

中觀思想講錄

萬金川=著

法住叢書《1》

中觀思想講錄

萬金川=著



香光書鄉出版社

【序】

記一場甘露法宴

一群渴求法義的學生、一位悠遊於中觀學十多年的老師、一群散在各地不知名的熱情讀者，再加上一整個春夏秋冬的冷暖時節，以及課堂上老師諄諄的教授，課堂外學生認真的研讀，成就了本書出版的因緣。

會認識萬金川老師是由於同修自拙、自範、見愷三位法師的因緣，在他們就讀於中華佛學研究所時，老師教授他們梵文中觀學的課程。當香光尼眾佛學院要開「中觀佛學」課程時，他們都異口同聲地推崇萬老師，於是老師便不辭辛勞地遠從台北南下講學，開始了這段教與學的歷程。

從八十五年夏到八十六年春，萬老師所講授課程的內容包括三個主題：（一）中道與中觀；（二）中觀哲學的基本立場；（三）中觀學派與中觀研究。老師在資料方面蒐集之廣博，對脈絡掌握之清晰，對梵、巴、藏等語文運用之熟練，以及於中觀學研究領域之認真態度，在在讓悟因望而興嘆，無可置喙。更難得的是，老師從修行者的心情來講說、看待中觀學，例如：

「中」是藉通觀全體，而透顯出來的一種智慧，「中」必含攝著「觀」（觀察全體）來說明。……

若說「中」是一種立場，那麼這種立場所透顯出來的應

當是「無執著」的立場，是一種「沒有立場」的立場，與其說它是追求「最好的」(best)，不如說它是不斷追求「更好的」(better)。無論是「無我行」或「般若行」，基本上就是無執著的立場，隨時去追求更好的。

深入淺出的講說，讓原本深奧難懂的佛學義理，能落實在生活的修行裡。同學們在聽講、研讀後，不但對中觀佛學有更進一步的認識，而且在中觀學的研究方法上也有了基礎的了解，大家咸稱有如醍醐灌頂，參與了一場「甘露法宴」，法喜盈溢。

悟因個人在老師上課期間也忝列學生之側聽課，每每對老師自其深厚的學術背景中，所散發出的融會貫通的智慧感動不已。學術文獻的耙梳工作精密繁瑣，需要深厚的語文基礎與學術訓練，這些誠然非一般未入學術殿堂之人所能從事，但是正確了解佛陀的言教，以確立正知見，消除我執，從「苦」中解脫，卻永遠是學佛者努力追尋的目標，老師在課堂上所強調的也正是如此。

為了能讓大眾一窺中觀義理，不再視研讀中觀學為畏途，能以中道的智慧過如實的生活，我們實有責任整理提供內容分享大眾，因此我們將老師的講稿整理成文，經老師審訂後，連續刊載在《香光莊嚴》雜誌的第五十至第五十二期。出刊後，索書者非常踴躍，甚至當我們遲延出刊時，讀者們頻頻來電詢問，有的是為閱讀興趣，有的是為學術研究，有的團體則將之當成教材研讀，連續三期的「中觀佛教概說」專輯可說得到相當大的迴響。

現在我們將《香光莊嚴》雜誌第五十至第五十二期刊載的內容結集成書，也包括老師曾發表的〈中觀學知見書目舉隅〉（《佛教圖書館館訊》雜誌第十一、十二期）、〈藏地學者的龍樹著作觀〉（《諦觀》雜誌第六十七期）等二篇文稿。老師慨然允諾，特割愛作品供養已入、未入、將入此領域的同好，名之為《中觀思想講錄》。在本書中，不論是從中觀學的語文格義差異、中觀學的基本理論、研究中觀學的方法，到各種文獻材料的運用及世界研究中觀學今昔成果的比較，老師都有詳盡的說明，這絕對是一本不可多得的導讀書。

導讀書指引了方向，而修行的路仍要靠自己的腳大步邁出，願所有的有緣人能藉由本書進入中觀佛學的領域，看到流動的世界、無常的自己，養具中道的動態智慧。

我們很高興能將此書呈現在各位的面前，老師要我寫序，悟因只有勉力而為，是以為序。

悟因

民國八十七年三月序于香光尼眾佛學院

【自序】

結集緣起

民國八十五年暑假，蒙主事者不棄，有幸赴香光尼眾佛學院為院生開講「中觀佛學」的課程。由於考慮到院生的學思背景與實際需求，所以整個課程一開始便沒有打算走專業化的文獻學路子，而只準備以概說或通論的方式來設計課程，希望透過這種方式使參與課程的同修能對中觀思想的義理宗趣有一粗淺的認識。因此，在這個大原則下，若干稍嫌繁雜或較為專門的論題便不在我們的介紹之列。

由於個人工作的關係，這個課程由暑假而寒假，斷斷續續地在假期裡進行著。對於我個人而言，這一段「渡假講學」的經驗可以說是相當奇妙而美好的，首先當然是假期本身所帶來的歡愉，它使我一時之間彷彿由苦勞繁重的此岸度脫到了從容閒適的彼岸。對於從事教職已有廿年的我而言，雖然明知這種貌似解脫的喜悅只是浮面而暫時的，可是我至今依舊貪戀假期間心境上的那一份自在與安然。其次，特別值得在此一提的是，在這段講學的時日裡，我總算有機會暫時卸去「繁瑣的文獻與細碎的引證」這一類學術殿堂裡的鎧甲，而重新檢視自己十餘年來對中觀義理的一些理解。假期的安閒舒坦與鎧甲盡去的自在，便奇妙地交織出了這一段個人教學生涯裡頗難忘懷的中觀

之旅。

就在此一課程於民國八十六年二月間暫時告一段落之後不久，《香光莊嚴》的執行編輯見澈法師來電告之，希望能夠在該雜誌上刊載此一課程的講授內容。聽到見澈法師的這個構想，當下便令我坐立難安，驚惶不已，因為自己當時在進行課程時，除了依憑一些事先擬好的大綱之外，整個課程的進行大體上是頗為率性而隨機的，既乏整然的系統，而且在鋪陳上也全然不符學術的要求，理應藏拙，豈敢見笑於大方，因此便一口回絕。然而，見澈法師卻回說《香光莊嚴》的編輯同仁已經透過課間的錄音而整理了若干部分出來，希望請我過目之後，再行定奪。為了不敢拂逆法師的美意，同時也不忍讓編輯組的整理工作付之流水，於是便央請法師將已經整理出來的部分寄下，不久我便接獲了一批令人難以置信的文稿（這即是日後刊載於《香光莊嚴》第五十期的內容）。這些文稿不但是綱舉目張，段落分明，而其文句之暢順，更是不在話下，除此而外，文前或文內所附加的標題和引言更是具有畫龍點睛的效果，我實在不敢相信這些文稿曾是自己課間所講授的內容。

《香光莊嚴》編輯同仁的苦心經營，不僅重整了我零亂的授課內容，而且更賦與了它新的生命。編輯同仁的努力，實在令我動容不已，同時也動搖了我原初不擬以講演或授課內容為文的寫作原則。於是在細閱文稿之餘，一方面刪去了若干不盡妥當之處，同時也改寫了文中的一些段落，並加入了一些在課間遺漏了的必要內容之後，便將文稿寄回而允為該誌補白之用。

在《香光莊嚴》第五期刊出拙講之後不久，見澈法師來電相告，聲稱讀者的一般反應還算不錯，而拙講的其餘內容業經該誌編輯組整理就緒，希望我能利用即將到來的暑假多加整頓，以便該誌能陸續刊出，而不久之後，我也接到了見澈法師所寄來的一大疊文稿。或許由於這幾部分的講授內容略嫌專門了一些，而我在課程期間除了講授大綱之外，講義既少而又懶於板書，因此在只聽錄音帶而又乏相關資料可以佐證的情況下，編輯組的同仁在整理文稿之際，有時便難免於有點郭公夏五了。所幸暑假甚長，在通覽文稿一遍之後，我便依照自己原先的授課大綱，並酌情參考了編輯組在文稿的段落裡所給定的一些標題，而著手改寫了其中大部分的內容。

在此期間，我除了一方面改寫這些文稿之外，又應《佛教圖書館館訊》的主編自衍法師之邀，而著手為文介紹百年來中觀學的一些重要研究。《香光莊嚴》第五十至第五十二期所刊之拙講，以及《佛教圖書館館訊》第十一與第十二期上所載〈中觀學知見書目舉隅〉之文，大體上便是去年一整個暑假的工作所得。對於平日早已疏懶成習的我來說，一時之間竟能擠出這麼多的東西，不但令周遭的朋友頗為稱奇，就是連自己都感覺到有一點意外。

此外，在應自衍法師之邀而撰寫〈中觀學知見書目舉隅〉時，由於必須大量翻閱一些舊時蒐集得來的相關資料，不意竟找到了一篇民國八十年刊載於《諦觀雜誌》第六十七期，題名為〈藏地學者的龍樹著作觀〉的舊作，在重閱此文之餘，雖然

覺其無甚新意，但一時之間也頗難自棄，遂與前揭諸文都為一集而厚顏央請香光書鄉出版社代為出版，非敢藏諸名山，實乃標記一段不能或忘的奇妙因緣而已。

本書所收錄的文字在內容上大體可分為三個部分，第一部分是第一章到第四章，具有導論的性質。在這一部份裡，我們分析了阿含經裡中道思想的特質，以及此一特質與龍樹中觀思想之間的關連性。事實上，從佛陀以降而至龍樹，不論是倫理實踐上的中道，或是如實智觀的中道，二者之間所強調的「中」，都必然含有「觀」的成份在內。這也就是說，「中」的獲致，在理論上必須是先對「全體」有所觀察才有可能，而此中所謂「全體」，以佛教的術語來說，乃是一個受「緣起理則」所支配的「無常而且無我的世界」。因此，「中的智慧」在本質上便是一種飽含批判而無執著的動態性智慧，而「中」的本身並不是某種可以讓我們「執一而馭百」的立場。對於中道或中觀來說，所謂「中」，指的乃是「離相而性空」的般若，與其說它是奉持某種與特定脈絡無關的立場，倒不如說它始終堅持著「脈絡主義」的觀點。

其次，在第一部分裡，我們也透過了古今三位佛教學者對中觀思想的描述，而著手介紹中觀思想的一些特質，此中除了義淨所謂「俗有真空，體虛如幻」的說法，以及印順法師「性空唯名」的著名教判之外，我們還引介了藏籍高僧貢卻亟美汪波在《宗義寶鬘》裡的說法，來分析「中觀」一詞的義理意涵。

迷離的身世與飄忽的哲學，或許是龍樹其人及其思想的最佳

寫照。到底該如何描繪龍樹傳奇的一生，把捉其人思想的可能淵源，在這一點上的確令人相當困惑。其實，今日幾乎沒有任何可信的史料，可以讓我們據以刻劃出龍樹其人的真實風貌，也許這種遺憾只有發揮個人一些歷史的想像，稍可彌補。因此，對於有關龍樹生涯的介紹，與其把它看作是史實，倒不如視之為是我們根據若干史料及其著作，所勾勒出來的一些想像式的素描。

第二部分包括了本書的第五章至第十章，這一部分有三個講述的重點，其一是《中論》著名的「皈敬偈」，我們一方面依據梵文原典，而著手檢討傳統漢譯在此一詩頌傳譯上的若干失當之處，同時並以月稱在《明句論》裡的觀點，來分析在「皈敬偈」裡的一些義理意涵。其二是介紹中觀哲學的基本立場，在這一方面，我們根據了《中論》第十八品的十二首詩頌，從品名的安立與諸家的科判入手，逐頌地分析了龍樹在此品中所欲表出的基本立場。這些立場包括了龍樹特有的「無我論」，以及他在接受了般若經的洗禮之後，所領會到的三三昧的風光，而佛陀教法的權實問題，似乎也是龍樹在此品中特別關心的問題之一。此外，諸如中觀學派特有的「緣起論」，以及佛教真理的永恆性的問題，龍樹也都在此品中有所表達。其三，是我們根據了《中論》第二十四品裡的一些詩頌來分析龍樹所謂的「緣起性空」之義，以及他的「二諦」義。

至於本書的第三部分，大體上是比較專門的一部分，或許並不適合於初學者。此中，在第十一章裡，我們一方面追撫昔日

國人在中觀學研究領域裡的一些建樹，同時也走馬看花式地介紹了近百年來西方學者在此一領域裡的豐碩業績。而如何重振國人昔日在此一領域裡曾經擁有的優越地位，則是筆者講述此章之時的根本用心所在。本書的第十二章，則是筆者八年前的舊作，這是一篇學究式的論文，主要是在討論藏地學者對龍樹著作的一個整體性看法，而這個看法也同時反應出了藏地學者對龍樹思想的一個整體性的見解，而這一方面的思索自來便是漢地學者比較欠缺的，因此筆者把它收錄在此一文集之中以供參考。至於第十三章的內容，則是筆者應自衍法師之邀所撰寫的報導性文字，在此一章節裡，我們見到了歐西乃至日本學者在這一方面的驚人成就，而同時也讓我們深切地理解到國人當該努力的方向。

本書如今能以這般面目示人，首先必須感謝香光尼眾佛學院院長 悟因法師的慈悲，法師不但給了後生晚輩自我磨練的機會，還親為本書作序。其次，在授課期間蒙見瑜法師與自範法師等人的接送，而在本書完稿的過程裡，見澈法師及其編輯組同仁的鼎力相助，這此種種都是我不敢或忘的。最後，但願此一難登大雅的雜文能有功聖教於萬一，更願以此一功德迴向一切有情。

萬金川

民國八十七年三月寫於嘉義南華管理學院

【目次】

【序】記一場甘露法宴	3
【自序】結集緣起	7
第一章 中道與中觀	15
第二章 中觀佛教的名目	27
第三章 龍樹的生平與著作	41
第四章 龍樹思想的淵源與中觀學派的發展	51
第五章 《中論·皈敬偈》的義理	69
第六章 中觀哲學的基本立場之一——無我	83
第七章 中觀哲學的基本立場之二——三三昧的風光	105
第八章 中觀哲學的基本立場之三——佛陀之教的權與實	117
第九章 中觀學派的「空性」義與「緣起」義	135
第十章 中觀學派的「二諦」義	155
第十一章 中觀學研究的過去與現在	171
第十二章 藏地學者的龍樹著作觀	197
第十三章 中觀學知見書目舉隅	231

第一章

中道與中觀

「中」是無執著的立場，

「中」必含攝著「觀」。

它是一種通觀全體、富於批判精神的動態智慧。

人在生活裡，不斷地努力向上，

而趨近完美、幸福，

這就是所謂的「中道」。

香光書鄉

阿含經裡的中道思想

阿含經是佛法的根本。在漢地的佛教傳統裡，自來對阿含經的研究，一向都不太重視，總認為它們是小乘的經典，這是中國佛教很大的遺憾。其實，印度佛教的發展始終都是以阿含經為根本，不論是中觀或唯識，都必須在佛陀金口之下的阿含經裡，去闡發佛陀之教的義理。正如印順法師所說的，龍樹這一系的中觀思想，乃是阿含經的通論，中觀哲學正是要把阿含經的深意給發掘出來。

在阿含經裡所說的「中道」，基本上可看出有兩種類型：（一）倫理實踐的中道；（二）如實智觀的中道。

【倫理實踐的中道】

依說法的先後順序而言，佛陀是先宣說倫理實踐的中道，然後才宣說如實智觀的中道。所謂「倫理實踐的中道」，其中最著名的是於《初轉法輪經》中的記載。佛陀在菩提樹下證道之後，猶豫著到底要不要說法，最後是在梵天的勸請之下才決定要說法的。然而，要先向誰宣說他所證悟的法呢？在考慮了一段時間之後，他決定先向五個同修說法。這五個同修原是佛陀的父親派來伺候他的，原先他們一起過著苦修的生活，後來佛陀接受了一個牧羊女的供養，五個同修認為他這樣做破壞了苦行，便不再理會佛陀了。

在《初轉法輪經》裡，大體上可以看到三個重點：

- (一) 實踐的中道；
- (二) 實踐的中道之具體內容——八正道；
- (三) 四聖諦。

四諦之說當然是佛法的根本所在，但佛陀並未一開始就宣說四聖諦，而是先講了著名的「中道宣言」。

◎持「中」而行的中道生活

「中道宣言」並非佛陀關在書房裡杜撰出來的東西，而是他一生的實際經歷。首先，佛陀談到世間有兩種生活的方式：一是只要我喜歡有什麼不可以，一切只為追求快樂，不計任何後果，極盡享樂之能事，這乃是凡夫愚人所採取的生活方式。二是但以自辛自苦為能事，完全的禁欲與苦行，這種生活方式並非賢聖之道，根本追求不到任何有意義的目標。

對照佛陀的一生，我們可以看到這兩種生活方式——佛陀出家前的生活正是養尊處優、以快樂為導向的生活；而在他出家之後、悟道以前，則採行了印度傳統修道人的生活方式，即自辛自苦的禁欲與苦行。

在印度的佛教美術裡，出家之後，悟道之前的佛陀，其形象往往是一副骨瘦如柴的樣子，這便是實行苦行主義的寫照。佛陀發現這樣的禁欲生活，根本無法使自己的心靈平和，更無法覺悟到什麼有意義的真理。在阿含經中所用的原文是「無義相應」，這句話或許可以把它理解為「追求不到任何有意義的……目標」。佛陀經歷了世間兩種極端的生活方式後，徹底體會到什

麼是生活上的「中道」，這在阿含經裡所使用的原文是「現等覺」，這就是著名的「中道宣言」。

在這宣言之中，佛陀並未從抽象的理論考察，而是很具體地在自家的生活上深切反省。生活原本就是非常具體而真實的，生活得好不好，騙得了別人，卻騙不了自己。佛陀所描述的兩種生活方式，他都親身經歷過，並且也發現它們都無法使內心獲得平和，追求到所謂的「道」，於是他揚棄了這兩種生活方式，由「中」而行。

◎中道的具體內容——八正道

《初轉法輪經》的第二個重點是敘述中道的具體內容，也就是八正道——正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念與正定。不論出家或在家，這都是活生生的現實生活經驗。什麼是「正確的」呢？張三認為正確的，李四不見得認為是正確的；李四認為不正確的，也許張三卻認為是正確的。中道的學問就是展現在正確與不正確，或恰當與不恰當的拿捏上。

「覺今是而昨非」、「希望明天會更好」，這種一直努力向上的精神，一定要經過生活的歷練，才能掌握到什麼是更好、更恰當的，這就是中道。中道並不是那麼抽象的，它原來是非常具體，針對我們實際生活而發的。從八正道的具體內容來看，它要求我們過一個更為恰當、更為適宜，或是說更為幸福的生活。至於幸福或不幸福，那是必須歷經生活的洗禮之後，方能真切體會到的。

在《初轉法輪經》中，我們可以看到中道的基本精神所在。那種生活好？那種生活不好？那種生活會產生煩惱？那種生活會導向寂靜？在親身經歷了鮮活的現實生活之後，我們是無法欺騙自己的。覺得以前過的生活不好，是因為現在的生活不會產生如過去一般的種種苦惱，但現在的生活是否就是最幸福、完美的呢？人總是期待著明天會更好，在生活裡不斷地努力向上，朝向於完美、幸福，這就是所謂的「中道」。這是我們所談的第一種中道，也是佛陀開始說法的「破題之作」，我們或可稱之為是「倫理實踐的中道」。

佛陀在宣說八正道的內容之後，接著又說「中道」可以讓人開法眼，產生如實觀的智慧，導向寂靜，有助於趨入涅槃——幸福的境地。開了法眼之後，我們才能看到世間的真實樣相，產生如實觀的智慧而獲得解脫，使內心處在不受煩惱干擾的狀態。在印度傳統裡不論是佛教或非佛教，解脫的先決條件是「觀見真實」，因此解脫一定和智慧有關。佛教是最講求智慧的宗教，一切的教義與修行，就是要我們產生智慧，有了智慧，才能看到世間的如實樣相，解脫才有可能。

【如實智觀的中道】

「倫理實踐的中道」是針對現實生活方式能否讓人得到幸福、究竟解脫而說的；「如實智觀的中道」則是就人對世間的看法而說的。第二種類型的中道也是散見在阿含經裡，在龍樹的《中論》裡，全書幾乎都看不到他引經據典，唯一例外的是在第

十五品〈觀有無品〉中，他明文引用了《迦旃延經》，所以，談龍樹思想幾乎都會提到《迦旃延經》。在此且讓我們舉出一段《迦旃延經》裡的著名經文，來看一看這第二種的中道。

在《迦旃延經》中，佛陀對迦旃延說，世間人多半執「有見」，要不然就執「無見」。「見」即理論、看法；「有」、「無」即是指「存在」與「不存在」，世間的一切現象只是存在或不存在。存在的永遠存在，這就是「有見」；不存在的永遠不存在，這就是「無見」。世間人多執這兩種觀點，如果認為花一旦開了就會永遠開著；一旦謝了，就永遠沒有再開的時候，這就是所謂的「有見」與「無見」。

◎如實智觀不墮「有」、「無」二偏見

我們應持正確的智慧而如實觀照世間事物的生滅，這是阿含經中非常強調的重點。人常常帶著偏見看世界，所以所見到的往往並不是世界的原貌。人因著貪瞋痴等等的煩惱而形成偏見，終而障害慧眼，唯有去除煩惱，才能開法眼，智慧之眼一開，就可依事物的原樣去看待事物。若用如實觀的正智，仔細去洞察事物生滅的實際樣貌，我們就不會有「有見」與「無見」之類的偏見。

譬如佛經裡常見的例子，芽本來並不存在，但當種子、陽光、水等因緣具足之後，便由種而生芽；在種子逐漸消失的同時，芽也慢慢地長成。如果我們仔細去看待人間事物生起的現象，我們就會否定「無見」；東西並不是現在不存在就永不存

在，當因緣具足時，事物就會出現。若用正智如實地觀照世間事物的消失，我們就會否定所謂的「有見」；當因緣條件產生變化時，事物也跟著產生變化，當因緣條件消滅時，事物也跟著消滅。

「有見」——存在的永遠存在；「無見」——不存在的永遠不存在，佛陀認為世間的這兩種看法，都是偏見，只看到世界的一部分，另一部分完全看不到。我們了解世間事物生起、消滅的原因，就不會站在極端的立場，抱持著「有見」及「無見」這兩種偏見了。

◎順緣起如實觀世間

接下來佛陀談到為何世間人會有此類偏見。「有見」及「無見」的背後，其實是我執在作祟。例如秦始皇無所不用其極地希望其帝業常在，可永遠伴隨他和他的後人，這就是典型的「有見」。中國人本無印度式的輪迴觀念，這個觀念是在佛教傳入中國之後才有的，在此之前，中國人所謂「生命的延續或不朽」，往往是透過子孫萬萬年不斷地繁衍下去而來的。

其實當因緣具足時，東西便屬於你；因緣條件一變，東西就不屬於你了。中國人也說：「人算不如天算，處心積慮有何用？」畢竟，會離開你的，終究會離開你，不是可以由人們的主觀意志來加以控制的。世人多半為執著所束縛，喜歡的東西就希望永遠屬於我，不喜歡的就希望永遠不要發生在自己身上。若我們不執不取，不認為某個東西是「自我」，某個東西是

屬於「自我」所有，對於正在生的苦之發生，正在滅的苦之消滅，皆能如實觀之而不疑，則便能不待其他因緣而產生親證的智慧，這就是正見、正觀、如實智觀。

認為「一切皆有」是一種極端的立場，認為「一切皆無」則是另一種極端的立場，佛陀說如來捨離這兩種極端的立場，持「中」而說法。此處的「中」即是阿含經裡描述生命輪迴與解脫的十二支緣起。順著緣起來看這世間，才能看到世間如實生、如實滅的樣子；順「有見」與「無見」所看到的世界，並非世界的如實樣相。

「中」的智慧與中觀

【「中」必含攝著「觀」】

不論在倫理實踐或如實智觀的中道上，「中」的獲得，都預設了對全體的觀察與把握。例如求學過程中，小學時期最好的讀書方法持續至中學時，它是否仍然有效呢？中學的讀書方法到了大學時，是否仍然有效？從小學而至大學，知識領域不斷地擴充，顯然不是以不變應萬變地只靠一套學習方式，便可奏效的，隨時都要通觀全體的變化，才能斟酌出較為恰當的學習方式。

全局不斷地在變化，「中」也是不斷地在變化，因此「中」一方面是預設了一種對全體的掌握與了解，一方面也表示了它本身的不可執著性。佛陀若非經歷過兩種極端的生活方式，對

生活形式有著極為通盤的了解與掌握，或許也無法開展出中道的生活。

「中」是藉通觀全體，而透顯出來的一種智慧，「中」必含攝著「觀」（觀察全體）來說明，中道的「道」指方法途徑、具體實踐，故中道本身有著濃厚的實踐意味。「中」也是一種藉著批判偏失而開展出來的智慧，如對苦行與縱欲兩種不當生活的批判，而產生了八正道的生活。「覺今是而昨非」，不認為現況就是最好、最圓滿的，人才會追求更好的，才會進步。在所有的社會中，其經濟、政治若自滿自足，不求進步，那麼一切便停頓了下來，人便會開始腐敗，這正是導向災亡的開始。所以，「中」是動態的、非死寂的，它飽含著批判的智慧。

【「中」是通觀全體的智慧】

「中」可成為一種立場嗎？如果可以，條件是什麼？如果不可以，原因又是什麼呢？「中」是一種通觀全體的智慧，同時「中」本身也離不開全體，離開了全體，就無所謂的「中」了。二十五公斤相對於五十公斤而言，可稱之為「中」；一旦離開了五十公斤，二十五公斤還能稱之為「中」嗎？「中」一定是對應全局的，對全局的掌握愈寬廣，便更能趨向於「中」。當下執持某物，而認為它是最好的，而不去看整個全局的變化，那不是「中」，而是執著。

因此，「中」是富於批判精神的動態智慧，「中」若是靜態的，那不是佛教術語所說的「智」，而是「識」。「識」是什

麼？譬如你看到一隻小貓，在腦海中有著貓的形象，這個在你腦海中貓的形象就是靜止的，恆常而不變的；實際上，貓會由小貓變老貓，那是會變化的、是無常的。

「中」不可以執著成為一種立場。因為「中」並沒有具體的內容，可被執持為一個基本的態度或觀點。為什麼「中」沒有具體的內容呢？佛陀說「中」的具體內容是八正道，那八正道的具體內容為何？何謂「正確的生活、正當的職業（正命）」？

所謂「正當」即是對大多數人有益，若對自己的家庭有益，而對大多數人卻有害，就顯然不是正當的職業。因此，要隨時衡量自己所從事的行業對社會、對個人有益與否，來作正當的職業選擇。例如殺人是否正當，往往要視情況而定。法官判決時一定會問殺人的動機是什麼？在何種情況下發生的？是預謀或突發的？種種這些情況都要經過仔細衡量，法官才能作出公正的判決，從而將正義彰顯出來。

人面對的是流動的世界、流動的自己，那就是無常的世界、無常的自己，其中並沒有所謂「固定正當」的東西，可以讓我們一旦抓到了它就如同抓到護命符一般地永保平安。若說「中」是一種立場，那麼這種立場所透顯出來的應當是「無執著」的立場，是一種「沒有立場」的立場，與其說它是追求「最好的」（best），不如說它是不斷追求「更好的」（better）。無論是「無我行」或「般若行」，基本上就是「無執著」的立場，隨時去追求更好的。

「中」是不斷向上追求的活力，一種活動的智慧，是生命的源

頭活水。因此，「中」是沒有立場的立場，是無執著的，隨時都可「覺今是而昨非」，去追求更好的生活。



第二章

中觀佛教的名目

「中觀佛教」的名稱是怎麼來的？

其思想特色是什麼？

中觀哲學要努力的目標是什麼？

為何說中觀學派是

徹底的緣起論者？

香光書鄉

「中」與「中觀佛教」

「中觀佛教」一詞，是隨順一般學界的使用而來。大體而言，日本學者喜用「中觀佛教」、「唯識佛教」一類的名目，而歐美學者則慣用「中觀哲學」、「唯識哲學」這類的名稱。

在印度與西藏的佛教傳統裡，Mādhyamika 一詞是用來指龍樹及其追隨者所代表的思想流派，而 Madhyamaka 一詞，則是指這個學派所持的立場。前者或可譯作「中觀學派」，而後者則可譯為「中觀」。然而，不論是 Mādhyamika 或 Madhyamaka，就其字面意思來說，事實上並沒有「觀」的意思在內。因為這兩個語詞都是由表示「中」之義的形容詞 madhya，加上 ma 這個詞綴（此一詞綴是用來表示形容詞的最高級）而成。因此，在字面上最直接的翻譯，當是 the most middle（最中的或至中），也就是在西藏佛教的傳統裡，所謂 dbu ma（中）或 dbu ma pa（中派）。然而，在漢地的佛教傳統裡，這二個名目則分別被譯為「中觀」與「中觀師」。

那麼，「觀」這個字是如何加進來的呢？古德把 madhyamaka 或 mādhyamika 譯為「中觀」，從字面上來看似乎並不忠實。但事實上，這個譯語是非常恰當的，因為它更能彰顯出此一流派的思想特質。事實上，言「中」必然涉及「觀」，也就是說在我們洞察全體之際，「中」方有其成立的可能。所以，「中」這種無執著的立場，它之所以呈顯，必然須預認「慧觀」的存在，這一點從阿含以降而至龍樹，均是如此。

中觀佛教的思想特色

中觀佛教的思想特色為何？我們此處且先透過古今三位學者，對此一教系的義理判攝來開始介紹。這三位學者分別是：（一）西元七世紀，曾經去過印度的義淨；（二）十八世紀，西藏黃教著名的學問僧——貢卻亟美汪波；（三）印順法師。

此處所以舉出這三位學者，這是因為他們的說法各有其代表性，其中，義淨是留學印度的中國人，他的說法可以說代表了漢地傳統對此一佛教思想的了解；而貢卻亟美汪波之說，則是藏地的傳統，代表了西藏主流（黃教）的見解，即宗喀巴一系的看法；至於印順法師之說，則是大家耳熟能詳的，多少代表了當代國人對此一教系的看法。

他們三人可說都見到了中觀之學的根本義理，從他們三位的說法裡，我們一方面可看到他們在理解上的共通性，同時也可看到他們彼此之間側重點的差異。大體說來，義淨對此一教系的看法是環繞著中觀與唯識之間「勝義有無」的對諍而來；而貢卻亟美汪波的理解，則是在整個佛教的思想體系下來看中觀；至於印順法師的著名判攝，則是就大乘的教理發展來彰顯中觀思想的特色。

【義淨之說——俗有真空，體虛如幻】

義淨往訪印度時，正是唯識學派興盛，而中觀學者龍象輩出之際。他由陸路去印度，而從海路歸返中國。在他所著的《南

海寄歸內法傳》中，談到了這兩支大乘佛教思想當時的發展情況。他說：

西土所云大乘，不外二種，一者中觀，二者唯識。中觀者，俗有真空，體虛如幻。唯識者，外無內有，事皆唯識。

中國人的綜攝能力甚強，而義淨本人的智慧亦高，他雖只各用了八個字來說明這兩大教系的思想特質，可是卻如此精準地掌握到了兩者的根本義理，著實令人歎服。

◎俗有真空

「俗」與「真」，就是所謂的「二諦」。在俗諦上，事物是存在的；然而，就真諦的觀點來看，那些存在的事物是不具實體性的，在本質上是處於「空」的狀態。「空」就是緣起，在阿含經中，緣起所指的就是無常的意思。

俗有真空的「有」，乃是假名之有、施設之有，也就是依因待緣的「有」。「施設」是安放的意思，這好比魔術師變魔術，必須透過道具的安排才能變現出東西來。「俗有真空」交代了一切法的存在樣態，這是中觀學派的根本立場。

◎體虛如幻

什麼是「體虛如幻」？「體」是自性，「虛」是不實，「幻」是魔術。魔術是印度自古以來休閒娛樂的重頭戲，幻師（魔術師）拿著布縵、道具來表演，突然只見一陣煙，現出了駭人的猛獸

模樣，而使底下的觀眾驚愕。到底所幻化出來的東西是真、是假？是有、是無？魔術師是否能夠無中生有呢？當然不是，他的魔術還是要借助一些道具，才能呈現這些不可思議的形象。就好比我們作夢一般，夢能無中生有嗎？按佛洛伊德的說法，夢是我們潛意識的流露；若依唯識學派的觀點來看，這正是我們的阿賴耶識，在某些原因與條件的配合下所起現的東西，不可能是無中生有之物。

如果說幻術是不真實的，但它的確會引起觀眾的驚愕；如果說它是真實的，但當煙霧消散之後，卻什麼都沒有了。這種幻化出來的存在，既不能說是全有，也不能說是全無，它介於似有還無之間，而無法用「有」或「無」來加以描述。這種存在的狀態，古來印度便喻之為「如幻」。

世間法即是處於「幻」這樣的狀態。若說世間法是「無」，就會落入斷見；若說世間法是「有」，就落入常見。世間法的緣起實相，很難加以描述，於是般若經中的聖者便大量採取了各種華麗的辭藻，而用「幻」來比喻（空之十喻）那種不能用「有」、「無」、「常」、「斷」之類語詞加以把捉的緣起實相。一般人認為「幻」是指空幻、不存在、不實在，那是不了解「幻」在印度文明中的意義，因為玩魔術若沒有道具，自是無法成就那些可使觀眾驚愕的事業，如印順法師說：「中觀是幻有論」，也必須在此脈絡下來加以理解，也就是說一切法的存在，有如魔術一般，乃是藉由一些道具（假施設），而後顯現了一切法的生滅之相等等。

「體虛如幻」的「體」，即是指「自性」。「自性」一詞的梵語是 svabhāva，這個字的意思相當於英文 self-being，也就是所謂的「自有」——自己是自己存在的根據，如《聖經》中耶和華說：「我是自有者」。「體虛」是說這種叫做「自性」的東西根本不存在，也就是「無自性」的意思。在佛教的思想體系中，不允許「自有者」的存在，而在中觀的思想體系裡，其整個哲學的努力目標就是要否定「自性」的存在。

佛教為什麼要反對自性的存在？佛教的根本教理——緣起，這個教理說明了任何事物都是在原因條件的聚集下而有存在或消失的現象。因此，說緣起就不可以有自性的，有自性就不可以說是緣起的，二者是矛盾而互斥的概念，所以不能同時成立。中觀學派致力於遣除自性，他們認為沒有任何事物可以不依因待緣而存在。所以，若從另一個角度來看，中觀學派可以說是徹底的緣起論者。

歐美學者把「自性」譯解為 self-being，以哲學術語來說，即是指「本質」。佛經中所謂「地有堅性、水有溼性、火有熱性、風有動性」，此中的「性」即是指「自性」而言。中觀學派否定一切法具有本質，那麼它對於地的堅性，火的熱性等，採取怎樣的態度呢？諸如此類的自性，中觀學派能夠否認嗎？龍樹便告訴我們，之所以會有火的熱性，乃是藉由薪柴、透鏡之類的東西，在陽光照射下而產生的。因此，火的熱性並非自有，它還是需要依因待緣的。另外，冷水置放在火上，它由冷而熱，這個熱性當然不能稱為是水的特性，因為它仍是依因待緣的。

也許有人會說，水的熱性並非水的本質，因為它是依因待緣的，但是，火本身即具有熱性，那麼熱應是火的本質吧！然而，依中觀學派的看法，就勝義而言，他們認為火不具熱性，因為它的熱性仍是依因待緣而有的；而就世俗的觀點來看，火可以具有依因待緣而有的熱性。如果火有自性，那麼當我們說「火」這個字時，它就會燒了我們的嘴巴，因為它不必依因待緣就可以產生熱性。龍樹的後繼者月稱就曾舉出這樣的例子，來說明火與熱性之間的關係。

義淨以「俗有真空，體虛如幻」一語來描述中觀學派對一切法的看法，也就是一切的存在，從世俗觀點而言，是「有」；而從勝義（即第一義諦、真諦）的觀點來看，一切法是空無自性的，也就是緣起而無常的，所謂「一切法無自性」，就是指一切法皆不是以其自己做為它存在的基礎。

◎俗有真空與外無內有

義淨認為唯識之學是「外無內有，事皆唯識」，而中觀之教是「俗有真空，體虛如幻」，這些陳述都與一切法的存在樣態有關。這個世界的存在是我們難以否認的一項經驗，然而，問題是世界是怎樣的一個存在樣態呢？緣起的「有」是中觀學派不會否定的，它提出的理論是「俗有真空」。我們所看到的山河大地、人間世界，乃至種種的生活經驗，它們都是依因待緣而存在，它們自己並非自身存在的根據。

唯識學派「外無內有」的主張是說外境並沒有第一義的存在

性，因為它們皆是根源於賴耶。唯識學派認為「識所緣，唯識所現」，「識」所掌握的世界，其實只是「識」所變現的，我們無法直接去認識外境。我們所認識到的，只是外界事物投射在腦海中的形象，所能掌握到的也只是這些形象，而非世界本身。如看到一隻貓，我們的認識能力並無法直接加以認識，所能把捉到的只是它呈顯在意識裡的那個形象而已。唯識思想即從此處開始再推演出「唯識無境」之說，亦即不需外境，我們亦可產生認識，例如在夢中的情況即是。因此，「外無內有，事皆唯識」也是在處理一切法存在根據的問題。

義淨往訪印度時，中觀與唯識這兩支大乘哲學，可說都在思考著同一個問題——一切法存在的樣態與根據為何？這問題在哲學上是屬於「存有論」的問題，中觀學派否定自有的存在，而唯識學派則否定有外界的存在。中觀學派認為存在是依因待緣的存在，從世俗觀點而言，「有」是緣起的「有」；從第一義來看，這些「有」是缺乏本質的、是「空」的，隨時都在變化的（無常）。義淨以「俗有真空，體虛如幻」來綜攝中觀佛教的義理特色，這兩句話的思想意涵大體如我們以上的分析。以下我們且來看在西藏佛教傳統裡，他們是如何理解此一教系的思想。

【貢卻亟美汪波之說——一切事物非真實存在】

◎宗義書文獻

貢卻亟美汪波的說法是出現在他的《宗義寶鬘》一書。所謂「宗義」，就是說明佛教內部及外道思想的大綱。這類著作在西藏非常多，不同的教系各自有其不同的宗義書，學術上一般稱之為「宗義書文獻」。佛教在印度的發展，印度人本身的記錄很少，特別是佛教晚期的發展，更是罕見。晚期的佛教傳入西藏，藏人在吸收佛教的過程裡，也有類似漢地的判教之說，但是他們的判教方式和中國的不太相同，宗義書或可看成是他們的判教書。

在各教系的宗義書裡，他們都把佛教思想分為四類——說一切有部、經量部、唯識及中觀，並且依著「有部是最低的，至中觀是最高的」此一階梯，來敘述有部而至中觀的基本教義。「宗義書文獻」已成為當前國際學界相當重視的文獻，因為從這類文獻裡，我們可以追索印度佛教晚期發展的一些實況，而且也可以有系統地來理解各家的思想內容。

宗義書是西藏學問僧在初階養成教育裡所必須研讀的，因佛理浩瀚，若不給予一個大綱、方向，一旦進入義理之林後，很容易便會迷失其間。因此，宗義書往往是進入高等佛學研究的學問僧所必須閱讀的。宗義書大部分都是些高僧晚年時期的作品，他們在佛教義理的大海中，窮畢生之力，歸結出對整個佛教義理的看法。貢卻亟美汪波的《宗義寶鬘》，是目前被譯為外國文字最多的宗義書，中譯本有二本，其中新譯本由陳玉蛟先生所譯，而英譯也可看到兩個譯本。

在《宗義寶鬘》裡，我們可以看到貢卻亟美汪波如何界定中

觀學派，同時也可以見到他對中觀思想的描述。此中，他分別以「中觀派的定義」與「中觀之名的由來」而著手論述。

◎否定勝義有

此中，他對中觀學派的定義如下：

主張諦成之法，雖如微塵許亦無。

這就是說真實存在的事物，即使像原子這麼小的東西，也不是真實的存在。「諦成」一詞是西藏佛教特有的術語，是指「真實存在」；「微塵」是指「極微」，類似於今日所謂的「原子」，是空間的最小單位。貢卻亟美汪波認為中觀學派否定任何事物具有第一義的存在性，即使是如「極微」這類的東西，也非第一義的存在。他這種說法當然是針對佛教中的說一切有部的立場而發的。

依有部的立場來說，諸如「森林」或「軍隊」這一類的存在，它們並非第一義的存在，因為它們是由一個個的人或一棵棵的樹所組成，它們只是「假名有」，而非「勝義有」。佛教早期的無我論，是透過五蘊說來消解「自我」，五蘊所組合而成的「補特伽羅我」，乃是第二義的存在，是個「假名有」，真實存在著的，只是「色」等一一的蘊而已。接著對五蘊再作進一步的分析，五蘊總共是由七十五法所構成，由這些法所組成的一切事物都是第二義的存在，都是「假名有」；但是組成這些事物的那七十五種要素，則是第一義的存在，是「勝義有」，是「諦成之法」。有部便是透過這種二諦觀來建立他們自家的哲學，或

許我們可以方便地說他們所主張的是「俗空真有，體實如幻」。

對有部而言，一切法皆由七十五法組合而成，這些被組合的事物都在無常之中，且皆處於無我的狀態之下，而組合這些事物的七十五法本身，則是恆常的，是有自性的，這就是「人空法有」的思想。在佛教的其他學派中，多少都承認「勝義有」的存在，如對唯識學派來說，他們便認為「圓成實性」即為勝義之「有」。但在中觀哲學底下，並無「勝義有」存在的空間，即使像微塵或七十五法，都不是「勝義有」。龍樹批判有部所謂的第一義的存在，而認為這類的存在仍不能算是勝義之「有」，它們並不具任何自性，所以仍只能算是假名之「有」。在佛教的其他學派中，多少都承認「勝義有」的存在，如對唯識學派來說，他們便認為「圓成實性」即為勝義之「有」。中觀學派雖認許勝義諦，但他們卻不認許任何的「勝義有」。由此我們可以見出中觀學派的根本立場——不承認有任何事物具有第一義的存在性。

◎離二邊而求「中」

貢卻亟美汪波在「釋名」一節裡，說明了「中觀」一名的由來。為何這樣的哲學主張會被稱為「中」呢？因為他們主張離「斷」、「常」二邊；離「有」、「無」二邊；離一切邊見而去追求中道，所以這個學派可以稱之為「中觀」。在西藏佛教裡，這支思想或稱之為「中觀學派」，強調此派中人追求「中道」，或稱之為「無自性宗」，則強調此派中人的主張：一切法皆無真實

存在的體性——一切法皆處於不斷流動的狀態，自己無法穩定自己。以上即是貢卻亟美汪波對中觀思想的判攝。

【印順法師之說——性空唯名】

印順法師將整個大乘佛教的思想派分為三系，這三系的思想特徵分別是：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。在印順法師的此一著名判攝裡，中觀一系的教理，其哲學的基本走向在於彰顯「性空唯名」。所謂的「唯名」，即是指「唯假名」，也就是說，一切法的存在皆為施設的存在，皆為原因與條件下的存在。「性」即「法性」，即是指「事物存在的真實樣態」，法存在的真實樣態是缺乏本質的，也就是處於「空性」的狀態。

基本上，中觀學派「假名」的概念與唯識學派「唯識」的概念相同，都是為了安立事物的「存在」而來。對中觀學派而言，事物所謂的「存在性」，事實上只是藉由世間的名言概念而被安立出來。因此，吾人若試圖「循名而責實」地去把捉事物的存在性，必然是不可得的。

「空宗」？「有宗」？

在以上三種對中觀學派的界說裡，我們可以看到中觀學派的根本立場：「俗有真空」、「無自性」與「空」。「空」是中觀學派裡很重要的概念，所以龍樹一系的思想在中國佛教的傳統裡，往往也被冠以「空宗」之名。當然，在印度傳統裡，也有

一些非佛教的思想家以此一名目來稱呼龍樹的哲學。然而，這個名稱是否很恰當地描述了龍樹一系列的佛教思想呢？

在印度思想的傳統裡，使用「空宗」這個名目，大體上是以教外的觀點來看待龍樹思想而有的稱呼，他們往往把龍樹哲學看成是虛無主義，他們所使用的「空」往往是指「不存在」的意思，有著貶抑的涵意。在印度的佛教傳統裡，內部宗中人並無人使用「空宗」一名來稱呼龍樹一系列的佛教思想。

在中國佛教的傳統裡，使用「空宗」一詞，往往是相對於唯識學派的「有宗」而言。然而事實上，這一對語詞都不很恰當，因為它們容易使人誤解，以為「有宗」說「有」不說「空」，而「空宗」說「空」不說「有」。其實，中觀思想當然也要解釋眼前的一切存在是怎樣的的存在，它並非只說「空」而不說「有」的，就如同唯識學派也非只說「有」而不說「空」一樣。因此，「空宗」或「有宗」這類名目，並無法充分表現這兩支佛教思想的精神與特色。

第三章

龍樹的生平與著作

他因覺悟「欲為苦本」而出家，
他能掌握大乘新思潮與佛教傳統思想間的融通、
淘汰的關係，深具批判意識的龍樹
是第二佛陀，
還是佛教的摧毀者？

香光書鄉

龍樹的一生

在漢、藏兩地的文獻裡，保存了不少有關龍樹生涯的種種記錄，但若要分辨其間何者符於史實，何者出於後人的想像附會，卻是相當困難的。此中主要的原因，乃在於創造印度古典文明的印度人是個不重視歷史的民族。

西元五世紀初鳩摩羅什在長安譯出了《龍樹菩薩傳》，這部傳記是目前所見最早有關龍樹生涯的描繪。多數研究中觀佛教的學者推定龍樹是西元二、三世紀的人物，而鳩摩羅什則是活躍於西元四世紀後半至五世紀初的人物，這部署名由他所翻譯的傳記，此處姑且不論是否為其個人聽聞所得或是根據某一梵文底本翻譯而來，字裡行間所描繪的龍樹形象大概都是在他圓寂百年之後，留於信眾心目中想像式的記憶吧！

【狂飆少年的覺悟】

在這部傳記中，描述龍樹是婆羅門家的子弟，自幼接受非常嚴格的婆羅門僧侶教育，天資聰穎、博學多聞，對婆羅門教的教義相當熟習。由於他聰敏過人，很快地就覺得在學問上已無任何東西值得追求，少年的那種昂揚狂飆，使他想去追求其他更為新奇的事物，於是就和三、五好友向印度的幻師學習隱身之術。他們學會之後便潛入王宮，侵犯後宮女眷，不久宮中便傳出有人懷孕的消息，國王震怒之餘，會集群臣以謀對策，想盡辦法要捕殺這些隱身者。其間有一老臣便獻上一計，國王於

是聽從其言而命人在後宮步道上鋪灑細沙，只消細沙之上出現了遊走的腳印，隱身者便無所遁形，此時便可命衛士向足跡所落之處揮刀劈斬，淫賊必死。

「人生苦痛的羅網已張，而貪愛正熾的無知者卻急於投入。」刀起而哀號之聲盈於耳際，刀落則斑斑鮮血直撲眼前，此時由於龍樹正巧尾隨國王身後，而暫得倖免於難，然而親眼目睹友朋哀號慘死於刀下，隨著耳目感官一陣強烈的震撼，一股莫名的恐懼襲上了心頭，原本是一場追求快樂的歡愉之旅，結果卻發現自己其實是邁入了無助而充滿恐懼的死亡之途。

正當龍樹閉目等死之際，一線靈明乍現心田，使他當下悟得「人生的苦痛正是隨順愛欲而來」，此一「欲為苦本」的念頭自此便決定了龍樹今後的一生。這時他心中想著自己如果有機會僥倖逃生，一定不再隨順愛欲的生活而步入苦痛的境地。他暗自起誓，決心為斷除此一苦痛之本而出家。

或許龍樹命不該絕，躲在國王身後的他幸運地逃過了一劫。逃生之後龍樹便在有部的教派裡出家了，傳記裡說他在九十天之內便看完了寺內所典藏的經典，而他並不滿足於此，雖也繼續尋找其他部派的經典來閱讀，但是仍然覺得經中所說沒有什麼新意。

於是他從南方來到北方參訪，途中碰到一位老比丘，這位老比丘拿方等經（可能是日後的大乘經典）讓他閱讀，他花了九十天的時間把這些經典看完，而且掌握了經中的意旨。他覺得這些方等經的法義雖然很好，但在邏輯上並不圓滿，於是想從邏輯、

論證上修改佛教教理，準備自立宗派、自建僧團。這時大龍菩薩引他到龍宮，讓他看到了前所未聞的經典，這時龍樹方才知道自己以往的無知，以前根本未能好好地了解方等經。於是他又花了九十天的時間讀完龍宮中的經典，其後依大龍菩薩的建議回到了南印度，展開他後半生的弘法事業。

從龍樹出家的過程來看，或許可以讓我們想一想他和佛陀的出家有何不同？佛陀出家的動機是他在世間快樂幸福生活的背後，察覺到心靈的空虛，因而想要出家求道，他的出家或多或少可說是意氣風發式地要去追尋更美好、更充實的生活。龍樹出家的動機顯然與此並不相同，他原先所要追求的，乃是隨順愛欲的快樂生活，甚至不惜以死亡來做賭注，然而當他獨自面對絕望、恐懼、戰慄之際，這一殘酷的處境，卻逼使他不得不去思考自己為什麼會面臨生死攸關的痛苦，不得不去正視欲望給生命帶來的種種災難。

他所發現的「欲為苦本」的道理，與佛陀出家之前所洞察到的，即使是人間幸福美滿的帝王式生活，它們在本質上仍然是空虛的，這二者之間，一者在捨離苦痛，一者則在追求幸福，所以在出家的動機上，他們二人多少是有些不同的。傳記作者對龍樹出家動機的描述，顯然在戲劇的效果上更具張力，雖然如此，二位聖者都在洞察到了存在本身的不安性而出家，在這一點上彼此卻是一致的。

【命終之謎】

龍樹晚年之際，有個外道因和他論辯輸了，心中極為不滿，有次龍樹碰到他問道：「你是否嫌我活得太長命？」那人說：「是呀！你活著讓我不快樂。」龍樹聽了他說的話之後，便進入了精舍，很久都沒有出來，後來有人將門打開，發現龍樹已死。這就是《龍樹菩薩傳》有關龍樹命終的記載。

藏傳資料方面，在布頓佛教史和多氏（Tāranātha）佛教史中有關龍樹生涯的記載，也都提到了龍樹的世壽很長。他死亡的原因至今仍無法確定，若是依照藏傳資料的記載，他的死亡極有可能與政爭有關。他積極地參與政治，不時地勸化統治者，從《寶行王正論》與《勸誡王頌》之類的著作中，我們可以清楚地見到他對政治涉入之深，這兩部龍樹的著作可說是完全針對統治者而寫的，而這在浩如煙海的佛教著作之中，事實上是相當罕見的。

根據西藏的傳說，龍樹曾教導國王長生之術，國王因而長生不死，這便導致王子繼承無望，因此而對龍樹極其不滿，想置他於死地，卻苦無機會。龍樹晚年時，於定中觀見王子與自己前世有段宿怨未了，於是出定之後，便告訴王子去找一種特殊的草來割他的脖子，如此便可使之命喪，龍樹即因此而辭世。

傳記裡說龍樹是在南印度往生的，當地人建廟祭祀他，將他視為第二佛陀（釋迦）。相傳龍樹故鄉是在基士那河與哥達維利河交會處，南印度的考古工作曾在此地大規模地展開，但出土的文物似乎並沒有提供給我們任何有關龍樹曾在當地活動過的線索，唯一可以找到的是相傳龍樹活動地區，當地有座山是以

龍樹為名的，而今該地已建為水庫，完全淹沒在水底之下了。當初興建水庫時，曾把出土的遺物移至較高之處，在附近的岩窟裡也發現過有禮敬龍樹的遺跡。其實在這一帶活動的是部派裡類似北方大眾系的一部（屬案達羅派），並無大乘佛教在此活動的遺跡。

因此，現代考古工作似乎也無法讓我們了解到更多有關龍樹其人其事的史實，也許正如日本學者梶山雄一所說的，龍樹撲朔迷離的一生正如他的哲學一般，總是讓人捉摸不透。

【大乘菩薩的形象】

龍樹少年時代在婆羅門繁瑣的教典之中游刃從容，出家之後又能迅速出入佛教典籍之間，乃至寫下劃時代的不朽巨構，由此可知傳記中描述他天資聰穎是有幾分可信的。至於推測他可能是在有部出家，這一點主要是基於他對有部教理的熟諳與深入。他讀方等經乃至龍宮中的經典，這類經典大概是日後所謂的般若系經典（大約於西元前後一世紀時出現），他能學於有部而又不為有部的教理所限，對當時的新思潮有著極其敏銳的嗅覺與反應，從而掌握到大乘新思潮和佛教傳統思想之間的融通與淘汰的關係。

《龍樹菩薩傳》的著（編）者似乎有意把龍樹描述成大乘菩薩道的行者，學問精博，閱歷豐富，器宇昂揚而富於活動力，滿腔熱誠而積極地投入世間，這些人格特質可說都是般若經中所描述的菩薩形象。在龍樹捨世往生百年之際，隨著般若經的遍

入人心以及大乘思想的弘揚，這些經典中大乘菩薩行者的人格特質，便一一成為了信眾們心目中所追想的龍樹生前的形象。

為何說傳記的作者在其字裡行間中，一直試圖把龍樹一生的行止描寫成般若經裡的菩薩形象呢？首先是他出家之後，便能迅速地掌握佛典的要旨，並發現各部派三藏的不足，因此四處尋找佛典來閱讀，其活動範圍從南印度而至北印度，極富活動力。其次是他在求法弘道的活動過程中，批判教內外的各家思想，具有強烈的批判意識，他甚至毫不留情地指出教內思想的缺點，而試圖從根本上去推翻它。

在他所著的《中論》第二十四品〈觀四諦品〉中，教內中人便質問他：「你主張一切法空，這種主張最後將導致佛、法、僧三寶的蕩然無存，而整個佛教也將為之灰飛煙滅。」由這句話我們可以推測，他在當時許多教內思想家的心目之中，可能是個極其恐怖的摧毀者。這種斥小彈偏、邪說終結者的形象與佛陀在菩提樹下證道之後，展開其說法生涯所表現的那種平和而圓滿的形象，二者之間的確是相當不同的。

這種特異的菩薩形象，似乎在歷史上的中觀名家身上歷歷可見，如龍樹之死可能涉及政爭，提婆和外道論辯時被刺殺，寂護是憂憤而終，蓮華戒則是在西藏教爭中被腰斬，鳩摩羅什來到中國被迫成婚，當代高僧印順法師因強烈批評淨土是佛法的末流而受圍剿，他不僅在教內，就連在教外，也未得到他應有的地位。

這些中觀名家的一生都和龍樹有著近似的遭遇，這一點不知

是歷史的偶然或有其他的原因？到底是中觀這套哲學使得這些哲學家有如此的境遇，還是這些哲學家有這樣的人格氣質而選擇了中觀？

中觀哲學的批判是毫不留情的，正如月稱在頌揚龍樹時所說的一樣，龍樹的思維有如熾熱的烈火一般，要燒盡外道邪說的薪柴；但中觀思想的生命理境卻是要達到一種平和而安穩的涅槃，這二者之間本身即存在著相當強大的張力——一者目標要求達到平和冷靜的涅槃，二者其所表現出來的「空之論理」卻像烈火般地熾熱，讓人難以招架。要在一己的生命之中同時拉引這兩股向度不同的力量而使之冶為一爐，若無澎湃的生命力與堅韌的意志力，的確是令人難以想像的。歷史上諸多中觀名家往往一生波盪而生命碎裂，或許都與他們所標榜的生命理境和哲學思維之間所存在的那一種潛在的張力有關吧！

龍樹的著作

在中國及西藏的大藏經中署名為龍樹的著作非常多，在此不必一一列出。今天學界爭論不休的問題仍然是：到底有那些著作是龍樹所寫？如《大智度論》是否為龍樹所作？比利時學者 E. Lamotte 認為《大智度論》非龍樹所作，印順法師卻不同意他的說法而批駁他的一些立論。

在西藏傳統下有所謂「正理論集」的說法，有的人認為是「五正理論」或「六正理論」，在西藏龍樹著作的分類裡（在中國

並無此分類)，基本上分成「深觀」與「廣行」兩類，而這種說法在印度晚期已然形成。

【「深觀」類的著作】

在龍樹著作裡被歸成「深觀」一類的，其中最為核心的一部稱為「根本中」——《中論》；另外，其他性質類似的書籍被稱為「諸中論」，是「根本中」的「支分論」，包括：《七十空性論》——用七十首詩頌來說空性的道理；《六十如理論》——用六十首詩頌來說明緣起；《迴諍論》——龍樹答覆印度傳統的正理學派或有部等論敵的批判；《廣破論》——龍樹針對正理學派的理論展開辯破。

依照月稱（西元七世紀）的說法，《七十空性論》與《迴諍論》都是《中論》的附篇，不是獨立的論書，因為它們都沒有論前的「皈敬偈」，如《七十空性論》是闡明《中論》第一頌「諸法不自生，亦不從他生」的道理而寫的，而《六十如理論》則是部獨立的論書，因為它有論前的「皈敬偈」。

這是月稱的觀點，我們不一定要採取他的觀點，月稱在其著作裡引用龍樹所寫的詩頌，有的署名是龍樹所作，有的並無署名。基本上，這五部論書的思維方式是一致的，其他如漢譯的《大乘二十論》，也被署名是龍樹所作，但今天很多學者認為其中有很多唯識思想，若此書為龍樹所作，那今天我們所看到的文本應該不是它的原樣吧！

【「廣行」類的著作】

另外屬於「廣行」類的著作有《寶行王正論》(西藏譯名為《寶鬘論》)與《菩提資糧論》，這些著作中不只講緣起性空，更就家庭、政治、社會生活等具體的人間事相來談空理。從《寶行王正論》與《勸誡王頌》中，可以讓我們看到龍樹的政治觀及社會倫理觀。

研究龍樹思想當然是要以「正理論」為中心，以「根本中」為標準來衡量那類著作是龍樹所作。這些著作(《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》、《廣破論》)只有《廣破論》目前無漢文譯本可見，《迴諍論》和《中論》保存有梵文原典，而其他的論書都只有藏譯本或漢譯本存世。有學者但從梵文原典的立場來理解龍樹思想，他們只舉《迴諍論》和《中論》來著手研究，但若不看他在「廣行」類的作品，而想了解龍樹思想的全貌，則往往會流於以偏概全。

第四章

龍樹思想的淵源與 中觀學派的發展

龍樹不但熟諳印度非佛教的思想傳統，
且受般若經新思潮的鼓舞，
他所著的《中論》，因高度濃縮語言的頌文形式，
種下日後詮釋上的爭端，
帶動中觀學派的發展……

香光音鄉

龍樹的思想淵源

在《龍樹菩薩傳》裡我們可以看到幾個構成龍樹思想的線索：一是婆羅門的出身；二是可能在有部教團出家；三是大龍菩薩帶他入龍宮閱讀到的新經典。也許從這幾個線索中我們可以追索出龍樹思想的可能淵源。

【熟諳印度非佛教的思想傳統】

龍樹對印度傳統的主流思想有一定程度的了解。這一點在他所著的《中論》裡未必見得到，但是龍樹的其他著作，諸如在《迴諍論》與《廣破論》裡，我們便可清楚地看到他對當時非佛教系統的知識，涉獵得相當廣泛而且深入。在這些著作中，他對外道思想的批評其實是相當鮮活的，往往是在熟知對方理論的架構下指出其思想的破綻，但這套東西傳入中國之後，漢地所翻譯的印度典籍主要是佛典，其中非佛教的典籍被翻譯的只有兩部——《勝宗十句義》（玄奘譯）以及《金七十論》（真諦譯）。

漢地的講論者因為並不熟知印度的外道思想，當然也無法了解這些印度傳統主流思想給予佛教的刺激以及佛教的回應。這種外道與佛教思想之間的互動發展，乃至相激相盪的史實，是往昔漢地的講論者最為欠缺的知識環節。漢地的中觀講論者往往無法如其印度同儕一般，鮮活地掌握其論敵的思想，因為那些活生生的印度心智來到中國之後已然如同木乃伊一樣地任人擺佈，而再無還手的餘地了，這一點從中國對非佛教典籍的翻

譯是如此貧乏，多少可以看得出來。

龍樹和提婆是否忠實地呈顯出外道思想的原貌？他們的批評是否恰當？對中國佛教學者而言都不得而知。也就是說，我們對整個中觀思想醞釀的舞台並無全盤的掌握。因此，往昔一般漢地學者在理解龍樹哲學時有其根本的局限，也就是他們不是站在印度思想的舞台上去了解龍樹的思想與著作，漢地學者欠缺對印度思想通盤性的認識，特別是對非佛教思想的深入理解。如有人認為世親唯識思想裡的「識轉變」概念是受到數論哲學的影響，我們若不能掌握數論派的哲學，那同時也無法深入理解世親「識轉變」的學說是如何孕育而成的。

明治以下的日本學者，受到十九世紀以降「印度之再發現」殖民主義學術風潮的影響，便清楚地見到這種中國傳統研究上的缺陷，他們的佛學研究便是在印度學與佛教學的主題之下來從事的，舉凡是印度哲學或印度文學的講明，這此種種都有助於我們更深入理解佛教的思想，而佛教思想的講明，也同時有助於我們對印度非佛教思想文化的掌握。

【受般若經新思潮的鼓舞】

◎般若經的結集與分期

根據西藏方面的記載，龍樹和般若經的關係十分密切，般若經是由龍樹從龍宮中帶出來的。般若思想被視為大乘思想的母胎，龍樹對新思潮有敏銳的洞察力，他受般若經思想的鼓舞，應是毫無疑問的。

公元前一世紀左右所萌芽的新佛教思想運動（大乘運動）中，般若經被結集出來。一般而言，「般若經」這個名目是相當籠統的，般若經從公元前一世紀左右開始出現，這類經典一直至西元十世紀左右還陸續有新的結集出現。今天我們所看到的般若經群，其實是長達十個世紀結集的結果。

龍樹和那一部般若經有關係呢？一生以研究般若經為職志的知名學者 E. Conze，把般若經十個世紀的發展分成四個階段來看：第一階段是原始的般若經，第二階段是發展的般若經，第三階段是濃縮的般若經，第四階段是密教的般若經。

原始的般若經是最早的型態，一般稱之為《八千頌般若經》，也就是漢地俗稱的《小品般若經》，或道行系的般若經。印度人以「頌」作為記量書籍長短的單位，在這一方面中國人則以「卷」為單位。一頌指的是「三十二個音節」，而所謂「八千頌」，便是三十二個音節的八千倍。目前推斷《八千頌般若經》的初品為「根本般若」，是般若經中最为古老的部分。

第二階段是發展的般若經，此時期的般若經篇幅迅速擴張，如一萬八千頌與二萬五千頌，乃至最後的十萬頌，篇幅漸次浩瀚而思想也逐步複雜，因此要把握其中的思想便不很容易。由是而有第三階段結集的出現。

第三階段則有濃縮的般若經出現。濃縮的形式基本上有二種，一種是把經文的要義用詩頌的形式來表現，以方便持誦，如《現觀莊嚴論》（相傳為彌勒所作），以幾十首詩頌的形式而把二萬五千頌般若經的要義表現出來。第二種是用散文形式來撮其

要義，其中最為著名的當是《心經》與《金剛經》。

有些學者並不同意將《金剛經》視為第三期的般若經。《金剛經》是部非常獨特的般若經，在所有的般若經中，幾乎都可看到「空」字，但《金剛經》全文卻一個「空」字都不用，這顯然是有意的，或許此經是基於某種特殊的目的，以面對某些特殊社群的聽聞者而結集出來的，因而才刻意地不使用「空」字。另一方面，由於《金剛經》在語文上表現出一種更古老的語文型態，因而日本一些學者，如中村元與靜谷正雄等人，便認為《金剛經》應是初期的般若經，它避免使用「空」這個讓許多人看了不太高興的字眼，正表示了這種新思想初興之際的情況。

但是今天大部分的學者，包括 E. Conze 在內，並不同意這種看法，他們認為《金剛經》所表現的思想是相當圓熟的，這和初期般若經所要表現的並不一致。因此，我們此處仍把它歸屬在第三階段濃縮期的般若經來看。

第四階段是密教的般若經。隨著密教的崛起，也有新的般若經應運而生，此中如《理趣般若經》即是。

其實隨著新思潮的興起而有新的般若經出現，在第二期裡就可看到，在增廣的般若經裡，可看到唯識學派和中觀學派的般若經，在誦本上就不相同。如玄奘所譯二萬五千頌（中國俗稱《大品般若經》），若對照西藏的般若經，就可發現其中缺少〈彌勒所問品〉，文中彌勒要問的是什麼呢？即唯識學派的三性。我們說佛教的思想除了要有聖教作根據，還要有正理。在《攝大乘論》

中，無著不斷地敘述「阿賴耶」這一新的概念，但最後仍必須聲明此一「阿賴耶」的概念並非他所獨創，而是佛陀在阿含經裡就曾經說過的概念，那就是所謂的「聖教」。當三性思想被唯識學派提出時，雖有《解深密經》等經典的支持，但是他們仍然覺得不夠充分，因此有〈彌勒所問品〉的出現，以作為唯識學派說三性的經證。

◎《中論》與般若經的差異

有一點要注意的是，在《中論》和般若經之間，不論是就行文風格、思維方式或術語系統，都看不出兩者之間有何直接關係。

就行文風格而言，般若經是散文的形式，富於文學性，有著大量善巧的譬喻，詞藻極其華麗；而《中論》則是偈頌體的論書，言簡而意賅，行文的風格截然不同。

在術語系統上，般若經常用「般若波羅蜜」、「菩提」之類的術語，而《中論》裡提到「菩提」一詞的但只一次，而「般若波羅蜜」一語卻從未在龍樹此書中出現過。此外，般若經充滿了比喻或隱喻；而《中論》則是強烈的批判與論理。因此，似乎很難於兩者之間找到它們的共通性。

◎《中論》以阿含經術語系統展示般若經思想

然而，為何在西藏傳說中，會認為龍樹的思想是直接受到般若經的鼓舞呢？般若經與《中論》之間有著那麼大的不同，在

龍樹著作中看不到所謂「大乘」的用語，特別是般若經裡的那些思想「標誌」，龍樹所使用的語彙，基本上是從阿含經以來就有的，其著作中唯一指名道姓所引用的經典是《迦旃延經》。因此，當代有些學者懷疑龍樹是大乘論師的真實性，他們認為並沒有充分的理由來證明龍樹是一位受般若經思想鼓舞的論師。

A. K. Warder (著有《印度佛教史》) 和 D. Kalupahana (現任夏威夷大學哲學系系主任) 兩位研究南傳巴利聖典的學者，前者根據《中論》的行文風格與思維方式，認為傳統說法不可信受；而後者則認為龍樹的哲學並非革命性的，他不過是釋迦教義的偉大註釋者，說他是大乘論師的理由並不充分。另外印順法師也認為《中論》是阿含經的通論，它是要發掘阿含經的深義。

在這點上，三位學者的看法有一點相同，那就是龍樹與阿含經的關係。但 A. K. Warder 和 D. Kalupahana 則完全要撇清龍樹思想和般若經的關係，因為對南傳佛教的學者而言，他們仍處在「大乘非佛說」的巨大陰影下來思索這個問題。

已故的當代中觀學研究者 R. H. Robinson 也曾試圖解決般若經與龍樹之間的這個問題。他認為我們首先要考慮的是《中論》是要講給誰聽的？是要寫給那些人來看的？龍樹的聽者與讀者並非是那些已然信受大乘教義的教內同道，他認為《中論》應是針對教內那些尚未信受大乘的人而撰寫的。因此，龍樹必須使用彼此都能同意的那些觀念，或雙方熟知的術語系統來進行寫作，而不能以般若經特有的術語系統來和對方進行溝通，所以龍樹藉著彼此都可溝通的阿含經術語系統，來展示般若經（大

乘)的思想。

基本上，R. H. Robinson 的觀點是極其正確的，就《中論》本身而言，簡約的偈頌體很難允許作者暢所欲言，此外，對論者也不會同意他使用自家特有的聖教，對論雙方必須使用共通的語彙，論辯才可能順利進行。般若經富於文學性，而有關宗教體驗的陳述也相當豐富，這些都可作為一種輔助性的手段，來讓人了解般若經所要展示的東西。但在《中論》裡，文學性的修辭手法並不多見，而有關宗教體驗的陳述更是絕無僅有，它純粹是以理性的觀點來揭示般若經裡所要掌握、追求的東西。因此，依 R. H. Robinson 的說法，古代傳說龍樹與般若經有著密切關係應是正確的。

龍樹與那一部分的般若經有關呢？根據研究應是和《小品般若經》(八千頌般若)有關。根據西藏說法，龍樹從龍宮帶出般若經，參與了新的般若經的誦出和結集。如果此一說法可信，那龍樹所參與結集的般若經，極有可能是《小品般若經》。在中國，龍樹被認為是《大智度論》的作者，而《大智度論》是《小品般若經》(兩萬五千頌)的註解。龍樹思想一方面受到般若經新思潮的鼓舞，二方面因他在有部出家的背景，而對阿毗達磨的思想也相當精熟，這從他的著作裡，對有部宗義多所敘述，乃至洞察到有部理論架構上的缺陷，都可以讓我們見到這一點。

以上我們約略地談到了龍樹思想可能的淵源，它們有源自阿含經的，有襲自阿毗達磨思想的，也有來自新興大乘經典與非

佛教傳統的，這些思想都被龍樹智慧的火炬冶為一爐，而成就了一套具有劃時代意義的嶄新哲學。

中觀學派的發展

中觀學的發展從龍樹開始直到西元八世紀，今天學者將如此長的發展過程分為初、中、晚期三個階段。第一階段以龍樹及他的及門弟子提婆的思想為中心。第二階段約在西元五世紀至七世紀中葉，這是中觀思想最多姿多采的階段，也是中觀學派思想開始蓬勃發展的階段，其特色表現在對《中論》的註解上。第三階段是中觀與瑜伽合流的階段。

《中論》是頌文形式的論書，一首詩分為四句，每句八個音節，共計三十二個音節，傳統漢譯將這種三十二個音節的詩偈，仿其原初四句的形式而譯成五言詩的形式，一首詩有四句，一句五字，每首偈共計二十字。這樣高度濃縮的語言形式，其實已然埋下了日後在理解與詮釋上的諸多爭端，因為這種高度濃縮的偈頌體，往往是讓人無法暢所欲言的，若是缺乏註解有時根本不知所云。

【註解《中論》百家爭鳴】

一般而言，這類詩頌體的論書，其註解有時是由作者本人親自撰寫，有時則由其及門弟子來撰寫，而有時則由其再傳弟子或私淑來著手從事。如世親的《唯識二十頌》，他本人親自作了

註解，但其晚年作品《唯識三十頌》只寫了頌文而無註解，其弟子與再傳弟子如護法、安慧、火辨……等十大論師，乃紛紛提出自己的理解而著手註疏。因為高度濃縮的語言無法清楚表達思想，使得註解家有更多的思維空間，來表達他們對頌文的理解。

第二期的中觀哲學是《中論》的註解時代。依據西藏的文獻，觀誓（七或八世紀）疏解《般若燈論》時，提及了《中論》的八大註解，今天可以看到的只有五種：

- （一）龍樹的《無畏論》；
- （二）佛護的《根本中論註》；
- （三）清辨的《般若燈論》；
- （四）安慧的《大乘中觀釋論》；
- （五）月稱的《中論註》。

其他如德慧也有《中論》的註解，但已失佚。

首先《無畏論》相傳為龍樹所註，《龍樹菩薩傳》裡提到：「《無畏論》十萬頌，《中論》出其中」。《無畏論》是否為龍樹所作，是個較麻煩的問題，宗喀巴大師便曾說《無畏論》不是龍樹所寫，連一個放牛的小孩子都知道。西藏傳統學者並不相信此一註釋是龍樹親撰，也不看重《無畏論》，因為就註解形式而言，此書只是把偈頌的形式加以散文化而已，事實上但存漢譯的《青目釋》亦復如此。

與其他註解比較，《無畏論》與《青目釋》的確很簡單。鳩摩羅什在五世紀初到長安時，便譯出《青目釋》，以古代的傳播

速度來看，《中論》的註解從印度而至中亞，保守估計需要五十至一百年的光景，不論此一著作是鳩摩羅什或印度人，乃至於是中亞地區的人士所撰寫的，它的內容和《無畏論》是極其相近的，且行文風格簡潔，大體上這兩部註釋都屬於古註，也就是在學派尚未分裂前，或學派意識還未強烈發展之前的註解。學派意識勃興或真正可稱為「中觀學派」的，或許應是從佛護開始。由於在梵、藏文獻裡並無《青目釋》的對應文獻，因而它卓越的內容，在現代學界裡被忽視了相當長的一段時間。最近有《青目釋》的英文譯本和註解（1995年出版）問世，可算是一個新的開始。

我們今天要重新來看待《青目釋》，就如同我們要重新來看待《無畏論》一樣，這兩部註釋可能更為接近龍樹原初的意思，因為它們在年代上可說是最接近龍樹的。《無畏論》與《青目釋》為何不被重視？這與近代中觀學研究的方法論有著相當密切的關係。

近代中觀學的研究是從月稱的《明句論》開始的，這也是目前唯一保存梵文形式的《中論》註解書。西方學者的研究即是從此部著作開始，而初期他們對中觀學的看法也完全是以月稱的觀點為標準，在這種情況下，清辨是抬不起頭來的，因月稱把清辨罵得一文不值。後來學者們的研究才慢慢地由梵文文獻而擴及到藏文文獻，清辨註解的意義才被認識到，這時學者們才發現完全以月稱的觀點來看待龍樹是有偏差的。更進一步來說，完全以中期的月稱與清辨的觀點來看龍樹的思想和《中

論》，也可能不夠周全，所以要回到《無畏論》與《青目釋》。

但存漢譯的註釋書，除了《青目釋》之外，還有唯識學派的安慧也註解《中論》，而此一學派的一代大師無著也撰寫《順中論》以註解《中論》，這本著作不僅引起龍樹後繼者的強烈關注，同時也引起唯識學派極大的興趣。漢地及至宋代才翻譯了安慧的註解書，然而其翻譯品質拙劣，無法與唐譯相比。今天要讀安慧的註解，特別是想要探究唯識學派如何來看待中觀思想時，經常會被那難解生澀的譯文所困，廢書而嘆，這時若無其他的輔助工具，自是難以奏功。在這種情況下，往往是要透過對其他《中論》註解書的理解，而這又必須在掌握了經典語文之後才能著手此一工作，而在此一工作有了頭緒之後，方有可能理解此類生澀難懂的譯文。安慧註解了許多唯識學派的論典，如《中邊分別論》與《唯識三十頌》等等，這些都有不少學者著手研究了，但是他的《中論》註解，在今天可說仍是一片相當荒蕪的園地，因為其中有一定的難度。

【中觀與唯識的對抗】

第二期的中觀哲學是《中論》的註解時代，在註解過程裡，中觀思想也有進一步的開展。另一方面在思想背景上，那個時代也是唯識學派崛起蓬勃發展的階段。中觀和唯識在此一階段裡是處於相互對抗的狀態，這也構成了此一時期中觀學發展的主要特色。

因此，我們所說的「中觀學派」，其實是在中期才形成的，龍

樹沒有用過「中觀學派」或「中觀」的字眼來描述自己的理論，這是中期中觀學的產物，透過與唯識學派的對抗來注解《中論》，學派意識於焉形成。

中期的中觀哲學是以《中論》的注解而開展的，那就是對於《中論》中的根本思想——一切法空——龍樹究竟是透過怎樣的論證方法來開展的呢？佛護強烈意識到這個問題，並且試著透過注解的方式來解答這個問題。佛護的注解裡，最為著名的就是他對《中論》第一品第一首詩頌的注解。

◎歸謬論證派

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」在梵文本裡，事實上並無「是故知無生」這句話，這是鳩摩羅什為豁顯「無生」之義而增入的。佛護在疏解此一詩頌時說，若諸法可以不依因待緣而自行生起，則這個「生」就是無用的，因為它自己已然存在了，而且這種「自生」，在能生與所生之間根本沒有分別，如何可以稱之為「生」呢？所以已然存在的又再度生起，這第二個「生」是沒有用的，因為已然存在的，是不需要再生的。若諸法能自行生起，則它一旦「生起」，就應該會不斷地「生」下去，不能說這一刻已「生」，而下一刻就不「生」了。

佛護所採取的這種論證方式，就像幾何學裡的「歸謬論證」一樣：在同一平面上，過線外一點，有而且只有一條線與已知線平行。如果想要證明這一點，我們可以假設它有兩條，結果

導致矛盾；由於假設兩條的結果是矛盾的，因此唯一的可能是只有一條。所以，有人把佛護的論證方式稱之為「歸謬論證」。這在傳統印度的邏輯裡稱之為「應成或墮過」(prāsaṅga)，saṅga 是「執著」之意，也就是「會掉入過失裡去」的意思。

「諸法自生」的主張也被歸為是屬於「因中有果論」一派的思想，諸如數論學派以及教內的有部皆是，他們認為「果」原先是隱而未顯，「生」是指「果」由隱而顯來說的，能生與所生不同，所以「生」是有用的。

但佛護認為若是諸法自生，則將導致「生」是無用的，因為它已經存在，根本就不需要再生。這樣的結論當然是諸法自生論者所無法接受的。再則，若諸法能自生，「生」將會無窮地「生」下去，這一點當然違反經驗事實，也是諸法自生論者所無法接受的。由於諸法自生會導致矛盾，亦即它會導致「生」的無用以及「生」的無窮，而無用與無窮都與論敵所信受的前提相矛盾，這就是佛護對主張諸法自生者的著名駁論。

佛護的這種論證方式是劃時代的，因為龍樹在頌文中往往以宣言的方式直接把結論呈現出來，而省去了其論證的過程，但註解家則必須以論證來說明為何會得到這樣的結論。佛護強烈意識到必須把龍樹的推證過程展開來，而他所採取的是一種間接論證的方式（歸謬論證其實就是一種間接論證），當我們不能直接去證明某一命題為「假」時，我們可以試著去證明此一命題為「真」是不可能的，也就是若其為「真」，則將導致矛盾，而矛盾的事物是不可能存在的。

◎自立論證派

佛護這種論證方式受到清辨強烈的質疑，他認為龍樹並不是採取這樣的方式來展開論證，因為「自生」的反面是「他生」，當我們否定諸法不自生的同時，便會預設了諸法是從他生。清辨看到了佛護的論證在邏輯上的缺陷，認為採取這種間接論證，其結果將會在邏輯上給論敵一個攻擊自己的機會。誠如佛護假設諸法自生的結果會導致矛盾，那我們就必須在邏輯上承認諸法自生的反面是真的；但是，如果不是自生，那麼就是他生，這樣的理解顯然是歪曲了龍樹頌文的意思，因為龍樹也說諸法不從他生。

因此，清辨認為不可以採取間接論證的方式，因為在否定一個命題的同時，也肯定此一命題的反面，他主張須採取直接論證的方式來鋪陳龍樹的論證，傳統術語稱之為「自立量」，也就是從大前提與小前提而至結論，正面地去證成一個命題。於是有人便把清辨一系的中觀派稱之為「自續派」(Svātantrika)或「自立論證派」，而把佛護與月稱這一派稱之為「應成派」(Prāsaṅgika)或「歸謬論證派」。

清辨一方面批判教內同宗的佛護（因為佛護在解釋龍樹論證上有缺陷而不夠周全），另一方面，他也批評教內的唯識學派。對唯識學派而言，世間的出現是依他起的，而外境乃是識所變現的（所謂「識所緣，唯識所現」）；但清辨認為世間的出現是自續的，並非依他起的。月稱出來維護佛護的立場，他強烈地批判清辨患了嚴重的邏輯偏執狂，並質疑清辨對龍樹中觀之學全無所知。此

外，月稱也對唯識學派安立阿賴耶識，成立自證分以及三性的思想提出批判。唯識思想在月稱與清辨的著作裡都受到了強烈的質疑與批判，這形成了第二時期中觀學派的特色。

簡而言之，這個時期是一個中論的註解時代，也是一個學派意識相當濃厚的時代，一方面有著中觀學派自家的分裂，一方面則是中觀與唯識兩大學派的相互較勁與對抗。

【中觀與唯識的融合】

如果說中觀學發展的第二個階段是學派分裂與對抗的階段，那麼第三個階段則可以說是學派思想彼此融通與合流的階段。

中觀學派在接受唯識思想的挑戰與刺激之餘，並沒有被它收編或擊倒，反而依照中觀思想的原理，提出一個可以超越唯識思想的辦法，那就是立於「真」、「俗」二諦的觀點上，從世俗諦的立場安立「唯識無境」的觀點，而在勝義真理的立場上採取「一切法畢竟空」的中觀派的觀點。這就是第三個階段的中觀哲學，它已然與第一階段的中觀哲學有所不同，因為龍樹當時並未意識到唯識哲學所嘗試處理的那些問題。

第三階段是中觀與唯識合流的時期，有些學者順西藏宗義書的說法而稱之為「瑜伽行中觀學派」，其主要代表人物是寂護和他的弟子蓮華戒。在寂護的哲學中，他在世俗上完全吸收了唯識學派「唯識無境」的看法，而在勝義諦上則持中觀學派「一切法空」的立場。寂護曾在他的著作裡，把中觀與唯識比喻為馬車的兩條韁繩，並強調只有手握這兩條韁繩的行者，才算是

真正的大乘行者，這便是寂護試圖融會中觀與唯識的結果。

寂護與蓮華戒師弟二人都先後進入西藏弘法，也皆死於西藏，他們在西藏時，發生了一件中觀思想史上相當重要的事件——桑耶寺的大辯論。龍樹思想在印度發展到了寂護，而在中國則發展到了禪，據說中國禪宗的禪僧（可能是神會的門下）和瑜伽行中觀學派的蓮華戒在桑耶寺舉行了一次大論辯。這次的論辯以往被認為只是傳說，但現在透過西藏史書與敦煌文獻的解讀，已被證明是一項史實。

根據西藏方面的記載，這場論辯的結果是中國的禪宗敗北，而中國的記載（敦煌文獻）則是中國方面得勝。原先禪宗在西藏的勢力相當大，禪宗失敗之後便被完全逐出西藏，但是否完全失去它在西藏的影響力，這點很難說。因為今日學者研究發現西藏某些修行法，如大圓滿法便與禪宗的思想有著相當密切的關係。

這場論辯的意義何在？論諍的主題是什麼呢？禪宗的失敗，其根本原因又是什麼呢？禪宗認為在成佛的本質上並不需要慈悲和布施等德行，因為成佛的本質是不動念、無思、無想、當下開悟，也就是生死即涅槃。但蓮華戒卻認為慈悲乃至於方便（即五度）都是必要的，否則不可能有智慧的養成，因為智慧是在慈悲與五度裡逐漸培養出來的，所以若無方便，慈悲與智慧即無法產生，開悟也就不可能了。

所以，蓮華戒認為若依中國禪宗所說的無思、無想，那麼一個低能兒也早已開悟了，因為他可以無思、無想。對蓮華戒而

言，要修習慈悲與方便，乃至透過對有部、經部、唯識教義的理解與批判，我們才有可能真正體悟中觀的智慧。學者必須一方面學習有部的教義，並看到有部教義的不足，進而學習經部的思想，再由唯識而走向中觀。這其間展示了一種修習的次第，同時這也是一個哲學的階梯。

此處姑且不論桑耶寺宗義論辯的勝負究竟如何，這個論辯在本質上多少展示了受龍樹思想影響的中國禪宗，和在印度以龍樹思想為主軸，並吸收唯識思想所開展出的中觀哲學，這兩支同源而異流的思想在西藏會遇之際，不啻就是印度佛教思想和中國佛教思想彼此的一場論諍。

第五章

《中論·皈敬偈》 的義理

《中論》一書的主題

雖是藉「緣起性空」而遮駁一切邪見，

但它並不是為了論破而論破，

其背後的終極關懷是透過「緣起性空」的宣說，

令眾生由迷轉悟，而趨入

戲論止息、寂靜安穩的涅槃。

龍樹在《中論》第十八品所表達的觀點，可說代表了中觀哲學的基本立場，而論前的「皈敬偈」一方面表達了論主對佛陀的禮敬，二方面則概述了《中論》一書的主題，以及論主撰寫此書的目的。以下先談論主的禮敬文，其次再以第十八品為中心，來說明中觀哲學的基本立場。

「皈敬偈」的文義

【漢、英譯文下的「皈敬偈」】

皈敬偈

- | | | | | |
|-----|-------|-------|-------|-------|
| (一) | 不生亦不滅 | 不常亦不斷 | 不一亦不異 | 不來亦不出 |
| | 能說是因緣 | 善滅諸戲論 | 我稽首禮佛 | 諸說中第一 |
| (二) | 不滅亦不起 | 不斷亦不常 | 非一非種種 | 不來亦不去 |
| | 緣起戲論息 | 說者善滅故 | 禮彼婆伽婆 | 諸說中第一 |
| (三) | 不滅亦不生 | 不斷亦不常 | 我稽首禮佛 | 諸說中第一 |
| (四) | 佛說緣起法 | 不生亦不滅 | 不斷亦不常 | 不來亦不去 |
| | 不一亦不異 | 滅戲論寂固 | 敬禮正等覺 | 最上說法者 |

在以上四種「皈敬偈」的漢譯裡，第一種是出自鳩摩羅什之手，它是國人最為通曉的版本；第二種為漢譯《般若燈論》的譯文，清辨此書雖然在唐代已然譯出，但是對於漢地中觀學卻無甚影響；第三種為漢譯《大乘中觀釋論》的譯文，此書是唯識家安慧的著作，目前但存漢譯而已；第四種則出自宗喀巴《辨了不了義善說藏論》一書的漢譯，它是法尊法師自藏文譯出

的。在這四種「皈敬偈」的翻譯裡，基本上我們可以見出，此中的前三種翻譯在語法形式上是比較一致的，而第四種譯文則明顯地與前三者不同。那麼何者在語法形式或義理結構上比較貼近梵文原典呢？

以下且選四種當代的英文譯本，來討論一下這個問題，此中前三者都是譯自梵文原典的譯文，而第四種則是譯自藏文譯本。在未能通曉梵、藏等經典語文之前，若要比對頌文以釐清文義，或許目前這種借助當代譯本的辦法是相當可行的。

1. I offer salutation to the best of preachers, the Buddha, who has taught that dependent co-arising has no ceasing, no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality, no arriving, and no departing, that it is quiescent of all fictions, that it is blissful.

— R. H. Robinson, 1967

2. I pay homage to the Fully Awakened One, the supreme teacher who has taught the doctrine of relation origination, the blissful cessation of all phenomenal thought constructions. [Therein, every event is “marked” by :] non-origination, non-extinction, non-destruction, non-permanence, non-identity, non-differentiation, non-coming [into being], non-going [out of being] .

— K. Inada, 1970

3. I salute him, the fully enlightened, the best of speakers, who preached the non-ceasing and the non-arising, the non-annihilation and the non-permanence, the non-identity and non-difference, the non-appearance and the non-disappearance, the dependent arising, the appeasement of obsessions and the auspicious.

—D. J. Kalupahana, 1986

4. I prostrate to the Perfect Buddha, the best of teachers, who taught that whatever is dependently arisen is unceasing, unborn, unannihilated, not permanent, not coming, not going, without distinction, without identity, and free from conceptual construction.

—J. L. Garfield, 1995

在漢地佛典的翻譯傳統上，多半都把三十二音節形式的梵文偈頌，以四句五言詩的體例來加以翻譯。「皈敬偈」的梵文原文在形式上是由兩首偈頌所構成的，而其漢譯也依照這種形式把它譯成了兩首四句的五言詩，第一首詩是從「不生亦不滅」到「不來亦不出」，第二首詩則由「能說是因緣」到「諸說中第一」。

然而在漢譯裡，我們卻難以見出這兩首五言詩在語法或義理結構上的關係，但是在梵文原文裡，這些關係則顯得相當清楚。若是單從鳩摩羅什的漢譯來看，在第一首詩裡所談論的只

是「八不」而已，而它與第二首詩之間，在句法上似乎可以沒有任何關係，而成為在句法結構上意義完整的句子。

事實上，吉藏所謂的「八不中道」之說，正是基於把漢譯「皈敬偈」中的第一首詩獨立來看的結果，而以為這「八不」是論主用來描述「中道」的。至於漢譯「皈敬偈」的第二首詩，似乎表示了如下的意思：佛陀能宣說「八不」這種緣起，便可以善巧地滅除各種戲論，而論主之所以向佛陀稽首禮拜，乃在於他認為佛陀的「八不」之教或緣起之說，是其教義之中的最高者。

【梵文原文的「皈敬偈」】

然而這種理解的方式一旦對照了幾個英文譯本之後，便可以發現其間是有些出入的。從梵文原文來看，整個「皈敬偈」在形式上是由兩首詩所構成的，而從句法的觀點來看，這兩首詩也是由兩個意義完整的句子所構成的，但是要注意的是，這兩首在形式上完整的偈頌，並不分別對應於整個「皈敬偈」裡在意義上完整的那兩個句子。

因此，單從偈頌分立的形式而來判讀整個「皈敬偈」的意思，往往會造成理解上的一些偏差。大體上，英文譯本都能順著原文的這種句法結構來進行翻譯，而完全沒有受到原文偈頌分立的影響。

此處且讓我們依梵文原典來看「皈敬偈」裡的第一句，該句的主詞是「圓滿的佛陀」(sambuddha)，而其動詞則為完成式的

動詞「宣說」，亦即「圓滿的佛陀已然宣說」。至於此一動詞的受詞成份則總共是由十一個語詞所構成，而這十一個語詞之中，只有「緣起」一詞是名詞，其餘皆為形容詞，由此可見，這十個形容詞是以定語的身分來限定其中心詞的，而該一中心詞即為「緣起」一詞。並且第一首詩裡的「八不」，便是這十個定語之中的八個，至於其他兩個，則出現在第二首詩頌裡，而鳩摩羅什則以「善滅諸戲論」一句，把這兩個定語合譯在一起而成了一個句子，由是而衍生出諸如「善巧地滅除各種戲論」的意思。然而，這種理解在梵文語法上是不正確的。

此外，在前面幾個英文譯本裡，D. J. Kalupahana 的譯文是值得注意的。事實上，他並沒有把十一個受詞成份的語詞區分為「定語」與「中心詞」，這是因為他認為在整個「皈敬偈」裡，我們似乎還看不出佛陀所宣說的是一個理論，或是好幾個理論；但是，不論是就語法的觀點或《中論》的註釋傳統來說，這種表面上「含蓄而保守」的譯文，其實在語法或義理結構上都很難站得住腳。其次是 J. L. Garfield 的譯文，他不知何故遺漏 śiva 一詞未譯，此語在藏文譯本的對應語是 shi ba，而法尊法師便以「寂固」一詞譯之。

事實上，在鳩摩羅什「善滅諸戲論」一句的譯文裡，其「善」之一詞的對應語當為 śiva，而此語若為名詞，則指的是印度教裡的一位主神，祂既是創造之神，同時也是毀滅之神；若當成形容詞來看，則可以用來表示吉祥或幸福的意思，而經常被拿來描述「涅槃」的安穩而至福的狀態。至於藏文對譯 shi ba 一

詞，則有「寂靜安穩」之義，而被視為是「涅槃」的同義詞。就「皈敬偈」的語法結構來說，*siva* 一詞實與「八不」一樣是用來形容緣起的；因此，若是把它副詞化而拿來修飾其下的「滅」字，便是誤解。

至於偈文中的第二個句子，其動詞為「禮敬」，而根據此一動詞的詞尾變化，我們可以知道該句的主詞是第一人稱單數的形式，也就是造論者本人，而動詞的受詞成份則為第三人稱代名詞的單數形式，在「皈敬偈」裡這個代名詞是用以稱代前一句中的主詞——圓滿的佛陀，而這個受格形式的人稱代名詞，則有一形容詞詞組來限定它，這個詞組鳩摩羅什把它譯為「諸說中第一」，因此，這個詞組所指的是佛陀本人而非佛陀的教法。

經由這種比對與分析，我們便可以看到在這幾個英文翻譯裡，R. H. Robinson 的譯文可以說是比較貼近梵文原文，而 D. J. Kalupahana 的譯文則屬自成一格的別解。此外，我們也可以見出法尊法師轉譯自藏本的譯文也同樣貼近於梵文原文。至於傳統的三個漢譯本子，嚴格說起來，在語法上或多或少都與原文有些不符，這或許是受到了四句五言詩的譯例影響吧！

圓滿的覺悟者宣說「緣起」是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法者中的至尊行禮致敬，這便是整個「皈敬偈」的意思。由此我們可以見出論主之所以向佛陀頂禮致意，並不是基於盲目的崇拜心理，而是由於佛陀所宣說的教法。以吉藏的話來說，這是由「嘆法」而「美人」，也就是說，論主由嘆服佛陀的「八不

緣起」之教而推讚佛陀為說法者中的至尊。

事實上，在佛教所謂「依法不依人」的傳統之下，是不應該有對偶像盲目崇拜的情事發生的。在《中論》一書中，論主除了在論前的「皈敬偈」裡向佛陀頂禮致敬外，在該書第二十七品的第三十詩頌（亦即該書末章的結頌）中，他又再度向佛陀禮敬：

瞿曇大聖主 憐愍說是法 悉斷一切見 我今稽首禮

這也同樣是感於佛陀為悲愍眾生而開演「緣起性空」的正法，並嘆服此法能斷除一切邪見而向佛陀致敬。

註解家眼中的「皈敬偈」

【早期《中論》註釋傳統——「八不」總破一切邪論】

在早期的《中論》註釋傳統裡，「八不」中的每一「不」，不論是「不生」或是「不滅」，在意義上都是為了要否定某種邪見的，當然邪見豈止八種而已，如《六十二見經》便提到了佛陀時代裡的許多外道，他們的理論可謂是千奇百怪，而佛陀便以「緣起正見」一一加以評破。從早期註解家的觀點來看，他們認為龍樹正是承繼了此一傳統而撰寫了《中論》一書，所以「皈敬偈」中的「八不」雖略，但卻可以總破一切邪論。

這種把「皈敬偈」裡的「八不」獨立起來講論的觀點，不只是呈現在鳩摩羅什的翻譯以及青目的解釋之中，而且也為吉藏所承繼，他的「八不中道」之說正是秉此而來。其實根據我們

前文的分析，「皈敬偈」裡的「八不」是不能獨立開來看待的，它們是用來描述緣起的，或許這種把「皈敬偈」分開來判讀的詮釋觀點，並非來自於印度本土，而是起源自中亞一帶也未可知。

【月稱——《中論》的主題是緣起，目的是達至涅槃】

月稱在《明句論》裡以「主題」和「目的」這兩個論項，而把「皈敬偈」裡的十個形容詞分成了兩類，他認為作者透過「八不」來宣說《中論》要討論的主題——緣起，而末後二個形容詞，亦即「戲論止息」與「寂靜安穩」，則是用來表達龍樹撰寫《中論》一書的目的，那就是試圖讓世人能夠透過此書的研讀，以達至戲論止息而寂靜安穩的解脫狀態——涅槃。

月稱的註解和《青目釋》、《無畏論》等早期的註解多少是有些不同的。從龍樹而至月稱，在長達四百年的時間裡，中觀哲學到了月稱之手，其理論更為精緻而系統化，這時的中觀哲學可以說已經達到了一個高度精純的狀態，他認為「八不」的「八」其實並無特定的意思，因為「緣起」的特徵原本就不止這八項，而舉「八」但為方便而已，要而言之，從「不生不滅」而至「不來不出」，這些語詞所要描述的就是「緣起」。

基本上，月稱這種見解在早期的《中論》註解書裡是看不到的，它多少是中觀思想開始系統化後的產物。事實上，在印度後期的中觀哲學裡，諸如治中觀與唯識於一爐的寂護論師便認為：「八不」的否定乃在於彰顯「緣起性空」的道理，而單以

「不一亦不異」的「二不」，亦即所謂「離一異因」，其實已足以展現此一道理於無餘了。

以「八不」的否定性思維 看龍樹的「緣起」思想

月稱認為《中論》一書的主題是「緣起」，然而佛教各派皆說緣起，如此一來，中觀學派的「緣起論」有何特色呢？其實為了釐清這個問題，從清辨開始而至月稱，在他們對「皈敬偈」的註釋裡都花了相當的篇幅來辨析「緣起」一詞的詞義，並希望藉此而展示出中觀學派所特有的緣起論，我們將會在下幾個講次來介紹「緣起」這個概念所牽涉的一些問題。此處我們且但就「皈敬偈」裡「八不」式的否定性思維，簡要地來認識一下龍樹的「緣起」思想。

【阿含佛教——以有情為中心的「生命價值的緣起論」】

四諦之教是佛陀的根本教說之一，雖然在名義上它並非正式的緣起說，但實質上它是由「流轉緣起」與「還滅緣起」兩支所構成的，而「十二支緣起」的順逆兩種觀門，其實也不外乎就是流轉與還滅兩種緣起。

在阿含佛教的時代裡，這些說法都是為了闡明有情生命在價值向度上的變化，或更確切地說，是以有情為中心所開展出來

的「生命價值的緣起論」，其間佛陀雖然偶有以器世間的自然現象為喻，來說明有情世間的緣起（前者或可方便地稱之為「一般的緣起論」），但這畢竟只是輔助性的手段，因為有情生命或迷或悟的價值問題，才是世尊真正關心的所在。

【阿毘達磨佛教——由有情世間而擴及器世間的「一般的緣起論」】

這種以有情為中心的緣起論，在阿毘達磨佛教時代裡逐漸開始有了一些變化，這時教界中人所關心的「存在」，已由十二支緣起裡的「有」(bhava)，而擴展到了遍有情世間與器世間的「有」(bhāva)，隨著而來的，則是緣起的考察範圍也由有情世間而推展到了器世間，換言之，以生命價值為中心的緣起論，已逐漸過轉到了一般的緣起論。

在阿含聖典裡，通常對「緣起」的描述是：

此有故彼有 此生故彼生 此無故彼無 此滅故彼滅

然而，在「皈敬偈」裡，龍樹卻以「不生、不滅」或「不一不異」之類的否定性概念，來描述「緣起」。在一般的理解裡，「生、滅」或「一、異」是一對彼此矛盾的概念，通常說「不生」的意思，就是指「滅」，而所謂的「不一」，在意思上指的也就是「相異」。那麼，龍樹為什麼會以雙遮或雙遣的方式來描述緣起呢？對於這個問題，或許我們可以回到阿毘達磨佛教的思維裡來尋找一些線索。

面對有情世間與器世間林林總總的存在事相，在阿毘達磨佛

教的陣營裡，蔚為主流的說一切有部便開始大力著手範疇化的分類工作，從而建立了所謂「五位七十五法」的存在範疇表，這個範疇表固然剔除了「自我」的存在，而證成了他們所謂「諸法無我」的佛陀之教，但卻也展示了一個「三世實有，法體恆存」的靜態而永恆的法體世界。

在另一方面，為了說明「諸行無常」的動態世界，他們除了提出「剎那滅論」的說法之外，更透過了「生、住、異、滅」的分位，以及「因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣」這四種條件（四緣），來把捉現象世界裡存在事相的生成變化。在他們心目中，所謂「諸行無常」，指的就是現象世界裡由四種條件所造就的諸法（亦即「有為法」），在「生、住、異、滅」的分位上的剎那生滅。如此一來，「諸行無常」的動態世界，便一轉而為一切有為法的生、住、異、滅的諸般現象。

【龍樹——「八不緣起」說世間萬法生成變化的如實狀態】

然而，佛陀的無常之教，是否只是就世間諸法的剎那生滅性而立說呢？事實上，不論是「生、住、異、滅」，或是「生、滅、常、斷、一、異、來、去」等等，都只是「存在」（bhāva）在變化上顯現出來的暫態，而它們並不是形成「存在」會產生變化的根本原因。什麼原因使得變化成為可能？而什麼原因造成了諸行的無常？

說一切有部以「剎那滅論」這種近乎機械式的詮釋，來說明佛陀的無常之教，並且以「四緣」這種條件理論，來充作佛陀

緣起之教的具體說明，乃至以製作存在範疇表的方式來取消「自我」，他們的詮釋與作法能夠符合阿含聖典裡有關「無常」、「無我」與「緣起」的教說嗎？其實這正是龍樹對有部教學的根本質疑。黃毛丫頭可以女大十八變而成了妙齡少女，這是無常；她或飛上枝頭，或遇人不淑，這不也是無常！一旦我們好好地來思索此中的問題，便會發現正是因為世間一切事物缺乏了固定的體性，所以變化才有其可能，因而只是扣住「生、滅、常、斷、一、異、來、去」這些存在事相上的暫態，便不足以了解世間生成變化的實然狀態，而針對這種世間生成變化的實然狀態，佛陀便以「緣起」來詮表之。

從般若經以降而至於龍樹，便認為此一實然的狀態即是沒有固定體性的狀態（在這個意思上，它既是「諸行無常」，也是「諸法無我」，或更確切地說，即是「一切法空」）。龍樹以「不生、不滅」或「不一、不異」之類的否定性概念，來詮表佛陀的「緣起」之教，或許正是著眼於「生、滅、常、斷、一、異、來、去」等等，都只是無常、無我的「緣起」所顯現出來的「變化」，而並非「變化之流」本身所具有的特質。

各位不妨試從「由種而芽」的變化歷程來思索一下這個問題，種、芽之間的變化是大家用肉眼便可輕易覺察到的一種自然現象，問題是如何解釋其間的生發過程？它是「種滅而芽生」的歷程嗎？若是如此，種何時滅而芽何時生呢？其實這是一段慢慢在變化的歷程，而生與滅都是此一相續變化之流中，所顯現出來的「變化」而已。當我們說「種滅而芽生」之際，其實

是過度減化了此一複雜的生成變化的歷程，因為在某些情況下也有「種滅而芽不生」的，並且由於此一減化，而往往使人誤以為「由種而芽」的歷程，是無需任何條件的所謂「自生」的歷程。

如此一來，我們或許可以了解龍樹的「八不緣起」所要描述的，就是整個世間萬法生成變化的如實狀態，面對此一無常世間的生成變化，佛陀以「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」來描述其間的變化律則；而龍樹則以「八不」來詮表此一變化的底據是「空」，其實這二者之間是並行而不衝突的。

從十二支緣起的價值走向的緣起論而至一般的緣起論，這代表了佛教的視域由有情世間而擴展到了器世間，但是這多少也使得佛說緣起是以有情或迷或悟為中心的真義，受到了若干的忽視。

龍樹在「皈敬偈」裡說「緣起是戲論止息而寂靜安穩的」，由此可以見出，《中論》一書的主題雖是藉「緣起性空」而遮駁一切邪見，但它並不是為了論破而論破，其背後是有其終極關懷的，也就是透過「緣起性空」的宣說，令眾生由迷轉悟，而趨入戲論止息、寂靜安穩的涅槃。從這一點看起來，我們不能說龍樹的「緣起」思想只是一般的緣起論，而缺乏價值論上的考慮。

第六章

中觀哲學的基本立場之一

無我

龍樹不再如其阿毘達磨的前輩一般，
只是專注於存有論的分析來證立「無我」，
他採取了包括「無我」的實踐面在內的其他方式來講論「無我」，
從而一掃阿毘達磨學究式的繁瑣學風，
乾淨俐落地彰顯了
佛陀的「無我」之教。

香光普照

在《中論》一書裡，第十八品是相當特殊的一品，在該品簡短的十二首偈頌裡，龍樹以頗為罕見的手法鋪陳出了佛陀的「無我」之教，並講述了「無我」的澈見與流轉的還滅，由是而交待了「見真實而得解脫」的重大課題。

在《中論》的其他篇章裡，龍樹通常給人的印象都是「但破不立」，而甚少談及他個人的哲學觀點，以及他對佛教基本教理的看法，只有在第十八品裡，可說是相當正面地陳述了他對佛教基本教理的態度與見解。

關於《中論》第十八品題名的問題

在三個漢譯本裡，第十八品都是以〈觀法品〉來題名的，就國人傳統的寫作習慣來說，一篇文章的標題通常都是放在篇首，而用之以開宗明義的，閱讀者往往也根據題名的線索來研讀該篇文章而勾勒其重點。

但是這樣子的寫作命篇，乃至閱讀的習慣和古典印度人的方式是大不相同的，他們是把文章的題目放在結尾的地方，因此題目與其說是用來開宗明義的，倒不如說是用來當作結語。在這一點上，多少有些類似於國人所說的「跋」，包括鳩摩羅什在內的佛典翻譯者，為了配合國人傳統的寫閱習慣，而把原先置於篇後的題名放在文前。

這種命篇寫閱習慣上的差異，是我們在研讀印度佛典時當須留意的，否則在尚未研讀文章的內容之前，便受制於題名的框

架之下，這對於正常理解活動的進行是有妨礙的。

在今天我們可以看到的《中論》註解書裡，第十八品的題名有〈觀法品〉、〈觀我品〉與〈觀我法品〉三種，就國人的閱讀習慣來說，必然會問這一品的重點究竟是對「法」的考察，還是對「自我」的考察，抑或是兼二者而考察之？

【吉藏——〈觀法品〉現觀真實】

從吉藏與印順法師的科判裡我們可以見出，在〈觀法品〉的題名裡，「法」的概念指的並不是人、法二無我的「法」，而是指「真理」的意思，這種用法類似於《法句經》一名中的「法」的意思。印順法師認為第十八品主要是討論「現觀」，也就是現觀真理、真實的意思，因此這「法」字，不一定就是指人、法二無我的「法」字。

【藏傳註解書——〈觀我法品〉觀人、法二無我】

此品在西藏的四種註解書（包括《無畏論》、《佛護釋論》、清辨的《般若燈論》與觀誓的《般若燈論廣疏》）中皆題名〈觀我法品〉，問題是這四本書不只在第十八品，而是全書二十七品的題名都完全相同。

事實上，前述四本《中論》註釋書的翻譯者，都是在西藏佛教前弘時期的同一組翻譯人馬，西藏的佛典翻譯往往要求譯語上的統一，著名的《翻譯名義大集》便是在這種要求下編纂完成的，由是而使得同一個梵文術語在翻譯上便能對應於同一個

藏文譯名，這也使得佛典的藏文譯本往往比起對等的漢文譯本來得精確。

譬如在漢譯佛典裡的「性」字，根據學者的研究，它可能是由七個不同的梵文原語翻譯而來，所以光只看到漢譯佛典上的一個「性」字，我們往往無法確切地知道它的梵文對等語是哪一個。如「瓶無常，所作性故」，其中的「性」便和自性的「性」不一樣，二者是從不同的梵文原語翻譯而來，但是在漢語裡卻都採用了同一個詞來表示，而使得二者之間在概念上往往難以辨別，這種混淆的情況在藏文譯本裡是比較少見的。

是否藏文譯本的四種《中論》註解書的梵文原典在題名上也是一致的，這一點是相當可疑的。事實上，在三個漢文譯本裡各章的篇名雖然大體相同，但仍有多處彼此並不一致，而擁有藏漢兩譯的《般若燈論》，在各章的題名上也彼此有所出入。或許在西藏的翻譯傳統裡，由於譯語統一的要求，而使得翻譯者不知不覺地也把此一規定帶入了篇名的翻譯上去。總之，在《中論》一書各章的題名上，我們不能因為前揭四種藏文譯本都採取了同一種題名，便認為此一題名的可信度最高，而忽略了這四本著作的翻譯工作，其實是由同一群人完成的事實。

從藏文譯本「觀我法」的題名來看，會讓人覺得本章的主題是對「人我」與「法我」的考察，如果抱持了這種觀點來看本章，當然便會覺得諸如〈觀法品〉和〈觀我品〉的題名是不夠周全而各有所偏。但事實的情況恐非如此，因為我們無法確定〈觀法品〉的「法」，指的就是人、法二無我的「法」，而〈觀我

品〉的「我」，就一定是指人、法二無我的「我」。

【月稱——〈觀我品〉觀「我空」與「我所空」】

月稱未採取〈觀法品〉或〈觀我法品〉的題名，而以〈觀我品〉為本章的題名，丹麥研究中觀學的學者 C. Lindtner，便認為此一題名極可能是來自月稱本人對「無我」的獨特見解。

事實上，月稱所謂〈觀我品〉的「我」字，是包含了一般通稱的「我」與「法」，以月稱的術語來說，即是「我」與「我所」。究竟佛教所標榜「諸法無我」是指「人無我」，還是「法無我」？其實在阿含經裡並沒有判分「無我」為二的說法，把「無我」分成「人無我」與「法無我」，這是相當後期才有的說法。月稱在此似乎是採取了阿含傳統裡不加判分的古義，而以「我」和「我所」來說「無我」，這可以說是月稱思想裡相當特出的一點。

在判分「無我」為「人無我」與「法無我」的說法裡，一般說來，總認為聲聞與獨覺二乘只能斷煩惱障而證「人空」，得「人無我慧」，但他們卻無法斷所知障而通達「法空」，得「法無我慧」；並且持這種見解的人往往也認為能斷二障，而同時擁有「人、法二無我慧」者，但唯大乘行者而已。

這種以兩種「無我慧」來分別斷除煩惱與所知二障的說法，是大乘思想出現之後的產物，但是月稱基本上卻不認同這種說法，他認為行者如果不能斷所知障，便不可能斷除煩惱障，二乘人既然通達了「人空」，這便表示他們對「法空」多少是有一

些了悟的，因為行者若是未能通達「法空」，他是不可能真正澈見「人無我」的。

月稱認為聲聞與緣覺二乘均有「法無我慧」，只是他們的「法無我慧」不夠周遍深廣，而不是說他們在本質上無需此慧便能成就其果位，這就如同一兩金和一錢金之間的差別，雖然它們在重量上有別，但在本質上卻都是金子。

印順法師也說二乘行者所證的「法空」如毛孔一樣，而大乘行者所證則如虛空一般，他們在證得「法空」的程度上容有差別，但不可以說二乘行者在本質上便缺乏「法無我慧」。月稱即是秉持這樣的觀點，而認為不論觀「人空」或「法空」，在修學的次第上，都是從「人空」入手。

《中論·觀法品》——

龍樹對佛教基本教理的見解

觀法品第十八

若我是五陰 我即為生滅 若我異五陰 則非五陰相 (第一頌)

若無有我者 何得有我所 滅我我所故 名得無我智 (第二頌)

得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有 (第三頌)

內外我我所 盡滅無有故 諸受即為滅 受滅則身滅 (第四頌)

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅 (第五頌)

諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我 (第六頌)

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃 (第七頌)

一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法 (第八頌)
 自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相 (第九頌)
 若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常 (第十頌)
 不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味 (第十一頌)
 若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生 (第十二頌)

在這十二首詩頌裡，龍樹討論了佛教義理裡的一些重大問題，此中第一到第四頌是論述佛教的根本真理——「無我」，而第五、七、九頌則談到了空性、法性與實相的問題，第六與第八兩頌則以「四句」的形式討論了佛陀說法的權實問題，第十與第十一兩頌表明了他的緣起觀，而第十二頌則流露了他對真理永恆性的肯定。

佛教論述的核心——「無我」

從阿含以降而至於阿毘達磨時代，「無我」的問題都是佛教論述的核心，在第一至第四頌裡，龍樹提出了中觀學派相當獨特的無我論。這種無我論的特殊之處何在？這便需要比對一下從阿含而至阿毘達磨時代的無我論，在了解了他們無我論的形態之後，我們就可以清楚地見到中觀學派無我論的特色。

【阿含經——透過五蘊消解「自我」】

阿含經裡最常看到的無我論形式是透過五蘊來消解「自我」，這也就是所謂的「五蘊無我說」，在這種說法之下，認為人的存

在是由五種成素所構成的，而所謂的「自我」只不過是對這個成素聚合體的一種稱呼罷了，其實在這些成素之中，並沒有任何一個夠資格稱得上是具有「常、一、自在、主宰」之義的「自我」。

色蘊若是「自我」，則「自我」當該不會令自身罹病而受苦，但事實上，色會衰而人會老，我們根本無從支配自己色身的變化。而識蘊也不可能是「自我」，因為每天的念頭起伏不定，昨天的想法和今天的判斷有時往往是天淵之別，此中何來「常」之可言，又何有「主宰」之義可說？而其他的受、想、行蘊亦復如是。以上便是阿含時代裡最為常見的無我論形式。

【阿毘達磨佛教——「五位七十五法」中無「自我」】

到了阿毘達磨時代，這種「五蘊無我說」有了更為精緻的發展，他們對「存在」(法)展開了更為細密的範疇化分類，而建立了所謂「五位七十五法」的存在範疇表。

像原初的色蘊此時便被歸為色法一類，而細分為十一種成素，如此一來，由「色法」而至「無為法」的五大範疇總合起來一共有七十五種成素，而它們便是組構具有剎那滅性的世間萬法的基本成素。雖然世間萬法是如幻一般的「假名有」，但是這些基本成素卻是「三世實有，法體恆存」的，可是在這些真實存在的七十五種成素裡，並沒有「自我」這個名目，由於「自我」在存在範疇表裡被剔除了，他們便由是而證成了所謂的「諸法無我」。

從阿含經裡常見的「五蘊無我說」而到「五位七十五法」的無我說，這兩種形式的「無我說」都有一個共同的特色，那就是從「法」的分析著手來建立「無我」。

在阿毘達磨佛教裡，當他們把所有存在的事物加以分析之後，「存在」便被區分為「勝義有」與「世俗有」兩大類，七十五個常一不變而具有自性的基本成素乃是「勝義有」，也就是第一義的存在，而由這些成素組構成的東西，便不具第一義的存在性格，只能歸為「世俗有」一類。因此，所謂「自我」，由於乃是色、心等要素聚合而成的存在，所以這個聚合體並不具備第一義的存在性，而只能稱為「世俗有」。

我們要知道，說一切有部之所以建立「五位七十五法」的存在範疇表，其主要目的並不是基於存有論上的興趣，而是為了要論證「自我」的不存在。雖然在表面上他們達到了「諸法無我」的結論，但在此同時，他們卻認可了色、心等五大範疇的七十五種「法」的存在，有部的哲學經常被稱為是一種「多元的實在論」，其原因即在於此。

「法」的分析從阿含以來便已經開始著手了，及至阿毘達磨佛教時代，這種分析可以說已經到了非常繁瑣的地步，那已不是一般人能夠輕易進入的了，它已經成為了一套極其繁瑣的經院哲學，而只有優秀的學問僧才能夠從容其間，如此一來，無形之中，便使得一般人難以親近佛陀的「無我」之教，而對「無我」的理解就變成了少數人的特權。

【龍樹——「一切法空」彰顯佛陀「無我」之教】

隨著波瀾壯闊的大乘運動的展開，般若經所標榜的「一切法空」的哲學，逐漸取代了阿毘達磨式的諸法無我論，而成為新思潮風起雲湧的法幢。

受到此一新思潮洗禮的龍樹，一方面便以「一切法空」的經教為中心，而結合了佛陀的「緣起」思想，並且從對阿毘達磨教學裡的「法有」思想的批判著手，而開展出了他獨樹一幟的「緣起性空」的哲學。在「無我」的論證方面，龍樹不再如其阿毘達磨的前輩一般，只是專注於存有論的分析來證立「無我」，他採取了包括「無我」的實踐面在內的其他方式來講論「無我」，從而一掃阿毘達磨學究式的繁瑣學風，乾淨俐落地彰顯了佛陀的「無我」之教。

在阿含經裡，「無我」的講論大部分都是透過「五蘊無我」而立說的，這種方式日後為阿毘達磨論者所發揚光大。然而，佛陀的「無我」之教也不盡然都是採取這種理論上的分解路數，有時在「無我」的實踐，也就是所謂「無我行」的方面，佛陀也有一些深具啟發性的說法在經中不斷出現，例如在漢譯《中阿含經》裡著名的〈有賢善一夜偈〉：

慎莫念過去 亦勿願未來 過去事已滅 未來復未至
現在所有法 彼亦當為思 念無有堅強 慧者覺如是
若學聖人行 孰知愁於死 我要不會彼 大苦災患終
如是行精勤 晝夜無懈怠

便描繪出了「無我行」的具體景象，若能了悟過去、現在與未來的一切法皆不可得，而時時精進，便能解脫自在而不受任何煩惱的繫縛，這即是「無我」的親證。

可惜後繼的阿毘達磨論者，往往輕忽了這些含有深意的佛陀話語，未能就此而深入世尊的「無我」之教，而但在析「法」上用功。然而龍樹卻並未從析「法」入手來證成「無我」，這一方面固然是因於析「法」式的無我論，在阿毘達磨時代已達至其理論極限而窘態難掩；另一方面則有可能是受到了般若經裡「無我行」的菩薩道思想影響，而使他能夠從「無我」的實踐面來論究佛陀的「無我」之義。

第一頌——

**若我是五陰 我即為生滅
若我異五陰 則非五陰相**

【「我」的定義是「常住不滅、單一、具有主宰或支配的能力」】

第一頌：

若我是五陰 我即為生滅 若我異五陰 則非五陰相

頌文裡「我」之一詞的梵文原語是 ātman，關於此語的詞源，學者之間的見解並不一致，而其中最為流行的一種說法，是認為它是派生自表「呼吸」之意的詞根 an，或許是基於呼吸乃是

生命最為具體的表徵，而使得 ātman 一詞獲有「生氣」或「靈魂」的意思。

此處所謂「靈魂」，是指那個成為我們個體存在之中的根本核心，它被認為是一種不會隨著我們個體存在的變化而變化的精神體。由於在語法學上，ātman 一詞的單數形可作為反身代名詞來使用，而相當於 self 的意思，所以在漢譯佛典裡，這個語詞經常被譯為「我」。

然而單看這個譯名，我們是很難在它的字面意思上，窺見這個語詞所代表的概念內容，佛典裡對這個近似靈魂的概念，往往是透過了諸如「常住不滅、單一、具有主宰或支配的能力」等等意思來定義它。佛陀的「無我」之教就是不承認在人的個體生命之中，有著這一類具有「常、一、主宰」等性質的「自我」存在。

到底在人的個體生命裡有沒有這種具有「常、一、主宰」之義的「自我」或「靈魂」存在呢？在阿含經裡，佛陀往往交叉地運用了「依因待緣而生起的東西，是處於變動不居的無常狀態」，以及「個體生命乃是五蘊和合而成的聚合體」這兩種觀點，來說明他對個體生命的存有論基礎所作的省察，此一省察的結果就是否定了在我們個體生命之中，可以有任何具有「常、一、主宰」之義的東西存在。

在第一頌裡，龍樹並沒有採取剝蕉式的分析手法，來進行個體生命存有論基礎的考察，而是採取了假言命題的方式，來逼使那些主張「自我」（ātman）乃是個體生命的存有論基礎的對

論者，陷於邏輯上的兩難。

【具「常、一、主宰」之義的「我」不可能存在】

龍樹在第一頌裡的思考是這樣子的：「自我」這個概念，是以「常、一、主宰」之義為其內容，這個概念所指涉的「存在」，在體性上與個體生命之間有何關係？龍樹以為其間的關係不外乎是「同一」與「別異」，也就是說，它要不就是在體性上和個體生命完全相同——「即蘊是我」；不然就是與個體生命在體性上截然有別，毫無相同之處——「離蘊有我」。接著龍樹便以兩個假言命題，來考察這兩種可能性。

首先是假定二者具有同一的關係，然而，如此一來，「自我」便應當與個體生命（亦即五蘊的聚合體）具有相同的體性，可是這個由五蘊複合而成的個體生命，在體性上是處於無常的狀態，它會因變化而出現生滅的現象，因此除非論敵願意接受這種複合性而具有生滅現象的個體生命為「自我」，而這便表示論敵必須放棄「自我是恆常不變、非複合性的單一體」的主張，否則便必須承認「自我」一詞所指涉的對象，絕對不可能是五蘊複合而成的個體生命。

既然「自我」一詞所指涉的對象與五蘊複合而成的個體生命，在存有論上絕對不可能是相同的東西，因而把具有生滅現象的五蘊複合體，視為擁有「常、一、主宰」等特質的「自我」，這樣的想法不但糊塗，而且這種錯誤其實便是「我執」的根本來源。那麼，如果說「自我」在體性上是與五蘊複合體截

然不同的「存在」，如此一來，它自然就不會具有生滅的特質，而可以維持其所謂「常、一、主宰」的意思。

然而，問題是具有這種特質的「存在」，我們如何確知其有？在我們認識所及的範圍裡，所有的「存在」都具有生滅變化的特質，而「自我」由於具有所謂「常、一、主宰」等等的性質，但這些性質卻都是我們在認識所及的範圍裡認識不到的，既然「自我」的特徵屬性無法被認識到，我們又如何知道有「自我」的存在？況且把一個其存在與否尚在未定之天的東西，當成是一個可以左右現實個體生命的支配者，並且還認為它是恆常不滅的，這種想法就好比科幻小說裡的智慧機器人，總認為自己雙親健在，只是找不到他們而已。

第二頌——

**若無有我者 何得有我所
滅我我所故 名得無我智**

【「我所」存在，故「我」存在？】

龍樹在第一頌裡，便是如此乾淨俐落地藉由邏輯上的兩個假言命題，來證成「即蘊是我」在存有論上的不可能性，以及「離蘊有我」在認識論上的不可知性。

接著在第二頌裡龍樹設想論敵可能會藉由「我所」的存在來證明「我」的存在，這也就是說如果由五蘊複合而成的個體生

命是存在的，而它即是「我所」（亦即為「自我」所有），那麼這個所有物應當有個主人，而這個主人即是「自我」。

針對論敵這種論證，龍樹回答說——在「即蘊無我」與「離蘊無我」的情況下，又何來「我所」的存在呢？因為若是無法證明「自我」是存在的，那麼我們又將如何知道它能夠擁有些什麼呢？

在阿含經裡說「五蘊無我」，經常以否定如下的這些命題來進行著：

以識為我，色、受、想、行為我所；以色為我，受、想、行、識為我所。

此中，所謂「我所」即是指「屬於我的東西」，或「可被我來支配的東西」。見山中有煙而推知山中有火，這種比量之知是建立在「有火處有煙」的現量之知上的，因此由「我所」的存在而推知有「我」的存在，也必須建立在親睹「我」的存在，並見及「它之所有」的現量之知上的，但是何曾有人有過如此的現量經驗呢？

【悟入「我」與「我所」的不存在，而證得「無我智」】

第二詩頌的後半：

滅我我所故 名得無我智

鳩摩羅什所譯的這後半詩頌以及接下來的第三詩頌與梵文原典之間，在意思上有相當的出入。「滅我我所故，名得無我智」，從字面的意思來看，是說當觀行者悟入「我」與「我所」不可

得時，「無我智」便即時生起，而第三詩頌的前半：

得無我智者 是則名實觀

則表示「無我智」乃是觀照實相的智慧，若能徹悟「我」與「我所」不可得，便可證得「無我智」而觀見實相。

此外，在第三詩頌的後半：

得無我智者 是人為希有

若依漢地的註釋傳統來看，也是說能夠得到這種觀照實相的無我智慧，這種人其實並不多見。

從這幾處梵文原典的語脈來看，「無我智」一語當是什公揉譯自 *nirahaṃkāra* 與 *nirmama* 這兩個語詞而來。這兩個梵文語詞在形構上，都附加了表示「離開」或「沒有」之意的否定性詞頭 *nir*，而 *aham* 是第一人稱代名詞的主格形，此語之後再加上表示「行為」或「作者」之意的 *kāra* 而成為 *ahaṃkāra*，因而這個語詞可有「表現出我的姿態」的意思，這個意思多少相當於我們通常所謂的「自我意識」的意思。至於 *mama* 一詞，則是第一人稱代名詞的屬格形，亦即「我的」或「為我所有的」（此處或許是受限於詩律的關係而未以 *mamakāra* 的語形出現）。從對應的藏文譯本來看，此中，前者被譯為「我執」，而後者則被譯為「我所執」。

因此，從梵文原詩頌的用語來看，「我」（*ātman*）與「我所」（*ātmīyaor ātmanīna*）這一對概念，和「我執」（*ahaṃkāra*）與「我所執」（*mama*）這一對概念，所欲表達的意思是不一樣的。

嚴格說來，「我」與「我所」這一對概念是存有論的概念，

而「我執」與「我所執」這一對概念則屬於意識哲學的概念。這也就是說，前者是指存在界的事物，而後者則屬於意識層面上的東西，什麼把「離開了我執」與「離開了我所執」揉譯為「無我智」，就中「智」之一詞的使用，多少表示出了譯者本人意識到了此間的分際。

「我」與「我所」，以及「我執」與「我所執」這兩對概念，是分屬不同層面的概念。由於「自我」的存在，「自我意識」方才可有其立基之處，這好比在看到一條牛時，我們腦海便浮現出一條牛的形象，而這形象的出現是基於外面真實有一條牛存在。

「自我意識」是屬於意識層面上的東西，這個意識層面上的東西應當在存在界裡有個「存在」和它相對應，就好比看到牛的存在而在腦海裡浮現出牛的形相，所以我們的「自我意識」若非虛構，便應該建立在真實的「自我」上，若是「自我」根本就不存在，那麼我們的「自我意識」便純然是主觀的虛構。

所以從第一詩頌而至第二詩頌的前半，龍樹透過邏輯手法對「我」與「我所」展開了存有論與認識論兩方面的考察，而斷定「我」與「我所」並不存在；進而他便轉向意識層面來考察「我執」與「我所執」，而認為一旦我們澈見「我」與「我所」全無存在的可能，而停止了對「我」與「我所」的執取，此時我們便當在意識上處於離開「我執」與「我所執」的狀態。

然而，龍樹在第三詩頌裡認為觀行者一旦心存有此念，而自認已然在意識上處於離開「我執」與「我所執」的狀態，那

麼他還是未能脫開「我執」，而仍陷於有「我」的窠臼之中。

第三頌——

**得無我智者 是則名實觀
得無我智者 是人為希有**

【離開「我」、「我所」，由誰澈見「無我」？】

鳩摩羅什對第三詩頌的譯解如下：

得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有

我們若是從字面上來看這首漢譯的詩頌，則可以有如下的詮釋：一旦觀行者在意識上離開了「我執」與「我所執」，在此當下，「無我智」（般若）便自意識主體油然而生，而觀見諸法實相，亦即主體上般若朗現的同時，諸法實相便當下朗現，但是能夠這樣證得無我智的人，在世間裡是極其少有的。

「是人為希有」，吉藏與印順法師都認為這句話乃是論主對「得無我智者」的一種讚嘆之辭，其實從梵文原詩頌的語脈來看，這句話是論主用來斥責那些仍未根除「我見」而試圖建立解脫主體的人。

在第二詩頌的後半裡，龍樹說：由於「我」與「我所」在存有論的基礎上無其立身之地而被剷除，故而觀行者在意識上便擺脫了「我執」與「我所執」。然而，根深蒂固的「微細我執」，又豈是如此輕易便可以祛除殆盡，因此龍樹在第三詩頌裡

便預想著或許有人會認為：不論是離開了「我執」或「我所執」，這個意識狀態總該有其繫屬之處，否則由誰來澈見「無我」？這種基礎主義的走向，其實正是我們根本無明的所在之處，《金剛經》強調「應無所住而生其心」，而《維摩經》也說「從無住本而立一切法」，這都是在「緣起性空」的立場上來阻斷基礎主義的走向，從而不讓根本無明有其可乘之機。

【解消一切建立主體的意向而澈見無我】

深受般若經洗禮的龍樹當然熟知其中道理，所以在第三詩頌裡便說：在意識上擺脫了「我執」與「我所執」的觀行者將一無所見（na vidyate），認為見到自身擺脫了「我執」與「我所執」的觀行者，其實他並沒有徹底瓦解掉「自我意識」，也就是說他並沒有真正澈見「無我」。

如果我們在研讀鳩摩羅什的譯本之際，能夠拿其他譯自梵文或藏文的譯本來加以對讀，便可以發現鳩摩羅什此處的譯文是有些問題的，然而吉藏與印順法師也在什麼這樣子的譯文之下，作出了一套相當特殊的詮釋，雖然他們的一些解釋多少有點望文生義之嫌，但是他們的詮釋基本上並沒有違背中觀的義理，這裡我們先無須爭論那一種解釋才符合龍樹頌文的正義，而不妨去留意那一種詮釋更有其涵蓋性，或更能深化龍樹的思想。其實我們在研讀《中觀論頌》之類的著作時，往往會面對各種不同的詮釋系統，此時我們所要留意的，並不是這些詮釋系統之間或真或假的問題（其實這根本就是一個假問題），而是這些

詮釋系統是在何種處境之下被作出來的，這個問題才是值得我們多加關心的問題。

在第三詩頌裡，我們見到了龍樹心目中所謂的「澈見無我」之義，那是徹底的根除尋覓主體的意圖，是「主、客」或「能、所」對列格局的消弭。吉藏在他的《中觀論疏》裡，便認為唯有悟得無能觀之人與所觀之法，這種悟入才是真正的悟入。雖然在鳩摩羅什的譯文裡，我們難以見出吉藏所表達的這層意思，但他所掌握到這層意思，仍然相當適切地表出了此中的義理。

第四頌——

**內外我我所 盡滅無有故
諸受即為滅 受滅則身滅**

【「受」即是執著】

第四頌：

內外我我所 盡滅無有故 諸受即為滅 受滅則身滅

此處所謂的「受」，其實並不是「受、想、行、識」裡的「受」，而是「取」的同語異譯，也就是十二支緣生裡「愛緣取，取緣有」的「取」，亦即心理層面上「執著」的意思，這類執著在阿毘達磨時代便被類分為四種：欲取（對感官欲望的執著）、見取（對錯誤見解的執著）、我語取（對「自我」的執著）、戒禁取

(對不當戒律的執著)，而這四者之中最為根本的是「我語取」，亦即對「自我」的執著。

頌文裡的「受」應該是指「我語取」來說的(什公「諸受」之譯，可有兩解：其一為統稱這四種執著，其二是「諸」字但為用來補足五言之句的襯字。就梵文原詩頌來說，後者的可能性是比較大的，因為原詩頌裡的「受」用的是單數形)，從第一詩頌而至第二詩頌，龍樹不斷地從存有論與認識論的觀點來論說「我」與「我所」的不可得，並且在第三詩頌裡更從意識哲學的層面，來破除我們對那種絕對主體性的執著，這些線索都可以讓我們見出，前三詩頌對「我」與「我所」以及「我執」與「我所執」的批判，其實都是為了指出我們根源性的執著，而唯有這根源性的執著被消除，我們方可澈見「無我」而得解脫，這便是第四詩頌的主題。

【受滅則身滅，由澈見「無我」而得解脫】

「內外我我所，盡滅無有故」，外在的「我」與「我所」是存有論意義的「我」與「我所」，而內在的「我」與「我所」是指意識哲學上的「我執」與「我所執」，由於對一切色、心諸法皆不愛著而執為「我」或「我所」，則「我語取」便不會生起。

至於「受滅則身滅」一句，是指隨著意識上根本執著的消失，則生命將不會再受輪迴之苦而獲得解脫。因此，這一詩頌也可以看成是逆觀十二支緣生的簡明版，亦即由斷貪愛而斷執取，由斷執取而斷後有或再生。

第七章

中觀哲學的基本立場之二

三三昧的風光

言語與真實這二者之間
是兩個不同的世界，
但我們總把語言的世界認為是真實世界的忠實倒影，
而產生諸多與真實不相干的戲論。
若能悟得「一切法空」，
則視業與煩惱為
實有自性的種種戲論
便會止息。

第五頌——

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅

【修習空觀而遣除戲論】

第五頌：

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅

業與煩惱完全消失就能獲得解脫，業是指身、口、意等三種活動，煩惱是指貪、瞋、痴等三毒，而業與煩惱的相互為緣，便使得有情陷於輪迴的苦海之中，一當它們的作用消失之際，生命便得以拔出生死之海而獲致解脫。

「業煩惱非實，入空戲論滅」，業與煩惱並非第一義的真實存在，它們是依因待緣而有，因緣變化時，它們便跟著變化，若不給它們因緣，這些東西便不會再生，如果業與煩惱是第一義的真實存在，它們便是實有自性而不得加以改變或祛除，然而在我們悟得「一切法空」之際，則視業與煩惱為實有自性的種種戲論便會止息。在漢譯的傳統裡，大體上便順著以上這種理解來看待第五詩頌的義理結構。

然而，我們若順著梵文原典來看第五詩頌，則可以發現第五詩頌其實有著更為嚴密的義理結構。首先是句法上，本頌裡四個句子之中的前三個句子具有相同的結構，都是以主格配以表理由之義的從格，這三個句子分別是：解脫是因於業與煩惱的

止滅，業與煩惱是從思維分別而來，思維分別是由戲論而起。

從這個句法上的特色我們可以見出，龍樹透過此一詩頌的前三個句子，旨在追索造成輪迴與解脫的路徑，亦即輪迴與解脫是基於業與煩惱的生起或止滅，業與煩惱是因於思維分別，而思維分別則起於戲論，這三個句子一方面述說了輪迴的原因是基於戲論，同時也指出了解脫的可能在於戲論的滅除。因此，第五詩頌真正的重點是落在頌文裡的第四個句子上。

這第四個句子即是：在空性的境地下，戲論得以遣除。如果我們以流轉緣起與還滅緣起的觀點來看第五詩頌，便可以見出此中對於輪迴與解脫的路徑追索，其實是有著一個頗為嚴密的結構，而其中的關鍵，可以說便匯於第四個句子裡的「空性」與「戲論」這二個概念。

青目在第四詩頌的註解裡認為此一詩頌的義理結構表達了「無餘涅槃」的意思，而清辨則認為「受滅則身滅」式的解脫，乃是「人無我」式的聲聞與緣覺等二乘人的解脫；吉藏也以為由初頌而至第四詩頌所描述的乃是聲聞的解脫。至於第五詩頌所謂「入空戲論滅」式的解脫，青目以為這表達了有餘涅槃的意思，而清辨則認為這是大乘「法無我」式的特有的解脫之道，吉藏也認為本頌而至第十一詩頌表達了菩薩的解脫，而第十二詩頌則被他認為是描寫了緣覺的解脫。月稱則強烈地批判清辨，而認為「入空戲論滅」式的解脫是通於三乘的。

此外，更有趣的是，《青目釋》與《無畏論》在文句的內容上可以說是相當近似的，但是在《無畏論》裡對第四與第五詩

頌的判釋，卻剛好與《青目釋》所言相反——第四詩頌描述有餘涅槃，而第五詩頌描述無餘涅槃。到底是鳩摩羅什譯錯，還是當年《無畏論》的藏譯者的無心之失，抑或是《青目釋》與《無畏論》對有餘涅槃與無餘涅槃的分類標準不同？這是相當值得我們去探究的。

總之，在《中論》的註釋傳統裡，有關第五詩頌的詮釋自古以來便有著諸多不同的意見，而在這一首詩頌上也最能讓我們見出，不同的詮釋處境便會有不同的頌意理解。因此，在頌意的理解上，但只固守一家之言，有時也往往會讓我們錯失了深入中觀義理大海的其他門徑。

鳩摩羅什「入空戲論滅」一句的譯文，在藏文本裡則譯為「戲論藉由空性而得以遣除」，此中的關鍵，乃在於漢譯本是以直譯的方式來傳譯原文裡的「處格」(locative case)，而藏譯本則以「具格」(instrumental case)的方式來譯解原文的「處格」。什公保留原文裡「空性」一詞的處格形式，這種判讀的方式在清辨《般若燈論》的長行註釋裡可以得到充分的支持，清辨把此一詩頌裡龍樹所謂的「空性」理解為「空性之智」，而認為頌文第四句的意思是說：「在空性之智朗現之際，戲論便得以遣除」。

清辨的這種詮釋是相當具有特色的，他雖然沒有像月稱一般從存有論的側面入手，來詮釋「空性」概念，但卻突顯出了此一概念在禪修實踐上的意義。在佛教戒、定、慧三學的修習傳統裡，慧觀是由禪定的修習所生發出來的，而清辨所謂「空性

之智」便是由禪修空觀所培養出來的智慧。

【三解脫門——空解脫門、無相解脫門與無願解脫門】

這種空觀的修習在般若經裡是經常被提到的，它就是「三三昧」或「三解脫門」裡的「空三昧」或「空解脫門」，而其他兩種三昧分別是無相三昧與無願三昧。

「空三昧」是觀想「一切法空」或「一切法都無自性」的意思，此中所謂「空」或「無自性」是指「事物的存在乃是依因待緣而無其實體性」的意思，這種三昧的修習，可以說是專注於體會「空性」概念在存有論方面的意義。

「無相三昧」是觀想「一切法的自相都不可得」，此中的「自相」是指「事物的存在特徵或特質」的意思，而「不可得」是指「認識不到」的意思。這種三昧的修習，可以說是用心於悟入「空性」概念在認識論方面的意義，也就是觀想「實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相」的意思。

至於「無願三昧」，則是觀想「一切法都是不得期盼或不可欲求的對象」，這種三昧的修習，可以說是凝神於省思「空性」概念在心理學方面的意義。

在般若經裡，這三種三昧的修習，旨在培養大乘菩薩道在實踐上，不可或缺的無執著的精神，也就是所謂「無我的般若行」或「空行」。

龍樹在本品裡從第一詩頌而至第四詩頌，由對「我」與「我所」的存有論與認識論的考察，以進於在意識哲學上反省「我

執」與「我所執」的來源問題，最後歸結出：隨著心理層面上「意識之或內或外的意向性」（也就是心理層面上的一切執取活動）的止息，而使生命從執著中解放出來，在這一點上，可說是相當具體而貼切地描述了「無願解脫門」或「無願三昧」的修習過程。

至於第五詩頌，龍樹透過「業與煩惱的滅盡即是解脫，而業與煩惱是由思維分別而來，而思維分別是假借複雜的言語而行，但是複雜的言語在空性之智朗現之際，便告中止」的敘述，似乎有意在描寫「空解脫門」或「空三昧」的風光。修習空觀的結果，讓我們發現到，原來我們對於「諸法實相」的理解與說明，其實與「實相」本身毫不相干，而這些理解與說明不過只是思維分別與複雜的言語而已。

「愛上不該愛的人」這種錯誤的行為，以及愛、憎等等心理層面上的煩惱，其實是源於喜歡與不喜歡的念頭而來，而喜歡與不喜歡的念頭，基本上是因於我們的計度分別而來，而這些計度分別往往是依靠了內心世界裡複雜的名言或意言的積澱，而得以著手進行。

總而言之，「戲論」指的就是複雜的言語。我們用言語去記取個人當下鮮活的經驗，用言語去追想已然逝去的種種，用言語去臆測尚未來到的風光，這些記取、追想與臆測之類的思維活動，都是假借著複雜的名言概念才得以進行的。

第七頌——

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

【「言語斷」是以「心行斷」爲其先決條件】

第七頌：

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

此中，「諸法實相」一語的梵文原語是「法性」(dharmatā)，它的意思是指事物存在的真實樣相，因此不論是說「法性」或「諸法實相」在意思上並沒有差別，而鳩摩羅什所以採用「諸法實相」一語來傳譯「法性」一詞，一方面可能是基於他個人對於「實相」一詞的特殊偏好（在本品的譯文裡，什公大量地使用了「實相」一詞，而事實上在梵文原文裡，真正使用此一語詞的地方只有第九詩頌而已，這種翻譯上的偏好，是否直接影響了日後天台宗的實相哲學，很值得進一步研究），另一方面或有可能是基於五字成句的譯例才如此翻譯的。

此外，譯文裡「寂滅如涅槃」的「寂滅」一詞也是原詩頌中所沒有的，如果我們依照鳩摩羅什在第九詩頌的譯例來看（此中「寂滅」一詞的意思指心靈的安穩或平和），則什公之增入此語或有可能是為了表示：「空三昧」的修習者所觀見的諸法實相或法性，乃是如涅槃一樣的安穩寂靜。

本頌從鳩摩羅什的譯文形式來看，「諸法實相」乃是全句的

主語，而「心行言語斷」以下的三個詞組在語法上則是謂語，根據這種句法形式，我們便可以這樣子來理解這首詩頌：諸法實相是非生非滅的，它像涅槃一樣是安穩寂靜的，它並不屬於思維分別及言說可以運作的範圍。

然而若是依照這樣子來理解此一詩頌，或許在義理上可以講得通，但是在理解的路數上顯然與梵文原詩頌並不相符，因為在句法上，梵文原詩頌的第二節採用了表達「條件」概念的獨立「處格」(Absolute Locative)，而鳩摩羅什則把第一節與第二節合譯為「心行言語斷」，這不但不能讓人見出此一獨立處格在整首詩頌裡所擔當的關鍵性語法角色，反而使人誤以為它是「諸法實相」的謂語成份。

根據梵文原詩頌的語法結構，這首詩頌的意思是說：「在心的活動停止的情況之下，可言詮的對象便止息了下來，法性如涅槃一樣，的確是非生非滅的。」這也就是說，「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件；然而漢譯裡「心行言語斷」一句顯然看不出「心行」與「言語」之間的這一層邏輯關係。

【語言世界的風光並非真實世界的倒影】

由「心行斷」而「言語斷」，這是說修觀行者的意識狀態此時便處於安穩平和的「寂滅」狀態，而此一狀態即是空性之智起現的場域，由空性之智的起現便能朗照實相，觀見法性。說「法性如涅槃一樣，是非生非滅的」，這也就是說我們無法用「生、滅、常、斷」一類的名言概念，來把捉實相的身影，而

「心行言語斷」一句則指出了在實相面前，思維與言語的活動根本無其用武之地，然而我們經常明明只在語言的世界裡打轉，卻往往以為自己已然進入了真實的境地。

譬如平常聽到別人的一句話，往往便會恨得要死或高興得要命，好像那句話可以馬上殺死你或讓你升天，其實那只不過是一堆刻意組合的聲音而已，是語言世界裡的風光，而與真實世界往往並不相應，你高興時對人說：「你長得好壯碩！」不高興時卻說：「你看你，長得那麼臃腫！」什麼是「臃腫」？而「壯碩」的定義在那裡呢？那都只是我們基於情意活動而來的「分別」而已。

人類的語言就是這種夾雜了知、情、意等等成素的複雜系統，而它在本質上便極易產生業與煩惱。試圖在這種語言世界裡去找真實，就好比我們詳盡地閱讀了風景區的旅遊指南，而認為自己已然身歷其境地瀏覽過了真實的山水一樣；食譜寫得再詳細，我們看了之後也不會因此而飽腹。言語與真實這二者之間是兩個不同的世界，問題是我們卻經常把語言的世界認為是真實的世界的忠實倒影，從而產生了諸多與真實不相干的「戲論」。

龍樹在第七詩頌透過「心行斷」而「言語斷」，由是而表出觀行者此際「寂滅」的意識狀態，並由此一意識狀態而使空性之智得以起現，並朗現非生非滅如涅槃一般的法性，這種方式其實與第五詩頌的作法一樣，都在於描寫「空三昧」的修習過程及其所觀見的風光。

至於以下要介紹的第九詩頌，則可以看成是對觀想「實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相」的「無相三昧」的記述。

第九頌——

**自知不隨他 寂滅無戲論
無異無分別 是則名實相**

【實相須靠個人親證】

第九頌：

自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相

此中「自知不隨他」一句表示了觀見「實相」的唯一途徑是透過我們親身的體證，這也就是說有關實相的知識具有不可傳遞的性質。

一般說來，世間所謂「知識」，其構成要件之一便是必須具有可傳遞性，而語言即是此中使用的最為廣泛的傳遞媒介，但是一旦當我們面對若干親身體驗之際，往往也能立即發現語言的無力，譬如人們常說：「牙疼不是病，痛起來真要命」，也許有過牙疼經驗的人，可以藉著生花妙筆而詳盡地來描述自身牙疼之際的感覺，但是任憑你再怎麼仔細地閱讀，我想你大概也不會因此而感同身受地起了牙疼的感覺吧！然而有一天當自己牙疼的時候，我想這個時候別人不用說一個字，你也知道什麼是牙疼了。對實相的掌握其實也是如此，它是要靠個人親證的，

而不是藉著某些袖中祕笈便能使人當下知悉個中風光。

以上是我們根據鳩摩羅什的判讀而來的解說。若是依照梵文本來看，則在「自知不隨他」一句的梵文對應語裡，其實在字面上只有「不隨他」的意思而沒有「自知」的意思，不過從鳩摩羅什增入「自知」一語來解明「不隨他」的意思，我們可以看出他的用心乃在於把「不隨他」的意思放在認識論的層面上來加以理解（藏文譯本以「不從他者而知」來傳譯這個語詞，在思路與什公之譯是相同的），但是「不隨他」一詞的梵文原語也可以有「不依靠其他條件」（唐譯本作「無他緣」）的意思，因此在概念上，這個語詞也可以有其存有論上的意涵，而用來指絕待而獨立的實相（在這一點上多少有點類似於康德所謂「物自身」的概念）。

順此而下，此一實相便在存有論的性格上，有別於那些依因待緣的條件性存在，藉著這種近似於康德所言「現象」與「物自身」的存有論區分，便形成了曾經盛極一時的所謂「絕對主義式的中觀詮釋」，依照此一路數的詮釋觀點，龍樹的「空性」概念便被他們認為是絕待而獨立的實相。此處且先不論這種「絕對主義式的中觀詮釋」是否恰當，但是至少在有關這首詩頌的譯解傳統裡，「不隨他」的意思顯然不是落在存有論的層面上，而是置於認識論的層面。

【「無相三昧」——修證一如的實相世界】

「寂滅」一詞在前面解釋第七詩頌時已經提過了，這個語詞的意思在主觀方面是指心靈的安穩平和，而在客觀方面是用來描

述實相的寂靜狀態。什公「無戲論」之譯，在唐譯本裡作「戲論不能說」，就這兩種譯文來說，後者比較貼近梵文本字面上的意思，順著前面剛提到的「無他緣」與「自知不隨他」在譯讀上的對比（此中前者側重於描寫所觀的實相面，而後者則偏向於描寫能觀的心靈狀態），我們可以見出什公在這首詩頌的解讀上，是比較著重在修觀行者心靈狀態的描述。因此什公「寂滅無戲論」一句的意思，應該是指修觀行者在心靈上是處於安穩平和的狀態，而他的言語活動也跟著止息了。而這樣的意思與第七詩頌裡所謂「在心的活動停止的情況之下，可言詮的對象便止息了下來」，基本上是相同的，都在表達修觀行者的心靈是處於空寂的狀態。若順著唐譯本「無他緣」與「戲論不能說」的判讀，那就比較著重於所觀境的描述。

至於「無異無分別」一句，也可以有能、所兩方面的意思。此中「無異」，就能觀者方面來說，是指心靈上沒有雜然紛擾的意向；而從所觀境方面來說，這個概念是指實相的一相性，也就是說實相在體性上乃是純一的，它並沒有雜多的性質。「無分別」在能觀者方面，是指心靈離開了思維計度；從所觀境方面來看，是指實相並非思維分別的對象，也因此它便不會如識心所見一般而呈顯出種種的特徵（依龍樹的觀點，這些特徵乃是虛誑妄取之相）。

在般若經的傳統裡，「實相三昧」是觀想「實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相」，從這個立場來看，龍樹在第九詩頌裡所作的描述，可以說相當著意於描繪「無相三昧」的風光。

第八章

中觀哲學的基本立場之三

佛陀之教的權與實

龍樹以四句之教，
總括佛陀在各處對不同人所開示的
有關「我」與「法」的種種教說，
四句之教的問題並不在於何者為真、何者為假，
而是在這四者之中，
是否有其高低之別，
或權實之分。

第六頌——

諸佛或說我 或說於無我
諸法實相中 無我無非我

第八頌——

一切實非實 亦實亦非實
非實非非實 是名諸佛法

【佛陀以四種立場說「我」與「法」】

在第六與第八詩頌裡，龍樹以「四句」的形式總括了佛陀有關「我」、「法」的一切教說。在有關「自我」是否存在的問題上，龍樹的頌文說：

諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我

從表面上看起來，在這個問題上，頌文裡似乎只提到了佛陀的三種教說，其實依照第八詩頌的「四句」形式，我們仍然可以補上或有可能是受限於詩律而被略去的部分，從而構成一個完整的四句形式，亦即在「自我」是否存在的問題上，龍樹以為在佛陀一生的說法裡，總共表達了以下四種立場：有我、無我、亦有我亦無我、既非有我也非無我。

再者，是關於頌文裡「諸法實相中」這句話的意思，這句話在梵文原本以及藏文譯本裡是沒有的，但是它在鳩摩羅什的譯

文裡出現卻有其一定的意義，這多少是代表了鳩摩羅什在翻譯時對此一詩頌義理結構的判讀，從「諸法實相中，無我無非我」的文句來看，很明顯地，鳩摩羅什認為「無我無非我」的立場乃是與「諸法實相」相應的「實說」，而前三句則是基於對治上的方便而有的「權說」。

在這首詩頌的解讀上，唐譯本的譯文也同樣值得我們注意，其譯文是：

為彼說有我 亦說於無我 諸佛所證法 不說我無我

其中「諸佛所證法」一句，也是譯者為豁顯頌義而添入的，而這句話的意思所指的其實就是「諸法實相」。

其次，在這兩家的譯文之中，還有一點是值得注意的，他們兩家都把頌文裡的「四句」判分為兩層，其一是基於救度眾生而說的前三句，這三句都是諸佛所說法，皆為「可說」的領域；其二是第四句的諸佛所證法，它在原則上乃是「不可說」的諸法實相。

事實上，從《中論》的註釋傳統來看，這兩家的判讀都是有其根據的，均認為「既非有我也非無我」的第四句，才是佛陀在「自我」是否存在的問題上的真正立場，這一點幾乎是所有註釋家的共同觀點。

其次是關於第八詩頌的陳述：

一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法

此中「一切實」是第一句，「一切非實」是第二句，「一切亦實亦非實」是第三句，「一切非實非非實」是第四句，而這四

句都是佛陀有關「法」的教說。

【佛陀在四句的教法裡說了謊話？】

從句法形式的觀點來看，不論是第六或第八詩頌裡的四句，在形式上都具有相同的結構，亦即第一句是肯定，第二句是第一句的否定，第三句是第一句與第二句的肯定（雙是），而第四句是第一句與第二句的否定（雙非）。根據學者的研究，四句的形式乃是印度傳統思維裡有關命題的分類方式，他們認為針對一個論題的討論，我們或肯定或否定的形態至多只有這四種基本形式。

從邏輯的觀點來解讀這四句的邏輯形式，一直是學界非常熱門的話題。這四句的表達形式在某些學者看來，有其一定的邏輯困難。此處我們若以第一句為 p ，而把這種四句形式加以符號化，則可表之為： p 、 $\neg p$ 、 $p \ \& \ \neg p$ 、 $\neg p \ \& \ \neg \neg p$ 。然而在如此形式化之後我們便會發現第三句： $p \ \& \ \neg p$ 在邏輯上是一句恆假句。 p 或 $\neg p$ 則為恆真句，如說「去或不去」，這句話一定為真；但是若說「來並且不來」，那麼這句話就是恆假的，因為它是一句前言不對後語的矛盾句。「一切實」並且「一切非實」，在邏輯上是矛盾的。且第三句： $p \ \& \ \neg p$ 與第四句： $\neg p \ \& \ \neg \neg p$ ，在邏輯上是等值的，因此第三句與第四句都是假話。經由這樣的邏輯分析之後，便可以發現所謂的「四句」，其實在邏輯形式上只有三句而已，並且在這三句之中還包括了一個必然為假的句子。

如此一來，除非我們願意承認在佛陀有關「我」、「法」的四句教法裡，只有一句在邏輯上可以為真，而其餘皆假（亦即 p 與 $\neg p$ 不得同時為真，也不得同時為假，而只有其中之一為真），但這樣論斷的結果，便意味著佛陀在四句之教中說了謊話。可是在佛教自來的傳統裡，佛陀是說謊者的論斷是不被允許的，因此如何維持佛陀之語為真實語的傳統，便成為了一個非常棘手的邏輯問題，這些問題包括了如何在邏輯上，仍然維持四句而非三句的形式，以及如何化解第三與第四句為恆假句的邏輯困境，還有就是如何使得這四句同時為真的問題也必須解決。

二次大戰之後，西方學界的研究者援引了各種新興的邏輯理論，以及複雜的運算技術，試圖來解決四句教法的邏輯困難，例如 $p \ \& \ \neg p$ 與 $\neg p \ \& \ \neg\neg p$ 二者在邏輯上等值的說法，便被認為只是站在二值邏輯的觀點而說的，但是透過不承認在無限集合裡排中律仍然有效的直覺主義邏輯，以及多值邏輯的觀點，則這兩句話便不是等值的，如此一來便可在邏輯上維持了四句的形式，但仍然無法解決它們必須同時為真的問題。

所謂「多值邏輯」，是指一個命題的值不止於真與假兩種，因此， p 與 $\neg p$ 在二值邏輯裡不可以同時為真，而在多值邏輯裡便有可能可以同時為真。至於透過取消排中律的方式，來解決 $p \ \& \ \neg p$ 與 $\neg p \ \& \ \neg\neg p$ 二者在邏輯上是否等值的問題，基本上與多值邏輯的方式是一樣的。

所謂「排中律」，是指一個東西不是 A ，便是非 A ，其間沒有第三種可能。但是在無限集合的情況下，我們便無法將之窮

盡地二分，此時排中律便不再是有效的，當排中律不再有效時，對 $\neg p$ 的否定就會不等於 p ，而 $p \ \& \ \neg p$ 在邏輯上也就不等於 $\neg p \ \& \ \neg\neg p$ 。

【四句之教的意義在於應機說法】

學者之間長篇大論地援引了許多精緻的邏輯理論，以及複雜的運算技巧，試圖來解決四句之教所引生的邏輯困難，然而事實上，他們卻很少考慮到自身的詮釋背景與四句之教間的出入，而他們所謂的邏輯困境其實也與四句之教並不相干。

為什麼說這些邏輯困境與四句之教並不相干呢？因為在第六與第八詩頌裡，有關「我」、「法」的四句之教都是諸佛所宣說的，佛陀說法或深論或淺說，都是基於受教者根器的不同，但佛陀的說法不能為假，這是佛教的傳統。佛陀可以在不同的場合對不同的人說不同的法，而只問這個教法是否能適應受教者的根器，因此在這場合裡有意義的教法，不見得在另一個場合也同樣地有其意義。

我們要注意的是，佛陀並非在同一地點對一群人同時說了這四種有關「我」、「法」的教法。如佛有時說有業，有時說沒有業；有時說什麼業是有的，什麼業是無的；有時佛說有的業無所謂「無」，有的業無所謂「有」，這些佛都說到過了，佛考慮的是應機不應機，因為佛法的根本精神乃是拔救有情於煩惱苦困之中。

要求四句之教同時為真所引生的邏輯困難，是因為預認了四

句之教是在完全相同的論域裡所成立的命題，這也就是說，如果佛陀是在同一個論域的前提下，對同一群人同時說出這四句，他就會面臨邏輯上不一致的困難。然而，若是四句之教的論域並不相同，則它們之間便不會有不一致的情況出現。

龍樹在此採行四句的形式，只是為了總括佛陀一生在不同場合，對不同的人所開示的有關「我」與「法」的種種教說，在這一點上，他依從了古典印度人面對一項論題的思維方式，而把它們窮盡地分成了四種，但是因於它們都是佛陀的教法，所以它們不可以為假，這一點當為龍樹所知曉。

【由「法」與「教法」之分看四句之教】

我們以為此處四句之教的問題並不在於何者為真、何者為假，而是在這四者之中是否有其高低之別，或權實之分，這個問題便涉及了中觀學派對佛陀教法的判釋。在這一點上，我們首先要注意到「法」與「教法」的區分，此中前者是不可說的諸佛所證之法，而後者乃是諸佛應機而說的教法。

在《中論·第二十四品》第八至第十詩頌裡，龍樹說：

諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦
 若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義
 若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

此中，不論是世俗諦或第一義諦都是應機而說的教法，但是若不能判別二諦教法之間的高低或權實，則往往會昧於佛陀說法的真義，而我們若不能依這些可說的教法而順序漸進，便難以

悟入那不可說的第一義，這個第一義即是「法」。

順著這個觀點，我們再來看第六與第八詩頌所提及的有關「我」、「法」的四句。不論是第六或第八詩頌，從《中論》的各家註釋來看，都呈顯出了四句之間的階梯性，由「我」的世俗說，而進於「無我」的勝義說，再由「我與無我」的二諦分別說，而最後擺脫了可說的「我與無我」，而悟入不可說的第一義——「諸法實相中，無我與無非我」，從「一切實」到「一切非實非非實」，亦復如是。

所有的《中論》註解家在他們對四句教法的詮釋裡，都提出了這樣的一種階梯性，並認為第四句的教法，代表了中觀學派在有關「我」、「法」的論題上真正的立場。對「諸法實相」來說，既不可用「實」，也不可用「非實」來描述它，這是中觀學派一貫的立場；而對於悟入實相的涅槃者來說，其「自我」的存續狀態也同樣地不可以用「有」，也不可以用「無」來描述它。

中觀學派試圖用言語來衝闖「諸法實相」的領域，在第四句裡可以說已然達到了語言的極致，但它仍屬於「教法」，而不即是「法」。

當然，若是暫時擺開註解家的理解方式，而來思索這四句的教法，也可以把它們當作是教化眾生的四種法門，那麼在這四句的教法裡，便不一定是那一句比那一句高，而是要看這一句是否能當機地對應於眾生的病。

第十頌——

若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常

第十頌是就事物生起的因果關係，來討論緣起的事物在因果上是處於不一、不異與不常、不斷的相續狀態，在這一頌裡我們可以看到和「皈敬偈」裡相同的東西。

第十頌：

若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常

此中，「是故名實相」一句在現今所見的梵藏二本裡是沒有的，而什公在譯文裡添入此一文句，或有可能是基於「緣起性空即諸法實相」的中觀義理而來。「若法從緣生，不即不異因」是指一切事物的生起若是依靠了條件，則它的起現與條件之間的因果關係，便是「不一也不異」的關係。

例如種子依靠了陽光、水、土壤等等條件而成為芽，種子等等條件便是構成芽起現的原因，芽和這些條件並不是相同的東西，可是芽也不能離開了這些條件而起現，如此一來，果與因之間便是不一、不異的關係。

這也就是說，因與果之間既不是一種等同的「自生」關係，也不是一種全然別異的「他生」關係。如果因與果之間全然別異，那麼一切就可以從一切「生」。

「不斷亦不常」也可以用種和芽的譬喻來加以了解，種是「不

常」也「不斷」，因為種「斷」，它便無生芽的力用，而種若「常」，則芽亦不能生起。

第十一頌——

不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味

第十一頌：

不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味

此中，「不一、不異、不斷、不常」這些字眼在「皈敬偈」裡已然出現，它們都是拿來描述緣起的，「甘露」一詞的原文也有「不死」的意思。因此，這首詩頌的意思是說：佛陀宣說了不一、不異、不常、不斷的緣起，而這緣起的教說乃是佛陀不朽的教義，它永遠常在人間。

由此而導入第十二詩頌：

若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

在佛陀並未現身，而曾親聆佛陀說法的聲聞已然凋零殆盡的時代裡，一心求道的人仍然可以藉由遠離喧鬧，而住於阿蘭若處的方式，來擺脫三毒煩惱，如是在內外寂靜的情況下，生起觀照實相的智慧，而悟入法住、法界的緣起，從而保住了真理的永恆性。

第十二頌——

若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

對於真理永恆性的問題，佛陀的開示為何？在阿含經裡，佛陀常說：不論如來出世或不出世，法住、法界。這也就是說，如來只是發現到它，即使沒有發現到它，「法」還是在那裡。這保證了辟支佛在沒有聲聞與佛的情況下，也就是在「教法」蕩然無存之際，他仍然可以獨自悟入「法」，這便保證真理的永恆性。沒有人說法，並不代表沒有人可以悟得真理，真理的永恆性便可因此而獲得充分的保證。

在傳統的說法裡，都認為辟支佛並未親聆佛陀之教，而他悟入真實的智慧，乃是透過了「從於遠離生」而來，所謂「遠離」就是遠離喧鬧，到一個僻靜的地方，也就是「阿蘭若處」，而更深的意義，乃是因於他遠離了貪、瞋、痴。所以只要一心求道，便不要怕沒有「道」可求，由此而來保障真理的永恆性，因此，辟支佛的地位並沒有想像中那麼的低，就某個意義來說，他仍有其積極的一面——見證真理的永恆性。

結語

《中論》第十八品雖然短短的只有十二首詩頌，但是我們可以

說其中的每一首詩頌都值得作進一步的探索與研究。

在《中論》的其他篇章裡，龍樹大體上都是站在批判論敵的立場，而甚少表明自家的觀點，可是在第十八品裡，他卻一反常態，而積極地從正面來表達自己對佛教基本教理的態度。其中我們見到了他特有的無我論與緣起觀，也看到了他竭盡所能地來彰顯那原本不可言詮的「諸法實相」，其他諸如以「四句」的形式，來總括佛陀有關「我」與「法」的一切教說，而視之為救度眾生的方便，最後在結頌中，更充滿自信地流露出了他對佛教真理永恆性的肯定。

日後中觀學派的理論發展，在基本的態度上，大體都是順著龍樹在此章中的立場而來，因此在研習《中論》之際，若能先從第十八品來掌握龍樹哲學的大經大脈，或許能夠比較容易進入龍樹辯破自性，而彰顯「一切法空」的義理大海。

【附錄】

《中論》的科判中， 那一個最接近龍樹的原意？

《中論》是一部偈頌體的論書，全書由二十七品構成，合計近五百首詩偈。論前的「皈敬偈」，則是論主用來表達其個人對佛陀的禮敬，並綜述其寫作旨趣之用的。從第一品的「觀緣」而至第二十七品的「觀邪見」，每品的偈頌在數目上多寡不一，其短者但只區區幾首詩偈，而長者則多達四十九首之餘。

在整部論書的二十七品當中，每一品都各自有其討論的主題，如第一品之觀「緣」是對事物生起的「四種條件」的考察，第二品之觀「去來」是對「運動」的考察，而第二十七品之觀「邪見」，則是對各種「錯誤理論」的考察。它是否在作者寫作時就有一定的組織、次第，由觀「緣」而至觀「邪見」呢？這正是歷代註解家們主要探索的問題之一。

古來學者之間，大體上都認為《中論》的品目安排有其一定的次第。就漢地的傳統來說，從吉藏以降而至印順法師都作有科判，但這兩人藉由科判而組織化的結果，彼此並不一致。

事實上，這些所謂的「科判」，乃是註釋家或研究者在特定的詮釋脈絡之下組織而成的東西。為何在觀「緣」之後而有觀「去來」的論列？為何在討論「業」之後而要討論「法」？幾乎在西藏與中國的每

位註解家都有自己的一套觀點來組織《中論》，試圖說明個中的原委。然而，事實上，這種組織化的情形在偈頌體的《中論》一書裡是難以見出的，至少在表面上是看不到的。龍樹原先是否有這種組織化的企圖，或許也不是我們今天可以得知的。

研讀《中論》，我們所碰到的首要問題，並不是去追問那一個科判更為接近龍樹的原意，這或許是一個我們永遠無法得知確切答案的問題。但若是去描述各個科判者的科判，然後嘗試說明他們為何會有或此或彼的不同科判，這可能會是一個比較有意義的努力方向。

種種不同的科判，多少彰顯了在《中論》的理解上彼此之間的歧異，而這種科判的宗風不只是表現在中國與西藏的中觀學傳統裡；事實上，在印度的註解家裡，諸如月稱與清辨也曾嘗試著組織化《中論》，而他們彼此之間在詮釋上也有相當多的爭執存在，這是我們研讀《中論》之際首先要留意的問題。

我們無法判定那個註釋家的見解或科判可以代表龍樹本人的立場，因為除了他自己簡短的文字敘述之外，我們並沒有更多的線索可以進行如此的判定。以論前的「皈敬偈」來說，在目前流通的數種英譯裡，有的直接從梵文偈頌字面上的意思譯出，而有些譯本則是參考了註解家的意思。如 Inada 的《中論》英譯，便是參考了《青目釋》，而 Robinson 的翻譯大體上是順著月稱的說法而來，研究南傳佛教的 Kalupahana 從來便不承認龍樹是一位大乘論師，而且更不喜歡月稱的詮釋觀點，故而在他的譯解裡便刻意地避免月稱的說法。

我們可以說這些古代的註解家乃至當代的詮釋者，他們多半都是自覺或不自覺地站在他們特定的詮釋脈絡下而來研讀《中論》。那一個可

以宣稱他們的詮釋便是龍樹本人的意思呢？其間的判準何在？這一點是我們無法得知的，我們所能知道的，乃是 Robinson 的翻譯是隨順月稱詮釋而來，而月稱的注解則是在他研讀了諸多前輩注解家的註釋，累積相當多的理解之後，歸納而成的一個高度結晶化的產物。除非能找到更有利的證據來駁斥這些注解家的某些詮釋觀點，否則我們也沒有必要一開始便全盤否定他們在理解上的權威地位，而無視於此一長達數百年之久的《中論》註釋傳統。

閱讀《中論》應從何著手？

在缺乏經典語文的背景之下，要研讀《中論》應該如何著手？

首先應掌握《中論》的三種漢譯本，將它們作一對照，這方面的資料早期有羽溪了諦所編的《中論》三種漢譯對照本可資參考，該書收在《國譯一切經·中觀部》後作為附錄。新近的則是三枝充惠的《中論偈頌總覽》，該書把梵文、藏文以及三種漢譯一一列出並譯成日文，在其書後則附有傳統三種漢譯本的對照。在這兩種對照本之間，自是晚出者較佳，因為後者糾正了此前的一些錯誤。

再者，是要掌握 Inada、Kalupahana 與 Garfield 等人的英文譯本。就中，Kalupahana 的譯本是逐品逐頌的翻譯，並附有譯者簡單的疏釋，而這些疏釋基本上是隨順南傳佛教的傳統而來，這是一個相當特殊的詮釋觀點，讓我們在北傳的長期薰習之下，可以見到另一傳統裡的龍樹理解，但若完全以他的譯解為主，顯然是不夠的，所以還應參考 Inada 與 Garfield 等人的翻譯，就中，Inada 的譯解雖是譯自梵文，

但卻大量地參考了鳩摩羅什的漢譯。而 Garfield 的翻譯則是譯自藏文譯本，並且附有譯者順宗喀巴一系藏地中觀學的理解而來的詮釋。掌握了三種漢譯，以及當代學者譯自梵、藏二本的英譯，再加上印順法師的講記，便可以逐品逐頌地展開《中論》頌文的研讀，如此或能避免某些望文生義的毛病。

目前在所有《中論》頌文的英文譯本裡，沒有一本是十全十美的。但個人認為其間的諸多問題對初學者而言並無多大意義，可以先不必深究。一旦進入頌文的閱讀之後，研習者便會發現單靠英譯或漢譯的頌文是不夠的，還必須閱讀《青目釋》、《無畏論》及佛護、清辨乃至月稱等人的疏釋，方可明白頌文的意思。

有位荷蘭籍的當代佛教學者，de Jong 便曾說過，除非我們把所有有關《中論》的註解書都研讀過後，方可進一步地區分出那些是註解家的意思，而那些才是龍樹的意思，而這需要好幾代人的努力才可能達成。如果只是依著印順法師的解釋當然也可掌握到《中論》的一些意思，但你可能很難超過他了，除非再運用新的方法或工具，把他的意思透過現代學術的規範展現出來，讓人了解吉藏的中觀思想並不輸月稱、清辨，這是我們這一代人應該做的工作。否則就會如日本學者直接繞過漢譯的傳統，回到梵文、藏文，而說傳統中國人的了解是錯誤的，但他們透過梵、藏二本而來的龍樹理解，那就一定正確嗎？這也未必見得。

昭和前期的學者如此，現在的學者更是如此，因為他們漢文的閱讀能力正在急速衰退之中。這是中國人較佔優勢的地方，但個人在此並不認為但只依靠傳統漢譯的文獻，便可以成就一番偉大的學術事業，

這在今天是不可能的。我們必須用新的方法、新的工具呈顯出新的風貌，這才是學術的進步，也才是我們這一代學者應該努力的方向。

順便一提，讀《青目釋》要選擇好的版本，基本上《大正藏》是不適合閱讀的，因日本人的校勘不盡可信，比較好的應是歐陽竟無所辦的支那內學院所刊行的「藏要本」。當年支那內學院創立之初，其時的佛學研究水平和日本之間，可謂互有高低，而在藏傳佛典方面的研究，更是當時日本所不及的。該院刊行的「藏要」是從大藏經選擇一些重要經典，以梵、藏文加以對校，在《青目釋》的校勘上，則對照了《無畏論》，並把其間的出入以旁註的方式註出，對於目前未能掌握梵、藏二種語言的人來說，這是非常好的材料，可以幫助我們對龍樹頌文之義的理解。

大家在研讀《中論》之際，對於印順法師與吉藏、宗喀巴、月稱、清辨的科判之間的差異，是需要加以留意的，這此之間的諸多差異有不少是來自於那高度濃縮的偈文體，這種特殊的文體，不論是以梵文原典或藏、漢兩譯的形式出現，往往都容許我們有相當寬廣的解釋空間，而有些差異則是來自於解釋者所處的特定的時空脈絡。

在西方有一門近代新興的學問——「解釋學」，它原本是聖經學裡的一支；早先一代的學者認為聖經裡的文句與篇章是有其獨立而不變的意義存在，而學者的工作乃在於努力地把此一獨立而不變的意義給釋放出來。但今天有些學者認為這種努力是無效的，因為聖經裡是否存有此一獨立而不變的意義是不可知的，與其尋求一項可能並不存在的「客觀意義」，不如對於「文本」與「閱讀」之間的關係多所留意。他們認為「閱讀」是一項「理解的活動」，而此項活動不可或免地有其

「前理解」因素的涉入，這些「前理解」因素若以佛教的術語來說，則多少有點類似於所謂的「共業」與「自業」，此中前者包括了詮釋者的歷史與文化的背景，而後者則包括了詮釋者個人的學思背景。

從這裡便開展出了解釋學的兩個流派——「解釋學左派」與「解釋學右派」，就中，右派學者認為經典的意義是客觀而獨立的，我們一切的努力就是趨近於此一原意，而左派學者則認為作者已死，大家都有權利說話，一切的詮釋不過只是不同觀點與立場而已。我們今天就是試圖在解釋學左派及右派之間找到一個平衡點。

西方當代解釋學的發展，已從原先對聖經的解釋一轉而到了文學、哲學乃至藝術作品的詮釋，當我們面對註解家那麼多的詮釋系統時，其實先不必去追問那個詮釋系統更接近龍樹的原意，因為那往往難以獲得確切的答案，比較有意義的工作反而是透過解釋學的還原，來理解不同詮釋系統之間的差異是如何形成的。

吉藏與印順法師的科判彼此有所出入，這些科判是嘗試去組織一個章節的義理結構，這種組織化乃是詮釋者在「共業慧」與「自業慧」之下的努力成果，它是「詮釋」而非「發現」。當然，依著某一科判來讀《中論》，初開始時會覺得相當方便，但終究還是要擺脫這些科判，自己直接面對文本，看看自己是否能再讀出一些其他的意思，這點很重要。

第九章

中觀學派的 「空性」義與「緣起」義

龍樹透過了

「一切法空」的「空性」概念，

進一步貫徹佛陀緣起說的中道之義。

這種結合了「緣起」與「空性」而來的中道哲學，

在批判了「法有」思想的緣起論之餘，

同時也進一步深化了

佛陀的緣起慧見。

《中論》第十八品的第五、七、九頌都與「空觀」和「空性」這兩個重要概念有關。

此中，所謂「空觀」是指從實踐的立場來體悟空性，也就是由空性之智（觀照般若）而來觀照諸法實相的空性，而所謂「空性」則是就諸法實相的層面來說的。

「一切法空」安立三寶、世間

龍樹「一切法空」的哲學是來自般若經的啟示，說一切有部「三世實有，法體恆存」的哲學，則是他書中所要批判的主要對象。在《中論》第二十四品〈觀聖諦品〉裡，由第一至第六詩頌來看，我們見到了論敵強烈地質疑龍樹這套「一切法空」的哲學，會對佛法產生毀滅性的影響。

論敵認為龍樹的這種哲學會毀滅整個佛法，甚至也會擾亂了整個世間既成的生活秩序與風俗習慣，「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法」，若一切皆「空」，那麼就沒有苦與苦的集起，此時自然也就無須修道的方法，而苦的滅除也根本沒有必要了。

如此一來，四聖諦便不得成立；而沒有了四聖諦，就不可能有所謂「見苦、斷集、證滅、修道」的事情。那麼實踐這四道的與達致這四項目標的八種聖者，就不可能存在；沒有八賢聖，僧寶就不復存在；沒有四聖諦，法寶就不存在；而佛是證四諦法而成佛的，若法寶不存在，佛寶也就不存在。如此一

來，說「一切法空」的結果便破壞了四諦與三寶，而世間善惡與罪福等等因果也無法成立，因為一切世俗律法、習慣，都會在「一切法空」的哲學下被摧毀殆盡。

我們看到論敵在第一至第六詩頌裡，對「一切法空」的哲學提出了兩種批判：一種是從宗教實踐的立場上，來批判它會毀壞三寶；另一種是就世間實踐的立場，來批判它會摧毀種種社會性的生活習慣。

論敵的這種指責看起來相當嚴厲，從第七頌以下，龍樹針對了論敵的質疑與問難，一方面努力澄清自家「空性」概念的意義，一方面則回過頭來，迫使論敵承認「諸法不空」的立場才是導致三寶盡壞，而使世間因果皆無的元兇；而相反地，「一切法空」的立場才能如實安立三寶以及一切世間世俗法。鳩摩羅什翻譯的第七頌是：

汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱

漢譯偈文的意思是說：你們不了解空、空因緣、空義，所以你們才會對「一切法空」提出質難，而這些質難只是你們自己虛擬的，充其量不過是你們自己自尋煩惱罷了！

在這首詩頌裡，龍樹提到了三個和「一切法空」有關的概念，那就是「空性」、「空性的功用」(空因緣)、「空性的意義」(空義)，但是這三個概念的內容到底是什麼呢？龍樹本人並沒有作進一步解釋，接著便在第八至第十頌中提出了他著名的「二諦」之說。

清辨的「空性」詮釋

【空性的功用——遣除戲論而悟入涅槃】

清辨與月稱對這三個概念的理解不盡相同。清辨認為龍樹所謂的「空性的功用」是用來止滅一切戲論的，《中論》第十三品·結頌有云：

大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化

「大聖」是指釋迦牟尼佛，而他宣說「空性」的目的乃在於遣除一切偏見，若仍執著於「空」，連佛都救不了你，這正如《寶積經》所說的，寧可有像須彌山那樣大的「有」見，但卻不可有像芥子一般小的「空」見，因為如果一但著於「空」，那麼就連佛陀都救治不了你。

空性的功用就在於要遣除戲論，這是清辨對於空性的功用所提出的說明。然而，根據《般若燈論複註》的疏文，觀誓以為此處所謂「空性的功用」，不如稱之為是「空性的目的」更為恰當，所以他便認為「空性的目的」乃在於涅槃的悟入。清辨與觀誓二者之間是否存有詮釋上的張力，這一點則有待進一步的研究。

【空性——空性之智】

清辨認為「空性」是指「空性之智」，亦即體會「空性」的智慧和，也就是所謂的「觀照般若」。清辨在第十八品·第五頌的註

釋裡談及所謂「入空戲論滅」的文義時，便認為此中的「入空」就是指「當空性之智起現之際」。他這種對「空性」概念的理解是相當特殊的，這是從修行或實踐的立場來看待空性。

根據《般若燈論複註》的疏釋，清辨此處所謂的「空性之智」，包括了聞、思、修三方面所養成的智慧都可以稱為是「空性之智」，而此中「修所成慧」便是指瑜伽行者藉由瑜伽的實踐而養成的智慧。這種智慧是以「無所緣」（亦即沒有對境）的方式來觀照諸法，亦即以「見無所見」的方式來觀照諸法，並由此而悟入「諸法實相」的「空性」。觀誓的這種見解基本上正是順般若經的般若波羅蜜精神而來的。

【空性之智的對境——真如】

至於「空性的意義」（*sūnyatā-artha*）是什麼呢？清辨在此亦有一項相當特殊的理解，他利用了梵文 *artha* 一詞的歧義性。一般說來，*artha* 一詞有二個主要的意思，分別是 *meaning*（意義）與 *object*（對象）的意思。清辨在他的《中論》註解書裡，相當一致地都採用了 *object* 的意思，而月稱則採用 *meaning* 的意思，所以清辨當然會認為此處 *sūnyatā-artha* 一詞的意思是指「空性之智的對象」，而月稱則認為此語是指「空性的意義」，至於龍樹在使用此語時是指那個意思來說的，或許並不是今日我們可以知道的了。

清辨認為「空性的功用」是遣除戲論而悟入涅槃，「空性」是指「空性之智」，而「空性之智的對象」是真如，清辨在《般

若燈論》裡便是如此簡潔地把這些具體內容分別給了這三個概念。此中，所謂「真如」指的就是「法性」或「空性」。在這三個與空性有關的概念裡，前二者都是從實踐的立場，亦即「修」的立場來說的，只有第三個是從「諸法實相」的「性」的立場來看待空性。這是清辨在此一詩頌詮釋上的特色。

月稱的「空性」詮釋

【空性的功用——遣除戲論】

月稱在此一詩頌的詮釋上，採取了和清辨截然不同的方式來理解頌文之義。雖然如此，二者之間在義理的理解上，仍然也有一些彼此共許的地方。

此中，月稱所採取的註解方式是「以經證經」或「以經解經」的方式，亦即是以龍樹本人的說法來說明龍樹自己的立場，月稱在解釋「空性的功用」時，引用了《中論》第十八品·第五詩頌來說明此一概念的內容：

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅

從月稱引用的這首詩頌來看，在他的心目中，這個概念的意思與清辨所論，實際上並無太大的分別，都認為「空性的功用」乃在於遣滅戲論而得解脫。

【空性——諸法實相】

至於「空性」是指何而言？月稱則引用了《中論》第十八

品·第九頌來說明：

自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相

從這首詩頌的文義來看，可以見出月稱心目中所謂的「空性」，並不是直指「空性之智」來說的，而是就「性」的立場來看待空性，而這個「空性」指的就是「諸法實相」。在這一點上，我們看到他與清辨不同的地方，清辨說「空性」是指「空性之智」，即從修行實踐的立場來看，而月稱則認為「空性」是就「諸法實相」的觀點來說的。

從表面上看起來，似乎在清辨與月稱的詮釋之間，有著很大的差異，其實不然，因為在佛教「修性一如」或「解行並重」的觀點下，主、客對分的認識論格局是不可能存在的。因此，與其說兩人的觀點互斥，倒不如說是相互補充更為貼切。

【空性的意義——緣起、假名與中道】

由於月稱採用了 meaning 的詞義來看待 artha 一詞（這一點與當年鳩摩羅什的譯解是相同的），因而此處所謂 śūnyatā-artha，在月稱心目中指的便是「空性的意義」，而為了解釋「空性的意義」，他引用了《中論》第二十四品·第十八頌來說明：

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義

這是《中論》裡相當著名的一首詩頌，相傳天台宗所謂「即空、即假、即中」的一心三觀之說，其思想淵源或有可能便是本於智者大師對此一詩頌的判讀。不過月稱此處引用此一詩頌來說明「空性的意義」時，主要是要強調空性的意思並不是

「不存在」，而「緣起」才是空性的意思，並且空性即是離「有」、「無」二邊的中道實相。月稱自己在註解《中論》第二十四品·第十八詩頌時，便認為「緣起」、「空性」、「中道」與「假名」這四者乃是同義而異語的同義詞。

我們可以看到，在「空性的功用」上，清辨與月稱兩人的見解大體是相同的，都認為它是用以遣除戲論的。至於清辨所謂「空性之智的對境——真如」，則相當於月稱詮釋之下的「空性」，這層意思則相當於漢地所謂的「實相般若」。清辨採取實踐的觀點來理解空性，而把它詮釋為「空性之智」，他是以「空性之智」為中心的，這種「空性之智」一方面可以止滅一切戲論，同時也可以用來觀照「諸法實相」的「真如」。

月稱則透過「實、德、業」或「體、相、用」這三個範疇來詮釋龍樹偈文裡的三個概念，並且他的詮釋是以「諸法實相」的「空性」為中心而展開的，當然這並不意味月稱認為「諸法實相」的「空性」是「實」或「體」，而是說月稱是藉著這種印度式的思維架構，來思索「空性」這個概念的意涵。

由實踐立場來看「空性」

【「一切法空」是救度眾生的工具】

透過這兩位《中論》註解家對「空性」概念的詮釋與分析，我們可以清楚地見到中觀學派的「空性」之義，不是但從「實」或「體」的立場，亦即「諸法實相」這一層面的意思便可以總

賅其義的，事實上它也可以如清辨所說的，從實踐的立場，亦即「空性之智」的觀點來理解。並且從觀誓認為空性的目的在於遣除戲論而悟入涅槃，更可以見出「空性」這個概念也有其救贖學上的意義，這就是所謂「大聖說空法，為離諸見故」的意思。

所以，「空性」這個概念一方面可以作為救度眾生的工具而對治各種邊見，而且也可以作為修持上的觀門，亦即所謂的「空三昧」，由是而培養出「空性之智」，並且由「空性之智」而照見諸法實相的空性，而後者便是「空性」這個概念在存有論上的意義。我們若從這三個路向去了解龍樹的「空性」概念大體上比較不會產生偏差，這時候的空性便不會是頑空或斷空。

月稱在詮釋龍樹「空性之義」時，引用了龍樹本人在《中論》第二十四品·第十八頌裡的說法：

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義
事實上我們也可以從這首詩頌裡抽繹出中觀學派的根本論題，亦即緣起、性空、假名與中道。

【即緣起即性空，空性之說就是緣起說的中道之義】

「眾因緣生法」在本質上是處於「空性」的狀態，說這些「法」是無常，這是原始佛教以來的通義，說它們是「空」或沒有自性，則是中觀學派的特有主張。凡是由原因與條件匯集而成的事物，它們的體性便是空性，它們之為「有」乃是「緣起的有」，這種「緣起的有」即是指世間與出世間的諸法，我們以

「空性」一詞來描述這種「緣起有」的存在樣態。

然而要注意的是，「空性」乃是我們所使用的語詞，它並非世界裡的一個「法」，而是我們對世界的描述，它是屬於描述系統裡的一環，而不是事實系統裡的成員，當我們誤以為「空性」是屬於事實系統裡的成員時，這就是著「空」了，也就是把「空」給實體化了。好比說有人要你去買個「零」回來，你還真有辦法把「零」給買了回來，這樣子做就是把「空」給實體化了。「眾因緣生法，我說即是空」，是說我們以「空性」一詞來描述因緣所生的世界，所以這「空性」也只是但名而無實的「假名」而已。

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」。

什公以「假名」一語譯之的梵文原語是 *upādāya prajñapti*，這個譯語的意思並不是說在假名之外還有個真名，此中所謂的「假」(*upādāya*)，乃是憑藉或依靠 (*depending*) 的意思，「名」(*prajñapti*) 是指言語上的施設或安排，也就是一般所謂「名言概念」或「陳述」的意思。

因此，所謂「假名」便是指依憑某些東西，而有言語上的施

設或安排。例如「車子」一名是由輪、軸、木板等等東西，依一定方式拚湊之後而加以賦名的，而這種賦名的活動（當然也是思維上的概念活動）得以進行，乃在於它依憑了某些東西。說「空性是假名」，意思也就是說「空性」一詞並不是憑空杜撰的，它乃是基於我們對諸法存在樣態的認識，而透過言語安排出來的，它本身並不是諸法裡的一環，而是屬於語言層或意識層上的東西。對中觀哲學來說，不止「空性」是但名無實的「假名」，而且一切緣起諸法也都是不具實體性的「假名有」，這即是「性空唯名」中的「唯名」之義。

在阿含聖典裡有二種中道，龍樹顯然相當偏愛《迦旃延經》裡佛陀所論及的如實智觀的中道，在《中論》第十五品·第七詩頌裡，龍樹便引用了佛陀在《迦旃延經》裡的說法來批判落於「有」、「無」二邊的「常見」與「斷見」：

佛能滅有無 如化迦旃延 經中之所說 離有亦離無

這也是龍樹在《中論》裡唯一明文提及其思想淵源的地方。在《迦旃延經》裡，佛陀說「緣起即是中道」，而在《中論》第二十四品·第十八詩頌中，龍樹說「空性即是中道」，由此我們可以見出，龍樹的哲學是透過了「一切法空」的「空性」概念，來進一步貫徹佛陀緣起說的中道之義。這種結合了「緣起」與「空性」而來的中道哲學，在批判了「法有」思想的緣起論之餘，同時也進一步深化了佛陀的緣起慧見。

所謂「緣起性空」，是說緣起的事物在本質上是流動而沒有固定體性的，這種缺乏固定體性的存在樣態即是所謂的「空性」。

在佛教的思想流派裡，雖然各家各派都奉「緣起」之教為主臬，但是可以說除了中觀學派之外，其他各家所宣說的緣起思想多半都是「不空」的緣起，例如說一切有部「假必依實」的緣起，或所謂「真如緣起」乃至「如來藏緣起」的緣起思想，就很難說是「性空」的緣起，而對中觀學派來說，諸如此類的緣起思想都是不究竟的。

龍樹在《中論》第二十四品·第十九詩頌裡曾經提到：

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

我們可以看一看在佛教各家各派的思想系統內，有那一個學派能夠這樣子來說「緣起」。龍樹認為我們若能如實地理解佛陀的「緣起」之教，便當該知道「眾因緣生法」在體性上必然是「空」的，一切法都是依因待緣，都沒有固定的體性，本質上都是處於「空」的狀態，這就是即緣起而性空；同樣地，一切法也正因於在體性上是「空」的狀態，所以才有其緣生緣滅的緣起事相，這就是即性空而緣起。

「緣起性空」即是 從無住本立一切法

我們或可從另一個觀點來看「緣起」之義，《維摩詰經》可以說是大乘經典裡最具戲劇張力的一部經典，而其中文殊菩薩與維摩居士的幾番對辯尤為驚心動魄。文殊咄咄逼人，言語犀

利，而其追根究柢的精神可以說是代表了「聖說法」的傳統，他問維摩居士：「善不善，孰為本？」維摩答以「身為本」；他又問：「身孰本？」維摩則答以「貪欲為本」。如此層層逼問而至：「無住孰為本？」此時維摩便答說：「無住則無本，從無住本立一切法」。此中，「無住則無本」其實就是「緣起性空」的意思。樹木要長在泥土上，若是泥土鬆動了或是根本就沒有泥土，那麼樹就長不起來；如此看來，文殊菩薩的步步追問是有其道理的。事實上，說一切有部正是富於這種追問的精神，才建立了他們以「法有」思想為基礎的緣起論。

然而，一切法是處於流動之中，這就是所謂的「無住」，在這一點上它是通於阿含聖典所宣說的「無常」之義；而它本身並無堅實的基礎，這就是所謂的「無本」，在這一點上則與佛陀的「無我」之教相通。若是諸法真有其堅實的基礎，那麼它一旦樹立之後，便不該有變動的情形發生，如此一來，它就成了常住；相反地，一旦缺乏了堅實的所依而不能立定，則它也就永無發生的可能，這也就是說，「有的」就會永遠存在，而「沒有的」便恆無存在的餘地。

然而，這兩種情況都與諸法之或生或滅的存在事相不相符合，佛陀的緣起之教所以稱之為「中道」，即在於它超克了「有」、「無」二邊的一偏之見，並且如實地照顯了諸法或起或滅的存在事相。

《維摩詰經》裡所謂「從無住本立一切法」，與龍樹在《中論》第二十四品的第十八、十九兩詩頌所倡言的「緣起性空」之

義，其實只是說法上的差別，而在實質的內容上，兩者之間並無任何不同，都是在破斥「法有」思想而彰顯佛陀緣起之教的真義。

中觀學派的「緣起」義

中觀學派所說的「緣起」到底是什麼意思？

龍樹在《中論》裡其實並沒有對「緣起」一詞作充分的詞義解釋或概念分析，他只是以「空性」來界定「緣起」，而認為舉凡是緣起的事物，那麼它在體性上便處於「空」的狀態，這是龍樹在緣起論上較為特殊的一點。但它和部派佛教之間的緣起說有何不同，龍樹其實並沒有直接談論這個問題，他只間接地表示了兩者之間是不同的。

例如龍樹在《迴諍論》裡曾經舉父子關係為例，說明緣起指的即是「存在的相互依待性」。一般總認為緣起是就時間的繼起關係來說的，通常我們在使用父子這對概念時，多少都預認了父親是先於兒子而存在，不論這種在先性是時間的或存有論上的，但龍樹認為這種思考是有問題的，因為如果說父親先於兒子而存在的話，那麼在他還沒有兒子的時候，有什麼資格稱為父親？只有在兒子出生的當兒，他才成其為父親，那我們又憑什麼說父親一定先於兒子而存在呢？

此中，我們便見出了龍樹心目中所謂的「緣起」，乃是指相互依待的關係來說的。

【「緣起」是相互依待的關係】

阿毘達磨佛教時代對十二支緣生的解釋往往但從時間的序列上來立說，「無明」為先而後有其他諸支的相續起現，他們更試圖從胎生學的立場來解說生命的三世輪迴，並且認為其間有兩重因果的存在。緣「無明」而有「行」，「無明」有其在先性，這幾乎成了阿毘達磨佛教時代裡的共識。

然而，正如龍樹所指出的，父親要依待兒子，而兒子也要依待父親一樣，「無明」與「行」也是相互依待的，龍樹由此而間接地表示了緣起不是只限於時間先後的因果關係。「父親」一詞要依靠「兒子」一詞來界定，而「兒子」一詞也要依靠「父親」一詞來界定，離開兒子要界定父親是不可能的，就如離開了父親要界定兒子也是不可能一樣。這兩個名詞是在一定的脈絡底下相互依靠才同時有意義。

緣起不是但指時間先後的關係而已，它也可以是同時性的依靠關係。這種同時性的依靠關係，如衣服由線所構成，經線、緯線不斷交叉，布就出現，布是線彼此交叉所產生的果，它們同時存在，線依靠布，布也依靠線，這種同時性的依待關係，是龍樹緣起理論的主要特色。

其實龍樹的這種說法也不是新鮮的東西，在阿含經裡可以看到佛陀就以蘆葦來比喻緣起，一束蘆葦自己站不起來，但把兩束蘆葦彼此依靠就可以站起來，這種兩束蘆葦彼此依靠的關係是一種同時性的依待關係，而不是時間先後的因果關係。龍樹

並不是反對把緣起看成時間先後的因果關係，而是認為如果只從這樣一個觀點來看緣起，那是窄化了緣起的內容，是未透徹了解佛陀講緣起的深意。

【緣起是「即緣即起」】

「緣起」一詞其實含有二個概念——緣與起。就梵文來看，「緣起」也是由二個語詞結合起來的一個複合詞，此中，「緣」所表示的是一個動作，而「起」則是另一個動作。那麼這二個動作之間的關係是什麼呢？是「緣」先而「起」後的關係嗎？

阿毘達磨論者總認為緣起是指先「緣」而後「起」，但中觀學派卻不是這樣來看緣起。一般說來，「緣」是「依靠」的意思，即是指「依靠原因與條件」，「起」是「生起或出現」的意思，中觀學派認為事物是在「緣」的當下便「起」，如此「即緣即起」便是緣起之義，而不是指時間序列上「先緣為因」而「後起為果」的因果關係。如此一來，緣起便是一種同時的因果關係，而不是異時的因果關係，中觀學派的這種看法曾經受到來自語法學的強烈批判。此間的問題，我們但從漢譯「緣起」一詞是很難看得出來的。

古代印度的學術圈裡成為學術典範的是語法學，這種情況就如希臘時代的幾何學一樣，一切知識活動都要向幾何學看齊，即使是雕刻也不例外，如此才夠資格稱得上是學術。時至今日，學術的典範則是數學，因此可以看到大量的數學手法運用在人文與社會科學上，經濟學要採取數學化的模式，如此才能

夠成為「科學」。在古代印度的學術圈裡，其研究要能取得語法學上的支持，這才夠資格稱得上是嚴密的學術。

◎「緣」在先，「起」在後？

「緣起」(*pratitya-samutpāda*) 一詞是由二個語詞組合起來的複合詞，中觀學派認為「緣起」指的是「即緣即起」，從漢語語法上來看，這樣的說法似乎也沒有什麼問題，這是因為在漢語裡動詞並無時態的變化。

可是在梵文裡，「緣起」的「緣」(*pratitya*) 在形式上是一個動詞連續體，或稱為「不變化分詞」或「動名詞」，而這種動詞連續體的使用有其特殊的規定，一旦在文中使用動詞連續體，這就表示了同一個主詞有二項動作在著手進行，而動詞連續體所標舉的動作，是在主要動詞所標舉的動作之前已然著手的。

「緣」是一個動作，「起」是一個動作，如果「緣」的部分使用了動詞連續體的形式，就表示這個動作是在「起」的動作之前已然開始，語法學家的舉例就是「沐浴而食」(洗完澡之後便去吃飯)，此中「洗澡」一詞便使用了動詞連續體，而「吃飯」一詞則使用正規的動詞，這表示洗澡的動作是在吃飯之前已經開始或已經完成了，而且「洗澡」與「吃飯」這兩項活動是由同一個人著手的。就如英文裡所謂的分詞構句：「他吃完飯就去看電影」，「吃完飯」可以用動詞連續體的形式，表示他先吃完了飯然後才去做另一件事。梵文語法學家便依照「緣起」一詞的形構而認為「緣」的動作在先，而「起」的動作在後，從而

認為中觀學派所說的「即緣即起是緣起義」是不合理的，因為此一解釋不符合「緣起」一詞的語法結構。

◎「緣起」有作者？

語法學家批評的第二點是使用這種動詞連續體時，必須是指同一作者的兩項活動，如果不是同一作者就不可以使用，例如「他吃完了飯，我就走了」，就不可以使用動詞連續體，只有在「(他)吃完了飯，他就去看電影」的情況下才可以使用動詞連續體。如果從語法學的觀點來看，「緣」與「起」這兩項活動的進行，應該是預認了有一個作者的存在。

但佛教堅持的無我論是主張只有活動而無作者的，若是緣起而有作者，那麼與所謂「梵天所作」又有什麼不同？這也就是說，論敵認為中觀學派的緣起說與無我論之間是不能並存的，因為論敵從語法學的觀點認為「緣起」這種活動已然預認了作者的存在，否則不論是「先緣而後起」或「即緣即起」都不可說，這是由於事物在「緣」這個階段時還未出現，那時並無作者，既然無作者，怎麼會有作用？我們可以看得出來這些批判都是環繞著「緣起」一詞的語法結構所展開的。

◎「緣」與「起」是同時性的、相互依靠或邏輯的關係

這是個強而有力的批判，語法學者首先指出「緣起」一詞在語法上的問題，再者指出「緣」與「起」的活動若要成立，就必須預設作者的存在。

中觀學派為了維護「即緣即起」之說以及無我論的主張，就必須回答這些問題，他們也是先從語法學上來加以反駁，而認為動詞連續體的使用，並非如語法學家所說的只有一前一後的那種情況，它也可以有兩者同時並行的情況。清辨便提出一些很有趣的例子，如「張口而眠」，「張口」用的是動詞連續體，那麼這是不是表示他先完成了張口的動作才入睡呢？其實這是表示張口和睡覺的動作是同時在進行的，因此把前面的動詞理解為先行的動作並無必要。

第二個是作者的問題，在《俱舍論》裡也有這樣的論辯，世親同樣要維護佛教「無我」的立場，他說「作者」其實就是所謂的「作用」，兩者並無差別，不需要安立一個作者。這樣的觀點雖然沒有在《中論》的註解裡出現，可是我們也可以同樣的觀點來回答語法學家的質疑。

在這些佛教和語法學家的論辯裡，如果我們不陷於論辯的字義之爭，可以發現中觀學派所以這樣來解釋「緣起」的概念，其背後的理由就是要讓緣起從只是時間先後的序列關係裡解放出來，而認為緣起也可以是同時性的、相互依靠或邏輯的關係。例如長與短不能說是異時的關係，也不能說是同時因果的關係，它是彼此相互對待的關係，因為不論大與小、長與短都是由比較對照而來，中觀學派認為這樣的對待關係也是緣起；又如父子相依相待，名詞相依相待而產生意義，這也是一種緣起。如此，緣起就由時間先後的因果關係，擴大到同時性的因果關係，甚至是邏輯的關係。

因此，中觀學派所講的緣起，其實便是指「關係」(relation in general)而言，不論是時間上前因後果的關係，或是邏輯上條件之間的關係，乃至存在上全體與部分的關係，皆是緣起。這是中觀學派講緣起的一個重要特色，它擴大原先被阿毘達磨窄化的緣起說。

在阿毘達磨佛教時代裡，十二支緣生是從胎生學與時間序列的立場來說明，而有著名的「三世兩重因果」的說法，而這種說法到了中觀佛教的時代就很難再具有說服力，那是經過龍樹緣起觀的洗禮，而擴大了被窄化的緣起，這樣的擴大不是龍樹自己想出來的，它仍可在阿含經裡得到若干線索，例如佛陀以「如豎二蘆」的比喻來講緣起，就不只從時間序列先後來說，其實也透顯出佛陀所了解的緣起是相當深廣的。

第十章

中觀學派的 「二諦」義

在月稱的二諦論裡，
勝義與世俗二諦之間之間
有著一道難以填平的鴻溝，

而安慧指出真實隱藏在世俗裡，清辨則認為二諦之間
有「隨順勝義」的介入，龍樹所謂的
世俗諦、勝義諦
其主要的內容到底是什麼？

吉藏——

二諦是教，不二是理

要了解龍樹的二諦思想，首先要掌握它在《中論》章節裡的出現脈絡。在《中論》第二十四品裡，面對論敵質疑「一切法空」的哲學，會導致佛教教理體系以及世間倫理信念的崩解，龍樹在第七詩頌中是先指出論敵的問難，乃是因於對「空性」概念的誤解，接著便第八至第十詩頌裡提出了著名的「二諦說」，在龍樹所有的著作裡，幾乎只有在這裡才提到二諦之說（《大智度論》不在此列）。

因此，龍樹所謂的「世俗諦」、「勝義諦」其主要內容到底是什麼？自來的註解家都有一些不同的觀點，而二諦論也成了日後論師們主要的論題，如吉藏著《二諦章》，智藏著《二諦論》，阿底峽著《入二諦論》，他們之間對二諦的了解也有許許多多不同的類型。

吉藏曾說過，他那時代對二諦的看法有幾十家，吉藏把他們約為「理境二諦」與「言教二諦」兩種。此中，吉藏認為「二諦是教，不二是理」，這代表了吉藏對龍樹二諦思想的了解，我個人比較同意吉藏的看法。

什麼是「理境二諦」？就是把「諦」看作是二種真實，為何會有這樣的論爭？這個論爭是從「諦」的詞義衍生出來的，在漢語裡，「諦」字是「從言帝聲」，這就說明了它是和「語言」

有關的，在這種情況下就比較不會產生誤解，但「諦」之一詞的梵文原語 *satya*，一方面有「真理」(truth)的意思，而另一方面又可以用來指「實在」(reality)。一般而言，「真理」是屬於語言的層次，而「實在」則是指存在的事物，若是言語描述得和實在一樣，我們就說此一描述為真理，因此真理屬於語言層面，如緣起的事物是屬於實在界的，而「空性」一詞則屬於語言系統的，它並非實在界裡的一個東西，若把空性當成是實在界裡的東西，就是把空性給實體化了。

月稱是從「實在」(reality)的意思來了解「諦」的概念，二諦就成為二種實在，是世俗與勝義的實在，就是所謂的「理境二諦」。在漢語裡，「理」是指玉的紋路，而紋路本來就存在於玉石上，所以「理」同時是語言的層次，也可以是客觀的層次。但「境」是指外界的東西，吉藏說「二諦是教，不二是理」，一方面可以看出他是從語言的層次來了解二諦，同時也可以見出他區分出了「諦」與「理」的不同。

不知二諦分別， 不解佛陀說法真義

有了這基本的認識之後，再來看以下的頌文：

諸佛依二諦 為眾生說法

這表示諸佛說法的基礎在二諦上，

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義

在梵文原詩頌裡，「分別」並非動詞而是個名詞，亦即如果你不知道二諦之間的區別所在，和你不能去區別二諦是不同的。在漢譯裡把「分別」動詞化了，梵文裡「分別二諦」的意思是指你不知道二諦之間的分別，而其中的動詞是「不知」，如果不清楚二諦之間的分別，就無法掌握佛陀說法的深奧意思。「深佛法」是指佛說法的深奧真義。在第八頌裡談到諸佛依據二諦而說法，而「為眾生說法」這句話是鳩摩羅什為使意思更清楚而加入的，因為諸佛說法的對象是未開悟的眾生。

諸佛說法的依據是來自二諦，如果不能知道二諦之間的分別，便往往會漏失佛說法的真義，「分別」指的可能是你把佛說的勝義諦當成世俗諦，把世俗諦當成勝義諦，或是把佛的權說當成實說，實說當成權說，就無法掌握佛說法的真正意圖。所以要清楚地了解二諦之間的差別，才不會誤會佛說法的真正意思。

【「諦」是屬於語言的範圍】

龍樹在第十詩頌裡說：

若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

在這一詩頌裡我們要注意「涅槃」、「第一義」與「俗諦」之間的關係。這裡的「俗諦」與第八詩頌裡的「世俗諦」二者之間所使用的梵文並不相同，而「第一義」與「第一義諦」的意思也是不同的。

在第八詩頌裡談到的是「第一義諦」與「世俗諦」，而在第十詩頌裡則談到不依「俗諦」就不能得「第一義」，而不是說不能得到「第一義諦」。如果不能體會「第一義」（亦即法性、諸法實相），就無法入涅槃，這是見真實而得解脫的意思。

我們要注意的是鳩摩羅什把 *vyavahāra* 一詞譯為「俗諦」，但他在第八詩頌裡也把 *saṃvṛti* 一詞譯成「世俗諦」，那麼這二者之間是否相同呢？

「諸佛依二諦，為眾生說法」，此中的「諦」是屬於語言的範圍，不論勝義諦或世俗諦，都屬於語言的範圍，*vyavahāra* 應該是巴利文的 *voḥāra* 的訛化，而 *voḥāra* 一詞則有「言語」的意思，但 *vyavahāra* 一詞作為正規梵語來看，只有「約定俗成」的意思，而並無「言語」的意思，因此若視 *vyavahāra* 一詞有「言語」的意思，則多少是基於把此語視同其巴利文的語形 *voḥāra* 來看，而這是一種語言之間的訛化現象，由是而形成了所謂「佛教混合梵文」。

由於正規梵語是屬於婆羅門僧侶專屬的語文，一般人往往難以全盤通曉其間的語法知識，佛教的經典由原初方言身分的巴利文轉成梵文時，不見得都是由通曉這兩種語文的專家來著手的，因此錯誤的轉寫情況自是在所難免。在佛教的傳統裡，有一部分的人就將 *vyavahāra* 當成巴利文的 *voḥāra* 來理解，而有一部分的人則順著正規梵文的詞義來理解，至於龍樹如何理解 *vyavahāra* 一詞，這一點我們並不十分清楚，但從註解家的觀點來看，我們可以看到二種解釋，我個人是比較採取 *voḥāra* 一詞

的詞義來理解龍樹的 vyavahāra 之義，也就是不依靠言語，不論是世俗諦的言說或第一義諦的言說，我們便無法對第一義有任何的講論。

【第一義仍可藉言語來加以講述】

本來第一義是無法被描述的，在《中論》第十八品的第七與第九詩頌裡，龍樹都談到了「諸法實相」是拒絕被思維以及語言來加以掌握的。雖然如此，我們仍可藉遮詮的方式，亦即否定的方式間接地把它指出來，當然也可以由親身體證的方式把它展示出來，例如你無法用語言或文字來描述牙疼，可是它可以被展示，當你看到他的樣子就可以知道他大概不太舒服。

我們可以看一看禪宗對於真理的掌握，他們就不是直接地描述真理，而是用各種公案間接地表現真理。同樣地，我們若是捨去了語言，就會沒有其他方式來把真理彰顯給別人知道。「諸法實相」雖然無法被語言把捉，但這並不代表它不能被語言間接地來加以描述或展示，所以不論第一義諦或世俗諦的「諦」，都屬於語言（vohāra）的範圍，若不藉著語言，佛陀也無法說法，遑論是勝義諦或世俗諦，而藉著世間的真理與佛教的真理，如此才可以讓眾生了解「諸法實相」是什麼樣態。

當然對中觀學派來說，他們認為直接描述「諸法實相」是不可能的，但它可以透過間接描述而被彰顯。何謂「間接描述」？例如事物的存在樣態，亦即緣起性，便很難加以描述，但我們可以透過「八不」之類的否定方式把它給間接地描述出

來，中觀學派喜歡採取否定的方式來描述真實，然而即使「說是一物即不中」，這句話仍然是拜言語之賜，而仍屬於語言（*vohāra*）的範圍。「不得第一義」裡的「得」，在梵文裡是指「使某物顯現」的意思。一般而言，中觀論者很少使用正面的方式來說明「諸法實相」，以龍樹來說，似乎只有在《中論》第十八品裡看到一些正面的說法，而其他都是用遮詮的方式表達，或是如吉藏所說的破邪顯正。如果你不使用言語，則「正」也是完全無法把捉的，如果不能彰顯或觀照第一義，亦即所謂的「諸法實相」，當然就無法得解脫而證得涅槃。

在第八到第十詩頌的二諦偈裡，我們要特別留意第十詩頌裡的「俗諦」，這個「俗諦」其實包括了第八詩頌裡所提及的世俗諦與第一義諦，而這兩個層次都屬於可說的範圍，至於「第一義」與「涅槃」，則是不可說的。諸佛或順世間的真理，或依勝義的真理來說法，其目的是要讓眾生開悟。第九詩頌的重點在於二諦之間的區別，而我們若不能洞悉其間的差別，則無法掌握佛陀說法的真正意圖。

什麼是佛陀說法的真正意圖？唯識學派的學者認為他們看到了佛陀說法的密意，亦即所謂「三時教判」，宣說空性的般若經乃是不了義的，而佛陀在唯識經典裡所宣說的教義才是了義之教，這就是所謂的「密意」。

龍樹所謂的「佛法真實義」到底是不是唯識學派所謂「密意」的意思呢？這一點我們不太清楚，但龍樹所面對的論敵則極有可能是來自認為「蘊、處、界三科皆實」的說一切有部。

蘊、處、界三科是「實」，還是「假」？佛說蘊、處、界三科是就第一義而說，還是依世俗而說？是權說，還是實說？

有部認為是實說，但龍樹卻認為那是世尊方便性的權說，而說「三科皆假」，若把世俗權說當成究竟說，就無法了解佛陀說法的真意。從第八詩頌到第十詩頌，龍樹並沒有說第一義諦便高於世俗諦，他認為最大的問題在於把世俗諦當成勝義諦，而視權說為實說，因為如此一來就會誤解了佛法。我們這樣子來解釋龍樹的二諦偈，這種詮釋方式和清辨或月稱的理解不同，但卻比較接近青目的解釋，而且若就時代來看，我個人猜想這種解釋也比較接近龍樹的原意。

我們要從龍樹頌文本身的語法結構來看，而且要在二十四品的脈絡下來看龍樹的二諦偈，如此我們或可理解「二諦是教，不二是理」的吉藏觀點，是有其道理的，雖然這種見解在今日以清辨與月稱為研究重點的當代學界並沒有給予它應有的重視。

月稱——

世俗與勝義二諦之間 有不可跨越的鴻溝

依照月稱的看法，二諦乃是兩種真實，但如此一來，便會出現世間到底有沒有真實的問題，月稱本人並不承認世俗有其諦

性，因為世俗諦是凡夫在無明之下所看到的真實，但是在無明之下可以見到真實嗎？

月稱認為對佛、菩薩來說，這種凡夫所見到的真實根本就不存在，而只是「唯世俗」而已，這個無其諦性而「唯世俗」的概念，可以說是月稱二諦論裡最具特色的一點，這也就是說，世俗沒有諦性，只是世間名言的方便施設而已，它並沒有任何的實在性。

這時我們可以看到在月稱的二諦論裡，勝義諦與世俗諦之間有一道不可跨越的鴻溝存在，也就是說月稱認為只要在勝義諦的，它就不可能在世俗諦，反之亦然，而我們只有在捨去世俗諦之餘，方有可能跳過這條鴻溝而發現真實。

【月稱對「世俗」一詞的三種詮釋】

月稱從詞源學的觀點來分析 *saṃvṛti*（世俗）一詞，並且給予了它三個意思：（一）障真實性，遮蔽真實的東西；（二）互為依事，相互依靠的事物；（三）指世間言說的意思。

◎世俗諦是被無明完全覆蓋了的真實

此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由 *vṛ* 這個動詞派生出來的，*vṛ* 是「覆蓋」或「遮蔽」（cover）之義，*saṃ* 是「完全」的意思，因此所謂 *saṃvṛti* 便有「完全覆蓋」之義。

月稱便順此一詞源學的分析，又加上了自己教義學上的詮釋，而認為 *saṃvṛti* 是指為無明或無知完全覆蓋了的真實。我

們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西，而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態。

◎世俗即是依因待緣的存在

saṃvṛti 一詞如何而有「互為依事」之義，這一點並不清楚。或許月稱一方面視 saṃvṛti 為 saṃvṛtti，並且取後者的詞根 vṛt 之義來著手詮釋，而 vṛt 則有「轉起」之義，如此一來，再取 sam 的「一起或共同」之義，合起來便有「共同轉起」的意思。而這層意思便是一般所謂的「緣起」之義，或許月稱所謂「互為依事」，便是指這種「共同轉起」而相互依靠的「緣起」之義。因此，在這一層意思上，「世俗」所指的便是具有相互依存性的事物。

◎世俗即是透過言語活動而有的存在

第三個意思是所謂的「世間言說」，這層意思可能是月稱從龍樹在第十詩頌裡使用了 vyavahāra 一詞而來的靈感，這個詞的巴利文對等語是 vohāra，月稱認為 saṃvṛti 即是 vyavahāra，但是在正規的梵語裡，vyavahāra 並沒有「言語」的意思，雖然巴利語的 vohāra 有「言語」的意思。

但我們今天還不能完全明白月稱是如何由 saṃvṛti 一詞的形構裡，得到「世間言說」的意思。世間的存在是透過我們的言說而存在，也就是透過「命名」而存在，例如板、輪、軸之類的東西在一定安排之下所構成的東西，我們給它一個名稱叫做

「車」，透過了命名的活動，這個世界的事物就這樣安安穩穩地存在了。

【在世俗諦中根本見不到真實】

月稱根本上認為「世俗」就是被無明遮蔽的東西，所以在世俗中我們根本見不到真實。如此一來，真諦與俗諦之間便有一道不可跨越的鴻溝存在，只要是在俗諦裡的東西，它便不屬於真諦的範圍。反之，只要是在真諦裡的，它就不會落入俗諦中去，這和他以障真實性來界定世俗有很密切的關係。

D. Kalupahana 便認為月稱心目中的世俗諦就像是核桃的外殼，而真諦就好比可以吃的桃仁，但是如果想要吃到桃仁，就必須把外面那一層非常堅硬的殼子給打破。對月稱而言，要掌握真實唯一的方法就是要把硬如桃殼的世俗諦給重重擊碎。所以，世俗和勝義之間有著一道不可跨越的鴻溝，不論在世俗裡如何努力也找不到真實，這是月稱非常特殊的解釋。

巴利文的「世俗」一詞是 *saṃvṛti*，原指「共同的理解」或「常識」的意思，所謂：

世間說有 我亦說有 世間說無 我亦說無

世間與我諍 我不與世間諍

指的正是這種隨順世間的世俗義，這也就是阿含經裡佛所說的「世俗」，它並不是完全地遮蔽而讓人看不到真實。因此，月稱這種視世俗為障真實的說法，固然有其特殊的哲學意義，但似乎與阿含的意思並不相符。

安慧——

真實隱藏在世俗裡

唯識學派的安慧在《中邊分別論廣疏》裡也對「世俗」一詞提出了三個解釋，其中有兩個解釋和月稱的相同，此處就不再作說明了，但其中有一個解釋則相當特殊，安慧所提及的「顯了世俗」和月稱所說的「障真實義」的世俗，剛好形成了強烈的對比。「顯了世俗」是指真實隱藏在世俗裡，它一方面隱藏，另一方面又顯現，也就是說「勝義」以「世俗」的身分顯現；但對月稱來說，「勝義」是絕對不可以蒙塵的，他要保持「勝義」的純粹性、純潔性。

義淨在《南海寄歸內法傳》所解釋的「世俗」之義也與月稱一系的解釋相同，他認為「世」是「覆」的意思，而覆俗諦即是被無明所覆蓋的真實。安慧「顯了世俗」的說法直接影響到日後窺基對「世俗」的解釋，窺基自認為他的說法是來自護法，在他的說法裡，我們可以說他無形之中綜合了安慧與月稱的看法，他提出「隱顯諦」的譯語，而認為「世俗」是即隱即顯的，也就是「勝義」一旦落到了世間，它就無法完全以「勝義」的面貌出現，因為它穿上「世俗」的衣服。但即使如此，也無法完全遮蓋「勝義」的姿態，它一方面遮蔽，一方面開顯，在這種情況下，「勝義」和「世俗」的鴻溝被填平了。

日本佛教學者長尾雅人便認為窺基的解釋才是佛教 *saṃvṛti*—

詞趨於圓滿的一種表現，因為在月稱的說法裡，我們無法跳越過「世俗」和「勝義」的鴻溝，而走到了唯識學派的安慧與窺基，才使得「世俗」這概念達到了圓滿。

相對於月稱著重第九詩頌裡的二諦分別，清辨比較強調第十詩頌裡二諦之間的階梯性，所以他認為在「勝義」和「世俗」之間有個「隨順勝義」，它雖然不是真正的「勝義」，但卻可以引領我們到「勝義」裡去，如有漏的聞、思、修慧並不就是「勝義般若」，可是它可以幫助我們達到般若。在清辨的二諦思想裡，「世俗」與「勝義」的鴻溝並不存在。

清辨——

二諦之間 有「隨順勝義」的介入

當然在今天以梵文佛典為中心的中觀學研究裡，月稱有關二諦論的說法是相當著名的，但多數研究者卻未能留意月稱以「障真實義」為「世俗」的首出之義，這有可能遭致一些理論上的困難，例如在輪迴裡的眾生，如何可能獲悉有關涅槃方面的訊息？對月稱來說，這一方面的訊息對無明所覆的眾生來說是不可能得知的，如此一來，無明凡夫如何可能在缺乏正確訊息的情況下邁向解脫之路呢？

月稱雖然試圖以所謂「唯世俗」之義，來取代被他批判的

「世俗諦」，但畢竟能以「唯世俗」的眼光來看待世間的，是佛與菩薩而非一般的無明凡夫。因此，在月稱的二諦論裡，「勝義」與「世俗」之間有著一道難以填平的鴻溝，而輪迴與涅槃之間似乎也不是無二無別的。然而，若是如此，那麼月稱的說法便違反了龍樹在《中論》〈觀涅槃品〉裡的說法，龍樹認為涅槃與輪迴並無任何分別，這世界只有一個，它是我們輪迴的場域，也是我們獲得涅槃的所在，並非離開了世間另外有一個涅槃的世界。

在月稱之前的清辨或許意識到了這個問題，而沒有在「世俗」一詞上著手其詞源學的分析。與月稱不同的，他把二諦論的重心放在「勝義諦」上，而從梵文複合詞的解讀模式（所謂「六離合釋」）上，提出了「勝義」一詞的三種意思。

「勝義」一詞的梵文原語為 *parama-artha*，它是一個複合詞，清辨依這個複合詞之間可能的結合關係而提出了三種詮釋：

（一）既是「勝」，又是「義」，這是「修性一如」之下的「勝義」。此中，「勝」是指「空性之智」，而「義」是「對境」的意思，也就是「真如」。

（二）「勝義」是指「最殊勝的無分別智所觀照的對境」，在這種意思之下，「最殊勝的無分別智」，指的就是「空性之智」，而它所觀照的對境自然便是所謂的「真如」。

（三）把這個複合詞視為是形容性的詞語，由是而衍生出「隨順勝義的」或「與勝義有關的」這些意思。

清辨認為他在「自立比量」裡使用「在勝義的立場上」

(paramārthatas) 這一句限定語，便是在這層意義下來使用的，這種「隨順勝義」並不是前述一、二兩層的「勝義」，但它是一種可以藉由聞、思、修的工夫，而讓無明未除的凡夫能夠養成的世間正智。以清辨自己的話來說，就是「慣習般若」，這個概念多少類似於今日我們所謂的「理智」，由此也可以見出清辨對世間理性知識的尊重。而月稱在這一點上則多少有一點反智主義的傾向，所以他會認為勇於吸收新知的清辨，在受到陳那新因明的影響之下，已然成了一位「邏輯的偏執狂」。



第十一章

中觀學研究的 過去與現在

龍樹一系的中觀哲學
是虛無主義式的哲學嗎？

龍樹思想與後現代思潮有何關係？

我們應以什麼態度研讀《中論》，才能真正掌握

龍樹思想的批判精神？

香光書鄉

中國——

深受龍樹中觀思想的影響

【「關河之學」——漢地中觀思想的初曙】

就中國佛教史來看，從鳩摩羅什把中觀思想帶入中國後，透過他的翻譯與講論，便形成了所謂「關河之學」，因為他在長安譯經、講經，吸收了當時關河（長安）一帶的學者前來學習，如僧肇、僧叡等人便是其中的傑出之士，他們在聽到鳩摩羅什所講述的龍樹哲學後，僧肇便以中國當時流行的駢文形式寫作了《肇論》，雖然在文法與修辭的表達上與龍樹《中論》的風格截然不同，但就思想層面而言，可以說已然相當正確地掌握到了龍樹與提婆的中觀思想。

Robinson 在其《印度與中國的早期中觀學派》一書裡，比較了龍樹的《中論》、提婆的《百論》與僧肇、僧叡的佛學思想，發現他們儘管在表達的方式上有所不同，但思想層面上是同質的，所以在鳩摩羅什把龍樹等人的中觀哲學傳入中國後，國人當時可以說相當迅速地便加以吸收了，而且立即敏銳地作出了反應。

「關河之學」對吉藏有相當深刻的影響，在他《中觀論疏》的旁徵博引下，關河舊說是被他經常提到的，如第十八品的科判，他便採取了關河舊學的說法。吉藏的三論宗最後在思想上被天台宗所取代，天台之學與吉藏的三論宗皆淵源自鳩摩羅什

所傳的中觀思想。唐代以後，龍樹的地位更加崇高，在中國的十宗裡被推為八宗的共祖，中國佛教的思想幾乎都直接、間接和龍樹有關，這多少可以看出龍樹的中觀思想給予中國佛學的影響。

【智者大師——一心三觀解讀中觀思想】

天台思想裡有許多中觀的思想成份，甚至天台宗所謂的「一心三觀」之說，也被認為是源自於他們對《中論》第二十四品第十八詩頌的特殊解讀。學界中人常說若是智者大師通曉梵文的話，那麼在前揭詩頌的判讀上，他便讀不出「即空、即假、即中」的三諦之說。我們或許會認為諸如此類的判讀乃是一種要不得而應予糾彈的「誤讀」，然而若睽之智者大師對該一偈頌的詮釋，則亦自成理路而無違於龍樹的中觀大義。

事實上，不論是清辨、月稱，乃至吉藏或印順法師，他們對第二十四品前揭詩頌的詮釋都可以自成一套說法，我們能否說他們都是誤讀呢？如果我們說他們是誤讀之際，那就表示有某種正確的讀法，那麼什麼才是正確的讀法呢？難道是龍樹本人的讀法才是正確的讀法嗎？然而，誰可以宣稱他的解讀即是龍樹的原意呢？

在當代解釋學的思潮之下，解釋學左派根本不承認有「誤讀」這一回事，因為作者已死。以學術界慣用的術語來說，解釋學左派便是所謂的「相對主義」，而主張有正確讀法的解釋學右派，則名之為「客觀主義」。採歷史文獻學研究手法的學者始終

在經典的解釋上保持中立，他們說：「我們只是呈顯文獻與資料，只是描述而非建構」，其實這類說法的背後心態，多少都預認了文本之間有某種正確讀法的存在，仍然有客觀主義的傾向。

客觀主義在理論上有其困難之處，那就是所謂「作者的本意」為何的問題，這往往是難以獲知的。相對主義容許詮釋者各自從不同的立場與觀點來進行詮釋的工作，這自然便會產生種種不同的詮釋系統，如此一來，要在其間取得某種詮釋上的共識，就顯得困難，這是相對主義所面臨的危機。

今天我們對經典的理解與詮釋，要如何在相對主義和客觀主義之間取得平衡，走出第三條路，這是當前解釋學運動努力尋找的方向。

【近代佛教提倡回歸印度運動】

中國佛教的發展至宋、元以下，只剩下禪和淨土二宗。中國過去曾經相當成功地吸收龍樹的中觀哲學，也曾在此思想上開展出系統整嚴的天台哲學，但自天台以後，龍樹的思想就沒有更進一步的研究與發展，直到民國之後，支那內學院成立，在回歸印度的風潮之下，龍樹的中觀之學才又逐漸受到重視。

吾人若從中國近代佛學研究的歷史來看，便可以見到歐陽竟無、呂澂等學者在南京籌辦支那內學院，其背景就是要回歸印度，他們批判《大乘起信論》與「真如緣起」的思想，乃至於批判中國的禪、天台、華嚴宗，認為這些都是中國人自己弄出

來的東西，所以他們高舉唯識學，並且認為它才足以代表印度的佛學思想。

其實內學院的這種學風，是在一個更大的氣氛之下開展出來的，對中國近代思想史稍有了解的人，都曉得在五四運動之後，德、賽兩先生高唱入雲，而中國有什麼是屬於德、賽先生的東西呢？墨辯與公孫龍子之類的名學，此時便成了顯學之一，而在佛學思想裡稱得上比較具有科學性的、系統嚴整的哲學似乎只有唯識之學。當時北京大學哲學系裡開了很多佛教課程，多半是唯識學，如梁漱溟、熊十力皆講授唯識課程，南京支那內學院高舉唯識學，其實是受到這種風氣影響下的產物，在當時搞哲學的人若是不懂唯識學，那是難以開口講話的。

而在同時，漢藏教理院與武昌佛學院也派大量學問僧入藏，或到印度、錫蘭求學，這也是一個回歸印度的運動。因此，許多西藏所傳的中觀典籍在此時被譯成了中文，而法尊法師便譯出許多重要的龍樹著作，如月稱的《入中論》、宗喀巴的《入中論釋》。他不但譯出很多重要藏傳的中觀典籍，且把《大毘婆娑論》從中文譯成藏文，共有二百卷，因為在西藏所傳的文獻裡，阿毘達磨的文獻譯出的並不周全。

【印順法師——重新檢視漢傳的龍樹學】

法尊法師所譯藏傳中觀學的著作，多數都曾經過印順法師的潤文與修飾，而印順法師也透過此一過程，吸收了漢地所傳三論宗之外的龍樹學，這便使得他能立於一個更為寬廣的基礎，

從而擺脫了三論與天台的詮釋觀點來重新檢視龍樹的中觀思想，這也使得他看到了一些以前中國人看不到的東西，因為他多少都受到了藏傳中觀之學的洗禮。

在那個時期，不論是支那內學院、漢藏教理院或武昌佛學院，他們的佛學研究和同一時期的日本相較，可以說是互有長短。中國顯現出來的是藏傳中觀學、唯識學的研究，在這方面日本當時仍然還是一片空白或初初起步，而此時中國方面的研究可說已有相當輝煌的成績。

從印順法師而至於當代，我們在中觀學的研究上可以說是乏善可陳，而如支那內學院、漢藏教理院或武昌佛學院所譯出的月稱、宗喀巴、龍樹的著作，當代中國的中觀學者並沒有在這些翻譯著作上有進一步的研究，這當然和台灣現代化的佛學研究其實是在這幾年才開始有關。月稱的《入中論》，乃至宗喀巴的《入中論釋》，日本學界在前幾年才有第六章的一個全譯本出現，但相同的工作，法尊法師在民國二十幾年時就已完成了。

有關龍樹中觀學的研究，傳統中國的研究方法大概走到印順法師算是最高峰了，我們若是試圖讓這門學術向前推進，就必須具備一些新的材料與工具，這就如同印順法師當年能從中國佛學巨大的身影裡走出來，那多少是受到了法尊法師的藏傳中觀學文獻的影響，從而打開了新的視野，重新檢視漢傳的龍樹哲學。因此，對於新的方法全盤接受或完全排斥，其實都是不恰當的。

日本——

掌握梵、藏、漢三方面的 資料與文獻而著手研究

民國二十幾年時，中國近代的佛學研究曾經有過相當輝煌的表現，並且對於佛學現代化來說，這一時期也是一個很有力的轉型時期，當時不少的佛學研究者都能迅速地進入梵、藏、漢的文獻裡去，然而由於戰爭、政治的問題不斷，始終因緣難以圓滿具足，從而在佛學的研究上遠遠落後了日本的發展，保守估計今日我們與日本的佛學研究相差至少二、三十年。

日本從明治時期南條文雄到英國學梵文回國後，一代帶著一代，關東就有高楠順次郎、木村泰賢、宇井伯壽等大家出現，關西則有山口益、長尾雅人等人。這些昭和前期的健將如今大部分已然故去，他們在中觀與唯識方面都有傲人的成績，這是因為他們可以同時掌握梵、藏、漢三方面的資料與文獻，他們的研究成果在當時國際佛教學界引起了相當強大的震撼。日本人向歐洲人學習了梵文的知識與歷史文獻學的研究方法，歐洲人在梵文的學習上是比較佔優勢的，因為梵文畢竟和他們老祖宗的語言血脈相連，但是他們在古典漢語的學習上便顯得相當吃力了，而日本人在這一方面當然是佔了優勢。

日本的佛學研究傳統，一方面來自中國，一方面來自歐洲，在事事講求體制化的日本，我們可以看到許多學究型的學者側

身於大學講堂或研究機構，他們往往擁有極其豐富的佛教學知識，然而這些知識卻不見得與日本當代的思潮或其國內的佛教發展有何關係，而且也與他們實際的日常生活不甚相干。

這些學者嚴格地守住學術之間的分際，譬如研究西藏佛學的人便很少與研究中國佛學的人進行對話，而研究佛學的人與專攻西洋哲學的人也甚少往來，這種情況與美國的佛學研究可說是形成了一個相當強烈的對比。

歐洲——

中觀學研究 以譯解《明句論》為主

Lamotte 與 Poussin 兩位堪稱為是佛教學法比學派的典型學者，他們二人都是神父，一生研究佛教，二者分別將只有漢譯傳本的《成唯識論》與《大智度論》譯成了法文，他們在這一方面的成就曾給日本昭和前期的學者相當大的刺激。歐洲近代佛教學的研究，是以中觀學為中心而開始有了長足的進步。Poussin 從本世紀初開始，校訂月稱的《明句論》，這本書的校訂是很典型的文獻學手法，採取三個梵文寫本與一個藏文寫本，並參考大量巴利文的文獻，以十年的時間方才校訂出版。

繼他之後的是俄國人 Stcherbatsky，他是佛教學列寧格勒學派的主要成員，他和 Poussin 之間論爭是很著名的。他們論爭的

問題是：中觀學派到底是不是虛無主義？為此，他把《明句論》的〈觀緣品〉與〈觀涅槃品〉譯成英文。由此以降，歐洲在中觀學的研究上，其後續的工作便是環繞著《明句論》的翻譯而展開。這此其間，諸如 Schayer（波蘭）、de Jong（荷蘭）、Lamotte（比利時）以及 May（瑞士）等人也陸續加入了翻譯的行列，他們或一品或數品的翻譯，終而完成了《明句論》的歐文翻譯，然而其間的譯文則包括了英、德、法等語文。

隨著研究上的進展，今日這些翻譯在可信度上都有重新檢討的必要。由於當時大部分學者只注意到月稱一系的中觀學，而所掌握的文獻也只是梵文材料，當然其間亦有部分學者也參考了一些相關的藏文資料，但仍以月稱思想為中心而展開他們的研究。

今日在梵、藏、漢三地所傳的中觀學上，都各自有不少學者投身其間，隨著他們的研究成果，也愈發使我們見到早先一代的歐西學者，在中觀思想的理解上所受到的一些局限。

從十九世紀中葉而至二十世紀末，在這將近一百五十年之間，歐洲學者的中觀學研究主要集中在《明句論》的解讀上；然而，一個信實可讀的單一語文的譯本至今仍未出現。

從《明句論》的研究裡，歐洲學者也逐漸發現到《中論》的註解書不只有《明句論》，還有《無畏論》、《青目釋》等等，於是便有學者投身其中著手翻譯。這些研究工作直到二次大戰便告中斷，而戰後整個歐洲佛教學的研究重心幾乎都轉到了美國。

美國——

多元化的龍樹學研究

美國與歐洲的研究方向有基本的不同，歐洲有相當深厚的學術傳統，為學術而學術，這始終是自亞里斯多德以來根植於歐洲文化深處的一個傳統，而最早乘坐五月花號到美國去的移民都是歐洲社會的邊緣人，基於宗教迫害或經濟上的差等而離開歐洲，他們本身並沒有很深厚的人文傳統，面對大自然，一切從頭開始，這多少也養成美國人強烈的實用主義性格。

美國對佛學的研究開始於二次大戰結束之後，從研究中心到設置博士課程的三十年之間，他們的佛學研究有相當傲人的成績，但極少有像歐洲學者一樣，專事於純粹文獻學的研究，這一點自然與美國的土壤原本便缺乏歐洲傳統下的古典研究有關。大部分的美國佛教學者在拿到學位之後，往往便不再著手文獻學之類的研究工作，他們所注重的是佛學與其他學科之間的會通與交流。

譬如美國目前當令的主要論題是女性主義，因而在此一思潮的影響之下，這此其間，佛學的出版品就會大談佛教思想裡的女性觀；解釋學與後現代主義興起後，六十年代嬉皮運動之下的鈴木禪學受到重估，那是作為跨文化研究底下的一環而被學者重新檢視。北美的佛教學者往往以其本身的佛學知識，而隨時與新時代的思潮進行對話與交流，這是他們的學風。

歐洲一個半世紀以來的佛學研究主要集中在典籍的整理、校訂與翻譯上，當然在中觀學的研究上也有一些傑出的學者，他們不只是翻譯這些艱深而難懂的梵文篇章，而且也進一步提出了詮釋，試圖理解這一支與西方思維異質的思想。對西方人而言，空性、緣起等等的觀念是不容易理解的，就如同對傳統的中國思想來說，創造的觀念也是很難理解的。

中國吸收佛學是透過格義的方法，以中國的老莊思想作為橋樑來比附，而試圖理解佛教的思想。中國人對佛教的理解是經過了格義的階段，而西方人對龍樹哲學的研究，事實上也是如此。美國方面在一九九〇年與一九九四年分別出版了二本相當有趣的著作，著手反省西方世界在這將近一個世紀裡，到底在龍樹哲學的研究上做了些什麼工作。

【A. Tuck——西方的龍樹理解與洋格義運動】

A. Tuck 是耶魯大學博士，本身研究的是文學理論，他不是佛教學的學者，更不是龍樹哲學的專家，但他卻以龍樹思想的西傳為個案研究的對象，來探討一個東方的思想在西方世界裡的吸收過程。他藉由「解釋學的還原」手法，發現了一個極其有趣的現象：西方世界百年以來的龍樹學研究，大體上都是在西方式的眼鏡之下所見到的龍樹身影。

西方世界的哲學思潮起起伏伏，當某一思潮蔚為主流之際，此時的研究者便換上了該種眼鏡來看待龍樹。譬如在康德的批判哲學流行時，他們就用康德式的眼光來看待龍樹；而當新黑

格爾學派大行其道之際，他們的研究就多少帶有新黑格爾學派的影子；在邏輯實證論高唱入雲時，此際有關龍樹哲學的研究便都集中在他的邏輯論證上，這時候的龍樹又好像成了一位邏輯學者。在這個時期裡，大家爭論的問題不再是康德或黑格爾式的形上學問題——龍樹的「空」是「有」還是「無」的問題，而是四句的邏輯結構問題，此時若是不懂一些符號邏輯就根本看不懂這些學者的論文。

維根斯坦這位來自奧地利而成名於英倫三島的哲學家，他一生的著作雖然不多，但其中的兩本著作卻大大地影響了當代西方的哲學思潮，而被譽為是當代哲學的「舊約」與「新約」，這兩部著作的篇幅都不大，但卻不容易了解。此中，稱為「舊約」的前一部著作便是《邏輯哲學論》，該書被認為是奠定了邏輯實證論的理論基礎。

在維根斯坦此一著作的影響下，反對西方傳統形上學的邏輯實證論更是振振有辭，而西方學界的龍樹研究者便也透過這種觀點來理解龍樹的思想，此時的龍樹在西方學界的心目中，一時之間便成了反對形上學的一員猛將，Robinson 對龍樹的詮釋便是此一風潮之下的產物。維根斯坦後來發現自己早期的哲學是錯誤的，於是完全推翻了他早期的觀點，而撰寫了《哲學探究》一書，而該書也成為了日常語言分析學派的「聖經」，直到今天它的影響仍是方興未艾。語言分析的浪潮很快地便也席捲了西方的佛學研究圈子，諸如 Streng 與鄭學禮等人的龍樹詮釋便是此一風潮之下的產物。

A. Tuck 的著作 *Comparative Philosophy and the Philosophy of the Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* 一書便透過了解釋學的還原方式，而著手描述了西方世界洋格義運動之下的龍樹之諸種變貌。A. Tuck 的分析主要是建立在二個重要的概念上：（一）解釋社群；（二）學術典範。

◎理解活動往往受到「解釋社群」或「前理解」等因素的影響

「解釋社群」(Interpretive Community) 是知識社會學裡的一個重要概念，藉由這個概念的提出，多少也揭露了支配人類理解活動的一些重要成素，此處暫且不論解釋社群是如何形成的，也許正如西方俚語所說的：「同樣羽毛的鳥聚在一起。」(Birds of a feather flock together. 物以類聚)，而在人類知識的活動裡，的確也有著以類似方式結集而成的「學術社群」存在，他們有著共同的知識信念，操著相同的學術語言。若以佛教的術語來說，或可方便地把「解釋社群」稱之為是藉由某些「共業慧」所形成的知識社群，而當某一知識社群取得主流地位之際，往往在「西瓜偎大邊」的擴散效應之下，人們也會不分青紅皂白地順著此一主流社群的知識觀點與運作手法，來處理自家的研究對象。同樣地，在人類進行理解活動的時候，往往也會不自覺地受到一些所謂「前理解」(Pre-Understanding) 因素的影響，而使得理解活動被納在某些特定的背景之下來進行，這些前理解的成素有些是來自個人的文化傳統，或個人的學思背景與人格特質，而大部分學者在從事其學術領域裡的理解活動

時，往往也會在日用而不知的情況下，受到這些前理解因素的影響而不自覺。

◎概念的分析往往是在特定的「學術典範」之下來進行的

對於傳統印度的學術圈來說，語法學是他們的學術典範，所以我們看到《中論》註解家的著作，其字裡行間有許多重要的概念分析，是藉由梵文語法學與詞源學來進行的。然而，自古以來，西方世界的學術典範卻是數學。此中，我們看到了一個頗為有趣的比附情況，若干西方的龍樹研究者喜歡用數學上「零」的概念，來了解龍樹哲學裡的「空性」概念。阿拉伯數目字裡的「零」是源自於印度，而在梵文裡，數學上的「零」的確與哲學上的「空」所使用的語詞是一樣的，均為 śūnyatā 然而，這是否便意味著西方世界裡數學的學術典範與古典印度語法學的學術典範之間，具有所謂的可共量性呢？

當邏輯實證論高唱入雲時，學者就會從邏輯實證論的觀點來詮釋龍樹的思想，這時龍樹思想最重要的一部分便是他的「四句邏輯」及其反形上學的態度。當維根斯坦的語言哲學大行其道時，此際學者之間所關注的便不再是四句的邏輯問題，而是龍樹拿「四句」來做什麼？當學術典範轉移時，我們理解的重心與運作方式也會隨著轉移或改變。A. Tuck 便透過了「解釋社群」與「學術典範」這兩個概念，來剖析西方近百年來在龍樹哲學的詮釋上，之所以會有種種擺盪的來龍去脈。

在進行理解或詮釋的時候，我們可不可能完全擺脫所有的立

場，而以「客觀」來自我標榜呢？當代解釋學與知識社會學的研究都告訴我們，這在事實上是不可可能的，以為我們的心靈在進行理解活動之前是一塊沒有字跡的「白板」，這種想法未免是過於天真了。

事實上，我們的理解或詮釋活動都是在一定的脈絡下進行的，我們所要注意的乃是儘可能地覺察自身是在那一些觀點或背景之下來進行此類活動。學者若能不斷反省自身的詮釋背景，當然就比較容易發現自身的「成見」所在，以及它們對理解活動所造成的影響。這是九〇年代美國學者對西方學界吸收龍樹學所作的深切反省，它同時也指出了一個跨文化研究上的限制所在。

【T. Wood——虛無主義式與非虛無主義式的龍樹詮釋】

T. Wood 是一位專業的佛學研究者，他於一九九一年出版了有關唯識學的著作，此書目前是美國學界唯識學課程裡經常被使用的一本教材，書中簡略地介紹了佛教的唯識哲學，並且也把一些重要的唯識文獻譯成英文。一九九四年他又出版了一本有關龍樹哲學的著作，名為：*Nāgārjunian Disputations : A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*。

在這部著作裡，T. Wood 和 A. Tuck 一樣檢討了近百年歐西學者的龍樹詮釋，不過相對於 A. Tuck 藉由解釋學的還原，而來描述西方學者的龍樹詮釋的變遷史，T. Wood 的著作則直接涉入了龍樹哲學的詮釋，該書批判地反省了百年來西方學者對

龍樹哲學的詮釋。他把歷來的這些詮釋大分為「虛無主義」與「非虛無主義」兩種類型，而他本人一方面檢討非虛無主義詮釋觀點的失當，一方面則訴諸印度非中觀的思想陣營裡，視龍樹一派的哲學為虛無主義的看法。

從十九世紀中葉到一次世界大戰之間，絕大多數的西方學者均認為龍樹一系的中觀哲學不過是一套虛無主義式的哲學，「空」就「空」到底，而在無我論的教義之下，生命的完成便是生命的完全消散，他們認為中觀學派所追求的最高極致是涅槃，而它在中觀學派下的意思，指的就是生命的完全消散，不是回到天堂。但這樣的說法受到列寧格勒學派強烈的抨擊，Stcherbatsky 寫《佛教的涅槃概念》，就是為了要駁斥當時西方世界這種對中觀哲學的虛無主義式的詮釋。

【Stcherbatsky、Murti ——涅槃與空性類似於「物自身」】

Stcherbatsky 援引康德式的哲學術語來詮釋月稱一系的中觀思想，而認為中觀學派裡「涅槃」與「空性」的概念是類似於康德哲學所謂的「物自身」。在康德哲學裡，現象與物自身是區分開來的，現象並不是第一義的存在，而物自身才是真正的實在，Stcherbatsky 便藉由這種康德式的區分來詮釋中觀哲學，把「涅槃」與「空性」的概念理解為是離言絕思的「絕對」(the Absolute)，而視緣起的多元化或相對化的現象世界為虛妄。

這種本體與現象二分的詮釋架構，相當近似於印度本土哲學裡不二吠檀多學派的思想，而這種詮釋進路在一九五九年 Murti

出版了 *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System* 一書之後，可謂達到了顛峰。Murti 比 Stcherbatsky 更為全面地把康德批判哲學的架構引入他對中觀哲學的詮釋之中，視中觀之學所謂的「般若」為康德筆下所謂的「智的直覺」，而中觀之學所謂的「諸法實相」便與康德筆下的「物自身」一般無二。此外，康德所謂「思辨理性的二律背反」，也被 Murti 挪用來詮釋龍樹筆下「四句」的辯證性格。

【Robinson 對 Murti 式學風的批判】

早在《印度與中國的早期中觀學派》一書出版之前，Robinson 便已然展開了他對世紀初以降歐西學者的龍樹學的批判。在 *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System* 一文中，Robinson 尖銳地質疑那些把龍樹之學比擬為虛無主義、否定主義、一元論、絕對主義之流的可行性，並且認為這類貼標籤式的詮釋活動，根本無益於釐清龍樹思想的結構，而把龍樹視為印度的康德或黑格爾，更是穿鑿，因為後二者的哲學與古典的印度思想之間，並無任何可資掛搭之處。Robinson 認為與其喋喋不休地爭論龍樹思想裡的形上學旨趣，還不如老老實實地來描述龍樹論證裡的邏輯結構。他甚至認為一旦我們能把《中論》的自然語言，逐品逐頌地轉寫為人工化的形式語言，此時便能夠清楚地展現龍樹思想的邏輯結構。

誠如 A. Tuck 所指出的，Robinson 的研究路數是深深地受到了邏輯實證論學風的影響，他固然強烈地批判了龍樹之為德國

觀念論者的身分，但卻不知不覺地把邏輯學家的身分給了龍樹。為了消解 Robinson 詮釋之下「四句邏輯」所引生的理論困難，多值邏輯與直覺主義邏輯這些當代的邏輯新猷，便相繼地被許多學者引用來證成他們所謂「四句邏輯」的一致性，而很少有學者去留意諸如此類的「四句」之符號學轉換，在意義的理解上所可能引發的一些轉折。

【T. Wood —— 虛無主義式的龍樹詮釋】

從十九世紀末而至二十世紀前半葉，在西方哲學的陣營裡，不論是倫理學、知識論或形上學，懷疑論或虛無主義雖然偶爾甚囂塵上，但仍不足以威脅啟蒙運動以來強大的理性論傳統。然而，在歷經了兩次世界大戰的空前慘禍之後，那些浩劫餘生的哲學家們一方面痛感人類理性的脆弱，同時也開始懷疑啟蒙與理性的合法性與權威性，而尼采與海德格的哲學一時之間頓成顯學，於是透過了對主體性、整全性、同一性、本質性這類概念的顛覆，而代之以非中心、非主體、非整全、非本質的後現代思潮遂應運而生。在此一思潮的籠罩之下，哲學家們也逐漸發現到懷疑論或虛無主義不見得一如前代哲學家們所聲稱的，只是人類思想的弊害、理性的腫瘤，反而有其一定的正面意義。

視龍樹哲學為虛無主義，這種看法是十九世紀以來早期歐西佛教學學者的主流觀點，根據山口益在《法國佛教學五十年》裡的說法，一生致力於中觀學研究的天主教神父 Poussin 便不

曾對龍樹一路的哲學存有好感，而認為中觀哲學乃是一套徹頭徹尾的虛無主義。

Poussin 對中觀哲學的主觀評價與義理解釋，多少都和他的出身背景與時代的思想氛圍有些關係。正如《入中論》的英譯者 Huntington 在該書的引論中所指出來的，早先一代的歐西佛教學者在面對中觀學派的空性論之際，不僅視之為是實體存有論的全盤否定，同時也把它視為對所有倫理價值基礎的攻擊，因為對他們來說，道德必須建立在「全能的上帝」這個信念上，或至少是建立在本體界上的。然而，此一時期歐西學者心目中的中觀哲學，卻一方面否定了全能的造物主，同時又否定了本體的存在，在這種情況下，說龍樹的空性哲學是一套徹頭徹尾的虛無主義，當然是著眼於此一哲學對整個西方理性論傳統的威脅。

然而，T. Wood 之視龍樹哲學為虛無主義，則與前代學者的詮釋背景多少是有些不同的。在後現代思潮方興未艾之際，西方自啟蒙運動以來所強調的「理性」，面臨了空前未有的質疑與批判，而 T. Wood 之所以支持中觀哲學的虛無主義式的詮釋，或許和這一股帶有濃厚虛無主義色彩的思潮有些關係吧！T. Wood 認為在印度相關的哲學文獻裡，虛無主義式的中觀詮釋比非虛無主義式的詮釋更貼切於中觀學派的論典，而當代那些非虛無主義式的中觀詮釋，不見得如他們所聲稱的，在哲學的基礎上比虛無主義式的詮釋更站得住腳。在非虛無主義式的中觀詮釋圈裡，他們總認為虛無主義的觀點，在哲學上是站不住

腳而且是背理的。但 T. Wood 卻認為二者所面臨的問題並不相同，前者的問題是邏輯的，而後者則是知識論的，故而虛無主義在哲學上不見得比非虛無主義更站不住腳。

T. Wood 與前代虛無主義的詮釋最大不同之處，乃在於他的詮釋給與了中觀哲學更為正面的評價，並且認為龍樹等中觀論者，乃是一群能夠引人入勝的哲學家，而他們的諸多論證當該給與嚴肅的看待。T. Wood 認為這群中觀論者，或許可以稱得上是人類歷史上最為激進的哲學家，他們過去曾經給與印度哲學莫大的貢獻，而時至今日，在哲學的領域裡，他們的思路仍然有其價值，因為中觀論者會不斷地逼使我們去釐清或修正，乃至重新認識我們自己所主張的哲學論點。

【龍樹思想與後現代的顛覆與解構】

什麼是「後現代」(post-modern)？「後現代」這種思潮最早是表現在建築上，如法國的龐畢度中心是最有名的後現代建築，本來如水管、電線、排水管都應是埋藏在建築物的牆壁裡，但它建築的特色就是把那些東西都放在外面，就如一個人的腸子都掛在外面一樣，剛落成揭幕時，整個巴黎群情嘩然，莫不認為它是個建築怪物。

但這樣的建築風格深深影響西方當代的建築，這就是一個解構的典型，從一個習以為常的思想習慣或生活作息中跳脫出來，重新看待這世界，因為我們在這既成的習慣、思維下，永遠看不到新的東西，而會不知不覺地把習慣當成了真理，但事

實上，它只不過是我們的一個習慣，而習慣並不就是真理。看看龍樹的思維方式，我們常說父親先於兒子而存在，很少人會懷疑這種認定可能出現的問題，但龍樹卻認為這種認定是有問題的，因為兒子尚未出生的時候，可以有父親的存在嗎？這種思維多少反映出了龍樹的解構精神，從一既有的思想格局裡把人類的思想給解放出來。

法國常出現這種怪誕的藝術家，如杜象把便器放在展覽會場展覽，群情嘩然，可是便器為何不能展覽？它放在特定的場所就有特定的作用，我們為何在美術館還想到它是個便器？難道把美術館當作廁所嗎？因為它已經換了一個空間，我們卻還在原來的思想格局下來看它。杜象複製了達文西名畫「蒙娜麗莎的微笑」，並且還在她的臉龐上畫了兩撇鬍子，而試圖顛覆掉存於人們腦際裡的「美之桎梏」，不過相當諷刺的是，如今他那幅作品竟也成了眾人頂禮的名畫。當年艾菲爾鐵塔落成時，整個巴黎一樣無法接受，莫不認為在這輝煌的巴洛克建築中，竟有一座鋼鐵怪物，著文臭罵者不在少數，但今天這鐵塔卻成為巴黎的市招。貝聿銘在羅浮宮所設計的玻璃金字塔，當年也遭受許多人反對，但那將是下個世紀巴黎的市招。台北有家「舊情綿綿」咖啡廳，是世界五百家著名的咖啡廳之一，它在客廳裡種樹，也是後現代的一種表現。我們會覺得奇怪且不協調，這就是我們要去思索的問題，為何我們有不協調的感覺？它是如何產生的？其實這正是後現代的一種解構精神。

如今這種後現代的現象處處可見，男生可以穿的衣服，女生

照樣可以穿，服裝上的中性化，摒除了兩性之間一些不必要的人為差異。在美國捲起風潮的瑪丹娜，她最受人側目的是內衣外穿，既然內衣已經穿在外面了，那麼它就是外衣，為何我們還要認定它是內衣呢？這就表示我們仍然還是在一個根深蒂固的傳統觀念底下，把內外之間的分際當成不待因緣而起的無為法，其實這種分際乃是不折不扣的有為法。

揭穿一切貌似無為法的假面，這就是後現代的批判精神，它逼著我們去反省既有的一切是否如此牢不可破？當然對於很多在習慣中討活計的人來說，若隨時要他們面對著流動或變化的世界（亦即面對在本質上是沒有自性的無常世界），他們當然會害怕，這種情況就如同龍樹當年的對手有部、經部乃至於印度的正統思想一樣。

具備經典語文的能力， 俾便深入義理大海

今天在國際佛教學界裡蔚為主流的研究方法，仍然是十九世紀以降歷史文獻學的研究方法。在前述兩本反省歐西學界有關龍樹詮釋的著作裡，兩位作者對此類專業的文獻學者著墨甚少，這或許是因於文獻學者的主要工作乃在文獻的整理，他們嫻熟各種經典語文，對梵、藏、漢等各式各樣的經典文獻進行版本的校勘，以及現代語文的譯註，而甚少在義理的詮釋上發

言。這種試圖在義理的詮釋上保持中立的態度，固然使得他們較少為流彈所傷，但相對地，也使得他們的研究難以跨出其專業領域，而與當代思潮進行對話，他們的研究固然累積了不少有關佛教的知識，但卻無法使得我們在當代的處境裡，增添實踐的能力。

歷史文獻學的研究方法固然有其長處，但是不可諱言地，此一方法也有其基本的限制所在。月稱當年對於「世俗」(saṃvṛti)一詞提出了三種解釋，試圖清理出此一概念可能有的意涵，而他對此一概念在教義學上的詮釋，實際上是假手於詞源學的解釋而來，今天透過文獻學的研究手法或許可以檢討他的詞源學解釋，但卻不一定有能力來論斷其教義學詮釋上的意涵。這是文獻學的手法所無法做到的，它往往無法讓我們進行較具深度的理解活動。雖然如此，這個方法仍然有它一定的長處，若是我們不具備一些經典語文的能力，往往也無法真正深入經典之中，而掘發其間的微言大義。

例如《中論》第二十三品·第一頌有云：

從憶想分別 生於貪瞋痴 淨不淨顛倒 皆從眾緣生
 貪、瞋、痴由「憶想分別」而生，「淨不淨顛倒，皆從眾緣生」，鳩摩羅什對這首偈頌的翻譯是有些問題的，它原來的意思是指「貪、瞋、痴煩惱是緣淨不淨顛倒而生」，而不是指「淨不淨顛倒是從眾緣而生」(亦即：淨不淨顛倒是原因條件的產物)，什公這樣的翻譯，並不能讓我們見出詩頌裡所欲表達的淨不淨顛倒和貪、瞋、痴之間的關係。如果我們不具備一些梵文的閱讀能

力，但只參考漢文譯本的話，或許我們便無緣見及這首詩頌在義理結構上的一些精采之處。

「淨不淨顛倒，皆從眾緣生」，這兩句在梵文原詩頌裡是指貪、瞋、痴是緣淨不淨顛倒而生；就中，「淨不淨顛倒」在漢譯裡五字構成一句，而在梵文裡則是一個複合詞，它是由 śubha（淨）、aśubha（不淨）與 viparyāsa（顛倒）這三個詞語構成的，什公依原文詞序而譯為「淨不淨顛倒」，基本上並沒有錯譯，可是要如何來理解這個複合詞？在梵語裡一個複合詞可以依不同的解讀方式而有不同的意思，譬如「淨不淨顛倒」作為梵文複合詞來看，可以看成是「淨與不淨的顛倒」，也就是把「淨」的看成是「不淨」的，而把「不淨」的看成是「淨」的，這自然是一種顛倒。其次，「淨不淨顛倒」一語也可以看成是「淨、不淨與顛倒」三個並列的成份。

總之，若從梵文複合詞的解讀上來看，「淨不淨顛倒」一語至少可以有二種不同的意思。問題是在龍樹的頌文中，我們無法在形式上判斷他是在那一層意思使用此一複合詞。青目、清辨以及大多數的註解家都把此一複合詞判讀為「淨與不淨的顛倒」，亦即由於我們把「淨」的視為「不淨」，而將「不淨」的認為是「淨」，因於如是顛倒而產生了貪、瞋、痴等煩惱。但是月稱卻別出新裁，而把此一複合詞判讀為「淨、不淨與顛倒」三個並列的成份，並且把這三個成份依次來配合貪、瞋、痴等三種煩惱，亦即對「淨」生貪，由「不淨」起瞋，順「顛倒」而成痴。

此中那一種判讀是龍樹本人的意思，這是我們今日難以知道的。但是月稱的解釋的確更具深刻的意義。如果我們只能閱讀漢譯文獻，當然就看不到諸如月稱之流對此一詩頌深刻而特殊的詮釋。若是我們擁有了一些梵文語法的知識，就可以先把註解家的解釋放在一邊，而單就梵文語法的觀點來思索這個複合詞可能有的幾種解釋。

我們知道文本與註解之間往往都存有一種潛在的緊張關係，註解家的詮釋讓我們可以理解頌文之義，但是註解也往往可能把我們帶離了原初的頌文。這也是為什麼我們在讀過了頌文之後，不必立刻就緊捉著某一註解家的註釋不放，而應該先直接就龍樹的頌文來思索它可能有的意思，一當我們對於頌文有了一些想法之後，接著便可以看一看自己的這種解讀是否可以在註解家的註釋裡得到若干佐證。當然，若是找到了印證，這表示在你的思索方向上已經有人先你而行；萬一你的解讀並不能得到註解家註釋的支持，這也不一定表示你的思索方向偏離了頌文，因為時空等等的間距原本就是醞釀另類詮釋的溫床。

面對《中論》這種高度精簡的語言，註解家的註釋必須要參考，而當代的一些翻譯也應該多加留意。在閱讀了一些章節之後，自然會有一些想法，這時候再試著對照幾個註解家的觀點，來看一看自己的這種想法，是不是在一個更大的思想脈絡下可以行得通？若是有一天你發現自己的想法在某些註解家的註解裡得到了印證，就表示這樣的思索是正確的；然而，我們還有一點是要注意的，也就是不可以認為自己的想法古人沒

有，所以自己現在也不可以有，如此一來，學習龍樹的思想就會學得不好。事實上，龍樹有很多的想法就是古人所沒有的，以這樣的態度來研讀《中論》才能真正地掌握了龍樹思想裡的批判精神。



第十二章

藏地學者的 龍樹著作觀

在漢、藏兩系的大藏經裡，
署名為龍樹所撰的著作極多。

但在漢地佛教的傳統裡，
學者的研究大體上只局限在
少數的幾部作品上，

缺乏通盤性的概觀與整體性的研究。

然而，卻有不少藏地學者
或從事龍樹著作的系統性分類，
或解明其作品之間的相互關係。

這些藏地學者的研究，
對於我們判別龍樹著作的真實性，
乃至通觀其人整體的思想，
都是極其珍貴的資料。

關於龍樹著作的分類

在漢、藏兩系的大藏經裡，署名為龍樹（Nāgārjuna, ca.150～250 A.D.）所撰的著作極多。根據《昭和法寶總目錄·第一冊》所附之〈印度諸論師著作目錄〉所載，其中歸為龍樹名下的漢譯作品，計有二十四種之多。至於在《東北目錄》裡，題為龍樹所造的著作，更是多達一百一十三種以上，而其內容則幾乎遍及「丹珠爾」（*bstan ḥgyur*）中的禮讚、怛特羅、中觀、經疏、阿毘達磨、律、書翰、醫方明、工巧明等各部⁽¹⁾。這些著作或論顯宗教義，如《中觀論頌》（*Mūlamadhyamakakārikā*），或示密乘奧理，如《密續集論》（*Tantrasamuccaya*），或言理國之方，如《寶行王正論》（*Ratnāvali*），或講治香之術，如《香合寶鬘》（*Dhūpayogaratnamālā*），有醫學，有命理，如《療法百種》（*Yogaśataka*）與《緣起算法》（*rTen ciñ ḥbrel gyi rtsis*）等等，真可謂包羅萬象，不一而足。

在漢地佛教的傳統裡，對於這些署名為龍樹所造的著作，學者之間的研究大體上只局限在少數的幾部作品上，而較缺乏通盤性的概觀與整體性的研究。這類研究的付之闕如，事實上正足以顯示出往昔的漢地學者對龍樹思想的理解，並非基於其人的全體著作⁽²⁾。然而，諸如此類的研究，從西藏佛教的後弘時期（*bsTan pa phyi dar gyi skabs*）以降，卻受到不少藏地學者的重視；此中，他們或從事龍樹著作的系統性分類，或解明其作品之間的相互關係⁽³⁾。這些藏地學者的研究，對於我們判別

龍樹著作的真實性，乃至通觀其人整體的思想而言，都是極其珍貴的資料。此處我們將介紹兩位藏籍學者在這一方面的研究。其一是西元十二世紀的瑪甲巴·尊珠僧格（rMa bya pa brTson ḡgrus sen ge，瑪甲巴·精進獅子）的說法(4)。

【瑪甲巴的分類】

依照瑪甲巴的觀點，龍樹的全部著作可以「明因、顯果與示此二唯一義」而分為三類。就中，所謂「明因」，是指龍樹解明「波羅密乘」（Pha rol tu phyin paḡi theg pa, Pāramitāyāna，顯教）的著作；所謂「顯果」，是指龍樹顯揚「金剛乘」（rDo rjeḡi theg pa, Vajrayāna，密乘）的著作。所謂「示此二唯一義」，是指龍樹開示「波羅密乘」與「金剛乘」，二者均共同追求唯一目標的著作。

關於龍樹「明因」一類的著作，瑪甲巴又細分為三項來說明其作品的性質(5)：

◎一、開示「正見」(lta ba) 為主的著作

「中觀六正理論集」(dBu ma rigs paḡi tshogs drug) ——

(一)《七十空性論》(sToḡ pa ḡnid bdun cu pa, Śūnyatā-saptati) ；

(二)《根本慧論》(rTsa ba śes rab, Prajñāmūla) ；

(三)《六十如理論》(Rigs pa drug cu pa, Yuktiṡaṡṡikā) ；

(四)《迴諍論》(rTsod pa bzlog pa, Vighravvyāvartanī) ；

(五)《廣破論》(*Shib mo rnam ḥthag, Vaidalyaparakaraṇa*)；

(六)《名言成就論》(*Tha sñad grub pa, Vyavahārasiddhi*)。

◎二、開示「行」(spyod pa) 為主的著作

此中，有廣、中、略三次第——

(一)《菩提資糧論》(*Byañ chub kyi tshogs, Bodhisambhāra*) 是其廣者。

(二)《經集論》(*mDo kun las btus pa, Sūtrasamuccaya*) 是其中者。

(三)《親友書翰》(*bŚes paḥi sprin yig, Suḥḥlekha*) 是其略者。

◎三、開示「見行並重」(lta spyod cha mñam pa) 的著作

(一)《王譚寶鬘》(*rGyal po la gtam bya ba rin po cheḥi phren ba, Rājaparikathāratnāvalī*)。

其次，關於龍樹「顯果」一類的著作，瑪甲巴並未再行細分類目而僅謂：

顯揚「金剛乘」者，有《五次第》(*Rim pa lña pa, Pañcakrama*) 等。(6)

至於所謂「示此二唯一義」的著作，瑪甲巴但只舉出《菩提心釋論》(*Byuñ chub sems kyi nmam ḥgrel, Bodhicittavivarāṇa*) 一種(7)。

以下我們再來看另一位藏地學者有關龍樹著作的分類。

【布頓的分類】

藏籍佛教史家布頓 (Bu-ston, 1290~1364) 在其所著《善逝教法史》(*bDe gsegs bstan paḥi chos ḥbyuñ*) 中，曾經對龍樹的著作進行了系統性的分類，他並且還列舉了二十餘部所謂「龍樹的著作」(8)。依照布頓的觀點，龍樹的著作可以類分為六。

◎一、有關「內明」(*Nañ rig pa*) 方面的著作

(一) 以開示「正見」(*lta ba*)，亦即「離邊之中」(*mthaḥ bral gyi dbu ma*) 為主的著作：

(1) 由「教義門」(*luñ gyi sgo*) 而開示的著作：如「中觀讚頌」(*dBu maḥi bstod pa, Mādhyamikastotra*) 之類。

(2) 由「理智門」(*rigs paḥi sgo*) 而開示的著作：如「正理論集」(*Rigs paḥi tshogs, Yuktikāya*)。

(二) 以開示「行」(*spyod pa*) 為主的著作：

(1) 由「教義門」而開示的著作：如《經集論》(*mDo kun lasābtus, Sūrasamuccaya*)。

(2) 由「理智門」而開示的著作：如《大乘修心論》(*Theg chen blo sbyoñ*)。

(3) 警醒聲聞種姓的著作：如《夢說如意摩尼珠》(*rMi lam yid bshin gyi nor bu, Svapnacintāmaṇiparikathā*)。

(4) 以「行」為主而開示在家人的著作：如《親友書翰》

(*bŚes sprin, Suhrllekha*)。

(5)以「行」為主而開示出家人的著作：如《菩提資糧論》(*Byañ chub kyi tshogs, Bodhisambhāra*)。

◎二、有關「密乘」(sNags kyi phyogs)方面的著作

(一)見行攝要的著作：如《密續集論》(*rGyud kun las btus, Tantrasamuccaya*)。

(二)抉擇見的著作：如《菩提心釋論》(*Byañ chub sems hgreḷ, Bodhicittavivarāṇa*)。

(三)開示「生起次第」(bsKyed rim)的著作：如《密集修法》(*hdus paḥi sgrub thabs*)、《密集攝要》(*mdor byas, Piṇḍikṛtasādhana*)、《密集生起次第修法合經集論》(*mDo bsre, Sūtramelāpaka*)、《曼荼羅儀軌二十頌》(*dKyil cho ga ñi śu pa, Maṇḍalavidhi*)。

(四)開示「圓滿次第」(rDsogs rim)的著作：如《五次第》(*Rim pa lña pa, Pañcakrama*)。

◎三、有關「醫方明」(gSo pa rig pa)方面的著作

(一)《療法百種》(*sByor ba brgya pa, Yogaśataka*)。

◎四、有關「修身格言」(Lugs kyi bstan bcos)方面的著作

(一)開示民眾的著作：如《士夫修養心滴》(*sKye bo gso thigs, Janapoṣaṇabindu*)。

(二) 教誡臣宰的著作：如《智慧教誡百頌》(*Śes rab brgya pa, Prajñāsataka*)。

(三) 開示國王「大乘見行合修」的著作：如《寶鬘論》(*Rin chen phreṅ ba, Ratnāvalī*)。

◎五、有關「工巧明」(bZo rig pa) 方面的著作

(一) 《緣起算法》(*rTen ciñ ḥbrel gyi rtsis*)。

(二) 《和合香法》(*sPos sbyor, Dhūpayogaratnamālā*)。

(三) 《鍊金術》(*gSer ḥgyur*)。

◎六、有關「釋論」(ḥGrel pa) 方面的著作

(一) 《密集釋論》(*gSañ ḥdus ḥgrel pa, Guhyasamājatan-tratīkā*)。

(二) 《聖稻稈經攝頌》(*Śā lu ljañ paḥi mdo tshigs su bcad du bsdus pa, Śālistambakakārikā*)。

此中，布頓對龍樹著作的分類，隨其名著《善逝教法史》的英譯而廣為學界所知；至於瑪甲巴的說法，則是近幾年才為學者所披露(9)。然而，在布頓的分類中，其顯、密二分以及見、行對列等，似乎都可以讓我們見出瑪甲巴分類的一些身影(10)。

以下我們將隨順這兩位藏籍學者的分類，而來考察他們所謂「正理論集」的具體內容。

「中觀六正理論集」與 「五正理論集」

【「正理論集」的構成】

在瑪甲巴與布頓所開列的龍樹著作中，均立有所謂「以開示正見為主」的一類著作，瑪甲巴所舉出的龍樹此類著作為「中觀六正理論集」，而布頓則稱之為「正理論集」。雖然如此，事實上，布頓此處所謂的「各種正理論集」，即是指「中觀六正理論集」而言。氏之《善逝教法史》在言及「論典的區別」時，曾經談到了所謂的「中觀六正理論集」，其文如下：

第二時教的釋論，分顯揚「見」的和顯揚「行」的二種。第一種、顯揚「見」的論著：有著名的大乘大車軌開派四位大師，以經實說教義，或闡明要義的，有「中觀六正理論集」(dBu ma paḥi rigs paḥi tshogs drug)；其中有開示一切法自性空，顯現緣起，離邊之見的，如《七十空性論》(sToñ pa ñid bdun cu pa, Śūnyatāsaptati)；有破除生等實有的，如《根本慧論》(rTsa ba śes, Mūla-prajñā)；此二論是根本的，也是主要的。

為成〔就〕其〔緣起〕理〔趣〕的，如《六十如理論》(Rigs pa drug cu pa, Yuktiṣaṭṭikā)；為破除對方爭論之過的，如《迴諍論》(rTsod pa bzlog pa, Vigrahavyāvartanī)；為開示與對方爭辨說理的，如《廣破論》(Shib

mo rnam ḥthag, Vaidalya-prakaraṇa)；為開示勝義雖無自性，而於世俗世間名言成理的，如《名言成就論》(*Tha sñad grub pa, Vyavahā-rasiddhi*)等，連同上兩論，共六論。(11)

布頓以上的這一段敘述可以說是當代研究者最為熟知的文獻之一，舉凡是論及龍樹的著作，學者幾乎都會引用此一段落來論列其著書。然而，對於此處布頓之說的典據為何，卻不見有學者深入探討。

「中觀六正理論集」這一名目顯然並不是布頓首先使用的，事實上瑪甲巴這一位早於布頓二個世紀的前輩，已然使用了該一術語來指稱龍樹的著作。那麼，瑪甲巴的典據為何呢？所謂「中觀六正理論集」，此一名目是襲自梵文原典，還是創於藏地學者之手呢？「中觀六正理論集」的構成，是否一如瑪甲巴與布頓所指的那六部著作呢？而且，這六部著作是否真如瑪甲巴與布頓所說的，是出自龍樹之手呢？這些問題都值得再進一步探討。

瑪甲巴使用「中觀六正理論集」一詞的典據為何？在他現今可見及的著作中似乎並沒有交待(12)。然而，不論是瑪甲巴所使用的 *dBu ma rigs paḥi tshogs drug*，或布頓所使用的 *dBu ma paḥi rigs tshogs drug*（此中，前者或可還原為 *Madhyamakaṣaḍyuktikāya*，而後者或可還原為 *Mādhyamikaṣaḍyuktikāya*），均未著錄於西元九世紀初編纂完成的《翻譯名義大集》(*Mahāvvyutpatti*)之中。這也就是說，在西元九世紀初以前，藏地譯出的佛教著作之中並沒有使

用諸如此類的術語。

此外，根據成立於西元八二四年的西藏譯經古錄《丹噶目錄》(IDan dkar ma dkar chag)，吾人可知在西藏佛教的前弘時期 (bsTan pa sna dar skabs) 裡，雖然已有三十三種所謂「中觀論書」(dBu maḥi bstan bcos) 的譯出(13)，但是被瑪甲巴等人稱之為「中觀六正理論集」之一的《廣破論》與《名言成就論》，當時卻並未譯出。由此可見，所謂「中觀六正理論集」之類，用以概括龍樹著作的術語，似乎不太可能為當時的藏地學者所知。但是，隨著西藏佛教後弘時期的來臨，此類術語卻開始出現於藏地學者的著作之中(14)。

是誰首先使用諸如此類的術語來概括龍樹某一類的著作，今日已難詳加考究；然而，可以確定的是，諸如此類的用語並非襲自印度的中觀論著(15)。根據童祥 (sShon nu dpal, 1392~1481) 的《青史》(Deb ther sñon po) 所述，瑪甲巴曾親炙跋曹·尼瑪札 (sPa tshab Ńi ma grags, 跋曹·日稱, 1055~?)，並為慶喜 (Jayānanda) 論師與庫譯師·朵德壩 (Khu lo tsā ba mDo sde ḥbar, 經部燄) 的及門或再傳弟子(16)；因此，瑪甲巴的「中觀六正理論集」之說，若非自創或承於某目前仍不為人所知的古老傳統，則極有可能是承自前述諸人之一的口授(17)。

當代研究者在論及龍樹著作時，除了引述布頓的「中觀六正理論集」之說外，另一位藏籍佛教史家多羅那它 (Tāranātha, 1575~1634，生卒年都有異說) 所謂的「五正理論集」(Rigs

pahī tshogs lña, Pañcayuktikāya) 之說，也常為學者所提及。多羅那它在其所著《印度佛教史》(rGya gar chos ḥbyuñ) 中，曾言及龍樹「為了擊退聲聞說一切有部的爭辯，造了『五正理論集』等論。」(18)；但是，他並未就所謂「五理論集」而開列其具體內容。

雖然如此，學者之間在論及多羅那它此處所謂的「五正理論集」時，都一致採取俄籍學者 W. P. Wassilieff 的認定(19)，而以為除了或已散佚不存的《名言成就論》外(20)，多羅那它所謂的「五正理論集」與布頓所說的「中觀六正理論集」，在內容上並無二致。然而，Wassilieff 依據何種資料而有如此的認定呢？極有可能是出自西藏佛教格魯派 (dGe lugs pa) 一系的「宗義」(grub mthaḥ) 文獻，諸如《大宗義》(Grub mthaḥ chen mo) 之類(21)。

但是，這種認定是否與多氏心目中所謂的「五正理論集」相符？乃至多氏之使用「五正理論集」一詞的典據為何？這些問題卻乏人深究。此外，面對「六正理論集」之說與「五正理論集」之說，在這兩種出自藏籍學者的說法裡，何者更能為吾人據之以論定龍樹的著作？

事實上，就後一問題而言，在藏地佛教的傳統中自來就有爭論。以格魯派的觀點來說，在這個問題上，就有兩種不同的見解。宗喀巴 (Tsoñ kha pa, 1357~1419) 首座弟子之一的克主傑 (mKhas grub rje, 1385~1438)，雖然引其師尊 (bla ma rje) 之說而不認許《名言成就論》為龍樹的著作，但他卻順宗喀巴

之見而補入《王譚寶鬘》以成其所謂「中觀六正理論集」(dBu ma rigs tshogs drug) 之說(22)，嘉木漾·協巴多傑(ḥJam dbyañs bshad paḥi rdo rje, 妙音笑金剛, 1648~1721) 在其所著《大宗義》(*Grub mthaḥ chen mo*) 一書中，則將《名言成就論》除外，而只提及所謂的「五正理論集」(23)。章嘉·乳卑多傑(lCañ skya rol paḥi rdo rje, 章嘉喜金剛, 1717~1786) 與土觀·洛桑卻吉尼瑪(Thuḥu bkvan blo bzañ chos kyi ñi ma, 土觀·善慧法日, 1737~1802) 二人雖也把《名言成就論》除之於外，但卻一如克主傑之所為，增入《王譚寶鬘》而稱之為「六正理論集」(24)。

此種將《王譚寶鬘》視為「六正理論集」之一的說法，表面上看起來似乎是得自宗喀巴的啟示(25)；然而，實際上，它可能是來自一個遠在宗喀巴之前的古老傳統。因為，類似於格魯派內部對「龍樹正理論集」的這種紛爭，已然為西元十二世紀時代的瑪甲巴所提及。瑪甲巴在表明自己所抉擇的「中觀六正理論集」之際，針對當時或已散佚不存的《名言成就論》應否列入「正理論集」的問題，曾敘述了若干古來傳統上的異說，其文如下：

因此，有些前代先賢或透過增入《寶鬘論》(*Rin po cheḥi phreñ ba, Ratnāvalī*) 而成「六正理論集」；有些則以為「正理論集」云者，其數目不一定為六；此外，也有些人認為宣說〔諸法〕無自性的「正理論集」是五部論書。(26)

由此可見，關於「正理論集」的構成，藏地古來至少有三種不同的說法。其一是嘉木漾·協巴多傑等人所主張的「五正理論集」之說(27)；其二是瑪甲巴與布頓等人所主張的「六正理論集」之說；其三是章嘉·乳卑多傑與土觀·洛桑卻吉尼瑪等人所主張的「六正理論集」之說。

就這三種說法而言，第一種說法的典據極有可能是來自署名為清辨(Bhavya)所造的《中觀寶燈論》(*Madhyamakaratna-pradīpa*)一書；該書在其題名為〈世俗亂慧章〉(*Kun rdsob ḥkhrul paḥi śes rab kyi skabs*)的第二品·結頌中，曾經提及闡明「諸法無生」的五部著作(28)：

| dbu maḥi rtsa ba rtsod pa bzlog |
stoñ ṅid bdun cu rigs drug cu |
| rnam par ḥthag pa la sogs pas |
dños rnams skye med śes par bya ||

(從根本中、迴諍、七十空性、六十如理、廣破等[論]，知諸法無生。)

根據北京版的西藏大藏經所載，《中觀寶燈論》是由阿提沙(Atiśa, 982~1054)協同藏籍譯師所譯出，或許「五正理論集」之說也是由他傳入藏地的。關於章嘉與土觀等人所主張的「六正理論集」之說，基本上是代表了格魯派的立場，由於宗喀巴本人對於《寶鬘論》的格外重視(29)，加之《名言成就論》的失傳，遂使其後學將此論添入「五正理論集」而為「六正理論集」。

至於瑪甲巴與布頓等人所主張的「六正理論集」之說，雖然

目前仍不知其典據為何，但是若從瑪甲巴面對當時諸多異說仍力排眾議，以及布頓本人對史料與文獻的精熟而仍承其說來看，此一說法不太可能全無所據。對於「正理論集」的構成，目前只能暫時討論至此，至於其間的若干不明之處，則有待來日的進一步研究。在下文裡，我們將論列「正理論集」所指的幾部論書之間的相互關係。

【「正理論集」中各論之間的關係】

就「正理論集」一詞所概括的龍樹著作而言，它們彼此之間居於何種關係？為什麼它們在龍樹的著作中自成一類？對於這些問題，藏地學者之間也有著不同的見解。依布頓在論述「中觀六正理論集」時的說法，他顯然是把龍樹的這六部著作分為：

- 一、根本的，也是主要的；
- 二、附屬的，也是次要的兩類。

就中，《七十空性論》與《根本慧論》屬前者，而其餘四論則屬於後者⁽³⁰⁾。將《七十空性論》列入第一類，而把《六十如理論》列為第二類，布頓的這種判分，基本上迥異於多數的藏地學者。或許布頓另有所本，然而此處他並未就此一說法而開列其典據。雖然如此，布頓仍然有一點是和多數藏地學者一致的，那就是把所謂的「正理論集」大別為兩類⁽³¹⁾。此外，依據布頓的說法，這六部著作所以自成一類，乃在於它們均由「理智門」而開示遠離二邊的「中觀正見」。

前述布頓的見解是當前學界所熟知的。然而，傳統上持此一說法的藏地學者似乎只有布頓一人而已。多數的藏地學者，包括西元十二世紀的瑪甲巴在內，他們對「正理論集」的判分，其見解多少都和布頓的觀點有些出入。以瑪甲巴來說，他雖然也是把「中觀六正理論集」判分為：

一、主要的兩部論書（gtso boḥi bstan bcos gñis）；

二、附屬的四部論書（hphros paḥi bstan bcos bshi）。

但是，瑪甲巴與布頓不同之處，在於他並未把《七十空性論》置入主要的兩部論書之中，取而代之的是《六十如理論》成為主要的論書。再者，瑪甲巴也談到了這六部論書所以自成一類，乃在於它們「無倒決定，慧之所緣，一切法自性空」的正見，並且正確地抉擇了「二諦」。至於這六部論書何以區分為主要的與附屬的兩類，瑪甲巴的理由是，此中前者所詮之義理「開示完整，教說齊全」，而後者所詮，乃是「為破邪分別故，但只解說少分」（32）。

除此而外，瑪甲巴還提及另一項引人注目的理由，來證成其所以如此區分的正當性。此一理由是，《六十如理論》一如《根本慧論》，均在論前附有論主所造禮讚佛陀的「皈敬偈」（maṅgalaśloka），而其餘四部論書，則都缺乏此項論前的禮拜詩頌。瑪甲巴認為其餘四部論書所以都缺乏「皈敬偈」，正在於它們並非獨立的論書，而是附屬於《根本慧論》之下的「附論」（33）。就中，瑪甲巴更指出在這四部稱之為「附論」的著作裡，《迴諍論》乃是承自《根本慧論·初品》第三詩頌而來，而《七

十空性論》則為接續《根本慧論·第七品》第三十四詩頌之作(34)。瑪甲巴的後一理由及其說明所以引人注目，在於他述敘的同時也交待了其說的出處是本於《六十如理論釋》(*Rigs pa drug cu paḥi ḥgrel pa, Yuktiṣaṣṭikāvārtti*)。在《六十如理論釋》的「皈敬偈疏」裡，曾有一段敘述談到了此處瑪甲巴所論及的問題，其文如下：

為什麼在《七十空性論》與《迴諍論》中，阿闍黎沒有〔在論前〕誦出〔對佛陀的〕禮讚，而在《中觀論頌》(*dBu ma*)裡卻有呢？答：《七十空性論》與《迴諍論》乃是《中觀論頌》的「餘論」(*ḥphros pa*, 附論)。由於〔此二者〕並非個別獨立〔的論書〕，因此無須另行敘述〔論前的〕禮讚。

如是，《迴諍論》者，乃〔《中觀論頌·初品》第三偈〕：「事物的本性並不存在於〔構成其存在的〕種種條件中；在『自有』並不存在的情況下，『他有』絕無可能存在」的附論；因為《迴諍論》陳述了此中的質難與回辯，所以它顯然是〔《中觀論頌》的〕附論。

至於《七十空性論》，則為〔《中觀論頌·第七品》第三十四偈〕：「如幻術似夢境，像是海市蜃樓一般；〔世間中的〕生住滅亦復如是說明之」的附論；因為《七十空性論》陳述了此中的質難與回辯，所以它顯然是〔《中觀論頌》的〕附論。然而，《六十如理論》一如《中觀論頌》，是以辨析『緣起』為主而造的論書，職是之故，它並非

《中觀論頌》的附論。(35)

《六十如理論釋》是月稱（Candrakīrti, ca.600~650）的作品。雖然在西藏佛教的前弘時期，此書業已譯就，但是正如學者所曾指出的，本書對於此一時期的藏地中觀思想並未給予任何實質的影響(36)；但是，降及西藏佛教的後弘時期，隨著月稱一系中觀思想的抬頭，本書方躍昇為主導藏地中觀思想的重要典籍之一。雖然月稱在前揭引文中，並未使用諸如「主要的論書」與「附屬的論書」之類的語詞來判分龍樹的著作；但是，無庸置疑地，在其字裡行間中是隱然含有這類判分的。

【註釋】

- (1) 關於龍樹著作的漢譯目錄，參見《昭和法寶總目錄·第一冊》，頁六九七；至於藏譯分類詳目，參見 Samdhong Rinpoche (ed.) 1977, pp.205~224。
- (2) 雖然在漢地佛教的傳統裡，龍樹被尊為「八宗共祖」，地位極其崇高；但是，若就思想層面而言，在中國佛教史上，除鳩摩羅什及其門弟所弘傳的「關河舊學」之外，事實上並無專肆弘揚龍樹思想的學派存在。諸如「三論宗」或「天臺宗」，雖然在思想上與龍樹中觀之學的關係至為密切，但是正如印順法師（民六十二，頁三九）所曾指出的，此二學派在思想上仍是綜合性的學派，而並非純然的龍樹之學。就漢譯的龍樹著作而言，固然有遲至趙宋之間才譯出的《六十頌如理論》，但是諸如《迴諍論》早在北魏時期已然譯就（依〈序迴諍論翻譯之記〉的說法，本論譯出的年代是東魏孝靜帝興和三年，亦即西元五四一年），卻未曾給予漢地中觀思想任何實質的影響。事實上，除《中論》、《大智度論》與《十二門論》外，漢地學者幾乎全然無視於龍樹的其他著作。
- (3) 在西藏佛教史籍中，通常均以藏王朗達瑪（gLañ dar ma）的禁佛運動（西元八三八~八四二年）為界，而稱在此之前的藏地佛教為「前弘時期」，並以「後弘時期」名在此之後的藏地佛教。在前弘時期裡，或許由於僅有少分性質相類的龍樹著作譯為藏文，故無分類的需要；及至後弘時期，隨著各種性質迥異的龍樹作品大量譯成藏文，系統性的分類自然有其必要。一般而言，在西藏佛教的傳統裡，對於龍樹著作的分類，大體上採取顯、密分列的方

式，而將前者再行細分為以下三類：「正理集」(rigs tshogs)，如《根本慧論》；「頌讚集」(bstod tshogs)，如《超世間讚》；「教言集」(gtam tshogs)，如《王譚寶鬘》(參見 Ruegg 1981, p.8；Ruegg 1982, p.509)。

- (4) 瑪甲巴·尊珠僧格或名為瑪甲巴·絳秋尊珠 (rMa bya pa Byañ chub brtson ḥgrus, 瑪甲巴·菩提精進)，關於其人的事蹟，可見之於 Roerich 1949 (pp.334、343) 以及郭和卿 1985 (p.225、229)。至於其人的中觀思想，特別是有關「如何安立應成中觀派」的問題，可參見 Williams 1985。

- (5) *rMa bya pa brTson ḥgrus señ ge* 1976, side 13 :

spyir slob dpon gyis bstan bcos mdsad pa rnam la rgyu pha rol tu
 phyin paḥi theg pa gsal bar byed pa dañ | ḥbras bu rdo rjeḥi theg
 pa gsal bar byed pa dañ | de gñis don gcig tu bstan pa gsum las |
 dañ po la gsum ste | lta ba gtso bor ston pa dbu ma rigs paḥi
 tshogs drug dañ | spyod pa gtso bor ston pa la rgyas pa dañ bar
 ma dañ bsdus ba rim pa ltañ byañ chub kyi tshogs dañ | mdo kun
 las btus pa dañ | bśes paḥi sprin yig gsum dañ | lta spyod cha
 mñam pa rgyal po la gtam bya ba rin po cheḥi phreñ baḥo ||

瑪甲巴在此一段落中並沒有處理「中觀六正理論集」的構成內容，我們文中所開列的六部著作是依 Williams 1984 (pp.77~8) 而來。

- (6) *Ibid.*, side 17 :

gñis pa rdo rjeḥi theg pa gsal bar byed pa ni rim pa lña pa la sogs
 pa yin la |

- (7) *Ibid.*, side 17 :

gsum pa de gñis don gcig tu ston pa ni byañ chub sems kyi rnam

ḥgrel yin te | rtsa ba dpal gsañ ḥdus par nam par snañ mdsad kyi
don dam pa byañ chub kyi sems kyi che ba brjod paḥi rgyud kyi
tshig la ḥgrel pa mtshan ñid du bkral baḥi phyir ro |

- (8) 此一段落在郭和卿 1986 (p.129)、Obermiller 1932 (pp.125~7)、寺本婉雅 1936 (p48~50) 以及中村元 1980 (p.22~3) 的譯文中，彼此之間所揭出之龍樹著作並不全然一致。今對勘拉薩版布頓原書 (Ya帙，頁100a.2~100b.1)，諸譯之中，郭譯之文最為貼近 (布頓原文，請參見文後附錄)。
- (9) Williams 1984 是筆者所知唯一提及瑪甲巴對龍樹著作分類的論文。
- (10) 事實上，在兩相對照之下，我們可以發現二者的分類有許多雷同之處，尤其是在《名言成就論》與《菩提資糧論》的認定上，此二人均持相同的見解而大異於多數藏地學者。就此而言，吾人亦可得知，布頓對龍樹著作的分類，顯然是前有所本而非全然出於原創。
- (11) 郭和卿 (1986, p.26)；Obermiller (1931, pp.50~1)。
- 又、*rTsod pa bzlog pa* (*Vigrahavyāvartanī*) 與 *Shib mo nam ḥthag* (*Vaidalyaprakaraṇa*)，郭和卿分別譯為《破邪論》與《細研磨論》，今依學界通例而改之為《迴諍論》與《廣破論》；此外，郭和卿以《名言成就論》即為《寶鬘論》，這種認定是不正確的 (按：藏譯《寶鬘論》即是漢譯《寶行王正論》；又、布頓原文，請見文後附錄)。
- (12) 據 Williams 1984 (p.100, n.8) 與 Williams 1985 (p.207)，《根本慧論釋·道理莊嚴》(*dBu ma rtsa ba śes rab kyi ḥgrel ba ḥThad paḥi rgyan*) 是瑪甲巴著作中目前唯一存世的作品。但是，瑪甲巴並未在此一作品中交待「中觀六正理論集」一詞的典據。

- (13) 芳村修基 1974 (pp.113~4) 認為《丹噶目錄》的成立是在西元八二四年。《丹噶目錄》存目的「中觀論書」，共有三十三種，而其中歸為龍樹所撰的著作計有八種（參見文後附錄）。
- (14) 此類術語不但出現於佛教史家，諸如布頓與多羅那它的著作中，而且也頻出於童祥的《青史》之中。此外，在格魯派的宗義書，諸如《大宗義》與《章嘉宗義》也以此類術語來概括龍樹的某類著作。
- (15) 就筆者閱覽所及，藏地學者在使用諸如此類的術語來概括龍樹著作時，皆未溯其源於印度。事實上，在現今存世的幾部中觀派的重要論書，諸如《明句論》、《入菩提行論》等，也都不曾出現此類的語詞。
- (16) 郭和卿 1985 (p.229)：「瑪甲絳准（菩提精進）：係庫譯師垞德壩（經箴）和喀什彌爾·乍雅阿倫達兩師的再傳弟子。」Roerich 1949 (p.343)：「rMa bya Byañ brtson was a disciple of Khu lo tsā ba mDo sde ḥbar and Kha che Jayānanda.” 就中，何者所言為是，由於手邊無《青史》原文可稽，故一時之間也無從判定。
- (17) 跋曹·尼瑪札、庫譯師·垞德壩以及慶喜論師等人對於中觀論書的翻譯，尤其是月稱一系應成中觀派的著作，可謂不餘遺力。依「布頓目錄」與《青史》的記載，諸如《明句論》與《入中論》的藏譯是出於跋曹譯師之手，而《廣破論》與《迴諍論釋》則由庫譯師和慶喜論師二人合譯為藏文。就《青史》上的記載而言（郭譯，pp.228~30），跋曹譯師及其周邊的一些人物，諸如瑪甲絳尊等人，對於月稱一系中觀思想在藏地的弘揚，貢獻極大。雖然如此，但是正如原田覺 1982 (p.295) 所指出的，承自跋曹一系的藏地中觀思想及其歷史，其詳情至今仍有諸多不明之處，有待日後的研究。

- (18) *rGya gar chos hbyuñ*, p.95.1~3 :

ñan thos dños smra ba rnams kyi rtsod pa bzlog pañi phyir rig(s)
pañi tshogs lña la sogs pa mdsad |

中譯參見：張建木1988 (p.84)；英譯參見：*Chimpa and Chatto-
padhyaya* 1980 (p.108)。又、多羅那它在其所撰《七系付法傳》
(*bKañ babs bdun ldan*) 中，也只說龍樹「廣造『正理論集』
(*Rigs tshogs*) 等多種論典」(參見：郭和卿1966, p.8; Templeman
1983, p.6)，而未言及「正理論集」的具體內容。

- (19) W. P. Wassilieff's note on p.302 to A. Schiefner's translation of
Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien (參見：Walleser
1922, p.434, n.4)。

- (20) Obermiller 1931 (p.158, n.506) 認為此書並未譯入藏文，呂澂
1933 (p.50) 也認為此論藏土不傳。

- (21) 御牧克己 1982 (p.179) 曾指出，Wassilieff 當時所依據的宗義文
獻，只有嘉木漾·協巴的《大宗義》一種而已。

- (22) 克主傑並不認許《名言成就論》為龍樹的著作，其理由有二：
一、龍樹的後學無人引用過此一論書；二、月稱的《明句論》曾
徵引了諸多龍樹的著作，包括所謂的「五正理論集」在內，但從
未提及該一論書(參見：Lessingand Wayman 1968, pp.86~7; Wayman
1978, p.454, n.11)。

- (23) *Grub mthañ chen mo*, side 10~1 :

dbu ma rtsa dañ rigs pa drug cu pa dañ nram par hñtag bcas ni
shib mo nram hñtag dañ stoñ ñid bdun cu dañ rtsod bzlog ste rigs
tshogs lña |

(根本中、六十如理論、廣破論、七十空性論、迴評論，即「五理論
集」)。

- (24) Lopez 1987, p.249 (《章嘉宗義》)；Mittal 1984, pp.39~40 (《宗義明鏡》)。
- (25) 就格魯派的傳統而言，以《王譚寶鬘》(即漢譯《寶行王正論》)取代失傳的《名言成就論》而構成所謂的「中觀六正理論集」，是始自此派的開祖宗喀巴，雖然他本人並未使用此一術語，而但云「於此六書中，安立種種正理」(參見小川一乘 1976, pp.6~7, n.5)。宗喀巴在其所著《中觀根本慧論頌疏釋·正理海》(*dBu ma rtsa baḥi tshig lehur byas pa śes rab ces bya baḥi nam bśad Rigs paḥi rgya mtsho*)的引論中，立有一節題名為「彼〔聖者〕所造諸論之安立」(*des mdsad paḥi bstan bcos kyi nam gshag*)，專肆討論龍樹的各類著作(參見長尾雅人 1978, p.324)；就中，關於「龍樹六論」的部分，敬之曾為文加以介紹(參見敬之 1960)。
- (26) 瑪甲巴前揭書，side 17：
 deḥi phyir śna rabs pa kha cig rin po cheḥi phreṅ ba bsnan nas rigs paḥi tshogs drug tu byed pa daṅ | rigs paḥi tshogs sam khyu shes bya ba yin gyi drug tu graṅs ṅes pa med do shes zer ba daṅ | yaṅ raṅ bshin med par ston paḥi rigs paḥi tshogs kyi bstan bcos lña yin no shes zer baḥo ||
- (27) 結尊仁達瓦(Rje btsun Red mdaḥ ba, 1349~1412，宗喀巴與克主傑二人之師)亦持此一說法，他並且認為《王譚寶鬘》乃是「教言集」(*gtam gyi tshogs*)，而不應置入「正理論集」之中。
- (28) P. Vol.95, p.265.3.2~265.3.3；D. dBu ma 2, p.132.4.5~132.4.6。
- (29) 由於月稱在所著的《明句論》與《入中論》裡，屢屢徵引龍樹的此一著作；因此，隨著月稱一系中觀思想在藏地的逐漸抬頭，龍樹的此一論書也隨之受到學者們的重視。以阿提沙尊者為開祖的噶丹派(*bKaḥ gdams pa*)尤其重視《寶鬘論》(參見王森 1987,

p.64)，而格魯派的教義正如學者所曾指出的，是在噶丹派的基礎上開展出來的，因此格魯派亦有「新噶丹派」之稱。宗喀巴對《寶鬘論》的格外重視，或許正是直接承自噶丹派的傳統。因為，事實上，以宗喀巴的師尊而著稱的薩迦派 (Sa skya pa) 學者仁達瓦，並未將此論置入「正理論集」中，而只認可所謂的「五正理論集」。

- (30) 布頓本人雖然並未使用「附屬的」(hphros pa) 一詞，但是就他之使用「主要的」(gtso bo) 一詞而言，他顯然是有將「中觀六正理論集」分為主、從兩類的意圖。
- (31) 多數藏地學者是將「正理論集」分為「主要的」與「附屬的」兩類。但是，宗喀巴並未依順這種主從式的二分法，而另行安立了一種二分：其一是「以宣說遠離有無二邊之緣起真實義為主的論書」，此中有《根本慧論》、《廣破論》、《迴諍論》、《七十空性論》四部；其二是「以宣說要用不墮有無二邊之中道方能解脫生死為主的論書」，此中有《六十如理論》與《寶鬘論》(參見敬之 1960, p.78)。然而，宗喀巴的弟子克主傑則仍以「身肢」(lus dan yan lag) 之別而判「六正理論集」為二：「就中，《根本慧論》、《六十如理論》與《寶鬘論》三者，論身圓滿；而其餘三者，則有如支分論，乃旁出自《根本慧論》。」(de la rtsa ba śes rab | rigs pa drug cu pa | rin chen phreñ ba dan gsum ni bstan bcos lus yoñs su rdsogs pa dan | gshan gsum ni rtsa śes las hphros pañi yan lag lta buñi bstan bcos so || 參見 Lessing and Wayman 1968, pp.86~7。)

山口益 1973 (p.11) 曾提及「在後期印度佛教的註釋書裡，『諸中論』(madhyamakāśāstrāṇi) 一語頻頻出現。一般而言，此語即是指中觀派的『五如理論聚』。」他並且以《根本中論》及其「支分論」(aṅgāśāstra) 判分「五如理論聚」為兩類。至於所謂「諸

中論」一語究竟出於何典，山口益卻並沒有交待，筆者亦遍查不得。雖然如此，山口益此處所提及的區分，基本上也是主、從式的二分。

(32) 瑪甲巴前揭書，side 13~4：

dañ po lahañ drug tu nes pañañ lta bañam śes rab kyi dmigs pa
chos thams cad rañ bshin stoñ pa ñid dam bden pa gñis phyin ci
ma log par gtan la hbebs pa la brjod bya deñi yan lag thams cad
tshañ bar ston pa gtso bo lus lta buñi bstan bcos gñis dañ | brjod
bya deñi phyogs re tsam la log rtog bsal bañi phyir bkod pa yan
lag gam hphros pañi bstan bcos bshi yin pañi phyir ro ||

(33) 瑪甲巴前揭書，side 17：

rigs pa drug cu pañi hgrel par ñdi la mchod brjod mdsad kyi rtsod
bzlog la sogs pa gshan la mchod brjod ma mdsad pañi rgyu
mtshan du ñdi rtsa bañi śes rab ltar gtso boñi bstan bcos yin la
gshan mams hphros pañi bstan bcos yin pas so shes bya baño ||

(34) 瑪甲巴前揭書，side 14~6。

(35) P. Vol.98, p.171.2.3~171.2.8；D. dBu ma 8, p.1.2.4~1.3.3：

ciñi phyir stoñ pa ñid bdun cu pa dañ | rtsod pa bzlog pa las slob
dpon gyis bstod pa ma brjod pa (P.la) dbu ma ñdi las brjod ce na
| smras pa | stoñ pa ñid bdun cu pa dañ rtsod pa bzlog gñis dbu
ma las hphros pa ste | rañ gi rgyud gud na med pas logs śig tu
bstod pa mabrjod de | ñdi ltar rtsod pa bzlog pa ni |
| dños po rnams kyi rañ bshin ni | rkyen la sogs pa med pa ste |
| rañ gi dños po yod min te (P.na) | gshan gyi dños po yod re
skan ||

rtsod pa bzlog pa ni de la brgal ba dañ lan btab par gyur pañi

phyir de las ḥphros pa yin par mñon no |
| ji ltar sgyu ma rmi lam bshin | dri zaḥi groñ khyer ci ḥdra ba |
| de bshin skye dañ de bshin gnas | de bshin du ni ḥjig par bśad ||
stoñ pa ñid bdun cu pa ni de la brgal ba dañ lan btab par gyur
paḥi phyir de las ḥphros pa yin par mñon no || rigs (P. rig) pa drug
cu pa ḥdi ni dbu ma bshin du ḥdir yañ gtso bor rten ciñ ḥbrel par
ḥbyuñ ba dpyad pa las brtsams te | byas paḥi phyir dbu ma las
ḥpros pa lta bu ni ma yin no ||

(36) 原田覺 1982 (p.293)。



【參考書目】

1. 印順法師（民六十二）：《中觀論頌講記》，正聞出版社，台北。
2. 郭和卿（譯，1985）：《青史》，西藏人民出版社，拉薩。
3. 郭和卿（譯，1986）：《佛教史大寶藏論》，民族出版社，北京。
4. 芳村修基（1974）：《インド大乘佛教思想研究》，京都・百華苑。
5. 原田覺（1982）：〈チベット佛教の中觀思想〉，收於《講座・大乘佛教 7—中觀思想》pp.283~314，東京・春秋社。
6. 中村元（1980）：《ナーガールジュナ》，東京・講談社。
7. 寺本婉雅（譯，1936）：《龍樹造・中論無畏疏》，東京・國書刊行會。
8. 張建木（譯，1988）：《印度佛教史》，四川民族出版社，成都。
9. 郭和卿（譯，1966）：《七系付法傳》（*bKaḥ babs bdun ldan*），香港佛經流通處。
10. 呂澂（1933）：《西藏佛學原論》，上海。
11. 御牧克己（1982）：〈チベットにおける宗義文獻（學說綱要書）の問題〉，東洋學術研究，第21卷・第2號，pp.179~92。
12. 小川一乘（1976）：《空性思想の研究—入中論の解讀》，京都・文榮堂。
13. 長尾雅人（1978）：《西藏佛教研究》，東京・岩波。
14. 敬之（1960）：〈龍樹菩薩の六部論〉，收於張曼濤主編《中觀思想論集》，pp.77~84。
15. 王森（1987）：《西藏佛教發展史略》，中國社會科學出版社，北京。

16. 山口益 (1973) : 《山口益佛教學文集・下》, 東京・春秋社。
17. 東北目錄 : 宇井伯壽等編《西藏大藏經總目錄》, 仙台 193。
18. 布頓目錄 : 西岡祖秀校訂《プトゥン佛教史・目錄部索引》, 東京大學文學部, 文化交流研究施設研究紀要, 第四、五、六號。
19. 布頓佛教史 (藏文本), 拉薩版・布頓全書 (Ya 帙)。
20. 打熱納塔著《印度佛教史》(藏文本), 四川民族出版社, 1986。
21. Chimpa, Lama and Chattopadhyaya, A. (trs., 1980) : *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Calcutta.
22. ḥJam dbyañs bshad pa (1973) : *Grub mthaḥ chen mo*, New Delhi.
23. Lessing and Wayman (eds. and trs., 1968) : *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague.
24. Lopez, Jr. D. S. (1987) : *A Study of Svātantrika*, New York.
25. rMa bya pa brTson ḥgrus seṅ ge (1976) : *dBu ma rtsa ba śes rab kyi ḥgrel ba ḥThad paḥi rgyan*, Delhi.
26. Mittal, K. K. (tr., 1984) : *A Tibetan Eye-view of Indian Philosophy, being translation of Grub mthaḥ shel gyi me loṅ of Thuḥ U-bkwan Blo bzañ chos kyi ṅi ma*, New Delhi.
27. Obermiller, E. (tr., 1931/2) : *History of Buddhism (Chos ḥbyuñ) by Buston*, Heidelberg.
28. Ruegg, D. S. (1981) : *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden.
29. Ruegg, D. S. (1982) : *Towards a Chronology of the Madhyamaka School*, in *Indological and Buddhist Studies* (ed. by Hercus, L. A. et al), pp.505~30, Canberra.
30. Roerich, G. N. (tr., 1949) : *The Blue Annals*, Delhi 1979.
31. Samdhong Rinpoche (ed., 1977) : *Mādhyamika Dialectic and the*

- Philosophy of Nāgārjuna*, Sarnath.
32. Templeman, D. (ed. and tr., 1983) : *The Seven Instruction Lineages by Tāranātha*, Dharamsala.
33. Walleser, M. (1922) : *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Source*, in *Birth Anniversary Volume* (ed. by Schindler, B.) , pp.421~55, London.
34. Wayman, A. (1978) : *Calming the Mind and Discerning the Real*, Columbia University Press.
35. Williams, P. (1985) : *rMa bya pa byañ chub brston ḥgrus on Madhyamaka Method*, *Journal of Indian Philosophy* 13, pp.205~25.
36. Williams, P. (1984) : *Review Article: Chr. Lindtner's Nāgārjuniana Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, *Journal of Indian Philosophy* 12, pp.73.

【附錄】

一、布頓佛教史所述之龍樹著作（拉薩版，Ya峽，頁100a.2~ 100b.1）：

*bstan bcos la nañ rig pa la | lta ba gtso bor ston pa la mthañ bral
gyi dbu ma luñ gis ston pa dbu (100a.3, 831.3) ma bstod pañi
skor | rigs pas ston pa rigs pañi tshogs | spyod pa gtso bor ston
pa la luñ gis ston pa mdo kun las btus | rigs pas ston pa theg
chen blo sbyoñ | ñan thos rigs sad par byed pa rmi lam yid bshin
gyi nor bu | rten (4) khyim pañi spyod pa gtso bor ston pa bśes
sprin | rab byuñ gi spyod pa gtso bor ston pa byañ chub kyi
tshogs | śiags kyi phyogs la lta spyod mdor bsdus pa rgyud kun
las btus | lta ba gtan la ħbebs pa byañ chub sems ħgrel | bskyed
(5) rim ston pa ħdus pañi sgrub thabs | mdor byas | mdo bsre |
dkyil cho ga ñi śu pa | rdsogs rim ston pa rim pa lña pa la sogs
pa mdsad do || gso ba rig pañi bstan bcos sbyor ba brgya pa la
sogs pa dañ | lugs kyi bstan bcos (6) dmañs la gdams pa skye
bo gso thigs | blon po la gdams pa śes rab brgya pa | rgyal po la
theg chen gyi lta spyod zuñ ħbrel du ston pa rin chen phreñ ba |
gshan yañ rten ħbrel gyi rtsis | spos sbyor | gser ħgyur la sogs pa
(7) rañ rkañ? du brtsams pa mañ po dañ | gshan ħgrel du btags
pa gsañ ħdus ħgrel pa dañ sã lu ljañ pañi mdo tshigs bcad du
bsdus pa la sogs pa mdsad do || phyag rgya bshi ba ni | klu sgrub
kyis mdsad pa min no shes man ñag sñe (100b.1, 832.1) mar
bśad do || slob dpon śes rab ħbyuñ gnas blo gros kyis | spyod ħjug
ħgrel par slob dpon klu sgrub kyis bslab pa kunlas btus pa shig*

*kyañ mdsad par bsad do || de ltar lo drug brgyar bstan paḥi bya ba
mdsad do ||*

二、布頓佛教史所述之龍樹著作（拉薩版，Ya帙，頁19b.2~5）：

*gñis pa bkaḥ bar paḥi dgoñs ḥgrel dag lta baḥi cha dañ spyod paḥi
cha gsal bar byed pa gñis so || dañ po la | śin rtaḥi srol ḥbyed
bshir grags te | mdoś dños su brjod paḥi don nam | sñiñ poḥi don
ston pa dbu ma rigs paḥi tshogs drug ste | chos thams cad rañ
bshin stoñ pa ñid rten ḥbrel sproś paḥi mthaḥ dañ bral bar ston pa
stoñ ñid bdu cu pa | de las gshan skye ba la sogs par bden pa
ḥgog pa rtsa ba śes rab ste | gñis po rtsa baḥam gtso boḥo || de
rigs pas sgrub pa rigs pa drug cu pa | de la gshan gyis brtsad paḥi
skyon spoñ ba rtsod pa bzlog pa | gshan rtog ge pa dañ rtsod paḥi
tshul ston pa shib mo rnam ḥthag | don dam par rañ bshin med
kyañ kun rdsob tu ḥjig rten gyi tha sñad ḥthag ciñ grub par ston
pa tha sñad grub pa dañ drug yin no shes gsuñ ño ||*

三、《丹噶目錄》存目之「龍樹論書」（依芳村前揭書 pp.55~9，所錄手稿，並對勘「布頓目錄」與「東北目錄」）：

574. *dBu ma rtsa baḥi tshig leḥur byas pa śes rab ces bya ba*

Prajñā-nāma-mūlamadhyamakārikā

《中觀根本智論頌》四百四十九頌，計一卷又一百四十九頌（「布頓目錄」：計一卷又一百四十頌；勘同「東北目錄」No. 3824）。

按：「布頓目錄」與「東北目錄」均題為龍樹造，龍幢（kLuḥi rgyal mtshan）譯。

590. *rTsod pa bzlog paḥi tshig leḥur byas pa*

Vigrahavyāvartanikārikā

《迴諍論頌》

七十頌（「布頓目錄」：計七十頌；勘同「東北目錄」No. 3828）。

按：「布頓目錄」與「東北目錄」均題為龍樹造，然「布頓目錄」題為吉祥積（dPal brtsegs）與經部燄（mDo sde ḥbar）合譯，而「東北目錄」但題為吉祥積譯。

591. *rTsod pa bzlog paḥi ḥgrel pa*

Vigrahavyāvartanivṛtti

《迴諍論釋》四百頌，計一卷又一百頌（「布頓目錄」：計一卷又一百頌；勘同「東北目錄」No. 3832）。

按：「布頓目錄」與「東北目錄」均題為龍樹造，然「布頓目錄」題為經部燄譯，而「東北目錄」題為吉祥積譯。

592. *Rigs pa drug cu paḥi tsgig leḥur byas pa*

Yuktiṣaṣṭikākārikā

《六十如理論頌》

六十二頌（「布頓目錄」：計六十二頌；勘同「東北目錄」No.3825）。

按：「布頓目錄」與「東北目錄」均題為龍樹造，日稱（Pa tshab ṅi ma grags）譯。

594. *sToṅ pa ṅid bdun cu paḥi tshig leḥur byas pa*

Śūnyatāsaptatikārikā

《七十空性論頌》

七十四頌（「布頓目錄」：計七十四頌；勘同「東北目錄」No.3827）。

按：「布頓目錄」與「東北目錄」均題為龍樹造，然「布頓目錄」題為童勝（gShon nu mchog）等人合譯，而「東北目錄」題為童勝與盛稱（gNan Dar ma grags）合譯。

595. *sToṅ pa ṅid bdun cu paḥi ḥgrel pa*

Śūnyatāsaptativṛtti

《七十空性釋》

二百八十頌（「布頓目錄」：計二百八十頌；勘同「東北目錄」No.3831）。

按：「布頓目錄」與「東北目錄」均題為龍樹造，然「布頓目錄」題為經部燄譯，而「東北目錄」題為智軍（Ye śes sde）譯。

597. *rTen cin ḥbrel bar ḥbyuñ baḥi sñiñ poḥi tshig leḥur byas pa dañ deḥi rnam par bśad pa*

Pratītyasamutpādahṛdayakārika et Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna

《中觀緣起心要頌根本釋》

五十四頌（「布頓目錄」：計五十四頌；勘同「東北目錄」Nos. 3836 et 3837）。

按：「布頓目錄」著者缺，但目錄作者根據其他資料推斷此書應為龍樹所撰，「東北目錄」則題此書為龍樹所作；「布頓目錄」譯者缺，「東北目錄」No.3836，譯者缺；「東北目錄」No. 3837，題為名稱滿智（Grags ḥbyor śes rab）譯。

602. *Byañ chub sems kyi rnam par bśad pa*

Bodhicittavivarāṇa

《菩提心釋頌》

二百頌（「布頓目錄」未將此書列入「中觀論書」，而歸為「方便續」法類的論書；疑同「東北目錄」Nos. 1800, 1801 et 4556）。

按：「布頓目錄」在「方便續書」的書目中，列有《菩提心釋頌》（若干頌）與《菩提心釋散文本》（若干卷），均題為龍樹造（此中，前者題為日稱譯，後者題為經部燄譯）；「東北目錄」的「續部」（rGyud tshogs）列有題名為《菩提心釋》的論書三部，均題為龍樹造，其中 NO. 1800= 4556，題為寂友（Ra shi bśes gñen）譯，No. 1801 則題為經部燄譯。

【按】以上文中所列之梵文題名均取自「東北目錄」，而漢譯題名則順郭和卿所譯「布頓目錄」。又、「丹噶目錄」多數情況均缺列作者。



第十三章

中觀學知見 書目舉隅

在當代佛教學的研究領域裡，
奉龍樹為開祖而以「緣起性空」
為其思想核心的中觀學派，
始終是學者之間最為關注的焦點之一。
各方學者在中觀之學的研究領域裡，
或從事於文本的校訂與譯註，
或著手於義理的耙梳與解明；
在歷經長達一個世紀之久的探索中，
所累積出來的論文或研究成果，
不只是在數量上極其驚人，
而且在內容上也顯得十分龐雜，
本文旨在介紹近百年來
國際間在中觀學研究上的
一些研究成果。

【摘要】

從《明句論》的梵文校訂本問世以來，中觀學的研究一直是佛教學領域裡的顯學之一，在長達一個世紀的探究裡，各方學者所累積出來的豐碩成果，令人嘆為觀止。時至今日，但憑漢譯論典與中土諸家註疏而欲究明中觀之學，則不免於劃地自限而難期有成。本文之作，旨在介紹近百年來國際間在中觀學研究上的一些研究成果，管窺蠡測之見，自是貽笑於大方，然於初學者或不無小補。此中，關於歷史與文獻的部分，有兩部著作是研究者不可或缺的；而概說性的短論，則對於初學者來說，或可為霧裡南針。至於相關的研究專書與論文集，此處則先以龍樹思想為主，介紹一些極具代表性的著作，以資有志於斯學者引為入門參考。

【關鍵詞】

中觀學書目；中觀學派；中觀；龍樹

前言

在當代佛教學的研究領域裡，奉龍樹為開祖而以「緣起性空」為其思想核心的中觀學派，始終是學者之間最為關注的焦點之一。從梵本《明句論》的校訂本在本世紀初問世而迄於今，各方學者在中觀之學的研究領域裡，或從事於文本的校訂與譯註，或著手於義理的耙梳與解明；在歷經長達一個世紀之久的探索中，這些學者所累積出來的論文或研究成果，不只是在數量上極其驚人，而且在內容上也顯得十分龐雜。

就 *Guide to Buddhist Religion* (ed. by F. E. Reynold, 1981) 與 *Guide to Buddhist Philosophy* (ed. by K. K. Inada, 1985) 而言，這兩部廣為北美地區的研究者所使用的佛學研究導覽，都曾針對中觀學的各個研究領域，開列了一份參考書目，分門別類地揀選了若干頗具代表性的著作與論文，同時並附上一些簡單的文字說明以為初學者之便覽。然而，對比於新近的 J. Powers 在瑜伽行唯識學派的研究上所做的同類工作來說，這部有關唯識學研究的書目大全題名為：*The Yogācāra School of Buddhism : A Bibliography* (The American Theological Library Association, 1991)，則前揭二書所開列的中觀學研究書目，相形之下便顯得不夠周全，而且也不足以表明百年以來學者們在此一領域裡的研究概況。尤其是在前揭二書出版之後的這十餘年之間，中觀學的研究更是炙手可熱，一些高水準的論文與著作如潮水般，一本接著一本問世，一時之間頗有令人目不暇給之勢。

此處我們並不打算比照 J. Powers 的作法，來編輯一部當代中觀學研究的書目大全，而只準備以個人目前閱覽所及，並且在國內各個專業圖書館可以找得到的資料為主，來介紹一些在中觀學研究上值得閱讀或參考的論文與著作。筆者不揣簡陋，但以坎井之聞見而述百年以來斯學界的研究點滴，此中掛一漏萬之處或所難免，尚乞各方賢良不吝指正。

一、歷史與文獻

1. Ruegg, D. S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981.
2. 梶山雄一著；李世傑譯，〈中觀思想的歷史與文獻〉，收於《世界佛學名著譯叢·63：中觀思想》，（台北縣：華宇，民74），頁1~119。

此中，Ruegg 的著作可以說是結合了近百年來東西方學者在此一領域裡的研究成果，作者對於中觀學派的大小論書都一一就其內容作了綱要性的介紹與說明，並於文後列有現今可見之梵、藏校訂本的書目。此書對初學者而言，或嫌過於專門，但是對於日後有志於斯學者來說，不妨先以工具書的形式備置案頭，以便隨時查閱翻索。

至於梶山雄一的論文，則代表了日本學界目前的研究方向，亦即以西藏宗義書文獻群（*grub mthah*，此類文獻兼有學說綱要與判教的性質）的記述為中心，而對照現存於梵、藏、漢的印度原典，以

求解明中觀學派的分類，判別中觀論師的師承及其思想特色。此篇論文篇幅頗大，此中若干篇章對於初學者並不適合，然而其第一節所記有關中觀學派的分期與分類，以及各個時期中觀論師們的主要著作與當代的研究概況（多半以附註的形式附於文後），則頗適合於初學者閱讀。

二、概說性的短論

3. 安井廣濟著；關世謙譯，〈中觀佛教〉，收於《佛學研究指南》第一篇·第六章，（台北市：東大圖書，民75），頁83～100。
4. 江島惠教著；許明銀譯，〈中觀派〉，收於《佛學研究入門》，（台北市：法爾，民79），頁143～167。
5. 印順法師著，〈中觀大乘：「性空唯名論」〉與〈瑜伽·中觀之對抗與合流〉，收於《印度佛教思想史》第四章與第九章，（台北市：正聞，民77），頁119～152、321～384。
6. 平川彰著；許洋主譯，〈中觀佛教〉，收於《印度的佛教》第五章，（台北市：法爾，民77），頁147～165。
7. Kajiyama, Yuichi, *Mādhyamika*, 收於 *The Encyclopedia of Religion*, vol.9, ed. by M. Eliade Macmillan, New York 1987, p.71b～77a.
8. May, J., *Chugan* 中觀，收於 *Hōbōgirin* 第五分冊, ed. by J. May, 東京：日佛會館，1979, p.470a～493b.

安井與江島之文除概述中觀思想，簡介中觀學派的重要論書之外，也談到了一些有關研究方法的問題，這一部分尤其值得一讀。印順法師的兩篇文章，則宜通篇細讀，由此或可對龍樹思想及其發展有一通盤性的理解。

平川之文，言簡意賅，尤其是有關《中論》第二十四品·第十詩頌的獨特見解更是引人入勝，是一篇不可錯過的佳構。對照 L. de La Vallée Poussin 所寫之同類文章（按：此處是指氏之 *Madhyamaka*，該文收於 *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings, Vol.8, C. Scribner's Sons, New York, 1916, pp.235~237）。

梶山之文則顯示了這七十年以來，學界在中觀學研究上的長足進步，此文的內容大體上與前揭 2 的第一節相同。J. May 是當代研究中觀佛教的名家，氏之此文，內容廣賅，在敘述上涵蓋了梵、漢、藏乃至日本地區的中觀學，堪稱是同類文章的壓卷之作。

三、研究專書與論文集

9. Stcherbatsky, Th., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Second Revised and Enlarged Edition, Motilal Banarsidass, Delhi 1977.
10. Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism : A Study of the Mādhyamika System*, Allen and Unwin,

London, 1955.

11. Robinson, R. H., *Early Mādhyamika in India and China*, The University of Wisconsin Press, Madison 1967.
12. Streng, F. J., *Emptiness, A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville and New York 1967.
13. Ramanan, K. V., *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra*, Charles E. Tuttle Co., Inc., Rutland, Vt.--Tokyo 1966.

Stcherbatsky 前揭書是本世紀研究中觀哲學的開山之作，原書出版於一九二七年，其初原是為了評論 Poussin 對佛教涅槃概念的看法而寫的，全書可分為兩部分，在第一部分中，氏概述了佛教大小乘各派的哲學以及他們各自的涅槃概念（按：此一部分現今已由立人以《大乘佛學：佛教的涅槃概念》為題譯為中文，北京中國社會科學出版社，1994年）。而在第二部分裡，則收有月稱（Candrakīrti）所造之《明句論》（*Prasannapadā*）的第一章與第二十五章的英譯。

氏對印度和西方哲學均有相當造詣，這一點反應在他的翻譯裡，是棄逐語直譯而採行意譯，並且在其意譯的同時，採用了康德式的哲學概念來詮釋梵文原典字裡行間的哲學意義。在印度刊行的增訂本（上開 Delhi 1977本）中，附有 J. Singh 所撰長達百頁的引論（按：此一引論日後獨立成書，題名為 *An Introduction to Mādhyamika Philosophy*，目前已由賴顯邦先生以中英對照的方式譯為中文，題名為《中觀哲學概說》，新文豐出版社出版），也值得一讀。

The Central Philosophy of Buddhism 一書則是 Murti 享譽學林的成名之作，他的詮釋觀點基本上是繼踵於 Stcherbatsky 而來，但卻更青出於藍，因為在詮釋上 Murti 所移入的，已不只是康德的一些哲學概念，而是他的整個哲學架構。雖然 Murti 的詮釋觀點以及若干預設（諸如非批判地信受了月稱的詮釋系統與龍樹思想之間並無分別），在當代受到多數研究者的強烈質疑，但是若就深度與廣度而言，目前似乎仍無同類作品可以取代 Murti 此書的地位。該書的中譯本目前已由郭忠生先生譯出，收於《世界佛學名著譯叢第六十四冊、六十五冊·中觀哲學》，不過可惜的是原書的若干附註雖然為中譯者譯出，但卻被譯叢的編輯者給悉數刪去了。此書的前四章尤須一讀。

Robinson 的著作是針對中、印兩地初期的中觀思想而作的研究，此中前者是指龍樹與提婆，而後者是指鳩摩羅什及其門弟。在該書的第一章裡作者首先勾勒出了所欲處理的問題：西元五世紀時期的中國佛學界，是以何種方式來理解這一支順什公之譯講而傳入漢地的中觀思想？他們對這一支印度的大乘思想理解到何種程度？是視之為某種形式的哲學思辨？抑或是某類密契主義式的教說？在什公門弟子群裡所表現出來的理解形式，諸如《肇論》，其中有那些成份是漢地的骨肉？而又有那些部分是直承其印度的祖師？此外，對於如何處理這些問題，作者也以相當的篇幅作了一些方法學上的辨析。作者在這一方面的論述是極具啟發性的，此中對於跨文化的研究或比較思想有興趣的讀者，這一部分有關方法學的論述更是值得一讀再讀。

(按：Robinson 此書已由郭忠生先生悉數譯出，中文題名為《印度與中國的早期中觀學派》，正觀出版社出版)。

至於 Streng 的著作，則是以一個新的視點，即是以「見真實而得解脫」的印度宗教史的觀點來研究龍樹的「空性」(śūnyatā) 思想與解脫之間的關係，他透過了宗教現象學的手法而把印度宗教的解脫類型區分為三，由是而突顯出龍樹空性思想的特質，故而他特別著重於分析「空性」概念在救度論上的意義 (soteriological meaning)。本書文後附有《中論》與《迴諍論》(Vigrahavyāvartanī) 兩部龍樹論書的英譯，以及一份對研究者而言，頗有助益的參考文獻分類目錄。

Ramanan 早年曾留學中國，他的著作是就僅存漢譯的《大智度論》來研究龍樹的思想，除了 E. Lamotte 的法譯《大智度論》與 M. Saigusa 的 *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra* 之外，此書是現今唯一可以見到的有關《大智度論》研究的西文著作。

14. Sprung, M. (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht 1973.
15. Chatterjee, S. H., *The Philosophy of Nāgārjuna as contained in the Ratnavali*, Saraswat Library, Calcutta 1977. (未見)
16. Murty, K. S., *Nāgārjuna*, National Book Trust, New Delhi 1978.
17. Fatone, V. ; Prithipual, D.(tr.), *The Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Delhi 1981.

18. Ghose, R. N., *The Dialectics of Nāgārjuna*, Vohra Publishers & Distributors, Allahabad 1987.
19. Padhye, A. M., *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*, Sri Satguru Publications, New Delhi 1988.
20. Nagao, Gadjin ; Keenan J. P.(tr.), *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1989.
21. Mimaki, Katsumi et al. (ed.), Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy* (Select Papers), Rinsen Book Co., Ltd., Kyoto 1989.
22. Tuck, A. P., *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship : On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, New York 1990.
23. Nagao, Gadjin ; Kawamura, L. S.(tr.), *Mādhyamika and Yogācāra*, State University of New York Press, Albany 1991.
24. Ng, Yu Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
25. Wood, T., *Nāgārjunian Disputations : A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.

Sprung 所編集的論文集，全書共有九篇論文及一篇編者的引言，而其中有六篇論文是以中觀學派的「二諦」(satyadvaya)

為研究主題，水準極高，是關心此一論題者不可錯過的佳構。

K. S. Murty 的著作篇幅不大，全書對龍樹的生涯、學說與影響作了一個簡單扼要的敘述。

Fatone 的 *The Philosophy of Nāgārjuna*，此書的原來題名是 *El Budismo Nihilista*，但作者並不認為龍樹便是一位虛無論者 (Nihilist)。全書一掃文獻學式的繁瑣腳註而流暢易讀。

龍樹的邏輯與中觀的辯證始終是學者最感興趣而又最富爭議性的論題，Ghose 的 *The Dialectics of Nāgārjuna*，是這一方面最新的著作（按：本書的撮要可見之於同一作者發表於 *Journal of Indian Philosophy*, Vol.15, p.285~309, 題名為 *The Modality of Nāgārjuna's Dialectics* 的論文）。

Padhye 所著的 *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy* 主要是研究龍樹哲學裡幾個相當重要的概念，諸如「緣起」(pratīyasamutpāda)、「空性」(śūnyatā)、「涅槃」(nirvāṇa) 與「中道」(madhyamāpratipad)。此書的第一章概述了十九世紀以來，學者之間對龍樹哲學的詮釋觀點（作者將之區分為四：虛無論、一元論、絕對主義與神秘主義），並且他也批評了這些理解的不當之處，頗具啟發性，很值得一讀。

西方從十九世紀末展開了帶有濃厚殖民主義色彩的東方學研究，而有關佛教學的研究正是其中主要的一支。就中觀學的研究來說，從 Stcherbatsky 援康德的哲學概念來詮釋龍樹乃至月稱的思想以降，投身其間的學者，幾乎除了但以文本校訂為務的歷史文獻學的學者之外，只要是涉及了中觀思想的解讀，多

數研究者都難免於各自有其來自西方哲學傳統的詮釋觀點，以林鎮國教授的話來說，這便是所謂的「洋格義」。

Tuck 本身並不是佛教學的學者，更不是一位中觀思想的研究者，在他這一本但僅百頁的小書裡，他卻巧妙地透過解釋學的還原，揭露了百年來西方的龍樹詮釋者的詮釋處境，往往是隨著西方哲學思潮的起伏而變遷。想要更為深入地探究這一百年以來西方學者心目中各式各樣的「龍樹哲學」，這本小書是千萬不可錯過的。

相對於 Tuck 藉由解釋學的還原而來描述西方學者的龍樹詮釋的變遷史，T. Wood 的著作則直接涉入了龍樹哲學的詮釋，該書批判地反省了百年來西方學者對龍樹哲學的詮釋，他把歷來的這些詮釋大分為「虛無主義」與「非虛無主義」兩種類型，而他本人一方面檢討非虛無主義詮釋觀點的失當，一方面則訴諸印度非中觀的思想陣營裡，視龍樹一派的哲學為虛無主義的看法。

Keenan 所譯之 *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*，原題名為〈中觀哲學の根本的立場〉（此文原發表於《哲學研究》，後收於《中觀と唯識》，頁1~144），作者是國際知名的佛學專家——長尾雅人，其學思背景通貫梵、藏、漢三系的佛教思想，精研中觀與唯識。長尾此文是研究中觀思想者不可錯過的一篇論文，宜通篇細讀。

至於由 Kawamura 所譯出的長尾論文集 *Mādhyamika and Yogācāra* 亦收有多篇中觀學方面的優秀論文。Kajiyama 專攻中

觀與佛教後期論理學，這部西文論文集包括 Kajiyama 數篇有關中觀哲學的論文，都頗值得一讀。

在西方中觀學的研究領域裡，梵、藏兩地的中觀學吸引了多數學者的目光，此中除了 Robinson 曾留意漢地初期的中觀學外，少有學者順此而下致力於諸如吉藏的中觀學或天台智者大師的中觀思想，《天台宗與早期的中觀學派》一書的問世可以說恰好填補了此一欠缺，本書乃是吳汝鈞先生的學位論文，據悉其中譯本已在籌劃之中。

26. 安井廣濟著，《中觀思想の研究》，京都：法藏館，1961。
27. 長尾雅人著，《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978。
28. 中村元著，《人類の知的遺産・13・ナーガールジュナ》，東京：講談社，1980。
29. 壬生台舜編，《龍樹教學の研究》，東京：大藏，1983。
30. 三枝充喜著，《龍樹・親鸞ノート》，京都：法藏館，1983。
31. 矢島羊吉著，《空の哲學》，東京：日本放送出版協會，1983。
32. 瓜生津隆真著，《ナーガールジュナ研究》，東京：春秋社，1985。

安井廣濟的《中觀思想の研究》全書分為三編，前編為中觀思想的背景，中編為中觀思想的形成，後編為中觀思想與瑜伽唯識思想之間的論爭，此外並譯有一篇清辨 (Bhāvaviveka) 在《般若燈論》(Prajñāpradīpa) 中對唯識三性說批判的文獻及二個

附錄。安井此書內容充實，是研究者不可或缺的參考書。

長尾雅人的論文集《中觀と唯識》，除已提及之〈中觀哲學の根本的立場〉外，另收有多篇有關中觀思想的論文，都極有參考價值（其英譯本參見前揭 23）。28 與 31 兩部著作都是以非專業人士為對象而概論龍樹思想，是相當不錯的導論性入門書。

壬生台舜所編的論文集，總共有十五篇論文，其中壬生台舜的〈龍樹空思想の特質〉、玉城康四郎的〈經典思想上の《中論》〉、安井廣濟的〈龍樹教學における涅槃（nirvāṇa）について〉、以及真野龍海的〈龍樹における般若經の理解〉都是特別值得一讀的論文。

三枝充惠的《龍樹・親鸞ノ一ト》，是氏之論文集，其中大多數論文是有關龍樹思想及《大智度論》的研究。瓜生津隆真的著作是以《六十如理論》（*Yuktiṣaṣṭikā*）與《七十空性論》（*Śūnyatāsaptati*）為中心來研究龍樹的思想，書中同時附有作者自藏文譯本還原為梵文的《六十如理論》。

33. 印順法師著，《中觀今論》，台北市：正聞，民60 重版。
34. 張曼濤編，《中觀思想論集》，收於《現代佛教學術叢刊・46》，台北市：大乘文化，民67。
35. 瓜生津隆真等著；許洋主等譯，《中觀與空義》，收於《世界佛學名著譯叢・62》，台北縣：華宇，民74。
36. 梶山雄一主編；李世傑譯，《中觀思想》，收於《世界佛學名著譯叢・63》，台北縣：華宇，民74。
37. 印順法師著，《空之探究》，台北市：正聞，民77。

38. 梶山雄一著；吳汝鈞譯，《空之哲學》，台北縣：彌勒出版社，民77。
39. 楊惠南著，《龍樹與中觀哲學》，台北市：東大，民77。
40. 梶山雄一著；依馨譯，《空入門》，高雄縣：佛光，民85。

印順法師的《中觀今論》及其《空之探究》的第四章都應詳讀，張曼濤所編之《中觀思想論集》，頁 245~342 可先閱讀。《中觀與空義》一書所收之論文，篇篇精彩，此書宜備置手邊，以便研讀之需。

李世傑所譯《中觀思想》一書亦應備置在手，其第二章〈中觀派的形成〉，宜先行閱讀。

楊惠南的《龍樹與中觀哲學》，前兩章可先行一讀，其餘諸章或為龍樹邏輯的研究，或為龍樹知識論的研究，則較專門。

吳汝鈞先生所譯《空之哲學》一書，在國內已流通了相當長的一段時間，該書仍是目前概論龍樹思想與中觀學派最佳的中文書。原作者在一九九二年又出版了一本類似的作品，該書不論是在內容的安排上或言語的表達上，更適合於初學者閱讀，在此書中作者添入了一些新的材料，這些新的論題包括空性思想的起源與緣起說的發展，以及空性思想與輪迴和緣起之間的關係等等，此書目前已有依馨法師的中譯本問世，譯文除了若干小瑕疵之外（或為手民之誤，或為譯者初嘗譯事），大體流暢可讀。

四、單篇論文

40. Betty, L. S., *Nāgārjuna's Masterpiece — Logical, Mystical, Both, or Neither?*, PEW, Vol.33 (1983), No.2, pp.123~38.
41. Bronkhorst, J., *Nāgārjuna and the Naiyayikas*, JIP, Vol.13 (1985), pp.107~32.
42. Bugault, G., *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, JIP, Vol.11 (1983), pp.7~76.
43. Gadjin M. Nagao, *The Silence of the Buddha and Its Madhyamic Interpretation*, 收於：《山口博士還曆紀念・印度學佛教學論叢》，法藏館，1955，pp.137~51.
44. Gomez, Luis O., *Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon*, PEW, Vol.26 (1976), No.2, pp.137~65.
45. Nakamura, Hajime, *The Middle Way and the Emptiness, Apropos of the Interpretation of " The Triple Truth Verse"* , JBP, Vol.1 (1983), pp.81~111.
46. Ichimura, S., *A Study on the Mādhyamika Method of Refutation and Its Influence on Buddhist Logic*, JIABS, Vol.4 (1981), No.1, pp.87~94
47. Jones, R. H., *The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments*, PEW, Vol.28 (1978), No.4, pp.485~502.
48. May, J., *On Mādhyamika Philosophy*, JIP, Vol.6 (1978), pp.233~41.
49. Musashi Tachikawa, *A Logical Analysis of the Mūlamadhyamakakārikā*, Contained in : *Sanskrit and Indian Studies*,

- eds. by Nagatomi, M. & Matilal, B. K. D. Reidel Publishing Co., 1979, pp.159~81.
50. Narain, H., *Śūnyavāda : A Reinterpretation*, PEW, Vol.13 (1964), No.4, pp.311~38.
51. Pandeya, R. C., *The Mādhyamika Philosophy : A New Approach*, PEW, Vol.14 (1965), No.1, pp.3~24.
52. Robinson, R. H., *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System*, PEW, Vol.4 (1957), No.4, pp.291~308.
53. Robinson, R. H., *Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?*, PEW, Vol.22 (1972), No.3, pp.325~31.
54. Ruegg, D. S., *The Use of the Four Positions of the Catuskoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*, JIP, Vol.5 (1977), pp.1~71.
55. Ruegg, D. S., *Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought: The Case of Zero and Śūnyātā*, WZKSO, Bd.XXI (1978), pp.172~81.
56. Santina, P. D., *The Madhyamaka Philosophy*, JIP, Vol.15 (1987), pp.173~85.
57. Siderits, M., *The Madhyamaka Critique of Epistemology. I*, JIP, Vol.8 (1980), pp.307~35.
58. Siderits, M., *The Madhyamaka Critique of Epistemology. II*, JIP, Vol.9 (1981), pp.121~60.

59. Streng, F. J., *The Buddhist Doctrine of Two Trues as Religious Philosophy*, *JIP*, Vol.1 (1971), pp.262~71.
60. Streng, F. J., *The Process of Ultimate Transformation in Nāgārjuna's Mādhyamika*, *EB*, Vol.11 (1978), No.2, pp.12~32.
61. Tola, F. and Dragonetti, C., *Nāgārjuna's Conception of "Voidness" (śūnyatā)*, *JIP*, Vol.9 (1981), pp.273~82.
62. Wayman, A., *Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?*, *PEW*, Vol.27 (1977), No.1, pp.3~21.
63. Williams, P. M., *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, *JIP*, Vol.8 (1980), pp.1~45.

以上所選錄出來的論文，可說都是一時之選，它們或論述龍樹思想，或研討中觀哲學的特質。這些論文，大體上可以說涵蓋了當代學者的研究方向；而他們所研討的主題，基本上也代表了現代心靈對此一佛教思想的關切角度。

就當代西方哲學來說，不論是在數理邏輯的領域，或是有關知識論乃至語言哲學方面的研究都有著不同已往的表現，而西方學者在中觀佛教的研究上也往往把西方哲學在這幾方面的論題或研究成果，援引到了中觀哲學的研究領域裡來，這種格義式的研究走向在北美學界顯得格外引人注目，而 Ruegg 前揭 55 的論文則對此一研究走向提出了一些頗具啟發性的警語，非常值得一讀。

五、龍樹的著作

在塚本啟祥等人所編的《梵語佛典の研究・Ⅲ》(京都：平樂寺書店，1990)一書裡，關於中觀論書的部分，編者依初、中、晚三期詳細地列舉了各個中觀論師的著作，並且對於每部論書的主要內容以及當代的研究情形(包括了校訂、翻譯與研究)都做了相當詳盡的介紹與說明，該書「中觀論書」的部分可以看成是 D. S. Ruegg's, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* 的日語增訂版，當然對於初入此學的研究者來說，二百餘頁的篇幅是相當嚇人的，事實上也沒有從頭讀到尾的必要，但是若能先備置在手以為日後研究時的參考指南，則本書堪稱是研究中觀佛教必備的工具書。我們此處並不打算全面地介紹中觀學派的文獻，而只準備以龍樹的著作為中心來介紹一些當代的相關研究。

根據西藏學者的分類，龍樹在「顯教」方面的著作可分為「深觀論」與「廣行論」兩類(至於西藏方面的學者對於龍樹著作的看法，或可參見拙文〈藏地學者的龍樹著作觀〉，《諦觀雜誌》，六十七期(1991)，頁256~91，即本書第十二章之文)，而「深觀論」方面的著作，最主要的就是所謂「五(六)正理論集」，以下且先來介紹龍樹有關「深觀」一類的著作：

【(一) *Mūlamadhyamakakārikā*; *dBu ma rtsa baḥi tshig leḥur byas pa*; 《根本中頌》】

《根本中頌》全書近四百五十首偈頌（在現今所見的梵、藏、漢各版本中，偈頌的數目由 447~449 頌不等），而在梵、藏、漢各式的版本裡，本書均以二十七品的形式來分章。此一分章的形式是否即為撰造之初的原有面貌，已不可考；然而，從現存的各家註釋書均恪遵此一分章形式來看，即使這種分章的形式非其原貌，它也可以算是中論註釋傳統中極其古老的一部分。在章節的次第上，現存各本彼此雖然一致，但是，關於各品的立名以及每章偈頌數目的多寡，則時有出入的情形。就中，關於全書二十七品的立名，是否在其寫作的同時既已有之，目前難知其詳；而現存各本在各章立名上的出入，是基於何種原因所造成的，我們目前也無足夠的資料來加以衡量。

雖然如此，我們仍然有理由相信，各章的立名與全書的分章形式同為中論講學傳統裡，古老而不可分割的一部分。因為，各家註釋雖然在各章的立名上，時有出入；然而，若睽之彼此一致的那些品題，則可以發現它們均能適切地鉤勒出該章的主題；因此，品名的安立，當非任意行之，這一點是可以確定的。本書梵、漢、藏三本皆存。就中，漢譯有三，藏譯有五（依日籍學者山口益的研究，這五種譯本實包括了兩系不同的誦本）。至於包含在這些版本裡的《中論》本頌，目前已由三枝充熹加以彙編成書：

64. 三枝充熹編譯，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985。

三枝此書除了載有 Poussin 與 de Jong 二人的梵文校訂本

外，並且也逐頌附上了藏譯五本裡的兩系譯文以及三個漢譯本的譯文以資對照，而對於這些梵、漢、藏的頌文，三枝也同時把它們轉譯成日文。此外，這本中論偈頌大全還有一個頗具參考價值的附錄，亦即漢譯三本的偈頌對照表。總之，三枝此書乃是研究《根本中頌》不可或缺的資料書。

至於現今可見的梵文校訂本，則有以下三種：

65. La Vallee Poussin, L. de (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, *Bibliotheca Buddhica*, Vol.IV, St. Petersburg, 1903~13.
66. Jong, J. W. de (ed.), *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Madras : The Adyar Library and Research Centre, 1977.
67. Lindtner, C. (ed.), *Mūlamadhyamakakārikā*, Contained in : *Nāgārjuna's Filosofiske Vaerker*, Kobenhavn, 1982, pp.177~215.

Poussin 的校訂本於腳註中隨文附有北京版的藏譯一種。de Jong 的校訂本，則未錄「皈敬偈」。關於此三本之間在篇名上的差異，文字上的出入以及各篇頌文在數目上的不同，可參見以下諸書：

68. Lindtner, C., *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen : Akademisk Forlag, 1982, Nos.78~9, pp.24~6.
69. 三枝充惠著，《中論—緣起・空・中の思想》（全三冊），東京：第三文明社，1984，上冊，頁35~46。

Lindtner 前揭之 *Nagarjuniana*，是研究龍樹哲學者必備的一部著作。該書作者經由審慎考察而指認出十三部論書是龍樹所造，並且在此書中，作者把這「十三部論書」中的七部，或就梵文原典，或從藏文譯本加以校訂，並轉譯成英文。

三枝之書是將譯自鳩摩羅什的《中論》轉譯為日語（不知何故，近年來《中論·青目釋》的現代語譯突然熱門了起來），該書的解題（上冊，頁4~65），相當值得一讀。另外，此書並附有 Poussin 本與 de Jong 本的梵文原典。

至於現今可以看到的英文全譯本，則有下列數種（就中，除 Garfield 的譯本是轉譯自藏本外，其餘諸譯皆以 Poussin 本為底本而譯成）：

70. Streng, F. J., *Emptiness, A Study in Religious Meaning, Appendix A: Translation of Mūlamadhyamakakārikās*, Nashville and New York: Abingdon Press, 1967, pp.181~220.
71. Inada, K. K., *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Eassay*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1970.
72. Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press, 1986.
73. Pandeya, R. C. & Manju, *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1991.
74. Garfield, J., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Streng 的譯本缺譯論前之「皈敬偈」，Inada、Kalupahana 與 Pandeya 等人的譯本中皆附有梵文原典，而 Kalupahana、Pandeya 與 Garfield 的譯本並有譯者逐頌的疏解。此外，Inada 的譯本中，其書前引論部分 (pp. 3~34) 是一篇不可錯過的佳構；而 Kalupahana 的譯本，其書前的導論部分 (pp. 1~98) 也值得細讀。

Lindtner 在前揭 68 的著作裡曾經談到在此之前有關中論頌文的歐西語文譯本，他認為除了 R. Gnoli 的義大利文譯本算是不錯的，其他諸如 Streng 與 Inada 二人的譯本，則被他批評為是錯誤百出而未盡忠實的本子。Lindtner 是一位治學嚴謹並且固守文獻學學風的學者，他從是否忠實梵文原典的觀點來檢視 Streng 與 Inada 二人的譯本，這種觀點多少都預認了在梵文原典的解讀之間存有某種「客觀的」標準，然而這種標準是指偈文的語法結構（譬如複合詞的判讀），還是其義理結構呢？或許在這二者之間都沒有所謂完全「客觀的」標準（這一點或許可參見拙文〈中觀論頌·24.7 在解讀上的幾個問題〉，《中華佛學學報》，第十期（1997），頁173~209）。

對於這一點，Garfield 則在他的譯本前言裡，說明了他為什麼在有了四個英文譯本之後還要自藏文本重譯龍樹此書，他的理由有兩點：其一是他並不滿意市面上現今所見的四種英文譯本，然而他的不滿意，基本上和 Lindtner 的觀點並不相同，事實上他並沒有過問這些譯本是否忠實於梵文原典，而他的不滿意是針對這些譯本背後的詮釋觀點，Garfield 認為任何文本的

譯讀都含有某類詮釋的成份在其中，而他本人的譯解也不例外。依照他的理解，Streng 的解讀方式是把《中觀論頌》放在宗教現象學的脈絡下來加以詮釋，而 Inada 的譯文則呈顯出他是從禪佛教的觀點來看龍樹，至於 Kalupahana 則把龍樹當成是一位上座部的思想家來看待，把他看成是一位《迦旃延經》的偉大註釋者，而且從他的譯文以及隨文的疏解裡，隨處可見他所強調的觀點：威廉·詹姆士的實用主義與上座部佛教之間的親和性。Garfield 所批評的第四種譯本則是 M. Sprung's, *Lucid Exposition of the Middle Way* (Boulder: Prajñā Press, 1979, 此書是月稱《明句論》的選譯)，Garfield 認為 Sprung 的譯解大體上採取了 Murti 的路數，亦即康德式的中觀詮釋。

其次是第二點，Garfield 認為前揭四種翻譯／詮釋乃是一種修正主義式的（這也就是國人所謂的「格義」），而他自己的譯解雖然也有其不同於前者的詮釋觀點，但是他本人卻非常自覺地力求避免修正主義式的詮釋路線，而願意忠實地把藏傳應成中觀派的詮釋觀點推介給英語世界。

另一方面，譯者本人也不打算把他的譯作獻給以歷史文獻學為走向的佛教學的學者，而是準備把它提供給對佛教哲學有興趣的西方哲學家。在西方式的格義佛教與佛教學學者學究式的文獻研究之間，我們可以見到 Garfield 試圖走出第三條路子，而諸如 J. Hopkins 與 D. Lopez 等北美學圈的西藏佛學的研究者，大體上也是同一個走向。

至於 Pandeya 與 Manju 二人合譯的本子，則正如該書副標題

With Philosophical Translation of the Madhyamakakārikā 所示，乃是著重於分析龍樹對本質主義或基礎主義的批判，以及此一批判在價值哲學上所可能有的意義。此外，Pandeya 與 Manju 二人或許是受到了月稱對龍樹著作看法的影響，為了更周全而深入地來闡明《中論》的思想義蘊，而在他們著作的第三部分裡提供了《七十空性論頌》與《迴諍論頌》兩部龍樹著作的英譯。依照月稱在《六十頌如理論釋》裡的說法，前揭兩部論典均非獨立的論書，而只能夠算是《中觀論頌》的「附論」(hphros pa)。

除前述幾種英文譯本之外，龍樹此書亦有不少他種語文的譯本，尤其是日文譯本，此處就不再多做介紹了，有興趣的讀者可自行檢索塚本前揭書的相關部分。研讀《中論》本頌，下列諸書也應備置：

75. 印順法師著，《中觀論頌講記》，正聞出版社，民62。
76. 羽溪了諦編，〈中論本頌三種漢譯對照表〉，收於：《國譯一切經·中觀部·一》，東京：大東出版社，1976，改訂版，頁381~434。
77. 三枝充惠，久我順共編，〈中論梵藏漢對照語彙〉，收於：宮本正尊編，《大乘佛教の成立史的研究·附錄二》，東京：三省堂，1954。
78. Bocking, B., *Nāgārjuna in China : A Translation of the Middle Treatise*, New York : The Edwin Mellen Press, 1995.
79. 韓廷傑釋譯，《中論》，《中國佛教經典寶藏精選白話版·

10》，佛光山宗務委員會印行，1997。

80. 吳汝鈞著，《龍樹中論的哲學解讀》，台灣商務印書館，1997。

76 與 77 都是研讀《中觀論頌》不可或缺的工具書，而與 76 相同的對照表在前揭 64 三枝的書裡也可以見到，並且這是一個修訂了 76 之中若干錯誤的本子。在研讀《中觀論頌》之際，國人多半都是以鳩摩羅什所譯的《中論》為主來進行義理的探討，從「關河之學」而至嘉祥吉藏，由隋代的智者大師而至今日的印順法師與吳汝鈞等人，大體上都是如此，這便構成了一種相當「特殊的」講學傳統。因為事實上在什公之後，唐、宋兩代都各有一種《中觀論頌》的譯文問世，但是在國人有關《中論》的講論上，這兩個譯本雖然也曾零星地被研究者注意到，但是它們的真正價值顯然並沒有被國人充分意識到。

國人傳統的佛學研究自來都重於義理的闡明與教相的判釋，而對於歷史文獻學方面的警覺一向不高。例如在玄奘譯出《俱舍論》之前，真諦譯本已然流通了一段時日，對於真諦譯文在語法與義理上是否得當的問題，玄奘本人從來未置一辭，而普光與法寶在疏釋世親此論之際也不曾關心過這兩種譯本之間的任何出入，而完全以奘師所譯為準來著手義理的闡明，如此一來，便很容易在文本的解讀上形成某種特定的詮釋路向。

因此，為了避免這種思路上的一元化，在研讀《中觀論頌》之類的偈頌體論書時，實應多留意「同本異譯」之間的對照，而這類對照的工作至少應包括句法、詞彙與義理這三方面。就

此而言，76 的頌文對照與 77 的語彙對照便是研究上不可或缺的基本資料。

印順法師的《中觀論頌講記》是多數國人研究龍樹思想的入門書，而本書對國人中觀思想的研究來說，有著極其深遠的影響，但是無須諱言地，法師此書有其先天的限制。

首先是在頌文的理解上但以什公之譯為準，而未能在每一頌上都參照其他兩個漢譯本子的譯文以定奪頌文的字面之義，因此在頌文字句的理解上時有望文生義之處。例如法師對「皈敬偈」中「善滅諸戲論」一句的疏釋便難辭望文生義之嫌，而這種情況在前揭 78~80 的著作中似乎也難以完全避免。

其次是在疏解上，法師的講記往往信守青目一家之言而未能照顧到中期中觀哲學的發展以及此一時期中觀論師們對《中觀論頌》的詮釋觀點，例如在第十五品·第二詩頌的疏釋裡，法師便認為月稱所認可的「勝義自性」並不符合龍樹的頌義，但法師並沒有進一步說明月稱何以如此來理解頌文，以及為什麼月稱的理解不符頌文的原意。事實上，月稱此說是有其一定的義理脈絡，這一點在他早先完成的《入中論》裡有著相當清楚的交待（這一部分藉法尊法師的翻譯，當為印順法師所熟知），而在《明句論》第十五品·第二詩頌的長行裡則有更進一步的闡釋（這一部分或為法師所不知）。

此外，在法師的講記裡，往往對於文本與詮釋／翻譯之間的張力未加留意，而動輒以為龍樹的原意如何如何，在這一點上便極易落入詮釋學所批評的所謂「客觀主義的謬誤」，亦即假設

了《中觀論頌》有一個與詮釋者毫無關係的客觀意義存在。雖然如此，在中觀義理的疏解上，法師此書相較於Kalupahana、Pandeya 與 Garfield 乃至吳汝鈞先生所做的同樣工作來說，仍是目前照顧面最為周全而難以取代的著作。

78 與 79 兩書在性質上是相同的，都試圖把但存漢譯的《青目釋》轉譯為現代語，雖然這兩部著作都有其一定的水準，而且這類工作在整個中觀學的研究上，也有其一定的意義，但是若就成果上來說，或許這兩部翻譯都算不上是成功的作品。

78 一書的作者 Bocking 不知是未受過嚴格的歷史文獻學的訓練，還是排斥此類的研究方式，該書不論是有關版本上的選取，或是校勘上的斟酌，乃至文義的判讀，都有不少問題（該書的作者通曉日文，因此他在這一方面的資訊來源主要是取自日本學界的相關研究；然而，若是單就《中論·青目釋》的文獻學研究來說，礙於漢語文獻學相關知識的不足，例如版本、校讎之學以及文字、聲韻與訓詁之學，事實上日本學界在一方面的成就遠遠不及他們在梵、藏中觀論典上所做的同類研究）。Bocking 的譯文是以《大正藏》為底本，在這一點上他的版本學知識顯然不及韓廷傑，後者所採用的底本是目前最佳的漢譯校訂本——內學院刊行的「藏要本」。

其次，在龍樹頌文以及青目釋文的文義判讀上，Bocking 往往但採漢譯的字面意思而逐語直譯，這種只關注表層句構而忽視其深層句義的傳譯方式，表面上是以忠於原著為名，而實際上往往是未能深入其間義理脈絡的推託之辭。Bocking 說他的譯文是「直接譯自漢本，而在漢本文句難解之處，便參考各種

日譯本，一當這些日譯本與漢本一樣含糊難解之際，就參考宮本正尊的英譯與 M. Walleser 的德譯」（見該書 p. 3），這種解讀的方式實在令人難以苟同，而且也顯現了譯者在文獻學訓練上的空疏。

事實上，在解讀但存漢譯的《中論·青目釋》之際，若是遇到了所謂「含糊難解」的文句，並不是去參考一下當代的若干譯本便可了事的，這時諸如吉藏的《中觀論疏》，乃至於在文獻學上與《青目釋》關係密切的《無畏論》才是我們真正可以請益的對象。

至於韓廷傑的釋譯本，雖然在底本的選取上以及文獻資料的運用上比 Bocking 的譯作來得高明一些（畢竟作者是個口操漢語的中國人，先天上佔了便宜），但是在文句的解讀上，不論是對龍樹的頌文或青目的長行，這個釋譯本的譯文經常都有一些望文生義式的解讀出現。此中，龍樹的頌文部分不但有梵文本存世，而且還有諸多現代語的譯本；但是與 Bocking 一樣的，不論是原典或譯本，幾乎都沒有被充分地援用來解讀鳩摩羅什所譯出的頌文。而在青目的長行部分，正如內學院刊行的「藏要本」所標示的，其中多數的文句與但存藏譯的《無畏論》完全相同，但是此一有助於釐定青目長行文義的資料，在韓廷傑的釋譯本裡並沒有被充分利用。

在傳譯但存漢譯的佛典上，個人比較欣賞法比學派的 Poussin 與 Lamotte 所採行的方式，此中前者把玄奘所揉譯的《成唯識論》譯成了法文，而後者則將《大智度論》前三十五卷譯成了

法文。他們解讀漢譯的方式是典型的歷史文獻學的模式，亦即儘可能地蒐集與所譯經論相關的一手文獻與二手資料，並且在翻譯解讀的過程裡藉著大量的腳註來佐證或補充說明其譯文，同時在譯文裡也儘可能地把漢譯的名相還原為梵語或巴利文的對等語。因此，一部漢譯佛典翻譯下來往往是原書的好幾倍大，然而相對地，譯者的譯文是否恰當，而其判讀是否正確，在行家的眼裡便可一目瞭然，故而這類譯作大體上是寫給專家看的。

至於 Bocking 與韓廷傑的譯作，雖然一掃文獻學式的繁瑣學風，而使得一般人較易親近，但是這類以非專家為對象的譯作其實更應謹慎從事，因為其讀者往往缺乏專業的判斷能力，而容易被譯文所牽引。

吳汝鈞所著《龍樹中論的哲學解讀》一書，可以說是當代漢語學界繼印順法師《中觀論頌講記》之後，最為全面地疏釋《中觀論頌》全書二十七品所有頌文的著作，而這兩部著作的出版時間竟相距了半個世紀之久。

吳書在其自序裡談到了印老的講記在歷經了半個世紀之久的時間，雖然在解讀什本《中論》上仍有其一定的地位，但吳書也同時指出此一講記在面對西方世界百年以來的龍樹學研究之際，不論是在基本概念的詮釋上，或是在方法學的進路上，都顯得有所不足而且也不夠現代化。此外，正如我們在前面所曾指出的，印老所據以疏解的底本乃是什公所譯的頌文，而這些頌文在比對現今所存的梵本時，便可以發現什公有些地方的翻

譯明顯地不盡理想。因此，以什公之譯為基礎，並參照梵文原典來解讀《中觀論頌》的哲學含義，可以說便是吳汝鈞先生撰寫此書的主要目的。

吳書在「概說」中談到了研究《中論》的方式，一種是論述的方式，亦即把書中「主要義理作一有系統的論述，從而分析其中每個重要概念的意思以及方法的運用。第二種是閱讀的方式，這是按《中論》本身的文字來了解，把整部《中論》從首至尾疏解一遍。疏解的方法也有幾種。總括地說，有較為古典的作法，這就是傳統的以經講經或以論講論的手法；另外，也有較現代化的方式，採用現代人所熟悉的方法、概念和辭彙來研讀《中論》，並參閱其梵文原本，以作對照。」而作者本人則選取了他所謂的第二種「較現代化的方式」來處理《中論》。

此中，且先不論作者所謂「現代人所熟悉的方法、概念和辭彙」是指何而言，但就頌文的疏釋來說，作者本人似乎並沒有完全依照他自己所交待的梵、漢對照的方式，來進行頌文的義理分析，而且在底本的選取上竟捨內學院刊行的「藏要本」而採用了《大正藏》的本子。

以「皈敬偈」的分析來說，作者顯然並沒有比對漢、梵二本之間的差異，他首先是依什公之譯而把「皈敬偈」裡的兩首偈頌拆開來看待，進而便把「八不」關連到「中道」上來說（這種疏解其實也不是什麼新鮮的東西，吉藏便是如此來看）。此處若從梵文語法上來看，「皈敬偈」裡的兩首偈頌是不能如此拆解的，而「八不」並不是關連到在偈頌裡沒有出現的「中道」一詞（作者

在附註裡提到了「八不緣起」是中觀派有關緣起的說法，由此可見，作者也認識到了這一點，它們是用來描述第二首偈頌裡出現的「緣起」（什本譯之為「因緣」）一詞。

至於把「能說是因緣，善滅諸戲論」譯為「若能顯示由這『八不』這『因緣』所顯示出來的真理，就可以滅除各種不同的戲論」，並於文後附註說：「『因緣』在這裡指『八不』所規定的緣起的義理」，這種解讀其實與印老講記裡的說法是一樣的，都是望文生義式的解讀，而未妥善來處理原文中 *siva* 一詞的意思（此語在皈敬偈裡什公譯作「善」，而在第五品的結頌裡譯作「安穩法」，在第二十五品的結頌裡則缺而未譯，不過唐譯本則譯作「吉祥」。在這幾個脈絡裡，*siva* 一詞都是用來描述「涅槃」或「見真實」，而月稱也認為在「皈敬偈」裡此語是間接地用來表示「涅槃」的）。

其次，作者把「我稽首禮佛，諸說中第一」譯解為「讚歎佛陀提出的『八不中道』的說法，而譽之為種種不同的說法中最優勝的一種說法」，則更是誤解了頌文之義。此中，龍樹所讚歎的並不是「佛陀所說的法」而是「佛陀」（這一點在梵文原詩頌的語法結構裡其實是很清楚的）。

作者以上的「誤讀」，若能在版本上依用內學院刊行的「藏要本」，並且真正逐句逐字地參照梵本或藏譯，應當是可以避免的。作者本人在自序裡也談到他希望日後有機會能再弄一部以文獻學為主的《中論》解讀，我們至盼此書早日問世，而能讓我們在一個更為堅實的基礎上來著手哲學的解讀。

此外，在作者交待《中論》英文譯本的地方，他所列舉的第

三書：J. W. de Jong, *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ*。這一點只怕是作者記憶有誤，因為 de Jong 此書並不是英文譯本而是一個新的梵文校訂本。

雖然吳書在底本的選取上並不明智，並且在若干文句的解讀上也有不少瑕疵，但正如其書名所標舉的，本書是以義理分析見長，而它仍是目前漢語世界裡繼印老講記之後，唯一的一本《中觀論頌》的解釋書。就此而言，本書的出版亦自有價值，它讓漢語學界在這一方面不致於在半個世紀之後仍然繳了白卷，並且在印老的講記之外，讓我們多了一條趨入中觀義理大海的門徑。

《中觀論頌》是龍樹最重要的作品，而當代有關中觀學的研究都是環繞著這本著作而展開的，以上我們介紹了有關此書的梵文原典和藏、漢各種譯本，並且也談到了研究此書不可或缺的一些工具書以及當代人所作的一些譯本與講讀之類的作品。

這些著作都屬於比較全面性的，至於散見於各種期刊或專書裡有關《中論》各品的獨立研究，其實也應該儘可能蒐羅在手邊，以便於在研讀各品之際能夠有比較多元而深入的理解。例如在有關《中論·第二品》的獨立研究，至少就有以下數篇論文可得：

81. Siderits, M. et O'Brien, D., *Zeno and Nāgārjuna on Motion*, PEW, Vol.26 (1976), No.3, pp.281~99.
82. Mabbett, I. W., *Nāgārjuna and Zeno on Motion*, PEW, Vol.34 (1984), No.4, pp.401~20.

83. Bhattacharya, K., *Nāgārjuna's Arguments against Motion*, *JlABS*, Vol.8 (1985), No.1, pp.7~15.
84. Wayman, A., *The Gait (gati) and the Path (mārga)—Reflections on the Horizontal*, *JAOS*, Vol.105(1985), No.3, pp. 579~88.
85. Galloway, B., *Notes on Nāgārjuna and Zeno on Motion*, *JlABS*, Vol.10 (1987), No.2, pp.80~7.
86. Tachikawa, Musashi, *A Survey of Nāgārjuna's Arguments : An Examination of Chapter II of the Middle Stanzas*, 收於氏著 *An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1997, pp.53~60.

【(二) *Śūnyatāsaptatikārikā* et *Śūnyatāsaptativṛtti* ; *sToñ pa ñid bdun cu paḥi tshig leḥur byas pa* et *sToñ pa ñid bdun cu paḥi hgreḥ pa* ; 《七十空性論頌》et 《七十空性論釋》】

此論的頌文本是由七十三首詩頌構成，而在西藏大藏經中觀部裡，並且還保存了一部署名為龍樹本人所撰寫的長行註釋本，雖然此論當年並未傳入中土，但是在《十二門論》裡卻曾提及此論的名稱，並引用了其中一首偈頌。而月稱等人也認為此論（至少頌文部分）是龍樹所造，並且月稱更認為此一論書乃是《中論·第七品》第三十四頌的「附論」。然而，不論是頌文本或龍樹的自註本，二者皆無梵文原典存世，而但有藏文譯本而

已。現今可見之藏譯頌文的校訂本有三，而龍樹自註的校訂本有二。頌文校訂本可見之於：

87. 山口益著，〈龍樹造七十空性偈に對する文獻學的研究〉，收於：《山口益佛教學文集・上》，東京：春秋社，1972，頁5～118。
88. 同前揭 68. pp.31～69。
89. Tola, F. et Dragonetti, C., *The Seventy Kārikās on Voidness of Nāgārjuna*, JIP, Vol.15 (1987), pp.1～55.
90. Komino, D. S., *Nāgārjuna's Seventy Stanazas : A Buddhist Psychology of Emptiness*, Ithaca : Snow Lion Publication, 1987.

山口益的校訂本附有日譯，88～90 的校訂本也同時附有英譯，而 90 並附有譯者從學於色拉寺學問僧 Geshe Sonam Rinchen 時，格西為譯者講解此論的講記之英譯（按：90 有一中文譯本問世，然而或許是譯者初嘗此類著作的翻譯，故而譯筆生澀之處頗多，而且由於譯者對佛學英文裡的特有詞彙不甚了解，故而亦時有誤譯，因此我們並不打算在此推薦此一譯本）。此外，在前揭 73 的著作裡亦收有龍樹此論的英譯（pp. 140～48）。至於藏譯龍樹自註本的校訂，則可見之於：

91. 同前揭 67，pp.217～44。
92. Samdhong Rinpoche (ed.), *Śūnyatāsaptatiḥ of Ārya Nāgārjuna*, Varanasi : Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985.

此中，92 的校訂本同時附有轉譯自藏本的梵文還原譯。至於龍樹此論的中譯，則可見之於：

93. 法尊法師譯；弘悲科攝，〈七十空性論科攝〉，收於：《現代佛教學術叢刊·78：西藏佛教教義論集·二》，頁159～91。
94. 楊白衣著，〈龍樹《七十空性論》之研究〉，《佛光學報》，第四期（民68），頁1～35。

此中，93 是譯自藏譯註釋本，而 94 則是轉譯自山口益與瓜生津隆真的日譯本。關於本論的研究，除前述 87～94 之外，另有：

95. 瓜生津隆真著，〈ナーガールジュナの空思想における意義 — とくに《空七十論》を中心にして〉，收於前掲 32 的第五章（頁351～412）。
96. Komito, D., *Nāgārjuna's Śūnyatāsaptati*, Ph. D. dissertation, University of Indiana, 1979 (not seen).

【(三) *Yuktiṣaṣṭikākārikā*; *Rigs pa drug cu paḥi tshig leḥur byas pa*; 《六十頌如理論》】

龍樹此論是由一首論前的「皈敬偈」另加六十首詩頌所構成，除若干斷片被其他論書所引用而保存了其梵文形式之外（大約為全書的五分之一），並無梵本存世，但藏、漢兩譯俱在。藏譯的校訂本有下列數種：

97. 山口益著，〈龍樹造《六十頌如理論》の註釋的研究〉，收

於：《中觀佛教論考》，東京：山喜房佛書林，1965，頁29～109。

98. 同前揭 68, pp.100～19。

99. Tola, F. et Dragonetti, C., *The Yuktiṣaṣṭikākārikā of Nāgārjuna*, *JIAS*, Vol.6 (1983), pp.94～123.

100. 同前揭 32, pp.68～89.

101. Cristina Anna Scherrer-Schaub, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1991.

山口益的校訂本同時附有漢譯對照以及日譯，98 與 99 的校訂本皆附有英譯，而 100 的校訂本則附有轉譯自藏本的梵文還原譯。

Cristina Anna Scherrer-Schaub 的校本是配合了月稱註釋的最新校訂。雖然在西藏佛教的前弘時期，月稱此書業已譯入藏地，但是正如學者所指出的，這部著作對於此一時期的藏地中觀思想並未給予任何實質的影響。但是，降及西藏佛教的後弘時期，隨著月稱一系中觀思想的抬頭，月稱這本註釋書方躍昇為主導藏地中觀思想的重要典籍之一。月稱認為龍樹此論有論前的「皈敬偈」，故而與《中觀論頌》一樣，二者皆是以闡明「緣起」為中心的獨立論書。有關龍樹此論的研究，除前述 97～101 之外，尚有：

102. 瓜生津隆真著，〈《六十頌如理論》の思想〉，收於前揭 32 的第二章（頁67～206）。

【(四) *Vigrahavyāvartanīkā* et *Vigrahavyāvartanīvr̥tti*; *rTsod pa bzlog paḥi tshig leḥur byas pa* et *rTsod pa bzlog paḥi hgrel pa*; 《迴諍論頌》et 《迴諍論釋》】

龍樹此論除頌文本外，另有作者親撰的長行註釋本。在現存的龍樹著作裡，除《中觀論頌》之外，本書是唯一保有梵文原典的著作，而龍樹的散文風格亦可於此論中窺見其一斑（據 K. Bhattacharya 的說法，龍樹的散文風格近於《語法大註》的作者 Patañjali）。

此論是由七十首詩頌另加一首「結頌」而成，此中前二十首詩頌陳述了異論者對「一切法空」思想的質難，而其後的詩頌則是龍樹對這些質難的澄清與辯破。

根據月稱的說法，龍樹此論與《七十空性論》一樣，由於二者皆乏論前的「皈敬偈」，故而並非獨立的論書，而是《中論》的「附論」。《迴諍論釋》梵、藏、漢三本俱存，而《迴諍論頌》則但只存有藏文譯本。《迴諍論釋》的梵文校訂本可見之於：

103. Jayaswal, K. P. et Sāṅkṛityāyāna, R.(ed.), *Vigrahavyāvartanī by Āchārya Nāgārjuna with the Author's own Commentary*, JBORS, Vol.23 (1937), pt.3, Appendix (not seen).
104. Johnston, E. H. et Kunst, A. (ed.), *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary*, MCB, Vol.9 (1948~51), pp.99~152.
105. Mookerjee, S. (ed.), *The Absolutists' Standpoint in Logic*,

The Nava Nālandā Mahāvihāra Research Publication, Vol.1, ed. by Mookerjee, S., Nalanda, 1957, pp.7~41.

106. Vaidya, P. L. (ed.), *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the Commentary : Prasannapadā by Candrakīrti, Buddhist Sanskrit Texts*, No.10, The Mithila Institute, Darbhanga, 1960, pp.277~95.

Vaidya 的校訂本，除一二處之外，均錄自 103，而 103 的校訂則被學界評為不堪使用的本子；至於 105 的校訂本，除改訂一二處之外，基本上同於 104。

Johnston 與 Kunst 二人合校的本子則是目前學界公認的標準本。《迴諍論頌》的梵、藏對校本可見之於：

107. 同前揭 68, pp.70~86。

至於《迴諍論頌》的英譯本可見之前揭 70 (pp.221~27)，而梵、英對照本可見之於：

108. 同前揭 25, pp.307~22。

109. 同前揭 73, pp.149~62。

《迴諍論釋》的藏譯校訂本可見之於：

110. Tucci, G., *Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, GOS, Vol.49, Baroda, 1929, pt.1, pp.1~77.

Tucci 的藏譯校訂本同時附有其轉譯自漢譯《迴諍論》的英文譯本，Tucci 對這個漢譯本子的評價極低，他認為若不藉助藏本之譯，簡直難以正確理解漢譯本許多曖昧不明之處（參見該

書 pp.xii~iii)°。

此外，據悉已故的周祥光先生也曾將漢譯《迴諍論》的頌文部分轉譯為英文 (Calcutta etc., Overseas Buddhist Chinese in India and Malaya, 1962)，然而前輩先生的此一譯文，筆者無緣見及。

此部論書對理解龍樹思想的重要性，很早就為學界所認識到；因此，在梵文原典尚未尋獲之際（該書的梵文原典一九三六年於西藏震魯寺為印僧 R. Sāṅkṛityayāna 發現，並於翌年校訂出版，即前揭 103），山口益已然據藏譯本而將此論轉譯為法文：

111. Yamaguchi, S., *Traite de Nāgārjuna, pour écarter les vaines discussions [Vigrahavyāvartanī, traduit et annoté]*, JA, Vol.215 (1929), pp.1~86.

至於梵文原典的英譯，則有：

112. 同前揭 105, pp.42~175 (not seen)°。

113. Bhattacharya, K., *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Translation of the Vigrahavyāvartanī from the Original Sanskrit with Introduction and Notes)*, JIP, Vol.1 (1971), pp.217~61.

此中，Bhattacharya 的英譯本，日後與 104 的梵文校訂本合刊成書，並於該書的增訂版中，又收入 105 的梵文校訂本（in Devanagari Script）：

114. Bhattacharya, K., (tr.) and Johnston, E. H. et Kunst, A. (eds.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsidass, First Edition 1978, Delhi :

Second Edition, 1986.

有關龍樹此論的研究，除前揭諸文之外，尚有：

115. Oberhammer, G., *Ein Beitrag zu den Vada-Traditionen Indiens*, WZKSO, Vol.7 (1963), pp.63~103 (not seen).
116. Bhattacharya, K., *On the Relationship between Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī and the Nyāyasūtras*, JIES, Vol.5 (1977), pp.265~73 (not seen).
117. Bhattacharya, K., *Some Notes on the Vigrahavyāvartanī*, JIP, Vol.5 (1978), pp.237~41.
118. 山崎次彥著，〈大乘思想成立の場における論理の問題〉，收於：宮本正尊編，《大乘佛教の成立史的研究》，第三章・第一節，東京：三省堂，1954，頁135~68。
119. 山口益著，〈迴諍論について〉，收於：《山口益佛教學文集・下》，東京：春秋社，1973，頁3~33。

此中，115~118 諸文皆集中於研究龍樹此論與《正理經》(Nyāyasūtra)，乃至龍樹思想與正理學派(Naiyāyikas)之間的關係。

前揭 57 與 58 兩篇由 M. Siderits 所撰的論文則以龍樹此論為中心，而更為深入地探討了龍樹對正理學派認識論的批判。然而，龍樹此論的論敵是否即是正理學派，學者之間仍有爭論(參見前揭 68, pp.71~2, n.110；另外，梶山雄一對這個問題的看法，則可見於《大乘佛典・14》，東京：中央公論社，1978，頁233，n.1)。

【(五) *Vaidalyasūtra et Vaidalyaprakaraṇa* ; *Shib mo rnam par ḥthag pa shes bya baḥi mdo et Shib mo rnam par ḥthag pa shes bya baḥi rab tu byed pa* ; 《廣破經》 et 《廣破論》】

《廣破經》是由七十三條經句組成的論書，此中的「經」是指一種精要的散文，類如 *Pāṇinisūtra* 一般的文體，《廣破論》則為經文的疏釋，這本論書完全是針對正理學派所立之「十六句義」而發。

本書以往均被認定為是龍樹的「正理論集」之一，然而近時如 F. Tola 與 C. Dragonetti 二人在他們新近有關此論的研究裡，則認為傳統的說法並無令人可以信服的證據，因此本論是否真為龍樹所造，是相當可疑的。本書的「經」與「論」二者都但存藏譯而已，《廣破論》的藏譯校訂本可見之於：

120. Kajiyama, Yūichi (ed.), *The Vaidalyaprakaraṇa of Nāgārjuna, Miscellanea Indologica Kiotiensia*, Nos.6~7, 1965, pp.129~55. 再收於前揭 21, pp.361~87.

121. Tola, F. and Dragonetti, C., *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya)*, Delhi : Motital Branarsidass Publishers, 1995, pp.21~53.

長期以來除了日籍學者梶山雄一曾大力投入此論的研究，並將此論加以日譯外，學界中似乎比較少人關注龍樹的此一著作，因而在一九九五年以前我們難以見到其他語文的譯本，更

不用說見到有關此論的研究（依前揭 68, p.87, n.119, 由 Lindtner 所主編的 *Indiske Studier* 不日將刊行龍樹此論的英文譯本，Lindtner 預告此一譯本的時間是在一九八二年，然而此一譯本的問世卻是一九九五年的事情，並且也不是由 Lindtner 主編該一叢書的出版）。此書的日文與英文譯本可見之於：

122. 梶山雄一譯，《ヴァイダルヤ論》，收於：梶山雄一，瓜生津隆真共譯，《大乘佛典・14：龍樹論集》，東京：中央公論社，1974，頁185～229。

123. 同前揭 121, pp.57～95。

至於《廣破經》，則有 Sempa Dorje 譯自藏本的梵文還原譯：

124. Sempa Dorje (tr.), *Vaidalsūtram*, Varanasi : Tibbatī-Himḍi Kēmdra, 1974 (not seen).

有關龍樹此論的介紹，可見之於前揭 1 (p. 21) 與 68 (pp. 87～93)，而在此論的研究方面則有以下諸文：

125. 山口益著，〈正理學派に對する龍樹の論書ヴァーイダルヤ (Vaidalya) について〉，收於：《中觀佛教論考》，東京：山喜房佛書林，1965，頁111～66。

126. 梶山雄一著，〈廣破論と正理經〉，《印佛研》，五卷一號（1957），頁192～5。

127. Williams, P. M., *Review of Indian Metaphysics and Epistemology*, ed. by K. H. Potter, *JIP*, Vol.6 (1978), esp., pp.287～90.

128. Williams, P. M., *Review of Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, by C. Lindtner, *JIP*, Vol.12 (1984), esp., pp.96~7.
129. Bronkhorst, J., *Nāgārjuna and the Naiyāyikas*, *JIP*, Vol.13 (1985), pp.107~32.
130. 同前揭 121, pp.99~156.

以上所介紹的龍樹五論，在西藏的佛學傳統中一般均稱之為「五正理論集」，這些都屬於是「深觀」類的著作，亦即以闡明「緣起性空」為主的著作。

以下將介紹龍樹秉此中觀正見而以社會、政治或宗教實踐為主題的著作，這一類的著作在藏地佛學傳統裡亦稱之為「廣行」類的著作。

【(六) *Ratnāvalī*; *rGyal po la gtam bya ba rin po che'i phren ba, Rājaparīkathāratnāvalī*; 《實行王正論》】

本書是龍樹「廣行」類著作裡部頭最大，並且也是龍樹作品裡最為重要的著作之一，全書計分五品，而每品各有一百首偈頌。此論梵本題名為《寶鬘論》，藏本則題作《王譚寶鬘》，而真諦的漢譯本則作《寶行王正論》。在西藏佛教格魯派（Dge lugs pa）的傳統裡，本論格外受到重視而往往被看成是「正理論集」裡的第六部著作。

根據學者對龍樹傳記及其若干相關著作的研究，龍樹在南印弘化期間與當地的政治勢力過從甚密，而其晚年亦可能因於一

場政爭而捨世往生。此書是研究龍樹政治思想與社會哲學的重要文獻。本書的藏、漢二譯俱在，而梵文原典則但存殘本而已。此一梵文殘本可見之於：

131. Tucci, G., *The Ratnāvalī of Nāgārjuna*, *JRAS* (1934), pp. 307~24; *JRAS* (1936), pp.237~52 & 423~35.
132. 同前揭 106, pp.296~310.
133. 同前揭 15, pp.83~100 (not seen).
134. Dietz, S., *The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī*, *JNRC*, Vol.4 (1980), pp.189~220 (not seen).

Tucci 所校訂的梵文殘本，但存初品・第一~第七十七偈，第二品・第一~第四十六偈，第四品全品。132 與 133 兩個本子只是重錄 131 之文而已。134 的校訂本，則包括第五品・第一~第五十五偈前半與第七十九~第一百偈前半的梵文原典，以及該品整品的藏譯校訂。相應於 131 梵文殘本的梵、藏、漢三本對照，可見之於：

135. 宮坂宥勝編校，〈梵藏漢對照ラトナーヴァリー（寶行王正論）〉，同前揭 29，頁421~514。

收集前述這些梵文殘本並根據若干新近發現的資料，加以重新校訂，同時附上全書的藏譯校訂本以及漢譯編碼本，則為：

136. Hahn, M., *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Vol.1, *The Basic Texts* (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Bonn : Indica et Tibetica Verlag, 1982.

至於此論的英譯，則有：

137. 同前掲 131。

138. Hopkins, J.(tr.), *The Precious Garland of Advice for the King*, 收於: *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness*, London : George Allen and Unwin, 1975.

就中，137 只是 131 梵文殘本的英譯，138 則為譯自藏本的全譯本。至於有關龍樹此論的研究，則有：

139. 和田秀夫著，〈ラトナーヴリー Ratnāvalī の内容概観〉，《大谷學報》，二十三卷五號（1942），頁20～57（未見）。

140. 和田秀夫著，〈佛教の政道論—特に Ratnāvalī に於ける王道〉，《日佛年報》，第十八號（1953），頁1～17。

141. 同前掲 15。

142. Hahn, M., *On a Numerical Problem in Nāgārjuna's Ratnāvalī*, 收於: *Indological and Buddhist Studies, Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, ed. by L. A. Hercus et al., Canberra: Faculty of Asian Studies, 1982, pp.161～85.

143. Thurman, R. A. F., *Guidelines for Buddhist Social Activism, Based on Nāgārjuna's Jewel Garland of Royal Counsels*, *EB*, Vol.16, No.1, 1985, pp.19～51.

144. 同前掲 32，第四章〈空性における實踐の問題〉第二節～第四節，頁298～344。

145. 北畠利親著，《龍樹の政治思想》，永田文昌堂，1988。

以上諸文，142 是探討龍樹此論所列舉的法數之相關問題，143 與 144 二文則是以本論為中心，而論究大乘菩薩道落實於政治、社會與個人倫理上的諸問題，145 之文則為作者依梵、藏兩本並參考 Ajitamitra 的附註而將此論譯為日語，作者並隨其譯文而疏解龍樹頌文之義。

【(七) *Suḥrīlekha ; bśes paḥi sprin yig* ; 《親友書翰》】

本書與前揭《寶行王正論》一樣，在西藏大藏經的分類裡均被歸入「書翰部」，根據學者的研究，此二書均為龍樹與 Śātavahāna 王朝的某個在位者往來所留下的文獻，至於此一在位者究為何人，各家說法不一。

本書梵本未存，但有藏、漢兩譯，就中，漢譯有三（收於《大正藏》Nos.1672~74），藏譯有二（「東北目錄」Nos.4182，4496）。從藏譯本來看，此一書翰是由一百二十三或一百二十四首偈頌所組成，內容主要是開示在家眾的倫理實踐，而其敘述大體上是依阿含聖典（特別是《法句經》）所載之在家眾的倫理。然而，在第一百二十與第一百二十一頌裡，則分別提到了觀世音菩薩與阿彌陀佛這兩位和淨土信仰有關的人物，這一點相當值得注意。

龍樹此論或依漢譯或據藏本，曾數度被轉譯成英文，但迄今為止，我們似乎仍未見到精審的藏譯或漢譯的校訂本問世（據前揭 68, p. 218, n.181, S. Dietz 即將著手此論的藏譯校訂本）。至於本論的英譯，則有下列數種：

146. Wenzel, H., *bśes paḥi phrin yig* (*Friendly Epistle*), *JPTS*,

- 1886, pp.1~32 (not seen).
147. Ven. Bhikkhu Khantipalo, *The Letter of Kind-heartedness of Acārya Nāgārjuna*, 收於: *The Wisdom gone Beyond*, ed. by R. Excell, et al. Bangkok 1966, pp.15~44 (not seen).
148. Beyer, S., *A Letter to a Friend*, 收於: *The Buddhist Experience : Sources and Interpretation*, California: Wadsworth Publishing Co., 1974, pp.10~18.
149. Kawamura, L., *Golden Zephyr : Instructions from a Spiritual Friend*, California : Dharma Publishing, 1975.
150. Ven. Lozang Jamspal, et al., *Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1978.
151. Geshe Tharchin, L. & Engle, A. B., *Nāgārjuna's Letter*, Dharmasala : L. T. W. A., 1979 (not seen).

以上這些英譯均譯自藏本，根據 148 一書所述，146、147 二書舛誤頗多，早已過時。

149、150 二書均各自伴有藏籍高僧的科判與疏解；就中，149 所附隨的是寧瑪派 (rñiñ ma pa) 學者 Mi pham 的疏解，此書同時並附有藏譯頌文的冠字索引；150 所附隨的是薩迦派 (Sa skya pa) 學者 Jetsun Rendawa、Rongton Sheja Kunrig 以及格魯派學者 Lozang Jinpa 的三家會註，此書同時也附有龍樹此論的藏文譯本。

根據 149 一書所述，150 的譯作是轉譯自前述薩迦派學者 Jetsun Rendawa 的疏解。

至於 151 一書，據悉乃是宗喀巴師尊之一的仁達瓦（Red mdaḥ ba）所撰疏釋的英譯。又龍樹這部論書目前也有一個轉譯自 148 的中譯本：《誠王書——給朋友的一封信》（鄭和財譯著，祇園圖書出版社，民68）。

有關本論的研究，早期有本田義英的〈密友書の研究〉（收於《龍谷大學論叢》，No.257，1923，未見）。至於新近的研究則有以下兩書：

152. 北畠利親著，《龍樹の書簡》，永田文昌堂，1985。

153. Kalupahana, D.(ed.), *Nāgārjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*, Sri Lanka : The Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya, 1995.

此中，152 一書則含有義淨所譯漢本與藏本的日譯，作者並且根據龍樹於《親友書翰》中所述之在家道，而廣引相關的阿含聖典來闡明其間的義理，本書可以說是到目前為止有關龍樹此論最為詳盡的研究。

至於 153 一書則可分為三部分：其一是論述龍樹的道德哲學及其對錫蘭佛教的可能影響；其二是《親友書翰》的藏、英對照以及譯者本人的疏釋；其三則是一部題名為《勸化世間論》（*Lovaḍasagarāva*）的英文翻譯，該書原是以古錫蘭語寫成的偈頌體論書，全書共計一百四十頌。

根據 Kalupahana 的說法，他認為龍樹的《親友書翰》曾經給了《勸化世間論》相當深刻的影響，而且很有可能後者根本就是前者的翻譯也說不定。

【(八) *Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā et Pratītyasamutpādaḥṛdayavyākhyana* ; *rTen ciñ ḥbrel bar ḥbyuñ baḥi sñiñ poḥi tshig leḥur byas pa et rTen ciñ ḥbrel bar ḥbyuñ baḥi sñiñ poḥi rnam par bśad pa* ; 《因緣心論頌》et 《因緣心論釋》】

《因緣心論頌》或許是龍樹著作裡最為短小的作品，全書僅由七首偈頌組成，除此而外，本論並有傳為龍樹本人所撰寫的長行釋文。

正如 Lindtner 所曾指出的（參見前揭 68, pp.170~71），龍樹在此一小論裡並沒有任何原創性的思想於其間，而本論的重要性乃在於透過「一切法空」的思想而重新詮釋「十二支緣生」的理論。在這一點上，我們如果說《中論》第二十六〈觀十二緣生品〉代表了龍樹對此一教義的世俗諦立場，那麼本論對這個論題的說法，則可以說充分地代表了勝義諦的觀點。

此外，龍樹在本論中援引了《十地經》（*Daśabhūmikasūtra*）的說法，而把緣生的十二支派分為三群：煩惱、業、苦，並視此三者如束蘆一般而互為依待。

龍樹此論現存梵文殘本，以及藏、漢兩種譯本，梵文殘本可見之於：

154. Gokhale, V. V. (ed.), *Der Sanskrit-Text von Nāgārjuna's Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā*, 收於: *Studia Indologica : Festschrift für Willibald Kirfel*, Bonn, 1955, S.101~6 (not

seen).

155. Gokhale, V. V. (ed.), *Encore : Pratītyasamutpādahṛdayakārikā of Nāgārjuna*, 收於: *Principal V. S. Apte Commemoration Volume*, ed. by M. G. Dhadphale, Poona : D. E. Society, 1978, pp.62~8 (not seen).
156. Sastri, N. Aiyawami, *Nāgārjuna's Exposition of Twelve Causal Links*, *Bulletin of Tibetology*, Vol.V, No.2, 1968, pp.5~27.

此中，156 的本子一方面收錄了 154 的校本，另一方面則把此一校本中所脫落的部分，依藏譯本而還原為梵文，同時並附有一個完整的藏譯校訂本，而本論另外兩個藏譯校訂本，可見之於：

157. La Vallee Poussin, L. de (ed. & tr.), *Bouddhisme, etudes et materiaux; Theorie des douze causes*, Universite de Gand, 1913, pp.122~4 (not seen).
158. 梶山雄一，〈藏本《因緣心論釋》〉，《日佛年報》，46 (1981)，頁1~15。

此中，157 但為詩頌部分的校訂，而 158 則是透過各式版本的西藏大藏經所收的六種本子而來的藏譯精校本，這個精校本對於梵、藏、漢三種本子之間的異同，都隨文附有極其詳盡的註記。此外，在敦煌的佛典文獻裡亦保有此論的一些相關資料，此處我們就不多做介紹了。

有關本論的現代語譯本以及研究，可見之於：

159. Sastri, N. Aiyawami, *Nāgārjuna on the Buddhist Theory of Causation*, 收於: *Professor K. V. Rangaswami Aiyangar Commemoration Volume*, Madars : G. S. Press, 1940, pp. 485~91.
160. Jampal, L. and Santina, P. Della, *The Heart of Interdependent Origination of Nāgārjuna with Commentary by the Author*, *JDBS*, No.1, 1974, pp.1~31.
161. Dragonetti, C., *The Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā and the Pratītyasamutpādaḥṛdayavyākhyāna of Śuddhamati*, *WZKSO*, Vol.22 (1978), pp.87~93 (not seen).
162. 梶山雄一著, 〈中觀派の十二支縁起解釋〉, 收於: 石上善應等編, 《佛教思想史・第三號: 佛教內部における對論——インド》, 京都: 平樂寺書店, 1980, 頁89~146。
163. Lindtner, C., *Adversaria Buddhica*, *WZKSO*, Vol.26 (1982) (not seen).
164. Dragonetti, C., *On Śuddhamati's Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā and on Bodhicittavivaraṇa*, *WZKSO*, Vol.30 (1986) (not seen).

159 是敦煌卷子裡漢譯本的英文翻譯, 160 為藏譯本的英文翻譯, 此外梶山所著《空入門》(前掲 40, 頁153~61) 則另有梶山教授的翻譯與疏釋。

依 162 之說, 此論與《中論・第二十六品》關係密切, 然而此論及其釋論是否為龍樹所作, 學者之間仍有爭論, 據前掲 1

(p. 28, n.63) 以及 161 與 164 二文，均不同意傳統上將此論及其釋論歸為龍樹所造的說法。有關此論在文獻學上的種種問題，有興趣者，可參閱前揭 162 棍山之文。

【(九) *Mahāyānaviṃśikā*; *Theg pa chen po ñi śu pa*;
《大乘二十頌論》】

本論是由二十餘首偈頌所組成的小論，其梵、藏、漢三本俱在。梵文原典可見之於：

165. Tucci, G., *Mahāyāna Viṃśikā of Nāgārjuna*, 收於：*Minor Buddhist Texts · Part 1*, Roma, 1956, pp.193~203.

此論的藏譯，北京版西藏大藏經收有兩種譯本（P. No.5233, 5465）。以這兩種藏文譯本對照漢譯本的，有：

166. Yamaguchi, S., *Nāgārjuna's Mahāyānaviṃśaka*, (*Prefatory Notes*), 收於：*EB*, Vol.4 (1925), Nos.1~2, pp.56~72.

167. Bhattacharya, V., *Mahāyānaviṃśaka of Nāgārjuna, Reconstructed Sanskrit Text, the Tibetan [2] and the Chinese Versions, with an English Translation*, 收於：*Visva—Bharati Quarterly*, Vol.8, Pts.1&2, 1930~1, pp.107~50 (not seen).

此論的英文譯本有下列兩種：

168. 同前揭 165，pp. 204~7。

169. Yamaguchi, S., *Nāgārjuna's Mahāyānaviṃśaka*, (*An English Translation with Notes*), *EB*, Vol.5 (1930), Nos.2~3, pp.

169~76.

由於本論若干詩頌明顯地有著唯識思想的傾向（例如第十六、十七兩詩頌），因此有些學者懷疑此論全出於龍樹一人之手，或有可能在流傳的過程裡，部分內容業已遭到後人的竄改（參見前揭 68, p.12, n.16; p.27, n.80）。

以上這九部著作，除（一）之外，其餘諸論的日文譯本，均收於：

170. 梶山雄一，瓜生津隆真共譯，《大乘佛典・14：龍樹論集》，東京：中央公論社，1974。

【(十) *Catuḥstava* ; *bsTon pa bshi pa* ; 《四讚歌》】

此一讚歌集的題名是由智作慧 (Prajñākaramati, ca.950~1030) 於《入菩提行論細疏》(*Bodhicaryāvatārapañjikā*) 所提及的，他雖然數度了引用該一讚歌集的詩頌，但並未指出其作者。因此，《四讚歌》的作者是否為龍樹，似乎並不如《中論》一般那麼確定。

其次，所謂《四讚歌》究竟是指那四首讚歌，學者之間也有不同的看法（參見 de Jong, *Emptiness, JIP*, Vol.2 (1972), pp.11~2）。雖然如此，新近的研究對這兩個問題已有了若干決定性的進展。以下是有關此一讚歌集的研究論文：

171. La Vallee Poussin, L. de (ed. & tr.), *Les Quatre Odes de Nāgārjuna, Le Museon, nouvelle serie* 14 (1913), Paris, pp.1~18 (not seen).

172. Patel, P. (ed. & tr.), *Catustava*, *IHQ*, Vol.8 (1932), pp.316~31, 689~705., *IHQ*, Vol.10 (1934), pp.82~9.
173. Tucci, G. (ed. & tr.), *Two Hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna*, *JRAS* (1932), PP.309~25.
174. Tucci, G. (ed.), *Catuḥstavasamāsārtha of Amṛtākara*, 收於：
Minor Buddhist Texts. Part 1, Roma, 1956, pp.233~246.
175. 酒井真典校譯，〈龍樹に歸せられる讚歌：特に四讚について〉，《日佛年報》，二十四號（1959），頁1~44。
176. 同前掲 68，pp.121~61。
177. Tola, F. et Dragonetti, C., *Nāgārjuna's Catustava*, *JIP*, Vol.13 (1985), pp.1~54.

前掲 171 認為《四讚歌》是指《無譬喻讚》（*Nirupamyastava*）、《超世間讚》（*Lokātīstava*）、《心金剛讚》（*Cittavajrastava*）以及《第一義讚》（*Paramārthastava*），該文附有這四首讚歌的藏譯校訂及法文翻譯。

172 認為《四讚歌》是指《無譬喻讚》、《超世間讚》、《不可思議讚》（*Acintyastava*）及《超讚嘆讚》（*Stutyatīta*），該文同時附有這四首讚歌的藏譯校訂以及依據藏本的梵文還原譯。

173 對於《四讚歌》的構成，其見解同於 171，該文同時附有《無譬喻讚》與《第一義讚》的梵、藏對校本，以及這兩首讚歌的英文翻譯。

174 則推翻其本人於 173 之中的說法，而依據甘露藏的《四讚歌要義》（*Catuḥstavasamāsārtha of Amṛtākara*），以《不可思

議讚》取代原先認定的《心金剛讚》，該文同時附有此一《四讚歌要義》的梵文殘本校訂。

175 對《四讚歌》的構成，見解同於 172，該文除依藏本譯出《超世間讚》與《不可思議讚》外，又將 173 的兩首梵文天城體的讚歌轉寫為羅馬字體，並譯為日文。同時，酒井真典也把甘露藏的《四讚歌要義》，依 174 的校訂本（此一梵文殘本缺《超世間讚要義》，其餘三者俱全），悉數譯為日文，並加上註記。

176 提出三個頗為堅強的理由以支持 174 對《四讚歌》的構成所持的見解，並首度刊行《超世間讚》與《不可思議讚》的梵文原典及其英譯。

177 則是綜合前述學者的業績，文中除有《四讚歌》的梵文原典及其英譯外，並附有《心金剛讚》的藏譯本及其英譯，堪稱是研究《四讚歌》的壓卷之作。此外，F. Tola與 C. Dragonetti 二人把他們早先發表過有關龍樹著作的校訂與英譯合為一集，題名為 *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995)，在這本集子裡，包括了《六十如理論頌》、《七十空性論頌》與《四讚歌》的校訂與英譯。

在藏、漢兩地的佛教傳統裡，署名龍樹所撰的著作極多。一般而言，學者之間對此一問題的考察，泰半依於 Bu-ston 與 Tāranātha 兩位藏籍佛教史家的說法。此中，前者有所謂龍樹的「中觀六論」(dBu ma baḥi rigs tshogs drug) 之說，並一一概述這六部論典的內容：

其中有開示一切法自性空，顯現緣起，離邊之見的，如《七十空性論》；有破除生等實有的，如《中論》；為成其理的，如《六十如理論》；為破除對方爭論之過的，如《迴諍論》；為開示與對方爭辯說理的，如《廣破論》；為開示勝義雖無自性，而於世俗世間名言成理的，如《名言成就論》等，連同上兩論共六論。

（參見郭譯《佛教史大寶藏論》，北京：民族出版社，1986，頁26）

至於 Tāranātha 在談及龍樹著作時，則只說龍樹：

為了擊退聲聞說一切有部的爭辯，造了「五正理論集」（Rigs paḥi tshogs lña）等。

（參見張譯《印度佛教史》，成都：四川民族出版社，1988，頁84），

而沒有列出所謂「五正理論集」是指那五部論書。Tāranātha於其所撰《七系付法傳》（*bKah babs bdun ldan*）中，在述及龍樹著作時，也只是說他：

廣造『正理論集』（Rigs tshogs）等多種論典。

（參見郭譯《七系付法傳》，香港佛經流通處，1966，頁8）

亦未明言其著作。雖然如此，現代學者在言及「五正理論集」的內容時，都取俄籍學者 V. P. Vasilev 的認定（參見 Vasilev's Note on p. 302 to A. Schiefner's, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus*），而以為 Bu-ston 所謂的「中觀六論」，除了已然散佚不存的《名言成就論》外，與 Tāranātha 所言之「五正理論集」在內容上是相同的。但存藏譯的《中觀寶燈論》（*Madhyamakaratnapradīpa*，「東北目錄」No.3854），在其題名為〈世俗亂慧章〉的第二品，於結頌

中指出：

dbu mahi rtsa ba rtsod pa bzlog |
stoñ ñid bdun cu rigs drug cu |
nam par ḥthag pa la sogs pas |
dños rnams skye med śes par bya ||

(從根本中、迴諍、七十空性、六十如理，以及廣破等〔論〕，知諸法無生。)

(《德格版西藏大藏經·中觀部〈2〉》，頁132.4.5~6)

所謂「五正理論集」，其典據或許本於此。至於在西藏佛教格魯派的傳統裡，自宗喀巴 (Tsoñ kha pa) 以降，或於「五正理論集」上附加《寶鬘論》(亦即漢譯《寶行王正論》)，而稱之為「六正理論集」(Rigs pañi tshogs drug)。

關於龍樹這五部論或六部論的論旨，以及它們彼此之間的關係，可以參考下列二文：

178. 北畠利親著，〈龍樹五部論の相互の地位〉，《印佛研》，七卷一號 (1958)，頁172~3。
179. 敬之著，〈龍樹菩薩的六部論〉，收於：同前揭 34，頁77~84。

就中，178 是採取月稱《六十頌如理論釋》(Yuktiṣaṣṭikāvṛtti) 在疏解「皈敬偈」時的說法。月稱認為《迴諍論》與《七十空性論》皆為《中論》的「附論」或「旁論」(ḥphros pa)，其中前者是《中論》初品·第三偈的「附論」，而後者是《中論》第七品·第三十四偈的「旁論」，月稱的理由是這兩部論書都缺乏

「皈敬偈」。但《六十頌如理論》並不能看成是《中論》的續篇，而是與《中論》相同的獨立論書，其理由是此二者均有「皈敬偈」，並且都在宣說獨特的「緣起」之教。然而，在「皈敬偈疏」的脈絡裡，月稱並沒有討論《廣破論》與《中論》的關係。

至於 179 之文，大體上是譯自宗喀巴的《中論釋·正理海》(dBU ma rtsa baḥi tshig leḥur byas pa śes rab ces bya baḥi rnam bśad rigs paḥi rgya mtsho) 疏前引論·第三分——龍樹諸論之安立。宗喀巴的中觀思想是秉承月稱而來，他對此一問題的見解，基本上也是隨順月稱前述的觀點。至於他對龍樹著作的認定，乃至對《寶鬘論》的格外重視，可以說都是承自月稱。

在《明句論》的結讚·第十詩頌中，月稱明文指出了龍樹的八部著作，其文如下：

ḍṛṣṭvā sūtrasamuccayaṃ parikathāṅ ratnāvaliṃ saṃstutir
 abhyāsyaticiraṃ ca śāstra-gaditās tāḥ kārikā yatnataḥ |
 yukty-ākhyām atha ṣaṣṭikām sa vidalām tām śūnyatā-
 saptatiṃ yā ca asāv atha vighrahasya racitā vyāvartanī tām
 api ||

mdo sde kun las btus daṅ gtaṃ bya rin chen phreṅ daṅ
 yaṅ dag bstod pa daṅ |
 ḥbad pas śin tu yun rin ḥphags paḥi bstan bcos las bstan
 tshig leḥur byas de daṅ |

rīgs pa drug cu shes bya nram par ḥthag bcas stoñ ñid bdun
cu pa de dañ |
gañ yañ rtsod pa nram par bzlog pa bkod pa de dag kyañ
ni mthoñ gyur shiñ ||

(引自 de Jong's, *La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti*, *Oriens
Extremus*, Vol.9 (1962), p.51 & 53.)

E. Lamotte 根據此一詩頌所述，認為月稱所指的龍樹八書，
是以下八部（參見氏之 *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de
Nāgārjuna*, Tome 3, Louvain 1970, Intro., pp.43~4）：

- (1) *Sūtrasamuccaya* (= *mDo sde kun las btus*)，此即漢譯《大
乘寶要義論》（《大正藏》No.1635，漢譯未署作者）。
- (2) *Parikathā Ratnāvalī* = *Rājaparikathāratnāvalī* (= *gTam bya
rin chen phreñ*)，此即前揭（六）。
- (3) *Samṣtuti* (= *Yañ dag bstod pa*) = *Catuḥstava* : *Niraupa-
myastava* , *Lokātīstava* , *Cittavajrastava* , *Paramārtha-
stava* , 此即前揭（十）。
- (4) *Śāstragaditāḥ kārikāḥ* (= *bsTan bcos las bstan tshig leḥur
byas*) = *Madhyamakaśāstra* , 此即前揭（一）。
- (5) *Yuktyākhyā ṣaṣṭikā* (= *Rīgs pa drug cu shes bya*) =
Yuktiṣaṣṭikā , 此即前揭（三）。
- (6) *Vidalā* (= *rNam par ḥthag bcas*) = *Vaidalyasūtra* &
Vaidalyaprakaraṇa , 此即前揭（五）。
- (7) *Śūnyatāsaptati* (= *sToñ ñid bdun cu pa*) , 此即前揭（二）。

(8) *Vigrahasya*……*vyāvartanī* (= *rTsod pa rnam par bzlog pa*)
= *Vigrahavyāvartanī*，此即前揭(四)。

此中，宗喀巴將(1)歸為釋經，(3)歸為頌讚，而視(2)一如其餘諸論，均為開演緣起正見，顯示甚深空義的「正理論集」(*Rigs tshogs*)，但他本人似乎並未使用「六正理論」的名目。在月稱所列舉的龍樹八書之中，除(1)之外，均獲得現代學者一致的同意。就中國佛教傳統而言，諸如《大智度論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》以及《菩提資糧論》，這些但存漢譯而署名龍樹所撰的論書，都曾給與漢地佛教思想一定程度的影響；然而這些論書是否可以歸為龍樹所造，如今卻是各方學者爭論的焦點。這些真偽未詳的著作，對於研究龍樹思想來說，似乎並無立即涉入的必要，因此我們也不打算在此多做介紹。

【縮語表】

GOS : Gaekwad's Oriental Series

IHQ : The Indian Historical Quarterly

JA : Journal Asiatique

JAOS : Journal of the American Oriental Society

JBORS : Journal of the Bihar and Orissa Research Society

JBP : Journal of Buddhist Philosophy

JDBS : Buddhist Studies : The Journal of the Department of Buddhist
Studies, University of Delhi

JIABS : Journal of the International Association of Buddhist Studies

JIES : Journal of Indo-European Studies

JIP : Journal of Indian Philosophy

JNRC : Journal of the Nepal Research Centre

JPTS : Journal of the Pāli Text Society

JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society

MCB : Melanges Chinois et Bouddhiques

PEW : Philosophy East and West

WZKSO : Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens

日佛年報 : 日本佛教學會年報

印佛研 : 印度學佛教學研究

法住叢書歡迎助印、附印

法住叢書是一套探尋佛陀智慧的叢書，各書將陸續出版，歡迎助印。
助印金額隨喜，多寡不拘，請向下列六個流通處登記發心。

◎香光寺

嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49-1號

電話：(05)2541267·2542134 傳真：(05)2542977

郵政劃撥：03308694——香光寺

◎紫竹林精舍

高雄縣鳳山市漢慶街60號

電話：(07)7133891-3（三線） 傳真：(07)7254950

郵政劃撥：40802709——紫竹林精舍

◎安慧學苑

嘉義市文化路820號

電話：(05)2325165 傳真：(05)2326085

郵政劃撥：30334143——安慧學苑文教基金會

◎定慧學苑

苗栗市福星街74巷3號

電話：(037)272477 傳真：(037)272621

郵政劃撥：22009225——香光尼僧團伽耶山文教基金會

◎印儀學苑

台北市羅斯福路二段100號4樓

電話：(02)23641213 傳真：(02)23641993

郵政劃撥：19131030——財團法人伽耶山基金會

◎養慧學苑

台中市西區大墩十街50號

電話：(04)3192007 傳真：(04)3192008

郵政劃撥：19131030——財團法人伽耶山基金會

由於經費及印刷數量有限，大量請書者，歡迎採用助印方式。

法住叢書歡迎索取、助印

請附回郵，直接與前列六個流通處連絡。

法住叢書《1》

中觀思想講錄

著者——萬金川

執行編輯——釋見澈

發行人——釋見豪（葉昭香）

出版者兼 財團法人安慧學苑文教基金會

著作權人 附設香光書鄉出版社

地址——嘉義市文化路820號

電話——(05)2325165

連絡處——嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49-1號

電話——(05)2541267 · 2542134

傳真——(05)2542977

法律顧問——張雯峰律師 · 奚淑芳律師

美術設計——唐亞陽

承印者——台欣彩色印刷製版股份有限公司

監印——唐吉增

中華民國八十七年四月初版

行政院新聞局局版臺業字第五四七號

ISBN 957-8397-06-2（平裝）

非 賣 品

本書若有倒裝、缺頁、損污，請寄回更換。

著作權所有，請予尊重。

國家圖書館出版品預行編目資料

中觀思想講錄／萬金川著．--初版．--嘉義市：
香光書鄉，1998 [民87]
面；公分．--(法住叢書；1)
ISBN 957-8397-06-2 (平裝)

1. 佛教 - 哲學, 原理

220.11

87004254

