



# 《中論》簡論

韓廷傑

## 一、中論解題

《中論》是印度佛教中觀學派最主要理論著作，中國佛教三論宗完全繼承了中觀學派的理論體系，所以《中論》亦是三論宗所依據的主要經典。

《中論》是略稱，全稱《中觀論》。三論宗創始人吉藏（五四九—六二三）所著《三論玄義》對「中」字進行了詳細解釋，「中」即中道，中道以諸法實相為其意義，以佛教正法為其意義，佛教正法遠離一切語言所表達的意思，亦遠離一切往生的生死世界和無往生的涅槃境界，所以一切事物的實相是「空」，是遠離一切偏斜的中道，這種中道實理是言亡慮絕的，無法用俗人的語言名稱對此進行表達，所以中以不中為其意義，所以一切事物的實相是非中非不中，為了對衆生進行教誨，勉強安個名稱叫「中」。因中而有偏，因偏而有中，中和偏相待而成立，互為因緣，所以說偏是為了讓人們理解中，說中是為了認識偏。正如說俗諦是為了讓人認識真諦，說真諦是為了讓人認識俗諦。

《三論玄義》區分為四種中：「一中」意謂祇有中道是清淨

道；所謂「二中」即世諦中和真諦中；「三中」即世諦中、真諦中、非真非俗中；所謂「四中」就是對偏中、盡偏中、絕待中、成假中。以中道實理對治大乘和小乘學人的偏病，這就是對偏中。把大乘和小乘學人的偏病斷除乾淨，這就是盡偏中。中道本來是為了對治偏病，偏病既然已經對治乾淨，中道亦就不能成立了，此時的境界，既不是偏，亦不是中，無法用語言文字進行表達，為了使衆生脫離三界輪迴而達涅槃，勉強安個名字叫做「中」，這就是絕待中。有和無都是假名，非有非無是中道，為了說明非有非無而說有和無，這種成立於有、無假名的中道，稱為成假中。就成假中而言，有單、復、疎、密、橫、豎等義，有或無是單假，非有或非無是單中，有和無是復假，非有非無是復中，有和無是疎假，非有非無是疎中。本來不是有而說有是密假，本來是假有而說不有是密中，疎就是橫，密就是豎。

《大乘玄論》卷五對觀、論二字進行了詳細解釋，所謂「觀」就是直接觀辨於心，「論」就是宣說於口。由於中道實相而生正確觀點，對這些觀點進行宣講就是「論」。《大乘玄論》卷五認為：中、觀、論三字無定，亦可以稱為《觀中論》或《論中觀》。正確的觀點智慧能夠認識中道實理，把這種中道實理宣

講出來就是「論」，這就是《觀中論》。「論」祇能論述中道實理的正確觀點，這就是《論中觀》。《大乘玄論》卷五對正觀解釋如下：「我觀如來，前際不來，後際不去，中亦五住，如此觀者，名爲正觀。」①所以中道實理就是正觀。「論」以論辨爲其意義，意思是把話說徹底，如果不把正確觀點講清楚講徹底，就會產生各種邪見使人憂慮重重。因爲「中」就是「正」，所以《中觀論》又可以稱爲《正觀論》。

關於中、觀、論三字的關係，「中」是根本，因爲中道實相而生正確的觀點智慧，這就是「觀」，對這些正確觀點進行宣講就稱爲「論」。吉藏認爲這三個字有兩種次第。佛和菩薩對衆生教化的次第就是《中觀論》，衆生接受佛和菩薩教誨的次第是《論中觀》。當佛和菩薩對衆生進行教化的時候，因爲中道是三世十方諸佛和菩薩所走的道路，所以首先說「中」，由中道而生佛和菩薩的正確觀點，所以然後說「觀」，菩薩把這些正確觀點講出來就是「論」，所以最後講「論」。當衆生接受佛和菩薩教化的時候，衆生因爲「論」而認識中道，因中道而生正觀。

佛和菩薩都有自行、化他二德，自行即自己的覺悟，化他是使他人覺悟，由中道實相而生正觀，這就是自行，「論」是化他，佛和菩薩對衆生進行教化必須具備三個條件：中道實相之理，由中道實相之理而生的正觀，由正觀而宣講「論」。中道實相是境，正觀是智慧，如論而行就是「觀」，如行而說就是「論」，所以立中、觀、論三字。

要講這三個字的相同點，三個字都可稱爲「中」，都可稱爲「觀」，都可稱爲「論」。爲什麼都可以稱爲「中」呢？因爲中道實理不偏不倚，所以這種道理稱爲「中」。因爲中道實理而生正觀，這種正觀不偏不倚，亦可以稱爲「中」。因爲中道和正觀而宣講「論」，這種「論」亦是不偏不倚的，亦可以稱爲

## 專論

《中論》簡論	韓廷傑	3
--------	-----	---

《唯識無境》義	胡曉光	12
---------	-----	----

世俗忍辱與佛教的忍辱觀	高銘	17
-------------	----	----

論僧官制度的產生	羅顯	25
----------	----	----

## 法海拾貝

上座部佛教的重要論典		
------------	--	--

《清淨道論》	蔡惠明	37
--------	-----	----

		37
--	--	----

## 畫頁

封面：南京靈谷寺無量殿		
-------------	--	--

面裡：瑞士蘇黎士烏爾里希·馮·施勒德爾收		
----------------------	--	--

藏室所藏犍陀羅風格佛像（公元三世紀）		
--------------------	--	--

底裡：西藏唐卡——羅漢		
-------------	--	--

封底：元·中峯明本國師手扎		
---------------	--	--

# 明內

## 第二期九八二第

封底：元·中峯明本國師手扎		
---------------	--	--

「中」。為什麼都可以稱爲觀呢？因爲「中」是萬事萬物真實意義的相狀，「觀」是認識萬物實相的智慧，「論」是事物的假名。這就像三種般若一樣，「中」是實相般若，「觀」是觀照般若，「論」是文字般若。爲什麼都可以稱爲「論」呢？「論」是起主動作用的能論，「中」和「觀」是起被動作用的所論，亦可以稱爲「論」。就這三個字的區別而言，中道實理不偏不倚，所以稱爲「中」，智慧認識事物不受任何阻礙，所以應當稱爲「觀」，「論」是寫成文字的佛法教誨。

《中觀論》又稱爲《正觀論》，「正」可以分爲二種：體正和用正。既不是真諦，又不是俗諦，這就是體正。這種真諦應用在俗諦上，就是用正。因爲一切事物的本性，既不能說，又不能想，無所謂真諦、俗諦，所以稱之爲「體」，沒有任何偏斜錯誤，故視之爲正，這就是體正。因爲中道實體沒有名相，不可用語言表達，衆生無法理解，既不是有，亦不是無，勉強稱爲真諦、俗諦，這就是「用」，這種真諦應用在俗諦上，亦沒有偏斜錯誤，故視之爲「正」，這就是用正。

從另一個側面看問題，「正」又可以分爲三種：對於偏斜的

毛病來說稱之爲「正」，此稱對偏正；把偏斜的毛病徹底對治乾淨，這就稱爲盡偏正；偏斜的毛病既然已經除掉，「正」亦不需要保留了，既不是偏，亦不是正，勉強安個名字叫做「正」，這就是絕待正。

對於「觀」和「論」的解釋與「正」相同，由於佛教真理本體正確，產生正確的觀點，這稱爲體觀。憑藉真諦和俗諦的應用，產生二諦的觀點，稱爲用觀。所以，「觀」具有體觀和用觀。「觀」由心加以辨別，爲衆生如實演說佛教真理的本體，稱爲體論。如果演說佛教真理本體的應用，就稱爲用觀。所以，「論」具有體論和用論二種。觀、論亦和「正」一樣，亦有對

偏、盡偏、絕待三種。

如果從通論和別論來分，《中論》屬於通論，因爲《中論》的前二十五品破斥對大乘教的迷惑，闡明大乘教的道理。後二品破斥對小乘教的迷惑，闡明小乘教的道理。最後結尾部分又歸結到大乘，所以《中論》不是小乘論，而是大乘論。以上劃分是據青目釋，印順法師的《中觀論頌講記》不同意這種意見，他認爲前二十五品說明苦、集、滅三諦，後二品說明道諦。

世間萬物雖然都是假名，但領會其主要用途，共分四種：因緣假、隨緣假、對緣假、就緣假。如果辨別非常深奧的因緣意義，就是因緣假，如真、俗二諦，因空而有，因有而空，空、有互爲因緣，這就是因緣假。隨順衆生的根緣，因人而宜地說法，這就是隨緣假。爲了對治常而說無常，爲了對治無常而說常，這就是對緣假。外道認爲世間萬物都是實際存在的，諸佛和菩薩對此進行探究，最終結果是空，這就是就緣假。就四假來說，《中論》多用就緣假。

《中論》除稱爲《中觀論》和《正觀論》以外，還有以下名稱：

一、《中頌》(Mādhyamika kārihā)。龍樹原著爲頌文，現存梵文本爲二十七品四四九頌，漢譯本爲二七品四四五頌。所以人們把龍樹原著稱爲《中頌》。因爲本頌是注釋的根本，所以《中頌》又稱爲《根本中頌》(Mūla-mādhyamika kārikā)。

二、《般若根》。因爲《中論》闡述《般若經》的根本思想，所以《中論》又稱爲《般若根》。

三、《般若燈論》(prajñāpradipa-mūla-mādhyamika)。此名來源於清辨著《般若燈論釋》，慧頤在其序文中曾經指出《般若燈論》的來由，因爲無分別智像燈一樣有寂照之功。

《中論》的版本如下：《續砂藏》本、《嘉興藏》本、《續

藏經》本、《大正藏》本、《高麗藏》本、《龍藏》本和《藏要》本。其中《藏要》本最佳，除對校漢文本以外，還對校過藏文本和梵文本，準確度最高。

《中論》的疏釋主要有如下幾種：吉藏的《中觀論疏》十卷、清辨著波羅頗迦羅譯《般若燈論釋》十五卷、安慧著惟淨等譯《大乘中觀釋論》九卷、無著著元魏瞿曇般若流支譯《順中論》二卷。除此之外，還有藏文的《無畏論》。

## 二、作者、釋者和譯者

作者龍樹(Nāgārjuna)，又稱爲龍勝、龍猛，音譯那伽阿順那，華嚴宗始創人法藏（六四三——七一二）著《十二門論》宗致義記》對這個名字進行過考查。「那伽」(Nāga)，譯爲「龍」，這是大家公認的；「阿順那」(Arjuna)，玄奘譯爲「猛」。法藏問過唐朝來華的印度僧人大原，據說印度傳說古代有位猛士叫阿順那，所以玄奘譯爲龍猛。還有另外一種解釋：印度有樹名「阿順那」，因爲在這種樹下生，所以譯爲龍樹。相傳爲馬鳴弟子迦毘摩羅尊者之弟子，有鳩摩羅什翻譯的《龍樹菩薩傳》流行於世，但神話色彩太濃。

龍樹的生活年代大約是公元三世紀，出身於南印度婆羅門種姓，自幼聰明過人，在乳哺之中就誦讀《四吠陀》<sup>②</sup>各四萬偈。每偈三十二字，都能通達其義。年幼時即已著名，通曉天文地理、圖緯秘識及各種道術和世間藝能。

後來因爲認識到貪欲是痛苦的根本，是各種禍患的根源，所以出家受戒學小乘佛教，九十日中誦三藏盡。爲了尋求佛經而入雪山，在一座塔的老比丘處得到很多大乘經典。對龍樹思想影響較大的有九部經：《八千般若頌》、《法華經》、《普曜經》、

《楞伽經》、《華嚴經》、《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》、《月燈三昧經》、《金光明經》、《十地經》。

經過學習以後，龍樹走出南印度，來到中印弘揚大乘佛法，多次與外道辯論獲勝。晚年又回到南印度，橋薩羅國引正王原信仰婆羅門教，後經龍樹教化而改信佛教。龍樹得到引正王的多方護持，這位國王在黑峯山建伽籃供養龍樹，此間龍樹收提婆爲弟子。龍樹施妙藥使引正王數百歲不死，王子無法繼承王位，故設法加害龍樹，要求龍樹把頭施捨給自己，因此龍樹自刎身亡，死於龍樹山。

龍樹是印度佛教中觀學派的創始人，是佛教史上很有影響的人物，被中國佛教徒稱爲八宗祖師，著作甚豐，號稱千部論主，但有不少是僞作，確屬龍樹著作的祇有十三部。<sup>③</sup>

釋者青目(pingala，音譯賓伽羅)，生活年代約爲公元三世紀，屬婆羅門種姓，生平事跡不詳。他爲《中頌》作的注釋流傳最廣，影響最大，《中論》已經成爲龍樹原著《中頌》和青目注釋的代名詞，其影響如此之大，很可能是由於羅什以精美的語言最先譯成漢文，實際上青目的注釋並不十分理想，有不少古代佛教大師曾對其注釋提出批評，如僧叡的《中論序》說：「此人雖信解深法，而辭不雅中。其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之。於通經之理盡矣，文或左右未盡善也。」<sup>④</sup>由此可見，鳩摩羅什法師在翻譯的時候，曾對青目釋文進行過剪裁。以後的吉藏、曇影等都對青目釋文提出過批評。

譯者鳩摩羅什(三四四一四一三)是梵文kumārajīva的音譯，另譯鳩摩羅什婆、鳩摩羅耆婆等，往往略稱爲羅什或什，意譯童壽。家世國相，祖父達多，父鳩摩羅炎(Kumārayana)是印度人，將嗣相位的時候而出家，東度葱嶺，龜茲王聽說後，讓其二十歲的妹妹耆婆(jīva)嫁給他，後生羅什，鳩摩羅什之名是含

父母之名而成。羅什於七歲出家，從師學《毘曇》，九歲隨母來到罽賓，向罽賓王的從弟槃頭達多法師學《中阿含》和《長阿含》，與外道辯論獲勝，受到罽賓王的厚遇。十二歲隨母回到龜茲，後至沙勒，為沙勒王講《轉法輪經》，在此學習《一身六足論》<sup>⑤</sup>，並學外道經典，當時有兩個莎車國的大乘師在沙勒，羅什從其學習《中論》、《百論》、《十二門論》等大乘經典。二十歲在王宮受具足戒，從卑摩羅叉學《十頌律》，並教化其師槃頭達多改學大乘。此時其母離開他到印度去了。

此時，羅什聲望很高，深受道安法師（三一四——三八五）

和前秦王苻堅的賞識。公元三七九年，苻堅派遣大將呂光討伐龜茲，苻堅聽從道安的建議，命呂光打敗龜茲後得到羅什，並強迫羅什與龜茲王的女兒結婚。呂光攜羅什於歸國途中，獲悉苻堅已被姚萐殺害，即稱王於涼州。僧肇（三八四——四一四）聽說後，趕來涼州，向羅什學習大乘佛教。

弘始三年（公元四〇一年）五月，羅什來到長安，姚興待以國師之禮，請在西明閣和逍遙園翻譯佛經，並請僧䂮、僧遷、法欽、道流、道恆、道標、僧肇等八百多人協助，共譯《摩訶般若波羅密經》、《小品般若波羅密經》、《金剛般若波羅密經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰經》、《思益梵天所問經》、《阿彌陀經》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》、《十頌律》等佛經三十二部二百餘卷，此據僧祐著《出三藏記集》卷十四，費長房著《歷代三寶記》載為九十八部四百二十五卷，成為我國四大譯師<sup>⑥</sup>之一，其翻譯質量和數量僅次於玄奘。玄奘的譯籍以唯識為主，羅什的譯籍以中觀為主，所以被三論宗推為中土初祖。除譯經之外，羅什還著有《實相論》、《金剛經注》和《維摩經注》，除殘闕不全的《維摩經注》以外，其餘二書皆佚。羅什還有答慧遠問若干篇，後人輯為

《鳩摩羅什法師大義》，亦稱《大乘義章》，主要弘揚性空理論。

鳩摩羅什的弟子很多，號稱三千，其中最突出的是十哲：僧䂮、僧肇、僧叡、道融、道生、曇影、慧嚴、慧觀、道恆、道標，前八人稱為「八俊」，僧肇、僧叡、道融、道生稱為「四聖」。

### 三、中論思想探源

《中論》的核心內容是「空」，第一偈八不「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」實質就是「空」。「空」論並非中觀學派獨有，很多佛教派別都講「空」，但對空的理解各不相同，《中論》講的「空」是緣起自性空，正如《中論·觀四諦品》所說的：「衆因緣生法，我說即是空。……未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」<sup>⑦</sup>這裡的「法」(dharma)是指世界上森羅萬象的事物。根據《中論》觀點，客觀世界的一切都是因緣和合的產物，沒有一種事物是不依賴於其他事物而獨立存在的自性，所以都是空。

要理解中觀的「空」論，必須首先弄清兩個基本概念：緣起和自性。這「緣起」論正是《阿含經》的主要內容之一，「緣起」是指條件，「緣起」論是說任何事物或存在都依賴一定的條件。條件具備，相應的事物或存在就要產生，有條件就有存在，沒有條件就沒有存在。所以，一切現象（或存在）和條件是不可分離的，如要分離，相應的事物就隨之而消滅。《雜阿含經》卷十二對「緣起」是這樣解釋的：「此有故彼有，此起故彼起。」<sup>⑧</sup>意思是說：具備相應的條件，就有相應的事物；相應條件的適當組合，就有相應的事物產生。

關於「自性」的問題，《壹輸盧迦論》是這樣解釋的：「凡

諸法體、性、法、物、事、有，名異義同，是故或言體，或言性，或言法，或言物，或言事，莫不皆是有之差別。正音私婆婆，或譯爲自體體，或譯爲無法有法，或譯爲無自性性。」<sup>⑨</sup>意思是說：自性的「性」字和自體的「體」字，無法（「法」爲事物）有法的「法」字同義。「自性」是梵文Svabhāva的音譯，意譯爲「有」。所以，自性就是自有，即不依賴於任何事物而獨立存在的實體。無自性就是「空」。

爲了說明「空」的具體含意，《中阿含經》的《大空經》把「空」區分爲四種：內空、外空、內外空和不移動。內空是觀眼、耳、鼻、舌、身、意六根皆空，外空是觀色、聲、香、味、觸、法六塵皆空，內外空是六根、六塵皆空。由於修習上述三空，使内心安住不動，這就是不移動。《舍利弗毗曇》卷十六《道品》講六空：內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空。《大毗婆沙論》卷八講十空：內空、外空、內外空、有爲空、無爲空、散壞空、本性空、無際空、勝義空、空空。這裡的散壞空是散壞聚相，可以破壞我見和我所見，相當於《雜阿含經》所說的析法空。這裡的無際空相當於《阿含經》所說的生死無始、本際不可得。這裡的「空空」(sūnyatā-sūnyatā)被《中論》直接繼承，《中論》有一個偈專門說明這個問題：「大聖說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」<sup>⑩</sup>此中「大聖」是指釋迦牟尼佛，意謂偉大的聖人。他所說的「空」是爲了讓人們擺脫各種邪見，如果不否定客觀世界，又執著於「空」，像這樣的人，一切佛都不能對他們進行教化。

《般若經》講十六空、十八空或二十空。它講的二十空很多與上述內容重複，具體內容如下：一、內空(Adhyātma sūnyatā)。二、外空(Bahirdhā sūnyatā)。三、內外空(Adhyātma b

ahirdhā-sūnyatā)。四、空空。五、大空(Mahā Sūnyatā)，此中「大」是指東、西、南、北、上、下、東南、東北、西南、西北多方。六、勝義空(paramārtha-sūnyatā)，「勝義」即第一義，也就是諸法實相，認識到諸法實相即可達到涅槃，所以說勝義空就意味着涅槃空。七、有爲空(samskrta sūnyatā)，有爲法是因緣和合的產物，也就是俗人所說實存的客觀事物，佛教稱之爲五蘊、十二入、十八界等。所謂「有爲空」就是無生無滅，一切無所有。八、無爲空(Asamkṛta-sūnyata)，無爲法是非因緣和合的永恆真理，沒有生（產生）、住（持續）、異（變化）、滅（毀滅）四大特徵。九、畢竟空(Atyanta sūnyata)，意謂一切事物畢竟不可得。十、無始終空(Anavarāgra sūnyatā)，一般認爲，一切事物都有始、中、終三個發展階段，「無始終空」意味着「無始終」之意義是不存在的。十一、無散空(Anavakāra sūnyatā)，《大乘般若經》卷四一三稱：「散謂有放、有棄、有捨可得，無散謂無放、無棄、無捨可得。」<sup>⑪</sup>十二、一切法空(Sarvadharma-sūnyatā)，「一切法」是指五蘊、十二處、十八界、有色、無色、有見、無見、有時、無時，有漏、無漏、有爲、無爲等。十三、本性空(prakṛti sūnyatā)，「本性」是指一切事物的根本特點。十四、自相空(Svalakṣaṇa sūnyatā)，「自相」是指事物的特殊相狀。十五、不可得空(Anupalambha-sūnyatā)，《大般若經》卷四一三稱：「何何不可得空？不可得謂此中求諸法不可得，當知此中不可得由不可得空，非常非壞……。」<sup>⑫</sup>十六、無性自性空(Abhāva svabhāva sūnyatā)，「無性」即事物的「無」，「自性」意謂事物的「有」。「無性自性空」意謂「一切事物既不是「無」，亦不是「有」。十七、有性空(Bhāva sūnyatā)，「有性」即有爲法。十八、無性空(Abhāva sūnyatā)，「無性」即無爲法。十九、自性空(Sv

*abhāva sūnyatā*），《大般若經》卷四二三稱：「云何自性由自性空？謂一切法皆自性空，此空非智所做，非見所作，亦非餘所作，是自性由自性空。」<sup>13</sup>二十、他性空(Parabhāva sūnyatā)，《大般若經》卷四二三稱：「云何他性由他性空？謂一切法若佛出世、若不出世，法住、法定、法性、法界、法平等性、法離生性、真如、不虛妄性、不變異性、實際，皆由他性故空，是謂他性由他性空也。」<sup>14</sup>意思是說：不管佛出世還是不出世，法性、法界等佛教永恆「真理」仍然是存在的，因為佛的出世與不出世僅是指佛的化身，化身是短暫的，法身是永恆的。

空宗經典對「空」還有其他的分類方法，如《放光般若經》卷二區分為六空，卷一區分為十四空，《仁王般若經》區分為十二空，《光讚經》卷九和《大智度論》卷二十六區分為七空。《般若經》所講的「空」都是從《阿含經》繼承來的。《中論》把這些名目繁多的「空」概括為三空：我空、法空、空空。「我空」是說沒有起主宰作用的靈魂，「法空」是說沒有一切有為法和無為法，「空空」是說「空」亦不是真實存在。

《中論》所講的「空」是對一切事物的徹底否定，主要有四句否定：非有、非無、非亦有亦無、非非有非無。它否定事物的本體，又否定其因果關係和變化。不僅否定有為法，亦否定無為法，就連佛教的四聖諦、八正道、十二因緣、佛、涅槃等，它都否定，都破除。從表面看來，這種徹底否定精神什麼都不立。實際上並非如此，破字當頭，立在其中。這種徹底否定精神祇是破除人們的執著，因為祇要有所執著有所追求都不能成佛，並非真的沒有佛，沒有涅槃。

《中論》的中道、二諦等基本理論亦都來源於《阿含經》和《般若經》、《阿含經》對中道的解釋是非苦非樂或非常非斷，對真諦的解釋是離妄言斷妄言。

## 四、中論與因明

《中論》作者龍樹的生活年代與《正理經》的成書年代大體相同，所以二者之間的關係很值得注意，《中論》等十八品《觀法品》認為有四種信：一、現世可信，二、比知可信，三、譬喻可信，四、賢聖所說故可信。龍樹著《方便心論》則把四量稱為現見、比知、喻知、隨經書。二者名異義同。龍樹的四信完全等於《正理經》的四量：現量、比量、譬喻量和聲量。龍樹的現事可信或現見，相當於《正理經》的現量。現量是根、境相合所得到的認識，這種認識沒有辦法用語言進行表達，沒有虛妄分別，沒有謬誤，對自己來說是肯定無疑的。龍樹的比知可信，相當於《正理經》的比量，是以現量為前提所進行的推理認識。龍樹的譬喻可信或喻知，相當於《正理經》的譬量，是使人由已知的類似事物所得到的認識。龍樹的賢聖所說故可信或隨經書，相當於《正理經》的聲量，又稱為聖言量或聖教量，是可信賴對人有益的教訓。

龍樹的《方便心論》把比量分為三種：前比、後比、同比，《中論》分為如本、如殘和共見。相當於《正理經》的有前比量、有餘比量和平等比量。《方便心論》對前比、後比、同比的解釋如下：「前比者，如見小兒有六指，頭上有瘡，後見長大，聞提婆達，即便憶念，本六指者，是今所見，是名前比。後比者，如飲海水，得其鹹味，知後水者皆悉同鹹，是名後比。同比者，如即此人，行至於彼。天上日月，東出西沒，雖不見其動，而行必行，是名同比。」<sup>15</sup>所以前比是由前而推知今，後比是由今而推知後，同比是對同一事物的屬性推論。《中論》對如本、如殘和共見的解釋如下：「如本名先見火有煙，今見煙知如本有火。如殘名如炊飯一粒熟，知餘者皆熟。共見名如眼見人從此去

到彼，亦見其去，日亦如是，從東方出至西方，雖不見去，以人有去相，故知日亦有去。」<sup>⑯</sup>《正理經》的有前比量是由原因推知結果，如看到雲，推知將要下雨。有餘比量是由結果推知原因，如看到河水上漲，推知上游有雨。平等比量是由現在推知現在，如聽到鳴聲，推知有雀。由此可見，《方便心論》、《中論》、《正理經》三者，對三種心量的論述基本一致。

《正理經》主張五支作法：宗、因、喻、合、結，宗是要成立的命題。因是使宗得以成立的原因或理由。喻的功能是輔助因，成立宗。喻分為同喻和異喻，同喻是因的例證，因為它與所立法的屬性相同。異喻與之相反，其屬性不同於所立法。「合」是對所立法的「喻」進行推理，對宗和因進行綜合考慮。「結」是講完自己的理由以後再說「宗」，亦就是結論。其式如下：

宗 此山正燃着火。

因 因為它有煙。

同喻 凡有煙必有火，如廚房。

異喻 凡無火必無煙，如湖。

合 此山亦是這樣。

結 所以此山正燃着火。

龍樹的邏輯不同於《正理經》，他的著作中沒有明確提出三支作法或五支作法的問題，但從《方便心論》的內容來看，他同意三支作法，不同意五支作法。如他講到有三種減：一因減，二言減，三喻減。因減是缺因的錯誤，如：

宗 六識無常。

喻 猶如瓶等。

此支缺因，所以稱為因減。言減是說言語不完整。如說四大無常，如瓶造作。應當說：

宗 四大無常，

因 造作故，  
喻 如瓶。

喻減是缺少喻支的錯誤，如下式：  
宗 此身無常，  
因 衆緣成故。  
此式缺喻，所以稱為喻減。

由此看來，龍樹認為祇要宗、因、喻三支具足，就是完整的立式，不一定有合、結二支。所以不同於《正理經》的五支作法。把宗、因、喻三支作法說成是陳那的獨創是不對的，祇能說是他繼承了龍樹的意見，把三支作法明確固定下來。

## 五、中論對中國佛教的影響

《中論》對中國佛教各個宗派幾乎都產生過影響，受其影響最顯著的是三論宗。中國佛教三論宗，純粹繼承印度佛教中觀學派的理論體系，所以三論宗推中觀學派創始人龍樹為初祖。儘管三論宗以龍樹的《中論》、《十二門論》及其弟子提婆的《百論》為經典，但在三論當中，《中論》最重要，所以《中論》對三論宗的影響最大。

天台宗尊《中論》的作者龍樹為西土十三祖和東土九祖的初祖，根據《中論》第二十四品《觀四諦品》的一個偈：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>⑰</sup>建立天台宗的空、假、中三諦或三觀。

儘管唯識和中觀是對立的，但唯識派對中觀仍很重視，唯識派創始人之一無著（Asanga，三一〇——三九〇）著《順中論義入大般若波羅密經初品法門》簡稱《順中論》，二卷，弘揚《中論》義理。注釋《唯識三十頌》的十大論師之一安慧（Sthira-

mati，四七五——五五五）著《大乘中觀釋論》，《續藏經》共收十六卷二十七品，《大正藏》祇收九卷，到十三品《觀行品》而止。唯識對空的強調不亞於空宗，如《楞伽經》講七空：第一義聖智大空、性空、相空、無行空、行空、一切法不可說空、彼此空。《瑜伽師地論》卷十二講四空：觀察空、彼果空、內空、外空。該論卷七十七又講十七空：一切法空、相空、無先後空、內空、無所得空、外空、內外空、本性空、大空、有爲空、畢竟空、無性空、無性自性空、勝義空、無爲空、無變異空、空空。《顯揚聖教論》卷十五講十六空：內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無初後空、無損盡空、性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。由此可見，唯識對空論亦是非常重視的，但對空的解釋不同於中觀，中觀的空是緣起自性空，唯識的空是阿賴耶緣起空。

《中論》義理對禪宗的思想影響亦很明顯，禪宗尊龍樹爲天竺第十四祖，《中論》的空、八不中道等是禪宗重要的理論基礎，如世尊對迦葉的傳法偈：「法法本無法，無法法亦法。今付無法時，法法何曾法？」這實際上是《中論》的空觀。

關於初祖菩提達磨的故事很多，比如他與弟子慧可的一段對話，慧可問：「諸佛法印，可得聞乎？」祖曰：「諸佛法印，匪從人得。」慧可曰：「我心未寧，乞師與安。」祖曰：「將心來，與汝安。」可良久曰：「覓心了不可得。」祖曰：「我與安心竟。」這裡的「覓心了不可得」顯然是空宗思想。

菩提達磨將要返回印度的時候，讓其門人談一談學佛的心得。道副說：「如我所見，不執文字，不離文字，而爲道用。」祖曰：「汝得吾皮。」尼總持說：「我今所解，如慶喜見阿闍佛國，一見更不再見。」祖曰：「汝得吾肉。」道育曰：「四大本空，五陰非有，而我見處，無一法可得。」祖曰：「汝得吾

骨。」最後慧可禮拜，依位而立。祖曰：「汝得吾髓。」此中慧可一言不發，說明佛教真諦言亡慮絕。

禪宗的空觀還表現在菩提達磨和武帝的一段對話。帝問曰：「朕即位以來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」祖曰：「並無功德。」帝曰：「何以無功德？」祖曰：「此人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」這裡菩提達磨所說的「無功德」顯然是空宗思想，從俗諦來講是有，從真諦來講是空，俗諦的有是假有，所以說「雖有非實」。

有一位居士曾對二祖慧可說：「弟子身纏風恚，請和尚懺罪。」祖曰：「將罪來，與汝懺。」士良久曰：「覓罪不可得。」祖曰：「汝與懺罪竟，宜依佛法僧住。」這裡的「覓罪不可得」與上文的「覓心了不可得」是一樣的，亦顯然是空宗思想。

著名的六祖慧能得法偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃？」此中的「本來無一物」顯然是中觀的空論。此類例證，舉不勝舉，恕不贅述。

相傳龍樹從龍宮取回《華嚴經》，還會造解釋《華嚴經》的《大不思議論》十萬頌。所以，以《華嚴經》爲其經典的華嚴宗，推龍樹爲本宗祖師，十分重視龍樹的中觀理論。華嚴宗創始人法藏（六四三——七一二）曾著《十二門論宗致義記》二卷，弘揚《十二門論》，就等於弘揚《中論》，因爲《十二門論》是《中論》的概要性論書，是《中論》的入門書。

相傳龍樹會隱身術，善咒術，所以龍樹被密宗推爲本宗祖師。密宗本經《大日經》所說的「我說一切法，所有相皆空。」《金剛頂瑜伽中略出念頌經》所說的「一切諸法性，皆從因緣現。」《金剛頂樓閣一切瑜伽瑜祇經》卷上所說的「諸法無自性」等，都明顯繼承了大乘空宗思想。

識」，並不是以唯爲實有，只是在認識這個環節上，識爲主體，

境爲客體，並且唯識的境是在內識中，所以說「唯識無境」並不否定境存在。

唯識的目的，在於讓自我意識進行自我反思，在反思理性中，澄明識自性的所以然，這個識體所以然是與法界之眞境是同體爲一本元。中國佛教性宗是以無爲法爲本體的緣起論，它與唯識學不屬於同一種緣起論，唯識學是有爲緣起論，阿賴耶識是生滅心，不是無爲法的眞如心，因此「唯識無境」不是眞如緣起論上的有心無境（物）的本體論命題。在認識論上，近代西方哲學有兩大體系，一是經驗論，二是理性論，「存在就是被感知」是以感性知爲主體，是經驗論認識論的認識命題。「我思故我在」是以理性知爲主體，是理性論認識論的認識命題，唯識學與它們也是完全不同的。唯識學是妙覺論，它以正智爲主體，以親證真如全在爲實境。所以從古至今用各種哲學理論來解釋唯識學，都是不完全正確的，由於唯識學義理深奧，含宏萬匯，非長期深入研究實踐是難以得其奧。如果我們用現代文化意識理解唯識學，那它就是一種關切生命主體解脫的真實學，是理論與實踐相統一的學問，它不僅解決了人類主體意識原理，並通過對主體本性的自我證明，達到主體與客體在終極上的統一性原理，對哲學的基本問題，給予了中道辯證式的解答。由於唯識學指向的是聖位境界，所以它對凡夫的一切，都是用否定式來闡釋的，它的否定是對高級層次上存在的肯定。「唯識無境」否定的是凡夫認識的境，而肯定了聖者所親證的法界眞如之境的存在，當然在終極上，境與智是統一體，不過在認識環節上，智體與境如是即同一有差別的，我想這就是唯識學對「唯識無境」的命題理由所在，原因是這和以解脫爲中心的大乘佛教本懷能夠契合，並且在唯識學論典中，也有充份的聖教印證。

（上接第11頁「《中論》簡論」）

#### 註釋：

①北京刻經處本，卷五，第四十八頁。

②《吠陀》，梵文Veda的音譯，婆羅門教最古老的經典，約成書於公元前二千至前一千年，最古的《吠陀》本集有四部：《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闍婆吠陀》。

③見藍吉富著《漢譯本中論初探》，收於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第四十八集。

④《大正藏》卷三〇，第一頁。

⑤《一身六足論》，說一切有部的主要論典，「一身」是指《發智論》，「六足」是《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》。

⑥我國的佛經四大譯師是：羅什、真諦、玄奘、不空。

⑦《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑧《大正藏》卷二，第八四頁。

⑨《大正藏》卷三〇，第二五三頁。

⑩《中論》卷二《觀行品》，《大正藏》卷三〇，第一八頁。

⑪《大正藏》卷七，第七三頁。

⑫《大正藏》卷七、第七三頁。

⑬同上。

⑭《大正藏》卷七，第七三頁。

⑮《大正藏》卷三〇，第六二頁。

⑯《藏要》本《中論》第四四頁。

⑰《藏要》本《中論》第六一頁。