



中国社会科学院老学者文库

三国儒学本论

李甦平◎著



中国社会科学出版社



中国社会科学院老学者文库

三国儒学本论

李甦平◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

三国儒学本论 / 李甦平著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 1
ISBN 978-7-5161-7573-6

I. ①三… II. ①李… III. ①儒学—文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 022479 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 冯春风
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出 版 **中国社会科学出版社**
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 1 月第 1 版
印 次 2016 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 29
插 页 2
字 数 474 千字
定 价 105.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683
版权所有 侵权必究

自序

孔子（公元前 551 年—前 479 年）是中国儒学的创始人。儒学是中国传统文化的主脉。中国儒学经多种渠道传入朝鲜半岛和日本列岛，形成了韩国儒学和日本儒学。本书所指的“三国儒学”即中国儒学、韩国儒学和日本儒学。本书所谓的“本”，其哲学意义即为本质、根本、本原之义，“本论”即指本书是对东亚儒学本质的深刻论述。

我自 20 世纪 80 年代起，30 年间穿行于中国儒学、韩国儒学和日本儒学之间，发表论文百余篇。今从这些论文中挑选出 36 篇，辑成这本论文精选集。我之所以选出这 36 篇论文，是想表明我对东亚儒学的三点看法。

第一，不论是韩国还是日本，固然都具有本民族土生土长的固有传统文化。但是，对于韩国和日本人伦社会发生重要影响作用的儒家文化，又确实是从中国输入过去的。《朱子学在高丽时代的传播与发展》、《宋明理学在日本的传播和演变》、《朱之瑜的哲学思想及其对日本哲学的影响》等论文翔实地论述了中国儒学传入韩国和日本的时间、途径和代表人物，以及中国儒学对韩国和日本社会的影响和作用。中国儒学是韩国儒学和日本儒学的源头。

第二，由中国传入的儒家文化与韩国和日本的本土文化、社风民俗相融合之后，便产生了与中国儒学不同的、独具特色的儒学，这就是韩国儒学和日本儒学。之所以说韩国儒学和日本儒学不是中国儒学的简单变异，是因为通过中韩、中日、中韩日儒学的比较研究，可以清晰地透视出韩国儒学和日本儒学的魅力与光辉。为此，30 年间我的学术视角主要集中在中韩日儒学的比较研究方面。例如《中韩阳明学比较》、《中韩“气”哲学比较研究》、《中日朱子学“理”范畴比较》、《中日阳明学“知行”范

畴比较》等论文就是这方面的研究心得。没有比较，就没有分析；没有分析，就没有结论。正是通过比较研究，使我明晰地得出了韩国儒学具有重“气”、重“情”、重“实”这一基本特色。《论韩国儒学的特性》一文就是对这一结论的具体阐述。在《朱熹“理”范畴在日本的嬗变及其与日本现代化的关联》一文中，我指明了日本儒学相对中国儒学而言所具有的经验性、科学性的特质。这些特色和特质像基因一样标示着与中国儒学不同的韩国儒学和日本儒学的客观存在。正是由于它们的客观存在，才构成了五彩斑斓的东亚儒学。

第三，在东亚儒学史中，中国儒学是源，韩国儒学与日本儒学是流。没有源，就没有流；没有流的勃勃嬗变，亦没有源的生生不息。源流一体，相互交融，相互丰富。韩国儒学与日本儒学之所以能成为韩国儒学与日本儒学，是因为它们在中国儒学的基础上又有所发展，有所创新。《从韩国阳明学的发展看儒学的生命力》、《韩国儒者对中国朱子学的几点发展》和《17世纪东亚“气”学的发展——以王夫之、宋时烈、伊藤仁斋为代表》等论文就是从东亚之一体的视角出发对其源流关系的阐释和研究。总之，中国儒学、韩国儒学、日本儒学以其各自耀眼的特色，彰显了东亚儒学的多样性和丰富性；同时，它们又以其突出的共性而有别于西方的基督教文化和南亚的佛教文化，凸显了东亚儒学的社会性和世俗性。多样性和丰富性源自于东亚儒学的不断创新和变异，而这种创新和变异又恰恰成为东亚儒学勃勃生机的内在要因。社会性和世俗性使东亚儒学与东亚社会紧密相连。东亚社会的变革发展成为东亚儒学常青不衰的重要动力。可见，东亚儒学及其旺盛的生命力对东亚社会的发展，起着重要的影响和作用。为此，研究东亚儒学是当代学者的一种历史担当。

最后，向为本书出版付出辛劳的冯春风编审和许国荣先生表示深深的谢意。

李甦平

2015年10月

目 录

自序	(1)
----------	-------

第一部分 中国儒学

论中国传统的阴阳思维模式	(3)
简论中国传统的义理思维	(13)
说象数思维	(22)
释“舜水学”	(33)
王阳明“致良知”说的当代启示	(42)

第二部分 韩国儒学与中韩比较儒学

中韩朱子学比较	(59)
李退溪“敬”哲学和未来人格发展	(69)
中韩阳明学比较	(80)
从韩国阳明学的发展看儒学的生命力	(90)
中韩“气”哲学比较研究	(117)
韩国诠释学与“四七”论	(130)
东学精神——民族主体性	(149)
试论李栗谷的理气观	(157)
论三峰郑道传排佛的儒学	(175)
韩国儒者对中国朱子学的几点发展	(193)
论韩国儒学的特性	(206)

论权近的性理学思想	(218)
论南塘韩元震的性理学思想	(231)
朱子学在高丽时代的传播与发展	(242)

第三部分 日本儒学与中日比较儒学

宋明理学在日本的传播和演变	(261)
朱之瑜的哲学思想及其对日本哲学的影响	(269)
中日阳明学之比较	(277)
儒学与日本	(289)
朱熹“理”范畴在日本的嬗变及其与日本现代化的关联	(297)
中日早期儒学“忠”范畴比较	(307)
中日近代新学“人”范畴比较	(316)
中国气学与日本古学比较	(325)
中日朱子学“理”范畴比较	(335)
中日阳明学“知行”范畴比较	(346)
李贽和吉田松阴	(357)
中日心学比较	(366)
中江藤树的儒佛融合思想	(379)
论石田梅岩的町人伦理思想	(387)

第四部分 中韩日比较儒学

中、日、朝实学比较	(403)
阳明心学、石门心学、霞谷心学的比较	(415)
17世纪东亚“气”学的发展	(428)
附：李甦平代表著作	(457)



第一部分 中国儒学

论中国传统的阴阳思维模式

阴阳思维是中华民族传统思维方式之一。我们的祖先很早就从事物对立的两端、两方面、两部分，解释复杂的自然现象和社会现象，把握事物变化的规律。阴阳思维是一种抽象的理性思维。它作为一种方法和工具，成为中国古代自然科学和哲学理论的框架与模式，在中国历史上起过重大作用。这种思维模式包含着阴阳思维、对应思维和辩证思维三种类型。

一 阴阳思维

阴阳思维的雏形发端于《易经》中的“—”、“--”两个符号。而《易经》又是“近取诸身，远取诸物”的产物，所以，阴阳思维最初来源于对自然现象的观察，对社会现象的体悟。

作为阴阳思维基本概念的阴阳，其本义可析为一切事物具有的客观属性：对峙、变化和统一的功能。就阴阳对峙而言，它贯通于天、地、人三才。天为阳、地为阴，日为阳、月为阴，昼为阳、夜为阴，这是指天而言。下为阴、上为阳，右为阴、左为阳，西为阴、东为阳，这是就地而论。尊为阳、卑为阴，德为阳、刑为阴，君为阳、臣为阴，这是以人而论。这表明自然、社会、人身都具有阴阳互相对峙的两种势力。就阴阳统一而言，阴中包含着阳，阳中包含着阴，它们处于互包、互涵、互补、互转之中。没有阴阳代表的矛盾双方的统一，就没有客观事物的存在。就阴阳变化而言，它具有阴阳消长、刚柔生杀、昼夜递承、四时交替、寒暖相移等变化形式，正是由于阴阳的变化功能，使得自然界的事物能够升发败谢，永无止息。阴阳对峙、变化、统一关系渗透于自然现象、人生过程、社会变迁、历史事变之中，而客观存在的万物万象亦在事实经验上显现了

阴阳对峙、变化及统一的关系，由此，阴阳便具有最大的包容性和普遍性。阴阳对峙、变化及统一关系也就规定了中国人的思维方式，构成了中华民族传统思维模式之一。

在中国思维发展史上，阴阳思维的发展演变，大略经历了四个阶段。第一阶段为形成期的阴阳思维，是一种朴素辩证思维；第二阶级为发展期的阴阳思维，是一种具有规律性的理性思维；第三阶段为阴阳与天文、地理、医学、农学等具体科学相结合，阴阳思维成为中国古代自然科学的工具；第四阶段为阴阳与理、气、心、性、诚等哲学范畴相结合，阴阳思维成为中国生成论的思维方法。

西周、春秋时，人们把阴阳作为解释如何治理国家、发展生产及人生疾病的原因。阴阳具有了解释客观事物的能力，这种能力的被发现，标志着我们的祖先已经能够自觉地把阴阳作为一种模式、规范，以此去认识世界、阐释世界中的各种变化现象。如周幽王二年（公元前780年），三川（泾水、渭水、洛水）发生了大地震。周太史伯阳父以阴阳的对待、变化和统一，对地震现象作了无神论的解释。他认为，地震的爆发，是阴阳二气失调的结果。由于阳气潜伏在地下不能散发出来，阴气阻塞也不能使之向上蒸发，于是这种矛盾发展到一定程度，就要冲破地壳而发生地震。

阴阳思维发展的第二阶段，在时间上指春秋战国时期，在内容上指阴阳思维向理性思维的飞跃。老子哲学被誉为东方辩证法的代表。他比较系统地揭示出事物的存在是相互依存、相互对立的，并将这一现象概括为“万物负阴而抱阳”。“万物负阴而抱阳”揭示了矛盾的对立统一，赋予阴阳思维以规律性。遵循这一思维方式，老子提出了许多有价值的辩证命题。在此基础上，《易传》提出了“一阴一阳之谓道”。这里的“道”，是总规律、总原则的意思。《易传》把阴阳的对峙、变化和统一看作是总的原则，用以表述自然界的普遍联系，其意是事物的矛盾对立、相辅相成的现象，均可以从事物内部、本身得到很好的解释，这样，就不需要有一个外来的力量推动事物的变化和发展。这种思维对于发展中国古代的辩证观念，起到积极的促进作用。

阴阳思维作为一种具有规律性的理性思维，长期规范着中国人的思维方式，形成了一种思维定式。秦汉之际，人们就把阴阳与天文、历算、医学、农学等具体科学相结合，使阴阳思维成为我国古代自然科学的指导工

具。这是阴阳思维发展的第三阶段。在天文学方面，张衡自觉地用阴阳解释浑天说。天为阳、地为阴，阴阳对待、变化和统一，引起了天体的动静、行施、合化等一系列的变化。这种变化又是有规律的，即天体的运行是“天以阳回，地以阴浮”。^[1]在算学方面，《周髀算经》同样沿着阴阳思维的路数，把四时、昼夜按阴阳属性加以分疏，并认为在阴阳的消长过程中，体现出万物生死枯荣的变化。在农学方面，《吕氏春秋》把阴阳、天文、律历及植物等组合成一个系统，这个系统表现为十二纪。它按照阴阳相对、相争、相和的思维方法，以华北平原为参照系，依据长期农业生产管理经验，构造出依阴阳而变化的气候、天象、物候、农事等相互联系的系统框架，描绘出一套完整的世界运行图式。在医学方面，被誉为医方学之祖的张仲景运用阴阳矛盾统一原理，通过望色、闻声、问证、切脉四诊诊断法，提出了著名的诊断学八纲的雏形。所谓八纲，就是先辨明是阳症还是阴症，由阴阳辨明表里、再辨明虚实、后辨明寒热，从而掌握整个疾病的发展、变化过程，由此对疾病获得总体的认识。在治疗方面，张仲景运用阴阳调和原理，以汗（发汗调阴阳）、吐（催吐调阴阳）、下（泻下调阴阳）、和（和解调阴阳）的四类方法，治愈疾病。张仲景沿着阴阳思维的路数，总结出的一套医学思想，体现了中华民族医学的独特风貌，闪耀着朴素辩证法的光辉。

随着阴阳思维的发展，阴阳不仅与自然科学相结合，而且进一步与中国哲学的固有范畴理、气、心、性、诚等相结合，成为中国哲学生成论的思维方法。这是阴阳思维发展的第四阶段。宋明理学是中国古代哲学成熟期。其中关于宇宙生成的理论，经先秦、两汉、魏晋、隋唐哲学的酝酿、辩论，至宋明臻于完善。此时宇宙生成论的特点是以阴阳对待、变化、统一原理为核心而展开。这种按阴阳思维逻辑形成的哲学思想，显示了中华民族独有的生成论特色，标志着中华民族古代理论思维的最高水平。张载将阴阳与“气”范畴相结合，而展开他的宇宙生成论哲学；二程以阴阳与“理”范畴相结合，构成了他的宇宙生成论模式；陆九渊把阴阳与“心”范畴相结合，形成了他的生成论哲学；王阳明生成论核心，是将阴阳与“性”范畴相融洽；王夫之生成论的特色，表现为阴阳与“诚”范畴的结合。如二程的宇宙生成论模式为：理→气→物。本体理如何生出气呢？二程认为：“天地之间皆有对，有阴则有阳。”^[2]这种辩证思维必然导

致本体理亦有对，“道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三”。^[3]由于阴阳矛盾的斗争，使本体理具有了动静、盛衰、消长、生止等特性，所以在“天理生生，相续不息”^[4]的变动下，产生了“气”。二程释气为阴阳的物质载体。由“气”生“物”的过程，则完全是阴阳二气的相互依存、相互对待和相互转变的矛盾展开。二程的生成论遵循阴阳思维逻辑，完全在阴阳对待、变化和统一原则下进行。

二 对应思维

对应思维是阴阳思维的扩展和延伸。阴阳强调的是事物矛盾体的对待、变化和统一的关系，按着阴阳思维方法思考，着眼点集中于从对立统一的整体观上，把握事物的性质。但自然界中的事物处在复杂的运动过程中，往往不只是两个方面在发生相互作用，而是多方面、多环节地错综发生作用。从总体上看，事物是对立的统一，但具体分析又是一个多层次的作用和反馈系统。通过作用和反馈，产生调节效果，使系统整体保持相对平衡。因此，要全面、深入地研究事物，就不仅要研究事物内部的构成，而且还要深入研究事物之间的联系、发展和制约关系。适应人类认识的不断深化，阴阳外化为五行，构成了阴阳五行。阴阳五行最早见之于因农业生产的需要而形成的“月令”图式中。“月令”图式中的阴阳五行模式，在战国后期得到迅速发展，形成了以邹衍为代表的阴阳五行学派。阴阳五行学派强调，以阴阳消长说明四季的更替替换，以五行相生相胜解释朝代的兴衰变异。秦汉时期，阴阳五行模式像酵母一样，扩散到各个思想领域，人们往往自觉不自觉地按照这种模式去思考、去认识。这样，阴阳五行模式就成了中国人的一种思维方式即阴阳五行思维。由于阴阳五行思维具有相待（对待、变化、统一）、相应（天人感应）、相乘（作用、制约）、相配（配合、联系）的性质，故又称为对应思维。阴阳五行对应思维，无论是在思维深度上、还是在思维广度上，比阴阳思维都前进了一步。

西汉大儒董仲舒在《春秋繁露》中论述天人感应反映出的阴阳五行对应思维，经皇权的认可，作为一种思维模式，推广开来，延续下去，直到鸦片战争前夕。

剖析董仲舒“天人感应”的思维方法，可以看到贯穿其中的对应思维特点：

1. 神学化。董仲舒的天人感应学说是为了论证王权的重要性而构建成的。为达此目的，他将阴阳五行伦理化、政治化，由被改朔了的阴阳五行所揭示的天与人、物与物、事与事之间的对立统一、相感相应、相乘相配关系，演变成了先验的、有目的的、神学化了的关系。这样，阴阳五行对应思维被董仲舒神学化了。

2. 信息性。剥去天人感应的神学外衣，可以看到天人感应所反映的思维方法是主（人）客（天）相应、相摄、互感、互制。释言之，这种思维方法视天人为一具有内在逻辑联系和相互变化的动态结构。它偏重于研究事物普遍存在的动态功能联系。如阳健取火、方诸取水、鼓宫宫动、鼓角角动、磁石召铁、琥珀掇介等。这种天人、事物之间相互感应的动态联系现象，用现代科学语言解释，就是此事物的属性，经过相互作用，在彼事物身上打下印迹，以另一种形式表现出来，就成为关于此事物的信息。

3. 整体性。贯穿天人感应的对应思维，融天、人、事、物为一体。由于它们处在同一整体结构内部，所以天、人、事、物之间，才能产生相感、相乘、相配、转换和变化，才能天人合一，事事无碍。这反映了对应思维的整体性。

如果说《春秋繁露》中反映出的对应思维尚多具有神学理性色彩的话，那么，《黄帝内经》中关于辨证施治反映出的对应思维，则更多地具有直观理性特色。

按照对应思维的对立统一逻辑，《黄帝内经》认为宇宙万物不是杂乱无章的堆积，而是一个互相对峙、相互牵制而又相融相应、井然有序的庞大系统。《素问·天元纪大论》说：“夫五运阴阳者，天地之道也。”这是说，宇宙间的一切事物无一例外地均受阴阳五行的影响和制约。

总括贯穿于《黄帝内经》中的阴阳五行对应思维，具有如下特性：

1. 系统性。由于五行外延的应用扩展，形成了以五行为基准的对应系统。“天地之间，六合之内，不离于五。”^[5]这个对应系统，大至天地宇宙，小到人体内脏。在总体系统中，与五行相对应的每一部分，又形成一个小系统。如五色、五气、五音、五方、五时、五味等，这些系统一一相

互对应。对应思维的系统性揭示、证明了宇宙万物都有一定的相应结构，而且具有统一的结构模式。这种思维方式触及到了事物内部及事物之间的深层结构关系。

2. 全息性。在五行系统中，五行的相生相胜被视为具有活力的自然现象，而近似于有机体是消息的观念。从这种观念出发，研究人体病理机制时，只从某一局部信息入手，便可揭示整个有机体内部结构。这个“信息”，就是脉搏。中医理论认为，脉从阴阳开始，阴脉和阳脉各有五，与五行相应。通过切阴阳脉获得的信息，便可推知人体五脏的病症。《五藏生成论》说：“夫脉之小大滑涩浮沉，可以指别；五藏之象可以类推；五藏相音，可以意识；五色微诊，可以目察。能合脉色，可以万全。”通过切脉，可以获得脉搏负载的信息，以此信息，可以类推五藏之象、意识五藏之音、目察五色，以判断病因，治疗疾病。

在整个五行系统中，不仅人体具有全息现象，通过切脉，察鼻、舌、面、耳等局部信息，可以反映全身状况，而且依据阴阳五行的互生、互转、互通原理，系统中每一部分的变异，都会引起整体的变化。因此，五行系统具有类似现代全息现象的特点。

3. 模式性。由于对应思维力求建立普遍适用的系统模式，以探求整体结构的内部关系，所以，它以五行为基准，企图含摄世界万物于其中。把这种五行模式作为普遍适用的系统模式，具有很大局限性，缺乏科学性。五行结构模式的确立，给人们心理上带来完善和守成感，亦带来思想上凝固化和形而上。

阴阳五行对应思维在两汉时期形成并臻于完善。汉代哲学家、科学家用对应思维，奠定了中国哲学的基本特征，开创了以天文学、数学、医学为主要内容的自然科学新格局。魏晋南北朝时期，对应思维在道教典籍中进一步得到反映。宋元明清时期，理学家遵照对应思维路数，阐述宇宙的生成和演变。对应思维作为中华民族的一种传统思维，影响久远，根深蒂固。

由于对应思维具有整体性、系统性和类似现代信息的感应性，所以它具有科学的内涵。另外，神秘性和模式性使对应思维趋于非科学和形而上。这是对应思维的两面性。

三 辩证思维

辩证思维是阴阳思维在中国佛教哲学中的运用和发展。佛教，作为一门宗教，在自身的发展、演变过程中，形成了别具风貌的一套独特思维模式。如神秘的直觉思维、非理性思维、宗教逻辑思维和辩证思维等。本文着重阐释佛教哲学中的辩证思维。

“缘起”论是佛教理论的基石和核心，佛学的全部基本精神都奠定在“缘起”论基础上。佛教所谓“缘起”的经典定义是：“此有故彼有，此生（起）故彼生（起）；此无故彼无，此灭故彼灭。”^[6]在自然界的普遍联系中，一物的存在或不存在，在一定条件下会引起另一物的存在或不存在；一物的产生或消亡，在一定条件下会引起另一物的产生或消亡。“缘起”的“缘”，是“因缘”二字的略称。其中“因”指“内因”，“缘”指“外因”，“起”是生起之意。所以“缘起”论讲的是宇宙间一切事物的产生和消亡，都是由于事物本身的内因和与之有关的外因相互配合的结果。“缘起”论主张世界万物都是因缘和合的结果，有因必有果、有果必有因，由因生果、从果探因。因此，“缘起”论的实质就是揭示事物间互相依存、互为条件、互为因果的关系。

因为“缘起”论认为，宇宙间一切事物因产生它的条件（内因和外因）的具备而存在，亦因产生它的条件的破坏而毁灭。这种存在（生）与毁灭（灭）的矛盾现象，构成了事物的运动过程。事物从产生到灭亡的全过程，可分四个阶段：生（产生）、住（存在）、异（衰变）、灭（消亡）。其中每一阶段都受一定的（主观、客观、主客观同时的）条件所制约。事物（或精神的或物质的，或抽象的或具体的）必然在一定条件成熟时产生（生）在条件相对稳定状态中存在（住）在条件变异时而发生变异（异）最后在条件完全消失时而消亡（灭）。这四个阶段天然地相互联系、相互制约、互为因果，从而构成了事物运动的基本模式。这一模式既适用于生物界，也适用于非生物界。就生物界而言，其生成和发展，表现为生、老、病、死，揭示的是由生的起点到死的终点的生灭矛盾发展全过程；就非生物界而言，成、住、坏、空展示的是由成为起点至空为终点的生灭矛盾运动全过程。所以，四阶段是一切事物运动的形式。四

阶段不停地循环运动，一个四阶段的结束，意味着另一个新四阶段的开始。四阶段有始有终，而运动无始无终。这就是佛家常说的：世间一切现象是“无常”的（即不存在固定不变的现象），是“无我”的（即不存在永恒不死的主体）。“缘起”论得出的事物无常、无我的结论，反映了佛教哲学高度的辩证思维。

循着“缘起”论中的辩证思维逻辑，三论宗中的“三谛”说和“八不”模式中亦贯穿了辩证思维。“三谛”指“空谛”、“假谛”和“中谛”。“谛”在佛教中是认识、道理、真实和标准的意思。其中“空”，不是绝对的虚无，而是相对于“有”而言。根据缘起理论，诸法依赖于因缘而产生、存在、衰变、消亡，本身没有常存不变的主体（即事物质的规定性）。没有主体，意味着本来不存在。本来不存在便是“空”，即“空谛”。“假谛”即假名之意。众缘所生之法，既然理论上本无实体，徒有形式上存在，所以虽然随顺世俗，有其名言称谓（概念、范畴），但都是假名，并非真有实体，故曰“假谛”。“中谛”是联系“空”与“假”，而作出的全面的辩证观察。众缘所生之法，本无主体，所以执诸法为有是错误的；诸法虽无有实体，但有假设的名称，所以执诸法为空无，连假号的存在也否定，同样是错误的。正确的观点是既不执空而作绝对否定，也不执有而作绝对肯定的“中谛”说。因为空、假、中三谛间呈现出四重辩证关系：“空”与“假”是矛盾、对立的，这是第一重辩证关系。由于真谛的“空”不是虚无，而是一种不可描述的存在，是有；俗谛的“有”，不是真有，是假有，是空，所以，“空”与“假”又是互相联系、不可分割的，这是第二重辩证关系。第三重辩证关系表现为“亦空亦假”。从肯定角度观察，诸法性空，假名为有；知空则不执有，知假则不执无，故“亦空亦假”。第四重辩证关系，表现为“非空非假”。从否定角度观察，将空进一步否定，曰“非空”，因为诸法有形式上的假有；将假进一步否定，曰“非假”，这是因为诸法本无质的规定性。“非空非假”就是中道、中观和中谛。为了使这种中道理论适用于更广泛的范围，三论宗又提出了“八不”模式。即“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）”^[7]。三论宗用生灭、常断、一异、来去标示一切存在，用否定概念“不”将它们连接起来，构成了一套正反双边否定的逻辑模式。这