



略論中道緣起論

緣起論是佛教的核心理論，也可以說是佛法的總綱。但是佛教各宗所側重講的緣起論則有幾種之多，中道緣起論是大乘佛教中觀宗的理論學說。所謂中道緣起，是以否定各種兩極對立性的觀念，用不偏不倚的觀點闡釋宇宙存在的萬相的緣起，顯明諸法實相。在其內容上它包括受用緣起、八不緣起、以及緣起性空等。

一、受用緣起基本思想

大乘佛教中觀宗祖師龍樹菩薩闡揚受用緣起觀，是爲了破斥執有與執空的兩極主張，尤其是着重破斥小乘佛教執有的主張，是從認識的維度立說的。小乘佛教認爲，蘊、處、界三科都是主

客觀因緣條件互相作用的結果，是變化無常的。主體人的構成成分不外乎色、受、想、行、識五種成份，即所謂五蘊集成的，是沒有真實實體的。那種執色、執心等以爲實在的我體，由此產生我的觀念，形成我執，同時，小乘佛教說一切有部又從否定人我出發，承認五蘊的實有，並導致得出構成事物的一切成份都有自性的觀念。與此不同，大乘佛教方廣部則認爲因緣集合而生的萬有之相都是空的，不實在的，一切都是虛無。這種觀念被中觀宗稱爲「惡取惡」，即所謂「方廣道人惡取空」。龍樹菩薩反對上述兩種極端觀念，認爲緣起不是單純說有或說無，而是有無的統一，提倡中道觀。他從認識的維度，強調人類的認識是從感性開始，而感覺無非是由內根與外境的相互作用而產生的，內根與外境兩者都是自性空的，即認識能力的器官與被認識的對象都是自性空的。這也就是受用緣起的基本思想。

胡曉光

受用緣起論是根據對宇宙萬物的三類區別——五蘊、十二處、十八界三科，指出三科中的內根是能取，即能受用；外境是所取，即所受用。從蘊、處、界這些緣起現象看，是以能受用和所受用為根本的，也就是說，主觀方面和客觀方面發生受用的交涉，主客觀交織而成人生現象和其他萬事萬物，由此而稱為受用緣起。

三科中最能體現受用緣起的特徵是五蘊。五蘊以色蘊開頭，識蘊終結，即以客觀一邊和主觀一邊為首尾，主客觀兩邊交涉發生作用是中間受（感受）想（理性活動）和行（意志活動）三蘊。五蘊中識和色的接觸首先發生感覺、感受，由此由受到想，從想到行，依次展開。也就是說，受、即領受客觀的作用，將客觀所生的印象結合主觀需要，依照生活上的要求，就會產生出苦、樂和不苦不樂三種感受，並形成喜歡或厭惡的心理，這樣就決定了以後思想和行為的總趨向。從五蘊的因果關係來看，客觀影響於主觀，決定了人類對事物都隨着好惡的心理支配着行為，這種實際行動又勢必會影響乃至改變對象。由此也可見，人類的心思，行為離不開受的指導，五蘊現象可以歸於受用緣起之內。

十二處、十八界也是如此。如十二處的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，相應地各別攝取它們的境界，成為色、聲、香、味、觸、法六境。六根與六境交涉就會產生好惡的反應，從而攝取客觀的一切來豐富自己的生活，並反作用於客觀，影響和變革客觀現象。

從現代哲學維度來看，受用緣起論是着眼於客觀環境對於人生趨向的作用，從主客觀交織的因果關係來分析，觀察人生現象的。由於以人生為中心擴大到宇宙的一切現象，也就把宇宙的一切現象看成是相互依持，相互作用而存在的。這就包含了極其豐

富的辯證法觀念。受用緣起論的辯證觀念是佛教修為的理論根據，也是通向徹底地中觀見的一個環節。

二、八不緣起的基本思想

龍樹大士為了進一步闡釋一切法自性空的道理，還提出八不中道緣起說，對佛教內部和外部各派在現象的因果關係問題上存在的觀點進行全面破斥。部派佛教偏於講生滅，主張事物由於因緣和合而生，由於因緣和合而滅，即有實在的生，也有實在的滅。正統婆羅門堅持常見，強調我常住不變，靈魂不滅，而順世論則講斷見，認為雖然宇宙不斷滅，但是人生，人的生命是要斷滅的，沒有靈魂，我可以不受果報。也就是認為法無因而生的。數論持一見，認為法是從自體中產生的，因為原因已經存在於結果之中，因中有果，果從因轉化而來，因果是一。勝論則相反，認為異見為是，因與果在性質是異，果是許多因積累起來才有的，因中無果。再是，來見、來、是說因由外來，如認為人從自在天變生出來，即從自在天來，也就是上帝造人說。出見、出、是說因由自出，就是說因是自有的，因不在外而在自身，由於人自身有前因存在，必然產生相應的後果，這是宿命論的觀點。龍樹大士認為，從因果關係上說有無，能推論出生滅、常斷、一異、來去等現象，這都是從時空上因果相望而說的，而真正的緣起說是對這八個方面都不能執著。其中最重要的是不能執着「生滅」見。龍樹大士認為，通常講因緣集合而生，因緣散離而滅，容易誤解為有實在的生和滅，而這是不符合緣起義的，緣起說是講沒有實在的生滅，認為必須首先否定生滅才能顯示出緣起說的真正本義。由否定生滅，進而否定常斷、一異、來去，即所謂克

服八種偏見，離開八個極端，就是八不緣起，也曰八不中道或八不中觀。

龍樹大士在《中觀論》中講：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」生滅、常斷、一異、來去是描述一切存在的四對範疇，龍樹大士用四對相反謂詞來顯示一切事物都無自性的道理。八不的具體含義是：

(一)不生。小乘佛教說一切有部認為，四緣實有，由四緣生一切法。在龍樹大士看來，四緣當體也是從緣而生，依次推論，其他的緣仍須緣生，並不存在第一因，始因。一切法都須緣生，而非自生，也不從他生，《中觀論》云「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」一切法既非自因生，也非他因生、又非共因生，還非無因生，總之，是沒有實有的自性之生，所以是不生、無生。如穀是從無始即很久遠的時間展轉相續而來，絕不是隨時有新穀種從無生有，所以是不生、無生。

(二)不滅。不生應滅，但不滅。如從前的穀類既展轉相續，直至於今，可見原來的種屬並沒有消失，所以又是不滅。在龍樹大士看來，緣生和不生並不矛盾，正因為是緣生，所以是不生。緣生就是無自性的生，沒有獨立自體的生。以下不滅、不斷，乃至不來不去，都是立論於緣生無自性的根本觀點的。

(三)不常。常、恆常。不滅應常，但不常。如穀種發芽、生莖、長葉、結果，種子不斷變形，各不相同，所以是不常。

(四)不斷。斷，中斷。不常應斷，但不斷。如穀長芽是依種發芽，由芽而有莖，進而有葉、果、相互聯繫，相續不斷，所以又是不斷。

(五)不一。一、同、同一，指因果是一。不斷應是一，但不一。萬有並不同一，如穀種和芽就有區別，穀不是芽，芽不是穀，所以是不一。

(六)不異。異，不同，指因果是異。不一應是異，但不異。萬有不異，如穀長出的，稱穀芽、穀莖、穀葉，同屬穀類，不能稱為樹芽、樹莖、樹葉，並不與其他相雜，所以又是不異。

(七)不來。不異應來，但不來。萬有不來，如穀子中芽無所從來，如果說有來，芽應由其他地方從外而來，如鳥飛來，在樹上棲息。穀芽是由穀變的，所以是不來。

(八)不去。不來應去，但不去。如有去，應如蛇從洞穴中爬出去，見到芽從穀出，但並不見穀種出去長芽，所以又是不去。

龍樹大士這一套正反雙向否定的理論和方法，具有極為深刻的辯證法思想；肯定一切事物都是相對的，並從普遍的相對性中看到了否定的作用；直覺到事物都是具有對立雙方，並揭示了一切法的現象只有從與另一現象的對比中，才能探求此現象的性質，龍樹大士的中觀辯證法是一種親證體認的現量辯證法，一切法無自性，是一切法的共相，而這共相並不是抽象的共相，是具體的呈現，被中觀所證。八不緣起就是對法的表相因果關係的本性揭示，它即是邏輯思辯又是親證現量。

三、性空與緣起

龍樹大士闡釋業感緣起說，認為人的內根與外境，即能取與所取兩方面都是自性空的。他在闡釋八不緣起說時，也從一切現象自性空的維度出發，掃除生、滅、常、斷、一、異、來、去八種偏執，以顯示不偏不倚的中道。他還進一步在業感緣起和八不

緣起的基礎上，闡發性空緣起的理論。「空」是梵語śūnyā（舜若）的意譯，是指一切法都沒有常住不變的、獨立永恆的實體，是一種否定性的抽象，一種肯定性的絕對，是不可用語言描述和概念認識的存在。空是佛教各宗普遍應用的基本範疇，其含義相應複雜，具體的類別很多，如有二空、三空、乃至十八空、二十空之說，佛教各宗對空，對如何是空的論證，詮解也不盡相同。如小乘佛教說一切有部用「分析空」的方法論空，把事物分成若干要素，說明事物的生滅變化，進而論證事物的不實在，他們所說的空就是不實在。大乘方廣部認為，空就是虛無，就是零。後來的大乘有宗從心識變現萬有，即一切唯識所現的基本觀點出發，論證萬有並非實有。龍樹大士中觀宗採用「當體空」的方法，以為無需經過分解，現象自身即是空的，這也就是從因緣法自身講空，「衆因緣生法，我說即是空。」這個空就是緣起性空。所謂性空，不是虛無，不是沒有，不是不存在，而是對獨立實在性的否定，即無自性、自性空。自性空是肯定假有的現象（幻有）是有的，是存在的，性空幻有同時並存。「自性」是佛教哲學的重要範疇。大乘佛教中觀宗講的性與相，屬於同一範疇，相是事物的特徵，性是事物的較根本、穩定的特徵，二者並無根本差異。只是後來性的含義才延伸為本質、本體，如說法身常住、眞如佛性，這已不是中觀宗的說法了。《中觀論》對自性作了這樣的界論：「衆緣中有性，是事則不然，性從衆緣出，即名為作法，性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」自性是自己作、自己成、自己有的意思，是不從緣起的（獨立的）、不變化的（永恆的），因而也是絕對的實有本性。無自性就是普遍的相對性，沒有質的規定性，沒有獨立、永恆的實有本性。龍樹大士認為，緣起和自性是邏輯上的反對關係，是

不相容的。自性是不依賴緣起的，緣起就是無自性。宇宙間一切法無不是緣起的，所以都是無自性的。也就是說，因緣所生就等於不眞實，龍樹大士講的自性空，也稱為「畢竟空」，畢竟空就是一切法不可得，一切法如幻，畢竟不可執，這種畢竟空相也就是實相般若。

後來，中觀宗的論師月稱發展了龍樹的無自性說，把緣起性空論引申為性空緣起論，認為正是因為無自性才可以說是緣起，也就是說，雖然一切法是性空，但是緣起是有的。

龍樹大士之所以重視講空，是爲了揭示受用緣起和八不緣起的實相，顯示所謂佛教眞理，同時認為只有講空才能有各種方便施設，即假名，如三寶、四諦等，從而有助於教化有情，普度衆生。

龍樹大士認為，對於因緣和合的一切法，認識到它是空以後，還要認識到它是假名。假名是與概念相聯繫的，某類概念是與空聯繫着的概念，就是恰如其分的假名，是合乎中觀的。龍樹根據《摩訶般若波羅密經》全經的中心《三假品》的理論，認為般若經的整個精神就是以假成空，由假顯空。也就是以「三假」構成空觀。「三假」是法假、受假和名假。一般人以爲一切法是實在的，其實是假名（概念）而已。這從概念發展三個階段來看，首先是法假，即一切法都是由因緣集合而成，這些構成法的因素就是假有的；其次是受假，受是對法有所取，即一類事物的因素結合成爲某類事物，如五蘊和合而構成爲人，人就是概念，是假有的；最後是名假，如人進而集合爲軍隊、工匠等等，也是概念，也是假有的。法受名三者都是假有，概念不是實在的，是虛假的，是假名。龍樹大士認為，如能了解到對一切法的認識都是依據假名，並無實在自性，就可以了解空，認識空性。

四、中土學者對中道緣起論的發展

龍樹一系中道緣起學說，隨着般若類經典的陸續傳入，而在中土日益產生深刻的影響。最早系統地介紹龍樹中觀學的羅什，就強調以中觀的方法來解釋一切緣起現象的實相，他說「佛法有兩種，一者有，二者空。若常在有，則累於想著；若常觀空，則捨於善本。若空有迭用，則不設二過，猶日月代用，萬物以成。」強調既要看到有，又要看到空，不要執著空有兩邊，以合乎中道。羅什的著名弟子僧肇大師從不真的維度來說空，著《不真空論》，闡揚不真故空，不真即空的觀點。為什麼說一切法都是不真哪？為什麼說一切法的不真就是性空哪？僧肇大師從三個方面論證不真的含義：（一）不異為不真。僧肇大師說「萬象雖象而非象。」事物從表面上看雖然千差萬別，實際上都沒有獨立的本性，都是性空的，無所謂差別，事物的差別是人的主觀給與上去的。既然萬物自身都沒有差別，那就是不真實的。（二）自虛為不真。僧肇大師認為，從空觀的觀點來看，萬物本來沒有差異，因為本來就是自性空寂的。他說「即萬物之自虛，不假虛而虛物。」要認識到萬物是自虛，萬物本來就是虛幻的，並非人說虛幻才是虛幻的。又說「萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」「宰割」指對法的分析，如小乘佛教「析色明空」，認為事物是由極微構成，只有經過分析，才能了解它是空無的；又如有的大乘派別把世界分割為有無兩部分，然後去有存無，在虛幻的萬物之外另找虛無的本體，這都是「宰割以求通」。僧肇大師認為這種經過分析而明空，是不懂得萬物原本就是空的道理的。（三）假號為不真。僧肇大師引《放光般若經》說「諸法假號不真」，諸法即一切萬有事物。意思是說，一切事物只是虛假的稱號，不是真實的

存在。又說「故知萬物非真，假號久矣。」萬物不是真實的，萬物實際上從來就是人們給與的假的稱號。在僧肇大師看來，人們用來區別萬物差異的彼此之分，用來說明事物差異的各種分析和認識，統統都是假名，因此萬物的本性是空的。

僧肇大師強調不真就是空，不真即空，二者是統一的。他說「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義顯於茲矣。」這是說，有就是有事象而言，無是指無自性。事象不是無，但是不真，因為不真所以是空，不真就是空。僧肇大師明確地把不真和空統一起來，等同起來，是對中道緣起說的重要發揮。

不真即空，進一步說，空是真正存在的，是真實的，真實的空不是存在於萬物之外而是存在於萬物之中，是與萬物相即而不相離的。僧肇大師引用《摩訶般若波羅密經》的文意說：

「故經云：甚奇世尊！不動真際，為諸法立處，非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。」

由此可見，關於空的道，並不遠離事物，而是任何事物都有的，僧肇大師的不真即空義與觸事而真義的思想對於後來的中國佛教哲學發展，尤其是對禪宗有着極為深遠的影響。

佛教中觀宗的中道緣起論，是中觀哲學的真理觀，若從現代哲學維度來評判，可以說是一種最為徹底的辯證法哲學，它克服了人類兩極認識的格式，把終極真理作為現前體認的如量境界，成了一種邏輯先在性的普遍理性。僅此一點就可以堪稱一門偉大的哲學學說。

（完）