

## 《中论佛护释》译注：第2品<sup>①</sup>

叶少勇<sup>②</sup>

上一卷笔者发表了《中论佛护释》译注的第1品，这里续译第2品。该品的梵本约存半数<sup>③</sup>，没有梵本的地方依藏文译出。《中论》第2品的主题对应皈敬颂中的“无有来亦无有去”一句，探讨世间名言中“行走”这种动作是否真实存在。关于这一品中“行/行动”、“已行处”等几个重要概念的理解和用法，拙著（2011b, 24-25）中已经讨论，此处不赘。<sup>④</sup>

### 译注

问：你讲解了“无生”的道理，使我的心充满欲闻“空性”的好奇，那么请解说世间现见的去与来是如何不应理。

回答：

已行处且无行动，未行处亦无行动。（2.1ab）

于此〔世上〕，如果有行动的话，它是存在于已行处呢，还是未行处呢？对此且说在已行处没有行动，因为行走动作（gamikriyā）已经过去。在未行处也没有行动，因为行走动作还没有启动。

〔对方〕说：的确如此，虽然在已行和未行处没有行动，但是在正行处有行动。

〔论主〕回答：

---

① 本文是北京高等学校青年英才计划项目（Beijing Higher Education Young Elite Teacher Project）“《中论佛护释》翻译与研究”的阶段性成果之一。

② 作者为北京大学外国语学院副教授。

③ 涵盖2.5-16的注释，见叶少勇2011a, 93-104。

④ Shulman（2010）主张“已行”（gata）等概念指示处所是月称的篡用，龙树原义并非如此。笔者不赞同其观点。

离已行及未行处，正行处即不可知。<sup>①</sup> (2.1cd)

离了已行和未行处，怎么会有正行处？[这]是不可知的 (na gamyate)。怎讲？因为，所谓“不可知”就是不可理解 (na grhyate)，是不容有的意思。这样，因为离了已行和未行处，正行处就不可理解，就是不容有，所以就是没有。因此，行动是没有的。

[对方]说：正行处确实是存在的，在那里就有行动。怎讲？

有动之处则有行，正行处有行者动，

已行、未行处无有，是故正行处有行。<sup>②</sup> (2.2)

这里，你所说的无行动的理由是，行走动作已经过去以及还未启动，因此就是 (D 169a) “有动之处则有行” (2.2a)， “正行处有行者动” (2.2b)， (P 190b) 也就是在此移动 (ceṣṭā) 可见之处 [有行者的移动]。“行者” (yataḥ) 一词即“行者的” (gantuh) 之意。这样，因为<sup>③</sup>移动在已行处无有，在未行处无有，而在正行处有，所以，哪里有移动哪里就有行动。这样，因为有行动<sup>④</sup>，所以在正行处有行动。

回答：

正行之处有行动，如何能成为可能？

① 梵: *gataṃ na gamyate tāvad agataṃ nāva gamyate | gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate* || 什译: 已去无有去, 未去亦无去, 离已去、未去, 去时亦无去。  
gamyate一词有多义, 可作“被走过”, 也可作“被理解”。该颂中的na gamyate一语在《佛护释》、《般若灯论》中释作“不可理解”(na grhyate), 《明句论》中释作“不可知”(na prajñāyate), 这种解释是把偈颂第4句gamyamānaṃ na gamyate当作因而非宗, 也就是其宗未在本颂中明示。因: 离已行、未行处则正行处不可知 (gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate), 宗: 正行处无行动 (gamyamānaṃ na gamyate)。可见, 由于gamyate的一词多义, 这里因和宗的梵文字面表述是相同的。《无畏疏》没有对na gamyate一词作专门解释, 仅释作: “正行处亦无行, 离已行、未行处则正行处无有故, 如灯与明。”该句为宗因喻结构, 无法判断哪个部分是对颂中第4句的疏释, 故立场不明, 青目《中论》的长行也不明确, 其颂中译作“去”而非“知”。兹录《明句论》相关段落以备参考:

正行处也没有行, 因为, “离已行及未行处, 正行处即不可知。” (2.1cd) 因为, 于此 [世上], 行者越过地方是其已行, 而还越过的地方是其未行。离开了已行、未行处, 我们见不到另外的第三种路可以称作正行处。如此, 又因为“正行之处不可知”, 所谓“不可知”即不可了知, 因此, 正行处是没有的。因此, 此 [正行处] 不能为行走动作所入, 也就是无行动。即正行处之中无有行动。(LVP 93.4-9)

② 梵: *ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ | na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ* || 什译: 动处则有去, 此中有去时, 非已去、未去, 是故去时去。

诸家注释对颂中的yataḥ有不同理解, 上面的译文依据《佛护释》与《明句论》, 即将yataḥ理解为√i (行走) 的现在分词单数属格, “行走着的人的”。参《明句论》: yato vrajato gantur (LVP 94.1)。若据《无畏疏》、《般若灯论》, 则为关系代词, 与tataḥ对应, 该颂前两句则应译为: 因为有动处有行, 在正行处有此 [动]。下录《无畏疏》与《般若灯论》相关段落备考:

《无畏》: [对方说]: 于此 [世上], 哪里有移动出现哪里就有行动。又因为 (yataḥ) 此正行处所出现的移动不在已行处出现, 也不在未行处出现, 所以 (tataḥ), 正行处有行动。(D Tsa 35b1-2)

《般若灯论》对佛护yataḥ的解释提出三点批评: 有其他人 (佛护) 说: yataḥ一词即“行者的” (gantuh) 之意。一些人 (清辨) 说: 这是不合理的。因为, ① [这样的话] 将没有“故” (tataḥ) 一词的对应 [关系代词]; ② 动作的所依处并无分歧; ③ 在已行、未行处的行者所拥有的行动, 已经破斥过了。(D Tsha 64b3-4)

另参Tachikawa 1974, n. 6; Saito 1984, pt. 1, p. 234, n. 7; Ames 1995, 340, n. 39。关于此处yataḥ的对应藏译的研究, 参看Saito 1995, 87-92。

③ 参看Saito 1984, pt. 1, p. 235, n. 8。此处“因为”一词的藏译gang gi phyir如果是译自梵文的yataḥ的话, 则应依照佛护对颂文的注解, 作“行者的”理解。

④ 参看Saito 1984, pt. 1, p. 235, n. 8。斋藤明认为此处的'gro ba yod pas (因为有行动) 作g.yo ba yod pas (因为有移动) 更符合文义。

此时正行处 [ 有行 ], 无行动故不可能。<sup>①</sup> (2.3)

这里, 正是因为 [ 它 ] 与行动结合 (gatiyoga), 所以她才承认 [ 它是 ] 正行处。而你 [ 又 ] 说 “它 (正行处) 有行动” (tad gamyate)。这里, 行走动作 (gamikriyā) 只有一个, 由于这个 [ 行走动作 ] 已经结合于那个所谓 “正行处” 之中, 因此, 这个 “有行动” (gamyata ity etad) 之说, 就与行走动作分离, 就成了 “无行动” (vigamana), 这是不可能的。因为, 如果是 “无行动”, 又如何 “有行动” (gamyate)? 这里, 此所谓 “有行动” 由于离开了行走动作而不容有, 这时, 正行处又怎么可能有行动?

另外再说:

若言正行处有行, 于此人则有过失,

离行动有正行处, 正行处有行动故。<sup>②</sup> (2.4)

如果有人想要避免这种过失, 就认为 “这个所谓 ‘有行动’ (gamyata ity etad) 由于

① 梵: *gamyamānasya gamanaṃ katham nāmōpapatsyate | gamyamānaṃ vigamanaṃ yadā nāvōpapadyate* || 什译: 云何于去时, 而当有去法? 若离于去法, 去时不可得。

上面的译文据《佛护释》、《般若灯论》与《明句论》的理解。诸家对该颂的解释有不同。

《无畏疏》: 于此 [ 世上 ], 正行处有行动是不可能的。为什么呢? 因为确定执取一个无行动的正行处, 是不可能的, 如石女儿。(D Tsa 35b3)

青目《中论》: 去时有去是事不然, 何以故? 离去法去时不可得。若离去法有去时者, 应去时中有去, 如器中有果。(《藏要》, 卷2, 第920页)

《般若灯论》: 虽然如此, 这里行走动作只有一个, 它已经结合于 “正行处” 之中, 因此, “正行处有行动” 之说中的另一个行动又是哪个? (D Tsha 65a2)

《明句论》: 这里, 正是因为与行走动作相结合, 你才承认有 “正行处” 的指称, 而你又说它 (正行处) 有行动。这里行走动作只有一个, 即便是以此 [ 行走动作 ] 而使 [ 此 ] 路获得 “正行处” 的指称, 而说 “[ 正行处 ] 有行动” 则是正行处与动作的再次结合, 这是不合理的。“正行之处有行动, 如何能成为可能?” (2.3ab) [ 其 ] 原因说为: “此时正行处 [ 有行 ], 无行动故不可能。” (2.3cd) “正行处” [ 一词本身就 ] 是有行动 (gamyate) 的意思。“无行动” (vigamana) 就是离开了行动。也就是说, 因为一个行走动作已经结合于所谓 “正行处” 之中, 又因为没有第二个 [ 行走动作 ], [ 此时 ] 所谓 “有行动” 这样的指称, 在无有行动可用的情况下, 就是不可能的, 这时, “正行处有行动” 一语就没有完备的所述之体 (vākārtha)。由于没有第二个行走动作, 至多可以说 “正行处”, 却不能说 “[ 正行处 ] 有行动”。(LVP 94.8–95.3, 依de Jong 1978, 36–37修订)

由前引诸家注释可见, 该颂意在破斥 “正行处有行动” 之说, 此说的两个组成部分——“正行处” 和 “有行动”, 都需有行走动作才能成立。而动作只能有一个。《佛护释》、《般若灯论》和《明句论》在这里将之判给了 “正行处”: 暂且允许 “正行处” 中结合一个行走动作而成立在先, 却没有第二个动作以供 “有行动” 之说。

青目《中论》、《无畏疏》则是将这唯一一个行走动作判给了 “有行动”, 即 “有行动” 若成立, 则已占用一个行动, 其主词 “正行处” 就无行动可用而不成立。据此该颂后两句应译作: “此时正行处无行, 是则即是不可。” 另参看Tachikawa 1974, n.9; Saito 1984, pt. 1, p. 236, n. 10。

② 梵: *gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate | rte gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate* || 什译: 若言去时去, 是人则有咎, 离去有去时, 去时独去故。上面的译文依据《明句论》的理解, 该颂末的gamyate有多解, 青目《中论》与《佛护释》中没有明示, 月称理解为 “有行动”:

《明句论》: 因为对于 [ 持此观点的 ] 人来说 “正行处有行动故”。“故” (hi) 表示因为的意义。因为, 对于持此观点的人来说, 只有正行处与行动相离, 才能有行动 (gamyate), 因为所谓 “有行动” 即有动作结合于其中。因此, 将导致正行处与行动相离的过失。(LVP 95.10–12)

《无畏疏》、《般若灯论》则将之释作 “被理解”、“被执着”, 依据这种解释, 该颂末句应译作 “正行处被解知故”。

《无畏疏》: 因为正行处被理解, 即因为此语被执着。(D Tsa 35b4–5)

《般若灯论》: 因为, 在所谓 “正行处” 之中行走动作还未圆满、未进入, 而被理解和知晓。(D Tsha 65a5)

另参看Saito 1984, pt. 1, p. 236, n. 11。

与行动的结合，所以才是有行动”。对于此人，由于这个所谓“有行动”之中已经结合了行动，所以正行处就成了无行动，即与行动分离，如同村庄或城市，成为过失。正行处〔有行动〕就会如同说“城市有行动”那样，成为过失<sup>①</sup>。这是不被认许的。因此，正行处有行动的说法无论如何也是不容有的。

如果为了避免这种过失，而认为这个“有行动”和“正行处”两者都与行动相结合，那么就有这样的过失，有颂：

如果正行处有行，则有二行之过失，  
此正行处用其一，此处之行是另一<sup>②</sup>（2.5）

如果计执已与行动结合（D 169b）的正行处拥有行动，则有两个行动的（梵本9a）过失。与一个行动结合故而有“正行处”的称谓，而在“〔正行处〕有行动”的说法中，又计执了一个行动。〔存在〕两个行动是不被认许的，因此，此〔说〕是不容有的。

这〔说法〕之中还有这样的过失：

若有二行动之失，则有二行者之失。（2.6ab）

在导致两个行动的过失的情况下，也会造成两个行者（gantr）的过失。为什么呢？

因为若离于行者，行动即是不容有。<sup>③</sup>（2.6cd）

因为，有行者才有行动，否认了行者，就不会有行动。因此，如果有两个行动的过失，则有二个行者的过失。这也是不被认许的。这样，由于会导致多种过失，所以正行处是不能有行动的。又因为在已行、未行与正行处之上，都不可能行动，所以，行动即是不可得。

对此〔对方〕说：虽然在已行、未行、正行处之上都不可能行动，但是，以行者为依托就有行动，因为在行者之上可以找到行动。

回答：

如果离开了行者，行动即是不容有。<sup>④</sup>（2.7ab）

前面已经说过，离开了行者，就不可能有行动。如果否认了行者，行动即不容有，谁是那个以行者为依托且能在行者之上转起的行动呢？

〔对方〕说：我们并不是说另外有一个离于行者而别存的行动能在行者之上转起。而是，由于与此行动的结合，才称为行者，我们是说这个行动存在。

回答：

① “正行处”的名称与行走动作有着必然的联系，没有行走动作，就不能称为“正行处”。而村庄、城市这些名称则不是这样，不是必然存在行动的处所，不能证成行动的存在。

② 梵：gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam | yena tad gamyamānaṃ ca yac cātra gamanaṃ punaḥ || 什译：若去时有去，则有二种去，一谓为去时，二谓去时去。

③ 梵：dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye | gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nōpadyate || 什译：若有二去法，则有二去者。以离于去者，去法不可得。

④ 梵：gantāraṃ cet tiraskṛtya gamanaṃ nōpadyate | 什译：若离于去者，去法不可得。

是则行动若无有，行者从何而得有？<sup>①</sup>（2.7cd）

如果行动能够毫无依托而成立，则行者或非行者可与之结合。然而别存的无依托的行动是不存在的，此时，没有了这个另外成立的行动，哪里会有你〔所谓〕的“与行动结合而有的行者”？在没有行者的情况下，行动为谁所属？因此，行动是不存在的。

〔对方〕说：〔说〕这些戏论有什么用？〔世间〕有“〔他〕行走”这样的说法（*gacchatīti*），其所观待的就是这个行动。

回答：如果想如此成立行动，只有“〔他〕行走”之说是成立的才可以，而此说是不成立的，则行动怎么会成立？怎讲？于此〔世上〕若有行动，将是行者行走呢，还是非行者行走呢？（梵本9b）颂曰：

且说行者不行走，非行者亦不行走，  
异于行者、非行者，谁是第三者行走？<sup>②</sup>（2.8）

因此，说“〔他〕行走”是不成立的。为什么呢？因为不可能有！  
怎讲？

且说行者当行走，如何能成为可能？  
当时离开了行动，行者即是不容有。<sup>③</sup>（2.9）

于此〔世上〕，对于“行者行走”之说（*gantā gacchatīti*），只有一个行走动作（*gamikriyā*），它又结合于“行走”（*gacchatīti*）之中，则离行动的行者就会像笈多与制多罗<sup>④</sup>一样，唯是名称，而成为过失。这是不被认许的。当行者离于行动而不容有之时，怎么可能“行者行走”？

再者，  
认为“行者在行走”，对此观点则会有，  
行者离行动之失，认为行者有行〔故〕。<sup>⑤</sup>（2.10）

如果有人想避免这种过失，而认为行者由于与行动结合，就能够行走。这种观点也还是主张“行者有行动”。该观点将行走动作认作已经结合于所谓“行者”之中，则有无行动而有行者的过失，意即离行动而行走（*gamanena vinā gacchati*）的过失。这是不

① 梵：*gamane 'sati gantātha kuta eva bhaviṣyati* || 什译：以无法法故，何得有去者？

② 梵：*gantā na gacchate tāvad agantā nāva gacchati | anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'iha gacchati* || 什译：去者则不去，不去者不去，离去、不去者，无第三去者。

③ 梵：*gantā tāvad gacchatīti katham evopapatsyate | gamanena vinā gantā yadā nāvōpapadyate* || 什译：若言去者去，云何有此义？若离于去法，去者不可得。

④ 笈多（Gupta）与制多罗（Caitra）是不定指人名。

⑤ 梵：*pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate | gamanena vinā gantā gantur gamanam icchataḥ* || 什译：若谓去者去，是人则有咎，离去有去者，说去者有去。这里第10颂与第11颂的次序与青目《中论》的次序相反，与其他诸本则都相同。

容有的,因为,“行走”怎么会是无行动的(*agatika*)呢<sup>①</sup>?

如果想避免这种过失,而认为“行者”以及“行走”这两者都已经与行动结合。这其中则有如下过失:

如果行者在行走,则致二行动之失,  
促显行者用其一,行者又行其另一。<sup>②</sup>(2.11)

如果计执已经与行动结合的行者拥有行动,就会造成有两个行动的过失。与[其中]一个行动结合,促[其]成为所谓“行者”,[却]观待另一个行动而成“行走”之说。有两个行动是不被认许的。如果有两个行动的过失,就会和前面一样导致两个行者的过失,这也是不被认许的。因此,说“行者行走”首先是不可能的。

现在[当说],非行者也不行走。“行者行走”之说不容有之时,说“与行动相离的非行者行走”,又怎么可能?因此,非行者也不行走。此处,如果认为“既是行者又是非行者行走”,则回答:

异于行者、非行者,谁是第三者行走?(2.8cd)

异于行者与非行者,谁是那个既是行者又是非行者的第三者,而且能够“行走”?<sup>(梵本10a)</sup>由于无有故,“既是行者又是非行者行走”之说也不容有。因为“行者行走”、“非行者行走”以及“既是行者又是非行者行走”都不可能,所以“[他]行走”是不成立的。这里,如果没有“[他]行走”,行动又怎么会成立?

[对方]说:虽然“行者行走”、“非行者行走”以及“既是行者又是非行者行走”都不可能,然而[世间]有说“笈多行走”、“制多罗行走”,在这里“[他]行走”是可能的。

回答:[等于]什么都没有说!如果认为笈多是所依托,则此行走之笈多,是行者呢?还是非行者呢?还是既是行者又是非行者呢?因此,这[种说法]是毫无意义的。

对此[对方]说:行动确实是可得的。为什么呢?因为存在行走动作的发动

① 此一颂与前一颂都是在批驳“行者行走”的观点。佛护将偈颂中的*gamanena vinā gantā*(离行动而有行者)转义为*gamanena vinā gacchati*(离行动而行走)来理解,如此一来破斥的对象便由“行者”转向了“行走”,即前一颂破“行者”,此一颂破“行走”。月称追随这一解释:

《明句论》:若持此观点,认为由于与行走动作结合即是行者,那么就是主张行者拥有行动。就这种观点来说,由于是指定了一个具有行动的行者,所以就成了“无行动而行者行走”,因为没有第二个行走动作的缘故。因此,行者行走是不合理的。在此[偈颂]中所说“行者离行动”一句中,“行者”一词表示其行走的意义。(LVP 99.1-3)

《无畏疏》、青目《中论》与《般若灯论》则都批驳行者的存在,与前一颂的义理关系是:前一颂说离行动就不可能有行者,此一颂说如果有行者,则此行者就离了行动而成过失。

《无畏疏》:这里,对于主张行者行走的人,将导致行者无行动的过失,为什么呢?因为主张行者有行动。(D Tsa 36b1)

青目《中论》:若人说去者能用去法,是人则有咎,离去法有去者。何以故?说去者用去法,是为先有去者,后有去法,是事不尔。(《藏要》,卷2,第922页)

《般若灯论》:为什么呢?因为主张“行者有行动”,就是说,如果没有行动,就没有行者之中所结合的那个行动。而且,行动只有一个,它已经全身处于所谓“行走”之中。(D Tsha 68a3,依照P Tsha 81b4-5修正)

② 梵: *gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati | gantēti cājyate yena gantā san yac ca gacchati* || 什译:若去者有去,则有二种去。一谓去者去,二谓去法去。

(*gamikriyāprārambha*)。这里，虽然不能说已行、未行或正行处有行动，然而，当驻立之人开始运动时，紧随驻立动作的消失，便有行走动作的开始。因此，由于有动作的发动，所以行动是可得。

回答：那你岂不是因换了名字而心智迷惑，不识自己儿子的面容？你用后一观点，以另一种说法，说的仍是这个[同样的]意义！这个所计执的动作的发动，是存在于已行处，或是未行处，还是正行处呢？这里，以前面说过的因[来说明]：

已行处行不发动，(2.12a)

为什么呢？因为行走动作已经停止。

未行处行不发动，(2.12b)

为什么呢？因为行走动作还没有开始。

于正行处不发动，(2.12c)

为什么呢？因为没有正行处，因为会导致两个行动的过失，因为还会导致两个行者的过失。此时，贪着后一观点的人应当回答：

在何处能发动行？<sup>①</sup>(2.12d)

因此，行动的发动(*gamanārambha*)是没有的，没有发动，哪来的行动？

对此[对方]说：行动确实是可得的，为什么呢？因为正行、已行和未行处是存在的。因为，结合了行动，就是“正行处”。行走结束时，就是“已行处”。观待行走动作之未至，就是“未行处”。因此，由于存在正行、已行和未行处，所以说行动是存在的。

回答：那你岂不是在虚空中起立而移动？在这个时候，

于行发动之先前，无有正行、已行处，

于彼处行可发动，(2.13abc)

这里，在行动发动之前，对于此驻立之人，没有正行处，也没有已行处(*梵本10b*)可以作为行动发动的地方。如果没有行动的发动，哪里来的正行处与行动的结合？如果没有与行动的结合，哪里有行动的结合？

[对方]说：[那么]有未行处，在那里行走动作将会发动。

回答：

未行之处何有行？<sup>②</sup>(2.13d)

这里，对于驻立不动的人，其未行处是没有发动的。当运动的时候，那个运动的空间就不是未行处。而那时候的未行的空间，其上[也还]是没有运动的。因此，在未行处怎会有行动的发动？

如此考察之后，

为何计执已行处，以及正行、未行处？

① 梵： *gate nārabhyate gantum gantum nārabhyate 'gate | nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha* || 什译：已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？

② 梵： *prāg asti gamanārambhād gamyamānaṃ na no gatam | yatrārabhyeta gamanam agate gamanam kutaḥ* || 什译：未发无去时，亦无有已去，是二应有发，未去云何发？

既然行动之发动，一切形式不得见。<sup>①</sup>（2.14）

以一切方式推求，都不能见到行动的发动，这时，你为何还要计执已行、正行以及未行处？

[对方]说：那么至少未行处是存在的。

回答：那你岂不是因尚未出生的儿子的死亡而痛苦？你在没有已行处的情况下执着有未行处！因为，已行处的对立面就是未行处，如果行动都不存在，哪里会有你[所谓]的未行处？

对此[对方]说：如果因为对立面不存在而说未行处不存在，那么行动还是成立的。为什么呢？因为[其]对立面存在。因为，行动的对立面亦即驻立（sthāna）是可得，所以，由于有对立面，行动还是可得的。

回答：如果驻立[动作]存在，则行动可以存在。而驻立[也]是不可能有的，又怎么会有行动呢？怎讲？于此[世上]若有驻立，它是属于行者，还是非行者呢？对此，

首先行者不驻立，非行者亦不驻立，  
异于行者、非行者，谁是第三者驻立？<sup>②</sup>（2.15）

首先行者不驻立，为什么呢？因为不可能。

且说行者之驻立，如何能成为可能？

当时行者若无行，行者即是不容有。<sup>③</sup>（2.16）

这里，与行动结合才是行者，而没有行动，行者就是不容有的。行动的停止即说为驻立[动作]，由于二者相违，所以驻立[动作]与行动无有一处可以共住。在此情况下，如何可能“行者驻立”？

现在[当说]，非行者也不驻立，为什么呢？因为没有行动。这里，行动的停止说为驻立[动作]，由于非行者与行动相离，已经是驻立的，他何须再次驻立？如果计执已经驻立者还能再次驻立，则导致两个驻立[动作]的过失，以及导致两个驻立者（sthātr）的过失。因此，非行者也不能驻立。

对此如果认为既是行者又是非行者驻立，则回答：

异于行者、非行者，谁是第三者驻立？（2.15cd）

异于行者与非行者，谁是那个被计执为能驻立的“既是行者又是非行者”？因此，由无有故，既是行者又是非行者也不驻立。

另外，如果行动的停止说为驻立，则此驻立[动作]是从正行处，或是从已行处，

① 梵：gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kiṃ agataṃ kiṃ vikalpyate | adṛśyamāna ārambhe gamanasyāva sarvathā || 什译：无去无未去，亦复无去时，一切无有发，何故而分别？

② 梵：gantā na tiṣṭhate tāvad agantā nāva tiṣṭhati | anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'ha tiṣṭhati || 什译：去者则不住，不去者不住，离去、不去者，何有第三住？

③ 梵：gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evōpapatsyate | gamanena vinā gantā yadā nāvōpapadyate || 什译：去者若当住，云何有此义？若当离于去，去者不可得。

还是从未行处驻立的呢？

从正行处不驻立，亦不从已、未行处。<sup>①</sup> (2.17ab)

从正行处不驻立，为什么呢？因为，与行动结合故即是正行处，而驻立是行动的停止，所以，驻立与行动相违，不可共存一处。因此，从正行处首先是不能停止的。

现在〔当说〕，从已行、未行处也不驻立。为什么呢？因为没有行动。(D 172b) 因为，驻立是行动的停止，在已行、未行处没有行动，如果没有行动，何来行动 (P 194b) 的停止？如果没有行动的停止，何来驻立？因此，从已行、未行处也不能停止。

行与开始及停止<sup>②</sup>，〔悉皆〕等同于行动。<sup>③</sup> (2.17cd)

如同已说行者不驻立，因为驻立与行动相违，如是驻立者也不行走，因为驻立与行动相违。如同已说非行者不驻立，因为会导致两个驻立〔动作〕的过失，如是非驻立者 (asthātṛ) 也不能行走，因为会导致两个行动的过失。如同说既是行者又是非行者不驻立，因为〔这个既是行者又是非行者〕是不存在的，如是既是驻立者又是非驻立者也不行走，因为是不存在的。如此，首先，行者的驻立与驻立者的行动是同样〔不成立〕的。

如同已说行动的发动 (gamanārambha) 在已行、未行、正行处不容有，如是驻立〔动作〕的开始 (sthānapravṛtti) 在已驻 (sthita)、未驻 (asthita)、正驻之处 (sthīyamāna)〔也〕不容有。如此，行动的发动与驻立〔动作〕的开始是同样〔不成立〕的。

如同已说行动的停止 (gamananivṛtti) 不从已行、未行、正行处停止，如是对于驻立〔动作〕的停止 (sthānanivṛtti)，从已驻之处不能行走，因为没有行动，从未驻之处也不能行走，〔也〕因为没有行动，从正驻之处也不能行走，因为驻立与行动两者相违。如此，行动的停止与驻立〔动作〕的停止是同样〔不成立〕的<sup>④</sup>。

对此〔对方〕说：虽然不能说行、开始和停止存在于已行、未行、正行处，或存在

① 梵：na tiṣṭhate gamyamānān na gatān nāgatād api | 什译：去、未去无住，去时亦无住。

该颂中的gamyamānāt、gatāt与āgatāt三个从格的词，月称解释作正行、已行、未行的路。参《明句论》：这里，行者不能从已行的路停止，因为没有行走动作。(LVP 102.15)

而斋藤明认为，在这里三个词的意义与前文不同，应理解为行动作为行的对象的三种时间状态，即被行者行过的行动、未行的行动以及正行的行动。他给出的原因有二，① 停止只能从行动状态而停止，② 如果这三个词理解作动作发生的处所，其从格的意义就无法解释 (Saito 1984, pt. 1, p. 240f., n. 30)。然而，行动作为行的对象 (同源宾语) 的观点在该品第22颂才被提出，如果这里应用这一意义则有些唐突。笔者认为，这三个词还是作处所讲更为合理。这里之所以用从格，是指示驻立动作的起始点而不是存在的空间。已行、未行、正行之处在世间定义为行动存在的空间，此时三处以依格或业格表示；而对于驻立动作来说，因为涉及到了由行到止的动作转换，这三处就是发出位置，所以用从格表示。反之，已驻、未驻、正驻之处世间定义为驻立动作的存在空间，用依格或业格表示。这三处对于行动来说却是出发位置，用从格表示。这两套关系在佛护对2.17cd的注释中表现得十分清楚，参见后注。

② 《佛护释》、《般若灯论》与《明句论》将此三词理解为驻立者之行以及驻立动作的开始与停止。

③ 梵：gamaṇaṃ sampravṛttis ca nivṛttis ca gateḥ samā || 什译：所有行、止法，皆同于去义。

④ 参看前注。这一段后半部的“已驻”、“未驻”和“正驻”，在藏译中明确指明是处所，不可作状态解。由此也可以类推，前注所说的“已行”、“未行”和“正行”是就处所而言。

于行、(P 195a) 非行者以及此外其他者之上，然而见到制多罗迈步，就说制多罗是行 (D 173a) 者，因此，行者与行动是有的。

回答：首先，所谓“虽然不能说 [……]”是胡言乱语 (vyastapada)。<sup>①</sup> [既然是] 看到了制多罗的迈步之后就认为制多罗是行者，则此迈步与制多罗是一性还是异性？这里，

彼行动即此行者，此说当是不合理。

异于行动有行者，此说亦是不合理。<sup>①</sup> (2.18)

为什么呢？

因为如果彼行动，本身就是此行者，

将致作者、所作业，成为同一之过失。<sup>②</sup> (2.19)

如果那个行动就是这个行者，这样就会导致作者与所作业成为同一，这是不可能的，这个作者怎么又会是所作业呢？

如果想避免这种过失，而认为作者与所作业二者是相异性，对此当说：

若复计执 [彼] 行动，与 [此] 行者相别异。

将离行者有行动，离行动亦有行者。<sup>③</sup> (2.20)

如果看到作者与所作业二者是一的过失，而计执行者与行动是别异性，这样，异于行者的行动将无依托而以自体成立，行者也将与行动分离，成为无观待而以自体成立。(P 195b) 这两种 [情况] 都是不可能的，怎么会有无行者的行动，以及无行动的行者呢？

对此 [对方] 说：你能制服死神<sup>④</sup>吗？由于作者与所作业二者别异性不成立，我不认许别异性，而由于作者是别异的，我也不认许同一性。因此，无有此二者（别异性与同一性），此二（作者与所作业）是成立的。

回答：我不能制服死神。[然而]，你岂不是伸展手臂，(D 173b) 费力地移动，屏住呼吸，在蜃景的水中游泳？对于 [这种] 离一与异、实不存在的观点，你却认作存在而住于其中！

彼二者以一实体，抑或异体之方式，

是即皆不得成立，二者如何可成立？<sup>⑤</sup> (2.21)

① 梵：yad eva gamanaṃ gantā sa evēti na yujyate | anya eva punar gantā gater iti na yujyate || 什译：去法即去者，是事则不然。去法异去者，是事亦不然。

② 梵：yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi | ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca || 什译：若谓于去法，即为去者，作者及作业，是事则为一。

③ 梵：anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate | gamanaṃ syād rte gantur gantā syād gamanād rte || 什译：若谓于去法，有异于去者，离去者有去，离去有去者。

④ 此处“死神” (gsod pa po = māra) 意义不甚明确，猜测此句意义可能是反问，“还有你不怕的吗？”“还有你不否认的东西吗？”

⑤ 梵：ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh | na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate || 什译：去、去者是二，若一、异法成，二门俱不成，云何当有成？

如果作者与所作业二者没有同一与别异性的话，你且说此〔作者与所作业〕二者，以何等两种（一与异）之外的其他方式可得成立？因此，这不过是计执而已。

对此〔对方〕说：世间现见的事物，你岂能这样絮絮叨叨地<sup>①</sup>攻击？〔世间〕谓“无彼则不是行者”，“观待彼则此是行者”，“彼”即是行走动作，“此”亦即行者。

回答：那你岂不是急欲得子而与黄门（paṇḍaka）<sup>②</sup>行〔房事〕？无有行者你却执有行者！因为，有一个所行（gantavya）才可以认为有行者，而虽然执有行者却不可能有所行，此时，这毫无益处的计执有什么用？如果问所行如何（P 196a）不可能有，已经解说过，它不是已行处，也不是未行处，而正行处是不可知的。只有他能行于彼等处，他才是行者。由于他不能行〔于彼等处〕，所以，执有行者是没有意义的。

对此〔对方〕说：正是行者行此行动，就像说者说话，〔作者〕作业。<sup>③</sup>

回答：如果计执行者拥有行动，那么，是促显行者的那个行动被〔行者〕行呢，还是另外一个行动呢？两者都不可能，怎讲？

行动促显之行者，彼不能行此行动。（2.22ab）

若与这个行动结合，促使制多罗被称为“行者”，则这个行动不能还被〔此〕行者所行，为什么呢？

因为行前无〔行者〕，某处方为某人行。<sup>④</sup>（2.22cd）

因为，促显（D 174a）“行者”称谓的那个行动之前，即是“行前”（gatipūrvah），此前是没有行者的，只有与此结合，才能说是“行者”。某处诸如村庄、城市，〔与行者〕有差异故某人可行，〔然而〕，成为行者之后，其所行的那个行动，与行者间没有像村庄、城市那样的差异。这样，首先，促显“行者”称谓的那个行动是不能被〔行者〕行的。

对此如果认为，与此〔行者〕相异〔的行动〕可以被〔行者〕行，则回答：

行动促显之行者，彼不能行他〔行动〕。（2.23ab）

若与这个行动结合，促使制多罗被称为行者，则〔此〕行者也不行这个〔行动〕之外的其他〔行动〕（P 196b）。为什么呢？

因为唯于一行者，即不可有二行动。<sup>⑤</sup>（2.23cd）

因为，在同一个行者中，由一个〔行动〕促显“行者”的称谓，成为行者之后〔却〕行另一个行动，这样的两个行动是不可能有的。因此，异于此〔促显行者的行动〕

① “絮絮叨叨地”译自 *gab gab kyis*，拟声词或拟态词？

② 指无性能力的男子。

③ 参看《明句论》：*iha Devadatto gantā gacchatīti lokaprasiddham, tatra yathā vaktā vācam bhāṣate kartā kriyām karotīti prasiddham*（LVP 105.12-13）。这里提出的是同源宾语的结构，行走的动作本身就可以作行走的对象——所行。在“说者说话，〔作者〕作业”两个喻例中，“话”（*vāca*）与“业”（*kriyā*）二词都是动词的名词形式。

④ 梵：*gatya yayājyate gantā gatim tām sa na gacchati | yasmān na gatipūrvō 'sti kaścīd kimcid dhi gacchati* || 什译：因去知去者，不能用是去。先无有去法，故无去者去。

⑤ 梵：*gatya yayājyate gantā tato 'nyām sa na gacchati | gatī dve nōpapadyete yasmād ekatra gantari* || 什译：因去知去者，不能用异去。于一去者中，不得二去故。

的其他〔行动〕也不为行者所行。“〔说者〕说话”，“〔作者〕作业”的说法，以此方式也可以给予回应。<sup>①</sup>

对此〔对方〕说：行者所行的村庄、城市等等，难道都不存在吗？

回答：这已经回答过了。关于村庄、城市，已经思考过，是村庄的已行处之上有动作呢？是未行处有动作呢？还是正行处有动作呢？所以，这个〔质问〕是毫无意义的。

再者，

成为实有之行者，不行三种之行动，

成非实有〔之行者〕，亦不能行三行动。<sup>②</sup>（2.24）

实有亦非实有者，不行三种之行动。

因此行动与行者，以及所行皆无有。<sup>③</sup>（2.25）

“成为实有之行者”（*sadbhūto gantā*）即是结合了那个行动的行者，“成非实有〔之行者〕”（*asadbhūto 'pi*）即是与那个行动相分离的行者。（D 174b）“实有（D 174b）亦非实有者”（*sadasadbhūtaḥ*）就是既与那个行动结合又与那个行动分离的行者。“行动”（*gamaṇaṃ*）即指所行（*gantavyaṃ*）。“三种”（*triprakāraṃ*）即已行、未行和正行<sup>④</sup>。

因此，如此这般以随顺真实之慧周遍考察，实有的行者在三种形式的所行上不能行走，非实有的行者在三种形式的所行上也不能行走，（P 197a）既实有又非实有的行者在三种形式的所行上更不能行走，所以，行动、行者以及所行都是没有的。

在各种动作行为（*kriyā*）之中，行走动作是最主要的。考察了行走动作之后，就像证明行动不容有一样，即是证明一切动作行为不容有。

第2品“已行、未行、正行处之考察”<sup>⑤</sup>结束。

① 参看《明句论》：*etena vaktā vācaṃ bhāṣate kartā kriyāṃ karotīti pratyuktam* || (LVP 107.3-4)。

② 梵：*sadbhūto gamaṇaṃ gantā triprakāraṃ na gacchati | nāsadbhūto 'pi gamaṇaṃ triprakāraṃ sa gacchati* || 什译：决定有去者，不能用三去，不决定去者，亦不用三去。

③ 梵：*gamaṇaṃ sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati | tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate* || 什译：去法定、不定，去者不用三。是故去、去者，所去处皆无。

④ 《无畏疏》、《佛护释》、《般若灯论》都将“三种行动”理解为“已行、未行、正行”。需注意的是此处三词不再指道路处所，而是作“行动”的形容词。这里的“行动”是行走（*gacchati*）的同源宾语，这三词的意义是：“被行者行过的、未行的、正行的行动”。《明句论》则把“三种行动”理解为“实有”、“非实有”和“亦实有亦非实有”三种。参看：*tatra sadbhūto gantā sadbhūtam asadbhūtam sadasadbhūtam triprakāraṃ gamaṇaṃ na gacchati* | (LVP 107.11-12)

⑤ 《明句论》品题作：*gatāgataparīkṣā* “去来之考察”，也可理解为“已行、未行之考察”。

参考文献<sup>①</sup>:

- Ames 1995 William L. Ames. “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*: A Translation of Chapter Two: ‘Examination of the Traversed, the Untraversed, and that Which is Being Traversed’.” *Journal of Indian Philosophy* 23: 295-365.
- Shulman  
2010 Eviatar Shulman. “The Commitments of a Madhyamaka Tricster: Innovation in Candrakīrti’s *Prasanna-padā*.” *Journal of Indian Philosophy* 38: 379-417.
- Tachikawa  
1974 Musashi Tachikawa. “A Study of Buddhapālita’s *Mūlamadhyamakavṛtti* ( 1 ) .” *Nagoya University Journal of the School of Letters* 名古屋大学文学部研究論集 63: 1-19.

---

① 上一卷第1品译文中已经列出的参考文献，这里不再重复。