

梵本《中論》「歸敬偈」不同視角之詮釋

釋果傳

福嚴佛學院研究所研究生

摘要

本文聚焦於《中論》「歸敬偈」兩句詩頌義涵之詮釋。在比對梵本及其他語言譯本與各種古代漢譯本與現代詮釋之後，發現此歸敬偈在詮釋上存有若干差異。萬金川在其《中觀思想講錄》第五章提出依梵本所得之見解，並評論漢譯本及漢地註釋書之疏失——如「八不中道」的說法是將梵本「八不」語詞獨立來看的一種錯誤之詮釋；將「善滅諸戲論」之「善」理解為修飾「滅諸戲論」是從漢譯本所得的錯誤見解；視「諸說中第一」為指涉「緣起」之教法為佛所說法之最殊勝是望文生義之錯誤解讀等。本文嘗試從梵語文句之理解，針對萬金川上述之見解提出不同而合乎梵語文法與中觀義理之詮釋。本論文之結論顯示，梵本「歸敬偈」之理解，古代漢譯與註釋者在其翻譯或註解雖與萬金川書中之理解不同，但亦有其善巧之處。義理上與梵語文法上也能找到相關之依據，客觀上來說並非曲解或誤解梵本原文的意思。

關鍵詞：中論歸敬偈、八不中道、八不緣起、善滅諸戲論、諸說中第一

目次

- 一、前言
 - 二、歸敬偈各種語言及文本
 - (一) 梵本原文
 - (二) 漢譯本
 - (三) 英文譯本
 - (四) 藏文譯本
 - 三、「歸敬偈」在各註釋書中的意義
 - (一) 《中論》(青目釋)
 - (二) 月稱《明句論》
 - (三) 宗喀巴《正理海》
 - (四) 吉藏《中觀論疏》
 - (五) 印順法師《中觀論頌講記》
 - 四、主要議題與相關評析
 - (一) 八不緣起與八不中道
 - (二) 善滅諸戲論
 - (三) 諸說中第一
 - 五、結論
-

一、前言

中觀學派所依據的重要論典——《中論》為龍樹菩薩所造，其論首之「歸敬偈」透過對佛陀禮敬，提示了緣起教法之重要性，而此緣起教法可視為綜貫全論的核心教學，因此正確解讀「歸敬偈」有助於掌握《中論》之中心思想。現存之《中論》，有數個古代之漢譯本。除此之外，尚有梵本傳世。古代譯本中，除了漢語譯本外，亦有藏譯本存世。上世紀初開始，諸多基於梵本或藏譯本之現代翻譯亦相繼問世，對於《中論》之研究，提供了基礎性之研究材料。除了透過古代之漢譯文獻，讀者亦能夠透過不同語言之現代譯本乃至各種註釋書去理解《中論》「歸敬偈」的義理。

本文之研究動機，來自於萬金川《中觀思想講錄》書中對歸敬偈之解讀與對相關詮釋之評論。筆者發現，各種文本之呈現可能會讓讀者產生不同的理解，而萬金川於《中觀思想講錄》針對各種「歸敬偈」譯本與吉藏註釋書的詮釋提出其獨到的看法，當中包括了語言與義理詮釋上的評判。¹對於萬金川所提出的各種觀點，筆者認為有其合理性，但經過更詳細的解析與探討，發現這些觀點仍存在著一些不夠全面之缺憾或有待商榷之處。

萬金川指出，由於局限在五言詩的形式，「歸敬偈」的漢譯本在語法上多少與梵本原文不符，如說：

傳統的三個漢譯本子，嚴格說起來，在語法上或多或少都與原文有些不符，這或許是受到了四句五言詩的譯例影響吧！²

他認為，這樣的不符，會讓讀者難以看出「歸敬偈」兩首中文五言詩在語法或義理結構上的關係，其觀點之相關文句呈現如下：

* 收稿日期：2021/10/15，通過審核日期：2021/10/15。

本文初稿之原題為〈梵本《中論》「歸敬偈」之解讀與相關研究之評析〉，並發表於 2021 年 9 月 25 日由香光尼眾佛學院主辦之「第三十二屆全國佛學論文聯合發表會」。筆者在此要特別感謝香光尼眾佛學院同意筆者修訂改編此文後於學術期刊中發表。

¹ 本文之探討，以《中觀思想講錄》第五章〈《中論·歸敬偈》的義理〉的內容為主，並參考其他章節的部分內容。

² 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 75。

然而在漢譯裡，我們卻難以見出這兩首五言詩在語法或義理結構上的關係，但是在梵文原文裡，這些關係則顯得相當清楚。若是單從鳩摩羅什的漢譯來看，在第一首詩裡所談論的只是「八不」而已，而它與第二首詩之間，在句法上似乎可以沒有任何關係，而成為在句法結構上意義完整的句子。³

在上述引文中，筆者的理解是：(一) 萬金川認為漢譯本所呈現的兩首五言詩之間在句法上沒有關係，無法帶出梵本完整的意思；(二) 萬金川認為：吉藏解釋漢譯本首頌⁴為「八不中道」，⁵就是將第一頌獨立來看的結果。⁶此外，他進一步地指出，依照梵本文所呈現的語法形式，第一頌的「八不」是用來修飾次頌⁷的「因緣」，而從漢譯本的翻譯當中卻看不出這層關係（如圖 1 所示）。

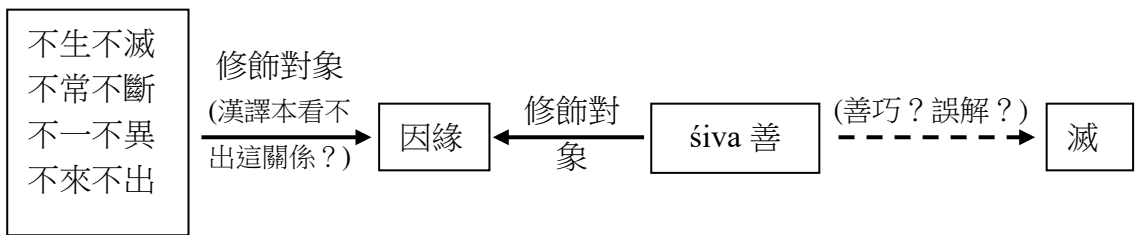


圖 1：「因緣」為「八不」所修飾的對象

因此他認為：由於漢譯本之「歸敬偈」的兩頌之間關係不明確，而單從偈頌

³ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 72-73。

⁴ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1c8-9：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」

⁵ 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 9, c9-10：「初標『八不』即是『中道』。」

⁶ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 73：「吉藏所謂的『八不中道』之說，正是基於把漢譯『皈敬偈』中的第一首詩獨立來看的結果，而以為這『八不』是論主用來描述『中道』的。」關於萬金川此一評論，恐怕並不如實。事實上吉藏很清楚「八不」與「緣起」的關係，如《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉所說：「『八不』則是『因緣』。」^{*1}下文將針對此一課題作相關之討論。^{*2}

^{*1} 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 10a17。

^{*2} 參見本文「四、(一)、2、八不中道」。

⁷ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1c10-11：「能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」

分立的形式來判讀整個「皈敬偈」，所導致的結果是讓讀者有理解上的偏差。⁸此外，對於第二頌中的「善滅諸戲論」，萬金川也提出了他的看法（亦如圖 1 所示）：

鳩摩羅什則以「善滅諸戲論」一句，把這兩個定語合譯在一起而成了一個句子，由是而衍生出諸如「善巧地滅除各種戲論」的意思。然而，這種理解在梵文語法上是不正確的。⁹

……就「歸敬偈」的語法結構來說，śiva 一詞實與「八不」一樣是用來形容緣起的；因此，若是把它副詞化而拿來修飾其下的「滅」字，便是誤解。¹⁰

最後，萬金川對於第二頌的「我稽首禮佛，諸說中第一」提出如下之評論：

其次，作者把「我稽首禮佛，諸說中第一」譯解為「讚歎佛陀提出的『八不中道』的說法，而譽之為種種不同的說法中最優勝的一種說法」，則更是誤解了頌文之義。此中，龍樹所讚歎的並不是「佛陀所說的法」而是「佛陀」（這一點在梵文原詩頌的語法結構裡其實是很清楚的）。¹¹

以上是萬金川經由梵本為基礎，對比了漢譯本的譯文之後，所提出之漢譯本的三類缺失之處。然而，萬金川所謂之上述缺失，是否如實而客觀？所謂梵本與漢譯本譯文所引發之異解，是否可能是對梵本文句解讀不同所形成之差異？針對上述之內容，本文將作更進一步之探討。

本文研究方向大致上分兩個方面：一方面就語言之文法來探討「歸敬偈」的內容，這部分牽涉到梵、中、英、藏文等語言的解讀；另一方面，從中觀義理來檢視語言層面的解讀，重新檢視漢譯本所呈現的理解是否合理，並以《中論》註釋書為參考對象，當中包括了《中論》（青目釋）、《無畏論》、月稱《明句論》、宗喀巴《正理海》與吉藏《中觀論疏》。此外，在近代方面，

⁸ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 73：「單從偈頌分立的形式而來判讀整個『皈敬偈』的意思，往往會造成理解上的一些偏差。」

⁹ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 74。

¹⁰ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 75。

¹¹ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 262。

主要參考了萬金川的《中觀思想講錄》(以下簡稱《中觀講錄》)、印順導師《中觀今論》、《中觀論頌講記》與葉少勇《中論頌(梵藏漢合校·導讀·釋注)》。希望透過不同面向的探討，以幫助讀者理解《中論》「歸敬偈」的義理。

本文將針對萬金川的看法作進一步的論究，以期獲得不同面向的合理解釋，而這部分將分為「八不緣起與八不中道」之義趣上的異同，及「善滅諸戲論」與「諸說中第一」各自理解上不同詮釋的可能性等議題來加以說明。希望通過對各種譯本與註釋書的解讀，配合中觀義理的詮釋，從各種面向來了解龍樹《中論》的「歸敬偈」，並釐清上述所謂之錯誤理解在梵語文法上是否有其可能性。

二、歸敬偈各種語言及文本

(一) 梵本¹²原文

《中論》的「歸敬偈」有兩頌：

1、第一偈頌(首三十二個音節)：

anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||¹³

¹² 《中論》之梵語文句內容，以較精良之刊本來說，最早見於 Poussin 1903–1913 出版之月稱《明句論》校訂本；此後有 de Jong 之《中論頌》校訂本^{*1} 以及 Lindtner 的《中論頌》校訂本^{*2}。此外，MacDonald 依據多個出土的寫本，於 2015 出版了月稱《明句論》〈第一品〉之精校本^{*3}。除了見於月稱《明句論》外，葉少勇於 2011 依佛護釋中所見之中論頌及月稱《明句論》中所見之中論頌等，出版了《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》^{*4}，此一中論頌之內容多處與月稱《明句論》之讀法有所不同。關於 2011 年以前出版之梵本中論頌之刊本，可參考：

釋惠敏(1984)，〈梵本《中論頌·月稱註》(淨明句論)研究序論〉。《華崗佛學學報》7：329–354；葉少勇(2010)，〈新发现的梵文贝叶写本《中论颂》与《佛护释》〉，《北京大学学报(哲学社会科学版)》47(1)：99–107。

*1 J. W. de Jong, 1978, *Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikāḥ* (Madras: Adyar Library and Research Centre); J. W. de Jong, 1978, "Textcritical notes on the Prasannapadā," *Indo-Iranian Journal* 20 (3–4), pp. 217–252.

*2 Christian Lindtner, 1982, "Nāgārjunas Filosofiske Vaerker," *Indiske Studier* 2 (Copenhagen: Akademisk Forlag).

*3 Anne MacDonald, 2015, *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

*4 葉少勇, 2011, 《中論頌(梵藏漢合校·導讀·釋注)》, 上海: 中西書局。

¹³ 此羅馬轉寫原文摘錄自 de la Vallée Poussin 之《明句論》校訂本。^{*}

羅什譯：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」¹⁴也就是吉藏所說的「八不中道」或「八不因緣」¹⁵。

2、第二偈頌（次三十二個音節）：

yaḥ praṭītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam |
deśayāṃ āsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam ||¹⁶

羅什譯：「能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」¹⁷

梵文偈頌有格律（metre）的規範，根據《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，「歸敬偈」是屬於典型的輸洛迦體（śloka）形式。¹⁸輸洛迦體以三十二音節為一偈頌，吉藏稱之為「首盧偈」¹⁹，大藏經古代用語為「輸盧迦偈」²⁰。古印度論師們在造論時，不一定依照所要表達的意思將論的文義完整而明確分為第一偈頌、第二偈頌等，主要的原因是他們在造頌時，偈頌的格律（metre）是被納入考量的重要因素。基本上，這是為了讓後人能夠方便背誦與記憶的緣故。以《中論》「歸敬頌」為例，在前一頌沒有與後一頌聯合起來理解的情況下，在內容意義上就無法完整。歸敬偈的第一頌特別需要與第二頌合起來

※ *Prasannāpadā* (ed. L. de La Vallée Poussin 1903–1913) 11.13–14.

關於此中出處資訊：*Prasannāpadā* 為《明句論》之梵語，完整書名為 *Mūlamadhyamakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*；ed.為“edited by”之意；de la Vallée Poussin 為校訂編輯者；1913 為出版年；11.13–14 為「頁 11，第 13–14 行」。

¹⁴ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1b14–15。

¹⁵ 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 10, a16–18：「故標八不因緣滅不八戲論，此即釋〈因緣品〉在論初，意八不則是因緣。八不既在論初，因緣即居眾品之首。」

¹⁶ *Prasannāpadā* (ed. L. de La Vallée Poussin 1903–1913) 11.15–16.

¹⁷ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1b16–17。

¹⁸ 葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 21：「《中論頌》共 27 品，含皈敬頌約有 450 頌（不同傳本略有差異，本書依《無畏》刊為 447 頌），均以 Anuṣṭubh 體寫成。這種詩體是梵語詩歌最常用的格律，也稱輸洛迦體（śloka）。每頌 32 個音節，分作 2 行 4 句（pāda，本書以 abcd 編號），每句 8 個音節。」

¹⁹ 《中觀論疏》卷 1，CBETA, T42, no. 1824, p. 1b12–18：

偈有二種：

一、是「首盧偈」，謂胡人數經法也，則是「通偈」。

言「通偈」者，莫問長行偈頌，但令數滿三十二字，則是「偈」也。

二者、「別偈」，謂結句為「偈」。莫問四言、五言、六言、七言，但令四句滿便是「偈」也。「偈」者外國具音應言「竭夜」或「秤祇夜」，今示存略但稱為「偈」。「偈」者——「句」也、「頌」也。

²⁰ 《壹輸盧迦論》卷 1，CBETA, T30, no. 1573, p. 253, b21–22：「一輸盧迦偈句義今當釋。」

理解，才能構成一句意義完整的句子。²¹另一方面，也有一首梵語偈頌的句子意義完整的情況，並不能一概而論。Macdonell 指出，一個偈頌「含有一完整句子」(“contains a complete sentence”)²²，這應該是多數的情況。就筆者目前所能掌握到的梵語偈頌，多數是一頌即一文義完整的句子。如《法集要頌經》〈2 愛欲品〉當中的兩首詩頌：

1、第一頌（首三十二個音節）：

kāma jānāmi te mūlaṃ saṃkalpāt kāma jāyase |
na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi ||²³

漢譯：「慾我知汝根，意以思想生，我不思惟汝，則汝慾不有。」

2、第二頌（次三十二個音節）：

kāmebhyo jāyate śokaḥ kāmebhyo jāyate bhayam |
kāmebhyo vipramuktānāṃ nāsti śokaḥ kuto bhayam ||²⁴

漢譯：「因慾生煩惱，因慾生怖畏，離慾得解脫，無怖無煩惱。」²⁵

這兩頌的漢譯五言詩分別對應梵文兩首偈頌的內容，且每個句子意義完整。經筆者分析這兩首偈頌也是屬於典型輸盧迦的形式。

「歸敬偈」梵文中出現了關係代名詞 (relative pronoun) ——“yaḥ”與相

²¹ 萬金川在其《中觀思想講錄》(頁 73) 提到：「從梵文原文來看，整個『皈敬偈』在形式上是由兩首詩所構成的，而從句法的觀點來看，這兩首詩也是由兩個意義完整的句子所構成的，但是要注意的是，這兩首在形式上完整的偈頌，並不分別對應於整個『皈敬偈』裡在意義上完整的那兩個句子。」這段陳述文字，相信對初學梵語者而言可能不容易明白此中所說的道理，筆者在此略作說明，以利讀者了解其中的意思。歸敬偈共二頌，這即是文中所說「在形式上是由兩首詩所構成」。由二頌所構成的「歸敬偈」是由 yad ... tad ... 之句法所構成，“yad ...”是一句，“tad ...”是一句，相當於英文的“that which ...”之句法。引文中「這兩首詩也是由兩個意義完整的句子所構成的」之「兩個意義完整的句子」，即是“yad ...”與“tad ...”這二句。所謂「這兩首在形式上完整的偈頌，並不分別對應於整個『皈敬偈』裡在意義上完整的那兩個句子」的意思，是說明“yad ...”與“tad ...”這二句並非分別完全地對應歸敬偈之第一頌與第二頌。可事實上，“yad ...”與“tad ...”這二句皆集中在歸敬偈之第二頌，而歸敬偈之第一頌是由八個帶著否定接頭詞的語詞所構成。

²² 參見 Arthur. A. Macdonell (2004), *A Sanskrit Grammar for Students* (3rd impression), p. 234。

²³ *TITUS -Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien*: “Udānavarga-Kānavarga Verse: 1 (Reference:Xv_2_1)”, 2021-07-24. (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/bskt/udanav/udanat.htm>)

²⁴ *TITUS -Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien*: “Udānavarga-Kānavarga Verse: 2 (Reference:Xv_2_2)”, 2021-07-24. (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/bskt/udanav/udanat.htm>)

²⁵ 《法集要頌經》卷 1, CBETA, T4, no. 213, p. 778a4-5。

應關係代名詞 (correlative pronoun) ——“**taṃ**”，因此要構成一句意義完整的句子，必須依照梵文**關係句與相應關係句** (relative-correlative clauses) 的文法規則來處理文句的義函。²⁶關係代名詞 **yaḥ** 與相應關係代名詞 **taṃ** 的格位取決於各自在**關係句與相應關係句**中的角色。按照 **taṃ** 與 **yaḥ** 的位置將句子分為**主句** (corelative clause) ——「**taṃ** 句」和**從句** (relative clause) ——「**yaḥ** 句」來理解，才能構成一句意義完整的句子。以歸敬偈來說，文句劃分成第一句與第二句來理解，如下：

1、第一句——從句 (relative clause，即 **yaḥ** 句)：

anīrodham anuṭpādam anucchedam aśāśvatam |
 anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ praṭītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam |
 deśayāṃ āsa saṃbuddhas

2、第二句——主句 (corelative clause，即 **taṃ** 句)：

taṃ vande vadatāṃ varam

附帶一提，《中觀講錄》第五章評析當中主要所說「歸敬偈」的**第一句與第二句**就是指**從句** (**yaḥ** 句) 與**主句** (**taṃ** 句)。萬金川對於文中「第一句」的敘述如下：

此處且讓我們依梵文原典來看「歸敬偈」裡的第一句，該句的主詞是「圓滿的佛陀」(saṃbuddha)，而其動詞則為完成式的動詞「宣說」(deśayāṃ āsa)，亦即「圓滿的佛陀已然宣說」。²⁷

關於「第二句」，敘述如下：

至於偈文中的第二個句子，其動詞為「禮敬」。……²⁸

從以上 **taṃ** 主句與 **yaḥ** 從句來看，主詞、動詞與受詞，如下所示：²⁹

²⁶ 關係句與相應關係句 (relative-correlative clauses) 由相應關係詞 (corelative pronoun) 與關係詞 (relative pronoun) 所構成，相關文法概念可參見：Thomas Egenes, *Introduction to Sanskrit (Part One)*, pp. 172–177。

²⁷ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 73–74。

²⁸ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 75。

1、yaḥ 句：

主詞：sambuddha (圓滿的佛陀)

動詞：deśayām āsa (已然宣說)

受詞：anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ pratītyasamutpādam prapañcōpaśamaḥ śīvam |
(八不、緣起、戲論、寂滅、解脫)

2、taṃ 句：

主詞：(我——造論主)³⁰

動詞：vande (禮敬)

受詞：taṃ vadatāṃ varam (彼、說/說者、最勝)

(二) 漢譯本

CBETA 電子佛典所收錄的中觀部類³¹——《中論》與《中論釋》³²包含《中論》(青目釋)、無著《順中論》、清辨《般若燈論釋》、安慧《大乘中觀釋論》與吉藏《中觀論疏》，在此將各個譯文列示如下³³：³⁴

1、〔姚秦〕羅什譯，《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：³⁵

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

2、〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》卷 1：³⁶

不滅亦不生，不斷亦不常，不一不異義，不來亦不去。

²⁹ 有關不同形式的歸敬偈文句內容劃分，參見〈附錄〉「表 1：歸敬偈的各類文句劃分形式」。

³⁰ 此主詞被省略。梵語中可以从動詞來判斷被省略的主詞，從動詞 vande 我們知道主詞是第一人稱單數的「我」，也就是指造論者。

³¹ CBETA 目錄：「13，中觀部類，CBETA, T30a, 42, 45, 85, X46, 54 etc。」

³² 子目錄：「T1564-67, K1482 中論 etc./疏 T42。」

³³ 按經號排列，標點依據 CBETA 2021 所提供。

³⁴ 吉藏《中觀論疏》採用羅什譯《中論》之譯文，故在此不列出。

³⁵ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1c8-11。

³⁶ 《順中論》卷 1，CBETA, T30, no. 1565, p. 39c25-28。

佛已說因緣，斷諸戲論法，故我稽首禮，說法師中勝。

3、〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》卷1〈1 觀緣品〉：³⁷

不滅亦不起，不斷亦不常，非一非種種，不來亦不去。
緣起戲論息，說者善滅故，禮彼婆伽婆，諸說中最上。

4、〔宋〕惟淨等譯，《大乘中觀釋論》卷1〈1 觀緣品〉：

不滅亦不生，不斷亦不常等³⁸。³⁹
……我稽首禮佛，諸說中第一。⁴⁰

以上漢譯本都是以五言詩⁴¹的形式呈現，其中《大乘中觀釋論》只有四句，形式上不含整個歸敬偈的文字。這其中的原因是使用了摘錄形式之省略語法，如「『不滅亦不生，不斷亦不常』等」中之「等」字即代表「不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論」之內容，因此文義上亦是完整的。歸敬偈的梵文原文在形式上是由兩首偈頌所構成，而漢譯也依照這種形式把它翻譯成了兩首各四句的五言詩。

（三）英文譯本

《中觀講錄》當中列出討論的四種英譯本都是屬於較早期的翻譯。⁴²本文列選其中三個，⁴³外加另四種近代之英譯本作為比對探討之用。早期的英

³⁷ 《般若燈論釋》卷1〈1 觀緣品〉，CBETA, T30, no. 1566, p. 51c15–18。

³⁸ 等【大】，〔－〕【明】。

³⁹ 《大乘中觀釋論》卷1〈1 觀緣品〉，CBETA, T30, no. 1567, p. 136a18。

⁴⁰ 《大乘中觀釋論》卷1〈1 觀緣品〉，CBETA, T30, no. 1567, p. 136c3。

⁴¹ 《漢語大詞典（一）》，頁359：「五言詩：每句皆五字的詩體。形成於漢代，為古典詩歌主要形式之一。其類別有五言古詩、五言律詩、五言絕句和五言排律。」

⁴² 《中觀講錄》列出的英譯版本有 R. H. Robinson (1967)、K. Inada (1970)、D. J. Kalupahana (1986)與 J. L. Garfield (1995)；參見《中觀思想講錄》，頁71–72。

⁴³ 這裡不舉 K. Inada (1970)版本的理由是 Inada 的翻譯雖是譯自梵文，但卻大量參考了羅什的翻譯。相關之評論，參見 Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna, a translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory essay*, pp. v–vi：
For the advanced student of the Mahayana, nothing could be better than to compare the *Prasannapadā* with the Chinese work, *Chung-lun* (Taisho Shinshu Daizōkyo, XXX, No. 1564),

譯有：⁴⁴

1. R. H. Robinson (1967)⁴⁵

I offer salutation to the best of preachers, the Buddha, who has taught that dependent co-arising has no ceasing, no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality, no arriving, and no departing, that it is quiescent of all fictions, that it is blissful.

2. D. J. Kalupahana (1986)⁴⁶

I salute him, the fully enlightened, the best of speakers, who preached the non-ceasing and the non-arising, the non-annihilation and the non-permanence, the non-identity and the non-difference, the non-appearance and the non-disappearance, the dependent arising, the appeasement of obsessions and the auspicious.

3. J. L. Garfield (1995)⁴⁷

I prostrate to the Perfect Buddha,
the best of teachers, who taught that
whatever is dependently arisen is
Unceasing, unborn,
Unannihilated, not permanent,
Not coming, not going,
Without distinction, without identity,
And free from conceptual construction.

近二十年內的英譯版本有：

4. Ngawang Samten & Jay L. Garfield (2006)⁴⁸

I prostrate to the perfect Buddha,

another commentary work by Pingala (c.4th century A.D.) and admirably translated into Chinese by the famed Kurnarajiva (in China 401–413 A.D.).

⁴⁴ 次序依年代排列。

⁴⁵ Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*, p. 83.

⁴⁶ David J. Kalupahana, *MMDK* of Nāgārjuna: the philosophy of the middle way*, p. 101.

※此處開始往下 *Mūlamadhyamakakārikā* 皆以縮略詞“MMDK”表示。

⁴⁷ Jay L. Garfield, *The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's MMDK*, p. 2.

⁴⁸ N. Samten & Jay. L. Garfield, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's MMDK*, pp. 24–25.

The best of all teachers, who taught that
That which is dependent origination is
Without cessation, without arising;
Without annihilation, without permanence;
Without coming; without going;
Without distinction, without identity
And peaceful—free from fabrication.

5. Dharmachakra Translation Committee (2011)⁴⁹

That which originates dependently
Does not cease and does not arise,
Does not come and does not go,
Is not annihilated and is not permanent,
Is not different and not the same.
To the true teacher who reveals this peace,
The complete pacification of constructs,
To the perfect Buddha I bow down.

6. Mark Siderits and Shōryū Katsura (2013)⁵⁰

I salute the Fully Enlightened One, the best of orators, who taught the doctrine
of dependent origination, according to which there is neither cessation nor
origination, neither annihilation nor the eternal, neither singularity nor plurality,
neither the coming nor the going [of any dharma, for the purpose of nirvana
characterized by] the auspicious cessation of hypostatization.

7. Anne MacDonald (2015b)⁵¹

[He] who fully awakened taught dependent-arising [which is]
Without cessation, without arising, without annihilation, not eternal,
Without one thing, without separate things, without coming, without going,
The calming of manifoldness, [ultimate] welfare,
To him I pay homage.

⁴⁹ Mabja Jangchub Tsondru (Author), Dharmachakra Translation Committee (Translator), *Ornament of Reason: The Great Commentary to Nagarjuna's Root of the Middle Way*, p. 3.

⁵⁰ Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nagarjuna's Middle way: MMDK*, p. 13.

⁵¹ Anne MacDonald, *In Clear Words: the Prasannapadā (Chapter One)*, vol. 2, pp. 44–46.

這裡要注意的是 R. H. Robinson (1967)、D. J. Kalupahana (1986)、Mark Siderits and Shōryū Katsura (2013)與 Anne MacDonald (2015b)等版本譯自梵文；J. L. Garfield (1995)、N. Samten. & J. L. Garfield (2006)、Dharmachakra T. C. (2011)等版本的翻譯是基於藏文譯本。

若以翻譯「偈頌」來說，「歸敬偈」的英譯本照理說也必須翻譯成詩頌才完美，那麼以上哪一個英譯本是屬於詩頌的形式呢？英文詩的格式較複雜，但是大致上看起來，R. H. Robinson (1967)、D. J. Kalupahana (1986)、Mark Siderits and Shōryū Katsura (2013)等英文譯本是以散文的形式呈現；而三個依藏文的譯本及 Anne MacDonald (2015b)基於梵本的英譯本，就形式上來看，是以詩頌的形式呈現。英文語法本身就有與梵語「相應關係句與關係句」類似的「關係子句」(relative clause)語法，⁵²翻譯者可運用 who, whom, that 等這類關係代名詞 (relative pronoun) 來處理句子的結構，即將句子分成**主要子句** (main clause) 與**從屬子句** (relative clause) 來處理。英文譯本順著這種句法結構來進行翻譯，使其能夠較為精確地呈顯梵文句子的意義，因此不會受到原文偈頌分立的影響而產生句子意義不完整的情況出現。⁵³雖然如此，上述所列之由梵本譯為英文的版本皆是**散文形式**之譯法，雖能精確表達了梵語詩頌的文義，但卻破壞了或違反了梵語原有的詩頌形式，不無缺憾之處。而依於藏文之英譯本雖忠實地以詩頌的形式呈現，但礙於英文的語法形式，偈頌的文句順序也與梵本原文形式有很大程度上的不同，如八不之內容分佈在第一頌與第二頌中，同樣不無缺憾之處。

(四) 藏文譯本

《中論》的藏譯本見於《無畏論》(Akutobhayā)、佛護《根本中論註》與清辨《般若燈論釋》等註釋書，這三者屬於同一體系；此外，《明句論》藏譯當中所見的《中論》則屬於另一體系。⁵⁴

⁵² A. S. Hornby, *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, p. 1117: relative: 5.(grammar) referring to an earlier noun, sentence or part of a sentence: In “the man who came”, “who” is a relative pronoun and “who came” is a **relative clause**.

⁵³ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 73：「大體上，英文譯本都能順著原文的這種句法結構來進行翻譯，而完全沒有受到原文偈頌分立的影響。」

⁵⁴ (1) 葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 30：

《中論頌》藏譯本可分為兩譯，即 9 世紀初的魯意堅贊譯本和 12 世紀初的尼瑪紫譯本。前者見於藏譯《無畏》、《佛護》和《般若燈》，後者見於藏譯《中論頌》與

在此列出「歸敬偈」的藏譯⁵⁵與法尊法師自藏文譯出的中譯⁵⁶作為參考：

1、第一頌：

藏譯：

གང་གིས་ ཉེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་ || (gang gis rten cing 'brel par 'byung ||)

འགག་པ་མེད་པ་ ལྗེ་མེད་པ་ || ('gag pa med pa skye med pa ||)

ཚད་པ་མེད་པ་ ཉུག་མེད་པ་ || (chad pa med pa rtag med pa ||)

འོང་པ་ མེད་པ་ འགོ་མེད་པ་ || ('ong pa med pa 'gro med pa ||)

法尊法師譯：「佛說緣起法，不生亦不滅，不斷亦不常，不來亦不去。」

2、第二頌：

藏譯：

ཐ་དད་དོན་མེན་ དོན་གཅིག་ མེན་ || (tha dad don min don gcig min ||)

སྣོས་པ་ཉེར་ཞི་ ཞི་ བསྟན་པ་ || (spros pa nyer zhi zhi bstan pa ||)

རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ ལྷ་ རྣམས་ གྱི་ || (rdzogs pa'i sangs rgyas smra rnams kyi ||)

དམ་པ་དེ་ ལ་ ཕྱག་འཚམ་ལོ་ || (dam pa de la phyag 'tshal lo ||)

法尊法師譯：「不一亦不異。滅戲論寂固，敬禮正等覺，最勝說法者。」

以上藏文譯文出自《無畏論》所引之偈頌。⁵⁷

三、「歸敬偈」在各註釋書中的意義

(一)《中論》(青目釋)

「八不」是「歸敬偈」的主要內容，青目解釋龍樹以「歸敬偈」這兩個偈頌來讚歎佛陀，則已經略說了**第一義諦**。佛宣說此「八不」，此「八不」就是以大乘義來說「因緣」相，所謂一切法不生不滅、不一不異等，畢竟空無所有，如《般若經》中的道理。佛為了遣除一切邪因、邪見而說此「八不」，

《明句》。前文 4.3 中提到的梵文傳本的不同，在這兩譯之中也頗有體現。

(2) 然而葉少勇沒有對此「歸敬偈」部分於兩個體系的藏文本中提供任何校勘之訊息，故可解讀為「歸敬偈」於兩個體系的藏譯本當中沒有異讀。

⁵⁵ 摘錄自葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 12。

⁵⁶ 譯文與標點出自宗喀巴大師造，法尊法師譯《辨了不了義善說藏論》卷 3，頁 32。收錄於「CBETA, B10, no. 48」。

⁵⁷ 葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 30：

限於篇幅，這裡的藏譯正文只刊出《無畏》所引偈頌，在腳注中列出他本異讀。

此「八不」則為總破一切法，亦包括破除貪著於「空相」等的種種過失。⁵⁸

(二) 月稱《明句論》

月稱論師對龍樹論的解釋常受後人所推崇的，他將「歸敬偈」內容判攝為《中論》的「主題」⁵⁹與「目的」⁶⁰：

1、主題 (artha)：

《中論》的「主題」，在「歸敬偈」當中，是「不滅」、「不生」等八種特質所描述的「緣起」。⁶¹

2、目的 (prayojana)：

在其註釋中，月稱說明龍樹造此《中論》的「目的」(目標)，是涅槃。此涅槃是以「一切語言為本質之法(戲論)的寂滅而獲至幸福為特徵」。⁶²

(三) 宗喀巴《正理海》

⁵⁸ 青目釋《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1b18–c12：

問曰：何故造此論？

答曰：……取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此《中論》。

「不生亦不滅，不常亦不斷，

不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，

我稽首禮佛，諸說中第一。」

以此二偈讚佛，則已略說第一義。

⁵⁹ 「主題」在《明句論》裡月稱以梵文“artha”表示：tadatrānīrodhādyāṣṭaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ praṭītyasamutpādaḥ śāstrābhīdheyārthaḥ。^{*}

※Prasannāpadā (ed. de La Vallée Poussin 1903–1913) 3.11–12。

⁶⁰ 「目的」在《明句論》裡月稱以梵文“prayojana”表示：sarvaprāpañcopaśamaśivalakṣaṇaṃ nirvāṇaṃ śāstrasya prayojanaṃ nirdiṣṭam。^{*}

※Prasannāpadā (ed. de La Vallée Poussin 1903–1913) 4.1。

⁶¹ 丹治昭義，《中論釈·明らかなことば》，頁 2–3：

この(礼拝の詩頌の)なかで、**不滅等の八種の限定によって限定された縁起がに(この)論の主題**として。

⁶² 月稱註釋文字為：“sarvaprāpañcopaśamaśivalakṣaṇaṃ nirvāṇaṃ śāstrasya prayojanaṃ nirdiṣṭam.”關於此段文字之理解，可能可以有多种，特別是複合詞

“sarvaprāpañcopaśamaśivalakṣaṇaṃ”中“sarvaprāpañcopaśama”與“śiva”的複合詞關係；關於「目的」一項之文字內容，主要參考丹治昭義，《中論釈·明らかなことば》，頁 3：「『すべてのことばを本質とするものが寂靜し，至福なる』を本質的特徴とする涅槃がこの論の目的として，教示されたのである。」

《正理海》是西藏宗喀巴大師對龍樹《中論》所作之注解書。宗喀巴大師的意見往往是依循佛護及月稱的立場出發，因此「歸敬偈」的意義在《正理海》的詮釋當中大致上與《明句論》相近，但卻有些許不同。

宗喀巴認為《中論》「歸敬偈」揭示了《中論》的「主題」(the content)、「目的」(purpose)與「最終目的」(the ultimate purpose)，以及三者彼此的關係。⁶³不同的是，月稱所判的「目的」，宗喀巴的用語是「最終目的」(the ultimate purpose)，而造《中論》的「目的」(purpose)不只是包含了「歸敬偈」而已，以下將針對這一點進行解說。

1、主題 (the content)：

於歸敬偈當中所說到，以「不滅」等八種特質（即所謂的「八不」）所修飾的「緣起」，就是此《中論》的「主題」。⁶⁴此看法與《明句論》相同。

2、目的 (the purpose)：

至於《中論》的「目的」，就宗喀巴的理解，是要讓眾生消除邪見、誤解以及錯誤的認知了義與不了義教法，並且使令學習者正確領會的了義與不了義的道理。⁶⁵宗喀巴認為，上述這些，是整部《中論》的內容（當然也包含了歸敬偈）所要達到的，這即是龍樹造此《中論》的「目的」。宗喀巴指出，這樣的「目的」與「最終目的」之間的關係並沒有明顯地被討論，但在整部《中論》暗示了此一義涵。⁶⁶

⁶³ N. Samten & Jay. L. Garfield, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's MMDK*, p. 24: This statement contains **the content, purpose, and ultimate purpose** of the treatise and their relation to each other.

⁶⁴ N. Samten & Jay. L. Garfield, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's MMDK*, p. 25: Here, dependent origination characterized by the eight attributes "unceasing," etc., is **the content** of The Fundamental Wisdom °.

⁶⁵ N. Samten & Jay. L. Garfield, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's MMDK*, p. 25: In *Prasannapadā* it is said that the homage verses reveal **the content** and **the ultimate purpose** of the treatise. This is because this statement presents dependent origination as possessing eight attributes and liberation as free from fabrication. **However, he is not of the view that this verse shows that this is the content and ultimate purpose of the treatise** because saying "Whatever ... free from fabrication" is meant to state simply that the teacher taught this. The **purpose** of the treatise is to eliminate doubts, misunderstandings, and cognitive errors, mistaking the respective meanings of definitive and interpretable teachings, and to enable the reader to comprehend them properly. The content of the text is presented for this purpose.

⁶⁶ N. Samten & Jay. L. Garfield, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's MMDK*, p. 25:

3、最終目的 (the ultimate purpose) :

月稱在《明句論》當中所判攝的「目的」，也就是「以祥和與戲論滅為特徵的解脫（涅槃）」，宗喀巴用「最終目的」來表述。⁶⁷此「最終目的」相近於《中觀講錄》當中所說的「終極關懷」，如書中說：

《中論》一書的主題雖是藉「緣起性空」而遮駁一切邪見，但它並不是為了論破而論破，其背後是有其終極關懷的，也就是透過「緣起性空」的宣說，令眾生由迷轉悟，而趨入戲論止息、寂靜安穩的涅槃。⁶⁸

(四) 吉藏《中觀論疏》

吉藏將歸敬偈的內容判攝為「破邪」、「顯正」與「中道」。吉藏認為「歸敬偈」中「不生亦不滅」至「不來亦不去」的「八不」是正觀「因緣」的「中道」，而這樣的觀點是由於吉藏參考了《中論》〈24 觀四諦品〉之「三是偈」的原故。⁶⁹「能說是因緣」是「顯正」，顯示的是中觀正義，即顯「中」。而「善滅諸戲論」則是「破邪」，所破的是「邪因緣」、九十六種外道見等。⁷⁰

(五) 印順法師《中觀論頌講記》

印順法師歸納羅什譯的初四句為標舉緣起的「八不」，次二句——「能說是因緣，善滅諸戲論」說明「八不緣起」的**利益**。最後兩句「我稽首禮佛，諸說中第一」是作者的禮讚。「歸敬偈」標明了全論的宗趣所在，所以附在〈1 觀因緣品〉的頌文之前。⁷¹

The dependency of the purpose on the treatise and the dependency of the ultimate purpose on the purpose of the treatise is the relation that is not explicitly discussed, though it is implied.

⁶⁷ N. Samten & Jay. L. Garfield, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's MMDK*, p. 25:

The liberation characterized by peace and freedom from all fabrication is **the ultimate purpose**.

⁶⁸ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 82。

⁶⁹ 參見本文「四、(一)、2、八不中道」。

⁷⁰ 參見：《中觀論疏》卷 1 〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 5, b28-p. 6, a2。

⁷¹ 印順法師，《中觀論頌講記》，CBETA, Y5, no. 5, p. 49a5-7：「此二頌八句，初四句標緣起的八不，次二句明八不緣起的利益，後二句是作者禮讚。這兩頌標明了全論的宗趣所在，不是〈觀因緣品〉的頌文，因為在論初，所以附在本品之前。」

四、主要議題與相關評析

(一) 八不緣起與八不中道

1、八不緣起

回顧歸敬偈第一句 (yaḥ 句) 的句子結構與詞組內容：

主詞：sambuddha (圓滿的佛陀)；動詞：deśayām āsa (已然宣說)；
 受詞：anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |
 anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam |
 yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam (八不、緣起、戲論滅、
 解脫)

關於這第一句，《中觀講錄》當中說到：

此處且讓我們依梵文原典來看「歸敬偈」裡的**第一句**，該句的主詞是「圓滿的佛陀」(sambuddha)，而其動詞則為完成式的動詞「宣說」⁷²，亦即「圓滿的佛陀已然宣說」。至於此一動詞的受詞成份則總共是由十一個語詞所構成，而這十一個語詞之中，只有「緣起」一詞是名詞，其餘皆為形容詞，由此可見，這十個形容詞是以定語的身分來限定其中心詞的，而該一中心詞即為「緣起」一詞。⁷³

十一個語詞是指 yaḥ 句當中的十一個受詞：^[1]anirodham、^[2]anutpādam、^[3]anucchedam、^[4]aśāśvatam、^[5]anekārtham、^[6]anānārtham、^[7]anāgamam、^[8]anirgamam、^[9]pratīyasamutpādam、^[10]prapañcopaśamaṃ 和^[11]śivam。萬金川認為：「十一個語詞之中，只有『緣起』一詞是名詞，其餘皆為形容詞。」又說：「這十個形容詞是以定語的身分來限定其中心詞的，而該一中心詞即為『緣起』一詞。」綜合這兩個表述，可知萬金川很肯定地認為「緣起」(pratīyasamutpādam) 一詞是作為**中心詞的名詞**，其餘十個語詞是當**限定語**

⁷² 筆者按：deśayām āsa (已然宣說) 是完成式系統 (perfect system) 當中的一種「迂迴完成時」(Periphrastic Perfect) 動詞。相關文法參見：

(1) Arthur A. Macdonell, *A Sanskrit Grammar for Students*, pp. 116–117 (§140)。

(2) 釋惠敏、釋齋因編，《梵語初階》，頁 152 (詞條：§457–459)。

⁷³ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 73–74。

的**形容詞**，因此「八不」(十個語詞當中之八個)⁷⁴也是形容詞。這樣的陳述，讓人直覺地有如下之理解：梵本原文字詞的屬性很明確地表示「緣起」一詞是名詞，「八不」等是形容詞。但這樣的表述是否正確呢？《明句論》將十一個語詞分成兩組來解釋，⁷⁵「八不」屬於第一組，其註釋是“*tad atra anirodhādy-aṣṭa-viśeṣaṇa*⁷⁶-*viśiṣṭaḥ*⁷⁷ *pratītyasamutpādaḥ śāstrābhidheyārthaḥ*”，⁷⁸翻譯成中文是「為不滅等八種形容詞所修飾的緣起是論的主題」，月稱的看法可理解為將「八不」視為形容詞看待，但「八不」的八個語詞本身不一定完全是形容詞，也有可能是「名詞」。⁷⁹事實上，月稱將「八不」視為形容詞看待的見解，並非字詞本身提供此一理解方式。由於「八不」皆為複合詞，在梵語複合詞的理解中，「有財釋」之理解即可將「八不」詮釋為形容詞。因此，月稱將「八不」視為形容詞的見解，可理解為其將「八不」之複合詞作有財釋解，因而將「八不」視為形容詞以修飾緣起。

另一方面，若從藏譯本的「八不」的詞類來看，藏文的「八不」詞幹中，有動狀名詞、動狀形容詞、名詞、形容詞等詞類的可能。⁸⁰從語詞本身所具備的詞類特質，我們並無法直接肯定地說「八不」之八個語詞一定是哪一種詞類。不可否認的是，就義理的詮釋上來說，藏譯本「八不」之八個語詞(除了本身有形容詞之特性的幾個詞之外)，是可以被詮釋理解為「動狀形容詞」，

⁷⁴ [1] 到 [8]。

⁷⁵ (1) 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 77：

月稱在《明句論》裡以「主題」和「目的」這兩個論項，而把「皈依敬偈」裡的十個形容詞分成了兩類，他認為作者透過「八不」來宣說《中論》要討論的**主題**——緣起，而末後二個形容詞，亦即「戲論止息」與「寂靜安穩」，則是用來表達龍樹撰寫《中論》一書的**目的**。

(2) 第一組《中論》主題 (artha)：^[1]*anirodham*、^[2]*anutpādam*、^[3]*anucchedam*、^[4]*aśāśvatam*、^[5]*anekārtham*、^[6]*anānārtham*、^[7]*anāgamam*、^[8]*anirgamam*、^[9]*pratītyasamutpādam*；第二組《中論》目的 (prayojana)：^[10]*prapañcōpaśamaṃ*、^[11]*śivam*。第一組註釋見於 *Prasannāpadā* (ed. de La Vallée Poussin 1903–1913) 3.11–12；第二組註釋見於 *Prasannāpadā* (ed. de La Vallée Poussin 1903–1913) 4.1。

⁷⁶ 筆者按：viśeṣaṇa 有形容詞 (“adjective”) * 的意思。

※ Sir M. Monier-Williams 1899, *A Sanskrit-English dictionary*, p. 991: viśeṣaṇa = (in gram.) ‘differencer’, a word which particularizes or defines (another word which is called vi-śeṣya q.v.), attribute, **adjective**, adverb, apposition, predicate, etc.

⁷⁷ Sir M. Monier-Williams 1899, *A Sanskrit-English dictionary*, p. 990: viśiṣṭa: “characterized by...”.

⁷⁸ *Prasannāpadā* (ed. de La Vallée Poussin 1903–1913) 3.11–12.

⁷⁹ 參見〈附錄〉「表 2：「八不」詞幹之詞類」。

⁸⁰ 參見〈附錄〉「表 3：藏文「八不」之詞類」。

即動詞的形容詞化，作為修飾緣起“rten cing ’brel par ’byung ba”的形容詞。此外，亦可以有另外一種理解，即是將“gag pa med pa...zhi”與“bstan”之間視為省略了“ba yin par”⁸¹，即“gag pa med pa...zhi [ba yin par] bstan”，⁸²若是如此，則“rten cing ’brel par ’byung ba”是主詞，其他十個詞語則是主詞補語，而主詞補語可以是動狀名詞或動狀形容詞所構成。若是前者，則 pa、[pa]或[ba]皆作名詞化，若是後者，則 pa、[pa]或[ba]皆作形容詞化。⁸³

由上述之討論結果來看，從藏文語詞本身所具備之可能的詞類來說，萬金川的表述：「十一個語詞之中，只有「緣起」一詞是名詞，其餘皆為形容詞」似乎亦無法獲得完全的支持。⁸⁴但這樣的理解，在義理詮釋的角度來說，是可能的理解方式之一，但並非是唯一的理解方式。⁸⁵

由上述之論證說明可知，「八不」可以是名詞也可以是形容詞，而事實上「八不」與「緣起」是否有修飾上的關係才是萬金川認為「八不」為形容詞之此一見解的問題核心。關於「八不」與「緣起」的關係，萬金川在書中評論了 Kalupahana 的翻譯：

此外，在前面幾個英文譯本裡，D. J. Kalupahana 的譯文是值得注意的。事實上，他並沒有把十一個受詞成份的語詞區分為「定語」與「中心詞」，這是因為他認為在整個「歸敬偈」裡，我們似乎還看不出佛陀所

⁸¹ yin par 之義涵參考 S. Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary*, p. 1137: yin-pa 1.= the vb. to be ; and is used to express direct affirmation or with a negative particle direct negation, and also to connect any attribute with its subject.

⁸² 關於在偈頌中補入“ba yin par”的理解為廖本聖老師所提供；筆者在寫作過程中，透過指導老師的協助，請教了廖老師關於藏譯本《中論》歸敬偈的理解，在此表達對廖老師細心指導的無限感謝。

⁸³ 根據《實用西藏語文法》頁 194 之解釋，語尾助詞 འ (pa) 或 འ (ba) 有能夠使動詞詞幹名詞化（動狀名詞）或形容詞化（動狀形容詞）的功能。

⁸⁴ 事實上，各英譯本也不完全與萬金川的見解一致，進一步之說明參見〈附錄〉「表 4：「八不四對」之英譯」及相關解說。

⁸⁵ 事實上，根據萬金川在論文發表會上講評此文時所作的說明，其意為：「這十一個語詞之中，依註釋書的提示，只有「緣起」一詞被當成是名詞，其餘皆應理解為形容詞」。言下之意，即中心詞與定語的關係，並非是字詞本身提供了明確的訊息，而是依註釋書（如清辨等）的理解或義理上的判斷，才得出「緣起」為名詞（中心語），而八不等語詞為修飾「緣起」之形容詞（定語）這樣的理解。雖然印、藏古德之註釋確實值得我們參考，而漢地古德依中觀義理所作的詮釋亦有其修行上的重要意義。因此，筆者嘗試透過字典與辭典找出原字詞的屬性來做語法上的分析，為漢地古德之見解提供相關的支持證明，同時也從漢地古德之見解中獲得啟發，嘗試抉發梵本文句之不同可能的理解方式。

宣說的是一個理論，或是好幾個理論；但是，不論是就語法的觀點或《中論》的註釋傳統來說，這種表面上「含蓄而保守」的譯文，其實在語法或義理結構上都很難站得住腳。⁸⁶

漢譯本與 Kalupahana 的翻譯不被萬金川認同是因為他們並沒有表現出「八不」用來修飾「緣起」的這層關係，然而，二者之間的問題卻不盡相同。漢譯本的詮釋帶出「八不」與「緣起」可以是同位關係的意思，所表示的是同一件事情；⁸⁷而 Kalupahana 的翻譯則將「八不」與「緣起」詮釋為多件並列但不同的事項，⁸⁸因此漢譯本的翻譯又相對好一些。其實從梵文本本身來看，龍樹並沒有將十一個語詞區分為「定語」或「中心詞」，這是後來註釋書如《明句論》等的詮釋。這裡，筆者並非要挑戰註釋書的權威地位，但忠於原文的翻譯或許可以增加讀者在義理上的理解與詮釋空間。

筆者在此提出另一種詮釋的可能性，若將「八不」作為名詞來看，再把這些名詞當成實詞，並取代「緣起」中心詞的地位，在文法與文脈上看來也是可行的。將「八不」當作主語，而「緣起」轉換角色成為修飾八個「不」的定語，在這種情況之下，即成為所謂「緣起的『八不』」。此一理解方式，可說明「八不」並非是否定諸法之生、滅、來、去等現象之斷滅見，而是就生起的事物上，否定其具有實在之自性的錯誤。此外，在不同脈絡之下，「八不」不一定同時出現，而主詞也不一定是「緣起」。類似的見解，如《無畏論》提出：「不滅、不生」與「不斷、不常」歸攝於龍樹自宗理趣，「不一、不異」與「不來、不出」則用來破他宗理趣。⁸⁹在這種脈絡之下，「八不」被分為兩

⁸⁶ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 74。

⁸⁷ 類似梵文同位「持業釋」(karmadhāraya) 複合詞的概念。

⁸⁸ 類似梵文並列「相違釋」(dvandva) 複合詞的概念。

⁸⁹ 「不一、不異」是為了要破除數論派「因果為『一』」與勝論派「因果為『異』」之說，「不來、不去」是為了要破除此二派對於諸法中有種種作用所生起的耽著。見寺本婉雅譯，《中論無畏疏：梵漢對校西藏文和訳》，頁 10：

こは別の解釋なり。そこに前の四句の「滅なし」等より、「常なし」の最後に至るまでは、大概自の宗義の中樞に属するが故に、それ等は精釋し了れり。かのあらゆる外道は餘の宗義に關係するが故に、其等を精釋すべし。

數論派は、因と、果とは同一なりと言ひて、一切を成するが故に、其を退けんが為めに、「一義に非ず」と云へるなり。

勝論派は、因と果とは異なりと言ひて、一切を成ずるが故に、其を退けんが為めに、「異義に非ず」と(云へる)なり。

是等の二者は、また諸の存在中に於て、種々の異作用ありと能く執着するが故に、其等を「去」に攝し、其等を退けんが為めに、「來なく」、「去なき」を教示せり。

組，緣起的「四不」似乎更加適合當主詞。再舉《中觀今論》為例，四對緣起的「二不」是為了要破除當時外道等眾的自性見——「不滅、不生」對治對於**法體**的生滅執；「不斷、不常」對治**時間**的常、斷見；「不一、不異」破除對**空間**為一或為異之見；「不來、不出」破斥了**運動**有來、有去的執著。⁹⁰因此，緣起的「二不」一語，「二不」可被視為主語，而「緣起」是限定語作為修飾。

2、八不中道

上文提到，萬金川認為：吉藏解釋漢譯本首頌為「八不中道」，是將第一頌獨立來看的結果。關於吉藏「八不中道」之說，可見於《中觀論疏》的〈觀因緣品〉：「『能說是因緣，善滅諸戲論』下，第二明教用，即是辨二智中道。以佛智能說八不中道，滅諸戲論，即是教之用也。又初一偈正說八不，此偈明說八不意。……」⁹¹筆者認為，吉藏的「八不中道」之說並非是將歸敬偈的「八不」獨立來看的結果，而是參考了《中論》〈觀四諦品〉的「三是偈」，如《中觀論疏》說：

故知觀於「**因緣**」釋《中觀論》。如下偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」……斯乃是觀正「**因緣**」明「**中道**」。⁹²

觀正「**因緣**」既「不生不滅」，即破邪因緣是斷常生滅……⁹³

問：何故辨此「**因緣**」耶？答：亦為釋成「八不」義。⁹⁴

明「**八不**」是釋「**因緣**」，是故偈云「能說是因緣，善滅諸戲論」也。……標「**八不因緣**」滅不八戲論，此即釋〈因緣品〉在論初，意「**八不**」則是「**因緣**」，「**八不**」既在論初，因緣即居眾品之首。⁹⁵

⁹⁰ 印順導師，《中觀今論》第六章〈八不〉，CBETA, Y9, no. 9, pp. 110a10–111a2：「……此自性見，通過**時間性**，即有常見、斷見；通過**空間性**，則有一見、異見；在時空的**運動**上，則有來去執；在**法的當體**上，則有生滅執。」

⁹¹ 《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 12a17–21。

⁹² 《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 5c3–5。

⁹³ 《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 5c6–8。

⁹⁴ 《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 6a2–3。

⁹⁵ 《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 10a12–18。

上述引文明白指出，吉藏知道歸敬偈的「八不」是用來修飾「緣起」。之所以有「八不中道」之說法，乃是結合《中論》〈觀四諦品〉的「三是偈」之教學，而將「緣起」等同於「中道」，此則意味著「八不緣起」即「八不中道」。

除此之外，吉藏在後文也引了青目的解釋：

論主偈云：「能說是因緣，善滅諸戲論。」「能說是因緣」者，謂說十二因緣「不生不滅」等，故知是十二因緣。故青目釋云：⁹⁶「前為聲聞人說十二因緣是生滅法，後為菩薩說十二因緣不生不滅。」⁹⁷

……小乘從十二生滅門入第一義。則知大乘悟十二無生滅門名入第一義。⁹⁸

吉藏是繼承了青目的說法，而羅什是青目釋的譯者，因此羅什亦應是知道「八不」與「緣起」有修飾上的關係。或許是礙於偈頌體裁的限制，而精簡化了他的翻譯而已。

(二) 善滅諸戲論

十一個語詞⁹⁹當中的第十與第十一是^[10]prapañcopaśamam 和^[11]śivam，這兩個語詞出現在羅什的第二首詩頌裡，合起來被譯為「善滅諸戲論」。prapañcopaśamam 複合詞拆解後是 prapañca-upaśamam，對應中文是「戲論」(prapañca) 與「滅」(upaśamam)，可直譯為「諸戲論之滅」，按照漢地的語言習慣，鳩摩羅什將其譯為「滅諸戲論」或許更為適合讀者的語言習慣；¹⁰⁰「滅」(upa-śama) 源自於動詞 upa-√sam (滅除)，為一動作性名詞。有別於萬金川的看法，筆者認為 prapañca-upaśamam 在句子中所扮演的角色，至少有兩種

⁹⁶ 青目釋原文為：「佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法故，先於聲聞法中說十二因緣，又為已習行有大心堪受深法者以大乘法說因緣相，所謂一切法不生不滅、不一不異等，畢竟空、無所有。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 1b23–27)

⁹⁷ 《中觀論疏》卷 1 〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 6a8–12。

⁹⁸ 《中觀論疏》卷 1 〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 6a16–17。

⁹⁹ yaḥ 句當中的十一個「受詞」。

¹⁰⁰ 相較於「戲論之滅」，「滅諸戲論」更符合中文的表達方式，也符合中國人的語言習慣。例如《金剛般若波羅蜜經》(Vajracchedikā Prajñāpāramitā) 當中的 vajra-cchedikā (金剛之斷)，玄奘有將「金剛」(vajra) 比喻為煩惱的理解，因此將「金剛煩惱之斷」譯為「斷金剛煩惱」更加符合中文的表達方式。

可能性：一種是作為限定語用來修飾「緣起」；另一種則是與「緣起」一樣扮演主詞之角色。

「善」所對應的梵文是 *śivam*，根據字典，*śiva* 有「開心、幸運」等之意思，也有「安穩、解脫」等之意思。此一梵語詞可以是名詞（陽性或中性）或是形容詞。¹⁰¹羅什將 *śiva* 譯為「善」，若理解為修飾之後的動作性名詞「滅」（*upaśama*），那麼 *śiva* 就是當形容詞使用。在梵語的諸多語詞中，有許多語詞同時具名詞與形容詞的情況，而作為名詞時之語義與作為形容詞時之語義也多有相關聯之處，如 *śiva* 作為形容詞時有 *happy* 之意思，而作為名詞時則有 *happiness* 之意思。在梵英字典中，*śiva* 作為名詞時有 **final emancipation**（解脫或解放）的意思；此外，與此相關的還有“... a person who has attained a partic. stage of **perfection or emancipation**”，意為「達到某一特定之圓滿或解脫階位的人」。¹⁰²從上述之說明中，似乎暗示了 *śiva* 亦可能可以有 **perfection**（當名詞時），或 **perfect**（當形容詞時）等之類的意思。若將 *śiva* 當成是形容詞理解，則可用來修飾後面的動作性名詞「滅」，意為「戲論之完善的滅除」或「戲論之完善的止息」。

萬金川認為：“*śivam*”（善）不能當為副詞使用以用來修飾名詞「滅」，從而帶出諸如「善巧地滅除各種戲論」等的意思。¹⁰³從梵文文法上來看，“*śivam*”（善）似乎不適合作為副詞而用來修飾名詞「滅」，但就翻譯為漢語的角度來說，這樣的理解亦有其合理性。如前所說，“*prapañcōpaśamam śivam*”可翻譯為「戲論之完善的滅除」，而 *upaśama* 「滅除」一詞是動作性名詞，就漢譯本讀者的角度來說，以動詞的形式來表達 *upaśama*，則“*prapañcōpaśamam śivam*”譯為「善滅諸戲論」，似乎更為自然。¹⁰⁴若是如此，則修飾 *upaśama* 之 *śiva* 從翻譯之善巧不同的角度來說，則可以用副詞之身分來修飾以動詞的形式來表達 *upaśama* 的「滅」。除此之外，譯為「善滅」的不止羅什一人，如《般若燈論釋》也譯為「善滅」¹⁰⁵。另一方面，姑且不論梵語原文為何，《大藏經》中「善滅」作為一貫用語的例子並非罕見，如《文殊師利問經》卷 2〈17 囑

¹⁰¹ 參見 Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 1074。

¹⁰² Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 1074:
śiva = ^[1]**mf(ā-)**n. happy, fortunate; **m.** happiness, welfare (see n.); ^[2]**n.** welfare, prosperity, bliss; ^[3]**m.** liberation, final emancipation; ^[4]**m.** a kind of second *śiva*- (with *śaiva*-s), a person who has attained a particular stage of perfection or emancipation.

¹⁰³ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 74。

¹⁰⁴ 筆者按：如之前腳註「斷金剛煩惱」的例子。

¹⁰⁵ 《般若燈論釋》卷 1，CBETA, T30, no. 1566, p. 51c17：「緣起戲論息，說者善滅故。」

累品)：「易教者，能分別諸法，善滅一切身、口、意垢。」¹⁰⁶因此，羅什譯“prapañcōpaśamam śivam”為「善滅諸戲論」不能說完全沒有其合理之處。此外，單就文法上來說，śiva 可以是陽性或中性名詞，而詞尾出現“-am”可理解為是中性、單數、業格。據梵語文法規則，中性、單數業格語詞是可以作為副詞來使用。¹⁰⁷在這一點上，萬金川之說法¹⁰⁸並非完全正確。

綜合以上之推論，śivam 在此所扮演的角色有三種可能——名詞、形容詞或副詞。śiva 一詞在字典中有「達到某一圓滿或解脫之階位的人」的意思 (...a person who has attained a particular stage of perfection or emancipation)，如上述之討論所示，其中的 perfection 或可視為 śiva 作為名詞的一種翻譯，與 emancipation 一樣，都是 śiva 一詞的意思之一。而動作名詞“upaśama”(滅)有“stopping”或“cessation”的意思。¹⁰⁹若 śivam 當名詞 perfection 解釋，句子 prapañcōpaśamam śivam 可以翻譯為“the perfection, the cessation of hypostatization”；當 śivam 理解為形容詞 perfect，則句子可翻為“perfect cessation of hypostatization”；在這種情況下，句子可以轉換成為“perfectly stopping hypostatization”，即以不同的句法表達同一文句，而這樣子的敘述有時能夠更清楚的表達句子的意思。¹¹⁰根據以上三種情況整理出下表：

¹⁰⁶ 《文殊師利問經》卷 2，CBETA, T14, no. 468, p. 505b16–17。

¹⁰⁷ William Dwight Whitney, *Sanskrit grammar, including both the classical language, and the older dialects, of Veda and Brahmana*, p. 408 (§1111.d) : The **accusative** is the case most frequently and widely used adverbially. Thus:

d. The **neuter singular** is the case commonly employed in this way; and it is so used especially as made from great numbers of compound adjective stems, often from such as hardly occur, or are not at all found, in adjective use.

¹⁰⁸ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 74：「鳩摩羅什則以『善滅諸戲論』一句，把這兩個定語合譯在一起而成了一個句子，由是而衍生出諸如『善巧地滅除各種戲論』的意思。然而，這種理解在梵文語法上是不正確的。」

¹⁰⁹ Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 207:

upaśama = (m.) the becoming quiet, assuagement, alleviation, **stopping**, cessation, relaxation, intermission etc.

¹¹⁰ A.S. Hornby, *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, p. 957:

paraphrase: (verb.) to express what somebody has said or written using different words, especially in order to make it easier to understand ; (noun.) a statement that express something that somebody has written or said using different words, especially in order to make it easier to understand.

表 5：prapañcopaśamam śivam 之三種英文表達方式

	śivam	prapañca	upaśama	句子
情況 1	名詞	名詞	動作性名詞	[The Buddha has taught the dependent origination which can lead to] the perfection, cessation of hypostatization.
情況 2	形容詞	名詞	動作性名詞	[The Buddha has taught the dependent origination which can lead to] perfect cessation of hypostatization.
情況 3	形容詞而以副詞譯之	名詞	強調動作的動名詞而以動作性語詞譯之	[The Buddha has taught the dependent origination which is capable of] perfectly stopping hypostatization.

根據以上表格，即使 śivam 當成副詞來翻譯，三個句子所表達的都是相同的意思。總結來說，根據梵文文法，śivam 是有可能當副詞使用；而就梵語語法來說，śivam 雖應視為形容詞以修飾名詞“upaśamam”，漢譯本之「善」當副詞來翻譯、理解而修飾以動詞形式來翻譯的「滅」是符合梵本文義之中文的表達方式。換言之，從翻譯角度來說，śivam 當成副詞來翻譯亦不成問題，因此不能說 śivam（善）不能當為副詞使用而用來修飾其下的「滅」。

除了上述之可能性，Anne MacDonald (2015a: 361) 在其評介 *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā* 一書的書評中指出，śiva 一詞在歸敬偈中應理解為一名詞，是「緣起」一詞之同位語，並且認為 śiva 一語在偈頌中是「涅槃」(nirvāṇa) 的準同義語 (quasi-synonym)；¹¹¹這樣的看法有別於萬金川在書中依註釋書的提示而將 śiva 視為形容詞（定語）的見解，亦不同於

¹¹¹ Anne MacDonald, "The Quest for an English-speaking Nāgārjuna", *Indo-Iranian Journal* 58, pp. 361–362:

.....The compound praṭītyasamutpāda is qualified by the bahuvrīhi compounds of the first śloka ("dependent-arising is without cessation," and so forth); "according to which" is S&K's supplementary and somewhat misleading interpretation. It is unlikely that śiva of the second śloka is intended as an adjective (S&K: "auspicious"; they translate śiva of xxv.24 as "blissful" but refer to it in their commentary on this kārikā as "blessed"). śiva is rather a noun standing in **apposition** to praṭītyasamutpāda which further describes praṭītyasamutpāda taken in its ultimate sense. As a **quasi-synonym of nirvāṇa**, it refers to nirvāṇa in its aspect of safety and ultimate security (note also Candrakīrti's comments on the maṅgala-śloka's śiva).

筆者在此所提出的理解方式。龍樹的原意究竟為何似乎已不可考，但可以確定的是這裡所提出的三種理解方式都符合梵語的文法規則，同時也不違中觀思想的教學。

接著將從義理的角度來討論「善滅諸戲論」之可能的合理解。以中觀義理的角度來說，「空」觀能滅除種種戲論，能空除執著；同時，「空」亦可表示如實相，此中之「空」也就是「八不的緣起」(或「緣起的八不」)。「八不的緣起」是一種善巧的慧觀內容，此能完善地滅除種種的自性見，因為觀空而不執著空，所以龍樹才會以八個否定詞來建立「八不中道」的「緣起」，此「八不」一方面是破執，一方面是顯現中道。另外，戲論滅了就能達到涅槃解脫，因為緣起的事物即是無自性的也即是空的，而「空」是「涅槃」的異名。¹¹²滅除戲論的方法就是以「八不」的觀行來觀察「緣起」。「緣起」是甚深且複雜的，所以佛才會對阿難說緣起義甚深。¹¹³所謂「緣起空寂性，義倍復甚深」¹¹⁴，以空性的慧觀來觀察「緣起」的無自性性，其道理之深奧又超越了四諦與十二因緣的緣起。而這一種智慧的空觀依《中論》來說必須通過以「八不」觀察「緣起」——「滅除戲論」來達成，這樣甚深龐雜的觀行善巧方便嗎，正如印順法師所說：

善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：一、八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見真實而起的妄執。二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅，出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城。¹¹⁵

羅什多採用意譯法而非直譯，印順法師對於「戲論寂滅」的解釋，傾向於羅什的意譯法，而羅什譯為「善滅諸戲論」，依上述文法、句法分析之結論，是

¹¹² 印順法師，《印度佛教思想史》，CBETA, Y34, no. 32, p. a2a10–11：「空性、真如、法界等，都是涅槃的異名。」

¹¹³ 《大生義經》，CBETA, T1, no. 52, p. 844b21–23：

爾時，世尊告阿難言：「如是，如是。彼緣生法甚深微妙，難見難了復難思察，惟諸聖者具善巧智即能分別，非愚癡者之所曉解。」

¹¹⁴ 《雜阿含經》卷 12 (293 經)，CBETA, T2, no. 99, p. 83c13–17：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。」

¹¹⁵ 《中觀論頌講記》，CBETA, Y5, no. 5, p. 54a4–7。

沒有問題的，因而印順法師的依文解義，也有其合理性。¹¹⁶

(三) 諸說中第一

歸敬偈所禮敬的對象，是佛陀的教法還是佛陀本人呢？羅什譯「我稽首禮佛」很明顯是指禮敬佛陀，但「諸說中第一」是要表達佛陀是「諸說法者」中最殊勝第一呢？還是表達佛陀說了諸教法中最殊勝第一的教法——「緣起法」呢？這點從什譯裡並不能明確看出，而《順中論》翻譯為「故我稽首禮，說法師中勝」則支持將「諸說中第一」理解為「諸說法者」中第一。

根據梵文，「諸說中第一」是從歸敬偈中的第二句——*taṃ* 所引領之子句的內容（“*taṃ vande vadatāṃ varam*”）翻譯而來的。回顧第二句的詞組架構：

主詞：（我——造論主）

動詞：*vande*（禮敬）

受詞：*taṃ vadatāṃ varam*（彼、說/說者、最勝）

此句的主詞被省略，動詞是 *vande*，受詞是 *taṃ vadatāṃ varam*。動詞 *vande* 是第一人稱單數為自言的形式，所以我們知道被省略的主詞是第一人稱的「我」。受詞詞組由三個單字組成——*taṃ*、*vadatāṃ* 與 *varam*。其中之 *vadatāṃ* 與 *varam* 為一組，鳩摩羅什把它譯為「諸說中第一」。*taṃ* 是相應關係代名詞之陽性、單數業格形式，其義涵是關係代名詞 *yaḥ* 句的主詞——圓滿的佛陀（*saṃbuddhas*）；*vadatāṃ* 是一現在分詞，源於動詞√*vad*，是此一分詞之複數屬格之形式，然在句子中應理解為名詞；*varam* 是形容詞「最勝」的意思，是 *vara* 之陽性、單數業格形式。由於 *taṃ* 是業格的關係，一般上都將 *taṃ* 視為動詞禮敬（*vande*）的受詞，而 *taṃ* 又與從句——*yaḥ* 句的主詞相關涉。*yaḥ* 句（第一句）¹¹⁷的內容很長，但主詞只有一個，那就是 *saṃbuddhas*——圓滿的佛陀。所以，我們知道「歸敬偈」禮敬的對象就是指「圓滿的佛陀」。

¹¹⁶ 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 262：

至於把「能說是因緣，善滅諸戲論」譯為「若能顯示由這『八不』這『因緣』所顯示出來的真理，就可以滅除各種不同的戲論」，並於文後附註說：「『因緣』在這裡指『八不』所規定的緣起的義理」，這種解讀其實與印老講記裡的說法是一樣的，都是望文生義式的解讀，而未妥善來處理原文中 *śiva* 一詞的意思。

¹¹⁷ *anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam |*
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam |
yaḥ pratīyasamutpādam prapañcōpaśamaṃ śivam deśayāṃ āsa saṃbuddhas||

另一方面，吉藏在《中觀論疏》中提出了不同的解釋，認為「諸說中第一」是指「諸教法中第一」。如《中觀論疏》卷 1 云：

問：云何名「諸說中第一」？

答：九十六種術名為邪說，非是第一，諸佛正法名為第一；……大乘法名為第一；就大乘中，此之「八不」是方等中心諸佛要觀，是第一中之第一也。¹¹⁸

對此，萬金川《中觀思想講錄》(頁 262) 中認為：

作者把「我稽首禮佛，諸說中第一」譯解為「讚歎佛陀提出的『八不中道』的說法，而譽之為種種不同的說法中最優勝的一種說法」，則更是誤解了頌文之義。此中，龍樹所讚歎的並不是「佛陀所說的法」而是「佛陀」(這一點在梵文原詩頌的語法結構裡其實是很清楚的)。

此外，萬金川在《中觀思想講錄》(頁 75) 卻對此提出另一較為正面之評論：「由此我們可以見出論主之所以向佛陀頂禮致意，並不是基於盲目的崇拜心理，而是由於佛陀所宣說的教法。以吉藏的話來說，這是由『嘆法』而『美人』¹¹⁹。」似乎，萬金川對於吉藏的理解，一方面認為吉藏錯解漢譯歸敬偈之梵本所顯示的「原意」，另一方面卻又覺得這樣的錯解亦有可取之處。那麼，要如何檢視「禮敬諸所說法中第一」這種說法的可行性呢？以下將針對此一情況的可能性進行探討。

首先，是將 *vadatām* 詮釋為「佛說的教法」。*vadatām* 為一「現在分詞」(present participle)，有形容詞的功能或作用，有時亦可作名詞使用，其詞幹為 *vadat/vadant*，動詞詞根為 $\sqrt{\text{vad}}$ 。「現在分詞」類似英文的“-ing”。¹²⁰在英文中，例如 *speaking* 是 *speak* 的現在分詞，而 *speaking* 也可以是名詞、動名詞或形容詞。在梵語中，亦有類似的情況，如動詞 $\sqrt{\text{vas}}$ 之現在分詞為 *sat* (*being*,

¹¹⁸ 《中觀論疏》卷 1 〈1 因緣品〉，CBETA, T42, no. 1824, pp. 12c29–13a4。

¹¹⁹ 吉藏之此一見解，參見《中觀論疏》，CBETA 2021.Q3, T42, no. 1824, p. 12b17–19。其原文為「『能說是因緣』開為二雙——上半『破邪』、『顯正』；下半『敬人』、『歎法』。」

¹²⁰ Arthur A. Macdonell, *A Sanskrit Grammar for Students*, p. 200 (§207):

Present Participle. This participle (as well as a past with a present sense) is used with 'is', 'sits,' 'stands,' 'goes on,' to express continuous action, like the English 'is doing'.

existing etc.)，而 sat 亦可作陽性名詞，有“a wise man”的意思。¹²¹因此，若按照文脈，需將 vadatām 理解為「名詞」。此中，vadatām 可以理解為此一動作的造作者，這即是《順中論》譯文所呈現的理解；此外，亦有可能可以理解為是從某個動作下所生成的產物：√vad 有 to say、tell 等意思，¹²²分詞形式的 vadatām 可以解釋為 saying (正在說)，若轉為名詞理解即成為 saying (言論、格言)，進而成為「(佛的)言論、格言」，可引申理解為「(佛的)教法」。此一理解方式，可在印度文學典籍中找到用例，即將 vadat 理解為「所說之內容」。如 Pathikonda Viswambara Nath (1988: 425) 詮釋 Bhagavad Gītā 第十章第三十二頌為：

sargāṇām ādir antaś ca madhyaṃ caivāham arjuna |
 adhyātma-vidyā vidyānām vādaḥ pravadatām aham ||
 Among all creations, I am the beginning, middle and end, O Arjuna.
 Among sciences, I am the science of self-knowledge and among
 arguments, I am the logic.

此中，pravadatām 即分詞 vadat 加上接頭詞 pra-之複數屬格形式。在字詞的解釋中，Pathikonda Viswambara Nath 將 pravadatām 理解為“Various forms of arguments”（各種形式的說理）。

關於 varam 一詞，則可將之視為動詞 vande 禮敬的對象。varam 除了是形容詞之外，也可以是名詞。許多梵文語詞都有名詞與形容詞二種詞類，並且在文義上經常相關聯。在這裡 varam 或可視為一業格名詞，而成為 vande 禮敬的對象。透過以上之理解方式，句子的意思將成為「我禮敬 (vande) 諸教法之 (vadatām) 最勝者 (varam)」，此時再加上原本的禮敬對象“taṃ”，如此一來禮敬的對象有二：佛及教法之最勝者。

如之前所說，偈頌的格律是造論主考量的因素之一，基於三十二音節的限制，在歸敬偈當中，連詞“ca”¹²³或是「be 動詞」“as”¹²⁴是很有可能被省略

¹²¹ Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 1134: m. a good or wise man, a sage.

¹²² Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 916: (Ā.) to say, tell, speak to (acc.), ŚBr. &c. &c..

¹²³ Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 380: 2. ca ind. and, both, also, moreover, as well as.

¹²⁴ Sir M. Monier-Williams (1899), *A Sanskrit-English dictionary*, p. 117:

的，如同漢譯版本「八不」當中「亦」這一字就是翻譯自被省略的“ca”。若是連詞“ca”被省略，句子還原後即成為“**taṃ vande vadatāṃ varam [ca]**”。如此一來，則此句可理解為：「我禮敬（vande）彼[佛陀]（taṃ）與（ca）諸教法之（vadatāṃ）最勝者（varam）」，即禮敬對像有包含「教法」的意味。除此之外，從英譯本來看，龍樹禮敬佛陀的理由暗示了是因為他宣說了「緣起」，而以中觀義理來說，不論是教內或外道，八不的「緣起」自然是諸教法中的第一。羅什礙於五言詩的限制，將“**taṃ vande vadatāṃ varam**”一句譯為「我稽首禮佛，諸說中第一」，對漢譯讀者來說，產生不同理解的可能性，而這些可能性，亦可透過合理的詮釋而獲得梵語文法上的支持。另一方面，關於雙禮人、法之情況，在經初的禮敬文的例子中亦有相同的情況，如在《佛母寶德藏般若波羅蜜經》（*Ratnaguṇasaṃcayagāthā*）之經初的禮敬文即是如此：

om namo bhagavatyai āryaprajñāpāramitārātnaguṇasaṃcayagāthāyai,
namo āryamañjuśriye.¹²⁵

禮敬尊貴之聖般若波羅蜜寶功德集偈，禮敬聖文殊師利。

由上述之討論，將“**taṃ vande vadatāṃ varam**”一句理解為禮人、敬法，在梵語文法上及實際用例都可獲得支持。

五、結論

根據上述之討論，透過梵語原典去理解「歸敬偈」，對於偈頌的意義能產生更深一層的體會。針對萬金川對「歸敬偈」的看法，筆者於本文中提出不同的理解或補充。在「八不緣起與八不中道」之議題中，筆者發現「八不」並非一定要修飾「緣起」一詞不可，亦可以有替代「緣起」而轉換為「中心詞」的義趣。此外，吉藏的「八不中道」說並非誤解了梵本原文的本意，而是以「八不中道」顯示緣起相關之義理上或觀行上的深刻義涵。關於「善滅諸戲論」一句之理解，此中的「善」或可當成副詞使用來修飾動詞「滅」，這無論是基於梵語文法之翻譯善巧或中觀義理的理解，都不會構成問題。至於「諸說中第一」之意義，透過文法、文義之合理的引申，以及其他形式之用例的舉證，禮敬的對象可以不只是局限在佛陀，亦有可能包含禮敬佛陀之教

1. to be, live, exist, **be present**.

¹²⁵ P. L. Vaidya ed., 1961, *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha Part I (Buddhist Sanskrit Texts no.17)*, p. 352.

法（緣起法），而這種理解亦是能夠獲得梵語原文的支持。由於譯者忠於原文偈頌的形式，使得漢譯本在翻譯上處於劣勢，而英譯版本以長行的形式呈現，自然能夠避免許多翻譯上的限制。通過以上的分析，發現漢譯本的呈現提供了梵語原文不同面向上的理解，不但不違背梵語文法規則，根本意趣亦與中觀義理相同一致。

雖然筆者指出萬金川之諸多觀點有許多不圓滿之處，特別是其對古代漢譯本之諸多批評帶有不公允之處，但筆者深深理解，萬金川該書中的觀點主要是為了啟發讀者學習梵語所特地帶出的一種強烈性反差，而並非是為了要抹殺古德的翻譯。從他後來所從事的文獻對讀文章中可以看到，許多之觀點都帶著對漢譯佛典的參考價值與正面意義的肯定，可見一斑。¹²⁶萬金川著作中關於「歸敬偈」之諸多觀點，儘管存在若干不圓滿之處，仍然甚具啟發意義。對於該文，筆者在此文中只是試著提出不同面向的理解，以補充說明其觀點，使讀者對「歸敬偈」有更完備而全面的理解。

¹²⁶ 參見萬金川，〈佛經譯詞的文化二重奏〉，頁 1-2。

附錄

表 1：歸敬偈的各類文句劃分形式

梵文	偈頌形式	關係句形式	主詞、受詞與動詞	
anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam (八不)	第一頌(初三十二音節)	yaḥ 句	受詞	
pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam (緣起、戲論寂滅、解脫)	第二頌(次三十二音節)			動詞
deśayāṃ āsa (已然宣說)				主詞
yaḥ ... sambuddhas (圓滿的佛陀)		受詞		
taṃ (彼)		taṃ 句	動詞	
vande (敬禮)	受詞			
vadatāṃ varam (諸說、第一)	受詞			

表 2：「八不」詞幹之詞類

八不	否定詞 (a-/an-)	詞幹 (排除否定詞、後綴詞尾)	字典中所收錄的詞型
anirodham 不滅	a-	nirodha	m. (陽性名詞)
anutpādam 不生	an-	utpāda	m. (陽性名詞)
anucchedam 不斷	an-	uccheda	m. (陽性名詞)
aśāsvatam 不常	a-	śāsvata	n. (中性名詞) / mf. (形容詞)
anekārtham 不一	an-	ekārtha	m. (陽性名詞) / mf. (形容詞)
anānārtham 不異	a-	nānārtha	mf. (形容詞)
anāgamam 不來	an-	āgama	m. (陽性名詞) / mf. (形容詞)
anirgamam 不出	a-	nirgama	m. (陽性名詞)
備註說明			
關於 utpāda 一詞，雖然字典有收錄 utpāda 的形容詞型，但因意思與文脈不符，故不採用。相關之內容，可參見：Sir M. Monier-Williams (1899), A Sanskrit-English dictionary, p. 181: (mf.) having the legs stretched out, standing on the legs。此外，由以上表格來看，被字典中收錄為形容詞的只有「不常」、「不一」、「不異」。			

表 3：藏文「八不」之詞類

八不（藏文）	否定詞 (a-/an-)	詞幹 (排除否定詞)	辭典中所收錄的詞型
'gag pa med pa 不滅	med pa	'gag pa ('gags pa)	動狀名詞或動狀形容詞
skye med pa 不生	med pa	skye → skye ba	動狀名詞或動狀形容詞
chad pa med pa 不斷	med pa	chad pa ('chad pa)	動狀名詞或動狀形容詞
rtag med pa 不常	med pa	rtag → rtag pa	名詞、形容詞
'ong med pa 不來	med pa	'ong → 'ong pa	動狀名詞或動狀形容詞
'gro med pa 不去	med pa	'gro → 'gro ba	動狀名詞或動狀形容詞
tha dad don min 不異	min	tha dad → tha dad pa	形容詞
don gcig min 不一	min	gcig → gcig pa	名詞、形容詞

表 4：「八不四對」之英譯

譯者與版本	「八不四對」之英譯
R. H. Robinson, 1967	no ceasing, no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality, no arriving, and no departing
D. J. Kalupahana, 1986	the non-ceasing and the non-arising, the non-annihilation and the non-permanence, the non-identity and the non-difference, the non-appearance and the non-disappearance
J. L. Garfield, 1995	unceasing, unborn, unannihilated, not permanent, not coming, not going, without distinction, without identity
Ngawang Samten & Jay L. Garfield, 2006	without cessation, without arising; without annihilation, without permanence; without coming; without going; without distinction, without identity
Dharmachakra Translation Committee, 2011	does not cease and does not arise, does not come and does not go, is not annihilated and is not permanent, is not different and not the same
Mark Siderits and Shōryū Katsura, 2013	neither cessation nor origination, neither annihilation nor the eternal, neither singularity nor plurality, neither the coming nor the going
Anne MacDonald, 2015b	Without cessation, without arising, without

	annihilation, not eternal. Without one thing, without separate things, without coming, without going
各譯本之相關說明	
<p>1、Robinson：「八不」皆譯為名詞。其中「不生、不滅」與「不來、不去」是屬於一種「動名詞」(Gerund)；「不常、不斷」與「不一、不異」則是一般名詞。儘管如此，八不皆是用來說明緣起一語的述部語詞。</p> <p>2、Kalupahana：「八不」全為名詞。與 Robinson 不同的是，Kalupahana 的表達方式讓人認為八不與緣起是平行而無修飾關係的語詞。</p> <p>3、J. Garfield¹⁹⁹⁵：除「不一、不異」是以名詞為特徵的表述語外，其餘皆是俱形容作用之表述語詞。儘管如此，八不皆是用來說明緣起一語的述部語詞。</p> <p>4、N. Samten & J. Garfield²⁰⁰⁶：皆以名詞或動名詞為特徵而具形容作用的表述語。儘管如此，八不皆是用來說明緣起一語的述部語詞。</p> <p>5、Dharmachakra：「不生、不滅」與「不來、不去」是動詞；「不常、不斷」與「不一、不異」是俱形容作用之表述語。儘管如此，八不皆是用來說明緣起一語的述部語詞。</p> <p>6、Mark Siderits and Shōryū Katsura——「八不」皆為俱名詞特徵之表述語詞。儘管如此，八不皆是用來說明緣起一語的述部語詞。</p> <p>7、Anne MacDonald——除了「不常」是形容詞之外，其它皆是以名詞或動名詞為特徵而具形容作用的表述語。儘管如此，八不皆是用來說明緣起一語的述部語詞。</p> <p>由上可見，「八不」在英文翻譯當中相當不統一：有的全譯為名詞，有的兼具名詞與形容詞的翻譯，反倒是沒有看到完全譯為形容詞的情況出現。儘管如此，除了 Kalupahana 之翻譯，其他所有之英譯本皆顯示「八不」是描述緣起的述部語詞。就梵語文法上來說，若要將「八不」全部理解為形容詞亦不無可能（就如月稱的見解），因為在歸敬偈當中，「八不」是以複合詞的形式出現——詞幹本身與否定詞“a-/an-”組成複合詞，若將「八不」複合詞詮釋為「有財釋」複合詞，那麼詞幹不是形容詞的「八不」都可以視為形容詞來理解。</p>	

參考文獻

佛教藏經或原典文獻

- CBETA Online (2021.Q1, Q3)。臺北：中華電子佛典協會。
(<https://cbetaonline.dila.edu.tw/doc/zh/01-content.php>)
- 佛教藏經與近代新編文獻¹²⁷ (依筆劃排序。藏經代碼：B=《大藏經補編》；
T=《大正新脩大藏經》；Y=《印順法師佛學著作集》)
- 《辨了不了義善說藏論》。CBETA, B10, no. 48。
- 《大生義經》。CBETA, T1, no. 52。
- 《雜阿含經》。CBETA, T2, no. 99。
- 《法集要頌經》。CBETA, T4, no. 213。
- 《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 229。
- 《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 235。
- 《文殊師利問經》。CBETA, T14, no. 468。
- 《中論》。CBETA, T30, no. 1564。
- 《順中論》。CBETA, T30, no. 1565。
- 《般若燈論釋》。CBETA, T30, no. 1566。
- 《大乘中觀釋論》。CBETA, T30, no. 1567。
- 《壹輸盧迦論》。CBETA, T30, no. 1573。
- 《中觀論疏》。CBETA, T42, no. 1824。

中日文專書、論文或網路資源等

- CBETA Online (2021.Q1, Q3)。臺北：中華電子佛典協會。
(<https://cbetaonline.dila.edu.tw/doc/zh/01-content.php>)
- 《中觀論頌講記》。CBETA, Y05, no. 5。
- 《中觀今論》。CBETA, Y09, no. 9。
- 《印度佛教思想史》。CBETA, Y34, no. 32。
- 山口益譯註 (1968)。《月称造中論釈》卷1。東京：清水弘文堂書房。

¹²⁷ 近代新編文獻包括：藏外佛教文獻、正史佛教資料類編、北朝佛教石刻拓片百品、大藏經補編、中國佛寺志、印順法師佛學著作集與呂澂佛學著作集。

- 丹治昭義 (1988)。《中論釈・明らかなことば》。大阪：關西大學出版部。
- 本多恵譯 (1988)。《チャンドラキールティ中論註和訳》。東京：國書刊行會。
- 寺本婉雅譯 (1974)。《中論無畏疏：梵漢独対校西藏文和訳》。東京：國書刊行會。
- 吳汝鈞 (1984)。《梵文入門》。台北：彌勒出版社。
- 桂紹隆、五島清隆著 (2016)。《龍樹『根本中頌』を読む》。東京：春秋社。
- 張怡蓀主編 (1992)。《藏漢大辭典》(共三冊)，新文豐出版社。
- 奧住毅著 (1988)。《中論註釈書の研究：チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳》。東京：大藏出版社。
- 奧山裕譯 (2014)。《全訳ツォンカパ中論註『正理の海』》。東京：起心書房。
- 萬金川 (1998)。《中觀思想講録》。嘉義：香光書鄉。
- (2003)。〈佛經譯詞的文化二重奏〉。《普門學報》18：47-48。
- 葉少勇 (2010)。〈新發現的梵文貝葉寫本《中論頌》與《佛護釋》〉。《北京大學學報 (哲學社會科學版)》(簡體學報) 47 (1)：99-107
- (2011)。《中論頌 (梵藏漢合校・導讀・釋註)》(簡體書)。上海：中西書局。
- 廖本聖 (2002)。《實用西藏語文法》。台北：法鼓文化。
- 漢語大詞典編輯委員會 (2005)。《漢語大詞典》冊 1，香港：商務印書館。
- 釋惠敏 (1984) 〈梵本《中論頌・月稱註》(淨明句論) 研究序論〉。《華崗佛學學報》第 7 期：329-354。
- 釋惠敏、釋齋因編 (1996)。《梵語初階》。台北：法鼓文化。

西文專書、論文或網路資源等

- Das, Sarat Chandra. 1969. *A Tibetan-English Dictionary* (Compact ed.). Kyoto: Rinsen Book Co.
- de Jong, Jan Willem. 1978. "Textcritical notes on the Prasannapadā," *Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikāḥ* (Madras: Adyar Library and Research Centre, 1978). *Indo-Iranian Journal* 20: 3-4.
- de La Vallee Poussin, Louis (ed.). 1903-1913. *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences.
- Egenes, Thomas. 1996. *Introduction to Sanskrit Part One*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Garfield, Jay L. 1995. *The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's*

- Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
- Hornby, Albert Sydney. 2000 (6th ed.) *Oxford advanced learner's dictionary of current English*. Oxford: Oxford University Press.
- Inada, Kenneth K. 1993. *Nāgārjuna, a translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory essay*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Kalupahana, David J. 1986. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: the Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lindtner, Chr. 1982. *Nāgārjunas filosofiske værker* (Indiske Studier 2). København: Akademisk forlag.
- MacDonald, Anne. 2015a. “The Quest for an English-speaking Nāgārjuna.” (Review article of *Nāgārjuna's Middle Way*, Mark Siderits & Shōryū Katsura) *Indo-Iranian Journal* 58: 357–375.
- . 2015b. *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (vol. I–II). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Macdonell, Arthur Anthony. 2004. *A Sanskrit Grammar for Students* (3rd impression). New Delhi: D.K. Printworld.
- Monier-Williams, Monier, Sir. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: Clarendon Press.
- Nath, Pathikonda Viswambara. 1998. *Tat Tvam Asi: the Universal Massage in the Bhagavadgītā*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Robinson, Richard H. 1976. *Early Madhyamika in India and China*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Siderits, Mark and Katsura, Shōryū. 2013. *Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications.
- TITUS-Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/bskt/udanav/udanat.htm>)
- Tsong Khapa (Author), Ngawang Samten and Garfield, Jay L. (Translator). 2006. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsöndrū, Mabja Jangchub (Author), Dharmachakra Translation Committee (Translator). 2011. *Ornament of Reason: The Great Commentary to Nagarjuna's Root of the Middle Way*. USA: Snow Lion.
- Whitney, William Dwight. 1967. *Sanskrit Grammar, Including Both the Classical Language, and the Older Dialects, of Veda and Brahmana*. London: Oxford University Press.
- Vaidya, Paraśurāma Lakshmaṇa. 1961. *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha Part I (Buddhist Sanskrit Texts no.17)*. Darbhanga: The Mithila Institute.
- Yuyama, Akira. 2010. *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Different Interpretations of the “Dedicatory Verse” in the Sanskrit Version of the *Mūlamadhyamakakārikā*

Guo-chuan Shi
Fuyan Buddhist Institute, Postgraduate

Abstract

This paper focuses on the “Dedicatory Verse” found in the *Mūlamadhyamakakārikā* and aims to explore the interpretations of its meaning. After comparing the verse found in the various extant versions of the *Mūlamadhyamakakārikā* (Sanskrit and other languages), along with the explanations of modern teachers, it is clear that these versions are based on different interpretations. This paper aims to review the so-called errors presented by Wan Chin-Chuan, and offer an alternative insight that aligns with both the Sanskrit language and the ideologies of the Madhyamaka school, through linguistic analysis. The conclusion derived in this paper shows that the interpretations of the ancient Chinese translators and commentators have their skilful and valuable insights, which do have supporting evidence based on Madhyamaka ideology and the understanding of the Sanskrit text. Objectively, there does not appear to be a systematic error in the understanding and interpretation of the Sanskrit text, as proposed by Wan Chin-Chuan.

Key Words: Mūlamadhyamakakārikā, Dedicatory Verse, Eight Negations, Dependent Co-arising