

# 月稱的「緣起」義

劉嘉誠

法光佛教文化研究所教師

## 提要

本文係從月稱著作中對「緣起」與「世俗」的語義解釋之探析，呈顯月稱對「緣起」一詞的解釋包含有「此緣性」、「相待性」與「空寂性」等三義，而對「世俗」一詞的解釋包含有「障真實性」、「相互依存」與「世間言說」等三義，月稱並將世俗區分為「正世俗」（世間世俗諦）與「倒世俗」（非世間世俗），由此而進一步凸顯凡夫與聖者所對應的世俗諦與勝義諦。本文除依月稱之著作探討月稱對「緣起」與「世俗」的語義解釋，並藉由月稱所解釋之「緣起」與「世俗」所各自包含的三義，進一步論述月稱的緣起思想可雙通於世俗與勝義二諦，而表現為遠離有無、生滅、常斷、一異等邊之緣起中道思想。

**關鍵詞：**月稱、緣起、相待、此緣性、空性、自性、世俗、假名、二諦、中道

**略語：**

<i>MA.</i>	<i>Madhyamakāvātāra</i> (《入中論》藏本)
<i>Pras.</i>	<i>Prasannapadā</i> (《明句論》梵本)
《入》	《入中論》(法尊譯本)



# Candrakīrti's Interpretations of Dependent-Arising

Jia-cheng Liu

Fa-Kuang Institute of Buddhist Studies

Lecturer

## **Abstract:**

The present paper investigates Candrakīrti's concept of dependent-arising on the basis of the interpretation of the term “*pratīyasamutpāda*” (dependent-arising) and of the term “*saṃvṛti*” (convention) in his writings. For Candrakīrti, the term “*pratīyasamutpāda*” comprises the three aspects of “relativity,” “conditionality,” and “emptiness,” while the term “*saṃvṛti*” comprises the three aspects of “obstruction to true reality,” “mutual dependence,” and “worldly discourse”. Candrakīrti distinguished between “true worldly convention” and “false worldly convention” within conventional domain to show that the conventional truth and the ultimate truth have different meanings to both ordinary people and sages. The present paper, moreover, discusses that Candrakīrti's concept of dependent-arising corresponds simultaneously with the two truths on the basis of the three aspects of “*pratīyasamutpāda*” and those of “*saṃvṛti*” to indicate that Candrakīrti's concept of “dependent-arising Middle Way” contains no extreme views regarding the dualities of existence and non-existence, arising and ceasing, permanence and nihility, identity and difference, etc.

**Key words:**

Candrakīrti, dependent-arising, relativity, conditionality, emptiness,  
self-existence, convention, dependent designation, two truths, middle way

# 月稱的「緣起」義

劉嘉誠

法光佛教文化研究所教師

## 一、前言

月稱的緣起思想與其對「緣起」及「世俗」的語義解釋有密切關係，從月稱著作中對「緣起」及「世俗」的語義解釋之探析，可以幫助我們對月稱的緣起概念之內涵與思想定位有更嚴謹且更確切之理解。<sup>1</sup> 尤其在《入中論》中對唯識學派「唯識無境」的批判，若透過月稱對「緣起」之「相待」(apekṣā)義的語義解析，將可以幫助我們更清楚月稱的批判之理論基礎。同時，作為諸佛為眾生說法之所依的二諦，也與月稱的緣起思想息息相關，月稱著作中對緣起的論述常與其對自性的概念及二諦思想緊密結合，唯有從自性的概念及二諦的觀點來詮釋月稱的緣起思想，才能發掘月稱緣起思想之深層義蘊。本文將分別就月稱對「緣起」與「世俗」的語義解釋以及月稱對緣起、自性與二諦的理解來做探討，以彰顯月稱的緣起意義。

---

\* 送審日期：民國九十四年五月十七日；接受刊登日期：民國九十四年七月二十一日。本文係節錄自作者 2005 年國立台灣大學哲學研究所博士論文〈從《入中論》對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉第三章之內容並參酌審查委員之意見修改而成。本文承蒙三位不具名的審查委員惠賜卓見，以減少本文之疏漏，謹此致謝。

<sup>1</sup> 江島惠教認為在印度思想中語詞的語義解釋常常與思想的確認與展開有關連，筆者同意其說法。參氏著，〈《中論》註釋書中有關「緣起」的語義解釋〉，陳一標譯，《法光學壇》創刊號（臺北：法光佛教文化研究所，1996）：23。

## 二、月稱對「緣起」一詞的語義解釋

月稱在《明句論》一開頭的歸敬偈疏中有一段討論「緣起」一詞的語義解釋之議論，在該段議論中，月稱先提出自己對「緣起」一詞的語義解釋，然後再透過對異說的批判來釐清「緣起」一詞的字義。月稱在該文中首先就「緣起」—“*pratīyasamutpāda*”一詞作字源學分析並提出語義解釋如下：

動詞語根  $\sqrt{i}$  意謂「去」，接頭詞 *prati* 意謂「到達」，由於接頭詞之力，動詞語根（界 *dhātu*）的意義發生變化。〔所謂：〕

界義為辭頭，強引於異地

如恆河甘流，味入大海水<sup>2</sup>

因此，以接尾詞 *-ya* 結尾的絕對分詞 *pratīya* 一語，意指「到達」（*prāpti*），亦即「相待」（*apekṣā*）。前有接頭詞 *samut* 的動詞語根  $\sqrt{pad}$  意謂「出現」，因而 *samutpāda* 一語意指「出現」。因此，「相待於因緣的諸存在者之（*bhāvānām* 有、法、有法）生起」，即是「緣起」的意義。<sup>3</sup>

從以上的解釋，月稱對「緣起」一詞顯然採用了字源學的分析，分別就「緣」與「起」詳細探討其語源。其中，月稱將“*pratīya*”（緣）解釋作“*prāpti*”，“*prāpti*”意指「到達」（*reach*）、「抵達」（*arrival at*）、「與…遇合」（*meeting with*）等意思<sup>4</sup>；並且將“*prāpti*”視為與“*apekṣā*”同義，而“*apekṣā*”一詞，係由接頭詞“*apa*”（*back*）及動詞語根  $\sqrt{ikṣ}$ （*see, look*）所組成，意指「相待」（*relativity, inter-dependent*）、「觀待」（*dependence on*）、「還視」或「迴顧」（*looking round*）、「因與果相關連」（*connection of cause with effect*）等意思<sup>5</sup>。因而，「緣」就是「到達」，也就是「相待」的意思。其次，“*samutpāda*”（起）一詞，係由接頭詞“*sam*”（*together*）“*ut*”（*up*）

<sup>2</sup> 本偈於安慧造《中邊分別論釋疏》亦引用，參月稱，〈明句中論疏歸敬偈疏〉，易陶天節譯，收入張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊—西藏佛教教義論集(二)》，共一〇〇冊(臺北：大乘文化出版社，1979)，第七十八冊:96，註13。

<sup>3</sup> *Pras.* p.5；奧住毅，《中論註釋書の研究》(東京：大藏出版社，1988):54-55；Jeffrey Hopkins, *Meditation on emptiness*, (London: Wisdom Publication, 1983):664-65。

<sup>4</sup> Sir M.Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press,1899 (Delhi: Matilal Banarsidass, 1995 Reprint):707。

<sup>5</sup> Monier-Williams 1899(1995 rpt):56；《梵和大辭典》，頁91。

及動詞語根√pad (to go) 所組成，意指「生起」(arise)、「出現」(appear)、「發生」(occur)。<sup>6</sup> 因此，合而言之，「緣起」(pratīyasamutpāda) 一語，就是指「諸法到達於或相待於因緣而生起」的意思。

月稱以上的解釋，基本上是沿襲《俱舍論》對「緣起」一詞的語義解釋，如《俱舍論·分別世品》中說：

此中，「緣起」(pratīyasamutpāda) 是何句義？「鉢刺底」(prati) 是「至」(到達，prāpti) 義，「醫底」(iti) 界是「行」義；由先助力，界義轉變故，「行」由「至」轉變成「緣」(pratītya)。「參」(sam) 是「和合」義，「喞」(ut) 是「上昇」義，「鉢地」(pad) 界是「有」義，「有」藉「合、昇」轉變成「起」(samutpāda)。由此，「有法至(到達)於緣已，和合昇起」是「緣起」義。<sup>7</sup>

由《俱舍論》可知，世親把「緣」(pratītya) 解釋作「至」—「到達」，而「緣起」乃指「有法到達於緣已和合昇(生)起」，以此對照於上引月稱《明句論》中將「緣」(pratītya) 解釋作「到達」(亦即「相待」)，「緣起」解釋為「諸法相待於因緣而生起」，可見月稱對「緣起」的語義解釋，乃是順著《俱舍論》將「緣」解釋作「到達」，並且進一步提出「到達」亦即是「相待」的意思<sup>8</sup>；換言之，月稱認為「到達」(prāpya) 與「相待」(apekṣya) 二者乃是同義詞 (paryāya)。<sup>9</sup> 在此意義下，《俱舍論》的「緣起」—「到達於緣而生起」，到了月稱也就等同於「相待於因緣而生起」。

就月稱而言，「緣」(pratītya)、「到達」(prāpya)、「相待」(apekṣya) 具有相同之意義，<sup>10</sup> 因此只要有違反這種同義關係的不同解釋，月稱基於自己的立場自然會加以反對。在月稱所處的時代，佛教內部對於「緣起」的語義解釋早已爭論多時，無論是文法學者、部派論師或《中論》各註釋家對「緣起」都有自己的解釋，月稱在《明句論》中為維護自家對「緣起」的解釋之

<sup>6</sup> Monier-Williams 1899(1995 rpt):582、1166。

<sup>7</sup> 《阿毗達磨俱舍論》卷九，《大正藏》冊 29，頁 50 中；另引文中之標點符號及重要語詞之梵文備註，參自萬金川，〈《俱舍論·世間品》所記有關「緣起」一詞的詞意對論〉，《佛學研究中心學報》第一期 (臺北：國立臺灣大學佛學研究中心，1996):2-3。

<sup>8</sup> 江島惠教 1996:28。

<sup>9</sup> *Pras.* p.9；奧住毅 1988:58。

<sup>10</sup> *Ibid.* p.189、368、459、511；中村元，〈空の意義〉，收入佛教思想研究會主編，《佛教思想 6·空》，共二冊(東京：平樂寺書店，1985)，上冊:154，註 8。

立場，於提出「緣起」的語義解釋之後，緊接著就對主要不同的異說進行批判，以進一步釐清「緣起」的意義。

月稱所批評的對象主要是經部室利邏多(Śrīlāta)及中觀自續派清辨。關於前者，根據《明句論》中月稱的指述，有一異論者(指室利邏多<sup>11</sup>)主張接頭詞 *prati* 乃意謂「種種」，動詞語根  $\sqrt{i}$  意謂「去」、「消滅」，接尾詞 *-itya* 係作為第二次語尾的動作名詞，意指「應去者」、「會壞滅者」。因此，「緣起」一詞，乃指「各各應去者或會壞滅的事物之生起」。<sup>12</sup> 以上關於月稱所指稱的(室利邏多)這一個異說，在世親的《俱舍論》中也被提及，<sup>13</sup> 世親不同意(室利邏多)將 *prati* 解釋作「種種」，世親的理由是：在「緣於眼及色，眼識生起」(即某一法以單一因緣為緣而生起)之情形下，*prati* 即不具「種種」義<sup>14</sup>(故對方的解釋不成立)。因此，從世親不滿意將 *prati* 解釋作「種種」所做的批判，可以知道世親乃在維護其對「緣」(*pratītya*)一詞解釋作「到達」的主張。

月稱除了提到在《俱舍論》中也曾被提及的對該異說之批評外<sup>15</sup>，並進一步提出比《俱舍論》更為詳細的解說。月稱認為若就(世尊說)「諸比丘！當為汝等說緣起。見緣起者即見法。」<sup>16</sup>之情形，*prati* 或許可以有「種種」義，但是若就「緣於眼及諸色，眼識生起」而言，*prati* 即不具有「種種」義。然而，如果將 *prati* 解釋作「到達」，則無論是 *pratītya* 非與特定物有直接關係的場合(如「見緣起即是見法」)或是 *pratītya* 與特定物有直接關係的場合(如「緣於眼及諸色，眼識生起」)，都可以說是適當的。因此，*prati* 不適合解釋作「種種」，而應解釋作「到達」。<sup>17</sup> 除此之外，月稱同時從文法學上指出，“*pratītya*”一詞若是被當作二次語尾之動作名詞而被解釋為「各

<sup>11</sup> 奧住毅 1988:141，註 52。

<sup>12</sup> *Pras.* P.5；Hopkins 1983:163-64；江島惠教 1996:28。

<sup>13</sup> 如《阿毗達磨俱舍論》卷九：「有執更以餘義釋難：『鉢刺底是種種義，醫底界是不住義，不住由種種助故變成緣；參是聚集義，嘔是上升義，鉢地界是行義。由嘔為先，行變成起。此說種種緣和合已，令諸行法聚集昇起，是緣起義。』」（《大正藏》冊 29，頁 50 下。）引文中句首所稱之「有執」，依稱友疏乃指經部室利邏多(Śrīlāta)，同註 2 易陶天節譯，1979:97，註 15。

<sup>14</sup> 《阿毗達磨俱舍論》卷九：「如是所釋，於此可然？『眼色各為緣，起於眼識等』，此中『種種聚集』豈成？」（《大正藏》冊 29，頁 50 下。）

<sup>15</sup> 江島惠教 1996:28。

<sup>16</sup> 依稱友《俱舍論疏》，此段文句係出自《緣起經》，同註 2 易陶天節譯，1979:97，註 16。

<sup>17</sup> *Pras.* pp.6-7；Hopkins 1983:164、665-67；Jeffrey Hopkins, *Emptiness Yoga*, (Ithaca: Snow Lion Publication, 1987):308；江島惠教 1996:28-29。

各應去者」的話，則前述「緣於眼及諸色，眼識生起」就應被讀作「各各應去眼及諸色的眼識生起」（cakṣuḥ pratītyaṃ vijñānaṃ rūpāṇi ca），然而這樣的讀法是不正確的，因此不得不承認“pratītya”（意謂「緣」、「到達」）乃是以絕對分詞接尾詞 -ya 結尾之不變化詞。<sup>18</sup>

綜觀上述月稱（對室利邏多）的批判，基本上與《俱舍論》相同，<sup>19</sup> 並進一步提出具體之例證與文法學解析，其用意無非是順著《俱舍論》將「緣」（pratītya）解釋為「到達」的立場。

其次，月稱所批判的第二個對象是清辨。月稱對清辨的批判主要可分為兩個方面，其一是月稱認為清辨雖然反對將 prati 解釋作「種種」，但是卻沒有提出反對的理由，其二是月稱認為清辨雖然有提到「緣起」的意義，但並沒有對「緣起」一詞做出語義解釋。

就第一點而言，月稱指出清辨（於《般若燈論》中）雖然批評有關「緣起」的二種異說（指佛護和室利邏多）是不正確的一即在「緣於眼及諸色，眼識生起」的場合，不能有對論者所說的「緣起」意義（亦即將“prati”解釋作「種種」）<sup>20</sup>，但是月稱一方面為佛護辯護，<sup>21</sup> 一方面批評清辨只是主張命題而已，並未提出反對“prati”解釋為「種種」的理由（亦即未言及 prati 應解釋為「到達」）。清辨於其著作中並沒有交代未提出理由的原因，但觀誓及月稱都曾就此為清辨設想其可能的原因。觀誓以為清辨的理由可能是基於只有在因與果同時俱起的情況下，果才能夠到達於因（如眼識到達於眼），但事實上因與果是不能同時俱起的，因此果並不能夠到達於因，故清辨才未說及 prati 應解釋為「到達」。<sup>22</sup> 月稱則認為，清辨可能基於下列的想法而排除了 prati 具有「到達」義，這個想法是：「識是無色的，因此不能到達於眼，因為我們所能夠看到的是，有色者才能到達於眼。」然而，月稱批評清辨這

<sup>18</sup> *Pras.* p.7; Hopkins 1983:164、667-68; Hopkins 1987:308-9; 江島惠教 1996:29。

<sup>19</sup> 江島惠教 1996:30。

<sup>20</sup> 指佛護和室利邏多對「緣起」的解釋。依據清辨所指，他們都將“prati”解釋作「種種」，而對於「緣起」一詞，佛護的解釋是「緣於亦即到達於種種事物之生起」，室利邏多則解釋為「各各會壞滅的事物之生起」，但是清辨不同意將“prati”解釋作「種種」。參 Hopkins 1983:669; 江島惠教 1996:24、30。

<sup>21</sup> 月稱指責清辨對佛護的批評是不善巧的，因為佛護並未如清辨所說將“prati”解釋作「種種」、詞根√i 解釋作「到達」。月稱認為，依據佛護的解釋，“prati”係意謂「到達」，“itya”意謂「去」，由此二者結合而成的“pratītya”一語，乃意指「到達」的意思。*Pras.* p.8; Hopkins 1983:669; 奧住毅 1988:56-57。

<sup>22</sup> Hopkins 1983:165-66; Hopkins 1987:312。

個可能的想法是不正確的，月稱的理由有兩點：第一、因為當我們說「這個比丘到達於果」（指有色者到達於無色者<sup>23</sup>）的時候，「到達」是被允許的。第二、如《六十頌如理論》中說：「彼彼至（*prāpya*）而起（*utpanna*），非從自性起。」<sup>24</sup>可見，「緣」（*pratitya*）意謂「到達」（*prāpya*），這種說法乃是被龍樹所肯定的。<sup>25</sup>基於以上兩點理由，月稱認為 *prati* 具有「到達」義是沒有疑義的，因此清辨的可能疑慮乃是多餘的。從以上月稱對清辨的批判，可以看出月稱的用意仍在繼續貫徹他所採《俱舍論》將「緣」解釋作「到達」（而非意謂「種種」）的立場。

接下來，月稱對清辨的第二點批判是，清辨雖然有提到「緣起」的意義，但是並沒有對「緣起」一詞做出語義解釋。月稱所指清辨所提到的「緣起」的意義，乃指清辨在《般若燈論》中於批評有關「緣起」的二種異說之後，所提出的他對「緣起」的解釋，清辨認為「此有故彼有，此生故彼生」，此種「此緣性」（*idaṃpratīyayatā*）的意義，才是「緣起」的意義。<sup>26</sup>然而，月稱批評清辨並未分別就「緣」與「起」二語所具有的各自意義加以說明，亦即「緣起」一詞的語義解釋沒有被討論，因此清辨的解釋是不恰當的。月稱於此又設想清辨未提出「緣起」的語義解釋之可能原因，月稱設想清辨或許認為，「緣起」（*pratītya-samutpāda*）一詞就像「森林中的胡麻」，是由通俗語法所構成的語詞（即使作語義解釋，也是沒有意義的複合詞），因而沒有對「緣起」作語義解釋。月稱於提出清辨未作語義解釋的可能原因之後，為了說明自己的論點是正確的，亦即「緣起」一詞的意義不外是依於語詞各部分的意義所構成，月稱再度引用前引《六十頌如理論》之詩頌：「彼彼至（*prāpya*）而起（*utpanna*），非從自性起。」，由句中之「彼彼至而起」（到達於種種

<sup>23</sup> 按比丘是有色者，而比丘修行所獲致的果位（聲聞初果至四果）卻是無色者（not physical），參 Hopkins 1983:670；奧住毅 1988:57。

<sup>24</sup> 此頌相當於施護譯《六十頌如理論》第十九偈上半：「若已生未生，彼自性無生。」（《大正藏》冊 30，頁 255 上。）藏本中譯為「依彼彼緣生，即非自性生」（《六十頌如理論》，頁 143。）若對照《明句論》所引該頌梵文，漢譯本之首句「若已生未生」與梵文原型未符，參山口益，《中觀佛教論攷》（東京：山喜房佛書林，1975）:63。

<sup>25</sup> *Pras.* pp.8-9；Hopkins 1983:166、669-71；奧住毅 1988:57-58；江島惠教 1996:30-31。

<sup>26</sup> 按清辨此說與《俱舍論》同，如《俱舍論》卷九：「此緣起義，即是所說『依此有彼有，此生故彼生。』故應引彼，釋緣起義。」（《大正藏》冊 29，頁 50 下。）唯《俱舍論》並未將「此有故彼有，此生故彼生」稱作「此緣性」，而清辨於《般若燈論》中卻將「此緣性」明確地表示出來，參江島惠教 1996:39，註 18。又清辨《般若燈論》中有關對「緣起」的語義解釋之討論，僅存於藏譯本中，漢譯《般若燈論釋》缺此一節，江島惠教 1996:37，註 5。

27 (因緣)而生起)，其中「緣」與「起」二語乃是分別解釋的，可見「緣起」的語義解釋也是被龍樹所肯定。<sup>28</sup>

就月稱而言，緣起的「相待性」乃是他解釋「緣起」的意義所關注之焦點，因此，在批判清辨未對「緣起」作語義解釋的時候，月稱再度把問題焦點拉回到緣起的「相待性」上面。依據月稱的了解，《俱舍論》所解釋的「到達」，即是「相待」的意思，而兩者的關係同樣可以從上引《六十頌如理論》之詩頌看出，龍樹說「凡是到達於因緣而生起者，不是從自性上生起」這句話不外是表示著「到達」即是「相待」的意思。因為，月稱認為：只有互相觀待的東西，才是不從自性上生起<sup>29</sup>；換言之，上引詩頌「凡是『到達』於因緣而生起者，不是從自性上生起。」就月稱而言，亦可說為「凡是『相待』於因緣而生起者，不是從自性上生起。」因此，在這種情況下，「到達」即等同於「相待」。<sup>30</sup> 所以，在「到達」與「相待」乃異詞同義這一點上，除了藉由月稱字源學上的解釋之外，也可以透過龍樹此一詩頌找到論據。

月稱此處的論據，主要是透過緣起「無自性」這個概念而來；換句話說，「到達」之所以等同於「相待」，乃是「無自性」這個概念的介入。因為就月稱而言，緣起就是「到達於因緣而生起者」或「相待於因緣而生起者」，而不論是「到達於因緣而生起者」或「相待於因緣而生起者」，它們都同時「不是從自性上生起」。因此，在同樣是「不從自性上生起」（無自性）的這一個意義上，「到達」即等同於「相待」。可見「自性」這個概念，在月稱對緣起的理解中扮演著極其重要的角色。自性，梵語為 *svabhāva*，是由接頭詞 *sva* 加上字根  $\sqrt{bhū}$  而形成，其中 *sva* 係一反身代名詞，意思是自我的 (self)、自己的 (own)； $\sqrt{bhū}$  的意思是「成爲」(become)、「有」(be)；故 *svabhāva* 就

<sup>27</sup> 關於「彼彼至而起」之「彼彼」(tat tat) 似乎意味著龍樹亦肯定 *prati* 可解釋作「種種」，對於此一可能的質疑，月稱答覆說“tat tat”只是龍樹對於「諸法到達於因緣」的例舉，不是“*pratītya*”的語義解釋之一部分，故不能將句中“*prāpya*”(pratītya)一語解釋作「彼彼」(種種)，此一語在此僅意指「至」(到達)。Hopkins 1983:166；Hopkins 1987:310-11。

<sup>28</sup> *Pras.* pp.9-10；Hopkins 1983:165、672-73；江島惠教 1996:31-32。

<sup>29</sup> 如《入中論》卷三：「復次，識與功能應互相待……若許此者，則識非有自性。」(《入》148；*MA.150*) 又同卷：「不知非所知，彼無知亦無，是故佛宣說，知所知無性。」(《入》163；*MA.165*) 又如《明句論》云：「若許唯眾緣，因果亦是互相觀待而有，非自性有。」轉引自《入中論善顯密意疏》，頁 162。關於月稱「相待則無自性」的主張，另可參 Hopkins 1983:166、673 及中村元 1981:157-58。

<sup>30</sup> 依月稱《六十頌如理論釋》對該頌的注釋：「云彼彼所『依』(至，到達)者，謂『觀待』彼彼所依之斷語 (*tha tshig*)。」「(《六十頌如理論釋》，頁 135。)可見，頌中之「到達」，依月稱的解釋，確指「相待」之意。

是「自有」(own being)或「自性」、「本性」(inherent disposition)的意思。<sup>31</sup> 依《大毘婆沙論》卷七十八說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性、應知亦爾。」<sup>32</sup> 可見有部是把自性、自體、自相、本性等，看作是同一意義。至於月稱本人如何界定「自性」(svabhāva)這個概念呢？月稱在《明句論》中指出：「由於事物都是從因緣所生的，所以沒有自性(svabhāva)的存在。」<sup>33</sup> 又說：「某物中不會變化的那種性質，就被稱作是該物的自性(svabhāva)，因為(該性質)並不依待他者。」<sup>34</sup> 從以上月稱對「自性」一詞的界定，可以獲知「自性」包含有如下三個概念：「不從緣生」、「不待他」、「不變性」。而「自性」的這三個概念，恰好與中觀學派的「緣起」概念正相矛盾，如《中論·觀有無品》第一、二詩頌：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」<sup>35</sup> 中所指出的「緣起」概念，「緣起」乃指：「從緣所生」、「依待他者」、「無決定性」。<sup>36</sup> 月稱在《明句論》中解釋該二詩頌時指出，「作法」(眾緣所製作者，指緣起)與「自性」(無作)乃是相互矛盾的兩個概念。<sup>37</sup> 也就是說，凡主張事物是有自性者，即不能主張該事物同時是緣起的；反之，凡主張事物是緣起的，則該事物必沒有自性。因為如同月稱這裡所說，「緣起」與「自性」乃是相互矛盾的兩個概念。因此，就月稱對「緣起」與「自性」這兩個概念的理解，「緣起的東西沒有自性」乃是月稱透過論證而證成的基本論題。尤其在上述月稱所解釋的「緣起」即是「相待」，「相待」即「無自性」(空性)的意義下，月稱所謂緣起的「相待性」即可相通於緣起的「空寂性」。

緣起的「相待性」既是月稱所關注的焦點，那麼與此相對的，亦即是清辨所解釋的「此緣性」(idampratrayatā)，則必然成為月稱下一步所需處理的問題。如前所述，清辨認為「此有故彼有，此生故彼生」之此緣性才是「緣起」的意義，此中所謂「此有故彼有，此生故彼生」乃是傳統佛教共通的緣起根本思想，月稱對於此一傳統佛教的緣起思想並未採取否定的態度，而是採用融攝或會通的方式，亦即月稱試圖以緣起的「相待性」來融攝「此緣性」。

<sup>31</sup> Monier-Williams 1899(1995 rpt): 760、1275-1276。

<sup>32</sup> 《大毘婆沙論》卷七十八，《大正藏》冊27，頁393下。

<sup>33</sup> *Pras.* p.87；William L. Ames, "The notion of svabhāva in the thought of Candrakīrti." *Journal of Indian Philosophy* 10(1982)：162。

<sup>34</sup> *Pras.* p.241；Ames 1982:161。

<sup>35</sup> 《中論》卷三，《大正藏》冊30，頁19下。

<sup>36</sup> 參該二詩頌青目之註釋，《中論》卷三，《大正藏》冊30，頁19下-20上。

<sup>37</sup> *Pras.* p.260；奧住毅 1988:431。

關於此點，月稱在《明句論》中係引用了龍樹《寶鬘論》中「此有則彼有，如有短有長。」<sup>38</sup> 的詩頌來加以會通。月稱認為，依據清辨的說法，緣起就是「此有故彼有，此生故彼生」之此緣性，那麼若依上引《寶鬘論》之詩頌來解釋，緣起不外就是「此有時，彼有，例如有短的東西時，有長的東西。」當這樣解釋時，清辨不也就承認了「『緣』於短的東西，亦即『到達』於短的東西、『相待』於短的東西，而有長的東西」嗎？因而，這就形成了清辨所反對的事（指緣起的「到達」義及語義解釋）恰好又為他自己所承認之不一致的情形，這顯然是不合理的。<sup>39</sup>

從月稱引用《寶鬘論》的詩頌可知，他是想藉用頌中所說「長」與「短」相互觀待的譬喻，以會通清辨所謂「此有故彼有」之此緣性。其實，在《明句論》中，月稱不只一次引用了「長」與「短」相互觀待的例子以說明緣起的相待性，<sup>40</sup> 其用意無非在重申《寶鬘論》此一詩頌的意義，以強調「此緣性」不外就是「相待性」。除此之外，月稱在註解《中論·觀作作者品》第十二、十三詩頌時，更進一步舉出作者與作業、能生與所生、去者與去法、能見與所見、能相與所相、能起與所起、支分與有支分、德與有德、能量與所量等之「相依相待」（*paraspara-apekṣya*）以會通「此緣性」（*idaṃpratyaayatā*）。<sup>41</sup> 換句話說，月稱認為，如陽炎般的世俗之一切事物，不是由於其他原因而成立，而是由於承認「此緣性」才得以成立。<sup>42</sup> 此中所謂「此緣性」，依照月稱的說法，乃是「緣於此故，有彼」或「相待於此故，有彼」的意思，<sup>43</sup> 其與前引《寶鬘論》詩頌的用意一致，目的都在說明「此緣性」不外就是「相待性」。<sup>44</sup> 因此，對於月稱的論難，清辨若要維持其立場一致的話，唯有承

<sup>38</sup> 此頌相當於漢譯《寶行王正論》卷一：「若此有彼有，譬如長及短。」（《大正藏》冊32，頁494中。）

<sup>39</sup> *Pras.* p.10；Hopkins 1983:673；江島惠教 1996:32。

<sup>40</sup> *Pras.* p.252、458、459、529；中村元 1981:170，註9。

<sup>41</sup> *Pras.* pp.189-90；安井廣濟，《中觀思想の研究》（京都：法藏館，1979）:90-91。

<sup>42</sup> *Pras.* p.189；另《入中論》卷四：「唯由此緣起理，諸世俗法便得成立，非由餘理。」（《入》226；*MA.228*。）與《明句論》此處所說同。

<sup>43</sup> *Pras.* pp.189-90；安井廣濟 1979:90-91。

<sup>44</sup> 《入中論》卷四即曾引用《寶鬘論》此頌及《中論·觀作作者品》第12詩頌以說明「此緣性」不外就是「相待性」，如：「《寶鬘論》云：『此有故彼有，如有長說短，此生故彼生，如燈燃發光。』《中論》云：『因業有作者，因作者有業，除此緣起外，更無成業因……』如是宣說唯有〔此〕緣性（*rkyen 'di pa tsam nyid, idaṃpratyaayatā*）之緣起（*rten 'byung, pratītyasamutpāda*）…不落…常無常、有事無事等二邊分別……」（《入》225-26；*MA.227*。）另月稱《六十頌如理論釋》云：「自無明之緣（*rkyen*）產生行為（*'du byed*）之義，如何成立於

認緣起的「此緣性」不外就是「相待性」。實際上，清辨在註解《中論·觀合品》第七詩頌時，曾就勝論派有關因與果是異或不異的妨難而回答說：「觀〔待〕異故，有不異。」<sup>45</sup> 由此可見，清辨應亦承認「此緣性」相通於「相待性」。如此一來，對於「緣起」一詞的解釋，清辨與月稱的立場終究仍是一致的。<sup>46</sup>

以上是《明句論》中月稱對於「緣起」一詞的語義解釋之相關討論。綜合以上的討論，我們可以歸納為如下三個重點：

第一、緣起的「相待性」是月稱緣起思想的核心，月稱雖然不是緣起相待思想的創始者，但在現存文獻中，月稱卻是第一位對緣起的「相待」義做出字源學式的語義解釋者。月稱在《入中論》中對「唯識無境」的批判，可以說就是在這種「相待緣起」的概念下所展開的批判。

第二、月稱雖然批判清辨所提出的「此緣性」，但是月稱僅僅以「相待性」來融攝「此緣性」，而並沒有排斥「此緣性」，畢竟「此有故彼有，此生故彼生」是傳統佛教對十二支緣起的共通解說。<sup>47</sup> 因此，月稱對緣起的「此緣性」之會通，意味著月稱認許了原始佛教的「業感緣起說」。

第三、就月稱而言，緣起相待的東西沒有自性，所以是空；另一方面，正因為事物是空無自性的，所以才能在相互依待之情形下存在，否則事物即無生起之可能。在此情形下，月稱無異從緣起相待的角度，繼續發揚龍樹的「性空緣起」思想，以連接緣起的「空寂性」<sup>48</sup>。

綜上所述，月稱對「緣起」一詞的語義解釋，蘊含了「此緣性」、「相待性」及「空寂性」等三層意義。

---

自相(*rang gi mtshan bid*)中?彼由成立於自相故，不觀待無明。」(《六十頌如理論釋》，頁130。)釋文中指出「行」觀待「無明」，故非自性生，顯見月稱確有意會通「此緣性」與「相待性」。

<sup>45</sup> 《般若燈論釋》卷八，《大正藏》冊30，頁93上。

<sup>46</sup> 中村元 1981:170，註8。

<sup>47</sup> 如《明句論》中對《中論·觀十二因緣品》的註釋，月稱即是以緣起十二支分之輾轉次第生起或還滅之順、逆觀對該品作註解，以說明緣起的「此緣性」，可見月稱並未排斥「此緣性」。Pras. pp.542-70。

<sup>48</sup> 緣起的「空寂性」意指了達緣起即空而得解脫。就月稱而言，「緣起即空」乃是藉由緣起的「此緣性」與「相待性」的會通並且透過「相待」即「無自性(空)」所獲致之結果，而當智者了達緣起即無自性空時，即能以此空慧斷除無明、行……等十二支分而得解脫生死。如《入中論》卷四：「說癡起業無癡滅，唯使無智者了達，慧日破除諸冥闇，智者達空即解脫。」(《入》216；MA.217。)

### 三、月稱對「世俗諦」的解釋

月稱的緣起思想除了和「緣起」一詞的語義解釋密不可分之外，同時也與其對「世俗諦」的解釋息息相關。本節將分別從月稱對「世俗」的三種字義解釋及其對兩種「世俗」的區分來進行討論。

#### (·)「世俗」：蔽

月稱在注解《中論·觀四諦品》第八詩頌時，曾對「世俗」一詞提出三種字義解釋，該詩頌說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」<sup>49</sup> 頌文中之「世俗諦」(lokasaṃvṛtisatya, 世間世俗諦)，其中「世俗」(saṃvṛti)一詞，依月稱《明句論》之註釋，包含有如下三種意義：(一)障真實性 (二)相互依存 (三)世間言說。<sup>50</sup> 茲分別說明如次：

#### 1、障真實性

這是直接取 saṃvṛti 的語根  $\sqrt{vr}$  所表示的「障覆」(cover)之意義，意思是說事物的真實性被世人的無明所障覆；換句話說，「世俗」乃指由於世人被無明所障蔽，因此看不到事物的真實性。<sup>51</sup> 如《入中論》卷二說：「痴障性故名世俗……由具無明愚痴，令諸眾生不見諸法實性。」(《入》106; MA.107) 卷四說：「世有厚痴同稠雲，故諸境性顛倒現。」(《入》215; MA.216) 又如《六十頌如理論釋》說：「愚夫以無明隨眠顛倒……由愚痴所蔽，難以了悟自性，故曰不忍有情。」<sup>52</sup> 月稱以上所釋，顯然都是取 saṃvṛti 的語根  $\sqrt{vr}$  所表示的「障覆」義。此中，被障覆者是諸法的真實性，能障覆者乃是無明、愚痴或顛倒。因此，在語根  $\sqrt{vr}$  所表示的「障覆」之意義下，「世俗」(saṃvṛti)

<sup>49</sup> 《中論》卷四，《大正藏》冊 30，頁 32 下；dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā, lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ. *Pras.* p.492。

<sup>50</sup> *Pras.* p.492；奧住毅 1988:755；安井廣濟 1979:160。

<sup>51</sup> 同前註；長尾雅人，《中觀と唯識》(東京：岩波書店，1978):39-40；萬金川，《詞義之爭與義理之辯：佛教思想研究論文集》(南投：正觀出版社，1998):21。

<sup>52</sup> 《六十頌如理論釋》，頁 140-141。

一詞，與無明（avidyā）、愚痴（moha）、顛倒（viparyāsa）等可以說是同義詞。<sup>53</sup>

月稱認為，無明或愚痴，即是顛倒，它們同樣意指「於諸法執有自性」，簡言之，即是「法我執」。月稱於《四百論釋》中將法我執視為染污無明<sup>54</sup>，並且於《明句論》中以愚痴為一切煩惱之根本，認為若人不能捨棄法我執之愚痴相即不能斷盡煩惱，解脫生死。<sup>55</sup> 因此，解脫生死的關鍵在於破除執著諸法實有自性的愚痴顛倒，亦即破除世俗的無明障蔽，以揭露諸法無自性的真實相。

## 2、相互依存

月稱將「世俗」一詞解釋為相互依存，依學者之研究，或許是將 saṃvṛti 視為 saṃvṛtti 來使用所產生的意義。梵語 saṃvṛtti (saṃ-√vṛt)，其語根√vṛt 意指「轉起」(turn)、「存在」(exist)、「生起」(arise)、「依賴」(depend on)、「動」(move)，而接頭詞 saṃ 意指「一起」或「共同」(to gether)。因此，saṃvṛtti 一詞，乃有「共同轉起」或「相互依存」的意思。<sup>56</sup> 在此一意義下，「世俗」的概念即等同於前述「緣起」一詞所具有的「相依相待」之意思。<sup>57</sup>

「世俗」一詞具有相依相待的意義，除了從 saṃvṛtti 之語義解釋而得知之外，另可從語根√vṛt 所含有的「動作 (ceṣṭā)」之語義而獲知。√vṛt 所具有的「動作」之語義，與中觀的運動觀和作業觀有密切關係，如龍樹在《中論·觀去來品》中指出，只有在去者 (ganṭṛ)、去法 (gamana) 及所去處 (gantavya) 三者相依相待之情形下才能成立運動 (去, gati)；而在《中論·觀作作者品》中龍樹亦指出，只有在作者 (karṭṛ)、作業 (karman) 及作法 (karaṇa) 三者相依相待之情形下才能成立「作」(ceṣṭā)。因此，無論從去者、去法與所去處三者，或從作者、作業與作法三者，其所表示的三者間「相依相待」之關係，即是「世俗」得以成立的根本旨趣。<sup>58</sup>

<sup>53</sup> 般若迦邏摩諦 (prajñākaramati)，《入菩提行論細疏》第九章，轉引自安井廣濟 1979:162。

<sup>54</sup> 參見《入中論善顯密意疏》，頁 185；《菩提道次第廣論》，頁 295。

<sup>55</sup> 參見《菩提道次第廣論》，頁 294-295。

<sup>56</sup> 長尾雅人 1978:39；安井廣濟 1979:163；萬金川，《中觀思想講錄》(嘉義：香光書鄉出版社，1998):164；Monier-Williams 1899 (1995 rpt):1009。

<sup>57</sup> 長尾雅人 1978:40；安井廣濟 1979:162；立川武藏 1994:302。

<sup>58</sup> 山口益，《佛教における無と有との對論》(東京：山喜房佛書林，1975):21-23；另山口益書中所引龍樹《中論》有關去者、去法與所去處及作者、作業與作法等之相依相待關係，

如前所言，月稱認為相依相待的東西沒有自性，而沒有自性即是中觀的勝義空。因此，就月稱而言，相依相待固然是「世俗」一詞的語義，可是在相待無自性的情況下，它同時又相通於「第一義」，這種緣起相通於世俗與勝義二諦之關係，我們將留待下一節再做詳細討論。

### 3、**言說**

月稱對「世俗」(saṃvṛti)的第三個解釋是「世間言說」。依照 saṃvṛti 的語根√vr，原是指「障覆」的意思，並無「言說」之意，惟根據學者的研究，saṃvṛti 一語，乃是巴利語 sammuti 的梵語化，而 sammuti 之語根為 saṃ√man (思量)，具有「名稱、言語、言說」之意，因而 saṃvṛti 亦被視為具有「言說」之意。<sup>59</sup>

除了從字源學探討而得知 saṃvṛti 具有「言說」義之外，月稱在《明句論》中亦指出，「世俗」乃指世間「言說」之意，換言之，凡能詮及所詮、能知與所知等一切「言說」，謂世間世俗諦。<sup>60</sup> 此中，月稱所指出的「言說」一詞，梵語為 vyavahāra，在龍樹的《中論》中，vyavahāra (言說)即被視為與「世俗」同義，如《中論·觀四諦品》第十詩頌：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」<sup>61</sup> 頌中第一句所稱之「俗諦」，梵語即是 vyavahāra，鳩摩羅什譯為「俗諦」，安慧釋本則譯為「世俗」<sup>62</sup>，可見 vyavahāra (言說)在梵語中，確與「世俗」(saṃvṛti)同義。

vyavahāra 一語，原指習慣 (usage)、風俗 (custom)、一般生活 (ordinary life)，<sup>63</sup> 並無「言說」之意。其之所以被視為具有「言說」之意，據學者考察，乃因 vyavahāra 一語與巴利語之 vohāra 相當，而 vohāra 在巴利佛典中則

可參見《中論》卷一：「因去法有去者，因去者有去法，因是二法則有可去處。」(《大正藏》冊 30，頁 5 下。)及《中論》卷二：「若墜於無因，一切法則無因無果……是二無故，無作、無作者、亦無所用作法。」(同前書，頁 12 下。)

<sup>59</sup> 安井廣濟 1979:158；梶山雄一、上山春平，《佛教の思想 3：空の論理 (中觀)》(東京：角川書店，1974):131。

<sup>60</sup> *Pras.* pp.492-93；奧住毅 1988:755-56。

<sup>61</sup> 《中論》卷四，《大正藏》冊 30，頁 33 上；vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate, paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate. *Pras.* p.494。

<sup>62</sup> 《大乘中觀釋論》卷九，《藏要》第二輯 (四)，頁 83 右。

<sup>63</sup> Monier-Williams 1899(1995rpt):1034。

是「言說」的意思，因而 *vyavahāra* 乃有「言說」之意。<sup>64</sup>

與月稱對「世俗」的第三種解釋—「世間名言」密切相關的另一重要語詞，乃是假名。「假名」，梵語 *prajñapti*，又譯為「施設」、「安立」，它與前述之 *saṃvṛti* 及 *vyavahāra* 同樣被視為世俗諦的重要語詞。在梵語中，「假名」或「施設」(*prajñapti*)一詞，係與「言語」(*sammuti*)、「名稱」(*saṅkha*)、「通稱」(*samañña*)、「言說」(*voḥāra*, *vyavahāra*)、「名」(*nāma*)等為同義詞，<sup>65</sup> 意指世俗中的一切事物，無不是「名稱的施設」或「言語的施設」，因此其存在乃是一種假名安立的存在，而不是獨立於名稱或言說之外另有真實的存在。月稱在《明句論》中，曾以「依車輪等支分而施設車」為譬喻，以說明凡依自身之支分而施設者，即非自性生，非自性生者即是空。<sup>66</sup> 月稱的意思是說，「車」的存在，祇不過是由車本身的零件例如車輪等組成，我們將車輪等的組成物「假名」為車，此中只有車的名稱，並沒有車這個名稱所指涉的實體。因此，「假名」即等同於「性空」。

月稱雖不容許名言中有自性，但為了破除虛無論者的斷見，月稱就約定俗成的用法，承認語言有其世俗功能。<sup>67</sup> 此一語言的功能，凸顯了月稱對世俗諦理的認許，以確保世人所共許的世間真理。

### (二) 兩種世俗之分

月稱除了對「世俗」一詞提出三種字義解釋之外，並且將世俗諦區分為「正世俗」與「倒世俗」二類。<sup>68</sup> 在《入中論》中，月稱採取傳統佛教中根、境、識三者和合生觸的認識論來解釋正世俗與倒世俗。月稱認為，明利根（無患根）之無倒識所取之境，乃是世間普遍的正常認知，觀待世間可立為真實，

<sup>64</sup> 安井廣濟 1979:156-57。

<sup>65</sup> 安井廣濟 1979:38、164；長尾雅人 1978:41。

<sup>66</sup> *Pras.* p.504；奧住毅 1988:769；另《明句論》所引「依車輪等支分而施設車」之譬喻亦見之於《入中論》，如云：「依輪等支分假立名車」、「如依輪等假立名車」（《入》276、281；*MA*277、281。）

<sup>67</sup> 如《入中論》卷五：「如是能破所破，若合不合，雖皆非有。於名言中，當知能破，破於所破。」（《入》294-95；*MA*.296）關於月稱不許諸法於勝義或名言中有自性，但卻認許世間名言有其世俗功能，其用意主要在區別「名言有」與「有所得有」，以阻斷實在論者之尋名求實。

<sup>68</sup> 如《入中論》卷二：「見妄識之境，即世俗諦。……見虛妄中，復有見正、倒二類。」（《入》102；*MA*.103）

此即為「正世俗」；反之，有患根之顛倒識所取之境，觀待世間亦是顛倒，此即為「倒世俗」。此中，正世俗與倒世俗之分別乃是由所取境與能取識來作分辨，月稱將所取境與能取識各分為無倒（正）與顛倒二類，其中，無倒識（屬明利根）之所取境，為不顛倒，而顛倒識（屬有患根）之所取境，則必顛倒，由此而有正世俗與倒世俗之分別。如《入中論》卷二說：

今明見虛妄中，復有見正、倒二類，故彼所取境與能取識，皆有二類。  
頌曰：

妄見亦許有二種，謂明利根有患根

有患諸根所生識，待善根識許為倒

明利根謂無眩翳、未害黃眼等症，及如是無倒而取外境。有患根謂與上相違，有患諸根之識，觀待無患善根之識，許為顛倒識。（《入》102-103；M4.103）

從引文可知，月稱先將能取識分為無倒識與顛倒識二類，其中無倒識係從明利根所生，而顛倒識則從有患根所生。其次，隨著能取識分為無倒識與顛倒識二類，所取境也跟著分為無倒與顛倒二類，如《入中論》又云：

如此諸識顛不顛倒分為二類，其境亦爾。頌曰：

無患六根所取義，即是世間之所知

唯由世間立為實，餘即世間立為倒（《入》103；M4.104）

頌文中「世間之所知」即是世間普遍之正常認知，也就是「正世俗」，它乃是無患六根（所生無倒識）之所取境，例如青等色法（顏色的辨識）。反之，有患根（所生顛倒識）之所取境，觀待世間則立為顛倒，此即為「倒世俗」。此中，所謂「有患根」，乃指各種障緣能壞諸根，依據月稱的分類，這些障緣可分為：（一）「內身能壞諸根之因緣」：如眩翳、黃眼等症、食商陸藥<sup>69</sup>等；（二）「外界能壞諸根之因緣」：如影像、谷響、陽燄水等；（三）「（外界）能壞意根之因緣」：如咒藥及邪教、似因<sup>70</sup>、睡夢等。（《入》103-104；M4.104）

<sup>69</sup> 食商陸藥，即食達都惹藥，誤食彼果便見一切皆成金色。見《入中論善顯密意疏》，頁178。

<sup>70</sup> 按因明的規定，立因須具備因三相（遍是宗法性、同品定有性、異品定無性），如有違反，

以上三類障緣，我們依序可將其稱為：(一)根身的變異(二)外境的誑惑(三)識的變異。其中，「根身的變異」及「識的變異」，乃屬於個人特殊之病態所導致的錯誤認知，而「外境的誑惑」，即使沒有根身的變異，一般人也會發生錯誤的認知，其係屬於世間普遍的錯誤認知。

關於以上月稱以根、境、識三者和合之認識論，對「世俗」作出「正世俗」與「倒世俗」的分類，吾人可歸納如下表，以顯示根、境、識與兩種世俗的關係：

世俗分類	根	能取識	所取境
正世俗	明利根(無患根)	無倒識	世間普遍之正常認知 (如青等色法)
倒世俗	有患根： • 外境的誑惑(如影像、谷響、陽燄水等外界障緣能壞諸根)  • 根身的變異(如眩翳、黃眼等症之內身障緣能壞諸根)  • 識的變異(如咒藥及邪教、似因、夢等障緣能壞意根)	顛倒識	世間普遍的錯誤認知 (如影像、谷響、陽燄水等)  個人特殊病態的錯誤認知 (如毛輪、夢境等)

由上表可知，月稱一方面將有患根所生顛倒識之所取境，立為倒世俗，另一方面又將明利根(無患根)所生無倒識之所取境，立為正世俗。月稱將「倒世俗」又稱作「非世間世俗」(aloka-saṃvṛti)<sup>71</sup>，將「正世俗」又稱作「世間世俗諦」(loka-saṃvṛti-satya)<sup>72</sup>。換言之，如果以二諦來說，「倒世俗」

即成似因。似因就是有過失(即不成、不定、相違等過失)的因，以似因所證成的宗，就是錯誤的結論，因而不能獲得正解，參沈劍英，《因明學研究》(上海：東方出版中心，1985):9、189。月稱以似因不能獲得正解，故將其列為倒世俗中之能壞意根之因緣。

<sup>71</sup> 如《明句論》第24品云：「因眼翳、黃眼等有患根住於顛倒見者，即非世間(aloka)。彼非世間之世俗者(saṃvṛti)，即非世間世俗(aloka-saṃvṛti)。」Pras. P.493；安井廣濟1979:172-173。

<sup>72</sup> Pras. P.493；安井廣濟1979:171。

可以說是一般凡夫的「世俗諦」，而「正世俗」則可以說是一般凡夫的「勝義諦」。

不過值得我們注意的是，月稱在這裡所謂的「無倒識」或「真實」，乃是就世間常識的層面而言，而不是針對已斷煩惱的聖者。換句話說，世俗凡夫所見到的真理，乃是一種相對性的真理，而不是絕對性的真理。這裡的相對性指的是，在世俗凡夫中，相對於「世間顛倒」而有所謂「世間真實」，或指相對於「倒世俗」或「非世間世俗」，而有所謂「正世俗」或「世間世俗諦」，離開這種相對性的關係之外，則沒有所謂獨立自存的「世間真實」或「世間世俗諦」。

月稱於提出相對性的「世間世俗諦」之後，接著又指出凡夫的「勝義」唯是聖者的「世俗」一月稱稱之為「唯世俗」(samvṛti-mātra)，以進一步詮釋聖者並不排斥世間真實之可安立為「諦實」。月稱在《入中論》中，以「緣起假法」來解釋凡夫「勝義」唯是聖者「世俗」之關係。依據月稱的解釋，前述於世間顛倒世俗之前安立為諦實之「世間世俗諦」，即是「緣起假法」。所謂「緣起假法」，就是世間假名安立的一切法，不論凡聖，現見一切諸法無不是「緣起假法」，然而，凡聖所見之同一「緣起假法」，卻因為是否已斷無明而有見實與見空之差異。例如前舉對顏色的辨識，凡夫在正常感官下看見青、黃等各種顏色，由於被無明所蒙蔽，以為每種顏色都有它固定的色性，因此於青等色法中執為實有；可是就已斷無明的聖者而言，青等色法不過是因緣和合，假名而有，其本性原就是空，故不會執為實有。如《入中論》卷二說：

如青等色法及心、受等少法，〔於具無明者〕則現為實有；諸法實性，則具無明者畢竟不見……若〔於〕已斷染污無明、已見諸行如影像等〔之〕聲聞、獨覺、菩薩之前，唯是假法，全無諦實，以無實執故。  
(《入》106-107；MA.107-108)

引文中所謂「諸法實性」，依據月稱，乃指「無自性」，<sup>73</sup> 可見同樣是青等色法及心、受等少法，在具無明之眾生看來，以為實有自性，可是在已斷無明之聖者看來，卻只是假名而有，毫無自性。換言之，此色、心等法之現

<sup>73</sup> 如《入中論》卷二：「諸法實性，謂無自性。」又如同卷：「……眾生不見諸法實性，於諸法無自性增益為有。」(《入》74、106；MA.76、107)

爲實有，是一般凡夫的普遍認知，就凡夫而言，是勝義諦；可是就聖者而言，色、心等法，唯是名言，唯是世俗，若能見諸法自性空，才是聖者的勝義。如《入中論》說：「其中異生所見勝義，即有相行聖者所見唯世俗法，其自性空，即〔有相行〕聖者之勝義。」(《入》107-108; M4.108) 此中所謂「聖者」，即是前引「已斷染污無明、已見諸行如影像等聲聞、獨覺、菩薩」之三乘聖者。月稱於此，復將聖者分爲「有相行聖者」及「無相行聖者」，其中「有相行聖者」已如上述，係於凡夫執實之色、心等法，見唯世俗；而「無相行聖者」卻不同於此，依據月稱的說法，「無相行聖者」及「有相行聖者」之差別是：此色、心等假法或唯世俗法，「於無相行聖者不現，於有相行聖者乃現，以彼猶有所知障相，〔不染污〕無明現行故。」(《入》107; M4.108)<sup>74</sup> 意思是說，色、心等假法或唯世俗法，唯有對於被不染污無明及其習氣(所知障)所染之有相行後得位之聖者，才會現起，因而有所謂「唯世俗」或「世間世俗諦」(正世俗)之安立；但是對於住根本定之無相行聖者而言，即使仍未斷無明及貪等習氣(所知障)，<sup>75</sup> 亦因住於根本無相智，於色、心等假法不現諸相，故無正、倒世俗之分別，因此亦無所謂世間世俗諦之安立。<sup>76</sup>

<sup>74</sup> 依宗喀巴之註釋，有相行聖者乃指後得位之聖者，無相行聖者則指住根本定之聖者。另引文中之「無明」，係指「不染污無明」，也就是「所知障」。依據應成派，「所知障」乃指「無明及貪等習氣」，而此無明及貪等習氣，「唯得一切種智成佛乃斷，非餘能斷。」因此，即使是已斷染污無明之三乘聖者，無論是有相行聖者或無相行聖者，皆尚未斷不染污無明及貪等習氣(所知障)。見《入中論善顯密意疏》，頁188。

<sup>75</sup> 宗喀巴指出，《入中論》中所言「以彼猶有所知障相，無明現行故」一句，不是成立有相行之理，而是成立根本、後得、有相、無相各別而起。也就是說，未成佛以前之聖者，無論是有相行聖者或無相行聖者，由於均尚未斷所知障或不染污無明，因此，後得有相分別及根本無相智，乃各別而起。同上，頁189。

<sup>76</sup> 關於月稱所說的「(色、心等假法)於無相行聖者不現」是否意味無相行聖者都沒有世間事物的知覺呢？如果沒有世間事物的知覺，他們又如何生活、如何渡眾呢？關於此一問題，根據宗喀巴的解釋，色、心等假法於無相行聖者之所以不現，乃是因爲無相行聖者住於根本定，在定中暫時止滅心心所之行，無心行故不起分別，亦即遠離對世俗假法之種種分別，所以不會現起唯世俗之緣起假法，參《入中論善顯密意疏》，頁189；小川一乘，《空性思想の研究：入中論解讀》(京都：文榮堂書店，1976):98-99。然而，月稱所謂的「不現」，乃指無分別心，無分別心並不意味無相行聖者不生活在緣起世間而不與世間事物接觸，而僅意味對緣起諸法的不攀緣與不執著，參 Mipham 2002:201。不過，值得注意的是無相行聖者到底渡不渡眾呢？依據月稱在《入中論》中對無相行聖者的歸類，無相行聖者係屬於聲聞、獨覺、菩薩等三乘聖者(見《入》107; M4.107-108)，其中聲聞及獨覺因急求自我解脫，所以沒有渡不渡眾的問題，然而若屬大乘菩薩之無相行聖者，如從宗喀巴對無相行聖者的解釋來看，由於無相行聖者住於根本定，在定中暫時止滅心心所之行，也就是說於世俗之緣起假法不起心行，所以根據宗喀巴的解釋，無相行聖者應該也不會生起渡眾之心才對，除非彼菩薩從根本定起，後得有相分別現起唯世俗之緣起假法，才能從空出有，悲心增上而入世渡眾，例如月

上來係月稱將正、倒兩種世俗，依凡夫、有相行聖者、無相行聖者之位階，以前者及後者之相對性關係，循序解釋凡與聖之二諦內涵。簡言之，凡夫有患根之所取義是「倒世俗」，亦即是凡夫的「世俗諦」；相對於凡夫有患根之顛倒，凡夫無患根之所取義（於緣起假法執實），有相行聖者將之安立為「正世俗」，亦即是凡夫所見之「勝義諦」；其次，相對於凡夫所見之「勝義諦」（於緣起假法執實），有相行聖者見之唯是世俗，故是有相行聖者的「世俗諦」；相對於凡夫於緣起假法執實，有相行聖者因已斷除染污無明（未斷不染污無明），於緣起假法見其自性空，故是有相行聖者之「勝義諦」。然而，相對於後得位有相行聖者之見「唯世俗」，那些住根本位之無相行聖者，即使仍未斷不染污無明及貪等習氣，亦因住於根本無相智，故於唯世俗之緣起假法亦不現起。最後，月稱於解釋完凡、聖之二諦後，將一切法歸結到諸佛內證之勝義，由於諸佛遠離分別，不起心行，恆時安住自性之法性，故於勝義中，非有二諦，唯一勝諦，一切世俗諦法唯是欺誑，只不過是悟入勝義諦之方便。<sup>77</sup>

以上有關月稱從正、倒兩種世俗引申而出的凡、聖位階，以及每一凡、聖位階所對應的二諦涵義，可歸納如下表：<sup>78</sup>

---

稱在《入中論》中所說：「諸菩薩眾雖見無我，然由大悲增上力故，乃至未證無上菩提，恆生三有。」（《入》286；M4.288）

<sup>77</sup> 如《入中論》卷二：「諸佛之勝義乃真自性，由此無欺誑故，是勝義諦，此唯諸佛各別內證。世俗諦法有欺誑故，非勝義諦。」又如同卷：「於勝義中，非有二諦，經云：『諸苾芻！勝諦唯一，謂涅槃不欺誑法。一切諸行，皆是虛妄欺誑之法。』以世俗諦，是悟入勝義諦之方便故。」（《入》108、118；M4.108、119-120）引文中「諸佛之勝義乃真自性」一句，有解釋為諸佛有所謂「勝義自性」，然依宗喀巴之意，「自性性」（即真自性）之性字，是決定詞，其乃在簡別餘諸聖者所見之勝義諦，意指諸佛非如根本智位無相自性及後得智位有相自性之各別決定，而是恆時安住自性之法性。見《入中論善顯密意疏》，頁190。

<sup>78</sup> 表列將無相行聖者及有相行聖者分屬根本智位及後得智位，係根據宗喀巴之註釋，見《入中論善顯密意疏》，頁188-190。另依宗喀巴之釋，無相行根本位及有相行後得位之聖者均只斷除煩惱障（染污無明），但均未斷除所知障（不染污無明），因為就應成派而言，所知障「唯得一切種智成佛乃斷，非餘能斷。」同前書，頁188-189；關於宗喀巴對應成派唯佛能斷煩惱、所知二障之見解，依勝喜之疏本，也有相同之註解，見小川一乘1976:98，註3。以上有關宗喀巴及勝喜所指應成派唯佛能斷所知障之主張，與一般將所知障的斷除與否視為區分大小乘的判準（如清辨即持這種看法，見《般若燈論釋》卷11，《大正藏》冊30，頁106中-下），可以說有很大差別。而這種差別主要導因於一般將法我執視為所知障，並以是否得證法無我來判別大小乘，可是月稱卻將法我執視為煩惱障或染污無明（見《入中論善顯密意疏》，頁185；《菩提道次第廣論》，頁295），並認為大小二乘均已證人無我及法無我（《入》19-22、301；M4.19-23、302），故在此前提之下，即使是已證人無我及法無我之大乘聖者，不論是有相行或無相行聖者，雖已斷法我執，但也只是斷煩惱障而尚未斷所知障，此一看法為應

二諦涵義 凡聖位階	有患根所取義	無患根所取義 (緣起假法)	緣起無自性	恆住法性 (不起心行)
凡夫	世俗諦 (倒世俗)	勝義諦 (正世俗)		
無相行聖者(根本位)		不現	勝義諦	
有相行聖者(後得位)		世俗諦 (唯世俗)	勝義諦	
佛				(唯一)勝義諦 <sup>79</sup>

以上有關月稱的「緣起」理論與「世俗」三義及兩種世俗之間的對應關係，詳如下表所示：

緣起理論：	業感緣起	相待緣起	假名(性空)緣起
世俗三義：	障真實性	相互依存	世間名言 (唯名、唯假、唯言說)
兩種世俗：	無正、倒世俗之分 (唯顛倒)	正、倒世俗 (正倒相待)	正世俗 (唯世俗)

表中有關兩種世俗中的「正世俗」或「唯世俗」及其所對應的「世間名言」與「假名(性空)緣起」，是月稱對「世俗諦」的解釋之特色。<sup>80</sup> 從中觀學派破斥有無、常斷等邊見的中道觀來看，月稱的「唯世俗」毋寧是側重在遮

成派不共自續派之主要區別之一。

<sup>79</sup> 就月稱而言，諸佛所內證之勝義，非有二諦，唯一勝義諦，因為一切世俗諦法唯是欺誑，只不過是悟入勝義諦之方便，故於諸佛所證之勝義中，非有二諦，唯一勝義諦。

<sup>80</sup> 《入中論善顯密意疏》，頁 189。

遺斷邊，亦即月稱肯定了世間所共許的世俗真理<sup>81</sup>，其重要意義不僅代表月稱對世俗諦理的確保<sup>82</sup>，同時也表現出月稱不離世間以實踐利他的菩薩道之觀點<sup>83</sup>。

#### 四、月稱對緣起與二諦的理解

從以上月稱對「緣起」與「世俗諦」的解釋，可以看出月稱的緣起思想與佛教的二諦息息相關。月稱的緣起思想中，相待緣起之「相待」(apekṣya)一詞，以及假名緣起之「假名」(prajñapti)一詞，不僅是「世俗」(saṃvṛti)的字義，同時也相通於中觀的勝義「空」(śūnyatā)。

總體來說，月稱這種雙通於二諦的緣起思想，可以用他對《中論》第二十四品第十八詩頌的註釋來作綜攝，該詩頌為：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，月稱對該詩頌的註釋是：「因此，空、假名、中道，不外是緣起的別名。」<sup>84</sup> 也就是說，月稱認為「緣起」一詞，與「空」、「假名」、「中道」等詞，乃是異名而同義。<sup>85</sup> 其中，「緣起」與「空」同義，意謂緣起相通於勝義諦，「緣起」與「假名」同義，意謂緣起相通於世俗諦，而「緣起」與「中道」同義，意謂緣起雙通於世俗與勝義二諦，以下我們分

<sup>81</sup> 如《入中論》卷三：「彼（緣起假法）雖非有，然是世間之所共許，唯依世間說彼是有。」（《入》177；MA.179）又同書卷五：「又此（中觀應成）宗中，由世間共許門，非但能成立依車之名言，即此所有諸名差別，皆可不加觀察，由世間共許門而自許也。」（《入》276；MA.277）又同卷：「我及我所……瓶等餘法，皆應例知。然是由餘世間共許而有，佛不觀察亦許為有。」（《入》286；MA.288）另同書 6.159d：「莫壞世間許世俗。」（《入》277；MA.278）此句依頌文原意乃指中觀應成派不遮遣「世間極成之世俗（loka-prasiddha-saṃvṛti）」，（參小川一乘 1976:300。）所謂「世間極成」乃指依據世人所了解的世俗常識之立場而認許之真理，即「世間世俗諦」（loka-saṃvṛti-satya），參安井廣濟 1979:171。

<sup>82</sup> 所謂對世俗諦理的確保，亦即指不失壞世俗諦，如《入中論》卷五：「如為不壞世俗諦故，唯許依彼因緣有此（假我）法生。」（《入》269；MA.271）又同卷：「由許依緣假立，故我宗中，全無失壞世間名言之過。」（《入》276；MA.277）同卷：「如為不壞世俗諦故，諸瑜伽師速能悟入真實義故，觀察車義，立為假有。」（《入》280；MA.281）。

<sup>83</sup> 小川一乘 1988:22。

<sup>84</sup> *Pras.*p.504；奧住毅 1988:770。

<sup>85</sup> 長尾雅人 1978:14；另龍樹於《迴諍論》中亦曾指出，「空」、「緣起」及「中道」三者為同一意義，如：「佛說空緣起，中道為一義。」引見《辨了不了義》，頁 206；Bhattacharya 1986:138。

爲三個小節來作討論。

### (一) 緣起通世俗諦

月稱在《入中論》中曾說：「唯由此緣起理，諸世俗法便得成立，非由餘理。」(《入》226; MA.228)可見月稱的緣起思想確實相通於世俗諦。依據月稱，無論是「緣起」或「世俗」，都關係到「相待」(apekṣya)與「假名」(prajñapti)二詞的語義，亦即由於「相待」與「假名」這兩個語詞的語義，而使得「緣起」及「世俗諦」得以會通。

首先，就「相待」而言，月稱在對「緣起」(pratītyasamutpāda)一詞作出語義解釋時，曾將「緣起」解釋作「相待」(apekṣya)<sup>86</sup>；另一方面，月稱對「世俗」(saṃvṛti)的第二個解釋——「相互依存」(paraspara-saṃbhavana)<sup>87</sup>，亦具有「相待」(apekṣya)的意思。因此，無論是「緣起」或「世俗」，兩者同時都具有「相待」的意思，所以，在「相待」的意義下，月稱的「緣起」概念相通於「世俗諦」。

其次，就「假名」而言，如前所述，月稱將「假名」視爲與「緣起」同義異名；另一方面，與「假名」(prajñapti)同義的「言語」(sammuti)、「言說」(vohāra, vyavahāra)等詞，月稱將它們視爲「世俗」(saṃvṛti)的第三種字義解釋，因此「假名」(prajñapti)亦可說是「世俗」(saṃvṛti)的另一重要語詞。所以，在「假名」的意義下，月稱的「緣起」概念顯然亦相通於「世俗諦」。<sup>88</sup>

「假名」與「相待」二詞，不僅可以連通「緣起」及「世俗諦」，此二語詞本身，其意義亦可以互通。依《中論》第二十四品第十八詩頌，「假名」的梵語是 prajñaptir upādāya，依字面意義應譯爲「因施設」<sup>89</sup>，意指「因…施

<sup>86</sup> Pras. p.5; 奧住毅 1988:54-55。

<sup>87</sup> Pras. p.492; 奧住毅 1988:755; 安井廣濟 1979:160。

<sup>88</sup> 月稱於解釋世俗諦時，即以假名安立的緣起諸法稱之，如《入中論》卷二：「……名世間世俗諦，此即緣起假法也。」(《入》頁106; MA.107)可見在「假名」的意義下，「緣起」可通於「世俗諦」。

<sup>89</sup> Pras. p.503; 奧住毅 1988:768。關於「假名」一詞，梵語 prajñaptir upādāya，其中“upādāya”爲不變化分詞，乃指「由…故」或「依止」等意思(見《梵和大辭典》，頁277)另“prajñapti”爲主格單數之陰性名詞，係指言語上的「假立」或「施設」等意思(同前書，頁823-824)故依字面意義，“upādāya prajñapti”譯爲「因施設」。依觀誓《般若燈論釋復釋》中的解釋，「因施設」(upādāya prajñapti)即「依止因緣之施設」(upādānam upādāya prajñaptih)，而這

設（假名）…」或「依…施設（假名）…」，如觀誓《般若燈論釋復釋》中舉例說：「因種子等而施設芽」、「因泥土等而施設瓶」、「因業及煩惱等而施設眾生」，<sup>90</sup> 月稱《明句論》中則舉車為例說：「依車輪等支分而施設車」<sup>91</sup>，《入中論》引同例說：「依輪等支分假立名車」（《入》276；MA277）、「依輪等假立名車」「依蘊等假立名我」（《入》281；MA281）。從這些例子中，我們可發現「因施設」所表達的其實就是因與果的關係（依…因緣而施設…果法），其中，種子、泥土、業、輪、蘊等是因，而芽、瓶、眾生、車、我等則是果。這種「因…施設…」的因果論，與原始佛教「此有故彼有」之緣起論相較，其實很接近，例如「因種子等而施設芽」一句，如以「此有故，彼有」之形式表達，則可說為「有種子故，有芽」，其他例句亦可依此形式代入。因此，龍樹的「因施設」被認為是繼承了原始佛教傳統之緣起論。<sup>92</sup>

月稱認為，「因施設」其實就是一種相互觀待的關係，這種相互觀待的關係，月稱基本上以「支聚相待」及「能所相待」作說明，如《入中論》卷五云：

復次，世間以何等法施設名言？頌曰：

功德、支、貪、相、薪等，有德、[有]支、[有]貪、所相、火，  
如觀察車七相無，由餘世間共許有。

如瓶是有支，泥等為彼支；瓶是有德，紺青、花紋等是彼之功德；瓶是所相，鼓腹、翻口、長項等是彼之能相；如是，衣等<sup>93</sup>當知亦爾。貪謂染著，有貪謂貪之所依。火是能然，薪是所然。此中，皆是以支為因，施設有支，觀待有支，施設諸支；乃至觀待於薪，安立為火，觀待於火，安立為薪。與車喻相同，此等唯是世間名言，於此等上觀

---

裡的「因緣」乃指「質料因」（upādāna），故「因施設」即是「依止質料因而施設名言概念」或「名言概念由於依止質料因之故而被施設」的意思，例如芽、瓶、布、眾生等這些名言概念，乃是由於依止種子、泥土、絲、業及煩惱等質料因之故而被施設，參安井廣濟 1979:88、164-165；山口益 1975:21。安井廣濟據此將質料因（upādāna）視為客觀的因素，將名言概念視為主觀的觀念，因此「因施設」乃指依止客觀的質料因而施設主觀的名言概念，並指出此與傳統佛教緣起論之一般意義相符合，參安井廣濟 1979:88-89。

<sup>90</sup> 轉引自安井廣濟 1979:89、165。

<sup>91</sup> *Pras.* p.504；奧住毅 1988:769。

<sup>92</sup> 安井廣濟 1979:89。

<sup>93</sup> 「衣等」乃指上一詩頌之「衣、帳、軍、林、鬢、樹、舍宅、小車、旅舍等。」（《入》287；MA288）。

察不轉。(《入》287-288; MA.289)

引文中，月稱主要以瓶、有情(有貪)、薪火為例，以說明「假名」或「因施設」其實就是一種相互觀待的關係。其中，瓶喻乃指「支聚相待」，亦即「支」與「有支」(聚)相待，也就是部分與整體之相待關係，如引文中說：「以支(泥等)為因，施設有支(瓶)」，其中「支(泥等)」與「有支(瓶)」，依據月稱，並非指一種前因後果的異時關係，而是一種相互觀待的關係，因為月稱接著又說：「觀待有支(瓶)，施設諸支(泥等)」，從這一句話我們可以發現，月稱不但將「支(泥等)」與「有支(瓶)」兩者前後對調，而且將「因…施設…」，另以「觀待…施設…」表示之，顯見「因施設」即等同於「相待」義。

其次，月稱又分從瓶、有情及薪火之喻，說明「能所相待」的關係。在能所關係中，月稱先舉出「能相」與「所相」的關係，如上引「瓶是有德，紺青、花紋等是彼之功德」<sup>94</sup>及「瓶是所相，鼓腹、翻口、長項等是彼之能相」；其次，復舉出「能依」與「所依」的關係，如上引「貪謂染著，有貪(有情)謂貪之所依」；復舉出「能燃」與「所燃」的關係，如上引「火是能然，薪是所然」。而這些能與所，無論是能相與所相、能依與所依，乃至能燃與所燃，無不是觀待假名，由世間共許而有，如上引：「乃至觀待於薪，安立為火，觀待於火，安立為薪。與車喻相同，此等唯是世間名言(世間共許有)，於此等上觀察不轉。」

由此可見，就月稱而言，藉由瓶、有情、薪火之喻所表示的「支聚相待」與「能所相待」關係之說明，「假名」或「因施設」(prajñaptir upādāya)一詞，顯然具有「相待」(apekṣya)的意義。<sup>95</sup>

<sup>94</sup> 此句《入中論講記》釋曰：「功德謂差別相，其所差別之物，謂之有德。」參法尊，《入中論講記》(臺北：佛陀教育基金會，2000):138。準此，則「功德」與「有德」不外就是「能相」與「所相」相待的關係。

<sup>95</sup> 《入中論》對於「支」與「有支」(聚)之相待，除上述所引之泥等(支)與瓶(有支)之相待外，月稱亦常引輪等(支)與車(有支)之相互觀待為例，如云：「如車觀待輪等自支，即名有支；觀待輪等各分，即名有分；觀待能取輪等作用，即名作者；觀待所受，即名受者。」(《入》277; MA.278)又如：「若離有支(車)，則亦無支(輪等)。」(《入》270; MA.272)；另外，有關能與所之相互觀待，除了前引之能相(鼓腹、翻口、長項等)與所相(瓶)、能依(貪)與所依(有貪)、能然(火)與所然(薪)之外，月稱有時也舉「輪等與車」、「蘊等與我」及「業與作者」之相待為例，用以說明「所取」與「能取」之相互觀待關係，如《入中論》云：「如依輪等假立名車，輪等為所取，車為能取。如是……亦許我是取者，如車；五蘊、六界、六處，是我之所取。以依蘊等假立我故，如輪等為車之所取，如是

以上我們試從「假名」(prajñaptir upādāya)與「相待」(apekṣya)二詞，會通了「緣起」與「世俗諦」，並且詳論了「假名」與「相待」之意義亦可互通，由此而更加強了「緣起」可通於「世俗諦」。接下來我們將繼續討論月稱的「緣起」義亦可通於「勝義諦」。

### (:) 緣起通勝義諦

如前所言，月稱認為「緣起」一詞，與「空」、「假名」、「中道」等詞，乃是異名而同義。其中，「緣起」與「空」同義，意謂緣起相通於勝義諦。

勝義諦，梵語 paramārtha-satya，係由 paramārtha (勝義) 及 satya (諦) 所構成的複合詞。此一複合詞，依月稱之意，可以有兩種文法上的解釋：(一) 依主釋 (tatpuruṣa)，屬格 (genitive case) 關係，即「勝義的諦」，如月稱指出勝義即是諸佛所證之最殊勝智的義 (境)，故勝義諦即指勝義的諦。<sup>96</sup> (二) 持業釋 (karmadhāraya)，即依主釋之主格 (nominative case) 關係，意指「勝義」即是「諦」，「諦」即是「勝義」，換言之，月稱認為世俗諦只是名言方便，只有諸佛所證之勝義，才是真正的真理 (諦)，故諸佛雖說有二諦，其實唯一

---

蘊等亦是我之所取。如於世間名言安立所取與取者之建立，如是業與作者之建立，亦當如車而許。」(《入》281; MA.281-282)

以上關於月稱所舉「因施設」即是「相待」之種種事例，我們試歸納如下：

因	施設	相待關係	出處
泥等 (支)	瓶 (有支)	支聚相待	《入中論》6.167
輪等自支 (支)	車 (有支)	支聚相待	《入中論》6.159
輪等各分 (分)	車 (有分)	支聚相待	《入中論》6.159
紺青花紋等 (功德)	瓶 (有德)	能所相待	《入中論》6.167
鼓腹翻口長項等 (能相)	瓶 (所相)	能所相待	《入中論》6.167
薪 (所燃)	火 (能燃)	能所相待	《入中論》6.167
貪 (能依)	有貪 (所依)	能所相待	《入中論》6.167
業 (所取)	作者 (能取)	能所相待	《入中論》6.162
蘊等 (所取)	我 (能取)	能所相待	《入中論》6.162
輪等 (所取)	車 (能取)	能所相待	《入中論》6.162
輪等作用 (所作)	車 (作者)	能所相待	《入中論》6.159
輪等零件 (所受)	車 (受者)	能所相待	《入中論》6.159

<sup>96</sup> 如《入中論》卷二：「勝義謂現見真勝義智 (佛) 所得之體性」(《入》101-102; MA.102) 另參 *Pras.* p.494; 奧住毅 1988:756; 小川一乘 1988:81; 那須真裕美 1999:99。

勝義諦，亦即唯「勝義」是「諦」。<sup>97</sup>

就中觀學派而言，相對於世俗諦的假名有，勝義諦則意味著性空；<sup>98</sup> 另一方面，相對於世俗諦所意味的言說或假名，勝義諦通常被視為是不可言說的。<sup>99</sup> 由於勝義諦指的是性空或不可言說，因此如果說緣起相通於勝義諦的話，那麼其前提是緣起也應該相通於性空或不可言說<sup>100</sup>。在此一前提下，我們試檢視月稱的緣起論是否相通於性空或不可言說。

### 1、緣起與性空

月稱於《入中論》中說六地菩薩乃是「現見緣起真實性」的菩薩，而這些已見緣起實性的六地菩薩，即是已「善見空性」，亦即已「除無明翳成就慧眼」的菩薩。<sup>101</sup> 由此看來，所謂「見緣起實性」，指的就是「善見空性」，也就是說月稱肯定了緣起與性空的意義可以互通。

最能表現月稱肯定緣起可通於性空之觀點的，為《明句論》中月稱對《中論》第二十四品第七詩頌<sup>102</sup> 有關「空義」(sūnyatārtham) 的解釋。月稱在《明句論》中引用《中論》第二十四品第十八詩頌：「眾因緣生法，我說即是空」以及世尊的詩頌：「若從緣生即無生，此中無有生自性，若法依緣即說空，知空即是不放逸。」<sup>103</sup>，認為該二詩頌所指的「緣起即是性空」，就是「空義」

<sup>97</sup> 如《入中論》卷二：「於勝義中，非有二諦，經云：『諸苾芻！勝義唯一，謂涅槃不欺誑法；一切諸行，皆是虛妄欺誑之法。』」(《入》118；MA.119) 另參前註小川一乘、那須真裕美同一書。

<sup>98</sup> 如《宗義寶鬘》指出中觀宗的定義為：「主張(就勝義而言)沒有絲毫真實存在的法……」陳玉蛟譯 1997:95；另如義淨《南海寄歸內法傳》卷一云：「中觀者，俗有真空，體虛如幻。」引文中之「真空」即指勝義空或第一義空，見《大正藏》冊 54，頁 205 下。

<sup>99</sup> 安井廣濟 1979:155；長尾雅人 1978:51。

<sup>100</sup> 就中觀學派之第一義而言，緣起乃相通於性空或不可言說，前者如龍樹《七十空性論疏》：「勝義諦者，唯是一切緣起諸法自性本空。」轉引自《辨了不了義善說藏論》，頁 206；後者如《中論》歸敬偈：「佛說緣起法……滅戲論寂固，敬禮正等覺，最勝說法者。」引文中之「滅戲論」即指不可言說，轉引自前書同一頁。

<sup>101</sup> 《入中論》卷二，《入》72-73；MA.74-75。

<sup>102</sup> 《中論》第二十四品第七詩頌：「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義(sūnyatārtham)，是故自生惱。」(《大正藏》冊 30，頁 32 下。) 另參三枝充惠 1985:744。

<sup>103</sup> 本詩頌之梵文為：「Yah pratyayairjāyati sa hyajāto na tasya utpādu svabhāvato 'sti, Yah pratyayā dhīnu sa sūnyu ukto yah sūnyatam jānati so 'pramattaḥ .」Pras. p.491. 譯文引見《入中論》卷四，頁 226-227。另竺法護譯《佛說弘道廣顯三昧經》：「緣生彼無生，是不與自然，善緣斯亦空，知空彼無欲。」(《大正藏》冊 15，頁 497 中) 與本詩頌相當。又依宗喀巴《廣論》引用本詩頌謂係出自《無熱惱請問經》，見《菩提道次第廣論》，頁 287、338。

(*sūnyatārtham*)，<sup>104</sup> 顯見月稱不但主張緣起的意義可通於性空，並且認為那是繼承自世尊及龍樹的立場。

從上引世尊的詩頌可知，所謂「緣起」即是「性空」，乃指依緣而生起的東西沒有自性，由於是「無自性」而生起，故是「無生」。因此，如果說「緣起」的意義可通於「性空」，那麼緣起的意義也同樣可通於「無自性」或「無生」。<sup>105</sup> 針對這一點而言，月稱所抱持的立場也是非常明顯的，例如上述《明句論》中月稱所引用之《中論》第二十四品第十八詩頌及世尊的詩頌乃是用來證成「緣起即是性空」，另一方面，月稱則在《入中論》中同時引用該二詩頌以證成「緣起無自性」<sup>106</sup>；此外，月稱在《四百論釋》中則更明白地說：「何為緣起義？謂無自性義，即自性無生義。」<sup>107</sup>「若法是緣起有，即非自在……皆無自性。」<sup>108</sup> 又如《六十頌如理論釋》說：「若見緣起諸法，自性皆不可得，以依緣生者，即如影像，無性生故。」<sup>109</sup>「若時我說緣生，即性無生。」<sup>110</sup> 以上之例，都明顯說明了月稱對「緣起即無自性」或「緣起即無生」之立場。

無論是「緣起即是性空」或是「緣起即無自性」或「緣起即無生」，都顯示了月稱的緣起義可相通於勝義諦。

## 2、緣起與不可言說

如前所言，龍樹在《中論》一開頭的歸敬偈：「佛說緣起法……滅戲論寂固」<sup>111</sup> 就指出了緣起與不可言說間之關係。頌文中的「滅戲論」

<sup>104</sup> *Pras.* p.491；奧住毅 1988:753-754。

<sup>105</sup> 除了世尊的詩頌透露出「緣起即空」及「緣起即無自性」之訊息外，龍樹也抱持相同看法，如龍樹在《中論》第二十四品第十八詩頌指出「緣起即空」之前，即已在《中論》第十五品第一及第二詩頌揭露出「緣起即無自性」，該二詩頌說：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」（《大正藏》冊 30，頁 19 下。）

<sup>106</sup> 如《入中論》卷四：「唯以此緣性立為緣起義，不許少法是有自性，如……《中論》云：『因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』經亦云：『若從緣生即無生，此中無有生自性，若法依緣即說空，知空即是不放逸。』」（《入》226-227；*MA*.228-229）

<sup>107</sup> 轉引自《菩提道次第廣論》，頁 270。

<sup>108</sup> 同上，頁 337。

<sup>109</sup> 同上，頁 287。

<sup>110</sup> 同上，頁 299。

<sup>111</sup> 依鳩摩羅什所譯《中論》歸敬偈全文為：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不

(*prapañcopaśamaṃ*)，意思是止滅言說分別<sup>112</sup>，「寂固」(*śivaṃ*)則指涅槃寂靜<sup>113</sup>，兩者都在形容緣起法，同時也都代表諸佛所證的第一義。

月稱對於緣起之可通於滅戲論寂固，也是持肯定的態度。如月稱於《入中論》中曾指出緣起性空即聖者之勝義，而聖者所證之勝義乃離言說分別，如云：「勝義諦非言說境故，非分別境故，不能直接顯示。」(《入》108; *MA.109*)、「於勝義中，真勝義諦超出一切言說，無有差別，不生不滅，離於能說所說，能知所知。」(《入》110; *MA.110-111*) 另如《明句論》第十八章引經云：「云何勝義諦？彼非智(*jñāna*)所行，於彼非智行，焉得諸言說？」<sup>114</sup> 由此可見，月稱以緣起通於勝義空，而勝義則是離言說分別的，因此亦可視緣起為止滅言說分別。

---

來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」(《大正藏》冊30，頁1中。)(*Anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam, anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam, yaḥ pratīyasamutpādam prapañcopaśamaṃ śivaṃ, desayāmāsa saṃbuddhaḥ taṃ vande vandatām varam*) (*Pras.* p.11) 惟羅什並未完全按照梵文語法翻譯，依據梵文，頌文中的主詞是「圓滿的佛陀」(*saṃbuddha*)，動詞是「宣說」(*desayāmāsa*)，受詞(業格, *accusative*)則由11個語詞構成，其中只有「緣起」(*pratīyasamutpādam*)是名詞，其他10個則是作為修飾「緣起」的形容詞，這10個形容詞包括第1詩頌的「八不」，以及第2詩頌的「善滅諸戲論」。「善滅諸戲論」是羅什所譯，依據梵文，它包含「滅戲論」(*prapañcopaśamaṃ*)和「寂固」(*śivaṃ*)兩個語詞；換言之，第1詩頌的「八不」，以及第2詩頌的「滅戲論」與「寂固」等10個形容詞，都是用來修飾作為受詞的中心詞之「緣起」，也就是說，緣起的真實狀態乃是八不、滅戲論與寂固。參 D.J.Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996):101; 泰本融,〈八不中道をめぐる諸問題〉,《印度學佛教學》18卷2號(1970):52; 萬金川 1998:73-74。職是之故，筆者於此採用了與梵文語法較貼近的法尊法師之譯文：「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，最勝說法者。」轉引自《辨了不了義善說藏論》，頁206。

<sup>112</sup> 「戲論」(*prapañca*)，梵語的原意包含有「擴大」(*expansion*)、「發展」(*development*)、「種種」(*manifoldness*)、「現象」(*phenomenon*)、「現象界」(*the visible world*)、「現象界的創造」(*the creation of visible world*)、「世界的擴大」(*the expansion of the universe*)、「現象界的不真實」(*the unreality of visible world*)、「無稽之談」(*ludicrous dialogue*)、「妄想分別」

(*having a cunning mind*)等意思，見 Monier-Williams 1899(1995rpt):681。總結地說，「戲論」是指吾人因虛妄分別心的作祟，對語言及概念世界做無限的擴大，而於不真實的現象界產生種種分別。因此，對於戲論的否定——「止滅戲論」，即是指止滅語言及概念所產生的種種虛妄分別，如《中論》18.9說：「寂滅無戲論，無異無分別。」(《大正藏》冊30，頁24上。)

<sup>113</sup> 「寂固」(*śivaṃ*)，梵語的原意包含有「吉祥」(*auspicious, propitious*)、「快樂」(*happiness*)、「幸福」(*welfare*)、「解脫」(*liberation*)、「究竟涅槃」(*final emancipation*)等意思，見 Monier-Williams 1899(1995rpt):1074。又鳩摩羅什除於歸敬偈中將 *śivaṃ* 譯為「善」，另於《中論》6.8中將 *śivaṃ* 譯為「安隱」，見《大正藏》冊30，頁8上；「安隱」則與法尊所譯之「寂固」相近，為涅槃解脫之意。

<sup>114</sup> *Pras.* p.374; 奧住毅 1988:569。

依上引《中論》之歸敬偈，緣起不但是止滅戲論的，同時也是涅槃寂靜的，因為就中觀而言，止滅戲論即得解脫<sup>115</sup>，所以，止滅戲論的緣起，必然也通於涅槃解脫。關於緣起與解脫的關係，月稱認為兩者乃是原因與結果，或方法與目的之關係，亦即月稱以為龍樹造《中論》宣說緣起真理，其目的乃在令眾生得解脫，如《入中論》卷四說：「論中觀察非好諍，為解脫故顯真理。」（《入》229；M4.231）在《明句論》歸敬偈的注釋中，月稱更指出八不「緣起」乃是《中論》的主題，而「滅戲論寂固」之涅槃，則是龍樹撰寫《中論》的目的。<sup>116</sup> 因此，諸聖者見緣起實相時，即能止息具所詮與能詮等特性之戲論，<sup>117</sup> 亦即是涅槃寂靜。

綜上，月稱的緣起論既可相通於性空或不可言說，而性空或不可言說又代表中觀學派的勝義諦，因此，月稱的緣起論也就顯然可相通於勝義諦。

### （三）緣起與二諦中道

如前所言，依據月稱對《中論》第二十四品第十八詩頌的註釋，「緣起」一詞係與「空」、「假名」、「中道」等詞異名而同義。以上我們已分別從「緣起」與「假名」同義及「緣起」與「空」同義，說明了月稱的緣起義可相通於世俗諦及勝義諦，接下來我們要討論月稱所指「緣起」與「中道」同義，乃意味著月稱綜攝了前面的「假名」與「空」，而將「緣起」視為雙通於「俗有」與「真空」的「二諦中道」。以下分就「緣起的二諦觀」及「緣起即是中道」說明如次：

#### 1、緣起之「二諦觀」

佛教的緣起論與二諦之關涉，可追溯自原始佛教的十二支緣起論，世尊從緣起十二支的逆順觀中，指出了緣起的流轉—「此有故彼有，此生故彼生」，以及緣起的還滅—「此無故彼無，此滅故彼滅」，其中緣起的流轉關係著世俗諦，緣起的還滅關係著勝義諦，因此十二支緣起論可以說和二諦論密不可分。

<sup>115</sup> 如《中論·觀法品》第五詩頌說：「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」（《大正藏》冊30，頁23下。）

<sup>116</sup> *Pras.* p.3-4；奧住毅 1988:53。

<sup>117</sup> *Pras.* p.11；奧住毅 1988:59。

依上，佛教的緣起論不但可通於世俗諦，同時也可通於勝義諦，換言之，緣起既是世俗的，同時又是勝義的。表面看來，這種即真即俗的情況似乎是矛盾的，然而從佛教的論理特色來看，我們不妨說它是辯證的。這種即真即俗的辯證性格，表現在「世俗」(samvṛti)一詞的字義上。前文說到，「世俗」一詞的字義是「障覆」的意思，也就是說世人被無明所障覆，因此看不到真理。在這一句話中，「障覆」一詞包含有能覆與所覆的關係，而能覆與所覆各指涉了世俗與勝義，也就是說能覆者是無明，它屬於世俗諦，另一方面，所覆者(被障覆的)是真理，它則屬於勝義諦。<sup>119</sup> 在這能覆與所覆的關係中，意味著勝義不外是在世俗的隱覆中被開顯，因此，「世俗」一詞實同時包含有隱覆與顯了之真俗二諦的意味。<sup>120</sup>

月稱在《入中論》中曾說：「癡障性故名世俗」(《入》106; MA.107)，意思是說：無明障覆了真實性(勝義)，即名之為世俗。可見月稱在解釋「世俗」的字義時，即已指出了這種即真即俗的關係。

月稱即真即俗的緣起觀，除表現在「世俗」的第一種字義解釋外，也表現在「世俗」的第二種及第三種字義解釋。前文說過，月稱對「世俗」的第二種解釋是「相互依存」(samvṛtti)，而相互依存乃等同於「緣起」的「相待」(apekṣā)義，故在相互依存的意義下，緣起可通於世俗諦；然而，就月稱而言，相待即無自性空，空則是中觀的第一義，故在相待即無自性的意義下，緣起亦可通於勝義諦。因此，就世俗的第二種解釋「相互依存」(samvṛtti)而言，緣起可同時相通於世俗諦與勝義諦，其間的等同關係可表示如下：

<sup>118</sup> 如《中論》卷二云：「因世諦故，得見第一義諦。所謂無明緣諸行，從諸行有識著，識著故有名色，從名色有六入，從六入有觸，從觸有受，從受有愛，從愛有取，從取有有，從有有生，從生有老死、憂悲苦惱、恩愛別苦、怨憎會苦等，如是諸苦，皆以行為本，佛以世諦故說。若得第一義諦生真智慧者，則無明息，無明息故，諸行亦不集，諸行不集故，見諦所斷〔之〕身見、疑、戒取等斷，及思維所斷〔之〕貪恚、色染、無色染、調戲、無明亦斷，以是斷故，一一分滅，所謂無明、諸行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死、憂悲苦惱、恩愛別苦、怨憎會苦等皆滅，以是滅故，五陰身畢竟滅，更無有餘，唯但有空。」(《大正藏》冊 30，頁 18 上。)本段引文明白提到，緣起的流轉關係著世俗諦，緣起的還滅關係著勝義諦，充分表達了十二支緣起論和二諦密不可分的關係；另參安井廣濟 1979:2、48；印順，《佛法概論》(台北：正聞出版社，1949(1992 修訂二版)):149-155。

<sup>119</sup> 長尾雅人 1978:50-52。

<sup>120</sup> 同上，頁 43、138。

$$\text{緣起} = \text{「相待」(apekṣā)} = \begin{cases} \text{相互依存 (saṃvṛtti)} = \text{世俗} \\ \text{無自性空} = \text{勝義} \end{cases}$$

其次，月稱對「世俗」的第三種解釋是「世間言說」(saṃmuti)，如上一節所言，世間言說與「假名」(prajñapti)同義，而依據月稱對《中論》24.18的解釋，「假名」(prajñaptir upādāya 因施設<sup>121</sup>)復與「緣起」同義，故在假名的意義下，緣起可通於世俗諦；然而，月稱又指出，自性「空」(śūnyatā)即是「假名」(prajñaptir upādāya 因施設)，亦即凡依自身之支分而假名施設者，例如依車輪等支分而施設車，即非自性生，非自性生者即是「空」<sup>122</sup>，空則是中觀的第一義，故在空即是假名的意義下，緣起亦可通於勝義諦。因此，就世俗的第三種解釋「世間言說」(saṃmuti)而言，緣起亦可雙通於世俗諦與勝義諦，其間的等同關係可表示如下：

$$\text{緣起} = \text{假名 (prajñaptir upādāya)} = \begin{cases} \text{言說 (saṃmuti)} = \text{世俗} \\ \text{空 (śūnyatā)} = \text{勝義} \end{cases}$$

由上可知，月稱對「世俗」一詞的三種解釋，其實都可以說明月稱對緣起的二諦觀。此一緣起的二諦觀，簡言之，即是緣起諸法無不是「世俗有」

<sup>121</sup> 有關《中論》24.18之「假名」(prajñaptir upādāya)譯為因施設，意指「因…施設(假名)…」或「依…施設(假名)…」，請參註89有關觀誓《般若燈論釋復釋》及註91有關月稱《明句論》中之解釋。另依印順法師之研究，《中論》24.18所說的prajñaptir upādāya(因施設)，這一術語應從犢子部而來，而prajñaptir upādāya一語與《般若經》所說的「受假」相當，《般若經》的「受假」則相當於《阿毘達磨大毘婆沙論》所說的「假有」(謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等)及「和合有」(謂於諸蘊和合，施設補特伽羅)，見印順，《空之探究》(台北：正聞出版社，1985(1992六版)):236-239。

<sup>122</sup> 月稱除於《明句論》及《入中論》中以依車輪等支分而施設車之例來說明「因施設」即等同於「空」之外，另於《入中論》卷五說：「瓶、衣、帳、軍、林、鬘、樹，舍宅、小車、旅舍等，應知皆如〔車及〕眾生說，由佛不與世諍故。」(《入》278; MA. 288)以上引文中月稱所說的「瓶、衣、帳、軍、林、鬘、樹，舍宅、小車、旅舍等」與前註《大毘婆沙論》所說的「假有」(謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等)相當，而「應知皆如〔車及〕眾生說」一句則與《大毘婆沙論》所說的「和合有」(謂於諸蘊和合，施設補特伽羅)相當。

而「勝義空」，如《入中論》卷三說：「如是次第知諸法，真實不生世間生。」（《入》192；M4.193）此中，「真實不生」即指「勝義空」，「世間生」即指「世俗有」。又如同書卷四云：「如說瓶等真實無，世間共許亦容有，應一切法皆如是，故不同於石女兒。」（《入》222；M4.223）宗喀巴謂此頌係說「內外一切諸法，於真實無，於名言有。」<sup>123</sup> 換言之，即指緣起諸法乃勝義空而世俗有。<sup>124</sup> 由此足見，諸法「俗有真空」確實可代表月稱在緣起論上的二諦觀。

## 2、緣起即是中道

月稱說「緣起」一詞係與「空」、「假名」、「中道」等詞異名而同義，這不外是說「緣起」即「空」，然「假名」而有，此亦即是上述所說之「真空」與「俗有」之二諦觀。由於諸法在勝義上是空，不是自性實有，故遠離有邊（非有）；同時在世俗上假立為有，不墮入斷滅之虛無，故亦遠離無邊（非無）。而就中觀而言，遠離有無二邊（非有非無）就是「中道」<sup>125</sup>，如月稱《明句論》第二十四章說：「遠離有無二邊之諸法了無自相之空性，即是中的實踐，此即是中道。」<sup>126</sup> 因此透過「空」與「假名」之二諦觀，可以更彰顯緣起即是「中道」之意義。

月稱認為龍樹的《六十頌如理論》主要以中觀根本理論之緣起法造論，<sup>127</sup> 全論又以緣起離有無等二邊為主題，月稱的《論釋》亦環繞著此一主題而以

<sup>123</sup> 《菩提道次第廣論》，頁 299。

<sup>124</sup> 有關緣起諸法乃勝義空而世俗有，月稱在《入中論》中反覆提到，如：「設若觀察此諸法，離真實性不可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦。」（《入》119；M4.120）此中前半頌係指勝義空，後半頌係指世俗有。另如：「此於真實雖無生，然不同於石女兒，非是世間所見境，故汝所言不決定。」（《入》219；M4.220）此中第一句係指勝義空，後三句係指世俗有。再如：「七相都無復何有，此有行者無所得，彼亦速入真實義，故如是許彼成立。」（《入》278；M4.279）此中前三句係指勝義空，後一句係指世俗有。又如：「諸菩薩眾雖見無我，然由大悲增上力故，乃至未證無上菩提，恆生三有。」（《入》286；M4.288）此中第一句係指勝義空，後三句係指世俗有。從以上所舉，足見月稱對緣起諸法之勝義空而世俗有的立場，是極為明顯的。

<sup>125</sup> 如《中論》云：「離有無二邊故，名為中道。」（《大正藏》冊 30，頁 33 中。）清辨《般若燈論釋》卷十四：「云何名中道？謂離有起無起及有無等邊故，名為中道。」（《大正藏》冊 30，頁 126 中。）安慧《大乘中觀釋論》卷九：「此即證成中道之義，離二邊故。」《藏要》第二輯(四)，頁 84 右-左。

<sup>126</sup> Pras. p.504；奧住毅 1988:769-770。

<sup>127</sup> 《六十頌如理論釋》謂：「《六十頌如理論》是再以中觀根本理論之緣生法造論，非純以中觀出發。」《六十頌如理論釋》，頁 120。

緣起相待的觀點論破有無、生滅等二邊。<sup>128</sup> 此一緣起離有無等二邊之理，同樣可見之於《四百論釋》，如云：

何為緣起義？謂無自性義。即自性無生義，能生性如幻現、陽燄、影像、乾闥婆城、化、夢果義，空無我義。<sup>129</sup>

宗喀巴認為月稱這一段話的意思是說：

此顯由許緣起，能除有事無事二邊之理。此由說緣起義是自性無生，故能除有實事論；〔又復〕顯說能生如幻等果為緣起義，故能除無事論。

130

宗喀巴的意思是說，月稱的緣起論一方面破實事論，另一方面又破虛無論，以凸顯緣起中道之特色。<sup>131</sup> 而對於實事論者及虛無論者，月稱則指其為乃是未出離有無等二邊之見者，如《四百論釋》云：

<sup>128</sup> 月稱《六十頌如理論釋》主要以緣起相待的觀點論破有無、生滅等二邊，茲舉數例說明如下：「彼（緣生）不二故……佛以何者宣說緣生？唯是緣生法！以此次第，斷諸實有之生壞。」（《六十頌如理論釋》，頁 120。）又：「愚夫諸現執著於真實性，於幻像上……諸實有之無自性有不能了悟……故〔以空性〕開示之……然若執無時似驢角之不可覓……於業與果繫屬上謗毀為無（繫屬）……成為諸一切過失之因。」（同前書，頁 121-122。）又：「不依實體，非成無實體，實體與無實有二者（係）住於無自性成。」（同前書，頁 123-124。）又：「然若，有輪迴與涅槃二者，亦成有實體與無實體二者，彼二非有之矣。」（同前書，頁 124。）又：「以佛陀所說彼〔生壞〕二者非是觀待自性成建立，彼無〔自性之〕生壞且世間以緣生法相配合。」（同前書，頁 138。）又：「以無生不見實體，以無壞不見斷……緣生法之生與壞，是渡見之生死大海。」（同前書，頁 138。）又：「因此之故，一切以所依而生之本性，斷有、無者，僅以此所緣而成（緣生法）如幻影般……彼中，由斷〔除〕常與斷中，緣生即如幻影一般。」（同前書，頁 149-150。）又：「一切眾生自緣於夢幻中，實體與非實體之自相，以非緣於〔法〕本性，故未能知實體與非實體，此非是了義。〔若〕於〔緣生法〕滅盡實體非實體，能生了義，則貪等〔煩惱〕定非成為輪迴之因。」（同前書，頁 155。）

<sup>129</sup> 轉引自《菩提道次第廣論》，頁 270。

<sup>130</sup> 同前書，頁 270。

<sup>131</sup> 宗喀巴對中觀緣起思想的維護，即是慣用月稱此處所使用的雙遣實事論者及虛無論者之破立方式而彰顯中觀的緣起中道特色。宗喀巴所使用的方法是將「名言無自性」規定為應成派區別於自續派的特徵，從而與常見劃清了界線；他又在「破與立」的問題上堅持「自宗應有許」的主張，從而與斷見劃清了界線。換言之，宗喀巴是用「自性微塵不許，因果安立名言受許」這把「緣起」的兩面刀，就能砍斷常、斷二邊見所設置的種種網障。有關宗喀巴對月稱緣起中道思想的維護所使用的方法特色，詳參王堯、褚俊杰，《宗喀巴評傳·第七章緣起不能破》（南京：南京大學出版社，1995）：121-149。

如實事師，若時說有諸法，爾時即說是有自性；若時無性，爾時便說諸法一切永無等同兔角。未出二邊，故此所樂一切難成。<sup>132</sup>

相對於實事論者及虛無論者，月稱則自稱為是緣起論者，<sup>133</sup>藉以凸顯緣起論者乃係遠離有無等二邊之中道論者。<sup>134</sup>

以上我們分別從二諦及中道，說明了月稱的緣起義所蘊含的二諦中道的觀點，用以歸攝緣起可雙通於世俗諦與勝義諦，此一真俗二諦就是世俗有及勝義空。由於世俗有，故遮遣無邊，由於勝義空，故遮遣有邊，捨棄有無等二邊就是中道。因此，月稱的緣起觀，可以說就是相通於二諦中道的緣起觀。

## 五、結語

以上我們根據月稱在《明句論》中對「緣起」與「世俗」的語義解釋及在《入中論》中對兩種世俗的區分，對月稱的緣起義作出了初步探討。由本文的探討可知，月稱對緣起的解釋包含有「此緣性」、「相待性」及「空寂性」

<sup>132</sup> 轉引自《菩提道次第廣論》，頁 269。

<sup>133</sup> *Pras.* p.368；奧住毅 1988:561。

<sup>134</sup> 月稱雙遣有無二邊以彰顯中觀的緣起中道思想所隱含的破立方式，乃是繼承自龍樹《中論·歸敬偈》中所使用的印度論理學中所謂「無遮」或「命題的否定」(*prasajya-pratiṣedha*)之方法，以區別於「非遮」或「名辭的否定」(*pariyudāsa -pratiṣedha*)之方法。所謂「名辭的否定」乃指在否定的同時含有表態的意味，例如說「此人不是婆羅門」，除了表示此人不是婆羅門之外，尚有承認「此人非婆羅門種姓」的表態意味，故是一種相對的否定。所謂「命題的否定」則指對某法的單純否定，並不意味有肯定他者的表態，如說「婆羅門不應飲酒」，只是單純地禁止飲酒，而無表示其他不可飲之表態意味，因此是一種絕對的否定。換言之，所謂「命題的否定」，是指對於整個語句(命題)的否定；如「婆羅門不應飲酒」，即「所有婆羅門都不應飲酒」，它可化為「沒有婆羅門可以飲酒」，乃「有些婆羅門可以飲酒」這個命題的否定句。在這個否定的命題中，所否定的是整個命題，而不是一個語詞，也就是說，並沒有一個詞(例如婆羅門)被它所否定。根據這兩種否定法，龍樹的八不顯然是「命題的否定」，因為當否定「生」時，並不意味肯定(相反命題)「滅」，故曰「不生不滅」，其餘六事同理可知。由此可見，就世俗一切相對立的法而言，「命題的否定」乃在遮遣相對的二邊，故亦可說是一種「俱非」(*both be false, neither...nor*)的方法。由此可見，月稱在這裡雙遣有無二邊以彰顯中觀的緣起中道思想所隱含的破立方式，乃是繼承自上述龍樹所使用的「無遮」或「命題的否定」(*prasajya-pratiṣedha*)之方法。

等三種意義。月稱曾於《入中論》中批判唯識學派的阿賴耶識緣起——它們包括計阿賴耶識以成立業果、唯識無境及依他起實有自性，我們如將月稱對緣起的解釋之三種意義對照於月稱對唯識學派阿賴耶識緣起的批判，不難發現月稱對唯識學派的批判乃是以月稱對緣起的解釋之三種意義作為理論基礎，並且由此而進一步顯示月稱的緣起思想包含有業感緣起、相待緣起及性空緣起等三方面之意涵。

月稱在《明句論》中將「世俗」解釋為「相互依存」與「世間言說」，並於《入中論》中將世間普遍性真理劃歸為「正世俗」或「唯世俗」，這意味著月稱肯定世人所共許的世間知識與道德秩序，其所代表的意義是月稱超克了中觀學派所慣用的遮遣或否定的方法，而表現為從否定到肯定、從對勝義空的深觀開展到安立世俗有的廣行之理路。這也就是說，在空有二諦中，月稱認為世俗有是悟入勝義空的前方便，<sup>135</sup> 以確保世間所共許的世俗諦理。

<sup>135</sup> 如《入中論》卷二說：「以世俗諦，是悟入勝義諦之方便故。」（《入》108；M4.120）另如卷三說：「由名言諦是方便，勝義諦是方便生。」（《入》173；M4.175）又，月稱此處以世俗諦是悟入勝義諦的前方便，似乎與月稱解釋「世俗」的第一義「障覆」不甚相稱，因為「障覆」義是指世人為無明所障蔽因而看不到真理，因此世俗與勝義二諦之間似乎存在著一道不可跨越的鴻溝。然而，誠如本文四之（三）之1「緣起的二諦觀」中所指出的，「障覆」義同時包含有能覆（無明）與所覆（真理）之即真即俗的辯證關係，因而透過這種即真即俗的辯證關係，世俗與勝義二諦並非是截然兩立的對立關係。誠如本文所言，這種即真即俗的辯證關係，同樣可以在月稱對「世俗」的第二種和第三種字義解釋中找到。可見就月稱而言，世俗與勝義二諦之間，並不必然存在著永不可跨越的鴻溝，反而是一種以世俗諦為方便，以勝義諦是方便所生之果的關係。如《入中論》卷三說：「此說名言諦為方便……所說勝義，即是方便所生之果。」（《入》176；M4.178）

