

# 中觀學的基本觀點

／劉嘉誠

中觀是印度大乘佛教首先出現的學派，此一學派約在公元 2~3 世紀間由龍樹菩薩所創立。龍樹上承阿含與般若思想，確立了「俗有真空，體虛如幻」的中觀宗旨。由於中觀主張諸法畢竟空，所以中觀學派又被稱為空宗。在佛教史上，中觀學派不僅在印度本土有其重要發展，而且也流傳到漢、藏二地，對該地區之佛教有深遠的影響。不過，中觀在發展的過程中，卻也出現和大乘佛教其他學說相互融合的現象，如在印度本土，中觀到了後期（約 8~11 世紀）與唯識發生合流；在中國，中觀則與如來藏思想合流；在西藏，中觀則和思教合流。本文所討論的，並未包含融入異說的部分，而是早期龍樹《中論》裡的基本觀點，以及中期中觀論師清辨和月稱等人的見解。以下分為四個部分論述。

## 一、緣起論

中觀的緣起論可以包含緣起的此緣性、相待性與空寂性等三種意義，它們大約相當於《中論》第 26 品的十二緣起支，第 24 品的性空緣起，以及歸敬偈中的八不緣起。緣起的此緣性與相待性，是清辨和月稱依據「緣起」一詞的梵文語法和字源所做出的解釋。清辨將緣起解釋為「此緣性」(ida pratyayat)，此緣性就是「此有故彼有，此生故彼生」的意思，也就是由於有此因所以有彼果，它指出了因果序列的必然性。如《雜阿含經》所說的十二緣起支—緣無明有行，緣行有識……乃至緣生有老死，就是一種因果序列性。每一支中的前支是後支的原因，後支是前支的結果，依序環節緊扣，形成有情流轉的因果必然性。反之，有情的還滅，則是此緣性的「此無故彼無，此滅故彼滅」，也就是由於此因滅所以彼果滅，就十二緣起支而言，即是無明滅則行滅，行滅則識滅…乃至老死滅。

月稱對緣起的看法，則越過了這種時間先後的因果序列之思考。月稱根據緣起的字源提出了「相待性」(apek)

，相待性是一種對因果同時性的考察，它強調因與果之間的相依相待，例如父與子之間就是互相依待的，子固然從父而生，可是如果沒有子，父亦不成其為父，因此父與子必須同時俱有，互相觀待，才能成立父與子的關係。如以十二緣起支而言，世尊曾指出「識」與「名色」之間乃是互相依待的關係，亦即不但是「名色」依於「識」，同時「識」也要依於「名色」。《雜阿含經》以「譬如三蘆，立於空地，展轉相依，而得豎立」來作比喻，以說明兩者之間相互依待的關係。

緣起的空寂性則表現在《中論》歸敬偈中的八不緣起—不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出。八不是形容緣起的真實相，凡夫由於不能見空，於諸法執有決定相，所以落入了生滅、常斷、一異、來去等邊見。然而徹見空寂性的聖者，

於諸法不著決定相，故能遠離各種執見，直透緣起的真實相。除了八不之外，歸敬偈第 2 詩頌的「善滅諸戲論」也是形容緣起的真實相。依據梵文，「善滅諸戲論」包含「滅戲論」和「寂固」兩個語詞，這兩個語詞代表涅槃寂滅的境界，更能表達緣起的空寂性之意義。

## 二、性空論

中觀以性空爲了義教。空是對於有情自身與外在世界的考察，發現沒有一物具有固定不變的實體，所以諸法宛然有而畢竟空。中觀的性空論可以分從存有論和宇宙論作探討。先就存有論而言，中觀認爲一切存在物，包括有情和物質都不具有實體，它們的存在都只是依賴各種條件的組合，條件改變則存在物跟著改變，條件離散則存在物跟著消滅，所以任何有情或物質的存在都只是一種虛幻的存在（幻有），而不是真實的存在（實有）。中觀對於有情和物質的非真實存在，稱爲「我空」和「法空」。換言之，我空和法空，代表中觀對一切存在的看法。

中觀的我空和法空，基本上是承襲自阿含的無我和無我所。龍樹在《中論》第 18 品就是從無我、無我所展開我、法二空的論述。我（ātman），指的是外道的神我，神我意謂有情在不斷的生死中有一個常住不滅的輪迴主體。月稱以爲，一切煩惱過患都是根源於薩迦耶見（有身見），而薩迦耶見則是以「我」爲所緣，因此修行者必須先破我，才能除掉薩迦耶見，除掉薩迦耶見才能斷除一切煩惱過患。簡言之，「我」是對治煩惱必須首先破除的對象，所以月稱認爲龍樹在第 18 品一開始先破我。外道計我，不外是在五蘊中計有我，或是於五蘊之外計有我，可是龍樹說：「若我是五陰，我即爲生滅，若我異五陰，則非五陰相。」龍樹在本頌使用了兩難式破斥「我」與「五蘊」的一異見，這等於斷絕了外道計我的可能性，由此而論證了「無我」—「我空」。論證了無我，就可以進一步論證「無我所」—「法空」，因爲「我所」是依賴於「我」而展開的，如果沒有我，當然也就沒有我所有的一切，所以說：「若或無有我，我所當何有？無我無我所，我我所即滅。」由此可見，龍樹對於我空和法空的論證，是從煩惱的根源處—「我」下手，必先破我，才能破我所；破了我，自我意識（薩迦耶見）就沒有所緣，破了我所，我所的意識也沒有所緣。沒有了自我意識和我所的意識，由此而產生的一切煩惱過患也就跟著止滅了，煩惱止滅即得解脫。

其次從宇宙論來說，中觀對於宇宙的生成變化從緣起的相待性來觀察，相待性意指諸法沒有絕對的決定相，這不論從因果、時間、空間或運動來說，中觀都不認爲有任何一法具有決定相，沒有決定相就是性空，因此中觀對於宇宙的觀察仍是性空論。先從因果考察，任一因果無不是相互依存的，不但沒有無因之果，也沒有無果之因，譬如縷織成布，縷爲因，布爲果，若離縷則無布，若離布，則縷亦不成布因，唯有縷與布相互依待，才能成立因果關係。次就時、空而言，時間不能離物而存在，沒有物體的運動也不能感覺時間的流逝，過、現、未三時也是相互觀待才能成立。同理，空間也不能離開色法而獨存，色以質礙爲相，空間

則以無礙為相，無礙相必在質礙的觀待下才能呈現。由於諸法空無實體，所以中觀反對時間上的剎那實有以及空間上的極微，對於從剎那與極微所引生的世界是常或無常，世界是有邊或無邊等問題，中觀將這些邊見斥為無記。此外，中觀認為沒有絕對的運動，去是動相，住是靜相，唯有動與靜的相互觀待才能成立運動。任何運動，必須在時間上有去時，在空間上有去者，在作用上有去法。換言之，有時間和空間才能有運動，由於時空沒有自性，所以運動也同樣沒有自性。只有在無自性空的觀點下，才能成立緣起的時間、空間與運動。

### 三、二諦論

龍樹在《中論》第 24 品明文提到佛教的二諦—世俗諦與第一義諦（或勝義諦）。義淨曾以「俗有真空」（世俗有而勝義空）來指稱中觀宗義，可謂一語道破中觀的二諦要旨。龍樹以為「諸佛依二諦，為眾生說法」，可見二諦是可以藉由言語來教說的。在梵文裡，諦與世俗都含有言語的意思，世俗則另含有習慣的意思。它所表達的意義是：唯有依賴於約定俗成的言語習慣，才能使第一義開顯，由此而讓世人通達第一義，入於涅槃。

諦的梵語，是由語根「存有」所派生的名詞，其原意含有與存有有關的意思，印度早期思想家又將「言說」視為表徵「諦」（與存有有關）的事物，因此諦可以譯為「真理」或「實在」。真理包含語言學意義，實在則包含存有論意義。清辨和月稱對於二諦的詮釋，與這兩個層面的意義密切相關，清辨比較側重在語言的層次，月稱則側重在存有的層次。如以三論宗的術語說，清辨的二諦論較接近於「言教二諦」，月稱的二諦論則較接近於「理境二諦」。言教二諦是把二諦僅視為佛的教說，而不是兩種實在的境裡，因為真理只有一個，它是不可言說的。清辨在解析「第一義」這個複合詞時，曾以梵語的有財釋將第一義解為「有勝義的」，也就是「隨順勝義」的意思。隨順勝義雖然不等於第一義的涅槃，但它可以藉由世俗名言隨順成就聞思修所成慧，以通達不可說的第一義。清辨這個解釋，指出二諦都是可以言說的，顯然具有言教二諦的意味。反之，月稱則把二諦視為凡聖兩種人的境理，凡人所見為世俗諦體，聖者所見為勝義諦體。月稱這個看法，是根據他對「世俗」一詞的第一種解釋，月稱取「世俗」的語根所包含之覆蓋或隱蔽的意思，認為在世俗中凡夫因被無明所覆蓋，所以見不到真實，凡夫所見到的只是虛妄的世俗諦理，而不是唯聖者所能見的勝義諦理。月稱將二諦視為凡聖所見之二種諦裡，顯然具有理境二諦的意味。

中觀主張俗有真空，因此中觀的真俗二諦又可稱為空有二諦。中觀對空有二諦的論述與中道論密切相關，所以我們把它放在中道論一并討論。

### 四、中道論

龍樹的中道論直接承襲自《阿含經》的緣起中道和《般若經》的性空假名。

阿含裡的緣起中道，是正觀緣起而離有無二邊的中道，如說：「迦旃延！如來離於（有無）二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生……。」龍樹在《中論》第 15 品引用阿含這段經文，以非有非無的中道來遮撥外人的實有論和虛無論。非有非無是遮撥有無二邊，如擴充來說，世俗任何對立的概念都可以是被否定的邊見，如歸敬偈的八不緣起，八不所否定的對象一生滅、常斷、一異、來去都屬於邊見，捨離這些邊見就是中道，因此八不緣起又可說為八不中道。其實在阿含裡，世尊說緣起中道就已在不同地方零星說到八不，只不過龍樹把它們集中在一起說明罷了！龍樹以八不中道破斥各種邊見，直到世人捨離這些邊見而止滅戲論，當止滅戲論時就是「離言中道」。如依吉藏所說的四種中道，緣起的八不中道相當於「對偏中」與「盡偏中」，離言中道則相當於「絕待中」。

中觀最具特色的中道論就是緣起性空的二諦中道，二諦中道不僅奠基於阿含的緣起中道，更結合了《般若經》的性空假名。最足以表現二諦中道意涵的是《中論》24 品第 18 詩頌：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」頌文中的「眾因緣生法」依據梵文是指緣起，緣起代表世俗中的存有，可是緣起的世俗有為什麼說它是空呢？青目的解釋是眾緣和合的事物無自性，無自性故空。緣起的東西無自性，這在《中論》第 15 品裡龍樹就曾使用矛盾律加以論證，本頌又進一步以無自性來會通空有二諦，形成二諦交融的「緣起性空」。其次，依下半頌文，為什麼「空」就是「假名」也是「中道」呢？「假名」的梵文不是指名字假，而是指「因施設」，也就是《般若經》所說的「受假」，它相當於阿毘達磨的「假有」與「和合有」，意指眾緣和合的複合物，由於是假有而不是真實而有，所以頌文說它等同於空。至於「空」又為什麼是「中道」呢？這主要是由於「假名」的介入，從頌文的前三句來看，「空」介於「緣起」和「假名」之間，就「空」與前句之「緣起」的關係而言，諸法宛然而有，所以是「非無」；再就「空」與後句之「假名」的關係而言，諸法又不是真實而有，所以是「非有」。因此，空在緣起的意義下是「非無」，在假名的意義下是「非有」，也就是說空乃是「非有非無」。依中觀所說，非有非無即是中道，所以空也就等同於中道了。本頌由於假名的介入，二諦中道才得以彰顯，所以吉藏稱此為「成假中」。

以上大略介紹了中觀的基本觀點。當然，若要確切理解中觀思想，必須在中觀學發展的歷史脈絡下，透過中觀所使用的方法，輔以中觀原典的閱讀以及本文所未討論的中觀實踐論，才能全盤而適切地掌握中觀的旨趣。