

□ 大智度論 □ 所述 □ 大空 □ 與 □ 無始空 □ 之研究

游祥洲
圓光佛學學報創刊號
1993.12月出版
頁51-84

頁51

前言

「大空」與「無始空」，前者探討空間的極限問題，後者探討時間的肇始問題。在《大智度論》（以下稱《智論》）有關「十八空」的論述中，兩者分列於第五與第十。由於時空的密切關聯，本論文特別將此二空合併討論。

「大空」的內涵，大乘學者與小乘學者的見解頗有不同。小乘以「法空」為「大空」，而大乘則以「十方空」為大空。在論證上，龍樹闡明「十方空」的主要立場，乃是以二諦為架構，一方面在「世俗諦」上肯定空間的緣起相對實在性，而在「第一義諦」上，直指空間的無自性。

有關「大空」的論證，除了《智論》本身的資料而外，《中論》的〈觀六種品〉更有重要的發揮。《中論》透過「相可相法」有關認識形式的討論，深入詮釋空間的緣起無自性，這對於空義的貫徹而言，確有重大價值。

「無始空」的內涵，重在澄清佛教對時間肇始問題的立場。「時間有始」與「時間無始」兩種主張，在思想史上曾有不斷的對爭。龍樹闡明「無始空」時，特別重視如何正視「有始」與「無始」兩概念的內在對立性，以及此一內在對立性，所蘊含的「發生學」的心理癥結。龍樹同時引進「對治悉檀」的理念，來解釋佛陀何以在聖典中較多強調「無始」的理由。

在「無始空」的論證上，《中論》的〈觀本際品〉，也有嚴密的論證，本文也將加以引述以為旁證。

第一節 「大空」的內涵及其論證

甲、大乘與小乘的「大空」概念之差異

龍樹在《智論》中解釋「大空」時，首先指出大乘與小乘的「大空」概念之差異。《智論》卷三十一云：

頁52

「大空」者，聲聞法中，「法空」為「大空」。如《雜阿含

• 大空經》，說生因緣老死；若有人言，是老死，是人老死，二俱邪見。是人老死則眾生空，是老死是法空。摩訶衍經說十方、十方相空，是為「大空」。（註1）

「大空」的內涵，大小乘的說法頗有差異。依小乘所特重的《雜阿含經》說，「大空」指的就是「法空」；但依大乘的說法，「大空」指的是「十方、十方相空」。這兩者的差異，就空義的本質而言，並不矛盾，因為兩者各有發揮，而且小乘（即上引《智論》所謂「聲聞法」）的「法空」說，實際上已為大乘的十八空說所分別吸收、消化，因此我們首先要討論的，只是探究兩者的立論背景之不同，重點並不在於此一差異是否蘊含任何理論上的優劣對錯之比較。

甲之一、小乘的「大空」說

以「法空」為「大空」，最早見於《雜阿含經》第二九七經。此經含義深廣，值得仔細探討。經云：

云何為《大空法經》？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明（而有）行，緣行（而有）識，乃至純大苦聚集，緣生（而有）老死者。

若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我。所言命即是身，或言命異身異，此則一義，而說有種種。若見言命即是身，彼梵行者所無有。若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生（而有）老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明有行。

若復問言：誰是行？行屬誰？彼則答言：行則是我，行是我所。彼如是命即是身，或言命異身異。彼見命即是身者，梵行者所無有。或言命異身異者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道，賢聖出世，如實不顛倒正見，所謂緣無明行。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？行是誰者？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

頁53

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》。」（註2）

此經首段說明所謂《大空法經》的「法」，乃直指迷悟因果，細言之即為十二支緣起法。十二支緣起法的內容包括：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。十二支緣起就其因果關係的時間層面而言，可披陳為三世雙重因果。十二支緣起的運作，有迷悟二門，一為「流轉門」，一為「還滅門」。流轉的定義是「此有故彼有」、「此起故彼起」，而還滅的定義是「此無故彼無」、「此滅故彼滅」（註3）。「此」之為言因也，「彼」之為言果也，「此」、「彼」即是「因」、「果」。就上文所引《雜阿含經》經文而言；經中所強調的是，離於二邊，「如實不顛倒正見」乃是轉「流轉門」

而為「還滅門」關鍵。依經意，凡能離於「彼誰老死」、「老死屬誰者」這一類的無明之欲而生起正見（明）者，即能歸於還滅，亦即所謂「無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」。經中所謂「彼誰老死」，是追問十二支緣起中的生命主體 ---- 也就是「我」之存在；經中所謂「老死屬誰者」，是追問老死之法的主宰是什麼。依經意：所謂「大空法」，實即意謂十二支緣起法相應於「空」。關於此意，《雜阿含經》第二九三經也有相同的發揮，經云：

....為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，....緣生老死憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅，如是說法。....（註4）

就《雜阿含經》的思路而言，「大空」就是「法空」，「法」是什麼呢？「法」就是緣起法：所謂「法空」，也可以說是「空相應緣起」。

瞭解了《雜阿含經》的大空觀，也許有人要懷疑，為什麼龍樹在《智論》論文中提及「聲聞法」的大空觀，卻引《雜阿含經》為證呢？是否龍樹有意把《雜阿含經》判攝為「聲聞法」？對此問題，筆者以為：

第一，聲聞乘的學者，在說明其思想主張時，大多以《雜阿含經》為依據，因此龍樹在論述聲聞學者的思想學說時，比較方便的作法便是引述《雜阿含經》以為討論的重點；然而這並不意味著龍樹把《雜阿含經》看做只是聲聞乘的專屬經典，正如泰國人習慣吃米，當我們討論泰國米食的時候，並不意味著我們論斷吃米的只有泰國人。

第二，龍樹在其多種著作中廣泛引述《雜阿含經》，可見他對《雜阿含經》

頁54

的重視。特別是他的代表作之一《中觀論》，印順還認為它是《雜阿含經》的「通論」（註5）；而本論文所論述的《大智度論》，更是多處徵引《雜阿含經》。例如論述「十八空」的初三空時，龍樹也引進《雜阿含經》的四念處法門為之說明。

由此可見，我們實無理由論斷龍樹在此有意將《雜阿含經》判攝為聲聞乘的專屬經典。如實而論，在龍樹的立場上，阿含經與般若經同為佛說，義理相順而一貫。大小乘的差別，重點在於宗教情操與經典詮釋上面，不是經典本身。

《雜阿含經》以「法空」為內涵的大空說，在後起的《舍利弗阿毘曇論》中也有相近的論述。《舍利弗阿毘曇論》云：

何謂「大空」？如比丘，一切法，思惟空、知空、解空、受空，以何義空？以我空，我所亦空。如是不放逸觀，得定心住正住，是名「大空」。（註6）

《舍利弗阿毘曇論》的「大空」說，也是以「法空」為內容；比之《雜阿含經》，《舍利弗阿毘曇論》顯然更注重「大空」的禪定化內涵。所謂「如是不放逸觀，得定心住正住。」

除了《舍利弗阿毘曇論》之外，《大毘婆沙論》的「十空」說當

中，卻未見「大空」一詞（註7）。同樣地，漢譯《大毘婆沙論》的別譯本《阿毘曇婆沙論》也未將「大空」列入（註8）。

甲之二、大乘的「大空」說

依《智論》所述，「大乘」的「大空」說，乃以「十方、十方相空」為內涵。龍樹在《智論》卷三十一中解釋「十方空」的命名理由說：

問曰：「十方空」，何以名為「大空」？

答曰：東方無邊，故名爲大；亦一切處有，故名爲大；遍一切色，故名爲大；常有，故名爲大；益世間，故名爲大；令眾生不迷悶，故名爲大；如是大方能破，故名爲「大空」。餘空破因緣生法、作法，粗法易破，故不名為大。是方，非因緣生法，非作法，微細法難破，故名爲「大空」。（註9）

依此論意，大乘所謂的「大空」，就是「十方空」。龍樹指出，「十方」因為它是無邊際的、遍在一切處與一切色的、常有的、有益世間與眾生的，沒有一樣事物能比它大，因此，將「十方空」命名爲「大空」。龍樹認為，「十方空」

頁55

之所以稱爲「大空」，還有一個重要原因，就是因「十八空」中其餘的「空」，大多是破因緣生法、作法，「粗法易破」，因為因緣生法、作法是較容易觀察分析進而予以觀破其自性執的，因此不及「十方空」的細微，不能稱之爲大。唯有「十方空」是非因緣生法、非作法，「微細法難破」，因而稱「十方空」爲「大空」。

龍樹同時指出，將「十方空」稱爲「大空」，尚有另一重要含義，《智論》卷三十一云：

問曰：「第一義空」亦能破無作法、無因緣法、細微法、何以不言「大空」？

答曰：前已得大名，故不名為大。今第一義名雖異，義實爲大。出世間以「涅槃」爲大，世間以「方」爲大，以是故，第一義亦是「大空」。（註10）

依論意可知，將「十方空」稱爲「大空」，這是基於「世間」（世俗）的立場而有的命名；如果從「出世間」的立場來看，「第一義空」也是「大空」。

如實言之，「十方空」是否稱之爲「大空」並不重要。真正值得我們注意的是，大乘經何以將「十方」亦納入空義之要項，以及龍樹如何論證「十方」與空義相應。

乙、「方」、「十方」、「方相」、「虛空法」、「虛空無爲」諸名詞的釐清

在下文進一步討論「十方空」的論證之前，我們有必要先就「方」、「十方」、「方相」、「虛空法」、「虛空無爲」這幾個名詞的

用法做一釐清。表面上看，這幾個名詞同樣指謂著「空間」(space)。但嚴格地加以比較之後，我們可以發現，這幾個名詞的用法確有差別。

先論「方」與「方相」。龍樹在《智論》卷三十一論文中對「方」與「方相」有如下的論述：

問曰：若佛法中無「方」，三無爲：虛空、智緣盡、非智緣盡亦所不攝，何以言，有「方」亦是常，是無爲法，非因緣生法，非作法，微細法？

答曰：是「方」法，聲聞論義中無。摩訶衍法中，以世俗諦故有，第一義中，一切法不可得，何況「方」？如五眾和合假名眾生，

頁56

「方」亦如是，四大造色和合中，分別此間彼間等，假名爲「方」。日出處是則東方，日沒處是則西方，如是等是「方相」。是「方」，自然常有故，非因緣生；亦不先無今有，今有後無，故非作法；非現前知故，是微細法。（註11）

依論意，「方」指空間之全體，而「方相」指空間之部分。前者相當於現代語「空間」(space)一語，而後者相當於現代語的「方向」(direction)與「方位」(location)。「方」的涵蓋範圍大於「方相」，由於二者指謂之範圍有別，自不容混同用之。通常所謂的東方、西方，指的「方相」。嚴格說來，「方相」包含於「方」而不等於「方」。

就上引論文加以分析，我們發現龍樹對於「方」與「方相」的看法是這樣的：

第一，「方」與「方相」在世俗諦上有其相對的真實性。但就第一義諦而言，「方」與「方相」俱不可得。

第二，「方」與「方相」俱是假名，它們是在「四大造色和合中，分別此間彼間等」而產生的概念差別。它們不但因待於四大造色而立名，並且「彼」「此」之爲言，亦是因待而立名，因此「方」與「方相」本身沒有獨立的意義（註12）。

第三，「方」與「方相」雖然外而因待於色，內而彼此自相因待，但不同於色法（即物質）有變有礙，因此相似於無爲法。就世俗諦的認識而言，「方」是自然常有，非因緣生法，非造作法，無起無滅的；是抽象的微細法，非現前知覺的。

上引論文中也提到「虛空」一語。「虛空」，依其原始的定義，也是指謂著空間，但特別是從空間的無質礙性著眼。

透過現代語意學的分析來加以觀察，我們可以確定，「方」、「方相」、「虛空」，三者的指謂(denotation)同爲空間，不過，三者的含意(significance)卻有不同。再借用康德(Kant)的哲學用語，「方」與「方相」的意含，重在空間的關係與數量(relation and quantity)，而「虛空」的意含重在空間的樣態與性質(modality and quality)。東方、西方、這是位置關係；全體(方)部分(方相)，這是數量差別。有色、無色(「有色」指物質，「無色」指虛空)，這是樣態陳述；有礙、無礙(「有礙」指物質，「無礙」指虛空)，這是性質判斷。

再論「十方」一詞。十方，就是所有的方位。從語意的外延上說，「方」與「十方」，同樣是指空間之全體；不過，「方」之一詞通常出現在「單稱命題」(Singular statement)之中，而「十方」一詞通常出現在「全稱命題」(Universal statement)之中，舉例來說，提到「方」時，我們會這樣說：「方(空間)這個東西是無法限隔的」(單稱名題)；而提到「十方」時，我們會這樣說：「十方的人都共同讚嘆這件事」(全稱命題)。這就是「方」與「十方」的語用差異。

關於「虛空」與「虛空無爲」的語意差別，也有討論的必要。

「虛空」的含義，在龍樹著論以前，部派佛教中已有許多不同的歧見。不過，「虛空」就其共許的含義而言，乃以「無質礙相」爲主。無質礙相，也就是非排他性。相對於「色法」(即物質，質有質礙之義)而言，「虛空」具有不排斥色法存在的特性。在此共許的含義之外，「虛空」的歧義主要集中在虛空究竟是「有爲法」或是「無爲法」，以及「虛空」本身是否有其真實的體性兩項問題上。主張虛空是有爲法的如「犢子部」，他們認爲虛空是從物質的竅隙中被發現的。是眼識身識的所緣境，因此可說是色法，也如同色法是有起滅的(註13)。但是「說一切有部」的論師則不以爲然，因爲「竅隙」只是虛空的樣相之一，虛空本身以「無質礙性」爲體，是遍在一切處的，無論色法在或不在，虛空本身仍是常住不變異的，所以說虛空是「無爲法」。

質此可見，「虛空」與「虛空無爲」二語，在語意上反映了不同的思想主張。

就龍樹論典的內容加以探析，我們可以對「虛空」的特性，先做下列的綜合陳述(說詳下節)：

第一，虛空之所以能爲人類所認識，來自它的竅隙作用。人類從竅隙作用中認識到虛空的「無質礙性」；

第二，虛空的無質礙性因待於色法(物質)而現起，因此虛空本身只是假名，並無獨立的實體；

第三，虛空雖因待於色法，但不同於色法有生有滅，有變有礙，因而虛空在認知的意義上相似於無爲法(無爲法以不生不滅爲義)。

有關「虛空」的這三點性質，與上引論文有關「十方空」對「方」與「方相」的說明是相互一致的。

爲了對龍樹的空間觀念做一充分的探究，本論文下文將就「十方空」與「虛空亦空」，分別加以論述。

丙、《智論》中關於「十方空」之論證

《智論》中關於「十方空」之論證，重點有二，一是依於二諦，有所立，也有所破；一是論述「方」的多重因待，但名無實。茲分述之。

丙之一、依於二諦，有立有破

先論第一個重點。《智論》卷三十一云：

問曰：「方」若如是，云何可破？

答曰：汝不聞我先說，以世俗諦故有，「第一義」故破。以俗諦有故，不墮斷滅中；「第一義」破故，不墮常中。是名略說「大空」義。（註14）

龍樹在此指出，要正確地理解「方」的意義，必須先分辨清楚「二諦」的內涵。這的確是一個關鍵性的提示。在龍樹整個思想架構中，乃至在龍樹對於佛教思想的解釋體系中，「二諦」是最基本的架構。何謂「二諦」？《中論》〈觀四諦品〉云：

諸佛依「二諦」，為眾生說法；
一以「世俗諦」，二「第一義諦」；
若人不能知，分別於「二諦」，
則於深佛法，不知真實義；
若不依「俗諦」，不得「第一義」；
不得「第一義」，則不得涅槃。（註15）

龍樹意謂，「二諦」源於佛陀的教說。這從《雜阿含經》第一義空經來看，確乎如此。「二諦」一為「世俗諦」，一為「第一義諦」，「諦」以審實為義，也就是如實不顛倒的認識，用現代的話說，「諦」就是「真理」。所謂「二諦」並不是說有兩種相反的真理，而是說人類對真理的認識有「世俗」與「第一義」兩個層次。所謂「世俗諦」，也就是世俗境界中的正確認識與思維。不過，一樣的世俗境界，認識上卻又有「正」，「倒」之別。如是因如是果，這是合乎理性的，也就是正世俗；種瓜得瓜、種豆得豆，這也是合乎理性與客觀現實的，這是正世俗。如果違背理性與客觀現實，錯亂顛倒因果，說什麼種瓜得「豆」，

頁59

種豆得「瓜」，那便是「倒世俗」。正世俗就是「世俗諦」。人類的文明成就，奠基於理性，也就是奠基於「世俗諦」。何謂「第一義諦」？「第一義」是聖者自證的境界，「第一義諦」就是對此聖者境界的如實認識。嚴格地說，此一境界的真理，乃是「唯證相應」的，也就是說，它是聖者依其獨特的體驗而認識到的宇宙人生之究極真實。「世俗諦」是依於理性的思維言說，但「第一義諦」則超乎理性的思維言說而為自明的理解。

在「二諦」的思想架構中特別值得注意的是「二諦」之間的關係。上引《中論》中說：「（若）不依世俗諦，（則）不得第一義；（若）不得第一義，則不得涅槃。」依此則世俗諦為第一義諦的基礎；而第一義諦又為證入「涅槃」（解脫境界）的階梯。值得探問的是「二諦」既為不同層次的真理，為什麼第一義諦要以世諦為基礎呢？這個問題涉及的問題很多，此處只扼要說明兩點：

第一，世俗諦依於理性而建立，理性有其功能，也有其限制。人們生而運用理性來認識宇宙人生的因果秩序，由此建立世俗諦，如果沒有世俗諦所成就的認識，這個世界對人們而言將是一片混亂顛倒。問題在於世俗諦的認識，乃是基於理性的分別作用，而理性的功能，固然一方面提供了人類思維的邏輯一致性，另一方面也將客觀世界的內在因果秩序清晰地顯示出來，不過，理性的功能有其限制，最大的

限制便是概念化的限制。概念由「抽象」而來，而在「抽象」的過程中，概念與事實之間發生了差距。關於這一層，懷海德（A.N.Whitehead）曾有極深刻的反省。他指出，西方哲學家自蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德以來，一直都忽視了概念的抽象程序，懷海德認為概念來自我們對事物的抽象（abstraction），可是事物一經抽象，便失去了兩種性質，一是事物原來存在於空間環境中的「擴延性」----簡言之，事物本身原來所賴以存在的時空架構，一下子被「抽象法」解消掉了。懷氏因此比喻「抽象法」好比一張捕魚之網，魚在水中原有其生存的時空環境，魚一旦入網而出水，馬上就會失去它原來賴以生存的條件：「事物」好比水中之魚，「概念」則如網中之魚，抽象之網雖有得魚之便，卻有漏水之失，同理，由此抽象之網所捕獲的一切概念，事實上已非事物之如實相----「事物」之如實相是不離時空架構的，而時空架構在「概念」及其文字化的陳述中，不易完整地予以保存乃至還原。

懷氏更強調說，事物之存在不但有其時空架構，而且事物本身還有一種性質，就是「聯絡性」（connectedness）。懷氏指出，事物決不是一物、一物孤立

頁60

的存在，任一事物的存在無不涵攝（prehension）其他事物的存在；因此對於任何一物，我們都不能孤立起來看，而應以一「緣會」（occasions）或「事件」（events）來看待。正因為如此，因而人類運用抽象法所獲得的「概念」，事實上已破壞了「事物」的如實相。人類必須對此有所自覺，對「概念」的說明效力加以限制，才不會墮入「概念」的圈套，歪曲了「事物」的真相。（註16）透過懷氏此一解說，我們再看佛教的主張便可理解，為什麼在佛教的經論當中，一說到「諸法實相」，莫不強調「言語道斷，心行處滅」；何以要說「言語道斷」？就是因為面臨著事物之變動時，言語（概念的命題化）既有所限制，則欲體現事物之如實相，只有捨「概念」而就「現觀」----借用《易傳》和《莊子》的話說，就是得「意」而忘「言」！

第二，「世俗諦」雖因理性的功能及其限制而無法充分詮顯宇宙人生的如實相，但「世俗諦」對於「第一義諦」而言卻有指標作用。龍樹在《智論》卷九中曾有「指月」之喻。論云：「如人以指指月，以示惑者，惑者視指而不視月。人語之言，我以指指月，令汝知之，汝何看指而不視月？」（註17）此一譬喻原來雖用以說明「語」、「義」關係，卻也可以借之說明「世俗諦」與「第一義諦」。如果沒有「世俗諦」的指引，「第一義諦」對人們而言將是不可知的空洞或神祕。就龍樹本身的思想立場而言，所謂「真理」，原只是宇宙人生的如實相而已。對於宇宙人生的如實相，由於認識的層次不同，因此而有「世俗諦」與「第一義諦」的差別。如果純就理性的分別作用去觀察，所得到的即是「世俗諦」。在「世俗諦」的層面上，龍樹認為，用理性所理解的宇宙人生，乃是一切依於緣起而有；依於緣起而有的一切，唯有「假名」，別無自體。如果進一步超越理性的功能限制，也就是超越概念化思維的方式，而對宇宙人生做一種如實的觀照，由此所成就的便是「第一義諦」----這種觀照方式是通過禪定的修持而超越語言文字與概念思維的，說它是「如實的觀照」，也只是一種勉強的說法而已。因為在這種「觀照」（更正確地說，是「體驗」）當中，宇宙人生乃是「如其所如」而呈現（註18）。「如其所如」也就是宇宙人生原來是什麼面目，便還它什麼面目，是什麼就是什麼。因此，「第一義諦」的真理是自明而非概念化的，它既不是依於「能」

、「所」對立而為主觀的論斷，也不是依於「概念」的分別而為後設的分析。在龍樹的論典中，最能夠表達出此一「如其所如」的詞語，便是「空」這個字。在觀照的對境上，一樣的宇宙人生，「第一義諦」與「世俗諦」並無差別，其所以面對同一所觀境界而理解層

頁61

次不同的唯一關鍵，乃是「世俗諦」囿限於概念化的思維，而「第一義諦」超越了概念化思維的限制。由此可知，「第一義諦」並不是在「世俗諦」之外另外成立的相反的真理，而是通過「世俗諦」的指引來認識宇宙人生，而又能如實照明世俗諦之限制的真理。更進一步說，因為一樣的「世俗諦」也有觀察的深淺之別。「世俗諦」了了觀察到究竟處，不就接近「第一義諦」嗎？宇宙人生之全體大用，因「第一義諦」之照明而充分顯示，這就是「第一義諦」依於「世俗諦」而又超勝「世俗諦」的理由。正因為宇宙人生之全體大用因「第一義諦」而得以充分顯示，所以龍樹說：「不得第一義，則不得涅槃。」涅槃是生命自由的最高實現。如果沒有第一義諦的照明，涅槃之道又將從何而契入？（有關「第一義諦」的內涵，另詳「第一義空」。）

綜上所述可知，「世俗諦」與「第一義諦」，教有別而理不二，說雖異而境一如。但是為了佛教說法上的必要，也是為了引導眾生認識宇宙人生之真相的方便，二諦往往分別說。龍樹對於「方」的真實性，主張依二諦而做不同的理解，道理亦正在此。

依龍樹意，在我們的常識世界裡，方向與方位二語在地球上所指謂的地理範圍，大體而言已經是約定而俗成，不容顛倒混淆；依此而認識言說，是「世俗諦」。譬如中國在地球的東方，英國在西方，這是約定而俗成的。如果有人硬是要否定這約定俗成的東西方之區分，竟說「中國在西方，英國在東方」，則將成為「倒世俗」，為「世俗諦」所不許。並非說地球上的東西方區分不可以重新釐定，但在世俗共許的語意約定未予調整之前，如果不能清楚地認知或表達已有的語意約定，或是變亂此一約定，那就是「倒世俗」。同一道理，正因為東西方的區分只是一種約定俗成的語意規範，因此我們沒有理由說，此一約定乃是究極的真實。就世俗而言，「東方」、「西方」的差別，畢竟只是認識的內容是否相順於約定俗成的語意規範而已；世俗的認識之真，因其觀察的深淺不同，有時與第一義的諦理之真全然不相干，舉例言之，「中國位於地球的東方」一語，是一句約定俗成的「真話」，但是任何人認識了這句「真話」，並不能同時由它而通達解脫的「真理」。

綜合上述可知，「世俗諦」提供了理性的基礎，俾能上達「第一義諦」，但是，「世俗諦」的真實，仍有待不斷的拓深，才能逐漸接近於「第一義諦」的真實。在「方」法的真實性上，龍樹亦因二諦而有所立、有所破。

頁62

丙之二、多重因待，但名無實

關於「十方空」的第二個論證重點，見之於《大智度論》卷十另一段論文中，論云：

隨世俗法所傳，故說「方」，求「方」實不可得。

問曰：何以言無「方」？....是「方」法，常相故，有相故，亦有亦常。如經中說：「日出處是東方，日沒處是西方，日行處是南方，日不行處是北方」。日有三分合；若前合，若今合，若後合。隨「方」日分，初合是東方，南方、西方亦如是：日不行處是無分。彼間此，此間彼，是「方相」。若無「方」，無彼此，彼此是「方相」而非「方」。

答曰：不然。須彌山在四域之中，日繞須彌，照四天下；鬱怛羅越日中，是弗婆提日出，於弗婆提人是東方；弗婆提日中，是閻浮提日出，於閻浮提人是東方：是實無初。何以故？一切方皆東方、皆南方、皆西方、皆北方。汝言日出處是東方，日行處是南方，日沒處是西方，日不行處是北方，是事不然。

復次，有處日不合，是為非「方」，無「方相」故。

問曰：我說一國中「方相」，汝以四國為難，以是故東方非無初。

答曰：若一國中日與東方合，是為有邊；有邊故無常，無常故是不遍，以是故，「方」但有名而無實。（註19）

龍樹在此段論文中所論證的要點有四：

第一，「方」法是「隨世俗法所傳」。這是再度肯定「方」法在世俗諦上約定俗成的相對真實性。

第二，任一地點均可能成為任何方位，因為此一點的「方相」（如東、西、南、北四方）如何，是隨著相對的地理環境而移轉的。中國相對於日本是在西方，相對於印度則在東方。任一地點都沒有絕對客觀的東、西、南、北方。因為世界上找不出一個絕對的地理中心點來界定其他的地點究竟是何方位。此即論文中所謂「是實無初」。「初」即定位之指標也。如果以日照為指標，則所述方位仍屬約定俗成的稱謂；再說地球上仍有日照所不能到的地方，那麼「方相」又將如何標明？

第三，由於任一方位均可能出現於任一地點，即論文中所謂「一切方皆東

頁63

方、皆南方、皆西方、皆北方」，因此任何方位都沒有固定性與普遍性，亦即論文中所謂「有邊故無常，無常故是不遍」。因此，「方」之為法「但有名而無實」。在人類的認識上，「方」只有概念上的認知意義而非實際的存在體。

第四，「方」是「方相」的一個抽象的綜合，離開了「方相」，「方」亦不可得。所謂「方相」，如上文所言，它是在「有邊」的一定範圍內才有意義，但是宇宙之全體是無法限定範圍的，如此則「方相」無從確定，「方」亦不可得。

綜合上述可知，「方」是在多重因待、相互依持、相互對待之中，但名無實。或者是方位因待於地理環境的相對性，或者是地理位置因待於方位的相對性。龍樹由此而論證成立了「十方空」。簡言之，「十方」是無自性的緣起。這就是「十方」的真實相。

丁、「十方空」的實踐性內涵

空義的內涵，有理論層面，也有實踐層面。「十方空」的理論性內涵已如上述，其實踐性內涵又如何？《智論》卷三十一釋此云：

復次，破惡時大邪見，故名爲「大空」。如行者以慈心緣東方一國土眾生，復緣一國土眾生，如是展轉緣時，若謂盡緣東方國土，則墮邊見，若謂未盡，則墮無邊見：生是二見故，即失慈心。若以「方空」破是東方，則滅有邊、無邊見；若不以「方空」破東方者，則隨東方心，隨心不已，慈心則滅，邪心則生。譬如大海潮時，至其常限，水則旋還，魚若不還，則漂在露地，有諸苦患。若魚有智，則隨水還，永得安隱。行者如是，若隨心不還，則漂在邪見，若隨心還，不失慈心。如是破惡時大邪見故，名爲「大空」。（註20）

龍樹意謂，「大空」有一個極重要的實踐性功能，就是菩薩行者修持「慈心三昧」時，可以藉著「大空」來破除有邊無邊見，以防慈心轉入懷疑或虛無。印順曾指出，空的禪定化是《中阿含經》成立以後一個主要的潮流。依上文所引《中阿含經》以及《舍利弗阿毘曇論》對空義的解釋，確乎如此。就菩薩修習禪定的功夫而言，慈、悲、喜、捨四無量心是極重要的修行內容。《智論》卷二十釋此云：

問曰：是四無量心云何行？

答曰：如佛處處經中說，有比丘以慈相應心，無恚無恨，無怨無惱，

頁64

廣大無量，善心慈心得解遍滿東方世界眾生；慈心得解遍滿南西北方四維上下十方世界眾生。以悲、喜、捨相應心亦如是。（註21）

「四無量心」正如其立名，以無量爲義，其心之所緣，廣及十方。但在修習「四無量心」的過程中，必將面臨一個問題，就是十方世界究竟是「有邊」還是「無邊」。追問有邊、無邊而隨逐不已的心，龍樹稱之爲「隨心」。隨心是狐疑不決、飄浮不定的，這正是禪定的大敵。修「四無量心」原是爲了求定，但隨心一現起，禪定即告破滅，不但禪定破滅，慈、悲、喜、捨也沒了。因爲狐疑不決之間，心力已由慈、悲、喜、捨心轉至「隨心」，慈、悲、喜、捨心被忘失了。面對此一禪病，「十方空」正是破除有邊、無邊二見而消解「隨心」的良藥。

龍樹在論文中譬喻說，譬如海潮，有其常限，魚兒逐潮而游，如果不能隨潮而退，必將擱淺或陷在海灘而自苦。此喻至爲生動，行者修「四無量心」，如果不能破除十方有邊、無邊見，則很可能在四無量心不斷擴充而即將成就之際，轉入「隨心」，「漂在邪見」，這是何等可畏的差誤！如果不闡明「十方空」，又如何對治此一差誤？

從另一個角度說，筆者以爲修習「四無量心」時，還有三個層次的差別，也與「十方空」關係密切。《智論》卷二十云：

取眾生相故有漏，取相已，入諸法實相故無漏。以是故《無盡意菩薩問》中說慈有三種：一者眾生緣，二者法緣，三者無緣。（註22）

論文意謂，慈心有三個層次，這三個層次的慈心，與修行者的觀空境界密切相應。《智論》卷二十又分別釋此云：

久行（慈心）得深愛樂、愛、憎及中三種眾生，正等無異，十方五道眾生中，以一慈心視之，如父如母，如兄弟、姐妹、子姪、知識，常求好事，欲令得利益安穩，如是心遍滿十方眾生中，如是慈心，名「眾生緣」，多在凡夫人行處，或有學人未漏盡者行。（註23）

此處所詮釋者即為「眾生緣慈」。行此慈心，心中尚有十方五道「眾生相」，由於「眾生相」歷然在心，以「眾生相」為慈心之所緣，故名為「眾生緣慈」。行此慈心者，多數為世俗的凡夫，以及部分行阿羅漢道而尚未斷漏者。這是慈心的第一個層次，也是較低的一個層次。

《智論》又釋「法緣慈」云：

頁65

「法緣」者，諸漏盡阿羅漢、辟支佛，諸佛，是諸聖人破無我相，滅一異相故，但觀從因緣相續生諸欲，心慈念眾生時，從和合因緣相續生，但空五眾即是眾生，念是五眾，以慈念眾生不知是法空而常一心欲得樂，聖人愍之，令隨意得樂，為世俗法故，名為「法緣」。（註24）

「法緣慈」是「眾生緣慈」的提昇。行法緣慈者，觀一切眾生只是「空五眾」，也就是說，在凡夫以為實有的五蘊（眾）和合相續之我，在「聖人」（指諸佛與阿羅漢、辟支佛）看來，只是空無自性的五蘊和合之假體而已。簡言之，聖人已超越「眾生相」，通達「眾生空」；但因聖人「愍」念眾生無知而求樂，遂以法界平等一味之理法為其慈心之所緣，一方面安住於「眾生空」，一方面行「法緣慈」，隨順世俗而行諸方便，令「眾生」隨意得樂。因此，所謂「法緣慈」，或與「眾生空」相應，或與「法空」相應，雖與二空相應，而猶不妨行其慈心。這是阿羅漢、辟支佛與諸佛所行的境界。

《智論》又釋「無緣慈」云：

「無緣」者，是慈但諸佛有。何以故？諸佛心不住有為、無為性中，不依止過去世、未來現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。佛以眾生不知諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨，以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名「無緣」。譬如給賜貧人，或與財物，或與金銀寶物，或與如意真珠，緣「眾生」、緣「法」、緣「無緣」，亦復如是。（註25）

「無緣慈」是慈心的最高層次，不但超越了「眾生相」，也超越了「法相」。「知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。」由此所成就的慈心，順其論意，應即相應於諸佛的「如實智」（註26）。因為「知諸緣不實」而「心無所緣」，正是「如實智」的寫照，且《智論》強調「是慈但諸佛有」，而「如實智」也是只有佛才具足的，由此可見「

無緣慈」與「如實智」是彼此相應的。

綜合「慈無量心」的三個層次而言，「眾生緣慈」、「法緣慈」二者由於尚有所緣之眾生與法的限制，因而不及「無緣慈」之廣大究竟，特別值得注意的是，從「眾生慈」與「法緣慈」向上提昇至「無緣慈」時，「十方空」是不可忽視的一環節。「十方空」正是突破十方五道眾生乃至一切法的「方相」限制而入於「無緣慈」的增上緣。甚至於也可以換個角度來說，唯有通達「十方空」，才能夠入於「無緣慈」而不會發生彷徨無依的困惑。質此可知，「十

頁 66

方空」的實踐性功能，在菩薩的六波羅蜜行中，確有其重大價值在。

第二節 虛空亦空的論證

甲、《中論》〈觀六種品〉的論證

如上所述，「方」、「方相」，「十方」與「虛空」、「虛空無爲」諸名詞，雖同樣指涉到空間，但其語意內涵與用法卻各有差別。上文有關「十方空」部分，已就《智論》卷三十一的論述加以闡明，本節爰就「虛空亦空」部分，特別引進《中論》〈觀六種品〉的論證加以討論。

關於「虛空」，在常識看法中，總認為它有某種不可改變的實在性。因為無論任何物質在虛空中運動，在一般的經驗與觀念裡，「虛空」本身似乎毫無改變。物質固然有「成」有「壞」，而「虛空」卻似乎是一直就在那兒，無成無壞。在亞里斯多德（Aristotle）有關存在範疇的設定中，空間是其中被肯定的範疇之一。由於亞氏主張範疇與存在相一致，因此空間的實在性亦被肯定。到了康德（I.Kant），康德根本不談空間的實在性問題，他只承認，空間為「感性的先驗形式」（註27），亦即為現實經驗之所以可能而不可少的觀念預設。康德同時又在他所謂四組「兩行律」（Antinomies（註28））之中指出「空間」究竟為有限或無限之問題本身的曖昧性。康德以降，對空間之實在性的主張，西方思想家迄今仍有多種歧見，尚未調和。（註29）

在佛教思想史上，如上文所述，龍樹以前的部派佛教已對「虛空」的實在性發生爭論。在整個爭論的重點上，主要集中於「虛空」究竟是「有爲法」或是「無爲法」，以及「虛空」本身是否有其獨立的體性二端。龍樹在《中論》〈觀六種品〉所提出的論證，正可以答覆這兩個問題。

《中論》〈觀六種品〉的主題，原為闡明六大種（地、水、火、風、空、識六種重要元素）的緣起無自性，但論證的方式，則是以一例餘，也就是把論證的焦點，集中在「空種」之上，再以此推廣到其他五大種。「空種」就是「虛空」。《中論》的論證是這樣的：

空相未有時，則無虛空法；
若先有虛空，即為是無相，
是無相之法，一切處無有。

頁67

於無相法中，相則無所相，
有相無相中，相則無所住。
離有相無相，餘處亦不住。
相法無有故，可相法亦無；
可相法無故，相法亦復無。
是故今無相，亦無有可相，
離相可相已，更亦無有物。
若使無有有，云何當有無？
有無既已無，知有無者誰？
是故知虛空，非有亦非無；
非相非可相，餘五同虛空。
淺智見諸法，若有若無相，
是則不能見，滅見安隱法。（註30）

關於本品的論證，吉藏在《中觀論疏》卷第五本中有詳盡而精闢的解說與推論（註 31）。吉藏指出，龍樹在前三偈的論證重點是「以能相責所相」（註 32）。《中論》意謂一切事物的存在，其所以在人類的心靈產生認知意義，乃因此一事物有其可被認識的內容或現象。依此，如果一樣事物尚未呈顯其可被認識的內容或現象，我們就沒有理由在認知上說那一物究竟是存在或不存在。順此前提，當「空相」----「虛空的現象」尚未現起時，我們也沒有理由去肯定所謂「虛空法」（虛空法的法體）到底是存在或不存在。

《中論》此一論證，有時被誤會為詭辯（註31），實則不然。依龍樹意，事物之所以被我們認識，通常可分為兩個部分，一是「能相」，一是「所相」。「能相」就是事物顯示出來的內容或現象；「所相」則為此一內容或現象所顯示的主體。此一認識方式，事實上早已普遍表現在一般人的認識行為中。龍樹在這裡透過「能相」與「所相」的架構來探討「虛空」的特性，的確有其深意。

甲之一，以「能相」責「所相」，「所相」無自體

在認識的歷程上說，人類是先認識到「能相」，然後才進一步推定有「所相」。換言之，我們先是認識到「虛空」的現象 ---- 也就是「無質礙相」，用白話說，無質礙相就是既無質實的感覺，也不具有空間上的排斥性的現象，然後才肯定有「虛空」的法體存在。現在的問題是，因為我們的認識實際上僅止

頁68

於「能相」（筆者以為，這裡的「能相」並不單指那些可觀察、可經驗的對象，而且還泛指一切可加以陳述的對象），那麼，我們就沒有理由在確定「能相」之前，或是已確定「能相」之後，又在「能相」之外，對「所相」增加內容。這一說法並不意謂著「所相」的被認識內容不能繼續給予增進，而是說，任何有關「所相」的認識的增進，實際上仍不出「能相」的範疇。同理，在「虛空」的認識上，我們對它的認識既由它的「能相」，亦即「無質礙相」而來，那麼，如果離開了「無質礙相」，我們有什麼理由對「無質礙相」的「所相」，亦即「虛空法」（虛空的法體）做更多的內容增加？我們只要仔細思索一下就可發現，虛空的「能相」亦即「無質礙相」是從何而來的。一般而言，第一個被發現的虛空現象是「竅隙現象」，第二被發現的虛空現象則是物體的運動。由於前者所以知有空間；由於後者所以知道

虛空無質礙。吉藏對此也曾有一段精闢的解說，頗能發明《中論》的深義：

問，何者是空相？答，空有二種相：一標相，二體相。如見柱有，知柱外即無，因有知無，有是無家標相；二者除柱故得柱無，柱無之處為空體相。然此二相，俱由於柱。若爾，柱有故，可得有空；若未有柱，應未有空；又空與柱俱，柱既無常，空亦應爾也。（註34）

吉藏意謂「虛空」有兩種現象，一是從物體之「有」（如「柱」）而對襯出來的「無」，此時的虛空其實也就是「竅隙」，竅隙是虛空的「標相」。另一是從物體之運動所顯示出來的空無，以柱為例，「柱無之處為空體相」。如果沒有柱子的運動，我們只能看到竅隙現象的虛空；有了柱子的運動我們才又更進一步認識到柱子原來所佔有的地方也是空無，這個由於柱子的運動而顯露出來的虛空現象，是虛空本身更真切的現象說明，也就是無質礙相，所以吉藏稱之為「空之體相」。無論是「標相」或「體相」，吉藏強調「然此二相，俱由於柱」，亦即兩者都離不開物質的對襯現象。如此說來，如果離開了物質的相對存在而肯定有獨立不變的虛空法體，那就違背了認識的條件所賦予的內容，因為事實上是「空與柱俱，柱既無常，空亦應爾。」這也正是龍樹在上引《中論》偈中所說的：「空相未有時，則無虛空法。」因為未有「能相」，則無從知有「所相」，「所相」一旦成為可知，則已是「能相」。此一論證方式，用吉藏的話說，叫做「以能相責所相」（註 35）因為「所相」本身只是「能相」所形容的對象而已，「所相」本身是不是獨立的實體？是不是還有更多的內容？

頁69

這些問題對於人類的理性認知而言，都必須回到「能相」上來回答。人類只能斷言「能相」所提供的內容，而不能斷言「所相」本身，否則便是理性的僭越。因為「所相」本身是否在「能相」之外還有其他的內容，這是人類的理性架構無法僭越的自明法則。由此進一層推論，虛空的「能相」是「無質礙相」，無質礙相是從物質的運動中對襯出來的，無質礙相之外，虛空的「所相」根本無從顯示，因此，如果有人要斷言，虛空的法體本身是獨立而不變的存在，這種斷言可說是毫無認知意義的了。此所以龍樹在上引《中論》偈中說：「若先有虛空，即為是無相；是無相之法，一切處無有。」因為離開「能相」而談「所相」，就如同未經定義的概念一般，只是一個空洞的名詞罷了，對於人的認知而言，又是什麼存在不存在的意義可說呢？

甲之二、舉「所相」破「能相」，「能相」無自相

順著上文的論證，我們還可以進一步發現，不但「所相」無自性，而且，「能相」也沒有「自相」。龍樹論證：「於無相法中，相則無所相：『有相』『無相』中，相則無所住；離『有相』『無相』，餘處亦不住。」（引同前）龍樹意謂所謂「能相」，既不能用以形容那不可形容的「無相法」，而對於已經「有相」的事物，也無所用其相。離開此「無相」與「有相」二者，「能相」也沒有它獨立自存的意義。此一論證，舉例更易說明。譬如紅色，紅色之於紅色的玫瑰，紅色是「能相」，而玫瑰為「所相」。但此一「能相」卻不是獨立自

存的，因為紅色的玫瑰除了「紅色」這個能相之外，還有它的枝幹花朵，還有它的品種屬性，還有它的生長環境，相對於這種種，「紅色」也只不過是這種種條件所反映出來的現象之一罷了，甚而只要燈光改變，假設換成水銀燈，則玫瑰的紅色立即反映成紫色；再說，當玫瑰凋謝之後，紅色的花瓣更不知要轉變成多少顏色。這是「能相」無自相的具體證明。因此，無相之法固然用不上「能相」，就是用得上「能相」的事物，因為「所相」的事物本身還有太多的成就條件（事實上這些成就條件同時也是轉變條件），因此，「能相」本身根本也是無自相的。用吉藏的話說，這叫做「舉所相破能相」（註 36）。因為先不考慮「所相」本身是否實在，而「能相」本身實無自相可得。

頁70

甲之三、「能相」、「所相」，相待而破

也許有人要質問，舉「能相」破「所相」，舉「所相」破「能相」，因為「能相」、「所相」兩不獨立，這也可以成立，但是，「能相」與「所相」是「相待」而有這樣的說法成立嗎？上引《中論》偈語「相法無有故，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無。」此處的「相法」就是「能相」，「可相法」就是「所相」。龍樹意謂「能相」、「所相」固然是相待而有，但也是相待而無。因為如果「能相」無自性，「所相」無自性，那麼，兩個零加在一起怎麼會等於一呢。雖有相待的作用，卻不是絕對的；拿前面所舉的命題形式來說，一般常識上的看法總以為只要是一個完整的命題，便可以提供一個完整的定義，實則不然。舉例言之，「虛空是無質礙相」一語，看似完整，實際上此一命題如果要充分給予說明，還必須說明「無質礙相」是什麼，而說明「無質礙相」時，又得說明「無質礙相」的實例，於是實例的命名、類比關係乃至此一實例的相關事項，幾乎一延伸就要涉及到無窮無盡的未界定物。這也就是說，從「能相」與「所相」兩方面相待而成立的命題，仍是不完整的命題。一般人最大的迷信之一，便是以為言語可以說明一切真理與奧秘，殊不知「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」（註 37）所謂「意在言外」、「得意忘言」（註 38），言語的功能是有限的，因此，任何命題所表達的，都只是有限的因果關係或現象。在「虛空」這個命題上，既不能由「無質礙相」而證成虛空法體獨立自存，也不能由虛空法體的設定而證成「無質礙相」有其離物質而自明的意義。有關「能相」、「所相」的關係，龍樹所著《十二門論》的「觀相可相門」，以「非一非異」來論證它也有清晰而確切的說明。

由上論證可知，虛空是緣起而無自性的；「無質礙相」是因待於物質的質礙相而顯露出來的，而「能相」又是因待於「所相」而為「能相」的。重重因待，也就是重重的緣起無自性 ---- 特別值得注意的是，當我們說某一法是「緣起無自性」時，我們並不否定此一法的存在，反而是從本質上指出此一法的存在的真性 ---- 也就是無自性罷了。以虛空為例，當我們說虛空也是緣起無自性時，我們並不否定虛空法，而是如實地指出，虛空法是一無自性的存在，無自性的存在，說它是「無」吧，它有因有緣有果（如虛空有容受作用），豈能說是「無」？說它是「有」吧，它無有自性，亦無形象質礙感覺可得，又豈能說

頁71

是「有」？因此龍樹在上引《中論》偈語中說：「若使無有有，云何當有無？」虛空的本性，根本已超越了「有」、「無」。進一步說：「有無既已無，知有無者誰？」如果「有」、「無」二見都已破除，那麼，又有誰是這個「知有知無」的主體呢？這個能知的「我」，又何嘗不是緣起無自性呢？以一例五，所以地、水、火、風、識五者亦同此理。

歸納言之，龍樹對「虛空」的看法是這樣的：

第一，虛空恆因待於色法而存在，非有亦非無；

第二，虛空就其因待於色法言，並非不生不滅的「無爲法」；就其空無自性而不可破不可壞、不生不滅言，又非生生滅滅的「有爲法」。

也許有人要問，「虛空無爲」不是佛教的通說嗎？爲什麼否定「虛空無爲」呢？簡單地說，「虛空無爲」一語如果只是表顯虛空的空無自性，這一名詞是可以被龍樹認可的；問題在於「虛空無爲」一詞，在部派佛教一部分的看法中，竟成了另一種實在化的名詞，就此而言，龍樹自不許虛空外於緣起而別爲所謂「無爲」之實在。

也許有人還要質問，爲什麼關於龍樹對虛空的看法，要用「非有、非無」、「非有爲、非無爲」來作答，這種否定的說明，豈不等於什麼都沒有說到嗎？其實這種「遮詮」的方式，正是龍樹學的特色之一。龍樹之所以使用遮詮，一則爲了超越言語的缺陷，一則正是顯示假名的妙用。有時用「遮詮」，反而比「表詮」更易於如實地表達事物的真相。

乙、方法學上的重要啓示

在上文的討論中，筆者曾指出龍樹應用「能相」與「所相」的關係來指陳虛空的緣起無自性。筆者以爲龍樹此一論證，在方法學上有其極重要的啓示，值得深究。

首先，我們可以發現，「能相」與「所相」與古希臘亞里斯多德邏輯系統中的「主賓式命題」(Propositions of subject-predicate form) 正相一致，而「主賓式命題」爲人類思想的主要基礎。在傳統邏輯分析中，主賓式命題中的主詞 (Subject)，通常意指事物之「本體」(Substance)，而賓詞 (Predicate) 通常意指事物之「屬性」(Attribute)。此中「能相」、「所相」與主賓式命題的類似性，以及主賓式命題所蘊含的形上學取向，筆者以爲略可表示如下：

頁72

例句1	貝多芬	是十九世紀的作曲家。
例句2	虛空	是無質礙相。
能相-所相	所相	能相
主賓式命題	主詞 (Subject)	賓詞 (Predicate)
本體-屬性	本體	屬性
共相-殊相	殊相	共相

從上表可以觀察到很多形上學問題的解決之道，但這不是本論文的主題所在，暫不多談。茲從空義的立場上，就「主賓式命題」在一般人的思考習慣上所蘊含的兩大盲點，應如何加以破除，略論如下：

乙之一、從「屬性」推想「本體」的盲點

在人類的認知行為中，我們經常經由「主賓式命題」來認知事物的特性。譬如上表中的例句1與2。例句1與2原為客觀之陳述，且主詞與賓詞亦相互一致。但以例句2為例，人們往往從較抽象的賓詞陳述中，推想一抽象的主詞存在。如上文所述，「虛空」原為因待於色法而被認知的存在，「無質礙相」即為其屬性，但人們往往由此推想虛空有其獨立自存之法體。其實，對於同一認知對象，我們固可以發現種種相關屬性而加以陳述，但我們必須清楚把握到一點，即我們對於此一認知對象「主體」的認識，絕不能超出我們對於此一認知對象的相關「屬性」的瞭解。問題往往出在，在我們還沒有認識到更多的「屬性」之前，我們已假定且推想此一認知對象為一獨立的「主體」，並且尚有其他屬性。如果整個假定與推想僅止於此，那還沒有什麼問題，最大的問題在於，我們把假定或推想的「屬性」給予現實化。亦即在「虛空」一論題上，把「虛空」從「無質礙相」的屬性中，擴大為獨立不變性。當我們論證「虛空亦空」時，我們並不否定虛空為「無質礙相」，但我們必須暫時中止所有在「無質礙相」之外有關虛空的假定與推想。闡明「虛空亦空」，正是為了避免此一從「屬性」推想「本體」的盲點。

頁73

乙之二、依「共相」論斷「殊相」的盲點

語言陳述的一般習慣是以「共相」論述「殊相」，而其最大難題則為「共相」與「殊相」的差距。「共相」是經過抽象之後的普遍性質，而「殊相」只是個別之存在。「共相」本身有抽象、普遍、永恆三大特性，而「殊相」正相對反。因此從佛教的「如實觀」看來，以「共相」論斷「殊相」，極易造成認識上的不當膨脹與顛倒。

舉例來說，「無質礙相」既是「能相」又是「共相」，而我們所論述的「虛空法」，既是「所相」又是「殊相」。從認知經驗的實際脈絡上觀察，我們所認知的虛空法，要不是來自竅隙作用，便是來自物質的運動，因此我們所認知的虛空法，實際上是一種局部的、有限的經驗。但當我們用「無質礙相」來稱述「虛空法」時，「無質礙相」本身卻是共相化了。當我們提及「無質礙相」一詞時，此一詞完全是抽象的概念而已；再者，此處的無質礙相與彼處的無質礙相也是一樣的內涵，沒有東西南北上下的差異，這又是突破了空間的限礙而為觀念的普遍性；再者，昨天的無質礙與今日的無質礙相，又是同為一相而無差異，這又是觀念的永恆性。抽象、普遍、永恆，這三種特性合在一起正是「共相」的特性。問題也正出在這裡。因為實際上做為經驗對象的虛空法，基本上是一種「殊相」，它在認知歷程中是局部、具體而又有時間限制的，現在以「共相」論斷「殊相」，正是以抽象、普遍、永恆來描述具體、個別（局部）、無常。這樣的論斷怎麼會是如實的論斷呢？

質言之，經驗中的虛空是「殊相」的，它原是緣起而無自性的，

不過一旦加以「共相化」的陳述，虛空便被賦予抽象、普遍、永恆的特性。言說之所以不如實，「世俗諦」之所以不如實，正在於此。「第一義諦」何以不可說不可說，亦正在於此。

綜合以上論述可知，龍樹在《中論》〈觀六種品〉論證「虛空亦空」時所使用的「相」、「可相」論證，在哲學方法學上，確有重要的啓示價值。近代西方哲學克爾再卜斯基（Korzybski）在其《普遍語意學》（General Semantics）提出所謂「非亞里斯多德式思惟」之主張，當也是有見於主賓式命題所蘊含的上述兩個盲點使然（註39）；在空義的探討上，克氏的見解值得做進一步的比較研究。

頁74

第三節 「無始空」的內涵及其論證

甲、《智論》對「無始空」的論述

宇宙與生命的肇始問題，一直是人類思想史上普遍引起討論興趣的問題。就龍樹而言，「無始空」正是對此問題的一個總的解答。

龍樹在《智論》卷三十一中釋「無始空」云：

「無始空」者，世間若眾生、若法、皆無有始。如今生從前世因緣有，前世復從前世有，如是展轉，無有眾生始；「法」亦如是。何以故？若先生後死，則不從死故生，生亦無始；若先死後有生，則無因無緣，亦不生而有死，以是故，一切法則無有始。如經中說，佛語諸比丘：「眾生無有始，無明覆，愛所繫，往來生死，始不可得。」破是無始法，故名爲「無始空」。（註40）

龍樹首先指出，無論是人類的主觀生命（眾生）或是人類所面對客觀世界（法），都不應探究其最初的肇始。因爲每當我們探究到某一因緣而以之爲最初的肇始的時候，我們馬上便會發現，此一依據萬有因果律而衍生的問題，一旦設定某一事實的存在，則此一事實又必有其先行的因緣，否則便有否定萬有因果律而在問題與事實本身產生顛倒與不可解的困難。因此探討肇始之因緣爲何，實爲一極其矛盾之問題。對此問題，直截了當地加以喝斥，甚而直指問題本身才是問題，乃是佛陀說法的一貫立場，因此龍樹在《智論》論文中特別引述《雜阿含經》有名的「十四難不答」中，宇宙肇始問題便佔了四難。不過，佛陀此一不究詰宇宙肇始問題的立場，也面臨了某種程度的誤解與偏執。《智論》卷三十一述此云：

問曰：「無始」是實，不應破。何以故？若「眾生」及「法」有始者，即墮邊見，亦墮無因見。遠離如是等過，故應說眾生及法無始；今以「無始空」破是「無始」，則還墮「有始見」。

答曰：今以「無始空」破「無始見」，又不墮「有始見」，譬如救人於火，不應著深水中；今破是「無始」，亦不著「有始」中，是則行於中道。（註41）

提問者意謂，「無始」是佛陀的聖教，如果否定了「無始」，豈不是

又要陷入「有始論」的難題？因為宇宙如果有一確定的肇始，此一肇始本身就是無因

頁75

無緣的 ---- 無因而生，這是違反經驗與理性的，如此將墮入「邊見」與「無因見」。

龍樹答云：「無始空」所要破斥的，是從根本上破斥「無始」與「有始」兩種概念。如龍樹所譬喻，水火是兩種極端，善救人者，不能救人於火，又投之於深水中。如實而言，對於「宇宙是否有一肇始」的問題，說「無始」是一個極端，說「有始」又是一個極端。這兩個極端像一根扁擔一樣，「無始」與「有始」正是這一根扁擔的兩端。只問扁擔的兩端是什麼，而不看清楚扁擔本身是什麼，那是抓不到問題的。筆者以為這根扁擔不是別的，就是「宇宙發生論」的心態。任何人只要存有「宇宙發生論」的心態來思考肇始問題，就等於是挑起了扁擔，很難不面臨「無始」與「有始」兩個極端所引生的矛盾。因此龍樹指出「今破是無始，亦不著有始中，是則行於中道。」這是「無始空」的真正旨趣之所在。

然而「無始」與「有始」既是兩個極端而不容選擇，《大般若經》「十八空」中又何以特別要破「無始」而說「無始空」呢？龍樹進一步分析說：

問曰：云何破「無始」？

答曰：以無窮故，若無窮則無後，無窮無後則亦無中。若無始，則為破一切智人，所以者何？若世間無窮，則不知其始；不知始故，則無一切智人，若有一切智人，不名「無始」。

復次，若取眾生相，又取諸法一相、異相、以此一、異相，從今世推前世，從前世復推前世，如是展轉，眾生及法「始」不可得，則生「無始見」：是見虛妄，以一、異為本，是故應破。如「有為空」破有為法，是「有為空」即復為患；復以「無為空」破無為法。今以「無始」破「有始」，「無始」即復為患；復以「無始空」破是「無始」，是名「無始空」（註42）

龍樹這一段說明極為重要。論文意謂，如果以「無始」為宇宙肇始問的積極答案，這將發生雙重困難：

第一，訴諸未知的。理性的主要一功能乃是認識一切事物的因果秩序。在人類理性運作的範圍內，一切事物之所以成為可理解的，乃是因為人類能對種種事物的因果秩序予以清晰地定位。但是「宇宙無始」這個命題，卻把可理解的因果秩序，一下子推衍到不可知的過去 ---- 此所以龍樹說：「若世間無窮，則不知其始，不知始故，則無一切智人。」這就人類的理性功能而言，是一個絕望的否定。

頁76

第二，問題的「遁化」。依龍樹意，宇宙肇始的觀念，主要以「一相」、「異相」為本。此處所謂「一相」、「異相」，筆者以為可比之於西方哲學所說的「一元論」與「多元論」。當人們思考宇宙肇始問題時，一方面在雜多的現象中希望探尋出簡單（乃至單一）的因

果關係，一方面又在設想中的單一原因中希望能夠找出一變為多的理由，這是「一元論」；如果由「一元」而衍生為多的理由不成立，便轉而求之於多元，也就是追溯到多種原因，於是形成「多元論」。就這樣，「一元論」與「多元論」成了宇宙肇始問題的兩個極端。事實上在人類的理性功能範圍內，「一元」或「多元」都無法對宇宙肇始問題提供完整而可理解的答案。假定接受「一元論」吧，那麼，「一元」就是「最初因」，「最初因」又從何而來呢？「一元」又如何化為雜多的現象呢？假定接受「多元論」吧，那麼，「多元」之間，究竟是同時肇始或是仍有先後呢？如果「多元」之間仍有先後，又何者為先呢？於是問題又走向「一元論」。「一元」與「多元」，就這樣相互排斥而又相互蘊含。現在拈出一個「無始」的看法來，彷彿一下子把「一元」或「多元」這一對肇生問題給解決了，可是，仔細想想，宇宙肇始問題是否真的解決了呢？沒有，問題只是被「遁化」了，因為在觀念上，如果把「無始」做為肇始問題的積極性答案，此一答案實際上只是一個假設性答案，因為「無始」在此所以顯示的意義只是「不可知的開始」，這一句話實際上只是把答案推給「不可知」，問題並沒有解決。因此龍樹指出：「如是展轉，眾生及法『始』不可得，則生『無始見』，是見虛妄，以一、異為本，是故應破。」

實際上，《雜阿含經》中佛陀開示「無始」的本意，並不是以「無始」為「始」，也就是並非把「無始」當做是一種積極的答案，「無始」原來是遮詞，亦即「無始」意謂肇始問題無可說。舉一「無始」，實已蘊含「無有始」「無無始」，也就是把「有始」、「無始」兩個極端的論點同時予以解消；但有人不會此意，於是「無始」又被視為另一種形式的「開始」，一種不可知的開始，這時的「無始」就成了「無始見」。就「無始見」本身而言，雖說「無始」，實際上卻蘊含了以「無始」為「始」的「有始見」，亦即「無始」在此心態下只是「有始」的變相或代名詞而已，所以如果不從根本破除「宇宙發生論」的宇宙肇始的假定，雖說「無始」實則「假無始」、「真有始」，問題仍在有、無之間打轉。此所以《大般若經》要以「無始空」來破斥「無始見」，但不是破斥《雜阿含經》中佛陀原來說法所開示的「無始」。因為佛陀所開示的「無始」，

頁77

會心者一望而知「無始」是一種遮詞，是用來遮除我們對於宇宙肇始問題的虛妄判斷的----不論是「有始」也罷，「無始」也罷，雙邊俱遮。如果知道《雜阿含經》的「無始」是雙邊俱遮，那就不需要另一個「無始空」來遮除「無始」；只有當「無始」被當成假性的「有始」的時候，才用得上「無始空」。

康德在《純粹理性批判》中述及「兩行律」時，也曾指出，由於人類無法以宇宙全體為一單一的經驗對象，因此任何以宇宙全體為內容而做的單一論述，都無法傳達積極的意義。順此一義而言，人類雖能對個別的經驗對象陳述時間的先後順序，先之於後為「始」，後之於先為「終」。始終只是某一個別經驗在一定可觀察的時間段落中的相對陳述而已，此一始終之義，不應毫無限制地推廣到宇宙全體。

乙、「無始」、「無始空」與「對治悉檀」

筆者以為從《雜阿含經》的「無始觀」，到「十八空」中的「無始空」，其一貫的著眼點乃在「對治悉檀」上。所謂「對治悉檀」，也就是對症下藥的方便說法。因為「有始」、「無始」二者都不是真

正的答案。但有時說「無始」，有時說「無始空」，其理由無他，「對治悉檀」而已。龍樹在《智論》卷三十一中述此云：

問曰：若爾者，佛何以說眾生往來生死，「本際」不可得？
答曰：欲令眾生知久遠已來，往來生死爲大苦，生厭患心。
如經說：一人在世間，計一劫中受身被害時，聚集諸血，多於海水；啼泣出淚，及飲母乳，皆亦如是。積集身骨，過於毗浮羅山。譬喻斬天下草木爲二寸籌，數其父、祖、曾祖，猶不能盡；又如盡以地爲泥丸，數其母及曾祖母，猶亦不盡。如是等無量劫中，受生死苦惱，初始不可得故，心生怖畏，斷諸結使。如無常雖爲邊，而佛以是無常而度眾生：無始亦如是，雖爲是邊，亦以是無始而度眾生。爲度眾生，令生厭心，故說有「無始」，非爲實有「無始」。所以者何？實有「無始」，不應說「無始空」。（註43）

龍樹意謂，佛陀何以廣說「無始」？因爲「無始」可以激發厭患心。但佛陀用「無始」，並不表示「無始」就是真實法。這好比有人飲食過度，發生了「食積」的現象，此時拿一付瀉藥給他吃，結果把食積之症給治好了，此時如果執

頁78

著以爲瀉藥是萬靈丹，還天天吃瀉藥，請問，瀉藥豈不成了毒藥嗎？「無始」之所以爲佛陀所廣用，其功能亦如同瀉藥一般，藥以去毒，但不可執藥成毒。所以龍樹說「無始亦如是，雖爲是邊，亦以是無始而度眾生。」「邊」就是「邊見」，也就是一邊之見，「無始」雖是「邊見」，而不妨以邊出邊，以毒攻毒，然後回歸於中道。「無始」如此，「無始空」亦如此。「無始空」是對治「無始見」的，如果去了「無始見」又把「無始空」曲解爲「無始」不實，「有始」爲實，那就不免又落入「邊見」的循環了。

也許有人會懷疑，如果「無始」是「邊見」，「邊見」就是「邊見」，以「邊見」度眾生，豈不是以盲引盲嗎？龍樹在《智論》卷三十一中答覆說：

問曰：若「無始」非實法，云何以度人？
答曰：實法中無度人。諸可說法語言度人，皆是有爲虛誑法。佛以方便力故，說是無始，以無著心說，故受者亦得無著，無著故則生厭離。
復次，以宿命智見眾生生死相續無窮，是時爲實；若以慧眼，則見眾生及法畢竟空，以是故說無始空。如般若波羅蜜中說：常觀不實，無常觀亦不實；苦觀不實，樂觀亦不實；而佛說常、樂爲倒，無常、苦爲諦，以眾生多著常、樂，不著無常、苦，是故以無常、苦諦，破是常、樂倒，以是故說無常、苦爲諦。若眾生著無常、苦者，說無常、苦亦空。「有始」、「無始」亦如是。「無始」能破「著始倒」，若著「無始」，復以「無始」爲空，是名「無始空」。（註44）

龍樹的說明極爲直接而清晰。所謂「實法中無度人」，此一命題對於佛教的特色確爲極其扼要的陳述。在佛教的觀點，所謂「實法」就是

「如、法性、實際」。「如」即諸法如，是一切事物的如實相，包括差別相與關係相；「法性」即一切事物的如實性，包括差別性與無自性；而「實際」即證入法性之真實（說詳《智論》卷三十二）。就如、法性、實際而言，一切眾生之所以能夠破迷啓悟，由煩惱之此岸而度於涅槃之彼岸，悉由自覺。一切度人之方法都是一種方便施設，對於徹底的自覺而言，此一切方便施設並不等於自覺的真實境界。任何人執著了某一種方法而自認為可以遍度一切眾生，或是任何人執著了他曾經用過什麼方法去度了什麼人，這從佛教的觀點來說都是「增上慢」；未得謂得，未證謂證。你以為你度了人，而其實此人得度不得度，有賴眾多因緣，豈是你一

頁79

人所能決定；再說，你以為你度了某某人，而其實某某人所顯示於你的，只是他多生多劫以來眾多生命樣態之一當相而已，你又何嘗度了此一人？《金剛般若經》所謂「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」（註 45）正是為了戒除此慢，顯示「實法中無度人」的真精神。

龍樹也指出常、樂、我、淨被通稱為「四顛倒」，而無常、苦、無我、不淨四行相本為四念處，如果有人執著後者，後者又何嘗不是另一種「四顛倒」？但為什麼佛經中總是以常、樂、我、淨為顛倒而以無常、苦、無我、不淨為聖諦呢？此無他，有「流行病」則有「暢銷藥」耳。了然乎此，則知「無始」雖是「邊見」，卻不妨以邊出邊，只要不還墮「有始見」即可；「無始空」雖是「對治悉檀」，亦可即此「對治悉檀」而上達於「第一義悉檀」。

有人以為，「無始」一旦成為「邊見」而應予破斥，那麼「有始」也是「邊見」，豈不是也該破斥嗎？為什麼不成立「有始空」來破斥「有始見」？龍樹在《智論》卷三十一中陳述此一問題並回答說：

問曰：「有始」法亦是邪見，應當破，何以但破「無始」？
答曰：「有始」是大惑，所以者何？若「有始」者，初身則無罪福因緣而生善惡處。若從罪福因緣生，不名為初身。何以故？若有罪福，則從前身受後身故。若世間「無始」，無如是咎。是故菩薩先已捨是粗惡邪見。菩薩常習用「無始」，念眾生故說「無始」，常行因緣法故，言法「無始」。未得一切智故，或於無始中錯謬，是故說「無始空」。
復次，「無始」已破「有始」，不須空破「有始」；今欲破「無始」，故說「無始空」。（註46）

龍樹指出，「無始」與「有始」雖同是「邊見」，但「無始」有「對治悉檀」的功用，「有始」本身卻純粹只是錯誤的執著而已，無法引用為「對治悉檀」。為什麼？如果宇宙與人類俱有一確切的肇始，那麼善惡因果將難以得到圓滿的解釋。因為順著「有始論」的思路，則就生命現象而言，便不能有「初身」（最初的生命）的假定，如果有此假定，則「初身」之前無善惡的因緣，既無善惡因緣，那麼「初身」本身的罪福業報又從何而來呢？在宇宙人生的因果系列中，指定任何一點而說是肇始，看起來好像是找到了整個因果系列的起頭，而其實，「有始論」者所找到的卻是無頭的因果 ---- 因為任一有關宇宙或生命肇始的假定，等於已經建立了一個無因而生的存在，此假設本身就是反因果的。

所以龍樹說「有始見」是「粗惡邪見」，因為本身的矛盾太明顯了。因此佛教比較常用「無始」來詮顯因果的普遍性與持續性。此所以龍樹強調，「菩薩常習用無始，念眾生故說無始；常行因緣法故，言法無始。」「無始」之說如有不妥，那是因為有人不瞭解「無始」的真義，「未得一切智故，或於無始中錯謬，是故說無始空」。

也有人認為，既然「無始」能破「有始見」，那麼為什麼不能用「有始」來破斥「無始見」，卻要立一個「無始空」來破斥「無始見」呢？《智論》卷三十一釋此云：

問曰：若「無始」破「有始」者，「有始」亦能破「無始」，汝何以言但以「空」破「無始」？
答曰：是二雖皆邪見，而有差別：「有始」，起諸煩惱邪見因緣；「無始」，起慈悲及正見因緣。所以者何？念眾生受無始世苦惱而生悲心，知從身次第生身，相續不斷，便知罪福果報而生正見。若人不著「無始」，即是助道善法；若取相生著，即是邪見，如常、無常見。「有始見」雖破「無始見」，不能畢竟破「無始」，「無始」能畢竟破「有始」，是故「無始」為勝。如善破不善，不善破善，雖互相破，而善能畢竟破惡，如得賢聖道，永不作惡。惡法則不然，勢力微薄故。如人雖起五逆罪，斷善根，墮地獄，久不過一劫因緣，得脫地獄，終成道果。「無始」、「有始」優劣不同，亦如是。以「無始」力大故，能破「有始」，是故不說「有始空」。（註 47）

龍樹指出，「無始」、「有始」二者雖都是「邪見」，但二者的運用效果截然不同。「無始」能引發慈悲及正見，而「有始」引發煩惱及邪見。「無始」較能顯示出普遍於宇宙人生的因果系列的延續性，但「有始」則截斷之。二者雖能相破，但以「有始」破「無始」，「有始」本身的錯誤與矛盾仍在；以「無始」破「有始」，「有始」的矛盾困難可以破除，而「無始」本身並不引發新的矛盾困難，所剩下的只是執不執著「無始」的問題而已。因此龍樹認為，以「無始」破斥「有始見」已綽綽有餘，不須另立「有始空」來破斥「有始見」；但因「無始見」的執著無法以「有始見」去消除它，因此必須另立「無始空」來破斥「無始見」。

綜合上述可知，「無始」、「無始空」，從它的實踐功能上說，重在「對

治悉檀」的作用。不過，「十八空」中的任何一空，都可以一空到底，通達於「畢竟空」；因此，「無始空」的功能雖重在「對治悉檀」，卻不能說它本身沒有蘊含著「第一義悉檀」的上達之路。

丙、《中論》中與「無始空」相應的論證

龍樹在《智論》中闡釋「無始空」時，重在以「對治悉檀」說明「無始」與「無始空」的功能。在《中論》中，龍樹也討論到宇宙肇

始問題，值得我們引為旁證。

《中論》〈觀本際品〉，主要是論證「本際」不可得。「本際」，也就是宇宙的肇始。《中論》云：

大聖之所說，本際不可得；
生死無有始，亦復無有終；
若無有始終，中當云何有？
是故於此中，先後共亦無。
若使先有生，後有老死者，
不老死有生，不生有老死；
若先有老死，而後有生者，
是則為無因，不生有老死；
生及於老死，不得一時共；
生時則有死，是二俱無因；
若使初後共，是皆不然者，
何故而戲論，謂有生老死；
諸所有因果，及相可相法。
受及受者等，所有一切法。
非但於生死，本際不可得；
如是一切法，本際皆亦無。（註48）

《中論》〈觀本際品〉的論證，重在破斥「有始論」。依論意，從十二因緣的內在因果發展加以觀察，如果成立了「本際」，則將在因果發展上出現一個斷頭的開始。如果說是先有「生」而後有「老死」，這雖能解釋這一世的因果，但是，這一世的因果就其整體而言，豈不是相應於過去世與未來世而又有其因果關聯嗎？如果現在突然成立了這一世（或某一世）的「生」為「本際」，則

頁82

此一「本際」自必無前際可言；抑有進者，「本際」一詞在語意上實已蘊含「最初之際」的意思，固不待論證而後然。如此則十二因緣將成為無可理解者。因為十二因緣是從三世上建立起來的，流轉也好，還滅也好，都不能背離其內在的因果關聯。因此，「有始論」看似「有因論」，而其實是「無因論」，因為它把「有始」之前的一切因緣都給否定了，因此它所成立的因，本身就是無因；以無因為因，這不是矛盾嗎？「有始論」的困難，於此可知。不但是十二因緣如此，依《中論》的推論：「諸所有因果，及相可相法，受及受者等，所有一切法，非但於生死，本際不可得，如此一切法，本際皆亦無。」一切法本際不可得，這才是正見。

也許有人要質問，何以《中論》只破斥「本際」----只破「有始」而未見破「無始」？答案正如上述，因為龍樹在論述「無始空」時已強調，先以「無始」破斥「有始見」，再以「無始空」破斥「無始見」，因此，《中論》中雖只破斥「有始見」，但只要我們能由此認清「無始」的真義----也就是對於「無始」不再加以執著，那麼，「有始」、「無始」雙遮雙捨的「無始」一義本身，即是「無始空」，不待另立「無始空」，而「無始空」義已然具足。換言之，以「無始」藥治「有始」毒，藥到而毒去，如果用藥者不在「無始」藥上執藥成毒，那就不勞再起「無始空」藥來對治「無始」毒了。倘若「無始空」藥已施之後，又有人對「無始空」藥起執著戲論，那就只好再藉

「空空」之藥來去除此人對於「無始空」藥的偏執之毒了。一切法空，都只是當機的法藥而已，善體此義，當下已入法空，而如如不動了。

註解

- 註01 《大智度論》卷三十一，大正藏冊25，頁288。
- 註02 《雜阿含經》卷十二，第297經，大正藏冊2，頁84-85。引文中括弧內字係筆者為詮顯文義而加入者。
- 註03 此一定義廣見於《雜阿含經》，特別參見《雜阿含經》卷十二第298經（經中詳論所謂「緣起法義說」，同註2頁85），以及《雜阿含經》卷十第262經（同註2頁66）。
- 註04 《雜阿含經》卷十二，第293經，同註2頁83。
- 註05 印順在《中觀今論》一書中廣泛引據《雜阿含經》以說明龍樹在《中觀論》中所欲詮顯之主題，實即《雜阿含經》之思想。參見該書第二章。
- 註06 《舍利弗阿毘曇論》，姚秦，曇摩耶舍等譯，卷十六，〈非問分道品〉第十之二，大正藏冊28，頁633。
- 註07 《大毘婆沙論》，唐·玄奘譯，卷八，「雜蘊」第一（世第一法納息）第一之七，大正藏冊27，頁37。
- 註08 《阿毘曇毘婆沙論》北涼，浮陀跋摩共道泰等譯，卷四，「雜犍度世」第一品之四，大正藏冊28，頁27。
- 註09 同註1。
- 註10 同註1。
- 註11 同前註。關於「方」與「方相」的語意差異，另可參閱《大智度論》卷十釋「如是一切皆如東方」一段論文。
- 註12 《莊子》「齊物論」有「彼是相因」、「莫若以明」之論，意頗近此。
- 註13 參閱《性空學探源》，印順著，第三章第三節。
- 註14 同註1。
- 註15 引自《中論》〈觀四諦品〉，大正藏冊30，頁32。
- 註16 有關概念之抽象所蘊含的問題，詳見游祥洲撰「從佛學的眼光略談唯物辯證論的謬誤」以及「先有雞或先有蛋----關於空義與因果的觀察」二文。又本段所述懷海德對抽象法之批評，主要參閱懷氏所著《科學與近代世界》（Science and Modern World）、《自然的觀念》（The Concept of Nature），以及《自然知識原理》（Principles of Natural Knowledge）、《思想之方式》（Modes of Thought）四書。
- 註17 引見《大智度論》卷九，大正藏冊 25，頁 125。
- 註18 「如其所如」一語，採自唐君毅著《哲學概論》。
- 註19 引自《大智度論》卷十，釋「如是一切皆如東方」一段論文。大正藏冊 25，頁 133。
- 註20 同註 1。
- 註21 《大智度論》卷二十，頁 209。
- 註22 同註 21。
- 註23 同註 21。
- 註24 同註 21。
- 註25 同註 21。
- 註26 如實智義，說詳《大智度論》卷二十三。

- 註27 I.Kant, Critique of Pure Reason。
- 註28 同註 27。
- 註29 參閱羅光著《理論哲學》一書「自然哲學」第二編第三章，台北學生書局。
- 註30 《中論》〈觀六種品〉，大正藏冊30。
- 註31 《中觀論疏》卷五本，大正藏冊42。
- 註32 同前註，大正藏冊42，頁71。
- 註33 牟宗三在《佛性與般若》一書中即作此說。見該書第三章「龍樹之辯破時與數」，頁175。
- 註34 同註31，頁70。
- 註35 同註31。
- 註36 同註31。
- 註37 《莊子》〈寓言篇〉第27。
- 註38 引自《莊子》〈外物篇〉第二十六。莊子云：「言者所以在意，得意而忘言，安得夫忘言之人而與之言哉！」東晉時王弼在其所著《周易微旨例略》〈明象章〉亦曾暢發此義。
- 註39 參閱張澄基著《佛學今詮》上冊附論：〈空性哲學〉。
- 註40 《大智度論》卷三十一，大正藏冊25，頁290-291。
- 註41 同註40，頁291。
- 註42 同註41。
- 註43 同註41。
- 註44 同註41。
- 註45 《金剛般若波羅蜜經》，姚秦，鳩摩羅什譯，大正藏冊8，頁749。
- 註46 同註41。
- 註47 同註41。
- 註48 《中論》卷二，〈觀本際品〉，大正藏冊2，頁16。