

# 談「中論本頌」中「戲論」之三義 (續)

萬金川

(3) 在哲學領域中，該辭用指世界的開展 (the expansion of the universe) 、可視之域 (the visible world) 或現象 (appearance) 。

就前舉之第一義而言，此義極可能就是漢譯「戲論」一詞原初所本之出處。如果我們這種設想着幾分真實的成分，則此中即可透顯出若干重大的意義。因為對昔日的傳譯者而言，他們不可能完全無知於 *prapañca* 一語在梵文裏所具有之其他諸義，然而他們之中竟無人採取前述那種更富哲學意味的第三義來傳譯此語。就這一點而言，多少也表示他們意識到前述之第三義和佛家所賦與該詞的意義是有所分別的。事實上，在中國昔日對佛家典籍的逐譯過程裏，若就 *prapañca* 一語的譯名而言，依《漢譯對照梵和大辭典》的歸納所得，其譯語在有原文可資對照的情況，並非只有「戲論」一種；但是在這些被採行的中文譯語裏，卻沒有任何一種可以讓我們見出它含有前舉第三項所表出的意思 (註七三)。

至於前舉之第二義，它原初是特就文體的表现風格而言的。不過，吾人若就其引申義來看，似乎也可以允許諸如：言語上的誇大、言語上的複雜化等等的意思。事實上，當代幾位主要的中觀哲學的詮釋者正是依照此一路數來解釋中觀學者之 *prapañca* 義，這一點我們在前文中已有所述及了。

最後，關於上舉之第三義，我們以為史提連格把《中論》第十八章第

五詩頌裏的 *prapañca* “訓解為” *phenomenal extension or development*”，顯然和這種所謂「在哲學領域裏，該辭用指世界的開展、可視之域或現象」的說法有着極密切的關係。當然，我們此處並不是說孟氏之辭書與史提連格的理解一樣，都是值得商榷檢討的。事實上，孟氏辭書所出之義是正確的；而史提連格的譯解所以被認為是值得商榷的，即在於他可能把此處所謂「在哲學領域裏」一語未經任何核證的程序，就把它膨脹成「在整個印度哲學領域裏」一語來看待。然而，孟氏辭書在該項譯解之下，分明指出他此一譯解所依之典據乃本之於奧義書而來。那麼，奧義書之義是否可如此輕易地與佛家自來之義相互混同呢？對於這個問題，在下文我們所援引的若干奧義書文獻裏將會有一充分的解明。

《白騾仙人奧義書》(Svetāśvatara Upaniṣad) 第六章第六詩頌有一個關於 *prapañca* 的用例。從含有此一用例的這整首詩頌觀之，它是極具代表性的。因為它不但充分地表露出奧義書「梵我一如」(brāhma-atma-aiḥya) 的根本思想，並且在這種思想背景之下，文中之 *prapañca* 義也浮現的頗為清楚。正如智難陀比丘在述及此一詩頌時所會指出的，他說：「《白騾仙人奧義書》使用 *prapañca* 一詞來指『雜多的現象世界』(phenomenal world of manifoldness) 並且視該一世界乃一『流出』(emanation)，亦即從至一的神祇——創造者——而流出。」(註七四) 這首詩頌以及我們的譯文如下：

sa virkṣa-kāla-ākṛtibhiḥ paro 'nyo yasmāt prapañcaḥ pari-  
varitate 'yam |  
dharma-āvaham pāpa-nudam bhaga-iṣam jñatva-ātma-sā-  
mṇ amṛtam viśva-dhāma ||

(比之樹的樣相與時間的樣相，祂是不同的，相形之下，祂高高在上；這「雜多的現象世界」即是從祂而運起的。祂帶來福德，祛除罪障，乃幸福之主；祂住於對「阿特曼」(ātman)的認識裏，是不朽的，祂是萬有的居所。(註七五))

此中，詩頌裏所謂「樹」(virkṣa)，依學者的解釋即是指「世界之樹」而言。《薄伽梵歌》(Bhagavad-gītā)第十五章的初四詩頌，對此「世界之樹」有着如下的描述：

人們說有一棵其根朝上而枝幹向下的不死榕樹，它的葉子即是吠陀詩歌。誰知道這棵樹，他便得知吠陀。這棵樹的枝幹朝上又復向下的擴展着，它們所增長的『根本屬性』(guṇa)即是『感官所行境』(viśaya)的嫩枝細芽。而〔此中〕向下繼續成長的諸根即是『人間世界裏』(manuṣya-loke)持續不斷的諸種活動(karma-anubandhini)。這棵樹的真實樣相在這個世界上並不如此理解：它既無始又無終，也沒有地基。以強而有力的『無執之劍』(asaṅga-sastra)斫斷這棵根深蒂固的榕樹，我從而探求一條一去不復返的線索，探求『原人』(ādya-puruṣa)的庇護，因為祂亙古即開始其運行與流行(註七六)。」

此外，《喀塔奧義書》(Katha Upaniṣad)第二章第六分第一詩頌對這棵「世界之樹」也有類似的描寫：

「有一棵其根朝上而枝幹向下的古老榕樹，它即是光輝，即是梵(brahman) 只有祂被說為是不朽的。祂包含着一切世界於其內，而且沒有事物超乎其上。此即是彼也(etaḍ vai tat)(註七七)。」

由此可見，前述諸詩頌裏的「樹」即是指「世界」而言。依照奧義書的基本教義，萬有(sarvabhūta)在三時之中的生住異滅一皆依存於梵(註七八)；因此，「雜多的現象世界」在《白驃仙人奧義書》裏被說為是藉由宇宙最高原理的「梵」所派生而來。此外，關於「梵我一如」的觀

點，在這部奧義書同一章節的第十至第十二詩頌裏，有更為詳細的敘述：「至一的神(deva ekah)依祂自己的本性遮蔽其自」(svabhāvataḥ svam āvṛnoti)，有如蜘蛛用它的『根本原質』(pradhāna)所生出來的絲(遮蔽它自己一般)，而使我們得以融入梵。祂是至一的神，隱於萬有之中，滲於一切之內，祂即是萬有中的阿特曼，祂寓於萬有之內，監視着一切活動，祂是目擊者，是覺察者，是不受『根本屬性』所限的至一者。祂是「雜多」(bahu)的控馭者，使一粒種子成其為多。賢智者觀知祂住於阿特曼之中，是他們而不是別人得享永恆的安樂(註七九)。」

從這幾個詩頌裏，我們可以清楚地見出所謂「梵我一如」的觀點，亦即做為宇宙最高原理的「梵」，同時也就是人真正的「自我」(阿特曼)。而且所謂「現象世界的開展」，若依此部奧義書第四章第九、第十兩詩頌來看，則是梵以其魔力(śaktya)所變現出來的幻相(註八十)。因此，對奧義書的思想者而言，這棵「世界之樹」，或稱為「雜多的現象世界」，其背後是有一位「能變現者」或「創造者」，祂即是超越世界之樹的梵。祂是超越雜多世界的控制者，而又內在的滲於萬有之中。由於祂真正的本性即是隱於萬有之內的阿特曼，因此一當吾人悟解到「現象世界的開展」只是梵以其魔力自我遮蔽所派生出來的幻相，我們即可超越幻相而回歸於梵。這就是「此我實彼梵也」(sa vā ayam ātmā brahma)的奧義書哲學之精義。由此可見，《白驃仙人奧義書》之“prapañca”義，顯然已經不是一個認識論上的概念，而應該是個形上學的概念。然而，此種意義下的“prapañca”是佛家所能允許的嗎？智難陀比丘說：“prapañca”這種汎神論式的概念在巴利聖典裏並無其可堪對應之處。就吾人所見及者而言，雜多的現象世界並不預設一個真實的至一者以做為其流出的本源。若一定要說，它們也只是在我執之下所派生出來的東西。」(註八一)

我們以為此處“prapañca”這種幾近「流出汎神論」(Emanationist Pantheism)的概念不僅是在南傳巴利文佛教文獻裏所沒有的，同時我們也認為這種意義下的“prapañca”也是截至龍樹為止的大乘教系所不能接受的思想(註八二)。此中的關鍵即在於永恆不滅的自我是否可

以存在？雜多的現象世界是否為一既超越而又內在者所開展而出？顯而易見的，中觀佛教對此二問題是採否定的態度。因此，除非佛教放棄「無我論」與「緣起說」，否則根本無法接受這種“prapañca in metaphysics”路數下的奧義書之“prapañca”義——所謂「雜多的現象世界」或「現象世界的開展」。

此外，就奧義書思想與佛教之間的義理分際而言，這雖然是個極其複雜的問題，但我們以為其間的基本差異仍然可以透過“prapañca-upāsama”這個複合詞在各該系統中的意義，從而見出它們彼此之間的分別所在。這個複合詞曾出現於《中論》論前的歸敬偈(mangala-sloka)以及同書第廿五章第廿四詩頌之中。在史提連格的英譯本裏，雖然他未將前者譯出，但他在對後者的譯文裏，我們可以清楚地見出他是以“cessation of phenomenal development”來譯解這個複合詞。由於這個複合詞也曾兩度出現於僅有十二個詩頌的《曼都卡亞奧義書》(Māndūkya Upaniṣad) (註八三)，並且在南傳阿含聖典「增支部」(Aṅguttara Nikāya)的第一百七十三經也有近似此一複合詞的用例；因此，這提供給我們一個絕佳的機會，以讓我們見出它們之間的同異所在。《曼都卡亞奧義書》是一部直接影響吠檀多學派(Vedānta)的典籍，該一學派的宗匠高達伯達(Gaudapāda, ca. 640 ~ 690)曾秉此而造《曼都卡亞頌》(Māndūkya-kārikā)，而商卡拉(Śaṅkara, 700 ~ 750)也曾為高氏此書作過註解。在這部極其簡短的奧義書裏，其第七與第十二詩頌都會有“prapañca-upāsama”一語的用例。今引之如下：

〔第七詩頌〕na-antaḥ-prajñam na banis-prajñam na-ubhaya-ataḥ-prajñam na prajña-ghanam na prajñam na-aprajñam | adṛṣtam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam eka-ātma-pratyaya-sāram prapañca-upāsamam |  
sāntam śivam advaitam caturtham manyante sa ātmā sa viñeyah || 沒有內向的意識，沒有朝外的意識，也沒有共同來自這兩方面的意識，也非純粹意識，超越了意識與非意識的領域；不可見、與它者無所關連，無法為覺知所把握，難以定義，不可思議，不能以言詮指示的，單只是阿特曼的唯一本質，是複雜的現象世界之止滅

(prapañca-upāsama)，是寂靜的(śānta)，吉祥的(śiva)不二，這被認為就是「第四位」。阿特曼(在這種狀態下)就被認了(註八四)。

〔第十二詩頌〕amātrās caturtho avyavahāryah prapañca-upāsamaḥ śivo advaita evam-omkāra ātmā eva samvīṣaty ātman-ātmanam ya evaṃ veda || 寂然無聲的「第四位」是與它者無所關連的。它是複雜的現象世界止滅的狀態(prapañca-upāsama)，是吉祥的(śiva)，不二的。這樣的「唵音」(om-kāra)就是阿特曼。凡如是知者，彼即趨入其自身之阿特曼(註八五)。基於「梵我一如」的觀點，奧義書的思想者苦心思索着有關「真實自我」的問題。在前舉《曼都卡亞奧義書》裏，思想者把吾人之精神狀態分成四位(註八六)，由外而內的逐步考察，欲由此而見出阿特曼的真實狀態——所謂「第四位」。由於「此我實彼梵也」，因此真實的阿特曼之朗現，即是破幻歸真以入於梵；而此處所謂「幻」，事實上就是「梵」以其魔力(māyā)所變現出來的幻相——所謂「複雜的現象世界」——所以悟入真實的阿特曼，即被說為是「複雜的現象世界之止滅」。這即是奧義書所謂“prapañca-upāsama”的意思。因此，我們若要把“prapañca”與“prapañca-upāsama”理解為“phenomenal extension or development”與“cessation of phenomenal development”，這似乎應該納在奧義書的形上學體系裏才能如實地得其確解。然而，奧義書所揭櫫的這種形上學顯然與佛教思想是形同水火的，因為佛教的「無我論」與「緣起說」正是針對奧義書系統之下的「有我論」與「展化說」(pariṇānavāda)而發的(註八七)。

由於龍樹在《中論》論前的歸敬偈裏會使用“prapañca-upāsama”(漢譯作「戲論息」)與“śiva”(漢譯作「吉祥」)來形容「緣起」(pratityasamutpāda)，而在此書第廿五章第廿四詩頌裏，此二語又再度出現，用以描摹悟入「涅槃」(nirvāṇa)的狀態，此外，同書第十八章第九詩頌也以“śānta”(漢譯作「寂滅」)來狀寫「實相」(tatva-lakṣaṇa)。或許基於這些用語上的相似性，因而促使某些當代的詮釋者不自覺地援奧義書之義以入中觀之學。印度哲學史的權威學者達士

笈多 (S. Dasgupta) 在敘述高達帕達與龍樹二家之學時，即不加分辨地視兩家哲學中之“prapañca”均是指“world-appearance”或“the seeming phenomenon”而言，並且也未加任何簡別性的文字而把兩家所謂“prapañca-upasāma”都譯解為“the extinction of the appearance”或“the cessation of the seeming phenomenon”。此外，在他論及高達帕達這位深受佛教思想影響的吠檀多派學者的哲學之時，針對吾人前引《曼都卡亞奧義書》的第七與第十二兩詩頌，以及高達帕達所撰《曼都卡亞頌》裏所使用的諸如“prapañca-upasāma, śiva, śanta”這些語詞而認為：就他所知，在佛教裏龍樹是第一個使用諸如此類字眼的學者（註八八）。然而，僅只是字面上的相似，並不能由此而推衍出二家之學在使用這些概念時有着相同的意義。並且，我們若單就“prapañca-upasāma”一語的使用而論，達士笈多前述的說法，似乎也是有待商榷的。依照他的觀點，似乎是說龍樹極可能沿用了奧義書的概念。但是就龍樹使用此語所欲表達的意義而言，亦即依傳統中論注解家對該語的疏解來看，與這個概念有着相同意義的語詞，事實上早已出現於南傳阿含聖典之中；並且表達此一概念的巴利文語形“papañca-vūpasāma”（註八九）和梵文語形“prapañca-upasāma”之間還有着在語源學上幾近完全相同的對應關係。

在巴利文阿含聖典「增支部」四集第一百七十三經記有一段摩訶拘絺 (Mahakotthita) 與舍利弗 (Sāriputta) 之間的對話，雙方談論的焦點完全集中在「可說」與「不可說」之間的分際問題上。由於可以和這一段南傳文獻相互對照的北傳文獻也保存在漢譯「雜阿含」第二百四十九經裏（註九十），因此透過漢、巴文獻的對照以及《瑜伽師地論》「攝事分」對此經經義的釐定（註九一），我們更可以清楚地見出佛教原初使用“papañca”或“prapañca”乃是一個認識論上的概念，而在這一點上和奧義書就形上學的立場而言“prapañca”是有着顯著不同的義理分際。在這部經裏，整個對話的過程是由摩訶拘絺羅的發問開始（在漢譯裏記為阿難），其間一問一答，層層逼入問題的核心，最後由舍利弗下結論而告終。在對談的過程裏，摩訶拘絺羅針對同一問題而以「四句形式的問難」（catuskotiḥka-praśnāḥ）一個接一個地叩問舍利弗，亦即當「六種認

識作用所接觸的領域」（Skt. sat sparsāyatānāni, P. cha phassāyatānāni）六觸入處——眼、耳、鼻、舌、身、意）都完全的遠離並且也都完全的滅盡之後，此時其人意識的內容，若就其還會保留下的部份而言，到底是有？是無？是亦有亦無？是非有非無？透過這種四句式的叩問，摩訶拘絺羅顯然是想把舍利弗逼入死角，然而，舍利弗卻對這四句問，一答之曰：「莫作是問！」或「更不應作如是問！」於是摩訶拘絺羅按捺不住地追問說：「你這句話究竟能表達什麼意思呢？」這時候舍利弗才針對摩訶拘絺羅的問題，回答他說：

channam āvuso phassāyatānānam asesā-virāga-nirodha ath  
’aññam kiñcīti iti vadām appapañcam papañceti | channam  
āvuso ..... nath’aññam kiñcīti iti vadām appapañcam pa-  
pañceti | channam āvuso ..... athi ca nathhi caññam kiñcīti  
iti vadām appapañcam papañceti | channam āvuso nevatthi  
no nath’aññam kiñcīti iti vadām appapañcam papañceti ||  
朋友！所提「當六種認識作用所接觸的領域都完全遠離並且滅盡無餘之時，是有某些事物會留存下來嗎？」這是把不可以從概念上加以增益的事物給概念化了的說法……（其餘三句準此）。（註九二）與此對照的漢譯作「六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有餘也？此則虛言。（無餘耶？此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶？此則虛言。）」

就這段巴、漢對照的文獻而言，不論原初漢譯所據之底本為何，即使並非南傳上座部的巴利文誦本，也無礙於彼此之間所存在着的一種幾近一字不差的對應關係。此中漢譯「此則虛言」一句即使巴利文“vadām appapañcam papañceti”之義，如果我們將這句巴利文轉寫成梵文，則是“vadām aprapañcam prapañcayati”，那麼這句梵文的文義，即可通於《中論》第廿二章第十五詩頌裏“prapañca-atītam pra-pañcayanti”（戲論化超過戲論所及的事物）（註九三）。因此，關於舍利弗對摩訶拘絺羅的回答，我們可以做如下的理解：亦即舍利弗認為摩訶拘絺羅混淆了「可說」與「不可說」的界線，試圖闖越語言的藩籬而用語言去描述那不可說的某物。事實上，漢譯「虛言」一詞，在中文詞義裏

也有指「空洞、虛假、無意義的言語」之義。因而，此處之“papañca”或“prapañca”應該是一個屬於認識論上或語言哲學上的概念。在這一點上，它和南傳注釋書裏側重其倫理學上的意義是不同的，而且和奧義書就形上學的觀點而說的意義也不一樣（註九四）。就其做爲一個認識論上的概念而言，我們可以在南傳阿含聖典「中部」（Majjhima Nikāya）第十八《蜜丸經》（Madhupindika Sutta）裏得到明證（註九五）。並且在舍利弗用來結束他和摩訶拘絺羅之間對談的話語裏，也可以清楚地見出。在這一段舍利弗的結論裏，他敘述了「可說」與「不可說」之間的分際。其文如下：

yāvataṅ āvuso channam phassāyatanaṃ gati tāvatā papa-  
ñcassa gati | yāvataṅ papañcassa gati tāvatā channam  
phassāyatanaṃ gati | channam āvuso phassāyatanaṃ  
āsesa-virāga-nirodhā papañca-nirodho papañca-vūpasamo ti

二 朋友！凡是六種認識作用所接觸的領域，其所行之處即是概念化可行之境；而凡是概念化可行之境，其所行之處即是六種認識作用所接觸的領域。朋友！由於六種認識作用所接觸的領域都完全遠離並且滅盡無餘之故，此即臻於概念化活動止息之域。與此對照的漢譯作「若言六處入觸盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」（註九六）

在這一段敘述裏，舍利弗指出概念化活動的領域其範圍即是吾人感官活動的領域。事實上，這即吾人「可說」的領域。如果我們願意在此鬆動一點地來看，則舍利弗話語中的意思似乎也可以轉寫成帶有康德哲學意味的語句：知性只能思辨對象，而不能給與對象。給與對象者是感性。感性攝取對象，在此攝取中，對象始能被給與（註九七）。因此，知性的概念化活動，其領域即是感性的攝取活動之範圍。如果我們這種比附是可行的，則此處之“papañca”就是一個認識論上的概念，而文中“papañca-nirodha = papañca-vūpasama”自當看成是指「知性的概念化活動止息之域」，亦即「不可說之域」。事實上，這「不可說之域」，依佛家自來的觀點，正是指「涅槃境界」或「實相的全幅展露」而言。關於這一點，我們可以在《中論》裏兩個涉及“prapañca-upasama”詩頌裏見出：

yaḥ prāṭhyasamutpādam prapañca-upasāmanam śivam |  
deśayāmāsa sambuddhas tam vande vadatām varam ||

圓滿的覺悟者把「緣起」說爲是戲論的止息、吉祥的。  
我稽首禮敬這位諸說法者中的最高者。

這首詩頌是歸敬偈裏的第二個詩頌，依照注解家月稱的觀點，這首詩頌是在表達論主造論的目的（Prayojana）——涅槃。他說：

「此中爲「不滅」等八個形容詞所描述的【按：此即指論前歸敬詩頌裏著名的「八不」】緣起，那即是此部論書所要敘述的主題。而涅槃——亦即被描述爲一切戲論止息的、吉祥的——即是此部論書所標指的目的（註九八）。」

接着月稱在解釋這個詩頌裏所謂“prāṭhyasamutpādam prapañca-upasāmanam”（緣起即是戲論的止息）之義時，和其他中論注解家一樣，他也是順着認識論的觀點來理解“prapañca-upasama”之義。他說：

「當諸聖者觀見緣起的如實狀態之時，這是由於言說與言說的對象（abhidhāna-abhidheya）以及定義與定義的對象（lakṣana-lakṣya）等等的戲論都完全止息之故。在這種情況之下，諸種戲論的止息，那就是所謂「緣起即是戲論的止息」之義（註九九）。」

由此可見，月稱也是順「言語行爲」乃至認識論的觀點而來理解詩頌中所謂“prapañca-upasāmanam”之義。而且此處所謂「觀見」（darsana），事實上即是一種「現觀」或「現證」（abhisamaya），亦即所謂「般若智」（prajñāñāna）的當體朗現，而這也可以說就是一種透過般若智而來的「有餘涅槃」（sopadhīśesa-nirvāṇa）的境界（註一〇〇）。《中論》第廿五章第廿四詩頌對此種境界，有着如下的描述：

sarva-upalambha-upasāmanḥ prapañca-upasāmanḥ śivah |  
na kva cit kasya cit kaścid dharma buddhena deśitah ||

一切知覺攝取的停頓，戲論的止息，即是吉祥的。  
不論於何處、何人，未曾有一法而爲佛陀所教示。

在疏解上舉詩頌的前半部份時，月稱說：

「因爲此中所有戲論的特徵都止息而不運起，所以那即是涅槃。……或者說由於言語活動的停止運起（vācām apravṛtteḥ），由於思維

活動的停止運起 (cittasya apravrtteh) 所以戲論的止息即是吉祥。或者說由於不攝取認識的對象 (jñeya-anupalabdhyā)，不執着於認識的活動 (jñāna-anupalabdhyā)，所以戲論的止息即是吉祥 (註一〇一)。」

從月稱以上對“prapañca-upasāma”的解釋來看，這個概念和巴利文“papañca-vūpasama”一樣，分明都是一個具有濃厚認識論意味的語詞，而且也決無法納在奧義書的形上學體系裏來理解它。因為對佛教思想而言，“prapañca-upasāma”指的是「證空」；而奧義書之義卻以之「入有」。拉達克里須南 (S. Radhakrishnan) 很清楚地指出：「佛教與奧義書之間的基本差異似乎在於形上學上一個永恒不變的實在，以及它即是吾人之真實自我的問題上……佛陀並不認為在生命流轉與世界輪迴之中，我們可以覓得『實在之樞紐』(centre of reality) 或永恒的原理。」(註一〇二) 因此，即是我們願意順着達士笈多乃至史提連格的譯語來理解中觀哲學之“prapañca”義，我們也決不能不留意這種系統上的分別。對中觀哲學而言，即使有所謂「現象的擴展」乃至「複雜的現象世界」之義，它也不會是由梵所流出的，而只是在「無明」的支配下透過吾人「名言概念」的活動所造作的一個「言語的世界」(vyavahāra) (註一〇三)。總之，我們認為拿奧義書一個涉及其形上學的重要概念，來詮解中觀學派裏一個涉及其語言哲學乃至認識論上的概念，是極其不恰當的。

## 五、結語

在一篇談及有關龍樹邏輯的論文裏，羅賓遜 (R. H. Robinson) 在文章一開始即寫道：「由龍樹所開創的中觀學派，其思想為近代學界所知，這是一世紀之前由布努夫 (E. Burnouf) 肇其端緒的，在過去的六十個年頭裏 (按：羅氏此文撰於 1957 年)，此一學派的思想曾為印度、歐洲以及日本方面的諸多學者所研究過，而且這些學者們也異口同聲地承認就印度哲學史來說——不論是佛教或教外的思想——中觀學派都居於舉足輕重的地位。龍樹也一直被奉為是個偉大的辨證家。然而每當要去解明中觀論者的真正意圖之際，往往在嘗試之餘總還有不少迷團橫梗其中。這種懸而未決的情況對開風氣之先的學者們來說，自是在所難免的。因為他們一

方面要去掌握那些在梵、藏、漢文獻裏或多或少都帶有着訛誤的資料，而同時又要將中觀學派的思想拿來和他們的論敵——諸如教內的思想者、正理學派以及數論學派的思想家——做一番比較。然而這些論敵們的思想卻和中觀學派一樣地鮮為人知。這還不算，研究者還得在西方哲學的術語系統之下來逐譯中觀學派的論典，以使其較易為人所把握。」(註一〇四) 在羅賓遜撰此文後廿七年的今天，我們所處的境況在程度上似乎比那些開風氣之先的學者來得好轉一些。然而單在中觀學派身上的面紗是否因此而為我們悉數揭開了呢？就文獻資料的掌握而言，這一代的學者在量上的確遠超過他們的先輩，可是關於校勘的問題似乎仍困擾着那些好學深思而又小心翼翼的人士 (註一〇五)。其次，對於如何給龍樹乃至中觀學派的思想做一歷史的定位，這一代學者的境遇甚至比他們的先驅者更為困苦。因為他們在把中觀學派和教內外的思想做比較之前，已然覺察到在中觀學派的陣容裏有着好幾撥人馬彼此並非和睦相處 (註一〇六)。即使就羅賓遜所指出的，橫梗在研究者面前的第三重障礙來說，這一代的學者也沒有比他們先輩更具有本領來克服它 (註一〇七)。

馬諦拉 (B. K. Matilal) 這位新生代的印度哲學研究者，即曾針對這第三個問題而頗有所感地說：「對西方 (也包括當代印度) 的哲學研究者來說，如果他想深究印度的哲學系統，必會面臨兩大難題。其一是語言的障礙。這層障礙不單只是學習梵文這種頗難駕馭的語文而已。對研究者來說，他不僅一定要學習這種語文，而且還必須要熟知操此種語文的哲學家在其作品裏的專技術語。然而，要掌握此類專技術性的語彙，轉而訴諸一般所謂『標準字典』，那是不夠的。因為這類字典極少能顯示出某些語詞在精準的專技術性使用下的意義，而諸如此類的語詞卻又往往出現在那些難以參透的典籍之中……談到要把這類語詞置於哲學用語之下的問題，在這一點上，對於理解印度哲學而言，梵文的知識或許是個必要條件，但決非一個充分條件。然而，令人遺憾的，過去如此，現在依舊，總是有一些人對梵文學家以及印度學的學者有着過高的期望，他們總認為這些學者的專業權威不止統有印度的哲學與文學而已，並且也旁及印度的藝術，考古學、天文地理等其他部門。所幸這一類的人現在慢慢地少了。不錯，有許多梵文文獻學的學者在其專業領域裏有着輝煌的貢獻。可是，他們之中

的大部分學者對有關認識論問題的探究，興趣缺缺。他們也無能見出把專技性的哲學梵文轉譯成專技性的哲學英文（這兩方面都不是他們的專長），其中的價值所在。這些學者所以如此，其實也不足為奇。」（註一〇八）面對馬諦拉這一段帶有教訓意味的話語，顯而易見地，中觀哲學乃至整個印度哲學的研究仍是一個充滿險阻而又頗富挑戰性的領域，而其真象的全面揭露似乎還有待於更多學者彼此協同地投身其間。我們以為此一工作的意義與價值並不在於成立幾座蠟像館般的知性建築，它應該在東西的會通與彼此的相知上有着更為積極的貢獻才對。因此，史提連格雖然在他的研究過程上有值得檢討之處，但是他卻並未失敗於他的目的，雖然這個目的也許還要好幾代學者的努力方能達至。

### 〔附錄〕

在下文裏我們將摘引若干學者對《中論》第十八章第五詩頌的譯文。至於這些學者的譯文是否貼切，自可從我們在前文中的研究裏見出，我們此處將不再做任何的評述。

(1) 業煩惱の斷盡より解脱があり、業煩惱は分別より（おこる）。かれ等（業煩惱）は戲論よりあり、而も戲論は空に於ては滅する（羽濛了論前掲書 P. 174）。

(2) 業と煩惱が滅すれば解脱がある。業と煩惱は判断（vikalpa）によりおこる。後者（概念的思维の）多元性（戲論 prapañca）より起る。多元性は空性において滅せられる（梶山雄一「中論における無我の論理」、收於中村元編《自我と無我》平樂寺書店・昭和卅八年初版、四九年第七刷 P. 487、對“prapañca”而言、梶山日後多採「ラジヤの虚構」譯之。）

(3) Freedom is the cessation of act ( karma ) and the roots of evil ( kleśa ) ; these are born of vikalpa and this of prapañca ( the conceptual function of Reason ) ; the prapañca ceases with the knowledge of Śūnyatā. ( 菩提樹經 P. 142 又該書 P. 222 ~ 3 亦有一譯文、略同於此 ) 。

(4) La délivrance [ s'obtient ] par l'épuisement des actes

et des passions ; les actes et les passions [ viennent ] de la pensée discursive ( vikalpa ) , celle-ci de la différenciation [ du réel ] ( prapañca ) . Mais [ cette ] différenciation, dans la vacuité, sarrête. ( J. Mays, 《 Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavyūtti 》, P. 223 , Paris : 1959 )

(5) There is mokṣa ( release or liberation ) from the destruction of karmic defilements which are but conceptualization. These arise from mere conceptual play ( prapañca ) which are in turn banished in śūnyatā. ( K. Inada, 《 Nāgārjuna, A Translation of his Mālamadhya makakārikā 》 P. 114 Tokyo : 1970 )

(6) Emancipation is obtained by the dissolution of selfish deeds and passions. All selfish deeds and passions are caused by imaginative constructs which value worthless things as full of worth. The vikalpa or imaginative constructs are born of prapañca, the verbalizing, imaging activity of the mind. This activity of the mind ceases when Śūnyatā, emptiness or hollowness of things is realized ( 菩提樹經菩提樹經 P. 41 )

(7) From the wasting away of the afflictions and karmic action there is freedom. The affliction and karmic action arise from hypostatizing thought and this from the manifold of named things. Named things come to an end in the absence of being. ( M. Sprung, 《 Lucid Exposition of the Middle way 》, P. 171, ( Colorado : 1979 )

(8) Liberation is due to the cessation of karma and passions. Karma and passions are due to concepts, These due to conceptualization ( prapañca ), but conceptualization is stopped by emptiness. ( C. Lindther, ibid, p. 203 )

〔註記〕

〔文中所列之梵文詩頌是取自活躍於西元七世紀的中觀學者月稱(Candrakīrti)之中論注解書《明句論》(Prasannapadā Madhyamak-avṛtti)〕月稱此書是目前同類注解書裏，學界所唯一能擁有的梵文原典，而龍樹之《中論本頌》亦可悉數自月稱該書中取出。本書梵文原典的校訂是由比利時籍學者Louis de la Vallée Poussin於西元一九〇三年起，都十年之功，徧稽梵、漢、藏、巴諸文獻而於西元一九一三年成書出版，允稱學界之善本。然而，這個本子國內購置不易【按：Poussin本之題名爲《Mūlamadhyamakakārikas de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti》、是書原係帝俄時代由聖彼得堡帝國學術院所刊行之「佛教文庫」(Bibliotheca Buddhica)第四號，原書或恐早已絕版多時，近時日本雖有影印重刊卅三巨冊「佛教文庫」之舉，然售價極昂，且不分售，故本文無法直接採用Poussin本。】我們現今所採用的本子是一九六〇年由印度The Mitihila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning所出版的「佛教梵文原典」(Buddhist Sanskrit Texts)編號第十的本子，是書是由P.L. Vaidya所校訂，其題名爲《Madhyamak-śāstra of Nāgārjuna with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti》。這個印度本的校訂者乃是Poussin的高足。根據其於校訂序言之說，此一印度本但只將Poussin本裏原初爲校訂之用所附之腳註刪去若干，而追補一些依據新出文獻而來的校訂，大體上仍是順着Poussin原初的本子而無甚改易(參見該書引言P.7)。

〔文中所列《中論本頌》第十八章第五詩頌，見印度本P.149。根據羽溪了齋「國譯一切經·中觀部」冊一(P.174)及Kenneth K. Inada, 《Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā》(Tokyo: Hokuseido Press, 1970, P.114)所出Poussin本的《中論本頌》、Poussin本和印度本在這個詩頌上可以說是完全相同的【按：Poussin本初行(prathamā-pada)中的“moksā”、印度本作“moksah”，然而這一點的差異和頌義並不相干。事實上

，若依梵文連聲法(Rules of Sandhi)，印度本是正確的，參見A. Macdonell, 《Sanskrit Grammar》，台翻版P.21】。

〔文中所列之藏譯，事實上在五部含有《中論本頌》而保存於西藏大藏經丹朱爾(Bstan Hyur)中觀部(Dbu Ma)的本子裏，此一詩頌的譯文是完全一致的，其中並無任何差異。這五部保有《中論本頌》的藏譯本如下：

(a)《稱爲「般若」的根本中頌》(Dbu ma rtsa bahi tshig lehur byas pa śes rab ces bya ba, Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā; 東北目錄No.3824·北京目錄No.5224)——本詩頌見於日本·鈴木學術基金會影印北京版西藏大藏經(以下略稱北京版)冊九五(P.7.3.2.~3.此中頭一數字表影印本新編頁碼，其二表第某欄，其三或其四表某欄之某行至某行。)、日本·世界聖典刊行協會影印德格版西藏大藏經(以下略稱德格版，又此一刊本並非全藏，但止於中觀，唯識與因明三部而已)中觀部冊一(P.6.1.1)。

(b)《根本中頌的注釋·無畏論》(Dbu ma rtsa bahi hgral pa gas las hjiḡ med, Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhasyā; 東北目錄No.3829·北京目錄No.5229)——本詩頌見於北京版冊九五(P.34.5.6~7)·德格版中觀部冊一(P.35.3.3)。

(c)《佛護根本中頌的注釋》(Dbu ma rtsa bahi hgral pa, Buddhapālita, Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti; 東北目錄No.3842·北京目錄No.5242)——本詩頌見於北京版冊九五(P.111.2.7~8)·德格版中觀部冊一(P.121.1.5~6)。

(d)《般若燈·根本中頌的注釋》(Dbu ma rtsa bahi hgral pa sgron ma, Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti; 東北目錄No.3853·北京目錄No.5253)——本詩頌見於北京版冊九五(P.224.3.3~5; P.224.4.1~3)·德格版中觀部冊一(P.93.1.2; P.93.1.3, P.93.1.6; P.93.1.7)。

(未完)