

《中論》「空假中偈」的分析與探究 ——以月稱與印順之詮釋為視角

釋長慈

福嚴佛學院

摘要

本文透過「緣起即空之意義」、「假名與中道」,以及「緣起即空即假即中之深義」等課題探討《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌(印順法師稱此為「空假中偈」)之觀行上的意義。藉助月稱《明句論》對此頌的註釋及印順法師根據般若經、中觀思想及阿含經教學的綜合詮釋,進以抉發「空假中偈」在中觀思想中的核心要義,並探究、釐清「緣起無自性即空性之見解來源」、「無自性即空性之自空與他空」、「『假名』與『受假』之關係」、「『假名』與『俗數法』之涵義」以及「『空性』即是『至中之道』的涵義」等課題。研究結論顯示,「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」等佛法中的重要術語,彼此之間有密切的相關性,並具有觀行上重要的意涵。此外,論文研究之結論亦澄清了學界一直以來的誤解——假名與中道只能指涉空性而非緣起之偏狹認知,指出緣起即空性、即假名、即中道之觀行上的深義。

關鍵詞：緣起、空性、假名、中道

目次

- 一、前言
 - 二、關於緣起即空之意義
 - (一) 緣起：依待因緣而起
 - (二) 緣起無自性生即空性
 - (三) 緣起無自性即空性之見解來源
 - (四) 無自性即空性之自空與他空
 - (五) 小結
 - 三、關於假名及其相關之意涵
 - (一) 概述「空假中偈」下半頌之文義
 - (二) 關於「亦為是假名」之意義：空性是施設安立
 - (三) 關於“*prajñaptir upādāya*”（假名）的意義
 - (四) 關於「假名」之指涉及「唯名」與「名假」之關係
 - (五) 關於「假名」與「受假」之關係
 - (六) 關於「假名」與「空性」同一意義的理由
 - (七) 關於「假名」與「俗數法」之涵義
 - (八) 小結
 - 四、關於中道及緣起即空即假即中之深義
 - (一)「空性」即是「至中之道」的涵義
 - (二) 緣起即空即假即中之意義
 - (三) 小結
 - 五、結語
-

一、前言

《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌——「眾因緣生法，我說即是空¹，亦為是假名，亦是中道義」（印順法師稱此為「空假中偈」²），自古以來受諸家重視，³學界亦有許多探討。近代在尼泊爾發現了《中論》梵本註釋書《明句論》⁴，由月稱論師所造，此一梵本註釋書成為重要的研究材料之一。關於近 20 年研究此偈之相關文獻有：Douglas Berger (2010；2011；2015；2021)，Jay L Garfield and Jan Westerhoff (2011)，Mattia Salvini (2011)，吳汝鈞 (2018)，釋長明 (2023) 等。較早的相關研究有：Takasaki Jikido [高崎直道] (1988)，吳汝鈞 (1984)，三枝充惠 (1984)，吉水千鶴子 (1997)，萬金川

* 收稿日期：2025/11/7，通過審核日期：2025/12/22。

本文改寫編輯自筆者發表於《福嚴會訊》之〈梵語佛典教學與學習之心得筆記：《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析〉一文。該文章分為十六部分，此文主要改寫自〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析〉(一)——(六)，(九)——(十六)：常精進 (2017a、b、c、d；2018a、b；2019a、b、c、d；2020a、b；2021；2022)。感謝兩位審查委員提供諸多的建議，使令此文得以更加完善。

¹ 「空」字，大正藏作「無」。吉藏《中觀論疏》卷 2〈1 因緣品〉引偈作：「眾因緣生法，我說即是空。」(CBETA, T42, no. 1824, 23a2–3) 本文依吉藏《中觀論疏》所引偈之版本。

² 見《空之探究》p. 225。此外，古德及現代學者亦以「三是」稱呼此偈，參見：吉藏《二諦義》卷 1 (CBETA, T45, no. 1854, 82c12–16)；葉少勇 (2011：410)。

³ 參見：智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 1 (CBETA, T33, no. 1716, 682c6–9)；灌頂，《大般涅槃經疏》卷 17〈20 梵行品〉(CBETA, T38, no. 1767, 140 b2–4)；澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 6 (CBETA, T36, no. 1736, 39c1–3)；吉藏，《大乘玄論》卷 1 (CBETA, T45, no. 1853, 19b17–20)；印順法師 (1952：461)。

⁴ 釋惠敏 (1984：344)。關於梵本《中論》之刊本，最早見於 Poussin 1903–1913 出版之月稱《明句論》校訂本；此後有 de Jong (1978) 之《中論頌》校訂本，以及 Lindtner (1982) 的《中論頌》校訂本。此外，MacDonald 依據多個出土的寫本，於 2015 出版了月稱《明句論》〈第一品〉之精校本。除了見於月稱《明句論》之外，葉少勇於 2011 依佛護釋中所見之《中論》詩頌及月稱《明句論》中所見之《中論》詩頌等，出版了《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》，此一版本之《中論》詩頌主要依據佛護釋中所見之《中論》詩頌，內容多處與月稱《明句論》之讀法有所不同。關於 2011 年以前出版之梵本《中論》詩頌之刊本相關說明，可參考：釋惠敏 (1984)，〈梵本《中論頌·月稱註》(淨明句論) 研究序論〉，《華崗佛學學報》7：329–354；葉少勇 (2010)，〈新發現的梵文貝葉寫本《中論頌》與《佛護釋》〉，《北京大學學報 (哲學社會科學版)》47 (1)：99–107。除了梵本之校訂刊本之外，日本學界如山口益 (1968)、丹治昭義 (1988)、本多惠 (1988)、奧住毅 (1988) 等學者出版了梵本《明句論》之部分或全本的譯註。另一方面，奧山裕 (2014) 所譯之《全訳ツォンカパ中論註『正理の海』》為藏地宗喀巴對《中論》的註釋，其中亦引用不少月稱《明句論》的相關見解。

(1998)，釋如戒(2001)等。其中值得注意的是，Douglas Berger (2010：42–46；52–56)嚴厲批判了月稱《明句論》對《中論》〈觀四諦品〉第18頌所提出的詮釋，⁵並且批判了受月稱註釋所影響之西方學界的論述。他將這些受《明句論》之註釋所影響而形成的見解歸納為二大類——唯名論式之詮釋與約定論式之詮釋，並且宣稱這些詮釋都不符合龍樹本意。他特別指出，其根本的錯誤在於將下半頌 “sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā” 之 “sā prajñaptir upādāya” 視為獨立之陳述句，而二者的差異主要在於對 “prajñapti” 一詞的詮釋：在唯名論式之詮釋中 “prajñapti” 被理解為是「純粹語言建構」；在約定論式之詮釋中，“prajñapti” 被理解為是社會約定或應用性的假名，用以描述經驗現象。他認為，二種論式之詮釋所帶來的危險是削弱了「緣起」與「空性」在佛教修行上與教學上的效力，即「緣起」與「空性」僅僅是名言的標記或是約定俗成的標記，是「任意的命名」(arbitrary nomenclature)或「方便的虛構」(convenient fictions)。⁶

關於 Berger (2010：46–47) 所宣稱、主張之正確解讀，他不認為下半頌之 “sā prajñaptir upādāya” 是一獨立的陳述句，並提出其所宣稱之正確解讀。他認為 “sā prajñaptir upādāya” 應與其後之 “pratipat saiva madhyamā” 合讀，意為「一但此概念(空性)已被掌握，即是中道。」⁷換言之，當修行者正確了解空性的意義，即獲得中道。關於 Berger 此一獨特之文法上的詮釋，Mattia Salvini (2011：241)、釋長明(2023：135–136)等提出了不同意之

⁵ Berger (2010: 52–56)對月稱解讀的批判有如下三個面向：(1) 術語的重新構造：他認為月稱將原句重新構造成：upādāya prajñaptir iti (「依因緣施設之假名」)，並將其發展為一個的術語，使其與「空性」「緣起」「中道」同義。(2) 引入強烈唯名論：他批評道，在月稱的詮釋下，如同「車」只是依其部分而施設的名言，於是「空性」、「緣起」亦成為「不指涉任何實在的空名」(empty labels)與「方便的虛構」(convenient fictions)。(3) 缺乏經論證據：他指出，在確定屬龍樹確定的典籍(如《中論》、《迴諍論》Vigrahavyāvartanī)中，完全沒有證據顯示龍樹曾以阿毘達磨式唯名論的專門術語意義使用 prajñapti。儘管 Berger 的論述有他的立論依據，但其中帶有許多不正確的誤解，例如：他批判月稱所說之「車」只是依其部分而施設的名言的詮釋使令「空性」、「緣起」變成是「[不指涉任何實在的]空名」(empty labels)；然而《大智度論》在說明「受假施設」時亦說「五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名『受波羅聶提』。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 358b22–24)基本上這與月稱論師的車子與支分的說法完全一致，但在《大智度論》中，此一說法並沒有任何的錯誤性。由於本文並非專注於檢討 Berger 之見解上的問題，限於篇幅，在此僅只略表一些看法。

⁶ 筆者並不完全認同 Berger 所謂之唯名論式之詮釋與約定論式之詮釋所帶來的錯誤結果。本文並非聚焦於檢討 Berger 之見解上的問題，在此不作進一步的論述與評論。

⁷ “... this notion (emptiness), once acquired, is truly the middle path.” 參見 Douglas Berger (2010：47)

觀點，認為 Berger 將 “sā prajñaptir upādāya” 中之絕對分詞 “upādāya” 理解為被動調在文法上並不能得到支持。對此，筆者認同 Mattia Salvini 與釋長明的見解。一般來說，即使主要句中為被動調的形式，在絕對分詞所處的子句中通常是主動調，因而亦需要一業格語詞作為受詞。此外，就語法形式來看，此句並無被動調之詮釋的可能。

有別於 Berger 之見解及唯名論式與約定論式之詮釋，印順法師（1992[1985]：259）指出此偈揭示緣起即空性、即假名、即中道之意義：「緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。」從此處之說明來看，印順法師的解說似乎近於約定論式之詮釋。另一方面，在《印度佛教思想史》中，印順法師（1998[1988]：130）引用《般若經》之「一切但有名字——唯名（nāmamātratā）」的教學而將此偈之「假名」（upādāya prajñaptir）與「唯名」作連結，這似乎又與唯名論式之詮釋有相近之處。儘管如此，此處《般若經》所說之「一切但有名字」的意義，是要表達一切法「不可得」的意涵。⁸

值得注意的是，印順法師將偈頌中之「假名」、「中道」與「緣起」對應，而不論是 Berger 之見解或唯名論式、約定論式之詮釋，就偈頌本身而言，皆認為「假名」、「中道」對應的是「空性」。對於「假名」、「中道」與「緣起」對應之解讀，吳汝鈞（1984：102）、萬金川（1998：144）、釋如戒（2001：296）特別指出：依梵本偈頌的文句形式，從文法上來看，「假名」對應「空性」而非「緣起」。例如萬金川認為：

從梵文原詩頌的語法結構來看，「假名」與「中道」這兩個概念並不是直指「緣起」，而是就「空性」來說的。在什公的漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論謂此一主語的，但是從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。

對此，筆者認為「假名」與「緣起」對應亦能得到文法上支持。從「假名」

⁸ 印順法師（1998[1988]：130）指出：「《般若經》初，以一切但有名字——唯名（nāmamātratā），說菩薩、般若波羅蜜不可得。」

與「緣起」對應這一意義上來看，印順法師與學界的普遍見解有所不同，值得探討研究其對此偈頌之詮釋所呈現的意義。另一方面，月稱論師對「空假中偈」的註釋影響了西方中觀學界的理解，而藉由與印順法師對此偈之詮釋的對讀，有助於理解「空假中偈」之核心意義。

為完整理解印順法師對此偈頌之特殊的詮釋，本文將配合月稱論師的註釋，並針對如下之課題進行探討：

- (一) 關於緣起即空之意義（包含「緣起：依待因緣而起」、「緣起無自性生即空性」、「緣起無自性即空性之見解來源」、「無自性即空性之自空與他空」等議題）；
- (二) 關於假名與中道（包含「空性」是「假名」的意義、「*prajñaptir upādāya*」（假名）的意義、「假名」與「受假」之關係、「假名」即「空性」之意義、「假名」與「俗數法」之涵義、「空性」即是「至中之道」的涵義等課題）；
- (三) 緣起即空即假即中之深義。

希望通過上述議題的探討，以釐清印順法師之詮釋的合理性，並抉發印順法師與月稱論師所闡釋之中觀思想的核心要義。

二、關於緣起即空之意義

（一）緣起：依待因緣而起

依據 Louis de La Vallée Poussin 之勘訂本，《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之梵語文句內容如下：

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā //
(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 503.10–11)⁹

⁹ 此中關於出處之資訊中，*Prasannapadā* 為《明句論》之梵語，ed. 為 “edited by” 之意，de la Vallée Poussin 為校訂編輯者，1913 為出版年，503.10–11 為頁 503，第 10–11 行。

偈頌中之上半句 “*yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe*”，對應漢譯本「眾因緣生法，我說即是空」之內容。根據 Apte 在其所著梵語文法書 *Student's Guide to Sanskrit Composition* 之 §24 中 “Obs.”¹⁰ 的說明，「空假中偈」上半偈之完整的句子內容可表示如下：

yah pratītyasamutpādaḥ [tām] śūnyatām tām pracakṣmahe /

中文的文義可以直譯如下：「若某法 (*yah*) 是[待]緣[而]起，我們說彼 ([*tām*]) 是此 (*tām*) 空性。」如此的理解，以較為白話的方式來詮釋，可以是：「依因待緣而生起的存在，本身是此空的狀態。」值得注意的是，在直譯的中文句子當中，「此空性」或可意味著指涉某特定之「空性」。若連結到「中本般若經」的教學，當時已有種種「空性」之類集，如「本性空」(*prakṛti-śūnyatā*)、「畢竟空」(*atyanta-śūnyatā*)、「自性空」(*svabhāva-śūnyatā*) 等¹¹，而上述「空假中偈」之上半偈梵語直譯中之「此空性」，若依月稱論師《明句論》的長行解說，指涉的是「自性空性」(*svabhāva-śūnyatā*)；在其解釋「空假中偈」的說明中，月稱論師以 “*iyam svabhāvaśūnyatā*”¹²（「此自性空性」）來指涉偈頌中之 “*śūnyatām tām*”（「此空性」）的內涵。另一方面，此偈若依 Apte 在其所著梵語文法書 *Student's Guide to Sanskrit Composition* 之 §23、§24 來理解，則「空假中偈」上半偈之意義可理解為：「若某法 (*yah*) 是[待]緣[而]起，我們說彼 (*tām*) 是空性 (*śūnyatām*)。」依 Apte 之文法規則 §23、§24，儘管 “*tām*” 在句子中與陽性關係代詞 “*yah*” 相對應，或者說指涉陽性實詞 “*pratītyasamutpādaḥ*”（緣起），但因在所處的子句中與空性 (*śūnyatām*) 形成「彼 (*tām*) 是空性 (*śūnyatām*)」的句法結構，依 Apte 之文法規則 §24，代詞「彼」通常與述部的陰性實詞「空性」(*śūnyatā*) 的性別一致。此一文法理解，牽涉到此偈下半頌 “*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*” 中之代詞 “*sā*” 及 “*saiva*” 中之 “*sā*” 所指涉的是「緣起」（陽性）或「空性」（陰性）之不同詮釋。

¹⁰ Obs.---It will be seen from these examples that the correlative pronoun agrees in gender with the noun it qualifies. But Paṇini in I. 4.32 says *karmanā yam abhipraiti sa* (not *tat*) *saṃpradānam*. (注意：從這些例子中可以看出，相應關係代名詞在性別上與其所修飾的名詞保持一致。但波你尼在[文法書的]第一章第四節第 32 條中說：*karmanā yam abhipraiti sa* (不是 *tat*) *saṃpradānam* [意為：某人(施事者)帶著對象所接近的那個人，就是受事者。])

¹¹ 參見：印順法師，《空之探究》，頁 163–164。

¹² *Prasannapadā* (ed. de la Vallée Poussin 1913) 504.8.

綜合上述之說明，我們逐漸可以了解到正確理解「相應關係代名詞」與「關係代名詞」之結構句子的相關觀念是很重要的。句子中的“tām”若是作為修飾“śūnyatām”的「指示代名詞」，意味著此中所說之「空性」（śūnyatā）或非泛指一般的「空性」，而是指涉特定的空性——「自性空性」。如此，亦顯示出月稱論師特別以“iyam svabhāvaśūnyatā”來指涉偈頌中“śūnyatām tām”的意義。關於這段說明中的「空性」，印順法師《空之探究》中有一段文值得注意：

統觀「中本般若」全經，從不同事義以顯示空性，以「本性空」prakṛti-śūnyatā、「畢竟空」atyanta-śūnyatā、「自性空」svabhāva-śūnyatā、「自相空」svalakṣaṇa-śūnyatā，特別是自性空與自相空，應用得最為廣泛。（pp. 163–164）

「般若經」的種種空性類集中，印順法師提到「自性空」（以及「自相空」）應用得最為廣泛，某種程度上來說，這樣的說法提示了「自性空」有特別受到重視的意味。若配合此中所說，月稱論師的注釋文字中以「此自性空性」指涉偈頌中「我說即是空」之「空」的內涵，某種程度上契合印順法師上述這段文字的說明。

此外，月稱論師對「眾因緣生法，我說即是空」（yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe）一句的注釋文字，亦具有啟發性。首先是關於緣起即無自性生之闡釋，梵語文句及其文義表示如下：

yo 'yaṁ pratītya-samutpādo, hetu-pratyayān apekṣya
aṅkura-vijñānādīnāṁ prādur-bhāvaḥ, sa svabhāvena anutpādaḥ.
(Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 503.12–13)

若某法是此緣起——[譬如]依於諸因、緣而有苗、識等[法]之生起，則彼法非因於自性而生起（或可理解為「本來無生」）。

基本上，此句為一「關係代名詞」與「相應關係代名詞」（yad ... tad ...）之句型，句子中的「關係代名詞」與「相應關係代名詞」的形式為陽性、單數、主格，即“yo ... sa ...”。在關係代名詞 yo 所引領的子句中，有兩個主格語詞：“pratītya-samutpādo”與“prādur-bhāvaḥ”。從句子的功能來看，此句可以理解為是注釋本頌之“yaḥ pratītyasamutpādaḥ”中“pratītya-samutpādaḥ”一語。因

此，“pratītya-samutpādo”是此句的主詞，而“prādur-bhāvaḥ”一詞則為說明“pratītya-samutpādo”之意涵的同位語。這其中，“hetu-pratyayān apekṣya āṅkura-vijñānādīnām”為與“prādur-bhāvaḥ”搭配而一起用來說明“pratītya-samutpādo”的相關內容。關係代名詞所引領的子句，其所要表達的意思可以表示如下：

“pratītya-samutpādo”

= “hetu-pratyayān apekṣya āṅkura-vijñānādīnām prādur-bhāvaḥ”

此中所要表達的意義，可以理解為：緣起——即譬如依於諸因、緣而有苗、識等[法]之生起。此中之「依於諸因、緣而有苗、識等[法]之生起」是舉生活上之實際例子來說明「緣起」（pratītya-samutpādo）的內涵。

關於「相應關係代名詞」sa 所引領的子句“sa svabhāvena anutpādaḥ”，就句子本身，其意涵可以有二種不同的理解。第一種理解是將“svabhāvena”理解為“by nature”或“naturally”之意義，¹³其中文的涵義可以理解為相當於「本來如此」之意。若作此理解，則“sa svabhāvena anutpādaḥ”的意思為：「彼（sa）是本來（svabhāvena）無生（anutpādaḥ）」。另一種理解方式是將具格語詞“svabhāvena”理解為「原因」，即「因於自性」。若作此理解，句子的意思可以如下之梵語文句表示：“sa svabhāvena na utpadyate”或“na sa svabhāvena utpadyate”，意思為「彼（sa）非（na）因於自性（svabhāvena）而生起（utpadyate）」，其中的“na utpadyate”是作為訓釋“anutpādaḥ”的替代語。換言之，此即一般所說的「無自性生」之意。

這二種理解方式各有其意義，就義理的詮釋上都可以說得通。如印順法師在《中觀論頌講記》中有如下之文字：

性空者，並不否定四緣，如幻如化的四緣是有的，從這樣的因緣生起，不僅遮破了自性的緣生，也顯示了一切法本性空寂的不生。（pp. 48–49）

引文中，「遮破了自性的緣生」¹⁴即相當於「非(na)因於自性(svabhāvena)而生起(utpadyate)」之意；「一切法本性空寂的不生」則相當於「本來(svabhāvena)」

¹³ 參見詞條 *svabhāva* (*Sanskrit-English Dictionary*, by Monier Williams)。

¹⁴ 印順法師這裡所說之「遮破了自性的緣生」，相當於其在《中觀論頌講記》，頁 52 所說：「觀察這『自性有』非有，名為無自性空；自性有的生起不成，名為無生。」

無生(anutpādaḥ)」的涵義。這其中，二種涵義或可理解為世俗的層次與勝義的層次，即世俗之緣起無自性空與勝義之不生不滅本來寂靜。類似之內容，亦可見於《中觀論頌講記》之說明文字，如印順法師在討論「八不」是依世俗而說或依勝義而說時，有如下之說明：

《大智度論》講到第一義悉檀，也是引這八不來解釋的，可見是依第一義諦有八不。這樣，世俗中難道是生滅一異常斷來去的嗎？也是，也不是。這意思說：觀察緣起的自性，八事不可得，本是勝義諦的八不觀，所以可說是依第一義諦說的。不過，勝義諦觀，不單指性空的實證，聞思修的觀慧也是中觀。這聞思修的勝義慧，是在緣起法上尋求自性有的生滅、斷常等，[而了悟]¹⁵緣起法中沒有這自性的生滅、一異等。（《中觀論頌講記》，頁 55）

在上述引文中，印順法師提示了歸敬偈中之「八不」是依第一義諦說；換言之，八不中的「不生」是就第一義而說。這裡的「不生」可理解為相當於「本來不生」之意涵。此外，印順法師亦進一步地闡釋說：「這聞思修的勝義慧，是在緣起法上尋求自性有的生滅、斷常等，[而了悟]緣起法中沒有這自性的生滅、一異等。」這一說明可理解為是依世俗層次而說，即對世俗之一切法的觀察，了悟一切法非是有自性的生滅，這即是相當於「非因於自性而生起」之涵義。¹⁶從以上之說明，則可以得知：“sa svabhāvena anutpādaḥ”可理解為「彼非因於自性而生起」或「彼是本來無生」；這二者可理解為世俗層次的涵義與勝義層次的意義。另一方面，若考慮《中論》本身對“svabhāva”一語的使用習慣，則似乎“sa svabhāvena anutpādaḥ”一句理解為「彼非因於自性而生起」，或會比較符合《中論》或月稱《明句論》在此處所要表達的意義。綜合上述之說明，在這句註釋文句中，月稱論師對緣起之法作出特質上的定義，即凡是待緣而起，則非是因於自性而生起，而「非因於自性而生起」，即一般常說的無自性生。

¹⁵ 方括號[]內之文字為筆者根據文脈而為利文義上之解讀所加。

¹⁶ 相關之理解，亦可從如下引文中相互發明：「中觀者的八不緣起，是依《化迦旃延》等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂；從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。」（《中觀論頌講記》，頁 56）此中，「從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂」可理解為「本來不生」、「本來無生」。又「從世俗諦說，這是緣起的幻相無實」一句中的「緣起的幻相無實」即相當於「非因於自性而生起」或「無自性生」。

(二) 緣起無自性生即空性

在說明緣起即無自性生之意義之後，月稱論師進一步定義：無自性生即是空性。相關的梵語文句及其文義表示如下：

yaś ca svabhāvena anutpādo bhāvānām, sā śūnyatā. (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 503.13)

並且，若現前存在之諸法的生起非是因於自性，則彼法是空性。

(或者，可理解為：並且，對諸存在[之法]而言，若非因自性而生起，則彼法是空性。)

此一句子同樣是「關係代名詞」與「相應關係代名詞」(yad ... tad ...) 所構成之句型，句子中「關係代名詞」的文法形式為陽性、單數、主格，內容定義空性的意涵，即無自性生。此緣起之「無自性生」的特質，在月稱論師對此頌的說明中扮演著核心樞紐的角色。即藉由緣起之「無自性生」的特質，說明「空性」與「假名」及「空性」與「中道」之關係與連結。例如，在解釋假名與空性之關係時，月稱論師云：

tasya yā svāṅgānyupādāya prajñaptiḥ, sā svabhāvenānutpattiḥ; yā ca svabhāvenānutpattiḥ, sā śūnyatā (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.9–10)。

若法是依待彼[車子]之自身的種種部分而有之施設，則彼法非是因於自性而生(svabhāvena anutpattiḥ)。若法非是因於自性而生(svabhāvena anutpattiḥ)，則彼法是空性。

此外，在解釋中道與空性之關係時，月稱論師云：

... ato bhāvābhāvāntadvayarahitatvāt sarvasvabhāvānutpattilakṣaṇā śūnyatā 'madhyamā pratipat, madhyamo mārga' ityucyate. (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.13–14)

……因此，具有非因於一切自性而生(-svabhāvānutpatti-)之相的空性

被安立為「至中之道，即處中之道路」，因為離有、無二邊之故。

關於以「無自性生」貫通「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」間之關係，印順法師於《空之探究》亦有類似之見解：

緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。（p. 257）

此一詮釋內容與月稱論師對緣起、空性、假名、中道間之關係的說明有異曲同工之妙。印順法師亦指出，「無自性」之教學，除了用來說明是一切緣起事物之存在的真相，亦是龍樹菩薩運用來消弭「阿含經」與「般若經」二種教學在文字上不調和的善巧方便。如印順法師在《空之探究》中說：

依「無自性」來闡明「緣起」與「空」的一致性，而《阿含經》的一切依緣起，《般若經》（等）的一切法皆空，得到了貫通，而達成「緣起即空」的定論。（pp. 244-245）

就文字的字面義來說，「緣起」表達的是「存在」的概念，而「空」有著「不存在」之義趣。「無自性」之教學，指出「緣起」世間一切「存在」之現象的內在特性，亦同時揭示了自性「不存在」（空）的觀行義趣——「戲論依空滅」之修行意義。¹⁷

（三）緣起無自性即空性之見解來源

關於緣起無自性即空性之見解，印順法師在其著作中提示了二種來源。《中觀論頌講記》中，印順法師認為是出自佛經所說：

……引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。一切「眾」

¹⁷ 印順法師在《成佛之道》中指出：「那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前……。」（《成佛之道》（增注本），頁367）

多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的；雖說是空，但並不是否認一切法。」(p. 461)

上面引文中之「引此頌以成立一切法的無自性空」一句，「此頌」指的是：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」文中指出，此頌是我佛所說，意指出自佛所說的經典。另一方面，印順法師在晚年所著之《空之探究》中，作如下的說明：

《中論·觀四諦品》說：「眾因緣生法，我說即是空」。眾因緣生法——緣起 (pratītyasamutpāda) 法，就是空——空性 (śūnyatā)。「我說」，從前都解說為佛說，但原文是第一人稱的多數，所以是「我等說」。緣起即是空性，是龍樹 (Nāgārjuna) 那個時代，部分大乘學者所共說的。(p. 243)

印順法師依梵本字義，將「我說」的文義從「我佛說」修改為「我們說」，指出了無自性即是空性之見解出於當時部分的大乘學者。若從梵本字義來說，偈頌中的「我說」意指「我們說」，然而若依義理來說，將偈頌中的「我說」理解為「我佛說」，亦有其依據。

在月稱論師註釋「空假中偈」的說明中，指出「無自性」即「空」出自三部大乘佛典。第一部佛典之引文相當於漢譯本之《佛說弘道廣顯三昧經》，相關之梵語文句及其直譯如下：

*yathā bhagavatoktam:*¹⁸
yaḥ pratyayairjāyati sa hyajāto
na tasya utpādu svabhāvato 'sti /
yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto

¹⁸ 此處所引的經證是一個偈頌，依據現存《明句論》之梵本所示，月稱論師引述此偈頌達四次之多，此處之引用為第四次引用。在此，月稱論師並未標示其出處之經題，只簡單地說：「如是，婆伽梵說」(yathā bhagavatoktam)。然在其第一次引用時，月稱論師指出其引用的偈頌是佛在《入無熱池經》(Anavataptahradāpasamkramaṇasūtre) 中所說 (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 239.9)。相當之經文亦見於漢譯之《佛說弘道廣顯三昧經》(大正 15, 497b3-4)。除此之外，此頌在宗喀巴大師之《菩提道次第廣論》中亦出現了二次(《大藏經補編》第 10 冊, 745a11-12; 767a2)。由上述之說明，可見其重要性。

yaḥ śūnyatām jānati so 'pramattaḥ || iti /
(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.1–4)

如是，婆伽梵說：
藉緣而生是無生，
彼生非因於自性。
依諸緣被說是空，
知空性者是精進。¹⁹

第二部經典是《楞伽經》，梵語經文及其文句直譯如下：

tathā āryalaṅkāvatāre: “svabhāvānutpattiṃ saṃdhāya, mahāmate!
‘sarvadharmāḥ śūnyā’ iti mayā deśitā” iti. (Prasannapadā [ed. de la
Vallée Poussin 1913] 504.5–6)

同樣地，於《聖楞伽經》中說：「大慧啊！在領會非因於自性生之後，我指出：『一切法是空的。』」

第三部經典是「般若經」，梵語經文及其文句直譯如下：

dvyardhaśatikāyāṃ, śūnyāḥ sarvadharmāḥ niḥsvabhāvayogeneti.
(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.7)

一百五十（或二百五十）[頌《般若經》]²⁰中說：「以無自性故，一切

¹⁹ 若以散文的形式表達，則可直譯如下：「若某法是依諸緣而生起，則彼法即是無生的；彼之生起不是因於自性。若某法依於諸因緣的，則彼法被說為是空的。若某人了知空性，則彼是精進的。」

²⁰ 《明句論》在註解《中論》第十三品第一頌的文字中亦出現相同的經文，引文後有“*prajñāpāramitā ardhaśatikā*”，此可以理解為“*ardhaśatikā*”是般若經的經題。此中，*ardha*-為「一半」之意，*-śatikā* 為「數量為一百」之意。二者複合之後可理解為：「一百的一半」，即「五十」之意；或「一百加上其半」，即「一百五十之意」。《梵英詞典》在與 *ardha-śatikā* 一詞相關的詞條 *ardha-śata* 中給出兩種解釋：“fifty”及“one hundred and fifty”。關於經題部分，與偈頌數量有關之數字，二處出現不一致的情況，一處作 *ardhaśatikā*，另一處作 *dvyardhaśatikā*。關於 *dvyardhaśatikā*，此為 *dvi*（二）、*ardha*（一半）、*śatikā*（一百）等三個語詞所組成的複合詞。其中，*dvy-ardha*，依《梵英詞典》的解釋，為“1 1/2”，即 1 又 1/2（參見《梵英詞典》詞條 *dvyardha*）。此與 *śatikā* 複合後，可以表示「一百五十」之意，即前面的數字（1+1/2）乘以 100，等於 150。藏譯本此處作 འཕྱེད་འཕྱེད་པ་ (*brgya lnga bcu pa*)，意為「一百五十」（參見 ADARSHA, 102-1-167b,

法是空的。」

依上述之譯文，所引述的經文提示了如下之因果關係：「因為無自性的緣故，一切法是空的」，或是「因為無自性的緣故，一切法是空的」，而無自性故空之道理皆是佛所開示的教導。因此，偈頌中「眾因緣生法，我說即是空」之「我說」理解為「我佛說」，亦是合理的解釋。

(四) 無自性即空性之自空與他空

關於「一百五十頌般若經」中之 *niḥsvabhāva-yogena* 一詞，除了可理解為「以無自性故」之表原因的意思之外，亦可以有不同的理解；亦即將 *-yogena* 一語理解為「藉由……之觀行」，即將 *yoga* 一語理解為 “meditation”²¹（禪

<https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/degetengyur?pbId=2368486>)。此一理解為「一百五十」的方式，類似 *pañca-śatikā*，即前面的數字 *pañca* (5) 乘以 100，等於 500（參見《梵英詞典》詞條 *pañcaśatikā*）。此外，*dvy-ardha* 亦可以理解為 2 加上 1/2（此為六離合釋中之「相違釋」之理解方式），相加後為 2.5。此與 *śatikā* 複合後，可以表示「二百五十」之意，即前面的數字 (2+1/2) 乘以 100，等於 250。在上述之二種理解中，*dvy-ardha* 作「一百五十」的理解似乎相對上來說可以得到更好的支持，如梵英詞典支持此一理解，並且可以與 *ardhaśatikā*（一百五十）所表達的數字一致，亦與藏譯本的理解相同。此外，現存有題名為 *Adhyardha-śatikā Prajñāpāramitā* 之梵本般若經，經中亦有相同的文句：“*śūnyāḥ sarvadharmā niḥsvabhāvatāyogena ...*”；「一切法是空的，因為無自性的緣故……」（參見：梶尾祥雲。1930。《理趣經の研究》。高野町（和歌山県）：高野山大學出版部，頁 5，第 17–18 行。另參見：*Adhyardha-śatikā prajñāpāramitā in the database: Digital Sanskrit Buddhist Canon*. Retrieved July 8, 2019, from <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/66/555>)。關於題名中 *adhyardha-śatikā* 一語的理解，《梵英詞典》對於相近的語詞 *adhyardha-śata* 有如下之說明：“amounting to one hundred and fifty”，意為「總計為一百五十的」（參見《梵英詞典》詞條 *adhyardhaśata*）。另外，Conze (1978: 79) 指出，本經 *Adhyardha-śatikā Prajñāpāramitā* 又名 *Prajñāpāramitā-naya-śatapañcaśatikā*，意為「般若波羅蜜多義理百五十[頌]」，而與其相當之漢譯本有：《大般若波羅蜜多經》第十會〈般若理趣分〉，一卷，玄奘譯；《實相般若波羅蜜經》，一卷，菩提流志譯；《金剛頂瑜伽理趣般若經》，一卷，金剛智譯；《大樂金剛不空真實三摩耶經》〈般若波羅蜜多理趣品〉，一卷，不空譯；《遍照般若波羅蜜經》，一卷，施護譯；《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》，七卷，法賢譯。相關之內容，參見：Conze, Edward. 1978. *The Prajñāpāramitā Literature*, 2nd ed., revised & enlarged. Tokyo: The Reiyūkai, p. 79。綜合上述之討論，*dvyardhaśatikā* 理解為「一百五十」應是較為理想的理解。然而，*dvy-ardha-śatikā* 理解為表示「二百五十」之意，亦並非完全不可能。這其中也顯示了在梵語典籍中佛經題名的安立有著多樣性的現象。

²¹ 參見《梵英詞典》詞條 *yoga*。根據此處之詞典上的說明，此一與思惟觀察相關之意涵出自 *Yoga* 學派之詮釋。《梵英詞典》詞條上之說明主要依據佛教之外的典籍，佛教典籍被參考的數量很少，依詞典的提示，佛教中是否有此涵義的用法不得而知。然依據《梵和

思），而具格則理解為「藉由……」之意。如此 *niḥsvabhāva-yogena* 則可理解為「藉由無自性之禪思」，而整句經文的意思則變為：「藉由無自性之禪思，一切法是空的。」這樣的理解，亦可以有二種可能的意涵。第一種理解是：「一切法是空的」是因為「無自性觀」所造成的結果。換言之，因為「無自性觀」之觀察而使令一切法是空的；第二種理解是：「一切法是空的」是藉由「無自性觀」所體悟的道理。

關於第一種理解，是一種所謂「他空」的涵義，而這樣的理解並不是般若經或中觀教學的正觀。如印順法師在《中觀今論》中指出：

佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。所悟入的空性，
非由觀之使空，是從本以來法爾如此的。所以說「性自爾故」。²² (p. 15)

在這段說明文字中，印順法師指出一切法「空」是透過對緣起之現相上的觀察所通達的道理，這樣的道理是「從本以來法爾如此的」。另外，《大寶積經》卷 112 亦云：

復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。(CBETA, T11, no. 310, p. 634a5-6)

印順法師在《寶積經講記》中對這段經文的解釋如下：

佛說：「迦葉！真實觀」——中道正觀是這樣的：並「不以空」三昧的觀力，「令諸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。(p. 115)

依印順法師的解說，一切法之所以是空的，並非是空三昧的觀力所造成。一切法之所以是「空的」是因為「法性自空」。經文所說的「法性自空」，即印順法師依《大智度論》或《般若經》所說的「性自爾」。此中或許有如下的疑惑：既是「法性自空」或「性自爾」，則「空觀」在此中所扮演的作用為何呢？印順法師《寶積經講記》中解答了此一問題：

大辭典》詞條 *yoga* 的解說，說明中提示了漢譯佛典對 *yoga* 一詞的譯文有「觀」、「思惟」等，證實佛教中對 *yoga* 一詞的解釋亦有「觀察」等意涵。

²² 印順法師此處所說，是依據《大智度論》卷 51〈23 含受品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 428a18-21 之文：「諸佛觀色相畢竟清淨空……性自爾故。」

本性是空的，以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已。這是本性空，自空，不是他空；這才是中道的真實正觀。(p. 115)

引文中，「以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已」即是上面所說的第二種理解：「一切法是空的」是藉由「無自性觀」所體悟的道理。綜合上述之討論，“*sūnyāḥ sarvadharmāḥ niḥsvabhāvayogena*”可以有二種面向的合理詮釋：

- (1) 「因為無自性的緣故，一切法是空的。」
- (2) 「藉由無自性之思惟觀察，[了悟]一切法是空的。」

雖說是二個面向的理解，二者的內在意涵其實是一致的，即「了悟一切法是空的」是修行者所了悟之內心的體會，而「一切法被說為是空的」是將「內心的體會」轉成語言文字的表達形式。

(五) 小結

關於「空假中偈」上半頌之文義，月稱《明句論》指出緣起無自性即空性這一意義。此一見解，基本上為 Berger (2010: 42–46) 所歸類為唯名論式詮釋與約定論式詮釋之學者所承襲。僅管批判而不認同唯名論式詮釋與約定論式詮釋之學者對 “*sā prajñaptir upādāya*” 的論述，Berger (2010: 46–52) 對「空假中偈」上半頌之文義詮釋基本上亦是緣起無自性即空性之見解。另一方面，除了緣起無自性即空性之見解，印順法師更進一步指出從因緣生起之意義，不但是遮破自性有的緣生，亦顯示了一切法本自空寂的不生。

三、關於假名及其相關之意涵

(一) 概述「空假中偈」下半頌之文義

「空假中偈」之下半頌梵本文句如下：

sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā //
(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 503.10–11)

依照月稱論師的註釋說明，下半頌可理解為「彼[空性]是依待的施設；即此[空性]是至中之道。」此一半頌之二句——「空性是假施設」與「空性是至中之道」是分立的兩個獨立句，若從觀行的角度來說，或可以理解為以空性為中心之兩個面向的說明；或者說，前者為說明緣起即空之觀行內容——觀一切是依待而有的施設（假名），後者為說明緣起即空之觀行的體悟境地——離二邊之中道體證。

（二）關於「亦為是假名」之意義：空性是施設安立

關於月稱論師解釋「亦為是假名」的註釋文字及其翻譯，如下所示：

yā ceyam svabhāvasūnyatā sā prajñaptir upādāya. saiva śūnyatā
 “*upādāya prajñaptir*” iti vyavasthāpyate. (*Prasannapadā* [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.8–9)

又，若某法是自性空無性者，則某法為依待而有的名稱。即此空性被安立為「依待而有的名稱」。

在這段說明文字中，「即此空性被安立為『依待而有的名稱』」一句，可理解為：並非實有一法名為「空性」，而事實上「空性」只是一種名稱，一種施設，一種安立。此中之「名稱」，字面義可理解為「名言安立」，其真正意涵可理解為：任何依因待緣而成為存在形式的施設或安立。換言之，即實體不可得的因緣有。²³

（三）關於“*prajñaptir upādāya*”（假名）的意義

此中值得注意的是，說明文字中的關鍵字詞“*prajñaptir*”與“*upādāya*”在月稱論師註釋說明之短短二句文字中出現了兩次，並且語詞的詞序有所不

²³ Salvini (2011: 243) 指出，「假名」(“*upādāya prajñaptih*”)一語，在語詞結構上與「緣起」(“*pratītya-samutpādaḥ*”)這一詞語是一致而相同。他認為，這一詮釋理解被《名句論》充分地闡述。他觀察到，月稱對「假名」的詮釋，似乎僅觸及「緣起」一詞的狹義層面，亦即如「車子依支分而施設」或「如來依諸蘊而施設」這類基於標示對象所產生的「概念性依存」；這與「種子生芽」這類因果依存有所不同。他主張，我們絕不能低估「假名施設」在中觀思想中的延展性與重要性。他認為中觀學派的獨特立場，在於主張「名言上的緣起」而實際上含攝了「存在上的緣起」。可以說，「名言施設」是緣起最根本的形式。

同，一為“*prajñaptir upādāya*”，另一為“*upādāya prajñaptir*”。或許可以這麼理解：“*yā ceyam svabhāvasūnyatā sā prajñaptir upādāya*”是保持偈頌文字“*sā prajñaptir upādāya*”（「亦為是假名」）的語句形式，以加字說明的方式表達完整的語義；關於“*saiva sūnyatā ‘upādāya prajñaptir’ iti vyavasthāpyate*”，則是月稱論師用自己的表達方式對前一句文字提出自己的理解，同時表明了對“*prajñaptir*”與“*upādāya*”二字詞應如何排列的見解。

事實上，不管是“*prajñaptir upādāya*”或是“*upādāya-prajñaptir*”，都可以表達相同的意義。Mattia Salvini (2011: 230)指出，不論是二詞分開而讀為“*upādāya prajñaptir*”（可視為等同於“*prajñaptir upādāya*”的表達），或是二詞複合而讀為“*upādāya-prajñaptir*”，文義上都可以是一致的。文章中，Mattia Salvini 提出了諸多的論證，並且指出：若讀為複合詞“*upādāya-prajñaptir*”，則可看出月稱論師解讀偈頌中此句文義的善巧。他認為，“*upādāya-prajñaptir*”（假名）與“*pratītya-samutpādaḥ*”（緣起）二詞皆是由一不變化分詞（即 *upādāya-*；*pratītya-*）與一名詞（即-*prajñapti*；-*samutpāda*）所組成的複合詞，二詞的複合結構及涵義都有著異曲同工之妙。²⁴

若進一步考察藏譯本的譯文，不管是“*yā ceyam svabhāvasūnyatā sā prajñaptir upādāya*”一句中“*prajñaptir upādāya*”的譯語，或是“*saiva sūnyatā ‘upādāya prajñaptir’ iti vyavasthāpyate*”一句中“*upādāya prajñaptir*”之翻譯，皆作 *བརྟེན་ནས་གངས་པ་* (*brten nas gdags pa*)²⁵，此為 *བརྟེན་* (*brten*，意為「依待」)與 *གངས་པ་* (*gdags pa*，意為「名稱」)二詞藉由 *ནས་* (*nas*，表「原因」之助詞，意為「因為」、「由於」等)之結合所成的語詞，直譯意為「由於依待[因緣而有]的名稱」。換言之，藏譯本之譯者認為，“*prajñaptir upādāya*”與“*upādāya prajñaptir*”所表達的意思是一樣的。此外，*བརྟེན་ནས་གངས་པ་* (*brten nas gdags pa*)之譯法，暗示著“*upādāya*”與“*prajñaptir*”的語序為“*upādāya prajñaptir*”。

綜合上述之討論，「亦為是假名」一句在月稱論師這一段的解釋中，主詞為空性，即「空性亦是假名」之意。換言之，「空性」並非是一真實之法，只是個「假名」(*upādāya prajñaptir*)；而所謂的「假名」，就其梵語“*upādāya prajñaptir*”的字面義來說，是依待而有的名稱，其更深刻的意義是：任何依

²⁴ 詳見：Salvini, Mattia. 2011. “*Upādāyaprajñaptiḥ and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka.*” *Journal of Indian Philosophy* 39.3: 229–244。

²⁵ ADARSHA 102-1-167b, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/degetengyur?pbId=2368486>

因待緣而成為存在形式的施設或安立。換言之，即實體不可得，依因待緣而有的存在。

（四）關於「假名」之指涉及「唯名」與「名假」之關係

印順法師對「亦為是假名」一句之解釋，在《空之探究》中有與月稱論師上述說明相同之解釋：

《中論》的空假中偈，在緣起即空下說：「亦為是假名」。……依《中論》「青目釋」：「空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道」。假名是指空性說的……。（p. 237）

除此之外，《印度佛教思想史》亦有同樣的論述：

偈中所說的「亦為是假名」，「論」意是：空性也是假名的。如《智度論》說：「畢竟空但為破著心故說，非是實空」；「畢竟空亦空」。（p. 130）

不論是《空之探究》中依《中論》「青目釋」所作的詮釋，或是《印度佛教思想史》中依《大智度論》所作的解說，都指出「假名」是指涉空性的意義。然而，這並非是他對此偈獨到的解釋。印順法師在《空之探究》中指出：

假名是指空性說的……。當然，假名可以約緣起說，構成緣起為即空即假的中道。²⁶（p. 237）

在 Berger（2010：42–52）的文章中，不論是受其嚴厲批判的唯名論式之詮釋與約定論式之詮釋或是其自己所宣稱之最符合龍樹原意的論述，皆指出「假名」所指涉的是上半頌的「空性」（śūnyatā）而非「緣起」（pratītyasamutpāda）。似乎，「假名可以約緣起說」的主張是一種獨排眾議的見解。如先前在前言中所說，吳汝鈞（1984：102）、萬金川（1998：144）、釋如戒（2001：296）皆主張：若依梵本偈頌的文句形式與文法規則，「假名」只能對應「空性」而不能是「緣起」；若這些學者的見解為真，則此一獨排眾議的見解在文法面向的

²⁶ 印順法師（1998[1988]：130）在《印度佛教思想史》中亦有同樣的見解：「空性是假名說，緣起也是假名說的。」

意義上來說並非是正確的看法。然而，這些學者對梵語文法之代詞規則恐怕只是一知半解。依據 Apte 梵語文法規則§23 與§24 的陳述，²⁷“sā prajñaptir upādāya”一句之“sā”亦可以指涉陽性實詞“pratītyasamutpādaḥ”，這是由於此句中之述部 (predicate) 為陰性、單數實詞“prajñaptir”，於是代詞便以陰性、單數之形式呈現。換言之，指涉“pratītyasamutpādaḥ”的代詞原本應為“sa”（陽性、單數、主格），但因句子中之述部為陰性實詞“prajñaptir”，於是“sa”需配合述部實詞的性別而轉變為“sā”。

儘管文法上後半偈頌中之「假名」可以指涉上半偈頌的「緣起」，而印順法師主張「假名可以約緣起說」之義理上的理由為何？印順法師（1992[1985]：240）在《空之探究》指出「中本般若」之三種假施設——名假施設、受假施設、法假施設之教學意義：

《大智度論》所釋的「中本般若」——二萬二千頌本，立三種假，約世俗法的層次不同而立……（p. 240）

可以這麼說，印順法師依「中本般若」之文義，理解三種假施設（prajñapti）為緣起世間一切法的三種類別或層次，並且將此與「空假中偈」連結，因而有此「假名可以約緣起說」的見解。

另一方面，除「中本般若經」中的「三假」教學外，印順法師（1992[1985]：234；1998[1988]：129）亦指出「原始般若」有一切但有名字之「唯名」的教學。「名假施設」（nāma-saṃketa-prajñapti）與一切但有名字之「唯名」（nāma-mātratā），由於都有「名」（nāma）這一語詞，因此「唯名」與「名假」或有可能被理解為等同之同義詞。其實，這是不正確的或不恰當的理解。依印順法師所理解之般若經教學與其發展之情況來說，一切「但有名字」是「原始般若」的核心教學，能令菩薩悟入一切法不可得、無生、無二無別的境地。如印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》說到：

「原始般若」只提出了「但有名字」，也就是「一切法但假施設」。從一切法的但名無實，悟入一切法不可得、無生、無二無別。（p. 727）

²⁷ 參見：Apte, Vaman Shivaram. 1925. *The Student's Guide to Sanskrit Composition: Being A Treatise on Sanskrit Synta*. Bombay: The Standard Publishing Company, pp. 11–12。

這裡所說的「悟入一切法不可得、無生、無二無別」，可理解為悟入諸法實相，相當於得「不退轉地」之聖者菩薩的體悟境界；²⁸而依據「中本般若經」，觀「名假」成就，還不能悟入諸法實相。依三假的次第來說，悟入諸法實相的次第為：「行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。」²⁹由此可知，「原始般若」的「唯名（*nāmamātratā*）」與「中本般若」的「名假」（*nāma-saṃketa-prajñapti*），就觀行的層次來說，並不同。總結上述的討論，「原始般若」所說之一切「但有名字」所要表達的意思是一切法「不可得」，雖然文句上是「唯名」，但並不能與「中本般若」之「名假」視為等同。

（五）關於「假名」與「受假」之關係

值得注意的是，《中論》此偈頌之「假名」，印順法師在《空之探究》認為是般若經中的「受假施設」：

《中論》的空假中偈，在緣起即空下說：『亦為是假名』。這裡的假名，原文為 *prajñaptirupādāya*，正是《般若經》所說的『受假施設』。(p. 23)

印順法師如此的看法，能否得到經論的支持呢？月稱論師在解釋「亦為是假名」一句的說明文字中，舉車子的譬喻作解釋，說明內容及翻譯如下：

cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate. (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.9)

依於輪子等之車子的支分，車子被施設。

由於現存之梵本「般若經」不見有與「受假施設」相當之梵語詞，因此印順法師在《空之探究》推測《般若經》所說之「受假施設」的原語是《中論》此頌中的“*prajñaptir upādāya*”。關於「受假施設」的意涵，《大智度論》卷41〈7 三假品〉提出如下之說明：

²⁸ 《初期大乘佛教之起源與開展》，頁641：「原始般若」是深徹悟入的法門，一般人所難以接受了解的，所以〈初品〉一再的說：「若聞此說，不驚、不怖、不沒、不退」，是「不離般若波羅蜜行」的，「住不退轉地」的，「已從諸佛得受阿耨多羅三藐三菩提記」的。」

²⁹ 《大智度論》卷41〈7 三假品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 358c5-7。

五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名「受波羅聶提」。³⁰ (CBETA, T25, no. 1509, p. 358b22–24)

依據《大智度論》此中對「受波羅聶提」所提供之定義上的說明文字，特別是「如根、莖、枝、葉和合故名為樹」一句，與月稱論師說明“*prajñaptir upādāya*”所舉之譬喻：「依於輪子等之車子的支分，車子被施設」有相同之義趣。依此來說，印順法師認為《般若經》所說的「受假施設」的原語即中論此頌中的“*prajñaptir upādāya*”，可以是一種合理的推斷。

另一方面，Joseph Walser 指出，在南傳文獻 *Puggalapaññatti Aṭṭhakathā*（《人施設義疏》）中，有與“*upādāya prajñapti*”相當的語詞：“*upādā-paññatti*”。³¹此中，巴利語“*upādā*”為一絕對分詞，相當於梵語的“*upādāya*”，而“*paññatti*”即相當於梵語“*prajñapti*”。《人施設義疏》中，提出許多用以說明“*upādā-paññatti*”的例子，如「依於種種支分而有車子、房子、拳」（“*tāni tāni aṅgāni upādāya ratho geham muṭṭhi*”）、「依於種種色等，而有瓶、布」（“*te teyeva rūpādayo upādāya ghaṭo paṭo*”），這些都與前面所說之支分與聚合物之關係的意義一致。³²除此之外，《人施設義疏》亦提出涵義更廣泛的說明例子，如「依於月亮、太陽的運行等，而有時間及方位」（“*canda-sūriya-parivattādayo upādāya kālo, disā*”）³³。Joseph Walser 認為，此中所說之月亮、太陽的運行，並非如同輪子為車子的支分一樣，是「時間」或「方位」的支分。³⁴儘管“*upādā-paññatti*”在所舉的諸多例子所呈現的意義與“*upādāya prajñapti*”不完全相同，但其中支分與聚合物之關係上的意義是一致的。就這意義上來說，印順法師推定《般若經》所說之「受假施設」的原語即《中論》此頌中的“*prajñaptir upādāya*”，亦獲得更進一步的支持。

除了推論「受假」的原語為“*upādāya prajñapti*”之外，印順法師亦提到另

³⁰ 關於「受波羅聶提」，《大智度論》卷 41〈7 三假品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 358b29–c2 中有另一涵義相當的說明：

名色有故為人，名色是法，人是假名，是為「受波羅聶提」；取色取名，故名為「受」。

³¹ 參見：Joseph Walser. 2005. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism & Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, p. 242。

³² 參見：<https://tipitaka.org/romn/cscd/abh03a.att4.xml>。

³³ 參見：<https://tipitaka.org/romn/cscd/abh03a.att4.xml>。

³⁴ 參見 Joseph Walser. 2005. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism & Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, p. 243。

一種可能性，如《空之探究》云：

受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯語中，受與取（upādāna）相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāna-prajñapti。（p. 235）

印順法師依據鳩摩羅什的譯語慣例，推測「受假」的「受」其梵語為 upādāna，所提出的例證，為「五受陰」的「受」對應梵語的 upādāna。如此的推論雖有其合理性，但在鳩摩羅什的譯文中，「受」亦可能對應不同的梵語詞，如《小品般若經》中有二處提到「諸法無受三昧」，其中的「受」對應現存之梵本《八千頌般若波羅蜜經》的 parighīta 與 upādāna。在這個例子中，除了 upādāna，「受」亦可能是 parighīta。當然，這是假設現存梵本此處之用語與羅什譯本的底本一致，也有可能二處「諸法無受三昧」的「受」在羅什譯本之底本用字同為 upādāna，而實際的情況究竟如何，如今恐怕已不得而知了。其實，在羅什的譯文中，「受」亦有對應 upādāya 的情形。以羅什所譯之《中論》為例，〈觀如來品〉之「今實不受陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受？」一頌，所對應的梵本偈頌為：

*skandhāṃś cāpy anupādāya nāsti kaścit tathāgataḥ /
yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham ||*³⁵

「今實不受陰」的「受」，以及「若以不受無」的「受」，皆對應 upādāya。由此可知，鳩摩羅什亦有將 upādāya 譯為「受」的情形。綜合上述之討論，關於印順法師對「受假施設」所推測的二種可能之梵語詞中（即 upādāya-prajñapti 與 upādāna-prajñapti），“upādāya prajñapti”（或作“prajñaptir upādāya”）的可能性比較高，然這並不意味著“upādāna-prajñapti”完全不可能是「受假施設」的原語。在緬甸版巴利三藏文獻中之 *Nettipakaraṇa*（《引導論》）裡出現 upādāna-paññatti 這樣的語詞：“...upādānapaññatti sabbaññutāya...”³⁶（可理解為「……受施設是應用於一切知識……」³⁷）。根

³⁵ 此中之梵漢對應，依據叶少勇所著之《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯註》，頁 373 中所示。

³⁶ 參見：<https://tipitaka.org/romn/cscd/s0519m.mul3.xml>。

³⁷ Bhikkhu Ñāṇamoli 譯為“... a description in terms of assuming applied to omniscience ...”。

據 *Pāli Tipiṭaka* 網站中所提供之緬甸「第六次結集」(Chatttha Saṅgāyana) 之巴利三藏資料庫, “upādāna-paññatti” 一詞只在 *Nettipakaraṇa* (《引導論》) 出現, 並且只有一筆, 而此中之「受施設」(upādāna-paññatti) 的詳細意義並不清楚。儘管如此, 這一文字內容提供了「受假施設」原語為 “upādāna-prajñapti” 的一絲可能性。

總結上述之討論, 月稱論師在解說「亦為是假名」一句時, 提出了「依於輪子等之車子的支分, 車子被施設」的譬喻, 而此譬喻的意涵與鳩摩羅什所譯之《摩訶般若波羅蜜經》的「三假」中的「受假」的意義一致。依此, 「受假」的原語可能是 “upādāya prajñapti”。此外, 巴利文獻中亦有與 “upādāya prajñapti” 相當的字: “upādā-paññatti”。此一語詞多次出現在經論的「義疏」(atṭhakathā) 及其「復註」(ṭīkā)。根據《人施設義疏》中的說明, “upādā-paññatti” 有支分與聚合物之關係的意義, 此又進一步加強「受假」的原語是 “upādāya prajñapti” 的可能性。然而, 在緬甸版巴利三藏文獻中之 *Nettipakaraṇa* (《引導論》) 裡出現 “upādāna-paññatti” 這樣的語詞, 儘管此中之「受施設」(upādāna-paññatti) 的詳細意義並不清楚, 但提供了「受假施設」原語為 “upādāna-prajñapti” 的可能性。

(六) 關於「假名」與「空性」同一意義的理由

關於空性何以是假名的理由, 月稱論師的梵語說明文句可理解如下:

tasya yā svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ, sā svabhāvena anutpattiḥ. yā ca svabhāvena anutpattiḥ, sā śūnyatā. (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.9–10)

凡是依待彼之諸自分而有之施設, 則是非依自性生。凡是非依自性生, 則是空性。

此處所引述文句中, “svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ” 可理解為對前面之說明文句 “cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate” (「依於輪子等之車子的支分, 車子被施設」) 以不同的表達方式所作之重述說明。此中, “svāṅgāny”

參見: Bhikkhu Ñāṇamoli. 1997. *The Guide (Netti-ppakaraṇaṃ)*. London: The Pali Text Society, p. 89。

（自身的諸支分）為對應 “cakrādīny ... rathāṅgāni”（「輪子等之車子的支分」）而 “prajñaptiḥ”（「施設」）對應 “rathaḥ prajñapyate”（「車子被施設」）。依月稱論師的提示，依待因緣而施設的法是「非因自性生」（svabhāvena anutpattiḥ），而「非因自性生」之法即是「空性」（śūnyatā）。此一說明，指出「假名」（upādāya prajñaptiḥ）藉由無自性生而與「空性」（śūnyatā）具同一意義。依此，若看回偈頌的文句 “sā prajñaptir upādāya”，則代詞 “sā” 所指涉的內容可理解為 “śūnyatā”。

另外，關於上述文句中之 “svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ” 亦可理解為：以不同的表達方式，拆解、訓釋偈頌中之 “prajñaptir upādāya”（假名）。換言之，這是將 “upādāya” 視為絕對分詞（Absolute 或 Gerund）而支配一業格複數名詞 “svāṅgāny”（自身的諸支分）。此中，“svāṅgāny upādāya”（依待自身之諸支分）可理解為是修飾其後的 “prajñaptiḥ”。如此，整個 “svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ” 則意為「某法依自身之諸支分而施設」；然而，若將支分改為「因緣」，則更能適用所有情況。與此相仿，印順法師（1992[1985]：239）指出，觀誓（Avalokitavrata）的《般若燈論廣註》（ཤེས་རབ་སྒྲོན་མ་རྒྱ་ཆེར་འགྲེལ་བ་，*Shes rab sgron ma rgya cher 'grel pa*）對 “upādāya prajñaptiḥ” 的訓釋為 “upādānam upādāya prajñaptiḥ”。其藏文文句為：ཉེ་བར་ལེན་པ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་གདགས་པ་（nye bar len pa dag la brten nas gdags pa）。³⁸相關之藏文語詞說明如下：

ཉེ་བར་ལེན་པ་（nye bar len pa），即 “upādāna” 之翻譯；

དག་（dag），於此為表示前述語詞為複數的助詞；

ལ་（la），於此為表示受詞的助詞。accusative particle；

བརྟེན་ནས་གདགས་པ་（brten nas gdags pa），即 “upādāya prajñaptiḥ” 之翻譯。

整句的文義可理解為：依待諸因緣而施設。

另外，根據 Daniel A. Arnold（2005：274）所說，清辨之《根本中論般若燈》（དབུ་མའི་རྩ་བའི་འགྲེལ་བ་ཤེས་རབ་སྒྲོན་མ་，*Dbu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma*）中對 “upādāya prajñaptiḥ” 的訓釋亦為 ཉེ་བར་ལེན་པ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་གདགས་པ་（nye bar len pa dag la brten nas gdags pa），亦即相當於梵語文句：“upādānam upādāya prajñaptiḥ”。³⁹整句的文義同樣是：依待諸因緣而施設。關於印順法師著作中

³⁸ 關於觀誓之《般若燈論廣註》，參見：西藏大藏經資料庫：ADARSHA, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/degetengyur?pbId=2903125>。

³⁹ 關於清辨《根本中論般若燈》中之說明文字，參見：西藏大藏經資料庫：ADARSHA <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/degetengyur?pbId=2900616>。

及 Daniel A. Arnold 所重構之梵語文句，若依藏語的提示，亦可能重構為“upādānāni upādāya prajñaptiḥ”即“upādāna”為中性、業格、複數型“upādānāni”，理由為 ཉེ་བར་ལོན་པ་(nye bar len pa)後有一表示複數的助詞 དག་(dag)。

類似“upādānam upādāya prajñaptiḥ”之文句結構，亦可見於《阿毘達磨俱舍論》中關於「緣起」的說明。《阿毘達磨俱舍論》卷 9 云：「有法至於緣已和合升起是緣起義。」⁴⁰其對應之梵本文句為“prātyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratītyasamutpādaḥ”。其字面義可理解為：「『緣起』(pratītyasamutpādaḥ)是『獲得因緣(prātyayaṃ prāpya)而合和生起(samudbhavaḥ)』」之義。此中，“prātyayaṃ”(緣)相當於“upādānam”(因)的角色功能，為業格名詞；“prāpya”(獲得)與“upādāya”(依待)的角色功能相當，為絕對分詞；“samudbhavaḥ”(和合生起)則與“prajñaptiḥ”(施設)的角色功能相當，為一動作性名詞。綜合上述之討論，「假名」意為「依待因緣而安立」，此即為「假名」的意義。另一與緣起相仿之處，為「依待因緣而安立施設之法即是非依自性生(svabhāvena anutpattiḥ)，而非依自性生之法則是空性(śūnyatā)」這樣的論述。此一論述，與緣起即空性的說明內容與意義可說是一致，即透過非依自性生而說明即是空性。⁴¹由此，就義理上來說，「亦為是假名」(sā prajñaptir upādāya)一句之“sā”亦可以指涉上半頌中的「緣起」(pratītyasamutpādaḥ)。

(七) 關於「假名」與「俗數法」之涵義

印順法師(1992[1985]:259)在「空假中偈」的詮釋中認為：「緣起即假名，明世俗諦。」筆者認為，這與《第一義空經》中所說的「俗數法」(dharma-saṃketa)⁴²亦有密切的關係。如他在《空之探究》中提到：

⁴⁰ CBETA, T29, no. 1558, p. 50b17–18.

⁴¹ 月稱論師關於緣起即空性之說明文字如下：“yo ’yaṃ pratītya-samutpādo ... sa svabhāvena anutpādaḥ. yaś ca svabhāvena anutpādo bhāvānām, sā śūnyatā”(若某法是由緣起……則彼法非因於自性生起。若現前存在之諸法的生起非是因於自性，則彼法是由空性)。

⁴² 相關之梵語文句如下：

evaṃ tūktam bhagavata: “asti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra dharmasaṃketāt. tatrāyaṃ dharmasaṃketo yadutāsmin satīdam bhavati” iti vistareṇa pratītyasamutpādaḥ (Abhidharmakośabhāṣya [ed. Pradhan 1975] 129.9–12).

大意如下：「世尊亦如是說：『有業，有異熟，能捨此蘊而續餘蘊的作者不可得，除施設。此中，此法假施設，謂此有故斯有，此生故斯生。』[如經中]廣說。」

相當文漢譯本之文句內容如下：「世尊亦言：『有業有異熟，作者不可得。謂能捨此蘊及

依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《成實論》，譯此經文為：「諸法但假名字；假名字者，所謂無明因緣諸行……」……緣起法是假有，我不可得是勝義空。《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合……法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。（p. 82）

引文中，印順法師依《勝義空經》之經文，特別是《成實論》引用此經之譯文「假名字者，所謂無明因緣諸行……」，理解出此中顯示了緣起即假名之意義。關於《順正理論》引《勝義空經》經文中的「法假」印順法師在《空之探究》（p. 82）指出：「依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。」此中，印順法師對「法假」一語之梵語擬構為“dharma-prajñapti”，然而此與《俱舍論》梵本所呈現的語詞“dharma-saṃketa”並不一致，但此一“dharma-prajñapti”的擬構也還是有其合理之處。筆者之所以認為印順法師將「法假」一語之梵語擬構為“dharma-prajñapti”有其合理之處的理由，主要是依據梵本《十萬頌般若經》中的一段經文，文中似乎透露出“saṃketa”與“prajñapti”是概念相同的語詞。梵本《十萬頌般若經》的經文如下：

*evam khalu subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām
caratā nāmasaṅketikī dharmmaprajñaptir avaboddhavyā. sa
nāmasaṅketikīm dharmāṇām prajñaptim avabudhya na rūpam
abhinivekṣyate ... (Śatasāhasrikā [ed. Ghoṣa 1913] 378)*

復次，如是，須菩提！菩薩摩訶薩行於般若波羅蜜時應覺悟名假施設、法假施設。彼覺悟名假施設、法假施設後，不執著色……。

相當之漢譯本經文為：

能續餘蘊，唯除法假。法假謂何？依此有彼有，此生故彼生，廣說緣起。」（《阿毘達磨俱舍論》卷 9，CBETA, T29, no. 1558, p. 47c4-7）。

梵本《俱舍論》之出版資訊如下：Pradhan, Prahlad (ed.). 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (Tibetan Sanskrit Works 8). First Edition 1967. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

復次，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如實覺名假施設、法假施設。善現！是菩薩摩訶薩於名、法假如實覺已，不著色……。

(CBETA, T5, no. 220, p. 71b3-5)

譯文中，「名假施設」對應梵本經文之“nāmasaṃketikī”，而「法假施設」對應梵本經文之“dharmaprajñaptir”，從中可以獲知：“saṃketikī”在《十萬頌般若經》的這段經文中可理解為是與“prajñapti”概念相同的語詞。依 BHSD 詞條“saṃketika”所說，“saṃketikī”被認為是一形容詞，是“saṃketika”之陰性形式，而“saṃketika”是“saṃketa”加上“-ika”之衍生詞。然而，依玄奘所譯之《大般若經》（初分）中與此句經文相當的譯文，“saṃketikī”與“prajñapti”都是實詞，即「名假施設」、「法假施設」。根據 Whitney 的文法規則§1222 所述，“-ika”為一加在名詞或形容詞後的一種語尾，而有非常多的例子顯示，在加上“-ika”後的語詞與原來的名詞或形容詞的意思一樣。由上述之分析可知，《第一義空經》的「俗數法」或「法假」（dharma-saṃketa），若依《十萬頌般若經》的提示，可理解為是與“dharma-prajñapti”（法假）概念上同等的語詞。但需留意的是，《第一義空經》之「法假」（或「俗數法」）與《摩訶般若波羅蜜經》或《大智度論》中之「名假」、「受假」、「法假」的「法假」的意義並不相同。《摩訶般若波羅蜜經》中的「法假」，依《大智度論》的解釋，此中的「法」是指組成聚合物的最後單元體，包含心、心所法與色法的最小單位；而《第一義空經》的「俗數法」或「法假」的「法」，可泛指一切法。此外，「俗數法」或「法假」意函在《第一義空經》中的定義為：「此有故彼有，此生故彼生」，與「緣起」的定義完全一致。

關於“saṃketa”一語，依梵語詞典所提供的語意，或可理解為：「俗數法」或「法假」的意思為「諸法只是隨俗假言說」，可以與三假中的「名假」相當。然而，依《第一義空經》的經文，「俗數法」或「法假」與「緣起」一語具有相同的涵義，若理解為「諸法只是隨俗假言說」這樣的意涵，恐與經文的本意不相符。⁴³或許，「俗數法」或「法假」就字面上來說，可理解為「世間法則[規範]之法」（俗數法）或是「法的施設」（法假），此即可與「緣起」一詞的意義相通。

⁴³ 類似的見解，如周柔含（2002：117）認為：「……《阿含經》的「俗數法」（dharma-saṃketa，*《俱舍論》*譯為「法假」），主要是用「約定俗成」（saṃketa）——世俗的名言概念——來說明「法」，重在「名言概念」……。」

由上述之說明，可以得知“sā prajñaptir upādāya”一句的完整表達應為“sā prajñaptir upādānam upādāya”，意為「空性是依待因緣而有之施設」。關於《第一義空經》中的「俗數法」或「法假」，依《般若經》之文脈，可知“dharma-saṃketa”亦可理解為是與“dharma-prajñapti”（法假）概念相同的語詞，但此處《第一義空經》之「法假」（dharma-saṃketa 或 dharma-prajñapti）與《摩訶般若波羅蜜經》三假中的「法假」意義不同。《第一義空經》中的「俗數法」或「法假」與「緣起」是同等的語詞。

（八）小結

總結上述討論之重點。關於「亦為是假名」（sā prajñaptir upādāya）之意義，基本上所有學者皆認為：依梵本文義「假名」指涉「空性」。除了這一詮釋，印順法師亦進一步依般若經的三假施設教學，主張「假名」亦可指「緣起」，並認為「亦為是假名」之「假名」即般若經之三假施設的「受假施設」。

四、關於中道及緣起即空即假即中之深義

（一）「空性」即是「至中之道」的涵義

關於「亦是中道義」“pratipat saiva madhyamā”的意義，月稱論師認為空觀能離「實有」與「實無」二種錯誤的認識，因此是中道。關於月稱論師所指出之無自性之法是非實有、非實無之相關之內容及其翻譯，如下所示：

*saiva svabhāvānutpatti-lakṣaṇā śūnyatā “madhyamā pratipad” iti
vyavasthāpyate. yasya hi svabhāvena anutpattis, tasya astitvābhāvaḥ.
svabhāvena ca anutpannasya vigamābhāvān nāstitvābhāva iti.
(Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.11–13)*

即彼具無自性生之相（*lakṣaṇa*）的空性被指涉為「至中之道」。因為若法是無自性生，則是實有性非有（*astitva-abhāvaḥ*）。此外，對非依自性所生之[法]而言，「無之實性非有」，因為滅無（*vigama*）非有（*abhāva*）的緣故。

在這段文句中，月稱論師提示了「空性」被指涉為是「至中之道」的原因，

是離「實有」(astitvābhāva：有的實性非有)與離「實無」(nāstitvābhāva：無的實性非有)的緣故。此中的關鍵，依舊是「無自性生」(svabhāvena anutpattiḥ 或 svabhāvena anutpannaḥ)。關於離「有、無」而名為「中道」的說法，亦見於其他的經論，如《大智度論》卷 61〈39 隨喜迴向品〉云：「有相是一邊，無相是一邊，離是二邊行中道，是諸佛實相。」⁴⁴此中之「有相」或「無相」，指的是「實有」或「實無」。

此外，關於“svabhāvena ca anutpannasya vigamābhāvān nāstitvābhāva iti”（對非依自性所生之[法]而言，「無之實性非有」，因為滅無(vigama)非有(abhāva)的緣故）一句，除了將“nāstitvābhāva”理解為一複合詞，意為「無的實性非有」之外，亦可能作如下之理解：“na astitvābhāva”，可意為「『實有性非有』不存在」。此一理解，意即：對於所教導之「實有性非有」(astitvābhāva)亦不可執為真實。這就如同佛說「空性」是為教導眾生離有見，若對其所說之「空性」執為實有，則陷入另一種執著而已不是世尊說「空性」之意義了。關於先前所理解之「無的實性非有」一句，此與前一句的「有的實性非有」即是對二種邊執見——有見與無見的破除。月稱論師在這段文字說明後的結論提到，「空性」之所以是「中道」的原因，是「離有無二邊」的緣故(bhāva-abhāva-antadvaya-rahitatvāt)。若不局限於月稱論師的詮釋，則「『實有性非有』不存在」亦可得到其他相關佛典的支持。如《大智度論》卷 70〈49 問相品〉云：「般若波羅蜜離二邊，說中道：雖空而不著空故。」⁴⁵此中指出「中道」是：說「空」而「不著空」。所謂「空」可理解為與「實有性非有」的意思相當，即存在之法的實有自性不存在或不可得。所謂「不著空」則相當於「『實有性非有』不存在」。細究這二種理解方式：“nāstitvābhāva”（「無的實性非有」）或“na astitvābhāva”（「『實有性非有』不存在」），在意義上亦有相通之處。所謂「實有性非有」雖可理解為「有的實性不可得」但也可以單純理解為對存在之法的否定，即「無有」之意。此中關於「對存在之法的否定」亦可引申為：以斷滅見之立場否定存在之法。如此，即是執著「實無」之意。

綜合以上之討論，月稱論師指出「空性」亦被指涉為「至中之道」的理由，是從離「實有」與「實無」之立場而說。所謂離「實有」與「實無」，可以理解為是從「空性」觀之角度來說，即觀諸法空無自性而離去對諸法所產

⁴⁴ 參見：CBETA, T25, no. 1509, p. 492c5–6。

⁴⁵ 《大智度論》卷 70〈49 問相品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 551a10–11。

生之「實有」的執著與「實無」的執著。換言之，離二種邊執，即證得「中道」；而此中的「中道」，在此可理解為諸法實相。

（二）緣起即空即假即中之意義

在說明離二種邊執之「中道」的意義之後，月稱論師接著歸結此處「中道」的意義，並且接著總結地指出：「緣起」、「空性」、「假名」、「中道」這四者是名異義同的語詞，梵語文句及其翻譯可理解如下：

ato bhāvābhāvānta-dvaya-rahitatvāt sarva-svabhāvanutpatti-lakṣaṇā śūnyatā “madhyamā pratipat, madhyamo mārga” ity ucyate.

tad evaṃ pratītya-samutpādasya eva etā viśeṣa-saṃjñāḥ: “śūnyatā, upādāya prajñaptir, madhyamā pratipad” iti. (Prasannapadā [ed. de la Vallée Poussin 1913] 504.13–15)

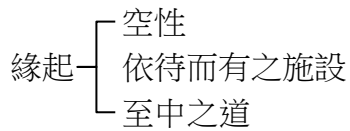
因此，具有一切[法]不因自性而生起之相的空性被名為「至中之道——處中之道路」，因為離有、無二邊的緣故。

基於上述[全部]之理由，緣起如是地具有這些不同的名稱：「空性、依待而有之施設、至中之道」。

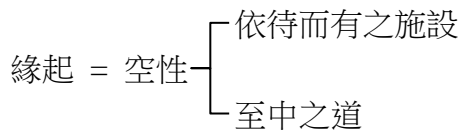
如同前面之論述所說，月稱論師提示了「空性」之內涵會被指涉為「至中之道」的原因，是離「實有」（*astitvābhāva*：實有性非有），與離「實無」（*nāstitvābhāva*：無的實性非有）的緣故。這其中的關鍵，是「無自性生」（*svabhāvena anutpatti* 或 *svabhāvena anutpanna*）。此處的歸結文句，亦指出空性的特質是「一切法不因自性而生起」（*sarva-svabhāva-anutpatti*）。而此一特質被說為「至中之道——處中之道路」，是「因為離有、無二邊的緣故」。就文句字面意義上來說，是具「一切法不因自性而生起」之特質的空性能離有無二邊；而就義理文脈上來說，了悟「空性」之「智慧」能離「有無二邊之錯誤見解」。換言之，具一切法不因自性而生起之特質的「空性」是一切法存在的真相，修行者必需了悟此一真相才能離有無二邊之執著。而「至中之道——處中之道路」在此處比較不是指所修之道，從義理文脈上來說，是離二種邊執所獲得之「中道」果證，即體悟諸法實相之境界。

在全偈總結文句中，月稱論師指出：緣起如是地具有這些不同的名稱：「空

性、依待而有之施設、至中之道」。某種程度上指出了此一偈頌的另一種理解方式，即：「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道。」此一說明，或可圖解如下：



而在前面的說明文字中，月稱論師所提示的理解方式為：「緣起是空性」；「空性是依待而有之施設」；「空性是至中之道」，而這也是現今幾乎是所有學者所認為的唯一可能的理解方式。此一理解可圖解如下：



如在前面之論述所指出，所以幾乎所有學者都認為此一理解是唯一可能之理解方式的原因，主要是偈頌的下半句——「亦為是假名，亦是中道義」之梵語文句為 “*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*”。此中作為主詞的代詞為陰性的 “*sā*”，一般直覺上會將陰性的 “*sā*” 理解為指涉上半句 “*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe*” 中的陰性語詞 “*śūnyatā*”（空性）。基本上，這樣的理解完全合乎梵語的文法規則，然而卻不一定是唯一可能的理解方式。事實上，「名詞句」中之主詞若是代詞而述部是一實詞，則代詞的性別通常會顯示為與述部實詞一致的情況。換言之，若述部實詞為一陰性詞，則作為主詞的代詞通常會以陰性的形式出現。關於「空假中偈」的下半句 “*sā prajñaptir upādāya, pratipat saiva madhyamā*”，此中可以理解為是由兩個名詞句所組成，即：“*sā prajñaptir upādāya*” 與 “*pratipat sā eva madhyamā*”。此二名詞句中的述部，一為陰性實詞 “*prajñaptir*”，另一為陰性實詞 “*pratipat*”，因此二名詞句中作為主詞的代詞皆為 “*sā*”。換言之，句子中作為主詞的代詞之所以是陰性代詞 “*sā*”，其理由是因為要配合述部之陰性實詞所致。依此，較完整的說明如下：句子中作為主詞的代詞原本可能是陽性的 “*sa*”，指涉上半頌中的陽性實詞 “*pratītyasamutpādaḥ*”（緣起），但由於要與述部實詞 “*prajñaptir*” 或 “*pratipat*” 的性別一致，因此陽性的 “*sa*” 轉為陰性的 “*sā*”。若作如上之理解，偈頌的文義則如月稱在最後之歸結文句所說：「緣起

是空性，是依待而有之施設，是至中之道。」

另一方面，月稱在註釋此「空假中偈」之最後的歸結文句中指出「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道」的理由，亦可以是從義理的角度上來說。在偈頌的說明文句中，月稱論師指出：緣起即是無自性生，因此為稱為空性；空性即是無自性生，因此是依待而有之施設；空性即是無自性生，此空性[見]能離實有與實無[二邊之執著]，因此是至中之道。此中，緣起、性空、依待而有之施設、至中之道皆與無自性生相連結，因此說：「緣起如是地具有這些不同的名稱：『空性、依待而有之施設、至中之道。』」而這也意味著「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道」。

對於「空假中偈」所呈現的意義，印順法師於《空之探究》（pp. 257–259）縱貫「阿含經」、「般若經」及「中觀觀行」等，提出一統貫上述之教學而超越文字拘泥的詮釋。印順法師首先確立了佛說「中道」的觀行意義：

正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論 prapañca 的。（p. 257）

印順法師指出，佛說的「中道」不是一種理論或是一種心態，而是一種體悟真理的、「息滅一切戲論」的悟境。依著這一核心的觀行意義，印順法師結合「般若經」的核心觀行教學作進一步的詮釋：

《般若經》的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。（p. 257）

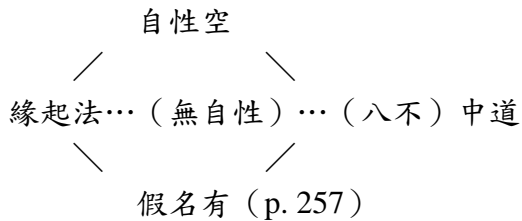
這段文字中，印順法師洞見了「般若經」二諦教學（「但名無實」之世俗與「自性皆空」之勝義）的真正意趣，指出這即是「阿含經」之緣起中道的完整而深澈的詮釋。換言之，原本似有隔閡的「阿含經」教學與「般若經」教學，由此而體現出一脈相通之觀行意義。此中貫通緣起、假名、空性、中道的核心內涵即「無自性」之觀行。印順法師指出：

緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。（p. 257）

在此短短的緣起即空的闡釋中，印順法師點出關於緣起之不同觀行——假名無實、空無自性；而所要達到的境地，即是「離見而空寂」之勝義境界的體悟。此中，對於「空性」的教學詮釋，透露出二諦觀行的核心，由無自性空之觀行（世俗之緣起、假名無實、空無自性）而趣入「離見而空寂」之勝義。

對於此「空假中偈」的闡釋，印順法師進一步依歸敬偈中的「八不」將「空假中偈」中的「緣起」與「中道」串連起來，而提示出其修行上之涵義——由緣起的中道正觀（世俗假名有）而契入不落諸見之中道實相（勝義畢竟空）：

以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是『中論』所說的八不。依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。所以《中論》最著名的一頌，可表解如下：



引文中之圖表，可以理解為印順法師對上述關於「空假中偈」之闡釋的歸納與總結，而為令圖表中之內在涵義讓讀者更清楚地了解，印順法師進一步提示出綜觀「阿含」與「般若」教學的精義與時代中的意義，筆者稱之為「縱貫」（「般若經」之二諦教學：圖表中之「假名有」與「自性空」）與「橫攝」（「阿含經」之二諦教學：圖表中之「緣起法」與「中道」）式的詮釋：

依《中論》的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：

- (1) 眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見。能正確的體見實義，這就是中道。
- (2) 但一般人，部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以『般若經』說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。（pp. 258–259）

對於上述之引文，筆者略加編輯，以呈顯出「縱貫」與「橫攝」式的詮釋特色。橫的部分，可以理解為「阿含經」的二諦教學，即引文中之編號(1)的部

分；縱的部分，可以理解為「般若經」的二諦教學，即引文中之編號(2)的內容。對此，印順法師歸結性地說道：

《中論》依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。

這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。（p. 259）

此中，印順法師更明確地指出，「空假中偈」中之緣起法即空性（圖表中「緣起法」與「自性空」之間的連結）是明「勝義」或「第一義」，而「緣起」之法即「假名有」（假施設）是說明世俗諦的教學（圖表中「緣起法」與「假名有」之間的連結）。而「假有」與「性空」之空、有無礙之觀慧，即能體悟離二邊之中道實相（圖表中「自性空」、「假名有」與（八不）中道之間的連結）。

（三）小結

綜合上述之說明，此一偈頌顯示出有二種理解之義趣。關於「緣起是空性，是依待而有之施設，是至中之道」之理解中，「緣起是空性」一句可詮釋為是說明緣起所生之一切法的特質為無自性，即自性不可得；「緣起是依待而有之施設」一句可理解為是說明緣起所生之一切法的存在過程是依待種種因緣而有；「緣起是至中之道」一句可理解為：透過觀察「緣起所生之一切法的存在過程是依待種種因緣而有」，進而了悟「緣起所生之一切法的特質為無自性」而獲得離有無二種邊執之果證。這其中，「緣起所生之一切法的存在過程是依待種種因緣而有」與「緣起所生之一切法的特質為無自性」可理解為現象與現象中所透出的真理。上述之說明可圖解如下：

緣起 — { 空性（諸法特質）
 依待而有之施設（諸法生起、存在的樣態）
 至中之道（體悟諸法之特質或生起、存在的樣態之結果）

另一方面，若依印順法師之「橫攝」與「縱貫」的詮釋，緣起（世俗）與中道（勝義）是阿含經的二諦教學；假名（世俗）與空性（勝義）是般若經的二諦教學。綜合融貫地說，印順法師指出「假名」與「空性」可意指緣起事

相的假有與無自性空，而對緣起事相的空、有無礙，即是離二邊的「中道」。

關於「緣起是空性；空性是依待而有之施設，是至中之道」之理解中，「緣起是空性」一句可理解為緣起性空之教法。如偈頌中說：「眾因緣生法，我『說』即是空。」此中之「說」字，或可理解為緣起即空之教說或言說。關於「空性是依待而有之施設」一句，可理解為緣起即空性之教法在觀行上所要觀察內容，如《大智度論》解說《大品般若經》之三假（名假、受假、法假）所提出之觀行。⁴⁶有關「空性是至中之道」一句之理解，則可視為是緣起即空性之教法在觀行上所獲得的果證。上述之說明可圖解如下：

緣起 = 空性（教法）
└ 依待而有之施設（觀行）
└ 至中之道（果證）

五、結語

以上，精要地論析了「空假中偈」中關於「緣起」、「空」、「假名」、「中道」之關係及此一偈頌整體上之義理及觀行上的涵義，並從梵語語法的全面解析，提供一個完整而深刻理解「空假中偈」的視角。

關於「空假中偈」上半頌之文義，月稱《明句論》解說為緣起無自性即空性。此一見解，基本上為 Berger 所歸類為唯名論式詮釋與約定論式詮釋之學者所承襲。儘管批判而不認同唯名論式詮釋與約定論式詮釋之學者對“*sā prajñaptir upādāya*”的論述，Berger 對「空假中偈」上半頌之文義詮釋亦與緣起無自性即空性這一見解一致。另一方面，除了緣起無自性即空性之見解，印順法師更進一步指出從因緣生起之意義，不但是遮破自性有的緣生，亦顯示了一切法本自空寂的不生。而此中所說的「空性」，若依月稱《明句論》的詮釋文字，指特定的空性——「自性空性」（*svabhāva-sūnyatā*），印順法師在《空之探究》中指出，若依般若經的教學，自性空與自相空，應用得最為廣泛。這或是月稱將「空性」解說為「自性空性」的理由。

⁴⁶ 《空之探究》，頁 237：

《般若經》明一切法但假施設，依《大智度論》所說，有次第悟入的意義，如說：「行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜」。

關於，「亦為是假名」(sā prajñaptir upādāya)之意義，基本上所有學者皆認為：依梵本文義，「假名」指涉「空性」。除了這一詮釋，印順法師亦進一步依般若經的三假施設教學，乃至上溯至《勝義空經》之「俗數法」的教學，主張「假名」亦可指「緣起」，並認為「亦為是假名」之「假名」即般若經之三假施設中的「受假施設」。儘管印順法師的此一立論是依據「中本般若經」或《勝義空經》之教學所證成，依梵語代詞之文法規則，「假名」可指「緣起」完全能獲得文法上的支持，此一論證澄清了學界對此偈梵本的偏狹解讀——「假名」與「中道」指涉「空性」而非「緣起」，因而對羅什譯文提出批評。

透過論析印順法師對「空假中偈」的綜合性闡釋，提供另一種結合「阿含經教學」與「般若經教學」之觀行上的理解。從印順法師所說之緣起即空即假即中之說明，可知「假名」與「中道」指涉「空性」或「假名」與「中道」指涉「緣起」二種理解都有其契應修行之處，而最終的義趣也是相同而一致。

參考文獻

佛教藏經或原典文獻

CBETA Online (2023. Q3)。臺北：中華電子佛典協會。

(<https://cbetaonline.dila.edu.tw/doc/zh/01-content.php>)

佛教藏經與近代新編文獻⁴⁷（依筆劃排序。藏經代碼：B=《大藏經補編》；T=《大正新脩大藏經》；Y=《印順法師佛學著作集》）

《雜阿含經》。CBETA, T2, no. 99。

《大般若波羅蜜多經》。CBETA, T6, no. 220。

《小品般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 227。

《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 229。

《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。

《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。

《中論》。CBETA, T30, no. 1564。

《般若燈論釋》。CBETA, T30, no. 1566。

《大乘中觀釋論》。CBETA, T30, no. 1567。

《迴諍論》。CBETA, T32, no. 1631。

《中觀論疏》。CBETA, T42, no. 1824。

中日文專書、論文或網路資源等

CBETA Online (2021.Q1, Q3)。臺北：中華電子佛典協會。

(<https://cbetaonline.dila.edu.tw/doc/zh/01-content.php>)

山口益譯註（1968）。《月称造中論釈》卷 1。東京：清水弘文堂書房。

三枝充德（1984）。《中論——緣起・空・中の思想》（下）。東京：第三文明社。

丹治昭義（1988）。《中論釈・明らかなことば》。大阪：關西大學出版部。

本多恵譯（1988）。《チャンドラキールティ中論註和訳》。東京：國書刊行會。

⁴⁷ 近代新編文獻包括：藏外佛教文獻、正史佛教資料類編、北朝佛教石刻拓片百品、大藏經補編、中國佛寺志、印順法師佛學著作集與呂澂佛學著作集。

- 印順（1992）。《空之探究》。臺北：正聞出版社（初版發行於 1985 年）。
- （1998）。《印度佛教思想史》。新竹：正聞出版社（初版發行於 1988 年）。
- （2003）。《中觀今論》。新竹：正聞出版社（初版發行於 1950 年）。
- （2003）。《中觀論頌講記》。新竹：正聞出版社（初版發行於 1952 年）。
- 吉水千鶴子（1997）。「Upādāyaprajñapti について——Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える。」《成田山仏教研究所紀要》20：95–155。
- 吳汝鈞（1984）。〈龍樹之論空、假、中〉。《華岡佛學學報》7：101–111。
- （2018）。《龍樹中論的哲學解讀》。新北：臺灣商務。
- 周柔含（2002）。〈《淨明句論》第十三品「行」（saṃskāra）的考察——行・緣起・空・真性（tattva）〉。《中華佛學研究》6：89–126。
- 梶尾祥雲（1930）。《理趣經の研究》。高野町：高野山大学出版部。
- 常精進（釋長慈）（2017a）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（一）〉。《福嚴會訊》53：64–67。
- （2017b）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（二）〉。《福嚴會訊》54：30–34。
- （2017c）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（三）〉。《福嚴會訊》55：60–63。
- （2017d）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（四）〉。《福嚴會訊》56：52–57。
- （2018a）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（五）〉。《福嚴會訊》57：46–50。
- （2018b）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（六）〉。《福嚴會訊》58：52–56。
- （2019a）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（九）〉。《福嚴會訊》61：86–92。
- （2019b）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（十）〉。《福嚴會訊》62：72–76。
- （2019c）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（十一）〉。《福嚴會訊》63：66–70。
- （2019d）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（十二）〉。《福嚴會訊》64：86–90。

- (2020a)。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析 (十三)〉。
《福嚴會訊》65：58–62。
- (2020b)。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析 (十四)〉。
《福嚴會訊》66：66–73。
- (2021)。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析 (十五)〉。
《福嚴會訊》67：54–57。
- (2022)。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析 (十六)〉。
《福嚴會訊》68：46–50。
- 奧住毅著 (1988)。《中論註釈書の研究：チャンドラキールティ『プラサン
ナパダー』和訳》。東京：大藏出版社。
- 奥山裕譯 (2014)。《全訳ツォンカパ中論註『正理の海』》。東京：起心書房。
- 萬金川 (1998)。《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉。
- 葉少勇 (2010)。〈新發現的梵文貝葉寫本《中論頌》與《佛護釋》〉。《北京大
學學報 (哲學社會科學版)》 (簡體學報) 47 (1)：99–107
- (2011)。《中論頌 (梵藏漢合校·導讀·釋註)》 (簡體書)。上海：中
西書局。
- 釋如戒 (2001)。〈吉藏三諦說初探——以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十
八偈解釋為主〉。《中華佛學研究》5：291–342。
- 釋長明 (2023)。〈評析當代關於《中論》“sā prajñaptir upādāya”之解讀上的
歧義〉。《福嚴佛學研究》18：109–152。
- 釋惠敏 (1984)。〈梵本《中論頌·月稱註》 (淨明句論) 研究序論〉。《華崗佛
學學報》7：329–354。

西文專書、論文或網路資源等

- Apte, Vaman Shivaram. 1925. *The Student's Guide to Sanskrit Composition: Being A Treatise on. Sanskrit Syntax*. Bombay: The Standard Publishing Company.
- Arnold, Daniel Anderson. 2005. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York : Columbia University Press.
- Berger, Douglas L. 2010. “Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgājūna’s MMK

- 24:18.” *Philosophy East and West*. Vol. 60, pp. 40-64.
- . 2011. “A Reply to Garfield and Westerhoff on ‘Acquiring Emptiness’.” *Philosophy East and West* 61:, pp. 368–372.
- . 2015. “Another Attempt at Nāgārjuna’s MMK 24:18.” *The Indian Philosophy Blog*. Date of Retrieval: 04/08/2023.
<https://indianphilosophyblog.org/2015/09/16/another-attempt-at-nagarjun-as-mmk/>.
- . 2021. “What kind of Designation is ‘Emptiness’? Reconsidering Nāgārjuna’s MMK 24:18.” In *Indian and Intercultural Philosophy: Personhood, Consciousness, and Causality*, pp. 66–109. London: Bloomsbury Publishing Place.
- Conze, Edward. 1978. *The Prajñāpāramitā Literature*, 2nd ed., revised & enlarged. Tokyo: The Reiyūkai,
- de Jong, Jan Willem. 1978. “Text critical Notes on the Prasannapadā,” *Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikāḥ* (Madras: Adyar Library and Research Centre, 1978). *Indo-Iranian Journal* 20: 3–4.
- de La Vallee Poussin, Louis (ed.). 1903–1913. *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l’Académie impériale des sciences.
- Garfield, Jay L. & Jan Westerhoff. 2011. “Acquiring the Notion of a Dependent Designation: A Response to Douglas L. Berger.” *Philosophy East and West* 61: 365–367.
- Lindtner, Christian. 1982. *Nāgārjunas filosofiske værker* (Indiske Studier 2). København: Akademisk forlag.
- MacDonald, Anne.. 2015. *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (vol. I–II). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Monier-Williams, Monier, Sir. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: Clarendon Press.
- Ñāṇamoli. 1997. *The Guide (Netti-ppakaraṇṇ)*. London: The Pali Text Society.
- Pradhan, Prahlad (ed.). 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (Tibetan

- Sanskrit Works 8). Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. (First edition, 1967)
- Salvini, Mattia. 2011. “*Upādāyaprajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka.” *Journal of Indian Philosophy* 39: pp. 229–244.
- Takasaki Jikido (高崎直道). 1988. “On Upādāna/Upādāyaprajñapti.” In *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, pp. 1451–1464. Rome: ISMEO.
- Walser, J. 2005. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Whitney, William Dwight. 1967. *Sanskrit Grammar, Including Both the Classical Language, and the Older Dialects, of Veda and Brahmana*. London: Oxford University Press.

An Investigation of the “Verse on Emptiness, Dependent Designation, and the Middle Way” in the *Mūlamadhyamakakārikā*: Through the Lens of Candrakīrti’s and Yinshun’s Interpretations

Chang-tzu Shi
Fuyan Buddhist Institute

Abstract

This article offers a detailed analysis of *Mūlamadhyamakakārikā* 24.18, which Master Yinshun refers to as the “Verse on Emptiness, Dependent Designation, and the Middle Way.” Focusing on the themes of (1) the meaning of dependent origination as emptiness, (2) the underlying meaning of conventional designation and the Middle Way, and (3) the deeper meaning of dependent origination, emptiness, dependent designation, and the Middle Way, the study illuminates the verse’s pivotal status within Madhyamaka philosophy. Through a critical analysis of Candrakīrti’s *Prasannapadā* and Yinshun’s synthesized interpretation of Prajñāpāramitā and Madhyamaka thought this article clarifies the doctrinal basis for understanding dependent origination as the absence of intrinsic nature; the relation between this insight and the categories of self-emptiness and other-emptiness; the connection between “dependent designation” (假名) and “reliant designation” (受假); the place of “dependent designation” within the broader structure of conventional dharmas; and the sense in which emptiness constitutes the Middle Way. The study further corrects a longstanding scholarly misunderstanding—namely, the assumption that “dependent designation” and “Middle Way” refer exclusively to emptiness rather than to dependent origination. It argues instead that, within Madhyamaka contemplative practice, dependent origination itself is emptiness, is dependent designation, and is the Middle Way, in its most profound import.

Keywords: Dependent Origination, Emptiness, Dependent Designation, Middle Way

