

有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論評

黃俊威

華梵大學東方人文思想研究所副教授

華梵大學 第七次儒佛會通學術研討會論文集 (2003.09)p351-362

華梵大學哲學系,[臺灣 臺北]

p351

〔提要〕本論文的寫作重點，主要是在討論有關說一切有部所主張的「三世實有、法體恆存」的理論，到底是在何種情況下所成立的。事實上，說一切有部的實有論(realism)，主要是根據四個不同的論證下所成立的。其中，第一個論證就是《雜阿含經》的經證；第二個論證是認識論上「二緣生識」的論證；第三個論證則是外境實有論的「識必依境」的論證；至於第四個論證，就是佛教業報因果律的論證。圍繞著說一切有部這四個論證，唯識學的開創者世親(Vasubadhu)，在《阿毘達磨俱舍論》中，也曾經以經量部的反實在論(anti-realism)觀點，予以批判，結果則惹來眾賢(Saṅghabhadra)一系保守勢力的反撲，並寫下了一本維護說一切有部傳統的巨著《阿毘達磨順正理論》(原名《阿毘達磨俱舍論》)，予以反批判。因此，本論文的寫作，就是希望能透過對這四個論證的深入討論，重現出當時說一切有部整個論評的真相。

〔關鍵字〕三世實有、法體恆存、說一切有部、阿毘達磨、世親、俱舍論

一、緒言：本文的寫作背景和研究動機

說一切有部(Sarvāstivādin)的「三世實有、法體恆存」的論證，主要是從「認識論上的實有」出發，然後導向「存有論上的實有」。事實上，說一切有部的「三世實有、法體恆存」，不但是作為「認識論上的實有」(epistemological reality)，同時，也可以作為「存有論上的實有」(ontological reality)。於是，

就引發了當時中觀學派(Mādhyaṃika)的強烈批判，而該學派的開創者龍樹(Nāgārjuna)，更提出了「緣起無自性，無自性故空」的「緣起性空」主張，徹底否定了說一切有部的「實有論」，這也正是佛教史上相當激烈的「實有論」(realism)與「反實有論」(anti-realism)之間的思想論戰。最後，隨著說一切有部「實有論」的瓦解，中觀學派「反實有論」思想的抬頭，大乘佛教的「我空」(人無我)、「法空」(法無我)、「畢竟空」(勝義無我)的思想基調，就在這一種情況下，正式地被確立起來了。

經量部(Sautrāntika)就是從說一切有部所分裂出來的最大部派，它的學說，主要是受到了《般若經》和中觀學派「反實有論」的思想啟發，反對說一切有部所主張的「外境實有論」(bāhyarthadravyavāda; realism of outside world)，而主張「表象主義的認識論」(śākārajānavāda; representational epistemology)，並成立了以「思種子說」(cetanābhījavāda)作為業力存在的最終基礎，成為了日後唯識學中「阿賴耶識種子說」(ālayavijñānavāda)的思想先河。因此，從說一切有部的「外境實有論」，中觀學派的「反實有論」，到經量部的「表象主義的認識論」，最後，終於引發了世親(Vasubandhu)唯識學的產生。唯識學的開創者世親，在《阿毘達磨俱舍論》中，也曾經以經量部的反實在論(anti-realism)觀點，對說一切有部的實有進行批判，結果則惹來眾賢一系保守勢力的反撲，並寫下了一本維護說一切有部傳統的巨著《阿毘達磨順正理論》(原名《阿毘達磨俱舍論》)，予以反批判。因此，本論文的寫作，就是希望能透過對這四個論證的深入討論，重現出當時說一切有部的論證的真相。

p352

二、有關「三世實有、法體恆存」的論證問題

說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證，主要是從「認識論上的實有」出發，然後導向「存有論上的實有」。事實上，說一切有部的實有論，主要是根據以下的四個論證所成立的，其中包括：第一個論證是以《雜阿含經》的經證為主，屬於「聖言量」的範疇。這一個論證主要是在證明：過去、現在、未來的三世，作為被捨離的對象之前，必須是一種實有的存在；否則的話，即不可能成為一種被捨離的對象了。

第二個論證則是「二緣生識」的論證，這是屬於認識論的範疇。主要是從認識論上的「二緣生識」的觀念出發，證明必須要有認識主體的「六根」(眼、耳、鼻、舌、身、意)，以及認識對象的「六境」(色、聲、香、味、觸、法)，在互相緊密的結合下，才能產生「六識」(眼識、耳識、鼻識、舌識、身

識、意識)的認識作用。

第三個論證其實就是第二個論證的進一步延伸，這就是「識必依境」的論證。換句話說：「六識」的生起，必須要以實有的「六境」作為基礎；不然的話，就會產生所謂「無所緣境」的問題，也就是沒有對象的認識了。事實上，這是不可能的事情。因此，從認識作用(六識)的實有，即可推論到認識對象(六境)的實有，這顯然就是一種從「認識論上的實有」出發，跳躍到「存有論上的實有」的一種論證方式。

第四個論證是一種佛教因果律的論證，屬於業力說的範疇，所謂「已謝業有當果故」。意思是說：善、惡業報的基礎，必須要以實有的三世實有作為基礎，假如三世不是實有的話，則這些因果業報的理論，都將會顯得毫無意義的了。

(一) 《雜阿含經》的經證——存有論的預設

1. 說一切有部的立場：

現在，就讓我們首先討論第一個論證，也就是屬於《雜阿含經》中最有力的經證，這是以「聖言量」的方式出現。誠如《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>中1所說的：

論曰：三世實有。所以者何？由《契經》中世尊說故。謂世尊說，苾芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。

事實上，這裡所引用的《契經》，眾賢在《阿毘達磨順正理論》中說是《杖髻經》，然而，在《雜阿含經》中卻找不到這一本經。因此，我們有理由懷疑所謂的《杖髻經》，其實是說一切有部憑空杜撰出來的一本偽經。真正相關的《契經》，應該是指《雜阿含經》<陰相應>的第十一經；也就是《過去未來無常經》2，其原文是：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「過去、未來色無常，況現在色。聖弟子！如是觀者，不顧過去色；不欣未來色；於現在色厭、離欲、正向滅盡。如是過去；未來受、想、

1 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.104b)。

2 請參閱印順《雜阿含經論會編》〈五陰誦第一〉〈一、陰相應〉(正聞出版社·民國 83 年 2 月重版)p.10-11；或者是《雜阿含經》卷一(大正二·P.1c)。

p353

行、識無常，況現在（受、想、行、）識。聖弟子！如是觀者，不顧過去（受、想、行、）識；不欣未來（受、想、行、）識；於現在（受、想、行、）識厭、離欲、正向滅盡」。

如無常，（如是）苦、空、非我，亦復如是。時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

由此看來：說一切有部在這裡所引用的《契經》，其實就是指《雜阿含經》〈陰相應〉中的第十一經。然而，從《雜阿含經》的經文看來，佛陀只不過是要告誡弟子們，應該：「不顧過去色；不欣未來色；於現在色厭、離欲、正向滅盡。」換言之：這正是教導弟子人如何去厭離過去色、現在色和未來色的根本態度。

然而，說一切有部卻根據這些《雜阿含經》的厭離內容，進一步推論出所謂《杖髻經》的內容說：「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。」換句話說：假如過去色不是實有的話，我們又何必要去厭離過去色呢？假如未去色不是實有的話，我們又何必要去厭離未來色呢？因此，佛陀既然要求弟子要厭離過去色、現在色和未來色，這就證明了過去、現在、未來的三世，其實都是實有的。

在這裡，說一切有部所引用的經證，其實是充滿著一個預設的前題，那就是：當我們在捨棄一個東西之前，必須首先預設被捨棄物的存在；不然的話，則整個捨棄活動的本身，即會顯得毫無意義了。舉一個例子來說，當我們說：「我今天丟掉了一百塊錢。」這一句話的意思是說：你必須先有一百塊錢的存在，然後才能夠談所謂的「我今天丟掉了一百塊錢」；不然的話，則整個丟掉活動的本身，也會顯得毫無意義了。同樣地，當佛陀告誡弟子說：「不顧過去色；不欣未來色；於現在色厭、離欲、正向滅盡」的時候，應該是首先預設了實有過去色、現在色、未來色的存在；不然的話，則整個厭離活動的本身，也會顯得毫無意義了。因此，從佛陀告誡弟子要厭離過去色、現在色、未來色來看，即可證明首先必須要有過去色、現在色、未來色的存在。所以，說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證，即可通過這一種反覆的推論方式得以證成了。

2.世親的批判：

事實上，在《雜阿含經》中，佛陀只不過是告誡弟子們，應該：「不顧過去色；不欣未來色；於現在色厭、離欲、正向滅盡。」而根本就沒有牽涉到過去、現在、未來的三世，是否應該為實有的問題。因此，說一切有部在這裡所使用的經證，其實並不是一種百分之百的「聖言量」，除非說一切有部證明確實有這一本《杖髻經》的存在。事實上，它應該是「聖言量」和說一切有部實有論的預設前題，在交相運作下所產生的結果。他的目的，就是想借用《雜阿含經》的「厭離」觀念，說明了「厭離」活動的本身，必須首先預設了這「厭離物」(三世)的存在。因此，「三世實有、法體恆存」作為「厭離物」的存有論預設，是必須首先成立的。針對這一點，世親在《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>中亦有批判說：

又，彼(說一切有部)所言世尊說故，去、來二世體實有者。我等(經量部)亦說有去、來世，謂：過去世曾有名有、未來當有，有果因故。依如是義說有去、來，非謂去、來如現實有。誰言：彼有如現在世？非如現世？彼有云何？彼有去、來二世自性。此復應詰：若俱是有，如何可言是去、來性？故說彼有。但據曾、當因果二性，非體實有。世尊為遮謗因果見，據曾、當義說有去、來。

原來，世親主要是站在經量部的立場，來重新解釋說一切有部的過去、未來實有思想。他認為：說一切有部所說的「過去的實有」，以及「未來的實有」，其實也可以理解為：過去的「曾有」(bhūta

p354

pū rva)，以及未來的「當有」(bhaviṅhyat)。事實上，過去的「曾有」，在剎那生滅的過程當中即頓成過去，無法復見。因此，過去的法體，都不可能是實有的；至於未來的「當有」，由於尚未出現，因此，無法加以認識行。所以，未來的法體，也不可能是實有的。如此一來，說一切有部的「三世實有、法體恆存」的觀念，在經量部的詮釋之下，已經演變成為一種「過、未無體，現在有」的「二世無」思想了。同時，在眾賢的《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>中，也有保留相信應該是屬於世親的一段言論。例如：

上座於此釋前經言：「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨，乃至廣說。」此說意言：若過去色非過去者，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨，應如現在勤厭離滅；或若過去色自、他相續中非曾領納，不應多聞聖弟子眾勤修厭捨。要曾領納，方可厭捨。未曾領納，何所厭捨？以彼色是過去及過去曾領受故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨。

在這裡，所謂的「要曾領納，方可厭捨。未曾領納，何所厭捨？」應該是屬於世親「過去曾有說」的立場。意思是說：由於過去的曾經擁有，才能夠談現在的厭捨。假如，我們對於過去的事物是從來沒有擁有過的話，那麼，我們到底在厭捨什麼呢？因此，世親是把「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨，乃至廣說」的一段經文，理解為「若過去色自、他相續中非曾領納，不應多聞聖弟子眾勤修厭捨」。由此可知：世親是要把說一切有部的「過去實有說」，轉化為經量部的「過去曾有說」。

3. 眾賢的反批判：

然而，針對世親這一種否定「三世實有」的態度，說一切有部的最終捍衛者眾賢(Saṅghadra；僧伽跋陀羅)，在《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>中，即有提出反駁世親的話說：

若過去色非是過去，不應於中勤修厭捨，應如現在勤厭離滅。此非經意，徒設劬勞。以若彼色非是過去，應是現在？或是未來？是則不應但如現在。此言翻是擾亂《契經》，豈得名為釋經意趣。

這裡所說的「若過去色非是過去，不應於中勤修厭捨，應如現在勤厭離滅。此非經意，徒設劬勞。」這一句話，正是在反駁世親的「過去曾有說」的觀點。意思是說：假如把過去色視作是「曾有」的話，則過去色就會變成不是過去了。由於作為厭離對象的過去色不存在，因此，厭離的活動也就會變得不可能了。所以，世親這一種說法，恐怕都是有違經意，白費心血了。又，假如過去色不像過去的話，那麼，它到底是現在呢？或者是未來呢？總不能說它大概像現在吧！這簡直就是擾亂經意，亂解一通。論中又說：

又，若爾者，經但應言：若過去色非過去，非若過去色非有。又，經次後應作是言：以過去色是過去，非以過去色是有。文既不爾，彼釋定非。若謂前經有如是義：「若過去色非有過去，不應於中勤修厭捨。非於無法可修厭捨，要過去色有過去性，方可於中勤修厭捨。如現在色有現在性，方可於中勤厭離滅。」則與我釋其義無差，彌更顯成過去實有。由此彼釋，徒設劬勞，定不能遮過去實有。

眾賢對世親的反駁是：假如過去色不是過去，是非實有的話。這應該有經文的根據才對！假如沒有經文作為根據的話，則這一種說法肯定就是錯誤的。又根據前一段經文的說法：「若過去色非有過去，不應於中勤修厭捨，非於無法可修厭捨；要過去色有過去性，方可於中勤修厭捨。如現在色有現在性，方可於中勤厭離滅。」這一段經文很有可能就是世親的對經文的詮釋，意思是說：假如過去色不是過去的說，則沒有所謂厭捨的問題。因此，過去色必須要有過去的性質，才能夠談所謂的「厭捨」。這

就好比現在色有現在的性質，才能夠談勤厭離滅。而眾賢則認為，這跟說一切有部的立論，根本就沒有兩樣的。

p355

事實上，說一切有部跟經量部的最大差異，主要是在於「實有論」與「反實有論」之間的差異。就拿「厭捨」的問題來說吧！站在說一切有部的立場：所謂的「厭捨」，必須要以實有的對象作為基礎。而經量部則認為：所謂的「厭捨」，不必然要以實有的對象作為基礎。因此，在過去的「曾有」，以及未來的「當有」情況下，還是可以成立所謂「厭捨」的活動。然而，經量部這一種「反實有論」的論調，對於說一切有部的保守主義者眾賢來說，是相當不能接受的。因此，眾賢曾經批評這一種論調說：「若非實有，厭捨唐捐」。如論中所說的：

彼第二釋前所引經，少有彼經所說義趣。謂曾領納，應勤厭捨；未曾領納，何所厭捨？然不知彼作是釋經，欲如何遮過去實有。若非實有，厭捨唐捐？釋《杖髻經》亦不應理，無法不成因緣性故，彼隨界言無所詮故，一剎那宗無相續故，無法不能招異熟故，不爾，生死應無窮故。由此我說：實有去、來。

原來，眾賢主要是認為：世親是不應該用這種方法來解釋《杖髻經》的。因為，一切的因果業報、剎那生滅的種種現象，都必須要在「實有論」的情況下才能得以成立。而在「非實有論」的情況下，這些因果業報、剎那生滅的種種現象，都是不可能發生的。由此證明：《杖髻經》所言的「三世實有、法體恆存」的理論，是一切現象得以成立的必要條件。

（二）「二緣生識」的論證——認識論的預設

1.說一切有部的立場：

說一切有部的「三世實有、法體恆存」的第二個論證，其實就是屬於認識論上「二緣生識」的論證。所謂的「二緣生識」，就是指：認識活動的本身，必須首先預設了認識主體的「六根」（眼、耳、鼻、舌、身、意）和認識對象的「六境」（色、聲、香、味、觸、法），才能產生「六識」（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）的認識作用。因此，站在根(indriya)、境(artha)和合才能生識(vij-āna)的觀念來說：當眼根看到色境的時候，於是就產生了眼識；當耳根聽到聲境的時候，於是就產生了耳識；當鼻根嗅到香境的時候，於是就產生了鼻識；當舌根嘗到味境的時候，於是就產生了舌識；當身根碰到觸境的

時候，於是就產生了冷、熱的身識；當意根想像到屬於概念、印象的法境時，於是就產生了意識。所以，從「二緣生識」的角度而言：假如，作為過去、未來的根、境是非實有的話，則識的認識作用，也將成為非實有了。然而，根據前面第一個論證，已經證明了三世的存在，因此，理論上就應該有通於三世的六境存在，作為認識作用的基礎。誠如《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>中 3 所說的：又，具二緣識方生故。謂《契經》說：「識二緣生。」其二者何？謂：眼及色，廣說乃至意及諸法。若去、來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。已依聖教證去、來有，當依正理證有去、來。

事實上，這裡所說有關「識二緣生」的《契經》，應該就是指《雜阿含經》<陰相應>的第九八經，也就是指《觀察經》4，其原文如下：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「常當修習方便禪思，內寂其心，如實觀察。云何如實觀察？如實知此色，此色集，此色滅。此受、想、行、識，此(受、想、行、)識集，此(受、想、行、)識滅。云何色集？受、想、行、識集？緣眼及色，眼識生；三事和合生觸。緣觸生受，

3 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.104b)。

4 請參閱印順《雜阿含經論會編》<五陰誦第一><一、陰相應>(正聞出版社·民國 83 年 2 月重版)p.110；或者是《雜阿含經》卷三的第六八經(大正二·P.18a)。

p356

緣受生愛，乃至純大苦聚生，是名『色集』。如是，緣耳、鼻、舌、身、意，緣意及法，生意識；三事和合生觸。緣觸生受，緣受生愛，如是乃至純大苦聚生，是名『色集』、『受、想、行、識集』。云何色滅？受、想、行、識滅？緣眼乃至色，眼識生；三事和合生觸。觸滅則受滅，乃至純大苦聚滅。如是耳、鼻、舌、身、意，緣意及法，意識生；三事和合生觸。觸滅則受滅、愛滅，乃至純大苦聚滅，是名『色滅』、『受、想、行、識滅』。是故，比丘！常當修習方便禪思，內寂其心。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

在這一段經文中，就有談到有關「緣眼及色，眼識生；三事和合生觸」、「緣意及法，生意識；三事和合生觸」、「緣眼乃至色，眼識生；三事和合生觸」，以及「緣意及法，意識生；三事和合生觸」

的經文，其實正是「二緣生識」，以及「根、境、識三和合生觸」的最佳說明。事實上，從這一段經文看來，我們還是找不到有關「三世實有」的證據。

2. 世親的批判：

對於有關「二緣生識」的問題，世親所提出的一個質疑就是：作為認識主體的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根的前五根，去認識作為認識對象的色境、聲境、香境、味境、觸境的前五境，從而產生作為認識作用的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的前五識。這一種說法，在實有論情況下，還算勉強說得過去。然而，當意根去面對法處的時候，是否還是要以實有的法處作為認識的基礎呢？則頗值得深思。針對這一點，世親在《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>5 中亦有批判說：

要具二緣，識方生故，去、來二世，體實有者。應共尋思：意、法為緣生意識者。為法如意作能生緣？為法但能作所緣境？若法如意作能生緣，如何未來百千劫後當有彼法？或當亦無為能生緣，生今時識？又涅槃性違一切生，立為能生，不應正理。

世親在這裡指出：在「二緣生識」的情況下，法處是否可以看成跟意根一樣，都可作為認識主體的「能生緣」；或者是可作為認識對象的「所緣緣」呢？假如把法處看作跟意根一樣，都是認識主體的「能生緣」的話，那麼，在百千劫的時間之後，它是否依然存在呢？也頗成疑問了。因此，把法處看作跟意根一樣的「能生緣」，這是相當不合理的。

3. 眾賢的反批判：

針對世親所作的批判，眾賢還是依然重申說一切有部的「二緣生識」的根本立場，證明「三世實有」的命題，是完全正確的。如《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>6 中所說的：

又，具二緣識方生故。謂《契經》說：識二緣生。如《契經》言：「眼、色為緣，生於眼識；如是乃至，意、法為緣，生於意識。」若去、來世非實有者，能緣彼識，應闕二緣。

經主此中作如是說：「今於此義，應共尋思：意、法為緣生意識者。為法如意作能生緣？為法但能作所緣境？若法如意作能生緣，如何未來百千劫後當有彼法？或當亦無為能生緣，生今時識。又，涅槃性違一切生，立為能生，不應正理。若法但能為所緣境，我說：過未亦是所緣。」經主此言，乖於論道。

謂對法者(abhidharmika)作如是言：「佛說二緣，能生於識。此則唯說實及假依，為根，為境，方能

生識。二唯用彼為自性故，非無可為二緣所攝。」由此知佛已方便遮無為所緣，識亦得起，既緣過、未，識亦

5 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.105a-b)。

6 《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>(大正二九·P.627c)

p357

得生，故知去、來體是實有。宗承既爾，而經主言：如有、無亦能為所緣境者。但違戾佛，非對法宗。眾賢認為：世親提出法處是否可以作為能生緣或所緣境的問難，是相當不合理的。因為，站在說一切有部的立場來說：我們還是可以依照「和合假，假依實」的推論邏輯，證明「二緣生識」的正確性。所以，凡是不接受「和合假，假依實」的推論邏輯，都不可稱為說一切有部的「毘婆沙師」(Vibhāṣika)。因此，按照說一切有部的認識論來說：「佛說二緣，能生於識。此則唯說實及假依，為根，為境，方能生識。二唯用彼為自性故，非無可為二緣所攝。」意思是說：所謂的「二緣生識」，是必須要在「和合假，假依實」的基礎下來討論的。所以，作為認識主體的根，以及作為認識對象的境，都必須要在實有的情況下，才能產生實有的認識作用——識(vij-āna)。否則的話，就會成為了「無所緣境」，也就是：沒有對象的認識。因此，眾賢認為：世親的「過去曾有說」，以及「未來當有說」，都是根本違反說一切有部「毘婆沙師」的立場。

(三) 「識必依境」的論證——從認識論到存有論的預設

同時，第三個論證，其實就是作為第二個論證的進一步延伸，所謂「識必依境」的意思是指：「認識作用」(vij-āna；識)的生起，必須要以「認識對象」(artha；境)的存在作為基礎，不然的話，則整個「認識作用」也將無法成立。倘若通於過去、未來等色、聲、香、味、觸、法的六種「認識對象」是不存在的話，則會產生「沒有對象的認識」(無所緣識)。由於作為「認識對象」的境是不存在，因此，作為「認識作用」的識，也就無法成立了。誠如《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>中 7 所說的：

以識起時，必有境故。謂：必有境，識乃得生；無則不生，其理決定。若去、來世境體實無，是則應有：無所緣識。所緣無故，識亦應無。

事實上，「認識作用」(識)的生起，必須要以「認識對象」(境)的作為基礎，這是毫無疑問的。然而，現在的問題是：「認識作用」(識)的實有，是否必然要以「認識對象」(境)的實有作為前題，則是相當值得懷疑的。誠如梶山雄一在《龍樹與中後期中觀學》8一書中說：

倘若過去與未來的對象非實在，則人對有關過去與未來的東西的認識，便變成沒有對象了。但是，沒有對象的認識是不可能的。依此，我們可思考過去與未來的東西，即表示這些東西是實在的。

在這裡，我們可以很輕易地發現到：說一切有部都喜歡經常地把「存在」(existence)跟「實體」(substance)這兩個概念，劃成一個等號。換句話說：凡是存在的，就必然是實體的；凡是實體的，就必然是存在的。誠如世友(Vasumitra)在《異部宗輪論》9所說的：

說一切有部本宗同義者謂：說一切有部諸是有者，皆二所攝：一、名；二、色。過去、未來體亦實有，一切法處皆是所知(j-eya；所認知的對象)，亦是所識(vij-eya；所認識的對象)及所通達(abhivij-eya；完全所認識的對象)。

因此，這裡所說的一切有，就是指：名、色的實有，當然也就是指：五蘊、十二處、十八界的實有。由於這綿延過去、現在、未來的一切法體都是實有的，所以，這些眼、耳、鼻、舌、身、意；色、聲、香、味、觸、法的一切法處，都可以作為我們所認知、所認識、完全所認識的對象。

事實上，把「認識」與「實體」這兩個概念劃成等號，這些都是實在論者(substantialist)所經常

7 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.104b)。

8 請參閱梶山雄一著，吳汝鈞譯《龍樹與中後期中觀學》(文津出版社·2000年12月初版)p.35。

9 《異部宗輪論》(大正四九·P.15)

p358

犯的錯誤；而對於一個表象主義者(representationalist)來說：「認識」與「實體」這兩個概念，不必然是要密不可分；或者是完全相等的。因為，我們也同樣可以有「非實體的認識」(nonsubstantial existence)的概念，而不會顯得矛盾的。

1.世親的批判：

假如把法處看作是認識對象的「所緣境」的話，則過去與未來，也同樣可以作為所緣了。然而，由於過去是「已生已滅」，在剎那生滅的過程當中，即不復存在；而未來又是「未生未滅」，根本就是尚未發生的事件，則又如何成為「所緣境」呢？因此，世親認為：只有把過去的事物看作是印象中的「曾有」；而把未來的事物，看作是將要發生的「當有」。如此一來，法處作為「所緣境」的情況，才有可能成立。如《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>10中所說的：

若法但能為所緣境，我說：過、未亦是所緣。若無，如何成所緣境？我(世親)說：彼有如成所緣。如何成所緣？謂：曾有、當有。非憶過去色、受等時，如現分明，觀彼為有。但追憶彼曾有之相，逆觀未來當有，亦爾。謂：如曾現在所領色相，如是追憶過去為有；亦如當現在所領色相，如是逆觀未來為有。若如現有，應成現世。若體現無，則應許有緣無境識，其理自成。

在這裡，說一切有部認為：當我們在憶念過去的色、受、想、行、識等五蘊活動的時候，這一種感覺，是如同現在那樣的歷歷分明，因此，就說過去色是實有的。然而，世親則認為：當我們在憶念過去色的時候，事實上，我們只不過是在憶念過去「曾有」的表象，同時也在逆推未來「當有」的表象。這也就是所謂的「非憶過去色、受等時，如現分明，觀彼為有。但追憶彼曾有之相，逆觀未來當有」的意思。所以，在世親的觀點認為：說一切有部是錯把過去「曾有」的表象，執著為過去的實有；同時，也錯把未來「當有」的表象，執著為未來的實有。因此，所謂「三世實有，法體恆存」，其實都是一種把表象實有化的思想結果罷了。

2.眾賢的反批判：

同時，針對有關「無所緣境」的問題，眾賢在《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>11中即有說：**對法諸師，承佛意旨，置於心首，咸作是言：「過去、未來，決定實有。」所言此義，應共尋思。應共此中，尋思何法？意為意識所依生緣，法為所緣能生意識，所依緣別，生緣義同，佛說：二緣能生識故。如所依闕，識定不生；所緣若無，識亦不起，二種俱是識生緣故。於明了義，何所尋思？若謂意根與所生識一類相續無間引生，可名能生。法不爾者。眼根及色，望眼識生，應非能生，彼非眼識一類相續無間引故。**

在這裡，眾賢對世親的反駁是：沒有對象的認識是不可能的。所謂「如所依闕，識定不生；所緣若無，

識亦不起。」意思是說：識的生起，必然要以根(認識主體)、境(認識對象)作為所依。假如，作為認識主體的根，與作為認識對象的境不是實有的話，則會形成沒有對象的認識。然而，沒有對象的認識是不可能的，因此，我們之所以能夠認識對象，這就足以證明認識對象一定是實有的。同時，眾賢對於世親依經量部所說的以意識流的相續來說明過去的「曾有說」，以及未來的「當有

10 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.105b)。

11 《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>(大正二九·P.627c)

p359

說」，都是以「反實有論」作為前題的論述，其實都是不合理的論證。最後，眾賢即重申「識必依境」的主張，作為「三世實有」的明證。如《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>12 中即有說：

又，一切識必有境故。謂見有境，識方得生。如世尊言：「各各了別彼彼境相，名識取蘊。」所了者何？謂：色至法。非彼經說：有識無境。由此應知：緣去、來識，定有境故，實有去、來。

在這裡，眾賢是透過世尊所說有關五取蘊中「識取蘊」的功能，就是：各各了別彼彼境相。意思是說：「識取蘊」主要是以了別外境的相作為它的功能。因此，識的作用，就是要以外境作為認識的對象。由於沒有對象的認識是不可能的，由此證明：貫通於三世的外境，一定都是實有的。

(四) 「因果業報」的預設論證

根據佛教因果業報的法則：我們過去所造的種種業力，雖然都會在剎那生滅的過程當中頓成過去，然而卻會在未來開花結果，這就是所謂的「已謝業有當果故」。因此，假如沒有過去恆存的法體，則不可能產生未來的善、惡果報。所以，業因在過去是存在的，由此證明：過去應該是實有的；業果在未來必會受報，由此證明：未來也應該是實有的。誠如《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>中 13 所說的：

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。由此教理，

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。若人唯說：有現在世及過去世未與果業，說無未來及過去世已與果業，彼可許為分別說部，非此部攝。

然而，在這裡我們不禁又產生一個疑問：到底在因果業報與「三世實有」之間，是否有一種必然的等同關係呢？換句話說：到底是因果業報必須要以「三世實有」作為基礎，才能存在呢？或者是只有「三世實有」，才能保證因果業報的存在呢？事實上，因果業報的存在，的確是一個不爭的事實。然而，是否代表了「三世實有」也是一個不爭的事實呢？這就相當值得討論了。

從這四個有關「三世實有、法體恆存」的論證中，我們不難發現到：在說一切有部的論證當中，其實到處都是充滿著這一種實有論的預設前題。而這一種預設前題，幾乎都可作為整個說一切有部的認識論和存有論的基礎。無怪乎說一切有部會說：「若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。若人唯說：有現在世及過去世未與果業，說無未來及過去世已與果業，彼可許為分別說部，非此部攝。」意思是說：說一切有部的「三世實有、法體恆存」思想，幾乎已經成為了一個意識型態的標籤。因此，凡是認同這一個標籤的人，才有資格稱為說一切有部。所以，如果是不認同這一個標籤的人，則只能稱之為「分別說部」了。

1.世親的批判：

針對有關過去的業因，能感生未來的業果問題。世親的觀點是比較傾向於經量部(Sautrāntika)的「思種子說」(cetanābījavāda)，以心的相續(saṃvāna)、轉變(parivāna)、差別(bheda)來說明因果業報的問題。有關這一點，世親在《阿毘達磨俱舍論》的<破我品>中，都已經有詳細的討論過。因此，世親認為：假如承認過去、現在、未來的三世是實有的話，則在任何時間，一切因果業報的本

12 《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>(大正二九·P.6287c)

體，都將會成為恆常不變的了。試問這一種恆常不變的業報本體，又該如何去產生感果的功能呢？《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>14中所說的：

非經部師作如是說：即過去業能生當果。然業為先所引相續，轉變差別，令當果生。彼〈我品〉中當廣顯示。若執實有，過去、未來，則一切時果體常有。業於彼果有何功能？若謂能生，則所生果，本無今有，其理自成。若一切法，一切時有。誰於誰有能生功能？

承如說一切有部所說的：「過去業能生當果。」這裡所說的「生」(jāti)，在實有論的情況下，到底又是如何的生呢？假如業果之前是沒有的，而現在卻變成有的話，那麼，這一種前後的變化，還可以說是實有的嗎？假如一切萬物，在任何時間當中都是實有，那麼，又是誰去「生」這一個未來業報的功能呢？世親這一種責難，對於實有論者來說，真是一針見血。然而，眾賢對於世親的批判，也是毫不示弱的。

2. 眾賢的反批判：

為了要反駁世親以經量部的「思種子說」來取代說一切有部的「三世實有說」，眾賢在《阿毘達磨順正理論》卷五十一〈辯隨眠品〉15 中即一再重申說一切有部的根本立場說：

又，已謝業有當果故。謂：先所造善、不善業，待緣招當愛、非愛果。思擇業處，已廣成立。非業無間，異熟果生；非當果生時異熟因現在。若過去法，其體已無，則應無因有果生義；或應彼果，畢竟不生。由此應知：過去實有。

由此可知：眾賢的意見還是認為，假如不承認「三世實有、法體恆存」，則一切因果業都即將成為不可能了。同時，針對世親在《阿毘達磨俱舍論》中所提出的「思種子」理論，眾賢曾提出相當嚴厲的反批判。如《阿毘達磨順正理論》卷五十一〈辯隨眠品〉16 中所說的：

經主於此作如是言：非經部師作如是說，即過去業能生當果。然業為先所引相續，轉變差別，令當果生。譬如世間種生當果，謂如從種，有當果生，非當果生，從已壞種；非種無間，有當果生。然種為先所引相續，轉變差別，能生當果。謂：初從種，次有芽生葉，乃至花，後後續起。從花次第，方有果生。而言果生從於種者，由種所引展轉傳來，花中功能生於果故。若花無種所引功能，應不能生如是類果。如是從業，有當果生；非當果生，從已壞業；非業無間，有當果生。然業為先所引相續，轉變差別，能生當果。

這裡所說的經主，其實就是指世親本人。因為世親在《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉17 中以「業為先所引相續，轉變差別，令當果生」的經量部「思種子說」，來取代說一切有部的「三世實有、法體恆存」理論，惹來了眾賢的極大不滿。然而，有關世間業力的從種子發芽生葉，開花結果來說，

是否就表示了業力從此就可以相續呢？這也正是眾賢質疑世親的地方。誠如《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>18中所說的：

業相續者謂：業為先，後後剎那，心相續起。即此相續後後剎那，異異而生，名為「轉變」。即此轉變，於最後時，有勝功能，無間生果，異餘轉變，故名「差別」。如是等理，准前應知。此說如前思擇業處，已曾遮遣，今因義便，理未盡者，復應廣破。且業為先，心後續起，名「業相續」，理必不然。以業與心，有差別故。言差別者，謂：業與心體類及因，皆有異故。體有異者，相各別故。類有異者，心、心

13 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.104b)。

14 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.106a)。

15 《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>(大正二九·P.629a-b)

16 《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>(大正二九·P.629b)

17 《阿毘達磨俱舍論》卷二十<分別隨眠品>(大正二九·P.106a)。

18 《阿毘達磨順正理論》卷五十一<辯隨眠品>(大正二九·P.629b)

p361

所法，類各別故。因有異者，因二，因三而得生故。此既有異，如何可言：後心續生，是業相續。又，心與業俱時而生，辯俱有因，及於餘處，已廣成立。於思相續、識相續中，曾不見有自類相續，俱時而起，故知業、心，非一相續。

這裡所說的「業相續者」(Karma-saṃśāna)，主要是指經量部的業力與心的相續理論。因此，所謂的「轉變」，梵文是 pariśāma，這是指：業力的轉移透過心的前後剎那生滅，相續而生起，這就是轉變。同時，這一種轉變，在最後的階段，就會產生各別的感受功能，這就是所謂的「差別」(bhada)。所以，經量部就是透過這一種業力的轉變、差別方式，來說明業力在未來會有感果的功能。

然而，眾賢的質疑是：業與心是兩種不同類的東西，在剎那生滅的過程當中，彼此是各別差異的。因此，所謂的「後心續生，是業相續」，這一種業與心的異類同時相續，又是如何可能呢？所以，眾賢認為：業與心的異類同時相續，是根本不可能成立的。事實上，眾賢對於經量部的批判，倒是相當強詞奪理的。然而，他對於自己所維護的說一切有部，其理論破綻，卻又是視若無睹的，這真是一種雙重標準的思惟模式，實在使人感到遺憾的。

三、結論

綜合以上的分析，我們可以獲得以下的幾項重點：

第一個論證其實是充滿著相當多存有論預設的論證，因此，並不算是一個嚴格的經證。同時，所謂的《杖髻經》，根本就不存在，而我們所能找到的，其實只有《雜阿含經》〈陰相應〉的第十一經；也就是《過去未來無常經》。而在這一本經中，僅有所謂的「不顧過去色；不欣未來色；於現在色厭、離欲、正向滅盡」，根本就沒有所謂的「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。」所以，第一個論證，根本就不應該有聖言量的地位。

第二個是屬於認識論上「二緣生識」的論證，它主要是根據《雜阿含經》〈陰相應〉第九八《觀察經》中有關「緣眼及色，眼識生；三事和合生觸」，以及「緣意及法，生意識；三事和合生觸」而來的論證。然而，我們卻找不到有關實有論的必然證據，因為根據表象主義，我們也可以同樣獲得「二緣生識」的結論。

第三個其實就是從認識論到存有論的預設論證，也就是所謂「識必依境」的論證。說一切有部由此而導出「外境實有論」的主張，然而，眼識所依的外境，到底是否必然是一種實有，倒是可以值得討論的。因為，假如把外境視為一種表象，同樣也可以成立「識必依境」。

第四個是「因果業報」的預設論證，從已謝業有當來果的角度，同樣地，也不必然要導出實有論的結果。因為，從經量部的「思種子說」來看，也同樣可以建立這一種「因果業報」的理論。

誠如上文所說的：說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證，主要是從「認識論上的實有」出發，然後導向「存有論上的實有」。事實上，說一切有部的「三世實有，法體恆存」的理論，不但是可以

作為「認識論上的實有」，同時，也可作為「存有論上的實有」。於是，就引發了中觀學派與說一切有部相當有名的「空、有之爭」。因此，經量部的出現，其實就是反映了說一切有部的內部，由於受到了《般若經》和中觀學派「反實有論」思想的啟發，反對說一切有部所主張的「外境實有論」，而主張「表象主義的認識論」。所以，唯識學的開創者世親，在《阿毘達磨俱舍論》中，也曾經以經量部的反實在論觀點，對說一切有部的「三世實有、法體恆存」理論進行嚴厲的批

p362

判，終於惹來眾賢一系保守勢力的反撲，並寫下了《阿毘達磨順正理論》，予以反批判。

事實上，從說一切有部提出「三世實有、法體恆存」的「外境實有論」，到世親以經量部的「表象主義的認識論」進行批判，以及眾賢的反批判。我們都可以清楚地看到：佛教的思想發展，從原來的唯物傾向，已經慢慢地朝向唯心的方向發展，而這一種發展，其實也就是淵源自佛教內部對於有關「三世實有、法體恆存」的論爭中所促成的。因此，研究說一切有部的「三世實有、法體恆存」的思想演變，對於理解佛教思想的發展規律，的確是相當重要的。
