為如下的問句：「『解開而理解的生命世界』，進而可以被解開而理解成什麼樣的情形，以及可以被表述成什麼樣的言說？」

經由如上的二個步驟，分析出「生命之意義意涵著什麼」此一問句之雙重的意義或意涵，亦即雙重的解開之理解。第一重，由解開生命世界而成的理解（understanding from unfolding the life world）；第二重，針對解開而理解的生命世界，著手後設的解開之理解（meta-understanding from unfolding）。因此，「生命之意義意涵著什麼」，所要詢問的，進一步亦可調整為如下的問句：「『解開而理解的生命世界』，進而可以著手什麼樣的後設的解開之理解，以及可以被表述成什麼樣的言說？」

將所謂的「生命之意義」強調為在於「解開生命世界之觀看或認知而成的理解，以及藉由可用的言說而予以表述」，這再怎麼強調亦不為過。接下來，藉由如下的三點，說明此一論旨。

首先，透過觀看或認知而成的理解，才談得上意義。如果只碰觸在所面對的項目——任何的事件、景象、物體、樣態、文本、論述、語詞、符碼——之表面或片段，但是做不出或沒做出關聯的觀看或認知進而達到相當格局的或相當程度的理解，則很難想像如何形成意義，或發而為意義方面（on the aspect of meaning）的言說。一旦繞過了理解，縱使以為意義如同所創造的物體那樣也是創造出來的物體，則講了再多以意義一詞包裝的話語，恐怕只會讓意義一詞更加地空洞化。換言之，意義必須經由理解的程序而形成，卻不是說要創造就可以創造出來的東西。<sup>37</sup>

其次，不僅透過觀看或認知而成的理解，才談得上意義，而且還要透過理解「生命」，才談得上生命之意義。如果只在「生命」此一概念做概念的

<sup>37</sup> 例如，參閱：Donn Welton, *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague: M. Nijhoff, 1983, especially pp. 52, 71, 97, 161-168. 然而，繞過理解而以為另外有所謂的創造意義（meaning-making）或賦予意義（meaning-bestowing），由於口語太便利了，以至於類似的說法歷久不衰。例如，參閱：Gay Becker, *Disrupted Lives: How People Create Meaning in a Chaotic World*, Berkeley: University of California Press, 1999, especially pp. 4, 49, 193, 198; Gerald Corey, *Theory and Practice of Group Counseling*, 7th edition, Belmont: Thomson Brooks/Cole, 2008, especially pp. 159, 227-228, 235.

析、字源的追溯、或語詞用法的說明，在形成對於生命之意義的理解上，往現實方向的幫助似乎不大。同樣地，尚未出之於觀看或認知而理解「生命」，就在大談特談生命之意義，恐怕再好的題目，都給談壞掉了。<sup>38</sup> 著實言之，作為高度抽象概念之「生命」，一般世人在初入手的階段，大概無從觀看到或認知到其確實的情形。就此而論，導向生命之意義，至少在初步的階段——宏觀上，可由觀看或認知生命世界入手；動態上，可由觀看或認知生命歷程或心路歷程入手；項目上，可由觀看或認知多樣的生物體或生物體之所以構成的部分入手。

不論由生命世界、生命歷程、心路歷程、生物體入手，或由生物體之構成部分入手，甚至多管齊下，如果要形成對於生命之意義的理解，皆不應只是侷限在單一的事項或符碼。理由在於，所謂的單一的事項或符碼，或許可抓出樣態或給出名稱，卻無法即此理解何以成為如此的樣態或名稱，連帶地，無法即此形成意義。就此而論，關鍵在於解開事項或符碼所在的脈絡、網絡、格局、或全貌，以及梳理或打通事項或符碼何以如此成立的來龍去脈。不僅事項或符碼，縱使語詞亦然。嚴格地說，單一的語詞或概念，並非有意義，亦非無意義，而是還湊不出足以談論意義的關聯條件。語詞或概念，必須使用在關聯的語句脈絡或關聯的文化系統，以及理解何以如此地使用之緣由或內涵，才談得上意義。<sup>39</sup> 換言之，意義，並不存在於語詞、概念、語句脈絡、文化系統、或理解之內部，也不是離開這些事項另外存在的東西，而是動態地延續在這些事項的適切搭配的程序。一般的詞典，針對單一語詞所提供的所謂的意義，大部分乃經由抽離的、割裂的、剪貼的、整理的步驟之壓縮或結晶；一般的讀者，看在壓縮或結晶的表面，既然連詞典這麼有權威的工具書都在講單一語詞的意義了，便很容易誤以為光是單一語詞就具有所謂的意義，而很少想到，必須攤開在解壓縮或解析結晶、訴諸運用、力求

<sup>38</sup> 例如，Terry Eagleton (*The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2008) 以生命之意義為標題的專書，總共四章。前三章，在意義概念繞圈子；第四章，一方面，並未帶出如何理解「生命」的程序，另一方面，鬆散地使用老生常談的方式，把生命之意義說成爵士樂團。

<sup>39</sup> 相關討論，可參閱：Laura Michaelis, “Word Meaning, Sentence Meaning and Constructional Meaning,” *Cognitive Perspectives on Lexical Semantics*, edited by H. Cuyckens and et al., Amsterdam: Mouton de Gruyter, 2003, pp. 163-210; Robert Stainton, “The Meaning of ‘Sentences’,” *Noûs* 34/3 (September 2000): 441-454.



理解之程序，語詞關聯的意義才得以形成。同樣的道理，適用於事項、符碼、語詞，乃至生命。至於生命之洞察，則由生命世界、生命歷程、心路歷程、生命體、或生命體之構成部分，充為觀看或認知的入手處。因此，隨著解開生命世界或生命體，打通生命歷程、心路歷程、或生命體之構成部分的變化流程，從而理解何以成為如此的樣態、內涵、緣由、去向、機制、或條理，則生命之意義，即揭露在如此的解開、打通、與理解的程序。

第三，解開生命世界，乃至理解生命歷程，從而揭露生命之意義，雖然很重要，將解開、打通、而理解或洞察的內涵，藉由可用的言說，盡可能如所理解地予以表述，應該同樣地重要，甚至還可利用如此表述的機會，展開「生命之意義」在言說方面的後設檢視。

通常所談的生命之意義，或許欠缺在形成理解所切要的努力，或許在表述方面太大意了，不僅司空見慣地與目的、任務、或價值混為一談，而且在涉及意義的言說，很大部分一下子就捲進「有意義」(to have a meaning) 與「沒有意義」(to have no meaning) 二分的旋渦裡面。把生命說成有意義的或沒有意義的，如此的表述形式，至少挾帶著如下的四點疑慮：(i) 將意義說成好像完全存在於作為對象之生命 (life as an object) 的內部，而無關乎在解開、打通、乃至理解的努力。(ii) 將作為對象之生命，說成要不是有意義，就是沒有意義；好像口袋一掏，要不是有錢，就是沒有錢；又好像身體一檢查，要不是有病，就是沒有病；這些如出一轍的說法，揀現成地以為世界都是在對象方面 (on the aspect of the object) 截然二分的。<sup>40</sup> (iii) 順著如此的表述形式，假如作為對象之生命是有意義的，則所設立的特定的意義，將反過來限定或宰制所有的生命體的所作所為與從來至去；假如作為對象之生命是無意義的，則任何生命體的所作所為與從來至去，都將變成毫無章法，且不可理解。(iv) 通常的做法，傾向於掛一漏萬地或以偏概全地抓在或提出人生當中的某一個或某一類事件、境遇、或感受，用以支持之所以將生命論斷為有意義的或無意義的，好像生命世界或生命歷程等同於或只剩下所抓在或所提出的事件乃至感受。

<sup>40</sup> 相關討論，可參閱：José Cabezón, *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas-grub dGe-legs-dpal-bzang*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 346-347.

究實言之，任何事項，假如號稱靠本身即存在，並且其存在並不關聯於任何其他事項，那麼，由於無從放在一套關聯的系統予以解開、打通、而理解其何以存在，即談不上其存在之意義。除此之外，任何事項，包括生命世界、生命體、生命體之構成部分，只要有其樣態、內涵、緣由、去向、機制、或條理，並且其樣態乃至條理可予以解開、觀看、認知、打通、而理解何以如此，則如此的事項之意義，即可揭露出來。就此而論，生命世界、生命體、生命體之構成部分，雖然有其樣態乃至條理，如果並未予以解開而理解，則不太恰當即此講說「生命是沒有意義的」，而應該較為老實地講說「沒去理解生命之意義」，或「並不理解生命之意義」。如果解開了若干，乃至理解了若干，也應該避免籠統地講說「生命是有意義的」，理由在於，那樣的表述形式，很容易引起誤解，好像意義完全存在於作為對象之生命的內部，而應該以盡可能明確的措詞，講說「(經由解開乃至打通生命世界、生命體、生命體之構成部分)，生命之意義可被理解為何以如此的樣態乃至條理」。

總之，經由解開、觀看、認知、打通生命世界、生命體、生命體之構成部分，從而理解生命歷程或心路歷程何以成為如此的樣態、內涵、緣由、去向、機制、或條理，生命之意義，即揭露在如此的解開乃至理解的程序。就此而論，生命之意義此一課題，並不是對著生命此一概念奉上一堆渴望期盼的好話，變成以生命此一概念做為一般世人一廂情願想法 (wishful thinking) 的百寶箱，也不是對著生命此一概念丟擲一堆怨怒難遏的壞話，變成以生命此一概念作為人生不如意的出氣筒。換言之，不論目前過得好或不好，社會資歷可觀或難看，也不論還懷抱著多少的憧憬或怨懟，只要尚未就生命世界乃至心路歷程展開起碼的觀看、認知，從而理解何以成為如此的樣態乃至條理，那就算不上理解了生命之意義。在還不理解的前提下，縱使長篇大論講說生命之意義——有意義或沒有意義、多麼棒或多麼爛——很可能大部分只是文不對題的抒發。

## 五、以〈第一義空經〉為主要依據所解開的生命之極致意義

生命之意義，並非任何人物、天神、宗教、集團的禁戀、專利、特權區域，亦非伴隨著出生而被生物、家族、階級、權勢等方面的條件所決定的事項，而是任何生命體，只要解開乃至理解生命世界乃至心路歷程，皆可予以



揭露的課題。如果切要地解開乃至理解，達到起碼的、中等的程度，生命之意義，即可揭露出起碼的、中等的程度。〈第一義空經〉所教導與宣告的，在生命之意義的揭露，甚至達到極致的程度。有鑑於此，既然以生命之意義為焦點課題，當然就會想要考察〈第一義空經〉如何解開生命之極致意義。這一節，將以如下的三個小節，展開如此的考察：其一，〈第一義空經〉之經文；其二，〈第一義空經〉之關鍵概念與主旨；其三，生命之極致意義如何洞察地理解為空性。

### (一)〈第一義空經〉之經文

由於〈第一義空經〉相當簡短，為求完整呈現，應可抄錄如下：

如是我聞：一時，佛住拘留搜·調牛聚落。

爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一、滿、淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽！善思！當為汝說。

云何為第一義空經？

諸比丘！眼生時，無有來處；滅時，無有去處。如是，眼不實，而生；生已，盡滅。有業、報，而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。

『俗數法』者，謂：此有故，彼有；此起故，彼起。如：無明緣行，行緣識，廣說，乃至純大苦聚集起。

又復，此無故，彼無；此滅故，彼滅。無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### (二)〈第一義空經〉之關鍵概念與主旨

〈第一義空經〉以「第一義空」為標題，並且以此為打造該經主旨之關鍵概念，展開佛法的教學。所謂的「第一義空」(*paramārtha-sūnyatā*)，其意涵為「就極致的意義所顯發的空性」(*emptiness manifested in the utmost meaning*)。

<sup>41</sup> 若就複合詞的構造而論，此一關鍵概念，主要的部分為「空性」；而「第一義」放在「空性」一詞的前面，則使一般意味的「空性」，益形顯發其明確的

<sup>41</sup> 《增壹阿含經·六重品第三十七·第7經》翻譯為「第一最空」，《佛說勝義空經》翻譯為「勝義空」。此外，參閱：Choong 1999, p 96; Lamotte 1993, pp. 2-3.

面向或內涵。至於「第一義」當中的「第一」，若以對照的方式解讀，則對照地超過起碼的、中等的程度，達到極致的、究竟的程度。特別發人深省的，在於「第一義」當中的「義」，亦即「意義」，並非虛誇地標榜極致的存在者、財富、權勢、或聚眾之類的事物，而是沿著解開而理解的程序，不斷地突破、打通，達到極致程度的意義之揭露。因此，「第一義空」，即可說明為「沿著解開而理解的程序，不斷地突破、打通，達到極致程度的意義之揭露，從而顯發的空性」。

然而，「第一義空」，就什麼而言呢？

〈第一義空經〉教導與覺察的入手處，由眼開其端，依次為耳、鼻、舌、身、意，合而為進行知覺活動的六項裝備。作為入手處的這六項知覺裝備，可凸顯出至少如下的三個要點。其一，探討六項知覺裝備——正如探討六項知覺對象、六項分別式知覺、生命體的五個積聚之構成部分——即為探討生命世界。<sup>42</sup>其二，以六項知覺裝備為入手處，並不停留在或受限於個別的生命形態之短暫的、外表的差異，而是切入生命世界幾乎涵蓋所有的生命形態共通的裝備。其三，切入六項知覺裝備，關聯地即可置入式地覺察知覺活動的流程；透過覺察，逐一打通心路歷程或生命歷程的環節或波段，洞察地理解為「第一義空」。

因此，「第一義空」，乃就生命世界而言，延伸及於生命歷程、心路歷程。至於〈第一義空經〉的主旨，扼要言之，生命世界、生命歷程、心路歷程，其極致的意義，顯發為空的。

### (三) 生命之極致意義如何洞察地理解為空性

〈第一義空經〉以六項知覺裝備為入手處，探討生命世界，將生命歷程、心路歷程洞察為「第一義空」。然而，經由什麼樣的理路，如此的論旨才得以形成？若要解開生命之極致意義，程序上，可整理成如下的五個步驟。

<sup>42</sup> 例一，「云何為世間？謂六內入處。」（《雜阿含經·第233經》，T. 99, vol. 2, p. 56c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 581-282.)

例二，「何等為世間？謂五受陰。」（《雜阿含經·第1307經》，T. 99, vol. 2, p. 359a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 157-158.)

何以探討六內入處、六外入處、六識、或五取蘊，即為探討生命世界，雖為生命哲學相當重要的一個論題，卻有待另外撰文為之。



首先，在確立以六項知覺裝備為入手處之後，並不抓在這些知覺裝備的任何樣態，點狀地計較所抓取的樣態之同一化的連鎖或別異化的連鎖，而是放手從事置入式的覺察；透過覺察，逐一打通這些知覺裝備的因緣生滅的流程。

其次，一廂情願的想法、個體觀念、或邊界觀念，只要是無助於解明生命世界確實的來龍去脈，甚至徒增紛擾，即不予以挾帶而混入覺察、理解、表述之程序。(i) 一廂情願的想法，諸如永生、幸福、愛情、和諧、擁有、富貴、享樂之憧憬，傾向於製造短暫的、浮面的安慰或麻醉的效果，卻嚴重地遮蔽往生命世界展開確實的覺察，反而衍生沈痾頑疾之困惑。(ii) 個體觀念，諸如個人、自我、作者 (*kāraṇa/door*) 之觀念，傾向於凝結出個體意象或單一意象，橫梗於知覺通路的當中，揮之不去，或者阻塞了往積聚之構成部分展開更深入的覺察，或者障礙了往因緣生滅的流程展開更通達的覺察。(iii) 邊界觀念，諸如來處 (*kutaś cid āgacchati/a certain place from which it comes*)、去處 (*kva cit saṃnicayaṃ gacchati/a certain place to which it goes*) 之觀念，傾向於豎起雙邊相對的圍牆意象或限度意象，使得沿著因緣生滅流程的覺察就此踢到並非鐵板的鐵板。

第三，隨著置入式地覺察六項知覺裝備的因緣生滅的流程，即得以認知且理解這些知覺裝備的因緣生滅的條理。舉其要者：(i) 六項知覺裝備之前尚未實存，卻產生出來 (*a-bhūtvā saṃbhavati/not having been, it comes to be/不實，而生*)；已經實存了，卻又消逝 (*bhūtvā vy-eti/having been, it disappears/生已，盡滅*)。(ii) 六項知覺裝備在產生又消逝的流程，以造作 (*karman/action*) 與果報 (*vipāka/fruition*) 的方式，而形成先後的牽連。(iii) 由於造作與果報先後的牽連，六項知覺裝備所在的這一套五個積聚之構成部分在用完了而拋下之後 (*imāṃś ca skandhān ni-kṣipati/discards these aggregates/此陰滅已*)，隨即牽連出另一套五個積聚之構成部分 (*anyāṃś ca skandhān pratisaṃ-dadhāti/carries forward into other aggregates/ 異陰相續*)。

第四，藉由可用的言說，將覺察、認知、而理解的六項知覺裝備的因緣生滅的條理，適切地予以表述，並且體認如此的表述除了語言約定所帶出來的法目 (*anyatra dharma-saṃketāt/ except for linguistic conventions (or conventional symbols) for dharmas/除俗數法*)，並非另外還存在著任何本身實

有的或本身實質的事物。<sup>43</sup>

第五，透過語言約定所帶出來的法目，將理解到的六項知覺裝備的因緣生滅的條理，表述成如下的二條公式：(i) 緣起之流轉的機制，其條理為「此有故，彼有；此起故，彼起。」<sup>44</sup> 其重大的環節為「無明緣行，行緣識，廣說，乃至純大苦聚集起。」<sup>45</sup> (ii) 緣起之還滅的機制，其條理為「此無故，彼無；此滅故，彼滅。」<sup>46</sup> 其重大的環節為「無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」<sup>47</sup>

經由如上的五個步驟，以六項知覺裝備為置入式覺察的入手處，即洞悉地理解生命世界為「第一義空」。連帶地，生命之極致意義，即洞悉地理解為空性。

這一套程序，還可以總括鋪陳為如下的七個要點。首先，解開而置入式地覺察六項知覺裝備，即為解開而置入式地覺察生命世界。其次，以覺察而打通六項知覺裝備的因緣生滅的流程，即為覺察而打通生命世界的因緣生滅的流程。第三，以解開、覺察、認知、而通達地理解六項知覺裝備（生命世界）的因緣生滅的條理，則六項知覺裝備（生命世界）之意義，即揭露在如此的解開乃至理解的程序。第四，不論表現為無明、貪愛、出生、生病、消逝之情形，甚至由積聚所組合的這一套，劇變成積聚所組合的另一套，都不至

<sup>43</sup> 有關俗數法 (*dharma-saṃketa*)，請參閱：Dan Arnold, “On Semantics and *Saṃketa*: Thoughts on a Neglected Problem with Buddhist *Apoḥa* Doctrine,” *Journal of Indian Philosophy* 34/5 (October 2006): 415-478; Lamotte 1993, pp. 4-5; Gajin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, translated by Leslie Kawamura, Albany: State University of New York Press, 1991, pp. 14-15.

<sup>44</sup> *asmin sati, idaṃ bhavaty; asyōtpādād, idaṃ utpadyate.* /When that exists (or is present), this comes to be; from the arising of that, this arises.

<sup>45</sup> *yad idaṃ avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ. saṃskāra-pratyayaṃ vijñānam. yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasyōtpādo bhavati.* /That is, with ignorance as condition formations come to be; with formations as condition consciousness comes to be; and so on, thus there is the arising of this whole huge heap of suffering.

<sup>46</sup> *asminn asati, idaṃ na bhavaty; asya nirodhād, idaṃ nirudhyate.* /When that does not exist (or is not present), this does not come to be; from the cessation of that, this ceases.

<sup>47</sup> *yad utāvidyā-nirodhāt saṃskāra-nirodhaḥ. saṃskāra-nirodhād vijñāna-nirodhaḥ. yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasya nirodho bhavati.* /That is, from the cessation of ignorance, formations cease; from the cessation of formations, consciousness ceases; and so on, thus ceases this whole huge heap of suffering.



於困窘地擺盪在忽然有意義與忽然無意義所共構的二邊，而是一貫地理解進去這些表現與劇變之內涵、緣由、或條理，因此一貫地揭露這些表現與劇變之意義。第五，由於一貫地理解進去六項知覺裝備在生命世界的各個環節的表現之緣由，與各個波段的劇變之緣由，如果從緣由下工夫，尤其致力於調整或熄滅會往流轉的方向持續推動之緣由，即可揭露出切換在還滅而超脫的方向之條理，亦即，揭露出切換為從生命世界超脫之意義。第六，將六項知覺裝備，連帶地，將生命世界，洞察地理解為並非本身存在為六項知覺裝備（生命世界），而是一方面，了無邊界的因緣生滅的流程，二方面，了無邊界的熄滅因緣而超脫之安住，因此揭露出生命之極致意義。第七，如此揭露出來的生命之極致意義，洞察地理解生命世界並非限定為任何本身之存在，亦非限定在任何所誤認的邊界之間，亦即，洞察地理解為空性。

## 六、結論

人類容或自豪於自然科學或科技已經達到了不起的成果，然而，在生命之意義此一課題，顯然並未跟著進展，甚至遍地荊棘，困惑連天。

本文一貫的關切，在於如何以哲學的方法適切地探討生命之意義，而入手的論題，則為「生命之意義是什麼」。此一論題，主要在詢問「生命之意義意涵著什麼」，換言之，在於詢問「『生命之意義』可以被解開而理解成什麼樣的情形」。

根據〈第一義空經〉，以六項知覺裝備為置入式覺察的入手處，解開、覺察、認知、而通達地理解六項知覺裝備的因緣生滅的條理，確認生命世界並非限定為任何本身之存在，亦非限定在任何所誤認的邊界之間。如此揭露出來的生命之意義，不僅達到極致的、究竟的程度，而且可稱之為空性。扼要言之，生命之意義，可以被解開而理解成「第一義空」，其意涵為「就極致的意義所顯發的空性」。