

## 探析《中論》「心行言語斷」之修證上的涵義

釋覺慧

福嚴佛學院研究所三年級

### 摘要

鳩摩羅什所譯之《中論》(青目釋)〈觀法品〉在說明諸法實相時，以「心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」作為陳述。就字面意義上來說，是用來敘述諸法實相的境界；而心行、言語等是與修行者有關，因此亦可理解為描述一位行者證悟諸法實相所處的狀態。羅什所譯之《青目註》一直是研究早期中觀學的重要典籍，深受佛教界與學術界的重視。自月稱註釋《中論》之《明句論》梵本刊行之後，學術界中興起以梵、藏、漢校勘比對《中論》之研究熱潮，因此羅什所譯之《青目註》也受到諸多的質疑。以《青目註》第 18.7 偈頌之「心行言語斷」為例，此一譯文被呂澂與萬金川等認為是一種誤譯。如萬金川根據《月稱註》中之《中論》梵本文句指出，「言語斷」與「心行斷」之間有一因果關係，認為「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件。此一觀點的理由是因為「心行斷」在《月稱註》所見之梵文原偈頌中為“*nivṛtte cittagocare*”，在梵語文法上是一絕對處格“*locative absolute*”的句法，可以表達「條件」之概念。據此，萬金川評論：羅什譯本中之「心行言語斷」一句未能顯示出「心行斷」與「言語斷」之間的這一層邏輯關係。

關於呂澂與萬金川對羅什譯文的批評，筆者認為這其中或有不盡恰當或者有不公允之處。基本上，二者對羅什的負面評論皆基於《月稱註》中所見之《中論》版本的用字或與之文義相當之不同版本的理解。根據《月稱註》，「心行斷」為“*nivṛtte cittagocare*”，確實是以絕對處格之形式呈現，因此第 18.7 偈頌之前半頌可以被理解為「因為心行處止息，故名言所詮止息」。然而，依葉少勇之《中論》刊行本（原民族宮藏《中論頌》梵本），「心行斷」之對應文字為“*nivṛttaś cittagocarah*”，是以陽性、單數、主格形

式，與「言語斷」之呈現形式相同，因此前半頌可被理解為「名言所詮止息，心的對境止息」，「心行斷」與「言語斷」兩者不一定有因果關係。

本文研究結果顯示，關於《中論》第 18.7 偈頌，葉少勇之《中論》刊行本與羅什之譯文最為接近，並且文句意涵一致。關於《中論》之「心行言語斷」的義趣，可以從兩方面而論，一、約體證諸法實相說，第一義中不可思、不可議，是無所有相、無初中後相、無前後相等；二、約觀行之過程說，在修證體悟諸法實相之過程中，「因為心所行處止息，所以名言所詮止息」，「心行斷」與「言語斷」兩者是有前後因果關係。

**關鍵詞：**心行斷、言語斷、*nivṛtte cittagocare*、*nivṛttaś cittagocarāḥ*、諸法實相、涅槃

## 目次

---

- 一、前言
  - 二、關於二系對《中論》第 18.7 偈頌之理解與學界觀點之反思
    - (一) 二系對《中論》第 18.7 偈頌之理解
    - (二) 學界評論羅什譯文之見解的反思
  - 三、《中論》18.7 偈頌之傳本與翻譯差異
    - (一) 偈頌之傳本與翻譯差異
    - (二) 註釋書之長行
    - (三) 兼論《中論》第 18 品之標題比較
  - 四、中觀思想之「心行言語斷」義趣
    - (一) 註釋書對《中論》18.7 偈頌之詮釋
    - (二) 《大智度論》所見之《中論》第 18.7 偈頌與解釋
  - 五、結論
-

## 一、前言

《中論》青目釋（以下簡化表述為《青目註》）〈18 觀法品〉第 7 偈頌（以下簡化表述為 18.7）說到諸法實相之境界時，以如下之文字表達：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」<sup>1</sup>偈頌文義指出諸法實相非是一般有情的意識可以思惟認識，亦非語言文字所能描述；此實相是不生不滅，如涅槃一樣。鳩摩羅什（以下簡化表述為羅什）將不可思（心行斷）與不可議（語言斷）兩方面合譯成一句，即是偈頌中的第二句「心行言語斷」，而其他兩部漢譯本相當的文句則是兩句形式，如清辨註之《般若燈論釋》（以下簡化表述為《清辨註》）作：「為說息言語，斷彼心境界」<sup>2</sup>和安慧註之《大乘中觀釋論》（以下簡化表述為《安慧註》）作：「此所說想法，想即心境界。」<sup>3</sup>雖然譯文表現形式不同並不必然意味著文義內涵有所不同，而此差異可能隱含著某種層次上之微妙的不同理解。

關於《中論》義理之研究，自 Louis de La Vallée Poussin 校訂出版月稱註釋《中論》之《明句論》（以下簡化表述為《月稱註》或 LVP）後，因《中論》梵語偈頌能在釋文中見其真貌，隨後學界興起以梵、藏、漢之版本對讀《中論》的研究熱潮，並取得豐碩成果<sup>4</sup>。關於《中論》之「心行言語斷」的深入研究，似乎尚不多見，但有部分學者對此提出一些看法。歐陽竟

---

\* 收稿日期：2025/5/27，通過審核日期：2025/10/12。

本文初稿之原題為〈論析《中論》「心行言語斷」之觀行上的涵義〉，並發表於 2024 年 9 月 27 至 29 日由臺灣大學佛學研究中心、佛光山金光明寺、中華慧炬佛學會所聯合主辦之「第三十五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。謹此特別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。

<sup>1</sup> 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 24a3–4。

<sup>2</sup> 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1566, p. 107b1–2：「為說息言語，斷彼心境界，亦無起滅相，如涅槃法性。」

<sup>3</sup> 《大乘中觀釋論》卷 12 〈18 觀法品〉，CBETA, K41, no. 1482, p. 146c14–15：「此所說想法，想即心境界，無生亦無滅，如涅槃法性。」筆者按：此處《安慧註》之譯文，就文字表達的字面義來看，「此所說想法，想即心境界」與《青目註》和《清辨註》的文義有所不同，似乎沒有說到心的境界有「息」或「滅」的情況。

<sup>4</sup> 關於學界中以梵、藏、漢之版本完整對讀《中論》之重要研究出版品如下：

（1）歐陽竟無，《藏要》，第一輯，第 4 冊，《中論》。

（2）三枝充惠，《中論偈頌總覽》。

（3）葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》。

無所編《藏要》中，收有呂澂負責梵藏漢校勘《中論》之註釋內容，在第 18.7 偈頌的校勘說明，呂澂認為羅什有誤譯之處，並對羅什譯本提出指正與補譯。<sup>5</sup>萬金川據《月稱註》的《中論》梵本文句以檢視羅什譯本，批評羅什此處之譯文有所不足。根據梵本偈頌文句，他指出「言語斷」與「心行斷」之間有因果關係；他認為「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件，因為「心行斷」“*nivṛtte cittagocare*”在《月稱註》所見之梵語原偈頌中是一絕對處格“*locative absolute*”的句法，表達「條件」的概念。因此，他評論羅什譯本之「心行言語斷」一句未能顯示出「心行斷」與「言語斷」之間的這一層邏輯關係。<sup>6</sup>

另一方面，有些學者經過校勘不同語本之《中論》後發現，譯語上之不同可能是梵本文句有所不同，亦可能是文句相同而傳譯者在理解上有所不同所致。山口益經過研究對照各版本之《中論》偈頌後，判攝傳譯上有兩組類型。一、無畏系：無畏註《中論無畏疏》（以下簡化表述為《無畏註》）、佛護註《中論佛護釋》（以下簡化表述為《佛護註》）、《清辨註》；二、月稱系：《月稱註》、《根本中論頌》。他認為羅什所譯之《青目註》比較接近於《月稱註》這一組類型。<sup>7</sup>2011 年，葉少勇校訂出版「原民族宮藏梵文寫本」之《中論頌》單行梵本，證實了《中論》梵本偈頌文句存在著差異性的推測。然而，筆者發現，《中論》第 18.7 偈頌之「心行斷」，葉少勇之刊本作“*nivṛttaś cittagocarah*”，此有別於《月稱註》梵本之“*nivṛtte cittagocare*”。

在文本系統方面，葉少勇也承用傳譯上有兩組類型之架構，將《青目註》與《安慧註》及納入「無畏系」，並稱此系為早期文本；稱「月稱系」為《明句》系文本。他認為此新發現之《中論頌》梵本接近於早期文本，此一《中論頌》梵本之讀法與《青目註》之讀法有多處相同。<sup>8</sup>對於羅什所譯之《青目註》所傳承系統，山口益與葉少勇二者持有不同看法。

在《中論》與其註釋書之文獻領域外，亦有其他文獻引用《中論》偈頌文句，提供理解《中論》偈頌的文本依據。齋藤明在其考察《大智度論》之研究中討論了《大智度論》所引用之《中論》第 18.7 偈頌。據此，筆者獲

<sup>5</sup> 歐陽竟無，《藏要》，第一輯，第 4 冊，《中論》，頁 43。

<sup>6</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 111–114。

<sup>7</sup> 參見山口益，《中觀佛教論攷》〈中論偈の諸本對照研究要論〉，頁 3–28。釋惠敏，《中觀與瑜伽》〈《中論偈》於諸註本中傳承與翻譯差異之研究〉，頁 29–50。

<sup>8</sup> 葉少勇，《《中論頌》與《佛護釋》——基於新發現梵文寫本文獻學研究》，頁 51–79；頁 86。

知有兩筆資料與《中論》第 18.7 偈頌相當，如卷 1：「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃」和卷 5：「言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相」。<sup>9</sup>除了偈頌外，《大智度論》亦保存了含有詮釋「心行言語斷」的說明文字。

羅什所譯之《中論》第 18.7 偈頌是否其底本用字與 LVP 所見有所不同？其譯本在所述之傳承系統較接近何者？對證得諸法實相之行者而言，「心行斷」與「言語斷」之間的關係是如何呢？這些問題是筆者將要探討及處理的。關於本篇論文的研究架構，首先概述學界中對《中論》第 18.7 偈頌之理解方式與反思。其次，考察《中論》第 18.7 偈頌之傳本與翻譯差異。最後，探討中觀思想之「心行言語斷」的義趣。

## 二、關於二系對《中論》第 18.7 偈頌之

### 理解與學界觀點之反思

上一節中，筆者概述了現存之《中論》註釋書有二系之不同。筆者在此將進一步說明二系針對《中論》第 18.7 偈頌本身之相關的理解，並反思學界依二系之梵、藏本註釋書批判羅什譯本的恰當性。

#### （一）二系對《中論》第 18.7 偈頌之理解

關於二系對《中論》第 18.7 偈頌之理解，基本上可理解為：一、關於「入空戲論滅」之方法上的說明；二、關於無我無我所之教導內容的說明。以下有關二系對 18.7 偈頌之理解，將藉助山口益之研究結果。在其〈中論偈の諸本對照研究要論〉一文中，山口益認為藏譯本中之「無畏系」與「月稱系」在傳譯上之差異，其中一種情況，可能是對於同一《中論》梵本，在註解上的差異而造成翻譯上的不同，明顯的例子發生於第 18.7 偈頌。<sup>10</sup>山口益指出，《月稱註》藏譯將前半偈頌譯為：

<sup>9</sup> 齋藤明，《東洋文化研究所紀要》卷 143，〈《大智度論》所引の《中論》頌考〉，頁 224–189。

<sup>10</sup> 關於山口益之此一觀察，參見山口益，《中觀佛教論攷》〈中論偈の諸本對照研究要論〉，頁 8。



根據上述之二系註釋書及諸漢譯本為基礎，葉少勇將新發現《中論頌》梵本中此偈頌漢譯為：「名言所詮當止息，心所行境當止息，因為法性如涅槃，無有生亦無有滅。」<sup>23</sup>關於葉少勇新發現之梵本《中論》此處偈頌之文句內容如下：

<sup>15</sup> 關於《佛護註》此處文句之藏經出處及文句，參見 Derge No. 3842，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函）242b4-5：ཁའིར་སྐྱུལ་པ། སྐྱུལ་པ་ནི་རྩོད་པ་ཉིད་ཀྱིས་འགག་པར་འགྱུར་རོ། ཞེས་གང་སྐྱུལ་པ་དེའལ་འགག་པ་གང་ཡིན། ེ《無畏疏》註釋此偈頌之開頭亦與此相同；關於《無畏疏》此處文句之藏經出處及文句，參見 Derge No. 3829，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函）70b7-71a1：

<sup>16</sup> 關於山口益此處之修正意見，參見山口益，《中觀佛教論攷》〈中論偈之諸本對照研究要論〉，頁 10–11。關於《無畏疏》此處偈頌之藏經出處及文句，參見 Derge No. 3829，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函）71a2：ཁྲོད་པར་བྱ་བ་ཐོག་པ་ཏེ། (brjod par bya ba ldog pas te)。山口益此處之經文字句已有修改，與 Derge 版藏經中之《無畏疏》文句有所不同。

<sup>18</sup> 山口益，《中觀佛教論攷》〈中論偈の諸本對照研究要論〉，頁9-12。

<sup>20</sup> 偈頌內容之藏經出處及文句，參見 Derge No. 3860，丹珠爾部第 102 冊（'A 函）116b6。

<sup>21</sup> 《中論》卷3〈18 觀法品〉, CBETA, T30, no. 1564, p. 24c25–26。

<sup>22</sup> 山口益，《中觀佛教論攷》〈中論偈の諸本對照研究要論〉，頁 11-12。

<sup>23</sup> 葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁306。

anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā//<sup>24</sup>

值得注意的是，葉少勇之刊本之上半頌後半句作“nirvṛtaś cittagocaraḥ”，此有別於《月稱註》梵本之“nirvṛte cittagocare”。此外，葉少勇認為該偈頌是能對於兩個議題作解釋，如「於空性中戲論滅」和「真實性的描述」：

- 1、若根據《無畏註》，對於《中論》第 18.5 偈頌的於空性中戲論滅，第 18.7 偈頌能給出具體解釋。名言所詮，就是所見一切事物；證見其為空性，也就是見一切事物之自性皆不存在。當證見空性時，則一切戲論就熄滅，因為戲論是從增益而生（增益就是執言詮對象為實有）。如何才能止息名言所詮呢？如實觀見心的所行對象亦即色等事物是沒有自性，言詮的對象也就不存在，言詮就會止息。如何才能止息心所行境呢？色等事物作為心所行境是根本不存在，因此它們的本性也就如同涅槃一樣，無生無滅。如實觀見便能體悟無生無滅的法性，心所行境就會止息。<sup>25</sup>
- 2、若根據《月稱註》，該偈頌也可以被看作為對真實性的描述，空性就是諸法自性、真實性，它離言說與心行，不可表，不可知，因為它不生不滅，如同涅槃。對真實性的描述有類似於《青目註》。<sup>26</sup>

關於葉少勇上述有關《月稱註》之說明，儘管他認為第 18.7 偈頌可視為對真實性的描述，類似於《青目註》，但《月稱註》對「心行滅」與「言語滅」的說明指出「心行滅」為「言語滅」之因，二者有因果上的關係，此則與《青目註》有所不同。

綜合以上之討論，雖然藏譯諸版本皆提示了「心行滅」與「言語滅」有因果上的關係，但對於第 18.7 偈頌之教學上的功能則呈現二種不同的意見。無畏系認為此頌是關於「入空戲論滅」之方法上的說明，而月稱系認為是關於無我無我所之教導內容的說明或對真實性的描述說明。筆者認為，關於第 18.7 偈頌是無我無我所之教導內容的說明或對真實性的描述說明這一觀察結果是具有啟發性的。如上述葉少勇所指出，《青目註》對第 18.7 偈頌

<sup>24</sup> 葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 305。

<sup>25</sup> 此處之說明文字是葉少勇依《無畏註》對此偈頌而做出詮釋，參見葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 295。另可參考比較：寺本婉雅，《（梵漢獨對校·西藏文和訳）中觀無畏疏》，頁 326–327；Huntington, Clair W., *The "Akutobhaya" and Early Indian Madhyamika (Volumes I and II)*, pp. 434–435。

<sup>26</sup> 此處說明是葉少勇依《月稱註》對此偈頌而做出詮釋，參見葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 295。

的解說是關於對真實性的描述，筆者認為此中之對真實性的描述，著重於修行者體悟諸法實相時當下的情境，因此「心行滅」與「言語滅」並無因果關係。另一方面，《月稱註》之說明亦可視為對真實性的描述，但其著重的面向是修行者悟入諸法實相之觀行過程，因此說明中指出了「心行滅」為「言語滅」之因。關於此一觀點，筆者將在第四節中進一步討論說明。

## (二) 學界評論羅什譯文之見解的反思

儘管羅什漢譯之《中論》譯本在版本學上相當早出，在梵、藏本《中論》之研究風行之後，受到嚴厲批評。如呂澂在校勘梵、藏、漢共六種版本<sup>27</sup>之《中論》後，指責羅什譯本此處文脈有所錯亂，並依四本（藏譯《根本中論頌》、漢譯《安慧註》、漢譯《清辨註》、梵本《月稱註》）進行補譯，其譯文為：「遣離於所說，遣心行境故，不生亦不滅，法性同涅槃。」另再依藏譯《無畏註》為該偈頌作解釋：「因空滅戲論者，遣所說空故；所說空者，心行滅故；心行滅者，觀法不生滅同涅槃故。」<sup>28</sup>

除了呂澂依二系註釋書及諸漢譯本而對羅什譯本所提出的批判，萬金川依據 LVP 之刊行本（梵本《月稱註》）重新檢視羅什譯本，並提出以下三個相關之見解：

- 1、「諸法實相」之梵語原語為“dharmatā”（法性），推測羅什採用「諸法實相」來傳譯「法性」，可能是基於他個人對於「實相」的特殊偏好，或是基於偈頌以五字成句才如此翻譯。
- 2、「寂滅」是梵語偈頌中是所沒有的，推測羅什增入此語有可能為了表示「空三昧」的修習者所觀見的諸法實相或法性，如涅槃一樣的安穩寂靜。
- 3、從漢譯文脈來看，「諸法實相」是整首偈頌的主語，而「心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」是謂語，若根據這種漢文語法形式來理解：「諸法實相是非生非滅的，它像涅槃一樣是安穩寂靜的，它並不屬於思維分別及言說可以運作的範圍。」但這種思路顯然與梵語偈頌並不符合，

<sup>27</sup> 關於呂澂校勘所用之梵藏漢六種版本為：藏譯《根本中論頌》、藏譯《中論疏無畏論》、藏譯《中論疏佛護論》、漢譯《安慧註》、漢譯《清辨註》、梵本《月稱註》。相關說明，參見歐陽竟無，《藏要》，第一輯，第 4 冊，《中論》之「中論校勘說明」，頁 1。

<sup>28</sup> 歐陽竟無，《藏要》，第一輯，第 4 冊，《中論》，頁 43。

因為“*nivṛtte cittagocare*”（心行斷）是「絕對處格」“*locative absolute*”的句法——表達「條件」的概念，意為「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件，若根據梵語偈頌的語法形式是應該被理解：「在心的活動停止的情況之下，可言詮的對象便止息了下來，法性如涅槃一樣，的確是非生非滅的。」而羅什卻把「心行斷」與「言語斷」合譯成「心行言語斷」一句形式，這顯然看不出兩者之間的這一層邏輯關係。<sup>29</sup>

針對上述之呂澂與萬金川對羅什譯文的批評，筆者認為這其中或有不盡恰當或不公允之處。基本上，二者對羅什的負面評論皆基於《月稱註》中所見之《中論》梵本的用字或理解；若是依葉少勇之刊行本，則羅什之譯文是可以合乎梵本文句所呈現之義趣。

關於偈頌中之主語與謂語，若依葉少勇之刊行本來看，心行滅“*nivṛttaś cittagocaraḥ*”、言語滅“*nivṛttam abhidhātavyam*”、不生不滅“*anutpannāniruddhā*”、涅槃“*nirvāṇam*”以及法性“*dharmatā*”皆是主格語詞，因此整首偈頌之文義可以理解為是表達體悟諸法實相之情境，在此情境中，修行者體驗到心行方面已止息，言語方面已止息。在文法之理解方面，若整個偈頌視為一句，則“*nivṛttaś cittagocaraḥ*”與“*nivṛttam abhidhātavyam*”可以理解為是「法性」“*dharmatā*”一詞之述部“*predicate*”。雖然心行“*cittagocaraḥ*”與言語“*abhidhātavyam*”在性別上一為陽性一為中性，而與陰性詞之「法性」“*dharmatā*”有所不同，但在梵語文法上，名詞句中之述部不必然與主詞之性別“*gender*”與數“*number*”上需要一致。<sup>30</sup>另外，此一偈頌之上半頌的“*nivṛttaś cittagocaraḥ*”與“*nivṛttam abhidhātavyam*”亦可讀為二句獨立的句子，即「心的對境是止息的」與「語言所詮是止息的」，而在義理的詮釋上，這二句可以被理解為是描述體悟諸法實相之情境。以要言之，依葉少勇之刊行本來看，儘管羅什譯文並非完全貼近梵本原文，“*nivṛttaś cittagocaraḥ*”、“*nivṛttam abhidhātavyam*”在義理的詮釋上是可以作為描述「法性」“*dharmatā*”的詞句，此可以與羅什之譯文的文義相通。

### 三、《中論》18.7 偈頌之傳本與翻譯差異

#### （一）偈頌之傳本與翻譯差異

<sup>29</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，頁111-114。

<sup>30</sup> 相關之文法說明，參見 Michael Coulson, *Teach Yourself Sanskrit*, p. 40。

在第二節中，筆者已概述學者們對《中論》第 18.7 偈頌之理解，這其中有些學者對羅什的翻譯表示疑議或是提出批判。因此，此節之目的是考察及釐清羅什所譯之《青目註》第 18.7 偈頌之傳本與可能傳達之文義。為了方便閱讀與理解梵語偈頌文脈的意思，以下將呈現二梵本文句，同時與羅什譯本並列對照：

【LVP】梵 *nivṛttam abhidhātavyam nivṛtte cittagocare*  
*anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā*<sup>31</sup>

【葉少勇】梵 *nivṛttam abhidhātavyam nivṛttaś cittagocarah*  
*anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā*<sup>32</sup>

【青目註】諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。<sup>33</sup>

從以上兩部梵本對照中，不難發現其差異是在偈頌中之第二句，如 LVP 之刊行本作：“*nivṛtte cittagocare*”，而葉少勇之刊行本作：“*nivṛttaś cittagocarah*”；其餘的三句——第一句、第三句，和第四句皆是相同的。LVP 之刊行本“*nivṛtte cittagocare*”一句是以絕對處格之形式呈現，絕對處格的語法可以表達原因、條件等意思<sup>34</sup>，「此有故彼有」<sup>35</sup>即是熟耳能詳的例子之一，因此第二句與第一句“*nivṛttam abhidhātavyam*”彼此之間存在有因果關係，也就如同萬金川所解說，第一句是以第二句為其先決條件。若根據葉少勇之刊行本之讀法，“*nivṛttaś cittagocarah*”之格位是陽性、單數、主格，此句子中並不一定有表達原因的意思，因此偈頌之前兩句兩者並不一定有因果關係。

由於在兩部梵本之偈頌中的第二句所呈現梵語語法之差異（上一段已說明是否與第一句有因果關係），接著筆者將對前兩句進行梵語語法解析。在第一句中，梵語“*nivṛttam*”，是 *ni-√vṛt* 的過去被動分詞，當形容詞使用，譯為「不存在的」或「止息的」。梵語“*abhidhātavyam*”，是 *abhi-√dhā* 的未來被

<sup>31</sup> 此處之梵文偈頌文句，摘錄自：LVP, p. 364.3–4。de Jong 誤作 *nivṛttaś cittagocarah*，參見 de Jong, *Nāgārjunīyā Mūlamadhyamakakārikā Prajñā nāma = Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñā nāma*, p. 50。

<sup>32</sup> 此處之梵文偈頌文句，摘錄自：葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 305。

<sup>33</sup> 《中論》卷 3〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 24a3–4。

<sup>34</sup> A. K. Warder, *Introduction to Pali*, p. 103. 另參見 <https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/lesson/pali/grammar/LESS-16.htm>。

<sup>35</sup> 如《雜阿含經》卷 13，CBETA, T2, no. 99, p. 92c20：「此有故，彼有。」《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 47c6：「依此有，彼有。」

動分詞，在此轉當名詞使用，譯為「名言所詮」，也就是名言所指涉的對象。月稱對此的解釋為：名言所詮的事物“*abhidhātavyaṃ vastu*”，即是語言所指涉的對象“*vācāṃ viśayo*”<sup>36</sup>。梵語“*nivṛttam abhidhātavyaṃ*”，譯為「名言所詮是止息的」。

關於第二句之理解，梵語“*cittagocara*”是心“*citta*”與行“*gocara*”的複合詞，在羅什之譯文為「心行」，此複合詞「心行」“*cittagocara*”之意思是：心的活動範圍，或心的認識對象。若依月稱的解說，是將“*cittagocara*”解釋為“*cittasya gocarah cittagocarah*”，意思是：「心行處」意為「心的行處」。月稱認為「行處」的意思是「對境」“*viśayaḥ*”，是「所緣」“*ārambaṇam*”的意思。<sup>37</sup>

如果按照 LVP 之刊行本“*nivṛtte cittagocare*”的語法形式，整首偈頌可被譯為：

當心行處止息，則名言所詮止息，  
法性如涅槃，無生無滅。

另外，如果按照葉少勇之刊行本“*nivṛttaś cittagocarah*”的語法形式，整首偈頌可以被譯為：

名言所詮止息，心的對境止息，  
法性如涅槃，無生亦無有滅。

經過兩部梵本的比對，可見葉少勇之刊行本在《中論》第 18.7 偈頌所呈現的語法形式可以理解為是用來描述法性（諸法實相），接近於羅什所譯之《青目註》（尤其是《青目註》之第二句「心行言語斷」，可理解為「心行斷」、「言語斷」），因此推測羅什所譯之《中論》第 18.7 偈頌其底本用字有可能跟葉少勇之刊行本是相近的。

約藏譯方面來看，雖然有些藏譯註釋書中所引《中論》第 18.7 偈頌目

<sup>36</sup> LVP, p. 364.5–6: *iha yadi kiṃ cid abhidhātavyaṃ vastu syāt, tad deśyeta. yadā tu abhidhātavyaṃ nivṛttam, vācāṃ viśayo nāsti, tadā kiṃ cid api naiva deśyate buddhaiḥ.*

<sup>37</sup> LVP, p. 364.6–8: “*kasmāt punar abhidhātavyaṃ nāsti*” ity? āha: “*nivṛtte cittagocare*” iti. *cittasya gocarah cittagocarah. gocaro viśayaḥ, "ārambaṇam" ity arthaḥ.*

前尚未發現其梵語底本<sup>38</sup>，但借由從藏譯的語法作推敲，或可大致上推敲出梵本的語法形式。憑藉《月稱註》作為例子，在梵藏本同時具有的情形之下，可以從中得知藏譯本的偈頌與梵本大體上是一致。藏譯中的第一句  $\text{brjod par bya ba bzlog pa ste//}$ ，其句語尾含有  $\text{ལྟོ}$  “ste”，此可理解為梵語絕對分詞之語尾，或是表達聯接第二句的助詞，可理解為相當於「這（指名言所詮止息）是當……」之涵義。<sup>39</sup>此處之  $\text{ལྟོ}$  “ste”應理解為表達聯接第二句的助詞，相當於「這（指名言所詮止息）是當 …」之涵義，表示在後文有原因的情況，是停頓後等待後一句提供原因的助詞。<sup>40</sup>所以，若按照《月稱註》藏譯前半偈頌  $\text{brjod par bya ba bzlog pa ste// sems kyi spyod yul bzlog pas so//}$ <sup>41</sup>的語法形式，此句可被理解為「名言所詮止息，這是當心行處止息」；或是「當心行處止息，則名言所詮止息」。如此之文義，與梵本之第二句以絕對處格形式呈現之語義一致。然而若不比對《月稱註》梵本之文句， $\text{ལྟོ}$  “ste”亦有「即」、「那就是」等意思。<sup>42</sup>若採用這個語義，則上述二句可理解為「名言所詮止息，即心行處止息」，此則或可理解為相當於《青目註》的譯語。

另外，山口益指出，前面所引述之《無畏註》與《清辨註》之第一句  $\text{brjod par bya ba ldog pas ste}$  中的“ste”也可以是句中間停止的意義，意即相當於標點符號中之逗號或分號。此一理解，第一句不一定與第二句有因果上之連結關係。<sup>43</sup>若依此之理解，則《無畏註》、《清辨註》藏譯本、葉少勇之刊

<sup>38</sup> 葉少勇，《《中論頌》與《佛護釋》——基於新發現梵文寫本文獻學研究》，頁 18–21。

<sup>39</sup> 關於此處所述之  $\text{ལྟོ}$  “ste”的意思，參見 Main Page, *Rangjung Yeshe Wiki - Dharma Dictionary*, s.v. “ste”, <https://rywiki.tsadra.org/index.php/ste>。

<sup>40</sup> 關於此處所討論之  $\text{ལྟོ}$  “ste”的意涵，筆者要感謝審查此文的評審老師，提供筆者此一藏文虛詞  $\text{ལྟོ}$  “ste”的正確理解。

<sup>41</sup> 此處之藏文偈頌，摘錄自：三枝充惠，《中論偈頌總覽》，頁 524。葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 304。

<sup>42</sup>  $\text{ལྟོ}$  (ste) 有如下之語義：

1) the gerundive connective particle. having / after having. 2) adverbial function. -ing. 3) defining function: where. 4) namely, to wit, videlicet; te/ ste/ de - semicolon; colon or m-dash; rather; so, thus [RY] colon, semicolon [RY]

1) gerundive connective particle, after--, having--, \* &; 2) adverbial functioning; 3) defining function: where? how? namely, to wit, viz: or adding/ elaborating[IW]

affix for the gerund, gerundive connective, this is when [JV]

affix for the gerund, gerundive connective, this is when, that is [JV]

上述內容，摘錄自：Main Page, *Rangjung Yeshe Wiki - Dharma Dictionary*, s.v. “ste”, <https://rywiki.tsadra.org/index.php/ste>

<sup>43</sup> 相關之說明，參見山口益，《中觀佛教論攷》〈中論偈の諸本對照研究要論〉，頁 9–11。

行本《中論頌》梵本和羅什所譯之《青目註》，這四本《中論》第 18.7 偈頌的語法形式與文義可以是有所相似的。

另一方面，筆者嘗試從漢譯本中之相關引文進行考察。除了《清辨註》與《安慧註》漢譯本的偈頌之外，也可引《大智度論》卷 1 和卷 5 所載錄《中論》第 18.7 偈頌作比對，如下：

《大智度論》卷 1：如摩訶衍義偈中說：

語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。<sup>44</sup>

《大智度論》卷 5：如偈說：

言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相。<sup>45</sup>

【清辨註】為說息言語，斷彼心境界，亦無起滅相，如涅槃法性。<sup>46</sup>

【安慧註】此所說想法，想即心境界，無生亦無滅，如涅槃法性。<sup>47</sup>

《大智度論》卷 1 和卷 5 所載錄《中論》第 18.7 偈頌的漢文語法形式與《青目註》大體上是一致的（這已在「前言」之章節中有所略說）；但也有微細差異文句。《大智度論》之偈頌，「語言止息」與「心行止息」兩者是以兩句形成前半偈；而《青目註》，羅什是將兩者譯合成一句形式。就文句本身來看，《大智度論》之偈頌中，第一句「語言止息」與第二句「心行止息」並不一定存在因果關係。另外，關於「寂滅」一詞，在該《大智度論》之偈頌當中並沒有出現，這或許是羅什為配合偈頌字數而依文脈所增入。

關於《清辨註》漢譯本部分，前半頌與藏譯本有所相似，如漢譯本是：「為說息言語，斷彼心境界」，而藏譯本是：「名言所詮止息故」<sup>48</sup>，「心所行處止息故」<sup>49</sup>。如此的文句形式，顯示了《清辨註》的偈頌之漢文語法形式與文義是接近於《青目註》第 18.7 偈頌。

有關《安慧註》所引之第 18.7 偈頌，前半頌為「此所說想法，想即心

<sup>44</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 61b9–12。

<sup>45</sup> 《大智度論》卷 5〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 96c11–14。

<sup>46</sup> 《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1566, p. 107b1–2。

<sup>47</sup> 《大乘中觀釋論》卷 12〈18 觀法品〉，K41, no. 1482, p. 146c14–15。

<sup>48</sup> 關於《清辨註》此處偈頌之藏經出處及文句，參見 Derge No. 3853，丹珠爾部第 97 冊（Tsha 函）187b1：བཤད་པར་བྱ་བ་ཞུག་པས་དྲི་。

<sup>49</sup> 關於《清辨註》此處偈頌之藏經出處及文句，參見 Derge No. 3853，丹珠爾部第 97 冊（Tsha 函）187b1：མེས་པ་གྱི་ཐྱོད་ལུ་ལ་ཞུག་པས་དྲི་。

境界」，就文字表達的字面義來看，似乎沒有說到語言或心的境界有「息」或「滅」的情況，因此從前半頌之文句意義似乎不易判斷與《青目註》或《月稱註》之偈頌有所接近。若從長行之詮釋去了解其意義，似乎與《青目註》較為相近。<sup>50</sup>

## (二) 註釋書之長行

以上已校勘各本的偈頌，接下來將以註釋書對《中論》第 18.7 偈頌之長行內容作考察。即使《青目註》第 18.7 偈頌的起首發問語（或是「真實性的描述」議題）使有些學者認為《青目註》是接近於《月稱註》，但《青目註》的長行解說還是有別於《月稱註》的。先舉出《青目註》的詮釋文脈，如《中論》卷 3〈18 觀法品〉云：

問曰：若不說我非我、空不空，佛法為何所說？

答曰：佛說諸法實相，實相中無語言道、滅諸心行。<sup>51</sup>

《青目註》之長行說明雖然篇幅簡略，但精要地指出：「在諸法實相中，是無語言道、滅諸心行的」。雖然《青目註》在詮釋方面是用問答方式，但問答內容並非說明「語言道」與「心行滅」的關係，而在回答中「無語言道、滅諸心行」的陳述方式，兩者似乎也沒有前因後果之關係。關於《月稱註》部分，註釋內容同樣以問答形式說明偈頌文義，發起之問題亦與《青目註》同樣是關於第六頌之無我無非我的課題，但說明中提示了「語言斷」與「心行滅」有因果上的關係。《月稱註》，相關內容如下：

問：又，因為什麼而所詮之事不存在？

答曰：因為心行處滅。<sup>52</sup>

因此，就這一點來說，《青目註》是不同或不接近於《月稱註》的長行內容

<sup>50</sup> 關於《安慧註》之長行說明，將在接下來之「註釋書之長行」這一小節中討論。

<sup>51</sup> 《中論》卷 3〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 24c25–27。

<sup>52</sup> LVP, p. 364.6–8: “kasmāt punar abhidhātavyaṃ nāsti” ity? āha: “nirvṛte cittagocare” iti. cittasya gocaraḥ cittagocaraḥ. gocaro viśayaḥ, “ārambaṇam” ity arthaḥ；此處之譯文，引自釋延正，《福嚴佛學研究》17，〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，頁 88。

那樣透過問答而說明「語言斷」與「心行滅」之因果上的關係。

關於《無畏註》<sup>53</sup>、《佛護註》<sup>54</sup>、《清辨註》<sup>55</sup>等之長行說明形式，皆類似上述之《月稱註》的說明方式，以問答的形式說明偈頌文義，只不過《無畏註》、《佛護註》、《清辨註》對第 18.7 偈頌之解釋的前發問語是探求「入空性中戲論滅」的道理。有關「心行滅」與「語言滅」之關係上的說明，《無畏註》、《佛護註》、《清辨註》皆認為「心行滅」為「語言滅」之因。<sup>56</sup>雖然在上一節指出了羅什所譯之《青目註》的偈頌接近於《無畏註》與《清辨註》的偈頌文句形式（包含葉少勇之梵本《中論頌》刊行本），但在偈頌之長行內容對比中，從傳譯解說系統之層面上來看，《青目註》還是別於《無畏註》與《清辨註》。

關於《安慧註》之長行說明，似乎與《青目註》較為相近。如釋文曰：

釋曰：此所說、想——謂心境界，有體、無體，若性、無性，皆悉遮遣，住於空性。由如是故，不應現前所作、應現前所作，若事、若理，能取、所取，執著戲論，一切皆息；能知、所知，離諸所說。<sup>57</sup>

在這段註釋文字中，安慧論師先說明偈頌中有兩個重要概念：所說（即羅什譯之「言語」）、想——心境界（即羅什譯之「心行」）。接著說明此二者不論是「有體、無體，若性、無性」，皆應被除遣，住於空性之體證。「由如是故」，應是指所說（「言語」）、心境界（「心行」）之遣除而住於空性；因此後

<sup>53</sup> 參見葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 295。另可參考比較：寺本婉雅，《〈梵漢獨對校·西藏文和訳〉中觀無畏疏》，頁 326–327；Huntington, Clair W., *The "Akutobhaya" and Early Indian Madhyamika (Volumes I and II)*, pp. 434–435。

<sup>54</sup> 關於《佛護註》對《中論》第 18.7 偈頌之說明，參見 Christian Lindtner, "*Buddhapālita on Emptiness [Buddhapālita-mūla-madhyamakavṛtti XVIII]*", pp. 194–197; pp. 205–208。Akira Saito, *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*, pp. 251–256。葉少勇，《〈中論佛護釋〉譯註》，頁 248–251。

<sup>55</sup> 關於《清辨註》藏譯本對《中論》第 18.7 偈頌之說明參見 Malcolm David Eckel, *A Question of Nihilism: Bhāvaviveka's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamika Philosophy*, pp. 221–227。

<sup>56</sup> 如《無畏註》云：「若問：那個所詮如何被遮遣呢？答曰：通過心的所緣境的遮遣。」（Derge No. 3829，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函）71a2）；《佛護註》云：「問曰：言說所詮如何得以止息？答曰：以心之所行境界止息故。」（Derge No. 3842，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函）242b6）；《清辨註》云：「問曰：言說所詮亦云何得止息？答曰：由心之行境止息故。」（Derge No. 3853，丹珠爾部第 97 冊（Tsha 函）187a4）

<sup>57</sup> 《大乘中觀釋論》卷 12〈18 觀法品〉，CBETA, K41, no. 1482, p. 146c16–20。

面接著說：能取、所取之一切戲論止息，遣除能知、所知，而離諸所說。換言之，在所說（「言語」）、心境界（「心行」）被遣除而住於空性之後，一切戲論止息，離諸所說。這一讀法，似乎是更接近《青目註》，而非月稱釋。<sup>58</sup>

總括上述之討論，在詳細比對梵、藏、漢各本《中論》第 18.7 偈頌的語法形式後，筆者發現羅什所譯之《青目註》是接近於葉少勇之刊行本的《中論頌》梵本，亦接近於《無畏註》藏譯本，及《清辨註》藏、漢譯本。關於比對各本注釋書之長行內容部分，《青目註》似乎與《安慧註》較為相近，卻是有別於《無畏註》、《佛護註》、《清辨註》和「月稱系」（《明句》系文本）的詮釋。如此看來，關於羅什譯本之底本所採用哪部梵本之課題，目前似乎接近葉少勇所刊行之《中論頌》梵本。透過上面的研究，若研究各部《中論》的過程當中發現有差異，其原因可能有很多，不單單是翻譯上的問題，而有可能是在傳承上梵本文句就有所不同。

### （三）兼論《中論》第 18 品之標題比較

關於梵本文句不同之情況，在此附帶討論《中論》第 18 品之標題，此中亦顯示出梵本文句不同之情形。目前我們看到《中論頌》梵本與註釋書的品題有不一致的情況，在某程度上能反映底本用字上的差異。以下列舉葉少勇著《《中論佛護釋》譯註》<sup>59</sup>中所引各本之品題：

原民族宮藏《中論頌》梵：“saddharmmaparīkṣā”（正法之考察）；

哲蚌寺藏《中論頌》梵：“tattvaparīkṣā”（真實之考察）；

《月稱註》梵：“ātmaparīkṣā”（我之考察），藏：“bdag brtag pa”（我之考察）；

《無畏註》、《佛護註》、《清辨註》藏：“bdag dang chos brtag pa”（我與法之考察）；

《青目註》、《清辨註》、《安慧註》：觀法。

<sup>58</sup> 筆者在此要感謝評審老師對此處關於《安慧註》之長行說明的指正，並提供更為合理的詮釋。此處之說明文字，基本上是依於評審老師的意見而作字詞上的部分調整所成。

<sup>59</sup> 葉少勇，《《中論佛護釋》譯註》，頁 242。按：原民族宮藏《中論頌》梵，即是本篇論文所引用【葉少勇】版。

從各本核對中，可以知道羅什所譯之《青目註》第 18 品題作「觀法」，與原民族宮藏之《中論頌》梵本<sup>60</sup>品題作「正法之考察“saddharmmaparīkṣā”」最為相似；亦可以肯定與《月稱註》品題作「我之考察“ātmaparīkṣā”」是有所不同。若嚴格地去區分品題的差異，顯然有多種底本用字系統，如正法、法、真實、我、我與法之考察。

#### 四、中觀思想之「心行言語斷」義趣

##### （一）註釋書對《中論》18.7 偈頌之詮釋

若要掌握《中論》偈頌之義趣，《中論》之註釋書是扮演重要角色。換言之，長行詮釋有助於解讀和釐清《中論》偈頌的意義。在漢傳文獻當中，羅什所譯之《青目註》為佛學界和學術界所重視，《青目註》之譯文質量亦相當高。在藏傳文獻當中，《無畏註》、《佛護註》、《清辨註》的貢獻亦占有非常重要的地位。在《月稱註》梵本被發現和校訂出版後，其對學界的影響力亦舉足輕重。這可想而知註釋書之重要性。

由於各本《中論》18.7 偈頌文義出現不同的涵義，不得不假借註釋書之長行詮釋，作為協助解讀和釐清該偈頌的真正意義。首先是探討《青目註》之長行詮釋，內容如下：

問曰：若不說我非我、空不空，佛法為何所說？

答曰：佛說諸法實相，實相中無語言道、滅諸心行。心以取相緣生，以先世業果報故有，不能實見諸法，是故說心行滅。<sup>61</sup>

在青目的這段詮釋中偈頌文義是描述佛所說之諸法實相，在諸法實相中（約第一義中）是名言所詮止息的情況；在諸法實相中是心所行處滅除的狀態。<sup>62</sup>

<sup>60</sup> 葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 299。

<sup>61</sup> 《中論》卷 3〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 24c25–28。

<sup>62</sup> 參見《中觀論疏》卷 8〈18 法品（八末）〉，CBETA, T42, no. 1824, p. 126b14–20：「心行言語斷」下，釋實相義也。初就法說門釋實相，豎超四句故四句心亡，橫絕百非故百非心斷。在心既爾，言語亦然，四句之言不能言、百非之說不能說也。又非但實相不可言，即言亦是實相，故雖言無言。故天女詰身子云：「汝但知實相無言，未悟言即實相。」故言滿十方常是四絕。」釋印順，《中觀論頌講記》，pp. 328–329：「以理智觀察，悟到「諸法實相」，這實相是怎樣的？是「心行言語斷」的。心行斷，是說諸法實

以上的文脈中並沒有道出「言語斷」與「心行斷」兩者彼此間有因果關係。青目認為一般凡夫不能如實觀、如實知、如實見一切法的本性，有兩個因素：1、今生的心取著一切法相；2、此心是過去生的雜染業報之果所致。

有人接著問：凡夫的心確實不能見諸法實相，但聖者的心是能實見諸法實相，為何說一切心行皆滅呢？《青目釋》的問答說明如下：

問曰：若諸凡夫心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？

答曰：諸法實相即是涅槃。涅槃名滅，是滅為向涅槃，故亦名為滅。

若心是實，何用空等解脫門？諸禪定中，何故以滅盡定為第一？

又亦終歸無餘涅槃。是故當知，一切心行皆是虛妄，虛妄故應滅。<sup>63</sup>

青目認為諸法實相即是涅槃，涅槃亦名滅。而此偈頌所說之心行語言滅之「滅」，是向於涅槃，因此亦名滅。引文中透露出偈頌說心行滅的重點，即是破除諸法實有之錯誤觀念。提問者認為，一切的心所行境皆是實有，不能說滅；青目認為，因此如果心行處（即使對聖者而言）是實有，就不需要透過修空等三解脫門，因為空解脫門等是要觀一切法不實，此則與心所行處是實有之主張相違。另外，偈頌說「滅」的理由是要指出凡夫認識活動的認識結果都是虛妄，滅除此虛妄才能趣入涅槃。

關於偈頌下半句的說明，內容如下：

諸法實相者，出諸心數法，無生無滅、寂滅相，如涅槃。

問曰：經中說，諸法先來寂滅相即是涅槃。何以言如涅槃？

答曰：著法者分別法有二種：是世間、是涅槃。說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此《論》中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻。如汝說涅槃相空、無相、寂滅、無戲論，一

---

相，不是一般意識的尋思境界。一般的意識，分析、綜合、決斷、想像他，是不可能的。《解深密經》說：勝義諦是超過尋思的。言語斷，是說諸法實相，不是口頭的語言或文字，所能說得出的。我們的語言文字，不過是符號、表象，在常識的慣習境中，以為是如何如何；而諸法實相，卻是離言說相的。《解深密經》說：勝義諦是離言性的。淨名長者的默然，即表示此意。」

<sup>63</sup> 《中論》卷 3〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, pp. 24c28–25a6。

切世間法亦如是。<sup>64</sup>

關於諸法實相與涅槃的關連，有人問：一切法本來寂滅之相，即是涅槃，為何說一切法如涅槃？青目解釋：這是為了分別執著涅槃與世間（或世間之實相）為二法的人而說。著法者認為，一切法分別為世間與涅槃，世間是因緣生因緣滅；涅槃是不生不滅，世間不是涅槃，涅槃也不是世間，如何能說一切法是涅槃呢？青目認為龍樹著《中論》中確實說一切法的實相即是性空寂滅的，不只是涅槃是空、無相、寂滅、無戲論的，世間實相也是如是性空而寂滅的，因此以一切法如涅槃為譬喻，世間實相亦是性空而寂滅的。

另一方面，關於《無畏註》對《中論》第 18.7 偈頌之長行詮釋，如在第二章節中所說，此偈頌說明在說明關於「戲論由空滅」的道理，而註釋說明中指出：由於「心的行處止息」，因此「言說所詮止息」；<sup>65</sup>此與青目釋所說——「心的行處止息」與「言說所詮止息」同是體證諸法實相之境界的詮釋有所不同。有關《佛護註》<sup>66</sup>對《中論》第 18.7 偈頌之長行詮釋，此論依然沿用《無畏註》之詮釋內容，在其詮釋當中另加了兩個議題：

- 1、認為空（無前後世，無凡夫等）見解的一般人與如實觀見空性為無生無滅的行者，兩者是有巨大的差別，前者是具有無明者，而後者是具有無漏智慧的智者；
- 2、有人質問：——如果一切事物等同于涅槃，法與非法就沒有差別，這樣的話一切努力豈不是沒有意義？佛護解釋：對於心智愚癡的行者，努力是有的；而對如實觀見諸法實相的行者，一切法不可得。因此在最後，佛護結說「法性如涅槃」這一句是約勝義而說。

在《清辨註》藏譯本當中，清辨對此第 18.7 偈頌提出四種解釋。<sup>67</sup>在首

<sup>64</sup> 《中論》卷 3〈18 觀法品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 25a6–13。

<sup>65</sup> 關於《無畏註》對此偈頌之解釋，參見附錄一；另可參見寺本婉雅，《〈梵漢獨對校·西藏文和訳〉中觀無畏疏》，頁 326–327。Huntington, Clair W., *The "Akutobhaya" and Early Indian Madhyamika (Volumes I and II)*, pp. 434–435。葉少勇，《中論頌（梵藏漢合校·導讀·釋註）》，頁 295。

<sup>66</sup> 參見 Christian Lindtner, “*Buddhapālita on Emptiness [Buddhapālita-mūla-madhyamakavṛtti XVIII]*”, pp. 194–197; pp. 205–208。Akira Saito, *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*, pp. 251–256。葉少勇，《《中論佛護釋》譯註》，頁 248–251。

<sup>67</sup> 關於《清辨註》對此偈頌之解釋，參見附錄二；另可參見 Malcolm David Eckel, *A Question of Nihilism: Bhāvaviveka's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamika Philosophy*, pp. 221–227。

要詮釋中，他指出戲論是以言說為本質；並且，由於對言說所詮產生概念化的增益，戲論於是無窮無盡地生起。當觀見空性，了知無有可施設之物時，言說所詮便止息。換言之，因為名言所詮不存在，戲論於是止息。他進一步指出「名言所詮止息」是因為心的對像如色等止息。其理由是，心的對象如色等在勝義中不可安立。意即：當見空性而生起無分別智時，無有心之對境的施設；當對心的對境不存在，言說所詮則無有安立之處。另外，在其第四種詮釋當中，清辨將心行“cittagocara”詮釋為識的潛能，即識種子。有漏之識的潛能之所以形成是因為名言分別的緣故，當覺知諸法無我，此有識的潛能便止息。

關於《月稱註》，其解說內容基本上亦承襲以上兩部註釋書（《無畏註》與《佛護註》）之詮釋內容；除此之外，還為「增益」與語言施設作連接上的解釋。雖然《無畏註》有說到「增益」，但沒有對此作進一步的解釋，《佛護註》同樣沒有為此「增益」作解釋。以下將梳理《月稱註》之相關詮釋。首先是關於「名言所詮止息」的意義，內容如下：

於此，如果任何所詮之事物存在，則彼能夠被顯示。

當名言所詮的止息，即言語的對象不存在，則沒有任何東西被諸佛所顯示。<sup>68</sup>

以上這段詮釋，月稱認為名言所詮的事物止息，意指言語所指涉的對象不存在，在這種的情況之下，沒有任何法可以被佛所說的，此意味著能詮的語言亦止息；反之，有任何名言所詮的事物存在，才能夠被顯示，才能有名言的施設。

接著是詮釋關於「名言所詮止息」與「心所行處止息」的關係，內容如下：

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>

<sup>68</sup> LVP, p. 364.5-6: iha yadi kiṃ cid abhidhātavyaṃ vastu syāt, tad deśyeta. yadā tu abhidhātavyaṃ nivṛttam, vācāṃ viśayo nāsti, tadā kiṃ cid api naiva deśyate buddhaiḥ. 此處之譯文，引自釋延正，《福嚴佛學研究》17，〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，頁 87-88。

<sup>69</sup> LVP, p. 364.6-8: “kasmāt punar abhidhātavyaṃ nāsti” ity? āha: “nivṛtte cittagocare” iti. cittasya

為何名言所詮止息？因為心所行處止息。月稱進一步為「心行處」複合詞作解釋，月稱認為「心行處」意指「心的行處」，此中「行處」意指「對境」，意思是「所緣」。然後，月稱接續詮釋心行處、增益相、語言的生起之間的關係，如下：

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>

在這段詮釋中，月稱表示：如果「心的行處」存在，「心的行處」在「增益相」後（或可理解為產生認識之後），才可能會有「語言的生起」。如此顯示「增益相」建立在「心的行處」的基礎上，也作為「語言的生起」的所依，意味著「增益相」介於「心行處」與「語言」的關係之間，因此根據該段文脈來推測「增益相」可以是「名言所詮的對象」，可以理解為相當於心緣境所產生之認識。以上三個項目的序列可以標示為：

心的行處存在 → 增益相（名言所詮的對象，或心緣境後所產生的認識） → 語言的生起

這三個項目的前後過程可以被理解為：從心緣境，發生認識，而到語言施設的過程，當心緣境發生認識作用之時，由於錯誤地認識而在所緣相上發生增益（此即是「名言所詮的對象」），這增益相卻被認識為實有的存在，因此施設種種語言。

在說明完心的行處，名言所詮對象及語言施設之關係之後，月稱進一步說明「心所行處止息」與「名言所詮止息」的關係，內容如下：

[問]：又，因為什麼，心的對境不存在呢？

---

gocaraḥ cittagocaraḥ. gocaro viśayaḥ, “ārambaṇam” ity arthaḥ. 此處之譯文，引自釋延正，《福嚴佛學研究》17，〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，頁88。

<sup>70</sup> LVP, p. 364.8–10: yadi cittasya kaścīd gocaraḥ syāt, tatra kiṃ cin nimittam adhyāropya syād vācāṃ pravṛttiḥ. yadā tu cittasya viśaya evānupapannaḥ, tadā kva nimittādhyāropaḥ, yena vācāṃ pravṛttiḥ syāt? 此處之譯文，引自釋延正，《福嚴佛學研究》17，〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，頁88。

當解釋時，他（龍樹）說：因為法性就如涅槃是不生不滅的。<sup>71</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？因為彼[相的增益]不存在，從何處有諸語言的生起呢？<sup>72</sup>

為何心所行處止息呢？月稱指出歸結於後半頌，因為「法性就如涅槃是不生不滅。」此中之理由是，因為當心的所緣是一切法本性，此法性是不生不滅的，是決定的（或安定性，或安住性），因此當心悟諸法實相時，亦是不生不滅的，意思是離世間有為相的。所以在如實知見法性（諸法實相）時，心因所緣境是不生的，心亦相應不生之實相而不生起。當心不生起的時候，增益相（名言所詮止息）也隨之不生；若增益相不生，語言也沒有辦法被安立。以上這個前後因果序列的過程可以標示為：

心不生 → 心的行處不生 → 增益相不生 = 名言所詮止息 → 語言  
施設止息

綜合以上之討論，關於註釋書對「心行言語斷」之長行詮釋，可以簡單地分為兩種理解觀念：

- 1、若根據《青目註》之詮釋，在諸法實相體證中，可以約名言方面說，是名言止息；或可以約心所行處方面說，是心所行處滅。若在第一義（勝義）中，兩者不能被說為彼此之間有因果關係。
- 2、若根據《無畏註》、《佛護註》、《月稱註》之詮釋，如實觀見一切法的本性即是不生不滅，心所行處會相應而止息；因為心所行處止息，所以名言所詮會止息，最後則語言沒有辦法被安立。這種詮釋，或許是約觀行之過程來說，才會有「心行斷」作為「言語斷」先決條件，意味著兩者彼此之間有前因後果的關係。

<sup>71</sup> LVP, p. 364.10–11: “kasmāt punaś cittaviśayo nāsti” iti. pratipādayann āha: “anutpannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā.” 此處之譯文，引自釋延正，《福嚴佛學研究》17，〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，頁 89。

<sup>72</sup> LVP, p. 364.12–14: yasmād anutpannāniruddhā nirvāṇam iva dharmatā dharmasvabhāvaḥ dharmaprakṛtiḥ vyavasthāpitā, tasmān na tatra cittaṃ pravartate. cittasyāpravṛttau ca kuto nimittādhyāropah? tadabhāvāt kuto vācāṃ pravṛttiḥ? 此處之譯文，引自釋延正，《福嚴佛學研究》17，〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉，頁 89。

## (二)《大智度論》所見之《中論》第 18.7 偈頌與解釋

為進一步探究中觀思想之「心行言語斷」的義意，除了《中論頌》及其註釋書之外，因《大智度論》有引用《中論》第 18.7 偈頌，本小節將藉助《大智度論》中的相關說明以獲得進一步的理解。首先，以下羅列《大智度論》所見之《中論》第 18.7 偈頌與相關解釋，共有十九筆資料，內容如下：

第一筆，卷 1〈1 序品〉：

問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？

答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：

**語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。**

說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。<sup>73</sup>

第二筆，卷 2〈1 序品〉：

復次，知一切諸法實不壞相，不增不減。云何名不壞相？**心行處滅，言語道斷**，過諸法如涅槃相不動。以是故，名三藐三佛陀。<sup>74</sup>

第三筆，卷 5〈1 序品〉：

云何無相三昧？一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。如偈說：**言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相**。<sup>75</sup>

第四筆，卷 6〈1 序品〉：

復次，觀一切法非空非不空，非有相非無相，非有作非無作；如是觀中心亦不著，是名甚深法。如偈說：

因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。

若法實有，不應還無；今無先有，是名為斷。

不常不斷，亦不有無；**心識處滅，言說亦盡**。<sup>76</sup>

第五筆，卷 15〈1 序品〉：

問曰：一切語，皆可答、可破、可壞，云何言「不可破壞，是為實相」？

<sup>73</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 61b6-13。

<sup>74</sup> 《大智度論》卷 2〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 71c6-9。

<sup>75</sup> 《大智度論》卷 5〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 96c10-14。

<sup>76</sup> 《大智度論》卷 6〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 107a7-14。

答曰：以諸法不可破故，佛法中一切言語道過，心行處滅，常不生不滅，如涅槃相。何以故？若諸法相實有，不應無；若諸法先有今無，則是斷滅。<sup>77</sup>

第六筆，卷 18〈1 序品〉：

是義，捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來不生不滅，如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。如〈讚般若波羅蜜偈〉說：  
「般若波羅蜜，實法不顛倒，念想觀已除，言語法亦滅……」<sup>78</sup>

第七筆，卷 23〈1 序品〉：

若菩薩得是信等五根，是時能信諸法實相不生不滅、不垢不淨、非有非無，非取非捨，常寂滅、真淨、如虛空，不可示、不可說，一切語言道過，出一切心心數法，所行如涅槃，是則佛法。<sup>79</sup>

第八筆，卷 30〈1 序品〉：

行深智慧，觀一切法不生不滅，非不生非不滅，亦非不生亦非不滅，非非不生非非不滅，過諸語言、心行處滅，不可壞不可破，不可受不可著，諸聖行處，淨如涅槃；亦不著是觀，意亦不沒，能以智慧而自饒益。如是菩薩，諸佛讚歎。<sup>80</sup>

第九筆，卷 31〈1 序品〉：

以無相、無作解脫門故名為空，諸法實相無量無數故名為空，斷一切語言道故名為空，滅一切心行故名為空……<sup>81</sup>

第十筆，卷 39〈4 往生品〉：

諸觀滅，諸心行轉還無所去，滅一切語言，世間法相如涅槃不異，如是智慧，是名慧眼。<sup>82</sup>

第十一筆，卷 41〈8 勸學品〉：

又諸法實相，滅一切觀，諸語言斷，而不墮斷滅中，是名「大心」。<sup>83</sup>

<sup>77</sup> 《大智度論》卷 15〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 170b18–23。

<sup>78</sup> 《大智度論》卷 18〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 190b15–21。

<sup>79</sup> 《大智度論》卷 23〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 235a3–7。

<sup>80</sup> 《大智度論》卷 30〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 283b14–19。

<sup>81</sup> 《大智度論》卷 31〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 293b22–25。

<sup>82</sup> 《大智度論》卷 39〈4 往生品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 348a20–22。

<sup>83</sup> 《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 363a16–17。

第十二筆，卷 54〈27 天主品〉：

須菩提所說般若波羅蜜，畢竟空義，無有定相，不可取，不可傳譯得悟；不得言「有」，不得言「無」，不得言「有無」，不得言「非有非無」，「非非有非非無」亦無，一切心行處滅、言語道斷故。<sup>84</sup>

第十三筆，卷 54〈27 天主品〉：

諸觀滅故、語言斷故，不可說，不可說故不可聽，不可聽故不可知，不可知故於一切法無受無著，則入涅槃。<sup>85</sup>

第十四筆，卷 61〈39 隨喜迴向品〉：

如無餘涅槃，不生不滅、不入不出、不垢不淨、非有非無、非常非無常，常寂滅相，心識觀滅、語言道斷，非法非非法等相，用無所有相故。<sup>86</sup>

第十五筆，卷 65〈44 諸波羅蜜品〉：

一切法空寂相故不須覺觀；覺觀無故，則無言說；無言說故，說般若波羅蜜斷語言道，是故名「不可說波羅蜜」。<sup>87</sup>

第十六筆，卷 70〈49 問相品〉：

知畢竟空已，無心數法、無語言故，名寂滅。<sup>88</sup>

第十七筆，卷 84〈70 三慧品〉：

佛答：「世俗法語言名相故可分別，第一法中無分別。何以故？第一義中一切語言道斷，以一切心所行斷故。但以諸聖人結使斷故，說有後際。」後際者，所謂無餘涅槃。<sup>89</sup>

第十八筆，卷 95〈86 平等品〉：

是平等義不可說，一切名字語言音聲悉斷。何以故？諸法平等是無戲論寂滅相；但覺觀散心中有語言故有所說。<sup>90</sup>

第十九筆，卷 100〈89 曇無竭品〉：

<sup>84</sup> 《大智度論》卷 54〈27 天主品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 448b4–8。

<sup>85</sup> 《大智度論》卷 54〈27 天主品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 448c1–3。

<sup>86</sup> 《大智度論》卷 61〈39 隨喜迴向品〉，CBETA, T25, no. 1509, pp. 495c29–496a3。

<sup>87</sup> 《大智度論》卷 65〈44 諸波羅蜜品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 518c26–29。

<sup>88</sup> 《大智度論》卷 70〈49 問相品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 551a1–2。

<sup>89</sup> 《大智度論》卷 84〈70 三慧品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 650a11–15。

<sup>90</sup> 《大智度論》卷 95〈86 平等品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 726a7–9。

一切法實性，皆過心、心數法、出名字語言道。<sup>91</sup>

以上十九筆資料，有四筆是長行和偈頌（卷 1、卷 5、卷 6 和卷 18），其餘十五筆是純長行解釋。除了《大智度論》所引《中論》第 18.7 偈頌外，也有與該偈頌的意趣頗為相近的偈頌，卷 6：「不常不斷，亦不有無；心識處滅，言說亦盡」和卷 18：「般若波羅蜜，實法不顛倒，念想觀已除，言語法亦滅」。《大智度論》所註解的經典，是佛教界通稱為「大品」之《般若波羅蜜經》，闡發般若波羅蜜之相關教學，故卷 18 之相關引文是用「般若波羅蜜」來指涉《中論》第 18.7 偈頌中所說的「法性」；另外在其他《大智度論》之相關引文中，相當於 18.7 偈頌中所說的「法性」，有如下不同的安立施設，如卷 1「法」、卷 6「甚深法」、卷 23「佛法」、卷 30「淨」、卷 39「世間法相」、卷 41「諸法實相」、卷 70「畢竟空」、卷 84「第一義」、卷 100「一切法實性」等。在大乘般若經之文脈中，上述之語詞可視為是「諸法實相」之同義語。

上述內容可歸納為以下幾種面向：(1)諸法實相作為所體悟的對象；(2)修行者已證知諸法實相而處於寂滅之狀態；(3)透過修習某種觀法以證知諸法實相；(4)趣入諸法實相的過程。

首先，約諸法實相作為所體悟的對象方面來說，在第一義中是不可思，不可議，卷 54「離四句」，卷 6「絕百非」，卷 61「無所有相」，卷 84「無分別相」，卷 1「無初、中、後」，卷 15「不可壞」等，都是指出諸法實相作為所體悟的對象非一般的心識所能思，非世間語言所能表述；若尚要描述諸法實相唯有從否定面去表述，非能直說。因為凡事能被心所能尋伺而言說的話，皆屬於世俗而非第一義。

其次，約行者方面來說，行者得無漏信等五根能信諸法實相，亦已證知諸法實相畢竟空，是心所行處止息（不存在，或無），是名言所詮止息，是不生不滅，當下這種情況可以被解說為寂滅；這種寂滅的狀態不是一般人所能理解，其原因是超越心行與名言範圍；有的還誤以為是斷滅狀態，故卷 41 有言「並非墮入斷滅當中」。除了上述之所證對象與能觀者之體驗的二種面向外，亦有強調應當捨棄一切修觀的方法，在卷 18 和卷 30 中即有此說，如「捨一切觀」和「不著是觀」。

關於修習何種觀法方能證知諸法實相這一面向，卷 5 有提到修習「無相

<sup>91</sup> 《大智度論》卷 100〈89 曇無竭品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 753a29–b1。

三昧」；卷 6 是以三解脫門「觀一切法非空非不空，非有相非無相，非有作非無作」；卷 31 是以修習「無相解脫門」，或「無作解脫門」；在卷 20 中更為詳細地解說是一門直入或三門次第而入，並舉城門喻說明。<sup>92</sup>總之，三解脫門皆能緣諸法實相。因此並非限於修習空三昧才能證知諸法實相。

以上三種面向之說明內容，關於「心行滅」與「語言滅」二者的關係，基本上並沒有前因後果的義趣。值得注意的是，關於趣入諸法實相之過程這一面向，《大智度論》提到：因為心的活動止息，所以名言止息；此時則入於涅槃之體證。這有前者滅為因，故而後者滅為果，顯示前因後果彼此關係，猶如卷 54：「諸觀滅故，語言斷，故不可說；乃至不可知故，於一切法無受無著，則入涅槃」；卷 65：「一切法空寂相故不須覺觀；覺觀無故，則無言說；無言說故，說般若波羅蜜斷語言道」；卷 84：「第一義中一切語言道斷，以一切心所行斷故。」能如此詮釋這樣的過程，或可約依觀行之過程而說。

歸納以上之討論，十九筆之《大智度論》引文中，有十六筆提示了「心行斷」與「言語斷」並無因果上之關係。可以說，「心行言語斷」於上述文脈中是描述諸法實相之境界，而在第一義中，不能說「心行斷」與「言語斷」這二者彼此有前有後，因為在第一義中是無所有相、無分別相、無前後相的。另一方面，十九筆之《大智度論》引文中有三筆提示了「因為心所行處止息，所以名言所詮止息」之義趣，顯示「心行斷」與「言語斷」這二者是有前有後的因果關係；此可以是約趣入諸法實相之過程說。

<sup>92</sup> 《大智度論》卷 20〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 207b24-c20：

如是觀空，若取是諸法空相，從是因緣生憍慢等諸結使，言「我能知諸法實相」，是時應學無相門，以滅取空相故。若於無相中生戲論，欲分別有所作，著是無相；是時復自思惟：「我為謬錯，諸法空無相中云何得相、取相作戲論？是時應隨空、無相行，身口意不應有所作，應觀無作相，滅三毒，不應起身口意業，不應求三界中生身。」如是思惟時，還入無作解脫門。

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：觀諸法空是名「空」；於空中不可取相，是時空轉名「無相」；無相中不應有所作為三界生，是時無相轉名「無作」。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門：空、無相、無作。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。若入是空門，取相得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。若於無相相心著、生戲論，是時除取無相相，入無作門。

阿毘曇義中：是空解脫門，緣苦諦攝五眾。無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡。無作解脫門，緣三諦攝五眾。

摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。

## 五、結論

羅什所譯之《青目註》有相當高的譯文質量，對佛教界貢獻良多，在學界中也是不可或缺的研究版本之一。自《月稱註》梵本問世後，學界中興起以梵藏漢校勘《中論》的研究熱潮，學界中還曾經一度以《月稱註》梵本重新檢視羅什所譯之《青目註》，對羅什的譯文提出批評和質疑。近年來，原民族宮藏梵本發現《中論頌》由葉少勇校刊出版，此《中論頌》梵本是不同於《月稱註》梵本，因此得知《中論》在流傳的過程中確實出現不同傳承梵本。每件事情可能因不同的時空背景發生了變化，佛教的文獻也不例外，如同《中論》第 18.7 偈頌之情況。

羅什所譯之《青目註》第 18.7 偈頌的第二句——「心行言語斷」，尤其是「心行斷」，目前在梵本當中就有兩個不同傳承，分別為《月稱註》之“*nivṛtte cittagocare*”，與葉少勇校訂出版之《中論頌》的讀法：“*nivṛttaś cittagocarah*”。筆者認為羅什所譯之《青目註》第 18.7 偈頌，可以得到葉少勇所刊行之《中論頌》梵本的支持。葉少勇之刊行本《中論頌》之「心行斷」“*nivṛttaś cittagocarah*”的格位是陽性、單數、主格，依梵語語法形式，前半頌可被理解為，「名言所詮止息，心的對境止息」，兩者「心行斷」與「言語斷」並沒有因果關係。

由於《中論》第 18.7 偈頌之「心行言語斷」有不同的詮釋，所呈現之偈頌義趣也略有不同。若依《青目註》之解釋，在諸法實相中，唯能借由遮詮的方式去敘述，非以一般意識可以思惟，非以語言所能表詮；因此「心行斷」與「言語斷」兩者之間不能說有因果關係。若根據《無畏註》、《佛護註》、《月稱註》的詮釋，如實觀見一切法是不生不滅，心的行處會止息；因為心的行處止息，所以名言所詮會止息，語言則於此無法被安立。這種詮釋，或許可以約觀行過程來說，才能以「心行斷」作為「言語斷」之先決條件，意味著兩者彼此之間有前因後果的關係。

關於《大智度論》中所見之《中論》第 18.7 偈頌與相關的說明文字，對於諸法實相的描述，是「心行斷」，是「言語斷」，因為約第一義中說無所有相、無前後相等，不能說「心行斷」與「言語斷」彼此有前後，或同時俱有等相。若說「因為心所行處止息，所以名言所詮止息」，顯示前因後果的現象，或許可以是約趣入諸法實相之過程而說。

## 附錄一：無畏註

Derge No. 3829，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函）70b6–71a4：

འདིར་སྒྲུབ་པ། སྒྲོས་པ་ནི་སྣང་བ་ཉིད་ཀྱིས་འགག་པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་གང་བཤད་པ་དེ་ལ་རིགས་པ་གང་ཡིན།  
 འདིར་བཤད་པ་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པས་ཏེ།  
 སྒྲུབ་བརྗོད་པར་བྱ་བའི་དོན་བཅས་པ་དང་སྒྲུབ་བྱ་དང་ཤིང་རྟ་ལ་སོགས་པ་སྣང་བ་ཉིད་དུ་མཐོང་བས་སྒྲོས་པ་དགག་པར་འགྱུར་ཏེ།  
 དེ་ལ་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ལ་རྟོགས་པས་སྒྲོ་བཏགས་པ་ལས་ནི་བརྗོད་པའི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་སྒྲོས་པ་དཔག་ཏུ་མེད་པར་འབྱུང་ལ་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོ་བོ་ཉིད་  
 རབ་ཏུ་དབེན་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་སྣང་བ་ཉིད་ནམ་མཁའ་ལྟ་བུ་མངོན་སུམ་དུ་བྱས་མེད་པའི་ཚུལ་གྱིས་མངོན་སུམ་དུ་བྱས་ཤིང་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་བརྗོད་ཏུ་  
 མེད་པར་མཐོང་ན།བརྗོད་པའི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་སྒྲོས་པ་འགག་པའི་ཕྱིར་རོ།  
 བརྗོད་པར་བྱ་བ་དེ་ཡང་ཇི་ལྟར་ཚྭ་པར་འགྱུར་ཞེ་ན།  
 བཤད་པ། སེམས་ཀྱི་སྦྱོང་ཡུལ་ཚྭ་པས་སོ།  
 སེམས་ཀྱི་སྦྱོང་ཡུལ་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་དོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་དུ་མཐོང་བས་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པས་སྒྲེད་ཡང་དོན་དམ་པར་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ།  
 དེ་ལ་ཡང་དག་པར་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་མཐོང་བ་ཐོབ་ན། བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པ་དོན་དམ་པ་ཤེས་པ་ཐོབ་ན་སེམས་ཀྱི་སྦྱོང་ཡུལ་ཚྭ་པོ།  
 སེམས་ཀྱི་སྦྱོང་ཡུལ་དེ་ཡང་ཇི་ལྟར་ཚྭ་པར་འགྱུར་ཞེ་ན།  
 བཤད་པ། མ་སྒྲུབ་པ་དང་མ་འགགས་པ། ཚེས་ཉིད་ཐུང་ན་འདས་དང་མཚུངས།  
 སེམས་ཀྱི་སྦྱོང་ཡུལ་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་དག་མ་སྒྲུབ་པ་དང་མ་འགགས་པའི་ཚེས་ཉིད་ཐུང་ན་ལས་འདས་པ་དང་མཚུངས་པར་རབ་ཏུ་ཤེས་པས་སེམས་ཀྱི་སྦྱོང་  
 ཡུལ་ཚྭ་པར་འགྱུར་རོ།

今譯：

此中問言：關於所說的「戲論由空性而滅」這一陳述，含有什麼樣的正理呢？

對於此，釋曰：「藉由言說所詮止息」。

當言說所詮的對象——例如瓶、布、車乘——被觀見為空性時，戲論將止息。

此中，因為對言說所詮[產生]概念化的增益，戲論因言說的自性而無窮盡地生起。而空性為一切法的本性，其特徵是絕待，猶如虛空，是透過不見一法可得的方式而被直接證悟。

當觀見一切法皆不可言說時，因言說自性而的戲論止息。

問曰：言說所詮如何止息呢？

答曰：「通過心的所行境止息。」

當見到心的所行境——色等——無自性時，言說所詮即被遮遣。這是因為它們在勝義中並不成立。

於此，若獲得如實見，則言說所詮被遮遣；若獲得勝義智，則心的所行境止

息。

若問：心的所行境如何止息呢？

答曰：「不生亦不滅，法性如涅槃。」

通過徹底了知心的所緣境——色等——根本無有實體，其本性是不生不滅、如涅槃般的法性。如實觀見便能體悟無生無滅的法性，心所行境就會止息。

## 附錄二：清辨註

Derge No. 3853，丹珠爾部第 97 冊 (Tsha 函) 187a2–188b1：

སྤྱོད་པ་ནི་སྤྱོད་པ་ཉིད་ཀྱིས་འགག་པར་འགྱུར་ཞེས་ཐུག་སྤྱོད་པ་དེ་ཇི་ལྟར་སྤྱོད་པ་ཉིད་ཀྱིས་འགག་པར་འགྱུར་བ་དེ་ལྟར་འདྲིར་བཤད་པར་བྱ་སྟེ།  
འདི་ལ་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ལ་རྟོགས་པས་སྤྱོད་བཏགས་པ་ལས་ནི་བརྗོད་པའི་བདག་ཉིད་ཀྱི་སྤྱོད་པ་དཔག་ཏུ་མེད་པ་འབྱུང་ལ།  
དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་རབ་ཏུ་དབེན་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་སྤྱོད་པ་ཉིད་ནམ་མཁའ་ལྟ་བུ་མངོན་སྲུང་དུ་བྱར་མེད་པའི་ཚུལ་གྱིས་མངོན་སྲུང་དུ་བྱས་ཤིང་།  
དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་བརྗོད་ཏུ་མེད་པར་མཐོང་བའི།

**བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཞུག་པས་ཏེ།**

།བརྗོད་པ་འཇུག་པའི་སྤྱོད་པའི་ཞེས་བྱ་བའི་ཐ་ཚིག་གོ།

།བརྗོད་པར་བྱ་བ་དེ་ཡང་ཇི་ལྟར་ཞུག་པར་འགྱུར་ཞེ་ན།

**སེམས་ཀྱི་སྤྱོད་ལུལ་ཞུག་པའོ།**

།གང་གི་ཕྱིར་ཞེས་བྱ་བའི་ཚིག་གི་སྟུག་མའོ།

།སེམས་ཀྱི་སྤྱོད་ལུལ་ནི་སེམས་ཀྱི་ལུལ་ཏེ། གཟུགས་ལ་སྟུགས་ཞེས་བྱ་བའི་ཐ་ཚིག་གོ།

།དེ་ཡང་དོན་དམ་པར་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །སེམས་ཀྱི་སྤྱོད་ལུལ་ནི་དངོས་པོར་བརྗོད་དེ། རང་གི་ངོ་བོ་དང་། སྤྱིའི་ངོ་བོ་སྟོན་པའི་ཕྱིར་རོ།

།ཞུག་པ་ནི་ཞུག་པ་ལྟ་བུ་སྟེ། ལྟ་བུ་པའི་དེ་ལོ་ན་ཤེས་པ་སྤྱོད་པ་དང་།

མ་སྤྱོད་པ་ནི་ཡང་དངོས་པོའི་དེ་ལོ་ན་ནམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྤྱོད་ལུལ་གྱི་རང་གི་ངོ་བོ་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བའི་ཕྱིར་རོ།

།དེའི་ཕྱིར་དེ་ཞུག་པའི་བརྗོད་པའི་བདག་ཉིད་ཀྱི་སྤྱོད་པ་ཞུག་གོ།

།སེམས་ཀྱི་སྤྱོད་ལུལ་ཞུག་པ་དེ་ཡང་གང་གིས་ཀྱང་མི་བྱེད་དོ།

།འོ་ན་ཇི་ལྟར་ཞེ་ན། སེམས་ཀྱི་སྤྱོད་ལུལ་གཟུགས་ལ་སྟུགས་པ་དག

**།མ་སྤྱོད་པ་དང་མ་འགགས་པ། ཆོས་ཉིད་མུངན་འདས་དང་མཚན་ས།**

།ཆོས་ཉིད་དང་ཆོས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་དང་། ཆོས་ཀྱི་རང་བཞིན་ཞེས་བྱ་བ་དག་གི་ནམ་གངས་སོ།

།ཡང་ན་གཞན་གྱིས་སྤྱོད་པ་ནི་སྤྱོད་པ་ཉིད་ཀྱིས་འགག་པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་བྱ་བ་དེ་ལ་རིགས་པ་གང་ཡིན་ཞེས་སྤྱོད་པ་ན།

སྤྱོད་པ་དོན་གྱིས་ནམ་འབྱོར་པ་སྤྱོད་པ་ཉིད་ལ་གནས་ཤིང་། མཚན་མ་མེད་པ་ལ་གནས་པའི་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཞུག་པས།

དེའི་ཕྱིར།

**བཙོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པས་ཏེ།**

ཞེས་བཤད་དེ། བཙོད་པར་འཇུག་པ་ཚྭ་པས་ཞེས་བྱ་བའི་ཐ་ཆིག་གོ།

ཤེས་ན།

**སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་ཚྭ་པས་སོ།**

སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་ནི་སེམས་ཀྱི་རྩ་བ་ཞེས་བྱ་བའི་ཐ་ཆིག་གོ།

ཡུལ་གྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ནི་སེམས་ཀྱིས་རྣམ་པར་བརྟགས་པ་ཡིན་པར་བཙོད་དེ།

དེ་ཡང་དམིགས་སུ་མེད་པ་ལ་གནས་པས་ཚྭ་པའི་ཕྱིར་སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་ཚྭ་པས་སོ།

ཇི་ལྟར་སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་ཚྭ་པར་འབྱུང་ཞེ་ན།

**མ་སྦྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ། ཆོས་ཉིད་མུ་ངན་འདས་དང་མཚུངས།**

གང་གི་ཕྱིར་སེམས་ཀྱི་དེ་ཁོ་ན་ཞེས་བྱ་བའི་ཆིག་གི་ལྷན་མཐོ།

ཡང་ན། དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་དག་མ་མཐོང་བ་དེ་ཁོ་ན་མཐོང་བ་ཞེས་བྱ་སྟེ། དེ་ཡང་ཇི་ལྟ་བུ་ཞིག་ཡིན་སྟེ་ལུ་ཅིག་དེ་ལྟར་སེམས་པས་དེའི་ཕྱིར།

**བཙོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པས་ཏེ།**

ཞེས་བཤད་དེ། དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་དག་མ་མཐོང་བའོ།

དེ་ཡང་ཇི་ལྟར་ཞེ་ན། གང་གི་ཕྱིར།

**སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་ཚྭ་པས་སོ།**

སེམས་ལ་སོགས་པའི་སྟོང་པ་སྟེ། དངོས་པོ་ལ་སོགས་པར་མི་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་བྱ་བར་དགོངས་སོ།

འདིར་ཡང་སོགས་པའི་སྟེ་ཁོང་ནས་དབྱེད་བར་བཟ་བར་བྱ་སྟེ། སེམས་ལ་སོགས་པའི་སྟོང་པ་ནི་སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་སོ།

དེ་ཁོ་ན་མཐོང་བ་མེད་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ།

གང་གི་ཕྱིར་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་ཡུལ་རྣམས་མ་མཐོང་བ་གང་ཁོ་ན་ཡིན་པ་དེ་ཉིད་དེ་ཁོ་ན་མཐོང་བའི་སྦྱར་བཙོད་དེ།

དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་ནོ།

ཇི་སྐད་དུ་མཐོང་བ་མེད་པ་ནི། དེ་ཁོ་ན་མཐོང་བའོ་ཞེས་གསུངས་སོ།

དེའི་ཕྱིར་བཙོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པས་སྟེ། ཇི་སྐད་དུ། འཕགས་པ་སྒྲོ་བྱས་མི་ཟད་པས་བཟན་པའི་མདོ་ལས།

དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གང་ཞེ་ན། གང་ལ་སེམས་ཀྱང་མི་རྒྱུན་ཡི་གི་རྣམས་ལྟ་སྟོས་ཀྱང་ཅི་དགོས་པའོ་ཞེས་གསུངས་པ་དང་།

དེ་བཞིན་དུ་གཞན་ནས་ཀྱང་། སེམས་དང་། ཡིད་དང་། རྣམ་པར་ཤེས་པ་དང་བཟུང་བའོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་གསུངས་པ་ལྟ་བུའོ།

དེའི་ཕྱིར་མེ་ཞིག་དེ་ཁོ་ན་ལ་ནི།

**མ་སྦྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ། ཆོས་ཉིད་མུ་ངན་འདས་དང་མཚུངས།**

ཞེས་བྱ་བ་དེ་ཙམ་དག་སྦྱ་བར་རུས་ཏེ། ཆོས་ཐམས་ཅད་དབེན་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ནོ།

ཡང་ན་སྟོང་པ་ཉིད་ཤེས་པའི་ཉི་མའི་འོད་ཟེར་གྱིས་སྤང་བར་བྱས་པའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ལ་ཀུན་དུ་ཉ་ཉིང་།

དམིགས་སུ་མེད་པ་ལ་རབ་ཏུ་གནས་པའི་འག་དང་ཡིད་ཀྱི་བཙོད་པ་ཚྭ་པའི་ཕྱིར་དང་།

**བཙོད་པར་བྱ་བ་ཚྭ་པས་ཏེ།**

དེ་ཉིད་ཀྱང་།

**སེམས་ཀྱི་སྟོང་ཡུལ་ཚྭ་པས་སོ།**

སྟོང་ཡུལ་ནི་མཐུ་ཉིད་དོ།

ཁི་ལྷ་སེམས་ཀྱི་མཐུ་ཉིད་ཐོག་པར་འགྱུར་ཞེན། འདི་ལ་ཡུལ་གྱི་སྟོབས་ཀྱིས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྦྱེས་ཤིང་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་དང་།  
ཁྱད་པར་གྱི་ཡུལ་ཐ་དང་པ་ལ་རྟོགས་པའི་བརྒྱན་ཐག་གིས་རྣམ་པ་ཐ་དང་པ་དུ་མར་རྟོག་  
པ་ན་དར་གྱི་ཐིན་བྱ་བ་ཞིན་དུ་བདག་ཉིད་ཀྱི་མཐུ་ཉིད་ཀྱན་ནས་དཀྱིས་པར་འགྱུར་རོ།  
ཆོས་ཐམས་ཅད་བདག་མེད་པར་མཐོང་བས་ནི།  
དེ་མི་འཇུག་པའི་ཕྱིར་སེམས་ཀྱི་སྟོད་ཡུལ་ཐོག་གོ། སེམས་ཀྱི་སྟོད་ཡུལ་ཐོག་པ་ཡང་དེ་ཁོ་ན་ཤེས་པའི་བྱེད་པ་པོ་དང་ཐུན་པ་མ་ཡིན་ཏེ། འོ་ན་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེ་ན།  
**མ་སྦྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ། ཁྲོས་ཉིད་ཐུང་ན་འདས་དང་མཚུངས།**  
ཤལ་གི་ཕྱིར་སེམས་དང་སེམས་ལས་གཞན་པའི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་དེ་ནི་གང་གིས་ཀྱང་བྱ་བ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ།  
ད་ལྟར་ཡང་འཕགས་པ་དགོན་མཚོག་བཞེགས་པའི་མདོ་ལས།  
སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱིས་ཆོས་རྣམས་སྟོང་པར་མི་བྱེད་ཀྱི། འདི་ལྟར་ཆོས་རྣམས་སྟོང་པའོ།  
ཁེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་གསུངས་སོ།འོན་ཀྱང་དེ་དག་གི་རང་བཞིན་ནི་ཐུང་ན་ལས་འདས་པ་དང་མཚུངས་སོ་ཁེས་བྱ་བར་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱ་སྟེ།  
ཇི་སྐད་དུ་འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྟེང་པོ་ལ་བཞུགས་ནས་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པའི་ཀྱན་ཏུ་རྟོག་པས་  
ཀྱན་ནས་བསྐྱང་བའི་ཉོན་མོངས་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་ཤིན་ཏུ་སྦྱེ་བ་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱན་དུ་མཁྱེན་པར་གྱུར་ཏོ་ཁེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་གསུངས་  
སོ།  
ཁྲེའི་ཕྱིར། ཐིད་པའི་ས་བོན་རྣམ་ཤེས་ཏེ། ཡུལ་རྣམས་དེ་ཡི་སྟོད་ཡུལ་གོ།  
ཡུལ་ལ་བདག་མེད་མཐོང་ན་ནི། ཐིད་པའི་ས་བོན་འགག་པར་འགྱུར།  
ཁེས་བྱ་བ་དེ་ཡང་འཐད་པ་ཡིན་ནོ།  
ཁྲེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ཆོས་ཐམས་ཅད་མཉམ་པ་ཉིད་ཐུང་ན་ལས་འདས་པ་དང་མཚུངས་པ་སྦྱེ་བ་མེད་པར་མཐོང་བས་ནི་སེམས་ཀྱི་སྟོད་ཡུལ་ཐོག་པར་འགྱུར་ལ།  
སེམས་ཀྱི་སྟོད་ཡུལ་ཐོག་པས་ནི་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཐོག་ཅིང་།  
དེ་སོགས་པས་ནི་ཐ་སྐད་ཀྱི་བདེན་པ་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་སྟོབས་པ་ཉེ་བར་ཞི་བར་འགྱུར་རོ།

今譯：

我們前面說過，「戲論由空性滅」，現在我們將說明它們如何被空性所止息。此中，戲論是以言說為本質，因為對言說所詮[產生]概念化的增益而無窮無盡地生起。

當一位禪觀者觀見一切法的本性而其特徵為絕待之空性如同虛空般不可得時，並見到無有可施設之物時：

「言說所詮止息。」

這意味著[戲論被止息]是因為言說生起的因不復存在。

言說所詮止息如何止息？

「[因為]心之行境止息。」

「因為」一詞應當補上。心之行境是心的對境，如色等。

[言說所詮止息]是因為[心之行境]在勝義上不可安立。

心之行境[僅僅]被假說為實，因為它空無自性與總相。

而它的止息只是貌似止息，因為無論觀者是否生起真如智，實相並無棄捨其

作為無分別智之行境的本性。因此，由於[心之行境]止息，以言說為本質的戲論亦止息。

心之行境止息並非由任何事物所致。為什麼[它會止息]？

色等之心的行境，

「是無生無滅的法性，如同涅槃。」

法性、諸法自性和諸法本性是同義詞。

或[有另一種解釋]：

若論敵問：為什麼說戲論被空性所止息是合理的？

[龍樹]論師說：這是因為對於安住於空性並安住於無相的禪觀者來說，言說所詮止息。因此[他說]：

「言說所詮止息。」

這意味著[戲論被止息]是因為使用言說的[原因]已止息。

然後[他說]：

「心之行境止息。」

[這裡，]心之行境意為「心之活動」。

對境（viṣaya）的自性被說是由心所妄分別而產生的。

[心之活動]對於安住於不執取的人來說是滅盡的；[言說所詮隨之止息]，這是因為心之活動止息。

心之活動為何止息？

「[因為心的本性是]是無生無滅的法性，如同涅槃。」

「因為心之本性（citta-tattva）是…」應當補上。

或[有另一種解釋]：

有人說：見實相是不見有亦不見無。如果有人想知道[見實相]情況如何，我們說：

「言說所詮止息。」

當人既不見有亦不見無時，為何[言說所詮止息]？

「因為心之行境[等等]止息。」

[此處「心之行境」意指]心之造作等等。

[心的造作止息是]因為無有對現前等之[事物的]執取。

此中，[對此偈頌文字的解讀]，「等等」一詞應理解為一系列事項的起始。

心之造作等等是心之行境。

並非不見到實相，恰恰是因為不見色等等對境才被稱為見實相，因為這是對事物本性的正確理解。

如同[經中]所說：「不見[一法]即是見實相。」因此，言說所詮止息。

如《無盡意經》所說：

勝義諦為何？對於心識不再活動的對象，發出音聲又有何用？

在另一部經中也說：「凡無思、無心、無識者[即是般若波羅蜜多]」等等。

因此，對於實相，最初只能說：

「無生無滅，法性如涅槃。」

因為一切法都以絕待為其特徵。

或[有另一種解釋]：

對於已見被空性智慧之光所照亮的萬法本性，並安住於無所執的禪觀者而言，言語上和心念上的言說皆止息。

因此，

「言說所詮止息」。

並且，[言說所詮止息]，

「因為心之行處止息」。

[此中，]「行處」意指潛能。

心之潛能是如何解脫的？

在此，心識是在境相的影響下產生，當有人妄執有多樣性時，他的自身潛能就被概念化所製成的絲線所困，如同蠶蟲一般，而這些概念化的多種對象即是事物的自性與特徵。

但由於對於見到法無我的人來說，情況不再如此，他的心之潛能獲得解脫。

然而，見實相並非解脫心之潛能的作用者。為什麼？

「無生亦無滅，法性如涅槃。。」

因為心以及心以外之諸法的[潛能解脫]不能由任何事物所造成。

如《聖寶積經》說：空性並非使諸法空；諸法是空的。

儘管如此，應當理解它們的本性如同涅槃。

如所說：

當如來坐菩提場時，他了知由不正分別所生之虛妄煩惱的無生的本性。

因此，可以這樣說：

心識是轉生之種子，而境相是其客觀領域。因此，當人見到境相的無我性時，有漏之種子便會息滅。

識是再生的種子，而對境是它的行境。因此，當人見到對境的無我性時，有漏種子便止息。

因此，當一個人見到一切法在無生方面如同涅槃時，心之潛能就解脫了。然

後，因為心之潛能解脫，言說所詮止息。並且，因為[言說所詮]止息，以世俗諦之習氣分別為特徵的戲論亦止息。

## 參考文獻

### 佛教藏經或原典文獻

**CBETA Online ( 2024.R1 )**。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。碼：**K**=《高麗大藏經》（新文豐版）；**T**=《大正新脩藏經》）

《大乘中觀釋論》。CBETA, K41, no. 1482。

《雜阿含經》。CBETA, T2, no. 0099。

《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。

《大乘中觀釋論》。CBETA, T30, no. 1567。

《中觀論疏》。CBETA, T42, no. 1824。

《無畏疏》。德格版西藏大藏經，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函），經號 3829。

《佛護註》。德格版西藏大藏經，丹珠爾部第 96 冊（Tsa 函），經號 3842。

《清辨註》。德格版西藏大藏經，丹珠爾部第 97 冊（Tsha 函），經號 3853。

《月稱註》。德格版西藏大藏經，丹珠爾部第 102 冊（'A 函），經號 3860。

### 中日文專書、論文或網路資源等

山口益（1965）。〈中論偈の諸本對照研究要論〉。收於《中觀佛教論攷》，頁

3-28。東京：山喜房佛書林。

三枝充惠 (1985)。《中論偈頌總覽》。東京：第三文明社。

印順 (2019)。《中觀論頌講記》(修訂版)。新竹：正聞出版社。(初版發行於 1952 年，香港。)

寺本婉雅 (1936)。《西藏文龍樹造中論無畏疏：北京，ナルタン兩版對校》。東京：國書刊行會。

—— (1974)。《(梵漢獨對校·西藏文和訳)中觀無畏疏》。東京：國書刊行會。

安井光洋 (2018)。〈『中論』注釈書の漢訳について〉。《智山學報》67：21-33。

荻原雲來 (1988)。《梵和大辭典》。臺北：新文豐出版股份有限公司。

斎藤明 (2003)。〈《大智度論》所引の《中論》頌考〉。《東洋文化研究所紀要》卷 143。頁 224-189。

葉少勇 (2011a)。《中論頌(梵藏漢合校·導讀·釋註)》(簡體書)。上海：中西書局。

—— (2011b)。《《中論頌》與《佛護釋》——基於新發現梵文寫本的文獻學研究》(簡體書)。上海：中西書局。

—— (2021)。《《中論佛護釋》譯註》(簡體書)。上海：中西書局。

萬金川 (1998)。《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉。

奧住毅 (2000)。〈『ブツダバーリタ中論注釈書』第 18 章(「我と法との考察」)和訳〉。收於《アビダルマ佛教とインド思想：加藤純章博士還暦記念論集東京》，頁 251-266。東京：春秋社。

廖本聖 (2002)。《實用西藏語文法》。臺北：法鼓文化出版社。

歐陽竟無 (1929)。《中論》(《藏要》第一輯，第四冊)。臺北：新文豐出版股份有限公司。

釋延正 (2022)。〈關於「戲論」在中觀教學中之意義——以《明句論》為中心〉。《福嚴佛學研究》17：65-106。

釋惠敏 (1990)。〈《中論偈》於諸註本中傳承與翻譯差異之研究〉。收於《中觀與瑜伽》，頁 29-50。臺北：東初出版社。

西文專書、論文或網路資源等

- C. W., Huntington. 1986. *The "Akutobhaya" and Early Indian Madhyamika (Volumes I and II)* (Unpublished PhD thesis, The University of Michigan, USA).
- Coulson, Michael. 2002. *Sanskrit: an Introduction to the Classical Language: A Complete Course for Beginners* (revised edition). New York: McGraw-Hill.
- de Jong, J. W. (ed.). Lindtner, Christian(rev.). 2004. *Nāgārjunīyā Mūlamadhyamakakārikā Prajñā nāma = Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñā nāma*. Chennai: Adyar Library and Research Centre.
- de La Vallee Poussin, Louis (ed.). 1903–1913. *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences.
- Eckel, Malcolm David. *A Question of Nihilism: Bhāvaviveka's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamika Philosophy*. (Unpublished PhD thesis, Harvard University, USA).
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (2 vols.). New Haven: Yale University Press.
- Lindtner, Christian. 1981. "Buddhapālita on Emptiness [Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti XVIII]". *Indo-Iranian Journal* 23: pp. 187–217.
- Main Page. *Rangjung Yeshe Wiki - Dharma Dictionary*. 2024.07.23, [https://rywiki.tsadra.org/index.php/Main\\_Page](https://rywiki.tsadra.org/index.php/Main_Page).
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Saito Akira (斎藤明). 1984. *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti* (Unpublished PhD thesis, Australian National University, Australia).
- Warder, A. K. 2001. *Introduction to Pali*. Oxford: The Pali Text Society.

# A Review of Implication of Cessation of Mind Activity and Language in the *Mūlamadhyamakakārikā*

Jue-hui Shi

Fuyan Buddhist Institute, Postgraduate

## Abstract

In Kumārajīva's Chinese interpretation of the *Mūlamadhyamakakārikā* with commentary attributed to Piṅgalanetra, Chapter 18 "Examination of Dharmas" describes the reality with the verse "mind activity and language ceased, unborn and unceasing, reality is like nirvāṇa". Literally, this verse describes the state of the reality, however mind activity and language are terms relevant to a practitioner's experience, this verse may also be interpreted as describing the state of a practitioner who has realized the reality. Kumārajīva's interpretation of the *Mūlamadhyamakakārikā* with Piṅgalanetra's commentary has long been regarded as a key source for the study of early Madhyamaka teachings, and is highly valued in both Buddhist and academic circles. Since the publication of the Sanskrit version of Candrakīrti's commentary (*Prasannapadā*), interest in comparing the Sanskrit, Tibetan, and Chinese versions of the *Mūlamadhyamakakārikā* has grown significantly. As a result, Kumārajīva's interpretation has come under criticism. One example is the interpretation of MMK 18.7, where the Chinese phrase "mind activity and language ceased" has been criticized by scholars such as Lü Cheng and Wan Chin-chuan as a misinterpretation. Wan, citing the Sanskrit version in Candrakīrti's *Prasannapadā*, points out that the phrase "language ceased" is conditional upon "mind activity ceased." This interpretation is based on the Sanskrit expression nivṛtte cittagocare, which is a locative absolute indicating a conditional relationship. Thus, Wan argues that Kumārajīva's interpretation fails to express the causal relation between the "mind activity ceased" and "language ceased."

However, this paper suggests that such critiques may be based on an unbalanced

reliance on *Prasannapadā* reading. According to the edition of the *Mūlamadhyamakakārikā* published by Ye Shaoyong (based on the “原民族宮藏”), the corresponding Sanskrit term for “mind activity ceased” is *nivṛttaś cittagocaraḥ*, which is a masculine, singular, nominative. This matches the grammatical structure of “language ceased,” thus indicating that both phrases stand in parallel and do not necessarily imply a causal relationship.

This paper concludes that the version of MMK 18.7 found in Ye Shaoyong’s edition is closest to Kumārajīva’s interpretation. The meaning of “mind activity and language ceased” can be expressed on two levels: 1. From the perspective of direct realization of the reality: It refers to the ultimate reality, which is inconceivable, and without beginning, middle, or end. 2. From the perspective of contemplation: It suggests that in the process of directly realizing the reality, the phrase “language ceased” is conditional upon “mind activity ceased.” Both phrases indicate a causal relationship.

**Keywords:** cessation of mind activity, cessation of language, *nivṛtte cittagocare*, *nivṛttaś cittagocaraḥ*, reality, *nirvāṇa*

