

王正之 主編

佛家經論導讀叢書

● 第一輯



中論  
下

李潤生

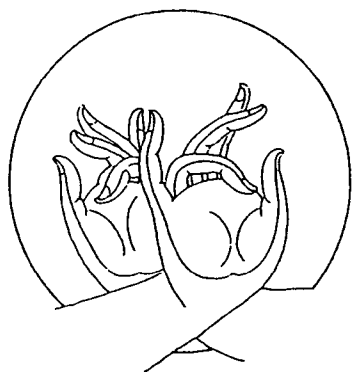
導讀



永經論導讀叢書

《中論》(下)

李潤生導讀



## 佛家經論導讀叢書

書名：《中論》(下)

導讀者：李潤生

編輯委員會：羅時憲

馮公夏

李潤生

談錫永

主編：王亭之

責任編輯：美高製作室

美術設計：何端保

出版：密乘佛學會

博益出版集團有限公司

聯合出版

發行：博益出版集團有限公司

香港禮頓道一號

(852) 28366088

出版日期：一九九六年九月

定價：每本港幣六十元

出版書號：7 X 32616

國際書號：ISBN 962-17-4616-7

——版權所有·請勿翻印——

# 佛家經論導讀叢書

## 卷首語

王亭之

近年捐資印贈佛經的人多，而能讀佛家經論的人卻少。近年演繹佛學的著作譯作亦多，只是能引導讀者有系統地讀經論的叢書則未見。爲此，同人等發願，精選佛家經論若干種，編成叢書出版，小乘大乘，空宗有宗，顯乘密乘，規模略具。

光是選印佛經，即雖精心選注，對今日的讀者恐怕益處亦不大。尤其是一些不能讀經論原文的讀者，他們僅靠讀近人的著述來瞭解經論大義，甚容易僅能得一偏之見，因此，便須要指導他們怎樣去讀經論，令其能親自體會經論的法味。這總比靠間接傳播，所領略者爲深刻。此亦猶家廚小炒，終比名廚製作的罐頭好味。

是故「導讀」之作，除注釋或講解經論外，最重要的是指出一經一論的主要思想，以及產生這種思想的背景，同時交代其來龍去脈，即其啓發承先的作用。讀者循序而入，便當對佛學發展的脈絡瞭然，亦能體會佛說一經的用意，菩薩演繹一論的用心所在。

然而由於技術問題，叢書出版次序，並不等於閱讀經論的次序，此點尚希注意。

## 總序

要學佛，首先要明白一點，一切佛家經論，其功能是給學佛的人用來研讀，而不光是用來唸誦。倘認爲只能唸，不能讀，而且不必讀，那就未免將全套《大藏經》的意義看低。因爲等於把藏經看成廢紙。

要聞法，亦首先要明白一點，所聞者必須是佛菩薩所宣示的法要，而不是講者本人對人生的感受。倘認爲由此即可獲得佛教徒的生活指南，那就未免將佛法的涵義貶低，因爲佛不只教導人怎樣生活，而且還教導人怎樣解脫。

有些人矢志學佛，卻終身未能聞如來的法義，即由於未能研讀經論，又未能得聞有系統的法義開示。學佛必須研讀經論，千萬不要以爲研讀經論只是「佛學」，而非「學佛」。不讀經論，根本就沒有可能建立正見，沒正見又焉能稱爲學佛。

目前坊間談佛學的書刊林立，可是卻少見引導讀者直接研讀經論的讀物。由於古今文字隔閡，若無引導，研讀維艱，這也許即是今日提倡「學佛」，或提倡「唸經」，而不提倡「讀經」的緣故。本叢書的出版，或可滿足一些有志體會佛陀經義及菩薩論旨的人。

佛家思想，並非由不斷發展而來。但其流播於世間的過程，表面看來，卻是一個發展的過程。

這個過程是：原始佛學——部派佛學——大乘佛學。於大乘佛學之中，流播的過程又先顯後密。

如果認爲佛家思想由發展而來的，那麼，釋迦就不可能說大乘經典，因爲釋迦說法時代，屬於原始佛教。阿難尊者結集佛的遺教，亦並未結集大乘經典。

所以說，大乘經典所演繹的，是佛的密意。稱爲「密意」，意思是說，佛於說法時雖未明白說出此意，但其內涵卻實在有這重意思。

因此一切佛學，實是在由上向下的建立。

釋迦先說四諦，然後再說緣起。我們不能說當他說四諦時，不明白緣起，後來說法多年，才忽由四諦發展出十二因緣。若這樣說時，便是謗佛。

佛已得一切相無分別智，但他於弘法時，卻不能一開始就將自己證悟的境界說出，而且證悟的境界實亦無可說，是故他便只能權宜向下安立，說四諦等。

華嚴家認為，佛轉法輪，先說《華嚴》，然後才向五比丘說四諦。姑無論釋迦當日轉法輪的實際情形是否如此，但就由上向下安立這一重意義來說，華嚴家的說法，不能說沒有道理。是故爭論是否先說《華嚴》，便只是爭事實而不是爭其含義。

所以研讀佛經，實在有兩種途徑——

一是按其流播過程，先讀釋迦說法時代的遺教結集經典，如《阿含經》等；然後讀部派時代的論著，如《阿毘達磨俱舍論》等；再然後讀大乘經論，此則浩如瀚海，有「般若」、「唯識」、「如來藏」三大系列。

一是按了義與不了義來研讀。所謂了義，是指其法義究竟真實；所謂不了義，是指其法義有若干程度的權宜安立。

如果先按第一種途徑研讀經論，然後再按第二種途徑來重讀經論，對學者來說，應該收益最大。

本叢書中，《雜阿含經選讀》是原始佛學時期的經典；由《異部宗輪論》，可窺部派佛學時代的各部派不同宗義；由是上窺大乘空有二家的思想，以及顯乘密乘的論著，則已能得全部佛法的綱要。至於每部經論所含的法義，以及其屬於那一宗派，表達甚麼思想，則已詳於各經論導讀之中。

佛家發展成許多宗派，固然許多時是由於詮釋經義的觀點不同，但許多時卻實不純由於理論上有紛爭，

而是由於每宗部祖師的個人實修，其所領悟的境界有所不同。將不同的境界用理論表達，因而便有種種不同的傾向。例如中觀家傾向於領悟一切法的本體，由此便說一切法無自性；唯識家傾向於觀察一切法的現象，並由此領悟本體，由是便說唯識無外境。密乘甯瑪派同漢土禪宗，其「大圓滿」即是直接證入諸法實相的祖師禪，由是便說如來藏。

所以於研讀經論之時，其實不宜將之視為理論的研究，實宜用之於修持上的配合。藏密古師有四宗部理論，配合四續部（事續部、行續部、瑜伽續部，以及無上瑜伽續部）修持的說法，後來雖被格魯派加以否定，其實這說法亦甚值得參考。關於這點，於本叢書的〈四法寶臺〉導讀中已有說明。

如果將各宗部的理論，跟實修聯繫，那麼，研讀經論的層次，便當與純理論研究有所不同。這重意旨，希望讀者能夠領悟。

本叢書出版，時間有點倉促，兼且限於人力，當有許多不足之處，尚祈讀者賜予指正。尤其是關於編輯的觀點，以及導讀的觀點，望能集思廣益，於以後編印第三輯時，能做得較為完美。

## 別序

大乘佛法分空有兩輪，然而卻並不等如說釋尊當年為小乘行人說法不談空說有。由阿難尊者結集的經典（主要為《阿含部》的經典），其實即已貫串了空有兩輪的思想。只不過跟後來結集的大乘經典比較起來，表達的方式不同而已。

所謂「空」，是談一切法（一切現象、事物、概念）的本質實無自性；所謂「有」，即是承認一切法的相狀或功能都是實際的存在。我們讀《雜阿含經》（請參本叢書黃家樹居士所撰的《雜阿含經》導讀），若能持此觀點來讀，當別有會心之處。

當年有外道來向釋尊問法，所說種種見地皆為釋迦否定，那外道便問釋尊：「你說的是甚麼法？」釋尊答道：「我說緣起。」

所謂「緣起」，即指事物或現象以至一切概念皆藉「緣」而生「起」。用現代語言來說，則是除了事物的成因（因緣）之外，還須各種客觀條件（諸緣）齊備然後事物才能成立。這是很科學的說法，應該容易為現代人接受。甚至還不妨這樣說：「緣起」理論，實在比較其他宗教的哲理更為深刻徹底。

說「緣起」，即便等於說空有。一切法藉諸緣生起，即是一切法都實無自存自成的獨立永恒本質，如是即說之為「空」。但一切法既能藉諸緣生起，生起後便自有其相狀與功能，此相狀或功能必須說之為「有」，否則便陷入虛無。——釋迦說法，無論說四諦或十二因緣，都貫串着「緣起」這基本觀點，因此亦等如無時不說空有。所以空有兩輪並非只是大乘佛學。如今許多學佛的人，每懷疑大乘佛學非釋迦親說，便認為應該只學小乘。同時，又執着於「大乘」「小乘」的名相，認為「小乘」之「小」帶有貶義，便要將二者分別改稱為「北傳佛教」與「南傳佛教」，實在十分無謂。而且，硬將佛法割裂為兩分，倒不如藏傳佛學之視小乘大乘為一完整體系的不同次第。



認識上述的事實十分重要，因為龍樹論師的《中論》，正針對當時小乘行人的缺失而作。也即是說，小乘行人說空有未合釋尊本懷，龍樹故著本論以為匡救。

小乘行人的缺失，是由解釋輪迴與業果而引起。因為釋迦既說「無我」，那麼，輪迴與業果又由誰去承擔呢？所以他們便各自設一能承擔輪迴與業果的個體，又務求此個體的定義不與「無我」法印抵觸。關於這點，詳見本叢書《成業論》導讀。

然而成立個體實有，無論界說如何，始終都是實有，這就跟釋尊所說的空義或多或少有相違之處。這是小乘論師的一方面缺失。

另一方面，有部份小乘論師不善說空，將空義演繹為虛無或斷滅，那就十分影響作者的心理，這部份行者修正觀時，簡直有如槁木死灰，其日常生活亦如草木之無情，因此便亦成為缺失。

龍樹論師的《中論》，正是針對當日小乘論師的缺失而作。也可以說，他是根據釋尊的本懷，對「緣起」學說加以發揮。其所發揮的宗旨與層次，已見於「導讀」的「引論」。

因此我們可以這樣說——佛學由小乘過渡入大乘，本論是一本確立大乘思想的重要論著。若無本論，則對釋迦說「一切法自性空」的理解，將會十分混亂。而且，對「緣起」學說也很難理解透徹。

印度論師根據本論，發展成為中觀學派。此派又復分為「自續派」與「應成派」。然而若據西藏密宗甯瑪派所傳，此兩派的宗旨皆非了義，唯說如來藏的學派為了義，故稱之為「了義大中觀」。甯瑪派所傳的「大圓滿」法門，以及漢土禪宗六祖以前所傳的心法，皆以「了義大中觀」作為宗義的依據。

印度論師的如來藏思想跟龍樹的《中論》本無衝突，因為並不執如來藏為本體有，只視之為一種心識境界（通俗而言，則可說為心理狀態）。視狀態為實有，與釋尊所言的空有並無抵觸，是故跟本論便亦無抵觸。

我們於研究本論時，若跟《楞伽經》比較研究，當有許多啓發。因為根據藏傳佛學，實認為《楞伽》全經都說如來藏，而且是根據中道思想來說如來藏。龍樹的中觀思想，實由《楞伽》思想而來——雖未據《楞伽》本經，但卻已接受了由西元前後即已傳播的《楞伽》思想，亦即「了義大中觀」思想。這思想傳播在龍樹之先，而經典結集則在龍樹之後。

藏傳的說法，並非由西藏論師自創，而是承繼印度論師的宗義，因此對研究中觀思想來說，可謂相當重要。若我們能不戴着有色眼鏡來看密宗，對中觀思想的研究，由此實可以開出一個新天地。

李潤生居士為近代唯識宗師羅時憲教授入室高弟，精研因明。他於詮釋本論時，態度十分嚴謹，並且運用因明來詮釋論主的宗旨。在本叢書中，李居士有《因明入正理論》的導讀，讀者或易感因明過份枯燥，然而由本論的詮釋，我們卻可以看到運用因明的活潑實例，由是且可知佛家邏輯之嚴謹。

本論共二十七品，本書則尚餘十九品未及詮釋，雖然由「引論」及八品論文的詮釋已能表達出龍樹的中觀思想，但究竟有未窺全豹的遺憾。李居士給筆者的信說——

本人計劃於《中論導讀》出版後，稍盡佛弟子的天職，繼續完成其餘十九品的「疏釋」，並修訂上述八品的文字，俾得全釋本的《中論今析》可以面世，利便佛弟子與學人對《中論》的探索研究。

筆者馨香祝禱他能夠完成其計劃，因為用因明來詮釋全論固屬難得的創舉，而且其所應用的資料，豐富程度亦令人嘆為觀止。至於筆者，將來只準備撰一長文，用「了義大中觀」的觀點來綜釋本論，那就只能算是為李潤生居士的巨著作點宗義上的小小補充。

王亭之

乙亥秋於國麟都

## 自序

先師羅時憲先生撰《唯識方隅》，在書中「前導分」有言：「佛家大乘經典卷帙雖多，論其要義，不外空有兩輪。後人依此兩類經典而建立之大乘學，遂有空有兩宗。」

《中論》者，秉承原始佛教的《阿含》根本教義，發明大乘佛學畢竟空的《般若》精神，所以在「有兩輪」之中，屬「般若系統」的「空輪」著作，在「空有兩宗」之中，屬「中觀系統」的「空宗」著作。「中觀系統」自然涵攝於「般若系統」之內。

龍樹所造《中論》，是佛家大乘般若「中觀學派」的開宗之作。《中論》亦名《根本中觀論頌》，所以後之學者依《中觀》所建立的學派名爲「中觀學派」。此學派的早期論師如提婆的造《百論》與《廣百論》，中期論師如清辨的造《掌珍論》，月稱的造《入中論》，晚期論師如師子賢的造《現觀莊嚴光明》，如是等等「中觀」的著作，無一不以彰顯《中觀》的深邃學理爲旨趣。至於《中論》的歷代注疏實不勝枚舉；即使是藏傳學者所舉的《中論》注釋八大家中，如佛護、清辨、月稱等固然是「中觀學派」中的巨擘，其餘的德慧、安慧竟然是「瑜伽學派」中的大德（按：中期的「中觀學派」與「瑜伽學派」是水火不相容的對立者）。此外「瑜伽學派」的開宗祖師無著論師也造《順中論》以闡釋《中論》的「八不中道」義。由此則《中論》的重要與歷史地位可以得見。

今《中論導讀》可分「引論」與「釋文」兩大部分。讀者透過「引論」能概括地理解《中論》的基本思想與歷史背景，使有足夠的能力以進入《中論》諸品的「釋文」的探索，能直接地掌握《中論》的思想理論，爲將來深入研究《中論》各種不同問題作好基礎式的思想訓練。

「引論」共分七節，分別是《中論》的題解、《中論》的作者和譯者、《中論》的撰作背景、主旨、結構與全論二十七品的內容概要。跟著以較多的篇幅，以較爲詳盡、較爲具系統的方式，條分理析地介紹《中

論》的基本觀念，從「緣起觀念」到「緣起無自性」；從「緣起無自性」到「緣起中道空義」；從「緣起中道空義」到「二諦中道義」。然後跟着分析「假名有」與「自然空」的特質，以正顯「八不中道」的「中道空義」；進而分析構成「緣起特質」的各種「生成因果關係」與各種「邏輯因果關係」，依彼彼不同關係，以正顯《中論》所強調的一切「有爲法」、一切「無爲法」，乃至一切抽象關係範疇的「緣起性空」之理，以契會諸《般若經》說「一切法畢竟空」的旨趣。然後澄清一般人對「緣起性空」的疑惑與誤解，通過一連串的論證，以闡述《中論》所謂「以有空義故，一切法得成；若無空義故，一切則不成」的具體理趣。於「釋疑」之後，則依《中論·觀法品》的理據，闡釋《中論》的「實踐理論」與「修行證果的整個歷程」，以彰顯《中論》並非是一些玄談空論的著作，而是不折不扣的一本「觀行論的宗經論」的巨構。

於「引論」中，扼要地闡釋《中論》的基本概念後，進而論述《中論》各種不同的辯證方式，其中包括所依的「四量」、「假言推理」、「兩難推理」、「四句否定推理」，以及各別有關的主要疑難、主要困惑，與此等疑難困惑的可能解決方法。於此「辯證方式」之後，則簡論《中論》的歷史地位、貢獻與影響。最後則詳述《中論》的梵本、譯本、注釋以及中外的有關著作，為讀者對《中論》研究提供較有價值的參考資料。

此「引論」部分，都十萬言，但為導論體例與篇幅所限，對不少應要探究的問題，如《中論》的種種辯證技巧問題，在《中論》影響下的「中觀學派」的早、中、晚期的不同思想特質與貢獻問題等，都無法一一給以應有的詳析的交代。希望將來能以此「引論」為藍本，別撰《中觀通論》一書，以解決上述有關的問題。

至於「釋文」部分，依原有計劃，是要把《中論》全書二十七品中的每一品都加上提要與分科，配合龍樹「頌文」與青目「釋文」，參考吉藏《中觀論疏》、印順法師《中觀論頌講記》、無著《順中論》、安慧《大乘中觀釋論》、清辨《般若燈論》、K. K. Inada 所撰 "NĀGĀRJUNA, A Translation of his

Mulamadhymakakarikā with an Introductory Essay”的羅馬字化的《中論》梵本與英文譯本，更斟酌《雜阿含經》、諸《般若經》、《大智度論》及《阿毘達磨大毘婆沙論》等典籍，再加分析、綜合、演繹而成「疏義」。至於術語的闡釋以及次要的參考，則於每品篇末附以「注釋」。又有關龍樹本頌與青目釋文的推理部分，則運用龍樹常用的「假言三段論式」(hypothetical syllogism)，把整個論證清楚明確地排列出來，使讀者比較容易地、清晰地掌握龍樹《中論》的思想內容，對其間的是非對錯，可以作出較為客觀公允的判斷。

不過，要完成上述的使命，則每一品的篇幅不能過少，如《觀因緣品第一》使用了五萬字；若要完成全論二十七品的「疏義」，似非五十萬言不行，這樣便大大超出了「導讀」體例與篇幅的限制。所以只好退而思其次，採取折衷辦法，為要確保每一品「疏義」的翔實、清晰、明確的基本要求，故在《中論》二十七品中，選取對「中觀學思想體系」最具代表性的八品來加闡釋。計有《觀因緣品第一》、《觀去來品第二》、《觀有無品第十五》、《觀法品第十八》、《觀如來品第二十二》、《觀顛倒品第二十三》、《觀四諦品第二十四》及《觀涅槃品第二十五》。其餘的十九品，則在本書《引論》部分的《三、本論的主旨，結構與內容概要》一節中，予以扼要的介紹，便利讀者完成上述八品的披閱後，可以因應個人的需要和興趣自由選讀。

此間「釋文」部分所選擇的八品當中，《觀因緣品》闡釋「八不中道」，以及論證「一切法無有自性的生」，為「緣起性空」的理解，奠定最主要的基礎。《觀去來品》則闡釋及論證「一切法不來不出」的理論，彰顯「中觀學」之破除有客觀「運動」的自性之存在。《觀有無品》則闡明一切法是「緣生的」，既非「自性實有」，亦非「自性實無」，以顯「非有、非無」的「中道空義」。《觀法品》則論述《中論》的「修行實踐理論」。《觀如來品》與《觀涅槃品》都是論述「修行實踐」的最終「果德」亦是「緣起性空」、「無實自性」者；就人而言，則名為「如來」，就法而言，則名為「涅槃」，都是「離四句」、「絕

百非」的非語言分別所行境界。〈觀顛倒品〉則明一切「煩惱顛倒」都「無實自性」，所以能斷，所以能滅，有情眾生才可以出離「生死」，證得「涅槃」。〈觀四諦品〉則明確論證：唯有依「緣起無性」的真理，一切「世間法」與「出世間法」才可以存在；若一切法「自性實有」，則「世、出世間諸法」都不能存在；此間還論述了「二諦中道義」，而對「天台宗」具有深遠影響的「三是偈」亦出於此品。

如是八品的分析，庶幾可以概括〈中論〉的基本思想與理論。此間的篇幅亦二十八萬言，希望「佛家經論導讀叢書編輯委員會」不會刪節予以全幅付梓。至於其餘十九品的分析，或可於一年內繼續完成，以會合上述八品，成爲《中論今析》一完整著作，毋負先師羅時憲先生與羅師母三十五年來對我的教誨、期望與策勵。

李潤生

一九九五年九月八日

香港山齋

# 目錄

卷首語

總序

別序

自序

第二部：釋正文

觀有無品第十五

觀法品第十八

觀如來品第二十二

觀顛倒品第二十三

觀四諦品第二十四

觀涅槃品第二十五

第二部

釋正文



## 觀有無品第十五

【提要】《觀有無品》是《中論》的第十五品。但品題在現存的梵本作 *Svabhāva parikṣā*，意譯為《觀自性品》。不過番本(西藏譯本)同於漢譯，亦以「觀有無」(*Bhava-abhava*)為題。有學者推測，「觀有無」是「觀自性」的較古的表達方式<sup>①</sup>。所謂「觀有無」者，就是考察世間的存在事物，是否有「實有自性」的存在，又是否有「實無自性」的存在。考察的結果，發覺既沒有「實有自性」的存在，亦沒有「實無自性」的存在；「實有自性」及「實無自性」都是世間諸等宗派的邪執戲論的產物，所以龍樹論師於本「觀有無品」中，一一予以遮破。

吉藏《中觀論疏》認為本品有「近遠兩義」<sup>②</sup>。所言近義者：「上來諸品處處已破有無，但是略破、散破；今廣破是束破。所以具須作廣略破者，『有』、『無』是諸見根，障中道本。諸見根者，如因『有』、『無』(便)成『斷』、『常』，因『斷』、『常』生六十二見，故『有』、『無』是諸見之根，若『有』、『無』病生，則眾病並生；『有』、『無』若滅，(則)諸患皆滅。」這是龍樹撰《觀有無品》的第一重緣由。

所言遠義者：「如來常依二諦說法，但二諦是因緣空有。而外人闡有作(實)有解，成『自性之有』，聞無作(實)無解，成『自性之無』，則障於二諦；既障二諦，則二智不生，便無三世諸佛、菩薩。斯病既深，故須重破。」此是龍樹撰《觀有無品》的第二重緣由。茲分數端，闡述近遠之義如下：

一者，本品是說明事物的存在狀態。正如《中論》乃至整個「中觀學派」的一貫主張，一切法(一切事物)的存在，不是自有、常有、獨有的存在，即不是「實有自性」的存在(按：「實有自性」者，才是自有、