

# 空性

阿部正雄著  
大寂法師譯

## 空性的意義

佛教的終極真實不是神、存有或實體；而是 *Sūnyatā*，它經常被翻譯為「空性」。為何佛教視「空性」為終極真實？佛教用「空性」這個術語要指出什麼？為了開始瞭解「空性」的真正意義，英文對這個字含有的負面解釋，一個人的心中必須先行空掉。在這件事上，*Sūnyatā* 這個術語的詞源解釋，將很有幫助。就像 Garma C. C. Chang 在他的書《全體的佛教教導：華嚴宗的哲學》中所討論到的：

*Sūnyatā* 是字幹 *sūnya* 與字尾 *tā* 的組合，*sūnya* 是「空」，*tā* 譯為「性質」，因此 *Sūnyatā* 譯為「空性」。相信 *sūnya* 本來源自於字根 *svi*，腫脹的意思，而 *sūnya* 意味著「與腫脹的東西有關」。如同一句格言，「一顆腫脹的頭，是一顆空的頭」，所以某些外表看起來腫脹或誇張的事物，內在經常是中空的。所以 *Sūnyatā* 暗示著，在現象世界中的事物雖然外表似乎是真的與實在的，實際上它們內在是脆弱無力與空的。它們不真實，只是看起來像真的。*Sūnyatā* 指稱任何一種自我與利己主義的缺乏。萬物是空的，它們缺乏持續存在的實體或自性。<sup>1</sup>

以上是 *Sūnyatā* 這個術語的內涵。引文中「在現象世界中的事物雖然外表似乎是真的與實在的，實際上它們內在是脆弱無力與空的」這段話，直覺地可以在《般若經》文獻中發現，而且被龍樹以邏輯與哲學的方式作系統性的闡述，特別在他的重要著作裡——《中論》。<sup>2</sup>《般若經》與《中論》的基本主旨是，假如一件現象界的事物如自性（自己存在或自己存在的事物）般的真，那麼我們無法就「經常經驗到的生滅」而了解世間的因果關係與其變化。因此，現象界的事物如同自性般不存在。就自己存在的事物而論，現象界的事物是空的。

佛教徒們相信，被稱為「實體或真」的一件事物，必定能夠靠自己存在。然而，如果我們看看宇宙，我們發現每件事物僅能在與某物相關之下而存在。兒子之所以為兒子，是因為與父親相關；父親可以被稱為父親，也是因兒子而稱為父親。父親的身份無法靠自己而存在，只有與其它某物發生關係時才存在。佛教徒們使用「自性」這個字來指稱靠自己而存在的存有，即無需依靠的存有如真實存

<sup>1</sup> Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971), p. 60.

<sup>2</sup> Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Nashville: Abingdon Press, 1967), pp. 199-200.

有般地獨存。但是，如果世間的事物都要依賴其它某物而存在，那麼宇宙中沒有一件事物是掌握自性或真的自己存在；因此是空的。例如，我們很熟悉火的現象。我們也知道火需要燃料而燃燒，然而，火曾經欠缺燃料而存在嗎？不行。而燃料可以欠缺火而存在嗎？我們或許傾向說可以，但是佛教要求我們在如此肯定之前，先暫停一下。假如火的現象不存在，木頭的材料不符合燃料的資格。木料將保持只是木料——把它用於火中時，才可能使它成為燃料。因此，就如燃料般的道理，事物無法持有自性。

透過龍樹的這些例子，引導我們得到自性的定義。即：自性是自己存在的，因為它不是依賴其它某物而生的事物。它是持久、恆長不變、不生與不死的存有。自性是無分割而單一的存有。簡單的說，自性在龍樹的觀念中，是一個自己存在、持久與單一的實體。如此一個自己存在的自性，只不過是概念的實體化或具體化，在思想與言語領域之外的任何一處，並不存在。在我們每天的生活中，言語的角色相當偉大，以致於人們輕易地具體化或實體化詞語或概念，好像有一個符合言詞或概念之持久、不變的真實而存在那邊似的。換句話說，人們對於指稱事物的字義，時常應用普遍性而暗示著它們恆常不變。特別是那些已經經由概念的具體化，因而進入形上學領域的人們，他們認為自己存在（自性）是真的，雖然現實的領域只是現象的。在龍樹的時代，各種形式的語言形上學，如阿毘達摩哲學，是主要流行的。《般若經》與《中論》為了破除對形上學的黏著而被創作出來。

## 概念、言語及真實

讓我們從我們的日常經驗來引證，進一步解釋這個問題。美國人習慣上稱呼加州為「西海岸」，因此他們經常以為加州是一個被稱為「西海岸」的實體，或是一個符合「西海岸」概念的實體。雖然從華盛頓、哥倫比亞特區、紐約或波士頓的觀點來看，加州或許可以被稱為「西海岸」，但是西海岸只是一個相對的概念，而非自己存在的實體。假如我們從夏威夷或日本的觀點來看加州，加州不是西海岸，而是東海岸。再者，假如我們從英屬哥倫比亞來看加州，加州不是西海岸，而是南海岸。東邊或西邊，南邊或北邊，全是相對的概念，無恆久不變的實體。既沒有絕對的東邊，也沒有絕對的西邊；既沒有絕對的南邊，也沒有絕對的北邊。絕對東邊或絕對西邊的如此的一個概念，只是人類概念上的建構而已，那不是真的。確切地講，它是非實體性的，而且是空的。這很好了解。同樣的了解可以運用在右邊與左邊、高與低、大與小……等等。實際上，沒有絕對的右邊、絕對的高或絕對的大。

然而，當我們移到善惡、真假、美醜的概念時，情況就沒這麼簡單了。許多

哲學與宗教探討絕對的善(例如：至善或圓善)與絕對的惡(原罪與永恆的處罰)。這是因為，不同於東西、高低、大小之概念指向物質的、外在的、價值中立的次元，善惡、真假、美醜的概念指稱有關存在的、自覺的、價值取向的次元。它們不僅處於本體的或本體論的次元(關於某物如何「是」的次元)，而且也處於價值論的次元(關於某物「應」如何是的次元)。源於價值論的本質，善惡、真假、美醜的概念必然引領我們導向絕對善、絕對惡、絕對真、絕對假……等等的概念。例如，人們相信把絕對善當作恆久、不變與普遍之真實的概念，那麼他們就能把它當作他們幸福生活的終極目標。然而佛教，尤其是龍樹與其中觀哲學，堅持絕對善(與相似於此的諸概念)如此的一個概念並非不變或恆久的，而是無實體的與空的。這是因為在價值論的次元中，舉例來說，絕對善的概念只不過是善概念的具體化或實體化。本來，在龍樹來說，善惡的分別，只不過是一個人欠缺真實之概念的具體化或實體化。簡而言之，所有的價值判斷，畢竟是人類運用不真實的概念所建構的。

在龍樹看來，所有的價值判斷生起於分別，即人的思想，它是一種有差別的、分叉的及二元論的思考方式。龍樹認為人們痛苦的根源是分別，因為人們執著與緊抓住有差別與二元對立的想法，以為那是真的。假如我們無分別，並領悟二元對立之區別是一場空，那麼通過「空性」的認識，我們從痛苦中解脫出來。在《中論》第十八章中，龍樹陳述如下：

由於業苦之摧毀，有了解脫；業苦之所以存在，乃針對那些建構它們的人而言。這些痛苦生起於現象的膨脹(戲論)，但是現象的膨脹透過空性，可以停止。(18:5)

當思想的領域被驅散，「那能被陳述的」被驅散了。那些無始無終的事物，如涅槃，就構成了實相。(18:7)

「不是透過某事而引起」、「寂靜」、「不是經由散亂心而造作」、「無限的」、「無差別的」，這些是諸法實相的特徵。(18:9)<sup>3</sup>

戲論，這裡翻譯為現象的膨脹與散亂的思想，原本包含思想及言語的複雜發展，指出其多樣性與多數性。對龍樹來說，戲論意味著言語的多重性或語言的虛構。分別生起於戲論，因為人類的思考只是一連串無關於實相的虛構而已。人類智慧的形成，奠基於語言，乃是一種顛倒。對我們而言，從思想與判斷的執著中，倒退回到無散亂之直觀的領域，是必須的。如此做的話，我們先於語言而面對實相。這是「空性」的領域。空性在撇開語言的直觀中，指出世間的實相；所以，由執著與分別的痛苦中解脫出來。於是，空性不僅是一個哲學的概念，它也是宗教與解脫論的概念。

<sup>3</sup> Ibid., p. 204.

## 宗教次元中的具體化

本文稍早中，在本體或本體論的方面，與價值論方面一樣，我們看到人類概念之具體化與實體化的問題。而且，之前還建議我們，透過對於現象事物的觀察，領悟無實體的空性，發現真實的實相，如此就從人類概念之具體化中解脫出來。

正確地講，當我們從倫理學的領域移往宗教的領域，同樣的問題也會牽涉到。在價值論的領域或價值導向的領域中——如善惡、真假、美醜——對於價值判斷的標準，是艱難的。因此，價值判斷與其標準容易被具體化或實體化。然而，宗教的領域超越如此的價值判斷，因為它奠基於神的無條件的愛，或者佛陀的無限慈悲，這又是由神的神聖意志或佛的至高智慧所支持著。不同於倫理學的領域（善與惡）、學問的領域（真與假）與美學的領域（美與醜），宗教的領域免於價值判斷之具體化或實體化的束縛。例如，在基督教中，耶穌說：「我並不是來召喚值得尊敬的人們，而是被拋棄的人。」（《馬太福音》9:13，*Good News Bible*）在佛教裡，親鸞（1173-1262）重視阿彌陀佛無條件的慈悲。他聲稱：「在淨土中，即使是一位好人也會被拯救，更何況是一位惡人。」<sup>4</sup>

因此，在基督教與佛教中，價值判斷不僅被超越了，而且被顛倒過來。然而，假如我們更進一步，關於價值判斷與終極真實的了解，我們在基督教與佛教間看到一個顯著的差別。在基督教中，雖然所有人為的價值判斷（包含希臘人的智慧）被神所超越，上帝自己被信為「唯一有智慧的神」（《羅馬書》16:27）與「所有審判的根源」（《希伯來書》12:23）。確實，上帝是基督教的終極實在，被相信為超越善惡二元對立之至善，而且是所有價值判斷的根源。神的意志，被信為是自己存在。相較而言，涅槃是佛教的終極真實，並非至善或一切判斷的根源，非善非惡。這是因為在佛教裡，終極真實被當作是不二，完全克服所有的二元對立。

很清楚的，基督教的上帝概念不僅是超驗的。就本體相同而言，上帝完全內在與完全超驗的在耶穌基督的化身中。然而，欠缺「非內在非超驗」、「非人非神」的清楚認識，「內在、超驗」與「人、神」（兩者皆是真人與真神）之自相矛盾的同一性，才能被認識到。沒有了否定的否定，亦即絕對的否定，自相矛盾之同一性才有點客觀地被認識到。因此，雖然通過對耶穌基督的信仰，一個基督徒參與了耶穌基督的死亡與復活，除了一些基督教的神祕主義形式之外，他或她無法完全與上帝同一。在這意義中，基督教上帝的概念基本上是超驗的，而且無法完全免於具體化與實體化。這裡，在特別的意義中，我使用具體化與實體化的術語。非常清楚的，基督教神的概念不是那神聖的具體化或實體化之物，特別是三

<sup>4</sup> *The Tannishō*, trans. By Ryukoku Translation Center, Kyoto, 1966, p.22.

位一體說中之神的概念，那是辯證的與對等的，而且需透過聖父、聖子與聖靈而來了解。然而，三位一體說中的神與人自己，完全對等嗎？三位一體說中的神與每一種非人類的生物，也完全對等嗎？<sup>5</sup>

另一方面，佛教清楚地認識到在宗教次元中，具體化與實體化的可能性。首先，當佛教超越價值論的次元，它完全克服所有的二元對立，並達到不二的境界。這意味著二元對立——例如善與惡——的兩種終結，通過兩種終結的雙重否定而被平等地克服，即善與惡被終結了。二元對立之兩種終結的雙重否定，並不需要至善，而是非善非惡。這就是為什麼佛教的終極真實，不是至善的上帝，而是空性——非善非惡——的理由。

前面是基督教與佛教間的第一個重要差異。這種差異源自於一個事實，即佛教通過否定的否定，在價值論的次元中，完全克服價值判斷的二元對立，因此達到宗教的次元，甚至全然免於絕對善的概念。然而，基督教在價值論的次元中超越了價值判斷，而非通過否定的領悟而必然地超越；亦即不是透過完全克服二元對立本身，而是藉由移往善的極端點。



再次說明，這種差異會發生是因為在佛教中，善惡概念之無實體性與空性被清楚地發現，而且任何種類的具體化與實體化被周密地拒絕，反之，在基督教中，善概念之無實體性與空性，由於基督教所重視的神聖的審判，並沒有直截了當地被承認。而且，當善的概念絕對化時，某種具體化與實體化是不可避免的。這裡我們必須注意，對我們而言，超越任何可能的具體化與實體化而達到最終真實，因而發現善概念——甚至當它被絕對化時——的無實體性與空性，有多麼艱難。

## 空性的自我空卻

基督教與佛教間關於終極真實之第二個重要的差異，如下所述。在佛教裡，作為終極真實的空性，必須空掉。然而，重要的空性可能呈顯為，我們把它當作

<sup>5</sup> John Cobb and Christopher Ives (eds), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (New York: Orbis Press, 1990), pp. 162-169.

「空性」而加以執取，那不是真的空性。在龍樹的《中論》裡，被模糊感知到的空性，與錯抓一條蛇連結起來談，或者與錯用了神祕的智慧作連結。<sup>6</sup>具體化與概念化的空性，必須再空掉。空性的自我否定或自我空卻，對於空性的有效認識，是必要的。相較而言，基督教裡，耶穌放棄神性，降生為人並受死遭難的行為（自我空卻），倍受重視（《腓立比書》2:5-8），但是同樣的遭遇，上帝本身並無必要自我空卻。<sup>7</sup>

基督教神學普遍陳述，無需上帝停止當上帝，才使神的兒子成為一個人。在 Hans Küng 的書《上帝存在嗎》中提到：

聖子與聖父的區別在於，聖子服從於聖父，在《新約》的每一處都支持這樣的論點。聖父比聖子偉大，只有聖父知道萬物，而非聖子。上帝自己的化身，在《新約》中，並非到處被提及。<sup>8</sup>

從上以來，希望關於佛教空性的概念，在下述三點中顯得清晰明瞭：

1. 為了達到終極真實，佛教拒絕人為概念的具體化與實體化，並重視在本體與價值論的次元中，去認識到所有二元對立概念之無實體性與空性的重要。
2. 如此，佛教的終極真實不是上帝、存有或實體；而是「空性」，在宗教的次元中，它免於任何的具體化與實體化。
3. 透過拒絕任何對空性的執著，空性自身必須被空掉。真正的空性，並非一種萬物無實體性的停滯狀態，而是一種空掉所有事物、包括它自己的動態功能。

當佛教展示每一件事沒有例外地都是空性時，上面三個重點就被蘊含在內了。

## 空性與緣起<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Mūlamadhyamakārikā* (24:11). See Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, p. 213.

<sup>7</sup> *The Emptying God*, p.9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.14. See also Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today* (New York: Random House, 1981), pp. 684-865.

<sup>9</sup> The author is indebted to Gadjin Nagō, *Chūkan to Yuishiki* (Tokyo: Iwanami, 1978), pp. 6-21; *The Fundamental Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trans. John Keenan (Albany: SUNY Press, 1989); and Yuuichi Kajiyama, *Kū no Ronri* (Tokyo: Kadokawa 1980).

空性的概念不是虛無主義的，它有著正面與肯定的方面。什麼東西在空性的教導中，最終被否定掉？答：自我與任何使自我實體化的實體（自性）。透過否定自我與使自我實體化的實體，真正的真實顯露了它自己。雖然否定是中觀哲學的必要因素，假如只是否定，中觀哲學將成為虛無主義。通過自我與自性的否定，亦即通過認識所有事物的空性，相互依賴之生起法（緣起法）展露了它自己。在龍樹看來，空性與緣起法是同義的。這是為什麼他在《中論》第 24 章<sup>10</sup>陳述：

「互相依賴的生起」，我們稱之為「空性」；這種領悟——即考慮到所有其它事物——就是中道的理解。(24:18)

由於沒有任何獨立生起的一法，所以沒有任何存在的一法是不空的。(24:19)

確實，深入緣起法的實相，是中觀哲學的中心任務。

緣起法呈現了原始佛教的基本立足點，而且是它的最基礎教導。從歷史觀點來說，緣起法的教導從原始佛教到中觀持續被主張著。在發展的過程中，相較於小乘佛教對緣起法陳腔濫調的解釋，中觀哲學在全然認識空性的基礎之上，復甦了原本緣起法有活力的本質。雖然緣起法的教導指出了因果關係（即從因到果的因果關係），龍樹所了解的緣起法，並不含有「從一個自己存在的因到一個自己存在的果」的意思。在偈頌 24:19 中，他提到：「由於沒有任何獨立生起的一法，所以沒有任何存在的一法是不空的。」被稱為因與果的二法，同樣欠缺一個自己存在的實體。我們知道燃料是火的因，而火是燃料的果。現在讓我們問進一步的問題，哪一者先有，火或燃料？假如我們說火先有，我們馬上面臨邏輯的荒謬，沒有燃料，哪來燃燒的火。假如我們說燃料先有，我們仍然面臨邏輯的荒謬，沒有見到果，怎能鑑別因。假如我們說它們同時有，則所有的燃料將必須同時著火。在龍樹看來，當每一件事物自己存在的實體被完全否定掉，並發現它為空，那麼將認識到緣起法的真實義。

在《中論》的第一章中，或許題名為〈因緣的分析〉，<sup>11</sup>龍樹提到：

沒有一件事物的存在是從它們自己生起，也不是從其它某物而生，不是從自己與某物共同生起，更不是無原因而生起。(1:1)

然而，這個論述沒有否認「生起」。憑經驗，火確實從燃料中「生起」。更確切地說，它否認了任何使自己實體化之實體的存在。換句話說，引文只是指出相互依賴而生起的功能，沒有任何獨立的實體。如此，我們可以知道龍樹對於空性的認識，乃與緣起法不可分離。

<sup>10</sup> Streng, *Emptiness*, p. 213.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 183.

## 二諦之理論

在中觀哲學裡，空性與緣起法的同一性，總是與二諦的理論<sup>12</sup>連結在一起。你或許會反應，上述所說的令你感到疑惑，並抱怨所有這些哲學研究與你每天的生活經驗相反。沒有一種理論會駁斥你實際上可以使用燃料與火來烤肉的事實。除去所有討論於燃料與火是空之外，火的本質就是可以煮（然而，火可以煮自己嗎？），而且你享受於牛肉中。

佛教徒們不否認我們每天生活的事物，如火與燃料具有實際的功效。所有他們要說的是，那些事物禁不起哲學上詳細的檢查。每天早上，我們看到太陽升起。天文學家也看到它升起，但是天文學家知道這個經驗承受不起科學詳細的檢查，因為太陽是恆星。它不會升起的，它只是因為地球的自轉而好像升起。如此，我們在兩種層次運作著：從務實的觀點中，我們看到太陽升起，而且也說太陽升起了；但是從天文學家的觀點中，我們否認有這件事發生。

相似於此，佛教徒也討論兩種層面的真理：世俗諦與勝義諦。世俗來講，太陽升起了；勝義來講，沒有。世俗來講，東西存在；勝義來講，它們是空。

沒有發現空性或發現空性之前，緣起指出世間生死輪迴的世俗諦——即輪迴的領域。從勝義諦的立場來說，輪迴的領域乃基於無明而有苦的領域。然而，在我們每天的生活中，如同藉由因果關係與輪迴所獲得的了解，緣起的概念在世間是有用與真的。從世間或世俗的觀點來說，輪迴只不過是虛構的，卻包含了世俗的真理。但是輪迴的過程（無論世俗多麼的真，它或許）根植於根本的無明與充滿痛苦中，因為欠缺空性的認識，因果關係無法被理解。所以，為了喚醒智慧，克服無明是需要的；從輪迴中解脫出來而到達涅槃——免於生死的極樂——是必要的。

這是為什麼佛教重視不要被綁在輪迴中，或者執著於輪迴的領域。在出離中，超越世間的領域被打開了，終極真理被全然發現了。然而，沒有必要否定緣起；而是緣起的概念復原到更高的層級中。假如勝義諦只是區別於世俗諦，佛教徒生命的目標就因此而超越世俗的生活，那麼這不是「真正」對勝義諦的領悟。對於這種勝義諦所處的狀態，仍然與世俗諦有相關的關聯，而且只不過是世俗諦的一種延伸。勝義諦不僅僅是超越於或除去世俗的生活之外。莫執著於勝義諦與世俗諦的區別，勝義諦包含了世俗的生活，並使它的世俗意義生效。二諦的理論並不想反駁世俗諦，而利於勝義諦，不過，它指出了兩種真理的動態架構與相互

<sup>12</sup> Nago, *The Fundamental Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, p. 23.

的關聯。<sup>13</sup>

## 輪迴與涅槃的同一性

在中觀哲學中，兩種真理間空性與緣起的同一性，以及動態的相互關係，在大乘佛法「輪迴本身即是涅槃」<sup>14</sup>的教導中，被全然與虔誠地認識到。

佛教徒生命的目標是涅槃，透過克服輪迴而達成。為了從痛苦中解脫出來，一個人應該不要執著輪迴。「經過漫長的歷史，大乘佛教總是如同『不要住在輪迴中』一樣地重視『不要住在涅槃中』，假如一個人透過超越輪迴而住在所謂的涅槃中，他就會被說成還沒從執著中、從對涅槃的執著中解脫出來，因而在涅槃與輪迴間的不平等看待中被束縛住。」<sup>15</sup>一個人仍然「充滿自我，是因為人除去其他被綁在輪迴痛苦中的有情眾生之外，高傲地住在他或她自己的『開悟』中。真正的無我與慈悲，只能透過超越涅槃，回到永遠變化、充滿痛苦的世間中工作，才能被領悟。」<sup>16</sup>「所以，當超越輪迴時，涅槃在大乘佛法中的意義，透過完全回到輪迴本身，只不過是把輪迴認知為輪迴，不多不少。這就是為什麼在大乘佛法中，真正的涅槃經常被說為『輪迴本身即是涅槃』。」<sup>17</sup>「涅槃是真正『智慧的源頭』，因為它完全沒有分別心，因此能在任何不執著的辨別力下，看清楚每件事物的獨特性與差別性。它也是慈悲的源頭，透過自己回到輪迴中，拯救所有其他在輪迴中的有情，這展現了無我的關懷。」<sup>17</sup>如此，大乘佛教重視「為了智慧，不要住在輪迴中；為了履行慈悲，不要住在涅槃中。」無住且自由地從輪迴移往涅槃、從涅槃移往輪迴，這就完成了涅槃在大乘佛法中的真正意義。而且這是「空性」之解脫論的意義。

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 31 (with adaptation).

<sup>14</sup> Masao Abe, *Zen and Western Thought*, ed. William R. LaFleur (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), p. 178 (with adaptation).

<sup>15</sup> Ibid., p. 49 (with adaptation).

<sup>16</sup> Ibid., p. 178 (with adaptation).

<sup>17</sup> See also *The Emptying God*, p. 29-33.