

中道思想與生命教育之啟發

中台禪寺男眾佛教學院院長 釋見達

【綱要】

1. 前言
2. 儒家的德性中道思想
3. 道家的自然中道思想
4. 原始佛教的緣起中道思想
5. 中觀學派的空性中道思想
6. 如來藏學的自性清淨心中道思想
7. 中道思想與生命教育

【摘要】

中道思想是人類文明的精神價值之一，不論在西方或東方，中道都為思想家所重視，之所以如此，在於中道有其特殊的教化意義，而這樣的教化意義在當今價值衝突的社會中可以更為鮮明地彰顯出來。本文闡發儒家的德性中道，道家的自然中道，佛教的緣起中道、空性中道和自性清淨心中道等思想。在《論語》殊別的道德項目實踐中，可看出儒家的德性教化相當著重中道原則和精神，分別表現於「至德」、「學習」、「教化」、「為政」、「君子」和「身教」等方面。在老子，從道的體悟和回歸自然的理念中，我們也可以歸納出《道德經》具有「辯證中道」、「兼容中道」和「平衡中道」等三方面思想。而在佛陀的教化裡，更是以中道為宗旨，表現在原始佛教透視萬法生滅無常的緣起中道，表現在中觀學派洞析事物本質的空性中道，更體現於如來藏學直指一切眾生皆有自性清淨心的心性中道；中道思想在佛教裡以種種豐富的面向呈顯出來。文末進一步更汲取上述各家中道思想的智慧正面回應當代社會中關於個人自身、人與人之間和人與自然之間等三個最主要的危機和困境，以做為闡明中道思想得以助益現代生命教育的一種原則性提示。

中道思想與生命教育之啟發

中台禪寺男眾佛教學院院長 釋見達

一、前言

中道思想是人類文明的精神價值之一，不論在西方或東方，中道都為思想家所重視，之所以如此，在於中道有其特殊的教化意義，而這樣的教化意義在當今價值衝突的社會中可以更為鮮明地彰顯出來。由於近世以來，隨著科技物質的進步，人類的生活雖然到達前所未有的豐富，但卻也因為過度順從欲望的滿足，造成了心靈價值的匱乏，虛化了人們精神生命的重量。如何能從物欲橫流、人心不古的現實環境中，拾回靈性的覺醒與清明，啟發出生命教育的光輝和睿智，中道思想的闡揚無非是一條相當肯切的進路。這篇論文便試著從儒釋道三家的經典中，尋繹出中道思想的脈絡，以作為生命教育得以不斷提升、持續深化的指南與導引。

二、儒家的德性中道思想

眾所周知，孔子學說以「仁」為中心，《論語》裡，處處教導學人行仁修德，陶養禮義，而當孔子自稱自己「七十而從心所欲，不踰矩」如此仁德自在的情境之時，我們也從中發現了深刻的中道精神。在「從心所欲」和「不踰矩」之間所透顯出的平衡中道性，可說是仁義禮智等等道德內容得以完滿的一項基本形式準則。換句話說，在《論語》殊別的道德項目實踐中，都可看出相同的中道原則和精神。以下分別就依「至德」、「學習」、「教化」、「為政」、「君子」和「身教」等方面闡明此理。

首先，孔子是極為肯定中道（中庸）之德的，如《雍也》中說：

中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。

不但從正面的角度，孔子亦從反面的例子肯定中道的精神，如《先進》「子貢問：師與商也孰賢？子曰：師也過，商也不及。曰：然則師愈與？子曰：過猶不及。」如此中道至德的形象亦即孔子所說「吾道一以貫之」，曾子並以盡己的「忠」和推己及人的「恕」呈顯此理，不但「己所不欲，勿施於人」，更應「己欲立而立人，己欲達而達人」，是可知，這一貫之道圓融自他的人際倫理表現出了鮮明的中道精神。

其次，在學習、教化和為政方面，孔子也都運用了中道的精神。《為政》中：「學而不思

則罔，思而不學則殆」以及「溫故而知新，可以為師矣！」等二句，一方面說明獨立思考的運作和就教先人的經驗乃正確學習不可偏廢的兩項途徑，另一方面對於已學之者，亦能經由復習而從中開展出新的意義。此外，孔子在教化弟子時，亦守中道原則，如《子罕》：「有鄙夫問於我，空空如也；我叩其兩端而竭焉。」又《先進》中，孔子對子路和冉有「聞斯行諸」同一問，之所以有著相反的回應，原因也在於應用了「求也退，故進之；由也兼人，故退之」的中道原則。而在政治方面，《堯曰》的「咨！爾舜！天之歷數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終」以及「惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」等從政五美，皆是以中道精神為準繩。

最後，關於君子人格的理想乃至孔子自身的德行，處處都透露出中道的意味。君子人格的中道性如「君子周而不比，小人比而不周」《為政》，「君子矜而不爭，群而不黨」《衛靈公》，「君子和而不同，小人同而不和」，「君子泰而不驕，小人驕而不泰」《子路》，以及「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」《雍也》。由以上諸多例舉，很清楚的瞭解到，儘管成為一位君子可能有著多方面不同的道德品質，不過，始終如一的都是那股符合中道、不偏一端的精神。不但君子具備如此的中道德行，孔子本身亦親身力行，故有「子溫而厲，威而不猛，恭而安」《述而》和「七十而從心所欲不逾矩」《為政》等描述。而當與同期賢者相比之時，更突顯出孔子持守中道的處世精神，如《微子》中：「子曰：不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與？謂柳下惠、少連：降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣！謂虞仲、夷逸：隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。」

由上可知，孔子相當肯定中道的價值，不但在學習、教化和政治方面，更表現在完美人格的德行中，換言之，在作為一種方法性原則和判准的同時，中道本身也即是至德的顯現。方法和道德的合一，是孔子中道精神的主要特色。

三、道家的自然中道思想

老子的「自然」乃「如其本然」之義，其哲學的要旨則落在一個「道」字。道不但是真實存在者，宇宙世界生成的本源，更是一切現象對立轉化的原則，乃至萬事萬物循環運動的規律。進一步說，「道」不只為一切存在的真理，也是作為指導人們應物處世的最高原則，而這種規律和原則集中體現於「反者道之動，弱者道之用」（第四十章）一句之中，一方面展示「道之動」的客觀本質在於「反」，另一方面同時也指導人為面的「道之用」實應落於「弱」之上。而從《道德經》文句裡我們更發現出「道」的「如其本然」之本質是具有相當「中道」的精神的，以下即略從「辯證的中」、「兼容的中」和「平衡的中」等三方面說明老子的自然中道思想。

首先，辯證的中道。「道沖，而用之或不盈」（第四章）一句表明道體雖然空虛，但其作

用卻是無窮盡的，老子更以「水」為例突顯此中義理，如說「天下莫柔弱于水，而攻堅強者莫之能勝。」(第七十八章)一般而言，虛、弱都是負面的意義，但就老子而言，正是在此負面之內，反而翻轉出其正面積極的特質。這種「即負顯正」、「即柔是堅」的理路，亦在這即 A 而 B 的結構中，展現了相當的辯證中道性。同樣的道理，亦如是運用於處世應物上。如「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。」(第六十七章)總之，老子雖然處處講求柔弱無為，但卻正是在這虛柔之中，顯現其另一面的剛健堅強，雖然有所生，有所為，有所作，卻亦能即時淡去而不執著，此等種種皆具有著「辯證性中道」的特質。

其次，「兼容的中道」代表著「亦 A 亦 B」的結構，如說「道常無為而無不為。」(第三十七章)、「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(第四十二章)又有「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」(第十一章)此處，不論是形而上的道或是形而下的器都因兼容而成為可能。形而上的道本身就同時具備了無為而無不為的兼容中道性，而道也必須透過形而下陰、陽等二氣之間的互補互成，才足以生成天地與萬物。除此之外，有、無本是兩邊極端的對立，不過實際上，萬物的功用卻需要二者兼容並濟方得以成。是可知，在《道德經》中，因兼容而顯之中道亦佔有一定的重要性。

最後，平衡的中道。上述二種中道是從靜態上說，此處平衡的中道乃就動態上談，其例如第七十七章所言：

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。

天之道可說是一種動態的平衡，其根本的精神就在於中道。由於道的特性之一為其周而復始的循環規律，因此，當處於任何極端之時，道自然會歸原返初，進行調節與補償的作用，以趨近中道，符應道的本質。在當今地球環保問題日益嚴重、生態倫理普受重視的處境裡，此中道之理顯得極為明確和重要。

四、原始佛教的緣起中道思想

中道思想在佛教，有著相當廣泛的意涵，最基本的定義可說是離開兩邊的極端與邪執，為一不偏向於任何一方的中正之道，或是一種觀點與方法。可以這麼說，與其他宗教比較時，我們可以用中道二字，簡別一般的宗教，以彰顯出佛教的特色，即使在佛教本身，中道是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。一切行為和知見，最正確而又最恰當的，就是中道。

原始佛教最初載有中道思想者，見於《雜阿含經》中的《轉法輪經》，而統合各家的研究之後，基本上可以將原始佛教的中道思想分成兩大類，分別是「實踐的中道」和「思想的中

道」，前者包括「苦樂」和「精進」，後者則以「有無」、「一異」、「斷常」和「無記」等為主。首先，實踐中道的基本要求在於遠離苦樂兩邊，如《彌沙塞部和醯五分律》卷 15 說：

佛復告曰：世有二邊，不應親近，一者貪著愛欲，說欲無過；二者邪見苦形，無有道跡。舍此二邊，便得中道。生眼智明覺，向於泥洹。何謂中道？所謂八正。正見、正思、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。是為中道。

離開苦樂兩邊的中道，回歸到一個「正」字，而正的內容開展出來，即所謂「八正道」。換言之，八正道雖有種種面向，但其根本精神都在於不著貪欲之樂、不執邪見苦行的中道原則。實踐中道的另一個角度源自于佛陀教化弟子「二十億耳」的個案（見《中阿含經》）。二十億耳出家後，因過於精進修道，反而無法成就無漏，此時，佛以「琴弦太緊太緩皆無法產生和音」為喻，指導弟子應遵行中道一如調琴於適中。

其次，思想中道。以上實踐中道專指行為的表現而言，此處思想中道則針對關於世界、自我、生死等等的觀念知見來說。行為的偏差常常肇因於思想的二元取執，況且，行為的背離易曉，思想的相對性則較為幽隱難以覺察，故而，思想中道可說更為要緊，下以「斷常」之例說明：

自作自覺，則墮常見，他作他覺，則墮斷見。義說，法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起。緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。《雜阿含經》

又：

佛告阿難：我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑，言先有我從今斷滅？若先來有我，則是常見，於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂：是事有故是事有，是事起故是事生。《雜阿含經》

以上兩段分別從自作他作的因果關係和我無我的存在揀擇批判斷常二見的不是。而經中常常描述，只要是婆羅門來請示世尊如此落入斷常二見之類的問題，佛陀或者只回答「無記」二字，或者根本就「默然不答」。之所以被判為「無記」或「默然不答」，一方面當然是由於這類的問題基本上不符合如實的緣起法，二方面則因為如此的問題只益戲論，與解脫煩惱、超越生死無相關。因此，可以看出「思想中道」的兩大特點：一為以緣起法為本質，二為以通向涅槃為目的。

總括上述所論，我們可以歸納出原始佛教的中道思想表現於「智行中道」、「緣起中道」以及「涅槃中道」等三方面。所謂「智行中道」者，有兩重意義，一方面為離開苦樂、有無、一異、斷常二邊的「離二中道」，另一方面則是實踐和法理合一的「兼二中道」，如此型態表現出中道的「方法性」。其次，所謂「緣起中道」者，即如實地觀察現象界的存在之後，所得到的「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起經驗，存在的本質不偏於一邊，卻也不離於兩方，這種型態的中道具有著「存在性」。最後，所謂「涅槃中道」者，意謂著唯有中道才能消滅煩惱，達到涅槃的境界，中道是解脫的不二法門，這種型態的中道表

現出強烈的「目的性」。原始佛教這三重中道意義，尤其又以「緣起中道」最爲樞紐，因爲，實踐中道以思想中道爲核心，而思想中道又以緣起中道爲核心，而進一步將緣起中道發揚光大者，即是龍樹菩薩的中道思想。

五、中觀學派的空性中道思想

龍樹菩薩的中道主要見於《中論》，其思想淵源乃會通了《般若經》的空性、假名以及《阿含經》的中道、緣起之理，中心主旨即透過「空性」闡明緣起的中道，因此，可用「空性中道」來標指龍樹的中道精神。而在《中論》一書中，又以「空假中偈」和「八不中道」等二段文字最具有代表性，是故，本節便先闡述「空假中偈」之理，後明「八不中道」，並以一「視網膜吊詭」之實例深入空性中道的底蘊。

首先，《中論》最著名的「空假中偈」者：

眾因緣生法，我說即是無（空）；亦為是假名，亦是中道義。

整偈的意思爲：所有因緣生起的東西都是空，由於這空是假名，所以它亦是中道。此偈中，「緣起」爲第一個概念，爲依著種種條件而發生成立之意。因此，緣起並不是像一般人所認爲的僅限於「時間上」的繼起關係而已，它還具有「邏輯上」或是「空間上」相互依待、相互依存的關係。因此，「空」這個概念是針對於藉由種種條件生起的事物都沒有永恆、獨一、實有的體性的角度而說的。不過，如此的「空」只是一個度化眾生方便的名言施設，而由於「空」是假名，一方面就能避免執空爲實有，另一方面則彰顯此空性並不礙假有的現起，而空性的本質正是「離有無二邊，故名爲中道」。

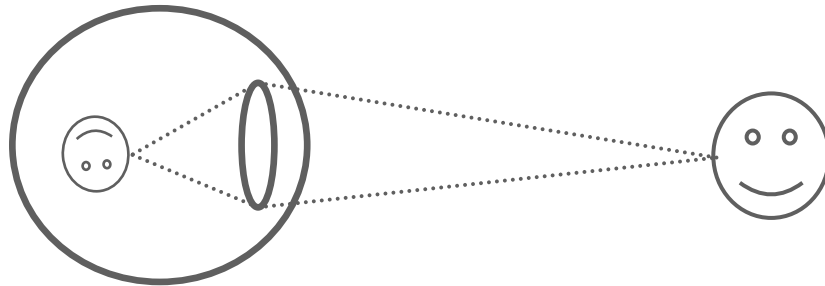
總之，緣起是從諸法的現象層面來說，性空則就諸法的本質面而言，由於諸法是因緣和合而成，故其性本空，但也正因爲諸法沒有自性，其成立才能是緣起的。如此二者如兩束蘆葦般互爲相依，顯發出者即是「空性中道」。

若以上「空假中偈」爲《中論》空性中道的總綱，那麼，「八不」就是「空性中道」的實質。一切法因緣起而性空，而這了無自體的空性，概觀而言，實可透過對八種現象的雙重否定呈顯出來：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

這八者，乃人們認識、分別乃至判斷一切法的根本概念，生滅代表現起，常斷訴諸時間，一異有待空間，來去則歸屬運動。若能將這一切法成立的認知結構都判爲空性，那麼，於其之中存在的任何萬法，必當了無自性可言。論中，此四對否定交織運用，以種種邏輯論證方式蕩相遣執，龍樹菩薩尤其對無生之理特爲詳明，而在此則以一「視網膜吊詭」爲例，發明「不一不異」之理。

眼睛的視覺光影成像之基本過程，如下頁附圖所示，眼睛外的物體，其整體光線進入眼睛內，因著晶狀體特殊的構造，以及視網膜中感光細胞的作用，遂在視網膜上形成一倒立的光線影像。



附圖中，有「兩」個物體影像，不過實際的經驗上，我們「所看到的」只有「一」個物體影像。現在的問題是：我們「所看到的」這「一」個物體影像，究竟是屬於前「兩」個物體影像中的那一個呢？

是眼內的那一個，還是在眼外的那一個？一般人皆視後者為當然，不過，若考慮近視的情況，一切又大大不然了。

附圖所表示者實為一「近視」的情況：眼球的前後徑過長以致於遠處物體之光線聚焦于視網膜的前方；故而，在視網膜上，所映者只為一模糊影像。重點在於最後這句話，因為這句話反之亦然。「在視網膜上，所映者只為一模糊影像」，換句話說，即是，「模糊影像，是映在視網膜之上的」。這兩句話的意義相等，但是，只不過調了前後順序的後面這句話卻因此而透露出微妙的玄機：它的含意實是「眼睛所看到的模糊物體影像，實際上，是存在於視網膜之上的」。這是第一步理路，由外在轉變成內在。

第二步，則由內在化為無在。我們當可再追問下去，視網膜又存在於何處呢？根據「一般常識」，當然在眼睛之中。再問：眼睛又在何處？在頭部！更問：頭部又在何處呢？答：身體上方！最後的一問：身體又在何處呢？此處就是一個關鍵點了。身體不可能存在於某某房間或空間之內，因為「任何所見之物皆映於視網膜上」，所以，回應上述最後一問——身體又在何處——的答案竟只能是：在視網膜之上。明顯地，這是一個吊詭的循環。若以文字表達則為：視網膜在身體之中，身體卻也視網膜之上。更精簡的說：「無色不眼，無眼不色」。

至此，因為色塵和眼根在空間上的在處無法確定，使得色塵與眼根「是一？還是異？」的關係變得毫無意義可言。如果將「眼前所見之色身」喚作「這個」，那麼，「這個」是「色身」呢，還是「眼根」？若喚「這個」是「外在色身」，「外在色身」卻實倒映於視網膜之上而為「眼根的一部分」；「這個」實是「眼根」，與眼不異。不過，若喚「這個」是「眼根」，吾人攬鏡一照，卻又發現「眼根」只是「外在色身的一部分」；「這個」又不是「眼根」，與眼不一。那麼，到底要喚「這個」是眼呢，是身呢？要喚「所謂的色塵境界」（「這個」）在眼根內呢，在眼根外？說是眼則非身，說是身則非眼，同樣地，說是內則非外，說是外則非內；

說是一則非異，說是異則非一。一說便錯也。實則「這個」就「這個」，豈有內、外處所之別，況乎根、塵，一、異之分？須知「根、塵」、「內、外」、「一、異」等相待概念皆是妄情計執，「這個」雙遣內外，並除一異，遠離一切戲論言說之分別，所開顯、呈現的，正是不一不異「空性中道」的實相。

至此，由不一不異的探索，更能體悟出「空假中偈」的妙理：在相待互成因緣所集起的法中（眾因緣生法），展現出不一異的空性本質（我說即是空）；空性本來法爾如是，說一說異皆是語言方便，不應因此而起執（亦為是假名），然而，此空雖然本無所住，但在這無住本之中，卻能成立一切宛然而有的法（亦是中道義），此即是「空性中道」之極則也。

六、如來藏學的自我清淨心中道思想

如來藏學以「自性清淨心」（或即「佛性」）為其義理特色，而如來藏學中道思想的最大特色正表現於，由原始佛教阿含經、大乘中觀學派等外在有為現象緣起法、空性的中道返歸定位於內在自性清淨心的中道。在詳閱如來藏經論中相關的經文之後，可歸納出清淨心的中道特質具有「即一」、「不二」、「融二」等幾種面向。「即一中道」強調眾生法界與如來法界的同體性；「不二中道」重在蕩相遣執、一法不立的雙遮性；「融二中道」則從不二中道否定破斥的面向返轉成肯定、積極的雙照互融性。

1. 即一中道

流轉六道的眾生與成就正覺的如來本是兩個不同的法界，但是眾生和諸佛一皆具有平等的如來藏自性清淨心，在聖不增，在凡不減，此一離卻生、佛二分表相的同體性即顯發出如來藏學義理的「即一中道」。在經論中是以「一界」表明如此的同體性，只不過，「一切愚癡凡夫，不如實知彼一界故，不如實見彼一界故，起於極惡大邪見心，謂眾生界增，謂眾生界減」（《佛說不增不減經》）。這不為愚癡凡夫所如實知，實際上卻是雙離眾生界增、眾生界減兩邊而呈顯中道性的「一界」具有著相當深遠的意義，而這甚深之義如《不增不減經》所說：

第一義諦；第一義諦者即是眾生界；眾生界者即是如來藏；如來藏者即是法身。

不離眾生界有法身，不離法身有眾生界。眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗！

此二法者，義一名異。

上引第一句經文於第一義諦之後分列了「眾生界」、「如來藏」與「法身」三者。具體分析而言，「眾生界」是一邊，「法身」又是另一邊，「如來藏」則處於此二者之中，不但為雙邊搭起溝通連貫之橋，更成就眾生與如來同體不二的中道性。第二句經文則進一步發揮，眾生界與法身本是不離互即的關係，名字雖有兩般，但其實義卻無殊異，這「義一」之義，當然就是指凡聖同具的如來藏自性清淨心了。這因如來藏而使得生佛由表面的二邊進趨不異的同

體即顯發出如來藏義理的「即一中道」特色。

2. 不二中道

不二中道者表現於佛性蕩相遺執、一法不立的雙遮性。因空性而雙離兩邊，因不靠極端而顯示不二，空性不二者即是中道，如《涅槃經》所述：

佛性無生無滅、無去無來，非過去非未來非現在，非因所作非無因作，非作非作者，非相非無相，非有名非無名，非名非色，非長非短。

在《中論》裡，龍樹以「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」等八不來突顯緣起性空的中道精神，不過，除了一切的緣起法本質上即是空性中道之外，就如來藏學而言，佛性或即自性清淨心也同樣具有雙遮兩邊，不落偏執的特色，故而，如來藏學實為一種「佛法中道，遠離二邊而說真法」，如《涅槃經》中說：

復次，善男子！眾生起見凡有二種：一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道；無常無斷，乃名中道。無常無斷，即是觀照十二因緣智。如是觀智是名佛性。二乘之人雖觀因緣，猶亦不得名為佛性。佛性雖常，以諸眾生無明覆故，不能得見。

此處經文藉由十二因緣的觀行，說明佛性的不二中道。一如經說，相對於眾生凡夫起執常見或斷見的兩極情況，佛性卻是無常無斷、雙離兩邊的中道。不過，何以知道有所謂的佛性呢？經中便以十二因緣為例，說明行者「觀照十二因緣智」的觀智即是佛性。如此的觀智，代表了修行之得以發起的基礎，代表了一切觀行之所依，站在如來藏學的角度而言，此一觀智可說就是自性清淨心。若不如此理解而反將所謂的觀智詮釋為「觀察十二因緣所領會所得的智慧」，便很難說明為何二乘之人雖然觀察因緣，卻仍不得稱為佛性。換句話說，二乘人修十二因緣，也能從中獲得智慧，但是如果這樣的智慧並非所謂的「佛性」，這就意謂佛性並非對於十二因緣所產生的領悟智慧。是可知，不同於中觀學的不二中道是專就緣起的萬法來說，如來藏學的不二中道是針對能觀能修持的這一念心的特質而言。這樣的觀智在經中以「無常無斷」為不二的代表，進而當然可以理解出此觀智亦具有其他種種蕩相遺執的特質，具足了中觀學派所強調的雙離兩邊、不落極端的「空性」，而這種觀智所呈顯出來的即是中道的佛性。

3. 融二中道

一反「不二中道」雙遣兩邊、一法不立的特色，如來藏學的「融二中道」顯現出兼容並蓄、雙照互成的圓融性，以下從「有無」和「即離」兩方面說明。

首先，關於如來藏學的有無，主要的問題是針對於「佛性是有、還是無？」而來。若說眾生沒有佛性，無法解釋成佛的可能，修行必定徒勞無功；若說眾生皆有佛性，那麼對於其他宗教信仰者而言，這樣的有又代表了什麼意義？初見之下，說有說無都偏到了一邊，雖然如此，本來是水火不容的這兩個概念，在《涅槃經》卷 35 中卻有了適切的結合：

佛性非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有，是諸眾生不斷不滅，猶如燈焰，

乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道。

經明，說眾生有佛性或者說眾生沒有佛性都有它的道理，關鍵在於從哪一個角度切入。一方面，從眾生皆具有成就佛道的潛在能力而言，佛說一切眾生皆有佛性；另一方面，就眾生這樣的潛能現在尚未完全實現而言，佛說一切眾生沒有佛性。由此可知，對於眾生是否具有佛性此一問，既肯定有又肯定無的回答並不是一種詭論或是模稜兩可，而有其實質上的意義和理據。這樣充份的理據便展現出如來藏學「融二中道」的圓滿性，也唯有秉持如此的圓融態度，一切的說法才不致落於一邊而顯有謗法之嫌。

其次，「融二中道」所融之「二」包含有相當數量的相對二元，而如來藏學用「即離」兩個概念統合了所有二元的對立。佛性思想體系廣大，眾人望之而產生不同見解、各有所局，對於此一現象，《涅槃經》卷32中遂以「盲人摸象」為喻以示行者：

善男子！譬如有王告一大臣，汝牽一象以示盲者。……爾時大王，即喚眾盲各各問言：汝見象耶？眾盲各言：我已得見。王言：象為何類？其觸牙者即言象形如蘆葦根，其觸耳者言象如箕，其觸頭者言象如石，其觸鼻者言象如杵，其觸腳者言象如木白，其觸脊者言象如床，其觸腹者言象如甕，其觸尾者言象如繩。善男子！如彼眾盲，不說象體亦非不說。若是眾相悉非象者，離是之外更無別象。

在此喻中，大王有如世尊，臣子則如《涅槃經》，象指謂佛性，而盲者則代表一切無明無知的眾生。無疑的，盲者摸象，都有所偏頗，無法見其全體，不過從另一方面而言，盲者所摸者卻又不是老虎獅子等其他動物，因此，這些盲者「不說象體，亦非不說」，猶如眾生雖然對於佛性的理解各有不同，但卻又都是屬於佛性的某一部分。或者有人主張色是佛性，或者有人強調受是佛性，餘者又認為想是佛性、行是佛性、識是佛性，甚至肯定離陰有我才是佛性……等等的情況，每種說法或許都說對了某些程度，但是哪一種才算是正確的呢？於此，佛陀在《涅槃經》中便圓融的給予如是解說：

善男子！如彼盲人各各說象，雖不得實，非不說象。說佛性者，亦復如是。非即六法，不離六法。善男子！是故我說眾生佛性，非色不離色，乃至非我不離我。

因為眾人所說者，「雖不得實」卻又「非不說象」，故而整合一切的理解，便足以得出佛性實質上全然呈顯出了「非即六法，不離六法」的中道特質。不只六法具有如此融二中道的意蘊，如果擴而言之，一切法皆因自性清淨心而顯有「不即不離，亦即亦離」的特色，如《涅槃經》中說：「佛性者，亦色非色、非色非非色，亦相非相、非相非非相，亦一非一、非一非非一，非常非斷、非非常非非斷，亦有亦無、非有非無，亦盡非盡、非盡非非盡，亦因亦果、非因非果，亦義非義、非義非非義，亦字非字、非字非非字」。開展至此，可以體會得出如來藏自性清淨心的融二中道湛湛然已達到圓滿極致的境地了。

七、中道思想與生命教育

從上以來，我們略述了儒釋道三家的中道思想，發現，雖然各家哲學偏重的方向不同，但異曲同工的是，其中心主旨皆以中道為核心。孔子強調學人德性的完成，老子著重回歸自然的本懷，佛家則專就修行解脫的目的而努力，固然達到各家所預定的目標和理想有別，不過，以中道為方法、為原則、為根本義涵的理念卻無有二致。儒釋道三家不約而同地以中道精神為生命規範的心靈智慧能帶給現代人什麼樣的啟發呢？

一般而言，當代世界文化，受到物質文明過度的發展，不論是個人的價值觀，或是人與人之間的人際互動，甚至是人與地球、自然的生存關係，都產生了前所未有的衝擊與危機，急需要汲取儒釋道三家的中道智慧資源予以化解。在個人方面，現代人物質欲望過度泛濫，精神生活空虛匱乏，導致個人人性尊嚴的低落和價值觀的扭曲，產生了種種文明弊病。而在佛教中，則強調人人皆有清淨的自性心，此是一切善法的根源，是健全人性的基礎，若將這個道理廣為宣揚，則對於重新建立個人人性尊嚴與正確的價值觀必定有極大的助益。在人與人之間的關係方面，由於現代人互動頻繁，若稍不謹慎，易起爭端，小則怒氣相向，大則採取恐怖攻擊，造成人心不安。而在佛教和儒家之中，則主張人人皆有佛性、仁性，皆能成聖成賢，視眾生一律平等，這是人生哲理最高的真理，若能普遍化、大眾化，更進而使各宗教皆有此共識，異中求同，共存共榮，四海之內皆兄弟也，則必能化暴戾為祥和，化干戈為玉帛，化瞋恨為和諧。最後，在人與自然的關係方面，由於受到現代物質文明的影響，人類過度開發自然資源，造成種種生態危機，不但影響地球的生息，更影響全人類的生存。而道家強調的回歸自然本懷的理念和佛教所主張的緣起思想和「心清淨則佛土清淨」的道理，告訴我們要保有外在自然界的生態環境，一方面必須回歸自然之道，二方面必須從淨化個人內心的生態環境開始做起，如此地球的自然生態環境就能夠與人類維持一定的和諧與平衡，減少許多的天災橫禍。

總結說來，每一個人生命的健全其實都包含了儒釋道三家的面向，從佛教的心性中道，我們得以啟發對個人生命的尊重，從道家的自然中道和佛教的緣起、空性中道，我們得以啟發人與地球生命之間的尊重，而從儒家的德性中道和佛教的心性中道裡，人與人彼此生命的融合，乃至於人與其他眾生生命的和諧相處都可以得到適切的發展。由此可見，中道思想在當今社會對於生命教育之啟發具有重要的意義，值得學人深思，值得大眾學習。

參考文獻

1. 《中阿含經·二十億耳經》卷 29，《大正藏》冊 1。
2. 《雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2。

3. 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
4. 《佛說不增不減經》，《大正藏》冊 16。
5. 《中論》，《大正藏》，冊 30。
6. 陳鼓應：《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1992 年。
7. 謝冰瑩：《新譯四書讀本》，台北：三民書局，1997 年。
8. 釋印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992 年。
9. 釋印順：《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，2003 年。