

原著

## 大乘中觀對無為法問題的破申 ——《百論》破常空品釋義

孫長祥

元智大學通識教學部，桃園，台灣

本論文主要依據漢譯本《百論》的〈破常品〉〈破空品〉，闡述提婆破申虛空、時、方、微塵、涅槃五常無因法，以及破空等無為法，以呈現大乘畢竟空觀的重要見解。全文共分為三部分：壹、前言——有關無為法的哲學性考察，從哲學觀點說明無為法的主要意涵。貳、大乘中觀對無為法問題的破申：下分三段：一、有關無為法的一般說明；二、〈破常品〉對五常無為法的破申；三、〈破空品〉因破顯空釋義。參、結論：總結前文，通論此二品在《百論》中的意義。

**關鍵詞：**無為法、常、空、百論

### 壹、前言——有關無為法的哲學性說明

在古今中外的宗教、哲學的傳統思想中，不約而同的都存在一種追求終極關懷的絕對知識、真理等問題的傾向，不斷的探索人與萬物存在的宇宙是什麼？萬物的起源、本原是什麼？究極實體（Substance）是什麼？構成宇宙萬物的原理、原則是什麼？又是如何生成、發展與變化的？宇宙、萬物、人類自何而來又往何處而去？等等有關形上學、宇宙論的問題。大體而言，傳統各宗教、哲學對這些問題主要採取一種思辨哲學（speculative philosophy）的態度，殫心竭慮的冥想、思惟、辨析種種的觀念，再結合對觀念與物質世界的理解，整合當時的各種常識、知識、宗教經驗等，而精心構劃出各類不同的形上學、宇宙論學說。

其中最吸引人的問題的一般性概念包括：神、靈魂、自我、實體、空間、時間、因果性、必然性、偶然性、變化、永恆性、無限性等等。尤其是對神、靈魂、自我、實體的看法，認為是宇宙中絕對、永恆、普遍的存在者。空間、時間雖大多不被認為是一種物質，但在傳統思想中，卻被視為是一種具有超越性、遍在性的客觀實在，萬物的存在、變化必須或依存或伴隨或納於其中的一種普遍、恒常的理論預設。而因果性、必然性、偶然性等則被做為一種解釋或構造神人、宇宙

---

聯絡人：孫長祥，元智大學通識教學部，桃園，台灣

Email: sunch@saturn.yzu.edu.tw

萬物之間各種繁複關係與理論的依據原理。

由於各宗派學說的基本信念、理論設定、解釋依據、目的宗旨迥不相同，形成形態各異的理論類型，也產生諸多的爭議。從西方傳統哲學的觀點而言，所有探討的問題與對象，歸根結柢，都只是承認其「有」這些觀念、事物「存在」，再去從事嚴密的理論說明與論證。相信一切萬物都必須「有」，因為「無」不能被思考；又相信萬物不可能無緣無故的存在，凡存在者必然有原因。現實世界中的宇宙萬物、或現象界中的事物的存在、變化，都可以找到、推導出一些原因，而循著這些原因可以向上推溯，但又不可能無限的向後推溯。從傳統形上學理論思惟的角度而言，最後必須有個最終極、最究竟的第一因（first cause），做為這一系列因果關係的依止之處；並賦與這個究竟的第一因為「不動的動者」（unmoved mover）等特性，做為因果系列的本原，由之發動、推衍、產生、變現整個世界與萬物的發生。而對於做為終極存有、第一因的認定，大致上有三種說法：一、認為是一種具有超越性意義的「神」或某種超越者，二、在物體而言則是一種不可再分割的、極微的實體；三、在人而言則是一種靈魂、心靈或自我。

而傳統的這些建基在「有」終極之神、實體、自我，永恒、遍「在」的理念所產生的見解，若從在第一、二世紀印度大乘佛學運動興起發展初期，以緣起性空、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜闡述《般若經》空義為主的龍樹、提婆中觀派看來，卻都只是一種「以無明愛染貪著色，然後以邪見生分別戲論」（《中論·觀五陰品》）；由於人執著自我、憶念妄想、分別有無彼此，所產生的邪見、戲論，並非真實究竟，而極力加以駁斥，以彰顯大乘我空、法空、空空，「一切皆空」的奧義。或謂「龍樹的主要論點，主張佛陀沒有那樣的意圖，要將某種形而上學意義上存在的所謂勝義的法或界制定一張名單來，更沒有意圖要用不可變異的涵義給它們的”自性”下定義。他因此反對阿毘達磨研究的一般傾向：將某些概念實體化，將形而上學的結構強加於實際宇宙之上，其實並不符合；尤其反對各部派注疏家的學究傾向，……佛陀基本上是教導四諦和緣起論。……佛法不是思辨玄想的，它是經驗主義的；佛陀著重拒絕一切玄學意見，他自己不提出那種意見，只提出因緣緣起的經驗主義的根據和滅苦之道。哲學的基本概念如時間、空間、運動、因果關係，如此等等，本身是玄想性的，龍樹用嚴格的分析表明例如照哲學理解一個運動如何發生是不可想像的。」（渥德爾，王世安譯，2000：348）

換句話說，對於宇宙萬物終極之「有」與「存在」、普遍永恒不變（常）的看法，大乘中觀派則以「空、無常」加以對治，與一般的理論、見解迥不相同而恰成一組對立。問題是：龍樹、提婆當時所面對外道與佛教其他宗派，有關恒常不變的主要概念、學說究竟是如何的？為什麼要加以反對？龍樹、提婆又是如何的辯駁？由於有關這些問題的學說錯綜複雜，涉及的面向甚廣，各家對此問題的思辨細微、論證嚴謹、體系嚴明，難以全面的討論。本文在此則秉持上述的問題

意識，而以中觀派提婆所造、婆藪開士注釋、鳩摩羅什譯的漢譯本《百論》〈破常品〉〈破空品〉二品中，依前文所述與本論題相關的自性、恒常、普遍、無為等觀念，以及與當時內、外道往來論辯，所破申有關「常、空」等無為法的內容加以闡述。

## 貳、大乘中觀對無為法問題的破申

### 一、有關無為法的一般說明

#### (一) 大乘中觀派與無為法問題的說明

一般佛教史的說法大致認為：在龍樹當時的印度外道有「九十六術」，而佛教本身則分裂為「五百異部」，眾說紛紜，相互訾議。雖說內外道異說盛行，總體而言，誠如青目在注釋《中論》所說明的：

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。（《中論·觀因緣品》）

換句話說，中觀派興起的當時，內外道共同的在萬物存在的本原、產生、原因等問題上，都由「思惟有」的立場出發，但因為過於執著思惟、區分「我、我所」的認識，說明萬物的存有，以致產生各種的邪見。而佛教內部本身則因為著迷於經說所載的文字相，而如一切有部對所有萬物的存在依「五蘊、十二入（處）、十八界」分辨心物、主客認識等概念、文字的表達方式，加以歸納分類，並認為是必然實有，但卻未能如實理解「畢竟空」的奧義。龍樹因此造《中論》，針對這些現象與問題逐一加以破斥。

或以為龍樹當時內外道儘管各自的形上學體系不同，但在依思惟範疇區分存在的方法上卻大致相同，而可以一切有部為代表。一切有部對萬法存在的分析除了自認識論的角度區分蘊、處、界之外，又「考案被制約的東西與無制約的東西（有為、無為）、內與外、有煩惱的東西與無煩惱的東西，由原子構成的東西與非如是的東西諸如此類的範疇。」而有「五位七十五法」的範疇之別，「所謂五位是物質的存在（色）、心、心作用（心所）、不伴隨心的東西（心不相應行）、無制約的東西（無為）五種。這首先把存在區分為被制約的東西——依原因而被造的無常的東西（有為）、與無制約的東西——離原因的作的不生不滅的東西

(無為)……。所謂不伴隨著心的東西，指言語的、論理的、生理的要素。這即是文字、名稱、文章這樣的言語的要素，結合(得)、分離(非得)、一般者(種)、生起、持續、變異、消滅這樣的論理的要素；作為離無意識乃至意識的瑜珈狀態的無想界、無想定、滅盡定三種更加上生命力這樣的生理學的要素。……這些可以說是普遍的概念。……說一切有部這樣地追求、區別的哲學，其原初動機，正在於依這哲學而否定自我存在。作為不變化的永恒的人格主體的我，不管怎樣分析存在，亦不能被發現。」(梶山雄一，吳汝鈞譯，1990：18、20-21)

從本文強調的形上學宇宙論問題意識的角度而言，上述有為、無為二者可以再進一步的分辨：第一序是做為本原、生發一切萬物的終極存在、無制約的無為法；以及第二序以無為法為本原，由之生發、變現萬物，而被制約、受因果決定的則是有為法。要之，在龍樹當時內外道普遍都承認的一個共同論題，即肯定有種終極的、抽象的、無制約的，又不生、不滅、獨立、普遍、恒常、不變的「無為法」實際存在的主張，但從龍樹、提婆的中觀派立場看來，這些都是不能成立的，因為「一切有為法念念滅故，無不滅法，離有為，無有決定無為法，無為法但有名字，是故說不滅法終無有是事。」(《中論·觀三相品》)《中論·觀五陰品》謂

問曰：佛法、外道法、世間法中皆有無因法，佛法有三無為，無為常故無因。外道法中虛空、時、方、識、微塵、涅槃等，世間法虛空、時、方等，是三法無處不有，故名為常。常故無因，汝何以說無因法世間所無？答曰：此無因法但有言說，思惟分別皆無。若法從因緣有，不應言無因，若無因緣則如我說。

龍樹即在針對當時內外道普遍肯定有恒常、遍在的神、我、自性，以及虛空、時、方等無因、無為法存在的主張加以駁斥，認為這些只是因緣而起、思惟造作、玩弄概念，以及在語言文字上繳繞苛察的戲論而已。除了提出「八不中道」否定諸家的主張，申說摩訶衍義之外，主要更在一切有部「總括一切法為『有為法』與『無為法』，而依之建立二諦。」(印順，1992：121)的基礎上，因俗諦而顯真諦。龍樹偈曰「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。……若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。」青目謂「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。……第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義不可說。」(《中論·觀四諦品》)

總而言之，外道所謂的無為法：主要是指一種相信神我、自性、實體、終極原因等普遍存在的一種頑固信念，大乘中觀派即是針對這些終極理念、無為法加以批判與破申。龍樹、提婆對於佛法、外道法、世間法中所謂的有三無為、虛空、時、方、識、微塵、涅槃等等「無為法」普遍、恒常存在的基本看法認為：這些都是出於人的概念思惟分辨，而以無實指的語言文字的虛幻構造，也只是相對於

有為法，才有無為法的分辨，即使佛法中執有三無為仍是未了義。但為了引導眾生走出迷津，而立真俗二諦，方便因勢利導，因假顯真，加以遮撥，以顯一切法空。

## (二) 提婆破申無為法的說明

基本上提婆在《百論》中破申無為法的立場與龍樹是一致的，而漢譯本《百論》共十品，一般認為其內容只有提婆原《四百論》的一半，而視為是《四百論》的概論。「然而就十品的篇目與內容考察，其實首尾一貫，條理井然：〈捨罪福品第一〉先立破申各家戲論所依據的摩訶衍『空、無相、無作（願）』義，與強調修習『六波羅蜜』，以堅定『止惡行善』的菩薩行。其次〈破神品第二〉則主要在破人我執，即有關神我、自我的議題；第三品以下，則十分精簡而有系統的直搗『有為法』的核心概念，主要在破『法執』——對萬物存有的肯定與解釋。經由層層批判、剝離，終之以『破常』、『破空』等無為法，以豁顯諸法性空無相、無說的畢竟空義。」（孫長祥，2008：54）

若依照前文所分辨的觀點，再對《百論》十品的內容整體考察，或可謂提婆對無為法問題的破申，其實貫串在全論之中。「龍樹、提婆認為印度各宗派的主要觀點都認為，萬物皆以『自性、神我、大有』為生成或消滅的起因（生滅），而為了鞏固這個信念必須相信『自性、神我、大有』恒常不變的存在（常斷）；世間萬物與此『自性、神我、大有』既同又異，或分享或持續佔有此『自性、神我、大有』而成為現實的某物（一異）；而萬物皆自此『自性、神我、大有』而來，最終亦將回歸此『自性、神我、大有』（來出）。」（孫長祥，2008：55）換句話說，龍樹當時的外道普遍認定神我、自性、大有是一種「常」，是萬物終極存有的依據，萬物也依此生成、持續發展、變化。龍樹師徒則秉「緣起性空、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」，加以破斥。誠如吉藏所謂「此論始末破外道七種常義。初破神常。次破大有常。今此品（破常品）破五種常。謂時方虛空微塵涅槃。」（吉藏，百論疏：84）從本文所要討論提婆破申無為法的觀點而言，〈破神品〉主要在破斥自性、神我為終極因的常法觀點，所以明自性空、我空。而〈破一品〉〈破異品〉則直搗有為法的終極理念：做為第一序的「大有」與做為第二序的「萬像」之間，大有常住萬像中，大有是常而萬法無常的關係，而以「不一、不異」加以破申，所以明「一切法空」、無常；不論「破有為無為即顯畢竟空義」。而〈破常品〉中則在「破神常、破大有常」的基礎上，更進一步應用於批判與破斥「時、方、虛空、微塵、涅槃」五常的無為法觀念。

## 二、〈破常品〉對五常無為法的破申

### (一) 無因常法與了因、作因辨

在闡述〈破常品〉所破斥的外道五常無為法之前，首先必須重申內外道有關「無為、常」的一組觀念：即無為法被認定是做為在一切萬法成立之先的「普遍、恒常、存有」的終極本原、自性或實體，除本身外不再有原因。而此終極實體內在潛存一種「力用」，「能生」或「造作」一切法，也普遍「常住」在萬法之中，而為萬法的「主宰」；但本身卻「不壞不敗、不生不滅」。一切事物皆以此為「因」，而顯現諸法，或為其產生的「果」，如此則成一切「有為法」。提婆對一切有為法主要可從「一異、情塵、因果」三方面加以破斥。誠如吉藏所謂「此論始末破外道七種常義」，而神常、大有常已在〈破神品〉〈破一品〉〈破異品〉破斥，而〈破常品〉則主要聚焦在破虛空、時、方、微塵、涅槃等外道五常之說。〈破常品〉一開始外道即承續提婆〈破因中有果品〉〈破因中無果品〉對「有」此終極存有，能生萬法的因中「有」果、因「生」果等因果關係的破斥，但外道仍堅持「應有諸法，無因常法不破故（修妬路）」。認為即使在因果解釋的系列中，由原因造作結果而成為萬法的解釋被提婆否定了，但還有「無因常法」，「如虛空、時、方、微塵、涅槃是無因法，不破故應有諸法。」

針對外道依據他們的理論，如數論派以「冥初」為終極本原，而生發心靈宇宙萬物，勝論派自身心活動必然有究竟「所依處」的自我、主體的信念，堅持肯定有如冥初、自我為究竟因，而不再另有他因，是「無因常法」的主張。提婆認為這都是固執「強以為常」，而從外道學說的根本上質疑，「汝有因故說常耶？無因故說常耶？若常法有因，有因則無常。若無因說常者，亦可說無常。」理由是：常法如果還有原因，則落入前文所分辨第二序的有為法因果系列的制約，而非恒常普遍的常法。若是以「無因」說明或界定常法的特性，基於無是有的否定，既然可以沒有原因（無因）說是常，同樣的應該也可以說是「無常」。外道對提婆的質疑則辯稱「有二種因：一作因，二了因。」而「作因」則是肯定有能作者、作用、做出的結果等，而外道也承認「無因常法」若還有作者，那麼便不能說是究竟因。因此，外道以為「我、虛空等常法，以了因故說常。」所謂的「了因」即「外曰：如燈（修妬路）。譬如燈能照物，不能作物……。」（〈破神品〉）「但能顯發不能生物」（《十二門論·觀有果無果門》）我、虛空無因法如燈，各種事物因有燈光照亮而顯現出來，而事物並非是燈所生或造作，因此稱此意義的終極本原為「了因」，是普遍恒常存在的無為法。提婆對此則重申在〈破神品〉所提出的反駁意見：一、若「了因」如燈照物現，則意謂事物的顯現是以有燈照為因緣，然後才顯現；而「因緣名一切有為法」（《中論·觀因緣品》），「了因」既是一種「因緣」，便不得稱做「無為法」。二、以燈照物現說明「了因」，卻又寓涵了即使無燈照物，而物依然自己存在的意思，既有不生已在，那麼就與「有終極實體能生萬物」的觀念相互矛盾。因此，以「了因」說常法的見解不能成立。

外道緊接著又從「作法」的否定面立說，「外曰：應有常法，作法無常故，

不作法是常（修妬路）。」理由是回到現實存在的認識角度而論，可以眼見一切作法都有生住滅等無常的現象，「若異此法應是常」。提婆則駁斥以為，此不啻說「無亦共有（修妬路）」，如果「汝以作法相違，故名不作法。今見作法中有相，故應無不作法。」意謂有無相待而生，作法「有相」，其對立面則「無相」，既然「無相」也意謂「沒有」不作法，外道因此也自我否定了「無因常法」的存在。再者就認識的觀點而言，「不作法為常」的說法是立基在與認識「作法」相違反的觀點上。事實上，就認識而言，「不作法作法同無觸故，不作法應無常。」而所謂「觸」是「情塵意」——六根主觀的感知能力，微塵、五大等客觀的對象，心理的意知——因緣際合而生之心所法，只是在因緣條件具足下所產生的結果。在〈破情品〉提婆已對外道所認為「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〉）的主張，由緣起性空、剎那生滅的觀點，認為「眾緣所生法，無自性故寂滅」（《中論·觀三相品》），加以駁斥。作法既無自性原本即空、無，在這個意義下，再說有不作法則還是空、無，此說只是玩弄語言文字，其實都只是子虛烏有之事。因此，作法、不作法並不相違反，既如此「不作法應無常」。

總之，提婆認為所有關於外道主張的有終極實體、恒常、普遍存有等無因常法，不外以「了因、作因」二者為共同的基本觀念，駁斥此二者「如是遍常不遍常，悉已總破」。而之後所要破申的虛空、時、方、微塵、涅槃等五常無為法，則是在這個基礎上，針對各別不同的主張內容，分別從各自的立論點上有不同的駁斥。

## （二）虛空常遍辯

前文述及外道法、世間法共同的信念中有虛空、時、方等，「是三法無處不有，故名為常」。從哲學的觀點而言，這三者與空間、時間、方所的概念相關，涉及到萬物的存在場域與運動、變化的可能性的理念、理論設定問題。至於為何要先破虛空，《中論·觀六種品》謂「地水火風眾緣和合故易破，識以苦樂因緣故，知無常變易，故易破。虛空無如是相，但凡夫悖望為有。是故先破。復次，虛空能持四大，四大因緣有識，是故先破根本，餘者自破。」而提婆與外道、世俗對虛空無為法的論辯主要重點如下：

第一、虛空為「了因」與常遍之辯：外道對虛空的主要觀點以為：「外曰：定有虛空法，常亦遍亦無分，一切處、一切時信有故（修妬路）。世人信一切處有虛空，是故遍，信過去、未來、現在一切時有虛空，是故常。」如上段所說，外道基於一種普遍的信念：相信必定有一種既恒常又普遍、且是不能區分部分的整全而稱為「虛空」的東西。如前所述虛空為「了因」，四大構成的萬物在其中顯現，因為普遍存在於虛空所有的處所，所以說是「遍」。又因為不論過去、未

來、現在，所有的時間內一直持續存在，所以說是「常」。

對於外道與世俗「相信」必定有恒常普遍整全無分，而稱為「虛空」的東西存在，提婆則以為這個說法有問題：所謂「分中分合故，分不異（修妬路）。」意謂在現象界中可見有些虛空被某物拘限其中（分中），而成為部分的虛空，而部分虛空又可以與其他部分虛空相結合（分合），而外道卻認為各個不同限定的部分虛空沒有不同（分不異）。比如說：一個瓶子的中間虛空，「是中虛空為都有耶？為分有耶？」被瓶子包圍、限定在瓶中的虛空，究竟是整全無分的虛空，抑或只是分有整全虛空的一部分？如果說瓶中虛空便是全體，那麼虛空並非「遍一切處」，因為有形質的瓶子並不是虛空，因此虛空不遍。如果還是強說瓶中虛空是整全遍在的，那麼有形質的瓶子便應該也是虛空遍在的，而事實不然。再者，若說瓶中虛空是分有整體虛空的一部分，既已如此區分，那麼虛空只是部分，而沒有所謂包含所有部分而不可分（有分），名為整全無分的虛空存在。「是故應虛空非遍亦非常。」

第二、虛空有性相之辯：「外曰：定有虛空，遍相常，有作故（修妬路）。」外道相信：因為萬物在此虛空中有興起、顯現、造作等活動的現象，所以相信必定有虛空而呈現出既普遍又持續的特性（相、虛空相）。如果沒有虛空則在其中的事物不能舉起或放下、也無法有來去等的運動。因為如果沒有虛空，就沒有可以容納、接受各種事物的處所；而事實上確有實際可以容受、興起、顯現事物的實體性虛空，「是以有虛空，亦遍亦常。」提婆辯稱：如果有個叫做虛空的東西，那應該有這個東西的停駐之處，「若無住處，是則無法」。若說虛空停駐在如孔穴中的空無所有之處，則意謂有容受、可容受事物的虛空（empty space），「是則虛空住虛空中」。事實上如前段所辯瓶中虛空的例子，虛空為整全不分的、非制約、有限的，「是以虛空不住孔穴中」。如果說虛空是終極實體，遍在一切處，也不對，因為既然遍在一切處，而又與「實無空」的觀念相矛盾，「是實不名空」，而與虛空、可容受的觀念相矛盾，所以不能成立。再者，如外道所說的：可以顯現事物、運動等活動的「作處」是虛空的，而虛空又是做為終極實體意義的無為法，那麼「實中無作處故，則無虛空」，從這個意義而言「虛空亦非遍亦非常。」再者就世間存在的各種事物，各有其本身可辨識的「相」，「以有相故知有法。如地堅相，水濕相，火熱相，風動相，識知相，而虛空無相是故無。」虛空既無可辨識的「相」，則為無相，「無相故無虛空」。

第三、「無色是空相」之辯：外道仍堅持是因為提婆不知道「虛空有相」所以說「虛空無相」，事實上，「無色是虛空相」，意謂當取消任何有形質的事物之後所呈現的即是「虛空相」。提婆則辯稱：所謂「無色」的意思是破黜各種有形質的色法、事物（破色），就像斷樹一樣，斷除之後便空無所有了，並不是在破除之後，還有個另外什麼「虛空相」的東西存在，「是故無有虛空相」。其次，按

照外道的說法，「無色是虛空相」，既然有形質的事物破黜之後才呈現虛空相，那麼如果各種有形質的事物還未產生或顯現時，不就沒有虛空相了，這樣則又違背了前述的虛空常遍的說法。再者，依照前文分辨無為法的定義，「色是無常法，虛空是有常法，若色未有時，應先有虛空法，若未有，色無所滅，虛空則無相。」做為無為法的虛空應該有先在性，如若不然，則各種有形質的事物既無可以容受之處，也就沒有「破色」消滅的問題，因此虛空便是「無相」。「若無相則無法」，所以不能說「無色是虛空相」；這個說法，「但有名而無實」。提婆因此總結認為，所有關於「遍常」的概念、說法，都可依辯駁虛空的方法駁斥。

### (三) 時無性相辯

〈破常品〉破申的第二個重要的無因常法即是「時」，或者說是有關時間的觀念，提婆與外道論辯的要點有三：第一、如前文外道所說「信過去、未來、現在一切時有虛空，是故常。」而「有時法，常相有故（修妬路）。」而外道常將「虛空、時」視為一組觀念上相互關聯的無為法，雖然時間如虛空般「有法雖不可現見，以共相比知故信有。如是時雖微細不可見，以節氣花實等故知有時。此則見果知因。」在當下並看不見時間本身，但卻可以事物共通具備的時間性特性（時相）的共相，推論而知有時間，以此而相信必有時間的存在。譬如可以經由經驗感受到節氣的四季、晝夜、冷暖的變遷，看到花實等物候的變化，即是「見果知因」，而推知有時間的存在。同樣是時間，因為「久近」而有不同的「時相」，可以知道此一時非彼一時；而時間在過去、未來、現在又持續綿延，「無不有時是故常」。

提婆對外道有關時間的這種看法則反駁說：依照外道經典所說的「時是『一』法」，而「有一瓶等，是神所有故。」（〈破一品〉）意謂包含過去、未來、現在「三世為一」，而「一」是總相亦是別相，別相亦是總相」（〈破一品〉）。按照〈破一品〉所破斥的說法，可謂「過去未來中無，是故無未來（修妬路）。」依照外道上述的說法：時相是呈現在當下現見的事物上，經過推論而知道並區分為過去、現在、未來等時間三相。但在現見的事物中，「如泥團時現在，土時過去，瓶時未來」，如果時相是「常、一」，那麼泥團在過去還是土時，並未呈現出未來的瓶相，也未呈現出現在的泥團相；「是故過去時終不作未來時，亦不作現在時。」如果堅持過去能產生未來，則是混淆了二者。「又過去中無未來，是故無未來」，同理，現在的觀念也可以依此駁斥。

第二、外道從人對時間的感受認知立論，認為人因為感知過去的時間，因此也必定相信有未來的時間，也因為實際有時間的感受，「是故實有時法」。提婆則反駁說，就算過去曾有時間的感受，那也只有過去的時相，「非未來相」，如土、泥、瓶例子所做的分辨「過去土不作未來瓶」。如果墮入未來的瓶相中，那便只

是未來相，怎麼可以說是過去相，「是故無過去」。

第三、若撇開時間的共相，而從時間的自相觀點來看，現在、過去、未來三時各有屬於自身的不同時相呈現。提婆認為「若三時有自相者，今盡應現在。」這個三時各有自相區別的說法，都是相較於「現在」才有的概念及語言的分辨，過去未來實際上都只存在現在、當下的思惟、概念之中。而從三時各有自相的觀點而言，如果是未來則意謂還沒有來，那就是無，「若有不名未來，應名已來」，因此這個說法不能成立。至於過去之說，如果過去「行自相」則意謂已經過去而消失不在，便應該「不名過去」，因為這個說法「離自相故，如火捨熱，不名為火，離自相故。」相對的「若過去不過去者」，便不應該說「行過去相」，只能說「一切現在」。總之「時法無實，但有言說」，所謂的過去、現在、未來只是一種思惟、語言的分辨而已，並非實體常法。

#### (四) 方相不定無常辯

外道與世俗共同相信的第三個無因常法即為「方」，亦即有關方位、方所的無為法。由〈破常品〉所述，或可謂「方」的概念是結合虛空與時間的觀念，因為觀日行有常，而將天象中的太陽運動位置與地面方位相結合，並與印度當時神話想像中的世界做聯想，從而設想出具有遍常意義的方位常法觀念。提婆與外道論辯的要點有二：第一、外道依其經典所載相信「實有方，常相有故（修妬路）。日合處是方相。」不論過去、現在、未來，每天初見太陽與地平面最初會合之處便名為東方，其餘的方位也隨著太陽運動位置的變動而定名。提婆則以當時印度的宇宙神話為例，認為「日行四天下，繞須彌山」，因此北東南西四大洲先後輪流日出的方位、時間不同，如北洲日中時東洲日出，東洲的人便以日出之處為東方；而當東洲日中時南洲日出，南洲人便以日出之處為東方，餘此類推。四大洲的地理位置不同，而各有不同的日出之處，「如是悉是東方、南方、西方、北方。」其次，依「日初合處是名東方」的定義，那麼當太陽不與地面相會合之處，則無方位之相，既無相則應該無方位。再者，四大洲各有自定的方位，「此以為東方，彼以為西方」，那就意謂方位不定，既不定則無常相，「是故無實方。」第二、外道辯稱，所謂「方相」並非就四天下（四洲）全體為說，而是只就個別的某一洲立說，所以沒有提婆所謂的「東方無初」的問題。提婆則辯稱，按照此說以「日先合處」名為東方，則各種方位都是有邊界限制的。若有邊限則是區分為各個部分，如果有部分之別，就與「方有常相」普遍恒常的觀念衝突，所以是無常。因此說「方」有常相是常法，只是「言語有方，實為無方。」

#### (五) 微塵有分無常

在辯駁外道、世俗共信的「虛空、時、方」三常無為法常遍之說的不合理之

後，外道緊接著又提出另一個無因常法，即相信有構成物質的終極實體——微塵——存在。外道相信微塵是無因常法的看法，有以下幾個重點：一、前面所討論的空時方等，都是具有一種遍在性意義的無因常法，但是微塵卻不同，「雖無遍常，有不遍常，微塵是，果相有故（修妬路）。」從哲學的觀點而言，微塵是將可見的物體經由分析成最細小的、不可再分析，而具有最小質量的、極細微的、相同的基本質素（如原子），雖然並不像空間、時間一般，整體瀰漫、遍在於一切處所，但卻是過去、現在、未來一直存有、能形成各種可見事物的根本終極實體。二、微塵是同一性質的實體，雖然因為極細微而不可見，但微塵卻可以積聚、和合而顯現為各種可見形色的「果相」，被人的心意、六情所感知，如數論派「迦毘羅言：從冥初生覺，從覺生我心，從我心生五微塵，從五微塵生五大……。」（〈破神品〉）而認知到。「世人或見果而知因，或見因而知果，如見芽等知有種子。」因為「情塵意合」，人見到微塵積聚、和合而成萬物有形色可見的「果相」，由果推因而知有微塵。三、事實上「微塵無分、微塵非現見」（〈破塵品〉）鑑於世界中所見各種有形質事物的產生、顯現到被認知，都是「先細後粗」；如一個極細微而幾乎不可見的微塵，與另一個微塵積聚和合則成為「二微塵」，便形成最初可見事物的質與量；「可知二微塵為初果，以一微塵為因」。隨著集聚的微塵增多，以致由細而粗、由隱而顯，形成各種可見形色物體的微塵果相。因為各種事物的本質都是同一實體的微塵，因此也可以說微塵的實體遍布在世界中，「是故有微塵圓而常，以無因故。」

針對外道所解釋「有不遍常」的微塵存在的看法，提婆則是依據〈破神品〉〈破一品〉〈破塵品〉等篇中已破申的觀點，加以整合而對外道上述的微塵觀點，主要分成兩個部分加以駁斥：第一、基於外道有「從我心生五微塵」的說法，「二微塵非一切身合，果不圓故（修妬路）。」意謂「二微塵」積聚和合成為有形色可見的「初果」，但卻並非是包括色聲香味觸等五微塵聚合為一個有形色的身（體）所具有的所有微塵果，以至於一切身（體）的微塵果，因此以二微塵果為初果對於由五微塵積聚成人身的五種感覺而言，只是部分而非全部，因此「二微塵」之說並不圓融周遍。如果微塵積聚成身便與一切事物同體（同樣的實體）相合，那麼「二微塵等果亦應圓」，即使只是二微塵積聚和合，也應該遍在於一切身體或事物中，事實卻不然。換句話說，外道這種由部分微塵的因或果，而推知一切事物都由相同實體微塵構成的，雖微塵「不遍」但卻有「常」相的說法，便是提婆駁斥「有不遍常」微塵說的基本立場。

第二、基於上述破申的觀點，提婆進一步分四點指出「微塵有分，有分故無常」：1.如果說微塵能積聚成身，便成為與一切事物和合成一體，那麼在這同時二微塵的果相應該同時便壞滅了，譬如說：如果諸微塵一個個重疊，則呈現「高」的果相；諸多微塵結合，則呈現「大」的果相，而都不是二微塵原先的果相。這

些都是一個一個部分微塵的相合；因此便是集聚各別部分形成的整體（有分），與「微塵無分」的定義相違，「有分故無常」。2.如果世界上實有微塵普遍存在，那麼便應該與虛空的遍在有所區別：諸微塵積聚而成有形色而遍在可見的事物，這些事物又存在於「遍在而可容受所有事物」的虛空中，因此微塵的遍在只是虛空遍在的一個組成部分，因此與1.同理，「微塵有分，有分故無常」。3.就微塵積聚而成可感知的色聲香味觸等五微塵的觀點而言，「若微塵是有，應有色味等分」，因此「微塵有分」，違反了「微塵無分」的規定，「有分故無常」。4.從微塵積聚而成有形相可見的果相而言，「有形法有相故」，應該有長短方圓等，各不相同的果相可分別，也不是「微塵無分」。總之，提婆依循在破一、異品中對外道「微塵無分，不在分中，微塵集，故能生瓶等果，是故應有有分。」（《破異品》）的說法加以駁斥，認為外道不論從微塵積聚成身、成物，或情塵認識，或體相用的觀點，在在的都只是說明了微塵有分、無常，既然如此，微塵並非無因常法，「故無微塵」。

#### (六) 涅槃空無所得

提婆與外道論辯的最後一個無因常法即是包含佛教在內，印度所有宗派共同相信與追求終極解脫的「涅槃」。吉藏謂「第五最後破涅槃者，上四種明世間常，今是出世常。以世間人不知唯出世知義最隱昧，故後破之。又涅槃是究竟法凡聖終歸，故最後破。亦如中論大乘觀行最後破於涅槃。又外道云：內外雖異同明涅槃，若無涅槃則是邪見，故最後論之。釋涅槃不同。」（吉藏，百論疏：P91）依《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》所載，當時「外道所說涅槃有二十種。是諸外道等虛妄分別。如是等因能生六道。如來為遮是等邪見故說涅槃因果正義。」換句話說，大乘中觀派與外道所論涅槃的根本差異是：外道肯定有能得解脫六道輪迴、超離苦海的涅槃無為法恒常存在，再以思惟去分別涅槃是什麼，並說明如何修行可以實際達到、獲得涅槃；而大乘中觀則以「空、無相、無作」三解脫門，明諸法無我、「心相寂滅、言語道斷」（《中論·觀法品》），一切平等無分別，因此說「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。」（《中論·觀涅槃品》）在《破常品》中，提婆並非逐一駁斥所有內外道的涅槃思想，而是將各宗派所謂的涅槃，約其要義，條其脈絡，擇其重大關鍵，與外道論辯，其主要的重點如下：

第一、涅槃即無煩惱辯：外道謂「有涅槃法，常無煩惱，涅槃不異故（修妬路）。」因為人生有許多的貪欲瞋恚擾亂人的身心，則產生生死變易輪迴等的痛苦與惑見，當「愛等諸煩惱永盡，是名涅槃」。如數論派強調世界是由神我、冥初、覺、我心、五微塵、五大、十一根等轉變而成，種種轉變也成為人身心內外的束縛，「能知此二十五諦，即得解脫。不知此者，不離生死。」勝論派「以出

入息、視眴、壽命等相故……以欲恚苦樂智慧等所依處故，則知有神，是故是實有。……若有而言無，則為惡邪人，惡邪人無解脫。是故不應言一切法空無相。」（《破神品》）若是能真實認識神我，並解離欲恚等煩惱的拘絆，神我、自性分離而得涅槃真諦「無煩惱故永不生死」。

提婆則辯稱外道這個說法的謬誤在認為「涅槃」即等同於「無煩惱」，而人「因修道故無諸煩惱」，只要依照外道宗派的修行方法，即可獲得涅槃。如此一來就是以為涅槃是一種能造作或產生無煩惱，而達到涅槃的「作法」，只要是「作法故無常」。再者，所謂的「無煩惱」意思是說一切空無（沒有煩惱）的「無所有」；依此意義而言，再加以語意的代換，「若涅槃與無煩惱不異者，則無涅槃。」

第二、涅槃為無煩惱作因辯：外道接著修正說：涅槃並不是「無煩惱」的「作法」，「涅槃為無煩惱作因」，意謂涅槃具有能生、能造作無煩惱的力用，是一種「作因」或「生因」。提婆對外道相信涅槃這個作因中有力能致使「無煩惱」結果發生的說法，則以「能生非所生」或「能作非所作」的分辨反駁，認為這些只是玩弄論辯的語詞而已。所謂「能破非破（修妬路）」，涅槃為作因而其中有力、能作，只說明涅槃具有可以去破除煩惱的力用、能力，並非即是破除煩惱。同理「若涅槃 ” 能為 ” 解脫者，則非解脫。」也就是說涅槃是能去從事解脫的主動者，那便不是被做出結果的解脫。依此可以演申推論說「無果故無因」，「所生」既無，便無「能生」的涅槃。而照前述外道無煩惱與涅槃不異的主張，當煩惱尚未完全滅盡，則沒有「無煩惱」，「未盡煩惱時，應無涅槃。」

第三、涅槃為無煩惱果辯：外道以涅槃為作因，能生無煩惱的主張，既遭提婆駁斥，因而針對提婆「無果故無因」加以否定的論難，改口說「此涅槃非是 ” 無煩惱 ” ，亦非 ” 無煩惱因 ” ，是 ” 無煩惱果 ” 。」既然有 ” 無煩惱果 ” 的涅槃，見果知有因，「是故非無涅槃」。提婆認為這些只是思惟造作、口說無實的無用言語論辯，真正的涅槃解脫是教導眾生如何正確的了解、實際有效的去做。因此說「縛、可縛、方便，異此無用（修妬路）。」讓眾生了解各種因為人自己的無明、身口意等等行為的造作，才有各種煩惱的束縛；也必須認清楚因為會受到煩惱及業束縛的在眾生自己，當知縛、可縛、各種煩惱等「諸行無有性，眾生亦無，種種推求生死往來不可得，是故諸行不滅眾生亦無滅。」（《中論·觀縛解品》）面對眾生的各種束縛，權宜之計則應該遵循佛陀的八聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，隨時隨地應機、因勢利導，幫助眾生努力修行解除煩惱束縛，「以道解縛，故眾生得解脫。」再者，縛、可縛、煩惱既無有自性，「無煩惱是名無所有，無所有不應為因。」

第四、涅槃如燈滅不可論說：外道緊抓著提婆「以道解縛，故眾生得解脫」的說法，轉而說「若縛、可縛、方便三事無處，是名涅槃。」提婆則認為外道還是沒有了悟「空、無相、無作」三解脫門的奧義。內心猶受「涅槃」之想所污染，

還未了悟「寂靜涅槃」。因此，不得已，才進一步破申，認為：一個真正智慧解脫的智者，對於各種有為法之所以要「棄捐離欲」，是因為了解所有的有為法都是人的情欲、想要等因緣而起，而所有因緣所生法則有「無常」的過錯與憂患。如果涅槃是「解縛」、滅除各種情塵意識的染著而無煩惱，那麼「涅槃無有諸情及所欲事者」。因此，所謂「涅槃」最畏怖的事，就是害怕像有為法一樣的使心識受到各種情欲污染而不能清淨。因此反問為何外道仍在涅槃最害怕之事的地方，仍有染著妄想？要知道大乘中觀的涅槃真義，是要人「離一切著，滅一切憶想」，離棄所有的我執、法執，滅除各種回憶、想像、欲念、猜測等，畢竟涅槃「非有非無、非物非非物」，萬法寂滅，譬如燈滅，言語道斷、心行路絕，不可論說。

第五、無得涅槃：外道質疑，若如提婆所說涅槃寂靜、不可論說，那麼「誰得涅槃？」提婆則重申「一切有為法念念滅故，無不滅法，離有為，無有決定無為法，無為法但有名字，是故說不滅法終無有是事。」（《中論·觀三相品》）的立場，認為外道的涅槃無為法，仍是一種語言、概念所造作的戲論而已；真正佛陀的涅槃奧義，旨在明一切法空，止息這種戲論，實則「無得涅槃」。涅槃寂滅譬如燈滅，一切空無則無可指示方向，「一切語滅，無可論說，是無所有，誰當得者？」依外道所說「若神得涅槃，神是常是遍，故不應得涅槃。」凡有色受想行識等五蘊的眾生，也不得涅槃。因為依照破申一切有為法時的理由，「五陰無常故、五陰生滅故」，都與無為法的觀念相違，「如是涅槃當誰屬？」總之，如果有所謂得涅槃的說法，只是世俗的說法而已。

以上即是提婆在〈破常品〉中對所謂虛空、時、方、微塵、涅槃等五常無為法破申的重要論點，誠如《中論·觀涅槃品》青目所說的「一切萬物從眾緣生，皆是有為，無有一法名為無為者。雖常法假名無為，以理推之。無為法尚不有，何況常法不可見不可得者。」在中觀派的立場看來，有為無為，一切法空；諸法性空無相、無說才是畢竟空義。

### 三、〈破空品〉因破顯空釋義

漢譯本《百論》的最後一品〈破空品〉，為提婆乘八不中道在前九品相繼破申有為法、無為法，以及破五常無因法等，明一切法空無相之後，惟恐世俗內外道還存執空、泥空之想而不得佛陀涅槃究竟空義，因此更進一步破申，明空亦空。吉藏依其對大乘中觀佛學的熟稔與融會對〈破空品〉極為看重，認為「此品非但是一論之玄宗。亦方等之心髓。言約而義顯。辭巧而致深。用之通正則正無不通。假之摧邪則邪無不屈。可以降天魔制外道折小乘挫大見。依之伐惑即累無不夷。用之行道即觀無不照。能發蒙人之慧生訥者之辯。實調心之要方亦懺洗之明術。」（吉藏，百論疏：94）其實漢譯本《百論》十品皆以「捨、破」為標榜，或可謂

全論旨在經由論辯的過程，破斥內外道我執、法執、空執而斷一切邪見，掃除身心語言的遮蔽、障礙，使知「佛法實相，明了無礙」(《捨罪福品》)。而從提婆與外道論辯破申諸法的觀點看來，提婆的目的在即破即申、因破而顯，使人知邪見戲論，而止息此邪見戲論，同時即顯佛陀涅槃寂靜的空觀。要之，在漢譯本《百論》的〈破空品〉中所見提婆與外道論辯的要點，或可謂即在以「破」或破申各種空觀戲論的思惟、語言論辯活動本身為主軸，而展開「破空」的論辯。其重點如下：

### (一)有破無破與執彼破此辯

外道針對提婆之前論辯與破斥有為無為一切法性空無相的破法，進一步分辨，即對所謂「破」一切法空之「破」的方法與過程，從事比較後設性的立場反省並提出質疑：一、所謂這種的破空之「破」究竟是有或是無？如果實際有這種「破」，那就表示至少有一種「破」法，「不應一切法空」。也因為「有」此「破」法，所以提婆所破的重點在破「有」，而不該說是破一切法（「不名破一切法」）。如果「無」（沒有）這種「破」，則意謂沒有這種「破」法，「若無破，一切法有。」便不該「空」。提婆明白外道是因為執著在這種論辯駁斥的「破」本身的問題上，而想要「以有無法欲破是破」，因此回應說「破如可破（修妬路）」，意思是說「破」與「可破」根本是在一起的，離「可破」則無「破」，離「破」也無「可破」。依中觀的看法「可破」的事物原本即性空，說將要破除原本即性空的理論事物（可破）駁倒破除了（破），則空無所有，便不再「有」。事實上「可破」的事物原本即一無所有，因此說「破」，也是破「一無所有」，既然如此，根本也就沒有破不破的問題，而「破、可破」只是相待而起的假說。如果仍堅持「有」此「破」，「已墮可破中空無所有。」如果「無」這種「破」法，基於「不離可破而有破」的原則，那就能明白「所破」的究竟是什麼了。故曰「是破若無，汝何所破。」譬如說駁「破」「人無第二頭」這句話，並不因為「破」這句話，人就「有」「第二頭」。同理「如人言無，不以言無故有，破可破亦如是。」二、外道以為提婆之所以採取破斥外道理論的方法是「(汝)執異法，故說一法過；執一法，故說異法過」，亦即執持一或異為立論標準去破斥別人，只要二執之一成立，「故有一切法」，而不能說「一切法空」。提婆則辯稱有關一異的問題，在破申一切有為法的破一及破異兩品中，已申明中觀論「不一不異」的立場，破斥「一異不可得」，所以並沒有二執、以此破彼的問題。即使有人反過來說「汝無所執，我執一異法」，也可依此理駁斥。畢竟以無破無，原本皆空無所有，所以只是語言的戲論而已。

### (二)破「法」人與破「人」辯

外道接著分三點批評提婆：一、認為提婆好辯，喜歡破斥他人的法，故意找

「強為生過」，所以只是為破而破的「破”法”人」；而又自認為「無所執」，沒有自己執持的理論立場，因此又是破斥有執持諸法者的「破人」。二、而凡屬論辯總有勝負之分，「他法若負，自法勝故」；因此「破他法，故自法成（修妬路）」，在破斥別人之法的同時，自己的立場便形成了。所以外道認為自己有理論依據，而並非為破法而破法的「破”法”人」。三、在論辯時，當說別人的執著有過錯時，那便形成了自己是正確的執著，因此反問提婆為何只一味的破斥他人的理論，而不乾脆自己成立一套理論？殊不知「破他法故，即是自成法。」

提婆則回應這三點批評說：一、大乘中觀所重在破申一切法空，而所謂的「空」是超有無，不是一種對法，既非有非無，也非非有非非無，「說”空”人無所執」，既無所執所以並不是針對人而「破人」。而一切法空無相，所以也不是破「法」人，反倒是對手堅持「執自法破他法故」，才是想要駁倒他法的破「法」人。二、其實論辯的破與成之說，並不在駁倒他人的主張而成就自己的主張，中觀的破空尤其如此。提婆的論辯也不是為了要駁倒他法，而成就自家的空法，而是一切法原本即性空，不是因破他法而產生的空。其次，提婆對破與成的看法與外道不同（「成破不一」），而以為所謂的「成名稱歎功德，破名出其過罪」，二者的意義不同。再者，所謂「成有畏（修妬路）」，就人對於一個理論事物的敬畏信服的觀點而言，「破他法，故自法成」的說法也不對。因為一個人若有自己敬畏信服之法，其實就因為敬畏信服自法而「無力」破斥；反倒是因為對他人的法不敬畏信服，才會想去議論與破斥，這也說明了外道所謂論辯旨在破他成己的說法是不正確的。就算外道破他成己的說法可以成立，那為何之前外道又說提婆是「說空人但破他法，自無所執。」三、其實外道從論辯破立的觀點而說「破他法時自法即成」，但大乘中觀論辯旨在破他法以明一切法空無所有，既然自成的還是一無所有的「空」，所以是「破他法自法成故，一切不成（修妬路）。一切不成故我無所成。」

### (三)以因緣說法空無相

外道接著認為一、提婆所說的「諸法空無相」道理太艱深、晦澀，與一般世俗人的理解大相逕庭，讓人難以相信也不願意接受。二、又自以為中觀的空法「（汝）無所執是法成（修妬路）」，但卻固執的認為別人所說的「無執是即執，又言我法與世人同」，只是一種世俗的觀點。這種自是非人的看法，表明真正執著的人反而應該是提婆自己。三、而提婆再三申說無相法，甚至說「”諸法空無相”，此執亦無，是則無一切法」，由此否定一切事物的存有，所以可說是「滅法人」。

對外道的這種非難，提婆辯稱：一、其實中觀派所說的空法「不離俗諦說真諦」，都是從世俗共同信受的因緣法出發的，只是告訴眾生：所有因緣法都是因為內因外緣的條件聚合而形成的，由於都沒有自性，「因緣生法是即無相」。反而

是外道舉例：如乳中有酪酥、童女已妊子、食中已有糞、除梁椽別有屋、除縷別有布等，依一般大眾所執以為常的世間事物，「或言因中有果，或言因中無果，或言離因緣而諸法生」等等，說明在大眾所執以為常的世間事物之外，還有個神我、自性或空，能生、有因果等，才真讓人費解。而提婆則認為「得實相者說諸法從眾緣生，不即是因，亦不異因，是故不斷不常。若果異因則是斷，若不異因則是常。」（《中論·觀法品》）因此外道依據有無、因果所說的空法非常即斷，而中觀所說的空法「與世人同，故一切信受。」二、由於提婆是先站在「因緣生法是即無相」之「空」的立場，原本即一切空無，「譬如言無是實無，不以言無故便有無」，所以是無所執。「無所執不名為執」，而非如外道所認為的因「有」而有執。三、因為提婆的立場是「諸法空無相」，原本即「無（沒有）法」，所以也就「無所破」。外道說提婆是個否定一切事物存在的「滅法人」，而想要「破滅法人」，才是真正的「滅法人」。

#### (四)破空為相待有無之說

即使提婆以「一切因緣所生法無相」來說明大乘空義，然而外道仍存「有無相待」的心想，去看待空的問題，並展開另一波對提婆破空的詰難調：一、從現實的各種事物中，有長必有短、有高必有下，可知「有空必有實」。世間一切事物都「相待有故」，所以「應有法」，空也是如此。二、就概念的認知而言，基於眼見當前缺少某件事物，即可知沒有某件事物，「如言室空無馬，則有“無馬”」的概念認知。同理可知，提婆先前所說的諸法無自性，「因緣所生法，即是無相」，則一切破空「無成」。因此，提婆所謂的破空「無成」，也應該如「無馬」一樣，「有」個相當於「無成」的概念、語言存在，所以說「無成是成」。三、再依提婆「諸法自性空，無有作者，以無作故」的主張，既然自性空，便沒有因為自性而有的造作者，也沒有造作的活動。既然「作者、作、作業」三者空無，就不當說有「破」。所以認為提婆如「如愚癡人欲破虛空，徒自疲勞。」

大體而言，以上外道的三個詰難仍是秉持自身「有無相待」的理論解釋立場，才相信「有」空法的存在，而不接受空亦破的說法；提婆的應答也分成三部分：一、認為外道視空與實「相待有」的觀點，還是因為執持萬法從同一「神、大有、一」而生的體相為一信念，終不免落入「因果相待而成故，如長短（修妬路）」（〈破一品〉）的「因彼有此」、分別因果思想的窠臼。在〈破一品〉中已破體相為「一」之說，「若無一則無相待」的問題。中觀則是從萬法「緣起性空」、一切性空、法空的立場出發；若稍「有」不空，則「應有相待」，若「無」不空，則「無空」，也沒有相待於實有的「空」。何況是原本即無的「空」、非有非無，「何有相待」。二、至於外道批評提婆「雖言諸法性空無相，而能生種種心」，所以提婆所謂的「空」仍是對境有心「相待有」的質疑。提婆則辯稱：中觀派之所以申

「有無皆空」，純粹是為了因應眾生各種不同的狀況，而有種種法門，總歸是說萬法「有無皆空」，以顯涅槃實相的空義。〈破一品〉中既破體相為一的看法，則已申性空、相空，而有無亦非相待有。「若無”有”，亦無”無”」。換句話說，「有」既不能成立，相待於「有」而產生的「無」也不存在，「是故有無一切無」。因此外道所謂提婆「無成是成」之說不攻自破。三、雖然提婆一再強調一切法自性空，也明白的說空亦空，但因為還是有人執著，意圖以憶想去分別「空」相，以致「雖自性空，取相故縛（修妬路）」。為了解開這種「有無、相待有」，而未能了悟：空「非有非無」，而被在思惟中造作所產生的「顛倒」妄想束縛，所以才要去「破」這種不實的顛倒妄想。若真實了解涅槃實相，當知所謂的破空「實無所破」。〈破空品〉舉例說：譬如愚人在炎熱沙漠中見海市蜃樓，因口渴，而妄想以為所見幻影之處，必有水可解渴，而辛勞的奔向幻像的海市。當此之時，有智者告知，所見為幻影，並非真實，也沒有水。智者的作為目的只是「為斷彼想，不為破水」。破空的意義也在於破除有人因有貪恚癡的憶想分別、邪見而對空「取相」，所產生的「顛倒」妄想的執著而已，「為破是顛倒故言破，實無所破。」

#### (五)空不可說何以言善惡教化

大體而言，外道嘗試從有無、一異、破成、因緣、相待、有無法、有無相待等不同的角度，與提婆展開有關「空」的論辯，但都被熟諳外道學說的提婆秉持佛陀緣起性空、諸行無常、諸法無我、寂靜涅槃的根本原則，依「空、無相、無作」三解脫門一一破斥。在上一段中，提婆以「非有非無」破斥外道「有無相待」之說，只是一種思惟分別的顛倒妄想、語言戲論，而總結說「破空」根本既「無所破」也無所說。外道則繼此辯說：一、提婆「汝破有破無，破有無，今墮非有非無，是非有非無不可說。」理由是：因為空的「有無相不可得故，是名無說法。」認為不論有空相、無空相，一切皆空，因此還是有個既說一切法空，而實際上又無所說的「無說法」。但不論是勝論派的《衛世師經》、數論派的《僧佉經》或尼乾子的《尼乾法》等，重要的外道經典中都沒有關於「無說法」的記載，所以「無說法」不可信。二、依照提婆的說法：一切法空，而又認為有不可說的「無說法」是正確的話，那麼又當如何去說「善惡法教化」？

提婆則答復：一、在破有、破無、破有無的三種破空的方法之外，事實上有以「非有非無」破空的第四種「無說法」的形式與方法，在外道遵奉的重要經典中也有記載，如《衛世師經》有「聲不名大不名小」、《僧佉經》說「泥團非瓶非非瓶」、《尼乾法》謂「光非明非暗」等等都是，怎麼說沒有「無說法」的形式呢？二、所謂「無說法」並非絕口不說，而是隨順世俗的用語，應機去宣說止惡行善之法。「諸佛說法，常依俗諦第一義諦」，所謂「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖

人是第一義諦，名為實。」（《中論·觀四諦品》）二者都有不同的真實義，而不是妄語。比方說「佛雖知諸法無相」，然而卻告訴阿難進入「舍衛城」去乞食化緣，而一座城池除了土石木料等的建築之外，並沒有一個叫做「舍衛城」的東西。換句話說，「舍衛城」這三個字只是真正土石城池的言說假名，但卻實有所指。「若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。……第一義皆因言說，言說是世俗，是故不依世俗，第一義則不可說。」（《中論·觀四諦品》）因此雖然知道諸法無相、無說，但在宣說善惡教化之法時，因為知道俗諦之所以顛倒的緣由，並能隨順世俗的話語「因假顯真」，而讓大眾知道諸法實相，故能「不墮妄語」。提婆自謂「無說法」是追隨佛陀所學習到的方法，所以沒有任何過失。

### （六）真俗二諦為方便說解脫

外道對提婆依俗諦說第一義諦的說辭，頗不以為然，認為一般世俗的看法及語言並非見道得道、表達證悟諸法實相真理的語言。如果俗諦真能表達真實的真理，那就成為「第一義諦」了。如若不然，又如何稱得上是顯現真如實相之真理的「諦」？提婆則回說：俗諦與第一義諦之間如說大與小，是一種相待的關係。對一般大眾而言，俗諦就是真實的，相對的「於聖人為不實」；就是由於聖人知道大眾為什麼會產生顛倒妄想，所以知道什麼不實，而能「如實分辨」二諦。「譬如一〔木柶〕，於棗為大，於瓜為小，此二皆實。」如果有人說〔木柶〕比棗小，而比瓜大，那就是一種不符合事實的妄語。像這樣就是一種隨順世俗的言語去呈現真諦的方法，所以這種以俗諦說第一義諦的方法不會有任何過失。

最後，外道辭窮而無以對，而就提婆《百論》從〈捨罪福品〉開始，一直到〈破空品〉為止，十品的破申總體評論，認為提婆都只看到外道諸法的過失、不足之處，而懷疑如此百般的破斥，究竟能讓人得到什麼樣的利益？提婆答復說，前後十品「如是三種破諸法，初捨罪福，中破神，後破一切法」，已將各種基於我執而起我與我所，分別心所產生的法執、空執都一一予以破解。明白諸法無我，「是名無我無我所」。「又於諸法不受不著，聞有不喜，聞無不憂，是名解脫。」外道緊追著問為何說只是「名」得解脫，不「實」得解脫耶？提婆則回應說，因為真正了悟佛陀最究極的涅槃解脫，心中便不會再有任何染著、一切空無「畢竟清淨」，既無所說也空無所得。從〈破神品〉到〈破常品〉「破神故無人，破涅槃故無解脫」，明一切法空，止所有戲論，既然一切有為無為法、空法都已破除，又如何可說是誰獲得解脫，所有的一切只是隨順俗諦而勉強說解脫，如是而已。

### 參、結論

誠如〈破空品〉在末尾所說明的，《百論》全部以「破」名篇，而「破名出其過罪」，意謂經由論辯而指出對手基於一己的信仰、理論，以及對各種有為法、

無為法的造作、解釋等，所產生的種種錯謬邪見與限制。其目的則如〈捨罪福品〉所強調的，在說「惡止善行法」。之所以首重「破」，是因為「行者要先知惡，然後能止，是故先惡後止。」「若行者不止惡，不能修善，是故先除粗垢，後染善法。」總體而言，提婆與外道論辯破申的問題，如青目在《中論·觀因緣品》說明龍樹所以造論的緣由中所提契的三大方向：一、針對外道、世俗眾生對萬物起源的猜測、憶想而生無因、邪因、斷、常等邪見，「種種說我、我所」的分別主客認識的執見，而不知佛法實相，故而以緣起性空總破一切外道邪見。二、「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。」三、「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」，是以造論，各有針對、因人說法；不定有無、不著常斷，祛疑存真。而提婆《百論》破申內外道的見解，亦循此三大方向加以綜合通論，掃除了內外道思想中與大乘中觀派相齟齬的重大邪見謬誤，為大乘中觀開啟了一條平坦的康莊大道。

而本文主要以〈破常品〉〈破空品〉為主，先嘗試從哲學形上學、宇宙論的角度釐清有關無為法的基本概念，再依循此二品的脈絡，爬梳整理提婆以中觀批判無因常法、空等無為法的觀點與主要的議論脈絡。若由本文所區辨的無為法問題意識而言，雖然〈破常品〉主要在破五常無因法為普遍、恒常、存有的終極本原、自性或實體的無為法概念，但從提婆大乘中觀的立場而言，無因常法或無為法只是基於一種堅固的「有無法」信念，而在概念上自我設想，所從事思惟合理化的自我造作而已。所以才有「此無因法但有言說，思惟分別皆無」（《中論·觀五陰品》）的論斷，一切無為法只是相對於有為法而有的造作。依吉藏的看法，在破一異兩品中已「總破諸法」，「若常無常判者，一異兩品總破常無常。四品（指破情塵因果等品）別破無常。破常一品別破於常，初總破常無常者，二家計大有是常萬法無常。今破總別一體異體，即是破常無常一體異體，故名總破常無常也。」（吉藏，破一異疏：54）也就是說，大有、一與異、常與無常的問題緊密關聯，而不能脫離無常而單獨的理解常。

也就因為如此，〈破常品〉由質疑哲學意味的終極究竟第一因的性質為了因、作因開始，再依中觀判別無因法的體相之分的「不實、虛空等無因法究竟是有或無、常遍之說的全體與部分之間的一異關係、諸無為相則是因為拘泥情塵意因緣和合而認知有無為相等，展開對虛空、時、方、微塵、涅槃等無為法的駁斥。而比較關鍵的則為虛空、微塵、涅槃三者：祛除了虛空有性相、無色即虛空相的謬見，才能真正了悟大乘空觀「減色」的意義；破除微塵積聚和合之說，則不再陷溺實體形色的因果認識，而知「入於法性，一切皆空，無相無緣」（《中論·觀因緣品》）；遮蔽無煩惱即能得涅槃的邪見，則出離煩惱有無之見，畢竟空無所得。

《中論·觀涅槃品》謂「”若涅槃是有，涅槃即有為。終無有一法，而是無為者。”涅槃非是有。何以故？一切萬物從眾緣生，皆是有為，無有一法名為無為者。雖常法假名無為，以理推之，無常法尚不有，何況常法不可見不可得者。」至此破一切常法之義才算完備，而大乘涅槃正義方得彰顯。

至於〈破空品〉的重點，則如吉藏在疏解〈破空品〉中歸納全論時所認為的：「破邪亦二。一破有見二破空見。從神訖常破有見也。今此一品次破空見。有無是眾見之根障中道之本。故須破之。則諸見根傾中實便顯也。」(吉藏，百論疏：94) 換句話說，外道不僅對五常等無為法、一切有為法，即使是「空」，莫不本諸「有無法」二分有無的分別去思考和以語言立說。要之，有無是外道眾見的根本依據，也是理解中道的最大障礙。從西方傳統形上學的觀點而言，有無則是對象化認識、思惟存有的最高範疇，但在中觀派看來則是必須極力破斥的邪見，所謂「”大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。……有人罪重，貪著心深，智慧淺故，於空生見，或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。」(《中論·觀行品》) 對這種分別所引起的煩惱，「思惟分辨皆無」，但有言說的戲論，則「佛隨凡夫分別有無故說緣」(《中論·觀因緣品》)，依真俗二諦，因緣方便說法，而終究必須「心相寂滅，言語道斷」。

總而言之，依本文的觀點《百論》第三品到第八品主要在破申「一異、情塵、因果」等構造有為法的理論解釋，而破常空二品則在破申構成有為法理論的本體論預設，亦即前文所說的第一序無為法的破斥。對大乘中觀的了悟必須時時自我警醒不再落入這些邪見、妄想、無謂的語言遊戲，才能真的證入中道。

## 參考文獻

1. 龍樹，韓廷傑釋譯。《中論》。高雄：佛光出版社。2004。
2. 龍樹，鳩摩羅什譯。《十二門論》，台北：台灣印經處。1960。
3. 提婆，強昱釋譯。《百論》。高雄：佛光出版社。1997。
4. 提婆菩薩造，後魏北印度三藏菩提流支譯。《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》。大正新脩大正藏經 Vol. 42, No. 1827, CBETA 電子版，華電子佛典協會 (CBETA) [cbeta@ccbs.ntu.edu.tw](mailto:cbeta@ccbs.ntu.edu.tw)。[ No. 1827 [cf.No.1640] ]
5. 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](mailto:cbeta@ccbs.ntu.edu.tw)。[ No. 1827[cf.No.1569] ]
6. 〔隋〕吉藏，韓廷傑校釋。《三論玄義校釋》。台北：文津出版社。1991。
7. 印順。《中觀今論》。台北：正聞出版社。1987。
8. 印順。《性空學探源》。台北：正聞出版社。1992。
9. 〔英〕渥德爾，王世安譯。《印度佛教史》。北京：商務印書館。2000。

10. 梶山雄一，吳汝鈞譯。《佛學中觀哲學》。高雄：佛光出版社。1990。
11. 湯錫予。《印度哲學史略》。台北：河洛圖書出版社。1973。
12. 姚衛群。《印度哲學》。北京：北京大學出版社。1992。
13. 孫長祥。僧肇對”涅槃”存有與言說問題的辨析。《揚諦》2006；11：93-142
14. 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
15. 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
16. 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
17. 孫長祥。大乘中觀對因果問題的破申——《百論》破因果品釋義。《佛學與科學》2011；12：49-63

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

## **Refusal of the Unconditioned Dharma in the Madhyamaka School: Interpretation of the Chapter on “Refusal of Permanence and Emptiness” in the *Śataśāstra***

Chang-Hsiang Sun

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

Based on the Chinese translation of two chapters in the *Śataśāstra*, entitled “Refusal of Permanence” and “Refusal of Emptiness,” this study elaborates how Āryadeva refuses the five uncaused dharmas, namely space, time, direction, atom, and *nirvāna*, as well as the unconditioned dharma, emptiness. The purpose of this study is to present the crucial Mahāyāna insight of “ultimate emptiness.” This study is divided into three parts: Part 1, Introduction: a philosophical investigation to and interpretation of the key implication of the unconditioned dharma. Part 2, How Madhyamaka School refuses the unconditioned dharmas, which includes three parts, 1. a general explanation of the unconditioned dharma, 2. an elaboration on the refusal of the five permanent unconditioned dharmas in the Chapter “Refusal of Impermanence.” 3. an elaboration on demonstration of the true emptiness by refusal of it. Part 3, Conclusion: Summarizing the article and discussing the significance of the two chapters in the *Śataśāstra*.

**Keywords :** *asaṃskṛta-dharma*, impermanence, emptiness, *Śataśāstra*