

## 《中论佛护释》译注：第1品

叶少勇

2世纪、3世纪时印度论师龙树(Nāgārjuna)所作《中论颂》(Mūlamadhyamakakārikā), 是大乘佛教的义理基石。该论以梵文偈颂体写成, 共27品约450颂(不同传本略有出入), 系统阐述了“一切皆空”的般若思想, 主张一切存在唯是名言概念而无对应实体。这一思想体系不仅影响了后世所有的佛教宗派, 在人类思想史上也独树一帜。《中论》经鸠摩罗什翻译后, 曾对中国佛教的义理研习和宗派沿革产生深远影响, 因此龙树在中国有“八宗共祖”之誉。

《中论颂》的偈颂体行文简略, 不依靠注释几乎无法理解。最早的注释是4世纪时的青目释《中论》<sup>①</sup>与《无畏疏》<sup>②</sup>。两部注释多为随文解义, 较为简略, 且同质部分占一半以上。在瑜伽行与因明学的思想背景之下, 以佛护(Buddhapālita, 约470—540)为始, 印度论师开始更为系统地注释《中论》和阐扬中观思想。《中论佛护释》通过为偈颂补充推导过程而充实了龙树的归谬论证体系, 即不正面立论, 而是通过举出敌方论点的矛盾之处来表明自己的主张。这一思想体系对后世的影响巨大。比佛护稍晚的清辨(Bhāviveka)曾着《般若灯论》对这一方法提出批判。清辨援入印度当时流行的因明逻辑学, 主张通过逻辑范式建构自己的理论体系, 进而批驳敌方。清辨对佛护的批判直接导致了“自续派”与“应成派”的分立。7世纪的月称又在《明句论》中讨伐清辨而推崇佛护。在西藏, 伴随后弘期时月称著作的译介, 以及后来格鲁派的兴起, 佛护、月称的“应成”一系遂被奉为了中观正统。

佛护在中观思想史上的地位非常关键, 对其生平我们却知之甚少, 仅有多罗那它《印度佛教史》中的一段记载:

佛护生于南印度的耽婆罗国(\*Tambala)的雁戏(\*Hamsakrīḍa), 在该国出家, 从龙友(\*Nāgamitra)的弟子僧护(\*Saṃgharakṣita)学法, 主要活跃于南印度, 驻锡于弹茶补梨(Dantapurī)寺, 宣讲教法, 曾为龙树与提婆的论著撰写多部注疏。有一弟子名作莲花慧(\*Kamalabuddhi)。<sup>③</sup>

① 仅存汉译:《藏要》,卷2,第903页。

② 仅存藏译:德格版第3829号,北京版第5229号。藏译署为龙树自注,但未受学界认同。

③ 张建木 1988, 142, 150; Chimpa and Chattopadhyaya 1970, 186, 197。其中,关于龙友和僧护的师承关系,张建木误译,依Chimpa和Chattopadhyaya的英译。其中记载清辨也随中印度的僧护学法,目前尚不清楚与佛护的老师——南印度的僧护是否为同一个人。

多罗那它《印度佛教史》以及藏译《佛护释》的跋文中都说佛护曾造多部论释，然而流传至今的却只有一部《佛护释》而已。《佛护释》除了为龙树颂文扩展了归谬论证步骤之外，其另一大特色是善用比喻，以通俗易懂、妙趣横生的语言，将哲学思辨演绎得如同现场辩论一般鲜活犀利。

以前《佛护释》只有藏译传世，2003年时笔者在西藏贝叶经中发现了梵文残卷<sup>①</sup>。作为佛护唯一流的传世作品，藏译《佛护释》并不完整，最后5品是袭自《无畏》，而其中的第24品恰恰是《中论》的核心要义。这些都给佛护的思想研究带来一定困难，也正因此，现代学界对佛护的关注与研究远不如对月称充分。另一方面，古有佛护、月称同属应成一系之说，学者对佛护的思想发掘也多带有月称的烙印。笔者认为，佛护的思想体系虽有自己的特色，却与龙树、提婆等早期论师更为接近，与月称则还有相当的距离。

为了给进一步研究中观思想源流提供基本文献参考，笔者拟将《佛护释》的其重要章节从梵、藏文分品译出<sup>②</sup>。清辨的《般若灯论》曾多处批判佛护的注释，月称的《明句论》又对清辨进行反批判。考虑到本文翻译的主要目的是提供文献参考，有论诤之处只在注释中标明位置，不作深入，只有当诸家注本对颂文的文句理解出现分歧时，才在注释中罗列不同观点。

译文中方括号内所列词句，是原文中无，为疏通文义而添加。圆括号内的词语是对前词的补充解释。圆括号内的梵语词为笔者拟构。下标圆括号内为德格版（D）与北京版（P）藏译的相应位置。

## 译注

(D Tsa 158b1; P Tsa 178b3) 梵语作 *Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti*，藏语作 *dBu ma rtsa ba'i 'grel pa Buddha pā li ta*。礼敬三宝！礼敬文殊室利法王子！礼敬圣龙树阿闍黎！礼敬尊者佛护阿闍黎！

如是，阿闍黎[龙树]欲说缘起（*pratītyasamutpāda*），怀着如实见缘起甚深性而惊异之心，由净信所生泪水盈动双眼，身上毛发洞竖，手掌合什于顶，说出这个显示胜义谓“诸如来即法身”的偈颂，如置[身]于[如来]前，向如来尊师致以——

无有灭亦无有生，无有断亦无有常，  
无有一亦无有多，无有来亦无有去。  
佛说[如是之]缘起，戏论息灭而妙善，

① 相关情况参叶少勇 2010。

② 藏文本依据斋藤明的精校本（Saito 1984），笔者也参考了该书中的英译。颂文的梵、藏、汉本依据叶少勇 2011a。《明句论》梵本依据 La Vallée Poussin 1903—1913，缩写为 LVP，并参考狄雍的修订（de Jong 1978）。梵文残本依据叶少勇 2011b。

是诸说者中最胜，于彼我致恭敬礼。<sup>①</sup>（皈敬颂）

[这样的]于前有因<sup>②</sup>的敬礼。对于那些迷失于主张“自在天”（Īśvara）、“时”（kāla）、“极微”（aṇu）、“本性”（prakṛti）、“自性”（svabhāva）等等<sup>③</sup>（P 179a）的戏论丛林的世间人，说此“缘起”之甚深胜义谛，无灭亦无生，无断亦无常，无一亦无多，无来亦无去，是一切戏论的息灭，是趣向涅槃城的妙善通途，向诸说者中最胜者——正圆满佛陀致敬。世尊见诸外道愚痴所蔽，于盲暗者<sup>④</sup>（D 159a）说缘起，阿闍黎[龙树]以正见，名之为“诸说者中最胜”。“无有灭”（anīrodham）者，即彼无有灭（nāsyā nīrodho 'sti），对于其余词句也应这样分析。此一颂犹如经（sūtra），其余的论是在解释它。此颂根据[对方]对言语的执著而分门别类，却未按顺序。

那么，宣说缘起的目的何在？

回答：阿闍黎具慈悲体性，见众生众苦煎迫，欲显事物（bhāva）之真实性而使之解脱，所以开示缘起，有言：

见非真实则缠缚，见真实者则解脱。<sup>④</sup>

什么是诸事物的真实性（yathābhūtātā）？

回答：无自性性（niḥsvabhāvatva）！愚者由愚痴之<sup>⑤</sup>（P 179b）冥暗障覆慧眼，于诸事物横计自性，而于彼等生起贪嗔。若以缘起智之彻照，除愚顽之冥暗，以般若之眼目，观见事物无有自性，此时，于无依处彼之贪嗔不生。比如，于某女人的映像生女人想，则起贪爱，由与之交合的心思，于彼起分别。如实了知之时，则无女人想，离于贪爱而深生羞愧，则耻笑自心于无本处生起贪爱。世尊也曾说：

诸比丘！莫见女人之内女根为实，（D 159b）诸比丘！若有女人，莫见女人之内女根为实。

因此，阿闍黎提婆也说：

存有之种（bhavabīja）即是识，境界是其所行境，

若见境界无自体，存有之种即断离。<sup>⑤</sup>

因此，阿闍黎[龙树]为显示诸事物无自性，而作此[颂]。

对此若问：如来是知一切者、见一切者、具大慈悲者，于各处以各种方式已经宣说教示缘起，（P 180a）此处再次教示的目的是什么？

回答：如来的确已宣说教示缘起，但是，由于世间言说（lokavyavahāra）的力量。

① 梵：anīrodham anuṭpādam anucchedam aś āśvatam | anekārtham anānārtham anāgamam anīrgamam || yaś praṭītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam | deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam || 什译：不三亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

② 指佛说了缘起无生，故而礼敬。

③ 参《明句论》：nēśvara-kālāṇu-prakṛti-svabhāva-saṃbhūta (LVP 26.5-6)。

④ 未找到出处，Datar (1951, 131) 重构为 abhūtarśanaṃ bandho vimokṣo bhūtarśanam |。

⑤ 《四百论》14.25。玄奘汉译：识为诸有种，境是识所行，见境无我时，诸有种皆灭。（《广百论本》卷1，破边执品，《大正藏》卷30，第185页下10-11行）

是用“生”等言语而宣说教示。现在仍有一些人执著言语本身，不解缘起甚深性，认为“诸事物就是存在的，因为有生、灭、去、来的言语，只有这些存在[在先]，才能思维常、断、自体、他体，对于兔角等无有之物则无上述思维。”为了向他们显示缘起的自性，阿闍黎先陈道理（yukti）与教量（āgama），而作此[颂]。而且，正是因为如来已宣说教示缘起，所以阿闍黎才要解说，这是合理的，哪有[如来]未宣说教示而当解说[之法]？世间的论著也是由先师宣讲，而现在又由其弟子解说，所以阿闍黎[龙树]的(D 160a)解说是合理的。

对此若问：为什么破除“灭”等八个？只说“无有灭亦无有生，无有断亦无有常”，不就够了么？

回答：主张事物有自性的人们，由于言说势力的影响，经常以“灭”等八词显示事物是有，所以破除“灭”等八个。(P 180b) 同样，无论怎样的思考真实或进行争论，都是依“灭”等义而思考和进行[争论]。

如是且说有一些人（毗婆沙师）认为“一切事物具有生灭法，是刹那性而常生起”。另一些人（数论）说“本性（prakṛti）与神我（puruṣa）二者是常”。一些人（胜论）说“地等九种实是常”<sup>①</sup>。还有一些人（耆那教）说“法（dharma）、非法（adharmā）、空（ākāśa）、时（kāla）、物质（pudgala）、命（jīva）等六种实是常。如此这般，常常有神识与身两者、火与薪两者、因与果两者、德与具德两者、部分与具有部分两者，是一是异的争论。

如是有人（数论）说“具有德（guṇa）与事（kriyā）者与细身（liṅga）常流转”。其他人说“极微与意不动”。还有人（耆那教）说“物质与命有运动”。[命]也被认为是成立之后而上行。因此，由于[上述]思考真实和进行争论的缘故，破除“灭”等八个。

此处若问：那么，为什么先破除“灭”而后破除“生”？若以为先说“无有生”合理，则回答：责难不成。为什么呢？因为对于善言辞者<sup>②</sup>组合有固定的先后，而对于其他人则不固定。

对此若说：即使这样，(D 160b) 有生方有灭，若无[生]则[灭]不成，理应依次先说“无有生”。

回答：朋友！(P 181a) 请先举个先生后灭的例子来使我们信服。

则说：一切都是例子。怎讲？首先，比如有说：

此生是没有义利（anartha）的，因为若有生则有老死、病苦、杀戮、牢狱等怨敌。

回答：应该认为，生如果有死，此生就是以死为前行。若不以死为前行，就会导致轮回有始的过失，这是不可认许的。因此，由于轮回无始无终，不能说死[一定]在生之前或生[一定]在死之前。[本论]后面也有偈颂说道：

① 即地（pṛthivī）、水（āpas）、火（tejas）、风（vāyu）、空（ākāśa）、时（kāla）、方（dīś）、我（ātman）、意（manas）。

② 此处善言辞者（yi ge la mkhas pa），Datar (1951)中反译作Chāndasa “学吠陀者，精音律者”。该词此处有贬义，指那些专事文法注重形式的人。

如果先前有出生，而后再有老和死，  
则生成为离老死，未死歿者亦将生。<sup>①</sup>

那么，[对方]说：还有其他的比喻：

若无多险之生，此无利事（*anartha*）不生起，若树未生，则风不能起林火。

回答：这里有什么差别？

[对方]说：差别就是，因为这里没有以灭为前行的生，没有树木于别处灭而于此处生起故。

回答：这里也是种子之灭先行，而后有生，所以，这也是灭先行而后有生。

[对方]说：这是不等同的。为什么呢？因为是一物灭而别物生。这里，种子灭而芽生，芽灭则不复生，所以不等同。

回答：这是等同的。为什么呢？因为即使是生死二者，死者也不是生者。（P 181b）若某死还是某生，则成常之过失，（D 161a）则天人唯生为天人，畜生唯生为畜生。如果这样，那么因业与烦恼而有的生与趣就没有转换。这是不被认许的。所以，不能说某死还是某生，因此是等同的。此处，说一物灭而另一物生也是不合理的。如果种子与芽两者相异，则二者不应有因果之名，因为有此名言，所以二者不是别异性。另外，于此播下种子/精子（*bija*），说话者道“我种下了这棵树，我种下了这个儿子。这树是我的，这儿子是我的。”这里如果种子/精子与树或儿子是别异性，就没有上述世间言说。有[上述世间言说]故，不能说种与芽是别异性。[本论]后面也有偈颂：

此者缘异物成异，离异物则不成异，  
此者既然缘于彼，即不可能异于彼。<sup>②</sup>

对此[对方]说：即便如此，有种子方有灭，无则不成，所以还是先生后灭。

回答：对于此种子也是先有种子之灭。为什么呢？树与芽无有差异，种子与树也无有异，所以先有种子之灭，后有芽生，种子（P 182a）也是在前行种子之灭而后生。如是，阿闍黎提婆也说：

如见种子之终结，无有彼之始可得，  
如是如果缺少因，是则生起亦不成。<sup>③</sup>

因此，由于生与灭二者没有[固定的]安置顺序，所谓“为什么（D 161b）先破除灭而后破除生”，是不成责难的。正是为了显示此二者没有[固定的]先后安置顺序，阿闍黎此处先举出“灭”而后考察“生”。

此处有说：那么，请先解释一下“生起”（*utpāda*）之说唯是言说（*vyavahāramātra*）。

① 《中论颂》11.3。梵：*pūrvam jātir yadi bhavej jarāmarāṇam uttaram | nirjarāmarāṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ* || 什译：若使先有生，后有老死者，不老死有生，不生有老死。

② 《中论颂》14.5。梵：*anyad anyat pratītyānyan nānyad anyad rte 'nyataḥ | yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nōpāpadyate* || 什译：异因异有异，异离异无异，若法从因出，是法不异因。

③ 《四百论》8.25。梵文引用于《明句论》（LVP 220.4–5）：*yathā bījasya dr̥ṣṭo 'nto na cādis tasya vidyate | tathā kāraṇavaikaljāy janmano 'pi na sambhavaḥ* || 此处依梵文译出。《佛护释》的译文似乎把 *dr̥ṣṭo 'nto* 读作了 *dr̥ṣṭānta (dpe)*，今依《明句论》的引文改之。参 Saito 1984, pt. 1, p. 221, n. 16。

回答：应当先开示：

从自生或从他生，从两者或无因生，  
所生事物皆无有，无论何者于何处。<sup>①</sup>（1.1）

世上若有些许事物生起，则事物之生是从自身？是从他者？是从自身及其他两者？还是从无因？若简择则所有方式都不可能。怎讲？“从自”（svataḥ）即是从自体（ātmanah）的意思。首先，事物不从自体生起，因为，[若是这样则]它的生起就是无意义的，生起也会成为无尽头的。<sup>②</sup>对于以自体而[当前]存有的句义（padārtha），没有再次生起的必要。如果已有而[再]生，则无时不生，<sup>③</sup>这是不被认许的。所以首先，事物是不从自身生起的。

[其次]，也不从他者生起。为什么呢？因为会导致从一切生成一切的过失<sup>④</sup>。也不从自他两者生起，因为会导致[上述]两种（P 182b）过失。也不从无因生起，因为会导致常时从一切生起一切的过失，<sup>⑤</sup>以及所有努力成为无意义的过失。由上述可见，事物的一切生起方式都不可能，因此是无生，“生起”之说唯是言说。

[对方]说：诸事物不从自身生起，因为会有“此芽如何还从此芽生起”的疑问。不从自生，则从自他二者生起也不合道理，（D 162a）缺减一分故。无因而生的观点[也]是下劣，所以姑且不许上述[观点]。然而，对于执取“从他者也不生起”的说法，当说：

有四种缘，即因[缘]、所缘[缘]及无间[缘]，  
如是亦有增上[缘]，更无有第五种缘。<sup>⑥</sup>（1.2）

所谓“无有第五种”（nāsti pañcamah），某些论师（有部）主张，言说中不同于这四种缘的名称，都可摄入这四缘之中。<sup>⑦</sup>为了开显此[说]，[某些论师]说此因等四缘就是能生事物之缘，即从此四缘诸事物得生。由于四缘是他者，而从这些[缘]诸事物得生，

① 梵：na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana || 什译：诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。

② 《般若灯论》（D Tsha 49a5-b1）对此句有批判。

③ 《明句论》引用此段：ācāryabuddhapālitas tv āha | na svata utpadyante bhāvāḥ, tadutpādavaiyarthīyāt, atiprasaṅgadoṣāc ca | na hi svātmanā vidyamānānām padārthānām punarutpāde prayojanam asti | atha sann api jāyeta, na kadācin na jāyeta, iti || (LVP 14.1-3) 其中atiprasaṅgadoṣāc在《佛护释》中的对应词为skye ba thug pa med par 'gyur ba 'i phyr ro (= \*utpādānavasthāyāḥ)。

④ 《般若灯论》（D Tsha 50a5-b1）对此句有批判。《明句论》引用此句：ācāryabuddhapālitas tu vyācaṣṭe, na parata utpadyante bhāvāḥ, sarvataḥ sarvasambhavaprasaṅgād iti | (LVP 36.11-12, de Jong 1978, 32), 并随后提出对清辨的反批判。

⑤ 《般若灯论》（D Tsha 53a5-7）对此句有批判。《明句论》引用此句：ācāryabuddhapālitas tv āha, ahetuto nōtpadyante bhāvāḥ sadā ca sarvataḥ ca sarvasambhavaprasaṅgāt | (LVP 38.10-12), 并随后提出对清辨的反批判。

⑥ 梵：catvāraḥ pratyaḥ hetur ārambaṇam anantaram | tathāivādhipateyaṃ ca pratyaḥ nāsti pañcamah || 什译：因缘、次第缘，缘缘、增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。自佛护始，《般若灯论》、《明句论》以及安慧《大乘中观释论》等注释将1.2和1.3颂的顺序作了掉换。顺序改变之后，前四颂的逻辑结构也随之改变。详细讨论参叶少勇 2011a, 6。

⑦ 关于有部四缘的学说，参《阿毗达磨大毘婆沙论》卷21（《大正藏》卷27，第108页下21行至第109页中1行），《阿毗达磨俱舍论》卷7（《大正藏》卷29，第36页中10行）。

所以，“诸事物不从他者生起”不是善说。

回答：如果这些被你安立名言为“他者”的因等四缘，[确实]是异于诸事物的其他，则[可说]诸事物从他者生起，(P 183a)[然而]，彼等[四缘]为他者是不可能的，怎讲？

因为事物之自性，于缘等中不可得，

自性若是不可得，他性亦是不可得。<sup>①</sup> (1.3)

此处，诸存在的事物相互观待而为异性，例如笈多异于制多罗<sup>②</sup>，制多罗异于笈多。在种子等诸缘存在的分位，尚不存在芽等事物，所以，有因等诸缘之时，无有芽等诸事物的自性。如果这些[事物]的自性尚不存在，因等怎能成为他者？所以，(D 162b)因等诸缘异于芽等事物，是不可能的。因此，由于没有他性，就不可能说诸事物是从他者生起。

“于缘等中” (pratyayādiṣu) 的“等”字，是为了包含其他教法（外道），即以此显示于其他教法之中诸事物的生起也是不可能的。

对此[对方]说：如果有色等，难道没有识的生起吗？

回答：没有！[下面]应当考察诸事物的这个生起。如果你认为未生之识从其他的诸缘生起，则识未生之时，怎么会有自性？如果没有自性，怎么会有他性？如果没有他性，则此[识]与[前破]芽等是等同的。

而且，另有如下意义。诸事物(P 183b)的自性不存在于诸缘之内，不在诸缘之外，也不在[内外]两者之中。为什么呢？因为，[那样的话]对于生之缘的计执将成为无意义，而导致过失。若诸事物的自性存在于诸缘中，或诸缘外，或二者中，则已经存在何用[再生]？对于以自性存在的事物，再生的计执就成为无义。对于已经存在[的事物]，缘有何用？缘的计执也成为无义。因此，

因为事物之自性，于缘等中不可得。(1.3ab)

它不存在于缘等之中，它就是无自性。因为，于彼等[诸缘]之外[事物的自性]遍寻不得故。

自性若是不可得，他性亦是不可得。(1.3cd)

他体若无有，谁还能说“诸事物从他者生起”？

对此[对方]说：(D 163a) 对于我们何用说“诸事物从自他等生起”？因为眼等就是识生起之事 (janikriyā) 的缘。怎讲？这里的生起之事，就是能生、所生以及生成，主要在识上转起。识即是所生。因为眼等是识生起之事的能成就者 (vijñāna-janikriyā-niṣpādaka)。是能成就者就是缘。喻如烹煮之事 (pacikriyā) 即能煮、所煮，主要在米饭上转起，米饭即是所煮。人、器、水、火、灶等各尽其用，就视作能成就烹煮之事

① 梵：na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate | avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || 什译：如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。

② 笈多 (Gupta) 与制多罗 (Caitra) 为不定指人名。

的诸缘。<sup>①</sup> (P 184a)

对此回答：

拥有缘之事非有。(1.4a)

此处，你们所说的“因为眼等能成就识生起之事，所以是识的缘，此[生起之事就是在识上转起]”，如果考察一下“事”，就是不可能的。因此，诸眼等如何能使生起之事成就？

若问怎讲？则回答：这里的生起之事，是在未生的识上转起呢，还是在已生的识上转起呢？这里先说在未生的识上不能转起，因为没有依处。由于生起之事是以识为依而转起的，无依则不转起。所以，识未生则不存在，此[识]若不存在，怎么会有依于此的生起之事？[其次]，在已生的识上生起之事也不转起。为什么呢？由于识已生起的缘故。因为，在已生起[的事物]之上不能有再次生起。[另外]，这里如果认为在正生起的识上有生起之说的话，也是不合理的。为什么呢？因为离了已生与未生就没有正生。而在已生与未生二者之上生起之事不能转起，已经解说过了。(D 163b) 所以，没有生起之事，由此烹煮之事也应破除。因此，拥有缘的事是不容有的。<sup>②</sup>

对此如果有这样的想法，“不拥有缘的事是有的”，则回答：

无有缘之事非有。(1.4b)

因为不拥有缘的事是没有的。如果是有的话，则一切常从一切生起，若是这样则一切努力成为无意义，这是不被认许的。所以不拥有缘的事是不可能有的。

对此[对方]说：那么诸缘(P 184b)是有，因为它们是有，所以事物得成，因为此[事物]得成，所以[它的]生起得成。

回答：

无有事者非诸缘。(1.4c)

于其中没有事，就不是缘。怎讲？眼等能使[识]生起之事成就，才成为识之缘。前面已经解说过生起之事是不可能有的，此[事]既然无有，又怎么会有使它成就者？没有

① 关于这种主张另参：

《明句论》：如此驳斥了主张“从缘而生”者，主张“从事而生”者认为：[虽然]眼与色等诸缘不能直接生识，然而由于[它们]是识生起之事的能成就者，所以称为缘。由此事能生出识。因此，能生识者就是拥有缘的识生起之事，而不是诸缘。如烹煮之事之于米饭。(LVP 79.1-4; de Jong 1978, 35, 笔者由梵译汉，后同)

《般若灯论》：其他人说：[虽然]只有诸缘不能生出果来，[然而]识生起之事由眼、色、光、空间、作意等诸缘而拥有诸缘，所以认许它能生出[识]。我们能说此[事]是存在的，从胜义上讲，[宗]：识生起之事能生出自果，[因]：因为拥有缘，[喻]：如同汝煮米饭之事具有锅、水、米、火、薪等缘。(D Tsha 55a3-5, 笔者由藏译汉，后同)

据《佛护释》和《明句论》，“事”(kriyā, 动作，事件)是在“缘直接生果”被破斥之后，对方继而提出的新主张。事是对动作的表述，指现实发生的动态事件，其边界相对模糊，由多个缘参与而成。事可以作缘和果的媒介，即缘起作用形成事，由事再生果。观誓《般若灯论释》解释说，这是经量师和毗婆沙师的主张，是从语法的角度建立“缘生”。这里所谓语法的角度，可以理解为把难以建立的名词与名词的因果关系诉诸动词的关系，这也符合在印度古典语法学中占主流地位的“名源于动”的主张。在《中论》第2品中，龙树以行走的动作为例，对“事”的概念作了全面批判。这里罗什将“事”译作“果”，没有反映出这两个概念的区别。

《无畏疏》则认为“事”的概念不是另提出的观点，而是与四缘之说紧密联系的。对方若认为有四缘，就需以“事”来解决四缘不能单独、直接生果的问题。详参叶少勇 2011a, 5。

② 对于佛护对偈颂1.4a的解释，《般若灯论》(D Tsha 55a7-b4)有批判。



使它成就者，所以眼等不是[识]生起之事的缘。如果不是生起之事的缘，如何是缘？如果是缘的话则一切成为一切的缘。若是这样，则从一切生起一切。不会成为那样，所以，无有事者，就不是缘。

[对方]说：我说诸缘不拥有事了吗？因为，诸缘是拥有事的。

回答：

拥有事者亦如此。<sup>①</sup> (1.4d)

[此句]与[前句]“非”(na)相联系，即诸缘非是拥有事者。前面已经解说拥有缘之事非有以及不拥有缘[之事]非有。如果没有事，诸缘怎么会是拥有事？这样，由于不拥有事的缘不可能有，拥有事的也没有，所以计执缘是没有意义的。

对此[对方]说：所谓诸缘不拥有事以及拥有事(D 164a)这无必要的想法有什么用呢？因为依于各种各样的因等四缘，诸事物得生，所以它们就是事物的缘。

回答：那你岂不是以拳打空？前面说过没有生起之事，由此[事]无有故诸缘(P 185a)即不可能有，这时却说能说依于此等[缘]而诸事物得生，这种说法怎么会合理呢？而且，

有谓缘彼等生[果]，彼等方可称为缘，

当[果]尚未生起时，彼等岂不是非缘？<sup>②</sup> (1.5)

如果执为“缘于这些而生起，所以[这些]是缘”，那么，在还未生起时为什么不执为非缘？如果认为先前不为缘而后成为缘，这也是不可能的。为什么呢？因为会导致一切是一切之缘的过失，这是不被认许的。

如果认为不是缘的东西也可看待其他某物而成为缘，因而没有一切是一切之缘的过失，这也是不被认许的。不论看待什么，非缘如果也能成为缘的话，那么需要这样思考，对于这个缘也要有[另一个]缘，对此[另有的缘]也是如此，就成了无有穷尽的过失。如果看待其他某物而成为缘，则这个[其他某物]也要看待其他，这[其他]又需要看待其他。所以，将成为无有穷尽的过失，这也是不被认许的。因此，缘是不可能有的。

另一方面，

实体或有或为无，彼之缘皆不合理。

无则缘为谁所有？有则缘又有何用？<sup>③</sup> (1.6)

如果由于所谓“缘于彼而此生起”的联系，就说“彼即是此之缘”的话，所谓彼此的联系，是执[彼]为不存在的实体的缘呢？还是存在的实体的缘呢？彼为存在实体的缘以及不存在实体的缘[两种]说法都不合理。(D 164b)怎讲？

① 梵： *kriyā na pratyaḥavati nāpratyaḥavati kriyā | pratyaḥā nākriyāvantaḥ kriyāvantaś ca santy uta* || 什译：果为从缘生，为从非缘生？是缘为有果，是缘为无果？关于诸家注释对末句中uta的不同理解，参Saito, 1984, pt. 1, p. 224–26, n. 16。由于这些差异于义理都无二致，此处不赘。

② 梵： *utpadyate pratīyemān itīme pratyaḥāḥ kila | yāvan nōtpadyata ime tāvan nāpratyaḥāḥ katham* || 什译：因是法生果，是法名为缘，若果未生时，何不名非缘？

③ 梵： *nāivāsato nāiva sataḥ pratyaḥā 'rthasya yujyate | asataḥ pratyaḥāḥ kasya sataś ca pratyaḥāna kim* || 什译：果先于缘中，有、无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？

无则缘为谁所有？有则缘又有何用？（1.6cd）

如果把缘计执为属于不存在的事物，（P 185b）该如何回答[这个问题]，“此缘为谁所有？”因为，说不存在的布的缘是线是不合理的。

[对方]说：因为从线产生布，所以，由于其后生成的道理，说线是布的缘，这是合理的。

回答：那你岂不是因为尚未出生的儿子的财产而想要娶儿子的妈？已经说了不可能有不存在的事物的缘，缘不容有则破除事物的生起，而你却认为缘可以由未来事物的生起而建立。那个时候，在任何地方、任何时间都没有事物生起，所谓“无则缘为谁所有？”（1.6c）这时，怎么可以看待其后将要生起的事物而成立你[所谓]的缘？因此这是毫无意义的。

对此有如是想法，“对于存在的事物则成为缘”，回答：

有则缘又有何用？（1.6d）

对于存在的事物，缘是不可能有的。因为，[已经]存在则缘又有何用？说线是[已经]成立并存在的布的缘是不合理的。

[对方]说：我并不是说对于已经生起的东西有缘之事，但是，可以施設言说为“线是[已经]存在的布的缘”，所以线是彼布之缘。

回答：那你岂不是尚未娶自己的妻子却想着娶儿子的妻子？[已经]存在的事物的生起之缘是不可能有的，缘不容有则破除事物之生，而你却想说已经生起的布的缘。那么，为了生成事物而说：“请先纺织！”之后说：“这就是它的缘。”这才是合理的。因此，此说是毫无意义的。

对此[对方]说：于此[世上]，诸事物是由相（lakṣaṇa）而成立的，因之相也被解说为“因就是能使[某物]成立者（nirvartaka）”。所以，有相的因（P 186a）是存在的。

回答：

有、无、有亦无之法，（D 165a）此时皆不得生成，

如是使生者是因，又如何能合道理？<sup>①</sup>（1.7）

于此[世上]，如果法被因生成（nirvartyate），则所生成[之法]是有？是无？还是亦有亦无？一切方式都不可能。这里，首先是有者不能被生成，因为已经生起完毕，已生则何用再生？如果已有而再生，则无时不生，这是不被认许的。对因的指称也是不可能有

① 梵：na san nāsan na sadasan dharmo nirvartate yadā | katham nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate || 什译：若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘？据斋藤明（1987b, 759-758）的研究，颂文第二句中 nirvartate，《般若灯论》应作 nirvartyate（致使被动式，及物），而《明句论》中偈颂引文作 nirvartate（直陈式，不及物）。这两种形式的不同对义理没有影响。nirvartyate 对应藏译是 sgrub pa；nirvartate 则对应 'grub pa，藏译《佛护释》以及《无畏疏》使用的是 sgrub pa，但偈颂的译文则是 'grub pa，由于缺乏梵文确证，尚无法确定此二注本所引偈颂的行文。另外，该颂后两节的诸本藏译作 ji ltar sgrub byed rgyu zhes bya || de lta(r) yin na mi rigs so ||，末句都有否定词，其梵文似为：katham nirvartako hetur evaṃ sati na yujyate ||，则应译为：云何使生者是因？如是即是不合理。《无畏疏》、《佛护释》与《明句论》的注释也似乎支持这一读法：

《无畏疏》：这时，怎么能说“能使生成者即是因”？在这种情况下，即是不合理。（D Tsa 34b1，笔者由藏译汉，后同）

《明句论》：因为，像这样没有果的生起，也就没有因缘。所以，所谓“由于相是有的所以因缘是可得”之说，在这种情况下，即是不合理。（LVP 83.12-13）

另参 LVP 83, n. 2; Ames 1994, 129, n. 103.

的，因为已有则何需因？这样，已有者首先是不能被生成的。

现在，无者也不能被生成，因为是无有。如果无有也能生起，则兔角也将生起。如果说“事物从因而生”，[也]不合理，由于因不容有的缘故。因为，事物若是无有，则因是谁所有？而且，依何所作因方为因？如果一切形式的事物都不存在，这里怎么会有“此为因，彼不为因”的差别说法？因此，无者也不能被生成。

现在，亦有亦无也不能被生成，因为有与无一同生起是相违的，并且也会导致上述[两种]过失。所以亦有亦无也不能被生成。因此，如果这样考察则无论如何也不可能有事物生起，这时，

如是使生者是因，又如何能合道理？（1.7cd）

若是这样，则所谓“能使生成者即是因”的说法是不合理的。<sup>①</sup>

此处[对方]说：所缘是有的，因为它们是识等之所依。

回答：

此存有法无所缘，被说[为是有所缘]。<sup>②</sup>（1.8ab）

此处“为是有所缘”（*sārambaṇaḥ*）是应补充的词。“此存有法”（*ayaṃ san dharmāḥ*）本[无]<sup>③</sup>所缘，而说为有所缘。（P 186b）“此存有法”“本无所缘”（*anārambaṇa eva*），你却以自慧说为有所缘。怎讲？（D 165b）这里，所谓“有所缘”，就是拥有所缘（*ārambaṇavat*）的意思。法若存有[在先]，方可成为有所缘者，若不存有[在先]，则不成为。在有所缘之前是无所缘的，所以[法]是无所缘。这就好像，拥有财物者即有财物者，说为有财。只有某个人存有[在先]，才能成为有财物者，若不存有[在先]，则不能成为。有财物之前是无财物的，所以此人[本身]是无财物的。因此，对于“本无所缘”的“此存有法”，你却以自己的分别，计执为有所缘。<sup>④</sup>

① 关于佛护对1.7颂的解释，《般若灯论》（D Tsha 59a4-5）有批判。

② 梵：*anārambaṇa evāyaṃ san dharmā upadīśyate* | 什译：如诸佛所说，真实微妙法。什译“真实微妙法”似出自 \**saddharma*。上面的今译依据《佛护释》与《明句论》的解释。依据《无畏疏》、青目《中论》、《般若灯论》和安慧《大乘中观释论》等注释则应译为：此凡法者无所缘，即是[佛之]所解说。另参下注④以及斋藤明 1991。

③ 此处藏译文句不通，可能遗漏了否定词 *med pa*。参 Saito 1984, pt. 1, p. 228, n. 29。

④ 《明句论》的注释与这里《佛护释》的意趣基本一致：

此处，有所缘的法是哪些？依据教量说为一切心、心所。由于某个所缘，心、心所得生起，[这个所缘]如其对应即是色等，这个[所缘]就是那些[心、心所的]所缘缘。此[所缘缘]或被计执为属于存在[之法]，或被计执为属于不存在[之法]。其中，对于存在[之法]，则不需要所缘缘为其境，因为所缘缘被计执为法生起的境，而它在有所缘之前就已经是存在的了。如果没有所缘的法也能这样以自体成立的话，何需计执它与所缘的结合？此无所缘的存有（*san*）之法，亦即可得（*vidyamānaḥ*）之法，即是心等，却被你一厢情愿地说为有所缘，而实际上它与所缘没有任何联系。如果计执为不存在[的法]拥有所缘，这也是不合理的。因为，所谓“此存有法无所缘”等[颂文]，不存在的法与所缘的结合是没有的。“此存有法无所缘，被说，”（1.8ab）“被你[说为]有所缘”是[颂中]应补的词。（LVP 84.3-85.2, de Jong 1978, 36）

《明句论》与《佛护释》的理解都需要在颂文中补入“有所缘”作为所说的内容，这对偈颂的改动是比较大的。《无畏疏》、青目《中论》、《般若灯论》和安慧《大乘中观释论》则将颂中动词的主语理解为佛，并将“无所缘”解作所说的内容，这种理解更符合偈颂的字面意思。这里仅举出《无畏释》的解释：

世尊在《般若波罗蜜多经》中说：“于八万四千法蕴中，凡所说法皆是一味，即无所缘。”如是，既然有此“法无所缘”的教示，为什么还说有所缘呢？此所缘是不容有的，像虚空一样。（D Tsa 34b2-3）另参 Saito 1984, pt. 1, p. 227, n. 28。

对此我要说：

是则法既无所缘，又复何来所缘[缘]？<sup>①</sup>（1.8cd）

“是则”（*atha*）一词，表示质疑。“何来”（*kutaḥ*）表示原因。<sup>②</sup>那么如果法可以无所缘而成立，为什么计执[这个]无意义的所缘？

[对方]说：你不理解义理而颠倒计执，我不是说“有所缘”就是拥有所缘，像拥有财物一样。应该是这个意思：法生成时，能生成它的那个基础（*nidāna*）就是它的所缘。以此说彼为有所缘。

回答：这是不可能的，对此应说：

是则法既无所缘，又复何来所缘[缘]？（1.8cd）

那么，如果法无所缘，彼即无有，也就是不生成，则怎么可能有所缘？那个所谓法的所缘也是不生成的。（P 187a）对于不生成而且无有的东西，怎么会有所缘？若无所缘，如何因所缘而生起法？因此，所缘是无有的，法也不是有所缘的。

对此[对方]说：无间隔紧邻的一个事物的灭，就是另一事物生起的缘，这就称作无间[缘]，（D 166a）它是存在的。

回答：

诸法未生起之时，则不可能容有灭。

故无间[缘]不合理。又已灭则谁是缘？<sup>③</sup>（1.9）

此处后面两句颂文应视作次序倒换，[应为]：

又已灭则谁是缘？故无间[缘]不合理。

“又”（*ca*）一词这里当看作是依“未生”（*anutpanna*）而言。<sup>④</sup>此词（“又”）依于“未生”一词，应拟构为“又已灭则谁是缘？何为未生者之缘？”这两句由于偈颂结构的缘故而没有按顺序。所谓紧邻的一个事物的灭就是另一事物生起的缘，这一说法是不合理的。为什么呢？因为，

诸法未生起之时，则不可能容有灭，又已灭则谁是缘？（1.9abd）

“已灭”（*niruddha*）即是无有。这里，如果在芽生之前种子灭去，则种子灭而成无之时芽生起，又谁为其缘？而且，谁又是种子灭去的缘？种子灭而无有，怎么能成

① 梵： *athānārambaṇe dharme kuta ārambaṇaṃ punaḥ* || 什译：于此无缘法，云何有缘缘？其中，句首的 *atha* 一词在《无畏疏》、《佛护释》、《般若灯论》等藏译之中作 *de ltar* (= *tathā*)，而在藏译《明句论》中作 *ci ste* (= *atha*)。《无畏疏》的长行也印证了 *de ltar*。然而，如果像《佛护释》与《明句论》的注释那样，该词表示疑问，则 *atha* 更为合适。藏译者的翻译流程是先译出观誓《般若灯论释》，然后将偈颂的译文代入《无畏疏》、《佛护释》和《般若灯论》。参斋藤明 1987a, b; Saito 1995, 87-96。因此可以猜测，《无畏疏》与《般若灯论》的偈颂原文可能是 *tathā*，而《佛护释》、《明句论》为 *atha*。另参 Ames 1994, 131, n. 119。

② 参《明句论》：*athaśabdaḥ praśne, kuta iti hetau* | (LVP 85.4)。

③ 梵： *anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nōpapadyate | nānantaram ato yuktaṃ niruddhe pratyayaś ca kaḥ* || 什译：果若未生时，则不应有灭。灭法何能缘？故无次第缘。

④ 《般若灯论》（D Tsha 60b2-6）对此解释有批判。《明句论》则同意这一解释：*caśabdo 'nutpannaśabdāpekṣaḥ* (LVP 86.9)。

为芽生之缘？芽还未生起，种子怎么能是它的缘？因此，如果计执种灭而芽生，则导致此[种灭与芽生]二者[都成为]无因（*ahetuka*）的过失，而无因是不可认许的。

[对方]说：如果在芽的生起[之后]无间隔（*p 187b*）而有种子的灭，这样，无间[缘]也是成立的。因为无间隔生起的芽可以成为种子灭去的缘。

回答：这也是不可能的。为什么呢？虽已生，怎么能是缘？如果芽已生起即芽生之事已经结束，此时若种子灭，则谁为此灭之缘？谁又是芽生之缘？因此，即使这样也同样会有上述二者成为无因的过失。

如果认为种子正在灭之时芽生起，由此不堕无因的（*p 166b*）过失，这也是不合理的。为什么呢？[如果这样则]灭者与生者两个都存在，因为[这时种子]未灭尽而[芽]已经生起。如果两个事物并存，则怎会成为无间缘？即使计执生灭同时，无间缘也是不容有的，因为时间等因的缘故。

故无间[缘]不合理。（1.9c）

这样，由于用各种方式考察都不可能有无间[缘]，所以，有无间缘的说法是不容有的。

而且，另有如下意义。这里，前面已经证成了“诸事物未生”（*anutpanna*），<sup>①</sup>所以，事物无生（*anutpāda*）已经是成立的，[那么]当说：

诸法未生起之时，则不可能容有灭。（1.9ab）

如果诸事物未生即无有，灭是不可能有的。[因为]若无则谁灭？

故无间[缘]不合理。（1.9c）

这样，因为不可能有事物之灭，所以无间[缘]是不合理的。现在，即使计执[有]灭，无间[缘]也是不合理的，怎讲？

又已灭则谁是缘？（1.9d）

即使已生<sup>②</sup>，如何成为缘？其意义前（*p 188a*）已解说。

对此[对方]说：增上[缘]是有。增上的事物（有影响作用的事物）就是增上[缘]，简略来说就是，此有故彼起，此无故彼不起，“此”就是“彼”的增上[缘]。<sup>③</sup>

回答：

于无自性诸事物，存在性即不可得，

因此“此有故彼起”，此说即是不容有。<sup>④</sup>（1.10）

此处，诸事物的无自性性前面已经解释，后面还会详细解说。所以，这已经是成立的，故说“于无自性诸事物”（*bhāvānām niḥsvabhāvānām*）。这样，因为所谓“无自性诸事物的存在性”不可能是实有，所以，凡存在的能称作“此有故”（*asmin sati*）的

① 指1.1颂，参《明句论》（LVP 86.10-16）。

② 此处“已生”（*skyes*）费解，应是“已灭”（*'gags*）。

③ 参《明句论》：*iha yasmin sati yad bhavati tat tasyādhipateyam ity adhipatipratyaya lakṣaṇam* |（LVP 87.1）。

④ 梵：*bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate yataḥ | satīdam asmin bhavaty etan nāvōpapadyate* || 什译：诸法无自性，故无有有相。说有是事故，是事有不然。

事物，(D 167a) 是没有的。这里如果没有所谓“此有故”，则怎么可能有“彼起”（*idaṃ bhavati*）？这里如果“此有故彼起”不可能有，则谁是谁的增上缘？因此，增上缘也是不可能有的。

对此[对方]说：虽然不能说作为缘的诸事物能这样被成立，但是诸缘还是有的。怎讲？因为从彼等有果生起，于此[世上]，现见从种子等缘有芽等果生起，所以，观见从彼等有果生起，就知道彼等是果之缘。

回答：

诸缘若散若聚合，其中亦无有彼果。

彼于诸缘中无有，云何得从缘[生起]？<sup>①</sup> (1.11)

“亦”（*ca*）一词是“即”（*eva*）的意义。即是，在分散的[缘]中[果]也是不存在；在聚合的[诸缘]中[果]也是不存在的。你为了证成缘(P 188b)而说有果生起，这个[有果的]说法是不容有的，则缘怎么能成立？怎讲？因为分散的或聚合的诸缘之中都没有此果，既然分散或聚合的诸缘之中都是无有，怎么会从它们生起[果]？如果没有果生，你将如何成立缘？

对此，如果认为于诸缘中果是有的，缘也还是不容有。因为如果是有[果]，缘就没有了作用，因为已生就不需要再生。

另外，如果诸缘之中有此果，这个众缘之果是完整地存在于各个缘中，还是部分地存在？此处首先，如果计执为完整地存在于每个缘中，缘就不[可能]是多个，因为每个缘中都有[完整的果]，不[互相]看待也能从每个缘生起果，成为过失。如果计执为在诸缘之中(D 167b)只是存在果的一部分，则不相互看待也能从各个缘生起一部分的果，成为过失，这是不被认许的。因此，分散或聚合的诸缘之中有果存在是不可能的。

若认为，“果虽于诸缘中无而能从诸缘生，依于果生则可成立我[所说]的缘”，对此当说：

若此果者虽无有，而从诸缘得生起，

以何原故此果者，不从非缘得生起？<sup>②</sup> (1.12)

于此[世上]，如果[是否]有果是缘与非缘的区别的话，而果在缘与非缘中又都是没有的。同样是于中无有[果]，如果从诸缘有果生起，为什么从诸非缘(P 189a)就不生起？因为，既然缘与非缘都同样是没有果，所谓从缘生果而非缘不生的说法，只是意愿而已。因此，果的生起是不可能有的，如果没有果的生起，则哪里会有缘？

对此[对方]说：不是说于诸缘中有或无的果能从诸缘中生起，应该说果是从诸缘转变（*pratyayavikāra*）、以缘为体性（*pratyayātman*）、由缘组成（*pratyayamaya*），像这

① 梵： *na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣv asti tat phalam | pratyayebhyaḥ katham tac ca bhaven na pratyayeṣu yat* || 什译：略广因缘中，求果不可得。因缘中若无，云何从缘出？

② 梵： *athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate | phalam apratyayebhyo 'pi kasmān nābhipravartate* || 什译：若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出？

样，布是从线转变、以线为体性、由线组成，线就是布的缘。

回答：

[若]果亦由缘组成，缘亦非由自组成。

非自成者所生果，彼如何为缘所成？<sup>①</sup> (1.13)

如果计执为果是从缘转变、以缘为体性、由缘组成，而这些缘不是从自转变、不是自体成立、不以自为体性、不由自组成，即是无自性。如果计执，由非从自转变、非自体成立、非以自为体性、非由自组成、是无自性的这些缘(D 168a)组成了果，则缘组成果如何可想象？因为，如果线是自体成立，就是由自组成，由此所谓布由线组成的说法是成立的。然而，当线自体不成立、非由自组成、无有自性之时，也就是由[其他]质料(kāraṇa)转变、以质料为体性、由质料组成之时，怎么可能说“布由线组成”？

(P 189b) 圣阿闍黎提婆也曾说：

布由质料而成立，料由其他而成立，

彼[料]非由自成立，云何能生出其他？<sup>②</sup>

这样，由于诸缘非自体成立、不由自组成、无有自性，

是故无缘所成果，(1.14a)

果不是由缘所成。对此，如果认为果是由非缘所成，当说：

亦无非缘所成果。(1.14b)

如果布由线组成不成立，“布由草组成”这样与世间相违的说法，又怎么可能？因此，布也不是由非缘组成。

[对方]说：诸缘还是有的，为什么呢？因为缘与非缘可决定[分辨]。于此[世上]，缘与非缘可决定观见，从谷中出油而不出酥，从酪中出酥而不出油，从沙中二俱不出。这样，因为有“这些是它的缘，这些不是它的缘”的说法，所以缘是成立的。当说：

由于果是无有性，何来诸缘与非缘？<sup>③</sup> (1.14cd)

此处，你说出不出油等果是决定是缘非缘的因，而前面已经讲了果的生起是不可能的，若没有这个果，(D 168b) 怎么可能有“那些不是它的缘，这些才是它的缘”的说

① 梵： *phalaṃ ca pratīyamayaṃ pratīyās cāsvayaṃmayāḥ | phalam asvamayebhyo yat tat pratīyamayaṃ katham* || 什译：若果从缘生，是缘无自性。从无自性生，何得从缘生？

② 《四百论》14.13。引用于《明句论》：*paṭaḥ kāraṇataḥ siddhiḥ siddhaṃ kāraṇam anyataḥ | siddhir yasya svato nāsti tad anyaj janayet katham* || (LVP 89.2-4)。该颂的首词在藏译《四百论》中作 *bum pa* (= *ghaṭaḥ* “瓶”)，而且“瓶”符合《四百论》的前后文。玄奘汉译：瓶等因若有，可为瓶等因，瓶等因既无，如何生瓶等？(《广百论本》卷1，破边执品，《大正藏》卷30，第185页中15-16行)。

③ 梵： *tasmān na pratīyamayaṃ nāpratīyamayaṃ phalam | saṃvidyate phalābhāvāt pratīyāpratīyāḥ kutaḥ* || 什译：果不从缘生，不从非缘生，以果无有故，缘、非缘亦无。今译末二句依据《佛护释》，《明句论》、《无畏疏》、青目《中论》也与《佛护释》一致，唯清辨有不同理解，据之应译为：由于果是无有性，非缘如何能为缘？参下注。

法？观待果才会有这两者（缘与非缘），而这个果是没有的。既然无果，如何有缘与非缘？因此，果是没有的，缘与非缘也是没有的。<sup>①</sup>

因为果以及<sup>(p 190a)</sup>缘与非缘都是没有的，所以成立“生起”之说唯是言说。

第1品“缘之考察”结束。

## 参考文献：

- 《藏要》欧阳竟无编，上海书店，1991年影印本。
- 叶少勇 2010 《新发现的梵文贝叶写本〈中论颂〉与〈佛护释〉》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）第47卷第1期，第99-107页。
- 2011a 《〈中论颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》，中西书局。
- 2011b 《〈中论颂〉与〈佛护释〉——基于新发现梵文写本的文献学研究》，中西书局。
- 张建木 1988 张建木译，多罗那它著《印度佛教史》，四川民族出版社。
- 斋藤明 1987a 《〈根本中论〉チベット訳批判》，《仏教学創刊十週年記念特輯：仏教研究の諸問題》，東京：山喜房，第246-221頁。
- 1987b 《根本中论テクスト考》，《高崎直道博士還暦記念論集：インド学仏教学論集》，東京：春秋社，第764-755頁。
- 1991 《〈中论颂〉第1章—第8偈（前半部）の解釈およびチベット語訳文をめぐって》，《印度学仏教学研究》卷39-2，第888-892頁。
- Ames 1994 William L. Ames. “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*: A Translation of Chapter One: ‘Examination of Causal Conditions’(Pratyaya).” *Journal of Indian Philosophy* 22: 93-135.

Chimpa and Chattopadhyaya

1970 Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. *Tāranātha’s History of*

① 《明句论》、《无畏疏》与青目《中论》都与《佛护释》一样，将颂文中*pratyayāpratyayāḥ*按相违释理解：

《无畏疏》：若无果，诸非缘与缘即与果相同而非以自性存在，如同阳焰。（D Tsa 35a5）

《明句论》：“诸缘”以及“诸非缘”，[二者]组成复合词。（LVP 90.1）

青目《中论》：无果故缘非缘亦无。（《藏要》，卷2，第919页）

清辨的注释则意义不同：

《般若灯论》：将组合拆开（*yogavibhāga*）之后，即“非缘”（*apratyayaḥ*）与“如何能为缘？”（*pratyayaḥ kutaḥ*）。意即诸非缘不是以缘为自性。另外，以已经解说过的方式，有果与无果的生起已经解释过，因此，“由于果是无有性，非缘如何能为缘？”（1.14cd）那些不以彼[缘]为体性的不容有的[东西]，怎么能成为缘？即不能成为的意思。其意趣即是，那些令彼[缘]之想法与言语转起的具有因相者（即似缘），其果是无有故。（D Tsha 62a6-b1）

梶山雄一与斋藤明曾猜测，清辨的偈颂文本很可能是*pratyayo 'pratyayaḥ*，而不是*pratyayāpratyayāḥ*，因而导致了这种理解（Kajiyama 1964, 127；斋藤明 1987b, 760-759）。由于藏译的翻译流程（参199页注①），《无畏疏》与《佛护释》中的偈颂译文，都与《般若灯论》一致。



- Buddhism in India*. Edited by Debiprasad Chattopadhyaya. Simla, 1970. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- Datar 1951 Indumati Datar, "A Study of the First Chapter of Buddhapālita *Mūlamadhyamakavṛtti*." *Royal Asiatic Society, Journal of Bombay Branch* 26, no. 2: 129-139.
- de Jong 1978 Jan Willem de Jong, "Textcritical notes on the *Prasannapadā*." *Indo-Iranian Journal* 20: 25-59, 217-252.
- Kajiyama 1964 Yuichi Kajiyama. "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel)." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie* 8: 100-130. Reprint, Yuichi Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy*. Edited by Katsumi Mimaki et al. Kyoto 1989, 417-474.
- La Vallée Poussin  
1903-1913 Louis de La Vallée Poussin, ed., *Madhyamakavṛtīḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica 4. St. Petersburg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences, 1903-1913. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. (缩写为LVP)
- Saito 1984 Akira Saito. "A study of the *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*." Unpublished doctoral dissertation, Australian National University.
- 1995 "Problems in Translating the *Mūlamadhyamaka-kārikā* as Cited in its Commentaries." In *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*, 87-96. Delhi: Manohar.

# 北大南亚东南亚研究

刘庆武题

| 第一卷 |

主编 姜景奎

学术支持

北京大学南亚研究中心

北京大学东南亚研究所

北京大学国家外语非通用语人才培养基地

中国青年出版社

(京)新登字083号

### 图书在版编目(CIP)数据

北大南亚东南亚研究:第1卷/姜景奎主编. —北京:中国青年出版社,2013.1  
ISBN 978-7-5153-1434-1

I. ①北… II. ①姜… III. ①南亚—研究—文集②东南亚—研究—文集 IV. ①D73-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第024950号

## 北大南亚东南亚研究

(第一卷)

姜景奎 主编

---

责任编辑 孙文明 陆 遥  
装帧设计 Quintin  
出版发行 中国青年出版社  
社 址 北京东四十二条21号  
邮政编码 100708  
网 址 www.cyp.com.cn  
门市部 010-57350370  
编辑部 010-57350402  
印 刷 三河市君旺印装厂  
经 销 新华书店  
规 格 787×1092 1/16  
印 张 19.375  
字 数 300千字  
版 次 2013年1月北京第1版  
印 次 2013年1月河北第1次印刷  
定 价 30.00元

---

本图书如有印刷质量问题,请凭购书发票与质检部联系退换 联系电话 010-57350337