

龍樹《迴諍論》中陽炎喻之研究*

佛光大學佛學系助理教授 釋滿庭

摘要

本論文是以龍樹所著《迴諍論》中，「陽炎喻」為研究主題。譬喻之梵文為 *avadāna*，音譯為「阿波陀那」，其目的在以了知之法，顯未了之法。佛教十二分教之第七即是譬喻，以譬喻說明法義，如世尊在《雜阿含》卷四十二：「汝今後聽我說譬，其智者以譬喻得解。」可見佛陀說法時，若遇弟子不懂，佛陀善於運用譬喻的方式教導弟子。

此外，在《大品般若經》卷一中，佛陀即舉出十喻，來顯示諸現象之存在悉無實體和一切皆空的境界，其中更提到「陽炎喻」。所謂陽炎，是指炎熱之際，地上常會生出熱氣，遠望如水而其實非水，容易使視覺迷惑的一種現象。

龍樹在其論著《迴諍論》中，也幾番以陽炎喻來與說明其論証，由此之故，本論文試就《迴諍論》中陽炎喻之譬喻，一方面暗示龍樹「空的思想」之深奧；另一方面也解釋「空的思想」深奧之義理。

關鍵詞：龍樹、《迴諍論》、陽炎喻、空的思想、《中論》

目次
壹、序論
貳、《迴諍論》的原典與架構
一、《迴諍論》的原典
二、《迴諍論》的架構
參、《迴諍論》中之陽炎喻
一、諸經論中之陽炎喻
二、《迴諍論》中之陽炎喻
肆、《迴諍論》中陽炎喻之內涵
——引譬喻以明空
伍、結論
陸、參考書目

* 2011/4/20 收稿，2011/7/30 通過審查。

壹、序論

自古以來，譬喻即被人類廣泛使用，無論是散文、小說或是詩，譬喻的修辭技巧在文學創作上運用得多且廣。一般使用譬喻，是為使人易於理解教說之意義內容，而使用實例或寓言等加以說明之。因此，為有效達到教化的目的，被採用做譬喻的實例或寓言，在使用的當時，使用者應該考慮到當時的人、事、時、地等因緣的相應。

譬喻或以生動的形象，或以曲折的故事表現深邃幽奧之佛理，可使人因淺知深，更可使抽象的理念與感性的形象和諧統一，讓人更加認知與理解說法者所要教化的內容，充分提升了修學者的接收能力和效果，因此，譬喻是理解佛法或為人解說佛法的一種很重要的方式。

譬喻，梵文 *avadāna* 是「阿波陀那」的意譯，其意是以了知之法，顯未了之法。十二部經中的第七即是譬喻，因事興感，取譬說法，而智者依譬得解。

《中阿含·業相應品》第十：「波羅牢伽彌尼即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白世尊曰：甚奇！瞿曇所說極妙，善喻善證。」

¹ 這位居士向佛陀請教，世尊用許多設問法來舉例為其解答，因而讚美世尊是「善喻善證」。世尊在《雜阿含》卷四十二：「汝今後聽我說譬，其智者以譬喻得解。」² 《法華經·譬喻品》：「今當復以譬喻更明此義，有智者以譬喻得解。」³ 佛陀說法時，若

¹ 《中阿含經》；《大正藏》冊 1，頁 446 下。

² 《雜阿含經》；《大正藏》冊 2，頁 315 下。

³ 《法華經》；《大正藏》冊 9，頁 12 中。

遇弟子不懂，佛陀用譬喻的方式教導弟子，使其瞭解佛陀的智慧及悲心。由此可知譬喻在佛理的詮釋上，是能不能夠契入佛心、不了解佛心的一個很重要的關鍵。

《大智度論》卷三十五：「譬如苦藥，服之甚難，假之以蜜，服之則易。」⁴譬喻也像是包裹著苦口良藥的糖衣，為的是使人易於服下。因此眾生難以理解的佛法，就需要用譬喻來使人明瞭。

譬喻是一種「借此喻彼」的修辭方法，通常是以具體說明抽象，以易知說明難知，使人在意趣的轉折中恍然大悟，而得到理論的滿足與情感的信服。空的觀念太抽象，不易理解，佛在《大智度論》卷六⁵中，即舉十喻來顯示諸現象之存在悉無實體、一切皆空的境界，即：

- 1、如幻喻：譬如魔術師，以幻術變化出諸物；
- 2、如焰喻：焰，即指塵影，日光照射時，因風吹動而令塵埃飛散，譬如在曠野中，因見塵影，誤以為水，遂生取執之心；謂煩惱纏縛眾生，流轉於生死曠野中，令起男女等相，而致愛著沉淪。
- 3、如水中月喻：又作水月喻；
- 4、如虛空喻：譬如虛空，但有假名而無實體；
- 5、如響喻：稱之為響（回音）；
- 6、如犍闥婆城喻：又作乾闥婆城，意譯作尋香城，即指蜃氣樓；
- 7、如夢喻：譬如夢中無實事；

⁴ 《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 320 上。

⁵ 《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 101 下。

- 8、如影喻：又作光影喻；
 9、如鏡中像喻；
 10、如化喻：諸天、仙人等以神通力假變人形，然無生滅苦樂之實；謂諸法亦如是，無有生滅，如化而成，亦無實有，是知諸法皆空。

上述十喻中，前九喻說空以破諸法之有，因為眾生我執、法執嚴重，難以調服，說三世實有等，沒有明白法無定法；後一喻，則是以不生不滅說空，有的就執為一個事物沒有了後才是空，或認為本來就沒有，沒真正明白事物的當下就是空的，實為緣起性空。

佛教中對於譬喻的運用可以說是獨到精闢。譬喻雖不能真正表現佛菩薩的真實境界，但能夠利用其來帶路，從而使眾生根據其指引而悟入真諦，所以譬喻無論在哪部經中都有用到。即是把難懂、不懂的事情或道理用生活中常常見聞到的巧妙表詮出來，且非常恰當自如，一看則明其內在道理。

因此，本文試就《迴諍論》中陽炎喻之譬喻，一方面暗示龍樹「空的思想」之深奧；另一方面也解釋「空的思想」深奧之義理。

貳、《迴諍論》的原典與架構

一、《迴諍論》的原典

龍樹所著之《迴諍論》(Vigrahavyāvartanī)，是由二十首偈的反論、五十首偈的答論，另加一首「結頌」，共成七十一首偈頌，

以及，龍樹其自註所構成。現有梵譯本、藏譯本及漢譯本留存，除《中論》之外，本論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。

就《迴諍論釋》的梵文校訂本而言，其有：

(一) E. H. Johnston 與 Arnold Kunst 根據藏譯本、漢譯本等，經過細心訂正後出版，是較可信賴的梵文校訂本，並略稱為 J 本，即 *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary*。⁶

(二) Kamaleswar Bhattacharya 根據上述新的校本，提供比較可靠的英譯與注釋，即 *The Dialectical Method of Nāgārjuna*。⁷ 為了取得使用上方便，並將 E. H. Johnston 和 Arnold Kunst 的梵文校本合印出版。

(三)除上述兩本梵文校訂本之外，另有若干本訂正本被收錄：Satkari Mookerjee 的 *The Absolutists' Standpoint in Logic*，⁸ 此校訂本略稱為 M 本，除改訂一、二處之外，基本上同於 J 本；再有，P. L. Vaidya 的 *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the Commentary*，⁹ 此校訂本除一、二處之外，均錄自 Rahula 與 K. P.

⁶ MCB, Vol. IX, 1948, 1951, pp.99-152.

⁷ Vigrahavyāvartanī, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

⁸ S. Mookerjee, Nava Nalanda Mahavihara Research Publication, Vol. I, ed., Nalanda, 1957, pp.7-41.

⁹ Prasannapada by Candrakīrti, Buddhist Sanskrit Texts, No.10, The Mithila Institute, Darbhanga, 1960, pp.277-295.

Jayaswal 聯名校訂本的 BORS, Vol. XXIII, 然此本則被學界評為不堪使用的本子。就藏譯本而言，其有：

- (一)根據 Rahula Sankrityayana 在 1936 年的調查，於西藏的 Sha lu 僧院(霞魯寺)發現現存唯一的寫本。此現存的寫本，是以藏文的音寫書寫於貝葉上，共有 7 葉、每葉 8 行，其年代被推定為十二世紀初完成。Rahula 後與 K. P. Jayaswal 聯名校訂此寫本並出版，即是 *Vigrahavyāvartanī by Acharya Nāgārjuna with the Author's own Commentary*。¹⁰ 然而，Sankrityayana 所依據的寫本，似引用第十二世紀初印度 Vikramasila 寺的寫本，此寫本內容訛誤與脫落甚多，當然，校訂者雖將部份錯誤之處訂正，即使是如此，此校訂本並非是令各界滿意的版本。
- (二)西藏大藏經中只收錄兩本譯本：

一是，只有單本詩頌的《迴諍論頌》，即由 Jayananda 和 Mdo sde dpal 加以校訂的 *Vigrahavyāvartanī-Kārikā by Nāgārjuna* 東北帝大目錄 3828。二是，本論的自註長行，即由 Dpal-Brtsegs 和 Jnanagarbha 共譯的 *Vigrahavyāvartanī-vṛtti by Nāgārjuna* 東北帝大目錄 3832。之後，此自註長行《迴諍論釋》經由 Giuseppe Tucci 校訂，即 *Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*。¹¹ Tucci 此藏譯校訂本，同時，其中附有其轉自漢譯《迴諍論》的英文譯本，即

Vigrahavyāvartanī by Nāgārjuna: Translation from the Chinese and Tibetan Text, Tucci 對這漢譯本的評價不高，其認為若不藉助藏譯本的譯文，實難以正確地理解漢譯本中許多曖昧不明之處。

- (三)於同一時期，山口益氏根據藏譯本將此論譯作法文本，即是 *Traite de Nāgārjuna, pour ecarter les vaines discussions (Vigrahavyāvartanī, traduit et annoté)*，¹² 其後，此法譯本被收錄於《山口益佛教學文集》上冊(春秋社，1972 年版)一書中。

就漢譯本而言，其有：

- (一)後魏的三藏毘目智仙與瞿曇流支，於紀元 541 年在鄴都金華寺共譯《迴諍論》一卷，收錄於《大正藏》第 32 冊，第 13—23 頁中，這也是研究本論的主要原典。
- (二)日本的《國譯一切經》論集部第 2 冊中(總頁第 141—196 頁)，是由池田澄達與遠藤二平，將本論譯成日文。此譯本是由兩個部份所構成：一是，依漢本而成的日譯，一是，據藏本而成的詩頌的日譯；這譯本的特色，是著重漢與藏二本的比對。另外，針對本論和教內相涉的問題，在底欄腳註處附的藏譯，與日譯的詩偈中，也提供了許多值得參考的文獻。

除上述各種譯本之外，另有：

Erich Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*(德譯)；¹³

¹⁰ JBORS, Vol. XXIII, appendix, 1937.

¹¹ GOS, Vol. 49, Baroda pt. 1, 1929, pp. 1-77.

¹² Journal Asiatique, Vol. 215, 1929, pp. 1-86.

¹³ Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 1958, pp. 200-208.

Frederick J. Streng: *Emptiness, A Study in Religious Meaning* (只有英譯詩偈)¹⁴ Chr. Lindtner (校訂本); Thomas Wood (英譯); 梶山雄一:《論争の超越》(日譯)¹⁵; 以及, 任杰(由藏譯漢)等著作, 這些譯本, 也都提供了新的研究成果。

其次, 關於《迴諍論》漢、梵、藏三種譯本之對照, 以下略述之:

(一)漢譯《迴諍論》是由偈頌 *kārikā* 及其註釋 *vṛtti* 合成一本, 收為一卷而成, 卷中分為四部分: 偈初分第一、偈上分第二、釋初分第三、釋上分第四。在漢譯本中, 偈初分第十一偈, 由於被譯成五言八句, 若將此分成兩個偈頌來看, 則此中即成二十一首偈頌。釋上分即論述龍樹後半的批判部份, 梵譯本中的第二六偈、三二偈及第四二偈部份, 全部被包括在漢譯本的長行中; 另外, 第二八偈中所舉的《中論》偈頌, 應視為是佛說的偈頌, 另當成一個偈頌來看, 因而成為五十一首偈頌。因此, 漢譯本中的偈頌, 全部合為七十二首偈頌。

(二)梵文原典 *Vigrahavyāvartanī* 是由アールヤ-韻律的七十首詩頌, 及對其詩頌著者自身以散文所寫的註釋和合而成。此中, 分兩個部份: 第一部份, 即實在論者對中觀者反論的偈頌, 是為二十首偈頌; 第二部份, 即

中觀者對實在論者批判的偈頌, 漢譯本中的第三十四偈及五十八偈部份, 則全部被包括在梵譯本的長行之中。因此, 若將梵譯本論末的結偈當成一個偈頌來看, 則梵譯本全部合為七十一首偈頌。

(三)藏譯本中亦分為二: 一是初分, 即前半部論述對空的思想反對的偈頌部份, 是為二十首偈頌而成。二是上分, 即後半部敘述龍樹其見解的偈頌部份, 藏譯本中的第二十六偈及三十二偈的部份, 則全部被包括在漢譯本的長行之中, 是為五十一首偈頌。因此, 藏譯本與漢譯本相同, 全部合為七十二首偈頌。

事實上, 關於漢、梵、藏譯的《迴諍論》, 其內容在本質上是相同的, 只因譯者們所依據的原典不同, 因此, 便造成三者之間不能完全一致。筆者曾根據漢譯《迴諍論》, 日本《國譯一切經》及其註腳中藏、日譯的詩頌, 以及梶山雄一氏日譯的《論争の超越》(梵文原典 *Vigrahavyāvartanī*), 將這些論典以一覽表形式作一歸納, 並相互對照, 略舉其中不一致之處, 相關資料與表格敬請參考拙著之博士論文。¹⁶

二、《迴諍論》的架構

《迴諍論》(*Vigrahavyāvartanī*)是由兩個部分組合而成。第一部分, 是以一切空、無自性為中心的大乘教學之根本命題, 從認識論、論理的側面提出論難; 第二部分, 則對第一部中的問題,

¹⁴ Frederick J. Streng, *Emptiness, A Study in Religious Meaning*, pp.221-227.

¹⁵ 梶山雄一,《大乘仏典》2之《世界の名著》,日本:中央公論社,昭和42年,頁231-267。

¹⁶ 吳永珍(釋滿庭),〈龍樹《迴諍論》及其空的思想〉,廈門大學博士學位論文,2008年,頁46-47。

採用答破的形式進行。其中，第一部分的第一～二十偈之中，扮演論主龍樹對論者的兩種實在論者登場，即：第一～六偈中登場的是正理學派；第七～二十偈中出現的是阿毗達磨佛教者。

本論的內容如其題名所示，是敘述「論爭的遮止」(論爭 *vigraha* を廻する)的一部論書，是將龍樹《中論》論証的論理，更具體化論述而成的濃縮精華本。於此，筆者參考山口益氏的〈《迴諍論》について〉論文，¹⁷ 並根據梵、藏譯本的《迴諍論》，將前分(第一部分)、後分(第二部分)的內容，依偈頌的編號順序將此論分成十個項目，製作成「表一」：

表一：

項目	前分所破	後分能破
一	第一偈 第二偈	第二一～二三偈 第二四偈
二	第三偈 第四偈	第二五偈～二八偈 第二九偈
三	第五、六偈	第三一～三三偈 第三四～三八偈 第三九、四十偈 第四一～五一偈 (結)第五二偈

¹⁷ 山口益，《密教文化》之〈《迴諍論》について〉第5-10卷，日本佛教大學圖書館館藏，昭和24年版。

四	第七、八偈	第五三、五七偈
五	第九偈 第十偈	第五八～六十偈 第六一偈
六	第十一偈	第六二～六四偈
七	第十二偈	第六五偈
八	第十三～十六偈	第六六～六八偈
九	第十七～十九偈	第六九偈
十	第二十偈 結 論	第七十偈 第七一、七二偈

其次，筆者也將「表一」略作調整，即根據梶山雄一氏的梵、藏譯本日譯而成的《迴諍論》，¹⁸ 將第一部中，反對緣起論的實在論者之主張，歸為「所破」；將第二部中，論破實在論者的主張，顯明其緣起性空者，歸為「能破」；以所破、能破的方式，將內容分成九個項目，以偈頌的編號順序，製作成「表二」：

表二

項目	主題內容	所破	能破
一	中心主題	1 2	21,22,23 24
二	語言觀	3	25,26,27,28

¹⁸ 梶山雄一，《大乘佛典 14・龍樹論集》，日本：中央公論社，1974。

		4	29
三	量論	5,6	40,41 31,32,33 42,43,44,45 33,34,35,36,37 38,39 46,47,48 49,50 51,30
四	阿毗達磨	7,8	52,53,54,55,56
五	論証法(兩刀論法)	9 10 11 12	57,58,59 60 61,62,63 64
六	陽炎喻一	13,14,15,16	65,66,67
七	陽炎喻二	17,18,19	68
八	三時關係	20	(63),69
九	論証歸納		70, 結偈

關於《迴諍論》的架構，可以說即是「表二」的中所分的九個項目，本文僅就其中第六與七的陽炎喻作簡略的敘述。並在論述的過程中，將對經常被提及的問題進行論証及說明，以期對《迴諍論》的思想，有更進一步的理解。

參、《迴諍論》中之陽炎喻

一、諸經論中之陽炎喻

所謂陽炎，佛經是指炎熱之際，地上常會生出熱氣，遠望如水而其實非水，容易使視覺迷惑的一種現象。佛教諸經論中所提及之「陽炎喻」甚多且廣，但多明眾緣和合，虛幻不實，以下列舉之：

(一)《大方廣佛華嚴經·不思議佛境界分》一卷，唐于闐三藏提雲般若譯：

一切諸法，如露如翳、如幻如陽焰如鏡像。如是諸佛，猶如虛空，平等自性，非幻非夢。然一切法如幻如夢，應當了知，由智慧悲。佛世尊現……。一切如來，如幻如化、如夢如陽焰，自然如是。面見如來，如夢所見。皆非實有。……以一切佛、一切諸法，平等平等，皆同一理，如陽焰等。一切眾生及諸如來一切佛土，皆不離想，如是想現。¹⁹

(二)《華嚴經》卷六十：

如有見陽焰，想之以為水，馳逐不得飲，輾轉更增渴。……觀色如聚沫，受如水上泡，想如熱時焰，諸行如芭蕉。心識猶如幻，示現種種事。²⁰

(三)《大方廣佛華嚴經》卷四十四：

¹⁹ 《華嚴經》；《大正藏》冊 10，頁 907 中。

²⁰ 《華嚴經》；《大正藏》冊 10，頁 313 下。

知一切世間，同於陽燄。²¹

(四)《成唯識論》卷八：

心所虛妄變相，猶如幻事、陽燄、夢境、鏡像、光影、谷響、水月。²²

(五)《月上女經》卷上：

諸三世猶如幻化，亦如陽燄，如水中月。²³

(六)《大般若波羅蜜多經·緣起品》：

於諸法門勝解觀察，如幻、如陽焰、如夢、如水月、如響、如空花、如像、如光影、如變化事、如尋香城，雖皆無實而現似有。²⁴

如上所述，陽焰、泡沫等本是眾緣合成，是幻覺所生，癡迷眾生執幻成真，求之不得，徒增渴愛，智者洞知其幻，欲想自滅。

(七)《楞伽經》：

譬如群鹿，為渴所逼，見春時焰，而作水想。迷亂馳趣，不知非水。²⁵

渴鹿意象，寫盡眾生在俗世常有的一種莫名而無端的飢渴感。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》；《卍續藏》冊 8，頁 888 中。

²² 《成唯識論》；《大正藏》冊 31，頁 45 下。

²³ 《月上女經》；《大正藏》冊 14，頁 615 中。

²⁴ 《大般若波羅蜜多經》；《大正藏》冊 5，頁 1 下。

²⁵ 《楞伽經》；《大正藏》冊 16，頁 491。

(八)《方廣大莊嚴經·轉法輪品》卷十二²⁶中，佛為瓶沙王說世間諸法，皆非堅實。謂一切眾生，皆由五法積聚而成身，即以「五蘊喻」以明之：

1、色如聚沫喻；

2、受如水泡喻；

3、想如陽燄喻：想即想念之義，陽燄即日光。謂遠望曠野，日光發燄如水溶漾；而實非水，渴者想為水。故以譬眾生妄想，亦如陽燄本無實體，因念成想，皆是虛妄；

4、行如芭蕉喻；

5、識如幻事喻。

(九)唐譯《攝大乘論》卷五²⁷，為彰顯諸法乃依眾緣和合而成，一切為假有，無有實體，故立「幻等八喻」說明「依他起自性」，為除虛法中的疑惑，即：

1、幻事喻；

2、陽焰喻：謂器世間實無，而是心、心所之所現，猶如陽光照射飄動之沙塵，閃耀如火焰，口渴之人視此幻境，以為前有流水。為除疑，說陽焰喻：如春天的陽光，照耀上那上騰的水汽，它雖不是水，但能生起渴鹿的水想。依他起法就是心心所，心心所法轉現義

²⁶ 《方廣大莊嚴經》；《大正藏》冊 3，頁 613 上。

²⁷ 《攝大乘論》；《大正藏》冊 31，頁 102 下。

相，這像陽焰一樣，它不是水而生水覺。

3、夢境喻；4、鏡像喻；5、光影喻；

6、谷響喻；7、水月喻；8、變化喻。

從以上的譬喻來看，雖然一切無實，但心境、業果、言說、度生等事，都顯現可得。事實上，幻等譬喻，著重在諸法空無實義，也就是，雖有種種的相用，而實際卻是空無所有。

此外，在諸經論中以「陽燄」為喻者，可參見森章司氏所編的《仏教比喩例話辞典》²⁸，略歸納如下：

1、阿賴耶識(《攝論》卷上)；2、一切法(《智度論》卷六)；3、有為(《成實論》卷五)；4、依他起性(《成唯識》卷八)；5、應化身(《八十華嚴》卷八十)；6、空(《小品般若》卷一)；7、五蘊(《成實論》卷十)；8、誑色(《智度論》卷三六)；9、諸妄法(《入楞伽》卷三)；10、眾生(《維摩經》)；11、生死輪迴(《圓覺經》)；12、世間(《入楞伽》卷一)；13、道(《八十華嚴》卷五七)；14、欲(《菩薩學論》卷十)；15、十二處、十八界、十二因緣(《光讚經》卷三五)；16、般若波羅蜜(《大般若》卷五九六)等。

二、《迴諍論》中之陽炎喻

關於《迴諍論》中之陽炎喻，其意亦說明：暑中走在道路上時，可以看到陽炎；陽炎是看起來像水一般，但是，那不過是幻覺罷了，實際上，並非有水。然而，在遠方看到陽炎，便認為那

²⁸ 森章司編，《仏教比喩例話辞典》，日本：東京堂出版，1987年。

裡有水，靠近一看，那水就不見了。本來看是有水，近看卻又不見有水，如果固執於水的有或無，那便愚昧無比了。人們視陽炎而想成是水，這是幻覺的水，也就是，不見幻的真相（即不知真實）。如此，由於不見真相的無知，而認為有水，因為如此，故而執著於水的有或無。

《寶行王正論》第五六偈中，也提到陽炎喻：

像這樣地，對於固執於如陽炎般的世界，是存在的、或是不存在的人，便有這樣的迷妄。抱持迷妄之時，就無法解脫。²⁹

此陽炎喻說明：主張並執著於有或無、存在或不存在的根底，將一切存在的真實，即不知「是幻」這事情的無知，真實巧妙地表現出來。這世間上的一切事物，乃是依原因與條件而存在，因此，以本體作為存在的事物，連一個也沒有。也就是，一切事物沒有本體之意，是指這一切的事物，皆是依他生起的事物，即是顯示緣起的法則。

然而，實在論者在日譯《迴諍論》³⁰第十三偈³¹中，提出反論：

²⁹ 瓜生津隆真譯《大乘佛典 14・龍樹論集》之〈一連の宝珠——王への教訓〉，中央公論社，1980年，頁242。

³⁰ 梶山雄一，《大乘佛典 14・龍樹論集》之〈論争の超越〉，中央公論社，1974年。

³¹ 關於梶山雄一氏所著之日譯《迴諍論》，其中文翻譯部份，請參考吳永珍(釋滿庭)，〈龍樹《迴諍論》及其空的思想〉之附錄，廈門大學博士學位論文，2008年，頁179-242。

譬如，愚痴之人錯將陽炎視為水來理解。錯將那樣不存在的事物，理解成存在的事物，然而，對你（中觀者）而言，你（中觀者）將會認為：被否定的事物是存在的。³²

實在論者認為：一切存在的事物，由於持有一切本體之故，所以，沒有本體的事物是不存在的。事實上，存在的事物，即如同陽炎一樣，並非有水的本體。又，實在論者將假設的本體，以是有或是無作為喻例，認為：有——指事物是以本體而存在；無——指事物是以本體而不存在。也就是，執取有的立場，而排斥無的立場，這就被有無所束縛。然而，實在論者假設的本體，原本就不存在，真實見到的事物，不過是幻的存在，並不是實際地存在。所以，並非持有獨自的存在性，也非自作自體而存在，只是由於緣起，而作為「幻」存在罷了。

是故，龍樹在日譯《迴諍論》第六六偈中提出答論：

若上述（對陽炎）的誤解，是視為有本體存在的話，則那個誤解，不是依他生起的事物。另一方面，那誤解是依他生起的話，正因為是依他生起那樣的誤解，那誤解本身，不就是空性了嗎？³³

由此可知，所謂陽炎的真实，似見到實在的水，實是幻覺的水。相同地，一切是空，並不是否定作為事實的存在，而是說明存在的形式，是表現正因為如幻的存在，即是我們的存在形式。

³² 漢譯：如愚痴之人，妄取炎為水，若汝遮妄取，其事亦如是。

³³ 漢譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。

所謂「幻的存在」，是指其存在依原因與條件而存在，因此，不持有獨自的存在性，故是空。龍樹於此即明確地顯示——無自性=空性=緣起——事物存在的真實。

如上所言，實在論者將陽炎喻(空的事物)，誤解為水(本體)，並執著此水或說有、或說無，而展開無益的論爭。並在第十七偈中非難：

你（中觀者）的議論是毫無根據的。由於本體已被否定了，何以能有依據呢？你（中觀者）議論的內容，在毫無根據的情形下，這樣的理論，很容易被證明。³⁴

其意：一切事物，由於不持有本體，故是空，這何以能有所依據呢？在沒有根據的情形下說「一切諸法皆空」，這毫無根據的議論內容，如何能被證明呢？

相對於此，龍樹在日譯《迴諍論》第六七偈的長行中答論：

若將陽炎視為水的誤解，是當作有本體存在的話，到底有誰能解除此誤解呢？何以言之，那是因為，如同（你實在論者）認為，火的熱性、水的溼性、虛空的非抵抗性一樣，這些是不可去除的，所謂本體這個事物如果存在的話，是不可能解除的。但是，這個誤解在經驗上，是能解除的事項。因此，此誤解是缺少本體的事項。³⁵

³⁴ 漢譯：汝因則不成，無體云何因，若法無因者，云何得自成。

³⁵ 漢譯：若鹿愛(梵本是陽炎喻)中取水體實，何人能迴？若有自體則不可迴，如火熱水濕空無障礙見此得迴，如是取自體空。

以及，在第六八偈中：

在去除上述陽炎譬喻的理論中，對於你(實在論者)說過的『沒有根據』的非難，我們(中觀者)藉由上述的議論，已經作出回答——因為，事情是同理可証的。³⁶

同偈中的長行：

我們(中觀者)藉由先前進行過的考察，理解到你(實在論者)所謂「沒有根據」的抗議，也應該遭到批判。也就是，為了否定六個事項，和之前(第六七偈中)作為理由並說明過的考察一樣。³⁷

事實上，把陽燄當做是水，但不知這是幻覺的水，即沒有見到「幻」的真實相。由於見不到實相的無知，竟認為有水，因此固執其有或無。實在論者們看到這實體似的事物，便固執於它，也和這個道理相同，其事物本來就沒有實體。他們認為，存在的事物都有實體，沒有實體的事物，根本不存在。但是，其實，如同陽燄(如幻的水)一般，實體也是沒有的。實在論者們由其所構想假定的實體，而執於事物存在的有或無，即：認為有事物，是指事物作為實體而存在；反之，認為沒有事物，是指事物沒有實體的存在。正因為如此地主張一切法有，而排斥「虛無論」。

然而，若從「事物沒有實體的存在」這點來看，實在論者們又會認為其虛無論與空性思想無異，因為，談論事物之空的空性

³⁶ 漢譯：若取自體實，何人能遮迴，餘者亦如是，是故我無過。

³⁷ 漢譯：如是如是，餘法中義應如是知。如是等如取無實，餘五亦爾。若汝說彼六法是有，如是得言一切諸法皆不空者，義不相應。

思想，也是否定實體的存在。但是，這兩種思想間實有決定性的不同點，這便說明——虛無論雖否定實體的存在，卻沒有認識到：作為實體的存在，其實是如幻的，以及，有不知這種如幻真實相的無知。然而，對空性論者而言，雙方雖是同樣否定實體的存在，但是，其否定的，是由於知道「幻的存在是幻」，此正確的認識與認知。在此意義上，此兩種思想對於事物真實相的認識，在究竟決定性的不同處，亦即在兩者之間否定的立場，有著明顯的不同觀點。

綜觀上述，在《因緣心論》第四偈中，龍樹對陽炎喻略作說明：

世界是由一切的原因與結果而成。在此世中，有生機、活生生的有情，是絕對存在的。因為，有情只是空(緣起)的事物，只不過是空(緣起)的事物之存在。³⁸

因此，龍樹以陽炎為喻，實是認為這世界是幻的世界，只是心的迷妄；說事物的生起，那也只是從如幻的存在生起，如幻的存在而已。

肆、《迴諍論》中陽炎喻之內涵 —— 引譬喻以明空

《迴諍論》中「迴」一詞，是迴遮、斥退之意；「諍」一詞，即是能量與所量兩者存在之意。有這兩種(能量與所量)存在，是

³⁸ 瓜生津隆真譯：《大乘佛典 14•龍樹論集》之〈緣起の精要〉，中央公論社，1980年，頁357。

指於此當下有主客、能所對立的存在，這是因為有論爭的原因之故。所以，《迴諍論》其意即是論述與斥退論爭之事，即有「論爭的超越」的意思，即所謂「空的論理」之意，進而為彰顯「空的思想」。龍樹為闡述「空的思想」，於《迴諍論》中就是運用「陽炎喻」來論證與彰顯。

《中論·觀三相品》中，實在論者提出非難：

若是生住滅畢竟無者，云何論中得說名字？³⁹

因而，龍樹於本品第三五偈中答論：

如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。

40

其意指出：乾闥婆城是 *gandharva-nagara* 的音譯，是海市蜃樓之意。生起、存續、消滅，都是如幻、如夢、如乾闥婆城，一切事物皆是虛幻不實的。

《青目釋》中說明：

生住滅相無有決定，凡人貪著謂有決定，諸賢聖憐憫欲止其顛倒，還以其所著名字說。語言雖同，其心則異，如是說生住滅相不應有難。⁴¹

由此可知，人們都認為概念是實有、有自性的；龍樹卻認為概念是空，「如幻亦如夢，如乾闥婆城」此語詞，也只是假名，沒有

³⁹ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 12 上。

⁴⁰ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 12 上。

⁴¹ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 12 上。

任何實在性。

龍樹在《寶行王正論》第九偈中也提到：

真實的、深遠的究極真理(法)，愚人是難測難量的。說此世界之如幻，是諸佛所說甘露似的不滅的教義。⁴²

其意：不知真正實相的凡夫，不能理解這如幻的世界，不理解這個世界是緣起，是空。

然而，以阿毗達磨思想家們為首的實在論者，卻將陽燄妄想為水(實體)；同時，固執水，認為是有，認為是無，而展開著無益的論爭。諸如，日譯《迴諍論》第十二偈：

若事物是沒有本體，你(中觀者)根據「一切諸法是空」這言語，是在否定什麼呢？之所以這麼說，那是因為，不存在事物的否定，是由於刻意地不依賴言語而成立的。⁴³

以及，第十三偈中：

愚痴之人錯將陽炎視為水來理解。錯將那樣不存在的事物，理解成存在的事物，然而，對你(中觀者)而言，你(中觀者)將會認為：被否定的事物是存在的。⁴⁴

實在論者於此提出非難，實是批判龍樹，如果事物沒有本體，那

⁴² 瓜生津隆真譯：《大乘佛典 14·龍樹論集》之〈寶行王正論〉，中央公論社，1974 年，頁 251。

⁴³ 漢譯：若法無自體，言語何所遮，若無法得遮，無語亦成遮。

⁴⁴ 漢譯：如愚癡之人，妄取炎為水，若汝遮妄取，其事亦如是。

麼，你(中觀者)根據「一切諸法是空」這語詞，到底在否定什麼呢？

因此，龍樹於日譯《迴諍論》第六六偈中，提出答論：

若上述(對陽炎)的誤解，是視為有本體存在的話，則那個誤解不是依他生起的事物。另一方面，那誤解是依他生起的話，正因為是(依他生起)那樣的誤解，(那誤解本身)不就是空性了嗎？⁴⁵

及其長行中：

若將陽炎視為是水這種想法的理解，是視為有本體存在的話，則那個理解，便非依他生起的事物。但是，如果那理解由於陽炎、錯誤的視覺，以及，不正確的注意而產生的話，可說是依他生起的事物。因為，唯有那理解是依他生起的事物，故本體是空。這個議論，和上述已說過的議論相同。同理可証！⁴⁶

其意：若將陽炎視為是水，這種的理解是視為有本體的話，則此理解就不是依他生起的事物。但是，如果理解是由於陽炎、錯誤的視覺，以及不正確的注意而產生的話，則理解可說是依他生起的事物。因為，唯有理解是依他生起的事物，故本體是空。

對於龍樹而言，一切的事物被譬喻為幻，如同看到陽燄卻沒

⁴⁵ 漢譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。

⁴⁶ 漢譯：若鹿愛(陽炎)中妄取水體，非因緣生，汝喻相當。鹿愛(陽炎)因緣彼顛倒見，顛倒見者以不觀察因緣而生。如是得言因緣而生。若因緣生彼自體空。

有水一樣，說明一切法都沒有實體。故說是「空」，但也不是虛無，只是如幻；這一切事物的實相，即是緣起。世界是幻化，看似有生滅，實際上並沒有生滅，這只不過是心的迷妄而已。因此，雖說有生起，其生起是從如幻的存在，而生起如幻的存在，只是從空而生空而已。

龍樹於日譯《迴諍論》第六六偈答論中提到：鹿愛(即指陽炎)因緣彼顛倒見。此說於《中論·觀行品》第一偈中說明：

如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。

然而，此偈頌的漢譯與梵文原典，二者其原意有點不同，以下引述梵譯本之意，以作比較：

世尊說：虛妄性的事物是不真實的。所有意識制約的事物，其本性都是虛妄性的，因此，都不是真實的。⁴⁸

此偈頌包含三段論的推理，其過程如下：

- 1、大前題——虛妄性的事物是不真實的；
- 2、小前題——意識制約的事物是虛妄性的；
- 3、結 論——意識制約的事物是不真實的。

但是，漢譯本中，將第二句「虛誑妄取相」解釋為：妄取相是虛誑的。表達出這個三段論式，此論式為：

⁴⁷ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 17 上。

⁴⁸ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台灣：台灣商務印書館，1997 年，頁 234-235。

- 1、大前提——凡妄取的事物都是虛誑的；
- 2、小前提——諸行是妄取的事物；
- 3、結 論——諸行是虛誑的。

總之，妄取是將不真實的對象，執著為實在的事物，而一切心念（諸行），都是將各種虛假的事物執著為實在，所以，一切心念都是虛誑。實際上，世間的事物都是虛假，無一可以執取，這種觀點是釋尊說法的目的，是要顯示出世間事物都是無自性，即是空。

如此，龍樹日譯《迴諍論》第二六偈中，也舉出譬喻：

若藉由不持有本體的諸法，而不持有本體的諸法被禁止的話，由於不持有本體的諸法被否定，所以，持有本體的諸法正好被證明了。⁴⁹

其意：由於也與化人這舉証相同地，是空的我（中觀者）的言語，對於與女性化人相似地，不持有本體的一切諸法，斥退實在論者認定實有本體的誤解。也就是，與幻、化人的性質相同，一切物皆是無自性可得。

與此同意，《中論·觀顛倒品》第八偈中：

色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如闍婆城。⁵⁰

其意：炎即陽燄；夢是夢境中不真實的景象；乾闍婆是印度神話中，居住於天上的樂師，他們只需燒香來滋養身體，其是虛幻不

⁴⁹ 漢譯：如或有丈夫，妄取化女身，而生於欲心，此義亦如是。

⁵⁰ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 31 中。

實。這些虛幻的事物，用來比喻色等六塵都是無自性。若能認清這點，不執著這些虛幻之物，就能減省許多煩惱。又，同品的第九偈中：

如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。

51

其指出：此六塵都如幻化人、鏡中影像一般，是虛而不實。事物本身沒有所謂淨或不淨，而是我們內心對待事物的態度所成。事物的本性，都是空而不受引誘，所謂淨與不淨的因素，在於我們的內心，而非象事物本身。

綜觀上述所舉証的譬喻，都是龍樹為顯明空義而論述的。事實上，顛倒(viparyāsa)源於人們的虛妄意識，此意識構成人們在知解上將正視為負，以負為正，因而產生顛倒見。若以緣起的角度來說，一切事物皆依顛倒見而來，是虛妄構想而成。又，憶想分別，也是不正確的分別，由虛妄分別或概念化引伸出來。龍樹指出，將淨視為不淨、不淨視為淨，以致邪正不分，構成顛倒見。因此，若要破除顛倒見，必須要避免意識產生虛妄的憶想分別，即是，從意識的認知上著手——正見緣起，知一切事物空無自性——了悟空義。

伍、結 論

譬喻是佛典中為說明教義時，所常用的方式之一。用世間法

⁵¹ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 31 中。

來喻出世間法，通常是以具體事物擬喻抽象佛理，或以自然景觀、世俗人事現象等，譬喻佛法中之某些事實，從而使之同乘解脫船。而陽炎喻在《迴諍論》中，更是扮演重要的角色，其一方面浮雕玄奧的緣起之理，另一方面也遙指密契的空性思想。

《迴諍論》中所論証的「空」，並不是虛無之意，空是就現象變化不停，因為無法掌握，故與無常之意相同。由於存在的本質是空，空的活動有其法則性，因此，空與緣起也是同義的。《迴諍論》中舉出與《般若經》及龍樹思想相反的實有論者，其站在實在論的立場，評難一切皆空思想，並認為那是否定事物實體的虛無論。龍樹對此，在《中論·觀四諦品》第七偈指出：

汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。

52

此處的評難指出，把空性誤認為是無或非存在，這因為不理解空性之故。事實上，「緣起即空性」是龍樹所說。闡明一切事物沒有實體而是緣起，即一切事物是空，故常用陽燄與水的譬喻——如是，知諸法是幻，是殊勝智慧的作用。

說自己和世界是幻，實是佛陀不死的教法；說世界是幻，即是世界一切事物是緣起、是空。這是得到悟智之人才明白的事，而非在迷的世界、凡夫的我們所容易理解的。故說一切是幻(即緣起、空)的法(真理)是深遠的。因此，如幻的存在，才是我們的存在，那是事物的真相(真實)。如幻的存在，是依存於原因和條件的存在；依存於原因和條件的事物，沒有獨自的存在性(實體)，

⁵² 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 32 下。

緣於他物，是空。是故：空性＝緣起＝無自性。諸如漢譯《迴諍論》第七一偈：

空自體因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧。

53

梵譯本之意：我龍樹禮拜那宣說「空性和緣起和中道是相同意義」的偉大之人佛陀。此說明空性即是緣起之意，就是指明此點而說的。

實際上，空，不是「存在」其相對概念的「不存在」，而是超越存在、不存在此有無的對立。空性即是緣起，故緣起也是超越有無。這是「緣起即空性」的基本意義。又，於「緣生是空」義中，以否定事物有或無實體，顯示出無而有(或有而無)的緣起本性否定不是非存在對存在、無對有的那種對肯定的否定——超越有無的對立，並對真實存在相(狀態)的了知，即是緣起。也就說是，否定即肯定、無即有；否定事物有實體存在，就是肯定事物因緣而生，是無而有。這是「空性」的根本意義。

總之，龍樹於《迴諍論》以陽炎喻揭出空性的重點，其目的在說明：概念本是為了實用的需要，對於變動不居的現實，加以固定、抽象而產生的，但是，我們往往不自覺地忘記其根源，忘掉它是實用的工具，而認為概念是有自性的、實有的，並力圖用概念所形成的種種命題、理論，乃至哲學思想，來把握世界的本質(即實相)。這種對概念的誤解，實際上，是各種自性見的根源。龍樹對於概念的破斥，正是為了批判對概念持有這種自性、

⁵³ 《迴諍論》；《大正藏》冊 32，頁 23 上。

實有的幻想。因此，龍樹對自性的、實有的概念觀，其破斥是不遺餘力的，即使是對其根本概念「空」，也不應理解有自性、實有的，否則，也須被批判與破斥。

《中論·觀行品》第九偈中，龍樹指出：

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

⁵⁴

以及，〈觀四諦品〉第十一偈中：

不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。

⁵⁵

這些偈頌皆為顯示，「空」這一概念，本是為破除人們的自性妄執，如果將空理解成有自性，這完全違反釋尊的初衷。正是為了破除這根深蒂固的自性妄執，龍樹在論證「空的思想」時，採取遮遣法、歸謬法，以及種種之譬喻，特別是藉由陽炎之喻徹底批判各種自性妄見，使無自性的空義與緣起自然顯示出來，而不使空性的概念，成為自性妄執的最後避難所。

陸、參考書目

一、藏經

- 1、《中阿含經》；《大正藏》冊 1。
- 2、《雜阿含經》；《大正藏》冊 2。

⁵⁴ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 18 下。

⁵⁵ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 33 上。

- 3、《法華經》；《大正藏》冊 9。
- 4、《大般若波羅蜜多經》；《大正藏》冊 5。
- 5、《華嚴經》；《大正藏》冊 10。
- 6、《月上女經》；《大正藏》冊 14。
- 7、《大智度論》；《大正藏》冊 25。
- 8、《中論》；《大正藏》冊 30。
- 9、《成唯識論》；《大正藏》冊 31。
- 10、《攝大乘論》；《大正藏》冊 31
- 11、《迴諍論》；《大正藏》冊 32。
- 12、《楞伽經》；《大正藏》冊 16。
- 13、《大方廣佛華嚴經》；《卍續藏》冊 8。

二、專書和論文

- 1、印順，《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，1980 年。
- 2、Jaidev Singh 著，賴顯邦譯，《中觀哲學概說》，新文豐出版社，1980 年。
- 3、呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，1987 年。
- 4、吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，文津出版社，1995 年。
- 5、印順，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，1980 年。
- 6、印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1980 年。
- 7、林鎮國，《空性與現代性》，立緒文化事業，2004 年。
- 8、萬金川，《龍樹的語言概念》，正觀出版社，1995 年。
- 9、孫開泰，《中國哲學史》，文津出版社，1995 年。
- 10、吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台灣：台灣商務

- 印書館，1997年。
- 11、吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台灣：台灣商務印書館，1988年。
- 12、呂澂，《中國佛教思想概念》，天華出版社，1997年。
- 13、郭忠生譯，《世界佛學名著譯叢 64·中觀哲學》，華宇出版社，1984年。
- 14、印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1980年。
- 15、三枝充惠譯，《中論偈頌總覽》，第三文明社，1985年。
- 16、瓜生津隆真，《ナーガールジュナ研究》，日本：春秋社，1985年。
- 17、山口益，《中觀佛教論考》，山喜房，1975年。
- 18、矢島羊吉，《空の論理》，法藏館，1989年。
- 19、立川武藏，《空の構造》，第三文明社，1986年。
- 20、梶山雄一，《空の思想》，人文書院，1989年。
- 21、立川武藏，《インド哲學》，講談社，1992年。
- 22、安井廣濟，《中觀思想の研究》，法藏館，1961年。
- 23、戸崎宏正，《佛教認識論の研究》，大東出版社，1979年。
- 24、三枝充惠，《インド仏教思想史》，第三文明社，1991年。
- 25、塚本啓祥，《梵語佛典の研究Ⅲ・論書編》，平樂寺書店，1990年。
- 26、梶山雄一，《大乘佛典 14·龍樹論集》，中央公論社，1974年。

- 27、上田義文，《大乘仏教の思想》，第三文明社，1989年。
- 28、森章司編，《仏教比喩例話辞典》，東京堂出版，1987年。
- 29、萬金川，〈關於《迴諍論》的一些歷史考察以及當代的若干研究（一）〉，《中國佛教》第27卷第5期，1995年。
- 30、山口益，〈《迴諍論》について〉，《密教文化》第5-10卷，1949年。
- 31、井原徹山，〈梵本龍樹菩薩造《迴諍論》〉，《佛教研究》第4卷，1940年。
- 32、三枝充惠，〈龍樹——生涯と思想〉，《真宗學》第21卷，1959年。
- 33、吳永珍(釋滿庭)，〈龍樹《迴諍論》及其空的思想〉，廈門大學，2008年。

A Study
of the Simile of the Mirage in Nāgārjuna's
Vigraha-vyāvartanī

Shih, Manting

Assistant Professor, Fo Guang University

Abstract

This article investigates the simile of the mirage in Nāgārjuna's *Vigraha-vyāvartanī*. The Sanskrit "avadāna" is translated as "simile (*piyu* 譬喻)," a literary device which uses existing knowledge to explain something unfamiliar. *Avadāna* is also the seventh of twelve divisions of the Buddhist canon. This teaching method is adopted in order to explain the Dharma. In the *Samyuktāgama*, the Buddha says, "By listening to my explanation of similes, wise people will be able to achieve realization." The Buddha was skillful at using similes to teach his disciples.

The *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* uses ten similes in order to demonstrate the meanings of no self-nature and emptiness. The simile of the mirage is one of them. Here, the mirage is the illusion in which hot air on roads takes on the appearance of water, even when no water is present.

Nāgārjuna's *Vigraha-vyāvartanī* also employs the simile of the mirage several times. This article analyzes Nāgārjuna's use of the

mirage simile in terms of emptiness and related doctrinal concepts.

Key words:

Nāgārjuna, The *Vigraha-vyāvartanī*, mirage simile, the concept of emptiness,

The *Mūlamadhyamaka-kārikā*