

世親、衆賢對「三世實有」思想 所據「認識條件」的論辯

文化大學哲學系博士生 陳世賢

*本文係 2005 年悲廣文教基金會得獎論文

「三世實有」是說一切有部對於「法體」與「時間」關係的一種見解。世親（Vasubandhu）《俱舍論》所彙整有部「三世實有」思想賴以成立的四個論據中，第二個論據是以一切佛教部派所遵奉的「阿含經」為佐證，經中說到「識二緣生」，認識活動必須俱備「感官」與「認識對象」才能產生。有部便依此推論：我們既然能生起對過去、未來有為法的認識，所以必有「存在」的過、未有為法，來作為此一認識的「對象」。這裡所謂過、未有為法的「存在」意義，乃是根據「法體（svabhāva）存在」而被賦予。相較於前一論據訴諸權威，「三世實有」思想的第三個論據則是從「道理」（yukti）考量。有部認為「識必有境」，認識必定以「存在」（sat）為對象。據此，我們對過、未有為法的認識，必定以「存在」的過、未有為法為對象。更精確地說，「不在現前」的過、未有為法，它們的「法體存在」，而能成為認識的對象。

如前所示，「三世實有」思想的第二論據——「識二緣生」，與第三論據——「識必有境」，都在表述認識活動的生起需要哪

些條件，有部依據這些認識條件的預設，進一步證明有為法的「法體」在過去、未來的存在。《俱舍論》對這兩個論據的批判是連貫的，可被視為一個整體，因此，本文特別把它們合併論述。本文的主旨，即在探討站在經部立場的世親《俱舍論》，以及維護有部學說的衆賢（Saṃghabhadra）《順正理論》，如何針對「認識所需條件」論辯「三世實有」的成立與否。

第一節 認識所需條件與「三世實有」的證明

（一）有部對認識所需條件的說明

1. 「識二緣生」

有部主張：認識活動的產生，乃是以「感官」和「對應的對象」作為必要條件，例如眼識的產生，必有眼根作為憑藉，必有色境作為對象，所謂「識二緣生」¹。這樣的看法是根據《雜阿含經》第 214 經而來：

世尊告諸比丘：有二因緣生識。何等為二？謂：眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法。²

有部把「有二因緣生識」理解為對認識活動產生的限定。安慧（Sthiramati）《阿毘達磨俱舍釋廣註真實義》解釋有部的見解：如果「識二緣生」的限定不存在，而認為即使對象不存在，認識也生起的話，那麼為什麼不認為即使盲人的所依（眼根）不存在，

¹ 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29，頁 104 中。AKBh, p.295, 14.

² 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，大正 2，頁 54 上。

其眼識也生起？³ 這是以盲人為例，顯示所依感官不存在，認識便不能生起，來類比對象不存在，認識也不能產生，由此表明認識活動產生的條件限定。《成實論》也記載同樣的說法：「要以二法因緣，故識得生：一、依，二、緣。若當無緣而識生者，亦應無依而識得生。然則二法無用，如是亦無解脫，識應常生，是故知識不行於無」⁴。在有部看來，如果認識的生起不加以條件的限定，那麼便會有「識應常生」的過失，這樣一來，也就沒有止息一切心識活動的滅盡定，依滅盡定而得的解脫也成為不可能的了。

2. 「識必有境」

這是「三世實有」思想的第三個論據，也是所謂的「第一理證」。「識必『有境』(sad-viṣaya)⁵」是說：認識必以「存在(sat, 有)」為「對象(viṣaya, 境)」。《俱舍論》記述有部看法，說：當對象存在的時候，認識生起；當對象不存在的時候，

³ “ gal te khyad par med par brjod kyañ / yul med par yañ rnam par śes pa skye bar rtog na ni / de ltar na loñ ba la sogs pa rnam la rten med par yañ rnam par śes pa skye bar ci ste mi rtog // ” (Peking Edition, Tho 270b8~271a1; Derge Edition, Do 135b2)

相似的說法亦見於《順正理論》：「若許有覺離境而生，亦應許有離所依覺，則應生盲等、有眼等，覺生差別因緣不可得故」(大正 29, 頁 622 中)。

⁴ 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》，〈有相品〉第 19，大正 32，頁 254 上。

⁵ AKBh, p.295, 17.

認識不生起。(sati viṣaye vijñānaṃ pravartate nāsati)⁶ 玄奘譯為：「必有境，識乃得生，無則不生」，並在後面補加「其理決定」一語，顯示有部認為「識必有境」是道理上必然如此的。⁷ 在稱友(Yaśomitra)《阿毘達磨俱舍論明瞭義釋》中，可看到有部對「識必有境」的說明：「意識就是以『存在』為對象，因為〔意識〕以取境作為自性的緣故」。⁸ 此外，蓮華戒(Kamalaśīla)《攝真性難語釋》(Tattvasaṅgrahapañjikā)也提到有部的觀點：「認識以對應事物的了別為本性，當所知境界不存在的時候，沒有任何東西可被這〔認識〕所知，因此，也就沒有認識」。⁹ 從上述可知，有部從對認識本性的考量為出發點，認為認識的本性在於取得「對應事物」而加以了別，藉此證成「識必有境」。

(二) 有部對「三世實有」的證明

1. 以「識二緣生」證明

首先必須特別說明的是，在《俱舍論》的梵本與漢譯本中，都只簡略地使用「過去(世)」(atīta)與「未來(世)」(anāgata)這兩個詞彙，來表達過、未「有為法」或是其「法體」。常識上

⁶ AKBh, p.295, 18.

⁷ 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29，頁 104 中。

⁸ “ sad-ālamānam eva mano-vijñānam / upalabdhi-svabhāvatvāt / ” (AKV, p.469, 15~16)

⁹ “ tathā hi prativastu vijñāpty-ātmakaṃ vijñānam asati ca jñeye na kiñcid anena jñeyam ity avijñānam eva syāt / ” (TSP, p.616, 5~6) 此文與《順正理論》所說相同：「能了境是識自性，所識若無，識何所了？」(大正 29，頁 622 中)

我們不會認為已經消逝或尚未發生的事物是「存在」的，所謂「存在」指涉當下此刻的事物。然而對有部來說，它們認為過、未有為法是「存在」的，過、未有為法的「存在」乃是立基於「法體存在」此一意義而說。

有部如何以「識二緣生」證明「三世實有」呢？由於聲聞佛教學派大多承認現在有為法法體的存在，所以有部「三世實有」的論證便側重在過、未有為法法體的存在。有部說：「若去、來世非實有者，能緣彼識應闕二緣」¹⁰。這是說：如果過去、未來有為法（的法體）不存在，而事實上我們又能擁有對過、未有為法的認識，那麼這就成為對象不存在的認識，不具備經典所說的兩種認識條件；由於這違反經典所教示的真理，所以過、未有為法應「存在」，亦即「法體存在」。

2.以「識必有境」證明

在《俱舍論》中，有部的證明如下：「若去、來世境體實無（yadi *cātītānāgatam* na syād），是則應有『無所緣識（asad-ālambanam vijñānam）』；所緣無故，識亦應無」¹¹。上述文句在現存梵本中並沒有「體」（svabhāva 或 dravya）一詞，這是玄奘根據文義所補充的。上文是說：我們能夠認識過去與未來的有為法，如果它們「不存在」（亦即「法體不存在」）的話，那麼，便會有「以非存在為對象的認識」；但是，「認識必以存在為對象」（「識必有境」），這是**道理上決定如此**的，「以非

¹⁰ 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29，頁 104 中。

¹¹ 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29，頁 104 中。AKBh, p.295, 18~19.

存在為對象的認識」是不可能的，所以過、未有為法必定是「存在」（亦即「法體存在」）的。

有部用認識論進路證明「三世實有」，在《攝真性難語釋》中，還有以下一則，大意为：如果過去和未來有為法（的法體）不存在，對修行者來說，關於過去和未來的區別認識，如「頂生王¹²（Māndhātā）曾是淨德王（Brahmadatta）」與「轉輪聖王 Śaṅkha 將成為彌勒如來」等等，這種區別認識將是不可能的；差異不存在於「虛無的事物」（asat）之中，因此，過去、未來諸法，不是「遣除實體的『色』」（dravya-pratiṣedha-rūpās）。¹³ 對有部來說，「差異」（vibhāga）這個概念是和「存在」緊密連繫的，對差異之「區別認識」的產生乃是奠基在「存在」上面；我們既能夠清楚區別**不在現前**的過去與未來有為法，了解它們之間的差異，這必然是因為它們的「法體」（svabhāva）或「實體」（dravya）¹⁴ 存在，而能作為被我們比較的依據。

¹² 頂生王乃印度遠古時代的轉輪聖王。

¹³ “ kiñ ca āsīn māndhātā brahmadattaḥ bhaviṣyati śaṅkhaś cakravartī maitreyas tathāgataḥ ity ādinā vibhāgena yoginām atītādi-*viṣayaṃ* vibhaktam vijñānam na syāt / na hy asatam vibhāgo 'sti yasmād atītānāgatā bhāvāḥ śrīharṣādayo na dravya-pratiṣedha-rūpāḥ adhva-saṃgrhīta-rūpādītenōpadiṣṭatvād vartamānavat / ” (TSP, p.616, 12~15)

¹⁴ 在《俱舍論》中，svabhāva 與 dravya 被當作同義語使用，參見櫻部建，〈玄奘譯俱舍論における「體」の語について〉，《印度學佛教學研究》2 卷 2 號，1954.3，頁 265。

第二節 世親對「三世實有」思想所據「認識條件」的批判

世親《俱舍論》反對有部「三世實有」思想，他所採取的批判方式，是鎖定此一思想賴以成立的論據，把評擊集中在這些論據上，當這些理論根基被破除後，「三世實有」思想自然也就崩落瓦解而不能成立了。本節主旨，即在詳論世親如何透過對有部「識二緣生」、「識必有境」等認識條件的批判，達到證成「三世實有」之錯謬的目的。

(一) 「識二緣生」的檢討

有部把「識二緣生」的經句解讀為對認識活動生起的條件限定，主張認識必然依據感官與對應的對象這二種條件或原因而產生。不認同有部觀點，世親探討「意根」和「法境」在「意識」生起過程中扮演的角色，以此檢討「識二緣生」的必然性。這裡所謂「法境」的內容包括受、想、行、無表色、虛空無為、非擇滅無為、涅槃等七種，「意根」則指不間斷地引生後念的前念。¹⁵ 世親問：在「識二緣生」這個概念中，「法境」是否像意根一樣，是能使意識生起的原因（「能生緣」，janakaḥ pratyaya）呢？或者「法境」僅僅是對象而已（「但能作所緣境」，ālambana-mātra）？

¹⁶ 世親接著說：如果「法境」像意根一樣，是能使意識生起的原因

¹⁵ 參見玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29，頁 4 上~中。

¹⁶ 玄奘譯為：「又彼所說，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？」（大正 29，頁 105 中）AKBh, p. 299, 16~18.

因，那麼在久遠以後才生起或根本不生起的「法境」，如何能作為我們「當下」對此「未來法境」之「想像性認識」的能生原因呢？¹⁷ 上述所說表明兩點意涵：第一、所謂 A 生 B，A 與 B 必須是連續的，沒有時間上的隔斷；如果兩者之間有時間上的隔斷，我們從何能判斷 B 為 A 所生呢？¹⁸ 第二，我們能於「現在」生起對久遠「之後」才生起的事物的想像，如果此種認識對象是使想像生起的「原因」的話，這無異於把時間上較「後」發生的事物，當成時間上較「前」生起之想像性認識的原因，稱友指出：「對在前的結果而言，在後的原因是不合理的」¹⁹。

世親又舉「涅槃」為例，說明「法境」不是能使意識生起的「原因」。在世親看來，作為「法境」其中一個項目的「涅槃」，它意味「一切生起的滅壞」（sarva-pravṛtti-nirodha）²⁰，「涅槃」和「生」的概念完全相違，它不應使意識「生起」，怎能把它當作「能生的原因」呢？²¹

世親上述所舉「未來法境」與「涅槃」兩例，意在表明：在

¹⁷ 玄奘譯為：「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？」（大正 29，頁 105 中~下）

¹⁸ 《順正理論》指出《俱舍論》關於「法」不是「能生緣」的意涵：「若謂『意根與所生識，一類相續無間引生可名能生，法不爾』者，……」（大正 29，頁 628 上）。

¹⁹ “na hi pūrvakālīnasya phalasya paścātkaḷīno hetur yujyate iti /” (AKV, p.474, 13)

²⁰ AKBh, p.299, 20.

²¹ 玄奘譯為：「涅槃性違一切生，立為能生，不應正理」（大正 29，頁 105 下）。稱友解釋說：「涅槃由於滅盡之故，不應使認識生起」（“nirvaṇaṃ hi vijñānaṃ niruddhān na janayet /” AKV, p.474, 14）。

「意根」——「法境」——「意識」這三者的關係中，「法境」**並不是**意識的「能生原因」（「能生緣」，janakaḥ pratyaya），這顯示出，「識二緣生」這種認識活動**生起**的條件或**原因**限定，不是必然的。關於「識二緣生」之不具必然性，蓮華戒《攝真性難語釋》指出，有兩種認識——「有所緣」（sālabana）和「無所緣」（anālabana），世尊「識二緣生」的教授，僅是針對「有所緣」的認識而說。²² 換句話說，「識二緣生」的經句並沒有排除認識之能及於「不存在」的對象。《成實論》也持有相同見解：「汝說二因緣生識，此事不定，亦有無緣生智，非一切皆從二因緣生」²³，認為「識二緣生」的條件限定不能涵蓋一切認識活動。

《成實論》也解釋世尊為何講述「識二緣生」的緣由：「汝言『要以二法因緣識得生』者，是事不然，佛破神我故說二法因緣生識，非盡然也」²⁴；「但遮計『神』，故如是說，若諸識生，皆由此『二』非『四』因緣」²⁵。依《成實論》之意，世尊對「識二緣生」的教說，是為了破斥勝論學派（Vaiśeṣika）以「神」（ātman）、「意」（manas）、「根」、「境」等「四」事和合

²² “ dvividhaṃ hi vijñānam sālabanam anālabanaṃ ca / yat sālabanaṃ tad abhisandhāya dvy-āśraya-vijñāna-deśanā bhagavataḥ // ” (TSP, p.630, 16~18)

²³ 詞梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》，〈一切緣品〉第 191，大正 32，頁 364 上。

²⁴ 同上註，〈有相品〉第 19，大正 32，頁 254 中。

²⁵ 同上註，〈一切緣品〉第 191，大正 32，頁 364 上。

生「識」²⁶，因此說由「二」（根、境）因緣生識。這樣看來，「識二緣生」只是一種權宜的教說而已，有部卻把它當成放諸四海皆準的真理。

總結地說，世親排除了「法境」對於意識生起的「原因」（「能生緣」）意涵，用以顯示「識二緣生」的例外情況，在某些認識活動中，並不具足感官與存在的對象這兩種原因，因此，有部不能根據它證明：我們對過、未有為法的認識，必有「存在」的過、未有為法作為此種認識生起的原因。

(二) 「識必有境」的批判

在「法境」的例子中，「法境」只是意識的對象而已（ālabana-mātra），在世親看來，「對象」（ālabana「所緣境」或 viṣaya「境」）這個概念，不必然指涉「存在」（sat）。世親對「認識必以『存在』（sat，「有」）為『對象』（viṣaya，「境」）」的批判，可分為以下五點：

1. 以過、未有為法的「曾有」、「當有」批判

依世親之意，我們不須預設「法體」作為過、未有為法的「存在」基底，藉此支撐我們對它們的認識。然而，「不存在」的過、未有為法如何作為認識的對象呢？世親的解答是：過去有為法以「曾存在」（「曾有」，abhūt）的方式被認識，未來有為法則以

²⁶ 參見 宇井伯壽 譯，《成實論》，《國譯一切經》論集部 3，頁 189 (213) 之註 66；另參見中 村元主編，葉阿月譯，《印度思想》，頁 216，幼獅出版，1984·9，初版。

「當存在」（「當有」，bhaviṣyati）的方式被認識。²⁷

說明記憶問題上，世親說：在記憶過去物質或感受的時候，沒有任何人能觀見對象「正存在」（asti），而只能觀見其「曾存在」（abhūt）。²⁸ 「曾存在」如何被認識？世親說：就好比現在物質的存在被經驗，在此基礎上，於日後追憶此過去物質的曾存在。²⁹ 另一方面，我們對未來的預見和想像，就好像未來的物質終將變成現在的物質那樣（yathā cānāgataṃ vartamānaṃ bhaviṣyati）³⁰，如此被知覺（buddhi）所攝取。³¹

世親接著說：過、未有為法如果像現在有為法一樣，是「現存」（asti）的話，那麼它們就應該是「現在」，而不是過去、未來；³² 如果它們不像現在有為法那樣地存在，亦即不具有「法體」的話，那麼，「非存在」（「無」、「非有」，asat）也成為認識

²⁷ 玄奘譯為：「若法但能為所緣境，我說過未亦是所緣。若無，如何成所緣境？我說：彼有如成所緣，如何成所緣？謂：曾有、當有」（大正 29，頁 105 下）。AKBh, p.299, 21~22.

²⁸ 玄奘譯為：「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」（同上註）。AKBh, p.299, 22~23.

²⁹ 玄奘譯為：「謂如曾現在所領色相，如是追憶過去為有」（同上註）。

³⁰ AKBh, p.299, 24.

³¹ 玄奘譯為：「亦如當現在所領色相，如是逆觀未來為有」（大正 29，頁 105 下）。上文中，玄奘所譯「如是逆觀未來為有」，其對應的梵文為 tathā buddhyā grhyate（如是被知覺所攝取）（AKBh, p.299, 24）。藏譯本則作 de lta bu ni sañs rgyas rnams kyis mkhyen（如是被諸佛所知）（Peking Edition, Gu 283b1~2；Derge Edition, Ku 242a4），與真諦所譯「諸佛如來見彼亦爾」（大正 29，頁 259 上）相呼應。

³² 玄奘譯為：「若如現有（asti），應成現世」（同上註）。AKBh, p.299, 24~25.

的對象，所謂「有『緣無境識』」，這種說法應該成立。³³

世親所謂「非存在」（asat）指涉的範疇，從《順正理論》的記述來看，約有以下九種：一、「旋火輪」和「我」（ātman）這種錯誤認知的對象，「旋火輪」即快速旋轉火炬所現成的火輪相。二、定中所見。三、神通者或魔術師所變出的幻事。四、夢中所見。五、感官異常所造成的錯覺：如眼翳病人見到「兩個月亮」。六、「已滅無」：如止息欲望後之欲望不存在的狀態。七、「未生無」：如聲音在先前的未發狀態。八、「更互無」：如「常」與「無常」兩個概念互相排除所造成一方之非存在。九、「畢竟無」：如兔子的角在現實世界中絕對不存在。³⁴ 過去與未來有為法即屬於「已滅無」和「未生無」，被世親歸入「非存在」的範疇中。

2.以過、未有為法非「極微散亂」批判

有部如果這樣辯護：過、未有為法是極微「散亂」的「存在」狀態，現在有為法則是極微「聚集」的存在狀態，三世有為法都是存在的，其差別只在於極微的聚或散而已。³⁵ 針對上述意見，世親的批評可分為四點：

第一、過、未有為法不是處於極微散亂的狀態中，因為當我

³³ 玄奘譯為：「若體現無，則應許有緣『無』境識，其理自成」（同上註）。AKBh, p.299, 25.

³⁴ 參見《順正理論》卷 50，大正 29，頁 622 上。

³⁵ 《俱舍論》假設有部如此辯駁：「若謂去來極微散亂有而非現」，「又若彼色有同現在，唯有極微散亂為異」（大正 29，頁 105 下）。

們認識過、未有為法的時候，它們並不是以散亂的形相被認識所攝取。³⁶

第二、就物質性的有為法來說，它在三世中如果只是極微或聚或散的差別，那麼極微便成為常恆不滅，亦即沒有「生滅」可言，有部這種見解乃是尊崇邪命者(Ājīvika, 真諦譯為「裸形外道」)³⁷的學說。³⁸

第三、上述第二點也違背了〈勝義空經〉所說：「眼根生位無所從來，眼根滅時無所造集，本無今有，有已還無」。³⁹ 眼根的「本無今有、有已還無」(abhūtva bhavati bhūtva ca pratigacchati)⁴⁰，正顯示了眼根不是從極微聚集而來，再從極微散亂而滅去。

第四、就「受」這類屬心理作用的有為法來說，很顯然地，它們不是由極微所集成，有部怎能把它們的過去世和未來世解釋成極微散亂的存在狀態呢？⁴¹ 我們對於已過去之「受」這類心理作用的「記憶」，好似它們正生起時而被經驗到的樣子，然而，

³⁶ 《俱舍論》說：「取彼相時非散亂故」(大正 29, 頁 105 下)。

³⁷ 參見真諦譯，《阿毘達磨俱舍論釋》，大正 29, 頁 259 上；另見普光，《俱舍論記》卷 20, 大正 41, 頁 313 上。

³⁸ 《俱舍論》說：「又若彼色有同現在，唯有極微散亂為異，則極微色其體應常。又，色唯應極微聚散，竟無少分可名生滅，是則尊崇邪命者論」(大正 29, 頁 105 下)。

³⁹ 參見玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29, 頁 105 中、下。〈勝義空經〉即《雜阿含經》第 335 經，大正 2, 頁 92 下。

⁴⁰ AKBh, p.299, 13~14.

⁴¹ 玄奘譯為：「非受等極微集成，如何可言去來散亂？」(大正 29, 頁 105 下)

如果「過去」之「受」等心理作用，就像「現在」那樣地「存在」(亦即具有「法體」)的話，那麼「受」等心理作用就變成常恆不滅了；⁴² 如果「過去」之「受」等心理作用，不像「現在」那樣地「存在」(亦即不具有「法體」)的話，那麼，「非存在」(asat)也就成為記憶等認識活動的對象。換句話說，「緣『無』境識」是成立的。⁴³

3.以「第十三處不存在」的認識批判

「處」(āyatana)是指與認識活動生起有關的範疇⁴⁴，佛教哲學將它歸納為「十二處」，也就是眼等六根與色等六境。有部認為，如果「非存在」也可以作為認識對象的話，那麼它便屬於與認識活動生起有關的範疇，所以應該在「十二處」之外，另立「非存在」為「第十三處」；然而，佛教並沒有「第十三處」的說法，因此「非存在」不能作為認識對象。⁴⁵

⁴² 玄奘譯為：「然於受等追憶、逆觀，亦如未滅已生時相。若如現有體，應是常」(大正 29, 頁 105 下)。在梵文本、真諦譯本與藏譯本中，只提到「追憶」(記憶)，而沒有提到「逆觀」。參見 AKBh, p.300, 5；真諦譯，《阿毘達磨俱舍論釋》，大正 29, 頁 259 上；Tib, Peking Edition, Gu 283b5~6；Derge Edition, Ku 242a7。

⁴³ 玄奘譯為：「若體現無，還應許有緣無境識，理亦自成」(大正 29, 頁 105 下)。

⁴⁴ 《俱舍論》說：「心、心所法生長門義是『處』義。訓釋詞者，謂能生長心、心所法故名為『處』，是能生長彼作用義」(大正 29, 頁 5 上)。

⁴⁵ 《俱舍論》記述有部觀點：「若體全無是所緣者，第十三處應是所緣」(大正 29, 頁 105 下)。

針對有部上述質難，世親提出以下問題：我們對於「第十三處不存在」的認識，是以什麼為對象呢？⁴⁶

有部的回答是：正是「第十三處」這個「名稱」（nāman）是認識對象。⁴⁷ 在有部學說中，「名稱」（nāman）被劃入「心不相應行」裡，並且屬於「實有」範疇；⁴⁸ 因此，「『第十三處』不存在」此一認識，實際上是以「第十三處」這個「實在」的「名稱」為對象，而不是以「非存在」為對象。

世親的批判是：如果按照有部意見，把「第十三處」的「名稱」當作對象，那麼，我們對「『第十三處』不存在」的認識，便義同於「『第十三處』此一『名稱』不存在」，而這又和有部「名稱實在」的說法相矛盾，所以有部上述意見不成立。⁴⁹ 在世親看來，我們對「第十三處不存在」的認識，正好證明了認識能以「非存在」為對象。

4.以「聲音未發狀態」的認識批判

對於認識能以「非存在」為對象，世親又舉出以下例證：我們對「聲音在先前未發之非存在狀態」（「聲先非有」，śabdasya prāg-abhāva）的認識，其對象是什麼呢？⁵⁰

⁴⁶ 玄奘譯為：「諸有達無第十三處，此能緣識為何所緣？」（同上註）

⁴⁷ 玄奘譯為：「若謂即緣彼名為境」（同上註）。

⁴⁸ 《俱舍論》說：「毘婆沙師說：有別物為『名』等身，心不相應行蘊所攝，實而非假」（大正 29，頁 29 中~下）。

⁴⁹ 玄奘譯為：「若謂即緣彼名為境，是則應撥彼名為無」（大正 29，頁 105 下）。

⁵⁰ 玄奘譯為：「又若緣聲先非有者，此能緣識為何所緣？」（大正 29，頁

第一、如果有部回答此一認識是以「聲音」為對象，那麼希求「聲音未發之非存在狀態」的人，必須先「發出聲音」，然後再據此回溯它之前的非存在狀態而予以認識，這實在是不合理的。⁵¹

第二、如果有部為避免上述謬誤，而認為此一認識是以在「未來位」的「聲音」為對象，因此不必實際上發出聲音；但是，根據有部學說，「未來位」的聲音由於具有法體而被賦予「存在」意涵，這樣一來，我們又怎能將「聲音在先前的未發狀態」認知為「不現存」（nāsti）呢？⁵²

第三、如果有部反駁說：在未來位的聲音，意謂它「不現存於現在」（vartamāno nāsti），因此第二點批判不成立；在世親看來，這樣的辯駁無異於表示：未來位的聲音與現在位的聲音，是相異的，這違背有部自己的主張：有為法在三世中保持「法體的

105 下)；AKBh, p.300, 9.

⁵¹ 玄奘譯為：「若謂即緣彼聲為境，求聲無者應更發聲」（大正 29，頁 105 下）。

⁵² 玄奘譯為：「若謂聲無住未來位，未來實有，如何謂無（katham nāsti-buddhiḥ）？」（大正 29，頁 105 下；AKBh, p.300, 10）

同一性」。⁵³

結論：如果有為法在三世中有所差別，以下解釋便可成立：有為法乃是從「非存在」變成「存在」，再從「存在」變成「非存在」，也就是所謂「本無今有、有已還無」。⁵⁴ 由此，我們對三世有為法的認識，顯示認識的對象 (ālambana) 包括「存在」(bhāva) 和「非存在」(abhāva) 兩種。⁵⁵ 所謂「存在」是指在「現在位」的有為法，「非存在」則指在「過去位」和「未來位」的有為法。⁵⁶

「聲音在先前未發的非存在狀態」，屬於「未生無」此一範疇，以它為對象的認識活動已於上述探討；至於對「已滅無」的認識，例如「聲音在之後已滅的非存在狀態」（聲後非有），也可用相同論述方式進行探討。

⁵³ 玄奘譯為：「若謂去、來無現世者 (vartamāno nāstīti cet)，此亦非理，其體一故 (ekatvāt)」(同上註；AKBh, p.300, 11)。在梵本中，並無玄奘所譯「體」字的對應字。普光《俱舍論記》解釋此段論文，說：「汝若謂過去、未來世聲無現在世故名無者，此亦非理。若現在世性與去來聲體別不同，可得說言無現在世。此現在世與去、來聲其體一故，何得說言無現在世？又解：汝若謂過去、未來世聲無現世聲故言無者，此亦非理。若三世聲其體各別，可得說言無現世聲。此現在聲與去來聲，雖復經歷三世不同，其體一故，何得說言無現世聲？」(大正 41，頁 313 中)

⁵⁴ 玄奘譯為：「若有少分體差別者 (yāvātā tasya viśeṣas)，本無今有其理自成」(同上註；AKBh, p.300, 11)。在梵本中，並無玄奘所譯「體」字的對應字。

⁵⁵ 玄奘譯為：「故識通緣有、非有境」(同上註)。AKBh, p.300, 12.

⁵⁶ 此為稱友的解釋，梵文為：“bhāvo vartamānāvasthāyām abhāvo ’tītānāgatāvasthāyoḥ /” (AKV, p.475, 33)

5.對有部所舉「識必有境」教證的詮釋

在有部看來，「識必有境」此一論點是有經典文句作為佐證的。《俱舍論》對此教證的引述如下：「世間所無，我知我見，無是處」(yat tat loke nāsti tad ahaṃ jñāsyāmi vā drakṣyāmi vā nēdaṃ sthānaṃ vidyate)⁵⁷；其字面上的意思為：在世界上不存在的事物，我知道或看見它，這樣的狀態不存在。有部認為這段經文正好證明「非存在」不能作為認識對象；《成實論》與《阿毘達磨燈明論釋》(Abhidharmadīpa-Vibhāṣāprabhāvṛtti)，也把這段經文列舉為「識必有境」的教證。⁵⁸

在現存漢譯阿含中，找不到與上述教證完全對應的文句，不過《中阿含經》的〈長壽王本起經〉則含有近似的經文：

我行精勤無懈怠，身止住，有正念正智，無有愚癡，得定一心。**若世中無是，我可見可知彼耶？**我心中生此疑患，因此疑患故，便失定而滅眼。眼滅已，我本所得光明而見色，彼見色光明尋復滅。⁵⁹

這段經文，旨在講述禪修者迷惑於定中所見光明而引發的過患。禪修者懷疑定中所見光明到底實際存在與否，如果不存在，我又如何能知見它呢？這樣的疑惑導致禪修者的禪定散失，並使他在定中見到的光明也跟著消失。

針對有部所舉出「識必有境」的教證，世親和上述〈長壽王

⁵⁷ 大正 29，頁 105 下~106 上。AKBh, p.300, 12~13.

⁵⁸ 〈成實論·有相品〉第 19，大正 32，頁 254 上。ADV, p.269, 7.

⁵⁹ 大正 1，頁 536 下~537 上。與此經對應的巴利經典，參見 Majjhima Nikāya, No.128。

本起經〉一樣，也採取禪定境界相的角度，以此進行不同於有部的另一種詮釋，認為經文的原意是說：入於不淨三昧（*apariśuddha-samādhi*）的其他人生起增上慢⁶⁰，把不存在的光明（*avabhāsa*，玄奘譯為「現相」）看成是存在的，亦即所謂「世間所無，我知我見」，而這是不可取的；相對地，世尊只在存在中，看見現存（*asti*）。⁶¹ 換句話說，按照世親的見解，「世間所無，我知我見，無是處」這段經文，並沒有否定「緣『無』境識」的存在，不能作為有部主張「識必有境」的經典依據。

另一方面，世親批評有部：如果一切認識活動都以「存在」為對象，那麼，應如何解釋「定中所見光明到底存在與否」這種「猶豫」（*vimarśa*）等心理狀態的產生呢？再者，如果認識對象不蘊涵「存在」或「非存在」兩者，那麼，世尊對於所識對象「存在與否」的精確辨識，與增上慢外道的誤判，兩者之間的「差別」

⁶⁰ 「他人懷增上慢」，稱友指出這是「在不淨三昧中的其他人生起增上慢」（“*apariśuddha-samādhayo 'pare ābhimānikā bhavaṃti /*” AKV, p.476, 4）。

⁶¹ 玄奘譯為：「他人懷增上慢，亦於非有現相謂有；我唯於有，方觀為有」（大正 29，頁 106 上；AKBh, p.300, 13~14）。

（*viśeṣa*）又如何能形成呢？⁶²

世親更指出，「非存在」也是認識對象，這也有經文佐證：

善來！苾芻！汝等若能為我弟子，無諂、無誑、有信、有勤，我旦教汝，令暮獲勝；我暮教汝，令旦獲勝。**便知有是有**

（***sat***），**非有是非有（*asat*）**，有上是有上，無上是無上。

⁶³

上文所謂「知『有』是『有』，『非有』是『非有』」（*sac ca sato jñāsyati asac cāsaṭaḥ*），意即：我們應知道存在事物的存在，非存在事物的非存在。在世親看來，這不正好證明了認識活動能以「非存在」為對象嗎？「識必有境」是不成立的。有部用「識必有境」此一假前提證明「三世實有」，這是一種「不健全的論證」（*ahetu*,

⁶² 玄奘譯為：「若異此者，則一切覺皆有所緣（*sad-ālambanatva*），何緣於境得有猶豫？或有差別？」（大正 29，頁 106 上）；AKBh, p.300, 15~16。稱友解釋「或有差別」一語，說：「或者什麼是差別（*ko vā viśeṣa iti*）？或者，對菩薩來說，較之其他人，其差別為何（*ko vā bodhisattvasyānyebhyo viśeṣaḥ*）？如果他們〔增上慢者〕也只看見存在的光明，不看見不存在（的光明）（*yadi te 'pi santam evāvabhāsaṃ paśyaṃti nāsaṃtaṃ*）。對認識來說，在『以存在和不存在為對象』中，此差別存在（*sad-asad-ālambanatve hi buddhīnām ayaṃ viśeṣo bhavati*）。」（AKV, p.476, 10~12）

⁶³ 大正 29，頁 106 上；AKBh, p.300, 18。此經即《雜阿含經》第 703 經：「若比丘來為我聲聞，不諂不偽，質直心生，我則教誡教授，為其說法。晨朝為彼教誡、教授說法，至日中時，得勝進處。若日暮時為彼教誡、教授說法，至晨朝時，得勝進處。如是教授已，彼生正直心，**實則知實，不實知不實**；上則知上，無上則知無上」（大正 2，頁 189 上）。

unsound argument)。⁶⁴

總結本節，世親《俱舍論》對有部「認識條件」暨「三世實有」的批判，可簡述如下：第一、就「識二緣生」此一認識條件而言，從「法境」的例子中，可知它不適用於所有的認識情況，所以有部不能據此證明：我們對過、未有為法的認識，必以仰賴「法體」而「存在」之過、未有為法為其原因。第二、就「識必有境」此一認識條件而言，事實上我們並不觀見過、未有為法的「正存在」(asti)，而是認識到它們的「曾存在」(abhūt)與「當存在」(bhaviṣyati)；也就是說，當我們記憶或想像過、未有為法時，它們不是「存在」的，所以認識不必然以「存在」為對象。第三、過、未有為法不是「極微散亂」的「存在」狀態，因為它們不是以「極微散亂」的形相被認識，並且這是外道的說法，犯有極微常住的過失；三世有為法的遷流，乃是從「非存在」變成「存在」，再從「存在」變為「非存在」；換言之，三世有為法並不皆具法體而能被賦予「存在」意涵。第四、透過對「第十三處不存在」與「聲音在先前未發狀態」這類認識的檢討，可知它們都是以「非存在」為認識對象。第五、對有部「識必有境」的教證進行另一種詮釋，使得此教證無法成立；指出有部以「識必有境」此一假前提論證「三世實有」的謬誤，用以顯示「三世實有」思想的不能成立。

⁶⁴ 玄奘譯為：「由此彼說『識有境故，有去來』者，亦『不成因』(ahetu)」(大正 29，頁 106 上；AKBh, p.300, 18~19)。真諦譯為：「是故此言『非證』(ahetu)，謂由識必有境故」(大正 29，頁 259 中)。

第三節 眾賢對「三世實有」思想所據「認識條件」的辯護

眾賢《順正理論》對「三世實有」思想之「認識條件」論據的辯護，重心主要置放在「識必有境」上。比較起來，他對「識二緣生」的辯護顯得相當簡略，依循有部的一貫論調，強調感官(「所依」)與對對象(「所緣」)在認識生起過程中的缺一不可，並且兩者都是能使認識生起的原因(「生緣」)。⁶⁵此外，眾賢也指出，感官(「所依」)與對象(「所緣」)的構成，只能是「實有」以及依據「實有」和合而成的「假有」，不能是「非存在」；換言之，「識二緣生」的教說其實也排除了「非存在」作為認識對象的可能性。⁶⁶眾賢可說是將「識二緣生」的義趣導向至「識必有境」。

在「識必有境」的辯護上，眾賢考察了幾種特殊認識情況，我們可以把它分為兩個部分來說明。

(一)「緣『無』境識」例證的否定

反對有部「三世實有」思想的聲聞佛教學派，如譬喻論者(Dārṣāntika)，以及傾向譬喻論者的《成實論》與《俱舍論》，

⁶⁵ 《順正理論》卷 51 說：「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」(大正 29，頁 628 上)。

⁶⁶ 《順正理論》卷 51 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。由此知佛已方便，遮『無』為所緣識亦得起」(大正 29，頁 627 下)。

都主張「非存在」也可作為認識的對象，我們在實際生活中所經驗到「非存在」的認識對象，包括：一、錯誤認知的對象，如「旋火輪」和「我」（ātman）；二、定中所見；三、神通者或魔術師所變「幻事」；四、夢中所見；五、感官異常之錯覺；六、「已滅無」；七、「未生無」；八、「畢竟無」；九、「更互無」。⁶⁷這九種認識對象被譬喻論者視為「識必有境」的反例，眾賢因而對它們進行解析，以辨明與它們相涉的認識活動是否確實以「非存在」為對象。

1. 「旋火輪」、「我」等錯誤認知

「旋火輪」是快速旋轉火炬所形成的火輪相，實際上此火輪並不存在，但由於火炬快速旋繞，連續性活動造成視覺暫留而見到整體性的存在，因此產生「旋火輪」的錯誤認知。「我」（ātman）則指常恆不變、獨立自主的靈魂。佛教認為「我」不過是五蘊所構成之集合物的方便稱號而已，並沒有實質的存在，但凡夫與外道卻因無明覆蓋而錯認「我」是真實存在。在譬喻論者看來，既然我們能夠擁有「旋火輪」和「我」的認識，而它們又實際上「不存在」，此無異證明了認識能夠及於「非存在」的對象。

眾賢舉出以下案例反駁譬喻論者：我們把遠方陰暗處一棵無枝的樹幹誤認為「人」，在這種情況下，雖然「人」這個錯誤認知的對象「不存在」，但我們的認識卻不是毫無依憑而產生，它乃是以存在於遠處的樹幹為對象，如果不是這樣的話，我們為什

⁶⁷ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 622 上。

麼不會在「無樹之處」生起「人」的錯誤認知呢？⁶⁸以此類推，「旋火輪」和「我」這種錯誤認知的產生，道理也是一樣的。眾賢說：「『輪』覺生非全無境，……而覺生時謂為『輪』者，是覺於境行相顛倒，非此『輪』覺緣『無』境生」⁶⁹。快速轉動的火焰被看成火輪，這是由於主體在認知過程中，對於所識境界的判斷能力發生錯謬，也就是上文所謂「行相顛倒」⁷⁰；我們對「旋火輪」的覺知，其實是以轉動著的「火焰」為對象。另一方面，眾賢說：「『我』覺即緣色等蘊為境故，唯有行相『非我謂我』顛倒而生，非謂所緣亦有顛倒」⁷¹；就「我」這種錯誤認知而言，乃是以實存五蘊作為此認識生起所依憑的對象。錯誤認知應該訴諸認識主體本身對所識境界的簡擇或判斷能力之差錯，不能歸因於對象「不存在」而提供錯認的空間。

2. 定中所見

有一種禪修方法，藉由攝取外在少量顏色，如青、黃、赤、白等等，把心專注在這單一顏色上，進一步以強大集中力觀見廣

⁶⁸ 「如人等覺亦有境故，謂如世間於遠闇處，見杌色已便起人覺，作如是說：我今見人。非所見人少有實體，非所起覺緣無境生，即以杌色為所緣故。若不爾者，何不亦於無杌等處，起此人覺？」（同上註，頁 623 中）。

⁶⁹ 同上註。

⁷⁰ 在有部學說中，「行相」是指「慧」心所對於所識對象的簡擇或判斷能力，如《大毘婆沙論》說：「諸境相簡擇而轉是行相義」（大正 27，頁 409 上）；《順正理論》說：「謂唯諸慧於境相中，簡擇而轉名為行相」（大正 29，頁 741 中）。

⁷¹ 大正 29，頁 623 中。

大無間雜的顏色境相，成就這種禪修方法的修行者，能夠制伏內心對外境的貪染，並且獲得神通變化。在此禪定境界中所觀見遍滿潔淨的顏色境相，實際上並沒有與它對應的外境存在，譬喻論者因此主張：如果一切認識都具有「存在」的對象，那麼就不應有上述的禪定境界相；⁷² 換句話說，有部「識必有境」的理論構築，有違於實際的禪定經驗。

眾賢的答辯大致可表述如下：修行者以殊勝的定力，把實際所見的少量顏色予以增廣，而生起對廣大顏色境相的覺知，這種覺知本質上還是以實存五蘊為對象，也就是以外在少量顏色與內在取相觀想等作用共構出此禪定境相。⁷³ 此外，《成實論》也記述有部對「青遍處」這種定中所見青相存在與否的觀點：「汝（譬喻論者）言『知行無所有處，如信解觀，非青見青』者，無有是處，所以者何？**是非青中實有青性**」；「又**取青相**心力轉廣，一切盡青，**非無青相**」。⁷⁴ 上文無異表明：定中所見境相至少具有少量的外在實境為依據，所以譬喻論者不能用它證明「緣『無』境識」的存在。

3. 神通者或魔術師所變「幻事」

在一物的闕如中，見到此物彷彿存在，就叫做「幻」，如有

⁷² 《順正理論》記述譬喻論者觀點：「又有『遍處』等勝解作意故，若一切覺皆有所緣，是則應無勝解作意」（大正 29，頁 622 上）。

⁷³ 原文為：「謂瑜伽師見少相已，自勝解力，於所見中起廣行相，生如是覺，此覺即緣諸蘊為境」（大正 29，頁 623 中）。

⁷⁴ 《成實論》〈有相品〉第 19，大正 32，頁 254 上~中。

部說：「無眾生中見似眾生，故名為『幻』」⁷⁵。「幻事」則指神通者或魔術師所變化出虛幻不實的事物。例如，根據佛教典籍所載，具神通力的修行者，能夠化現成許多「分身」，或隱去自己的本來形態而顯現為其他生物形態，如獅子、老虎等等。⁷⁶ 魔術師也能運用光線折射原理，讓觀眾看到實際上不存在於眼前之事物的顯像。更廣地說，海市蜃樓（即佛典所謂「乾闥婆城」

（gandharva-nagara））或許也可視為大自然所變現的魔術，而可歸屬為「幻事」的一種。按譬喻論者的意見，這些「幻事」是不具實質的，它們實際上不存在，我們對「幻事」的覺知正顯示出「非存在」也能成為認識的對象。

對於「幻事」的覺知，眾賢的解釋是：「雖所執無，非無幻相」，「如是幻相有實顯形，從幻術生，能為見境，所執實事是畢竟無」。⁷⁷ 這是說：幻事雖沒有實質，但並不是沒有其顯像，譬喻論者至少不能否認「幻相」的存在，否則我們如何能認識到幻事呢？眾賢又說：「幻相是何？謂幻術果」⁷⁸；這也表明：從因果不無的角度思考，「幻相」這種變化出來的「果」，應該被認定為存在。對眾賢而言，幻事乃「有『相』無『實』」⁷⁹，「幻相」的存在，使「幻事」此一認識對象，不能成為「緣『無』境識」的例證。

⁷⁵ 《成實論》〈有相品〉第 19，大正 32，頁 254 中。

⁷⁶ 參見覺音造，葉均譯，《清淨道論》（中），中華佛教百科文獻基金會，1990·12，初版，頁 236~7、頁 271。

⁷⁷ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 623 中~下。

⁷⁸ 同上註，頁 623 下。

⁷⁹ 同上註。

4. 夢中所見

譬喻論者認為夢中經歷的事物是不存在的，例如夢見墜樓，清醒後發覺一切依舊安好無恙，所以「作夢」這種意識狀態可說是一種「知『無』之知」⁸⁰。

眾賢回應說：「夢所見境皆所曾更」，「睡位中於過去境，起追念覺，說之為夢；過去非有，理不極成，如何引證有緣『無』覺？」⁸¹基本上，我們夢中所見都是過去曾經經歷的事物，作夢乃是追憶這些過去事物的一種心理活動。對有部來說，過去事物具有存在意涵，所以據此而成的夢境也應具有存在性，譬喻論者不能藉用夢中所見證明「緣『無』境識」。這裡必須質疑的是，在上述引文中，眾賢說「過去非有，理不極成」，這已預設了「三世實有」立場；眾賢用它證明夢中所見仍被「識必有境」所規範，然而「識必有境」其實是「三世實有」據以成立的前提，這裡顯然犯有循環論證的過失。

有部認為，作為夢境依據的過去經驗，包含曾經「見到」與曾經「聽聞」兩種，一個人即使從未「見過」某過某物，但只要在輪迴的生命之流中曾經「聽聞」過此物，就有可能在夢中見到它。⁸²此外，我們有時會夢見現實世界中根本不存在的事物，例如「有角的兔子」，這是由於夢中心識昏昧，誤將清醒時在不同

⁸⁰ 《成實論》說：「汝言『夢中見實』者，是事不然，如夢墮舍而實不墮，是故有『知無之知』」（大正 32，頁 254 下）。

⁸¹ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 623 下。

⁸² 參見《大毘婆沙論》卷 38，大正 27，頁 194 中；《順正理論》卷 50，大正 29，頁 623 下。

地方見到的東西予以錯亂組合。⁸³總而言之，不論夢中所見如何超乎尋常，都具有過去經驗的基礎，並以現實世界的存在事物為組合與件，因此，夢中所見不能作為「緣『無』境識」的例證。

另可補充的是，眾賢認為夢境都是曾經經驗過的事物，不過在《大毘婆沙論》中，除了上述見解外，也記載不同的看法，認為夢境未必是經歷過的事物，例如對未來事件吉祥與否的夢兆。⁸⁴至於「夢兆」的例子是否能契合有部「識必有境」思想，則未見《大毘婆沙論》的進一步說明。

5. 感官異常之錯覺

譬喻論者根據感官異常狀態所造成的錯覺，證明「緣『無』境識」的存在，它舉出兩個例子：「依翳目識」與「緣多月識」。⁸⁵「依翳目識」是眼疾患者的錯覺，例如飛蚊症患者見到眼前飛竄的蚊蚋或細絲，伸手揮趕或撥弄，卻又發覺空無一物。⁸⁶「緣多月識」則是用手指按住眼睛，兩眼無法對焦所見到「兩個月亮」的錯覺。⁸⁷

對此，眾賢的辯解是：「依翳目識」的產生，是由於眼睛患病造成「取境不明」，使得認知主體對所識對象的判斷能力發生錯謬，此一認識不是沒有感官所攝取的對象。它說：「境實非無，

⁸³ 同上註。

⁸⁴ 參見《大毘婆沙論》卷 38，大正 27，頁 193 下、194 中。

⁸⁵ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 622 上、623 下。

⁸⁶ 參見《成實論》〈有相品〉第 19，大正 32，頁 254 下。

⁸⁷ 同上註，頁 254 上。

以翳目人要有色處，見種種相，非色全無，異此則應無色處見」⁸⁸。眼疾患者必須要有視覺所對的色境作為發識依據，才能生起各種錯覺。近視的人一定是針對存在的某物作出誤判，他不會在空無一物之處生起錯覺。然而，飛蚊症的例子該怎麼解釋呢？所見飛蚊其實是視網膜剝離的部分，所以我們是以剝離的視網膜為所見對象？對於飛蚊症的例子，眾賢並沒有作出解釋。

另一方面，眾賢指出，「緣多月識」的道理也同於「依翳目識」，它是以夜空中的那「一個月亮」作為認識對象，如果不這樣的話，我們為什麼不於無月之處生起「兩個月亮」的錯覺呢？⁸⁹

此外，精神病患所獨見、不與他人共知的幻覺，或許也可算是另一種感官異常狀態下的錯覺，有部的反對者也藉它證明「緣『無』境識」的存在。⁹⁰不過，以有部立場來說，學說論辯必須限定在對正常心神的探討內，才有共同的基礎與意義，精神錯亂這種特殊的異常狀態，應被排除在學者建構認識理論的考量之外。依有部之意，「緣『無』境識」的本質乃是「狂亂為性」的認識狀態⁹¹，它不能反駁正常心神下「識必有境」的通則。

6. 「已滅無」

「已滅無」(dhvaṃsābhāva)是指一物滅後的非存在。譬喻

⁸⁸ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 623 下。

⁸⁹ 同上註。

⁹⁰ 《成實論》說：「汝言『若有無緣識，是則錯亂』者，則有知『無』之知，如狂病人見所『無』者」(大正 32，頁 254 中)。

⁹¹ 參見《順正理論》卷 50，大正 29，頁 622 中~下。

論者以欲望的泯除為例，說：「於『無欲』，『欲』則能如實了知為『無』」⁹²；止息欲望的修行者，能夠確實認知到欲望的「非存在」，不容否認的，這是一種以「非存在」為對象的認識。

眾賢則從「對治」的觀點解釋「無欲」這種認知。修行者用各種方法對治欲望的生起，因此他的注意力其實是置放在這些對治方法上，所謂：「『於無欲，欲則能如實了知無』者，此亦不然，知『對治』故」⁹³。在《成實論》中，有部舉例說：「是人見五蓋相違七覺法故，便生念言：我知『無欲』，非知『無』也」⁹⁴。修行者由於觀見與五蓋相違之七覺支的生起，才察覺到欲望的止息，所以對於「無欲」這種「已滅無」的認識，並不是以「非存在」為對象。

7. 「未生無」

「未生無」(prāgabhāva)即一物生起之前的非存在。譬喻論者與《俱舍論》舉「聲音未發之非存在」(「聲先非有」)為例，認為此一認識屬於「緣『無』境識」所攝。

在眾賢看來，聲音未發狀態的認識，其實是以耳根與意根這些「聲依處」為對象；⁹⁵當預期聽到聲音生起而它又尚未被發出時，此時我們專注的對象，是耳朵之聽的作用，以及對遮蔽聲音

⁹² 同上註，頁 622 上。

⁹³ 同上註，頁 623 下。

⁹⁴ 《成實論》〈有相品〉第 19，大正 32，頁 254 中。

⁹⁵ 《順正理論》卷 50 說：「此中緣『聲先非有』識，緣聲依處，非即緣聲，謂但緣聲所依眾具」(大正 29，頁 624 中)。

之寧靜的了別。換句話說，聲音未發狀態的認識，不能作為「緣『無』境識」的例證。

對有部來說，「未生無」與「已滅無」僅指涉「作用」之「無」，它們的「法體」還是存在的。⁹⁶

8. 「更互無」與「畢竟無」

「更互無」(anyonyābhāva) 是 A 與非 A 相互排除所造成一方之非存在。例如「非婆羅門」這個概念排除掉「婆羅門」；在「無常」概念中，也不容納「常」的存在。「畢竟無」(atyantābhāva) 則是現實世界中絕對不存在的事物，例如「兔子的角」。譬喻論者認為，當我們認知「更互無」與「畢竟無」所指「非存在」意涵時，難道不是以「不存在」為對象嗎？

眾賢的答覆是：上述認識是以能夠表述存在之被遮蔽的「言詞」(「遮『有』能詮」) 為對象。⁹⁷ 有兩種能夠表述存在被遮蔽的言詞，一是具有所指對應物(「有所詮」)，一是不具所指對應物(「無所詮」)。前者即「非婆羅門」等「更互無」，後者即「第二頭」、「第三手」等「畢竟無」。當我們認知「非婆羅門」這個概念時，首先以「非婆羅門」此一「言詞」為對象，認識到被它遮蔽之「婆羅門」的非存在；然後再以「非婆羅門」

⁹⁶ 《順正理論》卷 15 說：「諸所言『無』，義有多種：『未生』、『已滅』、『畢竟』、『互無』。初二言『無』，但無作用，故未來世非體全無」(大正 29, 頁 419 下)。

⁹⁷ 原文為：「言『於非有了知為無，此覺以何為所緣』者，此緣『遮有能詮』而生，非即以『無』為所緣境」(大正 29, 頁 623 下~624 上)。

所指之「剎帝利」為對象，認識到「剎帝利」中不容有「婆羅門」存在。⁹⁸ 就「畢竟無」的認識來說，只能以遮除存在的「言詞」為對象，因為「畢竟無」沒有所表述的實質對應物。⁹⁹ 在有部學說中，「言詞」被視為實在，屬心不相應行所攝，因此，「更互無」與「畢竟無」的認識，也還是符合「識必有境」此一認識條件。

(二) 「猶豫」與「差別」認識之解釋

譬喻論者藉由前述九種特殊認識對象，作為有部「識必有境」思想的反例，而世親《俱舍論》另外論及「猶豫」這種認知活動，以及世尊與外道之認識能力的「差別」，認為它們同樣反映出「緣『無』境識」的存在。對於世親所說，眾賢提出了他的辯解。

「猶豫」(vimarśa) 是對於所識境相的一種審議或省察的認知活動。世親認為，正因為認識對象可能屬於「非存在」，所以才能引發「對象到底存在與否」這種「猶豫」。¹⁰⁰ 但對眾賢來說，「猶豫」不是對於「對象存在與否」的難以決斷，而是針對「認知之正確性」的遲疑。此如眾賢在《順正理論》中所說：「理應容有顛倒境智，必無有智無境而生，故一切覺皆緣有境，由此於境得有猶豫，謂我於此所見境中，為是正知，為是顛倒？」¹⁰¹ 這表示：「猶豫」的對象是存在的，只是由於主體的認知能力可能發生差錯，所以當下無法斷然肯定自己的認知。

⁹⁸ 《順正理論》卷 50, 大正 29, 頁 624 上。

⁹⁹ 同上註。

¹⁰⁰ 參見玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 20, 大正 29, 頁 106 上。

¹⁰¹ 《順正理論》卷 50, 大正 29, 頁 622 下。

與「猶豫」問題相關的，是世尊與增上慢外道之間的「差別」認識能力如何呈顯。根據《俱舍論》，世尊能正確判斷認識對象的「存在與否」，他只在存在中，看見存在；增上慢外道則不能如此，他們誤把不存在的事物當成存在，由此顯現出兩者在認識能力上的「差別」。但在眾賢看來，不同人之間認識能力的「差別」，應置於一共同基準上被比較，某甲對「存在」的認識，如何能和某乙對「非存在」的認識相比較呢？認識能力的「差別」，只能反映在雙方對「存在」的認知上；所識對象必須具有「存在」此一共同基準，藉此才能對主體的認知進行比較，也才有「差別」可言。¹⁰²

對眾賢來說，如果想要適切解釋「猶豫」與「差別」認識能力，則應將它們置於「識必有境」的脈絡中予以思考。

本節探討了十一種認識狀況，眾賢的觀點可整理如下：一、「旋火輪」和「我」這種錯誤認知，其實是以火焰和五蘊為對象。二、定中所見具有少量的外在實境為依據。三、對於神通者或魔術師所變「幻事」，我們確實見到它的「幻相」，「幻相」是存在的。四、夢中所見具有現實世界之存在事物的基礎。五、感官異常狀態造成的錯覺，必須於事物存在之處才能生起。上述五種乃是與實際不符的認識。六、對「已滅無」的認識，其對象是促成此物滅去的遮蔽物，例如「無欲」的認知是以前對治方法為對象。七、對「未生無」的認識，其對象是預期此物生起的感官作

¹⁰² 《順正理論》卷 50 說：「即由此故『差別』理成，同『有』相中，見有別故，非『無』與『有』少有相同，如何於中得有『差別』？唯於『有』法有『差別』故，但於『有』境覺有差別故，唯『有』境覺有『差別』理成，非於『有』、『無』可辯差別」（大正 29，頁 622 下）。

用。八、對「畢竟無」的認識，是以能表述存在被遮蔽的實在「言詞」為對象。九、「更互無」此一認識的對象，除了遮除存在的言詞之外，尚有此言詞所指涉的外在對應物。十、「猶豫」是在對象「存在」的情形下，對自己認知正確性的遲疑。十一、不同人的認識能力之「差別」，必須依賴「存在」的認識對象才能進行比較。

按眾賢這種解釋，這些特殊認識情況通通符合「識必有境」，沒有例外。至於精神錯覺造成的幻覺，由於這是極端的認識狀態，不應拿來當作一般認識理論的論辯實例。

第四節 眾賢對「認識對象」與「三世實有」的說明

在上一節中，主要探討眾賢如何針對幾種特殊認識情況，辨明其對象並不是「非存在」。本節則進一步探討眾賢對「認識對象」和「存在」之間所具連繫性的說明，以及他對過去和未來有為法之「存在」應如何被看待的解說。

(一) 「認識對象」的說明

1. 「認識對象」與「存在」的關聯

什麼是「存在的特徵」（「有相」）？眾賢反對「『已生未滅』是為『有相』」¹⁰³ 這種解釋，「已生未滅」意即「現在」，如果把「現在」當成「存在」的「特徵」（lakṣaṇa，「相」），

¹⁰³ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 621 下。

這不是表明有為法在過去和未來時分中不能被視為「存在」嗎？相對於上述「過未實無論者」的論調，眾賢則把「存在特徵」解釋為：「『為境生覺』是真『有相』」¹⁰⁴，意即：能夠作為認識對象而生起覺知，這才是存在的特徵。上述所言乃把「認識對象」與「存在」這兩種概念予以連繫起來，它也含有這樣的義蘊：所有能夠成為認識對象的事物，都是存在。其邏輯符號式為：

$(x)(Ax \supset Sx)$ A=能夠成為認識對象的事物，S=存在

對任何一個 x ，如果 x 是能夠成為認識對象的事物，則 x 是存在 (sat)。

至於譬喻論者與《俱舍論》的主張則是上述語句的否言，它們認為不是所有能夠成為認識對象的事物都是存在，也就是說，有些能夠成為認識對象的事物不是存在。其邏輯符號式則為：

$(\exists x)(Ax \cdot \sim Sx)$

對有些 x ， x 是能夠成為認識對象的事物，且 x 不是存在。

有部對存在特徵的界定可視為「識必有境」思想的另一種展現，它也提供「三世實有」思想的論證前提。所謂「存在」，並不限於「現在」；過去、未來有為法能夠作為認識的對象，所以它們也屬於「存在」。譬喻論者與《俱舍論》則不認為「認識對象」與「存在」之間，具有像有部所主張的那種緊密連結。

為了說明過去和未來有為法到底是什麼樣的存在，對「存在」進行分類成為眾賢必須處理的課題，這就是以下我們將要討論的。

¹⁰⁴ 同上註。

2. 「存在」的分類

在眾賢所造《順正理論》中，「存在」基本上被分為兩種：「實有」與「假有」。簡單地說，「實有」是不依待他物構成，即能被認識的元素性存在，如「色」、「受」等存在基本元素；「假有」則是依待他物共構才能被認識的和合性存在，例如由「色」等因素緣合所成的「瓶子」，和由一群軍人所組成的「軍隊」。¹⁰⁵更詳細考究，「實有」與「假有」的區別，在於碎裂為細分或用理性分析之後，是否仍能被認識。對於「顏色」這種「色境」所攝的「實有」，不論怎麼碎裂它，仍然能夠被認識；而不能被碎裂的精神性「實有」，如「受」等，即使用理性把它分析到剎那，它還是可以被識知。¹⁰⁶「假有」則不是如此，例如當「瓶子」摔裂成瓦片時，我們便不能再生起「瓶子」的認識；另一個例子是實際的「水」，雖然當一灘水被分散成一滴水時，我們還能認識它，但只要我們用理性分析「水」其實是氫和氧的化合物，這時「水」的覺知便不再產生。¹⁰⁷

「實有」與「假有」還可進一步被分類。「實有」可分為「有作用」和「唯有體」兩種。按照有部觀點，「作用」是指能夠作為直接原因而牽引結果生起的勢力，此即「取果」或「引果」，它只發生在「現在」此一時分，所以上述所謂「有作用」指的就

¹⁰⁵ 《順正理論》卷 50 說：「若無所待於中生覺，是實有相，如色、受等；若有所待於中生覺，是假有相，如瓶、軍等」（大正 29，頁 621 下）。

¹⁰⁶ 《順正理論》卷 58 說：「謂彼物覺，彼破不無，及慧析餘，彼覺仍有，名勝義諦。……此真實有故名勝義，以一切時體恒有故」（大正 29，頁 666 上）。另見《俱舍論》卷 22，大正 29，頁 116 中。

¹⁰⁷ 同上註。

是「現在」的有為法，「唯有體」則指「過去」和「未來」的有為法。¹⁰⁸「唯有體」的「體」，是指「法體」(svabhāva)或「實體」(dravya)¹⁰⁹，過、未有為法只具「法體」而不具「作用」。

「有作用」與「唯有體」又可各別被分成「有功能」與「功能闕」兩種。此處所謂「功能」，是將「作用」排除在外，能作為間接助緣而幫助其它有為法生起的狹義功能。¹¹⁰

至於「假有」，則分為「依實」與「依假」兩種。前者如倚賴「色」等「實有」和合而成的「瓶子」，後者如憑藉「人」等「假有」組織成的「軍隊」。¹¹¹雖然「軍對」屬於「依假」的「假有」，但把它所依的「假有」之「人」加以解析，則又發現「人」

¹⁰⁸ 《順正理論》卷 13 說：「此諸有為復有二種：謂有作用，及唯有體。前是現在，後是去、來」（大正 29，頁 409 中）。

¹⁰⁹ 青原令知《『順正理論』における有の体系》根據藏譯安慧《阿毘達磨俱舍釋廣註真實義》，指出「唯有體」的「體」字，其藏文為 dnos po，而 dnos po 所對應的梵文為 bhāva（性類、存在）或 vastu（實事）；青原令知依此認為，「唯有體」的「體」不是 svabhāva 或 dravya，而是表示作為性類之存在的 bhāva 或 vastu。（《印度學佛教學研究》34 卷 2 號，1986·3，頁 298、300）然而，根據 Chandra Das 所編“Tibetan-English Dictionary”，dnos po 所對應的梵文亦包含 dravya，並且 dnos po 和 rdsas 是同義字，後者亦是 dravya（實體）之義。（Chandra Das, *Tibetan-English Dictionary*, M.B.D. Publisher's Distributor, Delhi, 2000, p.360, p.1057）

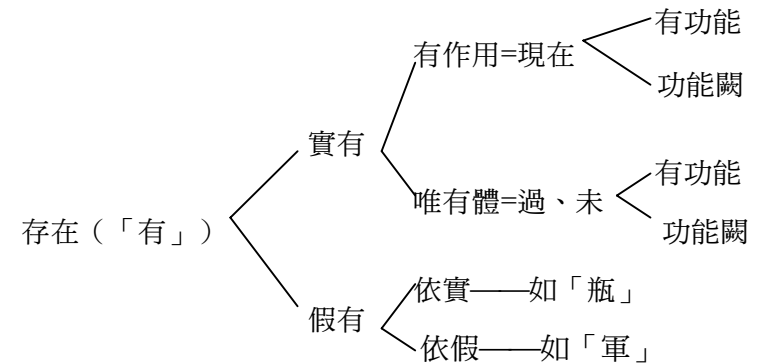
據此，筆者認為，「唯有體」的「體」，不應如青原令知所說，而應理解成 dravya（實體），或是 svabhāva（法體），才符順有部「三世實有」的義理。

¹¹⁰ 《順正理論》卷 13 說：「謂有為法，若能為因，引攝自果，名為作用；若能為緣，攝助異類，是謂功能」（大正 29，頁 409 中）。

¹¹¹ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 622 上。

是由「五蘊」等「實有」構成。也就是說，「假」終必依「實」，一切存在分析到最後，都可發現它們的實性依據。

綜合上述眾賢對存在的分類，圖示如下：



在上圖中，過去、未來有為法被歸入「實有」的存在範疇中，接下來我們要探討眾賢對於如此劃分所提出的辯護。

(二)「三世實有」的說明

由於世親《俱舍論》也贊成現在有為法的實有，所以眾賢把「三世實有」的說明重心置放在過去、未來有為法的實有上。前已討論，有部主張所有能夠成為認識對象的事物都是存在，然而，根據這個主張，只能證明能夠作為認識對象的過去、未來有為法是「存在」，不能論斷它們是否為「實有」或「假有」，因此眾賢必須再針對這個問題加以解說。

1. 過去、未來有為法不是「假有」的理由

能被認識的事物包含「實有」與「假有」，過去、未來有為法屬於哪一種呢？眾賢主張它們是「實有」而非「假有」，理由如下：

第一、過去、未來有為法並沒有「假有」所依待的構成元件（「所依」）。異議者認為「現在」是過去、未來有為法所依待的構成元件，但這種說法是錯誤的，因為過去、未來與現在「不相待」，我們不須依待「現在」也能生起對過去、未來有為法的認識。前面已說過，依待他物才能被認識的存在是「假有」，過去、未來有為法並不如此，所以是「實有」。¹¹²

第二、從日常經驗中可發現，當「假有」所依待的構成元件（「所依」）滅去時，「假有」也隨之滅去。例如「車子」依憑輪軸等零件組成，如果輪軸壞失，則「車子」也就不成為「車子」了。然而，我們觀察到，現在有為法的耗滅，並不影響過去、未來有為法的成立，所以前者不是後者的「所依」，而後者也不是「假有」。¹¹³

第三、我們也觀察到，「假有」與它所依憑的構成元件，其存在是並行不相違的。但是，有為法在時間中流轉，過去、未來和現在是不並行的，這樣看來，「過去法」和「未來法」如何能

¹¹² 《順正理論》卷 50 說：「過去、未來為實為假？有說唯假，彼說不然，假法所依，去來無故。若謂現在是彼所依，理亦不然，不相待故，謂不待現亦有能緣去來為境諸智轉故。先作是說，若有所待，於中覺生是假有相」（大正 29，頁 624 下）。

¹¹³ 卷 50 說：「又世現見諸假所依，若都盡時，假不轉故，謂世現見補特伽羅、瓶、衣、車等諸假有法，所依盡時，彼則不轉。然見現在諸法盡時，過去、未來猶可施設，故彼所救，理定不然」（同上註）。

依待「現在法」而被假立呢？因此過去、未來有為法不是「假有」。¹¹⁴

第四、我們不曾見過，有任何一種存在，能夠在前後相續的流轉中，從「實有」變成「假有」，或從「假有」變為「實有」。如果認為「未來有為法」是「假有」，那麼也應當把「現在有為法」視為「假有」；如果認為「現在有為法」是「實有」，那麼就應主張「過去有為法」也是「實有」。支持「現在實有」思想的學派，不應一方面說「現在實有」，一方面又斷言過去、未來有為法不是「實有」，這違背了前述經驗所見的道理。¹¹⁵

第五、「假有」的事物，如補特伽羅（pudgala）、瓶子、衣服等等，決定不是照見真實諦理的無漏聖道所觀察的對象。至於過去、未來有為法，則包含在無漏聖道的觀察對象之內，所以應是「實有」的。如果過去、未來有為法不是聖道的觀察對象，那麼修行者在聖道中就不能遍知有為法的各種樣態，這違背世尊的開示：「若於一法未達未知，我說不能作苦邊際」¹¹⁶，因此，聖道的所觀對象也必須包含過去、未來有為法。這是就「應知」的角度來成立過去、未來有為法的「實有」，此外，就「應斷」、

¹¹⁴ 卷 50 說：「又假所依與能依假，現見展轉不相違故，諸有為法行於世時，過去、未來與現不並，如何依現假立去來？是故去、來非唯假有」（同上註）。

¹¹⁵ 原文為：「又未曾見前後位中，轉假為實，實為假故。若執未來唯是假有，應許現在亦假非實；或許現在是實有故，應許過去亦實非假。如是彼言極違理故，宜速捨棄不應固執」（同上註）。

¹¹⁶ 引自《順正理論》卷 50，大正 29，頁 624 下~625 上。另見《雜阿含經》第 223 經：「我不說一法不知、不識而得究竟苦邊」（大正 2，頁 55 中）。

「應證」、「應修」的角度來說，過去、未來有為法也必須是「實有」；如果它們是「假有」的話，修行者還有什麼所斷、所證的東西呢？佛教的修證理論也就失去其依憑的根據了。¹¹⁷

第六、「假有」與它所依待的「實有」構成元件，兩者之間的關係不可用「同一」或「相異」的角度來界說。有為法在「未來」、「現在」和「過去」，有著順序上的前後「差異」，既有「差異」，又怎麼能說過去、未來有為法是「假有」，它們依待「實有」的現在有為法而成立呢？這種說法違背了組合物與構成元件之間「不一不異」的定理。¹¹⁸

根據上述六點，《順正理論》主張過去、未來有為法應屬「實有」。

2. 過去、未來有為法之「存在」應如何理解

有部如何理解過去、未來有為法的存在（「有」）呢？眾賢指出：「即說定有過去、未來，云何應知彼定有相？如對法者所說應知。對法諸師如何說『有』？由**有因果、染離染事、自性非虛**，說為實有，非如現在得實有名」¹¹⁹。上文顯示出，有部主要從「有因果」、「染、離染事」、「自性非虛」三個方面，成立過去、未來有為法的實有，並澄清它們不同於現在有為法的實有，所以沒有三世混同的過失。根據上述引文，眾賢指出在理解過去、未來有為法之存在問題上，所應注意的兩個事項：

¹¹⁷ 《順正理論》卷 50，大正 29，頁 624 下~625 上。

¹¹⁸ 同上註，頁 625 上。

¹¹⁹ 同上註。

(1) 過去、未來有為法不是「畢竟無」或「假有」

眾賢說：「彼去來非如馬角及空花等是『畢竟無』，非如瓶、衣、軍、林、車、室、數取趣等唯是『假有』，……所以者何？非如馬角及空花等諸『畢竟無』，瓶、衣、軍、林、車、室等『假』，可得名『有因果』等性」¹²⁰。過去、未來有為法不是「假有」的理由，已於前面述及，這裡又另外從「有因果」、「染、離染事」、「自性非虛」三方面予以顯示。依眾賢之意，「畢竟無」或「假有」的過去、未來有為法，與上述三點義理不能相符順。有部把上述三點視為「三世實有」的成立根據，以下分別解說。

一、以「有因果」成立「三世實有」：

此即「三世實有」思想所據以成立的第四個論據。因果業報思想是佛教的定理。被造作的業行，會在適當的時機，招感它的果報。問題是：時間上有隔越的「業因」與「果報」，是如何產生連繫的呢？有部認為，「過去業」是以「具有法體」的方式「存在」，所以它能連繫上未來的果報。「果報」必然能夠生起，因而作為原因的「過去業」必定「存在」。在有部看來，對「三世實有」的理解，應掌握「有因果」的深層義蘊。

二、以「染、離染事」成立「三世實有」：

這與「三世實有」第一論據的意涵相當。有部認為，聖道的現觀對象包含過去、未來有為法，經典也教示修行者「於過去色勤修厭捨」、「於未來色勤斷欣求」¹²¹，這些應知、應修、應斷

¹²⁰ 同上註。

¹²¹ 參見《雜阿含經》第 79 經，大正 2，頁 20 上；另見《阿毘達磨俱舍論》卷 20，大正 29，頁 104 中。

的對象必須是實在的東西，如此修行者在遠離染污煩惱之繫縛的實踐上，才有著力的依據。

三、以「自性非虛」成立「三世實有」：

「自性」的梵文為 *svabhāva*，其另一個譯名即是「法體」。「法體」意謂一法之所以是實有的真實依據，此真實依據不應一下子存在，一下子又不存在，它應該是恆時存續的。《瑜伽師地論》也記述這樣的有部觀點：「若法自相安住，此法真實是有。此若未來無者，爾時應未受相；此若過去無者，爾時應失自相。若如是者，諸法自相應不成就，由此道理，亦非真實，故不應理。由是思惟起如是見，立如是論：過去、未來性相實有」¹²²。「自相」是「自性」的另一同義詞，有部認為一法的真實性繫乎它是否能擁有安穩恆住的「自性」或「自相」，如果有為法在未來和過去沒有「自相」，這就表示「自相」的散失與不安定性，這樣一來，也就不能安立任何一類有為法的真實性了。

這裡須特別說明的是，有部的論證乃是基於聲聞佛教的多數共識，聲聞佛教學派多承認法的真實性，對於「實法」的種類及其在過去、未來中的存在與否，則抱持不同的意見。因此在上述論證中，有部特別藉由安立多數聲聞佛教學派所共許的「實法」，來證明「三世實有」。

按有部觀點，根據「有因果」、「染、離染事」、「自性非虛」三點，過去、未來有為法不能是「畢竟無」或「假有」。

(2) 過去、未來有為法不是「如『現』實有」

¹²² 彌勒菩薩說，玄奘譯，《瑜伽師地論》卷6，大正30，頁304下。

然而，如果有為法在三世中都是實有的話，這是否意味，有為法在過去、未來的實有等同於現在，那麼，三世的差別到底在哪裡？這個問題一直是有部「三世實有」思想被其他學派詬病的。眾賢因此澄清，過去、未來有為法不應理解成「現在」那樣的實有，雖然它們的「法體」（*svabhāva*）都是「同一」的，但仍然有著「作用有無」等「存在狀態」（*bhāva*）的差別，所謂「諸法歷三世時，體相（*svabhāva*）無差，有性類（*bhāva*）別」¹²³，因此上述質難不能成立。

在本節中，眾賢對「識必有境」提出進一步說明，確認「認識對象」與「存在」之間的緊密連繫，主張所有能夠作為認識對象的事物都是存在，過去、未來有為法能夠成為認識對象，因此得以歸入「存在」範疇內。眾賢也對「存在」進行分類，認為過去、未來有為法不是「假有」，這是基於六點判斷：1.「假」依「實」立，2.「假」隨「實」轉，3.「假」「實」並行，4.「假」不變「實」，5.修證唯「實」，6.「假」「實」不一不異。三世有為法之間並沒有上述「依立」、「隨轉」、「並行」、「不一不異」這些「假」「實」關係，而且「假」「實」不相互轉換，聲聞佛教學派多承認現在有為法的實有，所以過去、未來有為法也應屬於「實有」，同時它們也是聖道現觀的對象，必屬「實有」無疑。為了更申揚過去、未來有為法的「實有」，眾賢再從「有因果」、「染、離染事」、「自性非虛」三方面，闡明它們絕不是「畢竟無」或「假有」，並且以「『體相』無差，有『性類』別」的觀點，論說三世有為法雖同為「實有」，但其存在仍然是

¹²³ 《順正理論》卷50，大正29，頁625中。

有差異的。

第五節 結論

本文乃是根據世親《俱舍論》與眾賢《順正理論》對「認識所需條件」的論辯，呈顯雙方在「法體」與「時間」關係上的不同見解。在本文中，雙方的諍論焦點，主要在「非存在」到底能否作為認識對象，如果「非存在」可以是認識對象，亦即「識必『有境』」此一認識所需條件不能成立的話，那麼有部便不能透過一切認識對象的必然存在性，建立能被我們所認識之過去、未來有為法的存在。有為法在「過去」與「未來」的「存在」意涵，是立基在「法體存在」此一意義而說，屬於「實有」範疇。按眾賢的解釋，我們對三世有為法的認識是不相依待的，故而過去、未來有為法不是依待現在法的「假有」。和其它聲聞佛教學派比較起來，有部「三世實有」思想的特殊性，也就在於有為法在「過去位」和「未來位」中的「法體存在」。

就雙方在認識論方面的歧異來說，尚有可供補充之處。世親《俱舍論》與他所支持的經部，認為我們不能直接知覺外境，實際上被識知的乃是內心反映外境所形成的「行相」(ākāra)¹²⁴，

¹²⁴ 《俱舍論》〈破執我品〉述及認識之以「行相」為對象，此即所謂「帶相說」：「經說諸識能了所緣，識於所緣為何所作？都無所作，但似境生。……如是識生雖無所作，而似境故，說名了境。如何似境？謂帶彼相」（大正 29，頁 157 中）。普光《俱舍論記》解釋說：「謂能緣識上帶彼所緣境界行相，如緣青色能緣識上帶青相現，識似境說識能緣，如鏡對質，帶質像生，名似本質能照」（大正 41，頁 448 中~下）。

也就是西方哲學所說的「表象」(representation)。上述主張在印度哲學中被稱為「有形象知識論」(sākārajñānavāda)；與此相對，眾賢所遵循的有部則認為我們可直接知覺外境，不需藉由心內「表象」作為媒介，這種見解被稱為「無形象知識論」

(nirākārajñānavāda)。¹²⁵ 不論經部、《俱舍論》或有部，都承認外在世界的存在，只不過對於主張「間接知覺」的經部與《俱舍論》來說，外境存在乃是推論出來的結果。¹²⁶ 換句話說，它們都可歸類為知覺理論中的「實在論」(realism)，經部與《俱舍論》屬於「間接實在論」(indirect realism)，又可稱為「表象的實在論」(representative realism)或「表象論」

(representationism)；有部則屬於「直接實在論」(direct realism)。¹²⁷

在認識論中，與「三世實有」思想密切相關的，則屬記憶問題。經部主張，我們對於過去有為法的記憶，是以心內表象為直接對象，並且此表象所代表的有為法是「非存在」。¹²⁸ 但以有部

¹²⁵ 梶山雄一，《佛教における存在と知識》，東京：紀伊國屋書店，1983·10，序頁 8~11、頁 3。

¹²⁶ 同上註，序頁 11、頁 37。

¹²⁷ Sinha, Jadunath, *Indian Psychology III*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986, pp. 219~220.

¹²⁸ 《成實論》記述了經部的這種見解：「今於過去為何所憶？答曰：憶無所有。……又是人先取此法相，此法雖滅，而能生憶想分別法。若法於此人心生，此法失滅後意識生，能知此事是名『相緣識』」（大正 32，頁 364 上~中）。上文是說：我們在知覺現在有為法時，即在心中形成了它的表象（「行相」），當此有為法滅失後，我們再喚起此一表象，即成為「記憶」；不論知覺或記憶，都是一種以心內「行相」為所緣的認

「無形象知識論」的觀點來看，記憶也和知覺一樣，不透過心內表象的中介，而對過去有為法有直接接觸，

這預設了被意識接觸之過去有為法的存在性。對有部而言，只要是能作為認識對象的，即使是思惟的內容，如「生、住、異、滅」與「名、句、文」等「心不相應行」所涵攝的各種抽象概念，都屬於被直接接觸到的「存在」；能被認識的過去、未來有為法，也是意識直接接觸的「存在」，並且是具有「法體」的「實有」。

由於有部認為「知覺」與「記憶」這兩種認知活動，都有直接接觸的「存在」對象，因此它很難周全地說明，對於同一事物之知覺與記憶在強度和鮮明度上的不同。譬如現在被針刺到的疼痛知覺，會讓我們痛得哎哎大叫，而事後對此一疼痛的記憶，則沒有什麼痛覺，兩者對人心的衝擊力量是不一樣的，而我們也不會說被記憶的「過去」疼痛是「存在」的。日常語言中，「過去」意謂已經消逝，「未來」意指尚未生起，我們不會使用「存在」這個詞彙作為它們的述詞。有部將「過去」與「未來」有為法表述為「存在」，從常識觀點視之，是一種相當特異的說法。

略號

ADV : *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti Critically Edited with Notes and Introduction*, ed. by P. S. Jaini, 梵文《阿毘達磨燈明論釋》，Tibetan Sanskrit Works Series, vol. IV, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1959.

識，此即所謂「相緣識」。

AKBh : *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan, 梵文世親《阿毘達磨俱舍論》，Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.VIII, K.P.Jayaswal Research Institute, Patna, First ed. 1967.

AKV : *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*, ed. by U. Wogihara, (荻原雲來), 梵文稱友《俱舍論疏》，東京：山喜房佛書林，1990，第3版。

Tib : *Chos-mñon-paḥi mdsod-kyi bśad-pa*, 藏文世親《阿毘達磨俱舍論》，北京版 No.5591；德格版 No.4090。

TSP : *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Śrī Kamalaśīla*, ed. by S. D. Shastri, 梵文蓮華戒《攝真性難語釋》，Bauddha Bhārati, Varanasi, 1968.

參考資料

(一) 基本論典

(1) 梵本校訂

· Pradhan, P.(ed.), *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, 梵文世親《阿毘達磨俱舍論》，Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.VIII, K.P.Jayaswal Research Institute, Patna, First ed. 1967.

· Wogihara, U. (荻原雲來) (ed.), *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*, 梵文稱友《俱舍論疏》，東京：山喜房佛書林，1990，第3版。

· Jaini, P.S.(ed.), *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti critically*

edited with notes and Introduction, 梵文《阿毘達磨燈明論釋》, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. IV, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1959.

· Swami Dwarikadas Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Śri Kamalaśīla*, 梵文蓮華戒《攝真性難語釋》, Bauddha Bhārati, Varanasi, 1968.

(2)中文

- 五百大阿羅漢等造，玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正 27。
- 婆藪盤豆造，真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，大正 29。
- 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，大正 29。
- 眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，大正 29。
- 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》，大正 32。
- 普光，《俱舍論記》，大正 41。
- 法寶，《俱舍論疏》，大正 41。
- 圓暉，《俱舍論頌疏》，大正 41。

(3)藏文：

- Dbyig-gñen, *Chos-mñion-paḥi mdsod-kyi bsad-pa*, 藏文世親《阿毘達磨俱舍論》，北京版 No.5591；德格版 No.4090。
- Blo-gros brtan-pa, *Chos-mñion-paḥi mdsod-kyi bśad-paḥi rgya-cher ḥgrel-pa don-gyi de-kho-na-ñid ces-bya-ba*；*Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā tattvārtha-nāma*；藏文安慧《阿毘達磨俱舍釋廣註真實義》，北京版 No.5875，德格版 No.4421。

(二) 近人著書與譯註

(1)中文

- 印順法師，《性空學探源》，正聞出版社，1992·4，修訂 1 版。
-----《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞出版社，1992·10，7 版。
- 楊白衣，《俱舍要義》，佛光出版，1998·2，初版。
- 演培法師，《俱舍論講記》，中華大典編印會，1971·6。
- 丹西 (Dancy)著，周文彰等譯，《當代認識論導論》，中國人民大學出版社，1989。
- 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，天華出版，1992·7，1 版 2 刷。
- 黃慶明，《知識論講義》，鵝湖出版社，1996·5，再版。
- 齊藤唯信著，慧圓譯，《俱舍論頌略釋》，諦聽出版社，1997·6，初版。
- 舍爾巴茨基著，宋立道（立人）譯，《小乘佛學》，北京：中國社會科學出版社，1994·9，1 版。

(2)日文

- 加藤純章，《經量部の研究》，東京：春秋社，1989·2，第 1 刷。
- 平川彰，《原始佛教とアピタルマ佛教》，平川彰著作集第 2 卷，東京：秋社，1991·6，第一刷。
- 西義雄，《阿毘達磨佛教の研究——その真相と使命》，東京：國書刊行會，1975·4。
-----譯，《阿毘達磨俱舍論》，《國譯一切經》毘曇部 25、

26 上、26 下

- ・東京：大東出版社，1976，改訂版。
- ・吉元信行，《アビダルマ思想》，京都：法藏館，1982・3，第一刷。
- ・佐伯旭雅 編，《冠導阿毘達磨俱舍論》，京都：法藏館，1978。
- ・赤沼智善 譯，《阿毘達磨順正理論》，《國譯一切經》毘曇部 27~30，東京：大東出版社，1976，改訂版。
- ・佐佐木現順，《阿毘達磨思想研究——佛教實在論の歴史的批判的研究》，東京：弘文堂，1958・12。
- ，《阿毘達磨順正理論——三世實有論》，京都：東本願寺，1969・7。
- ，《佛教における時間論の研究》，東京：清水弘文堂，1981・9，3 版。
- ・荻原雲來 譯註，《和譯稱友俱舍論疏》(一)~(三)，梵文俱舍論疏刊行會，1933~1939。
- ・梶山雄一，《佛教における存在と知識》，東京：紀伊國屋書店，1983・10，第一刷。
- ・福原亮巖，《阿毘達磨俱舍論本頌の研究——業品・隨眠品》，京都：永田文昌堂，1986・7，改訂版。
- ・藤田宏達，《俱舍論所引の阿含經一覽》，北海道大學文學部印度哲學研究室，1984・3。
- ・櫻部建，《俱舍論の研究——界・根品》，京都：法藏館，1969・3，初版。

(3)英文

- ・ Schayer, Stanislaw, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków, 1938.
- ・ Jha, G.N.(tr.), *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamala Śīla*, Oriental Institute, Baroda, 1939.
- ・ Sinha, Jadunath, *Indian Psychology III*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.
- ・ Pruden, Leo M., *Abhidharmakośabhāṣya by Louis de la Vallée Poussin*, Vol. I (1988), II (1988), III (1989), IV (1990), Asian Humanities Press, Berkely, California.
- ・ Prasad, H.S.(ed.), *Essays on Time in Buddhism*, Sri Satguru Publication, Delhi, 1991.
- ・ Cox, Collett, *Disputed Dharmas — Early Buddhist Theories on Existence*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1995.

(三) 參考論文

(1)中文

- ・ 黃俊威，〈有關說一切有部「三世實有、法體恆存」的論證〉，《華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集》，2003・9。
- ・ 釋惠敏，〈印順導師之部派佛教思想論(I)——三世有與現在有〉，《「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術(第五屆)研討會論文集》，2004。

(2)日文

- ・ 櫻部建，〈玄奘譯俱舍論における「體」の語について〉，《印

度學佛教學研究》2卷2號，1954・3。

・ 金岡秀友，〈藏文俱舍論隨眠品三世實有論章和譯〉，《密教文化》57，1961・11。

・ 三友健容，〈俱舍論における svabhāva について〉，《印度學佛教學研究》21卷1號，1972・12。

・ 佐佐木現順，〈實義要集釋——三時分析章譯解〉，《佛教における時間論の研究》，東京：清水弘文堂，1974。

・ 秋本勝、本庄良文，〈俱舍論——三世實有說（譯註）〉，《南都佛教》41，1978・12。

・ 青原令知，〈順正理論における有の体系〉，《印度學佛教學研究》34卷2號，1986・3。

・ 秋本勝，〈ヤシヨミトラの『俱舍論』註——三世實有說〉，《筑紫女學園大學國際文化研究所紀要『論叢』》2，1991・10。

・ 秋本勝，〈ステイラマティの『俱舍論』註——三世實有說（和譯）I〉，《筑紫女學園大學國際文化研究所紀要『論叢』》4，1993・7。

・ 秋本勝，〈ステイラマティの『俱舍論』註——三世實有說（和譯）II〉，《筑紫女學園大學國際文化研究所紀要『論叢』》6，1995・7。