

《中論》之緣起論

釋如源

大 綱

一、前 言

二、原始佛教之緣起論

(一) 緣起與緣生

(二) 緣起與涅槃

三、部派佛教之緣起論

(一) 有部的自性緣起論

(二) 種子緣起論

四、《中論》與《般若經》

(一) 《般若經》之緣起論

(二) 《般若經》與《中論》之「八不」

五、《中論》之「八不緣起」

(一) 歸敬頌之解讀

(二) 八不之含義

(三) 緣起·無自性·空

六、結 論

【參考書目】

一、前言

緣起 (pratitya-samutpada) 是佛教根本而主要的義理，如外道問佛弟子佛說何法，佛弟子即回答：「佛說緣起」¹。緣起是佛法的核心，這是一般佛弟子所共認的，但解說未免有所不同。尤其是部派分裂後，由於思想上的差異，各部對緣起的解說更是莫衷一是。至大乘般若法門興起，直從涅槃入手，倡導法法皆空，釋迦的「緣起」教說似乎有被冷落之感²。於這紛歧的思想背景中，龍樹在順契空相應的教法下，提出了有名的「八不緣起」說。以「八不」來說明「緣起」，可說是龍樹的緣起思想特色。那麼龍樹的「八不緣起」具有怎樣的特性、內涵呢（與原始、部派佛教有何不同）？其又為何提出八不緣起呢？這是本文的探討主題。

本文的研究次第：先了解在龍樹之前的緣起思想，包括原始佛教、部派佛教及《般若經》等。次再從《中論》與《般若經》的關係上來探討「八不」的淵源。最後則立足於前兩者的基礎下，直接從《中論》自身來解決上開所提出之問題。

有關《中論》的緣起思想，現代學者的研究成果可算相當豐富。以筆者所見而為本文所加以參考者，國內有：印順法師《中觀今論》、《中觀論頌講記》，萬金川《中觀思想講錄》，吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》、《印度中觀哲學》，楊惠南《龍樹與中觀哲學》。日文著作有：中村元編《空（上）》、《ナーガールジュナ》，平川彰《法と緣起》，壬生台舜《龍樹教學の研究》，三枝充擴《龍樹・親鸞ノート》等。另有英文著作：Jaidev Singh: *An introduction to Madhyamaka Philosophy* (英漢對照中觀哲學概說)。Thomas E. Wood: *Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*。以上各著作於本文之寫作中，常引用參考，助益甚多。

二、原始佛教之緣起論

(一) 緣起與緣生

¹ 「尊者阿說示為梵志舍利弗說此（緣起）法門」（《根本說一切有部毘奈耶出家事》大正23. 1027c），《大智度論》（大正25. 136c），《佛本行集經》（大正3. 874c）。又《雜阿含》53經，佛告婆羅門：「我論因說因」（大正2. 12c）。

² 所謂冷落是不受重視之意。般若法門是從涅槃等第一義入手，不似原始佛教以緣起的無常等為入處。緣起在般若法門從第一義的立場觀之，也只是諸法相之一，並無特別。這要到中本《般若經》才廣談無自性空，無自性故從緣合。《空之探究》p180~186。

緣起一（或作「因緣」、「因緣法」、「諸因緣」）巴利語 paticca-samuppada 、梵文 $\text{pratitya-samutpada}$ ，簡而言之，即「依緣而起」。巴利語 paticca 是「緣」、「原因」、「理由」，由 $\text{pati}+\sqrt{\text{i}}$ 所構成，與 paccaya 、 pratyaya 同義； samuppada 是「生」、「生起」的意思，由接頭詞 $\text{sam}+\text{ud}$ ，再加語根 $\sqrt{\text{pad}}$ 所變成。若說「緣起」就是依緣而生起的，那麼什麼是依緣而生起的？或說依緣而生起的東西為何？《阿含經》中除了談到緣起外，亦提到「緣生」，如說「我今當說因緣法及緣生法」³。緣生法—巴利語 $\text{praticcasamuppanna-dhamma}$ 、梵文 $\text{pratitya-samutpanna}$ ，亦作「緣已生法」、「為緣所生法」。 $\text{praticcasamuppanna}$ 為過去被動分詞，在此作形容詞用，用來修飾 dhamma （法），有「完成」、「已經」、「被動」之意味。故譯為「緣已生法」、「為緣所生法」，或說「已經被緣所生起之法」。這樣，「依緣所生的『法』」、「為緣所生的『法』」或說「已經被緣所生起之『法』」就是所謂的「緣生法」（ $\text{praticcasamuppanna-dhamma}$ ）⁴。

《阿含經》分別「緣起」與「緣生」，給予不同的概念，上來只是從語義上作一簡單的分析，以下再依經深入說明之。《阿含經》說到「緣起法」時，總是作如此說：

此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行……。此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅…。《雜阿含》262經（大正2，67a⁴）

這「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，可說是《阿含經》描述「緣起」的定型文句。此文句的異譯另有：「有是故是事有，是事有故是事起」或作「緣是有是，無是則無」等⁵。巴利聖典則作：

$\text{imasmim sati idam hoti imass' uppada idam upajjati}$

$\text{imasmim asati idam na hoti imassa nirodha imam nirujjhati}$

³ 《雜阿含》296經（大正2. 84b¹³~c），《南傳》13卷、p.36~38。SN. vol. II, pp.25~26。

⁴ 以上有關「緣起」與「緣生」之語義分析，參考楊郁文《阿含要略》p335，平川彰《法と緣起》，東京，春秋社，1990/3/5二刷。中村元《ナーガールジュナ》p.144~146。

⁵ 《雜阿含》293經（大正2. 83c⁵），《雜阿含》853經（大正2. 217c¹⁰），《增一阿含》51-8（大正2. 819c），《增一阿含》37-7（大正2. 713）。

處於此（因緣具足之）狀態時，斯結果成；由生此因緣故，生斯果。於此（因緣）不存在時，斯果無有；由此（因緣）滅故，彼（果）消滅。⁶

這「此故彼」可說即是緣起法的基本法則。不論是「生起的」或是「還滅」，都是依這「此故彼」的法則。而這「生起」與「還滅」再加上時間與空間的條件因素，則成了「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」等四句。「此」是因，「彼」是果，「此故彼」是說：「依於此因緣條件存在的同時，故有彼果的同時存在（或彼果的生成）」。「此有故彼有」是指空間上的依存性或因待性，即果雖依於因，但因果是同時存在的（這也包括了互為因果）。「此生故彼生」在於時間上的前後，即因前果後的次第關係。但不論在空間上的「此有故彼有」或時間上的「此生故彼生」，這「此」與「彼」間都有著一種必然的因果關係。如空間的組成上，當某些條件具足時，即有與此對應的結果同時形成，而絕不是其他。在時間因果的次第上，因果的前後的次第是必然而不可顛倒的。如說：「非緣種種愛生種種受，…但緣種種受生種種愛」⁷。緣起支中的受與愛二支有其前後必然的次第，必依受為緣而生愛，這種前後必然性絕不可顛倒。由於這「此」與「彼」間有這必然的對應關係，故成為「此故彼」，而這此與彼間的必然關係即稱為「此緣性」（idappaccayata）⁸。也因這「此緣性」（idappaccayata），所以「此故彼」便成了「緣起」的根本法則。

再說「緣生」：上說「緣生」即是為緣（起）所生，緣起是事物生起的內在法則、原理，緣生則是依此法則所形成的具體事實。如《雜阿含》296經即清楚的分別了緣起與緣生的不同內容：

我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有。謂緣無明行，緣行識，…。云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦。此等諸法，法住、法空（定）法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、

⁶（M 79 Mii.32⁵f.；S 12,21 Sii.p.28⁷f.）。參考楊郁文《阿含要略》p336。楊郁文〈此緣性（idappaccayata）〉《中華佛學學報》第九期，p.20~28。

⁷《雜阿含》453經（大正2. 116b）。

⁸詳見楊郁文〈此緣性（idappaccayata）〉《中華佛學學報》第九期，p.1~34。

不顛倒，如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂悲惱苦，是名緣生法。（大正2，84b15~26，《相應部》12, 20 paccaya）

「緣起法」是「緣此故彼」的法則，以十二緣起支為例，如為何會有「行」（sankkhara），即說以無明（avijja）為緣，故有「行」。因此，諸行即以此無明為因，由無明所集，從無明生，為無明所轉現⁹。行與無明之間有一必然而不可倒的關係，故說為「緣起法」。而「緣生」即是在這「此故彼」的法則下，所現起的一一事例，如無明、行、識、名色…等。當然「緣起」經上稱之為「法住、法界、法定…」¹⁰，即有著本然性、安定性、普遍性，本不限於有情身心的，故「緣生」本亦不限於十二有支。但《阿含經》談緣起，本非毫無目地的泛論一切，而重在有情生命的緣起性，所以說到「緣生」總是以十二有支為主¹¹。

「緣起」是事物現起的內在原理、法則，此法則有著本然性、安定性、普遍性，故稱之為「法住、法界、法定」。對依此法則而現起的現實具體事例—「緣生」，經上也有所描繪，這即是「不有不無」等十不緣起。在此所必須注意的是，十不起緣起所欲描述的是依緣起所現起的緣生現象，而不是緣起法則本身。現舉經例並說明如下：

一、不有不無之緣起：《雜阿含》301經言：

佛告散陀迦旃延：「世間有二種依，若有若無，為取所觸。取所觸故，或依有或依無。若無此取者，心境繫著使不取、不住、不計我；『苦生而生，苦滅而滅』，於彼不疑不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？（於）『世間集』如實正知見，若（言）：『世間無』者不有；（於）『世間滅』如實正知見，若（言）：『世間有』者無有。是名離於二邊說於中道；所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行…」。（大正2，85c）

⁹（《相應部》12,11 Ahara）。

¹⁰有關「法住、法空（定）法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，如是隨順緣起」之解釋，可參見印順導師《空之探究》p220~222，《佛法概論》p1。楊郁文〈此緣性（idappaccayata）〉《中華佛學學報》第九期，p.29~32。

¹¹如說：「謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂悲惱苦，是名緣生法」。（大正2. 84b15~26，S12,20 S i.25）。

此段佛為散陀迦旃延所說的經文非常重要，成了後世不有不無之昆勒門的主要根據。「二種依」巴利dvayanissito，意為「依止兩種（極端）」。「若有若無」巴利：atthitabca n`atthitab ca，意為「若有性、若無性」。「取所觸」upay`upadanqbhinivesa-vinibandho，近依、取著、現貪、繫著。「世間有二種依，若有若無，為取所觸」，即是說世間一般人皆依於兩種極端，也就是取著於有性或無性。（接下來的經文）因取著於此兩種極端，故見到生起而成為有（存在）的，即認為「實有」；看見消失而滅無的，即感覺為「實無」。但這現起的「有」與滅去的「無」，都只不過在緣起「此故彼」的法則下而成為如此，並非自己如此。若能了知一切的有無都不過是「此故彼」所成，不執為「實有」、「實無」，這即是中道正見。

二、不生不滅之緣起：《雜阿含》335經言¹²：

諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識…。（大正2，92c15~21）

眼等六稱六內處，或稱六入（處），為十二有支的第五支，為「緣生法」之一（上說十二有支為緣生法）。緣生法是依「此故彼」的緣起法則成，為眾緣之合和，故無實體性。無實之法，其生只是「此有故彼有」之眾緣具足而現為如此，非有實體法生，故言：「不實而生」。生非實生，滅當然亦非實滅。非實生滅，故「無有來處，滅時無有去處」。這很清的表達了依「緣起」而現起的「緣生法」，是不生不滅、不來不去的。

三、不常不斷之緣起：《雜阿含》300經言：

佛告婆羅門：「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見，義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行…乃至純大苦聚集」（大正2，85c4~14）。

¹² 此經句從字面上看，亦可作為「不來不去」之依據。

此文《別譯雜阿含》195經作：

若說「有我」，即墮常見；若說「無我」，即墮斷見。如來說法，捨離二邊，會於中道。以此諸法壞故不常，續故不斷；不常、不斷。因是有是，因是生故彼則得生，…。因於無明則有行生……。 (大正2, 444c)

十二有支等緣生法是生命流的事實，依此作用現象假立為我，非有一實體我，故不可說「有我」。若說於此剎那生滅不住的生命流中，執有一實體不變的我（人我），則與「此故彼」法則不合，落於常見。這剎那不住的生命流雖不常，但卻也不停的往前推移，故也不中斷。若執為實無我而忽略了此生命流的種種作用，即落斷見。如果能正知這「緣生」的生命流在「此故彼」法則下，因果相續而不斷，因果不一而不常，這即是中道正見。所以，依緣起法而現起的緣生法，是不常不斷的。

四、不一不異之緣起：《雜阿含》297經言：

云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，緣行識，…乃至純大苦聚集。緣生老死者：若有問言：「彼誰老死、老死屬誰」？彼則答言：「我即老死，今老死屬我」。老死是我，所言：「命即是身」；或言：「命異身異」。此則一義，而說有種種。若見言：「命即是身」，彼梵行者所無有；若復見言：「命異身異」，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生老死。…。 (大正2, 84c12-85a1)

老死(jaramaranam)是十二有支之一，屬生命現象的一環。此所言：「我」（或作「身」），也不過是生命作用所現起的假象。若說「我即老死」，則我與老死是一，即成了「命即是身」，這是一見。若復說「老死屬我」，則老死只是我所而已非是我，成了「命異身異」，這是異見。但老死是生命現象之一，「我」是由整體生命現象所構成的假象，這一切唯是緣所生法。緣生的十二有支是因，其構成的假我是果，在「此故彼」的法則下，因果間何能說是一、是異呢？

五、不來不去之緣起：《雜阿含》273經言：

比丘！譬如兩手和合相對作聲；如是緣眼色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法，非我非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。比丘！諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故比丘！於空諸行，當知、當喜、當念；空諸行，常、恆、住、不變易法空，無我我所。（大正2，72c8~15）

此不來不去之緣起，如上第二項「不生不滅」所說，此不再贅述。

從上《阿含經》所述的「不生不滅」等十不緣起的探討中，可清楚的看出，這十不（十種否定）都是在形容「緣生法」的。但應注意的是，每當經文在闡述這「十不」之時，或前或後總是會提到：「此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，緣行識，…」等。這即是說：緣生法之所以是不生不滅等，是因其建立在「此故彼」的緣起法則上，為此所支配，故必是不生不滅等。也就是說即事而理，事依理顯。但同樣的，這「此故彼」的法則並非離事說理，而是釋尊從緣生的具體事例（十二緣起之生命流）中所觀察，徹見的。如說：「昔者毗婆尸佛未成正覺時。…於十二緣起，逆順觀察。所謂此有故彼有，此起故彼起。緣無明行…乃至緣生有老死」¹³。所以經中雖分別了「緣起」與「緣生」的不同概念，但由於兩者有著密不可分的關係，故經中有時並不明顯的分別而使用之。另外所要提的是，《阿含經》此緣生的十不，對《中論》的（八不）緣起論有著相當重要的影響¹⁴。

總之，《阿含經》的緣起論主以有情生命為主，其所涉及者，主要是「緣起」與「緣生」兩個概念。緣起（梵pratitya-samutpada、巴paticca-samuppada），《阿含經》以「此故彼」定義之，指一切事物生起的必然法則或內在原理；由於此原理具有本然性、安定性、普遍性，故經上以「法住、法界、法定」稱呼之。緣生（梵pratitya-samutpanna巴praticcasamuppanna-dhamma）亦作「緣已生法」、「為緣所生法」，或說「已經被緣所生起之法」，即是依「此故彼」的緣起法則所現起的具體事物（法，十二有支）。由於為緣起法所支配，只是眾因緣的聚散推移，本無實在體性，故經上以「十不」來描繪之。

¹³ 《雜阿含》369經（大正2. 101b24），又《雜阿含》287經（大正2. 80b25）參照。

¹⁴ 印順導師於《中觀今論》中曾論證：《中論》是《阿含》之通論，此即為其論證的證據之一。《中觀今論》p22~23。

（二）緣起與涅槃

上述定義緣起的四句中，除了流轉的緣生外，尚有還滅的涅槃。流轉的緣生與還滅的涅槃同是依「此故彼」的法則而開顯。也就是說「緣生」與「涅槃」是「緣起」的兩個面，故談論緣起的同時，必不得忽略「涅槃」。不過涅槃比較特殊，這是聖人所自內証的境界，無法像「緣起」與「緣生」一樣，給予具體的說明與定義。以下本文唯依經說，從涅槃與緣起的相關上作一說明。

佛說法的主要內容是「緣起」，但目的卻是「涅槃」，如說「世尊為涅槃故，為弟子說法」¹⁵。涅槃（梵nirvana，巴nibbanam），又作「泥洹」，義譯為「寂滅」、「滅度」、「圓寂」等。《阿含經》對涅槃的定義是：「涅槃者，貪欲永盡、瞋恚永盡、愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃」¹⁶。《相應部》則言：「解脫一切束縛是名為涅槃」（I-10-7）。貪、瞋、癡等三，是有情生命中不善的根本因素，故佛教稱之為根本煩惱或三毒。生命之所以不停的生死流轉，有無限的苦逼，其根源即在於此。學佛之目的即在於消除此生命中的不善質素，讓生命達到最高的淨化。而這最清淨的生命境界，就稱為涅槃。¹⁷

原始佛教中有關緣起與涅槃的論題，可從兩方面來說：一、有為與無為：佛為阿難說緣起與涅槃的甚深，並以「有為」與「無為」分別之：

此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂：有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅、涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅；斷諸逕路，滅於相續，相續滅，滅是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅止、清涼、息沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。《雜阿含》293經（大正2，83c13-21）

此經文雖短短的幾言，但帶給我們的啟示卻非常大。「有為」就是有造作，有生、住、異、滅等四相；反之「無為」即無造作，無此四相。此成為後世定義有為、無為的主

¹⁵ 《雜阿含》110經（大正2. 37a3），又1026經（大正2. 268b2~8）。

¹⁶ 《雜阿含》490經（大正2. 126b3），《相應部》IV-38-4。

¹⁷ 涅槃又分有餘依、無餘依涅槃，參閱中村元《佛教語大辭典》p.647。

要根據¹⁸。經以緣起為「有為」，涅槃為「無為」，即表示了一有生滅變化，一則反此。但「緣起」經上又稱為「法住、法界、法定」，若「緣起」本身真是如此的生滅無常，又如何能取得「法住、法界、法定」的地位呢？筆者認為：談「緣起」應重視其「此故彼」的根本含義。也就是說「緣起」只是一種原理、法則，既然是法則，本不應有所謂的生滅與不生滅等問題。那麼為何又稱其為「有為」，有生、住、異、滅等相呢？上節曾提到，《阿含經》對「緣起」與「緣生」雖曾做分別，但大部份的場合多數是不分別之的。因此，真正有生、住、異、滅相的應是依「緣起」而相生流轉的「緣生法」。如上節所討論的「十不緣起」，實際上「十不」都是描述「緣生法」而非「緣起」。「緣起」是根本的法則，從相依相生的方面說，即是生滅的「緣生」；從還滅的立場而言，即是不生不滅的「涅槃」。這流轉的「緣生」與還滅的「涅槃」同是依「緣起」而開顯的。

《阿含經》稱「涅槃」為無為，並以不生不滅等形容之，有生滅等相的是有為的「緣生」。但上節曾提到，經中亦說「緣生法」是：「生時無有來處，滅時無有去處」，這亦是另一種形式的不生不滅。這兩種形式的「不生不滅」對《中論》的緣起論具有相的意義，故須簡別之。涅槃是依「此故彼」的還滅而到達不生不滅等的寂滅境地，這是連生等四有為相亦沒的。但「緣生」的不生不滅，卻不是連生等有為相亦無，其意義是「不實生」亦「不實滅」，不實生滅故不礙生住異滅相。因此，《阿含經》的不生不滅可有兩種不同的意義：一、不具生住異滅四相的不生不滅，這是從涅槃而言，是完成不具生滅相的。二、有生住異滅四相，但卻是不實生不實滅，故也可說是不生不滅，這是從緣生法的角度來看的。

二、法住智與涅槃智：涅槃是佛、阿羅漢等聖人所證悟的境界。經上說，涅槃是依緣起的還滅而開顯的。不但在說明上如此，就是在實際的修持上，也還是不離此次第的。如經中佛告訴須深比丘的「先知法住智，後得涅槃智」¹⁹，就明顯的表達的這樣的立場：

¹⁸ 如《大毘婆沙論》即以此四相為一切有為法之共相，卷39（大正27. 200c~203b）。又《俱舍論》卷（大正29. 27~29）。

¹⁹ 有關法住智與涅槃智，古論師有多種解釋，如《大毘婆沙論》卷110解釋此經時言：「如世尊說：蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。問此中何者是法住智？何者是涅槃智耶？①有作是說：知集智是法住智，知滅智是涅槃智。②有餘復說：知苦集智是法住智，知滅道智是涅槃智。③或有說者，知苦集道智是法住智，知滅智是涅槃智。……④復有說者，知流轉智是法住智，知還滅智是涅槃智。⑤復次知緣起智是法住智，知

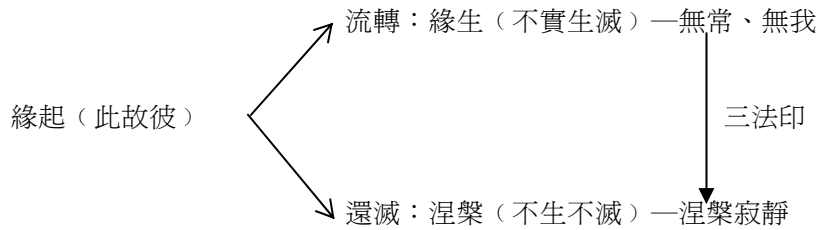
不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。…須深白佛：唯願世尊，為我說法，令我得知法住智，得見法住智。佛告須深：…須深！於意云何，有生故有老死，不離生有老死耶？須深答曰：如是世尊！有生故有老死。不離生有老死。如是生存取愛受觸六入處名色識行無明。有無明故有行，不離無明而有行耶？須深白佛：如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行。佛告須深：無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？須深白佛言：如是世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅。如是乃至，無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？須深白佛：如是世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅。…佛告須深。是名先知法住後知涅槃。《雜阿含》卷14（大正2，97 b~c）

從佛告須深經的內容可知：知緣起之流轉，即「此有故彼有，此生故彼生」，緣無明而有行、緣行有識的支支相生，是法住智。知緣起之還滅，即「此無故彼無，此滅故滅」，無明滅故行滅等而到達究竟的寂滅，是涅槃智。從緣起的流轉到還滅，從法住智而涅槃智，緣起雖不就是涅槃，但不論在說明上或道次第上，涅槃依緣起而開顯，這是必然的。

綜合緣起（梵 *pratitya-samutpada*，巴 *paticca-samuppada*）、緣生（梵 *pratitya-samutpanna*，巴 *praticcasamuppanna-dhamma*）與涅槃（梵 *nirvana*，巴 *nibbanam*）三者而討論之，則三者的關係是：緣起是根本的法則，緣生與涅槃同是依緣起而開顯。流轉的緣生，是在「此故彼」的相依相生下形成的，故是生滅，是無常、無我。如說：「若假因緣和合有者，即是無常，無常即苦，苦即無我」²⁰。而「緣生」的無常生滅相，是非實生實滅（重在生滅的非實），故「緣生」的當體即是不生不滅。還滅的涅槃，亦是在「此故彼」的原則下，相違相滅到達究竟寂滅，其本身即是不生不滅。流轉的緣生相是無常、無我，依緣而還滅的是涅槃。依緣起的流轉而還滅，從法住智到涅槃智，即是無常 → 無我 → 涅槃。三法印即緣起三相。

緣起滅智是涅槃智。⑥復次，知生死智是法住智，知生死滅智是涅槃智。⑦有餘師說：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」（大正27. 572b）。上述諸說，比於契經，皆有道理。而且前六說大体上是類似的，但依語順而言，以第4說最為契合。另印順法師於《空之探究》p.151中，有獨到的見解，可作為參考。

²⁰ 《別譯雜阿含》202經（大正2. 448c10）。又《雜阿含》200經（大正2. 51a14），《長阿含》13經（大正1. 60b13~62b-4）。



三、部派佛教之緣起論

(一) 有部的自性緣起論

「緣起」到了部派分裂後，各部都有其獨自的發揮及見解，尤其是說一切部。部派佛教之緣起說的異論，對龍樹的緣起說亦有相當的影響，故須先說明。以下本文就針對有部的緣起思想及所謂的「種子」緣起論作一翻探討。

說一切有部的緣起思想，大概可分成兩方面來討論。其一是從契經而來之「緣起」與「緣生」之解說；其二是從其立宗的根本理論—「法体恒存」上來探討。一、緣起與緣生：如上節所述，《阿含經》談「緣起」與「緣生」，給予不同的解說。《大毗婆沙論》中注意到此點，在分別緣起的同時，論師們則提出各種見解。今歸納如下：

1. 因果之關係：這是以緣起為因，緣生為果，用因果的關係來說明之。
2. 前後之關係：前生者為緣起，後生者為緣生。
3. 以三世分之：過去者為緣起，現在、未來為緣生；或說過去、現在為緣起，未來為緣生。
4. 以十二有支分之：這是脅尊者與妙音的論義。脅尊以無明為緣起法，老死為緣生法，中間十支可為緣起亦可為緣生。妙音與此說法相似，但以過去兩支，未來兩支，中間十支分之。
5. 生起、未生起：望滿認為已生起者可為緣生法及緣起法，未生者為緣起法。
6. 安住不雜亂的決不決定：這是《集異門足論》與《法蘊足論》的共義。決定安住不雜亂者為緣起及緣生，不決定者為緣生法。
7. 能、所分之：世友以有、所有分別緣起與緣生。能擁有者為緣生，被擁有者為緣起。

8·轉、隨轉：大德說：「轉名緣起法，隨轉名緣已生法」。

9·動作的進行與完成：覺天言：「諸法生時名緣起法，諸法生已名緣已生法」²¹。從上述所歸納的幾點，可看出有部分別緣起與緣生的幾項特色：1、對緣起與緣生都是從具體事物的立場，予以同一層次看之，並不以事理的關係待之。除8以外，餘皆如此。2、注意到緣生法praticcasamuppanna-dhamma中praticcasamuppanna（過去被動分詞）的「完成」、「已經」、「被動」之意味，如上列的1、2、3、4、5、9等皆是。3、由於2的原故，故在因果前後的關係上，大都以「緣起」在前，「緣生」在後。《阿含經》中的「緣起」義，本重在「此故彼」的諸法生起原理。在部派中，注意到緣起的理則性，將之當作法則看待的也不在少數，如大眾、分別說部即是²²。但有部卻忽略此「此故彼」的法則，始終將「緣起」與「緣生」作為「事」來處理，故無法看出其緣起論。要了解有部的「緣起論」—諸法生起的理論，還必須從其立宗的根本—「法体恒存」上來探討才可。

二、有部的根本教義是「三世實有，法体恒存」。此所謂「法」是構成現象界的最小質因，而這質因具有與其他質因不同的特性（prakṛti），此特性即稱為「自性」（svabhava），也就是法体。bhava由字根√bhu（有、變成）變化而來，有「有」、「是」或「存在」之意。sva是形容詞，義為「自己的」。svabhava即有「自有」、「自己存在」，「自己如此」之義。這也就是說，法体所具有的特性是本來如此，自己存在的。如說：

實有：謂一切法各住自性（《大毘婆沙論》卷9大正27，42a）

一切法已有自性，本來各住自体相故（《大毘婆沙論》卷9大正27，42b）

攝自性非餘，以離他性故（《俱舍論》卷1大正29，4b）

《阿毘達磨雜心論》卷1言：

諸法離他性，各住己性故，說一切法自性定所攝。（大正28，810b）

²¹ 以上出自《大毘婆沙論》卷23（大正27. 118a~c）。

²² 據《異部宗輪論》所言：大眾部、一說部、說出世部、雞胤部及化地等，皆以緣起無為。《大毘婆沙論》卷23則說分別論者以緣起為無為（大正27. 118a~c）。平川彰認為以緣起為無為，是將緣起看成不變的道理（《インド佛教史》p.202~203）。

自有的、自存的法體，是不會隨著時空的改而變化，故說：「法體恒存」。

在這法體實有、恒存的根本理念上，有部進一步利作用的發生與否，建立其因果論、緣起論。有部認為法體是恒存不變的，故本身並不具有因果關係，能與他法關涉而形成因果的是法體的作用。以此法法作用的發生與否，即能有相互的影響，形成因果關係。如說：

我說諸因以作用為果，非以實體為果。又說諸果以作用為因，非以實體為因。
諸法實體恆無轉變，非因果故。（《大毘婆沙論》卷21大正27，105c9~13）

如此依有部而言，談緣起、因果、法的有無等，說轉變、無常、三世等，都是約法體之作用而說的，非法體本身。如《大毘婆沙論》卷76言：

答：三世諸法因性果性，隨其所應次第安立，體實恆有無增無減，但依作用說有說無。（大正27，395c28~29）

又卷39云：

復次轉變有二種：一者自體轉變、二者作用轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，彼自體無改易故。若依作用轉變說者，應言諸行亦有轉變。（大正27，200b2~3）

有部便是在這法體的作用上，大談因果關係，甚至建立六因、四緣、五果等複雜的因果理論²³。由於有部專在作用談因果緣起，因此有部的緣起論，可說是一種「作用緣起論」。但若攝用歸體，用屬體有，也可說為「自性緣起論」。因為用也只不過是自性、特性的顯現，諸法自性各不同，故用亦差別。

總之《阿含經》說「此故彼」的緣起，但有部卻唯將「緣起」作為事相看待，另在自己法有的宗義上建立一套屬於自己的緣起論—自性緣起（亦可作「作用緣起」）。這是說一切有部緣起論的特色。

²³ 如《大毘婆沙論》卷76（大正27. 393a~396b）即在六因、四緣、五果上廣分別法體的作用有無。

（一）種子緣起論

部派佛教的緣起論除了說一切有部以外，經部的「種子論」也是值得一談的。經部的成立雖不一定比《中論》早，但因《中論》已論及「種子論」，故種子思想早在龍樹前已存在²⁴。

說一切有部的譬喻者，不滿三世實有論，改採現在實有說，脫離有部自立一宗²⁵。經部師接受大眾、分別說系的過未無體說，以現前的剎那法為實有，並依之建立三世因果。現在剎那現起的法，之所以能成立過的因果關係，最主要的即在於種子論。以《俱舍論》、《順正理論》所說，種子本是一種能生自果的功能性²⁶。現前存在的法，剎那滅後，即熏成種子。種子經過一段時間的相續、轉變後²⁷，功能轉勝，即能現行為果。以現在法為因，由種子熏習，建立未來果法生起的可能。而現前剎那的法，也是由過去所熏成之種子的現形，故現在即是過去法之果。以現前法為主，從種子的熏現建立過去、未來，成立三世因果，這即是種子熏習論²⁸。

²⁴ 見印順導師《唯識學探源》p.168：「『婆沙論』中的譬喻師，還沒有明確的種子說。『婆沙』集成以後出世的龍樹菩薩，在『中觀論』裡，才開始敘到業種相續說。種子說的成立，大概在『婆沙』與『中論』的著作之間。」《中論》「觀業品」說：「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常」。另《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.550亦有論證。

²⁵ 有關經部的成立，大約是在西元2、3世紀間，經部本師鳩摩羅陀與龍樹時代相近。詳見《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.544~547。但加藤純章認為是在紀元三世記末~四世紀半的人。參《經量部の研究》p123。

²⁶ 《俱舍論》卷19：「何等名為煩惱種子，謂自體上差別功能」（大正29. 99a6），「此中何法名為種子。謂名與色於生自果」（大正29. 22c12）。從種相續、轉變、差別果方得生。…何名相續、轉變、差別？謂業為先，後色心起，中無間斷，名為相續。即此相續，後後剎那異前前生，名為轉變。即此轉變於最後時有勝功能無間生果。《俱舍論》（大正29. 158c），《順正理論》卷51（大正29. 629b）。

²⁷ 所謂相續、轉變、差別，見上注。

²⁸ 以上參考自《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.549~553，此中種種問題書中已有詳述，本文唯取其要。

經部集大成者室利邏多更是此刹那相續前後因果論的極力主張者。所以其不但反對有部的「俱生因」，對阿含「此有故彼有，此生故彼」的緣起義，更是以前後的因果論解之。如《順正理論》卷25評之言：

上座復言：依此有彼有者，依果有因有滅。此生故彼生者，恐疑果無因生，是故復言：由因生故，果方得起，非謂無因。（大正29，482c）

「此故彼」本是緣起的定義，是一切有為法生起的法則。但室利邏多重在刹那相續前後因果性，故以前後因果解之。如此，阿含中「此故彼」的緣起，在經部論師的發揮下，便成了前後因果相續的「種子緣起論」了。

說一切有部的譬喻師跳脫了三世實有的思想，改採現在實有說，成立種子熏習論。不但現行法是刹那生滅的，就算是潛存的功能一種子，也還是不斷的在轉化中，而種子與現行更是不停的相互轉化。因此經部的種子論，從表面上看似乎規避了三世實有的自性常見，成了徹底的無常論。但實際上，種子說還是沒脫離執持自性不失的習見，只是說明更善巧罷了！實際上種子還是負有執持自性的任務。因種子未現行生果前，無論如何轉變，其自身的特性是不變的。如色法種子，其始終是保持色法的特性，生色法果；善生善，煩惱生煩惱等，都是如此。這如《俱舍論》所說的：

何等名為煩惱種子？謂自體上差別功能，從煩惱生，能生煩惱。如念種子，是證智生，能生當念功能差別。（大正29，99a5~9）

此中何法名為種子，謂名與色於生自果（大正29，22c12）

這種子執持自性的特性，在唯識論典中說的明白，並直接稱為「自性緣起」。這如《攝大乘論》卷上所說的：

又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，……（大正31，134c~135a）

此論說的明白，原始佛教的十二緣起說是愛非愛緣起。愛即無明煩惱，由惑造業，由業感果，是愛非愛緣起。唯識學派另有建構在自宗教義上的緣起論，即是以「能分別

種種自性」為緣性的阿賴耶「分別自性緣起」。為什麼阿賴耶能分別自性呢？其關鍵即在於種子，因阿賴耶是以種子為其自性的。如《攝大乘論》在提出了「賴耶自性緣起」後，接著說：

又若略說，阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。（大正31，135a20~21）

而種子的特性，《攝大乘論》更提出六義解釋之：

諸種子當知有六種：剎那滅、俱有，恒隨轉應知、決定、待眾緣、唯能引自果。（大正31，135a24~26）

這其中的「決定」、「引自果」，依世親的解釋，就是自種決定唯引生自果，不與他種他果相濫。如穀種決定引生穀，不生麥等²⁹。阿賴耶以種子為自性，種子又以能持自性引生自果為特性，不同種子各持自性不同於其他，故稱「分別自性緣起」。大乘唯識此種「種子自性」義與經部的種子說是一樣的，故本文說：「種子說還是沒脫離執持自性不失的習見，只是說明更善巧罷了！」。

經部師以種子為所依，說諸法的生滅流轉，雖沒有明白的提出「分別自性緣起」論，但內在的道理與唯識的「分別自性緣起」到底是一樣的。若依種子能持自性的特性來看有部的「法法各住自性」，則亦可了解二者的解說雖不同，但從立足於自性上談緣起的根底並沒有多大的差別。故不管是有部的三世實有，或經部的種子熏習論，都可說是一種「自性緣起論」。

四、《中論》與《般若經》

（一）《般若經》之緣起論

²⁹ 《攝大乘論釋》卷2（大正165c24~166a4）。

在一般的看法中，無論是古德或今學，大都認為《中論》是依《般若經》造的。尤其是《八千頌般若》。當然這並非定論，至少印順法師就不這麼認為³⁰。

本章節立名為「《般若經》之緣起論」，就實而言，應說是從《般若經》的立場看「緣起論」。因《般若經》本是經，不像論一樣，對法相作有深入的觀察及充分的說明。對於「緣起論」，更不似部派一樣，各開展出一套自己的理論。所以提為「《般若經》之緣起論」，最多只不過說《般若經》是從什麼立場來看「緣起」，而非說其自己有一套什麼樣的緣起論。

《般若經》的根本立場，即從般若的立場，從空的角度，來看待世間的一切。日本學者龜山雄一認為：《般若經》從基本上否定固定化的所有東西，尤其是小乘的實在論（以有部的三世實有論為主），甚至連空、般若等的大乘新理想也不可固定化、實體化。並根據這個批判，希望把佛教回歸到佛陀本來的精神³¹。印順導師則認為，大乘般若倡導一切法空，但《般若經》說空實有二種意義，即勝義自性空與世俗無自性空。一、所謂勝義「自性空」：《般若經》的法性空是涅槃的異名，這是聖人佛、阿羅漢內自証的境界。《般若經》從這超越名、相、分別的立場，以此來化導，依此來觀一切法。則一切法無二無別，有為無為不二，生死即涅槃³²。二、世俗「無自性

³⁰ R. H. Robinson《印度與中國早期之中觀學派》p.106：引了諸學者之說，並依古傳認為《中論》依《般若經》所造，而且是《八千頌般若》。其理由是：1、《中論》與《八千頌般若》之見解及中心理念一致。2、古傳《中論》依《般若經》所造：無著《順中論》（大正30，39c9、184c2）。月稱《淨明句論》（Prasannapada, p.3 line.1~2; cf. Stcherbatsky, Nirvana, p.83）。（註：《般若燈論》說《中論》依淨阿含造，但此「淨阿含」所指為何，則須進一步討論）。但印順導師認為：《中論》依《阿含經》所造，為《阿含經》之通論。1、《中論》所引証的佛說，皆出於《阿含經》。2、從《中論》之內容來看，《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出佛的緣起中道真義。3、從歸敬頌之八不中道來看，緣起就是八不中道，八不皆出《阿含經》。參見：《中觀今論》p.17~24。

³¹ 見龜山雄一（釋依馨譯）《空入門》p.46~47，台北，佛光，1996/2月初版。又見《般若思想》《講座·大乘佛教》第2卷，日本，春秋社，1995/12/20，p60~61。

³² 《空之探究》p.147：「總之，『般若經』的空性，就是「十地品」的「寂滅無分別法」，如證入，就是涅槃。這說明了，『般若經』的法空性。是依佛說的甚深涅槃而說的」。《空之探究》p.155~156：「『般若經』以超越名、相、分別的涅槃，也就是釋迦如來的自證為根本立場。依此來觀一切法，有為與無為不二，生死與涅槃不二，一切是無

空」：聖人所證智是勝義自性，藉此所表達的甚深「空」，是自性空，亦就是諸法的勝義自性。但空在《般若經》中有著雙關的意義，除了代表諸法實相外，也有虛妄不實之義³³。從勝義的立義而言，則一切諸法當然皆是虛妄不實，沒有自体實性的存在，故《般若經》也說到了：「諸法合和生故無自性」³⁴。諸法合和故沒有自性，無自性故空，成了緣起的無自性空³⁵。另日人增田英男亦統括《般若經》之空義為絕對空與相對空。絕對空是超越否定的，實就是自性空。相對空則是含有否定的意味，常與緣起說有關，指的應就是無自性空。故《般若經》雖類集有種種空，但不出此二義³⁶。否定實體，破斥自性，當然也可說是般若空的義涵。不過《般若經》的空義，重點不在於否定，更是在超越，也就是勝義自性空。龍樹說：「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性、實際」、「如、法性、實際，世界故無，第一義故有」，也就是說：「《般若經》是站在第一義諦上看待一切法的」。但此兩種空義並非完全的不可相融，後代的中觀家月稱就以「空體」與「空用」解釋，會通之。印順導師說：以無自性為自性，與空的空虛性及涅槃的雙層意義，是非常契合的³⁷。從第一義諦的立場來看一切法，則一切法寂滅不生，寂滅不生的一切法當然是無自性的。

《般若經》從勝義的立場來看待一切法，在說明緣起時，亦秉持此一貫風格，如《小品般若》卷22在菩薩如何修十二緣起觀時說：

二無別，「絕諸戲論」。以此來化導，就不如釋尊那樣的教化，不從無常、苦入手，而直從空、無相、無願等入門，這是「大乘佛法」——『般若經』的特色」。

³³ 《空之探究》p.174~178參閱。

³⁴ 《小品般若》卷7(大正8. 269a)，卷21(大正8. 369c)，卷23(大正8，378a)。

³⁵ 有關自性空與無自性空可參閱《空之探究》「自性空與無自性空」p.180~186。

³⁶ 〈佛教における「空」の検討——般若經・龍樹を主として——〉，《宗教研究》171號，1986/3月。

³⁷ 《空之探究》p.183：「我以為：般若法門本是直觀深法性的，空（性）是涅槃的異名，所以自性也約勝義自性說。然般若法門的開展，不但為久行說，為鄰近不退者說，也為初學說；不但為利根說，也為鈍根說。這一甚深法，在分別、思惟、觀察，非勤破現前事相的虛妄不實，從虛妄不實去求突破不可。這所以多說一切法「無性」，一切法「無自性」了。以無自性為自性，與空的空虛性及涅槃的雙層意義，是非常契合的」。

須菩提白佛言：世尊！菩薩摩訶薩不學色相耶？不學受、想、行、識相耶？不學眼相乃至意相，不學色相乃至法相。…不學苦聖諦相、集、滅、道聖諦相，不學逆順十二因緣相。…佛告須菩提：若諸法實有相，菩薩應學是相，須菩提。以一切法實無相、無色、無形、無礙，一相，所謂無相。以是故，須菩提！菩薩摩訶薩不學相，不學無相。何以故？有佛、無佛，諸法一相，性常住。（大正8，382b16~c8）

同經卷20云：

須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時，應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩，以虛空不可盡法，行般若波羅蜜觀十二因緣，不墮聲聞，辟支佛地。（大正8，364b27~29）

前段意言：色等五蘊、眼等十二處、四聖諦，順逆觀察十二緣起等，本是原始佛教中，佛所教授應觀應學的法。但現在般若法門從勝義的究竟立場去觀，則一切法寂滅無相，故無任何法可學。但《般若經》的意思並非叫人真不用學，如卷16亦言：「自逆順觀十二因緣，亦教人逆順觀十二因緣」³⁸，其真意是教人觀一切法空，令人契入諸法的畢竟空性，如說：「云何知十二因緣，知十二因緣不生相，是名知十二因緣」³⁹。所以引文第二段說：菩薩行十二因緣，並非如傳統的逆順觀法，而是從畢竟空的立場，觀十二因緣如虛空不可盡。若能以此觀一切法，則一切法皆能契應菩薩法，是行般若波羅蜜，故言：「十二因緣是獨菩薩法」。上文曾說到「空」除了是甚深涅槃的異名外，也有虛妄不實之。諸法如夢、如幻的虛妄不實，從「遮」妄之義而言，空即無自性義，如言：（大正8，390a）

佛告須菩提：菩薩摩訶薩住五陰，……知是五陰實如夢、如響、如影、如焰、如幻、如化。五陰如夢無相，乃至如化無相，何以故？夢無自性，響、影、焰、幻、化皆無自性。若法無自性，是法無相，若法無相，是法一相，所謂無相。

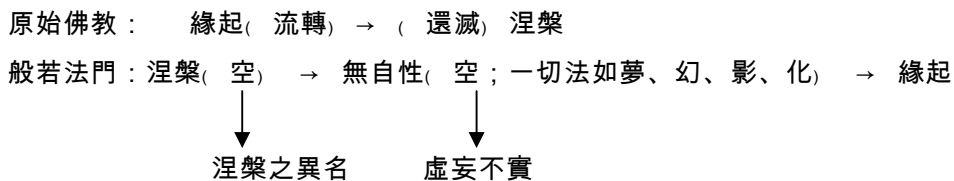
³⁸ 《大品般若》卷16（大正8. 338b24~25）。

³⁹ 《大品般若》卷24（大正8. 399c9~10）。

而無自性即與緣起的眾緣和合有著密切的關係，如說：「諸法和合生故無自性」、「色和合生無自性」等⁴⁰。因此《般若經》在說明菩薩應如何深觀十二緣起時，亦說到了諸法從因緣生：

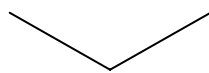
菩薩摩訶薩應以虛空不可盡法觀般若波羅蜜。…菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常不滅，不見法有我、人、壽者、命者、眾生乃至知者、見者。不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅非寂滅。（大正8，364c）

綜合上述，對於般若法門與緣起關係，我們可作簡單的歸納。原始佛教本是「先知法住智，後知涅槃智」，從緣起的流轉，到達還滅的涅槃。但般若法門卻「不以緣合為第一」，而「以法住性為定量故」、「諸法法性為定量」、「皆以真如為定量故」、「但以實際為量故」⁴¹，不待緣起而從涅槃、真如、法性入手。進一步，若從這甚深寂滅的立場來看一切法，則一切法皆如夢、幻、化，妄而不實。虛妄不實的一切法，即無自性，無自性故從眾因和合生。也就是說，原始佛教是由緣起而到涅槃；而般若法門則從涅槃下手，推至緣起。因此般若法門思想中的緣起，是如幻化的緣起，是極無自性的。這與上節中，部派佛教的「自性緣起」有著相當大的差異。《阿含經》說依緣起而生的緣生法是不實生滅（來去）等，但並沒有直接表明「無自性」，這所以引起部派的異解。般若從空的立場，直達無自性的緣起，可說與《阿含經》意相當契合。



⁴⁰ 《小品般若》卷7(大正8. 269a)，又卷21(大正8. 369c)，卷23(大正8. 378a)。

⁴¹ 玄奘譯《大般若經》(二分)卷460(大正7. 327a；336b；340b；394b)。



空之雙關義

(二) 《般若經》與《中論》之「八不」

《中論》開始之歸敬頌以「八不」來描述「緣起」，成為《中論》緣起論之特色。於是「八不」的涵義、出處等，便成了探討《中論》緣起思想的主題。本節所要討論的是《中論》之「八不」與《般若經》之關係。一般在探討此問題時，總是著重在詞語的出處上，從《般若經》中加以比對。在這一方面的研究，日本學者是有些成果可供參考的，如：真野龍海「八不の偈」（收於壬生台舜《龍樹教學の研究》中），三枝充擴《龍樹・親鸞ノ一ト》「龍樹の歸敬偈について」，中村元《空（上）》等⁴²。但對從義含上加以比對檢討的，就比較少見。因此本文的討論從詞語的出處及義理的比對等兩方面進行。

初就詞語的出處而言，《中論》開首歸敬頌中所提及的八不，如下：

不生亦不滅 不常亦斷 不一亦不異 不來亦不出

此不生不滅等八不，不一定只有《般若經》才有，如上文所提《阿含經》中亦用不生不滅等來描述「涅槃」。但無著《順中論》確明指為出《大般若經》中，而一般也採用此說，不過這還必順檢討⁴³。首先就確定為龍樹以前出現的《小品般若》而言⁴⁴，雖提及此「八不」，但卻散於各處，非如《中論》的連在一塊。出處如下：

⁴² 壬生台舜《龍樹教學の研究》，大藏，昭和54年。三枝充擴《龍樹・親鸞ノ一ト》，法藏館，S58初版一刷。中村元《空（上）》，京都，平樂寺，1989/4。

⁴³ 無著《順中論》（大正30. 39c9、184c2）。此外月稱在《淨明句論》亦有相同之說法，（Prasannapada, p.3 line.1~2; cf.Stcherbatsky, Nirvana, p.83）。

⁴⁴ 因龍樹的另一大著《大智度論》是依《二萬五千頌般若經》造之釋，即相當於羅什譯之《小品般若》。雖有些學者對《大智度論》是否為龍樹所造仍有懷疑，但在印順導「尊重古說抉擇新說」的立場下，本文仍以古傳為立場。參印順導《『大智度論』之作者及其翻譯》。又《二萬五千頌般若》相當於《小品般若》參：平川彰《初期大乘佛教の研究》，春秋社，昭和43年第一刷，p.98以下。千瀉龍祥《般若經の諸問題》《宗教研究》新4-2。赤沼智善《漕教經典史論》p.264以下。靜谷正雄《初期大乘佛

一、不生不滅：《大品般若》共出現66次，其重要者如下：

- 1、眾生畢竟不生不滅故（大正8，225a）
- 2、譬如說我名，和合故有。是我名，不生不滅。（大正8、230c~1231a）
- 3、色不生不滅故無處所。受、想、行、識不生不滅故無處所。…界不生不滅故無處所。乃至不垢不淨亦如是。…四念處不生不滅故無處所，乃至不垢不淨亦如是。…乃至十八不共法不生不滅故無處所。（大正8、242a）
- 4、若色不生不滅，不垢不淨，是名色清淨。受、想、行、識不生不滅，不垢不淨，是名受、想、行、識清淨。（大正8、310b）
- 5、為眾生說色不生不滅，不垢不淨；說受、想、行、識不生不滅，不垢不淨。說十二入、十八界…五神通不生不滅，不垢不淨。（大正8、332c）

二、不常不斷：只出現1次：

若內空性不空，外空乃至無法有法空性不空者，則壞空性。是性空不常不斷。（大正8、402c）

三、不一不異：雖無相同之語，但有「不一不二相」（大正8、3358c）。

四、不來不去：共出現15次，今舉如下：

- 1、諸法不增不減，不來不去，不合不散，不入不出。（大正8、301b）
- 2、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住六波羅蜜，淨薩婆若道，畢竟空故，不來不去故。（大正8、229a）
- 3、拿字門，入諸法不來不去，不立不坐不臥故。（大正8、256b）
- 4、佛知諸眾生心相不廣不狹，不增不減，不來不去。（大正8、324a）
- 5、如來如相不來不去，須菩提如相亦不來不去。（大正8、335b）
- 6、云何知色如，是色如不生不滅，不來不去，不增不減。（大正8、399b）

另外如「不垢不淨」（41次），「不增不減」（27次）。而且其中最常放在一起的是「不生不滅」與「不垢不淨」，次為「不生不滅」與「不來不去」或「不增不減」。而「不生不滅」、「不垢不淨」、「不來不去」、「不增不減」等四句也常連用。倒是「不一不異」、「不常求斷」幾乎少用。為什麼《大品》最常用的是「不生不滅」與「不垢不淨」？這是一個重要的問題，而且與般若的根本思想有關，不過這要等下一段才檢討。這裏欲提出的疑問是：若《中論》的「八不」是根據《般若經》的話，

教之成立過成》p.293以下。導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.553~568。因此什公譯之《大品般若》可確定為龍樹前之作品。

爲什不採常用的「不垢不淨」與「不增不減」，反而用少到幾乎沒有的「不一不異」、「不常求斷」等取代之？

以上是從已確定爲龍樹之前的《大品般若》所作的檢討。但如果另從玄奘所譯的《大般若經》中來檢視的話，則情況就不一樣了。

《大般若經》中不但有《中論》所說的八不，而且還是放在一起連用的。今列如下：

一、《大般若經》卷165（大正5、888b）：

於此般若乃至布施波羅蜜多，竟無少法有入有出、有生有滅、有斷有常、有一有異、有來有去而可得者。

二、《大般若經》卷296（大正6、505b）：

如是般若波羅蜜多，於一切法不向不背、不引不賔、不取不捨、不生不滅、不染不淨、不常不斷、不一不異、不來不去、不入不出、不增不減。

三、《大般若經》卷384（大正6、988b），卷472（大正7、389b）：

佛告善現！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，如實知一切從緣所生法，不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去，絕諸戲論本性淡泊。善現！是為菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，能學從緣所生諸法。

以上列舉的三句中，尤其的第三句，與《中論》的歸敬偈似乎一致。其中不但提到「緣起」是不生不滅等，更說到「絕諸戲論本性淡泊」。因《大品般若》中雖常說不生不滅等，但卻不是從「緣起」的角度來說的；而「絕諸戲論本性淡泊」，《中論》歸敬偈的梵文本作 *prapabca-upawamaj wivam* 「戲論止息寂靜安穩」。其契合度可見一般。所以如果照《順中論》所說的，再加上《大般若經》此段文句的契合度，則《中論》的「八不」理應取自《大般若經》的此文了。但問題是佛教的大部頭經典，本就是在一直不斷的增廣中完成，這是無可置疑。《大般若經》的此段經文，不但無法確定其是在龍樹前成立的，卻有些許跡象顯示有其可能是後來增加的。據日學者中村元指出：1、如上述《大品般若經》中，與此相當的地方根本無此經文。2、無著《順中論》雖

說《中論》之「八不」取自《般若經》，並引了一段經文。但其所引之經文卻非第三段，而是與第一段相當的文句。也就是說，無著時代尚沒有第三段的經文。因此中村氏認為《中論》的「八不」不但不是得自《般若經》，相反的《中論》對《般若經》的增廣給予相當的影響⁴⁵。當然，這只是初步推論，尚待再深入研究。另外筆者認為，《般若經》與《中論》各從什麼立場說「八不」也是值得注意的（下當說明）。

由以上的討論可知，從羅什譯的《小品般若》到玄奘的《大般若經》確實有相當大的差異。光憑《順中論》所說為依據，可能還有稍嫌求足。

接下來再從義含上來加以討論。如前文所述，《阿含經》講「不生不滅」本有兩個立場。從緣起而言，其不生不滅是指緣生法「生無所從來，滅無所至」的不實生滅；而涅槃則是無生、住、異、滅相，畢竟寂靜的不生不滅。《般若經》的「空」是諸法實相，是依佛法的「涅槃」而說的，涅槃、實際、法性、如等都是「空」的異名。《般若經》從這勝義的立場出發，則一切法皆不出於此。《阿含經》說「涅槃」是不生不滅，《般若經》就依此說空、實際、如等是不生不滅，從這一立場來看，則一切法皆是不生不滅等。如說：

有佛無佛，是如、法相、法性常住，不生不滅。《小品般若》卷20（大正8，367b）

另《小品般若》卷24：

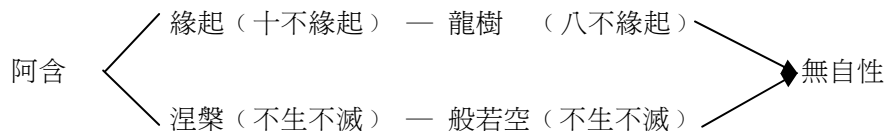
云何知受如？菩薩知諸受相如水中泡，一起一滅，是為知受相。知受生滅者，是諸受無所從來，去無所至，是為知受生滅。知受如者，是如不生不滅、不來不去、不增不減、不垢不淨，是為知受如。（大正8，399b）

《般若經》說不生不滅的立場，從上引的兩段文所說，已是相當明顯了。《阿含經》說「緣起」是有佛無佛法界、法位、常住，而《般若經》則轉用來形容空、涅槃、如、法性等，並說為不生不滅。下段則說：「受（蘊）」是有為生滅的，但卻是如《阿含經》所說之「生無所從來，去無所至」的生滅，而「受」的勝義自性（如、實際等）是不生不滅、不來不去、不增不減、不垢不淨的。《般若經》出發於此勝義的立場，因此多說不生不滅、不來不去、不增不減、不垢不淨等。諸法的勝義自性是言語道斷、

⁴⁵ 中村元《空（上）》p205~206。

心行處滅，不生不滅如涅槃相的。從法的存在而言，即說為不生不滅；沒有所謂的存不存在，當然也談不上數量的多寡，故說不增不減。緣起的流轉是煩惱雜染，相對的還滅是涅槃清淨；現在不從相對緣起入手，直觀一切法的畢竟不生，無相對的染淨對待，故說為不垢不淨。而「不斷不常」、「不異不一」，《阿含經》的手法，本用在「緣生法」中相對的因果關係上。在生滅因果的前後上說不斷不常，相依相待上說不一不異。絕待不生滅的涅槃用此二句來形容，與《阿含經》一向的慣用法不合。以上是筆者對為什麼《小品般若經》多用不生不滅、不來不去、不增不減、不垢不淨等詞，而絕少用到不斷不常、不異不一等，所提出的一點看法。因《般若經》是從勝義的立場說不生不滅等，而非從緣起的立場。

當然以上所論證的是指明般若法門的根本立場，主要是以確定為龍樹以前的《小品般若》為主。若是後代增廣的，甚至如上舉之《大般若經》那樣的經句，是不在話下的。但在此要出的是：1、如果本文上述的主張成立，則亦可作為上列《大般若經》之文句是後代增廣的一項證據。因其從緣起說「不生不滅」等，與般若法門的原本立場不無出入，反而近於龍樹的論義。2、《中論》的歸敬偈從「緣起」的立場來說「八不」，這是無庸置疑的。這一立場與《般若經》明顯不合。因此若從內涵的契合度而言反而與《阿含經》所說的較相近。3、但如果再結合上節的結論。不論是出發於勝義或緣起，從「無自性」的角度來說，都是一致的。所以「無自性」為「八不」的根本立義所在。



五、《中論》之「八不緣起」

「緣起」是《中論》的中心思想⁴⁶，《中論》開宗明義以「八不」來描述「緣起」，不但指明了其思想中心，更點出了其「緣起」思想特色。眾所知悉的，龍樹的論理特性是破而不立，也可說依破來立。從敵對的論理立義中，指出其矛盾所在，使之知難

⁴⁶ 中村元《ナーガールジュナ》p.126~134。

而退，如此既能相對顯出自宗論義的正確。以「八不」來說明緣起，就是最好、最典型的例子。故欲了解《中論》的緣起思想，「八不」是主要的線索之一。另《中論》「觀四諦品」（aryasatyapariksa nama caturvimwatitamam prakaranam）第24的第18偈的「空假中偈」⁴⁷，也是重要的線索。因為在此偈中，龍樹一反其遮而不立的特性，直接從「緣起」、「空」、「假名」與「中道」的關係上成立其論義。因此本就以此兩者為主，對《中論》的緣起思想作一翻探討。

（一）歸敬頌之解讀

就《中論》歸敬偈的解讀上，中國古來的三種譯本與現見的梵本有些許的差異，其差異的所在及所引申的問題，是探討的重點⁴⁸。

首先就差異點而言：漢傳之三種譯本，鳩摩羅什譯·青目釋《中論》、清辨注《般若燈論》、安慧註《大乘中觀釋論》各譯如下：

青目釋：（姚秦·鳩摩羅什401~409譯）下簡稱什本

不生亦不滅	不常亦不斷	不一亦不異	不來亦不出
能說是因緣	善滅諸戲論	我稽首禮佛	諸說中第一

《順中論》：（元魏·般若流支538~543譯）下簡稱魏本

不滅亦不生	不斷亦不常	不一不異義	不來亦不去
佛已說因緣	斷諸戲論法	故我稽首禮	說法師中勝

《般若燈論》：（唐·波羅頗蜜多羅譯565~633）下簡稱唐本

⁴⁷ 此稱謂始於吉藏《中觀論疏》，其將什譯本第二句末之「無」（wunyata）讀為「空」，而成為空假中偈。此偈是《中論》最有名的一偈。

⁴⁸ 中譯的三種譯本分別是：1、鳩摩羅什譯·青目釋《中論》四卷，大正三十冊（No.1564）。2、清辨注《般若燈論》15卷，大正30冊（No.1566）。3、安慧註《大乘中觀釋論》9卷，大正30冊（No.1567）。現今我們所見的梵文《中論頌》是從月稱《明句論》（Prasannapada）中抽出的，《中論頌》本身的梵文寫本尚未發現，參《中觀思想》，世界佛學名著譯叢第63冊，p.8。

不滅亦不起 不斷亦不常 非一非種種 不來亦不去
緣起戲論息 說者善滅故 禮彼婆伽婆 諸說中最上

《大乘中觀釋論》：（宋·惟淨1009~1043譯）下簡稱宋本

不滅亦不生 不斷亦不常 我稽首禮佛 諸說中第一

以上四種譯本依年代先後由上至下排列，以利下文之論述。

梵文本如下：（取自月稱《淨明句論》）下簡稱梵本

[3-8, 11-13] anirodham anutpadam anucchedam awawvatam |
[3-9, 11-14] anekartham ananartham anagamam anirgamam ||
[11-15] yah pratityasamutpadaj prapabcopawamaj wivam |
[11-16] dewayama sa sajbuddhastaj vande vadataj varam ||⁴⁹

就梵文而言，全頌由兩句構成。上句中a-nirodham不滅、an-utpadam不生、an-ucchedam不斷、a-wawvatam不常、an-ekartham 不一、an-anartham不異、an-agamam不來、a-nirgamam不去，與下一句的prapabca-upawamaj 戲論止息、wivam吉祥，都是形容詞（m.sg.Ac）與pratityasamutpadaj緣起（名詞，m.sg.Ac）性、數、格一致。故此十字是用來修飾「緣起」的。而「緣起」則作「宣說」dewayamana的受詞⁵⁰，主詞是無上正等覺sajbuddhas（m.sg.N）。另一句則由taj vande vadataj varam組成。taj指示代名詞（m.sg.Ac）代替sajbuddhas，在此句中作動詞vande「我禮敬」的受詞。vadataj（m.pl.G）varam（m.sg.Ac）「諸說者中尊」，因與taj性、數、格一致，故指的是taj→sajbuddha。因此白話中譯應作：

⁴⁹ 以上中梵各本參考三枝充 撰《中論偈頌總覽》p.4~7。MK = Mulamadhyamakarikas de Nagarjuna avec la Prasannapada Commentaire de Candrakirti, Louis de la Vallje Poussin (ed.) — 《Bibliotheca Buddhica》。IV, St-Pjtersbourg, 1903-1913。梵文偈頌前之〔3-8〕表示Poussin校定本第3頁第8行。

⁵⁰ dewayama本應作dewayamanas 使役、現在分詞√dew + aya + mana，但因為配合詩偈音節之故，nas省略。

我禮敬諸說法中最尊上的佛陀，彼宣說了不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出、戲論止息而寂靜安穩的「緣起」。⁵¹

若將此讀法比對上例的四種古譯本，則可發現有些許的不同。其中差異較大者有二：一、頌末的「諸說中第一」，是指佛，還指法？其中什、唐、宋三本就偈頌本身而言，唯說「諸說中第一（最上）」，並無明指是法或人。但唐本依其長行的解說，其指的是人⁵²。相反的，宋本長行安慧卻解說為「法」⁵³。而魏、梵兩本則明確的說「說法師中勝」或「諸說者中尊」一指佛。所以古今的五種譯本中，魏、唐、梵三本明確的指為「人」，宋本說是「法」，唯什本較不可考。此句中國古來大德的理解，皆依什譯本，而將之解為「（緣起法是）種種教說中最殊勝的」。也就是「諸說中第一」的「諸說」是指「所說法（緣起）」而非「能說人（佛）」。但由於與梵文的出入，故現今一般學者大都認為以上三種譯本的譯法不符梵文語法。或有認為這或大概是受了中國四句五言絕句範例的影響。實際上不只梵本，就種種資料顯示，偏向於解說為「人」的是佔大多數。不過這也不就是唯一的解讀，因安慧確是作了不同的解說，而且我們無法確定古譯的底本是否就是現今的梵本。

三、另一問題是「善滅諸戲論」一句中的「善」（什本）。唐本作「說者善滅故」，魏本缺，宋本不完整故不論。就什、唐二本表面之義來看，「善」應解作「善巧、方便」，指是是一種巧妙的方法，用以修飾「滅」。但梵本對應此語的wiva，在此句中作形容詞用，修飾主詞「緣起」。wiva作形容詞時，則有吉祥、安穩、自在之意，佛教中也常用來描述「涅槃」⁵⁴。梵本之意為「息滅戲達到安穩的涅槃」，故譯作「戲論

⁵¹ 有關梵文的解讀可參閱萬金川《中觀思想講錄》p.70~76。

⁵² 清辨的《般若燈論》在解說「諸說中最上」時說：「諸說中最上者，此言何謂？彼（佛）不顛倒緣起，開示天人涅槃信樂道故，教授聲聞獨覺菩薩最勝故，如所演說正不顛倒緣起勝故。」（大正30. 52a）。此中指出佛的智慧、教授、演說等三殊勝，故為諸說法中最尊者。

⁵³ 《大乘中觀釋論》卷一：「若彼勝上如來之智，如所說義，故名勝義，餘皆世俗，不實性故。此說最上，謂佛所說善言善義。是故頌言：『我稽首禮佛，諸說中第一』」（大正30. 136c）。由「此說最上，謂佛所說善言善義」一句，可見「最上」是指佛所宣說之教法。

⁵⁴ 萬金川《中觀思想講錄》p.74~75。

止息而寂靜安穩」。由於古譯本將「善」解為善巧，故唯有「滅諸戲論」，而無「達到安穩的涅槃」之語義。但唐本《般若燈論》長行對「說者善滅故」的解釋並沒有把「善」解作「方法」，而是將「善滅」當作一名詞來解釋，如說：

緣起者，種種因緣和合得起，故名緣起。語自性執永不行故，名戲論息。一切災難無故，或時自性空故，名善滅。說者，開演義故。…（大正30，51c）

災難永息，是涅槃的境界；在《般若經》中「自性空」更是涅槃的異名。因此唐本的意思與現存梵本實際上是一樣的。另外如上節所舉玄奘譯的《大般若經》也曾作過類似的語譯，而且文義表達相當清楚。如說：「如實知一切從緣所生法，不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去，絕諸戲論本性淡泊」。這「本性淡泊」與wiva的對應可說恰如其義。至於什本的「善」應作如何解，就無從考察了。不過從唐本、梵本及玄奘的翻譯來看，「善」應是對應wiva = 涅槃 = 自性空 = 本性淡泊，而且至少唐朝之時已如此了。

接著是上述兩種解讀的差異，是否會造成什麼影響呢？由第一點來說，「諸說中最上」指的不管是人或法，基本上對文義並不構成影響。但就第二點而言，若將「善」對應於wiva而解為「涅槃」，可能就更具意義了。因為這樣則歸敬偈中不但說到「緣起」，更提到「涅槃」，二諦雙具。而且wiva用來描述pratitya-samutpada，則成了緣起即是涅槃，緣起的當下本性空寂。這與第24品「觀四諦品」第18偈的前二句：「因緣所生法，我說即是空」yah pratitya-samutpadah wunyataj taj pracaksmah可說相互輝應，充份表現了中觀的二諦圓融義。

此外另值得一提的是「八不」就偈頌來看，似乎是在描繪「緣起」的。但實際上不論從各譯本的偈頌、長行解及思想的淵源、內容來看，「八不」所形容的對象是「緣生的一切法」而非「緣起」本身。三枝充振教授曾指出此問題，並認為「八不緣起」應加入「諸法」而成為「諸法是八不的緣起」。其所提的證據主要是偈頌本身，如：第一品破四生所說的「諸法不自生…」。第二品說「法的不來不去」。第十·十三·十四則是「觀法的不一（不異）」。第十七·二十說「法的不常（求斷）」⁵⁵。此外從長行的解說中亦不能難解，如什本第一品青目言：「法雖無量，略說八事，則總破一切法」。《順中論》引經說：「般若波羅蜜者，彼無少法可取可捨，若生若滅、若

⁵⁵ 三枝充振《龍樹·親鸞ノ一ト》p.120~125，p.170~171。

斷若常、若一義若異義、若來若去」。清辨說：眾生於世間起生滅、斷常等見，故佛為說「八不」。安慧則說不生不滅等是說明「緣生法」⁵⁶。上引為主要之處，廣引則不勝枚舉。最後再從思想的淵源看，如本文的前二、四章。最早提及八不的是《阿含經》，但《阿含經》的「眼，生時無有來處…」等十不，本就是在描述「緣生法」而非「緣起」本身。「緣起」本是「此故彼」的法則，指萬法生起的內在原理，即然是一種法則、定律，當然不會有「生滅」或「不生滅」的爭議。《般若經》從第一諦來看一切法，說一切法的當體即是涅槃、空性，是不生不滅，這還是在描述「一切法」。從上述種種，可見《中論》歸敬偈的「八不」確是在說明緣生之諸法的。但由於頌偈的簡略，故容易引起誤解。

綜合上述的各種解析，則本文認為《中論》歸敬頌的白話義譯可作如此說：「歸敬諸說法者中最尊上的佛陀，因彼宣說了一切法皆是不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去的緣起，不但能滅各種戲論，而且當體即是涅槃寂靜」。

（二）八不之含義

「緣起」是佛法的中心，《阿含經》以「此故彼」解說之，本是實如的說明諸法的存在狀態。部派雖也還是說「緣起」，卻偏向在自性上成立。《般若經》從勝義的立場說一切法如幻、如化，是極無自性的緣起，與部派佛教的「自性緣起」，形成強烈的對比。在此大小乘異論的環境下，龍樹特以「八不」來說明「緣起」，不似傳統的以「此故彼」來成立，其所欲表示的就是《般若經》的「無自性」義；並從對治部派的偏執中，掘發《阿含經》的緣起深義。

八不 不生不滅等八事四對，加一個「不」字（梵文於前+a或an），表示是對此八事的否定。雖說只列舉八事，但實者代表一切法，故青目說：「略說八事則為總破一切法」。因此八不所「不」的、所破的對象是一切法。但現見的緣起世間是有生有滅、有來有去的，如《阿含經》言：「有為者（緣起），若生、若住、若異、若滅」，如何能說其不生不滅呢？《阿含經》言：「眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅」，緣生法雖有來去，但卻是「不實」。《般若經》從「無自性」說緣起，正契合這「不實」之義。因此《中論》說「八不」並不是否定緣起的生滅相，而是要破諸法「自性」（svabhava），以闡發這「不實」的「無自性」義。如《中論》第一品初，在破四生後立即說：「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復

⁵⁶（大正30. 1c）、（大正30. 40a）、（大正30. 51c）、（大正30. 136a）。

無」⁵⁷。「觀因緣品」在破四生，說明了諸法不生的原則性之後，轉向了部派的四緣論。如前所說，有部一方面說緣起，一方面立法体自性，並依四緣配合法体與作用成立了諸法的生滅。破有部的四緣生萬法，更凸顯出《中論》的緣起無自性義。所以說從對治部派（或外道）的自性執中，闡揚佛說緣起之真義。因此應說：八不總破一切法的自性，八不緣起即是表明無自性的緣起。

不生不滅 八事代表一切法，龍樹為何偏取這八事呢？是否有特別之用意？乃至其次第是否經過特別之安排？印順導師於《中論今論》中曾探討過此問題⁵⁸。但本文希望從另外的角度多作了解。《阿含經》有十不緣起，只比《中論》多了「不有不無」，但「不有不無」實通於「不生不滅」⁵⁹，因此嚴格來講還是只有「八」。《般若經》站在勝義的立場，最常用的是「不生不滅」、「不垢不淨」、「不來不去」、「不增不減」等，幾乎不用「不常不斷」與「不一不異」。龍樹雖取般若的「無自性」義，但不論是從出發的立場或語句的取捨而言，顯然是與《阿含經》較契合的（但不無參考《般若經》）。《阿含經》的「十不」本是散而於諸經中，龍樹又如何作此排列呢？

⁵⁷（大正30. 2b），安慧釋同（大正137b~c）。《般若燈論》義同，位置有異。有關《中論》的緣起無自性，可參閱印順導師《空之探究》216~233。

⁵⁸ 見《中觀今論》（p.91）：大乘的八不緣起，吻合釋尊的深義，而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。……我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。法体 → 時間 → 空間 → 運動。

⁵⁹ 見《中觀今論》（p85）：「『有』與『無』，依現代的術語說，即存在與不存在。此有無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』。這可知有與生為一類，無與滅又是一類」。又梵文中常用以表示「存在」的語根有√as是、有，√bhū是有，√vid見，√vrt轉，其中最通用的是√as與√bhū。金克木認為√as指單純、抽象意義的存在，或靜止、絕對的存在，即表示不含時間變化限制的存在。√bhū則指變動、具體意義的存在，或動的、相對的在，也就是有時間性的存在。如緣起法則的「此有故彼有」（梵asmin sati idam bhavati，巴asmin sati idam hoti），同樣是「有」，但前句用√as（sati），後句用√bhū（bhavati）。用√as（sati）只單純的表示其在，不論其過程。而√bhū（bhavati）則指變動的存在，發生、出現、形成，從無到有（《印度文化論集》p.8~10，台北，淑馨，1990/2月）。因此若以√bhū表示變動的存在，則「生」與「有」則有同樣的意義。

無著說：「隨義造論，無有次第」⁶⁰。但生滅相本是有為法的根本相，有為法是生滅無常的，這是各學派的共意。生起的即是有一「存在的」（bhava），滅去的即是無一「不存在」。只要是存在的「法」，必具這生滅相。《阿含經》說緣起有為不實生滅，無為涅槃不生不滅。《小品般若》中用的最多的是「不生不滅」。生滅即有此重要的意義。因此《中論》「八不」以「不生不滅」為首，第一品「觀因緣品」也以破「生滅」為主。只要是緣起的存在，必現有生滅。討論諸法的存在狀況，以生滅為第一順位，本是必然的。

不來不去 《中論》第一品破生滅，接著第二品馬上破來去，但歸敬中「不來不去」卻是列為在最末。《阿含經》說緣起的不來不去，就實而言既是不生不滅，如說：「生時無有來處，滅時無有去處」，「諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去」。所以徹底的說，來去既是生滅。但以「來去」表示「存在」（bhava）比用生滅還來的豐富，因這更能顯出存在的諸法是動態的存在。由「無」到「有」謂之生，可說為「來」；相反的，由「有」還「無」謂之「滅」。如說一切有部既說：諸法体作用現起，由未來至現在即是生，作用謝滅到過去謂之滅。存在的，必是活動的，活動的必現有時空相。因此在第二品「觀去來品」中破來去，即從時間與空間上入手，最後再論定法体的有無。印順導師即科判為三時門、一異門及定不定門。由於本品雖是主破來去，但實際上卻包含了前「六不」於其中。因此可說是《中論》論証法的基礎⁶¹。筆者認為「不來不去」可總攝前「六不」，故置於「八不」之末，實有收攝統納之意。列在第二品，則可輔助第一品之不足，二品合起來則總觀總破一切法⁶²。以生滅為根本，來去為完成，一為首、一結尾，是再恰當不過的。至於不常不斷、不一不異等，二者就不一定有次第上的意義了。

不斷不常 現在以偈頌的次第先說不常不斷。常斷與時間有關。如某法在時間上是前後一類不變的存在，即說為常。如前有後滅不再相續，則說為斷。如上所述，「法」的存在必具有時空相。《阿含經》說存在是緣起的「此故彼」，從空間上說是「此有故彼有」，從時間上說，即是「此生故彼生」。在緣起法則的支配下，從時間前後來

⁶⁰ 《順中論》卷一（大正30. 40a）。

⁶¹ 中村元《ナーガールジュナ》p90：運動之否定理論（《中論》第二章所敘述的）可看成是《中論》論法的基礎。因在《中論》後面的諸章中，常言在第二章中已明，此不再詳論。

⁶² 印順導師《中觀論頌講記》p43~45，即判前二品為總觀八不的緣起法。

看，果從因生故不斷，果不即是因故不常，故緣起必是不斷不常的⁶³。不斷不常原是《阿含經》所常講的，如說：「以此諸法壞故不常，續故不斷；不常、不斷」、「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見」。原來佛陀時代，外道諸派常持有斷常、一異等見。如神我論者，認為有一實在的神我，在三世中流轉，即是常見⁶⁴。順世外道說命即是我，我死後即什麼也沒有，這是斷滅論⁶⁵。佛陀以緣起的不斷不常來破斥他們。佛雖說無我，但卻也不否定造業受報的因果關係。這不斷不常的緣起成了後代諸派的共意。而且各派也各立學說，以成立這不斷不常的緣起義。如有部的「作用緣起論」：他說法體恒存作用非常，是恒而非常。作用剎那生滅不落常見，法體恒存可成立業果相續，不落斷見⁶⁶。經部覺得這三世實有根本是常見，因此成立「種子熏習論」來說明不斷不常的緣起。種子是剎時滅相續的轉變，不落常邊；而種子又是自類的相續，故亦不落斷邊。原始佛教中，佛說緣起不斷不常本是破斥外道的，但《中論》的不斷不常卻重在對治佛教中的法有論者，糾正他們的偏執。如專說明業果相續不斷不常的「觀業品」第十七，即針對部派的各種業果論加以論破，以呈現佛說不斷不常的緣起真義。其中前六頌破有部之實有論，7~12頌破種子論，13~27破正量部的不失法，28~以後破犢子部不離不即蘊的我⁶⁷。因此《中論》的不斷不常，比餘六更能顯出對治法有論的意味。姑且不論《中論》的如何論破各派，其實《中論》與各派一樣，都承繼著《阿含》因果的不斷不常意而提出自宗的理論。只是要在自性的立場上來成立，終有其矛盾處。針對此，龍樹從法空的立場，指出法有論者的種種缺失，從緣起無自性

⁶³ 參閱本文第四頁，《阿含經》不斷不常之緣起。

⁶⁴ 神我：1、神我，梵文 *prurisa*，是指人的精神本体。《金七十論》云：（大正54. 1249b）：「譬如床席等，聚集非為自用，必皆為人設，有他能受用，為此故聚集。屋等亦如是，大等亦如是，五大聚名身，是身非自為，決定知為他，他者即是我，故知我實有」。又言：「若人依此身，身則有作用；若無人依者，身則不能作。如《六十科論》中說，自性者，人所依故，能生變異，是故知有我」。2、而在數論的哲學當中，神我和自性都是宇宙最高願理。但神我不再是一有形神祇，它是每一生命體的內在靈魂——「自我」（*atman*）。楊惠南之《印度哲學史》p.205。

⁶⁵ 順世論者：主張：身心、物質精神合和之我，唯今世有，來世及前世無。參考：《大乘廣百論釋論》卷二（大正30. 195c），《成唯識論述記》卷一（大正43. 263b），楊惠南《印度哲學史》，台北，東大，84年8月初版，p101~102。

⁶⁶ 參閱本文第145頁，「有部之自性緣起論」。

⁶⁷ 有關犢子部的不離蘊不即蘊我，於《俱舍論》「破我品」中有詳述。

來成立佛說不斷不常的因果義。如此可知：1、《中論》的不斷不常本是《阿含經》之本意。2、用「八不」表緣起更是有對治部派的意味。

不一不異 簡單的說，二者同一，即是一；二者不同就是異。《中論》破一異的情況有三種，1、因果的一異（第20品19、20頌）。2、我與五蘊的一異（第10品全，第27品8頌）。3、作、作者的一異（第六章4、5頌染、染者，第2品去、去者）。第一點可說是根本，後二項只是在這根本上針對重點加以發揮。佛所說之「此故彼」的緣起，除了有時間的次第性外，也有空間的相互依存性。在緣起相互依存的因果上，果不即是因，卻也不離於因。佛最常提及且最確切的即是我與五蘊之關係。因佛說無我，外道常說有神我，佛就以即蘊、離蘊破之。如說：「當觀若所有諸色…彼一切悉皆非我、不異我、不相在」⁶⁸。這是說色等五蘊不即是我，但我又不可離色等。不相在意為：我不在五蘊中，五蘊不在我中。我是依五蘊所安立，五蘊是因，我是果。我與五蘊的一異問題實也就是因果間的一異問題。《中論》「燃可燃品」既以火（燃）與材（可燃）為喻，說明我（燃）與五蘊（可燃）間的關係。這一論義可說是《阿含經》本有的。另外有關作與作者，作者（*karaka*）指能作的主体，作（*karma*業、羯磨）是所作之事或動作。二者由動詞字根√*kr*「作」變化而來。從《中論》來看，作作者大概可分二義：一、約法體與作用而。如染與染者，染者即煩惱法，染則是起作用。二、約五蘊和合的「我」為作者，「我」起造作為業。這如「觀去來品」及「觀燃可燃品」所說。我與五蘊的一異是《阿含經》說的，龍樹只是發揮之。然法體與作用之一異是部派特有的，龍樹特取之加以對治。

《阿含經》說我與五蘊非一非異，龍樹說緣起的不一不異，但說一切有部也說法體與作用是非一非異，甚至外道及犢子部亦說真我與五蘊也是非一非異。其間的問題在於是否是「自性實有」⁶⁹。龍樹認為：若一方面說因果各有自性，而又說二者不一不異，這是自相矛盾的。自性（*svabhava*）是自己存在，獨自存在，常住之意⁷⁰。既然是獨一、自存的，當然與他無關，如何又能說不同自性之二者是不一不異。這猶如西洋

⁶⁸ 《雜阿含》23經（大正2. 5a）。楊郁文《阿含要略》5-149曾列舉出《阿含經》中從蘊、處、界觀察非我、不異我、不相在的諸經文。

⁶⁹ 中村元《ナーガールジュナ》（p.106~107）。

⁷⁰ 自性一詞印順導師於《中觀今論》（p.64~70）曾廣以討論。在《中觀論頌講記》（p.22）中，更以「觀有無品」初二頌：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，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」，成立自性自成、獨一、常住三義。

邏輯(Logos)中形式邏輯的同一律(the law of identity)、矛盾律(the law of contradiction)與排中律(the law of excluded middle)。此三定律同立於所謂的第一原理上(the first principle),似於佛教之「自性」。由於第一原理故能建一切事物的差別,如A與-A(除A以外的一切事物)即差別而不同,這A與-A的差異即是矛盾律。而A對A自己本身而言,由於有相同的第一原理(自性),故是完全同一的東西,這是同一律。在此第一原理的原則下,論證二者間的關係時,要不就是一(同一律),不然就是異(矛盾律),決無又一又異的第三者,這是排中律⁷¹。同於此理,有自性的兩法,若有同樣的自性則是一,各具不同的自性就異。決無非一非異的第三者。所以說:「不應於一法,而有有、無相」(7·30),「離去、不去者,無第三去者」(2·8)。因此唯有無自性的緣起才能建立這不一不異的因果關係。

(三) 緣起·無自性·空

《阿含經》以緣起為有為,涅槃為無為。緣起是本佛法的核心,但般若法門卻直從涅槃入手,以真如、法界(涅槃、空的異名)為本;這與佛法的「先得法住智,後得涅槃智」確實有相當的距離。但《阿含經》說的緣起,重在諸法存在的實際狀況,雖沒有直明「無自性」但卻也指出緣生法的「不實」。般若法門出發於勝義(自性空)的立場,以此來觀世俗的一切,則一切皆如幻如化,如幻化故無自性(空),無自性故緣起有。從不同立場出發的兩者,所得到的結論卻相同——一切法無自性。緣起是佛法的宗本,空是大乘的特法,無自性是二者所共的。龍樹特取這大小所共的無自性義,一以貫之,成立了緣起性空。消弭的大小之間的差距,使佛法有了一貫的統一性。

緣起 — 無自性 — 空

⁷¹ 傅偉勳著《西洋哲學史》,台北市,三民,民85,十四版,頁123~125。又 p.126~127: 亞氏認為必須預設所謂「第一原理」(the first principle),此原理依據直觀而得成立,毋需任何論證。這些第一原理之中,最高的一種即是「矛盾律」(the law of contradiction)。如無矛盾律的存在,則一切語言的傳遞,知識的探求,乃至邏輯上的論證推理,皆成不可能事。「排中律」(the law of excluded middle)與「同一律」(the law of identity)等亦屬第一原理,祇由叡智(nous)直接的直觀得以成立。

緣起必無自性，無自性即空，空故緣起有。因此緣起一無自性一空成了《中論》的中心思想⁷²。

《中論》開首的八不緣起，「八不」否定一切法的自性，其所欲表達的即是這無自性的緣起。但用遮破的方式來表示緣起，卻另有一層含義——對治部派的自性緣起論。因此「八不緣起」在佛法中，代表了幾點意義：1、闡發釋尊的緣起真義。2、對治部派的偏差。3、合會大小緣起性空，使佛法成爲一貫性。這即是《中論》「八不緣起」的真義。有關前二項，前文已諸多敘述。從會通大小而言，「觀四諦品」的空假中偈則更能表現出其意圖。如偈言：

眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義⁷³

此偈頌與歸敬偈一樣，是《中論》中最名的文句，對中國佛教也有相當之影響。此詩偈在中國曾被作爲三諦來理解，但從梵文或各論師的解說來看，實只有二諦說而已⁷⁴。

⁷² 三枝充 撰《龍樹・親鸞ノ一ト》p.51, 99~100。中村元「空の考察」，《『干潟博士古稀記念論文集』同記念會，昭和39年。宮本正尊則言：「緣起是根據，無自性是媒介，是歸結。又緣起是根本立場，無自性是對破，空是高度的止揚性」（轉引自《龍樹・親鸞ノ一ト》p.99~100）。

⁷³ 《中論》偈頌漢譯有三種版本，本文此處所引爲什公譯本，（大正30. 33b）。第二句本作「我說即是『無』」，三枝充一，《中論一緣起、空、中の思想》，第三文明社，1995/6/30，修定版第二刷，p.651。

⁷⁴ 梵文：**yah pratitya-samutpadah wunyataj taj pracakmahe / sa prajbaptir upadaya pratipat saiva madhyama** // 上半偈較無問題。下半偈則由兩個sa（第二個sa是由saiva= sa eva）所構成的兩個小子句。sa是指代名詞（她），由於作陰性、單數、主格，故其所指涉的對象是上半偈的「空」而非「眾因緣生法」，因sa與wunyataj（空）同是陰性、單數。sa prajbaptis作：她（空）是假名。pratipat madhyama譯爲：中道。pratipat sa eva madhyama則譯作：她（空）即是中道。這也就是說，「假名」與「中道」是指涉「空」而不是「緣生法」。將上下偈合起來，則整個空假中偈的白話漢譯作：「凡是眾因緣生法，我們稱她爲空；她（空）也就是假名，她（空）即是中道」。

萬金川《中觀思想講錄》p.144：

「『空性』是我們用來描述『緣起法』的，而『空性』乃是『假名』，也是『中道』」。

吳汝鈞《佛教的概念與方法》p.64：

其主要的重點乃緣起與空（**wunyata**）兩個概念，下半詩頌的假名（**prajbaptis**）與中道（**pratipat-madhyama**）是用來描述空的，因此不能在空外另立假、中二諦。所以緊接著的第19頌即結歸言：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」，這還是只有緣起與空。如前說緣起是佛法所宗的，空是大乘之特法。《中論》歸敬偈以遮破來表達，還未直接的挑明，因此還未能明顯的看出其合會空有之意。到了此「眾因緣生法，我說即是空」一偈的出現，則龍樹融通大小空有的用意顯露無遺。為什麼緣起是空，因無自性，無自性故即緣起即空。而「八不」即是無自性之意，因此緣起的必是「八不」（無自性），八不即是空。所以八不緣起確含有會通空有之深義。

六、結 論

筆者在前言曾提出文題探討中心，即1、龍樹的「八不緣起」具有怎樣的特性、內涵呢（與原始、部派佛教有何不同）？2、其又為何提出八不緣起呢？雖行文過程中已提供切確的答案了。但在擱筆之際筆者還是針對此二問題作一總結式的回答。

一、《中論》前之緣起論：

- 1、《阿含經》之緣起論：《阿含經》的緣起論主以有情生命為主，其所涉及者，主要是「緣起」、「緣生」與「涅槃」三個概念。緣起的定義是「此故彼」，指一切事物生滅的必然法則。依緣而流轉的「緣生」是無

這半偈的意思是：我們宣稱，凡是相關連而生起的，都是空。…此中的主詞是因緣生法，空是受位。…後半偈的意思是：由於這空是假名，故它（空）實是中道。

J. Singh : **That we call wunyata which is pratitya-samutpada, upadaya prajbapti, madhyama pratipad** . 中譯：我們所謂的「空」，彼即是緣起、假施設、中道。

T. E. Wood : **We say that dependent co-origination (pratitya-samutpada) is emptiness (wunyata) . That (sa) is a conventional, dependent designation. That (sa) alone is the middle path.** 中譯：我們稱說：眾因緣生法是空。她是假施設の，她本身即是中道。

以上列舉的四種翻譯中，前三種的意思已非常明顯，即：同是以「空」為偈頌的核心，「假名」與「中道」是用於輔助說明「空」的，非離空外另有假、中。第四種是英譯，譯者用了兩個that（關係代名詞），並特別指名that 是指sa，因此譯者的that所代稱的是emptiness（wunyata空）。因此對於《中論》空假中偈的梵本解讀法，上舉的四譯與筆者的翻譯可說相當一致。

常生滅相，是非實生實滅（重在生滅的非實），故「緣生」的當體可說是不生不滅。還滅的涅槃，亦是在「此故彼」的原則下，相違相滅到達究竟寂滅，其本身即是不生不滅。流轉的緣生相是無常、無我，還滅的是涅槃寂滅。依緣起的流轉而還滅，從法住智到涅槃智，即是無常 → 無我 → 涅槃。三法印即緣起三相。故知：原始佛教的緣起，主要是依「此故彼」來開顯一切。

- 2、部派佛教的緣起論：本文主要以有部與種子論為主。部派佛教雖也繼承《阿含經》而談緣起，但解說各異，甚至各建立一套不同於他派的理論。不過從立足於自性上談緣起的根底並沒有多大的差別。故不管是有部的三世實有，或經部的種子熏習論，都可說是一種「自性緣起論」。
- 3、般若法門不待緣起而從涅槃、真如、法性入手，在這立場上緣起只是諸法之一，並無特別。但進一步，若從這甚深寂滅的立場來看一切法，則一切法皆如夢、幻、化，妄而不實。虛妄不實的一切法，即無自性，無自性故從眾因和合生。也就是說，原始佛教是由緣起而到涅槃；而般若法門則從涅槃下手，推至緣起。因此般若法門思想中的緣起，是如幻化的緣起，是極無自性的。

二、《中論》之緣起特質：《中論》弘揚的是大乘空義，立足的基礎卻是《阿含經》的緣起。但從以破（八不）為立的特性來看，又兼具有對治的意義。可說融合上述的1、3而偏破2的。確切的說，「八不」是取自《阿含經》的，但「八不」的真意卻就是《般若經》的無自性義一空。八不緣起就是無自性的緣起，無自性的緣起即融通了大小空有。因此《中論》的「八不緣起」在佛法中有幾點重要的意義：1、闡發釋尊的緣起真義。2、對治部派的偏差。3、合會大小緣起性空，使佛法成爲一貫性。

【參考書目】

- 印順導師《中觀今論》，台北，正聞，81/4修定一版。
- 印順導師《中觀論頌講記》，正聞出版社，民國81年4月修定1版。
- 印順導師《空之探究》，正聞出版社，民國74年7月初版。
- 吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》，臺灣商務，臺北市，1997年2月初版。
- 萬金川《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，民國87年4月初版。
- 楊郁文《阿含要略》，臺北市，東初，民國82初版。
- 平川彰《法と緣起》，東京，春秋社，1990/3/5二刷。
- 中村元編《空》（上），京都，平樂寺，1989/4。
- 中村元《ナーガールジュナ》，東京，講談社，昭和55年9月10日。
- 壬生台舜《龍樹教學の研究》〈龍樹空思想の特質〉，大藏，昭和54年。
- 安井廣濟《中觀思想の研究》，京都，法藏館，1970。
- 三枝充振《龍樹・親鸞ノート》，法藏館，S58初版一刷。
- 瓜生津隆真著，許洋主譯《中觀派的空》，《世界佛學名著譯叢》第62冊，華宇。
- 三枝充振《中論偈頌總覽》，第三文明社，1985/12/25初版第一刷。
- 三枝充振《中論—緣起、空、中の思想》，第三文明社，1995/6/30，修定版第二刷。
- Jaidev Singh: *An introduction to Madhyamaka Philosophy* (英漢對照中觀哲學概說)，
賴顯邦譯，台北，新文豐，民國79年一版。
- Thomas E. Wood: *Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Sri Satguru Publications, First Indian Edition: Delhi, 1995.

