

## 關於「戲論」在中觀教學中之意義 ——以《明句論》為中心

釋延正

福嚴佛學院研究所研究生

### 摘要

「戲論」(Skt., *prapañca*; Pāli, *papañca*) 是中觀教學上重要的術語，在觀行上是悟諸法實相前最後要破除的障礙。從學界對於「戲論」一語所作的譯解與探討，我們似乎不容易看出這個語詞與佛教離苦得樂、轉染為淨之終極目標間的關聯性。在《中論》「歸敬偈」的註釋中，月稱指出：「具一切戲論滅——解脫之相的涅槃是所指之教導的目標。」此中透露出：佛陀的出世與從證出教的意義，其目的是為了令眾生止息戲論，獲得涅槃。基於此一意義，本文將從觀行的角度，以月稱的《明句論》為主，探討《中論》中「戲論」一語詞在佛教修行上的意義。初步研究顯示，學界對於《明句論》的一些解讀或有值得商榷之處，如：一、「空觀止息戲論」被理解為是滅除認識作用或語言；二、佛無一法可說的緣由之一，是因為止息戲論的佛滅除了「外在的語言表現」。上述之二種解讀，恐與《明句論》的義趣有所相違。事實上，透過文義脈絡的解讀，筆者認為「戲論」在中觀教學的意義，從《明句論》所透露的訊息來看，可以有不同面向之觀行上的義趣。約「戲論」之名言義來說，生死本源並不在於名言。名言被稱為「戲論」，可理解為是依凡夫的情況來說。換言之，就凡夫的情況來說，名言皆建立在錯誤認識的基礎上——認為一切事物是具自性的存在，將名言所詮的對象執為真實的存在。約語言表現來說，佛止息了戲論而「無一法可說」，應是指無一「實法」為佛所說，而不是因證悟後而失去語言表現。雖然體悟諸法實相的當下，其境界是心行言語滅的，但此與無「外在的語言表現」的義趣不同。另外方面，約「戲論」

指諸相這一意義來說，此透露出具種種相之諸法皆是虛妄不實。約觀行所破除的對象來說，「戲論」是自性見之根本，是轉迷成悟的重要關鍵。

**關鍵詞：**戲論、prapañca、《明句論》

## 目次

---

- 一、前言
  - 二、語詞及《中論》用例略考
  - 三、作為生死本源的戲論
  - 四、戲論之名言義
  - 五、止息戲論之義趣
    - (一) 戲論滅之語言表現
    - (二) 滅除戲論之教導
  - 六、戲論與世俗
  - 七、總結
-

## 一、前言

「戲論」(Skt., *prapañca*; Pāli, *papañca*) 是佛法觀行上重要的術語，是悟諸法實相前最後要破除的障礙。戲論的語義在阿含聖典中並不很明確，並且這個語詞在阿毘達摩論典當中沒有獲得條理式的定義和解析。至今，戲論的語義仍然顯得隱晦不明。龍樹的著作引用這個術語，成為學界關注的議題之一。

關於戲論的語義之探討，學界在這方面可說已取得豐富的研究成果。從 Saito Akira 和萬金川列舉許多近代學者對 *prapañca* 的譯解，我們發現戲論的語義大多跟概念、現象、語言等相關。<sup>1</sup>以《中論》為考察對象的專題研究中，有以單一註釋書為主題，<sup>2</sup>也有依據《中論》各家註解作綜合探討。後者以 Saito 為例，即以《中論》、《無畏論》、《佛護釋》、《般若燈論》及《明句論》為對象來考察戲論之用例，歸結推定戲論是「由多樣言詞組成的概念化的心理活動」。<sup>3</sup>這個結論和梶山雄一把戲論譯為「概念·詞句的多樣性」或「語言的多樣性」有類似之處。<sup>4</sup>在眾多有關《中論》之戲論的研究中，月稱的《明句論》是受到高度關注的，但以該論作為專題考察的似乎不多。王俊淇以《明句論》第 25 章為專題的博士論文，於「涅槃觀」和「佛一字不說」的議題中，解析月稱對戲論的註釋。<sup>5</sup>Mattia Salvini 的研究以中觀家的語言觀為主題，對月稱有關「戲論」的註釋進行了考察。<sup>6</sup>雖然這兩部著作並非以戲論為專題，然而在解讀《明句論》有關戲論之用例這方面，兩部著作頗具貢獻。

---

\* 收稿日期：2022/10/21，通過審核日期：2022/11/10。

本文初稿之原題為〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，並發表於 2022 年 9 月 23 日由國立政治大學宗教研究所、國立中山大學哲學研究所、台灣宗教學會聯合主辦之「第三十三屆全國佛學論文聯合發表會」。筆者在此感謝主辦單位同意筆者修訂改編此文後於學術期刊中發表。此外，筆者亦在此感謝講評老師及期刊論文審查老師對此文提出的諸多改善意見。

<sup>1</sup> A. Saito, “Prapañca in the Mūlamadhyamakārikā,” p. 7; 萬金川,《龍樹的語言概念》,頁 126–128。

<sup>2</sup> 安井光洋,《青目釈『中論』における戲論の用例》。

<sup>3</sup> A. Saito, “Prapañca in the Mūlamadhyamakārikā,” p. 2: “*prapañca* or the verb *prapañcayati* means a mental activity of conceptualization made in various sets of terms.”

<sup>4</sup> 梶山雄一,《空の思想——佛教における言葉と沈黙》,頁 40; 頁 81。

<sup>5</sup> 王俊淇,《Prasannapadā 第 25 章の研究》,頁 51–55; 頁 105–111。

<sup>6</sup> M. Salvini, “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations,” pp. 678–687.

然從以上學界對於「戲論」一語所作的譯解與探討，我們不容易看出這個語詞與佛教離苦得樂、轉染為淨之終極目標間的關聯性。王俊淇和 Salvini 的著作雖大量引述《明句論》相關的資料，不過它們別有專題，特點是著重語言文獻學上的角度來理解《明句論》所闡釋的文義。在《中論》「歸敬偈」的註釋中，月稱說：「具一切戲論滅——解脫之相的涅槃是所指之教導的目標。」<sup>7</sup>佛從證出教，目的是了令眾生止息戲論，獲得涅槃。職是之故，本文將在語言文獻學的基礎上，進一步從觀行的角度，以月稱的《明句論》註釋為主，<sup>8</sup>探討《中論》的戲論此一語詞在佛教修行中的意義。

在架構上，本研究首先考察「戲論」之梵、巴、漢之字面上的意義及《中論》各注解家的用例。其次是考察「戲論」在《中論》不同文脈下的意義，這部分將分三節以進行論述：一、作為生死本源的戲論（《中論》第 18.5 頌）；二、作為名言的戲論（《中論》第 18.9 頌、第 11.6 頌、第 22.15 頌）；三、止息戲論之義趣（《中論》第 18.7 頌、第 25.24 頌、「歸敬偈」）。雖然這三節有不同的主題，但各與「戲論」之觀行上的意義密切相關。隨後一節，是探討有關戲論和世俗在觀行上的定位。

## 二、語詞及《中論》用例略考

戲論的梵文 *prapañca* 是由詞根 *pañc* 加上接頭詞 *pra* 而構成。根據梵文原意，此一語詞具有多重的意涵，其中如：「發展」(development)、「多元」(manifoldness)、「擴大」(expansion)、「世界的擴展」(the expansion of the universe)、「現象界」(visible world)、「無稽之談」(ludicrous dialogue)、「欺詐」(deceit) 等；<sup>9</sup>此外，*prapañca* 也譯解為「虛假陳述[文句]的錯誤」(the error of false statement)、「徒然的想像」(vain fancy)、「妄想」(false imagining)。<sup>10</sup>

巴利語 *papañca* 的意涵，除了「發展、多元、擴大」等，也指涉「現象界」(“phenomenal world” in general) 乃至「對於世俗所持有的態度」(mental attitude of “worldliness”)。其具有反義的複合詞 *nipapañca* 象徵著「涅槃」之

<sup>7</sup> 參見：Louis de La Vallee Poussin (ed.), *Madhyamakavrttih: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtrās) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, p. 4.1. (按：此處資訊最後之 p. 4.1 代表該書中之第 4 頁第 1 行。)

<sup>8</sup> 本文採用普散校訂出版的月稱的注本，並採用新式標點略為編輯。若有根據其他校刊本作修訂，將另行加註說明。

<sup>9</sup> M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, s.v. *prapañca*.

<sup>10</sup> F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sankrit Dictionary*, s.v. *prapañca*.

義。巴利聖典的 *Madhupiṇḍika Sutta* 記載和心理的分別作用 (differentiation) 有關的 *papañca* 之用例。此外，巴利的註釋書也有 *papañca* 和見、愛、慢相關的說法。<sup>11</sup>

關於藏語部分，戲論所對應的藏語詞為 སྤྲུའཔ (spros pa)，根據 Jeffrey Hopkins 的 *Tibetan-Sanskrit-English Dictionary* (s.v. spros pa) 所示，此一藏語詞有 elaborations (解說)、futile discoursing (無益的論述)、conceptual proliferation (概念上之擴增)、obstacles (障礙)、named things (被命名之事物)、multiplicity (多樣性) 等之意涵。此中之 futile discoursing (無益的論述) 與漢譯之「戲論」之譯語相當。

漢譯「戲論」之語詞在阿含部並不多見。與 *papañca* 對應的漢譯語詞並不統一，比如：作為 *Madhupiṇḍika Sutta* 的平行本，《中舍》《蜜丸喻經》和 *papañca* 對應的語詞可能是「念」或「分別」。<sup>12</sup>在漢譯的部派典籍中，戲論此一語的使用甚為零星，學界不見多有相關之討論。其中值得注意的是，根據《阿毘達磨大毘婆沙論》，戲論有作為煩惱之義，並分為愛戲論、見戲論二類。<sup>13</sup>漢譯《中論》偈頌中，各譯本大多一致將梵文 *prapañca* 譯作「戲論」，

<sup>11</sup> (1) Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, s.v. *papañca*.

(2) Bhikkhu Ñānanda 的研究指出：*Madhupiṇḍika Sutta* 的經文顯示在一連串的認識過程中，*papañca* 在最後的階段以尋思 (*vitakka*) 為所依而生起。作者認為由此可知 *papañca* 和尋思具有差別。不僅如此，它可作為尋思的後續發展。相比尋思和伺 (*vicāra*) 作者認為 *papañca* 示意凡夫動亂的分別作用。作者也將 *papañca* 定義為 “tendency towards proliferation in the realm of concepts”。巴利小部經典 (*Mahānidessa*) 將愛、慢、見 (*taṇhā, māna, ditṭhi*) 視為 *papañca* 的同義，對此作者認為 *papañca* 可以被當作是愛、慢、見的所依、基礎。Ñānanda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. pp. 2–4; p. 12.

<sup>12</sup> (1) 中阿含經》卷 28 (115 經) (9 蜜丸喻經) (5 林品)，CBETA, T1, no. 26, p. 604b2–5：  
「緣眼及色，生眼識，三事共會，便有更觸，緣更觸便有所覺，若所覺便想，若所想便思，若所思便念，若所念便分別。」

上述引文中之「念」，對應的是 *papañceti*；「分別」有可能對應的是複合詞 *papañca-saññā-saṅkhā*。

相當之巴利語經文，參見如下所摘錄的經文：

Ñānanda, *Concept and Reality in early Buddhist Thought*, p. 3:

Cakkhuñcāvuso, paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, ṭiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācaranti atitānāgatapaccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu. (M. N I 111 ff)

(2) 另參見：《增壹阿含經》卷 35 (10 經) (40 七日品)，CBETA, T2, no. 125, p. 743b18–28。

<sup>13</sup> 以玄奘譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》和《阿毘達磨俱舍論》為例，檢索顯示前者有 26 筆資料；後者僅有 2 筆資料。在《阿毘達磨大毘婆沙論》中，戲論有作為煩惱之義，並作

但其中也有例外的兩筆資料，譯詞為「燒惱」和「亂心」。<sup>14</sup>在瑜伽行派的典籍中，戲論此一語較多見於早期的論典，如《瑜伽師地論》有 166 筆資料，而在後期的論書、註釋書，如世親的《唯識三十頌》等著書，已經看不到這個名相。<sup>15</sup>

從以上各種譯詞及說明文字中，我們不容易找到共通的一個意義。大致來說，戲論除了「擴展、多元、擴大」之意，也表達「現象界」，同時也帶有與錯誤相連結的「分別」有關。以此理解為基礎，以下進一步考察戲論在《中論》中的語義。

龍樹在佛教的發展中極具影響。《中論》是龍樹深觀的代表作，有許多註釋版本，<sup>16</sup>是佛學界、哲學界關注的作品之一。雖然《中論》關於戲論的用例不多，也沒有界定語詞的定義，但從它的使用例來看，戲論這個語詞關乎佛教修行的關鍵。它是觀行要滅除的主要對象，也是論典在描述聖者境界時引用的術語。以下羅列《中論》戲論的語詞之用例，含本頌和各家註解，一共六筆資料，分別摘錄自：《中論》頌梵本、兩部漢譯本（〔姚秦〕鳩摩羅什譯、〔唐〕波羅頗蜜多羅譯），以及註釋書相關的註解。所採用的註釋書有：青目釋《中論》、清辨的《般若燈論釋》以及月稱的《明句論》。<sup>17</sup>

---

愛戲論、見戲論二類。在世親《俱舍論》卷 16 有關雜穢語之解說中出現「戲論」一詞，如：「言邪論者，謂廣辯說諸不正見所執言詞等，謂染心所發悲嘆，及諸世俗戲論言詞。」此中之「戲論」一詞的梵文原文並非 *prapañca*。與此句相當之梵語文句為“*kukśāstrāṇi ca taddṛṣṭayo 'pi gadanti.*”，意為「俱此見之邪論者亦說[其邪論]」。此中並無與「戲論」相當或對應之梵語詞，若勉強來說，或可對應 *gadanti*，此為第三人稱複數現在時動詞，有「言說」之意。上述之相關文句，參見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 81，CBETA, T27, no. 1545, p. 420c13–16；《阿毘達磨俱舍論》卷 16，CBETA, T29, no. 1558, p. 88a23–25；P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, p. 247.

<sup>14</sup> 此中說法請參考萬金川的梵漢文獻對照。萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 121–123。「燒惱」之譯可見於宋本（《大乘中觀釋論》）；「亂心」則出自真諦譯之《寶行王正論》。參見：《大乘中觀釋論》卷 17，CBETA, K41, no. 1482, p. 168b20–22；《寶行王正論》，CBETA, T32, no. 1656, p. 494b17。

<sup>15</sup> 真田康道的考察顯示，到了唯識思想的階段，與其說戲論，唯識家漸漸開始認為有習氣，或是種子。世親的《唯識三十頌》等著書，及安慧、護法他們的注釋書中，都找不到戲論這個名相。這可能顯示由龍樹發展到唯識思想的關連及展開。詳參見：真田康道（1989），《中觀瑜伽二派の言語の世界の根柢——戲論と名言種子——》，頁 125–127。

<sup>16</sup> 據印順法師考究，舊傳註者有七十餘家，而西藏所傳共有八部：一、《無畏論》。二、佛護的《論釋》（依《無畏論》而作）。三、月稱的《顯句論》（依佛護論而作）。四、清辨論師的《般若燈論》。五、安慧的《釋論》。六、提婆薩摩的《釋論》。七、古拏室利的《釋論》。八、古拏末底的《釋論》。參見：印順法師，《中觀論頌講記》，頁 3–4。

<sup>17</sup> 縮寫之說明：【梵頌】代表《中論》頌（*Mūlamadhyamakakārikā*），相關之偈頌文字出字《明

第一筆：「歸敬偈」

【梵頌】 *yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam.*

*deśayāṃ āsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam.*

【秦譯頌】能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

【唐譯頌】緣起戲論息，說者善滅故，禮彼婆伽婆，諸說中最上。

【清辨釋】語自性執，永不行故，名「戲論息」。一切災障無故，或時自性空，故名善滅。

【明句】 *yathāvasthita pratītyasamutpāda-darśane ca satyāryāṇām abhidhānābhidheyalakṣaṇasya<sup>18</sup> prapañcasya sarvathoparamāt, prapañcānāmupaśamo 'smin. iti sa eva “pratītyasamutpādaḥ prapañcōpaśama” ityucyate.<sup>19</sup>*

第二筆：11.6 頌<sup>20</sup>

【梵頌】 *yatra na prabhavanty ete pūrvā-para-saha-kramāḥ.*

*prapañcayanti tāṃ jātiṃ tajjarā-maraṇaṃ ca kim.*

---

句論》(Prasannāpadā) 之引述文字。【明句】代表《明句論》(Prasannāpadā)。【梵頌】與【明句】二者羅馬轉寫內容皆取自 de la Vallée Poussin 之《明句論》校訂本：*Madhyamakavrttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasutrās) de Nāgārjuna, avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti* (ed. de La Vallée Poussin 1903–1913)。本論文中將採用 LVP 作此校訂本名稱之略符。文中凡引用此校訂本內容，出處書名將略寫作 LVP。【秦譯頌】代表《中論》偈頌，【青目釋】代表青目釋《中論》；二者相關文句皆摘錄自鳩摩羅什所譯之《中論》(CBETA, T30, no. 1564)。【唐譯頌】代表《中論》偈頌，【清辨釋】代表清辨註釋《中論》之《般若燈論釋》；二者相關文句皆摘錄自波羅頗蜜多羅所譯之《般若燈論釋》(CBETA, T30, no. 1566)。

本文中，【秦譯頌】、【唐譯頌】、【青目釋】和【清辨釋】之頁數、欄、行數等出處資訊若一一列出，資料量將過於龐大，因此於本文中將省略。相關資料，可通過 CBETA Online (中華電子佛典協會) 檢索等相關功能獲取。關於此處《明句論》校訂本之出處，將於後文一一討論這些資料時，一一標示引文之出處。為避免重覆，此處之出處資訊省略。除了此六筆資料，各註解在解釋其他《中論》偈頌亦可能使用「戲論」此一語。這些其他的用例不在本文考察之範圍。

<sup>18</sup> 此處羅馬轉寫，LVP 原作 *sati āryāṇābhidheyādilakṣaṇasya*，意思是「具能詮等相的」。今採用 Anne MacDonald 根據 Ms Q 為底本所作的校勘。根據 MacDonald 的說明，Ms Q 在《明句論》的文本之重建具有其價值，因為它保留了許多可靠的資料以及僅經歷少分破損。A. MacDonald, *In Clear Words: the Prasannāpadā (Chapter One)*, (Vol. I), p. 50; p. 133.

<sup>19</sup> 因為諸聖者之以能詮、所詮為相之戲論的完全止息，此一止息是由於見緣起事物如實安立，因此於彼有諸戲論的止息。如此，即彼緣起被說為「戲論之止息」。<sup>\*</sup>

<sup>\*</sup> 本文梵語文句後或以梵語文句加註之翻譯，凡採用標楷體而無另標註版本符號(如【秦譯頌】、【唐譯頌】等)或出處之文字，皆為筆者之翻譯。這段文字譯自 de la Vallée Poussin 之《明句論》，原文可參考內文或腳註所相對應之羅馬轉寫。下同。

<sup>20</sup> 縮寫之說明：此中「11.6 頌」為《中論》(Mūlamadhyamakakārikāḥ) 第 11 品第 6 頌之縮寫。後文凡引述《中論》詩頌將以此縮寫來表達其品數和詩頌之序號。



- 【秦譯頌】若使初、後、共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生、老、死？
- 【唐譯頌】若彼先、後、共，次第皆不然，何故生戲論，謂有生、老、死？
- 【青目釋】思惟生、老、死三皆有過故，即無生，畢竟空。汝今何故貪著戲論生老死，謂有決定相？
- 【清辨釋】以是義故，第一義中不應起戲論。如品初所說，以生、老、死為因成立生死者，此義不成，以不免前所說過失，如生、老等。
- 【明句】yasyām jātau yatra jarā-maraṇe ete pūrvā-para-saha-kramāḥ na santi, tām jātim an-upalabhamānā āryāḥ, kiṃ prapañcayanti? kiṃśabdo 'saṃbhave? “naiva prapañcayanti” ityarthāḥ.<sup>21</sup>

### 第三筆：18.5 頌

- 【梵頌】karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ.  
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate.
- 【秦譯頌】業煩惱滅故，名之為解脫。業煩惱非實，入空戲論滅。
- 【唐譯頌】解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空滅分別。
- 【青目釋】諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業皆從憶想分別生、無有實，諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。
- 【清辨釋】當知起業煩惱皆因戲論分別，彼應斷者是世諦相。
- 【明句】te ca vikalpāḥ anādimat-saṃsārābhyastād  
jñāna-jñeya-vācya-vācaka-karṭṭ-karma-karaṇa-kriyā-ghaṭa-ṭa-mukūṭa-  
ratha-rūpa-vedanā-strī-puruṣa-lābhālābha-sukha-duḥkha-yaśo-'yaśo-nin  
dā-prasaṃs-ādi-lakṣaṇād vicitrāt prapañcād upajāyante.<sup>22</sup>

### 第四筆：18.9 頌<sup>23</sup>

- 【梵頌】aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam.  
nirvikalpam anānāṛtham etat tattvasya lakṣaṇam.
- 【秦譯頌】自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。
- 【唐譯頌】寂滅無他緣，戲論不能說，無異無種種，是名真實相。

<sup>21</sup> 在彼生中而有老、死的情況下，而那些先、後、同時之諸序列不存在時，[以及]諸聖者不執彼為生的時候，他們如何戲論化彼呢？在[彼生]不存在的情況下，如何有語言呢？此為「他們不戲論化彼」之意義。

<sup>22</sup> 妄分別從無始輪迴的串習而[執著]知、所知、所說、能說、作者、業、作具、作、瓶、布、王冠、車、色、受、女、男、得、不得、樂、苦、名聲、惡稱、非難、稱揚等相之各式各樣的戲論生起。

<sup>23</sup> 從這裡的梵本和漢譯本的比對中，可以發現梵本和秦譯本在「戲論」的語詞數量有些出入。與梵本“prapañcair aprapañcitam”相當或對應之漢譯，秦譯本作「無戲論」；唐譯本作「戲論不能說」。在對應上，唐譯本的語句和梵本較為相近，而此中與“aprapañcitam”中的 prapañca 對應的語詞很可能是「說」。

【青目釋】不為戲論所戲論。戲論有二種，一者愛論、二者見論，是中無此二戲論。二戲論無故，無憶想分別、無別異相，是名實相。

【清辨釋】「戲論不能說」者，戲論謂言說，見真實時不可說故，而不能說。

【明句】ata eva tatprapañcairaprapañcitam. prapañco hi vāk. prapañcayatyarthān. iti kṛtvā, “prapañcairaprapañcitam” “vāgbhiravyāhṛtam” ityarthah.<sup>24</sup>

第五筆：22.15 頌

【梵頌】prapañcayanti ye buddham prapañcātītam avyayam.  
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam.

【秦譯頌】如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。

【唐譯頌】戲論生分別，如來過分別，為戲論所覆，不能見如來。

【青目釋】戲論名「憶念取相分別此彼」，言「佛滅不滅等」是人為戲論，覆慧眼故，不能見如來法身。

【清辨釋】譬如生盲者不見日輪，不見如來亦復如是。何故不見？戲論分別覆慧眼故，是名不見。……復次色身是如來，言教身及法身亦是如來者，如前偈說「戲論生分別，如來過分別」。

【明句】vastunibandhanā hi prapañcāḥ syuḥ, avastukaḥ ca tathāgataḥ, kutah prapañcānām pravṛttisaṃbhava iti ?<sup>25</sup>

第六筆：25.24 頌

【梵頌】sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ.  
na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ.

【秦譯頌】諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。

【唐譯頌】有所得皆謝，戲論息吉祥；如來無處所，無一法為說。

【青目釋】如是等六十二邪見，於畢竟空中皆不可得。諸有所得皆息、戲論皆滅。戲論滅故，通達諸法實相得安隱道。

【清辨釋】「戲論息」者，謂有所得境界無體，彼境界言說相亦不起，以是故名「戲論息」。

【明句】iha hi sarveṣāṃ prapañcānām nimittānām ya upaśamo  
'pravṛttistannirvāṇam, sa eva copaśamaḥ prakṛtyaivopaśantatvācchivaḥ.  
vācāmapravṛttervā prapañcopaśamaścittasyāpravṛtteḥ śivaḥ.  
kleśānāmapravṛtṭyā vā prapañcopaśamo janma[n]o 'pravṛtṭyā śivaḥ.  
kleśaprahāṇena vā prapañcopaśamo niravaśeṣavāsanāprahāṇena śivaḥ.  
jñeyānupalabdhyā vā prapañcopaśamo jñānānupalabdhyā śivaḥ.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> 因此，彼非被戲論所戲論，戲論實際上是名言。彼[戲論或名言]使對象成為戲論（或「戲論化對象」）。在如此思惟後，「非被戲論所戲論」意為不被名言所說示。

<sup>25</sup> 諸戲論實際上是與實體相連結的，而如來是非實體的，從何有諸戲論之存在的可能性？

<sup>26</sup> 於此，一切戲論——諸相的止息——不生起是涅槃。彼止息是解脫由於本性上的寂止。或

就以上羅列的六筆資料（從①到⑥），可以發現梵本中的 *prapañca* 以不同的形態的語詞出現，如：②⑤*prapañcayanti* 可作名詞起源動詞或使役動詞、<sup>27</sup> ④*aprapañcitam* 為過去被動分詞。戲論在《中論》的語義，依三家註釋大意如是：（一）青目釋：②謂有生老死的謬見；③生起憶想分別之所依；④見論、愛論；⑤憶念取相分別此彼；⑥六十二見。<sup>28</sup>（二）清辨：①語自性執（對於語言的持有自性執）；②謂有生老死的謬見；③戲論分別；④言說；⑤生起分別的所依；⑥言說相。（三）月稱：①以能詮、所詮為相的；③具知、所知、所說、能說等各式各樣的相；④名言；⑤與實體相連結；⑥諸相。

從以上略考，青目釋似乎側重於戲論的雜染特質；清辨和月稱的註釋含有以戲論作為語言、概念的說明。月稱的註釋顯示戲論作為「相」，比如能說、所說的相，或「瓶、布、王冠、車」等世間的事物相。綜合以上有關戲論的解釋，或可作此四項歸納：（一）具煩惱特質的（二）和分別有關（多指涉妄分別）以及作為分別的所依（三）作為語言或概念（四）作為語言或概念所詮的對象。此中，戲論含有語言的意思，這說法看來並不見於梵、巴各種譯詞。唯有梵文原文 *prapañca* 的「無稽之談（*ludicrous dialogue*）」之譯詞，是比較相近於語言的。但這個語義看來和《中論》的用例並無太大關聯。

整體而言，根據《中論》及各註解，戲論的語義所包括的範圍甚廣。佛法關心的是有情流轉生死的問題，因此下來將以《明句論》的註釋為主，探討《中論》如何使用「戲論」這個語詞來說明有情的生死流轉以及滅除煩惱的修行宗要，藉此亦有助於更全面的呈現「戲論」一語在佛教修行中的意義。

---

是，由於諸名言的不生起，有戲論的止息。由於心的不生起，有解脫。或是，由於諸煩惱的不生起，有戲論的止息。由於「生」的不生起，有解脫。或是，由於諸煩惱的斷除，有戲論的止息。由於全部習氣的斷除，有解脫。或是，由於諸所知的不執取，有戲論的止息。由於諸能知的不執取，有解脫。

<sup>27</sup> M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, s.v. *pac, prapañcaya*. 相關之詳細解說，參見腳註 50 之說明。

<sup>28</sup> 青目在「歸敬偈」的註釋解釋造論緣由時，並無明顯直接提及「戲論」之語詞。不過若以戲論指錯誤認知的語義而言，青目的相關文字說明和戲論具有相當之內容，如：《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1b21–25：「有如是等謬故，墮於無因、邪因、斷常等邪見、種種說我我所，不知正法。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……」。

### 三、作為生死本源的戲論

《中論》〈18 觀法品〉的內容關於現觀真實法空性，首先說到從蘊和我之間的關係，觀我我所的不可得。當通達一切法的無我我所，名得「無我智」，也證得解脫。<sup>29</sup>下來的第 5 頌即說明此解脫的由來：

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ.  
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate.<sup>30</sup>

由業與煩惱的止息而得解脫；諸業與煩惱從妄分別而有。  
因為戲論而有他們（諸妄分別），於空性中戲論被止息。

依照秦譯本，<sup>31</sup>解脫是由從業、煩惱之滅除而得。業、煩惱之所以可以被滅除，是因為它們本身沒有實性。滅除業、煩惱而得解脫，就要悟入空性，息滅戲論。梵本的偈頌相對漢譯本，語句稍有不同。梵本對於戲論和業、煩惱之間的因果關係，提供較詳盡的說明：在空性中戲論被止息，由戲論滅而妄分別滅；妄分別滅而業、煩惱滅；業、煩惱滅而得解脫。這些內容是《中論》有關生死本源與還滅的說明。以下是《明句論》對於 18.5 頌的註釋：

無疑的，當「執取」滅時，以彼[執取]為緣的「有」不存在。當「有」止息了的時候，從何有「生、老、死」等的生起？如是「因業與煩惱的止息而有解脫」被成立。<sup>32</sup>

以上的說法，月稱從幾個項目的因果關係來說明解脫的成立。這幾個項目可以簡單標示為：執取 (upādāna) 滅 → 「有」(bhava) 不存在 → 「生、老、死」(jāti-jarā-maraṇā) 等不成立 → 解脫。按照月稱以此訓釋「因業與煩惱的止息而有解脫」，這幾個項目和偈頌或許存有如是對應關係：執取 = 煩惱；有 = 業；無「生、老、死等」 = 解脫。於是，業作為生、老、死的所依；煩惱作為業的所依。下來是月稱關於業、煩惱止息之原因的說明：

<sup>29</sup> 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 23c20–23：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有所？滅我所故，名得無我智。」

<sup>30</sup> LVP, p. 350.13–15.

<sup>31</sup> 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 23c28–29：「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」

<sup>32</sup> LVP, p. 350.1–2: upādāne hi kṣīṇe tatpratrayayo bhavo na bhavati. bhave niruddhe kuto jāti-jarā-maraṇādikasya sambhava iti. evaṃ “karmakleśakṣayān mokṣo bhavati”ti sthitam.

應該問：「在那個情況下，諸業、煩惱的完全止息是因為什麼的止息呢？」

答曰：「諸業與煩惱從妄分別而有。因為戲論而有他們（諸妄分別），於空性中戲論被止息。」

確實的，當凡夫異生不如理分別色等的時候，貪等煩惱生起。

因為他（龍樹）將說：「貪、瞋、癡被說為從分別（saṃkalpa）而生起，因為他們（貪、瞋、癡）依於淨不淨顛倒生起。」

經曰：「欲啊！我知道你的根本。你因分別而生起。我不對你分別，你不在我心中生起。」

如是，諸業、煩惱因為分別而生起。<sup>33</sup>

如偈頌所言，業、煩惱依妄分別生起；妄分別依戲論而生。有關煩惱如何依於妄分別生起，月稱引〈23 觀顛倒品〉第 1 頌來說明：<sup>34</sup>貪、瞋、癡（作為煩惱的總稱），是依於淨不淨顛倒的分別而生起。此分別即是有情在認識色等外境的過程中的不如理分別（ayoniśo vikalpa）。月稱接著說明分別如何依於戲論而生起：

妄分別從無始輪迴的串習[而執著]知、所知、所說、能說、作者、業（對象）、作具、作、瓶、布、王冠、車、色、受、女、男、得（利益）、不得（損失）、樂、苦、名聲、惡稱、非難、稱揚等相之各式各樣的戲

<sup>33</sup> LVP, p. 350.2–13: “karmakleśānām tarhi kasya kṣayāt parikṣaya” iti vaktavyam. ucyate:karmakleśā vikalpataḥ, te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate. ayoniśo hi rūpādikaṃ vikalpayato bālaprthagjanasya kleśa upajāyate rāgādikaḥ. vakṣyati hi: saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaśca kathyate. śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti praṭītya hi. uktaṃ ca sūtre: kāma jānāmi te mūlaṃ saṃkalpāt kila jāyase. na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi. iti. evaṃ tāvat karmakleśā vikalpataḥ pravartante. 關於「分別」這個語詞所對應的梵文，在《中論》18.5 頌是 vikalpa；在《中論》23.1 頌是 saṃkalpa。從月稱引述 23.1 頌來解說 18.5 頌的做法來看，vikalpa 和 saṃkalpa 在此處應被月稱視為同義。

<sup>34</sup> 該頌在秦譯本作：「從憶想分別，生於貪恚痴，淨不淨顛倒，皆從眾緣生。」這裡主要以煩惱從因緣所生，證成它的無有實性。參見：《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 31a13–15。關於「淨不淨顛倒」，葉少勇指出：《中論》註解家都解釋為「淨的顛倒」和「不淨的顛倒」，唯有《明句論》理解為淨、不淨、顛倒三個成分。此中，由淨生起貪、不淨生瞋、顛倒生癡。參見：葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 382。

### 論生起。<sup>35</sup>

在無始的輪迴，有情串習而執著各種戲論而生起妄分別。串習，梵文 *abhyasta* (*abhi-vas*)，在這裡有重複進行某件事而累積的意思。妄分別生起所依緣的相，從有情能所的認識為出發，即有「知、所知」、「所說、能說」。這些項目和心、心的所緣、語言、語言所指示的對象有關。「作者、業（對象）、作具、作」，分別是行為的主體、行為的對象、作為行為的工具或方法、行為。下來所列舉的瓶、布、王冠、車等，是世間物質和精神的現象。具有這些相或特質 (*lakṣaṇa*) 的事物都稱為戲論。

譯文中的「執著」一詞，是透過文脈的解讀而附加的譯解。在這一系系列雜染法的環環相扣中，妄分別依於戲論相生起，應是帶有錯誤的認知和情感作用。下來進一步說到，在見一切法自性空性時，戲論被止息。接著說明此中如何讓戲論不生起的理由：

在於畢竟空中，正當見一切[法]自性空性時，此世俗之戲論被止息。<sup>36</sup> 為什麼？當執取 (*upalambha*) 事物 (*vastu*) 時，則有前述的戲論網。<sup>37</sup>

又，在不執取擁有貌美年輕之石女的女兒後，有欲心之人們確實地不入於以那些為境的戲論。<sup>38</sup>

戲論之所以能在空中被滅除，月稱解釋為是見到一切法的本性是空。其理由是：戲論的生起，源自對於事物的執取 (*upalambha*)。 *upalambha* 一詞，根據

<sup>35</sup> LVP, p. 350.13–15: *te ca vikalpāḥ anādimat-samsārābhyastād jñāna-jñeya-vācya-vācaka-kartṛ-karma-karaṇa-kriyā-ghaṭa-paṭa-mukūṭa-ratha-rūpa-vedanā-strī-puruṣa-lābhālābha-sukha-duḥkha-yaśo-'yaśo-nindā-praśams-ādi-lakṣaṇād vicitrāt prapañcād upajāyante.*

<sup>36</sup> 在戲論和空性的關係之說明上，秦譯本的「入空戲論滅」和梵本中 *sūnyatāyām* 採用處格的意趣大為相致。這是約戲論在悟入空性的境地中泯滅，側重在結果上的說明。這個偈頌在法尊法師翻譯的《廣論》中作「戲論以空滅」，看似採用具格，意指戲論依於空觀而滅除，側重在觀行的過程。參見：《菩提道次第廣論》卷 23，CBETA, B10, no. 67, p. 767a14；萬金川，《中觀思想講錄》，頁 108。

<sup>37</sup> 月稱在〈25 觀涅槃品〉的註釋中提到：「諸戲論實際上是與事物 (*vastu*) 相連結的，而如來是非事物的，從何有諸戲論之存在的可能性？」參見：LVP, p. 448.5–6.

<sup>38</sup> LVP, p. 350.16–19: *sa cāyaṃ laukikāḥ prapañco niravaśeṣa-sūnyatāyām sarva-svabhāva-sūnyatā-darśane sati nirudhyate. katham kṛtvā? yasmāt sati hi vastuna upalambhe, syād yathoditaprapañcajālam. na hy anupalabhya vandhyā-duhitaraṃ rūpa-lāvaṇya-yauvanavatīṃ tadviśayaṃ prapañcam avatārayanti rāgiṇaḥ.*

現前的翻譯，大多採取「認識」來詮釋。<sup>39</sup>入空戲論滅，按照月稱所言，即「在於畢竟空中，正當見一切[法]自性空性時，此世俗之戲論被止息」。此處空觀所止息的對象為何？就以上 *upalambha* 的定義，可能引生「空觀止息的對象是認識或語言」諸如此類的理解。如 *Salvini* 以“non-perception”作為悟解空性的關鍵；*Watanabe Chikafumi* 認為語言（*prapañca*）作為分別的所依，必須在空性中滅除；*MacDonald* 的註解（可能是引述其他學者）將空性中的戲論止息，說明為發覺沒有事物的存在（*nothing exists*）。沒有事物的存在作為所認識的對象，就如石女的女兒不存在，有欲心的人因此不落入戲論。<sup>40</sup>

以上這些詮釋是有待商榷的。月稱在這個段落所要表達的見一切法空，應是指見諸法的無實有自性。凡情的落入戲論網，原因在於執取事物為實有。因此，不落入戲論的條件，並非指除去認識作用或語言，而是約觀境的不緣取事物為實有自性。月稱接著提到，戲論的生起以石女的女兒為境。石女的女兒是本質上不曾存在之事。這裡以她的女兒為喻，表達凡夫的心境中，在

<sup>39</sup> 此中翻譯有：<sup>[1]</sup>perception of something. <sup>[2]</sup>objectification of a vastu. <sup>[3]</sup>事物として認められる時。<sup>[4]</sup>〔諸〕実事物を知覚する。參見：<sup>[1]</sup>M. Salvini, “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations.”, p. 678；A. MacDonald, *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (Vol. II), p. 42.；<sup>[2]</sup>D.S. Ruegg, “The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India.”, p. 46；<sup>[3]</sup>本多惠，《チャンドラキールティ中論註和譯》，頁 321；<sup>[4]</sup>奧住毅，《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》，頁 545。

<sup>40</sup> (1) M. Salvini, “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations,” p. 680: “cognition and the object of cognition is here chosen as the starting point probably because **non-perception becomes the key to realizing emptiness.**”  
 (2) C. Watanabe, “A Translation of the Madhyamakahrdayakārikā with the Tarkajvālā III. 137–146,” p. 147: “That is, conceptual construction is the cause of the arising of actions and afflictions, and **conceptual construction is produced from “prapañca.” We do not think anything without language. Thinking based on language**, i.e., conceptual construction, is the cause of wrong actions and afflictions. Therefore, “prapañca,” i.e., the cause of the conceptual constructions, must be pacified.”  
 (3) A. MacDonald, *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (Vol. II), p. 42: As stated in MMK XVIII.5, all *prapañca* stops in emptiness, i.e., **with the realization that nothing exists**; see Candrakīrti’s continued commentary in which the ceasing of *prapañca* and *vikalpa*, etc., in the absence of an object to be perceived is likened to the non-descent of the “net” of *prapañca* for lustful persons in the absence of a beautiful young woman  
 按：MacDonald 的這段文字說明應是引述 Lambert Schmithausen 的 *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahāṇī der Yogācārabhūmiḥ*，不排除此翻譯轉述可能和原著的本意含有落差。

從來沒有自性的事物上，顯現為實有自性。另外，在月稱的事喻中，使用「有欲心」及「貌美年輕」的形容詞，似乎暗示這凡夫以自性見為根本的認識過程也已含有愛染的成分。

梵文 *upalambha* (√*labh*)，具有認識或獲取的意思。《中論》第 25 品的偈頌“*sarvopalambhopaśamaḥ*”，什譯「諸法不可得」；唐譯「有所得皆謝」。諸法的不可得，即是指諸法實有性的不可得。透過辭典的提示和文脈解讀，譯文採用「執取」一詞，表達戲論是有情在根對境產生認識作用時，即產生以境為真實的實在感。<sup>41</sup>下來引述《明句論》關於見空性以及不入於戲論時之結果的說明：

在不入於以那些為境的戲論後，他們不落入於不如理的分別。<sup>42</sup>…〔中略〕…

如是，具見空性之狀態之諸禪觀行者不執取全體之蘊、處、界為具有特別體性(*svarūpa*)的東西。諸屬於不執取諸事物之體性的[觀行者們]不會落入以彼為境的戲論。在不落入以彼為境的戲論後，他們不落入妄分別。在不落入妄分別後，不令因黏著——認為「有我、我所」而

<sup>41</sup> 按照辭典所收錄的 *upalambha* 之詞條，意思有 *obtainment, perceiving, ascertaining, recognition* (M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary, s.v. upalambha*)。不過，*upalambha* 所對應的藏文，含有妄想或幻想的意思 (F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, s.v. upalambha: Tibetan dmigs (-pa) thought, fancy, imagination; to construe in one's mind, etc.*)。在《梵和大辭典》收錄的 *upalambha* 之漢譯中，除了「得，有得、所得」等，也作「貪」。參見：荻原雲來，《梵和大辭典》，*s.v. upalambha*。

其他經論亦記載與「錯誤認識」有關的戲論之語義。根據《大般若波羅蜜多經》卷 367，菩薩的落入戲論，即是在觀察蘊、處、界時，對這些法產生若常若無常、若我若無我、若淨若不淨等妄分別。《瑜伽師地論》卷 80 在說明勝義律儀的部分，透露「戲論」的內容計有我執等。此外，Schmithausen 列舉幾筆資料顯示「執著」(*abhiniveśa*) 和「戲論」具有相等意義，其中如〈解深密經廣釋〉即指出〈攝決擇分〉的「執著習氣」(*-abhiniveśavāsanā*) 和《解深密經》的「戲論習氣」(*-prapañcavāsanā*) 是相等的。上述之相關說明，參見：《大般若波羅蜜多經》卷 367, CBETA, T6, no. 220, pp. 890b15–895b12；《瑜伽師地論》卷 80, CBETA, T30, no. 1579, p. 746b17–c6；L. Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Part 2), p. 360.

關乎《中論》第 18 章第 5 偈的 *prapañca*，松本史郎的研究指出：該偈的 *prapañca* 不只是意味著名言 (*vāc*)，它其實被認為意味著理解為「諸法」中是具有「自性」(*svabhāva*) 和「自體」(*svarūpa*) 的執著。印順法師將此處的戲論解釋為愛戲論和見戲論，即財物、色欲的貪戀和思想的固執。這和青目釋《中論》18.9 頌的註釋是一致的。參見：松本史郎，〈戲論と分別〉，頁 164；印順法師，《中觀論頌講記》，頁 324–325。

<sup>42</sup> LVP, p. 350.19–20: *na cānavatārya prapañcaṃ tadviṣayam ayoniśo vikalpam avatārayanti.*



有以有身見為本的煩惱聚生起。在不使令以有身見為本的煩惱聚生起後，他們不造作[有漏]諸業。諸屬於不造作[諸有漏業]的[禪觀者]不會經歷具生、老、死名稱的輪迴。<sup>43</sup>

月稱在上述的引文可說是歸結本頌，對如何解脫的問題所推演出業、煩惱等各法的層層關係，再加以闡述。這個還滅的過程，可簡單標示為：見空性 = 不執取蘊、處、界為實體 = 不落入戲論 → 不落入分別 → 不生起以有身見為根源的煩惱聚 → 不作諸業 → 不受生、老、死的輪迴。

在這段論述中，顯示戲論的生起是以「諸事物之體性」(svarūpa)為境的。一切法——蘊、處、界應是具有種種各個相狀，才能夠被認識。所謂見空性而不落入戲論，是建立在觀察一切法的無有實自相。這是依於緣起事相的觀察而深徹通達空性，見到無實自相的當下，即離於戲論。這就如「歸敬偈」中的通過八不緣起的觀察而滅諸戲論。<sup>44</sup>

綜合上述之討論，關於《中論》18.5 頌的主旨，主要是說明解脫的由來。在這一主旨下，指出從「戲論」滅而「妄分別」滅，「妄分別」滅而「業、煩惱」滅，「業、煩惱」滅而「生老死」止息，於此成立還滅的因果序列。月稱在此偈頌的註解說明戲論的內容，即具備「知、所知、所說、能說、作者、業(對象)、作具、作、瓶、布、王冠、車」等相。這些內容是妄分別生起的所依。作為生死本源，戲論是在有情執取(upalambha)事物(vastu)時現起。本文檢視諸家翻譯，發現在此段落將《明句論》的 upalambha 翻譯為認識，可能會造成讀者對空觀理解上之誤解，以為空觀要止息的對象是語言或認識活動。本文採取「執取」之譯詞，表達有情在心對境產生認識時，即現起以境為真實的執著。這點可以在《明句論》關於「不落入戲論」的說明得到支持，即：見空性而不落入戲論，在於「不執取蘊、處、界為實體」。

<sup>43</sup> LVP, p. 351.4–8: evaṃ yogino 'pi sūnyatā-darśanāvasthā niravaśeṣa-skandha-dhātvāyatanāni svarūpa[to] nopalabhante. na cānupalabhamānā vastusvarūpaṃ tadviṣayaṃ prapañcamavatārayanti. na cānavatārya tadviṣayaṃ prapañcaṃ vikalpamavatārayanti. na cānavatārya vikalpamaḥaṃ mametyabhiniveśāt satkāya-dṛṣṭi-mūlakam kleśagaṇam utpādayanti. na cānutpādyā satkāya-dṛṣṭyādīkam kleśa-gaṇam karmāṇi kurvanti. na cākurvāṇāḥ jāti-jarā-maraṇākhyam saṃsāramanubhavanti.

<sup>44</sup> 「歸敬偈」註釋之探討可見於本文第 5 節。

## 四、戲論之名言義

本節檢視《中論》其中三首引述戲論的偈頌，即：18.9 頌，11.6 頌和 22.15 頌。戲論的語詞在這當中具個的共同點是：一、戲論有作為名言的意思；二、語詞以動詞的形態出現。在本節的討論中，將指出作為名言的戲論，並不單純的指涉語言，而是和戲論者的內心執著有密切之關聯。

〈18 觀法品〉在第 5 頌說明作為生死流轉的戲論依空觀而止息，接著是有關沒有心和語言作用的不可思議境界。然在世俗層面，佛為眾生方便施設「一切實、非實」等四句作為修觀次第的教導。<sup>45</sup>接下來的 18.9 頌，即約勝義的層面說明行者依著佛的教導而證入的實相：

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam,  
nirvikalpam anānāṛtham etat tattvasya lakṣaṇam.<sup>46</sup>

不由他而知，寂滅，非被戲論所戲論，  
遠離分別，無差異義，此是真實之相。

這個偈頌列舉實相 (tattva) 具備幾個要素：不由他而知、寂滅、非被戲論所戲論、遠離分別以及無差異義。<sup>47</sup>關於「不由他而知」，《明句論》提到凡夫依於正確的空性知見 (眼藥) 而體悟實相的事喻，表明證悟的實況是不由他的。<sup>48</sup>接著「非被戲論所戲論」的對象，即是指觀行者所體悟的實相：

因此，彼非被戲論所戲論，戲論實際上是名言 (vāk)。彼[戲論或名言] **使對象成為戲論** (或「**戲論化對象**」)。在如此思惟後，非被戲論所戲論意為「不被諸名言所說示」。<sup>49</sup>

月稱說明，此實相是無法被名言 (vāk) 所說的。其原由是：名言「使對象成為戲論」(prapañcayati arthān；或亦可理解為「戲論化對象」<sup>50</sup>)。名言是如何

<sup>45</sup> 《中論》卷 3，CBETA, T30, no. 1564, pp. 23c29–24a6。

<sup>46</sup> LVP, p. 372.12–13.

<sup>47</sup> 按照秦譯本，實相的要素可以分為：自知、不由他、寂滅、無戲論、無異、無分別。

<sup>48</sup> 18.9 頌有關治眼翳的事喻，參見本文第 5 節。

<sup>49</sup> LVP, p. 373.9: ata eva tatprapañcairaprapañcitam, prapañco hi vāk. prapañcayatiarthān. iti kṛtvā, “prapañcairaprapañcitam” “vāgbhiravyāhṛtam” ityarthāḥ.

<sup>50</sup> 關於動詞 prapañcayati 之屬性類別，在 Monier-Williams 的 *A Sanskrit-English dictionary* (以

令對象成為戲論呢？此處 *prapañcayati arthān* 的意涵可說是隱晦不明。現前研究對這段語句提供的譯解有：<sup>[1]</sup>*diversifies the object perceived*（使所認識的對象多樣化）、<sup>[2]</sup>*develop arthān*（於對象進行發展）、<sup>[3]</sup>*verbal differentiation of referents*（事物的語詞上之分別）、<sup>[4]</sup>*elaborates upon referents/ clarifies the meanings*（對事物詳盡闡述/闡明其意義）、<sup>[5]</sup>*conceptualize [various] objects*（對諸事物建立概念）、<sup>[6]</sup>諸の意味を詳細に説明する（詳細地說明各種意義）、<sup>[7]</sup>諸〔句〕義を展開・詳述する（展開並詳述諸〔句〕義）。<sup>51</sup>*prapañca* 這個語詞具有多重的語義，以上可說是取其某個面向的意涵來譯解這句話，且都是側重於語言和概念的詮釋。關於 *prapañcayati arthān* 的意涵，依據印順法師所提示之關於「戲論」與「名言識」的說明，此句之文義可理解為：事物的存在是依因待緣而成立，其中並無實體性之存在；但眾生透過名言認識事物時，慣常地認為事物是帶有實體性的存在。<sup>52</sup>換言之，透過名言認識事物時，認

---

MW 代表之)所給的說明中，提示了 *prapañcayati* 可理解為使役動詞的可能，如說：“Caus. -pañcayati”。然而，在此一說明之後，緊接著又說：“See pra-pañcaya”，此亦提示了 *prapañcayati* 可理解為第十類動詞 *prapañca* 之第三人稱單數形。此外，在 *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*（以 BHSD 代表之）之說明中亦認為 *prapañcayati* 為第十類的名詞起源動詞（“denom. from prapañca”）。與此梵語動詞相當之 Pali 語詞為 *papañceti*，而在 *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*（以 PED 代表之）中亦指出，*papañceti* 為一名詞起源動詞（“denom. fr. prapañca”）。似乎多數文法學家將 *prapañcayati* 理解為名詞起源動詞，然而第十類動詞亦多數情況下帶有使役之意涵，如 Whitney 在其 *Sanskrit Grammar*（以 WG 代表之）§607 提到：“The Hindu grammarians reckon a tenth class or cur-class, having a class-sign áya added to a strengthened root... while it also has to a great extent a **causative value**, ...”若將 *prapañcayati* 理解為 pra-√pañc 的使役動詞，則 *prapañcayati arthān* 可理解為「使對象成為戲論」；若理解為第十類動詞 *prapañca* 之第三人稱單數形，*prapañcayati arthān* 或可理解為「戲論化對象」；由於第十類動詞也有使役之意涵，因此亦可以理解為「使對象成為戲論」。不論是「使對象成為戲論」或「戲論化對象」，對筆者而言，二種理解，在意義上並無差別。相關之說明，參見：MW, s.v. pac; BHSD, s.v. prapañcayati; PED, s.v. papañceti; WG, §607.

<sup>51</sup> [1]A. MacDonald, *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (Vol. II), p. 42. [2]D.S. Ruegg, “The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India,” p. 46. [3]C. Watanabe, “A Translation of the Madhyamakahrdayakārikā with the Tarkajvālā III. 137-146,” p. 147. [4]M. Salvini, “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations,” p. 682. [5]A. Saito, “Prapañca in the Mūlamadhyamakārikā,” p. 5. [6]本多惠，《チャンドラキールテ中論註和譯》，頁 337。[7]與住毅，《中論註釈書の研究：チャンドラキールティ『ブラサンナパダー』和訳》，頁 569。

<sup>52</sup> 印順法師，《成佛之道》（增注本），頁 360：「眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。……當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，……我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來……。」印順法師，《成佛之道》（增注本），頁 367：「什麼叫戲論？妄分別生時，直覺得境是實在的，這似

為無實體性之對象是帶有實體性的存在，此即「名言使對象成為戲論」或「名言戲論化對象」的意義。

第二首偈頌出自〈11 本際品〉。這品說到：凡夫對於生死的幻相，想像為實有的不同階段，從生到老而最後死亡，有著相對的前後順序，是各個分離的。11.6 頌是龍樹對於外人的錯誤觀念所作的回應：

yatra na prabhavantyete pūrvā-para-saha-kramāḥ  
prapañcayanti tām jātiṃ tajjarā-maraṇaṃ ca kim<sup>53</sup>

於彼情況中那些初、後、同時之諸序列不存在，他們如何戲論（prapañcayanti）彼是生，或戲論彼是老、死？

在否定初、後、同時的序列的存在後，論主質疑外人如何戲論有生，或戲論老、死。偈頌中的戲論是動作詞（prapañcayanti），所戲論的對象是代名詞，也就是外人所認知的生法，或是老、死等法。月稱對此偈頌的註解如下：

在彼生中而有老、死的情況下，而那些先、後、同時之諸序列不存在時，[以及]諸聖者不執彼為生的時候，他們如何戲論化彼呢？在[彼生]不存在的情況下，如何有語言呢？此為「他們不戲論化彼」之意義。<sup>54</sup>

月稱在這段內容表述生即含有老、死，也即是生不離老、死。在生現起的時候，即具有滅去的特性。同理，我們可以推論出老不離生、死；死不離生、老。由此，這三相的本性是空寂的。月稱接著說，在先、後、同時之諸序列不存在，聖者也不執取「生」具有實自體的情況下，外人如何作戲論呢？生不存在，即是生的實性不可得。這即是，沒有實性的生，本性即空，不應依此作無意義的戲論（語言）。

第三首偈頌出自〈22 如來品〉。證悟實相的人本有三乘，而本品專依如來論述修證的實相。有關如來體悟實相的狀態，外人論到我、五蘊、自性等，不免眾說紛紜，但根本就是自性見。中觀於這品破斥錯誤的見解，以顯示無戲論相的如來。以下是月稱對 22.15 頌的註釋：

---

乎是自體如此，與分別心等無關的。……」

<sup>53</sup> LVP, p. 224.6–7.

<sup>54</sup> LVP, p. 224.8–9: yasyāṃ jātau yatra jarāmaraṇe ete pūrvā-para-saha-kramāḥ na santi, tām jātiṃ an-upalabhamānā āryāḥ, kiṃ prapañcayanti? kiṃśabdo 'sambhave? "naiva prapañcayanti" ityarthah.

tadevaṃ prakṛtīśānte niḥsvabhāve tathāgate sarvaprapañcāṭite,  
mandabuddhitayā śāśvatāśāśvatādikayā  
nityānityāstināstīsūnyāśūnyasarvajñāsarvajñādikayā kalpanayā,  
prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcāṭitam avyayam  
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam <sup>55</sup>

因此，像這樣，關於本性寂靜的、無自性的、超越一切戲論的如來，由於[人們]小智之故，藉由恆、非恆等，常、非常、有、非有、空、非空、知一切、非知一切等分別（kalpanayā），

所有戲論化「離戲論而不滅之佛」而為戲論所害的人們，不見如來。

外道以常、非常等句來難問佛，佛是不回應這些問題的，這也稱為十四無記難。譯文中的「戲論化『離戲論而不滅之佛』」一句，動作詞是 *prapañcayanti*，受詞是 *buddhaṃ*。佛是超越戲論的，然而智力弱小之人採取類似十四句的理路，對佛進行分別（*kalpanā*），以致自己受到戲論損害，不得見佛。這裡的見佛，指的應是見佛的法身，也就是諸法實相，而不是佛的色身了。人們見不到佛的法身，就不是語言的問題，而是由於智慧不足，煩惱所障。梵文 *kalpanā*，具有假設任何事物為真實的意思。<sup>56</sup>這透露了 *prapañcayanti* 的動作，具有以謬見去認識對象、議論對象的意涵。月稱下來解釋為何智力弱小之人「戲論化佛」的這件事不能成立的緣由。

諸戲論實際上是與事物相連結的，而如來是非事物的，從何有諸戲論之存在的可能性？因此，如來是超越戲論的。<sup>57</sup>

戲論實際上是與事物（*vastu*）相連結（*nibandhana*）。其中的緣由，丹治昭義註解：「譬如青這個詞，已經被青所代表的實體及事物所限制、束縛。」<sup>58</sup>。丹治昭義從戲論作為語言的面向，說明人們的認識作用受限於語言所詮的事物當中。

<sup>55</sup> LVP, pp. 447.14–448.4.

<sup>56</sup> M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary*, s.v. *kalpanā*: creating in the mind, feigning, **assuming anything to be real**, fiction.

<sup>57</sup> LVP, p. 448.5–6: *vastunibandhanā hi prapañcāḥ syuḥ, avastukāḥ ca tathāgataḥ, kutaḥ prapañcānāṃ pravṛttisaṃbhava itī? ataḥ prapañcāṭītas tathāgataḥ.*

<sup>58</sup> 丹治昭義譯注，《中論釋：明らかなことば II》，頁 192：「*Nibandhanā*. 例えば青ということばは青という実体・事物に制約され、束縛されている。」

根據以上三首偈頌，戲論這個動作詞在學者們的翻譯和解釋中，側重於語言和概念。這樣的詮釋，從實相的離語言相來說，應是合理的。不過根本來說，戲論應是和認知者的妄分別有關。理由是：議論生、老、死的人（11.6 頌），以及議論如來者（22.15 頌），都不只是單純的使用語言文字，而是帶著錯誤的見解為前提。如同前文的第 18.5 頌釋已提及，發起戲論的條件，是以境為有所得的。<sup>59</sup>22.15 頌的如來代表諸法實相，非同事物，自然無法作為有情妄分別的所緣。18.9 頌的「非被戲論所戲論」，其對象亦是實相，因此無法為凡情所戲論。依此理解，「戲論化對象」可以理解為內心的執取某種對象為真實。這或許近於 Schmithausen 所言：語言作為心理的活動，時常被當作等同 *prapañca*，但語言也時常被當作表達心理層面的戲論（*mental prapañca*）的方法（*means*）。<sup>60</sup>

總結而言，如果一味將問題歸咎於語言，可能會得到類似 Watanabe 的理解，即認為語言（=*prapañca*）是空性觀察所滅除的對象。<sup>61</sup>無可否認，勝義是離語言相的。然而為了更完整的表述「戲論」之名言義，本文建議從人法兩個面向來理解：約法來說，相對勝義，世俗名言建立在能所上，具有相對的局限性。就如月稱的 18.7 頌釋說明，名言作為能詮必然依於名言所詮的對象。<sup>62</sup>約人來說，凡夫通過名言展示妄執；體悟諸法實相的人即超越能所，止息「使對象成為戲論的名言」。<sup>63</sup>

<sup>59</sup> 「當執取事物（*vastu*）時，則有前述的戲論網……諸屬於不執取諸事物之體性的觀行者們不會落入以彼為境的戲論。」參見：LVP, p. 351.4–8.

<sup>60</sup> MacDonald 引述 Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahāṇī der Yogācārabhūmiḥ*, p. 137 的說法：“Schmithausen (ibid., note a) writes that speech as a mental act is often equated with *prapañca* but that speech is also often considered the means of expression of the mental *prapañca*.” A. MacDonald, *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (Vol. II), p. 42.

<sup>61</sup> C. Watanabe, “A Translation of the *Madhyamakahrdayakārikā* with the *Tarkajvālā* III. 137-146,” p. 147.

<sup>62</sup> 18.7 頌的註釋之探討可見於本文第 5 節。

<sup>63</sup> 印順法師解釋：「一般人所以不能體解實相，就因為常人的認識，有能知所知、能說所說的對立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（約一念說）。」印順法師，《中觀論頌講記》，頁 329。葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 296：「『不為戲論所表述』是說真實性止息了以言詮為相的戲論。」

## 五、止息戲論之義趣

### (一) 戲論滅之語言表現

《中論》有三首偈頌提到戲論止息。<sup>64</sup>在「歸敬偈」中，《中論》透露佛所說的因緣法能滅除戲論，因此佛被讚歎為「諸說中第一」<sup>65</sup>。然而〈25 觀涅槃品〉第 24 頌表明，隨著戲論的止息，「佛亦無所說」<sup>66</sup>。這兩頌含有兩個看來具有反差的說法：「佛善說法」以及「佛無一法可說」。月稱引述第 18.7 頌來說明佛在〈25 觀涅槃品〉中何以無一法可說的緣由：

nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛtte citta-gocare  
anutpannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā<sup>67</sup>

因為心行處止息而名言所詮止息，  
因為法性就如涅槃一樣的無生和無滅。

梵文 *abhidhātavyaṃ*，是 *abhi-√dhā* 的未來被動分詞，在這裡形容詞轉當名詞使用，譯為「名言所詮」，也即是名言所指涉的對象。名言所詮的止息，是因為心行處的止息。心行處止息，是因為法的本性是不生不滅的，如涅槃一樣。該頌的主旨，主要說明諸法實相的性質是心行處滅、言語道斷。以下是月稱對於這個偈頌的註釋。

於此，如果任何所詮之事物存在，則彼能夠被顯示。

當所詮的[事物]止息，即言語[指涉]的對象不存在，則沒有任何東西[能

<sup>64</sup> 三首偈頌是「歸敬偈」、18.5 頌和 25.24 頌。18.5 頌的說明可見於本文第 3 節。

<sup>65</sup> 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1b14–17：「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。」

<sup>66</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 36b2–3：「諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。」

<sup>67</sup> LVP, p. 364.3–4. 本文採用普散校訂出版的月稱的注本。心行處的止息，梵文為 *nivṛtte cittagocare*，按照絕對處格的語法，可以表原因。根據葉少勇的校刊版本（葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 304），這一頌的梵本羅馬轉寫為 *nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ*。依 *nivṛttaś cittagocaraḥ* 的格位，在句子中沒有表原因的意思。這兩頌可譯為：「心的所行境止息，[即]言語所詮也止息。法性，如涅槃一樣，是不生不滅的。」按此譯文，心的所行境和言語所詮的止息，這兩者並不存在因果關係。這也跟秦譯本的意思比較相近。

夠]被諸佛所顯示。<sup>68</sup>

在月稱的這段註解中，所詮的事物 (*abhidhātavyam vastu*) 和言語指涉的對象 (*vācām viṣayo*) 的關係是並存的。所詮的事物止息，即意味言語指涉的對象止息。在這樣的情況，佛沒有任何法可說的。以上是《明句論》關於「言語斷」的解釋。接著是關於「言語道斷」與「心行處滅」兩者的關係之說明：

問：又，因為什麼而所詮之事不存在？

答曰：因為心行處滅。心行處意為心的行處，行處意為對境，意思是「所緣」。<sup>69</sup>

由於心的所緣滅，言語所詮則不存在或不再生起。這個關係就如同《中論》偈頌所示。月稱接著解析 *cittagocaraḥ* 這一複合詞的理解方式和「行處」的義涵。按照月稱的解說，「心行處」(*cittagocaraḥ*) 意為「心的行處」(*cittasya gocaraḥ*，可作依主釋屬格之理解)。此中的「行處」的意思是「對境」，而「對境」意為「所緣」。簡要言之，即：

心行處 = 心的行處 = 心的對境 = 所緣。

接著，月稱進一步說明認識的對象與語言生起之間的連結：

如果心的任何行處可能存在，彼處在增益任何相後，可能有語言的生起。

當心的對境不被生起，則何處有能助成語言生起之相的增益？<sup>70</sup>

月稱在這段註解表示，如果「心的行處」存在，則在「增益相」(*nimitta*) 後，或有語言的生起。據上文的脈絡，「相的增益」即是「名言所詮的對象」。比如「花」的語詞有其指涉的「花」之事物（對象）。「相的增益」建立在「心、心行處」二者的基礎上，同時作為語言施設的所依。換言之，「相的增益」介

<sup>68</sup> LVP, p. 364.5–6: *iha yadi kiṃ cid abhidhātavyam vastu syāt, tad deśyeta. yadā tu abhidhātavyam nivṛttam, vācām viṣayo nāsti, tadā kiṃ cid api naiva deśyate buddhaiḥ..*

<sup>69</sup> LVP, p. 364.6–8: “*kasmāt punar abhidhātavyam nāsti*” ity? āha: “*nivṛtte cittagocare*” iti. *cittasya gocaraḥ cittagocaraḥ. gocaro viṣayaḥ, “ārambaṇam” ity arthaḥ.*

<sup>70</sup> LVP, p. 364.8–10: *yadi cittasya kaścid gocaraḥ syāt, tatra kiṃ cin nimittam adhyāropya syād vācām pravṛtīḥ. yadā tu cittasya viṣaya evānupapannaḥ, tadā kva nimittādhyāropaḥ, yena vācām pravṛtīḥ syāt?*



於「心行處」和「語言」的發起之間。以上這些項目的序列可以標示為：

心的任何行處存在 → 增益任何相（名言所詮的對象） → 語言的生起

在梵語中，增益（*adhyāropa*）含有錯誤的歸因、判斷，或是轉述某個說法時出現的謬誤等義；其詞幹 *āropa* 意為「疊加」。<sup>71</sup>依此，這個過程可以理解為：從心緣境發生認識作用到語言施設的過程，所緣的相發生增益，即相的原貌受到扭曲。也因此名言所詮的對象（增益相），已經含有錯誤的認識。語言即建構在這種增益相上。這個經過錯誤認識顯現的相，卻在有情的認知中，表現為真實。下來，月稱對「心行言語斷」的原由作說明。

[問]：又，因為什麼，心的對境不存在呢？

當解釋時，他（龍樹）說：因為法性就如涅槃是不生不滅的。<sup>72</sup>

因為法性——法自性——法本性，就如涅槃，是不生不滅的，是決定的，所以於彼處，心不生起。當無有心的生起時，從何而有相的增益呢？由於相的增益不存在，從何有諸語言的生起呢？因為彼的不存在，從何處有諸語言的生起呢？<sup>73</sup>

以上的註釋歸結龍樹在偈頌中所言的「法性就如涅槃是不生不滅」。月稱說明，心的對境不存在之原由，是因為這些作為所緣的一切法，本性即是不生不滅。明白這個道理，即在體悟諸法實相的境界中，心的對境止息，心亦失去對象而不生起。法性是決定的（*vyavasthāpitā*），也即是具安定性，離世間有為相的。隨著心不生起，相的增益和語言，也都無法成立。綜合以上的說法，「心行言語斷」的因果序列可簡示為：

心止息 = 心的行處止息 → 無有相的增益 = 名言所詮止息 → 語言施設止息

<sup>71</sup> 譯文「增益」是採用梵語 *āropa* 所所有的 *superimposition* 之義。原文中的 *adhyāropa*，意思有：*wrong attribution, erroneous transferring of a statement from one thing to another*. M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, s.v. *adhyāropa*, *āropa*。荻原雲來，《梵和大辭典》，s.v. *adhyāropa*：誤れる斷定。葉少勇認為：增益就是執言詮對象為實有。葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 295。

<sup>72</sup> LVP, p. 364.10–11: “*kasmāt punaś cittaviṣayo nāsti*”*iti. pratipādayann āha: “anutpannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā.”*

<sup>73</sup> LVP, p. 364.12–14: *yasmād anutpannāniruddhā nirvāṇam iva dharmatā dharmasvabhāvaḥ dharmaprakṛtiḥ vyavasthāpitā, tasmān na tatra cittaṃ pravartate. cittasyāpravṛtttau ca kuto nimitādhyāropaḥ? tadabhāvāt kuto vācāṃ pravṛttiḥ?*

在「心行言語斷」的說明後，月稱表示：「因此，「沒有任何[法]被諸佛世尊所顯示」，被圓滿安立。」<sup>74</sup>，接著引述〈25 觀涅槃品〉第 24 頌：

ata eva ca vakṣyati:  
“sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ.  
na kvacitkasyacitkaściddharmo buddhena deśitaḥ” iti.<sup>75</sup>

因此，確實地，他將說：

「一切取著止息——戲論止息是解脫，  
於任何地方，為任何人，沒有任何法為世尊所教。」

此中，「一切取著止息、戲論止息、解脫」這三者的意義是相等的。隨著戲論止息，而佛無一實法可說。以下是月稱對該頌的解說：

[1]於此，一切戲論的止息即是諸相不生起，此即是涅槃。由於本性上的寂止，彼止息是解脫（*śivaḥ*）<sup>76</sup>。

[2]或是，由於諸名言的不生起，有戲論的止息。由於心的不生起，有解脫。

[3]或是，由於諸煩惱的不生起，有戲論的止息。由於「生」的不生起，有解脫。

[4]或是，由於諸煩惱的斷除，有戲論的止息。由於全部習氣的斷除，有解脫。

[5]或是，由於諸所知的不執取，有戲論的止息。由於諸能知的不執取，有解脫。<sup>77</sup>

<sup>74</sup> LVP, p. 364.14: ataś “ca na kiṃ cid buddhair bhagavadbhir deśitam” iti sthitam avikalām.

<sup>75</sup> LVP, p. 364.14–17.

<sup>76</sup> 唐譯本在這首偈頌將梵語 *śiva* 譯作「吉祥」；秦譯本在歸敬偈譯作「善」（善滅諸戲論），此一漢譯的文句表現，「善」可理解為是當作副詞而修飾「滅」這一動作。本文採取將 *śiva* 譯作「解脫」，此是參考自梵語辭典中 liberation, final emancipation 之語義。梵語 *śiva* 可作名詞或形容詞，且具多重意涵。以上資料參見：《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉，CBETA, T30, no. 1566, p. 130a24–25；《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 1b16–17；M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, s.v. śiva。

<sup>77</sup> LVP, p. 538.5–9: iha hi sarveṣāṃ prapañcānāṃ nimittānāṃ ya upāśamo 'pravṛttistannirvāṇaṃ, sa eva copāśamaḥ prakṛtyaivopāśāntatvācchivaḥ. vācāmapravṛttertvaḥ prapañcopaśamaścittasyāpravṛttech śivaḥ. kleśānāmapravṛtṭyā vā prapañcopaśamo janma[n]o

在上述分為五個要點的頌釋中，第 1 句透露戲論即是「諸相」。這應通於月稱於 18.5 頌釋中所提到的能知、所知等戲論「相」(lakṣaṇa)。<sup>78</sup>或從月稱連貫 18.7 頌及 25.24 頌的作法來看，這可以聯想為他在 18.7 頌提及的「增益相」。一切戲論即諸相，在觀行中被止息或不生起，即是涅槃。止息是涅槃，就如法性的不生不滅，本性上是寂止的。從觀行者的契入來說，止息就是解脫。

頌釋中的第 2 句至第 5 句，月稱將戲論止息和解脫作個別的解釋。這樣的呈顯方式，不免令人以為前後句指涉不同範疇的內容，從而認為戲論只限於解釋為：相、名言、煩惱、所知。<sup>79</sup>然而，戲論的止息和解脫應具有相等意義，同為說明涅槃。<sup>80</sup>以第 5 句的能知、所知為例，在證涅槃的境界，必然同時失去作用，不宜作分隔的理解。因此前後句，都是對於同一件事——涅槃所作的闡述。

'pravṛtṭyā śivaḥ. kleśaprahāṇena vā prapañcopaśamo niravaśeṣavāsanāprahāṇena śivaḥ.jñeyānupalabdhya vā prapañcopaśamo jñānānupalabdhya śivaḥ.

<sup>78</sup> 「妄分別從無始輪迴的串習[而執著]知、所知、所說、能說、作者、業、作具、作、瓶、布、王冠、車、色、受、女、男、得、不得、樂、苦、名聲、惡稱、非難、稱揚等相之各式各樣的戲論生起。」以上文字引述自本文第三節。

《明句論》18.5 頌釋梵文原文的“lakṣaṇa(√lakṣ)”和 25.24 頌釋梵文原文“nimitta(ni√mā)”，在兩處文脈中跟事物具有的特徵有關，故本文視作同義，皆譯作「相(= sign, mark)」。“lakṣaṇa”和“nimitta”二語在月稱的使用慣例是否有細部的區分，仍有待考察。

羅什在漢譯《金剛般若波羅蜜經》中，將“lakṣaṇa”和“nimitta”譯之為「相」，於此學者間有一些異議和討論。萬金川認為“lakṣaṇa”和“nimitta”譯之為「相」在古漢語是完全合法的，並總結「在佛教知識論的語境裡，不論是“lakṣaṇa”的『相』，“nimitta”的『相』，乃至“ākara”的『相』，它們都屬於『所緣境』。」參見：萬金川，〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究——以《維摩經》為例〉，頁 25–27；頁 55。

<sup>79</sup> M. Salvini, “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations,” p. 682: “Candrakīrti here explains prapañcas as:

- signs (nimitta), i.e. what is perceived through notions (nimitta);
- verbal expressions (vāc), probably in accordance with the etymology of vāc as prapañcayaty arthān, earlier proposed while commenting on MMK 18.9;
- afflictions, which, as we have seen, is a more common understanding of prapañca even in non-Mahāyāna sources, and
- objects of cognition, perhaps to remind us that prapañca can refer to whatever one can cognize, think, or speak about.”

<sup>80</sup> 戲論的止息和解脫應具有相等意義，其根據是：一、註釋的第一句即說到：於此，一切戲論——諸相的止息——不生起是涅槃。由於本性上的寂止，彼止息是解脫。二、按照月稱對於「歸敬偈」的註釋，戲論止息與解脫同為形容涅槃。

梵文 sarvaprapañcopaśamaśivalakṣaṇam nirvāṇam śāstrasya prayojanam nirdiṣṭam (LVP, p. 4.1), 譯為「具一切戲論滅的解脫之相(lakṣaṇam)的涅槃是所指之教導的目標」。戲論止息與解脫在這個句子中，扮演修飾涅槃的角色。sarva-prapañca-upaśama-śiva-lakṣaṇam 的複合詞可以有不同理解。這裡採取持業釋，意味著戲論止息即解脫。

以上月稱在 18.7 頌釋中提出心、心行處、增益相、語言施設等層層關係，並歸結到 25.24 頌的戲論止息，沒有一法為佛所說。關於佛無一法可說之深意，王俊淇提出：「由此說明來看，對於月稱來說，戲論一詞具有相·語言·煩惱·所知等多樣意義。立足於這種戲論的寂靜之涅槃的佛，不管是**外在的語言表現**或是**內在的相·煩惱·所知**，**全部都滅除**。正因為如此才說，**佛沒有對任何人說任何法的**。」<sup>81</sup>《明句論》在說明佛不說一字而法音流布世間之緣由時，引述了幾部經，當中含有譬喻。於此，作者表示：「……此中可見，在《明句論》中，月稱特別重視《如來秘密經》。根據這個說明，佛雖正住於無分別的境界，但通曉神通而從虛空發出說法的聲音。像這樣，可以**調和如來說法和一字不說的矛盾**。」<sup>82</sup>

在這當中，作者指出，佛無一法可說，其緣由之一是滅除「**外在的語言表現**」；住於無分別的佛，通過虛空來說法。從作者多處的論述中，暗示佛「說法或不說法」存有矛盾，似乎認為有客觀存在的虛空，作為沉默的佛陀說法的管道。<sup>83</sup>然筆者認為，此一觀點可能是基於誤解月稱的說明文字才會覺得

<sup>81</sup> 王俊淇，《Prasannapadā 第 25 章の研究》，頁 111：「この説明からみれば、チャンドラキールティにとって「戲論」の一語は相、語、煩惱、所知等の多様な意味を有する。このような戲論の寂靜である涅槃に立脚する仏は、外在的な言語表現も、内在的な相・煩惱・所知も全部滅する。それゆえこそ、仏は誰に対しても何も説法しない。」

<sup>82</sup> 王俊淇，《Prasannapadā 第 25 章の研究》，頁 115：「これから見れば、『プラサンナパダー』の中で、チャンドラキールティは特に『如來秘密經』に由来する虛空説法を重んじる。この説によると、仏は無分別の境界に住しているが、神通力を通じて、虛空から説法の声を発する。このように、如來の説法と一字不説との矛盾を調和できる。」

<sup>83</sup> 參見：王俊淇，《Prasannapadā 第 25 章の研究》，頁 96；頁 111-119；頁 123。

該文之作者亦在論述中表示：《明句論》引《如來秘密經》、《華嚴經》、《三昧王經》、《智光明莊嚴經》有關虛空說法的教證，調和了佛說法和不說法的矛盾。作者通過解讀《入中論》，認為：月稱主張佛的法身始終完全沈默，然而根據成佛以前的誓願，佛從受用身、變化身、虛空等來發出音聲而說法。不過，從作者所引述和翻譯的《入中論》之文字，並無明確表示「沉默的法身」之文句。

關於《入中論》的此一內容，見弘法師的翻譯文字亦提到佛以「受用身、化身」教化世間。當進一步問到「沒有心和心的作用、不具任何思維」的佛如何說法時，論主回應：「這是由於諸佛往昔為菩薩時，發過救濟眾生的大願之力所致，所以雖然現在沒有思惟分別，也能如摩尼寶等般地，教示真實，利益眾生」、「佛沒有思惟分別，但能隨欲自在圓滿」、「佛沒有思惟分別，但能永遠示現無量行為」。從上述文字看來，月稱似乎是站在佛功德不可思議的立場提出回應，並無強烈或機械化地劃分三身。於此，見弘法師認為：「也有可能以上的敘述，側重的是對佛的見真實、即見空性之『一切智』的描述，所以強調它沒有思惟分別。」

由於限於篇幅，《入中論》和佛三身說相關之論述暫且不列為本文進一步考察的範圍。有關見弘法師相關說法，參見：釋見弘，〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（上）〉，

佛「說法或不說法」存有矛盾。以筆者對月稱的說明文字之解讀，佛「說法或不說法」的陳述文字間並不存有矛盾。此外，若佛「不說法」是指滅除外在之語言表現，並且此理由得以成立，則以「虛空說法」來解釋佛「不說法」的觀點亦存在著邏輯上的錯誤。試問：世尊和虛空說法間是否具有某種關聯？若無關聯，則無佛亦可以有虛空說法；換言之，虛空說法與佛「說法或不說法」間毫無關係。反之，兩者若有關聯，則可推想佛是以內在的精神力來展現外在的虛空說法之相，這亦是某種形式之「外在之語言表現」。此與「滅除『外在之語言表現』」之說構成矛盾。

實際上，從月稱引述《如來秘密經》<sup>84</sup>的部分，是否有導向如來沒有外在的語言表現之結論，這仍有討論的餘地。<sup>85</sup>

以《明句論》18.7 頌釋中所引述的《如來秘密經》為例，<sup>86</sup>當中說到關於佛證悟涅槃，不說一字而卻可以流傳各式教導。<sup>87</sup>其原由是：「如同由工具

頁 319。

<sup>84</sup> 本文延用學界所通用之經名——《如來秘密經》。此經有現存梵文寫本、藏譯本以及漢譯本。漢譯有兩部譯本：《密迹金剛力士經》（《大寶積經》卷 8-14 (CBETA, T11, no. 310)）及《佛說如來不思議祕密大乘經》（CBETA, T11, no. 312）。梵文寫本現由 Bengal 的亞洲協會保管。伊久間洋光對梵本的概略和系統作考察，指出梵文寫本存有段落順序混亂的情況。而相比《密迹金剛力士經》，藏譯本和《佛說如來不思議祕密大乘經》更接近於梵本。參見：伊久間洋光，〈『如來秘密經』の梵文写本について〉，頁 884-888。

<sup>85</sup> 月稱引用某部經的局部內容，有時只是舉經說明《中論》偈頌中所說的內容有經論原典的依據，不一定是引該經義理上的觀點來說明或證成某個道理。此處雖引述《如來秘密經》有關虛空說法之內容，但並無大篇幅引用該經關於虛空說法之義趣的說明文字。換言之，此經對此一課題的教學意趣不必然與《明句論》相符。職是之故，本研究暫且不將《如來秘密經》整體的思想納入考察範圍。

<sup>86</sup> 根據筆者初步考察《明句論》三筆引述《如來秘密經》的資料顯示：第一筆出自 18.6 頌釋，說明達到近止（*upaśama*）的方法；第二筆、第三筆分別見於 18.7 頌釋和 25.24 頌釋，皆提到佛證得涅槃而一字不說。本文摘錄第二筆資料作討論，主要是因為相關內容和虛空說法具有更密切的關聯性。

<sup>87</sup> LVP, p. 366.1-6: *yāṃ ca śāntamate rātriṃ tathāgato 'nuttarāṃ samyak-saṃbodhim-abhisambuddhaḥ, yāṃ ca rātrim-anupādāya parinirvāsyati, asminnantare tathāgatene'kāṣaram api nodāhṛtaṃ na pravayāhṛtaṃ nāpi pravayāhariṣyati. kathaṃ tarhi bhagavatā sakala-surāsura-nara-kiṃnara-siddha-vidya-adharoraga-prabhṛti-vineya-janebhyo vividha-prakārebhyo dharma-deśanā deśitā? eka-kṣaṇa-vāg-udāhāreṇa iva tat-taj-jana-manas-tamo-haraṇī bahu-vidha-buddhi-nalinī-vana-vibodhini jarā-marāṇa-sarīṭ-sāgarocchoṣiṇī.*

善寂！於彼夜晚，如來證悟了無上正等覺，在彼夜晚，不取著後，他將完全獲得止息。此中，如來不說一字，不言一語，亦將不言一語。在這一情況下，如來如何對所有各種各樣的天、阿修羅、人、非人、有神通者、持咒者、蛇等應調伏的眾生開示法的教導？譬如因於一剎那言語之宣說，有種種眾生心之黑暗的去處，具多種覺悟蓮花叢之智，有

所製的樂器受風的激發而發出聲音。此中，無任何演奏者，諸聲音卻出現。如是，因為本來清淨之故，受眾生意樂所促使之佛陀的語言生起，而對此[佛陀]而言，分別不存在。迴響的諸聲音等不在內亦不在外。人尊(佛)的語言，如是亦不在內不在外。」<sup>88</sup>這是一種譬喻的手法，可以理解為是為了表達佛的語言表現和一般凡夫之不同。佛不一定受限於沉默的狀態，只能以虛空发出的聲音作為說法的管道。譬喻中所提到的「無任何演奏者」而現起樂聲、「迴響的諸聲音等不在內亦不在外」，分別顯示能說和所說的不可得。「無任何演奏者」亦即說明佛的心境本來清淨，只是隨眾生的需求而施設教化。下文的偈頌將佛陀的教化譬喻為天鼓的作響，並以佛的言說為「適切的，是寂靜與離欲的」。<sup>89</sup>從前後的敘述看來，月稱引用《如來秘密經》諸音聲在虛空傳布的譬喻，可以理解為一種善巧方便，為了說明止息戲論的佛陀，內心是清淨的，在語言表現上非同凡夫的分別作意；<sup>90</sup>佛為眾生假名巧立種種教說，這些教說雖然不能等同聖者所體悟的實相，<sup>91</sup>但卻能引領眾生趣向寂靜與離欲。

上述之理解，相信也符合〈22 觀如來品〉第 16 頌之意趣，即：「彼如來之自性即是此世間之自性；如來無自性，此世間亦無自性。」<sup>92</sup>佛是即緣起

---

老、死河海之枯竭。

<sup>88</sup> LVP, pp. 366.9–367.4: yathā yantra-kṛtaṃ tūryaṃ vādyate pavaneritam | na cātra vādakaḥ kaścinnīscarantyatha ca svarāḥ || evaṃ pūrva-suuddhatvāt sarva-sattvāsayeritā | vāg niścaraṭi buddhasya na cāsyāstīha kalpanā || prati-śrutkādayaḥ śabdā nādhy-ātmaṃ na bahiḥ sthitāḥ | vāg apyevaṃ narendrasya nādhy-ātmaṃ na bahiḥ sthitāḥ ||

<sup>89</sup> LVP, p. 367.6–11: devata codani dundubhi divya karma-vipāka nivṛtta marūṇaṃ | deva pamattavihāriṇa nātva dundubhi-ghoṣa pamuñci nabhāto |... dundubhi vādita śakra-marudbhiḥ sārddhaya\* saṃkrama dharmā-sabhāyām | dharmā-kathāṃ pakaroti marūṇaṃ yā katha śānta virāga ‘nukūlā ||

天鼓激勵諸天人，諸天人的業異熟被止息。住於放逸的天人在聽聞從天空而來的鼓聲後[而]解脫。……鼓被帝釋諸天所作響，而[諸鼓聲]於法的聚會中穿越。彼[佛陀]為諸天[等眾生]開演法的言說，此言說是適切的，是寂靜與離欲的。

※Poussin 校訂本此處標示“Lectrue évidemment fautive”（大意為明顯錯誤的閱讀），故本文省略 sārddhaya 不作翻譯。

<sup>90</sup> 另參閱：《佛說如來不思議祕密大乘經》卷 7〈8 如來語密不思議品〉，CBETA, T11, no. 312, p. 719, b23–26：「如來未嘗宣說一字，亦無詮表。何以故？以佛如來常在三摩四多故。如來亦無出息入息、若尋若伺，以無尋伺故，所出語言離諸邪妄。」

<sup>91</sup> LVP, p. 539.11–12: avāca 'nakṣarāḥ sarva śūnyāḥ śāntādi-nirmalāḥ. ya evaṃ jānāti dharmān kumāro buddha socyate.\*

一切[諸法]是非言的，非字的，空的，寂靜等而離垢的。凡如是知諸法者，被稱為「佛子」。  
※此是《明句論》在 25.24 頌釋所引述的《三昧王經》(Skt., Samādhirājasūtra; 漢譯作《月燈三昧經》)之內容。

<sup>92</sup> LVP, p. 448.19: tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat |  
LVP, p. 449.2: tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat ||

而性空的，不會因為止息了戲論後，進入一種沉默而脫離於世間的涅槃狀態。佛在現實中發動語言的當下，也沒有離開戲論寂靜的狀態。依此解讀，不盡如王俊淇所言：止息戲論即包括了滅除「外在之語言表現」，所以佛沒有對任何人說任何法。<sup>93</sup>

綜上所述，佛說法或不說法，可以理解為世俗或勝義的不同面向，此中似有反差但不一定存有矛盾。「心行言語斷」是聖者超越能所的境界，並非因證悟後而失去說話的表現；佛止息了戲論而「無一法可說」，應是指無一「實法」為佛所說。

## (二) 滅除戲論之教導

其中，「歸敬偈」透過讚歎佛，表示了緣起在佛法的教學中具有重要的地位。在月稱的註釋中，《中論》第一頌上半頌的「八不」，被視為形容詞以修飾緣起。下半頌即說到：「我禮敬諸說法者中最勝的圓滿覺悟者，彼已經教導了緣起、戲論止息——解脫」<sup>94</sup>。月稱相關的註釋如下：

於此，以不滅等八個特質為特性的緣起是教導中所說的意義。

具一切戲論滅——解脫之相的涅槃是所指之教導的目標。<sup>95</sup>

在眾多教學當中，八不緣起是教導中所說的意義。八不，也就非泛指一般緣起事相。教導的目標，即引領眾生證得涅槃。此涅槃具有一切戲論滅——解

該頌在秦譯本作「如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。」參見：《中論》卷4〈22 觀如來品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 31a6-7。

<sup>93</sup> 參見：王俊淇，《Prasannapadā 第25章の研究》，頁111。

<sup>94</sup> LVP, p. 11.15-16: *yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam deśayāṃ āsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam.*

「歸敬偈」在學界具有許多形式的翻譯。關於“*pratīyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam*”的翻譯，真田康道提出三種理解方式，並以 *śiva* 和 *prapañcōpasama* 二句作為說明緣起的兩個側面為最妥當的方式。果傳法師提出 *śiva* 可以在偈頌中扮演名詞，或形容詞，或「形容詞而作副詞使用」這三個不同的角色。本文根據《明句論》的提示，採取以緣起、解脫作為教導中的兩項內容，並將戲論止息和解脫視作同等意義。參見：真田康道，〈「中論」における *śiva* と *prapañcōpaśama* について〉，頁747；果傳法師，《梵本《中論》「歸敬偈」不同視角之詮釋》，頁24-27。

<sup>95</sup> LVP, pp. 3.11-4.1: *tadatra anirodhādyasṭaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ pratīyasamutpādaḥ śāstrābhidheyārthaḥ. sarva-prapañcōpaśama-śiva-lakṣaṇaṃ nirvāṇaṃ śāstrasya prayojanaṃ nirdiṣṭam.*

脫之相。月稱這兩句話，說明了佛宣說法的目的以及教學中的核心內容——八不緣起。這兩者，八不緣起和戲論止息（或解脫），應有密切的關聯，月稱提出緣起即是戲論的止息（“*praṭītyasamutpādaḥ prapañcōpaśama*”）的看法，說明如下：

當如實地見緣起時，對諸聖者而言，因為具能詮、所詮等相的戲論完全止滅，於其中有戲論的止息。因此，此緣起被說是「戲論止息」。

如此，即彼緣起被說為「戲論之止息」。

當關於能知、所知之言說止息——諸心、心所於彼（見緣起時）中歇息時，因為已遠離生、老、死等全部之苦厄，解脫生起。<sup>96</sup>

戲論具有能詮、所詮的相。能詮（*abhidhāna*）指名言；所詮（*abhidheya*）即是名言所指涉的對象。如月稱在 18.7 頌有關「心行言語斷」的註釋所提示，名言依於名言所指涉的對象而發起。名言所指涉的對象，即是增益相，當中已經含有錯誤的認知。若要滅除增益相，就要在於體悟法性的不生不滅中，令心不生起，也意味心行處的歇息。<sup>97</sup>

以上具有能詮（名言）、所詮（增益相）為相的，通稱為戲論。月稱接著說，戲論的止息，是「見緣起事物如實安立」（*yathāvasthita-praṭītyasamutpāda-darśane*）。原文 *praṭītyasamutpāda*，依有財釋，即譯文中的「緣起事物」。依 18.5 頌，戲論的止息在於見一切法空；依 18.7 頌釋，戲論的止息在於體悟法性。這和見緣起事物如實安立，應是相互呼應的。見緣起，自然非指世俗的因果，而是透過事相上的觀察，如實見到一切法的無自性，通達緣起理則。見緣起即見空，如〈四諦品〉一頌所言：「眾因緣生法，我說即是空<sup>98</sup>，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>99</sup>在解釋 18.5 頌釋中，Salvini 以“non perception”為見空的關鍵；並在 18.9 頌有關治眼翳的事喻

<sup>96</sup> LVP, p. 11.6–11: *yathāvasthitapraṭītyasamutpāda-darśane ca satyāryāṇām abhidhānābhidheyalakṣaṇasya prapañcasya sarvathoparamāt, prapañcānāmupaśamo 'smin. iti sa eva “praṭītyasamutpādaḥ prapañcōpaśama” ityucyate. cittacaittānām ca tasminnapravṛttau jñāna-jñeya-vyavahāra-nivṛttau, jāti-jarā-maraṇādi-niravaśeṣopadrava-rahitatvāt śiṣaḥ.*

<sup>97</sup> 「心行言語斷」的還滅序列過程簡示為：心止息 = 心的行處止息 → 無有相的增益 = 名言所詮止息 → 語言施設止息。

<sup>98</sup> 此處的「空」，《大正藏》原作「無」。梵本對應語詞為 *śūnyatā*，依《中論》《藏要》卷 2，903 頁作「空」。參見：葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 426–427。

<sup>99</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11–12。



中，作者認為月稱傾向於將「見空」（“seeing emptiness”）視為「徹底的『不見』」（drastic “non-seeing”）。<sup>100</sup>月稱確實在事喻中採用「無所見的方式」（adarśana-nyāyena）這樣的語詞作描述。<sup>101</sup>但從月稱在「歸敬偈」的註釋中，以「見緣起事物如實安立」為止息戲論的方式，相信月稱不會強調一種以「無有認識」的方式來證空。

引文下來說到的解脫，是關於能知、所知之言說的止息。言說(vyavahāra)<sup>102</sup>是世俗相關的認知，也可理解為能詮；「能知、所知」和心、心所有關。心不生起，也依於見緣起，即體悟諸法實性。這些內容跟戲論止息的說明是相通的。

站在觀行的角度，我們可以思考這樣一個問題，月稱何以將具能詮、所詮之相的通稱為戲論，乃至說「諸相」即是戲論？以下嘗試將相、戲論、緣起、空四者的關係作一簡要的標示：

諸相 = 戲論 (25.24 頌釋)

見緣起 → 戲論滅 (「歸敬偈」釋)

<sup>100</sup> M. Salvini, “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations,” p. 661: Candrakīrti here clarifies how he may understand the Tathāgata’s acceptance of what the ‘world’ (loka) accepts as real, etc., through the example of an eye-disease which is cured in stages: first by simply pointing out the falsity of what is perceived, then by actually removing that perception, completely, by applying an appropriate cure (i.e. the undistorted view of emptiness). **Candrakīrti considers ‘seeing emptiness’ to be a rather more drastic ‘non-seeing’ than the mere conceptual conviction that one’s perceptions do not relate to ultimate realities.**

關於眼翳之事喻的內容，其大意是關於患有眼翳的人看見現實中不存在的毛髮、蚊子、飛蠅，在透過視力正常的人的指導下，知道了什麼是錯誤，最後以眼藥獲得康復。部分內容摘錄如下：

LVP, p. 373.4–8: yadā tu timiropaghāty-aviparīta-sūnyatā-darśana-āñjana-āñjita buddhi-nayanāḥ santaḥ samutpanna-tattva-jñānā bhavanti, tadā tat tattvam anadhigamana-yogena svayam adhigacchantīti. evam aparapratyayaḥ bhāvānām yat svarūpaṃ tattattvaṃ. etacca śānta-svabhāvam ataimirika-keśādarśanavat “svabhāva-virahitam” ityarthāḥ.

然而，當已被能反轉眼盲之損害的空性見之藥膏塗抹的覺悟之眼——已生之實相智存在時，這時彼以無得的方式自證[諸法]實相。如此，非以他為緣的諸法本性即是實相。「離於自性」意為：此[實相]以寂滅為自性，如同沒有眼疾的人沒見到毛髮。

<sup>101</sup> LVP, p. 373.3.

<sup>102</sup> vyavahāra 具有慣例、習俗、慣常做法、行為、實施、名稱等多種意義。本文採取「言說」作為其譯詞。此語詞在二諦的教學中亦為使用。M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, s.v. vyavahāra: conduct, behaviour, custom, ordinary life, common practice, designation。(按：辭典列舉的解釋眾多，此中從略)。

見空 → 戲論滅 (18.5 頌釋)

具諸相之事物即因緣所生 (緣起)

→ 見諸相 = 見緣起 = 見空 → 戲論滅 (推論結果)

能夠見事物諸相的無實有性，即見緣起而戲論止息。現象界的事事物物之存在，本來不成問題。這些現實中的存在之所以會成為名言所指涉的對象（增益相），是因為它已經透過有情含有自性執的認識，展現為一種真實。相、名言、能知、所知等，就如 18.5 頌所列舉的一連串項目「知、所知、所說、能說、作者、業、作具、作、瓶、布、王冠……」，這在以自性執為前提的認識中，才使這些事物被稱為戲論。這些內容是有情較熟悉的層面，關乎生活的一切。通過月稱將這些內容稱為戲論，它可以是一種善巧的訓示，方便修行者掌握戲論的「形象」，並透過事相觀察而深入到根本的自性執，通往滅除戲論之道。

## 六、戲論與世俗

佛為眾生假名巧立種種教說，這些世俗的語言文字，雖然不能等同聖者所體悟的實相，卻是修行者的所依。然而此世俗（*saṃvṛti*）和戲論在某個意義上似乎有相通之處。

月稱對世俗作了三個定義：完全覆蓋、相互依存、世間言說。<sup>103</sup>其中，世間言說（*loka-vyavahāra*）被說為「具能詮、所詮、能知、所知等之特質的」。<sup>104</sup>另外在「歸敬偈」的註釋中，月稱提到「以能詮、所詮為相」的戲

<sup>103</sup> LVP, p. 492.10–11: *samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ. ajñānaṃ hi samantāt sarva-padārtha-tattvāvacchādanāt “saṃvṛtir” ity ucyate. paraspara-sambhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonya-samāśrayeṇety arthaḥ. atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo loka-vyavahāra ity arthaḥ.*  
世俗是完全覆蓋[的意思]，即此無知被說為是「世俗」因為完全遮蔽一切字義之真理的緣故。有[另]此一意思：「或約自他共存來說，相互依存是世俗。」或意為：「世俗是共同施設——世間言說。」

<sup>104</sup> LVP, p. 492.12: *sa cābhidhānābhidheya-jñāna-jñeyādi-lakṣaṇaḥ.*  
月稱也提到：「即此一切全部的能詮、所詮、能知、所知等的言說被說為『世間世俗諦』。」<sup>\*</sup>加藤均認為，月稱企圖把 *prapañca* 與 *vyavahāra* 以同義方式來解釋，在世間（*loka*）這個限制條件下，*prapañca* 的意義內容被吸收到 *vyavahāra* 之中去，使得把戲論及戲論的寂滅還元二諦說的架構之中成為可能。作者也對 *vyavahāra* 的定位有些評論，詳參見：加藤均，〈*Prapañca* と *vyavahāra* の関連性をめぐって——Candrakīrti の所論を中心として〉，頁 347；頁 350。

※LVP, p. 493.5–6: *sarva evāyam abhidhānābhidheya-jñāna-jñeyādi-vyavahāro 'śeṣo*

論。<sup>105</sup>世俗和戲論兩者的相似之處不僅於此。約戲論而言，能詮的生起依於增益相，即語言指涉的對象。此中之相，是經歷扭曲而含有錯誤的。世俗，具有完全覆蓋的意思，此中緣由，月稱解釋為：「即此無知被說為是『世俗』，因為完全遮蔽一切字義（padārtha）<sup>106</sup>[所指涉]之真理的緣故」。以上看來，戲論和世俗二者，含有增益、遮蔽之義。並且，它們都是以眾生本身的妄執為出發，而不是單純外在的世俗現象或語言所造成的問題。

然而，這二者顯然在佛法的脈絡具有不同的意涵。戲論雖然具有多重語義，如作為生死本源、名言、相等。在大多數的情況下，它是雜染的、負面的。<sup>107</sup>也因此，戲論是觀空所要止息的對象。在二諦的框架中，世俗諦相對勝義諦，是有漏的、虛假的，但在世俗共許中，有相對的確當性。凡夫在世俗，一切依於世俗而生活。也因此修行上，世俗諦是向於勝義的必要所依。

說到勝義諦，《中論》18.7 頌已揭示諸法實相的無法為語言所描述，它是離語言相的。就此，外人對世俗諦的確實性提出質疑。<sup>108</sup>在月稱的回應中，肯定依世俗所安立的教學之價值，如說：

但是，[第一義]不藉由能詮所詮、能知所知等相的世俗言說，第一義將不能夠被教導。不能被教導的[第一義]亦不能夠被證得。又，不藉由第一義，[則]涅槃不能夠被[修行者]體證。當使令知前面所說的道理的時候，他（龍樹）說「不依於名言，第一義不被顯示；不獲至第一

---

lokasaṃvṛtisatyam ity ucyate.

<sup>105</sup> LVP, p. 11.6–11.

<sup>106</sup> 根據梵語辭典，padārtha 有「字義」（“the meaning of a word”）的意思，亦有「字義相對應之事物」的意思（“that which corresponds to the meaning of a word, a thing...”）。padārtha 在漢譯文獻如《摩訶般若波羅蜜經》中所對應的語詞是「句義」；在《明句論》的這段說明文字中，筆者採取「字義」之意思，即將 padārtha 理解為有情的以「名言安立」來建構對世間的認識。參見：M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, s.v. padārtha；荻原雲來，《梵和大辭典》，s.v. padārtha。

<sup>107</sup> Niisaku Yoshiaki 根據清辯的《般若燈論》和觀誓的註解《般若燈論釋》提出別解：prapañca 含有正面的隱義（connotation）。作者所引述的文獻提到：作為實現勝義的方法，prapañca 是通過語言活動（vyavahāra）被教導的內容。這樣的說法似乎將戲論和世俗諦作了融合。不過這在文獻中畢竟是少見的。參見：Y. Niisaku, “Prapañca in the Prajñāpradīpa/-ṭīkā,” pp. 161–162。

<sup>108</sup> LVP, p. 494.6–7: atrāha: yadi tarhi paramārtho niṣprapañca-svabhāvaḥ, sa eva astu, tat kim anayā aparayā, skandhadhātvaītanāryasatyapratīyasamutpādādīdesanayā prayojanam aparamārthayā?

假設就此情況來說，勝義是離戲論為自性。且讓此是如此，比較劣下非第一義的蘊、界、處、[四]聖諦、緣起等之教法的需要性是什麼？

義，涅槃不被體證」。

因此，因為[世俗]具達至涅槃方法之特性的緣故，如實被安立的世俗必須應首要地被獲得，如同容器被欲喝水者[所憑藉]。<sup>109</sup>

以上月稱表達，依於世俗而得第一義，依第一義而體證涅槃的關係。在這修行的序列當中，世俗言說指的是佛法的教導，是修行者應首要掌握的。

《中論》藉由二諦的教說，提示修行者依於世俗向於勝義的指南。月稱指出世俗具有完全覆蓋的意思，這點和戲論在某個意義上，或許是相通的。通過中觀有關「戲論」之教學，月稱說明世俗名言的局限性，也指出眾生生死之本源在於妄執。這即提示修行者要覺察世俗語言、文字和概念的虛妄，並沒有貶低世俗言說的意圖。相反的，《中論》是何其重視世俗言說的功能。見緣起、斷戲論、證涅槃，這都從依循佛的教說而來。修行者不會因為月稱將能詮所詮、能知所知作戲論之解，即以為文字、有漏觀行皆虛狂不實，也不值得如何重視。佛法是如何尊重世俗諦，也勸導佛教徒恭敬法寶，因為它是引領眾生趣向止息戲論、解脫之所依。它們雖非真實，也假名為般若。如印順法師所說：「解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。」<sup>110</sup>

## 七、總結

在佛教義理的發展中，語言扮演重要的傳遞角色。本文要處理的即是「戲論」這個語詞所承載的修行意涵。我們目前的處境面對的是文化和語言翻譯上的隔閡，因此在文獻學的基礎上，似乎要考慮透過文義脈絡的解讀作為理解語詞的途徑。

<sup>109</sup> LVP, p. 494.8–15: *kiṃ tu laukikaṃ vyavahāram anabhyupagamyā abhidhānābhidheya-jñāna-jñeyādi-lakṣaṇam, śakya eva paramārtho deśayitum, adeśitaśca na śakyo 'dhigantum. anadhigamyā ca paramārtham na śakyaṃ nirvāṇam adhigantum. iti pratipādayann āha: "vyavahāram an-āsṛitya paramārtho na deśyate. paramārtham an-āgamyā nirvāṇam nādhigamyate."* tasmān nirvāṇādhigamopāyatvād avāśyam eva yathāvasthitā samvṛtir ādāv evābhyupeyā bhājanamiva salilārthineti. 此是月稱對〈24 觀四諦品〉第 10 頌的說明，該頌在秦譯本作「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33a2–4。

<sup>110</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 452。

從《明句論》有關戲論的解釋，我們可以看到戲論被賦予多種意義：作為分別的原因、名言、具能知所知、能詮所詮等諸相。這些語義使戲論的範圍甚為廣泛。從世間學——如語言學、辭彙學或哲學的角度來探討中觀學，或多少可以依循不同的視角來窺探佛法的教理，也使得佛法的教理推廣至不同的領域。然而，若滯於世間學的辨析，或構成理解佛法的障礙。龍樹造論的本意，並不是展現其知識或邏輯，而是通過中觀的教學，提供行者修學佛法的指南。《中論》開宗明義，即讚歎說法的佛，能教導因緣法，引導眾生向與滅除戲論、獲得解脫。

有關學界對於《明句論》的解讀，本文提出某些值得商榷之論述：一、在《明句論》18.5 頌釋中，「空觀止息戲論」被理解為是滅除認識作用或語言；二、在《明句論》25.24 頌釋中，沒有一法為佛所說，緣由之一是因為處於戲論止息的佛已滅除「外在的語言表現」。

上述之二種解讀，恐與《明句論》的義趣有所相違。事實上，透過文義脈絡的解讀，「戲論」在中觀教學的意義，從《明句論》所透露的訊息來看，可以有不同面向之觀行上的義趣。以下總結本文的理解方式，希望有助於理清月稱關於戲論的註釋：

一、約「戲論」的作為生死本源和名言義來說，透過解讀月稱的註釋，筆者認為生死本源並不在於名言。名言被稱為「戲論」，可理解為是依凡夫的情況來說。換言之，就凡夫的情況來說，名言皆建立在錯誤認識的基礎上——認為一切事物是具自性的存在，將名言所詮的對象執為真實的存在。

二、約語言表現來說，「心行處滅、言語道斷」是聖者超越能所的境界，並非因證悟後而失去語言表現；佛止息了戲論而「無一法可說」，應是指教法的空不可得，無一「實法」為佛所說。

三、約「戲論」指諸相這一意義來說，月稱提示了具能知所知、能說所說等相的世俗法，皆虛妄不實。能夠透過觀察諸相的無實有性，其實就是見緣起而止息戲論。理解此中意趣，諸相即可以作為修行的著手處。此觀行仍然立足於世間言說的教導。

四、約觀行所破除的對象來說，觀緣起即從事相上著手，但滅除的對象不是語言等戲論相。若以為觀行要破除的對象是種種相，即可能模糊焦點，甚至誤會所謂見空是滅除認識活動或語言了。觀行的理趣，應是破除根本的

自性見，也就是作為生死本源的戲論。隨自性見泯滅，才使種種戲論相不起。<sup>111</sup>

藉由以上「戲論」在中觀教學中所透露的意義，有助修行者把握二諦之理趣。此中之教學即指出語言文字具有局限性，但它們不是生死的本源。因此月稱肯定世俗言說作為修學佛法的所依，這應是合理的。見緣起、斷戲論、證涅槃，建立在聞法的基礎上，不離事相觀察而深入體悟法性。

---

<sup>111</sup> 這就如印順法師所言：「『無戲論』，根本是離卻一切的自性見，因此，一切言語分別的戲論相都不現前。」參見：印順法師，《中觀論頌講記》，頁 336。

## 參考文獻

### 佛教藏經或原典文獻

CBETA Online (2022.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（依筆劃排序。藏經代碼：B=《大藏經補編》；T=《大正新脩大藏經》）

《菩提道次第廣論》。CBETA, B10, no. 67。

《中阿含經》。CBETA, T1, no. 26。

《增壹阿含經》。CBETA, T2, no. 125。

《大般若波羅蜜多經》。CBETA, T6, no. 220。

《大寶積經》。CBETA, T11, no. 310。

《佛說如來不思議祕密大乘經》。CBETA, T11, no. 312。

《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA, T27, no. 1545。

《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。

《中論》。CBETA, T30, no. 1564。

《般若燈論釋》。CBETA, T30, no. 1566。

《大乘中觀釋論》。CBETA, T30, no. 1567。

《瑜伽師地論》。CBETA, T30, no. 1579。

《寶行王正論》。CBETA, T32, no. 1656。

### 中日文專書、論文或網路資源等

王俊淇（2018）。《Prasannapadā 第 25 章の研究》。博士論文。東京大學。

丹治昭義（2006）。《中論釋：明らかなことばⅡ》。吹田：關西大學東西學術研究所。

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。

加藤均（1994）。〈Prapañca と vyavahāra の関連性をめぐって——Candrakīrti の所論を中心として〉。《印度學佛教學研究》43-1：347-352。

伊久間洋光（2013）。〈『如來祕密經』の梵文写本について〉。《印度學佛教學研究》61-2：884-888。

安井光洋（2012）。〈青目釈『中論』における戲論の用例〉。《智山學報》61：

35–55。

- 松本史郎 (2014)。〈戲論と分別〉。《インド論理学研究》7：139–164。
- 真田康道 (1975) 〈「中論」における śiva と prapañcopaśama について〉。《印度學佛教學研究》23-2：744–747。
- (1989)。〈中觀瑜伽二派の言語的世界の根拠——戲論と名言種子——〉。《佛教論叢》33：125–128。
- 荻原雲來編 (1988)。《梵和大辭典》，新文豐出版股份有限公司。
- 梶山雄一 (1983, 1990)。《空の思想——佛教における言葉と沈黙》。京都：人文書院。
- 葉少勇 (2011)。《中論頌 (梵藏漢合校・導讀・釋註)》(簡體書)。上海：中西書局。
- 萬金川 (1995)。《龍樹的語言概念》。南投：正聞出版社。
- (1998)。《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉。
- (2014)。〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究——以《維摩經》為例〉。《正觀》69：5–59。
- 奧住毅 (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。
- 釋見弘 (2006)。〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題 (上)〉。《中華佛學學報》19：293–324。
- 釋印順 (2014)。《成佛之道》(增注本)。新竹：正聞出版社 (初版發行於 1960 年，臺北：正聞出版社)。
- (2019)。《中觀論頌講記》。新竹：正聞出版社 (初版發行於 1952 年，香港)。
- 釋果傳 (2021)。〈梵本《中論》「歸敬偈」不同視角之詮釋〉。《福嚴佛學研究》16：1–40。

### 西文專書、論文或網路資源等

- de La Vallee Poussin, Louis (ed.). 1903–1913. *Madhyamakavṛttih: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (2 vols.). New Haven: Yale University Press.
- Hopkins, Jeffrey. 1989. *Tibetan-Sanskrit-English dictionary*. Virginia: Tibetan



- Studies Institute, University of Virginia.
- Niisaku Yoshiaki (新作慶明). 2014. “Prapañca in the *Prajñāpradīpa*/-*ṭīkā*: Examples from the Commentary on Chapter 22, Verse 11.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 62.3: 161–165.
- MacDonald, Anne. 2015. *In Clear Words: the Prasannapadā, Chapter One* (Vol. I–II). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Nyanatiloka. 1972. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (3<sup>rd</sup> revised and enlarged edition by Nyanaponika). Colombo: Frewin (Original work was published by Frewin, Colombo in 1950).
- Ñānananda. 1971. *Concept and Reality in early Buddhist Thought: An Essay on Papañca and Papañca-Saññā-Sankhā*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Pradhan, Prahlad, Aruna Haldar. 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. (Rev. 2<sup>nd</sup> ed.). Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Rhys Davids, Thomas William, William Stede. 1921–1925. *The Pali Text Society's Pali–English dictionary*. Chipstead: Pali Text Society.
- Ruegg, David Seyfort. 1981. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Saito Akira (齋藤明). 2019. “Prapañca in the *Mūlamadhyamakakārikā*.” *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies* 2: 1–9.
- Salvini, Mattia. 2019. “Etymologies of What Can(not) be Said: Candrakīrti on Conventions and Elaborations.” *Journal of Indian Philosophy* 47: 661–695.
- Schmithausen, Lambert. 2007. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Part 2). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Watanabe Chikafumi (渡邊親文). 1998. “A Translation of the *Madhyamakahrdayakārikā* with the *Tarkajvālā* III. 137–146.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21: 125–155.
- Whitney, William Dwight. 1950. *Sanskrit Grammar, Including both the Classical Language, and the older Dialects, of Veda and Brāhmana*. London: Oxford University Press.

## A Study of the Term “*Prapañca*” in the Context of Madhyamaka: Centered on the Interpretation of the *Prasannapadā*

Yan-zheng Shi

Fuyan Buddhist Institute, Postgraduate

### Abstract

*Prapañca* is a significant term in Madhyamaka teachings, which generally refer to the final obstacle that ought to be eliminated during awakening to the ultimate truth. However, recent research suggests that the term *prapañca* has little connection to the ultimate purpose of Buddhist practices, which is to liberate oneself from suffering. This paper aims to reveal the meanings of *prapañca* through investigating this term from different aspects in the context of Madhyamaka. The conclusion suggests that the opinions that scholars gain from the *Prasannapadā* require further consideration. In fact, according to the *Prasannapadā* there are several ways to interpret the term *prapañca*. When *prapañca* is interpreted as something related to words, it refers to the verbal activities of ordinary beings and such activities stem from false perception, namely, to regard all phenomena as something with intrinsic entity. Moreover, in the *Prasannapadā*, it says that when *prapañca* is thoroughly extinguished, no dharma can be taught by the Buddha. Some interpret this saying to mean that Buddha has no verbal activities after realizing the truth. Such a viewpoint is not so correct. Rather, the description indicates that the Buddha’s teachings should not be misunderstood as something with an intrinsic entity. In addition, the term *prapañca* can also refer to signs (*nimitta*). In this context it means that all dharmas with signs are unreal. Furthermore, *prapañca* can refer to the root of wrong views, which are related to views of an intrinsic entity in all phenomena. If practitioners can eliminate this root of wrong views, they attain enlightenment.

**Keywords:** *prapañca*, *Prasannapadā*