

「我空、法空」之探討 ——以龍樹《中論》為主——

——釋覺竟——
福嚴佛學院研究所一年級

【摘要】

世尊說「我」是五蘊和合體，但眾生自覺到生命相續中，有一常恆不變的「我」。世尊說破「我」執，從觀察五蘊「無常、苦者，是變易法」體證「無我」。如果通達「無我」，就能消除一切執著；也就「無我所」。必然對一切法，不會視為是常恆自在、實有的，即能解脫。

《中論》依據《阿含經》抉擇佛陀說「無我」的本意來詮釋「無自性」（空）的意義。龍樹說《阿含經》「無常、苦、無我我所」的意義，即是「空」義。也就是說：體證「無我」，當下也無所著。因此，若能體證「我空」，世尊就不必說「法空」，同樣可以使眾人得到解脫。

破除「我」執，《阿含》從「無常」出發，《中論》從一切法「無自性」來貫通「我」與「法」。龍樹的立場也是依《阿含經》所示：破「我」執，是從觀察五蘊「無我我所」下手。證得「我空」，不會執著有實在的法可得。

《中論》引用《阿含經》的根本說法，顯示佛法的如實義：諸法無自性。觀一切是相依相待的假有，瞭解諸法是緣起性空時，必覺悟一切法如幻假有。如能通達「我」是「空」（緣起無自性），證得「我空」也可證得「法空」。三乘通達性空慧，因發心不同，悟入便有淺深的差別。

關鍵字：「無我」、「無我所」、「我空」、「法空」

【目次】

一、前言.....	3
二、《阿含經》中的「無我」、「無我所」的意涵.....	5
(一)「無我」.....	5
(二)「無我我所」即是「空」義.....	6
三、《阿含經》中的「法空」義.....	7
(一)「我無法有」.....	7
(二)「我法二空」.....	8
四、《中論》「我空」之探討.....	9
(一)破「即蘊計我」.....	10
1、外人主張「即蘊計我」.....	10
2、論主破斥「即蘊計我」.....	11
(二)破「離蘊計我」.....	12
1、外人主張「離蘊計我」.....	12
2、論主破斥「離蘊計我」.....	12
(三)破「不可說我」.....	15
1、犢子部主張「不可說我」.....	15
2、論主以〈觀燃可燃品〉破斥「我」.....	16
五、《中論》「法空」之探討.....	26
(一)有部對「法有」的妄執.....	27
(二)論主破斥「法有」的妄執.....	28
六、龍樹闡揚「法空」的意趣所在.....	33
(一)「一切法無我」是世尊的教義.....	33
(二)破斥方廣道人對「法空」的錯譯.....	35
(三)三乘皆以證得「無我無我所」而解脫.....	36
七、結論.....	39

【參考書目】

一、前言

中觀宗說「無自性」(asvabhāva)¹是「空」(śūnya)²，正如印順法師所說：

「自性」，是「自有」自成的，與眾緣和合而有，恰好相反。所以，凡是眾緣有的，就沒有自性；如說法有自性，那就不從緣生了。一切是依因緣而有的，所以一切是無自性的；一切無自性，也就一切法無不是空了。³

龍樹《中論》抉擇《阿含經》「無我」的本意來詮釋「無自性」(空)的真義。⁴於緣起法中觀「空」，但因觀空的所依不同，觀我即知「我空」、觀法即知「法空」。雖然歸類成兩種「空」，但「空性」是一致的。

《阿含》實際上沒有劃分「我」與「法」，但說體證「無我我所(法)」是一體的總說。⁵《阿含經》很少說到「自性」，只說到「我」⁶。事實上《阿含》說「無我」和說「無自性」(空)是沒有差別的。⁷

龍樹《大智度論》卷 35 中說：

色等諸法，現眼所見；若初言空無，則難可信。今先破我，次破我所法；破我、我所法故，則一切法盡空。如是離欲，名為得道。⁸

對大多數的眾生來說，要破除「我」執，還是先從所妄執的「我」是「有自性」的實體下手。以上引文說明觀「我空」與「空法」是有先後次序上的差別。

¹ a (pref): 添於以子音為首之語前，是「不」、「非」的意義。

Svabhāva: sva + √bhū+a

sva (adj): 自己 (own)，自我 (ego) 的意義。

bhāva (adj): 存有 (being)，存在 (existing)，常住 (continuance)，性質 (nature) 的意義。

Svabhāva (m): 即「自性」的原語，或譯自體，含有自己有、自己成的意義，是自己規定自己的意義。

asvabhāva: 「無自性」的意義。

參見 Monier-Williams, p.1275、印順法師，《中觀今論》頁 64、楊惠南，〈龍樹的「空」〉頁 119-120。

² (1) 印順法師，《中觀今論》頁 74:「中觀的空義，約緣起法的因果說，從緣起而知無自性，因無自性而知一切法畢竟皆空。」

(2) 參見楊惠南，〈龍樹的「空」〉頁 119-136。

³ 印順法師，《空之探究》頁 244。

⁴ 梶山雄一，《空入門》〈龍樹的根本立場〉頁 70-81。

⁵ 請參考筆者第二節(二)的解說。

⁶ 印順法師，《中觀今論》頁 242-243:「我法可有二種：一、我即自我，有情直覺自我為主宰者，自我的所依或自我的對象都是法。二、經中所說的我與世間，也即是我與法。我指一一有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為法。這二種我法，所說的我義極不同。」

⁷ 印順法師，《中觀論選頌講記》頁 150-151。

⁸ 《大智度論》卷 35 〈2 報應品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 318, c11-13)。

⁹龍樹的立場雖先以「我空」觀破「我」執，但同時也能證得「空法」¹⁰。就如《中論》闡述了只要體證無我（人無我）便可通達無我所（法無我）。因此，可見《中論》意涵與《阿含經》所說相當，正如印順法師說：

無常所以無我，無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。¹¹

本文重點是破「我」執，主要一探《中論》「我空」觀破除「我」執，顯示「我」實「無自性」可得。對以「我空」、「法空」的探討，國內外研究中觀學者，已多有研究成果可參考。筆者參考多位前輩：釋如戒法師、釋如源法師、釋海實法師、釋宗平法師等的論文，大多以「空」與「法空」的真義及修行的次第為重點。因此筆者試圖以《中論》破斥「我」執的論證，探討龍樹所說：證得「我空」不會執著有實在的法可得。

依照龍樹《中論》破斥凡夫、外道、犢子部、有部、方廣道人而開展「空」義；本文的架構，鋪陳如下：

一、闡述本文之動機，是以《中論》的「我空」觀，破除「我」執。證得「我空」不會執著有實在的法可得。同時交待本文的範疇與論述結構。

二、引述契經中對「無我」之詮釋及主張，說明：「無我我所」即是「空」義。

三、確認《阿含經》的「無我」教義，即是《中論》所說的「我空」，即是「空」義。

四、《中論》的「空」義，可以歸結為對自性和對邪見的否定，筆者試圖：

（一）引據《中論》〈觀法品〉、《大智度論》，對凡夫、外道執「我」的邪見，一一的加以探討。

（二）引據《中論》〈觀燃可燃品〉、對照吉藏《中觀論疏》，對犢子部說有「我」的錯誤主張加以反駁。

筆者嘗試以印順法師《中觀論頌講記》的註解，對《中論》〈觀燃可燃品〉作彙整，希望有助以說明破「我」執的方法與次第。

五、舉出幾項《中論》批判說一切有部（以下簡稱「有部」）雖承認「無我」，卻妄執有「實法」的主張。

六、綜合說明龍樹《中論》說一「切法空」義：

（一）釐清外人對《中論》是否引用《阿含經》的根本說法。

（二）破斥方廣道人；說明沒有實在的「法空」可得。

（三）三乘發心不同，證悟的「空」性淺深有別。

七、結論：總結本文的探討與成果。

⁹ 案：本文不對《大智度論》中所提及的利根與頓根觀法次第作探討。

¹⁰ 參見釋宗平論文〈《中論》我法二空觀的關涉〉。

¹¹ 印順法師，《中觀今論》頁33。

二、《阿含經》中的「無我」、「無我所」義涵

《阿含經》中反映出世尊時代的印度，外道對於「我」（梵語為 ātman¹²）主要的看法是具有自在義。¹³自在的概念從意識的作用上來說是有主宰力量；能自我作主、任意的支配與控制他人的權力。所以「我」是自主而不受限制，能保持絕對獨立的個體。¹⁴但從佛教來說，婆羅門教所說的「我」，只不過是顛倒妄想的產物，正如《雜阿含經》卷 10 中世尊所說：

若我可得者，則是常、恒、不變易、正住法。¹⁵

當時，多數印度婆羅門教妄執有個自在的實體「我」，是「常、樂、一、實」的。依此主體在生死輪迴，由前生到後生，能上天下地。這就是為何眾生在相續不斷的生命中，執有一個自在的「我」。¹⁶有自在的「我」，必然就有內外兩方面的計執；向內執為有自在的自體，就是「我」，對外有所自在支配與控制的，就是「我所」。¹⁷

（一）「無我」

世尊說「我」是五蘊和合體，不過眾生起了「自性執」，由於有我見（薩迦耶見）而使眾生自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在的「我」。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。所以薩迦耶見是生死的根本，如《阿含經》說明離薩迦耶見，即能解脫。¹⁸世尊要破眾生的「我」執，所以說「無我」。

當時的印度宗教界，以為色乃至識即是我，或以這身心綜合的生命體（蘊、處），是有其自在主宰性的「我」。所以世尊就從身心中下手，讓外道瞭解主宰性的「我」根本不可得。¹⁹就如世尊折伏高慢外道論師薩遮尼犍子的過程中，以譬

¹² 關於「我」，ātman 的詞源，參考萬金川，《中觀思想講錄》頁 93-94，楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》〈ātman（我）的語源〉頁 186-187。

¹³ 印順法師，《中觀今論》頁 244：「從自在義，又得出不變義、真實義的特性，這是自我的定義。」

¹⁴ 同上。

¹⁵ 《雜阿含經》卷 10（264 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 67, c15-16）。

¹⁶ （1）印順法師，《中觀論頌講記》頁 314：「印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。」

（2）楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》頁 176：「探究萬有的根本原理——brahman（梵）為大宇宙的本體；探究個人的原理——ātman（我）為個人的本質。」

¹⁷ 印順法師：「一、我與我所依住，二、我與我所緣了，三、我與我所執取」的解說，參見《中觀今論》頁 245。

¹⁸ 《雜阿含經》卷 15（396 經）：「所謂身見、戒取、疑，此三結盡，名須陀洹。」（CBETA, T02, no. 99, p. 106, c22-23）

¹⁹ 萬金川，《中觀思想講錄》頁 89-90：「《阿含經》裡最常看到的無我論形式是透過五蘊來消解『自我』，這也就是所謂的『五蘊無我說』，在這種說法之下，認為人的存在是由五種成素所構成的，而所謂的『自我』只不過是對個成素聚合體的一種稱呼罷了，其實在這些成素之中，並沒有任何一個夠資格稱得上是具有『常、一、自在、主宰』之義的『自我』。」

喻來推翻五蘊中沒有主宰性的「我」，正如《雜阿含經》（110 經）云：

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，譬如國王，於自國土有罪過者，若殺、若縛、若擯、若鞭、斷絕手足；若有功者，賜其象馬、車乘、城邑、財寶，悉能爾不？」

答言：「能爾，瞿曇！」

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」

答言：「如是，瞿曇！」

佛告火種居士：「汝言色是我，受、想、行、識即是我，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」

時，薩遮尼犍子默然而住。²⁰

世尊於蘊、處、界中觀察「我」不可得，眾生只是五蘊、六處、六界相依相待的存在，是不息的流變。因此，世尊說法注重點有所不同，²¹通過五蘊法門，重點是在顯示無常義，正如《雜阿含經》（121 經）云：

佛告羅陀：「色（受、想、行、識）為常耶？為無常耶？」

答曰：「無常。世尊！」

復問：「若無常者，是苦耶？」

答曰：「是苦。世尊！」……

復問：「若無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子寧於中見（受、想、行、識）是我、異我、相在不？」

答曰：「不也，世尊！」²²

經文中是以：「無常故苦，苦故無我」的方法說明「無我」。外道所執的「我」，是常（恆、不變易）、樂（自在）的，但世尊卻說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」²³。從深一層來說，一切行是無常、變易法，就是不可保信、不安隱的，終究要消失過去的；所以說諸所有受悉皆是「苦」。既然一切行皆非常、非樂，就足以證明瞭無「我」（恆、不變易、自在）可得。

（二）「無我我所」即是「空」義

²⁰ 《雜阿含經》卷 5（110 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 36, a5-13）

²¹ 案：世尊教導有情於蘊、處、界的正觀，否定常住、妙樂的我，正如：

（1）《雜阿含經》卷 11（273 經）：「如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」此等諸法非我、非常。」（CBETA, T02, no. 99, p. 72, c9-10）

（2）《中阿含經》卷 42〈2 根本分別品〉（162 經）：「地界（與其它五界），彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真。」（CBETA, T01, no. 26, p. 690, c17-19）

²² 《雜阿含經》卷 6（121 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 39, c20-26）。

²³ 《雜阿含經》卷 17（473 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 121, a9-11）。

無常是苦義，無常苦（變易法）是無我義；無常、苦、無我是相成的。²⁴就如印順法師所指出：「是無常，是苦，那當然不會是我；沒有我，也就沒有我所了。」²⁵所以無我我所是一體的，是總說。²⁶

世尊說生滅無常，觀察五蘊「無常、苦者，是變易法」體證「無我」又意味著什麼？其實，世尊說「無常」的本意在於說明諸行在生滅流動中沒有「常」性可得；。印順法師引用《雜阿含經》273 經來作說明：

空諸行常、恒、住、不變易法空，無我、我所。²⁷

從經文直接看出這一點：「空」是總相的義理，是成立無常、苦、無我的原則。²⁸「空」是總一切的「諸行」；「空」是貫穿了常與我我所。²⁹印順法師這樣解說：「以總相義的空來否定常，及我、我所，指出常、我、我所的不可得。依這見地，不但我空、我所空，無常也是空。」³⁰

三、《阿含經》中的「法空」義

在當時的印度大環境裡，一切邪見執著，都是建立於「我」執。所以世尊的教授重在「無我」來破除各類邪見。³¹

（一）「我無法有」

如果通達「無我」，就能消除一切執著，也就「無我所」，必然對一切法，不會視為是常恆自在、實有的。在這意義下，只要徹底體證「無我」，世尊不說「法空」，同樣可以使眾人得到解脫。因此「我無法有」，確實是佛法的根本義。³²不過印順法師指出，「我無法有」，可說我與法具有兩種性質：³³

- 1、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。
- 2、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，

²⁴ 印順法師，《空之探究》頁 104。

²⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》頁 240-241。

²⁶ 印順法師，《性空學探源》頁 32：「三法印中的無我印，《阿含經》中有分析為兩句的，如《雜阿含經》卷 1（9 經）：「無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。」（CBETA, T02, no. 99, p.2, a3-40）

²⁷ 《雜阿含經》卷 11（273 經）（CBETA, T02, no. 99, p.72, c14-15）。

²⁸ 印順法師，《性空學探源》頁 33。

²⁹ 印順法師，《中觀今論》頁 32：「無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想。」

³⁰ 印順法師，《性空學探源》頁 33-34。

³¹ 參見水野弘元，《佛教的真髓》〈第三章 與外道的關係（下）〉頁 84-101。

³² 印順法師，《性空學探源》頁 67-68。

³³ 印順法師，《性空學探源》頁 68。

由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。

簡單的來說：「我有」是妄執有；「法有」是因緣有。以根本佛教的立場看，正確的指出一切「有」是緣起的存在，但在這緣起「有」上附增的一切妄執，都是建立在我執上，必須由「無我」來否定它。

（二）「我法二空」

除了上面第二節（第二項）所引用的蘊法門之外，通過處法門，也很容易觀察到有「我」。印順法師指出「我是假我，是依六處和合安立的；這似乎有『我無法有』的思想」。事實上依六處和合，實在性的「我」不可成立，同時法法都沒有實在性、「常」性的。處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得，容易生起「法空」的見解。³⁴就如《雜阿含經》卷 13（335 經）中世尊開示此義：

眼（耳、鼻、舌、身、意）生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。³⁵

龍樹在《大智度論》卷 31 中解釋說，就如佛說：「無作者」，是沒有實在性的「我」可得，即是「我空」義。³⁶若佛說「眼無所從來，滅亦無所去」，則說明「無常、苦、無我我所」的意義，即是「空」義。³⁷也就是說：體證一切法是「空」，都無實在性，當下也無所著。因此，若能體證「我空」，世尊就不必說「法空」。³⁸以是故，龍樹指出：

三藏中多說「無常、苦、空」³⁹、無我」，不多說「一切法空」。⁴⁰

³⁴ 印順法師，《性空學探源》頁 44：

1、說蘊都曰無常、苦、無我，少說到空，易生我無而色等蘊法可以有觀念。
2、六處法門，則說到我是依法建立的；我之所以是無，因法就是假的，我沒有立腳點了。法若是常在實有，則依此法可以立我；若此法不能依以立我，必此法非常、非實。說不可執著我，必然說到法的不實。所以，從六處法門，容易生起法空的見解。

³⁵ 《雜阿含經》卷 13（335 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 92, c16-21）。

³⁶ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉：「為著見神有常者，故為說『無作者』；為著斷滅見者，故為說『有業有業果報』。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 295, a22）

³⁷ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉：「若無我亦無我所，若無我、無我所，是即入空義。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 295, a19-20）

³⁸ 印順法師，《性空學探源》頁 68：「釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？」

³⁹ 印順法師，《空之探究》頁 17：「無常，苦，無我（我所）；無常，苦，空，無我，都是《雜阿含經》與《相應部》所說的；不過部派間所取不同，解說也小小差別，成為部派佛教的不同特色。無常的，所以是苦的；無常苦變易法，所以是無我我所的。無我我所是空的要義，廣義是離一切煩惱的空寂。空與無我的聯合，只表示無我與無我所；無我我所是空的狹義。」

⁴⁰ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 295, a8-b7）。

綜合以上的論點，世尊於《阿含經》中說「無我」，是破除「我」執；令眾生離我見而得解脫。從這點來看，事實上世尊在《阿含經》中說「我空」，與龍樹《中論》所說「一切法空」是無有差別的。⁴¹龍樹《中論》依據《阿含經》抉擇佛陀說「無我」的本意來詮釋「空」義。

四、《中論》「我空」之探討

中觀宗的立場：於一切法中尋求自性不可得為「空」。《中論》的空義，可以歸結為對自性（svabhāva）和對邪見（dṛṣṭi）的否定。⁴²同樣是破除「我」執，《阿含》從「無常」出發，《中論》從一切法「無自性」來貫通「我」與「法」。因此，為破除「我」執，龍樹的立場也是如《阿含經》所示：破「我」執是從觀察五蘊「無我我所」下手。

龍樹在《大智度論》解釋「無我」如下：

一切法無我：諸法內無主、無作者、無知、無見、無生者、無造業者，一切法皆屬因緣；屬因緣故不自在，不自在故無我，我相不可得故。⁴³

觀察一切的法沒有一個主宰者，也沒有一個實在的造作人。這個實體的我，如第二節所探討，分析起來是不可能有實、一、常的「我」。執有人（補特伽羅）我，是不可得的。⁴⁴

眾生在直覺上，都會於五蘊等法中，妄執有主宰權的「我」存在（俱生我執）。宗教家或哲學者，就推論成不同樣的自我，作為生命主體（分別我執）。⁴⁵他們認為一定有一個在輪迴中不變的實體。⁴⁶世尊在《雜阿含經》卷2中說：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。⁴⁷

⁴¹ 印順法師《中觀論選頌講記》頁151：「有些人謂小乘只說我空，大乘說我法二空，好像大乘比小乘深得多，其實我空法空的空義是無差別的。」

⁴² 吳汝鈞，〈我的判教基準與早期佛教：捨邊中道與法有我無〉頁14：「空表示一種有關事物的無自性的真理的、真正的狀態，和對邪見的否定。事物的狀態、沒有自性的狀態（zustand），是在知見上的認識，或洞識，是靜止的，沒有動感可言。而對邪見的否定是不承認某種見解是真正的、正確的見解而已，狀態（zustand）的意味還是很濃，不能說強烈的動感，一般程度的動感也難說。」

⁴³ 《大智度論》卷22〈1序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 222, b6-9）。

⁴⁴ 《大智度論》卷70〈48佛母品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 545, c7-8）。

⁴⁵ 參見水野弘元，《佛教的真髓》頁60-64。

⁴⁶ 印順法師，《成佛之道（增註本）》頁356。

⁴⁷ （1）《雜阿含經》卷2（45經）（CBETA, T02, no. 99, p. 11, b3-4）。

（2）《大智度論》卷70〈48佛母品〉：「神即是身，是見依色；神異身異，是見依色」（CBETA, T25, no. 1509, p. 545, c7-8）

世尊說一切眾生計我者，皆於五蘊上轉。外道有「我」的基本主張，不外這兩種：「命與身一」、「命與身異」。⁴⁸至於「不相在」，雖然說是我屬於蘊或蘊隸屬於我；不論是相屬或相在的關係，基本上是我歸我、蘊歸蘊，是一種「離蘊計我」所開展的解說而已。印順法師說：

若起我見，無論計即蘊離蘊，分別生或俱生，實為不離五陰之倒見，故根本要從五蘊身心去觀察，若瞭解五陰無我，即能破薩迦耶見。⁴⁹

接下來要探討的就是龍樹《中論》從五蘊下手，破斥即蘊、離蘊計我的「我空」論證。

（一）破「即蘊計我」

1、外人主張「即蘊計我」

早期的婆羅門比較傾向於主張「命即是身」。外道六師中，近於阿夷多翅舍欽婆羅派⁵⁰，認為人的四大在命終時，皆悉壞敗歸於空。⁵¹一旦生命結束，身心瓦解，就不會再生。這徹底唯物論的見地，否定自我的輪迴與解脫，佛教稱之為斷見論。

根據《沙門果經》所載，末伽梨拘舍梨主張一切苦樂善惡自然決定，悉無因緣。⁵²這種無因論者，重於盡情享受現世樂。他們認為不會有來世，主張於現世追求自我主宰的快樂。認為五蘊就是我們的生命之體，命和身體是統一性的，是一元論者。⁵³

⁴⁸ 印順法師，《性空學探源》頁 62：「命是生命，就是我；身是以根身為中心的一切能所和合的活動。簡單說，命與身就是我與五蘊（或六處。有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法自我活動的表現，佛教就叫它『即蘊計我』。另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂『離蘊計我』。」

⁴⁹ 印順法師，《中觀論選頌講記》頁 159。

⁵⁰ 印順法師，《以佛法研究佛法》頁 79：「他蔑視道德，度欲樂的世俗生活，近於後起的順世論。它是一時的師宗，沙門團之一；應該是『現在五欲自恣』或進求禪定樂的現法涅槃論者。」

⁵¹ 《長阿含經》卷 17（27 經）：「受四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空。若人死時，牀與舉身置於塚間，火燒其骨如鴿色，或變為灰土，若愚、若智取命終者，皆悉壞敗，為斷滅法。」（CBETA, T02, no. 99, p. 108, b26-c1）

⁵² （1）《中阿含經》卷 3〈2 業相應品〉（13 經）：「復有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆無因無緣。」（CBETA, T01, no. 99, p. 435, ab2-3）

（2）《長阿含經》卷 17（27 經）：「大王！無施、無與，無祭祀法，亦無善惡，無善惡報，無有今世，亦無後世，無父、無母，無天、無化、無眾生，世無沙門、婆羅門平等行者，亦無今世、後世，自身作證，布現他人。諸言有者，皆是虛妄。」（CBETA, T01, no. 99, p. 108, b13-18）

⁵³ 印順法師，《中觀今論》頁 193：「婆羅門教的基本思想是一元論的。」

2、論主破斥「即蘊計我」

外道計執五蘊是我。龍樹破斥：五蘊是有為法，不離生滅。既然「我」是五蘊身，「我」也因此脫離不了生死的過程，從緣生法來說，「我」也成了無常生滅體，正如龍樹《中論》〈觀法品〉所破斥：

若我是五陰，我即為生滅。⁵⁴

《中論》論主評破：如果「我」即是五蘊，「我」是生滅無常的存在。事實上「我」即是五蘊的組合，是因緣和合生；「我」不能自有、獨一的，否定了「我」是「常」的。⁵⁵無常故苦，推翻能主宰、常樂、恒常的我體。⁵⁶

不過外道還是計執有一個自性的我，就如《大智度論》卷 70 中舉外道的說法：

有人言：身即是神。所以者何？分析⁵⁷此身，求神不可得故。

復次，受好醜苦樂皆是身，是故言「身即是神」。⁵⁸

外道從一一的蘊個別去分析，不見有我可得。不過身心卻能感受到種種的苦樂，就認為身心就是我。

中觀宗說：「我」是不能離身心而存在，那就是色法配合受、想、行、識的心理要素才有我。約能知（識）與所知（色、受、想、行）分別的體用而有的「假我」。如要探求他的實體，一一蘊中是不可得的。⁵⁹

《中論》論主評破：根本就沒有「我」可得，還要妄執有一個自性的我，那就是邪見。正如《大智度論》卷 70 曰：

若「身即是神」，身滅、神亦滅，是邪見。⁶⁰

⁵⁴ 《中論》卷 3〈18 觀法品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c20-22)。

⁵⁵ 《成佛之道（增註本）》頁 357：「所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。」

⁵⁶ 《中論》卷 3〈18 觀法品〉：「『若神是五陰，即是生滅相』。何以故？生已壞敗故。以生滅相故，五陰是無常。如五陰無常，生滅二法亦是無常。何以故？生滅亦生已壞敗，故無常。神若是五陰，五陰無常故。神亦應無常生滅相。但是事不然。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c22-24)

⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 45〈22 十無盡藏品〉：引《大智度論》「分析此身」作「分析此身」。(CBETA, T36, no. 1736, p. 353, a26)

⁵⁸ 《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 547, a27-b1)。

⁵⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 315-316。

⁶⁰ 《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 547, b4-5)。

這個「我」也只是蘊的另一個名稱，實際上也沒有任何意義了。⁶¹

（二）破「離蘊計我」

1、外人主張「離蘊計我」

「離蘊計我」也是其他的一般宗教所主張的說法，認為在五蘊和合的身心之外，肯定有別有一個常樂、清淨、自在⁶²，微妙而神秘的「神我」⁶³。就如以靈魂為我體、不變的本體我、本質我。⁶⁴外道中如僧佉耶、衛世、尼犍子派都以為生命自體，與物質世界各別，建立「命異身異」二元論。⁶⁵世尊破斥這種具有體性義的「我」是假的，不存在的，但卻被外道妄執為真正的我。⁶⁶

2、論主破斥「離蘊計我」

一般宗教家，大多數都主張離蘊計我，認為離身心（五蘊）以外，別有實在的「我」。⁶⁷這種主張往外投射的「離蘊我」是獨立性的。然而，「我」如果與於五蘊是別異，那所說的「離蘊我」究竟是什麼呢？因此《中論》〈觀法品〉破斥：

若我異五陰，則非五陰相。⁶⁸

⁶¹ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 316-317、呂澂，《印度佛學思想概論》頁 75。

⁶² 案：這與後期大乘佛教所強調的涅槃的“常、樂、我、淨”中的我不同。

⁶³ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 185：「在古代，一般人覺得意識作用的起落複雜，並且也有不自覺有意識的時候，所以都覺得在身心中，別有一常住不變的神我。」

⁶⁴ (1) 印順法師，《學佛三要》頁 217：「一般宗教，多數把人分為肉體與靈魂。以為人死了，肉體壞了，而靈魂是永恆的，還是那樣的，或者生到天上。不但多數的神教這樣說，甚至佛教的通俗說，也有類同此說的。一般的靈魂，印度有一特殊術語，叫做『我』。認為這本來是自由的，安樂的。」

(2) 參見《阿毘達磨俱舍論》卷 30〈分別定品〉：世親論師破斥數論派（Sāmkhya）與勝論派（Vaiśeika）所主張的「我」。(CBETA, T29,157b7-159b14)

(3) 參見黃俊威對數論派（Sāmkhya），勝論派（Vaiśeika），正理派（Nyāya）與耆那派（Jaina）所主張「我」的解釋。〈自我、無我與補特伽羅〉頁 120-126。

⁶⁵ 印順法師，《佛法概論》頁 66。

⁶⁶ (1) 印順法師，《以佛法研究佛法》頁 71-83、水野弘元，《佛教的真髓》頁 60-68。

(2) 另外還有由以「命與身一」、「命與身異」推論而來的「梵我論」。色心是是「我」，無二無異，長存不變。這種婆羅門的本體論概念淵源於執著有個俱生存在的體性，是終極實在，永恆，快樂的梵或我。「我」是畢竟要回歸於梵天、大梵天、神或上帝。把自我主宰的快樂投射到梵我或梵天去。

⁶⁷ 印順法師，《成佛之道（增註本）》頁 p357。

⁶⁸ 《中論》卷 3〈18 觀法品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c c21-22)。

《中論》論主評破：如果「我」與「五蘊」異別，就不能以「五蘊」的「相」用去說明的「我」。外道宗教師們硬要憑空增添出來的「離蘊我」我到底是什麼樣子呢？⁶⁹

印順法師解說：「不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的」⁷⁰。推以正理，沒有色身與精神，就顯不出我的作用了。例如怎麼去看、聽和了別事情呢？

離開所謂五蘊身根本就沒有我，《中論》〈蘊觀邪見品〉破斥：

若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。⁷¹

《中論》論主問難：

A、由業力所感的五蘊色身，卻不是我的「受者」。

B、既然沒有一個五蘊身的「受法」，而說有受者的「我」。⁷²

《中論》論主評破：離開了五蘊，我所計執與所愛戀不捨的身心，變成非我所執取的身體。既然我和蘊不同，我當然是不可能去執取那個五蘊身。

這個「受者」實在是空洞的幻想產物。

外道比喻「離蘊我」微妙而神秘，猶如虛空。龍樹《大智度論》卷 70 中舉外道這個說法：

有人言：神微細，五情所不得，亦非凡夫人所見；攝心清淨，得禪定人乃能得見，是故言「身異神異」。⁷³

外道相信「我」是個非常微細的實體，不是眼根能看到的，或其它五根所能接觸到的。一般凡夫無法看得見的，唯有身心清淨，得禪定的人才能看得到。

《中論》〈破六種品〉評破虛空：⁷⁴

A、虛空要依色相而幻現起，但不會障礙色法的存在；就如物與物相待，可以看

⁶⁹ 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：「『若神異五陰。則非五陰相』；而離五陰更無有法。若離五陰有法者，以何相何法而有？」(CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a22-24)

⁷⁰ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 317。

⁷¹ 《中論》卷 4 〈27 蘊觀邪見品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 37, a15-17)。

⁷² 印順法師，《中觀論頌講記》頁 183：「受是五蘊法，受者是人。有人才有五蘊的受法，有五蘊的受法才有人；離了五蘊的受法，人就不可得，離了受者人，五蘊的受法也就不可得。」

⁷³ 《大智度論》卷 70 〈48 佛母品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 547, b1-4)。

⁷⁴ (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：「若謂神如虛空，離五陰而有者，是亦不然。何以故？〈破六種品〉中已破虛空，無有法名為虛空。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a25-27)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈觀六種品第五〉頁 122-131。

到有虛空的間距。⁷⁵

B、虛空不是什麼都沒有，不是離色法而實有別體；又如身體（色）的運動可以感覺到虛空是緣起幻現，而有含容無礙的特性。

C、虛空「有集有散」⁷⁶，是依「有相有礙」的色法存在而緣起幻現的，例如牆破了洞，空相顯現，即是空集；若以物堵塞牆洞，空相不現，即是空散。⁷⁷

所以不可能離開色法，而有的絕對普遍無相的虛空體。

對於外道謬見，世尊於《三明經》⁷⁸中以譬喻說明這個微妙而神秘樣的「我」是無法認知的。猶如世尊反問婆羅門青年，他們的老師或古仙中是否有人直接見過梵天？

中觀宗認為既然沒有見過「我」，但是相信有「離蘊我」，也是一種錯誤的見解。⁷⁹事實上離開五蘊身，沒有實在的自體可得。如果還堅持有「離蘊我」，那是邊見。⁸⁰所以「離蘊我」的主張根本毫無意義的。⁸¹

綜合以上的探討，事實上「即蘊計我」、「離蘊計我」皆是邪見，是佛法所不

⁷⁵ 《中論》卷1〈5觀六種品〉：「若未有虛空相，先有虛空法者，虛空則無相。何以故？無色處名虛空相，色是作法無常，若色未生，未生則無滅，爾時無虛空相，因色故有無色處，無色處名虛空相。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 7, b10-13)

⁷⁶ 《大智度論》卷42(CBETA, T25, no. 1509, p. 365, b9-13)。

問曰：五眾法有集散，與此相違故，言不集不散。如、法性、實際等無相違故。云何言不集不散？

答曰：行者得如、法性等，故名為集；失故名為散。如虛空雖無集無散，鑿戶牖名為集；塞故名為散。

⁷⁷ 《中論》卷1〈5觀六種品〉：「如論者言：是有是無云何知各有相？故生住滅是有為相，無生住滅是無為相。虛空若無相，則無虛空；若謂先無相，後相來相者，是亦不然；若先無相，則無法可相。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 7, b17-21)

⁷⁸ 《長阿含經》卷16〈26經〉(CBETA, T02, no. 26, p. 104, c17-107a14)。

⁷⁹ 《中論》卷3〈18觀法品〉：「若謂以有信故有神，是事不然，何以故？信有四種：一、現事可信；二、名比知可信，如見煙知有火；三、名譬喻可信，如國無鎗石，喻之如金；四、名賢聖所說故可信，如說有地獄、有天、有爵單曰，無有見者，信聖人語故知。是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無。……聖人所說中亦無神，何以故？聖人所說，皆先眼見而後說。……是故於四信等諸信中，求神不可得；求神不可得故無，是故離五陰無別神。復次，〈破根品〉中，見、見者、可見破故，神亦同破。又，眼見龜法尚不可得，何況虛妄憶想等而有神，是故知無我。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a27- b264)

參見印順法師，《中觀論頌講記》〈觀本住品第九〉頁184-194。

⁸⁰ 《大智度論》卷70〈48佛母品〉：「說「身異神異」，身滅、神常在，是邊見。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 547, b5)。

⁸¹ 參見林崇安，〈《入中論》破「離蘊我」的探討〉頁2：外道各派所計的「神我」，月稱論師立下兩個論式來破除這種有自性的「離蘊我」：

1、外道之我，於真實性中「非有」，因為是「無生的」，喻如石女兒。

2、外道之我，所執的行相（補特伽羅自相）為「自性有」，是完全「非有」，喻如石女之兒。

因此「離蘊我」根本是「無」的，不能作為我執的所緣。

認同的見解。正如龍樹《大智度論》卷 18 中說：

若有人言：「身即是神」，若言：「身異於神」，是二雖異，同為邪見。

佛言：「身即是神，如是邪見，非我弟子；身異於神，亦是邪見，非我弟子。」

82

（三）破「不可說我」

「諸法無我」，是佛法與外道的不同點。然而相傳部派中的犢子部，卻提出依五蘊和合而安立實有的「不可說我」。⁸³犢子部這樣的主張被視為攀附佛法的外道，《大智度論》卷 1〈1 序品〉舉犢子部的說法：

是佛法中亦有犢子比丘說：「如四大和合有眼法，如是五眾和合有人法。」

《犢子阿毘曇》中說：「五眾不離人，人不離五眾，不可說五眾是人、離五眾是人，人是第五不可說法藏中所攝。」⁸⁴

犢子部「有我」的主張在佛教內部是一直受諍議、非難的，⁸⁵也是有部批判的對象，如《俱舍論》卷 29 所言：

彼部所誦契經亦言：「諸所有眼、諸所有色，廣說乃至苾芻！當知，如來齊此施設一切建立一切有自體法，此中無有補特伽羅，如何可說此有實體？」⁸⁶

犢子部所提出實有的「不可說我」，龍樹《中論》〈觀燃可燃品〉予以激烈的破斥。

1、犢子部主張「不可說我」

世尊一再的破斥外道的離蘊、即蘊計我。犢子部為了避免這些過失，所以說「非即蘊離蘊我」⁸⁷。犢子部試圖尋求一個不是虛構的實體卻又異於外道的「我」；主要不外乎解決輪迴與修道主體等的問題。⁸⁸犢子部所提出的「不可說我」存在

⁸² 《大智度論》卷 18〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 192, c29-p 193, a3)。

⁸³ 印順法師，《唯識學探源》頁 67-68。

⁸⁴ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a21-a25)。

參見《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈分別定品〉：「又彼（指犢子部）若許補特伽羅與蘊一異俱不可說，則彼所許三世、無為及不可說，五種爾焰（五種可認知者）亦應不可說，以補特伽羅不可說第五及非第五故。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 152- b153)·印順法師·《永光集》頁 52-57。

⁸⁵ 毋庸置疑《阿毘達磨俱舍論》卷 29-30〈破執我品〉，是反駁犢子部的「不可說我」。(CBETA, T29, no. 1558, p. 152b24-159b14)

⁸⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈9 破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 154 b10-13)。

⁸⁷ 演培法師，《異部宗輪論語體釋》，《演培法師全集 14》頁 162：「非一非異，非即非離蘊的補特伽羅，不可說他是假、是實、是有為、是無為、是常、是無常，只可以說是『不可說我』。」

⁸⁸ 印順法師，《唯識學探源》頁 52：「建立補特伽羅的動機，在解說輪迴與解脫的主體，業力與經驗的保持，這都是出發於業果緣起的解說。」

的原因：

- (1) 說明流轉生死、造業、受報。⁸⁹
- (2) 六識的起、滅、斷、續必需有一個生命的當體（補特伽羅）為所依處才能繼續活動。⁹⁰
- (3) 由於意識只是剎那生滅的，假定沒有持續的補特伽羅，記憶無法生起。

91

正如《俱舍論》卷 29〈破執我品〉中舉犢子部的法喻如下：

犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。……此如世間依薪立火，如何立火可說依薪，謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。……如是，不離蘊立補特伽羅。然補特伽羅與蘊非異一。⁹²

犢子部舉火與薪比喻我與五蘊，不可說薪是火，也不可說離薪有火。他們就用不即不離的「燃」「可燃」喻為自己辯護。⁹³這種雙非論，使人很自然地想到有一不離五蘊的形而上的實體。⁹⁴

2、《中論》論主以〈觀燃可燃品〉破斥「我」

印順法師所說：中觀者與外道、犢子部所安立的「我」，其差異是很明顯的。⁹⁵中觀宗以「我」與五蘊的和合相續中作總、別的兩種觀察，身心只是緣起「假我」，不離五蘊的和合。⁹⁶五蘊與「假我」，一切都是相依而有的假名；是「空」。從無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。雖

⁸⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 30〈9 破執我品〉：「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中：說諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死，故應定有補特伽羅。此復如何流轉生死？由捨前蘊，取後蘊故。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 156, c2-c6)

⁹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「復有執補特伽羅能了諸法如犢子部彼作是說：補特伽羅能知，非智。」(大正，。(CBETA, T27, no. 1558, p. 42, c19-21)

⁹¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 30〈9 破執我品〉：「若一切類，我體都無，剎那滅心，於曾所受，久相似境，何能憶知？……我體既無，孰為能憶？」(CBETA, T29, no. 1558, p. 156c26-157a13)

⁹² 《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈9 破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 152c9-152c28)。

⁹³ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 195：「意思是說：離了可然就沒有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不即不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；但說我即是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。」

⁹⁴ 印順法師，《唯識學探源》頁 57。

⁹⁵ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 195。筆者試以圖表作說明：

中觀家：「不即不離的緣起我」。	外道、犢子系：「不即不離的神我及不可說我」。
是如幻如化緣起假名的。	總覺得是有實在性的，或者是神妙的。
五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。	不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊。

⁹⁶ 印順法師師，《中觀今論》頁 247。

然同樣的說不即不離的「我」，而意義完全不同。《中論》〈觀燃可燃品〉中，論主以一異門、因待門、因不因門、內外門、五求門嚴厲的評破「燃」(我)「可燃」(五蘊)喻，說明「非即蘊非離蘊我」不可得。⁹⁷

(1) 破一異門

A、破不相因

犢子部的「不可說我」，是依現在有情身內五蘊而建立，正如《俱舍論》卷29中犢子部說：

非我所立補特伽羅如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊立補特伽羅。⁹⁸

「不可說我」，還是同有部的假名我一樣，在蘊處界上施設安立的。不過犢子部主張「我」即在體用不相離上建立。也就在現前五蘊身心活動的內在統一上建立為我，不是離開現前五蘊別有所立（雖也不是現前各獨的一一蘊為我）。正因為主張即用見體、攝用歸體，在體用的不離上安立真實我。在假實綜合下，成為形而上的不可說我，是結論到假有體上。⁹⁹

《中論》論主破斥：若燃是可燃，作作者則一，若燃異可燃，離可燃有燃。¹⁰⁰
如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。¹⁰¹
燃不待可燃，則不從緣生，火若常燃者，人功則應空。¹⁰²

(A) 假定說：「燃」(我)是「可燃」(五蘊)，那麼能作人與所作事，應該是一體，例如陶師就是花瓶。¹⁰³
要是「燃」與「可燃」，是各別獨立的，離柴而有火，離開五蘊法的我，以什麼證實他的存？¹⁰⁴

⁹⁷ 印順法師師，《中觀論頌講記》頁195：「〈觀然可燃品〉，是約喻總顯作受者的空無自性。然是火，可然是薪；然可然就是火與薪。以火與薪，比喻我與五蘊。因此也可說：前二品（觀作作者品，觀本住品）是依法破，這品是就喻破。外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立他的我。佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不即不離的然可然喻，解救自己。」

⁹⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷29〈9 破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 152, c17-18)。

⁹⁹ 《性空學探源》頁178-179、梶山雄一，《空入門》頁107-108。

¹⁰⁰ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c4-5)。

¹⁰¹ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c14-15)。

¹⁰² 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c23-24)。

¹⁰³ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：「燃是火，可燃是薪；作者是人，作是業。若燃可燃一，則作作者亦應一；若作作者一，則陶師與瓶一，作者是陶師，作是瓶。陶師非瓶，瓶非陶師，云何為一？是以作作者不一故，燃可燃亦不一。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c6-10)

¹⁰⁴ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：「若謂一不可則應異，是亦不然，何以故？若燃與可燃異，

(B) 如果主張因法五蘊有「我」，而「我」有別體，就如離開「可燃」(柴)有「燃」(火)，就會有火無因而在燃燒的過失。¹⁰⁵

(C) 如果「燃」(火)與「可燃」(柴)真的是各各獨立的，那「火」就常常在燃燒著，而不必有那添柴吹火的「人功」助緣。¹⁰⁶
這就如無因，就有自性體的存在，這是不成立的。

但事實上，「燃」(我)與「可燃」(五蘊)是相待因緣而生的。

犢子部轉救：離「可燃」有「燃」，例如薪，早就是有了的。不過到了起火「燃」燒的時候，薪才成為「可燃」。「燃」與「可燃」雖然是別體，但並沒有無因、常燃的過失，正如《俱舍論》卷 29 舉犢子部所說：

若火異薪，薪應不熱；若火與薪一，所燒即能燒。……諸不炎熾所然之物名「所燒薪」；諸有光明極熱炎熾能然之物，名「能燒火」。……若謂即於炎熾木等煖觸名「火」；餘事名「薪」，是則「火」、「薪」俱時而起。¹⁰⁷

《中論》論主破斥：若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？¹⁰⁸

應當知道薪之所以成為「可燃」，是因為被火所「燃」。

(A) 《中論》論主責難(犢子部的主張)：在未燃燒時的薪，與正在燃燒時的「可燃」，兩者都是自性實有的。

(B) 未燃燒時叫「薪」，正在燃燒時叫「可燃」，¹⁰⁹那麼有什麼力量使未燃燒時的薪，成為正在燃燒時「可燃」的呢？¹¹⁰

B、破不相及

應離可燃別有燃，分別是可燃是燃，處處離可燃應有燃，而實不爾！是故異亦不可。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c10-13)

¹⁰⁵ (1) 參見《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「言四失者：一、常燃，二、失因，三、失緣，四、無作。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 96, c7-14)

(2) 參見《中觀論頌講記》頁 198：離可燃有然的四種過失。

¹⁰⁶ 《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「既不因薪，火則常燃，何假將護？」(CBETA, T42, no. 1824, p. 97, a1)。

¹⁰⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈9 破執我品〉：(CBETA, T29, no. 1558, 152c25-153a13)。

¹⁰⁸ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 14, c29-p. 15, a1)。

¹⁰⁹ 《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「『爾時但有薪』，下半破也。縱燒時還只應名薪，不應名可燃，以燒、不燒，俱異故也。明燒與不燒終異，則但是薪耳，此正破也。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 97, a17-20)

¹¹⁰ 《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「『何物燃可燃』者，燒與不燒終異，但有薪何得言燃時方名可燃，故上句是破，下句為呵。又燒與不燒終異，但有薪。爾時有何物燃及可燃耶？即是覓二物也。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 97, a20-23)

犢子部反問：若無補特伽羅要如何流轉生死？正如《俱舍論》卷 30 中犢子部說：

若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中說：「諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死。」故應定有補特伽羅，此復由捨前蘊，取後蘊故。¹¹¹

犢子部妄執：執著「燃」（我）與「可燃」（五蘊）是不同的體性，那「燃」（我）才可到「可燃」（五蘊）那邊。

《中論》論主反責：若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。¹¹²

若執著「燃」（我）與「可燃」（五蘊）是不同的體性，那「燃」（我）火與「可燃」（五蘊）就各住自體。「燃」（我）不能從這到達「可燃」（五蘊）那裡，使二者發生關係。那麼「可燃」就燃燒不起來。

「可燃」（五蘊）沒有與「燃」（我）相待，那麼「可燃」（五蘊）就是「常」的自性體。那就會失去了「燃」（我）「可燃」（五蘊）因緣和合的意義。¹¹³

犢子部救道：燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。¹¹⁴

正因為「燃」（我）與「可燃」（五蘊）是不同的，才說「燃能至可燃」。假使是一體的，沒有至與不至可談了。這如有一個男人和一個女在不同的地方，「此」男人可以到那個女人「那」裡，那個女人也可到這個男人「這」裡來。

「燃」（我）與「可燃」（五蘊）是不同，才可以說能「補特伽羅，此復由捨前蘊，取後蘊故」。

《中論》論主破斥：若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。¹¹⁵

譬喻與所說的法，根本不合。除非「燃」與「可燃」（五蘊）一向是「相離」的，才可以說這個「燃」（我）能夠到「可燃」（五蘊）那裡。可

¹¹¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 30〈9 破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 156, c2-6)。

¹¹² 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, a5-6)。

¹¹³ 《中觀論頌講記》頁 200：「不燒」就沒有火，也就「不」會有火可「滅」；火「不」可「滅」，就成為「常住」，失去因緣義了。

¹¹⁴ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, a12-13)。

¹¹⁵ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, a16-17)。

是事實上，「燃」(我)與「可燃」(五蘊)二者是相待不相離的。
成立「燃」(我)與「可燃」(五蘊)相異而又可以相及，是不通的譬喻。

(2) 因待門

外人計執有自性體來成立相待。空宗說相因相待¹¹⁶，是沒有自性的，是如幻的觀待安立。沒有真實自性，才能互相因待。

A、破成已之待

外人計執先有自性體，後來才成立相待。

《中論》論主破斥：若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃。¹¹⁷
若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。¹¹⁸

「燃」、「可燃」相因相待而存：因「可燃」(五蘊)而觀待有「燃」(我)，因「燃」(我)而觀待有「可燃」(五蘊)。若執有實在自性我或五蘊，是無法成立相待的。

假定有實在自性的「燃」、「可燃」，《中論》論主推問：「先定有何法，而有燃可燃。」¹¹⁹

(A) 假定先有「可燃」(五蘊)的體性，而後有二者的相待。

若「可燃」(五蘊)的體性先有了，那就不應該說待「燃」(我)有「可燃」(五蘊)。

(B) 假定先有「燃」(我)的體性，而後有二者的相待。

若「燃」(我)的體性先有了，那就不應該說待「可燃」(五蘊)有「燃」(我)。

(C) 假定先有「燃」、「可燃」的體性，就不須成立相待。既然「燃」(我)與「可燃」(五蘊)已先同時存在，那就不能說兩者有相待。

假定以為先有「可燃」的體性，而後有「燃」，會犯兩個過失：

a、前面提及因「可燃」而觀待有「燃」，所以因「燃」有「可燃」。在

¹¹⁶ 相待的四種類別：「通待、別待、定待、不定待」，參見吉藏，《中觀論疏》卷 6(CBETA, T42, no. 1824, p. 97, b27-c9)、印順法師，《中觀論頌講記》頁 201。

¹¹⁷ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, a24-25)。

¹¹⁸ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, b6-7)。

¹¹⁹ 《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「若前有可燃後有燃，則墮上異過，前燃後可燃亦爾。既其前後，則便相離，如其相離還是異義，便非待也。若一時則薪火並有，亦不須相待。若薪火俱無，無則無物，亦無有待。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 97, c17-21)

還沒有相待以前，已有「可燃」（五蘊），這也是等於同時意許「燃」（我）的存在。假定先有「可燃」（五蘊）而後有「燃」（我），這個後有的「燃」（我）是犯了成而復成的過失。

b、「可燃」因有「燃」，所以才被稱為「可燃」。假定說先有「可燃」（五蘊）而後有「燃」（我），那麼這個先有的「可燃」（五蘊）中根本就沒有「燃」（我）。沒有「燃」，就不是「可燃」，犯了不成過。

綜合以上的之論述，在論主看來，若「燃」（我）與「可燃」（五蘊）已有了自性，因待是不可能的事。

B、破待已而成

假使外人轉計認為應該是相待而後而有自性；主張：「燃」（我）、「可燃」（五蘊）相待後，才有「燃」（我）、「可燃」（五蘊）的自性。《中論》論主看來這還是不成立的。¹²⁰

《中論》論主破斥：若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。¹²¹

若法有待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。¹²²

二法相待，有交互作用，方可說為因待。例如假定「燃」（我）是「因待」「可燃」（五蘊）而成的，而「燃」（我）又還成為「可燃」（五蘊）所「待」的因緣，因待成立。

（A）假定「燃」（我）、「可燃」（五蘊）相待後才有自性。那在火與薪相互因待以前根本沒有一法可作為「因待」（火）的對象；也沒有「所待」（薪）的因緣。既然沒有所待因，那當然也沒有因待「所成」的果「法」。

（B）假定說「燃」（我）與「可燃」（五蘊）相待後有「燃」（我）的自性。但是在火與薪相互因待以前，火（我）的自體還未形成。既然火（我）的自體還未形成，又憑什麼與薪（五蘊）相待。

（C）假定說「燃」（我）先有自性而後與「可燃」（五蘊）的因待。既然「燃」（我）的自性已成了，是不需要再相待了。

綜合來說，如果「燃」（我）與「可燃」（五蘊）因相待而有自性，從未成、已成中觀察都建立不起來。

¹²⁰ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：「若法因待成，是法先未成，未成則無，無則云何有因待？若是法先已成，已成何用因待？是二俱不相因待。是故，汝先說燃可燃相因待成，無有是事。」（CBETA, T30, no. 1564, p. 15, b22-25）

¹²¹ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 15, b14-15）。

¹²² 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 15, b20-21）。

(3) 因不因門

假使外人又轉計主張預先有了自性的「可燃」(五蘊)，然後再與「燃」(我)因待，然後才有「燃」的自體。《中論》論主看來這還是不成立的。

《中論》論主破斥：因可燃無燃，不因亦無燃，因燃無可燃，不因無可燃。¹²³

- (A) 假定預先有了「可燃」(五蘊)的自性體，然後再與「燃」(我)因待，而說有「燃」(我)的自性體。那麼這個「燃」(我)，是沒有自性的。如果說沒有「可燃」(五蘊)的因待，而有「燃」(我)的自性體；這個「燃」(我)是不可得的。
- (B) 假定預先有了「燃」(我)的自性體，然後再與「可燃」(五蘊)因待，而說有「可燃」(五蘊)的自性體。那麼這個「可燃」(五蘊)，是沒有自性的。
如果說沒有「燃」(我)的因待，而有「可燃」(五蘊)的自性體；這個「可燃」(五蘊)是不可得。

綜合來說，如果預先有了一個自性體，再從因待中而有另一個自性體；這樣的因待是建立不起來。

(4) 內外門

犢子部主張：「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……故應定有補特伽羅。」¹²⁴犢子部認為有一自性實體的補特伽羅，才能貫通三世。因我的流轉到後世，也就可以說我造了業，也由同一個我到後世去感果。¹²⁵《中論》論主依三時的觀門中，說明沒有一個自性的「去法」可得。

《中論》論主破斥：燃不餘處來，燃處亦無燃，可燃亦如是，餘如去來說。¹²⁶

從內外中觀察，事實上沒有自性的「燃燒」可得：

- (A) 燃燒的火，不能離開薪而燃燒。燃燒的火，也就不是由外面加進薪裏。
- (B) 但薪本身也沒有自性的火，可以燃燒。

¹²³ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, b26-27)。

¹²⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷30〈9 破執我品〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 156, c2-5)。

¹²⁵ 印順法師，《唯識學探源》頁53。

¹²⁶ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c2-3)。

論主評破：(A)「燃」(我)不能離開「可燃」(五蘊)，「燃」(我)不是從別的地方來進入到「可燃」(五蘊)中。「可燃」(五蘊)中也沒有自性的「燃」(我)。「燃」(我)如此，「可燃」(五蘊)也是如此。火不由外加進薪裏，薪不是因本身具有能力變出火來；燃燒是因為「燃」(我)、「可燃」(五蘊)因緣和合相待而有。所以火(我)不從外來到薪(五蘊)裏，火(我)也不是薪(五蘊)內出來，所以也就沒有一個自性的「燃燒法」可得。¹²⁷

(B)火與薪相因相待而燃燒。若執著有自性的燃燒，那要在哪一段時間中說明自性實有呢？已經燃燒過了，怎麼可能還會有自性的「燃」(我)、「可燃」(五蘊)存在。在還未燃燒以前，當然就沒自性的「燃」(我)、「可燃」(五蘊)可言。¹²⁸

從時間的觀點來說，不是已經燃燒，就是還未燃燒。假定說有一個自性的「燃燒法」可得，「燃」(我)、「可燃」(五蘊)是格外不可得。因為離開已燒、未燒根本就沒有自性的「燃燒法」可得。

129

綜合來說，依三時的觀門中，如〈觀去來品〉¹³⁰所說，沒有單獨的「去法」。¹³¹若執著有自性的「去法」，依三時的觀門中是被否定的。¹³²

(5) 五求門

一般凡夫與九十六種外道等都說有「我」；而且執為是真實有的。他們以五門中尋求實有的「我」，正如《十住毘婆沙論》卷 15 舉出他們的說法

¹²⁷ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：「燃不於餘方來入可燃，可燃中亦無燃，析薪求燃不可得故。可燃亦如是，不從餘處來入燃中，燃中亦無可燃。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c4-6)

¹²⁸ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：「如燃已不燃，未燃不燃，燃時不燃，是義如去來中說。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c6-7)

¹²⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 86：「外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。那麼，怎麼『於去時』中『而』說應『當有去法』呢？」

¹³⁰ 參見印順法師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉頁 83-91。

¹³¹ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 3, c8-9)

¹³² 《大智度論》卷 51〈23 含受品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 427, c22-28)：

問曰：「諸法現有來、去可見，云何言「不動相，無來無去」？」

答曰：「來、去相，先已破；今當更說：一切佛法中，無我、無眾生、乃至無知者、見者故，來者去者無；來者去者無故，來、去相亦應無。

復次，三世中求去相不可得，所以者何？

已去中無去，未去中亦無去，離已去未去，去時亦無去。」

說五陰為我，或言我有五陰，或言五陰中有我，或言我中有五陰，或言離五陰有我。¹³³

《中論》論主認為這不外是外道的邪見。「我」是依五蘊施設的假有，「我」不是五蘊，但是離開五蘊法也沒有實在自性的「我」可得。因此以五求門¹³⁴的觀法顯示即蘊、離蘊、依五蘊的我根本不可能存在。¹³⁵

《中論》論主破斥：可燃即非¹³⁶然，離可燃無燃，燃無有¹³⁷可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。¹³⁸

(A) 外道或言：「五陰為我。」

《中論》論主評破：「可燃即非然。」

若我即是五蘊，我即是生滅無常的存在。我則不是自性存在的實我。

(B) 外道或言：「離五陰有我。」

《中論》論主評破：「離可燃無燃。」

若我異於五蘊，我即不具五蘊的相貌；則不是物質，也不是精神，非見聞覺知的我。

(C) 外道說：我與五蘊雖然是相離的，但彼此間有著某種關係（我法相依而別有）。所以「我」為本體，法是屬於我的。

外道或言：「我有五陰。」

《中論》論主評破：「燃無有可燃。」

以「燃」（我）、「可燃」（五蘊）作比喻，如果說有身心（五蘊）屬於我，等於說柴是屬於火的。但事實上柴（五蘊）並不屬於火（我）。這樣「燃」（我）也不應為身心之（五蘊）主了。

¹³³ 《十住毘婆沙論》卷 15 (CBETA, T26, no. 1521, p. 105, c19-21)。

¹³⁴ 有關五求門的論述，請參見：

《雜阿含經》卷 3(84 經)(CBETA, T02, no. 99, p. 21, c6-9)；《雜阿含經》卷 21(570 經)(CBETA, T02, no. 99, p. 151, a26-b1)《增壹阿含經》卷 6〈利養品第十三〉(CBETA, T02, no. 99, p.573, b20-22)，印順法師，《中觀論頌講記》頁 206-207。

¹³⁵ 《大智度論》卷 41〈7 三假品〉：「如五眾和合故名我，實我不可得。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 358, b5-6)

¹³⁶ 可燃即非＝若可燃無【宋】【元】【明】(CBETA, T30, no. 1564, p. 15d,13)。

¹³⁷ 無有＝亦無【宋】【元】【明】(CBETA, T30, no. 1564, p. 15d,14)。

¹³⁸ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c8-10)。

案：印順法師，《中觀論頌講記》頁 206：「本頌應還有一句『可燃中無然』，五求的意義才完備。佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀法。」

(D) 《中論》論主說明：「燃」(我)是整體的，「可燃」(五蘊)法是差別的。「燃」(我)與「可燃」(五蘊)法雖然不同，但是我與法相依而有。

《中論》論主問難外道：如果妄執我與法是不同的體性，那是法中有我呢？還是我中有法呢？¹³⁹

a、外道或言：「我中有五陰。」

如果說我大而身心(五蘊)小，那是我中有五蘊法。

《中論》論主評破：「燃中無可燃。」

假定說，火(我)當中有薪(五蘊)；但事實上火當中沒有柴。要是說從火(我)當中尋求薪(五蘊)，那尋求起來，實在是沒有薪(五蘊)可得。

b、外道或言：「五陰中有我。」

如果說身心(五蘊)大而我小，那是五蘊法中有我。

《中論》論主評破：「可燃中無燃。」

假定說，薪(五蘊)當中有火(我)；但事實上柴當中沒有火。要是說從薪(五蘊)當中尋求火(我)，那尋求起來，實在是沒有火(我)可得。

綜合以上的論述，《中論》論主已評破即蘊、離蘊「我」的二根本見是不能成立的。《中論》論主是依經論中所說的三觀¹⁴⁰、四門¹⁴¹或五求門¹⁴²，但總歸不出一異門。¹⁴³在五門中尋求都無所有，那裡還

¹³⁹ 《雜阿含經》卷 21 (570 經) (CBETA, T02, no. 99, p. 151, a26-b1)：

復問：「尊者！云何得無此身見？」

答言：「長者！謂多聞聖弟子不見色是我，不見色異我，不見我中色、色中我不見受、想、行、識是我，不見識異我，不見我中識、識中我，是名得無身見。」

¹⁴⁰ 《雜阿含經》卷 3 (84 經)：「色是無常，無常則苦，苦則非我；非我者，彼一切非我、不異我、不相在，如實知，是名正觀。」(CBETA, T02, no. 99, p. 21, c6-8)

¹⁴¹ 《雜阿含經》卷 21 (570 經)：「多聞聖弟子不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。」(CBETA, T02, no. 99, p. 151, a27-28)

¹⁴² 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉：「可燃即非然，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c8-10)

¹⁴³ 印順法師，《中觀今論》頁 207，筆者以圖表說明其關係：

總破	三觀	四門	五求門
破一	色非我	不見色是我	可燃即非然（破五陰為我）
破異	色不異我	不見色異我	離可燃無燃（破離五陰有我）
		不見我中色	燃無有可燃（破我有五陰）

「我」可得呢？所以佛法決不能妄執真實妙有的「我」存在。

最後，《中論》論主歸結緣起無自性的真義，如說：

以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。¹⁴⁴

若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。¹⁴⁵

在論主看來，凡是有的，就是緣起和合而存在，離了種種因緣和合，是絕對沒有實在的自性法。因此說勝義我、不可說我、真我，依實立假的假我；或以為色、心，有為、無為等法，一一有別異的自性，那是完全不能瞭解緣起。所以犢子部所安立的「非即非離蘊」的我，就不是佛教所說得緣起假名我了。正如《大智度論》卷1〈1序品〉所說：

世界者，有法從因緣和合故有，無別性。譬如車，轆、軸、輻、輞等和合故有，無別車。人亦如是，五眾和合故有，無別人。¹⁴⁶

世間的一切法，從因緣和合而有的，沒有自性可得。譬如車子是由眾多的零件而組成車體的，離開種種零件沒有實在的車子的形相可得。「我」也是一樣，是與五蘊法因緣和合而有，離開五蘊法沒有實在自性的「我」可得。

五、《中論》「法空」之探討

在第三節的探討中，「無我」是佛教最根本的定律。不過在部派理論的發展中，有部不承認一切法皆空，反而認為有「自性有」的極微。¹⁴⁷有部的「無我」主張與世尊一致，但對「我」作出更微細的分析時，卻說「我」是空的，五蘊實有；認為「我無法有」。¹⁴⁸這立場從兩方面來來建立：¹⁴⁹

	色與我不相在		燃中無可燃（破我中有五陰）
		不見色中我	可燃中無燃（破五陰中有我）

¹⁴⁴ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c18-19)。

¹⁴⁵ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c24-25)。

¹⁴⁶ 《大智度論》卷1〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 59, b24-27)。

¹⁴⁷ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》頁232-233。

¹⁴⁸ 印順法師，《唯識學探源》頁66，有部的見解如下：「色法分析到極微，心法分析到剎那，仍有自體存在的，這是實有。依實有法所和合的總相、一合相，一加分析，離了所依的實法，就沒有自體，這是假有。」

參見梶山雄一著，《空入門》〈有部的認識論〉頁32-42。

¹⁴⁹ 參見演培法師，《異部宗輪論語體釋》頁107、吳汝鈞著，〈我的判教基準與早期佛教：捨邊中道與法有我無〉頁63-73。

- 1、作為主體的「我」是沒有實在性的，例如把「我」分析起來，不外由五蘊聚合而成。
- 2、但是作為客體「我」的諸法確實有實在性，不是虛無的法。而且此法是能通於過去、現在、未來的三個時段。

前者遵循原始佛教的「無我」的說法，後者則悖離了根本的教義，因此龍樹不得不破斥有部的妄執。

（一）有部對「法有」的妄執

有部的思想雖然強調「無我」，他們執取作為一切聚集物的基礎，最小單位的「法體」是存在的，在《大毘婆沙論》卷9舉有部派「法有」的詮釋：

問：善說法者，亦說諸法，常有實體性相，我事而非惡見。何故外道說有實我便是惡見？

答：我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者：唯說實有法我，法性實有，如實見故，不名惡見。外道亦說：實有補特伽羅我，補特伽羅非實有性，虛妄見故，名為惡見。¹⁵⁰

從以上的回答中，有部明顯地對「我」作出兩種不同的主張。若執取由五蘊所組成的補特伽羅我是實在性的就是惡見，但是隱藏於「我」中，作為支持「我」的基底的種種法則有實在性的。這些諸法是跨越三世而恒存，所謂「三世實有，法體恆有」。¹⁵¹正如印順法師所指出，有部的主張不外為了成立因果前後相續性而

¹⁵⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9(大正27, 41a16-22)。

¹⁵¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷20〈5分別隨眠品〉：「論曰：三世實有。所以者何？……勤修厭捨，以過去色是有故，……勤斷欣求，以未來色是有故。……具二緣識方生故……若去來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。……識起時必有境故……若去來世境體實無，是則應有無所緣識……，識亦應無。……已謝業有當果故：謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，……三世皆定實有故，許是說一切有宗。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b5-24)。

由以上的引文「三世實有」是依二教證和二理證來建立：

- 1、引用契經所說，過去色是「實有」的，才需勤修厭捨，未來色也是「實有」的，也要勤斷欣求，所以可以證明過去未來是實有的。〔《雜阿含經》卷3(79經)〕
- 2、引用契經所說「二緣和合能生識」的原則，能緣的意識能攝取過去、現在、未來的法境。假如過去與未來世並非實有，能緣的意識，在不具備這兩個所緣之下，就無法生起。不過，事實並非如此，因此可以證明，過去與未來是實有的。〔《雜阿含經》卷8(214經)〕
- 3、意識的生起必須有所緣境為所依；沒有所了之境，一切認識作用也無從生起。先有境的出現，然後識得以生起，因此意識能讓有情憶念過去與預測未來。所以，有能緣過去、未來的識，應知定必有過去、未來的境。所緣若無，識亦應無，有識而無境也是不可能的。
- 4、依因果規律來說，過去的業能招引未來的果報。有情過往所造的善惡業待眾緣具足能招當來愛、非愛果。由於業是在過去所有，可證明過去實有，而果是在未來才有，可證明未來實有。

自圓其說。¹⁵²

（二）論主評破「法有」的妄執

《大智度論》卷 1〈1 序品〉舉說有部的說法：

說一切有道人輩言：「神人，一切種、一切時、一切法門中求不可得，譬如兔角龜毛常無。復次，十八界，十二入，五眾實有，而此中無人。」¹⁵³

龍樹強調，物質無論如何加以分析到最後，不可能得到一個不變、不滅「極微」實在的元素。¹⁵⁴有自性的實體是不可得的，正如《大智度論》卷 36 龍樹對此思想提出批評¹⁵⁵：

是色法，分別破裂，乃至微塵，分別微塵亦不可得，終卒皆空。¹⁵⁶

其意思是，所有的存在，不外是種概念，沒有實體，是空的。¹⁵⁷就如印順法師說：「任何一法的本體，都是不可得而當體即空的」。¹⁵⁸

1、諸法沒有自性

有部依名色組合說「實我」是不可得，然而五蘊是「實法」，不能說沒有的。正如《大毘婆沙論》卷 9 舉有部所說：「法性實有，如實見故」。¹⁵⁹龍樹《中論》〈觀有無品〉是針對自相實有，加以破斥：

眾緣中有法，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。¹⁶⁰

性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。¹⁶¹

《中論》論主評破：如果是有自性就是不須觀待其他的因緣的獨存者。但事實上

詳見吳汝鈞著，〈我的判教基準與早期佛教：捨邊中道與法有我無〉，頁 81-p.85。

¹⁵² 印順法師，《空之探究》頁 97：「說一切有部依三世有說，法性恆有，滅入過去而還是存在（有）的，所以能前後相續而起。」

¹⁵³ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a25-28))

¹⁵⁴ 梶山雄一，《空入門》頁 84。

¹⁵⁵ 龍樹破極微相關出處：《大智度論》卷 12〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 147, c24-p. 148, a2)，卷 31 (CBETA, T25, no. 1509, p. 292a)，卷 79 (CBETA, T25, no. 1509, p. 691, a12-b4)。

¹⁵⁶ 《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 326, b21-23)。

¹⁵⁷ 梶山雄一，《空入門》頁 85。

¹⁵⁸ 印順法師，《中觀今論》頁 71。

¹⁵⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9 (CBETA, T27, no. 1545, p. 41, a19-20)。

¹⁶⁰ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 19, c22-23)。

¹⁶¹ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 19, c27-28)。

這只不過是一種顛倒見而已。有部一方面承認有自性，另一面又承認眾緣所作成，這是有矛盾的。¹⁶²有自性就是不必有眾緣而成的事物，但事實上，一切皆由因緣所成。¹⁶³假設「自性」就是所作者，是不通的道理。因為凡是自性有的自成者，必定不須因待異法而成。¹⁶⁴

2、實有、實無性不應該有變

有部的三世觀，是在作用的起滅上建立的；法的體用有生滅，但法的自體恒常如此。¹⁶⁵無論諸法正生未滅，未生已滅，還是已生已滅，自體還是存在、實有的。¹⁶⁶正如《大毘婆沙論》卷 76 舉有部所說：

謂有為法未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。¹⁶⁷

中觀宗認為一切諸法為相待的現象，因緣和合時，現起如幻如化的法相是「有」；假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是「無」。¹⁶⁸正如《中論》〈觀有無品〉說：

若法實有性，後則不應異，性若有異相，是事終不然。¹⁶⁹

若法實有性，云何而可異，若法實無性，云何而可異。¹⁷⁰

《中論》論主評破：假定諸法是實有自性的，無論怎麼樣，未來不能從有而無，即不能有變異。緣起事相是此有故彼有，此無故彼無。如果諸法實有自性：「只可說此有故彼有，不應更說此無故彼無了。」¹⁷¹說實有自性，又要承認有變異相，這純粹是自相矛盾的戲論。可見諸法實有自性的不可成立的。¹⁷²

不過外人反斥難：如果說「法實無性」，就如如龜毛兔角¹⁷³般的無有實體，就無

¹⁶² 印順法師，《中觀論頌講記》頁 248：「既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。」

¹⁶³ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉：「『性』名自有，不待因緣；若待因緣，則是作法，不名為性。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 292, b16-17)

¹⁶⁴ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，頁 248-249。

¹⁶⁵ 印順法師，《空之探究》頁 248：「有部但探求實體，終於達到『假必依實』的結論；論到一法的因果、生滅，關涉到未來、現在、過去時，引出『法性恒住』的思想。」

¹⁶⁶ 參見演培法師，《異部宗輪論語體釋》，《演培法師全集 14》頁 108。

¹⁶⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76(CBETA, T27, no. 1545, p. 393, c15-16)。

¹⁶⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 246：「此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。是緣起假名的，一切性空的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。」

¹⁶⁹ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 20, b7-8)。

¹⁷⁰ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 20, b13-14)。

¹⁷¹ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 255。

¹⁷² 印順法師，《中觀論頌講記》頁 255。另外可參見梶山雄一，《空入門》頁 88-92：龍樹在〈觀有無品〉以「自、他」，「有、無」的四個議論來評破實有論議。

¹⁷³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「名有，謂：龜毛兔角空花鬘等……。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 42, a29-b4)

變不變異可說。

《中論》論主破斥：「實無」，並非如如方廣道人所說的有實在的「無」可得。無自性是「空」，不是什麼都沒有，「空」是不礙有的。¹⁷⁴一切法因緣和合，假名有而無自性，不失諸法的因果相互的關係。舉譬喻說，就如虛空那樣的無礙。

不執實有，也不執實無；離卻二見必須透視緣起法的假名有。《中論》論主解釋：

定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。¹⁷⁵

若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。¹⁷⁶

假使執著諸法決定有實在的自性，以為諸法是始終如此的，是恒常不變的。這樣就落於常見的過失。¹⁷⁷相反的，執著諸法決定是「實無」的，那就犯斷見的過失了。諸法是常或斷，即違反緣起的相續性。例如說煩惱有實自性，就不可斷。但又說先有煩惱，後來斷了煩惱，就可涅槃解脫了；不可斷而斷，就犯斷滅過的過失。¹⁷⁸

3、能所隨因緣而起

《順正理論》卷 13 說：「未知何法為假所依，非離假依可有假法」。¹⁷⁹這就是有部最根本的見解：「假必依實」。有部主張有「極微」的實體存在，以眼根來說，是觀看物件的主體，但只是無法看到自己，正如《大毘婆沙論》卷 20 舉有部的比喻：

指端不自觸，眼不自見，刀不自割¹⁸⁰。

《中論》論主駁斥：從有情自身觀察，是沒有實在自性之法可得，如《中論》〈觀六情品〉破斥有部的過失：

眼耳及鼻舌，身意等六情，此眼等六情，行色等六塵。¹⁸¹

¹⁷⁴ 詳見印順法師，《空之探究》頁 246。

¹⁷⁵ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 20, b17-18)。

¹⁷⁶ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 20, b26-27)。

¹⁷⁷ 詳見印順法師，《中觀論頌講記》頁 257：「像說一切有系，儘管他說諸法是無常的，萬有是生滅的，但他主張三世實有，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去，雖有三世的變異，法體在三世中，始終是如此的。所以在性空者看來，這還是常執。」

¹⁷⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 255-256。

¹⁷⁹ 《阿毘達磨順正理論》卷 13(CBETA, T29, no. 1562, p. 404, a21-22)。

¹⁸⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 20(CBETA, T27, no. 1545, p. 104, b11)。

¹⁸¹ 《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 30, 6a1-2)。

是眼則不能，自見其已體，若不能自見，何見餘物？¹⁸²

《中論》論主反問：眼不能見自體，如何見其它物體？

《中論》論主評破：正如眼「見」必待三事和合而起作用。眼根¹⁸³不能離外境就有自性的「見」作用，要不然應該能見到自體的眼根。此「見」不在眼根，不在色法，也不在眼識裡。其實「見」的作用，顯然是眾緣和合而存在的。這證明瞭「見」色法不是眼根自性成就的作用，而能緣的眼識也非是實體了。眼根能有自性的「見法」作用，其實是不能成立的。¹⁸⁴

4、一切法相互觀待因緣而起

另外有部所說的「法體恒有」也包括一切有為法、無為法，¹⁸⁵正如《俱舍論》卷6中舉有部所說：

……今於此中說因名事，顯無為法都無有因。是故無為雖實有物、常，無用故，無因無果。¹⁸⁶

中觀宗的見解：凡有必是因緣有，不能無因緣而有，也不承認有不待因緣的事物：「就是無為法，也是因有為而施設，是緣起的。」¹⁸⁷正如《中論》卷1〈4觀五陰品〉論主破斥：

離色因有色，是色則無因，無因而有法，是事則不然。¹⁸⁸

《中論》論主解說：每一個存在的、顯現的事物，必是相互觀待因緣而起；否則，就根本不能成為所認識的對境，也就不能成立他的存在。¹⁸⁹

5、空性才能成立因果關係

¹⁸² 《中論》卷1〈3觀六情品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 30, 6a6-7)。

¹⁸³ 印順法師，《中觀論頌講記》頁104：「這裡破眼根能見，是針對有部的。有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分佈在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。」

¹⁸⁴ 參見印順法師，《中觀論頌講記》頁104-105。梶山雄一，《空入門》頁109-112。

¹⁸⁵ 印順法師，《中觀論選頌講記》，頁114：「但小乘學者，有說虛空無為，擇、非擇滅無為，是無因而實有的」。

¹⁸⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷6〈2分別根品〉(CBETA, T29, 157, 33c5-35a14)。

¹⁸⁷ 印順法師，《中觀論選頌講記》頁114。

¹⁸⁸ 《中論》卷1〈4觀五陰品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 6, b25-26)。

¹⁸⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》頁492：「佛說涅槃是無為，在名稱上是依待有為而施設的：有為是生滅法，無為是不生滅的。但這是意指諸法空寂性，那裡真有無為實體？有為諸法的性空，名為無為，是超越而離戲論的。如執豎超為橫待，說有實有的無為，那還不是墮在有為中？涅槃是依生死苦集而施設的，苦集的寂滅即是涅槃，假使說有實有的涅槃，這也同樣的落在生死中。」

龍樹主張：「空性」，才能成立因果關係。「空性」顯著的特質在於否定一切法是有實體的存在。¹⁹⁰空義在《中論》〈觀四諦品〉所提及：

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。¹⁹¹

「一切法皆無自性」是《中論》通遍所強調的，徹底否定自性有。由性空緣起故，一切世間、出世間法才能成立。《中論》〈觀因緣品〉第一個偈頌就是對實有自性者的破斥，如論云：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。¹⁹²

世間法都是相對法，有了一法存在就有相對法的存在，就有如生與滅，常與斷，一與異，來與出。龍樹以八不（即四對）的「不」字即顯空義，因為於緣起而有的現象中瞭解一切事物都是假名，推其究竟本性即是空。¹⁹³

執自性有者中，以自性見去觀察存在與生起的事物，在時空中的運動，會是從此去彼，或是從彼來此。

中觀宗認為這樣的來去，從時空的一點來看，他們只能說是不動的，如果說有動，就發現他的矛盾不通。因為實有的自性體是不會移動的。¹⁹⁴這正是破解「三世實有」的原理。

綜合以上之論述，雖然有部認為一切法分析至「極微」時，是有實在性的。《中論》論主認為這是未得善解空義，¹⁹⁵正如《大智度論》卷 12 曰：

如經言：「色若塵若細，若內若外，總而觀之，無常無我。」¹⁹⁶不言有微塵——是名分破空。¹⁹⁷

¹⁹⁰ 龍樹「一切法空」的論證，參見梶山雄一，《空入門》頁 93-101。

¹⁹¹ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a22-23)。

¹⁹² 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-15)。

¹⁹³ 參見印順法師，《中觀論選頌講記》頁 47-59 對「八不」的解說。

¹⁹⁴ 印順法師，《中觀論選頌講記》頁 53。

¹⁹⁵ 印順法師，《佛法是救世之光》頁 182：「無我，才能通達生命如幻的真相。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界（星球），世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有『至小無內』，『至大無外』的獨立自體。無我，顯示了一切法空義。」

¹⁹⁶ 《雜阿含經》卷 2（第 58 經）(CBETA, T02, no. 99, p. 14, c4-7)。

¹⁹⁷ 《大智度論》卷 12〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 148, a2-4)。

《中論》主張一切是性空的，是緣起假名有的，推求諸法的自性實體，是不可得的。¹⁹⁸

六、龍樹闡揚「法空」的意趣所在

龍樹說《阿含經》顯示世尊的根本教法，主要的是說明體悟我空。但一分聲聞學者，不能理解佛的本意，以為不見有我，但確實有法，是佛說的究竟義。龍樹認為他們沒有領悟佛的本意；世尊是對妄執實有的自我者，所以多開示無我。如能真的解了「我空」，也就能進而體悟沒有實法可得。所以龍樹《中論》一一指出他們的錯誤，使他們瞭解一切諸法的本來空寂性。從我空入手，如不見有我，也就沒有我所法，為三乘學者共由的解脫門。¹⁹⁹

（一）「一切法無我」是世尊的教義

《雜阿含經》（232 經）²⁰⁰的經文引用「此性自爾」，來說明一切世間法皆空的義理。龍樹也引述了（232 經）來闡述「性自爾」就是「諸法性常空」義，正如《大智度論》卷 31 曰：²⁰¹

「性空」者，諸法性常空，假業相續故，似若不空。譬如水性自冷，假火故熱，止火停久，水則還冷。諸法性亦如是，未生時空無所有，如水性常冷；諸法眾緣和合故有，如水得火成熱；眾緣若少若無，則無有法，如火滅湯冷。如《經》說：「眼空，無我、無我所。何以故？性自爾！耳、鼻、舌、身、意，色乃至法等，亦復如是。」²⁰²

「性空」，也就是龍樹所主張的諸法因緣和合而無自性，如《大智度論》卷 31 曰：

復次，性名自有，不待因緣；若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性。何以故？一切有為法皆從因緣生，從因緣生則是作法；若不從因緣和合，則是無法。如是一切諸法，性不可得故，名為「性空」。²⁰³

引述印順法師所推論，《雜阿含經》（232 經）中所說空「此性自爾」，是「性空」的意義：

¹⁹⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 246。

¹⁹⁹ 參見印順法師，《中觀論頌講記》頁 311-312。

²⁰⁰ 《雜阿含經》（232 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 56, b24-29）。

²⁰¹ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 292, a28-b6）。

²⁰² 《雜阿含經》卷 9（232 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 56, b21-c1）。

²⁰³ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 292, b16-20）。

常恒不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白？眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為「自性空」的根據所在。²⁰⁴

綜合起來，《阿含經》的「無我」就是無實體而「自性空」的意義。若說一切法無我，也等於是說諸法皆無自性——「性空」。從這點來看，事實上世尊《阿含經》中說「我空」，與龍樹《中論》所說「諸法皆空」是無有差別的。²⁰⁵

1、《中論》引用《阿含經》的根本說法

在龍樹當時的時代，佛法不斷發展而分成為眾多部派。聲聞部派間或說我有法，或說我無法有，或說一切法有，或說部分有而部分無。²⁰⁶這樣的異見紛紜，龍樹認為與《阿含經》中的真義大有距離。不過，對於「性空」即是我法二空義，外人以同樣的《雜阿含經》(232 經)的涵義向提出龍樹問難，正如《大智度論》卷 31 所述：

(經曰：)眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。²⁰⁷
(外人) 問曰：此《經》說：「我、我所空」，是為眾生空，不說法空，云何證性空？²⁰⁸

外人的意思是說，世尊依六入處來說明六入處空，只提到眾生空，沒有說到一切法空，不能引用為性空義。龍樹指出世尊說十二處中「無我、無我所」是聲聞者所特重的，六根與六塵中（聲聞者所說的一切法）²⁰⁹中沒有我、我所。但是龍樹認為世尊強調的是十二處當體即是無自性的「性空」。²¹⁰如果能體證「我空」，當

²⁰⁴ 印順法師，《中觀今論》頁 33。

²⁰⁵ 印順法師《空之探究》頁 244：「緣起即空，為龍樹『中論』的精要所在。闡發『阿含經』中（依中道說）的緣起深義。」

²⁰⁶ 印順法師，《性空學探源》頁 104-p.105：「聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從空到有的意義來觀察，玄奘三藏曾有六宗之判。」

一、我法俱有宗——犢子本末五部及說轉部（經量本計）

二、法有我無宗——說一切有部

三、法無去來宗——大眾分別說系及經量部

四、現通假實宗——說假部

五、俗妄真實宗——說出世部

六、諸法但名宗——一說部

²⁰⁷ 《雜阿含經》卷 9（232 經）(CBETA, T02, no. 99, p. 56, b24-26)。

²⁰⁸ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 292, b6-7)。

²⁰⁹ 《雜阿含經》卷 13（319 經）：「一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。」(CBETA, T02, no. 99, p. 91, a27-29)

²¹⁰ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉：

問曰：「此《經》說：『我、我所空』，是為眾生空，不說法空，云何證性空？」

答曰：「此中但說性空，不說眾生空及法空。性空有二種：一者、於十二入中無我、無我所；二者、十二入相自空。無我、無我所，是聲聞論中說。摩訶衍法說：十二入我、我所

下對我所依的五蘊，所有的一切外在事物，也不會執為有實體的，正如《大智度論》卷 31 曰：

復次，若無我、無我所，自然得法空。以人多著我及我所故，佛但說無我、無我所；如是應當知一切法空。若我、我所法尚不著，何況餘法！以是故，眾生空、法空終歸一義，是名性空。²¹¹

龍樹的見解清楚的說明世尊開示一切法「性空」，若說「無我、無我所」時，不但顯示眾生空，也通於法空。所以《中論》是龍樹引用《阿含經》的根本說法，遮破各部派及外道的妄執，顯示佛法的如實義。

2、《中論》是《阿含經》的通論

在第二節已探討到「無我」即是「空」義。龍樹《中論》的解說緣起性空義，印順法師認為是掘發《阿含經》的真實義：「《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在」。²¹²所以龍樹的思想特質在於否定性的論法破斥一切法有實體。以「一切法空」為論證，龍樹使世尊所開示「一切法無我」立場加以開展。

龍樹「一切法空」就是以「無自性」來說明一切法即無獨立性，必待眾緣才能成立。具體的說明如《中論》卷 3 曰：

眾因緣生法，我說即是無²¹³，亦為是假名，亦是中道義。²¹⁴
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。²¹⁵

諸法其實是本無自性，在眾緣聚合中才能生起，假名安立如幻有，本質還是空性的

（二）破斥方廣道人對「法空」的錯譯

中觀者通達諸法如幻緣起時，決不另外安立有真實的法，觀一切是相依相待假立的。不過外人把「空」解為「無所有」，如龜毛、兔角的「名有」；是不存在的。正如《大智度論》卷 1 舉方廣道人說法：

無故空，十二入性無故空。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 292, b7-11)

²¹¹ 大智度論》卷 31〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 292, b12-16)

²¹² 印順法師，《中觀今論》頁 18。

²¹³ 案：此處羅什把「空」譯為「無」。

²¹⁴ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-13)。

²¹⁵ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b13-14)。

更有佛法中，方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。

216

假如以這樣為「法空」，世間與出世間法皆無法成立。如果不觀我法而說空，取著於空，「那是如以藥治病，藥又成病，就難以治癒了」。²¹⁷印順法師解說：「因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。」²¹⁸

龍樹《中論》也彈斥一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有，不是佛說空的本義了。²¹⁹如果執著於有自性的「空」，即不契合佛意，《中論》曰：

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。²²⁰

了知一切法都是無自性的，才可以建立緣起法。諸法雖然無自性而是幻有，不是另外承認有實在的空。

（三）三乘皆以證得「無我無我所」而解脫

前言中已提及《阿含經》說「無我」與大乘經說「無自性」是沒有差別的。因為生死根本都是一樣，所以斷生死的智慧也是一樣。²²¹雖然世尊的本教，一致的直從「我空」入手，理解根、境、識的不實性，進而反觀到我我所的非有性，既得解脫，正如《雜阿含經》（259 經）：

若比丘未得無間等法，欲求無間等法，精勤思惟：「五受陰為病、為癰、為刺、為殺、無常、苦、空、非我。」所以者何？是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟，得須陀洹果證。……得阿羅漢果證。²²²

又如《雜阿含經》卷（272 經）云：

²¹⁶ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a 28-b1）。

²¹⁷ 印順法師，《空之探究》頁 252。

²¹⁸ 印順法師，《中觀今論》頁 247。

²¹⁹ 《大智度論》認為方廣道人所說，是偏執，是撥無一切法的邪見，如卷 18〈1 序品〉中所說「空門」時，與邪見者的不同：

「邪見人於諸法斷滅令空；摩訶衍人知諸法真空，不破不壞。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 193, c19-20）。

「邪見人，言諸法皆空無所有，取諸法空相戲論；觀空人，知諸法空，不取相、不戲論。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 193, c28-194a1）。

²²⁰ 《中論》卷 2〈13 觀行品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 18, c16-17）。

²²¹ 印順法師，《中觀今論》頁 243-244：「假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。」

²²² 《雜阿含經》卷 10（259 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 65, b13-c5）。

多聞聖弟子作是思惟：「世間頗有一法可取而無罪過者？」思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；若取受、想、行、識，則有罪過。作是知已，於諸世間，則無所取，無所取者，自覺涅槃：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」²²³

1、通達了人無我，也可以通達法空。

證得「我空」也可證得「法空」；如能通達「我」是「空」（緣起無自性）的，那對所執取的五蘊身也不會視為實有的。證得「我空」，我所見就不會生起，徹悟我我所皆是無自性，而能依此離一切妄執而自證。瞭解諸法的性空緣起時，必覺悟一切法如幻假有，龍樹也以此為說明，正如《大智度論》卷 31 云：

復次，是內外法無有自性。何以故？和合生故。是內外法亦不在和合因緣中，若因緣中無者，餘處亦無。內外法因緣亦無，因果²²⁴無故，內外法空。²²⁵

依此可知說「無我」時與說一切「法空」的意義是一貫性的，無有差別。其實這是《阿含經》的真義——「無我智」是體悟真實相的唯一智慧。龍樹也以此為說明，《中論》云：

若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。²²⁶

得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為稀有。²²⁷

體證沒有自性的「我」可得，即也沒有我所（我所有的，我所知的，以及我所依的）。以無自性的正觀無有身心和合中的主宰我，就是通達人無我。同時也必能以同樣的觀慧，瞭解外在的一切，沒有自性，必然能達到法無我的正覺。²²⁸薩迦耶見的妄執自我，為生死根本，但是若能離薩迦耶見，自然不會執著一切法，也能證得無我無我所，而離我法的繫縛了。所以從人無我（補特伽羅我）可以通達法無我，就如印順法師說：「論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。」²²⁹聲聞學者通達了人無我，如果進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。²³⁰

²²³ 《雜阿含經》卷 10（272 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 72, b4-10）。

²²⁴ 因果＝因緣【元】【明】。（CBETA, T25, no. 1509, p. 287, n.7）。

²²⁵ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 287, a18-21）。

²²⁶ 《中論》卷 3〈18 觀法品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c22-23）。

²²⁷ 《中論》卷 3〈18 觀法品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c24-25）。

²²⁸ 《大智度論》卷 31〈1 序品〉：「若無我亦無我所，若無我、無我所，是即入空義。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 295, a19-20）。

²²⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 320。

²³⁰ 印順法師《印度佛教思想史》頁 365：「無我，《入中論》說：『無我為度生，由人法分二』〔《入中論》卷 5（漢院刊本 p.20）〕。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無

2、三乘對「法空」抉擇的淺深差別

世尊對三乘的教法看似互有差異，其實佛法義理是一貫的。與其說是教義的差異，不如說是三乘的發心不同，而對法義的抉擇有淺深的差別，正如《大智度論》卷31曰：

復次，眾生有二種：一者、著世間，二者、求出世間。

求出世間，有上、中、下——上者利根，大心求佛道；中者中根，求辟支佛道；下者鈍根，求聲聞道。

為求佛道者，說六波羅蜜及法空；為求辟支佛者，說十二因緣及獨行法；為求聲聞者，說眾生空及四真諦法。²³¹

例如二乘聖者，因為求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。相反的菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。龍樹對三乘發心差別，譬喻如下：

聲聞畏惡生死，聞眾生空，及四真諦，無常、苦、空、無我，不戲論諸法。如園中有鹿，既被毒箭，一向求脫，更無他念。

辟支佛雖厭老、病、死，猶能少觀甚深因緣，亦能少度眾生。譬如犀在園中，雖被毒箭，猶能顧戀其子。

菩薩雖厭老、病、死，能觀諸法實相，究盡深入十二因緣，通達法空，入無量法性。譬如白香象王在獵園中，雖被箭射，顧視獵者心無所畏，及將營從安步而去。²³²

三乘通達性空慧，悟入卻有淺深的差別：²³³二乘只淺悟我法二空（如毛孔空），而大乘深悟我法二空（如太虛空）。²³⁴因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差

我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），『於法無我不圓滿修』。」

²³¹ 《大智度論》卷31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 295, b7-13）。

²³² 《大智度論》卷31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 295, b13-b21）。

²³³ 印順法師，《成佛之道（增註本）》頁402：「中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。」

²³⁴ 《大智度論》卷79〈66 囑累品〉：「復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 618, c14-18）

有關法空的深淺觀的差別可參見釋海實法師，〈我空、法空之初探〉論文。

別的，只是廣觀略觀有所不同罷了，廣泛推求，都通達諸法無自性。所以觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所，是三乘皆以此證得解脫。²³⁵這說明瞭三乘共斷我執，只是大乘對法執斷得比較徹底。²³⁶

七、結論

世尊說「我」是五蘊和合體，但眾生自覺到自生命相續中，有一常恆不變的自在的「我」。世尊說破「我」執，從觀察五蘊「無常、苦者，是變易法」體證「無我」。如果通達「無我」，就能消除一切執著；也就「無我所」。必然對一切法，不會視為是常恆自在、實有的，即能解脫。

《中論》依據《阿含經》抉擇佛陀說「無我」的本意來詮釋「無自性」（空）的意義。因觀空的所依不同，於有情身中我性不可得為「我空」，於一切法上自性不可得為「法空」。龍樹說《阿含經》「無常、苦、無我我所」的意義；既是「空」義。也就是說：體證一切法是「空」，當下也無所著。因此，若能體證「我空」，世尊就不必說「法空」，同樣可以使眾人得到解脫。

破除「我」執，《阿含》從「無常」出發，《中論》從一切法「無自性」來貫通「我」與「法」。為破除「我」，龍樹的立場也是依《阿含經》所示：破「我」執，是從觀察五蘊「無我我所」下手觀查「我空」。證得「我空」，不會執著有實在性的法可得。

外道、犢子部主張有實在的「我」。《中論》說「我」是五蘊的和合相續的假體。從總、別的兩種觀察，身心只是緣起「假我」，一切都是相依相待而有。因此，外道在即蘊、離蘊中計我皆是邪見。《中論》〈觀燃可燃品〉以一異門、因待門、因不因門、內外門、五求門嚴厲的評破「燃」（我）「可燃」（五蘊）喻，說明「非即蘊非離蘊我」也不可得。

有部的「無我」主張與世尊一致，主張「自性有」的極微，認為「我無法有」。《中論》的見解清楚的說明，世尊開示一切法「性空」，若說「無我、無我所」時，不但顯示眾生空，也通於法空。

《中論》引用《阿含經》的根本說法，顯示佛法的如實義：諸法如幻緣起，無自性。觀一切是相依相待的假有，決不另外安立有真實的「空」。龍樹說明，瞭解諸法的性空緣起時，必覺悟一切法如幻假有。如能通達「我」是「空」（緣

²³⁵ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 311- 322。

²³⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 322-326：「三乘共斷煩惱障，大乘不共斷習氣」。

起無自性)，證得「我空」也可證得「法空」；三乘通達性空慧，因發心不同，悟入便有淺深的差別。

以上為筆者對於《中論》「我空」「法空」的探討，若有不足或錯誤之處，還請大家指正。

【參考書目】

一、原典

- 《長阿含經》後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第1冊。
《中阿含經》東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第1冊。
《雜阿含經》劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第2冊。
《增壹阿含經》東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第2冊。
《大般若波羅蜜多經》唐·玄奘釋，《大正藏》第7冊。
《摩訶般若波羅蜜經》後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第8冊。
《大智度論》後秦·龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大正藏》第25冊。
《十住毘婆沙論》後秦·龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大正藏》第26冊。
《阿毘達磨大毘婆沙論》唐·玄奘釋，《大正藏》第27冊。
《阿毘達磨俱舍論》唐·玄奘釋，《大正藏》第29冊。
《中論》後秦·龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯，《大正藏》第30冊。
《俱舍論記》唐·普光述，《大正藏》第41冊。
《中觀論疏》隋·吉藏《大正藏》第冊42。
《異部宗輪論》唐·玄奘譯，《大正藏》第49冊。

二、現代著作

(一) 中文

- 1、印順法師，《成佛之道》（增註本），新竹，正聞出版社，民國89年10月新版一刷。
- 2、印順法師，《空之探究》，新竹，正聞出版社，民國89年10月新版一刷。
- 3、印順法師，《性空學探源》，新竹，正聞出版社，民國92年1月新版十刷。
- 4、印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹，正聞出版社，民國92年1月新版十刷。
- 5、印順法師，《以佛法研究佛法》，新竹，正聞出版社，民國92年4月新版2刷。
- 6、印順法師，《唯識學探源》，新竹，正聞出版社，民國92年4月新版2刷。
- 7、印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹，正聞出版社，民國95年6月初版十一刷。
- 8、印順法師，《中觀論選頌講記》，新竹，正聞出版社，民國97年4月初版1刷。
- 9、印順法師，《印度佛教思想史》，新竹，正聞出版社，民國98年7月修訂版一刷。
- 10、印順法師，《中觀今論》，新竹，正聞出版社，民國101年9月修訂版一刷。

- 11、印順法師，《中觀論頌講記》，新竹，正聞出版社，民國 101 年 9 月修訂版一刷。
- 12、演培法師，《異部宗輪論語體釋·演培法師全集（14）論釋之一》高雄，演培法師全集出版委員會，民國 94 年。
- 13、呂澂，《印度佛學思想概論》，臺北，天華出版事業股份有限公司，民國 71 年。
- 14、梶山雄一著，吳汝鈞譯《空之哲學》，臺北，文殊出版社，民國 77 年。
- 15、許洋主譯，《般若思想》，臺北，法爾出版社，民國 78 年。
- 16、楊郁文，《阿含要略》，臺北，東初出版社，民國 83 年。
- 17、梶山雄一著，釋依馨譯，《空入門》，臺北，佛光出版社，民國 84 年。
- 18、吳汝鈞，《印度佛學研究》，臺北，臺灣學生書局，民國 84 年。
- 19、萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義市，香光書鄉出版社，民國 87 年。
- 20、楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，臺北，甘露道出版社有限公司，民國 89 年。
- 21、水野弘元著作選集（二），釋惠敏譯，《佛教教理研究》，臺北，法鼓文化，民國 89 年。
- 22、水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義市，香光書鄉出版社，民國 91 年。
- 23、釋厚觀，《深觀廣行的菩薩道》，臺北，慧日講堂出版，民國 95 年。
- 24、木村泰賢著，演培法師譯《小乘佛教思想論》，高雄，演培法師全集出版委員會，民國 95 年。

（二）日文

- 1、安井広濟著《中觀思想の研究》，京都，法藏館，昭和 54 年 1 月 25 日第 3 刷。
- 2、三枝充惠著，《中論偈頌總覽》，東京，第三文明社，1985 年 12 月 25 日初版第 1 刷。

三、期刊論文

- 1、霍韜晦著〈原始佛教無我觀的探討〉，張曼濤主編《現代佛學學術叢刊 94·原始佛教研究》，臺北，大乘文化出版社，民國 67 年。
- 2、演培法師著〈關於俱舍的破我品〉，張曼濤主編《現代佛學學術叢刊 51·俱舍論研究（下）》，臺北，大乘文化出版社，民國 68 年。
- 3、張玉欣著〈對《俱舍論》的宗義和「三世實有」說的探究〉，《諦觀》（第 77 期），諦觀雜誌社，民國 83 年，頁 157-178。
- 4、楊惠南〈龍樹的「空」〉，《諦觀》（第 12 期），臺北，諦觀雜誌社，民國 73 年，頁 119-136。
- 5、楊郁文著〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》

- (第二期), 頁 1~64, 臺北, 中華佛學研究所, 民國 77 年。
- 6、黃俊威,〈自我、無我與補特伽羅〉,《諦觀》(第 54 期), 臺北, 諦觀雜誌社, 民國 77 年, 頁 83- 18。
 - 7、黃俊威,〈印度哲學中自我的定義〉,《諦觀》(第 58 期), 臺北, 諦觀雜誌社, 民國 78, 頁 119- 136。
 - 8、吳汝鈞著〈我的判教基準與早期佛教: 捨邊中道與法有我無〉,《正觀》(第 39 期), 南投, 正觀雜誌社, 民國 95, 頁 5-84。
 - 9、釋大田,〈緣起略考〉,《法光》(第 203 期), 2006 年, 頁 4。
 - 10、林崇安,〈《入中論》破「離蘊我」的探討〉,《法光》(第 212 期), 2007 年, 頁 2。
 - 11、林崇安,〈《大般若經》中菩薩摩訶薩不證實際的探討〉,《法光》(第 252 期), 2010 年, 頁 4。

四、學位論文

- 1、釋如源,〈中論之緣起論〉,《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》, 福嚴佛學院, 2002 年, 頁 145-186。
- 2、釋如戒,〈龍樹對「空」之詮釋〉,《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》, 福嚴佛學院, 2002 年, 頁 187-207。
- 3、釋如戒,〈十八空之研究〉,《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》, 福嚴佛學院, 2002 年, 頁 363- 417。
- 4、釋海實,〈我空、法空之初探〉,《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》, 福嚴佛學院, 2002 年, 頁 853-867。
- 5、釋宗平著〈《中論》我法二空觀的關涉〉,《大專筆者佛學論文集》(16), 臺北, 華嚴蓮社, 2006 年, 頁 431-464。
- 6、釋圓悟,〈試論《中論》之無我觀〉, 福嚴佛學院 97 學年下學期《中觀學》期末報告, 2009 年。

五、工具書

- 1、A Sanskrit-English Dictionary by Sir Monier-Williams, Motilal Banarsidass, Dehli, Varanasi, Pattna, 1970.
- 2、A Dictionary of the Pali Language by Robert Caesar Childres, Kyoto Risen Book Company, 1987.
- 3、水野弘元,《パーリ語辭典》, 東京, 株式會社, 春秋社, 1989 年 11 月 10 日 (二訂)。
- 4、《印順法師佛學著作集》光碟 Ver.4.1, 財團法人印順佛教基金會, 2008。
- 5、《CBETA 電子佛典集成》, 中華電子佛典協會, 2010。