

## 《龙树意庄严》<sup>①</sup> 偈释

久 迈

提 要：《龙树意庄严》是西藏近代学者更敦群培的一部论著。他在继承西藏前期中观思想的基础之上，综合自己的认识，对西藏后期中观思想——格鲁派的名言量思想进行了深刻批判。其间有二十一首偈文，概括了《龙树意庄严》中“名言量”批判要点，即缘起中无量、名言识有性等思想。作者对缘起性空的中道思想做了深刻的反思，蕴含了他对宗教与社会关系的认识。

久迈，四川大学道教与宗教文化研究所 2008 级博士研究生。

关键词：更敦群培 中论 缘起

佛教中观破斥有、无两边，宗喀巴以万法无自性为理论前提，以“缘起”破“有”边，以“性空”破“无”边，“缘起”与“性空”之间的统一是宗喀巴思想的总体特点。但是，宗喀巴在承许万法无自性的前提下，抉择世俗认识为“量”<sup>②</sup>，以此推求“自性”的不存在，来证“性空”，了达中观，此即“名言量”学说。更敦群培在其《龙树意庄严》中，极力批判格鲁派的“名言量”。其中有二十一首偈颂<sup>③</sup>，概括了全部内容。对此，笔者在翻译、诠释的基础之上，将其内容按原有的顺序归为六类，分析更敦群培批判“名言量”学说的思想特点。

### 一、缘起与量

宗喀巴认为，名言虽于真实非量，但对于名言本身是量<sup>④</sup>。因为名言量破斥实执，与缘起并无妨害。更敦群培认为，正因为万法缘起，所以名言中无量，只有看待假立而已。在此列举五例，质疑名言量思想。

1. 有无依心说知识，真假缘境言正量，既是彼此相立存，名言量成不可信<sup>⑤</sup>。

我们所认为的“有”或“无”等知识，首先都是个人意识的产物，是以“识”来决定“境”；而这种认识是否正确，是否为“量”，又要依“识”来判断所缘的“境”是“真”是“假”，是以“境”来决定“识”。那么，能识和所境之间是缘起，没有一个可以作为“量”的绝对实体。所以，“名言量”并不可信。在《龙树意庄严》中，更敦群培用具体的例子说明这个问题，他说：“眼睛直观柱子是‘量’所成就，但是，如是直观柱子而形成的意识是否是‘量’呢？如果是，那么怎样决定意

识是真实的呢？因此，在未确定柱子有、无的条件下，无法确定意识是否可以作为‘量’；同样，在未确定意识是否为‘量’的前提下，柱子的有、无也无法确定。”<sup>⑥</sup>如此，能量的心和所量的境是相待而立，没有一个真正能作为“量”的因素。

2. 未经深究世俗知，究竟探知宗义见，根因既是彼此依，名言量成不可信。

“名言量”的依据是没有被宗派观念所左右的世俗认识，即“世许”。宗喀巴道“故问何为世共许，非是惟问离诸宗派世间老人，即可观察五蕴身中无观察识，如何而转，言于彼识共许，谓所显现或所领纳设名言处”<sup>⑦</sup>。但是，更敦群培认为，各种宗派的见解首先立足于世俗的知识，在此基础上建立自己的各种学说，而世俗又把宗派的见解当成是自身知识的依托。由于世俗和宗义之间的这种相依关系，世俗中没有一个单纯的没有宗派观念影响的知识。在《龙树意庄严》中他说：“既然说‘名言中有’不是在无宗义见的世间老人中建立，又不在比其学识丰富的经论者、毗婆娑论者、唯识论者中建立，那么是依谁而立？在这个世界上，并没有不学而知的人，学则必然趋入宗义之中，或许在狗鼠之中有许无宗义智，除此之外就不可能有了。”“认为没有前生与来世是被自然外道（顺世论）的宗义所摄，认为死后还有来生是其他宗派的影响。除了现在我活着，最终会死去等的认识之外，哪有未被宗派影响的认识呢？”<sup>⑧</sup>

3. 心中所显为虚幻，而实如此又为真，若是彼真此则假，名言量成不可信。

在佛学中认为，人的意识都是虚幻不实的，这种虚

幻不实的认识，正是空性真理的依据。这种空性的“真”便是由世俗认识的“假”来体现。依缘起之理，若是人类的意识是正确（是）的，是“量”，则空性便不是真理（非）了。所以，成立“名言量”并不可信。

在格鲁派的思想体系中，以“缘起”现“无”，以“性空”现“有”，不执有无二边见，便是中观思想。从这个关系上讲，因为“有”“无”本身是相待而立，缘起与性空之间也是缘起。因为性空，万法方有生灭等作用；因为缘起，万法又无独立性可言。所以说，缘起性空的“缘起”与“缘起”本身在概念上有所差异，前者是法的存在状态，是对应性空而说；后者是有无缘起，是非此即彼的世俗概念。而前者包含在后者当中。所以，更敦群培说：“我们的思维除了在有无之上反复着落外，确实不能在非二者之上停留。”

4. 自谬如山立论者，驳斥他误如寻针，彼此相胜既不定，名言量成不可信。

辩论本身世为了明辨是非，胜者理应是正确一方。但是在现实的经院辩论中，立论者与驳论者之间总是相胜不定，而且明明知道自己的观点有诸多错误，但在辩论中依然致力于寻找对方的错误，这说明在世俗之中，没有一个真正为量的认识，为辩论提供依据。所以，名言量并不可信。更敦群培说：“如果有一个最终能证明我们的意识是无错误性、无虚妄性的原因的话，便可以决定更多的无误无妄的东西，但是，能证明我们的意识无错谬性的除了我们的固执和自恃以外别无它物。”<sup>⑨</sup>

5. 现而不著破有边，不现不著破无边，如是彼此破不定，名言量成不可信。

在格鲁派的中观体系中，以“现而不著”破斥“有边”；以“不现不著”破斥“无边”。“现”是指认识对象的存在状态，“著”是指认识主体的反应状态。在这里，认识的主体是被动的，是“不著”状态，最终是由境的“现”与“不现”来破除有无边见，即对象显现而主体不能见，以此否定绝对的有；对象不显现而主体不能见，也并非绝对无。而现与不现之间又是缘起关系，是“现”则非“不现”，是“不现”则非“现”，那么，破除有边，则必然进入常见，破除无边，则必然进入断见。如此，就根本无法排除边见，名言量难以为信。

更敦群培说：“现而不著是‘无’的最终论证，但是，至于哪种能现，哪种不能现的界限谁都不清楚。有神通的人在屋子中未见食鬼，因为现而不著，自认为屋子内不存在食鬼。比他神通更高一筹的在乘圣人，在马粪蛋大小的地方，能看见与微尘等数的有情生命——佛经中有这样的说法。那么，就只能根据神通或智慧的高低来区别哪些能现，而哪些不能现，千万凡夫共识中的

现而不著也只能是现而不著的一部分，所以，要知道他们所成立的‘无’也只是无的一方面而已。”<sup>⑩</sup>

在《龙树意庄严》中，更敦群培对“有”和“无”做了更加详细的探讨。他说：“总之，依照世俗名言的角度来讲，除了将‘未得’（识未见境）或‘从未有得’（境不存在）作为‘无’的概念外，就无法区分‘有’和‘无’。如果相信‘未得’是‘无’的最终意义，那么就没有进入法界的机会。”他认为与其认识“有”，认识“无”更加重要。他说：“在‘有’的世界外围，总被一种称之为‘无’的所困。无火则无烟等逻辑，实际上就是用‘无’锁住了‘有’。所以，破除‘无’边是所有正理的最细微之处，因为世俗的最终所现，以及正理的一切终点，最后都指向‘无’，其实就是指向‘未得’，而不能跨过此界。”<sup>⑪</sup>

## 二、实执与量

名言量是破斥实有的一般人的世俗认识。“故破于自相为量，非须全破其是量。故非总破名言诸识为量”，“又破有性能量所量，不破缘起看待所立能量所量”<sup>⑫</sup>。简单说，因为万法缘起，并无实性可言，所以，凡夫的“实执”心也是错误的，就如执绳为蛇一样，是一种妄识。人的贪、嗔、痴等烦恼俱来自这种“实执”妄识。但是，除去“实执”的名言认识是“量”，也是人与生俱来的“名言心”拥有的正确认识，就如执绳为绳一样，所以叫“名言量”。对此，更敦群培以为“名言识”与“实执”是一，不可分离，名言量无法成立。在此举了两个例子进行反驳。

6. 朋友真存是实执，朋友能助为正能量，俱能生欲无分别，名言量成不可信。

若按格鲁派的名言量思想，如果认为朋友真的存在，这是一种“实执”，是妄识。因为并无朋友的“实性”存在；如果认为朋友帮助了我，则是“名言识”，是量，因为朋友虽无实性，但有其能作。更敦群培认为，对于认识者来说，对朋友所生的或爱或喜等感情，均来自对朋友的所执，这种执是“实执”或是对其有作的认识都是一样的，并不是因为执朋友“实有”而产生爱意，而认识朋友的作用就无感情产生。那么，从这种结果来看，“实执”和“名言识”无以区别，则安立破除实执的名言识为名言量，并不可信。

7. 敌人真有是实执，敌人相害为正能量，俱可生恨无分别，名言量成不可信。

同样，如果认为敌人真的存在，这是“实执”妄识；如果认为敌人伤害了我，则是“名言识”，是量，因为敌人虽无实性，但也有其作用。而对于认识者来说，对敌

人所生的恨意，均来自对敌人的认识，这种认识或是“实执”，或是对其有作用认识都是一样的，均给自己带来烦恼。并不因为执敌人“实有”而产生恨意，而认识敌人的作用就无恨意产生。那么，“实执”和“名言识”无以区别，名言量无以为信。

### 三、量的悖论

在佛教徒认为，自身优于外道之处，是以“教量”证“人量”，即以教义的真理来证明佛陀是真理的代表。而外道是以“人量”证“教量”，即认为自己的始祖是真理的化身，以证明他的教义是真理。而更敦群培认为：“先证其人为量，后随其教是为外道；说先证其教为量，后随其人是正理之王（缘起之理）。是否随信也是惟依三所量中最深之境而言。所谓跟随其后无欺诳（量），其实只是指随信对自己有利，还是无利。”<sup>⑧</sup>将“量”归结为人类的自我意识。

8. 比量是从自量生，自量真假依比量，为父是否子来证，名言量成不可信。

在因明论式中，感性认识称之为自量，理性认识称之为比量。比量是从自量而来，但是，在具体的认识当中，自量的真实性却有比量来定。如直观烟、火的存在是感性认识，是自量；在烟与火的关系中得知烟从火生，无火便无烟是理性认识，是比量。比如论山那边有没有火时，则以烟的有无来确定，如见山后冒烟，则认为山后有火，若山后不冒烟，则认为山后无火。如此，以有烟皆有火的比量来决定火的存在与否，这就像是用儿子（果）来证明父亲（因）的存在一样不可靠。

9. 跟随先哲言正理，是否先哲正理定，自己证则无可随，己不能证又随谁？

我们所谓的正理（正确的推理），是依据历史上一些学者的观点来演绎，但历史上那些学者的观点正确与否，却由用我们的正理思维来论定。那么，既然我们能够证明一种观点是否正确，则说明我们已经有一个衡量真理的标准，也就根本不需要去跟随古人寻求真理。但是，如果我们没有一个衡量真理的标准，则我们又怎样在众多的学者中寻求一个依照的对象呢？

10. 了义识中得正量，了与不了正量分，量知何需求了义，量无怎见了义。

佛教有四依之说，即：依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识。其中，了义与不了义的区别尤为重要。宗喀巴大师认为凡是阐述胜义的都是了义，凡是阐述世俗的都是不了义。那么，怎样区分佛经中的哪些是了义，哪些是不了义呢？同样，所谓的“量”是根据了义来成立的，而了义与不了义又要根据我

们的“量”来区分。那么，既然我们的“量”知道了义，则说明我们的“量”本身也是了义，那么就何必还要去寻找了义呢？相反，如果我们没有自己的“量”，那又怎样来区分了义和不了义呢？

### 四、宗教与量

恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。”概论之，宗教就是人类的自我异化。更敦群培在对量与宗教关系的论述中，也说明了宗教意识其实就是人类的自我意识，这种意识以信仰的方式异化，而后用宗教解释来证明其真理性。

11. 有无是非真假等，辩论纷纷此世间，感官常见为知识，习以为常是正量。

所谓的知识都是依人类的感官为基础的认识，这种认识渐渐成为习惯并在人脑中定型后，就成为辨别是非真假的标准。更敦群培在《中观精要论》的开篇就说：“我们所断定的一切是非，都是随自己意识确立的，此外并无其他根据。有问‘此物是否存在’时，回答‘是存在’，其实就是问‘在你心中此物是否显现？’而回答也是‘我心中此物显现为有’而已。以此类推，所有关于善恶、好坏、美丑的提问，都是为了探知对方的想法。对方给予肯定的回答，也是对方依照自己的想法确定的，别无他由。因此，两个人因为意见不同而将无休止的争论，直到他们的意见一致为止。当他们的意见一致后，他们的‘共识’便归入‘存在’‘知识’‘量’等的范畴之中。持相同意见的人越多，它就显得越加真实，任何不同的观点将会斥为‘邪说’‘错觉’。”<sup>⑨</sup>更敦群培以为，“量”是人类的共同感官基础之上达成的共识。

12. 众人所乐是真理，众口所向为宗义，人人心中一正量，各自都有一证论。

所谓的真理也是以人类的利益为基础，以此将多人能够接受观念称之为宗派教义。其实，每个人心中都有自己的真理标准，各自也有自己的理论依据。这是世俗认识与宗派观念之间的关系问题。譬如：在许多宗教中都有不偷盗的戒条。不偷盗是人类根据社会存在的需要而形成的一种共识。但纳入到宗教信仰体系后，人们把不偷盗归结为宗教戒条，与其认为不偷盗是一种社会公约中形成的道德品质，人们更加喜欢用神的诫命来论证不偷盗的缘由。

13. 一山过处一宗教，其后智愚千众随，此为正量此是真，自宗之真由己定，同信之中乐不彼，异教之人恨不止。

世界上有很多宗教，各自的信仰者也是不计其数。很多人将自己的信仰确定为真理，并以此来否定其他宗教的合理性，因此产生各种争执。更敦群培说：“如果说，虽然我们的规定无以为信，这是遵循佛的意旨得到的真理。那么，谁确定了佛的真理？如果是龙树等大师所定，那么龙树的真理由谁来定？如果说是宗喀巴大师，那么宗喀巴大师的真理又有谁来定？如果说是自己的上师，那么上师的真理是由自己来定的，这就好比狮子的中正者是老虎，老虎的中正者是牛，牛的中正者是狗，狗的中正者是鼠，鼠的中正者是虫。就像最后的中正者是虫子一样，当细细寻求后发现，所有的规定最终除了我们的意识之外，再也没有它物。”<sup>14</sup> 这样，更敦群培将信仰之真理，依然归结为人类本身的意思。

14. 六道众生此国中，十有所同百不从，人所见之神不见，真假准法谁来定。

所谓世俗，是相对于胜义而言，本意为假。所以，世俗之见，是非胜义之见，并非单指人类的认识，理应包括六道众生之见。在佛经中说，面对一味之水，人视之为水，天视之为甘露，恶鬼视之为脓血。那么，六道所见不同，则说明六道的世俗谛也有不同，人的世俗见非天之世俗见，天之世俗见也非饿鬼之世俗见。那么，世俗之量依谁而定，依谁而论世俗之是非真假？

## 五、量与中观

更敦群培认为，中观是超越有、无的认识，只有在否定人类意识的前提下才能到达。如果抉择人类的认识为量，并以此来达中观，则中观也只能陷入人类的有无意识中徘徊，而无法超越人类的主体观念。

15. 常人毕生求真理，俱生实执堕因知，学者毕生求真理，更胜遍计实执得。

初入佛教的常人也知道，俱生实执是众生堕于无明，产生三毒等烦恼的根本原因。但格鲁派认为，俱生智也有量的成分，即名言中的缘色等认识，并非是产生烦恼的缘由，所以为量。唯识宗的“三性”说中的“遍计所有性”，是经过学者探究的结果，并认为遍及实执是应该破斥的对象。这本与俱生智没有区别，而格鲁派认为“遍及所有性”是宗义见认识，在无宗义见中不可得，即认为遍及所有识与俱生识不同。对此，更敦群培间接诘问。

16. 眼见弥勒为母犬，未证俱智不可信，中观唯识皆两立，学者之智不可信。

这里举了一个关于无著修证的故事，来反驳格鲁派以为俱生智是“量”的思想。说无著在山中修证慈氏佛（弥勒佛），始终不得证迹。三次因为心灰意冷下山，都

看到别人精进的榜样后，回去再修。最后一次下山时，见一母狗受伤已久，伤口上布满蛆虫。无著慈心大发，欲去除母狗伤口上的蛆虫，但又怕用手力量过大，会伤害到蛆虫的性命。所以，决定用舌头舔去蛆虫，正在他闭上眼睛欲舔去蛆虫时，才发现眼前的母狗是弥勒菩萨。更敦群培认为，如果人的俱生智是量，则无著第一眼看见的就是弥勒菩萨，而不是母狗。而无著眼见弥勒为母狗，则说明人的俱生智慧并不是量。而在大乘佛教中，中观派与唯识派的观念截然不同，则说明学者的智慧也并不可信。

17. 求智一生尽无余，宗师亦有虚妄智，世间常人虚所见，怎以名言量成信。

既然，一生致力于真理的各派宗师的智慧也有虚妄之时，则世间凡人的认识怎么会是名言量的依据呢？更敦群培在《龙树意庄严》中说：“凡夫的意识具有错谬性，这自不必说。就如圣觉天提出的‘外境实有’说被无著菩萨斥为谬论，而无著的‘遍计执无自性，依他起有自性’说又被中观论师打入谬论之中。如此贤者圣人的意识都无可靠性，那么还有谁更可靠呢？”世俗之中没有一个可以作为量的依据。

18. 所有能用有益识，分类置之为正量，犹如海市隐去后，大漠又见蜃楼起。

中观破斥有无边见，是超越人的思维意识。但是，在缘起性空的中道论中，为了证明“自性”的不存在，重新捡起世俗关于“有”或“无”的观念，从中截取有益于论证“无自性”的知识，以此建立所谓的“名言量”，这就像努力把一种虚幻的境象否定后，当地有重新构筑起一道虚幻的境象。那么，中观思想依然没能跳出世俗观念，依然在或有或无的认识当中徘徊。

19. 脸神有变亦有变，镜子有变亦有变，变无定所知知识影，何时能尽不再现。

在格鲁派以为，“有”是“无自性”的“有”（惟是有），“无”是“自性无”。以“无自性”中和有无二边，成就缘起性空的中观思想。而更敦群培认为，能识的心与所识的境缘起而立，彼此并无“量”可言。能识有所变化时，所识亦有所变，所识有变化时，能识也会随之改变。这就像镜子和脸的关系一样，镜子中的脸像会随人脸的改变而改变，人的脸也会随镜子的改变而改变。更敦群培的观点是，只有在能所合于一体，境识无二分别时，所有的知识就才会消失殆尽，才能进入真正的中道。

## 六、量的困惑

在更敦群培看来，中道之“中”，本是本体之意，中

道是超越主体意识（我见）与自然本体（空性）的合一之道。而在量的体系中，却成为“中和”之意，即在人的意识中，将那些相违的概念（有和无），以一定的方式进行统一，以此来抉择中道。这无疑给证悟中观者带来了许多困惑。

20. 依据此理断定无，手触针时又信有，依手所感信其是，皆现为虚拟其非。

根据缘起性空的思想，当你认识万法缘起时，则会了知万法没有自性，万法为空。即，在外法无自性，在内人无自性。但是，当你的手触到针时，那种刺痛的感觉又给你一种有万法实有的感觉，缘起之力无法抵御自性实执。所以，以缘起与性空的理论去证悟中观，则我们的认识始终在事（世俗认识）理（胜义空性）之间反复徘徊，而无法真正进入中观正道。

21. 寻其有根疑其无，见其无上疑其有，播撒真种得假果，感其假有现为真。

与上述一样，当你以为法有自性而去寻找时，因为缘起之理，它让你知道自性并不存在。而当你以为无自性而去感受针尖时，那种疼痛又会让你感觉到法有自性。所以，当你以为他真的存在，他却以假的形态显现，当你以为他假时，他又会给你真的感觉。总之，这种境识之间有无缘起，使我们无法超脱真假的藩篱，而无法趋入中观正道。

## 结 语

宗教学家威尔逊说：“宗教立足于超越世俗的愿望，一切宗教信仰都要求人们达到一种被称为‘信仰的飞跃’的境界。而要达到这种境界，有一个需要突破的临界点。虽然有人企望实现这种‘信仰的飞跃’，但却难于突破这个临界点，因为他们缺少那种欲罢不能的动力，因此，只能始终在经验范围内徘徊。”<sup>⑩</sup>更敦群培的批判名言量的意义正在于此。宗喀巴放弃有无超越的中道学说，返回到人的经验理性层面，建立有无统一的中道诠释学说<sup>⑪</sup>，与其藏传佛教改革是统一的，必然有其深刻的社会意义。但从宗教来讲，这种意义上的中道，也就只能在世俗思维内迂回，而无法超越人类的主体意识范围。所以，更敦群培在说：“总之，我们最大的缺陷之一，就是无论胜义、世俗都非要能够说清楚、想明白，尤其要说清楚为止，这样，一旦获得与其相应的理论，就自以

为结合正理和教理找到了终极真理，其实是‘喜酒者得酒，喜肉者得肉’，只是获得了与自己的意愿符合的理论而已，怎么会是得到了佛菩萨的境地呢？”<sup>⑫</sup>那么，更敦群培批判名言量的实质，就是反对佛教理念与世俗观念的一体化。更敦群培所处的西藏社会，正是格鲁派政教合一制度的没落时期。更敦群培最终作为一个革命者，极力反驳名言量学说，提出名言缘起无量，实执与名言不分等观点，从中蕴含了他的政教分离思想，亦具有深刻的社会意义，此待进一步研究。

（责任编辑：無邑）

①《龙树意庄严》全名《中观甚深精要嘉言·龙树密意庄严论》（藏文：Dbu-mvi-zab-gnad-snying-por-dril-bvi-legs-bshad-klu-sgrub-dgolngs-rgyan）。其汉译本有民族出版社出版的藏汉合本《中观精要·龙树心庄严》（白玛旺杰译）；在《青海海南民族师范专科学校学报》（1993年始）上曾连续刊载《龙树意饰》（达哇译）汉译，但不完整。文中《龙树意庄严》引文是笔者译。

② 藏文 tshad-ma，翻译成汉语是“量”。“量”一词游走于能所之间、活动与活动者之间，有“能量、量智、所量”等意，只有在的句子中才能分辨具体意义。但万变不离其“真知、真理”之最终含义。“正量”与“量”同义。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯更敦群培：《更敦群培文集》（第二册），霍康·索郎边巴等编，西藏：西藏藏文古籍出版社，1990年，第297—301、278、336、287、273、274、322、274、277、308页。

④⑦⑫宗喀巴：《菩提道次第广论》（《宗喀巴集》第一卷），法尊译，北京：民族出版社，第420—421、428、322页。

⑤ 藏文“ta-snyad-tshad-grub-vjog-la-blo-ma-bde”，直译应为：“对于成立名言量，心里感到不安（无法接受）”。为对应偈颂格式，意译为“名言量成不可信”。

⑬ [日]池田大作、[英]B·威尔逊：《社会与宗教》，梁鸿飞、王健译，成都：四川人民出版社，1991年，第185页。

⑰ 宗喀巴起先继承藏传佛教前期中观派的思想，并作《嘉言金鬘》，阐述“他空见”学说。后来倚重等月称等中观论师建立自己的中观诠释，于1402年作《菩提道次第广论》，在其毗钵舍那一品中阐述“自空见”学说。陆续又作《菩提道次第略论》、《辩了不了义善说藏论》、《龙树中观根本慧慧论广释之正理海》、《入中论善现密意疏》，广释其中观思想，此系传承为藏传佛教后期中观派。