

## 《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

滿庭

廈門大學博士生

### 提要

眾所皆知地，龍樹著述《中論》之後，又再著作《迴諍論》這本論書。而此論書是為《中論》的濃縮本。《中論》中的思想，就其方法而言，是為「破執以顯空」，即舉出種種執有實法的議論，顯示其矛盾以明空理；就其宗旨而言，是為「明空以破執」，即洞明一切諸法皆空，破除人法二執，以證入涅槃與解脫。《迴諍論》稟承《中論》的思想，討論對中觀學派空的思想，以及其可能產生的詰難，並針對論中的實在論者（正理學派），一一對其予以破難。《迴諍論》的價值，即在於其勾繪出中觀辯證法的本質。

正理學派在漢譯《迴諍論》第9偈主張：「諸法若無體，無體不得名，有自體有名，唯名云何名。」其意指出：有物有名，無物無名；以一切法皆有名故，當知諸法皆有其自體。並提出名（nāma）和物（vastu）之間有相應的指涉關係。即：「自性」必須指涉某種稱之為「自性」的對應物存在，或「一切法無自性」的命題才有意義。

實際上，實在論者所主張的「自性」，龍樹中觀學派，則視為是由「分別」所構造的「假名」而已，其並不具有實在性。又，印度的知識論

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

以及論理學派，在當時所進行的知識論與論理分析，從龍樹的立場來看，這些建構的概念與系統，完全是分別的產物，不僅不能觸及到真實，反而還落於虛妄分別之中而不自知。

因此，關於正理學派的「名實相應」指涉論，及龍樹《迴諍論》的語言概念，其二者之間不同的立場，在於：前者站在自性形上學的預設上，以自性作為語言（能指與所指）的形上學基礎，如果缺乏自性作為基礎，對於實在論者的正理學派而言，知識和語言的活動均不可得。然而，對於後者龍樹來說，實際的情形正好相反，知識和語言的可能，從其實際的脈絡就可獲得解釋，毋須預設自性的概念。

**關鍵詞：**「名實相應」指涉論 自性 語言概念

中觀學派的始祖龍樹，為重新體認釋尊的宗教精神，闡明與阿毘達磨佛教不同立場的「空的思想」，確立了大乘佛教思想的基礎。龍樹基本上雖是採取回歸釋尊精神的立場，但是，這並非是停止隨從釋尊的教義，只是將其再次顯現出，而是要回應時代與社會所需，展示出新的思想課題及其積極的意義。

龍樹遺留以《中論》為首的其他許多著作。其中，以論理著稱的《迴諍論》(Vigrahavyāvartanī)，乃是由20首偈的反論、50首偈的答論，另加1首「結偈」，共成71首偈頌，以及，龍樹其自註所構成。本論現存梵譯本、藏譯本及漢譯本（三種譯本之對照見【附錄】）。除《中論》之外，《迴諍論》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。

眾所皆知地，龍樹著述《中論》之後，又再著作《迴諍論》這本論書。而此論書是為《中論》的濃縮本。《中論》中的思想，就其方法而言，是為「破執以顯空」，即舉出種種執有實法的議論，顯示其矛盾以明空理；就其宗旨而言，是為「明空以破執」，即洞明一切諸法皆空，破除人法二執，以證入涅槃與解脫。《迴諍論》稟承《中論》的思想，討論對中觀學派空的思想，以及其可能產生的詰難，並針對論中的實在論者（正理學派及說一切有部），一一對其予以評論與破難。《迴諍論》的價值，即在於其勾繪出中觀辯證法的本質。

因此，本文欲將《迴諍論》的內容略作歸類與說明，並試以論中的「語言概念」為中心，來論述龍樹論破實在論者的主張，以顯「空性思想」的立場。

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

## 一、《迴諍論》的主題內容

《迴諍論》是敘述「論諍的遮止」的一部論書，是將《中論》更具體化論述而成的論理精華本。於此，為闡述《迴諍論》的思想，筆者參考日本學者山口益氏的論文〈《迴諍論》について〉<sup>①</sup>，而略作調整與更動。也就是，根據梶山雄一氏日譯本的《迴諍論》，筆者以所破、能破的方式，將此論的內容分類成9個項目，並以偈頌的順序，配備主題內容以易於說明與理解。

表 1

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 4	25,26,27,28 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)	阿毘達磨	7,8	52,53,54,55,56

		9	57,58,59
(五)	論證法 (兩刀論法)	10	60
		11	61,62,63
		12	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)	論證歸納		70,結偈

關於上述表 1 中所分的 9 個項目，筆者依據日本學者梶山雄一氏從梵、藏譯本日譯而成的《迴諍論》（論諍 *vigraha* を迴する），<sup>②</sup>試將其再譯成中文版《迴諍論——論諍的遮止》，並對論中的內容簡略敘述如下。

### (一)中心主題

《迴諍論》中主要論諍的重點是「自性」(*svabhāva*) 的否定。對於正理學派而言，唯有作為指涉的自性存在，自性一詞才有意義。但問題是，如果自性存在，則勢必造成「一切法無自性」自相矛盾，致使此命題不能成立。這是正理學派非難的所在。

對於論主龍樹「空的思想」立場，對論者正理學派揭示出其根本的疑問，故在第 1 偈中提出：

若如你（中觀者）所言，於一切處、一切事物都沒有所謂的本體（自性），而你（中觀者）的言語也就不持有本體。然而，事實並非如此，那麼，你（中觀者）也就不能否定有本體的存在。<sup>③</sup>

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

實在論者之意：「空的言語，是不存在的言語」這個論題由於言語不存在之故，所以，不能否定一切諸法的本體。因此，實在論者的批判，即是藉由言語是空或是不空兩者擇其一，無論哪一方的立場都不能成立的「兩難論式」，來否定「一切諸法皆空」的立場。

龍樹針對於對論者的反論，答論於第 21 偈：

若我（中觀者）的言語，於質料因和補助因和合的全體中、於從它們兩因獨立出來的事物中，皆不存在的話，將變成沒有本體，因此，諸法的空性，不就反而被證明了嗎？④

然而，實在論者逆用「緣起的一切事物皆空」的論題，因此，主張言語是緣起的事物，如果是空，因為空是無之意，由於沒有言語，否定便不能成立。龍樹針對此非難，逆轉實在論者作為論據用的「言語是空」這論題，並封住對論者的問難。龍樹以言語是空為例，反而反證了「一切諸法不是空嗎？」的論題。

其次，在議論的場合，如果話鋒一轉，論證一方一方面誤解對方的論意，一方面又放棄自己主張的情形下，也就是，明顯地表現出自己「敗北的立場」nigrahasthāna（論證失敗之意）。這種誤解是失敗中最為嚴重的方式，此種誤解即是 22 種敗相之一的「認許他難」，其結果，即是最後承認自己的過失，因為這樣，便成論諍中的敗北事實。

因此，上述的實在論者提出：

如果一切諸法皆空，你（中觀者）的言語也是空。由於空的言語不能否定一切諸法。

龍樹即採取認他難的論證法，故提出答論：

你（實在論者）論證失敗。論諍終止了。之所以這麼說，其因在於你承認一切諸法皆空的前題之下，即空的言語等的論題，在其當下便已承認我全部的主張了。

事實上，實在論者的非難，自始自終，都是站在有自性論論點上，而提出各種的問難。因此，只要局限於有自性論的立場，就必定如實在論者非難的情形一樣，終究陷入自我的矛盾中。

## (二) 語言觀

《迴諍論》第3偈中正理學派提出：

關於上述兩種不一致的解說，你（中觀者）認為能以「勿做…」的音聲來舉例說明，但是，這舉例也不妥當。那是因為，在那樣的情形下，由於真正地實在的音聲，將被未來將生起的其他音聲所禁止之故。⑤

此偈中，對論者的正理學派認為：為了禁止音聲，便藉由現在實在的音聲，來禁止未來將生起的其他音聲，這個說法不成為實例。

其次，對論者又於第4偈提出非難：

對於你（中觀者）主張本體的否定，你（中觀者）也許會認為，我們（實在論者）的否定也同樣是錯誤的，但是，這種想法並不

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

正確。對於這樣的形式，演變為不成立，是你（中觀者）的主張，並不是我（實在論者）的主張。⑥

龍樹對前述的非難，提出駁論：一是，如果依對論者所言，否定中觀者「一切諸法皆空」這個否定的話，那將變成不能否定「一切諸法皆空」這個否定；反過來說，其意即承認「一切諸法皆空」這個否定。二是，對論者將「是空」這個否定理解為無之意，因而有此非難提出，這就變成對論者欲否定無（不存在）的事物，事實上，否定無（不存在）的事物本身，原本就沒有任何意義可言。

因此，龍樹對正理學派的論難，在第 29 偈中說明：

若我（中觀者）提出某些主張的話，那麼，那樣的錯誤，是因我（中觀者）而生起。然而，對我（中觀者）而言，並沒有提出所謂的主張，所以，其錯誤並不在我（中觀者）。⑦

龍樹明白表示：中觀學派是「沒有任何主張」的根本立場。所謂空，乃說明一切事物只是相互依存，所以，導致主張或反主張對立的概念，以及將言語視為絕對的戲論、分別是完全地止息，由於一切事物，是絕對地解脫其獨自性之故，因而主張是不可得。故此，龍樹只是如實地說明，而沒有主張的理由。

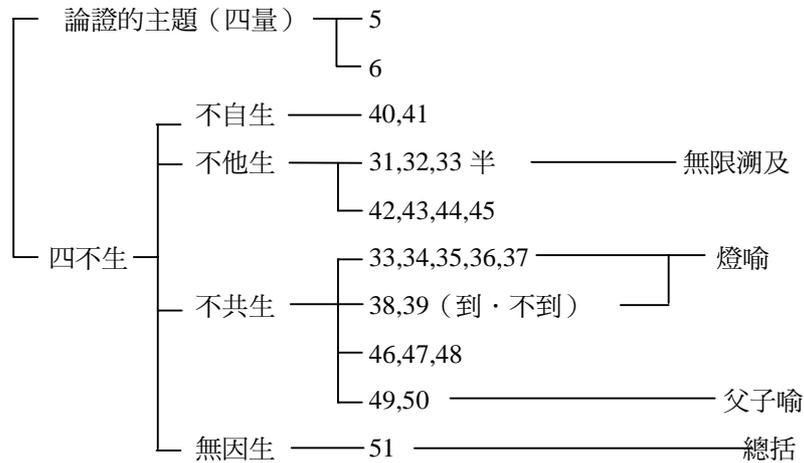
### （三）量論

《迴諍論》被認為是批判正理學派的作品，原因是其嚴厲地批判《正理經》中所提的四量。「量」pramāṇa，其字義是測量、尺度、標準之意。

然而，龍樹並不承認正理學派的四量，且於《迴諍論》第31~51偈頌中，對其嚴厲的非難與反論。

此處，關於「量論」問題，筆者自製表2一覽表，試以「四種不生義」之論題，用來整理偈頌中龍樹對量的論破，並略作檢討與說明。

表 2



對於「量」(四量)，正理學派在第5偈中提出非難：

譬如，你(中觀者)首先藉由知覺認識事物後，再拒絕其本體，即使如此，認識事物的方法的這個知覺，對你(中觀者)而言是不存在的。⑧

以及，第6偈：

推理、證言、比定等的認識方法，更有，藉由推理及證言被證明

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

的對象，以及藉由比喻被比定的對象，我們（實在論者）都藉著對知覺的批判，已經提出回答。⑨

龍樹藉由「四不生論」，來論破正理學派前述偈頌的非難。即為：一是，不自生（不從自生）——第40偈答論：

若由於自體而認識成立，對你（實在論者）而言，將變成不須要認識的對象，認識就會成立。所謂自體的成立，是因為不須要其他事物之故。⑩

二是，不他生（不從他生）——第32ab偈：

若認識是藉由其他的認識而成立，那麼，其認識的過程將成為無限地追溯。⑪

第32cd偈：

在陷入無限溯及的情形下，最初的事物不被確認。中間的事物、最後的事物也都不成立。⑫

又，龍樹在第43偈中再次論破：

在所有的情形下，若認識是依存認識的對象成立的話，就變成認識的對象，是不依存認識而成立。⑬

以及第44偈：

但是，若認識的對象不依存認識而成立，對你（實在論者）而言，這認識的存在到底有什麼作用呢？——對認識而言有其目標，但是，其目標卻已經成立了。<sup>⑭</sup>

三是，不共生（不從相依相存而生）——龍樹對於「燈喻」這舉證，更論述從自他生的不可能性。

第35偈：

如你（實在論者）所言一樣，若火也照射自己本身，若真如此，就如同火燃燒其他事物一樣，（火）也將燃燒自己本身吧！<sup>⑮</sup>

以及第36偈：

又，若如你（實在論者）所言，火同時照射自他，那麼，就像火（對於自他有所作用）一樣，黑暗也將成為同時地掩蓋自他。<sup>⑯</sup>

以及，龍樹在第38偈中論證：

「在火生起之時，火照射」這樣的說法，並不是正確的議論。那是因為，在火生起之時，不到達黑暗之處之故。<sup>⑰</sup>

第39偈：

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

若光也不到達黑暗之處，卻能去除黑暗的話，那麼，現存於此處的光，也將能除去全世界的黑暗。⑱

再有，對於不共生，龍樹在第 49 偈中以「父子喻」答論：

若由於父親而兒子被生出來，又，因為前述的兒子而父親被產生出來，在那種情形下，你（實在論者）請說明，到底是哪個使哪個生出來的呢？⑲

其四，無因生（不從無因生）——龍樹於此，將第 51 偈作為結論，詳細指出：

事實上，四種的認識也不是單獨地成立；而其中的任何一個認識，也不是藉由其他的認識而成立；所謂認識其本身，也不是藉由個別的認識而成立，也不是依靠對象，或是，偶然地沒有任何原因而成立的。⑳

#### 四阿毘達磨

阿毘達磨論者視釋尊的教說為傳統，並依照釋尊所言，認為：持有生滅法的無常、苦之存在，是持有自性的存在。因此，只要站在有關傳統的立場上，龍樹空的學說，就應該是破壞釋尊教說，是錯誤的學說。

由於如此，實在論者的阿毘達磨論者，在第 7 偈的長行中提到：

在這世上，通曉部分事物的人們（即阿毘達磨哲學者）主張，有一百十九種善的事物存在。也就是：……以上，在一百十九種善的事物中，有善的本體。

對於上述對論者的非難，龍樹在第53偈：

若善的諸事物，其善的本體是依他生起的話，則本體即是他者的存在（他體），然而，這自體的存在，如何能夠成立呢？<sup>⑲</sup>

以及，在第54偈：

或者，若善的諸事物其本體，也不依靠任何事物而生起的話，則宗教性修行（梵行）的生活，便是不可得的吧！<sup>⑳</sup>

在第55偈：

由於道德與非道德盡失，而世間的慣行也不可得。因為，不持有原因的事物是恆常的，所以，持有本體的事物就變成恆常的吧！<sup>㉑</sup>

總之，空，是緣起之意，並不是無的意思，是使戲論止滅目的的真實。空的思想，被隱藏於釋尊教說的內面，如果作為不被有或無所執著的、不可說的中道之真實義，則龍樹空的立場，並沒有破壞三寶的過失。因此，實在論者與虛無論者的非難，事實上是無法成立的。

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

### (五) 論證法

阿毘達磨論者在第 9 偈中提出非難：

若諸事物沒有本體，則「不持有本體的事物」這樣的名稱，也同樣地不存在。何以言之，那是因為，沒有相對應於實在物的名稱，是不可能存在的。<sup>②4</sup>

以及第 12 偈：

或者，若事物是沒有本體的，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，是因為特意地不依賴言語而成立的。<sup>②5</sup>

此處，龍樹對於阿毘達磨論者非難的論證形式，採用和第 1 偈時，對於正理學派所用的論證法——認許他難，是不同的論證形式。也就是，龍樹於第 58 偈中，即以兩刀論法（兩難 dilemma）的論證形式論破：

所謂「不存在」這個名稱，是附在存在的事物上呢？是附在不存在的事物上呢？讓這名稱附在存在的事物上吧；讓這名稱附在不存在的事物上吧。無論處於任何一方，這些主張都是失敗的。<sup>②6</sup>

龍樹使用的兩刀論法，是從本質的立場來探究因果關係。即，假設將原因、結果視為本體而存在的事物，則原因與結果等，就成單一、獨立、恆常的本性。於是，原因與結果的關係是同一、或是別異，而這兩種選擇

皆不可得。作為事實的世界中一切事物，不是單一、獨立地存在，當然，也不是恆常地存在。一切事物，是建立在與其他事物的關係上而存在的。也就是，全體和部分、對立和依存的論理關係。因此，任何一種的關係，只要是關係，就有可能藉由兩種事物的同一性與別異性的兩刀論法，來達到破壞的目的。

#### (六)陽炎喻一

暑中走在道路上時，可以看到陽炎。在遠方看到陽炎，便認為那裡有水，靠近一看，那水就不見了。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）。像這樣，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。

這陽炎喻在《寶行王正論》一·五六偈中，也被提及：

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。<sup>⑳</sup>

然而，實在論者在第13偈中，卻提出反論：

譬如，愚癡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。<sup>㉑</sup>

實在論者將假設的本體，以是有或是無作為喻例。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。所以，並

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

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。

因此，龍樹在第 66 偈中答論：

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？

⑳

由此可知，所謂陽炎的真實，是見到實在的水，是幻覺的水。與此相同，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。而所謂「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，即是明確地顯示——無自性 = 空性 = 緣起——事物存在的真實。

### (七)陽炎喻二

如上所述，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，而展開無益的論諍。

相對於此，龍樹在第 67 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。<sup>⑩</sup>

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，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。

### (八)三時關係

《迴諍論》中「三時不成」（於先、後、同時的三時中不成立）的論證法，是龍樹經常使用的論證形式之一。而此三時不成論證式的運用，多從時間的關係上去探討與論述。

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

諸如，龍樹在《廣破論》第 11 偈的長行中提到：

如果認識方法，比被認識的對象事先存在的話，這種情形下，前者是由於後者，而被稱為認識方法，則後者即被認識的對象，就變成尚未存在了。果真如此，認識方法是關於什麼的認識方法？什麼是藉由其認識方法而被決定的呢？又，如果認識方法在其對象之後存在的話，在認識對象已然存在之時，何以能成為其認識方法呢？那是由於，尚未生起的事物，無法成為已經生起了的事物之認識方法。再有，如果兩者同時存在，即使如此，這主張也不可能成立。例如：同時生起並存的兔之兩角，作為原因與結果這種關係的存在，也非合理之事。<sup>⑳</sup>

對於上述的批判，對論者的正理學派在《迴諍論》第 20 偈反論：

否定在先，被否定的事物在後，這樣的事情是不可能存在。又，即使是否定在後，被否定的事物在先，或是兩者同時存在，即使是如此，否定也不成立。由於那樣的原因，本體是徹底存在的。<sup>㉑</sup>

相對於此，龍樹《廣破論》在第 13 偈答論：

如果你（實在論者）認為否定成立，認識方法與認識對象也成立的話，這種說法並不正確。因為，在這之前你（實在論者），便已先承認自己的錯誤之故。

以及，第14偈：

如果你（實在論者）一旦承認認識方法與認識對象不成立的份  
上，在承認當下與其同時，論諍便結束了。

總之，龍樹於此說明：實在論者對於三時不成的批判，並沒有提出正當性的反論——正當他們提出龍樹同樣地也有三時不成的過失的當下，實在論者便陷入「認許他難」的負處，由於如此，勝負已分，論諍便已告結束。

總之，龍樹的「三時不成」論證法，其強調由於存在著論理上的矛盾，因此，因果關係之不成立，是為了要否定將原因與結果，視為是存有實體之故。

#### (九) 論證歸納

《迴諍論》第70偈：

對於悟得此空性之人，悟得一切諸法。對於不悟得空性之人，也  
不會悟得任何的諸法。<sup>③</sup>

與此同義的《中論》二十四品第7偈中：

汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。

這兩個偈頌，是龍樹基於實在論者，對於空論的不理解，與錯解空的

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

真實義，是故，於此慎重地將其強調出來。

其次，《迴諍論》中「一切諸法皆空」的說法，即是顯示否定事物的本體。本體的否定，是否定語言對象的自體同一之實在性（自性），不僅如此，通過這個否定，也否定表示語言對象的符號。因此，龍樹必須提出以及教示勝義語言的表現，因為，一切事物表面上，是須使用作為記號的語言，但其本質上，勝義即是真實義，換言之，語言其本身即是空，是空的語言。

最後，《迴諍論》中龍樹常強調：「一切的事物由於是依他而生起之故，因此，不持有本體，不持有本體故是空。」即是說明：緣起（依他生起的事物）是空。這在本論的結偈（第71偈）中也提到：

我龍樹禮拜那宣說「空性和依他生起（緣起）和中道是相同意義」  
的偉大之人（佛陀）。③4

這偈頌之意，即在顯示本論最重要的結論——空性 = 緣起 = 中道。

## 二、空性的語言與可說不可說

龍樹的語言概念，在他整個哲學體系中，佔有極重要的地位。在《中論》觀四諦品第8~10偈頌、《迴諍論》第28偈頌與《七十頌空性論》第67~70偈頌，以及其他論書中，龍樹再三強調「兩種真實」（二諦）的區別，其主要意圖之一，即在為「可說」與「不可說」劃清界線。

龍樹不斷地否斥在我們的「語言」之外，可以有與之相應的「事物」存在。他明確地指出：「世間語言的習慣」所論及的，只是眾生由無明開

展出來，帶有種種虛妄色彩的世俗生活。就龍樹兩種真實的觀點而論，所謂「世間一般理解的真實」（世俗諦），實際上，就是世間語言的習慣。<sup>⑳</sup>

但是，由於這種「真實」只是語言習慣的產物，語言並不能反映出「實在」的真實結構，因此，若從「最高意義的真實」（第一義諦）的立場來看，「世間語言的習慣」在本質上，是透過約定俗成而來的，並且，它也是障礙一切事物真實狀態的事物，所以，世間一般理解的真實，雖然有實用上的功能，然而，其並非是終極意義的真實。就最高意義的真實而言，此真實顯然是不可說的，因為，它是離「一切言語道」、絕「一切心行境界」。

《般若經》的思想家與龍樹所認為的「言語上的事物」，這一概念，就認識論而言，是從虛妄憶想分別中生；而名言概念純是主觀的事。關於這點，其經常舉兔角、龜毛、石女兒等這類「不具成員的概念」，來說明名實之間並無對應關係。<sup>㉑</sup>然而，對於實在論者「有實得有名，無實不得名」的觀點而言，其認為只要有概念，終極地說，就有彼等所依以成立的事物存在。因此，名言概念並非全是主觀的。而兔角、龜毛以及石女兒這類的概念，由於它們都缺乏一個客觀的指涉，因而都是無意義的「空辭」；但是，這些名言概念之所以會產生，卻是基於兔、角、龜、毛、石女、兒子等語詞而來。

其他的異論者認為，上述的語詞與概念並非杜撰，因為，它們都有其相應的實在物。例如：「鏡花水月」固然是空幻的，但是，透過鏡、花、水、月這四個語詞所指涉的個別事物，卻都是真實地存在。因此，一個有意義的語句，就意味著它所指述的事物是存在的。由此可知，異論者所謂的「語言」，乃是用來談論「世間」的；而龍樹論書中的對論者，其所持

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

的觀點也正是如此。因此，他們一致認為：如果不先預認「世間」的存在，而且「語言」可以有客觀的指涉，則我們的「語言習慣」將無法被理解。

事實上，若依照龍樹「假名」的概念，任何名稱或語詞，都只是一個不涵蓋客觀指涉的描述；而被「語言」所述的「對象」，也只是被虛構的事物，也就是，「言語的假構」（戲論），因此，它們在「語言」之外都不存在。基於這種觀點，龍樹認為透過語言，不能使我們把握任何真實的事物。所以，在《大智度論》釋「三假品」的疏文中，龍樹強調要破除三種假名無實的概念：

行者先壞「名字波羅聶提」，到受波羅聶提；次破「受波羅聶提」，到法波羅聶提；破「法波羅聶提」，到諸法實相中。「諸法實相」即是「諸法及名字空」般若波羅蜜。<sup>37</sup>

《大智度論》把「假」音譯為波羅聶提，於其他處也譯為施設、假設，其意義實是相同，都是指概念的表示。<sup>38</sup>

龍樹的論書中，諸如：一般的理解；言語的假構；共同的語言習慣等語詞，都是涉及到「語言」的重要概念，龍樹使用這些概念的意圖，即在彰顯語言對實在的無力感，並要求我們遠離一切語言的虛構，直接去觀照事物的本然狀態。因此，對於《般若經》的思想家乃至龍樹而言，「名實相應」的名言概念，顯然是不被接受的。對於龍樹他們來說，「事物」只是個名稱，而名稱乃是「言語上的事物」。關於這點，《般若經》以降而至龍樹的語言概念，顯然和《迴諍論》第9偈頌中的對論者，彼此是處於

對立的狀態。

綜觀上述，R. V. Murti 在論及中觀學派的語言概念時，曾提到：

對於中觀學派而言，語言是一套符號的約定系列，此外，與約定的任何指涉、事實或實在都沒有關係。一個語詞或概念，其意義只是來自另一個語詞或概念，也就是，我們無法逾越這一套符號約定系列的藩籬。「一般的理解」只是相符於我們語言上的約定，而言說並沒有揭示的功能。<sup>39</sup>

由此可知，持「名實相應」主張的異論者，與龍樹之間展開的激烈對辯。因此，以下筆者將進一步說明龍樹《迴諍論》的「語言概念」。

#### (一)關於「戲論」的語義

戲論 *prapañca* 一詞，在梵文字典中，即是：擴張、發展、多樣性、複雜性之意；亦有顯示、展示的意思。然而，在各種術語的使用下，這個概念卻有著相當不同的意義：

一是，哲學的領域內——指現象、現象界、或世界的開展；  
二是，修辭學中——特指那些兩造雙方互不由衷的瞎捧、虛讚；  
三是，戲劇裡——專指舞台上，荒唐的對白；  
四是，罕用的義理——虛偽、訛詐、欺騙、騙人的玩意兒或錯誤之義；

五是，梵文原語——指語言使用上的泛濫，或指語言的膨脹情形；指立基於前述之上的種種思惟，或概念（*vikalpakalpana*，*samkalpa* 分別）。

其次，主張「否定始終都是否定，否定中不能包含肯定，肯定中也不

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

能包含否定」的言說，亦稱為戲論；而作如此思惟的思惟，即稱為分別。龍樹把一切法分為有和無、一和異等相反的二者，也就是，分為 A 和非 A 來論述，將各種情形表現成命題。

否定這所有的命題，是否定 vikalpa 的思惟，即是破除戲論。龍樹認為：戲論於緣起中止滅。因為，思考緣起的思惟是般若（波羅蜜）的思惟，此是無分別。因此，主客二分的分別幻滅時，才能成立此智。緣起中的八不，是無分別；被包含於八不中的諸法之有（肯定），是分別。分別不能思惟緣起，戲論也不能言說緣起，但是，無分別的般若能思惟緣起，並將它表現為言說。因而龍樹便提出：「宣說（desayamasa）戲論（分別的言說）止滅的緣起。」

再者，《中論》的中心思想——空或緣起，此兩者只是語詞不同，其指涉則無異。這空或緣起，實是龍樹要「說」的，卻又在論中說是戲論寂滅。《中論》的卷首：「說戲論寂滅，吉祥的緣起。」此中，戲論寂滅一詞是用來形容緣起，因此，緣起是戲論寂滅者。

此戲論依月稱的註釋，是指 vac（言說），在其梵文註釋本第 373 頁中提到的「不以戲論來戲論」，即是「不以言說來說」。如此，空與緣起，就是不以言說來說的。又，八不偈中：「禮敬說戲論寂滅之緣起的正覺者，亦即佛。」此中，提到所「說」desayamasa 的言說，此稱為教 desana，如此一來，言說所不能言說、戲論所不能戲論的空與緣起，就是透過 desana（教）的言說而來說的。

事實上，戲論可以指在語言、概念或文字上作出不斷的追尋，以為透過這些事物，就足以展示出真理的自身。實際上，所有的語言、概念等，只不過是透過約定俗成的形式擬設出來的，所以，它們只具備相對的性

格。諸如：椅、紙等概念，我們全都同意，稱某東西為椅或是紙等，它們的稱謂並沒有必然性。但是，若我們錯認這些相對性的語言、概念等足以表達絕對的真理，而妄加執取，則這些語言、概念便會形成戲論。此外，也將戲論譯為「觀念遊戲」，這指耽迷於觀念的尋索之中，失去了洞察真理的方向。

## (二) 《迴諍論》的語言概念

正理學派在漢譯《迴諍論》第9偈主張：

諸法若無體，無體不得名，有自體有名，唯名云何名。

其意指出：有物有名，無物無名；以一切法皆有名故，當知諸法皆有其自體。並提出名（nāma）和物（vastu）之間有相應的指涉關係。即：世間既然有「自性」一詞，則必然存在其所指涉的自性。這種情形就如——屋內無瓶的例子——陳述所否定的瓶，必須是存在物（只不過不在屋內而已），這樣，此否定才有意義；同樣的道理，「自性」必須指涉某種稱之為「自性」的對應物存在，或「一切法無自性」的命題才有意義。

諸如，第12偈所說：

若法無自體，言語何所遮，若無法得遮，無語亦成遮。

即是：如果否定的對象是為非存在物，例如：火之冷或水之堅等，則這根本不需要言詞上的否定，因為它們本身已經不存在，否定也就失去其應有的功能。龍樹既然提出否定命題，其否定的對象一定是存在的，而這恰與

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

龍樹自身的立場互相矛盾。

如上所述，對論者正理學派的批判指出，若如龍樹主張「一切法無自性」，語言屬於一切法，語言也是無自性，也就是空。如果語言無自性是空，如何能夠用來否定自性呢？正理學派顯然認為，唯有自性的存在才有作用，語言如果有否定的作用，則必須是有自性的存在物，正如同：有火才能燒，有刀才能割，有水才能灑一樣。對論者在這裡以「自性」界定「存在」；凡存在的必有自性，而無自性則等同於不存在。有自性才有作用，語言既無自性，怎能有否定的作用？若語言無否定的作用，則否定命題如「一切法無自性」便不能成立。

針對正理學派上述的批評，龍樹首先提出其語言哲學的立場——「言語」(vacana) 包括「名」在內，和一切存在物同樣地，都是因緣生、無自性、空。龍樹在《迴諍論》中的答論，著重於論證語言的緣生、無自性及其作用。漢譯第 22 偈中提到：

若法一切皆因緣生，則一切法，皆無自體。法無自體則須因緣。  
若有自體何用因緣？……以無自體故得言空。以一切法因緣生者，自體皆空，如輿、瓶、衣、蕃等諸物，彼法各各自有因緣。……是故汝言，無自體故，汝語亦空，則不能遮諸法自體，是義不然。

其後，龍樹舉出頗耐人尋味的譬喻，來說明語言的使用。即在梵譯第 22 偈中：

化人阻礙其他的化人；幻人阻礙由幻人他自己的魔術製造出來的

其他幻人。與此類比，此本體的否定也將能成立。④⑩

此偈頌即說明：語言的使用，諸如否定或肯定，此如同化人與化人，幻人與幻人之間的言說互動，並不需預設化人與幻人的自性。此以幻化人為喻，說明言說中的語句或語詞的意義，決定於該言說脈絡，並非在言說脈絡之外，有任何具有自性的存在，可作為指涉的對象。

又，龍樹在漢譯第26偈中，就引用類似的譬喻批評正理學派：

如或有丈夫，妄取化女身，而生於欲心，此義亦如是。

及其長行中：

此偈明何義？如化婦女實自體空，如或丈夫於化女身，生實有想起於欲心。

其大意說明：一個男子見到一位美艷的女子，由於不知道她是幻化的女身，而起欲求之心。如來或如來弟子（指證見實相的人），為消除該男子的虛妄執取心，變造出另一位幻化人，令該男子覺悟到，此幻化女子非真實。

事實上，龍樹使用語言論破自性，就如同如來或如來弟子，以所變造的幻化之人，遮遣該男子對於幻化女子的妄執。其實，語言本身是空無自性，卻可用來作為溝通的工具；語言的意義與作用，並非來自語言的自性，而是來自實用的脈絡，這實用的言說脈絡即是「世俗諦」。

另外，龍樹在《廣破論》及其註論中，亦討論到關於語言的問題。④⑪

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

依龍樹的說法：壺這語詞，與作為其對象的壺，其之間並無同一的關係，亦無別異的關係。因為：如果是同一的話，則當我們說壺時，此時，外界即使是沒有粘土、絞車、水等諸原因，壺當可自生；當我們理解「壺」這一語詞時，壺就會變成存在的東西了。又，當我們發出「壺」的聲音時，口就變成一壺的形狀；當我們發出「火」的聲音時，口唇就燃燒了。實際上，事情並非如此。其次，如果壺這一語詞，與壺這一對象，完全是相異的東西的話，則我們即使說「壺」，也不是指涉壺的對象了，這當然也不正確。

站在上述這個議論，與其相反立場的正理學派，在《廣破論》第52偈中提出反對論調：

由於語言，是依世間共通的契約而被使用的，故在語言與對象之間，要求存在的一致性，這是不可能的。<sup>④2</sup>

綜觀上述，關於正理學派的「名實相應」指涉論，及龍樹《迴諍論》的語言概念，其二者之間不同的立場，在於：前者站在自性形上學的預設上，以自性作為語言（能指與所指）的形上學基礎，如果缺乏自性作為基礎，對於實在論者的正理學派而言，知識和語言的活動均不可得。然而，對於後者龍樹來說，實際的情形正好相反，知識和語言的可能，從其實際的脈絡就可獲得解釋，毋須預設自性的概念。

實際上，實在論者所主張的「自性」，龍樹中觀學派，則視為是由「分別」所構造的「假名」而已，其並不具有實在性。又，事物的真實存在，其狀態是緣起，依因與緣而如實起滅，因與緣本身亦如是，實無自性

可言，因此，就不能成為語言指涉的對象。這是因為，語言指涉的對象，純粹是「分別」的產物，分別即是實體化或定著化的作用，而「自性」此一概念即由此產生。印度的知識論以及論理學派，在當時所進行的知識論與論理分析，從龍樹的立場來看，這些建構的概念與系統，完全是分別的產物，不僅不能觸及到真實，反而還落於虛妄分別之中而不自知。

### 三、結論

《迴諍論》中，龍樹實是否定「名實相應」的語言概念。「空性」一語，並不指涉一個實在物，龍樹在《中論》觀行品第8偈中提到：

若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？

其大意實是指出：如果有某些事物是不空的，那麼，就有某些為「空性」一詞所指涉的所謂「空的事物」存在；然而，並沒有任何事物是不空的，那麼，怎麼會有為「空性」一詞所指涉的所謂「空的事物」存在呢？

又，在第9偈頌提到：

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。<sup>④</sup>

其意是：透過諸佛所講述的空性，乃是對一切偏失立論的學者而言；而那些對空性偏失立論的學者，即是視空性一詞所指涉的對象，是有或無之人，諸佛一直以來，皆稱這些學者是無可救藥之人。

不但如此，龍樹認為，甚至連「如來」一詞，也是「假名無實」的概

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

念，其只是「一個不具任何成員的描述」。此說，在《中論》觀如來品第11偈中也提到：

空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。<sup>④④</sup>

其大意則是：對於「如來」而言，不可以說如來是空、或是不空；也不可以說如來是空與不空兩俱、或是空與不空兩難，如來只是基於「假名無實」的概念而被說的。

事實上，龍樹並不是否定語言。語言是使日常生活，得以成立的情報交換的工具。如果我們試著思惟「你家中有沒有佛呢」這問題。這一問題所問的是：佛像、佛壇與你家的位置之關係，而不是佛陀的本質。又，當我們說「明日會不會下雨呢？」時，我們的問題並不在雨的本質與其存在性，只在雨與明日的時間關係。這顯示出：在此世間中，語言本來並不與事物的本質相連，只是這一語言與他一語言相連而已。因此，我們必須容許，在這個限度下的語言之效用。

綜觀上述可知，始於初期的般若經典，並賦予論理學（理則學）闡述的是龍樹。其論議方式，雖然還不見於如同後代的論理學者，即陳那（Dignāga）體系的推論式一般完整，但是，龍樹卻是徹底地論證論理世界的非實在性，他的理論實屬印度論理學歷史上，最備受注目的貢獻之一。

其次，若論龍樹中觀哲學的立場，是由於人類藉由概念與語言，來判斷和區別實在的世界，因而產生執著，煩惱和行為。對我們而言，必要之事是遠離語言與思惟，超越有無區別的真实，以及回歸空的世界。釋尊教示的緣起，是指向一切的事物不存有自立、永恆、不變、單一的自性；存

在的事物只是空的事物。因此，如何理解空的世界，以及迷與悟之間絲毫沒有一點的區別，這就是龍樹論理思想的核心所在。此為《迴諍論》中最為重要的課題，也正是《迴諍論》在佛教歷史上，所扮演重要地位的角色。

再者，《迴諍論》中「一切諸法皆空」的思想，是以緣起性空理念為基礎，並對一切事物的時空性、相對性、相續及間斷性等領域，進行廣泛深入的探討，這對認識宇宙、人生的真相，具有其重要的現代意義。特別是處於今日的我們，由於道德危機、信仰危機等已漸普遍化，因此，對於中觀教學中的《迴諍論》「一切諸法皆空」觀念的理解，實具有特別的意義與價值。

最後，若就研究《迴諍論》的現代意義而言：其一，主要是釐清人們對佛教哲學過於消極的錯誤見解，期能正本清源，為今日新興人類提供精神食糧；其二，是以中觀學派其破邪顯正的「空的思想」，啟迪人類的生活，並能規範人們的行為，為重建新時期道德文化，作出更大的貢獻；其三，是向自然科學領域探索，發揮佛法圓融無礙的思想教義，以回應時代巨大的挑戰。

## 【附錄】

### 《迴諍論》漢·梵·藏譯之對照

漢譯《迴諍論》是由偈頌 *karika* 及其註釋 *vrtti* 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 11 偈，由於被譯成五言八句，若將此分成兩

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

個偈頌來看，則此中即成 21 首偈頌。釋上分即論述龍樹後半的批判部分，梵譯本中的第 26 偈、32 偈及第 42 偈部分，全部被包括在漢譯本的長行中；又，第 28 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 51 首偈頌。因此，漢譯本中的偈頌，全部合為 72 首偈頌。

其次，梵文原典 *Vigrahavyāvartanī* 是由アールセ一韻律的 70 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，分兩個部分：第一部分，即實在論者對中觀者反論的偈頌，是為 20 首偈頌；第二部分，即中觀者對實在論者批判的偈頌，漢譯本中的第 34 偈及 58 偈部分，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 71 首偈頌。

再者，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分，是為 20 首偈頌而成。二是上分，即後半部敘述龍樹其見解的偈頌部分，藏譯本中的第 26 偈及 32 偈的部分，則全部被包括在漢譯本的長行之中，是為 51 首偈頌。因此，藏譯本與漢譯本相同，全部合為 72 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。於此，筆者根據：漢譯《迴諍論》；日本《國譯一切經》及其腳註中藏、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*），將這些論典以如下表 1 的一覽表作為歸納，並相互對照，略舉其中不一致之處。

表 3

漢 譯	SKt.	Tib.	備 考
11	缺	缺	
12	12	12	
26	25	25	
26 偈的長行中	26	26	
29	×	29	(1)
32	31	31	
32 偈的長行中	32ab 32cd	32ab 32cd	
33	33	33	
34	33 偈的長行中	34	
42	41	42	
42 偈的長行中	42	42 偈的長行中	
43	43	43	(2)
58	58 偈的長行中	58	
59	58	缺	

其次，關於漢譯與梵譯本的偈頌，其順序有部分不一致，對照如下：

1. 第 5 偈——此偈頌與梵譯本有異，  
 第 5 偈的長行——此段長行與梵譯本有異；
2. 第 6 偈——此偈頌與梵譯本有異，  
 第 6 偈的長行——此段長行與梵譯本有異；
3. 第 25 偈的長行（下）——梵譯第 26 偈；
4. 第 26 偈——梵譯第 27 偈；
5. 第 27 偈——梵譯第 28 偈；

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

6. 第 28 偈——《中論》第 24 偈；
7. 第 31 偈的長行——梵譯第 32ab 偈，梵譯第 32cd 偈；
8. 第 32 偈——梵譯第 33 偈；
9. 第 41 偈的長行（下）——梵譯第 42 偈；
10. 第 42 偈——梵譯第 43 偈；
11. 第 43 偈——梵譯第 44 偈；
12. 第 44 偈——梵譯第 45 偈；
13. 第 45 偈——梵譯第 46 偈；
14. 第 46 偈——梵譯第 47 偈；
15. 第 47 偈——梵譯第 48 偈；
16. 第 48 偈——梵譯第 49 偈；
17. 第 49 偈——梵譯第 50 偈；
18. 第 50 偈——梵譯第 51 偈；
19. 第 51 偈——梵譯第 52 偈；
20. 第 52 偈——梵譯第 53 偈；
21. 第 53 偈——梵譯第 54 偈；
22. 第 54 偈——梵譯第 55 偈；
23. 第 55 偈——梵譯第 56 偈；
24. 第 56 偈——梵譯第 57 偈；
25. 第 57 偈——梵譯第 58 偈。

【註釋】

- ①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）。

② 梶山雄一譯，《大乘仙典14：龍樹論集》（東京：中央公論社，昭和49年）  
第135~184頁。

③ 漢譯：若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體。

④ 漢譯：我語言若離，因緣和合法，是則空義成，諸法無自體。

⑤ 漢譯：汝謂如勿聲，是義則不然，聲有能遮聲，無聲何能遮。

⑥ 漢譯：汝謂遮所遮，如是亦不然，如是汝宗相，自壞則非我。

⑦ 漢譯：若我宗有者，我則是有過，我宗無物故，如是不得過。

⑧ 漢譯：若彼現是有，汝何得有迴，彼現亦是無，云何得取迴。（此偈與梵文的譯本有異）

⑨ 漢譯：說現比阿含，譬喻等四量，現彼阿含成，譬喻亦能成。（此偈與梵文的譯本有異）

⑩ 漢譯：若量能自成，不待所量成，是則量自成，非待他能成。

⑪ 漢譯：若量復有異量成者。量則無窮。

⑫ 漢譯：若無窮者則非初成非中後成。

⑬ 漢譯：若所量之物，待量而得成，是則所量成，待量然後成。

⑭ 漢譯：若物無量成，是則不待量，汝何用量成，彼量何所成。

⑮ 漢譯：又若汝說言，火能自他照，如火能燒他，何故不自燒。

⑯ 漢譯：又若汝說言，火能自他照，闇亦應如是，自他二俱覆。

⑰ 漢譯：如是火生時，即生時能照，火生即到闇，義則不相應。

⑱ 漢譯：若火不到闇，而能破闇者，火在此處住，應破一切闇。

⑲ 漢譯：為是父生子，為是子生父，何者是能生，何者是所生。

⑳ 漢譯：量非能自成，非是自他成，非是異量成，非無因緣成。

㉑ 漢譯：若善法自體，從於因緣生，善法是他體，云何是自體。

㉒ 漢譯：若少有善法，不從因緣生，善法若如是，無住梵行處。

㉓ 漢譯：非法非非法，世間法亦無，有自體則常，常則無因緣。

㉔ 漢譯：諸法若無體，無體不得名，有自體有名，唯名云何名。

《迴諍論》的內容及其語言概念之探討

- ⑳漢譯：若法無自體，言語何所遮，若無法得遮，無語亦成遮。
- ㉑漢譯：若此名無者，則有亦是無，若言有言無，汝宗有二失。
- ㉒瓜生津隆真譯，《大乘仏典 14：龍樹論集》之〈宝行王正論（一連の宝珠——王への教訓）〉（東京：中央公論社，昭和 55 年）第 242 頁。
- ㉓漢譯：如愚癡之人，妄取炎為水，若汝遮妄取，其事亦如是。
- ㉔漢譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。
- ㉕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。
- ㉖梶山雄一譯，《大乘仏典 14：龍樹論集》〈ヴァイダルヤ論〉（東京：中央公論社，昭和 55 年）第 194~195 頁。
- ㉗漢譯：前遮後所遮，如是不相應，若後遮及並，如是知有體。
- ㉘漢譯：若人信於空，彼人信一切，若人不信空，彼不信一切。
- ㉙漢譯：空自體因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧。
- ㉚梶山雄一教授：「在中觀哲學，言語的世界（言說 Vyavahāra），世間的言語（世間言說 Lokavyavahāra）與一般的理解的世界（世俗 Saṃvṛti）是同義的。」參見吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》（佛光出版社，1989 年）第 95 頁。
- ㉛參見吳汝均譯，《佛教中觀哲學》（佛光出版社，1989 年）第 91~92 頁。
- ㉜《大正藏》第 25 冊，第 358 頁下。
- ㉝參見呂澂，《印度佛學思想概論》（天華出版社，1982 年）第 120 頁。
- ㉞ T. R. V. Murti : "Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta," in M. Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta* p.21.
- ㉟漢譯第 22 偈：化人於化人，幻人於幻人，如是遮所遮，其義亦如是。
- ㊱梶山雄一譯，《大乘仏典 14：龍樹論集》（東京：中央公論社，昭和 49 年）第 214 頁。
- ㊲梶山雄一譯，《大乘仏典 14：龍樹論集》（東京：中央公論社，昭和 49 年）第 215 頁。

《普門學報》第44期 / 2008年3月  
論文 / 《迴諍論》的內容及其語言概念之探討  
ISSN : 1609-476X

《普門學報》第44期 / 2008年3月 / 論文

④③ 《大正藏》第30冊，第18頁下。

④④ 《大正藏》第30冊，第30頁中。