

談「中論本頌」中「戲論」之三義

萬金川

一、引論

「中論本頌」(Madhyamakakārikā) 第十八章第五詩頌的梵藏對照以及我們的解讀如下：

karma-kleśa-kṣayān mokṣaḥ las dan ñon moñs zad pas
thar | —
karma-kleśā vikalpataḥ | las dan ñon mañs nman rtag
las | —
te prapañcāt prapañcas tu de dag spros las spros pa
ni | —
sūnyatāyān nirudhyate || ston pa ñid kyis hg ag par
hgyur || (註一)

解脫是從業與煩惱的止滅而來。
業與煩惱是從分別而來。

那些(按：此指「分別」而言)是從戲論而來(註二)。然而，
戲論在空性的境地中被滅除。

史提連格 (Frederick J. Streng) 在其根據梵文原典而來的英譯
「中論本頌」裏(註三)，將此一詩頌解作：

On account of the destruction of the pains (kleśa) of
action there is release;
for pains of action exist for him who constructs

pañca)? but this phenomenal extension come to a
stop by emptiness (註四)

我們認為史提連格前述譯文不但在原詩頌的訓讀上犯有嚴重的錯誤，
而使人無法見出原詩頌裏極為清晰的思想結構；而且在他對原詩頌中
prapañca 一詞的譯解上，顯然也有失當之處，而未能豁顯此一語詞在
佛家傳統下的意義，尤其是不能切中此語在祖述龍樹 (Nāgārjuna) 思
想的中觀學派 (Mādhyamika) 裏所揭櫫的意義。更有甚者，史提連格
對此語的譯解極易使人混同奧義書 (Upaniṣad) 與佛教思想的義理分際
。我們認為史提連格在訓讀上所以犯有錯誤，實肇端於他之但叩原典，既
不參照漢藏諸有關譯文，又復將傳統中論注解家的疏釋置之度外而有以致
之(註五)。至於他在 'prapañca' 這個概念的理解上所以會有失當之
處，而致使該語的譯解既不符佛家傳統之義，又復不能透顯中觀教義，這
固然和他把傳統中論注解家的有關疏釋束之高閣，視若無睹的偏執心態有
關之外；我們以為最為根本的，乃是全然沒有意識到 prapañca 這
個語詞，隨著相異的思想脈絡，連帶的也展示著頗不相同的意義向度 (a
dimension of meaning)。史提連格所以會產生 "phenomenal exten-
sion" 這種不甚切當的譯解，正是因為他無知於 'prapañca in
mental action'，"prapañca in speech act" 以及 "prapañca
in metaphysics" 之間在意義向度上的差異(註六)。或許正是由於他
不能究明此三者間有着差異的情形，因而促使他盲目地襲取辭書上所提供
的現成譯解，而不假思索地用之以處理這個實際上自原始佛教以來既已類

來處理“prapañca”三義之間所可能有的互動關係。然而，這種工作顯然必須涉及極其龐大的文獻與資料，基於時間上的考慮，目前只有暫時作罷，以俟來日。在現今這篇論文裏，我們只準備針對史提連格極其失當的譯解，概括性地指出“prapañca”這個語詞在南傳巴利文獻中的對等語，以及在北傳以梵文爲主的大乘佛教文獻裏，乃至在奧義書中的使用，實際上是分屬不同的層域。雖然在南北二系的佛教文獻裏，這個語詞的意義層域有若干彼此重疊的地方，可是正如文獻所顯示的，雙方的着重點的確是有所不同的。以南傳佛教而論，它偏重於“prapañca in mental action”之義，而以該詞來指「心理活動」上障礙求道的三種根本毒害，亦即「根本煩惱」(mūla-kilesa)，所謂「貪、瞋、痴」是也(lobha-dosa-mohā，按：此三者分指「情、意、知」三方面的心理活動。)；尤指從這三種不良的心理活動所引生的三類障礙，所謂「渴愛障、惡見障、我慢障」(tanhā-ditthi-māna-papañcā)。當然，在北傳大乘文獻裏，對於這種南傳教系所特重的用法，事實上並不陌生(註八)。可是北傳大乘教系的文獻，其着重點似乎和南傳教系有所不同，因爲該詞在北傳大乘文獻裏，其意義主要是集中在“prapañca in speech act”的向度上而被彰顯出來，雖然它同樣也是指求道上的障礙而言。關於南北二系佛教的這種差異情形，雖然在筆者舊作之中已可隱然地見出，但是在那篇文章裏，我們並沒有就此而刻意的強調(註九)。如今在本篇之中，我們準備針對這個問題提出若干文獻，以指明在佛教系統之內，的確有着這種使用上的差異情形存在，而用補舊作之不足。但是對於此二者之間何以會形成這種差異，乃至這種差異是否但止於是表層的，而就其裏層的思想而言，彼此乃是互有關連甚且是一致的問題，我們並不準備在這篇文字裏來處理(註十)。

至於奧義書裏的“prapañca”義，我們以爲它和前述南北二系佛教裏所指陳的意義是截然有別的。因爲在奧義書裏，“prapañca”一詞明顯地是一個形上學的概念。至少就表面而言(註十一)，在奧義書的形上學裏，這個概念的意義和南傳佛教之就「心理活動」層面的意義而言，“prapañca”也不一樣。事實上，該詞的意義若落在奧義書思想的脈絡裏，它所指的乃是透過「梵」(Brahman)而來的「世界之開展或複雜的現象

界」(the expansion of the universe, or the phenomenal world of manifoldness)。我們認爲史提連格將《中論本頌》第十八章第五詩頌裏的“prapañca”譯解作“phenomenal extension”正是襲用了這種奧義書之“prapañca”義。然而，這種奧義書意義下的“prapañca”，我們卻無法在南、北二系的佛教文獻裏找到相應於它的用例，雖然類似於奧義書“prapañca”義的思想，在北傳佛教日後的發展裏也是有的，但他們並不用“prapañca”這個語詞，而用諸如“parijāma”(轉變、開展)等字眼(註十二)。

本篇之作既然是針對史提連格在《中論本頌》第十八章第五詩頌的錯誤譯文而來，所以在下文的研究裏，我們首先要做的工作就是釐定此一詩頌原初的思想結構，而從這種釐定過程之中，我們可以見出史提連格由於文獻學上的疏失，而導致他根本未曾理解到龍樹這個詩頌的真正意義。其次，我們準備徵引若干南北二系的佛教文獻，以見出“prapañca in mental action”與“prapañca in speech act”的確是分別代表着兩系佛教使用此一概念時的特色所在，雖然在此二系佛教裏，它們都是指障礙求道的活動。最後，我們將摘引幾個奧義書裏有關此一語詞的用例，用以考察奧義書之“prapañca”義是否可以如此輕易地和它在佛教使用下的意義相混。

二、頌義的釐定

就前引梵文原典及其對照的藏譯來看，二者之間除了在詩頌的第四行上(caturtha-pāda)【按：此處之pāda和vākya是不一樣的。前者乃指四行詩中的一行而言，它可能並非文法意義之下的一個完整句子；而後者所指，則純就文法意義上完整的句子而言。然而，在昔日的漢譯裏，此二語均被譯作「句」。】有所差異之外，事實上藏本可以說極其嚴謹而忠實地逐語譯出了這個梵文詩頌(註十三)。然而由於梵藏二本的這種出入對頌義的釐定來說，無甚影響，因此我們將只在文後註記裏來處理這個問題(註十四)，而於此處將此一差異略而不談。就梵文原詩頌的句讀而言，從初行而至第三行的前四音節一共是三個意義上完整的句子(vākya)，而由第三行的後四音節以至第四行，則構成詩頌裏的第四個句子。在

這一點上，史提連格的解讀是正確的。就此一詩頌的前三個句子而言，它們都具有相同的語法結構，均取「主格」(Nominative)配以「從格」(Ablative)的構句形式。依梵文語法，「從格」的使用往往可以用來表達「原因或理由」的概念，而此種意義下的「從格」尤其是在哲學作品裏被大量採用(註十五)。這一點的認識，對我們進行頌義的釐定來說是頗為重要的。因為龍樹在這個詩頌裏，正是透過這種構句形式而來步步追索「輪迴」(saṃsāra)及其「還滅」(nivṛtti)的因由。在下文裏，我們將逐句地來解明龍樹此一追索過程，並分別檢討史提連格在這三句的訓讀上所犯的錯誤。

「karma-kleśa-kṣāyān mokṣaḥ」——此句中的“karma-kleśa”是一個複合詞(samāsa)，從史提連格“the pains of action”(業的苦痛)的譯解來看，他顯然是以「格限定複合詞」來解讀此一複合詞【按：所謂「格限定複合詞」(tatpuruṣa)即是指此一複合詞的前一成分對後一成分而言，存有某種「語格」(Case)的關係，而後一成分即被前者的此一語格所限定，並且由着這種限定而來決定整個複合詞的意義，往昔的漢譯稱此為「依主釋」。由於事實上在這種「格限定複合詞」的語格關係裏，最為常見的即是「屬格」(Genitive)，所以史提連格也以這種語格關係來訓讀此一複合詞，而將之視為是指“karmāḥ kleśāḥ”(屬於業的諸煩惱)而言。】然而我們若從其對照的藏譯“las dan non moṅs”來看，則這個複合詞顯然並非以「格限定複合詞」譯入藏本，因為藏本分明是以「並列複合詞」(dvandva)來譯解此一複合詞(註十六)。【按：若此一複合詞真如史提連格所言是「格限定複合詞」，則藏本應譯作“las kyi non moṅs”，但此處藏本卻以“dan”(相當於梵文“ca”來連結“las”與“non moṅs”(煩惱)。由此可見，藏本是以“karma kleśāś ca”(註十七)來譯讀此一複合詞，因而在藏譯者的心目中，這是一個「並列複合詞」亦即被看成是「業與煩惱」，而非「格限定複合詞」。此中前者，昔日漢譯作「相連釋」。】此外，在中論註解家對本頌的疏文裏，這個複合詞分明也被視為兩個概念來處理。漢譯什本青目(Piṅgala, Piṅgalaśca?)釋文有「諸煩惱及業滅故，名心得解脫」之句(註十八)，而藏本佛護釋文則分別說「煩惱是從

不如理的分別(ayoniśo-vitarkaṇa or ayoniśo-vikalpa; tshul bshin ma yin par rnam par rtog pa)而有」，「所謂業，即是指帶有染污心的(kiṣṭa-cittavat; ñon moṅs pa can gyi sems dan idan pa)身、口、意的諸般活動(abhisankāra; mñon par hdu byed pa)(註十九)。由此可見，這兩位中論註解家並不能同意史提連格對這個複合詞的解讀方式。事實上，就佛教的概念系統而言，雖然「業」與「煩惱」這兩個概念彼此互有關連，但一般而論，它們多半被分開處理，前者正如佛護釋所言，乃是指「身業、口業、以及意業」(kāyikaṃ vācikaṃ mānasam ca karma)，而後者則用以指由「貪、瞋、痴」三毒(註二〇)。依照佛家之說，染污的「三業」以及「三毒」煩惱障都是能招惑「生死流轉」(saṃsāra/輪迴)果報的，所以此二者的斷盡，即被說為是「解脫」(mokṣa)，因此共通於許多中論註解家的，他們在對本頌的疏釋裏，劈頭就說「業與煩惱乃是再生之因(jaṇma-kāraṇa, skye baḥi rgyu)」。【註廿一】由此我們可以見出，史提連格在第一句裏所犯的錯誤，顯然是他未能旁及其他有關譯本，以及沒有參考中論註解家的意見所造成的。雖然他的譯解在佛教對「業」的理論裏是可以成立的，因為「業感緣起」自始即被認為是「苦」(duḥkha)(註廿二)，但在此處，他的這種解讀顯然並不切合頌義。

II karma-kleśāvikalpatāḥ——本句史提連格譯作“for pains of action exist for him who constructs them”(因為業的苦痛乃對組織它們的人而存在)【按：此中「組織」(construct)一詞想是譯自原文“vikalpa”(分別)。】對於史氏此一譯文，如果我們扣緊原文詩頌的語法結構來看，則此一譯文顯然是個不甚高明的意譯，因為它並沒有彰顯原詩頌裏極為清晰的語意。雖然史提連格這句話的意思在龍樹的「業論」裏是極其正確的(註廿三)，但是，它卻不切合原詩頌的語法脈絡。因為事實上，原詩頌在本句的敘述裏乃是非人稱的，並沒有使用任何人稱代名詞或關係代名詞來陳述。就此句的語法結構而論，其實它和第一句的結構是完全一致的【按：詩頌中的原文“vikalpatāḥ”是由“vikalpa”附加接尾詞“-tāḥ”而形成的，一個具有副詞意味的語詞。不過在梵文裏，由這種結構所形成的語詞可以具有「從格」的意味(註廿四)。所以

的傳譯根本不必像史氏般的多一層無甚意義的轉折。我們將之譯為「業與煩惱是從分別而來」，事實上既符原詩頌的語法結構【按：事實上藏本此句“las dan ñon mons rnam rtog las”正是扣緊原文語法結構而來

的譯文。】而且更符應頌義的要求。因為透過詩頌的第一句，我們可以發現龍樹乃是在追問生死流轉的原因，因此順勢而下，龍樹又以同一語法形式轉而逼求做爲生死流轉之因的業與煩惱是從何而生，那是極其自然的事。由此可見，史提連格的譯文，至少就其前二句而言，在意義的把握上似乎並沒有切中詩頌的義理結構。

III te prapañcāt——本句史提連格譯作“These pains result

from phenomenal extension.”（這些苦痛是起自現象的擴展）。就史提連格對此句的譯文而論，我們最能見出他在文獻學上的素養。因為他在此句的譯文裏所犯的錯誤，其實並不是來自語法上的，而是關係到他對中觀學派文獻的閱讀。他的譯文一共有兩個令人難以忍受的錯誤。其中關於“prapañca”譯解的問題，我們留待後來處理。此處我們先來看他的另一個錯誤。他這個錯誤是相當值得我們注意的，而且由於事實上不僅是他一個人犯有這種錯誤，甚至連日本名佛教學者羽溪了諦也墮入此中（註廿五），所以在此更值得我們一談。質而言之，此處這種錯誤的形成背景，往往都是置注疏於不顧的直接後果，所以它也是那些動輒白「直叩原典」的人最易犯的錯誤。因為這兩位先生在此處所犯的錯誤幾乎和他們對原詩頌語法結構的認取沒有任何關連，但卻直接涉及到他們求知的態度。由於《中論本頌》格於詩頌體的形式，因此往往受到詩節的限制而失之過簡。所以遇有頌文語焉不詳之際，我們在解讀上，自然必須求助於注解家的疏釋來釐清頌文之義（註廿六），不能動輒高唱「注解家之意不能代表原著者」以爲推脫，而強作解人地硬派一些毫無典據的東西加在原初頌文之上。

本句的主詞“te”可以說是整個問題的關鍵所在。這個語詞在文法形式上，乃是一陽性·複數·主格形的指示代名詞，嚴格地說相當於英語中的“those”，或法語裏的“ceux-là”。若寬泛地用，有時也通於英語中的“these”，或法語裏的“ceux-ci”。以梵文這個如此講求文法的

指代具有同一文法形式的 karma-kriśān（業與煩惱），譬如羽溪了諦在《國譯一切經·中觀部》裏的梵日對照，就採取這種譯釋，而置其在同書所譯之什本青目釋文於不顧（註廿七）。如果我們純就龍樹此一詩頌而言，事實上這個指示代名詞確實有其歧義性存在，因為在文法上，將之理解爲指代“karma-kriśān”固可，看作是指代“karma-kriśā”與“vikalpa”二者也行。可是說它但指“vikalpa”而言，似乎在文法上最站不住脚【按：原詩頌中“vikalpatāh”乃是無語格變化的不變化詞，因此單就此語而論，我們自然無法見出它的 grammatical gender and number。】從一點看來，此處這種文法上的歧義性的確會引起若干頌義理解上的困惑，然而，事實真是如此嗎？這個問題的解決，顯然無法求助於頌文的藏譯，因為它在這一點上【按：藏語“de dag”乃複數形的指示代名詞】，也遇到和原詩頌同樣的困擾；而保留在漢語大藏經裏的三個漢譯本子，在這一點上也完全幫不上忙，因為這三個本子在此一詩頌的翻譯上，若對照於現存的梵本，則它們都將此句缺而未譯。因此，除非我們想保有這份因着文法上的歧義性所引生的朦朧之美（註廿九），或採六經注我的方式以自適其意，否則我們就必須虛心地就教於注解家。然而，很明顯的，史提連格以及羽溪了諦似乎並沒有這樣去做，他們並沒有參考現存傳統中論注解家任何有關本頌的疏解文獻（註三〇）。否則他們就應該對其訓讀提出有力的證據以否斥諸如青目、佛護、清辨、月稱以及傳說爲龍樹自注的《無畏論》裏的說法。因為這些中論的注解者並沒有因着前述那種文法上的困惑，而引生出任何有關此句在文義理解上的不一致。在他們的疏文裏，他們都異口同聲地認定此一指示代名詞乃是指代前句之“vikalpa”。關於此點，我們可以在這些注解者的疏文中清楚地見出。在這些中論注解家的疏文裏，當他們在解說本句並談及它與第二句的關係時，事實上都把本句中的那個指示代名詞改寫作「分別」：

【無畏論】那些業與煩惱是從分別而生起的，因爲當彼等（亦即分別）存在的時候，（業與煩惱）即行起現之故。（而）那些分別是從戲論而生起，因爲是在世俗諦（亦即言語諦（vyavahārasatya, the sñad kyi bden）的場合裏，由執取有關「特徵」（lakṣaṇa,

mśhan nid, 亦即「相」)的戲論而生起之故也。

【青目釋】是諸煩惱業皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生(註卅二)。

【佛護釋】再者，那些業與煩惱是從「不實的分別」(abūta-vikalpa, yan dag pa ma yin paḥi rnam par rtog pa)

，其有並非「基於自體(或自性)而有」(svabhāvato 'stivam , no bo nid kyis yod pa)……那些不實的分別是從戲論而生——從「世俗的戲論」(laukika-prapañca, jig rten paḥi sprospa)而起的(註卅三)。

【清辨釋】業與煩惱的原因，即是分別；(而)彼等(亦即分別)是從戲論而由之以生起的。所謂「那些是從戲論而來」者，即是說在世俗諦(亦即言語諦)的場合裏，由執取有關「特徵」(相)的戲論而生起(註卅四)。

月稱的《明句論》雖沒有像前述注解家一般以改寫頌文的方式表出此一指示代名詞是指「分別」而言，但是在他對本頌的疏文裏，我們同樣能見出他的說法和前述注解家的理解是相同的。其文如下：

並且，由於離開戲論，分別即行止滅；而因着止滅分別，一切的業與煩惱即行止滅；並且，因着業與煩惱的止滅，即止滅了再生(註卅五)。

通過前述有關文獻的引證，我們似乎不必再有多言，即可見出史提連格以及羽溪了諦二位學者對本句的理解，乃至對整首詩頌思想結構的把握顯然和傳統中論注解家有所差異，他們能提出比這些中觀學派的文獻更有力的典據來證成他們那種令人迷惑的訓解嗎？我們在此深切地等待着這些有力的文獻來解惑哩！

我們若從傳統中論注解家的立場來看，龍樹在《中論》第十八章第五詩頌裏所步步追索的問題，其實正是整個佛教哲學裏的根本問題，所謂「生死流轉與涅槃解脫」。那麼，順著這個詩頌在語法上的特殊結構，我們即可見出龍樹透過這種語法上刻意的安排，如何來面對這個佛家至為關心的問題。事實上，依照龍樹在此一詩頌裏所表出的思維路數，我們可以得到如下兩個分別展示著迷與悟的進程——

輪迴：(saṃsāra) → 業與煩惱 (karma-kleśa) → 分別 (vikalpa) → 戲論 (prapañca)

解脫：(mokṣa) → 止滅業與煩惱 (karma-kleśa-kṣaya) → 止息戲論 (prapañca-nivṛtti, prapañca-upaśama) → 正觀空性 (śūnyatā-darśana)

在前列這個分別展示流轉與還滅的進程裏，「戲論」和「空性」顯然是各自掌握著迷悟的關鍵。由此可見，「戲論」一概念並非可等閒視之東西。然而，此一概念究竟是什麼意思呢？為什麼「分別」是基於它而生起呢？何以它又和「真實」(tatta = śūnyatā)是不可並存的東西呢？

乃至它本身又是從何而有的呢(註卅六)？這些似乎都涉及到「戲論」一詞的意義，以及龍樹是在何種意義下使用此一概念的問題。然而，對於後者，我們無法得到直接的解答。因為在龍樹所撰造的幾部主要哲學作品裏，所謂「五如理論集」(pañcayuktikāya) (註卅七)，雖然此一語詞的用例曾多次出現在一些極為關鍵性的脈絡中(註卅八)，但是龍樹本人卻不曾提出任何有關此一術語的解說。所幸此一術語是遠自原始佛教以來既已頻出的。因此，我們仍可從其他的佛教文獻裏找到若干線索，以釐定此一佛教用語的意義。事實上，就整個印度思想界而言，“prapañca”一詞並非特屬於佛家的。因此，教內、外在使用該詞時，其意義是否有所差別，乃至教內之間南北二系所賦與該詞的意義是否完全一致。這些問題顯然是值得我們注意的。根據有關文獻所顯示的，我們以為教內、外在使該詞之時，二者之間的意義是頗有差別的，而且在佛教的南北二系之間，若就此一概念所標示的主要意義來說，彼此也並不一致。基於這一點的認識，所以我們認為史提連格在其《中論本頌》的英譯裏，把該詞在中觀學派下的意義解作“phenomenal extension or development”(註卅九)，正顯示出他未曾努力於此一簡別工作。至於他所出之譯解，我們以為乃是順取一般辭書所提供的解釋，未加批判地即行使用的結果。事實上他的譯解既不符南傳上座部佛教(Theravādis)之義，更不應北傳大乘佛教，不論是中觀或瑜伽教系(Yogācāras)所標之義。在本文下一個章節裏，我們將自北傳大乘教系以及南傳上座部教系的文獻入手，以摘取雙方涉及此一概念之定義的若干敘述，從而顯示出二者之間對這個

概念的理解，的確是有着若干差異的情形存在（註四十）。

三、南北二系佛教文獻裡有關 'prapañca' 與 'papañca' 的定義（註四一）

“prapañca” 這個梵文原語，就其做爲「佛家名相」（Buddhist Terminology）而言，雖然在昔日的漢譯裏，其譯名不下一種，但毫無疑問的，它最爲通行的中文對照語乃是「戲論」一詞（註廿四）。就此一中文譯語而言，至少對國人來說，在浩如煙海的佛家名相之中，它似乎未曾引起過任何人的質疑與爭論。一般而言，只要涉獵過佛家教理的人都知道此語乃一劣義之詞，也多少能理解此一術語的若干意含。然而，卻絕少有人駐足於此，像分析諸如「涅槃」（nirvāṇa）、「法性」（dharma）等等概念一樣地來處理這個頗爲重要的佛家用語。事實上，在往昔國人的佛教研究裏，此一源自印度的概念早已藉着中文化的過程而淡化爲一極其普通的語詞。在以下兩段中土的文獻裏，我們可以清楚地見出昔日國人如何來理解這個概念：

「戲論是借譬之名……於道無所剋獲，如小兒戲論爲耳。」（註四三）
「戲論者，如世戲人以散亂心，動作種種身口，但悅前人而無實義。」（註四四）

就國人前列這類訓解來看，它顯然已很完足地表出中文「戲論」一詞的意含。然而，這種近似望文生義式的訓解是否也同樣完足地表出它於佛家意義下的原初語意呢？我們若就出現於龍樹論書的用例來看，在這些用例的對照漢譯裏，「戲論」這一譯名固然爲多數譯家所採用，但是它並非梵文原語“prapañca”的唯一譯名。事實上，此一梵文原語在龍樹論書的漢譯本裏，還有其他兩個不甚爲國人所熟知的譯名。它們是：「燒惱、亂心」（註四五）。根據我們的考察，這兩個並不通行的譯語並非傳譯者的錯解或誤譯。事實上，此二譯語是另有所本的，它們的確也反映出此一概念的佛家通義（註四六）。因此，我們若從「燒惱、亂心」這兩個中文譯語來看，它顯然並不允許我們得出如同前述的那種訓解，進而符應昔日國人對此一術語的理解。因爲即使純就中文而論，「燒惱」、「亂心」與「戲論」這三個語詞所表出的語義顯然並不在同一個向度上。此中的前二者似乎

和「知、情、意」層面上的心理活動有所關連，而後者則偏向於指具體的行爲，而尤指涉及「言語」的有關行爲。雖然從若干佛教文獻所顯示的，這三種中文譯語所表出的兩個語意向度，亦即“dimension of mental-prapañca and verbal-prapañca”，是彼此互涉而同爲佛家“papañca”或“prapañca”之義所允許的（註四七）。但是，若就它們所使用的側重點而論，我們以爲北傳系的大乘佛教似乎較着重於「言語行爲方面」（aspect of speech act or behavior）的意義，而南傳上座部佛教則偏向於「心理活動方面」（aspect of mental or psychological action）的意義來使用此一術語。以下我們試引一段出自《瑜伽師地論》卷九一的文獻來看北傳大乘系的“prapañca”義……

「此中能引『無義思惟分別』（anartha-vikalpa）所發『語言』（vāk），名爲『戲論』（prapañca）何以故？於是事，勤加行時，不能少分增益善法，損不善法，是故說彼名爲戲論。」（註四八）

從前述這段引文來看，我們可以清楚地見出龍樹在《中論本頌》第八章第五詩頌裏說「分別是從戲論而來」，並非只是一家之見，事實上，他的說法顯然是共通於中觀、瑜伽兩大教系的（註四九）。近人呂澂在解釋「戲論」此一佛教用語時，曾說：「戲論是個比喻，印度人把人們認識上的概念也看成是名言，儘管未說出口，但構成了概念，就是無聲的言說。名言有有用的、無用的、正確的、不正確的，無用或不正確的名言，就是戲論。」（註五十）而在另一個談及「戲論」的脈絡裏，他又三復斯言地說：「所謂戲論，是佛家形容思想上的某些概念（名言、意言）。在他們看來，有一些概念常引起染惡的身心活動，對於他們的道德實踐有害無益，所以他們把這些概念叫戲論。」（註五一）呂氏以上這兩段對「戲論」一詞的解說顯然是本於前引《瑜伽師地論》而來。並且，在他順着這部瑜伽行派的基本論典而來的解說之中，雖然該詞在倫理學上的意義曾被言及，亦即它是障礙求道的東西，但是其所謂「名言概念」（nāman, manojalpa）之義顯然更爲突出。因爲「染惡的身心活動」是由它所引發而成的。就此而論，我們若將之對比於南傳上座部佛教文獻裏的注釋系統（Aṭṭakathā），則可以發現「染惡的身心活動」這一層面的意義比之此

一概念的其他意義，似乎更爲這個南傳部系所強調。關於這一點，在後文我們所摘引此一部系的若干文獻裏，將會清楚地見到，此處暫時不論。我們現在所最爲關心的，乃是中觀學派是否也順着前引《瑜伽師地論》所出之義而來使用“prapañca”這個概念？

就中觀學派之“prapañca”義而言，如果我們對當代幾個著名的中觀哲學研究者在這一方面之詮釋並不陌生的話，問題似乎並沒有什麼可以爭論之處（註五三）。因爲大體上，他們的解都融合於前引《瑜伽師地論》所出之義。譬如徹爾巴斯基（Th. Stcherbatsky）即將此一概念譯解作「言語、亦即對概念上所區別出來的真實，出之以言語的表達」（Speech, the expression of conceptually differentiated reality in words）（註五三），而慕諦（T. R. V. Murti）也說此一概念是指「言語上的精思細構」（verbal elaboration）（註五四）。此外，諸如傑克梅（J. May），李察羅賓遜（R. H. Robinson）等人的譯解雖然並未直接標示「言語」之義，但是他們的說法也都能得到前引《瑜伽師地論》所出之義的印可（註五五）。事實上，我們若依月稱（Candrakīrti）在其中論注解書《明句論》裏的敘述來看，「言語」之義正是“prapañca”的首出之義。月稱在《明句論》（Prasannapada）裏會直接地述及此一概念的定義。他說：

「“prapañca”者，言語（vāk）也。亦即藉着言語而去誇張對象（artha）之謂也。」（註五六）

由此可見，至少就月稱來說，他是順着「言語」一路而來理解這個概念。然而，其他諸如清辨（Bhaviviveka）、安慧（Sthiramati）之流的其他中論注解家是否也是就此一路數而來理解這個概念呢？我們認爲這個問題的答案是肯定的。因爲此二人在註解《中論本頌》論前「歸敬偈」（maṅgala-sloka）的脈絡裏（註五七），對偈中所謂「戲論息」（prapañca-upasāma）之義，也都順着「言語」一路而來疏解“prapañca”。“這一點可以在他們的疏文裏清楚地見出：

【清辨釋】基於滅除了對言詮自身（abhidhāna-ātmavā, brijod pahi bdag nid）的執取之故，即是所謂「戲論息」之義（註五八）。
【安慧釋】若取著言詮，即爲戲論。如其言詮於如是性，執有性（

svabhāva）者，彼皆息滅，此名爲「滅諸戲論」（註五九）。

此外，《無畏論》的作者與清辨在疏解《中論本頌》第十八章第九詩頌的疏文裏，對頌中所謂「戲論不能說」（prapañcair aprapañcitam）一句，二者的疏文都有如下的解說：

「所謂『戲論不能說』者，即是基於有關『言語相』（abhidhāna-laksana; mñon par brijod pahi mtshan nid）的戲論止息之故。」（註六十）

因此，除非我們對前舉《瑜伽師地論》所出之義以及中論注解家的有關疏文視若無睹，否則我們應該可以清楚地見出中觀、瑜伽二大教系對“prapañca”這個概念的偏重所在。事實上，正如我們在本文「引論」裏所曾指出的，北傳大乘教系是以“prapañca in speech act”來認取此一概念的主要意義。然而，我們若就大乘教系此一路數的認取來看，這顯然和南傳上座部系的理解，在側重點上是有所不同的。因爲在南傳上座部的注釋（Aṭṭhakathā）裏，此一概念較之大乘教系所重之義，實具有更爲濃厚的倫理學上的意味。以南傳上座部的注解家而言，諸如佛音（Buddhaghosa）之流者，在他的心目中，此一概念的意義幾近於等同“pamāda”（放逸），而後者在佛家術語裏是專指引起「諸種染惡的身心活動」，並從而障礙求道的一種心理上的散慢狀態（laxity in the endeavor to attain Nibhāna）（註六一）。以下我們先舉幾個在佛音注解南傳三藏之前既已有之的有關“papañca”這個概念的解說：

「“papañca”者，彼即障礙之名。它們是指貪障、見障以及慢障之名。」（註六二）

「“papañca”者，彼即障礙之名。它們是指貪障與見障之名。貪障之根爲何？無明其根也、非理作意其根也、我慢其根也、無慚其根也、無愧其根也、輕躁其根也。見障之根爲何？無明其根也……輕躁其根也。」（註六三）

前舉兩段文獻是出自《義釋》（Niddesa）而文中所列之「貪、見、慢」三者幾乎在注釋書（Aṭṭhakathā）裏，舉凡一涉及“papañca”之處，就同時一併被列舉出來以說明此一概念。

「所謂“papañca”者，即是『貪、見、慢』，以及彼等所造作之諸

種活動 (sankhāra)。」(註六四)

「“papañca”者，即是隨逐受縛 (anubandha) 之義。」(註六五)

在以上這兩段出自《導論》(Nettipakaraṇa) 的敘述裏，“papañca”之義顯然是就「三毒」以及彼等所引生之「染惡的身心活動」而言(註六六)。這些出自《義釋》與《導論》的解說對日後佛音論師的注釋來說，實有其決定性的主導作用。因為他事實上正是順着此一路向來解釋「經藏」(Sutta Piṭaka) 中之“papañca”之義。以下我們試舉幾段他有關“papañca”之義的解說：

「“papañca-saññā-sankhā”者，即是指三種障礙而言；它們是貪障、慢障以及見障。此中百零八種貪，即是所謂貪障；九種慢，即是所謂慢障；六十二種邪見，即是所謂見障……何以故而為『障』(papañca)，以其引向高與放逸故也。」(註六七)

「“papañca”者，即是『貪、見、慢』之同義語 (adhivacana)。因為它們(亦即貪等)是在高與放逸的行相下而活動。」(註六八)

「“papañca”者，即是藉由『貪、見、慢』之力所起現的一種由(心理上的)驕恣所構成的煩惱障。」(註六九)

就前舉之南傳注釋文獻而言，由《義釋》以降而至佛音，環繞著“papañca”這個概念而來的，都是指「貪、見、慢」這三種障礙求道的心理活動。我們若依北傳大乘教系「煩惱障」(kleśa-āvaraṇa)與「所知障」(jñeyā-āvaraṇa)的區分，似乎可以方便地說：南傳系之“papañca”義較偏重於「煩惱障」一面的意義，而大乘系之“papañca”義則較重其「所知障」一面的意義(註七〇)。雖然智難陀比丘(Bhikkhu Nānananda)曾於所著《Concept and Reality in Early Buddhist Thought》一書裏指出《義釋》以降而至佛音等的解釋，事實上和「經藏」裏的原意是有所出入的，亦即他認為這些南傳部系的注解家並未扣緊經文的脈絡意義來詮解這個概念，而只是採「六經注義」(to get the sutras to speak for themselves)的方式來理解經文之“

papañca”義(註七一) 我們並不準備於此處涉入這個極其複雜的問題中去。然而，根據本節錄自南北二系的文獻所展示的，我們仍願意指出在教義的發展史上，佛音等人對“papañca”的詮解，就其側重面而言，顯然和北傳大乘教系對“papañca”的理解有着極其顯明的差異存在，亦即前者偏於“mental realm”以使用之，而後者是在“verbal realm”來使用它。這種差異是一實然問題，並不是智難陀比丘的研究可以消解的。本節的目的，只是指出這一歷史的事實而已。

四、與義書之“papañca”義

在正式處理這個論題之前，我們似乎有必要簡述一些有關“papañca”之梵文語義。

就梵文語源而論，“papañca”是由表「擴展」(to spread out)之義的語根√pañc 複合接頭語 pra- (此一接頭語可表「向前」之義)所構成的一個陽性名詞。在孟尼爾·威廉斯(M. Monier-Williams)《梵英辭典》(《A Sanskrit-English Dictionary》, reprinted: Delhi, 1976)六百八十一頁第三欄列有許多順此一語源而來的譯解與說明，諸如：擴張、發展、多樣性、複雜化……我們在此並無悉數列舉的必要。不過，在他整個對“papañca”的譯解裏，顯然有兩點是值得佛學研究者所該注意的，其一是在他的諸多譯解之中，並沒有任何一條會明文標出是依於梵文佛典而來的(按：依該一辭書的體例，均於每一譯解之後附以其所具之原典出處。)其次，我們也無法找到任何可以相應於「煩惱」與「亂心」這兩個中文譯語的英文譯解。因此，我們對於北傳梵語系佛教之“papañca”義的衡定，單只是依於該辭書所列之義，顯然是有所不足的，而在這一點上，我們必須訴諸其他相關文獻與資料方能有所以簡別(註七三)。雖然如此，我們仍然可以在他所列舉的諸多譯解裏，得到一些對我們所關心的問題來說，頗具啟發性的說明：

- (1) 在戲劇裏，該辭特指那些舞台上荒唐可笑的對白 (Indicrous dialogue)。
- (2) 在文體風格上，該辭特指誇張、散漫、冗長 (amplification, diffuseness, copiousness) 的語言文字。