

《中論》第十八品人法二無我 之詮釋

—以吉藏《中觀論疏》與月稱《明句論》為中心

黃國清 撰

本文係八十五年度獎學金得獎論文

目次

【壹】前言

【貳】吉藏《中觀論疏》之詮釋

【參】月稱《明句論》之詮釋

【肆】結後語

【壹】 前言

印度中觀學派(Mādhyamika)的始祖龍樹(Nāgārjuna，約西元 150-250)，原來學習小乘教義，精通說一切有部的阿毘達磨(Abhidharma)，後來轉而批判了有部、數論(Sāṃkhya)、勝論(Vaiśeṣika)等的實在論立場，闡明空性的思想，確立了大乘佛教的基礎。特別是他的主要著作《中論》，以所謂「空性之邏輯」否定諸法具有自性(svabhāva)的見解，使佛陀的「無我」精神進一步開展與深化。¹

然而，由於目前為止並未發現龍樹本人對《中論頌》(Mādhyamikakārikā)所做的長行註釋，理解《中論》的深刻義蘊常常必須透過龍樹以後之註釋家們的詮釋。塔克(A. P. Tuck)以當代西方學者對龍樹《中論頌》的解釋作為個案進行考察，發現對其內容的詮解深受學者所處之時代思潮所影響。²其實，這何嘗不是我們透過注釋書理解《中論》思想時所遭遇的感受，這些古代的註釋家們依然受當時的文化環境所制約，詮釋的內容各有千秋，只是不若受當代思潮影響後的五花八門，並且這些古代註釋家們多為傑出的法師，表達了來自教內的觀點。要想透過簡要的《中論》偈頌尋求龍

¹ 參見梶山雄一(1982:3)及瓜生津隆真(1982:86)。

² 見 Tuck(1990)，序言。Tuck 認為西方學者對《中論頌》的解釋可以分成三個不連續(discontinuities)的階段：觀念主義(idealism)、分析實證主義(analytistics and positivism)、後經驗主義和後維根斯坦主義(postempiricism post-Wittgensteinism)。

樹的原意事實上已不可能，也不是絕對必要，註釋家們的見解雖然不一定相同，卻提供了一條良好的解讀途徑。

《中論頌》的註釋書主要保存在漢文和藏文佛典文獻中，唯一的梵本是月稱(Candrakīrti，約 600-650)的《明句論》(Prasannapadā)。漢譯註疏本有三種：(1)青目(Piṅgala，約 300-350)註，鳩摩羅什譯；(2)安慧(Sthiramati，470-550)註，惟淨及法護(Dharmarakṣa，約 1050 年)譯《大乘中觀釋論》；(3)清辨(Bhāvya 或 Bhāvaviveka，490-570)註，波羅頗伽羅蜜多羅(約 630)譯《般若燈論》。藏譯本有五種：(1)《根本中觀頌般若》(Prajñānāmamūlamadhyamakārikā)，亦稱《別行本偈》；(2)《根本中觀註無畏》(Mūlamadhyamakavṛtṭyakutobhayā)；(3)《佛護根本中觀註》(Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtṭi)；(4)《般若燈根本中觀註》(Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtṭi)；(5)《根本中觀註明句》(Mūlamadhyamakavṛtṭiprasannapadānāma)。藏本中除《明句論》由大善慧(Mahāsumati)和日稱(Sūrya-kīrti)所譯外，其餘四個本子的翻譯者都是智藏(Jñānagarbha)和龍幢(Nāgagadhvaḥja)。³也有根據註釋本再做進一步疏解的本子，在漢語文獻中，吉藏(549-623)的《中觀論疏》無疑是最具特色的本子，為青目釋《中論》的複註，並非採取逐字式的解釋，乃是根據攝嶺相承的傳統科文，進行批判式的攝取

³ 參見釋惠敏(1985:29-31)。

而加上評釋，在中國中觀研究史上具有劃時期的功績。⁴

本文擬探究《中論》第十八品對「無我」的闡釋。本品的品題在多種版本中並不一致，漢譯本皆作「觀法品」；梵本和藏譯本中的月稱釋作「觀我品」(ātmaparīkṣā, chos brtag pa)，其餘三種藏本作「觀我法品」(bdag dan chos brtag pa)。⁵究竟本品所談的是「人無我」還是「法無我」，從品題的不同可以預見各註釋本在解釋方向上的差異。本文探討所採用的註釋書是月稱的《明句論》和吉藏的《中觀論疏》，前者為西元七世紀在印度寫成的完備註疏，後者以四世紀之《中論頌》早期註本青目釋為基礎，也是在七世紀左右融入中土思想而發展出來的型態。二本註疏的體裁並不相同，前者採逐頌注解的方式，有學派思想的繼承痕跡，也受當時印度佛教思想界論辯議題的影響；後者主要為作者消化漢譯文本(text)之後表達自己的理解內容，形式較為自由，詮釋者個人的思想創造性蘊含於字裏行間。由於體材的不同，所使用的註釋底本也有梵、漢本之別，探討二家思想何者較接近龍樹偈頌原意並無意義，能夠藉由比較來了解二者解釋的同異之處即已足夠，而本文更將焦點置於差異上，以追索不同時空環境下的思想蛻變。

⁴ 參見泰本融(1987:571)。

⁵ 參見光川豐芸(1962:51)。

【貳】 吉藏《中觀論疏》之詮釋

吉藏相當博學，在其所作章疏的著述中大部份引用前時代人士的說法，雖然身處陳、隋動亂的年代，仍非常注意佛教資料的收集，其論著的明顯特色，就是「注引弘廣」，注重傳承。⁶由於吉藏承襲關內舊說將《中論》第十品細分成聲聞觀、菩薩觀和緣覺觀，則〈觀法品〉所觀之「法」為何？聲聞和菩薩所觀的法有何差異？都是需要加以釐清的問題。基於吉藏解釋方法的特殊性，本節擬對其說法進行一較為批判式的理解，如此才得以透顯出其中的特色。

第十八品「觀法品」在吉藏的《中觀論疏》中是相當特殊的一品，吉藏指出之所以有這一品共有三層意義：

一、明通方觀行，前觀業空，今觀法空。二者，破病故來，從初品至於觀業，是謂破法中之別，則是別觀；今總若人若法皆稱為法，名為總觀。……三者，自上以來明實相體，此一品明實相用。⁷

此品點出了吉藏的註釋方向：前一品明「業空」，這一品闡明的是「法空」；本品之前是「別觀」，而這一品是「總觀」，不管是人、是法，都總稱為「法」；又本品以前各品談的是實相的「體」，本品則說明實相的「用」。整體而言，這一品從吉藏的觀點來看，似乎是總攝前面諸品並立於轉換關鍵的

⁶ 參閱余崇生 1996。

⁷ 大正 42，頁 123b-c。

位置。

前面提過吉藏的《中觀論疏》基本上是羅什譯青目釋的複註，青目對於本品之「空」和「實相」的看法，必須先有所認識。在〈觀法品〉一開始的地方，青目說道：

問曰：若諸法畢竟空，無生無滅，是名諸法實相者，云何入？

答曰：滅我、我所著故，得一切法空無我慧，名為入。⁸

很明確地表示本品闡述的是「諸法畢竟空」，而且要說明如何「悟入實相」，也就是實相的「用」。青目明確指出滅「我」、「我所」的取著，就可以得「一切法空無我慧」，就可以悟入實相。此處有一個問題產生，就是「諸法畢竟空」和「實相」之間的關係為何？諸法畢竟空是採取否定的進路，洗蕩一切對自性實有的執著，而實相似乎是有所建立的途徑，肯定一個最高的真實。這一點吉藏做了很好的會通，同時提高「諸法畢竟空」的層次，他說：

若具足四句則備起眾見，都無四句便為大斷，今明若能離此等計心無所依，強稱為實相。⁹

「四句」為有、無、亦有亦無、非有非無四種得以窮盡諸法是有、是無的見解，是談論世間法相，使人了解實相上的「方便」(upāya)，但如果說實相具足四見的話，反而會生起各種見的執取。「實相」是一個勉強給予的名相，是在指稱離開各

⁸ 大正 30，頁 23c。

⁹ 大正 42，頁 124c。

種見的計執，內心無所依著的狀態。於此，我們看到吉藏的「諸法畢盡空」和「實相」是統一的。

然而，對青目而言，滅我、我所，就能滅去一切煩惱，就能見到諸法實相。除了本品一開始的一段引言之外，青目在對前五頌的釋文中也說：

又無我、無我所者，於第一義中亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法。凡夫人以我、我所障慧眼故，不能見實。今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅，諸煩惱滅故，能見諸法實相。¹⁰

但吉藏對於「法空」似乎不採取這樣的理解方式，「滅我我所著」被判入聲聞的部份（於後詳述），與「菩薩」所觀的法之間必然存在著顯著差異，吉藏對此如何給予一個新的合理解釋，是本節所要處理的主要問題。

<觀法品>所要闡明的究竟是「人空」、「法空」，還是二者都有，抑或還存在一個更高層次的「諸法畢竟空」？由於諸種註釋書在品題上表現的差異，以及註釋家所處的不同時空背景，這是一個相當值得探究的問題。生長於中國的吉藏如何詮解本品的十二個偈頌？我們先來看一下他的科判：

偈本關內舊分之為三：初五偈明聲聞稟教得益；次六偈明菩薩稟教得益；後一偈明緣覺得益。……又依長行末，青目自作此

¹⁰ 大正 30，頁 24c。

文，講者宜用也。¹¹

吉藏沿襲關中的舊說，將十二頌區分成聲聞觀、菩薩觀和緣覺觀，並指出這是青目在長行末的解釋方式，青目的長行如下：

佛說實相有三種：若得諸法實相，滅諸煩惱，名聲聞法；大慈發無上心，名為大乘；若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智，……¹²

但考諸青目的全文，雖在文末說出了這一段話，似乎沒有明確做出像關內這樣的固定劃分。且這種吉藏所謂「遠尋古疏」的科判區分，並非為當時所有的人所接受，《中觀論疏》中也提及另外一種吉藏認為「於文則亂」的科判：

一師相承開之為五：初一行半明所離；次一行半明得無我慧；第三二行明兩種涅槃；第四五行廣序佛教；第五二行明三乘得益。¹³

這樣的科判方式是否真如吉藏所言的不適當，在今日我們可以取得梵文本、藏文本其他註疏的情況下，就顯得見仁見智了。印順法師即說：「古代的三論師，起初是沒有分別三乘的。後來受了後期（大乘不共）的影響，也就分割本品，以為初是聲聞所悟的，次是菩薩所悟的，末一頌是緣覺所悟

¹¹ 大正 42，頁 124c-125a。

¹² 大正 30，頁 25b。

¹³ 大正 42，頁 125a。

的。」¹⁴同時又指出青目《中觀釋論》、西藏《無畏論》和佛護《中論釋》等的全論科判中，前二十五品是以大乘法入第一義，後二品才以聲聞法入第一義。本品是以大乘法入第一義。¹⁵也就是說本品所要闡明的仍是有關大乘菩薩的法義，但吉藏卻將前五頌判入聲聞觀。

由於要與月稱的註釋做比較，本文將把重點放在前五首偈頌。而前五個偈頌又全被吉藏判入「聲聞稟教得益」，造成了對照研究上的處理難題，卻也預示了二者之間的顯著差異。同時，吉藏並非逐句釋文，而是以某一種中心思想貫通全品的疏解，因此很難與其他各頌的解釋完全區隔開來，否則會失去《中觀論疏》的深刻義蘊。無論如何，我們進一步考察吉藏關於前五頌的細部科判：

就五偈明聲聞觀以為二別：初一偈半序聲聞教；第二三偈半明稟教得益。就初又二：前一偈明人無我教；次半偈明法無我教。亦是生法二空也。初偈又二：上半破即蘊我；下半破離蘊我。……滅我、我所故下第二明稟教得益又二：前明得二無我智益，次得二涅槃益。……初又二：第一正明得無我智；次歎法、美人。……內外我、我所下第二明得二涅槃果，……就文為二：初偈明無餘；次偈明有餘。¹⁶

¹⁴ 釋印順(1992:317)。只是印順法師完全立基於《阿含經》的立場，認為中論論究的法相是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。認為佛的根本教典主要明體悟我空，所以論主說阿含多明無我，多說我空。但如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。

¹⁵ 釋印順(1992:317)。但印順法師文中亦指出細究全論，實不能劃分大小。

¹⁶ 大正 42，頁 125a-b。

我們將科判與偈頌對照起來，對於吉藏的說法會有更清晰的了解。第一偈：「若我是我陰，我即無生滅；若我異五陰，則非五陰相。」吉藏認為是在解釋「人無我」，這是從「我」和「五陰」是同、是異兩方面來加以破斥。接著半偈是「若無有我者，何得有所」，將「我所」視為「法」，沒有我所說明了「法無我」。以上一偈半述說人、法二空。「滅我我所故，明得無我智」是正明得無我智；「得無我智者，是則名實觀」是「歎法」；「得無我智者，是人為希有」是「美人」。「內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。」是「無餘涅槃」；「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」為「有餘涅槃」。至於為何將這五頌歸入聲聞觀，在於有「涅槃」字眼的出現，透過人、法二無我智的修習而證得兩種涅槃果，是聲聞行者的最重要目標。¹⁷整體而言，吉藏對這五頌的解釋，除了指明是聲聞所悟一點之外，可以說主要依循著青目釋的內容而加以深廣化，但聲聞觀的判定卻是吉藏解釋這五頌的核心觀念。

有人用「人無我」和「法無我」來作為小乘、大乘的區分準則，也有人不同意這種過於簡化的分類方式。印順法師歸納中觀家的見解，指出清辨持小乘唯悟我空，大乘悟我法二空的說法；月稱則認為大、小二乘都可以悟入我、法二空，只是悟入有淺深。洛培茲(D.S. Lopez)的觀點相同，他對二家觀

¹⁷ 大正 42，頁 125b。

點有詳細的比較論證。¹⁸若依吉藏關於本品解釋，也同意大、小二乘都可以悟入我法二空，只是如何從中做出區別呢？他說：

答：小乘有二，一鈍，二利，利者具得二空，鈍者但得人空，即毘曇、成實是也。二、小乘多明人空，少說法空，大乘多說法空，少明人空，以少從多為論，故楞伽但明人空。三者，小乘得人空盡，以皆知畢盡無我說得人空，得法空不盡，不知法本性空，不知三界內外法空，是故以不說聲聞法空也。¹⁹

述說小乘有利、鈍二種，一種只明人空，另一種能知我、法二空，但是不能窮盡法空。相對的，大乘當然能夠全然了知人空和法空。吉藏另以觀的淺深作為大乘、小乘的判準：

聲聞觀淺，以我為方便，無我為真實。此中明我與無我皆是方便，非我無我方是真實，則菩薩觀深。既以我無我為方便，聲聞望菩薩，則聲聞為方便，菩薩觀為真實。²⁰

其中所指的「無我」，是人、法二無我。聲聞人以「無我」為真實，菩薩視「非我無我」才是真實，是二者的重要區分。這裏我們也可以清楚的了解到為何前五頌已說明了人空和法空，仍被吉藏歸為「聲聞觀」，因為他們視二無我為真實，目的只在自度得涅槃果，知法空不究竟。菩薩的法空和聲聞

¹⁸ 參閱釋印順(1992:316)及 Lopez(1988)。

¹⁹ 大正 42，頁 125b。

²⁰ 大正 42，頁 125c。

的法空不同，是就體證上的深淺來講的。

但就「法空」的內容來說，聲聞、菩薩原欲體證的「實相」，是不是相同的一個實相？《中觀論疏》說：

此之實相是迷悟之本，悟之則有三乘賢聖，故涅槃云：見中道者凡有三種，下智觀故得聲聞菩提；中智觀故得緣覺菩提；上智觀故得無上菩提。迷此實相便有六道生死紛然。²¹

前面提過青目的長行末尾有三種實相，也就是說三種根器的人所體悟的實相內容並不相同。在此，實相則是相同的一個實相，從對實相的迷、悟和觀的淺、深來解釋凡、聖區別的背後原因。而本品所觀的「法」就是「諸法畢竟空」，是「實相」，吉藏說：

從因緣品至觀業品，明一切諸法畢竟空，是明諸法實相者，此牒論主上來所說也。詳此牒義，則詔諸法實相以之為法，今觀此法故云觀法。²²

也就是本品真正的意旨，是要「觀」前面數品已經闡明的「諸法畢竟空」，或「實相」。前五頌是聲聞觀，是「聲聞菩提」，對於信仰大乘思想的吉藏而言，不過是在襯托「無上菩提」。

本品的「觀」，是在談實相的「用」，目的在於「悟入實相」。悟入的方法，正說明了菩薩觀法的特殊性，那是一種必須泯除能、所分別，才能夠見到真實(tattva)的方法：

²¹ 大正 42，頁 124a。

²² 大正 42，頁 124b-c。

若能除能入之人、所入之法，畢竟無能入、所入乃名為入。

23

這是針對「滅我、我所名為入」一句所做的回答，青目釋文的：「滅我、我所著故，得一切法空無我慧，名為入。」使得吉藏必須跟著做出解釋。但這個「入」，顯然是菩薩的「入」，「滅我、我所」卻出現在吉藏判入聲聞觀的前五頌中，實令人費解。主要關鍵在於第三頌的翻譯，羅什譯本和波羅頗蜜多羅譯本、梵文本、藏譯本都有很大的出入。羅什作：「得無我智者，是則名實觀，得無我智者，是人為希有。」吉藏認為此頌是在「歎法」、「美人」，顯然是就羅什譯文所理解的意義，依據梵本或藏本，這一頌主要的意思在表明沒有存在一個離自我意識(nirahamkāra)、離我所有(nirmama)的人，一個見到自己離自我意識、離我所有的人，並未見到真實，²⁴正是無能入之人和所入之法。無論如何，這是吉藏所言的入，與此符契的法是「菩薩所觀之法」，是六、七、八三頌。²⁵這三頌的羅什譯文是：

²³ 大正 42，頁 124a。

²⁴ 第三頌波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》作：「得無我我所，不見法起滅，無我我所故，此見亦非見。」梵本作：nirmamo nirahamkāro yaśca so 'pi na vidyate | nirmamaṃ nirahamkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati || (離我所有、離自我意識，這樣的人也不存在，見到離我所有、離自我意識的人，(事實上)並未見到。)藏本皆作：raṅ ḥdsin ṅa yir ḥdsin med gaṅ | de yaṅ yod pa ma yin te || raṅ ḥdsin ṅa yir ḥdsin med par | gaṅ gis mthoṅ bas mi mthoṅ ṅo || (離開自我意識和我所有的人，也是不存在的。見到離開自我意識和我所有的人，他並未見到(真實)。)參閱三枝充惠(1985:516-517)。

諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。
諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。
一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。²⁶

依據《中觀論疏》的疏解，本品真正所要觀的法，是菩薩所觀之法，是「無我無非我」、「心行言語斷」、「無生亦無滅，寂滅如涅槃」、「一切實非實、非實非非實」的「實相」。

總而言之，由於吉藏依循了羅什譯《青目釋》，並採關內的舊有的分割，將《中論頌》第十八品前五頌指為聲聞觀，所說明的人、法二無我是小乘的無我。聲聞行者所觀的法，有人空，也有法空，但他們視無我為真實，修二無我觀是為了求取有餘、無餘兩種涅槃。我們可以很容易在吉藏的其他著作中找到相同的觀點，如《二諦義》中說：

龍樹判云：佛於聲聞法中，不說諸法自相空、自性空，既無自性空故，彼無第一義諦。於彼不無人、法二空故，彼引羅陀祇喻經，明人、法二空，但此空析法明空，不明本性空也。²⁷

與本品對聲聞行者之空、法空的說法是一致的，應是吉藏的一貫信念。而品名「觀法品」所觀之法是「非我非無我」的實相之法，是不同於聲聞所悟之「人空」、「法空」的「諸法畢竟空」，相當程度地開挖了義理的深度。

²⁵ 大正 42，頁 126a。吉藏云：「第一三偈明菩薩所觀之法。」即指六、七、八三頌。

²⁶ 大正 30，頁 23c。

²⁷ 大正 45，頁 84c。

【參】 月稱《明句論》之詮釋

月稱生於南印度沙曼塔(samanta)的婆羅門家族，曾跟隨清辨和佛護(Buddha-pāliṭa)的弟子蓮花覺(Kamalabuddhi)學習龍樹的宗義和諸論書，是屬於佛護系統的學者，對於清辨批判佛護之處有所辯解。²⁸月稱的《明句論》是目前唯一留存的梵本《中論》註釋書，是哈德生(B. H. Hodgson)於1833年至1843年派駐尼泊爾(Nepal)其間發現的梵本手稿之一。此書後來由普山(L. de la Vallee Poussin)編成並於1903-1913刊行於蘇俄聖彼得堡(St. Petersburg)的佛教文庫(Bibliotheca Buddhica)第四冊。在普山的刊本之前，1894-1897年間印度加爾各達(Calcutta)的佛教聖典學會(Buddhist Text Society)也有一個刊本，但充滿了錯印(misprint)之處。²⁹月稱的《明句論》被認為比佛護對相同偈頌的注釋更為廣博，月稱的哲學論辯常常超越或改良了佛護的解釋。³⁰

《明句論》產生於七世紀的印度，可以說是《佛護註》的進一步開展，兩者之間存在著傳承關係。二者的解釋方式不同於早期的《無畏論》和《青目釋》。本文對《明句論》人、法二無我的考察，將以月稱對《中論頌》第十八品第一至第五頌的解釋為主。由於月稱將此品命名為「觀我品」

²⁸ 釋惠敏(1984:8,20)；Singh(1977:13)。

²⁹ 釋惠敏(1984:22-23)；Singh(1977:3-4)；Sprung(1979)，Preface。

³⁰ 參 Ruegg(1981:74)。

(*ātmaparīkṣā*，自我的考察)，在諸種註釋本中獨樹一格，因此他所關注的僅為「人無我」，抑或也強調「法無我」，就容易使人產生疑義。光川豐芸說：「月稱以一切法無自性或無我的說法表示『法無我』的內容，而不表面上的使用『法無我』這個語詞，勿寧說是：以『我』與『我所』或『我』與『無我』作為問題來處理本章。此也許就是使月稱將本章命名為 *ātmaparīkṣā* 的理由吧！」³¹意思是說雖然月稱並未明確使用「法無我」這個語詞，但實際上已表達了法無我的內容。以下我們就以月稱《明句論》的內容為中心檢視月稱本人的說法。所使用之梵本為 Louis de la Vallee Poussin 之 *Mūlamadhya-kakarikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti*。由於《明句論》是對《中論頌》的逐頌解釋，本節也將按照這個順序來理解。

《明句論》在本品一開始，如同其他註本一樣，先說明了何為真實 (*tattvam*)，以及如「入真實」 (*tattvāvatāra*)。月稱將本品與前一品〈觀業果品〉 (*Karma-phalaparīkṣā*) 關聯起來，該品的最後一頌是：

kleśāḥ karmāṇi dehās ca kartāras ca phalāni ca |
gandharvanagarākārā marīcisvapnasamibhāḥ || (17:33)

羅什譯：諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。

³¹ 參見光川豐芸(1962:54)。

波羅譯：業煩惱亦爾，作者及果報，如乾闥婆城，如幻亦如焰。 32

釋文一開始就指出如果煩惱(kleśa)、業(karma)、身體(deha)、作者(kartṛ)和果報(phala)都不是真實的，那什麼才是真實？佛教中的真實是於己身、於外界的一切事物(vastu)都不可得(anupalambha)，於內、於外，從各個方面而言，我執(ahāṅkāra)和我所執(mamakāra)是完全止滅的。(頁340)至於如何入真實，月稱引《入中論》的偈頌說：「以智慧(dhi)見到一切的煩惱和過失(doṣa)皆源自有身見(satkayadrsti)，瑜伽修行者(yogī)了知自我(atman)乃其(有身見)對境(visaya)之後，著手進行自我的遣除。」(頁340) 33認為自我雖不是真實的，卻是一切生死流轉的根源，入真實的第一步，要遣除這個作為我執對境的「自我」。

對於十八品的第一頌的解釋，先將自我和五蘊的關係化約成是同、是異二者，然後論破這兩者的觀點，因而自我不是實存的，證成了「人空」。第一頌為：

ātma skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet |
skandhebhyo 'nyo yadi b bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ || (18:1)
羅什譯：若我是五蘊，我即為生滅。若我異五蘊，則非五蘊相。 34

³² 羅什譯見大正 30，頁 23c。波羅頗蜜多羅譯文見《般若燈論釋》，大正 30，頁 123a。

³³ Madhyamakavatara(《入中論》)，VI.120。

如果以自我作為五蘊(*pañca skandhāḥ*)的自性(*svabhāva*)，因為五蘊有生滅，因而自我也有了生滅的性質，這樣一來就產生多種過失：(1)原來不存在的，則其生起就有過失，如果這樣，自我不是被創造的(*kṛtaka*)，就是無因生的(*ahetuka*)；(2)如果自我與取(*upādāna*，指五蘊)相同，則被取的五蘊和取者(*upādādr*)之自我就沒有了區別；(3)又因為五蘊是多數的，若自我同於五蘊，那自我也變成多數；(4)自我應在涅槃(*nirvṛti*)時滅盡(*uccheda*)，但自涅槃之前的諸剎那中仍是生滅的，若自我滅盡則不必承擔自己的先前業果。(頁341-342)

35以上這些過失不是本身不能成立，就是與原先所設定的自我之概念不符，月稱完成了自我是不能等同於五蘊的論證。

但自我也不能異(*vyatirikta*)於五蘊，自我如果相離於五蘊另有獨立的存在，就不應有五蘊的特徵(*lakṣaṇa*，相)，這樣有何過失呢？五蘊是和合性質的(*saṃskṛtatva*)，是由因(*hetu*)、緣(*pratyaya*)所成的，具有生、住、滅(*utpādasthiti-bhaṅga*)諸相。如果自我不同於五蘊，它就不具有生、住、滅的相，但什麼樣的事物是沒有生、住、滅的相呢？這樣的事物不是像空中的花一樣虛妄不實，就是像涅槃(*nirvāṇa*)那樣是非和合性質的(*asaṃkṛtatva*)，自我當然不是空花，也不是涅槃，所以沒有離於五蘊而獨立實存的自我，這種意義的自我

³⁴ 大正 30，頁 23c。

³⁵ 此處月稱引用的偈頌為《中論頌》27：12，27：6 二頌，以及 *Madhyamakāvātāra*，VI，127，128。

是不可成立的。(頁343)但此處仍令人心存疑義，不管是同於還是異於五蘊，月稱都是用關聯於五蘊的方式來論證自我的不存在，這可以說是來自《阿含經》的教內觀點，但非佛教的論師可能對自我給予一個無關於五蘊性質的定義，像具常性者(nityarūpa)、非作者(akartṛ)、享受者(bhokta)、無質者(nirguṇa)、無為者(niṣkriya)。³⁶月稱認為就真實義蘊而言(svarūpataḥ)，這些非佛教論師們並未掌握到自我，他們不了解自我這個名稱不過是一個「假名施設」(prajñapti)，不過是唯名(nāmamātraka)罷了！(頁344)自我是假名施設，是唯名，不具有真實的存在，所以自我是「空」的。

說明了人空之後，進一步論證「法空」，月稱並未直接使用「法空」這個名詞，但我們知道他是有這種企圖的。我們可以先看一下《中論頌》之第五頌和月稱對它的解釋：

karmakleśakṣayān mokṣaḥ Karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu śunyatāyān nirudhyate || (18:5)

羅什譯：業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。

波羅譯：解脫盡業惑，彼苦盡解脫，分別起業惑，見空滅分別。³⁷

因為業和煩惱的止滅而獲得解脫，而業、煩惱從分別(vikalpa)

³⁶ Sprung(1979:168)附註1和本多奧(1985:344)附註10都指出此為數論派(Sāṃkhya)觀點。本多奧並提供了可資參考的數論文獻出處。

³⁷ 羅什譯見大正30，頁23c。波羅譯見大正30，頁106b。

生，分別又從戲論生，最後戲論在見到「空性」(śūnyatā)時止滅。月稱說：「當見到一切存在(sarvabhāva)的自性(svabhāva)是『空性』時，所有的世間戲論(laukika prapañca)在『空性』中止滅。」(頁350)又在第七頌中，龍樹說：

nirvṛttam abhidhātavyam nivrte cittagocare |
anuppannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || (18:7)

羅什譯：諸法實相者，心行言語滅，無生亦無滅，寂滅如涅槃。

波羅譯：為說息言語，斷彼心境界，亦無起滅相，如涅槃法性。³⁸

當心的作用領域(cittagocara)止息時，言語(abhidhātavya)就止息，這時候即體證到「法性」(dharmatā)原是不生不滅的，就如同涅槃(nirvāṇa)一樣。在註釋這一頌時，月稱自設外人問難說：「戲論如何在空性中止滅？」論主答稱：「因為言說(abhidhātavya)止息之故。」(頁365)對月稱而言，「空性」和「法性」應是等同的，一切存在的自性就是「空性」，體證「空性」的方法，是止滅「戲論」、止息「言說」，去了解諸法不生不滅的真實義。至於如何可以到達這樣的「一切皆空」的結論，我們必須回頭檢視一下月稱的論證過程。

《明句論》由「人空」證成的基礎上進一步推論到「法空」，月稱的用語是沒有「我所」(ātmiyam)。「我所」為何？《明

³⁸ 羅什譯見大正 30，頁 24a。波羅譯見大正 30，頁 107b。

句論》說：「『我所』的意義是裨益『自我』者，也就是（被視為）我所有的五蘊。」(ātmani hitam ātmanīnam skandhāpañcakam ātmīyam ity arthaḥ) (頁347) 「我所」就是「五蘊」，「我所空」就是「五蘊空」。龍樹《中論頌》第二頌的前半偈如下：

ātmany asati cāmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati | (18:2ab)

羅什譯：若無有我者，何得有我所？³⁹

如果自我是不存在的，此施設自我(ātmaprajñapti)的「取」(upādāna)，也就是五蘊，更無法被知覺為我所。(頁346) 月稱用一個譬喻來說明：「一個被燒盡的車子中，其組成部份因也被燒盡而不可得而識之。」並引《寶鬘論》(Ratnāvalī) 說：「諸蘊由我執(ahamkāra)而生，而我執事實上是非真實的(anṛta)。非真實的種子，其所生的芽如何可為真實(satya)？見到諸蘊不真實之後，則捨斷了我執；由於我執的捨斷，諸蘊不再生起。」(頁346)⁴⁰我執是諸蘊生起的根源，能夠見到諸蘊並非是真實的，是空的，則不會再去執取那藉由虛幻之五蘊施設的假名「自我」，如此便可棄捨我執，諸蘊也失去了生起的根源。

把自我和我所都當作真實，自然而然的產生我執(ahamkāra)和我所執(mamakāra)。其中「自我」是「我執」的對境

³⁹ 羅什譯見大正 30，頁 23c。波羅譯見大正 30，頁 105c。

⁴⁰ Ratnāvalī, I.52-54。

(viṣaya)，而「（被視為）我所有的(ātmanīna)諸蘊等事物 (skandhādi vastu)」是「我所執」的對境。（頁348）月稱用了「諸蘊等事物」，將我所進一步擴充至五蘊之外，鋪下了「一切法空」的路。自我和（被視為）我所有的諸蘊等事物，是我執和我所執所執取的對象，是屬於最根本層次的，我執和我所執是以此為基礎派生出來的，是第二序的，所以龍樹說：

nirmamo nirahaṃkāraḥ śamād ātmātmanīnaḥ | (18.2cd)

羅什譯：滅我我所故，名得無我智。

波羅譯：無我無我所，我執得永息。⁴¹

自我和我所得以息滅，就沒有了我執、我所執，如此已達內、外的我、法二空。可是有人仍然會認為必須存在一個能夠認識這我、法二空的主體，如果是這樣的話，那就還是沒有見到真實，《中論頌》18:3頌說：

nirmamo nirahaṃkāro yaśca so 'pi na vidyate |

nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati || (18:3)

羅什譯：得無我智者，是則名實觀，得無我智者，是人為希有。

波羅譯：得無我我所，不見法起滅，無我我所故，彼見亦非見。⁴²

羅什譯文和梵本的字面意義有所出入，是帶有解釋性的翻

⁴¹ 同註(40)。

⁴² 羅什譯大正 30，頁 23c。波羅譯見大正 30，頁 106a。

譯，波羅頗蜜多羅的譯文也令人費解。吉藏根據羅什譯文將前半偈為「歎法」，後半偈為「美人」，原來並沒有這種意思。相對之下，月稱的解釋就很簡明清楚，他說：「應知：當自我和諸蘊從各方面來說都不具有實義(svarūpa)的話，如何還會存在一個相異於它們，離我所和離我執的不同實體（padārtha，人）？但有人（認為）見到一個這樣的不具實義存在之離我所、離我執的人，他並未見到真實(tattva)。」（頁348）月稱進一步引《俱舍論》(Abhidharmakośa)說：

śūnyam ādhyātmikam paśya paśya śūnyam bahirgatam |
na vidyate so 'pi kaścid yo bhāvayati śūnyatām ||

玄奘譯：既觀內是空，觀外空亦爾，能修空觀者，亦都不可得。⁴³

觀內則人空、觀外則法空，也不存在一個修習空觀的人，泯除了能觀之人、所觀之法，和吉藏所說的「諸法畢竟空」又有多大差別？何必強於判入聲聞所觀？

第四頌則使見真實和得解脫相連起來，本品主要闡明的是真實的悟入，必須對諸法實相有正確的認識之後，才得以去除執取，體證「心行言語斷」的空性或法性。頌文如下：

mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca |
nirudhyata upādānaṃ tatksayāj janmaanaḥ kṣayaḥ || (18:4)

羅什譯：內外我我所，滅盡無有故，諸受即為滅，受滅則生

⁴³ 見 Abhidharmakośa, Pradhan 編，頁 466。玄奘譯見大正 29，頁 154b-c。

滅。

波羅譯：得盡我我所，亦盡內外人，及盡彼諸取，取盡則生盡。⁴⁴

如果內、外的我和我所都滅盡了，則止滅了執取(upādāna)，執取滅盡了，也就沒有再一次的「生」(janmana)，從一切煩惱解脫出來，結束了生死輪迴。接著第五頌對這一個「生」的止滅過程做更清楚的說明。

月稱雖然沒有直接使用「法空」這個名詞，但透過沒有我和我所的論證，其實已表達了人空和法空的底蘊，甚至連見到人空和法空這樣的人也無實體存在。對月稱而言，十八品的前五頌不能和後面的偈頌割裂開來，前五頌已明確地闡明見人空和法空的真實，並和得解脫有所連結，為《中論》梵本的精神做了相當好的發揮。

【肆】結後語

《中論》可以說是龍樹最主要的著作，但我們現在無法獲得他本人作的長行解釋，所以了解龍樹思想就必須透過註釋家們的詮釋。由於所處的時空環境不同，各註本之間存在著解釋上的差異。吉藏被尊為中國三論宗的實際創始人，他的《中觀論疏》基本上是鳩摩羅什譯《青目釋》的複註，是一部

⁴⁴ 同註(42)。

博大精深的著作，由漢文的觀點來理解《中論》，並受當時關內舊說的影響。月稱則是西元七世紀時的印度中觀大家，有著佛護一系的傳承，他的《明句論》對《中論頌》逐句疏解，其見解鞭辟入裏。不同時地的學佛者就透過這樣不同的解釋方式來理解《中論》義理，比較二者在內容上的異同，實甚有意義。本文的比較以《中論》第十八品的前五頌為中心，先對他們的思想尋求一忠實的理解，以顯出二者的鉅大差異。

吉藏的《中觀論疏》將全品的十二頌劃分成聲聞觀、菩薩觀和緣覺觀，前五頌正好全屬聲聞觀的部份。聲聞行者可以了知人空、法空，但知法空不盡，修行的目的在求取無餘、有餘二種涅槃。本品〈觀法品〉所觀之法指的是菩薩所體證的內容，是諸法畢盡空，泯除能觀之人和所入之法。或許透過漢譯註本理解《中論》的關係，吉藏的解釋常溢出從梵文頌本所可得知的意思，也因此對義理有創造性的開展。月稱的《明句論》採逐句的註釋，承襲《阿含經》以來的解釋方法，以我、我所空來論述人空和法空，來體證「法性」和「空性」，由此而悟入真實，解脫生死輪轉。月稱的論釋完全扣緊「見真實得解脫」的中心意旨，嚴謹細密。吉藏和月稱二人都開發了中觀的深義，至於孰優孰劣，大概難以分判軒輊吧！

【參考書目】

余崇生

- 1996 <吉藏的思想傳承及其「空」之詮釋>，佛光山第一屆宗教文化國際學術會議論文。

釋印順

- 1992 《中觀論頌講記》，台北：正聞，1952 初，1992 修訂一版。

釋惠敏

- 1984 <梵本中論頌，月稱註（淨明句論）研究序論>，收於《中觀與瑜伽》，台北：東初，1986，頁 1-28。
- 1985 <中觀偈於諸註本中傳承與翻譯差異之研究>，收於《中觀與瑜伽》，台北：東 1986，頁 29-50。

梶山雄一

- 1982 <中觀思想の歴史と文獻>，收於平川彰等編：《中觀思想》，東京：春秋社，頁 2-83。

三枝充憲

- 1985 《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社。

本多奧

- 1985 《チヤンドラキールイ中論註和譯》，東京：圖書刊行會。

瓜生津隆真

- 1982 <中觀派の形成>，收於平川彰等編：《中觀思

想》，東京：春秋社，頁 85-116。

光川豐芸

- 1962 <清辨與月稱對於「人法二無我」之見解—以《中論》第十八品為中心>，釋惠敏譯，收於釋惠敏：《中觀與瑜伽》，台北：東初，1986，頁 51-60。

泰本融

- 1987 <法の批判的分析と菩薩の觀法—吉藏『中觀論疏』（法品）を中心として>，收於《空思想論理》，東京：山喜房，頁 571-591。

Lopez Jr., Donald S.

- 1988 “Do Sravakas Understand Emptiness?” *Journal of Indian Philosophy*16, pp.65-105。

Ruegg, D. Seyfort

- 1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Harrassdwitz.

Singh, Jaideva

- 1977 Introducion. in Theodore Stcherbatsky. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Dehli: Motilal Banarsidass. pp.1-76。

Sprung, Mervyn

- 1979 *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters From the Prasannapadā*, Boulder: Great Eastern Book Comp。

Tuck, Andrew P.

1990 *Comparative Philosophy and the Philosophy of
Scholarship: On the Western Interpretation of
Nāgārjuna*, Oxford: Oxford U. P.