

關於《中觀論頌》各品結頌的性質

——以第十八品為中心的一個探究

覺冠

佛光山叢林學院講師

提要：《中觀論頌》的傳統註解家與古來的研究學者幾乎皆一致肯認龍樹的哲學思想與般若經典之間有著相當深厚的淵源。近代某些學者則更指出龍樹的《中觀論頌》乃在抉發阿含聖典的真義。在普遍順著阿含或般若經思想來解讀《中觀論頌》的同時，丹麥籍學者 C. Lindtner 提出了另一個新的理解路向。Lindtner 指出，《中觀論頌》各品的結頌經常是「改寫」自某些未曾明言的大乘經典，而吾人若不能溯源其「改寫」的出處，則往往會錯解該一結頌的確切意義。本文擬以《中觀論頌》第十八品為中心，探究該品結頌的性質，一方面介紹 Lindtner 對此一結頌的獨特見解（Lindtner 以為此一結頌乃改寫自《楞伽經》），同時並檢討此一不同於歷來學者與註解家之間的獨特見解在《中觀論頌》的理解上所可能涵蘊的意義，以及 Lindtner 的此一說法所可能遭遇的難題。

一、前言

立足於般若經或阿含聖典的基石上來解讀龍樹《中觀論頌》中所蘊含的哲學思想，在當今學界間已凝成爲共識。然而面對如此趨於定型化的解讀詮釋，丹麥籍學者 C. Lindtner 提出了一個創新而迥異的看法。Lindtner 指出，《中觀論頌》第四、五、七、十、十一、十三、十七、十八各品的結頌，與該品前述論題的內容事實上並無直接的關聯，而是隱指著與某些大乘經典間的關係^[註 1]。在詮釋上述各品結頌的頌義時，若未溯源自相關聖言量的出處，掌握其確切的意涵，往往會錯解了頌義。Lindtner 此一說法不啻對於學界既有理解的直接挑戰，順著 Lindtner 所舉《中觀論頌》第十八品結頌與南條本《楞伽經》第四百八十八詩頌的關聯爲例，吾人嘗試整理傳統註解家以及現代研究學者對於《中觀論頌》第十八品結頌頌義的看法，並透過南條本《楞伽經》第四百八十八詩頌意涵的對比，檢證對於該結頌頌義重新理解的可能，同時探究此一不同於歷來學者與註解家之間的獨特見解在《中觀論頌》的理解上所可能涵蘊的意義，以及 Lindtner 此一說法所可能遭遇的難題。

二、關於龍樹思想的淵源

(一)歷史文獻的記載

有關龍樹 (Nāgārjuna) 傳記的史料，漢地僅存較重要的有《龍樹菩薩傳》[註 2]、《付法藏因緣傳》[註 3]以及《大唐西域記》。藏傳部分則以《布頓佛教史》較為著名。這些史料中有關於龍樹生平事蹟的記載，皆不乏攙雜神話傳說渲染色彩的敘述，西方某些學者因而對於龍樹果有其人的看法提出了質疑。首先表示懷疑龍樹歷史性的學者是 Max Walleser，他在 *Life of Nāgārjuna* 一書中曾說道：

根源於般若經的「空」的發展，往往被有些人把它與一位歷史上並不存在的人物相結合，這個人就是龍樹。這個人既不存在，即不可能是一般所說的它是某些作品的作者。
[註 4]

然而這種質疑式的主張，在當今學界並未引起太大的波瀾，因為從現存的佛教文獻[註 5]及歷史遺跡[註 6]來判斷，龍樹為歷史上真確存在的人物，應該是可信服的。既然龍樹是一個真實存在的個體，其思想來源絕對不可能僅為單一，由龍樹的傳記當中可以見到其出身於婆羅門種姓，可能於部派沙門教團出家，以及後來進入龍宮閱讀大乘經典等等記載。在《中觀論頌》以外其他被認為是龍樹的著作當中，同時可發現龍樹對於當時佛教內部思想熟悉的程度，及對於佛教以外學說理解的深廣淵博。例如於《迴諍論》中，龍樹熟諳阿毘達磨的理論架構，因而能準確地指出其破綻所在；在《寶行王正論》裡，龍樹則提及過諸多外道的名稱。凡此種種，在探究《中觀論頌》中龍樹思想淵源的同時，實不應忽視這些可能影響其思想產生的複雜來源，而將其哲學思辨定位於單一向度之上。

(二)近代學者的看法

傳統的見解皆以為龍樹的思想與般若經典的關係相當密切，西元前一世紀萌芽的新佛教思想風潮所結集成的般若系經典，對於龍樹思想的肇始，有著莫大的鼓舞作用。然而事實上，在《中觀論頌》中，不論行文風格、術語系統，乃至思惟方法的對比上，都很難找到與般若系經典之間的共通關係。英國學者 A. K. Warder 曾指出，綜觀整部《中觀論頌》的內容，論中不僅未曾提及現存大乘經典的名稱或大乘代表性的人物，也未曾引用大乘經典的內容，或沿用屬於大乘佛教所特有的名相與術語。反之，在第十五品第七詩頌中引述佛陀教說離卻有

與無時，則明白言及早期巴利聖典中《化迦梅延經》(Kātyanāvavāda)之名。除此而外，Warder 也指出，論中尚有多處以類似方式引用古老聖典的內容，只是未明確標示出經名[註 7]。如果龍樹在某方面是要詮釋他所見到過的一些經典內容，那麼依據 Warder 的看法，這些經典很可能就是早期三藏的修訂本。因為在龍樹的作品中，明顯的肯認了佛陀的教理，以及古老三藏中某些一再重覆出現的重要理論。D. J. Kalupahana 也指出，龍樹的哲學在佛教思想史中並非哥白尼式的革命，實際上，它的結果只是佛陀教義的再復興[註 8]。

印順法師更進一步明確地指陳《中觀論頌》是阿含經的通論，《中觀論頌》乃龍樹本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，通論阿含的根本思想，抉發阿含的真義所在[註 9]。除了《中觀論頌》所引證的佛說都源自於阿含經，由實質內容來觀察，論中所進行的理論鋪陳開展也是以阿含經的教義為課題。龍樹評破部派誤解古老三藏思想的目的，無非是為還顯阿含經的本來真義。

儘管上述學者舉證歷歷，阻絕龍樹與般若經的直接關聯，然而已故學者 R. H. Robinson 的研究卻指出，龍樹著作所針對的對象是教外以及教內尚未接受大乘教義之人，因此不能一味宣說一家之言，在「立敵共許」的前提下，龍樹必須植基於彼此共同的觀念，使用雙方共通的語彙來進行溝通論辯。依據 Robinson 的說法[註 10]，龍樹所引用的經證以及所針對的教義思想也許的確源出於阿含經，然而其所欲彰顯的卻是般若經思想的根本內容。雖然採行的方法與展現的文體風格，在《中觀論頌》與般若經之間很難找到共通之處，然而藉助語言文字的橋樑進行語法解釋所理解的只是文本表層的意義，未能揭示出龍樹所欲表達的深層意涵。透過心理解釋的方法，重建龍樹的心理個性與歷史情境，便可以發現龍樹的企圖乃是要利用阿含經的術語系統來展示般若經的根本思想。因此傳統以為龍樹與般若經關係密切的主張，在此觀點下仍然可以獲得支持。

在學界普遍順著般若經或阿含思想來解讀《中觀論頌》的同時，丹麥學者 C. Lindtner 提出了另一個新的理解路向。Lindtner 指出，中觀研究學者忽視了龍樹思想中的複雜多樣性，認為龍樹思想源頭只關聯於般若或阿含，事實上由《中觀論頌》多品的結頌與許多大乘經典內容相近似來看，影響龍樹思想的絕不單單只是如上所述。Lindtner 舉出《中觀論頌》第十八品結頌與南條本《楞伽經》第四百八十八詩頌極為近似的兩首偈頌為例，說明二者相關聯的事實，並企圖證成由其他向度來理解龍樹思想的可能。

三、《中觀論頌》第十八品結頌的探討

(一)《中觀論頌》第十八品結頌的傳統理解

1. 傳統註解家的解讀

現存龍樹的中論本頌是附在各個註解家的註釋書當中，並無白文本，完整的校訂本也尚未完成。這些註釋文獻中，仍保留中論本頌梵文原本的只有月稱的《明句論》(*Prasannapadā*)，漢譯三本為青目釋，後秦·鳩摩羅什譯《中論》、清辨釋，唐·波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》以及安慧造，宋·法護、惟淨譯《大乘中觀釋論》[註 11]。藏文譯本方面則有《無畏論》(*Akutobhayā*)、佛護《根本中論註》、《般若燈論》，以及《明句論》。儘管註釋文獻卷帙浩繁，Warder 卻主張，對於龍樹思想的瞭解，應該直接透過龍樹的作品去掌握，而不是經由月稱或其他中觀學派註解家的作品來解讀他。Warder 之意並非指涉月稱等人對龍樹思想的理解有偏差，而是認為對於一個學派而言，一種思想不可能延續數百年之久而不產生變化。然而荷蘭籍學者 J. W. de Jong 則認為由於時代背景的不同與接受思想衝擊的歧異，這些註解家對於中論本頌所評破的對象乃至於論辯的問題焦點，各自有獨到的意見與看法，因此對於同一偈頌內涵的理解經常有歧出。在解釋中論本頌的頌義時，如果忽略了這些註解家的意見，往往便不容易由中觀思想順應時代發展一脈相承的演變歷程中，歸結出其傳承性而錯解了頌義[註 12]。de Jong 並以 Frederick J. Streng 在 *Emptiness, A study in Religious Meaning* 一書中詮釋《中觀論頌》第十八品結頌的頌義為例，指陳其由於未參考傳統註解家的註疏因而所發生的錯誤[註 13]。

對於該頌，Streng 將之譯為：

若如來不生〔於此世〕，及〔佛陀的〕弟子不有，則獨覺者的智慧不須賴外緣而生。

並註解云：

空的知識並非對〔某物〕的感覺，亦非對某物的陳述，毋寧為一種貫通存在〔或非存在，或非存在非不存在〕的自發的力量。

de Jong 則反駁 Streng 有關獨覺的智慧可不賴外緣而自發性生起的說法，因為此無異已悖離了佛教傳統主張事物必須依因待緣而生的基本命題。de Jong 認為獨覺智慧的生起是「以前生所聞法為因」，此參考中觀學派各註解家的疏解自明。

青目

若佛不出世，佛法[註 14]已滅盡，

諸辟支佛智，從於遠離生。

……先世若有應得道，少觀厭離因緣獨入山林，遠離憤鬧，得道名辟支佛。（《中論》，《大正藏》第三十冊，第二十四頁上—二十五頁中）

清辨

諸佛未出世，聲聞已滅盡，

然有辟支佛，依寂靜起智。

釋曰：……辟支佛依寂靜故起，實智慧者由身心寂靜為因故。（《般若燈論釋》，《大正藏》第三十冊，第一〇八頁下）

安慧

正覺不出世，聲聞復滅盡，

彼緣覺正智，從於厭離生。

釋曰：由其宿昔習熟為因，緣覺乃起厭離之智，此即是為不隨他信。（《大正藏》第四十九冊，第一一九頁下）

佛護

縱諸佛不生，弟子亦滅盡，

猶有緣覺智，由無依[註 15]而生。

……無依乃緣覺智以宿習之力為因而生。（自譯，原文見附錄）

月稱

正覺不出世，弟子亦滅盡，

辟支佛之智，由無依而生。

……無依即身心寂靜之謂。[註 16]（自譯，原文見附錄）

註解家在註釋本頌時，多偏向於指涉真理的永恆性，如同《雜阿含經》中佛陀所開示：

若佛出世，若未出世，

此法常住，法住法界。（《大正藏》第二冊，第八十四頁中）

即使在沒有聲聞與佛的情況下，法爾如是，辟支佛仍可獨自悟入緣起的實相，真理的永恆性因而充分得到證明。對於辟支佛的悟「法」，傳統皆以為乃透過「遠離」而來。此之「遠離」包括了雙重的意涵，除了指遠離喧鬧，在阿蘭若處修行為外緣之外，尚包含遠離貪、瞋、癡等煩惱的內因。身心遠離，是故身心寂靜，辟支佛智便由此「遠離得寂靜」的狀態中生起。而辟支佛能興起遠離之志並非無因，而是基於宿慧之故，因而 de Jong 認為獨覺智慧的生起是「以前生所聞法為因」。

2. 近代學者的看法

印順法師在《中觀論頌講記》中對於該偈頌的理解與傳統的註疏相同，認為辟支佛智慧的生起必須以「遠離」為因，只是更加著重於宗教救度上的意義，進一步說明辟支佛雖悟解

緣起實相，然不說法，因而未能普利群生。此外，有別於 Lindter 所指該頌與同品前述詩頌無關聯的說法，印順法師以為：

本品的末後二頌，前一頌即佛化聲聞弟子，後一頌即緣覺的獨悟。二乘的解脫，從此而入，…… [註 17]

因此，該品結頌與前一詩頌的關聯便顯得密不可分。

至於西方學者，諸如 Brian Bocking、Kenneth K. Inada、David J. Kalupahana、Jay L. Garfield、Ram Chandra Pandeya and Manju 等人大致也皆順著傳統疏解相同的路向來理解該偈頌的意涵（見附錄）。

總結而言，關於《中觀論頌》第十八品結頌，古來註解家以及近代研究學者對於指涉真理永存，在佛陀未出世以及聲聞滅盡的情況下，辟支佛仍能基於宿慧而起遠離之心，修行悟入緣起實相的看法，大致無二。然而 Lindtner 卻立足於《楞伽經》教義的觀點上，駁斥了這樣的說法。

(二)《楞伽經》的結集年代與思想性格

《楞伽經》繼承《解深密經》等唯識系思想，開展了「五法、三自性、八識、二無我」的論題，又融攝了如來藏思想與阿梨耶識理論，發展出「如來藏阿梨耶識」說，成為日後《起信論》思想的先驅。《楞伽經》出現的時期晚於龍樹，此似乎是學者間普遍性的看法，而這個看法很明顯的乃植基於經中出現有關於龍樹事蹟的記載，教義中並含攝了唯識、如來藏等思想的觀察上。事實上，《楞伽經》的思想內容相當龐雜，不易遽以論斷其結集年代，只能藉由經中詳盡介紹外道學說及規定比丘修行的方軌，略窺當時印度思想界的大勢而推知一二。值得注意的是，今天所見《楞伽經》呈顯的圓熟樣態與其原初混沌初現的風貌是有相當距離的，畢竟經典內容在歷經時間洪流淘洗的過程中，必定會有流失與添入，因此所有經典的結集史中同樣均揭露出經典思想與結構的發展與轉變。由現存《楞伽經》所展現完備的思想架構來看，可確定的是，其決非為一時一地之作。然而《楞伽經》起源於何時，當時所呈顯的原初風貌為何，龍樹是否曾見過《楞伽經》初出的面貌，甚且受其影響，今已無法確知。學者們由現存《楞伽經》中的記載及思想內容來論斷其時間定當晚於龍樹，雖有可議之處，然而 Lindtner 舉出龍樹著作與《楞伽經》事例上的對比，說明龍樹思想奠基於《楞伽經》的

可能性，排除了《楞伽經》受龍樹影響，甚或二者有一共同源頭的說法，似乎也值得商榷。因此，除非有學者從事諸如 L. R. Lancaster 在對《小品》研究時的工作，透過重新比對梵文本及三個漢譯本（入藏的標準本之外的別行本的異文也不應被忽略），由保留於漢譯本中的演變遺跡重新還原出在印度已失落的演變過程的史料，確定出那些部分是屬於思想的改變，那些部分是屬於結構的變更，重新釐清《楞伽經》教義內容發展的歷程，否則要據以判分龍樹與《楞伽經》間年代的先後關係，勢必不是一件容易的事，而這也成為 Lindtner 的主張能否成立，必須要面對與解決的難題之一。

(三)中觀學派與《楞伽經》的關係

《楞伽經》在中國傳譯之後，於各宗派思想體系中，被賦予極高的地位。該經除了是性宗最高的經典，由初祖達摩起，正法眼藏的傳承即以之為諸佛印心之據[註 18]外，其所揭示的唯識思想，也被相宗行人奉為圭臬，於玄奘之後引為立宗主要依據的六經十一論之一。經中記述了如來藏學的教說，更成為真常唯心思想的重要典籍。然而經典的性格在中國與印度的定位顯然並不相同，因為印度的中觀學派思想家引用《楞伽經》乃為證成中觀學派的教理[註 19]。經典性格本身是透過詮釋與理解而產生，經典性格的定位呈顯的是一種思想的方向，因此經典常因解釋者不同的立場而呈現出不同的風貌。例如對於《十地經論》卷八中所謂的：

三界虛妄，但是一心作。

唯識學派引用其來證成「唯識無境」，然而月稱卻以為此是用以「遣除作者」[註 20]。唯識學派所謂「法無我」的旨趣，包括十二分教無我，或者說教法無固定的本質，在此觀點下，經典實不可能有固定的性格。因此，比附於性宗、相宗，乃至空宗對於經典「各取所需」的解釋，純粹站在教義詮釋的立場上，Lindtner 主張龍樹引用《楞伽經》中教說的說法似乎便不是完全不可能。

(四)關於南條本《楞伽經》第四百八十八詩頌的頌義

Lindtner 所採是一九二三年由南條文雄所校訂的《楞伽經》版本，該經第四百八十八詩頌與《中觀論頌》第十八品結頌，不論在形式及內容上都相當的近似。Lindtner 認為，古來的註解家以及現今的研究學者由於忽略了此一近似相關的事實，解讀《中觀論頌》第十八品結頌頌義時，皆未溯源於《楞伽經》第四百八十八詩頌的意涵，因而錯解了頌義。然而如前所述，中觀學派的註解家屢次引用《楞伽經》來證成中觀學派的教理，由此可見，對於《楞伽經》的內容，註解家們理當不陌生，那麼對於第十八品結頌，就其頌義的理解而言，註解

家們為何不採取與《楞伽經》相同的意義，而選擇如今天所見的解讀方式，則是個相當值得玩味的問題。

南條本《楞伽經》第四百八十八詩頌所指，為「聲聞的滅盡智」、「佛陀的無生智」，以及「緣覺的寂靜智」三種智的區別。對應於此，唐譯《大乘入楞伽經》卷七有下列記載：

聲聞為盡智，緣覺寂靜智，

如來之智慧，生起無窮盡。[註 21]（《大正藏》第十六冊，第六三二頁下）

二智的區分，早在古老的阿含聖典中即已出現，《長部》第三冊第三十三經《等誦經》中便有「盡智」與「無生智」的說法。部派時的《阿毘達磨俱舍論》卷二十五〈分別賢聖品第六〉第六十七頌長行中，同時也有關於二智的陳述：

盡無生智，說名為覺，隨覺者別立三菩提，一聲聞菩提，二獨覺菩提，三無上菩提。
（《大正藏》第二十九冊，第一三二頁中）

到了西元五世紀佛音註解《長部》的《吉祥悅意》時則已發展成為「聲聞智」、「緣覺智」以及「一切智」的三智的概念。而為了證成看法的正確無誤，Lindtner 引用《寶行王正論》第四品第八十六詩頌前半龍樹提及二智[註 22]來作為內在判準，說明龍樹曾使用對於二智的概念，推論《中觀論頌》第十八品結頌龍樹指涉著三智的可能。

(五)《中觀論頌》第十八品結頌的重新理解

註釋傳統與時代氛圍有著密切的關係。由中論的註釋傳統雖然可以歸結出什麼問題在註解家間持續被討論，甚至持續被如此理解，然而由於所謂「龍樹的本意」有認識論上的困難，因此註解家們所未表示的某些見解，未必即不足以採為解釋龍樹著作的觀點。職是之故，如果依照 Lindtner 的說法，《中觀論頌》第十八品結頌並非意指真理的永恆性，而是指涉著古老聖典中三種智的區別，那麼古來中觀學派註解家以及當代學者的見解便徹底被顛覆。事實上，Lindtner 的解讀，在形式上並未違反梵文頌文的結構，而內涵上則一方面保留了註釋傳

統中對於該頌強調「寂靜智」的看法，另一方面又深化了該詩頌的意涵，同時彰顯出佛陀的無生智，及聲聞的滅盡智。

值得深思的是，該詩頌如果確實應該以「三智」來理解，則龍樹將之安置於第十八品之末，作為第十八品的總結，用意何在？三智與第十八品所探討的主題——「無我」之間有何關聯？也許吾人可以如此推論，相應於結頌中之「無生智」，第十八品第十偈頌：

若法從緣生，不即不異因，

是故名實相，不斷亦不常。（《大正藏》第三十冊，第二十四頁上）

其所探討的課題為「緣生無性」，而如宗喀巴於《菩提道次第廣論》卷十九[註 23]所引《無熱惱龍王請問經》：

若從緣生即無生，於彼非有生自性。

另如《楞伽經》所引：

大慧，無自性生，我密意說一切法無生。

如其所云，均係立足於緣生無自性的立場上，一切法空。緣起諸法只是「假名有」，不具實體性，五蘊無我，因此關涉著「無生智」的問題。而第四偈頌：

內外我我所，盡滅無有故，

諸受即為滅，受滅則身滅。（《大正藏》第三十冊，第二十三頁下）

這指涉著「滅盡智」。滅盡智是永斷煩惱惑業而不再流轉生死的智力，第四偈頌中透過意識上根本執著的消除，由受滅而身滅，斷執取進而斷後有，因而於徹見無我中得自在解脫。除了無生智與盡智，龍樹在結頌中進一步提出「寂靜智」的概念，在修行實踐上，三智皆是觀「法」的真實，或者說於「無我行」中所獲得，因此與龍樹對於無我的論證，不再專注於如先前部派時存有論式的分析，轉而由實踐的向度上來證立無我的立場，恰好不謀而合。

四、結語

關於《中觀論頌》第十八品結頌，在面對學派思想發展過程中所累積廣陔的文獻，如何由中耙梳出龍樹原始教說的意涵，確定其真實的意旨，是一個相當棘手的問題。即使遍讀各家註疏，想要由中正確地歸納出龍樹所欲傳達的頌義，仍非易事。縱使註解家的見解一致，也難據以論斷此即為龍樹真正的想法。就解釋學的觀點而言，歷史原初的面貌與文本作者的原意是難以追尋的，它永遠是一個未知數。而意義也不是先已存在的東西，它是在解釋者與文本的對話當中產生的。文本的意義隨解釋者的經驗與歷史的演進而變遷，無法驗證是否符合作者的原意，因而文本不可能也不應該只有一個唯一正確的解釋。因此，在無法還原歷史的圖象，如實探究其真實性與絕對客觀性的情形下，Lindtner 的主張容或有成立的可能，學界不妨嘗試將之視為在不同的向度上對於該偈頌的另一種大膽的詮釋，並以 Lindtner 之說為提醒，跳脫對於龍樹哲學思想趨於僵化的理解模式，找尋出有別於既定看法乃至迥異於 Lindtner 觀點的其他理解的可能。

【註釋】

[註 1] 見 Christian Lindtner, "Lañkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature" *Asiatische Studien Études Asiatiques*. XLVI p.247 (1. 1992)。

[註 2] 《大正藏》第五十冊，第一八四頁以下收有鳩摩羅什譯《龍樹菩薩傳》兩種版本，其一為宋、元、宮本對校而成者，另一則為明本。此二本內容大體相同，僅後半敘述次序上略有先後之別。

[註 3] 《付法藏因緣傳》卷五中所敘述的事蹟與《龍樹菩薩傳》兩種版本的內容大體上相同。

[註 4] 見 *The Central Philosophy of Buddhism*, p.81 註 1。

[註 5] 如《大乘入楞伽經》卷六（《大正藏》第十六冊，第六二七頁下）記載云：「南天竺國中，大名德比丘，厥號為龍樹，能破有無宗，世間中顯我，無上大乘法，得初歡喜地，往生安樂國……」《布頓佛教史》上，第一七九頁引《文殊根本續》云：「如來涅槃後，直至四百年，名龍比丘出，於教信且益，得證極

喜地。享壽六百歲，孔雀大明王，彼修得成就，各種論藏義，彼達無實理。至彼捨身時，得生極樂土，最終彼大德，清淨證佛位。」

[註 6] 龍樹與南印度岸達羅 (Andhra) 王國某國王往來密切，相傳為龍樹著作的《寶行王正論》(Ratnāvalī) 與《勸誡王頌》(Suhṛtlekha) 即是龍樹對其說明世間道德、社會教化、為政之道，以及邁向解脫之途的作品。現時於南印度岸達羅王國境內仍存有名為 Nāgārjuna Koṇḍa 的遺跡。

[註 7] Warder 在〈龍樹是大乘思想者嗎？〉一文中，以為《中觀論頌·觀苦品第十二》在論述苦為自作、他作、共作或無因作時，引用了《阿支邏迦葉經》(Acelakāśyapa)；第十一品第一詩頌引用《無始雜經》(Anavaragra Saṁyukta)；第十三品第一詩頌引用《界分別經》(Dhātuvibhanga Sūtra)；〈觀邪見品〉第二十七則引用《梵網經》(Brahmajāla Sūtra) 等等。

[註 8] 見 *The Principles Buddhist Psychology*, p.5。

[註 9] 詳見印順法師，《中觀今論》第十七頁以下，第二章第二節「中論為阿含通論考」。

[註 10] 詳見 R. H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》第二章「四、龍樹學與般若經」。

[註 11] 漢譯本另有無著釋，元魏·瞿曇般若流支譯，《順中論義入大般若波羅蜜經初品法門》，由於只註釋了中論本頌皈敬偈的部分，因而此處不列入。

[註 12] 實際上不論是 Warder 的直扣原典，認為應該就龍樹的意思來理解龍樹，亦或 de Jong 的主張預設了可以清楚區分出何者為龍樹之意，何者為註解家之意，二者背後皆預設了有一個客觀存在的龍樹本意，而此種解釋學上的客觀主義，事實上卻有認識論上的困難。

[註 13] 見 J. W. de Jong 原著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》附錄二〈空—兼評史提連格著「空」〉，第一一六頁。

[註 14] 此處「『佛法』已滅盡」，依據三枝充惠校定《中論偈頌總覽》的梵文原文，應是為「『聲聞』已滅盡」，《藏要》對此偈頌亦有旁註云：「番梵云諸聲聞亦滅……」

[註 15] 「無依」之義是由藏文 brten pa med (沒有依靠) 而來。傳統對於「無依」的註解是指不依靠佛、或佛的教法，所以有「獨自」的意思，然而此不代表即不需依因待緣而生起。

[註 16] 《藏要》中對於此偈頌有旁註云：「……彼獨覺智慧以無依而生。無畏釋云以夙習因得生，月稱釋云無依即身心寂靜之謂。」而 Lindtner 在 *Buddhapālita on Emptiness*, p.217 註 111 中也指出 *Prasannapadā* (《明句論》) p.378 中之 *asamsārga* (遠離) = *kāyacetasoḥ praviveka* (身心寂靜)。

[註 17] 見《中觀論頌講記》第三四七頁。

[註 18] 北涼·曇無讖有漢譯《楞伽經》四卷已佚失，現存《楞伽經》共有三個譯本：一、劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》四卷(宋譯，四四三年)；二、元魏·菩提流支譯《入楞伽經》十卷(魏譯，五一三年)；三、唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》七卷(唐譯，七〇〇—七〇三年譯)，(見《佛典解題事典》第九十九頁，楞伽經條)；《景德傳燈錄》卷三(《大正藏》第五十一冊，第二一九頁下)中記載初祖達摩曾對二祖慧可云：「吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸眾生開示

悟入。」由於四卷本《楞伽經》是初祖達摩所傳，因而後世所謂《楞伽經》皆指宋譯的四卷楞伽而言，現存的楞伽註釋也幾乎皆與之有關。其他二種譯本則較不流行，多僅作參考之用。

[註 19] 例如月稱在 *Poussin* 《明句論》校訂本 262 .1、504.5 及法尊法師譯《入中論》卷二第三詩頌長行，及卷三第八十五詩頌中均曾引述了《楞伽經》。寂護、蓮華戒在實踐上關於冥想的階梯理論同樣也援引《楞伽經》的教義為根據而開展（見梶山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》第一三八頁）。

[註 20] 見《入中論》卷三第八十四詩頌：「現前菩薩已現證，通達三有唯是識，是破常我作者故，彼知作者唯是心。」

[註 21] 魏譯《入楞伽經》卷十譯為：「諸聲聞盡智，諸佛如來生，一切辟支佛，無和合而生。」（《大正藏》第十六冊，第五七七頁上）。宋譯則缺。

[註 22] 陳·三藏真諦譯為：「於大乘無生，小乘說空滅。」（《大正藏》第三十二冊，第五〇二頁中）Lindtner 以為所指的即是「無生智」與「滅盡智」。

[註 23] 見《菩提道次第廣論》卷十九，第五十頁。

【參考文獻】

(一)藏經

1. 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，第一八四—一八六頁。
2. 元魏·吉迦夜共曇曜譯，《付法藏因緣傳》卷五，《大正藏》第五十冊，第三一七—三一八頁。
3. 唐·玄奘口授，辯機撰，《大唐西域記》卷八、卷十，《大正藏》第五十一冊，九一二、九二九—九三〇頁。
4. 元魏·菩提流支譯，《入楞伽經》卷十，《大正藏》第十六冊，第五七七頁。
5. 唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷七，《大正藏》第十六冊，第六三二頁。
6. 世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷二十五〈分別賢聖品第六〉，《大正藏》第二十九冊，第一三二頁中。
7. 歐陽竟無編，《藏要》（一）《中觀論頌》卷三（台北：新文豐出版社，一九三五年）第四十六頁。
8. 元亨寺編，《漢譯南傳大藏經長部經典三》（高雄：元亨寺妙林出版社，一九九五年）第二三二頁。
9. J. E. Carpenter ed. Saṅgīti-Suttanta, *The Dīgha Nikāya* III p.214. (Oxford: Pali Text Society. 1992)。
10. T. W. Rhys Davids & J. E. Carpenter tr. Sumaṅgala-vilāsini, *Buddhaghosa' Commentary on the Dīgha Nikāya part I* 2nd ed. p.214. (London: Pali Text Society. 1968)。

(二)書籍

1. 月稱論師造, 法尊法師譯, 《入中論》(台北: 新文豐出版社, 一九七五年)。
2. 宗喀巴造, 法尊法師譯, 《菩提道次第廣論》(台北: 新文豐出版社, 一九九五年)。
3. 印順, 《中觀今論》(台北: 正聞出版社, 一九八八年第八版)。
4. 成觀, 《楞伽阿跋多羅寶經義貫》(高雄: 文殊講堂, 一九九五年)。
5. 梶山雄一著, 吳汝鈞譯, 《佛教中觀哲學》(高雄: 佛光出版社, 一九九一年第四版)。
6. 萬金川, 《中觀思想講錄》(嘉義: 香光書鄉出版社, 一九九八年)。
7. 吳汝鈞, 《龍樹中論的哲學解讀》(台北: 商務出版社, 一九九七年)。
8. 蔣成瑀, 《讀解學引論》(上海: 文藝出版社, 一九九八年)。
9. 藍吉富主編, 郭和卿譯, 《世界佛學名著譯叢》(69)《布頓佛教史》上(台北: 華宇出版社, 一九九八年)。
10. J. W. de Jong 著, 霍韜晦譯, 《世界佛學名著譯叢》(71)《歐美佛學研究小史》(台北: 華宇出版社, 一九八五年)。
11. R. H. Robinsin 著, 郭忠生譯, 《印度與中國的早期中觀學派》(南投: 正觀出版社, 一九九六年)。
12. 《佛典解題事典》(地平線出版社, 一九七七年台初版)。
13. 三枝充憲校定, *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārika Text and Translations* (Tokyo: Daisanbunmeisha, 1985.)
14. Brian Bocking, *NĀGĀRJUNA In China A Translation of the Middle Treatise*, p.275 (Walse: The Edwin Mellen Press, 1975.)
15. David J. Kalupahana, *NĀGĀRJUNA The philosophy of the Middle Way*, p.274 (Albany: State University of New York, 1986.)
16. David J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology* (Albany: State University of New York, 1987.)
17. Jay L. Garfield, *The fundamental Wisdom of the Middle Way Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārika*, p.49 (New York: Oxford University, 1995.)
18. Kenneth K. Inada, *NĀGĀRJUNA A Translation of his Mūlamadhyamakakārika*, p.116 (Tokyo: The Hokuseido Press, 1970, rpt. 1975.)
19. La Vallée Poussin, *The Abhidharmakośa of Vasubandhu* (Patna: K. R. Jayswal Research Institute. 1983.)
20. L. R. Lancaster, *An Analysis of the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra from the Chinese Translations*
21. Mervyn Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*, p.184 (Colorado: Prajñā Press. 1979.)
22. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (台北: 敦煌書局, 一九七〇年)。
23. Ram Chandra Pandeya and Manju, *Nāgārjuna's Philosophy of No-identity*, p.34 (Delhi: Amar Printing Press. 1991.)

(三)期刊

1. 藍吉富, 〈漢譯本「中論」初探〉, 《華岡佛學學報》第三期(一九七三年五月)。
2. A. K. Warder 著, 映古月譯, 〈龍樹是大乘思想者嗎?〉, 《諦觀》, 第十二期(一九八四年七月)。
3. Christian Lindtner, "Buddhapālita on Emptiness", in *Indo-Iranian Journal* 23 p.211 (1981)
4. Christian Lindtner . "Lañkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature", in *Asiatische Studien Études Asiatiques*. XLVI (1. 1992)

【附錄】

1. 《中觀論頌》第十八品結頌梵文原文 (依據三枝充憲校訂《中論偈頌總覽》)
sambuddhānām anutpāde śrāvakāṇaṃ punaḥ kṣaye
jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate
2. 《中觀論頌》第十八品結頌部分疏解英譯
 - (1)佛護《根本中論註》(依據 C. Lindtner 的英譯)
Even if the perfect Buddhas do not arise
And the disciples also vanish
Still the cognition of own-buddhas
Arises from being independent.
... (Some-own-buddhas) are independent, an incommunicable own-buddha-cognition due to their previous efforts will arise on the condition that they are independent.
 - (2)月稱《明句論》(依據 Mervyn Sprung 的英譯)
If the fully enlightened are no longer born,
and the disciples have vanished
Insight of those who attain nirvāṇa for themselves
is realize without help from others.
Without help from others means solitude in body and mind... .
 - (3)Kenneth k. Inada
Where the accomplished Buddhas do not appear , and the Śrāvakas cease to be, The Enlightened mind of the Pratyekabuddhas come forth from independent disengagement.
 - (4)Brian Bocking
If the Buddha had not emerged in the world ,
And the Buddha-dharma had utterly ceased .

The insight of the Pratyekabuddhas

Would have arisen quite separately

... pratyekabuddhas because of their isolation, develop insight independently, ..., if there are any who from a previous world are supposed to attain the Way, then if they meditate a little on the cause for despising and leaving samsara and go along into the mountain and forest remote from any bustle and confusion, they will attain the Way. These are called pratyekabuddha.

(5) David J. Kalupahana

When the fully enlightened ones do not appear; on the waning of disciples; the wisdom of the self-enlightened ones proceeds without association.

... Nāgārjuna is here maintaining that such wisdom (jñāna) can occur even without any contact or association (asamsargāt) through the self-enlightened ones (pratyeka-buddha).

(6) Ram Chandra Pandeya and Manju

The knowledge of the Buddha in respect of non-origination, the knowledge of Śrāvakas in respect of annihilation, and the knowledge of Pratyeka Buddha arise without any contact.

(7) Jay L. Garfield

When the fully enlightened ones do not appear,

And when the disciples have disappeared

The wisdom of the self-enlightened ones

will arise completely without a teacher.

3. 《楞伽經》第四百八十八詩頌梵文 (依據南條本)

Śrāvakāṇāṃ kṣayajñānaṃ buddhāṇāṃ janmasambhavam /

Pratyekajīnaputrāṇāṃ asamkleśāt pravartate //

4. 《長部》第三冊中之「二智」

khaye ñāṇaṃ anuppāde ñāṇaṃ

5. 《吉祥悅意》中之「三智」

Sāvakaṇāṃ ñāṇaṃ hi gambhīraṃ, tattha vavatthānaṃ n'atthi. Pacceka-Buddha-ñāṇaṃ pana tato gambhīrataraṃ ti, tattha pi vavatthānaṃ n'atthi. Sabbaññuta-ñāṇaṃ ca tato pi gambhīrataraṃ ti.

6. 《寶行王正論》第四品第八十六詩頌 ab

anutpādo mahāyāne pareṣāṃ sūnyatā kṣayaḥ

7. 《俱舍論》(依據 La Vallee Poussin 校訂本)

kṣayajñānaṃ anutpādañānaṃ ca / pudgalabhedena tisro bodhaya utpadyante: śrāvakabodhiḥ pratyekabodhir anuttarā samyak sambodhir iti.