

Lecture 2 阿毘達磨的認識論—以有部實有概念為主（上）

三世實有的教義與「實有」的存在論基礎 R5。

第二講·約 2 小時

一、引言：兩講的整體脈絡

各位法師、各位學者，大家好。在上一講中，我們討論了研讀阿毗達磨的意義與方法，確立了阿毗達磨作為「解脫論的現象學」（soteriological phenomenology）的根本定位。在上一講的結尾，我曾提到阿毗達磨對實在的探究始於認識論，並以認識論為根基而得出存在論的主張。我也曾提到「法論」（Dharmavāda）這個概念。

從今天開始，我們將用連續的兩講來深入這一核心地帶——以說一切有部（Sarvāstivāda）毗婆沙師（Vaibhāṣika）的「實有」（sat）概念為主軸，考察阿毗達磨的認識論。

說一切有部嚴密表述的法論——即一套關於作為勝義實在的諸法（dharma）之理論——構成了其阿毗達磨哲學的基石。在這個體系中，存在論與認識論密不可分。

今天這一講——上篇——將聚焦於存在論的維度：三世實有（sarvāstitva）的教義是什麼？它如何被論證？「實有」概念如何被界定？法（dharma）、自性（svabhāva）、自相（svalakṣaṇa）之間的精密關係是什麼？法如何通過三世而存在？——特別是時間性（temporality）的問題。

下一講——下篇——則將在今天所確立的存在論基礎上轉入認識論的維度：直接知覺（pratyakṣa，現量）如何可能？感官知覺之對象的性質為何？以及這一認識論體系如何為瑜伽行派唯識教義提供了不可或缺的思想資源。

二、說一切有部與核心命題「三世實有」

（一）學派定位

「說一切有部」作為一個學派，其核心命題——三世實有——是佛教思想史上爭議最持久的哲學命題之一。它自早期即與分別論者（Vibhajyavādin）對峙，並以「應理論者」（Yuktavādin）自居。隨著教理對抗的深化，「說一切有部」之名逐漸被堅持使用。至《大毗婆沙論》（MVŚ）的編纂（約公元二世紀前半），迦濕彌羅的正統教義已初步定型。基於此論的正統派即稱為「毗婆沙師」（Vaibhāṣika）。

（二）「一切有」的涵義與定義

那麼，「一切有」到底意味著什麼？《俱舍論釋》中，世親如此表述說一切有部的立場：

AKB, 296: *ye hi sarvam astīti vadanti atītam anāgataṃ pratyutpannam ca te sarvāstivādāḥ | ye tu kecid asti yat pratyutpannam adatta-phalaṃ cātītam karma kiṃcin nāsti yad datta-phalam atītam anāgataṃ ceti vibhajya vadanti te vibhajyavādināḥ |*

“凡主張「一切有」——過去、未來及現在——者，即說一切有論者。而凡主張「有些有」，謂現在及未與果之過去業有；「有些無」，謂已與果之過去業及未來無——如是分別而說者，即分別論者。”

(玄奘：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。)

在眾賢 (Samghabhadra) 的《順正理論》中，定義進一步精確化：唯有信許三世實有以及三種無為法之實有者，方可被視為說一切有部。經量部——在此被眾賢稱為「剎那論者」(Kṣāṇikavādin)——唯承認現在剎那之十二處的實在性。眾賢對此嚴厲地指出：「其見解與壞滅論者只差一個剎那！」

三、三世實有的論證

(一) 基礎論證——從《識身足論》到《俱舍論釋》

三世實有的論證基於幾個基本原則。在《識身足論》(VKS) 中，提婆設摩確立了四個論證：(一) 二心不能俱起且心不能自知——故能觀之心所觀的貪等必為過去或未來法；(二) 業與其異熟果不能同時——過去業能引生後來之果，證明它作為過去法是存在的；(三) 佛陀教導識必有所緣——我們能意識到過去未來之事，故此等法必存在；(四) 可以成就(samanvāgata)非現在生起的法——如入滅盡定者仍具有少欲等心理品質。

《大毗婆沙論》和《俱舍論釋》繼承並深化了這些論證。其中，最具哲學深度的論證有以下幾個：

第一，業果論證。 否定過去和未來者須說明現在異熟因的果在哪個時間。若說「過去」則過去有；若說「未來」則未來有；若說「現在」則因果同時，與經文矛盾；若說不在三世中，等於主張無果——因為異熟果非無為。無果則亦無因。

第二，認識論論證。 《俱舍論釋》引佛語——「依二而有識之生起」：

AKBh(C) 104b12-13: 「又具二緣，識方生故。謂：契經說：『識二緣生。』」
並論證：

AKBh, : sati viṣaye vijñānaṃ pravartate nāsati | yadi cātītānāgataṃ na syād asad-
ālambanaṃ vijñānaṃ syāt | tato vijñānaṃ eva na syād ālambanābhāvāt |

AKBh(C), 104b16-19: 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。」

第三，三世相互依存的論證 (MVŚ)。 過去和未來之不存在意味著現在亦不存在——因為現在是相對於過去和未來而施設的。三世不存在，則有為不存在。有為不存在，則無為亦不存在。此乃嚴重的邪見。

第四，修道論證。 不真實者不能作為聖道 (ārya-mārga) 的對象。但聖道確實以過去和未來的有為法為其對象。在現觀時，若不承認過去和未來的受等充當對象，則修行者自身的受等法將永遠不能被現觀所了知——因為兩個受不能同時生起。如此，聖道將不能遍知有為法——與經文「若於一法未達未知，我說不能作苦邊際。」(T29, 4a13-14)相矛盾。

(二) 《大毗婆沙論》的根本立場

在此基礎上，《大毗婆沙論》明確主張—— T27, 976c6-7 所通達所遍知是實有法」

「凡是被現觀和遍知的，皆是真實存在的法。」(Cf MVŚ, 558a11: 諸覺慧皆實有境) 這一立場從一開始就將「可知性」與「存在性」聯繫在一起。

四、「實有」概念的界定

三世實有的論證表明，說一切有部堅持「一切法有」。但「有」的確切含義是什麼？

(一)《大毗婆沙論》中的諸家意見

《大毗婆沙論》記載了阿毗達磨師們的多種看法。其中，最具代表性的說一切有部立場是：真實的存在者，是那些各各獨住於其自性 (svabhāva) 中者。在自性的諸同義詞中，有「分」(avayava) 一詞——指向最小的、不可再分析的單位，即最終的實在。凡能被進一步分析者——如人、瓶等複合體——是「有分者」(sāvayava)，是世俗實有者，被增益在勝義實有者之上。

(二) 世俗諦與勝義諦

《俱舍論釋》解釋了世俗諦 (samvṛti-satya) 與勝義諦 (paramārtha-satya) 的區分。破碎其部分時，其認知不復生起者，為世俗有——如瓶。勝義有則相反：即使被破碎至極微，即使以心析除其餘構成法，其自性的認知確定仍然生起——如色、受等。

眾賢在此基礎上進一步闡明——梵文 parama-artha 可解為「最高的意義」或「最高的對象」。他說：色等是 parama-artha——因為它作為實體，如其本然地恆時存在（「如本恆存」）。從勝義的觀點看，色等被說為存在——真實的，非不真實的。而「從勝義觀點為空者，不能稱為真理」——這一立場明確地體現了說一切有部的根本立場：真理不能是一個非存在者；它必然以自性而真實存在。

值得注意的是，《大毗婆沙論》中論二諦之關係時的討論表明：從存在論的角度看，最終唯有一個真理——勝義諦。二諦不是實體上的差別，而是觀點上的差別（「差別緣」）。(T27, 400a12-20: 實唯有一諦。謂勝義諦。… 依差別緣立有二諦；不依實事。若依實事，唯有一諦；謂勝義諦。依差別緣，建立二種。若依此緣立世俗諦，不依此緣立勝義諦。若依此緣立勝義諦，不依此緣立世俗諦。譬如一受有四緣性。若依此緣立因緣性。不依此緣乃至立增上緣性。若依此緣乃至立增上緣性。不依此緣乃至立因緣性。）」

(三) 眾賢的核心界定——「Ny, 621c21: 為境生覺是真有相」

在上述背景下，眾賢給出了一個精簡而深刻的定義：

有之相 (sal-lakṣaṇa)，即能為生起認知 (buddhi) 之對象。

這個定義的意義怎麼強調都不為過。判斷某物是否「存在」的標準，不是某種獨立於認知的形上學屬性，而是它能否作為產生認知的對象——即它的「可知性」

(*jñeyatva, 所知法性)。眾賢闡明得：過去未來法之自性存在，但作用非有。自性指的是其可知的法性 (所知法性)：是就其作為法的可知性而被說為存在的。(Ny, 636a23-24: 去來世體有用無體。謂去來所知法性有所知性，故說為有，非謂去來有燃等用))

(四) 實有與假有——「假必依實」原則

在此定義的基礎上，眾賢作了精密的分類：

此可分為二：實有 (dravyato'sti, 就實體而有) 與假有 (prajñaptito'sti, 就施設而有)

)。此二分別依世俗諦和勝義諦而建立。若對於某事物，不依賴其他事物即能產生認知，此事物即為實有——如色、受等。若依賴其他事物方能產生認知，則為假有——如瓶、軍等。假有者亦分二類：以實有為基礎之假有，或以假有為基礎之假有，如瓶與軍，分別為其例。

正如上一講中已經預告的，這裡蘊含了說一切有部法論的一條根本公理——「假必依實」的原則：概念性的存在必然以勝義的存在為基礎。(Cf 俱舍論記》，70b13-14：微聚是假，假必依實。)(瓶是假有者——我們對「瓶」的認知依賴於構成它的色、香、味、觸等實法。軍是假有者——它所依的士兵等本身也是假有者，但最終必歸結到不可再還原的實有者——法。

眾賢同時強調：施設也不可能施設一個絕對非有者為存在者。請各位特別記住這一原則。在下一講中，我們會反覆看到它在認識論爭議中的具體運用。

(五) 認知的獨特性作為實在性的標誌

眾賢還強調了存在者在認知上的獨特性：眼唯見色，耳唯聞聲，等等。即使是錯誤的認知——如旋火輪 (alāta-cakra) 的錯覺——也預設了一個存在者作為真實對象。眾賢進一步論證：

非有者是絕對的非實體——不存在者必然無有自相和共相。一切心法以自相和共相為其對象；絕對非有之法不會作為對象而生起。

因此，認知的可能性必然蘊含著被認知之對象的真實存在論地位。眾賢的論證可以被描述為「認識——存在論的」(epistemic-ontologic)。

五、法、自性與自相：不可分離的三位一體

(一) 法——實有者的基本單位

在上述框架中，那些不可再還原的勝義實有者被稱為「法」(dharma)。世親在《俱舍論釋》中的定義——我們在上一講中從阿毗達磨之定義的角度已經引述過——法是「任持自性者」(svlakṣaṇa-dhāraṇād dharmah)。上一講中，我們從這個定義出發闡明了阿毗達磨作為「轉向勝義」之般若的本質。現在我們從存在論的角度來考察它的意涵。

《大毗婆沙論》解釋：「自體即說為自性」(243c18-19)。法的自性就是法體本身——不是附加於法之上的某個抽象屬性。

Ny, 367c3-9: 「有為法雖等緣生，而不失於自定相用，故世尊說法從緣生，亦說地等有別相用。如地界等雖從緣生，而有如前堅等自相，亦有持等決定作業。如是眼色及眼識等雖從緣生，而必應有種種差別決定相用。由此差別決定相用，眼唯名眼，非色非識。色唯名色，非識非眼；識唯名識，非眼非色。」

(正因為每一法各具獨特的自性——獨特的性相和功能——它才能被精確地命名。眾賢在《順正理論》中闡明：雖然一切有為法同樣從緣而生，但它們並不喪失各自特定的性相和功能。由此——眼唯名為「眼」，不名為「色」或「識」；色唯名為「色」；識唯名為「識」。法之間的差異是真實的、不可化約的。)

在這裡我們再次看到「假必依實」原則的運作：正因為每一法各有不可化約的獨特自性，日常經驗中的複合體——如人、瓶、樹——才能被分析還原到構成它們的勝義實有者。

（二）自性與自相的不可分離性

理解說一切有部法論的關鍵，在於掌握自性（svabhāva）與自相（svalakṣaṇa）之間的關係。用稱友的話來說：「以勝義而有即是以自相而有。」（Vy, 524: paramārthasad iti. paramārthena sat | svalakṣaṇena sad ity arthaḥ）法的自相與其自性不可分離——二者指向同一實體：

自體之自相即其自性；正如說法的自性時，正即意指該法的自相。（MVŚ 179b4-5）

自體即其相，其相即自體；蓋一切法之相不能離自體而說。（MVŚ 777a24-25）

《大毗婆沙論》列舉了「自性」的一系列同義詞：自我（ātman——非婆羅門教義上的自我）、物（*dravya）、自體（*svarūpa）、相（lakṣaṇa）、分（avayava）、性（prakṛti）。（393c4-6）

這個同義詞列表意義深遠。dravya 和 svarūpa 都指稱一個勝義實有者。而將自性等同於自相，則與佛教一貫拒絕實體——屬性二分法（substance-attribute dichotomy）的立場完全一致。正如普光所精闡：同一之體，望自名性，望他緣邊名相。

（三）自相與功能的不可分離性

法的自相也與其功能不可分離。正是通過法的作用或功能，其自相得以被認知，從而指向它是一真實的自性。眾賢關於四大種（mahā-bhūta）作為界（dhātu）而言，明確指出：

「如是四界隨其次第，堅、濕、煖、動以為自相。應知此中，說性顯體，為明體性不相離故。」（Ny, 336b19-20）

（四）從自相到自性的現象學進路

一切法住於各自的自性中，不變不異——變化只能就其作用而說。因此，自性本身不能被直接認知。雖然究竟而言自相即是自性，但自性須依其可體驗的自相而被指稱。

阿毗達磨論師的進路因此是現象學的：通過說明法的自相——其現象學上可認知的面向——其作為自性或實體的存在論地位即得以確立。究竟而言，此二者是一。法的每一次生起——在我們的現象經驗中——是其自性的一個個例。自性本身既不生亦不滅。

六、共相與四聖諦的十六行相

當研究一組法的共通性時，阿毗達磨論師得出了它們的「共相」（sāmānya-lakṣaṇa）——如無常、苦等，為一切有為法所共有；以及無我，為一切法所共有。

「自相」和「共相」在某種意義上是相對的概念。唯有對每一極微之自性的考察，才嚴格地是自相的考察。

與唯認知自相的感官識不同，意識在與想（saṃjñā）和慧（prajñā）相應時，能夠推度和概念化，因此也能認知共相。

共相特別在四聖諦的脈絡中被分析。每一諦包含四種行相（ākāra）：苦諦——苦、無常、空、無我；集諦——因、集、生、緣；滅諦——滅、靜、妙、離；道諦——道、如、行、出。《大毗婆沙論》指出：「十六行相所攝的了知，唯緣共相。在緣諦而行時，多分辨別自性；在現觀時，則唯緣共相。」通過對十六共相之諸諦的漸進觀修，行者最終在現觀中以清淨般若直接實證這些普遍真理——不再是概念化的理解，而是作為實在之事實的直接實證。眾賢也強調：正是這些由現觀智所直接知覺的法之共相（十六行相），構成了「真現量」。

七、法的生起：自性、作用與三世

（一）核心問題

如果法的自性恆住不變，法的生起和消滅如何可能？《大毗婆沙論》通過六個精密的問答來處理這些問題。

（二）「已生而生」——自性與生起

問：當一法在未來位生起時，是已生而生？還是未生而生？答：從一個角度看，法是已生而生的——因為一切法本來具足自性，各住於其特定的性相中。其特定之性並非從因緣而生；所謂生起，是指當因緣和合時它便生起。

（三）自性已有而無作用

問：是已有而生？還是未有而生？答：法之性雖已存在，但無作用（kāritra）。在現在的時刻，當因緣和合時，它便產生作用。

（四）自性與作用非一非異

問：自性與其作用是同一的還是相異的？答：不能確定說為同一或相異。正如有漏法——每一實體有眾多屬性如無常等——這些屬性不能確定地說與實體本身同一或相異。

（五）法的每一次生起是自性的一個個例

問：當一有為法生起時，是自性之生起？還是他性之生起？答：既非自性生起，亦非他性生起。然於自性，有如是法（一個特定的個例），生已而滅。

（六）存在和非存在只關涉作用，不關涉自性

這是一個至關重要的區分。《大毗婆沙論》(MVŚ 105c10–13)明確指出：

「我說：諸因以作用為果，非以實體為果。又說：諸果以作用為因，非以實體為因。諸法實體恒無轉變，非因果故。」

(我們主張：因以作用為果；不以實體為果。我們也主張：果以作用為因；不以實體為因。這是因為法的實體從不經歷轉變；它們既非因，亦非果。)

T27, 395c28-396a2: 「三世諸法因性果性，隨其所應，次第安立。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。如是此宗，許有無義，有何過難？」

三世之法被施設為因或果——各隨其情況。它們的自性恆時存在，不增不減。唯就作用而說有或非有。聚合事物的存在是就真實存在的實體而概念施設的；它們有時存在，有時滅去。說一切有部即是以此方式承認存在與非存在。

這一區分為下面的時間性討論以及下一講中的同時因果教義奠定了基礎。

八、三世實有與時間性

(一) 時間是法的活動之施設

對說一切有部而言，時間不是獨立於法之外的實體。時間就是法的活動——更精確地說，時間和剎那就是就法的作用正在被行使之位（*avasthā*）而施設的。眾賢說：

何謂「剎那」？最短的時間段落，不可再作前後分割。何謂「時間」？過去、現在、未來之位（*avasthā*）的差別。

(二) 主要的理論——世友與法救

關於如何解釋三世差異——在法的自性不變的前提下——說一切有部四大阿毗達磨師各提出一說。《大毗婆沙論》的編纂者完全認可世友（*Vasumitra*）的「位異」說。但在這裡，我主要要闡明的是：眾賢在對三世實有的系統辯護中，實際上同時運用了世友和法救（*Dharmatrāta*）兩個理論的整合。讓我先簡述四說，然後聚焦於此。

世友的「位異」說（*avasthā-anyathātva*）。法在時間中運行時，位（*avasthā*）變化而實體不變。三世以作用（*kāritra*）而區分。

法救的「有之模態變異」說（*bhāva-anyathātva*）。法在時間中運行時，有之模態（*bhāva*）變化而實體不變。如同一塊金被轉化為不同器物——形狀改變而金性不變。

妙音的「相變異」說（*lakṣaṇa-anyathātva*）。法在每一時間階段都具有三時之相；當一相相應時，其餘二相並未斷離。

覺天的「待變異」說（*anyathā-anyathātva*）。法相對於前者和後者而被不同地述說——如同一女人相對於母親稱「女」，相對於女兒稱「母」。

四個理論在根本立場上是一致的：（一）法的實體本性不變；（二）時間區分是我們在經驗法的現象世界之顯現時所施設的；（三）每一理論都以法的某個面向——此面向不具獨立於法之外的實在性——來解釋時間區分。

世親在《俱舍論》中將法救的理論嚴厲地斥為數論的轉變說（*pariṇāma*），但眾賢反駁這一批評，主張法救的理論在某種程度上與世友的理论相同。事實上，眾賢在其闡述和辯護中，始終將二者整合運用。

(三) 眾賢的整合——「自性恆存，有(存在)之模態變異」

眾賢的核心論述如下（*Ny, 633c24-26*）：

「法體恆存；法性變異。謂有為法行於世時，不捨自體隨緣起用，從此無間所起用息，由此故說：『法體恆有，而非是常；性(=有性 *bhāva*)變異故』。」

(法之自性恆時存在，其有之模態變化。即：有為法通過三世時，不捨其自性而依因緣而生起其作用。此作用生起後隨即減去。故說自性恆存而非常住——因為有之模態變化。)（*Ny 633c24-26*）

又說（*Ny, 632c23-25*）：

「體相無異；諸法性類（*bhāva*），非無差別。體相、性類，非異非一。故有為法，自相恆存，而勝功能，有起有息。」

(自性不變，但法之有之模態變異。自性與有之模態既非相異亦非同一。如是，有為法之自相恆時存在，而其特殊的作用生起和滅去。)

這裡清楚地展示了眾賢如何整合世友的「位異」（以作用區分三世）和法救的「有之模態變異」（法之 *bhāva* 變化而實體不變）。以世友的理論確立三世區分的客觀基準（作用），以法救的理論闡明法在不同時間中「如何存在」的具體方式（有之模態的差異）。

眾賢還進一步以一個精彩的論證來支撐這一立場。他論證說：同一自性的法可以有不同的有之模態：

「諸有為法歷三世時，體相無差，有性寧別？豈不現見：有法同時，體相無差，而有性別？如地界等，內外性殊；受等，自他樂等性別。此性與有，理定無差；性既有殊，有必有別。由是，地等體相雖同，而可說為內外性別；受等領等體相雖同，而可說為樂等性別。又，如眼等，在一相續清淨所造色體相同，而於其中，有性類別；以見聞等功能別故。非於此中，功能異有，可有性功能差別。然見等功能，即眼等有；由功能別故有性定別。故知，諸法有同一時，體相無差，有性類別。既現見有法體同時，體相無差，有性類別，故知：諸法歷三世時，體相無差，有性類別。如是善立對法義宗。」(T29, 625a19-b2)

(正如我們所見：地界等——在自性上同一——而有內外之別。受等——在其作為領納之自性上同一——而有樂苦捨之別。又如眼等，在同一相續中，同為淨色——而各有見、聞等不同的有之模態——因其功能不同。功能即是有之模態；功能不同必然意味著有之模態不同。

故知：有法同時存在，自性無差，而有之模態有別。既然見有同時存在而自性無差而有之模態有別者——我們就知道：法通過三世時，自性無差而有之模態有別。阿毗達磨之義宗由此善立。)

(四) 「作用」(kāritra) 的精確界定

在世友理論的基礎上，「作用」的概念需要被精確地闡明。《大毗婆沙論》中已有如下關鍵的論述：

問：眼等在現在而為似非參與者 (tatsabhāga) 時——即無見色等之作用——不應是現在？

答：雖無見色等之作用，但必有「引取自果」(phala-pratigrahaṇa) 之作用——因為它是未來法的同類因。一切有為法在現在剎那恆為引取等流果之因。以此「引取自果之作用」通於一切現在法而無混亂，故以此為基礎確立過去、現在和未來的區分。

(MVŚ 393c–394a)

眾賢在此基礎上作了更精確的闡明。法的效力 (śakti) 有兩種：作用 (kāritra) 和功能 (sāmarthya/vṛtti/vyāpāra)。「作用」專指「引取自果」(svaphala-ākṣepa)——引發自己在其相續中下一剎那的產生。這是法在現在剎那所獨有的因果效力。除此之外，法還有不屬於「作用」的其他功能——如過去法仍能作為其他法生起的助緣。

若有為法作為引取自果的因——謂之行使作用。若作為助緣輔助他類之果的生起——謂之行使功能。……一切現在法皆能引取自果。但非一切現在法皆能作為他類之助緣：暗中之眼或功能受損之眼不能輔助眼識之生起。然其作用不為暗所損——因為它無論如何都能引取未來之眼的產生。故作用與功能有別。(Ny 409c–410a)

（五）三世實有不等於常住——自性的無常

在以上基礎上，我們可以回答一個最根本的問題：三世實有是否等於常住（nitya）？眾賢的回答是明確的：不等於常住。

「若經三世自性恒住，應說為常。此難不然。為如何等非有別法，經於三世，自性恒住，共許是常？一切是常，皆不經世。」(Ny, 630b1-4)

凡常住者不通過三世。

自性的有之模態在三世中不同——因此法之自性也是無常的：

「有為法體雖恒存，而位差別，有變異故。此位差別，從緣而生；一剎那後必無有住。由此，法體亦是無常；以與差別，體無異故。要於有法，變異可成；非於無中，可有變異。如是所立世義善成。」(Ny, 633a12-16)

(雖然自性恆存，但因其位（avasthā）隨因緣而變異——而此位之變異必不超過一剎那——故法之自性亦是無常。因為此性不異於在其上發生的變異。變異唯對存在的法才能發生；不能對不存在的法。)

眾賢更進一步，大膽地論證：唯有三世實有才能與無常教義相容。這一論證值得我們仔細看：

「若自體異，即成別法，應非無常，體無變故。謂：若唯執現在世有、去來體無，則諸行法其性應常，無變異故。云何無異？謂：有與無，性各安立，無變異故。彼唯執有現在世法；剎那性故，不可變異。未來過去其體並無，無法如何當言變異？故不可說諸行無常。不可說言，無變為有、有變為無，名為變異。有無二性，體不相成，以有與無體相違故。」(Ny, 410c11-18)

(若自性變為不同，則將成為一個相異的法——那就不應是無常的，因為不涉及自性的轉變。即：若主張唯有現在存在而過去未來在自性上為非有，則一切有為法應是常住的——因為不涉及轉變。他們主張唯有現在存在，而因為是剎那性的，不能有轉變。過去未來法既為非有，也不能有轉變。因此，不能說有為法是無常的。也不能說轉變是非有者轉為有者或反之——存在者和非存在者不能相互轉化，因為二者在本性上矛盾。)(Ny 410c)

換言之：無常意味著轉變。而轉變只能發生在存在者上，不能發生在非存在者上。如果法只在現在剎那存在、前後為絕對的非有，就不存在一個「經歷轉變」的主體——法將是「自同一的」點，而非「無常的」。唯有承認法的自性通貫三世——在不同的有之模態中存在——轉變和無常才真正有意義。

眾賢同時明確區分了三世實有與數論的轉變說——在數論中，效果不過是因的轉變，效果又回歸本性；過去、未來和現在的本性是同一實體。而在說一切有部中：（一）作用唯在現在剎那；（二）因果完全相異，無相互運作；（三）法一旦滅已不再生起；（四）果不消滅而回歸本性；（五）因無始；（六）法由眾多因緣所生；（七）因果沒有神我作為主宰者。

（六）非一非異的邏輯——動態的同一性

自性與作用之間、自性與有之模態之間的「非一非異」（bhedābheda）關係，構成了說一切有部三世實有理論的哲學基底。

毗婆沙師訴諸一個一切佛教學派都接受的根本概念：相續（santāna）的同一而差異性。法之相續在任何時刻都不是靜態同一的，但它保持著整體的個體性——它是動態

地同一的。不能兩次踏入同一條河；但同時一條河不同於另一條河。此動態的同一性，正是憑藉法的自性——法之相續沒有異於法的自性。在此意義上，自性也可以說經歷變化——因而是無常的——儘管在存在論上它從不成為一個完全不同的實體。

從亞里士多德邏輯的立場看，這一「非—非異」的邏輯或許顯得模糊。但對毗婆沙師——乃至對一切「宗教哲學家」而言——來自長久經驗和觀修傳統的根本洞見必須置於邏輯之先——儘管他們同時認為邏輯工具對於捍衛其見解是不可或缺的。

九、結語與下講預告

讓我用以下幾點來總結今天的講座。

第一，三世實有是說一切有部法論（Dharmavāda）的核心命題。它基於經典權威和邏輯推理兩方面的論證——特別是「識必有所緣」的認識論原則和業果關係的存在論要求。

第二，「實有」概念的界定是「認識——存在論的」。「能生認知者即為有」——這一定義將存在與可知性不可分割地聯繫在一起。在此基礎上，「假必依實」構成了根本公理。

第三，法作為不可再還原的實有者，以其自性、自相和功能三者的不可分離性而被界定。自性即自相——此一等同體現了佛教拒絕實體——屬性二分法的一貫立場。

第四，法的三世實有由「自性恆存，作用生滅」的精密理論所支撐。眾賢整合了世友的「位異」說和法救的「有之模態變異」說，闡明了法如何在不同的有之模態中——而非以如同現在的方式——通貫三世而存在。

第五，三世實有不等於常住。自性也是無常的。眾賢大膽地主張：唯有三世實有才能真正地與無常教義相容——因為轉變只能在存在者上發生。

第六，正當地理解為「唯就作用而說存在與非存在，不就自性而說」——存在和非存在只關涉作用，不關涉自性——正是在此基礎上，我們在下一講中要深入考察的同時因果教義才有了其存在論的根據。

在下一講中，我們將以今天的存在論為基礎，深入考察認識論的展開：同時因果如何為直接知覺奠定基礎；感官知覺之對象性質的辯論——「和集」（物理聚集，實有）與「和合」（概念化整體，假有）的區分；毗婆沙師對經量部「非有所緣」論的系統回應；以及——最後——「假必依實」原則如何在瑜伽行派的思想體系中得到了創造性的轉化——從種子薰習、三性說到阿賴耶識的確立。