



他空說的系譜與內含

——論印順導師對唯識空性說的理解

陳一標*

論文摘要

佛教談「空」有兩個不同的方式，一為「A 就 A 本身來說，是空」；一為「A 就 B 來說，是空」。前者稱為「自空」，肯定諸法由因緣所生起，有的同時是空；後者稱為「他空」，主張有者不空，空者不有。本文從印順導師的研究中，歸納整理他空說的系譜與內含，兼論他對唯識他空說的理解。

印順導師始終認為唯識的空性說是一種他空說，在他空說的系譜中，已經愈來愈趨向中觀的自性空，但因堅持有「因緣起而自相有」的依他起性，或以心、心所來攝持一切法，又肯定有離於言說的真如自性，與中觀還是有其本質上的差異。而兩者根本的不同，乃是中觀依於緣起因果的當體，說一切諸法因緣生的同時即是自性空；唯識則以認識論的立場，從境的幻現亦即外境的不存在以說明一切法空，但屬於因緣生的虛妄分別卻有其自性的存在，所以，空者不有，有者不空。在說明認識生起時，肯定有「相分內境」，在運用觀法時，也只能達到「所觀境空，但能觀心不空」，基本上也都是與其認識論的立場一脈相通的。

關鍵詞：印順導師 唯識學 他空說 自性空 所餘

* 玄奘大學宗教學系助理教授。



壹、前言

「空」是大乘佛教的共法，但中觀、唯識、如來藏三系對空的解釋卻各有不同，印順導師認為其中唯有主張「自性空」(svabhāva-sūnyatā)的中觀學派才是真正的空性論者，唯識、如來藏因為還是「他空自不空」的「他性空」(parasvabhāva-sūnyatā)論者，無法完全擺脫「自性見」，所以不是大乘佛教空性論的正義。

印順導師又認為「『空』為佛法的特質所在」，「聲聞學者明無我無我所，空、無相、無願，都無非是空義」，「空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小學派所共的，不過有程度上的深淺、偏圓，正確或錯誤罷了」¹。更從「《中論》所引證的佛說都出於《阿含經》」、「《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毗曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義」、「從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不中道」等三點理由，提出「《中論》是《阿含經》的通論」此一震撼學界的主張，認為龍樹菩薩的《中論》是「通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」。²簡單地說，導師認為《阿含經》中早就具有般若、中觀的空義，龍樹菩薩只不過是將其發掘、顯發出來而已，原始佛教的緣起與大乘佛教的性空本就是同一回事：緣起是性空的緣起；性空是緣起的性空。

眾所周知，唯識學派曾以我空和法空來區別阿羅漢與佛的差異，說阿羅漢了知五蘊和合的身心當中沒有常一、自在、不變的「我」(ātman)，已能去除我執證得「我空」，但仍執五蘊等法一一各有其自性，也就是仍有所謂的法執；唯有佛才能進一步去除這種法執，證得「法空」，所以佛證得了「我空」與「法空」。有些學者更由此發揮，認為阿羅漢與佛兩者所證得的空並非只是範圍的不同，其內在思想與立場有根本的不同，也就是說兩者空的內含與本質是不同的。³但是導師引《大智度論》說聲聞

¹ 印順導師：《性空學探源》(新竹：正聞出版社，2000年新版)，頁2~4。

² 印順導師：《中觀今論》(新竹：正聞出版社，2000年新版)，第二章第二節「中論為阿含通論考」，頁17~24。

³ 參見上田義文著／陳一標譯《大乘佛教思想》(台北：東大圖書，2002年)，第三章第一節「無我與主體性」，頁145以下。上田用「人無我」與「法無我」，同於此處所說的「我空」與「法空」，他認為中觀的「空」與唯識的「唯識性」，同時就是般若波羅蜜、無分別智、真如，是不包含有對象的主觀，唯有如此的無我境界才能達到真正的主體，而聲聞的無我仍是有對象性的，無法達到像般若波羅蜜這種真正的主體。他對這種無對象的直觀說明如下：「不見一切對象，以證知事物的真實，是因為不將事物看作是與自己相對的對象，而看

所證如毛孔空，菩薩所證如太虛空，兩者所證只是量上的差別，本質上沒有什麼不同。⁴所以聲聞證得我空的同時，也證得了法空。⁵就正覺解脫的自利立場，聲聞與大乘並無不同，只是聲聞無法發大心以成就利他的大悲願行而已。⁶

由此可知，導師基本上認為：唯識的空性說是一種「他空說」；唯識學用「我空」與「法空」來區別聲聞與菩薩所證，也不是一種正確的作法。⁷導師認為唯識學不管是在理論層面的「過未無體現在有」、「分別自性緣起」、「阿賴耶識」、「熏習」、「三性說」，或者實踐層面的唯識觀，雖然比起部派佛教，已更接近於無自性的空性說，但難免仍有「自性見」的影子。他如何詮釋唯識學的空性說，並從中看出內含的自性見，可以作為深入了解唯識學相當重要的參考，也可作為重新思索唯識學定位的新起點。

如前所述，導師認為「空是佛法的特質所在」，不談空就不成其為佛教，所以相對於一切外道的世間戲論，一切佛教可稱為「空宗」。但除不共的大乘空宗外，其他的佛教所談的空都是「此法空，餘法不空」的「他空說」，從其所空與所不空的內容，似乎可以排列出一個他空說的系譜與層級，從中可以看出導師對唯識學在一切佛法中的定位。因此，本文將先整理印順導師著作⁸所呈現的他空說系譜；其次，以《辯中

到事物的如實存在（稱此為真如）。如前所述，此智的認識，就是智認識智自己本身和認識一切事物的實相兩者合而為一所成立。由此可知，在對此智而言沒有一切對象性的事物這一點上，此智是絕對的主體，而在此智認識實相即是認識自己本身這一點上，此絕對的主體是不將自己對象化而有其自覺的主體。在我們認識自我之道當中，能認識作為真正主體之自我之道，不外就是依於此無分別智之道。」

⁴ 印順導師在《中觀今論》中說：「依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（智論卷三五），但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（智論卷四）。」頁 23~4。

⁵ 如說：「大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空。所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。」印順：《中觀論頌講記》（新竹：正聞出版社，2000年新版），頁 310。

⁶ 《中觀今論》，頁 27~8。

⁷ 如《性空學探源》中明言：「聲聞教中，確有明空的學派存在，這是不成問題。事實上並不像唯識家所說的小乘只明我空，不了法空。龍樹《大智度論》分判聲聞佛法為毘曇門、空門、毘勒門的三門，其中就有空門的一種。」頁 240。

⁸ 導師的著作當中，與此論題最為相關的有以下幾部，其講述或成書的年代分別如下：



邊論·相品》為中心，分析唯識學的空性說；再則分析印順導師如何從阿賴耶識說、三性思想、唯識觀等角度出發，找出唯識學所內含的自性見而將其定位為他空說；最後，在結論處，略述導師的研究可能帶來的啟發，以及可以進一步深入探究之處。

貳、「自空」與「他空」的內含以及他空說的系譜

佛法的目的重在使有情轉迷成悟、轉染成淨，而追究有情生死流轉的根源則為錯誤的認識與不正的行為，為達涅槃還滅的自在安樂，則非在悟理、修行與證果方面有一番革新不可，印順導師就將這樣的革新稱之為「空」，是一種淘汰、揚棄，他說：

一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勘破、否定——並不如此，不應該如此。表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。⁹

所以，空絕對不是什麼都沒有的「無見」，而是對世間一切執著的突破與否定，由此可說「空」是佛法的特質所在。相對而言，一切世間戲論是「有我論」，稱之為「有宗」，佛教主張「無我論」，可稱為「空宗」。此時的「空」就是對「我」的否定。同樣，內在於佛教當中，「有宗」與「空宗」也可以有其不同的對應，導師曾經指出的有如下幾種：¹⁰

表(一)：印順導師所提及的「有宗」與「空宗」的對應

有宗	vs.	空宗
一切世間戲論	vs.	一切佛教
犢子系、說一切有系	vs.	大眾系、分別說系
說一切有部	vs.	方廣道人
毘曇論	vs.	成實論
小乘佛教	vs.	大乘佛教
不空假名論者(唯識)	vs.	空假名論者(方廣道人) ¹¹

1941年《攝大乘論講記》、1942年《中觀論頌講記》、1944年《性空學探源》、1949年《中觀今論》、1984年《空之探究》。

⁹ 《性空學探源》，頁2。

¹⁰ 參見《中觀今論》，頁253~7；《性空學探源》，頁4~6。

¹¹ 「一、如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。二、如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。」印順導師：《寶積經講記》(新竹：正聞出版社，2000年新版)，頁123。稱唯識是不空假名論

虛妄唯識 vs. 真常唯心
 虛妄唯識、真常唯心 vs. 性空唯名

導師也指出玄奘曾依從有到空的意義，分部派佛教為「我法俱有宗」到「諸法但名宗」的六宗¹²，若將這些依從有到空的層級加以整理，並試以觀察的範圍 (A)、所空者 (B)、所不空者 (C) 三方面來看其具體內含，則可製表如下：

表 (二)：印順導師對空有層級的分判 (他空說的系譜)

有宗			空宗	
有宗系譜(他空說的系譜)	觀察的範圍 (A)	所空者 (B)	所不空者 (C)	對應空宗
世間戲論 (最極端的自性見者)			自性 (prakṛti)、實有的質素 (六句義)、神我、大梵、時間	一切佛法
我法俱有宗 (犢子本末五部及說轉部 (經量本計))			我法	說一切有部
法有我無宗 (說一切有部)	色蘊 受想行識蘊	我	極微 剎那念 法體 (三世實有，法體恆存)	大眾系、分別說系
法無去來宗 (大眾系、分別說系及經量部) (經量部)	過現未三世法	過去、未來法	現在法	說假部
		蘊、處	界	

者，見《中觀今論》，頁 190。

¹² 參見《中觀今論》，頁 12、256；《性空學探源》，頁 104~6。

現通假實宗 (說假部)	現在法	現在假法	現在實法	說出世部
俗妄真實宗 (說出世部)	世、出世法	世俗法	出世法 (道及道果)	諸法但名宗 (一說部) ¹³
毘曇				成實 ¹⁴
虛妄唯識	虛妄分別心	非自相有的 遍計所執性	自相有的依他起 性 圓成實性	眞常唯心
	三世法	過去、未來 法	現在法	
眞常唯心	衆生的如來 藏自性清淨 心	一切雜染法 (含遍計所執 性與依他起 性)	本具的如來清淨 功德	性空唯名 (眞正的自性 空論者)

表中的左上角是完全不談空的外道，右下角則是最名符其實的大乘空宗，這可說是「唯上智與下愚不移」，前者不可稱為「空宗」，而後者不可稱為「有宗」。

其他從「我法俱有宗」的犢子部到「眞常唯心」的如來藏，都是「有而兼空、空而不徹底」的學派¹⁵，從其觀待的對象不同，有時稱為「有宗」，有時卻可稱為「空宗」。¹⁶如主張「過未無體唯現在有」的「法無去來宗」，相對無主張「三世實有」的

¹³ 導師認為：「大眾系中有主張空的學派，是不成問題，不過，是否即一說部，是有可疑的。」所以此處說「諸法但名宗」為「一說部」，可看作只是一個假定。而作為「俗妄真實宗」的說出世部與作為「諸法但名宗」的一說部，可看作是後代大乘眞常與大乘性空的肖影。參見《性空學探源》，頁 241。所以特將「諸法但名宗」放在此處，表明其作為說空的學派之特色。有關部派佛教中，有說空近於中觀學派者的詳細說明，請參見《性空學探源》中「傳說中之法性空論者」一節，頁 239~9。

¹⁴ 《成實論》中的「無論者」可能是大眾部，也可能是大乘，相關說明請參見《性空學探源》，頁 248~9。

¹⁵ 《性空學探源》，頁 5。

¹⁶ 印順導師曾說：「補特伽羅 pudgala，義譯為『數取趣』，意義為不斷的受生死者，是『我』的別名。佛教內的犢子部等，與神教的有我論，所以非有我不可，其理由是完全相同的。不過佛法是『諸行無常』論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。『常我』，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。」《如來藏之研究》(台北：正聞出版社，1992

說一切有部，它是「空宗」，但相對於在現在法中又分假法與實法的「現通假實宗」，又顯得空得不夠徹底，所以可稱為「有宗」。所以，凡是列在左邊屬於「有宗」者，都表示其內在還有不空者，也就是說其中還有「自性」的成份在。從中觀「緣起自性空」的角度看來，這些派別都是「他空說」¹⁷、「自性宗」，唯有中觀才是「自空說」、「緣起宗」。¹⁸

導師曾從方法論區別他空說與自空說，他說：

空宗與有宗，在乎方法論的不同。凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。依著此項原則，在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗，「以有空義故，一切法得成」是空宗。¹⁹

此段論述具體指出了他空說與自空說的差異，與後面的分析密切相關，茲將其內容列表如下：

修訂一版)，頁 47。表面上犢子部還不敢公然提出常我論，而只說有一不即蘊不離蘊的補特伽羅我，所以相對於公然提出常我論的外道，還是可說是一種「空宗」。

¹⁷ 在西藏，覺囊派的多布巴（Dolpopa, 1292-1361）開始有系統地闡述該派的「他空見」，使他空見聲名大噪，並成為覺囊派的標幟，並自稱是高於中觀「自性空」的「了義大中觀他空見」。所以當他空見用在指稱覺囊派的教義時，有其特定的內含，可分為密教他空見和顯教他空見，兩者只是在證入他空的方法上有所不同。有關藏傳佛教他空見的內含與諍論，參見黃英傑：《藏傳佛教「他空見」研究——以國燃巴《辨別正見》為中心》（玄奘人文會學院宗教學研究所碩士論文，2003 年）。該文第五章第二節為「印順的他空說與他空見」，重點在探討導師如何看待覺囊派的他空見，而得到一連串的結論說：「印順所說的『他空見』、『如來藏他空說』，都是指覺囊派的他空見」、「印順將他空見歸入如來藏系」、「印順說他空見自稱唯識見」（頁 117），將他空見一詞放在討論西藏佛教的論義時，或許印順導師有此意，但縱觀導師的著作，他空說、他空見可廣泛地指稱與中觀的自性空相對的其他有關空性的論述，此處用「他空說的系譜」即是在此脈絡下所使用的。

¹⁸ 自空、他空對稱，參見《中觀今論》，頁 75 以下；緣起宗、自性宗對稱，見同書，頁 79。

¹⁹ 《性空學探源》，頁 5~6。

表(三): 印順導師所論他空說與自空說之差異

	他空說(有宗)	自空說(空宗)
基本方法論	此法(B)是空，餘法(C)不空。 ∴有者不空，空者不有。	此法有故，此法即空。 ∴有而即空，空而即有。
認識論	緣有故知	無實亦知
因果依存的現象論	假必依實	以有空義故，一切法得成。

既然是他空說就有所謂的自性見，印順導師為此自性下了一個定義，說「自性」乃是「以實在性為本而含攝得不變性與自成性」²⁰。他更從人性的底層掘發此自性見的內在根源，他說：

眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。

以上從印順導師的著作中，整理出他空說的系譜，將所有佛法從有到空的義理序列依次排出，此序列與佛法發展的歷史軌跡未必完全相合，但對於空義的深入與唯識空性說的了解，應該有相當的助益。

參、唯識學對空的定義

唯識學中對空的定義，最為具體的莫過於《辯中邊論·相品》中所說：

虛妄分別有 於此二都無
此中唯有空 於彼亦有此

²⁰ 《中觀今論》，頁 70。

論曰：虛妄分別有者，謂有所取、能取分別；於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取、能取二性；此中唯有空者，謂虛妄分別中，但有離所取、能取空性；於彼亦有此者，謂即於彼二空性中，亦但有此虛妄分別。若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有。若如是者，則能無倒顯示空相。(玄奘譯，T31.464b)

衆生在生死的苦海中流轉，源於執無為有的顛倒迷執，所以唯識將三界衆生的心、心所稱為虛妄分別²¹，從修行解脫的過程來說，須滅此虛妄分別才能得解脫²²，所以〈相品〉開宗明義就說「虛妄分別有」，肯定三界心、心所有某種的存在性。但迷執凡夫心中所呈現的「可離境獨立存在的主觀」（能取）以及「可離心獨立存在的客觀」（所取），只是一種顛倒亂現，所以是不存在的。凡夫的虛妄分別心中，永遠沒有二取的存在，從另一個角度來看，此二取不存在所透顯的空性則存在於虛妄分別心中，所以說「虛妄分別中有空性」；反過來說，空性始終是由能取、所取的不存在所透顯，不能離虛妄分別說別有一空性的存在，所以說「空性中有虛妄分別」。〈相品〉中說虛妄分別是有為法，空性是無為法²³，則「虛妄分別中有空性，空性中有虛妄分別」，可說是唯識對有為法與無為法不相離的一種說明，也就是《般若經》「色不異空，空不異色」的另一種展現。

接著論中引《中阿含》的《小空經》對空的定義²⁴，說「若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有」，其對應的梵文為：

²¹ 《辯中邊論·相品》中說：「三界心、心所，是虛妄分別，唯了境名心，亦別名心所。」(T31.465a)

²² 《辯中邊論·相品》從似義識、似有情識、似我識、似了識（真諦譯為似塵識、似根識、似我識、似識識）等四識談虛妄分別的自相，並說此四識所似現的境皆非實有，所以作為虛妄分別的能取諸識亦非實有。雖說非實有，但卻不是全無，論說：「虛妄分別由此義故，成非實有，如所現起非真有故；亦非全無，於中少有亂識生故。如何不許此性全無？以許此滅得解脫故。若異此者，繫縛、解脫則應皆無，如是便成撥無雜染及清淨失。」(T31.464c)

²³ 「一切法者，謂諸有為及無為法，虛妄分別名有為，二取空性名無為。」(T31.464b)

²⁴ 論未明言引《小空經》，但現代學者比對此處梵文與巴利文《小空經》所言極為類似，故作是說，參見長尾雅人：〈空性に於ける「余れるもの」〉（〈空性中的「所餘者」〉），收於《中觀と唯識》（東京：岩波書店，1977年），頁546；印順導師也說唯識的他空說，乃繼承《小空經》以來的傳統，如《性空學探源》，頁90、237。

yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar
atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti.²⁵

(如實地觀照：「若在此 (A) 當中，彼 (B) 不存在，則此 (A) 就著彼 (B) 來說，是空。」
而且，也要如實證知：「若在此處 (A)，有所剩下的東西 (C) 存在，則它 (C) 是有。」)

此段有關空的定義，非常具像化，從一個設定的觀察處所 (A)，其中沒有某物 (B)，而說此處所為空，例如《小空經》中說鹿子母講堂中沒有象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢，所以說鹿子母講堂是空，這幾乎是童稚可解，難怪常被當作非常粗淺或錯誤的空義。²⁶從梵文本身來看，「tat tena śūnyam」當中有兩個指示代名詞 tat，第一個作主格 tat，指的是作為處所的 A，第二個作具格 tena，指的是在此處所當中不存在的 B，所以合起來就可譯為：「A 就著 B 來說，是空。」²⁷A 之所以是空，並不是就其本身來說就可稱為空，必須觀待於另外的 B，才可說它是空。相對地，《般若經》中說空是就該法本身來說，如梵文《一萬八千頌般若經》中說²⁸：

sarva-dharmāḥ sarva-dharmaih śūnyāḥ.

(一切法就著一切法 (本身) 來說，是空。)

²⁵ madhyāntavibhāga-bhāṣya, ed. by nadjin m. nagao & m.ā.,d.litt, śūki research Foundation, tokyo, 1964, p.18.此段相應的《小空經》的巴利原文為：「iti yaṃ hi kho tatthana hoti, tena taṃ suññaṃ samanupassati, yaṃ pana tattha avasiṭṭaṃ hoti, taṃ santaṃ idam atthīti pajānati.」, majjhima nīkāya, suttā No.121。漢譯作：「若此中無者，以此故我見是空；若此有餘者，我見真實有。」(T1.737a)

²⁶ 印順導師說這屬於《楞伽經》的七種空當中最低下者，《性空學探源》，頁 87；松本史朗說這是把空作空間性的解釋，必須承認有一個作為處所的基體，與中觀用時間性的解釋來詮釋空義，不承認有一基體，形成一個對比，也是唯識空性說的一大缺陷，見氏著〈空について〉，收於《緣起と空》(東京：大藏出版社，1990 年再版)，頁 337~8。

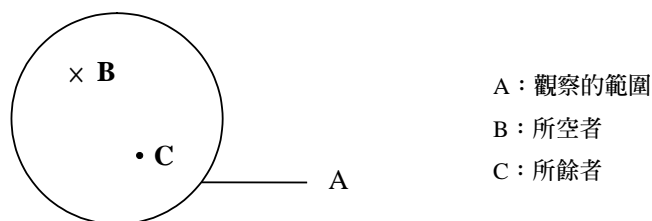
²⁷ 日本學者在翻譯此句型時，常用「A は B について空である。」如松本史朗：〈空について〉，頁 337；長尾雅人：〈空性に於ける「余れるもの」〉，頁 546。英譯為：when something is absent in a receptacle, this receptacle is (then rightly regarded as) devoid of it。

madhyāntavibhāga, discourse on discrimination Between middle and Extremes, tr. by th.štcherbatsky, new delhi, Oriental Books reprint Corporation, 1978, p.16。

²⁸ *The Gilgit Manuscript of the āṣṭādaśasāhasrikā prajñāpāramitā*, Chapters 70 to 82 corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayās, ed. by Edward Conze, S.O.R. XLVI, Roma, 1974, p.105, 1.22.此用例乃袴谷憲昭所指出，參見氏著《唯識の解釈學——『解深密經』を読む》(東京：春秋社，1994 年)。

這就是前述印順導師所謂自性空論者「此法有故，此法即空」的基本原則之表現，在般若、中觀的經典中，找不到「A 就著 B 來說，是空」的用例²⁹，都是「A 就著 A 本身來說，是空」。所以「A 就著 B 來說，是空」，這確實是唯識學派承自《小空經》觀法，幾乎就是唯識學派的標幟。但是，值得注意的是這種「瓶中無水，所以瓶空」的觀察方式並非就是空觀的全部，「若於此非有，由彼觀為空」之外，還有「所餘非無故，如實知為有」的一面，要「無如實觀其為無，有如實觀其為有」，才是真正的空觀。

問題是「有」亦即「所餘」(avaśiṣṭa)的內容到底是什麼。《小空經》中先舉僧眾聚集的鹿子母講堂為例，說明如何才是「行真實空」，接著說若比丘於森林中，應空於村想、人想，也就是獨處閑處看不到村子、村人，不再生起與村子、村人相關的概念思惟，不著於村子、村人之相貌，當然也就沒有因著於村子、村人相貌所引起的疲勞亦即過患(daratha)，而能從這些過患解脫出來。但只是如此，並非真正的解脫，應該還要善於觀察心中的「所餘」，也就是說從著不著相的角度來看，已經沒有村想、人想，但還有無事想亦即認為自己已脫離人事的紛擾身處森林的靜謐，若有安閑靜謐的概念思惟也是著相，同時也會有因無事想所引出的過患塵勞。其次，應觀沒有無事想但有地想，觀森林中雖無村落的人事紛擾，但地有高低起伏、荊棘、毒蛇等，當然也會有因之而起的過患塵勞，按這樣的方式以達無想心定(animittam cetosamādhim)。此「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」的他空觀，可簡單圖解如下：



圖(一)：他空觀的模型

²⁹ 松本史朗曾從《中論》梵本，找到一個 śūnya 和具格合用的例子：hetuḥ phalena śūnyaś cet katham janayate phalam./ hetuḥ phalenāśūnyaś cet katham janayate phalam.// (20.16) 鳩摩羅什譯為：「若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？」(T30.27b)，但其意思為因當中是否有果的一般敘述，與空義無關。參見氏著〈空について〉，頁364，注16。

接著將《小空經》所說的觀照次序，依其空與不空，整理如下：

表（四）：《小空經》的他空觀次第

	觀察的範圍 (A)	所空者 (B)	所不空者 (C)
有情世間	鹿子母講堂	象、馬、牛、羊等	僧眾
	(心) ³⁰	村想、人想	無事想
器世間	(心)	無事想	有高下地想
	(心)	有高下地想	平正如掌地想
無色界	(心)	平正如掌地想	無量空處想
	(心)	無量空處想	無量識處想
	(心)	無量識處想	無所有處想
	(心)	無所有處想	無想心定 ³¹ (非想非非想處)
超三界	(心)	無想心定 ³² (非想非非想處)	(解脫) ³³
		欲漏、有漏、無明漏	六處身

(* 空於村想、人想等，同時表示空於「村想、人想等所引生的過患塵勞」。)

這是有系統地說明禪觀除滅煩惱的過程，其次序所代表的意義，印順導師有相當精彩的說明：

這定境最先離村落人群，空去有情世間；其次對器世間起清淨想，空其雜穢，

³⁰ 《小空經》中，只有在鹿子母講堂一段有明確說到觀察的範圍，空村想、人想以下就無明言，在此假設為修行者的心。

³¹ 印順導師曾比對《雜阿含經》與《中阿含經》的禪定次第，得出無想心定的用法有廣有狹，有三種情況：1.非想非非想處定，2 非想非非想處定+滅盡定，3 非想非非想處定+滅盡定+解脫。而《小空經》中的無想心定為第一種，等同於非想非非想處定。參見《性空學探源》，頁 94-7。

³² 離無想心定過患塵勞，經中說：「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、無明漏心解脫。」(T1.737c) 印順導師解釋說：「察這無想心三昧，還是思願所成，有為無常的，於是引發無漏慧。」《性空學探源》，頁 88。

³³ 《小空經》未說「解脫不空」，但明言「我身六處命存」(T1.737c)。

後世的淨土觀，應該與此有關。再次超物質（有色界）而繫念於虛空；再則捨外境的虛空相，專注繫念於內識；進而境相識相不起的無所有；更進，連心識想念也不起。在定境的次第上，從境到心，從有到無；最後空諸有漏煩惱，得大解脫。轉過來看，六處的身體還是不空。³⁴

由此看來，從觀照的對象來看，「所餘」的內容由有情世間而器世間，由物質的有色界到超物質的無色界，最後是超三界；從煩惱的斷除來看，「所餘」的內容則是從由人事所引生的煩惱，進而是由物質所引生的煩惱，最後則是由超物質界所引生的煩惱。在修道歷程的說明上，確實是很有意義的解說。縱使是最後有「所餘」的六處身不空，導師也認為這是有深義的，他說：

如將禪境為天境，可說即從人間到天上，從天上轉回到人間來，依舊還是一個人，還是照樣乞衣乞食維持生存。但已經過一番改變，到底不同了：煩惱不起，無我解脫而教化人間。……其實，禪定的最重要的意義，在於開示我們，於修行過程中，在日常見色聞聲中，六根清淨不為境界所轉而解脫。經中說阿羅漢得「六恆住」；六根門頭解脫自在，確是佛弟子的本分事。³⁵

所以經中說有六處根身不空，也是在開示佛弟子修行的目的，在於使六根清淨不隨境轉；六處根身不空，絕非肯定六根的實有性。導師雖然肯定《小空經》約定境深淺談「攝心漸除於想」的作法，但卻認為「有所空，有所不空」所闡述的，與我、法二空的深義不合，並說：「瑜伽學者是以禪定為中心而組織了全部佛法，所以他們特別重視它，以此為真空的定義，這難怪要與中觀者相諍。」³⁶

如前所述，鹿子母講堂就象馬牛羊不存在所以是空的說法，是童稚可解的，但若就「攝心漸除於想」的修行層面，要空於村想、人想尚且不易，要在空於村想、人想之後，再觀照有無事想的存在更是困難，更何況要去觀照超物質界所引生的無邊過患，正所謂「三歲孩童雖能解，八十老翁行不得」。可見《小空經》中對於「所餘」的觀照，重點在於去執。但是，當把焦點轉回《辯中邊論·相品》對「所餘」的說明時，就會發現此處的「所餘」不再是「攝心漸除於想」此一過程中，先觀其不空而後觀其為空的對象；而且「所餘」與「所空」也不再像村想與無事想一樣，成為兩個截然不同的東西，「所餘」與「所空」有相當密切的關係。

³⁴ 《性空學探源》，頁 88-9。

³⁵ 《性空學探源》，頁 89。

³⁶ 《性空學探源》，頁 90。

套用《小空經》的他空觀模型，《辯中邊論·相品》相當清楚地標示了觀察的範圍 (A) 以及所空者 (B)，所以說「虛妄分別有，於此二都無」，可見：

觀察的範圍 (A) = 虛妄分別

所空者 (B) = 能取、所取

至於「所不空者」或「所餘」(C) 的內容，論中說：「虛妄分別中，但有離所取、能取空性 (grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā śūnyatā)」，也就是說虛妄分別當中，雖然沒有「可離境獨立存在的主觀」(能取) 以及「可離心獨立存在的客觀」(所取)，但卻有離能取、所取而透顯出來的空性。作為「所餘」的空性 (C) 即是「所空者」被否定後所達到的肯定性：

所不空者 (C) = 能取、所取 (B) 二空所顯空性

與《小空經》不同的是，當《辯中邊論·相品》明確標示出觀察的範圍是虛妄分別時，且說虛妄分別就是一切有為法時，就著一切有為法來觀察其有與無，應該不再只是攝心漸除於想而已，顯然已經運用了《小空經》的定義，試圖來闡述大乘的空義了。為說明方便及為節省篇幅起見，試將虛妄分別的自相、差別相，虛妄分別與三性的關係，以及虛妄分別與空性的有無相等，整理圖示如下³⁷：

表 (五)：唯識學的他空意含與相關概念之對應

			觀察的範圍 (A)	所空者 (B)	所不空者 (C)	
			依他起性	遍計所執性	圓成實性	
虛 妄 分 別	差別相	自相	虛妄分別自體	虛妄分別境	能取所取空性	
	三 界 心 所 的	似 現 出 四 境 的 四	能取諸識	所取四境	能、所二取空性	
			似義識 (似塵識) ³⁸ artha-praribhāsa-vijñapti	義 (artha) = 六境	十 八 界 一 切	似義、似有情無行相 故，似我似了非真現 故，因此所取四境皆非 實有；所取四境無故， 能取諸識亦非實有。
			似有情識 (似根識) sattva-praribhāsa-vijñapti	有情 (sattva) = 五根		
似我識 (似我識) ātma-praribhāsa-vijñapti	我 (ātman) = 意根 (染污意)					

³⁷ 參見《辯中邊論·相品》，T31.464a~5c。

	識	似了識 (似識識) vijñapti-praribhāsa-vijñapti	了別 (vijñapti) = 六識	法	虛妄分別非實有，因為所現起的四境非真有故；亦非全無，因為其中稍有亂識生起故。
		* 此四識分別由阿賴耶識中的種子生起，是名分別自性緣起，此乃唯識學獨特的緣起義。			
三性配一切法		有為法	(無體法)		無為法
三性之有無		有	無		有
		唯識無境，境以識為體。			
虛妄分別的 有相、無相	有	有虛妄分別			有空性
	無		無能、所二取		
	有	虛妄分別中有空性			空性中有虛妄分別
空性之相	非有		無能、所二取		
	非無				有二取之無
虛妄分別 與空性的關係	非異	法 無常法			法性 無常性
	非一	清淨智 (虛妄分別識 轉成清淨無分別智)			清淨智之境

表中所列有相當豐富的内容，應有助於精確掌握唯識他空說的內含，茲將與他空說相關的問題歸納如下：

- 一、此處有關空性的說明，被視為唯識學派的正義，印順導師常引的段落，還包括《瑜伽論·真實義品》，其中明言有「所餘」的「離言自性」：

云何名為惡取空者？謂有沙門或婆羅門，由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受，如是名為惡取空者，何以故？「由彼 (B) 故空，彼 (B) 實是無；於此 (A) 而空，此 (A) 實是有。由此道理，可說為空。」若說一切都無所有，何處何者何故名空？亦

³⁸ 似義識即顯現出六境的識，以下三個識亦同。括號內為真諦所用譯詞，梵文推定參考《辯中邊論》梵本與現代學者對 vijñapti 一詞的相關研究，詳細參見拙著《賴耶緣起與三性思想之研究》(中國文化大學哲學研究所博士論文，2000年)，頁162。



不應言：「由此於此，即說為空」，是故名為惡取空者。

云何復名善取空者？謂「由於此(A)，彼(B)無所有，即由彼(B)故，正觀為空。復由於此(A)，餘(C)實是有，即由餘(C)故，如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒。」謂「於如前所說一切色等想事(A)，所說色等假說性法(B)，都無所有。是故於此色等想事(A)，由彼色等假說性法(B)，說之為空。於此一切色等想事(A)，何者為餘(C)？謂即色等假說所依(prajñapti-vāda-āśraya)。」

如是(實有、實無)二種皆如實知。謂於此(A)中，實有唯事³⁹(C，可能也包括A)；於唯事中，亦有唯假(B)。不於實無(B)起增益執，不於實有(C，可能也包括A)起損減執。不增、不減、不取、不捨，如實了知如實真如離言自性，如是名為善取空者，於空法性能以正慧妙善通達；如是隨順證成道理，應知諸法離言自性。」(T30.488c-9a)

二、「所餘」亦即「所不空者」(C)，與「所空者」(B)並非完全無關的兩個東西，「所餘」是否定「所空者」而達到的肯定。

三、作為依他起性亦即緣起性的虛妄分別，非實有全無，在唯識的觀法中成為觀察的範圍，它具有某種程度的有，所以〈相品〉開宗明義說：「虛妄分別有」。這就有如夢境非實，但夢本有卻無法否認。所以「所餘者」亦即「所不空者」的具體指涉就變得不同，參酌《瑜伽論》等所說，可能有以下幾種情況：

³⁹ 有關「唯事」(vastu-mātra)一詞的意含，惠敏法師曾有深入的研究，他認為在《瑜伽論·聲聞地》中用到「唯事」時，其中「事」應指色、心、心所、心不相應行、無為等五事，而「唯事」是為遮止實有作者、受者、我、我所；到了《瑜伽論·菩薩地》，「事」的內容變成是相、名、分別、正智、真如等唯識學派所謂的五事，而「唯事」是指菩薩深入法無我智，如實知一切法離言自性，於一切法無有少許分別，如論中說：「又諸菩薩由能深入法無我智，於一切法離言自性，如實知已，達無少法及少品類可起分別，唯取其事，唯取真如。不作是念，此是唯事，是唯真如，但行於義。」(T30.487b)參見惠敏法師：《「聲聞地」における所縁の研究》(東京：山喜房，1994年)，頁53~8。所以在此「唯事」或許同時包含「作為色等想事的A」以及「作為色等假說所依的離言自性C」。

1. 「所不空者」＝虛妄分別（非全無）
2. 「所不空者」＝圓成實性（順著《小空經》的理路）
＝二取空性（《辯中邊論》）
＝否定我、我所，所餘的無我性。（《阿毘達磨集論》所說⁴⁰）
＝假說所依＝真如離言自性（《瑜伽論·真實義品》）
3. 「所不空者」＝依他起性＋圓成實性（窺基對《辯中邊論》的解釋⁴¹）
4. 「所不空者」＝對二取空的認識＝識＝依他起性（ñāyānanda 之說⁴²）

四、虛妄分別和空性都具備「無與有（非有非空）的雙重構造」。

在虛妄分別的有無相當中，先說「有」，因為「有虛妄分別與空性」之故；其次說「無」，因為「無能、所二取」之故；最後又說「有」，因為「虛妄分別中有空性，空性中有虛妄分別」之故。虛妄分別作為觀察的範圍以及作為要被滅才能得解脫的亂識，須有其某種的存在性，但因其中所顯現的能所二取無實在性，所以說它也有其「非存在」的一面，而在此當下，二取無同時取又透顯出虛妄分別中「有此二取的無性」，又再顯出其「存在性」的一面。說「空性中有虛妄分別」乃是表現得根本無分別智之後，由後得智再次觀照世間所展現的無分別的分別。

同樣地，在空性之相的說明當中，空性因為「無能、所二取」之故，所以，空性非有；但因為「有二取之無」之故，所以，空性非無，同樣具備「無與有（非有非空）的雙重構造」。

長尾雅人在點出唯識學的虛妄分別與空性的此一特色時，曾經有相當精闢的說明，他說：

⁴⁰ 《阿毘達磨集論》中說：「何等空相？謂若於是處（A），此（B）非有，由此理正觀為空；若於是處（A），餘（C）是有，由此理如實知有，是名善入空性。如實知者，不顛倒義。於何處誰非有？於蘊界處，常恆、凝住、不變壞法——我、我所等非有，由此理，彼皆是空。於何處誰餘有？即此處無我性。此我無性，無我有性，是謂空性。故薄伽梵密意說言：有如實知有，無如實知無。復有三種空性，謂自性空性、如性空性、真性空性。初依遍計所執自性觀，第二依依他起自性觀，第三依圓成實自性觀。」（T31.675ab）

⁴¹ 窺基在《辯中邊論述記》中解釋說：「其妄分別亦有彼真如，真如之上有依他起。此之二性是二取餘，體非無故，如實知有。即餘論中，有知有也。即三性中，初性是無，後二性有，別。」（T44.2c）

⁴² 長尾雅人提到月稱曾在《入中論》引此他空的定義並加以批判，ñāyānanda 注釋時作此說。參見〈空性に於ける「余れるもの」〉，頁 559，注 31。

在《辯中邊論》的場合，虛妄分別同時是「不存在」的無以及「存在」的有兩者的主詞。對虛妄分別而言，本質性的主觀、客觀二者被否定，所以，有空性的存在。空的事物的空性本身，決不被否定，決不是無；而唯有在這種空性的世界中，虛妄分別才能重新被發現。這是與「無之有」相連結的。在這當中，同一個東西擁有了所謂存在與非存在的「雙重構造」。在虛妄分別與空性當中，都可以發現此「雙重構造」，在「非存在」的一面當中，虛妄分別必定一轉而成爲空性；從「存在」的一面來看，空性自身自然就成爲虛妄分別。⁴³

肆、印順導師對唯識空性說的理解

以上針對唯識的空性說，作相關的分析與論述，以下將開始整理歸納印順導師對唯識空性說的看法。如前所述，印順導師基本上將唯識空性說視爲是他空說的一種，則其方法論必將是「此法是空，餘法不空」，認識論爲「緣有故知」，因果依存的現象論是「假必依實」，但內在於整個他空說的系譜中，唯識在這三方面具體的主張爲何，也是導師所關心的。從結論來說，他認爲唯識學主張「遍計所執性是空，依他起性與圓成實性不空」，「緣自性有的依他起性故知」，以及「過去、未來的假依於現在的實」、「遍計所執性的假法依於因緣生自性有的依他起性的實法」、「遍計所執性的假法依於作爲離言自性的圓成實性實法」。以下將從最根本的問題開始，來說明印順導師如何來看待唯識的他空說。

一、唯識談一切法空，是從認識論上說的，但中觀的一切法空是就緣起因果而顯的

導師依據《攝大乘論》所說的四種無自性的說法，得出「唯識係從認識論來談一切法空」的結論。論中有頌曰：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」(T31.141a) 導師解釋說：

- (一)「自然」無：約未來說，諸法從未來生起的時候，必有種種因緣，不是自然現起的，約這無自然生性，所以說無自性。

⁴³ 長尾雅人：〈空性に於ける「余れるもの」〉，頁 551～2。

- (二)「自體無」：約過去說，過去了的自體已經滅無，是不會再現起的，所以說無自性。
- (三)「自性不堅住」：約現在說，諸法一剎那間生而即滅，不能有剎那的安住相，約這不堅住性，所以說無自性。這三種無自性義，是大小乘所共許的。
- (四)「如執取不有」：這約大乘不共義說遍計所執性的無自性。依他起上似義顯現的，如我們執取為實有的，沒有實有的自相，這叫遍計所執相無自性。⁴⁴

導師就是由《攝大乘論》與世親《攝大乘論釋》對這一段的說明，推敲出唯識學談一切法空時，所呈現出的基本性格乃是立基於認識論的。當然，如果從前面第參節的表（五）來看，可清楚地看到四種識所顯現出來的四種實境，雖然會被凡夫執取為實有，但事實上它們沒有實有的自相，也就是說，我們凡夫心所見的十八界一切法，因為執其為實有的心是虛妄分別，所以，十八界一切法是一種亂現，是空；因為這些境是空，所以說執無為有的認識是虛妄分別。但虛妄分別作為觀察的範圍，是能所交織的認識生起的所依，是解脫時所要滅除的雜染相之根本，所以不能說它是「全無」。唯識學派自信地認為：從認識上來看，因凡夫執無為有，非因緣自相安立的遍計所執性不存在，也就是能取、所取不可得；但是因緣起、自相有的依他起性，也就是作為虛妄分別的三界心、心所必須存在，這才是大乘一切法空的真正意含。唯有如此，眾生才不致於落入撥無一切的「惡取空」。

導師並不認同唯識所說，聲聞佛教只有就過去、未來、現在法以明三種無常的無自性義，「因為因果論的無常性與認識無能所取性，是有相互關係，不能割裂開的。即因緣生滅以顯示空無自性，是空的本義；認識論上的空義，也還是依此建立的。聲聞學者對於認識論上的空義，並不是毫無所知，不能說此為大乘的不共空義。」⁴⁵所以談一切法空必須像中觀學派一樣，立基於緣起因果的當體，說一切法緣起自性空。除此之外，導師所論述有關中觀與唯識的差別，可列表歸納如下：

⁴⁴ 印順導師：《攝大乘論講記》（新竹：正聞出版社，2000年新版），頁283～4。

⁴⁵ 《性空學探源》，頁246～7。

表（六）：印順導師所認為的中觀與唯識的差別

	中觀學派	唯識學派
一切法空的立論點	因果系 ⁴⁶ ：緣起因果論	能所系：認識論
觀察的範圍（A）	直接就一切法	虛妄分別（因為一切法唯識）
所空者（B）	一切法（此法有故，此法即空。）	作為遍計所執性的能所二取
所不空者	無有一法不空 一切法緣起故，一切法自性空。	作為依他起性的虛妄分別 ⁴⁷ 作為圓成實性的真如空性
空有的關係	空有相即	空有隔別
一切法的相攝	心、境平等	以心攝境（一切法唯識）
因果的假實	假法才能成立因果 ⁴⁸	實法才能成立因果
思惟模式	假假相依 以有空義故，一切法得成。	假必依實 ⁴⁹ （過去、未來依現在） （遍計的假法依於依他的有為） （依他的有為依於圓成的無為） （諸法假名依離言自性）
認識對象的假實	無實亦知	緣有而知
對義（artha）、相	唯「名」（nāman）	唯「分別」（vikalpa）

⁴⁶ 「因果系」與「能所系」的用詞，參見《中觀今論》，頁 159 以下。

⁴⁷ 印順導師雖然曾經說：「虛妄分別是有的，是如幻如化的有」（《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993 年 5 版，頁 256），但也曾說：「唯識家也不承認如幻是空的」（《中觀今論》，頁 50），所以不可以看到導師說虛妄分別是如幻如化的有，就以為導師認為唯識與中觀無別。

⁴⁸ 導師說：「佛法所說因果，其義極為深隱。如薩婆多部深究至極微細的原質，而說同時異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果；唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。依中觀者說，假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的。」《中觀今論》，頁 176。

⁴⁹ 導師說：「唯識者」，可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。」《中觀今論》，頁 190。

⁵⁰ 導師在《性空學探源》中，曾有「從法相到名言、分別」的研究，探討在部派佛教分別諸法的自相、共相、因相、果相等法相研究後，大乘佛教如何反省「相」（nimitta）或「義」

(nimitta) 的反省 ⁵⁰	唯假名 (prajñapti-mātra)	唯識 (vijñapti-mātra)
-----------------------------	-----------------------	---------------------

由此表中所列，可以了解到導師對二學派的差異有相當清楚的界定，而對最根本的問題，也就是一切法空可否由能所系的認識論立場來論證，導師的態度是否定，他認為能取所取的不可得，還是要立基在緣起因果的無自性空上，才成為可能，導師說：

一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；能知所知的關係，即為因果系中的一環。因果系不限於心境——物的系絡，所以諸法在沒有構成認識的能所系時，在因果系中雖還不知是如何存在的，但不能說是沒有的。等到心隨境起，境逐心生，構成能所系的知識，則心境幻現，知道它是如何的，而且即此所識相而確定它是有性——存在的。能所系的存在，不像實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，而是由於能所關涉而現為如此的存在。⁵¹

一切緣起相依的存在所形成的因果幻網，以能所關涉的方式呈現出心境的幻現，也就是說有因果的幻網才可能有能取、所取的不可得，所以導師基本上是站在中觀的因果系立場的。

二、唯識認為「遍計所執性空，但依他起性與圓成實性不空」，是「他空」；就所謂的「境」來說，也只是凡夫所執的實有外境空，但作為依他起性的相分內境不空，依然是他空，這些都不外是他空說「緣有而知」的性格之展現

第參節中，曾對有關《辯中邊論》中的「空」與「不空」，作了一些歸納，基本上，導師認為唯識學是空遍計執但不空依他起與圓成實的，而對於依他起為何不可

(境, artha) 的本質，導師認為聲聞佛教主張「義相是名上所含有的，相不離名，立相於能詮名上；境相是分別所含有的，要待分別顯現，立相於能知分別上」，到了大乘佛教中觀與唯識，才以「名」與「分別」來說明「相」，得到唯名而全無義相的性空唯名與唯分別而全無對境的虛妄唯識之結論。《性空學探源》，頁 200-3。導師的研究，精彩地說明了佛教思想內在發展的理路，放在目前的討論脈絡，也有助於了解為什麼導師會認為唯識學派論證一切法空是採取認識論的進路，因為「相」與「名」是「所詮」與「能詮」的關係；而「相」與「分別」則是「所知」與「能知」的關係。「所知」與「能知」即是站在認識論的立場來看待、說明一切法的。

其次，這樣的說明也對我們了解唯識學特有的諸法分類方式——相、名、分別、正智、如如，以及為何唯識學把等流種子稱為「名言種子」，有相當的啟發。

⁵¹ 《中觀今論》，頁 160。



空，他舉《解深密經》所說來證明：

經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切名假安立（假名），自性差別乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性」。在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」。這分為假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。

能夠離於此非自相有的遍計所執性，即是唯識學自命不共小乘的地方。

其次，若思考「境」是否為空的問題，我們很容易受唯識學派的基本主張「唯識無境」的影響，單純地認為境一定是要被否定的，但事實不然，因為這牽涉到「識有幾分」的問題。導師在《攝大乘論講記》中對於似義顯現的境到底是屬於依他或遍計，曾有詳細的解說⁵²，但在《中觀今論》中也曾經說：

唯識者的空義，比起薩婆多部來，範圍是更廣大了。所空的內容，不但行相的錯亂是空，即現起的境界，好像是有安定的、實在的、離心獨立的自體不空，而實是惑業熏習的妄現。此現似外境，薩婆多部以此為真實有的，唯識宗即不計為實。……唯識者說境空，或說離心的外境是空，是空有隔別的，說境空即等於沒有，而緣起的事實，使他不能不承認不離心的現境為不空。所以他說現似外境空，即同時承認唯心的內境不空；說是遍計執空，即說依他的心識不空。⁵³

若對照第參節的表（五），導師所說的「內境」應該指在作為依他起性的「似義識」等四識當中，還有一分作為「境」的部分存在，因此在四識中就同時含有心與境，這應該是導師隨順四分說的立場來詮釋的。此「內境」即是識的「相分」。所以空是空掉實有的外境，但不空的是作為依他起性的「相分內境」。這也就符合導師所舉他空說認識論「緣有故知」的特色，因為「相分內境」為有，它作為「所緣」而有認識的產生。由此亦可突顯唯識學「有法空，有法不空」的他空性格。

⁵² 《攝大乘論講記》，頁 180～9。

⁵³ 《中觀今論》，頁 259～260。

三、就觀法的層面來說，唯識學的觀法所呈現的空是屬於「觀空」或「所緣空」，依然是「有所空，有所不空」，無法達到「自性空」

導師曾引《大智度論》中所說的三空——「分破空、觀空、十八空」與「三昧空、所緣空、自性空」，並將唯識學的觀法界定在觀空與所緣空。⁵⁴他說如唯識所常用的「一水四見」以證明一切法唯識的方法，即是「觀空」。是「在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有」，藉著這種方法無法達到能觀心亦空的結果。「所緣空」與「三昧空」形成了對比，三昧空是就觀慧能觀境為空，所以，空乃是「觀心想像所成」，相對於此，「所緣空」則是因為「所緣的境界是空的，能觀心這才託所緣空境而觀見它是空。此所緣空，即必然是能觀不空。」導師認為觀空與所緣空是相近的，只不過「空約境隨觀心而轉移說，所緣空約所緣境無實說。」從前節有關「所不空者 (C)」的歸納中，Jayānanda 認為所不空者是「對二取空的認識」，與導師在此所說，相當類似。

在導師的眼中，唯識學的觀法所達到的永遠是「境空心不空」，不但空的不夠徹底，且從實有的外境不存在來說空也不恰當，他說：

唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

伍、結論

印順導師始終認為唯識的空性說是一種他空說，在他空說的系譜中，已經愈來愈趨向中觀的自性空，但因堅持有「因緣起而自相有」的依他起性，或以心、心所來攝持一切法，又肯定有離於言說的真如自性，與中觀還是有其本質上的差異。而兩者根本的不同，乃是中觀依於緣起因果的當體，說一切諸法因緣生的同時即是自性空；唯識則以認識論的立場，從境的幻現亦即外境的不存在以說明一切法空，但屬於因緣生的虛妄分別卻有其自性的存在，所以，空者不有，有者不空。在說明認識生起時，肯定有「相分內境」，在運用觀法時，也只能達到「所觀境空，但能觀心不空」，基本上也都是與其認識論的立場一脈相通的。

印順導師將唯識學的性格定位成認識論的立場，並以此貫串整個唯識學的理論，對唯識學的研究有重要的貢獻，可以成為學者重新思索唯識學的起點。內在於導師自

⁵⁴ 相關敘述，皆參見《中觀今論》，頁 70~9。



已的研究當中，導師在《攝大乘論講記》裡，處處為真諦辯護，若照傳說所言，真諦可能繼承安慧主張「識的一分說」、「境識俱泯」，則是否內在於唯識學中可有不同的空性論，就成為值得觀注的問題。現代提倡「真諦譯唯識古學才是初期唯識原貌」最力的上田義文，他所得的研究成果，與印順導師的研究相遇會擦撞出什麼樣的火花，也是一個有趣的論題。⁵⁵

第參節中，曾提及《辯中邊論·相品》所謂「虛妄分別中有空性，空性中有虛妄分別」的說法，並提到長尾雅人的理解，有關此段的解釋與《般若經》「色即是空，空即是色」的關係，關連到唯識學的中道義，或許還有研究的空間。至於從「詮釋學」的角度，試圖為唯識學的存在義解套的作法⁵⁶，如何通過導師研究可能帶來的質疑，也都是未來唯識學研究可以嚐試的。

在他空說的系譜中，如來藏思想因為所空的不只是非自相有的遍計所執性，連依他起性也因為是屬於有為法而成為所空的對象（見表（二），表面上從「所空者」的內容看起來，導師可能會認為如來藏思想應該比唯識學更接近中觀的自性空，但事實卻不然，因為如來藏思想肯定有不空的如來藏自性清淨心，凡夫在尚未成佛之前就具有與如來無異的功德，似乎是神我論的另一種面貌，違反佛教「諸行無常」的基本精神。所以縱使在他空的系譜中有如此的排列，也不能說如來藏比唯識更接近於中觀。因為本文以唯識的空性說為焦點，對此無法深入論述，留待日後再行研究。

⁵⁵ 有關上田義文對唯識學的研究特色，請參見上田義文著／陳一標譯：《大乘佛教思想》之〈譯序：上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉。

⁵⁶ 如袴谷憲昭在《唯識の解釋學——『解深密經』を讀む》的〈序說〉中所做的嘗試。