

中華佛學學報第 10 期 (pp.173-209) : (民國 86 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 10, (1997)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

《中觀論頌·24.7》在解讀上的幾個問題

萬金川

南華管理學院通識教育講師

提要

中觀學派 (Mādhyamika) 的「空性」(śūnyatā) 概念，自古以來便是教內外各方學者彼此對論的焦點，而在近代中觀哲學的研究領域裡，此一概念更是激起了種種令人嘆為觀止的理解與詮釋。古往今來這種聚訟紛紜的情形，在在都顯示了此一概念在理解上的爭議性。本文無意在此仲裁各家之說，也不打算拉長戰線，提出任何新穎的詮釋觀點，而只準備從《中觀論頌·24.7》的語法特色著手，來談一談要理解諸如《中觀論頌》之類偈頌體的論書，我們首先要進行的工作乃是其「符號系統的結構分析」，而不是依據某一特定的詮釋觀點來把頌文「挪為己用」。

關鍵詞： 1.空性 2.空性的動機、手段或目的 3.空性的對境或意義

前言

《中觀論頌》（*Mūlamadhyamakakārikā*）是龍樹（*Nāgārjuna*）的主要著作，在該書題名為「神聖真理之考察的第二十四章」裡，作者以開頭的六首詩頌陳述了異論者對「一切法空」思想的非難，進而在往後的三十四首詩頌裡，他一面澄清自家的「空性」概念，一面質疑那些主張「諸法不空」的異論者，並且認為他們所提出來的種種指控，實際上正是異論者本身必將面臨的難局，而主張「一切法空」的人，反而不會遭遇如斯的困境。在龍樹澄清自家「空性」概念的那幾首詩頌裡（第七～第十九），其中最富盛名的，自屬論及佛陀二諦之教的那三首詩頌（第八～第十）。這三首詩頌不但引來註解家們殫精竭思的詮釋，日後也成為中觀學派的一個獨立論題；[1]因此，近代以降而迄於當代，研究中觀佛教的學者無不盡力於斯，以求明其義蘊。[2]相形之下，在第二十四章裡，龍樹開宗明義談及自家「空性」概念的第七詩頌，反而並未受到多數學者應有的重視，他們至多只是把此一詩頌的字面之義交待了事，鮮見有人能從此一詩頌的符號系統本身來著手分析，並由之而清理出此一詩頌的義理積澱。[3]本文之作，則試圖循著符號系統的結構分析來探究這首詩頌所可能有的思想意含，或可用補此間之憾。

《中觀論頌》是一部偈頌體的論書，不論是梵文原典，或是其漢藏兩譯的形式，這類「言簡而意未必賅」的偈頌，不可避免的已然為日後的解讀工作埋下了多樣化的種子。[4]因此，在對頌文進行「符號系統的結構分析」之際，暫時中止「作品」與外在世界的關涉，而對任何既成的見解，先不預存「挪為己用」的企圖，並保持中立的態度，這或許是讓「符號系統的結構分析」得以順利進行的不二法門。雖然如此，我們並無意宣稱藉由這種語法學式的分析，吾人便可靈珠在握而考掘出埋於文本之間所有的秘音奧義。

p. 175

龍樹的這部著作，現今除了梵文原典之外，還有兩系的藏文譯本以及三個漢譯本子存世。[5]就梵文原典的訓讀來說，漢藏兩譯所能提供給我們的，或許不止是一種複製品式的「字面翻譯」而已，而更可以看成是「原典」的一種「逐語釋」。[6]因此，

p. 176

在著手梵漢藏幾個文本的對讀之際，其間吾人所關切的，除了文獻學上的問題之外，它們之間互為文本的性格或許也是吾人不該忽略的。

一、《中觀論頌・24.7》的梵文原典與藏漢諸本之譯

基於文義解析上的方便，此處且先把《中觀論頌・24.7》的梵文原典與藏漢兩譯的諸種譯文列之如下，並且在梵藏兩本的偈文之後都附上一個暫時性的譯文：

§ 梵本《明句論》（Poussin 校本，p. 490.6~490.7）

atra bruumah śūnyatāyāṃ

na tvaṃ vetsi prayojanam |

śūnyatāṃ śūnyatā-arthaṃ ca

tata evaṃ vihanyase ||

在此，我們回答說：你對「空性的目的」，「空性」以及「空性的意義」缺乏正確的概念；因此，你才會這個樣子自己受到困擾。

§ 藏本《明句論》

de la bśad pa khyod kyis ni |

stoñ ñid dgos (D. dgoñs) dañ stoñ ñid dañ

stoñ ñid don ni ma rtogs (P. gtogs[7]) pas |

deḥi (P. de) phyir de ltar gnod pa yin ||

在此，說：你由於未深入瞭解「空性的目的」，「空性」以及「空性的意義」，所以自身才會這個樣子受到困擾。

§ 藏本《般若燈論》（《北京版》冊 95，246.4.1~246.4.2；《德格版》中觀部冊 2，tsha 帙 227b.6~227b.7）

de la bśad pa khyod kyis ni |

stoñ ñid dgos dañ stoñ ñid dañ

stoñ ñid don ni ma rtogs pas |

deḥi phyir de ltar gnod pa byed ||

在此，說：你由於未深入瞭解「空性的目的」，「空性」以及「空性的對境」，所以才會這個樣子來中傷〔大乘〕。

§ 什本《青目釋論》

汝今實不能知空、空因緣，及知於空義，是故自生惱。

§ 波本《清辨釋論》

汝今自不解空及於空義，能滅諸戲論，而欲破空耶？

§ 惟本《安慧釋論》

諸法無自體，有執非道理；此中佛所說，空故有行相。

二、關於頌文的句讀問題

此處的梵文原偈，若暫不依頌體的句讀，而順長行（散文）的形式來斷句，當可讀為：

atra bruumāḥ | śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanaṃ śūnyataṃ
śūnyatārthaṃ ca | tata evaṃ vihanyase ||

因此，整首偈頌可依文中的三個動詞而析之為三，這三個動詞即是：brūmah（我們回答說），na vetsi（你不曉得），vihanyase（你自我困擾）；就中，由第三個成分裡所使用的"tatas"（所以）一詞，可以見出文中的後二成分乃是一個表推斷關係的因果複句，藏本以".....pas, deḥi phyir....."的句型（因為.....，所以.....）來傳譯此一梵文句式，可謂正是順此而來，而什本「是故.....」之譯也表出了相同的句法結構。再者，這個表推斷關係的因果複句，亦即論主回答的內容，則是當作"bruumāḥ"的補語成分來看。

此中，所謂「頌體的句讀」，是指八音節為一句（pāda）的形式，然而就句法的意義來說，此處的「一句」只是形式而非實質上的，在這一點上與漢地五言或七言詩比較起來，是大不相同的。此處，我們並無意宣稱前述這種句讀的方式是唯一的，事實上，Streng（1967, p. 213）與 Kalupahana（1986, p. 330）則明顯的是採用了如下的形式來加以句讀：

atra bruumāḥ | śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam | śūnyatāṃ śūnyatā-

p. 178

arthaṃ ca tata evaṃ vihanyase |

因而前者把此頌譯作：

We reply that you do not comprehend the point of emptiness; You eliminate both "emptiness" itself and its purpose from it.

而後者也把此一詩頌譯為：

We say that you do not comprehend the purpose of emptiness. As such, you are tormented by emptiness and the meaning of emptiness.

雖然，Streng 與 Kalupahana 二人的這種判讀在梵漢藏三地的註釋文獻裡不能獲得任何支持，但是若純就偈頌本身的符號系統而言，他們的這種判讀在形式上也不能說是非法的。

三、關於不同誦本的問題

就藏文譯本而言，此處的頌文可以見出山口益所謂「中論偈在藏本傳譯上的兩個類型」，依山口益的研究，這兩系之間在翻譯上彼此出入的偈頌約有一百六十餘偈之譜，亦即將近全書總數的三分之一以上。這些翻譯上的差異可得而言者，凡有三類：

- 一、同詞而異譯的差異，亦即詞彙學上的差異。
- 二、遣詞造句上的差異，亦即構句法上的差異。
- 三、偈文判讀上的差異，亦即義理詮釋上的差異。[\[8\]](#)

就中，第一種的差異，如 "svabhāva"（自性）之譯為 "ño bo ñid" 與 "rañ bshin"，此間的差異除了因於譯者個人的傳譯風格之外，也有可能也是因於翻譯氛圍的不同，[\[9\]](#)無論如何，

p. 179

基本上這仍屬詞彙學上的問題。第二種的出入情形，則或因於原初兩系所據之底本有異，或為譯者對原文「表層句構」與「深層句構」的取捨不同而有以致之，如本頌之中相應於 "vihanyase" 一詞的藏譯，分別是《明句論》一系 "gnod pa yin" 與《般若燈論》一系的 "gnod pa byed"；其間的差異不論是不同誦本所造成的，還是譯者認知上的不同所造成的，大體而言，這一層的差異乃是構句法上的。當然，若是基於譯者認知上的不同，這便涉及到了對原文「深層句構」的認取問題，則在譯讀上，造成第二種差異的可能原因，多少都與第三種出入的情況有關。至於第三種偈文判讀上的差異，亦即對梵本相同的偈文而有不同的解讀，如梵文複合詞「六離合釋」的判讀問題等等，這或有可能是譯者基於不同註釋家的「獨特詮釋」而來，或有可能是肇端於譯者本人的「特殊譯解方式」，如上文所指出來的，譯者對原文「表層句構」與「深層句構」的取捨不同，往往便會造成解讀上的差異，總而言之，這一層的出入往往是與註釋家的長行或譯者本人的理解有關，或可方便的稱之為是「義理詮釋上的差異」。

四、關於梵藏二本對讀上的幾個問題——藏文譯本的傳譯方式：「屈折語」vs.「非屈折語」

就本頌的藏譯而言，"bśad pa"（說）一詞，雖未如原文 "bruumah"（我們回答說）一般，表出了人稱與數，這自然是因於梵藏二語在表層語法上的「不共可量性」，當然也有可能是受限於藏本四句七言詩的譯例。此中，若就後者而言，這種傳譯方式一如漢譯傳統裡四句五言詩的譯例，均可視為是置文化差異或語文有別於不顧，而試圖在形式上「格義」，以求在內容上能表出梵文偈頌的意思。然而，不論藏漢，這種傳譯方式的出現，都是試圖跨越表層語法上的不可共量性；實則在這種先天不足的格局之下，信雅達三者兼備的譯文，乃屬罕見，而後天失調的傳譯，則所在多有。一旦遇到了「本尚虧圓」的梵文偈頌，因為就形式上來說，梵文偈頌體自有其格範，故而在此一範限之下，其於內容上有其「紙短情長」的未盡之處，實與藏漢兩譯或七言或五言的情形一樣，都屬難免；若逢此類論著又乏原作者的長行釋文，則「本尚虧圓」的偈頌體往往是形成日後爭端的導火線，睽之世親的《唯識三十頌》，當知此處所言不虛。因此，若著手翻譯這種紙短情長而「盡在不言中」的梵文偈頌，又欲固守形式上的「格義」，則「譯豈純實」之譏，自是不招自來。相對於西天梵土而言，藏漢兩地既不乏方便的書寫工具，而且在文體上散文亦稱發達，何以古來均採用了這種自我設限的傳譯方式？這本身是一個極其有趣而值得深究的問題。是因於傳譯者的「聖書情結」？還是由於傳譯者對雙方文化上的差異缺乏相應的認識，而對彼此語文上的不同所知有限呢？此是後話，暫且不表。

p. 180

以《中觀論頌》及其註釋書的藏本譯例來說，相對於 "smras pa" 一詞，其梵文原語或為 "atrāha"（其義相當於中文所謂「此中，有人問說」之義，舊譯或作「問曰」），是用以陳述反論者的說法；一般而言，"bśad pa" 一詞，其梵文原語或作 "ucyate"，或作 "vyāv/khyā"，不一而足（其義相當於中文裡所謂「回答說」的意思，舊譯或作「答曰」），則是用來表達龍樹或註釋者本人的觀點；[10] 故而，不論是因於藏文四句七言詩的範限，或格於梵藏二語之間在語法學上的不可共量性，"bśad pa" 一詞亦能在前述的這種通則之上，順利的傳遞了原文 "bruumah" 一詞的意思。

其次，偈文中的因果複句，其前件的原文是 "śūnyatāyāṃ na tvam vetsy prajojanam śūnyatāṃ śūnyatā-artham ca"，藏本的對譯則為 "khyod kyis ni | stñ ñid dgos dañ stoñ ñid dañ | stoñ ñid don ni ma rtogs pas |"，大體上可謂是順梵文句法而來，並且更動了偈文中基於格律而來的詞序；事實上，對梵文這種在形態學上被稱為「屈折語」的語言來說，詞序是不甚重要的；雖然，一般而言，梵語習慣上有動詞後置的傾向（在這一點上深受梵文影響的藏語，亦復如是；然而，與漢語一樣的，它卻不能任意改易詞序）；故而，對藏文而言（實則漢語亦是如此），它顯然並不能跨越這種語法上任意更動詞序的不可共量性；因此，藏文譯者必須基於藏文語法而對原文偈頌加以「重構」，由是而我們多少可以見出譯者改動原文偈頌體的詞序之際，當是先將之視為一般的長行來處理，進而再以四句七言的詩體加以表出。

五、關於「*sūnyatāyāṃ prayoṇam*」一語的譯解問題

1. 所謂「準梵語佛典」——梵本「處格」vs. 藏譯「屬格」

在因果複句的前件之中，有三個「業格」形式的語詞，它們是：*"sūnyatāṃ prayoṇam"* 與 *"sūnyatāṃ"* 以及 *"sūnyatā-artham"*。就中，關於 *"sūnyatā"* 一詞的藏譯 *"stoṅ pa ṅid"*，這一譯語自是毫無置喙的餘地，因為它乃是載之於「翻譯名義大集」的標準譯語。至於其它二語的譯解，則頗值得在此一談。

首先是關於 *"sūnyatāyāṃ prayoṇam"* 一詞的藏文對譯 *"stoṅ ṅid dgos"*。在形式上，梵文原語 *"sūnyatāyāṃ"* 是「處格」的語形，藏譯或許是格於七言詩的體例，因而採用了緊縮詞組以減少音節的方式來處理此一梵文原語的翻譯。然而，在這種情況之下，譯者心目中所略去的成分，往往在形式上是難以判斷的，這對意義的理解而言，當然是不利的。以此處的情形為例，藏譯者所略去的成分，除了 *"stoṅ pa ṅid"*

p. 181

與 *"dgos pa"* 二語中的 *"pa"* 此一尾綴之外（這是藏詩基於格律而經常使用的手法），還有哪些成分被譯者所略去？是判位詞 *"la"*（這是相應於梵文處格最為常見的對譯），抑或是其它的成分？若是純就 *"stoṅ ṅid dgos"* 此一詞組而言，顯然並不能讓人一目瞭然的見出 *"stoṅ pa"* 與 *"dgos pa"* 二語之間的關係。^[11] 因此，在這一點上，我們還是必須和當年的藏文譯者一樣，從梵文「處格」的用法以及其它相關文獻來加以推敲，例如在註釋家的長行釋文裡，註釋者是如何著手改寫偈頌為散文（其實這種註釋的手段正是一種「翻譯」），或是使用原詞的其它詞格乃至詞彙學上不同的詞彙，以取代偈頌裡原初所使用的詞格或詞彙（其實這也該算是一種「翻譯」）；當然，相關的藏文對譯又是如何的來處理這些更動（實則不論梵藏，這些改易或更動，在詞彙學、構句法乃至語意學上多少都帶有一些「重構」的性質），這此種種也是必須加以考慮的，只有在如此推敲之後，對於前述的問題，吾人方有如實衡定的可能。

面對有所謂「準梵語佛典」之稱的藏譯佛典，^[12] 而進行其梵文的還原譯之際，或據藏譯詞組而推想其原初的梵文語形的時候，吾人也必須先行斟酌前述問題存在的可能性，因為藏地譯者的傳譯風格，絕非僅只是機械式的逐語直譯，亦即但只留意原文的表層句構（事實上，不論「理解」或「翻譯」，若不涉及深層句構根本是難以進行的）；實則，藏文譯者的譯筆或多或少都帶有一些「重構」的性質，不論譯者對原文是透過省略其文或增字為訓的方式，乃至藉由構句上的改易與意義上的詮釋來進行其「翻譯」的工作。

在《明句論》對本頌的長行釋文裡，有如下的文句：*"atha kiṃ punaḥ sūnyatasāyāṃ prayoṇam."*（Poussin 本 p. 490.15），而此句的藏本對譯為 *"de nas stoṅ pa ṅid kyi dgos pa ci she na."*（然則，空性的目的為何？）。由此吾人可以清楚見出，藏本偈頌之中的 *"stoṅ ṅid dgos"*，為譯者所略去的，除了尾綴 *"pa"*

"之外，乃是 "kyi" 此一「屬格虛詞」，而非一般逐語直譯式的藏語判位詞 "la"。當然，若只是一例孤證，實不足成事；因此，吾人尚須其它的譯例，而這些譯例最好是出現在同一脈絡。譬如在該書梵本 p. 491. 2 又有一 "sūnyatāyām prayojanam" 的用例，符合同一脈絡的要求。若是此中其藏本的對譯仍為 "stoñ pa ñid kyi dgos pa"，則前述略去「屬格虛詞」

p. 182

的說法，便較能獲得支持（實則在該一脈絡裡，藏本的對譯正是使用此一詞組）。然而，藏本《明句論》的譯者如此判讀，並不意味著諸如藏本《般若燈論》的譯者，也是如此來看待 "stoñ ñid dgos" 此一詞組；因此，還必須再在藏本相關文獻的同一脈絡裡，找找看是否有諸如 "stoñ pa ñid kyi dgos pa" 此一詞組的用例；事實上，藏本《燈論》偈文之中的 "stoñ ñid dgos"，在其長行釋文裡正是以 "stoñ pa ñid kyi dgos pa" 的形式來「改寫」。由此可見，在此一脈絡裡，藏譯者是以「屬格」來理解梵文原語中的「處格」。是否在龍樹《中觀論頌》的偈文之中所有 "sūnyatā" 的「處格」形式，均可藉由藏語的「屬格虛詞」來加以傳譯或理解呢？答案自是否定的（例如 MK. 18. 5 中的用例），因為如此一來梵文的「處格」便是多餘的。此中的情況當然是涉及到了藏文譯者的理解或詮釋（至少藏文譯者並沒有但從原文的「表層句法」上來譯讀此一詞組，而是多少考慮到了梵藏兩語在語法乃至修辭學上的不可共量性的問題而後才著手翻譯的）。

就梵文構句的方式來說，一般而言，「處格」的使用自是有其與「屬格」不同之處，這是學過一兩年梵文的人都具備的常識。藏文譯者把偈文中 "sūnyatāyām prayojanam" 判讀為 "stoñ pa ñid kyi dgos pa"，亦即以藏語的「屬格虛詞」來取代原文的「處格」語形，這或許就不是一個初學者能夠曉暢其間道理的，特別是其母語中缺乏 "case" 概念的初習者。依藏文語法來看，"stoñ pa ñid kyi dgos pa" 此一詞組之中的「屬格虛詞」"kyi" 乃是為連接兩個名詞之用，並由此而表示定語與中心詞之間的領屬關係，亦即是把原文中的「處格」在構句法上看成是限定性的，而用以限定其後的中心詞，這種用法亦如梵文複合詞裡所謂「屬格的依主款」（亦即所謂「格限定複合詞」）；因此，對於藏譯者而言，偈文之中的 "sūnyatā-prayojanam"，其意義與從屬格依主款來判讀的 "sūnyatā-prayojanam" 並無分別（按：此一複合詞的用例可見之於《明句論》，p. 499. 8，而該處的藏語對譯即為：stoñ pa ñid kyi dgos pa）。當然，藏文譯者的此一「更動」自是有其梵文構句法上的依據。因為在梵文構句法上以「屬格」為定語來限定其後的中心詞，雖是最為常見的一種方式，但這並不是唯一的一種方式（以上參見 J. S. Speijer's *Sanskrit Syntax*, §110, pp. 83~4），而以「處格」為定語的情形也是有的，如 "nadyām naukā"（江上的小舟），並且，在前述這種情形下，易之以「屬格」也是可行的（參見 J. S. Speijer 前引書，§135, p. 105）。由此可見，藏文譯者以藏語的「屬格虛詞」來傳譯原文中的「處格」，應該是經過仔細斟酌的因為，此處若採逐語直譯式的翻譯方式，而以藏語判位詞 "la" 譯之，則由於在藏文語法中，判位詞 "la" 並沒有類似於梵文「處格」的那種用法，如此便會使偈文的意思產生若干的滑動。

p. 183

2. 關於「prajojana」的三義

藏文譯者把偈文乃至長行之中的 "prajojana" 一詞譯為 "dgos or dgos pa"，這也是登錄於《翻譯名義集》的標準譯語。相對於原文 "prajojana" 一詞的涵義來說，藏語 "dgos or dgos pa" 一詞的詞義似乎顯得比較確定，藏文譯者或許試著藉由此一窄義詞來範限原文之詞的多義性，以求更為確切的扣緊龍樹偈文的意思（抑或只是釋家所理解的意思？）。事實上，單就梵文 "prajojana" 一詞來說，藏文譯者把它譯為 "dgos or dgos pa"，是否就緊縮了原文的詞義而明確的表出了偈句裡的脈絡之義，這或許有待於梵藏兩語的比較詞彙學的研究。根據 L. Chandra's Tibetan-Sanskrit Dictionary 所彙編有關 "dgos or dgos pa" 一詞的梵文對應語（427b~428a），其中所列者，除了此處的 "prajojana" 一詞之外，其它名詞性的相關對應語尚有："yukta, abhiprajojana, upayujyamāna, samāyogi, artha, kārya" 等語詞。就中，可以見出派生自詞根 "√yuj" 的語詞，實居於多數；然而，此一藏文之詞亦可視為是梵語 "artha, kārya"（目的或目標）的對應譯語，因此它們二者的涵義亦當一併列入考慮。當然，除此而外，此一梵文原語在漢譯文獻裡的譯詞，特別是在漢譯《中論》的此一脈絡上的譯詞，也是必須加以留意的。

就藏語 "dgos pa" 而言，其動詞之義同於 "mkho ba"，乃表「需要或欲求」之義；而若視之為名詞，則它可有「需要／意義與目的」諸義。雖然此一名詞中的三義，其間可有其意義上的關聯性，但是這三者語意上所擺放的重點並不完全相同。若依其動詞之義而觀之，或許其根本之義當為「需要」，而「意義或目的」之義，當為順其根本之義引申而來。

梵語 "prajojana" 一詞，若依其詞構而析之，則為 "pra · √yuj · ana"；就中，詞前綴 "pra-" 表示「向前」之義，詞根 "yuj" 為「連結」之義，而直接尾綴 "-ana" 則表「資具」（所謂「能作因」是也）之義；[13]故而，此語的本義當為「向前連結的資具」。吾人若就前述的詞構分析來看：

- (1) 如果從【起點上】來說，則此語可以有「動機或緣由」之義；
- (2) 若是依【過程上】來講，則此語可以有「手段或需要」之義；
- (3) 若是就【終點上】觀之，則此語可以有「目標或目的」之義。

當然，若就分析詞構以明本義的原則來講（相當於漢語訓詁條例中所謂的「分析字形以明本義」），則在這三義之中，「手段或需要」之義當為首出的根本之義，但這並不意味著此一「本義」，

p. 184

即是偈文 "śūnyatāyā prajojanam" 中 "prajojana" 一語的「使用義」。

就梵語 "prajojana" 一詞而言，A. Macdonell's A Practical Sanskrit Dictionary（p.180c）列有此語的一般意義："occasion, object, motive; cause, aim, end; purpose, design, interest; business; use, need, or call for; with a purpose." 就中，

關於末二兩義，A. Macdonell 並指出它們是用在此語的具格形式之際；而 M. Monier-Williams's *A Sanskrit-English Dictionary* (p. 688c) 除列有前開諸義之外，他則指出此語在文中若配合其它具格或屬格與對格的語詞來使用，可有 "use or need of, necessity for, profit" 諸義，例如 "taruṇā kiṃ prayojanam." 之義即是指「林木之用為何？」；此外，他更指出了 A. Macdonell 未曾開列的二個意思，其一為 "means of attaining"，其二為在哲學作品中，此語是用來指 "motive for discussing the point in question"。再者，在 K. V. Abhyankar and J. M. Shuklar 二人所合編的 *A Dictionary of Sanskrit Grammar* (p. 270b)，亦列有該詞在語法學作品裡所擁有的含義："object, motive or purpose in undertaking particular thing; the word is used although rarely, in the sense of a cause also." 並且引用了 Patanjala 《文法大釋》(Mahābhāṣya) 第一章中的一句話來例示此一用法："imāny asya prayojanāni adhyeyaṃ vyākaraṇam." (文法必須受到誦習，乃是基於這些個動機〔或目的〕)。大體而言，這些個意思仍不外乎是「起點的動機」之義，「過程的手段」之義，與「終點的目的」之義三者。然而，偈文之義是側重這三者中的哪一個呢？是否如藏文譯者所示，乃就「手段」與「目的」二者言之，而無「動機或緣由」之義呢？

梵文原詩頌中表推斷關係的因果複句，其中的前件在什公的譯文裡作「汝今實不能知空、空因緣，及知於空義」，而在《青目釋》的長行「改寫」或「翻譯」，乃至「詮釋」裡，則作「汝不解雲何是空相，以何因緣說空，亦不解空義」；就中「空因緣」一詞，當題 "śūnyatāyāṃ prayojanam" 的對應譯語。吾人的此一判讀，可以由「以何因緣說空」一句的散文翻譯中得到充分支持。事實上，《青目釋》對此一前件的長行改寫與但存藏本的《無畏論》之間，幾乎是完全一致；以下是《無畏論》對此一前件的長行釋文：

khyod kyis ni stoṅ pa ñid bstan paḥi dgos pa gaṅ yin pa daṅ | stoṅ pa ñid kyi mtshan ñid gaṅ yin pa daṅ | stoṅ pa ñid kyi don gaṅ yin pa de dag yaṅ dag pa ji ltar bshin du ma rtogs (P. 43.2.2) pas |

——《北京版》冊 95，43.2.1～43.2.2；《德格版》中觀部冊 1，44.4.6 就中，

p. 185
 什公譯作「以何因緣說空」的句子，相當於《無畏論》所云："stoṅ pa ñid bstan paḥi dgos paṅ ga yin pa ?" 此一《無畏論》之句或可還原為 "kiṃ śūnyatā-upadiṣṭ-aprayojanam ?" (教示空性的「動機或目的」是什麼？) 暫且不論偈文所云 "prayojana" 或 "dgos pa" 是「動機」義，抑或「手段」義，還是「目的」之義，在什公的「因緣」之譯下，他當該是就「緣由或動機」之義來理解此一梵文原語。就此而言，什公的譯解自是與藏本譯者所理解的，在意義的側重點上並不相同。當然，什公在頌文中「空因緣」一詞的譯解，或許正是來自《青目釋》的長行釋文；因此，對於偈文中 "śūnyatāyāṃ prayojanam" 一詞，其確切的意義為何的問題，或許必須在研讀各家相關註釋之後，方可有進一步的定奪。^[14] 然而，有一點卻是可以確定的，不論是採取 "prayojana" 三義之中的任何一義，來理解 "śūnyatāyāṃ prayojanam"，在形式上都是合法的。

3. 關於「prajñā (dgos pa)」與「abhiprāya (dgoṅs pa)」 ——「用意」vs.「密意」

藏本《德格版》《明句論》的偈文，"dgos" 一詞寫作 "dgoṅs"；因此，"stoṅ ṅid dgoṅs" 一詞或可譯作「空性的密意」。此義雖善，然而，就校勘學的觀點來說，要建立這種「讀法」卻是相當困難的。因為在偈文中寫為 "stoṅ ṅid dgoṅs" 者，只有《德格版》是如此，而在所有與《根本中頌》相關的藏譯文獻（共計五種，此中《無畏論》與《佛護論》自二十三品以下，其文全同，故合計為一種，另加《般若燈論複註》一種）之中，不論是《北京版》或《奈塘版》，其於偈文中均作 "stoṅ ṅid dgos"；而且，在藏本《德格版》《明句論》的長行釋文裡也都作 "stoṅ ṅid dgos"，並無 "stoṅ ṅid dgoṅs" 一詞的譯例。由此可見，《德格版》《明句論》偈文之中的 "dgoṅs" 一詞當為「刊刻之誤」而不能以所謂「異文」視之。

然而，若是有人但識藏語，而且手邊僅只握有《德格版》的《明句論》所牒引的《中觀論頌》，在這種情況下，此人顯然不可能有任何校勘學上的警覺，這個時候他似乎除了隨順 "stoṅ ṅid dgoṅs"（空性的密意）此一譯語而來理解頌文之義外，還能有更好的辦法來閱讀嗎（當然對他來說，

p. 186

根本沒有「誤讀」這一回事）？也許現代那些精熟《中觀論頌》梵漢藏各種版本的文獻學家會認為：凡是此類未經他們精心校訂過的版本都是不堪使用的，而一切在這種未經馴服的「野本」上所建立的說法也都是虛浮不實的，而必須有待他們「欽訂」之後，哲學式的研究方有堅實而穩固的基礎。[\[15\]](#) 這種文獻學者的霸權心態，其實正是清儒以降所謂「訓詁明，而後義理明」的另一種版本。因此，諸如天台智者大師對《中觀論頌·24.18》的理解與詮釋，便迭遭文獻學者的批評（這種批評與天台宗的哲學在本質上是不相干的），而神會和尚對什譯《金剛經》所云「應無所住而生其心」的體會與挪用，也被譏為不免於牽強（這種批評也與禪宗的思想無涉[\[16\]](#)）。

「刊刻之誤」是輯錄學上的名目，而輯錄之學是今日佛教學研究裡歷史文獻學的一環；然而，「刊刻之誤」畢竟不是佛學研究裡的術語。也許在本頌的訓讀上，「空性的用意」（stoṅ ṅid dgos）乃是「正確的讀法」，而所謂「空性的密意」（stoṅ ṅid dgoṅs）乃是「不正確的讀法」；然而，讀法上的正確與否是一回事（這自然是文獻學者關心的焦點，否則他們心中所謂的「原義」便無處可覓），而某一讀法（不論「正確」與否）及其義理的抉發，在詮釋上是否「切題」，亦即與「文本的義理結構」，或註釋傳統裡所勾勒出來的「問題視域」（fragehorizont）是否相干，則是另一回事。也許在後者的情況下，由「用意」（dgos）一轉而為「密意」（dgoṅs），並不是所謂「刊刻之誤」，而是基於某種詮釋觀點而來的「刻意誤讀」（這對文獻學者來說，自是一種玷污「原典」的「竄亂」）。總之，我們以為此處若僅視 "dgoṅs" 一詞為「誤殖」，而不去深究其可能的原因，往往也會同時失去了從「用意」與「密意」的對比裡來看這首偈頌的機會。

事實上，從這首偈頌在第二四章裡出現的脈絡來看，也許從佛教解釋學上所謂「密意」的觀點（這句話的意思並不是說要我們準備把頌文中的 "dgos" 改訂為 "dgons" 來讀），或許更能讓我們清楚見出這首頌的意義所在。宗玉燉（1996，pp. 20~1）曾據《金光明經·空品》的用語分析而指出："naya"（理趣）與 "hetu"（因緣），乃至 "prayojana"（用意）與 "abhiprāya"（密意）之間是有一定關係的。其

p. 187

說法如下：

此關係在《空品》中很明顯：佛「為鈍根故，起大悲心」而演說「種種因緣」（naya hetu）……從佛所持不同的角度來說，佛是有「用意」（prayojana）的。但「眾生根鈍，於智慧不能廣知無量空義」，對於理解上有困難的眾生，佛的「用意」就變成「密意」（abhiprāya，此一梵語為筆者所添）了。

所謂「一切法空」，其「用意」原本對利根者來說，是清晰而明確的。然而，對於鈍根者而言，便會有理解上的困難，乃至誤解的出現；因此，「用意」一轉而成了有待進一步解釋的「密意」。這一點在《中觀論頌》第二四章第七詩頌以下而至第十二詩頌，龍樹其實表達的相當清楚，試看其中的第十一~二的兩首詩頌即便可知：

不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇；

世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。

或許《德格版》西藏大藏經的影版者與校對者都是順著這種理路來進行工作，而使得 "dgos" 一轉而變為 "dgons"，其間竟未覺察出此一「筆誤」（一般而言，在版本上，《德格版》比起《北京版》來，其刊刻之誤是比較少的）。

六、關於「śūnyatā-artha」一語的解讀問題

1. 詞間關係上的「零位」問題

關於偈文中 "śūnyatā-artha" 一語的譯解問題。在偈頌的脈絡裡，此語的什本對譯作「空義」，藏本對譯為 "stoñ ñid don"；而在各家的長行釋文裡，什本仍作「空義」，藏本的各家長行則均作 "stoñ pa ñid kyi don"。由此可見，藏本長行之譯是順「屬格依主款」的判讀來譯解此一梵文複合詞，至於其偈文之譯，則顯然是格於藏語七言詩的體例而略去「尾綴」的 "pa" 與「屬格虛詞」的 "kyi"。就梵文複合詞來說，基於其形構規則，詞語之間的關係在形式上是難以

判斷的，因為表示它們之間關係的那些標記（包括格尾或連詞之類的成分）都已悉數略去。由於漢語本身並無詞尾變化之類的設計，因此詞間格尾之類的成分一旦略去之後，梵文的複合詞在形態學上便近似於古代漢語的構詞。這種詞間關係上的「空位」或「零位」往往有待於「解釋」來填補，因此無形之中也給瞭解讀者較為寬廣的詮釋空間。[17]為了填補這種詞間關係上的「留白」，梵文語法中有所謂「六離合釋」的設計，而古代漢語顯然缺乏此類相應的解釋模式，

p. 188

因此梵文複合詞在漢譯佛典中的形式，往往較之其梵文原語更富於解釋上的彈性，這或許也是漢地佛教學者所以會產生所謂「創造性詮釋」的原因之一吧；[18]相形之下，藏譯佛典的翻譯手法，除了是格於偈頌體的形式而有緊縮詞組的情況外，一般而言，即使是在偈頌體裡，也「明確的」依梵文語法中「六離合釋」的設計而採行其中的一種來譯解梵文的複合詞；因此，就梵文佛典的解讀來說，其對等的藏文譯本便自然成為今日文獻學的研究者在解讀上不可或缺的指南。[19]然而，藏文譯本這種「明確性」，往往不也是壓縮了梵文原典的詮釋空間所換取來的嗎？這一點似乎經常為但以清楚為務的文獻學研究者所忽略。

此處「*sūnyatā-artha*」一語，其複合詞的可能形構或許一如藏譯者所指示的一樣，而與上文「*sūnyatā-prayojana*」一語相同，均為「屬格依主款」式的複合詞。然而，吾人前述的思考仍然是必要的，因為一旦養就了但順藏文譯本來解讀梵文佛典的習慣，無形之中也會忽視了梵文原典原初在其特殊的語法安排上，所含藏的飽滿而富厚的意義，畢竟對於梵文複合詞的「不確定性」而言，藏文譯本所呈顯出來的，豈只是一種單純的「字面翻譯」而已（梵文複合詞的漢譯手法反而近似原件的影本），事實上藏文譯本在這一方面的表現，往往是已然跨入了「在空地上構築沒有建蔽率的房舍」的階段。因此，在梵文佛典的解讀上，漢文譯本也許並非如此不堪，而藏文譯本則有時顯得過於威猛了一點。當然，在柳橙的吃法上，有些人喜歡先剝了皮，然後再細細品嚐個中滋味，

p. 189

有些人卻只愛吃用刀先行切割好的，而有些人則專喝經由壓榨去了渣的柳橙汁。但是，學術研究不比吃柳橙，可以各憑所好，而是要在吃法上評估其間的差異（諸如氣氛的、口感的以及營養上的）。

2. 「*sūnyatā-artha*」一詞的三種判讀

如果我們此處隨順清辨對 "*parama-artha*"（勝義）一詞的分析手法，而來解讀 "*sūnyatā-artha*"，[20]則此一複合詞在形式上當該可有三種的解讀方式，我們或可依所謂「同位格持業款」，而把此一複合詞理解為 "*sūnyatā iva arthaḥ*"（如 "*sūnyatā*" 一般的 "*artha*"），而它的意思也就是指「"*sūnyatā*" 即是 "*artha*"」而言。我們也可以依此語的藏譯所示，而順「屬格依主款」的形式來解讀此一複

合詞，亦即（"śūnyatā 的 "artha"）。當然，我們也可據「有財款」的方式來理解此一複合詞的意思，

p. 190

把它看成是一個形容性的語詞，而理解為 "śūnyatā-artha-anukuula"（順隨 "śūnyatā-artha" 的），或 "śūnyatā-arthavat"（具有 "śūnyatā-artha" 的）。就「符號系統的結構分析」而言，這三種解讀方式在形式上都是可以被允許的。因此，對於梵文複合詞而言，我們不能因為在文獻上註釋家不曾依某款某款來解讀某一複合詞，便強行闡割某款的可能性（試想在清辨之前的中論註釋家，何曾有 "parama-artha" 的三義？而清辨的三義之說，在何種意義下方可稱為是「創見」呢？或許在梵文語法的結構分析之下，他的三義之說也只是個「分析命題」罷了！然而，引入此一分析手法來進行遺址的考掘工作，並試圖根據其它資料而重新展現「古城」原有的風貌，在這一點由時空背景等等因素所促成的「間距」上，他對「古城的復原」工作所成就的，或許便不是一項「分析命題」，而是「綜合命題」；在這個意義下，清辨的「勝義」三說自是一種「創見」。此外，我們也不能只因於藏譯者對某一梵文複合詞的某種判讀，便據此而結紮了該一梵文複合詞原初所具有的生殖能力。因為若是如此，便同時謀殺了古代印度知識社群的「學術典範」——語法學式的思維模式。[\[21\]](#)

七、關於「-artha」一詞的詞義

1. 「-artha」一詞的三義

在 "śūnyatā-artham" 一詞的語脈中，"artham" 一詞的詞義為何？這是一個看似容易而其實有些麻煩的問題。因為，就 "-artham" 的形式（中性業格）而論，它一方面是一個不折不扣的實詞；然而，從另一方面來看，它又可以是一個帶有「目的為格」意味的副詞。[\[22\]](#) 而且，即使以實詞來看，"artha" 一詞的詞義也是個不折不扣的寬義詞，以 V. S. Apte's *The Practical Sanskrit-English Dictionary* (pp. 223a~224b) 來說，編者便依此語的實際用例而開列了二十項以上的意思。因此，如何在 "śūnyatā-artham" 一語的有限脈絡中（此一複合詞在《中觀論頌》中的用例僅只一回），

p. 191

斟酌出 "artham" 一詞的詞義，似乎並不如想像中的那麼容易（當然，如果有「先見之明」，那又是另外一回事兒了）。在 Apte 所開列的諸多意思裡，正如上文所曾提及的，"prayojana" 一詞在意思上有與 "artha" 一詞相通之處；因此，當此一語詞與 "prayojana" 出現在同一語脈之際，基於此一語脈的句法形式（連詞 "ca" 的句構），這二者之間的那些通義或可暫時劃給 "prayojana" 而不予考慮，這些通義包括了「目標、目的與需求」之義，「原因、動機、理由與資具」之義，「便利、使用與效益」之義。[\[23\]](#)

此外，在偈頌脈絡中，其藏文各本的對譯 "don" 之一詞，其詞義也當該是我們抉擇 "artha" 之義時，必須加以考慮的。然而，事實上，"don" 之一詞在藏語裡似乎也並不是一個窄義詞（這固然反映了 "artha" 此一梵文原語的多義性，但是根據 L. Chandra's Tibetan-Sanskrit Dictionary, pp. 1148b~1149b, "don" 之一詞的對應梵語亦有十數個之多，雖然其中 "artha" 一詞仍是最為常見的對譯）。此處若綜合 H. A. Jaschke 與 S. C. Das 二人各自所編的《藏英辭典》，以及張怡蓀主編《藏漢大辭典》所列諸義，並剔除掉前述暫時劃給 "prajojana" 的那些詞義之外，"don" 之一詞至少仍有下列三個意思值得吾人在此斟酌（就中 所列之義，為兩本《藏英辭典》所無）：

(1) 意義 (sense, meaning, and signification)

p. 192

(2) 實情 (the true sense, the real state of the case, and the truth)

(3) 外境 (phyi don) 或所取境 (bzun byahi yul)，相對於內心而言的「對境」

上述 "don" 之三義實亦為 "artha" 一詞的詞義所含。此中，相應於 的詞義，Apte 的辭書則講的更為詳細而謂：此語在這一層意思上，可兼指「表述的意義」(the expressed)，「明示的意義」(the indicated) 與「暗指的意義」(the suggested) 三種；相應於 的詞義，Apte 的辭書亦列有："the actual state, fact of the matter"；相應於 的詞義，Apte 的辭書則列有："that which can be perceived by senses, an object of sense"。[24]

2. 「-artha」的「意思」之義

對比於梵語的 "artha" 與藏譯的 "don"，相形之下，什公在此一脈絡中的譯語「義」字，顯然在意思上是比較明確而固定的，我們不妨先從什公的此一譯語切入（畢竟漢語是我們的母語，而漢譯佛典也是吾人最為熟知的佛典形式），成以便清理出在 "śūnyatā-artha" 一語中 "artha" 一詞所可能有的意思。從吉藏對此一詩頌的疏釋來看，什公偈文中「空義」一詞是指「空性本身的意義」而言，還是指「空性」一詞的意思來說，在文脈上並不很確定；此中，前者近於藏語 "don" 的第二義，它可以是存有論上的意義（總之，這是屬於事實層上的），而後者則近於藏語 "don" 的第一義，只能指「名言或概念」上的意思（總之，這是屬於描述層的）。當然，若是把所謂的「意義」(meaning) 安放在「意含」(sense) 上來看，則它可以與事實層無涉而只屬於名言概念的領域；若是把它安於在「指涉」(reference) 上來看，則它就不僅止是屬於名言概念而同時也涉及了事實層。依什公之譯與吉藏的疏文，事實上我們並不清楚，所謂「空義」是指「空性」一詞的「意含」，還是其「指涉」，或兼指二者而未曾加以區別。總之，他們當該是把 "śūnyatā-artha" 一詞視為「空性的意義」來看。就此而言，月稱基本上可說也是順此一路數來解釋此語的，但顯然較為清晰而明確。月稱在本頌的長行釋文裡，把此一複合詞或改寫為 "śūnyatā-śabda-artha" 的形式（這是一種典型的增字為訓的方式，也是註釋者在面對「本尚虧圓」的偈頌體論書之際，

慣用的一種註釋手法)，或改寫為 "śūnyatā-śabdasya artha" 的形式（如此一來，便解釋了 "śūnyatā-śabda-artha" 此一複合詞的詞間關係）；此中，"śabda-artha" 或 "śabdasya arthaḥ"，都明確的是指「語詞的意思」來說；而且，在同一脈絡之中，月稱數度的使用了 "śūnyatā-śabda" 一語，這也表示他是把偈文裡 "śūnyatā-artha" 的 "śūnyatā" 看成是一個「語詞」。因此，至少對月稱來說，"śūnyatā-artha" 一詞即是指 "śūnyatā-śabdasya arthaḥ"（「空性」一詞的意思）。

3. 「-artha」的「實況」之義

其次，就前述藏語 "don" 的第二義來說，若是 "śūnyatā-artha" 一語的意思是落在這一層上，則此語在意思上多少都與所謂「實相」（*tattva-lakṣaṇa*，用例可參見《中觀論頌·18.9》），或「法性」（*dharmatā*，用例參見《中觀論頌·18.7》）之類的概念具有相同的內容。在這種情況下，"śūnyatā-artha" 一詞，即是「空性的事實」的意思，而可以用來指「空性本身的意義」，亦即就「空性」一詞「指涉上的意義」而言，或是就「空性」概念在「存有論上的意義」來說。至於說龍樹及其後繼者是否允許在這一層的意思上使用「空性」一詞，也許並不是在此可以輕率決定的；然而，龍樹的論敵似乎曾就這一層的意思來質疑龍樹所謂「空性」的意思，這一點可以在《迴諍論》（*Vigrahavyavartam*）的初頌及其長行中見出，在該一脈絡中，論敵並由此而認定「空性」一詞的意義若是落在「指涉層」上來安立，則該詞或有「自我指涉」的嫌疑。^[25]無論如何，我們仍然認為在「符號系統的結構分析」上，"śūnyatā-artha" 一詞的意思，至少可以有「『空性』一詞的意思」與「空性的事實」這兩層雖然互有關涉，但並不不同的意思。

4. 「-artha」的「對境」之義

然而，"śūnyatā-artha" 一詞的意思，可以落在前開藏語 "don" 的第三義上來講嗎？就藏語 "don" 的第三義而言，它的意思或可說更近於梵語 "viṣaya"（*yul*，境）或 "citta-gocara"（*sems kyi spyod yul*，心所行境）。就這個意思來說，"artha" 一詞便是一個認識論上的概念，而可以用來指「認識上的對境」，這在前開 Apte 的辭書中，睽其所列的 "that which can be perceived by senses, an object of sense" 之義，便可清楚見出。《明句論·26.6ab》有如下的一段敘述（*Poussin* 本，

p. 554.11~555.4, ^[26]），註解者似乎正是在這個意思之下來使用 "-artha" 一詞（基於文義分析上的需要，我們也一併把這段文字的藏文對譯附上：^[27]

【梵】*vedanā-pratyayā tṛṣṇā* | 【26.6a】

saṃpravartata iti vartate | vedanā pratyayo yasyās tṛṣṇāyāḥ sā vedanā-
pratyayā | kiṃ viṣayā punaḥ sā tṛṣṇā | vedanā-viṣayaiva | kiṃ kāraṇaṃ |
yasmād asau tṛṣṇāluḥ

vedanā-arthaṃ hi tṛṣyate | 【26.6b】

vedanā-nimittam eva abhilāṣaṃ karoti ity arthaḥ |

【藏】 tshor baḥi rkyen gyis sred pa ste | 【26.6a】

kun tu ḥbyuñ bar ḥgyur shes bsñegs so || sred pa gañ la tshor baḥi rkyen yod
pa de ni tshor baḥi rkyen gyis so || sred pa de yañ ciḥi yul can shig yin she na
| tshor baḥiyul can ñid do || ciḥi phyir she na | gañ gi phyir sred pa can de |

tshor baḥi don du sred par ḥgyur | 【26.6b】

tshor baḥi ched du mnon par ḥdod pa bskyed do || shes bya baḥi don to ||

【譯】 [28]渴愛 (tṛṣṇā) 是以感受作用 (vedana) 為條件。——

【26.6a】

隨前文追加「生起」(saṃpravartate) 一詞〔以完足其偈文之義〕(亦即當讀作「渴愛是以感受作用為條件而生起」)。渴愛所在之處便有感受作用的條件存在，它(渴愛)即是「以感受作用為條件」。再者，該一渴愛，其對境

p. 195

(viṣaya, yul can, 有境) 為何? 就是「感受作用的對境」(vedanā-viṣaya, tshor baḥi yul can)。理由何在? 由於此一「具有渴愛的東西」(tṛṣṇālu, sred pa can, 亦即「渴愛的對境」所以形成) 乃是：

由於領受的緣故 (vedabā-arthaṃ, tshor baḥi don du) 而渴求。——

【26.6b】此一偈句的意思 (ity arthaḥ, shes bya baḥi don) 也就是說：正是「因為領受的緣故」(vedanā-nimittam, tshor baḥi ched du) 而造成強烈的欲求。

此處若暫置其表層句法而專注於深層語意，便可發現註解者在前述的脈絡中，是把 "vedanā-artha" 等同於 "vedanā-viṣaya" 以及 "vedanā-nimitta" 來看待；而此中，不論 "viṣaya" 或 "nimitta"，都是具有認識論上「對境」意味的字眼，因此，在這個意義下的 "-artha"，當該也具有同樣的意思。[29]

《中觀論頌·26.6b》的原文作 "vedanā-arthaṃ hi tṛṣyate"，《明句論》一系列的藏文對譯，如前節所述的，作 "tshor baḥi don du sred par ḥgyur." 然而，在《無畏

論》一系的藏文對譯之中，則作 "tshor baḥi don la (or gyis) sred par ḥgyur." 若譯為漢語，

p. 196

則或從其判位詞 "la" 而譯為「渴求於感受作用的對境」，亦即把 "vedanā-artham" 視為動詞 "trṣyate" 的「業格」來看；或從其「具體虛詞」的 "gyis" 而譯之為「藉感受作用的對境而渴求」（或「在感受作用的對境上而渴求」），這類用法的「具格」實際上也是一種副詞性的用法，是用來表示「動作」的資具或能作因的。總之，不論是判位詞 "la"，或具格虛詞 "gyis"，在這個意義下的 "don" 皆為實詞而非虛詞。前述這類用法當然是與《明句論》一系譯文中以 "-ḥi don du" 的方式來處理 "-artham" 是不一樣的，後者顯然是把 "don" 加以虛詞化而與 "du" 結合為「複合虛詞」，而用來表示類似「目的為格」的概念。然而，在此一脈絡下的實詞 "-artha" 當該是何意思？順偈文的文脈來看，顯然不能把它看成是 "meaning" 的意思；因為無論如何，說「渴求於感受作用的意思」，是不太講得通的。至於把它理解為 "purpose" 而說「渴求於感受作用的目的」，這在意思上是說得過去的，而感受作用的目的在於領納對境，如此一來，這層意思配合前一偈句「渴愛是以感受作用為條件」，故而此處所謂 "vedanā-artha"，若直接譯為「感受作用的對境」，或許更為恰當。[30]

當然，把 "-artha" 一詞理解為具有認識論色彩的「對境」（viṣaya）或「所知境」

p. 197

（jñeya）的意思，其中最著名的用例，自屬清辨在其著作中對 "paramārtha" 一詞的分析。以《中觀心論頌·思擇炎》第三章第二六詩頌的長行釋文為例，清辨在對 "paramārtha" 此一複合詞進行詞義分析之際，一開始便說：「由於 "artha" 是所知境，故而 "artha" 一詞的意趣便是『當該觀照並且領會的〔對象〕。』事實上，清辨之視 "artha" 為「對境」之義，始終貫穿在他對 "parama-artha" 一詞的三種複合詞的判釋之中，其間最為明確的，則是他透過「屬格依主款」的複合詞形式來判釋 "parama-artha"，亦即把此一複合詞之間的「零位」補之以「屬格」，而成為 "paramasya artha.ḥ"（dam paḥi don）的形式，清辨接著便解釋為什麼吾人可以如此來判讀此一複合詞，他說：「因為是至高的無分別智的對境，所以〔該一複合詞的意思可以〕是 "paramasya arthaḥ"（至高的對境）。」[31]

在漢地的佛學傳統裡，對「般若」，有一種「一體三位」式的判分，亦即所謂「文字般若」、「實相般若」與「觀照般若」；此中，吾人若把此一漢地式的判分拿來挪為己用，基於 "-artha" 一詞可能有的「意義，實情與外境」三種意思，我們似乎也可以方便的把此處偈文中 "sūnyatā-artha" 一詞可能有的意思判分為三：亦即文字上「空性一詞的意思」與存有論上「空性的實態」，以及認識論上「空性的對境」。根據我們在前文的分析，月稱與鳩摩羅什明顯的是以文字上「空性一詞的意思」來理解此一複合詞，

而吉藏疏文中的理解，或許除了前述這一層的意思之外，它多少還兼有存有論上「空性的實態」的意思。至於清辨對此一複合詞的看法又是如何呢？若順他之喜於取用 "artha" 一詞的「對境」義來看，或可想見他會把此一複合詞理解為認識論上「空性的對境」的意思，事實上，清辨正是順此一路數來理解此一複合詞。

八、關於漢本《燈論》的偈文翻譯

漢譯《般若燈論》對本頌的翻譯如下：

汝今自不解空及於空義，能滅諸戲論，而欲破空耶！

其間相當於原文因果複句前件的，是「汝今自不解空及於空義，能滅諸戲論」，而其後件則為「而欲破空耶」。此中，且先來討論其前件的翻譯。若是但觀其偈文之譯，直覺的印象會讓人認為漢譯者落譯了 "śūnyatāyaṃ-prayojanam" 一語；實則，此處漢譯者的落譯問題，恐非如此單純。何以知其然，且看其長行釋文便可分曉：

「空」者，能滅一切執著戲論，是故名「空」。

「空義」者，謂緣空之智，名為「空義」。

此中，吾人若對照此一長行的藏本之譯：

stoñ pa ñid kyi dgos pa ni spros pa thams cad ñe bar shi baḥi mtshan ñid do ||

stoñ pa ñid ni ḥdsin pa thams cad dañ bral baḥi mtshan ñid stoñ pa ñid la dmigs paḥiye śes so ||

stoñ pa ñid kyi don ni de bshin ñid kyi mtshan ñid do ||

空性的目的，乃是止滅一切戲論之相；

空性，乃是離開一切（認識上的）執取之相，為體會空性的智慧；

空性的對境，乃是真如之相。

由此可見，漢譯者若非以「空」代譯「空性的目的」，而以「空義」代譯「空性」，從而落譯了原文 "śūnyatā-artham" 一詞及其長行釋文；便是在其偈文中雖以「空及於空義」一句來傳譯 "śūnyatāṃ śūnyatā-arthaṃ ca"，而落譯了 "śūnyatāyaṃ prayojanam" 一語，從而在長行釋文中張冠李戴，並且落譯了 "śūnyatā-artham" 一詞的相關釋文。

吾人以為漢譯者在偈文中所落譯的，極有可能是 "sūnyatāyāṃ prayojanam" 一語，而在長行釋文中，為了配合其偈文之譯而張冠李戴，並且或有可能基於其唯識學派的立場而有意略去清辨有關 "sūnyatā-artham" 一語的長行釋文。[32] 至於其「能滅諸戲論」之句，實為漢譯者自行增入之文，而此一增添當是隨順長行裡「能滅一切執著戲論」之句而來，以用補四句而合於譯例。何以漢譯者會落譯了 "sūnyatāyāṃ prayojanam" 一語？或許在這一點上，漢譯者並非格於四句五言詩的譯例，因為其下文「能滅諸戲論」之句，乃屬多餘的幫襯之句，有可能是這位東來中土的譯師在他所具備的漢語詞彙之中，一時之間找不著貼切而相應的對譯，故而只好在偈文與長行中或略而不譯，或張冠李戴了。[33]

至於其有關因果複句後件的翻譯，亦即所謂「而欲破空耶」一句，也有一些值得吾人注意之處，特別是在對梵文原偈可能有不同誦本存在的說法上，漢譯者對此一後件的翻譯多少都提供了一些值得參考的線索。就中，從語態上來看，「〔你〕而欲破空」一句，或許顯示了其原初的「能動態」形式，而動詞「欲破」一詞也多少反映了它可能是譯自梵語的「願望式」(optative)。此外，若對照燈論的藏譯偈文，漢譯「欲破空」一句的「空」字，當為漢譯者為說明文義而增入的語詞；此處吾人若就梵文句法來看，此一增添之詞可說是相當於「業格」而受「欲破」一詞的支配。就漢本《燈論》偈文中的此一添附來說，漢譯者又在長行釋文裡增添了一句原文脈絡中所沒有的話語，而更進一步說明了其偈文之譯的判讀，而此句為漢譯者所增添的話語是被放置在如下的一個脈絡中（夾號內之文即是漢譯者為補充說明而自行增入的，[34]）：

【汝今欲得破壞真實相者，】如人運拳以打虛空，徒自疲極，終無所損。

漢譯者文中所謂「真實相」，此語或相當於藏本《燈論》釋文裡的 "de bshin ñid" (tathatā, 真如)，而這在清辨的詮釋系統裡指的是「空性之智的對境」。因此，若順漢譯《燈論》的偈文並參照其長行，此一因果複句是被漢譯者判讀為：「你至今仍無法理解空性的手段以及空性的智慧，

p. 200

能滅除一切的執著戲論，所以你才會想去破壞諸法實相的空性。」（因此，在漢譯者心目中他認為自己已然把此中的三義表出了，而事實上，他想要表出的與他實際上所表出的，顯然有一段相當的距離）。

九、關於因果複句後件的一些問題

漢譯《燈論》「而欲破空耶」一句，這句話的意思若理解為「因而你才會想去破壞諸法實相的空性。」在這個意思下，我們可以把此句視為是漢譯者對偈文中因果複句後件的判讀。如果吾人前述的理解是妥當的，由此便可見出《燈論》的漢譯者對此一後件的解讀，與什公之譯的意思是不相同的。什公的後件之譯是「是故自生惱」，這句話在字面上可以理解為「所以你是自找苦吃，自尋煩惱」或「所以你自己才惹出了麻煩」；[35]若再根據青目長行釋文裡對此一後件的「散文化改寫」——「故生如是疑難」，這句話可以理解為「所以才

產生了前述那般樣子的詰難」[36]——由此，吾人或可見出《燈論》的漢譯者所做的判讀與什公或青目的理解，二者之間存有極大的差異。此中，若是對照月稱所牒引的梵文原偈，便可以見出相當於 "vihanyase" 此一動詞的，在《燈論》漢譯者的偈文中被譯為「欲破」，而視之為是「及物動詞」；然而，在什公的譯文裡，則以「自生惱」譯之，並沒有把它看成是「及物動詞」，反而是把它視為「不及物動詞」來看待。雖然如此，二者之間仍有一點是相同的，那就是在語態上，二者均表出了「能動」的語態。

根據月稱所牒引的偈文，此一後件是 "tata evaṃ vihanyase."，就中所使用的動詞是 "vihanyase"，此一動詞在形式上，是第二人稱單數現在式的受動態（其詞根為 "vi • vhan"，其義為「傷害、破壞或拒斥」）。就梵文語法來說，受動態在用法上可有三種：

p. 201

- (1) *karmaṇi prayoga*（及物動詞的受動態），這種用法所要著意表述的，乃是原來主動態裡的「業格」（故而在受動態裡它便成了「主格」），例如 "samāṃ paśyati（他見到我）"，其受動態為 "ahaṃ tena dṛśye（我被他見到）"。相對於以下第二種用法的，這種「及物動詞的受動態」也可稱之為「人稱結構的受動態」。
- (2) *bhave prayoga*（非人稱結構的受動態），這種用法與前一用法不同的，乃是其中使用的動詞多半是「不及物動詞」而它所要刻意表述的，乃是原來主動態裡的「動作狀態」，如 "ahaṃ gr̥he tiṣṭmi（我站在屋裡）"，為了強調此一「動作狀態」，而使用非人稱的受動態，則可說 "gr̥he mayā sthiiyate."（這個意思不論是在中文或英文裡都是難以表述的，若非要勉強的說，或可表之為 "It is stood in the house by me."）。
- (3) *karmakartari prayoga*（反身受動態），此類用法與前述兩種用法最大不同之處，乃是它一方面是不及物動詞的受動態（這與第一種的受動態不同），同時又是人稱結構的受動態（這與第二種受動態有別），因此在使用上，它也同時兼有前述兩種用法裡的表意功能，亦即強調原來由動詞所支配的「業格」而把它在受動態裡轉成了「主格」，例如 "odanaṃ pacāmi."（我來煮飯）之於 "pacyata odanaṃ svayam eva"（飯自己在煮）這一句反身受動的形式。同時由於也強調「動作狀態」，因而把原來動詞的及物用法在受動態裡一轉而為不及物的用法，亦即把「動作回返到施動者身上」，此外，例如 *mucyate*.（自我解脫）。這種反身受動態的形式，其「受動」的意味往往相當淡薄，這結果是在後期的文獻或較不講求嚴格語法的作品裡，此類受動的用法也往往當成是及物動詞的主動態來使用。[37]

那麼，"tata evaṃ vihanyase." 一句裡的受動態，當屬何種形式？如果從什公「是故自生惱」之譯來看，他似乎正是從「反身受動態」的意思上來判讀此一後件。月稱在本頌的長行裡（*Poussin* 本，p. 491.16~18），散文化了此一偈頌體的後件如下：

p. 202

abhāva-śabda-arthaṃ ca sūnyata-arthaṃ ity adhyāropya bhavān asmān
upaalabhate | tasmāc chūyatā -śabda-arthaṃ api na jānāti | ajānānaś ca tvam
evam upālabhaṃ kurvan niyataṃ vihanyase ||

(其藏本對譯為：khyod ni dños po med paḥi sgraḥi don stoṅ pa ñid kyī
sgraḥi don du sgro btags nas | kho bo cag la klan ka tshol ba yin no || deḥi
phyir stoṅ pa ñid kyī sgraḥi don yañ mi śes pa yin no || mi śes bshin du klan
ka tshol baḥi ñes par khyod ñid la gnod pa yin no ||)

但是，閣下誤解在先，而認為「不存在」一詞的意思，即是「空性」
一詞的意思，進而便詰難我等。由此可見，閣下並不明白「空性」一
詞的意思。然而，在〔「空性」一詞的意思〕還弄不清楚的時候，便
不斷地展開詰難，你只是在傷害自己。[38]

從月稱的此一「白話翻譯」看來，偈體形式中的 "tata evaṃ vihanyase." 若欲完
足其文義，當該讀成 "tatas tvam evaṃ vihanyase." (deḥi phyir khyod ñid la gnod
pa yin no. ; 所以你是在傷害自己)。由此可見，在此一後件的判讀上，什公與
月稱的意思是頗為一致的，這多少也說明了在雙方牒引的偈文上，什公當年所
據以翻譯的底本，或有可能與月稱一系所承繼的「誦本」(Oral Text) 有其一
定的關係。[39]

雖然在本頌的偈文與長行的翻譯上，漢本《燈論》的若干譯解並不能得到藏本
《燈論》的印可與支持，但是漢譯者對因果複句後件的判讀，從前一節的分析
裡可以見出他似乎是相當堅持的。就中，他對相當於 "vihanyase" 一詞的判讀，
在理解上與什公乃至月稱之間，明顯的有其差異存在。事實上，這兩者之間的
出入，在兩系的藏譯之間似乎也多少反映了出來。此中，《無畏論》(此論自
二十三品以下，文全同於《佛護論》)

p. 203

與《般若燈論》及其複注，均把此一因果複句後件的動詞譯作 "gnod pa byed"
(施加破壞)；而但有偈頌的白文本與藏本《明句論》，則相應於《〔tvam
evaṃ〕"vihanyase" 此一「反身受動態」的動詞，譯作 "〔khyod ñid la〕 gnod pa
yin" (〔你是在〕傷害自己)。二者之間此一遣詞造句上的差異已然為 Poussin
所指出，並且他認為《無畏論》中的 "deḥi phyir de ltar gnod pa byed" 一句，當
可還原為 "tata evaṃ pratibādhase" (參見 Poussin 校本, p. 490, n.1)。然則，此
一還原是可疑的，因為在形式上此一還原之句共有九個音節，這已然違反了偈
頌體的格律形式。野澤靜正 (1953, p. 321) 便不同意 Poussin 以 "pratibādhase"
一詞來還原《無畏論》等藏譯本裡的 "gnod pa byed"，他則試圖以第二人稱單數
現在形能動態形式的 "vihimsase" 一詞來還原此一藏本之譯。按："vihimsase" 一
詞的詞根是 "vi • √him.s"，而此一詞根在意思上同於 "vi • √han"，並且與
Poussin 所給出的 "prati • √baadh" 一樣 ("pratibādhase" 一語亦為第二人稱單數現
在形的能動態)，皆有「傷害、破壞與惱擾」之義。

就野澤靜證的還原譯來說，至少在形式上是符合了偈頌體的要求，而他本人也據此一還原，把本頌中因果複句的後件譯為：「それ故に、汝はかくの如〔大乘を〕する破。」（所以，你就這個樣子來破壞〔大乘〕。）他這種解讀與吾人前文據漢本燈論而來的判讀，在構句形式的認定上是相同的，都是把此一後件中的動詞視為「及物動詞」來看。[40] 然而，此一構句形式的認定，明顯的與什公之譯以及月稱一系的理解，並不相同。[41] 此間的差異，是因於原初不同的底本？還是底本雖同，而各自的解讀或詮釋有別呢？這個問題是很值得探究的。如果只是在原偈因果複句後件的「語態」上，翻譯者之間乃至註釋者之間彼此的判讀或理解有異，那麼 Poussin 與野澤二人對藏本 "gnod pa byed" 所做的那些還原工作，便顯得是沒有必要的多餘之舉；而此時我們所要深究的，乃是他們之間或此或彼的判讀與理解，到底是基於何種脈絡而來？至少對月稱的註釋工作來說，他把 "tata evaṃ vihanyase" 理解為 "tatas tvam evaṃ vihanyase." (dehi phyir khyod ñidla gnod pa yin no.；所以你是在傷害自己)，明顯的是為他在本章第十一、第十三與第十五幾首詩頌的註釋進行鋪路工作。

p. 204

就這一點來說，月稱與其他的中論註釋家顯然並不是站在同一脈絡上來理解此一後件中的 "vihanyase" 。

十、小結：此一詩頌在解讀上必須注意的事項

經由以上冗長的「符號系統的結構分析」，我們可以見出要去「理解」這首詩頌的意義之前，或許應該先對它的「符號系統結構」進行一番「說明」。這類說明包括了偈頌體的句讀問題，不同的句讀方式會造成意義向度上的轉變，這一點似乎不必再多做說明。就本頌的句讀方式而言，註釋傳統裡的判讀與藏漢兩譯中的譯讀是完全一致的；然而，

p. 205

我們是否便可據此而宣稱若干現代學者的「另類句讀」是於法不合的？其次，是句法上因果複句後件裡 "vihanyase" 一語的語態問題，藏譯本在此處呈顯出了兩種不同的譯文，二者之間的差別是因於不同的底本？還是由於註釋者或翻譯者對該一詩頌的意義，彼此在認知上有別？這個問題在我們進行符號系統的結構分析之際，基本上仍是開放的。再者，是關於 "prayojana" 與 "-artha" 二詞的詞義問題。這兩個語詞都是寬義詞，從符號系統的結構分析來看，它們的脈絡意義也同樣是開放的，我們並無權利因於某些傳統註釋家的詮釋觀點便壓縮了它們在意義上的存活空間。總之，在進行這首偈頌的形式分析之際，我們首要的工作乃是著手描述其語法結構而不是闡明其義理深度的。

p. 206

【參考書目】

- Ames, W.L. (1982) "The Notion of Svabhāva in the Thought of Candrakīrti", *Journal of Indian Philosophy* 10: 161~77.
—— (1986) *Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa: Six Chapters*, unpublished dissertation, University of Washington.
- Bocking, B (1995) *Nagarjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- De Jong, J.W. (1949) *Chinq chapitres de la Prasannapada*, Paris.
—— (1972) "Emptiness", *Journal of Indian Philosophy* 2:7~15.
—— (1978) "Textcritical Notes on the Prasannapadā", *Indo-Iranian Journal* 20, 217~52.
- Deshpande, M.M. (1992) *The Meaning of Nouns: Semantic Theory in Classical and Medieval India*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Eckel, M.D. (1978) "Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language", *Philosophy East and West* 28 (4) : 323~27.
—— (1985) "Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra in Ch.XXV of the Prajñāpradīpa", *Indiske Studies* 5, pp. 25~75, Copenhagen.
- Guenther, H.V. (1976) *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Boulder: Shambhala.
- Kalupahana, D.J. (1986) *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle way*, Albany: State University of New York Press.
- Iida, S. (1980) *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo: The Hokuseido Press.
- Inada, K. (1970) *Nāgārjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika* Tokyo: The Hokuseido Press.
- Lindtner, Chr. (1981) "Buddhapālita on Emptiness", *Indo-Iranian Journal* 23, pp. 187~217.
—— (1982) *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Copenhagen: Institut for indisk filologi. May, J. (1959) *Candrakīrti, Prasannapada Madhyamakavṛtti* Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Matilal, B.K. (1986) "The Logical Illumination of Indian Mysticism", from *Oxford University on India*, eds by N. J. Allen et cetera, Vol. 1 Part 1, Oxford University Press, pp. 116~43
- p. 207
- Mukherjee, B. (1995) "Comparative Study and buddhist Works in Chinese Translation", 收於《佛教與中國文化國際學術會議・論文集〈上〉》，臺北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會編印，pp. 259~83.

- Nakamura, H. (1964) *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- (1983) "The Middle Way and the Emptiness View: Apropos of the Interpretation of "The Triple Truth Verse" ", *Journal of Buddhist Philosophy* Vol. I, Bloomington: Indiana University, pp. 81~111.
- Quine, W.V.A. (1953) 彭信俄譯〈語言學中的意義問題〉，收於涂紀亮主編《語言哲學名著選輯》，北京：三聯書店，1988，pp. 321~36.
- Streng, F.J. (1967) *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Nashville: Abingdon Press.
- Speijer, J.S. (1886) *Sankrit Syntax*, Leiden, reprinted Delhi, 1973.
- Sprung, M. (1973) Editor. *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*. D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, Holland.
- (1979) *Lucid Exposition of the Middle Way*, Boulder: Praj Press.
- Tuck, A.P. (1990) *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, T.E. (1994) *Nagarjunian Disputation: A Philosophical Journey Through an Indian Looking-Glass*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 山口益 (1944) 《中觀佛教論考》，東京：山喜房佛書林。
- (1951) 《般若思想史》，京都：法藏館。
- (1981) 山口益等人編《佛教學序說》，京都：平樂寺書店。
- 中村元 (1975) 〈《中論》諸註釋書における解釋の相違〉，收於《橋本博士退官紀念・佛教研究論集》，東京：清文堂，pp. 66~79。
- (1980) 《ナーガージュナ》，東京：講談社。
- 本多惠 (1988) 《チャンドラキールテ中論註和譯》，東京：國書刊行會。
- 奥住毅 (1988) 《中論註釋書の研究：チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和譯》，東京：大藏出版株式會社。
- 野澤靜證 (1953) 〈中論觀四諦品第七偈に就ての清辨の解釋〉，*印度學佛教學研究* 第二卷第一號，pp. 319~21。
- 長尾雅人 (1978) 〈佛教に於ける「世俗」(savmvr̥ti) という語の一解釋〉，收於《中觀と唯識》，東京：岩波書店，pp. 305~20。
- p. 208
- 稻葉正就 (1986) 《チベット古典文法學》，京都：法藏館。
- 江島惠教 (1980) 《中觀思想の展開》，東京：春秋社。
- (1982) 〈自立論證派〉，收於《講座大乘佛教(7)——中觀思想》，東京：春秋社，pp. 147~74。

- 梶山雄一（1980）．〈中觀派の十二支縁起解釋〉，收於《佛教思想史・第三號〈佛教内部における對論——インド〉》，京都：平樂寺書店，pp. 89～146。
- 三枝充憲（1985）《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社。
- 北畠利親（1991）《月稱釋・中論觀法品、觀四諦品譯註》，京都：永田文昌堂。
- 高崎直道（1993）〈"『大乘起信論』的語法，有關「依」「以」「故」等之用法〉，《諦觀》第七十二期，pp. 73～104。
- 柳田聖山（1982）《中國禪思想史》，吳汝鈞譯，台灣商務。
- 辻直四郎（1974）《サンスクリット文法》，東京：岩波書店，1974。
- 岩崎良行（1993）〈パーニニ文法學派における（態）記述の一考察——自動・再歸用法（karmakartari）について〉，《印度哲學佛教學》・8。
- 瓜生津隆真（1982a）〈中觀派における空〉，收於佛教思想研究會編《佛教思想(7)——空（下）》，京都：平樂寺書店，pp. 523～57。
- （1982b）〈中觀派の形成〉收於平川彰等人主編《講座・大乘佛教(7)——中觀思想》，東京：春秋社，pp. 85～115。
- 金克木（1983）《印度文化論集》，北京：中國社科社。
- 釋自範（1995）〈《阿毗達磨俱舍論明瞭義釋・序分》之研究〉，《中華佛學研究所畢業論文》。
- 釋惠敏・釋果徹（1995）《生命縁起觀——梵本『淨明句論・第二十六品觀十二支分』初探》，臺北：東初出版社。
- 萬金川（1995）《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社。
- （1996）〈《俱舍論・世間品》所記有關「縁起」一詞的詞義對論〉，《台灣大學文學院佛學研究中心學報第一期》，pp. 1～29。
- 曹志成（1996）〈清辨二諦思想之研究〉，《中國文化大學哲學研究所博士論文》。
- 宗玉嫻（1996）〈《金光明經・空品》的探究〉，《中華佛學研究所畢業論文》。

Nāgārjuna's Concept of Śūnyatā: As in the Seventh Poem of the 24th Chapter of Mūlamadhyamakakārikā

Wan, Chin-chuan

Instructor of General Studies, Nan-Hua Management College

Summary

Mādhyamika School's concept of śūnyatā has been the focus of scholars' argument either inside or outside Buddhist circle since ancient time. In contemporary academic field of mādhyamika philosophy, this concept has further aroused many marvellous understanding and interpretations. This situation since ancient time to modern time shows that this concept has long been a point of dispute in its understanding. This paper has no intention to judge the various theories and to present any new interpretation. It inter on the basis of intends only, the semantic characteristics of the seventh poem of the 24th Chapter of Mūlamadhyamakakārikā, to explain that the first job to understand the poetic śāstras such as Mūlamadhyamakakārikā, is the analysis of the structure of its symbols system, rather than to take the texts of the poems for one's own use by following a particular viewpoint of interpretation.

Keywords: 1.śūnyatā 2.śūnyatā-prayojana 3.śūnyatā-artha

[1] 清辨 (Bhāvaviveka) 從梵文複合詞「六離合釋」的觀點，而對 "paramārtha" (勝義) 的概念提出了三種詮釋；其後，月稱 (Candrakīrti) 則就詞源學的分析而對 "saṃvṛti" (世俗) 一詞做出了三種解釋。這兩位著名的中論註釋家殫精竭思的努力，多少也顯示出龍樹在使用這一對概念的時候並沒有同時的賦與它們明確的內容。西元八世紀的智藏 (Jñānagarbha) 寫有《二諦分別論》一書，而十一世紀的阿提沙 (Atiśa) 則有《入二諦論》，同樣的，漢地的吉藏，有《二諦義》之作，而慈恩也撰有《二諦章》，這些都足以表示出中論的「二諦偈」日後已然成為中觀學派的一項獨立論題。

[2] 由於不同的中觀學者往往也有其不同的「二諦論」，而學者在不同的文獻基礎上進行研究，也往往會有彼此扞格的見解出現，這也使得中觀學派的二諦思想成為了當代學者注目的焦點，這一點可以從 Sprung (1973) 所編的論文集集中見出。

[3] 就此而言，山口益 (1951, 頁 38 以下) 與野澤靜證 (1953)，則顯得格外引人注目了，他們均認為此一詩頌對理解龍樹「空性」之義而言，有其重大的意義；此中前者稱此一詩頌展現了所謂「空之三態」，而後者則據此一詩頌的清辨釋與觀誓疏以論中觀二家的「空性」義。其後，瓜生津隆真 (1982a & b) 亦順野澤之說而更進一步論列清辨與月稱二人空性概念的特色。此外，就筆者閱覽所及，歐西學者似乎無人曾就此一詩頌的諸家註釋來衡量中觀學派的「空性」概念。一般而言，歐西學者的研究側重在討論「空性」概念的存有論的意含，而日本學者或由於佛教的傳統與文獻掌握上的優勢，較能見出此一概念在工夫論上的旨趣以及救渡學上的意義，此中或許 Streng (1967) 是個例外，然而他的分析在文獻學上是相當薄弱的，這一點已然經由 De Jong (1972) 指出，事實上他對此一詩頌的分析，在內容上也是其極貧乏的，由於他全然無視於中論的註釋文獻，因此當然沒有能力可以見出此一詩頌對他的研究而言，其重大意義之所在（他對此一詩頌的分析可見之於該書 pp. 77~8）。

[4] 此類偈頌體往往為了緊縮音節而使用複合詞，而在複合詞的形構規則上，那些表示詞語之間關係的語法成分（如格尾與連詞之類）都必須悉數略去，如此一來，此類梵文複合詞便消解了屈折語的特色而近似於古代漢語，極易在意義上造成不確定的情況，譬如在《中觀論頌·23.1》中的 "śubha-aśubha-viparyāsa" 一語，什本之譯順其表層句構而譯之為「淨不淨顛倒」，藏本對譯均作 "sdug dan mi sdug phyin ci log"（淨與不淨顛倒）。從表面看起來，藏本之譯似乎比什公之譯來得精確。實則不然，因為漢語「淨不淨顛倒」除了可以理解為「淨與不淨的顛倒」之外，也可以把它理解為是「淨與不淨與顛倒」的意思；此中前者的判讀即相當於梵文「屬格依主款」的複合詞，而後者則相當於是「相違款」的複合詞。從這個觀點看起來，也許什公之譯保留了更多的「原味」，因為該一梵文複合詞在形式上根本無從判斷它是屬於哪一類的複合詞。雖然大多數的中論註釋家以「屬格依主款」來解釋此一複合詞，但是月稱卻不以為然的以「相違款」來看待此一複合詞。其次，就《中觀論頌》本身來看，一品之中哪些頌文代表龍樹的立場，哪些頌文又是反論者的觀點，在形式上往往也是難以遽下判斷的，而必須訴諸註釋家的詮釋，但他們之間的觀點卻不盡相同（參見中村元 1975）。這兩項形式上的不確定性，不可避免的已然為日後的解讀工作埋下了多樣化的種子。

[5] 參見山口益（1944，pp. 3~4）。

[6] Mukherjee（1995，p. 259）曾謂：「梵漢語言分屬兩個截然有別的語族，除了一些措辭與名稱是以音譯方式譯入漢語而外，漢譯佛典不啻提供給了我們對梵土原典的逐語註釋。」事實上，這個觀點對藏譯佛典來說，也具有同樣的意義。

[7] 在藏本《北京版》《明句論》的偈文裡，"rtogs" 一詞寫作 "gtogs"（義為「包括或相涉」），這在義理上或有可通之處。然而，在版本上及在諸家的長行釋文裡，恐怕都是站不住腳的；因此，當可視為刊刻之誤；事實上，這一點在 Poussin 的校注中（p. 490，n. 1）已然指出來了。

[8] 參見山口益（1944，p. 6~7）。

[9] 就 "svabhāva"（自性）的藏文譯語而言，在五個相關藏譯本子裡的對應脈絡之中，不同的譯家或作 "ño bo ñid"，或作 "rañ bshin"，彼此並不一致，多數學者均認為這兩個藏文譯語在意義上是可以互換的，如 Ames（1982，p. 162）；然而，Guenther（1976，p. 223）不以為然，他以為譯家在不同的脈絡裡或此或彼的翻譯，多少都顯示了他們意識到這兩個譯語在藏語詞彙學上的一些差異，亦即 "svabhāva" 此一梵文原語在不同的語脈裡，實有其不同的意義；他同時又認為中觀學派所斷然否定的 "svabhāva"，乃是 "rañ bshin"，而非 "ño bo ñid"。此處姑且不論他對中觀學派「自性」概念的見解是否站得住腳，然而他的前一說法卻是相當值得注意的（詳見 Quine 1953 對所謂「同義詞」的看法）。我們文中所謂「翻譯氛圍」，是指「參與譯事的學者社群的社區氛圍」，這包括了他們對龍樹哲學乃至整個中觀思想的流變的整體性認識，譯事著手之際當地的主流思潮，譯家自身的學派立場等等。

[10] 參見中村元 1975。

[11] 把 "sūnyatāyām prayojanam" 譯為 "ston ñid dgos"，很明顯的在形式上會使得藏本的詞間關係處於「空窗期」。

[12] 這是山口益（1981，p. 295）所提出來的說法。然而，此中所謂的「準」，可以準到一個什麼程度？似乎仍有待於更綿密的譯例分析，這包括了梵藏兩語的比較詞彙學與比較語法學的研究，這一方面的研究國內已有一些學者開始著手研究，參見釋自範（1995）。

[13] 根據 Pāṇini's Aṣṭadhyāyī, 3.3.117 的經句，直接尾綴 "-ana" 也可用以表達具格的意思（此即「資具」之義），此外亦可用以表達處格的意思（指「收納事物的地方」）。

[14] 在這一點上，De Jong（1972，p. 12）曾說：「想要理解像龍樹這麼一位作家，參考其作品的相關註疏，顯屬必要，首先當然是有關《中觀論頌》的註釋書。只有在研讀了這些註釋書並比較了它們之間的不同詮釋之後，吾人方有可能嘗試於簡別龍樹與註釋家之間在思想上的差異。」然而，De Jong 所說的這種

簡別的嘗試，在文本與註釋之間的互為文本性被揭露之後，是否仍具意義呢？也許文獻學者的考古熱情，使他們相信只要不斷的考掘，「遺物」終有出土的一天吧！

[15] Ruegg (1995, p. 166) 便說：「(佛教的) 哲學研究需要精審的校本，這一點自是著毋庸議。」然而，這種文獻學至上的論調，Gomez (1995, p. 194) 則譏之為是「文獻學的獨斷迷思」，因為這種說法不但預認了止於至善的校本是可能的，而且無視於梵藏漢各自傳統裡的「實然的文本」，並試圖藉科學之名來保障彼等精校之後的「真言」才是「應然的文本」。

[16] 此中前者可見之於 Nakamura (1983)，而後者則可見之於柳田聖山 (1982, p. 96)。

[17] 金克木 (1983, p.225) 曾經指出：「梵語的書面語發展趨勢是向古漢語靠近，表示詞間關係的尾巴」失去」成為待接受對方心中補充的「零位」；Nakamura (1964, p. 134) 則說：「在長長一串的複合詞裡，詞間關係是很難理解的.....如此一來，往往會留下對某一複合詞作出種種解釋的餘地，造成詞義的晦澀難明(在這一點上，梵語和漢語相似)。」對於梵漢兩語之中的這種語言現象，金氏之言純屬語言學家的描述，而中村氏的話語之間似乎有些不快；當然，對於任何一位洞悉「客觀主義謬誤」的詮釋者來說，此類語言現象或許正是他們勤於播種耕耘的絕佳園地哩！

[18] 在「六離合釋」的解釋手法傳入漢地之後，漢地的佛教學者更是如虎添翼一般，對於原初並非複合詞而以複合詞形態出現於漢譯中的佛家名相，也經常用類似六離合釋的手法來加以解釋而試圖闡明其概念內容，如慈恩對「世俗」(samvṛti) 一詞的解析便是(參見長尾雅人 1978, p. 319, n.26)。其次，如《大乘起信論》中所謂「此真如體，無有可遺，以一切法悉真故；亦無可立，以一切法皆同如故。」之句，文中精彩的對句很明顯的是把「真如」分為「真」與「如」來加以說明，這種思維方式或可說是印度式的，但「真如」一詞在梵語之中並不是複合詞而是單詞，就此而言，這一個《起信論》中的對句當然不可能是出自印度作家的手筆(參見高崎直道 1993, p.76~7)。

[19] 稻葉正就 (1986, pp. 294~303) 曾考察了梵文複合詞如何譯入藏語的問題，由於藏文語法亦有類似於梵文格尾變化的「格助詞」之類的設計，因此佛典的藏譯者便順「六離合釋」的手法以判讀梵文的複合詞，並依藏文語法中「格助詞」之類的設計而將之譯入藏語，因此經過藏譯的梵文複合詞便失去了它原初所有的那一種詞間關係上的「零位」，而變得「清晰」多了，這種翻譯的手法顯然並非一般人所謂的「逐語直譯」式的翻譯，而是類同「逐語釋」的手法。稻葉正就 (1986, p. 303) 也認為他之依「六離合釋」的方式來研究梵文複合詞譯入藏語的問題，還須要更多的梵藏對讀的譯例分析來加以建立其間一般的對譯關係。我們認為這類問題的研究，或許不只是翻譯上比較語法學的問題，它同時也是一個哲學與解釋學上的問題(譬如印度知識社群慣用的「語法學式的思維模式」，在經過藏文翻譯之後這種思維是否還能存活的問題，在這個意義下，它是一個語言的問題，同時也是一個思想的問題)。又，由於藏文譯本對梵文複合詞在解讀上所具有的此一特色，亦即依藏語語法而把詞間關係

上的「零位」，隨順翻譯者心中「所意會到的」給補上，因此，Nakamura (1964, p. 337) 便指出：「對於理解梵文佛典而言，把握其藏文對譯本，乃是不可或缺的一環。」就客觀主義式的文獻學的解釋學而言，中村氏的話語自有其道理；然而，若是從哲學的解釋學來看，或許梵語原典及其漢譯在意義的產能上會更高一些。

[20] 關於清辨順「六離合釋」方式而對 "parama-artha" 此一複合詞提出了三種解讀，可見之於 Iida (1980, p. 83)、江島惠教 (1980, p. 93) 以及 Eckel (1978, n. 18)；此中前者所依之文獻為《中觀心論·思擇炎》，而後者所根據的資料為《般若燈論·24.8》的長行，中者則援引了清辨在這兩部著作中的說法。此外，曹志成 (1996, p. 99~102) 則譯出了《般若燈論·24.8》的長行與觀誓的複注。

[21] 以梵文佛典的註釋文獻來說，「語法學式的思維模式」可謂比比皆是，諸如《俱舍論·稱友疏》從「語態」的觀點來思考 "buddha" 一詞的詞義 (參見釋自範 1995, pp.16~7)，並且也從「詞源學」的立場來檢討 "praṭīyasamutpāda" 一詞的詞義 (參見萬金川 1996)。然而，事實上，這一套古代印度知識社群的「語法學式的思維模式」，往往難以藉由「翻譯」而完整的傳遞到梵語化之外的地區去 (這當然是由於語法學上不可共量的現象所造成的)。

[22] 就 "-artham" 的藏文對譯而言，或為 "don"，或為 "-ḥi don du" 與 "-ḥi ched du"；此中，前者為一實詞，而後二者則為帶有「目的為格」之義的副詞性用法。

[23] 如果考慮到 "-artham" 在《中觀論頌》的用例，那麼諸如：MK. 6.8c 的 "prasiddhy-artham" (rab tu bsgrub paḥi phyir)、MK. 22.11d 的 "prajñāpty-artham" (gdags paḥi don du) 與 MK. 26.6b 的 "vedanā-artham" (tshor baḥi don du, tshor baḥi don la orgyis) 之類的用例也應該一併列入。就中，第一用例，從藏文對譯可以見出，這是把複合詞的後接成分中的 "-artham"，視為表「為了……目的」或「因……之故」之義的副詞性用法，這類用法藏文對譯往往以屬格虛詞加上 "phyir" 來轉譯；至於第二、三兩用例，藏譯者或把 "-artham" 此一複合詞的後接成分看成「目的為格」，而以屬格虛詞加上 "don du" 或 "don gyis" 來轉譯 (這兩種譯法也是把該詞視為副詞來看待)，但是 "don la" 的譯法，就其偈文的脈絡而言，似乎並不能如此來看 (詳見注 30 的分析)。這些副詞性的用法與 "śūnyatā-artham" 中 "-artham" 的用法，至少對藏譯者而言，是不相同的 (當然，對前述的這些用例來說，該處的藏文對譯是否合於原文脈絡之中的詞義，而且是否合於註解家們心目中所理解的詞義，這些都有待於進一步的考察)；就中，前兩種用法大體上是順著 "artha" 一詞的「目標、目的與需求」之義而來，但是，若考慮到 MK. 24.7 中 "śūnyatāyāṃ prajñānam" 與 "śūnyatā-artham" 的語脈，"-artham" 的這一層意思實可藉由 "prajñāna" 的詞義而充分表述；因此，在 "śūnyatā-artham" 中的 "-artham"，其詞義當非此類的用法，而是另有其義。

[24] M. M. Deshpande 1992 (pp. 1~6)，開宗明義的便論列了 "artha" 一詞在梵文語意學裡複雜而獨特的意思，作者認為西方語意學中的 "meaning" 一詞，實不足以傳達 "artha" 一詞在梵文語意學裡諸多特有的意思。就我們文中所開列的

三項意思來說，它們都可以算是廣義的 "meaning"，使用一個語詞的「意圖或目的」是「意義」，而一個語詞所指涉的「對象」也是「意義」；此中，前者可以是心理的或行為的，而後者則可以是存有論的，而二者之間卻不一定有其邏輯的關連。

[25] Matilal 1986 (pp. 121~5) 描述了這一段論敵與龍樹的對論，並且從邏輯的觀點詮釋了龍樹的立場可以避免「自我指涉」的問題而沒有任何邏輯上的困難。然而，Wood 1994 (pp. 104~6) 則以為 Matilal 為龍樹所做的辯護是無效的。

[26] Poussin 本中 MK. 26.6ab 的梵文頌文原係依藏譯而來的還原譯，然而氏之還原譯如今已為 De Jong (1978, p.248) 所肯認，故而 Poussin 校本上的括號是可以拿掉的。

[27] 此處的藏文譯本是直接取自 May (1959, p. 460) 的校訂本，氏在該處的第三個腳註以為 "tshor baḥi ched du" 中的 "du"，是原文 "vedanā-nimittam eva" 裡 "eva" 的對譯，這種講法並不正確，一般而言，限定用法的 "eva"，其藏文對譯是 "ñid"，而此處藏文譯本裡的 "-ḥi ched du"，則是把 "-nimittam" 視同 "-artham" (-ḥi don du) 的副詞性用法來看待的，故而原文裡的 "eva" 實際上並未見譯於藏文譯本中。

[28] 此處的譯文基本上是順藏譯的判讀而來，如此做的理由是為了來檢討吾人對梵文原典的解讀，完全依靠藏文對譯是否妥當的問題（詳見注 30）。

[29] 月稱把 MK. 24.6b 中的 "vedanā-artham" 在長行裡「改寫」為 "vedanā-nimittam"，而其藏文譯本則分別把這兩個複合詞判讀成帶有「目的為格」性質的 "tshor baḥi don du" 與 "tshor baḥi ched du"；但是，在 MK. 26.6a 的長行裡，我們可以清楚的見出，月稱是把 "trṣṇā-viṣaya" 等同於 "vedanā-viṣaya" 來看，也就是「渴愛的對境」在範圍上與「感受作用的對境」擁有相同的領域。事實上，月稱正是在這個前題下來解讀 MK. 26.6b 的頌文。因此，這兩個藏文譯語的形式是否已然窮盡其梵文原語的意思，是值得再進一步思考的。

再者，吾人若細加比對偈文的梵文原典及該處的藏文對譯，便可發現藏譯者似乎是把此處原文裡的 "hi"，視為補足音節之用的襯字而略去未譯，當然也有可能是基於 "hi" 的意思，已可在 "tshor baḥi don du" 的副詞性用法的譯文形式裡加以表達了，故而略去未譯。然而，正如 Apte 辭書所開列的 (p. 1757a.)，這個語詞在用為 "for, because" 的詞義下，則可用以表述一項嚴格的或邏輯的理由。因此，Lindtner (1982, p. 26, n. 79) 便指出，諸如 MK. 15.4~6 以及吾人此處所討論的 MK. 26.6 中的 "hi"，均應視為專門術語來看待；在這個意義下，此語是用來指「在邏輯上明白不過乃至在經驗上顯而易見，而無須再行推敲的一些事情」。因此，《中觀論頌》裡若干偈文中的 "hi" 這個字眼，不論吾人是用較無邏輯意味的 "indeed"，或嚴格意義的 "because"，都比略而不譯來得恰當一些。

事實上，以此處《中觀論頌·26.6ab》為例，在《中觀論頌·26.6a》裡，論主所提出來的，只是「宗」（主張）而已，至於所謂的「因」（亦即支持該一主張的理由），則緊隨其後而表現在《中觀論頌·26.6b》之中。事實上，這種論證的排列方式，乃是古典印度人的思維習慣，正如：「瓶無常（宗），所作性故（因）。」所顯示的一樣；而且，在《中觀論頌》裡，用 "hi" 來引領理由以證成其前所提出來的主張，這種論證的排列方式也是屢見不鮮的（雖然在多數情況下，此語均被藏譯者視為襯字而未加譯出，見 Lindtner 前揭書，n.29）。

若如此理解偈文中的 "hi" 是可行的，則對於 "vedanā-arthaṃ hi tṛṣyate." 的判讀，吾人實無必要一定依循此處藏譯者所給出的解讀；而且，根據《中觀論頌》的另一系藏傳譯本在此一脈絡上的譯文："tshor baḥi don la (gyis) sred par ḥgyur." 這也提供了另外一條值得吾人思考的線索，雖然它也同樣的沒有把原文裡的 "hi" 加以譯出。順此一藏傳譯本的判讀，由其間判位詞 "la" 的使用，吾人可以見出藏譯者是把 "vedanā-arthaṃ" 視為動詞 "tṛṣyate" 的業格（賓語）來看待；或由其間具格虛詞 "gyis" 的使用來看，"tshor baḥi don gyis" 這整個詞組是用來表示動詞 "sred par ḥgyur" 的資具或能作因的。如此一來，這種譯讀之下，文中 "-artha" 一詞便是個實詞而非虛詞。此一傳本的譯者顯然並沒有像《明句論》一系的藏傳譯本一樣，把該一複合詞中的 "-arthaṃ" 虛詞化而與相應的判位詞 "du" 結合為「複合虛詞」，終而以 "-ḥi don du" 的形式來表示「目的為格」的意思。

[30] 把《中觀論頌·26.6b》中的 "vedanā-artha" 譯為「感受作用的對境」，或類似的譯語，在《中觀論頌》現今所見的日英諸譯裡，可說是大多數譯者的觀點，參見 Inada (1970, p. 162)、Ames (1986, p. 377)、中村元 (1980, p. 318)、梶山雄一 (1980, p. 119 & 128)、三枝充惠 (1985, p. 874) 以及本多惠 (1988, p. 499)。然而，Streng (1967, p. 217) 則譯之為 "for the sake of sensation"，而 Kalupahana (1986, p. 373) 或譯之為 "feeling-directed"，或譯之為 "for feeling"，奧住毅 (1988, p. 848 & 967) 則譯之為「受を求めて」（為了受），釋惠敏·釋果徹 (1995, p. 137) 也譯之為「為了受〔的原故〕」。此中，後一種翻譯的方式顯然是把 "-arthaṃ" 虛詞化了，而這種解讀雖可得到《明句論》一系藏傳譯本的支持，但卻不能得到另一系藏傳譯本的支持，而且似乎也與月稱在長行中說「渴愛的對境 (viśaya) 即是感受作用的對境」的意思不符，把此一偈句譯作「為了受〔的原故〕而渴求」，此中的「受」是指「受本身」（感受作用），還是指「受的對境」（感受作用的對境），顯然在意思上是不清楚的，而依月稱釋文中的意思，當該是指後者而言。

[31] "don shes bya ba ni śes par bya ba yin paḥi phyir, don de brtag par bya ba da go bar bya baḥi tha tshig go."；"dam paḥi don de rnam par mi rtog paḥi ye śes dam paḥi don yin pas dam paḥi don to." 以上兩段文字是直接取自 Iida (1980, p. 83) 的校本。

[32] 《燈論》的漢譯者本人是宗主唯識法相之學的，因此清辨《燈論》中有關唯識學的批判皆被漢譯者悉數略去，此處漢譯者略去 "śūnyatā-artha" 未譯，並把其相關的長行釋文也一併刪去，這或有可能和當時梵地中觀與唯識二派在「勝義有無」上的論爭有關吧。

[33] 《燈論》的漢譯者在進行翻譯之際，並非隨順原典而悉數譯出，他的譯作乃是有所刪減的節本，這一點在慧頤的《般若燈論序》中便已然提及了，他在來華四年之餘便著手翻譯清辨此論，而以短短五個月的時間卒其譯業，其間譯者對漢語的認識，乃至傳人對清辨本人新穎思想的理解，其實都是大成問題的。

[34] 此處《燈論》的藏本之譯作：

dper na nam mkhaḥ (P. kha.h) la khu tshur gzas te | rnam pa du mas ḥtshogs par byed pa de ltar gnod pa byed do || (《北京版》冊 95，246.4.4；《德格版》中觀部冊 2，tsha 帙 228a.1) [閣下] 如是中傷 [大乘]，好比是向著虛空運拳，揮打再三 [，徒自疲極，終無所損]。

[35] Bocking (1995, p.341) 便據什本之譯而把此一後件譯為："Therefore you create difficulties for yourself."

[36] Bocking (1995, p.342) 把青目「故生如是疑難」一句譯為："You create these doubts and difficulties." 按：「疑難」一詞在字面上，或可解為「詰難」(upālabha)，實不必如 Bocking 之譯一般而拆解為「相違款」式的兩個語詞。

[37] 此中，有關梵文受動態的敘述，在一般文法書上多半但只言及「人稱結構的受動態」(亦即「及物動詞的受動態」)，以及「非人稱結構的受動態」(亦即「不及物動詞的受動態」)，而甚少談論到所謂「反身受動態」(或稱之為「不及物動詞的反身用法」的語法形式及其在理解上所含涉的語意問題。我們此處的敘述大體上是綜合了 Speijer (1886, §§319~20, pp. 239~40) 與十直四郎 (1974, p. 299) 二人的說法。至於專事討論此類「反身受動態」的問題，可參看岩崎良行 (1993)。

[38] 在月稱的長行釋文裡，"tvam evaṃ vihanyase" 中的 "evam"，若依藏本 "khyod ṅid la gnod pa yin no" 中 "ṅid" 的對譯，則當視為是用來限定文中第二人稱的主格 "tvam" (khyod, 你) 之用，而如同 "eva" 的文法作用一樣。然而，就 "tata evaṃ vihanyase." (deḥi phyir de ltar gnod pa yin.) 的偈頌形式來說，其中的 "evam" (de ltar) 則是用來修飾動詞之用的副詞。

[39] 「誦本的傳承」(Transmission of Oral Text) 自然也應該包括了對「偈文」的判讀在內。根據山口益 (1944, pp. 1~28) 的研究，在諸多偈文的判讀上，什公的譯解與月稱的讀法是頗為相近的。就「符號系統的結構分析」而言，在《中觀論頌》的註釋傳統裡，諸家的讀法並不一致；因此，相距兩個世紀左右的譯解者與註釋家，彼此之間竟有一致的讀法，這多少都會使人相信此中或許有一非書寫性的「口授傳統」存於其間。

[40] 在觀誓的《燈論廣疏》裡，對偈文乃至清辨釋文中所云 "de ltar gnod pa byed pa (如是中傷)"，兩度把這句話換寫為 "de ltar theg pa chen po la gnod pa byed pa (如是中傷大乘)"; 而且，在漢譯《燈論》的頌文裡有「而欲破空耶」

之增語，在長行釋文裡亦有「汝今欲得破壞真實相者.....」的添附。這些證據都足以顯示漢譯「破壞」一詞，以及藏譯 "gnod pa byed pa" 一語並不是依反身受動態的形式來解讀 "vihanyase" 此一梵文原語的語態。

[41] 關於此一因果複句後件的翻譯，May (1959, p. 222) 作："C'est pour cela que vous vous tourmentez ainsi." 與此相似的，Sprung (1979, p. 228) 譯作 "And so you torment yourself in this way." 而 Wood (1994, p. 294) 也把此一後件譯為："You thereby bring harm to yourself." 他們三人都是以反身用法的形式來傳譯偈文裡 "vihanyase" 一詞。至於 Inada (1980, p.146) 的譯文，則顯示了另一種理解的路數："Therefore, there is only frustration and hindrance [of understanding]." 就 Inada 的譯解來說，論敵之所以對「空性」概念展開批判，乃在於他們對「空性」概念理解上出了問題，而論敵的這種「誤解」還不足以反過頭來破壞了論敵自家的哲學立場（參見 MK. 24.11），在這一點上，他與 May 等人反身用法的譯解是不太一樣的（後者顯然是月稱本人的觀點）。中村元 (1980, p. 311) 譯作：「故に汝はこのように論争するのである。」（所以你才這個樣子來論争），本多惠 (1988, p. 445) 的譯文亦同於中村，而以「攻擊」取代其譯文裡的「論争」一詞，茲不贅引。三枝充惠 (1985, p. 744) 據藏傳無畏論一系的版本而來的日譯也與中村等人的譯文相近，作：「是故にかくの如く破壊すと。」（所以便這個樣子破壞）。這種譯解大體上與漢本《燈論》的判讀相同，均在翻譯上把 "vihanyase" 一詞視為「主動態」的形式，其間的差別是漢本《燈論》還把此一動詞看成是「及物的」，而中村等人則仍以「不及物動詞」視之。三枝充惠 (1985, p. 744) 的梵本日譯作：「それゆえ，汝は，このように〔みずから〕かき亂されている。」（所以，你現在才會這個樣子〔自己〕受到擾亂），而三枝據藏傳《明句論》一系的版本而來的日譯，則作：「それゆえ，このように惱害されるのである。」（所以才會這個樣子受到惱害）。奧住毅 (1988, p. 959) 譯作：「それゆえた、このように、あなたは破壊させられる。」（那麼，這個樣子一來，你會自己受到傷害）。北島利親 (1991, p. 98) 作：「それゆえに、このように〔自らを〕かき亂されているのである。」（所以，才會這個樣子讓〔自己〕受到擾亂）。這些解讀基本上，都是隨順「反身受動態」的形式來處理 "vihanyase" 一詞的意思。