

《入中论》第六品中观思想及方法特色

无 可

武昌佛学院 湖北武汉

【摘要】月称《入中论》第六品以彻底的空性见贯摄缘起、无我与二谛三大核心教义。在缘起观上，它通过“观察”与“不观察”的区分，使缘起性空同时成立于胜义谛与世俗谛，从而超越小乘的实有缘起、瑜伽行派的阿赖耶识缘起及中观自续派在世俗谛中安立自性的局限。在无我观上，它不仅在胜义中遮遣我，也在观察后的世俗中遮遣我及我所依，破斥从犊子部的胜义补特伽罗到自续派世俗安立我的种种执着。在二谛观上，它以凡圣所见为区分依据，并将世俗谛分为观察前随许世间名言与观察后抉择诸法空性，使修行无须经过“世俗胜义谛”的中间环节，直接由对世俗名言的观察趣入胜义。方法论上，《入中论》继承《中论》的归谬法，但大幅扩展破斥对象、增加多层破斥逻辑并引入敌宗补救与再破的辩论结构，同时大量使用种芽、车等生活譬喻及世间共许常识，增强了论证的严密性与教化的普适性。这些特色使《入中论》成为中观应成派的代表性论典与核心文本。

【关键词】《入中论》；月称；中观；缘起性空；无我；二谛；归谬法

【收稿日期】2026 年 7 月 5 日

【出刊日期】2026 年 8 月 3 日

【DOI】10.12208/j.ssr.20260264

The Madhyamaka doctrine and dialectical method in Candrakīrti's *Madhyamakāvatāra*, chapter six

Ke Wu

Wuchang Buddhist Academy, Wuhan, Hubei

【Abstract】The sixth chapter of Candrakīrti's *Madhyamakāvatāra* employs a thoroughgoing view of emptiness to unify the three core doctrines of dependent origination (*pratītyasamutpāda*), non-self (*anātman*), and the two truths (*satyadvaya*). Regarding dependent origination, through the distinction between “examination” and “non-examination,” it establishes that emptiness and dependent origination are mutually entailing in both the ultimate truth (*paramārthasatya*) and the conventional truth (*saṃvṛtisatya*), thereby transcending the substantial causality of Hīnayāna, the ālayavijñāna-based causality of Yogācāra, and the Svātantrika-Madhyamaka's retention of intrinsic nature within the conventional sphere. Regarding non-self, it negates the self not only in the ultimate sense but also in the conventionally examined sphere, along with its basis of imputation, thereby refuting all notions from the Vātsīputrīyas' ineffable person (*pudgala*) to the Svātantrika's conventional establishment of a self. Regarding the two truths, it distinguishes them on the basis of what is seen by ordinary beings versus the noble ones, and further divides the conventional truth into the unexamined acquiescence to worldly conventions and the examined discernment of emptiness, so that spiritual cultivation requires no intermediate “conventional-ultimate” stage but proceeds directly from examining worldly designations to realizing the ultimate. Methodologically, while inheriting Nāgārjuna's *prasaṅga* (*reductio ad absurdum*) approach, the *Madhyamakāvatāra* significantly expands the range of refuted opponents, enriches the layers of refutation, and introduces a dialectical structure involving opponents' rejoinders and subsequent rebuttals, while extensively employing everyday analogies such as seeds and sprouts, chariots, and widely accepted worldly conventions, thereby enhancing both the rigor of argumentation and the accessibility of instruction. These distinctive features make the *Madhyamakāvatāra* a representative treatise and core text of the Prāsaṅgika-Madhyamaka school.

【Keywords】*Madhyamakāvatāra*; Candrakīrti; Madhyamaka; Emptiness of dependent origination; Non-self; Two truths; *Prasaṅga* method

月称论师的《入中论》是一部重要的中观学著作，在大乘佛教中的地位可谓举足轻重。《入中论》对当时的瑜伽行派进行了批判，重振了中观学在印度佛教的地位，影响空有二宗走向了融合，产生了瑜伽行中观派。

《入中论》第六品是论中重点阐述空性思想的主要章节，本文以此为研究对象，重点探讨缘起观、无我观、二谛观的主要内容，并通过与其他佛教宗派理论的比较而彰显出来。本文侧重将其与小乘佛教，瑜伽行派，中观自续派的一些思想进行比较，并联系《中论》加以评述和分析。

1 《入中论》缘起观的特点

缘起观，也就是因果观，是佛教最核心的法义之一，是对事物发展最基本规律的表述，大小乘佛法都有各自的不同的缘起观，并依此构建自己思想体系。缘起观的不同，也就直接导致了各宗宗义的不同。下面按照小乘到大乘的基本顺序，梳理佛教不同宗派缘起观的差异。

1.1 佛教诸宗的缘起观

(1) 小乘的缘起观

小乘佛教的缘起观，以根本说一切有部为代表，其核心观点认为诸法皆实有，前后世也皆为实有，如《大毗婆沙论》说“诸法实体，恒无转变”^[1]。该宗认为，因果的流转过程中，就是实有的诸法在流转，并据因果的不同属性，将因缘分分为六种因、四种缘，五种果。对此，《俱舍论》有详细说明：“能作及俱有，同类与相应，遍行并异熟，许因唯六种。”^[2]因有六种：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。《俱舍论》云“因缘五因性，等无间非后，心心所已生，所缘一切法，增上即能作。”^[3]缘有四种：因缘、次第缘、所缘缘、增上缘。《俱舍论》云：“异熟无记法，有情有记生，等流似自因，离系由慧尽，若因彼力生，是果名士用，除前有为法，有为增上果。”^[4]五种果分别是：异熟果、增上果、等流果、士用果及离戏果，并且认为，因缘中的诸法若性若相皆是实有^[5]。

小乘佛教缘起观是实有缘起观，从因到果就是实体之间的变化。

(2) 瑜伽行派的缘起观

大乘佛教的瑜伽行派，又称为唯识宗。该宗认为外境是虚假的，而识是真的，如《成唯识论述记》总结为“唯遮境有，识简心空”^[6]。该宗又将心分为八个层次，其中最根本的就是阿赖耶识，如《摄大乘论本》云：“依止阿赖耶识诸法生起，是名分别自性缘起，以能分别种种自性为缘性故。”^[7]诸法都是依靠阿赖耶识生起，诸

法千差万别的差别相都是源于阿赖耶识熏染，所以也可称为阿赖耶识缘起。而且，阿赖耶识不仅仅是诸杂法的根本，同时诸杂法也是阿赖耶识的因，他们两者相互熏染，如《摄大乘论本》所说：“阿赖耶识与彼杂染诸法同时更互为因，云何可见？譬如明灯，焰炷生烧，同时更互。又如芦束互相依持，同时不倒。”^[8]

在“万法唯识”的世界观基础上，瑜伽行派也谈因果的十因、四缘，五果^[9]。“十因”即随说因、观待因、牵引因、摄受因、生起因、引发因、定别因、同事因、相违因、不相违因。“四缘”即因缘、等无间缘所缘缘、增上缘。“五果”即异熟果、增上果、等流果、士用果、离戏果。瑜伽行派的因果分类方法基本延续了小乘的因果分类法，将六因拓展为十因，但就因果法的本质论，因果法实际为心法，而心法最根本的是阿赖耶识，故瑜伽行派的缘起观可视为阿赖耶识缘起。

(3) 中观自续派的缘起观

先从小乘佛教的中观派论述起。中观派，不立新的概念，而是破实有的法，破四边八系，而显现诸法中道的义理。诸法的究竟实体即不真实存在，也并非断灭空，非有非无，是离于一切戏论不落两边。《中论》这样阐释了中道义：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”^[10]，而中道义就是空性义。诸法既然是性空，诸法的缘起法就是无自性的缘起，或者称为性空缘起，如《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”。^[11]此诸法的缘起性，就是空性义，同时也是中道义，如《中论》云：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。”^[12]缘起即性空，性空即缘起，所以也就是中观派的缘起观：性空缘起。

中观派缘起空性思想同时面临着一个问题，就是世间的老百姓认为诸法都是实有的，对于诸法的空性与大众的现量感受之间的矛盾，中观以二谛的方式进行处理。中观自续派和《入中论》采用了不同的二谛方法，所以也就产生了对缘起性空的不同理解。

中观自续派认为胜义是空性的，如《大乘掌珍论》说：“真性有为空，如幻缘生故，无为无有实，不起似空华。”^[13]意思是就胜义谛而言有为法本性为空，依缘起故，譬如幻相。无为法本性也是不实有的，根本不生起故，犹如空花。所以无论有为无为法，本质都是空性的。而对于对世间名言，中观自续派允许自立量，在世间名言安立实有，如《大乘掌珍论》：“此中世间同许有者，自亦许为世俗有故。世俗现量生起因缘亦许有故；眼等有为世俗谛摄，牧牛人等皆共了知眼等有为是

实有故。勿违如是自宗所许现量、共知。”^[14]意思是世间共许有的诸法，这里也安立为世俗有，因为这是依世俗现量生起的缘故（不能与世俗现量相违背，否则会坏世俗谛）。例如，在世俗中，眼是实有，这是牧牛人所共知的，因此眼所缘的诸法也要安立为实有，否则将违反世间共知。中观自续派胜义为空，世俗安立自相有，因此中观自续派的缘起义，在世俗谛层面则是此有则彼有，而在胜义谛是此空彼空，换句话说，就是其世俗谛中缘起不空，胜义谛中才缘起性空。

1.2 《入中论》的缘起观

月称论师不同意自续派世俗谛的安立方法，认为其将世俗谛中将世间名言安立为实有是错误的，世俗谛中诸法也应该是性空无自性。《入中论自释》言：“一切法如同影像自性空故，于胜义世俗二谛之中俱无自性，非断非常。”^[15]对于空性和世间名言在名言层面的“矛盾”，《入中论》在世俗谛中用观察与不观察进行区分——观察后，诸法性空；不观察时，随许世间名言。

《入中论自释》云：“又此宗中，由世间共许门，非但能成立依车之名言，即此所有诸名差别，皆可不加观察，由世间共许门而自许也。”^[16]意即本宗由世间共许，不但成立依车而产生的名言法，且所有的名言差别，都可

在不观察的情况下，由世间共许而自许。

由此可见，《入中论》与自续派的差别在于对世俗名言的处理。前者做观察与不观察的区分，使缘起性空可直通胜、俗二谛。仅在世俗谛不观察诸法究竟时，可随许世间的缘起观。综上所述，《入中论》认为，胜义谛和世俗谛都是缘起性空的，世俗谛在未作观察前可暂时随许世间名言。

1.3 比较分析

从小乘的缘起观到《入中论》的缘起观，其实是缘起性空思想逐渐深入的过程。以种生芽为例，依小乘缘起观，实有的种生实有的芽，仅有缘起而无性空。瑜伽行派则认为芽和种都是不实有的，识才是真实的，所谓的种生芽并非是境上的事物在生，而只是心念在延续。境上是缘起性空的，而心上是缘起不空的。到大乘中观，需分二谛观。胜义谛层面，诸法都是空性的，境空心亦空，种生芽就是缘起性空的。而在世俗谛层面，清辩论师与月称论师持不同看法。清辩论师认为，不应破坏世俗谛，所以在世俗谛层面可以接受诸法有，故认为种生芽是实有缘起关系。月称论师则认为，观察时世俗谛也应该是空性的，种生芽是缘起性空的；只有在不观察时才能暂许种芽皆实有，种生芽是实有缘起关系。

表 1 诸宗缘起观比较

派别	小乘宗派	瑜伽行派	中观自续派	入中论
缘起观	实有缘起	阿赖耶识缘起	胜义谛性空缘起 世俗谛实有缘起	胜义谛性空缘起 观察后的世俗谛性空缘起 观察前的世俗谛实有缘起
入中论破	破他生	破他生	破世俗建立自相	

通过表 1 可知，从小乘到大乘，从瑜伽行派到《入中论》，缘起观逐渐从实有转到空性。因此对于前述大小乘诸宗的缘起观，《入中论》认为都不够彻底，都有不同程度的实执，并予以破斥。《入中论》认为，小乘宗派执着诸法实有，瑜伽行派执着心的实有，中观自续派执着诸法在世俗谛中实有，都犯了他生的过错。相比上述诸宗，《入中论》的缘起观，是对中观精神最为彻底的贯彻，也是对缘起性空义最为彻底的表达。这样就解释了，月称论师如何“使中观思想在印度后期大乘佛教中重新兴盛起来，成为大乘佛教两大主流之一，完成了中观学派复古抬头的历史使命”^[17]。

2 《入中论》无我观的特点

“无我”是佛教的核心教义，但不同宗派的无我观大相径庭。下面根据教理从浅至深逐渐梳理各宗的无我观。

2.1 大小乘诸宗的无我观

（1）小乘犊子部的无我观

犊子部是一个特殊的宗派，它不同于其他佛教宗派承认“无我”，而是认为有胜义特伽罗，如《异部宗轮论》言：“有犊子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴离蕴，依蕴处界假施設名。诸行有暂住，亦有刹那灭。诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗可说有移转。”^[18]犊子部认为补特伽罗是轮回的主体，与五蕴是非离非即的关系，依蕴界处假名施舍，且是刹那生灭。如无此补特伽罗，则无有一法可从前世到后世。此外，《大毗婆沙论》云：“谓或有执补特伽罗，自体实有，如犊子部。”^[19]犊子部认为补特伽罗是自体实有的，即所谓胜义补特伽罗。《入中论》将此宗描述为：“有计不可说一异，常无常等实有我，复是六识之所识，亦是我执所缘事。”^[20]犊子部为缓和与“无我”教义的冲突，认为此胜义补特伽罗虽然存在，但是不可思议，不可用言语表达。他们认为，佛陀宣说

无我，只是否认外道所执着的“我”，并不否认此“不可思议我”。因此，犊子部实际所持的是有我观，并非真正的“无我”。

（2）小乘其他部派的无我观

小乘其他部派都认为根本“无我”，但众生轮回需要有一个对象，众生将此对象执为“我”，故有轮回。

“我”是假的，但是我所执着的对象是真的。对于我所执，不同部派选择了不同的对象。化地部认为是穷生死蕴，指的从生死一直到进入金刚喻定时，相续随转的根本蕴，指六识以上的细意识，《摄大乘论本》说：“化地部中，亦以异门密意，说此名穷生死蕴。”^[21]经量部找到了一味蕴，指的是生死轮回中以同一本质相续流转的微细意识，《异部宗轮论》云：“其经量部本宗同义，谓说诸蕴有从前世转至后世，立说转名非离圣道，有蕴永灭、有根边蕴、有一味蕴。”^[22]而根本说一切有部认为，是世俗补特伽罗在流转生死，如《异部宗轮论》云：“定无少法能从前世转至后世，但有世俗补特伽罗，说有移转。”^[23]可以看出，以上宗派所找的轮回的对象，无论是一味蕴，还是世俗补特伽罗，都在五蕴的范围内。这里就是《入中论》所说的“有计我见依五蕴，有者唯计依一心。”^[24]总之，小乘犊子部以外的宗派都认为根本无我，但是我所依对象是实有的。

（3）瑜伽行派的无我观

大乘瑜伽行派的“无我观”是境无心有，但是有轮回的主体阿赖耶识，如《解深密经·心意识相品》云：

“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”^[25]阿陀那识即阿赖耶识，意指阿赖耶识极为微细，蕴含一切诸法的种子，如同瀑流一般流动，不易被察觉，佛对凡愚不开演此理，唯恐他们将此识执着为“我”。因此，瑜伽行派的无我观有着假必依实的特点——凡夫所执着的假我，其根本所依为阿赖耶识。

（4）中观自续派的无我观

大乘中观自续派认为要分开二谛来看问题，胜义“无我”，但在世俗中要建立“我”，如《大乘掌珍论》所说：“我定依于我，谁言他是依。智者我善调，故得升天乐。彼就世俗说心为我，就胜义谛立为非我。”^[26]意思是，世俗谛中，我定要依于我，而不能依于非我的东西。且佛曾说：善调“我”可以升天，可见世俗定要安立“我”，以心为“我”。

2.2 《入中论》的无我观

《入中论》同样依“二谛”确立“无我”见。但与自续派不同的是，不仅胜义中无我，世俗中也不许建立“我”。《入中论》云：“虽以七相推求彼，真实世间皆非有。”^[27]意即，七相推求之后，实有“我”不成立，故胜义、世俗谛都不能有我。那么，众生所直接感受的“我”该如何安顿？“若不观察就世间，依自支分可安立。”^[28]在不观察时，可以随许世间暂时认为有“我”；一旦进入胜义观察，则会发现此“我”只是看待五蕴所建立的名言，并无真实的“我”。

不仅“我”是假的，“我”的所依也是假的。《入中论》云：“若时其车且非有，有支无故支亦无，如车烧尽支亦毁，慧烧有支更无支。”^[29]意谓，如果没有车，则车的零件也无，如同车烧毁时零件也被烧毁一样，智慧的火焰烧毁我时也烧毁了五蕴，不允许我空而蕴有。故《入中论》的无我观可总结为：胜义中无我，世俗中观察后也无我，未观察时可随许安立假我。

2.3 比较分析

从表 2 可见，从犊子部到《入中论》，见地上从“有我”到“无我”逐渐深入。犊子派认为“我”是有的，只是不可思议；小乘他宗认为“我”是空的，但“我”所依的五蕴是实有的；大乘瑜伽行派认为“我”不实有，五蕴也不实有，“我”所依的阿赖耶识才是实有。中观自续派认为胜义“无我”，但世俗谛需确定以心为“我”。《入中论》则认为胜义中无我，世俗谛中不观察时建立假我，观察后世俗也是无我的。

表 2 诸宗无我观比较

派别	犊子部	小乘其他宗派	瑜伽行派	中观自续派	入中论
观点	胜义有我	无我所依蕴实有	无我所依阿赖耶识实有	胜义无我世俗以心为我	胜义无我名言假立我
入中论破斥	破不离不即蕴我	破即蕴我	破阿赖耶识	破世俗建立自相	

相比他宗，《入中论》的无我观最为彻底，因此《入中论》对他宗的无我观也进行了破斥——破“不即不离蕴我”，从而破犊子部的无我观；破“离蕴我”，从而破观小乘其他部派的无我观；破阿赖耶识，从而破大乘

瑜伽行派的无我观；破世俗谛承认有自相，从而破中观自续派的无我观。

3 《入中论》二谛观的特点

二谛观是大乘中观学派非常核心理论，但并非

中观学派所独创，而是在佛经中早已涉及。《摩诃般若波罗密经》早有对二谛的阐述，如说“菩萨摩訶萨住二谛中为众生说法：世谛、第一义谛”^[30]“须菩提！何等是诸法平等？所谓如、不异、不诳、法相、法性、法住、法位、实际，有佛无佛，法性常住，是名净。世谛故说，非最第一义。最第一义，过一切语言、论议、音声。”^[31]小乘佛教主要讲四谛，但在经论之中也曾述及二谛。大乘瑜伽行派重视唯识三性，但也涉及二谛的阐发。二观自续派和应成派，最重要的不同就是二谛观的不同。

3.1 大小乘诸宗的二谛观

(1) 小乘的二谛观

小乘佛教重视苦、集、灭、道四谛法，以此安设修行之路，但在一些重要经论中，也可看到二谛思想的描述，如《大毗婆沙论》言：“随顺世间所说名是世俗，随顺贤圣所说名是胜义。大德说曰，宣说有情瓶衣等事，不虚妄心所起言说是世俗谛。宣说缘性缘起等理，不虚妄心所起言说是胜义谛。”^[32]随顺世间教法属世俗谛，随顺圣贤教法属胜义谛。对众生、瓶、衣等的不虚妄心所起的言说即世俗谛，对宣说缘性缘起的不虚妄心所起的言说即胜义谛。此二谛观，类似三论宗之“教二谛”，谈世间道理的为世俗谛，谈出世间道理的为胜义谛。

《俱舍论》另有二谛的划分标准，以失觉、不失觉作为区分二谛的方法：“若彼物觉彼破便无，彼物应知名世俗谛，如瓶被破为碎凡时瓶觉则无。……又若有物以慧析除彼觉便无亦是世俗，如水被慧析色等时水觉则无。……谓彼物觉彼破不无及慧析余彼觉仍有，应知彼物名胜义谛，如色等物碎至极微。或以胜慧析除味等，彼觉恒有，受等亦然。此真实有故名胜义。”^[33]

如果物体破坏掉，对物的感觉即消失，则该物应为世俗谛，例如将瓶破为碎片，瓶觉就消失了。或者将物体用智慧分析，其觉也消失，也是世俗谛，如对水被分析成色香味触等诸法时，原先对瓶的认知也就消失了。胜义谛，如果该物被破掉之后，仍觉其有，或者以智慧分析之后，觉仍有，应知该物名为胜义谛。如色法，被碎至极微，或者以胜义智慧分析去掉味香触等法后，彼觉恒有是依然还是色法，没有变为非色法。受法也是如此，所以此法是真实的，应此叫胜义。

《俱舍论》的二谛法，也类似于“教二谛”的分法，用分析的方法对名言法进行判断，分析后名言可坏，说明该名言是世俗谛；分析后名言仍在，说明是胜义谛。如瓶，可称其为瓶，也可称为色，而瓶子一旦碎了或者被分析，将不再称为瓶，但仍属于色法，故“瓶子”这

一名言是世俗谛，色法是胜义谛。所以，《俱舍论》用分析的方法来判断二谛，堪忍分析者属胜义谛，不堪忍者属世俗谛。

(2) 瑜伽行派的二谛观

瑜伽行派的理论核心是八识三自性，但在一些经典中也谈到二谛思想，如《瑜伽师地论》云：

云何世俗道理建立，谓依世俗道理建立诸心差别转义，当知如前意地已说。胜义道理建立差别我今当说，云何名为胜义道理建立差别，谓略有二识：一者阿赖耶识、二者转识。阿赖耶识是所依，转识是能依，此复七种，所谓眼识乃至意识，譬如水浪依止暴流，或如影像依止明镜，如是名依胜义道理建立所依能依差别。^[34]

《瑜伽师地论》二谛观也类似于教二谛，如果是按世间道理来理解心心所等诸法，则是世俗谛，如果是按照胜义道理来理解的则是胜义谛。而这里的胜义道理就瑜伽行派所提出的唯识理论：诸识根本是阿赖耶识，上面是第七识转识（就是末那识），阿赖耶识为所依，转识为能依。此复还有七种，眼、耳、鼻、舌、身、意识（再加上转识）。七识依止在阿赖耶识上，如同水浪依止在水流，影像依靠着镜子。

以上佛教宗派建立二谛的方法皆类似于“教二谛”，即对名言法进行区分，判断其为世间名言还是胜义名言，只不过区分的手段不同：《大毗婆沙论》通过法的内容来区分，《俱舍论》用是否堪忍分析来区分，《瑜伽师地论》用是否符合唯识法义来区分。

(3) 中观自续派的二谛观

中观派与上述二谛观不同，不再对教法分类，而是类似于二谛，依圣凡而分，以凡夫所知真理为世俗谛，圣者所知真理为胜义谛。

中观自续派非常重视二谛思想，清辩论师《般若灯论释》云：

世谛者谓世间言说。如说色等起住灭相、如说提婆达多去来、毗师奴蜜多罗吃食、须摩达多坐禅、梵摩达多解脱，如是等谓世间言说，名为世谛。

是等不说名第一义。第一义者云何？谓是第一而有义故，名第一义。又是最上无分别智真实义故，名第一义。真实者，无他缘等为相。若住真实所缘境界无分别，智者名第一义。

为遮彼起等随顺，所说无起等及闻思修

慧，皆是第一义。慧者云何，是第一义，能为第一遮作不颠倒方便因缘故，是故复名第一义也。^[35]

清辩论师将世间言说安立为世俗谛，将无分别智的真实所缘境立为第一义谛，也就说诸佛的内证境界，此外将证入胜义谛作方便因缘的无起等法义以及闻思修智慧等，也称为第一义，也有学者称为世俗胜义谛^[36]。

清辩论师的二谛观则是，胜义谛可以分为两部分，世俗胜义谛和胜义胜义谛。胜义胜义谛是圣者所缘的真实境界，世俗胜义谛是能为证入胜义谛而作方便因缘的名言教法等。而世俗谛则是世间言说。

3.2 《入中论》的二谛观

月称论师亦根据凡圣区分二谛，“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”^[37]胜义谛是圣者之无分别智所得的真理，不可言说，离名离相。《入中论自释》释曰：“胜义谓现见真胜义智所得之体性。”^[38]又说：“诸佛之胜义乃真自性，由此无欺诳故是胜义谛，此唯诸佛各别内证。”^[39]

世俗谛乃世间凡夫的真理。月称论师首先去除了“颠倒世俗”，认为这些不属于世俗谛，如《入中论》云“无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒”。^[40]进而以观察的方法进一步区分世俗谛：观察前随许世俗名言，观察后抉择诸法空性，如《入中论》说“虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立”。^[41]凡夫观察后所得诸法空性义，正对应于圣者境界中如幻的唯世俗法，而此唯世俗法与空性是不二的。

3.3 比较分析

在中观之前的二谛观，基本是教法二谛，是对名言法的区分判断，所以其总范围是名言法，并不包含超越名相的圣者境界，这也是这些宗派二谛观的局限性。到了中观派二谛观，胜义谛乃圣者境界之真谛，而世俗谛乃凡夫境界之真谛，此二谛观已然上接圣者境界，下通凡夫境界，但是又出现了新的问题，即是圣者境界与凡夫境界的矛盾性问题，不可以言说境界和言说境界之间该如何调和？那么，清辩论师和月称论师给出了不同的安立方法。

其中的关键是世俗谛，清辩论师直接承认诸法是世俗谛中就是有的，胜义谛才是空的。那么诸法性空之言教，清辩论师放在了世俗胜义谛这个位置，以性空之言教来对治世俗谛之诸法之有。清辩论师世俗谛立有，胜义谛为空，实际上是将有变为空，是一种转变空，而非本来空，受到了月称论师的批判，后世的学者也判摄清辩论师的空观为单空^[42]，并非胜义空。

对于世俗谛，月称论师的安立更加善巧。既然世俗谛不能直接安立为有，但是又不能与大众的共许名言相违背，月称论师这里用了观察做了区分，世俗谛在用正理观察之前，随许世俗名言，这样不与大众相违背，但是观察之后，世俗谛则要归于诸法性空，则不与胜义谛相违背。

对于诸法空性之名言，清辩论师安立为世俗胜义谛，是为证悟空性之方便。而月称论师认为其与胜义谛是不二的。因此，在清辩论师看来，修行需要从世俗谛到世俗胜义谛，最后到真实胜义谛，需要两步^[43]。而在月称论师看来，修行只有一步，就是对世俗名言进行观察，如果观察的力度足够大，就直接获证胜义谛，如图1所示。

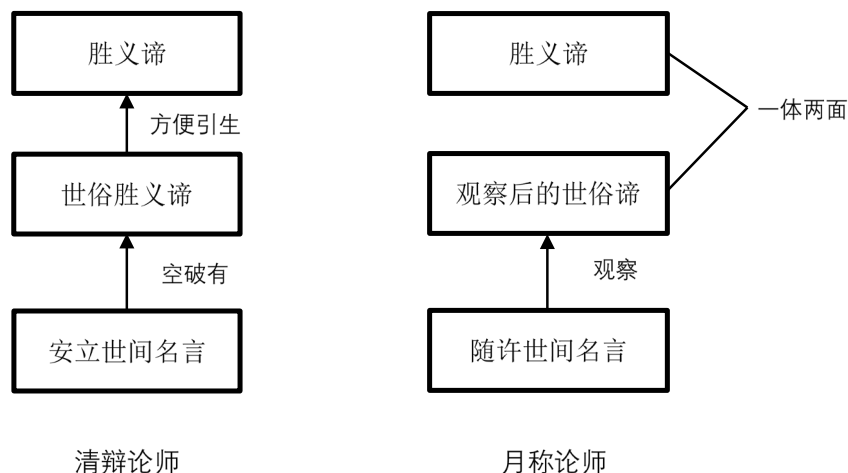


图1 清辩论师与月称论师二谛观比较

通过比较可知,由于二谛观的不同,清辩论师和月称论师的空观也不同,清辩论师因为承认了世俗有,所以其空观为将有变为空,是一种转变空,而月称论师并不承认世俗有,仅是随许世间说法,认为世俗本来就是空性的,可视为本来空。因此,月称论师的空性观比清辩论师也更深刻,更符合龙树中观的空性义。

4 《中论》与《入中论》的方法论差异

就方法论而言,《入中论》基本延续了《中论》只破不立的归谬法。但由于其产生的历史背景以及造论目的不同,二者对于归谬法的应用方法有很多的差别。

4.1 所破敌宗数量不同

《中论》产生于公元3世纪左右,《入中论》大致产生于公元7世纪。《中论》的时代,大乘经典在印度社会出现,很多大乘的宗派还没有出现。《中论》所面临的敌宗,主要是小乘佛教,如根本说一切有部等。其历史的使命是破斥小乘佛教,树立大乘见地。而《入中

论》产生于大乘佛教已经过蓬勃发展、教内宗派思想林立的时代,印度社会一些非佛教的思想也十分兴盛,思想背景更为复杂。月称论师认为龙树中观一直没有得到正确的理解,他要在此思想纷争的时代,重新树立龙树中观的正见。

因此,《中论》主要的敌宗是小乘佛教,故《中论》多在破诸法实有。《入中论》的敌宗就既包括非佛教宗派,如顺世论、数论派、胜论派、耆那教等,还包括佛教诸宗,小乘根本说一切有部、犊子部等,大乘瑜伽行派、中观自续派等。而《中论》所擅长的归谬法,需要借破敌宗来显示法义,无法直宣自宗。敌宗水平的高低就显得至关重要。产生于印度佛教晚期的《入中论》所破敌宗显然更加高明和复杂。《入中论》破瑜伽行派的赖耶缘起,展现中观性空缘起;破中观自续派名言自力量,展现名言谛的空性义,这些在《中论》中精微而隐晦的道理,最终由《入中论》展现出来。

表3 《入中论》所破宗派以及所破思想

所破宗派	顺世论	耆那教	胜论派	数论派	犊子部	小乘	瑜伽行派	中观自续派
所破思想	无生	共生	神我	神我 自生	不即不离蕴我	因果实有 我空蕴有	阿赖耶识 依他起性 境无心有	世俗谛有自性

表3展示了《入中论》所破宗派及所破思想,从外道顺世论不承认轮回、不承认解脱,到耆那教、胜论派、数论派持有轮回、有解脱,但不接受无我见,再到小乘犊子部认为有胜义补特伽罗,再到小乘他宗认为我空法有,此后进入大乘,瑜伽行派认为色法空、心法有,再到中观自续派认为胜义空、世俗有,实际是一个从“外道”逐渐深入佛教“内道”的过程。

4.2 从单一破斥到多层次破斥

《中论》总共27品,446首偈颂,每一品重在破某一类执着,27品破了27类执着,如《观因缘品》破对因缘的执着,《观五阴品》破对五阴的执着,《观去来品》破对运动的执着。

《中论》对归谬法的使用比较简明,基本是某一个道理由一首或几首偈颂完成阐述。如以“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生”破四生^[44],以“若我是五阴,我即为生灭,若我异五阴,则非五阴相”^[45]破蕴我关系。类似的例子在《中论》中比比皆是,如“已去无有去,未去亦无去,离已去未去,去时亦无去”^[46],“以法知有人,以人知有法,离法何有人,离人何有法”^[47]。且《中论》对每一首偈颂不作过于详细的解释,这也给后世学者很大的发挥空间,如瑜伽行

派、中观自续派都对《中论》进行过自宗的解读。

而《入中论》第六品332颂,所破只有法我执和我我执——破法我执,展现法无我空性;破人我执,展现人无我空性。其基本逻辑框架至为简要——破自生、破他生、破共生、破无因生,获无自性生;破离蕴我、破即蕴我、破不离不即蕴我。在此基本逻辑基础上,《入中论》进行了丰富而深入的探讨,不仅把印度社会当时多数宗派的思想都包含其中,且对一个观点从不同逻辑层面进行破斥(见表4)。如破自生,总共分为三个层面,理破(从理上进行辨析),教破(依据经教进行辨析)及世间常识破(依据世间共许的常识进行辨析)。理破方面,从体和相两个层面来破:体上指出自生两方面的过失——无增上功德和无穷过;相上指出,自生解决不了不同的属性和不同的可见性的问题。其中,任何一种破法都可以破掉自生,但为解决众生对自生不同层面的执着,便从各种层面都进行了破斥。

除了不同层次的破斥,《入中论》还增加了敌宗的补救,再由自宗作答并进行破斥。如破自生中,《入中论》提出自生有“无穷生”之过——种子无穷生种子;敌宗进行了补救,认为新生的芽可以坏旧种,所以不会有无穷过。《入中论》又对此补救再行破斥,认为芽可

以坏种，则种也可坏芽，二者是自体故。而破他生中，

《入中论》提出他生有“一切生一切”之过；敌宗作补救——并非所有他体都是因果关系，只有满足同一相续和能生两个条件的才属于他体并有因果关系《入中论》再作破斥——同一相续和他体的两个条件不能同时成立。

表4 《入中论》破法层次表

所破观点	所用方法	破的总次数
	四重理破	
自生	一重世间常识破	6
	一重教破	
他生	三重理破	3
共生	一重理破	1
	二重理破	
无因生	世间常识破	3
	理破	
离蕴我	世间常识破	2
	六重理破	
	解释佛说	
即蕴我	与十四无记相违背	3
	破我蕴依靠拥有	
不离不即蕴我	三重理破	3

4.3 世俗例证的大量引用

《中论》基本以论理的方式破他宗，而《入中论》广引世俗例证。在破自生、他生时，在因和果的概念之外，使用种芽关系作譬喻，如破自生中，“若计生已复生者，此应不得生芽等，尽生死际唯种生，云何彼能坏于彼”^[48]；破他生中，“芽种既非同时有，无他云何种是他？芽从种生终不成，故当舍弃他生宗”^[49]。而破人我时，以车和零件为喻，即七相破车喻，“汝形各支先已有，造成车时仍如旧，如散支中无有车，车于现在亦非有”。^[50]

此外，月称论师还用世间常识破颠倒世俗，尤其是一些非佛教宗派思想。比如破自生中，提出世人现见因果非一，故不认为有自生，“因灭犹见异果故，世亦不许彼是一”^[51]。破共生中，《入中论》云：“计从共生亦非理，俱犯已说众过故。此非世间非真实，各生未成况共生。”^[52]月称论师在自释中举一世间例证——如胡麻能出油，越多胡麻能出越多的油，而沙子不能出油，再多的沙子也不能出少许油，以此说明在世间法都不承认共生。破无因生中，《入中论》说“若计无因而有生，一切恒从一切生，世间为求果实故，不应多门收集种”^[53]，如果无因生可以成立，那么世间人就不应为了收获某种果实而去收集该果实的种。在破离蕴我中，《入中论》提出“不许为世我执依，不了亦起我见

故”^[54]，可见那些不了解离蕴我思想的人依然有我执、我见，可见大家所执非离蕴我。世俗例证的广泛灵活使用，使《入中论》的思想更加易为人所接受。

总的来说，《入中论》在思想上秉承《中论》，在方法上延续归谬法，但其具体的应用有了很大发展，总的来说有三点：

(1) 所破敌宗范围增加。《中论》主要针对小乘佛教，《入中论》则破斥了顺世论、数论派、胜论派、耆那教、小乘佛教部派、大乘瑜伽行派、中观自续派。

(2) 破的层次从单一到多样化。《中论》一颂破一见，《入中论》往往从理、世间常识等多方面多层次破实有见，且更引入敌宗补救，使单个观点的探讨层层深入。

(3) 世俗力争的大量使用。《中论》中几乎没用世间例子，而《入中论》则大量使用世俗例证和譬喻。另一方面，《入中论》还常常依世间常识直接破“外道”的观点。

5 结论

《入中论》是一部深刻影响了大乘佛教的中观学论著。首先，本论以其特殊的二谛观使中观思想在缘起观和无我观上得到贯彻，而其他宗派，如中观自续派、瑜伽行派都留有一定的实执，如瑜伽行派执着心有，中观自续派执着世俗谛中有自性。在此意义上，《入中论》站在了中观见的最顶端。其次，《入中论》产生于思想背景复杂的时代，且在论中又广破诸宗，这使得《入中论》可以应对佛教的各种宗派思想。再次，《入中论》破斥方法更加灵活，一改《中论》单一破斥法，从多层次多角度进行破斥，且加入相互辩论的模式，同时广引诸例，降低了学人深入中观见的门槛。综上所述，《入中论》的确是一部“余论无此法”的殊胜中观著作。

参考文献

- [1] 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二一，《大正藏》第27册，第105页下。
- [2] 《阿毗达摩俱舍论》卷六，《大正藏》第29册，第30页上。
- [3] 《阿毗达摩俱舍论》卷七，《大正藏》第29册，第36页中。
- [4] 《阿毗达摩俱舍论》卷六，《大正藏》，第29册，第35页中。
- [5] 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷十六：“作是说有执因缘非实有物如譬喻者，为止彼意显示因缘，若性若相皆是实

- 有。”《大正藏》第27册,第79页上。
- [6] 《成唯识论述记》卷一,《大正藏》第43册,第229页中。
- [7] 《摄大乘论本》卷一,《大正藏》第31册,第135页上。
- [8] 《摄大乘论本》卷一,《大正藏》第31册,第134页下。
- [9] 姚卫群:《佛学概论》,宗教文化出版社,2002年,第367页
- [10] 《中论》卷一,《大正藏》第30册,第1页中。
- [11] 《中论》卷一,《大正藏》第30册,第2页中。
- [12] 《中论》卷四,《大正藏》第30册,第33页中。
- [13] 《大乘掌珍论》卷一,《大正藏》第30册,第268页中。
- [14] 《大乘掌珍论》卷一,《大正藏》第30册,第268页下。
- [15] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第186页。
- [16] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第340页。
- [17] 李学竹:《月称及其〈入中论〉》,《中国藏学》,2006年第2期,第227-236页。
- [18] 《异部宗轮论》卷一,《大正藏》第49册,第16页下。
- [19] 《大毗婆沙论》卷十一,《大正藏》第27册,第55页上。
- [20] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年5月,第37页,
- [21] 《摄大乘论本》卷一,《大正藏》第31册,第134页上。
- [22] 《异部宗轮论》卷一,《大正藏》第49册,第17页中。
- [23] 《异部宗轮论》卷一,《大正藏》第49册,第16页下。
- [24] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第33页。
- [25] 《解深密经》卷一,《大正藏》第16册,第692页下。
- [26] 《大乘掌珍论》卷一,《大正藏》第30册,第270页上-中。
- [27] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第39页。
- [28] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第39页。
- [29] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第40页。
- [30] 《摩诃般若波罗密经》卷二五,《大正藏》第8册,第405页上。
- [31] 《摩诃般若波罗密经》卷二六,《大正藏》第8册,第413页下。
- [32] 《大毗婆沙论》卷七七,《大正藏》第27册,第400页上-中。
- [33] 《阿毗达磨俱舍论》卷二二,《大正藏》第29册,第116页中。
- [34] 《瑜伽师地论》卷六三,《大正藏》第30册,第651页中。
- [35] 《般若灯论释》卷十四,《大正藏》第30册,第125页上。
- [36] 慧光:《月称二谛思想略论》,《法音》,2001年第8期,第1-9页。
- [37] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第15页。
- [38] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第165-166页。
- [39] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第172页。
- [40] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第15页。
- [41] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第39页。
- [42] “假胜义谛,是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。”见益西彭措:《入中论日光疏》,巴蜀书局。
- [43] 慧光:《月称二谛思想略论》,《法音》,2001年第8期,第1-9页。
- [44] 《中论》卷一,《大正藏》第30册,第2页中。
- [45] 《中论》卷三,《大正藏》第30册,第23页下。
- [46] 《中论》卷一,《大正藏》第30册,第3页下。
- [47] 《中论》卷二,《大正藏》第30册,第13页下。
- [48] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第12页。
- [49] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第14页。
- [50] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第38页。
- [51] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第13页。
- [52] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第28页。
- [53] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第28-29页。
- [54] 释明贤:《入中论导读》,线装书局,2005年,第33页。

版权声明:©2026 作者与开放获取期刊研究中心(OAJRC)所有。本文章按照知识共享署名许可条款发表。
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



OPEN ACCESS