

原著

# 大乘中觀對情塵認識問題的破申—— 《百論》破情塵品釋義

孫長祥

元智大學通識教學部

桃園，台灣

本論文主要從哲學認識論的觀點出發，以提婆《百論》〈破情品〉〈破塵品〉中與外道論辯的內容為例，說明提婆在破申「情塵意合故知生」的認識過程問題中，對外道有關「內情外塵」等情塵關係，或認識主體、客體、主客關係、認識過程等見解加以批判的重要論點；並彰顯提婆在論辯中所呈現出的中觀「諸法無我、緣起性空」基本見解。全文分成三大部分，壹、前言：扼要說明哲學與大乘中觀相關的認識論基本問題與概念。貳、《百論》破情塵品對認識問題的破申，下分三段：一、說明提婆論辯「情塵」問題的中觀立場；二、破情品釋義：說明提婆對「自我」生發認知問題，以及自我依「六情」而產生種種知見過程的詰難；三、破塵品釋義：檢討外道所構建出六情與所對（六塵）之間的關係，說明提婆如何以諸法不生、無住，對情塵之間的認知關係加以破斥。參、結論：綜述並反省前文的討論，總結提婆是以「緣起性空、諸法無我」批判與對治「因緣生知、自我造作」的認識理論。

**關鍵詞：**百論、情塵、認識論、緣起性空

## 壹、前言——有關認識論問題的一般說明

有關認識論（Epistemology）或知識論（The theory of knowledge）的問題一向都是哲學問題的核心，這個哲學部門主要在探討並釐清人類感性、知性、理性的認識能力的各種狀況與問題，以建構人類合理的知識，訂

定真理的標準，作為人類可據以正確判別事實、選擇行動的依據，而避免錯誤的判斷與在行動時產生錯謬。從認識論問題在西方哲學史的發展過程中所展現的論題狀況整體反省，大體而言，認識論的問題主要可以包含三個層次：第一

投稿日期：2009年7月15日；接受日期2009年7月28日  
聯絡人：孫長祥，元智大學通識教學部，桃園，台灣  
E-mail: sunch@saturn.yzu.edu.tw

是與本體論的問題交涉，主要關心的問題如：外界、內界是否為相互獨立存在的兩個互不相關的領域？對外界、內界的本體、本質是什麼的形上信念究竟為何？長期以來，這個層面的問題涉及對內外兩界的本體或本質是什麼的爭論，牽涉到對物自身與人自身的信念等等，有關認識論理論的後設問題，比較屬於形上學的問題範圍。第二是關聯到做為人的認識活動、認識的經驗本身的探索與區分：如做為人的一種認識活動，必有一個能認識的主體，也有一個被認識的對象、客體，以及主體向客體聯繫的認識過程、或客體向主體作用的過程是如何的問題；包括能知、所知、主客之間關係、如何轉換、聯結，而建構成知識，並形成判斷的認知程序等問題。第三個層次則是純粹就構成命題化、形式化、客觀化的一般性知識的條件問題：比如說何謂知識？知識的分類有那些？知識自何而來？知識的構成成分是什麼？如何構成為確實、真實知識？做為知識標準的真理是什麼？如何證明或證成等等的被認為是一般知識論範圍的問題。

誠如柏拉圖在其對話錄《泰阿泰德篇》(Theaetetus)所分析的，知識基本上被認為應該包含三個必要條件：信念、真理與證成(Belief, Truth, Justification)。古代西方哲學中比較偏重認識論與形上學思辨信念的關聯性問題，以及外界客體問題思辨性探索的知識信念問題。而近代西方哲學特別重視認識的主體性問題：理性主義企圖從自我的明晰性出發，找到建構可靠知識的理性架構；經驗主義則由人類的感覺經驗出發，經過反省加以澄清與歸納、抽象，建立穩固的經驗基礎，再建立以經驗為依據的知識系統。康德在其《純

粹理性批判》一書中，主要即針對上述的第二與第三層次的問題，在分析與批判經驗主義與理性主義的過程中，綜合理性、經驗二家之所長，說明了真確認識的先驗基礎、思維所對的現象構成過程、條件的意義，以及轉換為命題化表述的形式意義，建立了可以適用於認識與命題化知識的範疇理論。而當代認識論的研究則主要有現象學運動，檢討並批判了認識中能知(Noesis)、所知(Noema)關係，主觀的客觀化問題；另外當代也特別重視知識的第三層次的意涵：由邏輯、語言、符號的形式化知識的立場討論一般知識(knowledge in general)的問題。說實在的，不論著重在那個層次的意涵，畢竟認識論這三層的問題與意義相關互涉、緊密關聯，若要深究討論，最終都不可免的會觸及彼此相關的論題。

而相對於積極的建構認識論或知識論的論題之外，在哲學的討論中還存在一個消極的，對知識懷疑的懷疑論傳統。相應於上述與認識論相關的三個層次的問題：而有懷疑外在事物的存在、人的認識能力、認識過程的可靠性、能否發現真理、能否用語言陳述等等不同類型的懷疑論。換句話說，由於發現到各種感覺、理性認識的實際狀態、經驗，以及對知識的言語、文字的表達與解說之中，存在著變動的、相對的、矛盾的、相互背反的看法或表述，因此拒絕在未能確證的狀態下便獨斷的肯定知識的真確性，而有各種不同類型的懷疑論。比如說希臘時期的Gorgias(483~375BC)便認為：「世間無一物存在；即使有物存在，亦不能知；即使知道，亦不能告人。」否定外物存在與人的認知、表達的可能性。而Pyrrho(365~275BC)及其弟子 Timon

(320~230BC) 則主張：「一、我們對於事物的性質絕無所知，所知道的，不過是事物作用於我們所生的感覺狀態。二、所以我們對於事物的正確態度，當為不下判斷及無所為。三、能夠這樣，然後我們可以避免錯誤，而獲得心靈的寧靜。」(謝幼偉，1991：100-101) 而笛卡爾則從懷疑感覺、也懷疑一切未經理智自我確證的知識出發，而幡然省悟一切皆可疑，惟我在懷疑一事不可疑，因為懷疑即是思考，我疑故我思，我思故我在。由懷疑而發現到不可疑的理性自我的明晰性，從而由此建立知識，證明上帝存在、萬物的存在。是以懷疑為方法，旨在尋繹出不可疑的理性基石而建立確實的理性知識。

其實相類似的認識論問題的討論，在各不同文化、哲學的體系當中都曾經針對種種不同的論題，而展開深刻的思辨與激烈的論辯；由於論辯的目的不同，也構造出各具特色、十分精巧而繁複的認識論類型。當秉持以上的問題意識而來對照龍樹的大乘中觀佛學認識論時，則可以發現做為一門既是哲學又是宗教的大乘佛學中，同樣的具有類似的認識論問題，但是所使用的概念、術語意涵又不盡相同。此外，很明顯的龍樹主張自性空論，以緣起性空說我、法二空，否定物質之法、靈魂之我的真實性，終歸以解脫、涅槃為目的，又與以建構知識為主的西方認識論大異其趣，反而比較接近懷疑論的論述，或者說更接近一種批判認識論的觀點。當然大乘佛學認識論本身的成立，原本即在批判當時印度各宗派與佛教本身的其他教內諸派的基礎上發展出來的，而自有其獨特的形上學依據與獨到而精緻繁瑣的知識觀點。在龍樹之後，無著、世親針對中觀宗的極端懷疑論提出萬法唯識的觀

念論及藏識理論 (ālayavijñāna)，「認為既無外部世界，也無了知此世界的認識，只有那自我證實的識的觀念在認識自身，認識宇宙，認識真實的世界。」(舍爾巴茨基，宋立道、舒曉煒譯，2007：19)。之後的陳那、法稱等，為了和當時印度論理學與認識論的哲學主流思想論爭，著述了《因輪論》《因明正理門論》《集量論》等，發展了佛學因明量論的理論，「使認識論與論理學飛躍地發展。又這兩人縮短了經量論與唯識派 (瑜伽行派) 的理論上的距離，成為被稱為經量瑜伽派的總合學派的成立的發端。」(梶山雄一著，吳汝鈞譯，1990：108)

本文在此並不打算全面處理中觀論派的佛學認識論學說，而只希望藉諸以上所說明的認識論問題意識，以龍樹弟子提婆在漢譯《百論》〈破情品〉與〈破塵品〉中與外道論爭的記載為例，說明提婆在破申「情塵」問題的過程中，所提契的有關認識論的主要論題，以及在論辯過程中所呈現的基本見解。

## 貳、《百論》破情塵品對認識問題的破申

### 一、提婆論辯「情塵」問題的立場

據史載漢譯本的提婆《百論》為婆藪開士釋，鳩摩羅什譯，依僧肇的說法，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〉。第一品主要在立本，說明《百論》的理論立場是依據「空、無相、無作（願）」的摩訶衍義，而在實踐上強調修習「六波羅蜜」，以堅定「止惡行善」的菩薩行。第二品則主要在破人我執，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』。……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。」（孫長祥，2008：54）

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。而探討提婆對於情塵問題的破申，基本上也必須在漢譯本《百論》的基本架構之下，較能掌握提婆的主要論點。而提婆的佛學立場又與龍樹的立場相一致，在展開提婆的破情塵論辯的內容之前，必須先申明提婆所本的龍樹中觀派學說的兩個重點：

第一、龍樹認為「佛陀基本上是教導四諦和緣起論。《根本中觀論頌》表現為這兩項的正確解釋。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，本身都是玄想性的，樹龍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。」（渥爾德著，王世安譯，2000：348）若是按照這個說法，龍樹的中觀也可說是一種批判外道玄想式形上學的學說，間接的也批判了外道的認識論之所以成立的理據，或許這便是《中論》以〈觀因緣品〉為首篇的主要理由。

依照青目的解釋，龍樹認為一般外道對內外界的認識是從一個形上思辨的預設信念出發的，即以爲宇宙萬物是從大自在天、韋紐天、和合、時、世性、變化、自然、微塵中產生的，「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。」（《中論·觀因緣品》）因此要從內外道認識學說的根本理據——宇宙萬物「生滅」的因緣上，以「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」加以駁斥。

第二、就認識論的觀點而言，所謂「情塵」問題，當時印度的主要見解即在先肯定大自在天等等的本體論預設下，討論認識主體中的「能知」，因爲自我具有各種能知的能力、條件，所以可以向外感知、接收各種事物並向內

傳導，而在自我心中形成爲認識對象、認識內容與關係等等「所知」的問題。也就是說，人有眼耳鼻舌身意六根，做爲人能感覺與心知的認識主體能力；而六塵則是由六根向外攝受，而在內形成的色聲香味觸法的種種感覺與心理的性質。這些有關認識的「內情外塵」問題，在龍樹看來只不過是人自我造作的有爲法，之所以會有如此不實的理解與分辨的關鍵在：虛妄的肯定人有個「自我、自性」覺知的實體存在，並視之爲人「能知」的認識主體；「因爲我故有所，若無我則無我所。」（《中論·觀法品》）因爲有這種對「自我、自性」的妄執才形成各種虛假的認識。而這個作爲認知主體的我，正是龍樹所要解消的。或以爲龍樹《中論·觀法品》「……被稱爲『所謂自我的研究的第十八章』（月稱注釋本）、『所謂自我與對象的研究的第十八章』（其他的西藏譯、漢譯等）。實際上，這章由自我問題的考察開始，展開空的問題、事物本性的問題、真實的定義、緣起的問題、真理的永遠性等的議題，反映出中觀哲學的基本立場。」（梶山雄一著，吳汝鈞譯，1990：36）也反映出龍樹與提婆對情塵認識問題的辯正，便是由「自我與對象」的認識關係展開的，旨在「滅我我所故，名得無我智。……內外我我所，盡滅無有故，諸受即爲滅，受滅即身滅。」（《中論·觀法品》）而提出的一種或可稱爲「無主體的認識論」。

總之，依照龍樹中觀派的看法，包含印度各婆羅門外道、數論、瑜伽論、勝論等等各主要宗派有關天人物我的認識與關係的理論解釋，有個共同的基本信念，即是一種以梵天、神我論爲主的泛神論主張，如《百論·破神品》提婆

即引數論、勝論祖師所說的：

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。優迦樓言：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。

也就是說，以數論、勝論派爲代表的外道「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，爲萬法之源，能生人、人的覺識與萬物。……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實有，且各有其自性，能生一切各別法。」（孫長祥，2007：17）不論是外界萬物的認識、內界自我的心識情欲、認識能力、作用，或者說一切色法、心法的存立，都是先肯定有個「神我」做一種主宰、本原，萬物的存在與人的認識都只是此「神我」所生出與變現的。而龍樹對此說法巧妙的抽絲剝繭，直搗其理論的核心認爲：儘管其神我宇宙觀的學說多麼嚴密複雜，一言以蔽之，不過「因緣、生滅」而已。而有關情塵內外的認識活動的分析，無論如何的細緻詳密，究其實，不過是因爲執著自性、有我，而自我不斷在思維之中虛構、想像，才構造出來的。換句話說，龍樹將外道對認識

現象與活動的生發與運作等等複雜的認識問題，化約為「因緣生滅」與「自我造作」二大主軸，而依緣起性空、自性空的「八不中觀」加以破斥。

依本文的討論脈絡而言，數論派等外道的認識觀點是結合前述認識論問題的第一層次形上學與第二層次認識活動問題而形成的。因此龍樹、提婆對外道認識觀點所展開的批判與論辯，也集中在認識論與形上學的交互關係上，而較少涉及純粹知識形式的問題層面。以下即據此觀點，說明提婆在破情塵品中針對相關認識問題破申的見解：

## 二、破情品釋義：對自我生發認知問題的批判

### （一）、外道因緣而有知的生發認識理論

如果以認識論問題做為主軸來檢討《百論》，則〈破神品〉主要破斥的是泛神論外道認識論主張有一個做為認識主體、具有「覺、知、思」能力的神我、自我問題；〈破一異品〉則對萬法存有與個物存在之間同一或相異的因果認知關係，加以質疑並鬆脫其間的因果紐帶。而〈破情品〉則主要從人自我生發的實際認識活動、認識經驗出發，討論人的認知對象、人如何認知、如何形成知的過程等等問題，進行論辯。〈破情品〉一開始，提婆即假外道之口，提出了幾個重要觀點：

外曰：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。

在這段話裏，或可謂提綱契領的說明了外道對認知問題的幾個大綱：第一、外道徵引經文的聖言量為本，直接肯定必然有在我身外之物的存在，且皆

為我所有；因為依據外道泛神論的主張，必然有個「神我、自性」永恒遍布在一切物質與精神之中，而變現成為各種實現出來的形態；在經驗的事實中便「有」事物以各種形態真實存在，並顯現在我眼前，且被我所認知、也為我所有。究其根本，萬法早已存在於神我之中。第二、外道認為「神情意塵合故，神有知生，以神合知故，神名有知。」（〈破神品〉）而神我落入在「人自性」的自我之中，則自我也因「情塵意」因緣和合，而致使「知」的活動生發。第三、外道認為人有自性，而「自性能生發、神我能受用」（梁漱溟，1979：77），因為「情塵意」因緣和合引發的「知」，是對顯現在人眼前事物的直接認知；既然我們能肯定當前事物的實際存有，所以也就肯定了「情塵意」真實存有。

針對外道「情塵意」因緣和合而「生發」成知的說法，提婆則以「不生不滅」的中觀立場駁斥，提婆論辯的基礎主要有三：第一、「見色已知生何用（修妬路）」意謂如眼見現前的事物，即已當下認知，而又再說明認識的生發，只是多此一舉。第二、認為人有眼、耳、鼻、舌、身、意等六種感知的器官（六根），而為「能生」視、聽、嗅、味、觸、念慮等感覺性質，以及具有感覺性質意涵的觀念（idea），都是一種對自性清淨的污染（六塵）。依據外道所謂的「神情意塵合故知生」，只說明了在神我的泛神論信念下，因為自我認知的條件具足了，知即「一時」產生，而不是神「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」。並且依外道的說法，根塵意都是自我本具，因為意想「用知」才知，是以只要討論人以意想用知即知的問題即

可。再者對於「情塵意」和合生知的說明，其實所謂的「和合」，只是對已知的認識活動、內容進行概念、意想的分析而已，並沒有作出有關認識「生發」問題的說明。第三、因為「情塵意合故知生」的「知」是「現前知」，所以根據這種直接「現前知」實有的認識結果，可以推導出必有其認識的原因存在——「情應意有」。說穿了只是從認識的已知結果，以思維去推導出認知的原因，關鍵只是人心意慮求的自我造作。

總之，從以上的說明可知，外道的泛神論「因緣而有知」的認識觀點，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。也就是說，這個說法只是對一種既已存有的、能知的自我，對已存在事物的認知。或以為「僧法人因是執我僅為見者受者，而非作者。我為知見之絕對主觀，為能知而毫不涉所知。故我是思，受用外境。」（湯用彤，1973：87）因此提婆進一步針對「情塵意和合故生知」，而從因緣生滅的觀點論辯認識之「生」的不可能，展開〈破情品〉的論辯。

## （二）、提婆對「情塵意合故知生」的破申

從表面上看，提婆在〈破情品〉中主要是就一個經由「根塵意合故知生」的認識「生發」過程中，所可能涉及的種種問題展開論辯；事實上在論辯背後的企圖，則如《中論·觀因緣品》所說的，在破斥對宇宙萬物是由「大自在天、韋紐天、和合、時、世性、變化、自然、微塵」中產生的邪見，以致而有「種種說我、我所」的認識區分。換句

話說，所有對色法、心法認識的謬見，主要即來自於根塵識、十二因緣而有對待種種「生相」的認識。

從認識論的問題分辨而言，或許可以概略的說外道「根塵意合故知生」的命題，主要是以在我認識的「內情」——認識主體內在的感覺與知覺活動——為討論主題，其中區分了「情」：感官感覺（向外攝取事物的形相）、「塵」：感覺性質（在物則為可感性，轉換為屬於人的色聲香味觸等感覺性質，而在內在認識的判斷活動結構中，則成為內在的認識對象）與「意」：內在的意知、知覺（屬人內在的知覺與意念、理智的活動）。由情塵意三者和合，形成一組由「事物（境、外在）←（內在）感覺攝受—傳導過程—形成意念—完成判斷」合成的、完整認識活動的生發過程。提婆的論辯主要便是循著這個認識生發的過程逐一討論，但在〈破情品〉的論辯中這些內容往往與形上學本體論的問題摻雜不別。

### 1. 現前知與認識生發中見知先後的破申

對於上述外道「情塵意合故知生」，或者說感覺、對象與意知三者和合，生發「現前知」的論點，提婆則分析以為此說的困難有三：第一、以「見色已知生何用」質疑「現前知」，並以眼見物為例，「若眼先見色，然後知生者」，依「現前知」的說法，既然眼睛在看到事物的當下已經完成了一個認知事物的活動，那就不需要再說「知」的產生了。第二、如果說「根塵意合」中內在的意知較優位，先有內在之「知」生發，然後才能有眼見物；則此說又違反了「根塵意」因緣和合才「生發」出意知的主張。因為這個說法意謂沒有感

官（如眼睛）攝受外在的事物即能知，這也意味著沒有根塵為因緣，則所謂「根塵意合故知生」——由因緣而生發的認知也沒有。第三、如果說在認識活動中感覺、對象與意知的「情塵意知」活動是同時生發的，提婆認為這也會產生「生無生共不一時生，有故無故」，在思辨理解與本體論意義上的困難：即見知認識的生發與不生發同時並存的矛盾：如果說根塵的感知（見）與意知（知）已先存於自性之中，而彼此又相待、相依互存，有此即有彼，而共同成就一種認知；則此說可有三種不同的狀況：或者見、知彼此尚未相待而各自獨立時，在各自之中已經有認識的狀態；或者見、知在未相待之前並無認識的狀態；又或者見、知在未成為相待而有時，是半有知半無知，而二者成為一種相互依存的關係時，才完成認識的狀態。提婆以為不論三種情況的那一種，都不可能具有認識的「生發」活動，理由是：如果見知已先「有」，則不應該再生發認知；如果見知中原本即「無」認知，則基於無不能生有，則見知相待也不可能成為有知；若是半有半無，則基於「有無」相互排斥，不可能「亦有亦無」同時存在，因此也不可能「一時生」。總之，基於任何事物不可以既有又無去思考與說明，而認識的生發也不能違背「有無」不共在的原則。而所謂「見知相待一時生」，既然是一時、同時生發，那也就意味著並不需要相待，見知相待的說法不能成立。

## 2. 認識生發過程中六情攝受、去來的破申

其次，提婆就外道認為六情等感官有攝受的能力、能到物上取得外在事物的形相，而傳輸於我內在形成為我的

感覺性質（色聲香味觸等）等感覺的認識過程加以破斥。提婆認為：第一、就感官感覺等六情的攝受活動而言，則可說有一個感官向外及物的照物攝取（去取）過程，而有過程則有空間距離的遠近與時間的遲速。按照「去法」的原則「若眼去到色乃見，遠色應遲見，近色應速見。」可是在經驗中「近瓶遠月一時見」，月遠瓶近二者卻又同時可見，因此說眼睛去到物體而照見、攝受到物體形相的說法堪疑，「故知眼不去，若不去則無和合」，因此說情塵和合生知的說法不可取。第二、外道執著眼耳鼻舌等六根具有情識、力用，能去到事物，而事物的形相也能來到我的心中。提婆則依《中論·觀去來品》的分辨方式反駁說：以感官攝受事物的過程分析，攝受的過程也是一個包含現在、過去、未來三時的運動過程，而六情的攝受運動——以眼為例「眼未對色則不能見……因對色名為見」（《中論·觀六情品》）——必有一個能攝受的根識（眼）、攝受的作用方式（見），以及攝受到的對象（色、塵）。換句話說：眼是能見的情根，見是眼的作用，塵是被見的事物。而依照中觀「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦去」的說法，有關「去」的時間與運動的特性都只是剎那生滅、不斷流動的而無停頓的「住相」。因此說因為有眼去看事物而認知的說法，都是才生即滅的；所以說情塵和合生知便是一種相對的虛假說法，只是在意想中固執一個不變的常駐心相所產生的假相，「若眼先見色，事已辨，去復何用？若不見去，不如意所取（修妬路）。」第三、既然說因為有眼睛能見到事物的認識過程，只是以自己意想中的固定心相為說，那麼不如說對「情塵」因緣相合而能知事物

的認識，根本便是心中意念的取擇。畢竟眼根本身只有攝受的能力，而並無像「意根」一樣的思辨取擇的認知能力。除了眼根之外，其他的耳、鼻、舌、身等根識並不像眼識一般有看見的狀態，但也只有攝受而無思辨取擇的認知能力，無法形成認識。此外從相對法的因緣相待而有知的觀點而言，若無眼的去見色而取色，那麼從被認識的對象（塵色）而言，塵色更無眼，遑論能取的問題。要之，如果說眼根不需要有及物攝受，便能攝受外物取得外物的形相；此說若然，那麼便應該能夠超越見的經驗，看到一些看不見的事物，「若眼不去而取色者，應見天上色及障外色。」事實上，這些事物並不能看見，「是故此非也。」總之，從眼根對外物的攝受的認識活動過程而言，「不去不來」才是六情諸法的實相。

### 3. 六情性相有力能取的破申

在破斥六情中除了「意」之外的五情對外塵的攝受認知的活動不可能之後，提婆轉而檢討外道六情本身「性相」的形上學設定，也就是說作為能產生認識的六情的本性、作用、造作（業）等問題加以辯駁。外道以眼根為例說，「眼相見故（修妬路）。見是眼相，於緣中有力能取，性自爾故。」意謂眼等六情各有成為眼等本身之所以為各自情根的自性；而依各自不同的自性，表現出不同的形相、相狀；如眼的相狀即為「見」，「見」有力用而能針對眼根所對之境、對象加以攝取。

提婆則依照外道六情各有其「性相業」的區分加以反駁，認為：如果按照外道的分辨，「眼見相」是眼之所以為眼的自性本具，且為一種「了因」有不變的恒常性，「但能顯發不能生物」

（《十二門論·觀有果無果門》），如燈照物，能自照照他。那麼眼應該可以自己看見自己，「若眼見相，如火相熱，自熱能令他熱，如是眼若見相，應自見眼，然不見，是故眼非見相。」而外道則回應說：「眼雖見相，不自見眼，如指端不能自觸。」提婆則以為這個說法是混淆了「相」與「業」的不同，「觸是指業非指相」，因為「相」是六情本體自性顯發的一種特性，而「業」則是性相活動時因緣碰到外物，而與外物之間偶發造作出的一個特殊的結果，非六情本身的性相所有。而外道又進一步回到「情塵意合故知生」的命題上，以五情、意知再加上外緣，共同成就一個認知的活動，如「眼光及意去故，到彼能取色」；說明五情能取外境、加上有光線為助緣，以及意知趨向到事物，三者因緣和合共同形成了一個認識活動。提婆則論難說：這個解釋意謂「意若在彼，身則無意，猶如死人」，內情中的意知要離開自身而到外在的事物上，才產生意知的覺知作用，那麼意知便不再是人身之中的內情。事實上人的意知、意念從未離開人身，也只能存在於人身之中；因此也沒有上文((二)2.)所辨析的有「去來」的問題。在意念之中所區分的過去、未來等，都只是在意念作用時的當下、現在的思想活動中呈現。總之，提婆認為以六情的性相之說解釋「情塵意合故知生」，仍有值得懷疑之處。

### 4. 眼見意知和合完成認識問題的破申

外道認為除了在人身中除了五情能攝受之外，在人身之中還有「意」的覺知作用，「意雖在身，而能遠知」。那是因為「眼意在身和合」，而「意」中有力，能使在人身的眼根等、外緣的

光，以及事物的形色三者聚合，從而讓人產生對遠方事物形色的認知。提婆則反駁認為：如果「意」能「遠知」的話，那麼所謂情塵意內在和合而產生「知」的生發便成問題。理由是：意知在人的身體之內，而事物的形色卻是在身外的事物對象上；既然色在外物上，則沒有屬人的內在情塵意的整體和合，也就意謂六情不能取著外色。如此一來外道所謂的和合所以見色知色的說法，只是分別了眼即能見事物的形色，而意只能取著形色，而所謂眼根的「及物之『見』」的「見」便不存在。外道承接提婆的說法進一步辯稱說，依經書中六情「受和合故取色成（修妬路）」的說法，六情的攝受在感知的內在活動中和合成知，那便應該是在「和合」的活動中便有所取色。提婆則答稱：依照「情塵意合故知生」的主張，事物獨立存在於外界，根塵意存在於人自身內，各有不同的職司，「意非見，眼非知，色非見知」，意不同於見、意也非見相，既如此，則意「不能見」；再者眼的本身為地水火風四大所構造的一種物質，因此既非知相，也不能知。而外在物質的形色本身，既非如眼有見相，亦非如「意」有知相，如此一來即使諸色和合，也不可能取色。眼根如此，其餘的耳、鼻、舌、身等情，依此類推，都不可能和合成知。總之，分辨了根塵意的各別不同作用，而彼此間又各自不相關，因此「情塵意合故知生」的認識學說不能成立。

### 三、破塵品釋義：對外界客體認知關係的破申

#### （一）破塵品的問題說明

在〈破情品〉中提婆主要從認識的活動中，有個「認識客體——認識過程

——認識主體」的認知結構關係中，以自性為本、屬人的根塵意等「內情」的認識主體面考量為出發點，論辯了「情塵意合故知生」的不可能。而在〈破塵品〉中相較於〈破情品〉的對認識主體能力、攝受、能知的破斥，則比較偏重在有關認識對象、客體方面的論辯。不過所討論的認識客體或對象並非獨立在人之外而與人不相干的物質客體本身，而是與認識者相關對待，對認識者能起一定作用，可來到認識者情識中被感知的某物；畢竟認識的活動必然是屬於人的一種活動，離開人則無所謂認識的問題。但是在傳統素樸實在論的觀點中，常常會有一種超越的肯定：不論人知或不知，必然有外在的實體、物質永恒存在；人所知的即為外物本身所有的，二者等同。而在提婆當時的外道如勝論派對萬物的分析有所謂：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。提婆對六根所對的色聲香味觸法等六塵的論辯，基本上即針對外道認為外界的事物本身有「物自性」（實）、具有某種屬性（德）、能對人產生某種作用（業）等，而外物因實德業而與人產生一種認識關係見解的辯論。

大體而言，「實、德、業」在哲學認識論討論中的相近似對應概念，或可視「實」為實際存在的「現見」事物，「德」為「外物中的可感覺性質」，而作用到人身心之內則為人本身的「感覺性質」。而外道在討論與思考認識問題的態度上，比較重視「知」的立場，

強調能知道整個宇宙萬物，精神物質如何從冥初生覺而我心、五微塵、五大、十一根等生發的過程，「能知此二十五諦，即得解脫」（〈破神品〉）。但在一般佛學的觀點中，則視此由外至內的為一種「塵染」，足以污染人的清淨自性，而必須加以解消。不過提婆在〈破塵品〉所要論辯的主題是：因為人有六情等感覺情識能取諸塵而產生的「認知關係」，或者說外物的可感性質與諸情識的活動之間的「認識關係」；雖然在討論人對外物的認識關係時也離不開「大有、和合、同異」等本體論關係的預設（有關這些問題的討論見《百論》〈破一品〉〈破異品〉），但為了與〈破一品〉〈破異品〉討論的問題相區別，提婆的討論明顯的限制在「情塵意合故知生」關係中，自我的六情與六情所對的塵境等認識論範圍內，而不是討論外在事物的存在與否、以及事物之間的存有關係等問題。以下即依據〈破塵品〉討論的次序，說明如下：

## （二）六情與我所之塵關係的破申

### 1. 由塵可取推論有情能取關係的論辯

外道對於「情塵」關係的說明，基本上是由當下直接感知的現實經驗中，實際「現見」到有瓶子被我攝取到，而我不會無緣無故的攝取到此瓶，因此一定有能攝取的六情存在。這個說法或可說是從感知經驗認識到一個事物對我造成的結果，而由此推論必定有一個形成此結果且在我的認識原因，從而肯定「六情」在我的存有；因此如果了解對外物「現見、所取」的塵、境，即可以知道情識「能取」狀態。所以「外曰：應有情，瓶等可取故（修妬路）。今現見瓶等諸物可取故。若情不能取塵，當用何等取。是故知有情，能取諸瓶等諸

物。」

而提婆則辯稱這個說法不盡正確：第一、只因為看見瓶子的形色便肯定有瓶的存在，這是從屬人的個別感官情識所感覺到的部分外物，去推知外物的整體存在，而不是「現見」——當下對一個事物（如瓶子）自相的直接完整掌握。比如說眼睛只看見一個瓶子的形狀色彩，但是瓶子其他的香味觸等可感性質卻是看不見的；事實上一個瓶子包含各種的可感覺性質，而不只有一種視覺的可感形色而已。如果瓶子是「現見」的話，那麼「香味等亦應現可見」，事實不然，「是故瓶非現見」。第二、外道認為：基於人對外物存在的「信念」，以人的感覺情識攝受外物的部分可感性質，即被相信是整體的掌握到外物的全部（「取分故一切取，信故（修妬路）」）；因此只要看見瓶子的形相，便相信看到了完整的瓶子存在。提婆則謂，以個別感覺情識的特性而言，只可說掌握到外物的某些特定可感性質，並不能說掌握到外物的所有可感性質；否則若認為認識部分即包含認識全體（「分作有分」），且同一不別，那麼會產生所有感覺性質都是同樣的錯謬，如視覺「可見」部分之外的香味等也應該是具有視覺「可見」的性質，而事實並不如此。第三、外道認為：由於感覺情識能攝受外在事物的可感性質，對此可感性質只能無分別、也不可改變的，在心中領受的「受色現見」，「故瓶亦應現見」。提婆反駁道：就算有「此」感覺情識（如眼、見）的部分是現見的，那麼不同於「此」的「彼」感覺情識（如耳、聽）部分也不是現見的。因為不同的感覺情識所領受到的是有形事物中不同的可感性質（如眼見色、耳聞聲等），相異的感官感覺對不同的可感

性質做出不同的領受，如眼能見，但不能聽；耳能聽，但不能嗅。因此若在這個眼見「色」的部分「現見」時，則那個「聲」的部分並不是「現見」的；也就是說眼能見而不能聽，意謂著：眼見色的這一部分的同時，眼並無聽相，則意謂眼障蔽了耳聽聲那一部分功能，反之亦然。總歸一句話，不同的感官感覺本身各有限制，其彼此之間不互通；而各別的感覺情識也只能攝受外在事物中可感性質的一部分，而人不能由此部分又不同的可感性質的經驗，推出所攝受事物的全體認識。

## 2. 有關微塵無分、整體現見的反駁

對於提婆認為由不同的感覺情識所取「外塵、事物」的部分可感性質，不能推出對事物的總體認識的意見，外道緊接著從三方面回應辯稱：第一、說明構成宇宙萬物實體的最基本元素是極微而不可再分的微塵，而萬物則是由此不可再分的微塵聚合而顯現的，既然微塵個個都是不可再分的整全，事物由個個整全的微塵會聚而成，因此也沒有部分與全體的問題；再者由個個都是整全的微塵聚合而顯現的萬物，應該也沒有部分與全體的問題，即可謂是一切現見。第二、訴諸以實用性為主的常識經驗信念，如看見瓶子的一部分即認知到有個完整的瓶子，「世人盡信瓶是現見，有用故」，這是一般實用的常識信念。第三、外在的事物因有自性一直存在，如瓶有其自相，因此也呈顯出「現見相」，只不過當眼睛尚未與事物（瓶）會合時（情塵未合），只是人自己沒見到，而不是瓶子不顯現見相「眼未會時，人自不見，是瓶非不現見相」。

提婆針對這三點看法則反駁說：第一、依外道經書的說法，極微的「微

塵非現見」，人無法當下感知、見到，因此「微塵非現見，是故不能成現見法。」就算微塵能被感知到而顯現成為現前可見的事物，那麼就可以按照一般對外界情塵的認知方法「與色同破」。第二、所謂「現見無，非瓶無（修妬路）」，說一個事物當下沒有被見到「現見無」，只是意謂情塵意未合，而未被我所認識到，但卻不是說瓶子本身不存在。外道說：因為當下沒有見到瓶子是「現見無」，所以是沒有瓶子（無瓶）的說法有誤，混淆了沒有認識到瓶子與瓶子不存在的意義。第三、對於外道「瓶雖現見相，眼未會時，人自不見，是瓶非不現見相」的講法，提婆舉經書曰：「如現見生無，有亦非實（修妬路）」，微塵非現見，因此在現見時並沒有；這也意謂如果是在情塵和合呈顯的當下「現見」微塵中能生發「無」的話，那麼即使有事物的形色呈顯，那也是虛假而不實的。「若瓶未與眼合時」，情塵的因緣未合，而無見相生發，所以也沒有相續轉變成「見」的「異相」；之後，當瓶與眼合時才稍有轉變先前未成見的「異相」生發，此時即知道是此瓶的「現見相」產生。而由「情塵意合故知生」，或情塵相合如燈照物現的「現見相」意義而論，其實情塵意合而成為現見相的活動中，並沒有「從無轉有」轉變意義的「異相」產生，「是故現見相不生」。如果現見相能產生「無」的話，「瓶有亦無」。

## 3. 五身一分破故應有塵的破斥

外道認為回到「情塵意合故知生」命題而言，提婆的反駁最多也只有針對眼耳鼻舌身五種感覺情識所對的色聲香味觸五境之一的「眼根色塵」破斥，其餘的並未反駁，那就表示還有其他

「塵」是真實存在的。就瓶相而言，即已經聚合了各種不同的情塵識才呈現出來；雖然由不同根境所成之色，如色聲香味觸等為各不相同的感覺性質，但都呈現出事物的一部分性質。色聲香味觸等彼此之間雖然也可以分辨，但是這些不同的感覺性質，最終還都與事物、對象合而為一，呈現出各種不同的事物色相。

對於「五身一分破，餘有」，只破「色塵」，其餘諸塵並未否定的說法，提婆則同樣依「情塵意合故知生」的命題，卻提出不同的說明，第一、「若不一切觸，云何色等合（修妬路）」，所謂的「情塵意合」是聚合了所有的部分感覺而成為對一個整全事物的直接認識；因為外物、外境具有人的六情「所觸」的色法，人有六情具「能觸」的心法，而二者和合、集聚不同的部分感覺，統合成事物的整體之知。如果沒有包含六根對六塵的所有接觸與攝受，又如何說「情塵意合故知生」各種的色法。第二、說「五身是瓶」這句話也有問題：因為，如果以視覺所見「色」（形色）的部分做為一種的「觸」（感觸、觸受），那麼其餘與視覺見色不同的聲香味等其餘各部分感覺性質，則可稱之「非觸」（不觸）。因此說事物是由各不同部分的「色分」和合成色——如「視見色」與「非視見色」的和合，從語意的代換而言則又成為「觸不觸合」而事物呈顯；鑑於觸與不觸（或非觸）是一種矛盾的關係，則「觸不觸合」又成為語意與思辨中的一組矛盾。第三、提婆認為外道如果堅持「瓶與色聲香味觸五分不異」或「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」（〈破一品〉）的觀點，那便是消除了色分或各種感覺性質

的差異性，如此一來，則無法以語言去表達「瓶觸合」而顯現瓶相的問題。再者如果瓶子與感覺情識「觸受」不同，則意謂「瓶子為非觸」，而說「瓶觸合」則產生瓶子的認識，便成「觸（感覺情塵）與非觸（瓶子）合而成知」的矛盾。既然矛盾則「情塵和合」而知瓶之說便不能成立。

#### 4. 四大非眼見之塵，所造非現見

外道接著舉佛經中的說法反擊提婆說：「汝經言，色名四大，及四大造。造色分中色入所攝，是現見。汝何言無現見色？」意謂如果佛經可信，那便該相信一切有形質的事物都是地水火風四大，與四大所造作的。而各種四大與四大造作出的形相或塵境的各可感性質（色分）都能被「六情」攝受而形成現前可見的種種；基於四大是遍在一切事物中的「物自性」，所以也都應該是「現見」的。佛經也說「身根取，故四大有（修妬路）」，物質性的身體與根情識等，都能自四大中因緣攝受而成，而所有由四大所造的事物中也都具有地水火風四大的存在。

提婆則答稱：雖說地水火風四大的堅濕熱動四相，能顯現出一切事物的形質、形色，但四大畢竟不是眼睛所能見到的；因此，由此四大所造的也不能「無中生有」造作生出「現見」，由四大所造的一切，也應該不是現見。而依外道的說法，眼睛的能見與四大中的火有關；照外道本體論的主張：四大是普遍存在於一切事物中，如果火遍在一切事物中，而火又是熱相，照理說「火中一切熱」，其他地、水、風也應該呈現為熱相。然而四大中也唯有火是熱相，「餘非熱相」，而今又說「火中四大都是熱相」，那就不需要區分為四大；如

果地水風都不是熱相，也不能以火之名概括，間接的也否定了火是四大之一。以此類推「地堅相、水濕相，風動相亦如是。」

#### 5. 諸法不住，無取塵處

雖然提婆從外道的形上學理論立場，即認為事物由微塵、四大所造、現見、呈現的本體論基礎上，破斥了所有關於外塵是一種「現見」，能為六情攝取的說法，而外道仍繼續從兩方面聲稱：第一、「色應可見，現在時有故（修妬路）。以眼情等，現在取塵故，是名現在時。」因為人有眼情等不同的、能取的感覺情識，直接在當下攝受感官感覺所感知到、任何在時空、情境中存在、而有形相的事物，因此有色等「決定相」可取。第二、外道回應提婆先前對「現見相」有無的詰難，而說「受新故故，有現在時（修妬路）。汝受新相故相，觀生時名為新，觀異時名為故；是二相非過去時可取，亦非未來時可取。以現在時故，新故相可取。」也就是說感覺情識在攝取事物的色相時（受），需知六情但能顯發色相，都限定在感覺直接攝受事物的當下；這不是攝受事物的「有無」問題，而是「新故」的問題。當感覺情識在攝受諸塵的可感性質之際，情塵因緣和合，從而顯發出可感的色相稱為「新」（「觀生時名為新」）；而與情塵的因緣未到，事物也尚未會聚顯色、顯出可感或感覺性質時的不同相比較，則稱為「故」（「觀異時名為故」）。不論是說「新」或「故」，都只是感覺情識的「能取」在現在時、在當下情塵因緣和合「可取」色聲香味觸等塵境的顯現，而不是說在過去時或未來時可取各種塵境中的可感性質。

不可諱言，外道的答辯似乎十分周到；但在提婆中觀的立場看來，依然漏洞百出，外道的說法剛好說明了「無取塵」。提婆的論辯主要秉持中觀「不生不滅」的立場，說「眾緣所生法，無自性故寂滅」，破斥外道以「有為法」而說外物有「生住滅」相的觀點。提婆認為：依外道事物的性相永恒遍在、「情塵意合故知生」的理論，則上述的第一點說明會產生兩個困難：甲、如果說色聲香味觸法等六塵是因為與眼耳鼻舌身意等六情，因緣和合，而「後」顯發事物中各種已有的色相（故相）；事實上「是相非故時生，初生時已隨有」，只是因為起初還十分微小，所以未被知道，當因緣具足時，「故相（舊相、原初之相）轉現，是時可知」。如果事物的色相既然本來即已具備，則不需要說情塵和合才取色。乙、「若初無，故後亦無，是應常新。」理由是：既然所有的「色相」都是本具、舊有的，只是起初極微未被攝取而知，到顯現之後才知道，則不應該有從無到有的生發問題。如果在起初時沒有任何極微的塵色，那麼之後也應該沒有，因為「無不能生有」；既然如此，那麼感覺情識所攝受的各種對象，便應該是一直新異變動的，沒有固定、常住不變的事物形相、色相；如此一來，情塵和合也終究無法攝受到特定的「決定相」，因此也否定了「情塵」的能取、可取的問題，所以說「今諸法不住故，則無住時。若無住時，無取塵處。」

第二、至於說「觀生時名為新，觀異時名為故」的說詞，提婆認為這個說法不過是玩弄言說的戲論而已。因為所謂的塵色的顯相，意指情塵和合時才顯發出來；而「情塵未和合」時，並不意味沒有各種色相，各種色相只存有而

未顯發。因此說「觀生時名為新」，不過是說生發舊的「新」，再者「若法久生，新相已過」，也沒有「新」相，也就是意謂「新相異新」，而該說成是「故」相。如果說因為情塵和合而生發，但生發的卻又是已經存有的，明明是舊有的，而又說是「新」的，「故則為新」。所以不論外道對情塵和合所生的塵相說「新」說「故」，都是言說的戲論而已，比不上中觀的「第一義中無新無中無故」的勝義。

破塵品的文末，外道辭窮，而反問提婆「若爾得何利？」提婆則總結在本品中的論辯，說明之所以要破塵想，目的在破人對六情的所取障，永離諸塵對人的限制，了解在「情塵意合故知生」的認識生發的過程中，所有因為因緣生起的、對外塵事物的認識，從新的、半新的、舊的等等，都沒有與情塵和合生知的認識問題。如果能從情塵之間的關係，了解到情塵意之間「各各不合」，而體證「諸法不住」的真實奧義，而遠離因妄想情塵和合而造作的種種虛假的認識、自我造作束縛苦惱，則不會受到自己貪念、妄想從塵色法上固執取擇到對事物的認識，而得到真正的解脫。

### 參、結論

以上即是提婆在《百論》〈破情品〉〈破塵品〉針對外道「情塵意合故知生」的命題所展開的往復論辯過程中，發展出有關情塵認識問題的主要線索與內容。誠如前文所言，大乘中觀論派的龍樹與提婆將外道對認識現象與活動的生發與運作等等複雜的認識問題，化約為「因緣生滅」與「自我造作」兩大核心，而以緣起性空、諸法無我、自性空對治；並依八不中觀原則闡述「情塵和合故知生」的謬見與不可能。誠如

印順所說的，「中觀法不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法—內在相依相待中，更深入到事事物物的本性中去觀察的。由緣起法以觀察無自性的因果事相，即從緣起到緣生，這是隨順世俗的中觀法。依緣起法以觀察法法無自性的本性，洗淨衆生的一切錯謬成見，即從緣起到寂滅，這是隨順勝義的中觀法。」（印順，1987：55）

當然本文只是以破情塵品為例，隨順兩品的脈絡而加以闡述，而未全面照顧到中觀批判認識論的全部內容，事實上在本文有限的篇幅內也不可能。主因即在情塵這組相依相待的緣起有為法內容與形上學本體論的問題夾雜不別，不易釐清，若要交代有關情塵認識的所有形上學背景，勢必需要更多的篇幅。不得已本文在討論的過程中，只能擇其與本文討論主題相關的部分簡略敘述，或許因此而使本文難免夾敘夾議之譏。從本文企圖從認識論的角度辨析提婆與外道論辯的內容而言，不可避免的必須涉及佛學的認識論或所謂的量論，但是佛學認識論名相繁多、辨析精微、體系龐大嚴明，加之古今異解，要找到確當的相對應概念，其實也不容易。因此本文只能視為一種以《百論》破情塵品為例，對中觀派批判認識的問題與概念從事自我澄清的嘗試，而本文中未及討論的部分，則有待日後進一步研究與發展。

或不免有疑，從以上討論的內容反省，提婆所論辯的內容應是一種懷疑論的觀點，是對外道因「情塵和合故知生」認識觀的懷疑。其實從中觀的立場而言，視之為一種近似西方極端懷疑論，或者視之為一種懷疑一切而不肯定一切的虛無主義的看法，並不十分恰

當。由前文的討論省察應該可以說，提婆確實是從懷疑的態度出發，質疑並批判外道情塵認識的不可能；但是提婆導出的結論，卻是要「破邪顯正」，在遮撥、破斥外道學說的論辯中，彰顯大乘中觀正知、正信的正確性與真實性。提婆的論辯只是因應外道以情塵意知建構的一個認識與知識系統、組織架構的造作，而相應的從事一種解構的活動。也就是說提婆論辯的目的，並不是要依破斥外道認識理論的基礎上，另外建立一個屬於中觀派自己的認識理論。究其實或可謂提婆的論辯，根本只是一種經由論辯解構自我妄想構造的活動過程；希望經由這個解除情塵知見的造作過程，還原般若空智的狀態，而讓人獲得大解脫的智慧。因此從理論的角度而言，可視之為一種對一般外道認識理論的批判，而稱為批判認識論；從中觀的角度而言，對情塵意合而成知的批判，只是即遮即撥，無捨亦無得，不斷的開顯過程。誠如吉藏所說的，「提婆與外道對面擊揚，鬪一時權巧智慧，但提婆權智，巧能破邪；而實無所破，亦無所顯，故名實智。」（吉藏，1991：218）又或以為龍樹、提婆的中觀是訴諸一種神祕的直覺，從前文的討論，或可謂如情塵意和合認知的過程，無不經過「八不中道」的解離過程而涅槃；在過程中的每一步驟都是清楚明白的，因此也就沒有什麼「神祕」不可言說、唯一而不可重複經驗的意義，但有「直覺」而已。其實從修行智慧解脫的角度而言，中觀是經由批判自我、因緣生知的種種自我造作的過程，而豁顯「諸法無我」與呈現般若空智；並不在破斥他人、外道的以取著情塵，建立「我、我所」結構的認識觀點，彰顯一切只是不思議、不妄執的主觀直覺而已。

總而言之，《百論》做為提婆《四百論》的入門書，提婆精簡而扼要的綜合論述了與各家論辯、破申的大綱。也就因為過度的精簡，而使得在閱讀與討論上難以周全掌握。但大體而言做為導論、入門的論述，反而更需要對全體問題的熟悉，有清晰的問題意識，嫻熟各家的理論差別，才能有全面的涵蓋性。本文只是藉由提婆破情塵的討論，管窺中觀派對情塵認知問題批判的一斑，如是而已。

### 參考文獻

1. 提婆著，婆藪開士釋，強昱釋譯，《百論》，高雄：佛光，1997。
2. 吉藏，《百論疏》，大正新脩大正藏經vol.42, No.1827，中華電子佛典協會(CBETA)電子版，cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。
3. 龍樹，韓廷傑釋譯，《中論》。高雄：佛光，1997。
4. 隋·吉藏，韓廷傑校釋，《三論玄義》，台北：文津出版社，1991。
5. 湯用彤，《印度哲學史略》，台北：河洛圖書出版社，1973。
6. 梁漱溟，《印度哲學概論》，台北：河洛圖書出版社，1979。
7. [英]渥德爾著，王世安譯，《印度佛教史》，北京：商務印書館，2000。
8. 印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1987。
9. 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄：佛光，1990。
10. [俄]舍爾巴茨基著，宋立道、舒曉煒譯，《佛教邏輯》，北京：商務印書館，2007。
11. 謝幼偉，《哲學講話》，中國文化大學出版社，1991。

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，頁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，頁52~66。

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 cognition in Śatasāstra's "Breaking Sense & Breaking Objectivity"

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

This Thesis is mainly from the viewpoint of philosophy epistemology, in these two chapters: Breaking Sense & Breaking Objectivity in "*Śatasāstra*(百論)" by Āryadeva, with the content which Āryadeva fought against the outsiders as the example, we do illustrate the course that Āryadeva explained that the process of cognition on "From the factors: Sense, Objectivity and Consciousness, the percipience is self-evident", which is the essential point that Āryadeva criticized those outsiders who did insist "sense in inside, objectivity on outside" that is relative to the interaction between Sense and Objectivity also, even including the subject, object and the relation between subject, object, and the process of perception, etc. That discussion also manifest that Āryadeva would like to demonstrate the essential contention "Anatta and Dependent Arising Regarding Emptiness" in Madhyamikas.

The full text is divided into three major parts: First, the preface: The summary of basic problem and concept about epistemology that is correlated with in philosophy and Mahayana briefly.

Second, The argument that Āryadeva explained these questions of perception on two chapters: Breaking Sense & Breaking Objectivity in "*Śatasāstra*(百論)", that is divided three sections: 1.State the view position of Aryadeva in Madhyamikas about his argument on Sense and Objectivity. 2.The Interpretation of "Breaking Sense": Āryadeva argued those questions about the perception of "self" and the process from dedicating to judgment by six senses. 3.The Explanation of "Breaking Objectivity": to criticize those theories that six senses is relative to the six objectivities built by outsiders, and also how Āryadeva "Dharmakaya not created anywhere whatsoever, Non-abiding Nirvana instead of what the outsiders said.

Third: Conclusion: Survey and introspect the discussion of preceding paragraphs, with "Dependent Arising Regarding Emptiness and Anatta" to oppose the theory "the Nihilism".

**Keywords :** Śatasāstra (百論) , Sense & Objectivity, Epistemology, Dependent Arising Regarding Emptiness