

說一切有部之中有觀

—以有無和轉變為主

釋宗平 撰

本文為印順獎學金得獎論文

目次

【壹】前言

【貳】有無中有之論辯

【參】中有之形狀

【肆】中有可不可轉的問題

【伍】《瑜伽論》中有與有部的關係

【陸】結語

【壹】前言

中有即一般所說的中陰身，是生前死後的接續橋樑，可說為死生之間的聯繫仲介。在《雜阿含經》中，婆蹉曾請問釋尊說：「諸弟子於此命終捨身，即乘意生身生於餘處，當於爾時非為命異身異也（常見）？」⁽¹⁾乘意生身生於餘處，容易誤為外道的神我常見論，也因眾生喜歡有我，有些與我相近的用語，釋尊儘量避免不用，即使說依惑、業而有的輪迴，猶恐執為不變的常我。本文所要探討的中有，就是從業力思想上所開展出來，其根源可在《奧義書》的二十大主題——業與輪迴，稍見端倪，但佛教中並無不變的靈我可從此生到來生。

各部派中，說一切有部（以下簡稱有部）是承認「定有中有」，所以就中有的敘述，散見於《大毘婆沙論》。筆者擬將較具爭議性的兩大問題：「中有之有、無」與「中有可、不可轉」等問題，來作為中心論題。有無「中有」與論師對業果相續解釋不同有關，可藉此辯析認識部派論師在「緣起」教義下，如何說明無我與輪迴。即使主張「定有中有」，也不可違背無我的磐石，必要與「我」作一番釐清。至於「中有可、不可轉」的問題，與現今教內的超薦度亡有關，值得留意！如果中有不可轉，現今佛教內的超度法會在精神意義上雖有

(1) 《雜阿含經》（九五七經）大正 2.244 a - b

其價值，但論其功能是否唐捐？相反的，若中有可轉，是否會導致佛教的超薦佛事再度活躍呢？因此筆者才想試著從論師們的意見中，理出一個不違釋尊悲智本懷的見地。「可、不可轉」有不同意見，有部倡中有說，所以本文就以有部之中有為主，從《婆沙論》、《俱舍論》中，一探中有之實際堂奧。並從參考《瑜伽師地論》的文獻中，逆尋有部「中有不可轉」中另一「可轉」的轉機。

【貳】有無「中有」之論辯

部派中，說一切有部主張「唯欲、色界定有中有。」⁽²⁾大眾部、化地部針對有部的「定有中有」，提出異義——「都無中有」，⁽³⁾認為有情一期生命結束，因緣和合即生，無須假藉「中有」投胎；也就是前一生命結束，因緣一和合，後一期生命即生，所以沒有中有托胎的問題。然主張有「中有」的部派中，看法也不一致，例如：有部以欲界、色界有中有，無色界「無色」故無中有之外；也有主張無色界「有色」，所以與欲、色界同樣有中有；或認為欲、色界業猛利者無中有，業遲鈍者有中有。⁽⁴⁾依有部認為：有情須藉父精、母血托生，

(2) 《異部宗輪論》大正 49.16 b

(3) 《異部宗輪論》大正 49.16 a

(4) 《大毘婆沙論》大正 27.352 b

當中由「中有」投胎，亦即是有情前期生命結束，未來生有在未生之時的中間橋樑。無色界無色故無「中有」，其理由在《婆沙論》中有多種說法，但最主要的理由有二：

1. 非田故器；謂色法是有田器，無色界生無諸色故，定無中有。
2. 連續處別；死有、生有令不斷故而起中有，無色界生無方處別，可須連續而起中有，故無色界定無中有。（大正 27.358c-359a）⁽⁵⁾

中有另一名為「意成」，意指「中有」並非經由父精母血和合而生，而是由意識所化成之身。不過，《婆沙論》說「色法是有田器」，又說「中有必依色處起」，⁽⁶⁾這似乎明示了意識所成之身的中有身「有色」！而在《婆沙論》卷一百三十五也說到「中有」確為大種所造色所成之身：

中有當言有大種、無大種耶？當言有大種，無有現色離大種故。中有當言有所造色、無所造色耶？當言有所造色。……中有當言有心無心耶？當言有心。（大正 27.700a）

色法是「中有」的田器，無色界生無諸色，故無「中有」；然而譬喻師也主張有「中有」，其身唯意識所生，非極微所成身。色的定義是「變礙義或示現義」，⁽⁷⁾而無色界與其界有

(5) 引文中的「1、2」或「一、二」或「——」為筆者使引文條列明了而加，非經論所原有。

(6) 《大毘婆沙論》大正 27.353 c -354 a

(7) 《俱舍論》大正 29.41b

情的特點是：無自然國土與居處宮室，亦無色礙之肉身，僅以眾同分、命根等假和合為體，其體非色，故立「無色」名。中有乃色、心之和合體，所以三界中，除了無色界之外，其它一切地處，凡有「連續處別」，皆是屬中有活動區域。世親在《俱舍論》也同意說：「有色有情具足四有，若在無色中闕具三」，⁽⁸⁾其所闕的就是中有階段；而在《瑜伽師地論》卷一亦說：「當知中有，除無色界，一切生處」。⁽⁹⁾由此可知，色、心和合的中有，在「無色界無色」的設限下，當然不被認為無色界應有「中有」。不過，有部成立中有的用意，在於做死有與生有的連繫，而投生無色界的有情，唯有「眾同分、命根」的無色假合體，難道沒有甲地（欲、色界）到乙地（無色界）的中間過程？即使有，無色的「眾同分、命根」，並不符合有色的中有身。除非中有能夠色、心分離，達到純精神狀態，「無色界無色」才容許有中有存在的可能。

有部將業力存放於色法，又主張「無色界無色」，那麼未斷煩惱的異生凡夫先前所造之業如何存在？是否與有情中斷聯繫？以有部的根本宗義——「三世實有，法體恒存」，這是不成問題的；無色界固然無色，業入過去仍然存在，再立心不相應「得」，業即能與有情發生繫屬。不過，當無色界的有情命終下生有色界時，昔日的大種或大種造色，已經八萬

(8) 《俱舍論》大正 29.46 a

(9) 《瑜伽師地論》大正 30.282b

六萬四萬二萬劫中斷，最初所得諸根大種應從何而生？又無色界有情下生欲、色界時，中有身如何現起？有部解說是「無始生死久滅大種，與今大種為同類因」，⁽¹⁰⁾「隨當生處中有現在前」。⁽¹¹⁾然《俱舍論》對無色界下生有色界的說法，⁽¹²⁾並不採有部色法能生同類色法之說，而採用經部色心持種說；當無色界下生有色界時，色法由心生不由色起。

關於有無「中有」的論辯，《婆沙論》舉出分別論者與應理論者的看法，一主無中有，一主有中有。這與上面兩派主張相對照後發現，分別論者代表大眾及化地等部的觀點；應理論者則依說一切有部的主張。如論云：

謂或有執：三界受生皆無中有，如分別論者。或復有說：欲色界生定有中有，如應理論者。（大正 27.356c）

又在《婆沙論》分析分別論者與應理論者二師，何者勝時，以應理論者勝，因「分別論者是無知果，是黑暗果，無明

(10)《大毘婆沙論》「無色界歿生欲界，最初所得諸根大種，何大種為因？答：欲界繫。此依種類總相而說，若別說者，應作是說：無色界沒來生欲界，最初所得諸根大種，若生地獄，還以地獄大種為因，乃至若生天趣，還以天趣大種為因。……無始生死久滅大種，與今大種為同類因。」（大正 27.696 a）

(11)《大毘婆沙論》「問：無色界歿生欲色界者，既隨當生處中有現在前，彼無往來何用中有？答：彼先已造感中有業，雖無往來亦受中有業力所引必應起故。」（大正 27.359 a）

(12)《俱舍論》「在彼多劫色相續斷，後歿生下色從何生？此從心生非從色起，謂昔所起色異熟因，熏習在心，功能今熟，是故今色從彼心生。」（大正 29.146b）

果，不勤加行果，由此決定撥無中有。然此中有是實有物，與實有物性相相應」，⁽¹³⁾從對分別論者不佳的評論，和「謂或有執」的用詞來看，很明顯的表示出此派的主張不被有部認同，而且是對立。當然接下來有這兩派的對辯，在此列舉出關鍵點，以便明瞭各部派的立場和所持的角度有那些異處。

一、分別論者的主張

《婆沙論》為評破思想不同的異宗，對分別論者的教義也有收錄，如卷六十九有分別論者的經證，證明定無中有：

問：分別論者，依何量，故執無中有？

答：一、依至教量：若有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄中。既言無間必生地獄，故知中有決定為無。又伽他說：再生汝今過盛位，至衰將近琰魔王，欲往前路無資糧，求住中間無所止。既說中間無所止處，故知中有決定為無。

二、過難證：如影光中無間隙，死有生有應知亦然。（大正 27.356c）

應理論者批駁教證：

彼所引經，是不了義，是假施設，有別意趣。所以者何？經說有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄者，彼經意遮餘趣、業，不遮中有。（大正 27.357a）

對於上面分別論者所引述的教證，釋「無間」義之處，被應

(13) 《大毘婆沙論》大正 27.358a

理論者評為「依文取義」。應理論者認為：經中說有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄者，是遮餘趣、業，不遮中有。所謂餘趣，是指造作無間業者決定招感地獄報，生奈落迦中，不招餘趣報（如餓鬼、畜生）。遮餘業則指此生作無間業後，在次一生受果報，並非此生作業此生受報，也不是在二生以後才受果報，乘此業力命終，必定墮奈落迦（地獄）中受異熟果報。如果依經文取義，也可說造作增長五無間業必生地獄中，而所造四、三、二、一的無間業，因未滿五無間業，所以可以不生無間地獄，因為唯有滿五無間業才生地獄。還有「無間」生地獄中，難道造了業後的第二剎那，立即墮入地獄中嗎？但事實上，也有造作無間業後沒有立即墮地獄的，所以不應依文取義，執「中有」為無。

透過以上應理論者對分別論者的「五無間業」及「無間」的解釋不當提出質疑外，其實分別論者舉極重的「五無間業」以證明無中有，此引證並不恰當，欠缺其普遍性。因為五無間業無中有，那麼非五無間罪的地獄報，是否就可以成立「定有中有」的餘地？而當提婆達多造無間業墮無間獄時，是否果真無須經歷中有階段而即墮地獄？有部回答是「受中有身。然迅難可覺知，初一剎那死有蘊滅，中有蘊生，後一剎那中有蘊滅，生有蘊生」。(14)可見惡業重者，中有住期會越短，因業太猛利，不容許有太長的緩衝時間。

(14) 《大毘婆沙論》大正 27.364 c

接著是應理論者通釋過難：

彼所設難，不必須通，所以者何，非三藏故。世俗法異，賢聖法異，不應引世俗法而詰難賢聖法，若必須通，應說喻過。
(大正 27.357a-b)

應理論者認為，不應舉世俗法來詰難賢聖法，分別論者說此譬喻反而有過失。有什麼過失呢？應理論者反詰分別論者如下幾點：

- 1.影光非有情數，無根無心，死有生有豈同彼耶？
- 2.影光俱時而起，死有生有豈俱生耶？
- 3.影光無間隙喻，乃證中有是有非無。謂如影光無間無隙，如是死有趣中有時無間無隙；復從中有趣生有時亦無間隙。(大正 27.357b)

這裡出現一則有趣的問題：應理論者一方面反對分別論者不應用世俗法來詰難賢聖法，但另一方面卻反客為主，也取「影光無間隙喻」來證成定有中有。在《婆沙論》中，分別論者以「燈之無間」來證明無中有，但在《俱舍論》中，同樣主張定無中有的大眾部卻改變「無間隙」的說法，以「有法續生，而於其中處亦有間，如依鏡等，從質像生，如是死有、生有，雖處有間，何妨續生」，⁽¹⁵⁾來說明死有趣生有時，有二地處別；就如一個物體透過鏡子可直接顯出影像，物體與境中像能同時存在，所以死有趣生有，無須經歷中有。同樣一個譬喻卻有兩種完全相反的解釋，無怪乎應理論者會說

(15) 《俱舍論》大正 29.44 b

「世俗法異，賢聖法異，不應引世俗法而詰難賢聖法」。《俱舍論》中的大眾部主張死有趣生有的過程「有間」，與《婆沙論》中的分別論者主張「影光無間隙喻」，似乎有「有間」與「無間」的不同，然其目的仍然一致，都在強調死有趣生有之時，不需中有做為聯繫。

二、應理論者的主張

應理論者依何教量，說有中有：

一、依教量：

- 1.入母胎前要由三事俱現在前。一者，母身是時調適；二者，父母交愛和合；三者，健達縛正現在前。除中有身，何健達縛？前蘊已壞，何現在前？故健達縛即是有中。
- 2.有中般涅槃，中有若無，依何而立？
- 3.此身已壞，餘身未生，意成有情，依止於愛，而施設取。釋尊既說此身已壞，餘身未生，意生有情依愛立取，故知決定有中有，若無中有，意成有情，名何所表？

二、過難證：

謂從此洲歿，生北俱盧等，若無中有，此身既滅，彼生未生，中間應斷。是則彼身本無而有，此身亦本有而無。法亦應爾，本無而有，有已還無，勿有斯過，故有中有。（大正 27.356c-357a）

對於應理論者所引的教證與過難證，分別論者通釋第一經說：

彼所引經是不了義，是假施設，有別意趣，非了義說。所以者

何？且經初說「入母胎者，要由三事……廣說乃至三（者）、健達縛正現在前。」健達縛言，經不應說彼無鼓等諸樂器故，應說蘊行，彼蘊行故。（大正 27.357b）

欲界的中有身以食香為段食，隨福多福少，香有好有惡，由此得「健達縛」名；⁽¹⁶⁾另外常為帝釋等諸天神作樂的天樂神，也名為「健達縛」。⁽¹⁷⁾分別論者認為「健達縛」應指有鼓等諸樂器的天樂神，不是中有，是蘊的行相。分別論者接著又責問說：「汝說四生皆有中有，胎卵可有三事入胎，溼化二生云何可爾？」應理論者反駁說：「三事入胎隨應而說，誰令三事要遍四生！」關於三事不遍四生的問難，有部也同意「三事」入胎之說，⁽¹⁸⁾只限於四生中的胎、卵二生，其它濕、化二生即使無需三事入胎，仍有中有。有部主張「欲、色界生定有中有，連續處別，死有、生有令不斷故。」⁽¹⁹⁾所以三事入胎是隨應而說的。接著分別論者釋第二經時，對「中般涅槃」提出四種解釋：

1. 有中夭，住彼入滅，由此經說中般涅槃。
2. 又捨欲界已，未至色界而入滅者，名中般涅槃。
3. 或受色界眾同分已，未經多時而入滅者，名中般涅槃。

(16) 《順正理論》大正 29.477b

(17) 《大毘婆沙論》大正 27.277b

(18) 《大毘婆沙論》「如契經說：三事合故，得入母胎。一者父母俱有染心，二者其母無病值時，三者健達縛正現在前。爾時健達縛愛患二心展轉現在前，方得結生故。」（大正 27.248c）

(19) 《大毘婆沙論》大正 27.358c

4. 或生色界，壽量未盡而入滅者，名中般涅槃。（大正 27. 357b）

「中般涅槃」在《雜阿含》⁽²⁰⁾之意是：比丘當得現法樂住，而尚未得到便命終，就在其命終時，五下分結斷盡得入中般涅槃，如果不得中般涅槃，則得生般涅槃。依《婆沙論》⁽²¹⁾卷一百七十四的解說，中般涅槃只在捨欲界未至色界而入滅，可名為中般涅槃。生般涅槃是有情前生中，於五順下分結已斷，已遍知，於五順上分結未斷未遍知，造作增長順起有受業，順生有受業，從彼命終起色界中有，生色界天。生已未久，得如是種類無漏道，由此道力進斷餘煩惱，於有餘依涅槃界而般涅槃，是名生般涅槃，所以生般涅槃只依此色界立。然而從上引文看來，分別論者將有部的生般涅槃視為中般涅槃，另外在「生色界，壽量未盡而入滅者，名中般涅槃」的釋經，卻把聖者的中般與中天相混淆。

分別論者釋第三經說到：「意成有情即是無色界。意成有情，此身已壞，餘身未生，是依止於愛而施設取，非謂斷滅」，⁽²²⁾借證有部以無色界無色，唯意生身，以證明無中有。分別論者的意生身只局限無色界的有情，但《婆沙論》卷七十說從意生者的種類，則稍廣了些：

(20) 《雜阿含經》大正 2.196 c

(21) 《大毘婆沙論》大正 27.874 b - c

(22) 《大毘婆沙論》大正 27.358 a

經說意成表有多種義，成表中有，或表化身，或表劫初人，或表上二界。（大正 27.358a）

意生身在《阿含經》也有明文說：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處。」⁽²³⁾而在《中阿含》〈意行經〉⁽²⁴⁾，詳細將色界初禪天到無色界的第四有頂等諸天，都稱為意生身。分別論者以「意生身」為無色界的有情，如此對照，分別論者顯然與有部的《阿含經》義不合。無色界有情命終之時，另一果報身未生，所以乘「意生身」生，其實這「依止於愛而施設取，非謂斷滅」乘意生身生，以有部而言，就是中有。不過，分別論者仍然主張無中有，意成有情是指無色界，而通釋經說：

諸從死有至生有時，要得生有方捨死有。如折路迦緣草木等，先安前足方移後足，是故死生中無斷過。（大正 27.358a）

「要得生有，方捨死有」，如折路迦（蟲名）「先安前足，方移後足」。這應該在有情生命尚未結束，未來「生有」業報體已經成熟，才捨死有入生有成另一有情。有部認為這樣會造成「一心二身」的嚴重缺失，而提出如下的詰難：

人中死生地獄者，應先得地獄諸蘊，後方捨人中諸蘊。若爾趣壞，所依身壞，有一身二心俱生。趣壞者，謂彼於爾時是地獄趣，亦人趣攝。身壞者，謂彼於爾時是地獄身，亦人身攝。有

(23) 《雜阿含經》大正 2.244a

(24) 《中阿含經》大正 1.700 c -701 b

一身二心俱生者，謂死有、生有二心俱生，一有情身二心並起，心既有二，身應非一。（大正 27.358a）

在有部的宗義中，不認為有情可以一時二心並起，所以分別論者的主張有嚴重缺失。尤其「先安前足，方移後足」，未來果報體如果沒有識的執持，如何生長？大眾、分別說部說：「一補特伽羅有二心俱生」，⁽²⁵⁾又說「入胎為初，入胎為後」，⁽²⁶⁾此「二心俱生」是同一剎那或不同剎那？有部認為「若自性於自性為能作因，便違世間諸現見事。謂指端不自觸，眼不自見，刀不自割，諸有力人不能自負如是一切。」⁽²⁷⁾主張心不能與心相應，心與心所相應。⁽²⁸⁾而大眾部卻說「心、心所法能了自性」。⁽²⁹⁾明顯的，「二心俱生」是指同一剎那，才會被有部責為「趣壞、身壞」；同時是地獄身又同時為人身的奇特現象。這是針對主張「都無中有」者最強而有力的反詰之語。而有部的無色界「無色故無中有」，正可迴避一心二身並起的過失。

三、中有之抉擇

(25) 《大毘婆沙論》大正 27.47b

(26) 《異部宗輪論》大正 49.17 a

(27) 《大毘婆沙論》大正 27.104b

(28) 《大毘婆沙論》「阿毘達磨諸論師言：心與心所，心所與心，心所皆展轉力持而得生故，更互相應，一身二心不並起故。」大正 27.80a

(29) 《大毘婆沙論》「謂或有執，心心所法能了自性，如大眾部。彼作是說，智等能了為自性故，能了自他，如燈能照為自性故，能照自他。」大正 27.42 c

從二派的對論中可發現，各有各的立場，因不同義理開展，而有「中有」有無的不一看法。然而，瞭解了中有為解釋輪迴的仲介後，要抉擇「中有」有、無之時，需先留心的是，論師是否符合根本佛法「無我」的立場。有、無「中有」的不同意見，與部派為了說明業果相續的現象不一有關。為了迴避神教所說的「我」，又要在「諸行無常」中處理業果問題，本非易事。有部主張「三世實有」，儘管色心是剎那生滅無常，法體仍恒存，一切法具足在三世中，而說「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。」⁽³⁰⁾眾生依「世俗補特伽羅我」（或稱假名補伽羅）在生命終了時，捨棄前五蘊身，得後五蘊身，在未得後五蘊身之前，需有「中有」作前後五蘊身的橋樑，這也即是二派論辯的中心點，一直圍繞在死有、生有，到底「有間」或「無間」。而「中有」（中陰身）必須是色極微所成身的原因，就在於能招感「異熟因果，俱通五蘊」。⁽³¹⁾

大眾部主張「過去、未來非實有體」，⁽³²⁾成為二世無論者。主張過未無，唯現在有，本身就缺乏「三世實有論者」的優

(30) 《異部宗輪論》大正 49.16 c

(31) 《大毘婆沙論》「問：何故作此論？答：為止他宗，顯正理故。謂或有執，離思無異熟因，離受無異熟果，如譬喻者。為止彼執，顯異熟因及異熟果俱通五蘊。或復有執，唯心、心所有異熟因及異熟果，如大眾部。為止彼執，顯此因果亦通諸色不相應行。」（大正 27.96a）

(32) 《異部宗輪論》大正 49.16 a

厚條件，它不能從剎那生滅、且斷壞的色心中，成立業果，它須有潛於現在的必要。所以才從粗意識外，尋出一個恒常相續的細意識，而說：「六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作；六識所作事，眼界能憶故。」⁽³³⁾把業果安放在心法上。並且，滅盡定、無想定也必須有細心的存在。恒常相續的細意識，仍然不能離開「無我」的教義，「眼界是常」，是指意識剎那生滅中，有前後統一的細心。所以在前文論辯中，被有部責為「一時二心並生」，對分別論者而言，也就不足為奇了。

大眾、分別說部在心識的統一中建立前後的移轉，容有「一時二心並起」，而說死有趣生有無需經歷中有階段；說一切有部在五蘊和合的補特伽羅中建立前後移轉，而須中有做死、生之間的媒介。據印順法師研究成果認為：「依原始佛教『名色縛、名色解』的見地，五蘊統一論者要適當些吧！」⁽³⁴⁾從上文的論辯中也可發現，大眾、分別論者有引用譬喻解說義理的習慣。例如：分別論者引「影光無間隙喻」、「如折路迦緣草木」、大眾部引「如依鏡等，從質像生」等，都是以譬喻來說明死有、生有的續生。「譬喻」本身，容有太多想

(33) 《大毘婆沙論》大正 27.55b

(34) 印順法師《唯識學探源》對於大眾、分別說部在心識的流中，做前後的移轉。法師認為：「心識在繫縛、解脫中，佔有主動的領導地位，也是不可否認的。那末，在從來不斷的心法上，建立業果的中樞，如不超出他應有的範圍，也自有它的卓見。」pp.50

像與解說空間，而在《婆沙論》中，分別論者這樣的學風，也被毘婆沙師評為「依世俗言論」；⁽³⁵⁾需常常利用譬喻才能解說義理的同時，也反應出它的不究竟處。世親在《俱舍論》中也強調中有的必要性，然中有的存在需建立在業感緣起上，中有的一切均由煩惱業所使然，四有輪轉也是業感緣起所支配。這在《俱舍論》中明白揭示：

世尊亦言：有業有異熟，作者不可得。謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。法假謂何？依此有彼有，此生彼生，廣說緣起……唯有諸蘊；謂唯於蘊假立我名，非所遮遺。蘊剎那滅，於輪轉無能，數習煩惱業所為故，令中有蘊相續入胎。譬如燈焰，雖剎那滅，而能相續轉至餘方，諸蘊亦然，名轉無失，故雖無我，而由惑業相，以母胎續入胎義成。（大正 29.47c）

有情所以生、死相續不斷，這完全由煩惱發業與潤生的作用，剎那生滅的五蘊，也不能輪轉生死，須待煩惱業，方能相續轉至餘方。如此，五蘊不也是非實有。⁽³⁶⁾雖然佛法說「無我」，然而強調有「中有」的，不一定就違反無我教，吾人不須與神我等量齊觀；而強調無「中有」的，也未才能與神我釐清界標！只要在緣起無我的教法中，於己、於他有利者，應容有多方面開展。

(35) 《大毘婆沙論》大正 27.306b

(36) 筆者註：有部主張「蘊、處、界實有」；世親主張「蘊假，處、界實有」；經部主張「蘊、處假，唯界實有」。

【參】中有之形狀

有部既然主張有中有，而且中有又有身形，其形相如何？《俱舍論》說「一切中有皆具五根」，⁽³⁷⁾且中有身是四大所造色成，微細而有所透色，雖不為一般人所見、所觸對，連一切牆壁山崖樹也不能障礙它。也因為中有身為有色身，所以欲界的中有亦需段食資養「色身」——以聞香氣為食，而又得名「健達縛」。中有的長相，依《婆沙論》說：「中有形狀，如當本有。謂彼當生地獄趣者，所有形狀即如地獄趣，乃至當生天趣中者，所有形狀即如彼天，中有本有一業引故」、⁽³⁸⁾「而實中有，非趣所攝」。⁽³⁹⁾《俱舍論》亦說「此一業引故，如當本有形」，⁽⁴⁰⁾在《瑜伽師地論》中，也說明中有的形狀「隨所當生，即彼形類中有而生」，⁽⁴¹⁾中有的形狀形與未來所趣生的本有形相一樣。例如，地獄中有形如地獄，人中有形如人趣相，亦即中有與未來的生有、本有形狀均相同。其次，中有「非趣所攝」，它所扮演的角色，只是死有與生有的媒介。當修宿智隨念智時，為通達過去前際之法，中有並不被列入前際之法，因為「中有、本有總眾同分無差別故」，⁽⁴²⁾所以中有位所作的一切善惡業，在本有位時受異

(37) 《俱舍論》大正 29.46 b

(38) 《大毘婆沙論》大正 27.361 c

(39) 《大毘婆沙論》大正 27.358 c

(40) 《俱舍論》大正 29.45c

(41) 《瑜伽師地論》大正 30.282a

(42) 《大毘婆沙論》大正 27.595 c

熟果報，此業屬順現法受業（此生作業此生受報），不是順次生受（此生作業次生受報）。中有非過去本有所攝，亦非未來本有所攝，而在《三彌底部論》中，犢子部卻施設了七道，將中有攝為一趣，如論說：「五道、阿修羅道、中陰為七道人」。⁽⁴³⁾有部認為中有是現當來本有之形，因同一引業所引故，如果依業報而言，犢子部可能不認同中有是「同一業引」，否則為何將中有別立為一道。不過，在同一業引中，又分「根本，加行，後起」三種差別。⁽⁴⁴⁾五趣是「根本」善惡業所招感，而「加行」為招感中有業。⁽⁴⁵⁾所以中有業與本有業仍有不同之處，中有雖形如本有相，仍不攝屬本有趣。

有部提出中有形如未來本有相時，則出現了「一狗腹中容有五趣中有頓起」以及「菩薩母夢見白象來入己右脅」⁽⁴⁶⁾二問難。首先，當五胎死於母腹中，五胎各依業力將投生五趣，則母腹中同時有五趣中有，中有既具當來本有形，若有一中有即將投生地獄，應該也會因地獄業力，而焚燒母腹？另一有趣的問難是，菩薩母夢見白象入胎，為何生下釋尊，而不

(43) 《三彌底部論》大正 32.466b

(44) 《大毘婆沙論》「彼斷生命三種者：謂若屠羊者，彼先詣羊所，若買、若牽、若縛、若打乃至命未斷，爾時所有不善身語業，是斷生命加行。若以殺心正斷他命，爾時所有不善身表及此剎那無表，是斷生命根本。從是以後即於是處，所有剝皮斷截支肉、或賣、或食，所起不善身語表無表業，是斷生命後起。」（大正 27.583b）

(45) 《大毘婆沙論》大正 27.358 c

(46) 《俱舍論》大正 29.45c

是白象？有部回答說：

1.彼居本有亦不恒燒，如暫遊園，沉在中_有。設許能燒如不可見，亦不可觸，以中有身極微細故，所難非理。諸趣中有雖居一腹，非互觸燒，業所遮故。

2.菩薩母夢見中，見白象子來入己右脅，此祥瑞相非關中有。

(大正 29.45c)

從有部的釋難中，似乎由於中有、本有同一業引，所以在中有階段時也多少能感受到未來本有應受的業報，這可從「毀犯淨戒作諸惡法，彼命終已得意成身，如黑羶光或如闇夜」₍₄₇₎得到明證。另一「菩薩母夢白象入右脅」的說法，是主張「都無中有」的大眾等部之菩薩觀，所以有部沒有釋尊「中有」為白象的問題。然依有部解釋，白象只是瑞相顯現，並非中有身。

中有何處入母胎？有說：中有無礙，隨所樂處而便入胎。雖然中有身能無所障礙，但有情業力不可思議，沒有任何障礙物能障礙中有往生，即使中有能無礙，然住胎後為業力所拘束，必依住母胎。依有部認為：中有位於六處門遍求生處，而中有入胎必從生門，原因為「所愛故」。₍₄₈₎而菩薩中有入胎時有二說：有說從右脅入胎，亦有說從生門入胎，因「諸卵胎生法應爾故」₍₄₉₎。若依《婆沙論》卷一百七一的「菩薩於結生時，亦起自體愛、父母愛，故亦有染心」₍₅₀₎敘述，菩薩

(47) 《大毘婆沙論》大正 27.364 c

(48) 《大毘婆沙論》大正 27.363c

(49) 《大毘婆沙論》大正 27.363c

(50) 《大毘婆沙論》大正 27.864a

雖「正知入母胎，無倒想」⁽⁵¹⁾，也應從生門入胎，因「諸卵胎生法應爾故」，又「於四有中，生有唯染」，⁽⁵²⁾所以於父母所生起父母想，雖有親愛心，而無異心、無顛倒想，正知入胎。一般以為中有因顛倒心生欲境想，於父處起愛染而轉生為女，於母處起愛染而轉生為男，以為中有身應不具男女二形，於投生時隨轉。而在《婆沙論》卻說：

中有位於六處門遍求生處，根必無缺。此說眼等非男女根。色界中有無彼根故，欲界中有彼亦不定。當受卵、胎二類生者，住中有位有男、女根，至卵、胎中方有不具。若不爾者，應無當受卵胎生義。（大正 27.361c）

卵、胎生之中有已有男、女性格，即胎、卵生中有位應具備男、女根，因方可於結生相續時，女於父所生愛染心，於母所起恚而轉生為女；男於母邊生愛染心，於父所起恚而轉生為男。總之，中有更重要的使命，在於擔任前後五蘊身的移轉。所以中有「如當本有形」，有部這樣的解釋，應該是合理的。

【肆】中有可轉不可轉的問題

「中有可不可轉」，這一個很具有爭議性的問題。有部主張

(51) 《大毘婆沙論》大正 27.308 c

(52) 《俱舍論》大正 29.54 c

「中有不可轉」，有部譬喻師主張「中有可轉」。譬喻者的中有可轉說，影響了後來瑜伽行派論師。其能否轉變的不同意見，在《婆沙論》列舉如下：

1. 譬喻師：

中有可轉，因以一切業皆可轉故。所造五無間業尚可移轉，況中有業！若無間業不可轉者，應無有能出過有頂，有頂善業最為善故，既許有能過有頂者故無間業亦可移轉。

2. 阿毘達磨諸論師：

中有於界、於趣、於處，皆不可轉，感中有業，極猛利故。
(大正 27.359b)

譬喻師主張「一切業皆可轉」，故中有亦可轉。有部論師認為：中有由業所招感，而「中有業極猛利」，故不可轉。中有業可不可轉的問題，還是與「中有」有、無的問題相同，參與論辯者的譬喻師與有部，因業體在色或心？有不同見解使然，而有可不可轉的相反意見。不過，死有一剎那後立即現中有形，而且中有與當來的本有是同一引業所牽引，所以中有的形狀就如未來本有之形狀，這樣的見解也為後來的瑜伽師認同。既然中有形同未來本有的相狀，而要中有業能轉，其實也並非易事。

譬喻者如何批駁有部的中有於界、於趣、於處皆不可轉呢？如《婆沙論》云：

1. 譬喻師反駁中有於界不可轉者：

有比丘不學多聞，即便居在阿練若處。乘宿因力，修世俗定，

若起世俗初靜慮時，便謂得預流果；乃至若起世俗第四靜慮時，便謂得阿羅漢果。彼一生中起增上慢，命終時第四靜慮中有現前，便作是念：一切結縛，我已永斷，應般涅槃更無生處，何緣有此中有現前。遂起邪見，撥無解脫，由謗涅槃邪見力故，第四靜慮生相便滅，無間地獄中有現前，命終後生無間地獄。是則中有於界可轉，寧說於界不可轉耶？（大正 27.359b-c）

2. 譬喻師難中有於趣不可轉者：

昔有二人，一恒修善，一常作惡。修善行者臨命終時，順後次受惡業力故，歟有地獄中有現前，便作是念：我一身中恒修善行，未嘗作惡，應生天趣，何緣有此中有現前？即自憶念，一身已來所修善業，深生歡喜，由勝善思現在前故，地獄中有即便隱沒，天趣中有歟爾現前，從此命終生於天上。……是則中有於趣可轉，寧說中有不可轉耶？（大正 27.359c-360a）

3. 譬喻師難中有於處不可轉者：

摩揭陀國昔有大王，名曰影堅，恒樂修睹史多天勝善業，命終乘彼中有之身往彼天處，至妙高山脅多聞王宮邊，正遇為王造諸飲食，其色鮮潔香氣美妙，見已起愛作是念言：願且生此受斯飲食。然後乃趣睹史多天作是念時，彼天中有尋即隱歿，多聞天子中有現前，因此便生多聞天處。是則中有於處可轉，寧說中有不可轉耶？（大正 27.360b）

有部通釋中有於「界」、「趣」、「處」不可轉時，都以「彼本有時，有此移轉，非中有位」來通釋，說明中有業不可轉，然而即將臨命終的有情，可以轉本有業。《俱舍論》「破執我品」中，世親也曾引經部的見解，說明有情正於命終

時，雖帶有眾多能招感後有之業，但因「重、近起、數習所引明了，非餘」，⁽⁵³⁾而有先受業、後受業之分。「重」即是極重業，三者中最先決定感果者，譬如強者先牽；「近起」即是隨念，如臨命終時遇善、惡友之教導，所起之善、惡念可決定引果；「數習」即是一生當中常所作業。若無前「重」與「近起」之業，則由此業決定引果。所以從譬喻者的引文，婆沙師以「近起」之業來通釋趣、界、處均為「本有」處轉，並無不可。不過，依《俱舍論》之義，世親的「近起」——臨命終前可轉本有業，只要心生強力善惡念，即可轉業。但有部的臨命終可轉本有業與世親不同，不能僅止於心生善惡念，這可從《婆沙論》的「業力強非無常力：業力能引五趣眾同分，無常唯能滅現在行」⁽⁵⁴⁾得知：有部傾向業力能主導一切，業之體在色非心。身語意三業，意業不是「業自性」，⁽⁵⁵⁾也沒有「無表業」；主張色界有「隨心轉無表」，欲界「不隨心轉無表」；⁽⁵⁶⁾欲界的凡夫必透過身語業的造作，或造作後產生無表，方能決定罪福。由此可見，有部重視身語實際事行的造作，這對現實社會有正面影響，但優點的另一面，也即是他的缺點——不重視心力（願力）的策發。

(53) 《俱舍論》大正 29.159 a

(54) 《大毘婆沙論》大正 27.199 b - c

(55) 《大毘婆沙論》「除思體，別有身、語二業自性。」（大正 27.587a）註：筆者認為，有部不將意業列入業自性，應與主張「一切隨眠皆是心所，與心相應有所緣境」（大正 49.16b）有關。

(56) 《大毘婆沙論》「欲界中有依表發無表，是故必無隨心轉無表。色界中有隨心轉無表，是故必無依表發無表……」（大正 27.639b）

其次，當譬喻師反駁中有於「界」、「趣」、「處」不可轉時，有一點需留意的是，譬喻師以甚麼條件提出中有可轉？依上面引文所說：「即自憶念，一身已來所修善業，深生歡喜，由勝善思現在前故，地獄中有即便隱沒，天趣中有欲爾現前，從此命終生於天上。」本來為地獄中有身，後來憶念自己曾所做善業，而心生歡喜，由此因緣地獄中有即便消失，天趣中有立即現起。從此段文義中透露出一訊息：譬喻師重現起的心力。⁽⁵⁷⁾譬喻師說「離思無異熟因，離受無異熟果」、⁽⁵⁸⁾「身語意業，皆是一思」，⁽⁵⁹⁾主張業之體在心非色，所以依現前心力足以轉變業力。以一切業皆能轉的譬喻者，倡中有可轉，等於反對有部臣服於業力的格局，所提出與無常相應的可轉說。有部主張中有介於死有、生有之間，非死生二趣所攝，卻與未來本有「一業引故」，中有位所造之業也就只能在當生的本有位感報，不能改變既定的中有業，因此中有業不可轉。然而中有「如當本有形」，要中有可轉，並不容易。即使譬喻師主張中有可轉，也除非要有強大的心力，中有才有轉變的可能。關於中有轉變的問題，筆者以

(57) 印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，認為「譬喻師傾向唯心，重視現起的心力，所以否定了定業。……譬喻者也是禪者，重於止觀的實踐。佛說『八正道』，譬喻者輕視身語行為的戒學，而說『奢摩他毘鉢舍那（止觀）是道諦』。這與化地部的正道唯五說相合，重於唯心的實踐。」
pp.374

(58) 《大毘婆沙論》大正 27.96a

(59) 《大毘婆沙論》大正 27.587a

為，也可從有部論師們對中有長短期限的不一看法，找尋出「中有不可轉」到「中有可轉」的思想轉折。

有部對中有的期限雖是「經少時日」，其「少時」長短，論師們看法並不一：

尊者設摩達多：中有極多住七七日，四十九日定結生故。

尊者世友：中有極多住七日，彼身羸劣不久住故。

問：若七日內生緣和合彼可結生，若爾時生緣未和合彼豈斷壞？答：彼不斷壞。謂彼中有乃至生緣未和合位，數死、數生無斷壞故。大德：無定限。彼生緣速和合者，此中有即少時住；若彼生緣多時未合，此中有身即多時住，乃至緣合方得結生，故中有身住無定限。（大正 27.361b）

對於中有住期的不同看法，以何說為是？值得注意的是，《婆沙論》中不斷的強調「中有住經少時，必往結生，速求生故」，⁽⁶⁰⁾卻始終無法給予中有住期時限明確定論。不過，依尊者世友的「中有乃至生緣未和合位，數死、數生無斷壞故」特見，欲令中有可轉並非難事，其轉還空間更大。中有形與當來本有形相相同的原因，在於擔任未來生有的移轉，但在「中有」生緣未和合時，由於中有身羸弱，七日後將會死而復生，直到因緣和合投生為止。由於生緣未和合，又中有身羸弱，必須「數死、數生」，所以中有的住期也就可在未遇生緣時，數死、數生中無限延續時間。而中有形狀，也應可在數死、數生中，有轉變的餘地！

(60) 《大毘婆沙論》大正 27.360 c -361 a

由於有部的中有住限極短，所以在解釋中有投生若不遇緣會時，有一些特殊的現象出現，如《婆沙論》云：

問：若受中有即遇生緣，此彼和合可速往彼，與彼緣會，於中結生；若遇生緣不和合者，如何彼住不經多時？如有父在迦溼彌羅國，母在至那，如是生緣難可和合，如何中有速往結生？
答：應知有情作父母業，有定、不定故，於父母有可轉義、不可轉義。

- 1.若於父母俱可轉者，即往餘父母和合處結生。
 - 2.若於父可轉，母不可轉者，即彼女人性雖貞潔，受持五戒，具足威儀，而必與餘男子和合，令中有者速往結生。
 - 3.若於母可轉，父不可轉者，即彼男子性雖賢良，受持五戒，威儀具足，而必與餘女人和合，令中有者速往結生。
 - 4.若於父、母俱不可轉者，即彼有情未命終位，由業力故，令其父母雖有住緣，而不願戀，必起相趣和合之心，彼相趣時於所經處，毒不能害，刀不能傷，火不能燒，水不能溺，及餘種種天橫因緣，皆不能礙，必得和合，令彼有情既命終已，適受中有，即往結生。
- 問：若諸有情欲常增者，可隨中有速往結生，若有欲心不常增者，如何中有速往結生？如馬春時、牛夏時、狗於秋時、熊於冬時欲心盛，餘時不爾，如何有情適受中有令彼和合而往結生？答：(1)彼有情住中有位，業增上力，令其父、母非時欲心亦得增盛，相趣和合，彼得結生。(2)有餘師說：相似類中，亦得結生，故無有失。如馬春時，驢一切時欲心增盛，應生馬中者，以非時而生驢中；牛於夏時，野牛一切時，應生牛中而轉生野牛中……。雖彼形相與餘相似，而眾同分如本不轉，以諸中有不可轉故。（大正 27.360c-361a）

對於如上婆沙師的看法，尤其於父可轉，於母不可轉（或

於母可轉，於父不可轉）時，由於中有的業力使然，即使其母平日受持五戒，具足威儀，其無表戒體也無法抗拒既定的業力，而與餘男子合。關於這種說法，筆者有一疑惑：就其母而言，不僅否定現生戒行努力的可貴性，由業力支配一切，現生的努力，終究無法改變既有的業力。前文中，有部不也主張臨命終有情可轉本有業，為何現在又說不可轉？可見有部認為某些業（不定業）可轉，而中有業是定業，故不可轉。果真如此，則有違因果通三世的法則，忽略現前正在三世的時間流變中，有部在因果法上的詮釋，也顯出了它不足之處。另外，第三者（餘男子）本與中有無必然關係（也不能無關），因中有的迫切欲生，而令男與母合，這在緣起法上是可理解的。因為既然於母不可轉，第一順位（父）可轉，則母可於第二順位男子（父）合，而令中有投生。

有部提出中有不可轉，是否有違根本教法？基於此疑惑，筆者想從《俱舍論》和《順正理論》找尋後期論師們對此事的看法如何。然而在《俱舍論》中，世親也順從有部的中有住胎「非久住」，及「不可轉」的主張，但並沒有提及「於父母可不可轉說」的奇特現象。不過，世親對於有部默許餘師「相似類中，亦得結生」的說法，提出評破：

豈不中有必無與生眾同分別，一業引故，如何可言轉受相似。
（大正 29.46c）

「轉受相似」，意指形狀相似者亦可托胎，例如驢與馬長相相似，馬「中有」急欲投生，但生緣未能和合，這時可托胎驢腹中，而不改變原有馬的眾同分。有部從中有「當現本有形」，到「中有不轉」，且「經於少時」，這此始終一貫的理論，最後中有「未遇生緣」時，終究不得不默許餘師所提供「轉受相似」的好意見，而與自己原先所說的中有「如當本有形」互為矛盾，難怪會受世親所評破。這是有部提出「中有不可轉」以解決業果相續的問題後，所會面臨的待解問題。然而此又關係到業力強或是無常力強的抉擇，有部主張業力勝過無常力，以「業力強非無常力」為指標，忽視了業力亦是無常，才出現上文所述的奇特情況。有部在這方面若能接受尊者世友的見地，中有即使「業極猛利」，不妨「數死、數生」，就可突破「轉受相似」的困境。以中有不可轉者，反應出業力勝無常力；以中有可轉者，則反應出無常力勝業力。而尊者世友的「中有生緣未至和合位，數死數生無斷壞故」主張，對中有不可轉的難題，提供了「可轉」的訊息，這在以後的大乘教學中，得有更充足的開展空間。

【伍】《瑜伽論》中有與有部之關係

《瑜伽論》也主張中有形狀「隨所當生，即彼形類中有生」，這和有部的「此一業引故，如當本有形」雖為一致，但對中

有的住期時限，就比有部明確不少。這應該是反應出繼有部之後，所輩出的瑜伽師對「中有可轉說」的理論，更有充足的把握，而來採取尊者世友和設摩達多見解的綜合。住限問題，在《瑜伽論》中，是中有可轉的關鍵之一，如論云：

中有若未得生緣，極七日止；有得生緣，即不決定。若極七止未得生緣，死而復生，極七日止，如是展轉未得生緣，乃至七日止，自此已後，決定生緣。（大正 30.282a-b）

如果將《瑜伽論》的「極七止未得生緣，死而復生……乃至七日止，自此已後決定生緣」的中有住期，和尊者世友的「極多住七止，生緣未和合位，數死、數生」，以及設摩達多「極多七日止，四十九止定結生緣」相比對，可看得出思想的繼承。《瑜伽論》繼承有部中有形狀「當如本有形」的同時，主張中有可轉，必須也要認同中有有「死而復生」的常規。不過，後來《瑜伽論》又加入種子說，成為可轉的另一關鍵，更穩定了「中有可轉」的論說。如論說：

此中有七止死，或即於此類生，若由餘類可轉。中有種子轉者，便於餘類中生。（大正 30.282）

在《婆沙論》中的有部譬喻師，還沒有明確的種子說，雖各派都有種子思想，但特別發揮而貢獻最大的，則要屬經部。種子說的成立，⁽⁶¹⁾大概在《婆沙論》與《中論》的著作之間。

(61) 種子說的成立時代，參印順導師著《唯識學探源》「種習論探源」pp.168

以種生果的展轉傳生，說明業力相續，業力固然難扭轉，但在「種子」的相續、變轉、差別下，因緣的可塑性大，可能轉變一切，即使不可轉（難轉變），也可能減輕影響力。或在這相續、轉變的過程中，遇到其它強力因緣，隨時會中斷因緣而改變既有的發展，而有「強者先牽」的可能性，不至於如有部主張中有「不可轉」，所以不得不僵化的擬對中有限期是「經少時日，速往結生」，而在《婆沙論》中才會出現默許「相似類生」的矛盾說。

中有可「死而復生」，可說是瑜伽論師採有部自家的觀點，提出「中有可轉」的有力依據。此與有部的「相似類生」相較下，二者觀點完全不同，但是瑜伽論師的「死而復生，或於此類生，若由餘類可轉」，應該可說是「相似類生」論說下的急轉彎。因為中有形狀已如未來本有形，若不「死而復生」來改變中有既有的形狀，而要「中有可轉」，實在是相當困難的課題！

【陸】結語

有部主張有「中有」，還在於說明有情的生死輪迴並無一個不變的主體。從死有→中有→生有→本有四種，其中間是變化而不斷延續，依惑、業之力，生生不已。站在此一角度來看待有部中有的深層意涵，也許收穫會更多。因為在各部派

中，對中有的敘述，沒有再比有部更加精密、細緻。

有部譬喻師的「中有可轉」，很明顯成為後來他力「超度」思想產生的推動力。不管是他力或自力，以緣起無常的法則上，總是給人永不失望的再創力，這當然具有一定的意義。關於中有的種種，瑜伽派雖與有部大致同義，然對中有住經時數的長短，提出「中有種子轉者，便於餘類中生」之說，比有部有彈性，並且寬廣不少，這顯出有部重業力忽視現生努力與願力的策發，這終究是業力勝過無常力。其次，尚有一令人關切的問題是：中有期限到底多久？應以何說為正確？在此也無法給予一定論，照前文的引述，我們大致可知：一般中有住期不會太長，也有因緣尚未和合而住期超過四十九天後才投生的，但這種實例畢竟不會太多。雖然「中有可轉說」顯然比「中有不可轉說」更有力，但中有「業極猛利」，也是諸論師等的共見，所以即使可轉，也須遇強力因緣，才有轉變的可能性。「中有之有無」以及「可不可轉」的問題，透過論辯，是促使真理更明確的最好方法。站在不違聖言量——「無我」的前提下，容許有不同開展，但其初衷——以人為本，吾人不可忘失。立足於根本佛教之緣起法上，自然會給予「中有」正確的評價。

【參考資料】

- 1 · 《大毗婆沙論》 大正 27
- 2 · 《俱舍論》 大正 29
- 3 · 《順正理論》 大正 29 頁 468-480
- 4 · 《瑜伽師地論》 卷一 大正 30 頁 278-284
- 5 · 《國譯一切經》 毗曇部二十六上 頁 379-395
- 6 · 《唯識學探源》 印順法師著 正聞出版社（民國 81 年三月修訂二版）
- 7 · 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 印順法師著 正聞出版社（民國 76 年十月六版）
- 8 · 《如來藏之研究》 印順導師著 正聞出版社（民國 78 年十月四版）
- 9 · 《俱舍論頌講記》 中 演培法師釋 天華出版公司（民國 78 年十一月二版）
- 10 · 《異部宗輪論語體釋》 演培法師釋著 天華出版公司（民國 78 年九月一版）
- 11 · 《印度佛學思想概論》 呂澂著 天華出版公司（民國 76 年七月再版）