

吉藏對說一切有部學說之評破

陳世賢 撰

本文是悲廣獎學金得獎論文

目次

【壹】前言

【貳】吉藏《三論玄義》對說一切有部之綱要性的評破

【參】吉藏對說一切有部「三世實有」說之評破

【肆】吉藏對說一切有部因緣觀之評破

【伍】結論

【壹】前言

吉藏（549-623A.D.）乃中國三論宗的實際創宗者，其一生弘化事蹟，在中國佛教發展史上最為人所樂道者，即是其將一度沈寂於中國的龍樹三論學再次振興起來，恢復了三論教學在中國大乘空宗中應有的地位。所謂「三論」，係指印度論師龍樹所造之《中論》、《十二門論》，及提婆所造的《百論》。此三論的一貫精神即是以雙遣二邊、蕩相遣執的方法與態度來破斥一切異說；在內學異執中，尤以說一切有部為其評破之主要對象。

說一切有部（*sarvāstivāda*），音譯為薩婆多部，為小乘部派佛教中重阿毘達磨論書（*abhidharma*，簡譯為阿毘曇或毘曇）的一支，其所屬論書部類繁多，而以《發智論》（舊譯名《八犍度論》）為其根本論典。

說一切有部（簡稱有部）論書傳譯中國甚早，所譯部類也相當完整，從東漢安世高開始，至唐玄奘止，其間傳譯不絕。就吉藏當時所觸及之有部毘曇，據《三論玄義》所載¹，有迦旃延所造之《八犍度論》²，為廣泛解說《八犍度論》而傳說為五百羅漢所集成之《阿毘曇毘婆沙論》³，瞿沙所造之《婆沙》入門書——《阿毘曇甘露味論》⁴，法勝羅漢所撰之《阿

¹ 《三論玄義》，大正 42，頁 2 中-下。

² 此為 383A.D.僧伽提婆所譯。

³ 425-427A.D.由北涼浮陀跋摩共道泰等譯。

⁴ 曹魏時譯成漢文，譯者不詳。

毘曇心論》⁵，及達磨多羅為增益《心論》所造之《雜阿毘曇心論》⁶，此外尚有說一切有部「六足論」⁷其中一足之《眾事分阿毘曇論》⁸。由此可知，在吉藏當時，有部的根本論典——「阿毘達磨『身』」（指《八犍度論》）及『義』（指《婆沙》）」，及後期之綱要書（即《甘露味論》、《心論》、《雜心論》），皆已傳入中國。

由於有部毘曇的論題主要在於詳盡的分析解說佛學의 各種名相，因此研究毘曇可作為進入佛學領域的初機入手處，同時也有助於佛教知識的普及。在中國南北朝時期，講授毘曇的風氣漸盛，而形成一種師說。如南朝梁時，僧伽跋摩（即《雜心論》的譯者）之再傳弟子慧集（456-515A.D.），於專研毘曇頗有功績，著《毘曇大義疏》十萬餘言，盛行一時。北方則有慧嵩（約 559A.D.左右寂滅），被時人美譽為「毘曇孔子」，可見其對毘曇之學有極深刻的解悟。慧嵩門下有才傑多人，其法脈至隋唐仍傳承不衰，並促使北方毘曇學之愈趨興盛，蔚為風潮。

以上所述約略反映出吉藏所面臨之佛學界的景況。吉藏之注釋「三論」，雖可說是上承龍樹而對說一切有部展開嚴厲

⁵ 391A.D.由僧伽提婆譯出。

⁶ 簡稱《雜心論》，434A.D.由僧伽跋摩譯成定本。

⁷ 「六足論」即《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》。

⁸ 南朝宋求那跋陀羅及菩提耶舍共譯，與玄奘所譯之《阿毘達磨品類足論》為同本異譯。

的批評，並旁及印度外道⁹及其它小乘佛教部派¹⁰；然其著眼點卻是放在現實的佛教界中，舉凡當時盛行於中國的各种師說，如毘曇師、成實師、攝論師、地論師，甚至孔子、老莊，皆在其批評之內。吉藏認為《中論》是可廣泛評破一切有所得見解的學派，他說：「此論無法不窮，無言不洗，何得止對外道及毗曇耶？」¹¹因此，與龍樹時代遙隔之《成實論》、《攝論》、《地論》，及不同場域之儒道思想，「俱令執著，即便被破，何論前後？若前論不破後迷，亦應古方不治今病，扁鵲之術，末世無益矣」¹²。由此可知，吉藏所承自龍樹者，乃是以「無所得」掃蕩一切執見之精神；而吉藏之評破說一切有部，實意欲針對盛行於當時中國佛教界之毗曇師說，可說是有其現實的考量。以下即就吉藏對說一切有部學說之各各評破來加以論述。

【貳】吉藏《三論玄義》對說一切有部之綱要性的評破

《三論玄義》為吉藏所撰之綱要性論書，其中對說一切有部的破斥亦是綱要性的略舉十門，來顯示有部學說的虛妄之

⁹ 如勝論、數論外道、順世論、耆那教。

¹⁰ 經量部、犢子部。

¹¹ 《中觀論疏》頁 68，台北：慧日星期學院出版，1987·12。民國三年金陵刻經處刻本。

¹² 《三論玄義》，大正 42，頁 5 上。

處，由是亦可看出吉藏對有部學說的基本態度。今將此十門略為分述如下：

第一、乖至道。吉藏說：「夫道之為狀也，體絕百非，理超四句，言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體」¹³。至道是言語道斷、心行處滅的，現在有部堅決地主張「有」的觀點，在吉藏看來，以如是的觀點來修持佛法，實已乖離了終極的道理。

第二、扶眾見。吉藏云：「然道非實有，遂言見有得道，乃是見有，非見道也」¹⁴。吉藏認為，說一切有部顯然陷入邪見稠林而不自知。

第三、違大教。有部主張的有相法違背了大乘佛教的義理，宜須破之。

第四、守小筌。「毘曇之徒，固執小宗，不趣大道，守筌喪實」¹⁵，毘曇之徒但以「指」為「月」，不識本源，因此必須對它加以破斥。

第五、迷自宗。吉藏指出，本來阿毘達磨的產生，是為了對《阿含經》予以詳加解說；而事實上，在《阿含經》中業已明白闡釋出「空」的道理。現在阿毘曇人但明見有，可以說是迷失於自己宗派的觀點中。

第六、無本信。在吉藏看來，薩婆多部及其他小乘的部

¹³ 《三論玄義》，大正 42，頁 2 下。

¹⁴ 《三論玄義》，大正 42，頁 2 下。

¹⁵ 《三論玄義》，大正 42，頁 3 上。

派，皆是從大乘發展出來的；¹⁶大乘為小乘的本源。現在薩婆多部聞大乘不信，實應予破斥方是。

第七、有偏執。吉藏曰：「而阿毘曇人保執自宗，排斥他說，便違法界，拒大涅槃。累障既深，宜須傷歎」¹⁷。

第八、非學本。吉藏指出，欲學「四緣」¹⁸，當以般若為本，若久學毘曇則易成邪見。這裡涉及吉藏對說一切有部因緣觀的評破，筆者將置於第肆節再予以詳盡論述，此處暫擱。

第九、蔽真言。吉藏以經典中有見空成聖的教示，痛斥阿毘曇之「觀有得道」，事實上是覆蔽了佛陀真實的教說。

第十、喪圓旨。「毘曇之流，雖知俗有，不悟真空。既惑真空，亦迷俗有，是故真俗二俱並喪」¹⁹。此言意謂，薩婆多部但執定性之有，而不知此「有」乃假有宛然而無所有，故失真諦，真諦既失，又迷於假有，因而其對於俗諦的認識也不能稱得上真切，故真俗二諦俱喪。

以上即是吉藏在《三論玄義》中對說一切有部之綱要性的評破。雖分列十門，然總括起來，不外是批評有部之偏執固守「有」的見解，而成為「有所得」的執見。關於上述十門所涵攝之對於有部內部學說的評論，則可歸納為兩類哲學論題，

¹⁶ 事實上，「十八及本二，皆從大乘出」這樣的觀點是不符合實際的歷史發展的。「十八及本二」，即小乘的兩個根本部派----大眾部、上座部，及從此分裂出來的十八個部派。

¹⁷ 《三論玄義》，大正 42，頁 3 上。

¹⁸ 因緣、次第緣、所緣緣、增上緣。

¹⁹ 《三論玄義》，大正 42，頁 3 中。

一是對「見有得道」之修行理論的摧破，二是對有部因緣觀的呵斥，後者容後再論。此處先就有部之「見有得道」的觀點來加以說明，次就吉藏的駁斥來進行論述。

筆者於前言時曾述及吉藏在當時所接觸到的數種有部毘曇：如《八犍度論》、《眾事分毘曇》、《毘婆沙論》、《甘露味論》、《心論》、《雜心論》等；吉藏在《三論玄義》中對上述毘曇作了統攝性的說明，其言曰：「毘曇雖部類不同，大宗明見有得道也」²⁰；此即是說，「見有得道」為有部毘曇之總要的宗旨。關於「見有得道」，吉藏並沒有賦它以定義式的解釋；印順法師則明白指出，所謂「見有得道」即是「四諦漸現觀」、「見四諦得道」。²¹「見四諦得道」乃說一切有部悟法得道的理論，是以漸次證見的方式，先集中其觀境於苦諦上，如是現觀苦、集、滅、道四諦，直至四諦現觀圓滿，方始得道；因此說一切有部的修持理論乃屬一種次第悟入的見解。

吉藏認為，說一切有部「見有得道」的修持見地，實際上蘊含有導致生死流轉之「繫縛」與還滅涅槃之「解脫」的兩類要件。他說：「所言『解』者，毘曇之人，見有得道，以『有』解斷惑」²²，因此，說一切有部是有「解」有「縛」的。對於「見有得道」所含攝之「縛」、「解」問題，吉藏提出如下的

²⁰ 《三論玄義》，大正 42，頁 2 下。

²¹ 《性空學探源》，頁 257，正聞出版社，1992·4。

²² 《中觀論疏》，頁 276。

看法：「眾生及諸行，本自不生故，今無所滅。本自不生故，無有縛本；今無滅，則無解本。無縛本故，不生死；無解本故，不涅槃」²³；更進一步，「生死即涅槃故不縛，涅槃即生死故不解」²⁴，生死即是涅槃，那裏實有個什麼「繫縛」與「解脫」呢？如此一來，說一切有部之「見有得道」——「以『有』解斷惑」，是無論如何也站不住腳的。

再更深入的考察，說一切有部之「見有」，果真能「得道」嗎？吉藏於此持否定的意見：「毘曇見有得道，成實見空得道，今明作空有解並不得道，因空有悟實相方能得道」²⁵。在吉藏看來，定執於「空」、「有」的任何一邊皆無法得道，唯有如實了知諸法的平等無二、即真即俗、空有無礙，於此心無所依，方能悟入那無可立名亦無所得之究竟境界；唯有如此，方能得道。於此處，說一切有部「見有得道」的修行理論可說是被吉藏徹底的摧破了。

《三論玄義》所舉之十項對有部學說之綱要性的破斥可說是針對其「有所得」之執見而發的，此十門歸結起來亦可發現吉藏主要係為對治有部之「見有得道」的觀點。然而，薩婆多部之「有」不但在宗教實踐上自成一套理論，在說明世間現象之種種存在此一問題上更發展出一套嚴密精微的哲學理論，那就是所謂的「三世實有、法體恆有」及「六因四緣」的

²³ 《中觀論疏》，頁 279。

²⁴ 《中觀論疏》，頁 283。

²⁵ 《中觀論疏》，頁 313。

種種解說。薩婆多部之「有」是始終一貫地貫穿其宗教實踐理論與純粹哲學思辯的，並且以「有」將兩者作一非常緊密（甚至可說是達到完美程度）的連繫。在摧破了「見有得道」後，吉藏接下來要如何評破薩婆多部那精湛細膩的哲學理論呢？讓我們拭目以待吧！

【參】吉藏對說一切有部「三世實有」說之評破

一、「三世實有」說之略述

吉藏於《中觀論疏》中對說一切有部之得名由來及其學說內容作了以下簡要的敘述：「薩婆多計一切法有，故名一切有部。一切有者，明三世是有，及三無為亦有，故名一切有部也」²⁶。按吉藏的觀點，所謂「一切有」之「有」實包含兩個重要的命題，一是「有為法」在過去、現在、未來三世均有，反對小乘經量部之「現在實有」、「過、未無體」說；二是一切法體有，不但那有生住滅三相的「有為法」實有，甚且連不生不滅、沒有變化作用的三「無為法」（擇滅無為、非擇滅無為、虛空無為），亦皆是實有的。首先考察「三世實有」此一論題，此命題中蘊含有「法」與「時」兩個要件。所謂「法」（dharma），乃具有自性（svabhāva）而永恆存在之究極的要

²⁶ 《中觀論疏》，頁 238。

素，依此不可分割之單位要素的積聚則能構成種種世間現象。「法」與「時」之關係，吉藏表述得非常清晰：「法即是時，法無常，時即無常。辨因法假名時，離法無別時」²⁷。此處明確的指出，說一切有部並不主張時間是別有實體的；所謂的「時間」，即是有生有滅的有為法的活動，正在起作用的一剎那名為現在，將生起作用是未來，作用已滅名為過去。有為法依著作用的起滅，儼然有三世之分。「因法假名時，離法無別時」，即是說，時間乃是依有為法的生滅而成立的，倘若離開了有為法的生滅，則稱不上有所謂的「時間」存在。因此，所謂的「三世實有」的論究，其重點並不在於討論時間自身，而是專事探究——法體於現在是有的，法體在未生之前（未來）、滅了以後（過去），亦是實有的。法體於三世儼然皆存，是謂「三世實有」；吉藏說：「未來性有，現在事有，過去冥伏有」²⁸，可說是解釋得非常適切。如此看來，「三世實有」其實即是「法體恆有」的意思，法體是三世一如、無增無減的；而三法印之「諸行無常」印，則是約作用而說的，此作用係由因緣和合而生。「諸法實體，恆無轉變，非因果故」²⁹，諸法但以作用為因果，非以實體為因果。如此一來，有部的「法體」是不是帶有「不生不滅」的「常住」

²⁷ 《中觀論疏》，頁 323。

²⁸ 《中觀論疏》，頁 198。

²⁹ 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21，大正 27，頁 105 下。

義呢？有部回答曰：「法體『恆有』而非是『常』」³⁰，將「恆有」（sarvadā asti）與「常」（nitya）揀別開來。「常」是超越於時間之外的；「恆」的意義，依印順法師說：「恆是與『生』『滅』俱，在因緣和合下，能剎那生滅而流轉於三世的歷程」³¹；「法體如如不異而流轉於三世的，是恆有」³²。以是之故，說一切有部就這樣地避免將「三世實有、法體恆有」說淪落於外道的思想當中。然而有些學者認為這只是有部的狡辯罷了，上述危機實際上並沒有解除。³³

對於說一切有部之所以主張「三世實有、法體恆有」的理由，在《俱舍論》中有如下的說明：

三世有由說，二有境界故，說三世有故，許說一切有。³⁴

引文中舉出四點理由：「有由說」、「識『二』緣生」、「有境」、「有果」。第一點，「三世有」的主張是其來有自、有緣由的，如《雜阿含經》載釋尊所言：

³⁰ 眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 52，大正 29，頁 633 下。

³¹ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 237，正聞出版社，1992，10，7 版。

³² 印順，《印度佛教思想史》，頁 70，1993，4，5 版。

³³ 如世親《俱舍論》卷 20 曰：「許法體恆有，而說性非常。性體復無別，此真自在作」（大正 29，頁 105 中）。又如梶山雄一《佛教中觀哲學》曰：「通三時的恆常本體與其剎那滅的現象，不能在同一時間中得到調和」（頁 34-35），梶山雄一以此為有部哲學之致命缺點。

³⁴ 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 20，大正 29，頁 104 中。

若無過去色者，多聞聖弟子，無不顧過去色；以有過去色故，多聞聖弟子，不顧過去色。若無未來色者，多聞聖弟子，無不欣未來色；以有未來色故，多聞聖弟子，不欣未來色。若無現在色者，多聞聖弟子，不於現在色生厭、離欲、滅盡向；以欲現在色故，多聞聖弟子，於現在色生厭、離欲、滅盡向。受想行識，亦如是說。³⁵

此處明文說到「三世有」，並意謂「三世有」說之來由乃根源於佛法的實踐性，在此我們可發現說一切有部之「有」的實踐性格。

第二點，「三世實有」說的第二個教證是：

有「二」因緣生識，何等為二，謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法。³⁶

第三點，「識」必依「根」、「境」和合方得生起，若法於過去未來不存在，吾人何得籌度未來、回憶過往呢？也就是說，識不緣無「境」，認識必有實在的對象，此即「三世實有」說的第三個理由。

最後一點理由：「又已謝業有當果故，謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在」³⁷；過去所造業必能於當來感果，為安立業果故，三世必得實有。

「說三世有故，許說一切有」，此顯示出說一切有部之宗義

³⁵ 《雜阿含經》卷三，大正 2，頁 20 上。

³⁶ 《雜阿含經》卷八，大正 2，頁 54 上。

³⁷ 《俱舍論》卷 20，大正 29，頁 104 中。

特色所在，即是「三世實有」。如《俱舍論》曰：「毘婆沙師定立去來二世實有；若自謂是說一切有宗，決定應許實有去來世。以說三世皆定實有故，許是說一切有宗；謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗」³⁸。由此可知，「三世實有」即是有部用來標示自宗，以與其他部派有所區隔的主要理論依據。

除了《俱舍論》所列舉的理由之外，有部之所以認許那綿歷於三世而實有自性之「法」的存在，亦可說是受到其「假必依實」之思維模式的影響所致。有部主張，人我係由五蘊和合而成，於五蘊中一一分析，求「我」不可得，由是達成「我空」的結論。然而，「假必依實」，「假名」之存在的背後必有不可析毀的「實法」可作依恃，由此方能構成「假名」之同時的和合相與前後的相續相。吉藏以說一切有部「但得人空，未得法空」³⁹，即是此意。

二、吉藏之評破

如前所述，說一切有部所謂「三世實有」是「未來性有，現在事有，過去冥伏有」。從「性有」變「事有」，乃未來之「性」待眾緣和合而生起現在之「事相」，法體仍是三世一如的。若此，頗有體用相離的意味。吉藏斥曰：「汝生待緣合方有，未合未有；體亦待緣合方有，未合應未有。若體不待

³⁸ 《俱舍論》卷 20，大正 29，頁 104 中。

³⁹ 《中觀論疏》，頁 149。

緣而本有者，生亦應爾」⁴⁰。在吉藏看來，作用是依體而起的，體用不即不離；若法體三世恆有，則在一切時中，作用應恆隨體起才是；因此，「生」亦不須待緣而得恆「生」。上來所述可視為吉藏對有部「三世實有」說所引發的體用問題的破斥。

更進一步地呵斥，吉藏先述有部學：「薩婆多云，未來有自性法，假緣即生；如木有火性，假緣成於事火」⁴¹；於《中觀論疏》中，吉藏破曰：「若木中已有火性，性是不改義，本來常有，云何改性成事？若不可改，在緣雖合，終不成事」⁴²；此處言若有自性，則常恆不可變異，一切世間法終不成立，故有部學說事實上乃是破壞世法之惡說。吉藏又據龍樹所造《十二門論》偈頌——「眾緣所生法，是即無自性」——破薩婆多義，其言云：「名有自性即不假緣，今即假緣即無自性」⁴³。「木中火性假緣成於事火」此一命題，吉藏各從兩邊指出它的矛盾，因此有部的觀點，於吉藏看來，是無論如何也不能成立的了。

此處筆者約略為吉藏疏通其對有部的評破。依吉藏的觀點，體用是不即不離的，如上所述：「若體不待緣而本有者，生亦應爾」⁴⁴，此句話其實已隱然表達了這樣的評破——

⁴⁰ 《中觀論疏》，頁 193。

⁴¹ 吉藏，《十二門論疏》，大正 42，頁 183 上。

⁴² 《中觀論疏》，頁 198。

⁴³ 吉藏，《十二門論疏》，大正 42，頁 183 上。

⁴⁴ 《中觀論疏》，頁 193。

有部之因果約作用言乃犯了體用相離的過失。據體用不可割離的觀點，有部之作用待緣合方生，體亦應當待緣合而有；若體待緣而有，又如何任持自性、恆不變異呢？故「名有自性即不假緣，今即假緣即無自性」，自性與假緣是不可並立的。此處俱破有部之因緣觀及「法體恆有」說，法是沒有自性的。

對於有部之法體作為一極微的存在，吉藏引鳩摩羅什語破之：「羅什師云，佛不說有極微，若說極微，即墮邊見」⁴⁵。對於有部無為法實有的觀點，《中論》青目釋：「一切有為法念念滅故，無不滅法。離有為，無有決定無為法。無為法但有名字，是故說不滅法終無有是事」⁴⁶。吉藏《中觀論疏》於青目釋文底下並沒有再加以註釋，也許是認為青目所釋已非常清晰，毋須再多費筆墨吧？總之，吉藏否定有所謂極微，此即否定了有部之「法」作為究極之自性存在；吉藏並默許青目「無為法但有名字」之見地，此亦意味著否定有部之無為法實有的主張。因此，有部之自性存在的法範疇分類，即色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法，在吉藏看來，實是不可能成立的。

吉藏評破有部之「因法假名時，離法無別時」，曰：「又數論但知因法有時，時無別體，不知因時有法，法無別體」⁴⁷。

⁴⁵ 《中觀論疏》，頁 31。

⁴⁶ 《中論·觀三相品》第七，大正 30，頁 11 上。

⁴⁷ 《中觀論疏》，頁 191。

依中觀的觀點，「法」與「時」是彼此相倚而立的，故「法」亦與「時」一樣，二者皆是別無實體的。此處再破有部的法體實有觀。

有部預設：法體是不對自己起作用的，因為作用即是一種能所關係；當法體對自己作用時，此法體必須分裂為能作的主體與所作的客體；然而所謂法體，乃不可分割之究極的存在。故知作用是對他而不對自的，如《大毘婆沙論》曰：「諸法自性不觀自性，但於他性能作諸緣，是故自性不知自性」⁴⁸。以是之故，有部主張眼根實有，且有「見性」，但能見他。吉藏曰：「又數人明眼具十微而別有眼微。破云：眼是眾緣所成無有自性，云何言實有眼不自見而能見他」⁴⁹。又破云：「汝自體是眼，應見自體，若不見自體，即自體非眼。又若非見而是眼，便見非眼也。若爾，應有離見之眼，亦應云離眼之見」⁵⁰。若不以如幻如化之因緣和合所起作用的角度出發，而定執那實有自性所生作用之觀點，即便陷入吉藏所譏諷的謬誤中。此處吉藏所述乃俱破「法有自性」及「自性但能對他作用」之主張。

前面曾述及，有部為安立過去業於當來感果，故主張「三世實有」，吉藏述其學說曰：「薩婆多云，現在起善惡業，過現相而去，入於過去，為得；得之屬於行人，後若果起，

⁴⁸ 《大毘婆沙論》卷九，大正 27，頁 43 上。

⁴⁹ 《中觀論疏》，頁 142。

⁵⁰ 《中觀論疏》，頁 142。

此得則斷」；破曰：「然此義具斷常。起而即謝，為斷；在過去不滅，為常」。⁵¹有部認為善惡業雖入於過去，體終不無，於此則起決定「有」見；感果即謝，又落於「無」見中。因而此義具足斷常，宜須破之。吉藏於此處破斥了「三世實有」說所賴以成立之業果理由，可說是從根本上拔除了有部「三世實有」說之根基。

三、小結

吉藏評論有部學說：「毗曇已得無我，而執法有性」⁵²；說一切有部雖已達至我空的見地，但由於釋尊在《雜阿含經》⁵³中教誡弟子於過去色勤修厭捨、於未來色勤斷欣求、於現在色勤厭離滅，修行當是綿歷於三世的，有部因而成立「三世實有」的論調。

「三世實有」意味法體於過、現、未三世實有，此即「法體恆有」。再將此實存之法體依其不同之性質予以分類歸納為五位，並以承認「無為法實有」為其宗派之特色，此為有部學說之梗概。

吉藏從體用關係來指陳有部學說之矛盾。有部主張未來有自體假緣成事用，用滅後體仍恆存，此即吉藏所謂「未來性有，現在事有，過去冥伏有」⁵⁴。吉藏據《十二門論》頌——

⁵¹ 《中觀論疏》，頁 289。

⁵² 《三論玄義》，大正 45，頁 1 上。

⁵³ 《雜阿含經》卷三，大正 2，頁 20 上。

⁵⁴ 《中觀論疏》，頁 198。

「眾緣所生法，是即無自性」，指出自性與緣起是兩個無法並立的概念，有部自陷其說於矛盾當中，其「三世實有」的論點從而就這樣地被吉藏破斥而粉碎殆盡。這是根本的駁斥，在第三節中筆者將有更進一步的論述。而本節所舉之其他評破，亦不過是針對個別細部問題一一予以呵責，以顯有部學說之謬誤。

【肆】吉藏對說一切有部因緣觀之評破

一、有部因緣觀之概要

說一切有部一方面為構成三世實有、法體恆有的學說，一方面為說明現象的剎那生滅，為將兩方面緊密地貫通聯繫起來之故，對於扮演中介角色的「因緣」有著非常細膩的考究。因此，說一切有部在印度乃有「說因部」之稱，在中國之毘曇師則被稱作「因緣宗」。有部認為，三世一如的法體必須透過「六因四緣」而得與其他諸法相互依存，唯有憑藉此依存性的眾緣和合勢力，方能促使「未來性有」剎那閃現為此刻現象上的「事有」。另一方面，「三世實有」的觀點亦不可避免地將導向「因中本有果性」的論調。有部之善說因緣，即是以「六因四緣」為其學說之特長所在，而以「因中有果」論為其因緣觀之思想基礎。

a) 六因四緣

六因四緣之由來，四緣為阿含經所宣說，六因則由《八韃度論》作者迦旃延所創；此乃是為了將複雜的因緣和合作用予以清晰的呈顯，故將其歸納分類而為六因四緣之說。

先說四緣。一、因緣。《中論》青目釋，云：「因緣名一切有為法」⁵⁵，因緣以一切有為法為其體性；「因」是親生義，故是事物生起的直接原因。二、次第緣，又名等無間緣，指前念的消失，是後念生起的間接條件；吉藏曰：「心心所法是詮次之法，故名次第，為次第作緣名次第緣」⁵⁶，即是此意。又云：「二世（按：過去、現在）羅漢最後心，但是次第緣果，無後心可生，故非緣也。不言未來羅漢，數人（按：指阿毘曇人）未來世亂，凡聖心都無次第，故不說耳」⁵⁷。次第緣不包括過去現在阿羅漢的最後心，因羅漢不受後有，不再引生後念，故羅漢最後心不為次第緣；又未來心心所雜亂無次第，故亦不屬次第緣。三、緣緣，又名所緣緣。吉藏釋云：「初緣字是心，謂心體是能緣之法，萬法為緣作緣名緣緣，從果立名」；又解云：「一切法皆是所緣法，故名緣；此法能生心緣，故名緣緣，從境立名」；又解云：「萬法境是緣，心又託之復為一緣，從緣立名謂緣緣也」。⁵⁸有部主

⁵⁵ 《中論·觀因緣品》第一，大正 30，頁 2 下。

⁵⁶ 《十二門論疏》，大正 42，頁 195 中。

⁵⁷ 《中觀論疏》，頁 97。

⁵⁸ 《十二門論疏》，大正 42，頁 195 中。

張心不緣無境，故簡單地說，所緣緣即是心識所攀緣的對象。四、增上緣，泛指那些能幫助他法生起，或消極地不相障礙的間接原因。

次明六因。一、相應因。吉藏釋曰：「心王與心數同起同緣，不相違背」⁵⁹。此指一切認識活動必得依賴心法和心所法相互合作，同時生起，同一所緣，方能進行。二、共有因（即俱有因）。吉藏云：「心王心數，與四相（按：生、住、異、滅）等，同時共起，名共有因」⁶⁰。此釋似與相應因同，然二者實不同義，觀《大毘婆沙論》即可明瞭：「同一所依、一行相、一所緣義是相應因，同一生、一老、一住、一滅、一果、一等流、一異熟義是俱有因。…復次如連手義是相應因，如連手已度暴河義是俱有因。復次相隨順義是相應因，不相離義是俱有因」⁶¹。由此可知，相應因強調的是心、心所法的相互隨順合作，而俱有因則強調心、心所法的不相離、同一生住異滅，並著重於後續的造業活動。三、自分因（即同類因）。吉藏曰：「善還生善，惡、無記亦然」⁶²，此謂因與果屬同一性質，稱此因為同類因。四、遍因（即遍行因）。吉藏曰：「十一偏使，生一切煩惱，故名為遍」⁶³。十一偏使

⁵⁹ 《中觀論疏》，頁 102。

⁶⁰ 《中觀論疏》，頁 102。

⁶¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16，大正 27，頁 81 中。

⁶² 《中觀論疏》，頁 102。

⁶³ 《中觀論疏》，頁 102。

64乃普遍周行的根本煩惱，能作為其他煩惱的原因。五、報因（即異熟因）。吉藏釋云：「善惡之法，能生苦樂果報，為報為因」⁶⁵。此指能引生異熟果的原因，從異熟果而立名。以上五因為「因緣」所攝，因此「四緣」中之「因緣」的包含範圍較其他三緣為廣，在四緣中起著主要的直接作用。第六、所作因（即能作因）。所作因為間接的原因，有幫助諸法生起的作用，或消極地不礙諸法之生起。如次第緣、所緣緣、增上緣這三類「疏緣」，皆為所作因所攝。綜合以上所述，可知有部之六因四緣是相互涵攝的。

b) 因中有果論

「因中有果」亦是說一切有部因緣觀的特色之一。吉藏《中觀論疏》嘗指出所謂「有果三義」：「一者，現見果從因故，因中有果；二者，假緣則生故，知緣中有，緣中若無，雖合不生；三者，信佛語，如經云以有生性，故生能生」。⁶⁶此處指出有部主張因中有果論的理由。

關於有部因中有果論的內涵，吉藏的剖析如下。「所言毘曇因緣者，本有果性，假六因四緣，辨之令生，即二世有義」

⁶⁴ 十一偏使，即七見二疑二無明。七見為邪見、我見、常見、斷見、戒盜見、果盜見、疑見；二疑為疑事、疑理；二無明為根本無明、枝末無明。參見陳義孝編，《佛學常見詞彙》頁 53-54，頁 282，大乘精舍出版，1988·3，4 版。

⁶⁵ 《中觀論疏》，頁 102。

⁶⁶ 《中觀論疏》，頁 329。

67，此顯示出有部之因緣觀，即因中有果論、六因四緣論，與所謂「二世有」——過去、未來實有，亦即「三世實有」，此二理論之間彼此誠有密切的內在連繫。吉藏又云：「上座明二世有，即是因中有果。…毗曇同上座」68；「又二世有義，有果性，是自體生」69；「今明二世有義，雖復果起，而業謝過去，冥伏性有，不得是無」70。由上來所言可知，所謂「二世有」——亦即「三世實有」——的本質，乃是一種「因中有果」的論調。諸法自性在因緣和合的作用下，於一剎那間倏忽地一閃而現。由於諸法自性是恆存的，在引發「事有」的原因中即含藏著此「事有」的本「性」；迨現象作用滅去，諸法自性仍以「冥伏」的狀態存在著。說一切有部主張因中本有果性，是以果之產生，乃本有自性之閃現為現象之生相，因而涵有「自生」的意義；又立「所作因」，一法生時，萬法不障，萬法皆可視作此法生起的間接原因，如此則亦可理解為「他生」之義。故有部的因果觀實具足了自生他生二義。

有部是承認同時因果與異時因果的，吉藏說：「又數人（按：即阿毘曇人）未來已有因果，即是一時，但來現在生，而因前果後耳」71；也就是說，同時因果與異時因果這兩個觀

67 《中觀論疏》，頁 14。

68 《中觀論疏》，頁 74。

69 《中觀論疏》，頁 75。

70 《中觀論疏》，頁 296。

71 《中觀論疏》，頁 331。

點皆可被收攝於因中有果論中。

在吉藏看來，所謂的毘曇因緣，乃「本有果性，假六因四緣，辨之令生」⁷²；說一切有部即是以「因中有果」論與「六因四緣」說為雙翼，來支撐、構築其因緣觀。三世一如的法體藉著六因四緣，而從「未來性有」至「現在事有」至「過去冥伏有」，在這一過程中，實牽涉現象作用之剎那生滅此一問題。因此在探究說一切有部的因緣觀時，對於有為法之生、住、滅「三相」，實是無法略而不論的。

c) 三相

說一切有部之因果關係是約作用而說的，《大毘婆沙論》曰：「我說諸因，以作用為果，非以實體為果。又說諸果以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非因果故」⁷³。如此看來，有為法的剎那生滅——「諸行無常」，與有部「三世實有、法體恆有」說似是不相妨害的。有為法既是無常的，故有生、住、滅之「三相」。在有部的諸法範疇表中，「三相」屬心不相應行所攝，亦是有為法。有部既屬剎那生滅論者，故三相必須是一時而有的。然此處衍生兩大問題：其一，三相既屬有為法，根據有部法體不能對自作用的原則，生不能自生，滅不能自滅，因而勢必更具三相以生生、住住、滅滅，如此則三相復有三相，是即無窮。其二，

⁷² 《中觀論疏》，頁 14。

⁷³ 《大毘婆沙論》卷 21，大正 27，頁 105 下。

所謂「剎那」即是不可再分割之最小時間單位，有部說剎那生滅，意即在一剎那中，三相具足，即生、即住、即滅，這是否有可能呢？

針對第一個無窮過的疑難，有部立展轉相生義：這能生有為法的「(本)生」，另有能生他的「生生」，此「生生」復由「(本)生」所生，兩者展轉相生。故免除無窮的過失。針對第二點困難，有部主張體同時而用前後。體同時可符合有部三相皆為現在的觀點，免除一時不備三相之失；認為生用之時未有住用，住用之時生用已廢，此即「用前後」，由是遠離了生、住、滅相違的過失。

三相的成立即是為了說明有為法的生滅作用，在這一系列的剎那生滅作用中，因果關係儼然存於其中。故知三相的義理與有部的因緣觀是大有關係的，為欲徹底掌握有部因緣觀的深義，對三相加以闡釋實是必要的。以上所言即為說一切有部因緣觀之梗概。

二、吉藏之評破

a) 申因緣正觀

三論家的因緣見地，誠如《中論》所謂：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。⁷⁴

⁷⁴ 〈中論·觀因緣品〉第一，大正 30，頁 1 中。

三論教學即是以此「八不因緣」來掃除一切「不八戲論」，凡於一切法有取著心，於一切法作決定解的言論，皆在其掃蕩對象之列。現以薩婆多部學說觀之，如吉藏《中觀論疏》所載：「小乘之人，執未來定有性生，從於未來，起來現在，故名為生，亦是性實」⁷⁵。破云：「(由)空(故)有為世諦，世諦即是因緣假有。因緣假有即是因緣假生、因緣假滅。因緣假生，不可定生；因緣假滅，不可定滅。不可定生，故無性實之生；不可定滅，故無性實之滅。故不生不滅，為世諦中道」⁷⁶。薩婆多部認為未來定有自性而待生相扶起，這種「性實」的戲論，於此處可說是被吉藏滌除殆盡了。

對於薩婆多部三世實有的觀點，吉藏嘗以不常不斷破之。先述薩婆多義：「佛法內薩婆多明三世有，即是本果性在未來，從未來至現在，從現在謝過去。三世常有，故名為常」⁷⁷。吉藏指出中觀家的正義，曰：「今明因果不可定有，不可定無，故是不斷不常，名為中道」⁷⁸。以大乘空宗的理論脈絡觀之，世諦因果之相生，是假生滅而非實生滅，乃方便施設而假名為因果相生，故不得將因果定執為實有或實無；有無是諸見的根本，如因「有無」而成「斷常」，因「斷常」生種種邪見。今既指出因果不可定有定無，故斷常義壞，不斷不常義成，薩婆多部三世常有的見解便如是被吉藏破除了。

⁷⁵ 《中觀論疏》，頁 48。

⁷⁶ 《中觀論疏》，頁 47。

⁷⁷ 《中觀論疏》，頁 50。

⁷⁸ 《中觀論疏》，頁 50。

又，薩婆多部主張「無轉變義」，因果關係可用「種滅於前、芽生於後」的譬喻來理解之，後「果」並不是由前「因」相續「轉變」而成的，因此薩婆多部亦是主張「因果異體」的。吉藏以「因名果因，果名因果，云何得異」⁷⁹破之；並申述《中論》之宣說「不一不異」的理由，云：「世諦雖離性實生滅及決定斷常，由恐墮於一異。…如此一異，並壞世諦因果中道，故次明不一不異」⁸⁰。

吉藏亦藉「不來不出」破薩婆多義，其言曰：「又毗曇計木有火性，從於性火以成事火，為內出義。…若計有內火性，復假外緣，即具計來出」，「因緣因果不可內外，故名中道。所以然者，論云眾因緣生法，以果不偏在因故不內，不偏在緣故不外。《淨名》云，法不屬因，不在緣故。以不偏在二邊，故稱中道」。⁸¹此處吉藏乃依《中論》及《淨名經》為據，以呵斥有部之具計「來出」。

吉藏指出，龍樹《中論》以宣說「八不」來開宗明義，是欲藉「八不」來洗淨一切有所得心，此因有所得之徒的所行所學，無不墮負於此八計之中。正觀「八不」當能消解執見，進而契入佛法深義。吉藏曰：「八不者，蓋是正觀之歸旨，方等之心骨，定佛法之偏正，示得失之根源。迷之即八萬法藏，冥若夜遊；悟之即十二部經，如對白日」⁸²。由此可知，

⁷⁹ 《中觀論疏》，頁 50。

⁸⁰ 《中觀論疏》，頁 50。

⁸¹ 《中觀論疏》，頁 50。

⁸² 《中觀論疏》，頁 42。

「八不」實是三論學之因緣正觀之所在；唯有掌握「八不」深義，方能對薩婆多部因緣觀諸計展開徹底的評破。

b) 破四緣

阿毘曇人認為諸法從四緣生，如《中觀論疏》所載：

問：此部立四緣生有幾義？答：有二義。一者執小乘生，撥大乘無生——大乘無生非佛說，是調達作。余親聞彼僧云，大乘方等經是龍樹道人作，故不信也。二執小乘四緣，疑大乘經明無生——若言無生者，經何故言從四緣生？如上云聞大乘法說畢竟空，即生疑見等也。⁸³

由上可知阿毘曇人是執有「生」義的。龍樹菩薩為此等人造偈破之，所謂：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。⁸⁴

吉藏於上來兩偈有非常精湛的解釋，他指出上偈「破非因緣自生義，故直云不自生」，下偈「破因緣自生義，如毗曇有自性，而假緣生」。⁸⁵凡「生」，必有能生與所生，若說「自生」，則抹滅了能所的差別，故自生是不能成立的。常住獨一的自性，須假藉眾緣和合方能生起，說一切有部如是的觀點，在三論家看來實是矛盾的。依大乘空宗之見，自性與

⁸³ 《中觀論疏》，頁 94。

⁸⁴ 〈中論·觀因緣品〉第一，大正 30，頁 2 中。

⁸⁵ 《中觀論疏》，頁 91。

緣生是兩個不能並立的觀念，自性意謂本自如此，故不須待緣而生，若假緣生即無自性，此論點在本文第參節吉藏之破有部「三世實有」說中業已清楚闡釋；一切法唯是緣起觀待的假名，如長短是相待相成的，其中並沒有所謂實有自性的長短存在；一切諸法亦復如是，故自性是不存在的。自性不存在，故法不能從自性生。自、他是相待的，因自性而有他性，他性於他亦是自性，因此破自性即是破他性，故亦不得從他生。合自他成共，自他都不得生，故共生亦不成。若無因而生果，則壞世間因果，如無惡因卻得惡果，這是佛法所不容認許的。

吉藏認為，「不假緣自」及毗曇所執之「假緣之自」，實已攝盡一切「生」義；「一切諸法自不出，不假緣自及假緣之自，兩偈破之盡矣」⁸⁶，故上來所引《中論》兩偈，可說是已把薩婆多部所執「生」義及一切「生」義破除盡淨。

吉藏又破「四緣生」以明「無生」，《中觀論疏》載曰：

阿毗曇人不得法空，不知諸法無生，謂有定性之生，此是不知第一義諦。既不得第一義諦，亦不知世諦，故毗曇執生出二諦外。今破無此定性之生，故云無生。如《智度論》云：「問曰：『欲學四緣，應學毗曇，云何乃學波若？』論主答云：『初學毗曇，似如可解，轉久推求，即成邪見。』」是故須學波若。又若諸法從四緣生，誰復生四緣？若更有所從，是則無窮；若無所窮而自生者，法亦如是。以此推之，故不應學毗曇也。⁸⁷

⁸⁶ 《中觀論疏》，頁 91。

⁸⁷ 《中觀論疏》，頁 98。

此處吉藏依《大智度論》義而指出毗曇四緣之易成邪見。破四緣中之「因緣」，如龍樹《中論》偈云：

若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。⁸⁸

吉藏認為此偈乃就有無門來破毗曇之「因緣」，他說：「彼計泥能生瓶，穀能生芽，是因緣義，故宜以有無責之」⁸⁹。現依龍樹意來檢視有部因緣義可否成立，以泥能生瓶為例，是泥中有瓶之理而能生瓶呢？還是泥中無瓶之理而能生瓶？吉藏疏曰：「若因內有果理，即是已出空，已入有，不須生。若無果理，未出空，未入有，與太虛兔腳不異，不可生。半有同有，半無同無。若不受兩半，只是一理；理有不得無，理無不得有。以相害故，即『有』、『無』俱無」⁹⁰。因中之果若有、無、亦有亦無三門，俱不得生，因此哪有所謂能生果的「因緣」呢？

次破次第緣，如《中觀》頌曰：

果若未生時，則不應有滅，滅法何能緣，故無次第緣。⁹¹

吉藏解釋此頌，將其分疏為離合兩破。合破即是將此頌合而觀之。所謂次第緣，係以前滅心與後生次第果作緣，現在破斥它說：後心未生，則前心不得滅，然前心不滅則非為次

⁸⁸ 〈中論·觀因緣品〉第一，大正 30，頁 3 上。

⁸⁹ 《中觀論疏》，頁 102。

⁹⁰ 《中觀論疏》，頁 103。

⁹¹ 〈中論·觀因緣品〉第一，大正 30，頁 3 上。

第緣；若前心滅，滅名無所有，又怎能稱為「緣」呢？因此不論前心滅或是不滅，皆不能為緣，既無前緣，又豈有後生為果？故無次第緣。離破則是用已生、未生，生時三時破之。就果門破緣；若果已生則不須緣；後果未生，則前心與誰作緣？果生時名半生半未生，還同已生未生，故不須重破。就緣門破緣：如已滅不能為緣，已滅是無，無所有不能為後作緣；未滅亦不得為緣，因次第緣係以前滅為緣，前既未滅，如何能為緣？況且有為法是無有未滅的，故未滅之心不名為緣。正滅時不離已滅未滅，亦不須重破。吉藏此處可說是把有部之次第緣徹底地破除了。⁹²

因緣與次第緣在四緣當中是起著主要的作用的，因此吉藏將之曲碎窮破；緣緣與增上緣則是次要的，是故直接破斥即可。且前二緣既壞，則後二緣易折，因而不須委悉破之。吉藏破「緣緣」曰：「又破因緣故無境，破次第緣故無心，既無心境，云何有緣緣？」⁹³心、境是構成「緣緣」的兩個要素，心、境若無，則「緣緣」不得成立。增上緣是不相障之義，萬法不障一法，故一法得生，則萬法為一法作增上緣。吉藏指責它是「無有前後亂相生義也」⁹⁴，是故增上緣亦不得成立。

吉藏並無別破六因，筆者臆測，大概是由於六因四緣互攝

⁹² 《中觀論疏》，頁 104~105。

⁹³ 《中觀論疏》，頁 108。

⁹⁴ 《中觀論疏》，頁 111。

吧？既破四緣，再破六因則嫌累矣。

以上破四緣意在觀緣生不成，以明「無生」之義；然吉藏亦明「從四緣生」即是「無生」，其言云：「良由諸法從四緣生，故是無生。法若定實即不假緣，既其假緣即無性，無性故無生」⁹⁵。此處意謂假名四緣不生而生，非如有部之執定性生，是故知無生。

c) 破因中有果

說一切有部主張因中有果；吉藏《中觀論疏》有如下之問難，所謂因中有果，是作因時方有果性，還是未作因時已有果性？若作因時方有果性，那麼未作因時即無果性，若此，則果性當從無至有，反倒變成因中無果義。然若說未作因時已有果性，則墮「常」義。如此相翻推求皆不成立，故破因中有果論。⁹⁶

次破有部因前果後義，有部主張因滅之後而果法方生，因果是不相及的。然如此卻有以下困難：「因」在「果」未生之前而滅，此果則成「無因」之果，云何得起？假令果起，即有無因之咎，故因前果後義是不能成立的。⁹⁷

有部亦主張因果同時，如生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅八相一時共起，如此即可避免上述因中有果及因

⁹⁵ 《中觀論疏》，頁 98。

⁹⁶ 《中觀論疏》，頁 103。

⁹⁷ 《中觀論疏》，頁 331。

前果後的過失。吉藏曰：「相生之道，以能生為有，故能生他，所生為無，故從他生。若立一時，有則俱有，無則俱無。俱無則唯是所生，失於能生；俱有則唯是能生，失於所生。故若一時，則失能所；得能所，則失一時」⁹⁸。吉藏接著指出，因果一時意謂著「二法一時」，據有部「離法無別時」的觀點，「法二」則應「時二」，因而「法二時一」是與有部自家義相違的。⁹⁹吉藏又破薩婆多義云：「因法假名時，若九法（按：法、生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅）共起，則有九時；若言一時，亦應共一法。因果不得一法，亦因果不得一時」¹⁰⁰。此處盡破有部因果同時義。

綜合以上所述得知，說一切有部之「因中有果」、「因前果後」、「因果同時」的觀點俱不成立。

d) 破三相

針對有部立展轉相生義以避免無窮之過，吉藏指出此說之矛盾，其言曰：「若相生然後有，即未生未有。小生既被大生生，即知未有，云何能生大耶？」¹⁰¹相生之理，必有能所，「汝大小相生，即能所無定。以能為所，即能不定能；以所為能，即所不定所。以無定故，即不可得」¹⁰²。此處吉藏以「未

⁹⁸ 《中觀論疏》，頁 332。

⁹⁹ 《中觀論疏》，頁 332。

¹⁰⁰ 《中觀論疏》，頁 332。

¹⁰¹ 《中觀論疏》，頁 185。

¹⁰² 《中觀論疏》，頁 185。

生未有何能相生」及「能所不定」這兩個觀點破有部「展轉相生」義。

針對有部「體同時而用前後」的主張，吉藏問難曰：「今問體同時，為有三相起？為未起耶？若其已起，即應已違；若未相違，即應未起。若言體起而用未起，亦應體違而用未違」¹⁰³。在吉藏看來，作用乃依體而起，何能體同時、用前後？又，有部認為「用前後」可免相違之失，那麼「體同時」難道不會犯相違之過嗎？吉藏接著質疑曰：「又問體起時，為來現在？為未來現在？若來現在，即是有用，何名為體？若未來現在，即生是現在，滅是未來，何名同時？又問即一剎那時，云何有體起而用未起？此乃是三剎那，何名為一？」¹⁰⁴剎那是沒有前後分的，有部主張在一剎那中，生、住、滅之作用有前後的差別，豈不是自相矛盾？因而有部之三相「體同時而用前後」的論點是不能夠成立的。總而言之，如薩婆多部這般安立實有自性的生、住、滅三相，依中觀家的見地，是不能予以認同的。三相就勝義諦而言，是自性空而不可得的；就世俗諦而言，三相乃觀待假名而有，如幻亦如夢。

三、小結

「八不因緣」所開顯出來的正觀，是因緣幻有而常寂滅的，

¹⁰³ 《中觀論疏》，頁 180。

¹⁰⁴ 《中觀論疏》，頁 185。

吉藏說：「若唱因緣生，即無生不生，無真不真，無中不中，故無蹤跡、無處所」¹⁰⁵，正是此意。〈中論·觀三相品〉有頌曰：「若法眾緣生，即是寂滅性」；青目釋云：「眾緣所生法，無自性故寂滅；寂滅名為無此、無彼、無相，斷言語道，滅諸戲論」。¹⁰⁶吉藏以此偈為佛法之大宗，並述其大意云：「汝若識佛法是因緣，即須知因緣生畢竟寂滅。若不爾，即不識因緣義。此進退之言，定佛法之得失也」¹⁰⁷。因緣是雙貫生滅與寂滅二門的，緣起所彰顯的真相即是「實相」。上來所述種種或可視為吉藏因緣論之正義。

說一切有部主張「實有法體」藉「六因四緣」而待「生相」扶起，故「因中本有果性」，這種實有「自性」、執「定性生」義的見解在吉藏看來，實是戲論，故有本節之評破。本節亦可說是對第二節「吉藏對有部『三世實有』說之評破」之更深化的回應與補充。

【伍】結論

吉藏對說一切有部學說的破斥，大抵是依循著龍樹《中論》頌及青目釋文所開展出來的路數，而進一步更具體、更詳盡地舉示出有部的學說內容，再一一予以委悉窮破；同時吉藏

¹⁰⁵ 《中觀論疏》，頁 195。

¹⁰⁶ 〈中論·觀三相品〉第七，大正 30，頁 10 下。

¹⁰⁷ 《中觀論疏》，頁 185。

對有部學說的認識，大體上是正確的，亦頗能切中其要害。吉藏 51 歲（599A.D.）時撰寫《三論玄義》一書，當時僅綱要性地將他對有部的駁斥概括為十個要點，其中又以有部「見有」的觀點為吉藏所大加撻伐。迨吉藏於 61 歲（608A.D.）撰出《中觀論疏》、《十二門論疏》、《百論疏》，遂以其一貫的破執風格，抓取有部學說的各個面向，尤以有部學說之兩個主要思維路數——「三世實有、法體恆有」、「六因四緣」——為評破中心，利用論敵所憑據的主張，相翻互奪而導出其理論的謬誤，以消解論敵之定執。於此，吉藏對有部的評破可說是發揮至淋漓盡致的境地。

也許吉藏的呵責有部，看似煩瑣零碎，彷彿僅限於學理上的辯駁，寓意於呵斥當時盛行於中土的毘曇師說，藉此而為自宗爭得一席之地。然實際上，吉藏之破邪，意在顯正，正理既顯，正觀即生，因而吉藏的關懷，終究是回歸於實相的證悟。如曰：「若心存內外，情寄大小，則墮在偏邪，失於正理。既失正理，則正觀不生。若正觀不生，則斷常不滅。若斷常不滅，則苦輪常運。以內外並冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，則發生正觀。正觀若生，則戲論斯滅。戲論斯滅，則苦輪便壞。三論大宗，其意若此。蓋乃總眾教之旨歸，統群聖之靈府。味道之流，豈不栖憑斯趣耶？」¹⁰⁸由此可見吉藏之用心良苦，其所以內外並呵、大小俱斥，即在於滅

¹⁰⁸ 《三論玄義》，大正 45，頁 6 下。

諸戲論以壞苦輪，心無所執而臻至實相。三論學之宗旨亦不過如此。吉藏豈好辯哉？其不得已矣！

【參考書目】

一、參考工具書

- 1.《梵和大辭典》，荻原雲來編纂，新文豐出版，1988・5，再版。
- 2.《佛光大辭典》，佛光出版社，1989・4，4版。
- 3.《佛教思想大辭典》，吳汝鈞編，台灣商務印書館，1992・7，初版。
- 4.《中華佛教百科全書》，藍吉富主編，中華佛教百科文獻基金會出版，1994・1。

二、吉藏著作

- 1.《中觀論疏》，台北：慧日星期學院出版，1987・12。
民國三年金陵刻經處刻本。
- 2.《三論玄義》，大正45。
- 3.《大乘玄論》，大正45。
- 4.《十二門論疏》，大正42。
- 5.《百論疏》，大正42。

三、經論

1. 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，大正2。
2. 五百大阿羅漢等造，玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正27。
3. 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正29。
4. 龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，大正30。
5. 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《十二門論》，大正30。
6. 提婆菩薩造，婆藪開士釋，鳩摩羅什譯，《百論》，大正30。

四、近人論著

呂澂

- 《印度佛學思想概論》，天華出版社，1993・10，初版。
《中國佛學思想概論》，天華出版社，1991・5。

湯用彤

- 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，駱駝出版社，1987・8。

釋印順

- 《中觀論頌講記》，正聞出版社，1992・1，修訂一版。
《性空學探源》，正聞出版社，1992・4。
《中觀今論》，正聞出版社，1992・4。
《說一切有部為主的論書與論師研究》，正聞出版，1992。
《印度佛教思想史》，正聞出版社，1993・4，5版

木村泰賢著，演培譯

《小乘佛教思想論》，天華出版社，1992・7，1版。

Th.Stcherbatsky,"The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'",立人譯，中譯本書名《小乘佛學》，北京：中國社會學出版社，1994・9，1版。

前田慧雲著，朱元善譯

《三論宗綱要》，藍吉富主編，現代佛學大系32，彌勒出版社，1983・10，1版。

梶山雄一著，吳汝鈞譯

《佛教中觀哲學》，佛光出版社，1990・7，3版。

顏尚文

《隋唐佛教宗派研究》，師大史研所，1980・12，初版。

廖明活

《嘉祥吉藏學說》，學生書局，1985・10，初版。

任繼愈主編《中國佛教史》第三卷，北京：中國社會科學出版社，1988・4，1版。

楊惠南

《吉藏》，東大出版社，1989・4，1版。

韓廷傑

《三論玄義校釋》，文津出版社，1991・3，1版。

《三論宗通論》，1997・7，1版。

佐伯良謙

〈有部三世實有法體恆有上的體滅說和用滅說〉，（《部派佛教與阿毘達磨》，張曼濤主編，現代佛教學術叢刊95，大乘文化出版社，1979・7，初版）。

李世傑

〈俱舍的因果論〉，（《俱舍論研究》，現代佛教學術叢刊22，1978・3，初版）。

〈俱舍的法體恆有論〉，（《俱舍論研究》，現代佛教學術叢刊22，1978・3，初版）。