



梵藏汉佛典丛书 ①

段晴、释了意主编

# मूलमध्यमककारिका

ॐ॥ दसु'ख'सु'वदि'केण'लेदु'र'सु'ख'प'शेस'र'व'तेस'सु'व॥

## 中论颂

梵藏汉合校·导读·译注

叶少勇



中西書局



梵藏汉佛典丛书 ①

段晴、释了意主编

# मूलमध्यमककारिका

ॐ॥ दसु'ख'सु'वदि'केष'लेदुस'सुख'प'पेस'रव'तेस'सु'वा॥

## 中 论 颂

梵藏汉合校·导读·译注

叶少勇



中西書局

# 目 录

总 序 .....	王邦维 (1)
缩略语 .....	(9)
前 言 .....	(13)
导 论 .....	(15)
校勘说明 .....	(29)

第 1 品 缘之考察 .....	1
第 2 品 已行、未行、正行之考察 .....	23
第 3 品 处之考察 .....	51
第 4 品 蕴之考察 .....	63
第 5 品 元素之考察 .....	75
第 6 品 贪着与贪着者之考察 .....	85
第 7 品 生、住、灭之考察 .....	97
第 8 品 业与作者之考察 .....	131
第 9 品 取者与取之考察 .....	145
第10品 火与燃料之考察 .....	159
第11品 轮回之考察 .....	179
第12品 苦之考察 .....	189
第13品 真实性之考察 .....	201
第14品 和合之考察 .....	217
第15品 有与无之考察 .....	229
第16品 缠缚与解脱之考察 .....	243

第17品 业与果之考察.....	257
第18品 我与法之考察.....	291
第19品 时间之考察.....	309
第20品 因与果之考察.....	319
第21品 生成与坏灭之考察.....	341
第22品 如来之考察.....	363
第23品 颠倒之考察.....	381
第24品 四圣谛之考察.....	405
第25品 涅槃之考察.....	443
第26品 十二支之考察.....	463
第27品 见之考察.....	477
引用文献.....	503
术语索引.....	507

2011 All rights reserved  
版权保护

# 总序

王邦维

从现代学术的意义上讲,中国近代的梵藏汉佛典研究,最早开始,是在北京大学。1918年,爱沙尼亚——当时还属于俄国——的梵文学者钢和泰(Baron Alexander von Staël-Holstein),由当时香港大学的校长爱里鄂(Sir Charles Eliot)推荐,再经北京大学教授胡适的介绍,受邀到北京大学教授梵文和印度宗教史。钢和泰在北京大学任教,一直到1928年。这一期间,钢和泰完成了他对《大宝积经迦叶品》的整理和研究。1926年,他在上海商务印书馆出版《大宝积经迦叶品梵藏汉六种合刊》一书。钢和泰的书,如果说有什么特点,最大的特点就是把一部佛经的三种语言六种文本同时集合在了一起,同时做了相关的一些研究。

不过,对中国学术界来说,钢和泰毕竟是一位“客卿”。钢和泰之后,中国学者从事类似工作不是没有,但是不多,需要提到的,是林藜光。林藜光校订和整理法国著名的印度学家Sylvain Lévi在尼泊尔发现的梵本《诸法集要经》(*Dharmasamuccaya*),同时对比被称作《正法念处经》(*Saddharmasmṛtyupasthānasūtra*)的藏译本和汉译本,提出了很多很细的研究意见,最后撰成*L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi*一书。这个工作可以说是典型的梵藏汉佛典研究。但这项工作,完成却不是在中国,而是在法国的巴黎。林

黎光是 Sylvain Lévi 的学生，也曾经是钢和泰的助手，1933 年来到法国，1945 年在巴黎去世。他的书，一共四册，前三册分别印行于 1946、1949、1969 年，而最后一册出版，则已经是 1973 年，这时离开他去世已经过去了二十多年。帮助出版这部书的是法国著名的汉学家也是藏学家的戴密微（Paul Demiéville）。戴密微既是林黎光的老师，也是朋友。

这个时候，中国本土的学者，在梵藏汉佛典研究方面，虽然做得不多，但也不是一点成绩没有。这方面可以提到的有吕澂先生和陈寅恪先生。

吕澂先生是中国近代最杰出的佛教学者之一，一生所做的研究，绝大部分与佛教有关。早在 20 年代，他就根据 Sylvain Lévi 新发现和校订出版的安慧《三十唯识释》的梵本，对照藏译本和汉译本，编为《安慧三十唯识释略抄》，由此讨论唯识古学和唯识今学的区别。

与吕澂先生不同，陈寅恪先生一生研究的领域，主要并不在佛教，但他 1925 年回国，在清华大学任教，早期发表的论文却大多与佛教文献研究有关。他这方面的研究，在一些点上，也涉及到梵藏汉佛典。陈寅恪相关的论文数量并不多，但牵涉的范围却更广。例如《童受喻鬘论梵文残本跋》讨论的是梵本与汉译本，而《斯坦因 Khara-Khoto 所获西夏文大般若经考》和《西夏文佛母大孔雀明王经夏梵藏汉合璧校释序》则讨论到西夏文佛典与梵本、藏本、汉本的关系。这样的研究旨趣和路径，显然受到他在德国的老师 Heinrich Lüders 和同门 Ernst Waldschmidt 的影响。陈寅恪是中国近代学术史上最有成就的学者之一。他回国后

很快就在中国学术界有了很大的影响，与他这方面研究其实有直接的关系。

陈寅恪和吕澂二位，学问一流，研究也称得上是一流，只是由于各方面的原因，他们在梵藏汉佛典研究方面完成的工作不是很多。这个时候中国的梵藏汉佛典研究，的确还谈不上有很大的气候。

从理论上讲，佛典根据释迦牟尼的教言编辑而成，来源于印度。最早的佛典，使用的是什么语言，有不同的意见。不过，可以确定的一点是，佛典中相当的一部分，大致在公元前后，开始梵文化，此后梵文的佛典数量越来越多。于是，在我们今天看到的保留在印度语言中的佛典，从数量上讲，首先是巴利文的三藏，其次就是梵文的佛典。当然，印度语言的佛典，还有一百年前和近年来通过考古发现的犍陀罗语的佛典，不过至今发现的数量还是不算多。

在中国，现存最早从梵语翻译出来的汉文佛典，可以明确地认定年代，同时其来源也比较有把握的，是东汉末年支娄迦讖翻译的大乘经典。汉译佛典的来源，可以说绝大部分来自梵文经典，梵文原典对于汉译佛典的价值和意义，因此不言而喻。反过来说，从今天做学术研究的角度而言，汉译的佛典对梵文原典的重要价值，也是不言而喻。

至于藏译的佛典，虽然翻译的年代相对于汉译晚了几百甚至上千年，但正因为如此，几乎都来自于梵文原典，来源既比较单一，翻译又很规范，对于了解和理解梵文佛典，又提供了另一个“参照系”。具体地讲，藏译与我们今天见到的梵文佛典在内容和形态上往往最接近。这一点，

早就被学者们所认识到。因此，西方和日本的学者在研究梵文佛典时，首先想到的，大多先是藏译，然后才是汉译。这样做，不能说不对，但往往也有一个问题，那就是在西方和日本的学术界多年来几乎成为主流的一个看法，认为藏文佛典翻译比较准确，而汉文翻译则问题多多。这样的看法虽然说有一定的根据，但问题却似乎没有这么简单。因为汉译佛典，开始的时间大大早于藏译。一部经典，往往有多种的来源，情况复杂得多，因此，汉译佛典提供的信息在很多方面与藏译不一样。在佛典的研究中，这些不一样的信息实在不可忽视。

其实，在我看来，梵藏汉也好，梵巴藏汉也好，甚至还有其它印度语言以及中亚语言，我们读或者研究这所有的佛典，重要的一条，是要通过文本的研究，追溯佛教经典的来源和形成的过程，理解其本义，从而加深我们对佛教的了解和理解。对于学者们来说，语言与文本以及其所蕴含的意义既是“筌”，也是“鱼”。对于佛弟子们来说，佛教的教义则真正是“鱼”。

钢和泰的《大宝积经迦叶品梵藏汉六种合刊》，当初在上海商务印书馆出版，介绍人是梁启超。梁启超因此为这部书写了一篇书序，书序中讲到钢和泰整理《大宝积经迦叶品》的情况，说明这项工作的意义：

“钢先生将全经逐段分开，把六种文字比较对照，他所费的劳力真不小。我们有了这部合刻本，第一，可以令将来研究梵文藏文的人得许多利便，增长青年志士学梵文的趣味，为佛学开一条新路。第二，用四



部译本并着读，可以看出翻译进化之迹及其得失，给将来译家很好的参考。”

梁启超是近代最有见识的学者之一，他的意见当然很对，不过，在梁启超讲到的这两点之外，我还想补充一点，那就是，这样的做法，对于真正理解文本的原意或者了解文本前后的变化，可以提供很大的帮助，有很重要的价值。佛教的义理，很大部分是通过经文来传达。一部经典，如果既有梵文的原典，又有汉译，还有藏译，几种文本，合在一起，对比阅读，对比研究，无疑对明了义理方面的问题有极大的帮助。钢和泰的书中，已经有不少的例证，只是钢和泰自己的兴趣主要不在这方面，所以没有更多的发挥。佛教有一个说法，讲在释迦牟尼涅槃之后，佛弟子理解佛法，有几条规矩，其中一条是“依法不依人”，再有一条是“依义不依语”，还有一条是“依了义不依不了义”。几条都与佛典有关。怎么理解佛典的本义，梵藏汉佛典的对比研究无疑是一个有效的途径。这一点，不仅对学者们很重要，对佛弟子们也不无意义。

而且，我们还应该看到，这种从文本的比勘开始，进而深入到各方面的研究题目，由梵本而汉译本而藏译本，寻找问题，解决问题；或者再倒过来，由藏译本或汉译本回溯梵文原本，其实是前后左右都有许多文章可做。把梵文、汉文、藏文的文本结合起来，考察其中的异同，几乎是近一百年来佛教文献研究的经典模式之一。钢和泰是这样，林藜光是这样，陈寅恪、吕澂也是这样。至于国外的学者，例子就更多了。就这一点而言，我们需要的不仅仅

是对勘和翻译，还应该有更宽的国际性的学术眼光和学术视野，有充分的问题意识，发现问题，解决问题，追踪前沿的研究题目，争取有新的发现。我们现在不是经常讲，要跟世界学术接轨，甚至要想赶超，接轨的途径很多，这就是其中之一。如果努力，又有所创新，赶超也不是不可能。

回到北京大学的情况来讲，钢和泰在 1928 年离开北京大学，去了哈佛大学，但不久又回到北京，直到 1937 年在北京去世。这一年，卢沟桥事变发生，日军占领北京，北京大学被迫南迁昆明，八年抗战期间，当然谈不上梵文和印度方面的研究。1945 年 8 月，抗战胜利。1946 年初，北京大学回到故都北京。大局甫定，校长胡适与此前代理校长职务的傅斯年便决定，在北京大学正式建立东方语文学系，同时聘请季羨林先生担任系主任。促成此事并把季先生介绍给胡、傅二位的，就是陈寅恪先生。

从季羨林先生开始，北京大学重新有了梵文和巴利文的教学课程。此后，金克木先生也加入北京大学的东方语文学系的梵巴专业。季羨林和金克木的研究，虽然没有把藏文佛典包括进来，但在季羨林先生的主持之下，东方语文学系设立了藏文专业，由中国近代藏学研究的开拓者于道泉先生和王森先生负责。王森先生的教学和研究，很多方面就涉及到梵藏汉佛典。王森也尝试对比过一些梵藏汉佛典。上个世纪的 60 年代，他还为当时北京民族图书馆收藏的来自西藏的梵文贝叶经编过一份简目。

六十多年过去，北京大学的情形发生了很大的变化。但不管怎样，作为梵巴语专业奠基的两位学者，季羨林和

金克木，先后培养出了一批学生，还有学生培养的学生，人数虽然不多，但已经成为当前国内这一专业的主要研究力量。北京大学的梵巴语专业，从十年前开始，也重新开设了藏文课程，以配合梵文巴利文的教学。我们近年毕业的几位博士研究生，他们的博士论文，选择的题目，就是梵藏汉佛典的对比研究。他们的研究，取得了很好的成绩。有的发现了失传了一千多年的印度佛教中观派最重要的经典，龙树的《中论颂》的原始文本。有的发现了对西藏佛教律学理论最重要的经典《律经》的以前不为人知的藏文译本和注本。有的研究贝叶梵本，对比藏译，发现这份贝叶梵本，就是当年布顿大师翻译时所使用的底本。这些发现中的任何一项，都足以令人惊奇。此外，与此相关，他们还有一些论文，在国内外发表。从这个意义上讲，中国的梵藏汉佛典的研究，用现在很流行的一个词儿来形容，应该说还是比较地“给力”了。

汉语、藏语都是中国的语言。梵语虽然不是中国的语言，但是两千年来，以佛教的传入为起点，通过大量的汉译，梵语的佛典对中国文化发生过极大的影响。在这一方面，我们本来应该有先天的一些优势，可惜近一百年来我们却掉在了欧美和日本的学者的后面。可喜的是，这样的情形，现在已经有所改变，我的几位同事在这个时候，策划和编辑出版这一套《梵藏汉佛典丛书》，正是一个证明。

我们已经有了了一定的基础，我们也有了新的研究力量。无论如何，我希望，通过努力，在一段时间内，中国的学者在梵藏汉佛典研究方面，能有更多的成果，在世界学术

之林的这块领地里，也能见到中国人更多的成就。我已经说了，梵藏汉三种语言，两种都在中国，是中国的语言，同时古代翻译经典的高僧大德们又给我们留下了数量巨大的汉译和藏译的佛教经典，而这些经典现在已经成为了中国文化遗产的一部分，我们为什么不应该做多一点的工作呢？

《梵藏汉佛典丛书》出版，主事之人要我写一篇序，我不能拒绝，于是拉拉杂杂，谈了中国梵藏汉佛典研究几十年来的一点掌故，同时也谈了个人相关的一点看法，对或是不对，尚待行内朋友们的批评。

2011年4月29日

## 缩略语

- 《安慧》 安慧造《大乘中观释论》，卷1-9，《大正藏》第1567号，卷30，第136页上；卷1-18，《中华大藏经》，卷68，第778页始。
- 《般若灯》藏 = PP；藏译清辨造《般若灯论》(*Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*)，东北3853；大谷5253
- 《般若灯》汉 汉译清辨造《般若灯论》，《大正藏》第1566号，卷30，第50页下。
- 北 敦煌文献国家图书馆(原北京图书馆)收集品  
大谷 『影印北京版西藏大藏经-大谷大学图书馆藏-总目録 附索引』，鈴木学術財団，1962。
- 《大正藏》 《大正新修大藏经》
- 东北 『西藏大藏经总目録 东北帝国大学藏版』，东北帝国大学法文学部，1934。
- 敦研 《甘肃敦煌文献》，甘肃人民出版社，1999年。
- 《佛护》藏 = BP，藏译《中论佛护释》(*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*)，东北3842；大谷5242
- 《佛护》梵 = BP<sub>Ms</sub>；原民族宫藏《中论佛护释》(*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*)梵文写本，转写本见叶少勇2011
- 《观誓》 藏译观誓造《般若灯论释》(*Prajñāpradīpa-tīkā*)，东北3859；大谷5259
- 【今】 笔者今译
- 《丽》 《中论》，《高丽大藏经》，第577号，卷16，第402页始。
- 《龙树六论》 《龙树六论：正理聚及其注释》，民族出版社，2000年。
- 【吕】 吕澂补译，见于《中论》藏要本中缝注释
- 《明句》藏 = PSP；藏译月称造《明句论》(*Prasannapadā*)，东北3860；大谷5260

- 《青目》 汉译青目《中论》(《藏要》，卷2，第903页)。
- 【什】 鸠摩罗什译本
- 《石》 《中论》，《房山石经》，华夏出版社，2000年，卷19(辽金刻经)，第370页始。
- 《无畏》 = ABh; 藏译《中论无畏疏》(*Mūlamadhyamaka-vṛṭṭy-akutoḥhayā*)，东北3829，大谷5229
- 《西域记》 季羨林等校注《大唐西域记校注》，《中外交通史籍丛刊 6》，1999年，中华书局，2004年重印。
- 《要》 《中论》，《藏要》，卷2，第903页始。
- 《藏要》 欧阳竟无编《藏要》，上海书店，1991年影印本。
- 《大》 《中论》，《大正藏》，第1564号，卷30，第1页始。
- 《中》 《中论》，《中华大藏经》(汉文部分)，中华书局，1997，卷28，第850页始。
- 《中论》梵 = MK<sub>Ms</sub>; 原民族宫藏《中论颂》(*Mūlamadhyamaka-kārikā*)梵文写本，转写本见叶少勇 2011。
- 《中论》藏 = MK; 藏译《中论颂》(*Prajñā-nāma-mūlamadhyamaka-kārikā*)，东北3824; 大谷5224
- ABh = 《无畏》; 藏译《中论无畏疏》(*Mūlamadhyamaka-vṛṭṭy-akutoḥhayā*)，东北3829，大谷5229
- BHS(D, G) Franklin Edgerton. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols., Yale University Press, 1953. Reprint, Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.
- BP = 《佛护》藏; 藏译《中论佛护释》(*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛṭṭi*)，东北3842; 大谷5242
- BP<sub>Ms</sub> = 《佛护》梵; 原民族宫藏《中论佛护释》(*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛṭṭi*)梵文写本，转写本见叶少勇 2011。
- C 卓尼版(Co ne)《丹珠尔》(bstan 'gyur)
- D 德格版(sDe dge)《丹珠尔》，目录见东北。

- dJ 梵文《中论颂》狄雍刊本；Jan Willem de Jong. *Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Madras: Adyar Library and Research Centre, 1977。
- LVP 梵文《明句论》普散刊本；Louis de La Vallée Poussin, ed. *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamakasūtras) 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。
- MK = 《中论》藏；藏译《中论颂》(*Prajñā-nāma-mūlamadhyamaka-kārikā*)，东北3824；大谷5224
- MK<sub>Ms</sub> = 《中论》梵；原民族宫藏《中论颂》(*Mūlamadhyamaka-kārikā*) 梵文写本，转写本见叶少勇 2011。
- MN *Majjhima-Nikāya*, V. Trenckner, R. Chalmers, ed. 4 vols., London (PTS), 1888–1825.
- Ms. C 《明句论》梵文写本，英国剑桥大学图书馆藏，记述见 Cecil Bendall. *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. Cambridge, 1883, Add. 1483。
- Ms. K 《明句论》梵文写本，尼泊尔 Āśa Kāṇī Vajracārya 私人收藏 (NGMPP reel no. E 1294)，记述见 Takaoka, H., ed. *A Microfilm Catalogue of the Buddhist Manuscripts in Nepal*. Vol. 1. Nagoya: Buddhist Library, 1981, KA 45。
- Ms. O 《明句论》梵文贝叶写本，牛津大学鲍德里氏图书馆 (Bodleian Library) 藏，记述见塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文『梵語仏典の研究 III 論書篇』，京都：平樂寺書店，1990，239，第16号；MacDonald 2000，168。
- Ms. P 《明句论》梵文贝叶写本，布达拉宫藏，记述见 Yoshiyasu Yonezawa. “\**Lakṣaṇaṭīkā*: Sanskrit Notes on the *Prasannapadā* (1).” *Journal of the Naritasan Institute for Buddhist Studies* 27 (2004): 56。

- Ms. R 《明句论》梵文写本，加德满都Keshar图书馆藏，最初由图齐(G. Tucci)发现并拍照带回(catalogue no. 9-182, NGMPP reel no. C 19/8)。
- Ms. T 《明句论》梵文写本，东京大学图书馆藏，记述见 Seiren Matsunami. *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1965, 95, No. 251。
- N 那塘版(sNar thang)《丹珠尔》
- NGMPP Nepalese-German Manuscript Preservation Project
- P 北京版《丹珠尔》，目录见大谷
- P. 敦煌文献伯希和收集品
- PP = 《般若灯》藏；藏译清辨造《般若灯论》(*Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*)，东北3853；大谷5253
- PPT 德格版藏译观誓《般若灯论释》(*Prajñāpradīpa-ṭīkā*)，东北3859
- PSP =《明句》藏；藏译月称造《明句论》(*Prasannapadā*)，东北3860；大谷5260
- PTS Pali Text Society
- S. 敦煌文献斯坦因收集品
- SN *Samyutta-Nikāya*, L. Feer, ed. 6 vols., London (PTS), 1884-1904.
- Ud *Udāna*, P. Steinthal, ed. London (PTS), 1885.
- Ud-a *Paramattha-Dīpanī Udānaṭṭhakathā (Udāna Commentary of Dhammapālācariya*, F. L. Woodward, ed. London (PTS), 1926.

## 符号：

- = 意义或行文相同
- \* 该梵文词为拟构而无直接文献证据
- 若干梵文字母的省略



## 前 言

《中论颂》(*Mūlamadhyamakakārikā*)是公元2、3世纪时印度论师龙树(Nāgārjuna)的代表作,是大乘佛教的义理基石。该论上承般若经,下启中观派,阐述“一切皆空”的思想体系,主张一切存在唯是名言而无对应自体。这一思想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。

5世纪初年鸠摩罗什(Kumārajīva, 343-413或350-409)将《中论颂》青目释本译成汉语,曾对中国佛教的义理研习和宗派沿革产生了深远的影响,龙树由此被誉为“八宗共祖”。其后《中论颂》注本又有数次译传,译文质量却不及罗什。什译本至今仍是国人研习《中论》的底本。

20世纪初比利时学者普散校订出版了月称(Candrakīrti)的注本——《明句论》(LVP),从其中的偈颂引文,学界得以首次窥见《中论颂》的梵文真容。其后百年间,随着新的梵文写本被陆续发现,学者们对普散刊本作了大量补充修订。狄雍于70年代出版了新的偈颂刊本(dJ)。笔者也曾在西藏贝叶经中发现《中论颂》和《佛护释》的梵本,并据此对颂文作了20余处修订(详见叶少勇 2010, 2011)。

伴随着文本的发现,欧美以及印度、日本等国兴起了以梵藏汉对勘的现代学术方法研究中观的热潮,并且成果渐丰。初步统计仅颂文的完整英译,就有8种之多,不同注本各种语言的全译与节译则难以计数。

上世纪20年代,在欧阳竟无的主持之下支那内学院开始校编《藏要》。其中收入的什译《中论》,由吕澂负责对勘六种梵藏汉文本,对罗什译本提出诸多批评,并刊出补译。这是中国学者以现代文献学治《中论》的先河。

吕澂之后，文献学难入佛学显流，近年来，有学者疾呼力行，笔者获益之余也倍感振奋。以《中论》地位之重，汉语世界却还没有一部汇集各种文本和最新研究成果的参考书，也没有完整的现代汉语译本。笔者自就读博士以来便与《中论》结缘，所以不辞浅陋，惶恐为之。

本书辑《中论颂》梵藏本以及什译、吕澂补译于一处，力求汇校善本并吸取学界研究成果(详见“校勘说明”)。书中附上笔者直接译自梵文的现代汉语译注，并在每一品的开头添设“导读”以疏通文义，希望能为有志研习《中论》者提供有益的参考。

在本书的写作过程中，多位师长、友人曾给予帮助、支持和鼓励。首先感谢灵鹫山佛教基金会了意法师、北京大学段晴教授和王邦维教授，正是他们的信任与支持，我才有机会写作并出版这样一本书。笔者曾就书中的义理问题与中国现代国际关系研究院吕新国副研究员多次讨论并深受启发，北京大学哲学系研究生陈俐霖女士花大量时间阅读书稿并提出许多建议，中国藏学研究中心罗鸿博士、北京大学萨尔吉博士也曾给予笔者许多建议，在此致以诚挚谢意。笔者曾于2009年开设一学期的梵文《明句论》阅读课程，在与朱竞旻、贾姗姗、张远、张雪杉、关迪等多位听课同学的教学相长之中，我也大获裨益。北京大学何欢欢博士、张梅雅女士、上海中西书局金柯先生都为本书的出版提供了各种各样的帮助，在此一并致以谢忱。

本书中所有的观点和错误，则由本人负责。

叶少勇

2010年12月于北京

# 导 论

## 1. 龙树生平

龙树的生平对于现代学术界仍不甚明了。传为鸠摩罗什译自梵文的《龙树菩萨传》(《大正藏》第2047号),现在一般认为是门人根据罗什的讲述而作,推测为5世纪初的作品。这是有关龙树生平的最早记述。据此所传,龙树出身于南印度婆罗门种姓,初学吠陀,年少纵欲,与三个友人学习隐身术而遁入后宫,欺凌宫女。事发后三友被杀,龙树侥幸得脱。于是入塔庙潜心学习佛法,后得授大乘经典。又云游各地,欲自出心裁,独创教门,遂由菩萨引向龙宫,见到了未有流布的大乘经典,于是深为折服。回到南印后,得到了王族的支持,开始著书立说,广宣大乘教法。《龙树菩萨传》还特别指出“(龙树)去此世已来至今,始过百岁”。这是一个重要断代依据。

《大唐西域记》记述,龙树曾于娑陀婆诃王(Sātavāhana)时驻锡于南印度乔萨罗国的一个寺院,收提婆(Āryadeva)为徒,共弘教法。龙树有不死药术,年寿数百,国王也得妙药而长生。王子急于继位,向龙树乞要头颅,龙树即以茅叶自刎,不久国王亦命终(《西域记》,823-832)。

布顿所著《佛教史》也记述了版本稍异的龙宫取经和为王子舍头的故事,并附加了龙树擅炼金术,以及死后生于极乐世界的说法(郭和卿 1986, 127-131)。多罗那他的《印度佛教史》则说龙树修学密法,通炼金术,以长寿法,享年近六百岁,住中印度二百年,南印度二百年,吉祥山(Śrīparvata)一百余年(张建木 1988, 82-85)。

《楞伽经》、《大云经》、《文殊师利根本仪轨经》等文献中也有关于龙树的授记，但有附会成分。南印度的克里希纳(Kṛṣṇa)河畔，有“龙树山”(Nāgārjunikoṇḍa)的地名，在附近发掘的碑铭中也曾提到龙树，但是否指向同一人物学界仍有质疑。学者们还从其他文献中搜寻到一些龙树的遗踪，这里不再一一列举。

综合各种传述，龙树一生跌宕起伏，寿命跨越数百年，“长生之术”也许是古代史家所能作出的唯一解释。有关其活动地域的记述，又几乎覆盖了印度全境。归属于其名下的著作，则囊括了哲学、诗颂、密教文献甚至是医药丹术。学界认为所有这些都超出了一个历史人物所应有的范围。为了还原出一个凡人的存在，最早始于温特尼兹，学者们开始怀疑历史上曾有多同名的龙树，分别在不同时期从事不同种类的著述<sup>1</sup>。对于本文论及的开创中观思想的龙树，目前学界暂时取得一致的推测是：他出身于南印度，活跃于约公元150-250年前后，主要活动区域是娑陀婆河王朝治下的案达罗地区。

## 2. 龙树著作

署名龙树的著作以梵藏汉等形式流传至今，算来有数百数十部之多，而且主题与风格各不相同。确认这些著述的作者身份，历来是学界一大难题。通常的做法是以《中论颂》为基准，通过比对思想内容、旁证文献、引用经典、文体风格等等，来考证其他作品是否是同一个作者所为，

---

<sup>1</sup> 温特尼兹主张四人说，分别是佛教哲学、密教、医药和炼金术等文献的作者。参 Winternitz 1933, 343, n. 2。

但也往往难有定论。为了避免涉入争论，这里重点介绍没有争议或争议较少的作品。

根据其他文献对龙树著作的征引，目前学术界倾向于认同藏系所传“正理聚”(rigs tshogs)为龙树的核心著作。正理聚是指龙树著作中偏重哲学义理的数部著作，有“五正理聚”与“六正理聚”之说。

五正理聚包括：

- (1) 《中论颂》(*Mūlamadhyamakakārikā*)：有《明句论》中辑出的梵本(dJ)以及藏、汉译本，笔者曾发现梵文贝叶残本，约存四分之一(参叶少勇 2011)；
- (2) 《六十正理论颂》(*Yuktiṣaṣṭikā*)：梵本仅从其他著作中辑出12颂(Lindtner 1982, 100–119)。藏译存月称注释(东北3864, 大谷5265)，汉译见施护译《六十颂如理论》(《大正藏》第1575号)，现代汉译见任杰译《六十正理论颂》及《六十正理论释(甲操杰)》(《龙树六论》，142–147, 468–553)；
- (3) 《七十空性论》(*Śūnyatāsaptati*)：梵本不存，有藏译(东北3827, 大谷5227)，及法尊汉译本(《龙树六论》，117–141)；
- (4) 《回诤论》(*Vigrahavyāvartanī*)：梵本存(Jayaswal and Sāṅkṛtyāyana 1937; Johnston and Kunst 1948–1951; Lindtner 1982, 76–86; Yonezawa 2008)，有藏译(本颂：东北3828, 大谷5228, 自注：东北3832, 大谷5232)及汉译(毗目智仙共瞿昙流支译，《大正藏》第1631号)；
- (5) 《广破论》(*Vaidalyaprakaraṇa*)：梵本不存，有藏译(本论：东北3826, 大谷5226；自注：东北3830, 大谷5226)，及法尊汉译本《精研论》(《龙树六论》，44–65)。

六正理聚有两种说法，即上述五部加上《宝鬘论颂》(*Ratnāvalī*) 或《言说成就》(\**Vyavahārasiddhi*)。《宝鬘论颂》是给娑陀婆诃王朝中某位国王的劝诫(*parikathā*)，一般认为是龙树真作，《言说成就》由于缺乏足够的证据，尚存质疑。(6) 《宝鬘论颂》：梵本约存2/3(Hahn 1982)，有藏译(东北4158，大谷5658)，及汉译(真谛译《宝行王正论》，《大正藏》第1656号)。

此外，署名龙树的哲学著述中，尚存质疑的有：《因缘心论》(*Pratītyasamutpādaḥṛdaya*)、《十二门论》(\**Dvādaśa-mukha-sāstra*)、《大智度论》(\**Mahāprajñāpāramitopadeśa*)、《菩提资粮论》(\**Bodhisambhāra*)、《摄法论》(*Dharma-saṃgraha*)、《大乘二十颂》(*Mahāyānaviṃśikā*)、《经集论》(*Sūtrasamuccaya*)等等。

除正理聚之外，藏传文献中还有“赞颂聚”(bstod tshogs)与“劝诫聚”(gtam tshogs)之说。其中赞颂聚中较为确定的是《四赞》(*Catuḥstava*，有梵、藏本，无汉译)，包括《出世赞》(*Lokāṭīstava*)、《无喻赞》(*Nirauḥamyastava*)、《不思議赞》(*Acintyastava*)和《胜义赞》(*Paramārthastava*)。此外，在藏译礼赞部中还存有十几种署名为龙树的赞颂，尚不确证。劝诫聚则包括《密友书》(*Suḥṛllekha*)以及其他一些小篇幅的著作，有时也包括《宝鬘论颂》。

### 3. 中观派源流

传统观点认为龙树开创了中观派(*Mādhyamika*)，因此奉之为开山祖师。但是笔者较为赞同斋藤明(Saito 2006)的研究结论，龙树实际上是“大乘阿毗达磨”的肇始，中观派则始自清辨(*Bhāviveka*)。

在公元2世纪时的印度,以说一切有部为代表的佛教诠释学——小乘阿毗达磨已经体系渐备,同时大乘经典尤其是般若经的流布也有了一定积累。而佛经的语录体形式使得其结构庞杂松散而理路不够彰显,最初对其理论进行系统化组织并卓有成就的人,就是龙树。4世纪前后兴起的瑜伽行(Yogācāra)思潮,继续完备和发展大乘理论。这时的大乘佛教思想虽不尽统一,却还未至门派对立的地步。无著(Asaṅga)、德慧(Guṇamati)、安慧(Sthiramati)、护法(Dharmapāla)等唯识论师也曾为《中论》、《百论》作注,就是一个明证。

中观派自我认同意识的形成,始自6世纪的清辨。他自封为龙树中观学说的继承者而与瑜伽行派的新兴思想对抗,并在著作中首次使用了“中观派”(Mādhyamika)一词。因此,龙树的学说应是瑜伽行派与中观派共同的思想源头。开宗立派者追认前贤为祖师以示其法脉之正,这样的例子在佛教中不在少数。为了避免混乱,本书以“中观思想”指称早期龙树、提婆的思想,以“中观派思想”指称清辨及其后的各种理论体系。

龙树学说主要阐释般若空观,主张一切思维所及、言语所表的事物皆空无自体,是在般若经思想的基础上向理论化、体系化迈进了一步。其弟子提婆(Āryadeva)继承这一主张,强调“破而不立”归谬论证,以此方式而遍破外道,终激起怨忿而被杀。

至6世纪,印度佛教思想界可谓风起云涌。无著、世亲(Vasubandhu)的认识论分析达到了大乘阿毗达磨的理论化顶峰,在此基础上陈那(Dignāga)的因明学创建使得逻辑学

气候渐成。瑜伽学说虽于龙树有所继承，却是立足于新兴的思想基础之上，不能视作龙树直系。在这种思想背景之下，对龙树思想进行再诠释，是摆在自视为龙树忠实追随者们面前的一项任务。佛护(Buddhapālita)的《中论释》便是这一形势下的产物。佛护与陈那的时代大致相同，他并没有直接受陈那逻辑体系的影响，而是以自身的逻辑敏锐性，组织《中论》的归谬论证体系，是中观思想向中观派理论体系的过渡。之所以说是过渡，是因为在佛护的著作中并未出现对瑜伽行派理论的批判，也就是说，还没有自我身份的区别认同。佛护认为胜义真实离言而不可分别，所以不自立量，理论言说的唯一目的是为了破斥邪见，应随说随扫。稍晚的清辨不认同这种观点，他援入陈那的因明体系以诠释龙树的空观，主张步步为营的逻辑演绎可以通达胜义。清辨曾对瑜伽行派提出尖锐批判，据《西域记》(843-845)记述，他曾寻当时的瑜伽论师护法一辩高下。护法避而不见，于是他便修法以求长生，待瑜伽之祖弥勒下生时当面决疑，其个性可见一斑。清辨对瑜伽行派的批判直接导致了“中观派”的产生，奠定了大乘佛教的二分格局。

7世纪的月称则拥戴佛护而讨伐清辨，进一步确立了中观派的内部对立。后来这两个体系被归纳为应成派(Prāsaṅgika)与自续派(Svātantrika)，也称为“随应破派”和“自立量派”。月称继承了佛护的归谬方法，而与因明学派的建宗立量水火不容。实际上月称的思想体系与佛护也有很大差异。

月称一系的思想在10世纪以前似乎并无太大影响。西藏前弘期传入的也主要是自续一支。8世纪时，属于自续一



系的论师寂护(Sāntarakṣita), 在胜义谛上坚持“空”的同时, 就世俗层面如何看待外界事物的问题上, 援入瑜伽行派的认识论, 主张没有外境, 被称为“瑜伽行中观”(Yogācāra-Madhyamaka)。之前以清辨为代表的自续派思想, 承认有世俗层面的外境, 类似于经量部的主张, 因此也有称“经部行中观”(Sautrāntika-Madhyamaka)。

月称的思想沉寂了两个世纪, 却在印度佛教接近尾声的10世纪以后, 地位逐渐得到提升, 并于后弘期时余音响于西藏。随着其著作的大量译介与格鲁派的兴起, 月称的应成派思想在藏地最终成为中观正统。

#### 4. 《中论颂》

《中论颂》的标题以“中”(madhyamaka)为主词, 指离二边之中道。其题名并不统一。汉语一般称作《中论》、《中论颂》、《中观论》或《中观颂》, 有时也称《根本中论颂》。西方学界一般称为*Mūla-madhyamaka-kārikā*。等同于“中论”二字的梵文*Madhyamaka-śāstra*以及藏文*dBu ma'i bstan bcos*分别见于梵文《明句》和藏译《般若灯》之中。藏译颂本转写其梵名为*Prajñā-nāma-mūla-madhyamaka-kārikā*(般若根本中观颂), 藏译注释中有时也用*dBu ma('i) rtsa ba*(中观之根本)、*rTsa ba'i shes rab*(根本般若)来指称。

##### 4.1 文体

《中论颂》共27品, 含皈敬颂约有450颂(不同传本略有差异, 本书依《无畏》刊为447颂), 均以Anuṣṭubh体写成。这种诗体是梵语诗歌最常用的格律, 也称输洛迦体(Śloka)。每颂32个音节, 分作2行4句(pāda, 本书以abcd编号), 每句8个音节, 一行的格式如下(参MacDonald 2007, 52):

≍ x x ≍ ∪ - - ≍ ≍ y y y ∪ - ∪ ≍ |

- 表长音节, ∪ 表短音节, ≍ 表长短不限, x x 表除 ∪  
∪ 之外皆可, y y y 表除 ∪ ∪ ≍ 和 - ∪ - 之外皆可。一行中  
前一句可有如下几种变体(vipulā):

na-vipulā: ≍ x x - ∪ ∪ ∪ ≍;

bha-vipulā: ≍ - ∪ - - ∪ ∪ ≍ (罕: ≍ - - - | - ∪ ∪ ≍);

ma-vipulā: ≍ - ∪ - - | - - ≍;

ra-vipulā: ≍ x x - | - ∪ - ≍;

古体(吠陀): ≍ x x ≍ ∪ - ∪ ≍。

## 4.2 注释文献

《中论》研习之风在印度兴盛了近9个世纪,历史上到底有过多少种注释,已不可考。吉藏曾在《中观论疏》中转述:“影公(昙影)云凡数十家。河西(道朗)云凡七十家”(《大正藏》卷42,第5页上),却未明指。观誓(Avalokitavrata)《般若灯论释》第一品中提到了八家注释:龙树自注、佛护、月称、提婆设摩(Devaśarman)、古拏室利(Guṇaśrī)、德慧、安慧、清辨。在吉藏的《中观论疏》(《大正藏》卷42,第40页下)以及汉译无著《顺中论》(《大正藏》卷30,第40页中)中都曾提到罗睺罗跋陀罗(Rāhulabhadra)也曾为中论作注。再加上青目的注释,以及无著的《顺中论》,如果不算观誓的《般若灯论》复注的话,则在印度有名可考的注者有11家之多。在这些注释中,藉由梵藏汉文存留至今的共有7种,简介如下:

(1) 《中论无畏疏》(*Mūlamadhyamaka-vṛtṭy-akutobhayā*): 作于约4世纪,仅存藏译。9世纪初由智藏(Jñānagarbha)与西藏译师焦若·鲁意坚赞(Cog ro Klu'i rgyal mtshan)译成藏语。藏译署为龙树自注,汉译文献中也有龙树曾造《无畏论》

的记载，但由于《无畏》中引用了提婆的《四百论》以及所引般若经的形态较晚等原因，未受学界认同。

(2) 青目《中论》：青目造释，仅存汉译，鸠摩罗什译于409年，是《中论颂》最早的译本。目前较好的勘本是《藏要》本(卷2，第903页)。关于青目的身份学界所知甚少，新近的研究见Goshima 2008。

以上两部同属早期注释，行文也颇为接近，同质部分超过一半，可能有同源关系。《青目》中也有一些偈颂的理解不同于《无畏》，而与《明句》接近(参山口益 1944)。

(3) 《顺中论》：全称《顺中论义入大般若波罗蜜经初品法门》，无著造释，仅存汉译。约538—543年元魏瞿昙般若流支译汉(《大正藏》第1565号)。此论仅是《中论颂》皈敬颂的注释与核心义理的展开。

(4) 《中论佛护释》(*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*)：佛护作于5世纪末或6世纪初。笔者在西藏贝叶经中发现了梵文残本，约占总量的九分之一(参叶少勇 2011)。9世纪初由智藏与鲁意坚赞译成藏语，无汉译。藏译《佛护》的第23至27品与《无畏》几乎完全相同，新发现的梵文残本也不包含这部分，所以究竟是佛护本来就没有为这部分作注，还是作了却没有流传，目前仍是悬案。清辨的《般若灯论》曾多次引用《佛护》并予以批判，却未引用第23品之后的部分，有可能当时这部分就已经无传。

(5) 《般若灯论》(*Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*)：清辨著于6世纪。存汉、藏译本。9世纪初由智藏与鲁意坚赞译成藏语。631年由波罗颇蜜多罗(Prabhākaramitra, 565—633)译汉(《大正藏》第1566号)。

观誓曾造《般若灯论疏》(*Prajñāpradīpa-ṭīkā*)，仅存藏译。9世纪初由智藏与鲁意坚赞译成藏语。观誓虽是注解清辨的著作，却大量引用了佛护的注释，可见其对佛护的赞许。(6)《大乘中观释论》：安慧造释，仅存汉译，且质量不佳。宋代惟净与法护等于11世纪译汉，共18卷，前9卷惟净等译，后9卷法护译。《大正藏》只收了前9卷，《中华藏》与《高丽藏》(K. 1482)中是全本。

(7)《明句论》(*Mūlamadhyamaka-vṛtti-prasannapadā*)：月称造释，是目前唯一一部梵本保存完整的《中论》注释。世界上已发现梵文写本18件，据研究，有6件写本处于传抄谱系的上游，对于编辑精校本具有价值(MacDonald 2008)。该论有藏译无汉译。11世纪末由西藏译师巴曹·尼玛札(Pa tshab Nyi ma grags, 1055-?)与大善慧(Mahāsumati)合作译藏，12世纪初年又由尼玛札与金铠(Kanakavarman)合作修订。现在看到的藏译《中论颂》，就是由尼玛札与金铠据新译《明句论》修订而成，所以行文大多一致。

### 4.3 传本

《中论颂》这样一部大论，经过了千馀年的传抄注解，其文本形态堪称稳定。然而，在不同的注释文献中一些偈颂在用词、顺序、增删等方面还是略有差异。据此推测，《中论颂》在历史上可能存在不同传本。根据各家注释流传至今的原典与译典，其中引用偈颂可以大致分为两系。《无畏》、《青目》、《佛护》、《般若灯》、《安慧》属于早期文本一系，《明句》则自成一系。目前仅《明句》系梵本呈现全貌，部分早期梵本则见于笔者新发现的贝叶残本(参叶少勇 2011，第三章)。

## 4.4 主要思想

自古代印度起,《中论颂》注释家的义理体系便各有不同。下面所列要点,拟不涉入各派纷争,而是力求依据本颂和早期的《无畏》,勾勒出《中论颂》乃至龙树的思想概貌,其中不乏与传统观点和后出宗义不符之处,此处无法展开。括号中注有对应《中论颂》的编号,读者可核对颂文与导读自行辨析。

### 4.4.1 归谬

《中论颂》的主要立论途径是“归谬否定”(prasajya-pratiṣedha, 与逻辑学中的“归谬”并不完全等同),即基于敌方主张进行推导,却得出敌方不能认可的或者直接与其主张相悖的结论,从而彻底否定敌方主张。大致可归为两个范式:(1)若p则q,非q则非p;(2)若p则q,若q则非p。

“归谬否定”是超越性的,而不是反证,破一面不等于立其反面,而往往是同时否定正反两面。例如,否定“有”(bhāva),不等于承认“无”(abhāva),实则非有非无(15.5)。

### 4.4.2 自性

在大乘佛教的义理体系中,自性可分为“言说自性”(abhilāpya-svabhāva)与“离言自性”(nirabhilāpya-svabhāva)两种。龙树所破斥的自性(svabhāva)特指凡夫所知世界中的言说自性,其所主张的“空性”则相当于诸法实相的离言自性。在其语境中,一切法(sarvadharmā)或一切事物(sarvabhāva)即指一切名言(nāma, 名称、概念、范畴),其所指的对象就是自性,即与名言相对应的自体存在(参第15品导读)。一个名言无论是具象还是抽象,无论是指称静止之物还是运动变化,必有一个明确所指。哪怕其所诠只限于极其微小短暂的时空,值其存在之时也须空间上边界清晰,时间

上恒定持续，否则就是无可标定。而如果这种名言标定在真实世界中存在对应自体(自性)，则此自性必然符合上述特征，即自体独立而不待因缘，体性如一无有变异(15.1-2)。也就是说，名言的认知模式必然指向自性，众生对世界的认识可以有千差万别，却都自觉不自觉地循名执实。这是理解龙树立论的关键。

小乘佛教的各个部派虽然各有不同的理论建构，却也都是将主客观世界分析为一系列范畴，主张每一范畴皆有自性，又以因果关系将之组织起来，以期合理描述现实世界的结构和运转。进而通过分析所有范畴都不是“我”(ātman)来建立“人无我”的主张。

针对上述内外道的言说自性，《中论颂》以归谬法予以破斥：依照“有其名必有其体”的预设去推导，必然会产生一系列悖论(prasaṅga)，从而证明最初的预设不成立，进而推广得出一切名言皆无对应自体的结论，即般若经所说的一切法空，唯是名言(nāmamātra)。

须注意，据《中论颂》第15品的讨论，自性就是存在的基础，存在就是有自性，无自性即毫不存在。事物不可能在无自性的同时又是存在。既然名言是凡夫的全部认知手段，龙树通过归谬推导指出名言体系的重重矛盾，从而得出一切名言皆“空”(śūnya)“无自性”(niḥsvabhāva)的结论，这就等于说凡夫所知所见的一切事物皆不存在。

#### 4.4.3 空性

一切法皆无自性，换句话说，一切法皆具“无自性性”(niḥsvabhāvatva)，这个无自性性就是“空性”(śūnyatā)。空性是世界的普遍性(4.8-9)，是一切法的终极真实(tattva)，

它超越了名言所能诠表的境界，不可妄论生灭、断常、一多(18.7-9)。空性是龙树的根本主张。在《回诤论》与《广破论》中，龙树称呼自派为“说空性者”(Śūnyatāvādin)。

#### 4.4.4 缘起

“缘起”(pratītyasamutpāda)是佛教的核心概念，也是各个部派的共同主张。在阿含经中，缘起被定义为“此有故彼起”，以十二因缘相生来解释，偏重于普遍规律性的描述。“缘生法”(pratītyasamutpanna)则定义为无明、行等由因缘生起的事物(例如《大正藏》，卷2，第99号，第84页中)。

既然部派佛教以及多数世人共许缘起是一切有为法的共相，《中论颂》就列出归谬：若是缘生法则有生灭变化而无自性，若无自性则是空无所有(参第15品)。也就是说，缘起就等于无自性性，就是空性。这一推导将“缘起”的含义由因缘生灭的表面现象延深至无自性性的本质，由“生”导出“无生”(anutpanna)，从而赋予了不同于部派佛教的内涵。龙树的“缘起”概念实为空性的代称，唯取“缘起”二字的归谬义，实则无缘无起，无有少法依缘而起，这样就实现了共许的“缘起”与不共许的“空性”的对接(24.18)。

缘起即是空性，是无生，是诸法的离言实相，而缘生法是所生，是空无自性的言说戏论。区分开这两个概念，龙树就可以在高举“缘起”旗帜的同时(皈敬颂及24.40)，对缘生法以及因缘果报的存在性予以破斥(如第1、20品等)。

#### 4.4.5 中道

佛经中说离有无二边即是中道(15.7)。依照《中论颂》的定义，有边(bhāvānta)和无边(abhāvānta)都是以自性(svabhāva)或实有(bhāva)为基础的见解。认为事物存在就是

堕有边的常见，认为事物先有而后无就是堕无边的断见，执有正是执无的基础(15.5, 10, 11)。龙树所主张的空性，是指一切法空无自性，无所谓有，也就无可否定，无所谓无，自然不堕二边。所以空性就是中道(24.18)。举空性的概念是为了破除一切实有见，即使是“空性”之名也无对应实体。若执空性为有物，则是“顽空”(13.7-8)。

须注意，龙树从没有以肯定缘生法或假名有的方式去断离无边以免于顽空的指责。他的中道不是折边取中，而是有无双泯，顽空尚执空，龙树的否定则更为彻底。

#### 4.4.6 二谛

《中论颂》的空观横扫包括佛教名相在内的一切言说自性，必然遭致“破四谛”、“谤三宝”、“坏因果”的指责(24.1-6)。对此龙树以“二谛”配合空性予以回应。

世人约定俗成的颠倒见即世俗谛(samvṛtīsatya)，圣者的如实见即胜义谛(paramārthasatya，参24.8-10颂导读)。世俗谛是言说(vyavahāra)可表，胜义谛则是离言真实，却还须通过世俗言说才能向众生解说，引众生悟入(24.10)。四谛、三宝、因果以及缘起、空性都是假托施設的名言，却有破妄显真的效用。“空性”所导向的离言真实，也正是四谛等一切佛法的旨归。若不明于此，而依名执实地去理解空性与四谛等言说，则生“空性破四谛”等烦扰(24.7)。这样既违背了空性的本义，也损害了四谛的理趣。因为，如果事物有自性，则无因缘生灭，则苦不可知，集不可断，不但四谛无以建立，一切言说都无法成立(24.20-39)。反之只有依于胜义空性，才可以合理运用世俗言说，善巧铺设应机教法(24.14)。



## 校勘说明

《无畏》与《青目》是《中论颂》各家注释之中年代最早的两部，行文也有半数相同。其中，《无畏》释文忠实而简约，可以看出后世注本在很大程度上受其影响。虽然《无畏》只有藏译传世，由于其译笔精良以及藏、梵文本的对应程度较高，较之汉译《青目》又有许多优势，对于研习中观义理有着不可替代的价值。因此，本书的文本校勘与义理疏解都以《无畏》为中心，具体做法如下：

### 1. 梵文本

《中论颂》的梵本最早见于普散校勘的《明句》(LVP)，其后狄雍曾大规模修订并刊出单独的偈颂梵本(dJ)。本书的梵文校勘以狄雍本为底本，为免烦琐，狄雍对普散本的修正不再一一注出。此外，笔者还吸取了后续多位学者的修订建议和研究成果，主要有：Lindtner 1982, 1988; Saito 1985; MacDonald 2000, 2007等。基于西藏新发现的梵本并参考多种《明句》梵文写本，笔者曾对20余首偈颂提出修订(见Ye 2007; 叶少勇 2010)。本书又依据写本修订两颂 (27.18, 28)。除此之外，这里多为综合前人研究，而未逐颂核对写本。

本书的梵文校勘尝试在现有材料的基础上最大程度地恢复《无畏》的偈颂面貌。偈颂顺序和编号均依照藏译《无畏》调整排列。对于写本确证有不同梵文传本的文句，正文中录“早期文本”，脚注中列“《明句》系文本”(参§ 4.3)。由于早期文本的写本材料并不完整，如果只是依据藏、汉译本的差异推测有不同传本，而无写本确证，则正文中仍

录《明句》文本而不擅改，在脚注中依藏、汉译本作出梵文拟构，以待将来发现更多写本材料再作求证。

梵文以拉丁转写字符刊印，与天城体的对应关系如下：

独立元音：

अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ॠ	ऌ	ए	ऐ	ओ	औ
a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	ṝ	ḷ	e	ai	o	au

辅音与半元音：

क ka	ख kha	ग ga	घ gha	ङ ṅa
च ca	छ cha	ज ja	झ jha	ञ ña
ट ṭa	ठ ṭha	ड ḍa	ढ ḍha	ण ṇa
त ta	थ tha	द da	ध dha	न na
प pa	फ pha	ब ba	भ bha	म ma

य ya	र ra	ल la	व va
श śa	ष ṣa	स sa	
ह ha			

辅助符号：

◌ं ṃ ( <i>anusvāra</i> )	◌ः ḥ ( <i>visarga</i> )	◌ँ ’ ( <i>avagraha</i> )
--------------------------	-------------------------	--------------------------

## 2. 藏文本

《中论颂》藏译本可分为两译，即9世纪初的鲁意坚赞译本和12世纪初的尼玛札译本。前者见于藏译《无畏》、《佛护》和《般若灯》，后者见于藏译《中论颂》与《明句》。前文4.3中提到的梵文传本的不同，在这两译之中也颇有体现。限于篇幅，这里的藏译正文只刊出《无畏》所引偈颂，

在脚注中列出他本异读。只有两译差异较大时，才分别刊印。须注意，有时虽然只是个别字词有异，却也反映出梵文底本不同或注释家对偈颂的理解不同，笔者在脚注中作了简要说明。

藏文校勘以德格版(D)藏译《无畏》(ABh)中所引用的偈颂为底本，对校北京(P)、那塘(N)、卓尼版(C)《无畏》，并参校四个印版的藏译《佛护》(BP)、《般若灯》(PP)、《中论》(MK)和《明句》(PSP)。由于《观誓》(PPT)的篇幅过大并征引繁复，这里只参校其德格版。本书校注还核对了中国藏学研究中心出版的《中华大藏经·丹珠尔》的校勘记。校注依照标准正字法，所有异文均一一注出，若确定为误刻，则注明“误作”，以节省读者的时间。底本有误则择善从之。

藏文以T. Wylie(1959)创制的拉丁转写标准刊印，与藏文字体的对应关系如下：

ཀ ka	ཁ kha	ག ga	ང nga
ཅ ca	ཆ cha	ཇ ja	ཉ nya
ཏ ta	ཐ tha	ད da	ན na
པ pa	ཕ pha	བ ba	མ ma
ཅ tsa	ཆ tsha	ཇ dza	ཉ wa
ཞ zha	ཟ za	འ 'a	ཡ ya
ར ra	ལ la	ཤ sha	ས sa
ཧ ha	ཨ a		
ཨ i	ཨ u	ཨ e	ཨ o

### 3. 古代汉译

《中论颂》的完整汉译见于《青目》、《安慧》以及汉译《般若灯》之中，其中以《青目》中鸠摩罗什的偈颂翻译质量最优，影响最大。限于篇幅，这里只收录罗什译本。以《中华大藏经》为底本，对校《高丽大藏经》、《房山石经》、《大正藏》、《藏要》，以及敦煌写本S.5607（残卷起止颂号：初-2.25，依本书编号，后同）、S.3286（2.23-3.4）、P.3917（3.3-13.2）、敦研014，013，015（13.3-15.11）、S.5663（15.8-26.10ab，27.3-24）、北7260（25.4-末）。遇有异文则依据梵本择善而从，异体字与繁简区别则不作校注。

在《藏要》校注中，吕澂对什译偈颂作了大量指正和补译，从字句来看，应是译自藏文而未参考梵本，但仍不失为早期研究的一项重要成果，本书录于罗什译文的下方。

### 4. 今译

偈颂的今译由笔者直接译自本书所刊梵本。译文力求忠于梵本原貌而尽量少作意译修饰，为了疏通而添加的文字则置于“[ ]”之中。文中或不免有诘屈费解之处，读者可以参考导读的疏解。

### 5. 导读

导读部分是对偈颂的义理疏解，总体上以述而不作为原则。若未标明来源，均取自《无畏》的注释。导读文句力求明白晓畅，取《无畏》大意而不刻求字句对译。如果诸家注释对某一偈颂的字词文脉有不同理解，则简述各家观点，各派的义理发展和体系构建则不在论述之列。个别重点难点，笔者也作了一些探讨，均已注明是笔者观点。