

龍樹《中論》對部派佛教「主體」觀之探討

- 一、前言
- 二、龍樹《中觀》思想之基本立場
 - (一) 龍樹「緣起性空」之空觀
 - (二) 龍樹辯證的方法
- 三、部派佛教「主體」觀
 - (一) 部派佛教「主體」思想由來
 - (二) 說一切有部「法我」說
 - (三) 犢子部「補特伽羅」論點
- 四、《中論》對說一切有部、犢子部「主體」觀之批評
 - (一) 對說一切有部「法我」之批評
 - (二) 對犢子部「補特伽羅」思想之批評
- 五、龍樹《中觀》思想之價值意識
 - (一) 「空」及其與「苦」的關係
- 六、結論

參考書目

一、前言

本探討旨在以哲學史的脈絡和義理的雙重進路，來探討龍樹的「緣起性空」。首先，將鋪陳龍樹之前在部派佛教的「有」、「無」的實體論之爭，這種關於本體論與虛無論的討論，在其後興起的佛陀的實效主義之「緣起」思想檢視下，不僅批判了超驗的實體論，也否定了虛無主義。而繼承《阿含經》、《般若經》思想的龍樹在《中論》裡更系統性的闡述「因緣」、「空性」、「假名」、「中道」等存有論，以批判有部與犢子部的實體思想。這種「空性」的存有學否定了實體論，但亦不落入虛無論。並認為事物間於現象層次生產與消滅過程，彼此存在著相對、相待的因施設關係。其次，在龍樹的分析下，「主體」觀過程也是一種諸元素和合的存在，所以無論主體、對象、其間的指涉關係與語言、對相的作用等都無自性可言。龍樹在其二諦論中，也強調無自性的世俗語言與勝義諦間的重要關係。面對於《觀然可然品》中論對補特伽羅是「非即蘊、非離蘊」理論，龍樹以概念、自性、功能的範疇分化澄清加以駁斥。

學生選《中論》對部派佛教「主體」觀之探討的動機，是針對當時部派佛教的有部與犢子部主張有「我論」，所以引來《中論》的批判。批判的內涵主要是

龍樹《中論》對部派佛教「主體」觀之探討

- 一、前言
- 二、龍樹《中觀》思想之基本立場
 - (一) 龍樹「緣起性空」之空觀
 - (二) 龍樹辯證的方法
- 三、部派佛教「主體」觀
 - (一) 部派佛教「主體」思想由來
 - (二) 說一切有部「法我」說
 - (三) 犢子部「補特伽羅」論點
- 四、《中論》對說一切有部、犢子部「主體」觀之批評
 - (一) 對說一切有部「法我」之批評
 - (二) 對犢子部「補特伽羅」思想之批評
- 五、龍樹《中觀》思想之價值意識
 - (一) 「空」及其與「苦」的關係
- 六、結論

參考書目

一、前言

本探討旨在以哲學史的脈絡和義理的雙重進路，來探討龍樹的「緣起性空」。首先，將鋪陳龍樹之前在部派佛教的「有」、「無」的實體論之爭，這種關於本體論與虛無論的討論，在其後興起的佛陀的實效主義之「緣起」思想檢視下，不僅批判了超驗的實體論，也否定了虛無主義。而繼承《阿含經》、《般若經》思想的龍樹在《中論》裡更系統性的闡述「因緣」、「空性」、「假名」、「中道」等存有論，以批判有部與犢子部的實體思想。這種「空性」的存有學否定了實體論，但亦不落入虛無論。並認為事物間於現象層次生產與消滅過程，彼此存在著相對、相待的因施設關係。其次，在龍樹的分析下，「主體」觀過程也是一種諸元素和合的存在，所以無論主體、對象、其間的指涉關係與語言、對相的作用等都無自性可言。龍樹在其二諦論中，也強調無自性的世俗語言與勝義諦間的重要關係。面對於《觀然可然品》中論對補特伽羅是「非即蘊、非離蘊」理論，龍樹以概念、自性、功能的範疇分化澄清加以駁斥。

學生選《中論》對部派佛教「主體」觀之探討的動機，是針對當時部派佛教的有部與犢子部主張有「我論」，所以引來《中論》的批判。批判的內涵主要是

「補特伽羅」說之觀點，其對於「補特伽羅」說各有不同的看法與理論根據。因此，學生以龍樹《中觀》論「緣起性空」的基本立場，對於部派佛教「主體」觀來探討龍樹《中觀》論思想所針對有什麼關係。希望透過探討的過程當中更了解龍樹《中觀》基本之價值意識的立場，強調大乘佛教的勝義諦¹。同時，透過原文對此種流行理論，提出自己的看法。

二、龍樹《中觀》思想之基本立場

龍樹菩薩撰《中論》之動機，是針對當時小乘行人之缺失而作，也就是說，小乘行人說「空」、「有」，未合世尊本懷，故龍樹菩薩著《中論》以為匡救。小乘行者之缺失，是由解釋輪迴與業果而引起。因為世尊既說「無我」，則輪迴與業果又由誰去承擔呢？於是小乘行者便設一能承擔輪迴與業果之個體，又務求此個體的定義不與「無我」法印相抵觸。然而成立個體實有，無論界說如何，始終都是實有，這便與釋尊所言之空義多少有相違之處；此即小乘論師之缺失，故龍樹菩薩著《中論》以匡救之，也可以說，他是根據釋尊之本懷，對「緣起」之說再加以發揮的。由此可瞭解到，佛學由小乘過渡至大乘，《中論》為確立大乘思想之重要論著。若無本論，則我們對世尊所說「一切法自性空」之理解將會十分混亂，並且，對「緣起」的認識也很難理解透徹。所以可知，龍樹菩薩《中論》之主要意旨：「緣起性空」之觀念，主要是總持原始佛教之《阿含經》之根本教義，又受大乘佛教《般若》空觀精神之啟發，進而集大成地整理而成。

(一) 龍樹「緣起性空」之空觀

龍樹菩薩之緣起觀特色在於空之緣起，其論證主要是通過「八不偈」之歸謬論證法，說明緣起法之真相，而此以「緣起性空」為基本立場，徹底否定自性而無所得的態度，即是大乘佛教中一切法空之展現。從此也可知，龍樹菩薩《中論》所強調之「空」，並非是消極否定事物之存有，而是否定那個在「存有」的「有」中被人錯認的不變本質，即前所言之「自性」。故龍樹菩薩論「空」是於「緣起」之脈絡下而談，並非離緣起法而另有一個「空」在。許多學者都認為，龍樹菩薩之「空」思想是得自大乘《般若經》之啟發，因為《般若經》處處可見「空」性之思想，而菩薩依般若波羅蜜才能證得一切法空的境界。般若波羅蜜是一種超越之智慧，乃超越將事物視為分別對象（即認識對象）的智慧，如《大品般若經·夢誓品》：「諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，無諸分別憶想故。所以者何？般若波

¹ 指勝於世間世俗義之最勝真實道理。即無相之所行，不可言說，絕諸表示，息諸諍論，超越一切尋思之境相。如聖道、涅槃、真如等，均為超越世間習俗之真理。（詳見《佛光大辭典》，頁四八六五）。

羅蜜中無諸分別憶想故。」²，由此我們可瞭解到，般若波羅蜜智的特色在對一切事物不以世間的分別意識去判斷區別，因一切法是緣起幻有的，其本質為空，故菩薩遠離分別、概念、名稱與名言戲論是即般若波羅蜜多。而受般若新思潮洗禮之龍樹菩薩，一方面便以「一切法空」之經教中心，結合佛教「緣起」思想，且批判阿毗達摩教學中「法有」之思想，以此便開展出初期大乘獨樹一幟之「緣起性空」之哲學。龍樹菩薩《中論》談「空」，除無自性故空之緣起內涵之外，於《中論·觀四諦品》中更進一步說明：「汝今實不能知空、空因緣，及知於空義，是故自生惱。」此偈頌清楚地表示，須正確觀照「空」、「空因緣」與「空義」——空的三個樣態，才能了解佛法之真實奧義。然龍樹菩薩所謂「空」、「空因緣」與「空義」之內容為何？以下學生便引龍樹辯證的方法說明。

(二)龍樹辯證的方法

佛陀的「非我」思想說，撼動了當時印度其他宗教學派，引起各宗教學派之批評，並提出許多問難，如靈魂主體、善惡因果、解脫等問題質疑「非我」。佛陀入滅後仍持續不斷地在印度學派間引發爭論，使得當時佛教各部派必須不斷面臨此一課題，對佛教的「非我」思想產生諸多轉變，在部派佛教時期由於承認印度傳統的輪迴觀念，而產生有關輪迴主體的探討。雖是同一存在物，但並非有一存在不變的主體。此輪迴主體觀念後來又發展成當時重要之課題。因此，說一切有部說：立「假名我」，假名我是沒有自性的，所以是「無我」，此為「假無體家」；犢子系說：立「不可說我」，和合不離實法有，不是沒有的，此為「假有體家」等之出現，實具體的承認有生死輪迴之主體。在部派佛教的立場而言，可說是理論完全相同的，存在是建立在「輪迴主體」的觀念上，吾人的意識、輪迴等都必須假設有個「主體」之存在，否則無法解釋此一現象。因此，各派有著不同的觀點。以上在部派佛教時期有關「主體」的問題之論述，主要是因應當時其他學派之問難而產生之觀念。

但從龍樹在其著作中大量的否定詞使用來看，龍樹的否定模式其實是上述的否定所「存在」的或絕對的否定。這從《中論》的歸敬偈的「八不」即可看出，龍樹對其中的「生、常、一、來」之否定並不意味對「滅、斷、異、出(去)」之肯定。事實上，龍樹對「八不」中任何一個都是持否定的態度，也就是試圖從這些互相對立的絕對自性見中抽離和超越。但這是否意味著龍樹不承認排中律或不矛盾律呢？因為，以 Aristotole 以來的邏輯而言，非 A 的否定就是 A，所以，「生」的否定就是「滅」，那如果既否定「生」又否定「滅」是否陷入不承認不矛盾律或排中律的困境呢？此外，《中論·觀法品》第 8 詩頌的「四句偈」的「一切實

² 大正藏，卷八，姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜》，〈夢誓品〉，頁三五五下。

非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」中肯定與否定並置的語句更會使人陷入困惑。這也導致諸多詮釋者以各種不同的途徑來詮釋此看似陷入矛盾的邏輯困境，如直覺主義、多值邏輯、辯證法等。

事實上，如果我們在檢視龍樹和其他論敵間論辯最常使用的歸謬法來看，就可知道龍樹在世俗論辯過程，其實是承認不矛盾律的。³因為，歸謬法(先假設 A 為真，從 A 導出 B，然而 B 為假；因此，A 為假)也是建立在二值邏輯的基礎上，換言之，歸謬法是在不矛盾律的基礎上才得以成立的論證方法。而龍樹的「相待而有」法其實是要來說明語言的界限與缺陷，亦即是語言有分別的作用，會使認知主體陷入語言的迷惑中，引發好惡、煩惱等。⁴此外，語言也具有「多樣化」的功能，即是使原本單一性的傳遞訊息、意義功能，被擴張至多樣性的構成，如主詞、繫詞、謂詞、時間分別、主客分別等高度複雜化的元素與結構，甚至是導引出這些元素的實體化想像，而這些語言的虛構作用或妄見就是「戲論」(prapañca)。⁵

因此，龍樹對於所相依待「空」理論也相應著勝義諦和世俗諦。龍樹承認約定俗成的邏輯規則，用以辯破論敵，引導其走向真理。但對於「不可言說」的勝義諦的指涉，龍樹則以「雙遣」的方式來論述，當然此階段的實相、真理是超越邏輯或語言的二值邏輯規則的。⁶以下將討論龍樹在世俗論辯過程的常用模式：

1.兩難論法：

兩難論法是在某論題只有兩種可能的情況下，證明這兩種可能也都遭至不當結論，進而否定此論題。如：「若我是五陰，我即為生滅，若我異五陰，則非五陰相。」⁷龍樹先假定自我(ātman)存在，來討論(atman)若與五蘊相同，則會導致如同五蘊一般處於生滅與多元狀態。這違背了(ātman)的恆常性與獨一性。不過若是假定，(ātman)與五蘊完全不同，也就是離五蘊有(ātman)，則會陷入既無五蘊相的(ātman)如何可被覺知的經驗困境。因此，龍樹斷說(atman)不存在。

³ 「歸謬法」的目的並不在於證明任何命題為真，只在於推論出某一個命題為假，其論證基礎是不矛盾律。而容易與「歸謬法」混淆的「反證法」，其目的則是證明某一命題 p 為真，但先假定此命題為假，並依據排中律的原則推出矛盾結果，並依此斷言命題 p 為真。

⁴ 依據清辨的解釋「分別」即是對某一對象「構想成喜歡或不喜歡」，也就是從認識論上的判斷或分析，延伸至主觀的價值偏好，進而陷入迷惑與煩惱。梶山雄一 著，釋依馨譯，《空入門》，台北：佛光出版社，1995 年，頁 75。

⁵ 關於「戲論」，依據萬金川的考察，共有四種含義，言語的過度擴張、主體在認識上的主觀因素進入、關於真實(tattva)的種種言說和解脫的障礙。萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995 年，頁 121-144。

⁶ 李潤生，《中論導讀上冊》，台北：全佛文化，1999 年，頁 177。

⁷ 《中論》卷 3〈18 觀法品〉，(CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c20-21)。

2. 三時破：

三時破是以論題在過去、現在、未來三個窮舉時間階段都無法成立，進而否定此論題。如：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」⁸龍樹將有自性運動論題放入過去、現在與未來三個時間階段來討論。以過去時來說，尚未運動，因此運動不存在。而未來也因運動已經發生了，運動則不存在。但現在時，運動者本身即有運動的屬性，不過此時若再宣說有另一有自性的運動(去時去)，則會出現一個運動者但有兩個運動的過失。此外，運動時間是依待於運動才成立，若無運動何來運動的當下時間，這在邏輯上是倒反的，所以「去時無去」。⁹所以，在三時破的窮舉法下，運動的自性不存在。

3. 四句：

四句除了《中論·觀法品》第8詩頌的勝義諦指涉外，也有世俗諦範圍的論辯，這也是透過討論論題在四種窮舉都無可能性下，進而否定論題。如：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」¹⁰龍樹先預設存在有自性的生起，在自生方面犯了「能生」即「所生」、無窮過、無用過和無因過等錯誤。而在他者生方面，從時間邏輯來澄清，他生出我，這其是就是自生。至於共生則犯了自生和他生兩種錯誤。無因生破壞了善惡果報與一切恆從一切生的錯誤。所以龍樹在四種可能下否定了事物的生起是有自性的這種觀點，也引出事物的生起既是無自性，那就是因緣生。

4. 五求門：

五求門也是將論題透過五種窮舉的可能性來得出矛盾的結果，並否定論題。如：「非陰不離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來。」¹¹假設如來有自性，若五蘊是如來，則犯了如來是無常、有為過。若離五蘊有如來，則又犯了如來恆常和如來非五蘊相之過。若五蘊包含如來，或如來中有五蘊之包含關係，則又犯上述的過失。至於，若如來有五蘊身，則如來是能有，五蘊身是所有，但這也與事實不符也因五蘊無常與自性相違。因此，如來有自性這個論題被否定。¹²

⁸ 《中論》卷1〈2 觀去來品〉，(CBETA, T30, no. 1564, p. 3, c8-9)。

⁹ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務出版社，1997年，頁50-54。

¹⁰ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉，(CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7)。

¹¹ 《中論》卷4〈22 觀如來品〉，(CBETA, T30, no. 1564, p. 29, c10-11)。

¹² 吳汝鈞認為此五求門論證功效不大，他認為必須區分動態的「精神主體」和靜態的「形上實體」。若能證明如來是動態的「精神主體」，能恆常以活動姿態來影響世界。就可以直接否定如來是靜態的「形上實體」而不具自性。吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁402。

5. 無窮破

無窮破¹³是從對手的預設加以推論，發現會陷入無限追溯的困境，並以此否定對手的預設。如 A 和 B 兩者有 C 關係，但為了連結 C 和 A 又必需 D 關係，同時為了連結 C 和 B 也必須 D 關係。依此下去則陷入無窮的關係。因最終的根據並無法得到。因此，這個無限追溯的議論並不能成立。如：「若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮，無即非有為。」¹⁴前三句是龍樹用以評破說一切有部與犢子部的說法，生、住、滅三相都是有為法而且有自性，因而三者也都有各自的生、住、滅相，依此類推，各自的生、住、滅相也都有各自的生、住、滅相。如此將會導致無限擴展無終點的三相，超出認識者所能理解的情況。此外，也會犯了生相中也包含住、滅相等矛盾情形，是相違過。因此，生、住、滅三相並非有自性的有為法。第四句是針對分別說部將生、住、滅看作無為法的批判，既然是無為法則不生不滅，那有如何當作有為法的法相。所以，生、住、滅既非有為法亦非無為法。龍樹在世俗諦層次的論證方法，都有著窮舉、歸謬與日常生活經驗作為論證基礎。而世俗諦的論證方法，除了上述五種形式之外，其實仍有「四量」、¹⁵「假言推理」、¹⁶「等同代換」等。¹⁷不過，其目的在於以約定俗成的語言、邏輯規則來批判對手的虛無論或實在論，而非另立一可言說的真理。所以，龍樹在《中論·觀法品》第 8 詩頌之「四句偈」轉換到勝義諦立場來論述，以看似矛盾的語言、邏輯悖論。試圖在使用語言後，否定語言，以指涉超越的不可說實相或空性。

二、部派佛教「主體」觀

(一) 部派佛教「主體」思想由來

早期印度人對世界的認知是唯物的，他們認為世間的一切都是由原子或是極微所構成的，所有的原子或極微，都是從外面漏入人的六根，因而讓人們產生了憂、悲、喜、惱。如耆那教的將煩惱與業視為「客塵」即是源於此種「漏入」觀點而來。耆那教認為，業物質的「漏入」(asrava)到我們的身心，便會跟我們

¹³ 「無窮破」在龍樹的文本中，其實往往只是作為論證方法的其中一支。不過作為龍樹重要論證過程之一，特別是歸謬論證。因此，在此將其特別列於諸種論證方法中之一項。

¹⁴ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉，(CBETA, T30, no. 1564, p. 9, b5-6)。

¹⁵ 從現量、比量、譬喻量和聖言量來分別論證。

¹⁶ 可分為肯定前項，則肯定後項；否定後項，則否定前項等三段論規則等。

¹⁷ 等同代換即為若對 a 而言有某種性質 p，並且 a 和 b 都具有某種共通性，所以，b 也會具有性質 p。不過，這種推理並非嚴格推論，其中包含著相當程度的類比推理。

的身心緊密結合，從而行成「縛」(bandha)，這便是主體輪迴的開始。所以，若要避免生死輪迴，就得透過苦行來抑止業物質的漏入，這便是「遮」(samvara)，除此之外，更要進一步的將身上業物質漏入的現象徹底的終止，這便是「滅」(nirodha)。當苦行成就之後，所謂「舊業不長，新業不生」，如此便可進入涅槃的境界，這便是「解脫」(moksa)¹⁸。但佛陀不這麼認為，佛陀認為煩惱的產生是由於我們的心理因素所造成的，所謂的「業」，其實就是發自於我們內心的煩惱，由它而蘊釀出我們的行為模式，我們按照它去做可是卻全然不知，由是而產生許多的苦。所謂的修行，就是要我們從煩惱的根源一念頭著手，要真正的獲得解脫，亦必須如此。佛陀的教導是扣緊我們的心理活動而說的。後來，在佛陀入滅後，由於對於佛陀所說的法的觀點不同，而形成各種不同的看法與主張，形成後來佛教史上所稱的「部派分裂」。考察其分裂的原因，時代與地理環境的變遷是一個主要的因素，與此有直接關係的便是戒律的修改，而戒律又關係學說的觀念，是以學說亦必受影響¹⁹，另外一個分裂的主因就是對佛陀說法的理解上的分歧，呂澂說：「佛在世時代，佛陀對哲學的根本性問題，採取規避態度，如四類十四無記等，就留下許多未得解決的問題……哲學問題可以先不討論，但是和任何學說一樣，佛學要深入下去，就不能不接觸這類理論的問題，例如世界有邊或無邊身與命是一是異等等……所以根本分歧表面看來，是與戒律的寬嚴有關，實質還是對佛說發生的異解……」²⁰

其實而言，佛陀在世時迴避了十四無記，而留下未解決的問題，可是一種安頓生命的理論仍屬必要，因為佛陀仍然必需要談因果輪迴，必需要藉助五蘊、六觸入處，十二因緣等方便來說明「我空」。雖然，佛陀之說法，全為方便而立，亦以「五蘊非我」為重點，但是「佛學要深入下去」，哲學的要求是一種必然，並且任何一種形式設定必具有切割性與矛盾之處而需求更精確的說明。終於，佛學理論多方而生，造成佛法的分裂。

一般來說，各派偏重於說「有」認為精神現象和物質現象都是實在的。比如，上座部中的「一切有」認為從時間上講，一切事物和現象，包括物質的和精神的，存在的和非存在的，過去的、現在的和未來的，都是實有的，所以他們提出「三世實有」、「法體恒有」的主張。但需要指出的是，所謂「一切有」，是指一切事物的構成要素即各種「法體」的實有，並非指現實具體事物的有。而所謂「法體」，是指事物的本質屬性（法性），它才是真實、永恆的存在，以此區別於現實的、具體的事物，因為現實的具體事物是由各種「因緣」和合而成，沒有獨立存在的自體和主宰，故而虛假不實，無獨立實體。同時，說「一切有」部又堅持「非我」學說，即認為人身由「五蘊」和合而成，沒有一個永恆、自在、獨立的「有」存

¹⁸ 參考張芸凱，〈耆那教之業力論與解脫思想初〉，臺北：華梵大學研究所，學報 2010-06-03。

¹⁹ 呂澂，《印度佛學思想概論》，初版天華出版社，1982年7月，28頁。

²⁰ 同注上；19頁。

在。這種說法與原始佛教的「人無我」一致。後來，犢子部主張的「人我」思想有一定有距離。

因此，犢子部在佛教的部派裡面是很特殊的一個部，它主張「補特伽羅」是有的，即「主體」說。可是，面對大乘佛教的思想，這種想法必須有切割性與矛盾之處。有關「主體」說的觀念，針對犢子部、說一切有部，辯論到底有沒有「主體」的問題。所以，學生先要把這兩派犢子部與說一切有部的根據立場弄清楚。然後，看龍樹《中觀論》「緣起性空」的理論，針對對部派佛教「主體」觀何評判。

(一) 部派佛教「主體」的涵義

在印藏佛學體察世界和尋求精神覺悟的修行之路上「主體」是真正的核心。依據這一世界觀，每個人的確以「個體」形式存在；但是「我」(self)或個體的「人格身份」(personal identity)，決非一個獨立的「自我」(ego)以某種方式操控著身心。一般而說「主體」是闡明人民群眾是革命和建設的主人，也是推動革命和建設的力量。即人就是自己命運的主人，也是開拓自己命運的力量。在原始佛教來說就是「無我」的意思，在部派佛教「主體」叫「補特伽羅」。

「補特伽羅」是一語，是梵語(pudgala)的音譯，此語也可被譯作「富特伽羅」、「弗伽羅」、「福伽羅」、「富伽羅」、等，在傳統的音譯上，都喜歡把它譯作「數取趣」、「人」或「眾數者」，意即不斷趨向諸趣輪迴的主體²¹。本是「我」(ātman)的異稱，然而加上了「不可說」的簡別，當然亦非外道之「我」可比²²。佛教主張無我說，故不承認有生死主體之真實補特伽羅(勝義之補特伽羅)，但為解說權便之故，而將人假名為「補特伽羅」(世俗補特伽羅)。部派佛教中，犢子部、正量部、經量部等，都承認「補特伽羅」為實有²³。佛教術語，泛指通常所說的「有情」、「眾生」或是我，「補特伽羅」是依諦義、勝義而得，實指轉輪迴於六道的主體。在耆那教中也有類似理論。「補特伽羅」學說興起於部派佛教時期，主要的目的是用來解說六道輪迴的實體。

(二) 說一切有部「法我」說

由主張應回歸到佛陀宣說的五蘊「無我」論與所帶來業報輪回而沒有主體的思想困境，犢子部主張提出「補特伽羅」論，引發各派間思想的對立與爭執。因此，說一切有部「一切有就是一切法有之意」。是首先提出反對此一論述的，他

²¹ 望月信亨(原編者)，塚本善隆等編纂，《望月信較大辭典》(東京：世界聖典刊行協會，1973)第五冊，頁4489中。

²² 釋印順，《唯識學探源》(新竹：正聞出版社，1998)，52頁。

²³ 見《佛光大辭典》，第六冊，5270頁。

們認為以無常造作的「補特伽羅」來承擔這輪迴的主體，充其量只能承認在身心和合的相續關係「業相續」而已，所以「補特伽羅」只是個「假我」，是非實有的，而且世尊對於這「假我」也早已說明，更本不需要另立他說。因此，說一切有部為了強調「人無我」，便提出「法實有」的主張了即「法我」。這個「法」就是表示一切，意思就是說，世間種種的現象，無論是方是圓、是大是小、是有形是無形、性質、物理、精神或心識等皆稱為「法」，以故，在觀察與分析這些現象「法」後，則「法」是實有存在的現象。這樣一來，除了保有世尊在世時所說法的原貌，而且也同樣的解決了「無我」與「靈魂」之間的問題了（因為法實有之故，不需另立靈魂或補特伽羅來承擔為輪迴的主體）。這樣的主張就是「實有論」，也就是「我空法有」的論點了。

說一切有部的觀點是所謂的「實在論」於「時間」與「存在」，這也導致有部所主張「一切有」和「三時實有」的聯繫。有部的主要思想，在於所謂的一切在三時中並不會捨棄自性，所以它是存在的。說一切有部對於一切法解釋，可分二部分來說，一是人我（補特伽羅），二法我。有部雖否定人我實有，但肯定法體的恒存。因此，有部成立「一切有」與「三世實有，法體恒存」理論。在《俱舍論》中，據世親（Vasubandhu）依佛而論的解說「若欲善說一切有者。應如契經所說而說。經如何說。如契經言。梵志當知。一切有者。唯十二處或唯三世。」

24

由此可知，所謂「一切有」，也就是「十二處有」。如果說「三世有」，乃意指：過去是曾有、現在是現有、未來是當有。因此，說一切有部的意義，其實正是與十二處有、三世有的觀念有關。

所謂「一切有」，就是必須肯定「三世實有、法體恆有」，否則的話，便不是說一切有部了。在「三世實有」解釋因果業報的，時間相續性方面，是頗為有效直接——過去因實有，故有現在；若過去因未有，何有現在果？因此，有部以因果業報來成立過未二世實有的理証。這在有部的教証和認識時間相續性的理証中可以清楚地看到它的主張。即五蘊中並沒有一個真正的「人我」(pudgala)，但卻有真實的「法我」:(dharma-atman)。所謂的「法我」，指的就是地、水、火、風四大極微減說法體)，而「人我」則是由各個「法我」的和合組成而有的，因此，「人我」是假有的，「人我」，是依靠地、水、火、風四大極微和合的「法我」而有，故說「和合假」、「人我」而假（卻）依實（法體、極微=法我）。這個論點不會違背所佛陀所教示的五蘊無我論，而可說明「無我」論所帶來業力說與輪迴說的矛盾。

²⁴ 《阿毘達磨俱舍論卷第二十》，T29，No.1558，p0106a23-a26.

一切法皆有自性，是「實在的有，不是由於他們因緣和合而起的有」。因緣和合而有是假有，就是現象，而本來的說，每一個法，它的體本來是存在的。自性具足一切法，本來就有了。有部認為一切法都是有自性的，實在的有，不是由它的因緣和合的假有，這個主張，主要是從阿毘達磨的解釋推論出來的。

因此，在一切皆是實有的情況下「五蘊」是因緣和合（和合假），但它的構成要素，也就是別相，當然是非實有。事實上，站在說一切有部的立場而言：在「五和蘊合」的生命體當中，固然是找不到一個真正的我（atman），這種推論，是首先預設了生命體只不過是「五蘊」的和合體，而「和合」的必然是「假有」。和合假，這便是「人無我」（pudgala-niratman）。然而，這一種「和合假的推論，最終還必須要面對一個更背後的「假依實」問題。即「五蘊」所和合的我可能是假一和合假，但「五蘊」的構成要素卻有可能是真實的假依實。這裡我們很清楚看出來有部的意思，如何主張「人我」是假有的，而只有「法我」。

（二）犢子部「補特伽羅」論點

1. 依蘊、處、界而成立

「補特伽羅」主要是依蘊（五蘊）、處（十二處）、界（十八界），假施設名而建立的。在《異部宗輪論》中有雲：

「有犢子部本宗同義。謂補特伽羅非即蘊離蘊。依蘊處界假施設名。諸行有暫住。亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅。無從前世轉至後世。依補特伽羅可說有移轉。」²⁵

從論中可知，犢子部的「補特伽羅」論點，就是「非即蘊、非離蘊」，它跟著五蘊有關係。在《俱舍論》中亦雲：「然犢子部執有補特伽羅其體與蘊不一不異。」²⁶犢子部執著「補特伽羅」就是「我」。其體與蘊不一不異，這個「補特伽羅」的「我」的體性和色、受、想、行、識的「五蘊」是不一也不異。犢子部認為：「若與蘊一蘊滅我滅」，執著是非斷非常，「我」和「五蘊」是不一不異。這個有體性的「我」。如果和色、受、想、行、識的「五蘊」是「一」就蘊滅，「我」也滅」。這色受想行識的「五蘊」很明顯的是敗壞的東西，老病死要結束，那麼它若和我的體性是一個，那麼它也隨著老病死了也就結束了。犢子部說：「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死，不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中說：諸有情無明所覆、貪愛所繫、馳流生死，故應定有補特伽羅。」²⁷

²⁵ 《異部宗輪論一卷》，T49，No.2031，p0016c14-c18。

²⁶ 《阿毘達磨俱舍論卷第二十九》，T29，No.1558，p0152c09-c10。

²⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 30〈破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 156, c2-5)。

犢子部認為，若沒有「補特伽羅」，那麼我們所經驗過的事物、記憶及輪迴現象都將無從解釋，基於此種理由，犢子部又立了三個輪迴主體的依據，作為解釋其「補特伽羅」我的理論根據，此即所謂的「三法施設」，接下來，我們就從犢子部的論書《三彌底部論》及《三法度論》探討何謂「三法施設」。據犢子部在《三彌底部論》及《三法度論》中記載，認為「補特伽羅」的建立，可依據三種。

2. 三種「假施設名」即：

a. 所謂「受施設」，主要是對色蘊說。色蘊範圍廣，包括山河大地，人身等。「受施設者，眾生已受陰、界、入、計一及餘。」²⁸所謂「受施設」也譯作「依假」，指眾生對所執受的五蘊、十八界、十二處，計直即「蘊我」及「離蘊我」，犢子部所謂「補特伽羅非即蘊離蘊」，就是「補特伽羅」與「五蘊」種種密不可分的關係。另外，據呂澂的解釋認為：所謂「受施設」，主要是對色蘊說，色蘊範圍廣，包括山河大地，人身等，山河大地無執受，人身有執受，施設為「我」。²⁹在《三彌底部論》卷2。

問曰云何依說？

答如：佛所說語跋婆耶言，是行所依說是其名安。

是名依說如火譬如。

佛語舍利：有人名象白淨可愛，四大所成是名我。

如是一切亦如乳譬如，是依修多羅等所說，是名依說。³⁰

因此，所謂「受施設」，主要是對色蘊說「我」的涵義，也象鹽在海裡面，如乳在水裡面。

b. 過去施設，或譯作「度說人」其根據《三法度論》內雲：「過去施設者，因過去陰（蘊）、果、入（處）說。如所說：我於爾時名瞿旬陀。」³¹所謂「過去施設」，是根據過去的蘊、處、界而建立的。這裡佛陀已經假設了此「我」的存在，這是為了度化眾生所施設的「我」。在《三彌底部論》中有更為詳盡的說明，稱為「度說人」，如：

²⁸ 《三法度論》卷中(大正藏二五，頁二四中；N0.1506)。

²⁹ 呂澂，《印度佛學源流略論》，臺北：大千出版社，2008年，111頁。

³⁰ 《三彌底部論》，卷2；(CBETA, T32, no. 1649, p. 466, b3-8)。

³¹ 《三法度論》，卷中(大正藏二五，頁二四中；N0.1506)。

「問曰：云何度說人

答曰：以是時度異有是時，佛說度眾生。

云何度說眾生？

過去說、未來說、現在說……

云何過去說？

如佛所說：我過去世時，曾作頂生王。是名過去說。

云何未來說？

如佛語彌勒、阿逸多：汝後成佛，名曰慈氏。是名未來說。

云何現在說？

如佛所說：大富長者，多有財寶大如意。如是。是名現在說。

佛依三世，行制三說，如是應知。以是行度說，是名度說。」³²

由以上的文獻資料可知，佛是為了度化眾生的緣故，依過去、現在、未來分別。佛陀曾說：建立三時不同的「我」，這就是「度說人」。

c. 滅施設，或譯作「滅說人」。在《三彌底部論》說：

「云何滅說？答逐依說人度說人。

佛說滅說人，如過去身壞時，是名滅說。

如是，如佛所說漏盡比丘五陰無常滅，是名滅說。

如佛說偈言，智者莫能測得至，無動樂

是名滅說」。³³

「滅施設者，若已滅是因受說。如所說：世尊般涅槃。」³⁴

由以上的文獻資料可知，滅施設即滅指涅槃，如佛在說兩種涅槃時，用「我」作自體來加以區別。犢子部把這三類歸納為佛說我所施設的一些名稱，有佛法才能有施設，所以它不應該是「假」的。

從文中可知，滅施設者，其實就是指這一個滅度或般涅槃的主體「我」。犢子部的「補特伽羅」是依蘊、處、界來假施設名而建立的，而上述三種施設の觀念，正好可以清楚解釋《異部宗輪論》中所謂「依蘊、處、界假施設名」的真正

³² 《三彌底部論》 卷中 (大正三二，頁四六六中下；N0-1649)。

³³ 《三彌底部論》 CBETA, T32, no. 1649, p. 466, c18-24).

³⁴ 《三法度論》 卷中，T25，No.1506，p0024b04-b05.

涵義。然而，卻絲毫沒有影響到它是「實有」。事實上，「補特伽羅」也就正是這個能執持五蘊現象的主體本身。

這一種觀點，對於說一切有部的學者看來，是無法接受的。因為，「依蘊、處、界假施設名」，在說一切有部看來，就是「假有」；假如是「實有」的話，就不能說是「依蘊、處、界假施設名」。因此，有部及犢子部差異的理論，就是對「假名有」、「施設有」的基本觀點不同所造成的。

四、《中論》對說一切有部、犢子部「主體」觀之批評

如上所說，我們可以了解有部、犢子部「假必依實」即「法有」、「補特伽羅」就是「非即蘊、非離蘊」、「不可說我」之實在論立場，與當時風行之六師外道與婆羅門是共同的¹⁸，其實在論之思想主場為：合理觀念之對應物是實在於外界的，而龍樹菩薩乃針對此思想予以批判，「破邪顯正」使之回歸佛陀之正見，即「緣起性空」之思想。

(一) 對說一切有部「法我」之批評

上面簡單探討過說一切有部與犢子部所持的主體思想。可是，對於龍樹來說透過「緣起性空」的觀點證明「主體」並沒有實體，而是由因緣和合而生，因緣離散而滅。龍樹不僅否定主體的實有性而連輪迴主體都否定。有關龍樹對說一切有部的假名「補特伽羅」的批判。從角度批判來看，我們很容易發現龍樹所針對批判跟說一切有部有什麼關係。

如在上面學生已經討論過，說一切有部主張「我」有兩種：一是「法我」，二是「假名補特伽羅」，並認為只有「法我」才有實有性的，「假名補特伽羅」是非實有性的³⁵。「補特伽羅我」由於建立在有執持與攝受五蘊的和合、相續而假立的基礎上，所以是非實有，是（假名）「補特伽羅」而已，透過持受而假立「補特伽羅我」的色等「三世實有」五蘊才是實有³⁶。因為蘊之積聚，問題就出現在「五蘊實有」。龍樹於《中論·觀五陰品》中，站在因色果色關係的立場來證明，五蘊實有的主張也是錯誤的觀念。

³⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「我有二種。一者法我。二者補特伽羅我。善說法者。唯說實有法我。法性實有。如實見故不名惡見。外道亦說。實有補特伽羅我。補特伽羅非實有性。虛妄見故名為惡見。」，CBETA, T27, no. 1545, p. 41, a18-22。

³⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 90：「如是，補特伽羅是假，色等五蘊是實。」，CBETA, T27, no. 1545, p. 463, b26-27。再說，根據《俱舍論》的觀點：「又諸有為法，謂：色等五蘊」，有部認為五蘊是存在的，它包括了一切有為法。

龍樹認為，如果離開了因色——四大種，就果色也不可得。因為，不管什麼果色，全都是四大種聚合的綜合體，離開四大的單獨，果色不會找得到的；反過來，如果離開了果色，因色也不可得。因為四大是果色的因，與果色無關的四大是不存在的³⁷。如果離開了果色還有因色的，那因色就是無果的因；在這個世界上有因而無果的道理完全不存在的。³⁸離因色怎麼還有果色自性？離了果色又如何會有自性因色呢？由此可見，因色與果色是互相觀待有，觀待是相依的假有，而不是自性上的實有。受、想、行、識其餘四蘊同樣也可以用這種方式類推。我們以父子的關係來說：父生子，子為果。明顯地，而自(結果)要依賴父親(原因)才能成為兒子(結果)，這是極易說明，反過來也是³⁹。最後龍樹得出的結論為：「求色不可得，是故智者不應分別。」⁴⁰，也就是說，色五蘊也只是一種假合並沒有自性，一切都是空無自性，所以不要認為色等有其自性而起分別、執著於色等。由此可知，龍樹對於說一切有部的五蘊實有論批判。

進一步說，有部主張「補特伽羅我」是假有的，而五蘊是實有，龍樹於《中論·觀五陰品》認為，如果站在「因」的立場去探討「果」的，我們不需要去討論彼「果」如何，而必須要考察作為立足點的那個「因」，不足夠作為「果」的因的資格。據此，龍樹於〈觀五陰品〉中已證明作為讓「補特伽羅我」果成立基礎的色等五蘊因是非實有，空無自性的。既然如此，那麼怎能確定「補特伽羅我」果是如何，不管此果是實有或是假名。有部對於「補特伽羅我」的實有假有問題，一方面否定「補特伽羅我」的實有性，但一方面卻承認構成「補特伽羅我」的基礎因素——五蘊是具有實有性的，這是不圓滿的見解。所以龍樹認為主張「補特伽羅我」是假有，而五蘊是實有究竟是不究竟的；不僅「補特伽羅我」是假有，而且連五蘊也都是非實有，兩者都是緣起法，因緣和合而生，因緣離散而滅，諸法想待而有，這才是真正的佛法。

(二) 對犢子部「補特伽羅」思想之批評

如在上面也提到犢子部公開主張有一個「補特伽羅」具有作為生命輪迴的主體、能記憶的主體、能了諸法的主體，使眼等諸根生長的功能與意義。「補特伽羅」是「非即蘊、非離蘊」、五蘊的關係如同火與薪的關係理論⁴¹。這部分，學

³⁷ 《中論》卷 1：「若離於色因，色則不可得，若當離於色，色因不可得」，CBETA, T30, no. 1564, p. 6, b20-21。

³⁸ 《中論》卷 1：「離色因有色，是色則無因，無因而有法，是事則不然」，CBETA, T30, no. 1564, p. 6, b25-26。

³⁹ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務出版社，1997 年，頁 102。

⁴⁰ 《中論》卷 1，CBETA, T30, no. 1564, p. 7, a3-4。

⁴¹ 《中觀論疏》卷 6〈燃可燃品〉：「今此一品，正破犢子，故《俱舍論·破我品》明犢子部引燃可燃以立我義。今品破燃可燃，故知正破犢子。」，CBETA, T42, no. 1824, p. 94, b23-26。

生將《中論·觀燃可燃品》作為龍樹對犢子部的「主體」思想的評破的主要探討文獻。

1.對「然可燃」理論的評破

犢子部堅持認為「補特伽羅」存在，並舉例說明「補特伽羅」與五蘊的關係如同火與薪的關係，「補特伽羅」是不能離開蘊而建立，「補特伽羅」與蘊也是一樣也是非異非一的。

謂非離薪可立有火。而薪與火非異非一。若火異薪薪應不熱。若火與薪一所燒即能燒。如是不離蘊立補特伽羅。然補特伽羅與蘊非異一。若與蘊異體應是常。若與蘊一體應成斷。⁴²

犢子部這樣來成立「補特伽羅」。龍樹於《中論·觀然可燃品》中繼續用理證來打破這一錯誤的觀點。龍樹怎麼破：

「若燃是可燃 作作者則一
若燃異可燃 離可燃有燃」。

龍樹一切法都可破。如果火就是可燃，作作者就成為一個了。你如果說燃就是可燃，燃是能燒，可燃是所燒，它是一個的話，那燒窯的師傅就是盤碗，作業作者成一個。一切法都是一樣。那不合理。

「若燃異可燃，離可燃有燃。」如果說火與柴差異，那不對了。火與柴差異，離開柴還有火。離開柴，那裏著火呢？如果照犢子說，離開柴有火，那火自己可以燒，不可能的。

火，一定因柴而燒，因待而起。看空間，沒有火自己燒的。如果火自己可以燒，毛病大了。這是根據有法破，犢子說有火，有柴。要是差異的話，離開火有柴，離開柴有火，事實不可能。看他的毛病出在什麼地方？

「如是常應燃 不因可燃生
則無燃火功 亦名無作火」。

龍樹說:如果火可以自己燒，火可自己燒；煮飯不用買煤炭了。那麼自己可

⁴²《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈破執我品〉：「謂非離薪可立有火。而薪與火非異非一。若火異薪薪應不熱。若火與薪一所燒即能燒。如是不離蘊立補特伽羅。然補特伽羅與蘊非異一。若與蘊異體應是常。若與蘊一體應成斷。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 152, c24-29).

燒，那火就常燃不滅了，所以並不是因為可燃而生的。「不因可燃生」，不因柴就有火。不需要添柴加煤炭啦，火自己可以燒。所以「則無燃火功，亦名無作火」。火常燒，你不加煤它也可燒。那麼，天地之間一個大火爐，無時不燒，無物不燒，不合道理。火與薪對待而成功，先有火不對，先有薪也不對，火與薪同時而有也不對。如果先有火，沒有薪怎麼燒？所以不對。如果先有薪，沒有火，那還叫薪。不能叫可燃，非要火燒著了薪，那薪才轉名為可燃。如果火與薪同時而有，也不對。火不燒薪，不為火。薪不被火燒，不為可燃。同時而有了，火不燒薪，薪不被火燒，怎麼成立呢？所以犢子部落人有法。如果火自己可燒，就是無作火了，天地之間無不是火，沒這個道理的。

火既然是緣起，緣起無自性就性空，性空就沒有火。所以這兒沒有自性，這兒沒有火；那裏沒有自性，那裏沒有火；十方世界沒有自性，十方世界沒有火。因緣而起，隨緣而空。龍樹菩薩破他就是以這個原則，隨緣而起是假有，無性而空是真空。就是般若所說的真空妙有，妙有真空。實在說起來，這是能所對待。火不自己燒，待薪而燒；薪自己也不成為可燃，待火而成為可燃。如果沒有遇到火的時候，只叫薪不叫可燃。龍樹說：「若燃異可燃，離可燃有燃。」如果是火與可燃有差別，那就是說離開可燃的薪另外有火。那火自己燒起來的，不是等到木柴燒起來的，不合道理。

總而言之，透過以上的種種觀察方式可見，無論主張先有個實有自性的「補特伽羅」是「非即蘊、非離蘊」作為眼等諸根及苦樂等諸法主體而存在。還是無法成立。所以「補特伽羅」是「非即蘊、非離蘊」的存在只不過是觀待上的存在，並沒有實有的自性。都是由因緣而生，由因緣而滅，空無自性。象火與薪的關係本來是互相觀待而存在的關係，因觀待而存在的東西根本沒有自性可得。所以不管說火即薪，火離薪，火亦即薪亦離薪，火非即薪非離薪都無法成立，而且都找不到火與薪的自性的存在。既然如此，用火與薪的關係來類推「補特伽羅」與五蘊的關係以說明二者之間的關係是非即非離的關係也都不能成立。二者之間的關係只能是互相觀待的關係。因觀待而有的它們不可能有實有的自性存在。所有的一切都是由因緣和合而生，由因緣離散而滅，是相待而有，是空無自性。這是龍樹於本品中對說一切有部與犢子部以及小乘部派所持的我執思想所評破的貫穿思想。

（一）部派佛教與龍樹「假名」的思想

1.說一切有部與犢子部「假名」說明

在部派佛教裡，是假借名言說法的意思，「假」指的是「假借」、「假藉」，

屬於動詞。這種提法可能與大眾部把釋迦牟尼佛「理想化」或「神化」的思想傾向有關，認為佛陀涅槃以後固然是離開了世間而不再說法，但是他生前的說法仍然具有恒久的意義與價值。根據《異部宗輪論》（以下略稱《輪論》）的記載，他們認為：佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踴躍。⁴³

這裡的「名等」，在異譯本《十八部論》裡譯為「言說」、「說解」，指佛陀生前的說教。也就是說，佛陀在世間假借名言說法，凡夫以為是在說法，但實際上佛陀所說的並不是那些已經說出口的具體的名言，而是要說永恆的出世間法。假借名言開示佛法的了義，就是「施設假名」，這種思想在大眾部經典裡佔有重要的地位，大眾部對法《九分迦旃延毗曇》每分均以「施設」二字命名，如〈世間施設〉、〈定施設〉、〈慧施設〉等。一說部、說出世部、說假部尤其如此。由於各部派的理論出發點不同，他們對於「假名」的理解也各不相同，形成了不同的施假方式。根據《輪論》及其異譯本，本文以說假部、有部、犢子部的假名觀為例，解明三種不同的施假方式。說假部屬大眾系，亦稱分別說部、施設部，《輪論》認為說假部的根本思想是：謂苦非蘊；十二處非真實；諸行相待展轉和合，假名為苦，無土夫用。⁴⁴也就是說，他們認為，苦並不是一種物質性的實有，人也不能有意使然，它只是在時間的流轉、在生死的相待裡一種暫時性的感受。有部於《十八部論》中被譯為「一切語言部」。《輪論》在講述有部的根本思想時，談到了他們的「假名」觀：有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅。定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。⁴⁵

也就是說，有部儘管在宇宙觀上主張「法體恒有」，帶有濃厚的實有論傾向，但在生命觀上「施設假名」，把眾生有情、補特伽羅視為「依現有報受相續」而施設的假名，認為這些生命個體剎那生滅，只有名言上的真實性。犢子部對上述「補特伽羅」有進一步的發揮，認為它既不是蘊、處、界，也不是蘊、處、界之外的東西，《輪論》講述犢子部的根本思想說：

補特伽羅非即蘊離蘊。依蘊處界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。⁴⁶

⁴³ 《異部宗輪論述記》卷中（江西刻經處，一九一一年），第十八頁。

⁴⁴ 《異部宗輪論述記》卷下，第五頁。《十八部論》譯為：「若說諸陰即非業。諸不成諸行，展轉施設者，無智士夫事。」另真諦譯《部執異論》譯為：「苦非是陰。一切人不成就。一切有為法相待假，故立名苦，無人功力。」

⁴⁵ 《異部宗輪論述記》卷下，第十一—十二頁。《十八部論》譯為：「眾生數施設，一切行磨滅，無法從此世至他世。俗數說言，有此世至他世。」真諦譯《部執異論》譯為：「是所取相續，假名眾生。一切行剎那滅，無有法從此世至後世。依世假名，說弗伽羅度人。」

⁴⁶ 《異部宗輪論述記》卷下，第十三—十四頁。《十八部論》譯為：「非即是人，亦非離陰界人，和合施設故。一切陰剎那不住，離人無有法。從此世至他世，當說人至彼。」真諦譯《部執異論》譯為：「非即五陰是人，非異五陰是人，攝陰界入故。立人等假名……。一切有為法剎那剎那滅，離色無有一法從此世至後世，可說人有移。」此兩處所譯「人」當作「補特伽羅」解。

上述兩個部派的施假方式各有特色，分別類似於佛教後來所謂的相待假、相續假、因成假。「相待假」指諸法相待而成，並沒有一定的自性；「相續假」指念念相續，彼此攀緣，也沒有一定的自性；「因成假」指眾緣和合而成，緣生緣滅，沒有一定的自性。⁴⁷這些概念可能是在大乘佛教出現以後形成的，目的是要強調說明緣起性空的般若思想，但是，這些概念所表達的思惟方式，在大小乘佛教裡卻是相通的，都是指兩種不同的施假方式，從語言學的角度來說，它們是指兩種不同的命名過程。

有部和犢子部認為，法體實有，預設「極微」這個實體，在有關外部世界、現實生活的世界觀問題上，他們保留了常人物質實有的想法。整個依報世間（物理或物質世界），在他們看來，就是通過「極微」的「積聚」而變現出來的。在生命觀上，他們也如法炮製，施設「補特伽羅」，認為這個「我」就是過去我、現在我和未來我不一不異的相續⁴⁸。

這也是一種「積聚假」，整個正報世間（有情世間或生物世界），因此就是各種因緣的聚合，是眾生各種執受、業報變謝的場所。所以，部派佛教雖然提出了施設假名的方法，但是各派對於假名的理解缺少理論內部的自洽，還沒有抓住緣起性空的般若思想。

2. 龍樹的假名思想

佛教的假名觀，在大乘般若經典裡面，有了重要的突破，把「假」當作形容詞，是「虛妄不實」的意思。「假名」因此變成一個名詞，指某種虛妄的思惟對象，並把這些對象分為三類：「名假」、「受假」、「法假」。譬如，羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二〈三假品〉說：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」⁴⁹

在這樣的思想背景下，出現龍樹的假名觀，說得上是水到渠成。這集中體現

⁴⁷ 此三概念可見於羅什譯《仁王經》卷上〈菩薩教化品〉，《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖名字品〉，《成實論》卷十三〈初立假名品〉、〈假名相品〉等。

⁴⁸ 真諦在解釋犢子部的假名時說：「有三種假，一攝一切假，二攝一分假，三攝滅度假。」另外，依據該部對法《三法度論》卷中稱「不可說者，受、過及滅施設」，釋文說：「受施設者，眾生已受陰界入，計一及餘。過去施設者，因過去陰界入說，如所說，我於爾時名瞿旬陀。滅施設者，若已滅是因受說，如所說世尊般涅槃。」參見《藏要》卷十，第八四八頁。這三種施設的核心內容便是「依蘊、處、界假施設名」，但三施設的作用則是說明過未現三世法的相續性：受施設意味著現世，過去施設意味著過去世，而滅施設意味著未來、終極的解脫。「受」與「取」意思相同，因為有諸業煩惱，所以施設一個「我」（補特伽羅），也就是說，過去我、現在我、未來我是非一非異的相續。

⁴⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷二，《大正藏》第八冊，第二三一頁上。

在《中論》的「三是偈」裡，即「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。呂澂先生認為，龍樹在這裡首次把「假名」升格為一個概念、範疇。⁵⁰在他看來，龍樹這個偈頌主要就是針對有部的偏見，要人認識到緣起法兩個不可分割的方面。呂澂先生說：

第一，是無自性，即空，「我說即是空」。這個空是存在認識之中的，是以言說表現出來的，所以說「我說」。所謂「法」，事物、現象等本身，無所謂空與不空。有部的說法則認為法在概念上是實有。龍樹又指出，僅僅這樣來認識空還不夠，所以第二，還應明白諸法是一種「假名」：「亦為是假名」。這就是說，如果光說空，不就否定一切了嗎，世界上何以又有千差萬別的事物呢？為了不產生這樣的誤會，所以說法雖然是空，而還有假名。《大智度論》把「假」音譯成「波羅攝提」，別處也譯為「施設」、「假設」，意思一樣，都是指概念的表示。概念表示不外乎語言、文字（佛學也叫「名言」）。⁵¹

簡單地說，這就是中觀學「緣起性空」的理論，一方面是性空，一方面是假有，也就是般若學「不廢假名而說諸法實相」的思惟方式、認識態度。

部派佛教的假名還停留在「積聚假」的層次上，他們認為，那些最小的物質或精神單位，如「極微」或「補特伽羅」，是實有的，在施設假名或施設名言時也不說明語言概念是否實有，有部似乎也認為是實有的，也就是說，他們還沒有達到「性空」的高度。「積聚假」表達了部派佛教「析法空」及其實有論的特點，深為大乘佛教詬病，譬如，智顛說三藏教「賴緣故假」，其內涵就是這個意思。

在「三是偈」裡，龍樹把「假名」放在「緣起性空」的理論框架裡，部派佛教的「積聚假」因此蛻化為「體法空」的「假名」，不夾雜任何實有論的色彩。所有的思惟對象，無論是物質性還是精神性的，都是因緣和合，虛假不實的，因而都是假名，這些「假名」，一方面是為了便於認識這些對象而假借名言施設，另一方面可以避免對「空」的執著，以便在「性空」與「假有」之間保持適度的平衡，在虛幻與真實之間堅持中道。

50

「假名」在羅什譯《中論》的偈頌裡出現兩次，另一次出現在「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」這個偈頌裡（《大正藏》第三十冊，第三十頁中）。吳汝鈞認為，龍樹可能並不重視「假名」這個概念，在《中論》裡提及這個詞，是由於這在當時是十分平常的事。參見 Ng Yu-Kwan, *Tien Tai Buddhism and Early Madhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press) 第一二七頁。這種從詞頻來分析重要性的做法，有著相當的說服力。但從思想史角度來說，若要正確理解佛教的二諦，沒有假名作為它的思想基礎，那是幾乎不可能的。而「三是偈」正是極為關鍵的一步。所以，本文採用呂澂的觀點。

⁵¹ 呂澂，《印度佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》卷四（齊魯書社，1991年），第1068頁。

所以，龍樹的「假名」，不僅是在語言學上從動詞變成一個名詞，用來表示整個「緣起法」，包括「名假」、「受假」和「法假」，而且，同時也形成了大乘般若學特有的思惟方式，所謂「不廢假名而說諸法實相」。但是，中國僧人在接受理解大乘佛教的假名思想時，並沒有照搬印度的佛學思想，而是融入了各家各派自己的思想特色。

五、龍樹《中觀》思想之價值意識

(一)「空」及其與「苦」的關係

龍樹《中論》乃上承般若經，下啟中觀學派，其基本的價值意識即闡述諸法皆空的「空觀」。正如同儒家之「仁」、道家之「無為」般，佛家之「苦」為最基本的價值意識且大、小乘必不可少。⁵²那「苦」要與「空」如何共構成一體系呢？最初淨飯王之子悉達多。喬答摩在四門出遊之後，其首要的問題意識即是心壞慈悲利眾生地解決世人的生、老、病、死等諸苦之根本問題，故其出家學道以尋求解決此之良方。其先遍訪當時已修證之仙人，再得不到滿意的答案後，最後靠著自力經過了六年苦行，終於在菩提樹下，逆順觀十二因緣而證得「人生的諸種苦難等是來自貪嗔癡等三毒煩惱，而其根本原因乃是我執（ātman），又彼乃起自無明（avidyā）」之覺悟，若要澈底解決此諸苦難便須透過四聖諦之道諦的實踐證悟「空慧」以滅除三毒之根本「無明我執」。⁵³因此，吾人便找出「苦-與「空」的關係：即因有「無明我執」故執自、他為自性成立，在分判自他、之後嗔他進而起了三毒等煩惱，造了種種諸有漏業，便於生死輪迴中受諸種苦而不得解脫⁵⁴；若有人欲從此生死苦海掙脫，便須斬斷眾苦之根本即「無明我執」而此便有賴「空性之慧劍」了。因此，談「空」不能離「無明我執」而談空，也不能離貪等煩惱而談「空」，更不能離「苦」而談「空」。龍樹欲令世人明了釋迦如來的本懷，更為執迷之眾生離苦之緣故，因此究竟地闡揚般若之「緣起性空」義，以破世人之「補特伽羅」（pudgala, gang zag）、法二我執，此二我幹偈破，則貪等諸煩惱不起，諸煩惱不起，當然就不造生死輪回之業而受苦。

復次，《中論》基本的價值意識「空」可窺知於（觀因緣品第一。皈敬頌）：「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

⁵² 三教之「價值意識的本體論」，儒家以「仁、義、禮、知、誠、善」為本體，道家以「無為逍遙」為本體，佛家以「苦、空」為本體。參閱：杜保瑞，陳榮華著，《哲學概論》（臺北：五南圖書，2008），頁205。

⁵³ 吳汝鈞著，《印度佛學變的現全釋》；（臺北：文津出版，1994），頁8-21 & 26-34；星雲大師著，《釋迦牟尼佛傳》；（高雄：佛光，1991），頁121-127 & 26-34。

⁵⁴ 如法稱《釋量論》云，「有我知有他，執瞋自他，典此等係屬，生一切過失。」參閱：宗喀巴《菩提道次第廣論》，頁171。

論，我稽首禮佛，諸說中第一」此頌開宗明義地說「緣起離八邊」之「不中道」之理，此亦即緣起自性空之理。在初期佛教如《阿含經》諸多用「此有彼有，此生故彼生 (saṭṭidam asmin bhavati)」⁵⁵等來解釋「緣起」(pratīya-samutpāda)義，而《雜阿含經·第 301 經》更是直謂「離於二邊說，於中道」。(ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhamma j deseti)，而之後部派佛教的小乘說宗義者，就此建構所謂法體恆存、因果生滅等等緣起的理論，認為必有實體，然後才可論生滅、來去。同時印度其他諸派亦有諸如「自在天」、「本性」、「神我」等一多、常斷之世界觀的論斷。針對此釋迦如來開顯了事物「自性狀態」(nihsvabhavatva)的勝義真實相：如果一切法是依因待緣而起的然是無任何獨立不變的「自性」(svabhava)可得，沒有此自性，便無自性的生滅、常斷、一異、來出可言。然此絕不是虛無主義(nihilism)的完全不存在，而是假施設的名言有，即所謂「真空妙有」是也。無始劫來眾生因執有自性，從而開起了無明我執，進而起惑造業，而輪轉生死受苦不已。由了緣起性空之理來破除生死迷藏的諸戲論，導引眾生離生老病死之諸苦，故龍樹論師禮敬佛陀，因世尊所說的法是宣道者中最殊勝者。以上為「空」及其與「苦之關係的論述而說明。

六、結論

我們可看出，龍樹的時代是實有論傾向的發展與影響之巔峰期。意識到這種與佛教的根本思想——緣起精神——越來越背道而馳的現象，龍樹回歸到佛陀的緣起精神，用緣起空性的觀念，對說一切有部、犢子部以及其他小乘部派的實有論思想大加遮破。說一切有部與犢子部的「法我」與「補特伽羅」的理論違反了佛陀所說的緣起法。因此龍樹都徹底加以否定。

說一切有部對「假名補特伽羅」所持的看法雖然認為「假名補特伽羅」只不過是因執持與攝受五蘊的和合、相續而假施設名，所以立非實有的「假名補特伽羅」，但由於走「三世實有，法體恆存」、「極微論」、「法我」的路線，他們乃脫離不了實有論的傾向。否定由五蘊的相續、和合而成立的綜合體的實有性——「補特伽羅」，卻承認構成五蘊的每一單獨單位的實有，這種「極微論」的主張，被龍樹用因果法則的觀念徹底否定。「補特伽羅」是因執受五蘊的相續而有，而五蘊果色卻以四大種為因色；離開五蘊就不會有「補特伽羅」，離開了四大種就沒有五蘊的存在，離開了五蘊果色也沒有四大可言，因為不觀待果色而有的四大是不存在的。所以不僅「假名補特伽羅」非實有，連五蘊也非實有。二者都是空無自性，因緣而生，因緣而滅，如幻如化，了不可得。

⁵⁵ 《雜阿含經·第 297, 300-302, 961, 1164 經》，T99：84c，85c-86b，245b，310b-311a。

犢子部對「補特伽羅」所持的觀念比說一切有部更徹底地主張實有論，認為「補特伽羅」一亦即《中論》的所謂「本住」，是「勝義、諦義」，反對「補特伽羅」是假名的主張。此「本住」是眼等諸根得增長、六識生起的所依；造業、受報、生死輪迴的主體。龍樹於《中論》中，從因果關係的角度對此錯誤的觀念進行全然的否定。認為主張先有「本住」能受者後才有諸根、六識、作業等所受法，還是先有所受法後才有「本住」能受者統統都站不住腳。二者是必須要互相觀待才能存在。能受者與所受法都是觀待上的「有」，非自性上的「有」，所以都是空無自性。犢子部所舉出的火薪譬喻用以說明「補特伽羅」與五蘊的關係也被龍樹用緣起與空性的觀念徹底地評破，證明火與薪的關係在已燃燒、未燃燒、正燃燒時都無法成立其實有的自性。二者由於仗因托緣促成，各各並非有獨立的自性存在。所以，如同火與薪非即非離的關係那樣的「非即蘊離蘊補特伽羅」也就無法成立。

總之，龍樹認為不應對「主體」諸法作種種分別戲論，反而應回歸緣起的精神，深深觀察佛陀所宣說的緣起真義，從而從緣起性空的基礎出發將「戲論」熄滅掉。「戲論」對龍樹而言，是展開真理本身的礙腳石。語言、概念、文字只不過是人類透過約定俗成的形式擬設出來的，所以它們只具備相對的性格⁵⁶。語言、概念、文字只能用以描述現象上的諸法的存在，根本無法呈現本體上的諸法的實相。我們透過語言、概念、文字就能領悟到諸法的實相，但語言、概念、文字，並不是諸法的實相，就如同透過指月的手指就能看到月亮，但手指根本不是月亮。執著於語言、概念、文字而起分別戲論永遠不會體會到真理。所以，龍樹認為必須要透過緣起空性的見解參透語言的虛構性，把戲論熄滅掉。戲論若已經止滅了，業與煩惱就無法生起；沒有了業，就不會再於生死輪迴中流轉不休，「主體」、「假名補特伽羅」、「真真補特伽羅」或者「我」、「無我」等只是施設的「某種狀態」在語言針對於有、空、得、掉等上而已，並不存在「實在、常住、獨存」的內涵，在任何時空下，都是隨順因緣。同時，應基於諸法緣起緣滅、互相依持、互相關聯的認識基礎上，去看待世間一切諸法，都沒有一法有其實有的自性，是當下體驗的認識論緣起觀，都須在對緣起的「世間」有著深切的「觀察」，從因果事相的遷變流化中，生起因果緣起的決定智，了解緣起的世俗相對性，假名安立性後，才能面對社會的、生理的、心理的種種苦迫，而還能保持著多元開放的胸襟，來回應人際融通的種種問題，並將此「純一簡易的生死信念」，在生活中落實。如此可為透徹了「苦諦」的意義，而從中獲取「解脫出離」或「發願承擔苦難」的資糧。因而它們都是空無自性，如幻如化，如炎亦如響，了不可得。

這樣，學生的學力侷限與資料的不足，亦是探討限制之一。儘管研習過一段時間的原典語言與學術用語，可藉由翻查工具書來解讀關鍵文本，但面對龐雜的哲學思想與名相概念，從文字之間，難免會有錯解、誤解的情況發生。

⁵⁶ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務出版社，1997年，頁18。

參考文獻

一、原典與註解

1. 《CBETA電子佛典集成光碟》，台北：中華電子佛典協會，2011年。
2. 《阿毘達磨俱舍論卷第二十》，T29，No.1558，p0106a23-a26。
3. 《阿毘達磨俱舍論》卷30〈破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 156, c2-5)。
4. 《異部宗輪論一卷》，T49，No.2031，p0016c14-c18。
5. 《三法度論》卷中(大正藏二五，頁二四中；N0.1506)。
6. 《三彌底部論》，卷2；(CBETA, T32, no. 1649, p. 466, b3-8)。
8. 李潤生，《中論導讀上、下冊》，台北：全佛文化，1999年。
9. 梶山雄一、瓜生津隆真訳，《龍樹論集》，東京：中央公論社，1974年。
10. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9，CBETA, T27, no. 1545, p. 41, a18-22。
11. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷90：CBETA, T27, no. 1545, p. 463, b26-27。
12. 《阿毘達磨俱舍論》卷29，CBETA, T29, no. 1558, p. 152, c23-25。
13. 《中觀論疏》卷6，CBETA, T42, no. 1824, p. 100, a28-b5。
14. 《中論》卷1,卷2 CBETA, T30, no. 1564, p. 6, b20-21。
15. 《阿毘達磨俱舍論》卷29，〈破執我品〉CBETA, T29, no. 1558, p. 152, c24-29。
16. 《中論》卷2〈觀燃可燃品〉CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c4-5。

二、研究書目

1. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，臺北：台灣商務出版社，1997年。
2. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1995年。
3. 呂澂，《印度佛學源流略論》，臺北：大千出版社，2008年。
4. 傑瑞米·海華，《給凡妮莎的信》，台北：人文自然文化出版，2000年。
5. 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化，九十年出版。
6. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大出版社，民國七十七年。
7. 傑克·康菲爾德，《心靈幽徑》，台北：幼獅文化出版，2001年。
8. 李四龍，《名言施設與諸法實相》，〈普門學報〉第6期 2001年。
9. 呂澂，《印度佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》卷四，齊魯書社，1991年。
10. 呂澂，《印度佛學思想概論》，初版天華出版社，1982年7月，28頁。
11. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，1998年。
12. 萬金川，《詞義之爭與義理之辯》，南投：正觀出版社，1998年。
13. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀出版社，1995年。
14. 藍吉富 編，《中觀思想》，臺北：華宇出版社，1985年。
15. 藍吉富 編，《中觀與空義》，臺北：華宇出版社，1986年。

16. 羅因，〈「空」、「有」與「有」、「無」〉，臺北：台灣大學，2003 年。
17. 黃俊威，〈無我與輪迴〉，桃園：圓光出版社，1995 年。
18. 釋印順，〈唯識學探源〉（新竹：正聞出版社，1998），52 頁。
19. 陳嘉映，〈語言哲學〉，北京：北京大學出版社，2003 年。

三、期刊資料：

1. 望月信亨（原編者），塚本善隆等編纂，〈望月仙較大辭典〉（東京：世界聖典刊行協會，1973）第五冊，頁 4489 中。
2. 參考張芸凱，〈耆那教之業力論與解脫思想初〉，臺北：華梵大學研究所，學報 2010-06-03。
3. 姚孝彥著，〈關於龍樹生平的探討〉，收於《菩提樹》第三五八期，民國七十一年。
4. 見《佛光大辭典》，第六冊，5270 頁。

四、課堂講義：

1. 劉嘉誠，〈中論講義〉，未出版。
2. 劉嘉誠，〈中觀學講義〉，未出版。