臺大佛學研究．第三十一期
民 105 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 101-150

檢視「空有不二」做為說明佛教「不二中道」之概念*

王美瑤**

摘　要

本文討論的主題，在於檢視用以說明「不二中道」的「空有不二」概念，是否是一個合宜的詞組，以及此詞組是否是一個適切說明佛教不二中道的概念。

在探討「空有不二」之概念、學說時，大部分之論文多從歷史脈絡與宗派之主張切入，本文則不由歷史脈絡、宗派發展的角度切入。由於身處於哲學領域，著重於理論、概念之條理分析，因此，本文以直接分析「空有不二」詞組之意思入手檢視。逐一釐清該詞組涉及的概念，包括「有」、「無」、佛教之「空」義與「不二中道」義理，嘗試以分析與建構佛教經典的方式理解這些概念。最後，檢視若依據如此之解析，「空有不二」詞組是否為一適切詞組，以及在條理上是否契合於佛教所說的義理。

本文透過如此分析、論理，了解到「空」義本身已涵蓋「有」、「無」之變化歷程，故不落入「有」、「無」任何一方。既不落入任一方，也就並非與「有」為一組相對概念，因此應不適合將兩者以「不二」來聯繫之。若欲彰顯空義非斷無之

2016.3.14 收稿，2016.6.22 通過刊登。
* 本文初稿，曾於 2015 年 10 月 16-18 日，在臺灣大學佛學研究中心主辦的「2015 東亞佛教思想文化國際學術研討會」口頭發表。筆者感謝研討會上曾給予的提問與建議；以及感謝投稿過程，三位審查人善意的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。
** 作者係國立臺灣大學哲學系博士生。

臺灣大學學術期刊資料庫

義，應可以重新釐清佛教空義的方式說明。

關鍵字：空、有、空有不二、不二、中道

臺灣大學學術期刊資料庫

一、緒論

本文討論的主題為，檢視用以說明「不二中道」的「空有不二」概念，是否是一個合宜的詞組，以及此詞組概念是否為適切說明佛教不二中道的概念。

中國傳統的哲學、世界觀中，一直有著「有」與「無」概念的交織，從道家老子的《道德經》到魏晉玄學的有無之爭，使得有、無的論述在中國思想中有一定重要性與思維傳統。當佛學傳進中國時，與中國既有的文化交融，難免受到中國既有的思想影響，對於空義、有、無等之概念，融合了一些中國式的解讀。雖然空義、有、無的論題，可以從歷史發展的脈絡做很豐富的考察，然而，從歷史脈絡考察的方式，能夠回答的問題是「空有不二」此一說法的歷史來源，以及宗派學說之間的演變，卻不見得能夠對其本身的義理提供深入的考究。本文由於在哲學領域，關注的是此一詞組所顯發的義理，因此進路則不從歷史發展的角度切入，而直接以論理的角度切入。即便不從歷史發展上，或古德、先尊的說法整理入手，或許也不妨害理解此一詞組之義理，甚至能讓事情更加單純清楚。

佛法的內容為分析、探究、解釋生命世界的運作條理，並進而提供實修、實證的一套完整指引，[1] 故非歷史文化、一時、一

[1] 聽聞、思維與修行在佛教是不可分割的，可參見：“*Śrutam api Śāradvatīputra bhūtapratipatter etad adhivacanaṃ, na vipratipatteḥ. Na hi Śāradvatīputra vipratipannenayaṃ dharmaḥ śruto vipratipatteḥ.*” 舍利子！所謂的聽聞，其增語為腳踏實地修行前進，並不是不修行前進。舍利子！誠然，在不修行前進的情形，就不能算是在聽聞這個法要。Ryusho Hikata (ed.), *Suvikrāntavikrāmi-Pariprcchā Prajñāpāramitā-Sūtra* (Kyoto: Rinsen Book Co., 1983), p. 65. 漢譯請參考：唐．玄奘（譯），《大般若波羅蜜多經．第十六會》卷 597：「又聞法者，謂於法要如實了知精勤修學，非於正法起異解行；若於正法起異解行，當知彼類不名聞法。」《大正藏》冊 7，頁 1090 中。

臺灣大學哲學系研究論文資料庫

地之產物，而是對根本一貫的實相之探究。因此，重點便落在法義、義理，而不在於人或人事，所謂「依法不依人」。[2] 就此而論，跳過歷史發展、源流脈絡、人物，讓這個詞組自己彰顯它的意思，也許能更看清楚詞組本身義理之面貌。

佛教傳入中國後，「空有不二」之概念常可見於用來說明佛教之「不二中道」。[3] 然則，閱讀佛經時，通常讀到的兩邊極端是「有」、「無」，或以「非有非無」、「有無不二」[4] 說為中道，而不見以「空有不二」說為中道。針對於此，本文將對此一差異做進一步的探究。關聯於以上論題，有三個關鍵概念：第一，「有」、「無」之概念；第二，佛教的空義；第三，「不二中道」之義理。本文將逐步界說釐清此三個關鍵概念，從而檢視「空有不二」之說法。

---

2 北涼．曇無讖（譯），《大般涅槃經．如來性品》卷 6：迦葉菩薩復白佛言：「世尊！善哉，善哉。如來所說真實不虛，我當頂受。譬如金剛，珍寶異物，如佛所說，是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。」《大正藏》冊 12，頁 401 中。

3 例如：宋．師會，《般若心經略疏連珠記》卷 1：「鎮國曰：『即色之空方曰真空，亦稱妙有。』又曰：『要皆即有之空，方為具德之空。』又曰：『非空之空為具德耳，此即法性宗所顯中道之真空也。』次銷疏文，文有四節：初對總融空有以顯中道，所以前科三諦圓通。空有一味者，良由幻有真空無二為中道故。一疏結成中道云：『非空非有是中道義』。鈔云：『然其正意合真空二義，總名非空，合幻有二義總名非有，空有不二故為中道。真空二義即空與非空，幻有二義即有與非有也。……』」《大正藏》冊 33，頁 557 中。

4 例如：唐．實叉難陀（譯），《大方廣佛華嚴經．十地品》卷 37：「佛子！菩薩摩訶薩已具足第五地，欲入第六現前地，當觀察十平等法。何等為十？所謂：一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等，無成故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化故平等，有、無不二故平等。菩薩如是觀一切法自性清淨，隨順無違，得入第六現前地，得明利隨順忍，未得無生法忍。」《大正藏》冊 10，頁 193 下。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

本文第一節緒論，說明本文主旨與文章次第；第二節先針對常用的「有」、「無」概念做界說釐清；第三節則嘗試依據佛教經典，說明佛教的空義內涵；第四節帶出佛教不二中道之義理；透過以上的鋪陳，於第五節嘗試檢視以「空有不二」概念說明佛教不二中道之適切與否，第六節為結論。

本文依據的經典文獻較多，包含阿含經典、般若經典、《大寶積經》（*Mahā-ratnakūṭa-sūtra*）、《大般涅槃經》（*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*）、《大方廣佛華嚴經》（*Mahā-vaipulya-buddha-avataṃsaka-sūtra*）、《大乘入楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*）、《解深密經》（*Saṃdhi-nirmocana-sūtra*）、《說無垢稱經》（*Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*）和《妙法蓮華經》（*Sad-dharma-puṇḍárīka-sūtra*）。依據大量的經典，主要原因有三：一則，「空有不二」的議題涵蓋甚廣；第二，希望依據之經典涵蓋解脫道和菩提道，提供較全面的佛法義理解讀；第三，廣泛參考大乘經典，顯示佛經中的道理乃一貫的情形。本文不先在地以部派、學派、傳承或地區文化來區分經典，希望著眼於經典中的義理，並盡可能貼近生命世界實相之向度。

二、「有」、「無」做為一組概念之意涵

「空有不二」之提出，與佛教史部派的流轉有很大關係。在佛陀涅槃後不久，佛教在印度即分裂成為上座部與大眾部，流轉到後來則被標示為「空宗」與「有宗」。[5] 這兩宗被認為是大乘佛教的兩大宗派，[6] 之後為超越空宗與有宗的對立之爭，在中國佛

[5] 可參考：孫晶，〈印度哲學關於「無」與「有」的論爭——兼論日本「批判佛教」如來藏觀「有」的邏輯〉，《華梵人文學報》第 20 期（2013 年 7 月），頁 103-107。

[6] 吳汝鈞，〈佛教空有兩大宗的判釋〉，《正觀》第 41 期（2007 年 6 月），

臺灣人學學術期刊資料庫

教，遂提出「空有不二」的主張。空宗與有宗最大之爭，簡而言之在於一切法、法體或所見之現象與唯識所提出的心意識這些項目，乃至如來藏、佛性，到底能不能說為是「有」。空宗認為是因緣生、假有，所以這些不能說是實在的，是無自性的，因此稱為「空宗」；但有宗則認為，現象必依托於實在，如果都講空將會使世人墮入虛無之見，所以不能全部都說為空，而主張「有」，故稱「有宗」。就此來看，「有」這一個概念之義涵在這當中扮演了關鍵角色，也就成為本文章重點處理的概念之一。於本節，關聯於「有」，則連帶將「無」之概念一併帶入，做為一組概念探究之。本節對於有、無之探究，致力於落實在生命世界的洞察，不從文獻、論典所解讀的「有」、「無」概念入手。因佛法面對的是生命世界，活生生的問題，因此本文在尋章摘句方面的功夫將略為削減。透過分析、洞察眾生如何誤解「有」、「無」之概念，以及錯誤套用在生命當中，或能提供眾生找出思考之盲點。

「有」、「無」是兩個在日常生活中廣泛被使用的概念，但也因此，反成為模稜兩可地使用，顯少有機會真正反思這兩個概念的涵意。「有」、「無」若只為用做生活上的溝通，而不用在世界實相的探究，則大致上無可厚非；但如果目標是要探究世界之實相，也就是世界確實的情形，則語詞概念的使用，就需要進一步地要求精確，以減少概念與實情的落差。因此，做為探究真理的哲學工作，很重要的一環在於釐清概念，若欠缺此一基礎工作，而欲以似是而非的模糊概念進行嚴謹之討論，將會導致兩個問題：第一，欠缺討論的基準，因為彼此對於同一個語詞、概念的理解是有歧異的；第二，若以不精確界說的語詞當作論述基

頁 65-184。

臺灣大學學術期刊資料庫

礎，則討論出來的結果將與世界真實的樣貌相去甚遠，如此，則難以稱為在做探究實相的工作。

（一）「有」、「無」在有限與無限時空範圍的兩層意義

「有」、「無」做為一組概念，可以表達存有學（ontology）上事物的「存在」與「不存在」之意。伴隨著此意思，則可延伸為「具有」、「不具有」，「擁有」、「不擁有」的意涵。[7] 亦可以表達知識論（epistemology）上的意思，也就是，在可被認知範圍內的被稱為是「有」，不在認知範圍內的則被稱為「無」。在日常生活中，存有學上的「有」、「無」之論斷，通常來自認知的依據，也就是一般人對於什麼東西是否存在，取決於他是否能知覺到該事物。[8]

存在與不存在的理解，可以分為兩個層次。第一，是在有限時空範圍內的論述，例如：「教室裡有一張桌子。」這句話表達的是，在說話的當下（時間限定），教室裡（空間限定）存在著一張桌子。當說「身無分文」，表達的是在當下或是某一段時間內（時間限定），某人（空間限定）身上不存在錢。如果欠缺時空的限定，則語意就會變得模糊，例如：「有桌子。」這句話的語意就不是很明確。雖然「無（沒）錢」這樣的說法，大致上都能被人理解，但並不是語句本身即表達清楚的資訊，而是因為在說話的語境當中，人們都已經習慣地自動帶入脈絡中有限時空範圍來理解話語的意思。

臺灣哲學學術期刊資料庫

---

7 請參閱：蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》（台北：文津出版社，2012 年），頁 279。

8 例如：許多人否定地獄存在，理由是因為無法觀測到。

當主詞為生命體，特別是人，則「有、無」可以延伸出「擁有、不擁有」之意。將主詞（我）抽象成為領域（我所），則在該人物操縱能力所及的範圍中存在著什麼，則通常將其說為「擁有」什麼。例如：「某甲有一棟房子。」意即某甲在社會約定下，能所謂無礙地行使意志的範疇做為一抽象領域，當中存在著一棟房子，即所謂某甲擁有一棟房子。

以認知為依據的「有」、「無」概念，通常落在「有限時空範圍」的這一層次當中。因為在未經鍛鍊開發能力的通常情況下，人類的感官裝備只能感知當下的資訊，即，時間限定；而在人類所能知覺的巨觀世界（區別於量子世界），一事物在一固定的時間點只能存在在一個空間。所以，當時間限定，則空間也限定了。因此，透過世人感官裝備認知而給出的有、無論斷，必在第一層次、有限時空範圍之條件下。

存在、不存在也可以有第二層次之意涵，即在不限定的時空條件下，表達貫徹時空而一貫如此的性質。如此，實際上是在表達「存在性」與「不存在性」之意涵。意即，在這個層次，「有」是表示形而上一貫的存在、存有，如一神宗教中所宣稱的神，即為根本一貫的存在，不因時空變動而有所變異。如此之「有」或「存在性」表達了不需依靠其他條件、僅依賴自己就能成立之存在，也就相當於「自性」的概念。此處的「有」、「無」概念，不再只是描述有限時空範圍內某個事物存在與否的述詞（predicate），而已經成為一種形上學抽象意涵延伸而成的實體概念，它們本身就是主詞（subject）。

（二）不同意義混淆導致滑坡效應

在日常生活的語意脈絡上，所表達的「有」、「無」觀念

臺灣大學學術期刊資料庫

通常是在有限時空範圍內，因為日常生活的對話是為了彼此生活訊息的交換、溝通，因此隱含著有限時空範圍，而鮮少涉及形上學的論斷。存有學、形上學乃至世界之實相，在探討的是一貫如此的道理，特色是不受特定時空限制，方能成為究竟之真理或實相。因此，當同樣的語詞「有」、「無」要從生活語詞移用做世界實相之討論，如果欠缺如上一小節那樣的檢視，很容易在使用語詞的時候，讓同樣的「有、無」，「存在、不存在」，「擁有、不擁有」之語詞外表，在內涵概念上從第一個層次悄悄偏移到第二個層次而混淆，或者從由知識學上（有限時空範圍）認知到的「有」，就悄悄偏移成為存有學上（無限時空範圍）的「有」。這樣的偏移與混淆，正好就是引發各種爭議的關鍵。

以形上學中很重要的課題之一「等同（identity）」做為例子，[9] 說明混淆兩個層次可能形成的問題。

---

[9] 請參閱：Harold Noonan and Ben Curtis, "Identity," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/identity-time/>. Andre Gallois, "Identity Over Time," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/identity-time/>. 等同的問題在西方哲學討論已久，首先有兩種區分：qualitatively identical 和 numerically identical。前者表達一種相似，而後者則嚴格要求性質的等同。哲學討論主要針對後者。等同問題其中一個討論的關鍵在於如何在變動的時間中談等同，兩者似乎矛盾，因為時間表示變化。有些學者指出無絕對（absolute）等同，只有相對（relative）等同。有些則試圖以語言分析的方式解消這個問題，以個人同一性為例，認為問題不在等同本身，而在於說明同一個人如何可能擁有不同身體。如 David Lewis，他認為事物等同於自身是毫無問題的事情。（如此的分析似乎直接認定「同一」，但卻缺乏說明何以是「同一」。） 亞里斯多德的方式，則區分偶然（accidental）的性質與本質（essential）性質。前者的變動無損於事物的認定，因此，前者的變動不影響等同之認定。然則，這樣的理論問題出在於，accidental 和 essential 性質難以明確區分。西方學者通常致力於讓等同成立的條件，而佛教則正好不同，看出所謂的等同只是眾生投射之概念，不應追逐。世間只是相續一貫的變化之流，非一非異。於正文中，試圖說明眾生的概念認定如何滲透進等同之推理，正好也與「有」、「無」之概

「等同」之概念是日常生活中很重要的概念，人們依賴等同之認定進而歸屬責任、宣稱擁有之財產，等同之認定使得生活中許多環節得以進行。然而，為了能夠確認等同關係，人們便著手於探討事物的本質，試圖依賴「性質（property）」來定義某一人、事、物，並藉由性質來判斷等同關係。簡而言之，當 A 所有的性質與 B 所有的性質完全相等時，稱為 A 等同於 B（A ＝ B）。

在這樣的推論過程，「有」或「存在」之情形，其實已經悄悄從有限時空暫時的情形，滑到不限定時空的存有學意義，因為給定某物性質時，某物就不能再變化，而從變動的生命世界（有限時空）被提取到不會變動的概念世界（無限時空）。所以，便會出現以下似是而非的困惑。A 桌子有以下性質：1m^2 的桌面、1.2m 高、黑色。但是，今天下午有人心血來潮將桌子漆成了藍色，變成 A’。如今，A’ 桌子的性質是：1m^2 的桌面、1.2m 高、藍色，與原先 A 桌子的性質已不盡相同。若嚴格地從性質的定義來說，我們不能說 A’ 桌子等同於 A 桌子，因為兩者所具有之性質不完全相同，A 是黑色而 A’ 是藍色。然而，在現實生活中，我們卻不會因為把桌子漆了不同的顏色，就認為變成了不同的桌子。

會出現如此似是而非的難題，是因為把 A 桌子存在的情形，從變化的流程中取出而成為靜態的概念。從「目前存在在客廳當中的 A 桌子」，壓縮變成剩下「A 桌子」來討論它的性質，從它所依託的時空條件取出而脫離，這就是一個概念化的過程。並且，還來不及討論 A 桌子存在在世間的情形是怎麼回

念認定相類似。

臺灣大學藝術期刊資料庫

事，就似是而非地賦予它許多固定的性質來描述它。如果仔細檢視 A 桌子存在的情形只是在時空變動流程中暫時的情形，無法從變動的流程中獨立，則會了解這些賦予的性質其實也只是在某個有限時空條件才成立。由於不論是概念還是性質之描述，都是靜態的，於是若以概念方式討論 A 桌子的性質，就把 A 桌子存在於世間的變動流程之情形壓縮掉了，所以就會讓「A 桌子是固定不變的存在」這樣的概念隱伏在賦予 A 桌子性質的過程。事實上，所謂的「A 桌子的性質之一是黑色」，其實是說「A 桌子現在（特定時間）是黑色的」，但是隱藏的特定時間之預設在用性質描述時，被遺失掉了，而把黑色之性質當成是貫徹的性質（不特定時空）。所以，當遇上變動（某人漆上了新的顏色），靜態的性質觀念就無法處理，而變成很奇怪的結論（A 桌子與 A' 桌子為不同桌子）。另一方面，由於人是活在變動歷程當中，所以在理解世間事物或使用概念時，會自動加入時間脈絡之關聯，人們在經驗上知道 A 桌子從黑色的情形延續到藍色的情形，所以，在理解上，人們仍然認為變成藍色的桌子還是「同一個」A 桌子。[10] 於是，在理論的推導與人之理解之間就產生了歧異。

用以上的例子，想說明的是，一般人在面對世界的時候，經常忽略事物之所以成為目前情形所依賴的許多依託與脈絡，因此也就忽略事物不斷在變動的真實情形，而很容易在表象上捕抓貌似獨立的個體、影像，便賦予靜態、不變化之「有」、「無」概念。如此，與事實形成極大落差，卻誤以為已經討論到存有或實相的層次。

[10] 需要一提的是，將之說為是「同一個」桌子的認定在實相上也不是正確的。然而這涉及到更多的同一性的討論，於本文就不再延伸。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）使用「有」、「無」概念的限制與問題

「有、無」，「存在、不存在」，「擁有、不擁有」等語詞都是靜態的概念，奠基在此靜態概念上，所賦予的性質也只能是靜態的，靜態的描述充其量只能講說到世界在特定時空的情形，而講不到動態變化之世界實相。亦即，當第一步說「桌子存在」，卻不是基於理解這樣的說法只是就某一個片刻而說，就是偏差的開始。然後在這樣的基礎上，討論桌子的各種性質，並且認定該桌子確實（一貫地）具有這樣的性質，則後續的討論都將失真。因為，世間的萬事萬物是動態奔流，並非我們討論的靜態之性質、概念。由此，可以分為兩點討論。

第一，用「有」、「無」、「存在」、「不存在」之概念討論世間的時候，僅能針對某一個有限時空範疇。因為只有在一個時間切片（time slice）上，時間所帶來的變化才可以被忽略，而能將概念套用在對象上，如此稱之為靜態的討論。前面已說明，在巨觀的世界（區別於量子的微觀世界），事物在單一時間只能出現在單一位置，所以，當時間被固定，空間亦被固定。亦即，用靜態概念的同時，時空之限定已經伴隨而生。概念只是對事物有限時空情形的描述，而無法講到全面動態的世界，亦即無法講說到時空一貫的實相之層次。因此，靜態概念不是適合討論世界實相的概念。

第二，如果將「有」、「無」概念提出來在無限時空的層次使用，表達常恒一貫地存在或不存在，則成為有見、無見；常見、斷滅見或自性見。這些都是佛教要破除的諸多邪見，所謂的邪，指的是跟事實或實相不符合的見解。如果眾生過於習慣概念的使用，不再持續覺察世間變動不居的情形，很容易流於緊抓住

臺灣大學學術期刊資料庫

語詞概念的外表，而反將變動的世界塞進靜態、不變動的概念之框框。由此錯誤的思維方式，會對變動、不可捕捉的一切產生許多貪愛、執著、瞋恨等煩惱，衍生出許多世間互相殘害與困苦。可以參看《增壹阿含經．等趣四諦品》：

> 「比丘！有此二見，云何為二見？所謂有見、無見。諸有沙門、婆羅門不知此二見之本末，彼便有欲心、有瞋恚心、有愚癡心、有愛心、有受心，彼是無知。彼有怒心，不與行相應，彼人不脫生、老、病、死、愁、憂、苦、惱，辛酸萬端不脫於苦。諸有沙門、婆羅門如實而知之，彼便無愚癡、瞋恚之心，恒與行相應，便得脫生、老、病、死。」[11]

所謂的「有見」，意思是形成「有」的論斷，認為確實有甚麼東西常恆存在並可以被掌握、得到。所以當失去或不再受到自己掌控，眾生就會感到痛苦不已。由於「有見」如此的認定與世間真實的情形是不符合的，拿著這樣的想法、認定而希望世間如我們所認定地運作，終會被無常沖破，則後續的煩惱、困苦乃至互相之爭奪、逼迫便會一連串地被追索出來。

若將障礙人們視線的概念剝開，落實在生命世界動態覺察、體驗，對於世間的萬事萬物便了解其表面的「有」或「存在」背後都是無常因緣生，只是短暫表面的聚合，一方面能夠在觀念上、情感上通達，而避免追索出後續的困苦、煩惱，另一方面也因此毋需再使用如「真有」、「假有」、「妙有」等概念。因為

[11] 東晉．瞿曇僧伽提婆（譯），《大正藏》冊 2，頁 644 上。英文傳譯本可參考：Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom, 1995), pp. 160-161.

臺灣人間學術期刊資料庫

無所謂「真有」，而世間中「有」、「無」概念所指涉的對象根本上就是因緣合和而產生或消散，因此與「假有」、「妙有」意義相同。有、無只是變動歷程的不同段落罷了，都在同樣的歷程當中，而非相對。佛教於是將如此的歷程以「空」來標示，意為開放因緣升起與消散，既涵蓋有也涵蓋無；但卻又非單方面表示有，也非單方面表示無。[12] 以「空」這樣的語詞試圖描述動態的歷程，嘗試突破概念靜態描述的限制。

總結這一節對於「有」、「無」這組概念的解析，如果抽離脈絡成為概念，乃表達「存在性」、「不存在性」或「自性」之意義，是佛法要破斥的邪見之一。如在日常生活中使用，則其所指稱的對象或情形在根本上其實是因緣之聚合流轉，而非靜態之「有」、「無」概念能片面涵蓋的。使用如此概念，容易引起眾生的錯謬知見及其伴隨而來的煩惱。且，世間既然是變動不居的，「有」、「無」、「存在」、「不存在」等靜態概念已然不足以說明實相向度的情形。以上說明了「有」、「無」之概念在真理向度或救度眾生的向度，是不適任的概念。既然佛教要教導的是世界之實相與解決眾生的煩惱，即不可能使用此類靜態的語詞，有別於此，佛教從動態的因緣觀帶出空義，將涵蓋有、無之因緣變化歷程標示為「空」，因此空義不落入「有」或「無」的任何一方。[13] 下一節就針對佛教空義之意涵做探討。

臺灣人文學術期刊資料庫

12 李海兵、劉榮華，〈《金剛經》中「空有不二」的哲學思想〉，《綏化學院學報》第 2 期（2004 年 5 月），頁 26-27。文中雖然同意「空」為「有」、「無」之統合，然卻又將空片面地說為「有」。

13 如不是從字詞分析，而從歷史來看，依然能見空與無並非相同之義。可參閱：羅因，《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（台北：台灣大學出版委員會，2003 年），頁 257-258。

三、佛教空義之論述

「空有不二」詞組中，另外一個關鍵概念是「空」，如能梳理佛教空義之意涵，或能在更清楚的基礎上探討「空」與「有」成為不二的組合。

「空」字之使用在中國大致有「廣大、窮盡、欠缺、孔竅」等之義。在中國，「空」字主要被理解為「無」或「沒有」，像是：空無一人、杯子空了，都在表達「沒有」之意。

漢譯佛典由梵文或巴利文翻譯而來，難以避免面臨翻譯過程中，翻譯文字與原意之間的落差問題。特別是佛典中有些概念，可能並非欲傳入地區之思想中既有的，因此在翻譯過程中僅能以意義相近的字詞借用翻譯。故，在理解漢譯佛典中的字詞概念時，並不適合完全以中文的習慣用法與思維來理解。佛教中重要的概念「空」，很可能就是這樣的例子。因此，欲了解佛教的空義，不宜僅僅從中文對於「空」字的使用方式、習慣來理解，而宜應從佛典的文意脈絡理解之，所謂「依義不依語」。[14] 本文接下來，將嘗試以這樣的方式論述佛教「空」之涵義。

在漢譯佛經當中，對於「空」字的用法，歸納大致有三

---

[14] 北涼．曇無讖（譯），《大般涅槃經．如來性品》卷 6：迦葉菩薩復白佛言：「世尊！善哉，善哉。如來所說真實不虛，我當頂受。譬如金剛，珍寶異物，如佛所說，是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。」《大正藏》冊 12，頁 401 中。

曹魏．康僧鎧（譯），《大寶積經．郁伽長者會》卷 82：「解空不驚、無相不怖、無願不怯，心不執有，依義不依語、依智不依識、依法不依人、依了義經不依不了義經。長者！是名出家菩薩住沙門法。」《大正藏》冊 11，頁 478 上。

臺灣大學藝術與哲學資料庫

種：[15] 第一，「虛空」，是最常見的用法，[16] 意指「天空、無限空間」。第二，「空隙、空位、空缺、空屋」，意指「在空間上沒有被占據的情形」。[17] 第三，則有別於中文的習慣用法，乃由洞察諸法無自性而說為空性之空義。[18]

第一種是對天空或者無邊空間的指稱，做為名詞，語意清楚，較少有混淆的情形。第二種空的使用方式，則經常被用以理解佛教之空義，以為佛教之空義在表達對於「有」的否定、不存在，也就是「無」的意思。由這樣的誤解，有些世人以為佛教說世間是空的、五蘊是空的，是在否認世界、生命的存在，以為佛教說世間的一切都是幻覺、錯覺，甚至把佛教當成是一種虛無主義（nihilism）的學說。佛教的核心精神乃面對眾生的煩惱，欲度脫、利樂一切眾生，[19] 然，用否認、否定的方式，並不能夠

---

15 其他整理可參閱：釋印順，《空之探究》（台北：正聞出版社，1985年），頁 7-15。

16 唐．玄奘（譯），《大般若波羅蜜多經．第一會．緣起品》卷 1：「時，此佛土微妙莊嚴。猶如西方極樂世界，佛光暉暎三千大千物類，虛空皆同金色，十方各等殑伽河沙諸佛世界亦復如是。」《大正藏》冊 5，頁 2 下。

17 東晉．瞿曇僧伽提婆（譯），《中阿含經．王相應品》卷 13：「吾說此喻有何義耶？若有比丘依村邑行，比丘平旦著衣持鉢，入村乞食，善護於身，守攝諸根，立於正念，彼從村邑乞食已竟，食訖，中後收舉衣鉢，澡洗手足，以尼師檀著於肩上，或至無事處，或至樹下，或至空屋中，敷尼師檀，結加趺坐，正身正願，反念不向，斷除貪伺，心無有諍……。」《大正藏》冊 1，頁 508 中。

18 唐．菩提流志（譯），《大寶積經．無邊莊嚴會．無上陀羅尼品》卷 5：「於諸法中無有少法名為諸法本性自性，一切諸法本性皆空。」《大正藏》冊 11，頁 29 上。
其他漢譯經典提及的「空」，可參閱：釋印順，《空之探究》（台北：正聞出版社，1985 年），頁 7-15。

19 關於這方面的經證非常多，由於關乎佛教的核心宗旨，故列舉較多的經證。劉宋．求那跋陀羅（譯），《雜阿含經．1240 經》卷 46：時，波斯匿王獨靜思惟，作是念：「此有三法，一切世間所不愛念。何等為三？謂老、病、死。如是三法，一切世間所不愛念。若無此三法世間所不愛者，諸佛世尊不出於世，世間亦不知有諸佛如來所覺知法為人廣說。以有此三法世間所不愛

臺灣大學學術期刊資料庫

讓眾生真正離苦得樂，所以初步即可以判斷否定主義或虛無主義不會是佛教的主張。既然將佛教的空義解讀成為否認、虛無的意思，在修行上無法次第進展，對眾生之度脫、拔苦也無太大助益，這初步說明了如此解讀佛教空義並不妥當。如再搭配上一節對於「有、無」概念的分析以及指出其侷限，佛法的空義就更不合適用一般的「無」或「沒有」做解讀。

第二種所謂的「空屋子」、「空茶杯」的「空」，其義等同於「無」，意思是「該屋子無人使用、無人居住」，以及「茶杯當中沒有茶水」。這個「沒有」之論斷依據主要來自於感官知覺，並侷限在限定的時空範圍，如前一節所討論的。佛教的空義雖然也有欠缺或空洞的意思，但是所要表達的是欠缺固定不變之

念，謂老、病、死故，諸佛如來出興於世，世間知有諸佛如來所覺知法廣宣說者。」波斯匿王作是念已，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。以其所念，廣白世尊。

佛告波斯匿王：「如是，大王！如是，大王！此有三法，世間所不愛念，謂老、病、死，乃至世間知有如來所覺知法為人廣說。」《大正藏》冊 2，頁 339 下 -340 上。對應之英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), p. 167.

唐．玄奘（譯），《大般若波羅蜜多經．第一會．摩訶薩品》卷 48：「舍利子！以諸菩薩由為利樂一切有情擐如是等大功德鎧，故復名摩訶薩。」《大正藏》冊 5，頁 271 下。

後秦．鳩摩羅什（譯），《妙法蓮華經．方便品》卷 1：「舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」《大正藏》冊 9，頁 7 上。

後秦．鳩摩羅什（譯），《妙法蓮華經．譬喻品》卷 2：佛告舍利弗：「善哉，善哉！如汝所言。舍利弗！如來亦復如是，則為一切世間之父。於諸怖畏、衰惱、憂患、無明闇蔽，永盡無餘，而悉成就無量知見、力、無所畏，有大神力及智慧力，具足方便、智慧波羅蜜，大慈大悲，常無懈惓，恒求善事，利益一切，而生三界朽故火宅，為度眾生生老病死、憂悲、苦惱、愚癡、闇蔽、三毒之火，教化令得阿耨多羅三藐三菩提。」《大正藏》冊 9，頁 13 上。

臺灣大學哲學系圖書館

自性。差別在於後者是以歷程、情形為著眼，而前者則是對於對象靜態的描述或否定。此外，空義之「欠缺」義也不是基於感官知覺對於特定時空之論斷，因此應當與第二種的「空」義區分。[20] 以下就幾則經文，可以較清楚理解佛教在勝義諦所說之空義。分別從教導解脫道的經典與教導菩提道的經典入手。

（一）解脫道：以阿含經典為主要依據

欲貼近佛典中所教導的空義，幾則以空義為主題的經典應該不失為較好的入手處。第一則為《第一義空經》，收錄在《雜阿含經．第 335 經》；第二則為《大空法經》，亦收錄在《雜阿含經．第 297 經》。

> 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，……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》。」[21]

> 爾時，世尊告諸比丘：「我當為汝等說法，初、中、後

[20] 亦可參考：失譯，《大寶積經．普明菩薩會》卷 112：「復次迦葉！非無人故名曰為『空』，但空自空。前際空、後際空、中際亦空。」《大正藏》冊 11，頁 634 上。

[21] 劉宋．求那跋陀羅（譯），《雜阿含經．第 335 經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 92 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 善，善義、善味，純一清淨，梵行清白，所謂《大空法經》。諦聽，善思，當為汝說。云何為《大空法經》？所謂：此有故彼有，此起故彼起；謂：緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。」……「諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰者？老死則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼誰生？生屬誰？乃至誰是行？行屬誰者？行則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法，若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名《大空法經》。」[22]

兩則經文皆以空義為主題。首先，兩則經文在形式上有一共通點。有別於一般教科書，經文不從空義等語詞之界說或定義等靜態的描述入手，而是就五蘊之無常、一切法因緣生入手，並強調其在過去、未來、現在之變化。由此，顯示佛經的教法並非離於觀察世間而以純思考、推理的方式建立的知識體系，也不是基於某特定時空的靜態描述，而是切在法的層次，觀察動態世間一貫的情形而洞察之智慧。

第一則經文從觀察六根之生滅入手：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」何以如此？可搭配《大寶積經．出現光明會》理解：「眼從因緣生，無來亦無去。」[23] 由於眼識之升起，乃至蘊、處、界一切法之升起，皆由眾因緣而生，並非單一因緣，因此追溯不出所謂的起點，故說「來時無有來處，滅時無有去

[22] 劉宋．求那跋陀羅（譯），《雜阿含經．第 297 經》卷 12，《大正藏》冊 2，頁 84 下 -85 上。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), pp. 573-575.

[23] 唐．菩提流志（譯），《大正藏》冊 11，頁 178 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

處」。如長江、黃河，雖然人們將某個點標示為長江之源頭，可是事實上長江等大河乃點點滴滴的匯集，可溯及天空下雨甚至下雨前之蒸發成雲，所以真正的源頭是不可得的。一切法升起的道理亦同。

兩則經文皆從因緣生的角度切入，說明「此有故彼有，此起故彼起……此無故彼無，此滅故彼滅……」，可以再搭配《雜阿含經．第 296 經》來理解：「云何為因緣法？謂：此有故彼有。謂：緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。」[24]「此有故彼有、此無故彼無」，說明世間有為法乃因緣而生此一機制。兩則經文皆以空義為主題教導，但是經文內容卻著重在一切法緣起、動態而無常的歷程，可見佛教所說之空義與因緣法息息相關。由此，應可將佛法所講的第一義空義理解為：將事情解開為眾因緣而生的情形，由眾因緣生了悟諸法無自性，以此說諸法空性。就此，便能明顯地將佛教所要說的空性與「無」、「沒有」或「否認」做區別。空性是表達因緣變化之歷程，其根本上欠缺固定不變之實質，歷程的情形既非有也非無，是因緣生。

順帶一提，在經文當中，除了無常，也帶出苦、非我之教導。這些道理連帶地提出，是因為佛法的教導座落在實踐脈絡。在阿含經典，其教導主要以解脫生死輪迴、安住涅槃為目標，帶出空義不僅僅只是為了帶出空義，而是為了修行之出離，因此還需一系列地帶出苦、非我，使得修行者在如實了知無常之後，並非就此結束，成為不知所措的虛無，而能夠由解開因緣、了悟無常空性，因此鬆動對世間乃至自我的僵化認定，故能隨順理路修

[24] 劉宋．求那跋陀羅（譯），《大正藏》冊 2，頁 84 中。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), p. 551.

臺灣大學學術期刊資料庫

行、遠離無明，終從生死輪迴中解脫。

（二）菩提道：以般若經典為主要依據

欲了解佛教之空義，除了從基礎的阿含經典入手，不能忽略的是以般若空觀為主題的《大般若波羅蜜多經》，因此在這一小節中，主要從般若經典試圖理解佛教要教導的空義。

首先，可從般若波羅蜜多的教學與空觀之關聯入手。欲了解此二者的關聯，則可先從理解般若（*prajñā*）乃至般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）的內容著手。《大般若波羅蜜多經．第十六會》：「善勇猛！般若者謂解諸法及知諸法，故名般若。」[25] 就此而論，佛教所講的般若並非世間所謂的聰明才智，而是對諸法之解開、了知。世間所謂的聰明，就字面而言，所謂「耳聰目明」，也就是感官裝備很銳利，感知能力很敏銳。然而無論多麼敏銳的知覺能力，感官知覺終究限制在事物的表面、特徵，如若欠缺適切的觀看角度，則仍無法洞察事情成為目前情形的條理。

接次，可搭配《中阿含經．舍梨子相應品》以了解何謂對於諸法的理解。「諸賢！世尊亦如是說：『若見緣起便見法，若見法便見緣起。』」[26] 一切有為法乃因緣而生，因此，如要解諸法、知諸法，則需能夠解開事物的表相而觀入因緣之流轉。以如此解開因緣的方式觀看世間所開發的智慧，便稱為「般若」。

接下來即可進一步探問般若波羅蜜多之意涵。《大般若波羅

[25] 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 7，頁 1067 下 -1068 上。英文傳譯本請參閱：Edward Conze, “The Questions of Suvikrāntavikrāmin,” *Perfect Wisdom: the short Prajñāpāramitā Texts* (Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993), p. 4.

[26] 東晉．僧伽提婆（譯），《大正藏》冊 1，頁 467 上。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Ñānamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom, 1995), p. 283.

臺灣大學學術期刊資料庫

蜜多經・第十六會》如此說明：「善勇猛！慧能遠達諸法實性，故名般若波羅蜜多。」[27] 從經文之說明則可發現，般若與般若波羅蜜多明顯的差別是，般若波羅蜜多不止於解諸法、知諸法，而還要能夠遠達諸法實性，方稱的上波羅蜜多（*pāramitā*）要表達的「究竟、到彼岸」。也就是並非僅就特定範圍內的法認知、了解就算數，需能做到全面、究竟。關於「通達」可以搭配《大般若波羅蜜多經・第十六會》理解：「復次，善勇猛！言通達者，謂能遍知所有緣起。由諸緣故諸法得起，故名緣起。」[28] 所謂的通達，不能夠僅就有限範圍認知了解，而需對於一切的緣起都能了達，才算通達。因為事實上，所謂的事物，之所以得以呈現目前樣貌，無不是依賴之前直接、間接影響的因緣，事物、現象解開其表相無不是一因緣歷程。因此，如果目的是要認識世間深刻真實的情形，應把握當中流轉的因緣而非外表的現象，並且廣泛而全面的了知。達到這樣的水準，才稱得上「般若波羅蜜多」。

此外，即便說「遍知」，實則無有邊界，因為一切諸法之緣起無有邊界。因此，所謂的遍知，並不是有邊的遍，而是以無邊為邊，以無盡為盡。如《摩訶般若波羅蜜經・散花品》所說：「須菩提言：『如無邊故，緣亦無邊；緣無邊故，如亦無邊。以是因緣故，諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜無邊。復次，憍尸迦！眾生無邊故，般若波羅蜜無邊。』」[29] 所謂的眾生、世界、因緣都是

---

[27] 唐・玄奘（譯），《大正藏》冊 7，頁 1067 下。英文譯本可參見：Edward Conze, “The Questions of Suvikrāntavikrāmin,” *Perfect Wisdom: the short Prajñāpāramitā Texts* (Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993), pp. 6-7.

[28] 唐・玄奘（譯），《大正藏》冊 7，頁 1069 上。英文譯本可參見：Edward Conze, “The Questions of Suvikrāntavikrāmin,” *Perfect Wisdom: the short Prajñāpāramitā Texts* (Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993), pp. 8-9.

[29] 後秦・鳩摩羅什（譯），《大正藏》冊 8，頁 279 中。
亦可參看：唐・玄奘（譯），《大般若波羅蜜多經・第十六會》卷 5。由於這個版本篇幅較長，故放在註腳做為參考資料。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

無限的開放，因此對於無限的貫徹通達亦為無限，波羅蜜多的特色，就在於無盡而全面地通達貫徹。

了解到此，雖然，菩提道所通達的空觀與解脫道所通達的在格局、範圍有所不同，但其道理與運作方法是一樣的。共通點都是解開諸法的因緣變化流程，從而通達認知。

以上初步說明般若波羅蜜多之意涵，繼而再理解般若經典所帶出的空義，應能更加清楚。底下以《大般若波羅蜜多經．第一會．常啼菩薩品〉一段教授初業菩薩空義的經文為例：

> 爾時，具壽善現白佛言：「世尊！云何教授教誡初業菩薩，令其信解諸法自性畢竟皆空？」
> 佛告善現：「豈一切法先有後無？然一切法非有非無，無自性、無他性，先既非有，後亦非無，自性常空，無所怖畏。應當如是教授教誡初業菩薩，令其信解諸法自性畢竟皆空。」[30]

舍利子言：「如是般若波羅蜜多即是無邊。」
佛言：「如是！何以故？舍利子！諸蘊、處、界無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；緣起、顛倒、見趣、愛行、貪、瞋、癡等無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；斷、常、前際、後際、中際無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、無顛倒無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；靜慮解脫等持等至所緣、解脫、解脫智見無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；聲聞地、獨覺地、佛地、佛法僧寶、聲聞乘法、獨覺乘法、菩薩乘法無邊故，般若波羅蜜多亦無邊；我有情等、欲色無色界、無量、神通、諸蓋、過去未來現在智見、無著智見、地水火風空識界、有情界、法界等無邊故，般若波羅蜜多亦無邊。」《大正藏》冊 7，頁 1087 下 -1088 上。英文譯本可參見：Edward Conze, “The Questions of Suvikrāntavikrāmin,” *Perfect Wisdom: the short Prajñāpāramitā Texts* (Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993), pp. 13, 22.

30 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 6，頁 1059 上。

臺灣大學哲學系博碩士論文

《大般若波羅蜜多經》此處對於諸法空性的教導，切入點從一切法並非先有後無入手。如第一節所討論的，有、無之論斷只是對於事物的表相片面地捕捉特徵，而不是在動態的歷程全面地解開因緣變化。如此便不是通遍地貫通其因緣，也就不是在開發智慧的方向。既然《大般若波羅蜜多經》要教導的般若乃至般若波羅蜜多乃是切在因緣變化的如實通達，則一切法解開在因緣變化的流程，就無所謂「有」或「無」，而只是緣起法的「此有故彼有、此無故彼無。」可以參考《大寶積經．無邊莊嚴會．無上陀羅尼品》的說法：「若復於中實有實無，是則便與緣起相違。」[31] 這段經文說明，如果一切法當中確實能夠論斷真正的「有」、「無」，如此便與「一切法是緣起的」相違背了。

《大般若波羅蜜多經》由於重點項目、對象之考量，此處對於空義的教導，並不是從第一步因緣生的道裡細膩解開之引導，[32] 但其道理仍是一貫的。無自性之帶出，並非憑空而悟，如果要了解無自性之提出更細膩的條理，可參考《解深密經．無自性相品》中次第的教導：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性；即緣生法，亦名勝義無自性性。」[33] 這段經文，是為

31 唐．菩提流志（譯），《大正藏》冊 11，頁 29 下。

32 在《大般若波羅蜜多經》其他段落，還是能看到菩薩需要針對十二因緣解開、觀察。唐．玄奘（譯），《大般若波羅蜜多經．第三會．方便善巧品》卷 5：「善現當知！諸菩薩摩訶薩應作如是，引發般若波羅蜜多。善現當知！諸菩薩摩訶薩如是觀察十二緣起遠離二邊，是諸菩薩摩訶薩眾不共妙觀。善現當知！諸菩薩摩訶薩菩提樹下坐金剛座，如實觀察十二緣起猶如虛空不可盡故，便能證得一切智智。」《大正藏》冊 7，頁 678 中。

33 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 16，頁 694 上。John Powers (tr.), *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra* (Berkeley: Dharma, 1994), pp. 99-107.

臺灣大學佛學研究學術資料庫

了說明一切法皆無自性而提出了三種解開的視角，[34] 所謂：相無自性性（*lakṣaṇa-niḥ-svabhāvatā*）、生無自性性（*utpatti-niḥ-svabhāvatā*）與勝義無自性性（*paramārtha-niḥsvabhāvatā*）。其中的生無自性性，由解開諸法因緣而生，是依他而起，因此出生不是起點，出生乃是眾因緣和合的推動假名而謂的起點，須解開因緣，才能說到無自性性，非忽然地便可以了悟諸法無自性。[35] 所謂的頓、漸之分，應是在實際上修行者不同熟練度與修為之差別，以及著眼於哪個時間片段而論，而非在帶出無自性、空義的理路上有所差異。由此搭配上段般若經典的教導，就能更清楚了解其所教導的無自性，乃諸法因緣生故說無自性。

由以上的經文與解析，顯示佛法從解脫道至菩提道的許多經典，其核心旨趣一貫為「一切法自性皆空、無所有不可得」。佛法的教導，藉由顯示諸法實相，引導眾生出離於錯謬的知見及其

---

[34] 唐．玄奘（譯），《解深密經．無自性相品》卷 2：「……我今請問如來斯義，惟願如來哀愍解釋，說一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意。」
爾時，世尊告勝義生菩薩曰：「善哉，善哉！勝義生！汝所尋思，甚為如理。善哉，善哉！善男子！汝今乃能請問如來如是深義，汝今為欲利益安樂無量眾生，哀愍世間、及諸天、人、阿素洛等，為令獲得義利安樂故，發斯問。汝應諦聽，吾當為汝解釋所說『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意。』」
「勝義生！當知我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性，所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。」《大正藏》冊 16，頁 694 上。

[35] 亦可參考：唐．實叉難陀（譯），《大乘入楞伽經．集一切法品》卷 2：
爾時，大慧菩薩摩訶薩為淨自心現流故而請佛言：「世尊！云何淨諸眾生自心現流？為漸次淨？為頓淨耶？」
佛言：「大慧！漸淨非頓。如菴羅果漸熟非頓，諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是漸淨非頓；如陶師造器漸成非頓，諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是漸而非頓；譬如大地生諸草木漸生非頓，諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是漸而非頓。大慧！譬如人學音樂書畫種種伎術漸成非頓，諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是漸而非頓。」《大正藏》冊 16，頁 596 上。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

引發的不善三業，從而能夠離開眾多的煩惱、問題、憂悲惱苦，達究竟安樂，不同的經典針對不同根器的眾生，予以不同程度的引導，使得經典的教導有深淺之次第與不同重點、目標之著重，成為外表上看似不同的經典，但核心道理上，佛法的理路是通暢一貫的。

經典所帶出之空義，並非以感官知覺不到為理由而說為「無」或「沒有」之意義，雖然眼前貌似很真實的一棵樹，可以看見、碰觸，但將之放在動態的時間歷程檢視，解開其背後之因緣，仍是欠缺固定不變的本質或自性，如同芭蕉樹沒有堅實之核心可得，[36] 一貫而言之情形如夢、如幻、不真實，因此說為「空」。

四、佛教「不二中道」之義理

「空有不二」之概念常用以說明佛教不二中道之義理，因此「不二中道」是本文第三個關鍵概念。本節先從字面意義入手，進而於第二小節從佛典理解不二中道所要教導的內涵，以及在修行上扮演的重要角色。

---

[36] 劉宋．求那跋陀羅（譯），《雜阿含經．265 經》卷 10：「諸比丘！譬如明目士夫求堅固材，執持利斧，入於山林，見大芭蕉樹，脩直長大，即伐其根，斬截其峯，葉葉次剝，都無堅實，諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼芭蕉無堅實故。如是，比丘！諸所有行，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以彼諸行無堅實故。」《大正藏》冊 2，頁 68 下 -69 上。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), pp. 951-952.

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）「不二中道」字面意思以及其教導的重要

「不二」與「中道」在理路上息息相關，但宜分開視為兩個階段理解，將更加清晰。

不二（*a-dvaya/non-duality*），意指無所謂「二」。此處並非意指使用任何二分、分別都是錯誤的，而欲表達世間任何被人二分、分別之事物並非在實相上是二分對立的情形。要排除的這個「二」指的是實體的「二」，而不是表象的「二」。[37]

中道（*madhyama-pratipad; madhyamā pratipad*/middle way or middle path），梵文字面之意為「最中間的道路」。[38] 但並非兩點中間靜態的中點，而是動態的進展。如此，才有持續不斷進展的道路可言，才稱的上中道之「道」。

「不二」之概念在鬆動、排除世人落入二邊的知見，類似在建構新架構之前，先將舊的建築剷除。然而，若只是排除錯謬見解，僅是消極的一面，指引眾生上路的工作還不算完成，還應該帶出積極面，也就是正確的知見與運作方式，這便由「中道」的內涵提供。不二與中道搭配進展，方成為完整的道路。

佛教提出不二中道之用意，可以從檢視落入兩邊會造成的問題著手，那便是：欠缺道路、困在兩邊。如此，則欠缺解決問題的線索與契機。一般人傾向於習慣便利地抓取對象之特徵即給出名稱與論斷，而非在時間流程上隨順觀察，因此多數的描述、論

[37] 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〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》（台北：文津出版社，2012 年），頁 227-228。

[38] 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〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》（台北：文津出版社，2012 年），頁 228-230。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

斷都是靜態的、片面的，也就容易掉落在兩邊。所謂的兩邊指的是諸如：有、無，對、錯，好、壞這類的論斷。對於自己認可、認同的標示為好人；而不符合社會多數人習慣的，人們則傾向於貼上邪惡之標籤。如此之標示，欠缺探討、了解邪惡之產生，甚而直接給予天生、原罪、本性來說明邪惡。如此之認定，除了給予法律制裁、消滅惡人一個合理化的理由，並無助於那些被貼上邪惡標籤之人的轉變。如此之做法，那些被貼上邪惡標籤之人，被認定是天生的、骨子裡的邪惡，除了接受以及等待被消滅，幾乎無路可走。強烈的二分觀念，欠缺出路，只能彼此對立、傷害，卻無法解決問題。

落入兩邊而產生的問題，在生活中處處可見。以目前全球日益嚴重的自殺問題為例。對於久病纏身或者極度憂鬱的人而言，活著是殘忍的折磨，而其他人也只能勸說一定要勇敢活下去，卻給不出更好的建議與理由。無論活著或死亡的選項似乎都讓人覺得不滿意，卻又似乎找不到其他的選項，彷彿只有死或不死兩條路可以選擇，彷彿痛苦只有死去可以解脫。活著的希望是什麼？超越痛苦的方式又是什麼？無法僅從活著與死亡兩個選項給予答案。所以，如果只在活著或死亡之間拉鋸，問題將難以避免成為無解。

再以社會常見的事件為例，當人們遭遇態度惡劣的對待，通常有兩種反應：一是感到受辱、委屈，而退縮自卑、自我否定、難過，進而產生憂鬱困擾；二是為了捍衛自己而變得更兇狠。無論感到受傷，或者感到憤怒、訴諸行動反擊來壓倒對方將自尊討回來，都落入了兩邊。因此如此之運作，世界剩下人、我之對立，以及自我被踐踏（我卑）或自我被提升（我勝）的覺受，並引發要退縮或反擊之行動。但是不論是退縮而暗自驚嚇傷心，或

臺灣大學藝術期刊資料庫

者反擊而終於使對方屈服，這都不是能夠帶出生命道路的方式，反而只會一直陷落在不停的要證明自己、擊垮別人的對立中。即便終於把自尊討回來，也無法提升我們生命的品質或內涵，亦無益於將生命看得透徹、讓生命目標更加明確，從而走出生命的道路。甚至要提防再度被擊敗，而不斷武裝自己。過程當中，因為退縮而累積的心理問題，或者因為捍衛自我尊嚴而經常訴訟所引發的整個社會互相不信任，都只是讓世界變得更不友善，更多問題。

以上的例子，顯示在生活中經常可見落入兩邊的運作方式。看似尋常的落入兩邊之心態，卻造成各種問題、障礙、對立，使得大家在世上為了這兩邊不斷地消磨。針對於此，佛經提供一些反思，除了在活著與死亡之間做選擇，是否還有其它思維方式？除了在人、我對立之間捍衛自我的尊嚴之外，是否有其他方式面對眾人？何以可能從 A 或非 A 的二分世界中帶出其他的集合？這些看似沒有第三個選項的情況，其實可以藉由不二中道的教導帶出更多處理方式。

（二）貼近經典理解「不二中道」之意涵

世人會落入兩邊，主要是由於欠缺因緣生的世界觀，輕易將世界、人、事、物看成對象。然則，若以因緣的角度觀看，則生命的方向是縱向的，在因緣生的未來，而不在橫向的人我對立。由因緣生的角度，則了悟世間的事物並非決然二分的，在時間變動的歷程中，目前出現的也只是因緣之暫時聚集，條件解散則出現的又會消失；而目前沒有的，透過適當條件的聚集，也可以產生。在這個層次說為「不二」。

可以參考《雜阿含經》第 262、297 經，其中第 297 經又名

臺灣大學學術期刊資料庫

《大空法經》，以及《大寶積經．普明菩薩會》。

> 爾時，阿難語闡陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？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。』」[39]

> 「……離此二邊，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見所知，所謂緣無明行。」[40]

> 「復次，迦葉！我所說法十二因緣，無明緣行、行緣識、……有緣生、生緣老死憂悲苦惱。如是因緣，但為集成是大苦聚。若無明滅則行滅、行滅故識滅、……生滅故如是老死憂悲眾惱大苦皆滅。明與無明無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀。如是行及非行、識及所識、

---

[39] 劉宋．求那跋陀羅（譯），《雜阿含經．第 262 經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 66 上。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), p. 947.

[40] 劉宋．求那跋陀羅（譯），《雜阿含經．第 297 經》卷 12，《大正藏》冊 2，頁 84 下 -85 上。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), pp. 958-959.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 名色可見及不可見、諸六入處及六神通、觸及所觸、受與受滅、愛與愛滅、取與取滅、有與有滅、生與生滅、老死與老死滅，是皆無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀。」[41]

如果乍看不二中道之語詞，世人或許會誤解為是中立或是中庸，或甚至誤以為不做二分就是不做選擇、虛無或對一切漠不關心。然而，不二中道並非是這樣的意思。從上列引文可看出，不二中道的教導，不但要對世間關心，還要用非常精確的方式觀看、洞察而努力。

首先，經文從如實正觀入手，如實正觀有別於一般取相分別地觀看，強調觀察入因緣變化之流，因此，便解開了外表暫時的一團組成。因緣生之條理為「此有故彼有、此無故彼無」；其內容在生命軸線上為「無明緣行，乃至生緣老、病、死、苦」。如果不能從動態歷程上解開產生的因緣，人們便只能接受現狀，對於問題、痛苦無能為力。唯有解開其因緣，了解事情眾多因緣變化的方向，才不至於掉落在二邊而一籌莫展；如同於風中糾結的千絲萬縷，如果不是順著解開其糾結的理路，對於一片糾結的線團將是無能為力。如此，說明中道並非僵立、固定的中間，而是在眾多因緣之流中，適切的動態進展。

以所舉的自殺為例，以為只有活著與死亡兩個項目可以選擇，是因為人們以點狀的方式思考生命，如果不是活著似乎的確就只剩下死亡可以選擇。欠缺用歷程的方式看生命，以及進一步解開出生、死亡以及痛苦的因緣，所以錯誤地把痛苦與活著綑

臺灣大學學術期刊資料庫

---

41 失譯，《大寶積經．普明菩薩會》卷 112，《大正藏》冊 11，頁 633 下 -634 上。

綁，並以為死亡等於一切的終結。如果解開生、死與痛苦的諸多因緣，則死亡並不是一個終結點，死亡只是生命歷程的一個階段；了解造成痛苦、煩惱、憂鬱的癥結，則了解死亡不是煩惱的解決。以自殺之激烈心態終結此波段之生命，可能引發往後的生命去向更嚴重的問題。出生並非由身體推動，因此破壞身體的死亡也不能根本停止生命繼續。這些都有賴於解開、觀察因緣。

痛苦的根本原因在於心態錯謬的知見，在佛教說為貪、嗔、癡乃至無明。熄滅這些相關的條件，看清楚問題的癥結，方能捨離煩惱。因此，重點就不再是選擇活下去或死亡，而應該轉為聚焦在造成煩惱、痛苦的因緣上，做各種方式的努力、解決。只是在活著或死亡兩個選項中拉鋸的思考，是欠缺生命出路的，因為欠缺對於活著可以有什麼值得努力方向的認識。當解開生命歷程運作一連串的因緣，了解到諸多可以努力、運作的面向，生與死便不再是兩個點而已，思考方式也不再是在生與死兩個端點的選擇，不再是落在二元的對立，而是將方向轉成為順著因緣變化、順著生命出路的道路，不論生、死都繼續在這樣的方向努力，所以超越了生死的對立，而走在中道上。這是佛教不二中道為什麼殊勝且重要的原因。真正要解決問題，須從因緣的視角，了解問題形成的因緣、癥結，在這些千頭萬緒的因緣中調整改善，而不是在外表的是、不是，好、不好，活著或死亡的點狀二分中，做無可奈何的選擇。

（三）中道的正向提出

佛教先以空性之洞察排除眾生對有為諸法的認定執著，然後解開因緣，了解表面上二分對立的事物，在因緣生的視角上其實骨子裡並非決然二分，即帶出「不二」。透過「不二」觀念清除

臺灣大學學術期刊資料庫

知見上的障礙，再搭配中道，方能在正向上順暢積極地進展。

上小節所引之經證當中，《雜阿含經．第 262 經》以順暢流動的方式，在修行道路上說：「離於二邊，說於中道」，但另外一則《雜阿含經．第 297 經》則指出「正向中道」，也就是中道還須積極之實踐。「向」是一個動態的描述，所以並不是離於兩邊或否定所有二分，就自動走上中道。如果沒有帶出中道積極的項目，仍有可能在否定了所有兩邊之後，因欠缺正確努力的方向變成虛無主義。由此知中道的積極內涵不必然包含在「不二」概念的提出。中道具體的骨幹，如在解脫道，指的是八正道；如在菩提道，則是十個波羅蜜多。可以參考兩則經文，《中阿含經．根本分別品》和《大般若波羅蜜多經．第一會．讚般若品》。

> 「離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者。此何因說？有聖道八支，正見乃至正定，是謂為八。離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者，因此故說。」[42]

> 「世尊！如是般若波羅蜜多能示中道，令失路者離二邊故。」[43]

何以八正道乃至波羅蜜多的實踐是中道之內涵？從經典對八正道內容的教導[44]可發現，八正道與世間身、語、意三業的運

---

[42] 東晉．僧伽提婆（譯），《中阿含經．根本分別品》卷 43，《大正藏》冊 1，頁 701 下。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom, 1995), p. 1080.

[43] 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 5，頁 924 下。

[44] 東晉．僧伽提婆（譯），《中阿含經．舍梨子相應品》卷 7：「諸賢！云何苦滅道聖諦？謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。諸賢！云何正見？謂聖弟子念苦是苦時，集是集、滅是滅，念道是道時，或觀

臺灣哲學學術期刊資料庫

作方式非常不同。世間一般人的身、語、意業莫不是取相分別，並朝向世間的方向發展。亦即，目標都是想要在此生命波段努力建功立業、賺取財富等，以人、我為個體的思維方式（取相分別），方向是面對著世界、朝向世界。因此睜開眼就是活在

本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中擇、遍擇、抉擇，擇法、視、遍視，觀察明達，是名正見。諸賢！云何正志？謂聖弟子念苦是苦時，集是集、滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中心伺、遍伺、隨順伺，可念則念，可望則望，是名正志。

「諸賢！云何正語？謂聖弟子念苦是苦時，習是習、滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中除口四妙行，諸餘口惡行遠離除斷，不行不作，不合不會，是名正語。

「諸賢！云何正業？謂聖弟子念苦是苦時，集是集、滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中除身三妙行，諸餘身惡行遠離除斷，不行不作，不合不會，是名正業。

「諸賢！云何正命？謂聖弟子念苦是苦時，集是集、滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中非無理求，不以多欲無厭足，不為種種伎術呪說邪命活，但以法求衣，不以非法，亦以法求食、床座，不以非法，是名正命。

「諸賢！云何正方便？謂聖弟子念苦是苦時，集是集、滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中若有精進方便，一向精勤求，有力趣向，專著不捨，亦不衰退，正伏其心，是名正方便。……諸賢！過去時是苦滅道聖諦，未來、現在時是苦滅道聖諦，真諦不虛，不離於如，亦非顛倒，真諦審實，合如是諦，聖所有，聖所知，聖所見，聖所了，聖所得，聖所等正覺，是故說苦滅道聖諦。」《大正藏》冊 1，頁 469 上。英文傳譯本請參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom, 1995), pp. 1099-1100.

雖然關於八正道的說明可見於許多經文，且有些經文也會實際舉出一些具體項目代表，但此則經文所教導的八正道非常具有代表，因為所說的是更基礎的原則，而非定義式的項目。在實際運作中，八正道的內容將隨著各種的情形而可能有無限的變化，但是把握其原則，則可以任運自在。上述對於八正道內涵的說明，是要求如實了知苦、集、滅、道，在解脫道如能把握最根本的原則—苦勝諦，其所作所為的努力就不至於往世間貪愛、執取發展。進一步，才能帶出真正的八正道。八正道的內容不在於具體項目，而在於面對世間時，心態的運作情形，也就是在因緣變化層次的觀察、運作。

臺灣大學佛學研究資料庫

與世間對立、人我對立的方向。在註腳引用的八正道經文中，每個項目的前提都是如實正觀世間的情形，知道世間的苦、集、滅、道。如此，則從面對著世間的方向，轉向成平行的、朝向解脫的方向。不是把世界看成對象，而是與生命平行的兩側，世間的一切不再是要建立、立足、獲得的項目，而只是諸多修行輔助的因緣。如以楔出楔、筏喻法門的意象，世間的一切只是鍛鍊的項目、向上提升的輔助工具。在運作八正道的項目時，雖然也是在運作身、語、意三業，可是目標都不在自己、對象或者世間成就這些外在的包裹，而以三輪體空的方式運作。解開能運作的一方，所謂的我並不是我，只是在運作的諸多聚集條件（蘊）；所運作的對象，也不是個體一般的對象，一樣是五蘊或因緣之聚合；歷程則是得以互動所搭配的諸多運作條件。如此編織出來的因緣歷程不再是以彼此對立的方式進行，方能順暢地運行在生命歷程的軸線上。

能落實不二中道，很重要的是目標的帶出。在了解到世間只是短暫組合的表現，就不會把所有的重點放在現世物質、功名的追求。了知世間一切如幻似化，而唯有心態內涵是主導未來方向的因素，因此便專注於心意之清淨、智慧之開發。由於生命目標與方向的轉變，並切在因緣變化的流程，所以能夠成為不落兩邊的修行道路，也就是中道。

最後，值得一提的是，不應將中道限於這些看似有限的項目，所謂「八個」正道或「十個」波羅蜜多。因為，雖然八正道可以用八個項目區分說明，但實際上八正道的內涵卻是無限的，波羅蜜多更加是無限的通達，項目只是為了方便言說所施設區分的。所以，中道雖然用八正道、三十七道品、十波羅蜜多等項目來代表，但應當看穿施設項目之外表，了知這些項目實際的內涵

臺灣大學學術期刊資料庫

是無限的因緣，中道之操作內涵在高度、寬度也是無限的。

（四）小結：有、無、空、不二中道之貫穿

雖然表面上看似為許多不同之概念，然則，貫穿這些的是一切法因緣生的基礎。世間事物在時間向度打開，則一切事物並非物體而是歷程。「有」、「無」等靜態概念，只適用於短暫、表面的描述，而無法指稱到變動的情形。因此，其所指稱的內容實相上並非「有」或「無」，乃是因緣生滅。「有」與「無」是變動歷程的不同片段，並非對立。一切法因緣生故無自性，因此佛教以「空」或「空性」來標示整個變動歷程（事物解開時間向度的情形）。亦由於因緣生鬆解世人對事物外表的取相分別，突破事物外表的界限，了解為「不二」。以如此的智慧運行帶出的歷程，則可稱為不二之中道。

如此解開眾因緣生的世界觀，則佛教所說之「空」、「不二」、「中道」等義理都是在這樣解開的世界觀中，關於不同層次、面向、方向的說明，而不因此將這些視為是獨立教法的提出，進而衍生成為爭論或宗派派系之爭。

五、檢視「空有不二」概念

「空有不二」這個語詞，可見於若干論典中，最早或可見於隋代之論典，如隋代智顗法師以及吉藏法師的著作。[45] 依據論典

[45] 隋．吉藏（撰），《中觀論疏》〈因緣品〉卷 3：「今只是有者不有，豈得無有；只明空者不空，豈得無空。故知，空有不二，但破偏執定有定無，故言非有非無耳。」《大正藏》冊 42，頁 51 上。
隋．智顗（撰），《妙法蓮華經玄義》卷 1：「其辭曰：『空有、不二、不異、不盡。』空非斷無，故言空有。有即是空，空即是有，故言不二。非離空有外，別有中道，故言不異。遍一切處，故言不盡。此亦與龍樹意同。《中論》云『因緣所生法，即空、即假、即中。』因緣所生法即空者，此非

臺灣大學佛學期刊資料庫

的內容理解，當時「空有不二」概念之提出，是因為世人經常誤以為佛教所說的空義是「無」、是「斷滅」，而世間所能經驗到的一切，則被認為是「有」，兩者之間外表上似乎是矛盾的。為了讓世人了解，佛教所說的空義不是斷無之義，從因緣的角度帶出世間所謂的「有」其實是因緣生，所以就與「空」不對立、矛盾，因此提出不執空、不執有之「空有不二」、「真空妙有」[46]的主張。

然則，就本文前面幾節依序的分析，仔細地解開「空有不二」相關的概念，或能提出不一樣的解讀。首先，在概念的層次而言，「空」與「有」並非一組相對的概念。「有」通常與「無」為一組相對概念，因此將「空」與「有」並列可能反而容易讓人將佛教空義誤解為「無」，而無法達到撥亂反正的效果。第二，如果要表達世間的「有」為假有，或可直接從因緣生的角度帶出，則能避免使用「空有不二」、「真空妙有」等較複雜的概念，而使世人在接觸佛學時少一點名相的負擔。第三，在內容層次的部分，或有將緣起、五蘊、如來藏、佛性等歸屬為「有」的範疇。[47]然則，這些概念是否可以歸屬為「有」的範疇，仍然

斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。」《大正藏》冊 33，頁 682 上。

46 唐．澄觀（述），《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔．十忍品》卷 75：「法無自性，無自性故說為空，則令相不空矣。今既無性緣生故有，有體即空，緣生無性故空。空而常有，要互交徹，方是真空妙有故。」《大正藏》冊 36，頁 595 中。
隋．智顗（述），《仁王護國般若經疏．觀空品》卷 3：「問真空妙有云何？答：動即寂真空也；寂即動妙有也。真空故非常，妙有故非斷；真空不住生死，妙有不住涅槃；妙有故能起大悲，真空故能生大慈。」《大正藏》冊 33，頁 265 下。

47 清．了亮、了梅等（集），《徹悟禪師語錄．般若淨土兩門大義》卷 2：「般若乃即緣起而明性空，雖性空而不壞緣起；淨土乃即性空而明緣起，雖緣起而不礙性空。此則空有兩門，互不相礙也。」《卍新纂續藏經》冊 62，頁 343 上。就文義解讀，文中應是將淨土、緣起歸屬為有，將般若歸屬

臺灣人學學術期刊資料庫

有許多討論空間，因此或許也不急著以「空有不二」來調和空性與五蘊、因緣、佛性、如來藏之間貌似的違和。就此而論，以「空有不二」說明佛教中道之義理，似乎有一些值得考慮之處。以下便針對上列兩點加以說明。

（一）「空」與「有」並非一組相對概念

經典在說明「不二」之義時，通常為一組相對概念，如《說無垢稱經》[48] 中有名的〈不二法門品〉，當中一系列關於不二法門的提出多是一組對等的相對概念，諸如：「有漏／無漏」、「有為／無為」、「有罪／無罪」等。就對等概念而論，可以提出兩點對於「空有不二」語詞的檢視。

就本文第二節的探討、解析，「有」可以有兩種解讀方式。其一，「有」之概念放在生活當中使用，則表達在有限時空條件下暫時組合的情形，而實際上其指稱的對象是「因緣而有」的內涵。其二，「有」之概念不放在生活的脈絡而單獨提出來使用，則表達存有學上的「存在性」或「自性」之意。就以上兩種「有」字的意義，搭配「空」義放在一起，則有以下兩種結果。

其一，表達「自性」之「有」非因緣生，是佛教要破斥的邪見之一—有見，這是一個世人顛倒妄想出來的概念，因此不適合放在任何不二的脈絡下。自性之「有」是非法，無法以不二去描述之，除非是從語詞概念之語言學角度切入。

第二，如果與「空」並列的「有」指的是世人所見的世間中的千姿百態，則如此之「有」，實則為因緣生，而應與「無」

為空，因此得出「空有互不相礙」的結論。

[48] 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 14，頁 557-588。

臺灣大學學術期刊資料庫

之概念並列，因為「有」與「無」才是因緣歷程中的相續片段。因緣俱足而生起時被世人標示為「有」；因緣散去時則被世人標示為「無」。而佛教的空義正好是對於整個歷程欠缺自性的標示詞。空義表達開放一切因緣的情形，涵蓋有與無的歷程變化，因此無法論斷為「有」或「無」的任何一邊。就此而論，由於「空」與「有」為一組不對等的概念，因此「空」與「有」做為一組不二的概念將會使人有理解上的困難。

將「空」義誤解為「無」，可能多少受到翻譯的影響。例如：《中論》中〈觀四諦品〉很有名的一個偈頌：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」[49] 在漢譯本中鳩摩羅什法師將之翻譯為「無」，但如果參考梵文本，[50] 則發現，該字的梵文是 *śūnyatā*，也就是「空」。就義理來說，經典中對於眾因緣生的情形一貫以「空」義說明，而非「無」。由於翻譯可能受限於語詞選用或字義隨時代變遷而改變的問題，因此，在理解佛經的義理時，宜應多重視其背後要表達的理路，以超越語言概念可能帶來的限制。

（二）因緣、五蘊不等於「有」

《說無垢稱經．不二法門品》中，有一段經文與「空有不二」所欲表達的意義十分接近的：

> 復有菩薩名曰憙見，作如是言：「色、受、想、行及識與

[49] 龍樹（撰），後秦．鳩摩羅什（譯），《中論．觀四諦品》卷 4，《大正藏》冊 30，頁 33 中。

[50] "*Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe, sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā.*" 稻津紀三、曾我部正幸（編譯），《龍樹空觀．中觀の研究．付卷：梵漢和對照．中論本頌原典》（東京：三寶，1988 年），頁 174。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 空分別為二。若知取蘊性本是空，即是色空、非色滅空，乃至識蘊亦復如是，是為悟入不二法門。」[51]

「空有不二」之提出，其中之一的因素是因為世人認為五蘊確實可以感知、碰觸，而似乎屬於一般理解「有」之範疇，與佛教之一切法空或五蘊皆空似乎有所違背。因此，提出「空有不二」之概念來解決世人執有執空的兩邊。上所引用的經文，亦是同樣的教導，所謂五蘊根本為空性，因此五蘊與空為不二。包括廣為流傳的《般若波羅蜜多心經》，也說「色不亦空、空不亦色，色即是空、空即是色。受、想、行、識，亦復如是。」[52]乍看之下，與「空有不二」所說的理趣相同。然則，筆者認為問題出在把五蘊或因緣法說為是「有」這個簡稱的過程，是需要退一步考察的關鍵。就第一節所討論，「有、無」是一個廣泛被使用而涵義模糊的語詞，且是一個抓取特徵後立即給予論斷的靜態語詞。因此，直接把五蘊簡稱為「有」，或等同為「有」，即壓縮掉了五蘊乃因緣生、短暫合和的動態向度，此外，也帶進「有」字語意模糊的問題。如此的簡稱應需更多的檢視，至少需要如第二節的概念處理，將「有」字細膩分析、釐清，否則，尚未將語意模糊的「有」字釐清，即與五蘊做等同或歸屬關聯，將會使問題複雜化。因為不清楚把五蘊或緣起說為「有」，到底在表達什麼意涵，多半的爭論也都是從此處而來。

將五蘊或緣起簡稱為「有」，並非如表面上看似只是簡稱那樣的單純。可以參看《大般若波羅蜜多經．第二會．樹喻品》：

> 「復次，善現！無量有情於蘊等法起實有想或實無想，不

[51] 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 14，頁 577 下。
[52] 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 8，頁 848 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 達諸法非有非無，諸菩薩摩訶薩為益彼故，顯示蘊等若有若無，令諸有情因斯了達蘊等諸法非有非無，非欲令執實有無相。如是，善現！諸菩薩摩訶薩應勤精進，離有、無執，行深般若波羅蜜多。」[53]

「有」與「因緣而有」雖然幾字之差，但在思維上、看世界的角度都差異很大，繼而會影響後續的諸多討論。特別是在探究諸法之實相，更需要精確而小心。此處經文顯示，無論是認為五蘊是「有」或是「無」都是不正確的，因為因緣生並非「有」也並非「無」。[54] 因此，說五蘊與空不二，是隨順於法之教導，但將五蘊簡稱為「有」，而說「有」與「空」不二，則義理上仍有許多討論空間。

關於佛性、如來藏之課題，因為涉及非常深奧的義理，需要更多細膩、嚴謹的研究與論述，[55] 因此無法納入本文中，有待另外撰文探究。但值得一提的是，佛性、如來藏的境界是甚深的，[56] 而「有」、「無」之概念則是凡夫分別所行境界，與實相的境界相去甚遠。如欲以「有」、「無」之粗糙概念片面論斷佛性、如來藏等深刻的意涵，恐怕只會治絲益棼，難以得出正確的

---

[53] 唐．玄奘（譯），《大正藏》冊 7，頁 343 中。

[54] 相關教導也可見於其他經文：唐．玄奘（譯），《大寶積經．菩薩藏會．般若波羅蜜多品》卷 51：「舍利子！有為生緣觀察此有非有非無，如是之智名為集智。」《大正藏》冊 11，頁 301 中。

[55] 僅是關於「佛性」一詞的梵文字源，學界就有非常多的討論，可以參考：耿晴，〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，《漢語哲學新視域》（臺北：臺灣學生，2011 年），頁 70-71。

[56] 唐．菩提流志（譯），《大寶積經．勝鬘夫人會》卷 119：「世尊！此聖諦者，甚深微妙、難見難了、不可分別、非思量境，一切世間所不能信。唯有如來、應、正等覺之所能知。何以故？此說甚深如來之藏。如來藏者是佛境界，非諸聲聞獨覺所行。於如來藏說聖諦義，此如來藏甚深微妙，所說聖諦亦復深妙，難見難了、不可分別、非思量境，一切世間所不能信，唯有如來、應、正等覺之所能知。」《大正藏》冊 11，頁 676 下。

臺灣大學哲學系圖書館藏

結論。[57]

六、結論

在所陳論的資料當中，除少部分認為佛教空義是「無」、「否定」的意思，大部分都同意佛教的空義與「無」或「沒有」之意義並不相同，而是指非有非無、因緣開放的情形。然則，在試圖破除空為斷無之誤解的過程中，提出不應因為佛教提出「空」而否定「有」，或者以「有」否定「空」。這樣的語句脈絡，多少仍反映或隱含了對於佛教空義的理解，仍跳脫不出中文習慣的用法，也就是把「空」理解成「沒有」或「無」這樣的思維。

因此，本文以解讀佛經的方式，試圖論述佛教空義的意涵，為開放因緣的情形。由於開放因緣，因緣具足則升起，因緣散去

---

[57] 唐．實叉難陀（譯），《大乘入楞伽經．集一切法品》卷 3：「大慧！凡夫無智不知心量，妄習為因執著外物，分別一異、俱不俱、有無、非有無、常無常等一切自性。」又說「第一義者是聖樂處，因言而入，非即是言。第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示。大慧！言語者，起滅、動搖、展轉、因緣生，若展轉緣生，於第一義不能顯示。第一義者無自他相，言語有相不能顯示。第一義者但唯自心，種種外相悉皆無有，言語分別不能顯示。是故，大慧！應當遠離言語分別。」《大正藏》冊 16，頁 600 下 -601 上。

此段說明，第一義、實相的境界，並非分別概念之語言可以講說得到的，語言只是提供如燭照般的功能，「因言而入」，如要真正清楚、通達，則有賴於實修的境界。佛性、如來藏既然已經是諸佛如來的第一義境域，並非在語言、概念層次可以輕易說明的，更遑論欲以有、無之片面、二分概念論斷之。

可參考：蔡耀明，〈以不空如來藏為骨幹理解諸佛如來誕生宣言〉，《法鼓佛學學報》第 18 期（2016 年 6 月），頁 87-88；蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》（台北：文津出版社，2012 年），頁 458-460。當中即不以有、無片面論斷或實體的方式理解「如來藏」，而以解開、動態的方式呈現「如來藏」之意思，並與空性做了相當通暢的接軌。

臺灣佛學研究期刊資料庫

則消失，所以空義既非片面的「有」也非片面地指「無」，是洞察一切法因緣生無自性的情形。如此，則能較清楚地與一般世人所理解的「無」之義做區分。

另一個關鍵概念「有」，則是語意諸多歧異，因此在本文當中亦花了不少篇幅做釐清工作。在概念上，「有」可帶出兩層意義，可能是「空」、「有」爭論的關鍵之一。第一，日常生活所指稱的「有」，其實就是「因緣生」或「因緣而有」，因此根本上就是無自性、空性。如此，應不必另外以「假有」一詞來表達，也不應再與「空」做不二之關聯。第二，則是在存有學意義上帶出的「有」之概念，表達一貫的「自性」、「存在性」。如此之「有見」來自於概念之投射，為第三蘊想（*saṃjñā*）蘊之作用，是佛教列為不正確的知見之一，亦能用帶出因緣的方式，解消此錯謬的見解。這正好就是空義的洞察，但並非與空義為不二之關係。就此而論，無論是第一種意義的「有」或第二種意義的「有」，都不適合與「空」做為一組不二的概念。

就內容上，或有將五蘊、因緣、佛性、如來藏等概念歸屬於「有」之範疇，因此以「空有不二」來調和，表達這些概念並不與佛教緣起性空的義理相違。然本文亦分析說明，將這些概念納入在「有」之範疇是有疑慮的。若這些項目不歸屬於「有」之範疇，則也就不需要以「空有不二」來調和二者。

從如實探究世間一切事物的情形，不是「有」也不是虛無，而是因緣生，則空義與不二中道之義便能順理地帶出。以如此的方式呈現，或能繞過「空有不二」的概念所帶來的沉重的名相與歷史包袱，而直接讓世人看清空義與有、無的關係以及不二中道之義。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、佛教經論

（一）漢譯

曹魏・康僧鎧（Saṃghavarman）譯

1924 《大寶積經・郁伽長者會》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會（以下《大正藏》皆同，故略），冊 11，第 310 號。

東晉・瞿曇僧伽提婆（Gautama Saṅghadeva）譯

1924 《中阿含經》，《大正藏》，冊 1，第 26 號。

1924 《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號。

後秦・鳩摩羅什（Kumārajīva）譯

1924 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號。

1924 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。

北涼・曇無讖（Darmarakṣa）譯

1924 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號。

劉宋・求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯

1924 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

龍樹　撰、後秦・鳩摩羅什（Kumārajīva）譯

1924 《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號。

隋・智顗　述

1924 《仁王護國般若經疏》，《大正藏》冊 33，第 1705 號。

1924 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號。

臺灣大學學術期刊資料庫

隋・吉藏　撰

1924　《中觀論疏》，《大正藏》冊 42，第 1842 號。

唐・菩提流志（Bodhiruci）譯

1924　《大寶積經・無邊莊嚴會》，《大正藏》冊 11，第 310 號。

1924　《大寶積經・出現光明會》，《大正藏》冊 11，第 310 號。

1924　《大寶積經・勝鬘夫人會》，《大正藏》冊 11，第 310 號。

唐・玄奘　譯

1924　《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5-7，第 220 號。

1924　《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》冊 8，第 251 號。

1924　《大寶積經・菩薩藏會》，《大正藏》冊 11，第 310 號。

1924　《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，第 476 號。

1924　《解深密經》，《大正藏》冊 16，第 676 號。

唐・實叉難陀（Śikṣānanda）譯

1924　《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號。

1924　《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 10，第 672 號。

唐・澄觀　述

1924　《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。

宋・師會　述

1924　《般若心經略疏連珠記》，《大正藏》冊 33，第

臺灣大學藝術期刊資料庫

1713 號。

清．了亮、了梅　集

1912　《徹悟禪師語錄 ‧ 般若淨土兩門大義》，《卍新纂續藏經》，東京：國書刊行會，冊 62，第 1182 號。

失譯

1924　《大寶積經 ‧ 普明菩薩會》，《大正藏》冊 11，第 310 號。

（二）梵文

稻津紀三、曾我部正幸（編譯）

1988　《龍樹空觀．中觀の研究．付卷：梵漢和對照．中論本頌原典》，東京：三寶。

Hikata, Ryusho. (ed.)

1983　*Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra*, Kyoto: Rinsen Book Co.

二、中文學術文章

李海兵、劉榮華

2004　〈《金剛經》中「空有不二」的哲學思想〉，《綏化學院學報》第 2 期，頁 26-27。

吳汝鈞

2007　〈佛教空有兩大宗的判釋〉，《正觀》第 41 期，頁 65-184。

孫晶

2013　〈印度哲學關於「無」與「有」的論爭——兼論日本「批判佛教」如來藏觀「有」的邏輯〉，《華梵人文學報》第 20 期，頁 95-111。

耿晴

臺灣上學學術期刊資料庫

2011 〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，《漢語哲學新視域》，臺北：臺灣學生，頁 69-97。

蔡耀明

2016 〈以不空如來藏為骨幹理解諸佛如來誕生宣言〉，《法鼓佛學學報》第 18 期，頁 84-129。

2012 〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，台北：文津出版社，頁 270-302。

2012 〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，台北：文津出版社，頁 446-484。

2012 〈「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〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，台北：文津出版社，頁 222-269。

三、中文專書

羅因

2003 《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》，台北：台灣大學出版委員會。

釋印順

1985 《空之探究》，台北：正聞出版社。

四、英文學術文章

Gallois, Andre

2015 “Identity Over Time”, *The Stanford Encyclopedia of*

臺灣大學學術期刊資料庫

Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/identity-time/>.

Noonan, Harold and Curtis, Ben

2014 "Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/identity/>.

五、英文專書

Bhikkhu Bodhi (tr.)

2000 *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom.

Bhikkhu Bodhi, Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.)

1995 *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston: Wisdom.

Conze, Edward (tr.)

1993 "The Questions of Suvikrāntavikrāmin," *Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*, Totnes: Buddhist Publishing Group, pp. 1-78.

Powers, John (tr.)

1994 *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, Berkeley: Dharma.

臺灣大學學術期刊資料庫

A Critique of the Term "The Nonduality of Emptiness and Existence" in Its Elucidation of Buddhist Non-dualistic Middle Path

Wang, Mei-Yao *

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the term "the nonduality of emptiness and existence" often used to elucidtate Buddhist non-dualistic middle path in Chinese Buddhism. Through this analysis, we can discuss two further questions. Fisrt, is "the nonduality of emptiness and existence" a properly conbined term? Second, is it a suitable term to elucidtate Buddhist non-dualistic middle path?

In contemporary Buddhist studies, the more common approaches are philological and historical. In this paper, I take a philosophical approach for two reasons. Frist, my main field is Buddhist philosophy. Second, historical approach may provide historical answer, such as who or when this term was said or how this term varied among different period of time and different schools. In this paper, I want to focus on the doctrinal meaning of this term and its related concepts such as emptiness and non-dualistic middle path.

A feasible way of constructing the doctrinal meaning of emptiness and non-dualistic middle path can start from reading into Buddhist teachings. By analyzing the the term "the nonduality of

臺灣大學學術期刊資料庫

* Doctoral Student, Department of Philosophy, National Taiwan University

emptiness and existence," we found that emptiness is a concept for describing the continual-changing process of the world. Existence is the appearance of the co-arising conditions and non-existence is the lake of the related conditions. Accordingly, being non-dualistic, existence and non-existence are just different sections of the whole changing process. The changing process lacks a fixed core or entity, and can therefore be described as emptiness. Emptiness in Buddhism does not mean nothingness.

Through this analysis, we can understand that emptiness is not an opposite concept to existence. Emptiness is a concept that points to the process including existence and nonexistence. In conclusion, it is not appropriate to combine emptiness and existence as a conceptual pair to illustrate Buddhist non-dualistic middle path.

Keywords: emptiness, existence, nonduality of emptiness and existence, non-duality, middle path

臺灣大學學術期刊資料庫