



有與空

霍韜晦講
方麗清記

貴會第一次在校內主辦「弘法週」，希望我來介紹佛學中的基本概念。我想「有」和「空」是值得提出來說說的。佛典中固然常常提到「有」和「空」，而更重要的是：現代人受西方文化洗禮，對實在的東西比較容易把握，但對「空」就很難了解。有些西方學者甚至認為「空」是虛無主義，又有些學者認為「空」是消極地遍破一切，缺乏正面主張，以至不成系統。這都是因為不了解「空」的意義與「有」相連。「空」固然是破「有」，但破「有」並非遮撥「有」，否則便成爲僧肇所說的「色敗空」或

「色滅空」了。很明顯這些講法都不是空的真義，所以這個問題很值得研究。

其實，「空」和「有」一樣，都是討論存在的概念。在西方，這屬於存有論(ontology)的問題，佛教雖亦與之相類似，但基本態度不同。西方人對存有的討論，目的在尋求存有的本質與形式，以形成一對存在的普遍的了解，是純知識性的。佛教則不然，佛教對存在的探討，不純在求取存有之理，而在確定「真實」，由此而成就其教化的目的——如實觀(yathbhūta-darśana)

。這屬於存有論(ontology)的問題，佛教雖亦與之相類似，但基本態度不同。西方人對存有的討論，目的在尋求存有的本質與形式，以形成一對存在的普遍的了解，是純知識性的。佛教則不然，佛教對存在的探討，不純在求取存有之理，而在確定「真實」，由此而成就其教化的目的——如實觀(yathbhūta-darśana)

內明

123 期目錄

特載

有與空.....3

霍韜晦講
方麗清記

佛典選註之四

法華經方便品.....8

中大佛學教材編寫小組

特載

吉藏的八不中道(續).....廖明活...14

海外通訊

佛誕光輝照休城.....幻生...17

四眾堂

普賢行願提要.....20

沈家楨講
潘維疆記

佛教教育研討會記畧.....24

仁朗

特載

論菩薩應修生忍.....智銘...26

筆譚

談三智斷結差別.....智銘...29

專稿

梵文文法自學法(續).....31

吳汝鈞編著

佛教文藝

念佛感應巧事與旋舞.....馮馮...35

虛雲和尚(續).....馮馮...40

佛教消息

.....編輯室...43

畫頁

封面 恒山懸空寺全圖

封底 五台山羅睺寺「花開見佛」

封面裏 懸空寺棧道

封底裏 五台山龍泉寺——

漢白玉雕牌樓

，即希望人能夠認識真實，不要停留在假的存在之上。如實觀為表達佛教宗趣最重要的概念，可以說是佛教的精神所在。但如實觀究竟蘊涵了什麼意義呢？首先，由人有如實觀的要求正好顯示了一般人對生命的存在、世界的存在不能有如實觀、不能如實了解。同一問題，各人依於其自身的觀點、背景、學識、訓練提出種種不同的想法；這些不同的想法都不離其主觀的色彩，都有其局限性。沿此以往，便會令其心靈狹隘，使生命封蔽於自己的觀點、歷史、語言裏，不能開放出來，與真實的存在相通。所以佛教講如實觀，目的就是要求與真實相應。「實」(bhūta)不但 是客觀的存在，而且是真實的存在。佛教要把握這個真實，不增一分，不減一分。但這如何可能？這就必須先去除主觀上的投影或妄想 (prapañca)。所以第一個要反省的問題，是在主觀上呈現出來的存在是不是真實的問題。這也就是從「有」的概念的分析開始。

以下，我們試從佛教思想的發展來說明這一問題。

一、傳統佛典中說「有」之諸概念

對於「有」的問題，傳統佛典中提供以下幾個概念：

1. 世俗有 (samvṛti - sat)
2. 施設有 (prajñāpti - sat 亦譯假有)
3. 實體有 (dravya - sat)
4. 勝義有 (paramārtha - sat)

此中以「世俗有」一名之解釋較具爭論性。「世俗」梵文 Samvṛti (語根 √vi, 覆蓋之義) 原解作「遍障」，故月稱「中論釋」，舉三義，第一義即障礙真理。但巴利文作 sammūti (源出語根 √man, 思考)，有共同思考或正確思考之義，不知何故，於梵語化時成為 samvṛti 的形式。此中語言學的解釋頗為複雜。但月稱又以「彼此相依而有」(paraspara - sambhavana, paraspara - samāśraya) 及「世間言說」(lokavayavahāra) 二義譯世俗有，則

在語言根據上是把 samvṛti 看成 sam + √vṛti (語根 √vṛti 即轉，及生起，即英語之 to turn, to turn round → to proceed, to perform)，於是行動顯現義，故「唯識述記」釋「世俗」云：

「世」謂覆障可毀壞義，「俗」謂顯現隨世流義。

如不嚴格要求，此釋亦可與上述月稱之二釋輾轉相通，然若以巴利文合觀，則言說之義最為重要。資料上的證據，可從現存梵文本稱友的「俱舍論釋」及安慧的「辨中邊論釋」舉出。他們均以 vyavahāra (言說) 解世俗諦，可知 samvṛti 的涵意所在。

由此可知，世俗有的主要意義為言說中的存在，是指法之存在只是存在於語言之中；說之即有，不說之即無，根本上並沒有客觀的存在與之對應。依佛家看法，對象存在意識的獲得其實是 由於我們對之產生經驗及概念。我們運用我們的概念去表達對象，所以對象的存在，嚴格而言，只是存在於我們的語言之中，這就是世俗有。

由於世俗有只是語言的產物，可見並非真實，而只是一種主體的施設，故世俗有又可名為施設有。「施設」(prajñāpti) 即是假相 (即假名)，並非為一真實的存在。它之所以有，不過是通過人心靈的活動創造出來。換句話說，施設有是由人所提供、人所投射、人所設計的意思。在這一意義下，施設有即世俗有，都是指概念世界。唯一分別，施設有的涵義在強調這是主體活動的產物，而世俗有則指出這就是語言。

由於假名只是人所創造、人所提供而掛上外境的，用佛教的話來說，就是「增益」，所以，它不是真實的存在。它只是代表外境，但不等於外境。但是假名的建立就開端說，畢竟需要一經驗的基礎，即先有感官的收攝。扣緊此義，便不能不設定經驗有一客觀來源，這就進入存有世界的探討，並依此一進路來建立自相 (svakṣaṇa)，承認客觀世界有「自相有」的存在 (sva-lakṣaṇeṇa)。自相有即自性有，在存在上有其獨立自體，故亦即實體有。這也就是說一切有部的立場，從實在論的觀點來分解一切法，認為對象世界的存在是一集合體，是假法，所以應該把它

分解，直至不可再分的實體發現為止。這也就是有部所追求的「法」的意義。「俱舍論」以「能持自相」(Svalakṣaṇadhāraṇād dharmah) 爲法，後來唯識宗的「任持自相，軌範生他」的定義亦由此而來。結果在這種分解方式下，說一切有部先分解物質現象，得出十一法，其中有十種是可見的，包括色、聲、香、味、觸及眼、耳、鼻、舌、身等五根，還有一種是不可見的，稱爲無表色(這個概念的提出，主要在交代輪迴問題)。至於心理上的、精神上的現象則分解爲四十七法，其中包括心王一法，心所(心理現象)四十六法。此外尙有心不相應行法十四及無爲法三；前者主要是一些在心物之外的一些存在現象的分析，如因果關係、語言現象等，後者則是對存在理法的體證，合共得出七十五法。有部認爲世界的存在，只有這七十五法是實在的，一切現象都是依此七十五法而存在，所以這七十五法就是實體有，各有其自性(svabhāva)。如能認識這七十五法就能把握真實的存在。

依照有部的理論，實體有即勝義有，勝義有就是真實的存在、最高的存在的意思。以實體來界定勝義，可見有部是一種實在論的立場。它是以經驗主義做起點，設定經驗到的東西應有一客觀來源，否則不能說明經驗的生起。但有部的這種主張，到大乘時代不被接受，大乘的中觀佛教對有部提出了強力批判。

二、大乘中觀學派對「有」之批判，及以「空」說有

大乘中觀哲學興起，對說一切有部的主張加以批判，認爲有部的主張不合佛陀在菩提樹下的覺悟。蓋有部承認有七十五法，法法有其獨立體性，依照這種說法，結果這世界是靜態的。但佛陀宣稱，這世界是處於一個無常變動的過程，由緣而生，亦由緣而滅，所以它不可能有獨立實體。這也就是緣生法的建立。中觀學派接受佛陀的這一啓示，認爲有部的自性論違反了「緣生法」在存有論方面的涵義。

中觀學派主張一切存在都是動態的、一切存在都是處於緣生

法的狀態中，因此不能說有自體，因爲緣生的意思即說明了現前的法不能有獨立性，都是被約制的存在我們之所以說有這個法、有這個存在，理由純粹是因爲我們對它有經驗，從主體上說有這一法，把主體上的構作套上客體。這一點在「中論」的三是偈中有清楚的說明：

「象緣所生法，我說即是空，

亦爲是假名，亦是中道義。」(觀四諦品)

這四句傳統稱爲三是偈，意即在緣生法一主詞下，共繫屬上三個謂詞：空、假名、中道。所以天台宗人進一步開出一心三觀、圓融三諦的理論。但若從原典上說，則尙未發展至此步，這主要是後人的解釋問題。若扣緊原典，則原文的第一句「象緣所生法」(yah pratīya - samuṣpādah)，可以理解爲所有存在在上是處於緣生狀態的法。由於它是處於緣生狀態，因此不能有獨立意義，於是原來有部所說的自性意義、實體意義便破除。在這一思路下產生第二句「我說即是空」(śūnyatām tān pracakṣmahe)。若按原文，這句以譯爲「我說彼爲空」較合。首先必須注意的是「空」(śūnyatā)並不等於沒有，「空」只是表示所討論中的法不是獨立的存在、不是有體。但無體不表示這法的存在完全虛無。爲什麼呢？因爲我們可以對它產生經驗。它仍然是我們經驗產生的客觀來源。所以第三句說：「亦爲是假名」(Sā prajñāpitr upādāya)。不過這一句的翻譯不夠準確。上文說過，假名即是施設有，而施設則是由於我們對客體先有經驗。這在頌文中，是用「取」(upādāya)來交代的，「取」即是「取」(upādāna)，所以觀誓(Avalokiteśvara)的「般若燈論廣註」解釋爲「依受施設」(upādānam upādāya Prajñāpiti)。由此可見假名的建立，是通過主體的攝取活動的。這樣「法」的存在，一方面無體，一方面有假名產生的根據；亦即一方面無，一方面有。無是指無它的體性，有是指有它的存在。既不能說有，因爲它無體；又不能說無，因爲既有對它的經驗可得，所以歸於非有非無，這就稱之爲中道。「中」是顯示從兩端雙遣而產生出來的，所以最後一句「亦是中道義」(praiṣat saiva madhyamā)。總上所述，考

訂梵文，這四句可重新譯爲：

諸由緣起者，我說彼爲空；
此依取施設，此即中道義。

據此，客觀上的存在，是緣生狀態，緣生即空；但空不礙於主體上有法、有假名建立；超越此兩端，就是中道。由此可見，我們對「空」的概念的了解，不可從它的字面意義上看，以爲它完全是一遮遣字、否定字。固然，從存有論方面看，它要消解存有之體。扣緊此義，則中觀哲學對存有問題的探討與西方的存有論精神絕異，因爲中觀探討的結果是無體，這就使法的存在失去了存有論的依據。但是，從後設的觀點看，對「體」的破除目的仍然是說明法的存在性格，則在這一意義上，「空」仍然是存有論的概念，目的是對法的存在方式作出解釋。所以「空」的真正意義只是緣生法的同義詞。空就是緣生法之存在，緣生之存在就是空。緣生之存在既不能依一般說有的意義而承認它有，又不能把它抹煞爲無，在這一意義下採用「空」的概念，則「空」是經過雙遣辯證之後纔呈現出來的，是翻上一層的概念，也是後設的概念。實際上，「空」仍然是討論有，是從對「有」的討論中產生的。不過，一般人所說的有是指實有，是依經驗立場講的，是依語言運用所賦予的意義講的。中觀學派認爲這種做法不能了解有，在緣生觀念之下，不可能有獨立的自體。「中論」「觀有無品」云：

象緣中有性，是事則不然；性從象緣出，即名爲作法。
性若是作者，云何有此義？性名爲無作，不待異法成。
又說：

若法實有性，後則不應無。性若有異相，是事終不然；
若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？

這就把自性的意義用雙遣的方法消解掉。附帶提到的是，龍樹在「中論」中運用這種雙遣對破的方式消解了許多問題，以致許多人認爲「空」的精神即在於消解，遍破一切。這是把方法論意義的「空」與存有論意義的「空」混淆了。「空」誠然是一種消解精神，但依我們上文所說，它所消解的只是主體之執，特別是運

用語言來套客體而形成的執。但消解不是它的最終目的，中觀的最終目的是想展示最高的存在，這一存在非語言所能至，因此它不是言說的對象。所謂「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」（觀法品）。這就是「空」的歸宿。所以中觀是以「空」來解釋有。很多讀中觀的人不善於了解，以爲中觀一味講空，其實，他們不知道講空的動機正在講有。不過，這有當然不同於經驗上的有，這是高一層的有、真實的有、絕對的有。此有不能被經驗，亦不能被言說；正如原始佛教所說的，這只能被如實觀。所以中觀哲學的這種做法，就是以空說有。

三、瑜伽學派對「空」之了解及以

「有」說空、空有統一

瑜伽學派在討論空有問題上又比中觀跨進了一步。瑜伽推進中觀的地方在於它能夠把空有概念統一起來，同時使「空」能夠成爲可證驗之境。正如上文所說，中觀哲學的歸宿其實不是空，而是有——絕對的有。絕對是不能用概念去套的，所以改用「空」來點示，目的是想撇離一切語言、一切討論。由此可見，真實的存在、最高的存在中觀是了解的；空就是最高的存在，實相即是空相，空相就是實相。根據這種存有觀點，到了瑜伽學派（唯識宗）手裏就索性轉用「有」的概念來說明，稱這種最高的存在爲「離言自性」，意即非語言所能指涉，它存在於語言世界之外。其實，離言自性即是空性，所不同者：中觀用空性的概念，意在於消解、意在於空；而唯識用離言自性的意思是要確立存在，而意在於有。此外，尚有進路的問題：依中觀，它是站在勝義諦的立場上來消解一切對立，所以一開始就說空，以至最高的存在亦是空相，但瑜伽學派認爲，即使經驗上的存在非真實，但仍須可給予交代。同時，由經驗的存在，到最高的存在，其間升進如何可能？這就關連到實踐問題。中觀哲學宣稱空是非經驗對象、非語言對象，則空如何把握？便成爲一個問題。依佛教宗趣，是

要求人能夠證入最高存在的。如果不能實踐上達，則空的道理只是一套哲學而已。佛教畢竟不是純粹爲了講一套哲學，它始終要成就背後的宗教智慧；這智慧不虛掛，就要面對實踐上的問題。於是唯識宗從經驗立場開始，把存在分解爲三個層次，這就是三自性：

1. 徧計所執自性 (parikalpa - svabhāva)
2. 依他起自性 (paratantra - svabhāva)
3. 圓成實自性 (pariṣpanna - svabhāva)

這裏所說的「自性」(svabhāva)的意義與中觀不同；中觀的用法是指獨立實體，在存在上它是所依而不是依他。但瑜伽的自性意義只是指存在。這三重存在的意義如下：

第一重徧計所執自性，這是指通過主體的分別活動而產生出來的存在。「徧計」即是主體的分別活動，也就是指認識心靈而言。用瑜伽學派自己的話來說，就是「識心」。「徧計所執」顯示通過識心的分別活動而執取一些概念，常人以這些概念來代表對象世界，其實概念不等於真正的客觀世界，這不過是自我意識的產物。由此反省，我們所經驗的世界以至所分別的世界，都不過是識心之執，這就是徧計所執自性。從另一角度看，徧計所執自性即是施設有。不過單言施設有的概念不能點出主體，亦不能交代出這種存在的根源，所以唯識改用「徧計」，以點出這種虛變存在是由主體所構作的。這可以說是唯識家的一種貢獻。

第二種存在爲依他起自性。這是冒過經驗層以討論客觀存在的構造，不必通過主體活動的分析。雖然，唯識家的依他起自性的內容，仍然通過主體(阿賴耶識)所攝持的功能(種子)待緣而起現行的方式來說明，但這種主體觀念，是在存有論的意義上講的，它不是知識論上的主體。由賴耶持種的觀念來交代世界的構造，可見依他起自性的意義主要在解釋客觀存在的理法，一切客觀存在的事物都是在這理法下展現。問題是，站在經驗的立場，我們不能如實證見依他起法，我們只是依我們的經驗所得，起識心分別，然後使用語言套上客體。換言之，我們只能獲得徧計所執自性，只能看到自己心靈活動下的世界。

第三重是圓成實自性。這一重存在以圓滿、成就、真實三義界定，即是最高的存在。但最高的存在亦只是依他起，因爲在一切依他起的事相中即展現了存在的最高理法。這是客觀面的說明。主觀方面能否證入便有研究的必要。依唯識家說，能夠真正圓滿了解依他起理法的，只有在轉識成智之後，生命的主體轉化了，由識轉爲智，纔能如實把握。

由此可見，三自性就客觀上說，只是依他起一重；就主觀上說則有二種：一是依識心而起的徧計所執，一是依智而起的圓成實。前者爲凡夫，後者即佛。在佛境界中，依他起即圓成實，所以「唯識三十頌」釋圓成實自性說：「故此與依他，非異非不異」，可見這兩者的關係。所以三自性若從主觀上說只有二種：識與智。依識而起的，就是分別；依智而起的，就是圓滿。其實大家所面對的都是依他起的世界。問題是識心之執必然變相而緣，把主體的活動套上客體，唯有佛的心靈才可以念念無住而與之如相應。圓成實自性由其定義看來是真實、圓滿的存在，瑜伽學派以此爲歸宿。所以，這是以有說空，而絕對空即絕對有，空與有在瑜伽學派裏得到統一。

最後，我們可引述「辯中邊論」中的一首頌來說明瑜伽學派的這種空有統一的立場：

虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此。
故說一切法，非空非不空；有無及有故，是則契中道。

這是說，虛妄分別依主體的分別活動而起，由此而有能、所二分。但在真實的存在之中根本無此二分；二分只是掛在此真實上說，所以真實的存在一方面空(無二取)，一方面是有，這也就是空性(空之狀態)，亦即圓成實自性。所以說一切法是「非空非不空」，有空性，無二取；無中有有，有中有無。超越兩端，於是歸於統一。有即空，空即有，瑜伽學派通過這種辯證的思維，把佛教的存在問題的討論推上極峯。後世所說的「真空妙有」就是指這種存有觀點而言。