

《淨明句論》第十三品「行」(saṃskāra)的考察 ——行·緣起·空·真性(tattva)

周柔含
中華佛學研究所

提要

本文是以《中論》(*Mūlamadhyamakakārikā*)的注釋書——《淨明句論》(*Prasannapadā*)第十三品「saṃskāra-parīkṣā」(譯作「觀行品」，或「觀真性品」)為研究主題。依本文研究顯示，不論是「觀行品」或是「觀真性品」，皆表明了《阿含經》所欲開示的本意——觀「行」是「虛」「有」，觀「真性」是「實」「無」；或者是，說「觀行品」表明了如實觀見「行」的虛妄性，是「空相應緣起隨順法」，斷諸戲論；則能「無我」而如實體證諸法「如實、不顛倒、真實」的狀態，即是「觀真性」，這也就是「空」的實踐與完成。

本文依副標題所顯——「行」、「緣起」、「空」、「真性」，次第討論。首先透過討論「行」(saṃskāra)在認識論上的妄取欺騙(moṣa)和存在論上的虛假不實(mṛsā)，進而檢討「諸行」、「行支」、「行蘊」的關係，而合論認識論和存在論上的「世間」。其次，檢討「諸行」的真相——「緣起」的「虛」、「有」、「實」、「無」，依「緣起」安立一切法，依「空」成立一切。再者，檢討「空」的實踐——討論緣起、空、假名、中道的實踐性。最後，回歸「真性」與「諸行」的關係。

關鍵詞：1.諸行 2.緣起 3.空 4.假名 5.真性 6.虛誑妄取

【目次】

- 一、前言
- 二、關於「行」(saṃskāra)
 - (一) moṣa 與 mṛṣā
 - (二)「諸行」、「行支」、「行蘊」
 - (三)世間——六六處
- 三、「緣起」——「虛」「有」「實」「無」
- 四、「空」的實踐
 - (一)「空」依「有」顯
 - (二)「空」即「無我」
 - (三)「空世間」、「世間空」
- 五、大聖說空法
 - (一)「有」(bhāva)、「有」(asti)
 - (二)「假名」「中道」
- 六、真性(tattva)
- 七、總結

一、前言¹

《中論》(*Mūlamadhyamakakārikā*)的注釋書中，《淨明句論》(*Prasannapadā*)² (以下簡稱《本論》)是唯一保有梵文原典的著作，倍受注目。《本論》第十三品「saṃskāra-parīkṣā」，首頌中云：「如佛經所說，虛誑妄取相；諸行妄取故，是名為虛誑。」外人以為《阿含經》云「一切諸行皆是虛假不實」——是為開顯諸行具虛妄性質的——是「虛」「有」的；並非如中觀者所認為——「佛說如是事 欲以示空義」——是「實」「無」的（無自性的），且質疑中觀者，將導致「斷見」。然而末頌中云：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」究竟該如何觀「諸行」，才能了解世尊所開示的「空」義？

《本論》品名 saṃskāra-parīkṣā，譯為「觀行品」，或譯為「觀真性品」。³ 筆者以為，此皆表明了《阿含經》所欲開示的本意——觀「行」是「虛」「有」，觀「真性」是「實」「無」；或者是，說「觀行品」是為顯「緣起」的存在貌，說「觀真性品」是為認識「空」的真實貌。究竟「行」(saṃskāra)，是否等同「真性」(tattva)？印順法師在《中觀今論》中曾說：「《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。」⁴ 順此，筆者儘可能試依《阿含經》、《中論》⁵ 經論內文，考察《本論》

1 本文為財團法人悲廣文教基金會八十九學年度獎學金得獎作品。

2 *Prasannapadā*, Poussin's edition P 本（以下簡稱 P 本）；另見 Vaidya's edition（以下簡稱 V 本）。

3 佛護《根本中論》註、《無畏論》、清辨《般若燈論》註皆譯為「觀真性」；參三枝みつよし《中論——緣起・空・中の思想》（上，頁 109）。

4 見印順法師《中觀今論》（頁 18）、《空之探究》（頁 210）；又，「依《阿含經》說，遮破異義，顯示佛說的真義，確是《中論》的立場。」參見《空之探究》（頁 217）。

5 關於《中論》，學者的研究成果相當豐碩，不一一例舉，請另參江島惠教〈中觀派〉（收錄於平川彰編《仏教研究入門》，頁 102～106）。

「行」的「眞性」，何以品名「行」又名「眞性」？

二、關於「行」（saṃskāra）

對於「行」（saṃskāra）《淨明句論》第十三品首頌則云：⁶

tan mṛṣā moṣa-dharma yad bhagavān ity abhāṣata /
sarve ca moṣa-dharmāṇah saṃskārās tena te mṛṣā //

世尊曾說：「凡具有妄取欺騙性質的事物，在存在上是虛假不實的。」又，一切諸行是具妄取欺騙性質的，是故彼（一切諸行）虛假不實。

如是，凡具有妄取欺騙性質（moṣa-dharmāṇa）的事物，虛假不實（mṛṣā）；又，因為諸行具妄取欺騙性質（moṣa-dharmāṇa），所以諸行是虛假不實（mṛṣā）的。

（一）moṣa 與 mṛṣā

承上，同樣在說明「諸行」，「妄取欺騙」（moṣa）不就是「虛假不實」（mṛṣā）嗎？為什麼要用「妄取欺騙」與「虛假不實」，來分別說明「諸行」呢？

「行」（saṃskāra）的字根——√kṛ（作）——可有「能作」與「所作」的分別；在空間上、時間上是相依的，是共存的。「能作」，是指正在活動的「行」；而「所作」，即是活動所作成的「有爲」（saṃskṛta）。如是，「行」的「能作」與「所作」在存在上是相依共存、共作的「有爲」狀態。也就是說「行」「具妄取欺騙性質」，則說明了「能作」的性質；而說「行」是「虛假不實」的，則說明了「所

⁶ P 本（237.9-10）；V 本（104.8-9）；參青目釋羅什譯《中論》（大 30，17a27-28）（以下簡稱《中論》）；參吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》（頁 234～235）。

作」存在的狀態。⁷

對於首頌「如佛經所說，虛誑妄取相；諸行妄取故，是名為虛誑。」⁸ 印順法師在《中觀論頌講記》中說到：「『虛誑』約『所取』的境相說，『妄取』約『能取』的心識說。」⁹ 一語道出「行」的真實貌。換句話說，「諸行」就認識論來說，即是「具妄取欺騙性質」；就存在論來說，即「虛假不實」。總之，一切有為事物都具此二面，茲整理簡表如下：

moṣa，妄取欺騙	認識論	能作，正在活動的「行」。	旋火輪、
mṛṣā，虛假不實	存在論	所作，活動所成的「有為」。	陽炎等

(二)「諸行」、「行支」、「行蘊」

然而，常見的「行」有：

- (1)「諸行無常」的「諸行」(saṃskārā)，通說為「有為」(saṃskṛta)法。
- (2)五蘊的「行」(saṃskārā)蘊，多明為「思」(cetanā)，主要是「思」心所，即「意志作用」。¹⁰
- (3)十二因緣的「行」(saṃskārā)支，則多指「身、口、意」三業

⁷ 關於「行」的進一步討論，請另參拙稿〈「行」(saṃskāra)的考察——以《淨明句論》十三品(1)(2)頌為例〉(收錄於八十九年華嚴蓮社趙氏慈教大專學生佛學獎學金論文，2000.11)

⁸ 見《中論》(13.1)卷2(大30，17a27-28)。

⁹ 見印順法師《中觀論頌講記》(頁231)；關於巴利經典中是否也有如是分別，依筆者所考證，並無不同。又，引筆者請教穆克紀老師所言，巴利經典中確實無此分別。

¹⁰ 「云何行受陰？謂六思身。何等為六？謂眼觸生思，乃至意觸生思，是名行受陰。復次，彼行受陰無常、苦、變易之法乃至滅盡涅槃。」見《雜阿含》卷3(61經)(大2，15c28～16a2)；另參印順法師《佛法概論》(頁59)。

(karma)。¹¹

究竟什麼是「行」？¹² 「行」(saṃskāra)，依字源學，是由 saṃ-√kṛ 派生而成，為「共同造作」、「集起造作」之義；因此，「行」是無法單獨存在的。同時可以注意到，上述三種「行」，皆以複數 (saṃskārā) 表示（下文起，為行文方便，「行」皆表示「saṃskārā」）。總合來說，「行」是一種「形成造作過程的（潛在）力量、作用」。

《雜阿含》中云：「為作(abhisankharonti)相是行受陰……。」¹³ 依經文所述，不太容易明白「為作」是什麼意思？在此引其相應經典《相應部》(22.79)來說明：¹⁴

saṅkhatam abhisankharontī ti bhikkhave tasmā saṅkhārā ti vuccati.
Kiñca saṅkhatam abhisankharonti? rūpaṃ rūpattāya saṅkhatam

-
- ¹¹ 「緣無明行者，云何為行？行有三種：身行、口行、意行。」見《雜阿含》卷 12 (298 經) (大 2, 85a24-25)；又《俱舍論》卷 1 云：「薄伽梵於契經中說：六思身為行蘊者，由最勝故。所以者何？行名造作，思是業性，造作義強，故為最勝。」(大 29, 4a7-10)。
- ¹² 日人三枝氏將《淨明句論》第十三品譯為「〔潛在的〕形成作用（行）的考察」，筆者認為相當好，待下文說明。見三枝みつよし《中論——緣起・空・中の思想》(中，頁 362)；關於「行」(saṃskāra)，引 P. T. S 所記：「one of the most difficult terms in Buddhist metaphysics.」*The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (pp. 664~665)；「it is almost impossible for Occidental terminology to get at the root of its meaning in a translation.」*Dictionary of the Pail Language*, by Robert Caesar Childers. (pp. 453~455)。因此，「行」的原義是難已定義與說明的。關於歐美學者對於 saṃskāra 的研究與翻譯及其他異說，可參村上真完〈諸行考(1)——原始仏教の身心観〉(《佛教研究》第 16 號，pp. 52~62)。
- ¹³ 「為作是行受陰。何所為作？於色為作，於受、想、行、識為作。是故為作相是行受陰。復以此行受陰是無常、苦、變易法。」《雜阿含》卷 2 (46 經) (大 2, 11c6-9)。
- ¹⁴ 見 SN.22.79 (8)，(SNIII, 87)；參楊郁文《阿含要略》(頁 270~271)。

abhisankharonti, vedanaṃ vedanattāya saṅkhatam abhisankharonti, saññāṃ saññattāya saṅkhatam abhisankharonti, saṅkhāre saṅkhāratattāya saṅkhatam abhisankharonti, viññāṇaṃ viññāṇattāya saṅkhatam abhisankharonti.

比丘們！它們「造作成爲」(abhisankharonti)「因緣和合之行」(saṅkhatam)，因此〔這個造作形成的過程(abhisankharonti)〕稱之爲「諸行」(saṅkhārā)。究竟它們「造作成爲」(abhisankharonti)什麼樣的「因緣和合之行」(saṅkhatam)呢？

它們爲了「變異質礙物質」(rūpattāya)造作成爲「色」(rūpaṃ)——因緣和合之行；爲了「領納覺受作用」(vedanattāya)造作成爲「受」(vedanaṃ)——因緣和合之行；爲了「取像概念作用」(saññattāya)造作成爲「想」(saññāṃ)——因緣和合之行；爲了「造作意志作用」(saṅkhāratattāya)造作成爲(行)(saṅkhāre)——因緣和合之行；爲了「明了識別作用」(viññāṇattāya)造作成爲「識」(viññāṇaṃ)——因緣和合之行。

如是，「行」(梵 saṃskārā，巴 saṅkhārā)是一種「形成造作過程的(潛在)力量、作用」，其性質是「有爲」的。此中，可看出「行蘊」——造作形成(爲作，abhisankharonti)——也就是色、受、想、行、識的形成造作過程。¹⁵ 因此，五蘊皆是因緣和合之行(saṅkhata)，即經中所云的「爲作」；換句話說，「行蘊」就是「造作形成的過程」(abhisankharonti)；廣義來說，一切有爲法，皆可說是行蘊所攝。它的形成必不離緣起的「行支」，而所造作的存在，這就是「諸行」因緣和合之行。因此，由「生成」、「住在」到「變異」、「毀壞」的一切過程，明白地說，就是「緣起」；而一切所被造作的有爲法，確切地說，也就是「諸行」；而此中感官所覺知的這一切的所有

¹⁵ 「五陰雖是行，而一受行名。」《雜阿毘曇心論》卷1(大28, 872a14)。

過程，皆是「行蘊」所作。因此，「行」為一種「形成造作過程的（潛在）力量、作用」。

「行」為一種「形成造作過程的（潛在）力量、作用」，是否可攝「行蘊」、「諸行」、「行支」三者的特性。考三者字源的意義，「諸行」是「有為」（saṃskṛta）義，「行支」為（三）業（karma）義，此二者的字根皆為√kr。但是，「行蘊」為「思」（cetanā）義，而cetanā的字根並非是√kr，cetanā真的可以為saṃskārā所攝嗎？

引《中阿含》所云：「云何知業？謂有二業：思、已思業，是謂知業。」¹⁶ 即思心所——思業（cetanā-karma）——與所作的思已業（cetayitvā-karma）。而身、口的行為要形成「作業」，必須經過「思」。¹⁷ 如是，可以看出「行蘊」為「行支」形成的作用力；而「行支」是被作用所形成的（潛在）力，所現行的即是「被形成作用的存在」，也就是「諸行無常」之「諸行」。順此，綜合來說，「行」為「一切的生成、存在的過程」，包含了「形成作用的作用力」與「形成存在的（潛在）力」及「被形成的存在」。

（三）世間——六六處

上述曾說「諸行」具有二面，認識上具妄取欺騙性質面，存在上的虛假不實面。因此，就認識論而言，「能取」的心識，不外是認識的主體——「我」；「所取」，也就是認識的對象——「我所」；而存在的現象，包括了「我」、「我所」，總說即是「世間」。眾生因為認識上的無明、貪愛執著「我」觸受所生的「我所」，而認為「我、我所」是「有」的。¹⁸

¹⁶ 見《中阿含》卷 27（111）〈達梵行經〉（大 1，600a24-25）；又《中論》（17.1）卷 3〈觀業品〉云：「大聖說二業，思與從思生；是業別相中，種種分別說。」見（大 30，21c3-4）；即「業」是以思心所為主的活動。

¹⁷ 參《中論》（17.2）卷 3 云：「佛所說思者，所謂意業是；所從思生者，即是身口業。」（大 30，21c7-8）。

¹⁸ 「存在」，由十二支緣起的「有」（bhava），擴展到「有情世間」、「器世間」的「有」（bhāva）。參萬金川《中觀思想講錄》（頁 79）；引日本

究竟，何謂「世間」？《雜阿含》（230 經）云：¹⁹

時，有比丘名三彌離提……白佛言：「世尊！所謂世間者，云何名世間？」佛告三彌離提：「謂眼、色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受—內覺若苦、若樂、不苦不樂—……意、法、意識、意觸、意觸因」……是名世間。所以者何？六入處集則觸集，如是乃至純大苦聚集……內覺若苦、若樂、若不苦不樂者，則無世間，亦不施設世間。所以者何？六入處滅則觸滅，如是乃至純大苦聚滅故。

如是，「六根」與六根所對「六境」——六六處——即是「世間」。根、境和合生識，根境識三者「觸」生「受」、「想」、「思」——於中的活動過程，是有情的五蘊身心；而內外入處，是有情身心自體。²⁰ 也就是說，「世間」是有情生命為中心，乃至緣「受」生「愛」，緣「愛」生「取」，緣「取」而「有」(bhava)緣起的「有情世間」。因此，六六處就是「世間」、「有情自體」，也就是蘊、處、界的和合。總合來說，這就是「有情世間」、「器世間」。²¹

學者稻津紀三《龍樹空觀の研究》(p.168)所研究，羅什將「bhāva」(存在)譯為「法」；參平川彰著作集第 5 卷《大乘仏教の教理と教団》(頁 207，注 12)。

¹⁹ 見《雜阿含》卷 9 (230 經) (大 2, 56a25~b8)；又「云何為世間？謂六內入處。云何六？眼內入處、耳、鼻、舌、身、意內入處。」《雜阿含》卷 9 (234 經) (大 2, 56c5-6)；關於「世間」、「六六處」等，可詳參楊郁文《阿含要略》(頁 287~295)。

²⁰ 五蘊是就在有情認識活動上說的，是依四識住建立的，是站在所邊；六處是就有情身心自體為中心，是建立在能邊。簡而言之，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關係上；五蘊與六處，畢竟是同一的。參見印順法師《性空學探源》(頁 48~49)。

²¹ 參巖城孝憲〈空思想における六根〉(《印度哲學佛教學》No.3, 頁 136)；另參印順法師《中觀論頌講記》(頁 102)。

然而，《雜阿含》（53 經）云：²²

有因有緣集世間，有因有緣世間集；
有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。

不論是「世間集」或是「世間滅」，皆是「緣起」；說「緣起」，其實通攝了「苦」、「集」、「滅」、「道」。同樣地，說「世間」，更明白地說明了世間，因「緣起」而「集」，因「緣起」而「滅」。《中論》（24.19）云：²³

未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。

明白來說，一切法皆是「緣起」的，一切法皆「空」無實體。換句話說，存在（bhāva）現象的本質是「空」的；所顯見的當體「虛假不實」，而認識上的「有」（bhāva）具「妄取欺騙」。然而，這一切不論是「空」、是「有」，皆依「緣起」而存在。這也就是「行」存在的方式。因此，《中論》〈觀六情品〉（3.7）云：²⁴

見可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有？

「見」所對「根」與「可見」所對「境」，皆是「緣起」所生，「空」無實體；如是，從根、境而起的「識」、觸、受、愛四法，該如何生起？又，緣「愛」有「取」，「愛」都無從生起，何來有「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取？因此，「諸緣」皆「空」，如何有「有」（bhava），乃至上面曾討論的——緣「取」而「有」（bhava）緣起的

²² 見《雜阿含》卷 2（53 經）（大 2，12c21-13a12）。

²³ 見《中論》（24.19）卷 4（大 30，33b13-14）。

²⁴ 《中論》（3.7）卷 1（大 30，6b9-10）；並參印順法師《中觀論頌講記》（頁 109～110）。

「有情世間」？因此，更何來有「虛假不實」的「世間」，更不可能說這不存在的「世間」，具妄取欺騙性質。總而言之，「行」是包含了「一切生成、存在的過程」，以「緣起」的方式生起，以「有為」的方式存在，而實際上是「空」無實體。

三、「緣起」——「虛」「有」「實」「無」

《本論》首頌云：「諸行是具妄取欺騙相，所以諸行是虛假不實的。」是立敵（論方、辨方）所共許的；為什麼外人要說，《阿含經》是為開顯諸行的「虛」「有」；²⁵ 而中觀者卻認為，《阿含經》是為說明「一切事物是無自性」，是「實」「無」的？²⁶ 究竟諸行是以什麼姿態，矇蔽了外人的眼目。《雜阿含》（265 經）云：²⁷

爾時，世尊告諸比丘：「譬如恒河大水暴起，隨流聚沫……。

諦觀思惟分別，無所有、無牢、無實、無有堅固。如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我……。

諸比丘！譬如大雨水泡，一起一滅……。

諸比丘！譬如春末夏初，無雲、無雨，日盛中時，野馬流動……。」

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻。

如是，藉由譬喻可以清楚了知諸行如幻，在認識上「虛」而不「實」，在存在上「有」相「無」體。然而，這一切的顯現，皆是依因待緣——「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」確

²⁵ 「atrāha: yad evaṃ moṣa-dharmkatvena sarva-saṃskārānāṃ mṛṣātvaṃ pratipāditam bhavatā」（正是以具有騙人性質為理由，使一切諸行是虛妄的被顯現來）P 本（238.10）；V 本（104.19）。

²⁶ 「sarva-bhāvānāṃ naihvābhāvyam」（一切事物是無自性）P 本（238.8）；V 本（104.17）。

²⁷ 見《雜阿含》卷 10（265 經）（大 2，68c1～69a20）。

實，《阿含經》是為開顯諸行的「虛」「有」（虛有其相）、「實」「無」（實無自體），但究竟是什麼原因，為什麼立敵二方各依聖教，卻做出不同的主張。又，《本論》第三頌在判讀上，亦有不同的爭議。²⁸

bhāvānām niḥ-svabhāvatvam anyathā-bhāva-darśanāt /
asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānām śūnyatā yataḥ //

諸事物是無自性的，因為見到〔事物的〕變異。
沒有自性的事物不存在，因為事物的空性存在。

〔漢譯〕諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故

若依漢譯「無性、法空」來理解的話，實在容易認為本頌是論主之詞；但是，若順梵文長行來解讀的話，²⁹ 可以肯定此是「敵方」的主

²⁸ P 本（240.3-4/240.7-8）；V 本（105.8/105.12-13）；J.W. de Jong “Textcritical Notes on the Prasannapadā” *Indo-Iranian Journal* 20, (p. 55) 校定 13-3.b 頌為「nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti.」；《中論》（13.3）（大 30，18a27-28）；又，本頌同《中論》（15.9）卷 3 云：「若法實有性，云何而有異？若法實無性，云何而可異？」（大 30，20b13-14）在解讀上有不同的說法；參見森山清徹〈自性の考察〉（《印度哲学仏教学》27-2，頁 252）；《佛護論》、《無畏論》、《般若燈論》皆明為外人之說。《中論》、安慧註《大乘中觀釋應》則主張龍樹之偈。參三枝みつよし《中論偈頌總覽》（頁 370）；而 13-3.a 依藏要本（頁 32b）旁注——依梵藏二本而譯作「諸物無自性，見有變異故」，並依《佛護論》、《無畏論》而以為此二句「敘他宗之辭，謂佛說妄法可非無義，但是物中無人我自性，見有轉變異位故。」此外，旁注者也指出《十二門論》在解說「法空不屬他宗」的脈絡裡，也引用了這兩句偈頌來證成其說。又，13-3.b 依藏要本（頁 32b）旁注——依梵藏二本而譯作「無性物則無，以諸物空故」，旁注者並引無畏釋文「諸物是空，則不得有法自性故」，而認為在該一釋文的脈絡裡，物與法是分開來說的。參萬金川老師上課補充講義。

²⁹ 「yaḥ hi asvabhāvaḥ bhāvaḥ, sa na asti / bhāvānām ca śūnyatā dharma iṣyate / na ca asati dharminī tad āśrito dharma upapadyate /」（無自性的事物不並在。

張。外人依經驗，確信事物是有變異的，肯定事物是「無自性」的。可是，「沒有自性的事物不存在」，若事物沒有自性的話，事物根本不可能存在。如此的話，哪何來變異呢？「沒有自性的事物不存在」，從另一角度來看，因為見到變異，所以事物必定是存在；事物存在，所以有自性。換言之，外人把「空性」當作「實體」來理解，³⁰ 以為「空性」就是事物的「自性」。那什麼是「自性」(svabhāva)？³¹

iha yo dharmao yaṃ padārthaṃ na vyabhicarati,
sa tasya svabhāva iti viapadiśyate³²

此世間中，舉凡不背離該一事物的那種性質，
而那種性質被稱為該一事物的「自性」。

又，所謂「空性」被認許是事物的性質。且在有法不存在的情況下，性質是不可能存在) P 本(240.9-10)；V 本(105.14-15)。

³⁰ 關於「空性」之義，引《中論》(18.9)卷3云「自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相」(大30，24a7-8)月稱認為：「空性」為「諸法實相」，而清辨則認為：「空性」是「空性之智」。參萬金川《中觀思想講錄》(頁141)；筆者認為外人並沒有正確了解「空」，如《中論》(24.7)卷4云：「汝今實不能，知空空因緣；及知於空義，是故自生惱。」(大30，32c10-11)，錯把「空性」當「實體」。關於「空性」、「空用」(空因緣)、「空義」並非本文欲處理重點，請參萬金川《中觀思想講錄》(頁138~142)、印順法師《中觀論頌講記》(頁342~343)、平川彰、梶山雄一等編《講座 大乘佛教》7——中觀思想(頁105~112)、瓜生津隆真〈中觀派に於ける空〉(收錄《佛教思想 7・空》(下)，頁525~557)、釋如戒〈龍樹對「空」之詮釋——以《中論》為主〉(收錄於《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》頁192~194)。

³¹ P 本(241.7)；V 本(105.22)；關於「自性」一詞的現代研究，可另參釋如戒〈龍樹對「空」之詮釋——以《中論》為主〉(收錄於《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》頁195，注25所列之文獻)。

³² P 本(241.7)；V 本(105.8 / 105.22)。

如，煖性爲火的自性，煖應該不離火。又，水因加工而成爲熱水，也具有煖的性質；一但不再加工，水中的煖性則消失。此中，煖性並不是水的自性，爲什麼火的煖性會在水中。又，如果煖性真的是火的自性，它應不離火，也就更不可能到水中，更不可能會滅去。假若煖真的是火的自性，那麼當正在說「火」的同時，說話者應也會立即被「燒」到。然而，現象世間並非如此，火也並非一直在燃燒，也非隨時可燃燒，且必依他緣具足而燃燒，同時也會隨他緣滅去而熄滅，所以煖並非是火的自性。如是，事物應該是沒有它的「自性」，爲什麼外人認爲「空性」是事物的「自性」。究竟是否有「自性」存在？《中論》（15.1-2）〈觀有無品〉云：³³

眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名爲作法。
性若是作者，云何有此義；性名爲無作，不待異法成。

「自性」（svabhāva），依字源學，即是「自有」、「自己存在」，也就是「自體」——自己是自己存在的根據。³⁴ 依《中論》，可以了解到「自性」具三種特性：(1)非作法，即無爲，即自主；(2)無作者，即常存，不離自體；(3)不待緣，即獨立。如是，有「自性」的，絕非「緣起」；是「緣起」的，絕非有「自性」。總之，「緣起」的必是「無自性」。³⁵ 因此，「自性」的定義爲：自主、常存、獨立。

上面曾討論，「行」是依「緣起」的方式生起，以「有爲」的方式存在，而實際上是「空」無實體。也就是說，「行」是依因待緣，非自主；有爲壞滅，非常存；空無實體，非獨立。因此，可以確切肯定的說，「行」並無「自性」，即有爲事物「能作」、「所作」的自性並不

³³ 見《中論》（15.1-2）卷3（大30，19c22-28）。

³⁴ 可參印順法師《中觀今論》（頁64～68）；萬金川《中觀思想講錄》（頁32）。

³⁵ 參印順法師《中觀論頌講記》（頁251～253）。

存在。³⁶

如是，「行」的本質為「空」，其「自性」根本不可得。如何可能有外人（辨方）所言「『空性』為事物的自性存在」？《中論》（15.9）所云：³⁷

若法實有性，云何而有異？若法實無性，云何而可異？

如果「空性」真的是這些所感官、所經驗到事物的「自性」的話，為什麼這些事物會「變異」？因為具有「自性」的事物是「常存」的。其次，如果說，「空性」就是事物的「自性」的話，那為什麼所顯見的「相」、「體」之「變異」³⁸ 是不同的？因為具有「自性」的事物，是「自主」的。然而，若「空性」是事物的「自性」的話，應隨時可成，為什麼事物會是單獨存在的？因為具有「自性」的事物，是「獨立」的。因此，「空性」絕非是事物的「自性」，更非「有」「空性」的實體存在。所以，《本論》第七頌云：³⁹

yady aśūnyam bhavet kiṃ cit syāc chūnyam iti kiṃ cana /
na kiṃ cid asty aśūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati //

若是有些許不空的事物，也就會有些許空的事物；
些許不空的事物都沒有，如何會有空的事物存在。

³⁶ 「勝義自性」非本文討論主題，待日後另行文討論。

³⁷ 《中論》（15.9）卷3（大30，20b13-14）。

³⁸ (1)相的變異：同一物，但由 A 相進而「變異」成為 B 相。如，人由小孩變成老人，其所見的仍是同一個人。(2)體的變異：同一物，由 A 體進而「變異」成為 B 體。如，牛奶變成乳酪。前 A 相消失，A 體減去，後 B 相顯見，B 體成立。

³⁹ P 本（245.11-12）；V 本（107.26-27）。

如果有「不空」的事物（即具有「自性」）存在，也就應該有「空」的事物存在。承上討論，根本沒有一個具有「自性」的事物存在，哪會有一個叫做「空性」的實體存在。

總之，外人雖然見到事物變異，在存在上了知事物的「無自性」；但是在認識論上，卻因為見到「變異」，反而認為「空性」為事物的「自性」。錯把「空性」當實體，以為有「空性」可得，而落入「空見」。殊不知事物的存在、變異是「緣起」「有」，因為「無自性」而「空」無實體。總之，離開存在（不空），「空」無法成立；事物的本質即是「空」，但是並沒有「空」可得。⁴⁰ 換句話說，「空」必須依「緣起」而安立。

四、「空」的實踐

經由上面討論，明白事物的「無自性」，「空」無實體。究竟什麼是「空」？承上《中論》「觀行品」頌七的討論，事物的本質「無自性」，「空」無實體。試問，如果沒有「不空」，可曾有人見到「空」？答案必定是沒有人見過「空」。因為並沒有「空」的實體存在，所以「空」無法成為觀的對象。也就是說，離開「不空」（有），「空」無法成立；「空」依「不空」（有）而顯。

（一）「空」依「有」顯

然而，世尊是如何指導弟子認識「空」？《中阿含》卷 49《小空經》云：⁴¹

阿難！我多行空(suññatā-vihāra)！……阿難！如此鹿子母堂空無象、馬、牛(ayaṃ Migāramātupāsādo suñño hattigavassavaḷavena)……然有不空，唯比丘眾。是為，阿難！若此中無者，以此故我見是

⁴⁰ 參平川彰著作集 5《大乘仏教の教理と教団》（頁 152～153）。

⁴¹ 見《中阿含》卷 49（190）《小空經》（大 1，737a4-13）；MN.121（MN IV，104～105）。

空。若此有餘者，我見真實有。阿難！是謂行真實、空、不顛倒也 (esā yathābhuccā acipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti，趣向如實、不顛倒、清淨空性)。……比丘若欲多行空者，彼比丘莫念村想，莫念人想，當數念一無事想。

如是，見有講堂、比丘眾，見沒有象、馬等；也就是知道「有」，也知道「無」；或者說知道「空」，也知道「不空」，這就是「空」。換言之，「空」不可以說是什麼都沒有，「空」是知道「有」這個「甲」，也知道甲裏頭「沒有」「乙」。總之，知道「甲」中「沒有」「乙」，這就是「空」。⁴² 因此，說「空」則包含了「有」與「無」；說「空」則包含了「空」與「不空」。⁴³ 「空」，並不是一無所有；「空」，依「不空」而顯。就好比，月有陰晴圓「缺」，「缺」是依實圓而顯。

明白來說，也就是甲物「無」其「自性」稱為「空」。為什麼「無」？因為甲物「無自性」，「無自性」所以是「空」；包含了否定與肯定的存在，而存在必須是依「緣起」而成立，但非有「空」的實體。因此，「空」只是說明存在的一種狀態。所以，經中世尊告阿難：「我多行空！」，即「住於空的狀態」。

(二) 「空」即「無我」

承上，明白知道「空」依「不空」而顯；但是知道「空」，不一定

⁴² 引印順法師之研究：「『他空』——以『此法是空，餘法不空』為立論原則」參《性空學探源》（頁 6），又「《小空經》中的他空，……本是禪定次第法，稱之為空，而不能一切空的」、「自空乃即法的當體而明空」參《中觀今論》（頁 76～77），然而「性空者即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派」參《中觀論頌講記》（頁 543）；「自空」（當體即空）仍是源自《阿含經》，如《雜阿含》卷 13（335 經），待下文討論。

⁴³ 參藤田宏達〈原始仏教における空〉（收錄於《仏教思想 7・空》（下），頁 451～452）。

就能證明是正確了解「不空」（有）；⁴⁴ 究竟該如何正確地了解「空」？在此，引《增壹阿含》⁴⁵ 外道與世尊的一段問答。

尼健子白世尊言：「云何，瞿曇！有何教誡，以何教誡訓諸弟子？」

佛告尼健子：「我之所說：色者無常，無常即是苦；苦者即是無我，無我者即是空；空者彼非我有，我非彼有。痛、想、行、識及五盛陰，皆悉無常。無常即是苦，苦者無我，無我者是空；空者彼非我有、我非彼有。我之教誡其義如是。」

如是，簡單說明如下：

諸行 無常＝苦＝無我＝空；空＝非我有、我非彼有。

因此，「無我」即是「空」，「空」也就是無我、無我所。⁴⁶ 為什麼「空」可以說是「無我、無我所」？承前所引《雜阿含》（265 經）所云：「如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」⁴⁷ 如是，

⁴⁴ 參印順法師《性空學探源》（頁 8～9）。

⁴⁵ 見《增壹阿含》卷 30〈六重品〉(10)（大 2，715c10-16）；或可參《增壹阿含》卷 35〈莫畏品〉(4)云：「色者無常，其無常者即是苦也；苦者無我；無我者空；以空無我、彼空。如是智者之所觀也。痛、想、行、識亦復無常、苦、空、無我。其實。空者彼無、我空。如是智者之所學也。」（大 2，745c16-20）。

⁴⁶ 如《增壹阿含》卷 24〈聚善品〉(6)云：「色者無常，無常者即是苦，苦者是無我，無我者即是空，空者非有、非不有，亦復無我，如是智者所覺知；痛、想、行、識無常，無常者是苦，苦者無我，無我者是空，空者非有、非不有，此智者所覺知。」（大 2，678c27～679a3）；引楊郁文老師所說：《阿含經》多說「無我」，少說「空」。大眾部末派傳承下來之《增壹阿含》以「空」代替「無我」。見〈初期佛教「空之法說及義說」〉（《中華佛學學報》No.5，頁 67）；印順法師更明確指出「在《阿含經》中，空是無我我所，也就是離我見、我所見的。」見《空之探究》（頁 217）。

⁴⁷ 又如《雜阿含》卷 11(273 經)世尊對諸比丘的教示：「比丘！諸行如幻、如

諸行如幻，在認識上「虛」而不「實」，為眾因緣和合所生，⁴⁸ 所以「無常」；在存在上「有」相「無」體，依因待緣，所以「無我」。「無我」，哪來有「我所」呢？但是，「無常」為什麼會「苦」呢？這是因果關係。⁴⁹ 然而，又為什麼「苦」是「無我」呢？因為於「苦」不能自主、自在，實際上這已經相當明白地說明了，這一切皆是「無我」。

換言之，一切皆是「緣起」——是此有故彼有，此無故彼無——因果事相上的顯現，既不是「有」，也不是「空」（無），這也就是「中道」。如是，要正確地認識「空」，必須先正確的了解「緣起」「有」；現觀「緣起」，則知一切是「無我」、「無我所」——「空」。簡而言之，「空」也是「緣起」，「緣起即空」，「空即緣起」。更確切地說應該是：因為「空」，所以諸行「無常」，所以諸法「無我」。⁵⁰

（三）「空世間」、「世間空」

究竟該如何體驗「空」呢？早期佛教最直接的方法為禪坐，經文中可常見有「至阿練若、至空地」，「至無事處，或至樹下，或至空屋」等。⁵¹ 因為在閑靜處，遠離雜染，修三昧（samādhi，等持），內心維

炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行，當知、當喜、當念；空諸行，常、恒、住、不變易法空，無我、我所。」（大 2，72c12-15）。

⁴⁸ 如《雜阿含》卷 1（11 經）云：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？」（大 2，11a22-24）。

⁴⁹ 《雜阿含》卷 4（86 經）云：「以色無常故，於色有病、有苦生。」、《雜阿含》卷 17（473 經）云：「佛告比丘：我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」（大 2，121a4-5）；參楊郁文〈初期佛教「空之法說及義說」〉（頁 76）。

⁵⁰ 如《雜阿含》卷 9（232 經）所云：「眼空，常恆不變異法空。所以者何？此性自爾！」空是總相義，是成立無常、苦、無我的原則。參印順法師《空之探究》（頁 33～34）。

⁵¹ 至「空屋」，通指森林、樹下、山、洞穴、山窟、墓地、林地、露地、草積地。參 VM（270）。

持同一狀態，乃至無念無想，如「空心」的狀態。因此，「空住」，早期象徵禪慧的境地。⁵² 又，爲修「空住」，應於日常生活中離貪念愛染；除了「空欲」以外，⁵³ 更住「空三昧」，⁵⁴ 斷貪愛雜染。因此，早期佛教說「空」，意味著離染而清淨的境地。⁵⁵

其次，早期經典中描述關於「空」的觀察，出現在 *Suttanipāta*（119 偈）云：⁵⁶

莫伽羅闍！時時具正念，不斷的摧破自我的見（*attānudiṭṭhiṃ ūhacca*），觀世間空（*suññato lokam avekkhassu*）！

如是，破除「我見」可說是觀「空」的重要條件。「空」，並非是實體，該如何觀察？對於「空」的觀察，《相應部》「六處相應」之《空

⁵² 「空住」可詳參印順法師《性空學探源》（頁 87～90）；《空之探究》（頁 1～5）；參藤田宏達〈原始仏教における空〉（收錄於《仏教思想 7・空》（下），頁 450～456）；早島鏡正著《初期佛教と社會生活》（頁 252～282）。

⁵³ 「云何名空欲？謂於此五欲功德離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。」《雜阿含》卷 20（551 經）（大 2，144c6-8）。

⁵⁴ 「舍利弗白佛言：『世尊！我今於林中入空三昧禪住。』佛告舍利弗：『善哉！善哉！舍利弗！汝今入上坐禪住而坐禪。若諸比丘欲入上座禪者，當如是學。若入城時，若行乞食時，若出城時，當作是思惟：我今眼見色，頗起欲、恩愛、愛念著不？』……。」《雜阿含》卷 9（236 經）（大 2，57b10-18）；另外，考其相對應經典 MN.151（MN. V，106）「空三昧」除離貪染外，更與斷五妙欲、除五蓋、知五蘊、修三十七道品、止觀、明、解脫等有關。

⁵⁵ 又，貪、瞋、癡永滅，也就顯示「出世的涅槃」，這也就是緣起的甚深難見處。參見印順法師《空之探究》（頁 4～8）；如《雜阿含》卷 12（293 經）云：「此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」（大 2，83c13-15）。

⁵⁶ 參藤田宏達〈原始仏教における空〉（收錄於《仏教思想 7・空》（下），頁 417）；平川彰著作集 5《大乘仏教の教理と教団》（頁 182）；本文亦可見於 VM（656）。

經》，藉由阿難與世尊的對話，更確切描述了該如何觀察「空」。⁵⁷

阿難：尊者！「世間空，世間空。」到底是依什麼說「世間空」呢？

世尊：阿難！於我或我所空之故，稱之為「世間空」。

阿難：尊者！於我或我所空，是什麼意思啊？

世尊：阿難！眼於我或我所空。諸色於我或我所空。眼識於我或我所空。眼觸於我或我所空。……耳……鼻……舌……身……意……及以意觸為緣，生樂受、苦受、不苦不樂受，於我或我所空。阿難！於我或我所空即稱之為「世間空」。

也就是說，若能於六根、六境、六識、六觸、六受等中，觀察沒有「我」、「我所」，就是「世間空」。因為「我」、「我所」，是從六六處而生。⁵⁸ 簡單地說，無我、無我所即是「空」。⁵⁹ 然而，為什麼有情會執有「我」、「我所」？《雜阿含》(133 經)云：⁶⁰

⁵⁷ SN.35.85 (SN IV, 54)；可另參考此相對應經典《雜阿含》卷 9 (232 經)云：「云何名為世間空？佛告三彌離提：眼空、常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。」(大 2, 56b24-26) 巴利經文中並無「此性自爾」。

⁵⁸ 「復有正思惟三昧，觀察我、我所，從若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。」見《雜阿含》卷 3 (80 經) (大 2, 20b17-19)；除上從六六處見我外，有情亦從五蘊、六觸入觸、無明觸所觸中見我。簡而言之，有情從蘊、處、界見有我。請詳參《雜阿含》卷 2 (45、64 經) (大 2, 11a13～b20、17a22～b13)。

⁵⁹ 然而，《阿含經》以後的「空義」思想，並全非如此。此非本文討論重點，請參印順法師《空之探究》、《性空學探源》等著作，及《佛教思想 7·空》(下)有種種空義的討論與研究。

⁶⁰ 見《雜阿含》卷 6 (133 經) (大 2, 41c15-23)；又《雜阿含》卷 10 (266 經)「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」(大 2, 69b5-7)。

爾時，世尊告諸比丘：「何所有故，何所起，何所繫著，何所見我。」……「諸比丘！色有故，色事起，色繫著，色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉；受、想、行、識亦復如是。」

如是，廣義的「空」，是離一切煩惱的空寂。⁶¹ 有情因「無明」⁶² 發「業」，「集世間」於色、受、想、行、識見我、有我，為生死的根本；因「愛取」潤「生」，⁶³ 於五蘊中愛染、執著，「世間集」而生死輪迴不斷。⁶⁴ 為此，世尊教導弟子觀「空」，其目的不外是：⁶⁵

- 1) 如實知見：斷「無明」，如實正觀「緣起」，了知一切是「虛」「有」（虛有其相）、「實」「無」（空無自體），是依「緣起」而存在，「空」不可得，而捨斷諸見。
- 2) 空：令弟子善修「根律儀戒」，⁶⁶ 住「四念處」，⁶⁷ 除「愛取」

⁶¹ 參印順法師《空之探究》（頁 17）。

⁶² 「云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際……不知業，不知報，不知業報……分別緣起，皆悉不知……。」見《雜阿含》卷 12（298 經）（大 2，85a16-25）。

⁶³ 「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若輓若繫鞅者，是彼繫縛……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也。」《雜阿含》卷 9（250 經）（大 2，60b8-12）。

⁶⁴ 參印順法師《佛法概論》（頁 79～81）。

⁶⁵ 「空」即是無我、無我所，引楊郁文老師所言：世尊開示「無我法門」的用意在於，(1)令眾生捨斷我見的毒害，(2)令眾生得盡諸漏，究竟涅槃。參見〈以四部阿含經為主綜論原始佛教的我與無我〉（《中華佛學學報》No.2，頁 10～12）。

⁶⁶ 「若諸眼根增不律儀，無明闇障，世間貪、愛、惡不善法不漏其心。生諸律儀。防護於眼、耳、鼻、舌、身、意根，生諸律儀，是名難陀比丘關閉根門。」《雜阿含》卷 11（275 經）（大 2，73a29～b4）；又，佐佐木教悟指出：戒律若由表面上看來大多指禁止的制止事項，因此容易想成是對自己的行的約束與抑制而畏縮。其實不然，應看成為由自己的內心，積極的向著解脫的理想邁進的修行道過程的標示。見佐佐木教悟〈戒學研究序說——十善業道を中心にして〉（《大谷大學研究年報》第 3 號，頁 5）；關於「戒」

雜染，作無常觀、苦觀、無我觀，盡諸漏，究竟解脫。⁶⁸

- 3) 不顛倒：令有情於存在層面上，正見「諸法實相」；於認識層面上，除四顛倒想。⁶⁹

綜合上述討論，「空」的實踐必須具備三個條件：(1)如實知見「緣起」；(2)「空」，離染清淨；(3)不顛倒，即非我、非我所。⁷⁰ 因此，「空」必須是透過修行，實踐完成的。「世間」為什麼不空？因為「世間集」，有情因無明與煩惱，依惑造業，依業感果。然而，承如上面所討論的，一切是依「緣起」而有，實際上是「空」無自性。所以，有情所見依業感得的報體，是「空」無自性的；一切是如幻、如夢、如燄、如響，是不實在的，如前所述——認識上「虛」而不「實」，存在上「有」相「無」體。

如《中論》(17.33)〈觀業品〉結頌云：⁷¹

諸煩惱及業，作者及果報；皆如幻如夢，如燄亦如響。

的研究，請參厚觀法師〈《大智度論》的戒學思想〉（《諦觀》第 65 期，頁 2～8）；或另參楊郁文「增上戒學」《阿含要略》（頁 167～184）；總之，「戒」為一切修行之基本，「戒」對現在具治療作用，對未來具預防作用。

⁶⁷ 「佛告阿難：『若比丘身身觀念處，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂。如是外身、內外身，受、心、法法觀念處，亦如是說。阿難！是名自洲以自依、法洲以法依、不異洲不異洲依。』」《雜阿含》卷 24（638 經）（大 2，177a9-13）。

⁶⁸ 印順法師明白指出「空義是無我的開展」，見《性空學探源》（頁 111）。

⁶⁹ 「凡夫人未入道時，是四法中邪行起四顛倒。諸不淨法中淨顛倒，苦中樂顛倒，無常中常顛倒，無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是四念處。」《大智度論》卷 19（大 25，198c15-18）

⁷⁰ 引印順法師所言，《阿含經》現觀「空」的方法論是由：(1)身心相關——六處，(2)心境相知——五蘊，(3)業果相續——緣起。請詳參《性空學探源》（頁 28～29）。

⁷¹ 見《中論》(17.33) 卷 3（大 30，23c2）。

五、大聖說空法

外人因為見到事物變異，知道事物是「無自性」的；但是，卻因為不了解「緣起」，反而執有「空性」可得。如同，以藥治病，藥反致病，任何大醫王都無法救治。因此，中觀者說：⁷²

śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ /
yeṣāṃ tu śūnyatā dṛṣṭis tām asādhyaṇ babhāṣire //

由諸聖所宣說的空性，乃是脫離一切執見；但是，對於〔執〕空性為見解的那些人，諸聖曾經說這些人無法加以救治。

外人不了解佛所說「空」的本意，而落入「空見」。⁷³ 究竟該如何正確無誤地了解「空」？

（一）「有」（bhāva）、「有」（asti）

《中論》（15.7）中云：⁷⁴

佛能滅有（asti）無（nāsti），於化迦旃延；
經中之所說，離有（bhāva）亦離無（abhāva）。

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /

⁷² P 本（247.1-2）；V 本（108.12-13）；《中論》（13.9）卷 2 云：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」（大 30，18c16-17）；本頌引自《大寶積經》卷 43 云：「一切諸見，唯空能滅；若起空見，則不可除。」（大 11，634a19）；參印順法師《空之探究》（頁 252～253）。

⁷³ 「不能正觀空，鈍根則自害；如不善咒術，不善捉毒蛇。」《中論》（24.11）卷 4（大 30，33a8-9）；關於「見」可參《長阿含》卷 14（21）《梵動經》（大 1，88b12～94a14）。

⁷⁴ 見《中論》（15.7）卷 3（大 30，20b1-2）。

pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //

此中，所引經爲《相應部》(22.90)云：⁷⁵

迦旃延！世人多持「存在」(atthitā)與「不存在」(natthitā)這兩種極端的立場。藉由正確的智慧而如實觀見世間的集起者，〔對他而言〕世間之中並沒有「不存在」這個東西。藉由正確的智慧而如實觀見世間的壞滅者，〔對他而言〕世間之中並沒有「存在」這個東西。……迦旃延！認爲「一切存在」(sabbam atthi)這是第一端，認爲「一切不存在」，這是第二端。如來離開了這兩個極端的立場，持中而說法，以「無明」爲條件而有「行」……。

從《中論》(15.7)的偈頌中，可以注意到，同樣說「有」、「無」，但是《相應部》原文使用字的是不同的字。對於「有性」(有、存在)(梵 astitā=巴 atthitā)、「無性」(無、不存在)(梵 nāstitā=巴 natthitā)，是由動詞√as 派生而來；而「離有(bhāva)亦離無(abhāva)」，則是依動詞√bhū 派生而成。引金克木研究中所指出的：⁷⁶

(1)√bhū：是指變動、具體意義的存在，或動的、相對的存在。

(2)√as：是指單純、抽象意義的存在，或靜的、絕對的存在。

於佛法中所承認的「存在」(有)，是以√bhū 所形成的概念爲主。⁷⁷

⁷⁵ 見 SN.22.90 (SN III, 135)；可另參《雜阿含》卷 10 (262 經) (大 2, 66c26~67a8)。

⁷⁶ 見金克木《印度文化論集》(頁 8~9)；因此，說一切有部(sarvāstivāda)、虛妄分別有(abhūtaparikalpoṣṭi)是用「有」(√as)，(頁 12~13)。

⁷⁷ 如，《淨明句論》〈觀因緣品〉第 10 頌中云：「bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ / satīdamasmin bhavatītyetannaivopapadyate //」(沒有自

如是，承《阿含經》所言，能如實正觀「世間集起」（即「有」，bhāva）——無明而有行，緣行而有識……，則知道沒有絕對的「無性」（nāstitā），就可以不落入「斷見」；能如實正觀「世間壞滅」（即「無」，abhāva）——無明滅則行滅，行滅則識滅……，則知道沒有絕對的「有性」（astitā），也就可以不落入「有見」。⁷⁸ 因此，說世間不離「緣起」，離開「緣起」，則無世間可言。明白地說，「緣起」的「有」、「無」、「集」、「滅」過程，皆是「此有故彼有，此無故彼無」，是超越的「有」（asti）、「無」（nāsti）。

（二）「假名」「中道」

「緣起」除了上面所討論的——超越「有」（asti）、「無」（nāsti）——以外，同樣的，《中論》所開顯的「諸行」，亦是在認識上「虛」而不「實」，存在上「有」相「無」體。如實正觀一切事物「此有故彼有，此生故彼生」，離「有」（bhāva）不起「無」（nāsti）見；是「此無故彼無，此滅故彼滅」，離「無」（abhāva）不起「有」（asti）見。因為一切皆「無自性」，是依「緣起」而「有」（bhāva）、「無」（abhāva）；依緣而集，依緣而滅，而不是絕對的實有（astitā）、實無（nāstitā）。然而說「有」（bhāva），說「無」（abhāva），都只是緣起的因果法，是世俗的假有——「俗數法」——而已。《雜阿含》卷 13（335 經）云：⁷⁹

性的存在——有（bhava），有性——有（sattā）——不會存在，有（sati）的狀態不存在，存在（有）（bhava）是無法成立的）P 本（86.18-19）；另參森章司〈原始仏教における縁起説について——その資料整理〉（收錄於《中央學術研究所記要》第 18 號，頁 153～185）。

⁷⁸ 「如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅者，則不生世間有見。」《雜阿含》卷 10（262 經）（大 2，67a2-4）。

⁷⁹ 見《雜阿含》卷 13（335 經）（大 2，92c16-24）；另參《增壹阿含》卷 30〈六重品〉云：「起時則起，亦不知來處，滅時則滅，亦不知滅處，除其假號之法。彼假號法者，此起則起，此滅則滅。」另參《大智度論》卷 31（大 25，295a2-18）。

眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅。有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起……又復，此無故彼無，此滅故彼滅……是名《第一義空法經》。

即眼等「六根」都只是緣起的生滅法而已，並無實體，「空」不可得，是真實（勝義）的；而依緣起——此有故彼有，此起故彼起；此無故彼無，此滅故彼滅——因果起滅的業報，皆只是「俗數法」，是世俗的假有。因此，於勝義諦說「空」——緣起的空寂，無作者；於世俗諦說「有」——緣起的法假，有業報；這都是「空」相應，隨順「緣起」而安立施設的。⁸⁰ 換言之，能正確地了解這一切的存在，依緣起而施設「有」，而實際上是「空」無實體，無其作者，更無受者可言。

因此，《中論》（24.18-19）云：⁸¹

眾因緣生法，我說即是空（śūnyatā）；亦為是假名，亦是中道義。⁸²

未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。

凡是「緣起」所生的事物，即是所謂的「空性」（śūnyatā）；她

⁸⁰ 參見《雜阿含》卷 12（293 經）（大 2，83c2-10）；另可見《雜阿含》卷 49（1258 經）云：「聞如來所說修多羅，甚深明照，空相應隨順緣起法。」（大 2，345b13-14）、SN.20.7（SNII，267）；參藤田宏達〈原始仏教における空〉（收錄於《仏教思想 7・空》（下），頁 431，注 29、30）。

⁸¹ 見羅什譯《中論》（24.18-19）卷 4（大 30，33b11-14），青目釋「我說即是無」。

⁸² 24.18 頌羅什譯為「我說即是無」；「yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe / sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //」P 本，503.10-11 凡緣起所生的，彼就是空性；彼（空性）是相待的假說，因此，彼（空性）即是中道。

（「空性」）只是施設安立的名稱（「假名」），因此她（「空性」）也就是「中道」。如是「緣起中道」，於前面曾討論，無疑的這是《阿含經》的本意。「緣起」，為什麼是「空」呢？因為「無自性」。也就是說「緣起」是徹底地相互依存，所以「緣起即空」，《本論》論主已相當明白了。但是，「假名」（*upādāyaprajñapti*）為什麼也是「空」呢？依《般若經》而言，有三種假——名假、受假、法假。⁸³ 此中所說的「假名」，究竟是那一種「假」（*prajñapti*），又為什麼說它是「空」？

依其原文可以確定，「假名」（*upādāyaprajñapti*）——施設所作——意為依眾緣和合，相互依存所作。換言之，也就是三假的「受假」，因為是依因緣和合所施設的，所指攝之物，並沒有物之實在性。因此，「空亦是假名」，是爲了強調：凡依眾緣力，相依而生，所施設之物，並無實體，所以是「空」，而空只是「假名」。這是《般若經》的重要概念，亦是論主所要突顯「緣起」的概念。⁸⁴ 但是，《雜阿含》也談「俗數法」；⁸⁵ 請注意，此中所言「俗數法」（*dharmasaṃketa*）是不同於本頌之「假名」——受假（*upādāyaprajñapti*）。因為《阿含經》的「俗數法」（*dharmasaṃketa*，《俱舍論》譯為「法假」），主要是用

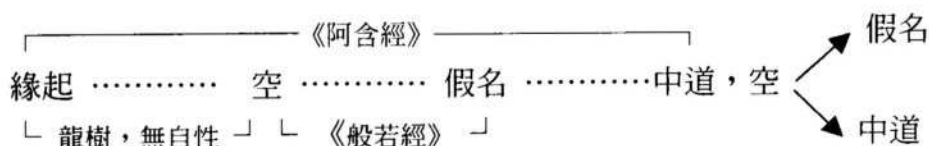
⁸³ 「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設，受假施設，法假施設，如是應當學。」《摩訶般若波羅蜜經》卷 2（大 8，223a19-21）；另可參《大智度論》卷 41 云：「五眾等法是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名爲眾生……如根、莖、枝、葉和合故名爲樹，是名受波羅聶提。用是名字取二法相，說是二種是爲名字波羅聶提。」（大 25，358b21-28）。

⁸⁴ 參印順法師《空之探究》（頁 233～242）；賴顯邦譯《英漢對照中觀哲學概說》（頁 131～136）；關於「假」（波羅聶提）之研究，請另參萬金川《龍樹的語言概念》（頁 52～70）。

⁸⁵ 參見《俱舍論》卷 9 云：「世尊亦言：有業、有異熟，作者不可得。謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假（*dharmasaṃketa*）。法假謂何？依此有彼有，此生故彼生，廣說緣起。」（大 29，47c3-6），*Abhidharma-kośabhāṣya*（p. 129）、卷 30（155b25-28），*Abhidharma-kośabhāṣya*（p. 468）；《順正理論》卷 28 云：「法假謂無明緣行，廣說乃至生緣老死。以非勝義，故立假聲，即自因果更相屬義。」（大 29，498b28～c2）。

「約定俗成」(saṃketa)——世俗的名言概念——來說明「法」，重在「名言概念」，而不是在觀察事物本來的狀態(dharmatā)；因此，反而是接近「名假」了。其次，既然討論「假名」，則應考慮「假名」是否存在(有)；換言之，也就是「有」的問題。依說一切有部的立場——「假必依實」——凡依緣起所方便施設的法都可說是「有」，更將「有」分爲「實物有」，如：色、受、想、行、識等，以及「施設有」，如：成人、小孩等。⁸⁶ 因此，這些依諸法和合施設的成人、小孩(「假(有)法」，即「受假」)，並不是「法假」，而是「法有」。換句話說，阿毗達磨論者承認「人、補特伽羅」(「受假」)也是「施設有」，而構成「補特伽羅」的一一法——色、受、想、行、識等——必須是「實有」，如是才能夠成立「施設有」(「受假」)。然而，這些「實有」的法，對中觀者而言，只是「假施設」；而龍樹菩薩所言的「受假」，主要是了爲強調依因待緣而生起的法，並無實體，只是假名施設的，這亦是不同於《阿含經》的。⁸⁷

綜合上述討論，簡單匯整如下：⁸⁸



⁸⁶ 或分爲三種有：相待有、和合有、時分有，五種有：名有、實有、假有、和合有、相待有。詳參《大毗婆沙論》卷 9 (大 27, 42a24-29)；關於「有」，部派有多異說，可詳參印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十三章、《性空學探源》(頁 140~200)。

⁸⁷ 參印順法師《空之探究》(頁 236~237)；又，印順法師對「中觀論」特別名爲「性空唯名論」，因爲：《般若經》說空性，說一切但有名字——唯名；龍樹依中道的緣起說，闡揚大乘的(無自)性空與但有假名。一切依於空性，依性空而成立一切；依空而有的一切，但有假名(受假)，所以我稱之爲「性空唯名論」。見《印度佛教思想史》(頁 131)。

⁸⁸ 參印順法師《空之探究》序(頁 2)。

承上圖，可以很清楚地了解到，一切法都是依因待緣（「緣起」），所以是「無自性」的；因為「無自性」，所以是「空」。⁸⁹ 「以有空義故，一切法得成」，⁹⁰ 如是可以很清楚的明白，一切法皆「空」；換言之，《中論》依「緣起即空」顯「空」；而《阿含經》則多依「緣起中道」顯「空」。⁹¹

因此，說「空」不離「緣起」，「空」即「中道」。要認識「緣起」，必先知道「空」，空離自性，離滅二邊，才能處「中」如實正「觀」「緣起」。如是，《中論》（18.5）云：⁹²

業煩惱滅故，名之爲解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。

又，承如《本論》末頌云：「大聖說空法，爲離諸見故。」承上討論，知世尊說「空」，是爲令弟子「如實正觀」「緣起」；令知「緣起」所生法——業、煩惱——只是「俗數法」，並無作者；知「空」則能離、滅「見」與「愛」等戲論，善修諸根則不再起惑造業；且如實知見「不顛倒」，正見「諸法實相」，除四顛倒想。因此「大聖說空法」，是爲令有情如實正觀「緣起」，正見「緣起」者，則不起戲論。

如《中論》首二頌所云：⁹³

⁸⁹ 參萬金川《中觀思想講錄》（頁 143～149）；吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》（頁 459～466）；印順法師《中觀論頌講記》（頁 469～474）；三枝みつよし《中論——緣起・空・中の思想》（下，頁 650～651）。

⁹⁰ 見《中論》（24.14）卷 4（大 30，33a22）。

⁹¹ 可另參見《雜阿含》卷 12（279 經）云：「云何爲大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。……離此二邊，正向中道。」（大 2，84c14-29）。

⁹² 見《中論》（18.5）卷 3（大 30，23c28-29）。

⁹³ 見《中論》（1.1-2）卷 1（大 30，1b14-17）；「八不緣起」非本文處理重點，請參釋如源〈《中論》之緣起論〉（收錄於《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》頁 172～183），並豐富文獻；請另參印順法師《中觀論頌講記》（頁 47～58）；萬金川《中觀思想講錄》（頁 70～85）。

不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。
能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。

總之，於一切存在現象上，現起的生、滅，時間上的常、斷，空間上的一、異，動態上的來、出，⁹⁴ 皆是如空、如幻；能現觀「緣起」的人，則能滅諸見，證得諸法的寂滅。論主龍樹菩薩禮讚世尊，恭譽這是法中之首。

六、真性 (tattva)

究竟為什麼《本論》品名「saṃskāra-parīkṣā」被譯為「觀行品」與「觀真性 (tattva) 品」？就「saṃskāra」文字上的意義來看，完全不可能譯為「真性」。前面已經討論過「行」，現在進一步探討什麼是「真性」？

「真性」(tattva)，由 tasya bhāvaḥ 而來，是以存在為對象，追究它與「事實」(存在於現實的)一致與否，是否可以用言語表現。簡而言之，即同一性、真實、真相；明白地說，也就是「真理」、「原理」。⁹⁵ 「真性」(tattva)，一般多說為「真實」，較普遍的說法為「真理」(truth)。常聞「見真實得解脫」，究竟該見什麼「真實」，才得以解脫。佛法的「真實」必須是真實體證——「現觀」(abhisamaya)——因此重在觀察。換句話說，了解「虛妄之所以為虛妄，真實之所以為真實」，這就是「現觀」。

然而，「真理」的對等語應是出現在《轉法輪經》「諦」(梵 satya，巴 sacca)。⁹⁶ 何謂「諦」？《雜阿含》(417 經)云：⁹⁷

⁹⁴ 參印順法師《中觀論頌講記》(頁 49～52)。

⁹⁵ 參見村上真完〈何が真実である——ウパニシャドから仏教へ〉(收錄於《東北大学文学部研究年報》No. 43，頁 378～379)。

⁹⁶ H. Kakamura's *Way of Thinking of Eastern* (p. 146)。

⁹⁷ 見《雜阿含》卷 16 (417 經) (大 2，110c3-8)；考其相對應經典 SN56.20 則原文僅有「如如、不離如、不異如」(Idaṃ dukkhaṃ ti bhikkave tatham (如如) etam avitham (不離如) etam anāññam (不異如) etam.) (SN

世尊說苦聖諦，我悉受持。如如、不離如、不異如，真實、審諦、不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。世尊說苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦……。

如是，可以注意到「諦」的說明，似乎具二種不同層次。一、在說明「聖諦」、「緣起」皆用如性（tathatā）、不違如性（avitathatā）、不異如性（anaññathatā），說明了因果事象上的必然性。⁹⁸ 二、對於真實、審諦、不顛倒，巴利文中沒有，可是在漢譯經典中常見。如：「真實者，四聖諦不顛倒」、「慧者，於緣決定審諦」。⁹⁹ 換句話說，

Yo bhikkhave dukkhampassati dukkhasamudayam pi so passati
dukkhanirodham pi passati dukkhanirodhagaminipāṭipadam pi
passati // ¹⁰⁰

比丘們！凡是真正見到苦的人，也必定見到苦的生起，也必定見到苦的止息，也必定見到導致苦止息的道。

如是，這是在說明如實知見「此故彼」的因果事象。因此，「真實、審諦、不顛倒」，也仍是在說明「緣起」與「聖諦」。引印順法師於《性

VI, 431)；考關於「緣起」的定型句：「法住、法空、法如、法爾、法不離如、法不異如，審諦、真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。」

《雜阿含》卷 12 (296 經) (大 2, 84b21-26)，考此相對應經典 SN.12.20 (SN II, 25) 「dāṃṃātthīṭāṭa (法住性) dhāṃṃāṇīyaṃāṭā (法位性) idappaccayatā (此緣性) …… avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā. Iti kho bhikkhave yā tatra tathatā (如性) avitathatā (不違如性) anaññathatā (不他性) idappaccayatā (此緣性)」亦不見「審諦、真實、不顛倒」。

⁹⁸ 此三語詞的研究即緣起的實相，謂「此緣性」。廣義的說，即是緣起的同義詞。請詳見楊郁文《阿含要略》(頁 280)；楊郁文〈緣起之「此緣性」(idappaccayatā)〉(《中華佛學學報》No.9, 頁 29~31)。

⁹⁹ 見《雜阿毗曇心論》卷 7 (大 28, 870b27)、卷 2 (881a7)。

¹⁰⁰ 見 SN56.30 (SN VI, 437)。

空學探源》中睿智深觀所談：¹⁰¹

緣起、聖諦的因果法則，是本來如是，必然如是，普遍如是而又確實如是的；釋尊如實不謬的證悟到，所以讚嘆形容它「是真、是實、是諦、是如」。……阿含經裡的緣起、四諦，都是從因果生滅中的必然法則說的。因為緣起法則的深隱難知，於是或者在具體（形而下）的事物上，或者在深隱（形而上）的真實上，來說明顯示它；但緣起法則，並不就是具體的事物或形上的真實。後人解釋這「真實諦如」，不注意到認識與對象之統一的緣起法則的必然確實性，別以為具體事物或真實勝義是真實諦如，於是問題就多了！

然而事實只有一個，為什麼常言「二諦」？因為這是由不同的認識，而安立的兩種事實。一是現實的雜染因果——世俗諦（梵 saṃvṛti satya，巴 saṃmuti sacca），二是聖人所證清淨無為——勝義諦（梵 paramārtha satya，巴 paramattha sacca）。¹⁰² 但是，聖人依修道證滅，亦是認識與對象的統一，只是非凡夫境界。因此，說「諦」，說「真實、不顛倒、如性、不違如性、不異如性」，都只是假名施設安立。究竟，「行」是否可以說是「真性」？

上面曾討論「行」，包含了「一切的生成、存在的過程」。「行」，是依「緣起」的方式生起，以「有為」的方式存在，所顯現的當體是「虛假不實」；認識上具「妄取欺騙」，而實際上是「空」無實體。換句話說，當如實觀見「行」是「此有故彼有，此無故彼無」之

¹⁰¹ 見印順法師《性空學探源》（頁20～21）。

¹⁰² 「二諦」問題，實非本文內文所能負荷，在此引覺音尊者所分別歸納「諦」義，供參考。(1)言語之諦（vācāsacca）：用於言語的真實，(2)離〔染垢〕之諦（viratisacca）：住於行為的真實（戒），(3)見〔真實〕之諦（diṭṭhisacca）：用於理論、論議之的真實，(4)勝義之諦（paramatthasacca）：用於涅槃與道之真實，(5)聖之諦（ariyasacca）：用於聖人之行境的真實。VM（496～497）。

「因果事實」時，則能在認識上非「妄取欺騙」且「不顛倒」；同時，也就能智知其當體的「虛假不實」，是「空」無實體，與「實相相應」。如是，如實了解緣起的因果法，是世俗的假有，則能除滅諸見，智觀無「我」、無「我所」。如《中論》（18.1-2）云：¹⁰³

若無有我者，何得有我所；滅我我所故，名得無我智。
得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。

因此，品名「觀行品」表明了——若能如實觀見「行」的虛妄性之所以虛妄，是「空相應緣起隨順法」，斷「見」、「愛」等戲論；則能「無我」而如實體證諸法「如實、不顛倒、真實」的狀態，也就是「觀真性」，這也就是「空」的實踐與完成。如此，能現觀「諸行無常」的人，也就能夠現觀「諸法無我」，則能現證「涅槃寂靜」；確切地說應該是：因為「空」，所以諸行「無常」，所以諸法「無我」。然而所說的「諸行」、「諸法」、「涅槃」乃至說「空」、「真性」等，都只是假名安立施設。

七、總結

1. 「行」（saṃskāra）字根為√kr（作），可有「能作」與「所作」。言「行」「具妄取欺騙性質（moṣa-dharmāṇa）」，則說明了「能作」的性質；而說「行」「虛假不實（mṛṣā）」，則說明了「所作」存在的狀態。

2. 「諸行」就認識論來說具「妄取欺騙性質（moṣa-dharmāṇa）」，就存在論來說即「虛假不實（mṛṣā）」。

3. 「諸行」（saṃskārā）通說為「有為」法；「行」（saṃskārā）蘊多說明為「思」（cetanā）；「行」（saṃskārā）支則多指「身、口、意」三業（karma）。

4. 綜合來說，「行」（saṃskārā）即為「一切的生成、存在的過

¹⁰³ 見《中論》（18.1-2）卷3（大30，23c22-25）。

程」其包含了「形成作用的作用力」與「形成存在的（潛在）力」及「被形成的存在」。

5.「行」是包含了「一切的生成、存在的過程」，以「緣起」的方式生起，以「有爲」的方式存在，而實際上「空」無實體；在認識上「虛」而不「實」，在存在上「有」相「無」體。

6.有「自性」的，絕非「緣起」；是「緣起」的，絕非有「自性」。總之，「緣起」的必「無自性」。

7.要正確地認識「空」，必須先正確的了解「緣起」「有」；現觀「緣起」，則知一切是無我、無我所——「空」。確切地說應該是：因為「空」，所以諸行「無常」，所以諸法「無我」。

8.世尊教導弟子觀「空」，其目的為「如實知見、空、不顛倒」。《阿含經》多依「緣起中道」顯「空」，《中論》則多依「緣起即空」顯「空」。

9.「緣起」的有、無、集、滅過程，皆是「此有故彼有，此無故彼無」，是超越「有」(asti)、「無」(nāsti)；於勝義諦說「空」——緣起的空寂，無作者；於世俗諦說「有」——緣起的法假，有業報；這都是「空」相應，隨順「緣起」而安立施設的。

10.《阿含經》的「俗數法」(dharmasaṃketa)，重在「名言概念」；有部主張「假必依實」，即「法有」，此對中觀者而言，即是「法假」；而龍樹菩薩所言的「受假」，主要是了為強調依因待緣而生起的法，但名無實。

11.「大聖說空法」為令弟子「如實正觀」「緣起」；知「緣起」所生法只是「俗數法」，無作者；知「空」離滅「見」、「愛」等戲論；如實知見「不顛倒」，正見「諸法實相」。

12.品名「觀行品」表明了如實觀見「行」的虛妄性，是「空相應緣起隨順法」，斷諸戲論；則能「無我」而如實體證諸法「如實、不顛倒、真實」的狀態，即是「觀真性」，這也就是「空」的實踐與完成。

【參考書目】

(一)漢譯經典

- T01. 0001 《長阿含》卷 14（21）《梵動經》
T01. 0026 《中阿含》卷 27（111）《達梵行經》
《中阿含》卷 49（190）《小空經》
T02. 0099 《雜阿含》卷 1（11 經）、卷 2（45、46、53、64 經）、卷 3（61、80 經）、卷 4（86 經）、卷 6（133 經）、卷 9（230、232、234、236、250 經）、卷 10（262、265、266 經）、卷 11（273、275 經）、卷 12（293、296、279、298、302 經）、卷 13（335 經）、卷 16（417 經）、卷 17（473 經）、卷 20（551 經）、卷 24（638 經）、卷 49（1258 經）
T02. 0125 《增壹阿含》卷 24〈聚善品〉(6)、卷 30〈六重品〉(10)、卷 35〈莫畏品〉(4)
T08. 0223 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2
T11. 0310 《大寶積經》卷 43
T25. 1509 《大智度論》卷 19、31、41
T28. 1552 《雜阿毘曇心論》卷 1、卷 2、卷 7
T29. 1558 《俱舍論》卷 1、9、30
T29. 1559 《順正理論》卷 28
T30. 1564 《中論》卷 1、2、3、4

(二)巴利原典

- Samyutta-Nikāya* II 12. 20(Paccayo), 20. 7(Ani)、III 22.79(Sīha), 90(Channo)、IV 30(Gavampati), 35. 85(Suñña), 56. 20(tathā)
Majjhima-Nikāya IV 121 Cūla-Suññatā、V 151 Pindapātapārisuddhī
Visuddhimagga

(三)梵文原典

- Louis de La Vallée Poussin
Mūlamadhyamakaārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā,
commentaire de candrakīrti, BB IV. St. Petersburg, 1903~1913

Edition by Vaidya

Madhyamikasūtra of Nāgārjuna With the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti, Buddhist Sanskrit Texts-No.10 The Mmithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning Darbhanga 1960.

Edition by P.Pradhan

Abhidharm-kośabhāṣya of Vasubandhu (TSWS VIII Patna) Aruna Haldar, Patna 1975

(四)中文專書

賴顯邦譯、Jaidev Singh 著

《英漢對照中觀哲學概說》(*An Introduction to Madhyamaka Philosophy*)
新文豐出版公司 1990 年 12 月臺一版

金克木 《印度文化論集》中國社會科學出版社 1983 年 10 月

釋印順 《中觀論頌講記》正聞出版社 1992 年 1 月修定一版
《佛法概論》正聞出版社 1992 年 1 月修定二版
《中觀今論》正聞出版社 1992 年 4 月修定一版
《性空學探源》正聞出版社 1992 年 4 月修正一版
《空之探究》正聞出版社 1992 年 10 月 6 版
《說一切有部爲主的論書與論師之研究》正聞出版社 1992 年 10 月七版
《印度佛教思想史》正聞出版社 1993 年 4 月五版

楊郁文 《阿含要略》東初出版社 1994 年 3 月

萬金川 《龍樹的語言概念》正觀出版社 1995 年 2 月
《中觀思想講錄》香光書鄉出版社 1988 年 4 月

吳汝鈞 《龍樹中論的哲學解讀》臺灣商務印書館 1997 年 2 月

(五)外文專書

H. Kakamura *Way of Thinking of Eastern Peoples*, Univ. of Hawaii, Honolulu, 1964

早島鏡正 《初期佛教と社會生活》岩波書店 1964 年 6 月 30 日

三枝みつよし 《中論偈頌總覽》第三文明社 1985 年 12 月 25 日
《中論——緣起・空・中の思想》(上、中、下)第三文明社レグ
ルス文庫 1995 年 6 月 30 日

稻津紀三、曾我部正幸共著 《龍樹空觀の研究》デイグ株式會社 1988 年 12 月新版

平川彰、梶山雄一等編 《講座 大乘仏教》7——中觀思想 1982 年 11 月 30 日

平川彰著作集第 5 卷 《大乘仏教の教理と教団》春秋社 1992 年 4 月 30 日二刷

(六)中文論文

- 釋厚觀 〈《大智度論》的戒學思想〉《諦觀》第 65 期，（頁 1～29）
- 楊郁文 〈以四部阿含經為主綜論原始佛教的我與無我〉《中華佛學學報》No.2（頁 1～63）
〈初期佛教「空之法說及義說」〉《中華佛學學報》No.5（頁 67～105）
〈緣起之「此緣性（idappaccayatā）」〉《中華佛學學報》No.9（頁 1～34）
- 釋如戒 〈龍樹對「空」之詮釋——以《中論》為主〉收錄於《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》（頁 187～208）
- 釋如源 〈《中論》之緣起論〉收錄於《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》（頁 145～186）
- 周柔含 〈「行」（saṃskāra）的考察——以《淨明句論》十三品(1)(2)頌為例〉收錄於《八十九年華嚴蓮社趙氏慈教大專學生佛學獎學金論文，2000.11）

(七)外文論文

- J. W. de Jong “Textcritical Notes on the Prasannapadā” *Indo-Iranian Journal* 20, (pp. 54～56)
- 爪生津隆眞 〈中觀派における空〉收錄《仏教思想 7・空》（下）1982.4, (pp.466～480)
- 佐佐木教悟 〈戒學研究序說——十善業道を中心にして〉《大谷大學研究年報》No.3, 1977 年, (pp. 1～48)
- 藤田宏達 〈原始仏教における空〉收錄於《仏教思想 7・空》（下）1982.4, (pp. 425～466)
- 森山清徹 〈自性の考察〉《印度學佛教學研究》27-2, 1954, (pp. 754～757)
- 巖城孝憲 〈空思想における六根〉《印度學佛教學研究》No.3, 1988, (pp. 129～139)
- 江島惠教 〈中觀派〉收錄於 平川彰編《仏教研究入門》，大藏出版，1992 年 1 月三版, (pp. 92～106)
- 村上眞完 〈何が真実である——ウパニシャドから仏教へ〉收錄於《東北大学文学部研究年報》No.43, 1993.3, (pp. 328～380)