

《中論》有無觀之哲學詮解^{*}

林建德^{**}

摘要

本文就羅什《中論》譯本裡有無並顯的詞組字句，探討其有無之觀點。首先，指出「非有非無」乃為《中論》有無觀的總綱領。其次，此一主張，乃在於因應眾生「若有若無」之計執，因此以「離有離無」、「非有非無」作戳破，使不復生有無二見。第三，雖然「非有非無」為《中論》的主張，但究極而言諸法實相不落入任何有無形式的認定，進而要捨離一切有無所成之見。最後，儘管在勝義諦中，離一切有無之見，但在世俗名言的安立下，仍可方便說有、說無。由此既戳破又安立的動態過程，顯示出《中論》立破善巧的義理結構。

關鍵字：有無、邪見、非有非無、立、破

^{*} 本論文修改自筆者的博士論文，感謝指導教授及口試委員們的用心指正；在此也由衷感恩兩位匿名審查人的寶貴意見。

^{**} 佛教慈濟大學宗教與文化研究所助理教授

A Philosophical Interpretation of Mulamadhyamakakārikā's Viewpoint of You and Wu

Kent Lin*

ABSTRACT:

This essay discusses the viewpoint of *you* (*being*) and *wu* (*nonbeing*) via Kumarajiva's version of *Mulamadhyaamakakarika*. Firstly, the idea that neither-*you*-nor-*wu* is the core thesis of *Mulamadhyaamakakarika* is presented. Secondly, the reason *Mulamadhyaamakakarika* makes the claim of neither-*you*-nor-*wu* is due to people's wrong views of either-*you*-or-*wu*. Thirdly, although neither-*you*-nor-*wu* is its central position, it is ultimately not a view to be attached as an abiding one. That is, the main goal of *Mulamadhyaamakakarika* is to get rid of all views with attachments. Fourthly, on the level of ultimate truth there is no view as *you* or *wu*, but on the level of worldly truth *Mulamadhyaamakakarika* accepts conventional judgments of *you* and *wu*. From this dynamic process of cross usages of negation and confirmation, therefore, we can see the specialty of *Mulamadhyaamakakarika*'s theoretical structure.

Keywords: either-*you*-or-*wu*, wrong views, neither-*you*-nor-*wu*, negation, confirmation

* Assistant Professor, Institute of Religion and Culture, Buddhist Tzu Chi University

一、前言

《中論》整體的論述範疇，可以說是就佛教的重要概念或法義所進行之申論，也由於是核心概念或法義，因此所作的申論都是重要而基本的。這些重要概念，如僅就漢譯的品名來看，例如：因緣、來去、六根、五蘊、六界、本住、本際、苦、行、有無、業、時、因果、成壞、如來、四諦、涅槃、邪見等，皆是佛教思想中的基礎性概念。而從這些概念的探討中，也可展示出佛教本身的形上學與世界觀。例如以因緣的生滅、不生不滅來說明事物的形成，以不來不去闡釋運動現象，以五蘊六根說明有情身心的構成，以六界解釋組成世間的原初要素，以及探討生死是否有最初的源頭或終點（觀本際），其他如時間、因果關係、有無成壞、涅槃等終極性問題的回應，皆直接或間接與其「存在」思想相關聯。¹如此《中論》對有無或存在等看法，主要雖可見於〈觀有無品第十五〉中，²

¹ 上野順瑛之《中論・因果の論理的構造》以因果論理構造與無我解脫為主軸，將《中論》的二十七品，區分成不同課題作論述，其中與「存在」相關的，包括「存在的規定」、「存在與時間」及「存在的本質」三節，共涵括了《中論》的十二個品。見上野順瑛，《中論・因果の論理的構造》（京都：平樂寺書店，1971）。

² 對〈觀有無品〉進行疏解、論述，大致即可掌握《中論》之有無觀；如以下兩個研究，即以〈觀有無品〉為中心探討《中論》之有無觀：見釋自範〈「有無」的探討——以《阿含經》、《中論》、《中觀論疏》為中心〉，《諦觀》第 82 期，1995.07：66-83；及釋證融《〈淨明句論・第十五品觀自性〉譯註》（臺北：中華佛學研究所碩士論文，1994.08）。此外，關於佛教有無思想的研究，散見於諸多論述中，如上田義文的《大乘佛教思想的根本結構》，最後一節即以有無為題，作為探討佛教根本思想的一個環節。上田義文認為一切有與無的問題，在佛教思想史中，當是從「無我」的立場來，而著眼於「無我」探討有無觀；其並以《般若經》「色即是空、空即是色」，說明「有即無、無即有」之思想結構。進一步內容可見上田義文《大乘佛教思想の根本構造》（京都：百華

但在其他各品裡，也可看出其對有無的觀點，³可知廣義地探討《中論》的有無或存在，其所涉及的範圍將也相當廣泛。

爲求整體而綱要的把握《中論》的有無觀點，此處所談的有無，主要是就羅什譯本中，「有無成對」出現的語句作爲探討、分析的線索；有或無單獨出現，或以「無」爲形式的否定詞等，皆不是主要研究範圍。其中，若涉及到形上見解的部份，即以有無表達相關的形上學觀點（如涅槃、我之有無等），將爲主要處理的範圍。⁴在此原則下，從中先掌握住有無的字面意義，之後論述《中論》有無的總綱領，接著爬梳出《中論》探究有無的四個層次，作爲其有無觀的整體概要。此一論述結構如下所示：首先，略述有無的字面意義。其次，指出《中論》以雙遮有無作爲有無觀的總綱領，從而爬梳出相關論述有無的脈絡，並在接下來的小節中續作論述。第三，由所爬梳的脈絡中，可知由於凡夫眼界所見總是「若有若無」；顯示有無之所以成爲問題，乃與人們的錯誤認識有關。第四，眾生既有「若有若無」的錯誤認識，接下來即以〈觀有無品〉爲

苑，1990 六刷）：213-233。此外，以佛教有無爲名開展論述的，早期還有山口益《佛教における無と有との對論》（東京：弘文堂（山喜房），1975 修訂）；不過該書探討的內容，乃是以清辨的《中觀心論》來探討中觀與瑜伽的論證，與本文論述的有無觀有所區別。

³ 如〈觀六種品〉討論虛空（或空間）之有無，〈觀涅槃品〉中論究涅槃的有無，〈觀法品〉裡論述有我、無我，〈觀如來品〉探討如來蘊身之有無，〈觀邪見品〉討論世間有邊無邊、有常無常等，這些皆可視爲是與有無相關的論述。其他與有無相關概念的探討，還包括〈觀因緣品〉、〈觀三相品〉中「生滅」的討論以及〈觀成壞品〉裡「成壞」之論述等。

⁴ 雖然有常無常（*wawvata/awawvata*）、有邊無邊（*anta/ananta*）、有我無我（*anatman/atman*）並非以表示存在的√*as*、√*bhu* 等形式呈顯，但由於牽涉到《中論》的形上思想，故也將略作探討。

例，談其如何證成「非有非無」的空義。第五，論述「非有非無」也不能執為諸法實相，因為諸法實相超越一切言說的判斷，所以要遮除任何以有無形式所生起的見解，其中涉及到無記之見的戳破。第六，龍樹雖否定一切有無所形成的見解，但卻不壞世俗假名有無之安立。最後作個結論。

二、有無之字面意義

《中論》的有無表示存在或不存在之意，此有無概念乃承襲自古印度梵語而來。根據金克木在〈試論梵語中的「有—存在」〉一文之研究，梵語表示有或存在的，可分就動詞字根 \sqrt{as} 、 \sqrt{bhu} 、 \sqrt{vid} 、 \sqrt{vrt} 、 \sqrt{stha} 、 \sqrt{vas} 等之多種不同的詞根來表示，其中 \sqrt{as} 與 \sqrt{bhu} 兩者最為基本而通用。⁵而且相同動詞字根所構成的字義，也會有細部的差別，如 \sqrt{bhu} 所形成的 *bhava* 或 *bhava* 所指涉的意義即不盡相同。⁶

最通用的 \sqrt{as} 、 \sqrt{bhu} 兩者，在字典中， \sqrt{as} 包含有 (to be)、存在

⁵ 見金克木《印度文化論集》(臺北：淑馨：1990)：8。

⁶ 雖然 *bhava*、*bhava* 兩詞，在漢譯中皆譯為「有」，而不作概念上的區別；但 *bhava* 及 *bhava* 實有細部之差別，如 *bhava* 可指十二因緣中的「有」支，而指「生死流轉」或「輪迴」之意；而 *bhava* 則較為廣泛，可指具體存在的事物，或泛指一切的存在。此可見金克木《印度文化論集》(臺北：淑馨：1990)：15-17 及萬金川〈存在、言說與真理〉，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》(南投：正觀，1988)：237-242。此外，Kalupahana 也區分出 *bhava* 與 *bhava* 不同，指出 *bhava* 為生成的經驗性概念 (empirical notion of becoming)，而 *bhava* 所指是形上的存在 (metaphysical existence) 而為龍樹所拒，見 D. J. Kalupahana, *Nagarjuna, The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press, 1986, p. 32.

(exist)、成爲 (become) 等意，⁷而√*bhu* 也有存在 (to exist)、成爲 (become)、住 (stay)、出現 (coming into being) 等意，⁸可知兩者在表面上並無明顯的不同。但細部而言，√*as* 及√*bhu* 兩者字根所代表的意義有所區別。如金克木指出，傳統印度哲學的存在觀主要源自√*as* 的意涵，而佛教對存在的看法，則是派生於√*bhu* 所潛藏的意義。關於√*as* 與√*bhu* 的差異，前者√*as* 所試圖掌握的是「不易的存在」，而√*bhu* 則為「變易的存在」；即有時間性的存在主要用√*bhu*，而不含時間變化限制的存在則用√*as*。主要的區別可如下所示：

√*as* 指單純的、抽象意義的存在，或靜的、絕對的存在。

√*bhu* 指變動的、具體意義的存在，或動的、相對的存在。

由√*bhu* 所派生的 *bhava* 是存在、存在物、生物，而與√*as* 所派生的 *sattva* (生存者、眾生) 在意涵上有所不同，後者有超越時空的抽象意義，含有不變的絕對性，乃是無限、不計始終的；前者則在時空中，含有變化的過程，乃是有限的、有始有終的。依此可知出於√*as* 的 *sat*，是真實存在的「有」，而出於√*bhu* 的 *bhava* 雖也是「有」，但不是終極、絕對的真實存在。⁹此外，關於√*as* 及√*bhu* 的不同，佐佐木現順也分別以靜態與動態兩種區別，表達相似的看法。¹⁰而在靜態、絕對與動態、相對等意涵的區別間，後者較符合佛教的緣起思想，因此相對於印度主流哲學以 *satya* 來表示「真理」之義，而在佛教中則慣以 *bhuta* 表示相同的意思，

⁷ 見 Monier-Williams, S. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999, p.117

⁸ Monier-Williams, S. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 760.

⁹ 以上詳見金克木《印度文化論集》：8-23。

¹⁰ 見佐佐木現順，《佛教における時間論の研究》(京都：清水弘文堂，1981)：119。

而此一差異也在於雙方對「存在」的見解有別。¹¹

\sqrt{as} 與 \sqrt{bhu} 這兩個動詞語根所派生的詞語，在《中論》頌文中出現頻繁。雖然其間深度的意涵細部有別，但在漢譯中意義並不明顯，大致說來兩者所派生的詞語如 *bhavah/asti*，皆有「存在」、「有」之意，而加否定接頭音節 *a* 或 *na*，表「不存在」、「無」(*abhavah/nasti*) 之意。而一般所說的是（有）什麼、不是（沒有／無）什麼，在漢語亦以有、無表示，大體的意涵亦可對應於 \sqrt{as} 與 \sqrt{bhu} 所派生的梵文詞語。雖然 \sqrt{as} 與 \sqrt{bhu} 有細部的差別，但在適時對讀梵文下，以羅什漢譯本為討論依據，¹²應不至於影響我們對《中論》有無觀的整體認識。

三、有無觀之總綱領及其相關脈絡

由於《中論》有無出現的頻率頗高，以下僅就羅什譯本有無並列出現的語句為線索作爬梳，並且排除無或無有作為否定詞的使用，僅就

¹¹ 可見萬金川《詞義之爭與義理之辯》：204 及 225-228。

¹² 例如在〈觀有無品〉第七頌：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」其中兩處的有無，梵文其實是不同的，「佛能滅有無」其中的有無乃是 \sqrt{as} 所派生的 *asti* 與 *nasti*，指佛陀批判了有無；至於「離有亦離無」的有無乃是 \sqrt{bhu} 所派生的 *bhava* 與 *abhava*，指世尊洞悉了有無。雖然漢語難以把兩種有無的概念清楚區分，但羅什譯本所表達出的中觀義理，仍是與其一致的。而且《中論》雙遮有無時，也不見得皆用 \sqrt{as} 所派生的有無，如〈觀涅槃品〉：「如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」其中有無乃是由 \sqrt{bhu} 所派生的。此外，〈觀有無品〉所摧破的「自性」(*svabhava*) 之概念，也是由動詞字根 \sqrt{bhu} 所形成；而如果依此字根 \sqrt{bhu} 所含有的變動、相對等意義，來理解自性的概念，則此自性是否還是中觀所要摧破的概念，似成了可深究的問題；或者，此說明了 \sqrt{as} 與 \sqrt{bhu} 的使用未必是可嚴格區分的。

有、無之關乎哲學見解的部份作討論。在審視整體《中論》出現有無並顯的字句後，可以作出兩點整理：首先，《中論》以非有非無或離有離無為其有無觀的核心，不少有無的論述皆在證成此一主張之成立。其次，在以非有非無為論述總綱的前提下，也有不少有無並顯的論述，作為關聯到非有非無的前後脈絡。以下就此兩點分述之：

(一)、以非有非無作為有無觀的總綱領

《中論》裡論述有無觀最關鍵的一句，也是唯一引證經典之語，乃是出現在〈觀有無品〉第七頌：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」¹³此偈頌除指出《迦旃延經》離有無二邊的思想外，也說明了《中論》思想之依據及其哲學理論奠基之所在，亦明確可知《中論》有無觀的基本主張。換言之，《中論》非有非無的論點乃是依《迦旃延經》而說，表達《阿含經》捨離有無二邊的固有思想，而《中論》所說的「八不」等，也是順著此捨離二邊的觀點而來，其「四句」(*catuskoti*)的論述也是導向此不落二邊、超越分別的境界。¹⁴因此，《中論》非有

¹³ 其梵文為："katyayana-avavade ca asti-iti na-asti-iti ca-ubhayam, pratisiddhaj bhagavata bhava-abhava-vibhavina." (洞知有 bhava、無 abhava 的佛陀，在《迦旃延經》裡批判了有 asti、無 na-asti 兩者)《般若燈論》為：「佛能如實觀，不著有無法，教授迦旃延，令離有無二。」(T30, p. 94, b16-17)可知，羅什所譯之「佛能滅有無」乃指佛批判了 asti 與 nasti 兩個概念；而「離有亦離無」乃指世尊洞悉有無，此處的有無為 bhava 與 abhava。此偈頌譯解可見萬金川《詞義之爭與義理之辯》：240。從此偈頌可印證金克木等人所言的√as 與√bhu 間的差異，即印度哲學以√as 所表示有無之概念，乃為靜態、絕對與抽象的存在概念，而佛教反對如此的概念，因此多以含有動態、相對、具體與經驗性意義的√bhu，來表示存在。

¹⁴ 關於四句的研究，國內外學界研究已不知凡幾；中文部份可參考楊惠南〈《中論》裡的「四句」之研究〉，收在《華岡佛學學報》第 6 期 (1983)：277-310。

非無的有無觀，與八不之雙遮生滅、來去、常斷、一異的理路與思想是一致的，皆藉由捨離二邊來彰顯諸法實相。

既然《中論》的有無觀以《迦旃延經》為立論基礎，所以《迦旃延經》如何談有無，乃是值得關心的。《迦旃延經》說：「世人顛倒依於二邊，若有若無。世人取諸境界，心便計著。」已然道出眾生慣有的偏執，而《中論》所談的中道正觀，即是要人以智慧如實觀見世間集（*lokasamudaya*）、世間滅（*lokanirodha*），認清世間之中並沒有不存在（Pali: *natthita*; Skr.: *nastita*）、存在（Pali: *atthita*; Skr.: *astita*）之事，使能離一切存在、不存在（*sabbam (n)atthi*）的二邊。一旦離有無之二邊，即是捨有無二見乃至一切見。換言之，有、無二見乃與世人落入二邊的顛倒判斷有關，倘若心不計執於世間有、無，即能生起正見。¹⁵

與〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉收在《臺灣大學哲學論評》第5期(1982): 256。以及吳汝鈞〈印度中觀學的四句邏輯〉收在《中華佛學學報》第5期(1992.07): 149-172。

¹⁵ 於是經上接續著說：「迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我。此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見。」可知，對於一切心不繫著，不生起世間的有與無的計取，如此即是所謂之「正見」。進言之，所謂的「正見」，依經上所說，即是如實正觀世間的集、滅，不生世間無見、有見，其中如實正觀世間集滅，乃是能了知世間一切，皆是依此故彼的因緣和合，所以說「此有（無）故彼有（無），此生（滅）故彼（滅）生」，如此對於有無、生滅不會生起執取，而「離於二邊，說於中道」，意也在此。詳見《雜阿含經》（T02, p. 66, c25-p. 67, a8）。由於這是《中論》唯一提到的經文，且與《中論》思想密切相關，故本文數次引用此經以助於詮解。關於此段經文更進一步的哲學解讀，可參見蔡耀明〈《阿含經》和《說無垢經》的不二法門初探〉，收在《佛學研究中心學報》第7期（2002）：23-25。

《中論》順著《迦旃延經》的觀點，申論其非有非無的有無觀。¹⁶至於其中非有非無所關聯到的對象，也可作進一步說明。就漢譯《迦旃延經》說世人取諸境界心便計執，其中的境界，可說是取依的對象，使計著於有無而認定有、無什麼；此時有無雖未必是述詞（predicate），但卻有其指涉的對象，而此指涉對象可以說是「一切法」。此如同《中論》「生滅」所指涉的生或滅，乃是一切法的生（*sarvadharmānam utpādah / arising of all dharmas*）或一切法的滅（*sarvadharmānam nirodhah / annihilating of all dharmas*）。如〈觀三相品第七〉第三十頌之論述不生亦不滅，所表示的即是一切諸法的生相不可得；生相既不可得，一切法的滅相也不可得。¹⁷此外，在羅什譯本的〈觀有無品〉中所論述的非有非無，也指涉出有無所關聯的對象為「法」，以「法」作為有無的主詞；¹⁸可知所謂的非有非無、離有離無，其中的有無所關涉到的是一切諸法，

¹⁶ 關於〈觀有無品〉如何證成非有非無此一結論的成立，將在下面續作討論。其大致的過程為：先從自性檢視破有，而有既不成，有無因緣相依，所以無亦不成，而說非有非無；進而批判一般人見於有無，而不能見佛法真實義，並標示出佛能滅有無，如《迦旃延經》所說的離有離無。而此離有離無，說明法的實有實無皆不可；一旦執著於有或無，則將落於常斷二見。而這也是智慧者不著於有無的緣故。

¹⁷ 羅什譯文：「如一切諸法，生相不可得，以無生相故 即亦無滅相」，梵文 *yada-eva sarvadharmānam utpādo na upapadyate, tada-eva sarvadharmānam nirodho na upapadyate.*（當諸法之生(相)不可生時，諸法之滅(相)也不可得。）

¹⁸ 如〈觀有無品〉云：「法若無自性 云何有他性……若法實有性，後則不應無……若法實有性，云何而可異，若法實無性，云何而可異。……若法有定性，非無則是常。」倘若對照梵文本，「法」字並沒有明顯出現，其中僅在「若法實有性」的「法」字，可對照出梵文 *prakṛiti*，但此梵文字雖有「法」之意涵，但通常譯為性、本性等意。見荻原雲來編《梵和大辭典》，臺北：新文豐，2003：819。

即一切諸法乃是非有非無的，而在語詞層次上以非有非無來標示出諸法實相。

其中「一切法」具體所指，就《中論》所談論的，包含有地、水、火、風、空、識、涅槃、果、我、如來、世間等。所謂的非有非無可說是涅槃、我、如來等等之非有非無；若落入「我」或「涅槃」等是有或無等的見解，則是生起有無二見。如〈觀六種品第五〉之觀地、水、火、風、空、識六種要素，以其中的虛空為例，最後證成「非有亦非無」的主張，¹⁹而類推其它五種亦然。此外，在〈觀因果品第二十〉對果(*phala*)的有性無性作出探討，認為果的自性是實有或實無(*phalam svabhava-sadbhutam/asadbhutam*)的話，則因(*hetu*)將無法從其而生，由此說明果之非有非無。²⁰再者，〈觀成壞品第二十一〉談過去、現在、未來三世生命體(蘊 *skandha*)的相續亦不可得，所以在三世中求有求無皆不可；²¹相近的看法，在〈觀涅槃品第二十五〉探討涅槃有無之見，²²以及在〈觀邪見品第二十七〉論世間的有邊無邊，²³基本上皆是要人捨離有無分別思維的認定。²⁴

¹⁹ 如第七頌云：「是故知虛空，非有亦非無；非相非可相 餘五同虛空。」

²⁰ 如第二十一頌云：「若果定有性，因為何所生；若果定無性，因為何所生。」

²¹ 如第二十頌云：「三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續。」

²² 如第十頌云：「如佛經中說，斷有斷非有；是故知涅槃，非有亦非無。」

²³ 如第二十一、二十二頌云：「若世間有邊，云何有後世，若世間無邊，云何有後世，五陰常相續，猶若如燈焰，以是故世間，不應邊無邊。」

²⁴ 此外，在有無皆不得成立之時，其他以有無前提所作之判斷，也有進一步反省、檢視的空間。如〈觀因緣品〉第七頌從論述事物或法的存在，既不是有生、無生、有無生，而反思「緣」之不成立（如論云：「若果非有生，亦復非無生；亦非有無生，何得言有緣。」）相近的論述方式，也見於〈觀三相品〉二十一頌，認為自性的有無皆不能生，而證成不生，最後從非有非無

總之，如同《中論》八不之雙遮生滅、常斷、一異、來去來總破一切法，捨離世間之邊見，《中論》之有無觀亦展示相同的意趣，以非有非無為其核心觀點，顯示出諸法非有非無、一切法皆空的思想。而在以非有非無為總綱的前提下，也有相關的前後脈絡，關聯到有無並顯的論述；以下即整理之。

(二)、論述非有非無前後相關之脈絡

以《中論》「非有非無」作為其有無觀的綱領，以此延伸察看其間所關聯到的有無並顯的語句，其所開展之相關脈絡，可有如下三個要點。

首先，如同《迦旃延經》指出眾生取著於境界，而心生有無的計執，《中論》所論非有非無的背景，亦關乎眾生「若有若無」的計執。為因應凡夫計執於有無的認定，摧破其對有無的執取，故從若有若無進而開展出非有非無的論述。²⁵

其次，倘若作深層的檢視，所謂的非有非無亦不成立，因為諸法實相並不落入任何有無的宣稱。換言之，此非有非無之言說僅是表達實相之方便，其仍在語言層次；究極而言，實相是不可說的，此時進而以四句作全然的遮遣。如在〈觀涅槃品第二十五〉不言有、無、亦有亦無、非有非無，²⁶以及世間的有邊無邊、有常無常等，皆不落入四句的言詮

的反省中歸結到不生不滅的結論。可知從有、無、有無不成立，可進一步破斥以此前提所作之主張。再者，在有無並列的語句中，尚包括有無相成、有無相待而破，有無俱之不可得（排中）等，也是有無並顯的語句，如「若使無有有，云何當有無」及「有不能作無，無不能作有」等乃為其例。

²⁵ 〈觀六種品〉第八頌云：「淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。」

²⁶ 〈觀涅槃品〉第十七、八頌云：「如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」

中，²⁷即是其例，而作出非有非無亦不成立之否定四句的陳述。同樣地，在〈觀如來品第二十二〉、〈觀邪見品第二十七〉也表達出相似的意涵，²⁸說明在寂滅的實相中，一切以有無形式所成的判斷皆不可得。²⁹

第三，在體悟到諸法實相超越一切有無的認定形式後，反可在此空義的開展下教化引導眾生，能在世俗假名的安立下或說有或說無。如在諸法實相中，對於「我」之觀點，雖是無我無非我之非有非無，但在俗諦教化上仍可或說有我、或說無我。³⁰

總之，順著非有非無爬梳出《中論》有無論述的相關脈絡，向前乃關乎眾生若有若無的計執，向後再作深觀，說非有非無亦不成立，而標示出諸法實相並不落入任何有無的宣稱。但在體悟到諸法實相後，仍可在空義下作方便的教化，從而可在世俗名言的安立下或說有或說無。此一論述結構，可說是以「若有若無」、「非有非無」、「非有非無」亦非、「或有或無」四者作貫串，即從眾生偏執於有無，到破除有無之計執，以及所有形式的有無之見，最後在俗諦下或說有、或說無之四個層次。以下即對此一整體的脈絡作分述。

四、有無二見是顛倒妄執之顯示

《中論·觀六種品》第八頌說：「淺智見諸法，若有若無相，是則

²⁷ 〈觀涅槃品〉第二十二、三頌云：「一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊。何者爲一異，何有常無常，亦常亦無常，非常非無常。」

²⁸ 〈觀邪見品〉第二十頌云：「今若無有常，云何有無常；亦常亦無常，非常非無常。」

²⁹ 〈觀如來品〉第十二頌云：「寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。」

³⁰ 〈觀法品〉：「諸佛或說我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我。」

不能見，滅見安隱法」；其中若有相 (*astitva*)、若無相 (*nastitva*) 表示世人對世間一切 (諸法) 的看法。凡夫眾生對於一切事物遍起執著，不是執於有、便是執於無，如此之「若有若無」成爲其內心的反射，也是佛典所要戡除的重點；相對地，不生世間的有、無見，可以說是佛典中所常見的，³¹同時也是《中論》所著重之處。

可注意的是，所謂的若有若無所關涉到的，乃是見解 (Skr.: *drsti*) 的問題，³²一種認定爲「是什麼」、「不是什麼」，或者「有什麼」、「沒有什麼」的見解或想法。《中論》的目的之一，即是要揚棄這樣的認識，使不再因錯誤的見解而心生計執。因此，在《中論》所說的「若有若無相」，乃是指智慧不足的人所生起的見解，此一見解使其不能見到寂滅的安穩法；在此羅什用了三個「見」字來作翻譯，³³依此可說此偈頌強調的重點之一，在於見解之重要。

倘若在《中論》論述有無的課題裡，見解是其中關心的重點之一，則有無在《中論》裡，不僅屬於形上學的問題，而且還涉及到認識的問題。關於形上學或知識論不同進路的問題設定，可能會導引出不同的探

³¹ 例如《大方廣佛華嚴經》云：「若有若無有，彼想皆除滅，如是能見佛，安住於實際。」(T10, p. 82, c26-27) 以及說：「虛妄貪著，斷盡出離，若有若無，皆如實知。」(T10, p. 191, c20-21)

³² 在《迦旃延經》亦是如此，其從「世人顛倒依於二邊，若有若無」，再到如實正觀世間的集、滅而不生世間無、有二見，可知其中「若有若無」與見解相關。

³³ 在《中論》梵文當中，此偈有兩個 *pawyanti* (\sqrt{paw} 的第三人稱、複數動詞，有見、觀之意) 以及一個 *drastavya* (\sqrt{drs} 的義務分詞形式)，因此羅什譯出三個見是可以理解的；此外，在《般若燈論釋》譯爲：「少慧見諸法，若有若無等，彼人則不見，滅見第一義。」(T30, p. 72, c17-18) 同樣也以三個見字與「若有若無」一詞相關聯。

討方向。如形上學探討的有無是客觀存在的問題，未必涉及到認識主體，但認識論所談的認識問題，必須假立一個認知主體的存在；意即「是什麼」與「認為是什麼」，可以區別成兩種不同的問題。³⁴若根據《中論》自身的法義來看，除了《中論》的品名皆以「觀」（*pariksa*）字作起頭外，³⁵從首頌之「善滅諸戲論」到末頌的「悉斷一切見」，以及「滅一切戲論」、「離諸見」、「誰起是諸見」等之論述，均可知《中論》關心見解的問題，而未必僅是外在客觀事物的存在性問題。此外，《中論》順著《般若經》的「如幻如化」、「夢幻泡影」之觀點，以夢幻、幻化等來描繪我們所認知的世界，³⁶並以此對治凡夫對現象事物的執取；此皆說明認識、見解的問題也是《中論》關懷重點之一。

換言之，《中論》既關心有、無客觀存在的實相為何，同時也關心有見、無見，或者對有無的見解；也就是在「是什麼」與「認為是什麼」兩個不同的問題裡，《中論》除了重視「是什麼」的諸法實相，也重視「認為是什麼」的如實知見。甚至不僅《中論》重視知見的問題，整體佛教思想亦復如此，因為牽動生死輪迴的核心要素在於「無明」，如十二因緣即以此為第一支。此外，八正道以「正見」為首，也說明知見在佛教中的地位；可以說，欲探討苦和苦的止息，首先是見解的問題，或

³⁴ 舉例而言，「那是一朵紅花」是客觀的描述或判斷，至於「我把那朵花看成紅的」，則涉及主體的認識問題，乃是由某人經認識活動後，所作的認知上的表述；可知這是兩種不同的陳述。

³⁵ 「有無」原是形上學相關之概念，但「觀有無」則為知見上的問題，而偏向於認識論。同樣地，《中論》的「觀來去」、「觀六種」、「觀本住」、「觀本際」、「觀成壞」等諸品，亦可說是把形上學的課題放在認識論的脈絡下探索。

³⁶ 如《中論》所言的「如幻亦如夢 如乾闥婆城」、「皆如幻如夢 如燄亦如響」、「猶如幻化人 亦如鏡中像」即是。

者是所謂的無明。而《中論》以摧邪顯正為宗，其中的邪正之分，主要也是觀念見解的問題；其中所摧破的戲論、邪見等，有不少是以有無之形式來呈顯。對此，龍樹除了在《中論》以「若有若無相」來說明智慧低淺者的認知判斷外，在《大智度論》也說：「我法中不受有無，汝何所論？有無是戲論法，結使生處。」³⁷可知一切戲論可由有無的形式來顯現，使人生死流轉。甚至，在《中論》的所謂常斷、一異等諸見，亦皆根源於有無見，³⁸而且由有無推展出去，也可形成四句輾轉摧破的模式。³⁹

如果《中論》的有無關涉到知見的問題，則以什麼觀點來認知有無，或者能否如實正觀世間有無的因緣空性，成為其中的關鍵。倘若追溯《中論》「非有亦非無」的理論基礎，即在於《阿含經》所說的緣起義——

³⁷ (T25, p. 295, b26-27) 雖然近來有學者質疑漢譯《大智度論》非龍樹之作，但在沒有壓倒性證據的情況下，尊重《大智度論》為龍樹之作的古說，仍是有其必要的。

³⁸ 有無見涵括《中論》所要破除的常斷見與一異見；即計執於有無之間，則不是生常見，就是生斷見，不是生一見，就是生異見。如〈觀有無品〉說：「定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。」以及龍樹在《六十如理論》（法尊譯）中也說：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過。」此外，窺基《法華玄贊》也說：「若有者，執我後身為有，常見也；若無者，執我後身為無，斷見也。」(T34, p. 725, b20-21)可知執為實有的有、無之見，不免會生起常、斷見等之過失。

³⁹ 如吉藏《金剛般若疏》說：「理如是者，言理是有則名有見，言理是無名為邪見，亦有亦無是名相違見，非有非無名愚癡見。所明之理，若墮此四中，即不名如是。」(T33, p. 92, b29-c4)此外，永明延壽《宗鏡錄》說：「然無知之興，為破邪執，有四論文，一一破之。一者，或執有知，為常見。二者，或執無知，為斷見。三者，亦知亦無知，為相違見。四者，非有知非無知，為戲論見。」(T48, p. 629, c9-12)

「此有故彼有，此無故彼無」。此意味著任何的有無，皆不是獨立自存的，而是依此、彼關係而有或無，也因為是因緣相待而來，所以不存在所謂的實有或實無，即一切有、無皆不可得。因此，若根據緣起理論的基本法則，所謂的「有」乃是「此有故彼有」，所謂的「無」乃是「此無故彼無」。正因為「此有故彼有」，有不是獨立自存，而是由此、彼間的因緣關係而來，所以如此之有並非實有，故說其為空，或說其「不有」或「非有」；同樣地，無也是因緣相待而來，沒有所謂的實無，所以說「不無」或「非無」。結合兩者，即《中論》所說的「非有亦非無」；此非有非無實不離緣起性空的觀點來作理解。關於這樣的理路，我們可以以下表示之：

若有若無 → 此有（無）故彼有（無） → 非有亦非無

（世人依於二邊） （如實正觀世間緣起） （不生有、無見）

因此，對於一切事物的生成，或者所謂的存在與不存在的形上問題，佛教並非不談，而是在什麼樣的觀點下談。由此可知，《中論》明確提出對有無的觀點，對於有無或一切法的存在，必須在緣起性空的知見下，才能看徹一切的有無乃依因緣條件而成，因而是空無自性的，並沒有實體性或本質性的有無。一旦領會到此因緣空性的理論，則有無二見將不再是顛倒妄執之顯示。

總之，有無雖是探討存在的形上學概念，但在《中論》裡，有無也涉及知見的問題，因為眾生的執見多半以有無的認定形式來顯現，因此有無二見可視為顛倒妄執之顯現。而《中論》針對眾生所以為的有無作出檢視，試圖指出所認為的是什麼的有見與不是什麼的無見皆有問題，而使之正觀有無的緣起實相。至於該如何看清有無的緣起實相而不取著於有無，以下即以〈觀有無品第十五〉為例作探討。

五、析破有無二見——以〈觀有無品〉為例

《中論·觀六種品第五》第八頌說：「淺智見諸法 若有若無相」，而在〈觀有無品第十五〉第十頌說：「是故有智者，不應著有無」；⁴⁰可知，「淺智」與「有智」的區別，或智慧深淺的不同，從有無二見看得出來。凡夫心計執於有無，智者卻善離於有無；而此不著有無的思想，可說是《中論》的核心法義。

但《中論》如何破有無，或者，更精確的說，破有無二見？又為何以此來破呢？關於上述兩個問題，以下即以〈觀有無品〉為例，首先說明《中論》先由有見下手，從有見作分析而有所謂的自性見，《中論》即藉由破自性見來破有見；而一旦有見不成立，無見也不復存，而證成「非有亦非無」。其次，之所以著眼於自性來破，乃因為其關涉到人認知上最基礎的問題，此最基礎的問題可說是同一性的問題；而一旦同一律在勝義諦的層面難以成立，則一切法皆在可戳破之列。以下即分述此兩點。

(一)、從破自性見破有無見

在漢譯本的《中論》裡，如青目與清辨所釋的《中論》或《般若燈論》的版本中，皆有〈觀有無品〉；但考之於月稱《淨名句論》的梵文本，其品名為「觀自性」(*svabhava-pariksa/examination of self-nature*)，而〈觀自性品〉成為〈觀有無品〉，其中原由是值得注意的；但只要就此品的內容與論證結構稍作疏解，其中道理即不言而喻。

綜觀〈觀有無品〉的內容，龍樹首先破「有」，而破「有」的方式，

⁴⁰ 無獨有偶的，龍樹在《六十如理論》的首句裡，也標示出智者離於有無二邊，論云：「離有無二邊，智者無所依，甚深無所緣，緣生義成立。」(T30, p. 254, b25-26)

也是從分析「有」著眼起，把「有」(*bhava*)分爲自性(*svabhava*)、他性(*parabhava/other-nature*)以及前兩者共的自他性，並論證這三性皆不能成，於是推到「非有」的結論；而一旦「有」不成立，則類比可知「無」也無法成立，因此龍樹在否定「有」之後，也否定「不有」(「無」)，最後即證成「非有非無」的觀點。如此的論述程序是《中論》常見的論證手法，如龍樹在〈觀因緣品〉中，論證「不生不滅」之「不生」時，即是從自生、他生、自他共生等的否定作論證，而「不生」既已得到證明，則「不滅」亦復如此。

可知，在論證非有非無的過程中，「自性」的概念是具關鍵性的，一旦自性不成立，他性、自他性及有、無才不成立，進而歸結出非有非無的觀點。正因為《中論》非有非無的思想，乃是由觀自性入手，或者說，《中論》乃藉由觀自性來觀有無，由無自性的道理而推展到非有非無的結論，所以即使漢譯之品名爲「觀有無」、梵文品名爲「觀自性」，兩者所欲表達的意涵仍應一致。亦即，因為觀自性和觀有無兩者密切相關，皆是談論空無自性、非有非無的道理，所以觀有無與觀自性品名雖不同，但所要揭示的意涵是相通的。⁴¹

但就《中論》而言，什麼是自性呢？關於「自性」概念，在古代即有各種看法，而龍樹中觀學對於自性的摧破，今人也有諸多的探討。⁴²若

⁴¹ 關於《中論》之品名，諸傳本不一致的地方，可參考釋惠敏《中觀與瑜伽》(臺北：東初，1986)：33-37。有關品名的探討，也可參考山口益《中觀佛教論考》(東京：山喜房，1975 三版)：6。

⁴² 如羅翔《龍樹中觀學所破「自性」概念探微》(北京：北京大學哲學博士論文，2003)，與木村誠司《〈中論〉における *svabhava* について》，《駒澤短期大學佛教論集》(September, 2003)：389-426，以及那須真裕美《中期中觀派における自性(*svabhava*)解釈》，《印度学仏教学研究》v.54 n.2, (2006)：1057-1053。

從字詞本身作分析，「自性」與「有」(*bhava*)之概念密切相關，「有」是存在，「無」是「有」的否定，即 *bhava* 加上否定接頭詞 *a* 而為 *abhava*，如此相對於「有」，其即有不存在或「無」之意。而「自性」梵文字是 *svabhava*，由接頭詞「自」(*sva*)加「有」或「性」(*bhava*)而來，其原是「有」所衍生的子概念，所以「自性」也有「自有」的意義。而且，不只「自性」如此，「他性」(*parabhava*)也是「有」下的子概念。

故就字面意義來說，所謂的「自性」、「自有」，指的是事物本自具有的性質，自己是自己存在的根據，不依賴自身以外的其他條件就可存在；⁴³如此之「有」，往往具有「實有」的意思，表示獨立不變的意涵，恰與佛法的緣起論相反。⁴⁴因為就緣起論而言，凡緣起的即不是恆常不變、獨立自體的存在，而是依靠種種條件組合而有；又由於一切法是因緣所生，所以一切法自性是空，或者是無自性之存在。因此，「自性」所代表的實在性、不變性與自成性，⁴⁵成了緣起論所反對的。而且，因為諸法因緣所生，所以諸法無自性，此無自性也可說是空，如此因緣、無自性、空此三者，成了阿含、般若和中觀所著重的共通教示。而此空無自性的道理，除了是「自性」的否定外，更進一步說，也否定了恆常或同一的認知，而證成「不常不斷」、「不一不異」之「不常」與「不一」的成立；同理可推，「他性」的否定，可以說是證成「不常不斷」、

⁴³ 如在〈觀有無品〉說「性名為無作，不待異法成。」，其中的「性」即為「自性」(*svabhava*)，乃是無作 (*akritima*) 而不待他物所成。

⁴⁴ 如印順法師說：「若依中觀的看法，自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。……緣起是所作的，待它的；自性是非作的，不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。」見《中觀今論》：68。

⁴⁵ 印順法師表示所謂自性是以實在性為本，而含攝得不變性與自成性。見《中觀今論》：70。

「不一不異」之「不斷」與「不異」的道理。換言之，否定自性其中所隱含的意義，也在於檢視恆常或同一的概念，如此也對所謂的「同一律」構成了挑戰，以下即作進一步說明。

(二)、從破自性見檢視同一律而至捨離一切見

從自性的否定，可證成「不常不斷」、「不一不異」之「不常」與「不一」；而他性的否定，可說是證成「不常不斷」、「不一不異」之「不斷」與「不異」。而就「不一」來說，「自性」此一概念，若從邏輯的面向而言，可說預設了同一律（law of identity）的成立，而般若、中觀空性思想的用意，除了破自性外，也可說是對同一律作進一步的反省，或者藉由遮破自性的概念來反思邏輯上的同一律。如經論上所說的「色即是空，空即是色」，其中的「空」（即「無自性」）即可視為對同一律的反動或超越。⁴⁶

「同一律」在古代亞里斯多德的邏輯中，即被視為人類一切的理性思考，所運用的最基本的思想法則（law of thought）；此同一律說明一個事物必定等同於其自身（即 $A=A$ ），而在同一律的基礎上，有所謂矛

⁴⁶ 上田義文即指出此一看法，其認為緣起世界的邏輯，不能依據形式邏輯的同一律；必須超越同一律，而依據辯證法的邏輯。於此，緣起世界的邏輯，好似要完全摧破客觀化立場的邏輯，即形式邏輯式的同一律。經論上所謂色即空、空即色，或一即多、多即一，便顯示了這樣的邏輯。見上田義文，《大乘佛教思想の根本結構》（京都：百華苑，1990年2月6刷）：53。此外，Kalupahana也點出自性與同一律的關係，見D. J. Kalupahana, *Nagarjuna, The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press, 1986, pp. 33。相關論點也可參考吳可為〈非同一律：作為內在關係論的存在論——大乘中觀學派性空論辨微〉收在《中華佛學研究·第十期》（臺北：中華佛學研究所，2006年）：107-130。

盾律與排中律的思想規範。倘若思想的運作，不接受此等公理（axiom）或預設（postulate），則理性思考似乎有其限制之處；或者人們所依重的理性，未必是那樣的合乎理性，邏輯本身可能不如一般想像的那樣合乎邏輯。⁴⁷而般若和中觀對自性見的否定，在某種意義下，可說是在勝義諦的面向挑戰同一律的真實性；也正因為對同一律持保留態度，或者說同一律在勝義諦上並不成立，此時般若、中觀所認為的「凡所有相皆是虛妄」或者「總破一切法」等命題才是可以理解的；如此，中觀也才能根本性的捨離、超脫一切，就連捨離本身也必須被捨離。

中觀學捨離一切見，就連同一律或等同的概念，也在自性見的摧破下而被嚴加檢視。就《中論》而言，唯空觀、緣起觀或中道不二的思維外，一切思想與思維邏輯皆必須予以揚棄。由於同一律是人類理性運作最基本的法則，根深蒂固植於人心，使人們習以為常地運用此概念作思考，但也因為如此，同一律反成了一般人起妄執的要因之一，因此任何形式的同一律，在中觀空性的眼界下皆須重新進行反省。而且，佛教與中觀所談的無自性、無常、無我等與空、緣起相關的觀點，某個面向而言皆可視為同一性概念的批判。⁴⁸倘若同一律含有自性見之預設而存在

⁴⁷ 雖然 Murti 並不是在自性與同一律的脈絡下探討理性的問題，但關於理性的衝突（conflict of Reason），Murti 確曾指出來，其認為中觀學即為因應於此而開展其辯證法（dialectic as resolution of the conflict）。相對於理性所形成的諸見（drsti），Murti 認為中觀所重為直覺（Intuition），此直覺即般若（prajna），依此而可達到解脫。分見 Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1955, pp. 124-128 及 218-220. 此外，鄭學禮也認為龍樹思想與禪皆質疑邏輯基本原則與理性的有效性、局限性。Cheng, Hsueh-Li, “Negation, Affirmation, and Zen Logic,” in *Exploring Zen*, 1991, p.155.

⁴⁸ 事實上，同一或等同的概念，應只能在抽象的理性思考或理論運算可以成立，

著問題，此不只挑戰西方傳統的邏輯學，就連古往今來一切立基於同一律的邏輯系統，皆可能有再作探討的空間。如此，般若、中觀獨到的思維邏輯，未必依照同一律進行思考，使得此邏輯明顯與亞里斯多德所代表的傳統西方邏輯有所區別，因此有「空之邏輯」(empty logic)之稱，其開展出的是以遮除自性見為前提的邏輯。

但中觀學之檢視乃至揚棄同一律，不表示能以「非同一律」為名，來解讀中觀無自性的性空思想，因為就中觀的思想而言，其是「不一不異」、「不常不斷」的。換言之，《中論》既否定自性也否定他性，或者說在否定自性的同時也否定他性，因此其思想既非同一(eka/identity)也非差異(nana/diversity)的，也因此《中論》在〈觀有無品〉中，既遮遣自性的概念，也破斥了他性。⁴⁹而且，從自、他性的否定，除了否定一與異外，同時也否定了常、斷二見，乃至捨離一切見。⁵⁰

但在現實的經驗中，卻難以找得到具體驗證，因為一切皆在遷流變異之流，即便是同一件事、同一個人，也因為所處的時空的改變，其本身的性質或特質也將隨之不同。而這也是佛法談諸行無常、諸法無我的道理，既否定外在世間一切恆常，也否定自我的同一。

⁴⁹ 以「非同一律」來定調大乘中觀學派的性空理論，似有其欠周全之處。雖然吳可為認為中觀學派之「自性」，即是指「自身同一性」，而性空論為一種非同一性理論，其核心宗旨乃是對「同一性」概念徹底解構。但是，以「非同一律」來表示中觀學派的性空思想，似乎只說對一邊；除「非同一」外，「非差異」也應納入考量，如此才足以展示性空學不一不異的真義。見吳可為〈非同一律：作為內在關係論的存在論——大乘中觀學派性空論辨微〉，《中華佛學研究》第十期(2006)：107。

⁵⁰ 所以〈觀有無品〉最後說：「定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。」即有無、常斷皆在掃蕩之列。

總之，《中論》論述有無時，自性是關鍵的概念；或者說，從自性的探討可展現出《中論》對有無的觀點。〈觀有無品〉論證「非有非無」，即從「自性」不可得，證成他性、自他性都不成立，進而有、無皆無法成立，而歸於非有非無的觀點。可說〈觀有無品〉立基於佛法中的緣起義，對自性概念進行檢視，說明既已為緣起，其就不能是實有、自性有，有無皆依因緣條件所成、所壞。此外，《中論》破自性見的同時，也可說是檢視同一律的思維運作；並從同一律在空性中無法成立，而進至捨離一切見。而《中論》既證成「非有非無」的論點，此「非有非無」是否即代表諸法實相？關於這點，以下作出討論。

六、捨一切有無形式所成之見

就《中論》而言，一切以有無形式所形成的妄見皆須斷離，其中也包括無記 (*avyakṛta*) 的戳破。⁵¹若審視《中論》裡有與無出現的脈絡，其往往不只是有無獨立之單詞，還存在以有、無所組構而成的詞組；即《中論》的有無也以有常無常、有邊無邊、有我無我等並列詞組的形式顯示，而可屬於有無探討的面向之一。對此，《中論》提供了什麼樣的

⁵¹ 「無記」概念發展到後代佛學，有豐富的討論，如在《俱舍論》有所謂「有覆無記」(*nivṛtavyakṛta*)、「無覆無記」(*anivṛtavyakṛta*)之分。但這裡無記僅就《阿含經》與《中論》裡的素樸意涵來作論述，亦即：佛典中一切法可初分為善、不善、無記之三性，而無記既非善也非不善，因其不能記別為善或惡，或說不能招感善惡之果報，所以稱為無記；而從佛陀對無記的批判中，也顯示其對於形上學的態度。關於佛陀對於形上學的看法，以及「無記」問題的討論，可以參考金龍煥〈佛陀と形而上學——無記説に対する諸解釈を中心に〉，收在《パーリ學佛教文化學》卷9，(1996)：71-90。以及 David J. Kalupahana, "Metaphysics and the Buddha," in *Buddhist Philosophy: a historical analysis*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1976, pp.153-161.

見解呢？以下首先以涅槃有無作探討，說明空性、諸法實相不落一切有無之論斷。其次，無記之見亦是以有無為形式所成，也必須予以捨離；其中無記問題背後邊見的預設，乃是其中的問題。

(一)、涅槃不落一切有無之論斷

如同〈觀有無品〉中說：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」以及「是故有智者，不應著有無」，可知相對於一般人之或依有、或依無，龍樹指出「離有離無」或「非有非無」才是佛陀最終的主張。同樣地，在〈觀涅槃品〉中，龍樹也論證涅槃非有非無；其透過歸謬、類比等論證方式，先假設涅槃為有（或無），而推導出其矛盾。涅槃有既不成立，涅槃無也不可得；⁵²最後歸結說：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」可知，斷有斷無或非有非無的主張或境界，表示《中論》對涅槃的結論。

但問題至此雖告一段落，但並不因此宣告終結。「非有亦非無」之語句形式如同四句中的第四句；然而如同「八不」所指涉的空性乃是「絕四句」的，涅槃之非有非無亦復如此。⁵³因此非有非無雖說是涅槃，但

⁵² 整個論述內容如下：「涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。若涅槃是有，云何名無受，無有不從受，而名為法者。有尚非涅槃，何況於無耶，涅槃無有有，何處當有無。若無是涅槃，云何名不受，未曾有不受，而名為無法。」大致是認為：一旦接受涅槃之有，則有之老死將壞滅而為非有，以及有之有為、有受也與涅槃的無為、無受相違，如此而遮遣涅槃是有之見。而由於涅槃之有不成立，涅槃之無亦然；且如果涅槃是實無，視此無仍為一種實有，則仍是落於有受，因真正的無受並不能稱其為無。

⁵³ 此處龍樹論證的方式乃是指出第三句亦有亦無是有問題的，所以第四句非有非無也是有問題的。如〈觀涅槃品〉說：「若有無成者，非有非無成」，而

這個非有非無在勝義的層次上，也不能成立的，語言仍舊指涉不到空性、涅槃。因此，當經上說涅槃是非有非無，並不是要去肯定此非有非無為實，而是藉雙遮二邊，揚棄一切涅槃有無的論斷，顯示涅槃不落入任何四句的宣稱中；非但離於有無之邊見，而且也不著於雙非，如所謂的「破二不著一」即是。⁵⁴其間之關係，可以下表作個整理（其中≡表「相通於」）：

$$\begin{array}{ccc} \text{非有非無} & \equiv & \text{涅槃} \equiv \text{空} \\ \downarrow & & \downarrow \\ \text{「非有非無」亦非} & \equiv & \text{涅槃} \equiv \text{空亦復空} \end{array}$$

涅槃是非有非無的，乃至連非有非無亦不是，甚至「非非有非非無」也是愚見，⁵⁵如此才不被涅槃見所縛，進而捨離一切見。⁵⁶而空又是涅槃的異名，⁵⁷空同時也是不落二邊的非有非無，之所以談空是「為離諸見故」，但「若復見有空」，還認為遮諸法的空並不空的話，則不免舊病

正因為有無俱不成，所以非有非無亦不成。於是，《中論》接著說：「如來滅度後（現在時），不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」即任何以有無所形成的概念或命題，皆不能指涉涅槃為何。

⁵⁴ 此語出自吉藏《淨名玄論》(T38, p. 867, a26)等書中。

⁵⁵ 「非非有非非無」亦為愚見，如《別譯雜阿含經》說：「眾生神我，死此生彼，若有若無，亦有亦無，非有非無，非非有非非無，若有人計斯見者，名為癡愚；亦名無聞，亦名凡夫。」(T02, p. 445, a28-b6)

⁵⁶ 如印順法師說：「雖不著於生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃的解脫可得，又被涅槃見所縛；可說是『逃峰趣壑』。所以，仍是在生死海中奔流，並沒有能入於寂靜的涅槃！涅槃即一切法的如相，如幻如化而畢竟空寂，無一毫取相可得。」見《中觀論頌講記》(新竹：正聞，2000 新版)：269-270。

⁵⁷ 關於空為涅槃的異名，印順法師作了不少論證，參考《空之探究》(新竹：正聞，1992 六版)：142-147。

未除、新病又起，非但誤以破爲立，也誤以遮爲顯，此時諸佛菩薩也難以教化。⁵⁸

所以《中論》雖說涅槃是「非有非無」，但如此的「非有非無」亦不是，而是不能以任何的有無來記說。可知涅槃有無是無記問題之一，經上即說涅槃後的如來是「若有、若無、若有無、若非有非無後生死，不可記說」，⁵⁹即解脫者涅槃後，若以任何的有、無評斷其狀態皆是必須被駁斥的。⁶⁰此好比追問火熄滅燒盡，火在何處的問題，此問題不能單純地被簡化（simplified）爲有或無作答。⁶¹又譬如海水遇冷結成冰，一旦

⁵⁸ 在《大智度論》也說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。」(T25, p. 105, a9-10)也就是說，否定有無或非有非無時，這樣的否定也不能誤取爲實，而視爲肯定，應是一切有無的認定悉數否決。

⁵⁹ 《雜阿含經》說：「如來者，愛已盡，心善解脫，是故說後有者不然。後無、後有無、後非有非無者不然。如來者，愛已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。舍利弗！如是因、如是緣，故有問世尊，如來若有、若無、若有無、若非有非無後生死，不可記說。」(T02, p. 226, b15-24)《本事經》：「如是清淨，無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃，是名無餘依涅槃界。」(T17, p. 678, a25-28)

⁶⁰ 如《雜阿含經》說：「尊者阿難又問舍利弗：「如尊者所說，六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說，此語有何義」？尊者舍利弗語尊者阿難：「六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有餘耶？此則虛言。無餘耶？此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶？此則虛言。若言六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」(T02, p. 60, a12-21)

⁶¹ 如《大智度論》說：「佛答曰：滅者即是不可量，破壞因緣及名相，一切言語道已過，一時都盡如火滅。」(T25, p. 85, b9-11) 如果用佛法常用的比喻來說，無明、愛染好比燃燒的條件，如木柴、空氣等，火即是煩惱或者生死流轉五

氣候回暖冰塊融化，則冰塊蹤跡何尋，也不能以有無之邊見來作答。⁶² 如此，在涅槃的寂滅相中超越有無，不可再分別有或無；如《中論·觀如來品》云：「如是性空中，思惟亦不可」，涅槃如性空一樣，皆超越了任何的分別認知。此時能引發三界果報、生死後有的見解不起，而且與三界生死流轉無關的無記之見也不生，⁶³諸見皆滅，此即是所謂的涅槃。

蘊身（五蘊熾盛）。若少了火柴空氣，火就熄滅，如同無明愛染滅盡就不復受身，不再生死流轉。至於之前那個火與受身的我去處為何，這些問題不能以有無作答。

⁶² 涅槃有無之無記問題，此問題本身有其限制，因為分別涅槃是有是無，可說從自性實有的見解出發。如果說涅槃存在的，則與涅槃本身的意義相違，因為涅槃已是止息寂滅，不復受身或後有，所以不能說涅槃是有；說涅槃是有，其本身已不是涅槃。相對地，如果涅槃是無，則又否定佛典中趨向涅槃的教示，而且也落入斷滅見的困境，因此涅槃說有、說無皆有其困難。此似與康德(I. Kant)之「二律背反」(antinomy)相似，也近於古希臘齊諾之悖論(Zeno's paradox)等，而 Murti 認為龍樹解決理性衝突的方式，即是運用辯證法。可見 Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, pp.124-128.

⁶³ 經上所說的有無二見，其中的意義也在於受生與否之見。進言之，有無或者有無二見，若是關聯到十二因緣的「觸、受、愛、取、有」的有，此有主要是指輪迴在三界之中，能引發三界的生死流轉。相對地，無見是相對於有見的無見，乃是與受生於三界無關的見解，而為無記之見。此如《增壹阿含經》〈有無品第十五〉中說：「所謂有見、無見，彼云何為有見？所謂欲有見、色有見、無色有見。彼云何為欲有見？所謂五欲是也。云何為五欲？所謂眼見色，甚愛敬念，未曾捨離，世人宗奉。若耳聞聲、鼻嗅香、口知味、身知細滑、意了諸法，是謂有見。彼云何名為無見？所謂有常見、無常見、有斷滅見、無斷滅見、有邊見、無邊見、有身見、無身見、有命見、無命見、異身見、異命見，此六十二見名曰無見，亦非真見，是謂名為無見，是故諸比丘當捨此二見。」倘若就無明與愛染兩種區分此二見，則「有」見使人「甚愛敬念，未曾捨離」（見上引文），似與貪愛執取有關，而「無」見則是因無明

總之，涅槃之非有非無，原在止息對涅槃的任何見解，而非復得非有非無為正見；倘若對此有所執著，則可進一步推展非非有非非無等之論破、超越。而且，不只涅槃是非有非無之空，乃至一切法皆是非有非無之空，而其中的空亦復為空，如此才標示出般若、中觀思想之要義，並彰顯出諸法實相。如此，涅槃、空性、諸法實相等，皆不落入任何有無之論斷，乃是不可說、不可思議的。

(二)、捨無記之見

達於涅槃的解脫者，不能以任何的有無來記說，但除涅槃有無問題之不可記說而為無記外，《中論》裡亦遮遣諸多以有無形式所引發的無記之見；而此些無記之見也是《中論》批判的重點之一。例如，〈觀如來品〉與〈觀邪見品〉對常無常、邊無邊等四句作遮遣，對過去、未來任何的有常無常、有邊無邊，一概不予承認。⁶⁴換言之，有無既然是探討一切的問題，涵括一切存在與不存在的探討，則世間的有邊無邊、有常無常等終極性的問題，也可作為探討的範圍之一。⁶⁵如此的探討，可說是呼應佛陀對古印度哲學問題的回應；於回應的同時，不只要戳破邪見，同時也展現出《中論》自身的哲學性格與形上學立場。尤其古印度

生起的種種無記之見或邪見；而遮除有無二見，猶如去除無明與愛染，使能從生死中解脫。

⁶⁴ 如〈觀如來品〉說：「寂滅相中無，常無常等四，寂滅相中無，邊無邊等四。」以及〈觀邪見品〉說：「今若無有常，云何有無常，亦常亦無常，非常非無常。」及「五陰常相續，猶如燈火燄，以是故世間，不應邊無邊。」等。

⁶⁵ 在《中論》裡，尤以有情或五蘊世間為論述的重點，如世間有邊無邊的探討主要也在此。如《中論·觀邪見品》云：「若世間有邊，云何有後世；若世間無邊，云何有後世。五陰常相續，猶如燈火燄；以是故世間，不應邊無邊。」此處世間有無邊的探討，顯然是就有情五陰身心而談。

哲學諸多無記的論述，也多以有無形式來呈顯，以此有無形式而生起種種的邪見。⁶⁶

就阿含和中觀學而言，第一因（first cause）無記式的問題，往往以一定的自性見及邊見作為探討的基礎。例如外道問世間有邊無邊，其所謂有邊無邊中的有無，所預設的往往是自性的實有或實無。中觀學僅允許因緣的有無、不承認自性的有無；如此，這些問題所設定的大前提已不成立，世間有邊無邊的提問也有其限制。此時無記的問題，雖是個問題，但卻是個與修行解脫無關的問題；⁶⁷而倘若問錯問題，將使人遍起邪見，其最後的結果，如同夸父追日，或如白老鼠般奮力跑轉輪，只是徒勞無功而虛耗時光。⁶⁸

⁶⁶ 如《妙法蓮華經》即說：「薄德少福人，眾苦所逼迫，入邪見稠林，若有若無等，依止此諸見，具足六十二。」(T09, p. 8, b15-17) 可知六十二見，也是依止於有無二見所成。而且，既然是依於印度哲學而來的回應，則所謂的十四無記或六十二邪見，其中的數字未必是固定的。

⁶⁷ 根據《阿含經》記述阿難與俱迦那外道的探討，如來死後有無、非有非無等無記問題，之所以為無記，並不是因為佛陀「不知不見」；相反的，是「悉知悉見」。佛陀認為梵行者但著眼於世間的生老病死、憂悲苦惱，如經上說：「世有常，我不一向說此，以何等故，我不一向說此？此非義相應、非法相應、非梵行本、不趣智、不趣覺、不趣涅槃，是故我不一向說此。……何等法我一向說耶？此義我一向說，苦、苦、集、苦滅、苦滅道跡，我一向說。以何等故？我一向說此，此是義相應、是法相應、是梵行本、趣智、趣覺、趣於涅槃，是故我一向說此。是為不可說者則不說，可說者則說。」(T01, p. 804, c14-p. 805, c9)

⁶⁸ 在現今哲學、科學的研究取向中，是否也存在一些無記性的問題的探討？吾人應留意之，以免落入此泥沼中。例如中國哲學中人性善惡的論辯，以及現今物理哲學中探討時空的起源、宇宙的邊際，以及身心（body-mind）、心腦（mind-brain）二元論（dualism）或一元論（monism）的探討，在中觀學的

可知，中觀學討論形上學的方式和一般傳統的形上學有所不同。例如形上學中諸多對於第一因的探討，大多期待或預設著一個本質性、實體性或恆常性的答案。但就中觀思想而言，對於世間所認知到的一切，恰恰不承認有所謂的不變、必然、普遍或絕對等之概念。正因為不承認世間有所謂的必然性、本質性，所以中觀學並不著眼於這些問題的探討，甚至進一步廣破這些問題之虛妄。⁶⁹也因如此，佛教或中觀哲學常被認為沒有形上學，而純粹僅是站在經驗論的立場思索問題；⁷⁰但事實上佛教思想之所以具有相當的哲學性，也展現在對於事物存在此一基礎性問題的探討上。⁷¹

適切地說，應是中觀形上學的出發點或立足處不同於一般形上學的探討；在一般形上學探討的過程中，往往從自性實有的觀點出發。因此，佛陀對於涅槃存在、世間有邊無邊等有無相關問題，皆默然不答。此並不代表佛陀不能提供答案，而是此問題本身難以成立，說是說非都不

視域中，可能都會被視為「無記」，依此無記，將起種種戲論式的見解。

⁶⁹ 相近的觀點，可見林鎮國〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第十六期，(2006)：190。

⁷⁰ Kalupahana 即持此一看法，認為佛陀以實際的經驗出發，其所談的生滅、無常變化等皆是經驗性概念，而顯露形上學的無益 (futility of metaphysics)；佛陀在《迦旃延經》中即是要否定有無兩個形上學極端 (metaphysical extremes)。見 D. J. Kalupahana, *Nagarjuna, The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press, 1986, pp.232-233.

⁷¹ 關於佛教學界普遍認為佛學中沒有形上學，或者以為佛陀批評形上學的討論，蔡耀明曾對此作出澄清，指出佛教並不是沒有形上學，而應該說，佛教反對實體主義式的形上學進路。參見〈「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 (2006.10)：141-142。

行，皆作了與空、中道相違的自性見、邊見之預設，於是後續理論的發展與思想的建構不免有所偏失。而般若經教、中觀思想可說是從不同的方向來談形上學問題，從否定自性實有、離於二邊的觀點來談形上學問題。如此，印度般若中觀學之否定自性存在，與一般形上學進路大異其趣。例如十七世紀的笛卡兒（Descartes）認為即使懷疑一切皆不為實，但總還是有個什麼真實的存在，來進行此懷疑的活動，而提出「我思故我在」（Cogito ergo sum）的名句，推斷思維我的存在，以論定必是有個有，而不會是無。但《中論》談「空」，卻不作如此想；相反地，《中論》卻認為，若認識的客體不存在，所認識的主體也不存在，此恰與笛卡兒「我思故我在」相對。⁷²

關於形上觀點的出入，乃是佛教思想史中重要問題之一，不僅古來如此，⁷³現今學界也有所討論，⁷⁴其間可探討的觀點相當繁複。但若就《阿

⁷² 如《中論·觀六種品》說：「有無既已無，知有無者誰」，既然有無已破，那個知道有無已破的人也不復存。對此青目釋文說：「有無既破，知者亦同破」，如此而貫徹一切皆空的基本立場，而與所謂的 Cartesian's anxiety 相對。

⁷³ 如印度佛學史上對一切法之空、有，不同的觀點可看出。除佛學史外，魏晉玄學的崇有與貴無之爭，以及中國哲學史上儒家與佛老間的相抗，也在於形上預設的不同。如儒家重有、重視現實人倫禮制的設立，而佛老卻從空、無談涅槃解脫或虛靜無為，以至於互相批評批判。例如明末清初大儒王船山，即依其「器道相須」的理論，批評佛老只談虛寂，而不談「實有」。或許，對於形上的觀點，或者是否須以第一因或基盤，作為一切存在根源性的說明，不同思想性格或根機的人會有不同的認定；而藉此空有、有無間不同的觀點，可看出諸家哲學基本出發點上的紛歧。

⁷⁴ 在現代情境下，佛教哲學面對形上學立場的分歧，如新儒家與支那內學院以及京都學派與批判佛教間的對峙、論爭，林鎮國有多篇文章作出介紹與探討，如〈「批判佛教」思潮〉、〈佛教形上學的虛說型態〉、〈形上學、苦難與歡娛的佛教〉等，皆收在《空性與現代性》（臺北：立緒，1999）。

含經》及《中論》而言，其不接受一個根源性、第一因的存在作為一切法的保證，認為第一因無記式問題本身，已作了自性的預設而含有陷阱，因此必須被遮遣。而且，此類問題，通常只設想於遙不可及的過去或未來，卻忽略務實地著眼於當下的修行而不求前際、不求後際，⁷⁵如此皆使其成為《中論》檢視並破斥的對象。此時《中論》談論無記的目的，僅為了破除此等妄見，期於達到滅戲論、離諸見的境地。

七、世俗假名下言或有或無

儘管《中論》說離有亦離無，或者遮除一切以有無形式所成的見解，但在世俗諦的脈絡中，則既可說有、也可說無。換言之，在《中論》的二諦思想下，⁷⁶雖然依勝義諦一切皆空的原則，超越一切有無的認定，但在世俗的方便施設上，仍可依空而言一切有無之法。如同在〈觀法品〉第六頌說：「諸佛或說我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我」。亦即，雖然「無我無非我」是諸法實相，但諸佛為方便開演眾生，或可說有我，或可說無我；此或有或無也顯示龍樹《中論》對世俗假名施設之認可。而若追溯經證，如《般若經》說：「菩薩摩訶薩以世諦示若有若

⁷⁵ 此不求前際、不求後際的經文，可見《雜阿含經》所說。T02, p. 84, b26-c9

⁷⁶ 二諦是中觀學很重要的思想，限於篇幅，此處不能多作論述。關於二諦說，古往今來的論述極多，如中國古代有嘉祥吉藏之《二諦義》、智藏《二諦論》及阿底峽《入二諦論》等，而今人安井廣濟之《中觀思想の研究》，在內容上用了將近過半的篇幅，討論佛教的二諦學說，對二諦說作了頗深入的研究。見安井廣濟《中觀思想の研究》京都：法藏館書店，1979，頁 43-86 及 152-222。關於古來的中觀學者，如吉藏、月稱、安慧、清辨等如何詮解二諦，要略式的介紹可參考萬金川〈中觀學派的「二諦」義〉，收在《中觀思想講錄》嘉義：香光書鄉，1998，頁 156-169。

無」。⁷⁷可知，倘若能起正念而不取著於有無，能正觀有無的緣起性空，則順應世俗所言的有無仍可為正道。⁷⁸此外，《中論》一切實、非實、亦實亦非實、非實非非實之四句，也是在教化不同眾生的前提下所開展的，顯示了佛陀方便說法時的不同主張。

在空義的原則下，可為教化不同眾生而開展不同的教說，而此也是《中論》四句所顯示的特點之一。因此之故，既說非有非無，同時也分說有、無、亦有亦無。其中以「無我」與「無我無非我」為例，「無我」與「無我無非我」可說分別代表《阿含經》緣起與《般若經》性空的思想。而在龍樹《中論》思想裡，即試著貫通此兩者，⁷⁹申論緣起即性空、性空即緣起的道理；緣起與性空實是一個觀念的不同表達，顯示出兩者一脈相承的思想歷程。⁸⁰只不過，阿含多為聲聞羅漢而說，而般若為菩

⁷⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》說：「佛言：『菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。』……以眾生不知不見是如故。菩薩摩訶薩以世諦示若有若無。」(T08, p. 378, c9-14)

⁷⁸ 如《大寶積經》說：「言有無者，但是言說，不應於中而生執著。」(T11, p. 24, a12-13)以及《大智度論》說：「有人說：『諸法有四種相：一者說有，二者說無，三者說亦有亦無，四者說非有非無。』是中邪憶念故，四種邪行，著此四法故，名為邪道；是中正憶念故，四種正行，中不著故，名為正道。」(T25, p. 517, b22-26)

⁷⁹ 就《阿含經》所說，佛所謂之無常 (*anitya*) 和無我 (*anatman*)，乃是作為「法印」(*dharmamudra*) 的真理。既然作為「法印」，應有其獨特的地位，說明一切諸法、人我等，皆是變易、不定的，使人對三界起厭離而趨向解脫。但與此同時，大乘經典如《般若經》等，乃是說「無我無非我」以及常無常之四句皆非。「無我」與「無我無非我」間，雖則看似不一致，卻皆指明了世間實相；其中的關係，可在龍樹中觀學得到一定的貫通。

⁸⁰ 印順法師即表達此一觀點，也認為這是龍樹菩薩之所以重要、偉大之處。此外，立川武藏也說：「龍樹將所謂緣起與性空相異的兩者，理解為一行為中的

薩說；般若為對治聲聞乘人厭離生死、欣樂涅槃的傾向，故以遮遣的方式對阿含思想作進一步的開展。

可知，《中論》四句否定所說的常、無常、常無常以及非常非無常皆不是，或者四句肯定所說的「無我」與「無我無非我」，此否定或肯定都可說是在緣起性空下，適應不同眾生而說的。有些眾生聽了無我，以為是斷滅而生起恐懼不安之心，佛就為他說有我；而且就諸法因緣和合中，施設而得假名我，故可說有我的安立。但相對地，另外一些眾生聽說有我，就生起執著，以為有實在的自我可得，佛為了對治他們，所以亦說無我。所以，說無我是有所破，乃對治執我的眾生說，使知我、我所沒有自性，最終能離我我所之執，以龍樹之四悉檀區分乃是「對治悉檀」。而說有我是有所立，乃為落於斷滅見的眾生而說，使知道因緣生而有，不墮於無見，而有「為人悉檀」之意。⁸¹雖然說有我、又說無我，在此言說之中，不致生起任何執著，因為就般若之甚深不二空義來

兩個面向。……龍樹的偉大，在於如此統一了肯定與否定的面向。」《空的思想史：原始仏教から日本近代へ》（東京：講談社，2003）：109。上田義文亦表達相同的看法：「到了龍樹，緣起的概念被用為與空同義。在此意義下，不得不說，緣起於般若經時尚未與空的思想作內在的結合；到了龍樹時，才開始有內在的結合。」見上田義文《大乘佛教思想の根本構造》（京都：百華苑，1990）：60。

⁸¹ 由於《中論》以對治悉檀的思想為主，所以摧破的面向較為鮮明；但《中論》仍有「為人悉檀」的思想，亦即有顯立的一面。因此，為適應不同的根性，或淺或深，不免須或予或奪、或立或破。換言之，就《大智度論》「四悉檀」之分，則予、立是「為人悉檀」，而奪、破則是「對治悉檀」；此時說空說有也是因應不同眾生而言，如《大智度論》亦說：「菩薩住二諦中，為眾生說法。不但說空，不但說有；為愛著眾生故說空，為取相著空眾生故說有，有無中二處不染。」（T25, p. 703, b24-27）

說，究極的實相乃是「無我無非我」、「非常非無常」。⁸²

總之，《中論》對於有無的觀點上，可順著立、破的思路作解讀。換言之，為破眾生若有若無的執見，所以談「非有亦非無」，甚至非有非無亦不是，而有空亦復空之進一步遮破。雖然廣破一切，但在世俗名言的安立下，仍存在或說有、或說無的方便施設。如此，或真實、或方便，或破或立，顯示中觀學「緣起性空」義理之獨特性格。

八、結論

以上除前言及有無字面意義的界說外，共分五個子節，以探討《中論》的有無觀。首先，標示出《中論》有無觀之總綱領及相關脈絡。其次，從〈觀六種品第五〉之「若有若無」指出眾生慣性之執見，即顯示在有無的層面上，眾生不是計執於有、就是執取於無。第三，從〈觀有無品第十五〉之「離有離無」、「非有非無」探討《中論》的目的之一，即在於戳破有無之計執，使不復生有無二見。第四，從〈觀涅槃品第二十二〉之非有非無亦不是，進一步遮除非有非無之見，否定任何有無形式的執取，以及捨離一切無記之見。第五，從〈觀法品第十八〉之或說有我、或說無我之或有或無，說明在第一義諦中，雖離一切有無之見，但在世俗諦的脈絡下，既可方便說有，也可方便言無。以上大致可縱貫與整體掌握《中論》有無觀的義理精要。

若綜合《中論》裡對於有無的看法，可說是為打破眾生對「二元」

⁸² 如《大智度論》說：「佛隨眾生所應而說法：破常顛倒，故說無常。以人不知不信後世故，說心去後世，上生天上；罪福業因緣，百千萬劫不失，是對治悉檀，非第一義悉檀，諸法實相非常非無常。佛亦處處說諸法空，諸法空中亦無無常。以是故說世間無常是邪見，是故名為法空」。(T25, p. 193, b1-7)

或「二值」(bivalence)概念的慣性偏執，其中有、無為總攝此二值的代表。而否定此二值，並不代表接受一值、三值或其它多值的思維進路，此二值的否定旨在揚棄二邊，並藉由揚棄二邊來捨離、超越一切計執。換言之，以有、無為前提所形成的見解，乃是人類思想表現最為普遍的形式。有無二見可泛指一切見，佛典中的常見與斷見也根源於此，因此成了《中論》論破時的重點之一。而《中論》對有無的探討，從最基礎的地水火風空識六界之存在與否，到超驗式的涅槃存在與否，可說都展現其有無觀的某個面向。

總之，《中論》的有與無可指一切法的存在和非存在，但所有的存在皆為一時之假有，隨著因緣而有所生滅，不存在固定不變我、自性等之實有。但眾生因其成見偏執，不如實正觀緣起性空，使得不是依於有、就是依於無，形成「認為是什麼」或「認為有什麼」等的偏失見解，而有所謂的有、無見；因此有無二見的摧破，成了《中論》斷一切見、離諸見所著眼的重點。針對眾生若有若無的偏執，《中論》示之以非有非無的中道；且雖視「離有離無」、「非有非無」為最高勝義，但又認為非有非無亦不是而可破，在俗諦上卻也認可或說有、或說無的假名安立，從而顯示出破、立兼施的兩面。

