

評析當代關於《中論》 “*sā prajñaptir upādāya*”之解讀上的歧義

釋長明

福嚴佛學院研究生

摘要

Douglas L. Berger 於 2010 年在 *Philosophy East and West* 期刊上發表了一篇題名為“Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna’s MMK 24:18”的文章，提出自身對《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之新的讀法。論文中，他反對眾多西方學者依月稱《明句論》之理解而來的詮釋，並質疑月稱論注的解讀，認為將“*sā prajñaptir upādāya*”中之“*prajñaptir upādāya*”視為一術語，諸如“dependent designation”（相當於鳩摩羅什所譯之「假名」）等之詮釋並非龍樹此處之原意。

在 Berger 的文章發表之後，學術界出現了幾篇不同意其觀點的文章。Jay Garfield 和 Jan Westerhoff 於 2011 年發表了一篇文章，舉出 Berger 的此一新解讀在方法上的潛在錯誤，以及指出 Berger 在文章中關於定義上的幾項疑點，表示不贊同 Berger 的觀點。在同一期學刊中，Berger 亦提出他自己的回應。同年，Mattias Salvini 基於自己在梵語文法研究領域中的文獻考察結果，也對 Berger 的看法表示反對。研究結果顯示，儘管 Berger 的異解在梵語文法上的支持點顯得薄弱，就義理上來說，在西方佛學學術文獻上亦有一些正面的貢獻與意義。從表面上來看，雙方的論述彼此對立；然就義理上的詮釋結果來說，並不一定相互否定。此外，透過梵語文法及義理上之解析的相關研究，24.18 詩頌之下半頌的「假名」與「中道」除了可以直接指涉空性外，亦可以直接指涉緣起。

關鍵詞：中論、緣起、空性、假名、中道、絕對分詞

目次

- 一、前言
 - 二、學界中對《中論》24.18 偈頌之一般理解方式
 - (一) 漢語中觀學者的見解
 - (二) 日本與西方中觀學者的見解
 - 三、Berger 對《中論》24.18 偈頌之理解方式
 - 四、關於雙方之諍論點及所持之的理由
 - (一) 概述 Berger 不同意理解為 upādāya-prajñapti 的理由
 - (二) 其他學者對 Berger 之梵語文法解讀的回應
 - (三) 回應 Berger 詮釋“prajñaptir upādāya”之觀點
 - (四) 從龍樹的教化背景揣測 prajñapti 的其他理解方式
 - (五) 小結
 - 五、進一步評析雙方討論的內容
 - (一) 關於絕對分詞被動態之文法
 - (二) 般若經存在 upādāya-prajñapti 的可能性和部派教學的差別
 - (三) sā 只指涉 śūnyatā 之不完整性
 - 六、結論
-

一、前言

關於中觀大乘之研究，《中論》〈四諦品〉第 18 偈（以下稱 24.18 偈頌）受到學界的重視與研究。此偈之內容為：「眾因緣生法，我說即是空¹；亦是假名，亦是中道義。」²雖然大乘之學派中對這一偈有不同的解說，基本上都認為《中論》此一偈頌有幾個重要語詞：「眾因緣生法」、「空性」、「假名」和「中道」。儘管學派間對於「眾因緣生法」、「空性」、「假名」和「中道」之間的關係在詮釋上有所不同，《中論》（青目釋）之漢譯者及漢地之諸註釋者基本上亦隨順印度古德對此偈頌的解讀。

在西方佛學學術界，近幾年出現了不同的看法，激發了解讀這一偈頌的相關討論。在中觀思想領域中，月稱³的梵本《明句論》被視為解讀《中論》較具權威性的注釋書，這是大部分西方和日本學者所採用的解讀；現代漢語佛教之中觀學研究者在傳統漢地古德的註釋研究之外，亦留意、重視月稱《明句論》的詮釋。2010 年，Douglas L. Berger 卻提出了反對「月稱解讀」的意見，他質疑了註釋中所主張之「假名」（*upādāya-prajñapti*）⁴一語的合理性。

* 收稿日期：2023/10/15，通過審核日期：2023/11/30。

本文初稿之原題為〈評析當代關於《中論》“*sā prajñaptir upādāya*”之解讀上的異解〉，並發表於 2023 年 9 月 22 至 23 日由佛光山叢林學院與南華大學宗教學研究所聯合主辦之「第三十四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。特別要感謝指導老師長慈院長在筆者撰寫此篇研究論文過程中提供諸多之指導與協助。

¹ 《大正藏》在《中論》偈頌作「無」；但青目釋之注釋說明作「眾因緣生法，我說即是空」（CBETA, T30, no. 1564, p. 33b15）。以下的偈頌將以「空」字呈現。

² 《中論》卷 4，CBETA 2023.Q3, T30, no. 1564, p. 33b11-12。

³ Jackson, Roger, *Encyclopedia of Buddhism* (Volume One), p. 111, CANDRAKĪRTI: Candrakīrti (ca. 600–650 C.E.) is best known as a Madhyamaka-school Indian philosopher and commentator. Little is known of his life, though later Tibetan biographies associate him with the north Indian monastic university of Nālandā. His two major works are the *Madhyamakāvatāra* (Introduction to Madhyamaka) and *Prasannapadā* (Clear Words)... The *Prasannapadā* is a prose commentary on the *Madhyamakakārikā* (Verses on the Middle Way; second century C.E.), Nagarjuna's foundational Madhyamaka school text....

「月稱：月稱（約公元 600–650）是聞名的印度中觀派哲學家及論師。他的平生知之鮮少，但後期的西藏傳記說他與北印度的佛教大學那蘭陀寺有些關聯。他的兩大著作為《入中論》及《明句論》……《明句論》是龍樹的核心中觀派論著《中論頌》（公元二世紀）的注釋……。」

⁴ Berger (2010: 52–53), “We see in Candrakīrti’s commentary a very intentional hermeneutic play on words. The notion acquired (*prajñaptir upādāya*) from Nāgārjuna’s MMK 24:18 is said

他認為下半頌的主語是 *prajñapti* (名)，而“*prajñaptir upādāya*”在此處不可能是一個術語。文中，他認為「名」(*prajñapti*) 不是「空性」的體現，而是理解「空性」(和「眾因緣生法」、「中道」)的方法。此論述的結論否定了「假名」(*upādāya-prajñapti*) 一語的合理性，以及否定了月稱所主張之「假名」(*upādāya-prajñapti*) 指涉空性的見解。Berger 認為龍樹的本意是要把「空性」當作必要、正確的緣起觀；此外亦宣稱：月稱這樣將「假名」和「空性」解讀成等同是可疑的。⁵

另一方面，這一新的詮釋引發了反對的意見以及衍生的相關回應。在 Berger 發表其看法的一年後(2011年)，Jay Garfield 和 Jan Westerhoff 針對此一新解讀舉出了幾項疑點，完全否定 Berger 的觀點。在同一學刊中，Berger 亦提出他自己的回應。同時，Mattias Salvini 於自己的文獻考察中也對 Berger 的看法表示反對。

Berger 在後來雖有接受一些不同的看法，並對他原來的梵語解讀稍有調整，但他明確表示沒放棄所原有的結論。他認為，文脈本身是有異解的空間，不一定要被注釋書的解讀所影響。Berger 將這些看法發表在一個印度哲學的學術網站 (*Indian Philosophy Blog*) (2015)；而在此之後，於 2021 年，於他的著作 *Indian and Intercultural Philosophy: Personhood, Consciousness, and Causality* 中，對這些討論再次進行了一番整理。

關於 Berger 和其他學者的異議，其基本上可以歸納為三個要點：(1) 從文法上，“*prajñaptir upādāya*”是否可以理解為 *upādāya-prajñapti*，以及絕對分詞 *upādāya* 在此偈頌之句子結構中是否可以有被動之意；(2) 從文法及義理的

to reveal to us that the expression “emptiness” is a “derived notion” (*upādāya prajñaptir iti*). The grammatical difference in these expressions lies in the fact that, in the first formulation that is taken from Nāgārjuna’s own verse, *prajñaptir* functions as the nominative and is qualified by *upādāya* as the intransitive gerund that follows it, **while in Candrakīrti’s turn of phrase, *prajñapti* is adjectivally qualified by *upādāya*, which precedes it, and the whole expression is marked off by the quotation adverb *iti* in a fashion that harkens back to specific Abhidharma technical vocabulary.**”

「我們在月稱的注釋中看見了非常刻意的文字詮釋。從龍樹的《中論》24:18 中，『所掌握到的概念 (*prajñaptir upādāya*)』被說為是顯示『空性』是『假名』(*upādāya prajñaptir iti*)。兩者之間的文法差異在於前者(的梵文結構)，龍樹自己的偈頌當中 (*prajñaptir upādāya*)，*prajñaptir* 作為主詞而被不及物絕對分詞 *upādāya* 所修飾；而月稱的語詞變換，將 *upādāya* 變成 *prajñaptir* 前面的形容詞。而且，整個詞語被引述詞 *iti* 總結的方式使人想起特定的阿毘達磨術語。」

⁵ Berger (2010: 52–56).

結合中，“sā prajñaptir upādāya”和偈頌中的「緣起」和「空性」有什麼樣的關係；(3) 從佛教史的角度，龍樹是否可能採用 upādāya-prajñapti 一語作為《中論》重要術語。

在接下來的章節中，筆者將先概述漢語中觀學者及西方、日本等諸多學者對《中論》24.18 偈頌之理解方式，然後提出各方意見的困難，最後從以上三項異議之課題中進行深入的討論，提供較為中道可靠的理解方式，同時亦修正傳統梵本《中論》研究者認為「假名」與「中道」只指涉空性之偏頗性。

二、學界中對《中論》24.18 偈頌之一般理解方式

《中論》的梵語偈頌，如下所示。⁶為了方便理解梵語之文意，筆者在此亦提供鳩摩羅什《中論》的譯文⁷并列呈現：

【梵】 yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā //

【秦】 眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

在梵語的解讀中⁸，“yaḥ”和“tām”是文法中“yad”和“tad”之相應關係代名詞（correlative pronoun）⁹之關係，相當於英語的 which 與 that。因此，上半頌意為：“pratīyasamutpādaḥ”（對應「眾因緣生法」，即「緣起」），被說為是“śūnyatām”（「無」或作「空（性）」。“sā prajñaptir upādāya”一句中的陰性代名詞“sā”，一般理解為是用來指涉陰性實詞“śūnyatām”（空性）。“prajñaptir upādāya”在鳩摩羅什的譯文中被翻成「假名」。按照梵語一般的常例，「假名」應該是以 upādāya-prajñapti 這樣的複合詞形式出現在偈頌的句子中，但是即

⁶ 所有《中論》及《明句論》之梵本羅馬轉寫內容皆取自 de la Vallée Poussin 之《明句論》校訂本：*Madhyamakavṛttih: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasutrās) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā 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。按：呈現方式為 LVP+頁數+行數，如 LVP 503.10–11。

⁷ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11–12。

⁸ 以下的梵文分析主要參考及綜合了下列之參考文獻：釋長慈（筆名：常精進）刊載於《福嚴會訊》54 和《福嚴會訊》55 中之《〈中論〉〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析》（二）（pp. 30–34）和（三）（pp. 60–63）的相關文章；Monier-Williams 之 *Sanskrit English Dictionary*（以下簡稱 MW），1899；Edgerton 之 *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*（以下簡稱 BHSD），1953 等之相關詞條。鑒於梵文單字解析非本論的重點，詳細解析，請參考附錄。

⁹ MW, s.v. yad.

使梵語並非是複合詞，鳩摩羅什還是將“prajñaptir upādāya”理解為一佛教術語——「假名」。

(一) 漢語中觀學者的見解

從傳統漢傳佛教的角度，“prajñaptir upādāya”的確是被理解為「假名」(upādāya-prajñapti)。如上所舉的《中論》，及該譯本所含之「青目釋」，皆將這“prajñaptir upādāya”視為「假名」(upādāya-prajñapti)來理解。青目說：

眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道。¹⁰

若以公式表達青目對偈頌中「眾因緣生法」、「空」、「假名」和「中道」四個名詞的解釋，可以表達如下四個層次的關係：(1)「眾因緣生法」=「無自性」；(2)「無自性」=「空」；(3)「空」=「假名」；(4)「空」=「中道」(或「假名」=「中道」)。漢譯佛典之注釋書中，清辯的《般若燈論釋》在註釋此偈頌時，引述了大乘經典，提到了「假施設」或是「因施設」(「假名」的異譯)：

眼等諸體從緣起者，諸緣中眼等非有、非無、非亦有亦無、非非有非非無，非異非一、非自非他、亦非俱非不俱。所有從緣起者，第一義中自體無起，依世諦故有眼等起。我說此起空者，謂自體空故。如經偈言：「從緣不名生，生法無自體。若有屬緣者，是即名為空。世間出世間，但是假施設。其有解空者，名為不放逸。」如《楞伽經》說自體無起。體無起者，如佛告大慧：「我說一切法空。若言從緣生者，亦是空之異名。何以故？因施設故。世間出世間法，並是世諦所作。」如是施設名字即是中道，如《摩訶般若波羅蜜經》說：「云何名中道？謂離有起無起及有無等邊故，名為中道。」所謂諸體無起無不起、非有非無、非常非無常、非空非不空。¹¹

由引文中之內容可知，《般若燈論釋》以「假施設」或「因施設」理解偈頌中

¹⁰ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b15-18。

¹¹ 《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉，CBETA, T30, no. 1566, p. 126a28-b11。

之“prajñaptir upādāya”，和《中論》的青目釋用「假名」解釋之情況是一致的。

在現代中觀學者中，萬金川依著月稱的梵本《明句論》以解釋這一頌，並認為依梵本偈頌的句子結構，「假名」與「中道」這兩個概念是就「空性」來說的。換言之，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」。因此整首詩頌字面上的意思是：「『空性』是我們用來描述『緣起法』的，而『空性』乃是『假名』，也是『中道』。」¹²此外，他亦指出月稱註釋中認為以上偈頌四個詞語是同義語。¹³

除此之外，吳汝鈞在《龍樹中論的哲學解讀》中，根據他自己對梵語偈頌的理解，宣稱梵本和漢譯本的意思「有點出入」¹⁴；他認為，漢譯本將「因緣生法」作為主詞，而這一詞，有三方面「對等的，都是作為因緣生法的謂詞而被提出的」，就是「空」、「假名」與「中道」¹⁵。但是，他聲稱梵本在文法上并不支持這樣的解讀按照梵本，這首偈頌的結構應如下圖：

因緣生法 ← 空 ← 假名
 ↙ 中道

因緣生法是主詞，空是對因緣生法的謂詞……在這部分，梵語本與鳩摩羅什的漢譯本的意思是一致的。而兩者的分別就在於下半部分。要了解中道的意思，關鍵就在於下半部分。**所以必須要參考原文，扣緊「由於這空是假名，因此這空是中道」這一句來理解中道的意思。空**

¹² 萬金川（1998：144）。

¹³ 萬金川（1998：141-142）：

由於月稱採用了 meaning 的詞義來看待 artha 一詞（這一點與當年鳩摩羅什的譯解是相同的），因而此處所謂 śūnyatārtha，在月稱心目中指的便是「空性的意義」，而為了解釋「空性的意義」，他引用了《中論》第二十四品·第十八頌來說明：

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義

這是《中論》裡相當著名的一首詩頌，相傳天台宗所謂「即空、即假、即中」的一心三觀之說，其思想淵源或有可能便是本於智者大師對此一詩頌的判讀。不過月稱此處引用此一詩頌來說明「空性的意義」時，主要是要強調空性的意思並不是第九章中觀學派的「空性」義與「緣起」義「不存在」，而「緣起」才是空性的意思，並且空性即是離「有」、「無」二邊的中道實相。月稱自己在註解《中論》第二十四品·第十八詩頌時，便認為「緣起」、「空性」、「中道」與「假名」這四者乃是同義而異語的同義詞。

¹⁴ 吳汝鈞（2018：387）：「這首偈頌的梵文本與漢譯本的意思有點出入，我們現在先根據鳩摩羅什的漢譯本作出分析和討論……。」

¹⁵ 吳汝鈞（2018：387）：「在漢譯本中，因緣生法作為主詞（subject），它一方面是空，另一方面是假名，第三方面是中道。空、假名和中道都是因緣生法的謂詞或稱實詞（predicate），這三個謂詞是對等的，都是作為因緣生法的謂詞而被提出的……。」

本身亦只是一個假名，我們不能執著空是完全等同於絕對真理。……所以，說空是假名，就是顯出了空是非有非無的意思，而在佛教典籍中，非有非無就是中道。在這個意義上，空透過假名而與中道的意義聯繫起來。……就中道這方面的意義來說，中道能夠補充空所含蘊的意義，令到空具有超越相對層面的意味，而顯出絕對的境界。¹⁶

吳汝鈞在他對此偈頌之梵語文義的分析中，給予在義理上所謂的另外種解讀；依他的見解，「假名」顯出「空性」的正確含義，而因此可以將「空性」和「中道」連接起來。他認為代名詞“sā”是陰性，所以只能指涉“śūnyatām”這陰性的業格受詞。然而在文法上，吳汝鈞所說之「由於這空是假名」的理解，恐怕是有問題的。¹⁷照理說，“prajñaptir upādāya”對應漢譯本中之「假名」，所以 upādāya 不能同時又有「由於」這含義；並且，upādāya 之「由於」這一用法，需搭配一業格語詞，但“sā”與“prajñaptir”皆非業格。¹⁸

儘管在梵語語法解讀上有問題，他所主張之因「空性」是「假名」而可以等同是「中道」的見解，似乎與葉少勇依《無畏論》所提出的解讀有些類似。¹⁹葉少勇在他《中論頌》的導讀²⁰中將偈頌的“sā prajñaptir upādāya”翻譯為「(這個空性)也只是一個假托施設」²¹，此中將 upādāya 詮釋為「假托」

¹⁶ 吳汝鈞 (2018 : 391–392)。

¹⁷ 常精進 (2017A : 31–32)。

¹⁸ BHSD, s.v. upādāya:

(1) on the basis of, **with preceding acc.**:

(a) **in view of, in consideration of, on the ground of, because of:** LV 395.18 dharmasya cātigambhīrodāratām upādāya, and in view (because) of the very profound nobility of the Law; Mv iii.61.3–4 pratīyasamutpannām dharmām (acc. pl.)... śāstā upādāya pratiniḥsargaṃ vijñāpeti, on the ground of states-of-being as originating in dependence, the Teacher teaches abandonment (of them); Śikṣ 151.6 (sa... sattvānām...) praṇamati, dharmagrāhyatām upādāya, (he salutes creatures,) in view (because) of the fact that they must be made to grasp the Law; (b) making use of, employing: parikalpam upādāya Śikṣ 87.15, 16; 166.11, making use of a hypothetical assumption, ‘to put an imaginary case (Bendall and Rouse)....

¹⁹ 葉少勇 (2011 : 409) : 「緣起就是空性，這個空性也只是一個假托施設，而無所詮之體，因此不墮二邊，即是中道。也就是說，緣起、空性、中道三者等同。」依葉少勇這段文字的詮釋說明，空性是「假托施設」而無體，「因此不墮二邊，即是中道」，此與吳汝鈞之「由於這空是假名，因此這空是中道」之見解相當，即下半偈中存在一因果關係。

²⁰ 葉少勇 (2011 : 15) : 「導讀部分是對偈頌的義理疏解，總體上以述而不作為原則。若未標明來源，均取自《無畏》的註釋。導讀文句力求明白曉暢，取《無畏》大意而不刻求字句對譯。」

²¹ 葉少勇 (2011 : 409) :

(24.18) 我方主張，緣起就是空性，這個空性也只是一個假托施設，而無所詮之體，因

(憑藉)²²之意，與鳩摩羅什譯本的「假」之翻譯相當。

(二) 日本與西方中觀學者的見解

除了三枝充惠著的《中論——緣起・空・中の思想》採用青目釋解釋 24.18 偈頌以外²³，日本學者基本上是透過譯註《明句論》的方式以表達其對偈頌的理解。如奧住毅出版《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》一書，依月稱釋以表達其對此一偈頌的理解。²⁴其他學者，如丹治昭義，亦整理了《明句論》的內容；但他並沒有具體解釋 24.18 這一頌，只給出偈頌的日語翻譯。²⁵桂紹隆・五島清隆的《龍樹『根本中頌』を読む》採用了月稱關於車子喻的詮釋，提出了他自己的見解。²⁶奧山裕翻

此不墮二邊，即是中道。也就是說，緣起、空性、中道三者等同。

(24.19) 基於上述道理，如果說有任何事物的話，它必是緣生法和假托施設，不可能有任何不依緣而生起的法，也就可以說，不可能有任何不空的法，故「一切皆空」。

²² 假託（亦作「假托」）：3. 依托，憑藉。（漢語大詞典（一），p.1579）

²³ 三枝充惠（1984：650–651）。

²⁴ 奧住毅（1988：790）：

しかして、およそ何であれこの〈自性よりして空なるものであること、それは、〈取して施設すること〉（取施設、取因施設）である。すなわち、ほかならぬかの〈空なるものであること〉こそは、〈取して施設すること〉である——と確立せしめられる。すなわち、馬車の諸部分、すなわち車輪等にと取して、馬車は、施設される。およそ何であれそれ〔馬車〕が自らの諸部分にと取して施設されていること、それは、〈自性をもって生じているのでない（不生）ものであること〉である。しかして、およそ何であれ〈自性をもって生じているのでないものであること〉、それは、〈空なるものであること〉である。

吉水千鶴子（1997：95–96）也依著奧住毅的研究對“*prajñaptir upādāya*”進行討論。

²⁵ 可以參考丹治昭義（1988：114–115）：「また、或る意味（対象）のために空という語が用いられる、そ〔の意味・対象〕をもこの同じ〔『中論』24章〕で、縁起なるもの、私たちはそれを空性と名づけるのである。それが依存的仮構であり、その同じものが中道である。〔24.18〕」

按：應該留意的是，丹治昭義將“*prajñaptir upādāya*”翻譯為「（互相）依存的假構」，鳩摩羅什譯語之「假名」中的「假」相當於丹治昭義譯文中之「依存」；「假名」中的「名」，相當於丹治昭義譯文中之「假構」。此中之「假構」即漢語之「假構」，這裡的「假」字似乎已有「非真」之「假」的意思。儘管譯語上有些不同，筆者認為作者應該採用了月稱的詮釋而作此翻譯，即將“*prajñaptir upādāya*”視為一術語。

²⁶ 桂紹隆・五島清隆（2016：177–178）：

たとえば、轆・軸・輪・車体など様々な部品によって、「車」という認識が起りますが対象、それが、「車」という概念設定に他ならない、ということです。ここで気をつけなければならないのは、組み立てられた段階では、部品という部分のみが実在し、その上に「車」という全体を表す名称が付与されるので、そういう点では同時なので

譯後期的宗喀巴注釋，《正理之海》，也用了月稱的車子喻。²⁷

在西方學者的方面，Berger 花了非常多的篇幅敘述西方學術界各種對 24.18 偈頌的不同翻譯。²⁸他認為，這些西方學者的解讀大部分依賴月稱《明句論》的原因，是因為它能夠符合學者們個人的哲學傾向。這大概分兩種：「唯名論」之解讀 (nominalist readings) 和「約定俗成論」之解讀 (conventionalist readings)，而這兩大類的解讀是依據《明句論》所提供的綫索而形成的。在 *Indian and Intercultural Philosophy: Personhood, Consciousness, and Causality*，他這樣形容大部分的西方學者：

……特重又明顯地依賴月稱注釋，和附帶的延申到藏傳的宗喀巴（教法），以解析《中論》24.18 偈頌，包括《中論》其餘的內容。確實，月稱的解讀已經變成一般公認對龍樹著作的精確詮釋，勝過清辯和其他後期中國佛教的論師。這現象是有可理解的原因。月稱，如我們將看到，提供了《中論》24.18 偈頌最透徹和詳細分析，也具有文法的關注與運用一般佛教名相的特徵。月稱之主張，在形而上思想和語言哲學方面，比較容易傾向「唯名論」和「約定俗成論」的一些解讀。因此，（學者）對月稱之《中論》註釋的喜好可理解為某種現代解讀傾向，而不只是對個別論師的某種偏好。²⁹

從 Berger 評論中可知，現代西方學者之所以偏好月稱的見解，與學者們主觀

すが、「車」という概念が設定されるためには、その原因となるなどの部品がまず存在し、それらが組み立てられてはじめて「車」という概念が形成されるのですから、そういう意味で継時的なのです。ここでは車の部品という目に見える具体的なもので説明しましたが、身体・感受・表象・意思・判断といった構成要素によって「人」という認識が起こる場合も、同じように「何かを因としての施設（因施設）」なのです。つまり、この「因施設」という表現は、龍樹が、同時的・論理的に見える関係も継時的なものとして捉えていることを示す重要な用語なのです。「施設（概念設定）」は、空性のもとでは、実体的対応物を欠いた「仮名・仮説」として否定されますが、一方で、「真実」（あるいは、勝義）を知らしめる言葉・言説として極めて重要な役割を担っています。これに関しては、少し後で、「戲論」と対比しながら見ていくことにします。

²⁷ 奥山裕 (2014: 754): 「de ni brten nas gdags pa ste // (18c) それは、依って仮説するものであり、無自性であるその空は、依って仮説するものである、と設定される。すなわち、車輪などの馬車の支分に依って馬車として仮説するし、自身の支分に依って仮説したものは、自性によって生起していない空である。」

²⁸ Berger (2010: 42–46). 也可参考 Berger (2021: 61–62).

²⁹ Berger (2021: 63).

偏好之立場有關，這也意味著他不認同月稱的見解，並認為月稱的見解有待商榷。³⁰從以上漢譯佛典文獻及現代學者各種解讀之概覽，顯示了這些理解與《明句論》理解 24.18 一頌的詮釋一致；然而 Berger 覺得月稱的此一見解不一定是中論的立場。筆者認為，這其中的差異牽涉了文法上的異解；此外，這些異解亦牽涉般若經教學中 *prajñapti* 一語的意義，以及般若經教學與部派佛教的關係。這些歧見，將在下一段中探討。

三、Berger 對《中論》24.18 偈頌之理解方式

在 24.18 偈頌當中，“*upādāya*”這一詞是由接頭詞 *upa* 與 *ā* 再加上詞根 $\sqrt{dā}$ 「得」³¹之絕對分詞而形成，在此文脈中可以理解為「依待」之意。在梵語學上，如果動詞字根加 *tvā* 或 *ya*（持有接頭詞的字根），則形成「絕對（不變化）分詞」（*avyaya*）。M. Salvini 指出，古梵語文法學者 Pāṇini 把使役式（包括持 *ya* 結尾的不變化分詞 *lyabanta*）都歸屬「絕對分詞」。³²

一般情況下，絕對分詞在句子中是需要有一受詞，即梵語中的業格（*accusative*）語詞。這是因為，絕對分詞是主要動作的之前或者同時的動詞，³³因此若是及物動詞者則需要有一個業格語詞作為受詞。但是，由於偈頌沒有對應的業格，因而此動作詞的支配對象也不清楚³⁴，所以 Berger 決定把“*upādāya*”翻為被動態：

³⁰ Berger (2010: 54), “And yet, it seems that this sharply nominalist move of Candrakīrti is vulnerable to serious questions, and not merely those attacks that it faced from other schools of Buddhism and Vedic thought, but even on its own philosophical and exegetical terms.”

³¹ MW, s.v. *upādā*: “*Ā. -datte, ... to receive, accept, gain, acquire.*”

³² Salvini (2011: 230), “*Upādāya* is formed by adding the ending *lyap* to the root *dā*, preceded by the two prefixes *upa* and *ā*. This form is an indeclinable, if by this we wish to translate the Sanskrit technical term *avyaya*: since, it never varies, whichever its syntactical context (except of course by reason of *sandhi*). Pāṇini explicitly classifies *ktivānta* forms (which include *lyabanta* by implication) as *avyayas* (*ktivātosunkasunah*: 1.1.40). The form has been called in English, sometimes, absolute.”

³³ Whitney (1967, §989), “The so-called gerund is a stereotyped case (doubtless instrumental) of a verbal noun, used generally as adjunct to the logical subject of a clause, denoting an accompanying or (more often) a preceding action to that signified by the verb of the clause. It has thus the virtual value of an indeclinable participle, present or past, qualifying the actor whose action it describes.”

³⁴ Berger (2021: 64–65) 引了 Walser (2005: 258), “‘Emptiness’ then is a designation that can only be made after it has been derived from (*upādāya*) something else. However, this presents a difficulty in the syntax of the statement *sā prajñaptir upādāya* in line 2 of MMK 24:18 because, **though *upādāya* is a transitive verb, its object is found nowhere in the line.**”

【Berger (2010)】眾因緣生法，我說即是空，一但此施設已被掌握，即是中道義。³⁵

Berger 在其後期的著作中，由於 Salvini 對他的翻譯指出文法上有不合理之處（即使在主要句為被動調，絕對分詞所處的子句通常是主動調因而亦需要一業格語詞作為受詞；以及絕對分詞在此句中不可能有「被動」的意思）³⁶，他提出了在後半偈頌中補上所省略的文字“tām”來解決這一困擾，但仍保留“upādāya”被動的語態；這樣，Berger 認為“upādāya”就會有“tām”這陰性、單數、業格代名詞³⁷（指涉“prajñapti”，「施設」）作為受詞，並以為此一方式即能合乎文法也能符合他在 2010 提出的新譯。³⁸ 然而，Berger 似乎是忽視了或是不理會 Salvini 的評論：「絕對分詞在此句子中不可能有被動的意思」。³⁹ Berger 所謂合乎文法的新形式譯文如下：

【Berger (2021)】sā prajñaptir (asti) / (tām) upādāya pratipat saiva madhyamā (asti) /

This is the designation (“emptiness”).

Once that (tām, designation) has been grasped (upādāya), this is the middle path.

【筆者譯】此是那施設（「空性」）。彼（施設）一旦已被掌握，此即是中道。

³⁵ Berger (2010: 46–47), “Whatever is conditioned co-arising, that is emptiness, we claim... this notion (emptiness), once acquired, is truly the middle path.”

³⁶ Salvini (2011: 241), “As I have discussed above, I do not think that upādāya is intransitive (it is a sakarmakadhātu)—rather, it has a non-expressed, non-specified object. **Furthermore, I see no grammatical plausibility in taking upādāya passively.**”

³⁷ MW, p. 434, s.v. tad.

³⁸ Berger (2021: 92), “This is the designation (‘emptiness’). Once that (tām, designation) has been grasped (upādāya), this is the middle path.”

³⁹ Salvini (2011: 241), “**Furthermore, I see no grammatical plausibility in taking upādāya passively...** For the reasons I have just discussed, **I believe this translation to be grammatically unconvincing: it seems to me that upādāya does not qualify prajñapti as the object of the action of acquiring**, but rather represents an action which occurs prior to the action of prajñapti, and which is performed by the same agent.”

況且，我並沒有看見強而有力的文法依據，而將 upādāya 當成被動詞……鑒於以上的理由，我認為這個翻譯在文法沒有說服力；依我的見解，upādāya 並不是把 prajñapti 當作修飾為「掌握」的對象，而是代表著 prajñapti 「施設」這一動作發生之前的另一個動作（「依待」），而且這兩個動作都是出自同一個施作者。

這樣，「眾因緣生法」（緣起）、「空性」、「施設」（*prajñapti*）、「中道」不再是等同的關係，而是透過「理解（空性）這一『施設』」才是體證「中道」的途徑。Berger 認為，加入第三人稱、為他言的動詞“*asti*”，就可以如他所願地，並合於梵語文法地，將偈頌的句子理解為上述之意義。⁴⁰

四、關於雙方之諍論點及所持之的理由

（一）概述 Berger 不同意理解為 *upādāya-prajñapti* 的理由

關於 Berger 不贊同月稱之詮釋的關鍵，主要基於《明句論》如下的內容：

又，若某法是空無自性，則某法為依待而有的施設（“*prajñaptir upādāya*”）。即此空性被指涉為「依待而有的施設」（*upādāya prajñapti*）。依於輪子等之車子的支分，車子被施設。凡是依待彼之自分而有之施設，則是非依自性而生。凡是非依自性而生者，則是空性。即彼具無自性生之相（*lakṣaṇa*）的空性被指涉為「至中之道」。因為若法是無自性生，則是實有性非有（“*astitva-abhāvaḥ*”）。此外，對非依自性所生之[法]而言，「無之實性非有」，因為滅無（*vigama*）非有（*abhāva*）的緣故。因此，具有一切[法]不因自性而生起之相的空性被名為「至中之道——處中之道路」，因為離有、無二邊的緣故。因此，如是地，緣

⁴⁰ Berger (2021: 91–92), “The frequent absence of indicative verbs in Sanskrit as well as the common omission of implied accusative objects from transitive verb forms would permit us several options in identifying where they lie here. One of those options would have the line read *sā prajñaptir (tām) upādāya (asti) / pratipat saiva madhyamā (asti) /* But this would put us right back where we began with the puzzle that opened this paper, namely why *upādāya* still lacks a transitive object. Indeed, this rendition is precisely how Candrakīrti and apparently Bhāvaviveka read the line in the first place. **But the other option would be to parse the line like this:**
sā prajñaptir (asti) / (tām) upādāya pratipat saiva madhyamā (asti) /
This formulation would enable Nāgārjuna to do several things that appear consistent with all the instant purposes. **Omitting the two explicit mentions of *asti* and omitting the accusative object of *upādāya* in this fashion would permit him to emphasize the equivalence in meaning of ‘conditioned co-arising’ and ‘emptiness’ and assert that correctly understanding this is the key to Buddhist practice.** Parsing the line this way would also allow him to retain the metrical integrity of the śloka. **It would make optimal sense if the first *sā* in the line, having feminine grammatical gender, not only modified *prajñapti* but corresponded to the feminine gender of *sūnyatā* in the first line.”**

起具有這些不同的名稱：「空性、依待而有之施設、至中之道」。⁴¹

Berger 認為，既然月稱把「假名」譬喻成具有「車支」的「車子」，而且陰性代名詞的“sā”指的是「空性」這一陰性詞，則「空性」和有連結關係之「緣起法」就變成像「車子」一樣，成為可以分解為個別元素的複合體。⁴²基於上述之理由，Berger 認為這樣的譬喻是不合理的；他宣稱，在譬喻當中，「車子」這複合體既然是「施設」(prajñapti)，依阿毘達磨的見解，即是沒有真實性，這即意味著「施設」之法是需要被遣除的對象。因此，如果將這譬喻用在「空性」和「緣起法」上，這二者的意義就跟其他一些世俗的概念沒什麼不同而變得毫無意義；一但如此，就會抹滅「空性」和「緣起法」對修行的相對價值。⁴³此外，Berger 亦指出，月稱所謂的「假名」(upādāya-prajñapti)

⁴¹ LVP 504.8–15, “yā ceyam svabhāvasūnyatā sā prajñaptir upādāya, saiva sūnyatā upādāya prajñaptir iti vyavasthāpyate | cakraḍīnyupādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate | tasya yā svāṅānyupādāya prajñaptiḥ, sā svabhāvenānutpattiḥ, yā ca svabhāvenānutpattiḥ, sā sūnyatā || saiva svabhāvanūtpattilakṣaṇā sūnyatā madhyamā pratipadī vyavasthāpyate | yasya hi svabhāvenānutpattitasyāstivābhāvaḥ, svabhāvena cānutpānasya vīgamābhāvānnāstivābhāva iti | ato bhāvābhāvāntadvayarahitatvāsarvasvabhāvanūtpattilakṣaṇā sūnyatā madhyamā pratipadī, madhyamo mārga ityucyate || tadevaṃ praṭīyasamutpādasyaivaivāitā viśeṣa samjñāḥ - sūnyatā, upādāya prajñaptimadhyamā pratipadī ||”

關於此處之中文翻譯，筆者主要參考了常精進之〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析〉系列相關文章中之翻譯與解釋以及日本學者之翻譯。

⁴² Berger (2010: 53), “Candrakīrti’s position on language, then, can be properly understood as a strong form of nominalism. Since nothing is known to be autonomously produced (svabhāva) but is rather always found to be arisen from its constituent parts (āṅgāni), we name (prajñapyate) things with labels that putatively refer to wholes, but these labels are effectively mere constructs and can only be used because they are derived from parts. The far-reaching implication of this argument is that the terms “conditioned co-arising” and “emptiness” are merely notions or terms (prajñapti); just like the words “person” or “chariot,” they do not refer to anything ultimately real, and we use them only as convenient fictions to facilitate our social and religious praxis.”

⁴³ Berger (2010: 54), “If Candrakīrti is right in surmising that the name praṭīyasamutpāda does not refer to anything actual—that it is, like all other words we use, a fabricated notion that is derived out of other fabricated notions—then why is it a more important or efficacious concept for the religious life than other sheerly manufactured concepts?”

另參考 Berger (2021: 85–86), “But the promise carries with it an enormous peril. The peril is that the upādāya prajñaptis of ‘chariot’ and ‘self,’ when subjected to proper analytical scrutiny, are false notions. The idea that there are real composite things in the world that are accurately referred to by the expression ‘chariots’ is, on the Ābhidharmika understanding which Candrakīrti actively adopts, false.

And by extension, the idea that there are real composite things in the world that are accurately referred to by the expression ‘selves’ is most certainly, on the Buddhist view Candrakīrti embraces, false. By extension, if conditioned co-arising and emptiness are ‘depending designations,’ then by parity of treatment, they are also false ideas.”

一語，在梵本《中論》中只出現一次⁴⁴；而龍樹所著之《迴諍論》的最後一偈中，只有提到「空」、「因緣」及「中道」之間的關係，並無所謂的「假名」。⁴⁵因此，Berger 認為，如果「假名」這麼重要，則這一語詞就不會只在《中論》出現一次，甚至在其他龍樹的著作中都不曾出現。⁴⁶

從以上的幾點顯示，Berger 認為月稱所採用的「車子」喻即是部派教法中「施設有」的概念，並認為月稱是有意地將部派的名相與意義套進偈頌的解讀。⁴⁷依此脈絡，這個名相就不一定是龍樹自己在《中論》的意思，而是月稱被當時的環境所影響，使他採用這個方法解讀 24.18 這一偈頌。Berger 進一步指出，這樣的解讀已經離開了龍樹的時代四、五百年，不一定如實地反映龍樹當年詮釋義理的想法。⁴⁸Berger 指出，根本不需用阿毘達磨的術語⁴⁹

⁴⁴ Berger (2011: 368), “If the supposed technical term *prajñaptir upādāya* is such a central teaching of Nāgārjuna, if it is the linchpin for understanding his entire thought, why does it occur only once in the entire *MMK*, and then without any explication?”

⁴⁵ 《迴諍論》，CBETA, T32, no. 1631, p. 23a21–22:「空、自體、因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧！」

⁴⁶ Berger (2011: 368–369), “If a supposed ‘three-way relation,’ as Garfield calls it, obtains between *pratītya-samutpāda*, *śūnyatā* and *upādāyaprajñapti* in their association with the ‘middle path’ (*madhyamāpratīpad*), then why is this same relation not invoked in *Vigrahavyāvartani* 70, which only connects conditioned co-arising, emptiness and the middle path, making no mention of *upādāyaprajñapti* especially when the latter text is primarily about the connection of language and reference? Why, in traditionally identified autocommentaries like the *Lokatitastava* and the *Acintyastava*, in corresponding verses equating the terms ‘conditioned co-arising’ and ‘emptiness,’ is no term like *upādāyaprajñapti* even hinted about?”

⁴⁷ Berger (2010: 53), “Candrakīrti is in this paragraph clearly introducing a technical term not found in the root text, which he considers to be synonymous with dependent co-arising and emptiness, and that is the term *upādāya-prajñapti*; this term is a creative wordplay on the root verse from Nāgārjuna and is the linchpin of his own thoroughgoing nominalism. But there is no evidence, as seen above, to suggest that Nāgārjuna had anything like Candrakīrti’s conception of *prajñapti* in mind in his own polemics. So, if Candrakīrti did not get his formula *upādāya-prajñapti* from Nāgārjuna, from where did it come? Candrakīrti would seem to have two canonical *Abhidharma* texts in mind in this commentary....”

⁴⁸ Berger (2021: 80), “So, then, since Candrakīrti does, there is no question, give us the most robust account of Nāgārjuna’s *MMK* 24:18 in the centuries that elapsed between the two, and since Candrakīrti was both an heir to and advocate of Nāgārjuna’s Buddhist intellectual and practical enterprise, then what excuse do we have to question his commentarial explanations? The answer is this. Four to five hundred years, even four to five hundred years of a period that is immensely difficult to reconstruct with great historical precision, is a long time. During any five hundred-year period, much can and, we should fully expect, does undergo significant change. If it is indeed a hermeneutical truism that interpreters are of necessity partly shaped by present historical circumstances rather than being pure conduits of an original meaning, then this truism also applies to interpreters within a tradition of thought, not only to ones outside of it. So, in order to discern how a commentator might be embellishing, extending, or

來解釋偈頌；只需透過參考《中論》本身的文字內容，即可以直接解讀句子中“*prajñaptir upādāya*”所表示的意義。儘管 Berger 對月稱所說之車子喻的推論與論證看起來有其道理，然而藉用阿毘達磨的術語並不意味著採用或接受此一術語背後之阿毘達磨的整套詮釋學或哲學思想。事實上，「施設」一語在般若經中已有所運用，主要用來表示一切法實體不可得，並非是要否定一切法存在之事實。這部分將在第五之（二）小節「般若經存在 *upādāya-prajñapti* 的可能性和部派教學的差別」中進一步討論說明。

另一方面，從梵語文法上，Berger 選擇分開解讀句子中之“*prajñaptir upādāya*”。他將 *upādāya* 判設為「不及物動詞」(intransitive verb) 的絕對分詞，其作用是修飾“*prajñaptir*”這一主詞；但為避免與“*prajñaptir*”合為一體而成為專門術語，Berger 採取了上述第三小節所顯示的解讀。對於 *prajñapti* 一語，他參考了《中論》的其他偈頌，並根據文脈而採用「概念」、「文字」、「稱號」等作為其意義。他認為，除了月稱以外，很多其他中觀相關的論著在及此偈頌的詮釋中並沒有對“*prajñaptir upādāya*”作更進一步的解釋，其原因是，“*prajñaptir upādāya*”並非一專門術語。⁵⁰然而，根據 Berger 所提供的資訊，所謂提及此偈頌並提供說明的論著，指的是清辨之《般若燈》及作者不明或被認為是龍樹所造之《四讚歌》中之《超世間讚》(Lokatitastava) 及《不可思議讚》(Acintyastava)。⁵¹

transforming the meaning of a root text, we should also attend to the historical particularities of the commentary and how they may importantly differ from the root text. This attention need not by any means be directed at the goal of undermining the commentator's interpretation, but should always, at least, be focused on articulating the commentator's creative contributions to or unique reception of the root text rather than just the commentator's devoted fidelity to it. And sometimes commentators do offer dubious readings; that happens.”

⁴⁹ Berger (2010: 53), “Abhidharma technical vocabulary.”

⁵⁰ Berger (2010: 48–49), “... From the verses above, it can be seen that *prajñapti* may mean in the generic senses employed by Nāgārjuna either an ‘idea’ or ‘word’ or ‘label,’ and *prajñāpyate* means to ‘make known’—‘revealing’ or ‘labeling’ something by giving it a putative lexical meaning (*artha*). Even in the bulk of the early ‘autocommentaries’ and commentaries on MMK 24:18 itself, with the lone exception of Candrakīrti, no one takes any technical notice whatsoever of the formulation *prajñaptir upādāya*, and indeed these commentaries seem to think its meaning could not be more trivial.”

⁵¹ Berger (2010: 49–50).

關於《四讚歌》之相關介紹，可參考萬金川（1998：284–286）。

(二) 其他學者對 Berger 之梵語文法解讀的回應

關於學界對 Berger 之新解的回應，就梵語文法的方面而言，Salvini 的文章是最為透徹、詳細的回應。由於 *upādāya* 為一「絕對分詞」，Salvini 透過對「絕對分詞」在文法上的全盤性的探討，認為 Berger 之新解並無法獲得梵語文法上的支持。以下，將概述 Salvini 的這篇研究。Salvini 指出，根據古代文法學家的解說，「絕對分詞」能起不同的句法作用。他從幾個方面以進行探討，相關說明將呈現如下。

在古典梵語文法中，依 Pāṇini 所說，「絕對分詞」為結尾 *ktvā* 或 *ya*，可以表述兩個動作在不同時間起作用，但一定要有相同的動作施作者 (agent)，此即一般所說之動作的主詞。「絕對分詞」所代表的動作，一般意味著是在主要動作之前所發生的。如果句子中有兩個進行動作的施作者 (換言之，有兩個作者)，就不能採用「絕對分詞」的句法。⁵² 在一些古代梵語注釋書中，更可運用「絕對分詞」描述兩個動作的同時進行。為了方便理解上述之說明，在此引述 Salvini 舉出文法注釋書中的例子如下：

句法 1：【不相同的動作施作者，不能採用「絕對分詞」】

bhuktavati brāhmaṇe gacchati devadattah.

「婆羅門已食，提婆達多離去。」

句法 2：【相同的動作施作者，能採用「絕對分詞」】

snātvā bhuktvā pītvā vrajati.

「已澡、已食、已飲，他離去。」

句法 3：【相同的動作施作者，又有同時進行的狀況，能採用「絕對分詞」】

āsyam vyādāya svapiti cakṣuḥ saṁmīlya hasatīty upasamkhyānam apūrvakālatvāt.

「『張開嘴巴，他入眠』、『閉上眼睛，他笑』；以上是例外，因為二動

⁵² Salvini (2011: 231) 引用 Pāṇini 的 *Aṣṭādhyāyī* 文法經作相關之說明：“*“samānakartṛkayoḥ pūrvakāle.”* (§3.4.21) This means that a form like *upādāya* is employed in reference to the same agent as the agent of the main action, but in reference to a prior time. It is important to stress that what we are concerned with is sameness of agent rather than subject....”

作間無時間上的先後。」⁵³

由於 *prajñapti* 是一種動作性名詞，雖是名詞，但是帶著動作意味的名詞，與 *upādāya* 合起看，即與上述之文法語境相當。因此，單就從古典文法上來看，絕對分詞 *upādāya* 的使用意味著和 *prajñapti* 有緊密的關係，並不如 Berger 所詮釋的那般，二者關係似乎並不密切。

另一方面，印度古代佛教中的文法學家指出，句子中的「絕對分詞」可以被解釋為具「因待」的含義，而這樣的解讀依舊建立在以上所描述的古典文法上。月官在《旃陀羅文法經》(Cāndravyākaraṇa) 舉 *pratītya* 為例，明確指出絕對分詞有「因待於獲得某個其他之法」⁵⁴的意思，因此 Salvini 認為這樣的詮釋已經給與月稱的「車子」和所依待之「種種支分」的譬喻提供正面而有力的支持。另外，值得注意的是，Garfield 和 Westerhoff 指出藏譯本將“*prajñaptir upādāya*”譯為具有從格關係之兩個名詞所組成的語詞 *བརྟེན་ནས་གདམ་པ་* (*brten nas gdags pa*)，⁵⁵這與 Salvini 此中所說之「因待」的意義某種程度上有異曲同工之處。如藉由上述之因待種種支分而有車子這一例子來看，複合詞的前者與後者有因果上的關係。

(3) 針對偈頌本身，Salvini 意識到 *upādāya-prajñapti* (或是兩個分開之語詞“*upādāya prajñaptir*”) 與「緣起」*pratītya-samutpāda* 這一複合詞的組成關係有相同一致之處。世親之《阿毘達磨俱舍論》⁵⁶在解釋「緣起」之梵語上的意義時，舉「開口」和「已眠」兩個動作的同時性作為譬同「緣起」之「待緣」*pratītya* 和「生起」*samutpāda* 兩件事 (或兩個動作) 同時發生之說明例子。月稱在《名句論》中詮釋「緣起」的意義時，將 *pratītya* 詮釋為「依待」*apekṣā* 而「得」⁵⁷；這與前述之月官的詮釋非常相近。Salvini 認為，*pratītya*

⁵³ Salvini (2011: 231) 引用 Aṣṭādhyāyī 的注釋 Siddhāntakaumudī 和 Kāśikāvṛtti 中的例子。

⁵⁴ Salvini (2011: 232–233) 引用 Chatterji (1924: 124) (校訂出版之《旃陀羅文法經》): “*parāpekṣaya vā*.” (「……或者，(絕對分詞) 可有『因待』之意」。) 他也指出，月稱和月官相遇的傳說可能是他們文法解讀相似的一種證實。

⁵⁵ Garfield et. al. (2011: 365), “Furthermore, all canonical Tibetan translations of *prajñaptir upādāya* render it *brten nas gdags pa*, which can only be glossed as a noun derived from two terms connected by an ablative particle, that is, ‘dependence [abl] designation,’ and should be translated as ‘dependent designation’ (or as one of the many rough equivalents chosen by the many Western translators whom Berger criticizes).”

⁵⁶ Salvini (2011: 231) 引用了《阿毘達磨俱舍論》卷 9, CBETA, T29, no. 1558, p. 50c10–11: 「俱亦有言已，聞至已燈滅，及開口已眠，若後眠應閉。」

⁵⁷ LVP 5.4, “*pratītyaśabdo ’tra lyabantaḥ prāptāvapekṣāyāṃ vartate*.”

作為絕對分詞，既然在《文法經》有「依待」的意思，則 *upādāya* 這一絕對分詞即可以同樣以「依待」解釋它與 *prajñapti* 的關係，而延伸到與句子中之「緣起」*pratītya-samutpāda* 的對應。⁵⁸同時，Salvini 亦指出，從《中論》的其他偈頌，也可看到龍樹將 *pratītya* 和 *upādāya* 直接的畫上等號。⁵⁹

基於以上的分析，句子中的“*prajñaptir*”也應該是與“*upādāya*”有相同的主語——「某法」，即某法因待某些因緣條件而有此施設。因此，採用副詞（adverb）意義的「因待」作為“*upādāya*”的翻譯是合理的。在採用「絕對分詞」之「因待」義時，兩個詞在偈頌句子中的排序“*prajñaptir upādāya*”，在 Salvini 的看法中，并非需要特別解讀；換言之，“*prajñaptir upādāya*”，或“*upādāya-prajñaptir*”或，“*upādāya prajñaptir*”的意義是一致的；此與「緣起」*pratītya-samutpāda* 之語意上之詮釋相似一致，這亦顯示了月稱此一解讀的深意與合理性。

最後，Salvini 提出一個或許對 Berger 是最有參考價值的回應——不一定要抱著太局限的眼光解讀月稱的譬喻：

「假名」（“*upādāya prajñaptih*”）一詞在語法結構上與「緣起」（“*pratītya-samutpādah*”）一詞相同而一致。這一情形被《名句論》充分的闡述，如高崎直道⁶⁰先前注意到這一情形一樣。月稱所詮釋的「假名」，似乎只包含「緣起」一語之一個非常有限的意義，尤其是「車子」依其「支分」而施設的例子；類似「『如來』依著『諸蘊』而施設」。這是從一個可以被標示對象上所產生的「概念」（相對而言，苗芽依著種子則不是[從一個可以被標示對象上所產生的「概念」]。）縱然如此，考量了中觀思想中從「名稱上的依緣[而起]」之陳述乃至「存在上的依緣[而起]」之陳述的重要性，我們不能低估「名稱上的依緣[而起]」在中觀思想上所延申的廣泛應用。中觀思想者，據我所知，是唯

⁵⁸ Salvini (2011: 233–234).

⁵⁹ Salvini (2011: 236–237). 此中，Salvini 對比了月稱的注釋與《中論》〈22 觀如來品〉的偈頌，以論證他的觀點：“Candrakīrti’s equation of *apeksya* with *upādāya* has good textual grounding in Nāgārjuna’s own equation of *upādāya* with *pratītya*.”

「月稱將『依待』*apekṣā* 對等於『依於』*upādāya*，在龍樹將『依於』*upādāya* 對等於『待緣』*pratītya* 之意義上來說，是具強而有力的文脈依據。」

⁶⁰ Salvini (2011: 243) 提供如下之腳註文字：‘Especially significant is its identification with *pratītyasamutpāda* and its similarity with the latter in its verbal construction (gerund + noun) have escaped scholarly observation’ (p. 1452). 文章出處相關資訊如下：Takasaki (1988: 1451–1464).

一主張「名稱上的依緣[而起]」的意義包括了「存在上的依緣[而起]」的意義，並指出「名稱上的依緣[而起]」是『緣起』的最根本形式。⁶¹

從 Salvini 的這段文字說明，可看出他是從正面而善意的立場來理解月稱將“*prajñaptir upādāya*”讀為一術語 *upādāya-prajñapti* 的背後用意。另一方面，筆者認為 *upādāya-prajñapti* 一語亦可能來自般若經的教學，常精進在其文章中對此提出了一些探討，其見解對此一課題的了解有正面的價值，筆者在下一段將對此進行陳述說明。

(三) 回應 Berger 詮釋“*prajñaptir upādāya*”之觀點

1、針對 Berger 評論《名句論》採用部派見解的回應

如之前所說，對於《名句論》的義理的詮釋，雙方的歧見在於如何解讀月稱所採用的譬喻。Berger 認為，月稱的譬喻是將“*prajñaptir upādāya*”的含義局限於一種部派的理解；而另一方面 Salvini 在他的回應中已指出月稱的 *upādāya-prajñapti* 不一定是部派思想的內涵。事實上「施設」的概念與阿含經的「俗數法」(*dharma-saṃketa*) 某種程度上具有相關性，而「施設」一語，在般若經的教學中已成為重要的術語。在此，筆者想引述常精進對此一課題的相關研究以說明「施設」與「俗數法」及般若經的關係。

常精進指出，「這種依待諸緣而有種種施設的教學，與《第一義空經》中所說的『俗數法』(*dharma-saṃketa*) 有相關之處，玄奘大師譯此語為『法假』。」該研究指出，此中的「俗數法」，依《第一義空經》的說明，是緣起的同義語；

⁶¹ Salvini (2011: 243), “*upādāya prajñaptiḥ* functions within a syntactical structure identical to that of *pratītya-samutpādaḥ*: this is well highlighted by the *Prasannapādā*, as was also noted by Takasaki. *upādāya prajñaptiḥ*, as interpreted by Candrakīrti, may seem to carry only a very specific sense of *pratītya-samutpādaḥ* in particular, the example of the designation of a ‘chariot’ in dependence upon its parts, not unlike the designation of a ‘Tathāgata’ in dependence upon the aggregates, is a case of a notion arising in dependence upon a feasible basis of imputation (rather than, say, a sprout arising from a seed). Yet, considering the importance of the passage from notional dependence to existential dependence in *Madhyamaka*, one cannot underestimate the wide applicability of this sense within that system. *Mādhyamikas* are the only Indian Buddhist thinkers (that I am aware of) to assert that the first type of dependence entails the second and to imply that notional dependence is the most fundamental type of *pratītya-samutpādaḥ*.”

若依梵語 *dharmasamketa* 之字面義來說，即「法的施設」。⁶²常精進在文章中似乎未有明確地說明「法的施設」一語之「法」與「施設」的意義與關係，但從文章前後文脈上來看，「法」可理解為其所說之「這種依待諸緣而有種種施設的教學」這句話中的「諸緣」。依此推論，則「法的施設」可理解為「因於諸緣的施設」，此則與 Salvini 所詮釋之 *upādāya-prajñapti* 的語義相同。依此而進一步推論，若將 Salvini 之 *upādāya-prajñapti* 與 *pratītya-samutpāda* 為同義語之觀點及常精進之 *dharmasamketa* 與 *pratītya-samutpāda* 為同義語之觀點合起來看，*upādāya-prajñapti* 之概念可上溯連結至阿含經之 *dharmasamketa*。此外，常精進根據印順法師的研究指出，般若經亦使用了「施設」(*prajñapti*) 一語以表達諸法之幻化不實。而值得注意的是，鳩摩羅什所譯之《摩訶般若波羅蜜經》(T223) 提及「名假施設」、「受假施設」及「法假施設」，在《大智度論》中作「名字波羅聶提」、「受波羅聶提」、「法波羅聶提」之三種施設。⁶³ 其中之「受波羅聶提」意為因於種種條件而有的複合物，此意義與月稱解釋 *upādāya-prajñapti* 一致。依常精進的推測，「受波羅聶提」的原語可能是 *upādāna-prajñapti* 或 *upādāya-prajñapti*。⁶⁴ 雖然「受波羅聶提」的真實原語已無法精確得知，若「受波羅聶提」的原語為 *upādāya-prajñapti*，則月稱的理解可視為隨順般若經的詮釋而得到般若經的支持。換言之，即月稱認為龍樹此頌中之“*prajñaptir upādāya*”想表達相當於般若經之「受波羅聶提」(*upādāya-prajñapti*) 的意思，但受限於格律，二語順序作了對調，但意義並無不同，這如 Salvini 在文章中所論證。

⁶² 常精進 (2020: 71–72)。

⁶³ 關於《摩訶般若波羅蜜經》(T223) 中之名假施設、受假施設及法假施，在梵本《十萬頌般若經》、梵本《二萬五千頌般若經》，及其他漢譯相當的「般若經」經文中皆不見與「受假施設」相當的語詞，有些甚至只有二項「假施設」而非三項。梵本《十萬頌般若經》與此處假施設相當之經文作“*nāmasamketaprajñaptiā vā dharmmaprajñaptiā*”(Śatasāhasrikā *Prajñāpāramitā* [ed. Ghoṣa 1902–1913] 335.4)，而梵本《二萬五千頌般若經》與此處假施設相當之經文作“*nāmasamketaprajñaptiām avavādaprajñaptiām dharmaprajñaptiām ca*”(Pañcaviṃśatisāhasrikā *Prajñāpāramitā* I-1 [ed. Kimura 2007] 114.21)。其他相當之漢譯「般若經」經文用字如下所示：《放光般若經》卷 2〈9 行品〉，CBETA, T8, no. 221, p. 11c8-9：「字法、合法及權法數。」《光讚經》卷 2〈6 分別空品〉，CBETA, T8, no. 222, p. 163a11：「因緣合會而假虛號，所號善權、所號法。」《大般若波羅蜜多經》卷 11〈初分一教誡教授品〉，CBETA, T5, no. 220, p. 58b8：「名假、法假及教授假。」《大般若波羅蜜多經》卷 406〈第二分一善現品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 30a16：「名假、法假及方便假。」《大般若波羅蜜多經》卷 482〈第三分一善現品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 448a5：「名假、法假。」

⁶⁴ 常精進 (2020: 71–72)。

綜合上述之討論，月稱所說之 *upādāya-prajñapti* 可理解為是與「緣起」一詞同義而意為「因待諸緣之施設」，不一定是 Berger 所認定的部派解讀。此外，龍樹偈頌中之“*prajñaptir upādāya*”亦可能是隨順般若經之「受波羅聶提」（*upādāya-prajñapti*）的教學，表達無有實體之意義，此與《中論》否定有實體之自性的立場一致。

2、Berger 與 Garfield 和 Westerhoff 之間的論爭

除了 *prajñapti* 一語之使用，《中論》其他偈頌中提到 *prajñapayati* 一語。*prajñapti* 是使役動詞 *prajñapayati* 的名詞化。動詞 *prajñapayati* 的一般意義是否可以用來理解 24.18 偈頌中的 *prajñapti*，成了 Berger 與 Garfield 和 Westerhoff 雙方之間的一個重大爭論點。

在 Berger 的解讀中，他很刻意的避開將 *prajñapti* 理解成部派的專有名詞。他認為，從本論文脈中之 *prajñapti* 的相關使用情況以理解其意義應勝過注釋書的見解；這能避免注釋書或許已經添加的別解。Berger 指出，無論是注釋者自己個人的文化背景，或者注釋者自己詮釋背後的一些動機，在理解本論時這些是不可忽略的考量。⁶⁵因此，Berger 借用了本論中其他引用了包含動詞 *prajñapyate*（使役式、第三人稱、為自言）及被動分詞 *prajñaptam* 的偈頌來證明 *prajñapti* 並不帶有任何部派思想之可能性。⁶⁶Berger 認為，在這些偈頌中，*pra + jña*（「認知」）的使役式單指「使認知」的含義——就是透過增添語言文義來「開顯」（*revealing*）或「標名」（*labeling*）一個東西。⁶⁷

從 Berger 的論述，筆者感受到其企圖用語源學的角度，以一般化的意義而非特殊化的方式理解所有以 *pra + jña* 為詞幹之語詞的意義。相反的，

⁶⁵ Berger (2011: 370), “While I certainly agree with Professors Garfield and Westerhoff that the commentarial tradition is inestimably important in aiding our understanding, I hope that they will agree with me that the root text is important, and how the root text employs its own terms is also worthy of our attention.”

⁶⁶ Berger (2010: 48–49) 引述了《中論》(MMK) 中 8 個偈頌 (品：偈)，省略而言，分別是 MMK 9:3、MMK 18:6–7、MMK 19:5、MMK 22:10–11、MMK 23:10–11。

⁶⁷ Berger (2010: 49), “From the verses above, it can be seen that *prajñapti* may mean in the generic senses employed by Nāgārjuna either an “idea” or “word” or “label,” and *prajñapyate* means to “make known”—“revealing” or “labeling” something by giving it a putative lexical meaning (*artha*). Even in the bulk of the early “autocommentaries” and commentaries on MMK 24:18 itself, with the lone exception of Candrakīrti, no one takes any technical notice whatsoever of the formulation *prajñaptir upādāya*, and indeed these commentaries seem to think its meaning could not be more trivial.”

Garfield 和 Westerhoff 認為這些偈頌在使用 *prajñapyate* 這一詞語的脈絡與 24.18 偈頌中的 *prajñapti* 之情況不同；他們不同意 Berger 這樣混合名詞之 *prajñapti* 和使役動詞之 *prajñapyate* 的不同使用場合，並認為 Berger 混合式的解讀無法解釋 *upādāya* 在句子中對名詞 *prajñapti* 的特別意義。⁶⁸另一方面，先前提到了 Berger 質疑《中論》中只出現「假名」一次的觀點⁶⁹，他認為這意味著 *upādāya-prajñapti* 不可能是一重要詞彙，因此間接證明此一讀法的不可能性。事實上，就筆者的觀察，「中道」在《中論》中也只出現一次（於 24.18 這一偈頌），但學者們基本上不會認為它並不重要。因此，儘管 Berger 的質疑頗具合理性，但重要的詞語並不一定需要重複，如上述所舉之「中道」一例即證實此一意義。

3、Berger 與 Garfield 和 Westerhoff 對《中論》及青目釋之異解

在 Berger 與其他不同意見之學者間的討論中，雙方皆舉出《中論》青目釋的解說，並用以支持自己的主張。關於 24.18 偈頌的青目釋，引文如下：

「眾因緣生法，我說即是空。」何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊，故名為中道。⁷⁰

在與 Berger 論辨中，Garfield 和 Westerhoff 引青目的詮釋，證明“*prajñaptir upādāya*”在青目的理解中是合在一起而成為一術語，鳩摩羅什譯為「假名」。⁷¹

⁶⁸ Garfield et. al. (2011: 365), “First, in arguing for his new translation of *prajñaptir upādāya*, Berger adduces many other occurrences of the term *prajñapti* in the *Mūlamadhyamakakārikā*, occurrences in which it indeed has the ordinary sense of ‘concept,’ or ‘idea,’ ‘notion.’ He argues (pp. 48–49) on this basis that we should not take it to mean any more than this in XXIV:18. Fair enough. **But in none of those occurrences does *prajñapti* occur in the context of the phrase at issue, namely *prajñaptir upādāya*, and it is this unusual occurrence that concerns us.**”

⁶⁹ Berger (2011: 368).

⁷⁰ 《中論》（青目釋）卷 4〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b15–18。

⁷¹ Garfield et. al. (2011: 366), “But we can go a bit further, calling on the corroboration by an authoritative Chinese translation by an eminent Indian scholar. In one of the earliest extant commentaries on the *Mūlamadhyamakakārikā*, the *Zhonglun* 中論, translated by Kumārajīva in 409 c.e., Piṅgala (ca. fourth century c.e.) writes on this verse, and in particular on the term *jia ming* 假名 (*prajñaptir upādāya*), treated by Kumārajīva in translation as a single technical term, as follows: ‘Emptiness, furthermore, is also empty. It is only in order to guide and to instruct sentient beings that he explains this by using a provisional designation’ (空亦復空。但為引導眾生故。以假名). So in what is arguably the earliest Madhyamaka commentary,

對此，Berger 雖然承認「假名」為一詞彙，是對應“*prajñaptir upādāya*”的翻譯，但他認為依青目的解釋，「假名」中的「假」是「假藉」的意思，有「引導」的作用；⁷²這樣，他亦宣稱青目的詮釋符合他主張。他認為 *upādāya* 意為引導，是認知 *prajñapti*（意為「名稱」，指「空性」）的手段。最後，他仍堅稱，月稱將“*prajñaptir upādāya*”詮釋為「依待眾緣之複合體」是引進引部派的見解，但青目釋的文字中並沒有任何提示而可以將「假名」理解成部派所定義之「依待眾緣之複合體」（由月稱「車子」喻所展現）⁷³的意義。事實上，筆者認為，「依待眾緣之複合體」的詮釋並不一定如 Berger 所宣稱一般，必然是部派的見解；相反地，「假名」，就如同 Salvini 所論證，可以是「緣起」的同義詞，而所謂複合體的舉例詮釋，可以單純只是表達現前所見的存在事物是依因待緣而無有自性的存在，並無外道所宣稱的實體或自性。⁷⁴儘管 Berger 的看法有諸多之偏失，而如同 Berger 的解讀方式，將“*sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*”合為一句來看，亦有其可能性，但並非將 *upādāya* 作被動態來理解，這部分將下第五之（一）節「絕對分詞被動態之文法」中論證說明。

（四）從龍樹的教化背景揣測 *prajñapti* 的其他理解方式

從歷史的角度而言，Berger 對“*prajñaptir upādāya*”有別解的原由，主要是因為他覺得月稱（七世紀）⁷⁵離龍樹的時代（公元 150-250）已經非常遙遠。⁷⁶因此，他們對論文的解讀不一定是相同一致的。另一方面，Garfield 和 Westerhoff 對此見解亦指出比月稱更早的論釋已經有將“*prajñaptir upādāya*”視為專門術語的情況。⁷⁷這當然是一個實在的看法。不過，Berger 主要的疑問

prajñaptir upādāya is taken in this sense, and Kumārajīva translates it into Chinese in this sense.”

⁷² 值得注意的是，Berger (2021: 76) 提供了「假」字在中國古代哲學的用法，形容「借用」之意。他的意思是，所謂「假名」在中國的用法，似乎加強青目釋所帶給讀者的含義——「假名」具有「別名」的意思。但是，是否「假名」真的與中國古代哲學有關係？這部分有待商榷。

⁷³ Berger (2021: 76–77).

⁷⁴ 印順法師在其《中觀論頌講記》(p. 463) 解釋 24.18 這一偈頌時指出：「空不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。」言下之意，假名是表達無自性義的語詞，並不一定如 Berger 所堅稱一樣，是部派佛教的思想。

⁷⁵ Berger (2021: 80).

⁷⁶ Berger (2021: 82).

⁷⁷ Garfield et. al. (2011: 366) 舉出佛護之《論釋》（五世紀）和青目釋，說明月稱之前已經有其他的論釋支持月稱的分析。

是在探討月稱和龍樹兩人到底在什麼樣的背景之下造論？他們要破斥的對象是誰？以及月稱對龍樹的詮釋到底多合理？⁷⁸

要解答此一問題，筆者在此要藉助 Walser 對龍樹的研究，以回應 Berger 在其文章中所提到的一些難解的質疑。如先前所提及，Berger 起初質疑將“*prajñaptir upādāya*”理解為專門術語時指出，《迴諍論》、《超世間讚》、《不可思議讚》並沒有出現 *upādāya-prajñapti* 一語並和「緣起」作連結，只有《中論》才這麼出現。⁷⁹根據 Walser 的研究，筆者認為可以將這一現象理解為：這可能是因為這些著作想要破斥的對象已經不同；《中論》所要針對的，是「補特伽羅說者」，特別是「正量部」，在「不可說我藏」定義中有「依說人」、「受施設」，可推定為 *upādāya-prajñapti* 的相關教說。正量部使用「受施設」（*upādāya-prajñapti*）的用意是要表達「不可說我」和諸蘊的不一又不異的關係。從 Walser 的角度，這樣的解讀 *upādāya-prajñapti* 一語的使用，即將空義、緣起、不一不異等作連結，能夠善巧教化補特伽羅說者。⁸⁰確實，整體來說，《中論》在多處提到「補特伽羅說者」的思想。⁸¹但是，Berger 對此提出不

⁷⁸ Berger (2021: 80), “So, then, since Candrakīrti does, there is no question, give us the most robust account of Nāgārjuna’s MMK 24:18 in the centuries that elapsed between the two, and since Candrakīrti was both an heir to and advocate of Nāgārjuna’s Buddhist intellectual and practical enterprise, then what excuse do we have to question his commentarial explanations? The answer is this. Four to five hundred years, even four to five hundred years of a period that is immensely difficult to reconstruct with great historical precision, is a long time. During any five hundred-year period, much can and, we should fully expect, does undergo significant change. If it is indeed a hermeneutical truism that interpreters are of necessity partly shaped by present historical circumstances rather than being pure conduits of an original meaning, then this truism also applies to interpreters within a tradition of thought, not only to ones outside of it. So, in order to discern how a commentator might be embellishing, extending, or transforming the meaning of a root text, we should also attend to the historical particularities of the commentary and how they may importantly differ from the root text. This attention need not by any means be directed at the goal of undermining the commentator’s interpretation, but should always, at least, be focused on articulating the commentator’s creative contributions to or unique reception of the root text rather than just the commentator’s devoted fidelity to it. And sometimes commentators do offer dubious readings; that happens.”

⁷⁹ Berger (2011: 368–369), “If a supposed ‘three-way relation,’ as Garfield calls it, obtains between *pratītya-samutpāda*, *śūnyatā* and *upādāyaprajñapti* in their association with the ‘middle path’ (*madhyamā pratīpad*), then why is this same relation not invoked in *Vigrahavyāvartani* 70, which only connects conditioned co-arising, emptiness and the middle path, making no mention of *upādāyaprajñapti* especially when the latter text is primarily about the connection of language and reference? Why, in traditionally identified autocommentaries like the Lokatitastava and the Acintyastava, in corresponding verses equating the terms ‘conditioned co-arising’ and ‘emptiness,’ is no term like *upādāyaprajñapti* even hinted about?”

⁸⁰ Walser (2005: 257–260).

⁸¹ Walser (2005: 249) 引用了 Vetter, “Indeed, other chapters of the *Mūlamadhyamakārikā*

同的看法；在文章中，他比較傾向是龍樹採用說假部者（*Prajñaptivādin*）對 *upādāya-prajñapti* 所提出的解讀：它是「緣起」的等同語，也有互相「依待」的關係（*anyonya prajñapti*）。⁸²

基本上，Walser 與 Berger 的觀點皆有其合理的依據。此外，印順法師在《空之探究》中亦有特別安立一章節探討「受施設」的問題。他與 Walser 的看法相近，認為《中論》的 *upādāya-prajñapti*（「假名」）與正量部的「受施設」一語一致，並與正量部有較密切的關係，但是不同於正量部所說之不可說我的「受施設」。印順法師同時亦指出「假名」意函中之但名無實的意義，可能受到說假部（*Prajñaptivādin*）之教學的影響，此則與 Berger 的觀點相近。最後，印順法師認為龍樹使用 *upādāya-prajñapti* 的理由主要是受到般若經三假教學的影響，並認為龍樹在名假、受假、法假之三假教學中「以『受假』為一切假有的通義，成為《中論》的特色。」⁸³似乎，印順法師的論述，即認為 *upādāya-prajñapti*（「假名」）與正量部及說假部（*Prajñaptivādin*）之教學有所關聯，應是較為接近實際情況之推論。

（五）小結

以上的三個爭議點的討論，呈現了學者之間的互相回應與堅持。從文法、文脈的解讀、歷史脈絡的解讀，可以了解“*sā prajñaptir upādāya*”之可能性的不同理解方式。除了上述的討論之外，筆者將進一步提供其他相關課題的論證，

make better sense if read from a Pudgalavādin perspective. Tilmann Vetter was perhaps the first to point out that some of Nāgārjuna's arguments do not exactly refute, but might actually exploit, a Pudgalavādin position (after a fashion). Vetter argues that the subjects dealt with in the first part of the *Mūlamadhyamakakārikā* simply critique a notion of an individual self that is not sect-specific. Beginning in chapter 9 of the *Mūlamadhyamakakārikā*, however, he begins to discern a specifically Pudgalavādin element entering into Nāgārjuna's argumentation. Noting that, according to their opponents, the Pudgalavādins believed that the pudgala was neither identical nor different from the aggregates, Vetter finds this doctrine echoed in chapters 9, 10, 18, 23, and 27 of the *Mūlamadhyamakakārikā*.”

⁸² Berger (2021: 94–95). 另參考 Walser (2005: 239), “This triadic structure is surely reminiscent of the *Prajñaptivādins* thesis that all conditioned (*saṃskṛta*) dharmas are reciprocally designated (*anyonya prajñapti*) and that suffering is designated on this basis. That his argument would have been acceptable to the *Prajñaptivādins* is further aided by the fact that one of their cardinal theses, according to Vasumitra, was that none of the aggregates (e.g., *rūpa*) existed ultimately in the first place. Hence, Nāgārjuna is arguing for a thesis that the *Prajñaptivādins* already held, using a concept of *prajñapti* that they were already using.”

⁸³ 印順法師（1985：237–241）。

評析 Berger 和其他學者的一些看法。相關討論將分為三點：1) 提出絕對分詞被動態之文法以評論 Berger 之解讀是否可能；2) 般若經教學存在 upādāya-prajñapti 的可能性；3) 關於 sā 只指涉 śūnyatā 之不完整性。

五、進一步評析雙方討論的內容

(一) 關於絕對分詞被動態之文法

對於 Berger 堅持採用被動態以翻譯他的新解讀“sā prajñaptir (asti) / (tām) upādāya pratipat saiva madhyamā (asti) /”⁸⁴，筆者認同 Salvini 所說，在該偈頌的脈絡中是不可能的。雖然絕對分詞在梵語文法中可以有被動態的用法，但其使用時有條件上之限制。以下依 Whitney 的《梵語文法》所提出的例子以作為討論：

(1) 當句型帶有被動之意，進行動作的作者以具格的型態表示而為絕對分詞所描述，如 tataḥ çabdād abhijñāya sa vyāghreṇa hataḥ (於是，他被透過聲音辨識他的老虎所殺害；“thereupon he was slain by the tiger, who recognized him by his voice.”)⁸⁵

在這一句中，老虎是以具格呈現“vyāghreṇa”，而“abhijñāya”（辨認）為一絕對分詞，是“hataḥ”（殺死）這一動作之前的一個動作，這兩個動作的施作者同為老虎。在此例子中，Whitney 的英譯在處理絕對分詞之 abhijñāya 並非如主要句以被動態之方式呈現。筆者認為這一方面是因為在絕對分詞所處的子句中經常以主動調句法表達文義，另一方面亦可能是因為在翻譯表達時，Whitney 採用英語讀者較為習慣的方式傳達文義。若依被動調來傳達文義，可以作如下之表達：於是，因為聲音而被[老虎]辨識之後，他被老虎所殺害。

(2) 有時，絕對分詞是修飾一位不明確的作者，像 yad anyasya pariñāya

⁸⁴ Berger (2021: 92).

⁸⁵ Whitney (1967: §994c), “... when a passive form is given to the sentence, the gerund qualifies the agent in the instrumental case (282 a): thus, tataḥ çabdād abhijñāya sa vyāghreṇa hataḥ (H.) thereupon he was slain by the tiger, who recognized him by his voice....”

punar anyasya dīyate (在被答應[給與]某人之後，又被給與另一人)⁸⁶。

在這一句中，作者不是很明確，但是主詞（她）被進行了兩個動作。這句話出字摩奴法典（*Manusmṛti*）第九章之第九十九詩頌，大意为：一個好的男人（意指父親），不論在古代或現代，不應在答應將女兒許配給某人之後，又將女兒許配給另一個人。⁸⁷

從上述的例子來看，在主要子句中以被動態呈現時，絕對分詞才有以被動態呈現的情況。Berger 所提出之“*sā prajñaptir (asti) / (tām) upādāya pratipat saiva madhyamā (asti) /*”的理解方式，主要子句中並無被動態的表現形式，因此筆者認同 Salvini 所說，在該偈頌的脈絡下，*upādāya* 不可能以被動態來理解。

另一方面，如果一定要將“*sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*”合為一句來看，可以考慮採用 *upādāya* 在混合梵語中的副詞性定義——「因為」這一意思，⁸⁸此亦是 Salvini 文章中所指出之「因待」義。其方式即是採用「因為」、「因待」之意思，並在句子中補上「[tam]」。如此，“*sā prajñaptir [tam] upādāya pratipat saiva madhyamā*”一句可理解為「因[彼]之故，此施設即彼至中之道」。此中之「因[彼]之故」的「彼」可指此涉前面「因緣所生法我說即是空」這一陳述。整句的理解可作如下之詮釋：由於這一教導的正確掌握之故，空性之施設能讓修行者離二邊而契入中道。這樣的解釋，基本上與 Berger 之義理上的詮釋相當，但在文法上與 Berger 的主張全然不同。

⁸⁶ Whitney (1967: §994d), “Occasionally, the gerund qualifies an agent, especially an indefinite one, that is unexpressed: ... **yad anyasya parijñāya punar anyasya dīyate (M.) that, after being promised (lit. when one has promised her) to one, she is given again to another;**

⁸⁷ Jha, G. (1939: 271.5–9).

⁸⁸ BHSD, s.v. *upādāya*:

(1) on the basis of, with preceding acc.:

(a) **in view of, in consideration of, on the ground of, because of:** LV 395.18 *dharmasya cātigambhīrodāratām upādāya*, and in view (because) of the very profound nobility of the Law; Mv iii.61.3–4 *pratīyasamutpannām dharmām (acc. pl.)... śāstā upādāya pratinihsargam vijñāpeti*, on the ground of states-of-being as originating in dependence, the Teacher teaches abandonment (of them); Śikṣ 151.6 (sa... *sattvānām...*) *praṇamati, dharmagrāhyatām upādāya*, (he salutes creatures,) in view (because) of the fact that they must be made to grasp the Law;

(b) making use of, employing: *parikalpam upādāya* Śikṣ 87.15, 16; 166.11, making use of a hypothetical assumption, ‘to put an imaginary case (Bendall and Rouse)....

(二) 般若經存在 *upādāya-prajñapti* 的可能性和部派教學的差別

事實上，在般若經教學中，的確存在 *upādāya-prajñapti* 一語之使用的可能性，而且是重要的義理。印順法師在《空之探究》與《初期大乘佛教之起源與開展》第十章〈般若波羅蜜法門〉中探討此一課題，⁸⁹現在扼要說明。

《小品般若波羅蜜經》(以下簡稱《小品》)和《大智度論》所注解的《摩訶般若波羅蜜經》都提到與「假名」相當的概念。在《小品》中，相關之概念不稱為「假名」，只是以「菩薩者但有名字」(“*bodhisattva iti bhagavan nāmadheyamātram etat*”⁹⁰)作為陳述的語句。⁹¹到了《摩訶般若波羅蜜經》和《大智度論》，開始有「三假」之教學，⁹²其中的受假，定義如下：

⁸⁹ 印順法師(1985: 233–241)。另外，印順法師(1986: 130–131)在其所著之《印度佛教思想史》中亦指出「假名」思想與般若經的關係：

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，偈中所說的「亦為是假名」，「論」意是：空性也是假名的。如《智度論》說：「畢竟空但為破著心故說，非是實空」；「畢竟空亦空」。空性是假名說，緣起也是假名說的。《般若經》初，以一切但有名字——唯名(*nāmamātratā*)，說菩薩、般若波羅蜜不可得。假名——波羅聶提(*prajñapti*)，或譯施設，假施設。《大品般若》立三種假：法假(*dharmā-prajñapti*)、受假(*upādāya-prajñapti*)、名假(*nāma-saṃketa-prajñapti*)。法假，如蘊、處、界等法(或類別七十五法，或百法)。受假，如五蘊和合為眾生，是依眾緣和合而有的。名假，是世俗共許的名字。這一切，都是假名的。……《般若經》說空性，說一切但有名字——唯名；龍樹依中道的緣起說，闡揚大乘的(無自)性空與但有假名。

⁹⁰ Wogihara (1932–1935: 111.8–10).

⁹¹ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1 初品〉，CBETA, T8, no. 227, pp. 537a29–539b11：

爾時佛告須菩提：「汝樂說者，為諸菩薩說所應成就般若波羅蜜。」……爾時須菩提白佛言：「世尊！佛使我為諸菩薩說所應成就般若波羅蜜。世尊！所言菩薩菩薩者，何等法義是菩薩？我不見有法名為菩薩。世尊！我不見菩薩，不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜？……須菩提白佛言：「世尊！我不得不見菩薩，當教何等菩薩般若波羅蜜？世尊！我不見菩薩法來去，而與菩薩作字言是菩薩，我則疑悔。世尊！又菩薩字無決定、無住處。所以者何？是字無所有故。無所有亦無定無處。若菩薩聞是事，不驚不怖，不沒不退，當知是菩薩畢竟住不退轉地，住無所住。……世尊！我不得過去世菩薩，亦不得未來、現在世菩薩。色無邊故，菩薩亦無邊；受、想、行、識無邊故，菩薩亦無邊。世尊！如是一切處、一切時、一切種菩薩不可得，當教何等菩薩般若波羅蜜？我不得不見菩薩，當教何法入般若波羅蜜？世尊！所言菩薩，菩薩者，但有名字。」

⁹² 《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 231a19–21：

如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。

又見《大智度論》卷41〈7 三假品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 358b21–c8：

菩薩應如是學三種波羅聶提：五眾等法，是名「法波羅聶提」。

……是麁法和合有名字生，如能照、能燒有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為「受波羅聶提」；取色取名，故名為「受」。

月稱依「車子」與「車子支分」之喻以說假名，這和《大智度論》以「人」與「五蘊」的例子來解說「受假」的用例情況相當。由此可知，「受假」或「假名」不一定是部派佛教獨有的術語。這樣看來，Berger 的詮釋似乎顯得不夠嚴謹而帶有偏頗。

除了上述依《大智度論》評述 Berger 相關詮釋缺失外，筆者在此將探討龍樹、月稱與部派的關係，進一步評論 Berger 的論證。第一，通過 Walser 的研究，可知龍樹沒有固定的教化區域，由此而接觸到了非常多元的部派，而且有可能使用他們現有的教法與他們互動。⁹³吉水千鶴子在他的研究中指出，這些部派，例如有部、經量部等，亦公認以這「車子」與「車子支分」的譬喻來說明「人」與「五蘊」的「相互依存」(parasparāpekṣa)。⁹⁴此外，

五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名「受波羅聶提」。

用是名字取二法相，說是二種，是為「名字波羅聶提」。

復次，眾微塵法和合故有麁法生，如微塵和合故有麁色，是名「法波羅聶提」，從法有法故。是麁法和合有名字生，如能照、能燒有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為「受波羅聶提」；取色取名，故名為「受」。

多名字邊更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊更有屋名字生，如樹枝、樹葉名字邊有樹名生，是為「名字波羅聶提」。

行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。

⁹³ Berger (2021: 82–83), “By Nāgārjuna’s lifetime, Mahāyāna was, if anything, a fledgling and diffuse set of views about Buddhist doctrine, and not Buddhist vināya rules, which literally bumped elbows as a minority community with more dominant Buddhist schools within mixed monasteries. According to Walser’s extensive study, this would most likely place Nāgārjuna in a position in which, while he wanted to make a case for a Mahāyāna notion of emptiness (śūnyatā) that differed from prevailing Sarvāstivāda, Pudgalavāda, Saṃmitīya, and Prajñaptivāda ideas, his approach would have had to envision possible accommodations with all these perspectives (see, for example, Walser 2006: 239, 248–9).”另參考 Walser (2005: 87–88)；文中指出，依據德干高原銘文，記載了當時 11 種不同部派，而龍樹有可能是和其中的非大乘的部派共住過。

⁹⁴ 吉水千鶴子 (1997: 129–130): 「ところでここで Candrakīrti の論述を振り返ってみると、彼が存在論的意味をもつ場合の prajñapti upādāyaprajñapti という概念に関して多くを他学派と共有していたことがわかるであろう。前に引用した upādāyaprajñapti を pratīyasamutpāda と同義と述べた文章 (Pras. 214, 13f., ad MMK X 16) の直前、彼は MMK X 16 で批判された『アトマンと諸蘊との同一性を説く人々』の見解を次のように説明している (Pras. 214, 11f., D74b1f., Schayer 1931: 50, 本多 1988: 208, 奥住 1988: 364)。

筆者認為龍樹思想所涉及之部派佛教的術語，亦可能出自般若經教學，而般若經教學中之術語很可能是部派佛教時已經出現。儘管如此，二者在使用相同之術語時，其意義不一定完全相同。另一方面，如之前所說，龍樹可能是運用部派佛教的術語以教化部派佛教之修行者信仰大乘；因此，筆者認為月稱也或許是隨順龍樹的教化方式與思惟，不一定脫離了龍樹的本意。

上述內容，可以延申於對 Berger 的第二點評論。Berger 認為月稱採用部派的術語，就一定意味著與部派有著相同的見解。筆者認為，事實上，這並不太可能。如吉水千鶴子所論證，月稱只是在運用已經充分發展的部派哲學體系說明他自己的觀點，而雙方都否定了「我」的實有性。這樣的觀點與 Berger⁹⁵的見解可說是一致的；但是，中觀與部派思想之間有一個非常重要的差別，即部派對「受假」的解讀是「假必依實」，⁹⁶而龍樹與月稱用「相互依

ātmā upādānena prajñapyate yena, sahaiva tenopādānena sambhavati. sa na prthagavyatirekeṇaiva bhavaty ity arthaḥ. evaṃ yena kāraṇena mrdādīnā ghaṭaḥ prajñapyate tadavyatirekeṇaiva sa bhavati na prthag.

『我は、かの素材によつて（それが）想定されるころのまさにその素材と共に存在する。つまり、それは（素材を）離れていないというだけによつて（素材と）別異ではなく存在するという意味である。同様に、壺は粘土などの原因によつて想定され、それを離れていないというだけでそれは（その原因と）別異ではなく存在する。』

これはアートマンと諸蘊との別異性を否定し、それらが共なる存在であることを主張する立場であり、中觀派から見ればアートマンと諸蘊との同一性を認めるということになる。ここで説かれているのは諸蘊という素材によつて（*upādānena*）それと共に実在するアートマンが想定されることであり、Candrakīrti にとつての縁起たるべき *pratītyasamutpāda* ではない。と同時に、彼ばかりではなく他のすべての人我の存在を否定する学派——有部、經量部、瑜伽行派——にとつても認められない学説である。』

⁹⁵ Berger (2021: 82), “We can say then without controversy that Candrakīrti was self-consciously crafting his commentary on the MMK to defend an institutionally and intellectually demarcated Madhyamaka stance, and that commentary is meant to rebut internally deviant Madhyamaka views and externally errant Mahāyāna doctrines. Surely, as the outstanding scholar he was, Candrakīrti is fully aware that the original purveyor of Madhyamaka, Nāgārjuna, was primarily in combat with his own distinct set of opponents, and Candrakīrti draws from sources that render the positions of those opponents visible. But Candrakīrti’s commentary on the MMK is throughout overtly directed at his own explicitly identified foes, most of whom were his contemporaries.

⁹⁶ 吉水千鶴子 (1997: 133): 「Candrakīrti は彼の時代には十分に発展していた存在の分析の哲学を自らの体系に取り込み利用した。そして中觀派はいかなる実在も認めないという立場を主張するために仮の存在の範囲をすべての法に拡張したのである。この段

存」的概念，其實是要否定「受（取）者」（我）和「所受」（五蘊）兩個方面的實有。⁹⁷因此，Berger 之前認為《明句論》使用部派術語以的解釋《中論》的文義必然包含部派佛教的思想之見解⁹⁸，某種程度上並不完全錯誤；然而他的終極結論並不正確。

（三）sā 只指涉 śūnyatā 之不完整性

上來所提及的諸多學者，如 Salvini、Berger、萬金川、吳汝鈞等，鑒於“sā”是陰性、第三人稱代名詞，都認為是指涉前句中的陰性詞“śūnyatā”（空性）。Salvini 雖然提出 upādāya-prajñapti 的結構類似 pratītya-samutpāda 一語的見解，但在句子的理解上，並沒有將代名詞 sā 和 pratītya-samutpāda 作直接的連接，反而是將 sā 理解為指涉 śūnyatā 之代詞。⁹⁹吳汝鈞同樣將 sā 理解為指涉

階で彼が他学派と挾を分かち最も重要な点は、他学派にとって縁起するものは必ず実在であったということであろう。故に彼らにとって upādāya-prajñapti が縁起となることばありえなかつたし、prajñaptisat なるものが縁起することもありえなかつた。他方、実在を認めない彼にとって縁起するものは prajñaptisat なるもの以外にはありえなかつたのである。」

印順法師（1985：239-241）也支持這一觀點：「如《般若經》的方便假、教授假，那是佛教界所公認的。對於所表示的內容，雖有『假名有』的，如五蘊和合名為我，枝葉等和合名為樹，但總以為：『假必依實』，有實法存在，——實法有。如說一切有部，說蘊、處、界都是實有自性的……龍樹特以「受假」來說明一切法有。依緣施設有，是如幻如化，假而有可聞可見的相用，與空華那樣的但名不同（犢子部系依蘊處等施設不可說我，與有部的假有不同，是不一不異，不常不斷，而可說有不可說我的，古人稱為『假有體家』）。受假——依緣施設（緣也是依緣的），有緣起用而沒有實自性，沒有自性而有緣起用；一切如此，所以一切是即空即假的。」

⁹⁷ 吉水千鶴子（1997：135）：

そしてその素材もまた実在ではないことを意図して upādātṛ たる「我」と upādāna たる「諸蘊」が相互依存関係にあることを説く。しかし Nāgārjuna の我と蘊との関係をめぐり議論にはこの二つの考えはないと思われる。彼が用いるのは車の比喻ではなく火と薪の比喻である。それによつて彼が我と蘊との関係として考えているものは存在のレゲルに差異のある二つのものではなく、「部分と全体」、「原因（の総体）と結果」、「所有者と所有されるもの」という関係でもない。我も蘊も空なのであるが、それはそれらが upādātṛ と upādāna として相互依存しているからではない。また「我が無い」とも言わないが、「依存して想定された仮の我」を認めるわけではない。

⁹⁸ Berger (2021: 84-97).

⁹⁹ Salvini 的英譯為：

Whatever is dependent arising, we call that 'emptiness',
the latter is the act of designating after relying (upon something), and is itself the middle path.
很明顯地，Salvini 將 sā 對應於 śūnyatā。

śūnyatā 之代詞，¹⁰⁰並進一步批評鳩摩羅什之譯文不多精確，如說：

若依這偈的文法，這是論及因緣生法與空、假（名）、中（道）三者的關連。因緣生法一氣貫下，是主詞；空、假名、中道則是受位。即是說，因緣生法是空，是假名，也是中道。若如此，則空、假、中三者都是對因緣生法而言；三者的地位為平行。但梵文原偈，意思卻有些不同。……梵文原偈並未把空、假、中三者放在平行位置，而強調……空是假名……是中道這一意思。¹⁰¹

類似的評論，亦見於萬金川之《中觀思想講錄》：

從梵文原詩頌的語法結構來看，「假名」與「中道」這兩個概念並不是直指「緣起」，而是就「空性」來說的。在什公的漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論調此一主語的，但是從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論調的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。¹⁰²

不論是吳汝鈞或是萬金川，二者同樣地認為鳩摩羅什的譯文表達了「因緣生法」是「空」，是「假名」，也是「中道」的意思，並且認為這一理解與梵文偈頌原意「不同」。此外，在二位學者的評論中，亦不同程度地表達了對鳩摩羅什之譯文的不認同，並宣稱鳩摩羅什之譯文有誤譯之嫌，或者有誤導讀者解讀梵本偈頌原意之嫌。

事實上，就古典梵語文法之規則來說，此頌文句中之 *sā* 亦可能指涉前句之“*pratītya-samutpādaḥ*”。常精進在其關於《中論》24.18 偈頌的研究中引用了 Coulson 及 Apte 的文法規則，指出此頌文句中之 *sā* 除了可以指涉 *śūnyatā* 一語外，亦可能指涉 *pratītya-samutpāda*。例如他引述了 Coulson 之梵語文法中關於代詞之性、數的則規以證明與所指涉的實詞不一定一致，反而與代詞所

¹⁰⁰ 吳汝鈞（2018：102）：「……後半偈……中的主詞是 *sā*，是陰性單數，這顯然是指上半偈的 *śūnyatā* 而言：*śūnyatā* 亦是陰性單數。……此中的主詞是空，而假名與中道是受位。」

¹⁰¹ 吳汝鈞（2018：102）。

¹⁰² 萬金川（1998：144）。

在之句子中的述部實詞一致。關於 Coulson 之文法說明文字，如下所示：¹⁰³

If the subject is a pronoun and the predicate a substantive, the pronoun usually reflects the number and gender of the predicate.¹⁰⁴

如果主詞是一代詞而述部是一實詞，這一代詞通常反應述部的數與性。

常精進在文中指出，此一文法規則是關於「名詞句」(nominal sentences) 之文法規則。根據規則，「名詞句」中之主詞若是代詞而述部是一實詞，則代詞的數 (number) 與性別 (gender) 通常會與述部實詞一致。舉例來說，若述部實詞為一陰性詞，則作為主詞的代詞，若是指涉陽性詞，通常會以陰性的形式出現。

此外，常精亦引述 Apte 的梵語文法中與此相關的規則，說明下半頌之 sā 在句子中亦可能指涉上半頌之陽性詞 pratītyasamutpāda，其說明內容如下所示：¹⁰⁵

若就文法上來說，依據 Apte 梵語文法規則§23 與§24 的陳述，¹⁰⁶在“sā prajñaptir upādāya”一句之 sā 亦可能可以指涉陽性實詞“pratītyasamutpādaḥ”，這是由於此句中之述部 (predicate) 為陰性、單數實詞“prajñaptir”，於是以陰性、單數之形式呈現。換言之，指涉“pratītyasamutpādaḥ”的代詞原本應為 sa (陽性、單數、主格)，但因句子中之述部為陰性實詞“prajñaptir”，於是 sa 需配合述部實詞的性別而轉變為 sā。¹⁰⁷

從常精進的這段論述來看，sā 雖是陰性代詞，但有可能原本是陽性代詞 sa，用以指涉陽性的「緣起」(pratītyasamutpāda)，由於述部 (修飾主詞的詞語) 是陰性實詞，因此以陰性 sā 的形式呈現，所以看起來與陽性的「緣起」在性

¹⁰³ 常精進 (2022 : 49)。

¹⁰⁴ Coulson (2003: 40).

¹⁰⁵ 常精進 (2020 : 70)。

¹⁰⁶ Apte (1925: 11), “... §24. When the relative has for its predicate a substantive differing in gender from the antecedent, the relative generally agrees with the predicate....” (「當關係子句有實詞為其述部，而其[實詞之]性別與關係代名詞所指涉語詞不同時，關係代詞的性別通常與述部實詞一致。」)

¹⁰⁷ 常精進 (2020 : 70)。

別上不一致。若是採用此一理解方式，即句子中的 *sā* 原本是陽性的 *sa*，則可以在文句義理解讀上更支持「假名」和「緣起」的一致性。另一方面，此一理解，不僅只是文法上能夠成立，就義理上或注釋書的解說上，亦能得到支持。如梵本《明句論》在註釋 24.18 偈頌時所說：

tad evaṃ praṭītyasamutpādasyaivaivaitā viśeṣa samjñāḥ: “sūnyatā, upādāya
prajñaptimadhyamā pratipad”iti.¹⁰⁸

因此，如是地，緣起具有這些不同的名稱：「空性、依待而有之施設、至中之道」。

在上述內容中，所謂「緣起具有這些不同的名稱」可理解為「指涉緣起的不同語詞」，精簡地說，即意義相同而名稱不同的「同義語」。如此，則可以理解為：緣起是空性；緣起是假名；緣起是中道。除了上述《明句論》之註釋文字之外，吉藏之《中觀論疏》¹⁰⁹，印順法師之《中觀論頌講記》¹¹⁰等，都有從緣起是空、是假名、是中道這一面向解釋此一偈頌在義理觀行上的意義。

六、結論

綜合上述之討論，Berger 對 24.18 偈頌的新解，就義理上來說，的確有其獨到而合理之處；然而從梵語文法上來看，就筆者所能掌握到的文法見解，其新解恐怕無法得到任何的支持。從文法、義理、歷史各方面來檢視，其完全否定月稱採用車子與支分之譬喻的見解與立場，筆者認為是一種不太成熟

¹⁰⁸ LVP 504.14–15.

¹⁰⁹ 《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品（十本）〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 152b12–22：

今示因緣生法是於「三是」：一、因緣生法是畢竟空。所以然者，若有自性則不從因緣，既從因緣生即是無自性，所以是空。

「亦為是假名」者，示第二是，明因緣生法亦是假名。所以稱假者，前明因緣生法我說是空，然因緣既本不有，今亦不空，非空非有，不知何以目之，故假名說有亦假名說空。「亦是中道義」者，示第三是，明因緣生法亦是中道。因緣生法無有自性故空，所以非有；既其非有，亦復非空，非有非空故名中道。

¹¹⁰ 印順法師（2000：463–464）：「本頌，又可作如此說：因緣生法，指內外共知共見的因果事實。外人因為緣生，所以執有；論主卻從緣生，成立他的性空，所以說：即是空的。…此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。這樣，緣生而無自性，所以離常邊、有邊、增益邊；性空而有假名的，所以離斷邊、無邊、損減邊；雙離二邊，合於佛法的中道。」

而以偏概全之偏見。根據以上之論述，本文之重要結論如下：

第一、從文法而言，如 *Salvini* 已經大幅論證，*upādāya-prajñapti* 與 *pratītyasamutpāda* 兩個詞語有相同結構；在絕對分詞沒有受詞的情況下，將“*prajñaptir upādāya*”視為一術語亦是可能的，並有其道理。另一方面，若是將 *upādāya* 在該句中理解成被動的語意，在文法上是沒有什麼根據的。此外，“*sā prajñaptir upādāya*”一句中的 *sā*，在文法上可能指涉 *pratītyasamutpāda*，意即 *pratītyasamutpāda* 與 *upādāya-prajñapti* 這兩個詞語的確有對應的依據。換言之，“*prajñaptir upādāya*”或 *upādāya-prajñapti* 不一定只能指涉 *sūnyatā*，這不論是在梵語文法上，或註釋書的義理詮釋上，都有其合理性。

第二、「受假」(原語可能為 *upādāya-prajñapti*) 在般若經中的定義與《明句論》對 *upādāya-prajñapti* 的解說相當。筆者認為，《中論》之所以出現 *upādāya-prajñapti*，是為了表達一切法的無自性義；在般若經或其注釋書中皆能經常看到與此觀念相當之論述。因此，將“*prajñaptir upādāya*”當成術語是合理而有意義的。此外，雖然“*prajñaptir upādāya*”(等同於 *upādāya-prajñapti*) 這一術語只在梵本《中論》出現一次，而重要的內容在同一著作中也不一定要頻繁出現，因為重要的術語，如「中道」(“*pratipat madhyamā*”)，亦只出現一次。

第三、在比較部派和中觀教法的討論中，可知在使用 *upādāya-prajñapti* 這一語詞上，可以有不同的解讀。因此，*Berger* 以部派的解讀去理解月稱的中觀思想，這恐怕是一種狹隘之偏見。

附錄

《中論》24.18 偈頌之梵語解析：

【梵】 yaḥ praṭītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

【秦】 眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

一一字詞之相關解析如下：

梵字	性、數、格	文法解析
yaḥ	第三人稱、陽性、單數、主格	偈頌採用了 yad 的第三人稱陽性關係代名詞 yaḥ 和指示代名詞 tad 的第三人稱陰性詞 tāṃ (correlative pronoun) 來相互對應。 ¹¹¹
praṭītya-samutpādaḥ	陽性、單數、主格 (複合詞)	praṭītya 由接頭詞 prati 加在詞根√i 上，再接絕對分詞結尾 tya，可以理解為秦本翻譯中的「眾因緣生法」中的「眾因緣」。 samutpāda 是由接頭詞 sam 和 ud(因連音而變成 ut) 加在詞根√pad 上，其後後加上 a 結尾，並於詞根母音複弘強音化而形成名詞。接頭詞 sam 有「和合」之義，ud (ut) 有向上之意，utpāda 有「生起」之義，秦本譯為「生(法)」。這複合詞即「眾因緣生法」，此一語詞常見譯語為「緣起」。 ¹¹²
śūnyatām	陰性、單數、業格。	秦本翻「無」或「空」，是為指示代名詞 tāṃ 的述部詞。這一業格形式

¹¹¹ MW, s.v. tam.

¹¹² BHSD, s.v. praṭītyasamutpāda. 附帶可參考《俱舍論記》卷9，CBETA, T41, no. 1821, pp. 169c17–170a6。《名句論》中也有對 praṭītya-samutpādaḥ 進行文法解析。

梵字	性、數、格	文法解析
		語詞是動詞 <i>pracakṣmahe</i> 「說」的受詞。青目釋論中， <i>sūnyatām</i> 譯為「空」。 ¹¹³
<i>tām</i>	第三人稱、陰性、單數、業格。	為與前句之 <i>yaḥ</i> 相對應的代詞，其述部語詞為陰性、單數、業格的 <i>sūnyatām</i> (空(性))。
<i>pracakṣmahe</i>	動詞，第一人稱，陳述式，為自言，複數。	由接頭詞 <i>pra</i> 加在字根 $\sqrt{cakṣ}$ 「說」 ¹¹⁴ ，是描述論主主張之動詞。
<i>sā</i>	第三人稱、陰性、單數、主格	指涉上半偈中某一語詞之代詞。
<i>prajñaptir</i>	陰性、單數、主格	<i>prajñapti</i> 由接頭詞 <i>pra</i> 加在字根 $\sqrt{jña}$ 上，再轉使役式 (<i>prajña + p</i>)，然後轉為名詞 (<i>ti</i> 結尾)。 <i>pra-√jña</i> 之使役動詞第三人稱單數形為 <i>prajñapayati</i> 。在混合梵語中， <i>prajñapti</i> 有「使令被知」或「概念」之義。在漢譯中，可翻譯成「施設」或「名」。 ¹¹⁵
<i>upādāya</i>	絕對分詞	<i>upādāya</i> 由接頭詞 <i>upa + ā + √dā</i> 「得」，可以理解為「依待」。在梵語學，如果加 <i>tvā</i> 或 <i>ya</i> (持有接頭詞的字根)，這可判為「絕對(不變化)分詞」 <i>avyaya</i> 。 ¹¹⁶

¹¹³ 《中論》〈青目釋〉卷 4 〈24 觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b15: 「眾因緣生法，我說即是空。」

¹¹⁴ MW, s.v. $\sqrt{cakṣ}$.

¹¹⁵ 關於 *prajñapti* 的梵巴語言學，可參考常精進 (2017A: 31) 和 BHSD, s.v. *prajñapti*。

¹¹⁶ Salvini (2011: 230), “*Upādāya* is formed by adding the ending *lyap* to the root *dā*, preceded by the two prefixes *upa* and *ā*. This form is an indeclinable, if by this we wish to translate the Sanskrit technical term *avyaya*: since, it never varies, whichever its syntactical context (except of course by reason of *sandhi*). Pāṇini explicitly classifies *ktvānta* forms (which include *lyabanta* by implication) as *avyayas* (*ktvātosunkasunah*: 1.1.40). The form has been called in English, sometimes, absolute.”

梵字	性、數、格	文法解析
		這詞雖然目前翻譯為「假名」，但這是 Berger 所要爭論之處。
pratipat	陰性、單數、主格	由接頭詞 <i>prati</i> 加在字根 $\sqrt{\text{pad}}$ 上，有「道」、「路」之意。
saiva	<i>sā</i> 第三人稱、陰性、單數、主格 <i>eva</i> 不變化詞(副詞)	由代名詞和不變化詞因外連音 ($a + e \rightarrow ai$) 所合成的語詞， <i>sā</i> 和 <i>eva</i> ，有「即此」之義。 <i>sā</i> 所指示的是前半頌的 <i>pratītya-samutpāda</i> (「緣起」) 或 <i>sūnyatām</i> (「空」)，而 <i>eva</i> 扮演副詞的角色，帶有強調之意。 ¹¹⁷
madhyamā	陰性、單數、形容詞	形容詞幹 <i>madhya</i> 之最高級形式，修飾 <i>pratipat</i> 。 ¹¹⁸ 二詞合譯，秦本譯為「中道」。

¹¹⁷ 常精進 (2017B : 62)。

¹¹⁸ 常精進 (2017B : 62)。MW, s.v. *madhyamā*.

參考文獻

佛教藏經或原典文獻

CBETA Online (2023.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》；Y=《印順法師佛學著作集》）

- 《摩訶般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 223。
《小品般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 227。
《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
《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。
《迴諍論》。CBETA, T32, no. 1631。
《中觀論疏》。CBETA, T42, no. 1824。

中日文專書、論文或網路資源等

- 三枝充惠（1984）。《中論——緣起・空・中の思想》（下），東京：第三文明社。
- 丹治昭義（1988）。《中論釈・明らかなことば》。大阪：關西大學出版部。
- 叶少勇（2011）。《《中論頌》——梵藏漢合校・導讀・譯注》。上海：中西書局。
- 印順法師（1985）。《空之探究》。臺北：正聞出版社。
- （1986）。《印度佛教思想史》。臺北：正聞出版社。
- （2000）。《中觀論頌講記》。臺北：正聞出版社（初版發行於 1952 年）。
- 吉水千鶴子（1997）。〈Upādāyaprajñapti について——Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える〉。成田山仏教研究所紀要 20：95–155。
- 吳汝鈞（2018）。《龍樹中論的哲學解讀》。新北：臺灣商務。
- 桂紹隆、五島清隆著（2016）。《龍樹『根本中頌』を読む》。東京：春秋社。
- 常精進（釋長慈）（2017A）。〈《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解

- 析（二）》。《福嚴會訊》54：30–34。
- （2017B）。〈《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（三）〉。《福嚴會訊》55：60–63。
- （2020）。〈《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（十四）〉。《福嚴會訊》66：66–73。
- （2022）。〈《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（十六）〉。《福嚴會訊》68：46–50。
- 萬金川（1998）。《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉。
- 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。
- 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。

西文專書、論文或網路資源等

- Apte, Vaman Shivaram. 1925. *The Student's Guide to Sanskrit Composition: Being A Treatise on Sanskrit Syntax*. Bombay: The Standard Publishing Company.
- Berger, L. Douglas. 2010. “Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna’s MMK 24:18.” *Philosophy East and West* 60: 40–64.
- . 2011. “A Reply to Garfield and Westerhoff on ‘Acquiring Emptiness’.” *Philosophy East and West* 61: 368–372.
- . 2015. “Another Attempt at Nāgārjuna’s MMK 24:18.” *The Indian Philosophy Blog*. Date of Retrieval: 04/08/2023. <https://indianphilosophyblog.org/2015/09/16/another-attempt-at-nagarjun-as-mmk/>
- . 2021. “What kind of Designation is ‘Emptiness’? Reconsidering Nāgārjuna’s MMK 24:18.” In *Indian and Intercultural Philosophy: Personhood, Consciousness, and Causality*, pp. 66–109. London: Bloomsbury Publishing Place.
- Chatterji K. C. ed. 1924. *Chandravyakarana Of Candragomin*. Pune: Deccan College Postgraduate and Research Institute.
- Coulson, Michael. 2003. *Teach yourself Sanskrit*. London: Hodder and Stoughton.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (2 vols.). New Haven: Yale University Press.
- Garfield, J. L., J. Westerhoff. 2011. “Acquiring the Notion of a Dependent Designation: A Response to Douglas L. Berger.” *Philosophy East and West* 61: 365–367.

- Ghoṣa, Pratāpacandra ed. 1902–1913. *Çatasāhasrikā-prajñā-pāramitā*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Jackson, Roger. 2003. “*Candrakīrti*.” In *Encyclopedia of Buddhism* (vol. 1), ed. Robert E. Buswell, p. 111. New York: Macmillan Reference USA.
- Jha, Ganganath ed. 1939. *Manusmṛiti With Bhashya Of Medhatithi*. Calcutta: Bibliotheca Indica Series Asiatic Society.
- Kimura Takayasu 木村高尉 ed. 2007. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I-1*. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing.
- de La Vallée 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.
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Salvini, M. 2011. “*Upādāyaprajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka.” *Journal of Indian Philosophy* 39: 229–244.
- Takasaki, J. 1988. “On Upādāna/Upādāyaprajñapti.” In *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, pp. 1451–1464. Rome: ISMEO.
- Vetter, Tilmann. 1982. “Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamakakārikās.” In *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus, und Buddhismus*, eds. Walter Strolz and Shizuteru Ueda, pp. 167–185. Freiburg: Herder Press.
- Walser, J. 2005. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Whitney, William Dwight. 1967. *Sanskrit Grammar, Including Both the Classical Language, and the Older Dialects, of Veda and Brahmana*. London: Oxford University Press.
- Wogihara Unrai 荻原雲來 ed. 1932–1935. *Abhisamayālaṃkāṛālokā Prajñāpāramitā-vyākhyā: Commentary on Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Together with the Text Commented on*. Tokyo: The Tōyō Bunko.

A Review of Divergent Understandings regarding “*sā prajñaptir upādāya*” in the *Mūlamadhyamakakārikā*

Chang-ming Shi

Fuyan Buddhist Institute, Postgraduate

Abstract

In 2010, Douglas L. Berger published a paper in the *Philosophy East and West* titled, “Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna’s MMK 24.18.” In this article he puts forth a new interpretation for the eightieth verse in the *Mūlamadhyamakakārikā*, Chapter on Investigation of the Four Noble Truths. Most contemporary western academics in the field of Madhyamaka philosophy adopt Candrakīrti’s commentary on this verse in the *Prasannapada*, but in his paper, Berger disagrees with this approach and even questions the accuracy of Candrakīrti’s interpretation. Based on Candrakīrti’s interpretation, the wordings, “*prajñaptir upādāya*” in the line “*sā prajñaptir upādāya*” has long been regarded as a technical term and translated, for example, as “dependent concept,” which parallels Kumārajīva’s translation of *jiǎ míng* 假名 (dependent designation). Berger claims that this is not what Nāgārjuna intended in that verse.

Following Berger’s paper, several papers with opposing views have been published. In 2011, Jay Garfield and Jan Westerhoff published a paper disagreeing with Berger’s position. They argue that the method adopted by Berger to reach his new interpretation contains errors, as well as raising some questions concerning definitions adopted by Berger in his paper. In that same journal issue, Berger’s response to Garfield and Westerhoff was also published. The conclusion of this paper shows that, although Berger’s alternative interpretation may not have strong grounds of support based on the Sanskrit language, from a doctrinal basis, his findings offer a positive contribution to the study of Buddhist Philology. At face value, Berger’s paper is in opposition to Garfield and Westerhoff’s paper. However, if we look at the doctrinal interpretations presented, it is not necessarily

that one rejects the other's interpretation.

In addition, this paper also analyzes the verse 24.18 based on doctrinal approaches and the Sanskrit grammar, which shows that the pronoun “sā” in the third pada “sā prajñaptir upādāya” and in the fourth pada, “pratipat saiva madhyamā” not only refers to “śūnyatā” in the second pada but can also refer to “pratītyasamutpādaḥ” in the first pada.

Keywords: *Mūlamadhyamakakārikā*, dependent origination, emptiness, dependent designation, middle way, absolute in Sanskrit