

清辨的緣起觀

——以《般若燈論·觀緣品》漢藏譯本差異為線索*

林恕安

國立政治大學宗教所博士生

摘要

清辨 (Bhāviveka, 500-570) 所著之《般若燈論》 (*Prajñāpradīpa*) 存有漢藏二譯本, 學界雖多重視藏譯本, 然漢藏譯本的傳譯時間不同、形成的翻譯背景與環境不同, 語言的本質與使用上亦有所差異, 因此, 本文將以《般若燈論》第一品〈觀緣品〉中「緣起」一詞的定義為例, 比對相應內容與譯詞, 試圖釐清兩者之差異與原因。兩譯本最明顯的差別在於緣起定義的不同, 同時此二定義在兩譯文中也恰巧互相疏漏, 藏譯本甚至是不贊同漢譯本對緣起的定義或認為此定義不夠清楚, 而前者的解釋更推導出「因不成因直到果成」的二諦合觀概念, 此是理解清辨緣起觀的關鍵說明, 亦是了解其如何說明緣起與無自性關係的重要內容。

關鍵詞：《般若燈論》、緣起、自性、勝義簡別、二諦

* 收稿日期：2016.06.22，通過審查日期：2016.10.11。

【目次】

- 一、前言
- 二、漢藏譯本略述
- 三、清辨的緣起觀
- 四、漢藏譯本對緣起的說明
- 五、「緣起」相關的譯詞差異——以「自性」為例
- 六、結語

一、前言

清辨 (Bhāviveka, 500-570)¹ 所著之《般若燈論》 (*Prajñāpradīpa*) 存有漢藏二譯本，漢譯本比藏譯本來得早。自從月輪賢隆在 1929 至 1931 年比對後，認為漢譯本品質較差²，學界多重視藏譯本。其主要的的原因在於漢譯本增減了不少原文中的句子，並錯放長行與偈頌的位置，或將其它經論的內容當作

¹ 目前清辨的梵文名最常見者為 Bhāvaviveka, Bhavya 及 Bhāviveka (江島惠教, 1990)，而清辨之名在《大正新脩大正藏》中共有四種名稱：婆毘吠伽、分別明、清辨及清辯。在《大唐西域記》也有以婆毘吠伽稱之，也就是梵文 Bhāviveka 的音譯。而波羅頗蜜多羅所翻譯之清辨著作《般若燈論釋》中，其作者寫為分別明；但《仁王經疏》、《入楞伽心玄義》、窺基所著的《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》、《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》等皆以清辨稱之。玄奘所翻譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》、清辨的著作《掌珍論》及前述的《大唐西域記》、窺基所著《因明入正理論疏》則以清辯稱之。如果從中文意義來看，辨、辯及分別之意雷同，而明與清意思相似；bhā 有光明 (light)、顯現 (appearance)、精妙 (splendour) 之意；viveka 有辨別 (discrimination) 之意；如果是 bhāva 則為有、存在或顯現之意。雖然在月稱的《明句論》 (*Prasannapadā*) 多採用 Bhāvaviveka，但後來學界多不採用此名，而出現這樣的差異或許是因為 bhā 與 bhāva 有類似的「顯現」之意之故，但若對照漢譯，Bhāviveka 似乎較為貼切。另因為藏譯本另有音譯梵文 Bhavya 的作者名，如：《中觀寶燈論》、《中觀心論》、《中觀心註思擇炎》，而此 Bhavya 雖較少參考，但其意義為吉祥之意。在漢譯中窺基所著的《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》中有類似名稱的提及：「佛滅度後九百年間有應真大士，厥名清辨，身同數論之儀，示無朋黨之執，心處釋迦之理宗無偏滯之情，時人號為妙吉祥菩薩；神異聖德廣如別記，彼造掌珍論云……。」 (CBETA, T33, no.1695, p. 25c20-23) 同時，在《西藏大藏經》中，如：《般若燈論》、《攝中觀義》等之作者，則譯為 legs ldan 'byed。legs ldan 為好或吉祥之意、'byed 為辨別之意，這或許與梵文 bhā 本身也有精妙之意而有此翻譯。

² 月輪賢隆，〈漢譯般若燈論の一考察〉、〈漢譯般若燈論の一考察（其二）〉、〈漢譯般若燈論の一考察（其三）〉；Kajiyama Yuichi 梶山雄一，*Studies in Buddhist Philosophy: Selected Papers*, pp. 417-474.

《中論》的偈頌，以及語詞翻譯不一致³ 等問題。然而，漢譯本與藏譯本傳譯的時間不同、形成的翻譯背景與環境不同、語言的本質與使用上亦有所差異，因此，兩者的優劣應可再次檢視。

本文將以《般若燈論》第一品〈觀緣品〉中「緣起」一詞的定義為例，比對相應的內容與譯詞，找出差異所在。初步分析來說，兩者雖在重要的主張如勝義簡別等之內涵無所差異，但在緣起的定義上卻不盡相同，且譯文互有疏漏。漢譯本定義緣起為「因緣和合而生」，且遺漏了藏譯本從詞源學而說的討論。而藏譯本的立場又似乎不贊同漢譯本對緣起的定義或認為此定義不夠清楚。不僅沒有漢譯本中所述的緣起定義，並從詞源學分析緣起義。另外，更以「此緣性」說明緣起一詞，並推出「因不成因直到果成」的概念。藏譯本的解釋在理解清辨緣起觀的內涵上具有重要的關鍵說明，也因之釐清清辨如何以合觀二諦的脈絡說明緣起與無自性的關係。

二、漢藏譯本略述

如同前述，《般若燈論》目前存有漢藏二譯⁴，只有少數幾個梵文偈頌可由月稱的《明句論》梵文本引述而見。藏譯本還保有觀誓（Avalokitavrata, 七世紀左右）對此論之詳解《般若燈廣註》（*Prajñāpradīpaṭīkā*）⁵。但此論註篇幅較大，目前只有針對一些偈頌的零星研究。⁶ 漢譯本除了收於大正藏外，也

³ 赤羽律認為：這可能與其翻譯的型態或是可能使用不同的梵文文本有關，就文本的意義上而言並沒有太多差異，有些段落漢譯比藏譯還要來得好。

（Akahane Ritsu, "Rethinking the Chinese Translation of the *Prajñāpradīpa*," p. 1218）

⁴ Max Walleser（瓦理瑟, 1914）還修訂了《般若燈論》藏譯本；有關《般若燈論》藏譯本〈觀因緣品〉的現代翻譯有 William Ames（安慕斯, 1993, 1994）及能仁正顯（1992, 1996, 2002, 2006）的部分摘要翻譯。漢譯的《般若燈論》則由羽溪了諦於 1930 年翻譯為日文。

⁵ 西藏大藏經德格版 No. 3859。

⁶ 例如：那須真欲美（1999, 2000）及赤羽律、早島慧、西山亮（2013）所寫之文章；尤其是西山亮（2010, 2102, 2013），亦針對第一品作了一些偈頌的翻譯；另有野澤靜證（1977）翻譯了第一品有關「不自生」的註釋。事實

收於磧砂藏本、嘉興藏本、卍字藏本等。⁷ 藏譯本除收於北京版、德格版外，奈塘版與卓泥版亦有收錄。此文漢藏對照的相關內容將以大正藏與德格版為主要依據。⁸ 漢譯本收錄於大正藏 No. 1566，由唐朝波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra, 565-633）⁹ 在七世紀翻譯。藏譯則為德格版 No. 3853，由智藏（Jñānagarbha）與覺若·龍幢（Cog-ro Klu'i rgyal mtshan）¹⁰ 於九世紀翻譯。

雖然學界多認為漢譯本在譯文上不若藏譯本清楚，然就譯者來說，波羅頗蜜多羅與覺若·龍幢一樣皆為相當優秀的譯師。波羅頗蜜多羅¹¹ 對於教理

上，安慕斯在翻譯第一品時也參考不少觀誓的註解，在其附註中有不少引述觀誓的看法。除此之外，還有已佚的 Gunadatta 之註。

- 7 請見「佛教藏經目錄數位資料庫」：http://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail.pl?lang=&sid=zrvms
- 8 亦參照北京版。
- 9 如果按照梵文的音譯，應為波羅頗迦羅蜜多羅，《續高僧傳》亦如是記載，然其三部所翻譯的論典收錄於大藏經時，其名皆為波羅頗蜜多羅。
- 10 或譯為焦若·魯意堅贊。（葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯註》，頁 22）
- 11 波羅頗蜜多羅於貞觀元年（627）來到中土，共譯出三部：《寶星陀羅尼經》、《般若燈論釋》、《大乘莊嚴經論》。其亦有別稱，在《般若燈論釋》序及《續高僧傳》提到「明友」、「明知識」、「波頗」及「光智」等別名；《續高僧傳》中更提到對其之推崇：「波羅頗迦羅蜜多羅，……中天竺人也，本刹利王種，姓刹利帝；十歲出家，隨師習學，誦一洛叉大乘經可十萬偈，受具已後便學律藏，博通戒網心樂禪思；又隨勝德修習定業，因修不捨，經十二年，末復南遊摩伽陀國那爛陀寺，值戒賢論師盛弘十七地論，因復聽採，以此論中兼明小教，又誦一洛叉偈小乘諸論。波頗識度通敏、器宇冲邃、博通內外、研精大小，傳燈教授、同侶所推。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 439c26-440a6）由此可見波羅頗蜜多羅對經論的掌握。同時，當時譯場之情形於《般若燈論》之記載如下：「四年六月，移住勝光，乃召義學沙門慧乘、慧朗、法常、曇藏、智首、慧明、道岳、僧辯、僧珍、智解、文順、法琳、靈佳、慧曠、慧淨等傳譯。沙門玄謨、僧伽及三藏同學崛多律師等，同作證明，對翻此論。……其諸德僧，夙興匪懈，研覈幽旨，去華存實。……文雖定而覆詳，義乃明而重審。」（CBETA, T30, no. 1566,

的理解有相當造詣，且曾從戒賢修學。因此，漢譯本有些內文疏漏之處也許是在翻譯時有所揀擇之影響，而非不慎所致。¹² 同時，也不能排除漢藏譯本對照來自不同梵本的可能性。

若從此論之重要性來說，《中論頌》青目釋¹³ 雖在漢地已於五世紀初譯出，然由於其相對簡要且不易理解，因此，《般若燈論》的翻譯在漢地當時受到相當重視。慧蹟在序中提到：「此土先有《中論》四卷，本偈大同，賓頭盧伽〔Piṅgala, 也就是青目〕為其注解。晦其部執，學者昧焉。此論既興，可為明鏡。」¹⁴ 因此，可見此論的翻譯對深入了解龍樹思想有其重要性。

p. 51a19-b03) 因此，漢譯雖不為學界所看重，然就其譯師與譯場的規模來說，實為相當嚴謹，亦有不同三藏法師等同作證明，對翻此論。另外，法琳的《辯正論》更記載：「《般若燈論》，其為論也。……論凡二十七品，為十五卷。……〈縛解品〉〔第十六品〕已前慧蹟執筆，〈觀業品〉〔第十七品〕已後法琳執筆。」(CBETA, T52, no. 2110, p. 513c13-21) 此處附帶說明唐朝譯經場的制度包含主譯、度語、證梵文、證梵義、筆受、綴文、潤文、正字、證義、校勘等職。除了主譯者之外，度語、證梵文、證梵義三者皆必須精通梵文。度語之責主要在於當外國譯主不懂漢語時，將譯主誦出之梵語譯為漢語，以令讀者了解。證梵文與證梵義亦類似；而筆受、綴文、潤文、正字、證義、校勘等，則是以漢譯的稿本為工作重心。而證義與證梵義不同。證梵義屬於佛典未譯成漢文之前，與主譯斟酌商量梵文意涵的階段；證義則是已譯成漢文後，再確認漢文之意是否正確反映梵文原典之義。(王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁 161-194) 《續高僧傳》記載《般若燈論》譯場職事之情形為：「沙門慧乘等證義、沙門玄謨等譯語、沙門慧蹟慧淨慧明法琳等綴文，又勅上柱國尚書左僕射房玄齡、散騎常侍太子詹事杜正倫參助勘定。」(CBETA, T50, no. 2060, p. 440a27-b02)

¹² 慧蹟在序中提到：「有分別明菩薩〔即清辨〕者，大乘法將體道居哀，遐覽真言為其釋論，開祕密藏賜如意珠。……西域染翰乃有數家，考實析微此為精詣，若含通本末有六千偈，梵文如此，翻則減之。」(CBETA, T30, no. 1566, pp. 50c25-51a04)

¹³ 《中論頌》青目釋 (CBETA, T30, no. 1564) 寫於四世紀，由鳩摩羅什於西元 409 年翻譯。

¹⁴ CBETA, T30, no. 1566, 51b12-14。

藏譯本之譯者覺若·龍幢為吐蕃時期三大譯師之一，翻譯《中論》、《無畏註》、《佛護註》等，對中觀思想內涵相當了解¹⁵。而當時赤德松贊（798-815 在位）進行了譯語統一和規範。因此，《般若燈論》所引的《中論》本頌與《中論》幾乎一致¹⁶，但漢譯本則否。

從初步的比對看來，藏譯本的用詞較漢譯精確，但此或許與藏文的建立本取自梵文有關；兩者在文法上相對接近，加上當時譯語的統一和規範而顯得歧異較少。然譯詞的準確與否還是與譯者如何理解其內涵相涉，漢譯本在翻譯的時間上較接近清辨的時代，或許在思想傳播的發展脈絡上較為忠實。

三、清辨的緣起觀

緣起的定義一開始著重在緣起十二支的流轉與還滅，《雜阿含經》中提到：「迦旃延！如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生；謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」¹⁷。

¹⁵ 吐蕃期內成立（824/836）的現存最古經錄《丹噶目錄》（北京版，145 卷，No. 5851）之「中觀論書」（149-4-5~150-1-3）項目內載有 33（/36）本論書，其中包含龍樹的《中論頌》（北京版，95 卷，No. 5224），及其注釋《般若燈論》（北京版，95 卷，No. 5253）、《佛護註》（北京版，95 卷，No. 5242）、《無畏註》（北京版，95 卷，No. 5229）等，由路易絳察（Kluhi rgyal mtshan，也就是覺若·龍幢）所翻譯；寂護的《中觀莊嚴頌》（北京版，95 卷，No. 5284）、《中觀莊嚴頌注》（北京版，95 卷，No. 5285）和蓮華戒之《中觀莊嚴細疏》（北京版，95 卷，No. 5286）等，由耶謝第（Ye śes sde）所翻譯；蓮華戒的《中觀明》（北京版，95 卷，No. 5287）等則由貝則（dPal brtsegs）所翻譯。此三者並稱為吐蕃期的三大譯師。（原田覺，〈西藏佛教的中觀思想〉，頁 304-305）

¹⁶ 《中論頌》藏譯本可分為兩譯，一為九世紀初的覺若·龍幢譯本及十二世紀初的尼瑪扎譯本。前者見於藏譯《無畏註》、《佛護註》與《般若燈論》，後者見於《明句論》。而兩譯中也體現梵文傳本之不同。（參考葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯註》，頁 30）

¹⁷ CBETA, T02, no. 99, p. 67a4-8。

也就是由無明而有行、由行而有識、由識而有名色……等，依此順向而說此生故彼生；同樣的，若無明滅則行滅、若行滅則識滅……等，亦由此順向而說此滅故彼滅。

但發展至《俱舍論》則從依蘊假立我的角度說明「此有故彼有、此生故彼生」，其中提到：「世尊亦言，有業有異熟作者不可得。謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假；法假謂何？依此有彼有，此生故彼生，廣說緣起。若爾何等我非所遮？唯有諸蘊；謂唯於蘊假立我名，非所遮遣。」¹⁸ 由蘊假立我談「此有故彼有、此生故彼生」的緣起觀。此中緣起的著重點「從十二支相依的流轉與還滅」進展至「由依緣而成立假法的無真實性」。緣起的意義在相同的語詞「此有故彼有、此生故彼生」下，從「描述因果相續的生滅關係」轉為「由緣起而假立為有」的概念。

而相對於前述，在大乘的脈絡中，龍樹則是進一步將「緣起假有」的概念推至「緣起無自性」的內涵。¹⁹ 在《中論》中提到：「眾因緣生法，我說即是無。……未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」²⁰ 然這其中的差別在於「緣起假有」是指依於某種基礎而說依者為假，以瓶為例，依於土、水等說瓶為假，但所依之物如土、水等可能為某種實在。然龍樹所說的「緣起無自性」，除了包含緣起假有的內容外，更進一步說明一切法皆是因緣生。因此，一切法皆是空。

但這樣的轉折在說明因果關係上則可有不同的解釋：如果站在具有任何一點實在基礎的立場上，因果的表達必定是先承許因而成果的順序，例如先承許泥土、水等而後說由此而生的瓶為假有或說瓶為空。但是站在「一切法皆空」的立場上，沒有先承許因的必要。因為若先承許因，則有實在的可能，且必建立由因成果的方向。但一切空的立場不可能先承許任何因，因此，因果關係必要建立在「果成則因成」的方向上。此差異在藏譯本對「緣起」一詞的解釋上可以得到呼應。

如上所述，「緣起假有」和「緣起無自性」依舊有些差異，前者是站在假必依實的立場，後者則對作為因緣和合的元素保留可能的空間，其元素可為

¹⁸ CBETA, T29, no. 1558, p. 47c4-8。

¹⁹ 雖然龍樹早於世親，此處乃是由空性的角度而說其理論的層次。

²⁰ CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11-14。

實亦可為不實。當然站在中觀的究竟立場，不僅「因緣和合者」如瓶為無自性，這些組成的元素如土、水等亦為無自性。為了遮除「緣起無自性」中實有的可能空間，清辨因此採取了「勝義簡別」的方式，以保證空的界線；也就是說，比起緣起假有或只談緣起無自性的立場，「一切法在勝義中皆空」的主張保證了一切法絕無任何基礎主義的預設。而由此一切勝義空的保證界圍來談因果關係才能說明「果成則因成」的內容。同時，清辨將「一切法空」限定在勝義中而非世俗，迴避了他人認為中觀主張斷滅空的誤解。

以此品為例，「緣起」與「不起」並非放在同一範疇中來談，而是在世俗談「緣起」，勝義談「不起」。再者，漢藏譯本雖皆說明「勝義簡別」的意涵，然藏譯本卻說得更清楚些，在論的起始處，藏譯本提到「依於『世俗諦』與『勝義諦』說明『生』與『不生』」²¹，也就是世俗談生，而勝義談不生。然漢譯本則未說得如此明顯，只提到「依彼世諦，第一義諦，施設不起等諸名字句」²²。事實上「果成則因成」有賴於「世俗談緣起」與「勝義中一切法空」合併來看才能有其意義；也就是先承認了勝義諦一切法空，才有論證「果成則因成」的立基點。以此段落為例：

在勝義中，眼等界，非從精血等緣而生之故，因為〔眼等〕不存在於這些〔緣〕之故，如瓶等。同樣的，在勝義中，精血等緣，並非能生眼等諸處，因為〔這些緣〕為〔眼之〕空之故，如織刀等。²³

²¹ *kun rdzob dang don dam pa'i bden pa la brten nas skye ba dang skye ba med pa la sogs pa'i brjod pa* (德格版 no. 3853, dbu ma, tsha, 46a4-5)

²² CBETA, T30, no. 1566, p. 51c09-10。

²³ *don dam par mig la sogs pa skye mched rnams khu chu dang khrag la sogs pa rkyen rnams las skye ba med de/ de dag la med pa'i phyir dper na bum pa bzhin no//de bzhin du don dam par khu chu dang khrag la sogs pa'i rkyen rnams mig la sogs pa'i skye mched rnams skyed par byed pa ma yin te/ de dag gis stong pa'i phyir dper na thag bzangs la sogs pa bzhin no//* (德格版 no. 3853, dbu ma, tsha, p. 54a4-5)

也就是說在勝義中，沒有誰生誰的因果關係；此種解釋是順著「果生緣何在」與「緣時果何在」的遮破手法來說。因此，唯有當果成時，才能在世俗中說因果關係。由此，可以說清辨的緣起觀必須置於二諦合觀的脈絡下來談。

然此脈絡與清辨主張的作為勝義與世俗之橋樑的「隨順勝義」（Skt: *paryāya-param ārtha* ; Tib: *mithun pa'i don dam*）²⁴ 有其對應關係，隨順勝義亦即《般若燈論》第二十四品中所說：「為遮彼起等，隨順所說無起等及聞思修慧，皆是第一義。慧者云何是第一義？能為第一遮作不顛倒方便因緣故，是故復名第一義也。」²⁵ 也就是說明不生等的內容及聞思修此之慧亦具第一義之內涵，然其非真正勝義，故名隨順勝義。由此，在勝義簡別的基礎上談緣起，即是隨順勝義。不僅避免以勝義害世俗，也由此開出一條從勝義諦看世俗諦的路徑，使得世俗走向勝義成為可能。

然而，「在勝義中無所謂因果關係」不能排除另一種從認識論角度而來的看法，《般若燈論》第二十四品中提到：「又是最上無分別智真實義故，名第一義。真實者，無他緣等為相，若住真實所緣境界無分別，智者名第一義。」²⁶ 也就是在第一義智中，無有可見之法，因此，無所謂誰生誰的狀態。此兩種解釋最大的差別在於前者似乎還是肯定在勝義中有精血、眼等，只是找不到相對應的緣生關係，後者則是認為在勝義中無有任何法可見。

不過，如果不涉及勝義的部分，也就是不涉及背後究竟的本體論或是認識論的角度，只就世俗來說，緣生可視為只是隨順一般人所說的緣起。在《般

漢譯與藏譯意思類似：「第一義中，彼眼入等，不從赤白眾緣而起，何以故？眼等無故。如瓶；第一義中，赤白眾緣，無其功能，生眼入等，何以故？彼眼空故，譬如織刀。」（CBETA, T30, no. 1566, p. 55a22-25）

²⁴ Tauscher 提到清辨大部分的著作皆使用 *mithun pa'i don dam* 而較不使用 *rnam grangs pa'i don dam*，他只有在《攝中觀義論》（*Madhyamakārthasamgraha*）中看到，然《攝中觀義論》之作者與此處所說的清辨是否為同一人則仍有爭議。

（Helmut Tauscher, “Paramārtha as an Object of Cognition—Paryāya- and Aparyāya-paramārtha in Svātantrika-madhyamaka,” p. 486）

²⁵ CBETA, T30, no. 1566, p. 125a12-15。

²⁶ CBETA, T30, no. 1566, p. 125a09-12。

若燈論》第二十四品中提到：「世諦者謂世間言說，如說色等起住滅相、如說提婆達多去來、毘師奴蜜多羅喫食……如是等謂世間言說，名為世諦。」²⁷然而，此非清辨在〈觀緣品〉中所談之緣起脈絡，清辨在《般若燈論》中要談的即是以在勝義諦一切空的基礎上來說明緣起。

四、漢藏譯本對緣起的說明

那麼漢藏譯本究竟如何看待緣起的內涵呢？一般以梵文 *pratīya-samutpāda* 作為表示緣起之詞語，而其中 *samutpāda* 的解釋比較沒有爭議，即表示「生」之意，*pratīya* 則有不同說法。清辨在《般若燈論》藏譯本中也描述兩種他宗所持緣起義的看法，而其討論完全不見於漢譯本：

關於此緣起 (*pratīya-samutpāda*)，他宗說：所說「*rten cing*」(*prati*) 這個詞的結合表示「多重性」之義²⁸，而所說「*dang 'brel pa*」(動詞 *i*) 為「值遇／結合」之義；而所謂「*'brung*」是「生」之義。因此，緣起表示「由此與那之值遇而生」。另又有人說緣起是「相應於各各壞滅者之生。」²⁹

²⁷ CBETA, T30, no. 1566, p. 125a05-08。

²⁸ 此處若對照藏文直譯，則會變成「*rten cing* 這個詞的結合表示『重複』之義」。但譯為「重複」之意有些奇怪，而對照後述「此與那的值遇」，在此採用「多重性」作為翻譯。霍普金斯教授之書中提及《明句論》批評清辨時也引述此處的解釋為「多重性」。(Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 669)

²⁹ *rten cing 'brel par 'byung zhes bya ba la / kha cig na re rten cing zhes bya ba'i tshig gi phrad ni zlos pa'i don yin pa'i phyir dang / 'brel par zhes bya ba ni phrad pa'i don yin pa'i phyir dang / 'byung ba zhes bya ba'i sgra ni skye ba'i don yin pa'i phyir rten cing 'brel par 'byung ba ste / de dang de la rten cing phrad nas 'byung ba'o zhe'o // gzhan dag na re so so 'jig* [北京版: 'jigs] *pa dang ldan pa rnam ky'i 'byung ba ni rten cing 'brel par 'byung ba'o zhe'o /* (德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 46b2-3)

關於第二種說法，有可能是對 *pratītya* 的誤解³⁰，也就是以為 *itya* 中的 *t* 之所以被附加是因為字根 *i* 的緣故³¹，依此，*itya* 表示「那個去之物」，*prati* 則變成各各之意。因此 *pratītya* 變成「各各／這與那去者」或是「各各滅者」，而 *pratītya-samutpāda* 則也因之變成「各各滅者之生」。由此可見當時對詞語不同的文法理解而造成意涵解釋上的差異。然此二詮釋皆不被清辨所認許，清辨接著說：

他人之說不合理，〔怎麼說呢？〕經典中說：「因為依於眼與色而生眼識。」而〔前〕兩者之說非此義之緣故。若問，應如何說呢？謂「若此有則彼起，由此生故彼生」。緣起的意義由「此緣性」〔*idampratyayatā*〕而說明。³²

為何前兩種他人之說不可行呢？清辨事實上並沒有說得很清楚，只說「依於眼與色而生眼識」。而可能的解釋是第一種說的只是法與法任意的因緣合和，卻沒有清楚地說明確切的因果關係。而漢譯本加上了藏譯本所沒有的緣起定義：「彼者佛婆伽婆，緣起者，種種因緣和合得起，故名緣起。」³³ 此恰巧是清辨不算認許的第一種說法，而此或許就是兩譯本互相疏漏彼此對緣起解釋的原因。漢地當時對龍樹所主張的緣起內涵依於

³⁰ Hopkins 在其書說明此字的詞源時提到：月稱亦不認同 *pratītya* 變成「各各／這與那去者」或是「各各滅者」，他認為這雖是一般人所認許的，但非適合的詞源解釋，因為此說無法表示由「特定因」生「特定果」的狀況。（Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 164）

³¹ 因為在梵語中，若要加上絕對分詞，字根之前有接頭詞，則詞尾用 *ya*；以短母音結尾的字根在 *ya* 之前加上 *t*。（釋惠敏、釋齋因，《梵語初階》，頁 99-100）

³² *gzhan ma yin pa ni de yang mi rung ste / mig dang gzugs rnam la brten nas mig gi rnam par shes pa 'byung ngo zhes gsungs pa 'di la don gnyi ga med pa'i phyir ro // 'o na gang yin zhe na / 'di yod na 'di 'byung la 'di skyes pa'i phyir 'di skye ba ste zhes bya ba rkyen 'di dang ldan pa nyid kyi don ni / rten cing 'brel par 'byung ba'i don to zhes zer ro /*（德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 46b3-4）

³³ CBETA, T30, no. 1566, p. 51c26-27。

《中論頌》青目釋，而青目釋看起來是以「因緣和合而生」理解緣起之概念，如說：「諸法自性不在眾緣中，但眾緣和合故得名字。」³⁴ 而非以「此緣性」來理解。從藏譯本來看，雖然「因緣和合而生」並不違反世俗的一般意義，但清辨認為其有缺失而不主張。漢譯漏譯詞源學的部分，除了非有意的疏漏之外，是否也可能是刻意地刪除，以避免與原先在漢地所認知的一般緣起意義——「因緣和合而有」有所衝突。

至於第二種說法「相應於各各壞滅者之生」只是表示有滅有生，且生在滅後成，無法表達因果之間的必然性。清辨要指出的是唯有當眼識生時，我們才能說依於眼與色，亦即果成則因成，並由此才有一定的推導關係。接續相關的討論亦是順此脈絡而來：

此他宗又說：「若說生之前，緣與果值遇之後而生，但在生之前，緣與果不相遇，因為不存在之緣故。因此，緣起之主張不成立。」³⁵ 他宗³⁶ 又說：「若主張『依緣』與『生』此二者同時無誤，但『緣』與『生』非同時，因為 *par* [梵文 *ya*]³⁷ 在此被表述之故，例如在刷牙之後吃東西。同時，若沒有作者，卻能有未以其作為基礎的行動，這是不合理的；因為作者不存在，就像石女之子一樣。」³⁸ 清辨則回答：「此是不對的，若主張果不存

³⁴ CBETA, T30, no. 1564, p. 2b20-21。

³⁵ *gal te 'byung ba'i snga rol du 'bras bu rkyen dang phrad nas phyis 'byung na ni de'i rten cing 'brel par 'byung ba zhes bya bar 'gyur ba zhig na/ 'byung ba'i snga rol du 'bras bu rkyen dang mi 'phrad de med pa'i phyir ro de lta bas na rten cing 'brel par 'byung ba'i sgra mi 'grub po.* (德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 46b4-5)

³⁶ 觀誓提到此處為文法學家。

³⁷ 此處參照安慕斯的說明，從 *par* 推導此處對應的梵文應為 *ya*。(William Ames, "Bhāvaviveka's *Prajñāpradīpa*. A Translation of Chapter One: 'Examination of Causal Conditions' (*Pratyaya*)," p. 215)

³⁸ *gal te rten cing 'brel par zhes bya ba dang/ 'byung zhes bya ba gnyis dus gcig tu khas len pas nyes pa med do zhe na yang rten cing 'brel par 'byung ba'i sgra la bya ba gnyis dus gcig na med de / par zhes brjod pa'i phyir dper na khru* [北京

在，卻主張『生起之相』之作為。那麼，你自身所說是不確定的。」³⁹ 他繼續說明：「若從『已存在者』來說生的面向，無法成立『已存在者之因』的意義。因此，具有同一作者的兩項行動可以是同時的，由 *par* [梵文 *ya*] 在此被表述之故，例如有人張口而睡，或說周遍道路而走。」⁴⁰

首先外宗破斥清辨所說「緣」與「生」同時成立的情形，其理由與清辨成立其主張的理由皆是「使用 *par* 這個字詞之故」，這是因為此處是指 *pratītya* 中的 *ya*，代表絕對分詞之意，而絕對分詞有兩種表示：

為修飾一句子的主語，表示一個伴隨的動作。

表示句中主要動詞所表示的動作發生前的另一動作。

因此，他宗的說法是認為 *par* 表示後者，也就是「依緣」這個動作必在「生」這個動作之前。⁴¹ 而清辨的說法則認為 *par* 表示前者，也就是兩個動作可以同時，一為主一為副而沒有時間先後的問題。因此對清辨來說，因為兩個動作是可以有一個作者同時去做。此處也顯示清辨認為由緣而生為同時，這樣的「生」存在時必確保「緣」的成立，此時才能說因果的推導關係可以確立。但是他宗所述的過程，從緣不能完全保證生果。

雖然清辨由「此緣性」——也就是「此有故彼有、此生故彼生」——定義緣起之意涵，然如同前述，雖是相同的詞語，緣起的詮釋已隨著時空有所演變。清辨在此論之初已說明此處緣起的內涵不共於聲聞獨覺等，而此內涵即是

版: khru] *byas te bza' zhes bya ba bzhin no/ byed pa po med par yang gzhi med pa'i bya ba mi rung ste/ med pa'i phyir mo gsham gyi bu 'gro ba bzhin no/ zhes zer ro.* (德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 46b5-7)

³⁹ *de ni bzang po ma yin te/ 'bras bu med pa 'byung ba'i mtshan nyid kyi bya ba khas len na ni/ rang la* [北京版: -la] *ma nges pa'i phyir ro.* (德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 46b7)

⁴⁰ *yod pa las 'byung ba'i phyogs la yang yod pa'i gtan tshigs kyi don ma grub pa'i phyir ro/ byed pa po gcig dang ldan pa'i bya ba gnyis dus gcig na yang yod de / par zhes brjod pa'i phyir dper na kha gdangs te nyal zhes bya ba dang/ lam khyab par byas te 'gro'o.* (德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, pp. 46b7-47a1)

⁴¹ 釋惠敏、釋齋因，《梵語初階》，頁 101。

「因為法於勝義中無自性，而能說因不成因直到果成」。因此，可以說清辨在此層面上說明其不共緣起的立場。說得更仔細些，一般世俗對因果已有既定的看法，以種芽關係為例，種為因、芽為果。然而，如果因果既定，那麼種生芽必定不可有所變故。然而因為種芽在勝義上無自性，因此，每一剎那皆存在變數的可能。在芽未成之前，所謂「此種為因，而此芽必為果」無可決定。但若了解勝義中種、芽皆空，「種為因，而芽為果」的情形就必在芽成之時才能成立。因此，在此層次上，清辨對緣起的主張具有隨順勝義的意涵——也就是認許勝義不起的狀態下而說。而佛於世俗說四緣也只是在緣的名相上有所承許，然因果關係無可執實。

就兩譯本對緣起的定義描述而言，漢譯所述「因緣和合而生」似未能將勝義空的概念與緣起合觀來看，而只是分別說明，二諦之間的相關性不夠充分；也就是說在漢譯的定義中，勝義空之於因緣和合而生所扮演的角色沒有充分闡明。然而清辨在敘述緣起的詞源學意義時則將「因不成因直到果成」的意思具體地表達出來，透過此說也將二諦的關係串接起來。

五、「緣起」相關的譯詞差異——以「自性」為例

緣起與無自性的關係總是相連的，但清辨在文脈中總是以「在勝義中」作為簡別的条件。西藏宗義書甚至認為以清辨為首的中觀自續派主張世俗自性有；若真是如此，那麼在世俗中談緣起與自性有不會造成矛盾嗎？也許世俗自性有中的「自性」意涵非依於本體論意義而說呢？亦或者此與清辨對世俗諦定義為隨世人所述的主張有關？另一方面，所謂的無自性代表的是不存在物嗎？漢譯中常使用的「體」或「無體」如何說明其內涵呢？以下將以對「自性」譯詞的討論釐清其內涵。

漢譯本以「自性」與「自體」等詞語在文本中交互使用，而藏譯本則使用 *bdag nyid*（自性／己性）、*rang bzhin*（自性、本性）、*ngo bo nyid*（本體、本質性）等略有不同強調面向的詞語闡述。在說明此差異之前必先從對自性一詞的演進與可能意涵作一概述。

自性（*svabhāva*）一詞通常有兩種解釋，一為法本身的殊性，也就是獨特的性質，以與他法有所區別。阿毗達磨時代常以此為用，例如在《俱舍論》中提到：「地水火風能持自相及所造色，故名為界，如是四界亦名大種。……自

性云何？如其次第即用堅濕煖動為性——地界堅性、水界濕性、火界煖性、風界動性。」⁴² 也就是說四大種各有其獨特之殊性作為與他法的區別。

但隨著大乘對「緣起無自性」的開展，自性的意涵從「殊性」轉而為具有「實有」的內涵，也因此《中論》中提到：「如諸法自性，不在於緣中。」⁴³ 諸法依於因緣者而有，因此沒有實有不變的自性。而之前所謂的殊性，在此脈絡中亦認為由因緣和合而來，藉由「緣起無自性」解構實有自性時，也同時解構殊性的可能。

然而在使用自性的「自」時，還有一種只是相對於「他」的用法而說，以分別自法與他法。在此意義上則沒有特別強調殊性與實在的意涵。

以下以《中論》第一品偈頌的梵、藏、漢對比來舉例說明：⁴⁴

[梵] *na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || 3||*

諸法的自性於緣中找不到，當自性不存在時，他性亦不可得。

[藏] *dngos po rnam kyī rang bzhin ni// rkyen la sogs la yod ma yin//
bdag gi dngos po yod min na//gzhan dngos yod pa ma yin no//*

諸法之自性不存於緣等中，若自性不存在，也不存在他性。

[漢] 《般若燈論釋》

所有諸物體，及以外眾緣，言說音聲等，是皆無自性；自我等諸體，內入等眾緣，一一皆不有，以無自性故。

此處梵文以 *svabhāvo* 表示自性，而 *bhāvānām* 則為複數屬格，表示是「諸法的」，因此，此兩字表示「諸法的自性」。對照藏文及漢譯亦皆雷同，分別以 *dngos po rnam kyī rang bzhin*（諸法之自性）與「所有諸物體……

⁴² CBETA, T29, no. 1558, p. 3b01-09。

⁴³ CBETA, T30, no. 1564, p. 2b18。

⁴⁴ 此處所列《中論》梵、藏文資料以 Luetchford (2002, p. 120-125)、Siderits and Katsura (2013, pp. 17-29)、三枝充惠 (1985, pp. 3-35) 為參照；而此偈頌之梵、藏文則以三枝充惠 (1985, p. 12) 為主要參考。漢譯為《般若燈論釋》。(CBETA, T30, no. 1566, pp. 55a5-6, b6-7)

皆無自性」表示。但是 *svabhāve* 為絕對處格，可表示「當……時」之狀況或原因，此處特別之處在於梵文的前半句談的是「具有實有意義的自性」，但是後半句所談的自性、他性則是相對於自他而談。

而藏譯則以 *bdag gi dngos po* 表述，*bdag* 為「自己」，*dngos po* 大多表示「事物」，但亦可表示「(本)性」。 *bdag gi dngos po* 譯為「自己之性」，而整句要表達的是「若無自性，則自己之性不存在，他性也不存在」。藏譯本的用詞在此頌做了一些變化，前半頌描述自性時使用 *rang bzhin*，在後半頌時則用 *bdag gi dngos po*，而不若梵本頌文前後無異，或許是想要作出二自性義依舊有些差異。但整句來說則無有太大差異，也就是因為法無自性，因此作為法與法之間的分別概念例如「自、他」等性也不存在。

漢譯《般若燈論》中的《中論》頌則沒有依此方式說明；其先說明所有諸法及其外緣並不存在自性，接著說明自我之體與其相關的內緣等也無自性，沒有特別彰顯「因為沒有自而沒有他」的概念。但若從其釋文⁴⁵可知要強調的是「諸法本身與緣的關係如何從勝義的角度說明」——也就是對諸法而言，沒有所謂的緣；對緣而言，沒有所謂的諸法。「諸法」與「緣」分別表示「自」與「他」。對諸法而言，沒有他(緣)；對(他)緣而言，沒有相對的諸法自體。也就是將梵文的偈頌從單純說明「己無自性推導至他無自性」的概念運用在「諸法與其緣(在勝義中)沒有相待的關係」上。

雖然《般若燈論》藏譯本所引的《中論》本頌比較貼近梵文原意，也不能排除是因為在西藏翻譯時特意使《中論》偈頌與《般若燈論》所引的《中論》本頌一致之故。如果從清辨的釋文來說，《般若燈論》漢譯本中所引的《中論》本頌看起來則與清辨的釋文相當一致。但如果回溯再早一點的《中論頌》青目釋，其所引用本頌⁴⁶則貼近原來的梵文本頌。因此，漢譯本也不能排除在翻譯時為了使本頌與釋文能一致而作修訂，亦或是參照的梵文文本不同所致。但不論漢藏譯本，在《般若燈論》的釋文中皆可見清辨以「沒有相待的自他」而表示「法於勝義中為空」的概念。因此，從脈絡上看，其對緣起的解釋應該比較不傾向「因緣和合而起」的定義。

⁴⁵ CBETA, T30, no.1566, p. 55a07-b22。

⁴⁶ 《中論》：「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」
(CBETA, T30, no. 1564, p. 2b18-19)

若細究其中的部分釋文：

[漢] 《般若燈論釋》

赤白緣中，無有眼等，以眾緣中眼法空故，所以者何？眾緣無自體，以無他故。⁴⁷

[藏] *mig la sogs pa khu chu dang khrag la sogs pa rkyen rnams la med pa nyid dang/ mig la sogs pa'i rkyen rnams kyang de dag gis stong pa nyid kyi chos smras pa yin no// bdag gi dngos po yod min na// gzhan gyi dngos po yod ma yin*⁴⁸

眼對精血等緣來說不存在；就眼等之緣來說，因為彼〔眼等不存在〕而亦為空，因為若自性不存在，他性也不存在。

這句話的意思乍看好像是指因為眾緣和合而無自性，但事實上清辨要談的並非順此脈絡。此處要說明的是眼等不存於精血等緣中，意思是說對於眼的緣——也就是精血——來說，在勝義中「沒有眼」。而眼的緣等在勝義中法性亦空，也就是同理而言，對眼來說，在勝義中「沒有」眼的「緣」。第二句在藏譯本很清楚地說明眼的「緣」亦是法空，但是漢譯本不但看不出這層意思，甚至有順著因緣和合無自性的路線來說明。下一句更接續說明因為眼不存在，也就是自性不存在，相對的他性——也就是緣——也不存在。總括來說，也就是在勝義中沒有所謂因果，沒有誰是誰的因、誰是誰的果之情形。那麼接下來的問題是無自性之法即是不存在之法嗎？

再以《中論》本頌為例：⁴⁹

[梵] *bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattū vidyate yataḥ | satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate || 10||*

諸法的無自性之存在無可尋得，說「依此而彼有」不合理。

[藏] *dngos po rang bzhin med rnams kyi// yod pa gang phyir yod min*

⁴⁷ CBETA, T30, no. 1566, 55a20-21。

⁴⁸ 德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 54a2-3。

⁴⁹ 此例是他宗對於龍樹的質疑。

na// 'di yod pas na 'di 'byung zhes// bya ba 'di ni 'thad ma yin//
 因為那些無自性諸法之有不存在，「由此有而彼生」的說法
 並不合理。⁵⁰

[漢] 《般若燈論釋》

諸法無自體，自相非有故，此有彼法起，是義則不然。⁵¹

此處梵文原頌之 *bhāvānām* 與 *niḥsvabhāvānām* 皆為複數屬格，*bhāvānām* 表示「諸法的」，*niḥsvabhāvānām* 表示「無自性的」，*sattā* 表示「存在」，此句是說「諸法的無自性之存在無可尋得」。藏譯本說「因為那些無自性諸法之有不存在」，略有差異。而對於「無自性」，藏譯以 *rang bzhin med* 表示，漢譯則以「無自體」表示。至於表示存在義的 *sattā*，藏譯以 *yod pa* 也就是「存在」表示，漢譯則以「自相有」說明。若整句來看，意思是無自性諸法不存在或說不可尋得，因此無法說「依於此法而有彼法」。

此處要釐清的是無自性諸法之「『存在』無可尋得」、「自相非有」、或「『有』不存在」是否意指如龜毛兔角那樣的不存在呢？若就中觀思想來說，無自性與斷滅空絕對不同。若同，則將墮入斷邊。因此，此處的不存在是指你無法尋得一個實有的存在或是有殊相的法，並非指稱如龜毛兔角那樣不存在。就本頌來說，漢譯本似乎說明更多些。其要表達的是「法之自體」，表示法必帶有某種殊相而成為能尋得的一種實質存在，而此處要遮除的即是此種意義的存在。因此，依舊能於世俗中說「此有彼起」。

由上述舉例可見藏漢在轉換梵文時，當梵文本身有不同的角度詮釋時，藏漢翻譯依據其理解而賦予相關卻又有些不同的語詞表述。追究原因還是在於所謂存在的法應是如何的存在？是否因具有殊相而存在？若無自性，法能存在嗎？因此，「無自性」才會有以下如「無自己之殊性」、「沒有依殊性為基礎而成立的存在」，或是「沒有實有」，甚至是指「不存在」的可能意義。由於漢譯常使用「體」、「無體」等，不禁令人好奇此中所說的「無體」是在哪一種相對意義上而說，以下將對此說明。

⁵⁰ 梵、藏文皆以三枝充惠（1985, p. 26）為主要參考。

⁵¹ CBETA, T30, no.1566, p. 58b22, b26。

在中國哲學思想中，「體」通常和「用」有所相關。魏晉玄學家王弼（226-249）在《老子道德經注》中提到：「雖貴以無為用，不能捨無以為體也。」⁵² 也就是萬物必須以「無」為體作為其基礎。此處「體」的概念雖看起來要表示的是基礎，但事實上要表達的是指「無」作為一種更高境界為一切萬物之本。但在此意義下，「體」似乎也可以「體性」表示。另外，《說文解字》對於「體」的解釋為：「體，總十二屬也。从骨豐聲。」《爾雅》則說「體，身也。」⁵³ 由此而知「體」可為一「存在物」之意。若從前述之例對照，漢譯常以諸法等表述，而梵文的相對語詞為 *bhāva*。那麼「無體」代表的是不存在之物嗎？以《般若燈論》兩譯本之例對照：

[漢] 《般若燈論釋》

第一義中，柅檀等譬不成，以無體故。……第一義中，彼實無體。⁵⁴

[藏] *de la 'dir tsan dan la sogs pa don dam par ma grub pas dpe med do...don dam par ni...ngo bo nyid kyis stong pa'i phyir*⁵⁵

由檀木等在勝義中不成立，喻例不存在。……

在勝義中的意思是……等的自性空之故。

漢譯本兩處的「無體」似乎可以翻成「沒有實體」或是「不存在」。如果對照藏譯本，一為「*med*」，一為「*ngo bo nyid kyis stong pa*」。前者可表示「沒有」、「不存在」或是「沒有這樣的實體」；而後者則表示「自性之空」。因此，整句要表達的是「第一義中不存在任何事物」，亦或者是「第一義中不存在任何那樣實在的事物」。若對照第二段落的藏文說明，以「不具有實在自性那樣的存在事物」表達「無體」之義更為適合。因此，體的對詞——「無體」並非如兔角的斷滅空。

⁵² 參王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，頁 102。

⁵³ 《說文解字》與《爾雅》參考宗福邦、陳世鏡、蕭海波編，《故訓匯纂》，頁 2559。

⁵⁴ CBETA, T30, no. 1566, pp. 54b06-07, 58c06-07。

⁵⁵ 德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, pp. 52b2, 61a4-5。

談到漢文的用字，除了「體」之外，自性的「性」也要作一說明，《說文解字》說：「人之陽氣性善者也。」⁵⁶ 此時「性」表示有「根本之性」之意涵。此字可由本然存在之意延伸為一種不可變的存在。因此，在談到此種不變意涵時，漢譯有時也採用「性」而非「體」。前述自性有兩層意義，一為殊性，另一則意指實有。由上述可知，前者的藏譯多使用 *bdag nyid*（自性／己性）來表示，後者則多用 *rang bzhin* 與 *ngo bo nyid* 代表。然若法以自性而存在，不需依賴因緣，則此自性變成具有實有之意涵，以下之例即是說明此狀況：

[漢] 《般若燈論釋》

復次法若已有，緣亦無用，何以故？有自體故；如是於世諦中，彼稻穀等，亦非芽等緣。何以故？以生作不觀故。⁵⁷

[藏] *yod na rkyen gyis ci zhig bya// zhes bya ba yin te/ yod na yang myu gu rang gi bdag nyid kyis yod pa la ni tha snyad du yang 'bras bu la sogs pa rkyen yin par mi 'dod de/ skyed pa'i byed pa la mi ltos pa'i phyir*⁵⁸

若〔果〕存在時，說緣有何用？若有，也是以苗芽的自性而有，在世俗諦當中也不承認穀等是因緣，無須觀待生彼之作故。

此處漢譯以「法已有」表示「法已有自體」，且「有自體」為無須觀待緣而「有」。因此，此處表示「自己可成其存在」的「自性」義。藏譯亦清楚地以 *rang gi bdag nyid kyis yod pa* 表達「依自性而存在」而具有實有自性的意涵。然而此處談及「由自性而實有存在」的脈絡依舊是依循「勝義空則能世俗緣生、勝義有則於世俗無法觀待緣」的二諦合觀而來。

同時，此處並無法了知清辨於世俗諦是否主張自性有的概念。但我認為清辨相當清楚「果若勝義有則無法說緣」的邏輯關係。因此，就其自身的立場而言，不可能在世俗諦中又談緣起，又說自性。然清辨對於世俗諦的主張是以

⁵⁶ 宗福邦、陳世鏡、蕭海波編，《故訓匯纂》，頁 781。

⁵⁷ CBETA, T30, no. 1566, p. 57a11-14。

⁵⁸ 德格版 no. 3853, *dbu ma, tsha*, p. 57b4-5。

世俗承許者為其內涵。也就是若世人認許法為實，清辨由此而說法為實，但這也只是站在隨順世人的立場而說。

如果要談及法的無自性，以清辨自宗的立場而言必從勝義的角度來談。況且從其對緣起定義的說明——「因不成因直到果成」的概念來看，必先確立了勝義無自性，才能說明世間緣起。「緣起無自性」的主張在清辨的思想脈絡中必須是「世俗談緣起、勝義談無自性」的合觀而說，而非在同一範疇中談兩者的關係。如果法有任何一點勝義有，便無法談緣起，亦不符應清辨所說的緣起定義。同樣的邏輯也可以從其另一本論著《大乘掌珍論》的偈頌「真性有為空，如幻緣生故」⁵⁹ 得到印證。也就是說，說一切法緣生必證明法從勝義的角度來看為空，由兩者的合觀而說「法如同幻相」一樣。因此，不但清辨的緣起觀必須合觀二諦，緣起無自性的說明亦同。

六、結語

由上述比較可見，在不同時間傳譯的漢藏譯本，雖然其內涵大同小異，但是對緣起定義的互相疏漏的確可見兩者取用不同重點的詮釋角度。藏譯本的緣起定義在脈絡上看起來比較符合清辨的主張，而漢譯本定義「因緣和合而生」語意上容易推導出「緣起無自性」的公約數通則。推究其可能的原因之一是漢譯本或許是受到《中論頌》青目釋的影響。同時，藏譯本的說明則似乎正面否定了如漢譯中所定義的緣起義或認為此定義不夠清楚。因此，漢譯本對緣起的定義不但不見於藏譯本，藏譯本更另以「此緣性」說明，並在接續的文本中確認了「因不成因直到果成」的二諦合觀之說。因此，如果從第一品對於緣起的整體脈絡來看，藏譯本的解釋的確更為精確與一致。

清辨的緣起觀由二諦合觀而說，也就是必包含勝義簡別的主張來說明，因為法於勝義空，才能以「因不成因直到果成」說明緣起定義。如果只站在世俗諦的立場說明緣起並不完整，清辨認為那只是佛為憐憫世間人陷於無因或不正因的惡見中而於世俗說有四緣⁶⁰，除了不代表「緣」可以具有勝義實在的內

⁵⁹ CBETA, T30, no. 1578, p. 268b21-22。

⁶⁰ 《般若燈論釋》卷 1：「佛為憐愍世間住於亂慧無因惡因諸諍論者，於世諦中，說有因緣。」（CBETA, T30, no. 1566, p. 55a26-28）

涵外，更必須以勝義簡別說明其無自性的內涵，避免以勝義害世俗之嫌。再者，雖然清辨於世俗諦是否主張自性有的概念尚須釐清，但即使清辨承許世俗自性有，也應只是站在隨順世人的立場上而說，如《大乘掌珍論》中所提：「眼等有為世俗諦攝，牧牛人等皆共了知，眼等有為是實有故，勿違如自宗所許、現量、共知。」⁶¹ 但他絕不會在世俗中談緣起無自性的面向，因為緣起與無自性的關係必須合觀二諦而談。如果回到此品，清辨對於「世俗法是否有自性」完全不見於文脈中。其中雖提到：「世諦法中，……一一物體，各從自因相續而起。」⁶² 清辨提到於世俗中，每一法有其與自己相關的因。而此概念並沒有強烈的實有自性之義，清辨只認許世間之法具有與自己相關的因緣，其距離「每一法確定有無可改變的因緣」還有相當的空間。也就是清辨站在世間共許的基點上，承許能立於世俗面向的各種狀態；但是談到緣起的不共內涵還是回到二諦合觀的脈絡下來談——亦即在承認勝義空的前提下，因果關係才可以建立起來。也可以說清辨在說明「緣起定義」的同時，也由同一脈絡一併說明了「緣起與無自性」的關係。

就相關的譯詞上來說，漢譯本在譯詞使用上無法如藏譯具有較多的選擇層次，甚至有些文句因為漢語本身的語言內涵而在意思上相對模糊。而藏文相對而言因為與梵文構造較為接近而有其優勢。然而語言的翻譯之所有詮釋空間，必回到梵文本對語詞內涵的理解。如在本文中所討論的自性、無自性等本身在不同的梵文脈絡下即有不同的意涵。而漢文、藏文本身在其自身的文化下亦有不同的理解脈絡，兩者當時在譯詞的選擇標準上亦可能有不同的考量。要做到真正合理的評斷並不容易。況且，漢譯翻譯的時間遠遠早於藏譯，先撇開漢藏本所持的梵文本是否相同，因為發展脈絡的時間差距而造成的理解差異也不是不可能。

整體來說，雖然兩譯本在緣起定義上有所差異，但在說明緣起的脈絡上則大致相同的。唯一有所影響的是緣起定義與整篇緣起脈絡的銜接性上，藏譯本串接得較為理想。而譯文上的互有疏漏的情形則不能排除當時翻譯刻意的揀

⁶¹ CBETA, T30, no. 1578, p. 268c09-11。

⁶² CBETA, T30, no. 1566, p. 54c05-06; 藏譯：「就世俗方面來說，由其自因相續而生能作因。」（*tha snyad du yang dngos po rang gi rgyu las*）

擇之致。同時，因為梵文衍生而來的可能詮釋空間，使得兩譯本在理解義理的內涵上皆具有其相當貢獻。

【參考書目】

本文漢譯佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典集成光碟, 2010年。

一、佛教藏經

- 《大乘莊嚴經論》, T31, no. 1604。
《大乘掌珍論》, T30, no. 1578。
《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》, T33, no. 1695。
《中論》(中論頌), T30, no. 1564。
《俱舍論》, T29, no. 1558。
《般若燈廣註》(*Prajñāpradīpaṭīkā*), 德格版 no. 3859 *shes rab sgron ma rgya cher 'grel pa*。
《般若燈論釋》(*Prajñāpradīpa*), T30, no. 1566; 德格版(東北目錄) no. 3853。 *dbu ma'i rtsa b'i 'grel pa shes rab sgron ma*; 北京版 No. 5253。
《雜阿含經》, T02, no. 99。
《寶星陀羅尼經》, T13, no. 402。
《續高僧傳》, T50, no. 2060。
《辯正論》, T52, no. 2110。

二、中日文專書、論文、網路資源

- 三枝充惠 1985 《中論偈頌總覽》, 東京: 第三文明社。
月輪賢隆 1929a 〈漢譯般若燈論の一考察〉, 《密教研究》33, 頁125-143。
月輪賢隆 1929b 〈漢譯般若燈論の一考察(其二)〉, 《密教研究》35, 頁35-47。
月輪賢隆 1931 〈漢譯般若燈論の一考察(其三)〉, 《密教研究》40, 頁28-51。
王文顏 1984 《佛典漢譯之研究》, 臺北: 天華出版社。
王弼注、樓宇烈校釋 2008 《老子道德經注校釋》, 北京: 中華書局。
江島惠教 1990 〈*Bhāvaviveka/ Bhavya/ Bhāviveka*〉, 《印度學佛教學研究》38.2, 頁98-106。
羽溪了諦 1930 《国訳一切經中觀部二: 般若灯論》, 東京: 大東出版社。
西山亮 2010 〈*Prajñāpradīpaṭīkā* 第一章和訳(1)〉, 《龍谷大學佛教研究室年報》15, 頁54-69。

- 西山亮 2012 〈*Prajñāpradīpaṭīkā* 第一章和訳 (2)〉，《龍谷大學佛教研究室年報》16，頁 23-41。
- 西山亮 2013 〈*Prajñāpradīpaṭīkā* 第一章和訳 (3)〉，《龍谷大學佛教研究室年報》17，頁 87-73。
- 赤羽律、早島慧、西山亮 2013 〈*Prajñāpradīpaṭīkā* 第XXIV章テキストと和訳 (2) : *uttara pakṣa* 1)〉，《インド学チベット学研究》17，頁 63-86。
- 那須真裕美 1999 〈*Prajñāpradīpa-ṭīka* 第 24 章の試訳〉，《龍谷大学大学院研究紀要：人文科学》21，頁 16-33。
- 那須真裕美 2000 〈*Prajñāpradīpa-ṭīka* 第 24 章の試訳 (2)〉，《龍谷大学大学院文学研究科紀要》22，頁 1-19。
- 宗福邦、陳世鏡、蕭海波編 2003 《故訓匯纂》，北京：商務印書館。
- 原田覺 1984 〈西藏佛教的中觀思想〉，許明銀譯，《華崗佛學學報》7，頁 301-327。
- 能仁正顯 1992 〈《知恵のともしび》第 1 章の和訳 (1)：縁の考察〉，《佛教と福祉の研究》，京都：永田文昌堂。（頁 45-66）
- 能仁正顯 1996 〈《知恵のともしび》第 1 章の和訳 (2)：縁の考察〉，《仏教学研究》52，頁 85-103。
- 能仁正顯 2002 〈《知恵のともしび》第 1 章の和訳 (3)：縁の考察〉，《仏教学研究》56，頁 70-93。
- 能仁正顯 2006 〈《知恵のともしび》第 1 章の和訳 (4)：縁の考察〉，《仏教学研究》60/61，頁 15-43。
- 野澤静證 1977 〈般若燈論釋「諸法不自生」論〉，《佛教學セミナー》25，頁 1-7。
- 葉少勇 2011 《中論頌：梵藏漢合校・導讀・譯註》，上海：百家出版社。
- 釋惠敏、釋齋因 1998 《梵語初階》，臺北：法鼓文化。
- 佛教藏經目錄數位資料庫，2016.03.30，<http://jinglu.cbeta.org/>。

三、西文之專書、論文、網路資源

- Akahane, Ritsu 赤羽律. 2013. "On the Digressions of the *Prajñāpradīpa*, with a Reevaluation of Its Chinese Translation." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61.3, pp. 1182-1188.
- Akahane, Ritsu 赤羽律. 2014. "Rethinking the Chinese Translation of the *Prajñāpradīpa*." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 62.3, pp. 1217-1224.

- Ames, William. 1993. “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*. A Translation of Chapter One: ‘Examination of Causal Conditions’ (*Pratyaya*).” *Journal of Indian Philosophy* 21.3, pp. 209-259.
- Ames, William. 1994. “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*. A Translation of Chapter One: ‘Examination of Causal Conditions’ (*Pratyaya*) [Part Two].” *Journal of Indian Philosophy* 22.2, pp. 93-135.
- Ames, William. 1995. “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, pp. 295-365.
- Hopkins, Jeffrey. 1996. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.
- Kajiyama, Yuichi (梶山雄一). 2005. *Studies in Buddhist Philosophy : (Selected Papers)*. Katsumi Mimaki et al. (ed.). Kyoto: Rinsen Book Co.
- Luetchford, Michael Eido. 2002. *Between Heaven and Earth: From Nagarjuna to Dogen*. MA: Windbell Publications. (《中論》梵文資料)
- Siderits, Mark and Shōryū Katsura. 2013. *Nāgārjuna’s Middle way--Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications. (《中論》梵文資料)
- Tauscher, Helmut. 1985. “Paramārtha as an Object of Cognition—Paryāya- and Aparyāya-paramārtha in Svātantrika-madhyamaka.” In *Tibetan Studies: Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. München: Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften.
- Walleser, Max. 1914. “Bhāvaviveka’s *Prajñāpradīpa*.” In *Bibliotheca Indica* Vol. 226. Calcutta : Bibliotheca Indica.
- Monier Williams Dictionary , 2016.03.30 , <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> °

Bhāviveka’s Concept of “Dependent Arising” : Examining the Differences Between Tibetan and Chinese Translations of Bhāviveka’s *Prajñāpradīpa*

Lin, Su-An

Doctoral Student

Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

Abstract

Bhāviveka’s *Prajñāpradīpa* was translated from the original Sanskrit into Chinese by Prabhākaramitra in the seventh century. A Tibetan version by Jñānagarbha and Cog-ro Klu’i rgyal mtshan also appeared in the ninth century. Many scholars following Kenryu Tsukinowa consider the Tibetan version to be more reliable than the Chinese one. However, the two versions date from different periods and have dissimilar backgrounds. Moreover, the structures of Tibetan and Chinese language are different. Tibetan was created to conform to the grammatical model of Sanskrit whereas Chinese was not. These differences naturally affect the translations. The present study looks into the Chinese and Tibetan translations of Chapter One for definitions of the term *pratītyasamutpāda* (dependent-arising). In the Chinese version the definition is “things are produced by the combination of causes and conditions.” On the other hand, the definition in the Tibetan version is explained by *idampratyayatā* and in doing so refutes competing Buddhist assertions, including one similar to the Chinese version. Since the expounding mentioned in the Chinese version is omitted in the Tibetan version, and vice versa, it is unclear how translators interpret their original meaning respectively. This study proposes that a statement derived from the Tibetan version, “the causes cannot be determined until the result is done,” is the key

to Bhāviveka's understanding of the relation between the meaning of dependent-arising and that of emptiness. In contrast, the definition presented in the Chinese version does not contain this concept.

Keywords:

Prajñāpradīpa, *Pratītyasamutpāda*, *Svabhāva*, A Condition 'Ultimately' to the Preposition, Two Truths