

## 《中論》「緣起我」與犢子部「不可說我」之探究\*

釋振慈

壹同女眾佛學院 研究所三年級

### 摘要

《中論》的「我」是以緣起是空，但世俗假名施設有的立場而說，犢子部「不可說我」含容在五法藏中說，依於施設而成立，兩者成立的論點都是依於五蘊而有的假施設說，但卻產生不一樣的結果。前者以無自性空，故「緣起我」為空、假名、中道義；後者以具有前後世相續移轉作用下，談此內含有實有性的「不可說我」。此相同的施設五蘊而有的「我」所造成不一樣的結果，探究其原因在於二者對於自性、實我的看法不一。

若回顧犢子部的時間面向來看，最初的設立「不可說我」並不具有實有意味，也可由相關論書中，不斷說明假施設的概念推斷得知，但以論述過程中，此建立相續且能移轉的三世觀，形成三世實有論，其實有概念成為部派及後來的大乘學派所斥責的實有我論。文中對此同樣條件建立，卻有不一結果的說法進行討論，藉以瞭解犢子部「不可說我」與《中論》「我」之差異處。

**關鍵字：**中論、犢子部、緣起我、不可說我

---

\* 本篇論文發表於「第 27 屆全國佛學論文聯合發表會」，感謝本場次的匿名評審、審查委員給予的意見與指導，更感謝講評老師的講評，及會後修正協助，讓本篇論文內容得以更加完善。

## 一、前言

佛教否定「我」的存在，否定有不變的靈魂在輪迴受生，這同時也代表佛教否定實有、不變、獨一的自性我。佛陀時期，對於實有靈魂來去前生後世之事，歸類於十四無記，佛陀亦不為此無記問題作出回答。但在部派時期，犢子部提出五法藏中的「不可說」為「不可說我」，以非有為、非無為，似有、似無的「不可說我」為輪迴主體。這樣的主張不僅在當時部派間引起許多諍論，乃至到大乘佛教，龍樹在《中論》更處處可見此類破斥實有我的說法，其中〈然可然品〉也引用犢子部常用薪火喻破斥「不可說我」，用來說明實有我的說法不能成立。

倘若依犢子部「不可說我」的成立目的來看，此非有為、非無為的「不可說我」依於五蘊而成立「施設」有，既然依「施設」而有，即是無實體存在，又為什麼將此批評為實有我的論說？在龍樹的其它著書中，如《大智度論》、《十住毘婆沙論》多同情犢子部的五法藏，而且多處引用<sup>1</sup>，但為何《中論》以〈然可然品〉否定五法藏中的「不可說我」？又印順法師提出：《中論》所說的「假名」（受假）是從犢子部的「受施設」而來<sup>2</sup>，對此《中論》與犢子部所提出的「受」是否有相同與不同的地方？《中論》提出「緣起我」並評破犢子部的「不可說我」，此二說皆是依於「假名」、「受假」而產生無自性我與實有我的立場，此中二者的「假」是否不同？關於上說的問題，都是非常值得深入研究的地方。

由上所述，本篇論文以犢子部論書與《中論》為主。又關於犢子部的研究範圍，採以學者所公認的犢子部論書《三法度論》及從犢子部流出的正量部論書《三彌底部論》為主要研究對象。其中也以說一切有部的論書《阿毘達磨大毘婆沙論》及《異部宗輪論》等為參考資料。研究進路，分為三個面向：1、定位犢子部成立「不可說我」的目的，論究「不可說我」與「受假」二者間的相互關係，將犢子部的「不可說我」界定清楚。2、探討《中論》的「緣起我」建立，論究「緣起我」與「假名」之意涵。3、以《中論》〈然可然品〉對犢子部評破說法，藉此明白龍樹對犢子部的「不可說我」否定意見。最後，綜合比較犢子部「不可說我」與《中論》「緣起我」二者的同異之處。

前人研究成果中，據筆者目前所能收集到的資料，多偏於一個面向來撰寫，如針對《中論》的章節做研究，周柔含〈《淨明句論》第十三品「行」的考察〉、釋惠敏、釋果徹合著，〈《生命緣起觀》——梵本《淨明句論》第 26 品觀 12 支分初探〉；或者對於《中論》的緣起說為研究等。犢子部的研究成果也多著重在「補

<sup>1</sup> 《大智度論》卷 62〈40 照明品〉，T25, no. 1509, p. 497, b23-26：

般若波羅蜜中，說諸法實相；諸法實相中，無戲論垢濁，故名「畢竟清淨」；畢竟清淨，故能遍照一切五種法藏——所謂過去、未來、現在、無為及不可說。

《十住毘婆沙論》卷 10〈22 四十不共法中難一切智人品〉，T26, no. 1521, p. 75, b27-c1：

佛實是一切智人。何以故？凡一切法有五法藏，所謂：過去法、未來法、現在法、出三世法、不可說法，唯佛如實遍知是法。

上說《大智度論》、《十住毘婆沙論》「不可說我」含容在五法藏當中，而以上二論的立場皆是一致的五法藏可含攝一切法。

<sup>2</sup> 印順法師，《永光集》，〈第二章 《大智度論》之作者〉，頁 56。

特伽羅」我的探討，如：黃俊威〈有關犢子部『補特伽羅』觀念之研念〉提出「補特伽羅」具有四項功能；林壽福〈犢子部的補特伽羅〉也提出「補特伽羅」有三項功用等；或者以犢子部歸屬論典進行研究，如：岡野潔〈犢子部の三法度論と正量部の現存資料の關係——立世論の部派所屬の追加証明の試み〉。研究成果雖然頗為豐厚，但卻沒有《中論》與犢子部間的主張比較。僅以印順法師在其著書《永光集》〈《大智度論》之作者及其翻譯〉中，曾就《大智度論》與犢子部二者間進行密切討論，暫以作為龍樹論與犢子部間的研究資料。

本篇論文希望能對《中論》「緣起我」、犢子部「不可說我」的主張有所瞭解，藉此能明白《中論》評破犢子部「不可說我」的目的，及其建立「緣起我」的說法，並且釐清二學派所主張的「我」，到底有什麼不同。

## 二、犢子部之「不可說我」

### (一)「不可說我」的成立

《雜阿含·58經》中佛陀開示異比丘對於實有作者及業力的疑惑。<sup>3</sup>文中佛陀以色法は無常，無常則苦，故知色法是苦，全由於變易不住的緣故，推知沒有實在性色法的可得。既然色法不住，五蘊身心和合的我也沒有常住。在遷流不已的變易法中不能見到有實在的我、我相存在，以此說明無我，沒有能作的實有作者，沒有所作的業，沒有一個主體在生死中輪迴受生。

佛陀時期的無我說明，普遍為佛弟子所接受，然而隨著佛陀入滅，在部派時期無我之說為佛弟子產生疑問，例如：沒有我的存在，人要如何能憶念？而作業受報、生死解脫者是誰？為了解決此一難題，即使無我的狀況下，但是卻有能夠憶念、作業受報等事，各家學派便依據經典提出學說，以成立佛教中的「我」。「我」在各家學派當中，又以犢子部的「不可說我」以為有實我存在，受到當時批評。<sup>4</sup>

「不可說」如果真說不可說，那為什麼又說？在何建興的〈「不可說」的弔詭〉中，能讓我們理解的語言功能具有三個層次：1、詮說、描述；2、指示；3、暗示、啟發。然而真正的「不可說」的事物絕無法如實的用語言呈現，我們也不能藉由語言了解「不可說」的真正意涵，只能夠用間接、相似比擬的方式為我們所知語言背後的真義。<sup>5</sup>所以犢子部「不可說我」是否等同於實我，可以從犢子部的論書《三法度論》<sup>6</sup>，及從犢子部流出的正量部，及其論書《三彌底部論》<sup>7</sup>，二者探究犢子部成立不可說我的說明及立場。先從犢子部的《三法度論》為說明：

<sup>3</sup> 《雜阿含經》卷2（58經），T2, no. 99, p.15, a11-28。

<sup>4</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11，T27, no. 1545, p. 55, a17-19：「問：『何故作此論？』答：『為止他宗顯己義故，謂或有執『補特伽羅，自體實有』，如犢子部。』」《阿毘達磨俱舍論》卷29〈9 破執我品〉，T29, no. 1558, p. 152, c9-10：「然犢子部執『有補特伽羅，其體與蘊不一不異』。」

<sup>5</sup> 何建興，〈「不可說」的弔詭〉，《世界宗教學刊》2，頁96-97。

<sup>6</sup> 關於《三法度論》為犢子部論書一事，印順法師在其著書《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁455-458。以《三法度論》所說的加行位與現觀次第合於犢子部義，證成此論為犢子部論書。

<sup>7</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁465。三彌底部其名稱即是正量部，所以此論合於研究犢子部不可說我的範圍。

問：云何不可說？

答：不可說者，受、過去、滅施設。受施設、過去施設、滅施設——若不知者，是謂不可說不知。受施設者，眾生已受陰界入，計一及餘。過去施設者，因過去陰界入說，如所說：「我於爾時名瞿旬陀。」滅施設者，若已滅是因受說，如所說：「世尊般涅槃。」復次，過去施設者，制眾生斷。滅施設者，制有、常。受施設者，制無。不受施設者，制有。<sup>8</sup>

《三法度論》將法相都分成三分，在解說「不可說」時，依於受施設、過去施設、滅施設來解說，在其主張當中，「施設」顯然是三者共同的要素，施設為 *prajñapti*，在《梵和辭典》有假名、假立、制、建立等意思，<sup>9</sup>故知上說「不可說」的三相都是建立在假名施設的概念而說。以此探究犢子部最早成立「不可說」的本義為：受施設是站在眾生受有陰界入而建立人的存在，若是計著此「不可說」與五蘊間是身一命一或身異命異的妄執，則為邪見；由於有受施設的存在，不可說眾生是無，應說眾生是有，但「有」是站在受施設の立場，非實有。過去施設是針對眾生過去的陰界入施設說，如佛自己說：「過去名為瞿旬陀。」有此過去施設的存在，不可以說眾生是斷。滅施設：滅是對受而言，滅是無受，是入於涅槃之境的施設說；有此滅施設故不可以說眾生是常是有。

「不可說」的共同意義建立在「施設」一詞，受、過去、滅施設都是依於眾生的蘊處界安立，既然依於和合安立而說「施設」的「有」，那麼在因緣無法和合時，「不可說」則不存在，從此推論犢子部所成立的「施設」沒有實體存在，但有施設的存在有，而能讓我們了知；或者從對治的角度來看，滅施設の成立是為了對治眾生有見及常見而說滅施設，所以雖然說「不可說」，但以蘊處界和合施設安立為「有」，所以「不可說」成為可說，然此「不可說」不可說他是實有，也不能說他是常恆存在的實體。所以從上說施設一詞與滅施設の定義上來推論，《三法度論》中的「不可說」，是依施設來說明眾生的蘊處界與有為法、過去、涅槃間的安立關係，其主要目的是為了對治眾生的有無、斷常等妄見，故以「施設」來說，犢子部在此指稱的「不可說」沒有實有性的存在。

現代學者都以「不可說我」來說明犢子部成立的「不可說」主體為「我」，到底「不可說」是怎麼與「不可說我」成為等號？可從上說《三法度論》施設之後的例子得知「不可說」與「不可說我」的關連性，如：「我於爾時名瞿旬陀」、「世尊般涅槃」，先成立「不可說」的主張，再帶出施設的主體是人，讓「不可說」與「不可說我」成為等同。這在後期的《三彌底部論》有更明顯的說明：

問曰：云何說有人？

答曰：佛說有三種人。

<sup>8</sup> 《三法度論》卷中〈2 惡品〉，T25, no. 1506, p.24, a29-b8。

<sup>9</sup> 《梵和大辭典》，頁 823。

問曰：云何三種人？

答：依說人、度說人、滅說人（說者，亦名安，亦名制，亦名假名）。<sup>10</sup>

《三彌底部論》的三種人的共同性在於「說」，句尾的括弧中可以看出：「說」又有安立、制、假名等意思存在。這也可說《三彌底部論》所表達的「說」，等同於《三法度論》中的「施設」的假名概念。雖然《三彌底部論》沒有直接點出這三種人是在說明「不可說」的內容，但從二論的定義來看，可以得知《三彌底部論》的三種人與《三法度論》的三種施設上的連結性<sup>11</sup>，其比對與演變過程如下說：

《三法度論》	《三彌底部論》
受施設者，眾生已受陰界入，計一及餘。 <sup>12</sup>	云何依說？…… 是是行所依說，是是其名安，是名依說。……如色、得色人，得色人不可說異色，色不可說異得色人；依色得名依色人。若人說「是色是我，是其色」成，名「我見」；若人說「色是我」者，以是過，五陰人，前所說，成是其過。復言：若人說「得色人異色」者，名「異我見」；若人說「異我」，以是過，人異五陰，成是其過。 <sup>13</sup>
過去施設者，因過去陰界入說。 <sup>14</sup>	云何度說眾生？過去說、未來說、現在說。 <sup>15</sup>
滅施設者，若已滅是因受說。 <sup>16</sup>	漏盡比丘五陰無常滅，是名滅說。……見滅說。佛說無復有受陰處。 <sup>17</sup>

二論略有出入，但顯然《三彌底部論》比《三法度論》更為完整。此中依說人、度說人、滅受人可配對為受施設、過去施設、滅施設。早先在《三法度論》中「不可說」內容是以三種施設來成立；到了後期的《三彌底部論》，「不可說」指稱對象是以有情為主體，則為更加明顯。

關於二論中間的演變過程，差異增補說明可大致歸納如下：依說人，說明重點著重於色與得色人的關係是不一不異，不可說二者同或不同。度說人，對於時間的限制已不限於過去，而是三世時間觀的成立。滅說人的論述，著重已入涅槃

<sup>10</sup> 《三彌底部論》卷中，T32, no.1649, p.466, a28-b2。

<sup>11</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 466-467 中，用以梵語和漢譯的解釋來說明三種人與三種施設的關係，將三種人與三種施設間成為同等關係，其詳述內容如下所說：三種人——依說，度說，滅說的說，可譯為安立，假名，可見就是施設（prajñapti）了。「依」，應為 upādāna，正譯為取。古人每譯為受，如稱五取蘊為五受陰。《三法度論》的「受施設」，就是「依說」。依，梵語為 upādhi（億波提）；音與義，都與取相近。所以，「依說」就是「受施設」，為梵語 upādāna-prajñapti 的義譯。這部論重在成立不可說的補特伽羅；雖分三類，而主要為依「執受諸蘊立補特伽羅」；也就因此，論名《取施設論》（依說論）了。

<sup>12</sup> 《三法度論》卷中〈2 惡品〉，T25, no.1506, p.24, b2-3。

<sup>13</sup> 《三彌底部論》卷中，T32, no. 1649, p. 466, b3-14。

<sup>14</sup> 《三法度論》卷中〈2 惡品〉，T25, no. 1506, p. 24, b3-4。

<sup>15</sup> 《三彌底部論》卷中，T32, no. 1649, p. 466, b28-29。

<sup>16</sup> 《三法度論》卷中〈2 惡品〉，T25, no. 1506, p. 24, b4-5。

<sup>17</sup> 《三彌底部論》卷中，T32, no. 1649, p. 466, c21-c27。

的五蘊，《三彌底部論》中已不再針對受不生起所說，而是以五蘊滅時的無常性來成立滅說人的立場。由增補的過程來看，《三彌底部論》對於五蘊與眾生之間的聯結是更為深入的，例如他提出了色與得色者的不一不異關係、三世的時間觀、無常觀等。

雖說「不可說我」，但從上所說可知犢子部的「不可說」所指涉的主體是人。再者，「不可說我」的內容在最初的《三法度論》中是受施設、過去施設、滅施設三者安立。《三彌底部論》的三種人中，雖然有擴大對「施設」的定義解釋，但是仍不忘主體是施設，是假名安立。反觀犢子部成立「不可說我」說明中，雖然一再說明「不可說我」是假名、施設，但是在主張過程中是否落入了實有主張的論調當中？是否違反了佛教的基本無我教義而創說有實我性存在？導致進一步被其他部派所抨擊，這應從「不可說我」與受假的關係來看，才能有更進一步的瞭解。

## （二）從部派間的諍論來論述「不可說我」與「受假」的關係

犢子部的「不可說我」是建立在「陰界入」的假施設上而說。至於「不可說我」與「受假」的關係，先從《三法度論》來看。上面引用資料中已有，《三法度論》對於「不可說我」的三個定義，都是站在施設與「陰界入」的立場來談。<sup>18</sup>

然而漢譯中可歸屬為說一切有部的《異部宗輪論》<sup>19</sup>曾針對犢子部的「不可說我」有如是說明：

謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名。

……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世；依補特伽羅，可說有移轉。<sup>20</sup>

此中說一切有部以為「補特伽羅<sup>21</sup>」為犢子部所主張的「不可說我」不等同於五蘊，但也不可離於五蘊來說「不可說我」<sup>22</sup>，它是依於蘊處界而有的施設假名，

<sup>18</sup> 對此假名安立，印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 459 中，曾提出意見，他認為，此三種正是犢子部「不可說我」的本義，主張施設假我也可從本論得到證明：

依受陰界入施設我……………治無見

依過去陰界入施設我……………治斷見

依不受陰界入（涅槃）施設我……………治常見……………治有見

所以以印順法師所說來看受、時間、不受這三者關係，正好也說明：「不可說我」是受於「陰界入」的施設我；「不可說我」是過去時間是受於「陰界入」的施設我；「不可說我」是不受「陰界入」的施設我。所以「不可說我」也是依於「陰界入」而成立的施設假我。

<sup>19</sup> 印順法師，《印度之佛教》，頁 104；世友所著《異部宗輪論》可簡曰為有部傳。

<sup>20</sup> 《異部宗輪論》，T49, no. 2031, p. 16, c14-18。

<sup>21</sup> 補特伽羅（梵 pudgala，巴 puggala，藏 gañ-zag）即通常所謂「眾生」之別名。也是生命主體（「我」或「靈魂」）的別名。又作富特伽羅、弗伽羅、福伽羅、富伽羅。意譯人、數取趣或眾數者。……按梵語 pudgala，係由 pums（有「人」或「靈魂」之義）發展成的名詞，有身體、靈魂、個人等諸義。又，此語亦為 pun（地獄）、gal（墮）的合成字，其義為墮地獄者。綜上所述，可知補特伽羅被視為與「我」、「有情」、「命者」等語同義，是輾轉輪迴六道（趣）的生命本體，故名為補特伽羅（數取趣）。原始佛教由於不承認有「我」，因此雖用補特伽羅之稱，然僅以之為「人」之「假名」而已。《中華百科全書》，頁 4494-4495。

<sup>22</sup> 對此《異部宗輪論》中所說「補特伽羅非即蘊非離蘊」，在印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 459 中指出，此中所說的「補特伽羅非即蘊非離蘊」是「不可說我」。

有為法若離開了補特伽羅，則沒有辦法說明如何從前世到後世的連續性問題。為了解決此困難點，其間一定要有一個移轉的主體，才可以說明前世移至後世的業果相續問題，而犢子部將此移轉的主體，稱之為「不可說我」，以此作為生命緣起的核心。

如果將此句分成兩個部分來看。上半句說明「不可說我」的內容主張：他是非即蘊非離蘊、是依於蘊處界的施設假名有。下半句則是「不可說我」的安立原因：這是為了建立業果相續而說有一個移轉的主體存在。這個主體，在犢子部卻認為是假施設，此是為了方便說明而設立「不可說我」的原因。但在說一切有部的解讀認為，他們為了成立剎那的有為法能夠有一法可說有相續的存在，而假名施設了「不可說我」，此能夠從前世移轉到後世的一法，這樣的相續存在「不可說我」，能完整解說業果相續問題。但由於「不可說我」的推移相續存在，令前世後世的連續不斷滅，在說明的同時，也已經混入了常見的概念。

諸行無常，是生滅法，有為法本具有生住滅的變異相，剎那變化不已，但是為了說明在生滅中找到業果相續的證明，犢子部成立可移轉「不可說我」為主體，用來解說輪迴受生與業果間的連續性，但是不論他們如何強調「不可說我」是依於五蘊而有，為假名施設法，不免仍在學派間引起爭論。這些站在自宗立場，來評斷他宗說法的對錯，是否就能夠代表自宗的是真理無誤？這又是將涉及另一種層面的思考。同樣與犢子部出自於先上座部的說一切有部<sup>23</sup>，對此「不可說我」認定為實有體性，然而說一切有部自身的主張，也為後世大乘學者多加評論，認為他們主張的三世實有，法體恆存，也是三世實有法。

如在《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2 中，以犢子部與自宗主張不同之處羅列有六處或七處的不同<sup>24</sup>，其中的最後一項，即是補特伽羅的體為實有的概念。在本論的其他部分，有部也清楚犢子部的補特伽羅的作用是為了讓前心與後心連續、有能記憶等事而成立「不可說我」<sup>25</sup>，並且認為這樣的連續不斷，就可視為實體存在。反觀有部自身的基本主張也脫不了三世實有的論述，那麼有部又如何成立自宗「有」的論說？

有部主張「有」的論述中，可分三說<sup>26</sup>，其中第三說內容包含最為廣泛，包含了有：「一、名有，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、實有，謂一切法各住自性。三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍林舍等。四、和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅。五、相待有，謂此彼岸、長短事等。」<sup>27</sup>其中的第四論點，在和合有的當中，有五蘊和合施設而有補特伽羅我，顯然「施設補特伽羅我」在有部中也以為此是施設

<sup>23</sup> 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 180：「傳說佛滅三百年初，到三百年末，部派一再分化。從先上座部，分出說一切有部及犢子部。」

<sup>24</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2，T27, no. 1545, p. 8, b19-26：「謂彼與此，所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：世第一法，唯以信等五根為性。諸異生性，一向染污，謂欲界繫見苦所斷十種隨眠為自性故；隨眠體是不相應行。涅槃有三種，謂學、無學、非學無學。立阿素洛為第六趣。補特伽羅體是實有，彼如是等若六若七與此不同。」

<sup>25</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11，T27, no. 1545, p. 55, a16-21。

<sup>26</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9，T27, no. 1545, p. 42, a24-b4。

<sup>27</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9，T27, no. 1545, p. 42, a29-b4。

有。又再另一段文中提到有部對於「我」分為「法我」跟「補特伽羅我」，「法我」是實有，「補特伽羅我」是假我。<sup>28</sup>《異部宗輪論》也以有部的世俗補特伽羅是從前世轉至後世的主體。<sup>29</sup>然而有部是依據什麼說補特伽羅我是施設？但又另外承認法我是實有？這應回到有部的基本主張，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76 所述：

體實恒有，無增無減；但依作用，說有說無。諸積聚事依實有物假施設有，時有時無。<sup>30</sup>

此中實有的體即是法我的說明，法我是不增不減的實有存在，生滅的有為法是依於作用來說有生滅，所以有為法雖然有生滅，但必定要依於實有的法我而成立，假施設的有，雖然有生滅可說，但真正的法我是實體恆存。又從二者相互關係上來說，假必依實，有為法雖然因為有作用生滅而被了知，但作用仍要依於實有的法我。至此我們可以知道有部主張：法為實有體，其依於作用生滅所施設的補特伽羅我是假名施設。由於作用有生滅，所以補特伽羅是有情的五蘊和合有，有部站在作用允許有生滅的角度，說明補特伽羅的和合有，此是假名的施設我，其體是實無。

為什麼同樣被建立在施設的前提下所說的補特伽羅，犢子部的「不可說我」也是施設假我，有部卻一個否定，一個承認？上面已說，有部雖然也同為三世實有者，然而其真正實有體為法我，此依於法體而起生滅的補特伽羅，是施設我。但是犢子部雖是「依陰界入假名施設」有「不可說我」，但是他們是著眼於作用的體上來說有我，如五蘊的生滅作用是依於「不可說我」有，此「不可說我」是具有記憶、業果相續保持的主體。由於犢子部的「不可說我」站在主體上來說有作用生滅，但此主體是施設有。這種補特伽羅主體是施設有的論點，才會被有部補特伽羅是作用有、施設有所否定。

此外，印順法師在其著書《唯識學探源》將犢子部不可說我與有部假名補特伽羅我進行辨析，以二者皆是建立在五蘊和合上，這是同的部分；不同之處在於有部是「依不離諸法實體而現起的作用而建立」，犢子部「是依（於）諸法作用內在的法體而建立」。所以有部是「從體起用」的立場成立假名補特伽羅，而犢子部是「攝用歸體」的方法來說明「不可說我」，認為「不可說我」為內在法體的觀念，並且為施設有。<sup>31</sup>

至此我們可以知道有部自宗主張有法我的實體性，但對於補特伽羅我，卻以為是因為五蘊作用和合生起有，所以補特伽羅我是施設有。然而犢子部所主張的「不可說我」具有相續移轉的主體，五蘊雖然是依此主體而有，但這個主體是施設有、非實有。由於施設的主體內容不一，有部把施設の定義建立在作用有生滅，犢子部把施設の定義建立在「不可說我」的主體上。由於所說概念不同，有部對

<sup>28</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9，T27, no. 1545, p. 41, a18-20。

<sup>29</sup> 《異部宗輪論》，T49, no. 2031, p. 16, c1-4。

<sup>30</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76，T27, no. 1545, p. 395, c29-p. 396, a2。

<sup>31</sup> 印順法師，《唯識學探源》，頁 67-68。

於同樣以先上座部流出的犢子部「不可說我」加以批判，認為他們所說的是真實的實我，是暢導無我的佛教中理應排斥，但反觀自宗所說的法我為實有的概念，卻不覺得自家所主張的法我實有的觀念，也違於佛教的無常基本定義。

從犢子部的主張過程中，可以理解到，最初的「不可說我」是施設出的概念，是五蘊所依的主體，因為有此主體存在，有情從前世到後世時，能保有記憶與業果相續。儘管犢子部說「不可說我」是假我、施設而有，但有部顯然不同意犢子部的說法，他們一致性的認為犢子部的「不可說我」具有能夠移轉的功能，這種在時間推移而又能相續存在的「不可說我」，含有內在法體常有的思想，是實我的主張。縱然飽受許多批評，但是犢子部的施設我概念，仍然有值得認同的地方，如印順法師在其著作《永光集》中認為，犢子部施設我的概念，對後來的龍樹著書中有深遠的影響，成為其論述中的重要一環。<sup>32</sup>

### 三、《中論》之「緣起我」

#### (一)「緣起我」的建立

犢子部依蘊立我的觀念，受到指責其根本是實有的思想時，對於有情輪迴受生，記憶的保持、業果相續的問題，仍然無法獲得完善的說明。直至大乘佛教初興，龍樹依《阿含經》中的佛意來闡述緣起法，以緣起法來說明無我。下文將以龍樹在《中論》對「緣起我」的建立，以說明犢子部不可說我被認定為實有之理由。

首先，《中論》沒有「緣起我」這一名詞存在，但是《中論》在說明「我」的立場時，都以「緣起」來說明，所以本文在說明《中論》中的「我」時採用「緣起我」來說明，以顯示與犢子部「不可說我」的差異性。

「緣起」可說是《中論》或者整個龍樹學主張的最大特色之一。對於緣起的涵義，在《中論》第二十四品〈觀四諦品〉中的第十八、第十九頌內容提供了一些觀念上的重要說明：

十八頌：眾因緣生法，我說即是無<sup>33</sup>，亦為是假名，亦是中道義。

十九頌：未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。<sup>34</sup>

若從梵文來看此中的第十八頌，則更能瞭解因緣法所要想指涉的內含：

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe  
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva(sā eva) madhyamā<sup>35</sup>

<sup>32</sup> 印順法師，《永光集》，頁 55-56。

<sup>33</sup> 此中的「無」在歐陽竟無所編《藏要》，頁 61，註腳 6，將此句中的「無」依番本及釋文改成「空」。

<sup>34</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉，T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

<sup>35</sup> 梵文偈頌引自：Prasannapadā (ed. de La Vallée Poussin 1913) 503.10-11。

此中我們可先注意到，上半句中出現了關係代名詞 *yaḥ*，但在該句中並無與之對應的共同關係代名詞，依文脈其對應的共同關係代名詞應為「*taṃ*」。據文法書的意見<sup>36</sup>：在一個關係代詞與共同關係代詞引領的句子中，共同關係代詞（*tad*）有時會被略去。所以依據此說，本句中應有一個共同關係代詞「*taṃ*」，但在句子中被省略。偈頌中的 *tāṃ* 是指示代詞，修飾句子中的 *sūnyatāṃ*。依文法來看，文句中被省略的 *taṃ* 才是與 *yaḥ* 對應的共同關係代名詞。所以真正的句子應如下所示：

*yaḥ pratītya-samutpādaḥ sūnyatāṃ [taṃ] tāṃ pracakṣmahe |*

此中 *pracakṣmahe* 的詞根為  $\sqrt{cakṣ}$ ，其可支配兩個受格<sup>37</sup>，即〔*taṃ*〕與 *sūnyatāṃ tāṃ*（彼空性），其動詞有「把什麼東西認為什麼」<sup>38</sup>的意思，故此句可說為：凡是（*yaḥ*）緣起的〔法〕，我們稱其（*taṃ*）為具彼（*tāṃ*）空性。下句：彼（*sā* 指上句中的空性）是假名（*prajñaptir upādāya*）、是至中之道（*pratipat saiva madhyamā*）。第十八偈的整個意思，我們可譯為如下：

若某法是緣起的，我們稱某法為具彼空性。

彼〔空性〕是依待（依待種種條件而有）的施設，即彼〔空性〕是至中之道。

依於上說的梵文偈頌的文法結構來看，「假名」、「中道」二者所對應的是「空性」並非是「眾因緣生法」，故空性是假名，也是中道義，意即空性與假名及中道二者是對等的關係。另一方面，就義理上來說，由於空性與緣起相連結，假名與中道也必然與緣起相連結。因此，月稱論師即指出空性、假名及中道是緣起一語的同義詞。<sup>39</sup>這樣的理解，與羅什的譯文是相呼應的，並非如有些學者如萬金川<sup>40</sup>、吳汝鈞<sup>41</sup>等的文章所說，羅什的譯文並沒有表達出梵本的原意。由於緣起與空性二

或可參照其他出處：Chr. Lindtner, *INDISKE STUDIER II NAGARJUNAS FILOSOFISKE VAERKER*，頁 207。或是參照：三枝充惠，《中論偈頌總覽》，頁 766。

<sup>36</sup> Introduction to Sanskrit I, p.174 :

In Sanskrit, the relative clause contains the relative pronoun *yad*, and the correlative clause contains the correlative pronoun *tad*. Sometimes the correlative pronoun may be omitted. The pronoun *yad* follows the declension of *tad* (see p.177)

<sup>37</sup> 網路來源：<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/mwquery/>， $\sqrt{cakṣ}$ : to take any one (acc.) for (acc.) 可支配兩個受格。

<sup>38</sup> 《梵和大辭典》，頁 453。

<sup>39</sup> 關於月稱論師的說法，可參照 *Prasannapadā* (ed. de La Vallée Poussin 1913) 504.14–15

<sup>40</sup> 萬金川著，《中觀思想講錄》，頁 144：

在什公漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論謂此一主語的。

<sup>41</sup> 吳汝均著，《龍樹之論空、假、中》，頁 102：

什公的翻譯，意思大抵是這樣。此中的主詞是因緣生法，空是受位。但後半偈則有不同。此中的主詞是 *sa*，是陰性單數，這顯然是指上半偈的 *sūnyta* 而言：*sūnyta* 亦是陰性單數。而 *upādāya* 或 *upa-sāya* 是「由……故」之意，表示某種理由。故這半偈的意思是，由於這空是假名，故他（空）實是中道。即是說，此中的主詞是空，而假名與中道是受位。又包含這一意思，空之又

語，一屬陽性，一屬陰性，在語言文字上很難表達假名與中道同時指涉空性與緣起，若拘泥於文字上的局限，硬說假名與中道不指涉緣起，恐怕並非龍樹頌文的真正涵義，至少月稱論師便不贊同假名與中道不指涉緣起的觀點。

綜合以上的討論，我們可以有如下之理解。依於因緣所生起的有為法，當因緣和合時有物體的存在，因緣消失時則物體散滅，此中沒有一個實性存在，所以我們說它是空，因此緣起是空。然而，無自性的有為法，都是為我們所能認識到的，怎可說是無？在因緣和合下確實有物體的存在，然而此中的有，是因緣聚合下組成的有，名為假名有、施設有，假名施設有是依於因緣和合才有，其本質也是無自性，故因緣等於假名有。佛在《雜阿含經》卷 10：「如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生……。」<sup>42</sup>佛所說的中道即是此有故彼有，此生故彼生的緣起法，所以緣起也等於中道之義。世間法皆從因緣生，是故因緣法即是空，空也是假名、中道義，此因緣、空、假名、中道為同義語，是故一切法其本質都是無自性，由於空義才能成立一切的萬法。

再者，我們亦可從《中論》二十七品品名中，看出龍樹如何呈現「我」的概念。《中論》的二十七品品名中沒有出現「我」字，只在第六品〈觀染染者品〉、第八品〈觀作作者品〉的品名中，以「者」這個代詞來形容我。「者」的意思在《漢語大詞典》中可用來指代人、事、物使用，<sup>43</sup>在第六品與第八品中所用的「者」指稱的對象是人，所以也可說「者」是《中論》對「我」另一種使用名稱。所以從品名來看第六品、第八品中的「我」，《中論》是採用的對立法來說明「我」的觀念，例如：〈觀染染者品〉與〈觀作作者品〉兩品皆是能、所對立的說明，前者是染法、是所方，後者是染著人、是能方。<sup>44</sup>為什麼採用這種對立的方式來突顯出「我」？從〈觀染染者品〉來看，破除染者時從先從先有染者或後有染者二方面說明，但不論是先有或後有，染者本身都是不能存在的。因為先有染者，那就不需再有染法，因為染者本身已是成立，不需染法來成立染者；後有染者，那麼染法不能與還沒生起的染者相應，所以也不能成立。再說和合，染者與染法兩者是各有自性的自體，所以兩者無法和合為一，所以不能和合成立；兩者是別異，則別異有自性的各體，要怎麼說有和合？在此說明之下，我們可以理解到，染者也就是「我」，雖然與染法是相互依存的對等存在，但是他們之所以能夠成立的原因，必定要依於無自性；若是有自性，則染法與染者的對立關係是沒有辦法成立的。

綜貫以上自《中論》成立緣起的主張，可以由第 24 品〈觀四諦品〉中的第十八及十九頌中得知，緣起、性空、假名、中道等四個為同義詞，然而能夠成立論說的原因，是源自於一切是物都是無自性，因為法是緣起故無自性，因無自性故名空，空亦是世俗假名施設而有，也是中道義。或者又可從「我」與「法」，在此

---

稱為中道，是由于它（空）是假名之故。

<sup>42</sup> 《雜阿含經》卷 10（262 經），T2, no. 99, p. 67, a4-5。

<sup>43</sup> 者：1.代詞。用在形容詞、動詞、動詞詞組或主謂詞組之後，組成“者”字結構，用以指代人、事、物。指代人。（《漢語大詞典》（八），頁 643）

<sup>44</sup> 關於龍樹學中對於「者」的用法，印順法師認為，這是龍樹學的特色，並且可以從「者」是緣起五蘊和合的統一中，看出大小學派的不同。（《中觀論頌講記》，頁 133）

能所對立的關係中，突顯出「我」的本質即是無自性；若是有自性，則我法二者皆不能成立。故《中論》的「緣起我」必定要建立在無自性的基礎上，所以在此之下，「我」是緣起、空、假名、中道義，如此才能圓滿的說明《中論》對於「我」的態度。

## (二)「緣起我」與「假名」的關係

上面已經陳述「我」在《中論》，是依於五蘊和合而有的緣起概念。然而進一步談到「緣起我」與「假名」的關係，「假名」梵語為：prajñaptir upādāya，中文：「假」是憑藉的意思，<sup>45</sup>從字面上的意思，我們可以先理解，「緣起我」而有的「假名」，假名是依於緣起而有，由於是依於原因、條件而緣起成立，故緣起的定義是空，所以假名而有的自體，其本質也是無自性。或者可以從論中第十七品〈觀業品〉青目釋的解說來看：「五陰中假名人是作者，是業於善惡處生，名為果報。若起業者尚無，何況有業、有果報及受果報者。」<sup>46</sup>據青目的立場，「我」是由五蘊和合，而成就假名為人，此人是造業的作者，但是能造業的人在《中論》中是完全否定他有實在性，認為「我」是經由五蘊的組合而有一個「我」的存在，然而離去了這些五蘊，「我」的本質其實是不存在。

除了上說的青目釋的解說外，月稱論師以緣起就是諸法的生起為定義來說明緣起與諸法間的關係。如下所說：

tataś ca hetu-pratyayāpekṣo bhāvānām utpādaḥ pratītya-samutpādarthaḥ.<sup>47</sup>

據以上之梵文字義，譯文如下：因此，緣起意思是諸法之依待於因和緣的生起。在此解釋之下，緣起是有原因與條件的聚合才形成，依待於此的狀況下，我們說有「緣起法」的生起。因此，緣起的意思是諸法的因和緣聚合而有，但是離去了原因與條件，緣起是否還能夠成立嗎？在月稱的梵文本《淨明句論》則以車子的概念來解說緣起的空性，及「緣起」與「假名」的關係。

cakrādīni upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate.<sup>48</sup>

其中 *cakra-ādīni* 與 *ratha aṅgāni* 為中性業格複數之複合詞，並且為同位語。在通常的狀況下，同位語的同時出現，其中某一個是主語，另一個則為修飾主語的形容詞，所以後者的 *ratha aṅgāni* 為修飾前面的 *cakra-ādīni*。另外在巴利語中「*ādi*」有作中性詞的使用慣例；及依據混合梵語字典的說明，*upādāya* 的用法(*s.v. upādāya*) 為「(1) *on the basis of, with preceding acc. ....*」其中之「*on the basis of*」漢譯佛典中相當於「以……故」的意思，「*with preceding acc.*」意思為「與位置在前的業格

<sup>45</sup> 《漢語大詞典》(一)，頁 1572。

<sup>46</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(青目釋)，T30, no. 1564, p. 23, b21-24。

<sup>47</sup> Prasannapadā (ed. de La Vallée Poussin 1913) 5.6。

<sup>48</sup> Prasannapadā (ed. de La Vallée Poussin 1913) 504.9。

連用」，例如 *prajñāpāramitām upādāya*（以般若波羅蜜多故），*prajñāpāramitām* 為業格名詞，故從相關之文法上說明來看，*prajñāpāramitām* 需置於 *upādāya* 之前。所以此句中文意思為：「由於車子之〔一一〕組成部分的輪子等等之故，車子〔之概念〕被認識。」

在此月稱論師以車子為例，說明了緣起法之理，他認為：依待於組成車子之一一部分的輪子等，有車子被認識。然而車子能夠被人所認識，是經由輪子、車體等各各零件組裝成車子，我們依待於這些零件所組成的個體有所認識。然而車子如果被拆解，還原成一零件，我們則無法認識車子，一切的認識是來自於車子零件所組成的個體，並不是零件本身就可以被人認識到的這是一台車子。所以從此可知，在因緣條件和合下組成的車子，若經過還原成一不同零件，則沒有一台車子可被認識，以此表達車的自體本身是空性，他是經過因緣組合而成的自體，然而經過拆解成不同零件，則沒有車子可被人認識，這也充分說明自體本身是無自性。所以依於月稱論師的說法，緣起的一切法，是空性安立，其本質是空，我們所能認知到的是一種依待因緣的施設。<sup>49</sup>

「緣起」是依待於原因與條件而生起，是以諸法聚合而有緣起法的成立。此也等同於「緣起我」是依於五蘊聚合下而有，藉由認識明白有一個我存在，這樣的施設「我」是為了表達我們的認識及與外界溝通的「假名」。站在月稱論師的角度來說明，緣起與假名的關係，是車子離開了組合的一一零件，則沒有可被認識的車子存在，也無法被人所認識。由於沒有車子的存在，人們無法認識了解車子，故車子的本質為空性，然而依待於零件而有的車子還是存在的，只不過是藉由緣起的意義，讓我們能認識到其本質是空性。但這並不是否定世俗中的存在有，藉由零件組成的車子還是存在，並且為我們所認識到，中觀家所否定的是實有性，而非緣起有。

#### 四、《中論》與犢子部比較

##### （一）《中論》對犢子部「不可說我」的評破

《中論》中的我可從緣起的觀點來論述其自性是空的道理，但面對其他學派的我是實有自性的立場，則採取予以破斥。《中論》本身是偈頌體裁用詞精簡但涵意廣範，然而所破斥的學派並沒有直接點名出名稱。但後代的註釋家依據其的簡短偈頌做出許多解說，其中關於破犢子部「不可說我」部分，據查詢大正藏的結果，青目釋僅在第 10 品〈觀然可然品〉提出本品是破除犢子部，其他的註釋家如清辨的《般若燈論釋》、安慧的《大乘中觀論釋》則都沒有提到本品是在破斥犢子部。

那麼青目釋是依據什麼理由提出第 10 品〈觀然可然品〉是在破除犢子部的「不可說我」？

<sup>49</sup> 對於文中所引用月稱論師《淨明句論》梵文原典及理解，在此特別感謝長慈法師提供的觀點及意見，使令文中所引的梵文資料能順利解讀。

（偈頌）若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。

（釋文）諸法從本已來無生，畢竟寂滅相，是故品末說是偈。若人說我相，如犢子部眾說：「不得言色即是我，不得言離色是我，我在第五不可說藏中。」……如是等人不得諸法寂滅相，以佛語作種種戲論。<sup>50</sup>

單以頌文來看，論主想要表達的意涵說有實有我者，諸法各別有其自性相，這樣的人，是不能得到佛法味，至於本品是否有針對的部派而破斥，論中並沒有詳述。但青目的釋文當中，則以此偈明示這類說實有我者為犢子部，<sup>51</sup>並列舉出正量部在《三彌底部論》中的類似的文句，<sup>52</sup>來解說犢子部將非即非異五蘊的不可說我視為第五法藏，此在《中論》視為實有我的說法，視為不能得佛法味之人。

相同論點在中國註釋家吉藏大師也提出破除的對象正是犢子部：

今此一品正破犢子，故《俱舍論》〈破我品〉明犢子部引然可然以立我義，今品破然可然，故知正破犢子。<sup>53</sup>

吉藏大師以〈觀然可然品〉中的薪火喻為犢子部成立我的主張，以此來說明〈觀然可然品〉中的破除對象為犢子部。論中所說的除了可以在正量部《三彌底部論》可找到外，<sup>54</sup>《俱舍論》〈破我品〉在破除犢子部的實我論時，也多處採取犢子部常用的薪火喻來破斥，<sup>55</sup>足見薪火喻確實是犢子部在成立「不可說我」的喻說方式。所以《中論》〈觀然可然品〉所採用的燃、可燃，正是火與薪的比擬手法，故說《中論》此品主要破斥對象是犢子部，確實有其論說成立的可靠性。

那麼《中論》〈觀然可然品〉是用怎樣的方式來破除犢子部的「不可說我」？本文列舉了吉藏大師與印順法師所為本品所下科判表來看，<sup>56</sup>二者皆將本品頌文分成喻說、結成兩個部分，其中破除喻說部分為六門或五門來破除，此吉藏大師所列的六門分別為：一異門、相待門、因不因門、內外門、三時門、五求門，印順法師則將六門中的三時門併入內外門，成為五門。

下列五門解說，依於印順法師的五門排列來說明：1、一異門為討論根本問題所在，藉以了解實無我的存在性。若「一」成立，那火等同於薪，能作人等同於所做事。2、若異成立，那麼離開薪也能有火的單獨存在，但事實火離開薪，火是無法單獨生起，所以火與薪二者不可以單獨有自性的成立。3、相待門是由兩個角

<sup>50</sup> 《中論》卷 2〈10 觀然可然品〉（青目釋），T30, no. 1564, p. 15, c26-p. 16, a3。

<sup>51</sup> 青目註釋當中，此偈頌也兼破斥說一切有部的實有論：

《中論》卷 2〈10 觀然可然品〉（青目釋），T30, no. 1564, p. 15, c29-p. 16, a2：「如薩婆多部眾說：「諸法各各相，是善、是不善、是無記，是有漏、無漏，有為、無為等別異。」

<sup>52</sup> 《三彌底部論》卷 2，T32, no. 1649, p. 466, b9-10：「如色、得色人，得色人不可說異色、色不可說異得色人，依色得名依色人。」

<sup>53</sup> 《中觀論疏》卷 6〈10 然可然品〉，T42, no. 1824, p. 94, b23-26。

<sup>54</sup> 《三彌底部論》卷 2，T32, no. 1649, p. 467, a23-24：「如火依薪受其名。」

<sup>55</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈9 破執我品〉，T29, no. 1558, p. 152, c23-p. 153, a8。

<sup>56</sup> 請詳參【附錄一】。

度來說明：先有自性再來因待彼此產生、先因待之後再說有其自性。不論是何種，自性與因待兩者定義是相互違背，先有自性者能自己成立自己，所以不須因待；先因待者，因待是兩法相互有作用產生，但現在沒有一法能夠先能成立，如何去因待另一法？故因待門破除自性與因待間不能彼此互容的關係。4、因不因門，若主張火與薪是各有自性，因待、不因待關係則都沒辦法成立。5、內外門，從內外來觀察，薪之所以能夠成為可燃，不是外力使他成為可燃或本身已具有可燃，他必需依待於因緣而有可燃的成立故無自性的存在。五求門，五種「即蘊計我」、「離蘊計我」、「五蘊屬於我所有」、「五蘊中有我」<sup>57</sup>、「我中有五蘊」，此五種情況可歸納成一、異、相在三門，用火與薪的喻說在五求門之中，不得成立實有我的存在。

《中論》〈觀然可燃品〉以五門來破除薪火喻，否定薪與火是有實在自性，從最後五求門來說，則是徹底運用佛在《雜阿含·84 經》中的三觀論法，<sup>58</sup>將一、異、相在等三種常見的自性執徹底破除，也等同破除犢子部的「不可說我」。此中值得注意的是，五求門的論法在本文正量部「不可說我的成立」，在《三彌底部論》所成立的依說時也曾經運用過，<sup>59</sup>他們也認為非即蘊計我、非離蘊是我，認為這是我見與有過失的說法。這非即非即蘊計我、非離蘊是我與《中論》論調是一致性，所以《中論》破斥的目的為何？《中論》為什麼以五求門來破犢子部的「不可說我」？

## （二）「緣起我」與「不可說我」的同異

關於上說的《中論》為什麼以五求門來破犢子部的「不可說我」，應從兩者的論點的同異處看起，才能理解龍樹破除犢子部「不可說我」的目的。首先以二者的共同點，都說非即蘊計我、非離蘊計我等說法來看：

佛在《雜阿含·37 經》中指出：

世尊告諸比丘：「我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。云何為世間智者言有，我亦言有？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有；如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。世間智者言無，我亦言無；謂色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無；受、想、行、識，常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名世間智者言無，我亦言無。」

<sup>57</sup> 印順法師在其著書《中觀論頌講記》頁 206 認為：「本頌應還有一句『可然中無然』，五求的意義才完備。」所以應該要加上此句，五求門的意義才能夠完整被解說。

<sup>58</sup> 《雜阿含經》卷 3 (84 經)，T2, no. 99, p. 21, c6-8：「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。」

<sup>59</sup> 依據《三彌底部論》卷中，T32, no. 1649, p. 466, b10-13：

「若人說『是色是我，是其色』成，名『我見』……。」此色即是我，一。

「復言：若人說『得色人異色』者，名『異我見』……。」此色不是我，異。

此論中含有一、異二門。

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別演說顯示，世間盲無目者不知不見，非我咎也。」<sup>60</sup>

佛以世間法為人開示，為了讓眾生明白佛法，眾生說有佛也說有，眾生說沒有佛也說無，佛說法的目的是為了讓世人能夠瞭解佛意，所說的語言、文字等一定要依於世俗間的習慣，若是違於大眾的認知，則可能無法引領眾生入於佛慧，這是佛最初說有說無的立意所在。

世友以佛若遇執常見外道說諸法是有果無因，由於無因所以自性常有，可以本來如是的獨立自存——對此無因，佛說有果，此有果是因緣和合有，非自性有，來斷除無因的愚見；遇執斷見外道說諸法是有因無果，因為無果所以未來是斷滅——對此無果，佛以有因，是因緣和合而生果，有因有果並非斷滅見，以此消除無果的不正見。佛處中道說法，不落入常見、斷見當中，因此為眾生說有因有果，但此有因有果中的有，都是建立在緣起法中，而非自性見，是依於世俗諦而說有。

61

在青目所釋《中論》第 18 品〈觀法品〉的釋文，也相同的說法：

諸佛以一切智觀眾生故，種種為說，亦說有我，亦說無我。若心未熟者，未有涅槃分，不知畏罪，為是等故說有我。又有得道者知諸法空但假名有我，為是等故，說我無咎。又有布施、持戒等福德，厭離生死苦惱，畏涅槃永滅，是故佛為是等說無我——諸法但因緣和合，生時空生，滅時空滅，是故說無我，但假名說有我。又得道者知無我不墮斷滅，故說無我，無咎。是故偈中說：「諸佛說有我，亦說於無我；若於真實中，不說我非我。」<sup>62</sup>

相較於前面的說法，《中論》以佛所說的有我、無我是站在體悟空法，但以假名說有我。但事實上佛熟知諸法是因緣和合所生，其本質為性空，故說有我；滅時是聚合的因緣離散，空滅故說無我。這種已悟解空性者對於斷常二見，與眾生所以為的實有自性為常、斷，兩者看法是不同的。從因緣和合角度來看，因緣有與因緣滅是諸法的聚散體現，其中沒有一個常住不變的自性，從《中論》的立場，因緣是空、假名、中道義，但為了讓眾生明白而說現在有生滅現象，諸法是生滅法，並非永恆的常存，也不是斷滅的永無。所以「我」是依於緣起法說有無，這是無自性的「緣起我」，也是《中論》認為佛說有無的用意。

從犢子部所流出的正量部《三彌底部論》也是持相同的看法：「如佛為外道說，

<sup>60</sup> 《雜阿含經》卷 2 (37 經)，T2, no. 99, p. 8, b15-28。

<sup>61</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 49，T27, no. 1545, p. 255, c8-16：

尊者世友作如是說：世尊定說有因果故。謂佛若遇常見外道，彼說：「諸法有果無因，以無因故，自性常有。」世尊告曰：「汝言有果，我亦說有；汝言無因，是愚癡論。」世尊若遇斷見外道，彼說：「諸法有因無果，以無果故，當來斷滅。」世尊告曰：「汝言有因我亦說有；汝言無果，是愚癡論。」佛於二論各許一邊，離斷、離常而說中道，故作是說：「我不與世間爭，而世間與我爭。」

<sup>62</sup> 《中論》卷 3 (18 觀法品) (青目釋)，T30, no. 1564, p. 24, c10-20。

雖有我，是假名我，不實說我，依有漏陰。」<sup>63</sup>佛也說有我，但這也是依於五蘊法而說有我，有我的說法在可說在犢子部認知中，是依於緣起聚合的五蘊我而說，他們也否定有我就是實我說，所以以犢子部的論調來看，他們主張「非假非實」、「非常非無常」之雙非論調。

從上所述，自原始經典到《中論》，對於有我、無我說，都認同是佛對於眾生的善巧說法；對於「我」，他們一致性的都認為這是假我，並非有一個真正的實我存在，所以我是假我的論證，不論從佛至部派乃至到大乘，一直沿用相同的論法。所以在《中論》與《三彌底部論》，對世俗間的有我、無我說，二者可說是抱持同樣看法，雖然可以說有我、無我，但這都是依於世間緣起生滅而說，我並非有一個真正的實我。

既然都說有我，為什麼《中論》要破斥犢子部的「不可說我」？上面已說，《中論》「緣起我」是依於緣起而說有五蘊身心和合的我，犢子部的「不可說我」也是依蘊說我。但反觀《中論》的三世觀，是如幻、如化的三世緣起觀，他們認為一切法的當體即是空，而犢子部的「不可說我」所施設出的概念，是一種否定與肯定中沒有辦法解說，所以如果真要說，就全歸於到「不可說」當中<sup>64</sup>。然而，犢子部以「不可說我」為第五法藏，圓滿了自己能夠說明從前世到後世，保有記憶與業果相續的做法，卻不可避免的在三世時間、相續的觀念成立時，落入了實在論中，成為三世實有論者。這種實有我的主張，則難逃被其他學派所呵責的說法。

面對三世觀，二者都是採取不一樣的說法，中觀以為是三世幻有，犢子部是三世實有者，但以現在有的部分來看，卻又巧妙的呈現二者間的交集。印順法師在其著書《空之探究》中提到：

說一切有部的法性實有，從現在有而推論到過去與未來；過去與未來的實有，有形而上「有」的傾向。這才從現在的眼根生滅，而得出「生時無所從來，滅時無所往至」的結論。「來無所從，去無所至」——以這樣的語句說明現有，不正與大乘如幻、如化的三世觀，有某種共同嗎？<sup>65</sup>

文句例證雖然是以有部為說明，但相同的手法運用在正量部的三世實有觀中，如說：「有依愛本不可知，從此起愛，謝在過去，從此起愛，未來當起。」<sup>66</sup>從文中得知犢子部的三世觀也以現在有推知過去與未來，這以現在有為出發點而說三世的立場與有部一致，但是此中的現在有與三世如幻觀中的現在有，同樣是現在有，到底現在有的是什麼？中觀的立場是依於世俗緣起而說現在有，若從緣起是空、假名、中道的立場來看，中觀所說的緣起現在有，是依待於因緣和合條件下

<sup>63</sup> 《三彌底部論》卷上，T32, no. 1649, p. 464, b6-7。

<sup>64</sup> 何建興，〈「不可說」的弔詭〉，《世界宗教學刊》2，頁 98。一文提到：不可言說者未必是某種全然的他者，他可以是我人生命存在的究竟真實。而語言也是建立了我人與他人以及我人與世間的意義連繫，除去語言意謂著除去他人與世界，所以尋求出離者必要重視文字語言。不論是言說或者是沉默都有無可取代的價值。但是不廢言而能忘言，使用語言而不為語言所使用。

<sup>65</sup> 印順法師，《空之探究》，頁 87-88。

<sup>66</sup> 《三彌底部論》卷中，T32, no. 1649, p. 468, b21-22。

所產生的有，它的本質是無自性；反觀犢子部的現在有，其「不可說我」體具有相續跟可移轉的功能，不免落入有常存不變的自性中，而被斥為實在有。佛教從不否定我們所能見聞覺知的世俗有，然而此二者的現在有，實質上卻有異曲同工之妙，同樣說現在有，只不過基於立場點不同，前者是基於緣起而說，後者是站在體有相續、移轉作用上談，而產生無自性與自性見的正見與錯見。

回顧上說《中論》「緣起我」與犢子部「不可說我」的同異之處。兩者皆同意有依於五蘊有我的產生，這樣的說法在二者的論典都可以找到相關的明證來說明。除此之外，對於有我、無我的概念，也認為這是在取得世俗假我的認同下所說。不同之處在於，依時間觀的成立來看，中觀家所說的三世幻有，這是站在緣起論而言，否定了三世中有實在性的說法；犢子部雖然不承認有實在性，但在定調所謂的業果相續問題上，成立能夠前後世相續移轉的「不可說我」，由於「不可說我」能夠不斷的前後世移轉，且具有相續的功能，從解決業果輪迴的目的來看，這無疑是為了解決「佛教主張無我，若說無我，是誰在輪迴」的最好說法，但是從體有相續與能移轉來說，則落入了實有性的窠臼當中，此無意識到的論說盲點，成為了各學派所斥責的對象。

## 五、結論

佛陀最初無我的說明，是為了破斥實有自性我。然而在其他地方我們也看到佛為外道開示有我、無我的說法，這種有我的說法是為了順應外道，本質上並不是認為有一個常住不變的我存在，說有我不過是種權宜方便說。但在當時的佛教界所說的無我，卻讓後續的部派無法解說如果沒有我的主體存在，在輪迴及業果相續的重要議題上，要如何成立輪迴生死者，作業、受果者。

犢子部本依於佛意解說因待五蘊而有假施設我，此假施設我即是不可說我，如：《三法度論》用受施設、過去施設、滅施設來解說。然而以「施設」一詞說來看，經由安立的施設有，可說是否定實體存在；或從後期的《三彌底部論》的三種人定義中來看：依說人、度說人、滅說人，其共同性在於「說」，此有安立、制、假名等意思存在，基本上可說與《三法度論》的「施設」一致。對比《三彌底部論》的三種人與《三法度論》的三種施設上的演進：依說人，著重於法與人的關係相等。度說人，三世時間觀的成立。滅說人的論述，著重無常性以成立滅說人的立場。從增補的過程來看，《三彌底部論》對於五蘊與眾生之間的聯結是更為深入的，例如他提出了色與得色者的不一不異關係、三世的時間觀、無常觀等。反觀上說，「不可說我」的成立，雖然一再說明「不可說我」是假名、施設，但其論調已落入了實有主張的論調當中。

犢子部將此移轉的主體，稱之為「不可說我」，做為生命緣起的核心。最初的「不可說我」是施設、是五蘊所依的主體，故有情從前世到後世時，能保有記憶與業果相續。雖然犢子部說「不可說我」是假我、施設而有，但站在有部的立場，顯然不同意犢子部的說法，他們一致性的認為具有能夠移轉功能的「不可說我」，在時間的流變中能推移而又能相續存在，這含有法體常有的思想，是實我的主張，

故應破斥。

《中論》的「緣起我」可分成兩個部分來看：以梵文來解說，緣起、空、假名、中道為同義語的狀況下。在四者都可以互等的狀況下，也可以說，空是假名，空也是中道義。然而世間法皆從因緣生，是故因緣是空、是假名、是中道義，是故一切法其本質都是無自性，由於空義才能成立一切的萬法。或從《中論》二十七品品名中，看出龍樹以相待法呈現「我」的概念，我與法雖是相互依存對等存在，但是他們之所以能夠成立的原因，必定要依於無自性，若是有自性，則二者相待的關係沒有辦法成立的。故《中論》的「緣起我」建立在無自性的基礎上，在此依「緣起」而有的我，是空，空也是假名、中道義，如此才能圓滿的說明《中論》對於「我」的態度。

以青目釋與月稱釋來看，《中論》對於我與假名的關係：青目以為能造業的人是由五蘊的組合而有一個「我」的存在，然而離去了這些五蘊，「我」的本質其實是不存在。月稱論師以車子為例：依待於組成車子之一一部分的輪子等，有車子被認識；在因緣條件和合下組成的車子，若經過還原成一不同零件，則沒有一台車子可被認識，以此表達車的自體本身是空性。故緣起的一切法，是空性安立，其本質是空，我們所能認知到的是一種依待因緣的施設。

面對犢子部的「不可說我」，《中論》在〈觀然可燃品〉中以犢子部常用的薪火喻來破除「不可說我」。以五門說明：一異門為了解實無我的存在性。相待門是自性與因待兩者定義是相互違背，而證知無我。因不因門，在主張自性下，因待及不因待的關係沒辦法成立。內外門，從內外來說燃、可燃的條件不能成立，必須依待於因緣而有可燃的成立。五求門，此中可歸納成一、異、相在三門，用薪火喻在五求門之中，不能成立實有我的存在。

《中論》「緣起我」與犢子部「不可說我」皆主張依於五蘊有我的產生。除此之外，對於有我、無我的概念，也認為這是在取得世俗假我的認同下所說。所以兩者的基本立場都是否定有實質我。歧異點在於，依時間觀的成立來看，中觀家所說的三世幻有，這是站在緣起論而言，否定了三世中有實在性的說法；犢子部在業果相續問題上，成立能夠前後世相續移轉的「不可說我」，有三世實有的主張之說，由於不斷的前後世移轉，且具有相續的功能，解決「佛教雖主張無我，但能有輪迴之說」，但是從「不可說我」之體能相續與移轉的作用說，則落入了實有性的窠臼當中，由於此論說盲點，成為各學派所斥責的對象。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

- 《雜阿含經》。《大正藏》冊 2，第 99 號。  
《三法度論》。《大正藏》冊 25，第 1506 號。  
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。  
《十住毘婆沙論》。《大正藏》冊 26，第 1521 號。  
《阿毘達磨發智論》。《大正藏》冊 26，第 1544 號。  
《阿毘達磨大毘婆沙論》。《大正藏》冊 27，第 1545 號。  
《中論》。《大正藏》冊 30，第 1564 號。  
《三彌底部論》。《大正藏》冊 32，第 1649 號。  
《異部宗輪論》。《大正藏》冊 49，第 2031 號。  
《部執異論》。《大正藏》冊 49，第 2033 號。

### 二、中日文專書、論文、網路資源等

- 三枝充惠。《中論偈頌總覽》。東京：第三文明社。1985 年 12 月 25 日初版第 1 刷發行。
- 印順（1990a）。《唯識學探源》。新竹：正聞出版社。  
——（1992b）。《印度之佛教》。新竹：正聞出版社。  
——（1992c）。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。新竹：正聞出版社。  
——（1992d）。《空之探究》。新竹：正聞出版社。  
——（1994e）。《初期大乘之起源與開展》。新竹：正聞出版社。  
——（2004f）。《永光集》。新竹：正聞出版社。
- 吳汝均（1984）。《龍樹之論空、假、中》。《華岡佛學學報》7。頁 101-111。
- 林壽福（1995）。〈犢子部的補特伽羅〉。《諦觀》80。頁 23-51。
- 何建興（2003）。〈「不可說」的弔詭〉。《世界宗教學刊》2。頁 89-110。
- 岡野潔（2001）。〈犢子部の三法度論と正量部の現存資料の關係——立世論の部派所屬の追加証明の試み〉。《印度學佛教學研究》50（1）。頁 386-390。
- 周柔含（2002）。〈《淨明句論》第十三品「行」的考察〉。《中華佛學研究》6。頁 89-126。
- 梅清雄（2013）。《「業力」與「受用主體」關係之研究——以一切有部與犢子部為主軸》。華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。
- 黃俊威（1987a）。〈有關犢子部「補特伽羅」觀念之研念（上）〉。《諦觀》48。頁 41-46。  
——（1987b）。〈有關犢子部「補特伽羅」觀念之研念（下）〉。《諦觀》49。頁 25-32。
- 萬金川（1998）。《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉。

釋惠敏、釋果徹合著（1995）。〈《生命緣起觀》——梵本《淨明句論第 26 品觀 12 支分》初探〉。臺北：法鼓文化。

La Vallée Poussin ,L. (ed), 1913. *Prasannapadā*, Petersburg.

### 三、工具書

荻原雲來編（1979）。《梵和大辭典》。臺北：新文豐出版公司。

歐陽竟無編（1988）。《藏要》。臺北：新文豐出版公司。

藍吉富主編（1994）。《中華佛教百科全書》。臺南：中華佛教百科文獻基金會。

Chr. Lindtner, 1982, *INDISKE STUDIER II NAGARJUNAS FILOSOFISKE VAERKER*, Akademisk Forlag, Kobenhavn.

Thomas Egenes, nd rev. ed edition, 2011. *Introduction to Sanskrit, Part 1*. Motilal Banarsidass.

## 【附錄一】

## 吉藏大師，〈10 觀然可燃品〉科判

【科 判】				【偈 頌】	
(甲一) 破外喻說	(乙一) 一異門	(丙一) 雙破一異		[01]若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃，離可燃有燃。	
		(丙二) 偏破異	(丁一)破	(戊一)四失破	[02]如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。
				(戊二)二失破	[03]燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。
				(戊三)取意破	[04]若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？
	(戊四)伏宗破			[05]若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。	
	(乙二) 相待門	(丙一) 破成而待	(丁一)定	(丁二)救	[06]燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。
				(丁三)破救	[07]若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。
		(丙二) 破待而成	(丁一)受定	[08]若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法？而有燃可燃。	
			(丁二)釋破	[09]若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。	
		(乙三) 因不因門破		[10]若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。	
		(乙四) 內外門破		[11]若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？	
	(乙五) 三時門破		[12]因可燃無燃，不因亦無燃，因燃無可燃，不因無可燃。		
	(乙六) 五求門破		[13abc]燃不餘處來，燃處亦無燃；可燃亦如是。		
(甲二) 破其法說			[13d]餘如去來說。		
(甲三) 法喻既窮而 呵責之			[14]若可燃無燃，離可燃無燃，燃亦無可燃，燃中無可燃。		
			[15]以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。		
			[16]若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。		

## 印順法師，〈10 觀然可燃品〉科判

【科 判】				【偈 頌】	
(庚一) 廣破喻說	(辛一) 一異門	(壬一) 總破一異		[01]若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃。離可燃有燃。	
		(壬二) 別破各異	(癸一) 破不相因	(子一) 破異可燃之燃	[02]如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。
				(子二) 破異燃之可燃	[03]燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。
			(癸二) 破不相及	[04]若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？	
	(辛二) 因待門	(壬一) 破成已之待		[05]若異則不至，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。	
			(壬二) 破待已而成	[06]燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。	
	(辛三) 因不因門		[07]若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。		
	(辛四) 內外門		[08]若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法？而有燃可燃。		
	(辛五) 五求門		[09]若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。		
				[10]若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。	
				[11]若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？	
			[12]因可燃無燃，不因亦無燃，因燃無可燃，不因無可燃。		
			[13]燃不餘處來，燃處亦無燃；可燃亦如是，餘如去來說。		
(庚二) 結顯性空			[14]若可燃無燃，離可燃無燃，燃亦無可燃，燃中無可燃。		
			[15]以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。		
			[16]若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。		

※引自福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》(p.102)