

## 論月稱利他為先的菩薩瑜伽行思想

劉嘉誠\*

### 摘要：

本文從中觀學派緣起性空的二諦中道觀，探討月稱對菩薩瑜伽行的見解。首先就世間緣起有的層面，月稱將世俗諦理視為一切菩薩行的基礎，月稱對「世俗」一詞的語義解釋，隱含有月稱肯定世間知識與世間道德的義蘊，由此而透顯月稱對世間廣行積集善根的重視。在佛法的三乘行中，月稱主張利他的「菩薩行」優先於自利的二乘行，也就是說，唯有以利他的「菩薩行」為最優位，然後才能在利他中成就利己。

然而，就佛教二諦而言，世俗諦只不過是一種方便，月稱認為，佛弟子除了依世俗諦理而有廣集善根的方便，還必須在勝義上有修習深觀諸法畢竟空的智慧，也就是透過定與慧觀無我無我所，於空性修止觀雙運之「瑜伽行」，以積集智慧資糧。而菩薩於空性修「瑜伽行」時，一方面也必須要做到空性與大悲相結合，否則會很容易由觀二無我而取證涅槃，成為二乘自利的作為。因此，菩薩唯有做到空性與大悲相結合，才能不取證涅槃而恆於生死中行菩薩道以利益眾生，如此才可說善巧通達二諦，具足深廣二門的菩薩瑜伽行，終至成就佛果之目的。

**關鍵詞：**月稱、菩薩瑜伽行、利他主義、緣起、空性

---

\* 法光佛教文化研究所兼任教授

## A Study on Candrakīrti's Thought of Bodhisattva-Yogācāra Regarding Altruism

Liu, Jia-cheng \*

### ABSTRACT:

This article explores Candrakīrti's thought of bodhisattva-yogācāra from the concept of the middle way regarding dependent-arising which is emptiness of Mādhyamika. Firstly, in terms of conventional existence of the dependent-arising, Candrakīrti regards the conventional truth as the foundation for all virtues of bodhisattva. The meaning of the term "saṃvṛti"(convention) as interpreted by Candrakīrti implies conventional knowledge and moral, which in turn demonstrates the importance of the accumulation of conventional good deeds. Among the three vehicles of salvation in Buddhism, Candrakīrti believes that the altruistic bodhisattva vehicle bears priority to the other self-interested smaller vehicles; that is to say, the altruistic bodhisattva vehicle marks the supreme state in which self-interest is achieved by means of altruism.

However, Candrakīrti thinks that the conventional truth is simply convenient in the two-truths of Buddhism. He maintains that the Buddhist disciples should have the insight into the emptiness of all phenomena as the ultimate truth, after acting on the accumulation of worldly good deeds as prescribed by the conventional truth. In other words, Buddhist disciples need to contemplate non-self/ selflessness, and practice yogācāra of "calm abiding" (śamatha) and "special insight"(vipaśyanā) in emptiness to acquire merits of wisdom.

While the bodhisattva practices yogācāra in emptiness, it is still necessary to include compassion; otherwise the practitioner will aim for nirvana by means of meditating on non-self and selflessness, thus become the inferior self-interested smaller vehicle. Therefore, the supreme

---

\* Adjunct Professor, Fa-kuang Institute of Buddhist Studies

bodhisattva conveys a mixture of emptiness and compassion, in order to refrain from the attainment of nirvana while implementing virtues of the bodhisattva in the cycle of existence to benefit all beings. To sum up, the bodhisattva will be one who excels in two-truths and reaches bodhisattva-yogācāra through two means broad and deep. This is crucial to become a Buddha.

**Keywords:** Candrakīrti, bodhisattva-yogācāra, altruism, dependent-arising, emptiness

## 一、前言

中觀學派以弘揚一切法空為宗旨，故中觀派又名為空宗，其開宗鼻祖龍樹（Nāgārjuna, ca.150-250）的主要著作「五正理聚」，<sup>1</sup>亦以空義之深觀為主，而少涉及菩薩廣行，同時在闡明空義的方法上，龍樹亦慣用否定式的遮破方法來破斥他宗，而較少用肯定式的表詮方法來顯示空義，因此在大乘佛法的甚深與廣大二門中，龍樹的主要著作顯然比較側重於甚深門。

然而，龍樹並非全然忽略廣大門，如其《寶鬘論》即屬於闡揚菩薩廣大行門的著作，而在其後代傳人中，特別是以歸謬法詮解龍樹著作的中觀應成派代表人物月稱（Candrakīrti, ca.650-700），其著作相較於龍樹，更明顯兼具了甚深與廣大二門。本文即試圖從月稱的著作中，探討月稱如何就緣起的甚深與廣大二門，展開其菩薩瑜伽行思想，<sup>2</sup>以及月稱的菩薩瑜伽行思想與其二諦觀有何關連，尤其是月稱對世俗諦的理解如何開展出其利他為先的菩薩瑜伽行思想。

有關學界中，與本文相關主題之研究並不多見，目前所知，主要有小川一乘《空性思想的研究II——月稱的中觀說》，其中〈空性與大悲〉一章，從月稱《入中論》序讚大悲入手，將菩薩三正因與三種大悲結合

---

<sup>1</sup> 五正理聚為龍樹弘揚甚深空義的五部論著，分別為：《中論》、《七十空性論》、《六十頌如理論》、《迴諍論》、《廣破論》。

<sup>2</sup> 關於月稱的菩薩瑜伽行思想，其「菩薩瑜伽行」（bodhisattva-yogācāra）一語出自月稱對提婆《四百論》的註釋書《菩薩瑜伽行四百論廣釋》之題名，其與月稱中觀思想實踐論密切相關，參岸根敏幸，《チャンドラキールティの中觀思想》（東京都：大東出版社，2001年），頁215。另參 Candrakīrti. *Four Illusions: Candrakīrti's Advice for Travelers on the Bodhisattva Path*. Translated by Karen C. (Lang, New York: Oxford University Press, 2003), p.7。

觀察，其中特別以代表空性的無緣大悲為根本，強調菩薩的大悲與空性相應，空性的實踐即菩薩大悲的根源。再者，如岸根敏幸《月稱的中觀思想》，亦從月稱《入中論》的菩薩三正因與大悲進行考察，強調第六現前地菩薩對緣起與性空的觀察，以呈顯中觀的實踐論。此外，如 Peter Fenner《中觀的存有論》，探討月稱《入中論》的宗教意涵，並依菩薩三正因間的關係，以及般若與方便所代表的中觀二諦意義，以深觀與廣行作為全書的主軸，以顯示性空學的救度意義。以上有關月稱思想的相關研究，大致為對月稱的空性與大悲思想的相關研究，惟尚無就月稱對世俗諦的語義解釋與其世間廣行之關連做分析探討，亦未見從月稱著作中解析其利他優先於利己之思想，因而本文將就學界此一不足之部分有所探究，以呈顯本文之研究價值與意義。

以下，本文將分別從「世俗諦理作為菩薩行的基礎」及「從緣起性空所展開的菩薩瑜伽行」等二節進行討論。

## 二、世俗諦理作為菩薩行的基礎

相較於龍樹的《中論》側重於緣起性空的深觀，月稱的《入中論》則兼具了緣起的深觀與廣行。依勝喜對《入中論》的註釋，月稱這種從緣起的深觀到廣行的進一步開展，意謂著月稱對於安立世俗諦的層面之注重。也就是說，勝喜認為龍樹為了破斥部派佛教的自性實有之見，在《中論》中側重於使用遮遣的方法，以否定自性實有的世界觀，因此藉由深觀緣起而令世人悟入勝義空，乃成為《中論》的主題；相對於此，月稱的《入中論》則不全然僅側重第一義空的深觀，如長尾雅人在《中觀與唯識》一書中即曾指出，月稱的《入中論》，係從勝義空的悟入，開展到安立世俗有的世界之理路，而這即是《入中論》的意義所在。<sup>3</sup>月稱這種從否定到肯定、從深觀到廣行的理路開展所展現的意義，可以

從破邪與顯正等兩方面意義來討論。所謂破邪，就是破斥外人將中觀的空曲解為虛無主義，而顯正，就是肯定世間所共許的知識與道德秩序，以確保世俗諦理。

首先就破邪而言，在外人對中觀之見的一切邪解中，以對空性的邪解為最主要，如月稱在其著作中，曾多次反覆駁斥外人將空性曲解為虛無，如《明句論》第二十四章說：「汝（對論者）無非依自己之分別，謂一切非有（無、無性）者即是空性之意義，如此則成倒見。」<sup>4</sup>又云：「汝（阿毘達磨學派），以為所謂『無』（abhāva）的語意就是『空性』（śūnyatā）的意義，而對我們進行非難。故而，汝實不瞭解『空性』一詞的意義。」<sup>5</sup>另如《四百論釋》說：「此中是緣起故，離自在性，離自在義即是空義，非謂一切皆是無事。」<sup>6</sup>又如《六十頌如理論釋》說：「見無者，非是見空性，以諸翳者故，而見空性成謬誤故。」<sup>7</sup>月稱除了一方面駁斥外人將空性曲解為虛無，另一方面又對外人將中觀論者視同為虛無論者進行辯駁，例如在《明句論》第十七章中，對於外人對中觀論者

<sup>3</sup> 長尾雅人，《中觀と唯識》（東京：岩波書店，1978年），頁91。其實，《中論》並非全然僅以否定的方法遮破論敵，例如第二十四品〈觀四諦品〉中，龍樹即從肯定世俗有的層面安立世俗諦，宗喀巴等後世西藏中觀學者即以《中論》第二十四以後幾品之從否定回歸到肯定，而反對勝喜以上之說法，同前書，頁136，註6。剋實而言，月稱對世俗諦的安立，應是以龍樹《中論·觀四諦品》為基礎，而有進一步之開展，這一點，下文將有所說明。

<sup>4</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》（東京：大藏出版社，1988年），頁752。

<sup>5</sup> 同上註，頁754；安井廣濟，《中觀思想の研究》（京都：法藏館，1979年），頁179。

<sup>6</sup> 轉引自宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》（西寧：青海民族出版社，1998年），頁337。以下簡稱《廣論》。

<sup>7</sup> 月稱著，陳又新譯，《六十頌如理論釋》，收於《西藏研究論文集》第3輯（台北：西藏研究委員會，1990年），頁126。

否定業與果報的自性而指責中觀乃是虛無論者，月稱反駁說：「我們不是虛無論者……我們並不是說業、作者及果報等一切皆無（*nāsti*），而是在確立『這些都是無自性（*niḥsvabhāva*）』。」<sup>8</sup>另外在《明句論》第十八章中，外人也有相同的指摘，認為中觀論者主張業、作者、果報及一切世間〔諸法〕皆自性空，即與虛無論者沒有差別，月稱則除了反駁說中觀論者不是虛無論者之外，更進一步指出：「中觀論者是緣起論者（*pratītyasamutpāda-vādin*），由於此世間及彼世間一切〔諸法〕，無不是到達於諸因緣而生起，故說〔諸法〕無自性。」<sup>9</sup>月稱在這裏除了澄清中觀論者不是虛無論者外，更進一步積極地指出中觀論者乃是緣起論者，而所謂緣起論，依上述月稱的解說，就是指一切諸法無不是到達於因緣而生起，故無自性；簡言之，也就是「緣起性空」的意思。換句話說，月稱的意思是說，空之所以不等同於虛無論，是因為「空」（*sūnyatā*）的語義並不等同於「無」（*abhāva*）的語義，正確地說，「空」的意義其實就是「緣起」，所以說主張一切法自性空的中觀論者就是緣起論者。其實，對於所謂空的意義就是緣起，月稱在注解《中論》24.7 詩頌有關什麼是「空義」（*sūnyatārtham*）時，月稱即已引用《中論》24.18 詩頌所說的「緣起即空」，而指出「緣起」（*pratītyasamutpāda*）的語義就是「空性」（*sūnyatā*）的語義。<sup>10</sup>準此，主張一切法空的中觀論者不但不是虛無論者，正確地說，應該是緣起論者。

月稱為了區別緣起論者不同於虛無論者，常以譬喻形容虛無論者所認為事物的無，就像驢角、兔角等不被覺知（*na vidyate*）的東西，或像

<sup>8</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 518；長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 110。

<sup>9</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 561-562；安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 203。

<sup>10</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 754。

石女兒這種無效 (na yujyate) 的東西一樣，它們自始即不存在，故不能成為我人認知的對象。例如《六十頌如理論釋》說：「然若執無時，似驢角之不可覓。」<sup>11</sup>又如《四百論釋》說：「若時無性，爾時便說諸法一切永無等同兔角。」<sup>12</sup>另如《入中論》(外人質疑)說：「若謂諸法真實無，則彼應如石女兒，於名言中亦非有，故彼定應自性有。」<sup>13</sup>由此可見，虛無論者所認為事物的無，就像驢角、兔角或石女兒等這些本即不存在的無。相對於此，主張緣起論的中觀論者，則以如幻喻來形容緣起事物的空，月稱認為，中觀論者不用石女兒喻，而用如幻喻，乃是為了不違犯無緣起(作用)過，如《四百論釋》說：「然恐違犯無緣起過，故不順彼(石女兒)喻，令如幻等，不違緣起。」<sup>14</sup>宗喀巴就此釋曰：「如石女兒及兔角等，一切作用空，成為無事。若如是者，恐犯斷無緣起之過，故不同彼永離一切作用功能〔之〕石女兒等之無生，當如幻等，破除實有或自性生。」<sup>15</sup>依宗喀巴的解釋，虛無論者的石女兒或兔角等喻和中觀論者的如幻喻，最大的不同點就在於石女兒或兔角是自始即不存在的東西，它們根本不具有生起任何作用的功能，因此是一法不起的斷無之見。然而中觀的如幻喻，雖不是真實存在，但卻有現見可得的作用，具有幻生一切法的功能，故不違犯無緣起之過失。如月稱於《四百論釋》說：「何為緣起義？謂無自性義。即自性無生義，能生性如幻現、陽焰、影像、乾闥婆城、化、夢果義，空無我義。」<sup>16</sup>月稱在這裡所列舉的如

<sup>11</sup> 月稱，《六十頌如理論釋》，頁 121。

<sup>12</sup> 轉引自宗喀巴著，法尊譯，《廣論》，頁 269。

<sup>13</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》(台北：新文豐，1984年)，頁 217。

<sup>14</sup> 轉引自宗喀巴著，法尊譯，《廣論》，頁 276。

<sup>15</sup> 同上註。

<sup>16</sup> 同上註，頁 270。



幻喻等，雖然都是「於事實不真」(na upapadyate)，但它們卻具有能生如幻等果的作用功能，所以雖無自性卻能幻生一切諸法，故不同於前述一法不起的虛無論。月稱並且指出，如幻喻雖然於事實不真，但它們卻不像兔角或石女兒等非我人所能認知，而是我人所共見共聞的普遍認知，<sup>17</sup>因此若觀待於世間，如幻喻並非於世俗中不允許其存在，這一點和石女兒於真俗二諦中俱非有，也有很大的區別。如《入中論》說：「若見夢境、尋香城，陽焰、幻事、影像等……此於真實雖無生，然不同於石女兒，非是世間所見境，故汝所言不決定。」<sup>18</sup>月稱藉由以上如幻喻與石女兒喻的說明，以區別中觀論者並不同於虛無論者，兩者的主要差別，一言以蔽之，即是虛無論者以石女兒比喻一切法空，結果是一切法於「真實、世間均非有。」<sup>19</sup>然而，中觀論者則以如幻事等來比喻一切法空，所以一切法是「真實不生，世間生。」<sup>20</sup>換言之，虛無論者的「無」破壞了世俗一切法，而中觀論者的「空」則能成立世俗一切法。

以上是月稱從破邪的角度遮遣外人將中觀的空曲解為虛無主義。其次就顯正的意義而言，乃指月稱在龍樹所主張「勝義空而世俗有」的二諦觀之基礎上，進一步就「世俗」一詞賦與語義上的解釋，而表現出對世俗諦的安立之積極肯定的態度。此一積極而正面的意義，乃指月稱藉由「世俗」一詞所蘊含的「世間言說」與「相互依存」之語義，而肯定

<sup>17</sup> 陽焰、影像、化城等如幻喻，依月稱對兩種世俗的分類，係屬因外境的誑惑之障緣影響根身錯誤的認知，而屬於倒世俗之一種。但這些如幻等現象為世間普遍的錯誤認知，仍有其相對性的存在，故不同於石女兒或兔角等。

<sup>18</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 219。

<sup>19</sup> 同上註，頁 221。

<sup>20</sup> 同上註，頁 192。

世人所共許的世間知識與道德秩序，而這密切關係著中觀的緣起論從深觀進展到廣行這一層意義。以下分為：(一) 對世間知識的肯定 (二) 對世間道德的肯定等兩方面說明。

## (一) 對世間知識的肯定

月稱曾對「世俗」(saṃvṛti) 一詞提出三種語義解釋，即：(一) 障真實性，(二) 相互依存，(三) 世間言說，<sup>21</sup>其中與世間知識有關者為第三種語義—「世間言說」。月稱認為，「世俗」所包含的「世間言說」之語義，其所代表的意義就是中觀論者對於諸法「唯名無實」的主張，也就是說中觀論者只破於諸法尋名求實，但不破語言所具有的約定俗成的功能。月稱此一唯名無實的主張，基本上乃是繼承自龍樹性空唯名的語言理論，而進一步藉由「世俗」與「名稱」、「言說」之同義關係，以區隔中觀論者不同於實在論者的語言觀。月稱認為，「唯名」(nāma-mātra)，乃是「唯名稱」(saṃjñā-mātra)、「唯言說」(vyavahāra-mātra)、「唯假」(prajñāpti-mātra)、「唯世俗」(saṃvṛti-mātra)、「唯有」(san-mātra) 等之同義詞，<sup>22</sup>因此就中觀論者而言，一切法的存在「唯」是「名言有」、「假有」或「世俗有」，而這明顯不同於實在論者以諸法為「有所得有」、「實有」或「勝義有」。例如月稱於注解《中論》24.18 詩頌「(空) 亦為假名」時，即以「依車輪等支分而施設車」為譬喻，指出凡依自身之支分而施設(名稱)者，即非自性生，非自性生者即是空。<sup>23</sup>也就是說，「車」的存在，只不過是由車輪等零件組成而「假名」為車，此中只有

<sup>21</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 755；安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 160。

<sup>22</sup> 安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 164；小川一乘，《空性思想の研究II—チヤンドラキールティの中觀說》(京都：文榮堂，1988 年)，頁 26。

<sup>23</sup> 同註 21，頁 769。

車的名稱，而沒有車這個名稱所指涉的實體，因此車存在的本質即是「空」。月稱於此，即是以車的「唯名」、「唯假」、「唯世俗」，遮破實在論者試圖於車的名稱之外尋求車名所指涉的實體。

月稱雖破實在論者於諸法尋名求實，但卻不破語言所具有的約定俗成的功能，也就是說月稱只否定於名言中執有自性，但卻肯定世間名言所共許的知識。例如在《入中論》中，月稱仍以車為例，論敵問：「若以所說七相推求車無所有，則車應無，世間依車所立之名言，皆應斷絕……故車實是有。」<sup>24</sup>這是實在論者以虛無論責難中觀論者對一切法空的主張，月稱就此回答說：「此過唯汝乃有……汝許是以理推求有所得法而後安立，不許有餘方便成立。故取車等世間名言，於汝宗中云何得有？然於我等全無過失。」<sup>25</sup>月稱於此，顯然是以自宗的「名言有」區隔實在論者的「有所得有」，由於實在論者是以有所得而推求諸法實有自性，因此當我們說某一法有時，實在論者即認為該法是自性有，而當我們說某一法無時，實在論者就認為是一法不起的斷無，<sup>26</sup>所以月稱才會說，此一虛無的過失，「唯汝乃有」，「然於我等全無過失」。月稱的意思是說，我宗雖以七相破車有自性，但就世間名言而言，我宗則允許依車輪等零件假立名車，亦即我宗雖不許車是有所得有、自性有，但卻允許車是名言有、假名有，所以說我宗全無失壞世間名言的過失。<sup>27</sup>月

<sup>24</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 275。

<sup>25</sup> 同上註。

<sup>26</sup> 如月稱於《四百論釋》云：「如實事師，若時說有諸法，爾時即說是有自性；若時無性，爾時便說諸法一切永無等同兔角。未出二邊，故此所樂一切難成。」轉引自宗喀巴著，法尊譯，《廣論》，頁 269。

<sup>27</sup> 如《入中論》說：「……以七相推求，隨於勝義、世俗，車均不成。然若不觀察，唯就世間……亦可許依輪等支分假立名車。由許依緣假立，故我宗中，

稱除了以車為例之外，並進一步類推「瓶、衣、帳、軍、林、鬘、樹、舍宅、小車、旅舍等」，<sup>28</sup>一切諸法雖無自性，但都可以由世間名言共許為有，如《入中論》說：「如觀察車七相非有，如是瓶〔衣〕等餘法皆應例知。然是由餘世間〔名言〕共許為有，佛不觀察亦許為有。」<sup>29</sup>此中所謂「由餘世間〔名言〕共許為有」，依月稱的解釋乃是「由佛不與世諍故，〔如〕經說：『世與我諍，我不與世諍。』故不應違害世間所許也。」<sup>30</sup>月稱的意思，不外是從肯定世間知識的角度，承認世間名言的功能，而之所以如此，乃是為了不違犯與世間相違的過失。

月稱承認車、瓶、衣等世間名言的功能，基本上仍承襲自龍樹的立場，如龍樹於《迴諍論》中即曾以車、瓶、衣等雖無自性，但卻有載物、盛水、禦寒等功用，以比喻「空」這一語雖亦無自性，但卻有遮遣諸法有自性的功用，<sup>31</sup>因此語言本身雖無自性，但卻具有約定俗成的功能。最能表現龍樹承認世間名言功能的，則為《中論》24.10 詩頌所說：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」<sup>32</sup>頌文中之「俗諦」，梵語為 *vyavahāra*，即是「言說」的意思，因此頌文乃意指唯有依於世間言說，吾人才能夠悟入不可言說的第一義，如月稱《明句論》之註釋說：「若不認許以能詮所詮、能知所知等為特徵的世間言說，則不能顯示第一義。若〔彼第一義〕不能顯示，則不得悟入。若不能悟入第

---

全無失壞世間名言之過。」（月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 276）

<sup>28</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 287。

<sup>29</sup> 同上註，頁 286。

<sup>30</sup> 同上註，頁 287。

<sup>31</sup> 龍樹造，《迴諍論》，毘目智仙、瞿曇流支譯，《大正藏》冊 32，頁 18 上。另參楊惠南，《龍樹與中觀哲學》（台北：東大，1992 年再版），頁 217。

<sup>32</sup> 龍樹造頌，青目釋，《中論》，鳩摩羅什譯，《中論》卷四，《大正藏》冊 30，頁 33 上。

一義，則不能證得涅槃。」<sup>33</sup>也就是說，月稱認為「世俗諦」是指能詮與所詮、能知與所知等一切言說，<sup>34</sup>它是可言說的，所以「世俗諦」又稱作「名言諦」。反之，「勝義諦」則是「非言說境故，非分別境故，不能直接顯示。」<sup>35</sup>所以勝義諦是不可言說的。因此，唯有藉由可言說的世俗諦，才能悟入不可言說的第一義。月稱於《入中論》中，即多次引用《中論》此一偈頌，以顯示世間名言所具有的通達第一義的功能，如說：「由名言諦為方便，勝義諦是方便生。」<sup>36</sup>「此說名言諦為方便者……唯依名言諦，乃可說勝義……所說勝義，即是方便所生之果。」<sup>37</sup>又云：「以世俗諦是悟入勝義諦之方便。」<sup>38</sup>凡此皆足以說明月稱肯定世間名言所具有的通達第一義的功能。

月稱對世間知識的肯定，除表現在對世間名言之功能的肯定之外，另一重要意義，則表現在對於世俗中諸法的存在乃係隨順世俗而說。如月稱對《七十空性論》第一詩頌「佛依世間說，非是依真實」之註釋說：「諸佛於觀察世俗諦時，非由成立實事（勝義），唯依世間名言而說世俗〔諸法〕。」<sup>39</sup>又如《六十頌如理論釋》說：「圓覺佛陀已斷我、我所之執著，為開啟所建立之義門，故由世俗說我、我所，此之開示是以立論所需而說。諸蘊、處、界等，非說彼之差別，此是為說世俗非住真如

<sup>33</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 757；安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 181。

<sup>34</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 755-756。

<sup>35</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 108。

<sup>36</sup> 同上註，頁 173。

<sup>37</sup> 同上註，頁 176。

<sup>38</sup> 同上註，頁 118。

<sup>39</sup> 《七十空性論釋》，轉引自那須真裕美，〈中期中觀派の二諦説：勝義へ志向させる方法論を中心に〉，《佛教學研究》第 55 號（1999 年），頁 99。

中之方便。」<sup>40</sup>依據上述月稱的解釋，諸佛為世人說世俗法，乃是依世間名言而說，為世人所需而說，而不是依佛所見之真實境而說，所以月稱將諸佛依世間名言說法視為一種方便。也就是說，佛依世間名言說法雖不是究竟之義，但卻是隨順世間所許，引導世人進入究竟解脫之一種權巧方便。月稱認為，諸佛為眾生所開的此一權巧方便，就是為了不與世間共許之知識發生論爭，如《入中論》月稱引《三律儀經》佛所說：「世間與我爭，我不與世間爭，世間說有者我亦說有，世間說無者我亦說無。」<sup>41</sup>換言之，諸佛不與世間爭，就是不犯「世間相違」過，不遮遣「世間極成之世俗」(loka-prasiddha-saṃvṛti)。<sup>42</sup>所謂「世間極成」，就是依於「世間之所共許」，<sup>43</sup>意即依據世人所了解的世俗常識之立場而認許之真理，月稱之為「世間世俗諦」(loka-saṃvṛti-satya)，<sup>44</sup>或即所謂「正世俗」或「唯世俗」(saṃvṛti-mātra)。由於月稱認許世間共許之知識，肯定世間極成之真理，因此應成派又被稱為「世間極成類行中觀派」(loka pra-siddha vargacāri mādhyamika)。<sup>45</sup>

## (二) 對世間道德的肯定

<sup>40</sup> 月稱，《六十頌如理論釋》，頁 144。

<sup>41</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 178。

<sup>42</sup> 小川一乘，《空性思想の研究：入中論解讀》(京都：文榮堂書店，1976 年)，頁 300。又「不遮遣世間極成之世俗」即《入中論》159.d，法尊譯為「莫壞世間許世俗」(《入中論》，頁 277)

<sup>43</sup> 月稱於《入中論》中多次使用「世間共許」一詞，以顯示自宗不壞世俗諦，參《入中論》，頁 113、177、178、191、276、280、286。

<sup>44</sup> 安井廣濟，《中觀思想の研究》，頁 171。

<sup>45</sup> Deniel Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*. (Ithaca: Snow Lion Publications, 1998), p.56.

以上有關月稱對世間知識的肯定，是就月稱對「世俗」一詞的第三種解釋－「世間言說」之意義而言。至於以下所要討論的月稱對世間道德的肯定，則與月稱對「世俗」的第二種字義解釋－「共同轉起」或「相互依存」(paraspara-sambhavana) 有關。依月稱對「世俗」的第一種字義解釋乃指「障覆」之義，可是月稱又指出「世俗」的第二種解釋乃指「轉起」或「相依」之義，兩者之間似乎存在著極大差異。然而，月稱將世俗解釋為「障覆」及「相互依存」，可對應於玄奘所傳護法一系將世俗諦稱之為「隱顯諦」，其中「隱」即隱覆、障覆，代表世俗之為無明障覆的一面，「顯」即顯現、顯了，代表世俗之生滅轉起(緣起)及真如依言說而顯了的一面(世俗之第三義)，亦即世俗具有隱覆及顯了之對立(辯證)的意味。<sup>46</sup>上述有關顯現或顯了所代表的真如依言說而顯了的一面，乃上一小節所述月稱對世俗的第三種解釋「世間言說」所表現的意義，至於顯現或顯了所代表的世俗之生滅轉起(緣起)的一面，則與本小節所要討論的論題密切相關。

世俗的顯了面所代表的共同轉起或相互依存，同時也是月稱解釋「緣起」一詞所具有的「相依相待」之意義。就月稱而言，世俗的隱覆義是指眾生為無明所障覆，世俗的顯了義則指相互依存的有情世間或相依相待的緣起眾生。換言之，月稱解釋世俗的第一義及第二義所代表的從隱覆到顯現的意義，意味著有情之間相互依存所賴以維繫的道德秩序之從隱到顯，它們包括從謗無世間因果到承認有業因果，從消極不作為到積極作為，從遁世到入世，從自利到利他，從急求解脫到菩薩道的實踐，而這些，無不代表著月稱對世間道德的肯定。

首先從世間因果的安立而言，月稱曾譴責那些邪解空性的人，最大

<sup>46</sup> 長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 45-46。

的過失就是毀謗無有業因果，如《六十頌如理論釋》說：「〔說〕非是〔緣生〕者，於業與果繫屬上毀謗為無〔繫屬〕，任一贊許此觀點者，彼以世間與出世間之善根反說為無餘，成為諸一切過失之因。」<sup>47</sup>從月稱對謗無因果的譴責，可以看出月稱對善惡果報的肯定，並且將毀謗無有世出世間之善根，視為一切過失的原因，可見月稱對於最根本的世間道德秩序之維護頗為重視。月稱這種對善惡果報的肯定，在《入中論》中表現得更為清楚，如《入中論》6.42 詩頌說：「故見苦果由黑業，樂果唯從善業生，無善惡慧得解脫，亦遮思惟諸業果。」<sup>48</sup>頌文中明白指出有情所造諸善惡業之異熟決定，絲毫不爽，而所謂造不善業（黑業）必得苦果，造善業必得樂果，乃是世間道德秩序所賴以維護的基礎。月稱惟恐凡夫不瞭解佛所說的甚深緣起道理，以思惟推度有情所造作之行業及其果報之不一致而毀謗無有業果，因此於頌文最後引聖教指出：「亦遮思惟諸業果」。月稱對此句的解釋說：「世尊恐諸凡夫以理觀察，毀謗業果壞世俗諦，故云：『諸業異熟果不可思議』，遮止思維業果。」<sup>49</sup>此中從「毀謗業果壞世俗諦」一句來看，可見月稱對於善惡果報的肯定，無非是為了維護世間道德秩序，以確保世俗諦理。

月稱對世間世俗諦（*loka-samvrti-satya*）的認許，表現出月稱於世間實踐佛道的觀點。<sup>50</sup>就月稱而言，世俗諦乃是作為達致勝義諦的方便，因此月稱亦將世間道德視為獲致解脫的原因，如月稱於《明句論》中說：「善根的積集乃是達致解脫的原因。」<sup>51</sup>舍爾巴茨基即曾據此指出，月

<sup>47</sup> 月稱，《六十頌如理論釋》，頁 122。

<sup>48</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 128。

<sup>49</sup> 同上註，頁 129。

<sup>50</sup> 小川一乘，《空性思想の研究II—チャンドラキールティの中觀說》，頁 22。

<sup>51</sup> 輿住毅，《中論註釋書の研究》，頁 114。



稱這種認許積集世間善根之因及肯定世俗道德價值的觀點，隱含有倫理學上的議題。<sup>52</sup>由於月稱對於廣集世間善根的肯定，因此關於修行者如何接應世間的態度，月稱反對消極的不作為，而採取積極行化世間的立場。月稱這種積極入世、度化眾生的作風，在西藏中觀學系中，被劃歸為「世間行中觀派」，<sup>53</sup>依《布頓佛教史》，「世間行中觀派」甚至被視為是歸謬論證派（應成派）的同義異語。<sup>54</sup>因此，如果以為中觀的空是虛無主義，是消極的無所作為，那是對注重世間行的中觀應成派最大的誤解。如貢卻亟美汪波於其宗義書中說：「時下有少數自認見解高明的人士……認為（諸法）如同石女之子一般，根本不存在，於是認定『毫不作意』就是最殊勝的實踐。在這些人的身上，委實嗅不出絲毫應成派的風味。」<sup>55</sup>貢氏此語，正足以道出應成派重視世間廣行的學風。

如前所言，月稱認為善根的積集是達致解脫的原因，因此月稱批評那些只追求自我解脫而不懂得積集善根之因的人，乃是不善於分別世俗與勝義二諦，因而是破壞世俗諦的人。<sup>56</sup>月稱的意思不外是如前述《入中論》所說「世俗諦是悟入勝義諦之方便」，「勝義即是方便所生之果」，也就是說，月稱反對佛弟子跳越過積集世俗善根之因而一味追求勝義解脫，<sup>57</sup>更明顯的說，月稱認為必須先求利他，才能在利他中成就利己，

<sup>52</sup> 長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 132-133。

<sup>53</sup> 「世間行中觀派」是噶當派衛巴洛色（dBus pa blo gsal）的宗義書《明慧宗義》（Blo gsal grub mtha'）所作的中觀派系之分類，參：御牧克己，許洋主譯，《西藏宗義文獻（學說綱要書）的問題》，收入《西藏的佛教》（台北：法爾，1991年），頁 263。

<sup>54</sup> 同上註。

<sup>55</sup> 貢卻亟美汪波，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》（台北：法爾，1997年二版），頁 106。

<sup>56</sup> 奧住毅，《中論註釋書の研究》，頁 114；長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 132。

<sup>57</sup> 如月稱對《六十頌如理論》第 31 詩頌：「全不了諦義，僅聽聞而入，諸非行

如此才是善分別二諦之佛法正見。如就佛教之三乘而言，月稱認為聲聞、獨覺二乘乃是缺乏悲心、只求自我解脫的自利者，而菩薩則是以大悲為前導、發誓利樂一切有情的利他者。<sup>58</sup>月稱又認為，在實踐佛道的因果順位中，聲聞、獨覺是從諸佛聞法而生，諸佛又從菩薩中生，<sup>59</sup>換句話說，諸佛乃是成就聲聞、獨覺的原因，而菩薩又是成就佛果的原因。由此可見，在佛法的三乘行中，月稱主張利他的菩薩行優先於自利的二乘行，或是說，在實踐佛道的次第中，唯有以利他的菩薩行為最優位，然後才能在利他中成就利己。

月稱此一利他為先的實踐觀，促使其《入中論》除了以甚深門顯示《中論》真義之外，更以廣大行門顯示《中論》所未宣說的廣大乘法。《入中論》所宣說的大乘廣行，如宗喀巴《密意疏》所說：係「為滿足彼（廣大門）故，宣說異生地三法，聖位有學十地及果地。」<sup>60</sup>也就是

---

福德，下士夫棄之」之註釋說：「彼唯住於世俗諦不退轉，解脫圓滿方向，亦是空性之各個真實，以己所了悟之福德，非是福德此應是非所行。所有各個之空性，非是己所了悟，僅以聽聞所得空性之名而行之，彼諸行所設施者，只是於非善業中（設施），非是於善業中（設施）。此有如羽翼將豐之鳥一般，羽翼未豐而行之，此成為煩惱之邊。」（月稱，《六十頌如理論釋》，頁 143-144）

<sup>58</sup> 如《入中論》說：「然無……大悲……唯為自利而自覺悟，故名獨覺。」（《入中論》，頁 3）又云：「初發業菩薩發菩提心雖未久……以菩提心及大悲力，亦能勝久修梵行之聲聞、獨覺。」（《入中論》，頁 17）又依《入中論》所說，菩薩乃是「唯大悲為最要」、「大悲為前導」（《入中論》，頁 7）發心「為救一切苦有情」（同前）及「發誓利益眾生者」（《入中論》，頁 27）。

<sup>59</sup> 如《入中論》之歸敬偈上半說：「聲聞中佛能王生，諸佛復從菩薩生。」依月稱之釋論說：「聲聞獨覺要由如來說法乃得出生，故曰能王……云何諸佛世尊從菩薩生耶？此有二緣，菩薩亦得為諸佛世尊之因，謂時位差別及勸令發心。」（《入中論》，頁 3-4）

<sup>60</sup> 宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密意疏》（以下簡稱《密意疏》）（台北：法

說，《入中論》所宣說的大乘廣行，包括凡位菩薩須先修習的大悲心、無二慧與菩提心等三法（菩薩三正因），<sup>61</sup>及與聖位菩薩十地相應的十種波羅蜜多之菩薩正行，<sup>62</sup>乃至到成就佛地的無學果位。在這凡位與聖位菩薩所修學的廣大行中，包含有世出世間道德，其中屬於世俗諦範疇的世間道德，除了凡位菩薩所須修習的大悲心、無二慧與菩提心等三法外，月稱另於聖位菩薩所修學之十波羅蜜多中，認為佛多為在家說布施、持戒、忍辱等前三波羅蜜多，因此該三波羅蜜多一方面亦可作為在家菩薩所施行的世間德行，並認為該三波羅蜜多，乃為成佛之因的二資糧中之「福德資糧」。<sup>63</sup>月稱認許布施、持戒、忍辱等三種在家菩薩之德行，由其尚有所得，稱之為「世間波羅蜜多」，<sup>64</sup>可見其對世間道德的肯定，其

---

爾，1995年），頁40。

- <sup>61</sup> 如《入中論》歸敬偈下半說：「大悲心與無二慧，菩提心是佛子因。」月稱釋曰：「菩薩正因，即此悲心、無二慧、菩提心之三法。」（《入中論》，頁6）宗喀巴解釋此乃異生地（凡夫位）之三法，亦即欲入大乘者須先修彼三法。而且彼法非僅道前須修，即成菩薩亦應修習。參《密意疏》，頁57。
- <sup>62</sup> 《入中論》之組織，係以《華嚴經·十地品》之聖位菩薩十地為架構，此十地依序為極喜地、離垢地、發光地、燄慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。月稱並依此十地，依序配以每一地相對應的波羅蜜多（pāramitā，度）之行，合為十種波羅蜜多，此十種波羅蜜多依序為布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、般若、方便、願、力、智等十種菩薩正行。
- <sup>63</sup> 如《入中論》3.12 偈頌說：「如是施等三種法，善逝多為在家說，彼等亦即福資糧，復是諸佛色身因。」（《入中論》，頁60）
- <sup>64</sup> 如《入中論》：「若於施者、受者、施物……有所得者，世俗諦攝...名世間波羅蜜多。」（《入中論》，頁31）又云：「若於彼尸羅有三輪可得，名世間波羅蜜多。」（《入中論》，頁45）又云：「若見所修之忍、由誰修忍、於誰修忍三輪可得，此忍即名世間安忍波羅蜜多。」（《入中論》，頁53-54）以上所謂「世間波羅蜜多」，是就有所得者而言，若就無所得者，則稱為「出世波羅蜜多」，

中尤以戒波羅蜜多中之十善業，不僅是三乘所共之戒行，月稱更強調十善業乃是凡夫得以上生人天之因，反之，十不善業道則是眾生下墮地獄、餓鬼、畜生等惡趣之因，若生人中則亦隨十種不善業各得二種苦報。<sup>65</sup>這些都足以顯示月稱對於世間道德秩序的維護之肯定。而所謂藉由施、戒、忍所累積的作為成佛之因的「福德資糧」，也就是前述《明句論》所說的作為獲致解脫之因的善根之積集，其所表現的意義，不外是以世俗諦為方便，以勝義是方便所生之果。換言之，月稱對世間道德的肯定，其意義仍在於對世俗諦理的確保。

以上我們分別從月稱對「世俗」一詞所意謂的「世間言說」與「相互依存」之語義，指出了其所蘊含的月稱肯定世間知識與世間道德之義蘊，以說明中觀之緣起論從龍樹到月稱，所表現出的從空出有，從否定到肯定，從深觀到廣行的開展進程。而其所代表的意義即在於，基於善分別二諦的佛法正見之要求，月稱不容許作為達致第一義的前方便之世俗諦被破壞，因而藉由世俗語義所蘊含的對世間知識與世間道德之肯定，其用意即在於對世俗諦理的確保。

### 三、從緣起性空所展開的菩薩瑜伽行

上述有關月稱對世俗諦的安立，乃是從緣起世俗有的層面，勸發菩提心，以使佛弟子從廣大菩薩行，積集善根之因，利益眾生。然而，就佛教二諦而言，世俗諦只不過是一種方便，在作為成佛之因的二種資糧中，仍只是福德資糧而已。因此，月稱認為，佛弟子除了依世俗諦理而

---

如《入中論》：「施者受者施物空，施名出世波羅蜜。」（《入中論》，頁 30）

<sup>65</sup> 如《入中論》引《十地經》云：「十不善業道，上者地獄因，中者畜生因，下者餓鬼因……若生人中〔各〕得二種〔苦〕報……。十善業道，是人天乃至有頂處受生因。」（《入中論》，頁 42-43）

有廣集善根的方便，還必須在勝義上要有修習深觀諸法畢竟空的智慧，以積集智慧資糧。如此才能藉由善巧通達二諦，具足福德與智慧二種資糧，以達到圓滿成就佛果之目的，如《六十頌如理論》第 60 詩頌云：「以彼善事故，眾生聚福慧，復自福慧出，是得二正諦。」<sup>66</sup>月稱對該頌的註釋說：「已成就一切無量善業者（佛）開悟福德資糧；智慧與智慧因，為破一切有，而成佛智慧資糧。彼自眾生二資糧得成就……自彼修善業〔與智慧〕即得〔佛〕色身、法身二者。」<sup>67</sup>依月稱之註釋，成佛之因是福德與智慧二資糧，它們分別來自眾生的無量善業與智慧，此中智慧乃指破一切有之空慧，由此二資糧而得成就佛之色身與法身。宗喀巴並指本頌雙具方便與智慧，故能定解世俗因果與諸法自性空，並且引用《明句論》所說「性空即是緣起」之空義，以顯示中觀者善巧方便通達二諦。<sup>68</sup>

此外，月稱於《入中論》中亦指出，經由深廣二門而積集福德與智慧二資糧，以作為成佛之因，如《入中論》卷一說：

成佛之因有二資糧，謂福德資糧與智慧資糧。福德資糧即前三波羅蜜多，智慧資糧即靜慮、般若，精進是二種資糧之共因。福德資糧即佛百福莊嚴微妙色身之因，智慧資糧即無生相法身之因。<sup>69</sup>

本段引文與前述《六十頌如理論釋》大致相近，不同的是，《入中論》這裡特別指出六波羅蜜多與二種資糧之關係。月稱指出，福德資糧是指布施、持戒、忍辱等三種波羅蜜多，智慧資糧是指靜慮（禪定）與般若

<sup>66</sup> 月稱，《六十頌如理論釋》，頁 155。

<sup>67</sup> 同上註，頁 155-156。

<sup>68</sup> 宗喀巴著，法尊譯，《廣論》，頁 264。

<sup>69</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 61。

（智慧）二種波羅蜜多，而精進波羅蜜多則是福、慧二種資糧之共因。由上述六波羅蜜多與二種資糧之關係可以看出，福德資糧與布施、持戒、忍辱等善業之廣集有關，智慧資糧則與禪定、智慧等深觀有關，因此《入中論》此處所說，與前述《六十頌如理論釋》所說之由無量業成就福德資糧，及由觀諸法無自性之空慧成就智慧資糧，可以說相互一致。而這種一致性所表達的重要意義，即是如宗喀巴所說，由雙具方便（廣行）與智慧（深觀）而定解世俗因果及諸法自性空，也就是經由深廣二門而善巧通達「緣起性空」之中觀二諦義。

由上可知，《入中論》所含攝的廣行與深觀二門，其所依據的理論基礎，乃是月稱在緣起論上的二諦中道觀，此一緣起的二諦中道觀，即是緣起性空所蘊含的「俗有真空」及遠離有無等邊的中道智慧，而這些又密切關係著《入中論》所說作為菩薩三正因的菩提心、大悲心與無二慧。大體而言，月稱乃是以緣起性空的二諦義作為理論基礎，而開展出菩薩的廣行與深觀二種行門，而此二門在緣起性空的理據上，又充分展現出大悲與空性相應，<sup>70</sup>或菩提心與般若相應之義蘊。<sup>71</sup>此中，大悲心與菩提心乃關係著緣起世俗有，而空性（或無二慧）<sup>72</sup>與般若則關係著諸法勝義空。因此，我們或可說，作為菩薩三正因的大悲心、菩提心與無

<sup>70</sup> 大悲與空性相應，乃意謂空性的實踐即菩薩大悲的根源，參小川一乘，《空性思想の研究II—チャンドラキールティの中觀說》，頁155；C.W. Huntinton Jr. with Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p.59.

<sup>71</sup> P. G. Fenner, *The Ontology of the Middle Way*. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), p.159

<sup>72</sup> 就空觀而言，無二慧表示空性的另一面意義，菩提心表示大悲心的另一面意義，參小川一乘，《空性思想の研究II—チャンドラキールティの中觀說》，頁156。

二慧，已隱含有緣起性空的二諦義，而成為展開菩薩無量廣行與深觀的根源。

就月稱而言，大悲與空性，如何在緣起性空的二諦義中表現出其相應關係呢？首先從空性方面來說，依月稱於《入中論》中所說，能成就見甚深緣起性空之智慧的，乃屬修般若波羅蜜多的第六地菩薩。由於第六地菩薩，已得到第五地之清淨靜慮波羅蜜多，故能「住勝定心，見甚深緣起實性（空性）。<sup>73</sup>以清淨般若波羅蜜多，乃得滅定，前不能得，以未得增上慧故。」<sup>74</sup>月稱的意思是說，第五地菩薩由於只修定，未修智慧，故不能見甚深空性；然而第六地菩薩由於定慧雙修，故能由般若智見甚深空性，而得滅盡定。此中之定慧雙修，意思是說於空性而修止觀雙運之瑜伽行，如宗喀巴於《廣論》中解釋說：「又靜慮後，於般若時，說見觀察，意謂由彼次第修靜慮後觀二無我……一切次第皆先修定，次修智慧……故緣無我而能修成止觀雙運……為離一切諸戲論故，當於空性而修瑜伽。」<sup>75</sup>宗喀巴這裡所謂「於空性修瑜伽」或「觀二無我」，如對照於月稱於同一章之第 165 詩頌所說，則可以說明宗喀巴的解釋是確當的，如《入中論》6.165 詩頌云：「由無作者則無業，故離我時無我所，若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」<sup>76</sup>此中「瑜伽」(yoga)，字義為上軛、結合、相應，如理、冥想、思慮的集中，<sup>77</sup>因而瑜伽乃有經由止觀

<sup>73</sup> 「緣起實性」依月稱文後之註釋，乃指「空性」、「無自性」。(月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 73、74)

<sup>74</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 71。

<sup>75</sup> 宗喀巴著，法尊譯，《廣論》，頁 348。

<sup>76</sup> 同註 74，頁 285-286。

<sup>77</sup> Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Delhi:Motilal Banarsidass, 1995) rpt., p.856；《梵和大辭典》，頁 1100-1101。

的修習而與正理相應結合的意思。而瑜伽師 (yogin)，則意指修觀行者，宗喀巴指為「於止觀得隨一」，即「修止觀雙運者」。<sup>78</sup>因此，頌文指出瑜伽師經由見我我所皆空而得解脫，也就是指修行者經由「觀二無我」或「於空性修瑜伽（止觀）」而得解脫，這與宗喀巴解釋前述第六地菩薩「由彼次第修靜慮後觀二無我……當於空性而修瑜伽」之意旨是相符的。而其中的重要意義乃在於，菩薩於修行般若時，乃係於甚深緣起觀其空性而修瑜伽行，或是說，菩薩之瑜伽行乃是基於甚深「緣起性空」上而展開，並經由空性之深觀而得證涅槃。

不過值得注意的是，月稱於上引 6.165 詩頌的註釋中又說，瑜伽師若經由觀二無我而取證涅槃，那只不過是二乘的作為，而不是菩薩所為，月稱於此而將菩薩所觀的甚深空性與大悲相結合，如《入中論》6.165 頌之釋說：

如是由見我與我所皆不可得，則即不見生死，諸瑜伽師當得解脫……故聲聞、獨覺不受後有而般涅槃。〔惟〕諸菩薩眾雖見無我，然由大悲增上力故，乃至未證無上菩提，恆生三有。<sup>79</sup>

由此可見，菩薩與聲聞、獨覺二乘，雖然都經由深觀我法二空得解脫，然而不同的是，月稱認為二乘人是缺乏悲心的自利者，所以急求證入涅槃，可是菩薩卻是具大悲心而發誓利益眾生者，其見空性之智因與大悲相應，因此不取證涅槃而恆於生死中行菩薩道以利益眾生。<sup>80</sup>綜觀

<sup>78</sup> 如《廣論》云：「瑜伽師者，謂於止觀得隨一故。」又云：「故緣無我而能修成止觀雙運。」（頁 348）

<sup>79</sup> 《入中論》，頁 286。

<sup>80</sup> 月稱這裡所說，相近於《大智度論》所說：「菩薩常不應離大悲及畢竟空。念畢竟空，破世間諸煩惱示涅槃；而大悲引之令還入善法中，以利益眾生。」（《大正藏》冊 25，頁 441 下）另參小川一乘，《空性思想の研究II—チャン



本頌之意旨，菩薩得解脫的原因乃是由於觀空性，亦即從見「緣起性空」而由有入空，而菩薩不證涅槃而還入世間的原因是由於具大悲心，也就是從見「性空緣起」而由空出有；或是說，菩薩之所以由空出有，乃是由於見空而不滯於空，而復能見緣起有，以致能於空性中常與大悲相應，而恆於生死中行菩薩道。

至於菩薩如何從見緣起有而生大悲心呢？關於這一點，月稱於《入中論》中則以大悲由所緣而顯來作說明。月稱認為，大悲心乃是菩薩三正因中的主因，故菩薩唯以大悲心為上首，然而大悲心如何顯現呢？月稱說：「今由所緣差別，當顯大悲自體差別。」<sup>81</sup>意思是說，由於修行者所緣對象的差別，而顯現出不同的大悲。依月稱於論中對大悲的分類，共有緣生大悲、緣法大悲與無緣大悲等三種大悲，<sup>82</sup>而這三種大悲雖同緣一切有情，卻隨所緣有情之差別相，而區分三種大悲。<sup>83</sup>可見大悲是

ドラキールティの中觀說》，頁 154。

<sup>81</sup> 月稱著，法尊譯，《入中論》，頁 8。

<sup>82</sup> 如《入中論》說：「此執我、我所之世人……恆為苦苦、壞苦之所逼惱，迄無超出輪轉之期。諸菩薩眾見彼苦惱，發大悲心勇猛救護……此是菩薩緣生大悲。」（《入中論》，頁 8-9）又云：「緣法與無緣之大悲亦由所緣而顯……菩薩大悲心痛切，見……一切眾生無明大水，為非理作意邪分別風鼓動不息，隨自業轉，如同月影，剎那剎那受無常苦及自性空〔此是菩薩緣法與無緣大悲〕。」（《入中論》，頁 9-10）

<sup>83</sup> 依宗喀巴之《密意疏》，三種大悲都是同緣總有情，而所緣不同，其差別在於「緣法大悲，非但緣總有情，乃緣剎那起滅之有情，即緣剎那無常所差別之有情……無緣大悲亦非但緣總有情，乃緣自性本空之有情……緣非實有差別之有情……成就此二悲心者，由先知有情是剎那生滅及無自性，便能現起二差別相（剎那相與無自性相）。」（《密意疏》，頁 53）依宗喀巴之疏，可見三種大悲乃是隨所緣有情之差別相而作之區分。

隨緣而顯，由緣所生，<sup>84</sup>也就是說，菩薩之所以由空出有，救度眾生，乃是於性空中見緣起世俗有而生起大悲心，所以還入世間利益眾生。

由上月稱對三種大悲的分類，亦可顯示大悲與空性之相應，由於緣生乃是緣執我我所而受苦之有情，緣法是緣剎那無常之有情，無緣是緣自性本空之有情，因此這三種大悲，可以說與有情之無我、無常、自性空相應，而無我與無常其實亦意味著空，所以總體來說，三種大悲都不離性空，或者說三種大悲乃係以無緣大悲為本，<sup>85</sup>而其所表現的意義，即是前述《入中論》6.165 頌所說的大悲與空性之相應。

誠如《入中論》6.165 所說，由於菩薩能於空性修瑜伽而得解脫，復能於空性中與大悲相應，故不取證涅槃而恆於生死中利益眾生。換言之，菩薩一方面於緣起法見畢竟空而修瑜伽行，故能由有入空，另一方面又於性空中見緣起有而行菩薩道，故復能由空出有。菩薩這種無礙出入空有而雙修菩薩行與瑜伽行之修為，所呈顯的正是月稱所弘傳的「緣起性空」之二諦中道觀。

## 四、結論

以上我們從月稱對二諦及緣起性空的理解，探討月稱有關菩薩瑜伽行的觀點。就中觀學派「世俗有」與「勝義空」的二諦觀，月稱特別重視世間緣起有的價值與意義，透過本文的探討可顯示，月稱將世俗諦理

<sup>84</sup> 有關大悲由緣而顯，《入中論》僅提到依「所緣」而顯，而未提到「能緣」，惟《無盡意菩薩經》、《大智論》等均提及能緣及所緣，參小川一乘，《空性思想の研究II—チャンドラキールティの中觀說》，頁 152-153。依宗喀巴之解釋，《入中論》以所緣境區分三種大悲，乃在於「知彼三皆以欲令有情離苦為行相。」（《密意疏》，頁 53）

<sup>85</sup> 關於三種大悲以「無緣大悲」為根本，可參小川一乘，《空性思想の研究II—チャンドラキールティの中觀說》，頁 155。

視為一切菩薩行的基礎，在對「世俗」一詞的語義解釋中，月稱表現出肯定世間知識與世間道德的正面意義，由此而透顯月稱對世間廣行以積集善根的重視。在佛教的三乘行中，月稱認為利他的「菩薩行」應優先於自利的二乘行，也就是說，唯有以利他的「菩薩行」為最優位，然後才能在利他中成就利己。

然而世間緣起有所展現的只是菩薩廣大行的一面，就佛教二諦而言，它僅屬世俗諦的善巧方便，本文進一步從中觀「俗有真空」的二諦觀，指出月稱如何從緣起性空展開其菩薩瑜伽行的思想，月稱認為佛弟子除了依世俗諦而有廣集善根的方便，還必須在勝義上有修習深觀諸法畢竟空的智慧，也就是透過定與慧觀無我無我所，於空性修止觀雙運之「瑜伽行」，以積集智慧資糧。然而，菩薩於空性修「瑜伽行」時，一方面也必須要做到空性與大悲相結合，否則會很容易由觀二無我而取證涅槃，成為二乘自利的作為。因此，菩薩唯有做到空性與大悲相結合，才能不取證涅槃而恆於生死中行菩薩道以利益眾生，如此才可說善巧通達二諦，具足深廣二門的菩薩瑜伽行，終至成就佛果之目的。

## 參考書目

### 一、藏經

- 龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。  
龍樹造頌，青日釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。  
龍樹造，宋·施護譯，《六十頌如理論》，《大正藏》冊 30。  
龍樹造，後魏·毘目智仙共瞿曇流支譯，《迴諍論》，《大正藏》冊 32。

### 二、古籍

- 月稱著，法尊譯，《入中論》，台北：新文豐出版公司，1984 年。  
月稱著，陳又新譯，《六十頌如理論釋》，收於《西藏研究論文集》第 3 輯，台北：西藏研究委員會，1990 年。  
宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密意疏》，台北：法爾出版社，1995 年。  
宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》，西寧：青海民族出版社，1998 年。  
共卻亟美汪波著，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，台北：法爾出版社，1988 年。

### 三、專書

- 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1988 年。  
小川一乘，《空性思想の研究：入中論の解讀》，京都：文榮堂，1976 年。  
小川一乘，《空性思想の研究II—チャンドラキールティの中觀說》，京都：文榮堂，1988 年。  
岸根敏幸，《チャンドラキールティの中觀思想》，東京都：大東出版社，2001 年。  
安井廣濟，《中觀思想の研究》，京都：法藏館，1979 年。  
長尾雅人，《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978 年。  
奧住毅，《中論註釋書の研究》，東京：大藏出版社，1988 年。

Candrakirti. *Four Illusions: Candrakirti's Advice for Travelers on the Bodhisattva Path*. Translated by Karen C. Lang, New York: Oxford University Press, 2003.

Cozort, Deniel. *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*. Ithaca: Snow Lion Publications, 1998.

Fenner, Peter G. *The Ontology of the Middle Way*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Huntinton, C.W. Jr. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

#### 四、論文

御牧克己著，許洋主譯，〈西藏宗義文獻（學說綱要書）的問題〉，收入《西藏的佛教》，台北：法爾出版社，1991年。

那須真裕美，〈中期中觀派の二諦説：勝義へ志向させる方法論を中心に〉，《佛教學研究》第55號，京都：龍谷佛教學會，1999年。

（責任編輯：釋耀行）

