

印順法師對初期大乘般若法門的見解

／劉嘉誠

一、前言

《般若波羅蜜多經》屬於初期大乘空教，為大乘空宗一中觀學派所依止之經典，¹其在佛教史上有舉足輕重的地位。印順法師曾在《初期大乘佛教之起源與開展》一書中，就初期大乘各法門指出其不同旨趣，其中就般若法門之特色，印順法師認為，相較於華嚴之重悲願，淨土之重信願，文殊之重方便，法華之重一佛乘，般若法門之特色則重在深徹的智證。

《般若經》首重空慧，然《般若經》部帙龐大，其集成應經過長時的發展與演進乃可達成，而在經典集成的過程中，經中對空義的解說與空的類別，因應佛教時空環境的演變也不斷有新的發展，尤其經中所宣說的種種空義是否表示有因應或批判教內外學派見解的意旨，諸如這些問題，本文擬透過印順法師對初期大乘般若法門所提出的見解來進行探討，期能釐清相關問題。以下，本文擬分別就《般若經》的部類與集成、《般若經》空的類別與意義、《般若經》的假名思想等部分，依序進行討論。

二、《般若經》的部類與集成

《般若經》部類的發展，學界向來有兩種不同看法：一是認為從廣本抄錄成略本，另一是從略本發展到廣本。其中，第一種看法係採從「小品」抄略成「小品」，採這種看法的古有道安、支道林，近有日本學者渡邊海旭、干瀉龍祥、鹽見徹堂等人。其次，第二種看法係採從「小品」擴展為「小品」，採這種看法的則有日本學者椎尾辨匡、鈴木忠宗、梶芳光運及我國印順法師，此中，印順法師從中國譯經史認為，《般若經》的集成先是略本、廣本，然後是濡首、金剛、文殊、勝天王，到唐代才譯出理趣般若，反映了印度《般若經》傳出的次第。²

因此，依印順法師從中國譯經史所提出的見解，《般若經》的部類是從略本到廣本，在不斷的發展中逐漸擴充而成，此一見解，我們若從中國佛經之譯出時間大致與印度佛教思想之發展與流變一致，那麼印順法師的見解應該是可信的。根據印順法師的看法，《般若經》集出的次第是從（一部）二部、三部、四部、八部，到十六部。此中，最受人重視的「三部說」：下品、中品、上品，若再加上早期的「原始般若」，則其先後集出的次第是：先有「原始般若」，經「下品般若」、「中品般若」，而後成立「上品般若」，它們代表初期大乘的《般若經》，在印度約於西元前一世紀中，到西元二世紀末集出。傳入中國的《般若經》，從後漢到姚秦（西元二世紀末到五世紀譯出），都是屬於早期的。西元七世紀，玄奘從印度攜梵本回國翻譯《大般若經》，全部梵本二十萬頌，分十六會（十六部），共六百卷。³以上有關《般若經》部類集出的次第，我們將其整理如下：

（一）二部說：「小品」與「小品」，也就是《般若經》的略本與廣本。有古譯與新譯，「古小品」是後漢支婁迦讖譯《道行般若經》，「古小品」是西晉無羅叉共竺叔蘭譯《放光般若經》。「新小品」是後秦鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》，「新小品」是後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》。

（二）三部說：下品、中品、上品。如《大智度論》卷 67 說：「般若波羅蜜部黨經卷，有多有少，有上中下——《光讚》、《放光》、《道行》。」⁴此中所謂下品《道行》、中品《放光》，即是上述古稱之「小品」與「小品」，而上品《光讚》，傳說原有五百卷（可能是梵十萬偈本），但現存是西晉竺法護譯十卷，是殘本，是三品中的中品。

（三）四部說：下品、中品、上品、金剛。如僧叡〈小品經序〉：「斯經正文，凡有四種，是佛異時適化廣略之說也。其多者，云有十萬偈，少者六百偈。此之大品，乃是天竺之中品也。隨宜之言，復何必計其多少、議其煩簡耶？」⁵依此，《般若經》有四部，就是在三部之外，加一部六百偈本，六百偈本古人以為是《金剛般若經》，因此三部加上《金剛般若經》，合為四部。

（四）八部說：與下述《大般若經》十六會之前七會、第九會相當。如世親《金剛仙論》：「八部般若…其第一部十萬偈（小品是），第二部二萬五千偈（放光是），第三部一萬八千偈（光讚是），第四部八千偈（道行是），第五

部四千偈(小品是)，第六部二千五百偈(天王問是)，第七部六百偈(文殊是)，第八部三百偈(即此金剛般若是)。」⁶

(五)十六部說：玄奘譯《大般若經》，全部梵本二十萬頌，分十六會。

以上有關二部、三部、四部、八部與十六部彼此之間的對應關係，綜整如下表所示：

二部	三部	四部	八部	十六部	偈頌數	部分名	備註
	上品(光讚)	上品(光讚)	大品	初會	十萬頌		1.前五會佔經94%，為《大般若經》的主要部分。
大品(放光)	中品(放光)	中品(放光)	放光	二會	二萬五千頌		
	(光讚殘本)		光讚(殘本)	三會	一萬八千頌		2.初期大乘時期(50B.C-200A.D.)集出
小品(道行)	下品(道行)	下品(道行)	道行	四會	八千頌		
			小品	五會	四千頌		
			天王問	六會	二千五百頌	最勝天王分	如來藏特色
			文殊	七會	八百頌	曼殊室利分	後期大乘特色
				八會	四百頌	那伽室利分	非般若主題
		金剛	金剛	九會	三百頌	能斷金剛分	
				十會	三百頌	般若理趣分	秘密大乘特色
				十一會	二千頌	施波羅蜜分	
				十二會	二千頌	戒波羅蜜分	
				十三會	四百頌	忍波羅蜜分	
				十四會	四百頌	勤波羅蜜分	
				十五會	八百頌	定波羅蜜分	
				十六會	二千五百頌	慧波羅蜜分	《燈論》引用

綜上所列《般若經》經本雖有廣略差別，但依印順法師的見解，經文的廣略或偈頌的多寡，都是佛為適應眾生根機所做不同的宣說，經本由略而廣都是佛的說而再說、說而又說，印順法師並據此而推斷，下品、中品、上品、《大般若經》前五分的共同部分，才是《般若經》的基本部分，也就是「原始般若」，⁷代表《般若經》的根本要義。

三、《般若經》空的類別與意義

《般若經》雖以空為宗旨，但對於空義的解說卻是隨著部類的集出不斷發展而成，如印順法師指出，「原始般若」還沒有說到「空」，只說到「空」的種種異名，例如：離、無所有、無生、不可得等。。「下品般若」雖說到「空」，如說：「安住空法」、「與空相應」、「所說皆因於空」等，可說都是空義，但尚未有種種空的類集。到了「中品般若」，才開始將種種空類集起來，可分為：四空、七空、十四空、十六空、十八空，到了「上品般若」再演化為二十空。⁸

「四空」是指：有性空、無性空、自性空、他性空，經中常可見佛於說十六空、十八空、二十空之後，都接著說四空，可見四空是種種空的一種略攝的說法。⁹在「中品般若」的前分、中分、後分中，印順法師認為中品的中分(7-66品)相當於「原始般若」，是《般若經》的基本部分，而上述「中品般若」的種種空之中，七空出現於「中品般若」的前分，十四空出現於「中品般若」的後分，十六空及十八空則出現於「中品般若」的中分，可見十六空及十八空是《般若經》空的主要分類。

我們現在就以十八空來對照說明種種空，「中品般若」的十八空是：(1)內空、(2)外空、(3)內外空、(4)空空、(5)大空、(6)勝義空、(7)有為空、(8)無為空、(9)畢竟空、(10)無際空、(11)無散空、(12)本性空、(13)自相空、(14)一切法空、(15)不可得空、(16)無性空、(17)自性空、(18)無性自性空。¹⁰

下表括弧內序號，同上述十八空序號內容，惟隨空類別的廣略而有增減或名稱稍異

空的類別	經中出處	空的名稱（以序號代表，序號同上述）
七空	中品前分 ¹¹	(12)、(13)、(14)、(15)無所得空、(16)、(17)、(18)
十四空	中品後分 ¹²	(1)、(2)、(3)、(4)、(5)、(6)、(7)、(8)、(9)、(10)、(11)、(12)、(13)、(14)
十六空	中品中分 ¹³	(1)、(2)、(3)、(4)、(5)、(6)、(7)、(8)、(9)、(10)、(11)、(12)、(13)相空、(14)、(16)、(18)
十八空	中品中分	(1)、(2)、(3)、(4)、(5)、(6)、(7)、(8)、(9)、(10)、(11)、(12)、(13)、(14)、(15)、(16)、(17)、(18)
二十空	上品 ¹⁴	(1)、(2)、(3)、(4)、(5)、(6)、(7)、(8)、(9)、(10)、(11)、無變異空、(12)、(13)、共相空、(14)、(15)、(16)、(17)、(18)

以上《般若經》種種空的類集，印順法師認為，有一部分的空是從《阿含經》與部派論典而來，如《舍利弗阿毘曇論》立「六空」，《施設論》立「十空」，而「六空」與「十空」的內容，就是「十四空」的前十二空，只少一「畢竟空」。¹⁵除了上述從《阿含經》與部派論典而來的空之外，印順法師進一步指出，《般若經》特有的空，包括有畢竟空、自相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空等，其中，特別以「自性空」與「自相空」，應用得最為廣泛，因為「自性」(svabhāva)與「自相」(svalakṣaṇa)¹⁶，正是部派的根本論題。而經中所說種種空，主要是依種種空而歸於超越名、相、分別。¹⁷

《般若經》的空義，如上所說雖有種種不同類別的區分，然而印順法師總括經中所說種種空義，將其歸攝為空之雙關意義，此一雙關意義約略可用「遮妄執」與「顯實相」來說明，同時從空的這雙關意義，亦可發現經文中「空」的種種異名。¹⁸

首先，就「遮妄執」的意義來說，這是從遮詮法、否定法說空，其用意在於破邪。佛說空，在於指出諸法的虛妄、不實在性，以遮破世人對虛妄、不實在的諸法產生實在的執著。如《摩訶般若經》說：「一切法空…一切法虛誑、不實、無所有、不堅固。」¹⁹「色寂滅…空…虛誑…不堅實故，應行般若波羅蜜；受想行識亦如是。」²⁰又如《大般若經·第二會》：「一切法…虛妄、不實、空、無所有…。」²¹《小品般若經》：「一切法無所有…不可得。」²²由此可見，「空」在這裡是在指出一切法的「虛妄性」、「不實在性」、「不堅固性」，由於一切法是虛妄的、不實在的，所以佛以「空」來否定世人對這虛妄的、不實在的一切法所產生的實執，也就是對一切法應不執取、遠離執著，這就是上引經文中所說的「無所有」、「不可得」。其次，就「顯實相」的意義來說，這是以表詮法說空的如實相以顯正，不過這如實相同時又是透過觀破諸法的妄執而顯示，如《小品般若經》：「甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。」²³又如《摩訶般若經》：「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。」²⁴因此，空的如實相，既可是表詮式的（如真如、法性、實際等），又可為遮詮式的（如無生、寂滅、離等），也就是說「空」既是破邪又是顯正，在破邪的當下顯揚正義，因此空的如實相乃是即遮即顯，即破即立，所以說「空」具有一語雙關的意義。

由以上印順法師所歸攝的空之雙關意義，我們可綜合經中與「空」同義的種種異名亦分為如下二類：（一）、就第一關遮妄執的意義來說，「空」的同義異名有：「虛妄（誑）」、「不實」、「不堅固（實）」、「無所有」、「不可得」等。（二）、就第二關顯實相的意義來說，「空」的同義異名有：「無相」、「無作（無願）」、「無起（無造作）」、「無生」、「無染（淨）」、「寂滅」、「（遠）離」、「涅槃」（以上為顯實中之遮）、「真如」、「法性」、「實際」（以上為顯實中之表）等。

四、《般若經》的假名思想

《般若經》對於實在論的見解，除了以一切法空來遮破，也提出了假名思想來對治，然而假名不只是否定實在論者，同時也在對治虛無論者，因此「空」與「假名」的搭配，能夠兼破實在論者的常見及虛無論者的斷見，以顯示勝義畢竟空而世俗假名有的二諦義與中道義。

《般若經》的假名，以三假說為主，如《摩訶般若經》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。」²⁵「假

施設」，梵語 *prajñapti*，音譯波羅聶提，義譯為假名、施設或假立，三假即是：名假施設 (*nāma-prajñapti*)、受假施設 (*upādāya-prajñapti* 因施設)、法假施設 (*dharma-prajñapti*)，簡稱名假、受假、法假。三假的意義，依《大智度論》的解說為：

五眾（蘊）等法，是名「法波羅聶提」。[如]五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名「受波羅聶提」。用是名字取〔法假、受假〕二法相，說是二種，是為「名字波羅聶提」。²⁶

印順法師根據《大智度論》的解說，對三假的意義有進一步的論述，其重點如下²⁷：

- 法假：五蘊、十二處、十八界，乃至色、聲等一一微塵，貪、瞋等一一心心所，都是假而不實，無一法是實有。
- 受假 (因施設)
 - 依五蘊等和合而施設「有情」
 - 依諸骨等和合而施設「頭骨」，或依根、莖、枝、葉等和合而施設「樹」。
 - 以上無論是有情或無情，都是依眾緣和合而施設的「複合物」，假而不實。
- 名假：凡指稱法假與受假這二法的一切世間所共許的名言，都屬於名假。

由上可知，《般若經》的三假顯然是為批判某些見解而提出，這些見解主要是針對部派佛教，以下我們將參考印順法師的見解，依《大智度論》所說三假次第，分別探討法假、受假、名假及此三假所破的學派見解。

(一)、法假及其所破

《般若經》的「法假」，在於否定阿毗達磨的實有見。印順法師指出，阿毗達磨論師立二種有或五種有，如《阿毘達磨大毘婆沙論》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。²⁸ 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。²⁹

此中，印順法師認為，阿毘達磨二有中的「施設有」、五有中的「名有」相當於《般若經》的「名假」，阿毘達磨五有中的「假有」與「和合有」相當於《般若經》的「受假」，這幾種有阿毗達磨論師也不認為它們是實有，唯獨二有中的「實物有」、五有中的「實有」，阿毗達磨論師認為一切法各住自性，是實有的，因此《般若經》的「法假」就是在否定阿毗達磨這種實有見。³⁰

以上阿毗達磨的二種有或五種有與《般若經》的三假，依印順法師的見解，其對應關係約略如下：

阿毘達磨二有	阿毘達磨五有	與《般若經》三假的關係
施設有	名有	與「名假」相當（名假破名言自性有論者）
實物有	實有	與「法假」相違，為法假所破
	假有	與「受假」相當（受假破犢子等有我論者）
	和合有	
	相待有	

有關阿毗達磨的實有見，印順法師指出，以說一切有部最為徹底，有部認為無方分極微是實在的，極微所成四大及四大所造色，乃至色等五蘊、十二處、十八界等法都是實在（法體實有）的，而且無時分剎那也是實在的，前後剎那相續而生的心念，乃至貪、瞋等一一心心所法也都是實在的。³¹ 由此可見《般若經》的「法假」，即在否定說一切有部等這種實有見，如《大智度論》對極微實有的否定：

至微無實，強為之名，何以故？麤細相待，因麤故有細，是細復應有細。復次，若有極微色則有十方分，若有十方分是不名為極微；若無十方分則不名為色。…以是推求微塵，則不可得。³²

引文中，《智論》先用相待門破實有極微，待麤才有細，麤細相待，相待故無自性，故極微之自性不可得。其次，再用兩難破，若實有極微，則問其極微是否佔有空間（十方分）？若極微佔有空間，則極微應尚可分割，如此則不應名為極微；若極微不佔有空間，則極微應無可礙、無可分，如此則極微不應名為色法。

經由以上相待門破及兩難破，可知說一切有部的極微非實有。

《智論》除了否定實有極微，並且進一步對微塵與微塵和合所成粗色、

粗法等，也否定它們實有自性，如說：「眾微塵法和合故有麤法生，如微塵和合故有麤色，是名法波羅聶提，從法有法故〔名法假〕。」³³ 這是說無論依微塵和合而有麤色，或依微細法和合而有麤法，都只不過是從假法而有假法，也就是「依假立假」的意思，這顯然是針對說一切有部的「假必依實」或「依實立假」而予以否定，故名為法假。³⁴

除此之外，對於說一切有部所主張蘊、處、界實有，亦可見《般若經》對該主張的否定，如《大般若經·第二會》：

舍利子！諸色空，彼非色；諸受想行識空，彼非受想行識。…如是，空中無色，無受想行識；無眼處、無耳鼻舌身意處，無色處、無聲香味觸法處；無眼界色界眼識界…無意界法界意識界。³⁵

佛告舍利子說，一切色蘊是空，彼無色之自性，一切受想行識等蘊是空，彼無受想行識之自性，這是說五蘊是空。同理，眼等六內入處是空，無眼等之自性，色等六外入處是空，無色等之自性，這是說十二入處是空，乃至眼界等十八界亦是空。

《般若經》的「法假」除了否定上述實有見，另一方面也否定外人聞空而墮入一法不起的虛無見。「法假」固然指出一切法空，然而「空」並非什麼都沒有，如印順法師曾引經中十種譬喻，來形容一切法雖畢竟空，但宛然而有，³⁶ 如《摩訶般若經·序品》：「解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如捷闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。」³⁷ 此十喻說明一切法雖空似有，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，以是故言諸法如化。」³⁸ 由上引文可知，「法假」僅在否定諸法自性實有，卻不否認世俗的如幻而有。

（二）、受假及其所破

基本上阿毘達磨是「我空法有」論者，前述「法假」即在否定阿毘達磨的「法有」見，而《般若經》的「受假」，如眾生，如樹木，都是依眾緣和合而施設的複合物，假而不實，如前所言，印順法師認為這些複合物阿毘達磨稱之為「和合有」或「假有」，也不承認它們是實有，可以說與受假相當。因此，《般若經》的「受假」，並非針對我空法有論者，而是針對阿毘達磨中某些有我論者，如印順法師指出，犢子部不承認受假，而犢子部是部派有我論的主要學派，犢子部主張有不可說與蘊是一是異的「不可說我」，³⁹ 如《三法度論》說：

不可說者，受、過去、滅施設…若不知者，是謂不可說不知。受施設〔不可說不知〕者，眾生已受陰、界、入，計一及餘（異）。⁴⁰

印順法師指出，《三法度論》是屬於犢子部的論典，論中立不可說我，又有三類：受施設、過去施設、滅施設，其中「受施設」是依蘊、處、界而施設的。如《異部宗輪論》也說：「犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊、離蘊，依蘊、處、界假施設名。」⁴¹ 犢子部不允許有即蘊、離蘊的補特伽羅一人我，但依蘊、處、界而施設的、不可說與蘊是一是異的我，卻是實有的；換言之，犢子部認為「依五蘊而施設我」，是受假，不可說與蘊是一是異，這「不可說我」是實有的，如果即蘊計我或離蘊計我，則沒有那樣的我。⁴² 由此可見，印順法師所謂「犢子部不承認受假」，應是指犢子部不承認《般若經》的「受假」，但他們自己所提出的「因施設」（受假）所安立的非即蘊非離蘊的不可說我，卻是承認的。

依印順法師之見，《中論》空假中偈「亦為是假名」的「假名」，原文為 *prajñaptir upādāya*（受假，因施設），⁴³ 即是《般若經》所說的「受假」，這一術語應該是從犢子部而來。⁴⁴ 不過如上所言，印順法師又指出犢子部不承認《般若經》的「受假」，可見，《般若經》的「受假」與犢子部的「因施設」，兩者的旨趣應該有所不同，犢子部認為受假的不可說我是實有，但《般若經》說我是「受假」，是「因施設」，因施設即是「依攬五蘊眾緣和合而施設」，既是依攬五蘊眾緣和合而施設我，即沒有我的實在性，因此《般若經》「受假」即在否定實有人我，如《大智度論》說：「名色有，故為人；名色是法，人是假名，是為受波羅聶提。」⁴⁵ 引文中，「名色有，故為人」近於傳統緣起論的「此（A）有故，彼（B）有」，而「名色是法，人是假名」，其中「人是假名」，意思是說人（B）是依攬名色等法（A）而假名，或是說「依於名色等法（A）而施設人（B）」，這明顯

是在說「因施設」（因於 A 而施設 B），而經中說這就是「受假」，意思是說人只是依於名色等法而假名施設，因此沒有實在的「我」可得，此與犢子部的「因施設」之旨趣顯然不同。由此可見，《般若經》的「受假」與犢子部的「因施設」，兩者的旨趣顯然是不同的，而這亦可說明印順法師上述的見解（犢子部不承認《般若經》的受假）是有道理的。

《般若經》的「受假」，除了否定自性實有的人我，另一方面卻不否認世俗的假名我，以對治聞空所引生的無後世、無生死相續的斷滅見。這種承認有世俗假名我的「受假」之概念，在月稱的《入中論》中有詳盡的論述，論述重點除了否定自性實有的人我，就世間名言也不否認世俗的假名我，由此而遠離常、斷等過。⁴⁶

（三）、名假及其所破

《般若經》的名假，是指用種種名字去安立「法假」與「受假」所施設的一一法的名稱，以方便我們分別與認知一切法，因為名字唯是安立諸法名稱以利世人認知的一種方便施設，所以是假而不實。如前所言，印順法師指出，這種名字的假施設，阿毘達磨稱之為「施設有」或「名有」，譬如對男、女等的稱謂，這些名字的稱謂，阿毘達磨認為它們就像龜毛、兔角、空花鬘等一樣虛妄，也不承認它們是實有。

《般若經》的名假在於否定名言自性有及名言所指稱的對象自性有（名實相符）。印順法師曾依經中所說的無諍三昧行，指出語言名字的無決定性，意即我們對諸法所安立的名稱，但名無實。⁴⁷ 如《小品般若經》說：「菩薩字無決定、無住處，所以者何？是字無所有故。」⁴⁸ 又如《大般若經·第五會》說：「言菩薩者，但有假名都無自性。…般若波羅蜜多，（亦）但有假名都無自性。」⁴⁹ 《摩訶般若經》說：「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜；菩薩、菩薩字亦但有名字。」⁵⁰ 上引經文，都明白顯示經中對於執著諸法名字實有自性的否定。

再者，《般若經》的名假也否定名實相符，如《小品般若經》說：

世尊！所言菩薩、菩薩（字）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！我不見菩薩法來去，而與菩薩作字言是菩薩，我則疑悔。⁵¹

引文中所說「我不見有法名為菩薩」，乃是對名與義相符應的否定，「菩薩」是名，「法」是菩薩義一即「菩薩」這一名字所指稱的對象（菩薩這一存有者），因此「我不見有法名為菩薩」，意即沒有「菩薩」這一名字所指稱的對象（菩薩這一存有者）之實在性。再者，引文末「我不見菩薩法來去，而與菩薩作字言是菩薩，我則疑悔。」這也是否定名實相符，意思是說，不見菩薩義的實在性，也不於實有的菩薩義之上，安立實有的菩薩名。

印順法師認為，上引經文指出了「菩薩」一「人我」（受假）的但名無實，以及「般若波羅蜜」一「法我」（法假）的但名無實，⁵² 可見前述《大智度論》：「用是名字取〔法假、受假〕二法相，說是二種，是為名假。」有關「名假」的解說，與上引經文的意旨相符合。

上述印順法師所指語言名字的無決定性之見解，依《大智度論》對《般若經》名假的解釋，亦可顯示此一意旨，如《大智度論》卷 41：「多名字邊更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊更有屋名字生，如樹枝、樹葉名字邊（更）有樹名生，是為名字波羅聶提。」⁵³ 這是從「多名」（支分名）與「總名」（有支名）的相互依待，相待故無自性，說明名言非自性有。此外，《大智度論》除了否定名言自性有，也否定名實相符，如：「名字在法中住，法空故，名字（亦）無住處。」⁵⁴ 這是說，名字依法而安立，法空故名字亦空。又如：「義以名二法不相合，所以者何？若二法合，（則）說火時應燒口。」⁵⁵ 意思是說，名與義應不相符應，如果名與義相符應，則當我們說出「火」名時應有所符應之火燒口，但事實上不是這樣，所以，應該是名與義不相符應才對。

《般若經》的名假，除了否定名言自性有及名實相符的主張，另一方面卻不否認語言有世間的功用，如龍樹《迴諍論》中，曾舉譬喻說明語言雖無自性，但有世間功用，以對治聞空所引生的虛無見。⁵⁶

五、結論

經由本文的探討，我們可就印順法師對初期大乘般若法門的見解整理出如下幾個重點：(一) 印順法師透過初期大乘各個法門不同旨趣的比較，以突顯般若法門之特色，並不在於一般大乘佛教所注重的信仰、悲願、方便等方面，而是側重在深徹的智證。(二) 對於《般若經》的部類與集成，印順法師站在中國譯經史的立場，認為應該是從略本發展到廣本，並推定《大般若經》前五分的共同部分，是《般若經》的基本部分，代表「原始般若」的內容。(三) 有關《般若經》所類集的種種空義，其實包含有對治學派見解的用意，特別以對治部派「自性」與「自相」的根本見解之「自性空」與「自相空」應用得最為廣泛。(四) 除性空義之外，與性空密切相關的假名，印順法師也指出，《般若經》的三假在於否定阿毗達磨的實有見，特別是「受假」，係由犢子部之「受施設」而來，犢子部承認有「不可說我」，可見「受假」的要旨在於否定部派的有我論。綜觀上述，我們可歸納印順法師對初期大乘般若法門的見解，主要以《般若經》的性空與假名為其論述要旨，透過經中所說的性空與假名之意義，皆是一方面否定實在論者，另一方面則是對治虛無論者，由此雙破實在論者的常見及虛無論者的斷見。後來以《般若經》為宗旨的中觀論者，即是繼承此一旨旨發揚其真空、俗有的二諦中道義，盡滅有無、常斷等一切邊執與實執，以顯示佛所說的中道實相。

1. 大乘空宗一中觀學派所依止之《般若經》，與大乘有宗一瑜伽行派所依止之《解深密經》並列為大乘佛教二大思想體系，宗喀巴即以之作為分判了不了義教之二大經系。參宗喀巴著，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，《現代佛教學術叢刊》第 78 冊，台北：大乘文化出版社，1979，頁 159-276。
2. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1992，頁 598、624-6。
3. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 592-6。
4. 龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·歎信行品第 45》，《大正藏》冊 25，頁 529 中。
5. 僧叡，〈小品經序〉，《大正藏》冊 8，頁 537 上。
6. 世親造，菩提流支譯，《金剛仙論》卷 1，《大正藏》冊 25，頁 798 上。
7. 印順法師推定「原始般若」相當於「下品般若」、「中品般若」的共同部分，亦即《道行般若經》(下品前 26 品)〈道行品第 1〉~〈不可盡品第 26〉，《摩訶般若經》(中品中分)〈三假品第 7〉~〈累教品第 66〉，參印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 620-3。
8. 印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，1992，頁 157-62。
9. 同前註，頁 169-70。
10. 玄奘譯，《大般若經·第二會》，《大正藏》冊 7，頁 73 上。
11. 鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·習應品第 3》，《大正藏》冊 8，頁 223 上。
12. 鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·攝五品第 68》，《大正藏》冊 8，頁 367 中。
13. 玄奘譯，《大般若經·第三會》，《大正藏》冊 7，頁 480 中。
14. 玄奘譯，《大般若經·初會》，《大正藏》冊 5，頁 290 下。
15. 印順，《空之探究》，頁 162。
16. 「自相」(svalakṣaṇa)，指事物各自擁有之特徵或特性。
17. 印順，《空之探究》，頁 164。
18. 同前註，頁 174-178。
19. 鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·度空品第 65》，《大正藏》冊 8，頁 361 中。
20. 鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·三慧品第 70》，《大正藏》冊 8，頁 373 上。
21. 玄奘譯，《大般若經·第二會》，《大正藏》冊 7，頁 323 上。
22. 鳩摩羅什譯，《小品般若經·相無相品第 13》，《大正藏》冊 8，頁 559 中。
23. 鳩摩羅什譯，《小品般若經·深功德品第 17》，《大正藏》冊 8，頁 566 上。

-
- 24.鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·深奧品第 57》，《大正藏》冊 8，頁 344 上。
 - 25.鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·三假品第 7》，《大正藏》冊 8，頁 231 上。
 - 26.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·三假品第 7》，《大正藏》冊 25，頁 358 中。
 - 27.印順，《空之探究》，頁 235。
 - 28.玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9，《大正藏》冊 27，頁 42 上。
 - 29.同前註，頁 42 上-中。
 - 30.印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 727。
 - 31.同前註；印順，《性空學探源》，台北：正聞出版社，1992，頁 194-5。
 - 32.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·初品》，《大正藏》冊 25，頁 147 下-148 上。
 - 33.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·三假品第 7》，《大正藏》冊 25，頁 358 中。
 - 34.這裡《大智度論》所釋法假義，兼破阿毗達磨之「依實立假」，如慧影《大智度論疏》：「『從法』已下，明大乘中，但得云從法有法說之為假，不得云以實成假義也。」（CBETA《續藏經》冊 46，頁 96）
 - 35.玄奘譯，《大般若經·第二會》，《大正藏》冊 7，頁 14 上。
 - 36.印順，《空之探究》，頁 196-9、261-3。
 - 37.鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·序品》，《大正藏》冊 8，頁 217 上。
 - 38.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·初品》，《大正藏》冊 25，頁 105 中。
 - 39.印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 727；《空之探究》，頁 238。
 - 40.尊者山賢造，僧伽提婆譯，《三法度論》卷中，《大正藏》冊 25，頁 24 上-中。
 - 41.世友造，玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 16 下。
 - 42.印順，《空之探究》，頁 238；印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞，1992，頁 465-7；印順述義，昭慧整理，《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗，1993，頁 63。
 - 43.龍樹《中論》第 24 品〈觀四諦品〉第 18 偈頌提到「受假」，指出受假與空乃是異名而同義，如頌：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」本頌依梵文意為：「凡是緣起法，我說即是空，空即是受假，亦即是中道。」頌中之「受假」，即是「因施設」(upādāya prajñapti)，龍樹說「空即是受假」，意思是凡因施設的東西都是性空，如月稱《明句論》中的解釋：自性空即是假名，亦即凡依自身之支分而假名施設者，例如「依車輪等支分而施設車」、「依蘊等假立名我」，即非自性生，非自性生者即是「空」。參奧住毅，《中論註釋書の研究：チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和譯》，東京：大藏出版社，1988，頁 769。
 - 44.印順，《空之探究》，頁 237、239。
 - 45.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·三假品第 7》，《大正藏》冊 25，頁 358 中-下。
 - 46.月稱於《入中論》中以車喻之七相門破實有我，然外人被論破後卻生起斷滅見，問難曰：「若以所說七相推求車無所有，則世間依車所立之名言，皆應斷絕。」月稱對此問難答曰：「雖以七相推求彼，真實世間皆非有，若不觀察就世間，依自支分可安立。」月稱的意思是，車是「因施設」或「受假」，其自性雖空，但就世間共許之名言，卻可假立為車，故無斷滅之過。如釋論：「以七相推求，隨於勝義、世俗，車均不成。然若不觀察（自性有無），唯就世間（名言）…亦可許依輪等支分假立名車。」車是用來比喻人我的，輪等支分則是比喻五蘊，故「依輪等支分假立名車」，是用來譬喻「依蘊等假立為我」，如釋論：「如依輪等假立名車…如是於世俗諦中，為不斷世間名言故，亦許…依蘊等假立為我。」可見，就月稱而言，《般若經》的「受假」，除了否定自性實有的人我，另一方面卻不否認世俗的假名我，以避免常、斷等過。參月稱著，法尊譯，《入中論》，台北：新文豐，1984，頁 276-81。
 - 47.印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 629。

-
- 48.鳩摩羅什譯，《小品般若經·初品第1》，《大正藏》冊8，頁537下。
- 49.玄奘譯，《大般若經·第五會》，《大正藏》冊7，頁869上。
- 50.鳩摩羅什譯，《摩訶般若經·三假品》，《大正藏》冊8，頁230下。
- 51.鳩摩羅什譯，《小品般若經·初品第1》，《大正藏》冊8，頁537中。
- 52.印順，《空之探究》，頁233-4；《初期大乘佛教之起源與開展》，頁628-9。
- 53.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·三假品第7》，《大正藏》冊25，頁358下。
- 54.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·集散品第9》，《大正藏》冊25，頁364下。
- 55.龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論·三假品第7》，《大正藏》冊25，頁358上。
- 56.如《迴諍論》說：「我語亦因緣生故無自性，以無自性故得言空。然譬如輿、瓶、衣等諸物，因緣生故皆無自性，惟彼法各各自有世間受用，能載運薪、草、土等，裝盛水、蜜、乳等，又復能防禦寒、熱、風等。如是，我語因緣和合而生，故無自性，惟世間受用。如是得言諸法無自性成。」（《大正藏》冊32，頁18上；Kamaleswar Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, p.107-8.）《迴諍論》又舉譬喻說明語言雖無自性，但有世間功用，如：「化人遮化人，幻人遮幻人，同理我此遮，其義亦如是。」（《大正藏》冊32，頁18上；Kamaleswar Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, p.108.）上半頌舉幻化喻，顯示幻化雖空，然有能遮所遮之遮止作用；下半頌以喻合法，同理可證語言雖空，然亦有能遮所遮之遮止作用。

