

原著

大乘中觀對法執問題的破申 ——《百論》破一異品釋義

孫長祥

元智大學通識教學部，桃園，台灣

本論文主要秉持形上學存有論討論萬物存有的問題意識，探討提婆在《百論》的〈破一品〉〈破異品〉中如何以「有、一、瓶」為例，而與外道論辯並破斥其有關「大有與萬像」同一、相異、有無、全分等種種學說的不當，以彰顯大乘空宗從緣起性空、「不一不異」的中觀立場。全文共分為三部分：壹、前言：空宗三論與形上學問題：扼要說明《十二門論》《中論》《百論》中與形上學基本問題的相關性。貳、《百論》〈破一品〉〈破異品〉對一異問題的破申，下分三段：一、敘述有關漢譯本《百論》的文本問題，並說明有關「一異」問題的形上學意涵；二、〈破一品〉對大有與萬像問題的破申：先交代外道與提婆論辯的思想立場，再闡述〈破一品〉中提婆破斥外道從萬法存有、個物存在、因果認知等角度論述存有與萬物同一的主要內容；三、〈破異品〉對「有一瓶」相異問題的破申：闡述提婆在〈破異品〉中如何從合異、一多、生因了因、有分諸分等角度破斥外道有與物異的重要觀點。參、結論，反省前文的討論，並扼要的加以檢討。

關鍵詞：大乘空宗、百論、一異、法執、存有

壹、前言：空宗三論與形上學問題

據一般中國佛學史的記載，中國人對大乘般若思想的真正理解，主要在魏晉時期鳩摩羅什來華講論與翻譯以龍樹、提婆大乘空宗為主的《中論》《十二門論》《百論》等經論之後，有關以菩薩乘為主，強調緣起性空、「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的大乘佛學的性空奧義逐漸為國人

熟悉；不僅使魏晉佛學脫離以老莊周易理解為主的格義佛學，而自成體系的發展，對於大小乘的不同也比較能夠加以區別，是為中國佛教的判教開始。而三論中最足以代表印度佛教中觀學派理論的即為龍樹的《中論》或稱《中觀論》。青目在注釋《中論·因緣品》中說「佛滅度後，後五百歲

投稿日期：2008年6月15日；接受日期：2008年6月27日

聯絡人：孫長祥，桃園縣中壢市元智大學通識教學部

E-mail: sunch@saturn.yzu.edu.tw

，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，若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦。取是空相，而起貪著，於畢竟空中生種種過，龍樹菩薩為是等故造此《中論》。」換句話說，龍樹、提婆一系的大乘空宗原本是針對不合乎大乘中道的「戲論」，為了顯正破邪而立說的，誠如吉藏在綜合考察與說明三論時謂：「考聖心以息患為主，統教意以通理為宗。但九十六術，栖火宅為淨道，五百異部，縈見網為泥洹，遂使鹿苑坵墟，鷲山荊棘，善逝以之流憫，薩埵所以大悲，四依為此而興，三論由斯而作。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。故振領提綱，理唯斯二者。」「三論所斥，略辨四宗：一、摧外道，二、折毗曇，三、排成實，四、呵大執。」¹

從以上的敘述或許可以說，龍樹的學說主要是針對當時眾多的印度各宗派、小乘佛教、其他大乘派別等等全面性的加以批判、破顯；而面對如此龐雜的宗派學說，龍樹歸根結柢認為「法雖無量，略說八事則為總破一切法」，此即所謂「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。」（《中論·因緣品》）也就是說，依龍樹的觀點看來，若是追溯各宗派的學說、理論的根本特徵，一言以蔽之，不外「生滅、常斷、一異、來出」四對八者，而所有的內外之迷，不過因緣而起人法我三執；而以「八不中道」加以對治，破斥人執、法執、空執，呈顯般若實相。而在《中論》傳入中國之後，也被運用來破斥魏晉玄學的本末、有無、動靜等等玄學問題。若從哲學的觀點考察，其實不論龍樹中觀論派所破斥的印

度各宗派或者魏晉玄學各家義理的核心問題，基本上可說是哲學的形上學與認識論問題。

大體而言，西方傳統哲學所謂的形上學（*Metaphysics*），主要在討論廣義的、所有呈現給人的宇宙、自然萬物的各種「物理」（*Physics*）表象之後的本原與理論解釋問題，一般的看法認為西方傳統的形上學主要可分為兩個部分：第一是「純粹形上學」部分，包含：一、從萬物普遍存有的觀點，分析考察在各種可經驗到的一切事物之中不可感知經驗到，卻又不可限定或普遍存有的實體（*Substance*）、存有（*Being*）的本質、特徵與規律，即所謂存有論或本體論（*Ontology*）問題；二、則是探索超越可經驗事物背後不可經驗的最初根源或原始的問題，也涉及到自然神學的問題。其次則有所謂的「特殊形上學」，主要在探討諸如構成世界或人的基本質素、本性、時空、構成原理、運動的動力、變化的方式等等，有關構成世界的宇宙論（*Cosmology*）或有關人性的哲學理論問題。而對於討論形上學對象的各種存有者樣態的認知與語言陳述的形構或判斷等，則有所謂的「範疇」（*categories*）問題。以西方傳統形上學的問題意識對照魏晉時期玄學與佛學所討論的問題，大致上也可以說，魏晉玄佛學共同關注的核心問題，基本上「是對以人之所以認識世界、自我的知見問題，人之所以表意與指物的名言問題，以及心物本質與現象的有無問題等為主要思考線索。……大致是以認識論為根基，以語言哲學為運用方法，去討論形上學、存有論的本末、有無、動靜等問題。」²

本文在此並不算全面的討論魏晉玄佛學中所有的形上學問題，而是秉持上述的形上學問題意識，以龍樹的弟子提婆所造漢譯本《百論》的〈破一品〉〈破異品〉二品為主，闡釋提婆如何秉持龍樹的「八不

中道」，如何在「與外道對面擊揚，鬥一時權巧智慧」³的過程中，從般若實智的立場，對於有關萬物存有一異、有無、全分等形上學議題加以破申，而彰顯大乘對萬物存有的「法執」問題加以批判的主要觀點。

貳、《百論》〈破一品〉〈破異品〉對一異問題的破申

一、有關漢譯本《百論》與「一異」問題的說明

今傳漢譯本提婆《百論》為婆藪開士釋，鳩摩羅什譯，僧肇在〈百論序〉中謂「論有百偈，故以百為名。理致淵玄，統群籍之要。文旨婉約，窮制作之美。然至趣幽簡，妙得其門。有婆藪開士者，明慧內融，妙思奇拔，遠契玄蹤，為之訓釋。使沈隱之義，彰於徽翰。風味宣流，被於來葉。文藻煥然，宗塗易曉。其為論也，言而無當，破而無執，儻然靡據，而事不失真，蕭焉無寄，而理自玄會。返本之道，著乎茲矣。……論凡二十品，品各五偈。後十品，其人以為無益此土，故闕而不傳。冀明識君子，詳而攬焉。」《百論》原本只是以偈句的形態存在，簡明扼要的記載提婆與外道往來論辯的內容，若非婆藪開士對彼此論辯的學說背景、立場加以解釋，勢必難以卒讀。依據僧肇的說法，鳩摩羅什的《百論》譯本，經過姚嵩「與什考校正本，陶練覆疏，務存論旨；使質而不野，簡而必詣，宗致盡爾。」並且只保留前十品，刪除「不利中土」的後十品，因此今漢譯本《百論》可謂非完整的節譯本：十品分別為〈捨罪福品第一〉〈破神品第二〉〈破一品第三〉〈破異品第四〉〈破情品第五〉〈破塵品第六〉〈破因中有果品第七〉〈破因中無果品第八〉〈破常品第九〉〈破空品第十〉。

儘管今漢譯本《百論》只有提婆原著的

一半，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。吉藏謂「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。若就總別明者，一異兩品總破諸法，謂大有與萬像一體異體，破此一異名為總破萬法。自下四章皆是萬法中別，故次破於別。前總後別亦是觀門次第，又為立義前後故前總立後別立。破神品亦然。若常無常判者，一異兩品總破常無常。四品別破無常。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。」⁴

換句話說，吉藏認為從第三品到第八品，主要在破「一異、情塵、有果無果」等有為法的三大核心概念，而其中又以「一異兩品總破諸法」。若從形上學的問題意識加以分辨，所謂「一異」的問題主要在討論存有論意義中的實體存有與個別事物間的關係問題，亦即「大有與萬像」的問題；而「情塵」的問題則是由認識論的立場，從事對各種存有樣態認識的主客觀因素所做的辨析；至於「有果無果」的因果問題，則是基於為了說明「為何」萬法有此存有的存在樣態與認識的現象，而從事一種思惟造作的理論性說明或解釋。至於所謂的「神、常」則是由於一般人執著「一異、情塵、

有果無果」為恒常必然的邊見，在身口意的不斷造作下，「邪想分別」積累而成的業障，終致「取相自縛」；殊不知若能破斥並捨離「一異、情塵、有果無果、常、神」的束縛，才能達致解脫，「如是三種破諸法，初捨罪福，中破神，後破一切法，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。」（《百論·破空品》）

提婆《百論》所採行破申的方法、立場與龍樹《中觀論》的「八不中道」的觀點一致，所謂「中觀論」「三字皆觀者，中是義相觀，觀是心行觀，論是名字觀。亦如三般若，中是實相般若，觀是觀照般若，論是文字般若。」⁵因此，說提婆依「中觀論」破外道諸法執，即意謂提婆是由「義相、心行、名字」三種觀法，對各種法執總體加以破斥。而「八不中道」則是龍樹將外道的所有學說、理論簡單歸納為「生滅、常斷、一異、來出」四組問題，並以「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出」，加以對治與破申。其實這四組的問題的概念彼此關聯密不可分，討論其中一組勢必牽涉其他，不過由於著重的入路不同才有四組問題的差別。本文所嘗試討論的即為《百論》第三、四品有關有為法中「一異」的問題，吉藏特別強調這兩品，認為「一異兩品總破諸法」。印順以為「一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見為根本。……一即同一，異即別異，……或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的。換言之，即就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即是異。……而彼彼即異，所異又譯為種種。而此種種，或又統攝於一，即所謂『其大無外』的大一。此外，如從類性去看，……在此彼自他間，有共同的類性是一，不同的性質是異。……勝論師有同異性句，即以一異為原理，而使萬有為一為異，『中論』也有

破斥。……『華嚴經』明六相 總、別、同、異、成、壞；總別、同異四相，即是此處所說的一異。緣起幻相，似一似異，而人或偏執一，偏執異，或有執離開事實的一異原理。總之，這是世間重視的兩個概念。」⁶破一異即是從形上學整體的觀點，對一般宗派的萬物存在形上學有無、常無常問題，或所謂「法執」中「大有與萬像」關係的破斥。

從傳統形上學的觀點看來，在《百論》中有關「一異」問題的討論，其實與「存有」（Being）的問題相互關聯。而所謂萬物「存有」的概念，其實是在對實際存在的萬事萬物追溯其「本原」，並進行思想的抽象分析，經由取消各種事物的差異性之後，而終於離開實存的事物，成為一個內涵最少、但外延指稱最廣的、最抽象而普遍的「存有」的「概念」。在討論與表達的言語中，「存有」的概念只指出某個事物具備存有，而忽略事物的個別特殊內容，因此也是最不確定的概念。由於這個「存有」（Being）是將所有的實存事物抽象，而獲得的最終極而單純的「一」（Unity）；因此這個「一」便成為「存有」（Being）的本質、超級特性，而「存有」的本質是單一的。這種「存有」的概念接近印度外道的「大有」（三摩若 Samanya，即總相諦或總諦）概念，外道並認為此「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。換句話說，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)。因此破一異品主要辨析與破申的就是這種認為：世間萬物依「自性、神我、大有」生成，而與「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」而成爲實際存在的某物的種種問題。

二、〈破一品〉對大有與萬像問題的破申

(一) 外道「萬法有神論」與提婆「神無、思惟有」論辯的基本立場

大體而言，提婆主要破斥的學說，基本上是針對以印度數論派（Samkhya）和勝論派（Vaiśeṣika）爲代表的一種認為宇宙萬物的起源與存有，是因爲「有神」、有「自性」才有萬物或諸法存在的主張。誠如《中論·觀因緣品》所說的：

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，又爲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。

不論印度各宗派對萬物的生發起源採取何種的主張或解釋，龍樹認為都不離「種種說我、我所」——肯定有「自我」實體爲認知主宰的認識論——而產生的邪見，對持此說者則爲之說十二因緣和合生起的真相；而對小乘各宗或中觀派以外的大小乘宗派「已習行有大心堪受深法者」，則「以大乘法說因緣相」。不論何者，一言以蔽

之，都是因爲未能深觀「因緣」而造作的邪見，而皆可以「緣起性空」加以對治。

對照〈破神品〉中外道的說法：

不應言一切法空無相，神等諸法有故（修妬路）。迦毗羅言：從冥初生覺，從覺生我心，從我心生五微塵，從五微塵生五大，從五大生十一根；神爲主常，覺相處中，常住不壞不敗，攝受諸法。能知此二十五諦，即得解脫。不知此者，不離生死。

或許可以說，大乘中觀論派與其他宗派思想的差異有二：中觀派是無神、一切法空無相，捨離我執、法執、空執才得解脫；而外道則主張有神、知一切法有神、有自性爲真實，能知自性恒存與二十五諦皆由自性、神我變易而來，即得解脫。「換句話說，數論等所謂的『自我』是建立在人與萬物都有個做爲內在主宰、生發，具哲學『實體』意義的『自性』觀念上，而有『神』又是這些觀念的最終極保證。這種立基於『神我』的『自性』落入人與萬物各別的個體之中，成爲萬物內在中的『自我』；因此這個區分其實肯定了萬物自我（物自身、法自性），以及人自我（人自性）兩種『自我』的概念。『自性』與前廿三諦都從『神我』生，以『神我』爲主，唯有『神我』常覺明了、能知，以思爲體，常住不壞，而攝受諸法。」「總之，數論等派由『神我』的常住、遍在與作用，不變的『自性』，和人與萬物變易的二十三諦等共同架構了一個組織綿密的、有神論的『神我』宇宙觀。在這個宇宙觀之中，『神我』者爲其根莖，世間一切法爲其變現。」⁷

在印度思想中所謂的「法」（達磨 dharma），「梵文法字的根本或更原始的意義是自然“本性”，表宇宙間真實存在的事

物，真正的實在或實際如是的事物。那麼列舉諸法之名會成爲宇宙間所有事物或宇宙所由從構成的實體名單，宇宙可以化爲它的真實原素，或者反之，化爲不那麼真實的原素組合物或者虛幻不實的表面現象。」⁸包括色法、心法——意指不論大小、有形無形、真實虛妄的任何事物，都因爲「神」或「實體」讓一物成爲一物，具備了「存有」，而與「空無」相區別，成爲現見的各種事物，否則即不成爲事物。也就是說，外道之所以肯定所有萬物諸法的實有「存有」，基本立場是在「神我、自性」或者說在「神」與「實體」的肯定之下，才興起解釋萬物實際存有的存在與顯現等等的問題。外道認爲在梵、神我合一的基礎理論之下，萬物皆梵、神、大有的顯現，而「有」即不能是「無」。而提婆的破一異品則主要即在針對外道認爲：一切萬物依「神」或「實體」的普遍「存有」，而成爲個別存有者或存有物的形上學觀點。

〈破一品〉一開始即表明外道固執的主張，「(外曰)應有神。『有一瓶』等，是神所有故(修妬路)(或譯爲修多羅 sutra)。若有神則有神所有，若無神則無神所有。有一瓶是神所有，故有神。」很明顯的表明其藉由「有一瓶」命題而對萬物存有問題的討論，最終目的是推論出「有神」的存在。結合前文的說明，或可謂提婆對外道萬物存有一異問題的破斥，主要依據的是龍樹所提示的原則：「若一，則無緣；若異，則無相續。」(《中論·觀因緣品》)而由「無神、因緣空性」兩個角度，對外道「有一瓶是神所有」，從而由此證明萬法「有神」的觀點加以駁斥。但是提婆在討論前則強調在〈破神品〉中已排除有神論的立場，也破斥了人的「覺、知、思」等種種心所有法中「有神」，令我能覺、知、思的主張。因此對於外道所謂「有一瓶是神所有」的說法，認爲應該排除「有神」的肯定，而純

粹由「思惟」因緣而起諸法的立場加以辨析。換句話說，提婆的總體立場是強調「神無」，因緣而「思惟有」的觀點破申「一異」的問題。

(二)〈破一品〉對「有一瓶」同一問題的破申

檢視〈破一品〉中提婆與外道論辯的內容可以發現，對於外道所謂「有、一、瓶」問題的討論其實相當的精緻而龐雜。而提婆十分明智的掌握了〈破神品〉中數論派祖師「迦毗羅言：從冥初生覺，從覺生我心，從我心生五微塵，從五微塵生五大，從五大生十一根；神爲主常，覺相處中，常住不壞不敗，攝受諸法。」(〈破神品〉)學說的立場；點出討論「有一瓶」問題的關鍵不在神令我有，而在人受想行識等因緣造作的「思惟」，或因攝受而明白萬物的思惟過程，以及經由概念、語言所表達的內容上。爲了理解〈破一品〉的內涵，在闡述提婆的論點之前，首先還必須說明外道對「有一瓶」問題思考的基本背景：

大體而言，印度勝論派對萬物的分析有所謂：實(陀羅驃 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。「實德業三者猶云體相用。實即諸法之實體，德即實體具有之性質現象等，業即實體之作用動作等。其大有同異和合三者，則示實德業相互之關係。」⁹所謂「有一瓶」的問題即是依「實、德、業、有、同異、和合」六個基本概念或原理去分析與解釋所有存在的萬物，而認爲所有的物體都因「自性」而「有」，也都有一個存有超級特性的數「一」與之相伴隨，而成爲一個真實存在的事物，如「瓶」。「有、一、

瓶」三者合一，而在所有的事物中顯現並成就所有的事物。前文也提及印順謂「《華嚴經》明六相一總、別、同、異、成、壞；總別、同異四相，即是此處所說的一異。」依此而言，〈破一品〉中提婆與外道論辯的「有一瓶」的問題，從形上學的觀點而言，即在討論實體與表象、自立體與依附體或本質與屬性(attributes)之間的相互關係。

而提婆在此理解的背景之下，認為「今思惟有、一、瓶等，若以一有，若以異有，二俱有過。」(〈破一品〉)認為對「有、一、瓶」這個命題，不論是從思惟現象、思惟過程或言說的角度而言，都是錯誤的。歸納提婆與外道的論辯，大致有以下幾個重點：

第一、從萬法存有的立場論「有一瓶」

外道以「有一瓶」為例的對萬物的思考與分析中，基本上是肯定萬物在現實宇宙中真實存有。實際存在的事物雖然各有不同，但卻同樣的可以思考「有」這個事物的存在，也可以用「有」字去說或指稱每個事物的存在；而每個單獨的個別事物也可以用量詞「一」去說明與限定這個事物，也可以用「一」去指稱所有個別的事物。因此這個「有」在概念上也可以脫離個別事物，成為普遍、抽象、無差別意義的，而不只是思考、指稱個別事物存在的「大有」(Being)；萬物也因為這個普遍的「大有」而成就一個事物，而可以依此思考與成為實際存在的事物。而所有個別事物的個別存有(beings)，則可以進一步抽象而獲得一個統稱為「大有」(Being)的概念，是普遍存在於所有的事物之中的普遍而抽象的必然的存有概念；因此「大有」(Being)涵攝了所有的個別存有(beings)。「有」與「一」可謂與所有個別事物相關聯而為其內在的「常德」，與個物同時並存。

對於外道萬法存在與「有一」相合的這組概念，提婆則以為「若有、一、瓶一，如一切成，若不成，若顛倒。」提婆的看法以為這個說法是由「有、一」在個物之中，而與個物同一，為其常，而「大有」涵攝「小有」的立論觀點其實是有困難的：甲、「若有一瓶一」，則意謂「有、一、瓶」三者「異名而同一」不別，可以相互代換，則因為有此同一，一切事物皆因此而成，「如因陀羅、釋迦、憍尸迦，其有因陀羅處，則有釋迦、憍尸迦；如是隨有處則有一瓶，隨一處則有有瓶，隨瓶處則有有一」，譬如因陀羅、釋迦、憍尸迦三者異名而同指一人。此「同一」之說若是成立，則所有不同的個物都無差別，「衣等諸物亦應是瓶」，如此看來說衣是瓶，明顯是有問題的。乙、「有」既是包含所有個別事物共同具備而不可或缺的唯一、普遍、必然、恒常不變的概念，則「有常故，一、瓶亦應常」；因此，當用語言說「有」時，即已包含了「一與瓶」。而「有、一、瓶」三者同一的說法中，「一是數法」，可以用數量的概念、方法去計數，「有、瓶」也應該是可以計數的；既然如此，那麼「有、一」便不當是恒常、不變的、抽象不可數的，如現實中存在的瓶子可一一計數。丙、對於有形狀、體積限定的瓶子，可以依其形狀區分此瓶「有」底、腹、肩、頸、口等五身，基於「有一瓶」同一而可以代換的說法，「有、一」也必須是有形體可區分為五身；事實上，現實中的每個瓶子個個不同並無常性，基於「如一切成」的說法，「有、一」也應該無常。丁、「大有」是普遍存在於各處的這個說法若成立，則「是中無瓶」，因為瓶是「小有」(being)涵攝在「大有」(Being)之中同一不異，則但有「有」而「無瓶」。若由個別事物存「有」的觀點而言，「事事有，不是瓶」，其他個物的「有」不一定是瓶子的「有」，則從萬物皆因有

而有的觀點而言，此不啻是說「瓶非瓶」。戊、如果從「有不異」——凡有皆無不同的觀點而言，一切的「有」都無差異；從「大有」可離個物獨存而不涵攝「一、瓶」的角度而言，「今說一、瓶，亦不應攝一、瓶」，則違反了「有一瓶」同一不異的立場。若說「有」為「非瓶」，則當說「瓶有」時即意謂「瓶『非瓶』」；這種說法「是名如一切不成」，而與「如一切成」萬物因為與「有、一」同一而成的觀點相背。總之「若欲說瓶應說有，欲說有應說瓶」，而現實中有瓶子能成立，則「有、一」亦當成立，反之亦然，都是由於這種同一的主張而形成萬物存有的看法，究其實「以一故是名如一切顛倒」。

第二、從個物存在的立場論「有一瓶」

外道針對提婆從萬物普遍存有的觀點指出這種思惟的矛盾不合理之處，轉而由思考個別事物存在的立場提出辯護，「外曰：物有一故無過（修妬路）。物是有，亦是一，是故若有瓶處必有有一，非有一處皆是瓶。復次，若說瓶，當知已攝有一，非說有一必攝瓶。」換句話說，外道對「有一瓶」的第二層的論述，轉而由實際存在的個別事物觀點立論，認為「有、一」為總相，個別事物如瓶為別相。所有事物中有「大有」存在的本質仍是同一的、唯一的，但在個別瓶中的「大有」卻受限於個物本身的材質、性質，而成為實際存在於個物中的特別存有——讓瓶子成為瓶子，成為一個有限定的存有（「瓶中瓶有定故」），並且可與其他事物相區別的「存在」。總相「大有」能讓瓶子或個物實現或成就自身的實際「存在」（Existence，「在在處瓶」），也因為「大有」落入實際存在的個物之中，所以個物之中的「有」與「大有」並無不同；也因此個物之瓶的「有」，「既是總相亦是別相」，這是所有人都可以眼見為「信」

的。整體而言，個物中的「小有」都被包含在全體的「大有」之中，「分有分不異」都屬於同一「大有」的一部分；不過個物因為受到地水火風空等「五大」的限定，而成為自身個物之中實存的「小有」；就此意義而言，受限的、部分的個物之「小有」卻是相異的。

對於以上由個物存在的立場說明存有的觀點，提婆提出質疑以為：甲、如此的說明是將個物瓶的「有」與普遍意義的「有、一」區分為二，成為「有、一處無瓶，有、一不攝瓶」，而不再與前面「有一瓶」同一的說法相一致，既如此「瓶有二，何故二無瓶？」乙、對於個別事物受限於自身的形質、性質，而形成個別差異的事物，在其中因為個物獲得此「大有」而成為個物的「小有」，並實現為「存在」；因此是「在“在處”瓶有」，而「非在“在有處”有瓶」。對此說法，提婆則以為既然「大有與小有」都相同，則「有是總相」又為何「若說有則信瓶等諸物；若說瓶，不信衣等諸物？是故瓶是別相，有是總相，云何為一？」基本上只是個人的相信如此而已。丙、至於說在個物中「存在」的「有」「既是總相亦是別相」，「譬如一人亦子亦父」；則是不當的比喻，因為「若未生子不名為父，子生然後為父。」且父子之喻又區分了「大有」能生，而「小有」為所生，混淆了普遍存有同一不分意義的「大有」。丁、從「大有」普遍存在而不異的同一性意義來看，說「瓶有」是就總相而言，因此瓶應該是總相，而無別相；因此說「有」有總別之分，是一種相對、相待的說法；就不異的觀點而論，這種既說「大有」普遍無不同又說「小有」各有差別，是為矛盾的說法。再者以「大有」為全體的有，而「小有」為部分的有，「如頭足分等名身（修妬路）」由各部分的「小有」即可直接說或推論及全體「大有」，則是將包含部分的全體、抽象意

義的「有分」與各自分別具體存在的「分」等同，既如此「足應是頭，是一與身不異故。」

第三、從認知的因果關係立場論「有一瓶」

對於提婆質疑所謂「有」可以用全體與部分的觀念區分為「大有」唯一、「有分」（即能包攝個別部分的），而「小有」衆多、「諸分」（即個別部分的）的觀點，外道的回應一則堅持「大有」與「小有」應該可以分別，認為「分有分不異，非分分不異」：包攝所有部分的「大有」與個別部分的「小有」同樣是「有」並無差別，但並不意謂每個受限於材質而實現為個別部分的「小有」不異。再則從人經由根境成色的感覺經驗而認知瓶的過程進一步說明，謂「…如色分等多因現一瓶果，此中非但色為瓶，亦不離色為瓶，是故色分等不為一；足分等與身亦如是。」意謂經由眼耳鼻舌身等感覺器官攝受到瓶子的各種訊息，而得到不同的色聲香味觸；這些不同的感覺性質彼此可以區別，如眼見之色與耳聽之聲不同，但卻都是瓶的色分；而最終不同的感覺統合，顯現為現前的這一個瓶子。此即為「多因現一瓶果」的範例，其中色聲香味觸等都為瓶的一部分，同時「亦不離色為瓶」；瓶色同一，但色色可分。其他的集合名詞如「軍隊」為「（若）象馬車步，多衆合故名為軍」、「樹林」為「（又）松柏等，多樹合故名為林」等等，都是「多中統一」、「分有分不異，非分分不異」的意義。最後，外道認為提婆的說法只是為反駁而反駁，是以個人主觀感受到的感覺經驗中，就色聲香味觸等次性的不同、多樣，而說結果多瓶；殊不知色聲香味觸等，都只是以外在地水火風等普遍存在、無生滅而常住的極微實體（「微塵」）為因，所產生的果。而提婆說有色、受等的不同，即已肯定這種因微塵而生色受等果的成立；

且因果是相待而成的，既承認色受為其果，當然是肯定其因的成立；是以提婆只是破「瓶果」，而未對造成「瓶果」原因破斥，所以「有一」之說仍可成立。

針對外道轉向對「有一瓶」認知的因果關係的辯駁，提婆做了以下幾點破申的說明：甲、若如外道所說「色為瓶，亦不離色為瓶」，那麼「瓶與色聲香味觸五分不異」，則當有色瓶、聲瓶、香瓶等，「不應言一瓶；若言一瓶，色分等亦應一」，而不該有五分的不同。而有關集合名詞如「軍隊、樹林」等例子，也適用此處的分辨加以破斥。乙、提婆認為自己只是順著外道「色分」等，部分與部分相異可分「無別瓶法為色等果」的觀點加以推論，認為這種觀點必然導致色多而瓶多的結論。「如果無，因亦無（修妬路）。」也就是說，如果「瓶與色聲香味觸五分不異」則「瓶不應一」，反之，若五分與瓶不異，則「色不應多」。而外道又說提婆只是「破果」未破因。提婆則回應說，基於外道「無無果因」、因果同一的主張，認為沒有無果的因、所有的結果都是有原因的；那麼否定了結果，則原因自然也不能成立了。外道所稱「有一瓶」的辯駁是「破果」，那麼也肯定提婆也「破因」了。丙、在因果相續的觀點中，包含了時間的過去、現在、未來三世的肯定；以瓶果而言「泥團時現在，瓶時未來，土時過去」，若以「有、一」同一並存的說法看來，「大有、小有」同時俱存，「泥團中應有瓶土」，此說有違事實；再從因中有作者的說法看來，說泥團是「已作、今作、當作」為一不別，更是不經之談。丁、至於說因果是相待而成的說法，提婆謂「因他相違共過故，非長中長相，亦非短中及共中。（修妬路）」既然說因果是相待而成的，則如長中無長相，因短而為長，「若短中有長，不名為短」，而短中本無長；基於外道「大有」普遍必然存在的說法

，長必須在短中先有，若無則不能成爲有。如此一來「有無性相違，一法中不應共有」（《十二門論·觀有無門》）而不知因果「相待」而有的說法，根本不能成立。

三、〈破異品〉對「有一瓶」相異問題的破申

接續〈破一品〉對「大有與萬像」同一之說的破申之後，提婆在〈破異品〉中則繼續對外道認爲「有神」既超越萬物，又遍在於萬物之中，成爲萬物內在普遍具有的自性、實體、存在；因此萬物與「大有」既有相同的共相，又有相異部分的殊相的說法加以破斥。在〈破異品〉中則由相異之說的觀點破斥其不可能，並依然以「有一瓶」——或存有、一與個物——爲例，認爲總體而論「若有一瓶等異，一一無（修妬路）。」若是執此「有一瓶」相異的說法，則說萬物的存有都不可能成立。對於「大有與萬像異體」的說法，提婆與外道往返論辯的主要論題大致有以下幾個重點：

第一、「有一瓶異」的「合異」問題

從整體而言，提婆認爲外道對大有與實存萬物相異的說法中，「若有一瓶異，各各無。」因爲有、一、瓶三者如果各自分別相異，則無法思考或者去說任何事物是「有」或「一」；再者依外道「存有」（Being）與「一」（Unity）普遍恒存於所有事物之中，以及「有、一、瓶」三者各異的說法，則「若瓶失，有一不應失；有失，一瓶不應失；一失，有瓶不應失」。因此說「有一瓶異」的說法不能成立。

而外道則提出反駁並說明：所謂「異有三種，一合異，二別異，三變異。合異者如陀羅驃、求那。別異者，如此人與彼人。變異者，如牛糞變爲灰團」而外道所主張的「有、一、瓶異」，是一種總相、求那、陀羅驃「合異」的說法。「有」爲總相

（總諦，恒常存有），「一」爲求那（依諦、依附體），「瓶」爲陀羅驃（主諦、有形質的個物實體）；而「有、一」不是個物的「瓶」，三者雖異而經常相合成爲一物。因爲「瓶與有合，故瓶名有；瓶與一合，故瓶名一」，個物與「有、一」合才能被思考與言說。在以異而合中，因爲「一」爲求那（依諦），並不能離物獨存，所以「瓶失一亦失，一失瓶亦失」；而所有的萬物實有，「有」則因爲是「常」，是以恒存而不失。

對外道的說明，提婆則回應，一則認爲：若是如此的分別則又落入「多瓶」之說的困難；因爲「瓶與有合故有瓶，瓶與一合故一瓶」，而瓶自身又是獨立的瓶子，如此一來則又形成「多瓶」的概念困境。二則以爲外道的解說只是「以異證異」，並未說明何以「有一瓶異」之說能成立的原因。三則對外道以總相、求那、陀羅驃的關係解釋「有一瓶」的「合異」，則反駁以爲既然「有」是總相、「一」是求那，二者皆「非瓶」；基於瓶與「有一」合的主張，則瓶只是非有、非一的陀羅驃，如此一來反而否定了瓶的存在。

第二、「有一瓶異」的「一多」問題

外道認爲提婆所謂「有一瓶異」之說若成立，則有「多瓶」的困難，其實只是提婆爲了「欲破一瓶，更受多瓶」，在個人所具有的瓶子經驗之外，內心從事一種分別而構想出來的假問題而已。而外道所謂的「瓶」與「有」雖然相異，但瓶與卻可以相合而成爲個別瓶子的有，並不是指所有個物的有；同樣的「瓶與一合，故名瓶一，非盡一。」至於說「有、一」是總相、求那而「非瓶」，而說「瓶有」即是「瓶非瓶」的說法，其實「瓶有」不該以「瓶非瓶」代換；「非瓶」是對「瓶」的否定，意謂「無瓶」；既然「無瓶」當然就沒有「合異」的問

題。「今有有故應有合，有合故有瓶。」事實上世間一切萬物都存有，所以有「有」，也便有「有」與事物合的問題。

提婆對如此的說法頗不以爲然，認爲瓶與有相合故稱爲有瓶，瓶與一相合稱爲一瓶，而瓶本身又是瓶，那麼便有三瓶；三瓶意爲多瓶，如此說法與一般世俗認知的「一瓶」意義不同。以「一爲多故，則無一瓶；一瓶無，故多亦無，先一後多故。」而「一」是依附事物而有的數法，並且「一」爲求那與瓶爲陀羅驃不同，「瓶」本身既然無此「一」（「初數無故」），則「多」也不能成立。其次，「有」是總相而不是瓶子，則「有」可說是「非瓶」；從合異的觀點而言，瓶必定與「有」相合而爲「瓶有」，意謂「瓶」與「非瓶」相合，那麼也就必須肯定有「非瓶」存在。提婆以爲從「大有」遍存與瓶爲一的觀點而言，又爲何不能以「瓶」做「非瓶」？

第三、「有」法爲生因、了因的問題

誠如前文所說的外道的根本主張是認爲「『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。」提婆的辯駁便是扣緊這點，並從語意代換的立場予以破斥。提婆論辯的方法則玩弄語詞的多義性，認爲：以個物必然與「有」相合，而「有」又與個物（瓶）不同，則應該有「非個物」（非瓶）之「有」的意思；而「非個物」（非瓶）的「非」字又有否定的意義，那麼「非個物」（非瓶）則意謂「無有」；「無有則無合」，因此否定了外道的「合異」之說。再者，由於外道堅稱「大有」恒存而通於一切，並爲萬物因之而存在的依據；又以爲萬物未與「大有」相合之前未有（無），如此一來，萬物「（如是）未與有合時，瓶則無法，無法故不應與有合。」爲了回答提婆的這個詰難，外道則從因果概念中「因能生果」的意義回答，

認爲：「瓶」與「有」固然相異，而「有」是能讓個物顯現自身爲實際「存在」的「了因」。「有、瓶」二者「合異」則知有瓶。

提婆對於外道「有、瓶」相異，而以「有」爲因「瓶」爲果去解釋「合異」，則從三點困難上反駁：甲、如果說「有」只是一種能顯現「瓶果」的「了因」，如燈能照諸物，那麼必須在燈的照物之前，已經先有諸物或瓶的存在了；既然諸物在「有」（燈照）之前已先有，諸物何必因與「有」合才能存有？因此，若說諸物與「有」合才能存有，則「『有』是作因，非了因」。乙、從因生果、因先果後，果在因中的因果關係而論，那麼抽象無形的「有」中應該已經有「瓶相」，則「有」成爲「有相」而非抽象無形；「若離相，可相之物不成」。若「有」無相，如瓶等諸物也應該無相，此說若成立，那麼「有」如燈能照物顯象的說法即不能成立。丙、如果「有」是「了因」，而非「作因」，則不是能讓事物實現成爲個物「存在」的「生因」，「瓶」也不需要合「有」才能成立，「如燈自照，不假外照。瓶亦自有，不待外有」。

第四、「有、瓶」的有分、諸分問題

在破一異品中，外道基於其梵我合一的泛神論的立場，而都有以身與頭手足的例子比喻全體與部分的關係，並認爲可以由部分的存有推知全體的存有。如知道足，就知道有包含足等所有肢體部分的身；知道有身之後即不會去追求足與身是否相像。「有」與「瓶」的關係也可以此類推：以抽象無形的「有」爲瓶相，旨在讓人知道有瓶，而不會去追求「有相」爲何，故曰「以有爲瓶相，故知有瓶，有更不求相。」。雖然「大有」爲全體、抽象無形、不可見，但並不表示「大有」因此即不存在，也不能說個別部分的「諸分」不存在。因爲宇宙間尚有「無分」的「微塵」存在；宇宙萬物

充滿極微小而不再可分、不再有部分、也不可見的「微塵」，而「微塵」的集聚則能產生或成爲瓶子等，這種可知可見的結果。由這些集聚爲可見的事物，應該可以推知確實有包含所有部分的「有分」。再者，這種「微塵」「分分有力」集聚多了之後，便能成一種「力用」，這種「力能成瓶」。

這個解釋在提婆看來並不具有說服力，因爲：甲、「若分中有分具者，何故頭中無足（修妬路）。」如瓶有的「小有」中已經存在了「大有」，或說全體在部分中；而從〈破一品〉中外道以爲一切的「有」同一的觀點而言，瓶中的「小有」是與「大有」是同時俱有，或者只是分享「大有」的一部分？若同時俱有則「大、小有」不異，那麼「頭中應有足，身法一故」。若是後者，則「若足中有分與足分等」，意謂「有分」（即能包攝所有個別部分的）如身，與「諸分」（只是個別部分的）如頭，相等不別，那麼頭足身之喻便不能說「有分」爲身，而頭、手、足等「諸分」也不需要身才有，而頭等本身即「自有」。如此一來，「有分」之說無，諸分之說也無。乙、所謂「微塵無分，但有是語」，不過，提婆強調，對於若「微塵集，故能生瓶等果」的說法，基於「微塵」唯一、不可分而同一的特性，既然「微塵」能集聚成瓶，「一切微塵盡應爲瓶。若不都集爲瓶，一切非瓶。」丙、至於說「諸分」或「微塵」能集力之說，則只是一種可能，並不能確定，譬如說集聚再多的石女、盲人、沙粒都不能有子、見色、出油。丁、如本段（甲、）所論，不管是分、有分若一、若異，二說都有錯誤。「有分無，故諸分亦無。若有分未有時，分不可得，云何有作力？」而說「分分有力」之說，不攻自破。再者，如果「有分」之說是已有者，基於「有」中存在能讓萬物實現自己的前提，說「分子有力」又有何用？

〈破異品〉的文末則記載，在論辯的最

後，外道辭窮而嗔怨提婆，認爲提婆是應用種種因緣，破斥一般世俗所認識的世界萬物，而稱之爲「破法人」。而提婆則反唇相稽，一則謂自己只是援引其說「有與瓶異」，而進一步推出「無瓶」的結果；二則認爲對方不顧人有頭足等各部分和合才呈現身體的事實，而說頭足等部分「非身」，並另外設立一個包含全體的「有分」之說，才是「無見有，有見無等（修妬路）」，違背了世間的真實認識。三則謂因爲有輪軸和合才顯現爲車子，而對方卻一味的堅稱離開輪軸，另外還有個車子，因此對方才是「妄語人」。其實〈破異品〉最後的這段話可謂是對本品的主題「若有一瓶等異，一一無（修妬路）。」做了最佳的案語。

參、結論

大體而言，本文的討論主要秉持哲學形上學的問題意識，以在中國佛學思想史中的《十二門論》《中論》《百論》等三論爲論述背景；而選擇漢譯本提婆的《百論》〈破一品〉與〈破異品〉二篇中，對於「一異、情塵、有果無果」等三大有爲法核心概念中的「一異」問題論辯破申的線索，嘗試抉發與闡釋其中以「有一瓶」爲例，所顯現的存有與事物的關係，或形上學中所謂「存有、一（存有超級特性）、個物」的問題。在處理文獻的過程發現，誠如一般所熟知的，其實《百論》只是提婆爲其《四百論》所做的一本入門書，內容只提綱挈領的將重大的論題加以提示，內容並不詳盡。如僧肇所說的《百論》的「理致淵玄，統群籍之要。文旨婉約，窮制作之美。然至趣幽簡，妙得其門。」

其實在《百論》的漢譯精簡文字中，可謂字字講究，蘊涵了相當多值得進一步挖掘與思考的佛學、哲學與印度各宗派的思想問題；而每一個論題若欲深究都相當的

不易。而最難得的是提婆能將龐雜繁複、而體系嚴明的印度各宗派思想，以最精簡扼要的方式交代最多的論題與基本主張的內容。同時在與對手論辯過招的過程中，更能從容而有條不紊的謹守大乘中觀論的立場，精確辨析內教外道思惟的毫芒差異，而加以破顯，或破不收，或收不破、或亦破亦收，或不破不收；¹⁰而總歸豁顯大乘空宗諸法性空無相、無說的畢竟空義。〈破一品〉主要從萬法存有、從個物存在，以及從認知的因果關係立場等三個角度，說「有一瓶」同一不可得，實則「不一」；〈破異品〉則由「有一瓶異」的「合異」問題、「一多」問題、有法爲生因、了因的問題，以及「有、瓶」的有分、諸分問題等說「有一瓶」相異不可得，實則「不異」。印順認爲「『中觀論』對於執一執異，特著重破異。一般的說來，佛法破斥外道多重於破一，因外道大抵皆立一其大無外的大一，如大梵、神我等。佛說諸法緣起，生滅不住，使人了知諸法無我。如說五蘊、十二處、十八界、十二支緣起等，重在破一。後因小乘學者不解佛法的善巧，以五蘊等雖求我性不可得，而蘊等諸法不無，每墮於多元實在論。聲聞者多執此差別諸法爲實，故《中論》特重破異。」¹¹而提婆則以「不一不異」，總破一切有爲法所執「大有與萬像」之間爲一爲異關係的不當，並呈顯出緣起性空的般若空義。

總之，本文嘗試處理的《百論》中有關龍樹、提婆破申萬物與存有之間「一異」的問題，其實在傳統的形上學中涉及存有論與認識論的問題，原本便屬於哲學與宗教思想中較爲精緻、繁瑣，而令人棘手部分。問題的關鍵即在存有（Being）一字，在各家思想的討論中，是多義的；如海德格（M. Heidegger）便認爲在傳統的形上學中「這個常被說成“是”（is）的“在”（being）有這些含義：現實當前、經常現存、正

進行、出生、產、呆、屬於、垂、代表、現身、支配著、上任、露面。」¹²若能對這些含義有所釐清與掌握，相信對於中國、印度或西方形上學的存有論問題，當可更清楚的理解，並進一步的從事比較異同。由於本文只以《百論》〈破一品〉〈破異品〉爲討論對象，尙未能一窺提婆破申「有爲法」問題的全貌，此則有待日後繼續對《百論》破情塵、因果、常、空等，從事較完整的討論。

參考文獻

1. 吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》（台北：文津出版社，1991）頁3、7。
2. 孫長祥，〈僧肇對有無問題的辨治——以《般若無知論》爲主的討論〉（《元智人文社會學報》，第一卷第二期，1999.07），頁55。
3. 吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，頁218。
4. 吉藏，《百論疏》，（CBETA 電子版，大正新脩大正藏經 vol.42, No.1827，中華電子佛典協會 cbeta@ccbs.ntu.edu.tw），頁53~55。
5. 吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，頁249。
6. 印順，《中觀今論》（台北：正聞出版社，1987），頁89~90。
7. 孫長祥，〈大乘中觀對自我本體與認知問題的破申——《百論·神品》釋義〉，《佛學與科學》2007，第八卷第一期，頁17。
8. （英）渥德爾著，王世安譯，《印度佛教史》（北京：商務印書館，2000），頁92。
9. 梁漱溟，《印度哲學概論》（台北：河洛圖書出版社，1979），頁84。

10. 參見吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，頁 12。

11. 印順，《中觀今論》，頁 108~109。

12. Martin Heidegger, "An Introduction to Metaphysics", Yale University Press, Inc. . 1959, P90。

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 Rebuttal to Being of Dharma by Madhyamaka — Connotation of *Confront Identity* and *Confront Difference* in *Śataśāstra*

Chang-Hsiang Sun
College of General studies, Yuan Ze University,
Taoyuan, Taiwan

This article, mainly based upon the major theme of universal existence of metaphysics, studies how **Āryadeva**, in *Confront Identity* (破一品) and *Confront Difference* (破異品) of *Śataśāstra*, uses the example of “Being, Unity, Bottle” to rebut the various misunderstandings of the unorthodox views about “identity and difference, being and non-being, whole and part” of “Being and Appearance”, and clarifies the impartial view of “emptiness by causality” (緣起性空) and “neither identity nor difference” by **Madhyamaka**.

The article is presented in three parts:

1. Introduction: how *Dvādāśadvāraśśāstr*, *Mulamadhyamakakarik*, and *Śataśāstra* in Madhyamaka, relate to metaphysics.
2. rebuttal to identity and difference as by *Śataśātra* :
 - (1) clarify the context problems of the Chinese translation of *Śataśāstra* and explain the connotation of “identity and difference” in metaphysics.
 - (2) rebuttal to Appearance as by *Śataśāstra*'s: clarify the ideology of the unorthodox views and **Āryadeva** and then explain how **Āryadeva** in *Confront Identity* rebuts the unorthodox views about Being and Identity from the different dimensions of the Being of dharma, the existence of the particular, and the cognition of causation.
 - (3) rebuttal to difference of “Being, Unity, Bottle” as by *Confront Difference*: how **Āryadeva** in *Confront Difference* rebuts the misunderstanding about Being and Particularity from the different dimensions of many-in-one, one-in-many, causation and differentiation and integration (有分諸分).
3. Conclusion: summary and reviews of the whole article.

Keywords: Madhyamaka, *Śataśāstra*'s, identity and difference, Being of Dharma, Being