

# 析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》 對「空」的批判與詮釋：

兼論窺基《瑜伽師地論略纂》及遁倫《瑜伽論記》的觀點

趙東明

聯合大學通識教育中心

## 摘要

本文乃在析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》對「空」的批判（「惡取空」）與詮釋（「善取空」）。並論述唐代法相宗注釋書：窺基（CE. 632~682）所撰《瑜伽師地論略纂》和新羅僧·遁倫（又稱道倫，生卒年不詳）集撰之《瑜伽論記》的觀點。本文的重點在：(1)、〈真實義品〉建立「離言自性」（梵 *nirabhilāpya-svabhāvatā*）的「實有『唯事』」，是爲了批判與詮釋「空」的教義，爲了建立遠離「增益執」與「損減執」之「中道」（或「空」，即「善取空」）而成立的。(2)、「損減執」是指誤解大乘空相應經的「惡取空」者，他們不能理解在語言活動之外，存在「有」真實「離言自性」的「唯事」（梵 *vastu-mātram*）。也就是雖然在語言活動的範圍內，「一切唯假」（屬「假說自性」）；但在語言活動之外，則此假必依實有「離言自性」之「唯事」（假必依實）。(3)、依據《瑜伽師地論略纂》和《瑜伽論記》的說法，「唯事」是指清淨之「依他起性」和「圓成實性」。「損減執」則是指毀謗沒有「圓成實性」和清淨之「依他起性」的說法。而所謂的「善取空」者，則是指能依「三自性」（「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」）來圓滿地說明「空」的義理。(4)、〈真實義品〉對中觀學派所說的「空」進行批判，是避免落入破壞一切、壞失諸法的虛無主義。而「惡取空」者，據《瑜伽論記》的記載是指三論師（應是中國的三論宗學人），印順則認爲是龍樹系的中觀學者。然而，不論是三論宗或龍樹之「空」都並非撥無一切，這很可能是龍樹之後的中觀

師未能繼承理解龍樹的「空」義，或是〈真實義品〉對中觀學派的「空」義未能充分理解所致。

**關鍵詞：**唯事、損減執、惡取空、善取空 假說自性 離言自性

本文目次：

一、引言

二、〈真實義品〉對大乘「惡取空」者的批判

- (一)、中觀學派「一切皆空」、「一切唯假(名)」的語言觀「略述」
- (二)、〈真實義品〉所說遠離「增益執」與「損減執」之「中道」(「空」)
  - 1、〈真實義品〉之「增益執」與「損減執」
  - 2、「損減執」一對壞失諸法者否定實有「唯事」的批判
    - (1)、〈真實義品〉所謂的「損減執」一對否定實有「唯事」的批判
    - (2)、《倫記》及《基纂》對「損減執」的解釋
- (三)、〈真實義品〉對誤解大乘空相應經之「惡取空」者的批判
  - 1、對誤解大乘空相應經者的批判
    - (1)、〈真實義品〉對誤解大乘空相應經者的批判
    - (2)、《倫記》對誤解大乘空相應經者的說明
  - 2、「惡取空」者的錯誤觀點
    - (1)、〈真實義品〉中的「惡取空」者
    - (2)、《倫記》及《基纂》對「惡取空」者的解釋
    - (3)、《倫記》中惠景自設「真如不空」與三論師「一切皆空」的問答

三、〈真實義品〉對「空」教義的詮釋與澄清—何謂「善取空」者？

- (一)、〈真實義品〉的「善取空」者
- (二)、《倫記》及《基纂》對「善取空」者的解釋
- (三)、從《倫記》及《基纂》的說明勾勒〈真實義品〉中理解「假說自性」、「離言自性」與遠離「增益執」、「損減執」的「善取空」圖

四、結語

## 一、引言

關於唐·玄奘(CE. 602~664)翻譯的《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉·〈真實義品〉,就漢譯本而言,同(異)本異譯有:北涼·曇無讖(*Dharmarakṣa*, CE. 385~433)於西元 414~433 年譯出的《菩薩地持經》·〈菩薩地持方便處真實義品〉;劉宋·求那跋摩(*Guṇavarman*, CE. 367~431)於西元 424~431 年譯出的《菩薩善戒經》·〈菩薩地真實義品〉。<sup>1</sup>此三個漢譯本,皆收於《大正藏》第三十冊,後二者乃由《瑜伽師地論》之〈菩薩地〉抄出,並加以整理成「經」之體裁,內容上則有所出入。<sup>2</sup>而漢譯本《瑜伽師地論》的注釋中,含有〈真實義品〉的注釋書,有:唐·窺基所撰之《瑜伽師地論略纂》<sup>3</sup>;以及唐代·新羅僧遁倫集撰之《瑜伽論記》<sup>4</sup>。另,民國·太虛(CE. 1889~1947)撰有《瑜伽真實義品講要》、《瑜伽師地論菩薩地真實義品親聞記》<sup>5</sup>;民國·韓清淨(CE. 1884~1949)有《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(〈真實義品〉在卷三十六)。

而梵文本《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉的文獻,日本學者荻原雲來(Unrai Wogihara)於西元 1930~1936 年整理出版:*Bodhisattvabhūmi: a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhūmi)*。<sup>6</sup>N. Dutt 於西元 1966 年整理出版:*Bodhisattvabhūmi, Being the XVth section of*

---

\* 本文之寫作,承蒙政大哲學系林鎮國教授九十三年學年度第一學期於台大哲學所,開設之「佛教語言哲學專題討論」的課堂上所提供的研究指引與資料借閱,以及詹偉倫先生在日文資料之閱讀上所提供的幫助。並感謝兩位匿名審查的評審教授所給予的修改意見。惠我良多,特此致謝!

<sup>1</sup> 見平川彰·莊崑木譯,《印度佛教史》(台北:商周出版社,2002年),頁317。

<sup>2</sup> 關於《菩薩地持經》和《菩薩善戒經》,自古以來即有「同本異譯」和「異本異譯」兩種說法。(見小野玄妙編,《佛書解說大辭典》·第九冊(東京:大東出版社,1974年),頁404-405)。

<sup>3</sup> T43, 1-228。〈真實義品〉之註釋在卷十。

<sup>4</sup> T42, 311-868。〈真實義品〉之註釋在卷九之上。

<sup>5</sup> 見《太虛大師全書·7·法藏·法相唯識學》(台北:善導寺佛經流通處,1950-1959年),頁122-237。

<sup>6</sup> U.W.B. 1971.

*Asavga's Yogacarabhumi*。<sup>7</sup>另外，宇井伯壽於西元 1961 年，整理出了：《菩薩地索引：梵漢對照》。<sup>8</sup>此外，惠敏法師於 2000 開始年建構詳細的「《瑜伽師地論》資料庫」（目前還在擴充建構），將《瑜伽師地論》的不同漢譯本及梵、藏本製成網路資料庫，非常便於查詢與閱覽。<sup>9</sup>

英文譯本 Janice Dean Willis 於西元 1982 年翻譯出了：*On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asavga's Bodhisattvabhumi*。<sup>10</sup>日文譯本方面，日本學者相馬一意於西元 1986 年譯出了：〈「菩薩地」真實義章試譯〉。<sup>11</sup>此外，高橋晃一於西元 2005 年以 *vastu* (事) 此一概念為中心出版了一本研究專書：《『菩薩地』『真實義品』から「攝抉擇分中菩薩地」への思想展開—vastu 概念を中心として》。<sup>12</sup>

本文主要在探究《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》對「空」教義的批判（「惡取空」）與詮釋（「善取空」）：亦即〈真實義品〉批判誤解大乘空相應經者，是犯了「損減執」之過失的「惡取空」者；以及〈真實義品〉對「空」的詮釋和澄清，說明了何謂「善取空」者。本文除分析《瑜伽師地論·菩薩

<sup>7</sup> N. Dutt, *Bodhisattvabhumi, Being the XVth section of Asavga's Yogacarabhumi*, Panta, 1966. 荻原雲來本之寫本上殘缺頗多，但是 N. Dutt 本是依據羅睺羅僧克里帖衍那（Rahula Saj krtayana）在西藏發現的梵文本出版，共有 266 葉，只缺一葉就是完本。（見平川彰·莊崑木譯，《印度佛教史》（台北：商周出版社，2002 年），頁 317，註 93）。

<sup>8</sup> 宇井伯壽，《菩薩地索引：梵漢對照》（東京：鈴木學術財團，1961 年）。其它《瑜伽師地論》·〈菩薩地〉的相關資料，可參考：Hajime Nakamura（中村元），*Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1987, pp.257-258.

<sup>9</sup> 見釋惠敏等，「《瑜伽師地論》資料庫」：<http://ybh.chibs.edu.tw/>。

<sup>10</sup> OKR, 1982.

<sup>11</sup> 相馬一意，〈「菩薩地」真實義章試譯〉，《南都佛教》第 55 號（奈良：東大寺：南都佛教研究會，1986 年），頁 105-126。Kazui Soma, A Japanese Translation of Tattvarthapatala, the Fourth Chapter of the Bodhisattvabhumi, *NANTO BUKKYO (Journal of the Nanto Society for Buddhist Studies)*, No.55, Todaiji Temple, Nara, Japan: The Nanto Society for Buddhist Studies, March, 1986, pp.105-126.

<sup>12</sup> 高橋晃一，《『菩薩地』『真實義品』から「攝抉擇分中菩薩地」への思想展開—vastu 概念を中心として—》，東京：山喜房佛書林，2005 年。（此點感謝匿名之一的評審教授所提供之學術資訊）。

地·真實義品》的說法外，亦同時論述唐代法相宗學者關於《瑜伽師地論》的注釋書：窺基《瑜伽師地論略纂》和遁倫《瑜伽論記》之觀點，以期更清楚地掌握〈真實義品〉對「空」教義的批判與詮釋。

## 二、〈真實義品〉對大乘「惡取空」者的批判

根據美國學者 Janice Dean Willis 的觀點，〈真實義品〉主要在說明「名言」(names, 梵 *prajbapti*：假名) 與其「指涉對象」(referents, 梵 *vastu*：事) 之間的關係。此外，Willis 並認為作者無著 (*Asavga*，約 4、5 世紀頃)<sup>13</sup> 此品的主要關懷，在於「空」(*unyata*) 教義的澄清<sup>14</sup> (意即說明何謂「善取空」者)。關於認為〈真實義品〉是在說明「空」義這點，日本學者西義雄亦認為，此品和龍樹 (*Nagarjuna*，約 2、3 世紀頃)《中觀論頌》第二十四品 (〈四諦品〉) 以「二諦」解釋「空」的：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知『真實義』。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」<sup>15</sup> 有關。西義雄的觀點，是很有道理的，因為在很大的程度上，可以說，〈真實義品〉確實是在解釋《中觀論頌》最有名的「三是偈」(因偈頌中有三個「是」字)：「眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>16</sup> 龍樹此偈的原意是「緣起法是空、是假名、也是中道」，空理是真諦，空名則是假名(諦)。<sup>17</sup> 這「三是偈」之所以有名，主要在於中國佛教天台宗智顛 (CE. 538

<sup>13</sup> 關於《瑜伽師地論》的作者，漢傳據玄奘的傳譯為彌勒 (*Maitreya*，約 4 世紀後半) 所著，而藏傳佛教則視為無著 (*Asavga*) 所撰。

<sup>14</sup> OKR, pp.19-20.

<sup>15</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四；T30，32c21-23、33a2-3。  
漢譯本此句：「則於深佛法，不知『真實義』」，梵文原文為：「*te tattvaj na vijananti gambhīraj buddhāvasane.*」(見三枝充惠，《中論偈頌總覽》(東京：第三文明社，1985 年)，頁 748)。

<sup>16</sup> 見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四；T30，33b11-12。此句偈頌之梵文原文為：「*yah pratīyasamutpadah unyataj taj pracakṣmahe. sa prajbaptirupadaya pratīpatsaiva madhyama.*」(見三枝充惠，《中論偈頌總覽》(東京：第三文明社，1985 年)，頁 766)。

<sup>17</sup> 參考：印順，《中觀論頌講記》(台北：正聞出版社，1992 年)，頁 474。

另，根據現存梵文本來看，此偈頌的原意應是：空是主語，假名和中道是謂語；而不是

～597)的「創造性的詮釋」<sup>18</sup>下(或說是誤解)提出有名的空、假、中「三諦」之說(所以又稱「三諦偈」)。

另外關於「真實義」一詞(梵 *tattvartha*)<sup>19</sup>，這一〈真實義品〉的品名，以及「增益執」(對小乘人不明瞭語言活動內「一切唯假」的批判)，本文限於篇幅，無法詳論。<sup>20</sup>本文主要在析論〈真實義品〉以「損減執」批判「惡

---

如智顛所理解的將空、假、中置於等同的語法地位。亦即「中道」是用來讓人更方便地理解「空」，用來表示此「空」本身也僅是個「假名」；此「中道」一詞在梵文語法中，是從屬於「空」的。(見李四龍，《智顛思想與宗派佛教的興起》(北京大學哲學系博士論文，1999年)，收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊14(高雄：佛光山文教基金會，2001年)，頁192-193。

<sup>18</sup> 「創造性的詮釋」一語，為傅偉勳的看法。詳見：傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立—兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》第10期(台北：中華佛學研究所，1997年7月)，頁385。及：傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用—中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大圖書公司，1999年)，頁1-46。

<sup>19</sup> 關於「真實義」(“*tattvartha*”)一詞的意義。Janice Dean Willis 在其著作中，說明「真實義」一詞的梵文“*tattvartha*”是由兩個梵文“*tatva*”和“*artha*”組合而成複合詞。“*tatva*”(漢譯為「真實」)，是指「那個樣子」、「那個本質」(thatness，其中，*tat*=“that”，*va*=“ness”)，或是指「如此的樣子」、「如此的本質」(thusness)。梵文“*tatva*”的意思和“*tathata*”(通常翻譯成 *suchness*，「如此的樣子」、「如此的本質」)相似，而“*tathata*”是「空」(梵 *śūnyata*，英 *voidness*)的同義詞。所以，Willis 將“*tatva*”翻譯成「真實」(reality)。至於梵文“*artha*”一詞(漢譯通常翻譯為「境」、「義」、「事」)的意義比較豐富，是指：「標的」(aim)、「目的」(goal)、「目標」(purpose)、「事物」(thing)、「對象」(object)、「意義」(meaning)、「本質」(nature)。Willis 將“*artha*”翻譯成「知曉」(knowing)和「知識」(knowledge)，他並認為梵文“*artha*”一詞，在〈真實義品〉的最初幾個段落和梵文“*jbana*”(智)是同義的。所以 Willis 將〈真實義品〉的梵文品名“*tattvartha*”翻譯成“knowledge of reality”。(OKR, pp.37-38.)

按照《瑜伽師地論》·〈真實義品〉的說法，「真實義」，是指「二種真實」：「如所有性」和「盡所有性」：「云何『真實義』？謂略有二種：一者、依『如所有性』諸法『真實性』；二者、依『盡所有性』諸法『一切性』。如是諸法『真實性』、『一切性』，應知總名『真實義』。」(見《瑜伽論》卷三十六；T30, 486b9-12)。此外，〈真實義品〉又有「四種真實」之說(「真實義」的四種品類差別)：「此『真實義』品類差別，復有四種：一者、『世間極成真實』；二者、『道理極成真實』；三者、『煩惱障淨智所行真實』；四者、『所知障淨智所行真實』。」(見《瑜伽論》卷三十六；T30, 486b12-15)。

<sup>20</sup> 「增益執」是指小乘人的錯誤，他們以為名言(「能指」)所指涉的「色等想法」(「所指」)，是有其自性、法體的，不能明瞭實際是，除了「離言自性」的「實有『唯事』」外，

取空」者，並說明何謂「善取空」者（對「空」教義的澄清）的觀點。

（一）中觀學派「一切皆空」、「一切唯假（名）」的語言觀  
「略述」：

中觀學派對語言的觀點，最有名的是龍樹在《迴諍論》（*Vigraha-vyavartani*）中的觀點。<sup>21</sup> 龍樹認為「一切皆空」，也就是「一切唯假（名）」，是以龍樹的論敵，就問龍樹，你說「一切皆空」，那麼你說的這句話，也在一切（法）之內，所以，你的「一切皆空」是沒有意義的。這是因為假如所有事物都是自性空，那麼指涉這個主張（自性空）的“term”（詞項）也是空的。在印度邏輯學家（一般認為龍樹的論敵是指正理學派（梵 *Nyāyayikas*）<sup>22</sup>）的語義學理論中，一個空的“term”（詞項），是什麼也沒有提及，所以是無意義的。因此，說：「一切皆空」，就是說所有的“term”（詞項）都是沒有意義的，包含「一切皆空」這個論斷本身。龍樹的論敵認為，假如所有事物都沒有自性，那麼「沒有自性」（*niḥsvabhava*）這個字詞也是

---

名言（「能指」）及其指涉的「色等想法」（「所指」）都是「一切唯假」。

又，依據《倫記》的記載，小乘人有三個過失：「一、隨名多體失；二、名前無體失；三、名前生覺失。」這是說：（1）、隨同一事物之不同名稱，有多個法體之過失；（2）、事物命名前無法體存在之過失；（3）、命名前就產生覺知之過失。此部份，本文限於篇幅，無法詳論，可參考筆者發表過的一篇論文：〈析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》對「說一切有部」語言觀的批判—以通倫《瑜伽論記》記載的三個過失為中心—〉，《第八屆政治大學哲學系研究生論文發表會·論文集》（台北：政治大學哲學系，2005年6月8日）：3-3：1-20。或見網頁：<http://thinker.nccu.edu.tw/conference/gsc/>。

<sup>21</sup> 關於龍樹的語言觀，可參考：萬金川，《龍樹的語言概念》（南投：正觀出版社，1995年）。及其《詞義之爭與義理之辯》（南投：正觀出版社，1998年）。萬金川此書討論了《般若經》、《大智度論》的「假名」（梵 *prajbapti*）一詞，以及《中論》中的「戲論」（梵 *prapabca*）一詞，很值得參考。不過，並未說明龍樹《迴諍論》中的語言哲學觀點。

<sup>22</sup> 關於龍樹《迴諍論》中的敵論，一般認為是指正理學派，然亦可能是佛教內部的實在論者，如說一切有部的學者。而不同於學界的既有觀點，Chr. Lindtner 主張《迴諍論》的論敵應是阿毘達磨論者，不是正理學派，其證據是敵論多使用佛教詞彙。See Chr. Lindtner, *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982), pp.70-71, note, 110.（轉引自：林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第16期（台北：政治大學哲學系，2006年7月），頁167，註5）。

不可能的，因為所有字詞皆須有指涉對象的存在。

而龍樹的回答則是：我所謂的「一切皆空」，是指所有一切諸法皆無「自性」，故「空」；語言包含在一切諸法之中沒錯，所以語言也沒有自性，也是空的。然而，說一切皆空，並不是說一切事物都沒有功能和作用，就好比說「車子是空的」，是說車子是「無自性」的，並不是說車子沒有運載東西的功能和作用。同樣地，語言也是空沒錯，但它還是可以有作用的。所以，「一切皆空」這句話，依然可以有功能、作用，用以讓人知道一切諸法皆「無自性」，故「空」。龍樹甚至說，雖然他說「一切皆空」，然而他其實是沒有任何「主張」（英 *assertion*，即「宗」，梵 *pratijba*）的，所以他不會有論敵所批判的過失。<sup>23</sup>

從這裡，我們可以知道，龍樹說「一切皆空」，但並不是否定一切的虛無主義。「一切皆空」，是指一切諸法皆是「假名」、「無自性」，故「空」。而諸法還是有其功能和作用的。而且，龍樹認為一切諸法之所以能成立，正是因為「無自性」、正是因為「空」：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」<sup>24</sup>就這點而言，龍樹和初期瑜伽行派以「有」解釋「空」，其精神可以說其實是一致的（為避免落入虛無主義）。

另外，龍樹關於「二諦」的說法<sup>25</sup>，引起後代中觀學者的不同見解。清

---

<sup>23</sup> Malcolm D. Eckel, *Bhavaviveka and the early Madhyamika theories of language*, *Philosophy East and West* 28, no. 3, July 1978, pp.324-326.

《迴諍論》中龍樹之論敵的提問是：「若一切無體，言語是一切；言語自無體，何能遮彼體？」及「諸法若無體，無體不得名；有自體有名，唯名云何名？」

而龍樹的回答則是：「我語言若離，因緣和合法；是則空義成，諸法無自體。若因緣法空，我今說此義，何人有因緣，彼因緣無體，化人於化人，幻人於幻人，如是遮所遮，其義亦如是。言語無自體，所說亦無體；我如是無過，不須說勝因。」

龍樹並說他其實是沒有「主張」（「宗」）的，所以他沒有過失：「若我宗有者，我則是有過；我宗無物故，如是不得過。」（以上引文見：後魏·毘目智仙共瞿曇流支譯，《迴諍論》；T32, 13b28-29、13c15-16、14a13-20、14a29-b1）。

<sup>24</sup> 見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四；T30, 33a22-23。

<sup>25</sup> 關於「二諦」《中論》提到：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知『真實義』。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」（見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四；T30, 32c21-23、



辨 (*Bhavaviveka*, 約 6 世紀頃) 以世俗諦和勝義諦的方式, 說明語言文字在「勝義諦」上「一切皆空」, 然「世俗諦」之名言上則可以使用「自性」一詞。而月稱 (*Candrakirti*, 約 7 世紀頃) 則認為所有事物都只是「假名」(*prajbapti*), 「自性」一詞是一種「專有名相」(technical term), 不能在日常語言中使用。<sup>26</sup> 月稱這種徹底堅持「一切皆空」、「一切唯假(名)」的立場, 似乎和如下〈真實義品〉中批判的「惡取空」者有些類似, 然而在時間上來說, 月稱遠晚於〈真實義品〉的出現。或許, 在龍樹之後, 有些中觀學者, 因不善於掌握與理解龍樹的「空」義, 而成爲〈真實義品〉所批判的「惡取空」者。也或許, 〈真實義品〉的作者並未能清楚地理解龍樹等中觀學者的「空」義, 所以才將之批判成「惡取空」者。所以, 以下筆者將說明〈真實義品〉對「空」的批判(「惡取空」)與詮釋(「善取空」)。

## (二) 〈真實義品〉所說遠離「增益執」與「損減執」之「中道」(空):

〈真實義品〉在批判了小乘實在論的語言觀之後, 對「空」, 也就是「中道」(英 Middle Path, 梵 *madhyamapratipad*) 的教義進行了澄清的工作, 下面, 筆者將說明〈真實義品〉對「空」的批判(「惡取空」)與詮釋(「善取空」)。

### 1. 〈真實義品〉之「增益執」與「損減執」:

〈真實義品〉認為所謂的「空」(「善取空」或「中道」), 乃是指遠離「增益執」與「損減執」兩種過失。<sup>27</sup> 玄奘譯《瑜伽論》:

---

33a2-3)。另,《迴諍論》中亦有提到「二諦」:「我依於世諦, 故作如是說; 若不依世諦, 不得證真諦; 若不證真諦, 不得涅槃證。」(見後魏·毘目智仙共釋曇流支譯,《迴諍論》; T32, 14a26-28)。

<sup>26</sup> Paul M. Williams, Some Aspect of Language and Construction in the Madhyamaka, *Journal of Indian Philosophy* 8, 1980, p14. 又, Paul Williams 認為中觀學派的“*prajbapti*”(「假名」)所指的是並不存在的一個實體, 和理論上假設字詞所指涉的事物是分開的。“*prajbaptisat*”(「假名有」), 對中觀學派來說, 是觀看經驗世界的真實方式, 它本身和「空」相關連。語言只是現象的或經驗的活動。

<sup>27</sup> OKR, p.107.

有二種人，於佛所說法毘奈耶，俱為失壞：一者、於色等法、於色等事，謂有「假說自性」、自相，於實無事起「增益執」。二者、於假說相處，於假說相，依「離言自性」、勝義法性，謂一切種皆無所有，於實有事起「損減執」。<sup>28</sup>

引文說到，有兩種人，於佛陀所說的毘奈耶（梵 *vinaya*，指律藏。《倫記》：「毘奈耶者是其律藏，餘之二藏總名為法。亦可法通三藏，三藏之中能有調伏離過之義，名毘奈耶。」<sup>29</sup>）會失壞：(1)、第一種人是於色等諸法、事說其有自性或自相，他們不理解諸法、事物之名相（或名稱、命名），其實只是假說而已，本身並無自性、自相，這是在實際上沒有的事上起「增益（梵 *samaropa*）執」。 (2)、第二種人不瞭解色等諸法、事物，是依著諸法、事物的「離言自性」（梵 *nirabhiḷāpya-svabhāvatā*）<sup>30</sup>，而假說自相的，這「離

<sup>28</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，488a9-14。

另，此段梵文本見：U.W.B, p45。曇無讖譯文見：《地持經》卷一；T30，894b9-13。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T30，969c7-9。Willis 英文譯文見：OKR, p106。

<sup>29</sup> 見《倫記》卷九之上；T30，507c19-21。

<sup>30</sup> 〈真實義品〉的「離言自性」（梵 *nirabhiḷāpya-svabhāvatā*），是指在語言活動的範圍之內「一切唯假」，而在語言活動的範圍之外，則「假必依實」。亦即諸法的法假建立，必依實「有」離開語言活動之「唯事」（梵 *vastu-mātram*）。而所謂的「離言自性」，就是指此語言所無法表述的「唯事」，亦即事物的本身、真實樣態，是離開言語活動，而為名言（「能指」）所指涉的諸法、事物（「所指」）之「終極指涉對象」。日本學者高橋晃一指出，*vastu*（事），在〈真實義品〉中有兩個面向：(1)、言語表現之基體；(2)、作為言語所無法表現之本質的勝義實在。（見高橋晃一，《「菩薩地」真實義品から「攝抉擇分中菩薩地」への思想展開—vastu 概念を中心として—》（東京：山喜房佛書林，2005年），頁18）。而神子上惠生認為，所謂的「離言自性」，就勝義的立場言，即是「自性的本質」（*svabhāva-dharmatā*）（見神子上惠生，《瑜伽師地論における言葉と意味》，《仏教文化研究所紀要》14期（京都：龍谷大学仏教文化研究所，1975年），頁48）。

另，《解深密經·勝義諦相品》曾出現過「離言法性」一同義詞。據 Lamotte 依藏譯本還原的梵文為“*anabhiḷāpya-dharmata*”（Etienne Lamotte, *Saṃdhi-nirmocana sūtra : l'explication des mystères ; Texte tibétain*, Louvain : Louvain University, 1935, p38）。

“*nirabhiḷāpya-svabhāvatā*”與“*anabhiḷāpya-dharmata*”是同義詞，*nirabhiḷāpya*與*anabhiḷāpya*意義上沒有差別，*svabhāvatā*與*dharmata*雖然有時所指的對象不同，但本義是一樣的。（此點感謝匿名之一的評審教授所提供之意見）。然本文限於篇幅，無法詳論此「離言自性」及「唯事」。

言自性」，是諸法、事物的「勝義法性」，是真實「有」的；他們卻說一切皆無，這是在實際上有的事上起「損減（梵 *apavada*）執」。<sup>31</sup> 從這裡，我們也可以看到，佛教哲學對世界的認識（知識論），實際上是和對戒律的實踐（解脫論、實踐論）有關的。只有正確地理解世界的本質是如何（即「空」），才能有正確地宗教實踐。以下，筆者要論述「損減執」。

## 2. 「損減執」—對壞失諸法者否定實有「唯事」的批判：

關於「增益執」，在〈真實義品〉中，是指小乘「實在論」的過失，此「增益執」主要是在批判小乘人認為「名言」有相對應的自性、法體之過失，這部份，因篇幅所限，無法詳述。而「損減執」，則是指大乘「惡取空」者，否定實有「離言自性」之「唯事」，因壞失諸法而產生的過失。

### (1) 〈真實義品〉所謂的「損減執」—對否定實有「唯事」的批判：

關於〈真實義品〉所說的「損減執」。玄奘譯《瑜伽論》：

於色等法「實有『唯事』」起「損減執」，壞諸法者所有過失，由是過失於佛所說法毘奈耶甚為失壞，我今當說。謂若於彼色等諸法，「實有『唯事』」，起「損減執」，即無真實，亦無虛假。如是二種、皆不應理。譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅；非無「實事」，而有假立補特伽羅；如是要有色等諸法，「實有『唯事』」，方可得有色等諸法假說所表；非無「唯事」，而有色等假說所表。若唯有假，無有「實事」，既無依處，假亦無有。是則名為壞諸法者。<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Willis 對「增益」(梵 *samaropa*)「損減」(梵 *apavada*)二詞，及其和「空性」(梵 *sunyata*)或「中道」(英 *Middle Path*)之關係，有這樣的說明：‘The terms, *samaropa* (Tib. *sgro 'dogs pa*) and *apavada* (*skurpa 'debs*), meaning “affirmation” and “denial”, respectively, form a technical pair representing the two extremes. *samaropa* indicates the extreme of exaggeration, or attributing too much reality to the thing in question; while *apavada* indicates the extreme of underestimation, or attributing too little reality to it. The mean between these two errant views is the Middle Path, which reveals the characteristic of *sunyata* as neither existent nor nonexistent, but rather a mean transcendent to both of those.’ OKR, p107.

<sup>32</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，488b18-27。

所謂的「損減執」，依上文說是：「於彼色等諸法，『實有『唯事』』，起『損減執』」。其中玄奘譯「唯事」（梵 *vastu-matram*）一詞（曇無讖譯「事分齊」），是指離開言語活動，而為名言（「能指」）所指涉的諸法、事物（「所指」）之「終極指涉對象」。Willis 將「唯事」一詞譯作“bare given thing”或“the given thing itself”。<sup>33</sup>〈真實義品〉認為，這諸法、事物的「終極指涉對象」，即「唯事」，雖然離開語言活動，而無法表達，但卻是真實存在，而不能說不存在的。<sup>34</sup>引文中並以「說一切有部」（梵 *Sarvastivadin*）的觀點來

---

另，此段梵文本見：U.W.B, pp.45-46。曇無讖譯文見：《地持經》卷二；T30, 894b19-23。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T30, 969c15-21。Willis 英文譯文見：OKR, pp.109-110。

<sup>33</sup> Willis: “The compound term, *vastu-matram*, has been translated as “bare given thing” in an attempt to render the special sense, I think intended here, of a base or thing completely free of attributes or imputations. It may also here be rendered simply as “the given thing itself” (i.e. apart from subjective impositions).” OKR, pp.109.

<sup>34</sup> 筆者以為，「唯事」就是諸法、事物的真實樣態（可說是：「終極所指」、「終極依住」或「終極指涉對象」），這是相對於〈真實義品〉中的「色等『法名』」（「能指」）和「色等『想法』」（「所指」）而言。「唯事」是屬於離開言語活動的「離言自性」層次，這屬於離開言語活動的「離言自性」之諸法或事物的「終極所指」（「終極指涉對象」或「終極依住」），就是「事」（梵 *vastu*）或說成諸法「唯事」（梵 *vastu-matram*）。然而，若還要追問這離開言語活動的「唯事」，到底是指什麼東西？或許只能說，這是「某種真實存在，卻不可言說的東西！」。

然而，這裡會出現一個值得深思的語言哲學問題：〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，也是屬於一種語言文字，如何能用以表詮離開言語活動的諸法、事物之「終極所指」（「終極指涉對象」或「終極依住」）呢？亦即，作為諸法、事物的「終極所指」（「終極指涉對象」或「終極依住」），因為是離開言語活動的，所以必然無法用語言文字加以形容或表詮。那麼，〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，所能表詮的意涵與範圍，就有一定的限制了。因此，筆者以為，〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，應該要被視作是一種依靠語言文字的暫時性或替代性理解，用以理解那離開言語活動的「某種真實存在，卻不可言說的東西！」。此方面，日本學者神子上惠生認為：諸法的「離言自性」，是語言所不能表達出來的；而之所以說出，乃是為了使人們理解到「有」諸法的「離言自性」存在。（見神子上惠生，〈瑜伽師地論における認識と言葉〉，《龍谷大學論集》407期（京都：龍谷大學，1975年），頁28-31）。

又，另一個值得比較的哲學問題是：〈真實義品〉提出的「唯事」一詞，是否接近德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724~1804）所提出的「物自身」（thing in itself）這一概念呢？以上這兩個問題，本文無法詳述，都還有待於將來深入的研究。

而關於「唯事」的探究，可參考：釋惠敏，〈〈聲聞地〉中「唯」之用例考察〉，《中華佛學學報》第七期（台北：中華佛學研究所，1994年7月），頁19-38）。及筆者的

說明：雖然補特伽羅（梵 *pudgala*，我、眾生）是假立的，但這樣的假立是以色等五蘊所組成的（「說一切有部」認為，補特伽羅是假立的，但色、受、想、行、識五蘊卻是實在的）。亦即〈真實義品〉所認同的「唯假」，是指諸法、事物的名相、名稱皆是語言所假立的，並無實在的自性、自相或法體。但是卻並非一切都無所有：「亦非一切，都無所有。云何而『有』？謂離增益，實無妄執，及離損減，實有妄執。如是而『有』，即是諸法『勝義自性』，當知唯是『無分別智』所行境界。」<sup>35</sup>

〈真實義品〉實際上是認同「有」的立場，即離開語言活動，「實有『唯事』」的存在。這言語所無法表達的「唯事」，才是諸法、事物的「勝義自性」。也因為站在這種「有」的立場，〈真實義品〉才會批判在「實有『唯事』」上撥無一切的「損減執」。所以，〈真實義品〉認為的「一切唯假」其實是以實「有」—「唯事」，作為基礎的，若不承認這種「有」<sup>36</sup>的話，〈真實義品〉認為會壞失諸法：「若唯有假，無有實事，既無依處，假亦無有。是則名為壞諸法者。」。換言之，〈真實義品〉雖然認為，在語言活動之內，「一切唯假」；然而在語言活動之外，則「假必依實」，必依「實有『唯事』」。

## (2) 《基纂》及《倫記》對「損減執」的解釋：

窺基在《瑜伽師地論略纂》中認為所謂的「損減執」是不認許「依他起性」和「圓成實性」的存在。《基纂》卷十：

論云：「於色等法，實有『唯事』，起『損減執』」（筆者案，此是《瑜

---

一篇文章：〈從《瑜伽論記》析論〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學及對「說一切有部」語言觀的批判〉，《佛學研究中心學報》第 10 期（台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2005 年），頁 41-80。

<sup>35</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，488a17-20。

<sup>36</sup> 〈真實義品〉這種實「有」「唯事」之「有」，是離開一般所謂「有」、「非有」的「無二所顯」。〈真實義品〉曾說明：所謂的「有」，就是語言文字所安立的「假說自性」，是指：色、受、想、行、識、眼、耳、鼻、舌、身、意、地、水、火、風、色、聲、香、味、觸、法…等等，乃至涅槃。這些依世人共同認知的「假說自性」之語言文字，所假立的名稱。而所謂的「非有」，則是指依「假說自性」而安立的「有」這些事物，究其實而言，都是假名所立，而無實體，其本質是「非有」。而「真實義」之「唯事」則是離開「有」、「非有」的「無二所顯」。（見《瑜伽論》卷三十六；T30，486c24-487a12）。

伽論》的引文)者,此撥無「依他」。論云:「若唯有假,無有實『事』,既無依處,假亦無有,是則名為壞諸法。」(筆者案,此是《瑜伽論》的引文)者。云:若唯言有假說等假「依他」,而無「圓成」者;「圓成」是假說,「依他」依處既無依處,何處得有假說「依他」。又「假說」者,謂所起計是有,而「依他」、「圓成」實事是無,起「遍計」時,名依二性;而無所依二性,而有能依「遍計」者,而名壞諸法。<sup>37</sup>

窺基認為《瑜伽論》的「於色等法,「實有『唯事』,起『損減執』」這句話,是撥無「依他起性」。而《瑜伽論》的「若唯有假,無有『實事』,既無依處,假亦無有,是則名為壞諸法者。」這句話是說若只有假立之言說所依的雜染「依他起性」,而沒有「圓成實性」作為清淨「依他起性」之所依的話,那麼假立的「圓成實性」既然實際上不存在,清淨的「依他起性」就沒有安立處了,這樣假名言說所屬的雜染「依他起性」,就跟著無法安立了。<sup>38</sup>又屬於言說活動的「遍計所執性」,其依處是雜染的「依他起性」和「圓成實性」,若不存在這「二性」作為「遍計所執性」之所依的話,言說所成立的諸法只能安立在虛妄計度的「遍計所執性」上,這樣的話,是會壞失諸法的。

而依《倫記》的記載,所謂的「損減執」是指:「謗無『離言諸法自性』『損減執』。」<sup>39</sup>也就是毀謗沒有「離言自性」的說法。依《倫記》的記載,所謂的「離言自性」是指「圓成實性」和清淨之「依他起性」(和屬於「假說自性」的「遍計所執性」、雜染之「依他起性」相對)。所以,「損減執」自然是毀謗沒有「圓成實性」和清淨之「依他起性」。《倫記》提到文備(唐代僧,生卒年不詳)的說法:

備(筆者案,指:文備)云:於「依他起性」假說處,及「依他」假

<sup>37</sup> 見《基纂》卷十; T42, 137b18-26。

<sup>38</sup> 關於清淨、雜染這「二分依他性」,參見:勝呂昌一,〈二分依他性說の成立〉,《印度學仏教學論集:宮本正尊教授還曆記念論文集》(東京:三省堂出版,1954年),頁339-350。

<sup>39</sup> 見《倫記》卷九之上; T42, 507c16-17。

說，所依「圓成實性」，「依他」離言性、「圓成」勝義性，能無所有。故名「損減執」。<sup>40</sup>

文備認為，所謂的「損減執」，就是將實際上是有的，說成不存在。如諸法、事物屬於「離言自性」的清淨「依他起性」，以及屬於「勝義自性」的「圓成實性」，這些是假說所依處，是真實有的，若說成不存在，就稱「損減執」。

另外，《倫記》提到圓測認為「唯事」的自相，就是指（清淨之）「依他起性」。《倫記》：

測（筆者案，指：圓測）云：「如是要有…乃至假說所表」（筆者案，此是《瑜伽論》的引文）者，此解意云：要有色等諸法從因緣生，「依他性」實「唯事」自相，方可得有色等諸法共相假立言說。非無「依他起」自相實有「唯事」，而得有共相假立言說。<sup>41</sup>

圓測認為（清淨之）「依他起性」就是「唯事」的自相（「『依他性』實『唯事』自相」）。因為色等諸法、事是因緣和合而成，故是建立在屬於（清淨之）「依他起性」的「唯事」上。也因為有「依他起性」，才能在色等諸法、事物的「唯事」上假立名言，以語言文字來為其命名。

（三）〈真實義品〉對誤解大乘空相應經之「惡取空」者的批判：

〈真實義品〉認為「增益執」是小乘佛教的過失，而「損減執」則是誤解大乘空相應經的「惡取空」者。以下，將對〈真實義品〉所認為的「惡取空」加以說明。

### 1. 對誤解大乘空相應經者的批判：

（1）〈真實義品〉對誤解大乘空相應經者的批判：

〈真實義品〉和初期瑜伽行派的經典《解深密經》

<sup>40</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，507c25-27。

<sup>41</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，508a22-26。

(*Saj dhinirmocana-sutra*) 一樣，對大乘空相應經所說的「空」，有著和以龍樹爲主的中觀學者不同的詮釋。《解深密經》認爲般若經對空義的解釋，是釋迦牟尼佛的第二時教，是以「隱密相」說法（說「空」），屬於不完善的教法；而《解深密經》則是第三時教，以「顯了相」說法（說「空」），是最完善的教法。<sup>42</sup>〈真實義品〉亦有類似的批判。玄奘譯《瑜伽論》：

如有一類，聞說難解大乘相應、空性相應，未極顯了、密意趣義、甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別。由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論：一切「唯假」，是為真實，若作是觀，名為正觀。彼於虛假所依處所「實有『唯事』」，撥為非有，是則一切虛假皆無，何當得有一切「唯假」，是為真實。由此道理，彼於真實及以虛假，二種俱謗，都無所有。由謗真實，及虛假故，當知是名最極無者。如是無者，一切有智同梵行者，不應共語，不應共住。如是無者，能自敗壞，亦壞世間隨彼見者。世尊依彼密意說言：「寧如一類起我見者，不如一類『惡取空』者！」<sup>43</sup>

引文提到的「惡取空」者，是誤解了大乘空相應經（般若部經典）中的「空」義。這些人認爲「一切『唯假』，是為真實」。從這裡看來，〈真實義品〉所批判的「惡取空」者，似乎應該是指龍樹系的中觀學者，印順亦認爲〈真

<sup>42</sup> 《解深密經》關於「三時」教判，及「隱密相」、「顯了相」的說法是：「世尊初於一時，在婆羅[病-丙+尼]斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以『四諦相』轉正法輪，雖是甚奇，甚為希有，一切世間諸天、人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸評論安足處所。世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以『隱密相』轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有。而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸評論安足處所。世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以『顯了相』轉正法輪。第一甚奇，最為希有。于今世尊所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸評論安足處所。」（見唐·玄奘譯，《解深密經》卷二；T16，697a23-b9）。

<sup>43</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，488b28-c11。

另，此段梵文本見：U.W.B, p46。曇無讖譯文見：《地持經》卷二；T30，894b23-c3。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T30，969c21-a3。Willis 英文譯文見：OKR, pp.110-113。



實義品)所批判的「惡取空」者,可能是龍樹系的學者。<sup>44</sup>不過,雖然龍樹確實承認「一切『唯假』」,但是依據龍樹只破不立的立場,就連「一切『唯假』」這句話,也得空掉,而不能視為真實。若將之視為真實,同樣是一種邪執,就龍樹言,其實是「破邪即顯正」<sup>45</sup>。這似乎是〈真實義品〉誤解了中觀學派,或者是龍樹之後的某些中觀學者,對龍樹的學說掌握的不夠精確所致。<sup>46</sup>而求那跋摩的譯本(《善戒經》)認為持這種一切皆無的觀點,是外道富蘭那(梵名 *Purana-kawapa*, 為佛世時六師外道之一,主張無因論,認為眾生之苦難、解脫等皆無因緣,亦無善惡諸果報)及其弟子等:「謗一切法者,即是外道富蘭那等真弟子也,富蘭那謂諸法性無。」<sup>47</sup>這似乎也有道理。而〈真實義品〉為了批判這些「惡取空」者,在此引用了一句經文:「寧如一類起我見者,不如一類惡取空者!」這句話,在《大寶積經》、《大

<sup>44</sup> 印順:「龍樹的『中論』,不立勝義自性,所以『瑜伽論』所破斥的惡取空者,說「一切唯假」,可能是龍樹系的學者。」(見印順,《印度佛教思想史》(台北:正聞出版社,1993年),頁252)。

<sup>45</sup> 「破邪即顯正」是依據吉藏(CE. 549~623)對龍樹的理解。「就說教意中凡有二意:一、者『破邪』;二、者『顯正』。佛欲斷如此等諸邪見,即『破邪』也。令知佛法,故謂『顯正』也。此是對邪所以說正,在邪若去,正亦不留。至論道門,未曾邪正。」(見隋·吉藏,《中觀論疏》卷一(末);T42,16a21-25)。

<sup>46</sup> 有趣的是,龍樹本人在《中觀論頌》裡,就曾批判過以「空」為撥無一切的說法(龍樹可能是批判外道的虛無論者,或佛教中的說一切有部)。龍樹的論敵這樣質疑「空」的觀點:「若一切皆空,無生亦無滅;如是則無有,四聖諦之法。以無四諦故,見苦與斷集;證滅及修道,如是事皆無。以是事無故,則無四道果;無有四果故,得向者亦無。若無八賢聖,則無有僧寶;以無四諦故,亦無有法寶。以無法僧寶,亦無有佛寶;如是說空者,是則破三寶。空法壞因果,亦壞於罪福;亦復悉毀壞,一切世俗法。」龍樹的批判與回答則是:「汝今實不能,知空空因緣;及知於空義,是故自生惱。」龍樹又批判他們是:「不能正觀空,鈍根則自害;如不善咒術,不善捉毒蛇。」(見姚秦·鳩摩羅什譯,《中論》卷四;T30,32b13-c7、32c11-12、33a8-9)。

<sup>47</sup> 見《善戒經》卷二;T30,969c26-27。此處經文提到的「惡取空」者,應是大乘「空」思想開展之時的說法,是佛滅之後的事,所以此處的「惡取空」者,不太可能是指富樓那(因時間間隔久遠,批評富樓那並無太大的意義)。因此經文提到富樓那,應該是說明佛教是講因果的,而「惡取空」者撥無因果,類同於外道(如富樓那及其弟子等),所以經文才提到佛在世時六師外道之一的富樓那。(此點感謝匿名之一的評審教授所提供的意見)。

乘寶雲經》、《楞伽經》中都曾出現過。<sup>48</sup> 應該和〈真實義品〉批判「惡取空」者，有類似的立場。

(2) 《倫記》對誤解大乘空相應經者的說明：

而關於將講述「空」的大乘空相應經（般若部經典）視為不了義，這是瑜伽行派的看法。《倫記》記載了惠景和圓測的說法。先說明惠景的觀點。《倫記》：

「如有一類……乃至起不如理虛妄分別」（筆者案，此是《瑜伽論》的引文）等者。景（筆者案，指：惠景）云：此破初學大乘人中「惡取空」者，故言「一類」。佛初成道，為聲聞人說四諦教，令得四果，得四果已，轉執諸有決定性，苦真是苦等。其中有不定性人堪迴入大乘，佛為此等說《大般若》有十萬頌，為破「遍所執」。從始至非未唯說法空，諸學人同如是說，故云「同說」。難解大乘相應、空性相應」（筆者案，此是《瑜伽論》的引文），《般若》會上未宜同說「依他」、「圓成」，真實是有，故《般若經》未說此事，故云「未極顯了、密意趣義、甚深經典」。又不能知《般若經》意，唯虛妄「遍計所執」，餘二是有。依經總執一切皆空，故云：「不能如實解所說義，起不如理虛妄分別。」（筆者案，此是《瑜伽論》的引文）<sup>49</sup>

惠景此說基本上是瑜伽行派依《解深密經》所建立的「三時教」判教之觀點。

<sup>48</sup> 《大寶積經》：「如是迦葉！寧起我見，積若須彌，非以空見，起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。」（見唐·菩提流志，《大寶積經》卷一百一十二；T11，634a13-16）。

《大乘寶雲經》：「善男子！寧起我見，積如須彌，莫以空見，起增上慢。所以者何？一切諸見以空得脫，若起空見則不可治。」（見梁·曼陀羅仙共僧伽婆羅等譯，《大乘寶雲經》卷七；T16，278c21-23）。

《入楞伽經》：「大慧！我依此義，餘經中說：寧起我見，如須彌山，而起憍慢，不言諸法，是空無也。」（元魏·菩提留支譯，《入楞伽經》卷五；T16，542b2-3）。實叉難陀譯作：「我依此義密意而說，寧起我見如須彌山，不起空見懷增上慢。」（唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷四；T16，608c26-27）。

<sup>49</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，508a26-b9。

第一時佛陀於《阿含》等經中說四聖諦、十二因緣，第二時則說《般若》等空相應經，第三時才說《解深密經》等說明「三自性」的經教。特殊之處在惠景認為《般若經》中只破除「遍計所執性」所產生的虛妄分別，而未能同時說明「依他起性」和「圓成實性」，所以《般若經》是「未極顯了、密意趣義、甚深經典」，這基本上也是《解深密經》視《般若經》為「隱密相」，而不同於屬「顯了相」的《解深密經》之觀點。

《倫記》又記載圓測提到清辨和護法（*Dharmapala*，約6世紀頃）的關於判教的觀點。《倫記》卷九之上：

測（筆者案，指：圓測）云：依決擇釋文，有「三法輪」：一、四諦法輪，如《四阿含》等。二、無相大乘，謂《大品般若》等經，但說「遍計所執」無相。三、了義，即是《解深密》等，具說「三性」。依此等文，西方兩解：清辨菩薩云：諸部《般若》，名為「了義」，說一切諸法，無所得故。《解深密經》，名為「不了」，安立「三性」，不說皆空故。護法菩薩云：據實無淺深，但具說「三性」名為「了義」，若不具者，名「不了」。<sup>50</sup>

圓測的說法一樣是依照《解深密經》所建立的「三時教」判教之觀點。而且和惠景一樣認為《般若經》只破除了「遍計所執性」所產生的虛妄分別，而未能同時說明「三性」（「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」）。圓測在此提到清辨和護法的兩種觀點：屬於中觀派的清辨認為《般若經》是「了義」經，說一切皆空；而《解深密經》因為安立「三性」，不說一切皆空，故是「不了義」。而屬於瑜伽行派的護法則持和清辨相反的觀點，認為《解深密經》安立「三性」，故是「了義」；其它不具說「三性」的經典，則是「不了義」。這裡可看出中觀學派和瑜伽唯識學派，對「空」義的爭論，由來已久。

## 2. 「惡取空」者的錯誤觀點：

《瑜伽師地論》中的「惡取空」者究竟何指呢？唐代法相宗的學者又如何看待《瑜伽論》中的「惡取空」者呢？這是筆者以下要說明的。

<sup>50</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，508b9-17。

(1) 〈真實義品〉中的「惡取空」者：

〈真實義品〉認為《般若經》等大乘空相應經是不顯了的「未極顯了、密意趣義、甚深經典」。而稱不理解大乘空相應經為未顯了的人，叫「惡取空」者。為何稱他們為「惡取空」者呢？《瑜伽論》：

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？由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有；由此道理，可說為空。若說一切都無所有，何處、何者、何故名空？亦不應言由此、於此，即說為空。是故名為「惡取空」者。<sup>51</sup>

引文中的「由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受」及「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有；由此道理，可說為空。」<sup>52</sup>頗令人費解。「彼」

<sup>51</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，488c22-28。

另，此段梵文本見：U.W.B, p47。另，曇無讖譯文見：《地持經》卷二；T30，894c9-13。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T30，970a13-17。Willis 英文譯文見：OKR, pp.114-115。

<sup>52</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，48c22-23、24-26。若從梵文本來看這兩段引文：「由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受。」其梵文為：「*tac ca necchati yena śūnyam. tad api necchati yat śūnyam.*」(U.W.B, p.47.)。「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有。由此道理，可說為空。」之梵文為：「*yena hi śūnyam. tad a-sad-bhāvāt. yac ca śūnyam. tad sad-bhāvāc chūnyatā yujyeta.*」(U.W.B, p.47.) 玄奘譯這段經文的「此」、「彼」只是單純地在講梵文文法，譬如房子(A)中沒有大象(B)，若依照玄奘的翻譯，約莫會翻譯成：「由B故於A空」，也就是「A裏空無B」的意思。在梵文文法中B是「具格」Instrumental (*yena hi śūnyam*)，而A是「主格」Nominative，空修飾A，所以也是主格。玄奘翻譯「由彼」的「由」即是翻譯「具格」。「由彼故空，彼實是無…由此道理，可說為空。」(*yena hi śūnyam. tad a-sad-bhāvāt. ....chūnyatā yujyeta.*) 此句中的兩個「彼」字，是對應梵文 *yena...tad*、*yena* 帶領的是附屬子句，而 *tad* 則是主要主句，意思是「那個由B而空的，由於B確實不存在，它—B—被說為空性」。「於此而空，此實是有。由此道理，可說為空。」(*yac ca śūnyam. tad sad-bhāvāc chūnyatā yujyeta.*) 此句中的兩個「此」字是對應梵文 *yad...tad*，意思是「那個A是空的，由於A確實是有，它—A—被說為空性。」而最末的這句：「亦不應言由此、於此，即說為空。」(*na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate.*) 意思是「不應該說由B的空性」(「亦不應言由此…空」[*na ca tena..... śūnyatā*])，「等同於A的空性」(「於此，即說為空」[*tasyaiva śūnyatā*])。(此點感謝匿名之一的評審教授所提供之意見)。此外，「由彼故空」Willis 英文譯作“owing to what (*yena*) there is a void”，「於此而空」Willis 英文譯作“that which (*yat*) is void” (OKR, p.115.)

字，按〈真實義品〉的上下文來看，應是指「色等想法、想事」<sup>53</sup>，「此」字，則應是指作為「色等想法、想事」之所依的「唯事」。所以這句話是說：由「彼」「色等想法、想事」及其假名為空，亦不信受；由依於「此」實有之「唯事」上的「色等想法、想事」及其假名為空，亦不信受。這就叫做「惡取空」者。換言之，〈真實義品〉的「惡取空」者就是不相信「色等想法、想事」為空，也不相信實有之「唯事」為真實有而不空的觀點。<sup>54</sup>

## (2) 《基纂》及《倫記》對「惡取空」者的解釋：

<sup>53</sup> 這裡所謂：「色等想法、想事」(即「色等『想蘊所緣取之諸法』、『想蘊所緣取之事物』」，是屬於〈真實義品〉批判小乘人(「說一切有部」)「增益執」的問題，本文限於篇幅，無法詳述。依據《倫記》的說法，「增益執」是指小乘人以為名言「色等『法名』」(「能指」)所指涉的「色等『想法』」(「所指」)，是有其自性、法體的，不能明瞭實際是，除了「離言自性」的「實有『唯事』」外，名言「色等『法名』」(「能指」)及其指涉的「色等『想法』」(「所指」)都是屬於「一切唯假」的「假說自性」層面。

筆者以為，所謂的「色等『法名』」或「色等『法假名』」，是指事物的「名稱」或「名字」，也就是作為可以指涉事物(「能指」)的「名言」，這是唯假名的。例如「黃色」(「yellow」)一詞，就是一個「色等『法名』」，是用來指涉我們看到的某種特定之顏色(黃色)。而這個我們所看到的某種特定之顏色(如「黃色」)，是我們凡夫的意識，「以想蘊所緣取而成的色等諸法」(「色等『想所緣法』」)，也就是「色等『想法』」，這是被「黃色」(「yellow」)一詞，這事物的「名稱」或「名字」(「能指」)所指涉的對象(「所指」)。依據《倫記》對〈真實義品〉的解說，不論是「色等『法名』」(「能指」)和「色等『想法』」(「所指」)，都是屬於言說活動的「假說自性」層次，都是「一切唯假」的。

<sup>54</sup> 太虛將《瑜伽論》的「由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受」及「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有。」這兩句話解釋作：「於佛說之空，由彼名言遍計本空故空，而不信受，或於佛說之離言依他為似有，而無遍計故空，亦不信受，此為大邪見者。何以故？於妄心上安立名言，謂為實我實法，觀彼本空固合於理；至於除遣妄想，顯現依他、圓成本來似有、真有之相，則不可謂為空也。換言之，佛所謂空者本有之法並不空去，不過空去本空之遍計執而已。若說一切皆空，則違三量，亦背佛言。彼謂依他、圓成上無遍計故空，遍計本來為空故空，非為一切全無也。」(見《太虛大師全書·7·法藏·法相唯識學》(台北：善導寺佛經流通處，1950-1959年)，頁184-185)。

韓清淨則解釋作：「由彼色等假說性法，但為名言之所取故說之為空，彼假說法實無自性，是名『由彼故空，彼實是無』。彼假說法雖說為空，然此空言要觀待有方可施設。何者為有？謂即色等假說所依色等想事。於此色等想事假說色等性法，當知其中有空不空；色等想事實有性因為所依故不應說空，色等假說唯於色等想事增益相故應說為空，是名『於此而空，此實是有』。由此觀待道理，觀待於此餘實是有，故可於彼假說為空。」(韓清淨，《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(二)(台北：新文豐出版社，1998年)，頁1201)。

而窺基和遁倫的記載，則為我們提供了一些唐代法相宗學者對上引《瑜伽論》：「由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受。」及「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有；由此道理，可說為空。」<sup>55</sup>的解讀。《倫記》：

「由彼故空，亦不信受」者。謂「真實義」由「遍計所執」故名空，而不信受。「於此而空，亦不信受」者。泰（筆者案，指：神泰）云：於此「依他性」上而有「圓成實性」亦不信受。又釋：於此「依他起」、「圓成實性」上無「遍計所執性」，故而說名空。測（筆者案，指：圓測）云：於此「依他性」上無「遍計」故空。「何以故？由彼故空，彼實是無」等者。景（筆者案，指：惠景）云：謂由「遍計所」執虛誑故空，彼實是無；於此「離言法性」「依他起」等無虛誑說為空，此實是有。<sup>56</sup>

依據神泰、圓測、惠景的說法。《瑜伽論》中的「彼」字，是指「遍計所執性」；而「此」字則是指「依他起性」和「圓成實性」。「由彼故空，亦不信受」這是說諸法、事並非實有，乃由虛妄計度的「遍計所執性」而執著諸法、事物之實在性。而「遍計所執性」是不真實的，由「彼」「遍計所執性」故可說為空。「於此而空，亦不信受」是指在「此」「依他起性」、「圓成實性」上並無「遍計所執性」，故而為空。神泰認為，「於此而空，亦不信受」還包含了在「依他起性」上實有「圓成實性」，亦不信受。所以，「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有。」是說由「彼」諸法的「遍計所執性」故空，「彼」「遍計所執性」是不真實的。於「此」「依他起性」上遠離「遍計所執性」而有「圓成實性」；「遍計所執性」為空，然「此」「依他起性」和「圓成實性」是真實有的。

而窺基對上面《瑜伽論》「惡取空」引文的解釋，和《倫記》的記載，大致上是一致的。《基纂》：

《論》（筆者案，指：《瑜伽論》）解「惡趣空」中：「由彼故空，亦不

<sup>55</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30，488c22-23、24-26。

<sup>56</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，508c17-25。

信受；於此而空，亦不信受」者。謂「真實義」，由「遍計所執」無，故名空；於「此」「依他」「圓成」上，「遍計所執」空，二俱不信，此名「惡趣空」。何以故？由「遍計所執」，「彼」實是無；由「依他」「圓成」，「此」實是有。若作此理，汝可說空。若說一切「依他」「圓成」都無所有，依何處所？何有此空？何故名空？以無依處，及不分別知，「遍計」空故，汝亦不應言由「遍計所執」。此於「依他」「圓成」等，此既說為空，以撥無「依他」等故，故無依處及所計空體。以不解故，言名「惡取空」者。<sup>57</sup>

所以，〈真實義品〉所謂的「惡取空」者，依《倫記》和《基纂》等唐代法相宗的注釋書看來，是指不信受諸法由語言活動的「遍計所執性」虛妄計度，而本來是不真實的。也不信受由於有諸法的「離言自性」（清淨之「依他起性」、「圓成實性」）而說一切皆無。簡而言之，唐代法相宗的學者認為《瑜伽論》中的「惡取空」者，是指不信受以「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」這「三自性」來解釋「空」的佛教學者。

(3)《倫記》中惠景自設「真如不空」與三論師「一切皆空」的問答：

在遁倫的《瑜伽論記》中記載了一段惠景（唐代僧，生卒年不詳）自設關於「真如不空」之問答。依《倫記》，惠景所說的「惡取空」者，是指三論師（應該是指中國三論宗一系的學者），不承認「依他起性」、「圓成實性」為真實「有」，以為同「遍計所執性」一樣，是虛妄計度之空無。《倫記》：

景（筆者案，指：惠景）云：復以問答辨「二性」是「有」。

問：如彼後代三論師說，一切法「依他」「圓成」同彼「遍計所執」，皆是虛妄顛倒之法，自性皆空，有何等過？而說為「惡取空」耶？

解云：「遍計所執」倒情計有，性非因果，猶如兔角，其性是空。①、「依他」依緣起，即是染、淨、因果，由染因緣，久

<sup>57</sup> 見《基纂》卷十：T43，T137b27-c8。

處輪迴，由淨因果，起登彼岸，成應化兩身。「圓成實性」即是「真如」理，若迷此理，廣積塵劫，由悟此理，究竟出纏，成佛法身。若「二性」同「遍計執」空者，應同「遍計性」非因果。②、若「依他」非染因果，是即眾生從本已來，應無流轉；若非淨因果，即無出凡三乘聖道。若汝計有染、淨因果，凡、聖等異，云何執同「遍計所執」畢竟無，計其性空耶？若汝復執從本已來，無流轉事，亦無出凡、聖道者，是即世間亦無謗信，云何經說無三寶、四諦，說名為謗？又若汝執無因、無果，一切空者，云何得有人畜不同、貴賤等異？既有此等世所同知，驗知因果「依他」不無。③、又若「依他」同彼「遍計」是虛誑法畢竟空者，諸菩薩等緣結後智，云何但「依他」因果自利利他，寂絕不緣「遍計所執性」？若俱空即應俱緣，或俱不緣。既有緣、不緣別，將知因果定有不空。④、又若「圓成」「真如」亦同「遍計」畢竟空者，是即空理最為究竟，云何證智正證入時不作空解？所證理空，能證之智，不作空解，解與理違，云何名證？若言此智證空理，還作空解，境、智相稱，名為證者，既作空解，即有分別，云何得名「無分別智」證無分別理平等平等此智生耶？是故「真如」不可說空。<sup>58</sup>

引文中的①、②、③、④、為筆者所加。惠景認為之所以作為緣起因果的「依他起性」，和作為「真如」理的「圓成實性」不能是空無，是因為：①、由清淨緣起的「依他起性」，才能有淨因果，而證得聖位；而「圓成實性」是作為清淨的「真如」理，為聖位、聖智之所依。故此「二性」不能空。②、就依緣起法的「依他起性」言，有染、淨因果的差別，會造成凡、聖階位的不同；這和「遍計所執性」純屬染因果不同。③、佛菩薩證得後得智之後，僅以清淨之「依他起性」之因果自利利他，而不緣於「遍計所執性」。這②、③兩點，使得清淨的「依他起性」和「遍計所執性」不一樣，不能說是空無，而必須是真實「有」的。而④、作為「真如」理的「圓成實性」之所以真實是「有」，是因為證入真如獲得「無分別智」時，所證之理（境）為空，然

<sup>58</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，509a9-b8。



能證之智，並不能作空解。因為要「境、智相稱」，才稱為「證」。若境（所證之理）、智（能證之智）皆空，則能證之智依然會是有「分別」的，就不能說有所謂升起「無分別智」證入無分別的真如理之事。所以「真如」和「圓成實性」不能是空無。然而，惠景在此處對三論師的批評，可能有不恰當之處，因為三論師所說的「空」並未破壞緣起因果的法則，所以還是能有凡、聖之差別。惠景此說，很可能是誤解三論師的「空」義，或是宗派之間的義氣相爭，而和三論宗的「空」義，實際上並不太符合。（當然也有可能是當時有些三論師持惠景所說的這種立場）。

由以上來看，〈真實義品〉所指的「惡取空」者，或許其實並不是龍樹系的中觀學者（也應該不是中國的三論宗）。因為龍樹的「空」，是諸法「無自性」故「空」，這點可以說是和「遍計所執性」是不真實相當（誠然，兩者畢竟有差異）。然而，龍樹的「空」，卻不是撥無一切，而是「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」<sup>59</sup>這雖然和瑜伽行派的「依他起性」、「圓成實性」是真實「有」，有所不同，但在反對撥無一切的精神上，卻是一致的。所以，筆者以為，不是〈真實義品〉誤解了以龍樹為主的中觀派之「空」義，就是有些龍樹之後的中觀學者不善於理解「空」義而主張一切皆無的觀點。從這裡，我們也可以看到，早期的瑜伽行派，如〈真實義品〉的作者，其「空」的立場和龍樹系中觀學派的「空」義，在精神上可以說其實是一致的。龍樹以「二諦」說「空」，「世俗諦」上說「一切皆空」，和〈真實義品〉認為在「假說自性」上，諸法並非實在的「一切唯假」相似。而龍樹認為「勝義諦」是不可言說的，和〈真實義品〉在諸法的「勝義自性」是「離言自性」之「唯事」，其實在精神上也很一致。總之，〈真實義品〉所說的「惡取空」者，應該視為是對「空」教義的一種批判。下面筆者接著要說明〈真實義品〉對「空」教義的詮釋與澄清（「善取空」）者。

### 三、〈真實義品〉對「空」教義的詮釋與澄清——何謂「善取空」者？

以下，筆者將分別說明〈真實義品〉對「空」教義的詮釋與澄清，也就

<sup>59</sup> 見姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷四；T30，33a22-23。

是何謂「善取空」者？以及唐代法相宗學者對《瑜伽論》的注釋書《基纂》及《倫記》對「善取空」者的解釋。

(一)〈真實義品〉的「善取空」者：

〈真實義品〉批判了「惡取空」者之後，接著說明如何才是「善取空」者。玄奘譯《瑜伽論》：

云何復名「善取空」者？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。謂於如前所說一切色等「想事」，所說色等假說性法，都無所有，是故於此色等「想事」，由彼色等假說性法，說之為空。於此一切色等「想事」，何者為餘？謂即色等假說所依。如是二種，皆如實知。謂於此中，「實有『唯事』」；於「唯事」中，亦有「唯假」。不於實無，起「增益執」；不於實有，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。<sup>60</sup>

引文的「彼」字，是指「色等想法、想事」，而「此」字，則是指作為「色等想法、想事」之所依的「唯事」。所以「由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空」是說由於「此」實有之「色等想法、想事」之所依的「唯事」，而「彼」「色等想法、想事」乃是不真實的，即由「彼」「色等想法、想事」及其假名，正觀其為「唯假」、為「空」。而「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」是說，再由「此」實有之「色等想法、想事」之所依的「唯事」，可以知道除了「色等想法、想事」「唯假」之外，「此」「唯事」乃為真實，如實地了知「此」「唯事」乃為真實，就稱為如實無倒的悟入空性。簡單地說，〈真實義品〉所謂的「善取空」者，就

<sup>60</sup> 見《瑜伽論》卷三十六；T30, 488c28-489a11。

另，此段梵本見：U.W.B, p.47-48。曇無讖譯文見：《地持經》卷二；T30, 894c13-20。求那跋摩譯文見：《善戒經》卷二；T30, 970a18-25。Willis 英文譯文見：OKR, p.117。

是引文這句：「不於實無，起『增益執』；不於實有，起『損減執』」。而什麼是「不於實無，起『增益執』」呢？就是「色等想法、想事」（「所指」）及其安立之「名言」（「能指」），實際上是虛妄遍計所成，是不真實的存在，只是假名、「唯假」（「一切唯假」）而已；不可於此「一切唯假」上，起「增益執」而說其有自性、法體之存在。「不於實有，起『損減執』」，則是說「色等想法、想事」，雖然是假名、「唯假」，但是「於此中，「實有『唯事』」，也就是離開語言活動，而為名言（「能指」）、「色等想法、想事」（「所指」）所依的「唯事」（諸法、事物的「終極指涉對象」或「終極所指」）是真實的存在，這就是諸法的「真如」，也就是諸法的「離言自性」；不可於此實「有」上，起「損減執」，而說此實有不存在。也就是，若能理解實有「離言自性」之「唯事」，並遠離「增益（梵 *samaropa*）執」與「損減（梵 *apavada*）執」的過失，就稱為「善取空」者！

關於〈真實義品〉的「善取空」者，印順在《印度佛教思想史》一書中曾認為〈真實義品〉的見解是屬於「他性空」<sup>61</sup>，與如來藏說<sup>62</sup>無異：

『論』（筆者案，指：《瑜伽論》）上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」而有，假是依實而成立

<sup>61</sup> 印順以為瑜伽行唯識學派是「他空見」，此觀點學界已有質疑，見：黃英傑，《藏傳佛教「他空見」研究—以國然巴《辨別正見》為中心》（新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2003年），頁113-122；第五章第二節〈印順的他空說與他空見〉。

<sup>62</sup> 關於「如來藏」的「他空」，釋恆清在《佛性思想》一書中的觀點，值得參考：「如來藏思想體系的教義中，最引起爭論的可能就是如來藏的空、有問題。依般若思想而言，一切諸法因緣生，故自性空（*svabhava-nityata*）。中觀學的自性空有二種涵義：一者消極性地否定一切法的真實存在（或者說僅有虛妄的存在），二者積極性的無限、無礙的展開，這就是《中論》所說的「以有空義故，一切法得成。」如來藏空義雖然含有自性空的積極意義—如來藏是成佛可能性的無限展開，但是不盡相同，因為它是「他性空」（*parabhava-nityata*）換言之，如來藏（真如）並非「自空」，而是「他空」。如來藏的非自空，乃因它與「無上佛法不相捨離」，而「他空」指如來藏自身外一切其它染污法皆空。」（見釋恆清，《佛性思想》（台北：東大圖書，1997年），頁138-139）。

的，這所以是有（空所顯性）。這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。<sup>63</sup>

印順所言瑜伽行派基本的「空、有」立場，可謂真知灼見。〈真實義品〉所說之「善取空」，確實是說明色等一切諸法唯假名，無自性故「空」；然此「空」，是依「有」而建立的，此「有」，就是有諸法「離言自性」的「實有『唯事』」。是以，〈真實義品〉所言的「善取空」，是假說為空，實際上卻是依實而有之空，這屬於「離言自性」的「唯事」之「有」，是不能空掉的。亦即，在語言活動的範圍之內，「一切唯假」；而在語言活動的範圍之外，則「假必依實」（依「離言自性」的「實有『唯事』」）。這才是〈真實義品〉的「善取空」者！

## （二）《基纂》及《倫記》對「善取空」者的解釋：

關於上面《瑜伽論》的「善取空」者，窺基在《瑜伽師地論略纂》中是這樣解釋的：

「善取空」者，謂由於「依他性」「此」，故「彼」「遍計所執」空，即由所執「彼」無故，正觀為空。以見「依他」時，知無所執故。復由「依他」相，「此」故餘「圓成實」是有，即由「圓成」餘故，如實知有。<sup>64</sup>

窺基認為所謂的「善取空」，就是能依「三自性」來圓滿地說「空」。因為「依他起性」上的「遍計所執性」是不真實的，故應正觀「彼」「遍計所執性」為空。而在「此」「依他起性」上遠離「遍計所執性」即為「圓成實性」，此中清淨之「依他起性」和「圓成實性」是真實有的，必須要能如實知此為「有」。

而《倫記》則是這樣說明的：

「於『此』一切色等相」（筆者案，此是《瑜伽論》的引文）等者。於「此」色等名假說事，何者為「餘」？即推假說所依為餘，真

<sup>63</sup> 見印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993年），頁252-253。

<sup>64</sup> 見《基纂》卷十；T43，137c8-11。

在假外名餘。如是二種皆如實知，是實是假，無增、減執，不取唯假，不捨唯實。言「如實了知『真如』『離言自性』者」（筆者案，此是《瑜伽論》的引文），就勝偏指「真如」為「離言性」，道理「依他」亦是「離言自性」。<sup>65</sup>

《倫記》解釋《瑜伽論》這句「於『此』一切色等想事，何者為餘？謂即色等假說所依。」說其中的「餘」字，是指在假之外的真為「餘」，而且要能「不取唯假，不捨唯實」，才是所謂的「善取空」者。而《倫記》在解釋《瑜伽論》的：「如實了知『真如』『離言自性』者」這句時，則認為「真如」（即「圓成實性」）以及道理上清淨之「依他起性」都是諸法「離言自性」。

《倫記》又記載神泰的解釋：

泰（筆者案，指：神泰）云：謂由於「此」「分別」，「彼」「分別性」無所有，即由「分別」，故正觀為空。復由於「此」「分別性」餘依真實，即由餘「依他」故，如實知有。如是名為悟解空性，如實無倒。此中雖證「依他」真實是有，意欲明「分別性」空，約「有」以明空，但說悟入空性，不言悟入有性也。<sup>66</sup>

神泰上引文是解釋《瑜伽論》這句：「云何復名『善取空』者？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。」神泰認為《瑜伽論》此句的「此」、「彼」二字，都是指「分別性」（「遍計所執性」）<sup>67</sup>。所以，「謂由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空。」是說由於「此」「分別性」（「遍計所執性」）而言，如實知道「彼」「分別性」（「遍計所執性」）無所有，即正觀「彼」「分別性」（「遍計所執性」）為空。神泰接著說「餘」字，是指「依他起性」，是真實

<sup>65</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，509c19-24。

<sup>66</sup> 見《倫記》卷九之上；T42，509c24-510a1。

<sup>67</sup> 這裡值得注意的是，在《倫記》中，圓測和神泰二人，是以真諦的舊譯名詞（「分別性」、「依他性」、「真實性」）來說明「三自性」。這和窺基、惠景等人使用玄奘的新譯詞（「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」）是不一樣的。這是否反應出唯識新、古學的差異，有待深入地探討。

爲有的。雖然說「依他起性」爲真實「有」，然而，這句話是「約有以明空」，所以最後才說《瑜伽論》是「悟入『空性』」，而不說成「悟入『有性』」。

(三) 從《基纂》及《倫記》的說明勾勒〈真實義品〉中理解「假說自性」、「離言自性」與遠離「增益執」、「損減執」的「善取空」圖：

筆者以爲，《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》對「空」（「善取空」）的詮釋，其實是和其語言哲學之觀點相關聯的。依遁倫《瑜伽論記》的說法，〈真實義品〉認爲：一切諸法唯假施設，亦即在「假說自性」（梵 *prajbapti-vada-svabhava*）的層面，包括名言「色等『法名』」（「能指」）及其所指涉的「色等『想法』」（「所指」），都是「一切唯假」。然而，此「一切唯假」之假施設，必依住在實有離開語言活動的「離言自性」（梵 *nirabhilapyā-svabhavata*）之「唯事」（梵 *vastu-matram*，可說是事物離開語言活動的「終極所指」、「終極依住」或「終極指涉對象」）上。正是站在這樣的觀點，〈真實義品〉批判小乘人（指「說一切有部」）實在論的語言觀爲一種「增益執」，亦即，〈真實義品〉認爲小乘人不明白諸法在「假說自性」的層面是「一切唯假」，而執著「色等『想法』」（「所指」）是有自性、法體的。（此部份，本文限於篇幅，無法詳述）。而〈真實義品〉認爲大乘的「惡取空」者，則是否定此假必依實有「離言自性」之「唯事」，這是一種「損減執」的錯誤觀點。

而能夠理解這樣在「假說自性」（相當於「世俗諦」）層面，「一切唯假」；和在「離言自性」（相當於「勝義諦」）<sup>68</sup> 層面，「假必依實」；並遠離「增益執」與「損減執」之過失。〈真實義品〉認爲，這就是能真正地理解「空」

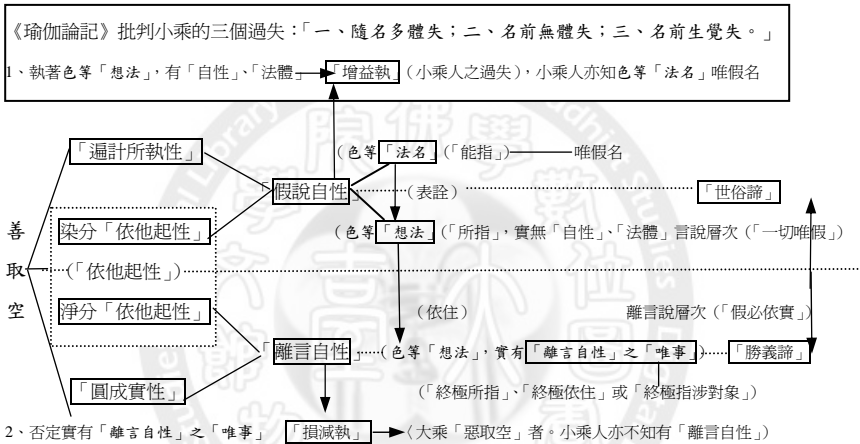
<sup>68</sup> 「假說自性」、「離言自性」和解釋「空」之「二諦」（「勝義諦」、「世俗諦」）搭配，是印順的觀點。（見印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993年），頁252）。呂澂則認爲「假說自性」、「離言自性」這是無著、世親（*Vasubandhu*，約4、5世紀頃）解釋「空」義之「三自性」說的前理論架構：「《菩薩地》只說到「假說自性」和「離言自性」兩方面，無著、世親嫌其簡單，還不足以說明認識的關係，因而又加上了「依他起」作為兩者的樞紐，這樣「依他起」便成了三性說的中心。」（見呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版事業，1993年），頁220）。

義的「善取空」者！

### 〈真實義品〉的「善取空」圖

—理解「假說自性」、「離言自性」的語言哲學 圖形—：

（「假說自性」、「離言自性」，乃在說「空」，就如同《解深密經》的「三自性」）



上面乃依據《基纂》、《倫記》的說明（「三自性」的部份），和參照印順的觀點（「二諦」的部份），以及筆者自己的看法<sup>69</sup>，製作而成：〈真實義品〉的「善取空」圖。

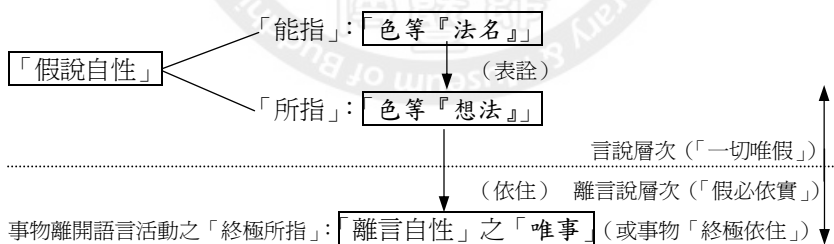
上面之理解「假說自性」與「離言自性」的「善取空」圖，有兩個重點：

<sup>69</sup> 關於「三性說」的源流，舟橋尚哉有「成實論三心源出說」（三心是：假名心、空心、法心），福原亮嚴則提出四種假說（1、三三昧源出說；2、諸法分類起源說；3、四諦、二諦、一諦、三諦源出說；4、《般若經》的三性源出說）。（參見：陳一標，《賴耶緣起與三性思想研究》（台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000年），頁206-216）。筆者則認為《瑜伽師地論·真實義品》的「假說自性」與「離言自性」可能是「三性說」的雛形，因此傾向從「二諦說」演變而來。

- 1、小乘人不知有「離言自性」之「唯事」(事物離開語言活動之「終極所指」)的存在。並且在「假說自性」上,執著「色等『想法』」(所指)為實有自性、法體,這是在實無事上起「增益執」。然小乘人亦知「色等『法名』」(「能指」),唯假名之存在。所以,《瑜伽論記》批評小乘人的這種語言觀,犯了三個過失:「一、隨名多體失;二、名前無體失;三、名前生覺失。」(限於篇幅,本文未能詳論)
- 2、大乘「惡取空」者,則知在「假說自性」上「一切唯假」,亦即「色等『法名』」(「能指」、「色等『想法』」(所指),都無所有、「一切唯假」。然否定實有離開語言活動之「離言自性」的「唯事」(事物離開語言活動之「終極所指」)之存在,這是在實有事上起「損減執」。(這點是本文上面已經論述過的)

承繼上圖,筆者對〈真實義品〉「假說自性」與「離言自性」的看法,可以畫成如下圖示(這是筆者自己的觀點,特別從上圖中挑出以利理解):

〈真實義品〉的「假說自性」與「離言自性」圖:



藉由筆者上面的圖示,我們應該可以比較清楚地理解,《基纂》、《倫記》解說《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》之「假說自性」與「離言自性」的語言觀。而理解了這點,也就可以理解〈真實義品〉中所謂的「善取空」者。這「善取空」,可以說是:〈真實義品〉對「空」教義的詮釋與澄清。



#### 四、結語

關於「真實」意味著什麼？在佛教中有許多不同的說法。其中一個有趣的問題是：「真實」是在語言活動之內？還是在語言活動之外呢？從佛陀本人開始，就有所謂不回答、保持沈默的「十四無記」<sup>70</sup>。然而，部派佛教「說一切有部」站在「實在論」的立場，卻認為諸法皆可言說，並沒有不可言喻的法存在。<sup>71</sup>而中觀學派的龍樹則主張一切皆空、一切唯假名，並以「二諦」說空，其中「勝義諦」亦超越語言思維。

而初期瑜伽行派的論典《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》在批判與詮釋「空」的教義時，建立了「離言自性」的「唯事」是真實「有」的，站在此「有」的立場（〈真實義品〉這種實「有」「唯事」之「有」，是離開一般所謂「有」、「非有」的「無二所顯」），更正面地說明了確實「有」不可用言語表達之諸法「勝義自性」的存在。而〈真實義品〉的「真實義」主要就是要說明這真實存在的離開語言活動的「離言自性」之「唯事」。依《基纂》及《倫記》的記載，這「唯事」是指清淨之「依他起性」和「圓成實性」。

---

<sup>70</sup> 關於「十四無記」的問題佛陀之所以保持沈默、不用言語回答，渥德爾（A.K. Warder）在《印度佛教史》（*Indian Buddhism*）一書中曾作過這樣的解釋：「宇宙在空間和時間上是有限還是無限這個問題到我們今天寫書還仍然是懸而未決，人們懷疑它是否終究有一天能夠解決。康德就認為不能夠，他把宇宙的有限性和無限性設立為純理性的一對矛盾。他認為（而且用實例說明）兩方的觀點都可以用辯證證明是對的，結果理性本身出了問題，須要更加批判地對理性加以研究。」這種觀點，是要審視我們的理性及言語之限制。而渥德爾還說明依據佛陀的看法，「十四無記」的問題是無意義的：「照佛陀的看法，靈魂和宇宙的觀念是密切聯繫著的，屬於同一思想範疇。對佛陀來說，根本沒有像宇宙那樣的實體，如果我們這個論斷正確，那麼必然可以推知，在他看來宇宙在時空內有限無限等問題是沒有意義的，並不是超過了我們的知識範圍。」（見渥德爾（A.K. Warder），《印度佛教史》（*Indian Buddhism*）王世安譯（北京：商務印書館，2000年），頁127、135）。而約翰·希克（John Hick）則這樣說明「十四無記」的問題：「般涅槃無法用我們目前人類的概念去想像。」他以爲釋迦牟尼認為吾人有可能認知與掌握的概念。（見約翰·希克（John Hick），《第五維度—靈性領域的探索》（*The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*）王志成、思竹譯（成都：四川人民出版社，2000年），頁302-305）。

<sup>71</sup> Paul M. Williams, Some Aspect of Language and Construction in the Madhyamaka, *Journal of Indian Philosophy* 8, 1980, pp.1-2.

而〈真實義品〉對「空」的批判一亦即批判「惡取空」者。就是站在實有「離言自性」的「唯事」上，批判大乘空相應經的說法為「未極顯了」，並且批判誤解大乘空相應經而產生「損減執」之過失的「惡取空」者，是撥無一切，是「寧如一類起我見者，不如一類惡取空者！」。也就是〈真實義品〉認為「惡取空」者，是在「離言自性」的「實有『唯事』」上，犯了「損減執」的過失，而認為「一切唯假」（包括語言及非語言的活動）。而〈真實義品〉認為所謂的「一切唯假」，其實只限於「假說自性」的層面，亦即在語言活動的範圍內，一切都是不真實的；然而在語言活動的範圍之外，存在「有」真實「離言自性」層面的「唯事」，這是不能假、不能空無，而是實「有」的。而〈真實義品〉批判的大乘「惡取空」者，其立場是徹底的「一切唯假」，他們不能理解，在語言活動之外，真實存在著「離言自性」的「實有『唯事』」。《基纂》和《倫記》則站在唐代法相唯識學的立場認為，「惡取空」者是不能用「三自性」（「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」）來解說「空」的觀點。

這「惡取空」者，《倫記》記載惠景認為是三論師（應是中國的三論宗），印順則認為是龍樹系的中觀學者。然而，這很可能是龍樹之後的中觀師未能理解龍樹的「空」義，或是〈真實義品〉對中觀學派的「空」義未能清楚理解所致。因為，其實龍樹說的「空」，並不是否定一切的虛無主義。「一切皆空」，是指一切諸法皆「無自性」，故「空」。然而諸法還是有其功能、作用的，龍樹還認為一切諸法之所以能成立，正是因為「無自性」、正是因為「空」：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」就這點而言，和〈真實義品〉以「有」的立場解釋空，其精神其實是相仿的（為避免落入虛無主義）。而且龍樹亦認為「勝義諦」是超越語言思維的，這和〈真實義品〉在超越語言文字之外，建立實有「離言自性」的「唯事」，其實並不矛盾，都是在語言思維活動之外，建立「勝義諦」之說。既然「勝義諦」就龍樹等中觀學者和〈真實義品〉的作者而言，都是指無法用語言說明的勝義真理。那麼，他們相同的是，肯定有無法用語言文字說明的這「勝義諦」之存在。不同的是，龍樹等中觀學者，不在語言文字上正面地強調「勝義諦」之存在為「有」，而往往採用否定式的遮詮說「空」；而〈真實義品〉

的作者卻一再強調，「離言自性」的「實有『唯事』」為真實「有」的，他們認為若不這樣說明，是一種錯誤的「損減執」。可以看得出，〈真實義品〉的作者是要對中觀學派的「空」教義進行澄清，以免落入破壞一切、壞失諸法的虛無主義。只是，〈真實義品〉的作者，或許誤解了龍樹等中觀學派的「空」義，因為中觀學派的「空」義，並不會壞失諸法。

而〈真實義品〉對「空」的詮釋一亦即說明何謂「善取空」者。是知道所謂的「一切唯假」，是指在「假說自性」層面，亦即語言活動的範圍之內，一切都是不真實、唯假名的；然而在語言活動的範圍之外，存在著「離言自性」層面的真實「有」之「唯事」。《基纂》和《倫記》則認為，「善取空」者，就是用「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」這「三自性」來解說「空」的觀點，這是自《解深密經》以三自性（相）解說「空」以來，瑜伽行唯識學派對「空」的基本理解。而從〈真實義品〉區分「假說自性」、「離言自性」層面（印順認為相當於世俗諦、勝義諦「二諦說」），以說明「一切唯假」和「善取空」，筆者以為：〈真實義品〉對「善取空」的說明，和其所建構的「離言自性」之語言哲學，是相關聯的。而能真正理解「離言自性」層面真實「有」「唯事」之存在，就是「善取空」者！

略語表：

OKR : Janice Dean Willis, *On Knowing Reality : The Tattvartha Chapter of Asavga's Bodhisattvabhumi : Translated with an Introduction, Commentary, and Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1982.

U.W.B : Unrai Wogihara (荻原雲來), *Bodhisattvabhumi : a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhumi)*, Tokyo, Japan: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.

T : 《大正藏》(ex : T30, 32c21-23, 表 : 《大正藏》冊 30, 頁 32 下, 21-23 行)

《瑜伽論》：唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》；《大正藏》冊 30。

《地持經》：北涼·曇無讖譯，《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30。

《善戒經》：劉宋·求那跋摩譯，《菩薩善戒經》；《大正藏》冊 30。

《倫記》：唐·遁倫集撰，《瑜伽論記》；《大正藏》冊 42。

《基纂》：唐·窺基，《瑜伽師地論略纂》；《大正藏》冊 43。

## 參考書目

### 一、佛教典籍：

#### (一)、中文：

1. 唐·菩提流志，《大寶積經》；《大正藏》冊 11。
2. 梁·曼陀羅仙共僧伽婆羅等譯，《大乘寶雲經》；《大正藏》冊 16。
3. 後魏·菩提留支譯，《入楞伽經》；《大正藏》冊 16。
4. 唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》；《大正藏》冊 16。
5. 唐·玄奘譯，《解深密經》；《大正藏》冊 16。
6. 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》；《大正藏》冊 30。
7. 北涼·曇無讖，《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30。
8. 劉宋·求那跋摩，《菩薩善戒經》；《大正藏》冊 30。
9. 唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》；《大正藏》冊 30。
10. 後魏·毘目智仙共瞿曇流支譯，《迴諍論》；《大正藏》冊 32。
11. 隋·吉藏，《中觀論疏》；《大正藏》冊 42。
12. 唐·遁倫集撰，《瑜伽論記》；《大正藏》冊 42。
13. 唐·窺基，《瑜伽師地論略纂》；《大正藏》冊 43。

#### (二)、梵、藏文：

1. Wogihara, Unrai (荻原雲來). *Bodhisattvabhūmi : a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhūmi)*, Tokyo, Japan : Sankibo Buddhist Book Store , 1930-1936.
2. Lamotte, Etienne. *Saṅgīhīnirmocana sūtra : l'explication des mystères ; Texte tibétain*, Louvain : Louvain University, 1935.

### 二、學術專著：

#### (一)、中文：

1. 太虛，《太虛大師全書·7·法藏·法相唯識學》，台北：善導寺佛經流通

處，1950-1959年。

2. 印順，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992年。
3. 印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993年。
4. 呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版事業，1993年。
5. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1995年。
6. 釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997年。
7. 韓清淨，《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，台北：新文豐，1998年。
8. 萬金川，《詞義之爭與義理之辯》，南投：正觀出版社，1998年。
9. 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。
10. 渥德爾 (A.K.Warder)，《印度佛教史》(*Indian Buddhism*) 王世安譯，北京：商務印書館，2000年。
11. 約翰·希克 (John Hick)，《第五維度—靈性領域的探索》(*The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*) 王志成、思竹譯，成都：四川人民出版社，2000年。
12. 平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002年。

(二)、英文：

1. Willis, Janice Dean. *On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asa vga's Bodhisattvabhumi: Translated with an Introduction, Commentary, and Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1982.
2. Thurman, Robert A. F. *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
3. Nakamura, Hajime (中村元). *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1987.

(三)、日文：

1. 宇井伯壽，《菩薩地索引：梵漢對照》，東京：鈴木學術財團，1961年。
2. 葉阿月，《唯識思想の研究—根本真實としての三性說を中心にして—》，台南：高長印書局，1975年。

3. 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985年。
4. 高橋晃一，《『菩薩地』『真實義品』から「攝抉擇分中菩薩地」への思想展開—vastu 概念を中心として—》，東京：山喜房佛書林，2005年。

### 三、博、碩士論文：

1. 陳一標，《賴耶緣起與三性思想研究》（台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000年）。
2. 劉威，《論清辨對「空」的邏輯證明》，北京：中國人民大學哲學系碩士論文，1984年，收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊33，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁53-104。
3. 李四龍，《智顓思想與宗派佛教的興起》（北京大學哲學系博士論文，1999年），收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊14，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
4. 黃英傑，《藏傳佛教「他空見」研究—以國然巴《辨別正見》為中心》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2003年。

### 四、單篇學術論文：

#### （一）、中文：

1. 萬金川，〈《中觀論頌·24.7》在解讀上的幾個問題〉，《中華佛學學報》第十期，台北：中華佛學研究所，1997年，頁173-210。
2. 楊維中，〈唯識宗語言哲學初探：名言及其意義的生成與消解〉，《宗教哲學》5卷2期，台北：中華民國宗教哲學研究社1999年，頁137-150。
3. 林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第16期（台北：政治大學哲學系，2006年7月，頁163-196）。

#### （二）、英文：

1. Eckel, Malcolm D. Bhavaviveka and the early Madhyamika theories of language, *Philosophy East and West* 28.no.3. July 1978, pp.323-337.

2. Williams, Paul M. Some Aspect of Language and Construction in the Madhyamaka, *Journal of Indian Philosophy* 8, 1980, pp.1-15.
3. Thurman, R. A. F. Philosophical nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakirti in their treatment of the private language problem, *Philosophy East and West* 30.no.3.July 1980, pp.321-337.
4. Lin, Chen-kuo (林鎮國). Language and Consciousness in the Saj dhinirmocana sutra, Presented at the *Seminar on Yogacara Buddhism in China IIAS*, Leiden: Leiden University, June 8-9, 2000, pp.1-11.

(三)、日文：

1. 勝呂昌一，〈二分依他性説の成立〉，《印度學仏教學論集：宮本正尊教授還曆記念論文集》，東京：三省堂出版，1954年，頁339-350。
2. 西義雄，〈真俗二諦説の構造〉，收於宮本正尊編，《佛教の根本真理》，東京：三省堂，1972年，頁197-218。
3. 神子上惠生，〈瑜伽師地論における言葉と意味〉，《仏教文化研究所紀要》14期，京都：龍谷大学仏教文化研究所，1975年，頁46-55。
4. 神子上惠生，〈瑜伽師地論における認識と言葉〉，《龍谷大学論集》407期，京都：龍谷大学，1975年，頁28-35。
5. 相馬一意，〈「菩薩地」真實義章試譯〉，《南都佛教》第55號（奈良：東大寺：南都佛教研究會，1986年，頁105-126。

五、工具書：

1. 望月信亨主編，《望月佛教大辭典》，東京：世界聖典刊行協會，1972年。
2. 小野玄妙編，《佛書解說大辭典》，東京：大東出版社，1974年。
3. 釋慈怡主編，《佛教史年表》，台北：佛光出版社，1987年。
4. 釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988年。
5. M.Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 2002.