

分破空的探討

釋開仁

提要

《大智度論》卷 12 在破極微論者的說明中，舉出了三種空——「分破空、觀空、十八空」。其中，有關分破空的詮釋，論主只提出短短的四項要點，卻在舉一經證補充說明後，即說此乃名為分破空。東晉廬山慧遠與鳩摩羅什在《大乘大義章》針對此分破空作了詳細的討論，而當代的印順導師、Lamotte、Robinson、萬金川等亦曾提出相關的詮釋，促使原來簡單的論義，突然成了剖析佛法與外道的分界點。

佛曾以散空法門教導弟子，後代的聲聞學者如說一切有部等，即依此建立實有自性的極微說，其中該如何揀別內外道的微塵說，成為佛弟子關心的問題之一。從《大智度論》的論意來看，論主非但取大乘的空義說而已，實際上其應該也有含容聲聞法的精髓，不否定其方便施設的價值。

關鍵詞：分破空，極微，龍樹，大智度論，大乘大義章。

目次：

- 一、前言
 - 二、《大智度論》中有關分破空的詮釋
 - 三、慧遠與鳩摩羅什在《大乘大義章》對分破空之討論
 - 四、結論
- 參考書目

一、前言

在龍樹的《大智度論》中，談到「空」的種類與內容，可說百花齊放。筆者此篇的問題意識，源於《大智度論》卷 12 的一段問答，因為龍樹在破極微論者的說明中，開示了三種空，那就是「分破空、觀空、十八空」。這當中，有關「分破空」的詮釋，引起了筆者的研究興趣，因為龍樹的作答雖只有短短的四項要點，卻在舉一經證補充說明後，即說此乃名「分破空」。

要理解龍樹的四項要點，勢必要深入的探究一番不可，基於此，筆者試著以《大智度論》中有關「分破空」的詮釋為根柢，繼而參究現代人對「分破空」的相關說明；再者，係為解讀慧遠與鳩摩羅什在《大乘大義章》（《大正藏》原名為《鳩摩羅什法師大義》，今以通稱故統一用《大乘大義章》）對「分破空」之討論，希望藉助這些資料，能有效地真正理解龍樹所欲表達的涵義。

二、《大智度論》中有關分破空的詮釋

龍樹的《大智度論》，在卷 12 的地方有討論到布施波羅蜜中之三事（施物、施者、受者）不可得，¹這些屬於大乘三輪體空的說明，在百卷的鴻文中當然不僅於此而已，筆者會以此為對象，主要是因為此處有對「實有論者」作非常詳細的論辯，從內容上可以明白龍樹所詮釋的畢竟空或本性空之意義。

從文中的開端，反論者也就是所謂的實有論者，提出了相當多的反論論證，就以布施疊²來說，反論者認為疊本身應該是實有的，理由有二：第一是因為疊有名，則有疊法，如果沒有此法，當然就沒有此名了，換句話說，反論者以為有名稱的東西必然有實有的事物，否則有名無實，難以說明現象界的一切。

¹ 以布施的角度為切入點來「三事不可得」的內容，主要於《大智度論》卷 12(大正 25, 147b-150a)。而接下去的開場白，基本上都是依於此處的內涵而寫，但是出處不再列出。

² 「疊」指帛疊，用棉紗織成的布。(《漢語大詞典》卷 7, p.1411)

反論者的第二理由是因為此疊是種種因緣所成，所以應該說此物是實際存在的東西。繼此例舉了五小項來分析其因緣論，首先反論者認為疊有形有色，有長、短、粗、細、甚至於青、黃、赤、白的相。第二是有因有緣，疊由縷為因而來，也是具備種種條件才成為一件疊的。第三有作有破，疊既然是因緣所成，自會由人所作而成，也會因人毀之而破。第四是有果有報，此疊能禦寒暑，蔽身體，所以名為有果報。最後是隨法生心，人得之大喜，失之大憂。並且還結論說：以布施的功德可以生福助道，往生善趣；相反的，若盜若劫，則死墮惡趣。如是等種種因緣，所以說了知有此疊，即是有疊法，怎麼能說「施物」不可得？

論主龍樹也以此作了兩項論證，以評破反論者的意見。首先，龍樹提出一個觀念就是，有名稱的東西不一定要有事實的存在，因為「名」有兩種：第一種是有「名副其實」的意思，第二種則是「有名無實」的意思。由於第一種是反論者所共許的，因此不必再作說明，於此龍樹只解釋第二種「有名無實」的狀況，因為像有一種草名為朱利（*caura*，*caurī*，盜賊之意思），名稱雖然是盜賊，可是草只是植物，沒有盜也沒有劫，由此得知，它並非因為是盜賊而命名為朱利的。另外，亦如兔角、龜毛一般，有名而無實。龍樹總結說：疊雖然不像兔角、龜毛那麼樣的無，但由於它是因緣和合而有的，所以也會因緣散而消失，就比如「林」、「軍」、「木人」等之名，其縱使可以形成概念上的認知，卻不應該於此假法上求得一實有的法，這是不如理的，由此歸結疊雖有名而無實之意。

龍樹接下去再舉第二項論證評破反論者的隨法生心故名實有之說。疊雖然可以讓人的心產生念的因緣——「得之便喜，失之便憂」，可是卻應該要明白內心概念會生起的因緣，這裡龍樹說有兩種因緣需要說明：概念的產生有從實而來，也有從不實而生。前者亦為反論者所共許的，故略而不論，龍樹便直接解釋後者的意義，他覺得這就好像「人見水中的月」與「夜見杌樹謂為人」一般，這些名言概念雖非即等於實物，卻也同樣可以在人的心產生認識的作用，要強調的是，這些緣都不是固定的，理由是因為心念的產生因緣端視緣生來說的，所以不應該由此求有一實有的物質概念。就好像我們的眼睛看到水中的月亮一般，內心雖然依於水中的倒影而看見了月亮，卻不能以

此內心的概念生起而就認為此念為實有的存在，若是如此，那就不需要外面的真月了。

緊接著，龍樹再舉「三種有」來解釋其所要表達的意思。第一是「相待有」，這裡的相待有主要是為了破斥有形有色為實有的說法，因為龍樹認為這類形式概念上的法，是一種關係而有的法，不能說為實有，就好比如「長」的概念，是相比「短」而出現的，若無相待的關係，這類概念是不存在的，也因此，方向、粗細等的概念，推此應知。

再來是解釋「假名有」。這跟上述「名」有的地方相同，破斥有因有緣為實有的說法，龍樹舉「酪」作說明，酪是由於色、香、味、觸四事因緣合故假名為酪的，其非實有法。它的因緣有，不同於因緣法有，雖無實有，亦非如兔角、龜毛等的無，所以它只是假名概念所顯的有，不是離因緣法而存在的實有。

最後，是談「法有」的內容。實有論者以為，酪或疊雖然可以因緣而有，但他們的概念之中，各別的因緣，或是生起一一法的內在因素——色、香、味、觸，是實有的法，如果沒有這些實在的法有，怎麼能產生萬法的現象呢？而這些法有的概念，就是著名的「極微說」了。實有論者以疊為例，說明層層窮究根底，內在實含有不變的實有法，否則疊如何而生呢？換句話說，實有論者要尋找的就是第一因的結論（不論是綜合性或是單一性的第一因均為龍樹所破）。

龍樹對三種有的分析，是說明問題的起源不出這三種有為概念，只是執粗執細的不同而已。然而，論中的實有論者緊接著對龍樹所說的「極微」為「法有」之說法，深表不能認同，而始終強調「極微」是「至細」的法，所以沒有再可以分析的餘地，既然沒有的再分析，當然就不屬於因緣和合條件下的法，並反溯疊粗可破，其能接受，但「極微」是無法再作分析的至細色法，又無有「方分」，無方分所以就不需要有和合的法，那這怎麼可以說它是「可破」的呢？從另外一個角度來說，實有論者覺得「極微」的實有，是不在因緣法範疇內的東西，當然也就不受其所支配了。

龍樹針對此說法，予以「三種空」來作回應，第一是「分破空」、第二是「觀空」及最後是「十八空」。其中的「十八空」，印順導師覺得重點是在「本

性空」，也就是一般所謂的畢竟空，或不可得空，若以此為準點，「極微」實有說，根本無法成立。而「觀空」則為修瑜伽者由內心所生起的勝解，凡夫見疊為縷、為毳、為毛、為極微（色、香、味、觸）所成，但此物會因不同的心產生不同的概念認知，龍樹舉聖教所說的「境由心生」來作解說，如修十遍處的坐禪人，可以用勝解力將疊變化為地、為水、為火等，因為諸法皆有各別的不同原素，只要有變化自在的禪修者，物質的實在性是可以隨心所更變，而成為完全不同的事物的。再者，亦舉大家熟悉的同見一美色，縱使是同一人界，也會有不同的認知產生；或常說的同見流水，各界眾生所見更為不同。由此諸說破斥法為實有的邪執。行文至此，僅剩「分破空」尚未解釋，這主要是因為龍樹用了四項要點來解說「分破空」，意義不像上述二種空那麼直截了當，所以有必要作一一的解說，也是筆者撰寫此文的最大目的。

以印順導師的解讀看來，龍樹於此處所談的三種空，並未予以評論何者為究竟。但是論層次來說，三種空的「分破空」，相較於其中二種空則顯得粗略一籌。不過，在筆者留意的「分破空」資料當中，此空在三藏中被提出作詳細討論的並不多，而且資料相當有限，所以在《大智度論》卷 12 的四項要點中，雖則說短短一小段而已，然則可以引申不少的討論空間，致使筆者依此動機，來作各別的討論與分析。接下去的解說，主要分為兩大部分來進行：第一是筆者試著解讀龍樹論的本意，繼而參考現代人，如印順導師、Lamotte、萬金川等的詮釋角度。第二則是解讀鳩摩羅什在《大乘大義章》中回答慧遠對「分破空」之涵義，於此則參考現代學者 Robinson 的註釋。

龍樹在《大智度論》卷 12 所作的說明分為四點：

【第一點】

至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細，是細復應有細。

「至微」或譯作「極微(paramāṇu)」並不是實在的東西，只是強名為之而已，理由是「粗」與「細」是相待、關係的存在，「細」的相待源於「粗」，若此「細」為實在，則應能產生更為微小的「細」，如此則有無窮過。其他的概念亦復如是。

萬金川於《龍樹的語言概念》一文中，則表示龍樹在《大智度論》卷 12 所作的四項反駁，徹底評破「至微」有「名言概念」之外的存在說法。首先，萬金川說：「持『法有』思想的假必依實論者所據以區分『事物假實』的判準，所謂『粗細』，其本身即為『有名而無實』的『相待有』。因此，如果我們循著『粗細相待』的觀點，我們就沒有理由停在某種『細的事物』上而不再繼續分析。」³

基本上，筆者同意上述的解讀。

【第二點】

若有極微色，則有十方分⁴；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色⁵。

假如說有極微色的話，則應該有十方分（四方、四維、上下），若有十方分，則不可名之為最小的極微色，因為極微是物質的存在，那它就一定有「方所」，意思就是它必然佔有空間的；既然是佔有空間，又有方所，當然也就可以知道它是和合而有的物質單位，既然是和合的物質原素，那它與實有論者所說的「極微」無法再作分析的理論就產生矛盾了。龍樹歸結說如果極微的色法有十方分可以被認知，那它就不可名為極微，相對的，倘若沒有十方分，那它也應該不名為色法才對。⁶

³ 萬金川《龍樹的語言概念》，p.92-93。（接下去的三項說明出處同於此，故從略。）

⁴ 《大智度論》所說的十方分，是指東、西、南、北、東北、東南、西南、西北、上、下。

⁵ 比利時學者 É. Lamotte, *Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse*, tome I, 1944. (Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve) ; (p.729,n.1)：物質極微之概念在本質上是自相矛盾。極微乃是不可壞，無對礙，所以在定義上，它是不會墮壞且不可細分（參考《俱舍論》卷 1，大正 29，2c）。相反的，色在本質上是會變壞，所以在定義上，色是可變色（參考《俱舍論》卷 1，大正 29，3b）。果爾如經部所說，極微具延展性，亦即有方分，則它可再細分，此即非極微。果爾如說一切有部之看法，極微沒有延展性，它如同虛空一樣，即不可能成其為色。

※【凡下述引用 É. Lamotte 之譯註，書名簡稱 Lamotte，而中譯則採用郭忠生翻譯的版本，刊於《諦觀》雜誌。】

⁶ 關於十方分的問題，吉藏的《中觀論疏》有兩段文值得參考：

問：何故云微塵不可見？

答：外道計塵無十方分、不可見。如《百論》〈破塵品〉：內道明非肉眼見，故言不可見耳。（卷 4(末)，大正 42，67c）

問：上云離色因有色，亦是立無常無因。

萬金川針對此解讀為：「如果極微是『物質的存在』(色)，那它就是有『方所』(佔有空間)的；既然是佔有空間的，那就與『法有』論者認為『極微』的特徵是『無方分』的，有所矛盾。」

從法有論者的用語來說，中譯只說微塵至細故「無分」，而萬金川能準確的說是「無方分」，想必也深刻理解到有部思想存有微塵無方分的立論，確實難得。

【第三點】

復次，若有極微，則應有虛空分齊⁷；若有分者，則不名極微⁸。

如果有極微色，則應該有讓色法佔有的空間或虛空，而若有這個的分際——色法與虛空，則不應該名為極微了。其中的理由，也許是因為既然所言的極微色還允許有佔據的空間，那它所顯現的色相，就有方所，或方位可言，既然有方分，就有體積，有體積就不該是色法的最小單位了。相反的，倘若

答：上云離耳，不言無也。外道計鄰虛塵圓而是常，不從因生。

阿毘曇云：七微生阿耨塵，阿耨塵即是有因。七微極細是無因，與外道異者，一、為四大所造有所作因，二、為四相所遷是共有因，三、從業起果報因生，但無十方分與外道同。

成論師二解：一釋云：有中折之不盡，則細更復有細，因更從因，此同上有無二門破之。

次釋云：拆之即盡，無復更細，故名鄰虛，乃無四大所造，而為三相所遷，以其極細不可分之為十方，而在物之東謂之為西，在物之西謂之為東，故名有十方分。

此是無因而有色也，無明初念託空而起。兩家同是心無因義也，微塵以心為因，心無因即塵亦無因。(卷4末，大正42，67c-68a)。

※另請參見印順導師《寶積經講記》，p.133-134。

⁷ 虛空分齊，即 ākāśapariścheda 或 ākāśaprabhāga。有關「分齊」的意義，參考下述資料：《大毘婆沙論》，(大正27，367c-368a)：「…分齊義是界義者，謂眼界分齊，異餘十七界，乃至意識界分齊，異餘十七界。…」；(大正27，701a-b)：「有為法有三分齊，謂：時、色、名。時之極少，謂一刹那。色之極少，謂一極微。名之極少，謂依一字。積此以為漸多分齊。」；(大正27，930c-931a)；(大正27，388a-399a)；《大智度論》卷6(大正25，102b24-103a12)。

另見印順導師著《中觀今論》，p.129；《大乘起信論講記》p.266：「分齊」，即是有限量的，有邊際的。《漢語大詞典》卷2，p.564：分齊：分際，分寸。

⁸ 參考慧暉，《俱舍論頌疏義鈔》，《卍續藏經》，第83冊，頁414正面下欄；無獨住極微，(至)少有七：四面上下六方及(中)心為七。一一極微各四大造；一「四大」有28(極)微；能造、所造計有1379極微同聚……(小字夾註)座主云：(1)如一微四塵成，且一色塵有四大，一大七塵，四七二十八(4x7=28)；(2)一塵又四七二十八，都有一百九十六(7x28=196)。(3)是能造所造一色成一百九十七，又一塵有七，計成一千三百七十九(7x197=1379)。

極微無方分，不佔空間，那它的聚集色法，豈非與虛空(或無)不就沒有什麼差別了嗎？

比利時學者 Lamotte 對此句譯註說：「如果極微是有的，那麼在虛空中就有更進一步的細分；但如果有進一步的細分，就不能說是極微。」⁹

萬金川則解讀為：「如果『極微』是佔空間的，那麼依著『極微』的聚集，仍然不能成為佔有空間的『物質的存在』。」

從上述兩者來說，筆者較為理解 Lamotte 所作的詮釋。

【第四點】

若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。

如果有極微色的話，當中必定有「色、香、味、觸」四塵的原素，因這是組成極微色的根本。而這種說法即是三種有中的法有論者之言論。法有論者所認為的四種原素，是能作的因，萬法由此而生。然而，龍樹反詰難說：既然此四塵是能作因——比極微色還細的原素，那所謂的極微色就不是最至微的原素了。

萬金川的解讀為：「如果『極微』有被知覺的成素，那麼它仍是『粗的事物』，亦即是『假必依實』的；如果它不具可被知覺的成素，它又如何聚集成可被知覺的事物。」因萬金川的解說內含有類似哲學的用語（如：成素、知覺），所以在表達上不是那麼好理解。

其實，若就上面筆者的詮釋來說，只要回到論文談「法有」的部分，此類比極微還至微的四種原素——能作的因，即輕易可以理解這法有的原素，是比極微還微細的。

【總結】

以是推求，微塵則不可得。如經¹⁰言：「色若麤若細，若內若外，總

⁹ Lamotte, pp.729-730 的法文譯註：En outre, si l'atome ultime existait, il y aurait subdivision dans l'espace; mais, s'il y a subdivision, il ne peut être question d'atome ultime (※郭忠生中譯如本文)

¹⁰ 相當於《雜阿含經》卷 2 (58 經)(大正 2, 14c4-7)。

而觀之，無常無我。」不言有微塵，是名分破空。¹¹

萬金川末端結語說：「龍樹即透過這種對『有』的釐定，來闡明『一切事物但有名稱』的經教」確實有點中問題的軸心。

由以上的四項分析獲悉，法有論者所提倡的極微色是求不可得的。接著龍樹即舉經證成說：世尊說色有粗有細、有內有外，總的來說，色乃是無常無我的和合相。由經中的訊息了知世尊但說因緣和合而有色，在相待的條件下有粗細等的區分，實質上找不到所謂的微塵，這亦可說是由分破而來的空，所以名為分破空。

關於龍樹的上述說明，在《大智度論》卷 36 亦有扼要的歸納，意趣相同，如說：「復次，若微塵有形、無形，二俱有過。若無形，云何是色？若微塵有形，則與虛空作分，亦有十方分；若有十方分，則不名為微。佛法中色，無有遠近、麤細是常者。」¹²

從《大智度論》卷 36 的內容可以看出龍樹的論辯邏輯：

微塵	有形	與虛空作分		二俱有過
		亦有十方分	若有十方分，則不名為微	
	無形	不能成色		

上述的說明，可以補充【第三點】的內容，因為卷 12 的翻譯只譯作「若有分者，則不名極微」，確實而言，就是十方分。

有關這種分破空的解說，印順導師認為就好比如天臺宗所說的析法空¹³。因為分析色法直至極微時，若再分析的話就會到達無方分相，既然無方

¹¹ 印順導師《中觀今論》，p.70-73。《寶積經講記》，p.113 -114。《中觀論頌講記》，p.22-24。《印度佛教思想史》，p.139-140。《華雨集》(第四冊)，p.97-98。

¹² 《大智度論》卷 36〈釋習相應品第三之餘〉(大正 25, 326c)。

¹³ (1)智者《摩訶止觀》卷 3(下)(大正 46, 32a-b)：「小者，小乘也。智慧力弱，但堪修析法止觀析於色、心。如釋論解檀波羅蜜破外道鄰虛云：此塵為有、為無，若有極微色則有十方分；若無極微色則無十方分。若析極微色不盡，則成常見、有見；若析極微盡，則成斷見、無見。此外道析色也。析心亦如是，若計有心、無心皆墮斷、常，此皆外道析色、心也。論文仍明三藏析法之觀云：色若麤若細，總而觀之無常、無我。何以故？麤細色等從無明生，無明不實，故麤細皆假。假故無常、無性，即得入空。又介爾心起必

分相，即現空相，所以極微又名爲「鄰虛」。導師說這是從佔有「空間」之物質上說的，若是從佔有「時間」者來說，分析到不可再分析的「時間單位（剎那）」——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。¹⁴

不過，基本上導師認爲這應該是阿毘達磨論師所常用的方法。如有部，以觀慧析色至鄰虛，過此即成爲空。但這是假觀而不是實觀，因爲這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。¹⁵從另一方面來說，這樣的空，最後還是實有的。¹⁶也許大家會疑惑：這種分破空，能通達真相，解脫生死嗎？導師認爲不能，這不是龍樹學所要發揮的空義。世間與聲聞學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著爲實有的，以爲一切是依這實有而合成的。所以雖然說空，結果還是不空，這不空的，實際上，就是非緣起的。¹⁷

值得一提的是，導師對於【第三點】所談的「色法與虛空」，作過這樣的詮釋：「色法（約世俗共許說）與虛空，不是隔別的，不是一體的；沒有有相而能不是無相的，也沒有無相而能離開有相的。有相物與無相虛空界，同是緣起相依的幻在。」¹⁸

再者，比利時學者 Lamotte 曾對《大智度論》前 34 卷作過權威性的法文譯註，其對於此段龍樹與實有論者的討論，作過如下的註解：¹⁹

《大智度論》在本節係評破小乘（指有部、經部）之實在論，而

藉根塵，無有一法不從緣生，從緣生者悉皆無常。或言：一念心六十剎那。或言：三百億剎那。剎那不住念念無常，無常無主煩惱本壞，無業無苦生死滅故，名為涅槃，是名析色、心觀意也。析名本於外道，對破邪析而明正析，何但外邪應須正析，若佛弟子執佛教門而生見著亦須正析。」

(2) 吉藏《中觀論疏》卷 9(末)〈觀顛倒品第二十三〉(大正 42, 147b):「又有二種小乘人：一、不信法空，小乘人言有顛倒體。二、析法空小乘人不知顛倒本性空。今破二小乘人申大乘義，故明顛倒本性空。」

¹⁴ 印順導師《中觀今論》，p.70-73。

¹⁵ 印順導師《寶積經講記》，p.113-114。

¹⁶ 印順導師《華雨集》(第四冊)〈法海探珍〉，p.97。

¹⁷ 印順導師《中觀論頌講記》，p.22-24。

¹⁸ 印順導師《中觀今論》，p.128。

¹⁹ Lamotte, p.725, n.1。

此種實在論係主張色是有。色應分為二種：一、微細色，即極微；二、積聚色，即由極微所成立之粗色。依經部之看法，唯有微細色是實，但積聚色並不是獨立於微細色之外而存在，所以是虛假的，但就說一切有部之立論，則二者都是實有。

《大智度論》首先評破積聚色，此是說一切有部所承認為實有之色，而此種主張是採自勝論及其他學派等外道。依有部之看法，積聚色（如一塊布）是實有，其理由有二：（1）因為它有特定之名稱，引生概念（如布之名稱）；（2）因為它是若干特性之基礎（在布的例子，是其大小尺寸、顏色），而且是若干因緣的結果（如紗織成布）。

《大智度論》借用經部之評破而說明：（1）它可能有名稱，但概念本身沒有相對應的實在（如我們有兔角的概念，但兔子沒有角）；（2）我們在客體所看到的特性僅有相對的價值，而且這些客體並不是獨立於色、聲、香、味四種極微四塵²⁰以外而存在（客體是由此等極微所構成），它僅是名稱上的存在。

《大智度論》接著批評經部所稱：極微並不是如同布一樣之由因緣所成，而是經由分析物質所成之最後結果。依有部之看法，極微沒有延展性——這僅是其中的一種特性——且極微不相觸²¹；相反的，依經部之見解，極微仍然有方分。《大智度論》所要攻擊的主要就是後者，它認為極微有延展性在本質上是矛盾的。

最後，《大智度論》也根據大乘的思想，而說明客體固然能引生若干不同且相矛盾之概念，但均僅有主觀的價值，基本上它是空的。

從上述得知，Lamotte 認為有部所說的積聚色為實有之主張，是採自勝論及其他學派等外道而來。在這點上，筆者是無法同意的。因為縱使有部談實有色法，但始終堅持「我無法有」的宗旨，所以根本上來說其與外道只能說相似，但絕不可能思想源自於外道的。這如《大智度論》卷 15 說：²²

²⁰ 「色、聲、香、味」疑是「色、香、味、觸」之誤植。

²¹ 《俱舍論》卷 2(大正 29, 11c)。

²² 《大智度論》卷 15〈釋初品中羈提波羅蜜法忍義第二十五〉(大正 25, 171b)。

復次，外道及佛弟子，說常法有同、有異。同者：虛空、涅槃；外道有神、時、方、微塵、冥初，如是等名為異。²³又，佛弟子說：非數緣滅是常。又復言：滅因緣法常；因緣生法無常。摩訶衍中常法，法性、如、真際，如是等種種，名為常法；虛空、涅槃，如先讚菩薩品中說。神及時、方、微塵，亦如上說。以是故，不應言諸法有。

導師雖然有說：有部這種分析的方法，並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據。如分析極微至最後，有說有方分的，有說無方分的，也有說有方而無分的，但無論如何，最後總是有實在性的極微。這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」，這如《雜阿含經》(122 經)所說的：「於色境界，當散壞消滅；於受、想、行、識境界，當散壞消滅。斷除愛欲，愛盡則苦盡。」²⁴導師認為「散空」的成立，或許是依於五陰的散壞消滅而說的。²⁵

雖則說於上述《大智度論》卷 15 顯示外道才有「微塵」說，不過，部派論師有提倡「極微論」是無法否認的事實，只是佛弟子與外道所說的終究不能視為完全等同，如鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜經》亦有說：²⁶

須菩提！若善男子善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？須菩提言：甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。

導師針對此段經文解釋說：「依佛所說的散空，觀大千世界而分分的分析，散為微塵，這微塵眾——眾即聚——多不多？《阿含經》中，佛曾以散空法門教弟子，後代的聲聞學者，如一切有部等，即依此建立實有自性的極

²³ Lamotte 在此段的譯註亦說明《大智度論》此處批評的是勝論學派。(Lamotte,p.923,n.1)

²⁴ 《雜阿含經》卷 6 (122 經) (大正 2, 40a)。相當於《相應部》(二三)「羅陀相應」(日譯南傳一四, p.300)。

²⁵ 印順導師《空之探究》，p.100；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.723。

²⁶ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752b)。

微。…要知道：色法——物質界是緣起的，是相依相緣的存在，而現有似一似異相的。在緣起色中，有幻現似異的差別相，分離相，所以不妨以散空法門而分分的分析他。」導師認為主要是破斥二類人：

- (1)以為分析色法到究竟，即為不可再分析的實體，那即成為其小無內的自性，即為純粹妄想的產物，成為非緣起的邪見。這種實有性的微塵，佛法中多有破斥。
- (2)或者，以為有微塵即應該自相有的；觀察到自相有的微塵不成立，即以爲沒有微塵，以為物質世界僅是自心的產物，這與佛陀的緣起觀，還隔著一節呢！

然而，導師總結說：「佛說微塵，不如凡夫所想像的不可分割的色自性；但緣起如幻，相依相緣的極微眾，世俗諦中是有的，是可以說的。」²⁷

由此觀之，雖然不徹底而可以用為方便，所以龍樹也把它引用進來。²⁸既然龍樹也認為可作為進入畢竟空的方便，外道的常見論又豈可相比擬呢？

另外，Lamotte 認為《大智度論》所要攻擊的主要是經部，因為經部主張極微有方分，而《大智度論》認為若極微有延展性，在本質上是矛盾的。可是，若約導師上述所言則反而評破的應該是有部才對。對於此，筆者覺得都還有深入討論的空間，故採保留態度。

三、慧遠與鳩摩羅什在《大乘大義章》對分破空之討論

慧遠與鳩摩羅什的問答錄《大乘大義章》²⁹，內容記錄了不少可貴的見解，雖非龍樹所言，但就中譯負責人羅什的理解力，想必比起其他人都來得

²⁷ 印順導師《般若經講記》，p.133；印順導師《成佛之道》(增注本)，p.133：「勝義觀，是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。……如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。」

²⁸ 印順導師《中觀今論》，p.70-73。

²⁹ 《大乘大義章》，大正 45，137b3-138b14。筆者按：接下去的討論，不再一一列出段落之出處。

有說服力。關於筆者此文討論的「分破空」，在《大智度論》卷 12 雖則說只有短短四項要點，但羅什為讓慧遠解惑，而開演了不少內容，從現代學者 Robinson 的英譯與註釋（郭忠生譯）來看，總共可以分為十四段來作解說，³⁰然而筆者覺得第十二段及第十三段的內容太少，故合併為一，今將以十三段來作說明：

【第一段】

佛法中都無微塵之名。但言色若麤若細，皆悉無常，乃至不說有極微、極細者。若以極細為微塵，是相不可得。而論者於此多生過咎，是故不說。又極細色中，不令眾生起於愛縛。若有縛處，佛則為縛說解之法。又大乘經中，隨凡夫說微塵名字，不說有其定相。如極麤色不可得，極細色亦不可得。

羅什開宗明義即說：佛法中完全沒有「微塵」之名，只有說色法的粗細等，悉皆無常。這如《大智度論》卷 12 討論分破空的末端龍樹引出契經（相當於《雜阿含經》第 58 經³¹）以為佐證相同，經中但說無常，並沒有什麼稱為「微塵」或「極微」的東西。如果說以極細的東西來說有「微塵」或「極微」的話，這個相狀也是求不可得的。由於反論者在這裡多生過失，所以就不再解說太多。另外，這個極微色並不能令眾生產生愛著，倘若會產生愛著，世尊則會為繫縛而演說解脫之法。這如龍樹《中論》〈觀繫縛品〉所說的：「諸行生滅相，不縛亦不解，眾生如先說，不縛亦不解。」導師針對此偈，解釋說：³²

諸行是無常念念生滅的。即生即滅的如幻法相，前念後念的諸法，沒

³⁰ Richard H. Robinson 著、郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》(原名 *Early Mādhyamika in India and China*)，(附錄二之四〈慧遠與鳩摩羅什「大乘大義章」問分破空并答〉)，p.306-312。(南投，正觀出版社，民 85 年 12 月)（原書：英譯 p.191-195；註腳 p.271-277）

³¹ 《雜阿含經》卷 2(58 經)(大正 2，14b-15b)。

³² 印順導師《中觀論頌講記》，p.266。

有任何能力能繫縛他；因為剎那生滅，前後不相及。在此一念同時的一切，大家都剎那不住，也沒有繫縛相可說。通達了諸行是無常的，就知道繫縛不可得了。有縛才可以說有解，無縛那還說什麼解呢？如有繩索捆縛了手腳，然後把他解開了，這是解；假使先前沒有繩索捆縛，那就沒有可解的了。經上說³³：（空間上）法法不相到，（時間上）法法不相及，法法相生相滅，而即自生自滅，那還有什麼可繫縛呢？…所以諸法前生後滅，俱生俱滅，沒有一法可縛的。…諸行是這樣，眾生也是這樣，這如先前所說過的無往來，無還滅，也可知眾生的不縛亦不解了。

「縛」與「解」是因無明眾生而有的，就以正見者來說，根本如導師所舉的繩索喻一樣，「打結的繩」與「解結後的繩」，並無兩樣，龍樹《大智度論》卷 12 亦說：「如繩結、繩解，繩即是結，結無異法，世界中說結繩、解繩。」³⁴而《摩訶般若波羅蜜經》在談到菩薩要圓滿六度時亦強調菩薩：「雖生死道長、眾生性多，爾時應如是正憶念：生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來，亦無解脫者。」³⁵惟有如此觀察才能破除自性見的作祟。

羅什繼續說：大乘經也同樣說到縱使經中有微塵的名稱，但這不過是隨順眾生或世俗的立場而方便說的，若約究竟義來說此微塵是「有名無實」的東西，更找不到有任何固定的相狀。既然最粗的色法求不可得，當然地，最細的色法亦無法求得的。這可以舉《大智度論》卷 18 所說：「若謂細故不可知，則與無無異；若有麤可得，則知有細。若無麤、亦無細。如是種種因緣地相不可得，若地相不可得，一切法相亦不可得，是故一切法皆一相。」³⁶龍樹的這種以破除一法的定相或實相之手法，來推衍到諸法的相同情況，是大乘經常用的實相說法，真所謂一相即無相，既然無相，何來種種虛妄的差別

³³ 可參考《增壹阿含經》卷 6〈利養品〉第 7 經（大正 2，575c11-23）；印順導師《性空學探源》，p.249-p.251；《空之探究》，p.133。

³⁴ 《大智度論》卷 12（大正 25，150a）。

³⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈堅固品第五十六〉（大正 8，349b）。

³⁶ 《大智度論》卷 18〈釋初品中般若波羅蜜第二十九〉（大正 25，194c-195a）。

相呢？也由此證成，法無定法，實相中無一法可得，縛與解當然就無從談起了。

【第二段】

如優樓迦弟子〈說微塵品〉，謂微塵定相有四：色、香、味、觸。水微塵有色、味、觸，火微塵有色、觸，風微塵但有其觸。是人離四法別有，以地大故，四法屈地。極小地名為微塵，一切天地諸色之根本，是不可壞相。

就 Robinson 的考察認為優樓迦(Ulūka)，就是 Kaṇāda，為《勝論經》(Vaiśeṣika Sūtra)的作者。³⁷於《勝論經》中的〈說微塵品〉，有說到微塵是擁有決定相的，那就是「色、香、味、觸」等四塵。水的微塵有色、味、觸三塵，火的微塵有色、觸二塵，而風的微塵但有其觸塵。至於眾生的話則離四塵而別有組成的原素，那就是以地大所成，這是勝論之主張，他們認為「人類之身體僅是由地大所成，並非是其他原素組織的合成體。」³⁸

Robinson 認為所謂的「四法屈地」的「屈(yield)」應該是「屬(belong to)」的誤植。³⁹也就是說人類由「地」所成，是因為四塵皆屬於「地」所攝的緣故。極小的地名為微塵，而為一切天地諸色之根本，且是不可壞相。這是勝論的主張。

然而，筆者查證「屈」在漢語擁有「竭盡，窮盡」的義項，若說把「四法屈地」解釋為「窮盡四法不過是地大」而已，似乎也可以解得通。⁴⁰

³⁷ 郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.307,n.12。(原書 p.272,n.12)

³⁸ 郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.307,n.14。(原書 p.272,n.14) The human body possesses only the nature of earth, but that it is not an organized aggregate of the elements (earth, water, fire, air, and space). See Faddegon, p.180ff。

³⁹ 郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.307,n.15。(原書 p.272,n.15)

⁴⁰ 屈〔ㄋㄩㄣˇ〕：竭盡，窮盡。《孫子·作戰》：“攻城則力屈。”《漢書·食貨志上》：“生之有時，而用之亡度，則物力必屈。”顏師古曰：“屈，盡也。”宋王安石《和平甫舟中望九華山》之二：“詩力我已屈，鋒鏃子猶銛。”(《漢語大詞典》卷4，p.27)

【第三段】

佛弟子中亦有說微塵處。因佛說有細微色，而細中求細極細者，想以為微塵掙⁴¹。

佛弟子之中也有說微塵，這源於世尊有說「細微的色法」的緣故。所以這些佛弟子在至微至細中更求最微塵的東西，想必認為有可被執取或聚集的實有體。

【第四段】

為破外道邪見及佛弟子邪論故，說微塵無決定相，但有假名。何以故？如五指和合，假名為拳；色等和合，假名微塵。以佛法中常用二門：一、無我門，二、空法門。無我門者，五陰、十二入、十八性、十二因緣，決定有法，但無有我。空法門者，五陰、十二入、十八性、十二因緣，從本以來無所有、畢竟空。若以無我門破微塵者，說色、香、味、觸為實法。微塵是四法和合所成，名之假名。所以者何？是中但說我空，不說法空故。若以法空者，微塵色等，皆無所有，不復分別是實是假。

為了要破除外道的邪見，以及佛弟子之邪論的緣故，而說微塵沒有決定的相狀，只有假名的施設。佛法常說五指和合而假名為拳，因為五指成拳，在五指的緊握中，實拳不可得；在一一的手指中，也同樣的沒有實拳。⁴²以此類推，色等的和合而假名有微塵之名，即可瞭解。

⁴¹ 掙〔攴又ノ〕：引取；聚集。《說文·手部》：“掙，引取也。”徐鍇繫傳：“《詩》曰：‘原隰掙矣。’”按，今本《詩·小雅·常棣》作“原隰哀矣”。《敦煌變文集·李陵變文》：“何得蚊蚋拒於長風，螻蟻掙於大樹。”章炳麟《〈總同盟罷工論〉序》：“以貧病箠撻死者，視以罷工橫行死者，一歲之中，數常十倍，孰與鋌而走險，姑忍數日之饑，一創之痛，以就大名，而有掙多益寡，稱物平施之利？”（《漢語大詞典》卷6，p.620）

⁴² 印順導師《中觀論頌講記》，p.76。

龍樹在《大智度論》卷 14 亦有說到：⁴³

問曰：定有眾生，何以故言無？五眾因緣，有眾生法；譬如五指因緣，拳法生。

答曰：此言非也！若五眾因緣有眾生法者，除五眾，則別有眾生法，然不可得；眼自見色，耳自聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知觸，意知法，空無我法；離此六事，更無眾生。諸外道輩倒見故，言眼能見色，是為眾生；乃至意能知法，是為眾生。

另外，《大智度論》卷 99 說的更為貼切：⁴⁴

問曰：何以故無拳法？形亦異，力用亦異；若但是指者，不應異，因五指合故拳法生；是拳法雖無常生滅，不得言無。

答曰：是拳法若定有，除五指應更有拳可見，亦不須因五指。如是等因緣，離五指更無有拳。

關於一異之論法，《中論》卷 2〈觀三相品〉第三十五偈有相當的涵義，此處從略。⁴⁵總之，不一不異求不可得的原則，為龍樹堅持的立場。

羅什還說到：佛法中經常用兩種法門來度化眾生，一者是無我門，二者是空門。現以一簡表來作說明：

無我門	(1)五陰、十二入、十八性 ⁴⁶ 、十二因緣， <u>決定有法，但無有我</u> 。 (2)破微塵者，說色、香、味、觸為實法，微塵是四法和合所成，名之假名。所以者何？是中 <u>但說我空，不說法空故</u> 。
-----	---

⁴³ 《大智度論》卷 14〈釋初品中尸羅波羅蜜義之餘〉(大正 25, 163c-164a)。

⁴⁴ 《大智度論》卷 99〈釋曇無竭品第八十九〉(大正 25, 746c)。

⁴⁵ 《中論》卷 2〈觀三相品第七〉(大正 30, 19b)如青目解釋說：「若離從異有異法者，則應離餘異有異法。而實離從異無有異法，是故無餘異。如離五指異，有拳異者拳異，應於瓶等異物有異，今離五指異，拳異不可得。是故拳異，於瓶等無有異法。」

⁴⁶ Robinson 認為此處的「性 (nature)」字，應作「界 (dhātu, domain)」來看待。(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.308, n.18) (原書 p.273, n.18)

空門	(1)五陰、十二入、十八性、十二因緣， <u>從本以來無所有畢竟空</u> 。 (2)微塵色等， <u>皆無所有，不復分別是實是假</u> 。
----	--

此項說法在《大智度論》卷31亦有相似的看法，如說：「今有為法二因緣故空。一者、無我、無我所及常相，不變異、不可得故空。二者、有為法，有為法相空，不生不滅，無所有故。」⁴⁷

從上表清楚可知，無我門的說法，同於有部的宗趣——我空法有，諸法的自性為實有，乃至組成物質的極微，也由實在的四塵所成，這個微塵可說是假名安立，但這組成微塵的四塵為實有法，不能說為假名，因為主張「我空法有」的有部，堅信「假必依實」的概念，被大乘的佛法評為「但說我空，不說法空」⁴⁸。

相對的，空門為大乘所說，諸法本來自性本空，包括現實的事項以及抽象的理體，沒有不終歸畢竟空的，只是在世俗的施設上說有諸法假名。也因為「但有假名，本性空故」的主張，使大乘的空門不加以分別諸法的實性或假性，一切皆為因緣和合而有，因緣消散而終歸於滅的事實。而若要徹底的說，大乘主張諸法當體即空，畢竟無所有。

【第五段】

又，不可謂色等為常相。所以者何？以從眾因緣生，念念滅故。為陰、界、入攝故，亦不得言無。凡和合之法，則有假名，但無實事耳。如色入觸入，二事和合，假名為火。若以二法和合，有第三火法者，應別有所作。然實無所作。當知一火能燒，造色能照，無別法也，但有名字。是故或說假名，或說實法，無咎。

再者，不可說色等有常住相，因為從眾緣和合而生的法，念念生滅，無

⁴⁷ 《大智度論》卷31〈釋初品中十八空義第四十八〉(大正25, 288c)。

⁴⁸ 《大智度論》卷4〈初品中菩薩釋論第八〉(大正25, 85b)：「復次，聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空法空。」另請參見印順導師《成佛之道》(增注本)，p.360-361。

有定相的緣故。然而，在五蘊、十二入、十八界的觀點來說，此因緣所成之法不能說不存在。因為所有因緣和合的諸法，自會有被施設的假名，但有假名而無實性。這如《大智度論》卷 99 所說的二諦分別之理：⁴⁹

佛法中有二諦：世諦、第一義諦。世諦故，言佛說般若波羅蜜；第一義故，說諸佛空無來無去。如汝說清淨五眾和合故名為佛，若和合故有，是即為無。如經中佛自說因緣：五眾非佛，離五眾亦無佛，五眾不在佛中，佛不在五眾中，佛非五眾有。

引文的經中所說，即一般契經所謂的五求門，此處從略。接著羅什舉例說明。就好像色與觸二事和合而有火，此火乃假名而有，如果離開這二事和合，能夠找到有火的實存性的話，那它就可稱為有所作(kṛta)。然而實際來說它並無有所作的實存性。如《大智度論》卷 31 所說的：⁵⁰

復次，諸法別性是亦不然。何以故？如火能燒、造色能炤，二法和合故名為火。若離是二法有火者，應別有火用，而無別用，以是故知火是假名，亦無有實。若實無火法，云何言熱是火性？復次，熱性從眾緣生，內有身根，外有色觸，和合生身識，覺知有熱。若未和合時，則無熱性，以是故知無定熱為火性。

也由此可以結說能燒為一切火的特徵，能照為造色所成，除此之外，無別他法。因此，火但有假名，也因為瞭解這因緣和合的存在現象，內無實性，所以為眾生根機而分別說有假名，或有實法，就不會產生過失了。

【第六段】

又，佛法聖觀有四種：一、無常，二、苦，三、空，四、無我。佛或

⁴⁹ 《大智度論》卷 99〈釋曇無竭品第八十九〉(大正 25, 746b)。

⁵⁰ 《大智度論》卷 31〈釋初品中十八空義第四十八〉(大正 25, 292c-293a)。

以無我觀度眾生，或以空觀度眾生。若說無我，則有餘法。若說空則無所有。若以空法破微塵者，則人不信受。何以故？汝乃言無麤色，何獨說無微塵也？若以無我法[說]無微塵者，人則易信。若無實法，則龜毛之喻，入于斷見者，是事不然。

接著要說的是佛法的觀法中有四種聖觀：一者無常觀，二者苦觀，三者空觀，四者無我觀。羅什於此但解釋空觀與無我觀，內容歸納如下：

空觀	(1)若說空則無所有。 (2)若以空法破微塵者，則人不信受。何以故？汝乃言無麤色，何獨說無微塵也？
無我觀	(1)若說無我，則有餘法。 (2)若以無我法無微塵者，人則易信。

空觀與無我觀的內容，與上面所談完全一致，只是此處有補充說明如果要無我觀來作解釋，則必定會附帶講解所謂「我空法有」的立場，這裡的法有，不墮常見，是為假名之安立而已，因為經中也說色有微塵者，所以若能以無我觀來論述極微的理論，一般眾生比較能信受。原因或許是空觀所談的是一切空無所有，無有一法不空的實相，徹底的破除自性見。但是凡夫通常只能了知粗色為無，細色則難以空卻，所以無我觀的教說也有其引導眾生先入「我空法有」的效用，至少不要像外道執神我般的無知，那種邪見離「我法二俱空」的聖境，更是遠若天地了。

引文的末端，其實是慧遠所問的後半句，如下所示：⁵¹

⁵¹ 《大乘大義章》，大正 45，137b：「遠問曰：《大智論》，推疊求本，以至毛分。唯毛分以求原，是極微。極微即色香味觸是也。此四味觸有之，色香味觸則不得謂之寄名。然則極微之說，將何所據？為有也？為無也？若有實法，則分破之義，正可空疊，猶未空其本。本不可空，則是天捶之，墮于常見。若無實法，則是龜毛之喻，入乎斷見。二者非中道，並不得謂之寄名。設令十方同分，以分破為空，分焉訕有？猶未出於色，色不可出故。世尊謂之細色非微塵。若分破之義，推空因緣有，不及實法故，推疊至于毛分盡，而復智空可也。如此後不應以極微為奇(*寄)名。極微為奇名，則空觀不止於因緣有，可知矣！然則有無之際，其安在乎？不有不無，義可明矣。」

有實法	則分破之義，正可空疊，猶未空其本。本不可空，則是天捶之，墮于常見。
無實法	則龜毛之喻，入于斷見。

慧遠的提問，主要是疑惑極微之說，到底是有或是無？如果說有實法，透過分破空的方法即可明白非有所不空的實體，因為若有所不空，則墮「常見」。相反的，如果沒有實在的極微實性，那龜毛、兔角等的譬喻不就會讓人墮於「斷見」嗎？關於極微有無的疑慮，羅什隨文即有回應。

【第七段】

何以故？或有言我同於身。若身滅者，我即同滅，亦復無有至後身者。若無微塵，不在此例也。又，不以我為斷常見。所以者何？我我所見，名為身見，五見各別故。或言五陰，因變為果，名之為常。或以五陰是有為法，因滅更有果生，名之為斷。而智者分別尋求微塵理極，本自無法，則無所滅。如我本來自無，雖復說無，不墮斷滅之見。如是以無我門，說破微塵，不墮滅中。

爲什麼呢？或是有人認爲「我」同於「身」。如果身體消滅的話，我同時也會滅去。當然就更不可能有到後世的人了。有關「我」與「身」的問題，《大智度論》卷 70 有段說明：⁵²

神即是身者：

有人言：身即是神。所以者何？分折此身，求神不可得故。

復次，受好醜苦樂皆是身，是故言身即是神。

身異神異者：

⁵² 《大智度論》卷 70〈釋佛母品第四十八之餘〉(大正 25, 547a-b)。

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。

復次，若身即是神，身滅神亦滅，是邪見；

說身異神異，身滅神常在，是邊見。…。

有人言：先世無所從來，滅亦無所去。

有人言：身神和合為人，死後神去身不去。

「神」是「我」的古譯。上述引文所談的，無非就是「我」與「身」是「或一、或異」的問題，就龍樹而言，兩者都無法成立。不過，羅什接著說如果是談沒有微塵的話，則不在此範圍內，這或許是因為這裡只辯明「我」與「身」的問題，不該涉及到微塵的部分去。

再者，不以有「我」或「神」來判定「斷見」與「常見」。這是為什麼呢？因為我、我所見，名為「身見」，身見是五見⁵³之根本，餘四皆依之而有，所以有身見自會連續的引生其他四見，但不能視五見有併存的狀況。⁵⁴

接著，或說五蘊，因變化為果時，名為常見；或說五蘊為有為法，而說因滅而有果生，所以名之為斷見。這兩句話的涵義，筆者以為或許是在說明於有情五蘊身心之「此蘊滅已，異蘊相續」的因果問題。現舉十二支的「生」與「老死」二支來作解說：從有生無不死的理則而言，此因至彼果，它是相續而有(無常)、相依而存(無我)的狀況，而且此因與彼果也是因緣所成的法，初中後找不到有實存性的法。所以，由因變為果，若說有實在的因、有實在的果，當然就落於常見；即使是承認因果為和合的法，但若執著實有法則，依然是空性者所要破斥的對象。再者，如果說在五蘊中，此生的死(因)，會有另外一個完全脫離此生的果者，兩者前後斷絕了關係，當然就為斷見所攝了。

然而，有智慧的人若將微塵分析到最後的時候，會發現微塵本來就沒有實法可得，既然本無法生，當然也就無所滅了。就好像「我」從本已來就不

⁵³ 五見：身見(又名薩迦耶見)、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。

⁵⁴ 「五見各別故」一句，依 Robinson 的解讀為主。(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.309,n.26) (原書 p.274,n.26)

是實有自性的法，雖一再的說它是沒有的，但卻不會因為否定了實我的存在而墮落斷見。也由此緣故，以無我門來說破斥微塵的教說，是不會墮於斷見的。

【第八段】

又，摩訶衍法，雖說色等至微塵中空；心心數法至心中空，亦不墮滅中。所以者何？但為破顛倒邪見故說，不是諸法實相也。若說無常，破常顛倒故。若說心心數法念念滅，破眾緣和合一相故。常不實，不常亦不實。若合相不實，離相亦不實。若有相不實，無相亦不實。一切諸觀滅，云何言斷見？斷見名先有今無。

再來，羅什舉大乘法為佐證，大乘雖然說色乃至微塵是空法，甚至於連受、想、行乃至識皆是空法。從龍樹對五蘊皆空無所有的立場來說，與羅什所舉的大乘法甚為一致。也由此得知，並不因為說五蘊皆空而會墮於斷滅見的。但究竟是為什麼呢？理由其實只是為了破除眾生的顛倒邪見而說空法，而非為說諸法實相。這讓人想起《中論》所說的：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」⁵⁵而青目解釋說：「大聖為破六十二諸見及無明愛等諸煩惱故說空，若人於空復生見者，是人不可化。」⁵⁶

佛說無常，為的是破常顛倒的緣故。說心心所法念念剎那生滅，為的是破除執著有一和合相的緣故。常是不實在的，無常也不實在的。倘若沒有實有性的和合相，實有離相當然也不能成立了。而如果實有相沒有實性，無相的定性也求不可得。末後的有無二相，《中論》〈觀有無品〉所說與此相合：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。」⁵⁷而〈觀涅槃品〉亦有相似的偈頌：「有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？」⁵⁸

⁵⁵ 《中論》卷2〈觀三相品第七〉(大正30, 18c)。

⁵⁶ 參見印順導師《中觀論頌講記》，p.235-237。

⁵⁷ 《中論》卷3〈觀有無品第十五〉(大正30, 20a)；印順導師《中觀論頌講記》，p.251。

⁵⁸ 《中論》卷4〈觀涅槃品第二十五〉(大正30, 35a)；印順導師《中觀論頌講記》，p.493-494。

羅什總結說：一切相對待的觀察都歸於寂滅，無分別相，這怎麼可以說是斷見呢？要吻合先有今無的條件才可名為斷滅見。這如《中論》〈觀有無品〉所說：「若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。」⁵⁹

依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。⁶⁰

【第九段】

若小乘法，初⁶¹不得極麤色乃至極細色。若大乘法畢竟空，現眼所見，如幻如夢。決定相尚不可得，況極細微塵也。極麤極細，皆是外道邪見戲論耳。

漢字的「初」字有起始、本原(根源)、本來等之意思。因此，依第一義則為：如果以聲聞法來說，剛開始的時候不得最粗及最細的物質單位。依第二義則為：如果約聲聞法而言，根源上是不得最粗及最細的物質單位。依第三義則為：如果就聲聞法論述，本來就不得最粗及最細的物質單位。三種解讀，似乎也不容易會通到聲聞法中的立論？

但如果約大乘法來說則一開始就談畢竟空無所有，現前眼根所看見的一切，無不如夢如幻，既然連定相都空不可得，更何況色法的最小單位微塵有不空的道理呢？總的來說，提倡(實有)最粗及最細的理論者，都是屬於外道的邪見戲論。

【第十段】

⁵⁹ 《中論》卷3〈觀有無品第十五〉(大正30, 20b); 印順導師《中觀論頌講記》，p.256-257。

⁶⁰ 印順導師《中觀今論》，p.86。

⁶¹ 初:有起始、本原、本來等之意思。(《漢語大詞典》卷2, p.617) (Robinson 於原書 p.194, line 15, 譯為 from the first one)

如外道〈微塵品〉中師云：微塵是常相。何以故？是法不從因生故。問曰：其云何可知？答曰：微塵和合麤色可見。當知麤色是微塵果，果麤故可見，因細故不可見。是故有因必有果，有果必有因。又，無常遮常故，當知空(應改為「定」)有常法。所以者何？與無常相違故。以無明故，定有常法。令無常明故，當知無明中有常法。麤物多和合故，色在其中，而可明見。微塵中雖有色，以無餘故，而不可見。設多風和合，色不在中，則不可見。如一二寸(Robinson 懷疑「寸」是「等」之誤植，並只將此句譯作 oneness and twoness，見原書 p.194)、數法、量法、一異、合離、此彼動作等，因色如故則可見。若數量等，於無色中者，則不可見。

就好比如外道的〈微塵品〉有說：「微塵是常相。」爲什麼呢？因爲微塵不從因緣而生的緣故。那有人就問說：您怎麼知道？外道回答說：微塵和合而有的粗色是肉眼能看見的事實，關於這一點，學者 Faddegon 覺得這主要是因爲外道認爲：「顏色之認知源於顏色和二個以上之實體和合，以及它具有某些顏色特有的性質。」⁶²由此得知，粗色是微塵的果，「果」粗所以可以看見，「因」微細所以肉眼不可見。外道於是結論說：「有因必有果，有果必有因。」Faddegon 針對此認爲說：「果之不存在源於因之不存在；但因之不存在卻不是源於果之不存在。」⁶³

再者，又因爲無常是爲遮遣常的緣故而說的，所以應當知道決定是有常法的。這是爲什麼呢？因爲常與無常相違故。Faddegon 以爲此處的「非常——此等僅認就常之否定而論。」⁶⁴

⁶² Faddegon, B. "The Vaiśeṣika System," *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, XVIII, no.2(1918)*, p.284: Perception of colour [arises] from its combination with a compound of substances more than two, and from [its possession of] some special characteristic of colour。【※以下簡稱爲 Faddegon】(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》p.310,n.33)

⁶³ Faddegon, p.131: Non-existence of effect [follows] from the non-existence of the cause. But non-existence of cause [does] not [follows] from the non-existence of the effect。(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》p.311,n.34)

⁶⁴ Faddegon, p.154: 'Non-eternal'—such [intuition and expression] can be accounted for only as the negation of the eternal。(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.311,n.35)

接著就說因為有無明(avidyā)，所以決定有常法，下一句「令無常明故，當知無明中有常法」意義不顯，然而 Robinson 認為這應該是句子的順序有錯誤，建議改為「令無明明故，當知無常中有常法。」⁶⁵若依 Robinson 的訂正來論，外道說有無明所以決定有常法，原因是因為無明(avidyā)能令為明(vidyā)的緣故，因此歸結到無常中有常法的結論。

粗糙的物質和合的緣故，所以肉眼可以看見其中的色法。但是微塵雖然也有色法，然因極細無餘，所以非肉眼所能看見的。Robinson 夾註說此即指當色處於極微狀態時，是無法覺知(atīndriya)、看不見的，因為極微是無法覺知的，只有在和合的狀態中方屬可知。⁶⁶

接下去 Faddegon 用現代語解釋說：「不察覺到空氣是因為顏色之呈現不存在，雖然說空氣有其實體性及體積。…因為與具有顏色的實體相結合，所以數量、大小、各別、合離、優劣及動作成為視覺的客體。在未具有顏色的實體中，它們並不是視覺的客體。」⁶⁷

【第十一段】

如是等外道戲論微塵。是故說微塵，如水中月。大人見之，不求實事。如是若麤色若細色，若遠若近，若好若醜，若過去若未來，悉是虛妄，皆如水中月，不可說相，但欲令人心生厭離，而得涅槃。受、想、行、識，亦如是。

上述的這些外道論師，沉迷於戲論微塵的種種，就好像是水中的月亮，

⁶⁵ 郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.311,n.37。(原書 p.275,n.37)

⁶⁶ Faddegon, p.284: Perception of colour [arises] from its combination with a compound of substances more than two, and from [its possession of] some special characteristic of colour。(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.311,n.38)

⁶⁷ Faddegon, p.284: The non-perception of air, in spite of there being substance-ness and magnitude, is due to the non-existence of the evolution of colour.....Numbers, magnitudes, separateness, conjunction and disjunction, priority and posteriority, and action become objects of visual perception, through their combination with substances possessing colour. In substances not possessing colour they are not objects of visual perception。(郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.311,n.39-40)

成人看見的話，不會追問水中月到底是否是真實。這如《大智度論》卷 6 說的：「如小兒見水中月，歡喜欲取，大人見之則笑。」⁶⁸所以，世尊所說色有粗細、遠近、好劣、三世，全都是虛妄假名的方便說，一切皆如水中月，不能說它有實相可得。世尊的用意只是希望藉由瞭解色法的虛妄不實，而生厭離心，求得涅槃解脫。其他的受、想、行、識，亦以此類推。

【第十二段】

又眾生無始世界以來，深著戲論故，少於有無中見有過患，直至涅槃者。是故佛意欲令出有無故，說非有非無，更無有法。不知佛意者，便著非有非無，是故佛復破非有非無。若非有非無，能破有無見，更不貪非有非無者，不須破非有非無也。

又因無始界以來，眾生皆深著戲論，極少能在「有」與「無」中，見其過患，而能直趣涅槃。所以世尊爲了希冀引導眾生離開「有、無」二見，而說「非有非無」，除此也更無其他的法了。若不明白世尊之心意者，會因世尊說「非有非無」而執爲實有此法，因此，世尊又要再次破除「非有非無」的執取。假如說可以用「非有非無」的正見來破除「有、無」二邊見，卻也能不貪著所謂的「非有非無」爲實法者，那就不需要再爲之而說破「非有非無」了。

這種說法在佛法中，有所謂的四難推理，如龍樹亦於《中論》〈觀涅槃品〉說：「如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」⁶⁹而青目在《中論》〈觀四諦品〉也解釋說：「從〈因緣品〉來，分別推求諸法，有亦無，無亦無，有無亦無，非有非無亦無，是名諸法實相，亦名如、法性、實際、涅槃。」⁷⁰由得知之，離二邊見的推理，可以延伸爲四句。關於這四句推理，導師解釋說：「佛在世

⁶⁸ 《大智度論》卷 6〈初品中十喻釋論第十一〉(大正 25, 102b)。

⁶⁹ 《中論》卷 4〈觀涅槃品第二十五〉(大正 30, 35c); 印順導師《中觀論頌講記》，p.500-501。

⁷⁰ 《中論》卷 4〈觀四諦品第二十四〉(大正 30, 36b)。

時，有外道問佛：如來死後去？如來死後不去？如來死後亦去亦不去？如來死後非去非不去？這就是有、無、亦有亦無、非有非無；屬十四不可記中的四句。如來不記別這四句，可知如來死後，是離此四句分別戲論的。…在這滅度的無餘涅槃中，如來是不說是『有』，是『無』，也不說他是『亦有亦無』，當然是更不說他『非有及非無』的了。四句是世間的，依世間蘊、處、界的因緣生滅現象而說的；滅度後即無此可說。外人所以問佛死後去、死後不去，因他以為有實在的，可來可去的。佛把他當作戲論看，所以在不受因緣的寂滅中，不記說有能證者，有所證的涅槃，也決不起斷滅見以為是沒有的。」⁷¹

【第十三段】

若非有非無，雖破有無，還戲論非有非無者。爾時佛言捨非有非無，亦如捨有無，一切法不受不貪，是我佛法。如人藥以治病，藥若為患，復以藥治，藥若無患則止。佛法中智慧藥亦如是，以此藥故，破所貪著，若於智慧中，復生貪著者，當行治法。若智慧中無所貪著者，不須重治也。

雖然說「非有非無」能破「有、無」二見，倘若還有執著有一實在的「非有非無」的人，那時候世尊才會說應該捨離「非有非無」，就好像棄捨「有、無」二見一樣，能在一切法上不著不取，才是世尊所要開顯的正法。就如人用藥治病一般，假如說用藥不當，則反要用別的藥來對治此藥，如果此藥沒有過失就應該停止使用。佛法裡頭的智慧藥也相同，服這種藥，目的是用來破除執著，假使復於智慧產生執取，那就應當要再對治此法了。相反的，若於智慧中不再有生起執取的人，那就不需要再為之說對治的法了。

這如上面已舉過的《中論》偈說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」而青目則解釋說「大聖為破六十二諸見及無明愛等諸煩惱，故說空。若人於空復生見者，是人不可化。譬如有病須服藥可治，若藥

⁷¹ 印順導師《中觀論頌講記》，p.500-501。

復為病，則不可治。」⁷²

導師對龍樹此偈頌的涵義作進一步分別為兩個意義來談：⁷³

一、空性實有論者想：縱然破除了相待有的空性，反而顯出離有離無的絕對空性。勝義勝義的空性，那裡可以說沒有？

二、有所得的大乘學者想：經中處處說一切皆空，法性空，號稱性空論者，怎麼說「何得有空法」？

從導師的解釋可以知道，佛教中有所謂的「空性實有論者」及「有所得的大乘學者」，若不善巧對治，或也會成為另一類執著。因此，導師精要的說：世尊說諸法性空，不是說宇宙萬有的真實性是空，是為要眾生離卻種種錯誤的有、無，生、滅，常、斷，一、異，來、去等的自性邪執，因此世尊依緣起假名說一切法空，無非要我們遠離諸見。雖然對有些人來說空執空，說有執有。但是世尊還是表示勝義觀中，空也不可說，不可著；世俗諦中，洞見諸法的因緣幻有，所以說一切法如幻、如化。在無自性的緣起有中，涅槃亦如幻如化。生死涅槃寂然都無自性，離一切戲論而正見法相。

四、結論

《大智度論》卷 12 討論「分破空」的主要內容有四項，龍樹始終歸結到法有論者所提倡的極微色是求不可得的。並舉經證成說：世尊說色有粗有細、有內有外，總的來說，色乃是無常無我的和合相。由經中的訊息了知世尊但說因緣和合而有色，在相待的條件下有粗細等的區分，實質上找不到所謂的微塵，這亦可說是由分破而來的空，所以名為分破空。

佛曾以散空法門教弟子，後代的聲聞學者，如一切有部等，即依此建立實有自性的極微。要知道：色法——物質界是緣起的，是相依相緣的存在，

⁷² 《中論》卷 2〈觀苦品第十二〉(大正 30, 18c)。

⁷³ 印順導師《中觀論頌講記》，p.235-237。

而現有似一似異相的。在緣起色中，有幻現似異的差別相，分離相，所以不妨以散空法門而分分的分析它。佛說微塵，不如凡夫所想像的不可分割的色自性；但緣起如幻，相依相緣的極微眾，世俗諦中是有的，是可以說的。

慧遠與鳩摩羅什在《大乘大義章》對「分破空」之討論，主要的內容是羅什明白的分別聲聞法與大乘法之不同，前者但說我空，所以重視無我門；而後者則更有法空，所以開演徹底的空門。並且更難得的是，羅什詳究外道邪見，如勝論等，讓人了解如何揀別內外道的「微塵說」。

在內容上羅什雖然還是有談到「外道邪見」與「佛弟子邪論」的破斥原因，但是其舉出的無我門與空門時，則讓人清楚的可以看出所謂的無我門思想，非常接近我們所理解的有部學說——我空法有，若依羅什的分析而論，此處所言的佛弟子，或許不會是有部。

從羅什的回答內容中獲悉，龍樹之本意，非但取大乘的空義說而已，實際上其應該也有含容聲聞法的精髓，如分辨二門(無我與空)與四門(無常、苦、空及無我)之說時，即可理解。

※此文乃作者於福嚴研究所三年級所寫(2005/1/19)

【參考書目】

一、漢譯佛典

- 1.《雜阿含經》(50卷)劉宋·求那跋陀羅譯,大正藏第2冊。
- 2.《摩訶般若波羅蜜經》(27卷)後秦·鳩摩羅什譯,大正藏第8冊。
- 3.《大智度論》(100卷)後秦·鳩摩羅什譯,大正藏第25冊。
- 4.《大毘婆沙論》(200卷)唐·玄奘譯,大正藏第27冊。
- 5.《俱舍論》(30卷)唐·玄奘譯,大正藏第29冊。
- 6.《中論》(4卷)姚秦·鳩摩羅什譯,大正藏第30冊。
- 7.《鳩摩羅什法師大義》(3卷)東晉·慧遠問,羅什答,大正藏第45冊。

二、現代著作

- 1.印順導師著《中觀今論》,台北,正聞,民81年4月修訂1版。
- 2.印順導師著《般若經講記》,台北,正聞,民81年3月修訂1版。
- 3.印順導師著《空之探究》,台北,正聞,民81年6版。
- 4.印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》,台北,正聞,民83年7月7版。
- 5.印順導師著《中觀論頌講記》,台北,正聞,民81年1月修訂1版。
- 6.水野弘元著、惠敏法師譯《佛教教理研究》,台北,法鼓,民89年7月出版。
- 7.萬金川著《龍樹的語言概念》,南投,正觀出版社,民82年2月。
- 8.坂本幸男著《阿毘達磨之研究》(收錄於《坂本幸男教授遺集(一)》),中華佛教文獻編撰社印行。(出版日期不明)
9. Richard H. Robinson 著、郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》(原名 *Early Mādhyamika in India and China*),南投,正觀出版社,民85年12月。
10. É. Lamotte, *Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse*, tome I, 1944.(大智度論法文譯註)(Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Intitut Orientaliste de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve)