

星雲大師闡發不生不滅義理之恆廣價值 ——略說人工智能 證諸法自性「空」

鄧子美

江南大學宗教社會學研究所教授

中文摘要

星雲大師對關乎佛教究竟的「空」義作了全面的闡發，融合了佛陀親說、初期大乘及漢傳義理。本文則不過是對「空」義能不斷接近而不能窮盡的詮釋，試圖點明世上一切都在變，具恆廣價值者唯有變這一「實相」，尤在當今世代。文中通過空義對世間諸法的肯定與對謬誤糾治的提示，修行就是化煩惱為菩提、以有明空、轉識成智三方面，證明星雲大師強調的諸法自性「空」。其結論以如今熱議的人工智能為例，力證人與人工智能皆自性「空」；並指出佛陀早已將古印度「聲明」、「因明」、「工巧明」、「醫方明」作為自性「空」的緣起解說，並且對這些外明都充分肯定，而這些正是現代科學認知的源頭之一，所以，現代科學知識也同樣可作為佛法的緣起解說。結論還提出：空義是超乎所謂確定性、不確定性之上的應變思惟。了悟空義才能恰當對待不可避免來臨的變化，並預防不測，因而能幫助人減少犯錯，甚至釀成災難的機率；「空」包含著未來無限的可能，了悟空義還可啟迪人們對宇宙與人的精神世界展開無窮的探索。

關鍵字：人間佛教 星雲大師思想研究 佛教的超越性 諸法自性空
人工智能



The Lasting Value of Venerable Master Hsing Yun's Explication of the Theory of Non-arising and Non-ceasing: A General Discussion of Artificial Intelligence and the Realization of Emptiness of All Phenomena

Deng Zimei

Professor, The Institute of the Sociology of Religion, Jiangnan University

Abstract

Venerable Master Hsing Yun integrated the Buddha's words with early-Mahayana and Chinese Buddhist theories in his explication of the cornerstone Buddhist philosophy of emptiness. This paper seeks to present an understanding, though may not wholly encapsulate the fullness of emptiness that this world, and everything in it is in constant change. It presupposes that the only thing eternal in reality, in this modern age, is change itself. This paper probes into the three aspects of emptiness of self-nature of all phenomena through an understanding of emptiness that affirms phenomena and offers corrections to some misconceptions. These three aspects, as emphasized by Venerable Master Hsing Yun, are: 1) cultivation as the transformation of affliction that leads to awakening; 2) use of understanding the nature of existence in understanding emptiness; 3) transformation of consciousness into wisdom. This paper concludes that artificial intelligence makes a strong argument for the inherently empty nature of humans and artificial intelligence. It points out that the Buddha already explained the dependent origination in inherent emptiness through the science of language, Buddhist logic, art, and medicine. Furthermore, he agreed with these empirical sciences which form the basis of modern science. Thus, modern science and knowledge can also be used in Buddhism's explanation of dependent origination. The conclusion also proposes that emptiness transcends the adaptive thinking of certainty and uncertainty. Only through understanding emptiness can one adequately approach the inevitability of change and prevent the unexpected. This can help people lessen their mistakes and even the likelihood of catastrophic disasters. Emptiness carries the limitless possibilities of the future, and understanding emptiness can spark an endless exploration into the universe and its relation to the spiritual world of humans.

Keywords: Humanistic Buddhism, research on Venerable Master Hsing Yun's thought, Buddhist transcendentalism, the self-nature of phenomena are empty, artificial intelligence

一、星雲大師對「空」義的闡發及其由來

星雲大師所闡發之「空」義，較集中地在他講的《金剛經》、《心經》等般若類經典以及漢傳佛教自創經典《壇經》中，體現出他的般若中道智慧。如他講《金剛經·離相寂滅分第十四》時，解釋「無虛無實」就指出：「無虛，是『真空不空』。」「無實，是不住（執）有。」他註釋「忍辱波羅蜜」時說，菩薩已達致「無生法忍」的最高境界，即「了知一切諸法無我，本然不生的空理，將真智安住於理而不動」。¹星雲大師的闡發有其由來。

「空」義之闡明始自佛陀，然後歷經部派佛教時代東、西方文化接觸的淬鍊，歷經印度文化與中華文化交融的智慧增益，空義的闡發與運用才更為豐富自在。

《增一阿含·四意斷品》闡明「空」義謂：「一切諸行皆悉無常，一切諸行苦，一切諸行無我，涅槃休息。」²通讀《阿含》，佛陀說空並不多，一般多與「無常」、「苦」、「無我」一起說。因此，是否認同以這一空義為究竟，構成了佛學、佛教與其他學說、宗教之質的區別。所以，「空」是佛學總攝，佛學、佛教的特質在於空。各派佛學、三大語系佛教及其宗派儘管有種種不同，但其究竟都是空，其間僅存在徹底性與涵蓋面的不同罷了，否則就不成其為佛學、佛教。

《雜阿含》第 80 經如此進一步解說：

心樂清淨解脫，故名為空。

當觀色無常，如是觀者，則為正觀。

於色不知不明，不斷不離欲貪，心不解脫者，則不能越生老病死

1. 星雲大師：《金剛經講話》，高雄：佛光文化，1998 年，頁 258、257。

2. 東晉·瞿曇僧伽提婆：《增一阿含·四意斷品第二十六》，《大正藏》第 2 冊，頁 639a。



怖。若見有我有世間，有此世有他世，常恆不變易。

彼一切非我非異我，不相在，是名正慧。³

這裡佛陀講了空的出發點，即從正（不染而清淨）的觀察入手，應了解並明了：凡有形有相的「色」——所有一切，都隨觀察者「貪」的欲念而起，但空並非說色不存在，只是說色亦隨心知而現。空是無主觀執見，把世俗所執「常」、「恆」、「不變」再顛倒過來的中道智慧，也就是說，幼稚的人（尤其針對婆羅門教所說）所執的「常」、「恆」、「不變」都是靠不住的，「常」終究會轉化成無常，「恆」終究會轉化為消逝，誤以為「不變」的一切，實際上都在變。但否定他們所說的「一切」，也不是離棄主觀後「一切」都不存在。

當然，在部派佛教的爭論中，已經體現出在承認「空」為究竟的前提下，為了佛教能為（除早期佛教攝受者即沙門菁英之外）更多的人接受，而強調佛法運用中「有」的面向，否則難以令更多的人「信」。這一面向在中、後期大乘中也反復展開，亦即各學說、各教派在體系化的流布中，都堅持「你們說的都錯，我說的才是真理或真諦」。例如部派中的保守傾向儘管仍講無我，但「我」在那個時代以「補特伽羅」的名相出現；儘管仍講無常，但卻堅持佛陀講的佛法乃「常」，佛制是「常」。而大乘運動則是在了解把握空義更多的北印度（包括位於中亞的東、西方文化交流要道上的所謂西域）大眾系與分別說系基礎上，經歷了「希臘化」的淬鍊而發展起來的。經此淬鍊，不僅在佛教中誕生了吸取了古希臘風格養分的犍陀羅藝術，古因明也因吸取古希臘邏輯學的某些因素而更豐富，甚至「空」義也不無遇見古希臘「人不可能兩次踏進同一條河流」之「流變」知音的欣喜，在這一基礎上誕生了初期大乘的「空」宗。

3. 《雜阿含經》，《大正藏》第12冊，分見頁20b11、1a7-8、1b7-9、43a4-6。

初期大乘「空」宗的代表性學者乃龍樹（活躍於西元 150-250 年），雖距亞歷山大東征（西元前 334-324 年）已 500 年，但不能排除那時東、西文化交流要道兩側仍殘存古希臘辨證思惟的影響，例如古印度、西域都重思辨而輕歷史記載，然而司馬遷（西元前 145-90 年）在《史記·大宛列傳》中，卻仍留下了兩百年前亞氏餘響的相當曲折晦澀的紀錄。龍樹著名的闡發空義之《中論》，就是在東、西方最早的時空際會之後被淬鍊出來，該論說：「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。」「眾因緣生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義。」⁴ 龍樹的思想，淵源於部派後期與大乘初期被「結集」的般若類經。般若經力闡有為無為「一切」諸法（即宇宙萬有）當體性空，破除被假名（即概念）認識所執著的實在論。龍樹的立說更發揚了性空而無礙緣起的中道妙理——依他（即緣起）的諸法當體空，自性不可得。他在「禮佛」基礎上的獨到洞見，在於「空」並非「無」的異名，「空」義是「不」，「不」是泯義、是破義，並非相對於「有」而言的「無」，而是超越有無的「中道」。

筆者認為，道家的無中生有與猶太教系統的神創論，分別構成了存有論的兩端；而龍樹之說絕非半有半無的折衷主義。因為依空義，世界是無始無終，無邊無際的存在，不是不存在，也就不是無；但這存在中沒有主宰，當然也非係主宰所創造。因而，世界上不存在絕對不會走錯的「道」，也不存在放諸四海而皆準的終極真理。

龍樹進而從空義中分割出生滅、常斷、一異、來出四種相對思惟以深入闡明「空」，並指出凡就緣起諸法的假相立名，都和離一切妄見、戲論不可得的中道實相（即空）不相應，而庸眾把它執著為實在，墮於無因、邪因、

4. 龍樹：《中論·觀四諦品》，CBETA, T30, no.1564, pp.1b14-18、pp.33b11-12。



斷常等邪見中。所以龍樹針對緣起諸法，說不生不滅、不常不斷、不一不異，不來不出「八不」，否定這些實在論的見解。⁵同時，這也是對「空」義的擴展。這四個相對中，不生不滅為理解之樞紐。不生不滅不是說沒有生就沒有滅，如因此為追求永恆的解脫而寂然無為，或以苦行「斷」貪欲，就是斷見，也是庸眾對佛教的誤解。反之，如世諦生滅即是假名，那真諦不生滅亦是假名。所以固執佛法同樣屬於「常」見，同樣偏離了佛法精神。因此，龍樹「八不」的精華主要在破執。般若智（即一）不離分別識（即異），中道智慧乃在於把握好不息生滅中（可簡略為當下）的鮮活因緣，恰當處理好各種因緣關係。中道智慧雖只有個體能把握，但通過文化擴散與傳承，其光照則可在群體中得到廣大而恆久的發揚。本文正是從維度與向度兩方面，論證星雲大師所闡發之空義的恆廣價值。

佛教在其誕生地常以邊緣文化形態存在，卻能融入東亞傳統；儘管東亞也曾一度迷戀印度文化，但對其主流婆羅門——印度教卻一向有著負面印象，這是一個歷史之謎。謎底之一或因大乘在其最鮮活繁盛之時長驅直入東土，形成了正面意義上的先入之見。中印文化的對接，離不開印度來華高僧，而漢、藏本土知識菁英對彼此的理解與融會則起著關鍵作用。僧肇（384-414），就是一位讓般若空義在漢地被理解與接受的關鍵性人物。僧肇早年喜莊、老之學，在青春煥發之時，也是求知欲與理解力最強之際，助鳩摩羅什譯經，深得羅什讚賞與傾心傳授。他著《般若無知論》時，年方 21，其《不真空論》、《物不遷論》誠得般若中道精要。湯用彤謂：「若如古希臘哲學家 Parmenides 主一切不變，又如 Heracleitus 執一切皆變，僧肇自皆加呵斥。」⁶自然，僧肇呵斥的「一切皆變」，就是否定變中不存在「常」、不存在「法則」

5. 黃懺華：〈中論的「八不」〉，《現代佛學》1958 年第 8 期，頁 70。

6. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983 年，頁 236。

的傾向。其《物不遷論》還駁斥了兩派之間的調和傾向，他引用《放光般若》：「法無去來，無動轉者。」⁷來證明動靜一如，駐即不駐，⁸由一不變動（常駐）的本體而生各色變動的現象也不存在。其《不真空論》則旨在糾正以道家的「無」套用「空」之偏，闡明了「真空不空」。當然，僧肇仍不免浸染了漢人習慣的思惟方式，然亦正因其作了漢語系與巴利語系（古梵語係其源頭之一）的直接對話，故以其獨到的煥發出中華文化進取精神的「空」義詮釋，開啟了漢傳佛教各宗義學發展方向。

星雲大師在講述《金剛經》等經典中的「空」義闡發，乃融合了早期佛教、初期大乘及漢傳佛教義理，在各種場合對此加以發揮。他指出，人們所謂現象背後有本質的說法是不能確定的，所有的「都是假名」，連佛教信眾追求的「那個名稱叫羅漢、叫菩薩、叫佛祖，都是不一定的」。⁹「不一定」說得好，就是空義的可能、「或然」；但在有些場合、情境（如寺院大殿）下這樣稱呼應肯定。

大師早就指出：「『有』的現象，是由於『空』理，『不空』就什麼都沒有了。」「『空』中才能生妙『有』」。¹⁰這就是說，空與有不能放在同一層面上去看待，「空」中生妙「有」是指萬有都在變化中存在，空不是無，不是不存在，因而絕非「無」中生有，而無與有才是對立的，而「空」則超越其上。大師還說：

7. 僧肇：《肇論·物不遷論第一》，CBETA, T45, no. 1858, p.151a10。

8. 固定、停留，佛學稱為「駐」，通假為「住」。佛經中常見的不住、無所住，龍樹精確地釋為不來不出。

9. 星雲大師：〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016年，頁18。

10. 星雲大師：〈人間佛教的基本思想〉，《佛教叢書10·人間佛教》，高雄：佛光出版社，1995年，頁201。



自有人類文化以來，生命起源一直困擾著無數的思想家、哲學家。有的主張宇宙的一切是唯一神創造的，譬如基督教、天主教的上帝，印度婆羅門教的梵天、回教的阿拉等等都將宇宙的來源歸諸於神格化的第一因。有的則主張一切是命運安排好的；有的以為是無因無緣、偶然機會的湊合；有的則認為一切現象是物質元素的結合。

佛陀為了破除這些邪見，提出「諸法無我」的獨特見解，而揭示出因緣生滅的法則。所謂「諸法無我」是宇宙萬象沒有固定性的自我、本體，一切現象只不過因緣和合而成。因緣條件不具備了，就消滅分散。¹¹

在此，諸法乃指萬有之各門類或各領域皆依各自特質，循「軌」變化運行。前面曾引星雲大師說「『有』的現象，是由於『空』理」，其「空」理即諸法由「軌」總持著變化運行的法則。總的來看，諸法皆自性「空」——「無我」，「無我」也不是說自性不存在，而是說，以「無」、「有」對立地去執著名相是錯誤的，自我、本體絕非固定不變，而是隨因緣而變；或者說就某一法而言，從其不同側面（因緣）看，其所謂自性、本體也不同，因而不可「執」。這就證明了依因緣的不同，自性在變，由生而滅地消散，即「空」。

星雲大師對「空」義及其由來有著全面的理解與闡發，本文不過是就「空」義能不斷接近而不能窮盡作詮釋。如果套用哲學的主客觀範疇，在客觀上，「空」與「色」相對，「色」包括所謂物質、精神等所有的名相，無固化不變的自性、主宰；而「空」因其無始無終、無邊無際，雖難以用有限定的名相（概念）表述，但乃實存。在主觀認知上，大乘的「空」義是「空」

11. 星雲大師：〈佛教現代化〉，《星雲大師講演集2》，高雄：佛光出版社，1982年，頁721。

不離「色」，¹²因而「空」是超越有無的中道智慧體現，「空」變動不已且不駐，大乘先肯定「有」所含之「常」，然後指出「常」（即諸法內含的法則）有其暫時性與適用範圍的局限。對無、有之間的相互關係的恰當表述就是「空」，空就是揚棄，空是唯一的「實相」……也就是說，世上一切都在變，具恆廣價值的唯有變這一「實相」，尤其在當今世代。

星雲大師晚年還說，生命乃「不生不死的永恆」，¹³「不生不滅的存在」。¹⁴不生不滅，不是所謂沒有生就沒有滅或死；恰恰相反，這種錯誤的望文生義正是灰身滅智的「斷滅空」，以「無」解「空」。在般若智看來，涅槃就是個體生滅既不斷亦不常的中道，就是層層向上的新生——覺悟，是生命價值的不斷發掘與顯現，而領悟「空」義則有唯一的超越時空範疇的恆廣價值。個體生命及其所貢獻的文化價值，則在群體的生滅綿延中顯現出其恆廣，即慧命的延續擴展。從對佛法也不可「執」的視角看，各有不同的世法都是「實相」的各個側面，因而每一側面都能導向領會真諦——「空」。

星雲大師所闡發的「空」義價值，至少體現在指出與糾治謬誤，引導修行，啟迪不斷地探索並向上超越三方面。

12. 色、空關係包含有、無，但超越於有、無之上，借用具象與抽象範疇表述：色、有皆具象無疑，空則不但包含從「有」抽象出的無形的只有人的心智才能把握的變化運行法則等，在這一意義上可說空不離色，空還包含無形且無限的變化，人類迄今只能認知其中的一小部分。更為廣大的未知也存在，因而不能說是無。色不離空則指任一色的流轉都受無形的因果律支配，其形成都可歸結為多因緣的聚合，其中每一因緣的形成又都可分解為其背後還存在因緣，以致無窮，無窮即空；而因緣的消散才是無。

13. 星雲大師口述，佛光山法堂書記室妙廣法師等記錄：〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁18。

14. 同註13，頁19。



二、空義對諸法的肯定與對謬誤糾治的提示

空義對常人以「有」的思惟去認識世事並不否定。因為一方面個體的認知有限，總需有一個或多個確定的出發點去作邏輯推斷的前提，形式邏輯就由此而發展豐富。這個出發點可以通稱為「常」。另一方面，人心總需有個「常」為依託，才可靠踏實，才有信心、勇氣過生活與去探索。在這兩方面，哲學家、科學家與常人並無不同，區別只在哲學家關注從整體上認識與解釋世界，科學家關注從局部也就是其專業上去探索與認識、改變世界，常人則關注自身與周邊的生活。社會生活秩序與哲學原理、科學規律也可統稱為「常」。所有這些「常」，都被大乘佛學肯定為諸法的「世諦」。對初涉世者而言，把握「世諦」很重要，「真諦」不離「世諦」而超越「世諦」。因為未知的無限遠超有限，一切被認為不變的，總處在更大的變化中。例如從更廣大綿延的時空看，舊的已確定的原理，也總被新的擴展的原理取代。人類已知的規律，也總有其作用範圍與邊際，範圍之外就是其局限，而進一步的認識可以打破其局限。生活秩序總被變化打破，甚至人的時空觀念範式也是相對的，所以變化中的「無常」才是「真諦」。

如果不明空義，從有確定性但僅為一時一地性的「常」出發，將其作為某個或某類事相的「本質」並固化，被大乘佛學稱為「常見」。如龍樹以空義對早期大乘時代從「常」出發的各種謬誤之破斥，玄奘以空義對中期大乘時代從「常」出發的各種謬誤之辨析，皆鞭辟入裡。當然，「常」識並非不重要，佛學認為，人之所以容易犯錯，首在「無明」，即愚與痴，愚蠢與狂妄。因著愚蠢，故掌握知識很重要；但狂妄往往隨著掌握知識而來，如果以線性思惟把有限知識的運用推向無限，或者以平面思惟把認知的兩端對立起來，這些都是「執」。

由靈長類動物脫胎不久的人類，求知欲在孩子身上特別明顯，好奇心不

可扼殺，值得讚賞，但一味肯定卻恰恰通向了神祕主義。西方哲學、教育推重這種不計功利的求知，長期保持了這一脈問「為什麼」的長處。（相比之下，中國哲學、教育就顯得老成，老問學了有什麼用？即過於講功利。）但是，追問為什麼達至深處，即在追問萬象本源的多樣化探索中，有的哲學家沿著進行推理所必須的確定性概念一味推導，把變動不駐的「自性」當成現象中具有主導性的本質並將其固化，卻係誤人子弟的思惟方式。因之而推出的唯理、唯名、唯心、唯物、唯意志等等本體論的固化思惟之方向，更有誤導之嫌，特別是其結論，如被推廣為一時一地的支配性思潮，被政治人物不乏真誠地信奉，取其一部分利用，把社會當成其所謂「原理」的試驗場，就引發了極具災難性的後果。當然，這些哲學家之初衷沒有錯，對前人的批判也有力，其體系建構也分別推進了具有片面的深刻的認知深化，如果把他們強調的各個側面通貫地看，也能顯現出哲學流變即「空」的整體。而推廣者對其各自的局限性不察，關鍵原因為「空」義不彰。

同樣，因著空義不彰，致使對科學知識的局限性不察，於是把科學研究得出的只適用於有限場域的結論由線性思惟推廣為「普遍真理」，也反而引致科學探索的遲滯與社會認知的謬誤。如十七世紀牛頓發現了萬有引力定律，十八世紀帶有機械論傾向的自然哲學更風行一時。孔德（Comte Auguste, 1798-1857）受此啟發，以進化論為立足點，試圖將此基於「萬有」的自然哲學推廣運用於人類社會，提出了「社會物理學」、「社會靜力學」、「社會動力學」等概念。孔德的社會動力學把人類社會看成是人類智慧和理性的進步史，他把這種進步和發展的整個歷史進程分為三個階段：

第一是神學階段：他又稱之為虛構階段。這時的人類在解釋各種現象時，把這些現象的存在歸因於生命體或與人相似的力量，最後求助於超自然的力量——神。這就出現了各種宗教。在神學階段，人類的宗教也有從拜物教到



多神教，最後發展為一神教的歷史發展過程，孔德認為，神學階段的各種宗教，追求事物和現象的「內在本性」，探究事物和現象的「終極原因」，都不過是沒有科學意義的一種虛構。於是人們便以超經驗的形而上學的抽象概念代替超自然的神，來解釋「一切」，以期獲得關於事物之「本質的絕對知識」，這就出現了各種獨斷論的思想體系或哲學體系，進入人類歷史的第二階段。

第二階段是形而上學階段：又稱抽象階段。不過，形而上學階段的各種抽象知識和獨斷哲學，都未經過科學的實證。於是人們便拋棄這種抽象的絕對知識，不再探索宇宙的起源和目的、各種現象的內在原因之類的知識，認為這一切都是不能實現的。人們把一切知識都看作關於現象的知識，只具相對性的意義（就知識的相對性而言，這與佛學暗合），一切知識都以實證和事實為基礎，這就發展到人類的最高階段——實證階段，又稱科學階段。¹⁵

從史學與歷史發展的實際看，孔德對神學與神權時代以及建構在「本性」基礎上的獨斷論哲學的批評一針見血，他預言的第三階段也似乎已成現實。但這種把科學置於「最高階段」說法，卻既受到當時自然科學研究突飛猛進的影響，也背離了他反對本性論以批評神學與獨斷論哲學之暗藏邏輯，具有唯科學主義傾向。

依空義看，則階段性沒有最高，只有更高或退落。萬象的本性在變化中，但其特性可以在相對的比較中顯現。萬象之所以自性或本性不駐，不是說它絕對不存在，而是說由於觀測點的不同：即一方面看待事相的層次、向度不同，同一事相就呈現不同本性，例如物理學家總是從原子構造說起，化學家總從分子結構說起；另一方面，同一事相的本性在不同時段與不同環境（因緣）中也不斷在變。如果說所謂性或質還相對穩定些，那麼所謂「本」，則

15. 呂大吉：《西方宗教學說史》，北京：中國社會科學出版社，1993年，頁725。

在不斷漂移中。

總之，緣起既是佛學的存有論，也是佛學分析與解答問題的方法論。當然，相對於現象（相）的「本質」也不是不可以說，人的認知不能不先抓住事相連繫中的主因與關鍵要素，再理解其餘。但「本質化」將關鍵點固化的思惟，則是認知扭曲（思惟跟不上變化等）的根源之一，而認知扭曲把形式邏輯的線性推理推至極端就是謬誤，認知扭曲或荒謬則必致判斷失誤，使人犯錯。所以，「本質化」固化思惟的出發點在靠得住，得到的卻是最終靠不住。近代以來淡化本體論的哲學思惟則相反，「空」義與它們不無暗合。

推求「本質」的固化思惟不僅在哲學中普遍存在，受自然科學成就鼓舞而力圖構建成為社會科學（這與經驗性的人文學科不同）的多個學科也受其影響。如美國帕森斯社會學中的「社會行為」等「基本概念」之釐定頗類似，為了追求觀察或調研的廣延性，該定義將佛學三業中難以確定的心（主觀意願）、口（言論文字）也擴展進所謂「行為」（即身業），體現為對行為動機與口頭宣稱的追究，但後兩點的主觀性與難以確定，又使其研究結論與「科學」所要求的「客觀性」、確定性相比而言大打折扣。當然，對「基本概念」下定義的方法確能建構成體系，也確實對許多社會現象加強了解釋力，從該學派自圓其說與學術多樣化發展看來，這完全有必要。又如法國的「利益法學」學派，該派同樣通過下擴展性定義的方法，把精神收益也納入「利益」概念，這又讓高於物質之上的精神墜入功利主義的算計中。¹⁶ 因而這些學派影響力未能持久。經濟學依維生本能加上人特有的理性算計能力所建構的「理性人」基本概念，較此好些，但也受到愈來愈多質疑。

受哲學或科學成就的影響，各社會學科從某一個或一類現象的確定性出

16. 鄧子美主編：《論中國法的精神：中西法文化比較新視角》，西寧：青海人民出版社，2000年，頁274。



發，釐定「概念」，形成體系，對社會或經濟現象作出了較前更有力的說明，有時也能據此作預測，有所證明，人們的認知確有了進步。但如排斥「空」，排斥變化，把有時空範圍限定的、相對的確定性作為根本的出發點，並貫徹到底，這一邏輯卻可能扭曲人們的認知，導致誤判。好在絕大多數嚴謹的哲學與社會學科著作、教科書，在導論或前言中都預設了時空範圍，作了有前提的界定，可是讀者或某種學說的極力主張者往往輕忽了對這些範圍、前提的提示，其運用結果就導向了錯誤。就哲學、社會學科而言，「空」，其實就是提示對其作為前提的、由人為觀測設立的確定性的警覺，因為不確定性比確定性更為廣延、連續。就科學而言，「空」則提示了其學科分割思维無法把握「一切」的警覺，因為一門科學與其他科學間的界限被人為劃定得愈嚴，從事該科學研究的專業人士就愈易沉浸其中，畫地為牢，無視或忽略了同一「事相」還可從其他科學層面進行觀察研究實驗，「事相」的各層面還存在著相互影響。當然，許多科學家也愈來愈重視不同分支學科的理論內容，學科間的相互關係和矛盾之處，並且頗關注自己所研究的理論的應用範圍和局限，

與「常見」相反的見解被大乘佛學稱為「斷見」。早在佛陀時代，就有以富蘭那迦葉為代表的「空見外道」和眾多執有「斷見」的外道與佛陀爭論。前者否定因果，認為人死即一切斷滅，意識不再，陷於虛無主義。後者唯我見或其所執之「神」為真，無非為獨斷論或婆羅門教。同時，庸眾中也廣泛存在對佛學空義的曲解。如佛教的「四大皆空」指「四大和合土夫，身命終時，地歸地、水歸水、火歸火、風歸風」。¹⁷ 這雖也出於《雜阿含》，但佛陀的解說一方面沿襲著古印度一般知識，另一方面歸結為空可讓人從對死亡的恐懼中解脫出來。更重要的是，地、水、火、風僅是古印度人概括的宇宙

17. 劉宋·求那跋陀羅：《雜阿含經》卷7，《大正藏》第2冊，頁44上。

四大元素而已，佛陀以此舉例講人體的物質因緣也是由這四大元素和合構成，不如此講，佛法就難以被局限於當時普遍認知的古印度人所理解。¹⁸ 可這在當時也被斷見外道與世俗曲解為虛無主義，至今影響仍在。真正的虛無主義或表現為對世間價值的絕望（而佛法肯定世諦），或表現為一味追求肉身享樂，而佛法恰否定這點。因此，這類標籤打不著佛教一竿子。如果確要堅持對佛教進行所謂的「批判」，應對準「緣起論」與因果律。佛陀也早已將「聲明」、「因明」、「工巧明」、「醫方明」作為自性「空」的緣起解說，並且對這些外明都充分肯定，而產生於印度古代的外明也是現代科學認知的源頭之一。所以，佛學雖絕非與科學等同，但現代科學知識也完全可作為佛學的緣起解說。

三、修行就是化煩惱為菩提

佛陀以幫助眾生離煩惱得解脫為出發點，而以了悟「空」義為導引。「空」義體現在人生方面，就是佛陀在概括眾生普遍經驗基礎上所提出的「苦」。

首先，顯然，了知人生之苦較之一味追求樂，更易從煩惱中得解脫。依「空」義，樂在漫漫人生長途中，都是短暫的，最終靠不住的。例如父母在養育子女中獲得的安慰，是人生最大樂趣之一，「空」義卻從因果關係上提示，父母愈寵愛，子女長大後乃至雙親晚年時不孝（養）順（聽話）的可能愈大。對此明了的父母，當面對常見的現代病即兒女經常「叛逆」的情形，可少起煩惱，或在起了煩惱後，轉念這樣想也很易得解脫。但若因此而不求樂而反求苦，及以為應放棄父母養育子女的責任，否定情感的安慰作用等等，

18. 以「四大」喻人的色身在現代佛教信眾中仍普遍，也並非不可，但悉其因緣才更重要。



卻是「斷滅空」的誤解。星雲大師認為：「個人的享樂，其『樂』是有限的。……把快樂分享給別人，又可從別人的快樂中增添自己的快樂。」¹⁹ 這種歡喜不是世間汙染的俗樂之喜，「而是以法為樂，以空為樂，法喜、空樂，才是真正的喜樂」。²⁰ 從諸法看，既熟練把握了任一專業知識的內涵，又懂得其效用的邊際（了知其局限——空），就能在知識的運用中獲得了預期的結果，而伴隨這種成就感的是內心的明亮，它會帶來很大的愉悅，也就是法樂，更不用說修行佛法所成就之最大法樂。

進而，依大乘般若智，修行就是化煩惱為菩提。人生不可能無煩惱，「空」義導引不僅在了知美好的短暫，從而珍惜每一瞬間與善緣；而且體現為視煩惱也如流水、如泡沫、必會消逝，煩惱固然不斷生起，但如對此明了，就不宜與之對抗，例如或謹小慎微以防沾染煩惱，或煩惱已起而逼著自己去「剿滅」，這執於兩端的「斷滅空」作法都無效，前者是防不勝防，後者則愈剿愈熾。有智慧的修行，是順其自然而「觀」每一種煩惱的緣起，從哪生，至哪滅，從哪來，至哪去，每把握了一種因果，從排解其因著手，也就消除了其煩惱果，通過每一種煩惱的排解，都增長了相應的智慧。所以說，煩惱可以作為轉化為菩提的因緣。

當然，佛陀也依根器不同，提示了其他獲解脫的法門。這裡且舉「參禪」法門中著名的僧俗對答為例，揭破其內含的「因」明：高僧總是先肯定問者所講「自性」之合理性——「是山是水」；然後又揚棄之——「不是山也不是水」，即否定「自性」，指出其暫時性與片面性，而不具普遍性（即有限），這就排除了絕對，杜絕了導向獨斷論的通路；再後又肯定「山還是山，

19. 星雲大師：《佛教與生活·生活篇》，台北：香海文化，2006年，頁34。

20. 佛光山宗務委員會編：《佛光山開山30週年紀念特刊》，高雄：佛光出版社，1997年，頁359。

水還是水」，體現出認知的深化與了悟。認知深化指這是事相的特質所在，是龍樹所說的「一」中之「異」，整體中的側面或局部，是相對……；了悟既指其非常可貴，飽含著對痛苦、引發煩惱的原因之反思，教訓的總結，也指學佛者各有不同的心得等。在此筆者應反省，舉此例詳加說明，違背了對正在「參」的過程中「不揭破」的原則，換言之，必須讓參者經過艱苦、甚至很痛苦的磨鍊，自修自證，才能珍惜了悟所得，才不易「退轉」。「善知識」就算觀察到其「心病」所在，也只能啟發，萬不可說破；否則即使有所悟，也會因挑明而覺得平常、平淡無奇，不懂得應珍惜而感恩，殊不知平常心即道。幸而「成也蕭何，敗也蕭何」，成在自身特殊偏好者，也多敗於此偏好，但凡從這一執迷中悟出了因果，且能舉一反三者，其體驗將極豐富，遠不限於所揭破。

然而，認知不等於了悟，而菩提就是覺。在事相中的修行要「觀」，在事相流逝後還可進一步反思。前者僅能不至於重起同類煩惱，但排除不了前所未遇的煩惱生起；只有經過理性反思，觸類旁通，並能自在運用於解決前所未遇的問題，方可稱為覺悟。

菩薩就是自覺覺他者，因為自身已不起煩惱了，所以更須不離眾生；因為凡自身的體驗總有限，所以菩薩通過去善體他人的煩惱，了悟不同的因果連繫，可以獲得更具普遍意義的「通」解。這一通解，套用漢傳佛教祖師常用的「理、事」範疇說，也就是從多種事相的內部連繫中所抽象出的「理」，也是前引星雲大師所說「了知一切諸法無我，本然不生的空理」，菩薩將「真智安住於理」而加以運用，才能幫助更多眾生從煩惱束縛中得解脫。

四、依有明空，轉識成智

其實，把佛學宇宙觀與人生觀分別解讀，也是對「空」義不得已的文字



詮說，兩方面合起來也不是「一切」，「一切」還有更多側面。許多人以所謂「是非成敗轉頭空」之「空」去否定世間任何價值，更是誤解，而欲真實了悟「空義」，非得「依有明空」不可。

筆者認為，科學的探索精神與「空」義暗合，但科學的思惟方式和方法論與佛學不同。依科學認知的一切，相當於佛學的「分別識」之一翼，而「分別識」之另一翼即人文知識。「分別識」就是分門別類的識——知識。所有依學科劃界的種種知識的分別，猶如「全景」的一個個「截圖」，年輕人對智能手機所照的截圖很熟悉，截圖有清晰之長，有認知、證明等作用，但非全景，也不能操作。全景的背後還有更大的全景，但要把握全景不得不從截圖開始，就個體要解決的特定問題或面臨的簡單應用而言，這一截圖也夠用了；但如要解決更大更複雜的問題，就須把握全景。所以，掌握分別識是不夠的，還須轉識成智；如果把分別識昇華成般若智，那就能把握很複雜的「一切」。

「一切」不但包括每一個「相」的特質，還包括其間的相互連繫與影響。個體的認知能力有限，其實也不需萬能，但必須扎實的通識作底，如有一、二門專長最好，而把其他專業知識儲存在「雲端」或圖書館或在專家腦中，需要時才取出或諮詢運用。正如在「空」義導引下，煩惱在修行中可化為菩提，在分析面臨的大勢、解決具體問題的運用中，學到的知識可轉為智慧。大智慧者與常人的不同在於，面臨大、小問題時，他知道所需相對應的知識儲存在何處，其各面向各有何局限，能夠經思考而恰當地運用；而般若智就是在「空」義導引下，具有超越性的中道智慧。

科學知識及其抽象科技哲學都有清晰之長，都依「有」作為前提，佛學不但不加否認，而且高度肯定這些「世諦」，因為「空」即「真諦」，它依賴於「有」才能明了。凡「有」必同時有限定的適用界限，佛學也認

可各學科間的界限，諸法法界實存，其間特有界限分明。²¹然而界與界之間，也往往存在既有認知尚模糊的「灰色地帶」，「灰色地帶」還構成了其此界與彼界間的連繫。故而諸法間的界限並非絕對不可踰越，而隨著認知深化，狀態間的界限可轉化。以水為例，其物理界限之可轉化性特別明顯，水是水、水蒸氣是水蒸氣，界限分明；但在給予熱能的因緣作用下，水的液態就轉化為氣態。就保持水的穩定狀態為人類造福而言，與其追問水的本質，不如去探求使水力能為人掌控的因緣，就是使之維繫穩定的主因與條件。

佛學肯定相對而言的「萬象」各自的「特質」，但這一特質並不單純是從分析個別事相的「本質」中抽象出來，更重要的是也從各事相的綜合比較、連繫中呈現。由特質而非由本質構成了該事相的存在，特質消散，該事相即泯沒。這就是黃懺華所詮釋的空之「泯義」。而「自性」則不同，佛學雖不否定其存在，即自性不是沒有，但從更大的範疇「諸法」去考察，「自性」也處在變化之中：不但從多維空間的任一維看，同一事相的自性不一樣；從立體的任一層面看，其自性也不同。從時間軸看，不但構成自性的主因剎那間在變（如電子圍繞原子核運轉，細胞的新陳代謝等），而且自性本身也隨因緣聚散，存在著由形成（生）、穩定至敗壞、消散（滅）的變化過程。所以，佛學否定單純地力圖從事相內部抽象而出「本質」的固化思惟。

自然現象的「自性」空較簡明易解說，因為人對這類現象較易「客觀」看待；但看待世間即人類社會，因有主觀認知滲入客觀要素，顯得更複雜。

21. 就簡要而不完整的解說而言，法是色中依特質而有序流轉的事相，界指各類事相既區別又連繫。法又分為無為法（各部派與大乘詮解不同，大致為斷除我、法兩執之後所顯，以其所繫諸緣而異）與有為（造作）法（人認知了色中含有的法則，因而能利用之並對萬象施加影響），統括無為、有為的諸法即法界。



哲學與人文社會學科都曾試圖從把握人性著手，而佛學認為，人性不是不存在，但古今人性都在變，非但人人個性不一，同一個體在平時與面臨災難時的人性表現也多截然不同；而試圖從人類各群體（如種族、民族、階級等）內部抽取共有「本質」的企圖（如種族主義、民族性、階級性等，而種姓制乃將古印度人對種族與階層的「本質」認知固化而成為社會牢籠的典型現象），反而更加劇了價值觀衝突，甚至擴展為人類自相殘殺。同時，社會學、法學、經濟學各自認知的人性都不一樣，歷史學、文學等人文學科的經驗概括中的人性也各各不同。因此人也「自性」空，正如前引星雲大師所言「宇宙萬象沒有固定性的自我、本體，一切現象只不過因緣和合而成。因緣條件不具備了，就消滅分散」。²² 作為諸法之一的人類活動，也同樣「自性」空而依賴於緣起。

以「有」明「空」，人的緣起即「有」可分為兩層。先從人體的物質層面看，佛學認同現代科學所認知的人存在之物理基礎，即肉身與「萬象」一樣，無疑由原子構成；佛學也認同人的存在之化學基礎，即肉身與「萬象」一樣，無疑由化學元素構成；佛學認同人的存在之生物化學基礎，即肉身與其他有機體一樣，主要由蛋白質構成；佛學認同人的存在之生物學基礎，即肉身與眾生一樣，無疑主要由細胞構成；佛學認同人的存在也有其生物遺傳學基礎，即肉身與個體素質的傳承與其他高級動物一樣，依賴於基因；佛學認同人的存在之神經科學基礎，即人的行為機制與實驗用的小鼠一樣，無疑由神經元觸發。這些從不同學科出發的對人的研究，都說明人的一個側面，有的還能對治療人的身、心疾病起很重要的作用。但是，能因此說人的本質歸結於與上述學科相應的原子、化學元素、蛋白質、細胞、基因、神經元嗎？隨著科學進步與對人體構造的認知深化，關於人的肉身之本質

22. 星雲大師：《佛教叢書 10·人間佛教》，頁 431。

化思惟該揚棄了，同時有關人體的緣起解說，也可以由古印度簡單的「四大」，轉為由原子、化學元素、蛋白質、細胞、基因、神經元這些最主要「因素」代替。

次從人的精神（心）層面看，²³ 佛學將其因緣析為相互間有連繫、交互影響著的動態綜合的「五蘊」、「八識」，²⁴ 其中色蘊為精神的觸發蘊，也是物質轉化為精神的聯結處。如果擱置人性善惡的爭論，那麼，人的精神在其中某一要素的特性上亦非固定不變，而只是在一定場景條件下，該要素才能起著支配作用，各要素又各有其因緣。人性的追究者亦並非否定人性的複雜，而是試圖在眾因素中確定存在著某一起著支配作用的「本質」。對此，雖然哲學家們各自說法不一，有的說是「意識」，有的說是「理性」，有的說是「直覺」，有的說是「意志」……可是當代人工智慧的發展，把這些「本質化」的每個認定都顛覆了。

人工智慧具有比人類更強數倍、數百倍的邏輯「理性」推算能力。看來不久後，常見病治療、銀行等金融機構的統計和支付等簡單功能等等，都可用機器人代替人力。由於人的情感好惡常常造成判決不公，所以大量常見案件似乎也可由人工智慧依據資料庫中歐洲「大陸法」的「形式理性」條文，一面輸入「事實」，一面機器會自動列印出預判，法官只須作再審核就行，不須管得英美法與中國法都顧及的人情曲折，德國十九世紀「概念法學派」法學家的夢已接近成為現實。總之，似乎「理性」不再為人所獨具，當然非人類的本質。

有人因此認為，人與 AI 機器人的差別只在人具有情感。但這種見解罔

23. 在此，佛學承認人的身與心之間的相對「界別」，但追問肉身與靈魂之哪一個才構成人的本質，對大多數宗教很重要，對佛學之「空」而言則是無意義的問題。

24. 即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶識。



顧情感乃人與有情眾生所同具，非人之特質；況且，情感的興奮或沮喪也可由電極觸發人的某一神經元「製造」出來。有的人工智能專家還認為，自我意識亦非人的特徵，他們說：「通過目前的計算技術我們完全可以構造出一個自我模擬的自指機器（Self-referential Machine），它也具備兩套體系，一個負責執行演算法，另一個則專門負責對自我進行模擬（描述），這種機器會表現得就『像』一個具有自我意識的系統，以至於我們可以用這樣的系統來定義所謂的『自我意識』。」可見「意識」也不再為人類所獨具，且不說除高級機器人外，靈長類動物也同樣有較弱的自我意識。

他們還認為，甚至擁有「直覺」也不再是人的特徵。諾貝爾經濟學獎得主司馬賀（Herbert Simon）說：「從行為系統角度看，人很簡單，從記憶中抽取資訊，資訊帶來答案。直覺就是（基於回憶的經驗）辯識，一點不多，一點不少。」而 AI 機器人根據海量資料庫的記憶與統計以及隨之作出直覺推斷的能力，比人強得多。²⁵ 人工智慧的音樂作曲也證明，機器人經多聽、反復聽之後，能擁有「基於回憶的經驗辯識」。人工智慧的圍棋機器人阿爾法狗的求勝意志，也遠比不免受自身心理素質影響的圍棋高手強，簡直就是理想的「超人」。

由此看來，以往被哲學家所認為構成人的本質、本性的理性、自我意識、直覺、意志等精神要素，也一個接一個地被人工智慧推翻。

空義肯定從了解個性特質入手的把握法則。那麼，人之為人，其所以為人而區別於其他眾生、區別於人工智慧之特質是什麼？可以說，通過綜合比較，人在識別某事相或某類事相區別於其他事相的認知能力特強，同時唯人才具有把這種分別識（在古印度表現為前述「四明」）轉化為因反

25. 集智俱樂部（Swarm Agents Club）：《意識機器？——AI 視野（六）》，swarma.blog.caixin.com, 2018 年 3 月 3 日 10:29

思而來、具有超越性的「內明」智慧的能力。人的特質，尤其必須通過與人類最相近的眾生、有情眾生比較才能獲知。²⁶ 而 AI 機器人雖能運用人工輸入的某一方面分別識及其內含的一貫邏輯理性，且比人類更強，但其擁有的所謂理性也至此為限。儘管 AI 機器人存在許多潛能，但單台機器人不會反思，不可能否定其「自我意識」，否則必致系統崩潰；更不可能無「我執」，「執」在此指執有、固執、逞能，AI 正因「執」而有了強大的線性邏輯計算能力，才足以傲視人腦。這點與足以傲視人之鷹的飛翔能力發展是同向的，²⁷ 鷹若無此能力，必不能保存自我種群，AI 若不執「算法」，其智能也就廢了。

因此，AI 機器人的邏輯理性再強也有限，人的不斷追求超越之理性才是無限，這點才構成人的特質。²⁸ 不錯，AI 機器人也有自動糾錯功能，但這還是由人已先設置好程序，換言之，其能力皆由人賦予。就目前這代 AI 機器人而言，非但其推理逕前與人能轉身反思的向度迥異，且其單維線性邏輯與人的思考之交互多維度完全不同，而關鍵仍在於人的超越

26. 就空義導引而論，人性善惡還含與本文已討論的煩惱化菩提、轉識成智緊密相連的轉染成淨問題，本文對憑藉智慧（跨學科研究）使人工智慧為人類造福作了初步探討，對轉染成淨，以向善的價值觀引導科學技術為人類眾生造福擬另作專論，關於人的特質何在？可參見鄧子美：〈「或然」人性與佛陀教育〉，《佛教教育的傳承與發展學術研討會論文集》，北京：中國佛學院，2017 年 11 月，頁 11。

27. 這裡捨棄了佛學以生命存在為特質而區分的「器界」與眾生之不同，而僅作能力比較。

28. 鄧子美：〈多元價值迷惘下的超越性指引：承繼太虛大師未竟之志〉，「『人間佛教之定位 中國佛學之重建』太虛大師思想高峰論壇發表論文」，上海玉佛寺，2017 年 3 月，頁 2 及註 1、註 4（其中指出了海德格爾、雅思貝爾斯等哲學家也把超越性視為人之特質所在）。〈太虛的佛學意義世界：《真現實論》之當代解讀〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2018 年第 4 期，成都：西南民族大學，頁 52。當然，人的理性亦具局限，這雖與 AI 機器人的局限不同，但也不可誇大其能力。在科學思惟中，理性固然起支配作用，但在精神生活中則未必，隨場合、時段不同，非理性的各因素同樣會支配人，這是非理性哲學的提出依據之一。更不用說個體的心性各不同且變化著，因而人的理性仍不外「自性」空。



性²⁹ 特質幾乎不可能全面賦予 AI 機器人。

如依「本質化」思路追問，AI 機器人的本性是什麼？是機器嗎？但它又逐漸具備了很多以往唯人才有的能力。那麼它是人嗎？顯然錯。它是智慧的化身嗎？當下尚有智無慧，未來難以估量。所以它也「自性」空。當然，人特有的追求超越之理性包括著推理（推求法則）所需的邏輯理性，但並不被 AI 機器人也同樣有的邏輯理性所限——人不但能推理，更重要的是由追求超越出發，並從失誤、災難中反思、覺悟，再超越以至無窮……絕大多數科學發現，都是從反復實驗、反復自我糾錯中獲得的。許多動物上天入海等等能力曾經遠比人強，但正因構成人特徵的追求超越（包含由否定自我而超越自我）之理性及其驅動因緣，讓人能在這些能力上超越動物，AI 機器人也是由人不斷地追求超越而發明。

筆者相信，就系列而言，AI 機器人之性能也能由 G1—Gn 地一代一代不斷超越，但這也出自其所以能被創造出來的主要因緣，就是其設計者能夠不斷反思比較總結。

與「本體論」在哲學界逐漸被淡化同樣，對「本質」、「本性」的推究也不妨淡化，胡塞爾（1859-1938）創立「現象學」、薩特（Sartre, 1905-1980）提出「存在先於本質」之意向也不外乎此；而人之所以為人的特質所在，已被愈來愈多的哲學家、思想家關注，當代偉大的物理學家霍金（Hawking, 1942-2018）也加入了這一行列，他說：「什麼是讓人類獨一無

29. 關於反思，佛學有時也稱為「反省」、「轉念」去想，而在不同場合有不同表述。關於佛學特有的「超越性」及其與西方哲學、宗教中「超越」概念的差異，參見筆者〈沒有終極的超越：論佛教菩薩行的特色〉，《第14屆印順導師思想之理論與實踐研討會論文集》，新竹：玄奘大學，2016年5月。還有本文涉及的「理性」、「意志」、「自我意識」等諸如其類概念也同樣，各派哲學都有不同定義。由於個體認知不免受意向性引導，要達成學術界共識極其困難。「空」的思惟方向就是不糾纏於「名相」，臨境反而不難意會，即所謂得魚忘筌，得意忘象，面臨著人類的共同問題，才能加深對各自主旨的相互理解。

二的品質？在我看來，超越極限是我們獨有的品質。」³⁰

現代物理學、化學、生物化學、生物學、生物遺傳學、精神科學乃至人工智能等等的進展都很偉大，然而從「一切」看，它們依然只是一個截圖。學術研究的維度、向度、層面，特別是主觀的視角，都乃截圖。了解全景不得不從截圖始，但光看截圖仍不知截圖間的相互連繫、影響，其實「緣起」就是相互連繫、影響。任何截圖僅能描述整體的一部分，「本質化」思惟之所以錯，就在於片面地把局部的確定性推展為整體，³¹其意在「發明」以不變應萬變的「原理」，不能不說是以偏概全，所以才形成了對人類認知的誤導。相反，依有明空則絕不輕視各個事相之特質，而正是從其流變中了知其法則，以此明其「自性」空。空義是超乎確定性、不確定性之上的應變思惟，不是某種不變的基本原理；了悟空義才能恰當對待不可避免來臨的變化，並預防不測，因而能幫助人減少犯錯，甚至降低釀成災難的機率。

「空」義也不是很難領悟，通過深入任一截圖，舉一反三皆可有所得。人工智能是人類迄今為止最偉大的創造，但如缺乏在西方也不乏的中道智慧把控，也有可能造成毀滅人類的災難。因此霍金認為：應該把「研究重點從提升人工智能的能力轉移到最大化人工智能的社會效益上面。但我們的人工智能系統的原則依然需要按照我們的意志工作。跨學科研究可能是一條可能的前進道路：從經濟、法律、哲學延伸至電腦安全、形式化方法，當然還有人工智能本身的各個分支」。³²跨學科研究，實質上也以「空」為先導，即以打破由各分別識構成的學科界限為先導。「空」包含著未來無限的可能，了悟空義可啟迪人們對宇宙與人的精神世界展開無窮的探索。

30.【英】霍金：〈讓人工智能造福人類及其賴以生存的家園〉，GMIC 北京 2017 大會主題演講，zhishifenzi.blog.caixin.com, 2017 年 5 月 10 日。

31. 佛學用諸法概括依據「有」思惟中的整體，而諸法皆「自性」空。

32. 同註 30。



參考書目

1. 星雲大師：《金剛經講話》，高雄：佛光文化，1998 年。
2. 星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016 年。
3. 佛光山宗務委員會編：《佛光山開山 30 周年紀念特刊》，高雄：佛光出版社，1997 年。
4. 中華電子佛典協會等：《CBETA 電子佛典集成》，台北：中華電子佛典協會，2006 年。
5. 黃懺華：〈中論的「八不」〉，《現代佛學》1958 年第 8 期。
6. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983 年。
7. 呂大吉：《西方宗教學說史》，北京：中國社會科學出版社，1993 年。
8. 鄧子美：〈太虛的佛學意義世界：《真現實論》之當代解讀〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2018 年第 4 期。