

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

臺灣大學哲學系副教授 蔡耀明

摘要

本文設置的論題，從「有無」做為論斷式的概念入手，探討有和無這一組論斷式的概念直接用成形上學概念的適格與否的情形。以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要的文獻依據，經由典籍解讀、經證整理、概念分析、視角推敲、條理思惟，得出的論旨，確認「有無」並不適合直接擔任形上學概念。至於本文在思惟與論理的主軸，則試圖以「有無」為界面，以解開生命世界的「實在性／實相」為導向，從而開啓生命哲學在形上學探究的一盞明燈。

在論述的行文，由如下七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，釐清研究主題，分成三個小節。其一，著眼於概念與實在性之間可能的落差，區分適任的與不適任的形上學概念；其二，就有和無做為一組概念被用以論斷所訴求的語句形式以及所要表示的意思，展開構句和語意之分析；其三，說明本研

究主題在探討什麼樣的論題。第三節，說明從局限式論斷移向越界式論斷如何引發論斷式概念的適格課題。第四節，預覽一些經典的非有非無之說，包括《阿含經》和《般若經》。第五節，鋪陳《密嚴經》的非有非無之說。第六節，鋪陳《入楞伽經》的非有非無之說。第七節，「結論與展望」，總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

關鍵詞：有、無、實在性、形上學、生命哲學、《密嚴經》、《入楞伽經》

一·緒論

為求清晰且快速呈現整篇文章的要項，以及勾勒大致的輪廓，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「論述架構」。¹

(一) 研究主題

本文設置的論題，從「有無」做為論斷式的概念入手，探討有和無這一組論斷式的概念直接用成形上學概念的適格與否的情形。以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要的文獻依據，經由典籍解讀、經證整理、概念分析、視角推敲、條理思惟，得出的論旨，確認「有無」並不適合直接擔任形上學概念。至於本文在思惟與論理的主軸，則試圖以「有無」為界面，以解開生命世界的「實在性／實相」為導向，從而開啓生命哲學在形上學探究的一盞明燈。

(二) 研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，是多重的，主要得力於如下三條線索。第一，有無、實在性，都是佛教相當重視的課題，而非有非無之不二中道，尤其是佛教用以解釋世界極其關鍵且獨具特色的視角與觀念，因此，以「有無」並非適任的形上學概念為主標題，將可延續和推進多年以來在佛教哲

¹ 本文初稿，在 2009 年 5 月 9 日，以〈論「有無」並非合適的形上學概念：以《大乘入楞伽經》為依據〉，發表於臺灣大學哲學系主辦的「傳統中國形上學的當代省思」國際學術研討會，後經大幅修改而成現稿。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議，對本文的修改，助益良多。

學的鑽研。第二，以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要的文獻依據，探討的焦點聚集在有無之論斷的形上學適格與否的情形，從而做為年度專題研究計畫的部分成果。² 第三，以非有非無之理念，試圖稍加解開生命世界之實在性，進而充實生命哲學之內涵。³

(三) 文獻依據

為了顯示佛教經典對「有無」做為形而上的論斷式概念一貫的批判與揚棄之立場，以及藉以形成佛教的非有非無之說在引證典籍較為廣大的支撐，在跨入主要的文獻依據之前，即以預覽的方式，引述諸如《阿含經》和《般若經》等經典的相關片段。

文獻上，做為本文主要依據之一的《大乘密嚴經》，通常簡稱為《密嚴經》（*Ghana-vyūha-sūtra*），至今尚存二個漢譯本和一個藏譯本。⁴ 第一個漢譯本，《大乘密嚴經》，三卷，於 676-688 年，出自唐·地婆訶羅（Divākara/日照），（T. 681,

² 國科會九十六~九十七年度專題研究計畫（96-2411-H-002-029-MY2），題目為「《大乘入楞伽經》的心身不二的實相學說：以身心課題的檢視與探究為主軸」。

³ 有關生命哲學已發表的成果，可參閱：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》第 35 期（2008 年 3 月），頁 155-190；〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第 44 期（2008 年 3 月），頁 205-263；〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第 13 期（2008 年 6 月），頁 23-69。

⁴ 「藏譯本」：'Phags pa rgyan stug po bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, 收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 778, vol 29, Cu 1-62b.

vol. 16, pp. 723b-747b)。第二個漢譯本，《大乘密嚴經》，三卷，於 765 年，出自唐·不空 (Amoghavajra/ 不空金剛)，(T. 682, vol. 16, pp. 747c-776b)。此外，本經之注釋，至今尚存唐·法藏大約於 690 年根據地婆訶羅譯本所撰的《大乘密嚴經疏》，四卷，然第一卷似已佚失，僅存的三卷收錄在「卍續藏經」，第 34 冊，pp. 248-290。⁵

本文另一個主要依據的文獻，《大乘入楞伽經》，通常簡稱為《楞伽經》(*Laṅkāvatāra-sūtra*) 或《楞伽經》，至今尚存梵文本和藏譯本，以及經由學界校訂、整理、和翻譯的並列本、當代語譯本、和索引。⁶ 從公元 412 年左右至 704 年，此一

⁵ 參閱：織田顯祐，〈法藏的『密嚴經』理解について〉，《大谷學報》第 85 卷第 2 號 (2006 年 3 月)，頁 21-39。

⁶ 「梵文本」：(1) 南條文雄 (校訂)，《梵文入楞伽經》，(京都：大谷大學，1923 年)；(2) P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, Buddhist Sanskrit Texts, no. 3, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963。

「梵文本—當代語譯本」：(1) 談錫永 (譯)，《《楞伽經》梵本新譯》(台北：全佛文化事業，2005 年)；(2) Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932；(3) 安井廣濟 (譯)，《梵文和譯·入楞伽經》(京都：法藏館，1976 年)；(4) 常盤義伸，〈研究報告 (第二冊)：『ランカーに入る』——梵文入楞伽經の全譯と研究〉(京都：花園大學國際禪學研究所，1994 年)。

「藏譯本」：(1) *'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo*，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 775；(2) *'Phags pa lang kar gshegs pa rin po che'i mdo las sangs rgyas thams cad kyi gsung gi snying po zhes bya ba'i le'u*，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 776 (此為漢譯本的藏譯)；(3) Jñānaśrībhadra (智吉祥賢)，*'Phags pa lang kar gshegs pa'i 'grel pa (Ārya-laṅkāvatāra-vṛtti* 《聖入楞伽註》，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 5519；(4) Jñānavajra (智金剛)，*'Phags pa lang kar gshegs pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo'i 'grel pa de*

經典前後出現四次漢譯本，一佚三存。佚失的譯本，名為《楞伽經》，據稱出自北涼·曇無讖 (Darmarakṣa/ 法護)。現存的三個譯本，按照翻譯年代的先後：首先，《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra/ 功德賢) 於 443 年譯，(T. 670, vol. 16, pp. 480a-514b)；⁷ 其次，《入楞伽經》，十卷，元魏·菩提留支 (Bodhiruci/ 覺喜) 於 513 年譯，(T. 671, vol. 16, pp. 514c-586b)；第三，《大乘入楞伽經》，七卷，唐·實叉難陀 (Śikṣānanda/ 學喜) 於 700-704 年譯，(T. 672, vol. 16, pp. 587b-640c)。⁸ 這些文獻，除了紙本資料，還可從網路下載，取用上，頗為便利。

bzhin gshegs pa'i snying po'i rgyan zhes bya ba (Ārya-laṅkāvatāra-nāma-mahāyāna-sūtra-vṛtti-tathāgata-hṛdayālaṅkāra-nāma 《聖入楞伽經註·如來心莊嚴》，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 5520。

「梵漢藏諸本並列」：(1) 羽田野伯猷 (編集)，《聖入楞伽經註》(京都：法藏館，1993 年)。

「索引」：Daisetz Suzuki, *An Index to the Lankavatara Sutra: Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit*, Kyoto: The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, 1934。

⁷ 「同本異譯—當代語譯本」：(1) 談錫永 (導讀)，《楞伽經導讀》(台北：全佛文化事業，1999 年)；(2) 北京社會科學院宗教研究所 (編譯)，《白話佛教經典系列·4·楞伽經》，(台北：恩楷，2000 年) (只涵蓋四卷本的前二卷)；(3) 荆三隆 (譯註)，《白話楞伽經》，(台北：雲龍出版社，2001 年)；(4) 釋成觀 (譯註)，《楞伽阿跋多羅寶經義貫》，(台北：大乘精舍印經社，1990 年)；(5) 高崎直道 (譯)，《佛典講座 17：楞伽經》(東京：大藏出版，1985 年)。

⁸ 「當代語譯本」：賴永海 (釋譯)，《中國佛教經典寶藏精選白話版·66·楞伽經》，(台北：佛光文化事業，1996 年) (漏掉七卷本的眾多『重頌』，翻譯品質很粗糙)。

《密嚴經》和《入楞伽經》的文本構造略顯複雜，其學說要義尤其深奧，因此將另外撰文發表。

(四) 論述架構

本文由如下七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，釐清研究主題，分成三個小節。其一，著眼於概念與實在性之間可能的落差，區分適任的與不適任的形上學概念；其二，就有和無做為一組概念被用以論斷所訴求的語句形式以及所要表示的意思，展開構句和語意之分析；其三，說明本研究主題在探討什麼樣的論題。第三節，說明從局限式論斷移向越界式論斷如何引發論斷式概念的適格課題。第四節，預覽一些經典的非有非無之說，包括《阿含經》和《般若經》。第五節，鋪陳《密嚴經》的非有非無之說。第六節，鋪陳《入楞伽經》的非有非無之說。第七節，「結論與展望」，總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

二·釐清研究主題

研究主題標示為「有無」並非適任的形上學概念。乍看之下，或許不太清楚其切要的意涵或旨趣，因而有予以釐清的必要。這一節，以釐清研究主題為要務，將分成如下的三個小節：其一，著眼於概念與實在性之間可能的落差，區分適任的與不適任的形上學概念；其二，就有和無做為一組概念被用以論斷所訴求的語句形式以及所要表示的意思，展開構句和語意之分析；其三，說明本研究主題在探討什麼樣的論題。

(一) 何謂適任的形上學概念：以概念與實在性之間的落差為著眼

不論就世界、生命、存有者、心態、認知、知識、語言、價值、或就宗教，只要往實在性 (reality/ *dharmatā*; *dharmāṇām dharmatā*; *tattva*/ 實相、諸法實相、法性) 展開深入且一貫的探究，在哲學此一學門當中，即可稱為在從事「形上學」的工作。就此而論，做為一門學科，形上學所要探究的事項，可謂五花八門，囊括一般世人經驗得到或經驗不到的，以及想像得到或想像不到的。然而，重點在於，必須就所探究的事項，遂行實在性之論斷。⁹

一言以蔽之，「實在性」所表明的，就是要去拆穿全面的底細，或解開全面的事實。就語詞的形式而論，所謂的實在性之探問，略舉三個例子，以做為解明之用。其一：浮現出來的「表象」，如同冰山的一角，經由潛入深海，如此解開的整座冰山，到底是什麼樣的情形？其二：知覺到的「現象」，如同影片之觀看，經由拆解為演員、演技、服裝、化裝、道具、編劇、導演、剪接、行銷、操控、觀眾、知覺、娛樂等關聯的項目，如此一層又一層拆解出來的，到底是什麼樣的情形？其三：使用「概念」

⁹ 有關實在性或實相，可參閱：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〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 127-131; Azamat Abdoullaev, *Reality, Universal Ontology and Knowledge Systems: Toward the Intelligent World*, Hershey: IGI Global, 2008; Matti Eklund, "Reality and Thought," *Central Issues of Philosophy*, edited by John Shand, Malden: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 68-80; Peter Loftson, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, Toronto: University of Toronto Press, 2001.

所指稱、描述、敘述、或論斷的事情，經由拆穿事情全面的底細，則使用的「概念」，是否照舊牢牢套得住事情？總之，提出實在性，既不輕易整個接受表象、現象、或概念之面值（face value），也不見得或並非像有一些人所認為的與表象乃至概念相對立或相分隔，而在於抽絲剝繭、解開遮蔽、或打通障礙，務必透徹地解開所謂的表象乃至概念確實的情形。

諸如有無、生滅、來去、垢淨、善惡、一異、增減等概念，都可藉以行使論斷，而成為「論斷式的概念」（assertive concept）。既然形上學的工作主要在於遂行實在性之論斷，就所探究的事項，借用概念或語詞，遂行實在性之論斷，即可稱為「概念式的形上學論斷」（conceptual assertion in metaphysics），簡稱為「形上學論斷」（metaphysical assertion）。就此而論，用以論斷實在性之概念，或行使形上學論斷所憑藉的概念，即可稱為「形上學概念」（metaphysical concept）。值得注意的是，在本文使用的哲學抽象（philosophical abstraction），¹⁰所謂的形上學概念，並非指稱諸如世界、天、道、神、靈魂等被當成形上學所探究的事項，而在於指稱就所探究事項論斷其實在性所憑藉的論斷式的概念。

¹⁰ 哲學抽象，意指將某一概念或某一可觀察現象的訊息內容予以抽離且化約的程序，也就是一方面，抽離於日常經驗、所在網絡、或全面訊息，另一方面，僅保留或凸顯特定層面的訊息，以便於清晰地傳達所要分析、思考、或論證的涵義。有關哲學抽象，可參閱：Kit Fine, *The Limits of Abstraction*, New York: Oxford University Press, 2002; Eric Sheffield, "Beyond Abstraction: Philosophy as a Practical Qualitative Research Method," *The Qualitative Report* 9/4 (December 2004): 760-769.

對於概念，不僅可考察概念與所指稱的對象之間的關係、如何形成關係，而且可檢視概念所要指稱的或所要意涵的實在性到底為何。一旦反思在形上學概念與形上學概念所要論斷的實在性之間可能的落差，即可形成「形上學概念適任情形」（qualification of metaphysical concept）之課題。探討形上學概念適任情形之課題，亦為形上學的要務之一。¹¹

概念、指稱的對象、實在性，這之間的關係，並非表面看起來那麼單純地對應，亦非絕然地阻隔，往往涉及相當複雜的關聯條件，包括語言系統、文化模式、認知投射、認知能力。簡言之，由於涉及的關聯條件，導致概念與實在性之間的落差，以至於並不是任何論斷式的概念都適合做為形上學概念。一個概念，用以論斷事項之實在性時，如果反倒嚴重地遮蔽實在性，或扭曲實在性，如此的不適任，即可稱為「不適任的形上學概念」（unqualified metaphysical concept）；而不適任的形上學概念，可能連被叫做形上學概念的資格，都成了問題。相對地，一個概念，用以論斷事項之實在性時，如果特別有助於透顯實在性，或直通實在性，即可稱為「適任的形上學概念」（qualified metaphysical concept）。

¹¹ 有關語言、概念、與實在性，可參閱：Christopher Beedham, *Language and Meaning: The Structural Creation of Reality*, Philadelphia: John Benjamins, 2005; Kanti Das, Jyotish Basak (eds.), *Language and Reality*, New Delhi: Northern Book Centre, 2006; Sydney Lamb, *Language and Reality*, New York: Continuum, 2004; Ernie Lepore, Kirk Ludwig, *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*, New York: Oxford University Press, 2005.

(二)「有無」做為論斷式的概念：「存在、不存在」或「具有、不具有」

避免在起跑線上就夾雜著厚重的意識形態包袱，本文一方面，將有和無最多僅當成論斷式的概念，亦即，當成表現在借用概念所做的論斷程序；另一方面，既不將有和無視為任何主詞之屬性（attribute），遑論其本質屬性（essential attribute）或必然的本質屬性（necessarily essential attribute），¹² 也不像一些玄學工作者那樣，視天下萬物皆為「有」，以及將天下萬物之為「有」歸本於實體義或本體義之「無」。

有和無做為一組概念，在日常生活當中，廣泛且經常被用以論斷，表達事項之存在、不存在，或具有、不具有。

首先，在表達事項之存在或不存在的場合：「甲是有的」，或「有甲」，類似的語句，大致意味著「甲是存在的」，略說為「甲存在」，或「甲在」。相對地，「甲是無的（甲是沒有的）」，或「無甲（沒有甲）」，類似的語句，大致意味著「甲是不存在的」，略說為「甲不存在」，或「甲不在」。

其次，在表達事項之具有或不具有的場合：「甲是有乙的」，或「有乙的」，類似的語句，大致意味著「甲是具有（擁有）乙的」，略說為「具有（擁有）乙的」，或「具有（擁有）乙」。相對地，「甲是無乙的（甲是沒有乙的）」，或「無乙的（沒有乙的）」，類似的語句，大致意味著「甲是不具有（不擁有）乙的」，略說為「不具有（不擁有）乙的」，或「不具有（不擁有）乙」。

¹² 參閱：Peter Sedgwick, *Descartes to Derrida: An Introduction to European Philosophy*, Malden: Blackwell Publishers, 2001. p. 8.

若以主詞述詞結構（subject-predicate structure）來看，「存在、不存在」或「具有、不具有」，雖然都當成述詞，而可包裹為「有無」，卻傳達相當不同的語意。在各個場合碰到「有無」這一組語詞的包裹時，大概要根據前後文的脈絡，才有辦法判定其語意。

有和無這一組概念，不僅當做動詞或形容詞，用以論斷事項之是否「存在（的）」或是否「具有（的）」，甚至取其抽象涵義，當做抽象名詞，用以表達事項之「存在性」或「具有性」。所謂事項之「存在性」，表示事項之「存在情形」，又稱為「存有」。所謂事項之「具有性」（所有性），表示事項之「具有情形」，又稱為「所有」，或「擁有」，略說為「所」。

(三) 本研究主題在探討什麼樣的論題

既然有和無這一組概念相當地廣泛與經常出現在日常生活當中，不僅可用以論斷事項之是否「存在」或是否「具有」，而且可用以表達事項之「存在性」或「具有性」，以至於縱使在論述實在性的場合，也經常被視為理所當然地直接就派上用場。然而，在日常生活眾所知悉也很好用的語詞，是否照樣勝任實在性之論述，並非毫無疑問，而正好是從事形上學的工作必須嚴加把關的一個論題。

一言以蔽之，本文設置的主題，在於探討有和無這一組論斷式的概念直接用成形上學概念的適格與否的情形。至於這麼做的用意，應該是相當明顯的。如果使用的盡是不適任的論斷式的概念，那就不只是句法或修辭之類的事情，而是錯用在形上學，從而造成形上學的傷害或災難之類的事情；而形上學的災難，則

不僅是哲學此一學門的家務事而已，可能更加在宣告，人們在探究世界之實在性出現了重大的偏差或挫敗。相對地，如果能夠避免或排除不適任的論斷式的概念，而盡量使用較為適任的論斷式的概念，則實在性之論述，將較有可能行進在解得開實在性的道路上，而形上學也將因而較能兌現其被稱為形上學的意義。

三·從局限式論斷移向越界式論斷所引發的論斷式概念的適格課題

日常生活甚至自然科學都用得極其頻繁的有無概念，與指稱對象之間的落差，可能已相當驚人。¹³ 如果未就諸如語言系統乃至認知能力等涉及的關聯條件加以檢視或調整，直接拿有無概念去論斷實在性，則猶如隨便將平民送上前線，由落差所可能引發的適格之疑慮，將更加不容漠視。這一節，將分成四個小節，以檢視適格課題之可能的癥結為要務，並且嘗試以「局限式論斷」（bounded assertion）往「越界式論斷」（trans-boundary assertion）之移位，充當詮釋上的參考框架，一方面，說明直接講在「有無」何以淪為不適任的形上學概念；另一方面，則進而據以理解佛教的一些經論何以調整為「非有非無」之形上學論說。

（一）何謂局限式的論斷

有和無被當成論斷式的概念，而所謂的論斷，為理性（rationality）所做出的眾多活動當中的一類項目。¹⁴ 至於論斷之進行，則可分析成至少包括能論斷、所論斷、和論斷程序這三個方面。能論斷的一方，既遂行知覺上的分辨或辨識能力，且依賴有無、大小、高下、主客之類的語詞；所論斷的一方，亦關聯地凸顯出局部的物件、層次、面向、特徵、性質、功能、意義、價值、目的、時段、所在，簡稱為凸顯出局部的情境。由於能論斷受限於分別式認知所使用的認知框架，而所論斷也受限於被凸顯出來的局部情境，憑藉這樣子的能論斷和所論斷所搭配出來的論斷程序，做成的諸如有無、大小、高下、主客之論斷，借用哲學抽象，不妨稱為「局限式的論斷」。

進行局限式的論斷，包括有無論斷，乃至主客論斷，表面上好像只是很簡單的技術，或僅涉及特定的技術項目，故亦可稱為「技術面的論斷」（technical assertion），其出現錯覺、誤判、模糊、歧義、或空洞的情形，不論在日常生活，或自然科學，雖然屢見不鮮，主要為語言哲學或知識學處理的課題，卻尚非形上學關切的核心。

（二）形上學主要關切越界式的論斷

一言以蔽之，跨越個別的局限式論斷的疆界，不僅打通論斷之疆界，而且揭露實在性，如此做成的論斷，借用哲學抽象，即可稱為「越界式的論斷」。

¹³ 參閱：楊金穆，〈一個投射論者的存在概念〉，《台灣哲學研究》第 1 期（1997 年 9 月），頁 63-96。

¹⁴ 所謂的理性，做出的活動，除了論斷之外，還包括諸如推論、反思、詮釋、批判，甚至延伸到冥想等項目。

越界式的論斷，尤其用以揭露實在性更多樣的面貌或更深刻的涵義，且力求一一打通，即非僅涉及特定的技術項目，亦非簡單之技術，故亦可稱為「非技術面的論斷」（non-technical assertion）。

形上學的探究，並不以局限式的論斷為滿足，主要關切的，還是在於「越界式的論斷」。理由如下。

形上學的探究，致力於揭露實在性。就局限式的論斷而論，往實在性揭露的工作，可藉由考察論題的方式為之。至於特別值得考察的論題，為數不少；在此僅約略舉出當中的三個。其一，經由分析所成的能論斷、所論斷、和論斷程序這三方面之間的區分，確實具有分別性（distinctness）嗎？其二，就能論斷的一方而論，分別式認知之所以成為如此的分別式認知，其確實的情形到底為何？有無乃至主客這一大串所謂相對的概念，之所以如此運用的語詞網絡，以及之所以如此涵義的語意網絡，全部攤開來，其確實的情形到底為何？其三，就所論斷的一方而論，即使假設論斷是正確的，所論斷的一方，其全然的實情，難道僅止於局限式的論斷所論斷的那樣子嗎？以上的三個論題，之所以可稱為在於揭露實在性，由於一方面，不將局限式的論斷視為理所當然，或唯一正確的典範，也不陷落在任何局限式的論斷裡面；另一方面，致力於深究局限式的論斷何以如此形成的所以然，並且將分別式認知和語文式論述，透徹拆解其確實的情形。

經由以揭露實在性為要務的類似如上論題的深入推敲，或許可以警覺到：局限式的論斷，往往顯得掛一漏萬、顧此失彼；而所論斷的一方，其全然的實情，也不會因此乖乖聽話，完全或永遠凍結、停格、或化約為局限式的論斷所論斷的那樣子。例

如，就所論斷的一方，論斷在某一層次、面向、構成部分、關係區塊、特徵、性質、意義、價值、目的、時段、所在，如此凸顯或割裂出來的局部情境，卻是以遺漏掉其它更多的層次乃至所在為其代價的。然而，如果警覺到局限式的論斷頂多只適用於所要論斷的局部情境，進而以實在性為念，經由跨越疆界式的觀察、想像、思考、領會、或言說，即從局部的情境之特定層次乃至所在，跨界而打通到其它的層次乃至所在，這就較有機會依於「越界式的認知」，發而為「越界式的論斷」。

（三）論斷跨越疆界與用以論斷的概念的適格課題

如果進行越界式的論斷，則出自於局限式論斷的論斷式概念，例如存在的、具有的，還適合原封不動地派上用場嗎？同樣地，如果進行非技術面的論斷，則出自於技術面論斷的論斷式概念，例如存在的、具有的，依舊適任嗎？這二個如出一轍的論題，所要反思的，都聚焦在論斷式概念的適格課題，質疑諸如存在的、具有的等局限式的或技術面的論斷式概念，若直接用於論斷實在性，是否應該照樣被接受為適任的形上學概念。

局限的論斷式概念，和跨界式的論斷，乍看之下，好像看不出邏輯上的不相容（logical incompatibility）；同樣地，技術面的論斷式概念，也早已司空見慣地直接用於非技術面的論斷。然而，約略舉出如下的二個例子，或許可讓適格課題可能的癥結，稍微清楚浮現出來。

第一個例子，分成三個步驟。（a）就所論斷的一方，藉由視覺意象捕捉為特定事物，並且藉由名稱的運用與情形的描述，綜合成為「某一隻貓是存在於眼前的所在」此一局限式的論斷。

(b) 就所論斷的一方，隔了若干時刻，藉由視覺意象，卻捕捉不到該特定事物，並且藉由名稱的運用與情形的描述，綜合成為「某一隻貓是不存在於眼前的所在」另一局限式的論斷。(c) 將(a)與(b)打通，問說「某一隻貓到底是存在於或不存在於眼前的所在」，試圖揭露所論斷的一方更為多樣的且一貫的情形，進而做出跨界式的論斷，則「存在的」或「不存在的」這二個似乎互斥的、片面的、局限的論斷式概念，依舊夠資格直接拿來用嗎？

第二個例子，也分成三個步驟。(a) 就所論斷的一方，藉由視覺意象捕捉為特定事物，關聯到某一特質的表現，並且藉由名稱的運用與情形的描述，綜合成為「某一隻貓是具有勇敢的特質」此一局限式的論斷。(b) 就所論斷的一方，隔了若干時刻，藉由視覺意象捕捉為特定事物，卻關聯不到某一特質的表現，並且藉由名稱的運用與情形的描述，綜合成為「某一隻貓是不具有勇敢的特質」另一局限式的論斷。(c) 將(a)與(b)打通，問說「某一隻貓到底是具有或不具有勇敢的特質」，試圖揭露所論斷的一方更為多樣的且一貫的情形，進而做出跨界式的論斷，則「具有的」或「不具有的」這二個似乎互斥的、片面的、局限的論斷式概念，依舊夠資格直接拿來用嗎？

(四) 以「非有非無」做成越界式的形上學論斷

這一節，以「局限式論斷」往「越界式論斷」移位，充當詮釋上的參考框架，凸顯諸如「存在的」、「具有的」等出自於局限式論斷的論斷式概念，若直接用以論斷實在性，將遭逢適格之疑慮。藉由跨越且打通局部情境的疆界所彰顯的實在性，並不

是將各個局部情境的論斷相加在一起就可以交差的，也往往不適合概括成更為一般的概念。假如將各個局部情境的論斷相加在一起就可以交差，那麼，將「某一隻貓是存在於眼前的所在」和「某一隻貓是不存在於眼前的所在」相加在一起，變成在講什麼話呢？假如想要概括成更為一般的概念去處理實在性，那麼，比「存在的」和「不存在的」這二個論斷式概念來得更為一般的概念，又是什麼呢？

提出適格課題之後，一旦發覺局限的論斷式概念並不適任，也就是並非適任的形上學概念，則採取的對策之一，只好宣告出局。至於宣告出局的辦法，「存在的」此一論斷，即標示為「非存在的」；「不存在的」此一論斷，即標示為「非不存在的」；「具有的」此一論斷，即標示為「非具有的」；「不具有的」此一論斷，即標示為「非不具有的」。這些標示詞，以不二中道之學理，合稱為「非有非無」、「非有非非有」、「非無非非無」。簡言之，揭示「非有非無」，一方面，藉以做成越界式的形上學論斷；另一方面，則宣告「有無」並不適合直接擔任形上學概念。

四·預覽一些經典的非有非無之說

進入到本文主要的文獻依據之前，不妨快速瀏覽佛教的一些經典所倡言的非有非無之說。這不僅可初步顯示佛教經典對「有無」做為形而上的論斷式概念一貫的批判與揚棄之立場，而且也可藉以形成非有非無之說在引證典籍更為廣大的支撐。以篇幅所限故，這一節，僅能約略觸及《阿含經》和《般若經》的少許說詞，而無法大量或完整地予以引述，也不容許細部的討論。

(一) 《阿含經》的非有非無之說

《阿含經》的非有非無之說，可從如下的二則引文，約略窺其梗概。第一則引文：

比丘！有意界、法界、無明界；無明觸所觸，愚癡無聞凡夫言「有」，言「無」，言「有無」，言「非有非無」，言「我最勝」，言「我相似、我知、我見」。復次，比丘！多聞聖弟子住六觸入處，而能厭離無明，能生於明。彼於無明離欲，而生於明，不「有」，不「無」，非「有無」，非「不有無」，非有「我勝」，非有「我劣」，非有「我相似、我知、我見」。作如是知、如是見已，所起前無明觸滅，後明觸集起。¹⁵

平庸的眾生，其認知活動的格式，如同調色盤的各個色料、明暗度、黏著媒劑、與技法等要項所搭配出來的，基調上，由於起心動念所觸及的是不透明的感觸，因此發而為不透明的「有」、「無」、「有無」、「非有非無」等局限式的見解或論斷，局限在由「有」所衍生的肯定或否定以及一併肯定或一併否定的四角對峙裡面。反之，同樣的認知活動的格式與要項搭配的形式，將實修的功夫做在心念之調御與觀照，基調上，一旦排除不透明的感觸，而且起心動念所觸及的是透明的感觸，因此即不至於產生不透明的「有」、「無」、「有無」、「非有非無」等局限式的見解或論斷，不局限在由「有」所衍生的四角對峙裡面。一方面，止息局限式的見解或論斷，另一方面，隨著產生透

¹⁵ 《雜阿含經·第63經》，劉宋·求那跋陀羅（Gṇabhadra）譯，T. 99, vol. 2, p. 16b-c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 886.

明感觸的作用，認知活動即以透明的方式，將實在性之非我與不二揭露出來。

從如上的引文可知，平庸的眾生幾乎習以為常的「有」、「無」，以及此二論斷的一併肯定或一併否定，是在認知活動，由於不透明的感觸，再配合論斷式概念的運用，才衍生出來的見解或論斷。至於佛法的教學，不僅致力於認清由於不透明而局限而選邊站或選角落站的見解或論斷如何將眾生塑造成如此平庸的模樣，而且勇猛於鍛鍊出透明的感觸，從而揚棄諸如「有」、「無」之不透明的、局限的、對峙的見解或論斷。第二則引文：

世尊告曰：「汝今云何見佛、聞法，而無狐疑？」

沙彌白佛言：「色者，無常；無常者，即是苦；苦者，是無我；無我者，即是空；空者，非有、非不有，亦復無我——如是智者所覺知。痛、想、行、識，無常；無常者，是苦；苦者，無我；無我者，是空；空者，非有、非不有——此智者所覺知。此（五）盛陰無常、苦、空、無我、非有，多諸苦惱，不可療治，恒（在）臭處，不可久保，悉觀無有。我今日觀察此法，便為見如來已。」¹⁶

以不流於平庸之見識或偏差的想法為前提，對話的重點，在於如何正確地聽聞法、觀察法、覺知法、見到佛陀、見到如來，不僅藉以揭露法、佛陀、如來之實在性，而且所謂的法、佛陀、如來，都在實在性揭露的程序，道理上，全然地暢通而毫無隔閡或對立。

¹⁶ 《增壹阿含經·善聚品第三十二·第六經》，東晉·瞿曇僧伽提婆（Gautama Saṅghadeva）譯，T. 125, vol. 2, pp. 678c-679a.

入手處，就在世界可以說是最容易碰上之五蘊（*pañca-skandha/ five aggregates/ 五陰*）或五取蘊（*pañcôpādāna-skandha/ five aggregates as the object of grasping/ 五盛陰*），也就是生命體一經分析藉以組合的五大積聚成份，可以只當成組合的成份，也可進而變成要去抓取的對象。針對做為入手處之五蘊，引文採行的辦法，則為發揮正確的觀察和覺知。就五蘊加以觀察和覺知，切入的角度，沿著無常的、困苦的、非我的、空的、非有非非有的，而逐一拉出一條線索或路徑。順乎如此的切入角度與路徑，一方面，就五蘊組合體，排除掉由於「自我」此一主體性觀念以及「有」和「非有」這一組所謂的對反概念所添加的局限式的見解或論斷；另一方面，即可藉以彰顯五蘊組合體之實在性，不僅彰顯為「非我的」或「空的」，完全不挾帶實體性（substantiality）或個體限定性（limited identification of an individual），而且彰顯為「非有非非有的」，完全不挾帶分別性（distinctness）。總之，從無常的角度，深入觀察和覺知五蘊，觀念上，即可不墜落在諸如「有」、「非有」之局限式的或對立式的窠臼，並且憑藉著如此開發的智慧，亦可一貫地覺知五蘊組合體之實在性，乃至如實地見到如來。

出自《阿含經》的如上的二則引文，不論就認知活動、論述表現，或者就五蘊組合體，皆以認清和排除局限式的見解或論斷為初階的手段，進而積極地解開認知活動、論述表現、或五蘊組合體之實在性。一旦著眼於形上學，在論理上跨越疆界，要去論斷世界之實在性，則藉由「有無」做成的局限式的見解或論斷，猶如形上學道路上的擋路石頭或閉鎖圍牆，必須斷然予以搬

開或拆除才行。連帶地，理解「有無」並非適任的形上學概念，無異於替《阿含經》的非有非無之說，開啓一道詮釋的門戶。

（二）《般若經》的非有非無之說

《般若經》以般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā/ perfection of wisdom*）為菩提道的先鋒與骨幹；而般若波羅蜜多的礎石，則為緣起觀、空觀、不二中觀、如幻觀、假名施設觀、不可得觀。¹⁷其中，非有非無之說，在推進不二中觀，與不生不滅、不來不去之說一樣，都發揮舉足輕重的作用。這一小節，雖然面對相當豐富的經文內容，僅能裁減為二次的引證，藉以見其非有非無之說的一斑。第一則引文：

時，舍利子復白佛言：「若菩薩摩訶薩如是學時，為學何法？」

佛言：「舍利子！若菩薩摩訶薩如是學時，於一切法都無所學。何以故？舍利子！非一切法如是而有如諸愚夫異生所執可於中學。」

舍利子言：「若爾，諸法如何而有？」

佛言：「諸法如無所有，如是而有。若於如是無所有法不能了

¹⁷ 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001年），頁81-103；高橋晃一，〈『二萬五千頌般若』における「空」「不可得」「不可說」〉，《インド哲學佛教學研究》第7期，（2000年3月），頁41-53。

達，說名無明。」¹⁸

對話首先在問：菩薩從事的修學，到底是修學在什麼樣的法目裡面 (*katameṣu dharmeṣu*)？給的回答，竟然說，全然不修學在任何的法目裡面 (*na kasmimś-cid dharmeṣu*)。理由在於，這些法目，並非如同平庸的眾生所執著的那樣而存在著 (*naite Śāriputra dharmās tathā saṁvidyante yathā bāla-pṛthag-janānām abhiniveśaḥ*)。接著追問：這些法目，是如何而存在的 (*katham ~ saṁvidyante*)？答案揭曉：隨著並不存在著這些法目，就存在著這些法目 (*yathā na saṁvidyante tathā saṁvidyante*)。意思是說，任何出現的法目，都不是原本就固定存在的，而是隨著一貫如此的「無自性」 (*niḥ-svabhāva/ without own-being; absence of own-being*)，在關聯條件的牽動下，才出現關聯的法目。然而，如果只認定在法目之「存在」，卻覺察不到法目之「無自性」，那樣的表現，就只好被稱為「無明」 (*a-vidyā*)，或不透明的覺察。

根據這一則引文，關聯於本文的主題，或可發而為涵義上扼要的解讀。世間所認定的事物，或分析事物所提出的法目，實相上，並非就是感官所知覺的那樣而獨自存在著，亦非意識所分辨的那樣而分隔存在著，而是根本於一貫的無自性，由於眾多的關聯條件而一等地生滅變化的。因此，對世間事物或法目的論

¹⁸ 《大般若經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7, p. 52b. 參閱：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-1*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2007, p. 188; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 107.

斷，如果只著墨在存在或不存在，並且以為全面的事實恰好就是所論斷的那樣的存在或不存在，則在一方面，當場就卡在存在或不存在的概念鐵板上，表現為無明或不透明的論斷；另一方面，拿著存在或不存在之概念塗抹出來的斷定，一層又一層遮蔽住實相上的無自性。由於反而遮蔽了實在性，存在或不存在，皆不適合直接做為形上學的概念。第二則引文：

佛告善現：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，隨世俗故，顯示諸法若有、若無，不隨勝義。」

善現復問：「世俗、勝義，為有異不？」

佛告善現：「非異世俗別有勝義。所以者何？世俗真如，即是勝義。諸有情類，顛倒妄執，於此真如，不知、不見。諸菩薩摩訶薩，為益彼故，隨世俗相，顯示諸法若有、若無，非隨勝義。復次，善現！無量有情，於蘊等法，起實有想，或實無想，不達諸法非有、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。」¹⁹

對話的焦點，在於將諸多法目顯示 (*nir-diśati*) 為存在 (*bhāva/ existence/ 有*) 或不存在 (*a-bhāva/ nonexistence/ 無*)；

¹⁹ 《大般若經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7, p. 343b. 參閱：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: V*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1992, pp. 138-139; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 529.

用以解釋的架構，主要由世俗 (*loka-saṃvṛti*/ worldly convention/ 世間的約定) 和勝義 (*paramārtha*/ the utmost meaning/ 極致的意義) 這二個概念所組成；至於其背景，則為菩薩修學般若波羅蜜多。

首先，將諸多法目顯示為存在或不存在，之所以構成應予探討的課題，而不再視為理所當然，那是由於修學般若波羅蜜多而了悟諸多法目都是無自性的，欠缺的正好就是諸多法目自身 (*dharmair eva dharmā virahitāḥ*/ dharmas are devoid of the vary dharmas)。如果連諸多法目都已經是無自性的，所謂的諸多法目之為存在的或不存在的，又將安放在什麼樣的基礎上？

其次，課題的探討，以世俗和勝義這二個概念，組成解釋的架構。菩薩從事佛法的教學，有必要藉由世間的約定，尤其是通用的語詞之言說的表述，將諸多法目，或者指稱為存在的，或者指稱為不存在的。就此而論，所謂諸多法目之存在或不存在，只不過是約定俗成的言說表述，並非說為存在的其實在性即為所對應的存在，亦非說為不存在的其實在性即為所對應的不存在。如果要知道實在性到底怎麼樣，一方面，只靠約定俗成的言說表述，是很不夠的，必須從事般若波羅蜜多之修學，才得以現觀諸多法目都是無自性的；另一方面，還必須將語詞用以指稱或分別所造成的限定、對立、或疆界解開，從語詞走向意義，並且顯現意義上的極致或無限，而不再受限於語詞的藩籬 (*utmost meaning beyond words*)。²⁰ 簡言之，牽涉存在或不存在之論

²⁰ 參閱：Jonardon Ganeri, *Artha: Meaning*, New Delhi: Oxford University Press, 2006; Peter Gilroy, *Meaning Without Words: Philosophy and Non-verbal Communication*, Aldershot: Avebury, 1996.

斷，是在使用語詞言說的場合，才做成的表述或顯示；如果出之於極致的意義，則致力於跨越藉由語詞言說在約定俗成所添加的疆界，不僅不起「有想」 (*bhāva-saṃjñā*/ the conception (or ideation) of existence/ 心念形成存在之概念) 或「無想」 (*abhāva-saṃjñā*/ the conception (or ideation) of nonexistence/ 心念形成不存在之概念)，而且以非有非無之意義，透顯諸多法目之實在性。

總之，以極致的意義為著眼，諸多法目都是無自性的，從而不被「存在」之斷定所限定，也不被「不存在」之斷定所限定，更不具有「存在」與「不存在」之間的分別性。如此的非有非無之意義，再度表明了「有無」皆非適任的形上學概念。

五·《密嚴經》的非有非無之說

相當深奧卻又似乎很少被研究的《密嚴經》，雖然強調阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*)、如來藏 (*tathāgata-garbha*)、轉依 (*āśraya-parāvṛtti*; *āśraya-parivṛtti*)、密嚴世界 (*Ghana-vyūha-kṣetra*) 等概念之意涵，²¹ 由於一貫的理路鋪排在諸法空性、不二中道、唯識所現、如幻似化串聯而成的主軸，因此，做為不二中道的支柱之一的非有非無之說，仍然隨處躍然紙上。有關《密嚴經》的非有非無之說，在此僅引述四則經文，做為討論之依據。

(一) 第一則引文

²¹ 參閱：中村瑞隆，〈大乘密嚴經に説く密嚴浄土〉，《日本佛教學會年報》第42號 (1977年3月)，頁121-134。

第一則引文，二個出處：

諸法性常空，非無亦非有，如幻亦如夢，及乾闥婆城、陽焰、與毛輪、煙雲等眾物。

種種諸形相、名、句、及文身，如是執著生，成於遍計性。²²

佛體最清淨，非有亦非無，遠於能、所覺，及離於根量。妙智相應心，殊勝之境界；諸相·妄所現，離相·是如來。²³

所引的偈頌，導向上，將諸多法目，解開其實在性，直接講說為「自性空的」、「非有非無的」、「如幻似化的」；即使成為佛陀，其聚合體之實在性，也同樣是「非有非無的」。其中，尤其是實在性之為非有非無，至少可透過三條線索，在實修上，予以現證。其一，針對認知過程的取相，以及言說運用過程在詞句的黏執，如何地助成分別認知（*vikalpa/ imagined distinction*）的產生，以及如何地加重分別認知的傾向，展開因緣生滅上的敏銳的覺察。其二，透過知覺上更清醒且更強大的駕馭力，盡可能避免先入為主地以「能覺察」與「所覺察」之間的相對，做為運作覺察的時候在心思上的牢固不破的框架，並且極力避免以六根、六識之片斷的、片面的、局限的知覺，做為用以論斷實在性的準繩。其三，持續加強定慧並進的功夫，不僅以禪定之修為，打造心識活動的清淨力、專注力、覺察力、以及不亂

²² 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 753c; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 729a.

²³ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 750b; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 725c.

起分別想的能力，而且將透徹了知的覺察力，適切地運用在明明朗朗觀照諸多法目之為空性的事理。

根據如上二個出處的引文，至少可以理解，將世間的事物或法目斷定為「存在的」或「不存在的」，並非即此對應到實在性，亦非真切地顯露出實在性，而是恰好由於諸如取相、黏執詞句、和分別想環環相扣所投射而成的產品，不僅在認知上，遮障了實在性，而且在表現上，嚴重地失真。就此而論，透過定慧適切的修學，即可逐步培養出專注且穿透式的心智能力，不必再以諸如「存在的」或「不存在的」二分之概念格式去投射論斷。將平庸的認知活動投射出來的、添加上去的「存在」之說或「不存在」之說一併拆解和揚棄，如此透顯的實在性，即講說為「非有非無」。既然以非有非無講說實在性，再一次說明，所謂的「有無」，並不適合直接做為形上學的概念。

（二）第二則引文

世間妄分別，見牛等有角；不了角非有，因言兔角無。

分析至極微，求角無所有；要待於有法，而起於無見。

有法本自無，無見何所待；若有若無法，展轉互相因。

有無二法中，不應起分別；若離於所覺，能覺即不生。²⁴

這一則引文，針對通常所認為的「牛是具有角的」、「兔是沒有角的」，以導入實在性為進路，就「有無」之分別想，展

²⁴ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 756c-757a; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 731c.

開犀利的批判。為了讓類似的經證，在理路的分析和討論，不至於太過分散，這將移到下一節的第二小節，和《入楞伽經》的引文一併處理。

(三) 第三則引文

有情蘊、處、界，眾法所合成，悉皆無所有。

眼色等因緣，而得生於識。

猶火因薪熾，識起亦復然。境轉隨妄心，猶鐵逐磁石。

如乾城、陽焰，愚渴之所取；中無能造物，但隨心變異。

復如乾城人，往來皆不實；眾生身亦爾，進止悉非真。

亦如夢中見，寤後即非有；妄見蘊等法，覺已本寂然。²⁵

這一則引文，以佛教經典很常見的方式，說明一般世人所知覺而談論的事物其實都是「無自性的」、「非有的」、「如幻似化的」。其理路，或可打散再重組為如下的三個步驟，包括所要說明的項目，以及切入上的雙重角度。

其一，所要說明的項目，包括眾生之五蘊、十二處、十八界、身體。其二，就這些項目，切入的第一個角度為「眾法所合成」，因而論斷其為「無自性的」。例如，以六根、六境為關聯的條件，湊合了，才促成六識之產生；因此，五蘊當中的識蘊，即欠缺本身為識蘊之存在。其三，就這些項目，切入的第二個角度為「認知上的捕捉」，因而論斷其為「如幻似化的」。這些項

²⁵ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 760b; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 734b.

目，不應予以忽略的一個面向，為認知上的表現；而認知上的表現，之所以強調為「認知上的捕捉」，在於不僅藉由變動的關聯條件才得以產生，產生的時候容易受到知能程度與情意狀態的影響或干擾，而且傾向於只偏頗地重視認知對象相當褊狹的面貌。其中，所謂藉由變動的關聯條件才得以產生，例如，六識之產生，猶如藉由木材等關聯的條件才產生出來的燃燒之火焰。所謂產生的時候容易受到知能程度與情意狀態的影響或干擾，例如，知能程度，相當於愚癡或做夢，而情意狀態，似乎難免於飢渴或激動。所謂傾向於只偏頗地重視認知對象相當褊狹的面貌，意思是說，認知對象隨著認知活動才轉冒出頭的現象，猶如鐵片的移動在追逐磁鐵的作用。

認知對象，基本上，是眾多的關聯條件湊合而成的多樣的變化流程。「認知上的捕捉」，由於在「表現」認知對象上扮演了極重的戲份，如此所捕捉出來而加以談論的諸如眾生之五蘊、十二處、十八界、身體，如果僅就所捕捉到的片段相貌，據以論斷其本身就是「存在的」，則猶如乾闥婆城 (*gandharva-nagara/village of the Gandharvas/ 海市蜃樓*)、陽焰 (*marīci/ mirage/ 由陽光照射、浮塵、曠野遠望等關聯條件所浮現的似水如霧的景象*)、夢所見 (*svapna-darśana/ dream seeing; seeing in dreams*)，一旦清醒地了解這些相貌之所以產生的緣由，也就可進而了解所論斷為「存在的」，實相上，並非恰好就是那樣的存在。簡言之，就眾生之五蘊、十二處、十八界、或身體逕行論斷為「存在的」，實相上，並非存在的。因此，所謂「存在的」，並不適合直接做為形上學的概念。

(四) 第四則引文

譬如摩尼寶，隨色而像現；世間亦復然，但隨分別有；體用無所在，是為遍計性。

如乾闥婆城，非城而見似，亦非無有因，而能如是見。

世間種種物，應知亦復然；……

諸物非因生，亦非無有因；若有若非有，此皆情所執。

名依於相起，二從分別生；正智及如如，遠離於分別。²⁶

這一則引文，可粗略分析和整理成如下的五個論點。

第一個論點，將知覺到的相貌，借用二個譬喻，說明其實情並非就是所知覺到的相貌。譬喻一，無色透明的摩尼寶（*maṇi-ratna*），隨著周遭擺設什麼顏色的事物，類似近朱者赤、近墨者黑，就被知覺為什麼顏色的景象，但是所知覺到的，已然夾雜著關聯條件滲透在內的轉變作用，而非還原為事實的全貌。譬喻二，知覺到乾闥婆城，煙火秀、燈光秀亦然，既不是毫無關聯條件的作用就可知覺到的，也不是只要知覺為乾闥婆城，實存上，該認知對象本身恰好就是一個城鎮。

第二個論點，會去知覺出什麼樣的相貌，分別認知（*vikalpa/ imagined distinction*）往往發揮了基礎上幾乎最為關鍵的主導作用。

第三個論點，在分別認知的作用下，從認知對象，捕捉出相貌或形象（*nimitta/ imagery; mental image/ 意象*），再從捕捉

²⁶ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 768a-b; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 740b-c.

出來的相貌，設置名言（*nāman/ name*），以便於論述的進行。透過「分別認知」、「相貌」、「名言」構成一組的分析模式，不僅說明這三個概念在現實情境產生的先後序列，而且說明所捕捉的相貌或藉以論述的名言，實相上，都不是那樣的相貌或那樣的名言所對應的情形。

第四個論點，既然藉以論述的名言，包括論斷為「存在的」或「不存在的」，主要都出自夾雜情意的分別認知在捕捉認知對象上的投射或表現，因此，論斷為「存在的」，實相上，並非就是存在的；論斷為「不存在的」，實相上，亦非就是不存在的。

第五個論點，如果將分別認知的作用程序覺察得一清二楚，而且不因此節外生枝地衍生分別認知，則可開發出「正智」（*samyag-jñāna/ correct (right) insight (cognition)/ 正確的智慧*）。由於不衍生分別認知，即不至於在認知的路上塗滿了斑斑點點的相貌和名言，也不至於把捉斑斑點點的相貌和名言，去攪混認知對象。止息分別認知、相貌、和名言的攪混，相當於止息一下子這樣、一下子那樣，即彰顯實在性之為一貫如此地無分別，又稱為「如如」（*tathatā/ suchness; thusness/ 真如*）。

藉由「如如」此一概念，標明實在性一貫地不具有任何的限定性或分別性。因此，從分別認知，捕捉出相貌，再藉由名言所設置的諸如「存在的」或「不存在的」相對論斷，並不適合直接黏貼在實在性。換言之，不論講「存在的」，或講「不存在的」，都不適合直接搬到形上學去講。

六·《入楞伽經》的非有非無之說

開門見山，《入楞伽經》的非有非無之說所彰顯的不二中道，可優先從如下片段入手：

眾緣所起義，有無俱不可；緣中妄計物，分別於有無。²⁷

配合梵文本，將如上片段，略為翻譯。依託因緣才生起，就在如此的意義下 (*pratyayōtpādite hy arthe*)，不論去論斷為「不存在」(*nāsti/ 無*)或「存在」(*asti/ 有*)，都站不住腳 (*na vidyate*)。那些在因緣裡面分別出「事物」(*bhāva/ 確實有東西*)的人們，也連帶地分別出「存在」和「不存在」(*asti nāsti ca*)。

這一番言詞的理路，讀起來應該相當清楚，而且和佛教多數經典的理路，如出一轍。理路涉及從什麼角度去觀察或思考。切入的角度，首先是「緣起」，也就是透過眾多關聯條件的推動，才得以產生出來。既然如此，所要觀察或思考的，立即解開為關係網絡和變化流程，而不是一個事物，更加不是獨自存在的事物。所謂的事物，欠缺該事物本身的存在，因而並不是獨自存在的事物——表明如此的意義，不妨說為「無自性的」(*niḥ-svabhāva*)或「空的」(*śūnya*)。就此而論，即可形成認知或論述上的分水嶺。分水嶺的一方：並不重視或並未敏銳覺察緣起而無自性之義，就很習慣地從事物意念或事物意象出發，乃至想當然地論斷事物之「存在」或「不存在」。分水嶺的另一方：覺

²⁷ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 627c. 此外，參閱：T. 671, vol. 16, p. 569b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 118; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 240; 南條文雄 (校訂)，《梵文入楞伽經》，(京都：大谷大學，1923年)，頁 287。

察且了解緣起而無自性之義，既然出現在世界的，都不是獨自存在的事物，因此皆為「非有非無」，也就是不論論斷事物為「存在的」，或論斷事物為「不存在的」，通通站不住腳。

《入楞伽經》從「緣起」、「無自性」、「非有非無」的角度切入所拉出來的理路，著眼於解明生命世界之實在性。至於所謂的「事物」，以及「存在」、「不存在」，這一類為一般世人習以為常的概念，則不被承認可直接反映出實在性，甚至被認為恰好由於主要出自分別認知的捕捉、投射、或表現作用，反而嚴重地阻塞或遮斷通往實在性的道路。事實上，《入楞伽經》在論理的主軸上，即以相當可觀的篇幅，再三說明「有無」觀念如何地背離實在性。這一節，僅以二則引文，充為例證。討論的重點課題，其一，斷定為「存在」與否；其二，斷定為「具有」與否。

(一) 第一則引文：斷定為「存在」與否

大慧菩薩復白佛言：「世尊！有言說故，必有諸法。若無諸法，言依何起？」

佛言：「大慧！雖無諸法，亦有言說。豈不現見龜毛、兔角、石女兒等；世人於中，皆起言說。大慧！彼非有非非有，而有言說耳。」²⁸

²⁸ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 603a. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 493a; T. 671, vol. 16, p. 534b; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-laṅkāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 43; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 91; 南條文雄 (校訂)，《梵文入楞伽經》，(京都：大谷大學，1923年)，頁 104-105。

對話的焦點，在於「言說」和「事物」之間的一一對應課題。甚至在欠缺事物存在的情形（*a-satām api bhāvānām*），言說都還可以被造成（*abhilāpaḥ kriyate*）。諸如所謂的龜毛、兔角、石女之子女，既非「有事物」，亦非「無事物」，卻只是言說這麼表達罷了（*te ca na bhāvā nābhāvāḥ, abhilapyante ca*）。《入楞伽經》一貫主張，言說只不過是製造出來的一種表達上的設置；而言說所要表達的，並不等於「有那樣的事物」，也不等於「沒有那樣的事物」。簡言之，實相上，造成的言說，並不對應任何「被認為事物的對象」之「存在」或「不存在」。因此，由言說的運用所製造出來的「存在」或「不存在」之論斷，即不該直闖形上學的大門。

（二）第二則引文：斷定為「具有」與否

大慧！身、及資生、器世間等，一切皆唯分別所現。大慧！應知兔角離於有無。諸法悉然，勿生分別。云何兔角離於有無？互因待故。分析牛角乃至微塵，求其體相終不可得。聖智所行，遠離彼見。是故，於此不應分別。²⁹

一般世人很可能相當多數會堅稱「牛是具有角的」（*asti go-śṛṅgam*）、「兔是沒有角的」（*nāsti śaśa-śṛṅgam*），不僅當成常識看待，甚至認為全面的事實恰好就是所堅稱的。然而，如

²⁹ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 595c. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 485b; T. 671, vol. 16, p. 524b-c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 23; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 47; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁51-52。

上的引文，挑明著不輕易接受以「具有」和「不具有」之意涵所形成的「有無」論斷在如實揭露實在性的效力，進而展開嚴格的批判。

相當關鍵的一個論點在於，一般世人看著所謂的牛的時候，往往不是在進行純粹且直透的觀看，而是夾雜著一大堆由相貌和語詞拼湊的分別想，包括「牛」與「非牛」、「角」與「非角」、「具有」與「不具有」之間的分別想。除了夾雜著分別想，在稍微深入研究之前，尤其習慣地老早就拋出「有角」或「無角」的論斷。

《入楞伽經》，以及上一節的《密嚴經》的第二則引文，就「具有」與否之斷定，展開雙方面的檢視與批判。一方面，針對所謂的牛角（*go-śṛṅga*），不論多麼深入地或細微地加以解剖或分析，都掌握不到稱為牛角所對應的事物之物體（*vastv-anupalabdha-bhāva*）。另一方面，針對所謂的兔角（*śaśa-śṛṅga*），「互因待故」（*anyonyāpekṣa-hetuvāt* / 以互相看待為其產生之因），也就是參考諸如牛角之說詞，才形成兔角之意念。

身體、資財、住處，包括牛角、兔角，這些說詞，「唯分別所現」（*vikalpa-mātre*），只出現在分別認知的作用，及其衍生的表述。其中，以所謂的兔角而論，實相上，「離於有無」（*nāsty-asti-vinivṛtta*），脫離「存在」或「不存在」強加之記號。因此，如果以洞察實在性為要務，則不應滯留在兔角之「有無」產生分別想（*na kalpayitavyam*）。

七·結論與展望

「有無」概念，似乎早就無孔不入地滲透進一般世人的意象、觀念、與言說，在進行局限式論斷的時候，尤其便利、順手，而人們的警覺，卻也因此很容易流於遲鈍。然而，進行形上學的探究，既然發出豪語，以解明實在性為要務，重點工作之一，即應該提高警覺，嚴格檢視「有無」概念是否照樣勝任實在性之論斷。

經由研究主題的釐清，詮釋上的參考框架的提出，以及《阿含經》、《般若經》、《密嚴經》、和《入楞伽經》的引證，本文在論述主軸的結論，一再地指出，「有無」並非適任的形上學概念。至於論據，則可簡化成如下的二個要點。其一，「有無」概念，其涵義過於靜態或相對固定，幾乎完全不足以應付現實世界所論斷事情高度的動態與繁複的變化。其二，「有無」概念，並非認知上最基本層次的項目，而是運作分別認知、捕捉相貌所衍生出來的語詞上的相對設置。

因此，一拿出「有無」概念，如果想要直接論斷實在性，應該還有更為優先的工作，亦即，敏銳覺察並且擺脫由分別認知、捕捉相貌、和語詞設置所形成的機制對「有無」概念的箝制。接下來，即不必苦苦拿著受到箝制的「有無」概念再度去箝制實在性；而形上學立足在有能力擺脫一大堆的平庸見識之前提，也才有可能做出貨真價實的形上學。

On “Existence/ Non-existence” as Unqualified Metaphysical Concepts: Mainly Based on the *Ghana-vyūha-sūtra* and *Lañkāvatāra-sūtra*

Yao-ming Tsai

Associate Professor

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This paper begins with the postulate that the concepts of existence/ non-existence are assertive and investigates whether this pair of assertive concepts may be directly adopted so as to properly qualify as metaphysical concepts. After close study of the two major sources, the *Ghana-vyūha-sūtra* and *Lañkāvatāra-sūtra*, as well as textual studies, analysis of concepts, contemplating perspectives, and reasoning the deliberations, it leads to the conclusion that existence/ non-existence do not qualify as metaphysical concepts. The axis of the thinking and reasoning in this paper tries to take the concepts of existence/ non-existence as an interface, aim to reveal the “reality” of the life world, and shed some lights on research into philosophy of life on metaphysics.

The arguments are strung together by seven sections. The first section introduces the main theme, the initial thinking and the structure of this research. Section two defines the main theme in three segments. Segment one focuses on the possible discrepancy between concepts and reality, consequently differentiates the qualified and unqualified metaphysical concepts. Segment two analyzes the semantics and forms of the

sentences constructed of the assertive concepts on existence/non-existence. Segment three expounds on the topics this article intends to discuss. Section three explicates what can be illuminated on the topic of assertions by shifting from bounded assertions to trans-boundary assertions. Section four refers to some quotations on neither existence/ nor non-existence in sutras such as the *Āgama-sūtras* and *Prajñāpāramitā-Sūtras*. Section five delineates the neither existence/ nor non-existence doctrine in the *Ghana-vyūha-sūtra*. Section six delineates the neither existence/ nor non-existence doctrine in the *Laṅkāvatāra-sūtra*. Section seven, conclusion and vision, summarizes the main points of this article and points out the relevant further studies in the future.

Keywords: existence, non-existence, reality, metaphysics, philosophy of life, the *Ghana-vyūha-sūtra*, the *Laṅkāvatāra-sūtra*

