

原著

大乘中觀對因果問題的破申—— 《百論》破因果品釋義

孫長祥
元智大學通識教學部
桃園，台灣

本論文主要秉持哲學觀點中討論因果的問題意識，嘗試解析並闡述提婆在《百論》中，以中觀破申外道「因中有果、無果」問題的重要見解。全文分成三部分，壹、前言：有關因果問題的省察。從哲學史角度說明因果問題發展的哲學性意義。貳、《百論》對有為法因果問題的破申；下分三段：一、三論破申因果的一般性說明；二、因中有果問題的破申——〈破因中有果品〉，著重因果關係、有無的論辯；三、因中無果問題的破申——〈破因中無果品〉：著重「因生果」之「生」的論辯。參、結論。綜述前文，並扼要加以檢討。

關鍵詞：提婆、百論、因果、有為法

壹、前言

據一般印度佛教史記載，佛教哲學發展到第二階段以龍樹、提婆為代表的大乘中觀派興起，申般若智、倡布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六波羅密菩薩行；特別標榜緣起性空為諸法實相，合諸法無我、諸行無常、涅槃寂靜三法印，開啓了佛教的新局面。以《大智度論》《中論》《十二門論》《百論》彰顯佛陀摩訶衍義，並以「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」八不中道，「摧

外道、折毗曇、排成實、呵大執。」除了註釋《大品般若經》的《大智度論》之外，誠如吉藏所言，其餘空宗三論，「（但）論雖有三，義唯二轍，一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沈淪，顯正則上弘大法。」（吉藏，1991：3）據漢譯本《中論·觀因緣品》青目在註釋中言簡意賅的說明了龍樹所以造論的緣由，謂：

有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合

生，有言從時生，有言從世性生，有言從變化生，有言從自然生，有言從微塵生。有如是謬墮於無因、邪因、斷、常等邪見，『種種說我、我所』，不知正法。佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法，故先於聲聞法中說十二因緣，又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相，所謂一切法不生不滅、不一不異等，畢竟空無所有。……佛滅度後，後五百歲，像法中人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字，聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生見疑……龍樹菩薩為是等故造此中論。

換句話說，青目的註釋開宗明義表明，龍樹之所以要造《中論》，主要目的有二：一是針對外道有關萬物的本原、存在、生滅變化等的形上學基本設定，以及由之所產生的「無因、邪因、斷、常等邪見」的結果，總歸為「種種說我、我所」——一種肯定自我實體的我執而構想的認識主客區別的認識論問題，加以破斥。二是對於中觀派以外的各佛教派別的學說，因為佛陀滅度後，時日久遠，而對佛經本身不再能如實理解，只知一味崇拜經典，拘泥佛經的文字本身，斤斤於文字字義，而固執的以為經典中的文字必然有「決定相」，不知回返經典指稱的真實與經驗本身，因此發心從事各部派佛教思想內部本身歧見的廓清。

吉藏對此則概括稱：三論為「迷經作論」，而關於外道說法的部分「總

論西域九十六術，別序宗要，則四執盛行：一計邪因邪果，二執無因有果，三立有因無果，四辨無因無果。」（吉藏，1991：14）依龍樹中觀派的看法，當時外道種種見解的根本即為一種「有為法」，而「自性、情塵、因果」又為構成「有為法」的基本理論預設與構成解釋系統的主要依據。龍樹更進一步的將這些精密構造出來的外道學說，簡化為強調十二因緣造作「我、我所」，並依因果解釋而構造出的因果理論問題。換句話說，因果關係的問題即是「有為法」建構的核心概念與理論。

大體而言，在哲學問題中，有關因果理論的問題是為了解釋現象世界，而構畫出來的一套理論。早期希臘哲學為了探索自然萬物之所以存在的本原問題，首先提出了實體的概念。又為了說明為什麼實體、萬物、世界會有如此這般的生成變化，而構想出了一套以形上學本體論中的因果關係為主的解釋：認為萬物不會無緣無故的存在，凡存在者，必然有一個在先的原因，決定了存有者的存在。亞里斯多德總結在他之前的說法，分辨出質料因、形式因、目的因與動力因的四因說，並以此做為一種普遍解釋各種實際存在的、因果相隨的事件；而成為一種長期主導西方哲學解釋因果關係問題的最主要類型。而在形上學的因果理論中，對因果問題的分析與討論，經常又與包括：實體、存在、原因、結果、能力、形式、運動、先後、必然、決定等概念與術語，錯綜複雜的交互關聯，共同架構了一個嚴密的、完整的解釋世界的因果理論。

近代理性主義與經驗主義哲學興起之後，隨著理性批判思維的發展，對人類心理活動的現象有更加深刻的理解與掌握，尤其在認識論方面更有長

足的進步。笛卡爾區分了精神實體與物質實體的不同，柏克萊提出了「存在即知覺或被知覺」的命題，休謨則認為因果關係並不涉及實在事件的客觀相互依賴性，而是心靈主動附加給觀念與觀念之間的一種認識關係。康德則綜合理性與經驗主義的說法，視因果為構成知識的概念範疇，以之為確定知識的可能條件之一。而當代哲學家們也從外在世界的存有物之間的因果關係，逐漸向人內在對此種因果關係的思辨與語言表達層面深入的探討，而區辨出物理、心理及語言與邏輯層面的各種不同的因果解釋形態。（孫長祥，2002：293）或以為「原因」和「結果」的概念只有在知覺世界內才有意義。……物理學世界的過程規律，即物理學的因果律所表達的不是各個事件間的一種依存關係，而是一種狀態和相對於給定狀態大小的某種極限值之間的依存關係。……反之，知覺世界的因果律則不是嚴格有效的，也就是說，只有在「假如沒有其他情況阻礙干擾」這種含糊其詞的條件下才是有效的。」（Rudolf Carnap，2008：299-300）當代哲學因而轉向從嚴格的理論知識建構立場，以命題化、語言化知識成立的條件關係，取代傳統形上學因果關係的論述。

大體而言，西方哲學問題發展的過程中對因果問題的辨析，主要分為三個層次：一、從形上學本體論的立場，說明萬物實然存在中一種客觀必然關聯的因果關係。二、從認識論的立場，由我們如何去認識與構想說明的一種心理觀念與觀念間聯結關係的「因果態」，說明因果的意義。三、從純粹思辨中的能所、意念、概念間的邏輯關係的分辨，以及從知識理論的形式建構上，說明如何以語言命題間的條件關係、表述的語

言問題等去說明做為建構知識形式的條件。

或以為從哲學家如何對待原因與結果的關係，或對因果“聯繫”概念的分析，可以區別出兩個主要的形上學因果性理論。一為發生理論：強調因果間有「實在」的聯繫，「原因擁有產生結果的能力，並與結果聯繫在一起。……對於發生理論而言，事件或狀態之間的關係是因果性關係，這種關係是它們內在的，原因和結果並不彼此獨立，沒有原因不會發生結果。要是結果由不同原因引起，就不會這樣。作為原因的事件是什麼，部分就在於它是產生某一結果的事件。」二為相繼理論：強調因果間無必然的聯結，有的也僅是心理上習慣的聯結，「原因僅是通常在事件或狀態以前，之被稱為它的原因是因為我們獲得了一種預期在原因以後有這類結果的心理學傾向。……將因果關係看作外在於如此聯繫的原因和結果。毋須參照它有什麼結果，也可以對原因作完備的描述，一個原因的結果也是可獨立規定的事件或狀態，如果它自發發生，它就是它現在那樣。」（R. Harre，1998：123）。

對照以上西方哲學中討論因果的理論預設、解釋類型等問題意識，再來反省中觀派對因果問題的諦觀與破申；相較之下可以發現，其實大乘佛學對因果問題的討論似乎更加縝密繁複，頗見其殊勝之處。而如蓮花戒所說的：「佛教哲學的瑰寶中，因果理論是最主要的寶石。」（舍爾巴茨基，2007：140）本文在此並非要全面的討論大乘中觀派對因果問題的所有看法，而只是參照以上所簡述，有關哲學因果的問題意識，選擇龍樹弟子提婆所造的《百論》，在傳入中國後，經由鳩摩羅什翻譯，並刪減

成書的《百論》〈破因中有果品第七〉〈破因中無果品第八〉兩品中，針對外道有為法的因果觀點加以破申的重要討論脈絡與見解。

貳、《百論》對有為法因果問題的破申

一、三論破申因果的一般性說明

（一）三論中辨析因果問題的線索

如果依照前述的問題脈絡來看空宗三論對因果相關問題的論辯，或可謂，其實因果問題的討論遍布在《中論》《十二門論》《百論》之中。有學者以為「在《中論》中，對因果關係的否定，在第一章（觀因緣品）與第二十章（觀因果品）有詳盡的處理，但在其他的章節中則斷片地、卻屢屢就前的議論而以含有本質意義的方式而言及。雖然對因果的分析的方式有好幾種，但其中最重要的、出現頻度亦高的，是以在原因與結果中無同一性亦無別異性的這樣的方式而對因果關係的否定。」（梶山雄一，1990：56）

而在《十二門論》中，雖然龍樹自稱「……又如般若經中，佛自說摩訶衍義無量無邊。以是因緣，故名爲大。大分深義，所謂空也。若能通達是義。即通達大乘，具足六波羅密。無所障礙。是故我今但解釋空。解釋空者，當以十二門入於空義。」（《十二門論》）表明造此論的宗旨在分十二門解釋「空」，即：觀因緣門第一、觀有果無果門第二、觀緣門第三、觀相門第四、觀有相無相門第五、觀一異門第六、觀有無門第七、觀性門第八、觀因果門第九、觀作者門第十、觀三時門第十一、觀生門第十二。但從各品的篇名與內容觀之，則莫不與因果的論題緊密

關聯。或許可以「依哲學對因果概念的討論方式，將龍樹所揭示大乘佛學破斥因果、解釋空義的基本論題，分別重新表述爲：1、一般因緣的發生，2、果的有無，3、內緣與人對因果的認識，4、因果的認識現象（相），5、因果相的有無，6、一異——相與名（因果的認識與語言表述），7、因果與存有論的有無問題，8、因果之性與變化，9、果於物或心內之緣不可得，10、因果之作者與動力，11、因果與三時（時間），12、因果生不生等。」（孫長祥，2002：294）換句話說，龍樹的《十二門論》全面的將複雜的因果問題撮要歸納，理出了一條清晰的線索，並且有系統的加以扼要說明，爲研究大乘中觀派因果問題者開示了一條重要的路徑，也爲修習大乘佛法者，開啓解脫因果，進入般若空義的門徑。

而漢譯本提婆所造的《百論》雖然只有原著的一半，但「從漢譯刪節本《百論》十品的篇目與內容考察，或可謂其中的十個論題環環相扣、首尾一貫，由般若性空、緣起性空的觀點建立批駁外道的基本立場，然後破斥諸家的我執、法執、空執等，因此雖非完整的《百論》卻也自成一體體系。」（孫長祥，2009：71）而聚焦在因果問題本身討論的即第七、八兩品所討論的因中有果、無果問題。這兩品概括性的將當時中觀派與印度其他外道宗派——尤其是與數論、勝論派——論辯的哲學因果問題，以最精簡的方式呈現出來。總而言之，從本文想要處理的因果問題意識而言，則三論之中對因果問題的討論層層相接、綿密不斷，而在遮撥諸家對因果問題的成見、理論中，呈顯出大乘佛學對因果思考的奧義。以下即依《百論》七、八兩品的內容，與討論脈絡與

過程，闡述提婆對有爲法因果問題的破申。

（二）提婆破申因果問題的立場

在闡述提婆破申因果的主要觀點之前，還必須先申明提婆論辯因果問題的兩個重要的立基點：第一、就形上學的觀點而言：《中論·觀因緣品》謂「……法雖無量，略說八事則爲總破一切法。不生者，諸論師種種說生相，或謂因果一，或謂因果異，或謂因中先有果，或謂因中先無果，或謂自體生，或謂他生，或謂共生，或謂有生，或謂無生。如是等生相皆不然，此事後當廣說。生相決定不可得，故不生。」而所謂「生相」的核心即爲因果發生的問題，提婆與龍樹立場一致，以「緣起性空」說「不生不滅」、「諸法不住」等，對外道「迦毗羅、優樓迦等言神及諸法有。」（《百論·破神品》）的形上學立場，認爲神我實有而常住不壞不敗，能生覺、我心、五微塵、五大、十一根等二十五諦，皆爲因果生發的有爲法，而加以駁斥。

第二、就認識論的觀點而言：對於外道強調「定有所，有法現前有故（修妬路）。情塵意合故知生，此知是現前知，是知實有，故情塵意有。」（《百論·破情品》）外道在肯定「神我、自性」永恒遍在的前提下，從而肯定所有的事物現前真實存有，並與我的情塵意相和合，成爲我所認知的對象，而知萬法實有；也因爲萬事萬物現前可爲我知，所以也就肯定人的「情塵意」真實存有。但在中觀的看法認爲，正因爲外道區分了「我、我所」認識的主客之別，又認爲「因五陰十二入十八界有爲法，故說有我。如因可然，故有然。」（《十二門論·觀因緣門第

一》）這種隨順有我、「內情外塵」和合「因緣而有知」，而產生認識的觀點，「就提婆的中觀立場而言，其實並未真正論及認識的生發問題，而只是在錯誤的神我、自性的形上學冥想之下，先肯定再對已經存在的認知結果，去構想與說明認識的原因。」（孫長祥，2009：74）

換句話說，提婆所破申的因果問題，其實是與外道的形上學、認識論相互糾結在一起的，尤其是針對外道主張「情塵意合故知生，此知是現前知，是知實有，故情塵意有。」（〈破情品〉）引生出的因果認識的問題相關。

二、因中有果問題的破申——〈破因中有果品〉

（一）「有不失、無不生」——因果爲實體變化有無之辨

在〈破因中有果品〉中的討論，主要是承續在〈破塵品〉論辯眼情取塵或說經由眼睛觀物的過程中，有認識的主客、情塵意之間交互對待、時間先後、微塵如何由不可見而可見，被我認知的形成過程中的諸多問題時，共同的都涉及到認識先後、有關因爲「此有彼有」等因果的解釋難題而開始的。提婆破情塵問題的重點，是反駁外道「情塵意合故知生」的命題。中觀派的核心觀點主要是認爲：認識只是屬於人的一種活動，在認識關係中的一切事物、現象，都只是內情外塵、因緣偶然聚合而產生「有爲相」，而所有因緣而起的其性空。中觀派的說法，就感覺經驗而言，如眼見一物是因爲我有眼、有光、有物，三者因緣湊合而成，緣失或轉眼則不見；因此所有因緣起而有、因彼有此的相，都是剎那生滅、不住的。而之所以有人認爲諸法實有，全然只是我根

塵意中的一種對因果聯結的固執、造作使然。而所有的「有爲相」，都有生住滅三相；且凡是因緣而起的「性空無相」，所以說「諸法不住」。

面對提婆「諸法不住」的這個駁斥，「外曰：諸法非不住，有不失故，無不生故（修妬路）。」（〈破因中有果品〉）認爲諸法並非沒有住相，而是萬法事物中本已具有，而未失去才形成「有爲相」，若萬法中原本即無，則不生各種有爲相。並舉泥團做成瓶爲例，「從團底，從底腹，從腹咽，從咽口，前後爲因果。種種果生時，種種因不失。若因中無果，果則不生，但因變爲果，是故有諸法。」外道引生出對因果問題論辯，主要有幾個背景的理解，及重要的觀點：首先還是堅持萬物有所謂：實（陀羅驪Dravya，即主諦或所依諦）、德（求那Guna，即依諦）、業（羯摩Karma，即作諦）、有或大有（三摩若Samanya，即總相諦或總諦）、同異（毗尸沙Visisa，即別相諦或別諦）、和合（三摩婆夜Samavaya，即無障礙諦）等六句義的說法，因爲肯定萬法在神我之中「實、有」，而去思考與解釋萬物「生成、持續存在與變化」的因果關係。認爲：第一、由實、德、業構成的各種事物，因爲具有神我、自性或實體常住遍在於萬物之中，既已存有則不會消失；若無實體、自性，則萬物不能生成與變化，而顯現出「生住」有爲相來。第二、就萬物呈現或顯現成「相」的過程而言，如同泥團拉坯成瓶的過程，從「團底—底腹—腹咽—咽口」，這種前後的「轉變」即爲一種因果關係。儘管「形相」變化，但終究仍是泥團未變。所以說「種種果生時，種種因不失。」如果泥團中不存在做爲瓶果的原因，則不會有瓶果產生；所以瓶是以

泥團爲因，「變現」成的結果。第三、因果之間的關係，「如指屈申（修妬路）。指雖屈申形異，實是一指。」手指譬如實體，而屈申則是實體（手指）的一種作用，因果即爲這種「實體—作用」的變現。第四、因中有果，「如一人身，亦少亦壯亦老」，因之中同時存在、蘊涵變現爲果的各種可能。

提婆則駁斥這種說法認爲，這種以因果解釋生住等有爲相，其實是有困難的：第一、如果說當瓶果產生時，泥團不失，那就意謂「瓶即是泥團」二者不別，是因果同一，不應該分別成因、果兩個概念；如果瓶果產生時，做爲原瓶因的泥團消失了，則意謂「無因」。第二、而在事實上外道又對泥團與瓶「相」的整體與各部分，在概念上做出區分，並以各不相同的名稱加以稱呼，加之「今實見形、時、力、知、名等有異故，有亦應失。」既然實異名也變，那就表示原本「有」的，也就消失不見了。所以不能說「有不失」。第三、至於以「指屈申」說明「實體—作用」的因果解釋，正好是混淆了外道理論中「業能異」的分別，「指是能」表示因中具有一種主動的能力；而「屈申是指業」，表示一種被動的作用結果。說「若業即是能者」，基於因轉變爲果、因失果成的原則，「屈時應失指」；而且混淆了「業能」的不同。再者依第一點「因中有果」、「果生因不失」、「瓶即是泥團」的說法，「屈申應一」，事實不然。第四、說「因」蘊涵一種潛能，其中包含了過去現在未來「相」的可能，而事實上從因顯現爲「相」果的現實觀點而言「少、壯、老」各個不同，「故汝喻非也」。再者，從外道泛神論的觀點而言，既然「大有」即遍在常住，「若有不失者，

泥團不應變為瓶」，因不能變為果，那也就無瓶。既常「有」，那麼便沒有「無」（無無），就不可能因失而果成，「然則都無失」。

在這一段結束前，外道捉著提婆說法的語病，轉變話題反問：「若常故無失，泥團不應變為瓶。無無常有何過？」以為外道主張神我、諸法常住不變，世間沒有無常（無無常）的說法，究竟會有什麼問題？提婆明白外道反詰的目的在質疑大乘佛學「惡止善行」修行問題的意義，因此回答說「若無無常，無罪福等（修妬路）。」意謂：如果沒有「無常」的觀念，那麼世間一切罪福常定不可改變，「罪福等者，布施、竊盜、持戒、犯戒等，如是皆無。」人的修行、善惡倫理的作為、也都失去了意義。

（二）因中先有果辨

基本上，外道本著諸法皆有「神我、自性」，是萬物之所以為萬物的本質，加之相信「『大有』恒存而通於一切，是思考萬物依之而『生成、持續存在與變化』的最終極根據。」（孫長祥，2008：55）與「萬像」為「一」的形上學觀點，與提婆展開第二回合「因中先有果」的論辯。這一段的論辯有三個重點：第一、外道認為「因中先有果」，因為在「因」中已然具備可以顯現為「果」的潛能。第二、就外道的形上學立場而言，「因、果」的實體為一，具有相同的本質，「如土因泥果，泥因瓶果。因變為果，更無異法。」因此不能說「因中無果」。第三、在因轉變為果的過程中，如泥變為瓶，「瓶破為瓮，瓮破還為泥」，畢竟都還是泥，本質不變，因此萬法的轉變只是「隨時得名」，在不同顯現的時間點上，不同

的相有不同的名稱而已。

提婆則對此逐一反駁，認為第一、「若因中先有果故有果，果無故因無果（修妬路）。」當以泥做瓶時，瓶成而不失為泥，因此說「因中先有果」，才會產生果。但如果瓶破，基於邏輯的原則，「否定後者即不定前者」，是否應該說「因中無果」？第二、如果因果的實體為一、本質相同，則現在呈現的只是一個泥團，瓶子僅是未來，當前並未顯現；而現在與未來是一組相對的概念，而堅持「若因果一，則無未來」。「無現在故，亦無過去」，如此一來，則所謂現在、過去、未來時間的三世之說，便混亂了。第三、如果隨順因果變化的呈現過程，而對所呈現的「相」有不同的名稱，諸法本身不變，變的只是名稱，而「此名先無後有」則不啻說「無果」。若先已有名稱，那麼即可謂「泥即是瓶」，由此可知「因中先有果」的想法不能成立。

（三）因中有微形不定名辨

經提婆對外道有關表述因果的「名相」是「隨時得名」的講法加以破申之後，外道緊接著循此線索轉而依其四大「微塵」積聚有力能生萬法的宇宙論觀點，進一步分說：第一、因中先有果，但「因」會成為那一種「果」卻是「不定」的，就像泥團不一定只可做瓶，而顯現瓶果，還可以成為其他的器皿。因此「泥中不定有名」，前述的果名也只是暫時的名稱而已。第二、宇宙萬物有形質的事物，都是由極小、不可見的「微塵」集聚而成的。在未集聚成形之前，雖不可知，但還是可以肯定有「微形」的存在；如泥團中存在瓶相的「微形」，必須經過「陶師力故，是時明了」。再者，所謂的不可知，有二個意

思「或無故不知」可不討論；「或有以因緣故不知」，如遠、近、根壞、心不住、微細、障、勝、相似等八因緣所產生的障蔽，影響到人的認識，使人不知。但不論如何，就像瓶子只能由泥做出來，而不能從蒲草做出來，因此仍能知道，果還是由因決定。

提婆針對這兩種看法，反駁說：第一、「若泥團中瓶不定」，則意謂因對果而言並非具有在前的決定性、必然性，那麼「因中先有果亦不定」。第二、至於說因中先有「微形」，經過集聚成形變粗之後才成爲可見之果，這個說法與外道的理論正好衝突。因爲「微塵」本身是一致的、極精細的，「本無粗細，後乃生故，是以因中無果。」

（四）果各有取因辨

經提婆駁斥從「因」的觀點說「因中先有果」之說不可能之後，外道轉而從對已形成之「果」的觀點反向「由果推因」，以申明「因中先有果」，理由是：第一、所謂「果」的形成，主要在「各取其因故」才成形的。如「作瓶取泥不取蒲」，是因爲人先已知道特定的果必由特定的因才能產生，先知道泥才可以燒成瓶，而蒲則否，所以果對因是有特定選取的，這也證明了「因中先有果」之說能夠成立。第二、凡是有爲相都有生住壞等相，只不過「生、住、壞次第有」，前後相爲因果。如「瓶中雖有破相，要先生次住後破」，若是未生則無破相，畢竟因先果後，若沒有前因，後果便不會發生，還是「因中先有果」才可能。第三、外道認爲若如提婆破除「因中有果」的說法正確，則會產生萬事萬滅都將斷滅的危險之中。

對於果之不同在各取其因的不同，而「由果推因」說「因中先有果」的看

法，提婆回應道：第一、所謂由果推因只是因爲現見「有果」，而推導出應當「有因」；若是「無果」那麼便應當推出「無因」，但這些只是想當然爾的心理預期。如果現在瓶子破了，應該是果沒有了，那麼便應當推出「因中無果」的結論。第二、至於凡有爲法都有生住壞諸相，依外道「因中先有果」的說法，因之中已經並存有生住壞相，「若泥中有瓶生住壞者，何故要先生後壞，不先壞後生？」再者當瓶子的果相未現時，則無住無壞，「此二先無後有」，正好證明了「無不能生有」，因此「因中無果」，所以說「若先生非後，無果同（修妬路）。」第三、至於說破申「因中有果」說，是否便會墮入一切斷滅空的質疑，提婆則以八不中道的「不斷、不常」回應說，「續故不斷，壞故不常」。依本文前言部分對因果“聯繫”概念中「相繼理論」的說明可知，對外道所謂的因果關係，在中觀派看來，其實不過是「相」與「相」之間相接續而起，並非是先有因、有決定相、必然的產生果的因果解釋。畢竟「相」與「相」各無恒久不變的住相，如「從穀子芽等相續故不斷，穀子等因壞故不常」。最後提婆總結本品的討論，重申中觀「緣起性空」的主張，其目的根本便是要脫離「因中有果、無果」的謬想，擺脫自我思惟造作、自我束縛的因果之網，「如是諸佛說十二分因緣生法，離因中有果、無果。故不著斷常，行中道，入涅槃也。」

三、因中無果問題的破申——〈破因中無果品〉

大體而言，《百論·破因中有果品》討論因果關係的關鍵，著重在因中「有」或「先有」果的存有論意義的破

申。而〈破因中無果品〉論辯的重點則在於對「因生果」之「生」解釋的破申。誠如《中論·觀因緣品》開宗明義所表明的，龍樹之所以造《中論》主要即在破除內外道對於因果、「生相」邪見的執著。而與提婆論辯當時的對手，如以數論、勝論派為代表的一種泛神論的主張認為，宇宙萬物的起源與存有是因為有神、有自性的觀點，在梵、神我合一的理論基礎之下，萬物皆梵、神、大有的生發、顯現，而與大有為一。而在有關思考與討論因果關係中所使用的「生、先後、變化、有無」等概念，也都是在這些理念的涵蓋之下所使用。

（一）因中有生與「生成一義」辨

1. 辨生、無生、不生與生時生

〈破因中無果品〉的論辯的開展，主要是由於外道對中觀派破申「十二因緣所生法皆空」的論點不敢苟同，而提出進一步質疑：認為即使如中觀派所主張「十二因緣所生法皆空」，但只說「法空」，並未說「生空」，終究還是肯定有個「生」，「是生若因中先有，若因中先無，此生有故必當有一。」意謂不論此「生」是在因中先有或者先無，只要「此生”有”」，那就表示肯定「應有神。有、一、瓶等，是神所有故。（修妬路）」（〈破一品〉）「生」也必然「存有」，而與神「同一」，符合外道「神、有、一」合而為一的說法。

提婆順著外道對「因生果」之「生」的肯定，進一步從思惟辨析的立場，區分外道「生」的概念為「生、無生、不生」三者，認為「若有生，因中先有，因中先無，如是思惟不可得。何況無生。」認為外道對事物的生發或變化，劃分時間先後或「生相」變化

前後的過程、次第的方式，在思惟中是有困難的：第一、就事物由極微而生發呈顯的過程而言，究竟是何時生發的？「為瓶初瓶時有耶？為泥團後非瓶時有耶？」這兩個說法都有困難，若依前者「瓶初瓶時」，即使是「初起」，也表示已經有瓶相完全呈顯。而「初、中、後」三者又是相對的概念，既然瓶相「初起」時已經呈現了，則「中、後」的分別也就不必要了。第二、「若泥團後、非瓶時瓶生者」，則意謂在泥團之中並沒有瓶，基於「無不能生有」的原則，既無瓶也就沒有瓶生的問題。再者，如果瓶相的生發，是在泥團成相後瓶相即有，則瓶相已有，不須說瓶生；如果瓶相初為泥團時，瓶生，也不對，因為還沒有瓶相。換句話說，不管採取何者，都不能說「有瓶”生”」。

既然「生、無生、不生」三說都有困難，外道改口說，那麼改為「生時生」會有什麼問題？提婆說「生時名半生半未生」，就「半生」而言，就算「生」再少，都是已生；就「半未生」而言，既說未生，就不能說有生。還是不脫前面所說的，與生、無生等同破。

2. 辨「生成一義」與生成次第

外道繼而轉換觀點謂：「我不言若已生，若未生有瓶生。第三法生時是生。」改以萬物正在生發時生發，來解釋「生」的意義。也就是說正在「生」的同時即是「成」，即生即成，「生成一義」；就像瓶子當前呈現的「現成」一般。提婆則反駁說，以「生時生」這樣的說詞，仍然是徒勞的，還是可以用反駁「初起」之「生」意義的理由駁斥「生時生」；因此說「生時生」那也等同說「無生」——並沒有說到「生」。再者，「生成一義」的說法也有問題，

一般而論，萬物的生發、轉變都有個「初、中、成」，從開始而發展到完成的過程。而所謂的「成」，意思是說「生已」——已經生出來、生完了。如果說「生成一義」，那麼意思就轉為「先成後生」。既然已經生出來，那就意謂「無生」，也沒有「初生」、生到一半（無中）的生發過程。要之，「若無初，亦無中無成」。因此不應該「以生為成」，因為會導致「生」在「成」後的謬誤。

外道認為以「生成一義」結合「初中後次第生」的說法並沒有錯誤，如泥團「初生」瓶底時，即「成」瓶底，即生即成；而往後生瓶腹、咽、口等次第時，也莫不是依次而成。而非先有泥團後才成瓶，「是故非泥團時有瓶生，亦瓶時有瓶生，亦無瓶生。」提婆則反駁認為，這個想法事實上反而是說「初中後」的分別，並不是次第生的分別。因為從「初中後」的意思而言，「初名無前無後，中名有前後，後名有前無後」，「初中後」之名與概念，是相因互待的一組概念；外道的解釋，則是將其彼此割離、孤立，而互不相干。如此一來「初中後不應次第生」。而說「生成一義」是「一時生亦不然」，因為若是同一時間既生又成，那就「不應言是初是中是後」，初中後之間也不存在相互依存的關係。

3. 辨生住壞有為相

接著外道將上述提婆認為「生成一義」或「初中後次第生」的觀念，「如是思惟不可得」，轉而應用到運動變化中的萬物所呈現的生住壞的有為相的解釋，而提婆則提出三點反駁：第一、依外道的兩種說法，一切萬物都有的生住壞有為相，要麼是「次第有」，要麼是

「一時有」。所謂「次第有」如果按照外道「生成一義」的說法，初生與成合一，即初即成、即中即成等，而初成、中成、後成各個分離、獨立，互不相關。而又以之說明生住壞相因的有為相，那就意謂成住壞等相的次第生起，卻各個獨立「無住」的，不是相生的，「若無住有生者，亦應無生有住」。如果說生住壞「一時有」，同時俱存，那就「不應分別是生是住是壞。」因此這樣的解釋，並不是真實的。第二、依外道「因中有果」，「一切處有一切」，在個別事物呈顯的有為相都與「神我、大有」同一的觀點，而「一切處名三有為相。若生住壞亦有為相」。基於所有的有為相都蘊涵生住滅三相，那就造成「生中有三相」「一一中復有三相」，便會形成三相「無窮」的困難。反過來看，「若生住壞中更無三相」，那麼生住壞就不能說是有為相。第三、而外道因果又有「生生共生，如父子」的說法。依照在〈破一品〉中所舉的例子，「譬如一人亦子亦父」，認為一切萬物形相產生時「基本上法、生、住、滅、生生、住住、滅滅等『通自體七法共生』，而此七法中『本生除自體，能生六法。生生能生本生。本生還生生。是故三相是有為，而非無窮』。（《十二門論·觀相門》）」（孫長祥，2002：301）若謂「生生」——生之中具有能生的意義，那就意謂在生之因中先有相待，是一種因緣而生，則又落入〈破情品〉所討論情塵認識的困難。

（二）因中有生、可生辨

1. 辦法有故，有生可生

外道接著又從萬法實有現成、現前可知的結果觀點推論，認為因為有此果所以一定有產生此果的因，而此

因可生，「若有生有可生，若無生無可生。」再者，因為「生成一義」，所以「非先有生，後有可生，一時共成。」對這個由果推因「有生可生」的主張，提婆辯駁說：第一、若因有生會推出無生的結論，「若瓶有生，瓶則已生，不可名生」，因為「生成一義」，有生已經成，而已生成便無可生。要是無瓶便無瓶生，那就是無生。第二、關於有生、可生的概念又將「生」分為二，如此一來生與可生之間的關係可以區分為「自生、他生、共生」。「自生」的觀念與「生」的觀念不符，「他生」則非「生成一義」，「共生」又違反「有生可生」，所以不能成立。第三、若持「因中有力能生果」的主張，則會導致「生可生不能生」的結論。理由是「生」與「可生」之間是一種能所、主動與被動的關係；如果依「生成一義」的說法，「若可生能成生者，則生是可生，不名能生。若無生，何有可生。是故二事皆無。」如果以有無相待而成的看法說明「生可生」的關係，也不能成立，因為「可生」還沒有「故無」，要「生」之後才有。

2. 辨生可生相待而諸法成

外道認為萬物之所以能顯現成相而被人所知，是由於有「生可生」二者相待而成的因果關係存在。不僅是「生可生」的觀念相待，如瓶等萬物莫不以此二者相待而成萬物的相。而「因壞」故有「果生」，就像做為瓶因的泥團相壞、消失，而瓶果因之而成。提婆則回應此說，第一、既然說「生可生」是相依待而諸法成，那麼「生可生」為何不能生出第三法，就「如父母生子」，子即第三法。而現在的這個說法是將瓶相分離在「生可生」的關係之外，因此也

沒有瓶等第三法。所以不對。第二、如果說「因壞而果生」，那麼究竟「是果為因壞時有耶？為壞後有耶？」基於因果即生即成的說法，「若因壞時有者，與壞不異」，如此，則「生亦滅」。「若壞後有者，因已壞，故無因。無因故果不生。」第三、認為「因中果定」的主張不能成立，因為不論因中先有果、先無果，二者都不能推導出「因生果」的結論。若說「因中無果」，那為何「泥中有瓶，縷中有布」，「若其俱無，泥應有布，縷應有瓶」。說「因中先有果」，即外道「是因即是果」「因果不異」，都不能說有「生」。所以說「不生」。第四、若說「因中先有果」又會產生「一因多果」的問題，如「乳中有酪酥」；而就果而言，又有「一果多因」的問題，「若酥中有酪乳」。這樣看來「如是先後因果一時俱有過」。總之不論是「因中有果無果」，「是皆無生」。

3. 辨「不言無因果，是故生可生成」

既然外道對「因」生」果」的說法，不論怎樣轉變說明、表達的方式，居然導出「因中多果、果中多因」的論點，依提婆的破申終究還是得出「不生」、「無生」的結論。外道在梵、神我生成宇宙萬法的理念之下，依然不願放棄「生可生」的這組信念，因此乾脆回到現前世界的萬物討論，說「因果不破」、「不言無因果，是故生可生成。」

提婆對外道的這種說詞，則扣緊了外道論「生」的兩個重要的意涵：一者強調以因「轉變」為果，另者則是因「生發」為果；並且自始至終，都以這兩個主要的觀點做為解釋世界萬物生成變化間因果關係的基礎。而分從

以下幾點加以破斥：第一、「物物，非物非物，互不生（修妬路）」，認為物與物、非物與非物、物與非物、非物與物之間全然不存在一種「生」的關係。

「若物生物，如母子者，是則不然」，因為依照外道的說法，因之中有果，母在未生子之前子已存在，而非母生子，只是從母出來，不能說是生。而從萬物皆四大所造而「若謂從母血分生。以為物生物者」，「離血分等，母不可得故」，所以也不是「生」的意思。第二、如果以「變生」——以轉變為生——的觀點說物生物，只能說如壯變為老，而非壯生老。如果以「鏡中像」比喻物生物的關係，也不可，因為鏡子本身不會生像，所以「鏡中像無所從來故。」違背了實體「變生」的意義。就如同說鏡中像與人面相似，「餘果亦應與因相似」，也就是說「果」之中，還有因的殘餘，那便非因滅果生，更談不上是「物生物」。其他「非物不生非物者，如兔角不生兔角。物不生非物者，如石女不生子。非物不生物者，如龜毛不生蒲。是故無有生法。」

第三、提婆認為即使回到現前知的世界，說「物生物」，還是與「因中有果、因中無果」二種法相應。「若因中先無果，因不應生果，因邊異果不可得故。」因與果相異，毫不關聯。「若因中先有果」，那麼因果便同一不異，就沒有生滅的問題。所以因果之間的關係是「不一、不異」。概念上如此，實際上物與物之間的關係也是如此，物與物之間，如同瓶與泥團之間的關係，「若瓶與泥團不異者，瓶生時泥團不應滅，泥團亦不應為瓶因。若泥團與瓶不異者，瓶不應生瓶，亦不應為泥團果。」不論從甲物生乙物，或乙物生甲物的觀點立說，或者因中有果、無果的思考，

都只會得出「物不生物」的結論。

參、結論

經過以上對《百論》〈破因中有果品〉〈破因中無果品〉等兩品中，提婆與外道論辯有關因果問題內容的爬梳與闡述，自我澄清了一些大乘中觀派與當時印度宗派對因果問題相互對諍的主要問題與見解。大體而言，〈破因中有果品〉論辯的主題，聚焦在「因中有果」之「有」的問題上，較偏重因果存有的形上學理論的基礎預設的爭辯。而〈破因中無果品〉的內容則較偏重「因生果」命題中，有關「生」的概念意涵與認識性意義的辨析。也因為這兩品中蘊涵了論辯雙方有關因果解釋的不同形上學、認識論背景，致使本文在論題的掌握與說明的表述上，必須不斷的回溯前六品的論點。而為了避免文中出現過多的名相、概念，除非必要，否則儘量以能呈現論辯脈絡中的問題為主，以致使得本文難免夾敘夾議之嫌。在重述討論的問題脈絡時，由於各種論點都具有針對特定學派學說的意義，也難以精簡表述，無怪乎僧肇要讚歎《百論》「理致淵玄，統群籍之要。文旨婉約，窮制作之美。然至趣幽簡，渺得其門。」（〈百論序〉）若非婆藪開士、吉藏等前輩的釋義，實在難以卒讀。

其實《百論》這兩品中並未完整的呈現大乘中觀破申因果的全貌，反倒是在《十二門論》中，比較全面的立門分類，以「緣空、性空、相空、作者空、空空」等勾勒出中觀派破申因果問題的輪廓與討論的架構，值得深入探討與發揮。總體而言，誠如吉藏所言，「破有為無為即顯畢竟空義，故顯此論名為甚深。就破有為凡有六品以為三雙。初一異一雙，二情塵一雙，三有果無果一

雙。」（吉藏，2002：53）雖說本文只討論《百論》破因果的兩品，但畢竟有為法「一異、情塵、因果」鼎足而三，有關一異、情塵的問題又與因果問題糾結，錯綜複雜。要之提婆謹守龍樹以般若空智、緣起性空為立論基礎。本著「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」八不中道的方法，在與外道反復論辯因果觀念的過程中，循其脈絡，「批大卻，導大窾」，而往往都在其關鍵肯綮之處，因其所說即破即申。

就本文所標榜的，以哲學的因果問題意識來闡述提婆破申因果的觀念而言，大致上在〈破因中有果品〉提婆主要對外道因肯定實體、自性而產生「因中有果」等的謬見，循著因果為實體變化有無、因中先有果、因中有微形不定名、果各有取因等問題的線索，一破有為法的實體、二破有為法的「相」，終歸破因中有果不可得。而在〈破因中無果品〉中則循著因中有生與「生成一義」、因中有生、可生辨的討論線索，辨析「生、無生、不生與生時生」的概念，而畢竟「不生」。以「不一、不異」破斥「生成一義」與生成次第。以「性空、法空」破「法有故，有生可生。」以「無生」駁「生可生相待而諸法成。」而破申所有關於「生」的討論，皆因緣而「思惟有」，明「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（《中論·觀因緣品》）誠如龍樹《中論·觀四諦品》偈曰「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成。……若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣，即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，

不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」緣起性空、諸法不住、因果不立，才是中觀奧義。

總而言之，就做為一組理論解釋系統的因果觀念、因果表述方式、破申因果的形式而言，或許可以說，其實《百論》的全論莫不是應用了破申因果的方法。畢竟不論有為法、無為法，當用來做為一套解釋或回答世界萬法「為什麼如此」的問題活動時，都會涉及因果的問題。而與前述哲學的因果問題意識不同的是，一般哲學或知識討論因果的目的是要建構一套能夠用來普遍解釋世界、萬物、人自身活動等，為什麼會如此生成、發展、運動變化現象的知識。而大乘中觀派批判因果的目的，則不在建立一套解釋世界的知識，而是回到更根本的人心覺思的活動本身，希望經由批判因果的觀念，透徹認識心理因果觀對人心自我的限制；進而在心靈自我批判的過程中，遮撥思惟自我造作的因果，滌除一切對因果的不當想像，如剝芭蕉，層層剝離，讓人自我發現，原來一切只是空無所有，而豁顯般若智、入涅槃。之所以說大乘中觀對因果問題是一種破申，在消極義上是破斥外道、眾生因果觀念的錯誤，使之不再落入因果思考的概念循環之中；而積極義更是指指出這種因果觀念想法的限度，而讓人得以超乎其外。「離因中有果、無果。故不著斷常，行中道，入涅槃也。」日後禪宗以不昧因果代不落因果，以為禪宗教法的法門，可謂深得大乘空宗破申因果的奧義。

參考文獻

1. 隋·吉藏著，韓廷傑校釋。三論玄義校釋。台北：文津出版社。1991年
2. 吉藏。《百論疏》，大正新脩大正藏

- 經。 Vol. 42, No. 1827, CBETA 電子版，中華電子佛典協會 (CBETA) cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。 [No. 1827 [cf. No. 1569]]
3. 龍樹，韓廷傑釋譯。《中論》。高雄：佛光文化事業有限公司。2004年
 4. 龍樹。《十二門論》。台北：善導寺。1960年
 5. 印順。《中觀今論》。台北：正聞出版社。1987年
 6. 梶山雄一著，吳汝鈞譯。《佛教中觀哲學》。高雄：佛光出版社。1990年
 7. [英] 渥德爾著，王世安譯。《印度佛教史》。北京：商務印書館。2000年
 8. Rudolf Carnap 著，陳啓偉譯。《世界的邏輯構造》。上海：上海譯文出版社。2008年
 9. R.Harre 著，邱仁宗譯。《科學哲學導論》。瀋陽：遼寧教育出版社。1998年
 10. [俄] 舍爾巴茨基，宋立道、舒曉煒譯。《佛教邏輯》。北京：商務印書館。2007年
 11. 孫長祥。《十二門論》中的因果觀。第六次儒佛會通研討會論文集（上冊）。2002；3：291-309
 12. 孫長祥。大乘中觀對自我本體與認知問題的破申——《百論·破神品》釋義。《佛學與科學》2007；8：13-24
 13. 孫長祥。大乘中觀對法執問題的破申——《百論》破一異品釋義。《佛學與科學》2008；9：52-66
 14. 孫長祥。大乘中觀對情塵認識問題的破申——《百論》破情塵品釋義。《佛學與科學》2009；10：168-85

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

The Dialectic of Causation in Śataśāstra

Chang-Hsiang Sun

College of General studies, Yuan Ze University,
Taoyuan, Taiwan

According to the problematique of causation in philosophy, this paper aims to explore how to debate the questions of causation with Samkhya and Vaiśeṣika in Āryadeva's Śataśāstra (百論), and presents important insights on causation in Madhyamaka. After an inquiry into questions of causation in the history of philosophy, this paper mainly rebuts causation of active things (有爲法) in Śataśāstra by re-examining (a) important causal conceptions generally discussed in the three śāstras, (b) effect implied in cause, focusing on the cause-effect relationship, and (c) effect not implied in cause, highlighting the meaning of "to produce" in causation.

Keywords : Āryadeva, Śataśāstra, causation, active things