

原著

大乘中觀對自我本體與認知問題的破申 ——《百論·破神品》釋義

孫長祥

元智大學通識教育中心，桃園，台灣

本論文旨在依據提婆《百論論·神品》一文，討論提婆如何在與外道的論辯過程中，破申印度數論、勝論等派有神論的自我觀念，而豁顯出大乘中觀「無我無非我」的無神、無我觀。全文共分成三部分。一、前言：關於自我心靈思索的一般考察：扼要綜述中西印哲學與宗教對自我觀念探索的問題意識，並歸納出「自我的存在、本體與認知」三大核心問題，做為本文論述的線索。二、《百論·破神品》對有神論自我觀念的破申：先說明提婆《百論》的著作；次由〈捨罪福品〉空、無相、無作的觀點說明提婆的立論點；再分由「覺、知、思」三方面，說明提婆破申有神論自我觀的重要內容。三、結論：綜撮前文進一步檢討，表明佛教的興起主要在批判印度各宗派的學說中集其大成，形成「諸法無我」的觀點。

關鍵字：百論、自我、覺知

壹、前言：關於自我心靈思索的一般考察

有關「自我」心靈問題的探索，在古今中外的哲學、宗教領域中，一直都是一個備受關懷與討論的最重要核心問題。大體而言，西方哲學由「認識自己」的立場出發，循著探索做為人之所以為人的實體、主體是什麼的思考路線，以構想自己心靈本體的方式，構想世界並以理性格式化的方式解釋世界。近代以來笛卡兒從懷疑一切中醒悟到「我正在懷疑」，而懷疑代表「我正在思考」則是不可懷疑的事實；「我思故我在」，從而肯定人有個不可懷疑的自我思維「主體」的「存在」，並在自我主體思維的理性活動中找到了人類建構知識的最明晰起點，建立了主體性的哲學。而西方近代哲學家則從人內心與外在世界交接的過程，反思外在事物如何進入內在心靈之中的心理狀

態、心理過程，又如何構造出有關世界與自我的知識，確立了內在形態形上學或認識論的進路，也開啓了對心靈意識問題的深層研究。而中國哲學對心靈自我問題的思考路向則主要是由人在宇宙自然情境中的生存狀態出發，認為人是自然的一份子，而自我心靈更是其本。人以身體的形態在生存場域中，因「感物心動」而自覺，在與自然、社會、他人的感通因應互動中「物來而順應」，有歷史的、持續不斷的調適、模仿、內化，從而建立了人已物我有機整體關聯的「身體化認識」的自我觀點。或以為從理性的意識、還原於生理、意志活動、機體的功能等西方自我意義的觀點，都不適用於中國人的自我心靈意義的討論；「……如果我們要嚴格地限制於同西方關於自我的理論相

投稿日期：2006年12月30日

聯絡人：孫長祥

E-mail：sunch@saturn.yzu.edu.tw

關的解釋性範疇，中國人簡直是“無我”。」¹因為中國人「認為欲望意志情感等等只是人的心理現象，非人心之本體；心之本體卻是虛的，心只是一虛靈的明覺。」²

在印度「自我一名在梵為我（atman）或神我（Purusa）或命（jiva）均指不變，是常之主宰，頗似世俗靈魂之說。……而梵網經中歷數關於神我諸計，或謂我是色（猶言物質），四大所造……或謂我是無色（非物質），為想（猶言知識）所造；或謂我亦非想，係發知識行為，或享受之本（故有我為知者、作者、受者諸名），而非知識行為或享受所構成（如數論謂我為知者，而一切知識則屬於覺、我慢等），異執群出，不克備舉。……在印度諸宗，咸以解脫人生為的。」³而比較特殊的則是佛教在印度獨出的以標舉「無我論」的主張，批判並反對婆羅門教的梵我一元論，以及各部派宗教的自我思想，以追求解脫自我的束縛。「但這種理論在佛教發展中並未真正貫徹下去，因為輪迴解脫理論亦是佛教的一個重要理論，而講輪迴與解脫就要回答什麼是輪迴與解脫的主體的問題。原始佛教的理論體系中的矛盾在部派佛教時期引起了教徒間的爭論。」⁴爭議的焦點之一即是「在佛經中佛陀常用的人我（補特伽羅， pudgala）這一術語是指真正的實體，而且還從一個身體出來投胎轉世到另一個身體呢？或者只是日常語言中的慣用語，而在哲學論述中應該用嚴格分析而來的幾種實在法相來代替呢？如果不是人我，是不是法相的集合體五蘊（skandha）輪迴轉世呢？」⁵

從以上中西印各種有關自我心靈探究線索的簡要說明，或許可以概括的說：人類之所以汲汲探索自我心靈的目的與類型，或是為了認識人自己，或是為了造就自己成為一個人，或是為了認知與了解自己如何認知與建構世界萬物，或是為了發現人生的無常與苦而力圖超越、解脫等等；一言以蔽之，即是探討「自我的存在、本體與認知」三大核心問題。因此或主張有我、或主張無我，解釋各異，也都有各自的殊勝之處，而這兩個論題恰成一組對立的論題。在各種的討論

中，以在印度興起、發展，標榜「諸法無我」的佛教觀點特別值得注意，尤其是龍樹、提婆的大乘中觀派認為不論有我、無我，都只是一種邊見、邪見，必須嚴加破斥，所謂「諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非我。」（《中論·觀法品》）才是佛陀正觀。問題是究竟中觀派本身的立場為何？針對那些印度的哲學與宗教派別？怎樣的自我觀點？又如何進行批判、並加以駁斥？本文在此並非全面深入探索大乘中觀派批判自我的觀點，而只針對龍樹弟子提婆在《百論·破神品》中，對印度外道神我、自我思想加以駁難、論辯的內容加以辨析。

貳、《百論·破神品》對有神論自我觀念的破申

（一）提婆《百論》一書與破申論辯的立場

據史載提婆為龍樹最親密的弟子，在佛教教義的立場上也與龍樹最接近，或以為「然而不像龍樹，他已經把菩薩放在首位，將佛法表現為菩薩道。除了這種表現上的主要差異，他的著作可以看做龍樹的補充。……就全體而論，他的批判目標較多的是某些特定部派的理論，較少涉及一般哲學概念。除了早期佛教部派觀點之外，他還批判當時兩個最大的婆羅門哲學宗派數論（Samkhya）和勝論（Vaisesika）的基本概念……在另外一本重要著作《百論》（Śataśāstra）中聖天對各部派更進一步的攻擊，指名道姓系統詳細的駁斥他們的教義理論；這真正的是一本論戰性作品，基本上並不是闡明自己學派的主張……他所用的還是龍樹的方法。」⁶由這段論述看來，要想理解提婆《百論·破神品》論辯的觀點，有必要先理解龍樹中觀思想的立場。

基本上龍樹的思想主要表現在《中論》一書中，以真俗二諦為宗，本性空實相，主張人空、我空、法空、緣起性空、空空，涵攝「諸行無常、諸法無我、寂靜涅槃」三法印，據「不生、不滅、不常、不斷

、不一、不異、不來、不出」八不中道，造《中論》而奠定中觀派的理論基礎。誠如《中論·觀因緣品》⁷所稱龍樹之所以造此論是因爲：

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。……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……龍樹菩薩爲是等故造此中論。

如果從對照前文關於自我問題的分說，或許可以說龍樹《中論》或者大乘佛學的理論核心，正是針對各種宇宙萬物、生命、意識起源的猜測，以及「種種說我、我所」等邪見的批判。而這些邪見的根荖總歸是有關「自我」的「知見」問題，只不過龍樹批判印度各宗派的目的在「顯正」，闡揚佛教超越各宗派在如何解脫「自我」束縛問題解答的勝義。龍樹、提婆著作傳入中國最主要是以《中論》《十二門論》《百論》《大智度論》等四論爲代表。就此四論的內容而言，龍樹旨在「摧外道、折毗曇、排成實、呵大執」，既批判佛教以外當時印度「但九十六術，栖火宅爲淨道」，也針對小乘佛教內部自身「五百異部，縈見網爲泥洹」⁸的偏執，以及中觀派以外大乘未了般若智而執有溺空等障蔽者加以辨治：一言以蔽之，所以破邪顯正，宣揚大乘了義教。

四論中的《百論》爲提婆所造，今本

漢譯的《百論》爲婆藪開士釋，鳩摩羅什譯，僧肇謂「百論者，蓋是通聖心之津塗，開真諦之要論也。佛泥洹後八百餘年，有出家大士，厥名提婆……。于時外道紛然，異端競起，邪辯逼真，殆亂正道。乃仰慨聖教之陵遲，俯悼群迷之縱惑，將遠拯沈淪，故作斯論，所以防正閑邪，大明於宗極者矣。……論有百偈，故以百爲名。……論凡二十品，品各五偈。後十品，其人以爲無益此土，故闕而不傳。……有天竺沙門鳩摩羅什……先雖親譯，而方言未融，至令思尋者，躊躇於謬文。標位者，乖迕於歸致。大秦司隸校尉安成侯姚嵩……集理味沙門，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，無間然矣。」（僧肇〈百論序〉）換句話說，僧肇認爲漢譯本的《百論》並非全本，而是經過姚嵩與羅什反復對照原典，「陶練覆疏，務存論旨」，約爲十品。從漢譯《百論》十品的篇目觀之，除了首篇〈捨罪福品〉外，其餘各篇皆以「破」爲名，是提婆以實智、權智二智爲宗，「與外道對面擊揚，鬪一時權巧智慧，但提婆權智，巧能破邪，巧能顯正。而實無所破，亦無所顯，故名實智。」實則「百論正破外，傍破內」，其中有破而不取者，取而不破者，亦破亦取者、不破不取者。要之「百論爲迴邪入正，始行之人，故始自三歸，終入方等，故從淺至深。」⁹漢譯《百論》所破的先後次序與內容包含「神、一、異、情、塵、因中有果、因中無果、常、空」等論題，首尾相貫，鞭辟入裏，層層剝盡，豁顯空義。

總之，《百論》立論的立場與《中論》其實互爲表裡，《百論》所採取的論辯方法不脫「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」八不中道，在〈破神品〉中提婆即謹守八不中道，對外道神我、自我的各種基本預設的形上立場加以辨析破解，言簡意賅、條理分明。以下即就〈破神品〉的脈絡，逐一加以分述。

（二）由〈捨罪福品〉空、無相、無作的觀點立論

在進行〈破神品〉的討論之前，首先必須簡略交代《百論》為何要破斥諸家邪見，以及其論辯的基點。提婆除了依中觀立論破斥諸家，其主要的論辯立場，或許可以由〈捨罪福品〉中窺見幾個要點¹⁰：

第一、尊佛為第一世尊，認為「佛知諸法實相，明了無礙，又能說深淨法」，尤其是佛說的「惡止善行法」較諸其他諸家法相更為優勝。

佛略說善法二種，止相、行相。息一切惡，是名止相；行一切善，是名行相。何等為惡？身邪行、口邪行、意邪行。身殺、盜、淫；口妄言、兩舌、惡口、綺語；意貪、瞋、惱、邪見。……何等為止？息惡不作。若心生、若口語、若受戒，從今日終不復作，是名為止。……何等為善？身正行、口正行、意正行。……何等為行？於是善法中，信受修習，是名為行。

由〈捨罪福品〉的這段說明看來，提婆所謂佛所說的善法全然是針對「自我」身、口、意所造作的邪行、邪見而產生的；惟有破除並止息自我身口意造作的邪行邪見，奉行一切善，才能獲得真正的解脫。

第二、對於外道質疑佛經「汝經有過，初不吉故」加以辯解，並與外道說一切佛經、佛法之所以自「斷邪見」起始的意義，從而申說法空無相的奧義在言亡慮絕，方為真實。而一般外道或未了悟佛法摩訶衍義者，往往拘限於各宗派或佛教的經書，陷溺於名相文字，妄想以為經書的文字必然或一定能產生或讓人獲得吉利的好事，而「強欲求樂，妄生憶想」，而終不可得。或以為經書所說的法相存在一種神妙的能力，「生」、「能生」或照見、引生讀經者「吉」善之事，殊不知「諸法實相者，心行言語斷；無生亦無滅，寂滅如涅槃。」「自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。」（《中論·觀法品》）著文字相者不知「道之為狀也，體絕百非，理

超四句，言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體……」（《三論玄義》）提婆以為執著經書者實則忽略了真正的佛法至道，應該回歸人自我本身「止惡行善」的修行才是根本。而佛經所說先惡後善的次第，只不過要讓「行者要先知惡，然後能止，是故先惡後止。」（〈捨罪福品〉）

第三、至於說要如何行善，〈捨罪福品〉謂「惡止善行法，隨眾生意故，佛三種分別：下中上人施、戒、智（修妬路）。行者有三種，下智人教布施，中智人教持戒，上智人教智慧。」則因應眾生的差異，而有施戒慧的不同，這三法各有淨與不淨之別，所謂的「不淨」，主要是指行善之人若有「施而求報」、「持戒求樂報」、「世界智能增長生死」等的念頭，即為「不淨」；也就是說只要修行人心存交換、樂報、能不能求得自己吉善好處的欲念，都會造成一種身心的煩惱、繫縛，終不得解脫。相對於「不淨」而有所謂的「淨」，意謂施者愛敬利他不求回報，持戒者心不悔而生歡喜、厭離貪欲而得解脫。對修行佛法者而言，最難的是對於「罪福」妄念的捨棄。惟有上智者洞悉「罪福」二者在生住滅時各有苦樂，而事實上苦樂二相無常，是以應該都勇於捨棄「罪福」的無常；要知「無相智慧第一。無相名一切相不憶念，離一切受，過去、未來、現在法心無所著。一切法自性無故，則無所依，是名無相。」真正的智慧解脫之人即在能以「空、無相、無作（無願）」三解脫門捨福得道，不當有不知無證而強說證悟的增上慢，才能獲得大解脫。

總之，提婆在〈捨罪福品〉中標榜以尊佛為第一、離文字相以及一切法性空無相三個信念捨離罪福而得解脫，做為論辯、破斥各家著文字相的戲論，以及貪欲某種福報的妄念邪見。以下即秉此信念，舖陳〈破神品〉的內容。

（三）〈破神品〉對自我問題的破申

1. 外道諸法有神「自我觀」的基本立場

〈破神品〉一開始外道即表明是由數論派的迦毗羅與勝論派優樓迦「神及諸法有」的立場，反對大乘「一切法空無相」，尤其是「諸法無我」的主張，而展開與提婆的論辯。大體而言，外道主張的基本信念為一種接近泛神論的「神我論」，所謂：

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；神為主常，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。優樓迦言：實有神常，以出入息、視眴、壽命等相故，則知有神。復次，以欲、恚、苦、樂、智慧等所依處，則知有神。

在這段扼要的敘述中外道表述了幾個重點：第一、相信並肯定有神、心法、色法的存在，也就是說肯定神普遍存在於意識、物質、現象之中，為萬法之源，能生人、人的覺識與萬物。第二、冥初之前不可知，自冥初始知自性產生覺、我心、五微塵、五大、十一根等二十三諦，涵括人與物等一切世間法的實有，且各有其自性，能生一切各別法。第三、在諸諦之中，有不敗不壞之「神」常住其中，「攝受諸法」，並在其中發生主導的作用。第四、能認知此神我、萬法自性與二十三諦者即能得到解脫。第五、人以人自身的身體、呼吸、視瞑等生命活動現象、壽命所顯現的狀態，以及內心的欲望、瞋恚、苦樂智慧等活動，認知到所有的這些活動必須要有個能活動的主體、必須有所依憑的能生的實體，而認知到「神」的存在。

或以為外道所謂的廿五諦可以「約為三義，一自性，第一義諦也。二變易，中間二十三諦也。三我知，第二十五諦也。或約之為四句，一本而非變易，謂自性也。二變易而非本，謂十六，或云但十一根。三亦本亦變易，謂七諦或云十二法。四非本非變易，謂我知。要言之，舉世間一切法歸納於二

十三諦。其間十一根屬人，十法屬物，而大與我慢則所以階於自性者。皆是從自性變易而來，故曰變易。變易非真，仍當還沒於自性。唯自性與神我為實；自性能生發，神我能受用。」¹¹ 換句話說，數論等所謂的「自我」是建立在人與萬物都有個做為內在主宰、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，成為萬物內在中的「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」為主，唯有「神我」常覺明了、能知，以思為體，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」者為其根荖，世間一切法為其變現。而提婆在繼〈捨罪福品〉對人所以信仰的罪福觀念加以分辨之後，即撮末歸本，直搗外道信仰的核心——神與自性的實有，加以破解。就本文從大乘討論「人自我」問題的角度而言，提婆所要破斥的即是認為在「萬物自我、人自我」之中，共同有個物之所以為物、人之所以為人，做為人與物之主宰、又常住己身之內不變不改的「自我」實體概念。「神我」在「自我」之中作用、自我為神我的一部分，「神我、自我」合而為一，因此辨「自我」亦所以辯「神我」的問題。換句話說，〈破神品〉旨在破人、法背後有神存在、並支持與產生各種作用的形上本體假設，與人對此的相信、妄念與執著，尤其是神我與自我有「覺、知、思」的三大問題。茲依此線索的順序，分段說明如下：

2. 「神覺為一」——覺相是神辯

依照外道的說法，自「冥初生覺」，然後有覺生我心、五微塵、五大、十一根等

的次序，則「覺」為生萬法之始、常住萬法之中，因此才有「覺相是神」的命題；而提婆即針對此命題，依八不中道提出質疑。從提婆與外道往來論辯內容看來，其實「覺相是神」的內涵相當複雜，理由是依上文所解說的：「神」遍在宇宙萬物之中，又總攝諸法、變易萬有；因此「破神」即是總破外道諸法與根本在神的主張。然而自〈破神品〉論辯「覺相是神」的內容歸納，提婆所辯駁的包括：神覺一異、常無常、遍不遍、力用與因緣、有生無生等論題。換句話說，提婆全篇所辨析的或可謂是一組概括外道全體對「神」這個概念的基本意涵；大體而言，外道所謂的「神」是普遍、常存在宇宙萬物之中，能覺能知、有力能生與作用，而為萬法之因，萬法則為神所生之果；萬物變易中有神，而神自身卻不變易；人我的覺知活動中有神，而神又有人所不知的靈妙活動。而對「覺」的描述又與「神」相同，因此才有「覺相是神」的命題。對於外道「覺相是神、神覺一也」，認為人之所以能覺察到諸諦，是因為有一種常住在有情心識中之「神我」的神妙靈動、變化莫測、不可思議的作用而產生「覺」的看法，提婆則以「不一、不常」說「覺非神相」，回應外道。提婆的辯解重點有三：

第一、覺相各異與神一不同，覺相「屬因緣故，本無今有故，已有還無故」：依外道的說法冥初之前無覺，人我俱不能覺察到萬法的存有與變化，必須依賴「神」與各種因緣條件的聚合；因此所有因緣而有的覺相無常、各不相同。如此一來「若覺是神相者，覺無常故，神應無常。」則應該說「覺與神異」，而非「神覺一也」。

第二、駁覺為生相，「神非生相故常」：外道辯說覺因緣而生固然無常，但「神非生相故常」。提婆則以為如此的說法，正好說明了神與覺是相異的，因為外道認為所有的覺識活動之中都有「神」普遍存在其中，而為其主宰；而今卻說覺有生相、神

非生相，則覺、神二者各處在不同的位置，違背了「神」具有普遍性的意義，「而覺行一處不能周遍，是故覺非神相」。如果由「覺」的立場思考，神與覺相等為一，覺之生有不周遍之處，神亦不該周遍。若是為了固執「神」周遍存在的主張，即會陷入「神則二相、覺不覺相」的困境，而產生「神若墜覺處是則覺」，反之則不覺。

第三、神力遍覺中，有用無用辯：外道進而又辯稱，所謂神的周遍是指神力的周遍；神力在覺之中，雖然處於覺之中無用、未表現，但仍一直含藏於覺之中，因此沒有所謂的「神若墜不覺處是則不覺」的問題；只不過「神雖有覺力，要待因緣合故，乃能有用。」如燈照物現，因緣只是「能令覺有用，不能生覺」，生覺者為神。提婆則反駁說，若依此說則意謂神的覺力要等待因緣聚合時，覺才有用，那麼覺因此而有生住異滅的「生相」，「若神覺不異，神亦是生相。」而以燈照物現做比喻也有問題，因為就算燈不照物，物仍然存在、可得而用，「若因緣不合時，覺不可得，神亦不能覺苦樂。」

由以上的說明可知，提婆以為外道「覺相為神、神覺一也」的觀點，其實只是相信「神」普遍而必然存在於萬物之內，而為其主宰與動力，「神」落入在萬法之中則為其「自性」，「覺」即為對此萬法「自性」有神妙能生、神力的覺察。這種結合「神」與「覺」在我的意義，終究是以神為依歸。從大乘佛學的角度而言，外道之「覺」只是對一種超越而遍在萬法中神力的肯定，只是因為先相信「神」，再依此去強求神在自我中，賦與自我一種力用的理解，實則缺乏對人自身「覺識」的經驗實證，與佛教純粹自「人自我」本有之「明覺」，而不超乎人之外，想像在「人自我」背後有神、有一個作為自我主宰的實體才有我覺的實證立場不同。而外道為了說明「神我」的有力能生，又以因緣加以說明，如此一來，即是立基在其宇宙觀的

第二層級——萬物變易的二十三諦，即「色法」之中加以說明。而這部分的解釋則涉及到由神而覺而我知的，我如何認知的問題討論；換句話說，覺為本，而去認知世間萬法隨因緣變易的二十三諦部分，亦即關係到前文區辨的外道神我與自我有「覺、知、思」關聯的三大問題中，有關「知」的部分。

3. 「知覺一義」——知是神相辯

誠如前文的說明，在外道的「神我宇宙觀」架構中，自冥初以下覺、我心，以及屬物的五微塵、五大，屬人的十一根等，一切法皆自神而出，在人覺知之前已存在於宇宙中；但是人對於對這些必須待因緣具足，而後才能「覺」與「知」。為了進一步申說「覺相為神、神覺一也」，外道從人如何對客觀世界色法認知的角度立說，外道對「覺知」的看法與提婆的回應，有以下幾個重點：

第一、覺、色先存，「知覺一義」，覺待因緣而後知：外道認為「知覺一義」，含藏於人內在的自我之中，人之「覺」與一切色法都先已存在，但人未必能知，必須等待因緣條件聚合，人才有所知。提婆則反駁說外物的色相本身，並不因為人知不知才有色相，而人對諸色相的認知則有待因緣際合才有覺知；當因緣未合時，色相固不能覺知，但是「覺」卻可以明了自己不明了；如此一來則覺有知、有不知，與「知覺一義」的意涵相違。

第二、「知與神異」，神合知名有知：外道認為神與知畢竟不同，「神不墜無常中，亦不無知」，「神情意塵合故，神有知生；以神合知故，神名有知。」神之所以有知，是因為藉由人的六根與六塵相交接，然後才產生認知外界的問題。人的認知是因為「神雖有能知，用知則知，離知則不知」。提婆則自「知即能知」，毋須假設神的能知，人才有知的觀點，加以反駁：認為依外道的說法，外物的色相在外物本身

，而不在人對外物的認知活動中，如「牛相牛中住，不在有牛中，是故雖人牛合，有牛不作牛，但牛為牛。」同理「知相知中住，神不為知」。而外道所謂的「神情意塵合故知生」，只說明了因為自我認知的條件具足了，知即「一時」產生，而不是「用知」才知，也非先有神才能知，因此只可以說「但知能知，非神知」。

第三、知依神而有知，知與神為二名：針對提婆的批評，外道則由認知對象（實際存在之物，如馬）與被人認知而在人身心之中的認知現象（如馬的形色概念）的關係加以辯解，認為人之知是依附「神」而有，所知的對象與人身心中的「有神作用之知」的現象相合，我們才說是「知」，才稱那個被認知的外在對象為那個對象之名（如「馬」）；如說知道「黑壘」——黑色的堡壘，黑（顏色，如知，求那、為依附體）與壘（物體，如神，陀羅驃、為自立體）不同，黑依附在壘上，而二者相合被知，而名為黑壘。「神與知合故神名能知，不但名知，亦非是知，與神合故知為神。」提婆則謂：依外道的理論「神」「知」不在屬人與屬物的二十一諦之中，而因為人依「神」而「知」，才以「神」所作用的結果名為「知」；若此說正確，則「神」與人物諸諦合一，「神應非神」此一。其次，即使以「求那、陀羅驃」為依附體與自立體的關係說明，而依附體非自立體，也只能說是相異的兩物。外道以「人與杖合，故人名有杖，不但名杖。杖雖與人合，杖不名有人，亦不名人」為喻，說明「神與知合，故神名能知；不但名知，亦非是知；與神合，故知名為神」。提婆認為這是混淆了「杖與有杖」——實際存在的外物與在我認知中存有的外物知覺，事實上二者不同，認知的內容（知相）只能存在「知」中，而非神中，因此「神非能知」。

第四、「實有神，比知相故」：接著外道從「見諸求那依陀羅驃，以比知相故

知有神，神知合故，神名能知」，說明知中有神是由「比知」而得，即內心由已知而推求到未知；即使「行無故知無」，不論有知無知，「神應常有」，而得到神知存在的結論。提婆認為外道所謂「比知」有神的存在，恰好是否定了「神知」，因為「若神知者，有處有時不知，是則非神」，「比知」的目的在推求未知、不知的狀態；若說「神知」是由推論而知，則是肯定神「有處、有時」是無知，那麼便與神遍知的信念不符。再者，外道的說法是「見共相比知故有神」，離開呈現共相事物的本身則不可推知，因為「離去者無去法」，只能以有知可見的部分推求，而非無知不可見的部分推求，「是故不應以知故知有神」，更「不應見知便有神想。」

總之，在〈破神品〉中所辯論的第二個重要論題，在討論自我對外物覺知是否為「神」的覺相？是否依神而有？外道的主張肯定覺與色先有，且都自神而出。神在自我之內為「能知」，自我依此能知，經由六根與六塵因緣會合，才有各種對外界之「知」的產生。即使不如此，也是經由自我與外界認知的部分結果，「比知」推論有神在自我認知活動中主宰人的認知活動。要之，外道對於人之所以能知與我知外界諸法起源看法，都指向一種以有神作為認知主宰的學說。大乘提婆則力破我知色法的活動背後有一個神妙不可知的「神」在主導的看法；甚至以為即使無神，但卻有個做為我之所以為我的「實體、自性」，仍是一種的我執，而必須徹底破除、止息這種的執著。而人之所以難以理解「諸法無我」，最大的困難不在對外在諸法的認知活動所形成的拘障，而在自我內在思惟中自我緣慮、思量的造作、取舍，所形成的各種心所法，對此則必須證悟「內外我我所，盡滅無有故；諸受即為滅，受滅則身滅。業煩惱滅故，名之為解脫……。」（《中論·觀法品》）〈破神品〉的第三個重要的論題，即在承接上文對外界認知的討論，轉而對內界問題——有關心所取舍，為神之思問題的辯論。

4. 覺思與身心——「心所」中有神

在與外道論辯對外界事物認知的「知非神相」之後，提婆與外道的辯論主題轉向人自我身口意、心內在所以「知取」的思惟活動，包括：苦樂、煩惱、觸受、五情、意識、宿習、意念等，種種心所相狀的「身心關係」問題的討論。基本上外道仍一貫的堅持有神論的立場，認為自我身心之所以有「知取」的活動乃是「神」的作用，其所討論的內容，包括以下三項：

第一、「神有思維，身有動力」：外道在繼「覺知」活動的討論之後，緊接著以「如手有時取，有時不取，不可以不取時不名為手，手常名手」為例，說明「神」「有時知，有時不知，不可以不知時不名為神，神常名神。」人有身但不一定能覺知身體與苦樂，如死人有身但無覺識的作用，因此若無神則不能知有身也不能覺苦樂；而能讓人覺知與行動者，即因為有神的「作用」，神下決定，而手去取；神與身之間的關係如「盲跛相假能去」，「神有思維，身有動力，和合而去」。再者，神又與身體的有觸覺知的方式不同，「神無觸如空」，因此身體有斷滅，「神但惱而不斷」。

提婆則辯說：知與取不同，如手能拿取東西，並非「手相」，而是手的作用（手業相）；不能因為有拿取的活動、作用，便說有手。對外道有身不一定能覺苦樂的說法，提婆則以為這是由於在思維中的區分身心不同、為二的結果；因此提婆以「刀害身，是時生惱。若刀害神，神亦有惱者，神亦應斷」的例子說明身體的受創（觸），會引起內心的苦惱；假使拿刀威脅「神」，也能引起內心的苦惱的話，那麼神也如身體一般是可以斷絕的。外道說「神無觸、如空」，提婆則謂如果認為神為非物質性的、無觸，那麼又如何可能影響到物質性的身體？畢竟「去法從思維生，從身動生。身無思維，非覺法故；神無動力，非身法故；如是身不到餘處。」「神與身」或者說「心與身」的活動方式是由思維下決定與身體去行動的活動狀態表現出來的，其實離

開「作用者的作用（身）」則無法討論「作用者（心）」的問題。因此，外道說「身無思維」是認為身體屬物質性，而從「非覺法」的觀點立說；說「神無動力」則是由神非屬物質性的「非身法」立場為說。如果區別了這二者，則身心為二橛，彼此不相干，神、心無法作用於身，「如是身不應到餘處」。再者外道所謂「神有思維，身有動力，和合而去」，如「盲跛相假能去」的說法，提婆則回應說：依理而言，瞎子與跛子二者身心之中同時存在二觸與二思維，也應該可以彼此互補而共同活動；然而依外道區分神思維、身有觸，二者各為迥然不同範疇的觀點，則神身之間並不存在「和合、相假」而去的關係。至於外道說，神與身不同，「神如空而無觸」，因此身體斷滅時，神則常而不斷的說法，提婆以外道「神遍滿宇宙、故常」的信念反駁說，既如此，則身體之中亦當有神常住，因此如果身體可以斷壞，那麼神也當可以斷壞。

第二、「神能取色、動情、意識」故有神：接著外道由「取色、異情動、意」三種內心的不同作用，說明有神在其中主宰與發揮取舍的作用。外道首先認為眼耳鼻舌身等的感官只是攝受，而不能知道色聲香味觸等五塵，因為「非知法」，必須「知神能知」，由「神『用』眼等，知色等諸塵」。而神之「用」則受限於「所用」的感官（如眼耳等），以及感官所攝受的特定對象，而有不同的取擇。其次，感官的作用只在攝物，但在攝物之後卻會引起一些內心的情態，如「見他食果，口中生涎」，眼睛只是看見，不能知味，但「有眼者能知」，而「能知即神」，要之由這些情態的實際發生可知有神在其中作用。而人也可以經由兩種以上感官共同作用而有知，「如人眼先識瓶等，闇中雖不用眼，身觸亦知，是故知有神。」這也說明了神「用」感官識物，如以眼見瓶，當在黑暗中不再能見瓶時，卻可以觸覺知瓶，即是因為有神的作用才知道不同感官所攝受的是什麼。再者，在各種的感官之中有人的意念、意識等存在，神才能顯現、知道諸色，「如死人雖

有眼，無意故神則不見」；但意識只能知塵而不能自知，「意不自知，若意意相知，此則無窮。我神一故，以神知意非無窮也。」總之，在「取色、異情動、意」的內在活動，都有神在其中作用，才能知色、情、意的活動。

提婆認為上述「神能取色、動情、意識」說法的根本，還是在肯定有神的力用普遍存在於自我內心的信念而已；既然神普遍的存在於各種感官取色的活動，無處不有同一而普遍的神的作用，那麼人為何不用耳見，而要由眼見？〔如人用鎌刀割刈五穀，當沒有鎌刀或即使有而不用鎌刀時，也可以用手刈穀；若如此說，那麼耳朵也應該能見才是〕。而堅持說神「用」某種感官（如眼）才能見，則是區分神與所用的感官相異，既相異則意謂神沒有某種感官（如眼），則不能用某種感官感知取色（見）。至於說「見他食果，口中生涎」，能引起一種人內心的情態，基於神遍在與作用的看法，那麼其他的情態為何不能發生？而外道以「人燒物」為喻說明神與內在情態的關係，是不當的比喻；其實應說「火燒物」，「人無燒相，火自能燒，如風動木，相階生火」，「無有作者」。總之，認為有神的作用才有不同情動的說法不能成立。至於意識能知感官所攝受內容的看法，「若有意能知，無意不能知者，但意行眼門中便知，神復何用？」如果說「由神知意」，則也可以質問有誰來知神？如果答案是由神知神，那麼便與「意意相知」一樣，會產生無窮之「知」的困難。提婆認為對此問題的解答，佛法中「以現在意知過去意，意法無常」的觀點比外道「意」中有神常住的說法困難較小。要之若以「意是知相」的觀點而論，意本身即能知，離神亦能知，毋須假設有神才能知；況且神若與知不同，神也不應該能知。

第三、「宿習、念相續故」應有神：由於數論、勝論等外道相信因果輪迴的觀念，也相信我心之思中有過去世的積習以及記憶等的作用，彼此相承相續，能在現在世中呈現，並在未來世中相繼，這些也都還是有

神的緣故。「如小兒生，便知行憂喜等事，無有教者。以先世宿習憶念相續故，今世還為種種業，是故知有神亦常相。」考察宿習與憶念等活動之所以能產生，即在「神意合，以勢發故念生」——神與意識結合，而生發一種勢能、力用，不斷引生各種「念」，人才有持續性的知道。而其他例子如「人先左眼見，後右眼識」，左見右識，以及手為身體的部分，手的部分活動，可以說成是身體全體的活動等等，有關知覺的恒常性、過去知與現在知的接續，以及部分與全體的統覺，都必須基於神作用於宿習與念的連續性關係而生「知」。

提婆對於「宿習、念、相續」的辯論主要以「無常」破解外道理論有「神」普遍常住的觀念：認為就「念」的起源處而言，一、「神常遍諸塵，無不念時，念從何生？」二、「若念一切處生」則「念」應該遍布在所有的地方，如此一來則意謂「一切處就應一時念」，念應該是同時發生的，而非念念相續；三、如果認為各個「念」分別在不同、可分別的處所產生，「神則有分」，有分則非普遍，故神無常。其次就「宿習、念」的可分辨、相續而「分知」的觀點而言，「若念生，是時知；若念不生，是時不知」且「分知不名知」，那麼便與前面所辯論「知是神相」的論點一樣，都導出「念即是知，神復何用？」總體而言，依外道的說明大都是「神意合故神知生」，反倒是「神」普遍存在而遍知的意義較少，既如此，為何不以佔大多數的「不知」意義說「神不知」？總之，外道以全體與部分關係說有神，全然只是著言語相的戲論而已。

總而言之，〈破神品〉的第三部分主要在破「心法」中「有神」令我能思的主張，由以上辨析的內容看來，所辯論的主題包括「神有思維，身有動力」、取色、異情動、意、宿習、念、相續等等內心思維與身心活動的主要現象。這些內容在一般的見解中，認為是屬於哲學與宗教中有關構建「自我」心靈深層內在的基礎問題。然而在提婆的論辯中，只說明這是一種有神論自我觀的邪見，指出自我的這些活動中有神常

住其中，而為自我的主宰與促使其作用的各種說法，都有其困難所在，卻始終不肯說這些論題是屬於「自我」問題的核心概念，畢竟「諸法實相中，無我無非我。」（《中論·觀法品》）。

參、結論

以上即循著《百論·破神品》提婆與外道論辯的線索，提契出「神覺為一、知覺一義、覺思有神」三大主軸，分別說明提婆對外道相信自我的「覺、知、思」中有神普遍常住、存在與作用觀點的批判。本文雖然秉持哲學中有關「自我」的問題意識做為切入點，依〈破神品〉文本內容加以闡述，但並非代表是大乘佛教或提婆破斥「自我」的全部論點；而只是釐清了一些有神論者的「自我」觀點。茲將以上的討論撮要說明如下：

第一、總體而言，〈破神品〉所破斥的主要是以印度數論派、勝論派為代表的一種以肯定「有神」為基礎，並以「神」做為自我存在與認知活動終極保證的觀念。而所以討論「覺、知、思」三者，則是因為外道以「覺」為人我的自性，神在覺中能起一種神妙的勢能、作用，讓人覺察諸法；以「知」為神在自我之「覺」中生發，以自我為主、覺知客觀化世界萬物與萬法間主客關係的認知（色法）；以「思」為神用人的意識讓人取色動情、起心動念，並在念念相續中促使自我了別、自我統一、並與神我同一（心法）。換句話說，外道以神等二十五諦構建了自我、身心與世界萬物的秩序；並在萬法之上安立一個常住不變的神，既超越自我、人、物等萬法，又能內在人、法的自我中，而為主宰自我、身心、物質等變易萬法的力用；神為萬法作用之因，萬法為神作用之果的學說。而這些在提婆而言，正是自我的最大拘障，是以不遺餘力的加以破斥，以求自我的真正解脫。

第二、而提婆〈破神品〉與外道論辯的最主要意義在「即事對治」在人、法背

後還有神存在、支持與作用的實體、自性的形上假設與對此妄念的執著；而秉持大乘中觀的主張，以為所有的色法、心法，一切根識皆無神，從而否定了有神。而基於外道神我為一的主張，否定了有神同時也否定了有我，究其實則是對神、我的雙重否定。相對於外道的說法，佛教主張法無我——外在客觀世界物質現象不存在主宰者，人無我——人內在主觀方面也不存在起主宰作用的靈魂；我法二空。而「有我、無我」又形成一組矛盾，事實上就如〈破神品〉開始所說的「若有神而言無，是為惡邪。若無而言無，此有何過？」依中觀的立場，有神之說根本是個假問題，應該說神「不有、不無」。外道所謂的有我說，是因緣而生的；提婆的論辯也是藉由外道說神我的這個因緣才說無我，而所有因緣而有的一切法空，有神之說原即無，何破之有？是以提婆所破終無所破。

第三、如果依照前文所歸納有關自我的探索包含「自我的存在、本體與認知」三大問題來看，外道所以主張自我的「覺、知、思」有神之說，只在為「有知」立說，認為「知」二十五諦有神遍在，即可得到解脫。而大乘佛教基本上也由「覺、知、思」說唯識了知、分別義，不過卻要說「無知」，大乘所謂的「無知」並非針對外道的「有知」所立的對法，而是意謂根本就沒有「知不知」的問題。至於外道說「知」二十五諦即可得到解脫的問題，則是誤解了解脫的意義，因為解脫意謂解離、脫棄，並非得到，而是根本無所得。《轉識論》謂「(如此)轉識不離兩義，一能分別，二所分別。所分別既無，能分別亦無。無境可取識不得生，以是義故，唯識義得成。何者立唯識義？意本為遣境遣心。今境界既無，唯識又混，即是說唯識義成也，此即淨品。煩惱及境界並皆無故，又說唯識義得成者，謂是一切法種子識，如此如此造作迴轉。或於自於他，互相隨逐，起種種分別及所

分別；由此義故，離識之外識不成，此即不淨品。」¹²

總而言之，從〈破神品〉的論辯內容看來，外道是以有神之說構建自我觀，而提婆的批判則在解構這種「有神的自我觀」；佛教的主要興趣並不在建立自我的認知理論，而是要發現自我心靈認知的限度與不真實，而企圖加以批判、超越，而解脫。

參考文獻

1. [美] 郝大維、安樂哲著，施忠連譯，《漢哲學思維的文化探源》（南京：江蘇人民出版社，1999），頁26。
2. 唐君毅，《中西哲學思想之比較研究集》（台北：宗青圖書，1978），頁112。
3. 湯用彤，《印度哲學史略》（台北：河洛圖書出版社，1973），頁4~5。
4. 引文見姚衛群編著，《印度哲學》（北京：北京大學出版社，1992），頁184。
5. [英] 渥德爾著，王世安譯，《印度佛教史》（北京：商務印書館，2000）頁17。
6. 同上，頁357~358。
7. 本文所據版本為龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦三藏法師鳩摩羅什譯，韓廷傑釋譯，《中論》（高雄：佛光文化事業，1997）。
8. 參見吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》（台北：文津出版社，1991），卷上的說明。
9. 吉藏著，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，頁218、225、233。
10. 本文所引《百論》一書版本為，強昱釋譯，高雄：佛光文化事業出版，1997。
11. 梁漱溟，《印度哲學概論》（台北：河洛圖書出版社，1979），頁77。
12. 引文見陳代真諦譯，《轉識論》（蒐錄在大正《大藏經》第三十一冊，瑜伽部下，台北：新文豐，1992），頁62。

The dialogue of self in *Śataśāstra*

Chang-Hsiang Sun

General Education Center, Yuan Ze University, Taoyuan, Taiwan

Abstract

This paper aims to explore the debate of deism between Āryadeva, on the one hand, and Samkhya and Vaiśeṣika, on the other, in Āryadeva's, *Śataśāstra*. Āryadeva's criticisms against Samkhya and Vaiśeṣika's idea of "Purusa" are discussed, so that his reason for going over the antinomy of anātman and non-anātman in favor of the superior idea of anātman in Madhyamaka become clear. The whole essay is divided into three parts:

1. Introduction: introducing three important questions generally discussed in the studies of Self: the existence of Self, the substance of Self, and the cognition of Self.
2. Main body: discussing how *Śataśāstra* raises objections to the concept of Self in deistic works. It begins with a brief introduction to *Śataśāstra* by Āryadeva, goes on with a detailed analysis of Āryadeva's views in the debate, especially the views presented in the first chapter of *Śataśāstra*, "On leaving sin and fortune" and comes to an end with Āryadeva's explanation of how to account for all phenomena by virtue of 'bodhi, knowing, and cetasa.
3. Conclusion: evaluating the importance of Āryadeva's argument. It is suggested that the concept of ātman in all phenomena originally came to birth as a useful weapon against the concept of Self in deistic works

Keywords : Śataśāstra, Self, bodhi and knowing