

## 《第一義空經》之內涵及其教學之發展探析<sup>\*</sup>

釋覺天

福嚴佛學院 研究所三年級

### 摘要

《雜阿含·335 經》特別提到此經名為《第一義空經》，在《雜阿含經》中是少數擁有經名的典籍，內容為佛陀教導比丘什麼是「第一義空」的教學內容。這部經也是阿含經中少數以空為主題的經典，除了經名而外沒有出現過任何一個空字，所以應如何理解經文的次第結構，才能更貼近第一義空所要表達的意涵？這是本文將探討的主題之一。

當在比較、對讀相當之平行本典籍時，我們會發現某些語詞會對應到不同的譯語，這除了與翻譯者的理解有關之外，或許與引用的經文底本用字也有關聯。為了能夠更進一步的理解此一課題，本文將試圖爬梳論書中引用片段經文的詮釋文獻，並試著從梵文本《俱舍論》之《勝義空經》的片段引文中了解此經之梵本的教學要義，期望能對《第一義空經》有更深入的了解。

此經中的「有業有業果報，作者不可得」，有說這是明確的「法有我無說」，在《大智度論》中也曾出現問難者想以此等經說，來證明有些法是空、有些法是不應空的。相關的問答或許可以幫助理解此經的義說，所以相關的論述說明，也將納為討論的一部分。

**關鍵字：**第一義空、俗數法、法假、業報、作者

---

<sup>\*</sup> 本篇論文發表於「第 27 屆全國佛學論文聯合發表會」，感謝講評老師給予的指正與建議，令筆者在這方面有更進一步的收穫。關於指正與建議的事項，以筆者目前的能力只能先完成小處的修正，至於所建議的如「教學之發展」的部分，雖說可從論書的闡述或討論來理解教學上的觀點，但不同的論書之間也關係到部派間各自的不同主張，這已經超出筆者現有的能力，只能留待來日有因緣再進一步的討論。

## 一、前言

《雜阿含經》的內容主要是由「修多羅」、「祇夜」、「記說」這三部分綜合而成，也是眾多短篇經文所集成的，每一篇的經文本來是沒有名目的。只有僅少數的幾篇是有經名，如《雜阿含·335 經》，經文中有特別提到此經名為《第一義空經》。根據前人的研究文獻，印順法師在其著作《雜阿含經論會編》裡，將《雜阿含經》分為七誦、五一相應。七誦的內容分別為：五陰誦、六入處誦、雜因誦、道品誦、八眾誦、弟子所說誦、如來所說誦。<sup>1</sup>而《第一義空經》即是編屬在〈六入處誦〉裡，是與六入處相應的經文。

〈六入處誦〉含有多樣性的敘述型態，如《瑜伽師地論》卷 89 所示：「當知此中，由三和合義，……由受因緣義……由三和合觸果義……由分別受隨言說義……由業、煩惱二雜染義。」<sup>2</sup>在這些的型態中《第一義空經》算是一種特殊的型態，它的內容與「業」有一些相關，但不在「業、煩惱二雜染義」的範疇中。它是早期佛陀教導比丘什麼是「第一義空」的教學內容。然雖名為《第一義空經》但敘述過程中除了沒有提到「空」字以外，也沒有直接說明什麼是「第一義」，然所依的一樣都是從六入處下手，所以應該如何理解經文的次第結構，才能更清楚地貼近「第一義空」所要表達的意涵？這是本文將探討的主題之一。

當在比較、對讀相當之平行本典籍時，我們會發現某些語詞會對應到不同的譯語，這除了與翻譯者的理解有關之外，或許與引用的經文底本用字也有關聯。為了能夠更進一步的理解此一課題，本文將試圖爬梳論書中引用片段經文的詮釋文獻，並試著從梵文本《俱舍論》之《勝義空經》的片段引文中了解此經之梵本的教學要義，期望能對《第一義空經》有更深入的了解。

## 二、《第一義空經》之教學架構

四阿含的成立，有說是同時集成，如律部持律者的傳說<sup>3</sup>；有說是先後成立，如《瑜伽師地論》〈攝事分〉<sup>4</sup>保存了古代的結集傳說，敘述著四阿含是以《雜阿含經》為根本而先後誦出中阿笈摩、長阿笈摩、增一阿笈摩。《雜阿含經》源於第一次結集，是佛教早期結集的聖典，經輾轉相傳而至東土，在宋·元嘉二十年（西元 443），由中印三藏求那跋陀羅譯出，成為現存的漢譯《雜阿含經》，與巴利本的《相應部》相當，只不過有部分的經文是巴利本沒有的。但宋譯《雜阿含經》，是四部阿含別編以後的，經過部派重治的《雜阿含經》。次第與部類分別，沒有梵本可考。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 印順法師，《雜阿含經論會編》（上），頁 b64-66。

<sup>2</sup> 《瑜伽師地論》卷 89，T30, no. 1579, p. 800, c24-p. 801, a1。

<sup>3</sup> 可參考印順法師，《原始佛教聖典之集成》〈第七章 經典部類概論〉。

<sup>4</sup> （1）《瑜伽師地論》卷 85，T30, no. 1579, p. 772, c9-p. 773, a4。

（2）印順法師，《雜阿含經論會編》（上），頁 b6-8。

<sup>5</sup> （1）印順法師，《雜阿含經論會編》（上），頁 b41。

（2）關於梵文本的方面，近代法國的 Lamotte 博士在這方面有卓越的研究成果，將分散於其他梵文典籍中的引文收集起來，並且復原了此經的全部內容。

Lamotte 對此經有梵本還原之研究成果，詳參：É. Lamotte: *Troissūtra du samyuktasur la vacuité*.

現存的漢譯「四阿含」並不是出自於同一個部派而來，漢譯《雜阿含經》與《中阿含經》屬於說一切有部的誦本，這是近代一般學者所能贊同的，而漢譯的《長阿含經》屬於法藏部誦本，現存《增壹阿含經》舊傳為大眾部誦本。<sup>6</sup>（關於大眾部誦本，以現代的研究中似有不同的異說，但這不是此處所要深究的範圍，所以暫不討論。）

出自〈六入處誦〉的《第一義空經》經過翻查比對，另有與之相當的經本主要有兩個，一是趙宋·施護的異譯本，名為《佛說勝義空經》<sup>7</sup>，這與求那跋陀羅所譯的《第一義空經》兩者相差五百多年，而經文的次第結構也是最為相近的。這兩位譯者所接觸的阿含經，如果都是來自於說一切有部的話，那就表示此經典的教學內容，在這五百多年間沒有太大的出入變化，且在有部系的傳誦中是相對的穩定。二是《增壹阿含經》卷30〈37 六重品〉<sup>8</sup>，經文的上半段部分比較接近《第一義空經》與《佛說勝義空經》，而下半段的部分，所接續的是譬喻的敘述，以及對此身的受胎成長過程，還有身中的百骨、筋脈的解說，最後詳明此法為「第一最空之法」。

其次是《增壹阿含經》的〈51 非常品〉<sup>9</sup>與〈38 力品〉<sup>10</sup>，這兩個不完全是內容相當的經文，因為經文中只出現片段相似或類似的文句，但〈51 非常品〉卻是「舍利弗」對「阿邠祁長者」說當憶念、修行佛、法、僧，之後便說出近似《第一義空經》的經文結構，並且指出此法名為「空行第一之法」。然此「空行第一之法」在此經中，似乎只是被阿邠祁長者當作法隨念而尊重此法，且於命終之後便生三十三天。

而〈38 力品〉是「善目辟支佛」語「長者女」，雖然說出的內容很簡短，但隱約還能看到類似的模式。經典中常敘述的「辟支佛」通常都是不太會為人說法，必要時則以神通變化來攝受、感化對方。然此「善目辟支佛」卻能為「長者女」說出類似《第一義空經》的文句，更說四非常法，彼長者女思惟此法得四等心，身壞命終生梵天上。看來隨著對象的不同，此法的作用也會隨之不同。

短篇的經文在結構上，原本就沒有明顯的劃分層次，但《第一義空經》的經文在排列上依然可以分為序說、正說、結說這三個階層，經文的內容呈現如下所示：

「序說」：

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。

爾時，世尊告諸比丘：

我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。

---

BSOAS, XXXVI, 1973, pp. 314-315，以及 *Le Traité de la grandevirtu de sagesse de Nāgārjuna / Par Étienne Lamotte, t.4.—Université de Louvain, 1976, pp. 2136-2137*，後文即對前文作部分修正。

<sup>6</sup> 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 94-97。

<sup>7</sup> 《佛說勝義空經》卷 1，T15, no. 655, p. 806, c23-p. 807, a19。

<sup>8</sup> 《增壹阿含經》卷 30，T2, no. 125, p. 713, c12-p. 714. b12。

<sup>9</sup> 《增壹阿含經》卷 49，T2, no. 125, p. 819. b11-p. 820, c2。

<sup>10</sup> 《增壹阿含經》卷 32，T2, no. 125, p. 24, a7-b27。

「正說」：

云何為第一義空經？諸比丘！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，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純  
大苦聚集起。  
又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，  
乃至純大苦聚滅。

「結說」：

比丘！是名第一義空法經。  
佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

「序說」是經文的開端，主要是呈顯教授與聽聞者，還有此法的名稱以及修飾此法的句型。佛為比丘開示演說正法，有時會緊接著定型句來修飾所要說的法是「初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白」，這在經律的典籍中都可以看到此定型句的出現。主要在強調所說的法其初善、中善、後善，其義巧妙，純一無雜，一切具足，皆是一味，義味清淨，自然具足修習梵行。如此之法名為「第一義空經」。

「結說」是經文的總結，文句表達簡要，意旨在述說兩件事，一是再次明確指出所演說正法之名，其次是比丘仔細聽講後，對此法心生歡喜，但卻未言明比丘聽聞後的身心狀態（例如心得解脫、得法眼淨等）。在翻閱查詢《雜阿含經》的經文過程中，發現舉凡經中有出現佛陀對弟子、弟子對弟子之間的法義分別、問答、論義的，比較有提及比丘聽聞後的身心狀態，若是屬於單方面的宣說講解，大多數都是歡喜信受奉行。這似乎是在表達著，若沒有經過自己專精思惟的理解，而只是靠單方面的聽聞，想要有所成就是很困難的。所以經文的開頭總是告訴我們要「諦聽，善思」，經文的總結也提醒著要「歡喜奉行」。

「正說」的部分才是此經的主要教學內容，然除了經文本身的敘述，在《俱舍論》的卷 9〈分別世品〉、卷 20〈5 分別隨眠品〉、卷 30〈9 破執我品〉當中有引用《勝義空經》的相關文句，也包括《俱舍論》的梵文翻譯<sup>11</sup>。從不同的文獻來對照彼此的內容，或許在思惟上能夠進一步幫助理解。

(1) *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati,*

《雜》：諸比丘！眼生時無有來處，

《俱》：眼根生位無所從來，

<sup>11</sup> 筆者目前還不具備梵文的研究能力，此處的梵文翻譯是請老師與同學幫忙提供的翻譯。

翻譯：諸比丘啊！眼，正生起時，非從任何地方來。

(2) nirudhyamāṇaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati.

《雜》：滅時無有去處。

《俱》：眼根滅時無所造集。

翻譯：眼，正滅去時，非在任何地方聚集（saṃnicayaṃ gacchati，字面義為趣向聚集的狀態）

(3) iti hi bhikṣavaś caḥṣur abhūtvā bhavati, bhūtvā ca prativigacchati.

《雜》：如是，眼不實而生，生已盡滅。

《俱》：本無今有，有已還無。

翻譯：因此，諸比丘！無疑地（確實）眼，在未生起之狀態而生起，又在生起之後，滅去。

(4) bhikṣavo! 'sti karma asti vipākaḥ, kāraḥ tu na upa-labhyate, ya imāṃś ca skandhān ni-kṣipati anyāṃś (anyān) ca skandhān prati-saṃ-dadhāty anyatra dharma-saṃketat.

《雜》：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。

《俱》：有業、有異熟，作者不可得——謂：能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。

翻譯：有業、報，但作者不能被了知（不可得），彼[能]捨此蘊及[能]續（anyān）餘蘊，但能捨此蘊及能續餘蘊的作者不能被了知。

(5) atrāyaṃ dharma-saṃketaḥ yad utāsmin satidaṃ bhavati, asyotpādād idam utpadyata iti.

《雜》：俗數法者，謂：此有故，彼有；此起故，彼起。

《俱》：「法假」謂何？依此有彼有，此生故彼生——廣說「緣起」

翻譯：此中，此俗數法，即當「此」存在時，則「斯」存在；因為此[法]之生起，則斯[法]生起。

「有業有報而無作者」是主要闡述的目標，為了說明生命在生死流轉的相續中，是依業的招感才形成報體的存在，但這相續流轉的過程中，不變的造作者是不存在的，為了能夠正確的理解這一現象，所以先說明眼等報體的生滅情形。

同樣是「眼」的描述，但《第一義空經》對於「眼」的敘述，是有別於其它在《雜阿含經》中相關的解說，以下先列舉一些其它相關的例行。

1、「過去、未來眼無常，況現在眼。」<sup>12</sup>

2、「眼是危脆敗壞法。」<sup>13</sup>

3、「眼是世間、世間名、世間覺、世間言辭、世間語說。」<sup>14</sup>

4、「眼者，是肉形……是堅……名眼肉形內地界。……津澤……是名眼肉形內水界。……明暖……是名眼肉形內火界。……輕飄動搖……是名眼肉形內風界。」<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 《雜阿含經》卷 8，T2, no. 99, p. 52, c7-16。

<sup>13</sup> 《雜阿含經》卷 9，T2, no. 99, p. 56, b11-20。

<sup>14</sup> 《雜阿含經》卷 9，T2, no. 99, p. 56, c12-p. 57, a15。

<sup>15</sup> 《雜阿含經》卷 11，T2, no. 99, p. 72, c2-8。

將這 4 個例行總合來說，即是不論在過去、未來或是現在，「眼是無常的」，因為「眼是危脆敗壞法」，既然是危脆敗壞法，那它必定不屬於常、恆、不變異之法，而且眼等皆入世間數，因為它「是世間的名字、言辭、語說」。

「眼是肉形」從眼的內在結構作深入分析，可發現到它的型態「是需要透過地、水、火、風的性質來維持住」。地即物質的堅性，作用是任持；水即物質的濕性，作用為攝聚；火即物質的暖性，作用為熟變；風為物質的動性，作用為輕動。一切物質，在凝聚到堅定，熟變到輕動的過程中。審細觀察起來，這是一切色法內在的通性。

《第一義空經》在針對眼的敘述上，則有別於上述的這 4 個例行，經中敘述了眼的生滅、來去應當要如何去了知。而生滅、來去即是與「時間」、「空間」有密不可分的關聯。

在沒有生起以前即是屬於未來，從未來轉變到現在是有可能生起的，有生起的可能性那就與完全沒有是不同，然而也不是有一個常態不變的實性存在。既還沒有生起，也就表示沒有相對的空間性可言，所以也就不能說它是從哪一個地方而來。形體生起之後，當中聚集的因素仍不斷的在轉變，這樣的變化逐漸的壞滅成為了過去。原本是聚合集成的形體，雖然消散了卻有引發後起型態的作用，但也不是說它保存在哪一個地方。

從「時間」跟「空間」當中，來觀看眼的生滅狀態，就能如實的知道，眼在未生起之狀態而生起，又在生起之後便自敗壞滅消散。眼是如此，耳、鼻、舌、身、意更是如此，眼、耳、鼻、舌、身、意統合起來即成為人特有的型態。上來所說主要是在為了證明作者（我）不是獨一的個體，雖然說無造作者，可是「業」的產生卻是與人的行為造作有關，如此的話那「業、報」與「作者」之間的連結性又該如何來看待。

從「業」的梵文來看，*karman* 一語本身就有「擁有力量」之意。可能因為 *karman* 的 *man* 有「擁有」之義，表示具體力量之擁有者之意的緣故。所以 *karman* 是有具體力的行為，可將它看成是指業能感果的具體力。<sup>16</sup>「業」是從身行、語行、意行而來，並不是別人給予我們的，而是自身與外境的相呼應，在一連串的活動中所遺留下來的潛在動能。

業報的有，作者的無，一切的相生連接，諸行唯是因果，都是建立在「此有故彼有，此無故比無」這一緣起的理則之下。依此理則性，透過十二緣起支的內容觀察，所得到的結果分為兩個，一是「苦」是如何的聚集而起，二是「苦聚」應該要如何來滅除。若將兩邊綜合來看，「苦」的聚集，主要側重在「業報的有」是在表達如何的相續流轉，「作者的無」則屬少分，它隱含在這生命的流轉裡。而「苦聚」的滅除，是將產生苦聚的業果上從根源處下手，這是著重在「作者的無」來彰顯生命的寂靜，也是朝向解脫的境地。

---

<sup>16</sup> 水野弘元，《佛教教理研究》，頁 205-211。

### 三、「第一義空」之涵義

有關於《第一義空經》中對於「第一義空」的表達，並沒有特定的以哪一段經文為主，它是需要從諸行在剎那生滅當中，如何構成彼此的相生相滅，於轉變的過程當中對空義產生正確的理解。在各個論書中對此也有著各自的論述，例如在古典《舍利弗阿毘曇論》<sup>17</sup>卷 16 中將「第一」與「空」作分別的解說：「第一」即是指涅槃，涅槃空要從何處來知解信受，這要從我、我所、常、不變易等來思惟觀察，所以「空」所指的內容是我空、我所亦空，常空、不變易空。如是不放逸觀，得定心住正住，是名第一義空。

關於此論典在《大智度論》卷 2 也略有敘說：「佛在時，舍利弗解佛語故作阿毘曇；後犢子道人等讀誦，乃至今名為《舍利弗阿毘曇》。」<sup>18</sup>若據此來看，「涅槃空是第一義空」的說法是否也能理解成，部派時期的某些學派中，早已存有這一思想在了。

「第一義空」諸法中第一法，名為涅槃，這是聲聞與大乘共同的定義，在《大智度論》中是說「第一義」名諸法實相，不破不壞故，然諸法實相亦是空，因為眾生聞涅槃名，取著涅槃法而生邪見，著涅槃音聲而作戲論若有若無。若著有是為著世間，若著無是則著涅槃，以破著故說涅槃空，涅槃中亦無涅槃相，涅槃空是第一義空。

《雜阿毘曇心論》卷 7 雖同樣有表示，但卻只是指引經文的文句：「第一義空者，謂眼起時無所從來，滅時無所至，如是比說。」<sup>19</sup>似乎指說「第一義空」就在這生滅、來去的現象中作如是的觀察則可了知。《成實論》卷 12 對「第一義空」的解說是，此義以第一義諦故空，非世諦故空。第一義者，所謂色空無所有乃至識空無所有，是故若人觀色等法空，是名見第一義空。<sup>20</sup>

另外實為《雜阿含經》主體的本母，《瑜伽師地論攝事分》的〈契經事擇攝〉對《第一義空經》所作的分析更是不同。將此經文分成了七種空：一、後際空，二、前際空，三、中際空，四、常空，五、我空，六、受者空，七、作者空。

〈契經事擇攝〉<sup>21</sup>對此七空的分析如下所示：

是故當知諸行生時，無所從來，本無今有，是名後際空。

是故諸行於正滅時，都無所往積集而住。有已散滅，不待餘因，自然滅壞，是名前際空

又於剎那生滅行中，唯有諸行暫時可得，其中都無餘行可得，亦無別物，是

<sup>17</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 16，T28, no. 1548, p. 633, a28-b3。

<sup>18</sup> 《大智度論》卷 2，T25, no. 1509, p. 70, a18-20。

<sup>19</sup> 《雜阿毘曇心論》卷 7，T28, no. 1552, p. 925, c3-4。

<sup>20</sup> 《成實論》卷 12，T32, no. 1646, p. 333, a10-13。

<sup>21</sup> 《瑜伽師地論》卷 92，T30, no. 1579, p. 826, b16-28。

名中際空。當知亦是常空，我空。

以無我故，果性諸行空無受者，因性業行空無作者，如是名為受者、作者二種皆空。

根據印順法師的研究<sup>22</sup>，空的名字雖有七個，總不出《第一義空經》，而都是約義立名的。這七種空所對應的經文，若依經文順序則分別如下：

- 1、「眼（等諸法）生時無有來處」，就安立為前際空。
- 2、「滅時無有去處」，就安立為後際空。
- 3、「如是眼（等諸法）不實而生，生已盡滅」，現在是剎那不住的，就安立為中際空。
- 4、「空諸行，常恆住不變易法空」，就安立為常空。
- 5、「無我我所」，就安立為我空。
- 6、「有業報而無作者」，只有惑業因緣所感受的如幻生死，沒有一個真實有自體的作者我或受者我，就安立為「受者空」、「作者空」。

兩邊在經文的對應上似有出入，從「前際空」與「後際空」的敘述對照來看，「前際空」與「後際空」在前後次序上的排列卻不同於論書的次序，然而印順法師在這兩段文句中，所引用的經文內容與論書所說的大致相同。在未獲得資料能更進一步的說明之前，或許只能理解成在記錄上或排版上的錯置而已。另「常空」與「我空」所對應的文句卻並不屬於《第一義空經》的經文，若看回〈契經事擇攝〉的內容，此中際空、常空、我空，應該都是屬於在同一剎那生滅中，觀察諸行的不同變化所致，應歸屬在同一段經文當中。

「第一義空」就經文來看，能夠具實的體察到，「有」是如何的聚集，聚集的型態又是如何轉變，而成為下一個「有」的生成因素。「空義」就是從這不斷的生滅轉變當中顯發出來。隨著論書的引述，對於所賦予的涵義略有不同，大致上可區分為兩個方面：一種是依義立名，依照經文本身的敘述，分析出七種空的名稱。另一種是依聲聞與大乘共許的，以涅槃為第一義空，或以世俗有、勝義空來連貫整個經文。

關於此經的空義，或許可以從另一種討論的形式來促進理解。《第一義空經》中最常被拿出來討論或引述的內容，是「有業報而無作者」，因為這一句最常被用來引證為「我無法有」最佳的文證。

從有部的論書來看，對於「我」和「法」的主張是「如死生者是世俗有，諸死生法是勝義有。……作者受者是世俗有，業異熟果是勝義有。……如是補特伽羅是假，色等五蘊是實」<sup>23</sup>。死生者、作者受者、補特伽羅於世俗中是屬於有，而「我」只是假名的安立；諸死生法、業異熟果、色等五蘊「法」於勝義中是實有體性。除此而外，還有其它可以表達出這種「我無法有」的思想，例如：「有緣故說無造無

<sup>22</sup> 印順法師，《性空學探源》，頁 109-110。

<sup>23</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 90，T27，no. 1545，p. 463，b20-27。



受者，謂一切法無我，……離作者受者，唯有生滅諸行聚故。」<sup>24</sup>一切法是依因緣而有，以緣生緣滅來破除有情的人我想，這是阿含以來的共義，而這「離作者受者，唯有生滅諸行聚故」卻正是有部「我無法有」最明顯的表達之一。

《阿含經》所說的無我、無我所即是空的展現，然在有部看來「空」與「無我」並不能看作是同一的表現，在《大毘婆沙論》卷 9 中有出現相關的解說：

空行相義不決定——以一切法有義故空，約他性故；有義故不空，約自性故。非我行相無不決定，以約自、他俱無我故。由此，尊者世友說言：「我不定說諸法皆空，定說一切法皆無我。」<sup>25</sup>

此中所言說的「空行相」是不決定的，原因可分為兩種來看，一是約他性故而說為「空」，一是約自性故而說「不空」。至於「非我行相」是決定的，理由是以自他皆俱無我的緣故。世友論師亦言，諸法不一定皆是空，然而一切法中必定是無我。換句話說，空是不徹底的，而無我才是確實徹底的。

與此類似相關的提問，也在《大智度論》卷 31 裡出現過。被外人拿來當成問難質疑一切法空的內容：

如《經》說：「佛告諸比丘！為汝說法，名為第一義空。何等是第一義空？眼生無所從來，滅亦無所去，但有業有業果報，作者不可得！耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」是中若說「生無所從來，滅亦無所去」，是常，常法不可得故無常；但有業及業果報，而作者不可得，是為聲聞法中第一義空。云何言「一切法空」？<sup>26</sup>

外人的用意是，於眼等六處中覓尋我是不可得的，但還是有業及業果報可得的，這樣才是聲聞法中所說的第一義空。這也正是合於有部的「一切法有義故空，約他性故；有義故不空，約自性故」與「作者受者是世俗有，業異熟果是勝義有」的觀念。

外人所引證的這部經，是出自於《雜阿含經》的《第一義空經》，《大智度論》的論主在回應的時候，並不是直接用大乘的經典或理論來論述，而是從《阿含經》的立場，有次第順序的敘述，先明諸煩惱的根本從何處起，次明有情由內而外如何生貪取著，解說的方式頗有《阿含經》的義涵在內，如論所言：

我，是一切諸煩惱根本，先著五眾為我，然後著外物為我所；我所縛故而生貪恚，貪恚因緣故起諸業。如佛說「無作者」，則破一切法中我；若說「眼無所從來，滅亦無所去」，則說眼無常，若無常即是苦，苦即是非我、我所；

<sup>24</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 124，T27, no. 1545, p. 649, c2-5。

<sup>25</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9，T27, no. 1545, p. 45, a28-b3。

<sup>26</sup> 《大智度論》卷 31，T25, no. 1509, p. 295, a2-8。

我、我所無故，於一切法中心無所著；心無所著故，則不生結使；不生結使何用說空！以是故，三藏中，多說無常、苦、空、無我，不多說一切法空。<sup>27</sup>

諸煩惱的根本即是我見，於五蘊和合的形相，認為這樣的聚合體就是我，會執取我必然也會執取由我所延伸出去的一切事物，所以後著外物是我所擁有的，從此起惑，造業，受報，無邊生死的苦迫，只是由於對我的執念，為破除一切法中存有我的概念，故說無作者。進一步的說眼是無常，若無常就是苦，那苦即是非我、我所。這是《阿含經》中常有的句子，例如「眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。」根除了我與我所的執念，於一切法中必然無所取著，心對內、對外不再有所取著，則諸煩惱結使不生，於此當然就不需多說一切法空了，因為若無我、無我所，是即入空義。

然而佛陀為眾生說法，因為根性的不同，也並非一開始就直述空義空理的，有時欲度凡夫眾生，也有用「隨順說」或「對治說」的時候。所以論主也作如是說，「有業報而無作者」，是為了對治三種類型的人而說：1、為著見神（我的異名）有常者，故為說「無作者」；2、為著斷滅見者，故為說「有業有業果報」。3、若人聞說無作者，轉墮斷滅見中，為說有業有業果報。<sup>28</sup>

換個方向來思考，在什麼時候或什麼樣的情況下，才需要為人說解說、闡述一切諸法皆空。在眾生聞佛說無常、苦、空、無我，而戲論諸法的時候，如《大智度論》卷 1 有云：「各各自依見，戲論起諍競。」<sup>29</sup>即是眾生自依見、自依法、自依論議而在認識上產生主觀因素而諍競——戲論即諍競本，戲論依諸見生。卷 31 也有相類似的說明：

有人求諸法相著一法，若有若無，若常若無常等；以著法故，自法生愛，他法生恚，而起惡業；為是人故說諸法空，諸法空則無有法。<sup>30</sup>

不論是追求諸法的有、無、常、無常等任何一法，只要心有所著，必然會產生對立，於自法則生愛，於他法則生瞋恚，依此而起諸惡業，為令有情眾生離於兩邊，故說諸法皆空。

#### 四、結論

從經本之間的比對上，有四組的經本有出現字義相當的用詞，分別是「第一義空」、「勝義空」、「第一最空之法」、「空行第一之法」。在這四組經本中，開頭跟結尾的部分，有出現所說之法的名稱或此經的名稱者，只有《第一義空經》、《勝義空經》、《增壹阿含經》〈37 六重品〉這三組符合完整的敘述，而此三組也分別代表著，說一切有部與（舊傳）大眾部所持誦的典籍。

<sup>27</sup> 《大智度論》卷 31，T25, no. 1509, p. 295, a9-17。

<sup>28</sup> 《大智度論》卷 31，T25, no. 1509, p. 295, a21-25。

<sup>29</sup> 《大智度論》卷 1，T25, no. 1509, p. 60, c15。

<sup>30</sup> 《大智度論》卷 31，T25, no. 1509, p. 295, b2-5。

《第一義空經》、《佛說勝義空經》、《增壹阿含經》〈37 六重品〉這三個經本的內容，都是專注在「第一義空」的範疇來談論，有點像是專題上的闡述，而且內容是依序的越具完備。但《增壹阿含經》中的另外兩個經本，〈51 非常品〉與〈38 力品〉就不太像是教學這方面的專用經本，反而更像是在用於實際案例中，然而即使是教授空行之法，但根據當時的情況和對象的不同，實際的運用狀況會有很不同的結果出現。

〈六入處誦〉裡的《第一義空經》算是一種特殊的敘述型態，短篇的經文在結構上，原本就沒有明顯的劃分層次，但《第一義空經》的經文在排列上依然可以分為序說、正說、結說這三個階層，另外經文中沒有出現類似根、境、識三和合生觸等的教說，也沒有用「眼是無常的」，「眼是危脆敗壞法」，「是世間的名字、言辭、語說」，「眼是需要透過地、水、火、風的性質來維持住」等等來作眼的敘述。而是直接敘述眼的生滅、來去，而生滅、來去即是與「時間」、「空間」有密不可分的關聯。這不是從靜止、孤立的觀點去思考，而是從生滅相續的活動中，去觀察活動的型態、事相、能力和作用，所以能在生死流轉的相續中，照見無常無我的深義。

《阿含經》所說的無我、無我所即是空的展現，然在有部看來「空」與「無我」並不能看作是同一的表現。「空行相」是不決定的，原因可分為兩種來看，一是約他性故而說為「空」，一是約自性故而說「不空」。至於「非我行相」是決定的，理由是以自他皆俱無我的緣故。世友論師亦言，諸法不一定皆是空，然而一切法中必定是無我。換句話說，空是不徹底的，而無我才是確實徹底的。

與此類似相關的提問，也在《大智度論》卷 31 裡出現過。被外人拿來當成問難質疑一切法空的內容，外人的用意是，於眼等六處中覓尋我是不可得的，但還是有業及業果報可得的，這樣才是聲聞法中所說的第一義空。這也正是合於有部的「一切法有義故空，約他性故；有義故不空，約自性故」與「作者受者是世俗有，業異熟果是勝義有」的觀念。

佛陀為眾生說法，因為根性的不同，也並非一開始就直述空義空理的，有時欲度凡夫眾生，也有用「隨順說」或「對治說」的時候。所以論主也作如是說，「有業報而無作者」，是為了對治三種類型的人而說：1、為著見神（我的異名）有常者，故為說「無作者」；2、為著斷滅見者，故為說「有業有業果報」。3、若人聞說無作者，轉墮斷滅見中，為說有業有業果報。

於五蘊和合的形相，認為這樣的聚合體就是我，會執取我必然也會執取由我所延伸出去的一切事物，所以後著外物是我所擁有的，從此起惑，造業，受報，無邊生死的苦迫，只是由於對我的執念，根除了我與我所的執念，於一切法中必然無所取著，心對內、對外不再有所取著，則諸煩惱結使不生，於此當然就不需多說一切法空了，因為若無我、無我所，是即入空義。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

- 《中阿含經》。《大正藏》冊1，第26號。  
《雜阿含經》。《大正藏》冊2，第99號。  
《增壹阿含經》。《大正藏》冊2，第125號。  
《佛說義足經》。《大正藏》冊4，第198號。  
《大智度論》。《大正藏》冊25，第1509號。  
《阿毘達磨大毘婆沙論》。《大正藏》冊27，第1545號。  
《舍利弗阿毘曇論》。《大正藏》冊28，第1548號。

### 二、中文專書、論文、網路資源等

- 印順法師(1991)。《雜阿含經論會編》(上)。臺北：正聞出版社。  
——(1992a)。《空之探究》。臺北：正聞出版社。  
——(1992b)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社。  
——(1994)。《原始佛教聖典之集成》。臺北：正聞出版社。  
——(2000)。《性空學探源》。新竹：正聞出版社。  
西順吉(2011)。〈第一義空經的成立及其影響〉。收錄於《佛教文獻與文學》。頁3-20。高雄：佛光文化。  
曾惠畊(2003)。《論第一義空與涅槃——以雜阿含經第一義空經大般若經第二分和大般涅槃》。新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文  
釋宗證(2008)。〈從《中論》與《瑜伽師地論》檢視「阿含」空義的教說——以《第一義空經》、《大空法經》為主〉。《福嚴佛學研究》3。頁181-199。