空之探究

印順法師

卷001

序

我在《中觀今論》中說：「在師友中，我是被看作研究三論或空宗的」。我「對於空宗根本大義，確有廣泛的同情」，但「我不能屬於空宗的任何學派」。問題是：我讀書不求甚解，泛而不專，是不適於專宏一宗，或深入而光大某一宗的。還有，面對現實的佛教，總覺得與佛法有一段距離。我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變，把握更純正的，更少為了適應而天（神）化、俗化的佛法。這是從寫作以來，不敢忘失的方針。

前幾年，為了《初期大乘佛教之起源與開展》的寫作，在閱讀《般若經》時，想起了三十多年前，《中觀今論》的一個見解：「中論是阿含經的通論」；「中論確是以大乘學者的立場，.....抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。這一論斷，出於個人的論斷，不一定能受到佛學界的認可。對於《般若經》的空義，既有了較明確的理解，不如從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」，作一番「空之探究」，以闡明空的實踐性與理論的開展。這一構想，就是寫作本書的動機。

本書的主題就是「空」。簡單的說：「阿含」的空，是重於修持的解脫道。「部派」的空，漸傾向於法義的論究。「般若」的空，是體悟的「深奧義」。「龍樹」的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。「大乘佛法」的一切法空，不離「佛法」——緣起中道的根本立場；是「中論」（理論的），也是中觀（實踐的）。雖然名為「探究」，其實只是引述經論來說明，沒有自己的發揮。最近見到《世界佛學名著譯叢》目錄，知道有梶山雄一等的集體著作——《般若思想》與《中觀思想》，沒

有能讀到與參考，非常遺憾！希望能有一些共同的看法！民國七十三年十一月二十九日，自序於台中華雨精舍。

第一章 《阿含》——空與解脫道

一 引言

空（śūnya, suññа）與空性（śūnyatā, suññatā），是佛法中的重要術語。在佛法的弘傳流通中，「空」義不斷的發揚，從佛被稱為「空王」，佛教被稱為「空門」，就可以想見空義的廣大深遠了。然空與空性的早期意義，到底表示了什麼？在什麼情況下，空性竟表示了最普遍的真理、絕對的真理呢？

佛法所處理的問題，本是當時印度宗教界的共同問題。面對生而又死，死而又生——「生死流轉」的事實，而求得生死的徹底解脫——「涅槃」，也就是最高理想的實現。事實與理想，原則上大致相近，而怎樣來實現解脫，各教派所提出的見解與方法，卻各不相同。釋尊基於人生真義的大覺，提出了獨到的正道——中道。釋尊的原始教說，實際上並沒有以空為主題來宣揚，但佛法的特性，確乎可以「空」來表達。所以在佛法中，空義越來越重要，終於成為佛法甚深的主要論題。

空與空性，先依初期聖典來觀察。那些是初期聖典呢？代表初期的契經，現存漢譯的四阿含經，及巴利（Pāli）藏的五部。漢譯的是：一、《雜阿含經》，宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）譯（佚失二卷）。二、《中阿含經》，東晉僧伽提婆（Sa□ghadeva）譯。這二部，是說一切有部（Sarvāstivāda）的誦本。三、《長阿含經》，後秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）共竺佛念譯，是法藏部（Dharmaguptaka）的誦本。四、《增壹阿含經》，苻秦曇摩難提（Dharmanandi）譯出，由東晉僧伽提婆改正，是大眾部（Mahāsā□ghika）末派的誦本，已有大乘思想。此外，有《別譯雜阿含經》，失譯，是《雜阿含經》的一部分，可能是飲光部（Kāśyapīya）的誦本。巴利藏五部是：一、《長部》；二、《中部》；三、《相應部》（與《雜阿含經》相當）；四、《增支部》。這四部，與四阿含經相當。五、《小部》

，共十五種。其中，二、《法句》；五、《經集》，《經集》分〈蛇品〉、〈小品〉、〈大品〉、〈義品〉、〈彼岸道品〉：是《小部》中成立比較早的。這五部，是赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的誦本。這些早期教說，《雜阿含經》是其他三阿含的根本。《雜阿含經》可分為三類：一、「修多羅」，是簡短的散文。原始結集者，將一則一則的佛說，隨類而集成四部：五蘊，六處，因緣，道品。這是隨類而集成的，所以名為相應教；相應也有雜廁的意思。這是最原始的教說，不過現存的已雜有後出的成分。二、「祇夜」，與《相應部》的〈有偈品〉相當。祇夜本是一切偈頌的通稱，由於〈有偈品〉成為相應修多羅的一分，其他偈頌，如《法句》，《經集》等，就被稱為「伽陀」，「優陀那」了。三、「記說」，有「弟子記說」與「如來記說」。「弟子記說」，重於分別法義，已有解說「祇夜」的經說。《雜阿含經》有這三分，集出是有次第先後的。現存的漢譯與巴利文藏，不但集出有先後，而且都是部派的誦本，含有部派的成分，這是不可不加注意的！現在，先從共通的、簡要的空義說起，作為全論的引言。

在初期聖典中，空與住處有關，如《相應部》（五四）〈入出息相應〉(南傳一六下．一八一)說：

「比丘！往阿練若，往樹下，往空屋，結跏趺坐，正身，修普前念，正念入息，正念出息」。

佛與出家弟子的修行處，經中一再說到：阿練若，樹下，空屋。這三處是最一般的，還有岩洞，塚間等地方。空屋（suññagāra），或譯為空閑處，空舍，空所，靜室等。與 suññagāra 大體相同的，還有譯為空舍的 suñña-geha。空屋，空舍，是曠野處的小屋，適合於修習禪觀的住處。此外，有當時宗教傳說中的空宮殿，如《長部》（二四）《波梨經》(南傳八．三六——三七)說：

「世界生時，空虛梵天宮現。時有有情壽盡，或功德因盡，光音天沒，空虛梵天宮生」。

空虛梵天宮（Suñña-brahmavimāna），《長阿含經》譯為「空梵處」。這是適應印度創造神的梵天信仰，而給以佛教的解說。又有弊宿（Pāyāsi）王不淨布施，死後生於「楳樹林空宮殿」（Suñña-vimāna）的傳說。空宮殿，表示宮殿裡是沒有別人的，如《阿毚夷經》說：「我先至此，獨一無侶」。天上的空宮殿，人間的空屋，本來是世俗語言，並沒有什麼特殊意義，空只是沒有什麼人、物而已。但作為修行者的住處——空屋、空舍，卻啟發了一項深遠的意義。住在空屋中，沒有外來的囂雜煩擾，當然是寧靜的，閑適的。在這裡修習禪慧，不為外境所惑亂，不起內心的煩（動）惱（亂），這種心境，不正如空屋那樣的空嗎？《雜阿含經》說：「猶如空舍宅，牟尼心虛寂」；「云何無所求，空寂在於此，獨一處空閑，而得心所樂」。明確的表示了，以空屋來象徵禪心空寂的意義。所以在空屋中修行，空屋是修行者的住處；修行者的禪慧住處，正如空屋那樣，於是就稱為空住（suññatā-vihāra），空住定（suññatā-vihāra-samāpatti）了。如毘訶羅（vihāra），後來幾乎是寺院的通稱。然在古代，vihāra 也是曠野的小屋，修行者作為風雨酷熱時暫時休憩的住處。這是修行者的住處，所以禪慧安住的境地，也名為住，而有空住，寂靜住（śāntivihāra）等名目。總之，在空閑處修行，引起了以空來象徵禪慧的境地，是「空」義不斷昂揚的初期意義。

空住，是佛教初期被尊重的禪慧，如《雜阿含經》卷九(大正二．五七中)說：

「舍利弗白佛言：世尊！我今於林中入空三昧禪住。佛告舍利弗：善哉！善哉！舍利弗！汝今入上座禪住而坐禪」。

此經，巴利藏是編入《中部》的，名為《乞食清淨經》。比較起來，《雜阿含經》的文句，簡要得多，應該是初集出的。《乞食清淨經》中，舍利弗（Śāriputra）說：「我今多住空住」。佛讚歎說：「空住是大人住」。大人住，《雜阿含經》作「上座禪住」。上座（sthavira, thera），或譯「尊者」，所以《瑜伽論》作「尊勝空住」。無論是大人住，尊勝空住，都表示了在一切禪慧中，空住是偉大的，可尊崇的。傳說佛滅百年，舉行七百結集時，長老一切去（Sabbakāmi）多入空住。分別說（Vibhajyavāda）系的

律典，也稱之為「大人三昧」；《十誦律》作「上三昧行」。可見空住——空三昧，在佛教初期，受到了佛教界的推崇。舍利弗與一切去的空住，都是在靜坐中，但佛對舍利弗說：要入上座禪住的，在出入往來乞食（行住坐臥）時，應該這樣的正思惟：在眼見色，……意知法時，有沒有「愛念染著」？如有愛念染著，那就「為斷惡不善故，當勤欲方便堪能繫念修學」。如沒有，那就「願以此喜樂善根，日夜精勤繫念修習」。這可見修習空住，不僅是靜坐時修，更要應用於日常生活中，安住遠離愛念染著的清淨。離去愛念染著，是空；沒有愛念染著的清淨，也是空：空，表示了離愛染而清淨的境地。《中部》的《空小經》，《空大經》，是依此經所說的空住，修習傳宏而又分別集出的。在空的修行中，這是值得尊重的「空經」。

〈義品〉的答摩犍提（Māgandiya）所問偈，說到了「空諸欲」。空諸欲是什麼意義？偈頌簡略不明，摩訶迦旃延（Mahākaccāna）分別解說為：

「何為已空諸欲者？居士！若人於此諸欲，離貪，離欲，離愛，離渴，離熱煩，離渴愛，居士！如是為已空諸欲者」。

「空諸欲」，《雜阿含經》約空五欲說，而實不限於五欲的。諸欲的欲，包含了貪，欲，愛，渴，熱煩，渴愛，正是繫縛生死的，緣起支中渴愛（ta□hā）支的種種相，也就是四諦中愛為集諦的愛。空諸欲與空住的意義相通，都是著重於離愛而不染著的。

《經集》的〈彼岸道品〉偈，說到了「觀世間空」。所說的世間空（suñña-loka），或譯作空世間。阿難（Ānanda）曾提出來問佛：空世間是什麼意義？如《相應部》（三五）〈六處相應〉(南傳一五．八七——八八)說：

「阿難！眼，我我所空；色，我我所空；眼識，我我所空；眼觸，我我所空；眼觸因緣所生受，若苦若樂若非苦非樂，我我所空。……意觸因緣所生受，若樂若苦若非苦非樂，我我所空。阿難！我我所空故，名空世間」。

世間，佛約眼等內六處，色等六外處，六識，六觸，六受說。這些，都是可破壞（khaya）的，破壞法所以名為世間。六處等我我所空，名為空世間。以無我我所為空，是空三昧的一般意義。

《相應部》的〈質多相應〉，說到了四種心解脫（cetovimutti）——無量心解脫，無所有心解脫，空心解脫，無相心解脫（《雜阿含經》作四種心三昧）。四種心解脫，名字不同，意義當然也不同了。但都是心解脫，也就可說文異義同。約意義不同說，空心解脫（suññatā cetovimutti）是「我、我所有空」，與「空世間」義一致。如約意義相同說，無量、無所有、無相——三種心解脫，修到最第一的，是不動心解脫（akuppā cetovimutti）。「不動心解脫者，染欲空，瞋恚空，愚癡空」。這是說，無量等心解脫修到究竟處，是不動心解脫，也就是空心解脫。貪、瞋、癡，是煩惱的大類，可以總攝一切煩惱的。離一切煩惱的不動心解脫，就是阿羅漢的見法涅槃（di□□hadhammanibbāna）。涅槃（nibbāna）或無為（asa□sk□ta），《阿含經》是以「貪欲滅，瞋恚滅，愚癡滅」——貪、瞋、癡的滅盡來表示的。所以四種心解脫的共同義，就是貪、瞋、癡空的心解脫。不同名字的心解脫，不外乎空心解脫，在修行方便上的多樣化。依上來所說（空五欲，空世間，空心解脫的說明，都屬於「弟子記說」），可見空與離煩惱的清淨解脫，是不能分離的。

「空諸欲」，「空世間」——我我所空，「貪、瞋、癡空」，都是依生死世間說空的。如徹底的貪空、瞋空、癡空，貪、瞋、癡永滅，也就顯示了出世的涅槃（nirvā□a, nibbāna）。《相應部》說到了這樣的文句：

「如來所說法，甚深，義甚深，出世間空性相應」。

佛說的法，為什麼甚深？因為是「出世間空性」相應的。出世間空性，是聖者所自證的；如來所說而與之相應，也就甚深了。出世間空性，是難見難覺，唯是自證的涅槃甚深。佛依緣起（pratītya-samutpāda, pa□icca-samuppanna）說法，能引向涅槃，所以緣起也是甚深了。阿難以為：佛說「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我觀見至淺至淺」，以此受

到了佛的教誡。這樣，甚深法有二：緣起甚深，涅槃甚深，如《雜阿含經》卷一二(大正二．八三下)說：

「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡，無欲，寂滅，涅槃。如此二法，謂有為、無為」。

《相應部》的〈梵天相應〉，《中部》的《聖求經》等，也都說到了緣起與涅槃——二種甚深。涅槃甚深，緣起怎樣的與之相應呢？依緣起的「此有故彼有，此生故彼生」，闡明生死的集起；依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」，顯示生死的寂滅——涅槃。緣起是有為，是世間，是空，所以修空（離卻煩惱）以實現涅槃；涅槃是無為，是出世間，也是空——出世間空性。《雜阿含經》在說這二種甚深時，就說：「說賢聖出世空相應緣起隨順法」。「出世空相應緣起隨順法」，透露了「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。這雖是說一切有部所傳，但是值得特別重視的！

二 泛說解脫道

空（śūnya, suññа）與空性（śūnyatā, suññatā），是佛法解脫道的心要，與解脫道是不相離的。在佛法的開展中，解脫道引起的多方面開展，空、與空有關的方便，也就多方面開展而有種種。這裡，依據早期的經說，從種種解脫道中，對「空」作進一步的探究。

佛說的解脫道，原始是以八正道為本的。因機設教，成立不同的道品。古人依道品的數目次第，總列為：四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分。七類共三十七道品，成為佛教界的定論。說一切有部論師，以此為進修次第的全部歷程，未必與事實相符，這不過是條理總貫，作如此解說而已。八正道的內容，不外乎戒（śīla），心（citta），慧（paññā）——三學。經上說：戒，定，慧，解脫；「戒清淨（sīla-pārisuddhi），心清淨（citta-pārisuddhi），見清淨（di□□hi-pārisuddhi），解脫清淨（vimutti-pārisuddhi）」，正是以戒、定（samādhi）、慧的修習而實現解脫。然從聖道的修習來說，經中或先說聞法，或先說持戒，而真能部分的或徹底的斷除煩惱，那就是定與慧了。化

地部（Mahīśāsaka）說：「道唯五支」；不取正語，正業，正命（這三支是戒所攝）為道體，也是不無意義的。

定與慧，要修習而成。分別的說：修止——奢摩他（śamatha）可以得定，修觀——毘鉢舍那（vipassanā）可以成慧。止是住心於一處，觀是事理的觀察，在修持上，方法是不相同的。但不是互不相關，而是相互助成的，如《雜阿含經》卷一七(大正二．一一八中)說：

「修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界」。

依經說，有先修止而後成觀的，有先修觀而後成止的。一定要止觀雙修，才能得（淺深不等的）種種解脫界。《增支部》分為四類：一、修止而後修觀；二、修觀而後修止；三、止觀俱修；四、掉舉心重的，在止觀中特重於修止。這可見，止與觀，定與慧，可以約修持方法而分別說明，而在修持上，有著相成的不可或缺的關係。所以《大毘婆沙論》引《法句》說：「慧闕無靜慮（禪），靜慮闕無慧；是二具足者，去涅槃不遠」。

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：一、禪（jhāna），譯義為靜慮，舊譯作思惟修。二、解脫（vimokkha），舊譯為背捨。三、三摩地——三昧（samādhi），譯義為等持，定。四、三摩鉢底（samāpatti），譯義為等至，舊譯作正受。四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處（arūpāyatana），合名八等至。再加滅盡定（nirodha-samāpatti），名為九次第（定）等至。這九定，是有向上增進次第的。又如四禪，四無量（appamā□a），四無色定，都是等至，合名十二甘露門（amata-dvāra）。三摩地，是空等三三摩地，有尋有伺等三三摩地。三摩地，也是一般定法的通稱。解脫，是八解脫。這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。此外，如三摩呬多（samāhita）譯義為等引；心一境性（citta-ekaggatā）；心（citta）；住（vihāra），也都是定的一名（都沒有組成一類一類的）。

佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪，理由是：一、佛是依第四禪而成正覺的，也是從第四禪出而後入涅槃的；在家時出外觀耕，也有在樹下入禪的傳說。二、依經文的解說，在所有各種道品中，正定是四禪；定覺支是四禪；定根是四禪；定力也是四禪。三、四禪是心的安定，與身——生理的呼吸等密切相關。在禪的修習中，以心力達成身心的安定，也以身息來助成內心的安定、寂靜。次第進修，達到最融和最寂靜的境地。禪的修學，以「離五欲及（五蓋等）惡不善法」為前提，與煩惱的解脫（空）相應，不是世俗那樣，以修精鍊氣為目的。從修行的過程來說，初禪語言滅而輕安（passaddhi），二禪尋伺滅而輕安，三禪喜滅而輕安，四禪（樂滅）入出息滅而輕安，達到世間法中，身心輕安，最寂靜的境地。四禪有禪支（jhāna□ga）功德，不是其他定法所能及的。四、在戒、定、慧的修行解脫次第中，如《中部》（三八）《愛盡大經》，（三九）《馬邑大經》，（五一）《乾達羅迦經》，（五三）《有學經》，（七六）《刪陀迦經》，（一一二）《六淨經》，（一二五）《調御地經》；《中阿含經》（六五）《烏鳥喻經》，（八〇）《迦絺那經》，（一四四）《算數目揵連經》。這些經一致的說：「得四禪」而後漏盡解脫。或說具三明，或說得六通，主要是盡漏的明慧。依此四點，在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的！

說到慧，就是般若（paññā）。般若是解脫道的先導，也是解脫道的主體；沒有般若，是不可能解脫生死的。如經說：「我說知見能得漏盡，非不知見」；「我不說一法不知不識，而得究竟苦邊」。如實知見（yathābhūta-ñā□adassana）在解脫道中，是必要而又優先的，所以說：「此五根，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故」。與慧有關的名詞，經中所說的極多，如八正道中的正見（Sammādi□□hi），正思惟（sammāsa□kappa），七菩提分中的擇法（dhammavicaya），四神足中的觀（vīma□sā）；觀（vipassanā），隨觀（anupassanā），知（aññā），見（di□□hi），智（ñā□a）等。表示證智方面的，如說：「如實知，見，明，覺，悟，慧，無間等（現觀），是名

為明」。

經中處處說到，先以如實知，然後厭（離），離欲，滅而得解脫。到底如實知些什麼？那些是應該如實知的？將種種經說統攝起來，不外乎下面這幾例：

┌知苦──知苦──知苦

知苦集────知苦集─┤

└知集──知集──知集

知苦滅────知苦滅──知滅──知滅──知滅

知道──知道

知味──知味──────────知味

知患──知患──────────知患

知離──知離──────────知離

在（以正見為首的）正道的修習中，應知生死苦的所以集起，生死苦的可以滅盡，也就是知緣起（pa□icca-samuppanna）的「如是純大苦聚集」，「如是純大苦聚滅」。苦（dukkha）是什麼？是生死法，是五蘊（pañcakhandhā），是眼等六處（châyatanāni），或是六界（chadhātuya），總之，是有情當前的身心自體，經中每一一的作分別說明。如依世俗來說，世間是有苦有樂的。《雜阿含經》說：「世尊說苦樂從緣起生」；又說：「我論因說因」。佛對苦、樂、非苦非樂，而實「諸受皆苦」的生死現實，總是依因緣來說明的。佛常說：「離於二邊，處中說法」（或譯作「離是二邊說中道」），就是緣起（不一定是十二支）的苦集與苦滅。苦集，如分別來說，那麼苦是身心苦聚；造成苦聚的原因名為集（samudaya）。如再加修行的道，就是苦（dukkha），苦之集（dukkha-samudaya），苦之滅（dukkha-nirodha），至苦滅之道（dukkha-nirodha-gāminī-pa□ipadā）——簡稱苦、集、滅、道四諦（cattāri-saccāni）了。所以知緣起與知四諦，不過說明的小小不同而已。世間，不只是憂苦的，也有可喜可樂的一面，

所以苦受以外有樂受。由於是可喜樂的，所以會心生味著，這是知味（assāda）。世間的憂苦是可厭的，可喜可樂而心生味著的，也不能一直保持下去，終於要變壞，可味著的存有可厭的過患可能，而一定要到來的，這是知患（ādīnava）。苦是可厭的，喜樂的也有過患，世間是這樣的相續不已，真是無可奈何！然而這是可以超脫出離的，因為生死世間，是「此有故彼有，此生故彼生」的，也就會「此無故彼無，此滅故彼滅」的。所以，如知其集因而予以除去，也就因無果無了。出離生死苦是可能的，是知離（nissara□a）。知味、知患、知離，是苦集與苦滅的又一說明。綜合起來說明的，是七處善知，如《七處三觀經》說。

四諦等都是應該如實知的，而苦諦又應該遍知，如《雜阿含經》卷一五(大正二．一〇四中)說：

「於苦聖諦當知當解，於苦集聖諦當知當斷，於苦滅聖諦當知當證，於苦滅道跡聖諦當知當修」。

四諦都應該知，而苦諦更應該解。參照《相應部》及《瑜伽師地論》，知道解是遍知的異譯。遍知（pariññā）苦，斷（pahāna）苦集，現證（sacchikiriyā）苦滅，修習（bhāvanā）苦滅道；這就是在正道的修習中，遍知苦、斷集而證滅，達成了解脫生死的目的。

解脫道從知苦著手。知苦，是知五蘊、六處，一切有漏法，應怎樣的如實觀察呢？經中所說的，主要是：

1.無常 苦 無我

2.無常 苦 無我我所

3.無常 苦 空 無我

無常（anicca）；苦（dukkha）；無我（anattan），或說無我我所（anattan-attaniya）。觀察無常、苦、無我（我所）而得解脫，是《相應部》及《雜阿含經》所常見的。南傳佛教所傳宏的，著重於此。說一切有部用無常、苦、空、無我義，也是《阿含經》所共說的。如《雜阿含經》說：「如病，如癰，如刺，如殺；無常，苦，空，非我」。《相應部》作：「無常

；苦，疾，癰，刺，痛，病，他（或譯為「敵」），壞；空；無我」。《中部》與《增支部》，也有同樣的文句。在無常與空中間，所有苦，病，癰，刺，痛，疾，敵，壞，都是表示苦的。所以《相應部》將癰等列於苦下，《雜阿含經》別列癰等於前，雖次第不同，而「無常，苦，空，無我」的實質，並沒有差別。無常，苦，無我（我所）；無常，苦，空，無我，都是《雜阿含經》與《相應部》所說的；不過部派間所取不同，解說也小小差別，成為部派佛教的不同特色。無常的，所以是苦的；無常苦變易法，所以是無我我所的。無我我所是空的要義，廣義是離一切煩惱的空寂。空與無我的聯合，只表示無我與無我所；無我我所是空的狹義。所以我曾說：「佛法的初義，似乎只有無常、苦、無我三句。把空加上成為（苦諦的）四行相，似乎加上了空義，而實是把空說小了」。無常故苦，無常苦故無我無我所，就是空，這是解脫的不二門。古人依無常，苦，無我，立三解脫門，可見空在定慧修證中的重要了！

三 空與心解脫

在定慧的修習中，所有的方便不一，隨觀想的不同，修習成就，成為種種的定法；這不是偏於定，而是從定得名。在佛教界類集、分別的學風（本於佛說，經弟子們的發展，成為阿毘達磨）中，多方面傳出定法，或經過論辯，然後成為定論。修證者所傳的內容，不但名稱不一，即使名稱相同的，含義也有淺有深。因為這些名稱，絕大多數是世俗固有的名詞，「空」也不例外；隨俗立名，加上宏傳者的程度參差，意義也就難以一致了。這是理解種種定法所必要注意的。

與空有密切關係的定法，主要是四種心三昧（citta-samādhi），《相應部》作心解脫（ceto-vimutti）。《雜阿含經》卷二一(大正二．一四九下)說：

「質多羅長者問尊者那伽達多：此諸三昧，為世尊所說？為尊者自意說耶？尊者那伽達多答言：此世尊所說」。

從那伽達多（Nāgadatta）與質多羅（Citra）的問答，可見當時所傳的定法，有些是佛說的，有些是弟子們傳授時自立名目的。這四種心三昧（或心解脫），那時也還沒有達到眾所周知的程度，所以有此問答。與此相當的《相應部》經，問答者是牛達多（Godatta）與質多（Citta）長者。又編入《中部》（四三）《有明大經》。是舍利弗（Śāriputra）為大拘絺羅（Mahāko□□hita）說的。依《相應部》，四種心解脫是：無量心解脫（appamā□a-cetovimutti），無所有心解脫（ākiñcaññā-cetovimutti），空心解脫（suññatā-cetovimutti），無相心解脫（animitta-cetovimutti）。問題是，這四種心解脫，到底是文異義異，還是文異義同呢？依質多長者的見解，可從兩方面說。一、名稱不同，意義也就不同。不同的是：無量心解脫，是慈、悲、喜、捨——四無量（catasso-appama-ññāya）定；無所有心解脫，是四無色中的無所有處（ākiñcaññāyatana）定；空心解脫，是思惟我我所空；無相心解脫，是一切相不作意，得無相心三昧（animitta-cetosamādhi）。二、名稱雖然不同，而意義可說是一致的。這是說：貪、瞋、癡（代表了一切煩惱）是量的因（pamā□a-kara□a），漏盡比丘所得無量心解脫中，不動心解脫（akuppā-cetosamādhi）最為第一；不動心解脫是貪空、瞋空、癡空，貪、瞋、癡空即超越於限量，是漏盡比丘的究竟解脫（不動阿羅漢）。同樣的意義，貪、瞋、癡是障礙（papañca），貪、瞋、癡空即超越於所有，不動心解脫是無所有心解脫中最上的。貪、瞋、癡是相的因（nimittakara□a），貪、瞋、癡空即超越於相，不動心解脫是無相心解脫中最上的。經中說無量、無所有、無相，卻沒有說到空心解脫，這因為空於貪、瞋、癡的不動心解脫，就是空心解脫的別名。從文異而義同來說，無量心解脫，無所有心解脫，無相心解脫，達到究竟處，與空心解脫——不動心解脫，平等平等。依觀想的方便不同，有四種心解脫的名目，而從空一切煩惱來說，這是一致的目標，如萬流入海，都是鹹味那樣。

《雜阿含經》的四種心三昧，從名稱不同而意義也不同來說，與《相應部》所說是一致的。但從名稱不同而意義相同來說，《雜阿含經》的文句，與《相應部》有些出入。如《經》卷二一(大正二．一五〇上)說：

「云何法一義種種味（味是「名」的舊譯）？答言：尊者！謂貪有量，（恚、癡是有量），若無諍者第一無量。謂貪者是有相，恚、癡者是有相，無諍者是（第一）無相。貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是（第一）無所有。復次，無諍者，空於貪，空於恚、癡，空常住不變易，空非我非我所。是名法一義種種味」。

《相應部》的不動心解脫，《雜阿含經》作無諍（araa）應該是無諍住或無諍三昧的簡稱。諍有三類，煩惱也名為諍——煩惱諍，所以無諍是沒有一切煩惱，與空一切煩惱的不動心解脫相當。《相應部》說了無量等三種心解脫中最第一的，是貪空、瞋空、癡空，不再說空心解脫，那是以不動心解脫為空心解脫了。《雜阿含經》說明無量等三種中，無諍最為第一，然後又解說無諍是：「空於貪，空於恚、癡；空常住不變易，空非我非我所」。解說無諍，也就是解說空心三昧。無諍與空，是有關係的，如《中阿含經．拘樓瘦無諍經》末了說：「須菩提族姓子，以無諍道，於後知法如法。知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息」。總之，四種心解脫中最上的，是空於貪、恚、癡的不動心解脫，或無諍住，也就是心解脫（或心三昧）而達究竟，不外乎空的究竟完成。無量，無所有，無相，無諍，不動，從煩惱空而清淨來說，都可以看作空的異名。

無諍——阿練若，本是修行者的住處。由於住處寧靜，沒有煩累，象徵禪慧的境地，而名為無諍住、無諍三昧的。這與「空」，本用來形容住處的空曠，沒有人物的煩累，也就用來象徵禪慧，而有空住、空三昧等名目，情境是完全一樣的。

四 無量

無量，無所有，無相，空——四名的內容，以下分別的加以探究。

慈（mettā），悲（karuā），喜（muditā），捨（upekkhā）——四無量（catasso-appama-ññāyo）定，也名無量心解脫（appamāa-cetovimutti），無量心三昧（appamāna cetosamādhi），或名四梵住（brahmavihāra）。四無量遍緣無量有情，所以是「勝解作意

俱生假想起故」。或依定而起慈等觀想，或依慈等觀想而成定。在定法中，這是重要的一組。其中，「慈為一切功德之母」，慈心是印度文化中最重視的；佛經中可以充分證明這一意義的，如《雜阿含經》卷一〇(大正二．六七下)說：

「我自憶宿命……曾於七年中修習慈心，經七劫成壞，不還此世（欲界）。七劫壞時，生光音天。七劫成時，還生梵世空宮殿中，作大梵王，無勝無上，領千世界」。

這一則佛的本生傳說，《中阿含經》，《增支部》，《增壹阿含經》，都同樣的說到。還有，佛本生善眼（Sunetra）大師，教弟子們修習慈心，生於梵世界。善眼更修增上慈，所以命終以後，生在晃昱天（即光音天）。劫成時，生梵世作大梵王（Mahābrahman），這是《中阿含經》與《增支部》所一再說到的。梵天中的大梵天王，是千世界的統攝者，也就是婆羅門教的最高神、創造神——梵。世俗所仰信的創造神，依佛說，是修慈心定的果報。修慈心能生於梵天，功德很大，勝過了布施與持戒的功德，如《中阿含經》（一五五）《須達多經》(大正一．六七七下)說：

「梵志隨藍行如是大施；……歸命三尊——佛，法，比丘眾，及受戒。若有為彼一切眾生行於慈心，乃至□牛（乳）頃者，此於彼施（戒）為最勝也」。

隨藍（Vailāma, Velāma）婆羅門本生，也見於《增支部》。關於慈心的殊勝功德，除勝於布施、持戒外，還有不為諸惡鬼神所欺害的功德，如《雜阿含經》與《相應部》說。《增支部》說到慈心的八功德；十一功德。《智度論》說：「慈以樂與眾生故，增一阿含中說有五功德」，與《大毘婆沙論》所說相近，應該是說一切有部（Sarvāstivāda）所誦的。慈心的定義，是「與眾生樂」，與儒家的「仁」，耶教的「愛」相近。在人類的德性中，這確是最高的。如能「仁心普洽」，「民胞物與」，「浩然之氣充塞於天地之間」，那與慈無量心更類似了。

慈是與樂，觀想眾生得到安樂；悲是拔苦，想眾生遠離苦惱；喜是想眾生離苦得樂而心生喜悅；捨是冤親平等，「一視同仁」。分別的說，這四心的觀行是各不相同的；如綜合起來說，這才是慈心的全貌。本來只是慈心，約義而分為四類，如《雜阿含經》卷二九(大正二．二〇九下——二一〇上)說：

「有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念（入出息念）斷覺想」（尋思）。

修習四類觀想，對治四類煩惱，也是《中阿含經》與《增支部》所說的。本來只說到修慈，但《中部》《教誡羅睺羅大經》，同樣的修法，卻說修慈，悲，喜，捨，不淨，無常，入出息念——七行，這是將慈行分為慈、悲、喜、捨——四行了。佛法重視慈心在世間德行中崇高價值，所以約義而分別為四心；如觀想成就，就是四無量定。

以慈心為本的四無量心，是適應婆羅門教的。如舍利弗（Śāriputra）勸老友梵志陀然（Dhānañjāni），修四無量心，命終生梵天中，就因為「彼諸梵志，長夜愛著梵天」。傳說大善見王（Mahāsudarśana, Mahāsudassana）本生，也是修四梵住而生梵天中的。所以，依一般經文所說，四無量心是世間定法，是有漏，是俗定（kullakavihāra）。然在佛法初期，慈，悲，喜，捨四定，顯然的曾淨化而提升為解脫道，甘露門；從四無量心也稱為無量心解脫，最上的就是不動心解脫來說，就可以確定初期的意義了。如《雜阿含經》卷二七(大正二．一九七下)說：

「若比丘修習慈心，多修習已，得大果大福利。……是比丘心與慈俱，修念覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨；乃至修習捨覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨」。

經說慈心，是譯者的簡略，實際是慈，悲，喜，捨——四心。所說的「大果大福利」，或是二果二福利，是阿那含與阿羅漢。或是四果四福利，從須陀洹到阿羅漢。或是七果七福利，是二種阿羅漢與五種阿那含。慈，悲，喜，捨與七覺分（satta-bojjha□gā）俱時而修，能得大果大功德，當然是

通於無漏的解脫道。無量心解脫，包含了適應世俗，佛法不共二類。一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

五 無所有

再說無所有（ākiñcañña）。與無所有有關的，有二經。一、《中部》《善星經》說：眾生的心，或傾向於世間的五欲；或傾向於不動而離欲結；或傾向於無所有處而離不動結；或傾向於非想非非想處而離無所有處結；或傾向於涅槃而離非想非非想處結。這五類，是世間人心所傾仰的；也是修行者的次第升進，以涅槃為最高理想。傾心於前四類，是不能出離的，所以《善星經》的傾心於無所有處，只是世間無所有處定境，沒有與空（śūnya, suñña）相同的意義。

二、《中部》的《不動利益經》，《中阿含經》作《淨不動道經》。經中分淨不動道，淨無所有處道，淨無想道（《中部》作「非想非非想處利益行道」），無餘涅槃，聖解脫。前三種淨道，名稱與次第，都是與《善星經》一致的。前三種淨道，共分為七類，今依《中阿含經》（參考《中部》），列表如下：

┌現世欲．來世欲．現世欲想．來世欲想──是魔境魔餌，心淨得不動

淨不動道──┼現世欲……來世欲想．四大四大所成色──是無常苦滅，心淨得不動

└現世欲……來世欲想．現世色．來世色．現世色想．來世色想──是無常苦滅，心淨得不動

┌現世欲……來世色想．不動想──是無常苦滅，心淨得無所有處

淨無所有處道─┼此世──────────是我我所空，心淨得無所有處

└我————————————是非為自非為他，心淨得無所有處

淨無想道————現世欲……不動想．無所有處想—是無常苦滅，心淨得無想

《淨不動道經》所說的前三淨道，是有層次的（層次與《善星經》相同），有次第觀想，次第超越息滅的層次，所以被稱為「漸次度脫瀑流」。然本經與《善星經》不同，淨不動道以上，都是有解脫可能的。其中，欲（kāma）是欲界的五欲；不動（ā□añja），一般的說，是四禪。在這裡，有兩點是值得注意的：不動——四禪以上，是無所有處，無想處——非想非非想處，為什麼四禪以上，與無所有處、無想處中間，沒有空無邊處與識無邊處呢？這是一。《中部》的非想非非想處，《中阿含經》作「無想」、「無想處」。無相心定（animitta-cetosamādhi），《中阿含經》每譯作「無想定」。無想（無相心）定與非想非非想處定，無想定，滅盡定，有著複雜的關係。本經的不動，無所有，無想——無相，三者次第而說，不正與說一切有部（Sarvāstivāda）經論所說，從滅盡定起，起不動，無相，無所有——三觸的名稱相同嗎？這是二。

說到淨無所有處道，經中分為三類：一、《中部》說：聖弟子作如此的思惟：現在欲，……不動想，這一切無餘滅盡，那是寂靜的，殊妙的，就是無所有處。這樣的專心安住，於是得心清（淨）。《中部》說：無所有處是寂靜、殊妙的；《中阿含經》作：「彼一切想是無常法，是苦，是滅」。這可能是一般所說：觀下苦、麤（、障），觀上靜、妙（、離），厭下欣上的修法。厭下而專住於無所有處想，成就無所有處定。然經上說：修習無所有處的，或得無所有處定，或依慧而得解脫，可見這不只是世俗定了。依《中阿含經》說：「彼一切想是無常法，是苦，是滅」壞法，那在離欲……不動想時，無常、苦、滅的觀慧，是有解脫可能的。

二、聖弟子作這樣的思惟：我，屬於我的，是空的。這樣的專心安住而得心淨，也有得無所有處定，或依慧得解脫的二類。《中阿含經》說：「聖弟子作如是觀：此世（間）空：空於神、神所有（我我所有的舊譯）；空有

常，空有恒，空長存，空不變易」。這是說一切有部經論，從常、恒、不變易法空——無常，以明我我所空的意義。修無我我所的空觀，得無所有處定，古人雖有多種解說，其實是空與無所有的同一意趣。

三、《中部》（一〇六）《不動利益經》(南傳一一上．三四三)說：

「聖弟子作如是思惟：我不在何處，非誰，亦不在何物之內。我所不在何處，不在誰中，亦不在何物」。

《中阿含經》作：「聖弟子作如是觀：我非為他而有所為，亦非自為而有所為」，意義不大明顯。《大毘婆沙論》引此經作：「非我有處有時有所屬物，亦無處時物屬我者」，與《中部》說相近。依《婆沙論》說：無論何處、何時，沒有我所屬的物；也無論何處、何時，沒有物是屬於我的。從我與我所相關中，通達無所有，這也是空與無所有是相同的。依此而得心淨的，也有得無所有定，或依慧得解脫的二類。

禪定——四禪、八定，一般說是共世間法，似乎是世間固有的定法，佛弟子依這種定法而修出世的觀慧。然佛法的定慧的早期意義，未必是這樣的。如所說的不動、無所有處、無想處——非想非非想處，經上都這麼說：多聞聖弟子作如是思惟，這是賢聖弟子所修的。由於修習者的用心不同，而有得定，或依慧得解脫的差別。依佛法的因果法則，修得某種定，如不能依之發慧得解脫，那就命終以後，生在某種定境的天上。一般說，世間定是厭下欣上而修得的，然如淨無所有處道的三類，並不是這樣的。第二類，是觀我我所空而修得的。第三類，是觀無我所有而修得的。這都是出世解脫——我我所空的正觀。只是修習上有些問題，才不能依慧得解脫，成為無所有處定，生無所有處天。就是第一類，依《淨不動道經》，也是觀一切欲、欲想、色、色想、不動想，「是無常法，是苦，是滅」。無常，苦，（無我我所），正是出世解脫道的三要門（三解脫門依此而立），所以第一類也有依慧得解脫的。這樣，無所有處道，都依出世觀慧而成定，不過修持上有點問題，這才成為世間定。

修出世觀慧而成世間定，問題到底在那裡？經文在無想——淨非想非非想道後，依無想處而有所說明，意義是通於不動及無所有處道的。《中阿含經》（七五）《淨不動道經》(大正一．五四三上——中)說：

「阿難！若比丘如是行：無我，無我所；我當（來）不有，我所當（來）不有，若本有者，便盡得捨。阿難！若比丘樂彼捨，著彼捨，住彼捨者，阿難！比丘行如是，必不得般涅槃。……若比丘有所受者，彼必不得般涅槃」。

「阿難！若比丘如是行：無我，無我所，我當不有，我所當不有，若本有者，便盡得捨。阿難！若比丘不樂彼捨，不著彼捨，不住彼捨者，阿難！比丘行如是，必得般涅槃。……若比丘無所受，必得般涅槃」。

以非想非非想處來說，當來的我與我所不再有，本有——現在有的盡捨，這表示究竟的般涅槃。但如對「捨」而有所樂、著、住（《中部》日譯本作：喜，歡迎，執著），那就不能得般涅槃了。樂，著，住，總之是「有所受」，受是取（upādāna）的舊譯。所以，即使修行者所修的是正觀，只要心有所樂著，就不得解脫了。如修無所有正觀，心著而不得解脫，就會招感無所有處報。無所有處定與天報，是在這種情形下成立的。

無所有——無所有處道，修無常、苦、無我我所空，是空觀的別名。無所有處定，是空觀的禪定化。

六 無相

無相（animitta），在解脫道中，有種種名稱，如無相心解脫（animitta-cetovimutti），無相心三昧（animitta-cetosamādhi），無相解脫（animitta-vimokkha），無相三昧（animitta-samādhi），無相等至（animitta-samāpatti），無相住（animitta-vihāra）。這些術語的應用，在初期佛教裡，比空（śūnya, suñña）與無所有（ākiṃcanya, ākiñcañña），還要多一些。當然，如以無我我所為空，那說空的經文，還是比無相要多些。無相定，依修行者的用心不同，淺深不一；與成為定論的非想非非想處（nevasaññā-nāsāññāyatana），滅盡定（nirodha-samāpatti），無想定（asañña-samāpatti），都有關係，所以內容比較複雜。《阿毘達磨大

毘婆沙論》卷一〇四(大正二七．五四一中)說：

「謂無相聲，說多種義：或於空三摩地說無相聲，如是或於見道，或於不動心解脫，或於非想非非想處，或即於無相三摩地說無相聲」。

《婆沙論》以為：「無相」這一名稱，有五種不同的意義，然從經文來說，也許還不止於所說的五義呢！

「無相心三昧」，「是智果智功德」。說明這一問題的，《雜阿含經》（「弟子記說」）中，共有四經（依《大正藏》編號，為五五六——五五九，其實應分為六經），都是與阿難（Ānanda）有關的。有一位比丘，修得了無相心三昧，卻不知道是何果何功德。他於是「隨逐尊者阿難，脫有餘人問此義者，因而得聞。彼比丘即隨尊者阿難，經六年中，無有餘人問此義者」，終於自己提出來請問。六年中沒有人問，可見無相心三昧，起初是很少有人論到的。《雜阿含經》中說到：無相心三昧，佛為眾比丘尼說；比丘尼們又問阿難，阿難為比丘尼們說。這一說明，主要為了：「大師及弟子，同句，同味，同義」；只是為了以如來曾經說過，來肯定無相心三昧在佛法中的地位。巴利藏《增支部．九集》三七經，也說到是智果智功德，實為《雜阿含經》五五七、五五九——二經的結合。總之，無相心三昧，是經佛弟子的修得而傳出，日漸光大起來的。

無相心三昧，依質多羅（Citra）長者所說，是「一切相不念（作意）」而修成的三昧。作意（manasikāra），或譯思惟，念，憶念。不作意一切相的無相心三昧，是有淺深的。究竟的無相，如《雜阿含經》（「祇夜」）卷四五(大正二．三三一中)說：

「修習於無相，滅除憍慢使，得慢無間等，究竟於苦邊」。

偈頌是阿難為婆耆舍（Va□gīsa）說的，《相應部》同。《瑜伽論》解說為：「由此斷故，說名無學」。智果智功德的無相心三昧，《毘婆沙論》以為是空三摩地的別名。《瑜伽師地論》對無相心三摩地的解說，如卷一二(大正三〇．三三七中)說：

「云何無相心三摩地？謂即於彼諸取蘊滅，思惟寂靜，心住一緣。如經言：無相心三摩地不低不昂。……又二因緣入無相定：一、不思惟一切相故；二、正思惟無相界故。由不思惟一切相故，於彼諸相不厭不壞，唯不加行作意思惟，故名不低。於無相界正思惟故，於彼無相不堅執著，故名不昂」。

不低不昂的無相心三昧，正是經中所說，不勇不沒的，智果智功德的三昧。《瑜伽論》所說，與《毘婆沙論》說，是空三摩地異名，所見不同。

依經文所說，無相心三昧，或在無量心解脫以下說，那是「出離一切相」，心「不為隨相識所纏縛」的。或依四禪說無相心三昧，如不再進求，與眾人往來雜處，戲笑調弄，那是會退落，可能還俗的。所以，三昧通於有漏；智果智功德的無相心三昧，也就是無相心解脫，唯是無漏的（初果到四果）。

定，有有想與無想的二類，如《雜阿含經》卷二一(大正二．一四六下)說：

「尊者阿難語迦摩比丘言：若比丘，離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住；如是……無所有入處具足住：如是有想比丘有法而不覺知。……比丘一切想不憶念，無想心三昧身作證具足住，是名比丘無想於有法而不覺知」。

無所有處（ākiñcaññāyatana）以下，是初禪到無所有處定，是有想而不覺知；無想心定是無想而不覺知。《增支部》與此相當的，也說無所有處以下，是有想而不覺知；接著說不踊不沒（即「不低不昂」）的三昧。這可見無所有處以上，就是無想的無相心三昧。《增支部》的《靜慮經》，先總標說：「依止初靜慮得諸漏盡，依止非想非非想處得諸漏盡」，然後分別的廣說。但在分別廣說中，從初靜慮說到無所有處定，「如是有想等至」。這是說，無所有處定以下，是有想定，與《雜阿含經》所說相同。以下經文，沒有說依止非想非非想處得漏盡，只說非想非非想處與想受滅等至（saññavedayita-nirodha-samāpatti）善巧；非想非非想處與想受滅定，不正是無想定而與無相心三昧相當嗎？

無相心三昧而被解說為非想非非想處的，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇五(大正二七．五四二上)說：

「於非想非非想處說無相聲者，如說：我多起加行，多用功力，得無相心定，不應於中欣樂染著。此說不起有頂味定，唯起淨定。問：何故非想非非想處名無相耶？答：彼無明了想相，亦無無想相，但有昧鈍不明了想微細現行，如疑而轉，故名無相」。

經說無相定，而被解說為非想非非想處定的，是《中阿含經》的《淨不動道經》。經上說：欲想，色想，不動想，無所有處想，「彼一切想是無常法，是苦，是滅，彼於爾時而得無想。彼如是行，如是學，如是修習而廣布，便於此得心淨。……或於此得入無想，或以慧為解」。得此無想定的，如有所受（取）——樂、著、住，那就受（非）有想無想處的果報。無相心定而有所樂著，所以是無想而又有不明了的細想現行，因而名為非想非非想處定。如心無取著，那就是無相心解脫了。

想受滅定，或名滅（盡）定，或名增上想滅智定（abhisaññanirodha-sampajāna-samāpatti）。與無相心三昧相當的，如《相應部．目犍連相應》：從初禪說到四禪，從空無邊處到非想非非想處；在八定以上，說無相心定。而〈舍利弗相應〉，也從初禪說到非想非非想處定，然後說想受滅定。可見無相心三昧，與想受滅定的地位相當。還有，佛入涅槃那一年，在毘舍離（Vesālī）患病，是入無相三昧而康復的，如《長阿含經》（二）《遊行經》(大正一．一五中)說：

「吾已老矣，年且八十。……自力精進，忍此（病）苦痛，不念一切想，入無想定時，我身安隱，無有惱患」。

《雜事》也這樣說：「以無相三昧，觀察其身痛惱令息」。《長部．大般涅槃經》卻說：「阿難！如來一切相不憶念，入一切受滅相心三昧住時，如來身體康復」。《長部》說一切相不憶念，又說「入一切受滅相心三昧」，顯然是無相心三昧而又有想受滅的意義。想受滅定是從無相心定中分化出來的，當然久已為佛教界所公認，然於非想非非想處以上，立滅盡定的，如

《中部》（二五）《撒餌經》，（二六）《聖求經》，（三〇）《心材喻小經》，（三一）《牛角喻小經》，（六六）《鶉喻經》，（一一三）《善士經》，而在《中阿含經》中，僅與《撒餌經》相當的（一七八）《獵師經》，在非想非非想處以上，立「想知滅」，其餘都沒有，可見部派間所誦的經教，想受滅定還在不確定狀態中。滅盡定與無想——無相心定，《中阿含經》辨別二定的入定與出定的差別，而《中部》卻沒有。想受滅定，在佛教界是多有諍論的。如烏陀夷（Udāyin）反對舍利弗（Śāriputra）所說的：「若於現法不得究竟智，身壞命終，過搏食天，生餘意生天中，於彼出入想知滅定，必有此處」。在部派中，或說想受滅定是有為的；或說是無為的；或說是非有為非無為的。或說想受滅者是無想有情；或說非無想有情；或說世間想受滅是無想有情，出世想受滅是聖者。大乘經以為：菩薩如悲願不足而入滅定，是會證小果的；如悲願具足，那就是證入如如法性的深定了。這樣的異說紛紜，足以說明，與無相心定有關的滅盡定，在佛教界是非常暗昧的。

依無相心三昧，演化出非想非非想處定（及報處），滅盡定以外，還有無想有情（asaññasatta）、無想定。無相心三昧不作意一切相，也就是不起一切想。《長部．大緣經》立七識住與二處，二處是無想有情處與非想非非想處。無想定與滅盡定相似，所以從起定時的差異，而加以分別。七識住與二處，綜合起來，名為九有情居。依《長部．波梨經》說：傳說中的世界起源說，其中「無因論」者，是從無想有情死沒而來生的，所以說無因而有。無想定與無想有情，可能外道有類似無想的修驗與傳說，佛法為了要給以應有的解說，才從無相定、滅盡定中分出，位居四禪廣果天上。這是成立要遲一些。

《雜阿含經》（修多羅）卷一〇(大正二．七二上——中)說：

「比丘！貪想、恚想、害想，貪覺、恚覺、害覺，及無量種種不善，云何究竟滅盡？於四念處繫心，住無相三昧，修習多修習，惡不善法從是而滅，無餘永盡」。

「多聞聖弟子作是思惟：世間頗有一法可取而無罪過者？思惟已，都不見一法可取而無罪過者。……作是知已，於諸世間則無所取；無所取者，自覺涅槃」。

《相應部．蘊相應》所說的，大致相同。依經說：依三種想而有三種不善覺（覺，新譯尋思），引起種種的不善法，多修習無相三昧，能永滅無餘。無相三昧是依四念處而修的。四念處是：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，是解脫的一乘道。依此而修無相三昧，不取一切相，不取法有，也不取法無，真能修到無所取著，就能自證涅槃了。經中常說：依四念處，修七覺支而得解脫。每一覺支的修習，都是「依遠離，依離欲，依滅，向於捨（捨即不著一切）」的。不取著一切相的無相三昧，可說就是「依滅，向於捨」的修習。

不取著一切法的三昧，與佛化誐陀迦旃延（Sandha-kātyāyana-gotra）的未調馬——強梁禪（khalu□ka-jhāna），應有一定程度的關係，如《雜阿含經》（「如來記說」）卷三三(大正二．二三六上——中)說：

「如是誐陀！比丘如是（不念五蓋，住於出離如實知）禪者，不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世，不依他世，非日（非）月，非見、聞、覺、識，非得、非求，非隨覺、非隨觀而修禪。誐陀！比丘如是修禪者，諸天主、伊溼波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：南無大士夫，南無士之上！以我不能知，依何而禪定」？

「佛告跋迦利：比丘於地想能伏地想，於水、火、風，……若覺、若觀，悉伏彼想、跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺、觀而修禪」。

於地等能伏地等想，不依地等一切而修的，是無相禪。《別譯雜阿含經》引申為：「皆悉虛偽，無有實法，但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法及以非法」。「不見有法及以非法」，與佛《教迦旃延經》的不起有見、無見相合；也與離有見、無見，不見一法可取而無罪過說相合。無

所依而修禪，見於《增支部．十一集》，已衍化為類似的十經。各部派所誦的經文，有不少出入，大抵合於自宗的教義。然從《雜阿含經》與《增支部》相同的來說，這是不依一切想而修的無相禪。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷四〇(大正二七．二〇九中)說：

「大目乾連！底沙梵天不說第六無相住者耶？……若有苾芻，於一切相不復思惟，證無相心三摩地具足住，是名第六無相住者」。

論中廣引經文（應是有部的《增一阿含經》）：底沙（Tissa）梵天對大目乾連（Mahāmoggallāna）說：部分的梵眾天，能夠知道誰是俱解脫，……誰是信勝解。目乾連告訴了如來，如來以為：「一切聖者，總有七人」。底沙梵天從俱解脫說到了信勝解，只說了五人，沒有說第六無相住者。無相住者是證得無相心三摩地具足住的，這是梵天所不能知道的；這與諸天主不知真實禪是依何而禪定一樣。佛所說的第六無相住者，《大毘婆沙論》解說為：「一切聖者，總有七人」，底沙已說了五人，所以無相住者，就是隨法行與隨信行人。隨法行與隨信行，是見道位。見道位有十五心，是速疾道，是微細道，不可安立施設，所以隨法行與隨信行，綜合名為無相住者。《毘婆沙論》所引經文，見於《增支部》，但略有不同。底沙梵天說了六人——俱解脫……隨法行，沒有說第七無相住補特伽羅（sattama-animitta-vihārin-puggala），那麼第七無相住人，是專指隨信行人了。為什麼隨信行人，特別名為無相住人呢？

關於經說的第六無相住人，《大毘婆沙論》說到：「有於彼經不了其義，便執緣滅諦入正性離生，見道名為無相住故，唯滅諦中無諸相故」。這是法藏部（Dhammaguttika）的見解，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一八五(大正二七．九二七下)說：

「有說：唯無相三摩地，能入正性離生，如達摩鞠多部說。彼說以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」。

入正性離生（samyaktva-niyāma），就是見道。依經典明文，隨信行人等所以被名為無相住者，是由於「於一切相不復思惟，於無相心三摩地具

足住」，而不是《大毘婆沙論》所說那樣的。見四諦得道，見滅諦得道，是部派佛教的二大系。依第六名無相住者來說，在聖道的修行中，知苦、斷集而證滅諦，名為聖者，也許見滅得道說更合於經義呢！

無相心三昧，是有淺深的：淺的還可能會退墮；深的是見滅得道，成為聖者；最究竟的，當然是一切煩惱空，阿羅漢的不動心解脫了。

七 空與空性

《中阿含經》的《小空經》與《大空經》，與《中部》的《空小經》、《空大經》相當，是以空為主題而集出的經典。這兩部「空經」，都淵源於《雜阿含經》中的空住（suññatā-vihāra），經不同的傳宏，而分別集出來的。都是依空觀（suññatā-vipassanā）的進修而達究竟解脫的。在修行的方便上，兩部經是不同的，但都深深影響了發展中的佛教。

先說《小空經》。以佛曾經為阿難（Ānanda）說，「我多行空」（住）為緣起；以三世如來，都「行此真實空，不顛倒，謂漏盡、無漏、無為心解脫」作結。這是一切佛所多住的，所以成佛之道的大乘法，特別舉揚空性的修證，是可以從此而得到線索的。依《小空經》說：空，不是什麼都沒有，而是空其所空，有其所有的。如說「鹿子母堂空」，這是說鹿子母堂（migāramātu-pāsāda）中，空無牛、羊、人、物，而鹿子母堂是有——不空（asuññatā）的。依於這一解說，後來瑜伽（Yogācāra）大乘說：「謂由於此，彼無所有，即由彼故正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故如實知有：如是名為悟入空性，如實無倒」。所以，「若觀諸法所有自性畢竟皆空，是名於空顛倒趣入」，成為大乘有宗的根本義。《小空經》所說的空（性），是依名釋義的；提出不空，作空與不空的對立說明，實是一項新的解說。

《小空經》所說的空住，是適應於住阿蘭若（arañña）者而展開的修法，所以從阿蘭若——無事處說起。修行者專心憶念（即「作意」）無事想（arañña-saññā），不起村落想，人想，因村落想及人想而引起的疲勞，是沒有了。這樣，村落想空，人想空，而無事想不空，「是謂行真實空（性）

不顛倒」。進一步，不憶念人想與無事想，專一憶念地想，觀地平如掌；人想空，無事想空，（因人想、無事想而引起的疲勞沒有了，）而地想不空，「是謂行真實空（性）不顛倒」。這樣的次第進修，專念空無邊處想而地等想空。專念識無邊處想而空無邊處等想空。專念無所有處想，不念識無邊處等想，識無邊處等想空，而無所有處想不空，「是謂行真實空（性）不顛倒」。以上依世間道修空；這樣的「行真實空性」，是有漏的，有淺深層次的。以下，依聖道修空，《小空經》這樣(大正一．七三七下)說：

「若欲多行空者，彼比丘莫念無量識處想，莫念無所有處想，當數念一無想心定。彼如是知：空無量識處想，空無所有處想，然有不空，唯一無想心定」。

「彼作是念：我本無想心定，本所行，本所思，若本所行、本所思者，我不樂彼，不求彼，不應住彼。如是知，如是見，欲漏心解脫，有漏（心解脫），無明漏心解脫。……彼如是知：空欲漏，空有漏，空無明漏，然有不空，唯此我身六處命存。……若彼中無者，以此故彼見是空；若彼有餘者，彼見真實有。阿難！是謂行真實空（性）不顛倒也，謂漏盡，無漏，無為心解脫」。

無想心定，依《空小經》，知道是無相心三昧（animitta-cetosamādhi）的異譯。經說「然有不空，唯一無想心定」，與上文「然有不空，唯一無所有處想」等不同，不再說不空的「想」，因為無所有處等是有想定，無相心定是無想定。但無想心定，還是有為法，還是「有疲勞」——惱患的，所以如樂著無想心定，就是非想非非想處。如觀無想心定，是本行所作的有為法，不樂、不求、不住，那就以慧得解脫——空欲漏，空有漏，空無明漏，得究竟解脫，也就是無相心解脫中最上的不動心解脫（akuppā-cetovimutti）。無想心定有疲勞及不樂住二類，沒有別立非想非非想處，與《淨不動道經》是相同的。《瑜伽論》分為世間道修與聖道修二類說：「以世間道修習空性，當知為趣乃至上極無所有處，漸次離欲。自斯已後，修聖道行，漸次除去無常行等，能趣非想非非想處，畢竟離欲」。非想非非想處畢竟離欲，與《小空經》的無想心定相合。《空小經》在無所有

處以上，別立非想非非想處。然後說無相心三昧，空於非想非非想處；再依無相心三昧，觀有為是無常滅法，得漏盡。這對於依無相心三昧，而分立非想非非想處的古義，已隱覆而不再見了。

《小空經》的悟入空性，是次第悟入的，通於有漏定的。空的是什麼？是想，是依想而引起的疲勞，所以無想心三昧為最上。無想心三昧，空於一切煩惱，畢竟離欲，而我們的身心——六（內）處（châyatanāni），在命終以前是不空的，但不再為煩惱所動亂，心解脫自在。並知道：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。空住與無相心三昧，初修的方便，雖有些差別，而究竟終歸是一致的。所以《大毘婆沙論》說：智果智功德的無相心三摩地，是空三摩地的異名。

再說《大空經》。《大空經》與《小空經》，都是如來與弟子共同修證的法門。《小空經》是由下而上的，豎的層層超越，順著禪定的次第，最後以無相心三昧，不取著而漏盡解脫。《大空經》卻是由外而內，橫舉四類空作意——四種空觀，修習成就而得究竟。四類空作意是：外空作意（bahiddhā-suññatā-manasikāra），內空作意（ajjhatta-suññatā-manasikāra），俱空（《中阿含經》作內外空）作意（dubhatosuññatā-ma.），不動作意（ā□añja-manasikaroti）。四類作意的修習，《大空經》與《空大經》，說明上略有差別。依《大空經》說：修學者先要「持內心住止令一定」，也就是修得初禪（二禪、三禪、四禪），得四增上心（carrāro adhicitta），然後依定起觀。念（即「作意」）內空，如「其心移動不趣向近，不得清澄，不住，不解於內空」，那就念外空。如外空又不住，不解，那就念內外空。又不住，不解，那就念不（移）動。總之，要修習多修習，達到心不移動趣向於近，得清淨，住，解於內空……不（移）動。《瑜伽論》也這樣說。《空大經》別別的說明四類作意，沒有展轉次第的意義。四類作意的定義，經文沒有確切的說明，《瑜伽論》解說為：

┌外 空──超過一切五種色想（離欲貪）

所證空┤

└內 空──於內諸行斷增上慢（離我慢）

┌內外空──修無我見

所修空┤

└不 動──修無常見

依經文的四類作意，而分別為所證空與所修空，先證而後修，不過是論師的一項解說吧！然從《瑜伽論》的解說，也可發見經義的線索，如《中阿含經．大空經》(大正一．七三九中)說：

「有五欲功德，可樂，（可）意，所（可字的訛寫）念，（可）愛，色欲相應。眼知色，耳知聲，鼻知香，舌知味，身知觸。若比丘心至到（？），觀此五欲功德，……觀無常……，如是比丘觀時則知者，此五欲功德，有欲有染，彼已斷也，是謂正知」。

「有五盛（盛是取的古譯）陰：色盛陰，覺（受的古譯）、想、行、識盛陰。謂比丘如是觀興衰，……若有比丘如是觀時，則知五陰中我慢已滅，是謂正知」。

依經文所說，觀五欲功德，是外離欲貪（chanda-rāga）；觀五取陰，是內離我慢（asmimāna）。五取陰和合，是個人自體；觀五陰生滅無常，（無常故苦，無常苦故無我），所以可說是證內空而離我（見、我愛、我）慢。五欲功德，是眼、耳、鼻、舌、身——五根，於色、聲、香、味、觸境，起可樂、可意、可念、可愛，與欲貪相應；觀五欲無常，可說是證外空而離欲貪。這四類作意的次第，《瑜伽論》先外空而後內空；《空大經》與《大空經》，卻是先內空而後外空。不過，《大空經》標舉如來所住時說：「我此異（異是殊勝的意思）住處，正覺盡覺，謂度一切色想，行於外空」。先舉度一切色想的外空，與《瑜伽論》的先說外空相合。但《空大經》作：「如來住勝等覺，即不作意一切諸相，內空成就住」。《空大經》廣說內空作意與不動作意，外空與俱空作意，只簡略的提到名目。所以這一修空的教授，起初可能只有二類：一、（空於五欲的）五欲空；二、（空我我所的）

五蘊空。由於五欲是內根、外境相關涉而引起的，所以觀五欲，可以分別的觀外境的無常，內根的無常，內外緣生欲貪的無常。在傳授中，分為內空，外空，內外空。空於五欲的分別觀察，其實是內外關聯著的，先觀外空或先觀內空，都是可以的。空於五欲的空觀，分為外空、內空、內外空，於是對外空五欲而本有內空意義的，觀五取陰而空於我慢的，名之為不動了。

《大空經》的空（住）行，本於《雜阿含經》所說，被稱歎為上座禪住的空住。入上座禪住的，在入城乞食時，道路上，見色等如有愛念染著的，應該為斷而修精勤；如了知沒有愛染，就這樣的喜樂善法，精勤修習。名為「清淨乞食」，也略說行、住、坐、臥。與此相當的《中部．乞食清淨經》，所說要廣得多。內容為：入城乞食往來，六根於色……法，應離欲貪等煩惱（與《雜阿含經》大同）。然後說五妙欲斷，五蓋斷，五取蘊遍知，修四念住……八支道、止觀，證明解脫。空住，當然是禪觀，但要應用於日常生活中。《中部》的《乞食清淨經》，與《空大經》是非常接近的。

《大空經》近於《乞食清淨經》，然以四類作意為核心，重於日常生活的應用，內容更廣。一、比丘如喜樂多眾聚會，是不能得「出離樂，遠離樂，寂靜樂，等覺樂」的，也不能得阿羅漢的究竟解脫。這是策勉比丘們，「常樂獨住遠離處」，住於適合修行空住的地方。二、佛舉自身的證得：「我不見有一色令我（生）欲樂」，所以一切色法的變異，不會引起憂苦懊惱。佛自住勝等覺，即度一切色想（《空大經》作「一切諸相」），空住成就。成就了空住，所以比丘們來會，心住遠離寂靜喜樂；為大眾說法，也是絕對沒有煩惱的。這是佛以自證作證明，表示空住者心境的喜樂自在。三、正說空住，依四禪而修內空作意，外空作意，內外空作意，不動作意，修習成就。四、住於空住的，行，（住），坐，（臥）——四威儀中，正知而不會引起貪憂惡不善法。如為眾說法，不說非聖無義的種種世俗論，而說戒、定、慧等正論。尋思時，正知而不起三不善尋，起三善尋，都不起貪憂惡不善法。外對五欲境時，觀無常而不起欲染；內觀五取蘊時，觀無常而斷我慢。這是一向善的，無漏出世間的，不落惡魔之手的（究竟解脫）。五、師、弟子、梵行的煩苦。簡單說：如住在阿蘭若處，得四增上心，因人眾往來，引起惡

不善法而退轉的，就是煩苦。這表示了禪定是可退的，修出離行，應以修空住成就為要務。六、「尊師為弟子說法，憐念愍傷，求義及饒益」，出於利他的慈悲心。弟子們應該「受持正法，不違師教」。

進一步來論究空與空性。在舊譯中，都是一律譯為空的。自玄奘譯出瑜伽系的論典，才嚴格的分別空與空性；以為空是遮遣妄執的，空性是空所顯性，是離妄執而顯的法性，所以是如實有的。初期佛典中，空與空性有什麼分別呢？如「空諸欲」，「空世間」，「貪空、瞋空、癡空」，「空欲漏、空有漏、空無明漏」，「我我所空」，「無常、苦、空、無我」，在巴利文中，都是空——suñña。如「空心解脫」，「空解脫」，「空三昧」，「空等至」，「空住」，「內空、外空、俱空」（以上三種空，在《無礙解道》中，也是空），「《空小經》」，「《空大經》」：凡是作為觀名、定名或經名的，都是空性——suññatā。我以為，「空」不只是否定詞，離妄執煩惱是空，也表示無累的清淨、寂靜。空性，是空的名詞化。初期聖典中的空性，並無空所顯性的意義；只有「出世空性」，是甚深的涅槃。

《小空經》所說的「行真實空，不顛倒」，《空小經》作：「如實性，不顛倒，清淨空類」。空類（suññatāvakka），空是有淺深不同的（系列）。空在初期聖典中，是與離煩惱有關的。《小空經》所說，不起人想、村落想，而想阿蘭若處；阿蘭若處想成就，沒有人想、村落的煩囂，就名為空。進一步，不起人想、阿蘭若想，而觀想大地，想大地平坦，一望無涯，自有空曠無寄的境地，也就名為空。這種以一想而除其他的想，正如以一淨念而除種種雜念一樣。這樣的以不空而去空的，是《小空經》的特色。《大乘入楞伽經》，稱這種空為彼彼空（itaretara-śūnyatā），評論為：「此彼彼空，（七種）空中最麁，汝應遠離」。以不空而說空，被評為最麁的，應該遠離的。總之，《大空經》、《小空經》的集出，在四種心解脫中，不是無量，無所有，無相——三者可及的；在佛法中，「空」是越來越受到重視了！

八 空為三三昧先導

《雜阿含經》中，質多羅（Citra）長者，對當時類集為一組的四種心三昧（citta-samādhi），也名心解脫（cetovimutti），一一的論究他的同異，而歸結於「貪空、瞋空、癡空」的究竟一致。其中四無量（appamā□a），是遍緣十方世界眾生的，被教界論定為粗淺的三昧，被忽視了。這樣，解脫生死的要道，主要就是三三昧——空（suññatā），無相（animitta），無所有（ākiñcañña）了。空，無相，無所有，雖有究竟的共同意義，而在修習的方法上，到底是有所不同的。如上文的分別論究，可見這三者在佛教界分別傳授修習的情形。眾生生死流轉的原因，一切眾生是相同的，解脫生死的法門，當然也是一致的。那麼傳授修習中的三種三昧——空，無相，無所有，到底是怎樣的關係呢?

說一切有部（Sarvāstivāda）的《雜阿含經》（西元五世紀譯），有經名為「聖法印知見清淨」的，正是對上一問題提出了說明。異譯本，有西晉元康四年（西元二九四），竺法護（Dharmarak□a）在酒泉譯出的《佛說聖法印經》，是最早的譯本，文字晦澀些，內容與《雜阿含經》相同。趙宋施護所譯的《佛說法印經》，譯出的時代極遲，內容有了很大的出入。依《雜阿含經》所說，全經可分為三段，內容為：

「若於空未得者，而言我得無相、無所有，離慢知見者，無有是處。……若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處」。

「善觀色無常磨滅離欲之法，如是觀察受、想、行、識無常磨滅離欲之法，……心樂清淨解脫，是名為空；如是觀者，亦不能離慢知見清淨。復有正思惟三昧，觀色相斷，聲、香、味、觸、法相斷，是名無相；如是觀者，猶未離慢知見清淨。復有正思惟三昧，觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷，是名無所有；如是觀者，猶未離慢知見清淨」。

「復有正思惟三昧，觀察，……我我所，從若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。復作是觀察：……若因、若緣而生識者，彼因彼緣皆悉無常。復次，彼因彼緣皆悉無常，彼所生識云何有常！無常者是有為，行，從緣起，是患法，滅法，離欲法，斷知法，是名聖法印知見清淨」。

一、能修得空三昧的，才能進而得無相、無所有三昧；如沒有修得空三昧的，那無相、無所有是不能修得的。這樣，在空，無相，無所有——三種三昧中，空三昧是有基礎的先導的地位。這不是說空是更高深的，而是說：如沒有空無我我所的正見，不可能有無相、無所有的正三昧；即使有類似的修驗，也是不能究竟解脫的。

二、不能離慢清淨的三種三昧，是有漏的三昧。空三昧觀五陰是無常磨滅法。《瑜伽論》解說為：「依觀諸行無常性忍，由世間智，於無我性發生勝解」，心向於清淨解脫。無相三昧觀色、聲等六境相斷。「斷」是什麼意義？《大毘婆沙論》引「法印經說：若觀色、聲、香、味、觸相而捨諸相，名無相定，彼觀境界相而捨有情相」。《瑜伽論》說：「於眼所識色，乃至意所識法，等隨觀察，我我所相不現行故，說名為斷」。依論師的意見，是捨斷有情相的。然依無相三昧的通義，境相不外乎色等六境；六境相斷，就是「於一切相不作意」的無相三昧。無所有三昧觀貪、瞋、癡相斷，觀察而不起現行，說名為斷。這樣的三三昧，都還沒有離慢，知見也沒有清淨。慢（māna），論師解說為「增上慢」、「亡我慢」，就是修行者自以為能修能證，覺得自己勝過別人的慢心。

三、離慢知見清淨的三昧，依經所說，是從因緣生滅而反觀自心的。前段所說：觀五陰無常、無我，觀色等相斷，觀貪等相斷，都是觀所觀法的空、無相、無所有。然解脫道的三昧，以無我我所為本。我我所是怎樣生起的？從見、聞、覺、知而生識，世俗的識，是有漏、有取的，有識就不離我我所。所以離慢而知見清淨的三昧，要反觀自己的心識，從因緣生。從無常因緣所生的識，當然是無常的。觀無常（的識）法，是有為（業煩惱所為的），行（思願所造作的），緣所生（的）法。緣所生法是可滅的，終歸於滅的，所以是離欲法，斷知法。這樣的觀察，從根源上通達空無我性，才能離我慢而得清淨知見——無漏智。這與《大空經》的先外空五欲，次觀五取陰而內空我慢，有同樣的意義。這是一切聖者修證的必由之道，成為佛法所以為佛法的特質，所以名為聖法印（ariya-dhamma-mudda）。

九 三三昧、三觸、三法印

《雜阿含經》所說的空三昧（śūnyatā-samādhi），無所有三昧（ākiñcanya-samādhi），無相三昧（animitta-śūnyatā），集為一聚而被稱為「聖法印」。後來，依此而演化出意義相關的三組：一、空三昧，無願三昧（apra□ihita-samādhi），無相三昧——三三昧，也名三解脫門（trī□ivi□k□a-mukh-āni）。二、不動觸（aniñjya-sparśa），無相觸（animitta-sparśa），無所有觸（ākiñcanya-sparśa）——三觸。三、諸行無常（anitya-sarva-sa□skārā□），諸法無我（nirātman-sarva-dharmā□），涅槃寂靜（santa-nirvā□a）——三法印。

在空、無相、無所有——三三昧中，除去無所有，加入無願，這樣的三三昧組成一聚，是佛教界所一致的。然對比漢譯與巴利藏所傳，非常的不一致。如《中阿含經》的《大拘絺羅經》說：「空，無願，無相，此三法異義異文」，這就是名稱不同，意義也不同。與之相當的《中部．有明大經》，沒有這一段文。《相應部．無為相應》，有空等三三昧，《雜阿含經》與之相當的（《大正藏》八九〇經）卻沒有。《長部》的《等誦經》，《長阿含經》的《眾集經》，在所說的三法中，有空等三三昧，而此經的論——《阿毘達磨集異門足論》，卻沒有。以上，是彼此的有無不定。次第方面，如《中阿含經》，《長阿含經》，《大毘婆沙論》，《瑜伽論》，都是以空，無願，無相為次第；而南傳的《相應部》，《長部》，《增支部》，都以空、無相、無願為次第。這樣的次第先後不定，彼此的有無不定，可以推定為：這雖是佛教界所共傳的，而成立稍遲，受到了部派的影響。但到底為了什麼，三三昧中，略去無所有而增入無願呢？這可能，無所有已成為無所有處，與空相通的意義，漸漸的被忽略了。同時，佛法的要義，是如實知無常，苦，無我我所——空；厭，離欲，滅而得解脫。對於世間的有為諸行——苦，厭離而不願後有，是修解脫道者應有的心境。這所以無願取代無所有的地位吧！還有，空，無所有，無相——三三昧，究竟是重於空離一切煩惱的，有為法的正觀。但在佛法開展中，對超越一切的涅槃，也增加了注意。如《中阿含經》(二一一)《大拘絺羅經》(大正一．七九二中)說：

「有二因二緣，住無想定。云何為二？一者，不念一切相；二者，念無想界。是謂二因二緣住無想定」。

《中部》與此經相當的，是《有明大經》，無想定是無相心定的異譯。所說的無相，有二方面：一是不作意一切相的無相，一是超越一切相的無相界——涅槃。修無相三昧的，要不作意一切相，又要作意於無相。如佛《化誒陀迦旃延經》，本來只是不依一切相——無一切相，而依此經演化所成的，無想以外，又要有想。有想的是：「此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃」；「有滅涅槃」。這樣，空是重於無常、無我的世間；無相是離相以外，更表示出世的涅槃；無願是厭離世間，向於寂滅的涅槃：空，無願，無相——三三昧，三解脫門，就這樣的成立了。

三觸，也是與空，無所有（或無願），無相有關的。《中部》的《有明小經》說：「從想受滅（saññavedayita-nirodha）起比丘，觸三觸（tayo-phassā）：空觸，無相觸，無願觸」。《中阿含經》與之相當的；這樣說：「從滅盡定起時，觸三觸。云何為三？一者、不移動觸；二者、無所有觸；三者、無相觸」。《大毘婆沙論》與《瑜伽論》，也是這樣說的。三三昧與三觸，當然意義不同，但名目相通，是顯然可見的。試列表對比如下：

三三昧 三 觸

古說 新說 《中阿含經》《中部》

空 空 不動 空

無所有 無願 無所有 無相

無相 無相 無相 無願

空，從觀慧得名的；不動，不為苦樂等所動，是從定得名的。不動與無所有、無相為一聚，使我們想到了《中部》的《善星經》，《不動利益經》——漢譯名《淨不動道經》。這兩部經所說不動（āneñjaña）；不動以後，是無所有處（ākiñcaññāyatana），非想非非想處（

nevasaññānāsaññāyatana）——漢譯無想處（即無相心處）。這與不動、無所有、無相——三觸的次第，是完全符合的。在《淨不動道經》中，不動，無所有，無相，都是依慧而立定名的。淨不動道的，如不能依慧得解脫，就生在「不動」。不動是在欲、色以上的。依《大空經》說：得四增上心（四禪），修內空、外空、內外空，不動，以「不移動」為目標。所以，不動是依第四禪而向解脫的空三昧；不得解脫而生於不動，就是一般所說的第四禪。三觸是與此有關的，論師有多種解說，其中，「有說：空是不動觸，無願是無所有觸，無相是無相觸」。這是約觀慧所作合理的解說。不動與第四禪有關，更引《中阿含經》（二一一）《大拘絺羅經》說(大正一．七九二上——中)為證：

「四因四緣生不移動定，云何為四？若比丘離欲離惡不善之法，（乃）至得第四禪成就遊。……三因三緣生無所有定，云何為三？若比丘度一切色想，（乃）至得無所有處成就遊。……二因二緣生無想定，云何為二？一者、不念一切想；二者、念無想界」。

從初禪到四禪的修習（四）因緣，得不（移）動定。從度一切色想（空無邊處），到無所有的修習（三）因緣，得無所有處定。依二因緣得無想定——無相心定；不得解脫的，成非想非非想處定。如約定境說三觸，那就是第四禪，無所有處定，及無想定。

再說三法印。《雜阿含經》卷一〇(大正二．七一上、六六下)說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。

「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅」。

《雜阿含經》雖集成三句，但沒有稱之為法印。集為一聚而名為三法印的，出於《根本說一切有部毘奈耶》。上文所說，稱為聖法印的空，無所有，無相——三三昧，重於道的實踐，表示了出世聖慧的特相，是約觀慧方面說的。能導向解脫涅槃的觀慧，是正知見，如實的通達諦理，而與諦理相契合的。這樣，從所觀、所證方面說，足以表示佛法諦理的，也不妨名為法印了。佛說法，有知與行（也可說知是行的一分）。如實知「無常故苦，無常

苦故無我我所」；或說：「無常，苦，空，無我」。即知而行的，如《雜阿含經》說：「正觀（觀，應作見）者則生厭離，厭離者喜貪盡，喜貪盡者說心解脫」；「如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識，厭故不樂，不樂故得解脫」；「於色（等）生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫」；「是名如實知。輸屢那！如是於色、受、想、行、識生厭，離欲，解脫」。在聖道的修行中，一再說：「依遠離，依無欲，依滅，向於捨」。《大毘婆沙論》引經而解說：「依厭離染，依離染解脫，依解脫涅槃」。從經論的一再宣說，可見知而後能行；修行的重要層次，主要為：厭離（nibbidā），離欲（virāga），滅（nirodha），解脫（vimutti）。無常，苦，無我（空），當然也可說是法印，但從知而行而證的佛法全體來說，無常等是偏於現實世間的正觀，而沒有說到理想——解脫涅槃的實現。這樣，諸行無常與厭離，諸法無我與離欲染，涅槃寂靜與滅盡、解脫，固然是相互對應的，而諸行無常與諸法無我，是現實的諦理，涅槃寂靜是理想的證得。這樣的三法印，表徵著全部佛法的特色。

空等三三昧，與無常等三法印的關係，如下：

空

空

諸法無我

無所有

無願

諸行無常

無相

無相

涅槃寂靜

從空，無所有，無相，著重於正觀的三三昧，演化為空，無願，無相的三三昧，只是著重於出世道的出發於厭離，終於不願後有生死的相續而解脫。

在聖道中，依無常（苦）而引發的厭離（無願），是有重要意義的。施護異譯的《佛說法印經》，對離慢知見清淨部分，解說為：「識蘊既空，無所造作，是名無作（無願的異譯）解脫門。……如是名為聖法印，即是三解脫門」。三法印與三解脫門合一，雖是晚期所譯，文義有了變化，但重視無常、無願，不失原始佛教的本意。

十 勝解觀與真實觀

四禪、八定、九次第定等一切定法，原本只是四禪（cattāri-jhānāni），其餘是由觀想而成立的。四禪在佛法中的重要性，上文已引經說明。從經文所說的四禪異名，也可以了解四禪的特勝，如《瑜伽師地論》卷一一(大正三〇．三三一上)說：

「是諸靜慮名差別者，或名增上心，謂由心清淨增上力正審慮故。或名樂住，謂於此中受極樂故，所以者何？依諸靜慮，領受喜樂、安樂、捨樂、身心樂故。又得定者，於諸靜慮，數數入出，領受現法安樂住故。……或復名為彼分涅槃，亦得說名差別涅槃。由諸煩惱一分斷故，非決定故，名彼分涅槃；非究竟涅槃故，名差別涅槃」。

比丘們依四禪得漏盡，解脫，是經中所常見的。如經說五安穩住（pañca-phāsurihārā），也就是四禪及漏盡。上面說到，《善星經》與《不動利益經》（漢譯名《淨不動道經》），都以不動（ā□añja），無所有（ākiñcañña），無相（animitta）為次第。第四禪名不動，在不動與無所有中間，為什麼沒有空無邊處（ākāsānañcāyatana）、識無邊處（viññā□añcāyatana）呢？原來，不動，無所有，無相，是如實觀的三昧，而空無邊處與識無邊處，是世俗假想觀的三昧。這二類觀想的分別，如《大毘婆沙論》說：「有三種作意，謂自相作意，共相作意，勝解作意。……勝解作意者，如不淨觀，持息念，（四）無量，（八）解脫，（八）勝處，（十）遍處等」。《瑜伽師地論》說：「勝解作意者，謂修靜慮者，隨其所欲，於諸事相增益作意。真實作意者，謂以自相，共相及真如相，如理思惟諸法作意」。依此可以知道：自相作意（svalak□a□a-manasikāra），共相作

意（sāmānya-lak□a□a-manaskāra），真如作意（tathatā-manasikāra），是一切法真實事理的作意；勝解作意（adhimok□a-manaskāra）是假想觀，於事是有所增益的。如不淨觀（asubha-bhāvanā），想青瘀或膿爛等，觀自身及到處的尸身，青瘀或膿爛，這是與事實不符的。是誇張的想像所成的定境，所以說是「增益」。佛法中的八解脫（a□□au-vimok□ā□），八勝處（a□□āv-abhibhv-āyatanāni），十遍處（daśa-k□tsnâyatanāni），都是勝解作意。彼此的相互關係，對列如下：

八勝處｜十遍處｜八解脫

———————┼———┼———————

內有色想觀外色少┐｜｜

├┼———————┼內有色想觀外色

內有色想觀外色多┘｜｜

｜｜

內無色想觀外色少┐｜｜

├┼———————┼內無色想觀外色

內無色想觀外色多┘｜｜

｜地遍處｜

｜水遍處｜

｜火遍處｜

｜風遍處｜

內無色想觀外色青┤青遍處┐｜

內無色想觀外色黃┤黃遍處├┼淨解脫身作證

內無色想觀外色赤┤赤遍處｜｜

內無色想觀外色白┤白遍處┘｜

｜空遍處——┼空無邊處

｜識遍處——十識無邊處

｜｜無所有處

｜｜非想非非想處

｜｜想受滅身作證

解脫，遍處（不淨念在內），勝處，這三類定法，相通而又有所不同；都出發於色的觀想，在不同的宏傳中，發展成三類不同的定法。古人將這三類，總集起來，解說為淺深的次第。勝處的前四勝處，與解脫的前二解脫相當，是不淨觀。勝處的後四勝處，與第三解脫的「淨解脫身作證」相當，是淨觀（subha-bhāvanā）；遍處的前八遍處，也是淨觀。青、黃、赤、白，是所造色；所造色依於能造的四大——地、水、火、風，所以有前四遍處。前三解脫，前八遍處，八勝處，都是依色界禪定，緣欲界色為境的，都是勝解的假想觀。十遍處中，在地、水、火、風（及依四大而有的青、黃、赤、白）遍處以上，有（虛）空遍處（ākāsa-kasi□a），識遍處（viññā□akasi□a），這不是地、水、火、風、虛空、識——六界（chadhātuya）嗎？六界是說明眾生自體所有的特質，構成眾生自體的因素。四大是色法，血肉等身體；虛空是鼻孔、咽喉、毛孔等空隙，可見可觸，是有局限性的；識是自身的心理作用。眾生自體，只是這六界的綜合；如沒有識界，那就是外在的器世界了。古代的修行者，觀色法的不淨（對治貪欲），進而觀色法的清淨，就是前三解脫，前八遍處，八勝處。或超越色相，觀虛空相，勝解為遍一切處，如不能依之發慧得解脫，生在虛空無邊處。或進一步的觀識相，假想為遍一切處（後代所說的「心包太虛」，「心遍十方」，都由此定境而來），不能解脫的，生在識無邊處。無色界（arūpa-dhātu）的前二天（及定），依此修得的定境而來。

四禪名為不動（āneñja, ānejja, ā□añja）。《中阿含經》的《大空經》中，內空（adhyātma-śūnyatā），外空（bahirdhā-śūnyatā），內外空（adhyātma-bahirdhā-śūnyatā），與不動並列。內空、外空、內外空，是從根、境、識的相關中，空於五欲；不動是觀五陰無常、無我，內離我慢。

不動修習成就，就是空住（suññatā-vihāra）的成就。如著空而不得解脫，就稱四禪為不動。《善星經》，《不動利益經》等說：不動，無所有，無相為次第，是諦理的如實觀。如有著而不得解脫的，生在（四禪），無所有處，無想處——非想非非想處（更進而立滅受想定）。在四禪與無所有處間，本沒有空無邊處，識無邊處的。由於十遍處的修得，依六界的次第進修，而在四禪與無所有處間，結合空無邊處，識無邊處，而成四禪、四無色定——八等至；更加滅受想定，成九次第等至（定）。總列如下：

種種想：四禪： 十遍處： 八勝處： 八解脫： 九次第定

——：————————：————————：————————：————————

欲： ： ： ： ：

┌：初禪┐： ┌：內有色想觀外色少┬——：內有色想觀外色解脫一：初禪

｜： ├：————┤：內有色想觀外色多┘ ： ×：

｜：二禪┘： ｜：內無色想觀外色少┬——：內無色想觀外色解脫一：二禪

色一┤： ： └：內無色想觀外色多┘ ： ：

｜：三禪一：————：————————：————————：三禪

｜： ┌：地水火風遍處： ： ：

不動┴：四禪┴：青黃赤白遍處一：內無色想觀青黃等（四）一淨解脫————：四禪

： 空遍處：————————空無邊處解脫———：空無邊處定

： 識遍處：————————識無邊處解脫———：識無邊處定

無所有：————————————————無所有處解脫———：無所有處定

無相：————————┬————————非想非非想處解脫—：非想非非想處定

：└————————————滅受想解脫————：滅受想定

佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的。真實慧依於如實觀：「無常故苦，無常苦故無我」；「無我無我所」——空，是一貫的不二的正觀。能離一切煩惱，離一切相，契入超越的寂滅。依於觀慧的加行不同，名為空，名為無所有，名為無相。如止觀相應而實慧成就，依觀慧立名，名為空（性）心三昧（suññatā-cetosamādhi），無所有心三昧（ākiñcaññāceto-samādhi），無相心三昧（animitta-cetosamādhi）。心三昧，或名心解脫（cetovimutti）。雖因加行不同而立此三名，而空於一切煩惱，是一致的。其實，加行也有共通處，如《空大經》說：「不作意一切相，內空成就住」。《不動利益經》說：「空於我及我所，是第二無所有處道」。空與無相，無所有與空，不是明顯的相通嗎！所以能得解脫的真實慧，雖有不同名稱，到底都不過是空慧的異名。

勝解的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。假想觀中，主要是不淨觀，如青瘀想，膿爛想，骨想等。障礙出家弟子的猛利煩惱，是淫欲愛，為了對治貪淫，佛開示不淨觀法門。不淨，與無常、苦、無我相聯合，成為四念處（carāro sati-pa□□hānā）。四念處中，觀身不淨是應該先修習的。假想不淨觀，引起了副作用，由於厭患情緒的深切，有些比丘自殺，或自願為人所殺，這是經、律一致記載的。改善不淨觀的修習，一方面，佛又開示入出息念法門；一方面，由不淨觀而轉出淨觀。如八解脫的第三解脫，八勝處的後四勝處，十遍處的前八遍處，都是淨觀。不淨觀與淨觀，都是緣色法的，假想的勝解所成。

與不淨觀、淨觀有關的，可以提到幾則經文。一、《雜阿含經》卷一七(大正二．一一六下)說：

「世尊告諸比丘：有光界，淨界，無量空入處界，無量識入處界，無所有入處界，非想非非想入處界，有滅界」。

「彼光界者，緣闇故可知。淨界，緣不淨故可知」。

經中立七種界（dhātu），在虛空無邊處以前，有光界（ābhā-dhātu）、淨界（subha-dhātu）。光界與淨界，與第二禪名光天，第三禪名淨天的次第相合。禪天的名稱，是與此有關的。依修觀成就來說，光是觀心中的光明相現前，如勝解而能見白骨流光，就能由不淨而轉淨觀，觀地、水、火、風、青、黃、赤、白等。光與淨，都依勝解觀而成就。淨觀的內容，如地等清淨，是清淨的國土相；青等清淨，通於器界或眾生的淨色相。勝解淨相，在定中現見清淨身、土，漸漸引發了理想中的清淨土、清淨身說。

二、《中阿含經》（七三）《天經》(大正一．五四〇中——下)說：

「我為智見極明淨故，便在遠離獨住，心無放逸，修行精勤，……即得光明，便見形色；及與彼天共同集會，共相慰勞，有所論說，有所答對；亦知彼天如是姓，如是字，如是生；亦知彼天如是食，如是受苦樂；亦知彼天如是長壽，如是久住，如是命盡；亦知彼天作如是如是業已，死此生彼；亦知彼天（屬）彼彼天中；亦知彼天上，我曾生（其）中，未曾生（其）中也」。

此經，巴利藏編入《增支部．八集》（成立可能遲一些），下接勝處與解脫。得殊勝知見，是修定四大目的之一。本經的精勤修行，共分八個層次。先勝解光明相，如光相成就，能於光明中現見色相，色相是（清淨的）天色相。光明相現前，現見清淨天色相，與解脫、勝處的淨觀成就相當。進一步，與諸天集會，互相問答。這樣的定境，使我們想起了，《般舟三昧經》的阿彌陀佛（Amitābhabuddha）現前，佛與修行者問答（不但見色相，還聽見聲音）。無著（Asa□ga）修彌勒（Maitreya）法，上升兜率天（Tu□ita），見彌勒菩薩，受《瑜伽師地論》。密宗的修習成就，本尊現前，也能有所開示。原則是一樣的，只是修行者信仰對象不同而已。依《般舟三昧經》說：所見的不是真實佛，是自己的定心所現。《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識」。勝解的假想觀，多采多姿，在佛教的演進中，急劇的神教化，也助成了唯心思想的高揚。

三、《中阿含經》的《有勝天經》，《中部》作《阿那律經》。《有勝天經》說：「有三種天：光天，淨光天，遍淨光天」。這三天，「因人心勝如（如是不如，勝如即優劣）故，修便有精麤；因修有精麤故，得（至天）人則有勝如」。不但有差別，每一天的天人，也有勝妙與不如的。所以有差別，是由於因中的修行，有精麤不同。以光天來說，因中「意解作光明想成就遊（成就遊，異譯作具足住），心作光明想極盛」。然由於勝解的光明想，有大有小，所以「光天集在一處，雖身有異而光不異」。如各「各散去時，其身既異，光明亦異」。淨光天的差別，是因中「意解淨光天遍滿成就遊」，如不再修習，生在淨光天中，就「不得極寂靜，亦不得盡壽訖」。如「數修數習」，生天時就能「得極寂靜，亦得盡壽」。遍淨光天生在一處，也是有差別的，那是雖同樣的「意解遍淨光天遍滿成就遊」，如「不極止睡眠，不善息調（調，是掉舉的舊譯）悔」，那就「彼生（天）已，光不極淨」，如「極止睡眠，善息調悔」，「彼生（天）已，光極明淨」。《有勝天經》的三天，《阿那律經》作四天：少光天（Parittābha-deva），無量光天（Appamā□ābha-deva），雜染光天（Sa□kili□□hābhā-deva），清淨光天（Parisuddhabhā-deva）。少光天與無量光天，與《有勝天經》光天的二類相當。雜染光天與清淨光天，與《有勝天經》中，清淨光天的「光不極淨」，「光極明淨」二類相當。三天或四天，不外乎光與淨，與七界的光界、淨界相當。其實，清淨（色相）是不能離光明的。

成就四禪而不得解脫的，感得四禪天的果報。四禪諸天的名字，也是漸次成立的。經中常見的「天、魔、梵」：魔（māra）以下有種種天，如超出魔界，就名為梵天（Brahmā），這是適合於印度教的。佛教中，欲界以魔天（他化自在天）為最高，如出魔界，也就是離欲界的禪天，所以初禪天就名為梵天。佛弟子修勝解觀，依光明相而現起，所以緣色法而修勝解的，不外乎光明相與清淨色相。修此而感報的，也就是光天與淨天，作為二禪天、三禪天的名字。由於光明相等有優劣，所以又分每一禪天為三天（或二天）。但在初期聖典中，四禪天的名字，是梵天，或梵眾天（Brahmakayika）；光音天（Ābhāsvāra）；遍淨天（Subhaki□hā）；廣果天（Vehapphala）。

第四禪只是廣果天，這一名稱，可能初期以此為最高處，定或依慧得解脫，第四禪是廣大果吧！佛教假想觀及如實觀的發達，對於上二界諸天的安立，是有直接關係的。

卷002

第二章 部派——空義之開展

一 空義依聞思而開展

佛說的一切法門，是隨順於解脫的。解脫的道，是如實知無常，苦，（空），無我；依厭，離欲，滅，無所取著而得解脫。解脫要依於慧——般若（Prajñā, paññā）；修行如實觀慧而能離煩惱的，主要的方便，是空（śūnya, suñña），無所有（ākiṃcanya, ākiñcañña），無相（animitta）。空於貪、瞋、癡的，也是無相、無所有的究竟義；所以在佛法的發揚中，空更顯著的重要起來。

在聖道的修習中，空、無所有、無相，都重於觀慧的離惑。但空與無相，顯然有了所觀察的理性意義。如無相，本是「不作意一切相」，「不取一切相」，而《有明大經》說：「二緣入無相心解脫：一切相不作意，及作意無相界」。這樣，要入無相心解脫（或作「無相心三昧」）的，不但不作意一切相，而且要作意於無相。無相界（animitta-dhātu），是無相寂靜的涅槃。涅槃的體性如何，部派中是有諍論的，但都表示那是眾苦寂滅而不可戲論的。所以「作意無相界」，涅槃是所觀想的境界——義理或理性的。空也是這樣：無我無我所是空，空是一切法遍通的義理，也是所觀的。又立「出世空性」，以表示空寂的涅槃。這樣，空與無相，不只是實踐的聖道——三昧，解脫，也是所觀、所思的法義了。

佛法重於修行，修行是不能沒有定的，但真能離煩惱得解脫的，是如實智，平等慧如實觀。與定相應的慧學，在次第修學過程中，有四入流分（預流支）：親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行。佛的化導，以語言的

教授教誡為主，所以弟子們要由聞、思、修的學程，才能引發無漏智慧，知法見法，得預流果。《雜阿含經》中，每對「愚癡凡夫」，說「多聞（或作「有聞」）聖弟子」。「見聖人，知聖人法，善順聖人法；見善知識，知善知識法，善順善知識法」。親近善士，經聞、思、修習，才能引發無漏智，所以對從佛而來的文句，從事於聽聞、思惟，是慧學不可或缺的方便。為了佛法的正確理解，為了適應外界的問難而有所說明，佛教界漸漸的注重於教法的聞思，於是乎論阿毘達磨，論毘陀羅出現了。佛教初期的聞思教法，雖重於事類的分別抉擇，而「空」義也依聞思而發揚起來，這是部派佛教的卓越成就！

部派佛教的文獻，現存的以說一切有部（Sarvāstivāda），赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）為詳備，其他也有多少傳述。初期大乘論，如《大智度論》，《瑜伽師地論》，也有可參考的。部派佛教思想，本來都是依經的。但各部所誦本，文句不完全相同，相同的也解說不一致，所以在空義的開闡中，當然也有所不同。事實上，部派佛教在印度，演進到「一切法空」的大乘時代。

二 勝義空與大空

說一切有部（Sarvāstivāda）是特長於法義論究的部派。說一切有部內，有二大系：重經的是持經、譬喻者（sūtradhara dār□□āntika），重論的是阿毘達磨（abhidharma）論師。後來，阿毘達磨論師系，成為說一切有部的正宗，於是乎持經譬喻者演化為說經部（Sūtravādin）。有部與經部的法義，對大乘佛教，大乘論師的主流，中觀（Mādhyamika）與瑜伽（Yogācāra）二派，思想上有密切的關聯。

漢譯《雜阿含經》，是說一切有部的誦本，與赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《相應部》相當。《雜阿含經》中，有以空為名的二經，是《相應部》所沒有的，可以說是屬於部派的（但也不只是有部的）。一、《第一義空經》，如《雜阿含經》卷一三(大正二．九二下)說：

「眼，生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳，鼻，舌，身，意，亦如是說」。

「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，……純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經」。

第一義空，是勝義空（paramârtha-śūnyatā）的異譯；趙宋施護的異譯本，就名《佛說勝義空經》。經中，以眼等六處的生滅，說明生死相續流轉中，有業與報（報，新譯作「異熟」），而作者（kāraka）是沒有的。這是明確的「法有我無」說。沒有作業者，也沒有受報者（作者，受者，都是自我的別名），所以不能說有捨前五陰，而續生後五陰的我。不能說有作者——我，有的只是俗數法。俗數法是什麼意義？《阿毘達磨順正理論》引經說：

「如世尊說：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假」。

「勝義空經說：此中法假，謂無明緣行，廣說乃至生緣老死」。

依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《成實論》，譯此經文為：「諸法但假名字；假名字者，所謂無明因緣諸行……」。《瑜伽論》解說法假為：「唯有諸法從眾緣生，能生諸法」。《勝義空經》作：「別法合集，因緣所生」。所以經義是：唯有法假施設，緣起的生死相續，有業有異熟，而沒有作業受報的我。緣起法是假有，我不可得是勝義空。《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用」。法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的。龍樹（Nāgārjuna）的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生

說法」；「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

《第一義空經》的前分，有關生滅的經義，留在下一節，與其他有關的經文一同解說。

二、《大空經》：如《雜阿含經》卷一二(大正二．八四下、八五上)說：

「云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死；今老死屬我，老死是我所。言命即是身，或言命異身異，此則一義而說有種種。若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死。……」。

「諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷則知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。……。若比丘！無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經」。

《大空經》所說，是否定「老死（等）是我」，「老死屬我」的邪見，與「命即是身」，「命異身異」的二邊邪見相同，而說十二緣起的中道正見。

命即是身——我即老死（以身為我）

命異身異——老死屬我（以身為我所）

命（jīva）是一般信仰的生命自體，也就是我（ātman）別名。身是身體（肉體），這裡引申為生死流轉（十二支，也可約五陰，六處說）的身心綜合體。假如說：我即老死（生、有等），那是以身為自我——「命即是身」了。假如說：老死屬於我，那是以身為不是我——「命異身異」了。身是屬於我的，我所有的，所以命是我而身是我所（mama-kāra）。這一則經文，《相應部．因緣相應》中，也是有的，但沒有《大空經》的名稱。那麼，有部所誦的《雜阿含經》，特地稱之為《大空經》，到底意義何在？《瑜伽論》解說為：「一切無我，無有差別，總名為空，謂補特伽羅無我及法無我。

補特伽羅無我者，謂離一切緣生行外，別有實我不可得故。法無我者，謂即一切緣生諸行，性非實我，是無常故。如是二種略攝為一，彼處說此名為大空」。依《瑜伽論》說：補特伽羅無我（pudgala-nairātmya）與法無我（dharma-nairātmya），總名為大空（mahāśūnyatā）。補特伽羅無我，是「命異身異」的，身外的實我不可得。法無我是「命即是身」的，即身的實我不可得。這二種無我，也可說是二種空，所以總名為大空。所說的法無我，與「一切法空」說不同，只是法不是實我，還是「法有我無」說。不過，有的就解說「大空」為我法皆空了。

三 無來無去之生滅如幻

說一切有部（Sarvāstivāda）說「三世實有，法性恆有」，似乎與大乘法空義背道而馳，其實，在說一切有思想的開展中，對「一切法空」是大有影響的，真可說是「相破相成」。這裡再舉三經來說。

一、《勝義空經》——《第一義空經》，說有業報而沒有作者，上文已說過了。怎樣說明有業有報呢？《雜阿含經》卷一三(大正二．九二下)這樣說：

「眼（等），生時無有來處，滅時無有去處。如是眼（等）不實而生，生已盡滅，有業報而無作者」。

眼等六處，是依前業所生起的報體，所以初生時，是「諸蘊顯現，諸處獲得」；「得陰，得界，得入處，得命根，是名為生」。為了說明依業招感報體，沒有作者，所以先說眼等報體的生滅情形。這一段經文，玄奘所譯《阿毘達磨順正理論》卷五一(大正二九．六二五下——六二六中)這樣說：

「如勝義空經中說：眼根生位，無所從來；眼根滅時，無所造集；本無今有，有已還去。……有業有異熟，作者不可得」。

眼等根是從緣而生滅的，生滅是「無所從來」，「無所造集」的，這是什麼意義呢？佛法中，在沒有生起以前，可能生起，有生起的可能，那就與沒有不同，所以說「未來有」，「當有」。眼等是生而又剎那滅去的，雖已成為過去，不可能再生，但有生起後果的作用，不可能說沒有，所以說「過

去有」，「曾有」。「現在有」，是當前的生滅。如眼根是色法，是微細的色（物質）。眼極微從因緣生，名為從未來來現在。說眼根未生起時，在未來中，但未來沒有空間性，不能說從未來的某處來，所以說「無所從來」。現在的眼極微，是依能造的地等四大極微等和集而住的。剎那間滅入過去，不能說沒有了；成為過去的眼根，不再是四大等極微和集而住，所以說「滅時無所造集」。無所造集，《瑜伽論》解說為：「滅時，都無所往積集而住，有已散滅」。眼根等「來無所從，去無所至」（往），所以說：「不實而生，生已盡滅」。「盡滅」，玄奘譯為「有已散滅」，或「有已還去」；散滅與還去，都不是沒有。這樣，從緣生滅的眼根，有三世可說，而實是來無所從，去無所至的。

說一切有部說三世實有，說過去與未來是現在的「類」，是同於現在的。但在未來與過去中，色法沒有極微的和集相，心法也沒有心聚的了別用。卻說過去與未來的法性，與現在的沒有任何差異，所以說「三世實有，法性恆住」。說一切有部的法性實有，從現在有而推論到過去與未來；過去與未來的實有，有形而上「有」的傾向。這才從現在的眼根生滅，而得出「生時無所從來，滅時無所往至」的結論。「來無所從，去無所至」——以這樣的語句說明現有，不正與大乘如幻、如化的三世觀，有某種共同嗎？

二、《撫掌喻經》：《撫掌喻經》，從「譬如兩手和合相對作聲」的譬喻得名，《雜阿含經》卷一一(大正二．七二下)說：

「比丘！諸行如幻，如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去」。

《順正理論》引此經說：「諸行如幻，如燄，暫時而住，速還謝滅」。《瑜伽論》作了分別的解說：「又此諸行，以於諸趣種種自體生起差別不成實故，說如幻事。想、心、見倒迷亂性故，說如陽焰。起盡法故，說有增減。剎那性故，名曰暫時。數數壞已，速疾有餘頻頻續故，說為速疾。現前相續，來無所從，往無所至，是故說為本無今有，有已散滅」。《撫掌喻經》從剎那生滅，來無所從，去無所至，說明諸行的虛偽不實，與《勝義空經》的見解，是完全一致的。

三、《幻網經》：《十誦律》所傳的「多識多知諸大經」中，有「摩那闍藍，晉言化經」。「摩那」應該是摩耶（māyā）的誤寫；「摩耶闍藍」（māyā-jāla），譯為「幻網」。「幻網」與「撫掌」，都是有部所誦的。《幻網經》沒有漢譯，《阿毘達磨順正理論》卷四引此經(大正二九．三五〇下)說：

「佛告多聞諸聖弟子，汝等今者應如是學：諸有過去、未來、現在眼所識色，此中都無常性、恆性，廣說乃至無顛倒性，出世聖諦，皆是虛偽妄失之法」。

《成唯識寶生論》也引述此經，「都無常性」以下，譯為：「無有常定、無妄、無異、實事可得，或如所有，或無倒性，悉皆非有；唯除聖者出過世間，斯成真實」。這是說：一切世間法，都是虛偽妄失法，沒有常、恆、不異的實性可得。《幻網經》也有如「見幻事」的譬喻，與《撫掌喻經》相同。

以上三經，是有部與經部（Sautrāntika）所共誦的，而解說不同。有部以為：三世法性是實有的，為了遣除常、恆、我我所等妄執，所以說虛妄、如幻喻等。經部解說為沒有實性，並引用為無緣也可以生識的教證。經文的本義，也許近於有部，但不可能是有部那樣的實有。我（ātman），外道雖有妄執離蘊計我的，其實，「沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰計有我」。如五陰——一一法是常、是恆、是不變易，那一一法可說是我了。但五陰等諸行，無常，無恆，是變易，所以實我是不可得的。《中阿含經．想經》說：「彼於一切有一切想，一切即是神（我的舊譯），一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切」。如於一切法而有所想著，一切就是我我所。所以通達無我，要如實知一切（行）是無常，變易，虛偽妄失法，不著於相（想）。如實知諸行無常、無恆等，正是為了顯示我不可得。然我所依、所有的諸行，從生無所從來，去無所至，虛偽不實，如幻、如燄去觀察，那麼實我不可得，諸行也非實有的思想，很自然的發展起來。

有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻（事）。

所譬喻的五陰，經上說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我」。《相應部》也說：「無所有，無實，無堅固」。五譬喻中，聚沫喻，水泡喻，都表示無常，不堅固。芭蕉喻，是外實而中虛的。幻事喻，是見也見到，聽也聽到，卻沒有那樣的實事。野馬喻，如《大智度論》說：「炎，以日光風動塵故，曠野中見如野馬；無智人初見謂之為水」。野馬，是迅速流動的氣。這一譬喻的實際，是春天暖了，日光風動下的水汽上升，遠遠的望去，只見波浪掀騰。渴鹿會奔過去喝水的，所以或譯為「鹿愛」。遠望所見的波光盪漾，與日光有關，所以譯為炎，燄，陽燄。遠望所見的大水，過去卻什麼也沒有見到。陽燄所表示的無所有、無實，很可能會被解說為虛妄無實——空的。

還有琴音的譬喻，如《雜阿含經》卷四三(大正二．三一二下)說：

「有王聞未曾有好彈琴聲，極生愛樂。……王語大臣：我不用琴，取其先聞可愛樂聲來！大臣答言：如此之琴，有眾多種具，謂有柄，有槽，有麗，有絃，有皮，巧方便人彈之，得眾具因緣乃成音聲。……前所聞聲，久已過去，轉亦盡滅，不可持來。爾時，大王作是念言：咄！何用此虛偽物為」！

琴是虛偽的，琴音是從眾緣生，剎那滅去的。依此譬喻，可見一切為有為法，都是虛偽不實的。「虛妄劫奪法者，謂一切有為」。有為是虛妄的，虛偽的，由於剎那生滅的探求，得出「生時無所從來，滅時往無所去」——不來不去的生滅說。這無疑為引發一切法空說的有力因素。

四 聲聞學派之我法二空說

聲聞部派中，有說一切法空的。由於文獻不充分，不明瞭究竟是那些部派，但說法空的部派，確實是存在的。如龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》，說到三種法門：「一者、蜫勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門」。三種法門中的「空門」，有的屬於聲聞，引聲聞三經來說明。又於說「一切法空」時，引六（或七）經，明「三藏中處處說法空」。《智論》又說：「若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入蜫勒門則墮

有無中」。這可見，廣引聲聞經而說一切法空的，不是龍樹自己，而是聲聞的部派。以下，依《智論》所引的經說，可以了解「空門」是怎樣解說法空的。

一、《大空經》：上文已說到了說一切有部（Sarvāstivāda）的見解。漢譯《雜阿含經》說：「若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死；今老死屬我，老死是我所」；並與「命即是身」，「命異身異」相配合。依「空門」的見解，這是說法空的，如《大智度論》說：

「聲聞法中，法空為大空。……是人老死，（人不可得），則眾生空。是老死，（老死不可得），是法空」。

「若說誰老死，當知是虛妄，是名生空。若說是老死，當知是虛妄，是名法空」。

生空——眾生空（sattva-śūnyatā），法空（dharma-śūnyatā），「空門」是成立二空的。經說「今老死屬我，老死是我所」，是邪見虛妄的，因而說「是老死，是法空」。這是以無我為我空，無我所是法空的。與《成實論》所說：「若遮某老死，則破假名；遮此老死，則破五陰」（破五陰即法空）的意見相合。

二、《梵網經》：如《大智度論》卷一八(大正二五．一九三上)說：

「梵網經中六十二見。若有人言：神常、世間亦常，是為邪見。若言神無常、世間無常，是亦邪見。神及世間常亦無常，神及世間非常亦非非常，皆是邪見。以是故知諸法皆空是為實」。

《梵網經》是《長阿含經》的一經。經說六十二見，是綜舉印度當時外道們的異見，內容為過去十八見，未來四十四見。《論》文所引神及世間常、無常等，是六十二見的前四見。常、無常等四見，在《雜阿含經》中，是十四不可記的前四見。本來只是世間常、無常等，而《梵網經》作神及世間常、無常等。神，是我（ātman）的古譯。世間（loka），《雜阿含經》約六根、六境、六識、六觸、六受說，是眾生的身心活動。《長阿含經》分別為神我與世間，那是我與法對舉，也可說以眾生自體與山河大地相對論，也就是一

般所說的眾生（世間）與（器）世間了。

《智論》依「空門」，以神我及世間常、無常等邪見，解說為「諸法皆空，是為（如）實」。依經文，並沒有法空說的明文，這經過怎樣的理解而論定是空呢？神我是不可得的，所以說我是常是無常等，都是邪見。但「佛處處說有為法，無常、苦、空、無我，令人得道，云何（《梵網經》）言（世間）無常墮邪見」？在佛的不同教說中，似乎存有矛盾！《大智度論》引經而加以解說，如卷一八(大正二五．一九三上——中)說：

「佛告摩訶男：……若（人）身壞死時，善心意識，長夜以信、戒、聞、施、慧熏心故，必得利益，上生天上（以上引經，以下解說）。若一切法念念生滅無常，佛云何言諸功德熏心故必得上生！以是故知非無常性」。

「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」。

佛說無常，使人得道，這是原始佛教的事實。「諸行無常」的無常，原語為 anitya；無常性是 anityatā。佛不但說無常，也說無恒、變易、不安隱等。《瑜伽論》依經說：「於諸行中，修無常想行有五種，謂由無常性，無恒性，非久住性，不可保性，變壞法性」。佛說無常等，不是論究義理，而是指明事實。如四非常偈說：「積聚（財富）皆銷散，崇高（名位、權勢）必墮落，（親友）合會要當離，有生無不死」。這是要人對這現實世間（天國也在內），不可迷戀於不徹底的，終究要消失的福樂，起厭離心而向於解脫。然而，一切凡夫，都是寄望於永恆而戀著這世間的，所以《雜阿含經》卷一二(大正二．八一下)說：

「愚癡無聞凡夫，於四大身，厭患、離欲、背捨而非識」。

「愚癡無聞凡夫，寧於四大身繫我我所，不可於識繫我我所。所以者何？四大色身，我見十年住，二十、三十乃至百年；若善消息，或復小過。彼心意識，日夜時刻須臾轉變，異生異滅」。

愚癡無聞的一般人，對於四大色身——肉體，有的還能生厭離心，而對於心識，卻不能厭離，固執的執我我所。依佛的意思，對於四大色身，執我我所而不能厭離，多少還可以原諒。因為我們的色身，有的活了十年，二十年，有的能活到一百歲。如將護調養得好，有的還少少超過了一百歲。有這樣的長期安定，所以不免迷戀而執著。我們的心意識，是時刻不停的在變異，前滅的不同於後起的，所以說異生異滅。這樣的剎那生滅變異，而眾生卻固執的執為我我所，如一般所說的靈魂，玄學與神學家，稱之為真心、真我。這都以為在無常變化中，有生命的主體不變，從前生到今生，從今生到後世。佛針對世俗的妄執，對生死流轉中的一切，宣說「諸行無常」。無常，是要人不迷戀於短暫的福樂，而向於究竟的解脫；這是被稱為「如實知」與「正見」的。說到世間（常與）無常是邪見，無常的原語是 aśāśvata，雖同樣的譯為無常，但與諸行無常不同。邪見的世間無常，是以為：有情世間是一死了事，沒有生死流轉，是斷滅論者，順世的唯物論者的見解。在佛陀時代的印度，順世（Lokāyata）派是少數。諸行無常是正見，世間無常是邪見，在原始佛教裡，應該是沒有矛盾的。

正見的諸行無常，邪見的世間無常，是沒有矛盾的。但在佛法法義的論究中，兩種無常有點相同，那為什麼一正一邪呢？世間無常，是前滅而以後沒有了，犯了中斷（uccheda）的過失。諸行無常，是有為生滅的。如經上所說，心是時刻不住的生滅，前前與後後不同。論究起來，即使是最短的時間——剎那（k□a□a），也是有生滅的，這就是「念念生滅無常」。四大色身，不是十年、二十年……百年沒有變異的，也是年異、月異、日異，即使一剎那間，也是生滅無常的。這樣的剎那生滅，前剎那沒有滅，後剎那是不能生起的。如前剎那已滅，已經滅了，也就不能生起後剎那。如所作的善惡業，也是剎那滅的，業滅而成為過去，又怎能招感未來，也許是百千萬億劫以後的善惡報呢？因果相續的諸行無常，由於「剎那生滅」，前滅後生的難以成立，就與世間無常的中斷一樣，那為什麼一正一邪呢！為了剎那生滅而又要成立前後相續，說一切有部（Sarvāstivāda）依三世有說，法性恒有，滅入過去而還是存在（有）的，所以能前後相續而起。經部（Sautrāntika）

依現在有說，滅入過去，是成為熏習而保存於現在，所以能前後續生。但部派的意見不一，不是大家所能完全同意的。說法空的部派，以為「佛處處說無常，處處說不滅」（不滅就是常），「佛隨眾生所應而說法」。說諸行無常，為了破常顛倒，一切法「非實性無常」，不能說是滅而就沒有了。說「心去後世，上生天上」等，為了破斷滅見，並非說心是前後一如的。這都是隨順世俗的方便，如論究到諸法實相（實相是「實性」的異譯），是非常非無常的。空性也是非常非無常的，是超越常無常等一切戲論執見的，所以佛說十四事不可記（不能肯定的說是什麼，所以佛不予答覆），六十二見是邪見，正表示了一切法空的正見。

三、〈義品〉，如《大智度論》卷一八(大正二五．一九三中——下)說：

「佛說義品偈：各各謂究竟，而各自愛著，各自是非彼，是皆非究竟。是人入論眾，辯明義理時，各各相是非，勝負懷憂喜。勝者墮憍坑，負者墮憂獄，是故有智者，不隨此二法。論力汝當知！我諸弟子法，無虛亦無實，汝欲何所求！汝欲壞我論，終已無此處；一切智難勝，適足自毀壞。如是等處處聲聞經中說諸法空」。

〈義品〉一六經，巴利藏編入《小部》的《經集》，與〈義品〉相當的，有吳支謙所譯的《佛說義足經》，二卷，一六品。法藏部（Dharmaguptaka）稱此為「十六句義」或「句義經」。句是 pada 的義譯，有足跡的意義，所以譯為《義足經》的，可能是法藏部的誦本。《大智度論》一再引用〈義品〉，如上明法空所引的五偈外，又明第一義悉檀，引《眾義經》三偈；明無諍法，引《阿他婆耆經》（阿他婆耆是義品的音譯）三偈；引《利眾經》（利眾即眾利，利是義利的利），明不取著一切法——法空；引《佛說利眾經》二偈，明如實知名色。《瑜伽師地論》也引〈義品〉，明一切法離言法性。〈義品〉的成立很早，《雜阿含經》（「弟子記說」）已經解說到了。從《大智度論》與《瑜伽論》的引用，可見〈義品〉對大乘法性空寂離言的思想，是有重要影響的。上文所引的五偈，是論力（《義足經》作勇辭，勇辭是論力的異譯。《經集．義品》作波須羅）梵志舉外道的

種種見，想與佛論諍誰是究竟的。佛告訴他：人都是愛著自己的見解，以自己的見解為真理，自是非他的互相論諍，結果是勝利者長憍慢心，失敗者心生憂惱。這意味著：真理是不能在思辨論諍中得來的，引向法性離言空寂的自證。

說法空的聲聞學派，引了《大空經》，《梵網經》，〈義品〉——三經，並說「處處聲聞經中說諸法空」。《大智度論》在說「一切法空」後，又簡略的引述了聲聞藏的六（或七）經，如《論》卷三一(大正二五．二九五中——下)說：

「有利根梵志，求諸法實相，不厭老病死，著種種法相，為是故說法空，所謂先尼梵志，不說五眾即是實，亦不說離五眾是實」。

「復有強論梵志，佛答：我法中不受有無；汝何所論？有無是戲論法，結使生處」。

「及雜阿含中，大空經說二種空，眾生空、法空」。

「羅陀經中說：色眾破裂分散，令無所有」。

「栰喻經中說：法尚應捨，何況非法」！

「波羅延經，利眾經中說：智者於一切法不受不著，若受著法，則生戲論，若無所依止，則無所論。諸得道聖人，於諸法無取無捨，若無取捨，能離一切諸見。如是等三藏中處處說法空」。

六經中第一，先尼（Śre□ika）梵志事，見《雜阿含經》（巴利藏缺）。佛與仙尼的問答，是：色（等五陰）是如來？異（離）色是如來？色中有如來？如來中有色？如來（tathāgata）是我的異名，如如不動而來去生死的如來，不即色，不離色，如來不在色中，色不在如來中——這就是一般所說的：「非是我，異我，不相在」。《論》文所說「不說五眾（五陰）即是實，亦不說離五眾是實」，「實」就是如來，無實即無如來——我。這是二十句我我所見，而法空說者，依四句不可說是如來，解說為法空。《先尼梵志經》，可能是法空派所誦本，文句略有出入。《般若經》的原始部分，曾引先尼梵志的因信得入一切智，是繼承聲聞法空派的解說，集入《般若經》為

例證的。

第二，強論梵志，如上面〈義品〉所說的。「強論」就是「論力」，《義足經》是譯為「勇辭」的。

第三，《大空經》，已在上文說過。

第四，《羅陀經》，見《雜阿含經》，如說：「於色境界，當散壞消滅；於受、想、行、識境界，當散壞消滅。斷除愛欲，愛盡則苦盡」。五陰的散壞消滅，或依此立散空（avakāraśūnyatā）。

第五，《栰喻經》，見《中阿含經》的《阿梨吒經》。「法尚應捨，何況非法」的經意是：佛說的一切法（九分或十二分教），善巧了解，目的是為了解脫。所以聞思法義，對解脫是有用的，是有必要的；但為了解脫，就不應取著（諍論）文義，因為一有取著，就不得解脫。如一般所說：「渡河須用筏，到岸不用船」。從此可見，如來說法，只是適應眾生說法，引導眾生出離，而不是說些見解，要人堅固取著的。無邊法門，都不過適應眾生的方便。「法（善的正的）尚應捨，何況（惡的邪的）非法」，表示了一切法空。

第六，《波羅延經》是《經集》的〈彼岸道品〉。《利眾經》是《經集》的〈義品〉。長行略引二經的經意，明智者於一切法不受不著，不取不捨。與〈義品〉的「第一八偈」相當。

聲聞的法空學派，引聲聞經以說法空的，主要的理由是：一、無我所；二、五陰法散滅；三、不落二邊——四句的見解；四、佛法是非諍論處；五、智者不取著一切法。法空的學派，與阿毘曇門的辨析事相，是不同的。這是著眼於佛法的理想，方便引導趣入、修證的立場。

五 常空、我我所空

《雜阿含經》卷一一（《撫掌喻經》）(大正二．七二下)說：

「空諸行，常、恆住、不變易法空，無我我所」。

空諸行（śūnya-sarvasa□skāra），經約根、境、識、觸、受、想、思說。與此意義相同的，是空世間（śūnya-loka），如說：「云何名為世間空？佛告三彌離提：眼（等）空，常、恆、不變易法空，（我）我所空。所以者何？此性自爾」。《相應部》也有此經，約根、境、識、觸、受說世間，只說「我我所空，故名空世間」。空，是以無我我所為主的，《雜阿含經》為什麼說「常、恆、不變易法空」呢？《雜阿含經》（與《相應部》）常見這樣的文句，如說：「無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所」。又常見這樣的問答，如說：

「於意云何？……（色）、受、想、行、識，為常為無常耶？答言：無常。

又問：若無常者，是苦耶（樂耶）？答言：是苦。

又問：若無常苦者，是變易法，聖弟子寧於中見（色、受、想、行、）識是我、異我、相在不？答曰：不也」。

五陰、六處等無我我所，是從無常、苦，變易法而得到定論的。如依文釋義，無常，苦，變易法，無我我所——空，文字不同，意義當然也有所差別。如依文義相成來說，那無常等都可說是空了。無常故苦，苦是依無常而成立的，如《雜阿含經》卷一七(大正二．一二一上)說：

「佛告比丘：我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。

一般的說，受有三類：苦受，樂受，不苦不樂受。約三受說，不能說「諸所有受悉皆是苦」的。然從深一層說，一切行是無常、變易法，是不可保信的，不安隱的，終於要消失過去的，所以說「諸所有受悉皆是苦」。一般所執的自我，一定是常（恆、不變易），是樂（自在），而一切行非常非樂，這那裡可說有我呢！無常是苦義，無常苦（變易法）是無我義；無常、苦、無我是相成的。這樣的論究，不但我我所是空，常、恆、不變易法也可說是空了。這樣的解說，不只是說一切有部（Sarvāstivāda）這樣說，屬於分別說系（Vibhajyavādin）的《舍利弗阿毘曇論》，也說：「以何義空？以我

空，我所亦空，常空，不變易空」。巴利藏《小部》的《無礙解道》也說：「我、我所、常、堅固、恆、不變易法空」。這可見，依我我所空，進而說常、恆、不變易法空，是上座部（Sthavira）系的一致意見。

印度文化中的我（ātman），曾發展到與宇宙的本體——梵（brahman），無二無別，然原本只是眾生的自我。我，一定要有「自在」，「樂」的屬性，如不自在，苦，那就不能說是我了。如《雜阿含經》卷二(大正二．七中——下)說：

「若色（受、想、行、識，下例）是我者，不應於色病苦生；亦不應於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色有病有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是」。

經說無常故苦，無常苦故無我，是一貫的，相依相成的，為什麼經上只說：無我、我所、常、恆、不變易法空，而沒有說是苦是空呢！佛教界的論究，傾向於客觀事相的觀察，觀一切法（不限於眾生自體）都是無我——空的，但不能說器世界是無常故苦，苦故無我，只能說是無常，無我——空。傾向於客觀的事相觀察（阿毘達磨的特性如此），所以說：「無我、我所，常、恆、不變易法空」了。

六 三三摩地

空（śūnyatā），無所有（ākiṃcanya），無相（animitta），是方便不同而究竟一致的；究竟一致的，就是空。後來演化為三三昧（samādhi）：空，無願（apraṇihita），無相；又名三解脫門（vimokṣa-mukhāni），這已在前一章說明了。在三三昧中，顯然空是更重要的，如《雜阿含經》說：「若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處」。這是說，真正的無所有（或無願）、無相，要先得空住，才有修得的可能。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇四(大正二七．五四〇中——下)說：

「空三摩地，是諸內道不共住處。……外道法中，雖無真實無願、無相，而有相似，謂麁行相等相似無願，靜行相等相似無相。九十六種外道法中，尚無相似空定，況有真實！故唯說空定是內道不共法」。

空定（定即三摩地、三昧的義譯）是內道不共法，也就是說：佛法與一般宗教的根本差別所在，就是空三昧。的確，佛法的最大特色，是（無常苦故）無我——空。

三三昧——空，無願，無相，說一切有部（Sarvāstivāda）以三緣來建立他的差別。空是約對治說的：「空三摩地是有身見近對治故」。無願是約期心說的：「諸修行者，期心不願三有法故」；「期心不願三有，聖道依有，故亦不願」。無相是約所緣說的：「此定所緣離十相故，謂離色、聲、香、味、觸，及女、男、三有為（生、住異、滅）相」。也有依行相差別建立的：說一切有部，立四諦、十六行相，「空三摩地，有空、非我二行相；無願三摩地，有苦、非常，及集（諦下四：因、集、緣、生），道（諦下四：道、如、行、出）各四行相；無相三摩地，有滅（諦下滅、靜、妙、離）四行相」。這是約能為四諦下煩惱對治的無漏智說，如約有漏智所緣行相說，那空與無我（nirātman）二行相，是通於四諦、一切法的。不但有漏的苦與集，是空的，無我的；無漏有為的聖道，無漏無為的滅，也是空的、無我的。含義雖與大乘不同，而可以說「一切法空」的。

空是通於無我無我所的，如經說「世間空」是：「我我所空故，名空世間」。「空諸行」是：「無我我所」。這可見無我是空，無我所也是空。但說一切有部，以為空就是無我（我所），只是說明上有些不同，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九(大正二七．四五上——中)說：

「有說：……謂空行相義不決定，以一切法有義故空，約他性故；有義故不空，約自性故。非我行相無不決定，以約自他俱無我故。由此尊者世友說言：我不定說諸法皆空，定說一切法皆無我」。

這是說一切有部的正義。說一切法無我，是確定的，徹底的，因為不論什麼法，即法異法，都非是我，所以一切法決定是無我的。說諸法皆空——一切皆空，這是不能依文取義的。這一見解，是依《中阿含經．小空經》的。如說鹿子母堂空，是說鹿子母堂中沒有牛、羊、人、物，不是說鹿子母堂也沒有。鹿子母堂自性是不空的，空的是鹿子母堂內的人物。這名為「他性空」

，就是約他性說空，約自性說不空。依此來說空、無我，無我是了義說，一切法是無我的。「諸法皆空」是不了義說，空是無我，我空而法是有——不空的。

《相應部》多說「無常，苦，無我」（無我所），《雜阿含經》多說「無常，苦，空，無我」。說一切有部立十六行相，無常、苦、空、無我，是苦諦的四行相。在十六行相中，空與無我，是二種不同的行相，差別是：「非我行相對治我見，空行相對治我所見」。這是論師的一種解說，如依經文，空那裡只是無我所呢！

《舍利弗阿毘曇論》，是印度本土分別說者（Vibhajyavādin）的論典。《論》上說：空定，「以何義空？以我空，我所亦空，常空，不變易空」。空的內容，與《雜阿含經》的《撫掌喻經》相合。無相定，「以聖涅槃為境界」。有生、住異、滅三相的，是有為行；涅槃沒有三相——不生，不住異，不滅，所以思惟涅槃而得定的，是無相定。無三相，是有部所說無十相中的三相。無願定有二：一、「以聖有為為境界」，聖有為是無漏道。聖道如渡河的舟筏一樣，渡河需要舟筏，但到岸就不用了，所以不願聖道。二、觀有漏的諸行，「苦，患，癰，箭，著，味，依緣，壞（變異）法，不定，不足，可壞眾苦」。這是以無常，苦行相，觀有漏生死行所成的無願定。《舍利弗阿毘曇論》所說三三昧的內容，與說一切有部所說的，大體相同。

《解脫道論》，是屬於赤銅鍱部（Tāmraśāīya）的。所說的三解脫，如《論》卷一二(大正三二．四五九中——下)說：

「問：云何以觀見成於種種道？答；已（以）觀見無常，成無相解脫。以觀見苦，成無作（即無願）解脫。以觀見無我，成空解脫」。

三解脫（tayo-vimokkhā），約從煩惱得解脫說。觀無常而成無相解脫；觀苦而成無作解脫；觀無我而成空解脫，無我是空義。以無常、苦、無我來分別三解脫，實不如以三法印——無常明無願，無我明空，涅槃明無相來得妥切！《解脫道論》以不同的方便（觀法），成三解脫；如成就一解脫，也就是三解脫，所以說：「已得三解脫，成於一道」。因為「解脫者唯道智

，彼事為泥洹」。三解脫約無漏道智得解脫說，而所得解脫是沒有差別的。

七 空之類集

在佛法中，空（śūnya, śūnyatā）的重要性，漸漸的顯著起來。有《小空經》與《大空經》的集出，編入《中阿含經》（《中部》）中。《小空經》是次第深入的，有的空而有的是不空。《大空經》是內外次第觀察的，立內空（adhyātma-śūnyatā），外空（bahirdhā-śūnyatā），內外空（adhyātma-bahirdhā-śūnyatā）。《雜阿含經》有大空（mahā-śūnyatā），勝義——第一義空（paramârtha-śūnyatā）。這就共有五種空了。綜合而加以說明的，如《舍利弗阿毘曇論》卷一六(大正二八．六三三上)說：

「空定（有）六空：內空，外空，內外空，空空，大空，第一義空」。

《舍利弗阿毘曇論》在說明空定——空三昧的內容時，說到了六空，除上面所說的五種空外，多了一種空空（śūnyatā-śūnyatā）。《大毘婆沙論》說：《施設論》立「三重三摩地」，有空空三摩地。空空的名詞，可能是從《施設論》來的。六空的空義是：「以何義空？以我空，我所亦空，常空，不變易空」；或但略說為：「以我空，我所亦空」。《婆沙論》引《施設論》，也說：「謂有苾芻，思惟有漏有取諸行，皆悉是空。觀此有漏有取諸行，空無常、恒、不變易法、我及我所」。以無常（無恒無變易）無我無我所為空義，與《舍利弗阿毘曇論》說相同，也與說一切有部所說：「非常，非恒，非不變易，非我我所，故皆名空」，意義一致。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇四(大正二七．五四〇上)說：

「施設論說空有多種，謂內空，外空，內外空，有為空，無為空，無邊際空，本性空，無所行空，勝義空，空空」。

《大毘婆沙論》卷八，也說到「十種空」，但無所行空譯為散壞空。對比《舍利弗阿毘曇論》六空如下：

《施設論》十空

《舍利弗阿毘曇論》六空

內空（adhyātma-śūnyatā）

1 內空

外空（bahirdhā-śūnyatā）

2 外空

內外空（adhyātma-bahirdhā-śūnyatā）

3 內外空

有為空（sa□sk□ta-śūnyatā）

無為空（asa□sk□ta-śūnyatā）

無邊際空（anavarāgra-śūnyatā）

本性空（prak□ti-śūnyatā）

無所行空（散壞空 anavakāra-śūnyatā）

勝義空（paramārtha-śūnyatā）

6 勝義空

空空（śūnyatā-śūnyatā）

4 空空

5 大空（mahā-śūnyatā）

兩論對比起來，《施設論》多了有為空，無為空，無際空，本性空，散壞空——五空，卻少了大空。《雜阿含經》說大空，在《相應部》中有同樣的經文，卻沒有大空的名稱。所以，《施設論》綜集為十空而沒有大空，可能那時還沒有大空的名目。經上說：「世間空」，「諸行空」，都約有為法說，所以立有為空。無為空是滅諦、涅槃空。無（邊）際空，如《雜阿含經》說：「眾生無始生死以來，長夜輪轉，不知苦之本際」。生死流轉的開始，是不可記別的。沒有生死的前際（以後又引申到後際）可得，所以說無際空。本性空，如經說：「眼（等）空，常、恒、不變易法空，我（我）所空。所以者何？此性自爾」。自性（svabhāva）與本性，說一切有部是看作異

名同實的，如《大毘婆沙論》說：「如說自性，我，物，自體，相，分，本性，應知亦爾」。約自性說空，有部是限定於我我所空的。散壞空，如佛為羅陀（Rādha）說：「於色境界當散壞消滅，於受、想、行、識境界當散壞消滅」。在這十種空中，如依前六空的定義來說，那無為法不生不滅，只能說無我我所空，可不能說是「非常、非恒、非變易法」空了。如以生死無始為空，五陰散壞為空，都不能以「無我我所」；「非常、非恒、非變易法，非我我所」的定義，說明他是空了。沒有論文可考，不能作確切的定論，但十空說的內容，顯然已超越了說一切有部的空義。要知道，《施設論》是說一切有部六分毘曇的一分，但《施設論》是不限於說一切有部的。

《小部》的《無礙解道》，有「空論」一章。先引《相應部．六處相應》的「空」經，然後廣列二十六空，一一的給以說明。二十六種空是：

「空空，行空，壞空，最上空，相空，消除空，定空，斷空，止滅空，出離空，內空，外空，俱空，同分空，異分空，尋求空，攝受空，獲得空，通達空，一性空，異性空，忍空，攝持空，深解空，及正知者流轉永盡一切空性中勝義空」。

依《無礙解道》的說明，在這二十六種空中，一、內空（ajjhattasuñña），外空（bahiddhā-suñña），俱空（dubhatosuñña）就是內外空，空空（suññasuñña）：這四種空的意義是：「我、我所、常、堅固、恒、不變易法空」，與說一切有部等所說相同。二、消除空（vikkhambha-nasuñña），定（或譯彼分）空（tada□gasuñña），斷空（samucchedasuñña），止滅空（pa□ipassaddhisuñña），出離空（nissara□asuñña），尋求空（esanāsuñña），攝受空（pariggahasuñña），獲得空（pa□ilābhasuñña），通達空（pa□ivedhasuñña），忍空（khantisuñña），攝持空（adhi□□hānasuñña），深解空（pariyogāhanasuñña）：此十二種空，與《空小經》的方法相同，也是次第深入，一分一分的空。

如消除（或譯伏，伏惑的伏）空是：依出離故貪欲消除空，依無瞋故瞋消除空，依光明想故惛沈睡眠消除空，依不散亂故掉舉消除空，依法決定故疑消除空，依智故無明消除空，依勝喜故不欣喜消除空，依初禪故五蓋消除空，……依阿羅漢道一切煩惱消除空。從消除空到出離空，都是依這樣的次第說空。尋求空以下，都與出離有關，如出離尋求，……出離深解。所以，尋求空是：出離尋求故貪欲空，無瞋尋求故瞋恚空，……阿羅漢道尋求故一切煩惱空。一直到深解空是：出離深解故貪欲空，……阿羅漢道深解故一切煩惱空。這十二種空，都是一分一分的空，到達一切煩惱空為止；離（一分或全部）煩惱為空，正是《相應部》中空於貪、瞋、癡的本義。三、從出離貪欲，到阿羅漢道一切煩惱空的次第，還有一性空（ekattasuñña），異性空（nānattasuñña），及勝義空（paramattha-suñña）的一分。貪欲、瞋等是異性，出離、無瞋等離煩惱是一性。思出離等一性而貪欲等異性空，能離煩惱的一性也是空，名為一性空、異性空。

勝義空，與說一切有部所說的不同。勝義，約涅槃（nibbāna）說。如依出離而貪欲的流轉永盡，到依阿羅漢道而一切煩惱的流轉永盡，煩惱永滅而不再生起了，最究竟的是證得阿羅漢果——有餘涅槃，是勝義空的一分。以上所說的種種空，都是空於煩惱的。四、勝義空的另一意義是：眼等滅，以後不再生起了。這是「一切空中的勝義空」，可說是最究竟的空。約依無餘涅槃而般涅槃說，不但煩惱空，業感的異熟身，一切生死流轉也永滅了。五、最上空（aggasuñña）是：「一切行寂止，一切取定棄，愛盡，離欲，滅，涅槃」，也是依涅槃說（勝義空約涅槃永不生說，最上空約有為、煩惱等滅盡說涅槃）的。在《雜阿含經》中，作：「一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃」。空是涅槃義，在勝義空及最上空中，明顯的表示出來。六、壞空（vipari□āmasuñña）：意義是：色等是自性空的，已滅的色等，已壞是壞空。五蘊、六處是自性空的，所以已滅的是壞空；

壞空與十空中的散壞空相當。七、行空（sa□khārasuñña），相空（lakkha□asuñña）：行有福行，非福行，不動行；身行，語行，意行；過去行，未來行，現在行。相有愚相，賢相；生相，住異相，滅相（約五蘊，六

處，十二因緣別說）。這些行與相，都是約此中無他來說空。如福行中，非福行、不動行空；非福行中，福行、不動行空；不動行中，福行、非福行空。八、同分空（sabhāgasuññā），異分空（visabhāgasuññā）：同分是同類，異分是異類。同分空是自性中自性空，異分空是他性中他性空。在這二十六種空中，七、八——二類、四空，不知依什麼經義而立?

八 諸行空與涅槃空

說一切有部的阿毘達磨論師，對於空（śūnya, śūnyatā）的意義，著重於經說的：「常空，恒空，不變易法空，我我所空」。空是無我，無我所；如雙舉空與無我而辨其差別，那麼空是「無我所」義。「非我行相與空行相，俱能緣一切法」，所以可說一切法是空、無我的。不過，這只是有漏的，如果是無漏的空與無我行相，那就唯緣苦諦，不通於一切法了。關於我我所空，《雜阿含經》這樣說：「常、恒、不變易法空，我（我）所空。所以者何？此性自爾」。「此性自爾」，《瑜伽論》解說為：「又此空性，離諸因緣，法性所攝，法爾道理為所依趣」。我我所空，是法爾如此，本性如此的。《大毘婆沙論》也說：「住本性空，觀法本性空無我故」。「一切法本性空」，說一切有部的含義，當然與大乘不同，但「一切法本性空」，說一切有部的論師，確已明白的揭示出來了!

另一方面，「貪空、瞋空、癡空」——一切煩惱空的經義，顯然的沒有受到說一切有部論師的注意。《雜阿含經》是以「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡」來表示涅槃（nirvā□a）與無為（asa□sk□ta）的。「貪空、瞋空、癡空」的空，也與涅槃有關。《雜阿含經》卷一〇(大正二．六六中——下)說：

「一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，（滅），涅槃」。

與此經相當的《相應部》經，作：「一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離欲，滅盡，涅槃」。諸行寂止，與諸行空寂相當。一切有部所誦的《雜阿含經》，的確是空寂，如《瑜伽師地論》卷八三(大正三〇．七六六上)說：

「所言空者，謂離一切煩惱等故，無所得者，謂離一切所有相故。言愛盡者，謂不希求未來事故。言離欲者，謂無現在受用憙樂故。所言滅者，謂餘煩惱斷故。言涅槃者，謂無餘依故」。

空，是離一切煩惱的意思。離一切煩惱而畢竟空寂，以空來表示涅槃。實際上，涅槃是不可表示的；空與不可得等，都是烘雲托月式的表示涅槃。《雜阿含經》說到煩惱空，一切諸行空寂，沒有受到論師們的重視，這可以斷定：現在的《雜阿含經》，還是說一切有部內，經師與論師沒有分派以前的誦本。

《大毘婆沙論》說：「如是擇滅，亦名涅槃」。有部的論師們，對涅槃的空義，沒有重視，而對涅槃的擇滅（pratisa□khyā-nirodha），有相當的論究，對「一切法空性」說，是有高度啟發性的。《俱舍論》說：「此法自性，實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善，是常，別有實物，名為擇滅，亦名離繫」。擇滅是「擇所得滅」，以智慧簡擇諦理，有漏法滅，但不只是有漏法的滅無，而是得到了無為的（擇）滅。依《婆沙論》說：有多少有漏法，就有多少擇滅。擇滅與有漏法，是相對應的。以智慧簡擇，某法，某一類或一切有漏法滅了，就得一法、一類或一切的擇滅（得一切擇滅，名為得涅槃）。相對於一切有漏法的擇滅無為，不生不滅，本來如此。約眾生與眾生所得來說，是同一的，所以「應作是說：諸有情類，普於一一有漏法中，皆共證得一擇滅體」。一人所得的無數擇滅，擇滅與擇滅，也是無差別的。相對應於有漏有為的擇滅，不共證得而體性不二，這與（大乘）一切法本有寂滅性（或空性），不是非常類似的嗎？不過有部但約有漏法說而已。

涅槃的空義，赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）是充分注意了的。如《無礙解道》所說的最上空，勝義空，都是約涅槃說的。消除空，定空，斷空，止滅空，出離空等，或淺或深，而最深徹的，是依阿羅漢道而一切煩惱空。特別是止滅（pa□ipassaddhi）與出離（nissara□a），就是「依離，依離欲，依（止）滅，向於捨」的離與滅。這些文字，都表示祛除煩惱而可以名為空的；也可以表示涅槃。所以四念住的不淨，苦，無常，無我，也被稱為淨空

，樂空，常空，我空了。一切煩惱滅——一切煩惱空，煩惱的完全出離（滅，空），就是「滅（諦），涅槃」，如《無礙解道》的「離論」所說。

涅槃，被稱為最上空，如《小部．無礙解道》(南傳四一．一一六)說：

「何為最上空？此句最上，此句最勝，此句殊勝，謂一切行寂止，一切取（或譯「依」）定棄，渴愛滅盡，離欲，滅，涅槃」。

最上空的內容，《雜阿含經》也多處說到，如說：「此則寂靜，此則勝妙，所謂捨，離一切有餘（依），愛盡，無欲，滅盡，涅槃」。除了卷一〇（如上所引）說到「一切行空寂」外，一律都譯作「捨」。涅槃，在《阿含經》中，是以煩惱的滅盡，蘊處（身心）滅而不再生起來表示的，如火滅一樣。但以否定（遮遣）方式來表示，並不等於沒有。表示超越一切的，不可思議性，可以有三例。一、如《雜阿含經》卷三四(大正二．二四四下)說：

「甚深，廣大，無量，無數，皆悉寂滅」。

《瑜伽論》解說為：「世尊依此，密意說言：甚深，廣大，無量，無數，是謂寂滅。由於此中所具功德難了知故，名為甚深；極寬博故，名為廣大；無窮盡故，名為無量；數不能數，無二說故，名為無數」。這是以大海的難以測度來比喻的；這一喻說，在超越中意味著不可思議的內容，可能引起不同的解說。二、如《雜阿含經》卷三四(大正二．二四五下)說：

「滅；寂靜，清涼，真實」。

《瑜伽論》解說此經，分別為：「寂滅；寂靜，清涼，宴默」。「真實」，更意味著充實的內含。三、如《雜阿含經》卷九(大正二．六〇上)說：

「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。……離諸虛偽，得般涅槃」。

末二句，與此相當的《增支部》，作「戲論滅，戲論寂」。《雜阿含經》的虛偽，是戲論（prapañca, papañca）的異譯。涅槃是不能是有、或是無的；這些相對的語句，都不過是戲論，戲論是不足以表示涅槃的。《雜阿含經》漸傾向於涅槃的真實性，所以說一切有部以為：「實有涅槃」；「一切法中，唯有涅槃是善是常」。赤銅鍱部說涅槃空，當然也不會說涅槃是沒

有。著重於涅槃空的說明，於是乎諸行空性，涅槃空性，可說有二種空性了。如《小部．論事》(南傳五八．三六五)注說：

「有二空性，蘊無我相與涅槃。此中無我相一分，或方便說繫屬行蘊；但涅槃則無所繫屬」。

從聖典的施設名言來說，有為諸行本性空，所以離有為諸行（煩惱，業，煩惱業所感的報體）的涅槃，也說為空。直從涅槃說，一切語言都是戲論，空也是不可說的。但從諸行空，空卻諸行而可名為涅槃，當然雖不可說，而也可說是空（是滅，是出離等）了。依諸行滅而施設涅槃，諸行空性與涅槃空性，果真是條然不同的二種空性嗎？

九 二諦與一切法空無我

空，有二方面。諸行空，那是無我我所的意思；進而說明為：「常空，恒空，不變易法空，無我我所」。另一方面是：一切煩惱空，空的是煩惱（業苦），也就以空來表示離煩惱（業苦）的涅槃。寂，出離，（止）滅，滅等，也都表示是空的，有「出世空性」的名稱。這二方面，勝義空（paramârtha-śūnyatā, paramattha-suñña）明顯的表示了這一意義。在《雜阿含經》中，是緣起生死相續中，有業報而沒有作者（我的異名）。緣起因果是俗數法——法假，無我是勝義。依諸行無我而說勝義空（性），是說一切有部（Sarvāstivāda）系所說。在《無礙解道》中，勝義空是一切煩惱永滅，六處永滅；涅槃是勝義，依涅槃的寂滅而說勝義空，是赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）所說。勝義空，也許不載於原始聖典，而在佛法的流傳發揚中，受到部派的重視，是一項明顯的事實。

俗數法與勝義，佛教界安立為二諦：世俗諦（sa□v□ti-satya, sammuti-sacca），勝義諦（paramârtha-satya, paramattha-sacca）。依四諦而明二諦的安立，《大毘婆沙論》列舉了四家的二諦說。第一家，以苦、集二諦為世俗，滅、道二諦為勝義。這是世間虛妄，出世間真實的二諦說，與說出世部（Lokottaravādin）相近。第二家，以前三諦為世俗，道諦為勝義。第三家以為：「四諦皆是世俗諦攝。……唯一切法空非我理，是勝

義諦，空非我中，諸世俗事絕施設故」。第四家是有部的評家正義：「四諦皆有世俗、勝義。……苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理。集諦中有勝義諦者，謂因、集、生、緣理。……滅諦中有勝義諦者，謂滅、靜、妙、離理。……道諦中有勝義諦者，謂道、如、行、出理」。後二家，都是以世俗事的施設為世俗諦，而勝義諦是「絕施設」——不可安立的。

後二家，可說是同一意義的不同開展。對於空性為勝義空的思想，是有重要關係的。這應該從自相（svalak□a□a）、共相（sāmānya-lak□a□a）說起，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷四二(大正二七．二一七上)說：

「分別一物相者，是分別自相；分別多物相者，是分別共相」。

自相，是一法（物）所有的；共相是通於多法的。例如色是自相；色法的無常性，是通於心、心所等的，所以無常是共相。進一步說，色是一蘊的總名，通於種種色的。在色蘊中，有眼、耳等法；即以眼所見的色來說，也有青、黃、赤、白等多法，所以色也還是通於多法的。這樣的推求下去，一直到不可再分析的，一一極微自性，才是色的自相。所以《大毘婆沙論》說：「諸法自性，即是諸法自相；同類性是共相」。自性（svabhāva）是一一法的自體，在有部中，與自相是相同的。但自相依相立名；自性是以相而知法自體的。共相是通於多法的，也就是遍通的理性。一般人雖說能知事相，而實不能知一一法，不知一一法的共相。如實知四諦共相的，能見道而向解脫，所以後代就以四諦的十六行相為共相。有部的評家正義，就這樣的論定：四諦事相是世俗諦，四諦（一一諦四行相）的十六行相，是勝義諦。共相，近於一般所說的通遍理性，但有部不許四諦以外，別有抽象的通遍理性，十六行相只是四諦（一一法上）所有共通的義理。對於世俗與勝義的覺了，《大毘婆沙論》列舉了多種譬喻，試引述二喻，如《論》卷四二(大正二七．二一七上)說：

「如種種物近帝青寶，自相不現，皆同彼色，分別共相慧應知亦爾。如種種物遠帝青寶，青黃等色各別顯現，分別自相慧應知亦爾」。

「如日出時，光明遍照，眾闇頓遣，分別共相慧應知亦爾。如日出已，漸照眾物，牆壁竅隙，山巖幽藪，皆悉顯現，分別自相慧應知亦爾」。

通達共相慧的帝青寶喻，與《般若經》所說：般若照見一切法空，如高入須彌，咸同金色，正是勝義慧的同一譬喻。

有部是事理二諦說，四諦事是世俗，四諦所有的共相——理是勝義。四諦各有四行相：集、滅、道諦的四行相，是局限於集、滅、道諦的，苦諦下的四行相可不同了。苦諦的四行相：苦行相是限於苦諦的；無常行相，可通於苦、集、道三諦；空與無我行相，是通於四諦（及非擇滅與虛空）的，所以空與無我，是一切法中最通遍的共相——理。以理為勝義諦，那麼空無我理，可說是一切法的勝義諦理了。由於有部是「次第見（四）諦」的，所以說無漏慧所通達的空無我行相，唯是苦諦，假如是主張「一時見（四）諦」的，就不會有這一區別了。

第三家以為一切是世俗施設，「唯一切法空非我理，是勝義諦，空非我中，諸世俗事絕施設故」。這也是理事二諦，但以一切法中最通遍的義理——「空非我理是勝義諦」。這可能與一說部（Ekavyāvahārika）的見解相近。世俗唯是假名施設，空非我理是勝義，世俗假而勝義空（非我），是近似大乘空義的一派。

有部的「無常、苦、空、無我」，赤銅鍱部作「無常、苦、無我」，無我是空義。（空）無我遍通一切法，也是赤銅鍱部所說的。《無礙解道》有（四）「諦論」，引經說，四諦「是如，不虛，不異」。諦（sacca）是不倒亂而確實如此的，所以諦是如（tathā），如是不異的意義。正如《佛垂般涅槃略說教誡經》所說：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異」。《無礙解道》說到四諦同一通達，也就是「一時見諦」。為什麼四諦能同一通達？因為四諦是同一所攝：「同一所攝則一性，一性則依一智通達，故四諦同一通達」。那麼四諦依什麼而是同一所攝呢？《論》依四行相，九行相，十二行相來說明。四行相是：如義，無我義，諦義，通達義。每一諦都是如義，無我義，諦義，通達義；四諦同有這四行相，所以說四諦是同一所攝。

九行相與十二行相的前四相，就是如義，無我義，諦義，通達義。這些義相，四諦都是有的，所以是同一所攝，同一通達。如義與諦義間，有無我（anattan）義；四諦同有無我，可見（空）無我是通於四諦的，與有部所說相同。以空無我為遍通四諦的勝義，是從諸行空而延展到一切空無我的。這是上座部（Sthavira）系，著重我我所空而發揚起來的。

十 大眾部系與法空

一切煩惱空，生死不再生，以涅槃為勝義空，《無礙解道》已說到了。但著重涅槃空而發揚起來，最足以代表聲聞法空說的，是龍樹（Nāgārjuna）所說的「空門」。法空說的主要理由，上文曾歸納為五項。除「無我所」為法空外，都與涅槃空有關。「五陰散滅」，是行者滅五陰，愛盡苦盡而作苦邊際。「不落四句」，涅槃正是不能以四句——有、無、亦有亦無、非有非無來說明的。「非諍論處」，這是言說所不及，超越於名言的。「智者不取著一切」，正由於涅槃智的自證。法空說，是從涅槃空（或佛證境）來觀一切法的。一切法空，所以修行者隨順、趣向、臨入於「無對」（絕對的）的涅槃。

在現存的部派傳說中，與法空有關的資料不多，姑舉四說。一、如《佛性論》卷一(大正三一．七八七下)說：

「小乘諸部，解執不同。若依分別部說：一切凡聖眾生，並以空為其本，所以凡聖眾生，皆從空出。故空是佛性，佛性者即大涅槃」。

《佛性論》是真諦所譯的。以真諦所譯的《部執異論》，及《四諦論》所用的譯名，推定分別部即分別說部，為唐譯說假部（Prajñāptivādin）的異譯。「分別部說：滅有三種：一、念念滅；二、相違滅；三、無餘滅，譬如燈滅」。涅槃是無餘滅，約煩惱等滅盡無餘說，滅是空的異名。依《佛性論》，分別部說：一切凡聖眾生，「以空為其本」，此空顯然有了形而上的本體意義。凡聖眾生，或迷而流轉，或悟而解脫，所有凡聖、迷悟的一切現象，都是依空而有的。空是本來如此（本性空）的，為成佛的因性，所以空就是佛性；離一切迷妄而成佛，空就是大涅槃。以空為佛性、大涅槃，我想

，這是真諦的時代，分別部適應大乘學而作的說明吧！佛法原本是依現實的身心世間，修道斷惑而得涅槃的。現在說空為一切所依，那是通過涅槃空義，再從涅槃常寂來說明一切的（或稱為「卻來門」）。

二、如《大智度論》卷一(大正二五．六一上——中)說：

「佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無」。

《小部》的《論事》中，有方廣部（Vetulyaka），也名說大空（Mahāsuññatāvādin）的部執。雖然所說的問題，與《智度論》不同，然方廣部與方廣道人，一切法空無所有與說大空，顯然是同一的。方廣部以為：僧伽四雙八輩，約勝義僧說，勝義僧是無漏道果。所以僧伽是不受供施的；供物是無所淨的；不受用飲食的；施僧也就不得大果。佛住兜率天宮（Tu□itabhavana），人世間佛是示現的（化身）。所以施佛不得大果；佛不住此世間，佛不說法。《論事》所說的方廣部執，勝義僧與佛，都是超越現實人間世的。凡重於超越的，每不免輕忽了現實，方廣道人說一切法空無所有，如龜毛、兔角一樣，不正是同一意境的表現嗎？

三、如《入中論》卷二(漢藏教理院刊本三一)說：

「若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。

雖許蘊處界，同屬一體性，然說有三界，是順世間轉。

無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。

由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。

不見義無義，然說法中尊，說滅及勝義，是順世間轉。

不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。

雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉」。

這是東山住部（Pubbaseliya）的〈隨順頌〉。東山住部是大眾部（Mahāsā□ghika）系中，安達派（Andhaka）的一派。所說「蘊處界同一體性」，「無名諸法性」，「不滅不生」，在如來如實證——佛本性中，一切

是同一的離言法性，沒有如世俗所見的我與法，有與無，連佛、滅、勝義，這也都是無可說的。佛為眾生說有這有那，不過「順世間轉」，隨順世間方便罷了。從如來自證的同一離言法性說，法性是超越於世間名言的。頌文雖沒有說「空」，然與大乘法空性說，是非常一致的。

四、《三論玄義檢幽集》卷五(大正七〇．四五九中——下)說：

「一說部者，真諦云：此部執世出世法悉是假名，故言一切法無有實體，同是一名，名即是說，故言一說部」。

這是梁真諦（Paramârtha）傳來的解說。一說部（Ekavyāvahārika）說：「世出世法悉是假名」，世間法是苦諦與集諦，出世間法是滅諦與道諦，四諦都是假名了。假名，一般是施設（prajñapti）的異譯。「同是一名」，正是「唯名」（nāmamātra）的意思。一說部的教義，我們所知有限，但這是大論師所傳來的。窺基的《異部宗輪論述記》，也這樣說；賢首所判十宗的「諸法但名宗」，也指一說部。一說部的思想，如是真諦所說那樣的「但名無實」，那與「原始般若」的思想相合。

上來所引的四則：說分別部，方廣部，東山住部，一說部，凡與法空說相近的，都是大眾部（Mahāsā□ghika）系統的學派，這是不能不重視的歷史事實。上座部系中見滅得道的學派，如法藏——達摩毬多部（Dharmaguptaka）：「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」。赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）說：「智見清淨」，也就是聖道現前，是無相、不起、離、滅，以「涅槃所緣」而入的。這樣的見滅得道，滅諦可說是涅槃空寂，然對於苦、集、道——三諦，沒有說是空的。所以，法空說是淵源於大眾學系而發揚起來。當然，上座部系的論究法義，也有多方面啟發性的。大眾部系的特色，是佛與聲聞果的距離，越來越遠了。從「佛身無漏」開始，佛與菩薩的聖德，發展到如《異部宗輪論》介紹那樣。重視佛德（佛法性，佛自住涅槃），也就有了超越世間及聲聞四諦的傾向，於是乎「一切法但名無實」；但是「順世間轉」；「一切法不生不滅，如龜毛兔角常無」等，從不同方面流傳出來了。

再引一論一經，以證明法空說與大眾部的關係。一、《成實論》：《論》是訶梨跋摩（Harivarman）所造的，為西元三、四世紀間的論師。論師出身於說一切有部，而不滿說一切有部，是一位從說一切有部脫出的，早期的譬喻者（dār□□āntika），思想與鳩摩羅陀（Kumāralāta）相近。《出三藏記集》卷一一，〈訶梨跋摩傳〉(大正五五．七九上)說：

「時有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘，云是五部之本。久聞跋摩才超群彥，為眾師所忌，相與慨然，要以同止。遂得研心方等，銳意九部，採訪微言，搜簡幽旨」。

僧祇部，是大眾部。大眾部的僧眾，是不拒斥大乘的。訶梨跋摩與大眾部的僧眾共住，也就接觸了大乘方等經，因而思想上有了突破，超過了有部、經部（Sautrāntika），一切上座學系的傳承。《成實論》是見滅得道的，分為三個層次：先以法有滅假名心；次觀涅槃空而滅法心；末後是空心也滅了，才是證入滅諦。滅諦非實有的見解，仍與經部說相同。但《成實論》以為：觀涅槃空而「不見五陰，但見陰滅」，名「見五陰空」。見滅而一切法不起，解說為法空，與法藏部、赤銅鍱部等「見滅得道」的解說不同，這就是受了大眾部系的影響。《成實論》引經以明法空的，還是《阿含經》文；全《論》以四諦開章，不失聲聞學派的立場。

二、《增壹阿含經》：漢譯本，是苻秦曇摩難提（Dharmanandi）所譯的。經初有「序」，可知是大眾部的誦本。有些與大眾部本義不合，而內容已接觸到大乘，所以推定為屬於大眾部末派的誦本。集成的時代稍遲，所以引經來證明空義，上面很少引用他。但大眾部末派，到底可以代表聲聞部派的一流。須菩提（Subhūti）見佛的故事，傳說為《義足（品）經》的事緣之一。《增壹阿含經》（三六）〈聽法品〉(大正二．七〇七下——七〇八上)說：

「若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我」（無常，空，例此）。

「善業以先禮，最初無過者。空無解脫門，此是禮佛義。若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義」。

善業，是須菩提的義譯。禮佛見佛，應觀三世佛的無我，無常，空；觀一切法空無所有。佛之所以為佛，是由於證得法性空寂，也就是佛的法身，所以應這樣的禮佛見佛。《智度論》說：「須菩提觀諸法空，是為見佛法身」，與《增壹阿含經》意相符。經上說：「法法自生，法法自滅；法法相動，法法自息。……法法相亂，法法自息；法能生法，法能滅法。……一切所有，皆歸於空」。因果生滅，可從二方面說。一方面，一切法是相動相亂的，沒有他法的緣力，自己是不會生滅動亂的。從另一方面說，法法各住自位，不能互相動亂的。一切法相互依存，又各住自位，從這緣起生滅中，「一切所有皆歸於空」，這是很深徹的觀察。《增壹阿含經》（三〇）〈須陀品〉(大正二．六五九中)說：

「有字者是生死結，無字者是涅槃也。……有字者有生有死，有終有始；無字者無生無死，無終無始」。

名字是生死法，始終法，就是世間法。超越名字的，是無對的涅槃。這是從涅槃空而世間但有假名的說法。經中表示法空的，是到處可見的。

從這一論一經的引述，足以證明與大眾部系有關的，都表示出我（與）法皆空的思想。

卷003

第三章 《般若經》——甚深之一切法空

一 《般若經》之譯出

「佛法」演化到「大乘佛法」時代，空（śūnyatā）與空性（śūnyatā），成為非常重要，可說是大乘佛法的核心。大乘法門，是以發菩提心，修菩薩行，圓成無上佛果為主題的。然在因行——發心與修行中，是不離空觀（śūnyatā-vipaśyana）與空慧（śūnyatā-prajñā）的；果證——菩提與涅槃

，也是不離空性的圓滿證得。所以「空」的意義，在「經」、「論」的解說中，也許不一致，而「空」確是遍於一切經的，特別是初期大乘經。

說到大乘空義，很自然的想到了《般若經》與龍樹（Nāgārjuna）論。《般若經》與龍樹論，公認為著重於空義的闡揚，以一切法空為究竟的。在根本大義上，《般若經》與龍樹的《中論》等，當然是一致的；但在方法上，我以為：「龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。……《中論》是《阿含經》的通論」。「《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義。……掘發《阿含經》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。這樣，《般若經》與龍樹論，要分別來敘述。

《般若經》的部類非常多，依古代的記載，知道有二部，三部，四部，八部，十六會等不同傳說。時代越遲，《般若經》的部類越多，這表明了：《般若經》的眾多部類，是在發展中先後次第集成的。龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》說：「般若波羅蜜部黨，經卷有多有少，有上中下——光讚、放光、道行」。龍樹知道《般若經》有三部：「上本」是十萬頌本，「中本」與「下本」，就是一般所說的《大品》與《小品》。三部中的「下本般若」，中國古稱之為《小品》，漢文譯出而現存的，共有七部：一、《道行般若（波羅蜜）經》，後漢支婁迦讖（Lokarak□a）譯，一〇卷。二、《大明度經》，吳支謙譯，六卷。三、《摩訶般若波羅蜜鈔經》，傳說為前秦曇摩蜱（Dharmapriya）共竺佛念譯，其實是西晉竺法護（Dharmarak□a）譯的，現存五卷，部分已經佚失了。四、《小品般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，一〇卷。五、《大般若波羅蜜多經．第四分》（五三八卷起，五五五卷止），一八卷；六、〈第五分〉（五五六卷起，五六五卷止），一〇卷：這二分，都是唐玄奘所譯的。七、《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，趙宋施護（Dānapāla）譯，二五卷。「中本般若」，古代稱之為《大品》。漢文譯出而現存的，共五部：一、《光讚般若波羅蜜經》，西晉竺法護譯，現存的已有佚失，僅存一〇卷。二、《放光般若波羅蜜經》，西晉無羅叉譯，二〇卷。三、《摩訶般若波羅蜜經》，姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，

三〇卷。四、《大般若波羅蜜多經．第二分》（四〇一卷起，四七八卷止），七八卷；五、〈第三分〉（四七九卷起，五三七卷止），五九卷：這二分，也是唐玄奘所譯的。「上本般若」，即唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的〈初分〉（一卷起，四〇〇卷止），共四〇〇卷。以上各部，與龍樹所見的三部《般若經》相當。

龍樹所見的上、中、下——三部《般若經》，為初期大乘所傳出，代表般若法門的主要經典。三部是先後集出的，內容與文句，都不斷擴充而一天天廣大起來。先後集出的次第是：先有「原始般若」，經「下本般若」、「中本般若」，而後成立「上本般若」。《般若經》的原始部分，如《道行般若經》的〈道行品〉，佛命須菩提（Subhūti），為菩薩說應該修學成就的般若波羅蜜。須菩提說般若，容易引起疑問的，由舍利弗（Śāriputra）發問，須菩提解答。這部分的成立最早，在西元前五〇年，應該已經成立了。般若本是甚深的法門，可說是趣入不退轉菩薩的法門，但為了法門的宏揚，宏傳者以聽聞，讀，（背）誦，書寫（經文），（以經典）施他，講說來勸人修學；更說般若法門的世俗——現生與死後的利益，信仰的功德與毀謗的過失，這才成為甚深而又通俗的法門。經過長期的宏傳，以「原始般若」部分為初品，集成了「下本般若」。以「下本般若」為核心，而更擴大編集的，是「中本般若」。依《摩訶般若波羅蜜經》來說，全經九十品，可以分為三分：

前分──〈序品〉第一……〈舌相品〉第六

中分──〈三假品〉第七……〈累教品〉第六六

後分──〈無盡品〉第六七……〈囑累品〉第九〇

「中本般若」的「前分」，是「下本般若」所沒有的。〈序品〉以下，是佛為舍利弗說般若波羅蜜。〈舌相品〉是「中分」的序起，也可說是「前分」的得益（結束）。「中分」，或是內容的增廣，或是經義解說的增廣，或是法數的增廣，而大概的說，是與「下本般若」相當，可以相互比對的。「後分」，依「下本般若」的〈見阿閦佛品〉末後部分，〈無盡品〉以外，

更廣說為〈六度相攝品〉、〈方便品〉、〈三慧品〉。〈道樹品〉以下，是「下本般若」所沒有的。「後分」是「方便道」——得不退轉以後的菩薩大行，如六波羅蜜，四攝，報得神通，莊嚴淨土，成就眾生，佛果功德。末後三品——〈常啼品〉、〈法尚品〉、〈囑累品〉，舉薩陀波崙（Sadāpararudita）菩薩的求法故事，作為勸發求學般若的範例。這部分，其後也被編入「下本般若」。「上本般若」，即傳說的十萬頌本。論內容，與「中本般若」相同；論文句，增多了四、五倍。這主要是每一法的反復敘述，一一問答，都不厭其繁的說明。適應印度某些人的特殊愛好，在好簡易的中國人看來，未免太冗長了！

印度的經論梵本，在流傳中，是多有變化的，《般若經》也不能例外。如「實有菩薩」，「五種所知海岸」，「常樂我淨真實功德」，本來是「上本般若」（時代遲些）的，但在玄奘所譯「中本般若」（《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉、〈第三分〉）中，也都有了，這才與中國早期的譯本不合。從後漢到姚秦——西元二世紀末到五世紀初，傳入中國的《般若經》，都是屬於早期的。現存的《般若經》梵本，是西元六、七世紀以後的寫本，與漢譯本可能有些出入，但不能完全依現存的梵本為依準。論到漢譯《般若經》的文字，當然玄奘的譯本明白，但不能忽視的，是玄奘譯出的時代（西元六六〇——六六三）遲了些。特別是，玄奘是繼承無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）一系的「有宗」，是依《解深密經》，對《般若經》作再解說的學派，對空義有了不同的解說。如羅什所譯為「無所有」或「無所有性」的，玄奘每譯為「無性為自性」。例如：

1.「若一切法皆以無性而為自性，如是無性，非諸佛作……。無性之法，定無作用。……然一切法皆以無性而為自性，無性法中實無異法，無業無果亦無作用，無性之法常無性故」。

2.「諸法性無所有，非佛所作……。無性法中，無有業用。……無性法無業無果報，無性常是無性」。

3.「諸法所有無所有，非佛所作……。無所有法者，亦無作，亦無行」。

1.是玄奘譯本，2.3.是羅什與無羅叉譯本，內容可說是相同的，而玄奘所譯，在短短的文段裡，卻多出了兩句，「一切法皆以無性而為自性」，這與有宗學者的意解有關（可能原本已有此增飾）。本文在說明初期的般若空義，所以參考玄奘的譯本，而以羅什等早期譯本為依。

二 法空性是涅槃異名

「佛法」是面對生死流轉的現實，經修持而達涅槃理想的實現。「大乘佛法」還是面對這一現實，要解脫生死而又長在生死中度脫眾生，達到究竟涅槃。這被稱為菩薩道的，修持心要是般若波羅蜜多（prajñāpāramitā）。般若——慧，本為「佛法」達成解脫的根本法門，但要解脫而不捨生死，不著生死而不急求證入涅槃，大乘的般若波羅蜜多，就與「佛法」有點不同了。如《般若經》所說的「一切法空」，就充分表示了這一特色。那麼，《般若經》所說的「一切法空」，到底表示了什麼內容呢？上文一再說到：《阿含經》與部派佛教（上座系），對於「空」的意義，諸行空是：「常空，恒空，不變易法空，我我所空」，空是無我、無我所的意思。涅槃空是：「一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，（滅），涅槃」。依此佛教的早期定義，空在《般若經》中的意義，也就可以明白。《般若經》說：

一、「甚深相者，即是空義，即是無相、無作(願)、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。……希有世尊！以微妙方便，障色（等法）示涅槃」。

「我不說一切法空耶？世尊！說耳。須菩提！若空即是無盡，若空即是無量。……如來所說無盡、無量、空、無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、涅槃，但以名字方便故說。……一切法皆不可說。須菩提！一切法空相(性)不可得說」。

二、「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、（無滅）、無染、寂滅、離、如、法性(界)、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。……希有世尊！微妙方便力故，令阿惟越致菩薩摩訶薩，離色（等一切法）處涅槃」。

「我不常說一切法空耶？須菩提言：世尊！佛說一切法空。世尊！諸法空即是不可盡、無有數、無量、無邊。……佛以方便力故分別說，所謂不可盡、無數、無量、無邊、無著、空、無相、無作、無起、無生、無滅、無染、涅槃，佛種種因緣以方便力說。……一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說」。

三、「甚深義處，謂空、無相、無願、無(造)作、無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、法界、法性、實際，如是等名甚深義處。善現當知！如是所說甚深義處種種增語，皆顯涅槃為甚深義。……如來甚奇！微妙方便，為不退轉地菩薩摩訶薩，遮遣諸色（等一切法）顯示涅槃」。

「我先豈不說一切法皆自性（「自性」二字，唐譯增）空？……善現！一切法空皆不可說，如來方便說為無盡，或說無數，或說無量，或說無邊，或說為空，或說無相，或說無願，或說無作，或說無生，或說無滅，或說離染，或說寂滅，或說涅槃，或說真如，或說實際，如是等義，皆是如來方便演說。……一切法性皆不可說，何以故？一切法性皆畢竟空，無能宣說畢竟空者」。

上列三則經文，一是鳩摩羅什譯的《小品般若波羅蜜經》，是「下本」。二是羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》；三是玄奘所譯《大般若經》的〈第二分〉，這二部都是「中本」。三則經文的意義，大致相同，都分為二段。第一段：經的上文，說阿惟越致（avaivartika）——不退轉菩薩，然後說甚深義，空、無相等。這種種名字，都是涅槃（nirvā□a）的異名，這是以甚深涅槃為主題的。所以說：為不退菩薩，遮遣（或譯「障」、「離」、「除」）色等一切法而顯示涅槃。這樣，空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。這三

類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。第二段是：接著說：如菩薩思惟修習，不離甚深般若，得無量無數功德。什麼是無量、無數？是超越數量的空義。所以說：「我不常說一切法空耶」，法空相(性)，如來說為空、無相、寂滅、涅槃、真如、實際等。一切法性是不可說的，「一切法不可說相即是空，是空不可說」。空性也是不可說的，說為涅槃、真如等，都不過是如來的方便假說而已。這段文中，空與涅槃，都是其中的一名，而歸於一切法空，這是以一切法空性（sarvadharma-śūnyatā）為主題的。

依教說，涅槃是三乘共通的，法空性是大乘不共的。如約理說，涅槃與一切法空性是相同的，如上引經說外，《大方廣佛華嚴經》（〈十地品〉）卷二六(大正九．五六四中——下)說：

「菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。……住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心！佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故；又諸佛為現其身，……皆作是言：善哉！善哉！善男子！……一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃」。

八地菩薩就是不退轉地菩薩。八地得無生法忍，悟入寂滅無分別法，這是二乘也能得到的。如菩薩的本願力不足，沒有諸佛的勸發，那是要證入涅槃，退落而與二乘一樣的。經佛的勸發，菩薩這才（從般若起方便，）起如幻三昧，作利益眾生的大業，莊嚴功德圓滿而成佛。《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六八下——五六九上)說：

「菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識（等一切法）空。應以不散（亂）心觀法，無所見亦無所證。……菩薩具足觀空，本已生心（即「本願」）但觀空而不證空：我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。……菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，……過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。須菩提！爾時菩薩行空（無相、無願）解脫門，而不證無相

，亦不墮有相」。

《般若經》義，與〈十地品〉說是一致的。「今是學時，非是證時」，如以為所作已辦，大事已了，那就要證實際，盡諸漏而成為二乘入涅槃的。觀空而不證空，除了般若外，主要是本願與慈悲力。《般若經》集出要早些，還沒有說到佛力的加持勸發。總之，《般若經》的空性，就是〈十地品〉的「寂滅無分別法」，如證入，就是涅槃。這說明了，《般若經》的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的。

三 大乘《般若》與《阿含經》

釋迦佛說法，從現實的身心說起，指出生死不已的癥結所在，呵斥生死，呵斥煩惱，從聖道去實現理想的涅槃。涅槃（nirvā□a），佛沒有說是這樣的，那樣的，因為涅槃是無量、無數，不能說是有是無的。佛只是從煩惱的不再生起，苦蘊（身心）的不再生起，以「遮」的方法來表示，如燈（火）滅一樣。這樣，說生死是有為（sa□sk□ta），那涅槃就是無為（asa□sk□ta）。有為法有生住滅（無常），無為法是不生不住不滅（常）。對於生死有為與涅槃無為，一般是看作對立的別體法。即使說涅槃空與無為空，也不許說是有為空那樣的。這是後世的聲聞弟子們，為了說明佛法，出發於相對（二）的立場，終於忽略了涅槃的超越絕對性。

《般若經》的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。《般若》等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生滅」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清淨」，「一切法本自寂滅」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，這一類文句，就這樣的弘傳出來。玄奘譯的《大般若經》說：「以真法性為定量故」。這是以法性（真如、空性的異名）的現觀，為理解與修證的準量。如「中本般若」的四十二字（母）門，以阿（喉音）為首；一切語音，都以阿為根本，依阿而申展出來的。以此為修行法門，也就是從

阿——不、非、無、離來觀一切法。羅闍（rajas）是垢義，羅（ra）字就是「一切法離垢故」。到末一字荼（□ha）是必義，荼就是「諸法邊竟處故，不終不生」。從阿字為本來觀一切，一切都是不、無、非、離了。初期大乘經雖有多方面的獨到開展，而本於一切法性不可得——空性的立場，與《般若經》是一致的。這一立場，與《阿含經》以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修以達理想——涅槃的實現，方法是截然不同的。如《佛說文殊師利淨律經》(大正一四．四四八下)說：

「問：其佛說法，何所興為？何所滅除？答曰：其本淨者，以無起滅，不以生盡(滅)。所以者何？彼土眾生，了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。

文殊師利（Mañjuśrī）是從東方寶英佛土來的。文殊說：彼土的佛法，是以真諦無生滅法為首的；不如此土的佛法，以緣合（因緣和合生或緣起）為第一，出發於因緣生滅，呵責煩惱等教說。文殊所說的彼土佛法，代表了印度（東南）新起的大乘；此土以緣合為第一，當然是固有的，釋迦佛以來的傳統佛法。這兩大不同類型的佛法，在方法上是對立的。如《阿含經》從生滅無常下手：「無常故苦，苦故無我」——空。甚至說：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法」。如實知生滅無常的重要性，可想而知！但《般若經》嚴厲的批評了無常的觀慧，如《小品般若波羅蜜經》卷三(大正八．五四六下)說：

「當來世有比丘，欲說般若波羅蜜而說相似般若波羅蜜。……諸比丘說言：色是無常，……。受、想、行、識是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜。憍尸迦！是名說相似般若波羅蜜」。

以生滅無常觀為相似般若，不生滅（不壞）觀為真般若，雖可說對某些部派說，但在文字上，顯然是不滿傳統的《阿含經》。《阿含》與《般若》等大乘經的對立，應該說是佛法的不幸！

《般若》等大乘經，發菩提心，修菩薩行，圓滿佛果而外，甚深義——一切法空，法法皆如的闡揚，都是涅槃別名，這應該是依《阿含》思想引發

而來，怎麼會到達這樣的對立呢？傳統者指新興的大乘為非佛說，大乘者稱《阿含》等為小乘，尖銳的對立，能不說是佛法的可悲現象嗎！從不拘宗派的超然立場來說，傳統佛教——部派佛教與大乘行人，都有些偏頗了！《阿含經》的中心思想，是緣起（pratītya-samutpāda），緣起是：「此有故彼有，此生故彼生，……純大苦聚集。此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅」。依緣起的相依性——依之而有，說明生死的集，有為法；也依緣起的相依性——依之而無，說明生死的滅，無為法。有為與無為，依同一原則而闡明。但傳統佛教界，似乎少有能完滿的把握緣起；不是以緣起為生滅邊事（有為的），就推想為不變的理性（無為的）。還有，慧解脫（prajñā-vimukti）本是一切阿羅漢的通稱，所以論佛與阿羅漢的差別，就舉慧解脫為一切阿羅漢的代表。依空、無所有、無相而得心解脫（citta-vimukti），不正就是阿羅漢的心解脫嗎？但阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分為慧解脫，與（心慧）俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）的二類。我要這麼說，因為要解說一項事實。《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深（Susīma）比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智（dharma-sthititā-jñāna）知：緣起被稱為法性（dharmatā）、法住（dharma-sthititā），所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智（nirvā□a-jñāna）知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃（d□□□adharma-nirvā□a）；在古代，被稱為得滅盡定（nirodha-samāpatti）的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰，希欲，聽聞，覺想，也不是「見審諦忍」，卻有「有滅

涅槃」的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。部派佛教中，主要是上座部（Sthavira）系，重於四諦的知見，少有得現法涅槃的。在教義上，雖有種種阿羅漢，滅盡定等，而缺乏超越的體驗，所以這一系的教義，被譏為：「唯見浮繁妨情，支離害志，紛紜名相，竟無妙異」了。

大乘佛法的興起，決定是與大眾部（Mahāsā□ghika）系有關的。如上一章說到：方廣部（Vetulyaka）——說大空（Mahāsuññatāvādin）派，以為勝義僧與佛，都是超越現實人間世的。這就是《大智度論》所說的方廣道人，說「一切法不生不滅」。東山住部（Pubbaseliya）的〈隨順頌〉，以為法性不二，佛所說的，都「是隨順世間轉」。分別部（Prajñaptivādin）說：凡聖一切都「以空為本」。一說部（Ekavyāvahārika）說：「世出世法悉是假名」。甚深義——法性不二，從大眾部學派中開展出來。此外，《論事》說到：安達羅派（Andhaka）以為：釋迦菩薩在迦葉佛時，入於決定。東山住部等也說：成佛以前的菩薩，已經得法現觀（dhammābhisamaya），入正性決定（sammatta-niyāma）。正性決定，就是正性離生（samyaktva-niyāma）。入正性離生，是體悟正法而成為聖者。這樣，菩薩有二階位：一、凡夫；二、得正性決定的聖者。菩薩的分為二階，與大乘所說的菩薩是一致的。大眾部系中，法性不二思想的開展，「本生」又廣泛的流傳；菩薩道受到佛弟子的讚仰，有聖位菩薩的安立。如有人發心修學，求成佛道，依佛法說，這是可能而值得讚歎的。在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。大乘法中，菩薩觀空而不證實際，當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），而最原始的見解，還有「不深攝心繫於緣中」；不深入禪定，因為入深定是要墮二乘、證實際的。所以《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》說：彌勒（Maitreya）「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」。被稱為菩薩的持經譬喻師法救（Dharamatrāta）也說：「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想

，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙」。正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍（anutpattika-dharma-k□ānti）。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。

甚深（空）義，慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越體驗，當然不會說。俱解脫聖者，有現法涅槃，但好入深定，或長期在定中，當然也不會去闡揚。惟有有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來（也有適應世間的成分）。起初，如《小品般若波羅蜜經》說：「是深般若波羅蜜，應於（能得）阿毘跋致菩薩前說，是人聞是，不疑不悔」。不退轉菩薩是少之又少的，所以說：「無量無邊阿僧祇眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，於中若一若二住阿毘跋致(不退轉)地」。這當然是甚深義法門，還不是普遍傳宏的。也許大乘法門傳開了，來學的人也漸漸多了，於是久行菩薩也能夠信解了，所以說：「能信解深般若波羅蜜，當知是菩薩如阿毘跋致。何以故？世尊！若人於過去世不久行深般若波羅蜜，則不能信解」。進一步，「新發意」(應譯「新學」)菩薩也有信解可能了，如說：「若新發意菩薩隨惡知識，則驚怖退沒；若隨善知識，聞是說者，則不驚怖沒退」。再進一步，一切法空的般若深義，什麼人都能契入，如「中本般若」說：「是（法）門，利根菩薩摩訶薩所入。佛言：鈍根菩薩亦可入。是門，中根菩薩，散心菩薩，亦可入是門。是門無礙，若菩薩摩訶薩一心學者，皆入是門」。般若甚深法門，三根普被，人人可學可入；這就是直從法性平等，法法皆空、皆如去深入的法門。

四 空之發展與類集

《般若經》以超越名、相、分別的涅槃，也就是釋迦如來的自證為根本立場。依此來觀一切法，有為與無為不二，生死與涅槃不二，一切是無二無別，「絕諸戲論」。以此來化導，就不如釋尊那樣的教化，不從無常、苦入手，而直從空、無相、無願等入門，這是「大乘佛法」——《般若經》的特色。表示這一內容的，如上文引述，有空、無相、無願、不起、不生、無所

有、遠離、寂靜、如、法界、實際等種種異名，而《般若經》所獨到發揚的，是空——一切法空。本來，《般若經》不是非說「空」不可的，如《金剛般若波羅蜜經》，全經但說「無相」，竟沒有一個「空」字。被推定為「原始般若」的，《道行般若經》的〈道行品〉，也沒有說到「空」，只說「離」、「無所有」、「無生」、「無性」、「不可得」等。

「下本般若」說到了「空」，起初說：「以空法住般若波羅蜜」。什麼是「安住空法」？經上說：不住一切法；不住一切法的常與無常，樂與苦，淨與不淨，我與無我，空與不空（「中本般若」更不住寂滅與不寂滅，遠離與不遠離）。還有，須菩提（Subhūti）說：甚深法是隨順一切法的；是（甚深）法無障礙處，是法無生，是法無處(足跡)。諸天子聽了，讚歎說：「長老須菩提為隨佛生；有所說法，皆為空故」。「皆為空故」，玄奘譯為「一切皆與空相應故」。這可見經文所說的無障礙處，無生，無處，都與空相應，可說都是空義。還有，釋提桓因說：「須菩提！如（汝）所說者，皆因於空」。「皆因於空」，是說須菩提安住空法，本著空的體悟而說法，所以一切（境）法，所行法，所得（果）法，得法者，都無所得。依據這幾則經文，及上所引法空性的種種異名，可知「下本般若」所說的，是在般若的實踐中，明甚深空性。甚深空性，經聽聞、思惟、觀察，而到達無生法忍的徹悟。

到了「中本般若」，有了進一步的發展，將種種空類集起來。「中本般若」是應該分為三分的，一、「前分」：經上說：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜相應，所謂空、無相、無作」。雖並舉三解脫門，卻更重視「空」，所以說：「是空相應，名為第一相應」。「於諸相應中為最第一相應，所謂空相應」。《摩訶般若波羅蜜經》卷一(大正八．二二二下——二二三上)說：

「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，習應七空，所謂：性空、自相空、諸法空、無所得空、無法空、有法空、無法有法空」。

「七空」，是「中本般若」所共說的，但《放光般若波羅蜜經》，《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉、〈第三分〉，都沒有列舉七空的名目。《光

讚般若波羅蜜經》列舉了七空的名目：「內空、外空、有空、無空、近空、遠空、真空」（即勝義空），又與《摩訶般若波羅蜜經》所說的不同。《放光》等沒有列舉名目，而列出名目的又彼此不同，那「七空」到底是那七種空呢？依經文來觀察，「七空」是總結上文的，如《放光般若經》說：「何謂七？上七事是也」。上文說習應空，是別觀五蘊空，十二處空，十八界空，四諦空，十二緣起空，一切法（若有為、若無為）空，本性空。這就是「前分」所說的七空吧！

「中本般若」的「後分」，有十四種空的類集，如《大般若波羅蜜多經》（〈第三分〉）卷五二三(大正七．六八二中)說：

「菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，觀內空內空性不可得，觀外空外空性不可得，觀內外空內外空性不可得，觀大空大空性不可得，觀空空空空性不可得，觀勝義空勝義空性不可得，觀有為空有為空性不可得，觀無為空無為空性不可得，觀畢竟空畢竟空性不可得，觀無際空無際空性不可得，觀無散空無散空性不可得，觀本性空本性空性不可得，觀相空相空性不可得，觀一切法空一切法空性不可得；是菩薩摩訶薩安住如是十四空中」。

《大般若波羅蜜多經》「二分本」，《放光般若經》，《摩訶般若經》，與「三分本」相當的經文，都明確的說到了「十四空」，這是以「一切法空」為最後的。此外，《摩訶般若波羅蜜經》說到：「一切法以內空故空，外空故空，內外空故空，空空、（大空、第一義空）、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、一切法空、自相空故空」。這也是十四空，但脫落了「大空」與「第一義空」。這是以「一切法空」在前，「自相空」在後的十四空。《大般若經》的〈第二分〉、〈第三分〉，也都是這樣的，只是簡略的說：「由內空故空，如是乃至（由自）相空故空」。《摩訶般若波羅蜜經》的〈歎淨品〉（屬於「中分」），也有以「自相空」為後的十四空；《大般若經．第二分》相同。但〈第三分〉與《放光般若經》都沒有。所以十四空是「後分」的類集，這是後來被移寫到「中分」去的。十四空的組集成立，為以後十六空，十八空，二十空的基礎。

十六空，是《大般若波羅蜜多經．第三分》。在「中分」說明「大乘相」時，立十六空（「三分」處處說十六空）。十六空是：在十四空的最後「一切法空」下，加「無性空」與「無性自性空」。但在〈舍利子品〉的勸學般若中，十六空以下，又說「及所緣空、增上空等，無空等」，這是值得注意的。

十八空，是《大般若波羅蜜多經．第二分》。在「中分」「大乘相」中，立十八空；這是在十六空中，插入了「不可得空」與「自性空」。同屬於「中本般若」的《摩訶般若經》，《放光般若經》，《光讚般若經》，也同樣的立十八空。在勸學般若處，〈第二分〉立二十空（與「上本般若」同）；《摩訶般若經》，也是十八空。《放光般若經》中，脫落了「內外空」，「自相空」，「自性空」，「無性自性空」，僅有十四種空。《光讚般若波羅蜜經》在勸學中，卻提到了「內空」、「外空」、「內外空」、「空空」、「大空」、「究竟之空」(畢竟空)、「所有空」、「無有空」、「有為空」、「無為空」、「真空」(勝義空)、「無祠祀空」、「無因緣空」、「因緣空」、「自然相空」(自相空)、「一切法空」、「不可得空」、「無所有空」(無性空)、「自然空」(自性空)、「無形自然空」(無性自性空)、「因緣威神空」——二十一種空。與十八空相比對，少了「無際空」、「散空」與「本性空」，卻又多出了「所有空」、「無有空」、「無祠祀空」、「無因緣空」、「因緣空」、「因緣威神空」。這一非常不同，可與〈第三分〉比較的，如《大般若波羅蜜多經》卷四七九(大正七．四三〇下)說：

「通達內空、外空……無性自性空，及所緣空、增上空等，無空等」。

〈第三分〉所說的「所緣空」、「增上（緣）空」，與《光讚般若》的「因緣空」、「無因緣空」、「因緣威神空」，不是有類似的意義嗎？原來，在勸學般若中，這部分經文的次第，各種經本是這樣的：

A

B

C

D

E

1.十八空

1.二十空

1.十四空

1.二十一空

1.十六空

2.四緣

3.四緣

2.所緣空等

3.（真）如等

2.真如等

2.如等

2.如來等

3.真如等

依此可見，在十八空下，應該是四緣，而《光讚般若》及〈第三分〉，卻把「因緣」、「所緣緣」、「增上緣」等，也誤作空的一項了。這一定是梵本傳寫的錯失，是不足為據的。至於〈第三分〉所說的「無空等」，那是十八空以外的，「有性空」、「無性空」、「自性空」、「他性空」的略舉。

《大般若波羅蜜多經》的〈初分〉（「上本般若」），對原有的「自相空」（或作「相空」或「自共相空」），分立為「自相空」與「共相空」——二空。原有的「散空」（或作「無散空」或「散無散空」），分立為「散空」與「無變異空」——二空。這樣，十八空就演化為二十空。「中本般若」所有的七空，十四空，十六空，十八空，「上本般若」一律改寫為二十空，於是空性類集的演進過程，不再能明白了。現在，依玄奘所譯，將十四

空，十六空，十八空，二十空的名目，對比如下：

十四空

十六空

十八空

二十空

內空

內空

內空

內空

外空

外空

外空

外空

內外空

內外空

內外空

內外空

空空

空空

空空

空空

大空

大空

大空

大空

勝義空

勝義空

勝義空

勝義空

有為空

有為空

有為空

有為空

無為空

無為空

無為空

無為空

畢竟空

畢竟空

畢竟空

畢竟空

無際空

無際空

無際空

無際空

散空

散空

散無散空

無散空

無變異空

本性空

本性空

本性空

本性空

自相空

自共相空

相空

自共相空

共相空

一切法空

一切法空

一切法空

一切法空

不可得空

不可得空

無性空

無性空

無性空

自性空

自性空

無性自性空

無性自性空

無性自性空

種種空的類集，部分從《阿含經》與阿毘曇論中來。如《舍利弗阿毘曇論》立「六空」，《施設論》立「十種空」。「六空」與「十空」的內容，就是「十四空」的前十二空，只少一「畢竟空」。所以，《般若經》是在一般的種種空以上，依般若法門，擴大類集而成種種空的。

「中本般若」列舉了十六空，十八空（「上本般若」舉二十空），這是從不同事義的觀察，以顯示一切皆空的。雖處處列舉種種空，但尋檢「中本般若」，一再提到的，「前分」（〈序品〉……〈舌相品〉）是：1.（本）「性空」，如說：「習應性空」。2.（自）「性空」，如說：「菩薩字性空」。3.「不可得空」，如說：「不可得空故，但以名字說」。4.「自相空」，如說：「入諸法自相空」。5.「一切法空」，如說：「習應一切諸法空」。6.「畢竟空」，如說：「畢竟空，不生慳心故，……不生癡心故」。「中分」（〈三假品〉……〈無盡品〉）是：1.（本）「性空」，如說：「用性空智入諸法相」。2.「自相空」，如說：「自相空法中不應著」。3.「自性空」，如說：「一切法自性空故」。4.「畢竟空」，5.「無始空」，如說：「畢竟空、無始空故」。6.「無法有法空」（即無性自性空），如說：「般若波羅蜜，不為轉、不為還故出，無法有法空故」。7.「無法空」（即無性空），如說：「示佛世間無法空」。「後分」（〈攝五（度）品〉以下）是：1.「自性空」，如說：「自性空，虛誑如野馬」。2.「自相空」，如說：「應行諸法自相空」。3.「畢竟空」，4.「無始空」，如說：「住二空中——畢竟空、無始空，為眾生說法」。5.（本）「性空」，如說：「觀一切法性空」。6.「不可得空」，如說：「空中空相不可得，須菩提！是名不可得空」。7.「一切法空」，如說：「得無所有法已，見一切法空」。統觀「中本般若」全經，從不同事義以顯示空性，以「本性空」（prak□ti-śūnyatā）、「畢竟空」（atyanta-śūnyatā）、「自性空」（svabhāva-śūnyatā）、「自相空」（svalak□a□a-śūnyatā），特別是自性空與自相空，應用得最為廣泛。「自性」（svabhāva），是一一法的自體，相（Lak□a□a）是一一法的特相。所以知道有什麼法，一定是以「相」而知；從認識到的各各相，推定有

不同的法，這就是以相知法。自性與自相，正是阿毘達磨的根本論題。「中本般若」說「自性空」與「自相空」（或作「相空」），又以自性與（自）相，作相互的觀察，而明自性與相的不可得，如經說：

1.「色離色性，……亦離色相。……相亦離相，性亦離性」。

2.「色離色自性，……亦離色相。……自性亦離自性，相亦離相；自性亦離相，相亦離自性」。

從列舉的種種空（有「離」、「淨」等異名），知道《般若經》所說，是依種種法，種種問題，而歸於超越名、相、分別的。

五 空之解說

「空」在《般若經》中，說得非常廣，到底怎樣的說明呢？

一、《般若經》類集的種種空，且依十八空來說：1.內空（adhyātma-śūnyatā）：內是眼、耳、鼻、舌、身、意——六內處，為眾生的身心自體。六內處是空的，名為內空。2.外空（bahirdhā-śūnyatā）：外是色、聲、香、味、觸、法——六外處，是眼等所取的境。六外處空，名為外空。3.內外空（adhyātma-bahirdhā-śūnyatā）：內外是內六處與外六處，內外處都是空的，名為內外空。4.空空（śūnyatā-śūnyatā）：空是一切法空，空也是空的，名為空空。5.大空（mahā-śūnyatā）：大是十方，十方是無限的廣大，廣大的十方是空的，名為大空。6.勝義空（paramârtha-śūnyatā）：勝義就是涅槃，涅槃是空的，名為勝義空。7.有為空（sa□sk□ta-śūnyatā）：有為是欲界、色界、無色界；生死流轉的三界是空的，名有為空。8.無為空（asa□sk□ta-śūnyatā）：無為是沒有生住滅相的，不生不滅的無為是空的，名無為空。

9.畢竟空（atyanta-śūnyatā）：畢竟是到達究竟徹底處，所以或譯作「至竟空」。究竟是空的，名為畢竟空。10.無際空（anavarāgra-śūnyatā）：際是邊際。佛說：「眾生無始以來」，沒有最初際，所以名無際（或譯作「無始空」，「不可得原空」）。依此初際而進說中際、後際，沒有時間的三際，所以是空的，名無際空。11.散無散空：梵本十萬頌本（「上本般若」

），二萬五千頌本（「中本般若」），原文作 anavakāra-śūnyatā，是無散空。無散空是《般若經》的本義，如《放光般若經》譯為「無作空」，解說為「於諸法無所棄」；《光讚般若經》譯為「不分別空」，解說為「彼無能捨法亦無所住」；《摩訶般若波羅蜜經》雖譯為「散空」，解說也還是「散名諸法無滅」。《大般若波羅蜜經．第三分》說：「若法無放、棄、捨可得，說名無散」。《般若》明空，不以無常為正觀，所以無棄、無捨的是無散；無散（或譯作「無變異」）是空的，名無散空。

《大智度論》引《阿含經》，解說為「散空」，正是龍樹（Nāgārjuna）論意。12.本性空（prak□ti-śūnyatā）：本性是有為法性、無為法性，本性如此，名為本性。有為、無為法性是空的，名本性空。13.自共相空，依梵本十萬頌本，二萬五千頌本，原文為 svalak□a□a-śūnyatā，應譯為自相。如惱壞是色自相，領納是受自相等；自相是空的，名自相空。《光讚》、《放光般若經》等，都如此，但玄奘譯本，卻解說為自相與共相空。14.一切法空（sarvadharma-śūnyatā）：一切法是五蘊、十二處、十八界等；一切法是空的，名一切法空。15.不可得空（anupalambha-śūnyatā）：不可得，是求一切法不可得；不可得就是空，名不可得空。16.無性空（abhāva-śūnyatā）：無性，是「無少許可得」；無性是空的，名無性空。17.自性空（svabhāva-śūnyatā）：自性是「諸法和合中有自性相」；

或作「諸法能和合自性」。自性是不可得的，名自性空。18.「無性自性空」（abhāva-svabhāva-śūnyatā）：玄奘譯本說：「無性自性，謂諸法無能和合者性，有所和合自性」；無性自性是空的，名無性自性空。然依鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯，這是無性空與自性空合說，與內外空的意義一樣。

《般若經》明「大乘相」中，無論是十六空本，十八空本，二十空本，都接著又說四空：「有性由有性空，無性由無性空，自性由自性空，他性由他性空」。1.有性空（bhāva-śūnyatā）：有性——bhāva，譯為「有」，如三界名「三有」，生死流轉過程立「四有」，十二緣起名「有支」，有是五蘊等（生死）有為法。這樣的有（或譯作「有性」、「有法」，是現實的

存在）是空的，名有性空。2.無性空（abhāva-śūnyatā）：無性，是無有——無為法。無性是空的，名無性空。3.自性空（svabhāva-śūnyatā）：一切法自性空，「空非智作，非見作」，不是由於智（jñāna）、見（darśana）而空的，所以自性空是「自空」。4.他性空（parabhāva-śūnyatā）：經上說：「若佛出世，若不出世，法住、法定、……實際，皆由他性故空」，他性是什麼意義呢？真如、實際等，佛出世也如此，佛不出世也如此，依世俗方便來說，這是對佛而有客觀意義的，所以名為他性。他性——真如等是空的，名為他性空。但《摩訶般若波羅蜜經》說：「若佛出，若佛未出，法住、法相(法性)、法位(法定)、法性(法界)、如、實際，過此諸法空，是名他法他法空」。「過此諸法空」，與《般若經》所說：「我說涅槃亦如幻如夢；若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢」，有同樣的意義。所以《大智度論》解說為：「有人未善斷見結故，處處生著。是人聞是如、法性(法界)、實際，謂過是已更有餘法，以是故說過如、法性、實際亦空」。這四種空，依二萬五千頌梵本，是在十六空下，再說四空，近於《大般若波羅蜜多經》的〈第三分〉。但梵本沒有「無性空」而有「不可得空」，所以十六空以後，再說四空，並沒有重複的。這四空，都是不離有（bhāva）的，是有與無有、自有與他有，一一的表示是空的。

二、《般若經》從種種法門，從種種觀點顯示空性，所以類集為種種空（性），又略攝為四空；有性空、無性空、自性空、他性空。雖說有種種空，而所以是空的理由，經說是完全一致的。試引十八空的一例，如《摩訶般若波羅蜜經》卷五(大正八．二五〇中——下)說：

「何等為有為空？有為法名欲界、色界、無色界。欲界欲界空，色界色界空，無色界無色界空：非常非滅故。何以故？性自爾」。

「何等為無為空？無為法名若無生相，無住相，無滅相。無為法無為法空，非常非滅故。何以故？性自爾」。

「性自爾」，玄奘譯為「本性爾故」。《般若經》的種種空，都是本來如此的本性空；本性空，所以是非常非滅的。一般說：有為是生死流轉的三

界，是生滅的；無為是不生滅的。有為是非常的，無為是常住的。但在般若正觀中，有為、無為都是性自空的。為什麼是空？因為是非常非滅的。非常非滅，這似乎很難解！有為法非常，怎麼說非滅壞呢？無為法沒有生住滅相，怎麼說非常呢？非常非滅，為什麼說是空呢？不知道有為與無為的分別，是隨順世俗的方便說，如《大智度論》卷三一(大正二五．二八九上)說：

「離有為則無無為，所以者何？有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。……若無為法有相者，則是有為」。

無為法是有為法的實相（真相），不是截然不同的對立法。為了要說明，不得不說為二——有為與無為。其實，有為就是無為，不見有為即是無為（非二法合一）；「於有為法無為不取相」（這是無為的意趣所在）。那麼，不妨從有為法來說「非常非滅」，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六七中)說：

「須菩提！於意云何？若心已滅，是心更生不？不也，世尊」！

「須菩提！於意云何？若心生，是滅相不？世尊！是滅相」。

「須菩提！於意云何？是滅相法當滅不？不也，世尊」。

「須菩提！於意云何？亦如是住，如如住不？世尊！亦如是住，如如住」。

「須菩提！若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊」！

前心與後心，是不能同時而有的，那麼前滅後生，怎麼能相續而善根增長，圓成佛道呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的意義來說明，這才引起了這一段的問答。心已滅了，是不能再生起的。心生起了，就有滅相，這滅相卻是不滅的。滅相是不滅的，所以問：那就真如那樣的住嗎？是真如那樣的，卻不是常住的。這一段問答，不正是「非常、非滅」嗎？一般說諸行無常，但論到前滅後生間，總不免有中斷的過失。如唯識學者，提出了「前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等」的解說，也不免有前後同時的嫌疑。同時，怎能有前後呢？依《般若經》及龍樹論意：「若一切實性無常，則無行業報，……以是故諸法非無常性」。「若一切法實皆無常，佛云何說

世間無常是名邪見！……佛處處說無常，處處說不滅。……破常顛倒，故說無常。……諸法實相非常非無常」。所以，法相是非常非滅，也就是非常非無常的。觀一切法非常非滅，不落常無常二邊，契會中道的空性。

上文所引如燈燒炷的譬喻，經說是「緣起理趣極為甚深」。甚深緣起是「非常非滅」的緣起，而在十八空中，「非常非滅，本性爾故」，表示了一切法的空性。非常非滅，也就是假名而沒有自性的，如《摩訶般若波羅蜜經》卷七(大正八．二六九中)說：

「舍利弗！一切法非常非滅。……色非常非滅，何以故？性自爾。受、想、行、識非常非滅，何以故？性自爾。乃至意觸因緣（所）生受，非常非滅，何以故？性自爾。以是因緣故，舍利弗！諸法和合生，無自性」。

「諸法和合生，無自性」，《大般若經．第二分》，作「但有假名，都無自性」。假名是諸法和合生的，無自性就是空。可見般若的正觀，是通達一切法非常非滅（不落二邊）而空的。所以《摩訶般若波羅蜜經》說：「般若波羅蜜遠離生死，非常非滅故」。

六 空之雙關意義

空（śūnya），是形容詞；形容詞的名詞化，就是 śūnyatā——空性。在《阿含經》中，空三昧（śūnyatā-samādhi），空住（śūnyatā-vihāra）等，都是空性，但沒有《般若經》空性的意義。空與無相（animitta），無所有（ākiṃcanya），同為解脫的要門，重在觀慧。《般若經》的觀慧，漸漸的重視空，演進到空與真如（tathatā）、涅槃（nirvāṇa）、法性（dharmatā）等為同義異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二五(大正八．四〇二下)說：

「是（本）性空，不常不斷。何以故？是性空無住處，亦無所從來，亦無所從去，須菩提！是名法住相(性)。是中無法，無聚無散，無增無減，無生無滅，無垢無淨，是為諸法相(性)」。

《般若經》說的空，是從種種而顯示的本性空（prakṛti-śūnyatā），本性空是不常不斷（即「非常非滅」）的。無住處，超越了空間；無所從來

，無所從去，又超越了時間：這就是法住相(性)（dharma-sthititā），也就是諸法相(性)。在這一意義上，空性與法住、法性、真如等，是同一內容的。但在表示法義的應用上，還是有點不同的；空是觀慧所觀，從一切法的虛妄、不實而顯示的。

原則的說，《般若經》是以般若（Prajñā）為主導的菩薩行，般若圓滿了，就是佛的薩婆若（sarvajñā）——一切智（或「一切智智」）。這是般若修證的開示，不是義理的說明。般若所悟的法相(性)（dharmatā），稱為如、法界、實際等，這種種異名，也只是方便安立。如《摩訶般若波羅蜜經》說：「眾生但住名、相、虛妄憶想分別(虛妄分別)中」。可見一切名義，一切分別，都不能表達法性的。但方便說法，不可能沒有表示這不落名相分別的方便。佛法固有三解脫門，空、無相、無作(願)等，便被使用起來。今依《小品般若經》，擇要的列舉用以表示的詞類如下：

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

空

1

1

1

1

1

1

2

1

1

1

無相

2

2

2

2

無作(願)

3

3

3

3

無起

4

4

4

盡

1

無（或「不」）生

5

5

5

1

1

3

2

無（或「不」）滅

6

4

無依

7

2

無性

2

1

（遠）離

3

2

2

2

3

（清）淨

3

（寂）滅(寂靜)

3

4

4

不可得

2

3

不可思議

5

無所有

1

2

1

6

6

1

2

虛誑(虛妄)

3

不實

4

不堅牢

5

從所列舉的來說，空與無所有，具有雙關的意義。在《雜阿含經》中，空、無相、無所有，是三三摩提或三解脫；在解脫法門中，無所有是重要的術語。但後來，無願（apra□ihita）代替了無所有，所以在阿毘達磨論中，無所有就少見了。《般若（及初期大乘）經》雖繼承了空、無相、無願的三解脫門說，而「無所有」仍廣泛的應用，說空與無所有的，比無相與無願要多得多。如上表所列的，從空到無所有，如F.是甚深法相；L.是示世間的實相；I.是將入不退轉的深行；H.是「無（法）可轉，無法可還，無法可示，無法可見」；M.是一切無縛無解。這或是表示深法相，或是菩薩的深觀：「下本般若」的空與無所有等，是重在顯示真實的。但（空）無所有以下，如P.的「空無所有，虛誑不實」，是各種譯本所同的，這是表示虛妄不實了。如《小品般若經》說：「字，無決定，無住處，所以者何？是字無所有故」。所說的無所有，也是但名無實的意思。空與無所有，是顯示如實相的，也用來表示虛妄性，所以說有雙關的意義。其實，如盡，無生，無滅，寂滅，遠離，清淨，這些涅槃的同義異名，還不是都有「遮」妄的意義！《般若經》本重於深法相的直觀，而在「空」的發展中，說諸行或一切法虛妄不實的教說，也越來越多。如《小品般若經》說：菩薩行深般若波羅蜜，信解一切法無生，一切法空，一切法寂滅，而沒有能得無生法忍，入不退轉地的，也為諸佛所讚歎。這是無生、空、寂滅的深觀，而《摩訶般若經》作：信解一切法無生，一切法空，一切法虛誑、不實、無所有、不堅固；《大般若經．第二分》作：信解無生、深般若、畢竟空性、寂靜性、遠離性、虛妄性、空性、無所有性、不自在性、不堅實性。又如《摩訶般若經》說：行深般若的，應

觀寂滅、空、虛誑、不堅實；〈第二分〉就說：應觀彫落、破壞、離散、不自在、不堅實性、虛偽了。又如《摩訶般若經》說：「諸波羅蜜性無所能作，自性空，虛誑，如野馬」。《放光般若經》也說：「自空，無所能作，無所能為，如熱時之焰」。《大般若經．第二分》就這樣說：「一切法自性皆鈍，無所能為，無有主宰，虛妄、不實，空，無所有，不自在相，譬如陽焰、光影、水月、幻事、夢等」。虛誑不實這一類術語的更多應用，意味著般若法門，不只是深法相的體悟，而要觀破世俗的虛妄，從而脫落名相以契入如實相。

七 自性空與無自性空

《般若經》常說自性空（svabhāva-śūnyatā）。一切法無自性（niḥsvabhāva），無自性故空（śūnyatā）：經論師的大力宏揚，學者們似乎覺得《般若經》所說的自性空，就是一切法無自性空了。當然，《般若經》說一切法虛妄無實，但有名字，是可以說是無自性的。如《經》說：「我名字，……無自性」；「但有假名，都無自性」。但《般若經》所說的自性空，與無自性空，意義上是有些不同的。《大智度論》卷四六(大正二五．三九六中)說：

「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性(界)、實際」。

自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性，水濕性等。地以堅為自性，水以濕為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。自性的第二類，是聖人所證的真如（tathatā），或名法界（dharma-dhātu）、實際（bhūtakoṭi）等。這是本來如此，可以名之為自性的。《智論》卷六七所說：「色性者，……所謂地堅性等。復次、色實性，名法性」，也就是這二類自性的分別。這二類自性，一是世俗自性：世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符緣起的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是勝義自性，聖人所證見的真如、法界等，是聖人如實通達的，可以說是有的。所以《智論》說：「如、法性(

界)、實際，世界故無，第一義故有」；第一義就是勝義（Paramârtha）。第一義中有的自性，「下本般若」是一再說到的，1.《小品般若波羅蜜經》卷三(大正八．五五一中)說：

「色無縛無解，何以故？色真性是色。受、想、行、識無縛無解，何以故？（……）識真性是識」。

「色真性是色」，《道行般若》與《摩訶般若鈔經》，譯為：「色之自然故為色」，自然是自性的古譯。趙宋所譯的《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，也作「色自性是色」。一般所知的，是色等五蘊的虛妄相，所以說繫縛，說解脫。色等法的勝義（真）自性，是色等真相，這是沒有繫縛與解脫可說的。與之相當的「中本般若」，如《放光般若經》說：「五陰不縛不解，何以故？色、色自有性，……識、識自有性。六波羅蜜亦不縛亦不解，何以故？六波羅蜜所有無所有故」。五陰「自有性」，還是「下本般若」的自性說，而「中本」增廣的六波羅蜜等，卻改作「所有無所有」了。秦譯的《摩訶般若波羅蜜經》等，五陰、六度等，一律改為「無所有性」。玄奘所譯的《大般若經》，作「以無性為自性」，或「無所有性為色等自性故」。依各本的比較，可知「下本般若」是「自性」，「中本般若」漸演化為「無所有（之）性」，再演化為「無性為自性」，「無所有性為自性」。意義相同，但這是無性的自性，與「下本」的但說「自性」不同了。

2.《道行般若經》卷三(大正八．四四一上)說：

「人無所生；般若波羅蜜與人俱皆自然；人恍惚故；般若波羅蜜（與人）俱不可計；人亦不壞，般若波羅蜜亦如是」。

《摩訶般若鈔經》也如此說。這二本古譯，說人(眾生)與般若波羅蜜，都是無所生(無生)，自然，恍惚(遠離)，不可計(不可思議)，不（滅）壞。所說的自然——自性，《小品般若》等就譯作無性；《大般若經》竟改作「無自性」了。

3.《大明度經》卷一(大正八．四八二上)說：

「眾生自然，念亦自然。……眾生恢廓，念（亦）恢廓。……眾生之不正覺，而念（亦）不正覺」。

自然，恢廓，不正覺——三者，《摩訶般若鈔經》作：自然，恍惚(遠離)，難了知。自然——自性，《道行般若經》作「空」性；而《小品般若》等，就譯作「無性」；《大般若經》〈第四分〉、〈第五分〉，譯為「無自性」。與之相當的「中本般若」各本，都作「無」，「無自然」，「無自性」。「下本般若」的自然——自性，與無生、遠離、不可思議為同類，實在是勝義自性，法性與涅槃的異名，稱之為「無所有性」，「無性為自性」，雖多一轉折（近於「正」經「反」而到「合」）是可以的；如改為「無自性」，似乎是不適當的！

「中本般若」也說到自性，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一〇(大正八．二九二中)說：

「云何名無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨，無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。

諸法自性，唐譯本作：「謂一切法無性自性」，意義相同。又《摩訶般若經》說：「諸法實性，無生無滅，無垢無淨故」。實性，唐譯本也作自性。「無性」與「無自性」說，是「中本般若」的一致傾向，而唐譯本增入了更多的「無自性」，更多的「無性為性」，「以無性而為自性」。我以為：般若法門本是直觀深法性的，空（性）是涅槃的異名，所以自性也約勝義自性說。然般若法門的開展，不但為久行說，為鄰近不退者說，也為初學說；不但為利根說，也為鈍根說。這一甚深法，在分別、思惟、觀察，非勘破現前事相的虛妄不實，從虛妄不實去求突破不可。這所以多說一切法「無性」，一切法「無自性」了。以無自性為自性，與空的空虛性及涅槃的雙層意義，是非常契合的。

《般若經》廣說種種空，而定義都是：「非常非壞，何以故，本性爾故」。經說十四空，十六空，十八空，二十空，依種種法義來顯示空，而一切都

是約本性空（prak□ti-śūnyatā）說的。本性空是聖智證知的，所以《摩訶般若波羅蜜經》卷二五(大正八．四〇二下)說：

「須菩提！若內空性不空，外空乃至無法有法空性不空者，則壞空性。是（本）性空不常不斷，何以故？是（本）性空無住處，亦無所從來，亦無所從去。須菩提！是名法住相。是中無法，無聚無散，無增無減，無生無滅，無垢無淨，是為諸法相」。

「是為諸法相」，唐譯本作：「是一切法本所住性」。本性（prak□ti），在說一切有部（Sarvāstivāda）中，與自性（svabhāva）同一內容，如《毘婆沙論》說：「如說自性，我，物，自體，相，分，本性，亦爾」。《般若經》中處處說本性空，也處處說自性空（svabhāvaśūnyatā），意義也大致相同。自性空，本是勝義自性空，如說：「自性空故，自性離故，自性無生故」。這是以空、離來表示自性；自性空並非沒有自性。由於「假名無實」，「虛妄無實」，與空的空虛義相關聯，而自性空有了無世俗自性的意義，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二四(大正八．三九八中)說：

「是名，但有空名，虛妄憶想分別中生。……此事本末皆無，自性空故」。

「自性空故」，唐譯本作「自性皆空」，更顯出都無世俗自性的意味。如說：「但有假名，都無自性。……以色處等與名，俱自性空故」。勝義的自性空，漸演化為世俗的無自性空，還可以從空的類集中得到證明。「中本般若」立十六空，是在十四空以下，增列無性空（abhāva-śūnyatā）與無性自性空（abhāva-svabhāva-śūnyatā），十六空是沒有自性空的。然「中本般若」，無論為十六空，或十八空（「上本」立二十空），在說十六或十八空後，都更說四種空：「復次，須菩提！法(有性)法相空，無法(無性)無法相空，自法(自性)自法相空，他法(他性)他法相空」。自法自法相空，就是「自性由自性空」。所說的自性空，是：「是（自性）空，非知作，非見作」。非知所作，非見所作，也非餘人所作的自性空，正是本來如此的勝義自性空。一直到成立十八空（與《大般若經．第二分》相當），才在無性空與無

性自性空間，增列自性空。這三種空，如《摩訶般若波羅蜜經》卷五(大正八．二五〇下)說：

「何等為無法(無性)空？若法無，是（無法）亦空，非常非滅故」。

「何等為有法(自性)空？有法名諸法和合中有自性相，是有法空，非常非滅故」。

「何等為無法有法(無性自性)空？諸法中無法，諸法和合中有自性相，是無法有法空，非常非滅故」。

無法有法空，依經文說，是無法(無性)與有法(自性)的合觀為空，所以《大智度論》以為：與內空、外空、內外空——初三空一樣：「十八空中，初三空破一切法，後三空亦破一切法」。又如《光讚般若經》說：「一切諸法皆無所有，悉為自然(自性)」，是以一切法無性而顯自性。《摩訶般若經》說：「諸法亦如是無自性，舍利弗！諸法和合生故無自性」。唐譯《大般若經》作：「諸法都無和合自性，何以故？和合有法自性空故」。諸法和合生，所以沒有自性，這是無自性的自性空；也與眾緣和合生故無自性，緣起的無自性空相同。但在《般若經》中，這還是十八空的一空，把握這一原則而徹底發揮的，那是龍樹的緣起（無自性故）即空了。

八 空與一切法

空（śūnyatā）與一切法之關係，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五三八中)說：

「舍利弗！是諸法不爾如凡夫所著」。

「舍利弗白佛言：世尊！今云何有？佛言：如無所有如是有；如是諸法無所有（凡夫不知），故名無明」。

如凡夫所知的，以為如何如何的一切法，都是有所取著的；一切法的實相，並不如凡夫所著的那樣。舍利弗（Śāriputra）問佛：那麼一切法是怎樣的呢？佛說：一切是無所有而有的，凡夫不知道，以為是一般所知那樣的，所以說是無明（avidyā）。無明是眾生的根本迷惑，也就是生死流轉的根源。這一問答，表示了二方面：一、眾生以為如是如是有的，是迷執的生死；一、

聖者知一切無所有，是解脫。這就符合早期的二諦說，如《中論》「青目釋」說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實」。二諦說，到「中本般若」的「後分」，大大的應用起來。依《般若經》說：第一義諦——勝義諦是沒有任何差別可說的。為了方便說法，不能不說二（相對的），不立二就一切無可說了。所以有名相安立的一切法，及不落名相的勝義。

勝義，「下本般若」多依真如（tathatā）立論，也有名為法性（dharmatā）的，如說：「法性唯一，無二無三；是性亦非性、非作」。「中本般若」的「前分」，「後分」，多稱為法界（dharma-dhātu）、實際（bhūtako□i），也有稱為法住性的。在真如的十二異名中，空與無相（animitta）沒有計算在內，但也一再說到無相，如說：「是一切法皆不合不散，無色、無形、無對，一相所謂無相」。空也被稱為空相（śūnyatā-lak□a□a），如說：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」。一切法皆空——一切法與空，應怎樣的去如實信解？如《大般若波羅蜜多經》（〈第二分〉）卷四〇三(大正七．一四上)說：

「舍利子！諸色空，彼非色；諸受、想、行、識空，彼非受、想、行、識。何以故？舍利子！諸色空，彼非變礙相；……諸識空，彼非了別相。何以故？舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受、想、行、識不異空，空不異受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不染不淨，不增不減；非過去，非未來，非現在。如是空中無色，無受、想、行、識；無眼處，……；……無得、無現觀；……無正等覺、無正等覺菩提」。

這就是一般最熟悉的：（如《心經》所說的）「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受、想、行、識，亦復如是」的教說。這一教說，「中本般若」一再的說到，而上面所引的，與《般若波羅蜜多心經》最接近，所以引述這段文來解說。這段文字，明色、受、想、行、識——五蘊空，然後依空明一切法不可得。五蘊，主要是每人（一切眾生）的身心自體，廣義

是包含了器世間的山河大地、草木叢林，可說是一切現象界的分類——五類聚。為了文字的簡約，且依色蘊來說。全文可分三節：標宗，明義，結論。

一、「諸色空，彼非色」，是標宗。菩薩與般若波羅蜜相應，就是「空相應」。為了要闡明般若波羅蜜照見的空義，所以揭示了「諸色空，彼非色」的宗要。色是一般所說的物理現象（其他四蘊，是心理現象的分類）。一般所知的色法，是本性空的；本性空的，也就是非色。這二句，或作：「是色非色空，是色空非色」。這是說：色是非色的，所以色是空；色是空的，所以是非色。反復說明，而意義還是相同的。

二、「何以故」下，是明義。為什麼「色空非色」呢？「諸色空，彼非變礙相」，約自相空（svalak□a□a-śūnyatā）說。為什麼知道有這樣那樣的法？「以相故知」，相（Lak□a□a）是一一法的特徵，以不同的相，知不同的法。如變礙是色相：變是變異。礙是物質佔有一定的空間，有此就不能有彼。如部派佛教者說：色，分析到最微細的物質點，名為極微（paramā□u），極微是不可析、不可入的，與古代的原子說相同，不可入就是礙。一般所說的變異與質礙相，大乘法是加以否定的。沒有變礙的決定相，那怎麼說是色呢？所以，沒有變礙相——相空，也就是空非色了。「何以故？色不異空」到「空即是色」，是進一層的解明空義。「色不異空，空不異色」，或作「色不離空，空不離色」。空是涅槃的異名，或以為空與色是相對的，涅槃空是離色、滅色而後空的，所以進一步說：上文的色空非色，是本性空。色如幻如化，沒有決定性的相，色相空，所以說「非色」。沒有決定性的相，宛然似有，當體即空；色與空不是離異的，而是即色明空的。即色是空，就是色的本性空。般若大乘的特色，是一切法本空，本性清淨，也就是世間（五蘊，生死）即涅槃。如《大智度論》，舉《般若經》的「色即是空，空即是色」，而引《中論》頌說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃，涅槃際、世間際，一際無有異故」。這就是「色空彼非色」的進一步說明。

三、「是諸法空相」以下，是結成。般若法門，從信解一切法空，經柔順忍（ānulomikīdharma-k□ānti）而無生法忍（anutpattika-dharma-k□ānti），得到與涅槃同一內容的深悟（不過通達而

不證入）。般若是聖道的實踐，不是深玄的理論，所以般若相應，只是一切法本性空的觀照，目的是空（性）相的體悟。所以先標「色空非色」（等），再從色（等）相空而明即色是空，然後結歸正宗，而表示一切法空相。空（性）相，是超越名、相、分別，不落對待，實是不可說的。如《摩訶般若經》說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說」。所以名為空相，也只是佛以方便假說而已。經上提出不生不滅，不垢不淨，不增不減，及非未來等三世，以表示空相。生是生起，是有；滅是滅去，是無，約法體的存在與不存在說。但空相，不可說是有是無；非先無而後有，也非先有而又後無的；不生不滅，表示了超越有無、生滅的相對性。垢是雜染，淨是清淨，約法的性質說。空相，本無所謂雜染與清淨的。經上或稱為清淨，也是佛的方便說，如《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」。依方便說，空性也是在纏而不染，出纏而非新得清淨的。所以不垢不淨，超越了染淨的相對性。增是增多，減是減少，約法的數量說。空性無數無量，所以不增不減，超越了增減的相對性。空性是超越時間相的，所以說「非未來，非過去，非現在」。「是空不可說」，說空相不生不滅等，還是依超越世俗所作的方便說。空（性）相是這樣的，所以接著說：「是空（相）中無色」等五蘊，無十二處，無十八界，無四諦，無十二緣起。「無得無現觀」，就是《心經》所說的「無智亦無得」；現觀（abhisamaya）是現證智。沒有智，沒有得，所以「無預流，無預流果；……無阿羅漢，無阿羅漢果」——沒有聲聞乘的四果聖者，及所得的四沙門果。無獨覺聖者，無證得的獨覺菩提；無菩薩（人），無菩薩行；無正等覺（者），無正等覺菩提。三乘人、法，空性中是不可得的。這一段文字，與《心經》的主體部分，完全一樣，只是《心經》要簡略些。如「照見五蘊皆空」，到「受、想、行、識亦復如是」，與「諸色（等）空，彼非色」，到「空即是受、想、行、識」相當。既然「無智無得」，有智有得的三乘聖者與聖法，當然也不可得而不妨簡略了。

般若道的實踐，是依一切法而觀為一切皆空，不離一切而超越一切。如實的體悟，如《大智度論》說：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將

至畢竟空中」。唯識宗雖解說不同，而般若真見道時，也是沒有任何相可見可得的。菩薩依一切法而深觀一切法空，到如實通達時，「一如無二無別」，「譬如種種色身，到須彌山王邊，皆同一色」。《般若經》所說的「空中無色，……無等正覺等正覺菩提」，正是這一意義。

九 法空如幻

《般若經》的宗要，是即一切法而超越一切法。超越一切的實義，名為空性（śūnyatā）、法性（dharmatā）等。「是第一義，實無有相，無有分別，亦無言說」。無有言說，所以一切法不可說；無有相，所以一切法無可示；無有分別，所以一切法不可分別。離名、離相、離分別的「諸法空相」，當然是一切不可得的。《般若經》開示菩薩的般若行，教學菩薩行的，應怎樣的不著一切，以無所得，而能度眾生，成佛道。但在世俗心中，不免引起疑惑。在「中本般若」的「後分」中，就不斷的提出種種疑問：既然法也不可得，眾生也不可得；沒有業報，沒有道果，沒有垢淨，沒有修證，沒有名相；佛與佛法也不可說——那為什麼要說？為什麼說有業報，有地獄，……菩薩、佛，有六度……十八佛不共法等差別？為什麼要發心，度眾生，莊嚴佛土，成佛？在「後分」中，說到那裡，就問到那裡，解說到那裡。一層層的問題，問題的所以成為問題，始終是一樣的，也就是名相與無名相間的對立性。《般若經》的解答，還是與修證相應，而不是理論的。經上提出了二諦說，也就是一切言說，一切差別，說修行，說凡說聖，都是依世俗諦說的。如說：「眾生（於）無法（中）有法想，我以除其妄著（故說）。世俗法故說有得，非第一義」。一切言說差別，是不能不是「二」——相對的；為了教化，所以方便的說有二諦，說種種差別是依世俗說的，不是實義。其實，「世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如即是第一義諦如」。相對的「二」，超越（絕對）的「無二」，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二一(大正八．三七三下——三七四上)說：

「諸有二者，是有所得；無有二者，是無所得。……不從有所得中無所得，不從無所得中無所得；須菩提！有所得無所得平等，是名無所得」。

相對的世俗（sa□v□ti），是二，是有所得（prāpti），是眾生的取著處。佛說無二、無所得（aprāptitva），是一切無所取著的第一義——勝義（Paramârtha）。但發心修行，要安住無所得；無所得不在有所得中，有所得是有取著的；也不能說在無所得中，如有無所得可得，那是落於相待，不是無所得了。所以菩薩住無所得，以無所得為方便等，是不著有所得而又不著於無所得的。這樣，有所得（二）與無所得（無二），無二無別，平等平等，這才是佛說無所得（無二）的意趣所在。當然，稱之為無所得，終歸是不離假名的方便。

《般若經》廣說一切法空，一切法清淨，一切法不可得等，意在即一切法而超越一切。空、無所有等，並非什麼都沒有；也不是一切法外，別有涅槃、真如等。所以對於種種疑問，經上每舉如幻、如化等譬喻。譬喻，《雜阿含經》就有了，如色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事等。《般若經》所舉的譬喻，先後不一，有「六譬」，「七譬」，「九喻」，「十喻」等。《摩訶般若波羅蜜經．序品》，總列為十喻。一、幻（māyā），二、（陽）焰（marīci），三、水中月（udaka-candra），四、虛空（ākāśa），五、響（pratiśrutkā），六、揵闥婆城（gandharva-nagara），七、夢（svapna），八、影（pratibhāsa），九、鏡中像（pratibimba），十、化（nirmita）。這些譬喻的共通意義，是：看也看到，聽也聽到，明明有這回事，而其實卻是沒有的，根本沒有的。說他空、無所有，卻又看得聽得分明。試舉一容易理解的陽焰來說：地上有水分，經太陽光的照射，化為水汽，在地面流動。遠遠望去，如一池水，在微波盪漾。口渴的鹿見了，也會跑過去喝，所以或稱為「鹿愛」。前方明明有水，微波盪漾，這是大家都見到的。但走到那邊，卻什麼也沒有（水汽也是看不到的）。說沒有麼，遠遠的望去，還是水波盪漾。這樣，以水來說，見到水時，並沒有水的生起，不能說是有；過去一看，水沒有了，不是水的滅去，也不能說是無。陽燄是這樣的不生不滅，非有非無，宛然現有而其實是空的。以陽燄作譬喻，一切法也都這樣。進一步說：有水，沒有水，由於遠處望去，或近處察看。陽燄的水，並不是忽而有了，忽而沒有，陽燄一直是

這樣這樣的，如如不異。不能說是常住的，可也無所謂生滅。不過這是譬喻，譬喻只能取其譬喻的意義而已。

十種譬喻，可以從種種方面作不同的解說，而主要是：似乎是有，其實是空無所有的。如《大智度論》說：「是十喻，為解空法故」；「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空，今以（十喻）易解空喻難解空」。所以，說幻、化等譬喻，是解了一切法空的。後代的瑜伽（Yogācāra）派，依《解深密經》意而別為解說：虛空是譬喻圓成實性的；幻、化等是譬喻依他起性的；別立空華（khapu□pa）喻，譬喻遍計所執性，在羅什及以前的《放光》、《光讚》，是沒有空華喻的。這樣，幻、化等是說有而不是空了。然論般若法門的本義，是不宜依據這一別解的。

《般若經》說甚深，一切法都是甚深；說清淨，一切法都是清淨；說空、無所有，一切法都是空、無所有；說法性，一切法都是法性；說如幻、如化，當然是一切如幻、如化。如《經》說：

1.「我說眾生如幻、如夢，須陀洹果亦如幻、如夢，……辟支佛道亦如幻、如夢。……我說佛法亦如幻、如夢，我說涅槃亦如幻、如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻、如夢。諸天子！幻、夢（與）涅槃，無二無別」。

2.「一切法皆是化。於是法中，有聲聞法變化，有辟支佛法變化，有菩薩摩訶薩法變化，有諸佛法變化，有煩惱法變化，有業因緣法變化。以是因緣故，須菩提！一切法皆是變化」。

1.是「下本般若」，經文沒有簡別的，說一切法都如幻、如夢，涅槃也是如幻、如夢的。2.「中本般若」結束時，說到不同層次的一切法，都是如（變）化的。一切法中，有聲聞法，發心、修行、證沙門果等；有辟支佛法，是獨覺者的發心、修行、證果；有菩薩法，如發菩提心，以般若為導而修六度、四攝，得無生忍，報得神通，莊嚴淨土，成就眾生等；有佛法，佛的一切種智，攝得十力、四無所畏、十八佛不共法，大慈大悲，相好莊嚴等無邊功德——以上是聖法。煩惱法，業因緣（感報）法，是五趣流轉的凡夫法。凡、聖，迷、悟，這不同層次的一切法，都是如化的。幻、化是似有而空的

；空不是什麼都沒有，如《大智度論》說：「空，不以不見為空，以其無實用故言空」。幻、化是似有而空的，空是無實而不礙有的；說一切法空，一切法如幻、化，是說明的觀點不同，而不是內容的各別對立。這想到了上面曾經說到過的：《般若經》說十八空（或十六空、二十空），而每一種空，都是「非常非壞(滅)，何以故？本性爾故」。從非常非壞，知一切是空的，是本性如此，不是滅色而說空的。這與論菩提心的因果相續，非常而不滅，是完全相同的。所以，在超越情見的實義中，一切無二無別、無名無相，是眾生所不能理解的。眾生處處取著，依名著相，形成無休止的生死苦迫，為了破除眾生的執見，所以說空、無所有以表示實義。空不是什麼都沒有，為了解開眾生的迷著，所以又說如幻、化等。方便的說：如幻的就是空——本性空，本性空就是如幻、如化的一切。

《般若經》中，或說「色即是空，空即是色」，也就是「幻不異色，色不異幻」。或說一切不可說，諸法空相中一切法不可得。似乎說得不同，所以印度傳來的，如西藏所傳：或「許勝義諦現空雙聚，名理成如幻；及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住」。如依中國佛學說，「理成如幻」是空有無礙的中道，「極無所住」是真空。然統觀《般若經》義，要在即一切法而超越一切。不離一切法而畢竟空寂，表示無生法忍的體悟，這是：「有所得無所得平等，是名無所得」。「無二法、無不二法，即是道，即是果。……平等法中，無有戲論」。如以方便說相即，而擬議圓融；以方便說不可得，而偏重空寂，怕都可能違失聖道實踐的般若宗趣！

卷004

第四章 龍樹——中道緣起與假名空性之統一

一 龍樹與龍樹論

龍樹（Nāgārjuna）菩薩，對空義有獨到的闡揚，為學者所宗仰，成為印度大乘的一大流。在中國，或推尊龍樹為大乘八宗的共祖。印度佛教史上，龍樹可說是釋尊以下的第一人！但龍樹的傳記，極為混亂，主要是《楞伽

經》中，「證得歡喜地，往生極樂國」的那位龍樹，梵語 Nāgāhvaya，應譯為龍叫、龍名或龍猛，與 Nāgārjuna——龍樹，是根本不同的。多氏《印度佛教史》說：南方阿闍黎耶龍叫（Nāgāhvaya），真實的名字是如來賢（Tathāgata-bhadra），闡揚唯識中道，是龍樹的弟子。月稱（Candrakīrti）的《入中論》，引《楞伽經》，又引《大雲經》說：「此離車子，一切有情樂見童子，於我滅度後滿四百年，轉為苾芻，其名曰龍，廣宏我教法，後於極淨光世界成佛」。這位本名一切有情樂見的，也是「龍名」，月稱誤以為《中論》的作者龍樹了。與《大雲經》相當的，曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大方等無想經》說：「一切眾生樂見梨車，後時復名眾生樂見，是大菩薩、大香象王，常為一切恭敬供養、尊重讚嘆」。大香象的象，就是「龍」（或譯「龍象」）。為一切尊重讚歎，也與《楞伽經》的「吉祥大名稱」相當。這位龍叫，弘法於（西元三二〇——）旃陀羅崛多（Candragupta）時代，顯然是遲於龍樹的。傳說為龍樹弟子（？）；那時候，進入後期大乘，如來藏、佛性思想，大大的流傳起來。

鳩摩羅什（Kumārajīva）譯出的《龍樹菩薩傳》，關於龍樹出家修學，弘法的過程，這樣說：

「入山，詣一佛塔，出家受戒。九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處」。

「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之」。

（欲）「立師教戒，更造衣服，令附佛法而有小異」。

「大龍菩薩……接之入海。於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。龍樹受讀，九十日中，通解甚多。……龍樹既得諸經一相，深入無生，二忍具足。龍還送出，於南天竺大弘佛法」。

「去此世以來，至今始過百歲。南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛」。

龍樹青年出家時，佛像初興。佛的舍利塔，代表三寶之一的佛，為寺院的主要部分。大乘行者總稱佛塔及附屬的精舍為塔，聲聞行者總稱為精舍、僧伽藍，其實是一樣的。所以龍樹在佛塔出家，就是在寺院中出家。出家，

都是在聲聞佛教的各部派寺院中出家，所以先讀聲聞乘的三藏。其後，又在雪山的某一佛寺中，讀到了大乘經典。雪山，有大雪山、小雪山，都在印度西北。初期大乘是興起於南方，而大盛於北方的。北方的大乘教區，是以烏仗那（Udyāna）山陵地帶為中心，而向東、西山地延伸的；向南而到犍陀羅（Gandhāra）。《小品般若經》說：「後五百歲時，般若波羅蜜當廣流布北方」。晚出的薩陀波崙（Sadāpararudita）求法故事，眾香城就是犍陀羅。眾香城主，深入大乘，書寫《般若經》恭敬供養，可看出大乘在北方的盛況。龍樹在雪山佛寺中，讀到大乘經，是可以論定為史實的。

龍樹有「立師教戒，更造衣服」的企圖。我以為，問題是大乘佛教，雖離傳統的聲聞佛教，獨立開展，但重法而輕律儀，所以大乘的出家者，還是在部派中出家受戒，離不開聲聞佛教的傳統，這是龍樹想別立大乘僧團的問題所在。可能為了避免諍執，或被責為叛離佛教，這一企圖終於沒有實現。在傳說中，說他有慢心，那是不知佛教實況的誤會。

龍樹入龍宮取經，傳說極為普遍。龍樹在龍宮中，讀到更多的大乘經，「得諸經一相」，「一相」或作「一箱」。所得的經典，傳說與《華嚴經》有關。我曾有〈龍樹龍宮取經考〉，論證為：龍樹取經處，在烏荼（U□ra），今奧里薩（Orissa）地方。這裡，在大海邊，傳說是婆樓那（Varu□a）龍王往來的地方。這裡有神奇的塔，傳說是龍樹從龍宮得來的。這裡是《華嚴經．入法界品》善財（Sudhana）童子的故鄉，有古塔廟。所以龍樹於龍宮得經，應有事實的成分，極可能是從龍王的祠廟中得來的。後來龍叫七次入海的傳說，也只是這一傳說的誇張。烏荼，在（東）南印度，當時屬於安達羅（Andhra）的娑多婆訶（Śātavāhana）王朝。龍樹在南印度弘法，受到娑多婆訶王朝某王的護持，漢譯有《龍樹菩薩勸誡王頌》（共有三種譯本），名為《親友書》，就是寄給娑多婆訶國王的。依多氏《印度佛教史》，龍樹也在中印度弘法。從龍樹在雪山區佛寺中研讀大乘，對北方也不能說沒有影響。總之，龍樹弘法的影響，是遍及全印度的。依《大唐西域記》，龍樹晚年住在國都西南的跋羅末羅山（Bhrāmanagiri），也就在此山去世。

《龍樹菩薩傳》說：「去此世以來，始過百歲」。依此，可約略推見龍樹在世的年代。《傳》是鳩摩羅什於西元五世紀初所譯的，羅什二十歲以前，學得龍樹學系的《中》、《百》、《十二門論》。二十歲以後，長住在龜茲。前秦建元「十八年九月，（苻）堅遣驍騎將軍呂光，……西伐龜茲及烏耆」。龜茲被攻破，羅什也就離龜茲，到東方來。建元十八年，為西元三八二年。《龍樹傳》的成立，一定在三八二年以前；那時，龍樹去世，「始過百年」，已有一百零年了。所以在世的時代，約略為西元一五〇——二五〇年，這是很壽長了。後來傳說「六百歲」等，那只是便於那些後代學者，自稱親從龍樹受學而已。

龍樹的著作，據《龍樹傳》說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈。又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈，中論五百偈，令摩訶衍教大行於天竺。又造無畏論十萬偈，中論出其中」。西藏所傳，《中論》釋有《無畏論》，或說是龍樹的自釋：「造無畏論十萬偈，中論出其中」，就是依此傳說而來的。龍樹壽很高，大乘佛教由此而大大的發揚，有不少著作，論理是當然的，現依漢譯者略說。

龍樹的論著，可分為三類：一、西藏傳譯有《中論》（頌），《六十頌如理論》，《七十空性論》，《迴諍論》，《大乘破有論》，稱為五正理聚。漢譯與之相當的，1.《中論》頌釋，有鳩摩羅什所譯的青目釋《中論》；唐波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）所譯，分別明（清辨 Bhāvaviveka）所造的《般若燈論》；趙宋惟淨所譯的，安慧（Sthiramati）所造的《大乘中觀釋論》——三部。2.後魏毘目智仙（Vimok□aprajñā□□i）與瞿曇（般若）流支（Gautamaprajñāruci）共譯的《迴諍論》。3.宋施護（Dānapāla）所譯的《六十頌如理論》；及4.《大乘破有論》。5.《七十空性論》，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。鳩摩羅什所譯的《十二門論》；瞿曇般若流支譯的《壹輸盧迦論》，都屬於抉擇甚深義的一類。二、屬於菩薩廣大行的，有三部：1.《大智度論》，鳩摩羅什譯，為「中本般若」經的釋論。僧叡序說：「有十萬偈，……三分除二，得此百卷」。《論》的後記說：「論初品三十四卷，解

釋（第）一品，是全論具本，二品以下，法師略之，……若盡出之，將十倍於此」。這部《般若經》的釋論，是十萬偈的廣論，現存的是略譯。有的說：這就是《龍樹菩薩傳》所說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈」。2.《十住毘婆沙論》，鳩摩羅什譯。這是《十地經》——《華嚴經．十地品》的釋論，共一七卷，僅釋初二地。此論是依《十地經》的偈頌，而廣為解說的。3.《菩提資糧論》，本頌是龍樹造，隋達摩笈多（Dharmagupta）譯。三、唐義淨譯的《龍樹菩薩勸誡王頌》；異譯有宋僧伽跋摩（Sa□ghavarman）的《勸發諸王要偈》；宋求那跋摩（Gu□avarman）的《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》。這是為在家信者說法，有淺有深，有事有理，自成一例。

西藏所傳的，是後期中興的龍樹學。在佛教史上，龍樹與弟子提婆（Āryadeva）以後，龍樹學中衰，進入後期大乘時代。到西元四、五世紀間，與無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）同時的僧護（Sa□gharak□ita）門下，有佛護（Buddhapālita）與清辨，龍樹學這才又盛大起來。後期的龍樹學，以「一切法皆空」為了義說，是一致的，但論到世俗的安立，不免是各說各的。如佛護的弟子月稱（Candrakīrti），是隨順說一切有部（Sarvāstivāda）的；清辨是隨順經部（Sautrāntika）的；後起的寂護（Śāntarak□ita），是隨順大乘瑜伽（Yogācāra）的。世俗安立的自由擇取，可說適應的不同，也表示了無所適從。這由於後期的龍樹學者，只知龍樹所造的《中論》等五正理聚，但五正理聚抉擇甚深空義，而略於世俗的安立。龍樹為大乘行者，抉擇甚深空義，難道沒有論菩薩廣大行嗎！西元四、五世紀間，由鳩摩羅什傳來的，有《般若經》（二萬二千頌本）的釋論——《大智度論》，《華嚴經．十地品》的釋論——《十住毘婆沙論》。這兩部龍樹論，是在甚深義的基石上，明菩薩廣大行；對於境、行、果，都有所解說，特別是聲聞與菩薩的同異。龍樹曾在北方修學；《大智度論》說到聲聞學派，特重於說一切有系。龍樹學與北方（聲聞及大乘般若）佛教的關係極深，宏傳於北方，很早就經西域而傳入我國。北印度的佛教，漸漸的衰了。後起的佛護、清辨，生於南方；在中印度學得中觀學，又弘傳於南方。這所以西藏所傳的後期中觀學，竟不知道《大智度論》等。世俗安立，也就

不免無所適從了！近代的部分學者，由於西藏沒有《大智度論》，月稱、清辨等沒有說到《大智度論》等，而《大智度論》論文，也有幾處可疑，因此說《大智度論》不是龍樹造的。我以為，簡譯全書為三分之一的《大智度論》，是一部十萬偈的大論。《大智度論》的體例，如僧叡〈序〉所說：「其為論也，初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善」。這與《大毘婆沙論》的體例：「或即其殊辯，或標之銓評」，非常近似。這樣的大部論著，列舉當時（及以前）的論義，在流傳中，自不免有增補的成分，與《大毘婆沙論》的集成一樣。如摭拾幾點，就懷疑全部不是龍樹論，違反千百年來的成說，那未免太輕率了！無論如何，這是早期的龍樹學。

二 《中論》與《阿含經》

論書，有「釋經論」，「宗經論」。釋經論，是依經文次第解說的。有的以為：如來應機說法，所集的經不一定是一會說的，所以不妨說了再說，也不妨或淺或深。有的以為：如來是一切智人，說法是不會重複的，所以特重先後次第。《大智度論》與《十住毘婆沙論》，是釋經論而屬於前一類型的，有南方（重）經師的風格；與（重）論師所作的經釋，如無著（Asa□ga）的釋經論，體裁不同。宗經論，是依一經或多經而論究法義，有阿毘達磨（abhidharma）傳統的，都是深思密察，審決法義，似乎非此不可。《中論》是宗經論，但重在抉擇深義。其實，論書還有「觀行論」一類，以觀行（止觀）為主。《中論》二十七品，每品都稱為「觀」，所以古稱《中論》為中觀。如僧肇〈物不遷論〉說：「中觀云：觀方知彼去，去者不至方」。《中論》是宗經論，以觀行為旨趣，而不是注重思辨的。龍樹（Nāgārjuna）所學，綜貫南北、大小，而表現出獨到的立場。現在論究龍樹的空（śūnya, śūnyatā）義，以《中論》為主，這是後期中觀學者所共通的；以《大智度論》等為助，說明《中論》所沒有詳論的問題。

《中論》開宗明義，是：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論」。《中論》所要論的，是因緣，（新譯為緣起 pratītya-samutpāda），是八不的緣起；八不的緣起，就是中道（madhyamā-pratipad）。八不緣起的含義，可說與《般若經》相同；而

以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的。我以為：「中論是阿含經的通論；是通論阿含經的根本思想，抉擇阿含經的本意所在」。「中論確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的根本深義。……抉發阿含的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。這一理解，我曾廣為引證，但有些人總覺得《中論》是依《般若經》造的。這也難怪！印度論師——《順中論》、《般若燈論》等，已就是這樣說了。我也不是說，《中論》與《般若經》無關，而是說：龍樹本著「般若法門」的深悟，不如有些大乘學者，以為大乘別有法源，而肯定為佛法同一本源。不過一般聲聞學者，偏重事相的分別，失去了佛說的深義。所以就《阿含經》所說的，引起部派異執的，一一加以遮破，而顯出《阿含經》的深義，也就通於《般若》的深義。從前所論證過的，現在再敘述一下：

一、《中論》的歸敬頌，明八不的緣起。緣起是佛法不共外道的特色，緣起是離二邊的中道。說緣起而名為「中」（論），是《阿含》而不是《般若》。中道中，不常不斷的中道，如《雜阿含經》說：「自作自覺(受)，則墮常見；他作他覺(受)，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，……」。不一不異的中道，如《雜阿含經》說：「若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，……緣無明故有行」。不來不出的中道，如《雜阿含經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。……除俗數法，俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起」。中道的不生不滅，《阿含經》約無為——涅槃說。涅槃是苦的止息、寂滅，在《阿含經》中，是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」而闡明的。以八不說明中道的緣起說，淵源於《雜阿含經》說，是不庸懷疑的！

二、《中論》所引證的佛說，多出於《阿含經》。1.〈觀本際品〉說：「大聖之所說，本際不可得」，出於《雜阿含經》說：「無始生死，……長夜輪迴，不知苦之本際」。「無始生死」的經說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」的空義。2.〈觀行品〉說：「如佛經所說，虛誑妄取相」。以

有為諸行，由妄取而成的虛誑(妄)，以涅槃為不虛誑；龍樹解說為：「佛說如是事，欲以示空義」。3.〈觀有無品〉說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」。此出於《雜阿含經》說：「世間有二種依，若有、若無。……世間集如實正知見，若世間無者不有（離無）；世間滅如實正知見，若世間有者無有（離有）：是名離於二邊，說於中道」。離有無二邊的緣起中道，為《中論》重要的教證。4.〈觀四諦品〉說：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說」。這如《增壹阿含經》說：「我今甚深之法，難曉難了，難可覺知，……設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行。……我今宜可默然，何須說法」。各部廣律，在梵天請法前，也有此「不欲說法」的記錄。5.〈觀四諦品〉說：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」，如《稻芊經》說。見緣起即見法（四諦），如《中阿含經．象跡喻經》說。6.〈觀涅槃品〉說：「如佛經中說：斷有斷非有」。這是《雜阿含經》說：「盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽(戲論)，得般涅槃，此則佛說」。

三、《中論》凡二十七品。「青目釋」以為：前二十五品，「以摩訶衍說第一義道」，後二品「說聲聞法入第一義道」；《無畏論》也這樣說。然依上文所說，緣起中道的八不文證，及多引《阿含經》說，我不能同意這樣的判別。《中論》所觀所論的，沒有大乘法的術語，如菩提心，六波羅蜜，十地，莊嚴佛土等，而是「阿含」及「阿毘達磨」的法義。《中論》是依四諦次第的，只是經大乘行者的觀察，抉發《阿含經》的深義，與大乘深義相契合而已。這不妨略為分析：一、〈觀（因）緣品〉觀緣起的集無所生；〈觀去來品〉觀緣起的滅無所去。這二品，觀緣起的不生（不滅），（不來）不去，總觀八不的始終；以下別觀。二、〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種(界)品〉，即觀六處、五蘊、六界，論究世間——苦的中道。三、〈觀染染者品〉，觀煩惱法；〈觀三相品〉，觀有為——煩惱所為法的三相。〈觀作作者品〉、〈觀本住品〉、〈觀燃可燃品〉，明作者、受者不可得。與上二品合起來，就是論究惑招生死，作即受果的深義。四、〈觀本際品〉，明生死本際不可得。〈觀苦品〉，明苦非自、他、共、無因作，而是依緣

生。〈觀行品〉，明諸行的性空。〈觀合品〉，明三和合觸的無性。〈觀有無品〉，明緣起法非有非無。〈觀縛解品〉，從生死流轉說到還滅，從生死繫縛說到解脫。〈觀業品〉，更是生死相續的要事。從〈觀染染者品〉以來，共十二品，論究世間集的中道。五、〈觀法品〉，明「知法入法」的現觀。六、〈觀時品〉、〈觀因果品〉、〈觀成壞品〉，明三世、因果與得失，是有關修證的重要論題。七、〈觀如來品〉，明創覺正法者。八、〈觀顛倒品〉，觀三毒、染淨、四倒的無性。〈觀四諦品〉，明所悟的諦理。〈觀涅槃品〉，觀涅槃無為、無受的真義。從〈觀法品〉到此，論究世間集滅的中道。九、〈觀十二因緣品〉，正觀緣起。〈觀邪見品〉，遠離邪見。這二品，論究世間滅道的中道。

《中論》與《阿含經》的關係，明確可見。但《阿含》說空，沒有《中論》那樣的明顯，沒有明說一切法空。說種種空，說一切法空的，是初期大乘的《般若經》。《般若經》說空，主要是佛法的甚深義，是不退菩薩所悟入的，也是聲聞聖者所共的。《阿含經》說法的方便，與《般若經》有差別，但以空寂無戲論為歸趣，也就是學佛者的究極理想，不可說是有差別的。龍樹的時代，佛法因不斷發展而已分化成眾多部派，部派間異見紛紜，莫衷一是。《中論》說：「若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味」！「淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法」。聲聞各部派，或說有我有法，或說我無法有；或說一切法有，或說部分有而部分無。這樣的異見紛紜，與《阿含經》義大有距離了！所以《中論》引用《阿含經》說，抉擇遮破各部派（及外道）的妄執，顯示佛法的如實義。如（第十八）〈觀法品〉，法（dharma）是聖者所覺證的。〈觀法品〉從觀「無我我所」而契入寂滅，正是《阿含經》義。品末說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生」。上一偈，總結聲聞法，下一偈是出於無佛世的辟支佛；二乘聖者，都是這樣悟入法性的。所以，或以為前二十五品明大乘第一義，後二品明聲聞第一義，是我所不能贊同的。又如（第二十四）〈觀四諦品〉說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」。依空而能成立的一切法，

出世法是四諦——法，四果——僧，佛，也就是三寶；世間法是生死的罪福業報。總之，依《阿含經》說，遮破異義，顯示佛說的真義，確是《中論》的立場。當然這不是說與大乘無關，而是說：《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義，通於二乘；如要論究大乘，這就是大乘的如實義，依此而廣明大乘行證。所以，龍樹本著大乘的深見，抉擇《阿含經》（及「阿毘達磨論」）義，而貫通了《阿含》與《般若》等大乘經。如佛法而確有「通教」的話，《中論》可說是典型的佛法通論了！

三 《中論》之中心思想

《中論》所要闡明的，是中道（madhyamā-pratipad）的緣起（pratītya-samutpāda）。《論》初的歸敬偈，就充分的表示了，如說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出：能說是因緣(緣起)，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一」。佛所開示的教法，在世間一切學說中，是最上第一的。佛說的所以最上第一，不是別的，是佛說的因緣——緣起說。佛依緣起說法，能離一切戲論而寂滅，這是不共世間學的，所以說：「能說是因緣，善滅諸戲論」。緣起為佛法宗要，是各部派所公認的，但解說不一。龍樹（Nāgārjuna）所要闡揚的，是不生不滅等「八不」的緣起，也就是中道的緣起。《雜阿含經》所說：「處中說法」，「宣說中道」，就是不落二邊——一見、異見、常見、斷見等的緣起。闡明不落二邊的緣起，所以名為《中論》。

中道的緣起說，為佛法宗要。闡明這一要義，龍樹是通過空（śūnyatā）義而顯揚出來的，如說：

1.「由一切諸法，自性皆是空，諸法是緣起，無等如來說」。

2.「諸說空、緣起、中道為一義：無等第一語，敬禮如是佛」。

1.是《七十空性論》，明一切法是空，一切法是緣起。2.是《迴諍論》，列舉了空、緣起、中道三名，而表示為同一內容。這兩部龍樹論，都表示了空與緣起的關係。說得更完備的，如《中論》卷四(大正三〇．三三中)說：

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。

緣起法為什麼是離二邊的中道？因為緣起法是空的。在《阿含經》中，空是無我我所，也就是離我見、我所見的。假名——施設（prajñapti），雖也是《阿含經》所說過的，但顯然由於部派的論究而發展；為了《般若經》的一切但是假名，所以《中論》將緣起、空、假名、中道統一起來。不過龍樹學的宗要，說空說假名，而重點還是中道的緣起說。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同，所以在緣起即空、即假、即中道下，接著說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。結歸於一切空，也就是歸於中道。龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派（及外道）的異見；著重離見的空——中道，正是《阿含》與《般若經》義。如來說法，宗趣在此，所以《中論》結讚說：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮」。

以下，依緣起、假名、空、中道，一一的分別加以論究。

四 緣起——八不緣起

《中論》依緣起（pratītya-samutpāda）而明即空（śūnyatā）的中道（madhyamā-pratipad）。空是離諸見的，「下本般若」確是這樣說的：「以空法住般若波羅蜜，……不應住色若常若無常，……若苦若樂，……若淨若不淨，……若我若無我，……若空若不空」（受等同此說）。但經文說空，多約涅槃超越說，或但名虛妄無實說。依緣起說中道，「下本般若」末後才說到，如《小品般若波羅蜜經》卷九(大正八．五七八下)說：

「須菩提！般若波羅蜜無盡，（如）虛空無盡故，般若波羅蜜無盡。……色無盡故，是生般若波羅蜜；受、想、行、識無盡故，是生般若波羅蜜。須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法」。

《阿含經》說，佛是順逆觀十二緣起而成佛的。「下本般若」末後，正是說明菩薩坐道場，得一切智（智）的般若正觀。不落二邊（中道）的緣起，《般若經》說是「如虛空不可盡」。但如虛空不可盡，經上也約五蘊、十

二處等說，所以不能說是以緣起來闡明中道，因為在《般若經》的歷法明空中，緣起與蘊、處、界、諦、道品等一樣，只是種種法門的一門而已。

中道的緣起說，出於《雜阿含經》。《阿含經》是以因緣來明一切法，作為修行解脫的正見。經中的用語，並不統一：或說因（hetu）；或說緣（pratyaya）；或雙舉因緣，如說「二因二緣，起於正見」；或說四名，「何因（nidāna□）、何集（samudaya）、何生（jātika□）、何轉」（pabhava□ 生起義）。這些名詞，是同一意義的異名。當然，名字不同，在文字學者解說起來，也自有不同的意義。因緣，原是極複雜的，所以佛弟子依經義而成立種種因緣說。如南傳赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）《發趣論》的二十四緣；流行印度本土的，分別說（Vibhajyavādin）系《舍利弗阿毘曇論》的十因十緣；說一切有部（Sarvāstivāda）《發智論》的六因、四緣；大眾部（Mahāsā□ghika）也立「先生、無有等諸緣」。在不同安立的種種緣中，因緣（hetupratyaya）、次第緣（anantara-pratyaya）、（所）緣緣（ālambana-pratyaya）、增上緣（adhipati-pratyaya）——四緣，最為先要，也是《般若經》與龍樹論所說的。此外，《雜阿含經》提到了緣起（pratītya-samutpāda, pa□icca-samuppāda）與緣生（或譯「緣所生」、「緣已生」pratītya-samutpanna, pa□icca-samuppanna），同時提出而分別解說，當然是有不同意義的，如《阿毘達磨法蘊足論》卷一一引經(大正二六．五〇五上)說：

「云何緣起？謂依此有（故）彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……如是便集純大苦蘊。苾芻當知！生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。……乃至無明緣行，應知亦爾」。

「云何名為緣已生法？謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，如是名為緣已生法。苾芻當知！老死是無常，是有為，是所造作，是緣已生，盡法，沒法，離法，滅法。生……無明亦爾」。

緣起與緣生，同樣的是無明、行等十二支，而意義卻顯然不同。緣生法，是無常滅盡的有為法，是緣已生——從緣所生的果法。而緣起，是佛出世

也如此，佛不出世也如此的。「法住法界」，是形容緣起的。《相應部》經作：「法定、法住，即緣性」（idappaccayatā）；緣性，或譯為相依性。《法蘊足論》所引經，下文還說到：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異」。這些緣起的形容詞，使大眾部（Mahāsā□ghika）一分，及化地部（Mahīśāsaka）等說：緣起是無為；《舍利弗阿毘曇論》也這樣說。這是離開因果事相，而論定為永恒不變的抽象理性。然依《雜阿含經》，佛為須深（Susīma）所說，緣起應該是不能說是無為的。《雜阿含經》卷一四(大正二．九七中——下)說：

「須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？須深答曰：如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死。如是生，……有無明故有行，不離無明而有行耶？須深白佛：如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。

「佛告須深：無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？須深白佛言：如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅。如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？須深白佛：如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。

「佛告須深：作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不？須深白佛：不也，世尊！佛告須深：是名先知法住，後知涅槃」。

須深出家不久，聽見有些比丘們說：「生死已盡，……自知不受後有」，卻不得禪定，是慧解脫（prajñā-vimukti）阿羅漢。須深聽了，非常疑惑。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」。慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃（d□□□idharma-nirvā□a）的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；「無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！又如《長阿含》的《大緣方便經》，說一切有部編入《中阿含》，名《大因經》，也就是《長部》的《大緣經》（Mahānidāna-suttanta）。經文說明「緣起甚深」，而被稱為 nidāna——

尼陀那；尼陀那就是「為因、為集、為生、為轉」的「因」。從這些看來，緣起是不能說為無為的。所以說一切有部等，不許「有別法體名為緣起，湛然常住」，而是「無明決定是諸行因，諸行決定是無明果」。如經中說緣起是法住（dharma-sthitatā, dhamma□□hitatā），法住是安住的，確立而不可改易的；緣起是法定（dharma-niyāmatā, dhamma-niyāmatā），法定是決定而不亂的；緣起是法界（dharma-dhātu, dhamma-dhātu），界是因性（緣性）。這樣，緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。依我的理解，如來或說因，或說緣等，只是說明依因緣而有（及生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。如馬勝（Aśvajit）為舍利弗（Śāriputra）說偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」。「諸法從緣起」，《四分律》作「若法所因生」，與《赤銅鍱部律》相合；《五分律》作「法從緣生」；《智度論》譯為「諸法因緣生」。所說正是緣起的集與滅，除《根本說一切有部律》（《智度論》的「諸法因緣生」，可能為緣起的異譯）以外，分別說系律，都沒有說是「緣起」，可見本來不一定非說緣起不可的。為了闡明起滅依緣，緣性的安住、決定性，才有緣起與緣生的相對安立，而說「緣起甚深」。阿毘達磨論師，著重於無明、行等內容的分別，因、緣的種種差別安立，而起滅依於因緣的定律，反而漸漸被漠視了！

「下品般若」說到了緣起甚深，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六七上——中)說：

「如然燈時，……非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。……是（燈）炷實燃」。

「是因緣法甚深！菩薩非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心而得阿耨多羅三藐三菩提」。

「是因緣法甚深」，玄奘譯為：「如是緣起理趣甚深」。在《阿含經》中，緣起是約眾生生死的起滅說，身外的一切，也被解說為緣起，所以立「

內緣起」及「外緣起」，如《稻芊經》與《十二門論》所說。以無明、行等生滅說緣起，是有支的緣起；聖道的修行得果，如所引的《般若經》說，可說是聖道的緣起。佛法，達到了一切依緣起的結論。菩薩是發菩提心，修菩提行，得阿耨多羅三藐三菩提果的。但發心、修行在前，得菩提果在後，前心、後心不能說是同時的，那怎麼能依因行（前心）而得後心的果呢？經上舉如火焰燒燈炷的比喻，來說明緣起的甚深。得阿耨多羅三藐三菩提，不能說是（因行）前心；也不離前心，沒有修行的前心，是不可能得果的。不能說是後心，如只是後心一念，那裡能得果？當然也不能離後心而得果。這樣，前心、後心的不即不離，依行得果，是緣起的因果說。《般若經》文，接著說「非常非滅」的意義。這裡，約如幻的因果說緣起；緣起即空（空的定義是：「非常非滅」），可從統貫全經而抉發出來。不過，在文句繁廣的《般若經》中，這樣的緣起深義的明文，只是這樣的一點而已！

龍樹以緣起顯示中道，肯定的表示緣起法為超勝世間，能得涅槃解脫的正法，如《中論》卷三(大正三〇．二四上)說：

「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。

不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。

從緣所生的，是果法，果法不即是因（不一），也不異於因（不異）。果法並不等於因，所以不是常的；但果不離因，有相依不離的關係，所以也就不斷。不一不異，不常不斷，是一切法的如實相。約教法說，那是如來教化眾生，能得甘露味——涅槃解脫味的不二法門。依緣起法說不一不異，不常不斷，是《阿含經》所說的。一切法是緣起的，所以龍樹把握這緣起深義，闡明八不的緣起，成為後人所推崇的中觀派。

佛說的緣起，是「諸說中第一」，不共世間（外道等）學的。但佛教在部派分化中，雖一致的宣說緣起，卻不免著相推求，緣起的定義，也就異說紛紜了。大都著重依緣而生起，忽略依緣而滅無。不知「此有故彼有，此生故彼生」，固然是緣起；而「此無故彼無，此滅故彼滅」，也還是緣起。《雜阿含經》正是這樣說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅

世間，有因有緣世間滅」。佛的緣起說，是通於集與滅的。這不妨略論緣起（pratītya-samutpāda）的意義。緣起是佛法特有的術語，應該有他的原始意義。但原義到底是什麼？由於「一字界中有多義故」，後人都照著自宗的思想，作出不同的解說。佛教界緣起「字義」的論辯，其實是對佛法見解不同的表示。如《大毘婆沙論》師，列舉了不同的五說，卻沒有評定誰是正義。世親（Vasubandhu）《俱舍論》的正義是：「由此有法，至於緣已，和合昇起，是緣起義」。又舉異說：「種種緣和合已，令諸行法聚集昇起，是緣起義」。依稱友（Yaśomitra）的論疏，異說是經部師室利羅多（Śrīrāta）所說。《順正理論》的正義是：「緣現已合，有法昇起，是緣起義」。清辨（Bhavya, Bhāvaviveka）的《般若燈論》說：「種種因緣和合（至、會）得起，故名緣起」。《中論》的月稱（Candrakīrti）釋《明顯句論》，與世親《俱舍論》說相同。覺音（Buddhaghoa）的《清淨道論》，也有對緣起的解說。鳩摩羅什（Kumārajīva）早期傳來我國的龍樹學，緣起的字義，極可能是「種種因緣和合而起」。如著名的「空假中偈」，原語緣起，譯作「眾緣所生法」（羅什每譯作「因緣生法」）。在《大智度論》中，「眾緣和合假稱」；「眾法和合故假名」；「因緣和合生」，更是到處宣說。「眾緣和合生」，似乎與《般若燈論》說相近。其實，文字是世俗法，含義有隨時隨地的變化可能。龍樹的「緣起」字義，是探求原始的字義而說？還是可能受到當時當地思想的影響？或參綜一般的意見，而表達自己對佛說「緣起」的見解呢？我以為，論究龍樹的緣起，從緣起的字義中去探討，是徒勞的。從龍樹論去理解，龍樹學是八不中道的緣起論。中道的緣起說，不落兩邊，是《阿含》所固有的。通過從部派以來，經大乘《般若》而大成的——「空性」、「假名」的思想開展，到龍樹而充分顯示即空、即假的緣起如實義（所以名為《中論》）。一切是緣起的：依緣起而世間集，依緣起而世間滅。《相應部》說：緣起「是法定、法確立（住），即相依性」。相依性（idappaccayatā），或譯「緣性」，「依緣性」。《雜阿含經》與之相當的，是「此法常住、法住、法界」。界（dhātu）也是因義，與「依緣性」相當。所以如通泛的說，緣起是「依緣性」。一切是緣起的，即一切依緣而

施設。

《中論》等遮破外道，更廣破當時的部派佛教，這因為當時佛教部派，都說緣起而不見緣起的如實義，不免落於二邊。近代的學者，從梵、藏本《中論》等去研究，也有相當的成就，但總是以世間學的立場來論究，著重於論破的方法——邏輯、辯證法，以為龍樹學如何如何。不知龍樹學只是闡明佛說的緣起，繼承《阿含》經中，不一不異（不即不離）、不常不斷、不來不去、不生不滅（不有不無）的緣起；由於經過長期的思想開展，說得更簡要、充分、深入而已。如《雜阿含經》，否定外道的自作、他作、自他共作、非自非他的無因作——四作，而說「從緣起生」。《中論》的〈觀苦品〉，就是對四作的分別論破。一切法從緣起生，所以〈觀（因）緣品〉說：「諸法不自生，亦不從他生，不共、不無因，是故知無生」。《中論》歸結於無生，也就是緣生，如《無熱惱請問經》說：「若從緣生即無生」。又如有與無二見，《中論．觀有無品》，是引《刪陀迦旃延經》而加以破斥的。〈觀涅槃品〉也遮破涅槃是有、是無：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無」。但世人又執涅槃是亦有亦無，或說是非有非無，所以又進一步遮破，而破是有，是無，是亦有亦無，是非有非無——四執。其實，遮破四句，是《阿含經》舊有的，如：有邊，無邊，亦有邊亦無邊，非有邊非無邊；常，無常，亦常亦無常，非常非無常；去，不去，亦去亦不去，非去非不去；我有色，我無色，我亦有色亦無色，我非有色非無色。種種四句，無非依語言，思想的相對性，展轉推論而成立。又如〈觀如來品〉說：「非陰非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來」？觀我（我與如來，在世俗言說中，有共同義）與五陰，「不即、不離、不相在」，是《雜阿含經》一再說到的。即陰非我，離陰非我，這是一、異——根本的二邊；不相在是我不在陰中，陰不在我中。這四句，如約五陰分別，就是二十句我我所見。由於世人的展轉起執，《中論》又加「我（如來）不有陰」，成為五門推求。到月稱（Candrakīrti）時代，大抵異說更多，所以又增多到七門推求。

緣起，依依緣性而明法的有、無、生、滅。有是存在的，無是不存在，這是約法體說的。從無而有名為生，從有而無名為滅（也是從未來到現在名

生，從現在入過去名滅），生與滅是時間流中的法相。緣起法的有與生，無與滅，都是「此故彼」的，也就是依於眾緣而如此的。「此故彼」，所以不即不離，《中論》等的遮破，只是以此法則而應用於一切。一般的解說佛法，每意解為別別的一切法，再來說緣起，說相依，這都不合於佛說緣起的正義，所以一一的加以遮破。隨世俗說法，不能不說相對的，如有與無，生與滅，因與果，生死與涅槃，有為與無為等。佛及佛弟子的說法，有種種相對的二法，如相與可相，見與可見，燃與可然，作與所作，染與可染，縛與可縛等。如人法相對，有去與去者（來與住例此），見與見者，染與染者，作與作者，受與受者，著與著者。也有三事並舉的，如見、可見、見者等。這些問題，一般人別別的取著，所以不符緣起而觸處難通。《中論》等依不即不離的緣起義，或約先後，或約同時，一一的加以遮破。遮破一切不可得，也就成立緣起的一切，如〈觀四諦品〉說：「以有空義故，一切法得成」。〈觀十二因緣品〉，說明苦陰(蘊)的集與滅外，《中論》又這樣說：

1.「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」。

2.「如是顛倒滅，無明則亦滅；以無明滅故，諸行等亦滅」。

3.「今我不離受，亦不即是受，非無受、非無，此即決定義」。

4.「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」。

《中論》所顯示的、成立的一切法，是緣起的，不能依世俗常談去理解，而是「八不」——不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出的緣起，也就是要從即空而如幻、如化的去理解緣起法，如《中論》說：

1.「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是」。

2.「如世尊神通，所作變化人；如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響」。

3.「色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨不淨？（淨與不淨）猶如幻化人，亦如鏡中像」。

4.「五陰常相續，猶如燈火炎」。

緣起的世間法，如幻、如化；出世的涅槃，「受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃」，也是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」而成立。說到如來，是「我」那樣的五種求不可得，而也不能說是沒有的，所以說：「邪見深厚者，則說無如來」。總之，如來與涅槃，從緣起的「八不」說，是絕諸戲論而不可說的：「如來性空中，思惟亦不可（非世俗的思辯可及）……如來過戲論，而人生戲論」；「諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說」。如從八不的緣起說，那如來與涅槃，都如幻、如化而可說了，這就符合了《摩訶般若波羅蜜經》所說：「我說佛道如幻、如夢，我說涅槃亦如幻、如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻、如夢」。

五 假名——受假

「假名」，在《中論》思想中，有極重要的意義。首先，《般若經》的「原始般若」，充分表示了一切法「但名」的意義，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五三七中——下)說：

「世尊！所言菩薩菩薩者，何等法義是菩薩？我不見有法名為菩薩。世尊！我不見菩薩，不得菩薩，亦不見、不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜」？

「世尊！我不得、不見菩薩，當教何等菩薩般若波羅蜜？世尊！我不見菩薩法來去，而與菩薩作字，言是菩薩，我則疑悔。世尊！又菩薩字，無決定，無住處，所以者何？是字無所有故」。

佛命須菩提（Subhūti），為菩薩（bodhisattva）說般若波羅蜜（prajñāpāramitā），而揭開了《般若經》的序幕。須菩提對佛說：說到菩薩，菩薩到底是什麼呢？我沒有見到，也沒有得到過，有可以名為菩薩的實體。般若波羅蜜，也是這樣的不可見、不可得。這樣，要我以什麼樣的般若波羅蜜，來教示什麼樣的菩薩呢！接著，從不見、不得菩薩與般若波羅蜜，進一步的說：我不見有菩薩法，或（生）來，或（滅）去，什麼都不可得，我假使名之為菩薩，說菩薩這樣那樣，那是會有過失感而心生疑悔的。要知道，名字（nāma）是沒有決定性的（同一名字，可以有種種意義的），不是落

實在某一法上的，名字是無所有的。一切但有名字——唯名（nāmamātrā），沒有實性，須菩提本著般若體悟的立場，所以這樣說。說沒有菩薩，沒有般若，這就是為菩薩說般若波羅蜜了。如聽了但有假名，一切不可得，而能不疑不怖，那就是菩薩安住於般若波羅蜜了。菩薩是人，般若是法，人與法都是假名無實的；這一法門，可能從一說部（Ekavyāvahārika）演化而來。

「原始般若」的人（菩薩）、法（般若）不可得，一切但有名字，在「中本般若」（一般稱之為《大品》）中，有了進一步的說明：一切是「和合故有，是法及名字，亦不生不滅，但以名字故說；是名字亦不在內、亦不在外、不在中間」。並對但名的一切，提出了三假說，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二(大正八．二三一上)說：

「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學」。

一切唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。然從世間一切去通達假名不可得，也不能不知道世俗假名的層次性、多樣性，所以立三種假。依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（prajñapti），義譯為假，假名，施設，假施設等。這三類假施設，《大智度論》的解說，有二復次；初說是：「五眾(蘊)等法，是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅聶提。用是名字取（法與受）二法相，說是二種，是為名字波羅聶提」。依論所說，法波羅聶提——法假（dharma-prajñapti），是蘊、處、界——法。如色、聲等——微塵，貪、瞋等——心心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯語中，受與取（upādāna）相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāna-prajñapti。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。名假（nāma-sa□keta-prajñapti），是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。所說三假，在各種譯本中，是略有出入的，如下：

A

B

C

D

E

F

名假施設

名假

名假

字法

名假

受假施設

合法

因緣合會而假虛號

法假施設

法假

法假

所號法

法假

教授假

方便假

權法

所號善權

要理解《般若經》的三假，可與阿毘達磨者的「有」，作對比的觀察，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九(大正二七．四二上——中)說：

「然諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊、界等。二、施設有，謂男、女等」。

「有說五種：一、名有，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、實有，謂一切法各住自性。三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四、和合有，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。五、相待有，謂此彼岸、長短事等」。

阿毘達磨論師，立實物（法）有與施設有，這是根本的分類，與《大般若經．第三分》（F 本），但立名假與法假相合。依經說，我；頭、頸等；草木等；過去未來諸佛；夢境、谷響等，都說「如是名假，不生不滅，唯有等想施設言說」。所以二假中的名假，與阿毘達磨者二種有中的施設有相當。《般若經》立三假：法假當然與實物有——實有相當。五種有中的假有、和合有，是施設有的再分類，與《般若經》的「受假」相當。名有，是龜毛、兔角等，在世俗中也只有假說的一類，可以含攝在名假中；但三假中的名假，重在稱呼那法與受的名字。不過，《般若經》的三假，有的不立受假（包含在名假中），別立方便假——教授假、權法等。這是說：佛為弟子教授、說法，都是方便善巧的施設，如《法蘊足論》引經說：「如是緣起，法住、法界，一切如來自然通達，等覺、宣說、施設、建立、分別、開示，令其顯了」。如來說法，本著自覺自證，而以方便施設名相，為眾生宣說開示的。佛的教法，一切都是方便施設的。這本是《阿含經》以來的一貫見解，如《第一義空經》說：「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起」等，緣起的集與滅。所說的「俗數法」，《順正理論》引經，譯作「法假」。阿毘達磨論者，雖知緣起等一切教法，是方便施設的，而對於文句所詮表的法義，總是分為實有與假有。《般若經》明一切法但假施設，依《大智度論》所說，有次第悟入的意義，如說：「行者先壞名字波羅蜜提，到受波羅蜜提；次破受波羅蜜提，到法波羅蜜提；破法波羅蜜提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜」。

《中論》的空假中偈，在緣起即空下說：「亦為是假名」。這裡的假名，原文為 prajñaptirupādāya，正是《般若經》所說的「受假施設」。依《中論》「青目釋」：「空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道」。假名是指空性說的：緣起法即空（性），而空（性）只是假名。所以緣起即空，離有邊；空只是假名（空也不可得），離無邊：緣起為不落有無二邊的中道。當然，假名可以約緣起說，構成緣起為即空即假的中道。不過，依《般若經》三假來說，緣起是法假，空（性）應該是名假，為什麼《中論》與《般若經》不同，特別使用這受假一詞呢！說一切有部（Sarvāstivāda）的阿毘達磨，立二有、三有、五有，包含了一切實有、假有，並沒有與受（假）相當的名字。受假，應該是從犢子部（Vātsīputrīya）系來的。如《三法度論》卷中(大正二五．二四上——中)說：

「不可說者，受、過去、滅施設。受施設，過去施設，滅施設，若不知者，是謂不可說不知。受施設（不知）者，眾生已受陰、界、入，計（眾生與陰、界、入是）一，及餘」（計異）。

《三法度論》，是屬於犢子部系的論典。犢子部立不可說我（anabhilāpya-pudgala），又有三類；受施設是依蘊、界、處而施設的，如《異部宗輪論》說：「犢子部本宗同義，謂補特伽羅(數取趣)，非即蘊、離蘊，依蘊、處、界假施設名」。補特伽羅——我，不可說與蘊等是一，不可說與蘊等是異。不一不異，如計執為是一或是異，這就是「不可說不知」。犢子部的我，是「假施設名」。此外，有《三彌底部論》，三彌底（Sa□matīya）是正量的音譯；正量部是犢子部分出的大宗。《三彌底部論》卷中(大正三二．四六六上——中)也說：

「佛說有三種人」。

「問曰：云何三種人？答：依說人，度說人，滅說人。(說者，亦名安，亦名制，亦名假名)」。

三種人，與《三法度論》的三類施設（不可說我）相同。「依說人」的「說」，依小注，可譯為安立、假名，可知是施設的異譯，所以「依說人」

，就是「受施設我」。「依」或「受」，就是《中論》所說——prajñaptirupādāya 中的 upādāya。這個字，有「依」，「因」，「基」，「取」（受）等意義，所以《般若燈論》解說為：「若言從緣生者，亦是空之異名。何以故？因施設故」。觀誓（Avalokitavrata）的《般若燈論廣註》，釋「因施設」為 upādānam upādāya prajñapti□，即「取因施設」。從犢子部出家的陳那（Di□nāga），也有《取因施設論》。總之，《般若經》所說的「受假」，正是《中論》所說的 prajñaptir upādāya（因施設）。這一術語，是由犢子部系中來的。

為了說明《中論》的緣起是假名——受假施設，所以分別的來說。一、佛的說法，以語句方便來表達，稱為施設（假），如《般若經》的方便假、教授假，那是佛教界所公認的。對於所表示的內容，雖有「假名有」的，如五蘊和合名為我，枝葉等和合名為樹，但總以為：「假必依實」，有實法存在——實法有。如說一切有部，說蘊、處、界都是實有自性的；《俱舍論》以為：蘊是假而處、界是實有的；經部（Sautrāntika）以為蘊、處是假而界是實有的。這些上座部（Sthavira）系的學派，都是成立實法有的。大眾部（Mahāsā□ghika）中，以說假為部名的說假部（Prajñaptivādin），立「十二處非真實」；一說部說：諸法但名無實。有沒有立實法為所依，傳說中沒有明確的記錄。二、一切法從因緣生，從種種緣生，不從一因生，是佛教界所公認的。說一切有部立「法性恆住」，「三世實有」，所以從因緣生，並非新生法體，法體是三世一如的。從緣生，只是眾因緣力，法體與「生」相應，從未來來現在，名為生起而已。

如經部，說現在實有而過未非實，所以從緣生是：界——一一法的功能，在剎那剎那的現在相續中，以緣力而現起，為唯識宗種子生現行說的先驅。這樣的因緣所生，都是別別自性有的。三、假名有——施設有，部派間也有不同的見解。如依五蘊而假名補特伽羅，依說一切有部，假有是無體的，所以說無我。犢子部系以為：依五蘊而施設補特伽羅，是受假，不可說與蘊是一是異，「不可說我」是（受假）有的。如即蘊計我，或離蘊計我，那是沒有的，所以說無我。四、《般若經》立三假，著重於但名無實，名與實不相

應，所以說：名字「不（在）內、不（在）外，不中間（住）」。約但名無實，「但以假名說」，《中論》也採用這通泛的假施設（prajñapti），但論到緣起說，一切依緣而有（而生、而無、而滅）。緣性與所生法，不可說一，不可說異。緣起法的不一不異，在時間中，就是不斷不常。這與犢子部說的受施設，不可說一，不可說異，也不可說是常、是無常，有共通的意義。

不過犢子系但約補特伽羅說，而《中論》約緣起一切說。五、《大智度論》所釋的「中本般若」——二萬二千頌本，立三種假，約世俗法的層次不同而立，與其他「中本般若」不同。龍樹「空假中偈」的假名——受假，正是依此經本而來。在種種假中，龍樹不取「名假」，如一切是名假，容易誤解，近於方廣道人的一切法如空華。「名」是心想所安立的，也可能引向唯識說。後代有「唯名、唯表、唯假施設」的成語，唯表（vijñaptimātra），玄奘就是譯為「唯識」的。龍樹也不取「法假」，法假是各派所公認的，但依法施設，各部派終歸於實有性，不能顯示空義。龍樹特以「受假」來說明一切法有。依緣施設有，是如幻如化，假而有可聞可見的相用，與空華那樣的但名不同（犢子部系依蘊處等施設不可說我，與有部的假有不同，是不一不異，不常不斷，而可說有不可說我的，古人稱為「假有體家」）。受假——依緣施設（緣也是依緣的），有緣起用而沒有實自性，沒有自性而有緣起用；

一切如此，所以一切是即空即假的。龍樹說「空假中」，以「受假」為一切假有的通義，成為《中論》的特色。

六 空性——無自性空

《中論．觀四諦品》說：「眾因緣生法，我說即是空」。眾因緣生法——緣起（pratītyasamutpāda）法，就是空——空性（śūnyatā）。「我說」，從前都解說為佛說，但原文是第一人稱的多數，所以是「我等說」。緣起即是空性，是龍樹（Nāgārjuna）那個時代，部分大乘學者所共說的。上面說到，空在《般若經》中的主要意義，是涅槃、真如等異名。在上一章中，說到與《般若經》相近的文殊（Mañjuśrī）法門，以緣起為此土——釋

迦佛（Śākya）說法的先要，而文殊所說，卻是「依於勝義」，「但依法界」，「依於解脫」，表示了聲聞與大乘的分化對立。大乘說「一切皆空」，「一切皆如也」，「一切不出於法界」；依佛聲教而開展的，被稱為聲聞部派佛教，大抵是有為以外說無為，生死以外立涅槃，所以形成嚴重的對立。聲聞法與大乘法的方便施設，當然有些差別，但也不應該那樣的嚴重對立。釋迦佛在《阿含經》中，依中道（madhyamā-pratipad）說法，也就是依緣起說。「此有故彼有，此生故彼生」，生死流轉依緣起而集。「此無故彼無，此滅故彼滅」，生死也依緣起而還滅。依緣而集起，依緣而滅，生死與涅槃（涅槃，或說為空性、真如等），都依緣起而施設成立。龍樹尊重釋迦的本教，將《般若》的「一切法空」，安立於中道的緣起說，而說：「眾因緣生法(緣起)，我（等）說即是空」性。緣起即空，所以說：「不離於生死，而別有涅槃」。同時，迷即空的緣起而生死集，悟緣起即空而生死滅；生死與涅槃，都依緣起而成立。緣起即空，為龍樹《中論》的精要所在。闡發《阿含經》中（依中道說）的緣起深義，善巧的貫通了聲聞與大乘，為後代的學者所尊重。

緣起法即是空（性），緣起法（也就是一切法）為什麼即是空呢？如《迴諍論》說：

「若法依緣起，即說彼為空；若法依緣起，即說無自性」(頌，以下釋)「諸緣起法，即是空性。何以故？是無自性故。諸緣起法，其性非有，無自性故。……無自性故說為空」。

以無自性（ni□svabhāva）明緣起即空，《中論》「青目釋」也說：「眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空」。《大智度論》也一再說：「若從因緣和合生，是法無自性；若無自性，即是空」。《中論》頌說：「如諸法自性，不在於緣中」。「眾緣中有（自）性，是事則不然」。「陰合有如來，則無有自性」。「若汝見諸法，決定有（自）性者，即為見諸法，無因亦無緣。……未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。自性（svabhāva），是「自有」自成的，與眾緣和合而有，恰好相反。所以，凡是眾緣有的，就沒有自性；如說法有自性，那就不從緣

生了。一切是依因緣而有的，所以一切是無自性的；一切無自性，也就一切法無不是空了。進一步說，由於一切法無自性空，所以一切依因緣而成立，「以有空義故，一切法得成」，顯示了龍樹學的特色。依無自性來闡明緣起與空的一致性，而《阿含經》的一切依緣起，《般若經》（等）的一切法皆空，得到了貫通，而達成「緣起即空」的定論。說明龍樹學的這一特色，還要從《阿含經》與《般若經》說起。

《阿含經》中，出家人在空靜處修行，也就以空寂(靜)來形容無取無著的解脫境地，所以「空諸欲」，「貪空、瞋空、癡空」。一方面，「空諸行」，諸行是空的，無我我所。經中說：色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事，是譬喻諸行空的。空是無我無我所，在大眾部（Mahāsā□ghika）中，就有解說為我空、法空了。所以，「空」，有空虛的意義，也有表示無著無累、解脫自在的意義。「原始般若」，本是體悟甚深法相(性)的修行者，從證出教（不是從教義的探索而來），直率地表示自悟的境地，用來化導信眾，所以說：「以真法性為定量故」。在般若法門的開展中，空是表示甚深法性的一個名詞。在一切法不生，一切法清淨，一切法（遠）離，一切法寂滅(靜)，一切法空，一切法無所有，一切法不可得，一切法無所依，一切法不可思議……這一類詞語中，「空」是更適合於即一切法而示如實相的。「空」在《般若經》中，廣泛應用，終於成為《般若經》的特色。般若法門是重實踐的，直觀一切法本空（空是同義異名之一），但法流人間，聞思修習，應有善巧的施設。上一章曾列表說明：空，無所有，無生，遠離，寂靜等，是表示（悟入的）甚深法性的；空，無所有，虛妄，不實等，是表示一般虛妄事相的。空（與無所有）是通貫了虛妄的一切法與一切法甚深相的。一切虛妄不實是緣起無自性（空）的，無自性空即涅槃空寂。以無自性而明緣起即空，成為生死即涅槃，大乘深義最善巧的說明。

自性是自有的，所以依眾緣和合而如此的，不能說有自性，有自性的就不從緣生。《中論》卷三(大正三〇．一九下、二〇中)說：

「眾緣中有（自）性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。……性名為無作，不待異法成」。

「若法實有性，後則不應（有變）異」。

緣起，是佛教界所公認的，但一般以為：一一法是實有自性的，有自性法從因緣和合而生起。依龍樹學來說，這是自相矛盾的，有自性（自有），那就不用從因緣生了。從因緣生的，就是作法（k□taka），所作法是不能說是自性有的。如實有自性，也就不可能有變異。自性是不待他的，與他無關的自體；不可能變異，應該是常恒如此的：這與從緣所生法不合。不待他、不變異的自性，是根源於與生俱來的無明。呈現於心識中的一切，直覺得確實如此——實在感，從來與我們的認識不分的。就是發覺到從因緣生，不實、變異等，也由於與生俱來的無知，總是推論為：內在的，微細的，是自性有，達到「假必依實」的結論。依《中論》說：龍樹徹底否定了自性有，成為無自性的，緣起即空的法門。因為一切無自性，所以一切法空，依無自性而契入空性，空性即涅槃、寂靜等異名。空，不是沒有，舉譬喻說，如虛空那樣的無礙，空是不礙有的。由於空無自性，所以依緣起而一切——世出世法都能成立。反之，如一切不空，是自性有，那就不待因緣，一切法都不能成立了。龍樹明確的宣說：

1.「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」。

2.「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切」。

這是依空以成立一切的。空無自性，所以依緣而起一切，因無自性空，所以即緣起而寂滅。緣起即空，所以緣起所生即涅槃。《阿毘達磨法蘊足論》卷一一引經(大正二六．五〇五上)說：

「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界。一切如來自然通達，等覺、宣說、施設、建立、分別、開示，令其顯了。……此中所有法性，法定，法理，法趣，是真，是實，是諦，是如，非妄，非虛，非倒，非異」。

（真）如，法界等，是形容緣起法的，而在大乘經中，真如有十二異名：「真如，法界，法性，不虛妄性，不變異性，平等性，離生性，法定，法住，實際，虛空界，不思議界」；而真如、法界等，是被解說為涅槃異名的。一般說，緣起是有為，涅槃是無為。佛法本以緣起法為宗，而《般若》等大

乘佛法，卻以真如、法界等為本；在解行上，形成嚴重的對立。龍樹一以貫之，出發於緣起——眾因緣生法，但名無實，無自性故自性空。於是緣起是即空（性、涅槃異名）的緣起，空性是不礙緣起的空性。說緣起法性是如、法界，或說涅槃即如、法界，只是說明的方便不同，而實義是一致的。八不——空的緣起說，真是善巧極了！

空，龍樹以無自性來解明，固然是繼承「中本般若」以來，漸著重傾向於虛妄無實的空義，也有針對當時部派佛教的「對治」意義。初期的《阿含經》，有 prak□ti——本性（也有譯為自性的），而沒有 svabhāva——自性一詞，自性是部派佛教所有的術語。佛說的一切法——色、心、心所等，佛弟子研求一一名詞的特相——自相（svalak□a□a），又從相而論究一一法的實質，就稱為「自性」。這對於經說的解說，明確而不致誤解，是有必要的。但探求實體，終於達到「假必依實」的結論；論到一一法的因果、生滅，關涉到未來、現在、過去時，引出「法性恒住」的思想。這是一大系，除說一切有部（Sarvāstivāda）外，犢子部（Vātsīputrīya）及其分出的（四）部派，都是主張一切有自性的。《大毘婆沙論》說：「謂彼（犢子部）與此（說一切有部）所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：……補特伽羅體是實有。彼如是等若六若七，與此不同，餘多相似」。可見這兩大派，起初不過六七義不同而已。這一思想系，在西、北印度，有廣大的教區，極為興盛。這一系以為：一一法是實有自性的。從未來來現在，從現在入過去，似乎有生滅，有變異，其實，「體實恒有，無增無減，但依作用，說有說無」。「諸行自性，無有轉變。……謂一切法各住自體。……有轉變者，謂有為法得勢時生，失勢時滅」。這是以一一（有為）法為本來如此的：現在是這樣，（未生時）未來也是這樣，（已滅）過去也還是這樣。所以說：「三世實有，法性恒住」。恒，是在時間（三世）流中，始終是沒有增減，沒有變異的。佛說從因緣生，並非說法自性——自體有生滅、變異，只是因緣和合時，作用的現起與滅失，說有說無而已。有為生滅法有自性，不生滅的無為法，也是實有自性的。這一類思想，在南印度大眾部（Mahāsā□ghika）系中的安達羅派（Andhaka 共有四部），以為：「一切法有，三世各住自

位」；「一切法自性決定」。雖不能充分了解他們的法義，但顯然與說一切有部有同樣的意趣。龍樹專依緣起的無自性說空，可說是破斥當時盛行的「自性有」者，處於完全相反的立場。

世間的理論，每每敵體相反的，卻有類似的意見。如《大智度論》卷三二(大正二五．二九七中——下、二九八下)說：

「諸法如，有二種：一者，各各相；二者，實相。各各相者，如地堅相，……。實相者，於各各相中分別求實不可得，不可破。……若不可得，其實皆空，空則是地之實相(性)。一切別相皆亦如是，是名為如」。

「一一法有九種：一者，有體；二者，各各有法；……知此法各各有體、法具足，是名世間下如。知此九法終歸變異盡滅，是名中如。……是法非有非無，非生非滅；滅諸觀法，究竟清淨，是名上如」。

如——真如（tathatā），是表示如此如此，無二無異的。這一名詞，可通於幾方面的。初段文、分為二：一，堅等一一法性，是一直如此，「不捨自性」的，所以世間堅等性，也可以名為如。二，推求一一法的實性不可得，「其實皆空」，空是如如不異（並不是一）的，是一切法的實性，這也名為如。第二段文，分如為三類：下如，是一切法堅等自性。中如是無常等共相（sāmānya-lak□a□a）。上如就是實性——空，非生滅、非有無。從這段論文，可看出一般的自性有，與空性有類似處。依說一切有者說：一一法自性恒住，不增不減，非生非滅；以因緣起用，所以說生說滅，說有說無。依龍樹論說：空性是一切法的實性，也可名為（勝義）自性。空性是不生不滅，非有非無的；依因緣力，而說為生滅有無。這不是有些類似嗎？當然這是根本不同的。一切有者的一一法自性，是自有而無限差別的；無限差別的自性，彼此間不能說有什麼關係；法自性是這樣的，又依法作用說變異，不免矛盾！龍樹的緣起即空性，是超越數量的，超越數量的空性，不礙一切。空無自性，非別別的存在，所以可說依緣而不一不異，成立一切法。這是徹底相反的，然通過無自性空的緣起法，是三世一如的，如幻（這是譬喻）的三世一切有者。緣起無自性的有，不但一切法有，我也是有的。說一切有部

說法是自性有，補特伽羅（pudgala）(數取趣)是假有；犢子部說法是自性有，不可說我（anabhilāpya-pudgala）是受假（upādāya-prajñapti），也是有的，似乎更近於犢子部系。因此聯想到：《中論．觀本住品》，是破婆私弗多羅——犢子部的。〈觀三相品〉破生生、住住、滅滅時，破說一切有部；而《般若燈論》說：犢子部執一法起時，「總有十五法起」，也是破犢子部的。特別是：說一切有部說法有我無，所以論究法義，不立作者、受者，也就不用破斥。《中論》一再的破「者」，如「見者」，「聞者」，「染者」，「作者」，「受者」，「去者」，「合者」，這都是遮破實有我的。犢子部說：「四大和合有眼法，如是五眾(蘊)和合有人(補特伽羅)法」；《中論》徹底的破斥了他，成立無自性的緣起有的我、法，如說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」。從《中論》立「受假」，成立無自性的我、法來說，與犢子部相反，而卻又非常相似的。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七五(大正二七．三八八中——下)說：

「虛空非色……無見……無對……無漏……無為。……若無虛空，一切有物應無容處；……應一切處皆有障礙」。

說一切有部等所立虛空無為（ākāśa-asa□sk□ta），是與色法——物質不相障礙的絕對空間；是不生滅的無為法，不屬於物質，而為物質存在與活動的依處。《般若經》中，每以虛空來比喻一切法空。《中論》說：「以有空義故，一切法得成」，《般若經》的虛空喻以外，說一切有部等的虛空無為，應有重要的啟發性。經上說一切法空，空性無差別，一切依世俗而假立。然空性對於一切法的成立，似乎沒有關係。如「不壞真際建立諸法」，「依無住本立一切法」，也只是依處，如大地在空中一樣。而虛空無為，不但是色法的依處，而且是無礙的，所以有色法活動的可能。以此來喻解空性，不但一切法不離於空性，正因為空無自性，而一切依緣起，才成為可能。所以《中論》的特義，以有（無自性）空義而一切得成，虛空無為應有啟發性的。

「性空之空義，是緣起義，非作用空無事之義」，只是無有自性。空性也是無自性的，所以《中論》說：「實無不空法，何得有空法」？無自性空

，是涅槃異名，在聖智通達中，脫落一切名、相、分別，是一切不可說的。《般若經》說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空（亦）不可說」。「是法不可說，佛以方便力故分別說」。不可說而不得不說，依世俗假名說，名為空（性），名為真如等，這是不能依名著相的，所以《中論》說：「空則不可說，非空不可說，共、不共叵說，但以假名說」。一切不可說，為什麼要說是「空」呢？當然是「但為引導眾生故以假名說」。引導眾生的意趣，如《中論》卷二(大正三〇．一八下)說：

「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化」。

這一頌，是依《大寶積經》——「一切諸見，以空得脫；若起空見，則不可除」而說的。眾生迷著——無明，根本是我我所見。從《阿含經》以來，無我我所空。薩迦耶見為一切煩惱的上首，離我我所見，即離一切見而得解脫。為了離見而說空，如取著於空，那是如以藥治病，藥又成病，就難以治愈了。《大智度論》釋「空相應名為第一相應」說：「空，是十方諸佛深奧之藏，唯一涅槃門，更無餘門能破諸邪見戲論。是（空）相應，不可壞，不可破，是故名為第一」。由於解釋《般若經》，當然會著眼於脫落名相的空義，《大智度論》一再的說：

1.「法空中，亦無法空相，汝得法空心著故而生是難（一切皆無）。是法空，諸佛以憐憫心，為斷愛結、除邪見故說」。

2.「欲令眾生得此畢竟空，遠離著心。畢竟空但為破著心故說，非是實空」。

3.「如執事比丘高聲舉手唱言：眾皆寂靜！是為以聲遮聲，非求聲也。以是故，雖說諸法空、不生不滅，愍念眾生故，雖說非有也」。

4.（以指指月喻）「諸佛賢聖為凡夫人說法，而凡夫著音聲語言，不取聖人意，不得實義；不得實義故，還於實（義）中生著」。

5.「當取說意，莫著語言」！

《般若經》是重於行的；《中論》也以觀一切法，離見而契入空性為宗的。受到後學的推重，探究發揚，成為不同的派別。從分別善巧，辨析精嚴

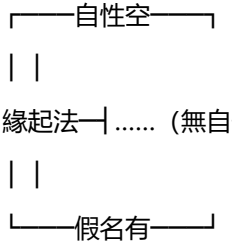
來說，是大有功德的。但如忘失教意，專在論議上判是非，怕要失去龍樹的宗趣了！

七 中道——中論與中觀

《中論．觀四諦品》，在緣起（pratītya-samutpāda）即空（śūnyatā），亦是假名（prajñāptiupādāya）以下，接著說：亦是中道（madhyamā-pratipad）。上文曾經說到：中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名（無實），本性空（prak□ti-śūnyatā）與自性空（svabhāva-śūnyatā）。自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹（Nāgārjuna）起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊（anta-dvaya）——偏邪、極端的。以行來說：《拘樓瘦無諍經》說：耽著庸俗的欲樂是一邊，無義利的自苦行是一邊，「離此二邊，則有中道」，中道是八聖道。這一教授，是多種「經」、「律」所說到的。如佛教化二十億耳（Śrotravi□śatiko□ī）說：如「彈琴調弦，不急不緩，適得其中，為有和音可愛樂」。所以「極大精進，令心調(掉舉)亂；不極精進，令心懈怠。是故汝當分別此時，觀察此相」。修行也要適得其中，是要觀察自己身心，善巧調整的。如煉金那樣，不能「一向鼓韝」，「一向水灑」，「一向俱捨」，而要或止、或舉、或捨，隨時適當處理的，這才能「心則正定，盡諸有漏」。因此，修行成就無相心三昧（animitta-citta-samādhi）的，「是不踊不沒」，心住平等的。這一原則，應用於知見的，就是「處中說法」的緣起，緣起法不落二邊——一與異，斷與常，有與無的。正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論（prapañca）的。從這一原則去觀察，《般若經》的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的

緣起，所以離見而空寂。以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是《中論》所說的八不。依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。所以《中論》最著名的一頌，可表解如下：



「中本般若」後分，一再的說到二諦，《中論》也是以二諦來說明佛法的，如卷四(大正三〇．三二下——三三上)說：

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。

「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。

佛為眾生說法，不能不安立二諦；如沒有相對的「二」，那就一切不可說了。如世間眾生所知那樣的，確實如此，名為世俗諦（lokasa□v□ti-satya），諦是不顛倒的意思。第一義諦（paramârtha-satya）——勝義諦，是聖者所知的真實義（tattva）。眾生世間所知，雖然共知共見，確實如此，其實是迷惑顛倒，所以生死不已。求勝義的佛法，是要於世間一切法，離顛倒迷惑而通達實義，這是安立二諦的根本意趣。然第一義諦，世間的名、相、虛妄分別，是不能表達的，所以說勝義諦如何如何，還是依世俗諦方便說的。如《摩訶般若波羅蜜經》說：「如是（空性）等相，是深般若波羅蜜相。佛為眾生，用世間法故說，非第一義」。「若名字因緣和合無，則世俗語言眾事都滅；世諦無故，第一義諦亦無」。世俗諦是眾生迷謬所知的，雖是惑亂，卻是重要的，我們凡夫正是處在這一情境中呀！所以要依止世俗諦，才能表示第一義諦；才能從勘破世俗迷妄中，去通達勝義諦。依《中論》的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見，能正確的體見實義，這就是中道。但一般人，

部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以《般若經》說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。《中論》依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。說緣起即空、亦假、亦中（《迴諍論》說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。

引人轉迷向覺，依世俗諦說法：緣起無自性故空，空故依緣起有——中道說，能善立一切法，遠離一切見，可說是非常善巧的教說！不過世俗的名言是「二」，是沒有決定性的；名義內在的相對性，在適應眾生，隨時隨地而流行中，不免會引起異議，那也是世間常法。依第一義諦，空，無生等，只是一個符號，並不等於第一義。如空以離諸見為用，著空也就不是中了，所以說：「空亦復空」，「空亦不可得」。而且，在緣起即空的觀行中，正如上引經文所說，要隨時善巧的適得其中，《大智度論》這樣說：

1.「般若波羅蜜，離二邊，說中道：雖空而不著空，故為說罪福；雖說罪福，不生常邪見，亦於空無礙」。

2.「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」。

3.「有相是一邊，無相是一邊，離是二邊行中道，是諸法實相」。

4.「般若波羅蜜者是一切諸法實相，……常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道。……此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜」。

1.2.是為眾生說中道。1.說者說有而不生常等見，說空而不著空。2.對治眾生的偏執，為著空者說有，為著有者說空。這樣，才是善說中道。3.4.是「中道行」。在般若行中，有相是一邊，無相——空也是一邊；是般若與非般若的分別，也都是一邊。般若行是以不取著為原則的，如心有取著，即使是善行、空行，也都是邊而非中。《般若經》稱之為「順道法愛生」；譬喻為「如雜毒食」。佛所開示的解脫道，如空，無所有（ākiṃcanya），無相

（animitta），《阿含經》早已指出：觀無我我所——無所有，有的以慧得解脫，染著的不得解脫，就生在無所有處（ākiñcanayāyatana）；觀一切無相的，有的以慧得解脫，如染著而不得解脫，就生在無想處——非想非非想處（naivasa□jñānâsa□jñāyatana）。原理與方法，是有準則的，但還是世俗的，是否能善巧適中，那真如中國所說：「運用之妙，存乎一心」了。學者應注意佛法的實踐性，不只是「中論」而更是「中觀」才得！

八 如幻——即空即假之緣起

《中論》在論破異執後，每舉譬喻（d□□□ânta）來說明，譬喻是佛法教化的一種方便。《摩訶般若經》中，說幻（māyā）等十喻。《中論》依《般若經》，說幻、化等譬喻，是為了表示一切法是空無自性的，如卷四(大正三〇．三一中)說：

「色、聲、香、味、觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨、不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像」。

色等六塵，可總攝眾生所知的一切法。在眾生心境中，這一切似乎確實如此，其實是虛誑顛倒，而並非真是那樣的。這是被譬喻為如陽燄，如夢等的意趣；這些譬喻，是譬喻一切法空的。在無始慣習的意識中，雖多少知道虛假不實，而總覺得「假必依實」，「依實立假」。對這些譬喻，也會這樣的解說，如幻化就分別為二，幻化者與幻化事。以為幻化事，當然是虛假不實的，而能幻化的幻化者，不能說是沒有的。所以對幻化喻，就解說為幻化事——境相是空無有實的，能幻者——心識是不空的。《般若經》與龍樹（Nāgārjuna），卻不是這樣解說的，如《中論》卷三(大正三〇．二三中——下)說：

「如世尊神通，所作變化人；如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響」。

從變化人再起變化人的譬喻，只是為了說明，能幻化者與所幻化事，一切都是幻化那樣。幻化等譬喻，是譬喻眾緣所生法的；一切法是緣起的，所

以一切如幻化——一切皆空。空是無自性的，也是假名有的，所以一切法如幻化等，不但是譬喻空的，也譬喻世俗有。《大智度論》卷六(大正二五．一〇一下、一〇五下)說：

「是十喻，為解空法故。……諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂」。

「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以（幻化等）易解空，喻（根、境、識等）難解空。……有人知十喻（是）誑惑耳目法，不知諸法空故，以此（十喻）喻諸法。若有人於十譬喻中，心著不解，種種難論，以此為有；是十譬喻不為其用，應更為說餘法門」。

幻化等譬喻，表示一切法是無自性空的，然在世俗諦中，可見、可聞，是不會錯亂的。世俗法中，因果、善惡、邪正，是歷然不亂的，不壞世間法相。在世間所知中，知道有些是空無有實的，如幻化等；但有些卻不容易知道是空的，所以說易解空——十喻，比喻難解的虛偽不實。譬喻，應該理解說譬喻者的意趣所在！所以對那些以為沒有幻事而有幻者，沒有夢境而有夢心；有的以為夢境也是有的，不過錯亂而已。不能理會說譬喻者的用心，專在語文上辨析問難，譬喻也就無用了！

一切法如幻如化，也有不如幻如化的嗎？依經文，可以這麼說，不過是不了義的。《摩訶般若波羅蜜經》卷二六(大正八．四一六上)說：

「佛告須菩提：若有法生滅相者，皆是變化。……若法無生無滅，是非變化；……不誑相涅槃，是法非變化」。

「諸法平等，非聲聞作，非辟支佛作，非諸菩薩摩訶薩作，非諸佛作，有佛無佛，諸法性常空，性空即是涅槃。……若新發意菩薩，聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。

生滅法是如化的；不生不滅是不如化的，就是涅槃。大乘法也有這樣說的，那是為新學菩薩所說的不了義教。如實的說，一切法平等性（法法如此

的），自性常空，性空就是涅槃，涅槃當然也是如化的。《小品般若經》說一切法如幻如夢：「我說涅槃亦如幻如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻如夢」。一切法性空，一切法如幻，是般若法門的究竟說。大乘法中，如對一切有為（生滅）法，說無為自性，無為自性與有為法異，那也是為新學者所作的不了義說。如《摩訶般若波羅蜜經》卷一〇(大正八．二九二中)說：

「云何有為諸法相？……云何名無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨，無增無減，諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。

這段經文，分別有為法相(性)與無為法相(性)，無為法性就是諸法自性（svabhāva）。有為法外別立的諸法自性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，與《入中論》所立的勝義自性相當。《大智度論》卷五九解說(大正二五．四八〇下)為：

「有為善法是行處，無為法是依止處，餘無記、不善法，以捨離故不說；此是新發意菩薩所學。若得般若波羅蜜方便力，應無生忍，則不愛行法，不憎捨法；不離有為法而有無為法，是故不依止涅槃（無為、諸法自性）」。

佛為引導眾生，依二諦說法，說此說彼——生死與涅槃，有為與無為，緣起與空性。其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為空性。《中論》所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。

中文索引

一畫

一一法是實有自性

248

一切有情樂見童子

201

一切去（長老）
5
一切法
100, 148, 168, 198
一切法本不生滅
148
一切法不可得
148, 196
一切法不受不著
101
一切法本有寂滅性
119
一切法本空
148, 191
一切法本性空
117, 192
一切法本清淨
148
一切法如幻
264
一切法非常非滅
173
一切法皆是變化
198

一切法清淨

196, 198

一切法無生

178

一切法無我

107

一切法無自性

180, 246

一切法性空

189, 264

一切法空

86, 92, 97, 98, 107, 133, 143, 144, 163, 168, 178, 196-198, 206, 213, 246

一切法空說

85, 91

一切法空性

118, 145

一切法空非我理

124, 126, 127

一切皆空

193

一切所有皆歸於空

134

一切智

175
一性空
114
一時見諦
126, 127
一說部
126, 131, 152, 234, 239
二畫
二十一空
159, 160
二十六空
113
二十句我我所見
227
二十四緣
219
二十空
159-161
二十億耳
256
二果二福利
27
二處
40

二萬二千頌本
240
二種甚深
8
二諦
257, 265
二諦說
83, 189, 195
二諦說，四家
124
二諦說，事理
126
二諦與一切法空無我
123
二邊
256
七十空性論
205, 217
七行
26
七求門
228
七杲七福利
27

七空
157
七處三觀經
16
七處善知
16
七種界
74
七覺分（支）
27, 41
八不緣起
210, 212, 216, 224, 226, 229, 248, 257
八地菩薩
146
八等至（定）
12, 67
八勝處
69, 74
八解脫
69, 74
八聖道
256
九有情居
40

九次第（定）等至
12, 67, 71
十二支（緣起）
82, 219
十二甘露門
12
十二門論
205, 223
十八空
159-161, 167, 185, 199
十六句義
98
十六空
159-161, 184
十六行相
107, 125
十四空
157-161
十四無記
97
十地品
146, 147, 206, 207
十因十緣
219

十住毘婆沙論
206, 207, 209
十喻
196, 197, 261
十遍處
69, 71, 74
十萬頌本
140
十（種）空
111, 115, 162
十誦律
5, 88
人與法
234
入中論
130, 201, 265
入出息相應
3
入出息念法門
73
入法界品
204
三畫
三十七道品

11
三三昧
57, 59, 61, 62, 64, 106, 109
三三昧、三觸、三法印
60
三三昧與三法印
65
三三摩地（提）
106, 177
三世實有（說）
89, 97, 239
三世實有，法性恒有（住）
86, 87, 249
三世觀
88
三受
104
三法印
64, 65, 109
三法度論
238
三波羅聶提
234
三昧（三摩地）

12
三重三摩地
111
三假說
234, 236, 240
三解脫門
18, 60, 62, 65, 106, 109, 145, 175, 177
三種人
238
三種假
240
三論玄義檢幽集
131
三摩哂多
13
三摩鉢底
12
三學
11
三諦說
259
三彌底部論
238
三觸

30, 62, 63

大人住（三昧）

5

大方等無想經

201

大因經

222

大空

84, 85, 110, 112, 129, 167

大空經

47, 50, 51, 59, 63, 71, 83, 92, 110

大果大福利

26

大明度經

182

大拘絺羅（經）

20, 60, 61, 63

大毘婆沙論

12, 31, 35-38, 42, 43, 50, 58, 61, 62, 64, 68, 107, 111, 113, 117-119, 124, 125, 184, 207, 223, 225, 236, 248, 251

大乘中觀釋論

205

大乘（佛教）

150, 203

大乘法門
137
大乘空義
126, 137
大乘相
159, 169
大乘破有論
205
大乘瑜伽
206
大乘僧團
203
大般若經，第二分
145, 173, 189
大般若經，第三分
157, 236
大般若經，第四分
182
大般涅槃經
39
大唐西域記
204
大智度論

25, 80, 90, 92-94, 97, 98, 129, 133, 138, 168, 170, 171, 180, 181, 185, 191-193, 197, 199, 205, 207, 209, 222, 225, 234, 235, 237, 240, 244, 249, 252, 253, 259, 262, 265

大眾部

131, 219, 220, 239, 245, 249

大眾部系

130, 134, 152

大眾部系與法空

128

大善見王

26

大雲經

201

大緣方便經（長阿含）

222

大緣經（長部）

40, 222

大寶積經

252

上三昧行

5

上本般若

139, 161

上如

250
上座部
127
上座部系
104, 151, 239
上座禪住
5, 52
下如
250
下本般若
139, 156, 177, 181, 189, 198, 218, 219
凡夫法
198
久行菩薩
153
小空經
47-50, 54, 108, 110
小品般若（波羅蜜）經
144, 146, 149, 153, 171, 175, 178, 181, 188, 203, 218, 233, 264
小乘
150
小部
2, 98, 104, 113, 119, 129
乞食清淨經

5, 52
四畫
天
76
水（中）月
178, 196
少光天
76
今（此）是學時，非是證時
146, 147, 153
文殊法門
243
文殊師利
149
文殊師利淨律經
149
牛達多
20
月稱
201, 206, 207, 225, 228
不一不異
210, 224, 238, 240
不了義說
264

不生不滅
190, 192, 197, 211, 265
不可得
148, 168, 176, 193, 195, 200
不可得空
163, 168, 170
不可說
252
不可說我
238, 240, 241, 250
不共法
106
不住一切法
156
不空
47, 49, 50, 55, 108, 262
不來不去（出）
91, 211
不取著一切法
101
不相在
227
不染（垢）不淨
190, 192, 265

不即不離
172, 228
不退轉菩薩
153
不淨
71
不淨觀
68, 70, 73
不常不斷
174, 184, 210, 224
不動
30, 33, 51, 52, 62, 63, 71
不動心解脫
7, 21, 26, 27, 44, 49
不動作意
50
不（移）動觸
60, 62
不動利益經
29, 31, 32, 63, 68, 71, 73
不動、無所有、無相
68, 71
不落二邊
101

不增不滅
190, 192, 265
不縛不解
181
不斷不常
240
止
11
止觀雙修
12
止滅
119
止滅空
114, 119
化
196
化地部
221
化誒（刪）陀迦旃延經
42, 61, 211, 227
化誒陀迦旃延
41
心
13

心一境性
13
心三昧，四種
7, 20, 22, 56
心經
192
心解脫，三種
73, 150
心解脫，四種
7, 20, 22, 55, 56
幻、化
196-198, 262
幻化者與幻化事
262
幻不異色、色不異幻
199
幻事
178
幻網（經）
88, 89
五分律
222
五正理聚
205, 206

五安穩住
68
五求門
228, 229
五（取）陰
51, 235
五欲空
52
五陰法散滅
101
五陰譬喻
90
五種有
236
五種空
110
五種所知海岸
141
五類聚
190
五蘊空
52, 190
六十二見
93, 97

六十頌如理論
205
六（內、外）處
49, 167
六因、四緣
219
六空
110, 162
六界
70, 71
六處相應
61
中本般若
137, 145, 154, 161, 183, 184, 190, 198, 205, 234, 240, 248, 256
中本般若，前分
140, 157, 163
中本般若，中分
140, 163
中本般若，後分
140, 157, 163, 189, 195, 257
中如
250
中觀
81, 209, 260

中觀學（派）

207, 224

中阿含（經）

2, 22, 25, 29, 31, 33, 38, 39, 40, 47, 51, 60, 61, 62, 63, 71, 74, 75, 89, 108, 212, 222

中部

2, 5, 17, 26, 29-31, 39, 47, 52, 60, 62, 63, 75

中道

83, 172, 199, 210, 216, 217, 218, 243, 256, 260

中道——中論與中觀

255

中道（即空即假）

237

中道正見（十二緣起）

84

中道的緣起(說)

216, 217, 219, 226, 243, 256

中道行

260

中論

83, 137, 191, 205, 212, 214, 217, 218, 224, 227, 229, 237, 239, 240, 246, 252, 253, 257, 262

中論，梵藏本

226

中論青目釋
189, 212, 237, 244
中論二十七品概說
212
中論開宗明義
209
中論之中心思想
216
中論的歸敬偈
210, 216
中論的特色，精要，特義
241, 244, 252
中論的二諦
258
中論與阿含經
209, 210, 213
中論之遮破
228, 251
中斷
96
內外空
51, 63, 71, 110, 111, 167
內空
51, 63, 71, 73, 110, 111, 113, 167

内空作意
50
内縁起
223
分別
175, 192
分別說部
129, 152
分別說系
5, 104, 108, 219
分別說系律
223
方便假（施設）
235, 237, 239
方便（道）
140, 146
方便說
175, 192, 196, 199
方廣部
129, 152
方廣道人
129, 152, 240
五畫
生

228
生空——眾生空
93
生死（流轉）
143, 148, 155, 167, 189
生死即涅槃
191, 228, 246
生滅（說）
82, 86, 87, 91, 149
正見
14, 96
正性決定
152
正性離生
44, 152
正思惟
14
正量部
238
玄奘
54, 141, 223, 240
目乾連
43
世親

141, 206, 225
甘露味
224
他性
169
他性空
108, 115, 169
未來有
87
四念住
119
平等
196, 199
世俗自性
180, 184
世俗的無自性空
184
世俗（法）
180, 196
世俗假名
234
世俗間定
31, 32
世俗諦

124, 125, 189, 195, 206, 258, 259, 263

世間（法）

94, 180

世間空

6, 107, 112

世間道修空

48, 49

世間無常

96, 97

世間集滅的中道

213

世諦如

195

本有

33

本性

112, 168, 184, 248

本性空

112, 121, 168, 170, 174, 183, 184, 191, 199, 256

本性清淨

191

本性與自性

248

本性爾故

199
本願（力）
146, 147
出三藏記集
132
出世空性
54, 80, 123, 145
出世解脫道的三要門
32
出離
119
出離空
114, 119
外空
51, 63, 71, 110, 111, 113, 167
外空作意
50
外緣起
223
尼陀那
222
句義經
98
主觀與客觀

148
四十二字（母）門
148
四大
70
四分律
222
四句
128, 227
四行
26
四作
227
四念處
41, 73
四非常偈
95
四果四福利
27
四執
227
四梵住
24
四禪

13, 37, 63, 67, 71, 73, 76

四禪天

76

四無量心（定）

21, 24-27, 56

四無色處

12

四預流支

80

四（種）空

169, 170, 185

四緣

160, 220

四增上心

50, 63

四諦

15, 107, 124-127, 131, 145, 151, 212

四類空作意

50, 52, 53

六畫

名（字），名有

234, 236, 240

名字波羅聶提（名假）

235, 237

名言
259
名相
175, 192
名假（波羅聶提）
235, 237
名假與施設有
236
名實無當
240
色不異空, 空不異色
190, 191
色空非色
191
色的觀想
70
色（相）
191
色即是空，空即是色
190, 199
如
126, 250
如化
198

如幻
198, 241
如幻三昧
146
如幻緣起
265
如幻如化
191, 196, 229
如幻——即空即假之緣起
261
如如不異
197
如來
99, 229
如來賢
201
如、法性、實際
143
如來記說
41
如實我
214
如實知（見）
14, 96

如實相
178
如實觀
80
自有
244
自共相空
168
自空
169
自性
112, 125, 164, 169, 181, 182, 183, 184, 244, 248
自性，二種
180
自性有
240, 249, 250
自性空
164, 169, 180, 184, 185, 256
自性的古譯
181
自性空與無自性空
180
自性與緣起
246

自相
124, 164, 168, 248
自相作意
68
自相空
161, 164, 168, 191
自然
181, 182
共相
124, 126, 250
共相作意
68
共相空
161
因
219, 222
因果相續
199
因施設
239
因緣
209, 216, 219
光天
74, 75, 77

光明相（相）
75, 76, 77
光界
74, 76
光音天
77
光影
178
光讚般若波羅蜜經
157, 185
有
87, 169, 170
有身見
106
有明大經
61, 79
有性空
169
有宗
47, 141, 142
有法自性空
185
有所得
195, 196, 199

有為（法）
90, 91, 148, 150, 155, 167, 171
有為空
112, 148, 167, 170
有為法相
264
有為與無為
228
有勝天經
75
有想定
38
有滅涅槃
151, 152
有漏
108, 117
有與無二見
227
有餘涅槃
115
此有故彼，此生故彼生
16, 225, 243
此有故彼有，此起故彼起
82, 83, 237

此無故彼無，此滅故彼滅
16, 225, 229, 243
安立
82, 238
安達羅
204
安達（羅）派
130, 152, 249
安慧
205
印度佛教史
201, 204
次第見（四）諦
126
次第緣
219
成唯識寶生論
89
多識多知諸大經
88
同分空
115
行空
115

舌相品
140
吉祥大名稱
202
先尼
99
七畫
佛性
128
佛性論
128
佛法的初義
17
佛法與一般宗教之別
106
佛垂般涅槃略說教誡經
126
佛說法印經
57, 65
佛說聖法印經
57
佛說勝義空經
82
佛說義足經

98
佛護
206, 207
我
84, 89, 94, 104, 105, 238
我不在陰中
227
我（如來）不有陰
227
我我所
31, 59, 95, 99, 252
我我所（有）空
7, 32, 103, 113, 117, 127, 143
我所
93, 245
我慢
51
我（與）法皆空
134
見
14, 169
見與可見與見者
228
見四諦得道

44
見法涅槃
7, 221
見阿閦佛國品
140
見清淨
11
見道位
43
見滅（諦）得道
44, 131-133
見審諦忍
151
忍
153
忍空
114
形而上
87, 129
赤銅鍱部
2, 80, 81, 109, 119, 123, 131, 219
赤銅鍱部律
222
成實論

82, 93, 132
別譯雜阿含經
42
初期大乘經
149
邪見
193
但有假名
256
但名（無實）
132, 233, 239
住
13
那伽達多
20
作法
246
作者
82, 251
作意
36, 79
八畫
空

1, 11, 35, 49, 54, 55, 61, 62, 79, 84, 90, 103, 106, 110, 118, 137, 156, 167, 174, 175, 180, 184, 189, 196, 199, 217, 218, 248

空，二方面

123

空，二義

245

空三昧

5, 7, 58, 60, 63, 106, 110, 146, 174

空小經

5, 47, 49, 54, 114

空大經

5, 47, 50, 54, 73

空三摩地

36, 107

空王

1

空心三昧

73

空心解脫

7, 21

空之名詞化

54

空之異名

23, 239

空之解說
167
空之類集
110
空之要義
17
空之發展與類集
155
空之雙關意義
174
空世間
6, 103
空亦復空（不可得）
237, 259
空有無礙
199, 246
空，形而上意義
129
空住
4, 5, 47, 48, 50, 53, 71, 106, 174
空住定
4, 5, 47
空見
252

空作意
50
空門
1, 92-94, 128
空舍
3
空空
111-113, 167
空性
1, 11, 49, 54, 97, 124, 137, 145, 147-149, 172, 174, 175, 192, 194, 226, 246, 250, 252, 253
空性，二種
121
空性不礙緣起
247
空性是受假
237
空性——無自性空
243
空定
106, 108, 110
空所顯性
54
空屋

3
空相
189, 192
空相應
156, 157, 190, 252
空是涅槃義（之異名）
115, 191
空是離諸見
218
空宮殿
3, 4
空假中偈
83, 217, 225, 237, 240, 256, 257
空梵處
4
空華
197, 241
空無自性
262
空、無所有、無相
61, 65, 150
空、無相、無作
143
空、無相、無願

61, 144, 145, 156

空、無願、無相

61, 65

空為其本

128

空為三三昧先導

56

空無我我所

58, 127

空無邊處

63, 68

空虛性

183

空虛梵天宮

4

空經

47, 55, 113

空義

143, 156, 191, 217

空義，有部

111, 117

空義，虛妄無實

248

空義，龍樹

209
空義之開展
79
空（義）與一切法
188, 214, 244, 228, 247, 251
空與不空
47
空與人解脫
20
空與色
191
空與住處
3
空與空性
11, 47, 54
空與空性之初期代表聖典
2
空與無我
107, 108, 117
空與無所有
31, 32, 177, 178, 245
空與無相
80
空與解脫道

1
空遍處
70
空論
113
空慧
73, 137
空諸行
103, 107
空諸欲
61, 245
空類
54
空觸
62
空觀
31, 33, 47, 50, 137
法
214
法一義種種昧
22
法句
12
法印

64
法有
236, 132
法有我無（說）
82, 85, 251
法身
133
法住（相）
151, 175, 184
法住性
189
法住法界
220
法住智
151, 222
法性
40, 130, 148, 151, 174, 175, 189, 194, 198
法空
86, 93, 94, 97, 98, 100, 132, 245
法空之理由
101
法空之聲聞學派
92, 101
法空如幻

194
法空性是涅槃異名
142
法空相（性）
145, 146, 147
法性恒住
248
法空與大眾部系
128
法相（性）
175, 184
法界
180, 189, 247
法救
153
法假（波羅聶提）
82, 123, 235, 237, 240
法（假）施設
82, 83
法假與實物有
236
法蘊足論
236, 220, 247
法現觀

152
法尊
205
法無我
84, 85
法藏部
43, 98
法體
192
法體假實
239
阿
148
阿他婆耆經
98
阿那律經
75
阿含經
7, 133, 137, 143, 145, 149, 150, 162, 168, 174, 210, 211, 212, 214, 217, 219, 224, 227, 237, 243, 244, 248, 252
阿含經的深義
212
阿含與般若
150

阿毘跋致菩薩
153
阿毘達磨
105, 164, 209, 212, 214
阿毘達磨論師（者）
81, 117, 223, 235-237
阿毘曇門
92, 101
阿毘曇論
162
阿梨吒經
100
阿惟越致
145
阿雀夷經
4
阿練若（蘭若）
23, 48, 53, 54
阿耨多羅三藐三菩提
223
阿彌陀佛
75
阿難
6, 8, 35, 47

阿羅漢
150-152
阿羅漢道
114
東山住部
130, 152
依
238
依他起性
197
依實立假
258, 262
依緣性
226
長阿含經
2, 4, 39, 60, 94, 222
長部
2, 3, 39, 40, 60
金剛般若波羅密經
156
放光般若經
157, 181
明顯句論
225

彼分空
114
彼彼空
55
彼岸道品
101
拘樓瘦無諍經
22, 256
宗經論
209
易解空
197, 263
陀然
26
來無所從，去無所至
87, 88, 90
定之異名
12
定法
13
定空
114, 119
刹那生滅
91, 96, 97

底沙梵天
43
舍利弗
5, 20, 26, 40, 222
舍利弗阿毘曇論
104, 108-110, 162, 221, 219
命
84
命異身異
84, 93
命即是身
84, 93
所緣
107
（所）緣緣
219
所證空與所修空
51
非有非無
197
非是我，異我，不相在
99
非常非滅（壞）
171, 172, 175, 199, 224

非常非無常
172
非想非非想處
30, 33, 35, 38, 49, 63, 71, 260
非諍論處
101, 128
性自爾
117, 170, 173
性空唯名
257
知
14
知苦
16
知苦集
15
知苦滅
15
知患
16
知離
16
波梨經
3, 40

波羅蜜提
234
波羅延經
101
受
33, 238
受者
251
受施設我
238
受假（波羅蜜提）
235, 237, 240, 251
受（假）施設
238, 239
受假、為一切假有之通義
241
受假與犢子部
237
物不遷論
209
取
33, 235, 239
取因施設
239

取因施設論
239
取假
235
九畫
界
222, 226, 240
苦
15, 17, 33, 109
苦之集（與滅）
15
苦滅之道
15
相
164, 191
相的因
21
相似般若
150
相空
115, 191
相依性
220, 226
相即

200
相對性
192
相應部
2, 3, 6, 8, 16, 17, 20, 22, 25, 36, 39, 41, 60, 81, 114, 220, 226
即陰非我
227
即蘊計我
240
室利羅多
225
前後相續
97
俗定
26
俗數法
82, 83, 123, 124, 237
毘舍離
39
毘訶羅
4
毘鉢舍那
11
施設

82, 131, 217, 234, 238

施設名言

121

施設有

236, 240

施設論

111, 162

甚深涅槃

147

甚深義

144, 205

柔順忍

191

持經、譬喻者

81

迴諍論

205, 217, 244, 259

卻來門

129

十畫

真心

96

真如

145, 174, 180, 189, 247, 250

真如作意
68
真如、法界、法性、實際
144, 145
真我
96
真見道
193
真空
199
真實空
22, 47, 48, 54
真實義
258
真實慧
73
真諦
129, 131, 149
真實
120
根本說一切有部毘奈耶（律）
64, 222
烏仗那
203

烏陀夷
40
烏荼
203, 204
娑多婆訶王朝
204
般舟三昧經
75
般若
79, 175, 192, 243
般若大乘（的特色）
191, 247
般若行
195, 260
般若法門
139, 183, 191, 197, 210, 245, 264, 265
般若宗趣
200
般若波羅密多
92, 143, 190, 193, 233
般若道的實踐
193
般若經

125, 143, 147-149, 167, 170, 172, 174, 175, 177, 180, 184, 213, 217, 219, 220, 224, 233, 235, 237, 239, 251, 252, 253, 257, 258

般若經的宗要

194

般若經的特色

156, 245, 246

般若經的部類

138

般若經梵本

141

般若經與龍樹（論）

137, 262

般若燈論

205, 210, 225, 239, 251

般若燈論廣註

239

般若與阿含經

147

般若與解脫道

14

能所

148

俱空

113

俱空作意
50
俱舍論
118, 225, 239
俱解脫
150, 152, 153
原始佛教
65
原始般若
139, 156, 233-235
旃陀羅崛多
202
消除空
114, 119
神，神所有
31
修習苦滅道
16
馬勝
222
梵喻經
100
涅槃

7, 61, 79, 108, 115, 117-119, 128, 129, 134, 143-148, 155, 167, 174, 183, 198, 211

涅槃亦如幻如夢

170

涅槃空（性）

112, 121, 128, 132, 143, 148

涅槃空義

119, 129

涅槃之異名

145, 178, 182, 247, 252

涅槃甚深

8

涅槃寂靜

60, 65

涅槃智

151-153

涅槃解脫味

224

十一畫

荼

148

捨

24, 33, 120

欲（貪）

30, 51
梵
25, 104
梵（眾）天
76, 77
梵網經
93, 94
假
234
假必依實
239, 246, 248, 262
假名
82, 126, 131, 172, 173, 180, 184, 217, 226, 234, 237, 238, 252, 255
假名有
239, 240
假名——受假
233
假名即空
257
假名補特伽羅
240
假有體家
241
假施設（名）

234, 238, 240

假號因緣和合有種種名

42

假想觀

70, 73

第一義

181, 194-196

第一義空

83, 110

第一義空經

81, 86, 237

第一義諦

189, 258, 259, 195

第一諦如

195

第四禪

63, 77

雪山

203

淨

174

淨土

74

淨天

74, 77

淨光天

76

淨不動道

29

淨不動道經

29, 32, 33, 38, 49, 63, 68

淨色相

74, 77

淨界

74, 76

淨無所有處道

29, 30, 33

淨無想道

30

淨解脫身作證

70

淨觀

70, 74

異分空

115

異性空

114

異部宗輪論

238
異部宗輪論述記
131
陰不在我中
227
處中說法
216, 257
唯心思想
75
唯名
131, 234
唯名、唯表、唯假施設
240
唯物論
96
唯識
240
唯識學者（宗）
172, 193, 240
現有
88
現在有說
97
現在實有而過未非實

240
現法涅槃
151, 153
現證苦滅
16
現證智
193
現觀
193
陳那
239
婆耆舍
36
婆樓那龍王
203
密宗
75
常空
103, 117
常樂我淨真實功德
141
貪空、瞋空、痴空
7, 21, 56, 117, 245
部派佛教

44, 143, 191, 226, 243, 248

野馬喻

90

通教

214

通達空

114

清淨

58, 192, 198

清淨光天

76

清淨身

74

清淨道論

225

清辨

205-207, 225

兜率天

75

畢竟空

167, 192, 193, 253

畢竟清淨

192

教授假

235, 239
寂滅
143, 145
寂靜住
4
寂護
206
鹿愛
90, 197
深解空
114
深奧處
143
理成如幻
199
十二畫
喜
24, 25
悲
24, 25
期心
106
尋求空
114

智
14, 169
智果智功德
35, 36, 37, 50
尊勝空住
5
集
15
集異門足論
61
量的因
21
無二（法）
193, 195, 196, 199
無生
156, 176
無生即緣生
227
無生、無滅
143, 144, 145, 184
無生法忍
146, 153, 192, 199
無自性
173, 180, 182, 183, 244, 248

無自性為自性
183
無自性的緣起
251
無自性故空
256
無自性空
246, 252, 263
無色界
71
無因論
40
無作
176
無我
17, 109, 123, 127, 143
無我是了義說
108
無我見（想）
51, 64
無我所（有）
32, 101, 128, 143
無我（無）我所
17, 33, 59, 73, 104, 113, 117, 123, 214, 260

無我我所空
252
無依
176
無明
189, 246, 252
無法空
185
無法有法空
185
無性
156, 168, 176, 182
無性（為）自性
141, 181-183
無性空
168, 169, 184
無性自性空
169, 184
無所從來（無所從去）
87, 175, 184
無所造集
87
無所有
29, 30, 33, 35, 57, 61, 62, 79, 106, 141, 156, 174, 177, 199, 260

無所有性
141, 181, 182
無所有性為自性
181
無所有三昧
58, 60
無所有心三昧
73
無所有心解脫
7, 21
無所行空
112
無所有處
30, 31, 37, 61, 63, 71, 260
無所有處定
21, 32, 38
無所有觸
60, 62
無所得
195, 196, 199
無事想
48
無始
168

無來無去之生滅如幻

86

無染

143, 145

無垢無淨

184

無畏論

205, 212

無相

34, 35, 57, 61, 62, 79, 106, 147, 156, 174, 175, 189, 260

無相三昧三摩地

35, 41, 58, 60, 107

無相心三昧三摩地

21, 35-39, 43, 44, 49-50, 73, 256

無相心定

30, 61, 40

無相心解脫

7, 21, 34, 37, 39, 79

無相住者

43

無相住補特伽羅

43

無相定

38, 108, 35

無相界
79, 145
無相等至、無相住
35
無相禪
42
無相觸
60, 62
無常
17, 65, 104, 109, 149
無常，正邪之辨
96
無常見（想）
51, 64
無常、苦、空、無我
108
無常、苦、無我
104, 108
無常，無我——空
105
無間等
14
無智亦無得
192

無散空
168
無為（法）
7, 117, 148, 150, 155, 167, 171, 211, 251
無為空
112, 148, 167, 170
無為（諸）法相
183, 264
無量
24, 143-145
無量心三昧
24
無量心解脫
7, 21, 24, 26, 27, 37
無量光天
76
無滅
176
無著
75, 141, 206, 209
無想心定
49
無想有情
40

無想定
30, 35, 61
無想處
71, 260
無盡
143
無際空
168
無漏智
59
無數
144, 145
無諍
22, 23
無諍法
98
無增無減
184
無緣慈
27
無餘涅槃
115
無邊
144

無邊際空
112
無礙解道
104, 113, 119, 126, 128
無礙道論
54
無願
61, 106, 177
無願三昧（三摩地）
60, 107
無願定
108
無願觸
62
最上空
115, 119, 120
順中論
210
順世派
96
順正理論
82, 86, 88, 225
虛妄、如幻喻
89

虛妄性
178
虛妄無實
90, 183, 184
虛空
196, 197
虛空無為
251
虛偽（不實）
91, 121, 178
須陀品
134
須深（比丘）
151, 221
須菩提
22, 133, 156, 233
須達多經
25
善星經
29, 63, 68, 71
善財童子
204
善眼大師
24

散空
100, 168
散無散空
168
散壞空
112, 113
徧計所執性
197
絕施設
124, 126
補特伽羅
238, 250
補特伽羅無我
84, 85
提婆
206
勝處
75
勝義
123, 124, 167, 181, 189, 196
勝義，約涅槃
115
勝義自性
180-183, 250, 265

勝義自性空

184, 185

勝義空

82, 83, 112, 114, 115, 119, 123, 124, 128, 167

勝義空性

256

勝義空經

82, 83, 86, 88

勝義空與大空

81

勝義諦

124, 125, 189

勝解——假想觀

27

勝解作意

24, 68, 69

勝解的假想觀

73

勝解觀

74, 77

勝解觀與真實觀

67

强梁禪

41

訶梨跋摩（傳）
132
發智論
219
發趣論
219
陽焰
90, 178, 196, 197, 262
菩提心
109, 223
菩提資糧論
206
菩薩
190, 196, 223, 233
菩薩，二階位
152
菩薩行
175, 195
菩薩法
198
菩薩道
143, 153
象跡喻經
212

渴愛
6
焰燒燈炷喻
172, 223
壹輸盧迦論
205
跋羅末羅山
204
華嚴經
146, 203
奢摩他
11
眾利經
101
眾香城
203
眾緣和合
235
眾緣所生法
225
十三畫
慈（心）
24, 25
慈悲力

147
滅
65, 129, 176, 228
滅盡定
12, 30, 35, 39, 62, 151
滅受想定
71
遍一切處
71
辟支佛（法）
198, 214
過去有
87
當有
87
遊行經
39
道行般若經
139, 182
道行品
139, 156
瑜伽（系）
47, 54, 81, 197
瑜伽師

75

瑜伽師地論

5, 36, 37, 49-52, 58, 61, 62, 67, 68, 75, 80, 82-84, 87, 88, 95, 98, 117, 118, 120

義品

6, 97, 98, 100, 101

義足（品）經

133

楞伽經

55, 201

圓成實性

197

聖法

198

聖法印

59, 60

聖法印知見清淨經

57

聖道

64, 79, 108

聖道修（空）

48, 49

想受滅

62

想受滅定（等至）
38, 39, 40
想經
89
遍知苦
16
遍淨天
77
遍淨光天
76
愛念染著
5
誂陀迦旃延
41
犍陀羅
203
犍闥婆城
196
經部
89, 97, 132, 206, 239
經集
6, 98, 101
解脫
12, 63, 65, 68, 75, 174, 177

解脫道
11, 59, 73, 260
解脫道論
109
解與遍知
16
解深密經
141, 197
塔
202
煩惱
22, 193
煩惱空
117, 123
極無所住
199
極微
191
新發意（新學）菩薩
154, 264
鳩摩羅什
82, 202, 204, 225, 235
鴻摩羅陀
132

達摩毱多部
131
當體即空
191
十四畫
夢
178, 196, 198
慢
59
說
238
說一切有系
207
說一切有部
17, 30, 31, 57, 80, 81, 86-89, 92, 97, 104, 106, 107, 109, 111, 113, 117, 123, 132, 184, 206, 219, 222, 237, 239-241, 248-251
說一切有部的正義
107
說大空派
152
說出世部
124
說假部
129, 239

說經部
81
種子生現行
240
厭下欣上
31
厭離
64, 65
稱友
225
漸次度脫瀑流
30
聞、思、修
80, 100, 245
蜫勒門
92
僧肇
209
僧祇部
132
僧叡
207
僧護
206

楂樹林空宮殿
4
障礙
21
十五畫
影
196
慧
14
慧得解脫
32, 49, 260
慧解脫
150-153, 221
緣
219
緣已生
220
緣性
226
緣所生（法）
59, 220, 224
緣起（法）
8, 83, 145, 149, 150, 151, 172, 180, 186, 209, 211, 216-218, 223, 228, 229, 243, 246, 247, 257, 258

緣起一切說
240
緣起——八不緣起
218
緣起，有支的與聖道的
223
緣起不是無為
221
緣起中道
211, 257
緣起性空
137
緣起的形容詞
220
緣起的定義、意義、字義、異說、正義
225-226, 228
緣起是法住、法定、法界
222
緣起是法假；假名
237, 239
緣起即空
186, 224, 237, 244, 246, 247, 255, 259
緣起即空性
250, 259

緣起即假名
259
緣起甚深
8, 222, 223
緣起深義
210, 224
緣起與緣生
220, 223
論力梵志
98
增上心
53
增上想滅智定
39
增上慢
59
增上緣
219
增支部
2, 17, 25, 36, 37, 42, 43, 75, 121
質多（羅）（長者）
20, 21, 27, 36, 56
稻芊經
212, 223

論事
129, 152
廣果天
77
實性
183, 250
實（物）（法）有
236, 239
實有與假有
237
實有菩薩
140
實相
171
實相與各各相
249
實際
145, 180, 189
增益
69
增壹阿含經
2, 133, 211
奘宿王
4

撫掌

88, 103, 108

摩耶（闍藍）

88

摩訶迦旋延

6

摩訶般若波羅蜜經

145, 157, 158, 169, 170, 172-174, 183-185, 192, 195, 196, 230, 234, 258, 261, 263

摩犍提所問偈

6

十六畫

諦

126

親友書

204

龍叫（名、猛）

201, 204

龍樹

83, 92, 128, 137, 138, 172, 186, 201, 203, 209, 214, 216, 226, 240, 243, 247, 256

龍樹菩薩傳

202, 204

龍樹的宗趣

253
龍樹的著作
204
龍樹論
201, 207, 217, 220, 222, 250
龍樹學
206, 207, 226, 246
龍樹學的特色
244
龍樹菩薩勸誡王頌
204, 206
龍樹龍宮取經考
203
諸行無常
60, 65, 95-97, 172
諸行無我
123
諸行空
112, 121, 123, 127, 143, 245
諸行空性
121
諸行空與涅槃空
117
諸法自性

183, 264
諸法實相
97, 237
諸法無我
60, 65
諸法空相
195
諸法皆空，不了義說
108
諸法和合生
173, 185
諸法但名宗
131
擇法
14
擇滅
118, 119
擇滅體
119
隨法行、隨信行
43
隨順頌
152
隨藍（婆羅門）

25
隨觀
14
靜慮經
38
燈燒灶喻
172, 223
十七畫
禪
12
禪支
13
禪天
74
禪定
221
獲得空
114
彌勒
75, 153
聲聞法
198
聲聞學派（佛教）
133, 203

聲聞學派我法二空說

92

聲聞學派法空說

98, 128

聲聞與菩薩的同異

207

戲論

121, 155, 193, 199, 229, 253, 257

十八畫

雜阿含經

2, 4, 8, 12, 15, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 26, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 47, 52, 57, 60, 64, 74, 80, 81, 83, 86, 88, 90, 92, 94, 95, 99, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 112, 115, 117, 120, 121, 177, 196, 210, 211, 212, 219, 220, 221, 225, 226, 227

雜阿含經，三類

2

雜染光天

76

斷

58

斷空

114, 119

斷知法

59

斷苦集
16
斷滅論（見）
96, 97
薩陀波崙
140, 203
薩迦耶見
252
薩婆若
175
十九畫
犢子部
248, 251
犢子部系
240, 241
鏡中像
196
壞空
115
離
143, 145, 156, 176, 184
離言（法性）
98, 118, 130
離見的空——中道

218
離我我所見（諸見）
252, 259
離欲
65
離欲法
59
離陰非我
227
離慢知見清淨
65
離論
119
離蘊計我
240
羅陀（經）
100, 113
羅（閻）
148
識無邊處（遍處）
68, 70, 71
難解空
197, 263
二十畫

覺音
225
蘊相應
41
譬喻
196, 261
譬喻者
132
釋經論
209
二一畫
魔
76
攝大乘論本
75
攝受空
114
攝持空
114
二二畫
響
196
權法
235

聽法品
133
二三畫
變礙
191
二五畫
觀
11, 14
觀一切法空
193
觀十二因緣品
213, 228
觀去來品（等中論二十七品概說）
212
觀本住品
212, 250
觀本際品
211, 213
觀四諦品
211, 212, 213, 214, 228, 243, 255
觀如來品
213, 227
觀行品
211, 213

觀有無品

211, 213, 227

觀行論

209

觀法品

213, 214

觀空而不證空

146, 147, 153

觀空而不證實際

152

觀苦品

213, 227

觀染染者品

212, 213

觀涅槃品

212, 213, 227

觀誓

239

觀慧

32, 62, 64, 73, 174

觀緣品

212, 227

觀彌勒菩薩上生兜率陀天經

153

三三畫

麤我慢

59

梵巴藏歐文索引

A

ābhā-dhātu

74

Ābhassara

77

abhāva-śūnyatā

168, 169

abhāvasvabhāva-śūnyatā

169, 184

Abhidharma

81, 209

adhimok□a-manaskāra

68

adhipateya-pratyaya

219

abhisamaya

193

abhisaññā-nirodha-sampajāna-samāpatti

39

adhi□□hānasuñña

114
adhyātma-bahirdhā-śūnyatā
71, 110, 111, 167
adhyātma-śūnyatā
71, 110, 111, 167
ādīnava
16
aggasuñña
115
ajjhattasuñña
113
ajjhatta-suññatā-manasikāra
50
ākāśa
196
ākāśa-asa□sk□ta
251
ākāśa-kasina
70
ākāsānañcāyatana
68
ākiñcañña
29, 35, 57, 68, 79
ākiñcañña-cetosamādhi

73
ākiñcañña-cetovimutti
21
ākiñcañ̃āyatana
21, 37, 63
āki□canya
35, 79, 106, 174, 260
ākiñcanya-samādhi
60
ākiñcanyāyatana
260
akuppā-cetovimutti
7, 21, 49
ālambana-pratyaya
219
amata-dvāra
12
Amita-buddha
75
anabhilāpya-pudgala
238, 250
Ānanda
6, 35, 47
ā□añja

30, 63, 68, 71
a□añja□-manasikaroti
50
anantara-pratyaya
219
anattā
127
anattan
17
anattan-attaniya
17
anavakāra-śūnyatā
112, 168
anavarāgra-śūnyatā
112, 168
Andhaka
130, 152, 249
Andhra
204
āneñja, ānejja, ā□añja
71
anicca
17
animitta

34, 57, 68, 79, 106, 174, 189, 260
animittā-cetosamādhi
30, 35, 49, 73
animitta-cetovimutti
21, 34
animitta-citta-samādhi
256
animitta-dhātu
79
animitta-samādhi
35, 60
animitta-samāpatti
35
animitta-vihāra
35
animitta-vimokkha
35
aniñjya-sparśa
60
anitya
95
anityāh-sarva-sa□skārā□
60
anityatā

95
aññā
14
anupalambha-śūnyatā
168
ānulomikī-dharma-k□ānti
191
anutpattika-dharma-k□ānti
153, 192
anupassanā
14
appamā□a
56
Appamā□ābha-deva
76
appamā□a cetosamādhi
24
appamā□a-cetovimutti
21, 24
appamaññāyo
12
apra□ihita
106, 177
apra□ihita-samādhi

60
aprāptitva
196
ara□a
22
araññna
48
araññna-saññā
48
āriya-dhamma-muddā
59
arūpa-dhātu
71
arūpāyatana
12
Āryadeva
206
asamimāna
51
asa□khata
7
asa□sk□ta
117, 148
asa□sk□ta-śūnyatā

112, 167
Asa□ga
75, 141, 206, 209
asaññā-samāpatti
35
asaññā-satta
40
aśāśvata
96
assāda
16
as□au-vimok□ā□
69
as□āv-abhibhv-āyatanāhi
69
asubha-bhāvanā
68
asuññatā
47
Aśvajit
222
ātman
84, 89, 94, 104
atyanta-śūnyatā

163, 167
avaivartika
145
avakāraśūnyatā
100
Avalokitavrata
239
avidyā
189
B
bahiddhāsuññа
113
bahiddhā-suññatā-manasikāra
50
bahirdhā-śūnyatā
71, 110, 111, 167
bhāva
169, 170
bhāvanā
16
bhāva-śūnyatā
169
Bhāvaviveka
205, 225

Bhavya
225
Bhrāmaragira
204
bhūtako□i
180, 189
bodhisattva
233
brahman
104
brahmavihāra
24
Brahmmakāyikā
77
Buddaghosa
225
Buddhapālita
206
Buddhayaśas
2
C
Candragupta
202
Candrakīrti

201, 206, 225, 228
catasso-appamaññāyo
21, 24
cattāri-jhānāni
67
cattāri-saccāni
15
cattāro-adhicitta
50
cattāro-sati-pa□□hānā
73
cetovimutti
7, 20, 56, 73
cha-āyatanāni
50
chadhātuyo
15, 70
chanda-rāga
51
chāyatanāni
15
Citra
20, 36, 56
citta

11, 13, 20
citta-pārisuddhi
11
citta-samādhi
20, 56
cittassa-ekaggatā
13
citta-vimukti
150
D
Dānapāla
138, 205
darśanena
169
Dār□□āntika
132
daśa-k□tsnāyatanāni
69
dha
148
dhammābhisamaya
152
dhamma-dhātu
222

Dhammaguttika
43
dhamma-niyāmatā
222
dhamma□□hitata
222
dhammavicaya
14
Dhānañjāni
26
dharma
214
dharma-dhātu
180, 189, 222
Dharmagupta
2, 206
Dharmaguptaka
98, 131
dharma-nairātmya
84
Dharmanandi
2, 133
dharma-niyāmatā
222

dharma-prajñapti
82, 235
Dharmapriya
138
Dharmarak□a
57, 138, 201
dharma-sthitatā
151, 175, 222
dharma-sthitatā-jñāna
151
dharma-śūnya
93
dharmatā
151, 174, 175, 189, 194
Dharmatrāta
153
dhātu
74, 226
dhbhatosuññña
113
Di□nāga
239
di□□hadhammanibbāna
7

di□□hi
14
di□□hi-pārisuddhi
11
d□□□adharma-nirvā□a
151, 221
d□□□anta
261
dubhato-suññata-manasikāra
50
dukkha
15, 17
dukkha-nirodha
15
dukkha-nirodha-gāmini-pa□ipadā
15
dukkha-samudaya
15
dveanta
256
E
ekattasuññā
114
Ekavyāvahārika

126, 131, 152, 234
esanāsuññña
114
G
Gandhāra
203
gandharva-nagara
196
Gautamaprajñāruci
205
Godatta
20
Gu□abhadra
2
Gu□avarman
206
H
Harivarman
132
hetu
219
hetu-pratyaya
219
I

idappaccayatā
220, 226
itaretara-śūnyatā
55
J
jātikam
219
jhāna
12
jhāna□ga
13
jīva
84
jñānena
169
K
kama
30
kāraka
82
karu□ā
24
kāśyapīya
2

khalu□ka-jhāna
41
khantisuñña
114
kha-puspa
197
khaya
6
k□taka
246
ksa□a
96
kullakavihāra
26
kumārajīva
82, 139, 169, 202, 225, 235
kumāralāta
132
L
lakkha□asuñña
115
lak□a□a
164, 191
loka

94
Lokarak□a
138
lokasa□v□ti-satya
258
Lokâyata
96
Lokottaravādin
124
M
madhyamā-pratipad
210, 216, 218, 243, 256
Mādhyamika
81
Māgandiya
6
Mahābrahmā
24
Mahākaccāna
6
Mahāko□□hita
20
Mahāmoggallāna
43

Mahānidāna-suttanta
222
Mahāsā□ghika
2, 130, 131, 152, 219, 221, 239, 245, 249
Mahāsudarśana
26
Mahāsudassana
26
Mahāsuññatāvādin
129, 152
mahāśūnyatā
85, 110, 112, 167
Mahīśāsaka
11, 221
Maitreya
75, 153
mama-kāra
84
māna
59
manasikāra
36
Mañjuśrī
149, 243

māra
76
marīci
196
māyā
88, 196, 261
māyā-jāla
88
mettā
24
migāramātu-pāsāda
47
mrahmā
76
muditā
24
N
Nāgadatta
20
Nāgāhvaya
201
Nāgamitra
208
Nāgārjuna

83, 92, 128, 137, 138, 168, 201, 209, 216, 243, 256, 262

naivasamjñanāsamjñayatana

260

nāma

234

nāmamatrā

131, 234

nama-prajñapti

235

ñā□a

14

nānattasuñña

114

nevasañña-nāsāñāyatana

35, 63

nibbāna

7, 8, 115

nibbīdā

64

nidāna

222

nidānam

219

ni□svabhāva

180, 244
nimittakara□a
21
nir-ātman
107
nirātmāna□-sarva-dharmā□
60
nirmita
196
nirodha
65
nirodha-samāpatti
12, 35, 151
nirvā□a
8, 117, 145, 174
nirvā□a-jñāna
151
nirvā□aparinirvā□a
147
nissara□a
16, 119
nissara□asuññña
114
O

Orissa
203
P
Pabhavam
219
Pada
98
Pahāna
16
pāli
2
pamā□akara□a
21
pañcakhandhā
15
pañca-phāsuvihārā
68
paññā
11, 14, 79
papañca
21, 121
parabhāva-śūnyatā
169
paramā□u

191
paramārtha
131, 181, 196
paramārtha-satya
124, 258
paramārtha-śūnyatā
82, 110, 112, 123, 167
paramattha-sacca
124
paramatthasuññña
114, 123
pariggahasuññña
114
pariññā
16
parisuddhabhā-deva
76
parittābha-deva
76
pariyogāhanasuññña
114
passaddhi
13
pa□icca-samuppāda

220
pa□icca-samuppanna
8, 15, 220
pa□ilābhasuñña
114
pa□ipassaddhi
119
pa□ipassaddhisuñña
114
pa□ivedhasuñña
114
pāyāsi
4
prabhākaramitra
205
prajñā
79
prajñā
175
prajñāpāramitā
143, 233
prajñapti
82, 131, 217, 234, 240
prajñaptirupādāya

237, 250, 255
prajñaptiupādāya
238, 239
prajñaptivādin
129, 152, 239
prajñā-vimukti
150, 221
prak□ti
184, 248
prak□tiśūnyatā
112, 163, 168, 174, 183, 256
prapañca
121, 257
prāpti
196
pratibhāsa
196
pratibimba
196
pratisamkhyā-nirodha
118
pratiśrutkā
196
pratītyasamutpāda

8, 150, 209, 216, 218, 220, 225, 243, 255
pratitya-samutpanna
220
pratyaya
219
pubbaseliya
130, 152
pudgala
250
pudgala-nairātmya
84
R
ra
148
Rādha
113
Rāhulbhadra
208
Rāhulamitra
208
rajas
148
S
Sabbakāmi

5
sabhāgasuññā
115
sacca
126
sacchikiriyā
16
Sadāprarudita
140, 203
śākya
243
samādhi
11, 12, 106
samāhita
13
sāmānya-lak□a□a
124, 250
sāmānya-lak□a□a-manaskāra
68
samāpatti
12
samatha
11
Sa□ghadeva

2
Sa□gharak□ita
206
Sa□ghavarman
206
Sa□kili□□hābhā-deva
76
sammādi□□hi
14
sammappañña
81
sammāsa□kappa
14
sammuti-sacca
124
sammatīya
238
sammatta-niyāma
152
sa□sk□ta
148
sa□sk□ta-śūnyatā
112, 167
samacchedasuñña

114
samudaya
15
samudayam
219
sa□v□ti
196
sa□v□ti-satya
124
samyaktva-nyāma
44, 152
sandha-kātyāyanagotra
41
sa□khārasuñña
115
saññā-vedayita-nirodha
62
saññāvedayita-nirodha-samāpatti
38
śāntam-nirvā□am
60
śantarak□ita
206
santa-vihāra

4
Sāriputra
139, 222
Sāriputta
5, 20, 26, 40, 188
sarvadharma-śūnyatā
145, 168
sarvajñā
175
Sarvāstivādin
2, 25, 30, 57, 80, 81, 86, 92, 97, 104, 106, 123, 184, 206, 219, 237, 248
Sātavāhana
204
satta-bojjha□gā
27
sattama-animitta-vihārin-puggala
43
sattva-śūnya
93
Sautrāntika
89, 97, 132, 206, 239
savabhāva
248, 264

sila
11
sila-pārisuddhi
11
śre□ika
99
śrīrāta
225
Srotravimśatikotī
256
Sthāvira
5, 104, 127, 151, 239
sthiramati
205
subha-bhāvanā
70
subha-dhātu
74
sudhana
204
subhaki□hā
77
subhūti
133, 139, 156, 233

sunetta
24
suñña
1, 11, 29, 35, 54, 79
suñña-brahmavimāna
4
suññāgāra
3
suñña-geha
3
suñña-loka
6
suññasuñña
113
suññatā
1, 11, 54, 57
suññatā-cetosamādhi
73
suññatā-ceto-vimutti
7, 21
suññatāvakka
54
suññatā-vihāra
4, 47, 71

suññatā-vihāra-samāpatti
4
suñña-vimāna
4
suññata-vipassanā
47
śūnya
1, 11, 29, 35, 79, 110, 117, 137, 174, 209
śūnya-loka
103
śūnya-sarva-sa□skāra
103
śūnyatā
1, 11, 106, 110, 117, 137, 174, 180, 188, 194, 209, 217, 218, 243, 255
śūnyatā-lak□a□a
189
śūnyatā-prajñā
137
śūnyatā-samādhi
60, 174
śūnyatā-śūnyatā
111, 112, 167
śūnyatā-vihāra

174
śūnyatā-vipaśyana
137
Susīma
151, 221
Sūtra-dhara Dra□ānta
81
Sūtravādin
81
svabhāva
112, 125, 164, 184, 244
svabhāva-śūnyatā
163, 169, 180, 184, 256
svalak□a□a
124, 248
sva-lak□a□a-manaskāra
68
svalak□a□a-śūnyatā
163, 168, 191
svapna
196
T
tada□gasuñña
114

Tāmraśātīya
2, 80, 81, 109, 119, 123, 131, 219
ta□hā
6
tathā
126
tathāgata
99
Tathāgata-bhadra
201
tathatā
174, 180, 189, 249
tathātā-manaskāra
68
tattva
258
tayo-phassā
62
tayo-vimokkhā
109
thera
5
Tissa
43

trī□i-vimok□a-mukhānī
60
Tusita
75
Tusitabhavana
129
U
ubhayatobhāga-vimukta
150
uccheda
96
udaka-candra
196
Udāyin
40
Udra
203
Udyāna
203
upādāna
33, 235
Upādānam upādāya prajñapti
239
upādāna-prajñapti

235
upādāya
238
upekkhā
24
V
Vailāma
25
Va□gisa
36
Varu□a
203
Vasubandhu
141, 206, 225
Vātsiputrīya
237, 248
Vehapphala
77
Velāma
25
Vesāli
39
Vetulyaka
129, 152

Vibhajjavādin
5
Vibhājyavādin
104, 109, 219
vihāra
4, 13
vijñaptimātra
240
vikkhambhanasuññā
114
vīma□sā
14
vimokkha
12
vimok□a-mukhāni
106
Vimok□aprajñārsi
205
vimutti
65
vimutti-pārisuddhi
11
viññā□a-kasi□a
70

viññā□añcāyatana
68
vipari□āmasuññña
115
vipassanā
12, 14
virāga
65
visabhāgasuññña
115
Y
Yaśomitra
225
yathābhūta-ñā□adassana
14
Yogācāra
47, 81, 197, 206