

部派佛教「中陰身」之觀

釋慧悟

- 一、言前
- 二、「中陰身」的概念
- 三、「中陰身」的存在不存在的議題折論
 - (一) 無「中陰身」之論證
 - (二) 有「中陰身」之論證
- 四、以諸法的轉移，看業力流轉與主體輪回
 - (一) 「中陰身與補特補特伽羅的解釋
 - (二) 補特伽與十二緣建構輪回機制
 - (三) 「中陰身」與業力的問題

- 五、結論

一、言前

生命在死後的存在狀態，其實是自從有人類以來，就不斷受到關注的問題，各種文化傳統，乃至不同宗教、哲學，都有各自的理解。而佛教所觀察到的死後存在現象，究竟如何呢？這正是本章所要探究的重點。因此，佛教用來說明死後存在狀態的「中有身」，在佛教內部引起了有無的論證，而「中有」是否存在的主張，又和部派的宗義思想有密切的關係，甚至有為了配合宗義思想而改變「中有」定義的發展。可見，「中有」的有無，乃至「中有」的內涵定義，都受到宗義思想的制約。面對這樣的事實，使我們不得不考慮到。

印度佛教的流傳，是從佛陀時代的「根本佛教」，到「原始佛教」，經「部派佛教」，發展到「大乘佛教」乃至「秘密大乘佛教」的。而「部派佛教」，正處於「原始佛教」和「大乘佛教」的仲介點，在佛教的發展史上，佔有關鍵性的地位，是不容忽視的。佛法的特質，在於「緣起法」從「此有故彼有，此生故彼生」的生死流轉（有為法）；到「此無故彼無，此滅故彼滅」的寂靜涅槃（無為法）。有為法，是生滅、有所造作的緣起法；無為法是緣起甚深難見，離一切戲論的涅槃寂滅。有情若能徹悟緣起必能到達解脫之道。不過要到達解脫之道就要依著八正道，因此，佛教的實踐性，即依緣起教法，以八正道為準則，從生死輪迴之此岸，到達解脫涅槃之彼岸。

佛法的特質及佛教的實踐性，佛教學派之所以急遽分化，最主要的原因，即是要解決業力相續、生命輪迴的問題。有情是五蘊和合色心相依不離的，那麼在「諸行無常、諸法無我」的教說下，如何安立有情的業力相續、生命輪迴呢？佛教經過多次的分化，最初因對佛陀的教義、戒律的理解不同而分裂為上座、大眾

兩部。此後又從這兩部分出十八部，關於分裂的原因、時間、地點，南北傳的說法不同。

本文試著以部派佛教的學說去分析其有情的「中陰身」與生命輪迴的問題。為何在佛教經典中會選擇「部派佛教」呢？因為學派中，它保留了多部的論典，從這些論典中可清晰的解讀出它的，而學說又承認「中陰身」的存在，所以選擇「部派佛教」來探討的對象。目的討論佛教「中陰身」議題是要瞭解明白兩個問題。第一有沒有生命在死後的存在狀態，第二佛教「無我而輪迴」的問題。

二、中陰身的概念

a. 「中陰身」又叫中蘊、中有，中有是梵語 Antara — bhava 的意譯就是五陰和五蘊的意思。所謂陰和蘊，是指色、受、想、行、識五種，乃三界眾生生命的組合元素。陰是唐以前的舊譯，蘊是唐以後的新譯。三界眾生稱為二十五有，所謂有，就是有五蘊；不出三界是被五蘊所困，解脫生死即是出離五蘊的三界。而常人稱為「鬼魂」（ghost）或「靈魂」（soul）。

b. 中陰的性質是：

「意生身」、「求生」、「食香」、「中陰」，這是依據它性質而區分。因為，依意求生而得化身，因而稱「意生身」；又因為經常喜好尋察當來可投生之處，而名「求生」；依各種喜愛的氣味來維持和營養習氣身，所以又名「食香」；因為是處於從此生的敗壞，到另一生出現之間的過渡期，所以叫「中陰」；他能夠產生生命過程中的另一個身體，而他本身卻不是藉父母等因緣，乃自然而生，因又稱為「起」。

「有情由食住，段欲體唯三。非色不能益，自根解脫故。觸思識三食，有漏通三界。意成及求生，食香中有起。前二益此世，所依及能依。後二於當有，引及起如次。」¹

這是《俱舍論》所詮釋的中陰身。在《中陰大聞解脫》卷所示，由外呼吸停止至內呼吸停止間的「悶絕期」，一般人長達三天半的時間，而後進入法性中陰。換言之，人的「意識身」²是在法性中陰的第二光明逐漸成形，但第三光明後「意識」逸出肉身而成「意識身」。中陰身是以出現時間，對照物質世間的有情眾生而言，中陰身並無實質形體。但若無具體的物質形體，何以須依香而尋？若無具體形體何以又名「意生身」，是否中陰的身仍具有異於物質之「身」？若是具有異於物質身，那是何身形呢？將依身形、壽量、顯色、行動、境相分別於述詳

¹ 世親造，〈阿毘達磨俱舍論〉第十卷，新修大正大藏經第二十九卷，《毘曇部四》，頁54。

² 「意識身」於此指「意生身」，是亡者同於生前形體所成之微細物質身，無實際形體，但是一切感觀的靈敏度如生前之九倍，無生前肉體的一切病痛。在《中陰大聞解脫》卷示：所謂第二中有（即法性中陰的第二光明之呈現）乃是逐漸出現成意生身，死者意識和生前一地，產生能。

解，對「中陰身」最大異於常人之處，如在《中陰經》上記載：

「爾時彌勒菩薩即從坐起。偏露右臂右膝著地。合掌叉手前白佛言。快哉世尊。昔所未聞昔所未見。中陰眾生形質極細。壽命長短飲食好醜。為何等類。願樂欲聞。世尊告曰。諦聽諦聽善思念之。……中陰眾生飲吸於風。……中陰眾生壽命七日。……中陰眾生面狀如化自在天。」³

三、「中陰身」是否存在之諍論

因此，考察現有的佛典文獻，「中陰身」，最早出現在《阿毘達磨集異門足論》和《阿毘達磨法蘊足論》等說一切有部的早期論書之中。而從《阿毘達磨集異門足論》和《阿毘達磨法蘊足論》對此名詞未經解釋就自然地直接使用的情形來看，⁴或許可以推測在編纂《集異門足論》的西元前三、四世紀間，⁵「中有」已經是佛教界普遍使用的一個獨立術語了。（伴戶昇空，1979：182 上）但是，從大約成立於西元前二、三世紀間的南傳《論事》（巴katha-vatthu）批判「有中有」說的情形來看，⁶「中有」存在與否的問題，似乎一開始就沒有取得佛教界的共識。而漢譯論典，如《阿毘達磨大毘婆沙論》⁷、《阿毘達磨俱舍論》⁸、《三彌底部論》⁹、《成實論》¹⁰等部派的論書中，都詳細記載了有無「中有」的辯論內容，可見「中有」是否存在的問題，在當時是不同部派之間的重要議題之一。

部派佛教時期的論師們，對於「中有」的存在問題，有二種主要的看法：一是「無中有論者」，他們認為有情在一期生命死後，馬上就隨自己的善惡業力，往生善趣或惡趣，並不需要藉「中有」去投胎轉世，所以主張「三界死生，皆無

³ <中陰經>，頁 1059。

⁴ 詳見 T26,p.396,a7-p.398,b22；T26,p.425,c28-p.427,a1；T26,p.498,c6-7；T26,507,c2-8 等相關文獻資料。

⁵ 《阿毘達磨集異門足論》大約成立於佛滅後百年乃至二百年頃，約當西元前四世紀至西元前三世紀左右。（木村泰賢，1968：51-54）

⁶ 《論事》，據南傳史傳記載，本書係阿育王時代第三結集時，由目犍連子帝須所撰。然而一般認為應成立於阿育王以後至西元前二世紀末之間。（《中華佛教百科全書(九)》p.5402.2；另參見水野弘元《巴利論書研究》pp.307-309）。又其批判「有中有」說之內容見《論事》二，pp.58-64。

⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，自西元一〇〇年至一五〇年間於北印度迦濕彌羅（Kashmir，今克什米爾）編輯而成，為說一切有部教理之集大成者。參見《佛光大辭典》p3642

⁸ 《阿毘達磨俱舍論》，世親造於西元五世紀。

⁹ 《三彌底部論》，是唯一一部漢譯的正量部論典，在眾多以有部為主的論典總是止於對「無中有論」之論破，而未見敵方回辯的記述模式下，本論卻詳述了「無中有論者」的答辯，所以本論可說是研究「中有」諍論的重要資料。（對於與本論有關的「中有」問題之研究，參見日本加治洋一之相關研究。

¹⁰ 《成實論》，西元四世紀印度的訶梨跋摩（Harivarman）著，有關《成實論》的所屬部派，印順認為此論「近於經部義，而不能說是經部。如果說宗派，『成實論』是可以自成一宗的。」（印順，1981：580）

中有。」二是「有中有論者」，他們認為有情在一期生命結束後，經業力的牽引，必須先化生為「中有」，再由「中有」去轉生。「有中有論者」之間，對於三界受生是否都有「中有」。

根據世友所造的《異部宗輪論》記載，主張定無「中有」的部派是：大眾部及其支派— 佛教主張諸行無常，一切現象都是剎那生滅，根本沒有永恆不變的實體存在，所以在三世輪迴中，既無作者，也無受者。既然如此，又如何能成立業果輪迴的聯繫呢？這在理論上，似乎造成相當的困難，為了提出合理的詮釋，佛教因此而分化出不同的部派主張。（印順，1992：50）近代學者也有許多人相繼探討此問題，例如印順在其《唯識學探源》（1992：50-52）以及《性空學探源》（1998：60-72）中皆有深入的探討；日本學者如木村泰賢的《原始佛教思想論》pp.133-135、和辻哲郎的《原始佛教的實踐哲學》pp.333-344，都特闢專章討論；黃俊威也有《輪迴與無我》的專著等。

例如犢子部，梵名（pudgala），巴利名（Vajji-puttaka）可說是此中的異數，該部為了解釋前後世的相續關係，而說有非即蘊非離蘊的「不可說我」。這大膽說「有我」的結果，當然受到教內學者的破斥。然而，即便是像犢子部這樣，他還是必須以雙非的方法（如非假非實、非有為非無為、非常非無常、非即蘊非離蘊等），（印順，1992：56）並且加上「不可說」來定義其所說的「我」，其主要原因當然是為了顧及佛教「諸法無我」的根本教理。因此，依據上列論書中之資料，詳細探討有無雙方在辯論過程所提出的種種觀點。

一、「無中有」之論證

《阿毘達磨順正理論》提到，「無中有論者」認為如果主張「有中有」，則既與正理相背，也與聖教相違。其實無論贊成或反對「中有」，雙方都是依正理和聖教來證成自家主張，也以違背正理和聖教來駁斥對方。因此，我們可分別從教證和理證兩方面，來探討雙方所以主張或有或無「中有」的理由。

（一）教證 方面之辯論

衣證佛陀的教說是有佛弟子共同的依止。而有無「中有」的問題成為論爭，就是因為在早期的契經中，佛陀並未曾說過「有中有」或「無中有」。¹¹因此，論爭雙方都只能舉出間接的教證，給予自家的詮釋，而解釋結果又南轅北轍，當然就爭論不休了。綜觀「無中有論者」所舉的教證，大約可歸納出六項：

1. 佛不曾說有「中有」眾生對於「無中有論者」而言，最有力的教證就是佛不曾親口說過「有中有」，因此，他們首先從佛在列舉所有眾生的形類時，並未將「中有」列入其中，而主張實無「中有」。主要從三方面舉證：

a.佛只說定有五趣

在契經中，佛只說過定有地獄、畜生、餓鬼、人、天等五趣，並未曾說定有「中

¹¹ 在成書於四世紀的《成實論》和成書於五世紀末的《俱舍論》之前的論典中，如《大毘婆沙論》、《順正理論》等的「有中有論者」，都未提出四有和七有的經證，應該可以推測早期並無佛說「中有」的直接經證。

有」。¹²這當然是論辯雙方都共見的事實，但是「有中有論者」卻提出不同的看法，他們認為佛說法有「應說卻不說」的情形，例如佛曾對葉波國人說：「應多有所告，而我不說。」可見，並不能因佛不曾說「有中有」，就認為「中有」不存在。¹³

(2) 佛只形容過五趣眾生相

「無中有論者」又以佛只形容過五趣眾生相，卻不曾形容過「中有」相為證，認為並無「中有」。¹⁴面對此事實，「有中有論者」認為，佛之所以不明確說「有中有」，就是因為如果明確說「有中有」的話，會產生許多歧見，為了避免增長論諍的題材，所以佛說法時不涉及有無「中有」的問題。因此，不可因佛未說「中有」，就認為「無中有」。¹⁵「有中有論者」之說，似乎有以當前情境，反證古人用心之嫌，恐怕難以令人信服。

(3) 佛未曾說過「中有」的境界，以及眾生趨入「中有」之道「無中有論者」舉出在經典中，佛曾告訴舍利弗說自己可以了知五趣的境界，以及眾生所以流轉五趣，乃至證入涅槃之道。但是卻不曾看到佛說過「中有」的境界，以及眾生所以趨入「中有」之道，可見並無「中有」。

但是，「有中有論者」卻認為「中有」就像是可載運眾生到五趣受生的車乘，而五趣是所要到達的目的地，二者並不同類，所以不能因佛說五趣時，沒有同時說「中有」趣，就認定無「中有」。¹⁶

考察「無中有論者」的上述三條教證，強調的是「中有」並不存在於佛陀所歸納的有情形類之中，因此證明並無「中有」。如果有「中有」的話，那麼，「中有」便成了第五生、第六趣、第八識住、第十有情居了，這當然是所有佛弟子都不能同意的。所以在「有中有論者」的回應中，最能針對問題給予有效反駁的，應該是以「中有」當作車乘的比喻，而五趣是車乘所要到達的目的地，二者不同類。如此一來，就巧妙地避開了承認「中有」會落入第六趣的謬誤之中。而事實上，就「有中有論者」而言，他們也的確認為「中有非趣所攝」(T27, p.358, b26) 毘婆沙師們就提出了「中有」和五趣不同類的種種理由，「中有」如兩塊田地之間的走道。¹⁷可見，「中有」和五趣是不同類的，所以即使佛在分析眾生形類時，只歸納了五趣，卻不能因此而認定沒有「中有」。

2. 佛不曾說感「中有」業

¹² 《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 469, b25-26)

¹³ 《三彌底部論》：「如佛語葉波國人：應多有所告，而我不說，不可以佛不定說故，言無法可說。是故佛不定說中間有故，是故不可說無中間有可知。」(T32, no. 1649, p. 470, a17-20)

¹⁴ 《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 469, c17-18)

¹⁵ 參見《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 469, b8-13)、《成實論》(T32, no. 1646, p. 256, c24-25)

¹⁶ 《三彌底部論》：「不說五道處乘故，是故佛不說中間有，非是無中間有故。如從此城往彼城，不說乘應至彼處。不可以不說乘應至彼處，言無乘，中間有亦如是。」(T32, no. 1649, p. 470, a2-5)

¹⁷ 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 358, c4-16)

佛教主張各種生命形態和生命特質，都是由眾生自己所造作的業力感得的，因此對於業力有極詳細的分析。「無中有論者」即以佛陀在分析種種業力時，未曾說過感「中有」之業，所以認定無「中有」。

3. 佛不曾授記生「中有」處

具足三明六通的佛陀，能以其「死生智證明」了知眾生將以什麼業力因緣，投生到何處，所以佛陀能為人授記未來生處。「無中有論者」即以佛曾為人授記生於五趣，例如授記提婆達多應入地獄、都提婆羅門投生畜生趣、姑羅柯投生餓鬼趣、給孤獨長者生天、懷佉王還生人處等，卻不曾見佛陀為人授記生於「中有」處，因此論斷無「中有」。「有中有論者」對此說的回應，仍是強調「中有」只是轉生過程的暫時存在，並非真實的異熟果報體。而五趣則是眾生生命根所寄，是承受種種苦樂果報、造作種種善惡業之真實住處。佛所授記的生處，是指真實住處而言，所以當然不會說有人生到「中有」處。對「有中有論者」而言，「中有」只是相應於實存的五趣的暫時存在罷了，所以當然不會有人被授記往生「中有」處。

4. 佛說造五逆罪者，無間生地獄

「無中有論者」以佛曾說如果有人「造作增長五無間業，無間必定生地獄中。」(T27, p.356, c18-19) 既然說「無間」生於地獄，死生之間當然不可能再有「中有」存在。

5. 佛說有即身墮無間地獄之眾生

「無中有論者」以佛陀曾指出有眾生就其現世之身，於一念中直墮無間地獄為例，¹⁸證明並無「中有」。「有中有論者」針對此說的解釋是，有人因惡業勢力太強，所以不待命終，地獄火焰焚身的苦相先至，這是先受現世報業，再受次生報業的現象。事實上，仍是命終之後，乘「中有」身而墮地獄的。¹⁹這一段辯論，仍是涉及對同一經文的詮釋問題。

6. 佛曾說死後「求住中間無所止」

「無中有論者」以「再生汝今過盛位，至衰將近琰魔王，欲往前路無資糧，求住中間無所止。」的偈語為證，²⁰認為既然說「求住中間無所止」，可見並無「中有」。²¹《大毘婆沙論》的「有中有論者」針對此教說的解釋，和上述「造五逆罪無間生地獄」的教說一樣，認為這段偈語的本意也是在「遮餘趣、及遮餘業」，

18 參見《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 469, c20-22) 以及《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, p. 45, b7-8)、《中阿含·降魔經》：「彼時，惡魔便於彼處，其身即墮無缺大地獄。…」(T01, no. 26, p. 622, a17-18)

19 參見《阿毘達磨俱舍論》(T29, p. 45, b8-12)、《三彌底部論》：(T32, p. 470, b12-15) 又，參考加治洋一，1987：36 下。

20 此偈語參見《別譯雜阿含經》卷5：「…壯盛及衰老，三時皆過去，餘命既無幾，常為老所患；近到閻王際，婆羅門欲生，二間無住處，汝都無資糧。…」(T02, no. 100, p. 403, c6-9)

21 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 356, c20-23)以及《俱舍論》(T29, no. 1558, p. 45, b20-24)。

並不遮「中有」。(T27, p. 357, a26-27) 世親則認為這段偈語的本意在說明人生短暫，迅速消逝，剎那不住；而「中有」階段，為了往生應生之處，能突破所有障礙，也是剎那不住的。²²在世親的眼中，這段偈語不但不能證明「無中有」，而且還是對於「中有」特性的說明。

(二) 理證方面之辯論

佛弟子聽聞經教，目的在依教起修，悟道證果。由聽聞經教，到依教起修之間的重要環節是如理思惟，唯有透過如理思惟，才能保證修行方向正確性和結果的可靠性。部派論師更將如理思惟的過程，組織成嚴密的學理論證系統，對於修學過程中所遭遇的任何問題，都給予嚴謹的論證。而這些論證的主要依據，雖然是出自經教，但由於個人思惟角度的不同，所建構的學理系統也就大異其趣，甚至背道而馳，有無「中有」之爭，就是一個明顯的例子。針對「中有」存在與否的問題，「無中有論者」在學理上的論證，大致可歸納七點來說明：

1. 「中有」不屬於有情之類

「無中有論者」提出五點理由，說明「中有」不屬於有情之類，因此證明並無「中有」存在。這五點理由是：三有、五趣、九有情居、七識住等，是佛教對於有情的分類，這是論辯雙方所共許的前提。因此，「中有」既然非三有、五趣、九有情居、七識住所攝，則非有情之類；而且，凡是有情必有輪迴以及生命自體，但「中有」卻都沒有，一切有情之生命皆由業所感得，卻沒有可感得中有之業。並沒有投生至「中有」處之有情眾生。一切有情皆會生老病死，乃至死後再生。而「中有」卻無生老病死及死後再生。²³ 三有皆具五蘊，「中有」卻不具五蘊。凡是三界中實際存在的生命狀態，如欲有、色有、無色有等，皆具備這五方面的條件。「中有」既然不具備此五種條件，當然不存在。²⁴有關「中有」不屬於有情之類的問題，在上節中已說明過「有中有論者」的看法了，基本上「有中有論者」就是認定「中有」只是為了轉生所暫時現起的存在，是往趨來世的車乘，當然不屬於有情之類。所以對「有中有論者」而言，「無中有論者」否定「中有」屬於有情之類的論證，並不能否定「中有」的存在。

2. 「中有」無存在之意義

「無中有論者」認為「中有」無任何存在意義，因為凡是具有存在意義者，必然有可表顯的功能作用，例如有壽限長短、老病等變化、造作善不善業、對五

²² 《俱舍論》：「此頌意顯彼於人中速歸磨滅，無暫停義。或彼中有，為至所生，亦無暫停，行無礙故。」(T29, no. 1558, p. 45, b25-26)。

²³ 《俱舍論》：「此頌意顯彼於人中速歸磨滅，無暫停義。或彼中有，為至所生，亦無暫停，行無礙故。」(T29, no. 1558, p. 45, b25-26)。

²⁴ 「有中有論者」認為：「中有之有情是(微細)不可見而色受等亦不如他粗大」。(《論事》二, p.64 註3) 意即「中有」所具，乃是微細之五蘊，不同於三有之粗大五蘊。

塵境產生愛不愛等貪著心，而且要以服飾莊嚴其身等等。但是，「中有」卻完全沒有上述這些作用，可見「中有」並無任何實存之意義。²⁵「有中有論者」則指出「中有」是作為從此生歿後，轉生到下一世之用的，所以並非無用的存在。²⁶雙方這有用無用的標準，完全是由各自的學理論證系統來認定的，²⁷所以註定不會有交集可言。

3. 非一切有情之轉生皆需「中有」。

南傳《論事》主張如果不是一切有情之轉生，都必須有「中有」的話，就不應說轉生一定要靠「中有」聯繫。生無色界者，就都沒有「中有」。既然這些有情之轉生不必要靠「中有」的聯繫，那麼，如何能說轉生一定要有「中有」呢？²⁸有部論師認為墮無間地獄者仍有「中有」的理由，已如上述。而他們雖主張無色界無色，故無「中有」，但是卻不能因某些轉生情況不必要「中有」，就認為「中有」不存在。因為對有部論師而言，「中有」屬於色法，所以只有在欲界和色界的轉生過程中才需要此媒介，在不屬於色法的無色界，當然不需要了。上述「無中有論者」之主張，並不合理，因為並不能因在某些情況下，不存在某事物，就否定該事物存在的可能性。

4. 「有中有」將墮無窮過

「無中有論者」認為如果於「死有」和「生有」的二有之間，可以安立「中有」的話，那麼，在「中有」和「生有」之間，也可以再安立「中有」，結果將會有無窮無盡的「中有」，那就無法確立「中有」存在的意義了。²⁹

「有中有論者」則舉佛說有「中間禪」為例，認為既然能在初禪和二禪之間確立「中間禪」，而不會犯無窮過；那麼，於「死有」和「生有」之間安立「中有」，當然也不會犯無窮過了。³⁰如果「無中有論者」接受「中間禪」，卻不接受「中有」，豈不是有落入雙重標準之嫌？

5. 「中有」與「生有」無法區別

「無中有論者」認為如果要在「死有」和「生有」之間，另立一「中有」的話，「中有」和「生有」既然都是死後再生的生命存在狀態，二者根本無法區別，他們提出了四點論證：

(1)「中有」有觸，即與「生有」無別。「無中有論者」認為如果「中有」具備六根，能緣六境，產生六識，根境識三和合而生觸的話，那麼，這已是具體的生存狀態了，應該叫作「生有」。反之，若「中有」不能觸，便無受等種種生命存在之特質，也就不能算是一種生命存在狀態。所以，如果「中有」無觸，則「中有」

²⁵ 參見《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 469, c8-12)。

²⁶ 《三彌底部論》：「應到彼，故有用。用中間有故，往彼受生。是故，中間有非無用。」(T32, no. 1649)。

²⁷ 有關導致有無論爭的學理因素，將在本研究的第二章第二節中詳細討論。

²⁸ 參見《論事》二，p.62 之八 ~ p.63 之十一。

²⁹ 1參見《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 469, c5-8)

³⁰ 《三彌底部論》：「如佛所說，有中間禪，非是不定。如第一第二禪，是其中處，佛說有中間禪。中間禪中，佛不說更有中間禪。如是應知，中間有非不定。」(T32, no. 1649, p. 470, a24-27)。

並不存在；如果有觸，就是「生有」，而不能叫作「中有」。³¹

(2) 受「中有」形，即是受生。

「無中有論者」根據經說，主張當捨去此世的五蘊身，再受生另一五蘊身時，即名為「生」。所以，如果說眾生死後，受生具有五蘊之「中有」身，即與「生有」無異。如果未受生五蘊身，即是未生，亦無「中有」。³²

(3) 「中有」有退，即名為生。

「無中有論者」以「中有」滅或不滅來難問敵方，如果「中有」會滅，就是已生起之具體生命了，因為有生，才有滅；所以「中有」無異於「生有」。如「中有」不滅，豈不成為常住之法了？³³有法常住，當然是所有佛弟子都反對的。

(4) 由業所成，即是「生有」。

原始佛教主張業感緣起，以業力為因緣即可再生，「無中有論者」認為凡是由業力因緣所再生者，即名為「生有」。所以，如果「中有」是從業因緣生，即與「生有」無異。如果「中有」不從業因緣生，又從何而生呢？³⁴佛弟子當然不許有任何生命存在狀態是不從業因緣生的。「有中有論者」針對上述四點有關「中有」和「生有」無法區別的問題，所提出的答辯是從「生有」的性質中，再細分出「中有」的，所以二者性質相近是正常的，不會有上述的過失。但二者仍有不同，「中有」是在此世五陰壞滅後，能令神識轉生至下一世之迦羅羅梵(kalala)，胎內五位之初位)者，亦即是聯繫「死有」和「生有」之間的轉接者。

從這一段辯論，很明顯看到雙方都同意有死後存在的生命，但是對死後的生命存在狀態，卻有認知上的根本差異。

6. 「中有」與「生有」一異皆成過失

「無中有論者」進一步提出的問難是，「中有」和「生有」二者究竟是一或異呢？如果二者是一，那麼，死後所現起的，就是「生有」，而非「中有」。如果二者是異，那就是各不相干的二種存在，「中有」和「生有」無關則無法成立也過相續的關係。所以，無論主張「中有」和「生有」二者是一或異，都不能成立「中有」。「有中有論者」認為「中有」和「生有」二者既可說是同，也可說是異。如果從二者受生之處而言，二者屬同一界，所以可說二者是相同的。如果從二者的性質而言，「中有」好比是通往某目的地的車乘，「生有」則是目的地，所以二者是不相同的。因此，無論「中有」和「生有」二者是一或異，都可以成立。

7. 業力能至，不需要「中有」

³¹ 《成實論》：「若中陰有觸，即名生有。若不能觸，是則無觸。觸無故受等亦無，如是何所有耶？」(T32, no. 1646, p. 256, c27-29)。

³² 《成實論》：「若眾生受中陰形，即名受生。如經中說：『若人捨此身，受餘身者，我說名生。』若不受身，則無中陰。」(T32, no. 1646, p.256, c29-p. 257, a2)。

³³ 《成實論》：「若中陰有退，即名為生。所以者何？要先生後退故。若無退，是則為常。」(T32, no. 1646, p. 257, a2-4)。

³⁴ 《成實論》：「以業力故生，何用中陰？又若中陰從業成者，即是生有，如說業因緣生。若不從業成，何由而有？」(T32, no. 1646, p. 257, a4-6)。

原始佛教的輪迴理論，主要是業感緣起，所以「無中有論者」最直接的理證，就是提出只要藉業力就能完成轉世，並不需要經由「中有」的聯繫。在《舍利弗阿毘曇論》〈非問分·緣品第五〉中，當解釋到十二因緣的「行緣識」時，提及「最後識滅，初識續餘道生」的情形是「最後識滅已，初識即生，無有中間。」詳細的說明：謂此滅彼生，謂此終彼始。非彼命彼身，非異命異身。非常非斷。非去非來。非變，非無因，非天作。非此作此受，非異作異受。知有去來，知有生死，知有業相續，知有說法，知有緣。無有從此至彼者，無有從彼至此者。何以故？業緣相續生。(T28, no. 1548, p. 608, a26-b2)今生來世的生命，既非同一亦非別異；生命的存在，既非常住亦非斷滅。雖然明明有生死輪迴，但是，並無不滅之實體由此去彼，或由彼來此；這些看似有去有來、有死有生的輪迴現象，都是因緣所生，既非無因而有，亦非造物主所創，既非自作自受，亦非他作他受。而使生死相續不斷的因緣，就是業力。但是，值得我們注意的是，《舍利弗阿毘曇論》這部較古型的上座部論書，也同時是主張「有中有」的犢子系本末五部之本論，(印順，1981：66)從這部論書的地位來看，可以證明由業力因緣使生死相續不斷的主張，本是論爭雙方所共許的；然而，就在此前提下，卻還是有一部分學者認為必須由「中有」來聯繫前後世，例如犢子系就是「有中有論者」。所以，我《三彌底部論》：「若中間有，共生一法者，是其生有，非是中間有。若不同法生，成別道名，如八正道。如是同法、不同法成過，是故無中間有。」(T32, no. 1649, p. 469, c13-16)《三彌底部論》：「二處生故。生中間有處、往受生處，此二處同法、不同法。雲何同法？同界故。雲何不同法？乘與生處異故。是故，不可言無中間有。」(T32, no. 1649, p. 470, b4-6)《成實論》：「以業力能至，何用分別說中陰耶？」(T32, no. 1646, p. 257, a9-10)我們似乎有必要更審慎地深入探究，才能了解雙方論爭的真正癥結所在。

二、「有中有」之論證

「有中有論者」對於「中有」存在的論證，以及反方的回應，仍然從教證和理證二方面來探討：

(一) 教證方面之辯論

「有中有論者」為了證成「中有」所舉的教證，大約有十二條：

1. 入胎時健達縛現前

「有中有論者」以入母胎三事現前的經說為證，³⁵所謂三事是指「一者母身是時調適、二者父母交愛和合、三健達縛正現在前。」他們認為如果沒有「中有」，則無法解釋三事中的「健達縛」(Gandharva)現前；因為「前蘊已壞」，入胎時現前的「健達縛」，當然是指「中有」而言。(T27, p. 356, c26-p. 357, a1) 考察「有中有論者」之所以會認為「健達縛」即是「中有」，是因為他們同時主張欲界「中

³⁵ 《中阿含經》：「三事合會，入於母胎。父母聚集一處、母滿精堪耐、香陰已至。此三事合會，入於母胎。」(T01, no. 26, p. 769, b23-25) 又《中阿含·梵志阿攝經》(T01, p. 666, a8)。

有」以氣味為段食，而「健達縛」這個名詞的許多意義中，³⁶正好有「食香」的意思，所以他們認為契經中的「健達縛」就是「中有」的別名。³⁷「無中有論者」提出反駁說，入母胎時，並無鼓等種種樂器聲，所以不應說有樂神「健達縛」現前，³⁸而應說「蘊行」，因那時應該是招感來世五蘊之業力現前之故。³⁹他們認為這是「有中有論者」把梵語的（skandha）（蘊，巴利語 khandha）誤以為是gandharva（健達縛，巴利語 gandhabba）所造成的誤會。⁴⁰「有中有論者」反問敵方，無論是說「健達縛」現前，或說「蘊行」，都可證明「中有」的存在，因為死後業力所執取的就是「中有」，否則「蘊行」又指什麼呢？(T27, p. 357, b14-16)「無中有論者」反詰敵方，既然你說四生皆有「中有」，但是現在你所引用的經證，卻只適用於說明胎生和卵生有情之投生，並不適用於濕生和化生的有情，如何能用三事入胎的經證來證明四生皆有「中有」呢？(T27, p. 357, b16-19)「有中有論者」則認為三事入胎之例，當然只是針對適合的投生情況說的，並不一定要全面適用於四生。但是，即使此例不適用於說明濕生和化生有情之轉生，卻也不能因此就認為沒有「中有」。(T27, p. 357, b19-21)

2. 有中般涅槃人

「有中有論者」認為佛在《阿含經》所說五種不還果的「中般涅槃」人，⁴¹即是指在「色界中有」階段般涅槃的不還果聖者，因此肯定有「中有」。⁴²但是，「無中有論者」認為所謂「中般涅槃」的意思，應是指有一類不還果聖者，是在欲界和色界之間受生，並於該處般涅槃。所以「中」是指出涅槃之所在處，就像佛經中指出某人的死處、去處、所在處一樣，並不是說另有「中有」存在。⁴³

³⁶ 健達縛（梵語 gandharva，巴利語 gandhabba），又作乾闥婆、鞞闥婆、彥達婆、乾逵婆、乾逵和、嚧逵縛。意譯為食香、尋香行、香陰、香神、尋香主。此語有多種意義，有時是指與緊那羅一起奉侍帝釋天而司奏雅樂之神，所以又作樂神、執樂天等。（參見《佛光大辭典》p.4371）。

³⁷ 《俱舍論》：「欲中有身資段食不？雖資段食，然細非麤。其細者何？謂唯香氣，由斯故得健達縛名。」(T29, no. 1558, p. 46, b8-10)。

³⁸ 「無中有論者」認為「健達縛」是指與緊那羅一同奉侍帝釋天，而司奏雅樂之神，故有此反駁。

³⁹ 「蘊行」的解釋參考《三彌底部論》：「如捷闍婆處故，曰向道故。是人先造善惡道，臨死時隨善惡業道向其人。曰是故佛說捷闍婆處，不明中間有。」(T32, no. 1649, p. 471, a29-b3)。

⁴⁰ 「無中有論者」說：「健達縛言，經不應說，彼無鼓等諸樂器故。應說蘊行，彼蘊行故。」(T27, p. 357, b13-14) 蘊（梵語 skandha，巴利語 khandha），和健達縛（梵語 gandharva，巴利語 gandhabba）的前二個音節發音相近，世親在《俱舍論》中也曾提到健達縛的意思不只一種，而且有時會唸成短音如「設建途（Śakandhu）及羯建途（Karkandhu）」。(T29, no. 1558, p. 46, b8-11)這就和「蘊」的發音更接近了；「無中有論者」或許因此認為這是由於音近所造成的混淆。而加治洋一認為這或許是gandharva的俗語形（prakṛta形）被聯想成skandha所致。（加治洋一，1988：77 註46）另參見《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 471, a29-b3)。

⁴¹ 參見《雜阿含經》七三六經(T02, p. 196, c11-20)、七四〇經(T02, p. 197, a21-27)。

⁴² 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 357, a1-2)。

⁴³ 參見《成實論》(T32, no. 1646, p. 256, c8-11)。

至於這中般涅槃的地點究竟在哪裡呢？「無中有論者」間又有四種異說，「有中有論者」也一一加以反駁：

(1) 某些「無中有論者」說「中般涅槃」是在中天般涅槃。「有中有論者」對此說的反駁是，佛所說的三界二十八天之中，並沒有「中天」，所以這是沒有根據之言。更何況如果因「中般涅槃」而立「中天」之名，那麼相對於其他四種不還果聖者的入滅處，豈不是也應該有生天、有行天、無行天、和上流天了嗎？而事實並非如此。⁴⁴然而，「無中有論者」也可以同理反詰說，如果因中般涅槃而說有「中有」，那麼相對於其他四種不還果聖者，是不是也應該建立生有、有行有、無行有、和上流有呢？⁴⁵

(2) 某些「無中有論者」說「中般涅槃」是在捨欲界而未至色界途中入滅。「有中有論者」對此說的反駁是，如果沒有「中有」，那麼所謂「捨欲界而未至色界」途中，究竟依何身入滅呢？所以必須有「中有」。⁴⁶

(3) 某些「無中有論者」說「中般涅槃」是在生色界後，不久即入滅。「有中有論者」對此說的反駁是，既已生於色界，然後才入滅者，即名為「生般涅槃」，非「中般涅槃」了。而且，如果到了受生處不久即般涅槃就是中般涅槃的話，那麼，生到無色界而般涅槃者，也可以叫做中般涅槃。但是，契經中明明說「得五下分結盡，中般涅槃。」(T02,p. 196, c15-16) 所以只有色界才有中般涅槃，如果無色界也有中般涅槃，就違反契經所說了。

(4) 某些「無中有論者」說「中般涅槃」是在生色界後，壽量未盡而入滅。「有中有論者」的反駁是，如果壽量未盡而入滅，就是「中般涅槃」的話，那麼欲界、無色界都可以有「中般涅槃」者，而不只是在色界才有，如此便與經說不合了。⁴⁷以上四點辯論內容之中，第一點是雙方都有同樣的矛盾，可說是旗鼓相當；第三、四點，則是「無中有論者」辯輸，因為其論義明顯和「中般涅槃」的經證相違；至於第二點，死後依何身入滅或轉生的問題，實涉及雙方所建構的轉生理論不同，正是雙方僵持不下的關鍵所在，留待下一節再仔細分析。

3. 有意生身眾生

「有中有論者」以世尊曾說：「此身已壞，餘身未生，意成有情，依止於愛，而施設取。」為證，認為世尊所說的「意成有情」（或譯作「意生身」），即是「中有」。⁴⁸「無中有論者」以犢子梵志和佛的對話來反駁，據說已離欲界煩惱的犢子梵志有一位已離色界煩惱的同學死了，犢子梵志以天眼通在欲色界遍尋不著他那位同學的投生處，所以去請示佛陀，是否該同學已斷滅了？佛於是說此人因貪

⁴⁴ 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 357, b27-c4)。

⁴⁵ 參見南傳《論事》二，p.63，十二、十三。

⁴⁶ 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 357, c4-7)。

⁴⁷ 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 357, c13-19)。

⁴⁸ 參見《大毘婆沙論》(T27, p. 357, a2-6)、《三彌底部論》(T32, p. 470, b21-24)，與所引經證近似的經文，見《雜阿含經》：「佛告婆蹉。眾生於此處命終，乘意生身，生於餘處。當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。」(T02, no. 99, p. 244, b3-5)。

著與味愛相應之禪定境界，所以已生至無色界，並非斷滅。因此，佛所說的意生身，是指無色界意生身而言，並不是指「中有」。⁴⁹「有中有論者」的回辯是，雖然意生身可以代表幾種不同的意思，例如代表化身、或劫初之人、或色無色界身、或「中有」，但在此經中，佛明明說「餘身未生」，既然未生，怎可能是指無色界身呢？所以「意成有情」，一定是指「中有」，而非無色界之意生身。⁵⁰但是，《成實論》中的⁵¹「無中有論者」則又從另一個角度解讀此經，他們認為這是經典中佛陀依提問者之不同狀況，而作不同回答的結果，因為犢子梵志執著神與身異，為了對治其偏執，所以佛陀才會特別強調在未受生之間，有以愛為因緣所執取的「意生身」生起，以表示神與身不異。如此一來，未受生之間的「意生身」便成了只是為了對治的方便教說，而非真實存在了。

4. 四有或七有經「有中有論者」以四有、七有經為證，證明有「中有」。⁵²

因此，針對部派佛教為了建立前後世之間的聯繫，而產生有無「中有」論諍的問題，分折候「中隱身」之存不存在問題。雖然，種種觀點不同，可是到底也主體輪回的存在。這樣，我認為如果執著法體實有，將無法成立輪迴的關係。所以，無論是主張「三世實有」，而將前後相續建立在五蘊和合的補特伽羅上的「有中有論」，或主張「現在實有」，而將前後相續建立在心法之上的「無中有論」，都將無法成立前後世之間的相續關係。

對「有中有論」而言，他們是為了解決因前後五蘊身在時空上的隔別而無法相續的問題，才主張必須由五蘊和合的「中有」來聯繫的。主張「有中有」的說一說有部和犢子部學者都認為只有由體起用的補特伽羅，才能成立前後相續的關係。但是，在三世實有，法體恆住自性的前提下，無論是說一切有部的假名補特伽羅，或犢子部的不可說我，其實都無法聯繫前滅後生的關係，因為住於自性的前五蘊身在前生滅，住於自性的後五蘊身在後生滅，前後互不相關，沒有聯繫可言。由五蘊和合的補特伽羅，建立前後的轉移，所以主張必須有五蘊和合的「中有」來聯繫前後世，這對於強調眾生為名色所繫縛，故流轉生死的佛教而言，⁵³自有其適當性。但是，如果偏執有三世各住自性的法體恆存，那麼，有自性的五蘊和合的補特伽羅、或有自性的不可說我、乃至有自性的「中陰身」，都將無法轉變，也就不可能由此說明前後相續的關係了轉變。

⁴⁹ 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 357, c19-29)、《三彌底部論》(T32, no. 1649, p. 471, a13-18)。

⁵⁰ 參見《大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 357, c29-p. 358, a8)

⁵¹ 《成實論》：「和蹉經說：若眾生捨此陰已，未受心生身，於是中間，我說愛為因緣，是名中陰。」(T32, no. 1646, p. 256, b16-17) 又：「是經中間異答異，是和蹉梵志所計身異神異，故如是答：中陰中有五陰。」(T32, no. 1646, p. 256, c6-8)

⁵² 參見《成實論》(T32, no. 1646, p. 256, b19-21)、《俱舍論》則只引證七有經(T29, no. 1558, p. 44, c24-25)

⁵³ 《長阿含·大緣方便經》：「阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處。若識無住處，寧有生·老·病·死·憂·悲·苦惱不？答曰：無也。阿難！若無名色，寧有識不？答曰：無也。阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。」(T01, p. 61, b14-19)。

至於「無中陰身論者」直接將業果相續的關鍵建立在心法上，如從心識對生命活動，乃至流轉生死的佔有主導地位來看，⁵⁴確實也有其卓見。但是，如果偏執有一超乎現前五蘊身心之外的心識，常一相續而能聯繫前後世的話，此有一自性的心識，既然常一相續，還有什麼轉變可言呢？既無轉變，又怎麼能說有輪迴轉世呢？如果說此心法並非常一相續，而是剎那生滅，但是在現在法體實有的前提下，也無法建立前後相續的關係。龍樹《中論》並未對現實界中是否有「中有」存在的問題作出判決，他所要強調的是討論輪迴問題必須回到緣起無自性的佛教根本立場，一切諸法皆因「無自性」才得以成立，⁵⁵眾生的生死輪迴當然也不例外。在轉世過程中，如果認為有永恆不變的實體存在，那麼，無論是主張「有中有」或「無中有」，都將無法建立前後世之間的關聯性。由龍樹的批判，使我們能在探討佛教「中有」議題時，回歸「無我而輪迴」的佛教根本立場。不只是有無「中陰身」論者的矛盾，同時也批判了以為必須有不滅的靈體，才能成立輪迴的錯覺，明確表達了佛教「無我而輪迴」的根本立場。

四、以諸法的轉極，看業力流轉與主體輪回

(一) 中陰身與補特伽羅的詮解

中有身代表的是生命主體在輪迴的機制中，於中陰身階段的生命狀態。這樣的生命狀態以恆存的法體為本質，無明、愛染與業力為動力，具備六根為特質，在三界五道中隨著無明、愛染與業力更替不息。於此，犢子部又提出了補特伽羅的概念。本段擬針對補特伽羅的定義來與中有身作一番對比與詮解，以期使這兩個概念能更加清晰的呈現。補特伽羅一詞，梵文為 (pudgala)。意思為眾生、我、輪迴的主體。此一詞雖然由犢子部加以進一步詮釋，但是並不是犢子部所獨創，在《分別善惡報應經》中，佛世尊便有提及：復雲何業有補特伽羅，若身及心俱不快樂又不修福？此一有情，於過去世損惱眾生令他怖畏，又無信心不發善願，故此補特伽羅，命終之後生在人中，身心不安，又多愚闇而不修施。雲何補特伽羅人間命短三塗命長？此一補特伽羅，過去修因，順生善少，順後惡多。故此補特伽羅人中命促，後生地獄鬼畜及阿素囉壽命乃長。雲何補特伽羅，三塗命短人中命長？此一補特伽羅，過去修因順生惡少順後善多故，此補特伽羅，三塗壽短後生人中壽命乃長。雲何補特伽羅，生在人中及二塗內壽命皆短？此一補特

54 長阿含經·大緣方便經：「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。」(T01, p. 61, b8-14) (T42, p. 114, b3-29)、印順《中觀論頌講記》p p.268-269。

55 《中論》：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」(T30, p. 33, a22-23)。

伽羅，過去修因順生順後善惡俱少，故此補特伽羅，人及三塗壽命皆短。雲何補特伽羅命盡煩惱盡？雲何補特伽羅煩惱乃盡壽命不盡？謂預流一來不還決定者，及不決定阿羅漢人。由經文中對於補特伽羅一詞的使用，我們可以得知補特伽羅指的是一造作業因、承受業報的輪迴主體。因是此造、果是此承，順著因果，流轉三界、五道中。非但如此，謹守梵行、行諸善業、修成聖果也是靠此一輪迴的主體。因此補特伽羅一詞，廣泛地可以以眾生、有情來指稱其意涵；狹窄地可以指稱造因承果、流轉生死的輪迴主體。這樣輪迴主體，已非僅只指稱在輪迴機制中連接界道之《分別善惡報應經》卷二。（大正藏 T01，p0899a。）以《阿含經》的記載，來定義補特伽羅為生命主體的指稱。然而，在犢子部甚至經量部的思想中，對於補特伽羅有深入的定義。此處則不深入探討。關於犢子部、經量部等部派佛教徒所主張的補特伽羅的特色，有興趣深入瞭解者，我們要參閱黃俊威《無我與輪迴》一書。

中中陰身，更包括各界道中的生有、本有、死有的生命狀態。若要在補特伽羅與中有身這兩個概念之間，再作精確一點的釐清，則可以說成：中有身是補特伽羅在中有階段的生命狀態，而不能說是補特伽羅就是中有身。然而，中有身並不能貫穿三世，中有身只具階段意義，就如同生有、本有與死有一樣。一直貫穿三世應是補特伽羅這個概念。就如同上文所說，貫穿三世並不代表補特伽羅是永恆的自性，補特伽羅不能跳脫輪迴，亦限制在時間的相對概念中，所以亦是無常無我的存在，在生命跳脫輪迴，趣入涅槃的時候，便是補特伽羅消失的時候。

（二）特伽羅與十二緣起，建構輪迴機制

做為一生命主體的特伽羅，其具備的內涵為本具清淨的「法體」，與受生的初始動力「染汙心」。在染汙心啟動之後，感得六識的能力而具備「六識身」。此六識身為補特伽羅所擁有的基本能力，結生之後，因應不同界處的業力組成，而具體化為各界處的「眼、耳、鼻、舌、身、意」的六種器官。在生死流轉的機制中，以上是屬於生命主體的部份。此外，會影響生命主體趨向的隱藏動力則有業力的推移與意念的習慣性—習氣。業力推移的具體例證則為：做了某些事，這些事便將成為某些結果的原因。因此，生命主體的所作所為便都是造成生命狀況即將產生變化的契機。至於習氣的概念，則為一種意念的習慣性。其具體例證則為：一個健康狀況不佳的人，很可能擁有熬夜的習慣。儘管知道熬夜對身體不好，然而卻形成一種自然而然的生活習慣。因此諸如此類的習慣，便也成為生命運作的動力。上述的舉例或許尚嫌粗糙，但應可將業力與習氣對生死流轉的影響，具體描繪出兩條動線。在分析完生命的主體所具備的能力，以及推動生命主體所可能具有的隱藏動力之後，接著便要以生命主體為主，以其活動動態以及與環境的對應關係，來還原出整幅生死流轉的藍圖。關於這點，釋迦牟尼佛在《阿含經》中便以十二緣起來開示。《緣起經》：「佛言：『雲何名緣起初？謂依此有故彼有，此生故彼生。所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，

觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁、歎、苦、憂、惱，是名為純大苦蘊集。」輪迴的生命主體，因為「無明覆」、「愛緣繫」而起「染汙心」、感得了「六識身」，於是便啟動了輪迴機制。在業力與習氣的推引之下，於各界處結生的主體，順著十二緣起的脈絡，組成了生死流轉的藍圖。

生命主體依於這三種感受，產生了執著。因為有所執著，所以便想要取得、擁有。因為想要取得與擁有，所以便對三界產生了愛染膠著的心，於是結生而成為三界中的生命狀態，這樣的生命狀態便稱為有，欲界的生命稱為欲有；色界的生命稱為色有；無色界的生命稱為無色有。這樣的生命狀態，便以結「生」為形成的開始，歷經不斷的變化與成長，而有了老與死的生命歷程。在「有」的層次上來看。其中愛是 12 緣起法之一，就三種，謂欲愛、色愛、無色界的生命型態不同，而有了欲有、色有、無色有三種差別；在連續性上看，不論是欲有、色有、無色有都以生有、本有、死有、中有四種階段來完成輪迴的交替。十二緣起法的開示，應當是依照順序來次第開展的。在生命主體因無明的啟動，後至對三界世間產生的執取迷誤而結生為有，生命才開始以「有」的型態存在，並開始了生有、本有、死有的生命歷程。然而，依照順序來看，並非因為有了具體存在型式的「有」，然後才與環境對應而產生無明、愛染、煩惱等。在結生為具體生命之前，因有無明的覆蓋，而有了眼、耳、鼻、舌、身、意六識的能力，六識的交互運作便形成身、語、意三種行為。因為六識的能力憑藉六根的發用而與外色形成了六種接觸，這六種接觸形成了三種感受。有了感受所以有了愛染與執取的意念，並依此產生了結生的動作，形成具體生命。於是在結生為各界處的具體生命之前，生命主體便已經存在。非但存在，而且已在無明的覆蓋下，以六識身在跟外色產生種種的對應關係與業力造作，在具體的「有」之前所運作的生命主體，應便是中有。綜上所述，十二緣起的相互關係應是屬於連鎖的反應，在生死流轉中十二種緣起的連接是沒有止息的。若將十二緣起的脈絡到輪迴機制上來看，那麼在各界處交替輪迴的生命，在十二緣起的關係上，也只有「有」、「生」到「老死」產生了變化，並非自「老死」的階段後，十二緣起就結束了。只要有無明的存在，便會生起十二緣起的連鎖反應。無明並不會因為死有的結束而消失，因此不但生有、本有、死有會因無明而引發一連串的反應，在各界處交替輪迴時的中間過渡階段——中有，亦會因為無明的存在，而產生十二緣起的作用，並依照生命主體的生命品質，在身、語、意業的造作下，以不同層次的「愛」與「取」在不同的三界五道中結生。因此，十二緣起的機制，在中有階段依然是運行不息的。十二緣起再加上生有、本有、死有與中有的交替歷程，便能還原生死流轉的基本藍圖。然而，在前段提到，影響輪迴的動力，除了主體的部份之外，還有業力與習氣的牽引這兩條動線。如果生命主體與十二緣起的運作是一條軸線，那麼配合著業力與習氣的兩條動線所建構的網絡，便能組成綿密複雜的立體脈絡。如此一來，所還原出的生死流轉藍圖便能更加完整與清晰。因此我緊接著便要再探討這個由中身與業力所建構的脈絡。

（三）中身與業力的問題

在輪迴轉世理論中，與「中有」是否存在的問題關係最密切的宗義思想，首先是關於前後世之間業果如何聯繫的問題。就佛教內部而言，業力是招感來生果報的基本因素，其中並無輪迴主體的存在，這是大家共許的前提；⁵⁶問題是，在否定有輪迴主體的同時，如何說明前後世之間的關聯性呢？這是產生歧見的關鍵所在，也因此而導致有無「中有」的論諍。「無中有論者」認為只要依業力，就足以說明前後世之間的相續關係，而不必另外建立「中有」來聯繫，例如《成實論》說：

以業力能至，何用分別說中陰耶？

又心無所至，以業因緣故，從此間滅，於彼處生。(T32, p. 257, a9-11)

但是，對「有中有論者」而言，死生之間一定要由「中有」來接續，才能保證轉世過程得以無間相續而不會中斷，⁵⁷例如《阿毘達磨大毘婆沙論》說：

從此洲歿，生北俱盧等。若無中有，此身既滅，彼身未生，中間應斷。

是則彼身本無而有，此身亦則本有而無。

法亦應爾，本無而有，有已還無。勿有斯過，故有中有。(T27, p. 357, a6-10)

毘婆沙師認為轉世過程中，如果沒有「中有」，會造成中斷現象，而轉世過程有中斷又是什麼過失呢？如果這一期生命的五蘊身心壞滅之後，沒有「中有」接續的話，將會落入本有而無的斷滅見；而來生五蘊身心的生起，如果沒有「中有」為因，則是本無而有的無因生。不論斷滅見或無因生，都違背了佛法的緣起論，所以轉世過程有中斷的話，確實是極大的過失。然而，「無中有論者」難道會落入如此明顯的斷滅見和無因生等過失之中嗎？應該是不可能的，因此還必須進一步考察真正的諍論焦點。基本上，死生之間必須有聯繫，才能成立輪迴的事實，這也是雙方共許的前提，問題出在一方認為如果沒有「中有」，死生之間就會失去聯繫，一方則認為不會。可見，問題的癥結。其實是雙方對於業果之間的聯繫方式有不同的看法，究竟是什麼樣的不同看法呢？針對這個問題，印順法師的研究成果，有助於我們掌握問題的根源，印順法師在《唯識學探源》中說：

從代表原始佛教的《阿含經》考察起來，眾生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。在三世輪迴中，名色等都是不息的生滅演變，並沒有一個恆存不

⁵⁶ 《舍利弗阿毘曇論》：「謂此滅彼生，謂此終彼始。…無有從此至彼者，無有從彼至此者；何以故？業緣相續生。」(T28, p. 608, a26-b2)此論同時是主張「有中有」的犢子系本末五部之本論，（印順，1981：66）可見業力是死生相續的因緣，並且否定有輪迴主體的存在，乃是雙方所共許的。

⁵⁷ 各論典中有關實有「中有」之理證，幾乎皆有此條，參見《三彌底部論》（T32,p.470,c14-22）、《成實論》（T32,p.256,b27-29）、《大毘婆沙論》（T27,p.357,a6-10）、《俱舍論》（T29,p.44,b22-25）等之相關內容。

變的東西，可以說是作者、受者。這剎那生滅的無常論，在業果緣起的建立上，成為非常的困難。前後不斷的演變，怎樣能成立聯繫？佛教的思想就在這裡分化了。

大眾與分別說系，在心識的統一中；說一切有與犢子系，在五蘊和合的補特伽羅中，建立前後的移轉。……可以說，五蘊統一論是平等門，心識統一論是殊勝門。（《唯識學探源》p. 50）

原來，主張「有中有」的說一切有部與犢子系，是將業果相續的方式，建立在五蘊和合的補特伽羅（梵pudgala）的前後繼起之上。而主張「無中有」的大眾與分別說系，是將業果相續的方式，建立在心識的前後統一之中。「有中有論者」強調必須由五蘊和合的補特伽羅來聯繫業果，這是同時重視色心二法的輪迴理論，所以印順法師稱之為「平等門」；「無中有論者」卻認為只要依靠心識就能說明前後的相續，這是屬於特顯心法的輪迴理論，所以印順法師稱之為「殊勝門」。《異部宗輪論》提到說一切有部之本宗同義說：「有情但依現有執受相續假立，說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅，說有移轉。」（T49, p.16, c1-3）犢子部之本宗同義也說：「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。」（T49, p.16, c16-18）補特伽羅（梵pudgala），意譯為「數取趣」，即不斷招感五趣生死輪迴的主體，本是「我」的異名。⁵⁸雖然說一切有部和犢子部對於此作為相續主體的補特伽羅的性質有不同看法，⁵⁹但都主張補特伽羅是依蘊、界、處而假施設。⁶⁰而正是在這樣的輪迴理論下，他們認為有情一期生命結束後，必須要有五蘊和合的「中有」，作為生起來世五蘊身心的橋樑。（悟殷，2001：294）而且他們還主張「異熟因及異熟果，俱通五蘊。」（T27, p.96, a27）所以不能只由心法擔任轉世的任務，難怪《三彌底部論》的「有中有論者」要說：「識無身不至彼，我等見身不至彼，是故有中間有。」（T32, p.470, c3-4）又說：「其人欲受生心轉變，若無中間有不成轉變，不應見其所往道。是其所依處，是處見其所往道。」（T32, p.470, c 28-p.471, a4）

五、結論

⁵⁸ 基本上，說一切有部的補特伽羅是假名我，犢子部則別立為不可說我。（印順，1993a：73）又，《唯識學探源》：「說一切有部，在五蘊和合的作用上，建立假名我。實法各不相關，假名我的和合相續，才可以說移轉。犢子系卻不然，它在五蘊不息的演變中，發現內在的統一，所以立不可說我。有部的統一，像前浪推後浪的波波相次；犢子系卻像在波浪的起伏中，指出那海水的統一。也可以說，一是無機的集合，一是有機的統一。」（印順，1992：51）。

⁵⁹ 有關各部派對於「補特伽羅」的看法，參見黃俊威〈有關犢子部「補特伽羅」觀念之研究〉、〈犢子部以外部派變相的「補特伽羅」理論〉。

⁶⁰ 《異部宗輪論》提到說一切有部之本宗同義說：「有情但依現有執受相續假立，…」（T49, p.16, c1）犢子部本宗同義則說：「謂補特伽羅，非即蘊離蘊，依蘊處界，假施設名。」（T49, p.16, c14-15）。 _

存在一種生命狀態，都具備一個關鍵性的共同特質——物質為存在的組成憑藉。對輪迴的機制而言，死有的階段之後，必然要接著生有的階段，再產生另一次生命狀態的開展。然而，因為死有與生有都是物質存在，兩個物質存在之間如何建構起此處消滅，彼處生起的連結？況且五道輪迴所提供的，不只是人道與人道之間的連接，更提供了五道之間的交錯連接。若再就不同界道的相續連接而言，在此處消滅與彼處生起的過程中，不同組成憑藉的生命，如何產生多變的相續可能？解決這些問題的關鍵，便是「中有身」概念的提出。雖然，「中有身」之存在論證是十四無記之一問題而佛陀在世不正面回答。因此，所以「中有」的狀態與主體輪迴有密切關係。早在釋迦牟尼佛出世時，印度已經發展出具有哲理論證系統的生死輪迴和涅槃解脫思想，而成為當時普遍流行的信仰。生命在無盡的時空中不斷輪迴受苦，雖是生命的普遍現象，但追求超出生死輪迴，以獲得解脫自在，更是生命的最終目標。這樣的印度傳統輪迴解脫觀，是釋迦牟尼所肯定的。然而，佛陀的輪迴解脫觀和印度傳統或同時代思想家的最大差異，在於否定有一永恆不變的我（梵 Atman）存在於輪迴之中，無我而輪迴，無我而解脫，可說是佛教獨樹一格的最大特色。雖然對於如何調和無我與輪迴理論之間的矛盾，是從部派佛教以來，乃至今日佛學界，許多學者仍繼續在努力解決的問題。但是，無論學者之間的見解如何歧異，無我的輪迴觀，卻始終是佛教各家所共許的前提。因此，在討論與輪迴轉世過程有密切關係的「中有」問題時，無論是主張「有中有」或「無中有」的學派，都是在這既承認輪迴，又同時必須注意無我論的前提。可是，詮釋教義的角度不同，便可能產生衝突的理解。

部派佛教時期，對「中有」身的論證大致可分為兩種，一為著重在五蘊和合之觀點，如文中所提犢子部和說一切有部；另一則是著重在心識主導的觀點，如大眾部。

「補特伽羅」一詞，其主要是取代印度其他各派思想中有關「我」的功能。部派佛教為了要堅持「無我論」的立場，然而又不得不對中有的論證與輪迴的主體問題作出交代，因此，其只能在不違反佛教基本教義的情況下，成立不同輪迴理論。

犢子部即是在這種情況下，首先提出以「補特伽羅」（不可說我）來作為輪迴的主體。而業果相續的方式，建立在五蘊和合的補特伽羅（梵 pudgala）的前後繼起之上，「有中有論」有強調必須由五蘊和合的補特伽羅來聯繫業果。

簡而言之，犢子部的補特伽羅觀念，是和五蘊不一不異的關係，亦是非即蘊、非離蘊之特性，其為依現世存在的種種五蘊執受現象而建立，因為現象界的經驗都是短暫無常、剎那生滅，因此背後必須有一個不變的主體去串連這一切的經驗記憶，而「補特伽羅」即是生死輪迴背後的主體，它主要是透過「捨前蘊、取後蘊」相續不斷的方式，來完成輪迴之移轉作用。

再就說一切有部而言，其特色乃是必須肯定「三世實有、法體恆有」之觀念，它認為三世的位置雖有移動，然而法體卻是恆存不變，但恆有的法體是無法連接前生與後世，再加上一切作用生滅的情況下，只能變相地採取犢子部說法，承認

有一般「世俗補特伽羅」存在，用以解決輪迴主體的問題。因此，說一切有部所認可的補特伽羅，是不容許有自我「實體」之觀念，其所認同的是世俗補特伽羅「主體」部分，因此實有的補特伽羅是不存在。

另一著重心識主導觀點的大眾部，其「根本識」主要是作為「五蘊」、「六識」作用產生之依靠，而此種關係正如濤波依水般互為因緣且密不可分，他們還認為只要依業力，就足以說明前後世之間的相續關係，而不必另外建立「中有」來聯繫，業果相續的方式，建立在心識的前後統一之中。即依此「根本識」作為輪迴之主體。

總之對「中有」的問題而說，對雙都詮釋教義的角度不同。一方認為：死生之間必須有聯繫，才能成立輪迴的事實，如果沒有「中有」，死生之間就會失去聯繫，一方只要依業力，就足以說明前後世之間的相續關係，而不必另外建立「中有」來聯繫。

因此，總括本文之探討成果，針對佛教的中陰身觀，具體從「中有」方面架構而言：

「中陰身」的存在不存在的議題。為了死亡與再生之間為轉生而存在的一種生命狀態，所安立的專有「中陰身」一名詞。死生之間必須有聯繫才能成立輪迴的事實。「中陰身」就是「補特伽羅實有」義確立後，進一步建立是輪迴主體的狀態，強調在轉世過程中，「中有」相續，只是惑業所感的假名諸蘊的流轉而已，同時是由十二緣起的相互關係應是屬於連鎖的反應，在生死流轉中十二種緣起的連接是沒有止息的。若將十二緣起的脈絡到輪迴機制，十二緣起再加上生有、本有、死有與中有的交替歷程相續交替輪迴的生命，並沒有永恆不變的我存在，所以說「無我唯諸蘊」。

在轉世過程中，如果認為有永恆不變的實體存在，那麼，無論是主張「有中有」或「無中有」，都將無法建立前後世之間的關聯性。這樣，使我們能在探討佛教「中有」議題時，回歸「無我而輪迴」的佛教根本立場。不只是有無「中陰身」論者的矛盾，同時也批判了以為必須有不滅的靈體，才能成立輪迴的錯覺，明確表達了佛教「無我而輪迴」的根本立場，要貴重生命。

那，瞭解這件事情也是提醒大家重視平日的修行與強調臨終關懷的重要性，有積極的正面意義。