

目次

《中論》第廿四品・第七頌之 「空性三義」的初探一

以月稱、清辨及相關註釋為中心

釋心宏

本文係八十五年度獎學金得獎論文

目次

【壹】敵論者之間難

【貳】思想的演變

- 一、初期佛教的空
- 二、部派佛教的空
- 三、般若經與大智度論的空
- 四、龍樹菩薩的空

【參】空性之三義

- 一、總說
- 二、別示
- 三、別示 - 以月稱、清辨之比較為主

【肆】結論

【壹】敵論者之問難

龍樹菩薩繼承且掌握了《般若經》「一切法空」(sarvadharmāḥ śūnyāḥ)⁽¹⁾的根本思想之後，在面對教內與教外的思想論辯中，即呈現出龍樹對「空性」(śūnyatā)的詮釋與剖析，尤其以《中論》第廿四品·第一～六詩頌中，敵論者以「一切事物都是空」的話，來反駁、責難龍樹空性的思想是不妥當的。進而，龍樹在第七頌以後，才正式提出「空性」(śūnyatā)有三義：空用（空性的功用或目的；śūnyatā prayojanam），空性(śūnyatā)，以及空義（空性的意義；śūnyatā-artha）。為何龍樹會提出此三類範疇來回應呢？乃至後來諸位註解家，如月稱、清辨，或者安慧、青目……等等，所理解之處各有特色，為何有此差異？此乃筆者想整理及探討的。

首先，先看敵論者如何在第一～六頌中，提出問難。

一、梵文原典：⁽²⁾

- yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ/
catūrṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate//1.
- pariñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca/
catūrṇām āryasatyānām abhāvān na-upapadyate//2.
- tadabhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca/

phala-abhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ//

3.

• saṃgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣa-pudgalāḥ/
abhāvāc ca-āryasatyānām saddharmo 'pi na vidyate/

/4.

• dharme ca-asati saṃghe ca katham buddho bhaviṣyati/
evam triṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase//5.

• śūnyatām phalasadbhāvam adharmam dharmam eva
ca/

sarva-saṃvyavahārāmś ca laukikān pratibādhase//6.

二、漢譯各版本：⁽³⁾

1. 羅什譯《中論》(底下簡稱「什本」)：

(1) 若一切皆空，無生亦無滅；如是則無有，四聖諦之法。

(2) 以無四諦故，見苦與斷集；證滅及修道，如是事皆無。

(3) 以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。

(4) 若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。

(5) 以無法僧寶，亦無有佛寶；如是說空者，是則破三

寶。

(6) 空法壞因果，亦壞於罪福；亦復悉毀壞，一切世俗法。

2. 波羅頗蜜多譯《般若燈論釋》(底下稱「波本」)：

(1) 若一切法空，無起亦無滅；說聖諦無體，汝得如是過。

(2) 若知及若斷，修證作業等；聖諦無體故，是皆不可得。

(3) 聖諦無體故，四果亦無有；以果無體故，住果者亦無。

(4) 若無有僧寶，則無有八人；聖諦若無體，亦無有法寶。

(5) 若無法僧者，云何有佛寶；若三寶皆空，則破一切有。

(6) 若因果體空，法非法亦空；世間言說等，如是悉皆破。

3. 法護、惟淨譯《大乘中觀釋論》(底下稱「惟本」)：

(1) 若一切法空，無生亦無滅；以無生滅故，四聖諦亦無。

(2) 若知及若斷，修證等作用；如是四聖諦，無體即不有。

(3) 四聖諦若無，即無四聖果；苦等諦若無，亦無向果

者。

- (4) 若無八聖人，是即無僧寶；若無四聖諦，亦即無法寶。
- (5) 若無法僧寶，云何當有佛；若如汝所說，是即破三寶。
- (6) 若因果體空，即無法非法；世俗諸所行，亦破一切法。

三、以上漢譯之偈誦翻譯各有千秋，若依梵文本而譯成白話文則如下：⁽⁴⁾

「如果〔世間的〕一切都是空的，那就既無〔事物的〕生起，也沒有〔事物的〕消失；因此，對你（龍樹）而言，就歸結出：四個神聖的真理（四聖諦）並不存在。由於四個神聖的真理並不存在，那麼，知〔苦〕和斷〔集〕，修〔道〕與證〔滅〕將是不可能的。由於前述〔四個神聖的真理與知、斷、修、證〕的事情並不存在，那麼〔預流、一來、不還、阿羅漢〕四種聖者的果報也就沒有了；在〔聖者的〕果報也就沒有的情況下，自然得住〔聖者〕果位的人也就沒有了，而朝向〔果位修習〕的人也不存在了。如果〔得住四種聖者果位的、以及朝向四種果位而修習的了〕那八類人物都不存在了，顯然僧團也就沒有了；而且，由於四個神聖的真理並不存在，正確的真理（法）也就沒有了。在正確的真理和僧團都不存在的情況下，又如何會有已覺悟者（佛）的存在呢？如此一來，你的斷說（亦即：「一切事物都是空的」。）顯然違背了〔佛、法、僧〕三寶。斷

言空性的結果，你就否定了〔修道上〕果報的真實存在，以及〔倫理行為上〕道德與不道德的事情，也否定了『世間上共同的一切言語習慣』(laukika-saṃvyavahāra)。」

由以上萬金川教授的現代語譯，可看出敵論者站在兩種不同的立場，來對「一切法空」的概念，給予批判。如同日本、山雄一教授說：「在《中論》與《迴諍論》中，曾舉出兩種對空性思想的反論。其一是倫理乃至宗教的立場來非難，另一則是言語學乃至論理學上的。⁽⁵⁾」可見此一～六頌，是站在兩種不同的角度來問難的：一是從「實踐論」的角度，可能屬於教內部派，站在倫理學乃至宗教實證的觀點，來批判空性思想。所以，萬教授在現代白話譯文中，特別用括符補足〔修道上〕及〔倫理行為上〕的簡要且是關鍵性的譯語說明。二者，從「存在論」的角度，可能屬於教外異教徒，站在語言學乃至思辯邏輯的觀點，來駁斥空性的立場。前者，根據漢譯《般若燈論》與《大乘中觀釋論》，清辨和安慧都一致明言這一波是出自教內的⁽⁶⁾。後者，根據月稱的《明句論》於第六品的疏文中，可看出這一波是異論者出自某種「語言概念」(a concept of language)的批判。乃至《迴諍論》第七～八詩頌，龍樹也給予強而有力的回應。關於以上兩種角度的剖析，可詳見萬金川教授著「關於《中論》廿四品第六詩頌」一文⁽⁷⁾，在此不再贅述。然而，為何有此不同的角度之差異呢？讓我們來簡要回溯到原始、部派、般若經、乃至《大智

度論》的空，與龍樹本人主張的「空性思想」，有何差別。

【貳】思想的演變

一、初期佛教的空

首先，「空」的概念有兩類：一是「腫脹」；二是空虛。前者是指śūnya是依據śūna一語製作的，是從動詞śvi（腫脹）轉化的過去分詞。後者，又śūna是中性的名詞，有「空虛、缺如、欠缺」等之意思⁽⁸⁾。在翻譯上，從泩nya此一形容詞製成的抽象名詞śūnyatā（空），漢譯為「空」、「空性」、「空相」。也有使用śūnyata此一中性名詞。

其次，「空」（śūnyata）的概念，在原始初期的佛教經典詮釋中，也有許多差異性。現略述如下：

1. 把空的詞源suñña理解為「空屋」（suññageha, suññāgāra），進而產生「空觀」的修行法⁽⁹⁾。例如早島鏡正在〈空住と空觀〉一文中，引《相應部》(SN) 和《法句經》(Dhp.)：

- Yo suññagehāni sevati seyyo so muni atta-saññāto
vossajja careyya tatha so paṭirūpaṃ hi tathāvidhassa
taṃ//
Carakā babu bheravā bahu atho ḍaṃsā sirīṃsapā bahu

lomam pi na tattha iñjaye saññāgāra-gato mahāmuni/
/(S. N.I.p p.106~107)

「睡在空屋，制御自己的那位牟尼聖者很殊勝。在那裡修放棄（一切）之行。因為這種事適合他，野獸往來，可怕的東西很多，蚊蛇毒蛇很多，但偉大的牟尼去空屋，在那裡一毛也不動。」

- Suññagaram pavitthassa santacittassa bhikkhuno amāunsi ratihoti sammā dhammaṃ vipassato. (Dhp. No. 373, c.f. Patna Dhp. No. 60)

「進入空屋，心寂靜，正確觀法的比丘，享受人界所沒有的快樂。」⁽¹⁰⁾

以上，是透過有形的「空屋」(sññageha)，以空屋作為修行者坐臥處，或修習的場所；進而指涉出無形的「空住」(śūnyatā-vihāra)，不久由「空住」而展開為「空觀」。

2. 進而，在《經集》(suttanipāta)《法句經》(Dhammapada)等經中，有提出「觀世界是空」的概念。例如《經集》——九詩：

- “Suññato lokaṃ avekkhassu Mogharāja sadā sato attānudiṭṭhiṃ ūhacca, evaṃ maccutaro siyā: evaṃ lokaṃ avekkha-ntaṃ maccurājā na passati” ti

「摩伽羅闍啊！要常常小心，打破固執自己的見解，觀世界是

空。這樣一來，才能渡過死亡。死王不見如是觀世界的人。」

(11)

這樣「空」(suñña)的概念，也出現於《相應部》35、85 (SN. Vol.IV, 54) = 《雜阿含經》232經(大正2, p.56b)。其中，還有《中阿含經》的〈小空經〉及〈大空經〉，也有詳加描述空觀的內涵。

另外，在《法句經》170偈中，雖沒有出現「空」的字眼，但與《經集》「觀世界是空」的思想，有異曲同工之妙。如引文：

- ‘Yathā bubbulokaṃ passe’ yathā passo maricikaṃ evaṃ lokaṃ, avekkhantaṃ maccurāḷā na passati’.

「看世界如泡沫，看世間如蜉蝣，死王也不見如是觀世間的人。」(12)

這段文章，很類似《般若經》中，常以「夢幻、泡沫、蜉蝣、陽焰……」等來譬喻說明「一切法空」的道理。或許二者有些關連性。

3. 由上可知，同樣引用許多原始初期的經典，但是對於「空」(śūnyata)的內涵，卻多許多相異的詮釋，例如：空是無我，空是緣起，空是如實……等等的說法。最後，引用壬生台舜在「龍樹空思想の特質」一文中，認為抽象名詞的「空」，是指「無所有」。筆者認為此看法與龍樹空性的思想，頗有

關連性。

“Yassa loke sakaṃ n’atthi, asatā ca na socati, dhammesu
ca na gacchati, sa ve santo ti vuccati” ti (*Suttanipada*
No.861)

「他在世間無所有，也不憂慮無所有，他不趨赴諸事物，他的確
被稱為『平安者』。」⁽¹³⁾

這樣，「無憂慮又無所有」的人，在《法句經》367偈後半
中提到「不憂慮無所有的人，的確稱為比丘。」(asatā ca na
socati sa ve bhikkhū ti vuccati)⁽¹⁴⁾，所以，在外在上是「無
所有」，在內在上是「不憂慮」，這樣顯示出修空觀的身心狀
態與特質。

二、部派佛教的空

部派佛教的空性思想，非常煩瑣、複雜，筆者歸納大約成
四點：

1. 由「觀世界是空」，進而演化至對「五蘊」、「四大」的
身心自體，也觀為空。這是由外而內，由世界而個體，使觀
空的思想與修持，更具體化、細緻化。例如安世高譯《五蘊
譬喻經》的「五蘊皆空」。(大正2，p.501a)及《中阿含大
品息止道經》第二十三(大正1，p.647a)主張「四大皆空」
的思想。如引文：「一切地皆空，水種亦復然；空一切火

種，風種亦復空。」(大正 1， p.647a)

2. 由無常、無我、苦、空的思想，而發展出把「空觀」作為三三昧實踐之對境的修持法門，因此有空、無相、涅槃、無願……等等的各種三昧。詳細可見《增一阿含》第三十九之經文。(大正 2， p.761a)

3. 對空觀的內涵給予系統化的說明與闡述，而產生許多的論書。其中以《中阿含》的《大空經》和《小空經》為基本核心。例如：《大空經》第一，強調空住與證悟的現前。第二，又說明四種空之內涵：(1) 內空 (ajjhata-suñña)(2) 外空 (bahiddhā-suñña)(3) 內外空 (ajhattabahiddha-suñña)(4) 不移動 (āṇāṇja)⁽¹⁵⁾ 乃至產生的論書的分別解說，就因各部派的主張有異，所以開合也不同。例如：《舍利弗阿毘曇論》講「六種空」(大正 28， p.633a)，《施設論》講「十種空」(大正 27， p.540a)，乃至發展出《般若經》及《大智度論》講「十八空」之內容。

4. 在說一切有部主張「三世實有、法體恆有」的命題下，所以阿毘達磨所說的「法」，顯然不是指我們世界中個物的具體(在個個現象中)存在；它把「法」看作是使事物成為事物的元素，即實體或本體。所以，「法」是抽象的或概念的存在，指一般被把握的事物，從認識論的立場來說，它是被客觀化的存在，即共同認識的對象、範疇；它是概念，也是語言⁽¹⁶⁾。

三、《般若經》與《大智度論》的空

《般若經》以「一切法空」(或云：諸法空相，sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā) 為思想核心。但與原始、部派的空有相當大的差異，因為，首先提出菩薩依「般若波羅蜜」而知「一切法空」；「空性」在《般若經》中，強調可以藉由「般若波羅蜜」而體驗到的，這樣就清楚地點出「空性」與「般若」的關係。然而，般若波羅蜜是無分別智，是超越把事物視為對象的分別(即對象的認識)的智慧的作用。例如《小品般若經·夢誓品》云：「諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，無諸憶想分別。所以者何？般若波羅蜜中，無諸分別憶想故。」(大正8，p.355c)又在《攝大乘論》中，也說明無分別智與般若波羅蜜是同義，這種說明是與清辨在解釋「空性的意義」(śūnyatā-artha)，把 artha (object) 視為「對象」，此對象即是般若波羅蜜，即是無分別智，解釋觀點是相同的。

其次，《般若經》中，又常說到菩薩不見色，不見受想行識，不見法，……乃至不見佛的三十二相。為何菩薩不見事物，不見一切法呢？因為事物是空。由於一切事物本來是空，所以菩薩不見一切法。如是說菩薩「不見一切法」，是說菩薩知道「一切法空」；龍樹說這是「知者(菩薩)見真實」。見真實的智慧是般若波羅蜜(般若的智慧)，此智慧的特質是「以不見的狀態見(或：事物以不存在的狀態存在

yathā na samvidyante tathā samvidyante)」⁽¹⁷⁾。

進而，我們看《大智度論》如何說？《大智度論》第三一卷（大正25，p.285b）敘述《小品般若經》第一（大正8，p.219c）時，解釋「空性」則用「十八空」。又《大智度論》卷三六〈釋習相應品第三之餘〉云：「舍利弗！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、不可得空、無法空，有法空，無法有法空，是名與般若波羅蜜相應。」（大正25，p.327a）論又云：「佛法中廣說則十八空，略說則七空。」（大正25，p.327a）由此可知「空性」的內涵，在解釋上，略說為七空，乃至十八空，甚至無量無邊；在含義上，空性不但與般若波羅蜜相應，甚至與一切種智無二無別。如《大智度論》卷63〈釋信諍品第四一之下〉云：「用十八空故，色等乃至一切種智空；乃至一切種智空故，十八空亦空。一切種智不離十八空，十八空不離一切種智，是故言不二不別。」（大正25，p.505c）

但是，在眾多的詮說中，龍樹掌握為二大類：「眾生空」及「法空」。如《大智度論》卷三一〈釋初品中十八空〉云：「略說有二種空：眾生空，法空。小乘弟子鈍根故，為說眾生空、我、我所無故，則不著餘法；大乘弟子利根故，為說法空，即時知世間常空如涅槃。」（大正25，p.287b）又卷六九〈釋佛母品第四八之上〉云：「小乘法多說無常，大乘法中多說法空。小乘法中先說無常，後說法空；大乘法中初便說

法空。小乘法中說無常，令眾生怖畏；大乘則不然，無破壞等。」(大正25，p.544a)所以，龍樹在《大智度論》提出總括性的理解與說明如下：「空有種種，如火中無水，水中無火，亦是空。五眾中無我，亦如是。或有眾生空，或有法空；法空中或有人言：諸法雖空，亦不盡空，如色空中有微塵根本在。是故須菩提問：以何等故，一切法空？佛答：以無所得、畢竟空故，遠離一切相，是故說眾生空、法空，是二空故，一切法無不空。」(大正25，p.729b)所以，龍樹就掌握了「以無所得、畢竟空故，遠離一切相」，因此就奠定「一切法空」的中心思想。

四、龍樹菩薩的空

龍樹在「一切諸法空」的前提下，從事論理性的推考，進行思索性的說明。他融合原始、部派、般若經各時期空性思想的特質，但以此又向前推進一大步。首先，他將部派「法(法體)」的概念，改為「自性(svabhāva)」，「一切法(sarvadharmāḥ)」改為「一切的存在(sarvabhāvāḥ)」，將「自性(實體)」定義為「不被改造者，不依存於他者。」⁽¹⁸⁾龍樹當然不是以此自性為存在，他闡明一切的存在沒有自性，說「一切法無自性」，因為一切存在沒有自性(實體)。無自性就是「空性」，所以「空性」常含有自性的否定⁽¹⁹⁾。此外，龍樹又開展出八不中道的緣起說，以及「有、無、亦有亦

無、非有非無」的四句論破方式，最後即是強調出「空性」即「緣起」，即「假名」，即「中道義」的完整學說。如《中論》第二四品·第十八頌：〔波本〕譯：「從眾緣生法，我說則是空；但為假名字，亦是中道義。」(yaḥ pratitya-samutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe/sā prajñāptirupādāya pratipatsaiva madhyamā//)⁽²⁰⁾底下就《中論》第廿四品·第七詩頌及各家註釋，來詳細探討「空性」(śūnyatā)的三種含義。

【參】空性之三義

一、總說

龍樹菩薩在《中論》第廿四品·第一～六詩頌中，說明他在面對敵論者的一連串問難後，於第七詩頌回應時，正式提出「空性」有三個內涵：(1)空用（空性的功用或目的；śūnyatā prayojanam），(2)空性(śūnyatā)，(3)空義（空性的意義；śūnyatā artha）。此三者之關係，有相通於《大乘起信論》的用語，依順序為「用、體、相」；也可視為拜薛西克哲學所說的作用(karma業)、實體(dravya實)、屬性(guṇa德)⁽²¹⁾。首先，先讓我們從不同文獻中，明瞭龍樹在第七詩頌中，如何表達及回應。

1. 梵本《中論》24 · 7 :

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvam vetsy prayojanaṃ./
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase//⁽²²⁾

筆者試譯：在此中，你不了解我們所說的：(1)在空性中的目的（或效用），(2)空性，(3)空性的意義（或對境）；因此，你會如此地受諸苦惱。

2. 藏本《中論》24 · 7 :

de la bśad pa khyod kyis ni/stoñ ñid dgos dañ stoñ ñid
dañ//stoñ ñid don ni ma rtogs pas/de phyir de Itar
gnod pa yin//⁽²³⁾

筆者試譯：此中所說的，因為你(khyod：指外人)不了解空性的目的(stoñ ñid dgos)，空性(stoñ ñid don)及空性的含義（或意旨；實際；stoñ ñid don，所以如此否定（或困擾）。

3. 漢譯有三本：⁽²⁴⁾

(1) 什本：

汝今實不能，知空空因緣；及知於空義，是故自生惱。

(2) 波本：

汝今自不解，空及於空義；能滅諸戲論，而欲破空耶。

(3) 惟本：

諸法無自體，有執非道理；此中佛所說，空故有行相。

此三漢譯本中，惟本出入最大，或許是所據譯本不同。而

什本把 *sūnyatā prayojana*，譯為「空因緣」在後面會詳加討論。而波本譯「能滅諸戲論」指的是「空性的功用(或目的)」，但從梵、藏原文中，找不到對應之詞句。

4. 《中論·青目釋》文云：⁽²⁵⁾

「汝不解云何是空相，以何因緣說空，亦不解空義；不能如實知，故生如是疑難。」

在梵文中 *sūnyatām* 與 *sūnyatāyām prayojanam* 本屬業格形式之語詞，在《青目釋》中，卻改成「云何是空相」及「以何因緣說空」的疑問句，這是相當大的變化及差異處。而梵文 *vihanyase*，什本譯為「是故自生惱」，在此卻改寫為「故生如是疑難」。「生惱」與「生疑難」似乎表達的重點不同：自生惱是偏重對自己而言；生疑難是偏重對他人而言。

5. 藏本《無畏論》24·7 的長行釋文：⁽²⁶⁾

khyod kyis ni stoñ pa ñid bstan pañi dgos pa gañ yin
pa dañ/stoñ pa ñid kyi mtshan ñid gañ yin pa dañ/
stoñ pa ñid kyi don gañ yin pa de dag yañ dag pa ji Itar
bshin du ma rtogs(p.43, 2, 2)pas deñi phyir de Itar gnod
pa byed do//

筆者試譯：教示空性的動機為何？空性的體相為何？空性的意義為何？由於你對這些問題未能如實深入理解，所以才產生如此的困擾。

值得注意的是：空性的目的 (ston ñid dgos)，在長行中卻解釋為「教示 (bstan pa) 空性 (ston pa ñid) 的動機 (dgos pa)」的疑問句，尤其是 prayojana (dgos, pa) 解釋為「動機」而非「目的」，這是藏本《無畏論》長行中，值得留意之處，後文將會詳細討論。

6. 吉藏《中觀論疏》24·7 的釋文⁽²⁷⁾

「問：何故教外人不知三法？」

答：凡欲答外問，必須識是問、非問。今教外人不解三法，橫生疑問，則不成問，即是答問也。初明不知三法者：一、不知空，小乘人雖得人空，執諸法是有，不知本性空也。二、空因緣者，謂說空之意，佛為治有病，是故說空；若復著空，佛所不化。三、空義者，外人不解安處此空，佛說第一義為空，不言世諦亦空；汝不應聞空，謂失因果罪福，故因緣品云：若都畢竟空，云何有罪福報應等？如是則無二諦。又空義者，說空為明不空，故下云：空亦復空。汝封執取空相故，不知空義。」

吉藏的《論疏》是直接詮釋《中論本頌》，而非詮釋《青目釋》；而且，當時漢地正處於大小之辨下的空有之爭，以及吉藏本人也深受《成實論》的思想影響，所以才有以上如此的解釋吧！

由上述各種文獻之間的差異性，可知道從梵、藏原典之後，譯至中國的三家譯本，因時代背景，當時思潮，譯者的水準，對教義的理解，及譯筆的巧拙……等等，諸多因素而

產生彼此的差距，從中更可體會出「法」的「無常性」、「多元性」及「開拓性（創造性）」。底下針對三義分別探討之，且以月稱、清辨的看法之異同，為討論之重點。

二、別示

1. 空用（空性的功用或目的；*sūnyatā prayojanam*）：

首先，應該特別強調的是，月稱在《明句論》（*Prasannapadā*）中，為解釋空性之三義，所採用的長行註解是用「以經解經」－以龍樹的中論偈頌來解釋空性之含義；這種方式在其他地方則少見，因為月稱一般會引用大量的經論來補充說明；在此月稱卻沒有，所以值得特別留意。

(1) 梵文原典：《中論》第十八章五頌：

*karma kleśakṣayānmokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ/
te prapañcātprapañcastu sūnyatāyāṃ nirudhyate//*⁽²⁸⁾

(2) 藏文原典：（有兩個版本）

A: las dañ ñon moṅs zad pas thar/las dañ ñon moṅs rnam
rtog las//de dag spros las spros pa ni/
stoṅ pa ñid kyis ḥgag par ḥgyur//

B: las dañ ñon moṅs zad pas thar/las dañ ñon moṅs rnam
rtog las//de dag spros las spros pa ni/stoṅ pa ñid kyis
ḥgag par ḥgyur//⁽²⁹⁾

(3) 漢譯有三本：⁽³⁰⁾

A. 什本：業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。

B. 波本：解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空、滅分別。

C. 惟本：諸業煩惱盡，即名為解脫；而彼業煩惱，從分別中生。

由上述文獻及對照月稱在《明句論》的長行文⁽³¹⁾，以及清辨對《中論》之註釋書中⁽³²⁾，可以看出兩者皆認同「空性的功用(或目的)是指止滅一切戲論」。但值得注意的是：在梵文中 *sūnyatāyām* 是用處格(Locative)，表示一種狀態，所以〔什本〕譯為：「入空」，即說明：在空性的這種狀態中，則一切戲論則可滅除。但是在藏文本中卻是 *ston pa ñid kyis, kyis*⁽³³⁾ 是用作具格(Instrumental)，表示一種方法或工具，所以〔波本〕譯為：〔以〕(此字乃筆者所加)見空〔的方式〕，〔來〕滅〔除〕分別，表示似乎有能所相對的情況。此是梵藏原典與漢譯出入處，也是關鍵點。不過，總而言之，空性的空用，就是把全部的戲論(分別的語言)止滅。換句話說，在空性才能止滅戲論，才能超越有與無的對立；止滅了戲論，才能止息、超越起於戲論的分別(思維)，以及起於分別的業和煩惱。然而，想要達到解脫之境界，「空用」就是要把自己從分別轉成無分別，也就是要把分別的自己、業與煩惱的自己(迷惑的自己)，轉成為覺悟的自己，這才是空

性的目的，空性的功用。

然而，我們若對「空用」(śūnyatā prayojanam; མཁོ་བ་ཉིད)的語詞，作更進一步的分析，則會有多重角度的體會。梵語 prayjana 一詞，若依其詞構分析則為“pra+yuj+ana”，詞前綴“pra-”表「向前」之義，詞根“yuj”為「連結」之義，而直接尾綴“-ana”則表「資具」義；所以此語詞之本義為「向前連接的資具」。反觀藏文“དགོས་པ་(dgos-pa)”而言，其動詞之義相當於“མཁོ་བ་(mkho-ba)”，表示「需要或欲求」。若視為名詞，則有「需要、意義、目的」等義⁽³³⁾。由此可知「需要、欲求」是其本義，而「意義、目的」乃其引申義。若查相關的梵文辭典，可知“prayojana”還有許多意義，例如：A. Macdonell 的 *A Practical Sanskrit Dictionary*⁽³⁴⁾ 列出此語的一般意義：“occasion, object, motive; cause, aim, end; purpose, design, interest; business; use, need, or call for; with a purpose”就中，關於最後二義，A. Macdonell 並指出它們是用在此語的具格之時。而 M. Monier-Williams 的 *A Sanskrit-English Dictionary*⁽³⁵⁾ 除了列出有前面諸義之外，有誘因、目的、目標、對象、動機、理由、功用、用途、必要、有幫助、手段、效力等意思。此外，他又指出此語在文中若配合其他具格 (Instrumental) 或屬格 (Genitive) 與對格 (或稱業格 Accusative) 的語詞來使用，則有“use or need of, necessity for, profit”諸義，如“taruṇā kim prayojanam”之義，即是「林

木之用為何？」此外，他更指出A. Macdonell未曾列出的二種意思：一為“means of attaining”，其二為在哲學作品中，此用語則指“a motive for discussing the point in question”。又，在K. V. Abhyankar和J. M. Shuklar合編的*A Dictionary of Sanskrit Grammar*⁽³⁶⁾有“object, motive or purpose in undertaking particular thing; the word is used although rarely, in the sense of a cause also”，在解釋及例句中，含有「動機或目的」之義。

綜合上述而言，空用（空性的功用或目的；śūnyatā prayojanam），其中prayojanam一詞，若依萬金川教授歸納而言，從詞構分析來看，可分為三類：一者，如果從「起點上」來說，則此語可以有「動機或企圖」之義。二者，若是依「過程上」來講，則此語可以有「手段或需要」之義。三者，若是就「終點上」觀之，則此語可以有「目標或目的」之義⁽³⁷⁾。這樣的剖析是相當清晰而且周圓的。因為，就終點而言，月稱與清辨就是站在終點上而說，空性的目的（或功用），就是止息一切戲論的。然而，就起點而言，在藏本《無畏論》就是指出「空性的動機」，如長行譯文釋為「教示空性的動機為何？(stoñ pa ñid bstan pañi dgos pa gañ yin pa)」(見前面已引用的文)，文中“dgos pa”即可解釋為「動機意義或目的」。此外，《中論·青目釋》云：「以何因緣說空」(見前面已引用的文)，「以何因緣」，此句也是以歷史背景而言，著重也是在「動機或緣由」方面而說的。總之，空性

的功用（或目的），就是為了止息一切的戲論，如此在無分別的狀態中，即能悟入真實而得究竟解脫。亦如《中論·觀行品》第十三·第九頌云：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」（大正 30，p.18c）

2. 空性 (śūnyatā)：

月稱在《明句論》(Prasannapadā)的長行解釋「空性」時，引用《中論》第十八章·第九頌，顯然看出他與清辨的解釋完全不同。首先，先看梵藏原典如下：

(1) 梵文原典：⁽³⁸⁾

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam/
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam//

(2) 藏文原典：⁽³⁹⁾

gshan las śes min shi ba dañ/spros pa rnam kyis ma
spros pa// rnam rtog med don tha dad min/de ni de
ñid mtshan ñid do//

(3) 漢譯有三本：⁽⁴⁰⁾

A: 什本：自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。

B: 波本：寂滅無他緣，戲論不能說；無異無種種，是名真實相。

C: 惟本：若他信寂靜，無戲論所戲；無異無分別，此即真實相。

由上述文獻可知，龍樹在《中論》各品中，以「破斥」的方式折服外道及教內偏執者（尤其是說一切有部）；但是，在這首偈頌中，龍樹卻正面回答且指出「見真實而解脫」，這「見真實 (tattva-darśana)」的「真實」(tattva)的「特徵」(lakṣaṇam)」到底是什麼？依頌文而歸納有五類內容：(1)不隨他緣(a-para-pratyayaṃ)：羅什譯為「自知不隨他」，可見「自知」二自是他自己加上去的，梵本卻無。(2)寂滅（或寂靜）(śātaṃ)：寂靜即是空。(3)以戲論滅戲論 (prapañcair aprapañcitam)：因為 prapañcair（戲論），它是用作具格 (Instrumental)，表示以戲論可以滅除戲論。(4)離分別(或無分別) (nirvikalpam)(5)非種種（或平等一味；或無異）(anānārtham)，以上五種內涵，都是顯示出真實(tattva)的特徵 (lakṣaṇam)由此也可知：滅戲論則需要用「文字般若」，因為「文字」也是「語言」，也是「戲論」(prapañca)，所以用文字般若來滅戲論，所以叫「譯戲論（指語言文字）可以滅除戲論」。此外，此偈頌若依僧成的科判：「真性自性寂滅，唯現量可知」則此之「現量」即是指「現觀」，所以要達「現觀」之證量，則需用「觀照般若」。透過「文字般若」，進而「觀照般若」，至終即可達「實相般若」，此實相般若即是真如，即是上述五種特徵之內容。真如也就是空性，月稱在《明句論》長行中，就是如此理解的。

至於，月稱與清辨如何從不同角度來詮釋空性呢？日本上

田義成在《佛教思想史研究》曾說：「關於空性，有從『修的立場』說得，也有從『性的立場』說得。在前者，空性是『空掉』，即否定的作用；在後者，空性與真如、法性、涅槃等同義⁽⁴¹⁾。在配合瓜生津隆真著〈中觀派的空〉一文⁽⁴²⁾，可歸納成下列精要的說明：月稱和清辨的看法是迥然不同的。首先，月稱是以「性(見)」的立場來詮釋空性，所謂的「性」指事物的真實、本性、本質等；筆者認為有點類似「存有論」的靜態角度而言。清辨則是以「修(行)」的立場來闡述空性，所謂的「修」指事物的實踐、修習、修行等；筆者認為類似「實踐論」的動態而言。其次，月稱以「性」的立場來看空性，則空性就是真實，它與真如、法性、涅槃……等同義；甚至，空性也等同於法界、無為、法身、佛性、無上智……等，彼此是無二無三無別的。但是，清辨卻不認為如此，他認為空性是「空掉」的意思，即是否定我們一切的戲論與分別；因此，當一切分別與戲論被否定而顯現的狀態，即是無分別的智慧，即是離一切執著的緣起性空的智慧，即是般若波羅蜜。所以，月稱認為空性=真如=法性=實相，但清辨卻認為空性=緣起性空之智慧=無分別智=般若波羅蜜。

然而，清辨為何如此理解呢？清辨把空性解釋為「無分別智(即般若波羅蜜)」，那即會產生「能知智」與「所知境」的問題；所以，清辨便會把「空性」理解為「無分別智的能知者」，順理即把「空性的意義」(śūnyatārtha)解釋為「無分

別智的所知境」，這是相當合理且順其自然的。若再進一步地探討，這樣的理解方式，可能與清辨對二諦的理解與解釋有密切的關係。他把勝義諦（最高的真理）解釋為既是勝義 (paramārtha) 又是諦 (satya)，而且把「勝義」解作無分別智的對象 (artha)。即勝義 (paramārtha) 是最勝 (parama) 的對象 (artha)，而最勝是空性 (śūnyatā)，是無分別智；因此，勝義是空性（即無分別智）的對象。如是：勝義諦 (paramārtha satya) 是：無分別智的對象，即是真如，這樣才是真理。這在清辨對《中論》第十八品·第五頌的注釋中，可以看到相同的解釋⁽⁴³⁾。

3. 空性的意義 (śūnyatā-artha)

在月稱的註釋中，以有關第三「空義」的解說，特別受到注意，他引用《中論》第二十四品·第十八頌，說明空性即是緣起，即是假名，即是中道義。請看引文：⁽⁴⁴⁾

(1) yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe/
Sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā//

(2) 藏文原典：

rten cim ḥbrel par ḥbyuñ ba gañ/de ni stoñ pa ñid du
bśad//de ni brten nas gadas pa ste/de ñid dbu mañi
lam yin no//

(3) 漢譯有三：

A. 什本：眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是

中道義。

B. 波本：從眾緣生法，我說則是空；但為假名字，亦是中道義。

C. 惟本：若從因緣生，諸法即無體；緣亦是假名，非一異可有。

(4) 梵文試譯：凡是依緣而生起（即緣起）者，我說彼（它）即是空性。彼（空性）是能依而施設假名，彼即是中道〔義〕。

(5) 藏文試譯：任何是依緣而起，〔我〕說彼即是空性。彼（空性）能依之後，假〔名稱〕立，彼（空性）是中道。

首先，先看清辨如何理解「空性的意義」，清辨說「空性」（śūnyatā）是緣空性的智慧，「空義」（śūnyatā-artha）才是「真如」。這樣是把「空性的意義」（śūnyatā-artha）的“artha”，理解為“object”，指的是「對象或目的」，即是無分別智的所知境，就是「真如」。所以，清辨如此理解，是因為他把「空性」（śūnyatā）解釋為「無分別智的能知者（即般若波羅蜜）」，相對地就會把「空義」（śūnyatā artha）理解為「無分別智的所知境（即真如）」，這樣的詮釋是可以理解的。但是，月稱在《明句論》的長行釋文中，則和清辨看法完全不同。他把「空義」（śūnyatā）的“artha”，理解為“meaning”，指的是「實義或實相」，所以空性就是緣起法。也就是說，月稱在引用《中論》第廿品·十八頌，說明龍樹的中觀思想，雖然說空性，但「空」不是說法無、否定存在的虛無論者，

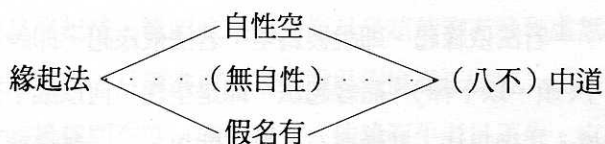
而是緣起法。緣起法甚深，而且是超越實在論和虛無論的相對立場的。月稱常引用《佛說弘道廣顯三昧經》的詩句，來說明緣起即空性。如引文：「依緣而生者是不生，它不是有實體而生起的，依存於緣者說為空，知空（空性）的人不怠慢。⁽⁴⁵⁾」而漢譯竺法護在同本經的翻譯是：「緣生彼無生，是不與自然，善緣斯亦空，知空彼無欲。⁽⁴⁶⁾」由經文「依存於緣者說為空」，即可證實「緣起即是空性」的理由之根據。

其次，在了解緣起性空的道理前，也應該注意《般若經》中如何說明「緣起」，畢竟龍樹的思想是以《般若經》為基石而開展出來的。《小品般若經》云：「以眾緣合則有，眾緣滅則無。」（大正8，p.584c）。《大品般若經》云：「諸緣合故有，諸緣離故滅。」（大正8，p.422a）此二部經，重點在「緣聚則生，緣散則滅」的緣起觀。又《大智度論》云：「因緣會故有，因緣散故無。」（大正25，p.147b）又云：「如鏡中像，眾緣和合故有，眾緣離故無。諸佛亦如是，有諸因緣故生現，諸因緣散故滅。」（大正25，p.747c）由此可知《大智度論》指出依緣而生起，但無自性的空性，猶如「鏡中像」，所以點出《般若經》中，常用「如夢幻、如泡影」來譬喻說明空性中如何緣現緣滅的道理。所以《中論》也云：「如幻亦如夢，如乾闥婆城；所說生住滅，其相亦如是。」（大正30，p.12a）

至於，龍樹本人如何說明緣起與空性之關係呢？如《迴諍

論》云：「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。(47)」以「無自性」(niḥsvabhāva)來說明緣起因為是無實體，所以是空性；反言之，萬物也因為是空性，所以才會產生緣起。在《中論·觀四諦品》的《青目釋》中云：「眾緣具足，和合而生物；是物屬眾因緣，故無自性；無自性，故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，故名中道。是法無性，故不得言有；亦無空，故不得言無。」(大正30，p.33b) 因此，龍樹在《中論》才會說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」(大正30，p.33a)

最後，在理解「緣起性空」可從多種角度來談，例如：八不緣起、假名施設、無自性空、中觀，乃至即空即假的如幻之緣起……等等。月稱在解釋「空義」(śūnyata-artha)獨引《中論》廿品·十八頌，說明「空性」即是「緣起」，即是「假名」，即是「中道義」，深顯出月稱論師的深遠的睿智，在眾說紛紜中，獨舉出龍樹緣起性空的妙義，實在令後世眾生至心頂禮並讚歎！而此偈頌可以印順法師的圖表作更具體的說明與體會⁽⁴⁸⁾。



總而言之，以上所介紹月稱及清辨對空性三義；空用 (śūnyatā prayojanam)，空性 (śūnyatā)，空義 (śūnyatā-artha) 的不同詮釋，為理解方便，整理略表於附錄，以供參考。

【肆】結論

由本文第一節：敵論者之問難，可看出龍樹本人在提出空性思想時，面對二大主流的批判：一者是從「實踐論」的角度，屬教內部派站在倫理學乃至宗教實證的觀點的批評。二者是從「存在論」的角度，屬教外異教徒站在語言學乃至思辨邏輯的觀點的批判。龍樹因此在《中論》二四品第七頌也才提出「空性三義」的內涵。第二節透過從初期佛教的空，乃至經過部派、般若經的發展，在《中論》與《大智度論中》，體會出龍樹在空性的思想上，是經過融合、抉擇、再突破的智慧展現，而以「空性即是緣起，即是假名，即是無自性空，即是中道義」作為圓滿教法的核心。第三節，就月稱與清辨二者，對空性三義的層層論證與剖析，可知兩者之詮釋

各有千秋，似乎月稱的第三義「空義」之解說，更能掌握出龍樹空性思想的精髓吧！但是值得一提的是：萬金川教授曾在課堂上提出，就瓜生津隆真「中道派的空」一文中，清辨解釋「空性」(śūnyata)為「無分別智的能知者(即般若波羅蜜)」，而「空義」為「無分別智的所知境(即真如)」，其實在月稱解釋「空性」即是「真如、法性、實相」中就已包含清辨「空性」和「空義」的說法，因為實相的內涵是包含「能知智」與「所知境」的，此點創見，因篇幅有限，待他日再詳細論證與探究吧。最後，引用印順法師的一段話，以作為總結：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，緣起與性空。其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為性空。《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⁽⁴⁹⁾。

【註釋】

- (1) 例如《般若經》有「諸法空相(sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā)」這種話，參見鈴木大拙，《般若經の哲學と宗教》，昭和25年，法藏館。
- (2) 稻津紀三、曾我部正幸編譯，《中論本頌原典》，p.174-176，株式會社，昭和63年12月25日。
- (3) 三枝充，〈《中論偈頌總覽》〉，p.45，1985，第三文明社。
- (4) 萬金川，〈關於《中論》廿四品的第六詩頌〉，收於《諦觀雜誌》第四期，p.14。
- (5) 見 氏與上山春平共著，《空の論理》第一部，〈冥想と哲學〉；吳汝鈞先生譯，《佛教中觀哲學》，p.91。
- (6) 這兩部《中論》註釋書，均稱本品初六頌為「自部人言」。

- (7) 同註(4)，第四期(上)篇，p.14-20，第五期(中篇)，p.10-15，第六期(下)篇，p.13-20。
- (8) 壬生台舜編《龍樹教學の研究》，〈龍樹空思想の特質〉一文，p.2，大藏出版。此一文有許洋主譯為中文，登於《諦觀雜誌》，六一期，p.65-86。
- (9) 同註(8)，p.4，也見於早島鏡正，《初期佛教と社會生活》，p.253。
- (10) 同註(8)，p.4，(引用SN.和Dhp.)。
- (11) 三枝充，《初期佛教の思想》，p.611，註(15)。
- (12) 同註(8)，p.6。
- (13) 同註(8)，p.6。
- (14) 同註(8)，p.6-7。
- (15) 漢譯《大空經》，大正1，p.738c，作「不移動」，而不用「空」這個字。
- (16) 瓜生津隆真，《中觀派的空》；許洋主譯，p.34。此文收於《中觀與空義》，1986年12月，華宇出版社，世界佛學名著譯叢62冊。
- (17) 同註(16)，p.35-36 及註(10)p.61。
- (18) 《中論》第五品·第二頌，參照〈世界の名著2・大乘佛典〉(中央公論社)所收日譯，p.274。
- (19) 同註(16)，p.35。
- (20) 同註(3)，p.766-767。
- (21) 同註(16)，p.39。
- (22) 同註(3)，p.744。
- (23) 同上註。
- (24) 同註(3)，p.745。
- (25) 《中論·青目釋》，大正30，p.32c。
- (26) 北京版，95冊，43, 2, 1；德格版、中觀部冊1，44, 4, 6。
- (27) 《中觀論疏》，大正42，p.150a。
- (28) 同註(3)，p.520-521。
- (29) 同上註。
- (30) 同上註。
- (31) Prasannapad p.490，第15行至p.491，第18行。
- (32) *Bh-vaviveka: Prajñāradīpa XXIV*, Peking ed. Vol.95, p.246 4, 2-3 瓜生津隆真の拙論 [*Bh-vavivekas Prajñāradīpa* (Chapter24)] (《近畿大學教養部研究紀要》二之2)，p.33。
- (33) 張怡蓀主編，《藏漢大辭典》，p.462a-b，1993年12月，民族出版社。
- (34) A. Macdonell's *A Practical Sanskrit Dictionary*.180c.
- (35) M. Monier-Williams *A Sanskrit-English Dictionary*, p.688c.
- (36) K. V. Abhyankar and J. M. Shuklar 合編 *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, p.270b.

