

# 三世實有法體恆存 的商榷



「說一切有」的梵語是 *śarvāstivāda*, *śarva* 是「一切」，*asti* 是「有」，*vāda* 是「說」，合併而成爲「說一切有」，因此，漢譯便成爲「說一切有部」。基本上，此部是一個重視思辨、分析的學派。它的學說，主要是從「阿毗達磨」(*abhidharma*) 的哲學發展而來的。梵語之「阿毗」*abhi*，意思是「對」；「達磨」*dharma*，意思是「法」。「阿毗達磨」便是「對法」，也就是對一切法的分析和研究。說一切有部之所以得名，跟它所主張的「三世實有，法體恆存」理論有關。如《部執異論疏》所謂：

其說一切有義故，用標部名。①

另外，在《俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉中，世親更規定「一切有」的意思，必須是贊成「三世實有」，不然的話，便不是說一切有部了。如論中所云：

毗婆沙師，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。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。②

換句話說：所謂「說一切有」，就是必須肯定「三世實有，法體恆存」。這樣才能與過去、未來無，或現在及過去、未與果業是有的「分別說部」，加以區分開來。而且，在《順正理論》卷五一中，更有就「說一切有」與「分別論者」、「假有論者」、「都無論者」的不同點，加以說明如下：

信有如前所辯三世，及有真實三種無為，方可自稱說一切有，以唯說：有如是法故；許彼是說：一切有宗。餘則不然，有增減故。謂增益論者（如犢子部），說有真實補特伽羅及前諸法。分別論者唯說：有現、及過去世未與果業。剎那論者（如經量部）唯說：有現一剎那中十二處體。假有論者（如說假部）說：現在世所有諸法，亦唯假有。都無論者（如一說部）說：一切法都無自性，皆似空花。此等皆非說一切有。<sup>③</sup>

因此，所謂「說一切有」，就是必須相信「三世實有」，而且還要「如其所有而說有」一般地去相信。所謂：

若欲善說一切有者，應如契經所說而說。經如何說？如契經言：梵志當知，一切有者唯十二處，或唯三世，如其所有而說有言。<sup>④</sup>

所以，在這裡的「一切有」，確實是佛所說的，而且，所謂的「一切有」，也就是「十二處有」。因此，如果要說「三世有」，便要「如其所有而說有」。換句話說，現在是現有，過去是曾有，未來是當有。如此，「說一切有」的意義，其實正是與「十二處有」、「三世有」的觀念有關，同時也成為此部的理論特色，這正

是一般研究者必須注意的地方。

## 和合假，假依實



一切有部既然是依「三世實有，法體恆存」而得名，「三世」又如何定義呢？世親在《俱舍論》卷二十（分別隨眠品）說：

以有為法未已生，名未來；若已生未已滅，名現在；若已滅，名過去。<sup>⑤</sup>

所謂「未來」，便是指一切法尚未產生之時；所謂「現在」，便是指一切法已經產生，然而尚未消滅的當下剎那；所謂「過去」，便是指一切法已經消滅。這便是說一切有部對「過去」、「現在」、「未來」所下的定義。《順正理論》也根據「作用」的差別性而立說：

如我宗說：諸有為法，差別作用。未已生位，名為未來；此纔已生，名為現在；此若已息，名為過去。<sup>⑥</sup>

如此，說一切有部的三世觀，主要是依作用的生滅而建立。雖然，三世的作用彼此各有差異，然而其法體卻是相同的，並且更能依法體的生起而引生業報果位。如論中所云：

言如現在，法體實有，去、來亦然。然我宗言：諸有為法，能引果位，名為現在。此引果位，先無後無，前已約斯，立三世異。寧言過、未如現實有。又略說者：如諸有為，實體雖同，而功能別。如是三世，實體雖同，於中非無作用差別，以有性類，有無量種。<sup>⑦</sup>



由此可見：說一切有部的「三世實有，法體恆存」觀，主要是把時間分析成三種不同的生滅作用，稱為「過去」、「現在」、「未來」。然則，就其作用背後法體而言，卻是恆存實有，沒有差別的。因此，談到法體，它在未來是實有存在的，並不會因作用的生滅而有所變化，所以說未來的法體是實有；過去，同樣是依然存在，也不會因作用的消滅而不存在，所以說過去的法體是實有的。倘若依「三世實有」的觀點看：未來，本是早已具足無量無邊的一切法。由現在法體引生果報的作用，而使得未來的某一類法體，將會在適當的時機，招業感果。所以，未來雖還沒有來，但法體早就已經存在，當然也可以說是實有，不過就是「作用」還沒有生起而已。現在也祇有一刹那，刹那作用生滅以後的法體，稱為「過去的法體」，雖然我們仍是看不見，卻是實有恆存的。說一切有部遂以現在為中心，而推論其過去、未來全部是實有的，因而也就成立其「三世實有、法體恆存」的理論中心。

所以，說一切有部的學者認為：從過去看現在，是現在法體的同類。因此，過去及未來的法體，都是現在法體的同類，彼此在本質上都是平等一如的。演培法師在《印度部派佛教思想觀》中，更以電影的放映為譬喻，說明其中的道理：

設以現實的譬喻來說：如所放映的活動影片，其所現於銀幕上的，雖僅短短的一刹那，但在不斷的放映中，而每一次所表現的，一方面固然有其不同的實質，另一方面有其性質相似的影片繼起，因而在銀幕上所見到的，似有統一的現象。分析這部影片

，正放映時固是有的，未放映前亦是有的，放映完後仍是有的。放映時有是現在有，放映前有是未來有，放映後有是過去有。以此譬喻三世實有，真可說是恰到好处。<sup>⑧</sup>

以上是說一切有部對「三世」的定義。倘若用「和合假，假依實」的思路來理解，便會得出以下的體認：時間的生滅，祇不過是「作用」上因緣和合的假有。因此，時間的「作用」是「和合假」；而「和合假」的時間「作用」，刹那即成過去。在刹那生滅「作用」的背後，必須要有一個實有的「法體」存在，才能保證時間的存在性，這也正是「假依實」的理論要求。換言之，所和合的時間「作用」可以是假的，但能和合的時間「法體」卻必須是實有的。因此，倘若以「和合假，假依實」的方式，來理解「三世實有，法體恆存」的觀念，便會發現二者緊密相關。

### 類異說



法救、妙音、世友和覺天四大論師，曾對說一切有部的「三世觀」，提出不同的看法。其中有「類異說」、「相異說」、「位異說」、「待異說」幾種。《大毗婆沙論》卷七七：

說一切有部，有四大論師，各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異；尊者妙音說相有異；尊者世友說位有異；尊者覺天說待有異。<sup>⑨</sup>

茲將四大論師的「三世觀」分述如下：

法救（Dharmatrāta）認為，三世之所以不同，是

由於「類」的不同所致。換言之，也就是狀態的不同，正如同把金器鑄造成其他的東西，其狀態雖然與原先有所改變，但其法體卻絲毫沒有差異。因此，「三世」之所以不同，完全是狀態的改變，而非法體本身的改變。若以「和合假」、「假依實」的方法來分析，則「三世」之不同，完全是狀態的因緣和合，而有所謂「現在、過去、未來」。因此，狀態的改變祇不過是「假有」，這便是「和合假」。而「和合假」的時間狀態，必須依附於實有恆存的時間「法體」，這便是「假依實」。所以，金器雖然有不同的面貌，但金體本身卻是實有不變，所變化的，祇不過是金器的面貌而已，這便是所謂「類異說」。《俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉云：

尊者法救作如是說：由類不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，由類有殊，非體有異。又如乳變成於酪時，捨味勢等，非捨顯色。如是諸法行於世時，從未來至現在；從現在入過去。唯捨得類，非捨得體。<sup>⑩</sup>

法救的「類異說」，主要是在說明「三世」祇不過是類的差異，而「三世」的體則是不變的，如同乳變成酪，是味道改變，乳的本身則是依舊不變。

## 相異說



妙音（Ghosa）的「相異說」，認為「三世」之所以不同，是由於相的表現方式不同。在諸法的法體中，各自具有過去、現在、未來的三相，倘若過去相表現出來，便稱為「過去」；未來相表現出來，便稱為「未來」；

現在相表現出來，便稱為「現在」。這如同一個人正在迷戀一個婦人時，並不表示他不再會迷戀其他的婦人。三世的差別，也正是如此。《俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉云：

尊者妙音作如是說：由相不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，過去正與過去相合，而不名為離現、未相；未來正與未來相合，而不名為離過、現相；現在正與現在相合，而不名為離過、未相。如人正染一妻室時，於餘姬媵不名離染。<sup>⑪</sup>

妙音的「相異說」，其實就是指「世相」，也就是過去、現在、未來的時間形態。因此，妙音的「相異說」、法救的「類異」，其性質是大同小異的。印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中說：

我以為：妙音的「相異說」，有受法救說的影響，而多少修正。法救的「類」，有得也有捨；法體與時間的關係，極為鬆懈。妙音以為：每一有為法活動於時間形態中的法體，與三世是不相離的。不過與其中的一相相應（如法救的得類），就成為三世中的某世。<sup>⑫</sup>

由此看來，法救的「類異說」和妙音的「相異說」，彼此之間是少有所影響和修正。然而，一般的毗婆沙師，都不採取這兩種說法，而是採取世友的「位異說」作為「三世實有」說的正統。

## 位異說



世友（Vasumitra）的「位異說」，是依作用的差



別，安立三世。例如，當諸法在過去位上，便稱為「過去」；在現在位上，便稱為「現在」；在未來位上，便稱為「未來」。三世的位置雖有移動，然而法體卻是恆存不變的。換句話說，當法體未起作用，就說法體在未來位；法體正在作用，便說法體在現在位；法體的作用已滅，就說法體在過去位。因此，三世的位置異，實由於法體所引生的生滅作用所造成，而法體本身卻是恆存不變的。如同使用籌碼一樣，置於一位的就是一，置於十位的就是十，置於百位的就是一百，籌碼的位置雖然改變，然則籌碼本身卻是始終如一。《俱舍論》卷二十一〈分別睡眠品〉云：

尊者世友作如是說：由位不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，至位位中，作異異說。由位有別，非體有異。如運一籌，置一名一，置百名百，置千名千。<sup>13</sup>

世友於時間的生滅作用位置上，安立三世，巧妙地迴避了有關「類」與「相」的同異問題<sup>14</sup>，因而深深得到毗婆沙師的推崇，並指為權威定說。

世友的「位異說」在時間的差別位上安立三世，不但適當地解釋了「過去、現在、未來」三世的時間差別，也對於有關業果的相續問題，在時間位置上獲得較合理的解釋。因此，也較為得到毗婆沙師的推崇。

## 待異說



覺天（Buddhadeva）的「待異說」是依三世的相互對待關係而加以區分。例如，一位婦人既可以有母親

的身分，也可以有女兒的身分，這種由於相互對待關係的不同而產生的差異，稱為「待異」。《俱舍論》卷二十一〈分別睡眠品〉云：

尊者覺天作如是說：由待有別，三世有異。彼謂諸法行於世時，前後相待，立名有異。如一女人，名母，名女。<sup>15</sup>

覺天的「待異說」，就是觀待前後的別異，而安立三世的差別。因此，從相互對待關係的不同，而有所謂「過去、現在、未來」的差別。這如同一位婦人，相對於母親的立場，便是女兒；相對於女兒的立場，便是母親，這是由於對待關係的不同而產生。他說：

說待異者，彼謂諸法於世轉時，前後相待，立名有異。如一女人，待母名女，待女名母；體雖無別，由待有異，得女、母名。如是諸法，待後名過去，待前名未來，俱待名現在。<sup>16</sup>

綜上所述，四大論師的「三世觀」，主要是就「三世」的差異而提出理論說明。法救與妙音，著重於法體外的類或相。法救的類，是前後得捨的；妙音的相，是體同時而用前後。世友與覺天，著重於法體自身所起的作用或差別。世友的作用，約略以「引生自果」而說。覺天的差別，約前後差異而說。然而，就理論的可被接受程度來說，世友的論點比較有說服力。因此，以世友的觀點來代表說一切有部的真義，也是跟這個原因有關。

說一切有部依四點理論來說明「三世實有，法體恆存」：(1)經教，(2)緣生識，(3)識必依境，(4)因果。前兩點是教證，後兩點是理證。茲略述如下：

## 「經教」的證明



由契經中，世尊說故。佛在《雜阿含經》<sup>①</sup>中，對比丘說：過去色是無常，未來色亦無常。過去、未來色尚無常，何況現在色？因此，多聞聖弟子，應對過去色不再著戀，對未來色不再追求，對現在色也不應再有貪著。倘若這過去、現在、未來的色不是實有，為何佛會對比丘說：對過去色應勤修厭捨，對未來色應勤斷欣求，對現在色要勤習離捨？可知，過去、現在、未來三世確實是實有的。《俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉說：

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，於過去色勤備厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修捨。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。<sup>②</sup>佛陀要求弟子修厭捨，就是因為過去色是實有的。假如過去色不是實有的話，又何必修厭捨呢？同時，佛陀之所以要求弟子斷欣求，證明未來色是實有的，假如未來色不是實有的話，又何必斷欣求呢？這是說一切有部從契經中所得到的有力教證。

## 「二緣生識」的證明



所謂「二緣生識」，就是《俱舍論》所說的「具二緣

，識方生故。」人類的認識活動，必須先假設有認識的主體和被認識的對象（二緣）。例如，眼識的生起，必須要有眼根作為認識的主體，還要有色境作為被認識的對象。因此，六識的生起，必須要有六根作為認識的主體，還要有六境作為被認識的對象。倘若沒有過去、未來，則一切被認識的對象都不能成立。但由於作為認識主體的六根是存在的，因此，作為被認識對象的六境也必須存在，如此才能產生六識的認識作用。所以，過去、未來的六境，作為被認識的對象，是必然存在的。《俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉說：

又具二緣，識方生故。謂契經說：識二緣生。其二緣者何？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、來世有，當依正理證有去、來。<sup>③</sup>

## 「識必依境」的證明



所謂「以識起時，必有境故。」說一切有部的學者更進一步認為：主體所認識的對象，不論過去、現在、未來的三世，都必須是實有的。假如被認識的對象非實有，則一切認識活動都不可能成立。《俱舍論》卷二十〈分別隨眠品〉云：

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。<sup>④</sup>說一切有部企圖從認識作用去肯定「三世實有」，

主要是因為它已經假設：一切的認識作用，都必須要依



實有的主體和實有的對象作為根據，不然的話，一切的認識作用即不能成立。毘山雄一在《空之哲學》一書中，曾就說一切有部的論點發揮：

倘若過去與未來的對象非實在，則人對有關過去與未來東西的認識，便會變成沒有對象了。但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有的。<sup>②1</sup>

這些從認識主體、認識對象和認識作用的實有，而推論通於過去、現在、未來三世對象必須實有的看法，已經假設了「一切法」皆可能作為我們所認識的對象。這些論點也印證了世友在《異部宗輪論》中的話：

說一切有部本宗同義者。謂一切有部諸是有者，皆二所攝：一、名，二、色。過去、未來體亦實有，一切法處皆所知，亦是所識，及所通達（指三世）。

。②2

說一切有部為什麼肯定一切法皆是我所能認識的對象呢？這是由於我們的認識作用（識）和認識主體（能識）都是實有，因此，作為被認識的對象（所識），也應該是實有的。而且，這些被認識的對象，由於都是通達三世而存在，所以，三世也應該是實有的。由此可見：說一切有部論證其「三世實有，法體恆存」的觀點，與《異部宗輪論》所載，完全一致。

## 「因果」的證明



所謂「已謝業有當果故」，便是說一切有部對「因果」存在的證明。人類一切行為，都會在利那之間，即

成過去，假定沒有過去的話，又如何感果受報呢？業於過去有，故過去是實有的；果於未來必會受報，故未來也是實有的。《俱舍論》卷二十（分別隨眠品）說：

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。由此教證，毗婆沙師，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。<sup>②3</sup>

因此，說一切有部對於「三世實有，法體恆存」的論證，主要是建立在「經教」、「二緣生識」、「識必依境」、業界的「因果」關係上。因此，「三世實有」，確實是佛親口所說的，站在認識對象和業果受報的基礎上，是必須予以承認的；否則，一切認識作用和業果相續現象，也就無法解釋了。

## 說一切有部是「緣起性實論」



從「三世實有，法體恆存」的基礎來看，說一切有部是一個「緣起性實論」的部派。就以它解釋「無我」的觀點來看，也是充分運用了這一方面的特色。站在說一切有部的立場，個人本身也是由許多因緣或五蘊的和合所組成，因此，個人並非實有，但是，構成個人存在的「五蘊」等因緣條件卻是實有，不然，便不足以說明個人的存在，這便是「法我」（Dhammātmā）的觀念。「法我」不但可作為構成「五蘊」的極微，同時也作為「十二處、十八界」一切法存在的極微，這也就是「法體」，而「法體」更是恆存，通於三世的。所以，前

面分析個人並非實的「人無我」( pudgalanīātman )方法，便是「和合假」；後面承認構成個人存在的五蘊，甚至十二處、十八界的一切法，都必須是實有的。這種把「法我」視為極微、實有，作為保證個人存在的事實，便是「假依實」的觀念。換句話說，個人是依「五蘊」所構成，因此是「無我」(人無我)；但作為構成個人存在的「五蘊」，卻是由實有的極微所組成，故「法」本身是有「我」的，這也就是「法我」。說一切有部更進而認為：肯定「法我」的存在，不但能滿足「假依實」的要求，為其「三世實有，法體恆存」的理論奠基，同時更符合「三法印」中「諸法無我」的要旨。

這種思想，在部派的流行中，常遭受別派的批判。

例如，經量部( Sautrāntika )便是站在「利那生滅」立場，批判說一切有部的「三世實有，法體恆存」的「法我」觀念，是忽略了「無常」的時間因素，祇是靜態橫面分析諸法的結果。世親在《俱舍論》中，亦批判這種觀念。這種思想，經歷了四、五百年的衝激發展後，直至公元三世紀左右，龍樹菩薩才提出以佛陀的「緣起」思想為背景的「性空」理論，直接批判說一切有部的「三世實有，法體恆存」的「法我」觀念，是一種「自性見」。並指出不但「我」要「空」，「法」更要「空」，最後還要「畢竟空」。這種「我空」、「法空」、「畢竟空」的觀念，也被後期的唯識家所接受，成為「人無我」、「法無我」、「勝義無我」的理論根據。如此將「無我」的範圍，擴大到「一切法」身上，便成為「性空學」思想的重點。<sup>②④</sup>

「三世實有，法體恆存」的理論，的確是構成說一

切有部的整個理論核心，從法救、妙音、世友、覺天等四大論師的「三世觀」中，我們可以更清晰地看出：說一切有部的論證，主要是從「認識論上」的實有，推論到「存有論上」的實有。這些在方法論上，都是一種很明顯的跳躍。事實上，「認識論上的實有」並不等於「存有論上的實有」，而「認識論上」有「實有」的要求，並不等於或保證「存有論上」的必然實有。因此，初期大乘佛教興起以後，龍樹菩薩便批評說一切有部的「緣起性實論」，正是不明「緣起宛然無自性」的「自性見」所造成。後來的唯識家，雖然都贊成「人無我」的觀點，但對於「法體」有「我」的觀點，亦不敢苟同，因此，也變相採取了中觀學派的「法空」觀點，而提出「法無我」，甚至「勝義無我」(即中觀的「畢竟空」)。

總之，說一切有部雖然對其「三世實有，法體恆存」的理論，提出了「經教」、「二緣生識」、「境必依境」、「因果」等論證，但它在方法論上的合法性，依然有待解決。有關這些問題，便祇有留待後來大乘佛教的思想家去處理了。

### 註釋

①《部執異論疏》(大正七十，頁四六三；NO.2300)《三論玄義檢幽集》卷五所引。

②《俱舍論》卷二十(分別隨眠品)(大正二九，頁一〇四；NO.1558)。

③《順正理論》卷五一(大正二九，頁六三〇下；NO.1562)。



- ④同前註。
- ⑤同註二。
- ⑥同註三，頁六三三上，NO.1562。
- ⑦同前註，頁六三三中。
- ⑧演培《印度部派佛教思想觀》（慧日講堂、民國六四年一月一日初版）頁一二一。
- ⑨《大毗婆沙論》卷七七（大正二七，三九六上；NO.1545）
- ⑩同註二，頁一〇四下，NO.1558。
- ⑪同前註。
- ⑫印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（慧日講堂，民國六七年四月再版）頁二九八。
- ⑬同註十。
- ⑭同註十二，頁二九九。
- ⑮同註十。
- ⑯同前註。
- ⑰這裡的所謂「契經」，便是指《雜阿含經》。
- ⑱同註二。
- ⑲同前註。
- ⑳同前註。
- ㉑梶山雄一著，吳汝鈞譯《空王之哲學》（彌勒出版社，民國七二年七月初版），頁三五。
- ㉒《異部宗輪論》（大正四九，頁一六上；NO.2032）。
- ㉓同註二。
- ㉔《諦觀》雜誌第五十六期，頁一六七，〈讓佛教史歸佛教史〉一文。

請訂  
**慧炬雜誌**

送給

您的社區民衆活動中心

讓大眾與您結緣