

虛擬的真實

—「揭諦」及其相應於對比哲學的真理觀

蔡瑞霖*

摘要

哲學是“對比者”自身生命中本有而自發的對比工作。對比哲學的研究者(對比者)，通過生命的對比歷程及動力，以“虛擬真實”的態度探討了有關真理之揭露的可能性與意義。虛擬真實有種種不同的形態或類型。對比者通過整個歷程之“完全對比”以揭露真理，即稱為「揭諦」。透過對比者之「對比歷程的四重意義」，顯現了各自相應形態的虛擬真實與限制。本文主要論述「虛擬真實」之如何成立及其基本內容為何。故分別探討五種形態：「如是真實」、「二諦真實」、「三性真實」、「自業真實」與「共業真實」的內容與特性。揭諦者透過完全的對比歷程，使各個形態彼此相互隸屬起來，交織成對比者不斷賦活的意義網絡。本文結論為：揭諦者在對比歷程中完成虛擬真實的人文精神之開展過程。

關鍵字：對比、揭諦、虛擬真實

* 私立南華管理學院哲學研究所副教授

Virtual Reality: *Ga-te* (Aletheia) and the Contrast Philosophy

Tsai, Ray-Linn*

Abstract

Philosophy is understood in this article as, on the basis of personal experiences, a work of contrasting lives. Through the momentum and the process of life, the contrast philosophy attempts to unveil truth by the approach of "virtual reality". Despite the fact that "virtual reality" contains various dimensions, achieving truth through "total contrast" is nonetheless possible. In this article, I use four dimensional meaning of the process of contrast, tending to show "virtual reality" and its limits. The meaning of "virtual reality" will be analyzed in terms of monism, dualism, triplicity, historical stream, and social norm. Through this analysis, the five meaning of "virtual reality" constitute a network from which the significance of truth is derived. Finally, the article concludes that, in the process of contrast, the humanitarian spirit of "virtual reality" is the threshold of a genuine investigation of truth.

Key Words: *Aletheia* (truth), Contrast, Virtual Reality

* Associate Professor, Institute of Philosophy, Nanhua Management College.

虛擬的真實

——「揭諦」及其相應於對比哲學的真理觀

蔡瑞霖

一、楔子

哲學是“對比者”自身生命中本有而自發的對比工作。對比哲學的研究者(對比者)，通過生命的對比歷程及動力，以“虛擬真實”(virtual reality)的態度探討了有關真理之揭露的可能性與意義。在對比歷程中，依虛擬真實方式而揭露的真理，有種種不同的形態或類型¹。然而，不論何種形態的虛擬真實，對比者通過整個歷程之“完全對比”以揭露真理，乃是必然的事實——這個事實稱為「揭諦」(Ga-te / Alētheia / 真理之揭露)。揭諦就是對比者的真理觀，亦即虛擬真實的人文精神。

如此，揭諦僅僅是對於真理的揭露嗎？揭諦一定是依虛擬真實

¹ 本文並不嚴格區隔真實(reality)與真理(truth)之界定、用法與內容。除非需要，不特別標示兩者差異。不以「實在性」而以「真實性」來看待“reality”，是採較寬鬆的意思——因為它是人文精神的 reality，而非 material reality(物質實在)或 outer reality(外在實在)。依此，凡關連到真理的存在、本質與特性之如何揭露之意味的，即以此人文精神的「真實性」視之。所以，虛擬真實(virtual reality)是對於真實、實在與真理等究竟意義的“虛擬”及確定。還有，虛擬真實並非虛構、虛幻或虛假等種種“遮蔽”的意義，反而是一種“去除種種遮蔽以揭露真實”的態度。

的方式而進行的嗎？虛擬真實可有哪些形態？這些形態的各別內容及限制為何？虛擬真實形態之不同，各蘊含有怎樣的基本區分與區別性特徵？通過揭諦而虛擬真實地揭露的真理，究竟顯現了何種對比的深層意義？這些問題如何被對比者以何種方式提出及解消？皆是值得深究的問題。然而，所有問題都歸結於：對比者的真理觀既然是虛擬真實，則透過對比者之「對比歷程的四重意義」²，將各顯現為何種相應形態的虛擬真實？其限制又各為何？

為期揭露及掌握此真理觀，本文首先將論述「虛擬真實」(§ 2)之如何成立及其基本內容為何。其次，則分別就虛擬真實的五種形態，探討「如是真實」(§ 3)、「二諦真實」(§ 4)、「三性真實」(§ 5)、「自業真實」(§ 6)與「共業真實」(§ 7)的內容與特性。實現揭諦的五種形態雖各別不同，但卻都同樣構成了虛擬真實。揭諦者透過完全的對比歷程，使虛擬真實的各個形態，彼此相互隸屬起來，交織成為“自他共業”的對比者必須不斷賦活而自身呈現的意義網絡，這就是真實(真理)之所在。最後，文末則綴以簡要的結語。

二、虛擬真實

「揭諦」(Ga-te)一語，出自《般若波羅密多心經》經末的陀羅尼。陀羅尼是總持一切的奧密。經云「揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅揭

² 有關“對比歷程的四重意義”之基本內容與細節，請參閱拙文〈對比與差異——對比哲學研究方法之現象學考察〉(1996, 香港中文大學)。

諦，菩提僧莎訶」(gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā)，意義是說「去啊！去啊！去彼岸啊！完全到達彼岸啊！覺悟者，希幸成就」³。佛教典籍中，陀羅尼是該部經論的主旨和密義所在，是修證的關鍵，亦即解行契接的樞紐。這個總持一切的奧密，往往以咒語形式(大明咒)出現，以表示此奧密的甚深義。因此之故，陀羅尼既難語譯或甚至不可譯，至多亦只能從其字面以透露表層意義而已。

就表層字義而言，「揭諦」(去啊)，即含有“向彼岸而去”的意思。總持奧密者之頌念此陀羅尼，欲以揭露此深義，是因為他依然是“尚未到達彼岸”的人。換言之，總持者猶在“此岸”，也仍住於人間，但他依其信願修證而顯現出“由此岸而行”之必然性。換言之，揭諦者“由此岸而行以朝向彼岸而去”，最終必將到達彼岸，獲得相應的「出世間的真理」。“出世間”(lokottara)是超出或離開世間的意思，指從有漏繫縛的此岸而出離以達到無漏解脫的彼岸。但是，這個「出世間真理」果真“存在”嗎？

若說出世間真理即是關於“彼岸”的真理，則有二義必須分辨。(1)首先，它意指一種“完全為彼岸的真理”(已到達彼岸者所體現之真理)，不論它之是否以此岸的言說方式表而達出來者。這樣的真理無異就是「絕對真理」——純粹無雜的真理之自身，亦即“超世間的”或“超世俗”的真理。它如何以世間方式來表達或世俗方式以顯現，實際上關連到第二種意義的出世間真理。因此，(2)用世間方式表達或世俗方式顯現的“有關於彼岸的真理”，即是相應於純粹彼岸之真

³ 此陀羅尼之藏文，轉引自葉阿月《新譯般若心經：超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》(1979,新文豐)一書，p.16。另，葉阿月對此陀羅尼譯為「去者！去者！去彼岸者！完全到達彼岸者！覺悟者！唯希幸福！」，本文另譯如上。

理自身而顯現或表達為多樣性的真理——亦即相應於絕對真理而說的「相對真理」。如此，「揭諦」一語所揭露的出世間真理，是(1)“完全為彼岸的真理自身”(絕對真理)?抑或(2)“朝向彼岸而說的真理”(相對真理)?而且，出世間真理的這兩種形態，又如何關連在一起?其關係究竟為何?這些問題，必須進一步釐清。

就總持者而言，上述(1)與(2)之所以意義不同，在於：前者是真理之“完全在於彼岸自身”者，後者是朝向那在彼岸之真理自身而“去”者，甚至就是直接以這種“朝向”(toward to ~)為真理者。無論如何，在對比歷程中，揭諦之奧密的總持者，的確是出世間真理的揭露者——依此看來，一旦將“出世間”視為是唯一真實的話，則“世間”便只能是依彼真實而說的虛擬真實。換言之，完全為彼岸的真理自身是“絕對的”出世間真理，它是真實而非虛擬的；至於，朝向彼岸而說的真理則是“相對的”出世間真理，它是虛擬的真實，但未必是虛構的、虛幻的或虛假的。然而，當出世間的真實終究不在對比歷程中顯現或存在之時，虛擬真實成為唯一的真實。簡言之，在揭諦之奧密的總持過程中，所謂“對比”(Contrast / contrast to ~)‘無非就是“虛擬的真實”之真理觀的具體施行。

但是，如果揭諦是關於「出世間真理」的對比歷程，則不論“彼岸自身”或“朝向彼岸”之兩種真理形態的關連為何，它之揭露真理(揭諦)總是為著“出離世間”(away from the worldly word)的。朝向於彼岸而出離此世間或世俗之所見，才有所謂出世間真理可言，才是「出世間真理」。因此，“彼岸自身為真理”以及“朝向彼岸為真理”

4 關於「對比興趣」之形成及其方法論研究，請參閱同註 2，拙文。

皆符合“出離世間”的意義。就出離於世間(俗)的意義而言，在朝向彼岸的過程中所不斷顯現的“出離”(離去/go away)，以及最終純粹立足於彼岸自身而返身對照於此世間(俗)的“完全出離”(到達/arrival at ~)，並無不同。但是，從對比歷程之虛擬真實來說，出離總是「朝向~的途徑」(on the way to ~)之出離，故也就以朝向彼岸的過程為唯一真實的出離。此中緊要的是，彼岸自身正是總持者(亦即對比者)在其朝向彼岸的過程中，所虛擬真實地顯現出來的「對比極限」而已。⁵如上所述，揭諦是朝向彼岸以出離世間的修證過程，是關於出世間真理的對比奧密。因此，揭諦一語所含有的具體修行的實踐意義，必須被重視。

當然，Ga-te 之漢譯為「揭諦」僅是譯音而已——亦有譯為「揭帝、竭帝、峨帝」者，但卻沒有揭諦譯語之通暢順當⁶。在漢語的字面意義上，將揭諦一語賦與“對於真理的揭露”(disclosure of truth, Alētheia)之新義⁷，乃是創造性的詮釋、一種恰當的破譯。隨而，這

5 從對比者的世間性而言，其對比極限就是死亡。但是這個“死亡”突顯了相應的出離之必要性，從而也就依解脫的意義，將到達彼岸者的對比極限說為就是彼岸自身。
6 玄奘譯為「揭諦」，《般若波羅密多心經》(大正 8,p.848c)；鳩摩羅什譯為「竭帝」，《摩訶般若波羅密大明咒經》(大正 8,p.847)。另，施護則譯為「峨帝」。Ga-te 的純粹音譯，並不能提供如揭諦一語之巧妙涵義，也就無法轉譯 Alētheia 一語。

7 海德格在《存有與時間》中詳細描述了“Alētheia = un-concealment = disclose = manifest = speaking-out = discourse = project to ~”等之現象學意義。然則，有關真理之揭露的這一切描述都落在“此有”做為「在世存有」的存在分析上，從而沒有如「揭諦」一語所含有的“出離世間”的意味。顯然，將海德格的存有論真理(即關於存有自身的真理)直接視為“出世間真理”並不適當。「揭諦」的確含有“對於真理的揭露”的意思，但更包含有“朝向彼岸而去的”實踐意義，這是必須提醒的。所以，借用「揭諦」來翻譯“Alētheia”只是方便地轉譯，從而是指對於“存有的真理”之揭露。

個字面意義即因此破譯而顯現了巧妙的涵義。依佛教，Satya（諦）是真實無誤而不變之真理，漢語譯之為「諦」，當然不是此陀羅尼所云 Gate 的“-te”這個音節或詞位的本義。創造性詮釋地將“Ga-”（揭）與“-te”（諦），拆開為：「諦」為真理，以及「揭」為揭露顯現之動作意思，從而將 Ga-te 理解為“因人之揭露而將真理顯現出來”——這就顯現了此語的巧妙涵義與雙關性。揭諦是將諦之為「諦」揭露出來：揭露第一義諦，而且是依世俗諦而揭露此第一義諦。這個“拆字另解”之揭諦的新涵義，起於隨文取義的解釋，而終於迂迴地契合於揭諦原義（朝向彼岸而去而非已達彼岸），它所揭露的僅僅是“虛擬的真實”而非真實本身，亦即：奧密的總持者，依虛擬真實的方式揭露了出世間的真理。

當然，揭諦總是關於“出世間真理”之最終完成的實踐過程，而不能僅僅是朝向彼岸之對於真理的世間揭露而已——如此，將可能只揭露了此岸的“世間真理”而無從及於彼岸。無論如何，揭諦包含有對於某種真理之揭露的意思，殆無疑義。一言以蔽之，揭諦就是那朝向彼岸而去者，他所獲得的出世間真理僅是虛擬真實的顯現過程。一個朝向彼岸而去的人——揭諦者、奧密的總持者、對比者、虛擬真實者——就在此顯現過程中才能實現及完成自身的“存在特徵”。揭諦的虛擬真實者所體現的存在特徵，是“朝向彼岸而去”的存在性，而不僅是“在此世間”（loka，在此岸）的存在性。「在世存有」（In-der-Welt-Sein）與「朝向世界的存有（Zur-dem-Welt-Sein）之在世存有」，還不能完整表示「揭諦」所顯現的這個存在特徵所凸出的“出離世間”之殊勝意義——除非它就是「迴向」（pariṇāma）。

揭諦是關於「出世間真理」的揭諦，是朝向彼岸以出離世間的

過程，從而也是總持者之虛擬真實的對比歷程，已如上述。此外(後面將論述的)，就其朝向彼岸而言，總持者處身其中的整個群體之保持緘默的誼誦，是更巨大的虛擬真實——它在自他互動的共業存在中，以其「最小虛擬的最大真實」之方式顯現了自身。正是這個共業真實，令眾對比者彼此默許，當真實不存在時，共業的虛擬真實亦成了唯一的真實。總而言之，對比者(總持者)之促使自身，乃至於共業的其他對比者，一同將虛擬真實呈現為唯一真實，這樣的動力與奧密才是「揭諦」一語的真正旨義！

揭諦之旨義既是如此明白，何以還須分別為五種形態來論述？此中緣由，應做說明：

(一)「揭諦」不外乎“對於真理的揭露”。亦即將諦之所以為「諦」給揭露出來，這確是漢譯字面上的巧妙表達。然而，我們也可以將海德格所說的 *Alētheia* 一語譯為揭諦，用來轉譯及表達此有對於“存有論真理”之揭露的意思。亦即，此有做為本真的存在是通過“存有/存有物”之區分來揭露存有的意義，從而也揭露了有關“存有論的真理”(ontological truth)，而非“存有物的真理”(ontic truth)。但不論如何，以「揭諦」轉譯 *Alētheia* 明顯失去了“朝向彼岸而去”之出離意義，從而揭諦也只是對於世間真理的揭露，而將“出世間真理”給遮蔽隱藏了。⁸然則，從另一方面而言，卻也可以說「揭諦」一語

⁸ 其實，在海德格存有論區分下有兩種真理之分辨，可以回應“世間/出世間”之差異與關連。依海德格，對於「存有物真理」的揭露只是一般意義的揭諦，並無真實諦性；而對與「存有自身的真理」之揭露，才具有真實諦性。因此，海德格所說的「存有」是否具有相當於“出世間真理”的作用——可以視同為真如、法性、法界或法身等，使一般存有物真理獲得相應的定位，這是問題關鍵所在。

之“轉譯”，其實是豐富了 *Alētheia* 的內容，打開了“存有論真理之揭露”以一更寬廣的場域。

晚期海德格強調存有自身之彰顯，存有透過詩的語言而光照到人（詩人），人也因此親臨於存有的照臨——亦即，此有藉由詩的語言而親臨於存有的照臨，而存有自身在詩的語言中光照而迎向人。總之，人以詩的語言呼喚著存有，而存有隨即回應了人的呼喚。彼此相互隸屬在一起，使人朝向此呼喚與回應之奧密而去揭露真理。依海德格，這是對於越過遠處山巒傳來的鐘聲，以朝向它而加以傾聽之虛擬的真實，而非朝向彼岸真理之揭露。然而，就此“朝向”而言，將 *Alētheia* 轉譯為揭諦，已暗合於虛擬真實的意義。

(二)揭諦僅能是“對於出世間真理的揭露”。依此，虛擬真實乃是為了揭露第一義諦，而非為了揭露世俗諦。正因為它是陀羅尼總持者之朝向彼岸而去的實踐過程，故出離世間(俗)就是捨棄世間所見的種種虛假、虛構與虛幻，而不再誤以為此等是真實。種種世間所見既非真實，意指：非真實遮蔽隱藏了真實。將此遮蔽隱藏給完全揭露開來，就是朝向彼岸，亦即出離世間而揭露出世間真理。

(三)揭諦所揭露的出世間真理，總是“依世間方式而揭露”的。這是由於它並非就是“完全為彼岸的真理自身”，而僅是“朝向彼岸而說的真理”。依世間方式而揭露才有所謂虛擬的真實之發生。虛擬真實的各種形態都落限在特定的時空條件下，以具體的對比情境做為此揭諦之得以開展的場域。換言之，第一義諦即在世俗諦中成其為自身，它穿過並藉由此世俗諦才得以顯現為第一義諦。於是，就對比者而言，對於出世間真理的揭露，其實即是對於落在世間場域中的對比

情境之揭露。在虛擬真實的意義上，揭露世俗諦的這個世間場域及其對比情境之際，其實也隨即遮蔽了彼第一義諦——虛擬真實在揭露其自身場域的同時，也遮蔽了它所要朝向的彼岸真理(真實)。依世間方式而揭露，僅是迂迴地以虛擬真實的方式來揭露此世間場域，間接而非直接地揭露彼出世間真理之自身。

(四)因此，揭諦做爲“依世間方式而揭露出世間真理”僅只是「**虛擬真實**」。虛擬真實的五種形態，隸屬於同一個對比歷程。對比歷程之開展及其各個“轉向”——即由原初對比而來的在己狀態之「存有論轉向」、包含有“語言轉向/意識轉向”之對比循環在內而開展的爲己狀態之「認知轉向」、由自業過渡到共業而其實只能是“爲己共業狀態”的「歷史轉向」，以及被迫面對他者並提升到“爲他共業狀態”的「社會轉向」。不同形態的真理觀，即落限在對比者親歷的對比歷程中，而相應提供了彼此有別的虛擬真實。在揭諦的對比歷程中，存有論轉向的**虛擬真實**揭露了如是真實，認知轉向的**虛擬真實**揭露了二諦真實與三性真實，歷史轉向則揭露了自業真實，而社會轉向揭露了共業真實。雖然，語言與意識也都是自業的，但自業真實的真正成立主要還是憑藉於此有之“即身存在”(有根身)的在世存有，藉此而開展出“爲己共業”的真理觀。

如上所述，虛擬真實是對比者的真理觀，它環繞著「業」的特徵而在對比歷程中開展出不同形態的虛擬真實。因爲人的“存在特徵”(亦即業的存在)之使然，人文精神的表現途徑，始終只能是**虛擬的真實**而非完全的真實。易言之，「業」的存在是人所以成其爲人的基本特徵，此包含有身、口、意三者而被稱爲「三業」。正因爲業的存在及其緣起之緣故，所有揭諦者之揭露真實，必然通過並藉由「業」來

成就此虛擬真實。

揭諦者既以虛擬真實方式朝向於彼岸而揭露真理，其實它根本並無所揭。換言之，他以揭露其自身之朝向彼岸而去的對比歷程，顯現了彼岸真理自身之如其所是的“無所揭”。由於揭諦者的存在特徵，令其所揭之「諦」（如其所是的真實、真理），不會停留在它的“在己狀態”中。透過業及其緣起事實，人必然以其「身體、語言與意識」三種業的形式，轉化自身而開展為人文精神之虛擬真實的表現。易言之，如是真實依業的轉化而有種種形態之出現。(1)「如是真實」是真理之“在己狀態”。(2)語言的存在特徵稱為「口業」，於虛擬真實的表現中，成為「二諦真實」，它是如是真實的“語言轉向”。(3)意識的存在特徵稱為「意業」（透過意念心識之業），其虛擬真實表現為「三性真實」，為如是真實的“意識轉向”。值得注意的是，在己狀態的如是真實之“語言的/意識的”這兩種轉向，皆已進入到“為己狀態”中，揭諦者（對比者）的認知結構已然全幅開展而明確構成矣。

還有，(3)關於身體的存在特徵，亦即「身業」的虛擬真實，則表現為「自業真實」與「共業真實」兩種型態。自業是揭諦者的私己性存在特徵（包含身口意三者）的自我表現，共業是他的公眾性存在特徵（同樣透過身口意三者）的表現。自業真實仍處在“在己的/為己的”狀態中，共業真實則是揭諦者已將自身之“為己狀態”投入到“共業”的歷史洪流裡成為“為己共業狀態”，乃至於進入到符號世界的“為他共業狀態”中——它們是對比歷程的“歷史轉向”與“社會轉向”。虛擬的「諦（真理、真實）之揭露」，其所以有如許形態之不同，不過是揭諦者之對比歷程的各個階段表現而已，於此明白可見。

三、如是真實

「如是真實」是第一種型態的虛擬真實。如是真實即「真理之如其所是」，稱為「真如」(tatatha)。此如其所是，隱含了“法爾如是”的意思⁹。因此，如其所是的「真如」所“如是”(as such, suchness)的恰是自身——“如其自身的樣子”(such as it is/such as ~)。然而，這樣的界定並沒有說甚麼，僅是“重覆”此真理自身的稱謂而已。真理之所以為真實的，意指的是：它僅能以如其所是的樣子而顯現自身為真實，故就是如是真實——真理不外乎如是之真實。何以如此？如是真實的界定竟無所說？宜從三方面考察。

(一)「語言」的如是真實。從語句表達來看，「如是真實」是“真理之如其所是”(真理自身)表達了真理之“在其自己”(in-itself, 在己)的意思。在己狀態的真理之如其所是，即是“不由它者”來決定其自身，而僅“由其自己”來決定的意思，這只能是「絕對真理」自身。

關於真理自身或絕對真理之邏輯表達，是很特殊的。由於真理所以成立的理由是在它自己，故只能是“套套邏輯”(tautology)之恆真式表達¹⁰。此中，不是因為謂詞在邏輯上包含於主詞中(此為分析命

9 「法爾如是」或稱「法爾」，即法爾自然，無有任何造作之意思。在此，虛擬真實之顯現為如是真實，乃是任其法爾自然的態度——有所虛擬於真實而終無所假借與做為。換言之，如是真實是虛擬真實的在己狀態、渾然原始的對比興趣之自身揭露而無所揭露的狀態。

10 參考維根斯坦(L. Wittgenstein)《Tractatus Logico-Philosophicus》(邏輯哲學論叢)

題)，而是因為謂詞自身就是主詞之故，所以成為恆真式。亦即，它自身表達為「真理就是真理」的自明語句，自身同一的重覆語。恆真式(套套邏輯)必然是自明語句。因此之故，它僅是絕對真理之“證成”其自己而已。此中似有所表達、表述或證成，而其實甚麼也沒說。如其所是的真理自身並沒有表達甚麼，也沒有說出甚麼——不是因為它說不清楚，而是它根本就無所說。套前期維根斯坦的話，對於「如是真實」只能顯示之(showing)而不能說之(saying)，而且那不能清楚說之而不得不保持沉默的恰是這個如是真實¹¹。顯然，真理是以自身的真實而藉由語言所表達的弔詭性。依此，思惟形式上的同一律： $A=A$ 之符號表達，其實並沒有任何內容意義。「真理就是真理」是“無所說”之自身同一的重覆語，無內容意義之自身同一的弔詭性，與悖理語句(illogical sentence)無異——說而無所說地說及自身。

(二)「存有」的如是真實。“說而無所說的說及自身”之如是真實，除了自身以外並沒有任何指涉的對象，它只是顯現自己(只能顯示之)。然則，它會是海德格所說的“存有”(Sein)嗎？在《存有與時間》中，海德格將「現象」描述為“如其所是地顯現其所是”(shows itself in itself as ~)之現象學態度¹²，將如是真實引向「存有問題」(Seinsfragen)。從真理之“ $A=A$ ”的思惟形式來看，“存有就是存有自身”，透過現象之如其所是而顯現了存有。此中，顯現者是“人”。真理是人對於“一般存有物”的“存有”之如是顯現。在人做為「此有」(Da-sein)的存在分析裡，真理藉由此在之“本真的存在”(authentic

之 4.46，關於「恆真句」的探討。

11 維根斯坦：「凡不能說清楚的就保持沉默」《論叢》之 7。

12 參考海德格，《存有與時間》之導論部分。

existence)而被揭露。非本真的存在不僅沒有揭露真理，反而因其遺忘存有之故而遮蔽真理。本真存在是指「此有」(當下體現存有的親身存在)深刻掌握了存有的意義，亦即：沒有遺忘存有，能夠真實尋問存有的意義，從而做出「存有論區分」(ontological difference)者¹³。依此，真理就如存有一樣，只能如實揭露之——如是真實。海德格的真理觀的確就是「真理之揭露」(Aletheia)，一種除去其遮蔽狀態(un-concealment)的顯現自身——顯現其自身之所是的過程。對於存有意義之揭露，即是存有論的揭諦者之真理觀。真理不外乎存有自身的顯現與遮蔽之狀態，人的「此有」成為存有之“顯現/遮蔽”(顯/隱)的關鍵樞紐。此有不是存有自身，但卻是存有及其意義的發問者(對比者、揭諦者)，亦即本真存在的此有彰顯了存有，從而把真理如實地揭露了出來。

真理即本真存在的此有之揭露存有，這樣的描述是存有論興趣下的描述。“此有”揭露存有，從而以“此有”對比於他所揭露的“存有”與“存有物”(Dasein contrast to Sein und Seindes)之區分——依此形成對比歷程中個己的「存有論情境」(ontological situation)。人可以是存有物而落在器物層的，如今卻是存有的發問者、揭露者、彰顯者。人將存有從存有物中對比了出來，卻也通過此有而將存有與存有物統合了起來。依此，在對比歷程中，Da-sein 以其自身語音的音節停頓，揭露了“Da-”之對比於自身即有的“-Sein”(Sein/und/Seindes)的本真結構，從而進行了存有論區分。由此，才有此有做為「在世存有」之規定。存有論情境就是對比者、彰顯者、

13 參考海德格，《同一與差異》第二部分〈形上學之存有神學的建立〉。

揭露者所處身其中而存在（業的存在）之世間場域的情境。依此，此有通過存有論語言“說”了如是真實的存有。一旦海德格的存有論，被施以“對比態度的解讀”之結果就是：此有做為對存有之彰顯者=存有論區分者=存有問題的言說者=真理的揭露者=揭諦者=對比者=虛擬真實者。

從此有到存有的轉向，後期海德格強調存有之臨在此有以彰顯自身。通過揭諦者之對比興趣，如是真實成為存有自身的對比，而非僅僅是此有之對比於存有與存有物。亦即以其存有之“揭露狀態”（顯現）對比於存有之“遮蔽狀態”（隱密），來看待此有之“尋問存有”對比於此有之“遺忘存有”——對比者處身在這樣的對比興趣中看似揭露了存有，而其實是存有彰顯了自身。存有為揭露者彰顯它自身，也是因為揭諦者的「存有論區分」而可能。對比者分辨了“存有自身的真理”（存有論真理 ontological truth）與“一般存有物的真理”（存有物真理 ontical truth），從而顯現為存有自身的「如是真實」¹⁴。換言之，此有之所以本真存在，是因為他於存有論區分中尋問存有問題而揭露存有，從而存有向他顯現了自身。本真存在的此有，是人存在的真實，也是存有之如是真實——第一種形態的虛擬真實，於焉成立。

14 顯然，「存有論區分」多少帶有分辨“世俗/非世俗”之差異的意味。此中，「非世俗」當然很難視為等同於“彼岸”、“出離世間”甚至“涅槃”的意思。不過，就“世俗/非世俗”之分辨而言，彌勒所提的“聖言分別”可以提供類比。“聖言分別”不同於“虛妄分別”，前者如存有論真理之獲得方式，後者則如同一般存有物之真理。無論如何，這些論點均含有「二諦真實」的形式。另請參閱拙文〈Dharmata（法性）與 Sein（存有）——彌勒「法法性分別」與海德格「存有論區分」的對比研究〉（1992，《國際佛學研究年刊》第二期）。

如上所述，真理確實是人存在的真實，以及存有之如是真實¹⁵。如此，除了(一)語言的“言說(非顯示)/顯示(非言說)”以及(二)存有的“揭露(彰顯)/遮蔽(隱密)”之考察以外，如是真實亦可以(三)依「如來」(如去)之考察來描述——藉以突顯「出世間真理」自身之世間的存有及其言說形式。

(三)如是真實之「如來」。所謂如是真實的真理，乃是“如實言說”的真理，有所顯示亦有所說。出世間真理雖依世間言說，但並非能言說的就不能顯示，能顯示就不能言說——而是“如來的”如實言說。《大智度論》云：

佛於初夜，成最正覺，及末後夜，於中間有所言說，盡皆如實，故名如來。復次，如來所說如事，事如所說故名如來。¹⁶

“有所言說，盡皆如實”，以及“所說”與“事”之彼此如是，皆稱為「如來」。如來亦稱為「如去」，是不來不去的如是真實。對於如是真實之如來如去(不來不去)的表達，當然也是弔詭的語句形式，只能視之為「空性」(sūnyta)之表達。有所顯示亦有所言說，卻最終只顯示/言說其自身的空性，所以“如是真實=空性”。如其所是的真實，以有所說、有所顯示的弔詭方式顯示了無所說的空之真理，這就是「空性」意義的虛擬真實。因此，《般若經》以「實相一相，

15 就「如是真實」以描述“人、存有物與存有”之特性，即呈現為不同的意義。“此有”與“存有”之關係，可以表述為「人能弘道，道亦弘人」的關係。相對地，存有物即傳統形上學所探討的實體存在之「事物」。在阿毗達磨精神下，被分析成為“極微”與“剎那”。在如是真實的虛擬真實形態下，存有物(一般事物)不是由“極微”或“剎那”，就是由「五蘊」組成的，其實這與實在論根本無異。

16 《大智度論》卷五五，大正藏、頁25、454c。

所謂無相，即是如相」的形式來表達“如是真實=空性”的意思，此即是「實相空」。對實相空的理解，散見諸經論。如《維摩詰所說經》亦以弔詭方式表達此義：

以諸法性即真實故，無來無去，無生無滅，同真際等法性，無二無別。¹⁷

諸法性自身之如是真實(如相)，被描述為「無來無去，無生無滅」。而且，這樣的如是真實與真際(究竟真理)的關係是「無二無別」，這就是諸法性的“實相”。就揭諦者所獲得的如是真實來看，諸法性、真實、真際等完全為同一回事，都是無來去、無生滅的。換言之，「真實性就是緣起法的實性，就是實相、如相」，而且「如就是實相，就是空」，這樣的宣斷可謂明確諦當¹⁸。在“朝向彼岸真理”的虛擬真實中，所謂“如其所是”的如是真實，不過就是諸法性的空性，其“實相”根本就無相可言。¹⁹揭諦之如是真實既是空性，其「實相、一相、如相、無相」等語詞的表達都是弔詭式的，其用意無非在說明：一切皆如其所是地朝向彼岸(出世間真理)，才能體現此空性，反之亦然。這樣的空性，被虛擬為如是的真實。

關於如是真實之如其所是、如是等之“如”(tatha)的釋義，必須進一步深究。“如”，有如如、如實、真如等之義——所謂“如”

17 《維摩詰所說經》下卷。

18 牟宗三，《中國哲學十九講》(學生),p.269。

19 如其所是的「如性」(如諦)，就是一切法之本性，也稱為「法性」。法性空(法性亦無有自性可言)即如其所是的法性即是空。又，法性也是真實究竟之至極邊際，故稱為實際。換言之，真如、法性、法身、空性、無自性、實際，皆是諸法實相之異名。本文將真如等這些異名皆視為「如是真實」。《中邊分別論》即云「如如及實際，無相與真實，法界法身等，略說空眾名」(大正藏 31,p.452a)。

即其自身之真實性。然則，如之為「如」並不是所有事物(一切法)的共通本質、理型、共相或普遍性。「如」僅是空性的表達，它並不構成一切法的“自性”。一切法雖有個別不同的屬性，然皆非實有。由於無有“自性”之存在，故一切法以“空”為性——亦即「自性無=無自性=空性」。換言之，一切法的自性是“無”，所以如是真實地呈現為一切法的差別萬象。如是無自性，如是空性，才有如是一切法之如是真實。如前已述，(1)「語言」的如是真實，說而無所說地表達了自身形式上的同一性；(2)「存有」的如是真實，則透過本真存在的此有之揭露存有，以及存有之彰顯自身而顯現；而且，(3)如是真實不外乎即是「如來」(如去)，也就是「空性」。這些都是「如是真實」的表達，皆是如性——依此，將如是真實稱為「如諦」亦可。如諦雖可言說而終無所說，僅表達了“真理之如其自身為真理”的意思。

依此，「真理(Truth, Wahrheit)是甚麼」這個含糊問題即可獲得確定：真理就是如是真實。由於含混之故，我們很難在使用「真理」一語時，明確指出我們所意指的對象是甚麼——的確，真理就是真理，此外它甚麼也不是。真理不是桌子，不是山河大地，不是數學公式，不是物理法則，不是法官的判例，不是上帝的啓示。真理就是它自己，真理不是“它自身的不是”。此中，真理自身所不是的，依然是對照於真理自身之所是而形式地表示的事。換言之，不是真理似乎意指“它不是自身”。故真理就只是它自己——如是真實(如諦)而已。

由於人以業為存在特徵並據以探討存有，故在其存有論區分下，即形成「存有」與「存有物」的“兩域”之世界觀，這當然不是對立二分

的兩極斷裂。存有即在人“對於存有物之如實對待”的態度中，自身顯現為存有。換言之，在存有論區分下，如是真實的“存有”(道)之揭露，就是如是真實的“存有物”(器)之揭露——亦即同一個場域(存有論情境)之揭露，而令其各歸其位。

對於“存有”與“存有物”之如是真實的揭露，表現了純粹存有論之揭諦(無遮、解蔽)之原初的對比興趣，從而揭露了如是真實的真理。²⁰依此，揭諦作為虛擬真實的五種形態中，以「如是真實」最為原初。亦即，揭諦以如是真實為真理的原初形態——揭諦只是如其所是地揭露自身之諦性而已²¹。“揭之”即在於使「諦」成其為如其所是的自身(如諦)。這就使“揭諦”之義，隱含有「揭如是真實之諦而去」的意思。換言之，在朝向彼岸而去的實踐過程之中，將諦如其所是地揭之。

對比者(陀羅尼的總持者)所揭露的真理是「如是真實」，顯現了虛擬真實的最原初形態。它是如來如去、亦是不來不去的真實性。然而，對比者卻不停留在此純粹存有論情境的虛擬真實中，他要從“在己對比狀態”過轉到“為己對比狀態”中，以完成「認知轉向」的開展歷程。這就使揭諦者面臨了「二諦真實」及「三性真實」之虛擬真實形態。換言之，由於業的存在之緣故，「如是真實」不再停留於自

20 關於如是真實，可以從三個角度做進一步的考察，即：(1)「真如凝然」(法相宗主張“真如凝然，不作諸法”)，(2)「真如緣起」(真常心系、《起信論》或如來藏緣起之主張「不變真如」與「隨緣真如」)，還有(3)「真如實相」(中觀哲學與三論宗之實相觀，或天台宗之「空、假、中」三諦觀)。為篇幅計，茲從略。

21 與「如是真實」有關的三個描述詞是“如”、“依”與“即”，而相應於大乘佛教三系各自的真理觀，此義應另深論。

身當中，而進入到二諦三性，以至於自業與共業的各個形態的虛擬真實中，這是揭諦者成其為完全對比者的必然要經過的歷程。如上所述，揭諦者所揭露的真理，透過語言與存有之思惟形式的弔詭表達，顯現為恰是彼“如來”（如去）之出世間真理的世間表達。此中，關於“語言”（自性）在揭諦中之作用，以及其言說施設與戲論之「業」的存在特徵，將在下一節「二諦真實」中更深入論述。至於三性真實，則另依“意識”（自性）之揭諦作用來考察。

四、二諦真實

何以虛擬真實的第二個型態是「真理的二諦說」，亦即「二諦真實」？這是因為「語言」的自性是“施設假立”的緣故。雖然，整個佛教都是廣義的二諦真實說，但卻唯有中觀哲學才正式深入地探討此二諦真實的形態。當然，言說之施設而假立的“真實”（諦性），並非就是真實本身。施設假立的言說真實，只能說是虛擬的真實，而不是那「如是真實」自身。如其所是的「真如」就是真實之“在其自己的狀態”，而不是因言說施設而假立的狀態。但是，就虛擬真實之“必然”依言說施設來揭露真實而言，「如是真實」就“在言說當中”顯現自身。藉此，二諦說提供了中觀哲學態度之對比歷程的真理觀。

由於語言之業的存在特徵之故，人做為此有必然是“即語言而存在”的在世存有，如同人底此有也是“即身體而存在”與“即意識而存在”的在世存有一樣。三業之「口業」的存在特徵，使人不得不從語言活動（言說、言詮、言表、名言等）及其語言表達形式，來揭露原

先既有的存有論情境之「如是真實」——這就顯現為語言之虛擬真實第二個形態：「二諦真實」。換言之，「二諦真實」意指從語言、言說或言詮等之關係而考察的「如是真實」。此中包含有四個面向：依言與離言、表詮與遮詮、能詮與所詮，以及戲論與教說。底下，即依這四個考察來探討有關語言自性的二諦真實之揭露。

(一)首先，就語言及其真實性之關係而言，必須區分兩類真實(真如)：「依言真如」與「離言真如」。佛教真常心系的《大乘起信論》中，述說了有關這對區分之二諦真實的表達形式。所謂「離言真如」，指真如自身，藉由“假名無實”的一切言說皆無從揭露之：

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言。此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念，故名為真如。²²

此中，在對比者看來，依著“言說施設”而虛擬之真實，稱為「依言真如」；而「離言真如」則指不依(離卻)“言說施設”以虛擬真實者。所以，透過或藉由“依言/離言”之虛擬真實方式，以朝向彼岸而揭露彼出世間真理者，即稱之為「二諦真實」的揭諦。何以故，離言亦可以顯現真實(真如)？前已提及，對於如是真實，揭諦者雖有言說而卻一無所說，而只能就其思惟形式，弔詭地表達之。現在，“離言真如”是指不依任何言說施設，而確切無所說地顯現的如是真實。如其所是的真實之做為「離言真如」而顯現，是因為它「無有相」可言。對於離言真如而言，語言根本不相應於真理的揭露——語言自身毫無

22 《大乘起信論》之「解釋分」。

自性可言。所以，「言說之極，因言遣言」，只是隨順著言說來解除言說的施設假立，便能顯現真實，這就是「離言真如」。簡言之，用語言自身之無自性，來破除錯以為有語言自性的假象。所以說，真如既“無可遣”，“亦無可立”，而且“一切法不可說、不可念”，這就是二諦真實中的「離言真如」。至於，「依言真如」則為：

此真如者，依言說分別，有兩種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。當知真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相。

23

「如實空」及「如實不空」俱是依言真如的意思，它們都是依言說分別而成立的。在言說分別下，如是真實自身得以顯現為空性，這叫如實空。又，在實修的引導意義下，言說分別所揭露的如是真實，具有相應的無漏性(出離世間)的功德(作用)，這叫如實不空。揭諦者所揭露的如是真實，若是依語言施設(言說分別)的方式來揭露的，便是依言真如——其實，此依言真如自身(真如自性)根本就是離言的。因此之故，在真如及其言說關係的考察中，所謂「二諦真實」之相應的虛擬真實之形態，無非就是「依言/離言」的關係。

(二)其次，就語言之表達真實的方式而言，亦有兩種真實必須分判，即：「表詮真實」與「遮詮真實」。「表詮」乃是就著真實性自身而正面地以言說揭露之的意思，「遮詮」則以反面方式，將其對立面巧妙遮蔽之，而藉以烘托所欲揭露的真實性。前者是“直說”

真實，後者是藉由此非真實之被遮除而“逼說”彼真實。以指月為例：以指指月為直說，此中直接言說的表詮只是「指月之指」。停佇在表詮上，可能落入「以指代月」的困境。因此，觀月者必須遮除此指月之指，方得逼見其所指之月。換言之，遮詮恰是為著烘托真實而言說的，用以間接顯現「所指之月」。對於“表詮/遮詮”的虛擬真實之探討，以禪宗態度來講較為直接。遮詮之處恰也是心行處滅、言語道斷之處，是言說表詮不到的地方，但卻可以陪襯烘托之。無論如何，就語言表達方式而言，「表詮/遮詮」也顯現了某種「二諦真實」之虛擬真實的形態。

(三)此外，表詮中也有「能詮真實」與「所詮真實」之區分，此亦可以虛擬真實地揭露某種「二諦真實」。不僅能詮與所詮是一體相關的，而且也必須通過心識活動之“能所二分”的結構來進行言說活動——言詮(言說活動)只是意識中“名言種子”生起的現行。依此，藉由言詮以揭露彼出世間真理，意指：揭諦者是能詮，而所揭之諦是所詮——從而落入言詮活動之“能所二分”的結構中。第一義諦(勝義諦)是超乎言詮的，如何能以“能所二分”的結構來揭露之？依唯識學，所詮不離能詮而被揭露，但既使以“能詮所詮”之一體相關性來說，仍不足以揭露第一義諦。換言之，超乎言詮的第一義諦，它是言詮所以發生的宗旨，亦即真如(凝然真如)。窺基在《大乘法苑義林章》(卷二)提到「詮旨二諦」，便說明了此義²⁴。所有言詮雖然皆朝向其宗旨(真如自身)而發生，但言詮中所表現的卻並非就是如是真實(真如)。毫無疑問，《義林章》的「詮旨二諦」與《起信論》的「依

24 詳見窺基，《大乘法苑義林章》。

離真如」皆分享了「二諦真實」的形態。形式上，落於言詮的「詮諦」接近於“依言真如”，而超言詮的「旨諦」則同於“離言真如”。當然，在表達方式上，對於「如是真實」之揭露總是遮詮而非表詮的。所有表詮地揭露，恰就是遮詮地揭露——在揭露之際，也同時以揭露之姿態遮蔽了它所揭露之真實。依此，唯識學「詮旨二諦」看法與中觀「真妄二諦」看法，容有一致性。一是以意識的“能所二分”之結構說明二諦，偏向世俗成立，一是以語言的“戲論/教說”之關係說明二諦，偏向於解消世俗的成立。兩者所強調揭諦之虛擬真實的重點，也因此極為不同。依唯識學，詮旨二諦不過就是三性說的一個側面(此義詳論於後節)。

(四)不論就「依言/離言」、「表詮/遮詮」與「能詮所詮」而言，一切言說施設皆是「戲論」²⁵以及此「戲論之勘破」(教、教說)。上田義文提到中觀的緣起精神，云「不能夠說明緣起之言詞，叫做戲論(Prapañca)，能夠說明緣起之言詞，叫做教(deśana)」²⁶。依此，教說其實就是為了「戲論寂滅」(Prapañcopsāma)。言說當然是戲論，教說是通過言說來實施的，其目的既在令戲論寂滅，故教說就帶有自身解構的特性。「超越了言語 Prapañca 的實在，是由言語 deśana 表達的」²⁷。前述兩種類似二諦關係的「依/離」與「表/遮」形式，

25 中觀哲學所云之「戲論」(Prapañca)，當然與維根斯坦《哲學研究》中所云「語言戲局」(Language game)在實踐意義上有別。就語言意義而言，維根斯坦主張語言意義即其“使用”，此語言戲局猶可以依使用而確立，這並沒有如中觀哲學以言說施設之終究為戲論而必須被戳破的意思。

26 參考上田義文，〈中觀的緣起思想〉刊《佛教思想(一)：在印度的開展》(李世傑譯，幼獅，1985)，p.159。

27 同上，p.166。

其實可以歸之於中觀哲學所說的這種「戲論/教說」關係來說明。通過此關係之說明，足以釐清「二諦真實」之虛擬真實的最基本形態：勝義諦(*pramārtha-satya*，真諦、第一義諦)與世俗諦(*vyayahara-satya*，俗諦、世諦)。《中論》明白宣說：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。²⁸

這個「真俗二諦」是依“世出/世間”而區分的真理觀。然則，正如前述，出世間真理總以世間真理方式表達，概以世俗諦為中心而言說，故皆是戲論耳！然而雖皆是戲論，做為出世間真理的「真諦」既以世間真理的「俗諦」來表達之，故其特性不過就是“以戲論破戲論”之「教說」。Prapañca(戲論)與 *deśana* (教說)都是言說，但是Prapañca 總是落入概念言說中以思惟來推求對象，而 *deśana* 雖也是言說但它卻是用來解消Prapañca，以達到此戲論的寂滅。依此，佛之教說是為戲破戲論而言說的，其戲論是有所對治的、應病與藥的、施設假立的——總之，就是虛擬真實的。

對比者之「二諦真實」的提出，其實是為了對治世俗眾生的顛倒見(戲論)，其目的不在建立言說施設以成立世俗諦，而是第一義諦(真諦)的揭露。雖以世俗諦為中心，而其用意是為揭露真諦；就虛擬真實而言，兩者畢竟無別²⁹。《般若經》云：

〔須菩提問：〕世尊！世諦、第一義諦有異耶？〔世尊答：〕
須菩提！世諦、第一義無異也。何以故？世諦如，即是第一義

28 《中論》第八頌，大正 31,p.32c.

29 在此，二諦真實之虛擬真實，即以世俗真理表達出世間真理。故世俗諦亦有其正面意義，獅子賢即提出「實世俗」（亦即「世俗真理」）的觀點，來確立此義。

諦如·以眾生不知不見是如故，菩薩摩訶薩以世諦示若有若無。

30

據此，「二諦真實」其實只是一個“如其所知與所見”（知是如、見亦是如）的如是真實——也就是「如來」。依此「真俗不二」之正見，當然可以破“真不依俗”及“真必離俗”等「真俗為二」之謬見。若真俗為二，勝義諦之獲得便不可能；因為，惟有通過世俗諦才有勝義諦可言。此即《中論》所云：

若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。³¹

雖然揭諦之所揭露即真諦，但卻必須依世俗諦方式以揭露之。這是因為其虛擬真實是立於世俗諦而虛擬彼勝義諦之真實，亦即朝向彼岸而虛擬其真實者。在對比歷程的「意識轉向」下，進行揭諦的對比者或將不滿足於「二諦真實」之說明，而過轉到「三性真實」的虛擬真實形態中。三性真實是二諦說之通過「意識轉向」而顯現的，相反地，二諦真實是三性說之通過「語言轉向」而顯現的——兩者有相互過轉的關係。於此，依牟宗三的看法，二諦說是“化去了執著之後”的緣起觀，亦即「空宗的立場是預設了執，但又已將此執著化去，故只言二諦，而不特別標顯執著」。在他看來，就是唯識宗正面表示了執著而明說三性，等於“未就執著之化去”而說的緣起觀³²。若果，則我們所謂「語言轉向」與「意識轉向」之不同，竟在於“有否正面表示執著”之不同上。其實，這個說法可謂不必要。因為，雖說「遍

30 《般若經》，大正 8,p.378c。另如《中論》、《大智度論》等，皆有同樣的表述。

31 《中論》第十頌，大正 31,p.33a。

32 參考牟宗三，《中國哲學十九講》，p.270。

計」(虛妄分別)是意識的執著，而戲論(言說施設)一樣也是語言的執著，二諦說與三性說皆可以正面表示執著之緣起，並說明此執著之如何化去。其所以不同，在於虛擬真實的形態之不同，而非“化不化執”的不同。

簡言之，以語言及其無自性為中心，來說明言說施設(戲論)之執著必須通過“教說”的戳破戲論而被解消的，是二諦真實的揭諦態度。以意識及其無自性為中心，以說明虛妄分別(遍計所執性)之執著必須透過“依他起性”的轉依於圓成實性而被去掉的，是三性真實的揭諦態度。意識轉向的虛擬真實將二諦真實的揭諦關鍵，收攝到心意識(心念、意業)的分析描述上，這依然停留在“為己狀態”的對比歷程中。底下，即進入三性真實之虛擬真實的特性之論述。

五、三性真實

對比者所揭露之虛擬真實的第三個型態，是「三性真實」。三性說出於瑜伽行唯識學派。前已提及，透過「意識轉向」，對比者瞭解並掌握自身之做為“即意識而存在”的在世存有。對比者之原初對比興趣所興會感受的一切存有論情境，在此意識為中心的考量下，顯現為“在意識中存有”(Bewusst-sein, Bein-in-the-Consciousness)的諸種現象³³。以阿賴耶識為中心以進行“心意識的分析與描述”，即

33 胡塞爾描述意識的本質結構，是扣緊「意向性」之總是“朝向於某物而成為意識的”，規定為“在意識中存有”的基本立場，來開展現象學研究。所以，足以為意識哲學的當代典型。

提供了有關意識之認知構成的形式條件與具體內容³⁴。由於現象之呈現均是“在意識中存有”之可辨的現象，所以意識自身就是一種認知活動，而帶有“見相二分”之「認知構成」(cognitive structure)。意識及其所緣境之關係為“能緣與所緣”，此與胡塞爾現象學的“能意所意的一體相關性”(correlation of noesis-noema)具有極類似的認知構成。對於見相二分、能緣所緣、識轉變等意識結構與活動之分析，構成了佛教意識哲學的基本現象學研究。從描述的精神出發，強調意識自身給出現象之顯明性的掌握，現象學才能完成“能意所意的一體相關性”的分析³⁵，從而也符合於唯識學之「識所緣，唯識所現」的立場³⁶。

瑜伽行唯識學的立場有三個主要部分，即：心意識分析、三性說與入瑜伽行。關於心意識的分析描述，實際提供了心理學、現象學乃至於超越哲學的構想。關於三性說，則做為入瑜伽行者的真理觀。可以說，「三性真實」提供了有關第三種虛擬真實形態的揭諦意義。依唯識學，三性是指「依他起性、遍計所執性與圓成實性」，它們共同做為真理開展的三個相關環節。透過意識轉向，對比者從心識立場出發，將虛擬真實的二諦關係開展為三性關係的表述方式。「三性」(及其相)各指為何？對此，唯識學的中心典籍《攝大乘論》有很明確的描述：

34 基本上，整個瑜伽行唯識學都是立足於“心意識分析”，而強調“大乘的”阿毗達摩精神的。陳那、法稱以後雖比較不談阿賴耶識，而轉向於「因明」與「量論」的探討，但對於心意識之分析，則依然是自宗默許的。

35 見胡塞爾《觀念》第一冊，第三部分，第三及第四章。

36 基本上，唯識學的世界觀是建立在「三界唯心，萬法唯識」的觀念論立場上，其觀念論立場的認識論即主張「識所緣，唯識所現」的意識觀點。

此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？……。由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相，虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真實義顯現所依、如是名為依他起相。³⁷

(一)依他起性(相)是指阿賴耶識，它是緣取並顯現一切法的種子(根本因)。藉由阿賴耶識的“虛妄分別”(abhūta-parikalpa)之作用，而生起諸現行識。有依他起性做為“界”(場域)，令所有雜染虛妄的種種分別皆得顯現。因依他起故有虛妄分別，有虛妄分別才有諸識，所以依他起性不外就是“識”(vijñāna)而已(唯識為性)，它是那些自性無又不真實的一切法得以被顯現出來的原因(是無所有非真實義顯現所依)。在此，依他起性即具有虛擬真實的關鍵意義(此義後述)。因何緣故，將它稱為依他起性？《攝論》云：

若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故名依他起？從自薰習種子所生，依他緣故名依他起；生剎那後無有功能自然住故，名依他起。³⁸

簡言之，“從自身種子及其薰習作用而生起”、“依靠其他原因為緣起條件”以及“在它生起之際沒有再自生的作用”，具備這三個條件的就是依他起性。

(二)遍計所執性，是藉由虛妄分別而生起「見相二分」的認知結構，來執取境界的。《攝論》對於「遍計所執性」的界定是「似義顯現」，

37 轉引自印順，《攝大乘論講記》(正聞)，p.185。

38 轉引同上，p.233。

即：「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現³⁹」。所謂“似義”是本來就“沒有真實”（實無所有），而只能以「在意識中存有」（唯有識）的方式來顯現為“似有真實”的意思。在此，遍計所執性不僅具備「見相二分」結構，而且此結構亦只能在意識中存有。換言之，見相二分就是意識的本質結構。《攝論》又進一步說：

若遍計所執自性，依依他起實無所有似義顯現，云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執；自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。

40

意識在執取境界時，會生起無窮數量的種種行相，以致顛倒混漫了它原來“沒有真實”的特性——反而誤以為種種相是“真實有”，所以被稱為遍計所執。顛倒見即見不出本來“沒有真實”的特性（見不出自相實無），這就稱為“似有真實”。“似有”當然還是某種“有”，但卻不是“真實有”，它其實本來就是無。在揭諦之揭露真理中，**虛擬真實**一旦落在虛假、虛構與虛幻等“原本即非真實”的顛倒見中，揭諦者就見不到此**虛擬真實**的正面意義。

所以，在三性真實之形態中被揭露的**虛擬真實**，是以依他起性及其虛妄分別為中心而開展的真理觀。這即是說，**揭諦**就是在面對非真實的遍計所執性（實無而似有），以朝向真實的圓成實性（真實有）——這就稱為依他起性。對比者明瞭及掌握了這個「依他起性」的緣起道理，從而“在己與為己地”以**虛擬真實**的態度，透過對於意識之本質

39 轉引同上，p.184。

40 同上，p.233。

結構的描述分析，而將「遍計所執性」本來即沒有真實的這種特性，完全揭露出來。至此，意識之本質結構(見相二分)及其一切境界之執取，才被虛擬真實地視為“似有真實”。在三性真實中，“似有”帶有貶抑的意思。揭諦者於對比歷程中以虛擬真實態度所揭露這個“似有真實”，其實也即是「朝向真實以揭露“此世俗之所見並非真實”」。明白指出世俗為顛倒見，就已經是對於出世間真理的揭露，此中已顯現了揭諦之所以成其為揭諦的“朝向~”之動力與奧密。依此，這個朝向性包含了既正面揭露“真實”(圓成實性)，也反面揭露“非真實”(遍計所執性)的雙重意義。不揭露即遮蔽，揭露真實之際也同時遮蔽了它所相應的非真實。職是之故，以依他起性為中心，真實與非真實不外就是“揭露/遮蔽”的關係。

(三)圓成實性，是藉由遍計執性之暫不起現或永不起現，而虛擬真實地揭露出來的如是真實。依他起性中，對比者對於遍計執之“無而似有”特性的如實揭露過程或結果，就是圓成實性。遍計執的存在就是圓成實之被遮蔽，為了揭露此圓成實便必須將遍計執移除去掉。《攝論》云：「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性」⁴¹。在依他起(虛妄分別)的種種緣起相中，所有“無而似有”的遍計所執性(相)皆不再出現，即稱為圓成實性(相)。以依他起為中心的三性真實，可以說皆是從“虛妄分別”而設立的，所以顯現為緣起道理的「三種相」。「相」是意業的存在特徵，指在意識中存有的現象及其給出方式，亦即隨意業作用而緣起的種種相。簡言之，「相」就是在依他起性(=虛妄分別=阿賴耶識)上遍計以執取的結果，三性

41 轉引自印順，《攝大乘論講記》，p.185。

乃是以依他起性為中心而開展的虛擬真實。

若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？由無變異性故名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。⁴²

去除遍計所執性而得的圓成實性，具有“自身沒有變異差別”、“做為一切清淨法之所緣”以及“最殊勝的善法”等特性而得名的。這些特性與真如、法性、法身及法界等的定義是一致而相貫通的。上舉「三性」之名稱是玄奘的譯語，若真諦三藏則譯為「分別性、依他性與真實性」。圓成實性即「真實性」，其實也就是真如的意思。依著阿賴耶識生起虛妄分別而落入“見相二分”結構中，執取外在境界成為種種相，這就是遍計所執性(分別性)。在依他起性上，沒有這種種相的執取，即是圓成實性(真實性)。這可以說是瑜伽行唯識學之真理觀的基本見解——無著《攝大乘論》代表了唯識學這一見解的典型。總之，它是以依他起性為中心的真理觀。

必須提及的是，《辯中邊論》的三性說，形式關係上稍稍不同於《攝大乘論》，儘管它也是唯識學的三性說，內容上毫無分別。《辯中邊論》提到：

唯所執、依他，及圓成實性：境故、分別故，及二空性故。⁴³

這即明顯「以圓成實性為中心」，有別於「以他起性為中心」的《攝論》立場。前者說為「二空性」，後者說為「二分依他」。所謂「二

42 轉引同上,p.233。

43 玄奘譯《辯中邊論》(大正藏 31,p.464c)。又，真諦譯《中邊分別論》云「分別及依他，真實唯三性，由塵與亂識，及二無故說」(大正藏 31,p.451c)。

分依他」是說，不論染淨真妄皆依緣起(依他)而顯現，染依他生起生滅雜染法，不生不滅的清淨法則藉由淨依他而得實現。這樣的二分依他既由染淨共有，所以依他起性就如同「界頌」所說的「界」(dhatu, 無始時來界，又另譯為“無始時來性”)一樣，是一種存有論情境式的“場域”罷了，它只是存有論地提供了此岸彼岸所以成立共同根源而已。

至於，「二空性」(遍依俱空)是指：當遍計執不生起種種相而呈現其自性是空之時，依他起性及其虛妄分別也就不再生起而同樣呈現其自性是空，這樣的「遍依俱空」(如同“觀瑜伽定”之「境識俱泯」)即稱為圓成實性(真實性、真如)，亦即如是真實之顯現。換言之，遍計所執之識所緣取的境(相)，依他起之能緣取的種種虛妄分別。當這兩者之自性俱無(二空性)之時，便是圓成實性。揭露者之明瞭並實踐此二空性的道理，即可於揭諦者自身的“徹底對比”(完全地修持與對治)中獲得圓成實性。正如諸現行識不生起之時，第八識體即不再名為阿賴耶識一樣——在此也可以說：當遍計執取不生起之時，此虛妄分別作用也無，即不再名為依他起性。三性是一體相關的三個環節，於此又再次確證。《中邊分別論》雖以圓成實性為中心，然而其內容與《攝大乘論》一致，可以視為是側重“遍依俱空”才能完全顯現真實性之特例的表示。

總之，三性的主要形式關係是：去除遍計所執性的種種虛妄分別之時，即獲得圓成實性的如實顯現，此之謂依他起性。這是以依他起為中心的三性說，減去一分遍計執性，便增得一分圓成實性。就著依他起性，藉此以開展「真/妄」或「染/淨」所以成立的根源之說明，確實是「染淨二分依他」。這樣的三性說含有“漸層對治”的

意義，染淨或真妄彼此之間有相互消長的內在關係。在理論說明上較為一致，而實踐上卻稍難融通。

此外，與上述內容無別之三性之另一種形式關係的表達方式為：在依他起性(緣起性)上，不生起遍計所執的心識活動，便能如實獲得圓成實性⁴⁴。此則強調修行關鍵，以圓成實性為關鍵，強調「去染即淨」、「息妄便真」的必然保證與實踐意義。一旦遍計執性“去除盡淨”，才得稱為圓成實性，而遍計執既然不生起，依他起性也就不名為依他起性矣。“去除盡淨”而非“減去一分即增得一分”，所以有“頓然對治”的意義。此則於實踐上較易融通，而理論上則略嫌有所不一致。⁴⁵

不論如何，總上所述「三性真實」之虛擬真實的形態，不過就是：明瞭依他起的緣起特性，而能直接以決斷行動不生妄染以離棄遍計所執的一切，即得以朝向清淨真實的境地，獲得自身之圓成實性。這就實現了揭諦者的目標：“以世間真理方式而朝向彼岸以揭露出世間真理”。依此可以說，取代「二諦真實」的對偶關係(一體相關的二個環節)，「三性真實」改以三重關係(一體相關的三個環節)，用更豐富的意涵來虛擬「揭諦」的真實內容——在揭諦者看來，其虛擬真實的態度彼此相應，毫無二致。

對比歷程中，揭諦者以自身朝向彼岸之世俗方式，開展了相應

44 參考勝呂信靜〈唯識學派的緣起思想〉刊《佛教思想(一)：在印度的開展》(李世傑譯，幼獅，1985)。另如牟宗三云：「就著緣起法之依他起，去除遍計執，即顯圓成實」，《中國哲學十九講》，p.268。

45 關於「轉識成智」(轉依)的理論上的難題，迭有學者討論，然而卻殊不知唯識學之實踐重點不在此「轉依」理論，而在“瑜伽定”及其次第上。

於各階段形態的虛擬真實。依此觀之，真理自身之顯現為如其所是的「如是真實」，在二諦中稱為「第一義諦」，在三性中則說為「圓成實性」。在此，「如性=空性=圓成實性(真實性)」——如是真實、二諦真實與三性真實的究竟義，其實是一致的。亦即，揭諦者於“在己為己狀態”的對比中，如實地揭露了一切緣起法的空性，就是去除遍計執而顯現的圓成實性。二諦真實是對於如是真實之迂迴的表示，三性真實則是更迂迴的表示。可以說，空性迂迴表達了如性，圓成實性更迂迴表達了如性和空性。牟宗三提到「真實性就是『緣起性空』所表示的『如』性，將緣起即如其為緣起而觀之、不增不減，就是無自性、性空，此為一切法的『如性』，也就是『如相』，至此一切法方能圓滿、成就、真實」⁴⁶，對圓成實性的這樣描述即相當順暢。就「三性真實」的虛擬真實而言，揭諦者必須通過對於緣起法(依他起性)之不再生起遍計執來顯現圓成實性，這個轉折過程是「如是真實」所沒有開展的，也是「二諦真實」所無需面對的。換言之，對比歷程中的“意識轉向”逼顯了三性真實的虛擬真實之必要性。圓成實性(真實性)從意識哲學的立場，亦即阿賴耶識為主的心意識分析的立場，融攝包含了空性與如性，這是大乘佛教哲學發展的必然的趨勢。

就三性真實之如性、空性的表達而言，三性自身開展為一體相關的三個環節，從而也就顯現為「三無性」(三無自性性)的意義：相無自性性、生無自性性與勝義無自性性。三無性是三性之自身解構，藉由三性中任一個環節皆可以取消三性的整體結構。甚至，三無性僅只是三性整體之空性表示——一體相關的「三性」之如其所是，

46 參考牟宗三，前揭書，p.268

畢竟是無自性的。通過三無性所揭露的三性之虛擬真實，更能夠體現揭諦者自身的對比極限。《攝論》云：

世尊何故密意於梵問經中說：如來不得生死，不得涅槃？於依他起自性中，依遍計所執自性及圓成實性，生死涅槃無差別密意。何以故？即此依他起自性，由遍計所執分成生死，由圓成實分成涅槃。⁴⁷

在此依他起性之緣起道理上，一生起遍計所執性便滑落“生死”中，一顯現圓成實性（不起遍計執）即能證得“涅槃”。或一分成生死，或一分成涅槃，皆由依他起而來，故這樣的「二分依他」（依他為中心）稍不同於「二空性」（圓成實為中心）。揭諦者的對比極限，是由“遍計執/圓成實”之相互消長而成立的，亦即以虛擬真實地朝向“生死/涅槃”之抉擇而來的。從三無性來看，遍計執之「相無自性性」與圓成實之「勝義無自性性」，也還是以依他起的「生無自性性」為中心——緣起性做為依他起性自身，也是無自性的。無論如何，三性三無性是從“意識自性是無”的立場，所虛擬真實的揭諦意義。

揭諦者自身的意識之內在結構，令其停留在“為己狀態”的對比階段中，從而滿足於阿賴耶識的“虛妄分別”作用所執取的「見相二分」結構上，境識之間的關連成為“認知構成”的關連——境識俱有、遺境存識、境無識有、境識俱泯等等，這些皆從屬於「三性真實」之虛擬真實的形態。揭諦者對於三性真實的最終實現，是阿賴耶識由“轉變”(pariṇāma)到“轉依”(āśraya-parivṛtti)的完成——亦即「轉識成智」(轉“四智”成“四識”)。朝向彼岸的揭諦者，在其徹底完

47 轉引自印順，前揭書，p.277。關於「二分依他」之立場，論之尤詳。

成轉依以前，以其“在意識中存有”為主要態度來揭露真實，這依然落在“識轉變”的態度中。在此，“識之轉變”(vijñāna-pariṇāma)，不外就是依他起性及其虛妄分別⁴⁸。揭諦者之朝向彼岸，既然還處在識轉變的場域(生滅流轉)中，也就必然隨著「身業」的存在特徵而過轉到“歷史洪流”的階段及其「自業真實」之虛擬真實的形態中，這將在下一節論述。

六、自業真實

揭諦者對於如是真實的揭露，既經過二諦及三性的虛擬真實之後，將不再滿足於純粹屬於“語言”或純粹屬於“意識”的描述上。他必須從「業」(karman, 羯磨, 造作之義)的整體來重新開展「揭諦」的意義——這就是「自業真實」。如前所述，語言、意識以及身體的「業」是人的存在特徵。透過業之存在特徵，揭諦者才得以虛擬真實的方式揭露出世間真理，此外別無他途。

業的潛在原因及其實現結果的作用，即稱為「業力」(業的動力及其勢用)。業的觀念提供了“業因果報”的說明，並開展為業力緣起觀，為六道輪迴提供依據。「六道」是指人間、天上、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生(伴生)。六道輪迴即以人間道為中心，而表現各種業

48 「識轉變」是唯識學說明世間生滅流轉法(一切法)的主要依據，此與胡塞爾之論斷意識之建構自身並建構世界的立場是一致的。請參閱拙文〈世親「識轉變」與胡塞爾「建構性」的對比研究——關於唯識學時間意識的現象學考察〉(1991,《國際佛學年刊》創刊號)。

的動力及勢用的，環繞著人間道(即世俗世間)即有其它諸道(諸途，諸趣)之存在。不論何種形態的虛擬真實，首先皆是透過業的存在特徵來表現的。譬如，如是真實是透過業之自身解消與無所造作來顯現，二諦真實主要依「語業」之虛擬真實而顯現，三性真實依「意業」之虛擬真實而顯現——這些都屬於自業真實的顯現方式。

可是，自業真實還更必須透過「身體」的存在特徵，才能完全顯現。換言之，透過“活生生的身體”(氣動活潑的血肉軀體、有根身)，把語言與意識兩種業的動力與勢用，集中地交聚結合起來，而具體顯現在身體之虛擬真實中。這個交聚、結合與集中的過程，未必需要有語業、意業之自覺地參與。身體做為自業真實的最關鍵，本身就包含了語業與意業的虛擬真實在內。即使是失語症或失憶症之情形，依然要有身體來承載之——身體成為最複雜的自業存在。

雖然，語言與意識的虛擬真實可以純粹屬於自業真實，並開展為二諦與三性的內容，但身體之複雜的虛擬真實則並非如此。人可以其身體自身之渾然自處，而成為赤裸裸的「即身存在」之在世存有。然而，在共同存在的群體中個己的身業以其活生生的身體，而與“他人”(身體)相互形成一個“存有論情境的距離”並共享此生活世界的同一場域。換言之，自業存在的身體一旦落在群體中，隨即轉換為共業的存在。自業存在的人就其“個己的身體”之明顯有別於“他人的身體”而跳越翻轉到共業存在的層面裡。依此，共業是設身處地或易地而處的“他人觀點”。在群體中渾然自處的對比者，既不能體現此“他人觀點”，也就停留在自業真實的虛擬真實中，還沒有自覺到他自身與“他人”之共成歷史的積極意義——他渾然處身在個己之業的自我關係中，而沒有能夠達到自他關係的共業真實。所以，

歷史的共業真實在此也只能被揭露為“爲己共業狀態的真實”，亦即僅能停留在自業真實上來施行虛擬真實。

自業真實總是依三種業而成立，殆無疑義。此中，身業的存在特徵，其實是對比者所以得能“從自業融入到共業”的關鍵——從而促成“爲己共業”的「歷史轉向」。在存有論情境與認知構成之虛擬真實的揭露上，對比者自身的語言與意識之虛擬真實，有爲他人所不可取代、無法重覆及不可逆返的特性。對於身業的成立，在《攝論》中規定爲：

此中身，身者，受者識，應知即是眼等六內界。彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。⁴⁹

“身、身者及受者識”指的是「六根」(六內界)，“彼所受識”指「六境」(六外界)，而“彼能受識”指「六識」(六識界)——合爲“十八界”。唯有通過「根、境、識」三者的和合接觸，才有種種虛妄分別生起，而其它諸識亦是如此。就業的存在特徵而言，眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，就統稱爲「有根身」。「有根身」以其“即身存在”之在世存有，直接與“器世間”關連起來，從而爲揭諦者提供了“世俗人格”成立的基本條件。唯有從「自業真實」出發，才能探討揭諦者自身畢竟是「誰」的問題。對於虛擬真實之揭諦者的人格考察，乃是：帶業者誰？造業及受業者誰？輪迴者誰？以及解脫者誰？在此，從生死流轉而企望解脫的“業力人格”(世俗人格的宗教性)，其過轉到出離輪迴卻又迴向世間的“願力人格”(宗教人格的世俗性)之過

49 轉引自印順，前揭書，p.189.

程，中間必須經過「自業真實」之種種分別，亦即揭諦者在“六道輪迴”中的自業分別。

(一)「人禽之辨」是揭諦者爲了確定人之“業的存在特徵”而做的“素樸的存有論區分”。業的存在特徵雖然也出現在其它“三途”(畜生道、餓鬼道及地獄道爲“最苦業的三途”)中，但它依然主要是人間道的特徵。人帶著語言、意識及身體之業的特徵而存在——在人間道中的「人」，是“即語言而存在”、“即意識而存在”以及“即身體而存在”的「在世存有」。藉由「人禽之辨」這個素樸的存有論區分，人未必自覺於「存有/存有物」的分辨，但卻能平鋪而立地區分出「人/禽」的分辨：人之爲「人」實有別於其它“三途之苦”的有情眾生。落在儒家來說，「人之異於禽獸者，幾希」⁵⁰之“幾希”，就是此人禽之辨的關鍵。事實上，存有論區分亦是在「人禽之辨」之後而成立——唯有人能做出相應的存有論區分，唯有人能真實地尋問“存有”的意義，但是沒有自覺地令人有別於畜生、餓鬼與地獄之眾生相，又如何以“人身難得”的身分來提出更進一步的存有論區分？依此，“人身難得”是貫穿著「人禽之辨」，以及隨後相應成立的「存有論區分」，這兩重特性的核心內容的。

將「人禽之辨」賦與豐富的倫理學意義，從而以道德實踐的意涵來點醒出人的內心抉擇與行爲規範的一致性，即以世間善惡來規定「自業真實」而成就出「道德與倫理人格」(moral-ethical personality)。尋找道德心性的內在根源，從而以倫理實體來融通人

50 孟子的「人禽之辨」包含有“義利之辨”與“性命對揚”等對比項在內。就道德實踐之虛擬真實而言，聖賢就是人間道。

間善惡，虛擬真實出道體的流行發用，這是倫理向度之對比精神的開展歷程。揭諦者的人文精神必然以虛擬真實的態度，依著宗教信仰、道德倫理與美感藝術這三個向度而開展，最終以朝向彼岸而揭露真理，來完成這個對比歷程，殆無疑義。

(二)「人神之分」在揭諦者的虛擬真實中，是「自業真實」所以成立之最曲折弔詭的區分。神是指天上諸神，亦即住於欲界、色界、無色界的“諸天”或“天人”——如，天王、龍王、帝釋天、梵天、飛天等“天眾”，這其中亦弔詭地包含了“阿修羅”(非人非天)以及餓鬼道(鬼趣)中的夜叉、羅刹等。為甚麼阿修羅、夜叉、羅刹等被納入「人神之分」來論述？因為，他們是侍奉諸天，而且聽從諸天天使喚的。「天上」可說是“孤高懸空的人間場域”，諸苦業既不生而只是純粹享樂，如此則樂亦非樂，而且樂壽一旦享盡，隨即顯現「天人五衰」之相⁵¹，而掉落到人間道或其它諸道中。因此，人的尊貴性並不在“天人”而是在“人”——在業力輪迴中依揭諦以朝向彼岸而去的人。如此，「人神之分」顯現了人的尊貴性及其自律的動力。天人分途是曲折的，天上容有人的理想、沉迷與眷戀，但只有以人間道為中心才有人文精神的出現。因此，契經即明白提到「佛在人間，終不在天上」的平凡道理。總之，天界是高懸的場域，由於其孤立而抽離了具體的人性之故，所以“業的存在特徵”即無從顯現發用，也就沒有施行“揭諦”之虛擬真實的可能性。

將「人神之分」賦與了宗教的人格神意義，成為諸如創造者、意

51 「天人五衰」是指天人命終將盡之時，身體無端染業而生起衰相，如：服飾起垢、頂冠枯萎、身有異味、腋下冷汗、不樂其位等。就虛擬真實而言，天人是看不到自身之對比極限的，他不是對比者，無從揭諦。

志天、上帝、天帝、天主、大梵天等超越存在，從而把人隸屬於此宗教人格神的規定之下，這就侷限了人文精神及其虛擬真實的意義。揭諦者並不直接探究諸如“唯一真神”的存在意義，卻反而從「人神之分」來確切把握人文精神中“人性”的可貴。透過「人神之分」，人間道中的「世俗人格」因此顯現了“出離世間”的宗教性，從而虛擬真實之揭諦者，其「宗教人格」也隨順包含了“迴向人間”的世俗性。

(三)「人與人之別異」是“即身存在”的在世存有之素樸區分。首先透過身體的業之別異，而非人的語言與意識，才能藉以用來關注人底「個體化原則」。易言之，身體的業之存在特徵，具有執行「人與人之別異」的優位性。“自他之別”就是通過身體的存在特徵以個體化，進而獲得決定的「人與人之別異」。在人與人渾然共處而共存的生活世界裡，活生生的軀體(flesh body)是個己的語言、意識所以發生的唯一場域。人與世界的種種區別(人/禽、人/神等等)，最終還是歸結到「自我/他人」(ego/other)的“群己區分”上。通過別異，在“我”之外還有另個“異在”(alienation)，亦即異己、不一性與他人的存在。佔據了眼前唯一的單獨位置的人，若不是自己(自我)，就是異在的他人。他人通過“身體”的存在特徵所佔據的，其實不是空間位置，而是一項“身業”的宣告：人與人之別異。

在歷史洪流的素樸狀態中，人底存在原來是共業的，人恰好只是“人群當中的人”而不是“人群之外的人”——簡言之，歷史共業中的人是“在群眾中的存有”。但是這樣的歷史共業總是素樸而被動的，缺乏“自他”之相互確定的積極意義。所以，歷史共業中的「人與人之別異」也只是素樸而被動的，只是通過“即身存在”而顯現的差別印象而已。因此，虛擬真實的揭諦者所揭露的真理，始終落在「自業

真實」的形態中，顯現為一種渾然共處的歷史共業之處境——這只能稱做“為己共業狀態”而非“為他共業狀態”之對比階段。

歷史共業中的個己，所強調的是“身業”本有的自律性。“為己共業”意指其活生生的身體及其行為是“由己決定”而“非由他決定”的——所以，“毗奈耶”(vinaya 戒律)的規範性在自業真實中早已經發生作用，並且也唯有以此為基礎，才能提升到共業真實之社會規範中。共業真實之戒律，是透過符號之制約而外顯的規範——隸屬於僧伽團體的戒律。因此，為己共業的揭諦者，是渾然共存於族群及其歷史中的人，他自覺於自己之自律要求，卻尚未從“為己共業”中解放出來，因此也就不是“在社會中存有”的人(social being，社會存有、社會人)。換言之，為己共業的人間道以「乘」(史)為場域，必然隨著對比歷程而過轉到為他共業上。這時候，人間道之開展軌跡就是人文精神之尋找「古典」而“回返歷史”的軌跡——相應於此，揭諦者將以族群及其歷史之「大共業死亡」做為對比極限，來進行虛擬真實⁵²。

然而，何以區分此自業與共業？因為即使是族群中孤立的個己，依然在他所處身的族群歷史當中存在之故。個己總是自業的，但他也“先天地”隸屬於族群而為共業的——所以歷史洪流中的對比者，是“為己共業狀態”的虛擬真實者。此中，“人與人之別異”是

52 從自業真實到共業真實的過轉，雖是“人與人之別異”，但其內容卻是個己及其族群與歷史的病痛病癥之揭露。對於這個「大共業死亡」的對比極限之徹底考察，隱含了改制與革命的意義。依人文精神而言，就是對比者從「業乘互證」的診斷精神，過轉到「信願交融」的治療精神之生死學研究的歷程。請參閱拙文〈心靈診斷與對比治療——邁向虛擬真實之人文精神的解放〉(1996, 洛杉磯西來大學)。

自業真實過轉到共業真實的最關鍵。何以浩瀚瀾漫的歷史洪流之做為共業，竟僅僅是“為己的”共業？歷史既然原來是共業的，卻因為渾然共存的「自業真實」之故而成為“為己的”。在揭諦的虛擬真實中，做為“為己共業”之轉化關鍵的“人與人之別異”，其實是「歷史性的存有論類比」(ontological analogy of historicity)。

「歷史性」並不發生在孤離群眾的單一個人身上，歷史總是群眾的、共業的，而孤身自處的個己只有「時間性」(temporality, 自身的歷時性)可言。透過歷史的存有論類比，揭諦者才從「個己的時間性」(individual temporality)“類比出”「公眾的歷史性」(public historicity)，並且隨即融入其中。依此，可以說“如是真實”與“二諦/三性真實”，是環繞著個己的「時間意識」(time-consciousness)及其時間觀而虛擬真實的。一旦提升到“自業真實”的層次，從而以“為己共業狀態”而與族群渾然共存的，即已轉化為「歷史意識」(consciousness of history)及其歷史感。簡言之，這樣的轉化顯現了「業乘互證」的人文精神。揭諦者如實觀察到自身所在的整個族群及其歷史，隱而未顯之“共業的”病痛病癥之事實。至此，揭諦者已經在族群中相互定位為「在歷史中存有」(being-in-the-history)。

故雖說為共業卻以自業真實為首出；而歷史在族群中顯現自身，故雖說是為己，卻已是共業真實的場域。歷史場域的歷史人。

類比於“存有/存有物”之時間向度的存有論區分，為己共業的揭諦者施行了另一項區分：“非歷史/歷史”之歷史向度的存有論區分——歷史存有論(historical ontology)。對於「歷史之道」(Being-as-way-of-history)的漠視，即是個己及其族群之歷史存有論的“存

有之遺忘”。然而，「歷史之道」的彰顯與“爲己共業”的諸揭諦者之如何揭露“歷史真理”的態度，是息息相關的。歷史洪流中的“存有/存有物”之區分，並不藉由孤離的個己來完成。「歷史之道」顯現自身，以及該族群對於其共業的歷史真理之揭露，兩者相互隸屬在一起。然而，歷史卻有片面性——正是透過“人與人之別異”所集中顯現的“群眾盲點”促成了“歷史的片面性”。依此，共業的歷史總是渾然而素樸的族群歷史，其中的每一個己皆是“爲己”存在的虛擬真實者。必須等到揭諦者虛擬真實的形態過轉到「共業真實」時，歷史意義才被重新收攝在符號世界的社會規範中，而將各別是自業真實融合在一起。爲此，我們必須過轉到對於「共業真實」的討論。

七、共業真實

「自業真實」的顯現，主要是透過“人與人之別異”而虛擬真實的揭諦作用，已論述如上。此中，當然已完成了“人禽之辨”與“人神之別”的區分。依此，“即身體而存在”的在世存有，自爲地提供了「自業真實」發生與顯現的主要場域。透過“身業”的具體存在特徵，自業真實可以成爲揭諦之“朝向彼岸而去的出世間真理”之世間表達。就歷史洪流而言，渾然處身其中的每一個己其實都已經是“共業的”存在。然而，由於其渾然自爲的“人與人之別異”只能從個己的血肉身軀出發，僅能透過其活生生的個己身體而發爲言說（語業）與

起心動念(意業)，終歸於收攝到個己的「私己性存在特徵」來顯現⁵³，故其「公眾性存在特徵」也就隱而不顯，退藏不彰，因此終究要落入到“自業的”狀態中“自在自為地”存在而已——因此，由於與自業真實無異，又雖是共業的真實卻僅是渾然地處身其中而已，故也只能視為“為己共業的真實”。

共業的存在特徵成爲僅是渾然的自業真實，這就是「歷史洪流」，亦即是「乘」的意思。「乘」就是人做爲「此有」之“與他人在歷史中存在”的存有論情境之場域。小乘是渾然自為地存在的共業，大乘是自覺地爲他而存在的共業。大小乘皆通過“歷史存有”而開展群己關係，而且都呈現有“業”的集體意識。大乘以族群意識說歷史精神，私己性生死融入公眾性生死中，顯現共業共願的融通及互動之可能性，所以可以稱爲真正的歷史意識——其充其極的完成，曰「大歷史觀」(大乘觀)。小乘以個己意識說歷史精神，私己性生死不能由公眾性生死所取代，卻依此顯現其實踐的獨特動力與嚴肅意義——其至極處則爲個己本真的時間意識之徹底完成，開展爲阿毗達磨式的「三世時間觀」(小乘觀)⁵⁴。

然而，渾然自為地共存的群體之歷史意識，與自覺地爲他而共存的群體之歷史意識，兩者有決大的分野以致於彼此分歧對立，而終致徹底不容乎？從自業真實到共業真實之虛擬真實的對比過程來看，其實並不會如此。在揭諦中，真正的「大歷史觀」便稱做“爲

53 “私己性存在特徵”在梅露龐蒂《知覺現象學》中有很詳盡的描述，它們構成「身體主體」以及「鮮活身體」的基本要件。

54 部派佛教對於時間的觀念，環繞在“三世”(過、現、未)之有無的世界觀中。嚴格而言，這樣的世界觀只有時間性而沒有歷史性。因此，做爲代表的四大論師，都侷限在實在論的立場探討素樸的時間觀念。

他共業的真實”。透過社會符號及其規範之作用，為他共業的真實直接以「共願」的方式形成與實現。易言之，族群及其歷史之所以具備「大歷史觀」，實由於共業存在中的「共願」之故——一種人文精神的歷史回歸與創新。為他共業之揭諦，即帶有“朝向彼岸而去，尤其透過社會符號以促成彼此互動及實現共同規範而揭露出世間真理”的意思。所以，在小乘中並無所謂「願」的成立，而純粹只停留在素樸的「乘」之意義而已。換言之，沒有歷史場域，即沒有「願」之實現的可能。「願」就是人文精神——誓願者、弘願者以及如願者，也就是菩薩行者的揭諦精神——唯有從人間道出發，才能尋找到實現共願的歷史場域，真實的菩薩行就在共業的人間道中開展。

自覺到自他共業的存在，而且以菩薩共願而行的揭諦精神，如何可能呢？簡言之，揭諦精神之實現是透過人文化成的符號世界，亦即「經典世界」而可能。符號世界是自他互動的意義網絡，其社會規範的形成是從“在己及為己狀態”到“為己共業狀態”及“為他共業狀態”而逐步過轉來的。由於揭諦者的對比歷程進入「社會轉向」之故，自他共業的符號世界及其社會規範於焉形成，其虛擬真實的形態，亦即「共業真實」亦獲得揭露而顯現。依共業真實而存在的此有，是“在社會中存在”的在世存有，它超出了“在歷史中存在”的意義。此中，人文精神的虛擬真實的徹底形成，令揭諦者面對自身之做為“社會人”，這即是「社會轉向」的關鍵：

(一)在人文精神的虛擬真實中，符號世界以其「最小虛擬的最大真實」做為整體的社會規範。如前已述，環繞著語言、意識與身體而顯現的二諦真實、三性真實及自業真實，皆從個己的業之存在特

徵出發，故其如是真實之揭露與顯現始終落在自業的虛擬真實上，不能提升到自他共業的層面。依此，私己性的對比極限雖可以在渾然共處的族群及其歷史中展現，但卻一直侷限在個己為中心的生活世界——不能湧身躍入符號及其意義網絡所化成的經典世界中。經過「社會轉向」的虛擬真實者，將個己自身的生活世界重新打開，而與自他共業的經典世界直接關連起來。此中，揭諦者在朝向彼岸之際而去，也是“朝向公眾而去”的。由於朝向公眾之故，揭諦者對於「共業真實」之虛擬真實的形態，即有了內在衡量的結構，即：以“極小值的虛擬”來獲致“極大值的真實”——“最大限度真實的最小虛擬”(Maximin)⁵⁵，這即是揭諦所隱含的公眾性。揭諦的公眾性，如同靜默的誼譁，透過極小虛擬值的自業真實之層層揭露，從而揭露了極大值的共業真實。

“誼譁”⁵⁶帶有眾聲四起、意見漫爛、形色雀躍、與盡情言說的意思。然而，相對於出世間真理而言，這樣的眾聲誼譁卻只能落在世間場域中開展顯現——揭諦者之虛擬真實，乃意圖在“眾聲誼譁”中以朝向彼岸真理自身之“寂靜”而去的方式，來透露自身共業其中的群體之深層“靜默”。就群體而言，誼譁的本質的確就是靜默——誼譁的自性是無，是空性，是如是真實之共業呈現，所以誼譁是揭諦者“虛擬於彼岸之寂靜而說”的「集體深層意識之靜默的共業真實」。簡言之，誼譁是對於相互承認的共願之素樸表示，在靜默的

55 羅爾斯(J. Rawls)創用了 Maximin 這個詞，旨在考慮一項公眾措施的數種方案之評估依據，必須以最壞狀況下所有當事者皆達到最大限度的利益為要求，藉此可以符合社會的正義。為了描述虛擬真實的共業真實形態，茲借用羅爾斯的創見來表述之，並賦以「揭諦」之豐富意義。

56 參考巴赫汀(M.M. Bakhtin)的「眾聲誼譁」觀念，而改以虛擬真實的態度。

誼誼中，自他交涉的意義網絡於焉開展。此中，渾然為己的「乘」之歷史性意義，成為共業分享的「願」之社會性意義。

在對比歷程中，所謂“最小虛擬的最大真實”不外乎就是「對比極限」。僅僅是極小值的虛擬，如何能通過公眾群體的符號及其規範之互動，而獲得極大值的真實？尋找最大對比項的對比者，一旦面對自身死亡為「對比極限」以做為最大對比項，即已虛擬真實地成為“朝向彼岸/朝向群眾”之揭諦行動。“朝向彼岸而去”是出離世間，“朝向群眾而來”是處身世間——在揭諦中，所有朝向彼岸都是通過朝向群眾而可能，這就是「迴向」(pariṇāma)。通過個己的對比極限，所有私己性死亡皆虛擬真實地反映了公眾性死亡的意義。

(二)揭諦之虛擬真實並非僅僅是“對於真理的逼近性”。波柏(K. Popper)在探討科學理論的妥效性之判準、科學之所以進步時，提到“對於真理的逼近性”亦即「逼真性」(truth-likeness)的意義，認為一個理論之所以較諸另一個理論更為妥效有客觀的判斷依據。此依據在於：它的說明及運用對於所探討的真理之獲得更為接近，即較為可取——因為它解釋及描述了更多的事例與事實、通過了其它理論所通不過的檢驗、聯結了先前未曾知悉的新問題等等。較多的理論適用性代表了對於真理的逼真性，這就是科學主義的真理觀。然而，這樣的真理觀只考察了知識體系的建立問題，也就侷限於認知科學的理論判準及其運用效益之考量上⁵⁷。因此，從逼真性概念並無法據以瞭解

57 波柏(k. Popper)所說的「逼真性」，其實是為了建立科學理論之競爭與知識進步的判準。他說：“凡是告訴我們更多東西的理論就更為可取，亦即：凡是包含更大量的經驗信息或內容的理論，也即邏輯上更有力的理論，凡是具有更大的解釋力和預測力的理論，從而可以通過把所預測的事實和觀察，加以比較而通過更嚴格檢驗

「揭諦」之虛擬真實的人文精神之意義。

虛擬真實是揭露真理，以致於完全對比地契合於真理，而非知識義上的單純地“逼近於”真理。當揭諦者猶處在「二諦真實/三性真實」的表現形態時，其虛擬真實確實可以包含有知識之逼真性的特質，特別是依「見相二分」(或能詮/所詮)結構所形成的知識體系尤然。但是，揭諦者一旦過轉到「自業真實/共業真實」的形態表現，即不再停留在科學理論及其知識體系的純粹逼真性上。虛擬真實的態度並不保證科學知識的永恆進步，因為揭諦者體現了人文精神的共業事實，他始終落在歷史共業與符號之社會規範的經典世界中，明瞭歷史的片面性、群眾意識的盲點，以及種種遍計所執所知解的意見。因此，人文精神包含融攝了“科學的諦性”，但並不受其知識成立之割裂、抽離、孤立與靜置的態度而影響其對於真理的揭露。相反地，科學知識的安立總是人文精神的，依著「揭諦」之虛擬真實的態度而開展的。

揭諦者如何安立科學知識？雖可以通過「二諦真實/三性真實」而虛擬真實地安立，但是科學知識建立之際同時也蘊含了自身消解的機制。「物我對立」、「物物並列」與「多一相待」確實是知識構成的三個本質環節，卻也顯現了對比觀點的解消途徑：“認知”不外乎隱藏了一個相應的虛擬真實地“觀照”。有所認知即有所遮蔽，也就有待於揭諦者之如實解消、如實揭露。科學認知是揭諦之如實解消及揭露所必需的人間途徑，它是世俗諦、世間善巧智，乃至第一義悉壇的資糧⁵⁸。在「二諦真實/三性真實」的虛擬真實形態中，雖然

的理論，就更為可取。”《猜想與反駁：科學知識的增長》(傅季重等譯，上海譯文出版社，1986)，p.311。

58 就人文精神而言，“認知構成的存有樣態”提供科學逼真性之場域，認知義的形

可以融攝科學知識的逼真性要求，但就揭諦之對於真理的揭露而言，這樣的逼真性恰是“觀照”態度所要解消的。依此，語言、意識與身體的自業真實才能迂迴地過轉到人文精神的共業真實中——此即「共願人格」的諸揭諦者之虛擬真實。在「共業真實」中，“共願的諸揭諦者”已從「如是真實」出發，歷經「二諦真實/三性真實」與「自業真實」之各個階段，依其虛擬真實的不同形態，開展為揭諦之人文精神的內涵。這樣的層層過轉，是虛擬真實者必經的對比歷程——唯其如此，揭諦者即被稱為“完全的對比者”。至此，完全的對比者，徹底地揭露了如是真實。由於「以“共願”的人文精神代替了“自業/共業”的族群及其歷史存在」之故，使“朝向彼岸真理而去”的揭諦者之「離去」，轉而成為“依世俗方式以揭露真理”的菩薩行者之「迴向」——“離去/迴向”成為沒有差異的區別，成為“如來如去”之虛擬真實的如其所是。

八、結語

總上所述，Ga-te/揭諦/Alētheia，這三個語詞明顯來自於不同的文化傳統，有各自既有的意義。然而，在對比歷程中它們均被視為“虛擬真實”的態度，皆能顯現人文精神的內涵與開展關鍵。虛擬真實的人文精神，隨著揭諦者所處對比歷程的階段之不同，而相應呈現為不同型態：如是真實、二諦真實/三性真實、自業真實，以及共業真實。何以對比歷程以如此方式過轉？何以它從在己狀態、為己狀

式存有論之說明，而非純粹存有自身的存有論說明。

態、爲己共業狀態，到爲他共業狀態而層層開展？人文精神的虛擬真實，只有對比歷程所開展的這四重意義嗎？這些問題不是本文所欲正面解答的，然而其緣由皆已論述其中矣。茲再綜述此「虛擬真實」之人文精神的幾個要點，做爲本文結語。

(一)揭諦者是陀羅尼之總持者，他在對比歷程中是對比者、在揭露真理的過程中稱爲虛擬真實者。揭諦者之揭露其實並無所揭露，他之朝向彼岸而去也即是朝向群眾而來，他的“離去”是通過“迴向”而完成的——這就叫做「揭諦」。

(二)虛擬真實的主要形態，至少有五種：(1)「如是真實」依“語言”、“存有”及“如來如去”而顯現，(2)「二諦真實」是純粹就“依言/離言”、“表詮/遮詮”、“能詮/所詮”以及“戲論/教說”等語言自性之考察來顯現，(3)「三性真實」則以“阿賴耶識及其虛妄分別”、以依他起性爲中心之“三性/三無性”以及“轉變/轉依”等意識自性之考察來顯現。此外，(4)「自業真實」是通過“身業”的存在特徵、族群及其歷史的渾然共存之“大乘/小乘”分別，以及“人/禽”、“人/神”及“人/人”等區別與考察而顯現的。至於，(5)「共業真實」則以“共業/共願”、“極小虛擬的極大真實”以及“非僅僅逼真性”的考察來顯現之。

(三)依著對比歷程而開展的虛擬真實態度，從來就是人文精神之生成的動態過程。對比者，同時也是揭諦者，最終是要透過人文化成的“經典世界”來呈現種種社會規範的意義。對比歷程有三個主要的開展向度，亦即：宗教向度的信仰活動、倫理向度的德行實踐，以及藝術向度的美感經驗。這些人文精神的對比歷程之開展，無一不是“虛擬真實”(揭諦)的表現。

(四)尋找最大對比項以成就「對比極限」的方法，是對比哲學研究的切入點。生命的對比極限是死亡，個己及其族群與歷史之“大共業死亡”亦是對比極限。對比者(虛擬真實的揭諦者)處身於一個永不停止的“對比於~”之「對比循環」中——亦即，對於“朝向~而去”的對比奧密之永恆復歸。所以，「揭諦有無終點」這樣的質疑之是否成立，本身即成問題。

審查意見

本篇之作，字裡行間充滿了諸多巧思與卓識，全文始於把《心經》明咒“Gate”之漢譯對音——「揭諦」——挪用為海德格哲學意義下所謂「對於真理的揭露」(disclosure of truth, Alētheia)終而歸結於大乘佛教所謂「迴向」(pariṇāma)之真妄交激，泯絕玄同，二而不二的理趣。

「哲學是對比者自身生命中本有而自發的對比工作。」這種講法頗為新穎。然而，作者在全文之中似乎並未充分舉證以昭炯其說。事實上，作者在文中明顯地認為這項對比工作乃是以「虛擬真實」(virtual reality)的態度和方式來進行的。但是，這種看似謙退的態度和方式，如何避免哲學工作者不淪於「廿五史一場戲，宇宙人生一場戲」呢？因此，「虛擬」與「真實」之間的判分，乃至是否有一救極真實的存在，這些認識論與存有論的問題，顯然應該在此一文章中加以鋪陳。除此而外，作者這種「虛擬真實」的對比模式是所有哲學的共業慧，還是某類哲學自業慧？似乎也應一併加以說明。不知作者以為然否？

至於作者文中的若干細節，在此且提出以下一些問題，而願文其詳於作者：

- 一、「虛擬真實」何以至少有五種形態？
- 二、「虛擬真實」與佛教所謂「假明施設」是否有別？
- 三、作者認為人文精神的表現途徑，始終只能是虛擬的真實而非完全的真實。這種說法是否是康德「物自身」概念的作祟？

四、作者在論列中觀學派「二諦真實」之際，援引《起信論》的真如之說，是否恰當？蓋中觀學派的真如觀本就有別於《起信論》的系統。

回應

感謝審查人對拙文〈虛擬的真實——「揭諦」及其相應於對比哲學的真理觀〉所賜之書面評審建議，對反省拙文助益甚大，作者亦得據以提出以下補充說明，再望斧正為盼。茲依所賜問題，重新序號，用資答覆。

一、如何避免哲學工作不淪於「廿五史一場戲，宇宙人生一場戲」呢？

拙文立意以一對比哲學的觀點來探討「虛擬真實」的真理觀，故認為：從事哲學(doing philosophy)不外乎就是從事於與自身生命相應的“真理之揭露”的工作，從而完全的對比歷程就是「揭諦」(Ga-te)一語所欲實現的動態歷程。何以必須以對比哲學的真理觀來描述此「揭諦」意義？乃因為“對比於某物的原初興趣”(Primary interest of contrast to ~)是人普遍具有的存在特徵——它源自於個己的存有論情境，繼而表徵為認知構成、並穿透過群體共有的歷史洪流，終而開展於符號世界的社會規範中。

這個對比歷程是永恆復歸的動態歷程，其思辯環節是：在己狀態、為己狀態、為己共業狀態，以及為他共業狀態。每一環節皆可以有其相應形態之虛擬真實的態度，對比者處身其中也就明瞭此相應環節的基本內容與限制。不以其相應形態之虛擬真實來進行揭諦，必然落入虛假、虛構，甚至虛幻的態度中，此所謂“一場戲”。虛假者如水中月、鏡裡花；虛構者如龜毛、兔角、獨角獸或圓的方，盡皆不實。又譬如，對比者尚處在個己認知構成的為己狀態上，卻期望揭露為他共業狀態之社會規範的真實，此所以逾越了份際，便落入虛幻不實

中。如此種種即非虛擬真實，如此種種即造作了存有論情境的一場戲、認知構成的一場戲、歷史洪流的一場戲、乃至於社會規範的一場戲矣。

事實上，揭諦者並不如此戲看一切，當他體認此戲(虛擬)有所以成其為「戲」(真實)的份位時，則不論是遊戲之如其自身、以及透過意念或言說的遊戲，乃至於廿五史與宇宙人生之遊戲、亦皆有其正面意義。依此，虛擬真實恰是對比者之無所逃於自身的揭諦態度——除非他只將虛假、虛構與虛幻視為“戲”的本質。揭諦其實是一場嚴肅的戲，它的虛擬真實不會有無所謂的心情。

二、「虛擬」與「真實」之間如何分判？是否有一究極真實的存在？

拙文以為，虛擬真實是唯一真實。理由有二：第一、虛假、虛構與虛幻，皆是不實，已如上述。第二、究極真實根本“不存在”。就揭諦者而言，若有所謂究極真實“存在”亦只能是落在世間(此岸)的存在，那就是如是真實、二諦真實、三性真實，以及自業真實與共業真實——即虛擬真實的各種不同形態。又，若究極真實不在此岸而是「彼岸自身」，則其所以為“彼”亦相對於此岸及其“朝向於彼而行”所說的究極真實。如此，依然是“即此以虛擬於彼之真實”的虛擬真實。再者，“存不存在”是對於世間法(有時空條件的生滅流轉法)的描述語，因此縱使彼岸是究極真實，亦無從言其“存在”之事實。總之，說究極真實存在，無異視其為虛擬真實；說其並不存在，卻又宣斷了虛擬真實為唯一真實。透過虛擬真實來看，究極真實確是不可思議的奧密。對比哲學的真理觀，就是為了揭露這個奧密而開展的。

所以，一切真實總是虛擬的真實。“以此虛擬於彼真實”就是

“由此岸以朝向彼岸而去”的揭諦者之人文精神的基本內涵。「虛擬真實」是無法拆斷為兩極的，是真正同一回事。一般言“虛擬”者，略同於模擬模仿、巧飾假扮，或入戲盡致等諸義，其揭諦義往往不明。換言之，模擬巧飾及盡致於任何事物之“虛擬態度”可以與揭諦無關，可是一旦涉及「真實」（真理）就必然呈現為揭諦意義的虛擬真實。

“虛擬”與“真實”雖無從拆斷為二，必須整體而論，但卻可以技巧上略做分判。拙文撰寫中曾試寫過兩對相關的「分判」，即「兩種真實之分判」與「兩種虛擬之分判」。(1)前者指“純粹真實”與“虛擬真實”之分判，類似於“彼岸真實”與“由此岸向彼岸而行的真實”兩者。此中，相關段落已論述於拙文第二節。(2)後者指“虛假不實”與“虛擬真實”之分判，類似於“盡皆不實的虛假、虛構及虛幻”與“唯一真實而不假”兩者，惜此義並未詳細論述，而後又意興闌珊矣。然而，這兩對分判的交集點是虛擬真實，則明瞭若是。換言之，虛擬真實不是虛假不實，而且也並非純粹真實。虛假不實既不可取，純粹真實亦不足持，故揭諦其人文精神之發揚非此「虛擬真實」為依，寧能道哉！揭諦，揭諦，其極小虛擬而極大真實之對比義，亦盡在於此。

三、「虛擬真實」的對比模式是所有哲學的共業慧，還是某類哲學的自業慧？

對比哲學是一種發展中的哲學構想和態度，其基本精神、內容、方法與限制，俱有現實的意義。當代哲學研究者，除了必須正視中西印哲學之交流會通與互勘差異的意義，以及必須賦活舊有學問或傳統知識的真實內涵，此外更必須藉此開展出人類生命普遍具有的人文精神的歷程與方向，這就是對比哲學的共業慧。然而，就對比歷程的四

重意義而言，對比者之原初對比必須源自於個己之在己狀態的存有論情境、以及必須透過個己之為己狀態的認知構成而開展，這又使“對比模式”不得不首先是自業慧。從而，只有達到群體之“歷史洪流的以及社會規範的”共業狀態之環節，對比模式才真正成為共業慧。

但是，對比模式是完全對比的模式，亦即就揭諦而言，對比是大乘意義之朝向彼岸以揭露真理。所以，自證即共證，而自業慧亦根本就是共業慧中的自業呈現。不以“對比模式”為哲學態度，並不意味揭諦者即不能對「真理之揭露」施行以虛擬真實的過程。依此，貌似謙退的哲學態度或許蘊含了積極冒進的實踐意義，亦即：當代哲學在揭露真理的議題上，既然不能不以虛擬真實的人文精神來加以考量，則對比哲學的真理觀就不能只是某類哲學的自業慧而已。

四、「虛擬真實」何以至少有五種形態？

虛擬真實的形態是多樣的，在分類的方便上給以五種基本形態的考察。就對比歷程的四重意義而言，可以相應說為四種形態。但是，認知構成（對比歷程的第二階段）的虛擬真實是複雜及變化的，拙文乃依「意識轉向/語言轉向」之相互證成而析為兩種形態，故合而為至少五種基本的虛擬真實之形態。事實上，整個對比歷程是以「意識哲學」（現象學及其存有論）為主軸而開展的，有關於「語言哲學」的對比歷程之開展，將另文處理（即《對比歷程之語言轉向——從對比的語境說起》撰寫中，尚未發表）。此中，語言與意識之相互轉向的樞紐及關鍵，是認知構成。換言之，「二諦真實」與「三性真實」是學生的虛擬真實，亦可以視為同一類形態。依此，嚴格言之，虛擬真實雖是唯一真實，但其相應的基本形態也可以說至少是四種。

五、「虛擬真實」與佛教所謂的「假名施設」是否有別？

兩者顯然有別。但是，假名施設在揭諦者看來不外就是虛擬真實中的「二諦真實」形態，而所有「二諦真實」亦可以轉換為學生形態，即「三性真實」。中觀哲學將言說施設的本質視為“戲論”，其學生表達是瑜伽行唯識哲學所說的“名言種子”與“由假說我法，有種種相轉”（《唯識卅頌》），兩者在假名施設上其實是一致的。

由此觀之，虛擬真實並非只是假名施設。在語言自性來說，揭諦的虛擬真實是假名施設，亦是戲論。同樣，在意識自性來說，這些都是「識轉變」，所有假名(假說)皆依心念或意識之轉變而來的。簡言之，在「二諦真實/三性真實」之為己狀態的揭諦中，虛擬真實不外就是假名施設(言說或名相的施設假立)，兩者無別。但是，就整個對比歷程而言，虛擬真實未必就是假名施設，兩者復又有別。

六、作者認為人文精神的表現途徑，始終只能是虛擬的真實而非完全的真實。這種說法是否是康德「物自身」觀念的作祟？

若將康德「物自身」觀念視為理性規範自身以不可逾越的格度，則為限制概念。依此，「物自身」只能為“智直覺”所獲得，而不能為純粹知性概念或感性直覺所感知。康德何以能說此「物自身」？從理性之設準(靈魂不朽、自由意志與上帝存在)而來，亦即透過“超越區分”而說出的。康德的人文精神實呼之已出而終不能依完全的對比歷程來完整說出。他藉由超越哲學的“超越區分”來說物自身，即為了“批判地”保住「現象」的存在。這點與揭諦之虛擬真實的人文精神，由此岸向彼岸而去以揭露真理之意義，大大不同。“完全真實”(或謂“終極真實”)亦即“純粹真實”並不能說為存在或不存在，從而唯一真實就是虛擬真實，已論於前述第二個問題中。關於康德的「超越區分」及其物自身觀念，在對比哲學及其虛擬真實的人文精神之定

位與限制，略述於拙文《邁向生死學區分——東西方哲學之區分態度的比較研究》中。

七、作者在論列中觀學派「二諦真實」之際，援引《起信論》的真如之說，是否恰當？蓋中觀學派的真如觀本就有別於《起信論》的系統？

「二諦真實」及其學生「三性真實」被牟宗三先生視為“內聖開外王”的一個重要指標，即用以成立科學知識（見《中國哲學十九講》），這是當代新儒家的大議題之一。相對地，在揭諦的虛擬真實中，此兩者被對比者視為「認知構成」的“共法”而能相互轉換——但也僅只是對比歷程之語言轉向及意識轉向的樞紐與關鍵，而沒有“開外王”的特殊意義。由於共法之故，拙文在論列「二諦真實」之際，即例舉了「依言/離言」（真常心系）、「表詮/遮詮」（禪）、「能詮/所詮」（虛妄唯識系）與「真諦/俗諦」（性空唯名系），以分別表達此共法的不同面貌。最終則歸結到中觀的代表立場，用來說明「戲論」與「戲論之戳破（教法）」的關連。在對比哲學中，中觀哲學（性空唯名系）與《起信論》（真常唯心系，其實也包含虛妄唯識系）之分別，只是認知構成上的“對比循環”而已。它們是學生的「語言/意識」之“共法”，其存有論情境其實無別。