

關於 *na śūnyatayā śūnya* 的爭論*

佛光大學佛教學系助理教授 宗玉嫻

提要

佛教經典中不乏容許不同解釋空間的句子。這些句子經常被不同的佛教學派當作支持自己立場的證據。其中之一便是 *na śūnyatayā X śūnya*，X 可以是五蘊中的任何一項，完整的句型是：*rūpaṃ svabhāvena śūnyaṃ na śūnyatayā*，玄奘譯作：「色自性空，不由空故。」

這句型本源自早期經典，如《小空經》。但在早期佛教經典這種講空的句型只有前一部份，也即是沒有 *na śūnyatayā*，而且也尚未用於空自性 (*svabhāva*) 或五蘊的空，而只是表達某處沒有某物之義。雖然如此，《小空經》中的行者每一次在心中空掉某物時，總還清楚覺知尙剩下還沒空的東西，這還沒空的可能是後一部份 *na śūnyatayā* 發展的根據。

這句型後來在早晚期的大乘經典中經常被引用，如早期大乘的《般若波羅蜜經兩萬五千頌》、《寶積經·普明菩薩會》以及後來的中觀派與唯識派論書。然而各各經典或論書對此句型的理解以及引用的目的都不同。

最明顯差異的是唯識論師以及後期月稱的爭論。唯識用此句型來支持空掉自性後，空性是存在的主張，而月稱引用此句型來反駁唯識論師，認為大乘空並非空掉某物的空。此「色自性空，不由空故」在後期中觀論師月稱與唯識的爭論須以早期佛教以及早期大乘經典為背景，才能看出真正的差異所在。本文即試圖透過 *na śūnyatayā śūnya* 的爭論，釐清後期此兩學派的詮釋差異所

在，以及這些詮釋與早期大乘空思想的關係。

關鍵詞：月稱 唯識派 中觀派 《小空經》 增益 損減

目次

- 一、前言
- 二、早期經典之意義
- 三、在《般若經》的句型
 - (一) 前半句「自性空」
 - (二) 兼有「不由空」後半句
- 四、早期大乘的詮釋
- 五、唯識派的詮釋
- 六、中觀派的詮釋
- 七、中觀派、唯識派與早期大乘的詮釋之比較
- 八、結論

* 2013/8/20 收稿，2013/11/14 通過審稿。

一、前言

眾所周知，大乘經典與大乘論書在解說菩薩或佛的智慧之所緣時，都依據《般若經》中所闡釋的空性。然而，大乘各學派對大乘空性的理解並不完全一致。但這種差異在中觀與唯識之間的爭論中卻明顯地被誇大。其中一個很好的例子，就是後期的唯識派和中觀派各自引用經文中 *na sūnyatayā sūnya* 一句，來支持自己學說以及互相反駁對方的爭論。這句最早出現於初期大乘經典，如《寶積經·普明菩薩會》所有的傳本和《般若經》較晚的傳本。由於此句並沒有出現在最早期的《般若經》傳本，可見它並非大乘空思想一開始就有的說法。

此句 *na sūnyatayā sūnya* 經常出現的經文都是在闡明大乘空的真正意涵。完整的句型，若以色蘊 (*rūpa*) 為例是：*rūpaṃ svabhāvena sūnyam na sūnyatayā*，字面的翻譯是「色空是由於自性，而不是由於空性。」(以下簡稱這種句型為「自性空，不由空」)。¹玄奘在翻譯《兩萬五千頌般若經》時，把此句譯作：「色自性空，不由空故」。²單從文法來看，此句中的「空」(*sūnya*) 是形容詞，可形容五蘊中任何一蘊，所以 *rūpaṃ sūnyam* 意謂「色是空」。「自性」(*svabhāva*) 是具格，是所空的內容，所以是「空無自性」。³「空

* 本論文承審查人提供寶貴意見，獲益匪淺，僅此誌謝。

¹ 以下有關這句型的討論只以「色」為例子，但此句型同樣都可用在所有五蘊以及一切法上。

² 見 T7.220.11c02。

³ 梵語具格不只可以表示「理由、原因」，也可以表達分離的意思，見 J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1988), §62: “As the instrumental is the exponent of the notion of accompaniment and simultaneousness, so it is also

性」(*sūnyatā*) 是形容詞「空」(*sūnya*) 加上後加詞 *-tā*，變成抽

available with words expressive of the very contrary, namely *separation* and *disjunction*.” 而梵語表達分離的形容詞如「空」(*sūnya*) 或「欠缺」(*virahita*) 都是與具格或從格合用。這種文法在英歐語法很容易理解，如 Bhikkhu Ñānamoli 以及 Bodhi 把這樣的句型譯作：“This Palace of Migāra’s Mother is void of elephants, cattle, horses, and mares, void of gold and silver, void of the assembly of men and women, ...” 見 Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 1995), 695; J. W. de Jong 也把梵語 *sūnyaḥ svabhāvena* 譯作：“(the fire) is empty of ‘own-being’” (括弧的內容為作者所補充)，見 J. W. de Jong, “The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School,” in *Buddhist Studies by J. W. de Jong*, ed. Gregory Schopen (Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1979), 54。如上的例子，英文形容詞 void of 或 empty of (還有相似的如 devoid of, free from, destitute of) 可以修飾主語 Palace of Migāra’s Mother 或 fire，也可說明所空的內容 elephants, cattle 等或 own-being，像這樣的句子所表達的，elephants, cattle 等或 own-being 是所空的內容，並非原因。

然而日文與中文一樣，形容詞「空的」或「缺乏的」只能修飾主語「色」：色是空。若要補充所空的內容，只能以原因或理由來表達：由於自性的不存在。這是為什麼日本學者多採用原因或理由的翻譯。如村上真完譯此類句型：「この鹿母講堂は、象・牛・馬・騾馬[がないこと]によつては空であり…」(這鹿母講堂由於象、牛、馬、騾馬[之無]空…)，見村上真完，〈般若經類の空思想とウパニシャド〉，《般若波羅蜜多思想論文集》，真野龍海博士頌壽記念論文集刊行會編(東京：山喜房佛書林，1992年)，頁90。。

此處具格我用「空無」，是依據梵語文法表達所空的內容，我不採用中文語法表達原因或理由的方式，因為此句型的具格分析成所空的內容還是理由是本文所討論的重點。

象名詞，表達一種空的狀態，與「自性」同是具格，本也可理解為所空的內容，但對此具格的看法，各學派間就出現意見分歧的現象。前面一句意思很清楚，它說明色在怎樣的情形下是空，那就是色沒有自性；但後一句則很有爭議，不但在後期中觀派以及唯識派間產生爭論，即使在早期大乘經典中也有不同的詮釋。

既然此句與大乘空的思想有密切的關係，而各經論在詮釋上又不一致，那麼，探討此句真正的意涵，對研究大乘佛教思想是很有意義的。這樣的研究不但能顯示此句在後期中觀派與唯識派所表達的大乘空與早期大乘經典所表達的空的說法的異同與關係，而且也能揭發後來論師們如何詮釋所引用的經文，來作為自己學說的根據。因此，本文以早期大乘經典以及代表後期中觀派的月稱之著作和唯識派的論著為基礎，探討此句所表達的空性的意涵，以及此句造成後期中觀派、唯識派之間的爭論之原因，並溯源此原因在早期大乘《般若經》空性學說的淵源。

二、早期經典之意義

「自性空，不由空」在現在佛教所傳的早期經典——《阿含經》以及《尼科耶》——中也有類似的句子。若能了解這些較早的經典對這類句型的理解，可能對尋找後來爭論的原因有幫助。作為名詞的「空性」(*śūnyatā*) 是大乘經典的專有名詞，但是形容詞「空」(*śūnya*) 則早在《阿含經》以及《尼科耶》便已經出現。而與本文討論的句子相似的其中一個句型就出現在巴利《尼科耶》：*suññam idam attena vā attaniyena vā ti* 一句。⁴這裡 *idam*

⁴ 見 MN I: 297, 37 以及 II: 263。在漢譯中無此段，見 T1.792a23。

(「這」) 指的是五蘊，是主格，而 *suññam* (「空」) 同是主格，形容 *idam*，所以 *suññam idam* 意謂：「這 [五蘊] 是空」。至於具格的 *attena* (「我」) 以及 *attaniyena* (「屬於我的」) 是所空的內容。因此，此句說明五蘊是空，而「空」表達「不存在」，但只限定在「我」以及「屬於我的」的不存在。整句的意思是：「這 [五蘊] 空 (=沒有) 我及我所」，說「五蘊是空」，只因五蘊沒有我及我所，這樣的空的內容僅及於我及我所，是有限制的。

同樣的句型也出現在巴利《小空經》(*Cūlasuññatasutta*)，⁵ 而此經與本文的討論有密切的關係。如以上的句型所表達的有限制性的不存在，也充分地呈現在這部經中。《小空經》描寫修空的佛教行者，漸次空掉心識內從粗到細由概念所形成的「想」(*saṃjñā*) 的過程：⁶ 一位在森林中修空的佛教行者首先把心從鄉村的想、人群的想轉開，而單單專注於森林的想。當他的心進入森林的想，平穩持續在這森林的想，並在這森林的想生起勝解時，他清楚覺知：「現在，那些以鄉村的想、基於人群的想的干擾已不存在，而只存在這唯一的干擾，那就是：基於森林的想的專注。」他清楚知道：「這想之領域空 (=沒有) 鄉村的想，這想之領域空 (=沒有) 人群的想，只有這不空，那就是：基於森林的想的專注。」如此，

⁵ 見 T1.736c29-738a1, MN III: 104-109.

⁶ 關於此經漸漸空掉想與禪定的關係，參 Gadjin M. Nagao, “‘What Remains’ in Śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness,” in *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. by Minoru Kiyota (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1978), 55; Lambert Schmithausen, “Śūnyatā”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, 628 (Basel: Schwabe & Co AG, 1997).

此(A)不存在於彼(X)的，他觀彼(X)空沒有此(A)；然而此(B)剩下於彼(X)的，他清楚覺知此(B)為有，[他心知]：「此(B)存在。」經文強調這樣觀空是如理、不顛倒、清淨的進入空。經文以同樣的敘述方式描寫此觀空的行者把心從森林的想轉開，並把心轉向、安住於地的想，而生起地想的勝解，他清楚知道內心沒有鄉村、人群、森林的想，但有基於地的想的專注。他知道想之領域中空(=沒有)鄉村、人群、森林的想，但唯一不空的是基於地的想的專注。如此，此(A)不存在於彼(X)的，他觀彼(X)空沒有此(A)；然而此(B)剩下於彼(X)的，他清楚覺知此(B)為有，[心知]：「此(B)存在。」行者觀空的次第從轉離地的想，而轉向空無邊處想、識無邊處、無所有處、非想非非想處，每次都清楚知道還剩下什麼想，知道想之領域空什麼，他觀彼空此；而剩下不空的，他觀作存在。甚至到達最高的定——無相心定——，他清楚知道，一切基於感官欲的干擾不存在，有漏、無明漏不存在，此三者說明此無相心定是解脫的境界。但是他清楚知道還有唯一的干擾，那就是：基於身體並以命為緣的六根。如此他知道想之領域空欲漏、有漏、無明漏，他觀彼(想之領域)空此(欲漏、有漏、無明漏)；而剩下不空的，那就是：基於身體並以命為緣的六根，他觀作存在。這樣觀空是如理、不顛倒、清淨、最勝、無上的進入並安住於空。

此經不斷重複的如理的空觀的句型對於以下的討論非常的重要。由於此句型的文法是本文討論的要點，而且巴利語以及梵語的文法是討論的關鍵，所以以下先舉巴利語的句型來說明。關於此句型，若以 X 標示想之領域，A 標示沒有的東西、B 標示剩下的東西，前一段是：「X 空沒有 A，只有 B 不空。」後一段是：「在 X 中 A 不存在，他觀 X 空沒有 A；然而在 X 剩下的 B，他

清楚覺知 B 為有，[他心知]：『B 存在』。」這上下兩段中「空」是形容詞，形容 X，因此 X 空。但是空的原由，是因為 X 沒有 A，並非 X 不存在。因此，「空」只表達「沒有 A」。沒有的東西在這種句型是具格，只有 A 是具格。X 並非什麼都沒有，X 還有 B，而且 B 是存在。前一段的巴利文，是如下：

suññam idaṃ saññāgatam gāmasaññāyā 'ti pajānāti; atthi c' ev' idaṃ asuññataṃ yad idaṃ araññasaññaṃ paṭicca ekattan 'ti.

他清楚知道：「這想之領域空(=沒有)鄉村的想，只有這不空，那就是：基於森林的想的專注。」⁷

以上 *idaṃ saññāgatam* (「這想之領域」) 為 X，是主格；*suñña* (「空」) 也是主格，形容「X 空」(「想之領域空」)。*gāmasaññā* (「村想」) 為 A，是具格，是所空的內容。因此，第一句表達 X 空 A (「想之領域空[沒有]村想」)。*araññasaññaṃ paṭicca ekatta* (「基於森林的想的專注」) 為 B，是不空 (*asuññata*) 的內容。而後一段的巴利文則是如下：

Iti 'yaṃ hi kho tattha na hoti, tena taṃ suññam samanupassati; 'yaṃ pana tattha avasiṭṭhaṃ hoti, taṃ santaṃ idaṃ atthīti pajānāti.

如此，在彼中此不存在，他觀彼空此；然而在彼中剩下此，

⁷ 見如 MN III: 104, 25-28

他清楚覺知此為有，[心知]：「此存在。」⁸

以上 *tattha* (「在彼中」) 為 X，分號前的 *ayam* (「此」) 為 A，第一句表達在 X 沒有 A (「在彼中此不存在」)。分號前的 *tam* 也是 X (「彼」)，*tena* 也是 A (「此」)，所以第二句是：「彼空此」。把第一和第二句合起來看，便清楚知道，所謂「彼空此」即是「在彼中沒有此」。因此，彼雖是空，但不存在的只是此。而分號後的 *ayam* 以及 *tam* 為 B，*tattha* 是 X (「彼」)，因此，第三以及第四句表達在 X 中剩下 B (「在彼中剩下此」)，B 是有 (「此為有」)。

從以上的討論，在早期經典中，說某物為空時，是說它沒有另外一件東西。就如佛在說《小空經》時，所舉的例子：「如此鹿子母堂空無象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢。然有不空，唯比丘眾。」⁹而且強調說，空的必須觀作空，有的必須觀作有，這才是正確的觀空。很明顯地，早期經典所謂「空」是「沒有、不存在另外的東西」的意思。更重要的，空了之後，是有所剩下的，存在的。因此，在早期經典所謂五蘊空並不代表五蘊不存在。¹⁰如此看來，早期經典這些句型與「自性空，不由空」的句型的

⁸ 見如 MN III: 104, 28-105, 1.

⁹ 見 T1.26.737a8-9，相對 MN III: 104, 14-18。

¹⁰ 關於空還有所剩下的，見 Gadjin M. Nagao, “‘What Remains’ in Śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness,” in *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. by Minoru Kiyota (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1978); Hugh B. Urban, and Paul J. Griffiths, “What Else Remains in Śūnyatā? – An Investigation of Terms for Mental Imagery in the Madhyāntavibhāga-Corpus,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17.1 (1994), pp.

文法相似，說五蘊空時，是說五蘊沒有我、我所，或說某處空時，表達某處沒有某些東西，與「自性空，不由空」說五蘊空時，是說五蘊空無自性，文法是一樣的，差別只在於早期經典還沒有五蘊空沒有自性的說法。

三、在《般若經》的句型

(一) 前半句「自性空」

在《般若經》方面，大部分傳本只有「自性空，不由空」的前半句，即類似 *rūpaṃ rūpatvena śūnyam* 「色空無色性」的句子。以下列出一些這些句子在《般若經》各傳本的梵語以及漢譯：

梵語：*sarvadharmā hi svabhāvena śūnyāḥ* 「因為一切法空(=沒有)自性」

227：一切法性空。

220(1)：一切法自性皆空。¹¹

上面所舉的句子在漢譯本只出現在鳩摩羅什所譯的《小品》¹²以及玄奘所譯的《十萬頌般若經》。既然梵語文本、鳩摩羅什以及玄奘的譯本屬於較晚的，所以在這段落中，「自性空」的說法應是較晚的。這裡只提到前半句：「一切法空(=沒有)自性」，與早期

17-19.

¹¹ 見 Wogihara 931, 7; T8.580c1, T6.1060a21-22。

¹² 所謂「《小品》」指的是《八千頌般若經》，而「《小品》」則指《一萬八千頌般若經》以及《兩萬五千頌般若經》。

經典「這想之領域空(=沒有)鄉村的想」的句法相同，「自性」是所空的內容，是具格，而空是形容「一切法」。

「自性空，不由空」的前半句，在《小品》很多時候以「欠缺」(*virahita* 漢譯「離」) 代替「空」(*sūnya*)。其中一段還透露了《般若經》中的「自性」以及「空」的涵義，此段在各傳本列出如下 (簡稱 A 段落)：

梵語《小品》：*rūpam evāyusman śāriputra virahitaṃ rūpasvabhāvena ...*「長老舍利佛，凡是色都欠缺色的自性。」

224：色離本色

225：色休色本性。

226：離色者，色之自然。

227：色離色性。

220(4)：諸色離色自性。

220(5)：色離色性。

228：一切色法離色自性。

梵語《大品》：*rūpam āyusman śāriputra virahitaṃ rūpasvabhāvena* 「長老舍利佛，色欠缺色的自性。」

221：色之狀貌離色

222：離色色之自然

223：色離色性

220(3)：色離色自性

220(2)：色離色自性¹³

首先，《般若經》中「自性」的涵義：以上各傳本中出現「本」、「性」、「本性」、「自性」、「自然」、「狀貌」都明顯是相對 *svabhāvena* (具格「自性」)的翻譯。除了 226、221 以及 222 顛倒所欠缺的內容以外，在其他傳本「自性」是所「欠缺」的內容。從梵語來看，此句以「自性」為具格，表達「欠缺」的內容。這色所欠缺的「自性」的涵義從這些經文的比對得於說明。各傳本不同的譯詞說明所謂「自性」即是色的「特性、特質 (本、性、本性)」，或色「之所以為色 (自然、狀貌)」。*《般若經》* 還有另一種表達的方式，可以說明「自性」的涵義。*《般若經》* 中有一些段落與「空色自性」(*rūpasvabhāvena sūnya*) 的表達方式很相似，如「空色性」(*rūpatvena sūnya*)：

梵語《大品》：*tathā hi bhagavan rūpaṃ rūpatvena sūnyam, vedanā vedanātvena sūnyā, saṃjñā saṃjñātvena sūnyā, saṃskārāḥ saṃskāratvena sūnyāḥ, vijñānaṃ vijñānatvena sūnyam.*

220(3)：世尊！色色性空，受、想、行、識，受、想、

¹³ 《大品》見 221: T8.15b15-16, 222: T8.170c16; 223: T8.236c13-4, 220(3): T7.461a20-1, 220(2): T7.49b6; 梵語《大品》見 Kimura I~1: 175, 29; 在 Vimuktisena 的釋論 (Pensa: 58,17-18) 也是如此。梵語《小品》*sūnya* (「空」) 由「欠缺」(*virahita*) 代替，見 Wogihara 54, 28-29; 漢譯《小品》亦是如此，見 224: T8.426b25, 225: T8.479b27, 226: T8.509b10, 227: T8.538a6, 220(5): T7.867a5, T7.220(4): T7.764c30, 228: T8.588b13。

行、識性空。

220(2)：世尊！色色性空，受、想、行、識，受、想、行、識性空。¹⁴

這裡的段落與前面 A 段完全一樣，差別只在「色自性」(*rūpasvabhāva*) 的地方出現「色性」(*rūpatva*)。梵語後加詞 *-tva* 表明「狀態」、「特質」，即色之所以為色。「色性」(*rūpatva*) 可以看作是「色自性」(*rūpasvabhāva*) 的近似詞。也就是說，「自性」即指「作為色等法的特性」。當然「作為色等法的特性」是針對部派，尤其說一切有部，對這些現象的定義。在說一切有部，所有五蘊、十二處、十八界都被定義為能持自性或具有特性、特徵。¹⁵因此，否定色的自性，即是否定這些色的特性、特徵。

¹⁴ 梵語《小品》見 Kimura I~1: 162, 10-12; 漢譯見 220(3): T7.459a13-14, T7.47a27-28。

¹⁵ 見 Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studien: Die buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit*, Deutsch Übersetzung v. Thomas Michael Zeh (Germany: Michael Zeh Verlag, 2006), 85: “Die verschiedenen beruflichen Aktivitäten einer einzelnen Person korrespondieren nun mit den verschiedenen Funktionen von einzelnen Bewusstseinsfaktoren.” 以及 p. 88–89: “All diese Fakten und noch andere Gründe schließen die Vermutung von späteren buddhistischen Schulen, z. B. die der *Sarvastivādins*, dass die *dhammas* oder geistigen Faktoren eine Art platonischer Ideen oder psychischer Atome im wörtlich unteilbar gemeinten Sinne aus. Diese Schulen haben die Definition von *dhammas* (Skt. *dharma*) durch die alten Grammatikexperten wie, – *attano sabhāvaṃ dhārenti* – dass jeder *dhamma* ‘Erzeuger’ einer einzelnen Eigenschaft (*sabhāva*) oder einer einzelnen Charakteristik (*lakṣhaṇa*) ist, missverstanden”.

其次，《般若經》中形容詞「空」的涵義：如以上 A 段用「欠缺」代替「空」，好像與談論中的句型有點不一樣，雖然所空的內容是「自性」，「自性」也是具格，但是沒有與「空」一起出現。可是，從《小品》其他的經文可看出，「欠缺」(*virahita*) 就是「空」(*śūnya*) 的同義詞。如下一例：

梵語《小品》：*yat punar bhagavan sarvadharmāḥ sarvamanasikārāḥ svabhāvena virahitāḥ śūnyā uktā bhagavatā/* 「復次，世尊，當一切法、一切作意被世尊說是欠缺、空(=沒有)自性……。」

228: 須菩提白佛言：「世尊！若一切法自性空故、離故，一切念亦空亦離者……。」

梵語《小品》：*yadā punar bhagavan sarvamanasikārāḥ svabhāvena virahitāḥ, sarvamanasikārāḥ svabhāvena śūnyās...* 「復次，世尊，當一切作意是欠缺自性，當一切作意是空(=沒有)自性……。」

221：若有菩薩知諸法自遠離，法性常住，道法及如、實際常住……。

223：佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩如是知一切法性自離，一切法性自空……。」

220(3)：爾時，善現便白佛言：「一切作意皆自性空，一切作意皆自性離，諸法亦爾。」

220(2)：菩薩摩訶薩知一切法、一切作意皆自性空，皆

自性離。¹⁶

以上「空」與「欠缺」並列的經文，在《小品》只出現於晚期的梵語文本以及宋朝 228 譯本。而在早期《大品》221 雖有「欠缺(離)」，但沒有「空」，也沒有所欠缺的內容「自性」。而後期的鳩摩羅什譯本 223 以及玄奘譯本 220 才有此說法。明顯的，「空」的觀念逐漸與「離」相等。這並不意味「空」在早期有不同的涵意，而是「空」被運用來形容現象的真實是較晚的。¹⁷這些傳本顯示，「自性空」是同於「欠缺自性」的意思，也就是「沒有自性」。所以形容詞「空」意謂「欠缺(自性)」。這顯示《般若經》對「自性空，不由空」的前半句的文法，具格與「空」一起所代表的「某物之不存在」的理解上，與早期經典是一致的。

(二) 兼有「不由空」後半句

前面討論的只是前半句 *rūpaṃ svabhāvena śūnyaṃ* 類似的段落，也就是關於色空無自性的說法，至於連同後半句 *na śūnyatayā śūnyam*，則只出現於後期的《大品》，如：

¹⁶ 梵語《小品》見 Wogihara 796, 1-2。早期漢譯《小品》無此句，見 224: T8.463a2; 225: T8.499c27; 226: T8.535c24; 227: T8.572b13-15; 220(5): T7.911b5 (若一切法及諸作意皆離自性……)。但此句出現於晚期漢譯《小品》，見 228: T8.655c7-8。梵語《大品》見 Kimura V: 15, 23-25; 漢譯《大品》見 221: T8.98b15-16; 223: T8.355a7-8; 220(3): T7.655b14-15; 220(2): T7.291a4-6。

¹⁷ 見 Yoke Meei Choong, *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā* (Frankfurt: Peter Lang Verlag, 2006), 49-51。

梵語《大品》：*tathā hi bodhisattvo mahāsattvo bodhisattvasvabhāvena śūnyaḥ ... tathā hi śūnyatayā na rūpaṃ śūnyam ...*

222: 所以者何? 菩薩之字自然空。其為空者, 無色 …… 不復異色空 ……。

223: 菩薩、菩薩字性空, 空中無色 ……。

220(3): 菩薩名空。所以者何? 色自性空, 不由空故 …… 色空非色 …… 色不離空 ……。

220(2): 名空。所以者何? 色自性空, 不由空故 …… 色空非色 …… 色不離空 ……。¹⁸

以上的梵語顯示，在大乘「自性空，不由空」的前後兩句的文法是相似的。兩句中「空」形容「色」，都在說色是空；另外，前一句表明沒有自性，「自性」是具格，後一句「空性」(*śūnyatayā*)也是具格。此兩句明顯發展自早期經典「這想之領域空(=沒有)鄉村的想」的句型，只是前半句沒有否定(「色自性空」)，而後半句多了否定 *na* (「不由空故」)，形成肯定與否定兩句。另外，早期傳本 221 沒有此句，而 222 以及 223 在這段落中沒有後半句「不由空故」。在 222 以及 223 別處有出現「不由空故」，但只一次(見第六節)。由於「不由空故」出現於晚期傳本時，經常不見於早期傳本，此後半句的用法在早期傳本並不普遍。也就是說

¹⁸ 梵語《大品》見 Kimura I~1: 53, 16-19, 漢譯《大品》見 222: T8.152a19-20; 223: T8.221b28-29; 220(3): T7.433b14-16; 220(2): T7.11c2-3; 漢譯《大品》最早譯本無此句，見 221: T8.4c20。

「空」的形容詞與「空性」的具格一起出現的句型是相當晚才普遍被運用的。

總的來說，形容詞「空」與具格「自性」或與具格「空性」一起出現在《般若經》是較晚才有。形容詞「空」與具格「空性」一起只出現在較晚的《小品》。「自性空，不由空」的前半句的涵義在上面已說明，即：色空，因為色沒有作為色的特性。至於後半句則在下一節早期大乘的詮釋才討論。

四、早期大乘的詮釋

中觀派與唯識派對「自性空，不由空」爭論的，關鍵是後半句。為了探究中觀派以及唯識派間不同詮釋的是非問題，必須先看看早期大乘如何詮釋此句型。前半句的涵義在前面已說明，即：色空，因為色沒有作為色的特性。至於後半句的涵義，從竺法護等翻譯的《小品》中不同的措辭，可看出「自性空，不由空」的後半句的意涵，如：

梵語《小品》：*punar aparaṃ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carann evaṃ pratyavekṣate na rūpa-śūnyatayā rūpaṃ śūnyam rūpaṃ eva śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ ...*

221：不以五陰空，空則五陰 ……。

222：不用色空而為空也，色則為空 ……。

223：不以空色故色空，色即是空、空即是色 ……。

220(3)：非空色故，說色為空，色即是空 ……。

220(2)：非空色故色空，色即是空 ……。¹⁹

在 222「不用色空而為空」、223「不以空色故色空」以及 220(3)(2)：「非空色故色空」都是對應「色空不由於色的空性故」(*na rūpa-śūnyatayā rūpaṃ śūnyam*) 的翻譯，但 222 以及 223 只出現這麼一次。這句與「自性空，不由空」後半句是同樣的句型，只差別在「由於空性」(*śūnyatayā*) 的地方被複合詞「由於色的空性」(*rūpa-śūnyatayā*) 所代替。雖然有點不一樣，但是「空性」與「色的空性」是無差別的，因為「空性」也是指五蘊的空性。從比對各傳本的翻譯，能幫助理解「自性空，不由空」後半句的涵義：「不用色空而為空也」、「不以空色故色空」以及「非空色故色空」都說明：色不是透過把色空掉才空。

在最早的《小品》221 對應「不由色空故」的翻譯是「不以五陰空」，意思是說「不分別五蘊是空」，如在另一處有對「不以五陰空」更詳細的解說：

221：不以五陰空而現五陰，亦不以道空而現道也。須菩提！譬如虛空不分別空，亦不分別內外空。如是，須菩提！亦不以五陰空故現五陰，亦不以道空故現道。何以故？空者無所有，亦不分別是空、是不空 ……。²⁰

¹⁹ 見 Kimura 1~2: 8 ff.; 221: T8.221.17c11-12; 222: T8.175c17, 19; 223:

T8.240b27-28; 220(3): T7.465a20; 220(2): T7.54c8。

²⁰ 見 221: T8.132b17-22。

這段的經文解說菩薩觀修時，不應分別是空或不空。也就是說，「不以五陰空」就是不應分別五蘊是空。因此，這可看作 221 對「不由色空故」的進一步的解說。綜合起來看，此後半句「色空不由於空性」在《般若經》的詮釋是：「並不是把色空掉（如在觀想時分別色是空），色才空。」從以上的探討，「自性空，不由空」的句型可初步理解如下：「色因為沒有作為色的特性，所以是空；但不是因為在觀想時把色空掉才空。」

除了《般若經》，曾被月稱引用的早期大乘經典〈迦葉品〉也有「自性空，不由空」的句型，以下顯示兩個漢譯傳本的翻譯：

310：真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。

351：中道真實觀諸法者，不以空三昧觀諸法空。諸法自空故。²¹

明顯的，〈迦葉品〉對這句的理解與《小品》《般若經》是一致的。傳本 351 還添加了一份資訊：所謂把色空掉就是「以空三昧觀諸法空」。這裡指的，很可能是那些所有影像都不會顯現的三昧，如無想定、無色定或滅盡定。²²〈迦葉品〉說明「透過把色空掉」即是在三昧中令色不顯現，這與《小品般若經》說是在觀想時把

²¹ 見〈迦葉品〉各傳本 310: T11.634a6; 659: T16.278c13; .1523: T26.217b9-10; 351: T12.196b22-23。

²² 關於無想定以及滅盡定的爭論，部派佛教以來就有論師認為此二定中沒有識，參 Padmanabh S. Jaini, "The Development of the Theory of the Viprayukta-Samskāras," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 22, No. 1, 3 (1959), 52, 識與影像是俱起，可見此二定應是沒有影像。

色空掉是一致的。這些早期大乘經典都把「自性空，不由空」詮釋為：「色因為沒有作為色的特性，所以是空；但不是因為在色不顯現的禪定中把色空掉或杜絕色的顯現才空。」

在早期大乘經典中，「自性空，不由空」的前半句文法是依據早期經典的《阿含經》與《尼柯耶》的文法分析法，即把具格分析為所空的內容。但是後半句「空性」的具格卻分析為原因或途徑，即透過觀想分別為空，顯然是做了與早期經典不同的分析和理解。

此句的涵義雖然解決了，但是還有一個問題尚未解決：在《般若經》自性空的表達方式與早期經典表達在某物上空掉另外的東西的句型是一樣的，只是在早期經典空了之後，還剩下一些存在者。如今大乘空的是自性，是否空了之後還有剩下什麼的，空了之後還有沒有存在者，早期大乘經典並未說明。因此，這成為中觀派與唯識派之間的爭論。這爭論也環繞在中觀派與唯識派對「自性空，不由空」的後半句不同的詮釋。

五、唯識派的詮釋

唯識派的論著經常引用早期經典《小空經》的說法來支持自己的學說，最早可見於《瑜伽師地論·菩薩地》。在《菩薩地·真實義品》有一段對此句非常詳細的詮釋：

怎樣是錯誤理解的空性呢？任何一位沙門或婆羅門不接受空[沒有]彼，也不接受此是空，如此這般是錯誤理解的空性。這是為什麼呢？因為：[若]空[沒有]彼，彼

不真實存在的緣故；然而[若]此是空，此真實存在的緣故，照理此是空性。從一切[都]不存在的[邪見]，那裡將會有什麼空[沒有其他]什麼呢？也沒道理[說] 此是空「沒有」彼。因此，如此是錯誤理解的空性。

怎樣是正確理解的空性呢？他觀：「因為在此中沒有彼，此是空[沒有]彼。」他如實知道：「但是在此剩下彼，在此中彼是有。」這被說是如實、不顛倒地進入空性。

譬如：如[前]所說的，具有色等名字的事物上，沒有所謂「色」等等這般假名言說特性的法。因此，此具有色等名字的事物空[沒有]具有色等想的、假名言說性質的[法]。然而此具有色等名字的事物上有剩下的：就是此所謂「色」等等這般假名言說的基礎。他如實知道此兩者，那就是：純粹事物是存在；以及純粹事物上有純粹名言施設。他不施加[有]於不實存在的，也不於有中消滅[其存在]。²³

²³ 見 BoBh: 47, 8 - 48, 3: *kathaṃ punar durgrhītā bhavati sūnyatā. yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena sūnyam. tad api necchati yat sūnyam. iyaṃ evamrūpā durgrhītā sūnyatety ucyate. tat kasya hetoḥ. yena hi sūnyam tadasadbhāvāt. yac ca sūnyam tad sadbhāvāc* (應作 *tatsadbhāvāc*) *chūnyatā yujyeta. sarvābhāvāc ca kutra kiṃ kena sūnyam bhaviṣyati. na ca tena tasyaiva sūnyatā yujyate. tasmād evaṃ durgrhītā sūnyatā bhavati. kathaṃ ca punaḥ sugrhītā sūnyatā bhavati. yataś ca yad yatra na bhavati tat tena sūnyam iti samanupaśyati. yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtam prajānāti. iyaṃ ucyate sūnyatāvagrāntir yathābhūtaḥ aviparītā.*

以上的引文第一段說明某物被說為空時，它本身即是空性，表明它沒有另一個東西，而空性本身是有。²⁴唯識派在第二段利用早期經典《小空經》空了尚剩下有的觀空方式來支持自己空性是存

tadyathā rūpādisamjñake yathānirdiṣṭe vastuni rūpam ity evamādiprajñaptivādātmano dharmo nāsti. atas tad rūpādisamjñakam vastu tena rūpādisamjñakena prajñaptivādātmanā sūnyam. kiṃ punaḥ tatra rūpādisamjñake vastuny avasiṣṭam yaduta tad eva rūpam ity evamādiprajñaptivādāśrayaḥ. tac cobhayaṃ yathābhūtam prajānāti yaduta vastumātram ca vidyamānaṃ vastumātre ca prajñaptimātram. na cāsadbhūtam samāropayati. na bhūtam apavadate...

T.30.1579.488c22-489a9: 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」。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。

此段的翻譯並不完全接受 Willis 的理解，參 Janice Dean Willis, *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979), 114, 117.

²⁴ 有關唯識的空性是指其他不存在而不是本身不存在的說法可參 Richard King, "Early Yogācāra and its Relationship with the Madhyamaka School," 666-667.

在的主張。在第三段的譬喻，運用《小空經》的句型，以具格作為空沒有的內容，那就是名字概念所附於的性質；而被稱作空性的事物是尚剩下的存在，那就是被附加概念的事物。換句話說，所空的是在色的基礎上由「色」的名字概念所附加的性質，色本身是純粹的事物，並非不存在。這樣的詮釋空觀，與《小空經》是一致的。

以上的引文還提到正確的空觀是「不施加[有]於不實存在的，也不於有中消滅[其存在]。」這是佛教所謂的離開增益與損減的兩種極端。唯識派把自己的主張看成是正確的空觀，那就是：由名言施設所附加的性質是空、沒有的，但空性，即純粹的事物，則存在。除了以上利用《小空經》來證明自己的主張才是正確的空觀之外，唯識派也用了《般若經》中「自性空，不由空」的句型來支持自己的主張。如《大乘阿毗達摩集論釋》在注解《般若經》「自性空，不由空」時說：

為了對治增益的分別妄想，[此經]說：「就如『名字空於自性』」，因為遮遣不真實遍計所執的自性。為了對治損減的分別妄想，[此經]說：「不由空故」，因為在此名字上，除離此遍計所執自性的狀態是恆存在。²⁵

²⁵ 見 ASBhE-Text 138, 16-19: *samāropavikalpapratipakṣeṇāha tathāhi nāma*

svabhāvena śūnyam iti abhūtaparikalpasya svabhāvapratiśedhāt.*

*apavādvikalpapratipakṣeṇāha na śūnyatayeti tasmin nāmnī tena parikalpitena**
parikalpitasvabhāvena virahitatāyāḥ sarvadāstivāt.*

*藏譯 (ASBhE-Text 847, D277b-278a) 對應 *abhūtaparikalpasya*

svabhāvapratiśedhāt 的地方是 *yang dag pa ma yin pa kun du brtags pa'i ngo bo*

以上引文「不由空故」被詮釋為「除離遍計所執自性的狀態是恆存在」。「除離……的狀態」(*virahitatā*) 顯然也被釋論的作者當作「空性」(*śūnyatā*) 的同義詞，並把「不由空故」註解為空性是常恆存在。如此，唯識派對此後半句的梵語文法之理解完全比照前一句，也即是：後半句具格是「空性」，所以照前半句的文法，具格與形容詞「空」一起出現時，表達所空的內容，應作「沒有空性」，但此後半句有否定 *-na*，那就變成「不是沒有空性」了。此句須連同「色空」一起理解，所以應是「色空，不是沒有空性」。這就是唯識派如何利用此後半句來支持自己主張：空性是有。他們所用的解讀方式正符合《阿含經》、《尼科耶》以及《小空經》對這種句型的理解。雖然他們對「自性空，不由空」的前後句做同樣符合《阿含經》、《尼科耶》以及《小空經》的解讀方式，卻因後半句有否定詞 *na*，所以結論出兩種肯定與否定句：前半句的空是形容詞，指另一個東西「自性」的「不存在」，而後半句的「空性」是名詞，是除掉妄想後的真相，是存在的。

唯識派對「自性空，不由空」的分析方式符合早期經典的方式，而也歸結到空了另一個東西後，還有存在的。對於唯識派來

nyid bkag pa'i phyir，明顯的，*abhūtaparikalpasya* 應作 *abhūtaparikalpitasya*。

**在漢譯以及藏譯沒有對應 *parikalpitena* 的翻譯，藏譯：*skur pa 'debs pa'i rnam par rtog pa'i gnyen por stong pa nyid kyis ma yin zhes bya ba gzungs te/ ming de kun brtags pa'i ngo bo nyid de dang bral ba nyid du thams cad du yod pa'i phyir ro//*

漢譯 T31.1606.764c9-11：為對治損減分別故，說如是言：非空性。由於此名遍計所執自性遠離性一切時有故。

說，不存在的只是附加在現象上的「自性」的妄想，而現象的真相，唯識派所謂的「空性」，是真實的，是存在的。

六、中觀派的詮釋

非常有趣的，唯識派利用「自性空，不由空」，並遵循早期經典的解讀方式來支持自己的主張，而後期中觀派竟然也利用「自性空，不由空」來反駁唯識派「空性是有」的主張。月稱（約西元 600-650 年）就在《入中論》中如此批評唯識派：

一些[瑜伽行派的跟隨者]應許依他起，並且認為以此[依他起]為基礎的空性，以無能執、所執為特性，就如無常性等，不被證為即真如或異於[真如]。若是如此，[經]應說：「只由於空性，一切法空，而非由於自性[，一切法空]。」²⁶

唯識派主張在依他起空掉遍計所執是真如(圓成實)，月稱批評這樣的主張就是以空性令一切法空，而不是自性空。這裡提到的「依他起」「能執、所執 (=遍計所執)」以及「真如 (=圓成實)」就是唯識派所成立的三自性。²⁷ 有關依他起與圓成實的不即不離的說

²⁶ 見 MMV VI: 118, 13-18: *gang zhig gzhan gyis dbang gi ngo bo khas blangs nas de la brten pa'i stong ba nyid bzung ba dang 'dzin pa med pa'i mtshan nyid can mi rtag pa nyid la sogs pa ltar de nyid dang gzhan nyid du brjod par bya ba ma yin par sems pa de'i ltar na/ stong pa nyid kho nas chos thams cad stong pa yin gyi/ rang bzhin nyid kyis ni ma yin no zhes bya bar 'gyur ro/*

²⁷ 有關三性更詳細的解說可參如李世傑譯，〈染淨二分依他起性〉，收入《高崎

法，是從勝義諦與世俗諦來考量圓成實與依他起才有的說法。依他起屬於世俗諦不即是勝義諦的圓成實，又不異於後者。其實，若不加入二諦，唯識派認為在依他起的基礎上去除不真實的遍計所執後，便是圓成實。如在《大乘莊嚴經論釋》無著對第十一章，第 41 頌的注釋如下：

再說，圓成實性是真如。因為它即是沒有遍計所執的一切法之狀態，它也是有的狀態，以沒有此[遍計所執]而有的緣故。²⁸

《大乘莊嚴經論釋》直接把依他起的基礎上沒有遍計所執的狀態等同於真如，即圓成實。這種沒有能執、所執的空性被唯識派看成圓成實。所以唯識派的真如或空性被定義為「沒有此[遍計所執]而有」。²⁹ 月稱批評唯識派這樣的空性，即在依他起的基礎上空掉能執、所執，是「只由於空性，一切法空」，即透過把東西空掉

直道等著，唯識思想》，頁 139-141，世界佛學名著譯叢 67 (台北：華宇出版社，1985)；高崎直道，〈三性說〉，收入《高崎直道著作集，大乘佛教思想論 II》第三卷 (東京：春秋社，2009)，頁 69-74。竹村牧男，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，1995 年；Max D'Amato, "Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra Trisvabhāva-Theory," *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005), 185 – 207.

²⁸ 見 MSA 65: 13-14: *pariniṣpannalakṣaṇaṃ punas tathatā sā hy abhāvātā ca sarvadharmāṇāṃ parikalpitānāṃ bhāvātā ca tadabhāvātvena bhāvāt/*

²⁹ 有關唯識的空性是指其他不存在而不是本身不存在的說法，參 Richard King, "Early Yogācāra and its Relationship with the Madhyamaka School," *Philosophy East & West* 44, 4 (1994), 666-667。

才空，而「非由於自性」，即不是大乘自性空的說法。月稱指出唯識派的主張違背了早期大乘經典中「自性空，不由空」的說法。

明顯的，月稱這樣的批評是把後半句「不由空故」詮釋為「非由於空性，一切法空」。他是把「空性」的具格當成是表原因或途徑，而非遵照早期經典對此句型的分析方法，把具格當作所空的內容。但是月稱對「自性空，不由空」如此的理解是明顯以《般若經》以及《迦葉品》為根據。如上所說，這些早期大乘經典把「不由空故」理解為「不是因為把色空掉或杜絕色的顯現才空。」而月稱「非由於空性，一切法空」顯然是以這些早期大乘經典為依據。他如此的做法可以避免落入唯識派「空性是有」的主張，也形成中觀派與唯識派兩種對「自性空，不由空」不同的理解。

月稱之所以不依據早期經典的分析方法，主要原因是他不願接受空性是另外東西的不存在的存在。月稱對唯識派的批評：「只由於空性，一切法空，而非由於自性。」顯然認為唯識派主張另外東西不存在的空不是自性空。³⁰月稱批評唯識派沒有另外的東西的空為最低層次的空。在《入中論》月稱引用《入楞伽經》來批評唯識派：

事物的不存在，由於在一個中沒有另一個的空性，[這樣的
不存在]是不合理的。因為在[《入楞伽經》]說：「大

³⁰ 小川一乘認為月稱批評唯識在依他起上沒有遍計所執即是「一方において他方がないという仕方の空性（在某一方沒有另一方這樣方式的空性）」見小川一乘，《空性思想の研究Ⅱ——ツォンカバ造『意趣善明』第六章のテキストと和譯》（京都：文榮堂，1988），16, n. 15。

慧，在一個中沒有另一個的空性是所有空性中最劣等的。」³¹

月稱根據《入楞伽經》把唯識派沒有另外的東西的空看作是最低劣的空，是有其根據的：《阿含經》與《尼科耶》是部派佛教所傳的經典，部派的教理對大乘來說，是較低的教說。因此根據這些經典對空的理解也就屬於低層次的空。但月稱似乎沒有區分唯識派作為形容詞的「空」與名詞的「空性」兩種不同的用法，而把對方沒有另一個東西的「空」與真相的「空性」混為一談，將後者也看作如前者，是被空的另一個東西。月稱把唯識派兩種空混為一談的作法，也在月稱《明句論》引用早期大乘《迦葉品》的說法清楚顯示：

根據此[偈頌]：「對一切見的執著的去除[及]不生起是空性；但是見的僅僅止息不是有。然而那些在此空性上有執著的人，我們對他們無言以對。」若是如此，在我們[佛教]的教理，解脫怎會是所有分別的去除呢？若有人被告訴：「我不會給予你任何報酬。」如果他說：「請給我所謂都不是的報酬。」他以什麼方式能獲得無報酬呢？同樣的，那些在空性中執著為有的人，如今，他們在空性中[執為]有的執著，能以什麼被遣除呢？因此，

³¹ 見 MMV VI: 160, 17-20: *gcig la gcig med pa'i stong pa nyid kyis dngos po med pa nyid du yang rigs pa ma yin te/ blo gros chen po gcig la gcig med pa'i stong pa nyid ni stong pa nyid thams ca kyi tha shal yin no zhes lung las 'byung ba'i phyir ro/*

即使如來、最上藥王、大醫師在大醫療中清楚病患之後，也只好拒絕[醫療]他們。

正如世尊在《寶積經》中說：「……由於如是說法：『迦葉，那些因為以空性為所緣，而依附於空性，我說他們是完全無希望。』迦葉，寧願被執著的補特伽羅見如須彌山[般的堅固]，也不要執著不存在者的空性見。這是為什麼呢？迦葉，因為一切見的空性是出離。對那一個人空性還是見的，我說他是無可藥救。迦葉，例如，有一個生病的人，醫生給他藥，令所有的病痛都去除後，[此藥]本身卻留在[此人的]腹內，而不排出。迦葉，你如何想？這人能從此病痛中脫離嗎？」「世尊，當然不能。這藥去除那人的病痛後，留在腹內不排出，此人的病會變得更加嚴重。」世尊說：「迦葉，同樣的，一切見的空性是出離，對那一個人空性還是見的人，我說他是無可藥救。」³²

³² 見 PSP 247, 3- 248, 4 : *iha sarveṣām eva dṛṣṭīkṛtānām sarvagrahābhīniveśānām yan nihsaraṇam apravṛtīḥ sā śūnyatā/ na ca dṛṣṭīkṛtānām nivṛttimātram bhāvo/ ye tu tasyām api śūnyatāyām bhāvābhīniveśīnas tān pratyavācakā vāyam iti kuto 'śmadupadeśāt sakalakaḥṣaṇāvyāvṛtīyā mokṣā bhaviṣyati/ yo na kiṃ cid api te paṇyaṃ dāsyāmīty uktāḥ saced dehi bhos tad eva mahyaṃ na cin nāma paṇya(248, 1)m iti bruyāt sa kenopāyena śakyaḥ paṇyābhāvaṃ grāhayitum/ evaṃ yeṣām śūnyatāyām api bhāvābhīniveśaḥ kenedānīm sa teṣām tasyām bhāvābhīniveśo niśidhyatām iti/ ato mahābhāiṣajye 'pi doṣasaṃjñitvāt (應作 doṣasaṃjñitvā 可能源自 saṃjñīta, 見 BHS II: 552b) paramacikitsakāḥ mahāvaidyais tathāgataiḥ pratyākhyātā eva te// 248, 4 - 249, 2: yathoktaṃ bhagavatāryaratnakuṭasūtre/...ye hi kāśyapa śūnyatopalambhena śūnyatām pratisaranti tān ahaṃ naṣṭapraṇaṣṭān iti vadāmi/ iti pravacanāt/ varam khalu*

月稱引用〈迦葉品〉中「一切見的空性是出離，對那一個空性還是見的人，我說他是無可藥救。」一句，而此句的「空性」是「沒有、不存在」的意思。符合唯識派前半句削減功用的「空」，而不是後半句作為妄想基礎的「空性」。明顯地，月稱把執著「不存在」的邪見等同於唯識派作為真相的「空性」，除了他並不區分唯識派兩種「空」的用法之外，對於他來說任何「有」都非真實的見解。月稱認為空性只是為了消滅妄想，如藥是為了解病，若把空性說成有，就如藥治癒病後，滯留於腹內反成更大的災禍。由於月稱不願把真實說成是有，對他來說任何有都是邪見，所以他不依照早期經典分析「自性空，不由空」的方式。

無疑的，月稱的詮釋是符合《般若經》以及〈迦葉品〉對這句的理解，他的詮釋是以早期大乘經典為依據的。這樣的分析方式旨在說明現象空是因為沒有自性，而不是因為把色空掉或杜絕色的顯現才空。至於空了之後還剩下什麼，月稱與一般中觀派的

kāśyapa sumerumātrā pudgaladrṣṭir āśritā na tv evābhāvābhīniveśikasya śūnyatādrṣṭiḥ/ tat kasya hetoḥ/ sarvadrṣṭīkṛtānām hi kāśyapa śūnyatā nihsaraṇam yasya khalu punaḥ śūnyataiva dṛṣṭis tam aham acikitsyam iti vadāmi/ tadyathā kāśyapa glānaḥ puruṣaḥ syāt tasmai vaidyo bhāiṣajyaṃ (根據 KP § 65 這裡應加入: dadyāt tasya tad bhāiṣajyaṃ) sarvadoṣān uccārya svayaṃ koṣṭhagataṃ na nihsaret/ tat kiṃ manyase kāśyapa api tu sa puruṣas tato glānyān mukto bhavet// no hīdam bhagavan gāḍhatarāṃ tasya puruṣasya glānyam bhaved yasya tad bhāiṣajyaṃ sarvadoṣān uccārya koṣṭhagataṃ na nihsaret// bhagavān āha/ evam eva kāśyapa sarvadrṣṭīkṛtānām śūnyatā nihsaraṇam/ yasya khalu punaḥ śūnyataiva dṛṣṭis tam aham acikitsyam iti vadāmi//

態度一致，在這方面保持沉默。³³

七、中觀派、唯識派與早期大乘的詮釋之比較

中觀派的詮釋雖然有早期大乘經典為依據，但並不表示唯識派的詮釋只根據早期經典，而沒有早期大乘經典為根據。事實上，在早期大乘已有兩種說法，說明色以及空的關係，如在《般若經》有表達空性中色不存在的說法，以及空性中色存在的說法。這些相關的說法只舉代表性的，歸類如下：

第一類，空性中色不存在的表達方式：

224: T8.224.443c1-2：不受色說般若波羅蜜。

224: T8.450b19-21：所說諸法不可知不可見者，謂諸法悉空，以是故不可知……。

221: T8.4c20-21：空無有五陰。

223: T8.221b29：空中無色，無受想行識。

220(2): T7.11c2-3：色空非色。

第二類，空性中色存在的表達方式：

224: T8.224.443c2：不空色說般若波羅蜜

223: T8.221b29-c1：離色亦無空，離受想行識亦無空。

220(2): T7.11c3：色不離空，空不離色。

220(2): T7.11c3-4：色即是空，空即是色。

³³ 關於月稱對勝義的看法，詳細可參岸根敏幸，2001：103-104。

以上兩種表達方式，第一類是對治增益邊，而第二類對治損減邊。正如解脫軍與師子賢注釋《般若經》時，如此說：

(解脫軍：) 在這之中，以下的說法是從增益邊脫離，……所謂：「在真如中沒有色」；在這之中，以下的說法是從損減邊脫離，……所謂：「然而，在色之外沒有真如。」

(師子賢：) 以這[經文]，所謂：「在真如中沒有色等[五蘊]」，是防止增益邊；……以這[經文]，所謂：「在色等[五蘊]之外，沒有真如」，是防止損減邊。³⁴

在《般若經》「真如」與「空性」是同義詞。³⁵因此「真如中沒有色」與第一類「空中無色」相同，都是對治增益的極端；而「真如也不存在於色之外」與「色不離空，空不離色」同是對治損減的極端。

第一類都是否定空中有色。而第二類中，「色不離空，空不離色」以及「色即是空，空即是色」、「離色亦無空，離受想行識

³⁴ 見 AAV (P88, Ka182b3ff): *de la sgro btags pa'i mtha' las grol ba 'di yin te/ ...de bzhin nyid la ni gzugs med pa zhes gang gsungs pa yin no/// de la skur pa'i mtha' las grol ba ni 'di yin te/ .../ gzugs las gud na yang de bzhin nyid med de zhes bya bas gang gsungs pa yin te/ AAA 482,28-483,2: anena ca tathatāvām na rūpādīkam iti samāropāntaḥ pratiśiddhaḥ/ ...anena ca nānyatra rūpādīkā tathatety apavādāntaḥ pratikṣiptaḥ/*

³⁵ 見 Yoke Meei Choong, *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā*, 49-51.

亦無空」明顯都在強調「色」與「空」同一體。正如解脫軍在注釋「色即是空，空即是色」時，說：

[經文說]：「色即是空，空即是色」[其意涵]是：因為諸法以及諸法的空性承許各自各自的性質。³⁶

這說明色以及空性的性質是一樣的，也就是說，兩者是同一體。同樣的，早期傳本 224「不空色說般若波羅蜜」中的「般若波羅蜜」亦是「空性」的同義詞，³⁷與早期大乘一樣，說明：不需先把色空掉或先杜絕色的顯現才呈現空，所以也是強調「色」與「空」同一體。解脫軍與師子賢都一致地把色與空的同一體理解為防止損減邊，因為「色」與「空」同一體，是說明空性並非與色性(或有)成相反關係的無，也即是駁斥以為空性是什麼都不存在的邪見。色、空的等同雖不像唯識派明說空中還有什麼存在，但是絕對不是不存在。因為空性若是不存在的話，空性與色便不能承許各自各自的性質。可以這麼說，第一類表達的是「無」，反駁把沒有的看成有的附加的妄想；而第二類表達「有」，反駁把有的看成無的消滅的妄想。如此看來，在早期《般若經》便已有接近表達空中色是無或有的兩種說法。

若是如此，唯識派解釋「自性空，不由空」的句型時，以對治增益與損減邊為出發點，並非自己獨創的詮釋，而是有早期大

³⁶ 見 AAV58, 21-23: *rūpam eva śūnyatā śūnyataiva rūpam iti dharmāṇam tacchūnyatāyās cetaretarabhāvānujñāneti* (應作 *’jñāneneti*)。

³⁷ 在《大小品般若經》經常強調不離般若波羅蜜(即《般若經》所教導的修行方法)才是正確的空觀，參如 Choong, *Zum Problem der Leerheit*, 40。

乘經典作為根據。既然中觀派與唯識派的詮釋都以早期大乘為依據，有必要探討兩者的詮釋之間差異有多大。前半句關於自性空看不出中觀派與唯識派間有多大差別。月稱引用《父子合集經》的經文，³⁸把「自性空」解釋為「沒有作為或身為眼等等法的功用或特質」：

根離於自性，也空[無]根性。在這[道理]上，眼不以眼性存在，根不以根性存在。若問這是什麼原因，眼離於眼的自性，任何現象沒有自性，它就不是實體。任何不是實體，它就不曾成立。它不生也不滅。它不能以過去和未來被命名。……³⁹

所謂眼性、根性即是作為眼等根的特質。眾所週知，大乘經典的學說是以部派佛教阿毗達磨為基礎。⁴⁰根據阿毗達磨經典，作為根的特質就是它們能執所對境的功能，而色等的特質即是可被執

³⁸ 此經有漢譯，收於寶積部，見 T11.320.952a10-14。

³⁹ 見 MMV162, 7-15: *dbang po ni rang bzhin dang bral zhing dbang po nyid kyis stong pa ste/ de la mig ni mig nyid du mchis pa ma lags la/ dbang po ni dbang po nyid du mchis pa ma lags so// de ci'i slad du zhe na/ mig ni mig gi rang bzhin dang bral ba lags te/ chos gang la rang bzhin mchis pa ma lags pa de ni dngos po ma lags so// gang dngos po ma lags pa de ni yongs su ma grub pa'o// de ni ma skyes pa dang ma 'gag pa'o// de ni 'das pa dang ma 'ongs pa zhes gdags par bgyi ba ma lags so .../*

⁴⁰ 大乘經典與部派佛教在各方面包括文獻上的繼承關係，已受到普遍的承認，參 Jonathan A. Silk, "What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications," in *Numen* Vol. 49 (2002), 374。

取(所執)。⁴¹這能執以及所執正是唯識派認為所空的內容。在中觀派來說，若自性空是沒有作為法自身的特質，那就與唯識派認為應該空的內容完全一致。如此一來，兩學派的「自性空」是沒有多大差異的。

雖然如此，月稱代表的中觀派卻認為唯識派的空是最低層次的空，是屬於另外東西的空，並且認為空能、所執非自性空。月稱說真正的自性空是本性寂靜。⁴²其實，月稱在否定唯識派所空的能、所執為所空的自性後，用「本性寂靜」來說明何謂「自性空」，並沒有真正說明什麼。月稱如一般中觀派，只以一些「不可言說」的字眼，如「本性寂靜」，拒絕對實相作任何的描述。既然拒絕說，中觀派的「自性空」所否定的，就很難看出與唯識

⁴¹ 見 Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studien: Die buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit*, 85。

⁴² 見 MMV 306, 5-9: *de dag gi rang bzhin yang gang zhig ce na/ 'di dag ni bcos ma ma yin pa dang gzhan la bltos pa med pa gang yin pa ste/ ma rig pa'i rab rib dang bral ba'i shes pas rtogs par bya ba'i rang gi ngo po'o// ci de yod dam med do zhes de skad du su smra/ ...*

307, 20-308, 5: *de yang bdag gis kun rdzob kyi bden pa la bltos nas bcos ma ma yin pa nyid dang/ gzhan la mi bltos pa nyid du brdzod do// gang zhig byis pa'i skye bos blta bar bya ba ma yin pa de nyid ni rang bzhin du rigs na/ de tsam gyis don dam pa dngos po ma yin zhing dngos po med pa yang ma yin te/ de ni rang bzhin gyis zhi ba nyid kyi phyir ro zhes bya ba 'di yin no/ ...*

308, 17-309, 1: *de la mig la sogs pa rnams mig la sogs pa rnams nyid kyis stong pa nyid du smras pas ni rang bzhin stong pa nyid yongs su gsal bar byas pa yin gyi/ mig ni nang gi byed pa dang bral ba'i phyir stong zhing bzung ba dang 'dzin pa'i bdag nyid kyis stong ngo zhes gcig la gcig med pa'i stong pa nyid ni ma yin no//。*

派所否定的有什麼不一樣。更何況，主張「自性空」是否定現象的特質與功能，在兩派之間是一致的。

至於後半句「不由空故」，月稱與唯識派之間的詮釋的差異看起來很大。如上所述，唯識派遵照《阿含經》以及《尼科耶》的方式，把「空性」的具格分析為所空的內容，所以把此後半句詮釋為「空性是有」；而中觀派的月稱則根據早期大乘的經典將「空性」的具格分析為原由，所以詮釋為「不是空掉色，[色才空]」，如此，避免了肯定「空有」的結論。月稱的說法就如早期大乘：所謂色空，不是以杜絕影像的方式把色拿掉。這正如前面所說，屬於「色」與「空」同一體的說法。而月稱拿來批評唯識派在依他起的基礎上空掉遍計所執的主張是空掉另外東西的空性，也同樣是批評唯識派主張色與空性的不同體。這誤會是由於月稱把唯識派兩種空的用法混為一談。如果空性是沒有作為根能執的特質或色所執的特質，那麼，唯識派在依他起的基礎上空掉能、所執的空性，不就是表達色與空性同體嗎？月稱雖批評唯識派執空為有，是無可藥救，但是卻還是同樣認為色與空性是同體。唯一的差別只是：唯識派依循色與空性同體的不落損減邊，而歸納到空性是有；中觀派則拒絕對真相作任何的描述。這樣看來，在色與空性是同體方面，唯識派較偏有邊，而中觀派則保持沉默。

雖然月稱代表的中觀派與唯識派各自以不同的方式來分析、並詮釋「自性空，不由空」的句型，但是卻沒有導致對空性的不同的理解，兩者學說的差異表面上是由於兩者對「空性」賦予不同的涵義，其實真正的原因是兩派學說對勝義所抱持的態度。如上已述，「自性空，不由空」中前面的「空 (*sūnya*)」是形

容詞，而後面的「空（或「空性」*śūnyatā*）」則是名詞。月稱所謂「色是自性空，不是空掉色之後，[才空]」的前後「空(性)」都是消滅的用法。而唯識派所謂「色是自性空，但空性是有」前面的形容詞「空」是消滅的用法，但是後面的「空性」則是除掉增益的妄想後的真實狀態。歸根究底，這差異的形成在於：中觀派拒絕對勝義作任何語言的描述，而唯識派則特別針對過度消滅的誤解而作的補救。因此，兩者間的爭論與其說是採取不同「空」的涵義而造成，不如說是中觀派與唯識派對實相不同的態度所造成。

八、結論

總的來說，月稱批評唯識派對「自性空，不由空」的詮釋不符合大乘經典，並不完全正確。兩者的詮釋都能從早期大乘經典找到依據。月稱代表的中觀派和唯識派之間詮釋「自性空，不由空」看起來並不相同，但是仔細比較的結果，兩者的差異只在於此句型的文法分析，以及對真相所採取不說或明說的態度，但是他們對自性空的理解似乎是沒有多大差異的。

月稱對唯識派的責難，與其看作是對空性不同的理解，不如看成是以語言表達空性的恰當與否之爭論。實際上，中觀派為了避免落入語言的分別，對勝義採取不說的態度。這樣的態度雖能防止一些人對空性執著為有，但卻不能說明在實相中什麼是有，什麼是無。另一方面，唯識派的「空性是有」能防損減邊，但卻又落入語言的分別。或許兩派之間的爭論應歸咎於語言與實相的不相容性。

引用目錄

第一手資料以及簡稱：

- AAA: “Abhisamayāṅkāraloka von Haribhadra.” In: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra’s Commentary called Āloka*. Ed. by P.L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts No.4. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
- AAV: 《大品般若經》解脫軍的釋論，第一品梵語校勘：L’ *Abhisamayāṅkāravṛtti Di Ārya-Vimuktisena*. Ed. by Corrado Pensa. Serie Orientale Roma XXXVII. Roma: Is M. E. O., 1967.
第一品以下藏譯本收入《北京版西藏大藏經》第 88 冊 Ka，見 P。
- ASE-Text: *Abhidharma Samuccaya of Asaṅga*. ed. by Pradhan, P. Visva-Bharati Series 12. Santiniketan, 1950. Accessed 2003, 9: <http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyoy/>
- ASBhE-Text: *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. Ed. by Nathmal Tatia. Tibetan Sanskrit Works Series 17. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1976. Accessed 2003, 9: <http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyoy/>
- BoBh: *Bodhisattvabhūmi: Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- BHS: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary Vol. I*. Ed. by Franklin Edgerton. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

- Kimura I-1: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by Takayasu Kimura, Tokyo: Sankibo Busshorin, 2007.
- KP: *Kāśyapaparivarta: Romanized Text and Facsimiles*. Ed. by M. I. Vorobyova-Desyatovskaya in collaboration with Seshi Karashima and Noriyuki Kudo. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism Soka University, 2002.
- T: 《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- MN: Majjhima-Nikāya, ed. by Rhys Davids, contd. by Robert Chalmers, V. Trenckner, London: Pali Text Society, 1977-1979.
- MMV: *Mūlamadhyamakāvataṅga par Candrakīrti*. ed. by Louis de la Vallée Poussin. *Bibliotheca Buddhica* IX, 1907-1912。台北：彌勒出版社，1984。
- MSA: *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra of Asaṅga*. ed. by S. Bagchi. Darbhanga: The Mithila Institute, 1999.
- P : *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition: kept in the Library of the Otani University, Kyoto*. Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1955-1958.
- PSP: 月稱對《中論》的注釋，*Madhyamakavṛttiḥ Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. ed. by Louis de la Vallée Poussin. *Bibliotheca Buddhica* IV, 1903-1913。台北：彌勒出版社，1984。
- Wogihara: *Abhisamayālaṅkāraḥ Prajñāpāramitāvyākhyā: The*

Work of Haribhadra Together with the Text Commented On.

Wogihara, Unrai. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973.

第二手資料：

- 李世傑譯。〈染淨二分依他起性〉。收入《高崎直道等著，唯識思想》，頁 139-141。世界佛學名著譯叢 67。台北：華宇出版社，1985。
- 小川一乘。《空性思想の研究 II——ツォンカバ造『意趣善明』第六章のテキストと和譯》。京都：文榮堂，1988。
- 竹村牧男。《唯識三性說の研究》。東京：春秋社，1995。
- 村上真完。〈般若經類の空思想とウパニシャド〉。收入《般若波羅蜜多思想論文集》，真野龍海博士頌壽記念論文集刊行會編，頁 73-112。東京：山喜房佛書林，1992。
- 岸根敏幸，《チャンドラキールティの中觀思想》。東京：大東出版社，2001。
- 高崎直道。〈三性說〉。收入《高崎直道著作集，大乘佛教思想論 II》第三卷，頁 69-74。東京：春秋社，2009。
- Choong, Yoke Meei. 2006. *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- D'Amato, Max. 2005. "Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra Trisvabhāva-Theory." *Journal of Indian Philosophy* Vol. 33: 185 – 207.
- Jaini, Padmanabh S. 1959. "The Development of the Theory of the Viprayukta-Saṃskāras." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 22, No. 1, 3: 531-547.
- de Jong, J. W. 1979. "The Problem of the Absolute in the

- Madhyamaka School.” In *Buddhist Studies by J. W. de Jong*, ed. Gregory Schopen, 532-58. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- King, Richard. 1994. “Early Yogācāra and its Relationship with the Madhyamaka School,” *Philosophy East & West* 44, 4: 659-683.
- Nagao, Gadjin M. 1978. “‘What Remains’ in Śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness.” In *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. by Minoru Kiyota. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Ñānamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Nyanaponika, Thera. 2006. *Abhidhamma Studien: Die buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit*. Deutsch Übersetzung v. Thomas Michael Zeh. Germany: Michael Zeh Verlag.
- Schmithausen, Lambert. 1997. “Śūnyatā.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, 628-629. Basel: Schwabe & Co AG.
- Silk, Jonathan A. 2002. “What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications.” In *Numen* Vol. 49: 355-405.
- Speijer, J. S.. 1988. *Sanskrit Syntax*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Urban, Hugh B. and Griffiths, Paul J. 1994. “What Else Remains in Śūnyatā? – An Investigation of Terms for Mental Imagery in the

- Madhyāntavibhāga-Corpus.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17.1: 1-25.
- Willis, Janice Dean. 1979. *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*. Delhi: Motilal Banarsidass.

On the Interpretation of *na śūnyatayā śūnya*

Choong, yoke mee

Abstract

It is not uncommon that dispute among different schools was instigated by disagreement in the Interpretation of some Buddhist expressions. A good example is *na śūnyatayā X śūnya*, where X could be any member of the five aggregates. The full expression with X replaced by visible matter (*rūpa*) appears in the form *rūpaṃ svabhāvena śūnyaṃ na śūnyatayā*.

The first half of this formula, that is, “X is empty” (*X śūnyaṃ*) together with that, which is absent, in instrumental occurs as early as in the *Nikāya* and the *Āgama*. In the *Cūḷasuññatasutta*, for example, the practitioner is mindful of what is absent and what remains every time he turns his mind away from coarser conceptual thoughts at the lower level of concentrations. The full expression appears in the larger versions of the *Prajñāpāramitā* and in the *Kāśyapaparivarta* of the *Ratnakūṭa* corpus. However, the interpretation of the second half of the formula, that is, “X is empty (*X śūnyaṃ*) not because of emptiness (*na śūnyatayā*)” is different from that of the first half.

All these texts form the background of dispute over the interpretation of this formula between the Vijñaptimātra and the late Mādhyamika, Candrakīrti. Based on the *Nikāya* as well as the *Āgama*

and the above mentioned early Mahāyāna texts, this paper finds out the underlying factors that lead to the different interpretations between the Vijñaptimātra and Candrakīrti.

Keywords: Candrakīrti Vijñaptimātra Mādhyamika
Cūḷasuññatasutta extreme of attributing extreme of annulling