

佛教經典的空觀：講記與略注

蔡耀明

台灣大學哲學系教授

一、引言

在演講「佛教經典的空觀」，先交代三個要點：一、這所有的觀點，都基於佛教的經典；二、演講的核心是「空觀」；三、對「空觀」要義的解讀。

「空觀」是佛教的核心概念，我們就以佛教為依據來解讀「空觀」。作為這次討論的主要範圍，首先來了解一下佛教究竟在做什麼：

1. 佛教在探究生命世界。
2. 佛教的解脫道。
3. 佛教的菩提道。

佛教探究生命世界，不只關注每一個生命體從生到死的過程，更是針對生活中的各種問題和煩惱，深入分析並找到根源，最終找到解決方法，使所有問題和煩惱得到對治，並最終遣除。在佛教，所謂的解決方法，並不只是一個處方，而是對長遠的生命歷程完整的、適用的修行道路——解脫道。這也是阿含經典主要彰顯的內容。此外，還道出了佛教更為遠大的修行目標——圓滿覺悟的菩提道。

在接下來關於「空觀」的分析中，我們將在觀察和理解上，乃至實際修行的用功處，作多個層次的分析和探討。

佛教對生命世界有著深刻的探討。首先指出，普通人產生煩惱的兩大根源所在：

1. 認知顛倒。一般是由於認知和見解上的偏差或錯亂導致的，有些甚至是與實際情況相悖，我們稱為認知顛倒。

2. 追求顛倒。就是追求世間的短暫所得，主要是來自於我們的情感世界以及對世間財、色、名、利的追求。從表面上看，短時間內確實有所得，但長遠來講，這些片刻的感受正在逐步加深並驅使我們對世間更進一步地追求，這就是追求顛倒。

「顛倒」，就是佛教對眾生煩惱所做的診斷。歸納起來有三種顛倒：顛倒想、顛倒心和顛倒見。當我們的認知與真實情況相悖時就是「顛倒想」；我們在世間所形成的心態活動與真實情況相悖時則是「顛倒心」；而我們對世間的見解和判斷與真實情況相悖時稱為「顛倒見」。從具體的事項來看，眾生通常會產生常與無常、快樂與痛苦、自我與非我、清淨與不清淨等二分見解，並因此產生各種煩惱。眾生通常以概念認知世界，並依概念逐步形成心理運轉機制，最後形成對世間的判斷。佛教就從這三個方面入手，全面剖析問題，引入「空觀」良藥。我們要探討的，就是這個「空」到底在講什麼。

二、空

接下來，我們從多個層面來分析「空」的含義。歷史上，各式各樣的「空」之學說層出不窮，但並不是這次要探討的主題，暫不作論述。這裡僅以佛教經典為背景來討論。

在進入佛教經典之前，我們先從「空」的字面含義來分析。作為形容詞時，其中文是「空的」，梵文是 *śūnya*。作為名詞時，其

「空的」sūnya、「空性」sūnyat

基本的意思：

- 1) 數目字 0
- 2) 空洞 (empty ; void)、虛有其表、欠缺存在物。

「空的」，作為論斷詞、在於論斷主詞。通常的論斷詞，在於就主詞所關聯的存在、特徵、狀態，作用等，作限定的論斷。然而，「空的」並非通常用法下的限定論斷，而在於解開所考察項目的運轉條理，進而以運轉條理之意義，論斷所考察的項目。換而言之，「空的」，不在於存在之限定論斷詞，而在於意義之非限定論斷詞。

對應的中文是「空性」，梵文是 sūnyatā。

作為形容詞，「空的」有兩個層次的含義。

1. 從數字的角度來講，「空的」就是「0」的意思。在生活中，我們會說有一個人，兩個人。但是，沒有人的時候，大都只是說沒有人，而很少說有「0」個人。如果把佛教之「空的」理解為數字「0」，就可能片面強調其數字化的含義，而無法表達其更為貼切、豐富的

內涵。例如，「空的」作為一種對世間的觀察角度，乃至在實修方面所起的具體的、可操作的指導作用。所以，「空的」不能僅用數字「0」來理解。

2. 在英文裡，「空的」通常翻譯為 empty 或 void，這兩個詞與 hollow（空洞的）的含義有相當程度的關聯。照此理解，例如，在觀馬路為空時，可以認為馬路的表面是完好的，而下面被挖空了，並不等於馬路目前的表面。又例如，窗外的諸多建築物和來來往往的人們，其外表都裝扮得很亮麗，如果以「空洞的」含義來觀待，就可以用另一個詞——「虛有其表」來表達。因此，從英文的含義來看，我們也可以認為，「空的」描述存在體時，其含義非常接近於「虛有其表」。

但在梵文佛典裡，sūnya 一詞無論是用數字「0」還是「虛有其

表」，表達都不全面。在它被用來描述現象的存在性時，更貼切的含義應該是「欠缺存在物」。

從存在性的角度來理解「空的」，可以從具體和抽象兩方面的含義來看：其具體含義可以用「虛有其表的」或「空洞的」來解釋；其抽象含義——即將其存在性描述為「欠缺的」——可以用「欠缺存在物」來解釋。所以，如果對「空的」進行語言分析，可以勉強用「虛有其表的」、「空洞的」和「欠缺存在物的」三個近義詞來解讀。



空有不二（心南／攝）

從語言的角度看，形容詞的主要功能是對所修飾的主詞起補充和限定的作用，相當於是對主詞的鑑定或判斷。一般我們在描述事物時，根據事物的外在表象、內在構成以及各層面的分解剖析，概括出其輪廓和性質的特徵，再選擇適當的形容詞對主詞加以限定和判斷。例如，白的、黑的、好的、壞的等。

然而，在佛教經典，並不是簡單地把「空的」一詞當作限定和判斷來使用。而是首先騰出一個空間，對事物外在表象進行考察，對內含情形進行洞察：事物是否按其外表特徵而存在的，或者只是以概念標籤而存在的，進而洞察事物是「虛有其表的」、「空洞的」

或「欠缺存在物的」。

這意味著我們在認知事物時，要把事物從物理表層到內部深層、從過去、現在到將來的來龍去脈做考察和探究，揭開層層面紗，最終顯露出事物之根本的情形。在佛教經典，形容詞「空的」就具備了考察事物表象和識別事物根本情形之功能，與普通形容詞的限定和判斷功能比，我們認為它應該是非限定性的論斷詞，這是與普通形容詞的不同之處。

了解了「空的」形容詞之含義，我們再來看其關聯詞，即同義詞和反義詞。「空的」最常被派用的同義詞是「無」和「不存在」，而這三個詞分別對應的反義詞是「不空的」、「有」和「存在」。我們就從這三組詞下手：空的一不空的、無一有、不存在一存在。

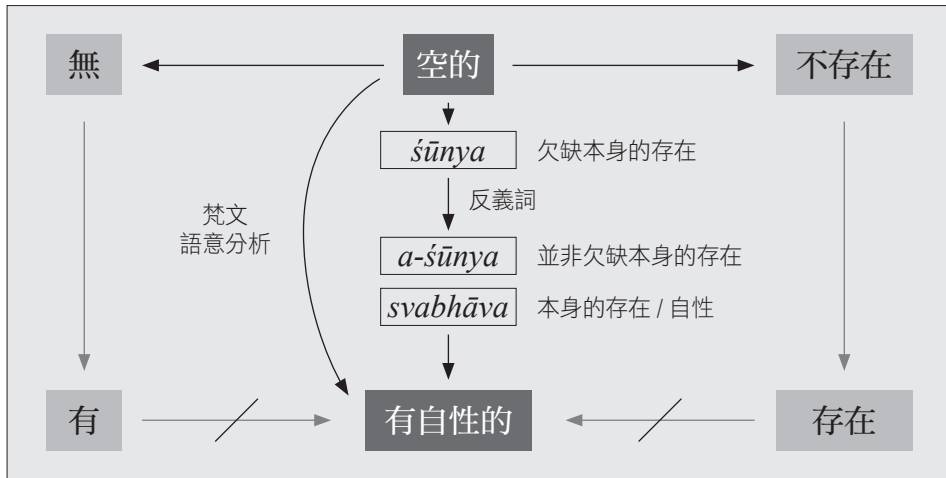
「空的」對應的梵文是 *sūnya*，意為「欠缺存在性」或「欠缺本身的存在」。反義詞為 *a-sūnya*，前綴 *a* 表否定，直譯為「並非欠缺存在性」或「並非欠缺本身的存在」，即「本身的存在」之意，可對應梵文 *svabhāva*。玄奘法師翻譯為「自性」，這裡「性」是「存在」的意思。歷史上對「性」的解讀非常多，而且因上下文的不同，其含義也有別，我們這裡不展開討論了。

依照玄奘法師的翻譯，「自性」可以理解為「自己本身的存在」。我們可以用英文的反身代詞來幫助理解：例如桌子的英文是 *table*，反身代詞 *table itself* 就是桌子本身的意思；如果反身代詞

「空的」，並不等於「無」或「不存在」。
「無」之對反詞為「有」。
「不存在」之對反詞為「存在」。
「空的」之對反詞為「不空的」（*a-sūnya*）或「自性」（*svabhāva*/本身的存在）。

「空觀」：觀看而洞察地理解所考察的項目是「空的」。

【空的】一詞，在佛法的教學，呈現多樣的用法與多樣的含義。



是人，那就是人本身，例如 **myself** 就是我本身、我自己，也可以說 **me in myself**。可見，反身代詞具有引導並指向主體的作用：桌子因桌子本身而存在為桌子，我因為我的存在而成為我，世界也因其本身的存在而成為世界，這就是古人所翻譯的「自性」的含義。通過對梵文「空的」的分析，我們發現用「有自性的」來表達「空的」反義詞更為貼切，但其含義卻和「有」與「存在的」具有很大的差異。由此也可以看出，用「無」和「不存在」來理解「空的」，也是片面的，甚至不太正確的。

三、空觀

除了基本的概念語意外，「空觀」強調的是：「活著在做什麼？」因此我們做完基礎語意的分析，便要把重點放在後者。佛教所做的，無外乎觀察和探究生命世界到底是怎麼回事，嚴格來講這個「到底是怎麼回事」還只是個中間階段，因為到底是「空的」。

通常我們在觀察世界時，大多聚焦在現象上，例如山的高矮、

人的胖瘦等。佛教的觀察法也是從現象入手，但會更進一步，觀照現象根本的情形為「空的」——對現象和根本的情形為兩方面的觀照就形成了「空觀」，也可以反過來讀「觀空」，即觀察為空的。

「空觀」就像雙腿一樣來幫助我們踐行佛法的教學：一條腿是理解「空」的概念，注重理論；另一條腿是實踐「觀」，觀察生命的活動和歷程，乃至闡明佛法修行的道路，注重行為和實踐。理論+實踐，在佛教就稱之為解行並重。所以，要深入地探討「空觀」，就不能止步於概念語意的研究，或者停留在佛教繁瑣的學說系統裡，而應該走入實踐中，落實到生命的解脫道和菩提道——以「觀」為操作方式，進而觀其根本的情形或自性為「空的」。這樣也就順應了佛教探究和觀察生命世界，進而走向解脫道，再進一步推動菩提道的三大要事。

「空觀」，並非駐足於「空的」概念，而在於彰顯出佛教從理論到實踐的完整的教育、實踐體系。

四、阿含經典之空觀

接下來，即可討論佛教經典。我在這四十年來，主要做了兩方面的工作，一方面閱讀佛教經典，另一方面從事哲學和宗教學的研究。佛教經典方面，包括阿含經典、般若經典以及如來藏經典。我們就從這三大部經典入手，來探討佛教經典的「空觀」。

（一）五蘊皆空

阿含經典以「五蘊」入手觀察，而「五蘊」即生命體可視為由五大積聚之組成部分。有關物質的是「色」，有關感受的是「受」，

有關概念認定的是「想」，有關組合造作的是「行」，有關分別是知覺的稱為「識」。佛教就生命的過程，不僅對外表特徵觀察，而且對五蘊也逐一深入地進行觀察。

佛教的觀察講究的是角度——無常觀。阿含經典主張從「無常」的角度對五蘊逐一觀察，進而觀察到積聚成為生命體的色、受、想、行、識都是困苦的、空的，並且都不是本身的自我——中文翻譯為「非我」。這就是阿含經典對「自我」的判斷。歸納起來，完整地說為三法印：諸行無常、諸法非我、涅槃寂靜。「諸法非我」，就是在說：諸法都不是以自我的存在性而存在的。

認識佛法的教學，可從「非」入手。這與研究「有」、「無」的看法不同。例如，鈔票一般被認為是錢財，但是如果缺乏社會經濟體系和貨幣供給機制，鈔票就不再是錢財了，可能只是廢紙或垃圾。同樣，我們也可以去觀察：花朵究竟是不是花朵？這個自我究竟是不是本身的自我？

表現為現象和過程的生命體大致由五蘊組合而成，也就是一組的「一切法」。要徹底地觀察生命體，就要對這五蘊逐一觀察。例如生命體的第一成分——「色」，用「無常」的角度觀察，就會了知色是困苦的、空的和非我的。其他四蘊「受」、「想」、「行」、「識」，也是這樣去觀察，最終了解這五蘊無一是我，統統都是空的。

在阿含經典的教學中，並非從無常的角度觀察到苦、空、非我就結束了。正如經中所說：「當觀色無常；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。……如，觀無常；苦、空、非我，亦復如是。」

「空的」：空洞、虛有其表、欠缺固定的或同一的存在物。

世尊告諸比丘：「當觀色無常；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。……如，觀無常；苦、空、非我，亦復如是。」

《雜阿含經·第1經》，T.99, vol. 2, p. 1a.

者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。」我們在開頭講到佛法的教育首先是觀察、探究生命世界，看到問題並找到問題癥結所在，然後一環接一環、一步接一步，鋪墊出以解脫為目標的整個修行道路，把無常觀、空觀、困苦觀以及非我觀在這條修行大道上一一呈現出來。

就無常、苦、空、非我這些概念，僅通過研究語言和引用文獻形成一套封閉的系統是不夠的——這樣雖可能把學問做大，是學者的事情，但我們要探究的是如何解行並重，把佛法活學活用，連接日常生活中的每個環節去觀察、探究，把佛法教育的完整體系了解清楚，把修行的脈絡了解清楚。

阿含經典指出了世間現象是變動的、不確定的、困苦的特色。我們想讓自己平穩下來卻平穩不了，想把生活安頓下來卻安頓不下來，想清明又清明不起來，好像總是有一股身不由己的力量在背後驅使，莫名地遭受周圍的壓力。佛教針對這些問題，提出了「空三昧」、「空解脫門」等一系列解決問題的修行方式。當然也可以更完整地用「三三昧」、「三解脫門」此一修行脈絡來拓展解讀，此處則不再詳述。

（二）因緣法空

佛教倡言「萬法皆空」，這可以根據龍樹菩薩的《中論》「眾因緣生法，我說即是空」。從因緣的角度來對「空」作闡述，著重點是「緣起」。

從「緣起」的角度闡述「空」，並非始自《中論》。《中論》是龍樹菩薩在公元一至二世紀所造。根據《雜阿含經·第296經》，佛陀住世時，也就是公元前六世紀，已經把「緣起」和「因緣法」

作為兩大核心教學課題來講授了。所以，從《中論》入門來探究和學習佛法，應該是可重視的選擇，但須知「緣起」和「空性」的觀點來自阿含經典，並非龍樹菩薩所開創。

《雜阿含經·第296經》並未直接對「空」的概念做論斷，而是在對生命現象觀察和分析時，用了「緣起」和「緣生法」這兩塊敲門磚，敲開「空」的大門，揭示其深層內涵。

所謂「緣起」，指一切現象都須具足條件才能生起。「緣起」的巴利語 *paṭicca-samupāda* 是由兩個字組成的複合詞。「起」對應 *samupāda*，是「生起」的意思，指一切現象是產生出來的，是動態的表現。「緣」對應的是 *paṭicca*，意思是導致現象發生所須具備的條件，可以再細分出「因」和「緣」。「因」是指現象發生的主要條件，起主要推動作用的項目；「緣」是指與之關聯的次要條件，是那些作用較弱的項目。

在日常用語裡，幾乎找不到既能表達現象世界動態生起之過程，又能表達與之關聯的因素的詞語。在佛法的教學，「緣起」不僅是

「空的」：緣起（而無自性）
云何為「因緣法」？謂：此有故，彼有；謂：緣無明，行；緣行，識；乃至如是，如是，純大苦聚集。
云何「緣生法」？謂：無明、行。
若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界。彼知來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：緣無明，有行；乃至緣生，有老死。……此等諸法，法住，法空，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，如是隨順「緣起」，是名「緣生法」，謂：無明、行、識、……
《雜阿含經·第296經》，T.99, vol. 2, p. 84b-c.
相當於巴利語傳本的《緣經》（*Paccaya-sutta*）首先帶出「緣起」（因緣法、透過關聯條件而生起／*paṭicca-samupāda*）與「緣所生法」（緣生法、透過關聯條件所生起的事項／*paṭicca-samupannā dhammā*）這二個概念，進而指出，緣所生法是空的，亦即，緣所生法其存在是空洞的。

一個概念式詞語，而且是一個可實踐的觀察方式。世俗的觀察法，較傾向於靜態觀察到凝固的現象，而「緣起」的觀察法，注重現象生起的動態過程，用動態的眼光，把世間一切看作是由一系列動態的項目連結起來的。

舉個例子。我們談到「嬰兒」的時候，世俗的觀察法，把「嬰兒」的一些特徵靜態化，包括生下來是否健康，是男孩還是女孩，是胖是瘦，長相如何等。用動態觀察法的話，則會看到由於關聯的主要條件和次要條件等諸多因緣的聚合，才得以降生為如此的「嬰兒」，或者說「嬰兒」是諸因緣所生。

「緣起」引出了兩個重要的含義。首先，「緣起」指明了世界的運轉機制——任何世間現象的生起都源於其關聯的條件；其次，「緣起」指明世間所有現象都是「因緣所生」之「法」的表現，是動態的、不穩定的、流動的。阿含經典以「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」來說明這樣的運轉機制。

《雜阿含經·第 296 經》用「因緣所生法」來表達在「緣起」機制下表現出來的世間現象。「因緣所生法」所指的「法」，是因緣聚合而生，而且是已生或已被生出，所以叫「所生法」。那麼這樣的「法」是怎麼產生的呢？世間有各式各樣的說法，或認為是神造的，或認為是命運的安排等，各說不一。在佛法的教學，這些都不是正確的答案。如果深入探究，就會發現，無論當事者還是其他生命體，之所以能出現在世間，沒有哪一個是可以由他者片面地創造出來的。生命體表現為兩條路徑：外在為生老病死所形成的生命歷程，內在為起心動念所形成的心路歷程。

那麼「緣起」和「緣生法」如何敲開「空」的大門？

今天我們聚在一起演講活動，從佛法的角度，這是「空的」。

從場地來看，演講廳並非本身就存在，而是因為具備諸多「因緣」而成為這個樣子。再者，在這裡的兩個小時，大家匯聚一堂，之前並不是我們在這裡，之後當然也不是。用這樣的方式來觀察，就會發現，「我們聚在一起的演講活動」只是一個由「因緣所生」的運轉機制產生的現象，之前尚未形成，之後也會消散。這就是「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」的粗淺含義。通過這樣的運轉機制來觀察世間的現象，不僅可以觀察到現象的深刻內涵，而且把看上去靜態的、固定不變的現象打通了。這樣生成的「法」就是「因緣所生法」，就像人們坐地鐵一樣，來來往往、上上下下、川流不息。

借助「川流不息」呈現出來的動態，我們就能把那些看上去好像是靜態不變的現象打通，而流動起來：一切表象，不論「嬰兒」或「演講」，都不是靜態的真實存在，而是「虛有其表」，其內涵則是「空的」，即所謂「緣起」而「無自性」。

佛法的教學，並不要求立刻接受或認清世間現象是「虛有其表」的，而是先騰出空間，用正確的角度和方式去觀察，然後用「緣起」的運轉機制探究現象的來龍去脈，進而體認「川流不息」而「虛有其表」。世界就是這樣「川流不息」、「虛有其表」，也因此有了每日的作息，日復一日，年復一年，乃至生生世世。

用動態的眼光看世界，世界都是由於關連條件而產生，因而無常變動、川流不息，故其存在是空的。「諸法因緣生，諸法因緣滅」，這就是「法空」。

（三）空不空法

之前對「空」一詞的探討，引申出反義詞「不空的」，並把這

「空的」：可分離而散去的、已除遣而非實存的。

「不空的」：不可分離而散去的，正現前觀察而實存的。

巴利語傳本的《空性小經》（*Cūḷa-suññata-sutta*），相當於漢譯《中阿含經·第190經·小空經》，以諸法空性為主旨。

「諸法空性」作為觀察與修行的一個指引概念，所要面對與超脫的問題，主要在於概念認定（Skt. *saṃjñā*/Pāli, *saññā*/conceptualization/想）與擾亂（Skt., Pāli, *daratha*/disturbance/疲勞），而這也是眾生受困在平庸的世間的癥結所在。

《空性小經》教導的步驟化的修行，以聚焦觀察的範圍，形成論斷的分野。

凡是並未現行在聚焦觀察範圍的項目，就可知曉並論斷那是「空的」，也可被領悟為「非實存的」。

凡是餘留在現行地聚焦觀察範圍的項目，就可知曉而論斷那是「不空的」，也可被領悟為「實存的」。

一對概念作為敲門磚，用以了解「空觀」：佛教的「空觀」，並非消極地止步於把世界觀為「空的」，而是解行並重、積極地引導朝向佛教的解脫道和菩提道。

《空性小經》不把「空的」和「不空的」一分為二地施加僵化的二分論斷，而是把這一對詞納入佛法的修行，當作工具來使用。如果根據僵化的思惟方式，概念首當其衝被一分為二地分析：「空的」就是空的，不會是不空的；「不空的」就是不空的，也不會是空的。因此，對「空」的概念要從「空」的概念內涵做分析，對「不空的」也要從「不

空」的概念內涵做分析。對照上，在佛教，則有「施設」一詞，意思是被設定為名稱或概念。例如，目前這個演講廳，就是施設的。藉由這些工具和施設，可以做成某方面或某程度的相互認知。那麼，我們也同樣可以把語言作為工具和施設來使用。

首先，看第一個工具：「空的」。依據《空性小經》，可以從兩個方面來了解「空的」此一概念：一是認為短暫的、點狀的事物是空的；二是認為可分離而散去、由關連條件而成的事物是空的。

例如，這一場演講：大家由於這一場演講而短暫地聚在一起，兩個小時以後，演講結束，大家也就各自散去。根據佛法的教學，我們應該觀察事情的「來龍」和「去脈」。由於各自或集體關聯的條件，大家匯聚一堂，這就是「眾因緣生法」——眾多關聯的條件使得現象產生，在產生之後，也不是永恆地存在著。現象由於關聯條件的促成和推動而產生，所以也會由於關聯條件的變化而延伸變化，最終分離而散去。所以，我們觀察現象聚合的動態過程，就可以看到「來龍」；觀察分析這些聚合是可分解散去的，就能看到「去脈」。這樣就不會在褊狹、短暫或點狀的情況下誤觀，而是可以把褊狹的格局打開，把短暫的時間線段打通，把點狀的事物解開。經過一系列的打開、打通和解開，我們才能觀察到事物根本的情形，了解到這樣的情形是「空的」。

人們有很多種心理狀態，例如喜歡或討厭什麼、開心或煩惱、歡樂或憂愁等。通過對佛法的學習，我們知道這些心理都帶有三個特徵：一、都是心態活動，是搭配生命歷程的表現；二、都是因緣所致，去來有之；三、隨著時間的推移都會發生改變。有個鬆散的說法叫做「時間是很好的治療」。但是佛法的教學，不會消極地等待時間淡化問題，而是把問題納入修行，認為這些都是在世間值得用來修行的事情，而且會持續地修行。修行者會把那些困住凡夫的憂、悲、惱、苦等統統作為值得修行的事情，攤開擺在眼前，繼之以觀察、探究、對治、解決。佛教講「空的」，就在於指出，世界沒有解決不了的問題。

舉個例子。有些人或許習慣說自己心情不好、抑鬱、憂愁揮之不去，久而久之，被卡在抑鬱、憂傷之暫時聚合的狀態裡，甚至認為自己真的罹患抑鬱，然後就變成一個病患——「我是抑鬱症患者」。

者」。就此而論，應該做的，不是消極地等時間去消化，而是積極地用「空的」做為引導工具，努力地且正確地予以對治、解決、遣除。

不僅抑鬱症，而且其他心理症狀，如膽小、喜歡計較、多愁善感等，越是凡夫，越傾向於會把這些現象等同於自己，認為自己就是膽小，就是喜歡計較，就是多愁善感。假如我愛生氣，慢慢地就習慣了生氣，看見什麼都生氣，把自己跟壞脾氣畫上等號。在佛法來看，這些現象，應該切實地予以探究、了解、解決。

佛經很常使用「除遣」。「除」，排除；「遣」，送走。了解了「空的」，我們就能明白，這些都是現象。按照「來龍去脈」的分析方式，就能看到現象都是依靠因緣而生、暫時存在，可分離散去的，也就是可對治的和可除遣的。佛教有一組「五停心觀」，即眾生表現出來的貪、瞋、痴等問題，就用不淨觀、慈悲觀、緣起觀等方法去對治。經過這一系列的對治和排除，就能領悟，原來這些現象都不是揮之不去的煩惱，也不是本身固定存在的問題。這相當於把現象攤開在時間軸上去看待，也就是「緣聚則生、緣散則滅」。這樣不停地修行，就一步一步把問題都排除掉，從而了知這些現象和問題確實都不是存在的。在《空性小經》，也不是一步登天就把問題都解決掉，同樣是逐步地排遣，就像爬山，一步一步地上山。

接下來，看第二個工具「不空的」。把不可分離和不可散去的，叫作「不空的」。從現實情況來看，凡是目前聚在一起、想一揮而去卻又揮之不去的，都可以叫做「不空的」。一些持續期間比較長的問題，例如，對抑鬱症患者來說，正罹患的抑鬱症狀，就是「不空的」。如果只是用「不要憂愁啦」、「不要抑鬱啦」一類的話去

勸解，恐怕患者聽著都是風涼話，效果更堪憂。要解決問題，就要搞清楚抑鬱到底是什麼樣子，怎麼聚集而成的，面對面地觀察下去，不逃避地面對面交鋒，才有可能了知現象的虛幻而非真實的存在，我如此才有可能超越問題，登上心智的高峰。

「諸法空性」作為一個指引觀察與修行的觀念，所要面對和超脫的，就在於概念認定和受困於概念而產生的擾亂，而這也是眾生受困在平庸世界的癥結之一。佛教五蘊的第三蘊即想蘊，梵文是 *saṃjñā-skandha*。中文裡，「想」，可以指思想，但是 *saṃjñā*，主要的意思並不是思想。字根 *jñā* 的含義是「認知」，*saṃ* 是「概括」的意思，所以 *saṃjñā* 表達的是「概括的認知」，也就是「概念認定、概念認知」的意思。

《空性小經》由現場的鹿母講堂入手，象、馬、牛、羊、財物、穀米等都是「空的」項目，而「不空的」項目，則聚焦在比丘僧眾。

下一步，進入專修的所在，村落與人類都是「空的」項目，而「不空的」項目，則聚焦在林野（Skt. *aranya/Pāli, araṇṇā/阿蘭若、無事*）。……

第七步，心識無邊之處所（或領域）與毫無所有之處所（或領域）都是「空的」項目，而「不空的」項目，則聚焦在無意象之心念等持（Skt. *animitta-cetaḥ-samādhi/Pāli, animitto cetosamādhi/無相心三昧*）。

第八步，修到無意象之心念等持，雖然不再夾帶或面臨與世間牽連的概念認定，卻由於此一等持是造作所組成的與意圖所塑造的，仍然現行著以此為關聯條件的擾亂。要止息這樣的擾亂，關鍵就在於不僅領悟此一等持乃因緣所生；而且，就此一等持在心念上不泄漏任何的欲望、存在、無明知，即能安住於透過心念之解脫。

總之，由鹿母講堂、馬、比丘僧眾、村落、人類、林野、乃至無意象之心念等持，透過「不空」而「空」的逐步向上的突破，也逐步擺脫牽連於世間的概念認定，逐步止息牽連於世間的擾亂，以至於「窮盡煩惱之泄漏，不帶有煩惱之泄漏，並非造作所組成的，透過心念之解脫」。

同樣的項目，由於著眼於修行的突破與超脫，先施設為「不空的」，「現前聚焦看見的」、或「實存的」，等到禪關突破上去之後，再施設為「空的」、「現前聚焦而看不見的」、或「非實的」。

人們對世界的認知，傾向於透過概念，由概念先行，但也往往會把概念當作認知的底線，從而被概念困住。人們看到事物以後，就所看到的事物確定在概念的框架，認為那是固有的，如同看到馬路兩旁所掛的招牌。就這樣，人們由單個概念的累積而形成概念所架構的世界，一個被打上各種概念招牌的世界。

佛法的教學，則要排除這些概念的框架與困擾。例如，《金剛經》就用認清我、人、眾生、壽者這些概念，來開通認知的理路。佛教要深刻地探究世界，就不該只會站在這些概念招牌的後面，而是要認清概念對世界實相的障蔽作用，從而揭開這些概念的遮擋，貼切且深入觀看世界之來龍去脈，乃至走向解脫，走向覺悟。

佛教解脫道的三十七道品，標示一系列觀察和修行的方法，首要的就講了四念住。四念住就是把身、受、心、法這四個方面作為修行訓練的入手處，觀察這四個方面運轉的情形。例如，當下覺察痛苦的覺受的形成。但只做順暢的覺察，不將所覺察的衍生為概念的判斷，不在情意漩渦裡繼續攪動。經由不斷地逼視和探究，了解其真相就是來來往往、川流不息的。佛教用「五停心觀」、「念住」、「止觀」、「靜慮」、「三摩地」等觀察方法，觀察心態活動的各種現象，了知原來這些現象背後的因緣都是可以解散、解決和超越的；在處境當中能直面問題，去觀察、探究、了解其根本的情形是「空的」，因此得以除遣。這樣的修行表現，就叫「不空的」。

《空性小經》不把「空的」和「不空的」放在兩個對峙的陣營裡，而是作為兩個可操作的修行工具，交替運作，不斷攀升。就像爬山一樣，爬了 100 米，還剩 900 米。目前還沒爬的，就是「不空的」；爬過的，就是「空的」。這樣不斷地往上爬，所到之處，尚未超越，

都是「不空的」；爬過的，就超越了，就是「空的」。修行者因此至少可以有三方面的收穫：第一，交替使用這對工具，世間所有的關聯現象和問題都能逐一認清與解決；第二，以這樣的方式禪修，在禪定的等級，可以不斷突破，一路上升；第三，對於空性的觀照，可以越來越深入，趨向最高境界。

（四）聖法印空

佛法看世界，不在於今天天氣好不好，這個人漂不漂亮等一些短暫、狹小和淺層的事情，而是在長遠的軌跡，看待世界運轉的單位——法。

《雜阿含經·第 80 經》，又稱《佛說法印經》，以觀五蘊為無常、磨滅、不堅固、變易、離欲之項目而入空、無相、無願之三三

「空的」：心因緣生而應予除遣的三解脫門之空解脫門

《佛說法印經》，宋·施護 譯，T. 104.vol 2. p. 500b-c.

參閱：《佛說聖印經》，西晉·竺法護 譯 . T. 103, vol, 2.p, 5001-b；《雜阿含經·第 80 經》.T.99, vol 2,p. 20a-b.

佛告苾芻眾言：「汝等當知，有聖法印；我今為汝分別演說。汝等應起清淨知見，諦聽、諦受，如善作意，記念思惟。」……

佛言：「苾芻！空性·無所有，無妄想，無所生，無所滅，離諸知見。何以故？空性，無處所，無色相，非有想，本無所生，非知見所及，離諸有著。由離著故，攝一切法，住平等見，是真實見。苾芻！當知空性如是，諸法亦然，是名法印。復次，諸苾芻！此法印者，即是三解脫門，是諸佛根本法，為諸佛眼，是即諸佛所歸趣故。是故，汝等諦聽、諦受，記念思惟，如實觀察。

「復次，苾芻！若有修行者，當住林間，或居樹下諸寂靜處，如實觀察色是苦，是空，是無常，當生厭離，住平等見。如是，觀察受、想、行、識是苦，是空，是無常，當生厭離，住平等見。

諸苾芻！諸蘊本空，由心所生，心法滅已，諸蘊無作。如是了知，即正解脫。

正解脫已，離諸知見，是名空解脫門。復次，住三摩地，觀諸色境，皆悉滅盡，離諸有想。如是，聲、香、味、觸、法，亦皆滅盡，離諸有想。如是觀察，名為無想解脫門。入是解脫門已，即得知見清淨。由是清淨故，即貪瞋痴皆悉滅盡。彼滅盡已，住平等見。住是見者，即離我見及我所見；即了諸見，無所生起，無所依止。復次，離我見已，即無見、無聞、無覺、無知。何以故？由因緣故，而生諸識；即彼因緣、及所生識，皆悉無常。以無常故，識不可得。識蘊既空，無所造作，是名無所作解脫門。入是解脫門已，知法究竟，於法無著，證法寂滅。」

味，進而領悟「聖法印」。這裡的「聖」，可以理解為「高超」，也就是超越周遭的阻擋物以鳥瞰世界，就像在飛機上俯瞰人們賴以生存的地面一樣，不會再有「不識廬山真面目，只緣身在此山中」的感慨。把從欲界、色界、無色界到涅槃界的整個世界的構造和生命歷程攤開來擺在眼前。正如經文所說：「諸蘊本空，由心所生，心法滅已，諸蘊無作。」把空、無相、無願這三個觀念作為敲門磚，從而敲開世界之得以超脫的大門。

五、般若經典之空觀

接下來，以《大般若經·第四會》（《小品般若經》）為例，認識般若經典的空觀。經題「般若」二字，其實是「般若波羅蜜多」（*prajñāpāramitā*）的簡寫，可以理解為智慧貫徹到底。般若波羅蜜多的核心觀察法，就是「空觀」。以「空觀」觀察諸法之空性，以此不斷地打通五蘊各方面的障覆，並形成一個無限向前推動的智慧之力，這個無限的進程，就叫般若波羅蜜多。

「空觀」之智慧，對五蘊不做停留，不論色蘊、受蘊、想蘊、行蘊，或者識蘊，都不停留、不安住其上。「安住」一詞，是玄奘法師的翻譯，梵文是 *sthāvyam*，意思是停留、居住下去。對世間

的現象，不拒絕、不逃避；來了，就使用「空觀」去打通它；來一個，解決一個，各個擊破，無限推進，形成般若波羅蜜多。

之前講到的「無常觀」和「緣起觀」，都是以動態的方式觀察世界。我們要學習的，不僅僅是在知識上的動態觀察方式，而且在實際生活中，也用動態觀察方式，面對切身的問題和社會上的各種現象。動態的觀察方式，不會停留在一個問題、現象上，也不會固定居住在一個地方，而是不停地深入觀察，從而通達世間的樣貌。

空觀而不住

《大般若經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4).vol 7. p. 770a-b. 參閱：P.L. Vaidya(ed), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga Mithila. 1960. Pp. 17-19.

菩薩摩訶薩應該被上（由功德所打造的）廣大鎧甲（*bodhisattvena mahāsattvena mahāsamnāha-samnaddhena bhavitavyam*）；藉由正安住於空性（*śūnyatāyām tiṣṭhatā*），菩薩摩訶薩應該安住於般若波羅蜜多（*bodhisattvena mahāsattvena prajñā-pāramitāyām sthātavyam*）；而不應該安住於物質（*na rūpe sthātavyam*），不該安住於感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺（*na vedanāyām, na saṃjñāyām, na saṃskāreṣu, na vijñāne sthātavyam*）；不應該安住於預流果（*na srota-āpatti-phale sthātavyam*），不應該安住於一來果（*na skṛd-āgāmi-phale*），不應該安住於不還果（*na an-āgāmi-phale*），不應該安住於阿羅漢果（*nārhattve sthātavyam*），不應該安住於獨覺菩提（*na pratyeka-buddhatve sthātavyam*），不應該安住於諸佛無上正等菩提（*na buddhatve sthātavyam*）；……

六、如來藏之空與不空

佛教菩提道暫且以《大般若經·第四會》和《勝鬘夫人經》做為介紹的引子。《勝鬘夫人經》講到「空如來藏」（*śūnyatathāgata-garbha*）和「不空如來藏」（*aśūnyatathāgata-garbha*）。研究這對詞時，有三個關鍵點：其一，「空如來藏」和「不空如來

藏」，其標的為「如來藏」；其二，「空的」是作為開示工具，而不是本質性的定義，因此「如來藏」並不是要取代「空的」；其三，既然「空的」可以作為開示工具，亦可與「不空的」配合起來使用。佛教的施作，在於探究和揭示生命世界，解行並重地導向解脫道和菩提道。把「空的」和「不空的」作為一對交替使用的工具，同樣可以用來探究「如來藏」，以達成佛教施作的目的。

「空如來藏」之「空的」一面與「不空如來藏」之「不空的」一面勝鬘夫人獅子吼之說示（śrī-mālā-devi-siṃhānāda-nirdeśa），簡稱《勝鬘夫人經》所謂的「空如來藏」（śūnya-tathāgata-garbha/the Tathāgata Within in terms of emptiness），在於突顯如來藏此一概念之「空的」（śūnya）一面。如來藏此一概念之「空的」（śūnya）一面，在突顯將眾生根本之無盡生命覆蓋著的資訊庫存，尤其是其汙染的成分，隨著修行的進展，都可「分離」。由於覆蓋著的汙訊庫存都可分離，做為無盡生命之如來，即不再隱藏在內。換言之，「空如來藏」指出，形成隱藏之現象，是可予以分離的；而隱藏之現象分離了，「如來藏」即顯現為「如來」。

「空如來藏」是什麼意思呢？「藏」是遮擋、藏覆的意思，就是把眾生的根本——即「如來」——一層一層地遮擋、藏覆起來。佛教觀看世間，平庸眾生都是造作為被染汙的情形，生命之根本已經被遮覆，就像一張布滿塵垢的桌子，上面盡是油汙和灰塵，已經面目全非。

《金剛經》對「如來」的解釋是：無所從來，亦無所去。華人見面經常問候：「你從哪裡來？」「老家在哪裡？」這樣的詢問往過去延伸，不把人限定在見面的時刻，而是去追問以前的情況，把來處也考慮進去。然後再問：「你打算去何地？」往未來延伸，把去處也考慮進去。佛法觀察事物的方式，就更為深遠和徹底。來處，標示為「無所從來」，往過去無限延伸；去處佛法觀察事物的方式，

就更為深遠和徹底。來處，標示為「無所去」，往未來也無限延伸，描繪出一個無限的生命歷程。例如，看著這張木頭桌子，會去追溯木頭來源的樹木及所關聯的土壤、氣候等諸多條件和因素，最後追到這張桌子的根本源頭——無所從來；如此繼續探求其去處，桌子會壞掉、燒掉、腐爛掉或被重新加工使用，之後又變成朽木、塵土——亦無所去。不論這張桌子做得多精美、賣多少錢，被貼上什麼標籤，來龍去脈都是這樣。桌子如此，眾生也如此，人，還是如此。不論身體目前多病或健康，是胖是瘦，心裡開心或苦惱，歡樂或悲傷，這些外在的和內層的「塵垢」把眾生生命之根本給層層疊疊地覆蓋住了。

如何用「空的」工具來探究「如來藏」呢？不論今天什麼事導致心情不好，是這輩子有什麼問題，還是生生世世覆蓋的塵垢、積累的業力，照樣可以統統處理掉。怎麼處理呢？觀念上，用「可分離而散去的」——也就是「空的」——來遣除、來解決。不論擦破皮受點小傷、還是陳年老病、乃至上輩子所結的梁子、幾輩子之前跟誰之間的因緣，在佛法的教學，不會只是坐等時間流逝，而是用修行來面對。對於任何煩惱和糾結，全部可以一層一層地攤開去觀察探究，一層一層地洞察為「空的」，如此地通過修行，全盤予以解決。

佛教用阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）來指稱無始以來生生世世的造作所累積的信息的庫存。這個庫存就像海水，地球被覆蓋在下面，而一般世人只能看到水面，卻看不到被江河水覆蓋在下面的地球。同樣地，根本生命之如來被阿賴耶識覆蓋在底下，就叫「如來藏」。至於「空如來藏」，表達的就是所有積聚而成的覆蓋，統統是可以分離、解開和解決的。



無始劫造作所累積的訊息，儲存在阿賴耶識如同海水。

但是佛法的教育並非就此止步，而清償過去的債務，也不是終極目標。佛教菩提道有著更為遠大的目標——無上正等菩提。這是佛教最高的、正確的、圓滿的覺悟。修行並非一天、兩天、或一輩子的事，而是生生世世的事。「不空如來藏」就是對這修行無上正等菩提的一種絕佳的表述。這是用生生世世來完成的修行，功夫用下去，善根不斷地積累，統統不會睡個覺就不見，也不會因為轉世就糊塗掉，而是能夠像普賢菩薩的十大行願一樣：虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，而如此的「修行」願力無有窮盡。普賢菩薩的願力將無窮盡地推動下去，把修行的功夫相續不斷地做下去，功德也不斷地積累，而憑藉著如此的積累，達到成佛的果位。般若經典用菩薩十地來呈現漸次修行的道路次第，導向究竟成佛。再如釋迦牟尼佛在過去久遠劫由燃燈佛授記，之後又經歷很長時間的修行，以最後生菩薩的姿態入胎、出胎、出家、苦行、降魔、成道。

這種長遠，不是通常的馬拉松賽跑所可比擬，而是累生累世的修行。在如此長遠的修行中的功德全部都可以積聚，統統不會離散。這就叫「不空如來藏」。

以「空如來藏」觀待，不論暫時的困難，長久持續的問題，乃至宿世累積的債務，這一切都可分離而散去，統統可以除遣掉；以「不空如來藏」觀待長遠的修行，則每時每刻、每天每年，乃至生生世世修行所積累的功德都會存進去，最終成就諸佛如來圓滿的福德和智慧。

七、結語

以上就是根據佛教經典對「空觀」所做的些許探究。用如此的「空觀」觀待世間，世界的現象就沒有看不透的；隨後以

結論：「空觀」之啟發與指引
世間的現象，沒有看不透的。
世間的問題，沒有遣除不了的或解決不了的。
出世間的道路，沒有上不去的或達不到的。

「空觀」為基礎，進一步上升到佛教解脫道，那麼世間的問題就沒有解決不了的。最後，以佛教菩提道展望無上佛果，指引生生世世的修行，再遠大高超的目標，只要一步一個腳印地走上去，每一步都不會白走，最終都能圓滿累積，達成無上佛果。

