



梵藏汉佛典丛书 ②

段晴、释了意主编

युक्तिषष्टिकाकारिका

ॐ॥दिग्वा'व'द्वुग'डु'वदि'के'ग'ले'रु'र'ब्र'वा'व॥

六十如理颂

梵藏汉合校·导读·译注

李学竹 叶少勇



中西書局

YUKTIᅒAᅒTIKĀKĀRIKĀ

**EDITIONS OF THE SANSKRIT, TIBETAN
AND CHINESE VERSIONS, WITH COMMENTARY
AND A MODERN CHINESE TRANSLATION**

Li Xuezhū and Ye Shaoyong



ZHONGXI BOOK COMPANY

2014

图书在版编目 (CIP) 数据

六十如理颂: 梵藏汉合校·导读·译注 / 李学竹, 叶少勇著.

— 上海: 中西书局, 2014.3

ISBN 978-7-5475-0697-4

I. ①六… II. ①李… ②叶… III. ①中观派—研究 IV.

①B946.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 146104 号

梵藏汉佛典丛书

段 晴 释了意 主编

六十如理颂: 梵藏汉合校·导读·译注

李学竹 叶少勇 著

责任编辑 刘寅春

装帧设计 叶少勇

出 版 上海世纪出版集团

中西书局 (www.zxpress.com.cn)

地 址 上海市打浦路 443 号荣科大厦 17 楼(200023)

发 行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

经 销 各地 **新华书店**

印 刷 上海市印刷七厂有限公司

开 本 787×1092 毫米 1/32

印 张 6.625

版 次 2014 年 3 月第 1 版 2014 年 3 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5475-0697-4/B·046

定 价 35.00 元

目 录

《梵藏汉佛典丛书》总序	王邦维 (1)
缩略语	(9)
前 言	(13)
文献概介	(15)
义理导读	(21)
校勘说明	(39)
《六十如理颂》校勘与译注	1
附录: 月称《六十如理释》梵文残叶梵藏对照	125
参考文献	145
英文简介	153

CONTENTS

Series Foreword.....	Wang Bangwei (1)
Abbreviations	(9)
Preface and Acknowledgements.....	(13)
Introduction	(15)
Commentary	(21)
Editing Method.....	(39)
Critical Editions and Annotated Translation	1
Appendix:	
Editions of Sanskrit Fragments of the <i>Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti</i>	125
Bibliography.....	145
Introduction for English Readers.....	153

《梵藏汉佛典丛书》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鸮(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，最大的特点就是要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。林藜光是

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)。戴密微既是林藜光的老师，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

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，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，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，以佛教的传人为起点，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

- 【今】 笔者今译
- 《丽》 《高丽大藏经》
- 《六十颂》 龙树(Nāgārjuna)造《六十如理颂》(*Yuktiṣaṣṭikā-kārikā*)
- 《罗炤目录》 罗炤:《布达拉宫所藏贝叶经目录·丹珠尔》,未出版手稿,1985年7月。
- 【任】 任杰译本
- 《桑德目录》 桑德:《中国藏学研究中心收藏的梵文贝叶经(缩微胶卷)目录》,未出版。
- 【施】 施护译本
- 《王森目录》 王森:《民族图书馆藏梵文贝叶经目录》,1985年。作为附录影印出版于: Haiyan Hu-von Hinüber. “Some remarks on the Sanskrit manuscript of the *Mūlasarvāstivāda-Prātimokṣasūtra* found in Tibet.” In *Jaina-itihāsa-ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, edited by Ute Hüsken, Petra Kieffer-Pülz and Anne Peters, Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2006, 283–337.
- 《月称释》 月称(Candrakīrti)造《六十如理释》(*Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*)
- 《正》 《大正新修大藏经》,依据中华电子佛典协会(CBETA, <http://www.cbeta.org/>)电子版。
- 《中华藏》 《中華大藏經》,中華書局。
- 《中论颂》 龙树(Nāgārjuna)造《中论颂》(*Mūla-madhyamaka-kārikā*),校勘本依据叶少勇 2011。
- AdvS *Advayavajra-saṃgraha*, ed. Shastri 1927; 密教聖典研究會 1988–1991。

- C 卓尼(Co ne)版《丹珠尔》(bstan 'gyur)。《六十如理颂》: dBu ma, Tsa, 20b1-22b6。月称《六十如理释》: dBu ma, Ya, 1a1-29b1。依据 TBRC 电子版。
- D 德格(sDe dge)版《丹珠尔》，目录见『西藏大藏经总目录 东北帝国大学藏版』，东北帝国大学法文学部，1934。《六十如理颂》: No. 3825, dBu ma, Tsa, 20b1-22b6。月称《六十如理释》: No. 3864, dBu ma, Ya, 1b1-30b6。依据 TBRC 电子版。
- Dh 藏译《六十如理颂》敦煌写本, Pelliot Tib. 795, 796。见金雅声、郭恩主编《法国国家图书馆藏敦煌藏文文献》，上海古籍出版社，2009年，卷8，第205-206页。
- DN *Dīgha-nikāya*, 3 vols., London: Pali Text Society, 1890-1911.
- Lin *Nagarjuniana*, Lindtner 1982.
- MĀlo 《中观明论》(*Madhyamakāloka*)札记梵文写本，原藏夏鲁寺，《王森目录》第17号所录的梵文散叶中发现4叶，《罗炤目录》第133页第44函中发现1叶，详细情况参见 Ye et al. 2013, 37。
- MAv 布达拉宫藏《入中论》(*Madhyamakāvatāra*)梵文写本，《罗炤目录》，第128页，第41/1号；《桑德目录》，第7卷，第136/1号。参 Li 2012, 2014。
- MM 布达拉宫藏《中观花蕾》(*Madhyamaka-mañjarī*)梵文写本，《罗炤目录》，第155页，第49/1号；《桑德目录》，第5卷，第91/1号。罗鸿待刊。
- MMA 布达拉宫藏《牟尼意趣庄严论》(*Munimatālamkāra*)梵文写本，《罗炤目录》，第202页，第62号；《桑德目录》，第4卷，第86号。参李学竹 2012，加納和雄·李学竹 2012, Li 2013。

- MN *Majjhima-Nikāya*, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 4 vols., London : Pali Text Society, 1888–1925.
- N 那塘(sNar thang)版《丹珠尔》。《六十如理颂》: mDo, Tsa, 20b1–22b4。月称《六十如理释》: mDo, Ya, 1b1–33b1。依据 TBRC 电子版。
- P 北京版《丹珠尔》。《六十如理颂》: No. 5225, dBu ma, Tsa 22b2–25a7, 见『影印北京版西藏大藏经』, 铃木学术财团, 1957, 卷 95, 11–12。月称《六十如理释》: No. 5265, dBu ma, Ya 1a1–33b3, 见『影印北京版西藏大藏经』, 铃木学术财团, 1957, 卷 98, 169–183。
- PSP 《明句论》*Prasannapadā*, ed. La Vallée Poussin 1903–1913.
- PvSP *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. Kimura 1986–2009.
- SbhS *Subhāṣita-saṃgraha*, ed. Bendall 1903–1904
- SN *Saṃyutta-Nikāya*, ed. L. Feer, 6 vols., London: Pali Text Society, 1884–1904.
- SS Scherrer-Schaub 1991
- T 《大正新修大藏经》, 依据中华电子佛典协会(CBETA, <http://www.cbeta.org/>) 电子版。
- TBRC Tibetan Buddhist Resource Center (<http://www.tbrc.org>)
- YŠV 月称造《六十如理释》(*Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*) 梵文残叶。参 Ye 2013, Li et al. 2014。录文见本书附录。
- Zh 藏译《六十如理颂》拉萨雪版康(Lhasa Zhol par khang, Cha, 1a–4b4)印本。笔者未见, 信息取自 Scherrer-Schaub 1991。

前 言

《六十如理颂》(*Yukti-śaṣṭikā-kārikā*)，是龙树的代表作之一，主要阐述“缘起无生”的中观义理，在印度撰述中有着很高的引用率。该论梵本久佚，西方学界从上世纪初开始了梵本辑佚。经 80 馀年的国际接力，至丹麦学者林德纳(Chr. Lindtner)于 1982 年发表专著 *Nagarjuniana* 之时，已辑出 12 偈，占全论的五分之一，而这一数字在其后的 30 馀年未见刷新。

近年来，本书的两位作者分别对收藏于中国藏学研究中心和北京大学梵文贝叶经与佛教文献研究所的西藏贝叶经缩微胶卷进行独立研究，并且欣喜地发现多部梵本引用了《六十如理颂》，经过汇集整理，并结合前人成果，目前已能辑出梵本 37 颂(其中 5 颂仅存一半)，逾全论半数。于是两位作者决定合作出版本书，将《六十如理颂》的最新文献资料和研究心得汇报于读者。

本书的“义理导读”一节由叶少勇执笔，其中的观点仅代表个人。其他部分则由两位作者合作完成。

本书在写作过程曾受到多位师友的帮助。汉堡大学的 Harunaga Isaacson 教授提供了多处《六十如理颂》的梵本引用信息，还花费时间阅读本书初稿，并提出多处修订建议。中国藏学研究中心罗鸿博士将自己尚未发表的宝藏寂著《般若波罗蜜多教授》和无畏藏护著《中观花蕾》校勘本中的引用信息

提供给笔者。日本高野山大学加纳和雄博士参与了相关写本的释读并且给予很多帮助。北京大学萨尔吉博士也阅读了本书的草稿并给予建议。牛津大学 Jan Westerhoff 博士帮助修改了本书的英文介绍。韩穗博士与贾姗姗女士帮助作者搜寻了许多资料。上海中西书局刘寅春女士为本书的出版提供了诸多帮助。在此一并致以谢忱！

李学竹 叶少勇

2014年2月于北京

文献简介

《六十如理颂》(*Yukti-ṣaṣṭikā-kārikā*, 后简称《六十颂》)是公元 2、3 世纪时印度佛教论师龙树的代表作之一, 包含 60 首偈颂和一首皈敬颂, 由此得名。

厘定龙树著作的真伪, 一直是学术界一大难题。《六十颂》的藏汉译本均署名为龙树, 而在宋代以前的汉文典籍中尚未找到龙树造《六十颂》的记述。在目前能见到的文献中, 最早提及《六十颂》的是 7 世纪的月称。其所著《中观论赞》(*Madhyamaka-śāstra-stuti*) 的第 10 颂列有 5 种龙树的理论性著作: 《中论颂》、《六十如理》、《广破》、《七十空性》和《回诤》。¹ 月称的《明句论》(*Prasannapadā*) 和《人中论》(*Madhyamakāvātāra*) 都引用了《六十颂》(参本书第(40)页列表)。他还曾作《六十如理释》(*Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*, 后简称《月称释》), 其中说道, 龙树的著作只有《中论颂》和《六十颂》开篇有皈敬偈, 是独立的著作, 另外两部——《七十空性论》(*Śūnyatā-saptati*) 和《回诤论》(*Vigraha-vyāvartanī*) 都没有皈敬偈, 并非独立著作, 而是分别由《中论颂》中的一颂增广而来

¹ de Jong 1962, 51: *dr̥ṣṭvā sūtrasamuccayaṃ parikathāṃ ratnāvaliṃ saṃstutīr abhyasyāticiraṃ ca śāstragaditās tāḥ kārikā yatnataḥ | yuktyākhyāṃ atha ṣaṣṭikāṃ savidalāṃ tāṃ śūnyatāsaptatiṃ yā cāsāv atha vighrahasya racitā vyāvartanī tāṃ api || 10*

(dbu ma las 'phros pa)¹。署名为清辨(Bhavya)²的《中观宝灯论》(*Madhyamaka-ratna-pradīpa*)第 2 品末颂也曾提及龙树五部论著³，依次为《根本中论》、《回诤》、《七十空性》、《六十如理》和《广破》。承袭这一传统，西藏将龙树的数部理论性著作合称为“正理聚”(Rigs tshogs)⁴。“正理聚”虽有不同说法，但都包含《六十颂》。基于上述，现代学界一般认同《六十颂》为龙树所造。

从目前掌握的文献材料来看，《六十颂》在 7 世纪以后的印度佛教理论界影响很大，该论中的 46 首偈颂，也就是全论的四分之三，曾被各种印度论典引用过。除了上面提到的月称的著作和《中观宝灯论》以外，还有寂护(Śāntarakṣita, 约 725–788)的《中观庄严释》(*Madhyamakālaṃkāra-vṛtti*)、莲花戒(Kamalaśīla, 约 740–795)的《中观明论》(*Madhyamakāloka*)、师子贤(Haribhadra, 8 世纪)的《现观庄严论光明疏》(*Abhisamayālaṃkāraloka*)、智作慧(Prajñākaramati 约 950–1030)

¹ 参 D 3864, 2a4ff. 月称认为《回诤论》出自《中论颂》的第 1.2 颂(依叶少勇 2011 中的偈颂编号和文本, 后同), 《七十空性论》出自《中论颂》第 7.34 颂。

² 现代学界多认为, 此论作者时代晚于月称, 并非 6 世纪写下《般若灯论》(*Prajñāpradīpa*)的清辨。参 Eckel 2008, 23–27 的总结。

³ D 3854, 264b5–6: *dbu ma'i rtsa ba rtsod pa zlog || stong nyid bdun cu rigs drug cu || rnam par 'thag pa la sogs pas || dngos rnams skye med shes par bya ||*

⁴ “正理聚”一说见于 12 世纪的玛甲巴, 以及布顿所著《佛教史》(1322 年成书)和多罗那他所著《印度佛教史》(1608 年成书), 详细讨论见万金川 1998 第十二章。

的《入菩提行论难语释》(*Bodhicaryāvatāra-pañjikā*)等。这些文献大都注明引自龙树。¹

在汉传佛教中,该论并未受到重视。汉地对龙树著作的研习始于鸠摩罗什(Kumārajīva, 343–413 或 350–409)的译传,集中于《中论》、《十二门论》和《大智度论》,迟至宋代才有了《六十颂》的汉译。藏传佛教则承袭印度佛教晚期遗风,在前弘期时就翻译了《六十颂》和《月称释》,宗喀巴与甲操杰也都曾为《六十颂》作释。

《六十颂》单独传抄的梵文本一直未有发现,自 20 世纪初,西方学界开始依据其他梵语文献的征引对《六十颂》进行梵本辑佚。普散(Louis de La Vallée Poussin)刊于 1901–1914 年的《入菩提行论难语释》(*Bodhicaryāvatāra-pañjikā*)和班达尔(Cecil Bendall)刊于 1903 年《善言集》(*Subhāṣita-saṃgraha*)各辑出两颂。其后,历经 80 馀年的国际接力,在林德纳(Chr. Lindtner)发表于 1982 年的专著 *Nagarjuniana* 之中,已辑出 12 颂,占《六十颂》全体的五分之一。在本书中,基于西藏贝叶经之中新比定出的《月称释》梵文残叶²、《牟尼意趣庄严论》(*Munimatālaṃkāra*)³、《中观明论》(*Madhyamakāloka*)札记⁴和《入中论》(*Madhyamakāvatāra*)等梵文写本,笔者一共辑出《六

¹ 引用《六十颂》而现存梵本的文献见本书第(40)页列表,仅存藏译的文献则列于校勘部分的梵本之下。

² 见 Ye 2013, Li et al. 2014, 文本见本书附录。

³ 参李学竹 2012, 加納和雄·李学竹 2012, Li 2013。

⁴ 参 Ye et al. 2013, 37。

十颂》的梵文偈颂 37 首(其中 5 首仅存一半),已逾全论半数,详见本书第(39)页列表。

《六十颂》的藏译可以分为两种。前弘期的译本仅存于敦煌写本(Pelliot Tib. 795, 796),其上未名梵语题名和译者,《登噶目录》(*lDan dkar ma* 或 *lHan dkar ma*, 约 824 年编成, Lalou 1953, no. 591)和《旁塘目录》(*'Phang thang ma*, 川越英真 2005, no. 529)所录的《六十如理颂》译本(*Rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa*),可能即是此本。智军(Ye shes sde, 约 9 世纪前期)曾与胜友(Jinamitra)、施戒(Dānaśīla)、戒主慧(Śīlendrabodhi)合作译出《月称释》(D 3864, P 5265),其中包含的本颂与此敦煌本大致相同,只有少许字词差异。而第 42 颂中所展现的行文差异,似乎是智军译本依据《月称释》理趣对敦煌颂本作修订的结果。

《丹珠尔》中现存的《六十颂》译本是后弘期时巴曹·尼玛札(Pa tshab Nyi ma grags, 1055-?)与喜吉祥(Muditaśrī)所译(D 3825, P 5225)。能看出这一译本也参考了前弘期译本,但行文差异比较大。

北宋施护的汉译本题作《六十颂如理论》(T.1575),译出于景德四年(1007)¹,但其译笔不佳,与梵藏本往往无法对应。另外,相比藏译,汉译篇末多出 6 偈,皆为 7 字一句,而不同于正文的 5 字句。这 6 偈的内容似由正文末颂开演而成,有可能是后人添加的流通偈。

¹ 参《大中祥符法宝录》卷 14(《中华藏》第 1675 号,第 73 册 487 页中)。

《六十颂》有诸多现代译本。任杰(2000a)的汉译本题作《六十正理论颂》，是由藏文转译。其他国外的译本也主要基于藏译，参考了部分梵本辑佚。这些译本包括英译三种(Lindtner 1982, 103ff.; Tola and Dragonetti 1983; Santina 2002)，德译一种(Schäffer 1923, 基于汉译)，日译一种(山口益 1944, 37ff.)。《月称释》也有多个现代译本，皆本藏译。陈又新(1990)的汉译本语句倒乱，少有参考价值。另有英译(Loizzo et al. 2007)、日译(瓜生津隆真 1974, 7-93)和法译(Scherrer-Schaub 1991)。山口益(1944)与Santina(2002)的书中也包含了对《月称释》的摘要翻译。

《六十颂》另有两种由藏返梵的构拟本，瓜生津隆真 1985(69-89)和 Kumar 1993。

义理导读

相比《中论颂》，《六十颂》篇幅短小，较少涉及对敌方论点的系统破斥，而是更加专注于自身理论系统的完善，包括对关键概念的界定，对结论立场的阐明，以及对于教法权实与次第的辨析。以下将《六十颂》的重要内容归于几个主题之下，结合《中论颂》等其他龙树著作，对其义理略作疏释。所引颂文若不特别注明，均出自《六十颂》。

1. 自性与无自性

“自性”(svabhāva)是龙树的主要破斥对象，而其著作中并没有给具清晰的定义，因此有必要在其破斥过程中发掘梳理。

《六十颂》第 15 颂说道：

若于先前已生者，如何后来又止息？

离于前际与后际，世间显现如幻景。 15

结合《六十颂》的上下文，这里是一个破除事物有生有灭或有始有终的归谬论证：如果认为有物生起，则此物不会灭，而敌方自许有生即有灭，这样就从“生”的命题导出两个相互矛盾的推论，该命题自破。然而问题是，“生起的事物不会灭”这样的推导似乎很难理解。事实上，龙树的《中论颂》中也有很多类似的论证，例如第 1.6 颂说未生起的事物不可能由缘生起，第 2.15 颂说行走的人不会停下，第 13.5 颂说青年不会变成老人，等等。第 24.32 颂则点出了问题的关键：自性上不觉悟的人就不会觉悟。

可见，“自性”被龙树用作一种“说是什么就只能是什么”的孤立性、绝对性，它的存在会妨碍任何发展变化和相互观待，从而导致了敌方命题的破产。这一点在《中论颂》第 15.2 颂也得到了印证。¹ 然而如果只是这样理解的话，会带来两个问题。首先，所破斥的观点似乎过于幼稚，谁会主张这样的“自性”呢？谁会认同行走者就是永不停止，青年人就不能变老呢？自性说的代表——说一切有部也认同拥有不变自性的事物可以通过作用构成世界。其次，如果要破斥的只是这样的孤立性，为什么龙树要破斥因缘生灭？² 因缘生灭的涵义不正是相互观待、发展变化吗？

为了疏解这些疑问，笔者试引入概念与指示对象两个维度，来解读龙树的认识论立场。借用西方哲学的概念，这一立场可称为“怀疑主义”。试想这样一种视角，外部的存在世界是不可直接接触的，所有经验都毫无例外地经由概念描述获得，任何感知都无力直接证明外部世界的存在。正如龙树所说，基于感知经验的本体论命题只会被视作愚痴：

生成以及坏灭者，若汝以为是可见，
即是出于妄愚痴，而见生成与坏灭。（《中论颂》21.11）

于是，世界的存在性由于无法触及而被悬置，所有的哲学探寻就只能聚焦于概念，任何存在物首先是一个被主张的概念定义。“什么存在”的问题就被归推为“其所设想是否可能存在”。而证伪了概念言说，就等于是证伪了其所指向的存在：

¹ 《中论颂》15.2：自性如何又会是，造作而成[之事物]？自性即是非造作，亦不观待于他者。

² 例如《中论颂》第 1 品和第 20 品破因果，第 17 品破业果。

若于某者考察已，不可得谓“此即彼”，
智者谁还争辩说，此者即彼真实者？ 42

这样，概念所定义的特性就成了检验存在性的唯一考量，除此之外我们再无其他手段可以用来框定其指示物。也就是说，概念被定义成什么，其可能的指示对象就必须是什么样子的，就必须恒定地拥有定义所标称的特性。否则的话，这一概念就是名不对体而虚妄不实，不能完成指向。于是，概念定义必然将其所设想的指示对象封闭于一个恒常、孤立的境地之中。我们不妨称之为“封闭原则”¹。这个被封闭的假定指示物，就是龙树所批判的“自性”。同时它也是存在的标准，只要说一个事物是存在的、成立的，就必有所诠之体。基于封闭原则，此体不可能发生有违其定义的任何变化，这也就是龙树反复强调的“生起的事物不会灭”、“青年不会变老”等。

对于企图以概念体系来构造世界的人来说，怀疑主义的质问是无法回避的，封闭原则也就是无法否认的。“认为存在则执常”（《中论颂》15.10a），只要认为有物存在，必执此物为常。《六十颂》中也说：

若许事物有依托，复以真实而成立，
于此等人何不有，恒常等等之过弊？ 44

¹ J. Bronkhorst (1997, 32) 曾提出“对应原则” (correspondence principle) 作为龙树论证的默许前提 (tacit presupposition)，笔者这里提出的“封闭原则”受其启发，但二者并不相同。“封闭原则”指概念与指示对象之间的一种更为严格的且以概念为主导的对应关系，这里，指示对象并不须“与词语一一对应” (Bronkhorst 语)，而是要永远停驻在概念所描述的特征之上。而且，“封闭原则”并非龙树自己的前提，而是迫使对方接受并由此归谬的手段。龙树的默许前提是前文提及的怀疑主义立场。

这样，对于龙树的对手来说，一方面为了完成概念的指向，其所指对象必须是孤立静止的；另一方面，这个概念的任务是要建构世界，其指示对象又须参与相互观待和运动变化。也就是说，对于其理论体系，主体的存在性和变化性须同时成立。而在封闭原则之下，这两点恰恰不能同时成立——存在的事物不可能变化，变化的事物不可能存在。于是，任何存在概念都无可避免地自相矛盾，而自相矛盾的概念是不可能有所指向的。即便是概念本身指示的是因缘变化之中的事物，这一概念也会将其指示对象限定于恒久的变化之中，一样会造成自相矛盾。举例来说，“行走者”这个概念（参《中论颂》2.15），可以不限男女老少，但其指示对象绝不可能拥有“停止”的属性，否则有违其定义。这样，一个不可能有停止的行为主体，自然不会停止，也就必须永远在行走。这又有违概念常识，因为公认行走者终会停止。于是，“行走者”的概念就被推演成一个“不会停止又会停止的人”，这样的自相矛盾不可能指向任何存在。

一个概念如果没有了指示物，就是“无自性”（*niḥsvabhāva*），也就无所标定而破灭，像“石女儿”一样唯是空名¹，实无所有。《中论颂》（1.10）中说：“于无自性诸事物，存在性即不可得。”无自性就是不存在，而不是一种生灭无常的存在形式。没有了自性作主体，就无物可论生灭或常无常：

¹ “唯名”（*nāma-mātra* / *nāmadheya-mātra* / *vyavahāra-mātra* / *prajñapti-mātra*）的表述大量出现于般若类经典之中，例如《小品般若》：应观诸法唯有假名所诠表故。（T.7, no. 220, 859c19；= Vaidya 1960a, 235.6 *sarvadharmāś ca nāmamātreṇa vyavahāramātreṇābhilapyante*）龙树的著作则见于《宝鬘论颂》（*Ratnāvalī* 1.99, ed. Hahn 1982, 38）、《不思议赞》（*Acintyastava* 35, ed. Lin 152）以及《大智度论》（T25, no. 1509, 229c1-2），但这些作品是否是龙树所作，学界观点尚不统一。

若得彼彼此方生，此即不以自性生。
此若不以自性生，如何可说此者生？ 19

以因尽故而寂灭，即被视作是终尽，
此若不以自性尽，如何可说此者尽？ 20

无有任何可生起，亦无任何可灭失， 21ab

概念与指示对象的对应是人类认知的基本结构，凡起思虑言诠必指向自性——孤立不变的存在物。只要不是佛菩萨，就不能脱离这种依名取相的自性认知模式。那么，“无自性”就意味着打倒凡夫的全部认知，也就是说，凡夫所知的一切都不存在，正如龙树在《中论颂》中所说：

如果自性是无有，从何而将有他性？
其他事物之自性，即被说为是他性。
若离自性与他性，从何而又有事物？
有自性与他性在，事物才得成立故。
事物之有若不成，无亦即是不成立。
因为有之变异性，人们即称之为无。（《中论颂》15.3-5）

这样也就可以理解，为什么龙树在《中论颂》和《六十颂》中破斥了包含因果生灭甚至如来、菩提、涅槃在内的所有概念。龙树所要破斥的，不是一家一宗所主张的自性，更不是为立自宗而拟设的靶子，而是凡夫的基本认知模式。“无自性”的外延涵盖了凡夫所知的一切，凡其见闻觉知，皆是虚妄，但有名字，却不可能指向任何真实。

但凡心意作动转，便是魔罗所行境。 36ab

对于“无自性”的解了，也就成为了迷悟的分水岭。凡夫依名执实，对于本来并不存在的名言所诠之体有着先天本能的执著，不能自知自拔，反而以各种理论建构来支持这一妄想，一切愚痴、烦恼由此而生。

若是认为有事物，则有能生贪、嗔之，
极猛恶见之遍执，复由此起论诤事。 46

此即一切见之因，离此则不生烦恼。
故若于此遍明了，灭尽诸见与烦恼。 47

若为妄智所制伏，于非真实作实想，
则有执著、论诤等，依次从爱而转起。 49

觉悟的圣者则观见众生眼中的世界像“水中月”一样，愚者以为有“月”，而实则毫无其体。因此圣者心无所住，不会以名实对应的世间言说模式建立任何本体论命题，即不立宗。

伟大之士无论诤，彼等即是无有宗，
彼等既然无有宗，于彼由何有他宗？ 50

若有少许所依处，谄诈烦恼蛇所咬。
彼等之心无所依，则不为之所噬咬。 51

其心若是有依处，怎无过患之猛毒？
纵使漠然静住时，亦为烦恼蛇所噬。 52

正如愚人于倒映，作真实想生贪执，
如是世人由痴故，困于对境之笼桎。 53

伟大之士以慧眼，了见事物如倒映。
是则不会沉陷于，名为对境之泥中。 54

2. 认识论与唯识思想

《六十颂》第 34 颂提出了“唯在识中” (vijñāne) 的论断：

所宣说之大种等，唯容纳于识之中，
知此[彼等]即消解，岂非虚妄所分别？ 34

后世印度论师则以此比附唯识思想。¹ 这里拟不涉入中观各派思想的沿革异同，单就颂文来看，该颂与龙树的基本思想实为一脉。

以前学人多从生灭无常的角度来理解龙树对自性的破斥。在前一节中，笔者主张从认识论角度来理解龙树对“自性”的归谬，其“无自性”的结论就是指一切唯是愚夫妄想而无所诠实体，与第 34 颂的意趣完全一致。后面的两颂也反映了同样的观点：

由于佛陀曾宣说，无明为缘有世间，
故此世间是计执，此说如何不应理？ 37

若于无明灭尽时，彼亦是时而灭失，
何不明了彼即是，无知之所遍计执？ 38

在这两颂之中龙树对“十二因缘”作了认识论角度的重构。早期佛典中的“十二因缘”是指以无明 (avidyā) 为因而有生命

¹ 例如寂护 (Śāntarakṣita, 约 725–788) 的《中观庄严释》(Madhyamakālamkāra-vṛtti, ed. Ichigō 1985, 302), 明藏光 (Vidyākara-prabha, 约 800) 的《中观理趣心要略论》(Madhyamaka-naya-sāra-samāsa-prakaraṇa, D 3893, 46b1) 等。

轮回，无明与其他支分都处在同一个因果链条上。这里的无明是本体论意义上的因，并不否定其他支分的存在性。而龙树的解读则将世间一切事物视作无明谬见所导致的错误构想，这样的无明是认识论意义上的因。龙树似乎是想说这种理解才是佛法真义，并由此辅证一切事物空无自性的结论。

龙树的这一立场与唯识体系中对遍计所执自性 (*parikalpita-svabhāva*) 的彻底否定，从根本意趣上讲是一致的。实际上，前引第 38 颂就出现了 *parikalpita* “遍计所执”一词。然而笔者并不认为龙树的这几颂阐述了“唯识” (*vijñapti-mātra*) 思想。若按弥勒、无著所传的唯识体系，三自性是其基本理论框架，其所“唯”之“识”是建立在依他起性 (*paratantra-svabhāva*) 之上的胜义有，是离言自性 (*nirabhilāpya-svabhāva*) 上的生灭缘起¹，与龙树以遮遣为目的而说的妄执之识不可对等起来。是否在离言胜义的层面上建立识体自性，是中观和瑜伽行理论体系最重要的区别，像瑜伽行中观派那样，抛开三自性的理论框架而在世俗层面上援入唯识，只能说是对唯识理论的化用。

¹ 参《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷 46《菩提分品》：云何菩薩等隨觀察一切諸行皆是無常？謂諸菩薩觀一切行言說自性於一切時常無所有，如是諸行常不可得，故名無常。又即觀彼離言說事，由不了知彼真實故，無知為因生滅可得，如是諸行離言自性有生有滅，故名無常。(T.30, no. 1579, 544a18-23) *kathaṃ ca bodhisattvaḥ sarvasaṃskārān anityataḥ samanupaśyati / iha bodhisattvaḥ sarvasaṃskārānām abhilāpya-svabhāvaṃ nityakālam eva nāstīty upalabhyānityataḥ sarvasaṃskārān paśyati / punar avijñātasya bhūtas tasyāiva nirabhilāpyasya vastunaḥ aparijñānahetukam udayavyayam upalabhyatān nirabhilāpyasvabhāvān sarvasaṃskārān anityataḥ samanupaśyati /* (Dutt 1966, 188.17-21)

3. 缘起与缘生法

“缘起”是《六十颂》的主题。《六十颂》总的颂数虽然不及《中论颂》的七分之一，但论及缘起概念的偈颂数量却几乎与之相等。

佛教文献中有两个关于缘起的词语经常被混淆，一为 *pratītyasamutpāda*，一为 *pratītyasamutpanna*。玄奘分别译作“缘起”和“缘生法”。前者是名词，指示一种抽象性质或道理，后者是过去分词作形容词，描述该事物是依缘而生。在阿含经中，“缘起”被定义为“此有故彼起”的普遍规律，是唯佛能见的真理。“缘生法”则被定义为无明、行等依缘生起的具体事物。¹

这种区分方法大体为龙树所继承，但龙树将“缘起”进一步等同于“无生性”(*anutpāda*)和“空性”(*śūnyatā*)，指示凡夫所知一切法的“不存在性”——唯是名言而无所诠之体。这就是唯圣者可见的胜义真实。

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，
是诸说者中最胜，于彼我致恭敬礼。(《中论颂》皈敬颂)
我们主张彼缘起，[本身]即是此空性。(《中论颂》24.18ab)
若人观见于缘起，彼者[亦]即是观见，
此等苦[谛]与集[谛]，以及灭[谛]与道[谛]。
(《中论颂》24.40)

¹ 参《杂阿含经》卷12(T.2, no. 99, 84b)，相应的巴利语段落见SN II 1.2.10。

这样，在龙树的语境中“缘起”的字面意义已经被掏空替换，它并非指向某种“生起”的特性，而恰恰相反，是指诸法“无生”的特性——唯是妄执，实无所有，无体可生，这是凡夫所不能见的离言法性。再来看“缘生法”，《七十空性》第 71 颂指出¹，事物依缘而生是世人共许（'jig rten sgrub），即世人共有依缘生灭的事物。若论生灭则必有主语的标定，必然落入依名取相的自性认知模式，所以缘生法还是世间颠倒妄执。

分清了这两个概念，就可以理解《六十颂》的相关讨论。先来看“缘起”²：

说缘起者牟尼王，于彼我致恭敬礼。
由彼以此[缘起]理，断离生起与灭坏。 皈敬颂

若得出离于有无，无所依着之慧觉，
彼等则能解甚深，无可攀缘之缘义。 1

即使此人执著于，极细微物有生起，
此人即是无智者，不见从缘而生义。 12

若人于彼有为法，计执有生亦有灭，
彼等即是不了知，缘起轮盘之运转。 18

¹ 《七十空性》71: 'di brten 'di 'byung zhes bya ba'i || 'jig rten sgrub 'di 'gog mi mdzad || rten 'byung gang de rang bzhin med || ji ltar de yod yang dag nges || (Lin 66) 笔者译文：依于彼而彼生起，亦不遮此世间理，由缘生则无自性，此如何有？此定是。

² 以下所引诸颂，有些并未发现梵本，仅凭藏译无法确知其行文中的用词。这里判断一颂是讨论缘起还是缘生法，是依其义理而非仅依用词。作为理法可见可知的即“缘起”，作为事物有生有灭的即“缘生法”。

彼等若是能了知，缘起离生亦离灭，
是则彼等能渡越，诸见所成有之海。 23

由何而能明了此？即由观见缘起故。 48ab

缘起指的是无生的性质，也包含了无灭。只要产生一丝一毫对生灭的认知，就背离了缘起之理。反之，认识到凡夫所见所感的一切事物唯是妄执而毫无所有，无有少法依缘而起，无有少法可论有无、假实、一异、断常，就理解了“缘起”这一终极真理。再来看有关“缘生法”的偈颂：

若说[轮回]有起始，无疑即是邪见执，
彼依因缘而生者，何有起始与终止？ 14

若于先前已生者，如何后来又止息？
离于前际与后际，世间显现如幻景。 15

若时所谓幻象生，若时所谓幻象灭，
知是幻者不魅惑，不知是幻生爱渴。 16

龙树认为缘生缘灭的事物就像幻象所显之物一样，愚者认为有，实则无所有。所以缘生法是空，是无。

“缘起”与“缘生法”这两个概念也不是没有联系。前面说过，依据封闭原则，存在的事物不可能有变化，变化的事物不可能存在。“缘生法”这一概念就相当于变化的事物，这一世间共许道理可以被用来归谬，通过导出任何一个命题中所蕴含的存在与变化的自相矛盾，得出“无自性”、“无生”的本质属性或道理，而这一道理就是空性，也就是“缘起”。具体推

导如下：事物皆有因缘生灭这一点在世间很容易获得认同，只要承认了这一点，就等于承认事物是无常。所谓：

由知生故即知灭，由知灭故知无常。 22ab

而前面说过，任何概念的安立都必将其指示对象封闭于“常”的境地。这样，对于承认有缘生的人，任何一个概念都可以导出“常”与“无常”的自相矛盾，于是所有的概念都不可能有所指示物，也就推导出了“无自性”。这就是《般若经》所说的“应以常无观无常”¹。这一理路也反映在《六十颂》之中：

诸于事物明了者，观见事物为无常，
欺诳为性亦虚散，亦空、无我是寂离。 25

若彼由因而生成，离于诸缘则无住，
无有诸缘即散坏，如何认为彼存在？ 39

若诸说有之人等，执著事物而坚住，
彼等即住于彼道，此中无有少稀奇。 40

若诸依止于佛道，说一切皆无常者，
以论诤而执事物，如是坚住甚奇特。 41

¹《大般若波羅蜜多經·第五會》卷 558《經典品》：謂彼苾芻為發無上菩提心者說：“色壞故名爲無常，非常無故名爲無常。”[……]憍尸迦！如是名爲顛倒宣說相似般若波羅蜜多。憍尸迦！不應以色壞故觀色無常，不應以受、想、行、識壞故觀受、想、行、識無常，但應以常無故觀色乃至識爲無常。(T.7, no. 220, 879b12-19) 梵本參看 Vaidya 1960a, 57.12-24; PvsP II-III 110.21ff., 114.4-15, 梵本與漢譯文義一致，但沒有對應“常無”的字詞，可以參照第(26)頁注 1 中的 *nityakālam eva nāsti*。

“有主语”的“无常”也是一种邪见。如果从事物虽有而变动不居、生灭不住的角度去理解无常，就会堕入“相似般若波罗蜜多”的邪见(参前注)。无常的真正意趣是无自性，不是说事物会坏灭，而是说事物根本就不存在。没有了自性这一所标定的存在主体，自然也就没有它的生灭活动(另参前引第19、20颂)，以及常、无常等属性。

若许事物有依托，即是如同水中月，
非是实亦非不实，此人不为见所夺。 45

“无常即是常无”，这一道理的另一表述是，“缘生即是无生”，听起来像是文字游戏。

由何而能明了此？即由观见缘起故。
知真实之胜者说：依缘生者即无生。 48

总结来说，在龙树的语境中，“缘起”是性，是理，是胜义谛，是一切法的共同本质——无生性(anutpāda)和空性(śūnyatā)，也就是超越有无的彻底的“不存在性”，而“缘生法”则指凡夫妄识所见的生灭无常的事物。通过对缘生法的暂时认同可以归谬导出缘生法是无自性的(niḥsvabhāva)、无生的(anutpanna)、空的(śūnya)，也就是不存在的。由此就可以明了，缘起之性实即空性，其意义并非“依缘而起”，而恰恰是“无缘无起”。

4. 教法次第与归判

《中论颂》与《六十颂》中并没出现“大乘”一词，或是“叹大斥小”的专门论述。而《六十颂》中对佛陀教法的权实之判，则体现了龙树的大乘立场。

在小乘经典中佛陀也曾构建过业果轮回的本体论体系，而大乘经则说一切法空，无我无自性，无生无灭，两种教法看似有矛盾。龙树的解决方法是，声闻教中佛陀所铺设的“蕴”、“处”、“界”等概念范畴，应视作有用意(kāryavaśāt)的权便之说¹。对于习惯以自性认知模式来“求真”(tattvagaṇeṣin)的人，如果直接授以“一切皆空”之教，不仅难信难解，还容易使其带着自性的执著从“有”走向“无”的极端，而这种“不见”有极大损害：

“无”是诸过之生处，已经首先被遣除，
谛听！应以此理故，“有”者亦当作遣除。 2

起初于求真实者，当说一切皆存有。
于解了义、离执者，其后[当说]寂离性。 30

亦曾宣说有诸趣，以及诸业有果报。
亦曾宣说无有生，以及了彼自性智。 32

如诸胜者由事用，曾宣说我及我所，
如是即由事用故，[亦]说诸蕴及处、界。 33

¹ 另参《中论颂》第 18.6 颂：亦有“有我”之施設，亦有“无我”之解说。佛陀也曾宣说过，“我、无我皆无所有”。

因此，“以有顺有”或“以有遣无”是佛陀的初阶教义。对于能够脱离自性分别，进而悟入缘起无生深义的人，“‘有’者亦当作遣除。”(2d) 也就是通过业果生灭的理论施設，导向无常、无自性以及无生的本质，进而揭示诸法的空性或寂离性(vivikṭā)。站在这一究竟立场上来看，一切法空无所有，小乘教中所说的各种范畴也不过是妄执(mithyā vikalpita)。

所宣说之大种等，唯容纳于识之中，
知此[彼等]即消解，岂非虚妄所分别？ 34

小乘经典中也曾点到，诸法“性欺诳”(moṣadharman)，皆是虚妄(mṛṣā)，唯性不欺诳之涅槃是胜义谛。¹

诸最胜者已宣说，涅槃即是唯一谛，
此时智者谁不以，诸其余者为虚妄？ 35

在龙树的大乘理论体系之中，涅槃就是证一切皆空的智慧²，就连涅槃本身也不可执有。

于真实性不见者，计有世间与涅槃。
于真实性得见者，不计世间与涅槃。 5
彼涅槃及彼有体，二者皆为不可得。
于有体之遮明了，即可称之为涅槃。 6

¹ 出处参本书第 35 颂译注。

² 参照《中论颂》第 25.3 颂：无所断离、无所得，无有断亦无有常，无有灭亦无有生，此即说为是涅槃。

无明为缘所生者，若以正智作观察，
无论生起与坏灭，无有任何可获得。 10

此即现法之涅槃，亦即所作已成办。 11ab

根本没有轮回的有体(bhava)，也就没有有体的终结——小乘认为的涅槃。明了此义即是大乘涅槃，是佛法之实。

这里有一个问题，大乘主张的一切皆空，也不承认业果的存在，那么与佛教各派都避之不及的“无见”或“断见”，区别何在呢？

从见地上讲，虽然“空性”也是概念，但佛陀施设的这个概念不同于众生的其他概念，不是为了引入一个新的指示物，而是为了消灭其他所有引入指示物的概念，让众生放弃对名言所诠自性的执著，认识到一切存在皆是空名，不再依名取物。这样就避免了由概念引起的自相矛盾。

胜者所说之空性，即一切见之出离。

彼等抱有空见者，即被说为不可救。（《中论颂》13.8）

若人不知寂离义，唯是依靠于听闻，

而不修造诸福德，此等贱劣皆毁灭。 31

如果没有理解这一深义，仍然闻“空性”或“寂离”之名而执其自性，就没有从根本上放弃对“有”的执著，反而坚执“有”的事物拥有一个断灭：

认为先前曾出现，而今不存则成断。（《中论颂》15.11cd）

这种观点所说的“空”或“无”还是基于“有”的，还是认为有一个事物领有这个空无，因而是片面的不彻底的空，仍旧不能避免自性观念所导致的颠倒错乱和自相矛盾。可见，在龙树的理论体系之中，“顽空”并非错在空的“扩大化”，而恰恰是空得不彻底，还抱有空见，尚未“出离一切见”。

从行持上讲，“有见”是一切烦恼的根源。“空性”就是通过遮遣“有见”来断除烦恼根源，釜底抽薪式地防治不善法。

若是认为有事物，则有能生贪、嗔之，
极猛恶见之遍执，复由此起论诤事。 46

此即一切见之因，离此则不生烦恼。
故若于此遍明了，灭尽诸见与烦恼。 47

业、烦恼灭故解脱，从计执有业、烦恼，
从戏论有彼等[执]，于空性中戏论灭。（《中论颂》18.5）

这一见地虽然也视业果为虚妄不实，却不会阻断善道，而是导向无住、无相、无愿的无漏善。

而“无见”或“断见”则并没有遮除“执有”的烦恼根源，贪根未绝，却坚执于事物生而成灭、灭而成无，没有任何果报，因而障断福德的修造，极易滑向不善，所谓“‘无’是诸过之生处”（2a）。如此一来，比起“有执”驱动的人天善道，以及留有法执的声闻乘，“断见”则更为下劣而不可救药。

校勘说明

1. 梵文本

《六十颂》梵本久佚，本书所刊梵文本均辑自其他梵文文献的引用，共辑出37颂(其中5颂仅存一半)，逾全论半数。与此前的梵本辑佚(Lindtner 1982)相比照，列表如下：

● 全颂 ◐ 半颂 ◑ 有修订

颂号	Lin	本书	颂号	Lin	本书	颂号	Lin	本书	颂号	Lin	本书
0		◐	16			32		●	48	●	●
1	●	●	17			33	●	●	49		●
2			18			34	●	●	50		◐
3			19	●	◑	35			51		●
4			20			36		◐	52		●
5	●	◑	21		◐	37		●	53		●
6	●	●	22			38		●	54		●
7			23			39	●	●	55	●	●
8			24		●	40			56		●
9			25		●	41			57		
10		●	26		●	42			58		●
11		◐	27		●	43			59		●
12			28		●	44		●	60		
13			29			45		●			
14			30	●	◑	46	●	◑			
15			31		●	47	●	●			

各种梵语文献对《六十颂》的引用情况列表如下(依梵语字母顺序):

K. = Kārikā 偈颂 * = 注明引自《六十颂》 † = 署为龙树所作

Advayavajrasaṃgraha《不二金刚集》, ed. Shastri 1927; 密教聖典研究會 1989–1991: **K. 6cd, 19**

Abhisamayālaṅkāraloka《现观庄严论光明疏》, 师子贤 (Haribhadra) 造, ed. Tucci 1932; Wogihara 1932–1935; Vaidya 1960a): **K. 46†, 47†, 48†**

Amṛtakaṇikā《甘露滴》, 日吉祥智 (Raviśrījñāna) 造, ed. Lal 1994: **K. 1†**

Caryāgītikōṣavytti《行歌释》, 牟尼达多 (Munidatta) 造, ed. Kvaerne 1977 **K. 6cd**

Caryāmelāpakapradīpa《行合集灯》, 提婆 (Āryadeva) 造, ed. Wedemeyer 2007: **K. 11ab**

Cittaviśuddhiprakaraṇa《心清净论》, 提婆 (Āryadeva) 造, ed. Patel 1949: **K. 5, 55**

Jñānaśrūtrānibandhāvali《智吉祥友著作集》, ed. Thakur 1959: **K. 6, 21, 34†**

Nāmamantrārthāvalokinī《名号真言义观》, Vilāsavajra 为《文殊真实名经》(*Mañjuśrī-nāmasaṃgīti*)所造注释, 依剑桥大学所藏梵文贝叶本 (Cambridge University Library, Add. 1708): **K. 0ab†**

Nyāyaviniścayavivaraṇa《正理抉择释》, Śrī Vādirāja Sūrī 造, ed. Jain 1954, vol. 2: **K. 30**

Prajñāpāramitopadeśa《般若波罗蜜多教授》, 宝藏寂 (Ratnākaraśānti) 造, 布达拉宫藏梵文写本 (罗鸿待刊): **K. 21†, 34†**

Prasannapadā《明句论》月称 (Candrakīrti) 造, ed. La Vallée Poussin 1903–1913: **K. 19ab†**

- Bodhicaryāvatārapañjikā*《入菩提行论难语释》，ed. La Vallée Poussin 1901–1914: **K. 33, 39**
- Bauddha Gana O Dohā*, ed. Shastri 1951: **K. 5, 6**
- Madhyamakamañjarī*《中观花蕾》，无畏藏护(Abhayākara Gupta)造，布达拉宫藏梵文写本(《罗炤目录》，丹珠尔，155;《桑德目录》，第5卷，第91/1号;罗鸿待刊): **K. 6***
- Madhyamakāloka*《中观明论》札记梵文写本，佚名(参 Ye et al. 2013, 37): **K. 30, 31, 32, 33, 44, 45, 46**
- Madhyamakāvatāra*《入中论》，月称(Candrakīrti)造，布达拉宫藏梵文写本(《罗炤目录》，丹珠尔，128;《桑德目录》，第7卷，第136/1号，参 Li 2012, 2014): **K. 19, 50ab**
- Munimatālaṃkāra*《牟尼意趣庄严论》，无畏藏护(Abhayākara Gupta)造，布达拉宫藏梵文写本(《罗炤目录》，丹珠尔，202;《桑德目录》，第4卷，第86号，参李学竹 2012, 加纳和雄·李学竹 2012, Li 2013):
K. 6†, 10†, 11ab†, 24†, 25†, 26*, 27*, 28*, 36ab*, 37*, 38*, 46*, 47*, 48*, 49*, 51*, 52*, 53*, 54*, 55*, 56*, 58*, 59
- Yuktiṭṭadīpa*《如理灯》，佚名，萨迦寺藏梵文写本(依 Tucci 照片，目录见 Sferra 2008, 42, no. 5; Sāṅkṛtyāyana 1937, 27, no. 207):
K. 31†, 44†
- Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*《六十如理释》，月称(Candrakīrti)造，梵文残叶(Ye 2013, Li et al. 2014, 以及书末附录):
K. 19*†, 25*†, 26*†, 27*†, 31*†, 32*†, 33*†, 34*†
- Ratnakīrtinibandhāvalī*《宝称著作集》，ed. Thakur 1957: **K. 6†**
- Subhāṣitasamgraha*《善说集》，ed. Bendall 1903: **K. 19†, 30**
- Sekoddeśaṭīkā*《灌顶略说广注》，那若巴(Nāropā)造，ed. Carelli 1941; Sferra and Merzagora 2006: **K. 1†**
- Hevajrapañjikāmuktāvalī*《喜金刚续难语释珍珠鬘》，宝藏寂(Ratnākaraśānti)造，ed. Tripathi and Negi 2001: **K. 21†, 34†**
- 不明梵文残叶，ed. La Vallée Poussin 1913: **K. 55**

本书对梵本的厘定，涉及传本不同时以藏译《六十颂》和《月称释》引文为标准。对于尚缺梵本的偈颂，还收录了两种由藏返梵的构拟本：瓜生津隆真 1985(69–89)和 Kumar 1993。后者不仅遍布拼写和格律错误，对藏译的理解也经常有问题，但有时也能提供有益的思路，因此这里也一并附上。

本书的梵文校勘依古典正字法和连声，这两方面的文字差别不再注出。梵文拉丁转写字符与天城体的对应如下：

独立元音：

अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ॠ	ऌ	ॡ	ए	ऐ	ओ	औ
a	ā	i	ī	u	ū	r̥	r̄	l̥	l̄	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：

◌̣ ṁ (<i>anusvāra</i>)	◌̣ḥ (<i>visarga</i>)	◌̣' (<i>avagraha</i>)
--------------------------	------------------------	-------------------------

2. 藏译本

本书所刊藏文本分列前弘期与后弘期两种，以 Scherrer-Schaub 1991(缩写为 SS)中的刊本(以北京版为底本)为基础，参考中国藏学研究中心出版的《中华大藏经·丹珠尔(对勘本)》以及 Loizzo et al. 2007 中的刊本，并核对北京版(P)、那塘版(N)、德格版(D)和卓尼版(C)。校勘遵循择善而从的原则，异体字不作校注。其中，前弘期译本取自藏译《月称释》对颂文的首次引用，并对校敦煌写本(Dh)。在难以判断正误的情况下，敦煌本的异读均列于脚注。对于后弘期译本，笔者未能见到雪版(Zh)，其文本信息袭自 Scherrer-Schaub 1991。

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
ཅཿ tsa	ཆཿ tsha	ཇཿ dza	ཉཿ wa
ཞ zha	ཟ za	འ `a	ཡ ya
ར ra	ལ la	ཤ sha	ས sa
ཧ ha	ཨ a		
ཨ i	ུ u	ེ e	ོ o

3. 汉译本

汉语今译部分，宋体字表示译自梵文，楷体字表示该部分梵本不存，由藏文译出。鉴于《月称释》是现存唯一的印度论师所作的注疏，笔者引述其释义为一些基本术语和词句作了注解，涉及月称自身理论发展的部分则不在引述之列。

任杰的汉译本依其本颂译本(2000a)和甲操杰造《六十正理论释》译本(2000b)两种，文本有异则择善而从。

施护的汉译本以《中华藏》(第1565号，第67册，第713-714页)的金藏本为底本，对校《高丽藏》(第1441号)、《大正藏》(第1575号)。遇有异文则依据梵本择善而从，异体字与繁简区别不作校注。

YUKTIṢAṢṬIKĀKĀRIKĀ

RIGS PA DRUG CU PA'I

TSHIG LE'UR BYAS PA

《六十如理颂》校勘与译注

¹namas tasmai munīndrāya pratīyotpādavādine |

[第3、4句梵文缺]

0

¹ 此二句梵文引用于《名号真言义观》(Nāmamantrārthāvalokinī, 37v2-3, 由 Harunaga Isaacson 教授提供信息), 署为龙树所作。该颂也作为皈敬颂出现于藏译《中论无畏疏》(Akutobhayā, D 3829, 29b2)篇首,《中论颂》的皈敬颂随其后。

瓜生津隆真(1985)构拟为:

*yena hy utpādabhaṅgābhyām idaṃkrameṇa varjitaḥ |
taṃ pratīyasamutpādaḥ prokto vande mahāmunim || 0*

Kumar(1993)构拟为:

*namas tasmai munīndrāya pratīyotpādadeśine¹ |
yenānena vidhānena niṣiddhāv udayavyayau || 0*

¹ 原文误作 *pratīyopāda°*。

前弘期译本:

gang gis¹ skye dang 'jig pa dag |
²di yi² tshul gyis³ rab spangs pa ||
rten cing⁴ 'brel 'byung gsung ba yi⁴ ||
thub dbang de la phyag 'tshal lo || 0

¹ PNDC *dag*; SS 依 Dh 及《月称释》后文引语订正为 *gis*。 ² Dh 'di'i。³ Dh *kyis*。 ⁴ PN 'brel pa gsungs pa yi; DC 'byung ba gsungs pa yi; Dh 'byung ba gsung ba'i; SS 依《月称释》后文引语修订为 'brel 'byung gsung ba yi。

后弘期译本:

gang gis¹ skye dang 'jig pa dag ||
tshul 'di yis ni spangs gyur pa ||
rten cing 'byung ba gsungs pa yi ||
thub dbang de la phyag 'tshal lo || 0

¹ DC *gi*。

【今】 说缘起者牟尼王¹，于彼我致恭敬礼。

由彼²以此[缘起]理，断离生起与灭坏。³ 皈敬颂

¹ “说缘起者”（*pratītyotpādvādin*）。龙树曾在《回诤论》第69颂（*Vigrahavyāvartanī*, ed. Johnston and Kunst 1948–1951）中称呼自派学人为“说空性者”（*Sūnyatāvādin*，用作复数），《中论佛护释》（*Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti*, D 3842, P 5242）则多次称自宗为“说缘起者”（*rtencing 'brel par 'byung ba smra ba*，例如 D 191b7），月称继承了这一称呼（*pratītyasamutpādvādin*, PsP 368.7）。参看斋藤明2000。“牟尼王”*munīndra*，此处指佛陀。

² “由彼”（藏 *gang gis*，梵 **yena*）。据《月称释》（D 3a4ff., SS 23.2ff.），该词可作四解：① 表礼敬之因，即由说不二性故，观彼为无上牟尼王，故作礼敬。② 表行为主体，即由彼牟尼王说缘起之理，并由此理断离生灭。③ 表佛说缘起之因，即为利益世人故，佛说事物之缘起，遮事物以自性生灭。④ 表由此论说，即依论中将说之佛语，令自心安住，故能以此缘起理断离生灭。

³ 该颂理趣参看《中论颂》（依叶少勇 2011，后同）：

anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam |
deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam || 皈敬颂

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，
是诸说者中最胜，于彼我致恭敬礼。

【任】 誰於生滅等，以此理斷除，
說緣起能王，於彼稽首禮。

【施】 歸命三世寂默主，宣說緣生正法語。
若了諸法離緣生，所作法行如是離。

**¹astināstivyatikrāntā buddhir yeṣāṃ nirāśrayā |
gambhīras² tair nirālambaḥ pratyayārtho vibhāvvyate || 1**

¹ 梵本引用于《灌顶略说广注》(Sekoddeśaṣṭikā, ed. Carelli 1941, 48.18–19; Sfera and Merzagora 2006, 138.11–12), 以及《甘露滴》(Amṛtakaṇikā, ed. Lal 1994, 34.13–14), 均署为龙树所作。参 Lin 103, n. 1; SS 116, n. 42。

引用该颂而仅存藏译的文献还有《灌顶略说略释》(Sekoddeśaṣṭippanī, D 1398, 6b5), 《真实心要集》(Tattvasārasaṃgraha, D 3711, 92a2)、《八千颂般若释要点月光》(Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāvṛtti-marmakaumudī, D 3805, 50a6)、《般若波罗蜜多心经释》(Prajñāpāramitāhṛdayaṣṭikā, D 3818, 269a7–b1)、《中观宝灯论》(Madhyamakaratnapradīpa, D 3854, 274b1–2)、《中观教授释》(Madhyamakopadeśavṛtti, D 3931, 122a4–5)和《次第入修习义》(Kramapraveśikabhāvanārtha, D 3938, 341a7)。

² Lal 1994 gambhīrais。

前弘期译本：

gang blo yod dang med pa las ||
rnam par 'das shing mi gnas pa ||
de dag zab mo dmigs med pa yi¹ ||
rkyen gyi don la rnam par bsgom² || 1

¹ = SSDh; PNDC pa'i。 ² Dh sgom。

后弘期译本：

¹-gang dag gi blo¹ yod med las ||
rnam par 'das shing mi gnas pa ||
de dag gis ni rkyen gyi don ||
zab mo dmigs med rnam par rtogs || 1

¹ DC gang gis blo gros。

【今】 若得出离于有无，无所依着之慧觉，
彼等则能解甚深，无可攀缘¹之缘义。 1

¹ “无可攀缘”(nirālamba)，依《月称释》(D 4a1-2; SS 25.13-15)，由自性不生故，即不可作有、无、对边取中之执的所缘境。另参看《楞伽经》：
dharmatābuddhaḥ punar Mahāmate nirālamba ālambavigataṃ sarva-
kriyendriyapramāṇalakṣaṇavinivṛttam aviśayaṃ bālaśrāvakaḥ pratyekabuddha-
ūrthakarātmakalakṣaṇābhiniवेशābhiniविशतानाम् (南條文雄1923, 57.13-16)
笔者译文：再者，大慧！法性佛无可攀缘，即离所攀缘，[于此]一切事、
根、量、相皆止息，非是愚者、声闻、独觉及外道的我相执著的境界。另
参第 26 颂。

【任】 誰之慧遠離，有無而不住；
彼通達緣義，甚深不可得。 1

【施】 離有無二邊，智者無所依，
甚深無所緣，緣生義成立。 1

[梵文缺]

瓜生津隆真(1985)构拟为:

sarvadoṣodayasthānā tāvad nāstir nirvāritā |
yato yuktyāstitāṃ cāpi vārayeyaṃ śrṇuṣva me || 2

Kumar(1993)构拟为:

sarvadoṣākaras tāvad abhāvo vinivāritaḥ |
nirvartyate yathā yuktyā¹ bhāvo 'pi śravaṇaṃ² kuru || 2

¹ 原文误作 *yuktayā*。 ² 原文误作 *śrvavaṇaṃ*。

前弘期译本:

nyes pa thams cad 'byung ba'i gnas ||
 med pa rnam par bzlog zin gyi¹ ||
 rigs pa gang gis yod pa yang ||
 bzlog par bya ba mnyan par gyis || 2

¹ PNDC *gyis*; Dh *kyis*; SS 依山口益 1944 修订为 *gyi*。

后弘期译本:

re zhig¹ nyes kun 'byung ba'i gnas ||
 med nyid rnam par bzlog zin gyi² ||
 rigs pa³ gang gis yod nyid dang ||
 bzlog par 'gyur ba mnyan⁴ par gyis || 2

¹ PN *shig*。 ² PNDC *gyis*; SS 依山口益 1944 修订为 *gyi*。 ³ DC *pa'i*。⁴ PZh *mnyam*。

六十如理頌

【今】 “无”是诸过之生处，已经首先被遣除，
谛听！应以此理故¹，“有”者亦当作遣除。 2

¹ 指下文所说之理(yukti)。本论得名《六十如理》(Yuktiṣaṣṭikā)，可能出自此句。

【任】 且生諸過處，無見已破除；
應聽由正理，亦破除有見。 2

【施】 若謂法無性，即生諸過失，
智者應如理，伺察法有性。 2

Introduction for English Readers

The *Yuktiṣaṣṭikā-kārikā* (YṢK) is regarded as one of the authentic works of Nāgārjuna (ca. 150–250); it consists of 60 verses together with a dedication. This short treatise exerted great influence on Indian Buddhist thought after the 7th century. As far as is known to the present authors, 46 verses of it, which amount to three quarters of the whole work, have been quoted in various Indian texts, many of which are explicitly attributed to Nāgārjuna or to the *Yuktiṣaṣṭikā*. So far no trace of its existence is found in Indian sources earlier than Candrakīrti, at least if the author of the *Madhyamakaratnapradīpa* is counted as another Bhavya who is not earlier than Candrakīrti. In Chinese sources no mention of this text is found before its translation by Shi hu (施护) at the beginning of the 11th century.

The original Sanskrit text of the YṢK is not extant. The project of identifying its verses from quotations in other Sanskrit texts started at the very beginning of last century, when Louis de La Vallée Poussin published his edition of the *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (1901–1914), and Cecil Bendall published the edition of the *Subhāṣita-saṃgraha* (1903). More than eighty years later Christian Lindtner published his *Nagarjuniana* in 1982; there he was able to collect 12 verses in Sanskrit from various sources, covering one fifth of the whole text. It has not been possible to improve on this for the past three decades.

In this book, 37 Sanskrit verses (including five half-verses) of the YṢK are recovered on the basis of quotations found in newly identified Sanskrit manuscripts from Tibet, which include two folios of the *Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti* (YṢV, cf. Ye 2013, Li et al. 2014; the revised editions are appended to this book), the *Munimatālamkāra* (cf. 李学竹 2012, 加納和雄・李学竹 2012, Li 2013), the *Madhyamakāvatāra* and an unknown commentary of the *Madhyamakāloka* (cf. Ye et al. 2013, 37). A concordance of the verses collected in Lindtner 1982 and in this book can be found on page (39); a detailed concordance of all verses quoted in the Sanskrit works currently available to us is on page (40). For works that quote the YṢK but are (as far as we can determine) only extant in Tibetan translations, references are given in the footnotes to the Sanskrit of each verse.

The Sanskrit text of the YṢK in the present book follows the Tibetan translation of the YṢV when there is a discrepancy between the sources. For the verses whose Sanskrit text is still lacking, two texts reconstructed from the Tibetan are provided, 瓜生津隆真 (Uryūzu Ryūshin) 1985 and Kumar 1993. The latter is full of misunderstandings of the Tibetan text, typographical errors and metrical defects, nevertheless it sometimes contains useful ideas.

The Tibetan translations of the YṢK can be divided into two versions. The first version is preserved in the Dunhuang manuscripts (Pelliot Tib. 795, 796), which was translated during the early dissemination (snga dar) of Buddhism in Tibet. No Sanskrit title and translator are mentioned in it. The lDan dkar Catalogue (ca. 824 CE, Lalou 1953, no. 591) and 'Phang thang Catalogue (川越英

真 [Kawagoe Eishin] 2005, no. 529) have recorded a title *Rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa*, which could refer to this text. Ye shes sde (ca. early 9th century) translated the YŚV in collaboration with the Indian scholars Jinamitra, Dānaśīla and Śīlendraboḍhi; this translation is preserved in the Tanjur (D 3864, P 5265). The root text embedded in this translation is almost identical to the Dunhuang manuscripts. The discrepancies found in Verse 42 might be explained by the supposition that the Dunhuang version has undergone revision in Ye shes sde's translation in accordance with Candrakīrti's *Vṛtti*. The second Tibetan version of the YŚK, which is preserved in the Tanjur (D 3825, P 5225), was rendered by Pa tshab Nyi ma grags (1055–?) and Muditaśrī in the 11th century. This version differs considerably from the earlier one, although it seems to have consulted it.

The two Tibetan translations critically edited in this book are based on editions in Scherrer-Schaub 1991 (abbreviated as SS. The Peking edition is used as the basic text); they have also been checked against the four canonical blockprints editions, Peking (P), Narthang (N), Derge (D) and Cone (C). For the *snga dar* translation, the basic text has been extracted from the first quotation of Ye shes sde's translation of the YŚV, and checked against the Dunhuang manuscripts. Variant readings of the Dunhuang manuscripts are adopted in the main text when they are preferable and when the canonical readings are proved wrong at the same time. Otherwise they will be mentioned only in the footnotes. For the *phyi dar* translation, the authors of this book have not been able to consult

the para-canonical edition of *Zhol par khang* (Zh). Readings from this edition are given following Scherrer-Schaub 1991.

The YṢK was translated into Chinese by Shi hu in 1007 CE. It is in many cases not a reliable translation and does not correspond closely to the Sanskrit and Tibetan versions. In addition, this text also contains six additional verses at its end. These verses contain seven characters in each pāda, differing from the five-character rendering of the main text. No text corresponding to these verses has ever been found in Sanskrit or Tibetan sources. Judging from their contents, they might be a later elaboration of the final verse of the YṢK.

The edition of Shi hu's translation in the present book follows the *Jin* Edition (金藏) found in *Zhonghua Dazangjing* 中华大藏经 (No. 1565) as the basic text; it has also been checked against the Korean Edition (No. 1441) and Taisho Edition (No. 1575).

作者简介



李学竹，男，福建福鼎人，文学博士，现任中国藏学研究中心宗教研究所副研究员。1993—2002 年留学日本京都大谷大学，先后获得文学硕士、博士学位。著有《虚云和尚传》（日文）、《五蕴论》梵文校勘本，发表有《月称及其入中论》、《顺中论初探》等 20 多篇学术论文。



叶少勇，男，河南濮阳人，文学博士，现为北京大学南亚学系副教授。早年师从韩镜清先生研习唯识学，2002 年毕业于中央美术学院国画系，同年考入北京大学外国语学院东语系，师从段晴教授学习梵语和佛教文献，于 2005 和 2009 年分获硕士、博士学位。发表有专著《〈中论颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》等。