

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《論事》對「一切有論」批判之研究

THE CRITICAL STUDY ON SABBAMATTHĪTIKATHĀ IN KATHĀVATTHU

指 導 教 授：呂 凱 文 博 士

研 究 生：PHRAMAHA ANON PADAO (ĀNANDO/釋阿難)

中 華 民 國 九 十 七 年 十 二 月

# 南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《論事》對「一切有論」批判之研究

研究生： 釋阿難

經考試合格特此證明

□ 試 委 員： 趙建東

呂凱文

何建興

指 導 教 授： 呂凱文

系 主 任 ( 所 長 )： 呂凱文

□ 試 日 期：中 華 民 國 97 年 12 月 26 日

## กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์เล่มนี้สำเร็จลงได้ด้วยความเมตตา และการช่วยเหลือจากหลายฝ่าย จึงขอระบุไว้เพื่อขอบพระคุณและเชิดชูความดีของทุกท่านที่ให้ความเมตตาอนุเคราะห์ต่อผู้เขียน ทั้งในประเทศไทย และได้หวั่น ตลอดระยะเวลาที่ศึกษาอยู่นานที่มหาวิทยาลัยหนานฮวา โดยเฉพาะอย่างยิ่งขอกราบขอบพระคุณในความเมตตาของ ศ.ดร. พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พระเถระรูปสำคัญซึ่งได้ส่งเสริมให้ผู้เขียนมีโอกาสเดินทางมาศึกษา ตามโครงการแลกเปลี่ยนนักศึกษาของทั้งสองสถาบัน ศ. เฉินเหมี่ยวเจ็ง อธิการบดีมหาวิทยาลัยหนานฮวา ให้การดูแลเอาใจใส่ผู้เขียนด้วยดีตลอดสามปีกว่า พระธรรมญาณมุนี พระครูสิริปิยธรรม พระอุปัชฌาย์ทั้งสองรูปที่ให้การอบรมสั่งสอนแก่ผู้เขียน อาจารย์ทุกรูปทุกท่าน ทั้งที่สำนักเรียนสหศึกษาบาลี (องค์พระปฐมเจดีย์) สำนักเรียนวัดชนะสงคราม มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย แหล่งประสิทธิ์ประสาทวิชาความรู้และภาษาบาลีแก่ผู้เขียน ตลอดถึงวัดคุณิคารามที่ได้พำนักอาศัย ท่านพระครูปลัดสุวัฒนวิจิตรคุณ (ไสว โชติโก) ผอ. สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ เมตตาให้ความช่วยเหลือและประสานงานให้เดินทางมาศึกษาต่อ คณะจารย์มหาจุฬาฯ เพื่อนิสิตทุกรูปท่าน ได้เดินทางมาเยี่ยมและให้กำลังใจในบางครั้ง อาจารย์รังษี สุทนต์ จัดหาข้อมูลบาลีให้ คุณโยมพลตรีชาญชัย วิศาลธีระกรและภริยา ถวายความอุปถัมภ์มาตลอด

ศ.ดร. อู๋ไค คุณแม่ผู้เขียนมาตั้งแต่เริ่มเข้าเรียน รศ.ดร. หลู่ไคเหวิน อาจารย์ที่ปรึกษาได้ให้คำชี้แนะและช่วยตรวจแก้วิทยานิพนธ์ รศ.ดร. เหอเจี้ยนซิง และผศ.ดร. เยว่เจี้ยนตง อาจารย์คุมสอบวิทยานิพนธ์แนะนำสิ่งที่ต้องเป็นประโยชน์ต่องานเขียน ผศ.ดร. หยงโหย่ว ดร. อู๋ซิง คุณหวงซูเชี่ยผอ. ฝ่ายบุคคล และคุณเจี้ยนโซ่วโหลว ช่วยติดต่อประสานงานเพื่อมาศึกษา ทุนอูดหนุนทำวิทยานิพนธ์จากกองทุนไฉงเจ็งเขียนถึง ไช่เยว่จางเพื่อนนักศึกษาคณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยจงเจ็ง ที่ช่วยตรวจแก้ไวยากรณ์ภาษาจีน ผศ. ไช่ซีหลิน ท่านหมิงฝ่า ท่านกวนจิง ต้าเซ่อ ซานเจี้ยน ลี้เจ้า เหวินเจิน อุบาสกปรีชญา จื่อหลิง ช่วยให้คำแนะนำ และจัดหาข้อมูลเอกสารให้ เจิ้งซื่อ ท่านธรรมรัตน์ เหยียนชิน ช่วยค้นศัพท์จีนโบราณและแปลข้อมูลภาษาอังกฤษ ผศ. ฮวงกั๋วซิงและภริยา เจิ้งยู่ อู๋หยุน เทียนซาน ซื่อโหย่ว เจียนฟง เจียนตี้ ฝ่าหฺรู เลขาคณะคุณอู๋ยี่พิน พร มล แหม่ม ปัด กั้วยตลอดถึงอาจารย์และมิตรสหายที่คณะบัณฑิตวิทยาลัยทุกรูป/คน ได้ช่วยเหลือมากมายหลายเรื่อง ยามอาหารป่วยไข้มี หลินชิน ซื่อหง เงินหฺรูเป็นธูระพาผู้เขียนไปส่งโรงพยาบาลซือจี

สุดท้ายบุคคลสำคัญที่มีอาจขาดได้คือ โยมบิดาโยมมารดาและพี่น้องสาวทุกคน ที่ให้กำลังใจผู้เขียนจนสำเร็จเสร็จสิ้นลงด้วยดี ดังกล่าวมาข้างต้นทั้งหมดนี้คือผู้มีส่วนสำคัญต่อผู้เขียน จึงขอขอบกราบพระคุณและอนุโมทนาขอบคุณมา ณ ที่นี้

พระมหาอานนท อานนุโธ  
หมินสยง ต้าซือ ฉางซุนถึงเสวียเยวี่ยน ๘ มค. ๒๕๕๒

## 誌謝

因著師長與朋友的關心與襄助，此篇論文能夠順利完成。在此，筆者謹以文字代表心意，感恩諸位在泰國和台灣兩地，對筆者的慈悲協助。首先是兩地的校長。作為交換學生，摩訶朱拉隆攻佛教大學校長 Phra Dharmakosajarn (Prayoon Dhammacitto) 給予筆者到台灣就讀的機會與支持，另一方面南華大學校長陳淼勝教授，三年多來的照顧也讓筆者得以安心無礙地快樂學習。Phra Dharmyanamuni、Phrakusiripiyadhamma 兩位師父長期以來對弟子的苦心訓誨。Sahasikkhāpāli (大佛統塔) 和 Janasongkram 兩所巴利學院，以及摩訶朱拉隆攻佛教大學的老師們，他們使筆者常住曼谷 Tusitārāma 寺，並提供筆者常年學習巴利和相關知識的可貴條件。Phrakruparalsuwattanavajirakun (Sawai Jotiko) 佛學研究院主任，亦慈悲地支持，讓筆者能順利至南華大學攻讀。感謝 Rangsi Suthon 老師幫忙搜尋巴利資料，Chanchai Visantheerakorn 少將和夫人的支持，以及朱大的諸位教授及同學時而來台對讀者表示的關心和鼓勵。

感謝本論文的指導教授呂凱文老師適時地給予筆者鉅細靡遺的詳盡指導，以及口試委員何建興老師、越建東老師的寶貴審閱意見，方能順利完成此作。慧開法師、永有法師、人事主任黃素霞女士、簡碩柔女士等諸位師友長輩對筆者生活上的照料與扶持，悟性法師幫忙聯絡申請來南華就讀。明法比丘、觀淨比丘、蔡奇林老師、大策法師、善獻法師、利照法師、蕭文真、許博聖、周子鈴等諸位學習上的夥伴，給予本論豐富的評述以及資料的搜集；同時正持法師、Bhikkhu Dhammarattana、嚴欽法師熱心協助翻譯解說古中文及助理英文中譯，以及中正大學中文所蔡岳璋同學對於本論中文文法潤飾上的協力，使得文章更能明白曉暢，以供閱讀。病時還有林欣、仕宏、真如等朋友不辭辛勞，接送筆者往返慈濟醫院，南華大學宗教學研究所的諸位師友黃國清老師和師母、証煜法師、妙麟法師、會雲法師、天禪法師、持侑法師、張李玲麗、黃均筑，泉峰法師、見棣法師、法如法師、靜香、寶鈴、寶鈺、森恩、寶秀、宗教所助理許惠萍、學弟妹的關心；以及台中聖賢堂供養獎學金的支援與匡助。最後，很重要而不能缺的是遠在泰國的父母親、姐妹的關心與鼓勵。

上述人們的付出，使得筆者能無後顧之憂的生活並專注寫作工作。他們的幫忙與協助，在在都讓筆者由衷感激，教人深刻感恩難望。

ĀNANDO/釋阿難

民雄·大吃·長春藤學苑 2552/2009-1-8

## 摘要

本論文所探討者係以目犍連子帝須編成之巴利文獻阿毘達摩《論事》(Kathāvatthu)所載「一切有論」(Sabbamatthīkathā)為研究內容。此爭論發生於佛入滅後約 200-300 年的部派佛教時期，亦即印度阿育王時代。由於說一切有部對初期佛教經典所談「一切」內容，存在另類的觀點及詮釋，引來上座部在「一切有論」裡的批判。論題涉及雙方上座部和說一切有部對於「一切有」和「三時實有」(北傳稱三世實有)的論爭與辯說。本論文主要討論內容可分為兩部份：一、初期佛教佛陀對外道「一切」思想的批判。二、部派佛教上座部在《論事》中對說一切有部「一切有論」的批判。

一、在初期佛教對外道的批判中，即清楚表明所謂「一切為有」和「一切為無」皆被佛陀定為「極端」，並屬於邪見觀點的立場。佛陀繼而提出了中道觀點—「因緣」。「因緣」原則上包含「有~無」、「生~滅」在內，可以說它本身既無開始也無結束，所以它並不具有如其他宗教裡頭具一切根源性質的創造者一般的身份。對於至上神或梵神創造一切的態度，初期佛教並不予承認。此外，在佛教中，「一切」的定義在於「十二處」。

二、部派佛教時期，關於《論事》中的「一切有論」，雙方對「一切」的爭論仍圍繞「十二處」，但有增加其他例子如：五蘊、三時、煩惱等辯。說一切有部的思想依據，來自對初期佛教經典關於「五蘊和三時」之關係，持有另一看法，進而主張「三時實有」。此觀點經上座部藉由邏輯問答批判為三時：過去、現在、未來無法互相替代，並提出關於「五蘊和三時」的另一部經。佛陀為比丘說法，此事以「詞別之道」、「增語之道」(取名稱)、「施設之道」(制定)為定說，也可說是以「世俗諦」為名，並不如說一切有部所認為真實永恆不變。針對「一切有」觀點，上座部批判說一切有部為邪見，很清楚地是以初期佛教觀點為根據。

關鍵詞：初期佛教、部派佛教、阿毘達摩論事、上座部、說一切有部、自說、他說、佛教邏輯、一切有論、一切有、三時實有

## ABSTRACT

The discussion of the thesis is related to the contents of the sabbamatthītikathā (一切有論) of Kathāvatthu《論事》, which belongs to pāli abhidhamma, fabricated by Moggaliputta tissa. This controversy arises during the period of Nikāya Buddhism that was between 200-300 years, under the mighty rule of the king Asoka's period, after Buddha's parinirvana. The content of (Everything) (一切) which contained in the early Buddhist texts has been discussed by the sector of Sabbamatthikavāda (Sarvāstivādin) was given in another point of view and explanation. This has drawn attention by the sector of Theravāda into the critique of the sabbamatthītikathā. The proposition involves in, regarding the contention about "everything exists" (一切有) and "three states (past, present, future) exists" (三時實有) of both the sector of Theravāda and the sector of Sabbamatthikavāda. The contents of the thesis can be divided into two parts:

1. In early Buddhism, The Buddha's critical analyzing about the conception of everthing (一切) of non-Buddhist school.
2. In Nikāya Buddhism, the sector of Theravāda's critical analyzing about the sabbamatthītikathā of the sector of Sabbamatthikavāda in the Kathāvatthu.

The critical analyzing about the conception of non-Buddhist school in the early Buddhism, can see clearly that both "everything exists" 「一切爲有」 and "everything non-exists" 「一切爲無」 had been defined as "extreme" (anta) and one of evil view point by the Buddha. Then, Buddha brought the view point of the "middle path" up (cause and effect). In principally, the cause and effect (paṭiccasamuppāda) are included in "exist and non-exist" or "raise and die". It doesn't have beginning and conclusion itself and it also doesn't have any status of initiator as usually as there is in other religions. The attitude of any supreme initiator of all, as like as the God or The Brahma, was not recognized by the early Buddhism. In teaching of the Buddha, the definition of "everything" is in the twelve faculties "dvādasa-āyatana" (十二處).

The period of Nikāya Buddhism, with regards to the sabbamatthītikathā of kathāvatthu and the controversy of "everything" that was occurred by these two sectors lies in this "dvādasa-āyatana". However, it has added some other examples, like, the five aggregates (五蘊), three states (past, present, future) (三時), vexation (煩惱), ect. The conception of the Sabbamatthikavāda based on early Buddhist texts are related to the relation between the five aggregates and the three seasons. Also

there is another idea that was proceeded to the main point of the “three states exists”. This way of thinking has been passed down to the sector of Theravāda's logical dialogue of contention for “three states”. The past, the present and the future can't substitute for each other. Regarding the five aggregates and the three seasons, this has proposed in another cannon. The Buddha expounded to the monks on this matter by using "the way of words differentiation" (niruttipathā), the way of increasing communication" (adhivacanapathā) (taking the name and call) and "the way of bestowing establishment" (formulation) (paññattipathā), are decided. Thus, can say it is the "name" in common meaning that is decided by common custom. It doesn't mean that sector of Sabbamatthikavāda hold the idea of “authentic is eternal and never changing”. In accordance with the view point of “everthing exists”, the sector of Theravāda criticizes the sector of Sarvāstivādin is evil vision. These materials are based on the view point of the early Buddhism.

Key words: Early Buddhism, Nikāya Buddhism, Abhidhamma Kathāvatthu, Sector of Theravāda, Sector of Sarvāstivādin, Sakavādī, Paravādī, Buddhist Logic, sabbamatthītikathā, everthing exists, three states exists.

# 《論事》對「一切有論」批判之研究

## THE CRITICAL STUDY ON SABBAMATTHĪTIKATHĀ IN KATHĀVATTHU

### 目錄

略語表 .....	XIII
第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機、目的與問題意識 .....	1
一、研究動機 .....	1
二、研究目的 .....	2
三、問題意識 .....	2
第二節 研究範圍 .....	3
一、考察《論事》之起源與邏輯式 .....	4
二、初期佛教批判外道「一切」思想 .....	7
三、部派佛教《論事》批判「一切有論」 .....	7
第三節 文獻檢討、方法 .....	8
一、歷代研究成果 .....	8
二、巴利原典及注釋 .....	9
三、研究方法 .....	12
第四節 研究貢獻、研究限制及全文架構 .....	12
一、研究貢獻 .....	12
二、研究限制 .....	13
三、全文結構 .....	13
組織 (FRAMEWORK) .....	14
第二章《論事》起源與批判邏輯式 .....	15
第一節 從初期佛教至部派佛教考察阿毘達摩 .....	15
一、第一結集 .....	16
(一) 結集前關鍵因素 .....	16
(二) 接受結集問題 .....	17
(三) 阿毘達摩成立的問題 .....	18
二、第二結集 .....	20
三、第三結集 .....	20
(一) 結集背景與《論事》關係 .....	20
(二) 根據《島史》記載 18 部派 .....	21
(三) 據《島史》18 部派總結圖示如下： .....	24
四、三藏與繼承師 .....	24
(一)《律藏》繼承師 .....	24

(二)《經藏》繼承師 .....	25
(三)《論藏》繼承師 .....	26
<b>第二節 阿毘達摩論事 .....</b>	<b>27</b>
一、阿毘達摩的定義 .....	27
(一) 初期佛教阿毘達摩在律藏和經藏 .....	28
(二) 初期佛教阿毘達摩如何進行 .....	29
(三)「九分教」如何分配阿毘達摩 .....	30
二、初期佛教「論事」思想 .....	31
(一)「論事」定義 .....	31
(二)「論事」來源 .....	32
(三)「論事」與長老偈、長老尼偈 .....	33
三、部派佛教《論事》 .....	34
(一) 考察《論事》年代 .....	35
(二) 目犍連子帝須與阿育王的相遇 .....	35
(三) 阿育王刻文與《論事》記述形式之對比 .....	36
<b>第三節 《論事》與邏輯式 .....</b>	<b>39</b>
一、《論事》邏輯限制 .....	39
二、《論事》說明及邏輯式 .....	39
(一)「八罰論」Atthakaniggaha 結構 .....	40
(二) 順論和返論結構 .....	40
(三) 五支配 .....	41
(四) 第一罰論 .....	42
(五) 第二罰論 .....	48
(六) 第三罰論 .....	53
(七) 第四罰論 .....	54
(八) 第五罰論 .....	55
(九) 第六罰論 .....	56
(十) 第七罰論 .....	57
(十一) 第八罰論 .....	58
<b>第四節 《論事》的「一切有論」邏輯模式 .....</b>	<b>59</b>
一、「一切有論」邏輯模式〔一〕 .....	59
二、「一切有論」邏輯模式〔二〕 .....	60
三、「一切有論」邏輯模式〔三〕 .....	61
四、「一切有論」邏輯模式〔四〕 .....	63
<b>第五節 結論 .....</b>	<b>64</b>
<b>第三章 初期佛教對外道「一切」的批判 .....</b>	<b>65</b>
<b>第一節 初期佛教經典對外道「一切」的批判 .....</b>	<b>66</b>
一、「一切為有」與「一切為無」 .....	66

二、「一切」與「順世論」 .....	67
<b>第二節 批判問題分析 .....</b>	<b>69</b>
一、婆羅門教育背景分析 .....	69
二、「一切為有」和「一切為無」的問題 .....	71
三、「一切」和「順世論」的問題 .....	73
四、「常見」和「斷見」 .....	75
(一)「常見」和「斷見」的定義 .....	75
(二)「常見」(Sassatadit̥ṭhi) 例子 .....	76
(三)「斷見」(Ucchedadit̥ṭhi) 例子 .....	77
五、超越「常見」和「斷見」 .....	79
<b>第三節 初期佛教「中道」與「一切」的立場 .....</b>	<b>80</b>
一、「正見」不參與「有」「無」 .....	80
二、「一切」與「因緣」分析 .....	82
(一)一般原則 .....	83
(二)順原則 (Anuloma) .....	83
(三)反原則 (Paṭiloma) .....	84
三、「一切」在初期佛教的定義 .....	85
(一)《律藏》中 (Vinaya Piṭaka)「一切」的定義 .....	85
(二)《經藏》中 (Sutta Piṭaka)「一切」的定義 .....	86
四、「一切」與初期佛教「地球暖化」 .....	87
<b>第四節 至上神 (梵神) 非創造「一切」 .....</b>	<b>89</b>
一、三種理論——誰創造「一切」 .....	89
二、初期佛教對神 (Deva) 如何看待 .....	90
三、初期佛教對梵 (Brahma) 的詮釋 .....	91
(一)“梵”是一種在色界和無色界的神 .....	91
(二)“梵”是佛教的梵行 (Bramaciriya) .....	91
(三)“梵”是佛教的「慈、悲、喜、捨」(Brahmavihāra) .....	92
(四)“梵”是父母親之稱 .....	92
四、論證至上神 (梵神) 非創造者 .....	93
五、「因緣」的原則與「一切」的根源 .....	95
<b>第五節 結論 .....</b>	<b>96</b>
<b>第四章 部派佛教《論事》批判「一切有論」〔一〕 .....</b>	<b>97</b>
<b>第一節 早期有部「一切有」思想 .....</b>	<b>98</b>
一、根據南傳文獻記載 .....	98
二、根據北傳文獻記載 .....	99
三、「一切有論」內容概要說明 .....	102
<b>第二節 應理論 (Vādayutti) .....</b>	<b>103</b>
一、應理論 (Vādayutti) 〔一〕 .....	103

二、應理論 (Vādayutti)〔二〕 .....	105
<b>第三節 時間對照 (KĀLASAṂSANDANĀ).....</b>	<b>106</b>
一、時間對照 (Kālasaṁsandana)〔一〕 .....	106
二、時間對照 (Kālasaṁsandana)〔二〕 .....	109
三、時間對照 (Kālasaṁsandana)〔三〕 .....	112
四、時間對照 (Kālasaṁsandana)〔四〕 .....	116
五、時間對照 (Kālasaṁsandana)〔五〕 .....	118
<b>第四節 言淨論 (VACANASODHANĀ).....</b>	<b>120</b>
一、言淨論 (Vacanasodhana)〔一〕 .....	120
二、言淨論 (Vacanasodhana)〔二〕 .....	122
三、言淨論 (Vacanasodhana)〔三〕 .....	123
四、言淨論 (Vacanasodhana)〔四〕 .....	124
<b>第五節 過去眼色等論 (ATĪTACAKKHURŪPĀDIKATHĀ).....</b>	<b>126</b>
一、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)〔一〕 .....	126
二、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)〔二〕 .....	129
三、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)〔三〕 .....	130
四、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)〔四〕 .....	130
五、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)〔五〕 .....	131
六、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)〔六〕 .....	132
<b>第六節 過去明智等論 (ATĪTAÑĀṆĀDIKATHĀ).....</b>	<b>133</b>
一、過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)〔一〕 .....	133
二、過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)〔二〕 .....	135
三、過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)〔三〕 .....	137
<b>第七節 結論.....</b>	<b>139</b>
<b>第五章 部派佛教《論事》批判「一切有論」〔二〕.....</b>	<b>140</b>
<b>第一節 阿羅漢等論 (ARAHANTĀDIKATHĀ).....</b>	<b>140</b>
一、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔一〕 .....	140
二、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔二〕 .....	142
三、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔三〕 .....	142
四、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔四〕 .....	143
五、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔五〕 .....	143
六、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔六〕 .....	144
<b>第二節 過去手等論 (ATĪTĀHATTHĀDIKATHĀ).....</b>	<b>145</b>
一、過去手等論 (Atītahatthādikathā)〔一〕 .....	145
二、過去手等論 (Atītahatthādikathā)〔二〕 .....	147
三、過去手等論 (Atītahatthādikathā)〔三〕 .....	148
<b>第三節 過去蘊集等論 (ATĪTAKKHANDHĀDISAMODHĀNAKATHĀ).....</b>	<b>150</b>
一、過去蘊集等論 (Atītakkhandhādisamodhānakathā)〔一〕 .....	150

二、過去蘊集等論 (Atītakkhandhādisamodhānakathā)〔二〕	152
三、過去蘊集等論 (Atītakkhandhādisamodhānakathā)〔三〕	153
<b>第四節 句淨之論 (PADASODHANAKATHĀ)</b>	<b>155</b>
一、句淨之論 (Padasodhanakathā)〔一〕	155
二、句淨之論 (Padasodhanakathā)〔二〕	156
三、句淨之論 (Padasodhanakathā)〔三〕	158
四、句淨之論 (Padasodhanakathā)〔四〕	159
<b>第五節 經證 (SUTTASĀDHANAM)</b>	<b>161</b>
一、經證 (Suttasādhanam)〔一〕	161
二、經證 (Suttasādhanam)〔二〕	162
三、經證 (Suttasādhanam)〔三〕	164
四、經證 (Suttasādhanam)〔四〕	165
五、經證 (Suttasādhanam)〔五〕	165
六、經證 (Suttasādhanam)〔六〕	166
<b>第六節 《論事》與其他觀點比對</b>	<b>167</b>
一、初期佛教與《論事》比對	168
二、部派時代早期有部思想與《論事》比對	168
三、《彌蘭陀王問經》與《論事》比對	169
<b>第七節 結論</b>	<b>170</b>
<b>第六章 結論與建議</b>	<b>171</b>
一、總結研究內容	171
二、研究建議	175
<b>參考書 (BIBLIOGRAPHY)</b>	<b>176</b>
一、巴利原典〔P.T.S.〕	176
二、巴利注釋書、藏外(ATTHAKATHĀ-AÑÑĀ)〔P.T.S.〕	177
三、巴利英譯〔P.T.S.〕	178
四、英文書目	179
五、巴利漢譯〔NAN.〕	180
六、漢語佛典	181
七、中文書目	182
八、巴利原典泰文〔MCU.〕	183
九、巴利泰譯〔MCU. - MBU.〕	183
十、漢-泰文書目、論文、及期刊	183
十一、工具	184

略語表

Abbreviations of Scriptures

簡稱	巴利原文 (Pāli)	漢譯
Vinayaṭṭaka 《律藏》		
Vin.I.	Vinayaṭṭaka Mahāvagga	《律藏》〔小品〕
Vin.II.	Vinayaṭṭaka Cūlavagga	《律藏》〔小品〕
Vin.III.	Vinnayaṭṭaka Mahāvibhaṅga	《律藏》〔經分別一〕
Vin.IV.	Vinnayaṭṭaka Bhikkhunīvibhaṅga	《律藏》〔經分別二〕
Vin.V.	Vinayaṭṭaka Parivārapāli	《律藏》〔附隨〕
Suttaṭṭaka 《經藏》		
D.I.	Dīghanikāya Sīlakkhandhavagga	《長部》〔戒蘊品〕
D.II.	Dīghanikāya Mahāvagga	《長部》〔小品〕
D.III.	Dīghanikāya Pāṭikavagga	《長部》〔波梨品〕
M.I.	Majjhimanikāya Mūlapaṇṇāsa	《中部》〔根本分五十經篇〕
M.II.	Majjhimanikāya Majjhimpaṇṇāsa	《中部》〔中分五十經篇〕
M.III.	Majjhimanikāya Uparipaṇṇāsa	《中部》〔後分五十經篇〕
S.I.	Saṃyuttanikāya Sagāthavagga	《相應部》〔有偈篇〕
S.II.	Saṃyuttanikāya Nidānavagga	《相應部》〔因緣篇〕
S.III.	Saṃyuttanikāya Khandhavagga	《相應部》〔蘊篇〕
S.IV.	Saṃyuttanikāya Saḷāyatanavagga	《相應部》〔六處篇〕
S.V.	Saṃyuttanikāya Mahāvāravagga	《相應部》〔大篇〕
A.I.	Aṅguttaranikāya Eka-Duka-Tikanipāta	《增支部》〔一、二、三集〕
A.II.	Aṅguttaranikāya Catukkanipāta	《增支部》〔四集〕
A.III.	Aṅguttaranikāya Pañcaka-Chakkanipāta	《增支部》〔五、六集〕
A.V.	Aṅguttaranikāya Dasaka-Ekadaskanipāta	《增支部》〔十、十一集〕

Dh.	Dhammapada	《小部》〔法句經〕
Ud.	Udāna	《小部》〔自說經〕
It.	Itivuttaka	《小部》〔如是語〕
Sn.	Suttanipāta	《小部》〔經集〕
Thag.	Theragāthā	《小部》〔長老偈〕
Thīg.	Therīgāthā	《小部》〔長老尼偈〕
J.VI.	Jātaka, vol VI	《小部》〔本生經〕
MNid.	Mahāniddeśa	《小部》〔大義釋〕
CNid.	Cūḷaniddeśa	《小部》〔小義釋〕
Ps.I.	Paṭisambhidāmagga, Part I	《小部》〔無礙解道〕
Ap.	Apadāna	《小部》〔譬喻經〕

#### Abhidhammapiṭaka 《論藏》

Dhs.	Dhammasaṅgaṇī	《論藏》〔法集論〕
Vbh.	Vibhaṅga	《論藏》〔分別論〕
Pug.	Puggalapaññatti	《論藏》〔人施設論〕
Kvu.	Kathāvatthu	《論藏》〔論事〕

#### Aṭṭhakathā, mūlaṭīkā 《注釋、根本疏》

AA.II.	Manorathapūraṇī II	增支部注釋
AA.V.	Manorathapūraṇī V	增支部注釋
ApA.	Visuddhajānavilāsini	譬喻經注釋
DA.I.	Sumaṅgalavilāsini I	長部注釋
DhA.III.	Dhammapadaṭṭhakathā III	法句經注釋
DhsA.	Atthasālinī	法集論注釋
MA.II.	Papañcasūdanī II	中部注釋
MA.III.	Papañcasūdanī III	中部注釋
MA.IV.	Papañcasūdanī IV	中部注釋
KvuA.	Pañcapakaraṇaṭṭhakathā	論事注釋
KvuṬ.	Pañcapakaraṇamūlaṭīkā	論事注釋〔根本疏〕
SA.II.	Sāratthappakāsinī II	相應部注釋

SA.III.	Sāratthappakāsinī III	相應部注釋
VinA.I.	Samatapāsādikā I	律藏注釋
VbhA.	Sammohavinodanī	分別論注釋

Añña 《藏外典籍》

Dpv.	Dīpavaṃsa	島史
Mhv.	Mahāvaṃsa	大史
Miln.	Milindapañho	彌蘭陀王問經
Vism.	Visuddhimagga	清靜道論

Original of Pāli Text and Translate (巴利原典與翻譯版本)

B.S.	Mahidol University (BUDSIR)	馬希竇大學版〔泰〕
C.S.	Chaṭṭha Saṅgāyana (CSCD)	第六結集光碟版〔緬甸〕
MBU.	Mahamagut Buddhist University	馬谷佛教大學版〔泰〕
MCU.	Mahachulalongkornrajavidyalaya University	摩訶朱拉隆功佛教大學版〔泰〕
NAN.	《漢譯南傳大藏經》	元亨寺版〔漢〕
P.T.S.	The Pali Text Society	巴利聖典協會版〔英〕
SLTP.	Sri Lanka Tripitaka Project	斯里蘭卡三藏〔英〕

Sabbamatthītikathā 「一切有論」

(自)	Sakavādī (自說)	上座部
(他)	Paravādī (他說)	其他派 (本論文定為有部)

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機、目的與問題意識

### 一、研究動機

北傳佛學界因為語言的因素，長期以來大多接受漢譯本的「說一切有部」（以下簡稱有部）的論述與教導，對部派佛教的認識也大多依據有部的文獻，所以對有部義理與思想了解比較多。但對於從其他部派的觀點來評論有部思想的理解卻顯得極為不足。因此，筆者擬從南傳「上座部」(Theravāda)的觀點，來看「說一切有部」(Sabbatthikavāda)的思想如何被巴利上座部檢討與評論，期望這個研究能提供佛學界對有部的思想能有更深廣的了解。

現今北傳佛學界對南傳上座部的認識漸增，然而對部派佛教時期的上座部思想研究仍顯不足，尤其對巴利系統的阿毘達磨《論事》的研究更是少見。本論文期望透過對南傳《論事》義理的分析研究，除了增加佛學界對有部的理解之外，同時也能夠了解上座部的觀點。從上座部與有部雙方不同立場的說法，更清楚地認識當時部派佛教的情形，以提供部派佛教史以及思想研究者一個比較完整的視角。

根據巴利系統，阿毘達磨七部論藏中<sup>1</sup>《論事》(Abhidhamma Kathāvatthu)排在第五部，它是目犍連子帝須 (Moggaliputta Tissa) 在大約 B.C. 255 年第三結集所編成<sup>2</sup>。內容除了顯示 226 條〔根據 MCU 版〕的重要論點，而且還涵蓋其他部派對初期佛教《律藏》和《經藏》的不同解釋，以及隨之而起的論辯。本論文欲研究的「一切有論」(Sabbamatthītikathā) 屬於《論事》226 個論題中的第六論題，內涵主要批判有部的兩個觀點，即是「一切有」和「三時實有」北傳譯為「三世實有」；批判的方法透過邏輯問答來進行。筆者將《論事》邏輯視為本論文重要的研究對象。因為北傳佛學界一般所認

<sup>1</sup> (1) 法集論 (Dhammasaṅgani), (2) 分別論 (Vibhaṅga), (3) 界論 (Dhātukathā), (4) 人施設論 (Puggalapaññatti), (5) 論事 (Kathāvatthu), (6) 雙論 (Yamaka), (7) 雙趣論 (Paṭṭhāna)。

<sup>2</sup> Satish Chandra Vidyabhusana, *A history of Indian Logic (Abhidhamma-ṭīṭaka: Kathāvatthupapakaraṇa)*, (New Delhi: Shri Jainendra Press, 2006), p.234.

識的佛教邏輯是北傳的文獻，例如因明、中論等，而對南傳佛教邏輯卻缺乏認識。然而，南傳佛教邏輯，尤其部派佛教中的《論事》，它是早期佛教邏輯比較完整又有系統的著作，可惜台灣佛學界的研究者極少，本論文探討《論事》的邏輯方法，期望對研究南傳佛教邏輯思想有所助益。

## 二、研究目的

本論文所探討《論事》對「一切有論」批判之研究主要目的是爲了：

- (一) 透過《論事》上座部對說一切有部的批判，理解有部早期思想。
- (二) 呈現初期佛教的觀點和部派佛教間的爭論，對「一切」看法的異同。
- (三) 開拓南傳辯論書阿毘達磨《論事》，提供給台灣佛學界對現存巴利文獻所記載的部派佛教思想，及阿育王時代的佛教邏輯能更加重視及了解。

## 三、問題意識

在初期佛教觀點上，將南傳上座部巴利文獻與北傳有部文獻作一比對，發現兩者文獻對於「一切有」的記載有明顯的差異性。在巴利文獻「相應部」中，佛陀很清楚的表達否定所謂的「一切爲有」和「一切爲無」兩者觀點，此「一切爲有」和「一切爲無」被視爲「極端」或「邪見」的思想，而佛陀提出因緣爲中道<sup>3</sup>。但爲何有部乃主張「一切有」？此外，上座部的生聞經（*Jāṇussoṇisutta*）、順世派經（*Lokāyatikasutta*）二經卻不見於「雜阿含」有部文獻中或任何其他文獻。相反的，有部經典中出現所謂的「一切」、「一切有」、「一切法」<sup>4</sup>，從佛陀和聲聞婆羅門的對話中，有部以這三經爲根據而主張「一切有」的立論。在南北傳文獻考察此立論時，需注意二者不同的論點而引起彼此不同的立場。

有關早期「三時實有」或「三世實有」（北傳說法），針對此觀點來源，從上座部與有部雙方文獻記載二者較相同。在初期佛教上座部與有部都以五蘊和三時的關係<sup>5</sup>內容來探討，但雙方都對其經卻因不同的立場而爭論。

<sup>3</sup> 〔P.T.S.〕 S.II. pp.76~77；S.II. pp.77~78。

<sup>4</sup> 《雜阿含經》，卷 13，經 319、320、321。

<sup>5</sup> 〔P.T.S.〕 M.III. pp.16~17；S.III. p. 47,101；Vbh. p. 1。

透過初期佛教的觀點考察，以及兩者「一切有」和「三時世有」在《論事》「一切有論」中被上座部批判，作為本論文主要討論的內容，有何不同說法？

整體上，本論文主要研究「一切有」的思想，尤其以阿毘達磨《論事》的「一切有論」為主要的討論核心。筆者擬對初期佛教到部派佛教作一考察，期望能解決原始「一切有」思想的意涵和源流，以及部派佛教對「一切有論」的爭論。本文的問題意識如下：

- (一) 部派佛教阿毘達磨《論事》如何產生？以及在初期佛教與部派佛教「論事」概念有何不同？
- (二) 阿毘達磨《論事》中的邏輯方式如何進行？
- (三) 佛陀在世時，對外道「一切為有」和「一切為無」等論點如何批判，以及初期佛教對「一切」如何定義？
- (四) 從《論事》中的「一切有論」，探討上座部對早期說一切有部之「一切有」和「三時實有」的思想如何批判？

## 第二節 研究範圍

僧眾與僧團分開的背景，在早期文獻律藏中記載佛入滅後不久，有一位比丘對第一結集有不同意見：「於一面坐時，諸長老比丘言具壽富蘭那<sup>6</sup>：『友！富蘭那！諸長老結集法與律，受此結集！』『諸友！結集法與律雖善，然而，我如世尊現前時所聞、所受而受持。』」<sup>7</sup>文中顯示富蘭那比丘（Purāṇa）對第一結集的態度是不承認也不反對，他只是依照佛陀面前所說的教導而行。這表示在第一結集時「見同」上就出現了差異<sup>8</sup>；並且在第二次的結集，犢子比丘（Vajjīputta）提出了的十事問題<sup>9</sup>，這是對「戒同」有

<sup>6</sup> 富蘭那（Purāṇa）和富樓那彌多羅尼子（滿慈子：Puṇṇamantāṇīputta）兩者不同人。

<sup>7</sup> [P.T.S.] Vin II. p. 290；[NAN.]，《律藏四》〈結集〉，冊4，頁387。

<sup>8</sup> 漢譯《四分律》與《五分律》文獻中，出現富蘭那對食飲律制異議，這點可見富蘭那對「戒同」也有問題。參見呂凱文《重讀佛教「王舍城結集」》，（南華大學巴利學研究中心、宗教學研究所，第二屆巴利學與佛教學術研討會論文集），（台北：南山放生寺，2008）頁18。

<sup>9</sup> [P.T.S.] Vin. II. pp. 293~295；[MCU.] Vol 7, Vinayapiṭka, Cūḷavagga, p. 393.

不同的看法，也導致了僧伽的分裂。佛入滅後第二百年，印度阿育王時代，佛教分成十八部派，大致可歸納為上座部（*Theravāda*）及大眾部（*Mahāsavghika*）<sup>10</sup>。一般來說，僧團是否能夠穩定團結或破裂，「六和敬法」<sup>11</sup>（慈身業、慈語業、慈意業、所獲得與同梵行者俱、戒同、見同）很重要。在「六和敬法」中「戒同」（*Sīlasāmaññatā*）和「見同」（*Dhīṭṭhisāmaññatā*）是導致僧伽不合的主要原因，阿毘達磨《論事》（*Abhidhamma Kathāvatthu*）所探討的問題很多，大致都包含「戒同」和「見同」兩大類在內。也可以說是「行為上」和「思想上」的問題。本論文的研究內容是以阿毘達磨《論事》對「一切有論」（*Sabbamatthītikathā*）思想的批判為核心。以上所述「戒同」和「見同」的問題，上座部和說一切有部無法合好其原因在，對於「一切有」的論點為爭論的起點，此乃屬於「見同」的問題。

## 一、考察《論事》之起源與邏輯式

巴利文獻《九分教》（*Navāṅga-sāsana*）中<sup>12</sup>，所有的阿毘達磨被定義為「授記」（*Veyyākaraṇa*）<sup>13</sup>。由於本論文研究《論事》的「一切有論」，因此需先了解《論事》從何而來，以及從初期佛教到部派佛教如何展開，是故筆者有必要先考察《論事》之起源。本文將《論事》的考察分為三個階段：

（一）從第一至第三結集探討所傳的阿毘達磨，及《論事》起源，在巴利三藏中它如何成立。此部份包含初期佛教和部派佛教對「論事」不同概念。五部《尼柯耶》中，可發現「論事」曾出現在《小部》之相關經文陳述，如：〈佛陀品 長老之譬喻〉以及〈一布薩品 長老尼之譬喻〉。富樓那彌多羅尼子（滿慈子：*Puṇṇamantāṇīputta*）長老比丘說：「吾聽簡潔法，詳細為

<sup>10</sup> [P.T.S.] Kvu.A. p. 3 : Te theravādehi saddhiṃ dvādasa honti. Iti ime ca dvādasa mahāsaṅghikānaṃ ca cha ācariyavādāti sabbe va aṭṭhārasa ācariyavādā dutiye vassasate uppannā. Aṭṭhārasanikāya ti pi, aṭṭhārasācariyakulānīti pi etesaṃ yeva nāmaṃ.

<sup>11</sup> [P.T.S.] Vin.V. pp.92~93 ; D.III. p.245 ; A.III. pp. 288~289

<sup>12</sup> [P.T.S.] Vin.III. p.8 ; M.I. p.133 ; A.II. p.5 ; A.III. p.86 : (1) 契經 (Sutta), (2) 祇夜 (Geyya), (3) 授記 (Veyyākaraṇa), (4) 伽陀 (Gāthā), (5) 優陀那 (Udāna), (6) 如是語 (Itivuttaka), (7) 本生 (Jātaka), (8) 方廣 (Vedalla), (9) 未曾有法 (Abbhūtaḍḍhamma)。

<sup>13</sup> [P.T.S.] MA.II. p.106.

說教，所說言於耳，大眾弟子喜。彼等排異見，持淨心對佛，如吾詳細說，亦猶簡潔說。吾論事清淨，阿毘曇先導，令一切者知，吾住於無漏。<sup>14</sup>」此外，長老尼的差摩（*Khemā*）比丘尼說：「義法詞與辯，我於佛之教，全生清靜智。善巧清靜道，論事無所畏，阿毘曇理知，於教得自在。<sup>15</sup>」

依經典記載看來，「阿毘曇」或「阿毘達磨」在佛陀時代即已存在。現代學者認為阿毘達磨是從佛入滅後才成立<sup>16</sup>，其觀點與上述經文看法相左。因此，本文將針對初期佛教的「論事」概念進行考察。

（二）對於考察《論事》這本書在部派佛教時期，巴利文獻題提供的說明為：因阿育王捐錢供養佛教，外道獲利而利用僧人穿袈裟入進佛教導致了佛教內部混亂，產生了外道修行及非佛教的教導<sup>17</sup>。因此，目犍連子帝須長老透過阿育王的支持才舉辦了第三結集，而且同時也編成《論事》，以澄清佛教思想，批判「他說」（*Paravāda*）思想。此部份作為部派佛教《論事》的起源。此外，筆者將以阿育王刻文與《論事》文學比對，透過考古學家所研究阿育王刻文，此部份可說是與《論事》同時的文學文獻，兩者有何異同？

（三）介紹《論事》邏輯，可說是南傳上座部辯論書；更是一部龐大的論辯著作。其中包含兩百多道論題，既複雜又難解。大多數的論題是目犍連子帝須用簡化的方式來表達，只有第一到第十的論題「小品」裡方能見其邏輯的整體結構。《論事》邏輯方式共有八種方法，稱為「八罰論」（*Aṭṭhakaniggahanaya*）其分為兩個部份：一、「順論」（*Anulomappaccanīka*）有四論，二、「返論」（*Paccanīkānuloma*）有四論。每一論也再分成四到五種方法。筆者先介紹第一論 *Anulomappañcaka*〔順論 五〕<sup>18</sup>1.)、*Ṭhapanā*〔建立〕有兩種：一、*Anulomaṭhapanā*〔順建〕，二、*Paṭilomaṭhapanā*〔返建〕，2.)、*Anulomapāpanā*〔順到〕，3.)、*Anulomaropanā*〔順提〕，4.)、*Paṭilomapāpanā*〔返到〕，5.)、*Paṭilomaropanā*〔返提〕。

<sup>14</sup> 〔P.T.S.〕 Ap. pp.36~37；〔NAN.〕《小部經典四》，〈佛陀品〉，冊 29，頁 43~44。

<sup>15</sup> 〔P.T.S.〕 Ap. p. 550；〔NAN.〕《小部經典五》，〈一布薩品〉，冊 30，頁 339。

<sup>16</sup> 水野弘元著，釋達和譯《水野弘元著作選集（三）—巴利論書研究》，（台北：法鼓文化，2000）頁 307。

<sup>17</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu.A. pp.6~7.

<sup>18</sup> 〔MCU.〕 Vol.37 (*Kathāvatthu*), (泰譯: 論事方法), pp. 58~60.

Anulomapañcaka〔順論 五〕

〔 1. 〕、Ṭhapanā〔 建立： 設立問題 〕有兩種：

一、Anulomaṭhapanā（Anuloma 順著+ṭhapanā 建立）

〔 順建：從答案問題順著建問 〕→若接受 A 則是 B

二、Paṭilomaṭhapanā（Paṭiloma 反+ṭhapanā 建立）

〔 返建：從答案問題反回建問 〕→若不接受 B 則是 A。

〔 2. 〕、Anulomapāpanā（Anuloma 順著+ pāpanā 到，使到，此處指讓對方接受）

〔 順到：是讓對方接受第一個答案，由改第二個答案順著第一答案 〕

（ 順建 Anulomaṭhapanā ） → 若接受 A 則是 B

（ 順到 Anulomapāpanā ） → 也應該接受 B 則是 A。

〔 3. 〕、Anulomaropanā（Anuloma 順著+ropanā 提出，指出，此處指出對方錯誤）

〔 順提：讓對方知道錯誤，指出第二答案錯誤，因對第一答案相反矛盾 〕

（ 順建 Anulomaṭhapanā ） → 若接受 A 則是 B

（ 順到 Anulomapāpanā ） → 也應該接受 B 則是 A

（ 順提 Anulomaropanā ） → 若接受 A 則是 B

但不接受 B 則是 A

此言錯！（自相矛盾）。

〔 4. 〕、Paṭilomapāpanā（Paṭiloma 反+ pāpanā 到，使到，此處指讓對方接受）

〔 返到：讓對方接受第二個答案，由改第一個答案順著第二答案 〕

（ 返建 Paṭilomaṭhapanā ） → 若不接受 B 則是 A

（ 返到 Paṭilomapāpanā ） → 也不應該接受 A 則是 B。

〔 5. 〕、Paṭilomaropanā（Paṭiloma 反+ropanā 提出，指出，此處指出對方錯誤）

〔 返提：讓對方知道錯誤，指出第一答案錯誤，因為第二答案相反矛盾 〕

（ 返建 Paṭilomaṭhapanā ） → 若不接受 B 則是 A

（ 返到 Paṭilomapāpanā ） → 也不應該接受 A 則是 B

（ 返提 Paṭilomaropanā ） → 若接受 A 則是 B

但不接受 B 則是 A

此言錯！（自相矛盾）。

## 二、初期佛教批判外道「一切」思想

在初期佛教批判外道「一切」思想的範圍中，佛陀對「一切」的看法如何？在生聞經 (*Jāṇussoṇisutta*)<sup>19</sup>和順世派經 (*Lokāyatikasutta*)<sup>20</sup>二經中，有記載佛陀對「一切」的觀點。經中記載佛陀曾被兩位婆羅門詢問關於「一切為有」？「一切為無」？「一切為一」？「一切為異」？的問題。從佛陀與婆羅門的對話中能看出在佛世時，其他宗教對「一切」還持有不同的見解。佛陀對這些問題認為是「極端」(Anta)，反而提出十二因緣的觀點為中道，此作為主要探討和分析內容。

兩位婆羅門對「一切」定義，文獻中沒有記載到底範圍如何，但在初期佛教的其他經典中，對「一切」的定義很清楚的講解，此定於「十二處」(Āyatana)，以及由十二處產生並將其分為苦、樂、不苦不樂三種。這三種(苦、樂、不苦不樂)古印度有些思想家提出三種理論認為這三種是(一)前世所作論 (Pubbekataṅgavāda: Past action determinism) 視為一切都是前世所作的。(二)神之化作論 (Issarakaraṇavāda: Theistic determinism) 認為一切都至上神創造的。(三)無因無緣論 (Ahetuvāda: Accidentalism) 一切都是無因無緣自然偶然產生<sup>21</sup>。本論文的研究範圍只針對第二理論的神之化作論，來探討初期佛教加以批判和詮釋的至上神(梵神)。

## 三、部派佛教《論事》批判「一切有論」

阿毘達磨《論事》總共有 23 品 (Vagga) 226 個的論題。其中《論事》關於「一切有論」(Sabbamatthītikathā)<sup>22</sup>的考察排在第一品的《小品》(Mahāvagga)。*《小品》*裡分為九個論點〔MCU.分為九，P.T.S.分為十〕，「一切有論」是在《小品》的第六論。*《論事》*中上座部與說一切有部的辯論總共

<sup>19</sup> 〔P.T.S.〕S.II. pp.76~77；〔NAN.〕《相應部》，〈第七 聲聞〉，冊 14，頁 92~93 (不見於阿含經)。

<sup>20</sup> 〔P.T.S.〕S.II. p.76；〔NAN.〕《相應部二》，〈第八 順世派〉，冊 14，頁 92~94 (不見於阿含經)。

<sup>21</sup> 〔P.T.S.〕A.I. p.173；《中阿含經》，卷 3，經 13。

<sup>22</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp.115 ~ 143.；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 129 ~ 157。

有五個論點<sup>23</sup>，本文討論的「說一切有」是其中之一，內容可分成十個階段。它們分別是：(一) 應理論 (Vādayutti)，(二) 時間對照 (Kālasamsandanā)，(三) 言淨論 (Vacanasodhanā)，(四) 過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)，(五) 過去明智等論 (Atītaññādikathā)，(六) 阿羅漢等論 (Arahantādikathā)，(七) 過去手等論 (Atītahatthādikathā)，(八) 過去蘊集等論 (Atītakkhādhādisamodhānakathā)，(九) 句淨之論 (Padasodhanakathā)，(十) 經證 (Suttasādhanam)。在巴利原典〔P.T.S.〕版和《漢譯南傳大藏經》並未對「說一切有」區分成十個論題，但在〔P.T.S.〕的論事注釋<sup>24</sup>以及泰文版〔MCU.〕<sup>25</sup>、〔MBU.〕<sup>26</sup>、緬甸版〔CSCD〕等有此區別。在「一切有論」中十個論題其主要探討的內容，是以上座部對說一切有部的批判，及關於早期有部「一切有」和「三世實有」的觀點。

另外從《論事》時期以後其他經典，例如《彌蘭陀王問經》<sup>27</sup>那先比丘 (Nāgasena) 被希臘彌蘭陀王 (Menandros) 問到有關時間，過去、未來、現在的時間的根本源頭從哪裡來時，那先比丘也引用初期佛教十二因緣作為解答。此部份筆者將《論事》之前初期佛教，和《論事》之後《彌蘭陀王問經》*Milindapañho* 觀點作為比對討論。

### 第三節 文獻檢討、方法

#### 一、歷代研究成果

研究《論事》：台灣研究《論事》者極少，至於國外學者對於《論事》的研究，在譯作的部份，有 Rhys Davids 和 Shwe Zan Aung 將《論事》巴利原文翻為英譯 *Points of Controversy*。以及 Bimala Churn 翻譯佛音的《論事》注釋大作，而有 *The Debates Commentary*。此二書之譯者，堪稱對英語世界讀者提供相當便利之閱讀，然書中對「邏輯部份」的譯解仍嫌不足。至

<sup>23</sup> 一、一切有論 (Sabbamatthītikathā)，二、阿羅漢退論 (Parihānikathā)，三、過去世蘊之論 (Atītakkhādhādikathā)，四、次第現觀論 (Anupubbābhisamayakathā)，五、定論 (Samādhikathā)。

<sup>24</sup> 〔P.T.S.〕Kvu.A. pp.44 ~ 50.

<sup>25</sup> 〔MCU.〕(Kathāvatthu.) Vol. 37, pp. 175 ~ 218.

<sup>26</sup> 〔MBU.〕(Kathāvatthu.) Vol. 80, pp. 325 ~ 390.

<sup>27</sup> 〔P.T.S.〕Miln. p.50；〔NAN.〕《彌蘭陀王問經一》，〈第三品，時間之問〉，冊 63，頁 82~85。

於研究論著 *A History of Indian Logic*，由印度學者 Satish Chandra Vidyabhushna 專事介紹古印度邏輯，其中包含佛教和其他宗教之邏輯。書中《論事》邏輯部份，雖以邏輯結構為討論核心，但對於《論事》內涵卻語焉不詳。另外，還有 Alka Barua 研究《論事》的批判和哲學思想之作 *Kathāvatthu: A Critical & Philosophical Study* 及日本學者水野弘元則《巴利論書研究》。後者經由分析論題來整理出其歸屬的門派，並考察《論事》和其他部論之關係等。研究「說一切有部」部份，台灣的學者，如釋印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書，係透過佛典漢語討論相關有部的思想、論書、論師等。至於國外研究也有 Charles Willemen、Bart Dessein & Collett Cox 的 *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*，探討了有部相關歷史、文學、論書，乃至由印度譯介至中國的情況等。研究《論事》對「說一切有部」之批判：在整理前人研究成果的過程中，筆者發現研究《論事》對「說一切有部」之批判的篇章屈指可數，專門著作更不多見。是故本論文擬透過《論事》與「說一切有部」的研究成果，針對《論事》對「說一切有部」之批判作一嘗試性的開拓工作。

## 二、巴利原典及注釋

本論文的內容可分為兩部份，（一）考察《論事》起源與邏輯式及初期佛教對外道「一切」的思想批判。（二）部派佛教《論事》批判「一切有論」，在兩者中將引用巴利原典及注釋書作推論。

（一）研究文獻第一部份，針對阿毘達磨論事起源和邏輯，此部份將引用巴利本文以及註解書來檢討早期三藏中的阿毘達磨是如何進行。「論事」的概念在初期佛教和部派佛教在巴利文獻中是如何記載。此外，初期佛教對「一切」的看法記載於南傳《尼柯耶》及其注釋，考察相關思想之前理解和說明。在一般古印度社會中，除佛教外，其他宗教對「一切」的詮釋有何看法？尤其，同時代的初期佛教，對於「一切」之理解是「有」？「無」？「一」？或是「異」？佛陀面對與「一切」思考有關之追問，如何應答…等。從巴利文獻來探求，初期佛教批判「一切」之思想緣由。

(二) 研究文獻之第二部份，則聚焦於《論事》的「一切有論」。從部派《論事》之現存文獻，以至後來對《論事》進行注釋之相關資料，排比次第如下：

1、《論事》(*Kathāvatthupakaraṇa*)。目犍連子帝須 (Moggaliputta Tissa) 造，為巴利原本第一手資料。

2、《五論義釋》(*Pañcapakaraṇaṭṭhakathā*)<sup>28</sup>，佛音 (Buddhaghosa) 造含有注解目犍連子帝須上座《論事》。由此注釋，吾人始能分辨，兩百餘項論點中，何項觀點跟隨何門部派，其淵源及流變。

3、《五論根本疏》(*Pañcapakaraṇamūlaṭṭikā*)。阿難陀 (Ānanda) 造，疏解佛音《五論義釋：論事》而來。對於上述四研究文獻，以下詳述之。

#### 《論事》與注釋書

巴利原典			
項次	巴利 (Pāli)	漢譯	版本
1	Kathāvatthupakaraṇa	《論事》	英、泰、緬甸
2	Pañcapakaraṇaṭṭhakathā	《五論義釋》	英、泰、緬甸
3	Pañcapakaraṇamūlaṭṭikā	《五論根本疏》	泰

(1) 以上三本書，西方學者研究目犍連子帝須 (Moggaliputta Tissa) 《論事》，不乏其人。以 Rhys Davids 為例，他認為巴利阿毘達磨《論事》，係阿育王時代 (約 B.C.246 年)，在 Patna 城舉行第三結集而成，其間討論內容包含《律藏》和《經藏》。<sup>29</sup> 本書參考英文 [ P.T.S. ] 有巴利原典<sup>30</sup>和英譯<sup>31</sup>、中文漢譯依《漢譯南傳大藏經》 [ NAN. ]<sup>32</sup>、泰文巴利原典 [ MU. ]<sup>33</sup>、泰譯 [ MCU. ]<sup>34</sup>和 [ MBU. ]<sup>35</sup>、緬甸 [ CSCD ]<sup>36</sup>巴利原典。

<sup>28</sup> 解釋五部論，其中有包括《論事》，(一) 界論 (*Dhātukathā*)，(二) 人施設論 (*Puggalapaññatti*)，(三) 論事 (*Kathāvatthu*)，(四) 雙論 (*Yamaka*)，(五) 雙趣論 (*Paṭṭhāna*)。

<sup>29</sup> G.A.F. Rhys Davids, *Points of Controversy (Prefatory Notes)*, (Oxford: The Pali Text Society, 1997), p. xxx ~ xxxi.

<sup>30</sup> Arnold C. Taylor (Edited), *Kathāvatthu, Vols. I,II*, (London: The Pali Text Society, 1979) [ P.T.S. ]

<sup>31</sup> Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, *Points of Controversy or Subjects of Discourse*, (Oxford: The Pali Text Society, 1997) [ P.T.S. ]

<sup>32</sup> 郭擇彰譯，《論事一》，冊 61，(高雄市: 元亨寺妙林出版社，1998) [ NAN. ]。

<sup>33</sup> Mahidol University Computing Center, *BUDSIR/TTV.3*, (กรุงเทพฯ: สำนักคอมพิวเตอร์ มหิดล, 2006) [ MU. ]

<sup>34</sup> พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ เล่มที่ ๓๗, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1996) [ MCU. ]

<sup>35</sup> พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุและอรรถกถา เล่มที่ ๘๐~๘๑, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1995) [ MBU. ]

<sup>36</sup> Vipassana Research Institute, *Chatṭha Saṅgāyana Version 3*, (Igatpuri: Vipassana Research Institute) [ CSCD ]

(2)《論事》之文本內容，後世理解不易。究其原因，有以下數點：首先、其中並無分立十七部派，各自宗派的主張與觀點，僅出現「自說」和「他說」。其次、義理上過於簡化，所取以爭論之法，沒有詳細說明。這可能是辯論的條件限制所致，臨場必得重點式地直接回應對方質問，由不得鋪陳義理。最後《論事》為對話辯論語錄之集合，文本上頭的語言，自然不像一般書面語言容易理解。值此，才有後來像佛音 (Buddhaghosa) (5<sup>th</sup> A.D.) 一類，從印度到錫蘭大寺派 (Mahā-vihāra) 取經時造《五論義釋》 (*Pañcapakaraṇaṭṭhakathā*) 為之作解，佛音是上座部佛教頗負盛名的注釋家 (commentator)。如果吾人能將佛音的注釋，進行適度地釐清，則上述《論事》十八部派觀點的諸多問題，自然迎刃而解。本部文獻，參考自三版本：英文〔P.T.S.〕巴利原文<sup>37</sup>和英譯<sup>38</sup>、泰文巴利原典〔MCU.〕<sup>39</sup>泰譯〔MBU.〕和緬甸〔CSCD.〕。

(3)《五論根本疏》(*Pañcapakaraṇamūlaṭṭikā*)，係印度阿難陀 (Ānanda) 上座比丘於第五世紀 (佛歷大約 1,000-1,100 年)，受邀佛友 (Buddhamitta) 而寫成。對此，水野弘元：「係對佛音的註釋書 (*Atṭhakathā*) 所作的註，作者是與佛音大約同代的阿難陀 (Ānanda)。他係因使佛音寫中部之註的佛友 (Buddhamitta) 之勸請而著作此書。在十二世紀末頃於斯里藍卡舉行三藏及註釋書類結集之際，根本復註。」<sup>40</sup>。關於《五論根本疏：論事》，據泰文〔MCU.〕<sup>41</sup>版。除了《論事》及後世相關注疏外，關於時間的考察，也將援用其他藏外經典：如《彌蘭陀王問經》*Milindapañho*<sup>42</sup>。那先比丘身值北印度，但對時間的觀點和有部所主張並不相同。然而本論文仍以《論事》為核心文獻，展開討論。

<sup>37</sup> N.A. Jayawickrama (Edited), *Kathāvattupapakaraṇa - Atṭhakathā*, (London: The Pali Text Society, 1979) [P.T.S.]

<sup>38</sup> Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, (Oxford: Pali Text Society, 1989) [P.T.S.]

<sup>39</sup> ปญจปกรณ์ฎกถาย ธาตุกถาทิวณณา, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1990) [MCU.]

<sup>40</sup> 水野弘元，釋達和譯：《水野弘元著作選集（三）—巴利論書研究》，〈第一部 巴利論書發達的概說〉，(台北：法鼓文化，2000)，頁 215。

<sup>41</sup> ปญจปกรณ์ฎกถาย, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1995) [MCU.]

<sup>42</sup> V. Trenckner (Edited), *The Milindapañho*, (Lodon: The Pali Text Society, 1986) [P.T.S.]

## 總結《論事》及註解翻譯書

翻譯版本			
項次	書名	漢譯	翻譯
1	Points of Controversy	《論事》	英
2	The Debates Commentary	《論事》注釋	英
3	《漢譯南傳大藏經》，〈論事一〉冊 61	《論事》	漢
4	พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ [MCU.] Vol.37	《論事》	泰
5	กถาวัตถุ และอรรถกถา [MBU.] Vol.80,81	《論事》和《論事》注釋	泰
6	ปญจปกรณมูลฎีกา (กถาวัตถุ) [MCU.]	《五論根本疏：論事》	泰

### 三、研究方法

本論文以研究文獻 (Documentary Research) 為探討，強調語言和分析，主要以文獻學研究方法為進路，依據南傳巴利文獻和注釋書進行推論分析 (北傳文獻為輔)，並對其思想立論作探究。可歸納方法為：

- (一) 整理相關文獻巴利原文、中文、泰文、英文等相關文獻以及歷代學者觀點。
- (二) 研究資料、翻譯、義理分析。
- (三) 編輯和提出研究成果。

### 第四節 研究貢獻、研究限制及全文架構

#### 一、研究貢獻

本論文所研究在於，筆者希望透過對巴利文的文獻考察，對部派佛教的研究領域能進行更深廣的開拓，尤其是上座部和說一切有部在主張上的爭論之處。更期望本論文能作為一部份參考資料的門鑰，進而一窺阿毘達磨《論事》之堂奧，並分辨確切的義理內涵，提供給對此部論著有興趣者參酌。此外，《論事》和相關此部論著的研究資料，包含有歷史、思想、佛教哲學…等，這些不同的研究面向使得對於部派佛教的研究，能提供多方面

的思考。雖然現今有部佛教已不存在，但透過研究古代佛教的過程，更可以使我們了解佛教的教團是如何興起，及走向部派分裂的發展脈絡。

## 二、研究限制

本論文對「一切有」的思想研究，從初期佛教開始直到部派佛教，涵蓋內容繁多，筆者不免有部份的研究限制。第一、語言。筆者修習中文，為時不長，故文筆表達生澀，未能充分淋漓盡至。第二、本文的研究範圍是以巴利南傳文獻為主，北傳文獻為輔，關於漢譯文獻的說一切有部思想，依現存資料來看，筆者無法提供更深入的探究。

## 三、全文結構

**第一章 緒論**，主要以本論文所研究，說明研究動機、目的、問題意識、範圍、文獻檢討、方法、限制、以及論文結構。

**第二章 考察《論事》起源與邏輯式**，則是探究初期佛教至部派佛教為何產生《論事》，與《論事》的邏輯方式。

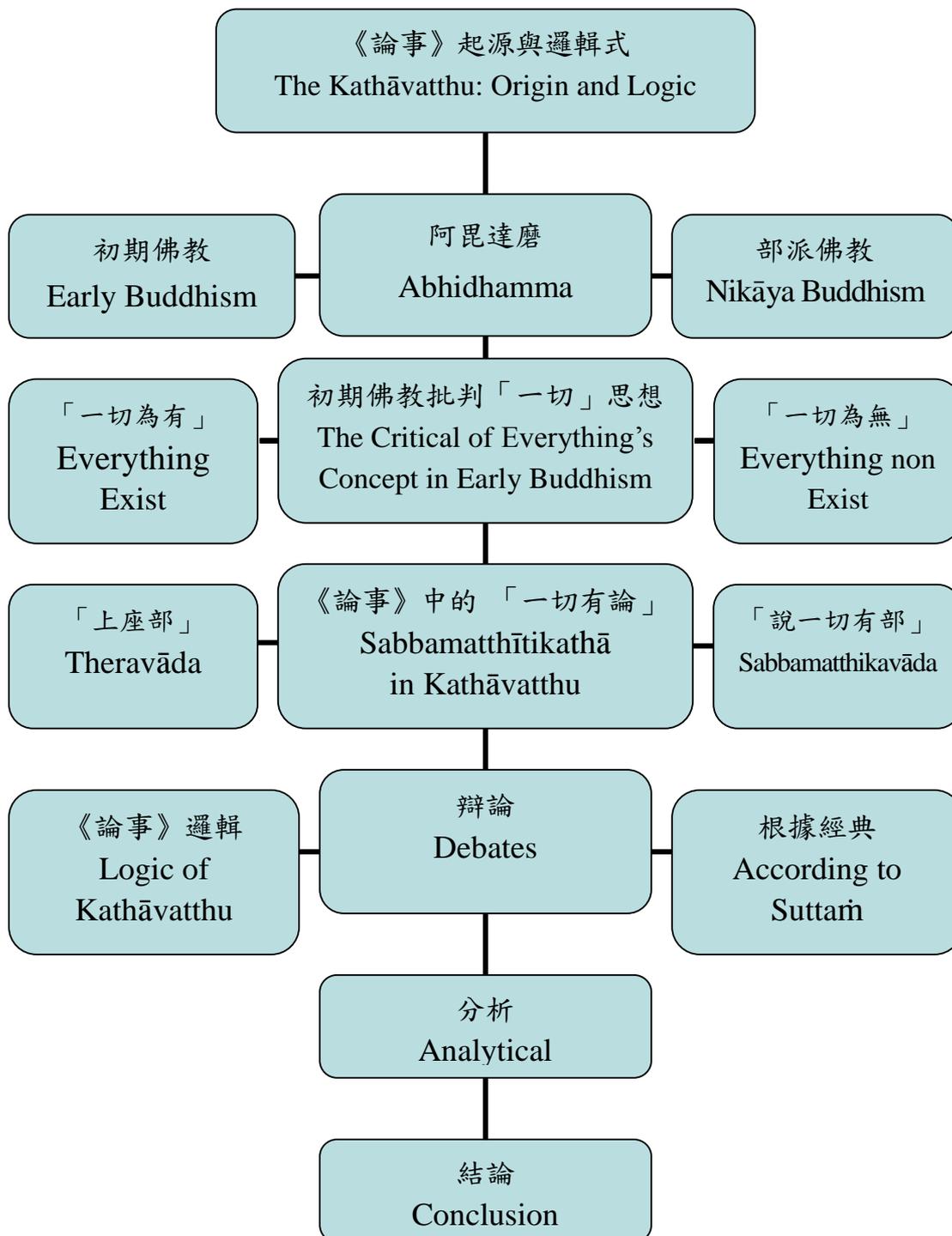
**第三章 初期佛教批判外道「一切」思想**，則關注初期佛教對「一切」思想批判所記載的內容，考察初期佛教以及同時期的其他宗教對「一切」觀點的討論。

**第四章 部派佛教《論事》批判「一切有論」〔一〕**，則是對「一切有」和「三時實有」早期有部思想所根據，以及在《論事》中的「一切有論」對有部的批判與分析：從第一「應理論」(Vādayutti) 到第五「過去明智等論」(Atītañāṇādikathā) 作義理分析。

**第五章 部派佛教《論事》批判「一切有論」〔二〕**，是繼續探討「一切有論」第六「阿羅漢等論」(Arahantādikathā) 到第十「經證」(Suttasādhanaṃ)，以及透過其他觀點在部派之前、《論事》同時早期有部思想，和第三結集之後與《論事》比對。

**第六章 結論與建議**，提出研究成果與筆者的建議。

## 組織 (Framework)



## 第二章《論事》起源與批判邏輯式

如果初期佛教對「一切」的批判是起自佛教與外道的辯論，那麼部派佛教時期則是由部派佛教內部對「一切」的爭論開始。本論文研究核心，圍繞《論事》中的「一切有論」，並藉以探索上座部對說一切有部如何批判。從初期佛教至部派佛教，兩種批判雖然橫跨不同的時代，但彼此仍舊有共同處以及差異性存在。例如，兩者對「一切」的定義，皆落在十二處上；而不同之處，則在於方法。初期佛教僅就否定外道觀點，從而提出因緣之說，然而《論事》卻善用邏輯，進行批判與辯護。雙方之自說和他說，皆根據初期佛教經典文獻，來護持自身的辯論立場，證成自己的觀點。

《論事》面對各個部派的批判情形，充分展示了當時其他派的主張與觀點。本文探討說一切有部的觀點，僅依巴利文獻記載所示，並以早期有部對「一切」的看法為限，自此有部思想如何演變，不另行強調與深究。在第二章中，筆者擬分作兩條線路，對此展開論述：〔一〕、介紹並考察早期佛教至部派佛教，僧團分開的緣由，以及結集背景、三藏相傳、繼而產生《論事》等歷史脈絡。〔二〕、探討《論事》與「一切有論」之邏輯模式。

### 第一節 從初期佛教至部派佛教考察阿毘達摩

身為眾人的精神導師與教主，佛陀在世時，早期僧團秩序的維持相對穩定，任何問題與疑難發生，皆可訴諸佛陀，以求解決與判理。但佛陀也並非永久住世以解決世界僧團的麻煩與問題，以至於佛教僧團的穩定還需依靠每個出家僧人的彼此合作。因此，為求其團結，從古至今，佛教非常重視一種集會活動—即布薩（Uposatha）“誦戒”。這樣的活動，每個月要舉辦兩次，倘若人數少於四人就不誦波提木叉（Pātimokkha）<sup>43</sup>。活動上，將利用這個機會來檢查個人的戒律行爲，反省自己的持戒是否圓滿，或者錯誤，以及解決的方法。另外，也透過活動施行的期間，提供在家眾各種對教團奉獻的機會，並增進佛教團體與一般百姓穩定和諧的互動關係。

---

<sup>43</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.I. pp.124~125 (在律制有說明若四個人、三個人、兩個人或一個人如何舉辦布薩)

以大多數在一起生活的僧人言，如果“誦戒”是維繫僧團和睦協調的表徵，那麼反過來說，“不誦戒”的僧眾，可能因此而出現紛爭與扞格，導致僧眾無法團結。依《律藏》文獻來看，之所以停止誦戒，基本上有很多原因，這裡筆者僅提四種在僧團中發生，為此可以不誦戒的情形。它們是：(一)、“壞戒”(Sīlavipatti)。(二)、“壞行”(Ācāravipatti)。(三)、“壞見”(Diṭṭhivipatti)。(四)、“壞命”(Ājīvavipatti)<sup>44</sup>。在這些情況下，佛陀允許得以停止集會而不誦戒。

佛教(僧團)與出家眾分開的情形，不僅現代這樣，於佛陀住世時，便已如此。最能說明這種現象，莫過於提婆達多(Devadatta)破僧(Saṅghabheda)的故事<sup>45</sup>。提婆達多因為忌妒其他比丘朋友，得以接受在家信徒的供養，卻無一對其供養，所以開始設法讓人信仰，於是顯用神通讓阿闍世太子(Ajātasattu)信仰，得到了太子的奉獻。於此原由，稱作“壞命”。接著又想辦法讓自己得以控制僧團，提出了五事<sup>46</sup>，進而把僧伽分裂，此為“壞見”。後來又千方百計企圖加害佛陀，此為“壞行”、“壞戒”。從古代以來至今日，僧團常常分裂的原因，都沒超過如上原則。

## 一、第一結集

### (一) 結集前關鍵因素

關於“見”的問題，也許是其中最重要的一部份結集成因，《律藏》提及了結集的情況：大迦葉尊者提到，佛入滅不久，很多比丘知道後，開始大哭，然而，卻有一位老比丘表現的稱心滿意，認為佛陀入滅前程大好，可以從心所願，不必擔憂再有佛陀教化的督促，大家可以自由自在。值是之故，也成就了第一結集之因：

諸友！爾時，有老年出家者，名須跋陀羅(Subhaddo Vuddhapabbajito)，坐於眾中。諸友！時，老年出家者須跋陀羅

<sup>44</sup> [ P.T.S. ] Vin.II. p.242 ; [ NAN. ] 《律藏四》，〈小品〉，冊4，頁324。

<sup>45</sup> [ P.T.S. ] DhA.I. pp.133~150.

<sup>46</sup> [ P.T.S. ] Vin.III. pp.171~172 ; [ NAN. ] 《律藏一》，〈經分別〉，冊1，頁239~240。

告彼諸比丘，言：「諸友！勿憂！勿愁！我等得脫彼大沙們亦善。此應，此不應，困惱我等，今我等若欲則為，若不欲則不為。」諸友！於非法興而法衰、非律興而律衰、非法說者強而如法說者弱、非律說者強而如律說者弱之前，我等宜先結集法與律。<sup>47</sup>

也許可以反過來問，如果沒有這樣的原因，佛教是否會有第一結集出現？筆者不認為第一結集的促成，唯此一因。雖然沒有老比丘對佛陀的入滅有如上意見，但在《長部》中卻顯示了，在佛陀尚未涅槃時，即已鼓勵僧團進行結集行動。故事起於，外道宗教領導人尼乾子，過世不久徒眾就開始爭吵，分為兩派，因為有這樣的前車之鑑，使得周陀尊者有所警覺，而向佛陀稟報，佛陀也准許僧團進行結集<sup>48</sup>。這也許是做為第一結集之因，很重要的一項經驗參照。

結集完畢後，問題增生，一部份的比丘對第一結集，頗有微辭，他們共同表達了不接受但也不否定第一結集的看法。筆者認為，正因為有這樣的故事的保留與流傳，時至 18 部派時期，就很明顯有所仿效。於是就有相對自己部派的結集成果，不被接受，或者否定、或無意見……等情形發生。

## （二）接受結集問題

在結集過程中，由於另有一群富蘭那比丘代表（富蘭那 Purāṇa 與富樓那 Puṇṇa 非同人），沒有參與結集，於是發生經典確認工作的問題。《律藏》描述說：

於一面坐時，諸長老比丘言具壽富蘭那：「友！富蘭那！諸長老結集法與律，受此結集！」諸友！結集法與律雖善，然而，

<sup>47</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.II. pp. 284~285；〔NAN.〕《律藏四》，〈小品〉，冊 4，頁 381~382。

<sup>48</sup> 〔P.T.S.〕 D.III. p.127；〔NAN.〕《長部經典三》，〈清淨經〉，冊 8，頁 122：「周陀，是故於此，由我證徧知法，對汝等開示。於此處，即一切者共來，共會集，以義理對義理，以字句對字句，應宣說、等調、不諍也。此梵行則永遠久住；乃為眾人之利益、眾人之安樂、慈愍世間、人天之義利、利益、安樂也。」

我如世尊現前時所聞、所受而受持。」<sup>49</sup>

這既不能被視為接受了結集成果，但也無法被認定是對結集抱持懷疑態度或否定。我們沒有其他的根據資以說明，富蘭那比丘對首次結集的觀點，為何提出這樣的說法？背景是什麼？

當佛陀涅槃不久，印度全國的佛教出家人數有多少，並不得而知。一般而言，佛教有這麼大的活動，只有五百阿羅漢能被請選入七葉窟會場，不被邀請者想必來的比被選入場者多。關於這一點北傳律藏記載道：富蘭那比丘要求大迦葉再召集五百比丘，重做結集；結集完畢後，發現七條戒律，相較之前，彼此互有出入，認為佛陀允許比丘可以進行<sup>50</sup>。另外，文獻資料並無載錄，除了富蘭那比丘外，是否還有其他僧團對第一結集有其他異見。然而無論如何，從這裡可以發現，在僧團裡出現了“戒同”（*Sīlasāmaññatā*）和“見同”（*Diṭṭhisāmaññatā*）的問題。

### （三）阿毘達摩成立的問題

佛教學界經常討論三藏來源，尤其是論藏的部份係如何成立？據巴利文獻說法，時當大迦葉身負主席，優波離受任回答律藏，阿難受任回答經藏，資料並無提及論藏由誰主事負責。雖然沒有提到論的部份，在一般的解釋中，乃將論藏包含於經之內，一併歸由阿難尊者負責：「在洞裡兩安居結集法和律，毗那耶律問優波離，經問班迪達阿難，勝者之弟子們結集了三藏」<sup>51</sup>。最後的結論，教人出乎意料：佛陀弟子們（勝者之弟子：*Jinasāvaka*）結集了三藏。這部份讓很多學者懷疑並認為，論是佛陀入滅後才成立<sup>52</sup>。要之如上所言，佛教只有二藏，並無三藏。但根據律藏和經藏，

<sup>49</sup> [P.T.S.] Vin.II. p. 290; [NAN.]，《律藏四》，〈小品〉，冊4，頁387。

<sup>50</sup> 《五分律》富蘭那對大迦葉說：「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之」，《四分律》作八事。相關研究此部份參見印順著，《華雨集 三》，〈王舍城結集之研究〉，（台北：正文出版社，2003）；呂凱文，《重讀佛教「王舍城結集」》，（南華大學巴利學研究中心、宗教學研究所，第二屆巴利學與佛教學術研討會論文集），（台北：南山放生寺，2008）頁18~19。

<sup>51</sup> [P.T.S.] Vin.II. p.293; [C.S.] *Dhammavinayasaṅgītiṃ, vasanto guhamuttame. Upāliṃ vinayaṃ pucchi, suttantānandaṇḍitaṃ; Piṭakaṃ tīṇi saṅgītiṃ, akaṃsu jinasāvaka.*

<sup>52</sup> 水野弘元著，釋達和譯《巴利論書研究》，（台北：法鼓文化，2000），頁307。

有不少地方曾提到阿毘達摩<sup>53</sup>。這除了是巴利文獻的論據問題外，更饒富趣味的是，藏傳佛教對第一結集的三藏主事者，存有不一樣的看法：認為負責回答律的是優波離，經則是阿難，而論則由大迦葉肩負<sup>54</sup>。值得注意的是，書中並沒有直接用阿毘達摩一詞，而用論母（Mātrikā）取代之，而藏傳佛教講解第一結集，仍舊分為三藏。這點在南傳巴利文獻雖然沒有提及大迦葉回答論藏，但若回顧相當於瞿尼師經的《中部》，卻可發現並非沒有這個可能性在。因為經典述說，身處森林之比丘，需了解阿毘達摩，而剛好，大迦葉的專業正是頭陀行。

諸賢！以林住〔Āraññaka〕比丘應遂行修習勝法、勝律〔Abhidhamme abhivinaye〕。諸賢！對林住比丘，於勝法、勝律諸有質問者。諸賢！若林住比丘於勝法、勝律之所質問，不能解答，則對彼有人語之，言：「此林住具壽於一閑林以無依住，而於勝法、勝律之所質問不能解答，有何〔意義〕耶？」是故，以林住比丘於勝法、勝律應遂行修習。<sup>55</sup>

諸賢！無事比丘〔Āraññaka〕行於無事。當學共論律、阿毘曇。何以故。諸賢！無事比丘行於無事時，或有來問律、阿毘曇。諸賢！若無事比丘行於無事，不知答律、阿毘曇者，則致比丘訶數詰責。此賢無事，何為行無事，所以者何，此賢無事，行於無事，不知答律及阿毘曇。若至眾中。亦致比丘訶數詰責。是故。諸賢！無事比丘行於無事。當學共論律、阿毘曇。<sup>56</sup>

筆者相信，阿毘達摩早在佛陀在世至第一結集時期，已經創設。無論如何，從上述南傳和藏傳對第一結集的文獻紀錄，可以看出大體上都接受了三藏成立的態度。

<sup>53</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.IV. p.344； Vin.I. p.64,68,98； Vin.V. p.134,181； D.II. p.267； M.I. p.472； A.I. p.288 etc.

<sup>54</sup> Translated by Woodville W. Rockhill, *The Life of Buddha And the Early History of His Order Derived from Tibetan: Derived from Tibetan Works in the Bkah-Hgyur and Bstan-Hgyur, Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khoten*, (New Delhi: Asian Educational services, 1992), pp.156~161.

<sup>55</sup> 〔P.T.S.〕 M.I. p. 472； 〔NAN.〕 《中部經典二》，〈瞿尼師經〉，冊 10，頁 247。

<sup>56</sup> 《中阿含經》，卷 6，經 26。

## 二、第二結集

如上所言，第一結集肇因“戒同”和“見同”的分歧，第二結集，主要也是出於“戒同”（*Sīlasāmaññatā*）的問題。而有耆子比丘提出相關戒的“十事”問題：「器中鹽淨，兩指淨，近聚落淨，住處淨，後聽可淨，常法淨，不攪乳淨，飲闍樓伽酒淨，無縷邊坐具淨，金銀淨。」<sup>57</sup>出家人能作。以十事來檢查，耆子比丘是否依憑“小小戒可捨”<sup>58</sup>？這些能不能算小小戒，律藏並沒有說，陳明德認為：耆子比丘也許是第一結集富蘭那比丘的繼承團<sup>59</sup>。基本上，小小戒是哪一條，其問題本無定論，因此，第一結集主席大迦葉才做判斷為“未制不得制，已制不得壞”<sup>60</sup>。只是過了一百年，耆子比丘便違反了第一結集的原則。此問題都是對戒進行不同解讀，從而導致第二結集的舉行。第二次結集，由阿難尊者的弟子一切去長老（*Sabbakāmi*）身任主席，由七百阿羅漢進行第二結集。而耆子諸比丘和其他比丘眾共計一萬，也做另外的結集，稱作「大舍誦」（*Mahāsaṅghīti*），並自許為「大眾部」（*Mahāsaṅghika*）。從此，佛教分立兩大部派：（一）、上座部，（二）、大眾部。

## 三、第三結集

### （一）結集背景與《論事》關係

阿育王在位 38 年期間〔269 B.C. ~ 232 B.C.〕<sup>61</sup>，佛教傳到了部派時期，這一段時間，僧團又發生了重大問題。由佛音的五論注釋（*Pañcapakaraṇaṭṭhakathā*）<sup>62</sup>可知，阿育王原先對佛教十分恭敬，如每日捐

<sup>57</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.II. p. 294；〔NAN.〕，《律藏四》，〈小品〉，冊 4，頁 393。

<sup>58</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.II. pp. 287~288.

<sup>59</sup> Satian Bodhinanda（陳明德），ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา《佛教史》，（Bangkok：Borisat Sangsanbooks, 2001），p.114.

<sup>60</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.II. p. 288.

<sup>61</sup> Vincent A. Smith, *Asoka (Chapter I: The history of Asoka)*, (New Delhi: Cosmo Publications, 2003), pp.63~65.

<sup>62</sup> 〔P.T.S.〕 KvuA. pp.6~7；〔英譯〕 Translated by Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, (Oxford: The Pali Text Society, 1989), pp.5~6.

錢五十萬（三十萬供養三寶，十萬供養他的師父 Nigrodha，十萬於四門處理醫藥<sup>63</sup>）。後來其他外道無法從中獲利，便出家進入佛教，並以自己的觀點來說「何為法？」、「何為律？」、「何為世尊教義？」或以苦行方式如：供火、直視太陽、烤身體…等，藉此搗亂佛教內部。因此緣故，一般出家人便不願與之相處，也因為這樣，布薩（Uposatha）曾長達七年不再舉辦。為此，阿育王邀請了目犍連子帝須商議，並下令招集比丘，分群交叉詰問「Bhante kimvādī sammāsambuddho？」（大德！佛陀是如何說的？）。其中如持「常見」與「斷見」者，各以己意為佛陀之說，擁護自身立場，阿育王辨明為外道，便賜白衣令其還俗，時有六萬人。待清整佛教完畢，僧團始能進行布薩，此因才舉辦第三結集，且編輯了《論事》：

在會場裡，目犍連子帝須上座（為了）要提防已發生、將發生的那些事，（目犍連子帝須）就廣說如來已予的論母之義，再取來一千經：自說五百經、他說五百經，以說此廣泛的論事來抑制他說。<sup>64</sup>

然而，縱使進行結集，卻也不能使派別與派別之間彼此團結，也許正因此才分為 18 部派。

## （二）根據《島史》記載 18 部派

據南傳佛教首要的歷史書《島史》（*Dīpavaṃsa*）說明佛教從第二結集到第三結集，十八部派如何產生出來的情況，有幾項重點可資觀察。例如：耆子諸比丘破壞第一結集（根本之輯錄），舉辦另外的結集（大合誦：Mahāsaṅghīti）作新律、新經，〔SLTP.〕“Aññatha saṅgahitaṃ suttaṃ aññatha akariṃsu te, Athaṃ dhammañca bhidiṃsu vinaye nikāyesu pañcasu.” 則是假律、假經，挪動律經及五部尼柯耶內容…等等〔見：32~33；36~37 以下記載〕。筆者

<sup>63</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.6；Mhv. p. 139.

<sup>64</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.7:Tasmiṃ samāgame Moggaliputtatissatthero yāni ca tadā uppannāni vatthūni yāni ca āyatim uppajjissanti, sabbesam pi tesam paṭibāhanattharṃ sathārā dinnanayavasen'eva tathāgatena ṭhapitamātikarṃ vibhajanto sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcā ti suttasahassarṃ āharitvā idarṃ parappavādamathanarṃ āyatilakkhaṇarṃ **Kathāvattuppakaraṇarṃ** abhāsi. 〔英譯〕：At that assembly Elder Tissa, Moggalī's son, to avert all bases of heresy that had arisen, and that might in the future arise, analysed in detail the heads of discourse, by the method which had been delivered by the Master, into 500 orthodox statements and 500 heterodox statements, 1,000 in all, uttered and the collection of **Poins of Controversy**, the salient feature of which was the crushing of all dissentient views. 〔P.T.S.〕Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, p. 7.

認為，也許這一點，正是導致北傳的《阿含經》和南傳的《尼柯耶》不能完全相應的主要原因。此外，尚未第三結集之前，南傳上座部阿毘達磨原本有的只見六論〔見：36〕，而不是七論，直到透過第三結集，也許把《論事》含括入論藏之中，遂演變成至今現存的南傳七部論。

由上座等所放逐惡比丘跋犢子，向眾多之人說非法。(三〇) 集合一萬人進行結集法。所以此法之結集，稱為大合誦。(三一) 此大合誦之比丘等是決定違背〔正法〕之教〔法〕，破壞根本之輯錄而作其他之輯錄。(三二) 彼等於某處所輯錄之經移至其他之處，於五部破壞法、議。(三三) 比丘等於一門說、無異門說、了義、不了義亦皆不分辨，(三四) 彼等從佛陀密意所說，放置於餘處，彼等諸比丘，於文中失去眾多之〔真〕義。(三五) 彼等棄一部甚深之經、律而作類似奇異之經、律。(三六) 〔律〕內容之摘要，唯波利婆羅、阿毘達磨之〔六〕論 (Abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ)<sup>65</sup>、波致參毗陀(無礙解道：Paṭisambhidañca)、尼泥沙(義釋：Niddesaṃ)、闍多迦(本生：Jātakam)之一部，除此而外，彼等造作不同者。(三七) 彼等捨棄〔關於〕名詞、性、措辭、文體修飾之原則，以改作其〔全部〕。(三八) 〔彼等之〕大合誦等，是最初之分派，倣彼等而發生數多分派。(三九) 其後彼等〔分派〕中分起分裂。〔即〕牛家、一說之比丘等分離為二部。(四〇) 其後牛家中亦分二派。〔即〕多聞、說假之比丘等分離為二部。(四一) 如是再由大合誦，分裂為制多〔山〕論師等。此等之五派，皆是由來於大合誦，(四二) 彼等破滅義、法結集之一部份，削除結處之一部，以改造其等。(四三) 彼等捨棄〔關於〕名詞、性、措辭、文體修飾之原則以改作其〔全部〕。(四四) 於純粹上座部再起分裂。〔即〕化地、犢子之比丘等分離為二部。(四五) 犢子部中又起分法上、賢胃、六城及正量四派。(四六) 其後化地〔部〕中起分二派，說一切有、法護之比丘等分離為二部。(四七) 由說一切有而飲光，由飲光而說轉，由此次第更起經說。(四八) 由上座分出此等十一派，破滅義、法結集之部份，削減結處之一部，彼

<sup>65</sup> 〔SLTP.〕 abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ 阿毘達磨之六論；〔P.T.S.〕 abhidhammapakaraṇaṃ 阿毘達磨之論；Satian Bodhinanda (陳明德)：阿毘達磨之六論，同書，p. 105.

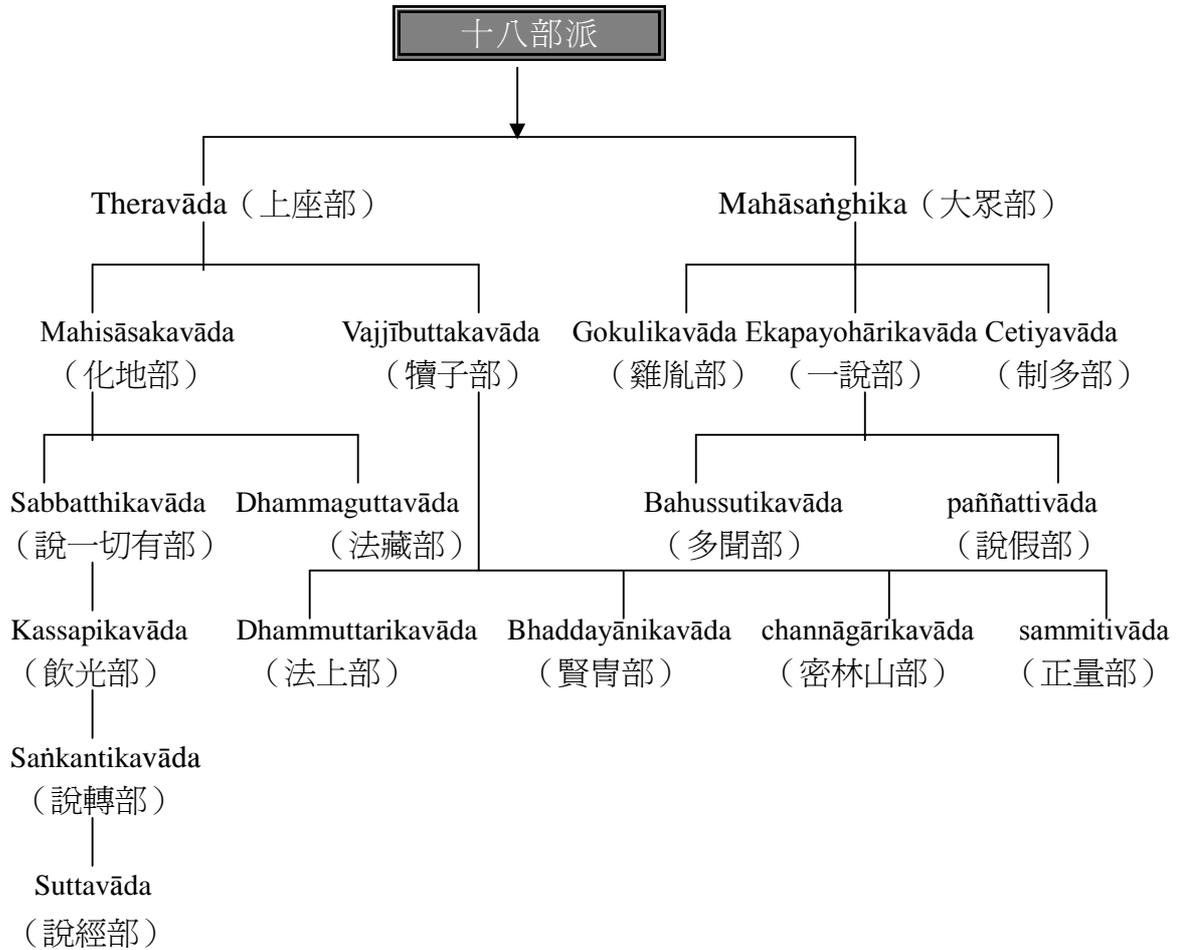
等以改作其等。(四九) 彼等捨棄〔關於〕名詞、性、措辭、文體修飾之原則，改作其〔全部〕。(五〇) 十七之分派〔與〕正統之一派，加上正統派，彼等全部十八〔部派〕。(五一) 最上之上座部，恰如尼俱律陀之大樹，無遺漏亦無附加，是完全勝者之教，餘派如樹樹生荊棘。(五二) 於初之百年中，無〔任何之分裂〕，但至第二之百年，於勝者之教中，生起十七之異派。(五三)<sup>66</sup>

由上述引文，很明顯可以看出，佛教僧團的分裂情形，在第一、二結集只是對戒或者其他思想，各自存有不同的看法與意見，但據《島史》所言，從第二至第三結集，有些部派僧團不僅對見存有異別，更進一步否定了之前的結集成果，而生產假律、假經。部派佛教時期，所謂的非佛說假律、假經，相應部注釋<sup>67</sup>以為非佛說（*Abuddhavacanaṃ*）如：秘密律（*Gulhavinayaṃ*），秘密維善塔拉本生經（*Gulhavessantaraṃ*），秘密大藥本生經（*Gulhamahosadhaṃ*），色藏（*Vaṇṇapiṭakaṃ*），秘密鴛伽摩藏（*Aṅgulimālapīṭakaṃ*），方廣藏（*Vedallapīṭakanti*）…等皆是。在這樣的情況下，部派佛教的歷史更顯複雜而難解，到底是什麼原因才延伸出各個部派？為此，筆者推斷兩個結論一見和戒的差異性。上座部雖然傳統地恪守，但也不能拒絕《論事》是在這段時期產生出來的事實，筆者認為，因為保守的風格，後來上座部才刻意將《論事》擺在《論藏》之中，並且清楚地表明是目犍連子帝須按照佛陀本懷，論母所編。否則為何不把它排在《律藏》或《經藏》裡頭？究其原因，恐怕是不願後人將《論事》誤解為全是佛說之言。此外，為了預防《三藏》的損壞，早期就有安排人員，負責繼承與相傳。

<sup>66</sup> 〔P.T.S.〕 Dpv. pp.36~37；〔NAN〕，《島王統史》，〈學派及師資相承〉，冊 65，頁 31~33。

<sup>67</sup> 〔P.T.S.〕 SA.II. pp.201~202；〔C.S.〕 “Tisso pana saṅgītiyo anāruḥaṃ dhātukathā ārammaṇakathā asubhakathā nāṇavatthukathā vijjākaraṇḍakoti imehi pañcahi kathāvatthūhi paribāhiraṃ gulhavinayaṃ gulhavessantaraṃ gulhamahosadhaṃ vaṇṇapiṭakaṃ aṅgulimālapīṭakaṃ raṭṭhapālagajjitaṃ ālavakagajjitaṃ vedallapīṭakanti abuddhavacanaṃ pariyattisaddhammappatirūpakaṃ nāma”

(三) 據《島史》18 部派總結圖示如下：



此外，在十八部派之外，另有案達派（Andhaka）。

#### 四、三藏與繼承師

##### (一) 《律藏》繼承師

根據漢譯律藏註解書《善見律毘婆沙》（*Samantapāsādikā*），自第一結集至第三結集，早期佛教負責傳護律藏的長老，共有五位，分別是：優波離（Upāli）、大象拘（Dāsaka）、蘇那拘（Soṇaka）、悉伽符（Siggava）、目犍連子帝須（Tissa moggaliputta）。

爾時佛住毘蘭若。此根本律藏初如是說。長老優波離佛前持。佛未涅槃時。六通羅漢無數千萬。從優波離受。世尊涅槃後。大德

迦葉為初。諸大悲眾集閻浮利地中。誰能持。優波離為初。諸律師次第持。乃至第三大眾諸大德持。今次第說師名字。優波離。大象拘。蘇那拘。悉伽符。目犍連子帝須。五人得勝煩惱。次第閻浮利地中持律亦不斷。乃至第三一切諸律師。<sup>68</sup>

如上所言，傳承律藏的重要人物，計有五位，而所謂的「繼承師」，在巴利用詞即“Ācariyaparamparā”。其中，目犍連子帝須以「繼承師」的角色出現於兩地方，其一是如引文所述的律師角度，其二為論師〔見：往下三、《論藏》繼承師〕。回顧當時佛教的大混亂情況，為了妥善處理佛教的問題，原則上需要依靠「律」Vinaya 來審判。尤其是處理有關布薩（Uposatha）一類，七年不再舉辦並與律密切相關的問題時，更是無法迴避。筆者傾向認同上述經文稱目犍連子帝須作為律師的身份。若是如此，那麼又該怎麼看待《論事》呢？為何將它置入《論藏》而不安排在《律藏》？據《島史》提及六論來看，筆者認為《論事》不被括入《律藏》，是因為《論事》是上座部第三次結集的重要手段，此部論的出現，主要目的是清整其他部派思想，內容專就其他派論爭而發，其論題散見各個部派思想，既困難、複雜且不易理解，是故不將它列入《律藏》或《經藏》，後兩者是較為純粹的佛教原始教義，而可能是佛教傳入斯里蘭卡後，才把它補於《論藏》。話說回來，佛教未傳入斯里蘭卡前，它和其他六論已然具有，這是可徵的。

## （二）《經藏》繼承師

據長部注釋《吉祥悅意》（*Sumaṅgalavilāsinī*）記載，經藏的繼承師：「長部」（*Dīghanikāya*）為阿難，「中部」（*Majjhimanikāya*）繼承師是舍利弗弟子，「相應部」（*Saṃyuttanikāya*）由大迦葉負責，「增支部」

<sup>68</sup> 《善見律毘婆沙》，冊 24，卷 1，經 1462；〔P.T.S.〕*VinA.I.* pp. 31~32；〔C.S.〕“taṃ panetaṃ “tena samayena buddho bhagavā verañjāyaṃ viharatī”ti evamādivacanapaṭimaṇḍitanidānaṃ vinayapaṭakam kena dhāritam, kenābhatam, kattha patiṭṭhitanti? vuccate- ādito tāva idaṃ bhagavato sammukhā āyasmatā upālittherena dhāritam, tassa sammukhato aparinibbute tathāgate chaḷabhiññādibhedehi anekehi bhikkhusahashehi parinibbute tathāgate mahākassapappamukhehi dhammasaṅgāhakattherehi. kenābhatanti? jambudīpe tāva upālittheramādim katvā ācariyaparamparāya yāva tatiyasaṅgīti tāva ābhatam. tatrāyaṃ ācariyaparamparā- upāli dāsako ceva, soṅako siggavo tathā; tisso moggaliputto ca, pañcete vijitāvino. paramparāya vinayaṃ, dīpe jambusirivhaye; acchijjamānamānesum, tatiyo yāva saṅgaho.”

(*Aṅguttaranikāya*) 則是阿那律，至於「小部」(*Khuddakanikāya*) 並無顯示由誰擔任繼承師或負責人，僅提及小部內容如何不斷地繼續相傳<sup>69</sup>。「小部」的繼承師懸缺問題雖難以證明為誰負責，不過在南北傳的小部裡頭，卻有些共同內容例如法句、長老偈等。此外，在論及第一結集時曾提到的西藏文獻和這裡兩相比對，雙方說法不相一致：南傳注釋書解釋為大迦葉繼承「相應部」，但藏傳認為其負責的是「論」，兩者文獻所言都有其可能性，這在底下論藏繼承師一小節將會述及。

### (三)《論藏》繼承師

在《殊勝義》(*Atthasālinī*) 法集論注釋書中，明確點出了 15 位論師繼承人：1. *Sāriputtatthero*、2. *Bhaddaji*、3. *Sobhito*、4. *Piyajālī*、5. *Piyapālo*、6. *Piyadassi*、7. *Kosiyaputta*、8. *Siggava*、9. *Sandeha*、10. *Moggaliputta*、11. *Sudatta*、12. *Dhammiya*、13. *Dāsaka*、14. *Soṇaka*、15. *Revata*<sup>70</sup>。據此資料，早初傳承論的是舍利弗，不過筆者以為大迦葉和論藏在第一結集時候關係密切。一般佛教史學界談到第一結集時，大部份都把研究重點放在三位重要人物身上：大迦葉、阿難、優波離。而其他 477 位參與結集的比丘，則咸少探討。因為文獻中只提到阿難和優波離回答經、律，無人答論，所以很多學者對阿毘達摩的看法，便予以否定<sup>71</sup>。

<sup>69</sup> [ P.T.S. ] DA.I. pp.14~15 ; [ C.S. ] *Tadanantaram mahāvaggam, tadanantaram pāthikavagganti, evam tivaggasaṅgham catuṁsasuttapaṭimaṅḍitam catusaṭṭhibhāṇavāraparimāṇam tantim saṅgāyivā “ayam dīghanikāyo nāma”ti vatvā āyasmantaṁ ānandaṁ paṭicchāpesuṁ— “āvuso, imaṁ tuyhaṁ nissitake vācehi”ti. Tato anantaram asītibhāṇavāraparimāṇam majjhimanikāyam saṅgāyivā dhammasenāpatisāriputtattherassa nissitake paṭicchāpesuṁ— “imaṁ tumhe pariharathā”ti. Tato anantaram satabhāṇavāraparimāṇam saṅgāyivā mahākassapatttheram paṭicchāpesuṁ— “bhante, imaṁ tumhākaṁ nissitake vācethā”ti. Tato anantaram vīsatabhāṇavārasataparimāṇam aṅguttaranikāyam saṅgāyivā anuruddhattheram paṭicchāpesuṁ— “imaṁ tumhākaṁ nissitake vācethā”ti. …pe…Tato param jātakam, niddeso, paṭisambhidāmaggo, apadānam, suttanipāto, khuddakapāṭho, dhammapadam, udānam, itivuttakam, vimānavatthu, petavatthu, theragāthā therīgāthāti imaṁ tantim saṅgāyivā “khuddakagantho nāmāyan”ti ca vatvā “abhidhammapīṭakasmimyeva saṅgham āropayimsū”ti dīghabhāṇakā vadanti. Majjhimbhāṇakā pana “cariyāpīṭakabuddhavamsehi saddhim sabbampetaṁ khuddakagantham nāma suttantapaṭike pariyāpannam”ti vadanti.*

<sup>70</sup> [ P.T.S. ] DhsA.I. p.32 ; [ C.S. ] *Ayañhi sāriputtatthero bhaddaji sobhito piyajālī piyapālo piyadassi kosiyaputto siggavo sandeho moggaliputto sudatto dhammiyo dāsako soṇako revatoti evamādihi yāva tatiyasāṅgītikālā ābhato. Tato uddham tesamyeva sissānussishehīti evam tāva jambudīpatale ācariyaparamparāya ābhato. Imaṁ pana dīpaṁ—Tato mahindo iṭṭiyo, uttiyo sambalo tathā; Paṇḍito bhaddanāmo ca, ete nāgā mahāpaññā.*

<sup>71</sup> 否定阿毘達摩不只現代學者，此看法在古代已出現了，《殊勝義》也提到對不信阿毘達摩者該舉罪：[ P.T.S. ] DhsA.I. p.29 [ C.S. ] *Abhidhammam paṭibāhento imasmim jinacakke pahāram deti, sabbaññutaññānam paṭibāhanti, satthu vesārajjaññānam paṭinivatteti, sotukāmaṁ*

筆者不太認同這樣的看法，若照此文獻記載，早期論師繼承人是舍利弗，可惜那時舍利弗早已入滅，而無法參與第一結集，如果舍利弗活至結集時期，佛教歷史也許會與現今記載有所不同。因為舍利弗是可以負責回答阿毘達摩部份的論師主事者，但早先一步入滅，所以會場裡只有優波離和阿難可以回答律和經，而阿毘達摩才找不到適當人選回應。所謂沒有記載有人回答阿毘達摩，並不見得能夠證明阿毘達摩在早期佛教尚未成立。場上其他 477 位比丘眾，一定會有不少舍利弗的學生，並身從長老讀過阿毘達摩。所以最後總結律藏才會提到“勝子之弟子們結集了三藏”此責任不能僅由三位長老承擔總攬〔見：註腳 51〕。

藏傳文獻的記載也值得考慮，如果沒有人代表回答論，由大迦葉親自主事，也是可信。阿毘達摩的問題複雜，因為相關故事、人物、時間、來源盡不相同，又有早期與晚期之分，一、是上座部的阿毘達摩，二、是說一切有部的阿毘達摩。學界對「論」是否為佛說，有的持接受態度，有的存有高度懷疑。對此，筆者以為，從第一結集起就有了阿毘達摩。

## 第二節 阿毘達摩論事

南傳所有的七部論分別是：〔一〕、法集論 (*Dhammasaṅgāni*) 〔二〕、分別論 (*Vibhaṅga*) 〔三〕、界論 (*Dhātukathā*) 〔四〕、人施設論 (*Puggalapaññatti*) 〔五〕、論事 (*Kathāvatthu*) 〔六〕、雙論 (*Yamaka*) 〔七〕、發趣論 (*Paṭṭhāna*)。依據巴利文獻，本文以下將探究在上座部論的範圍中，從初期佛教至部派佛教，尤其是《論事》，它的定義、來源、敘述的方法以及「九分教」的分配…等問題如何詮釋。

### 一、阿毘達摩的定義

《律藏》、《經藏》的巴利原典中〔見：註腳 53〕，經常出現“Abhidhamme Abhivinaye”兩句，對此，漢文有幾種翻譯：〔一〕、阿含經譯“Abhidhamme”

---

parisaṃ visaṃvādeti, ariyamagge āvaraṇaṃ bandhati, aṭṭhārasasu bhedakaravatthūsu ekasmiṃ sandissati ukkhepanīyakammatajjanīyakammāraho hoti.〔漢譯〕「否定阿毘達摩，毀聖輪，〔也算〕是否定了佛陀所解脫，使世尊的無所畏明顛倒，把〔四〕眾想聽者誤會，攔住聖道，可排〔此人〕於其中做 18 部派的混亂，該舉罪。」

爲「論」、「阿毘曇」。「Abhivinaye」譯爲「律」。「二」、《漢譯南傳大藏經》譯“Abhidhamme”爲「論」、「阿毘達摩」、「勝法」。「Abhivinaye」則譯爲「阿毘毘奈耶」、「勝律」。特別是“Abhidhamme”，這一詞指涉的範圍究竟有多廣，依據增支部注釋《滿足希求》的定義：

〔漢譯〕Abhidhamme abhivinaye 這一詞該知道爲四即：法(Dhammo)，阿毘達摩(Abhidhammo)，律(Vinayo)，阿毘毘奈耶(Abhivinayo)。法這是經藏。阿毘達摩這是七部論。律是雙方分別。阿毘毘奈耶是犍度和附隨。此外，經藏與論藏是法，道與果(Maggaphalāni)是阿毘達摩。全律藏是律。滅盡煩惱是阿毘毘奈耶。<sup>72</sup>

注釋師對於阿毘達摩的定義，更讓我們了解了上座部「論」的範圍。此外，底下，筆者根據文獻描述，摘取數例以爲阿毘達摩呈現於早期佛教的不同情況之考察。

#### (一) 初期佛教阿毘達摩在律藏和經藏

在律藏中，曾多處提及阿毘達摩，例如比丘尼經分別(Bhikkhunīvibhaṅga)，有些戒條制定，比丘尼戒向比丘問經卻問律或論，要請問律卻問經或論，要請問論卻問經或律，這些都犯了波逸提戒。此外，在附隨(Parivāra)中，佛陀和優波離的對話中談到，不懂阿毘達摩之比丘，沒資格身爲戒和尚。長部於依因法(Nāthakaraṇadhamma)中，阿毘達摩也受到重視，當增支部裡比丘們吵架時，佛陀也鼓勵他們談阿毘達摩，別談使僧眾不團結的話等等。

I. 「質問」者，得許可於經而問律或論(Abhidhammaṃ)者，波逸提。得許可於律而問經或論(Abhidhammaṃ)者，波逸提。得許可於論(Abhidhamme)而問經或律者，波逸提。<sup>73</sup>

<sup>72</sup> 〔P.T.S.〕AA.V. p.6~7〔C.S.〕Abhidhamme abhivinayeti ettha dhammo abhidhammo, vinayo abhivinayoti catukkaṃ veditabbaṃ. Tattha dhammoti suttantapiṭakaṃ. Abhidhammoti satta pakaraṇāni. Vinayoti ubhatovibhaṅgo. Abhivinayoti khandhakaparivārā. Atha vā suttantapiṭakampi abhidhammapiṭakampi dhammo eva, maggaphalāni abhidhammo. Sakalavinayapiṭakaṃ vinayo, kilesavūpasamakaraṇaṃ abhivinayo.

<sup>73</sup> 〔P.T.S.〕Vin.IV. p.344；〔NAN.〕《律藏三》，〈經分別〉，冊2，頁484。

II. 「世尊！具幾何支分之比丘，不可令他受具、不可與他依止、不可蓄沙彌耶？」「優波離！具五分之比丘，不可令他受具，不可與他依止，不可蓄沙彌。何等為五？謂：弟子或門弟之病不能看護，又不能令看病；生憂愁要除又不能令除，疑悔生起要依法滅除而又不能滅除；不能教導阿毘達磨（Abhidhamme），不能教導阿毘毘奈耶。優波離！具此五分之比丘，不可令他受具，不可與他依止，不可蓄沙彌。優波離！具五分之比丘，可令他受具，與他依止，可蓄沙彌。何等為五？謂：弟子又……能教導阿毘毘奈耶…。」<sup>74</sup>

III. 復次，友！有比丘具法欲，於喜談、勝法（Abhidhamme）、勝律有大歡喜，友！如是，有比丘……乃至……有大歡喜，此是依因法<sup>75</sup>

IV. 諸比丘！復次有比丘，樂法，愛語，於勝法（Abhidhamme）、勝律而有廣大之勝喜。諸比丘！比丘樂法，受語，於勝法、勝律而有廣大之勝喜者，此乃可念、能發可愛、能發尊重之法，資於攝受、無諍、和合、一趣。<sup>76</sup>

筆者以為，從佛陀在世時至部派時期，就已有了阿毘達磨，也許隨著不同情況、時間和背景而有所演變。上述這些例子，特別是“Abhidhamme”這一詞散見各處，這裡僅取一部份示之。上座部論藏的《論事》是本論文的核心，接著我們要追問，早期阿毘達磨又是如何進行？

## （二）初期佛教阿毘達磨如何進行

關於阿毘達磨的生產方式，基本上可以透過第一手資料，即長部舍利弗和大目犍連二位長老的對話中，雙方對佛陀的教義問答，得知論的進行方式。這相當於南傳一般論藏所描述的進行方式，而且若詳細檢查將會發現，論不僅限於佛陀的法（散於經藏內）而已，也有不少對律<sup>77</sup>所進行的問答。二位長老的對話如下：

<sup>74</sup> [P.T.S.] Vin.V. p.181；[NAN.] 《律藏五》，〈附隨〉，冊5，頁284。

<sup>75</sup> [P.T.S.] D.III. pp.267~268；[NAN.] 《長部經典三》，〈等誦經〉，冊8，頁274。

<sup>76</sup> [P.T.S.] A.V. p.90；[NAN.] 《增支部經典六》，〈罵詈品〉，冊24，頁279

<sup>77</sup> [P.T.S.] Dhs. p.228；Vph. pp.387~388；Pug. p.8,64.

如是說已，尊者舍利弗言尊者大目犍連曰：「尊者目犍連！尊者大迦葉述說自心之見已。今我等問尊者大目犍連，牛角娑羅林實是美麗可愛…尊者目犍連！何類比丘方能輝耀牛角娑羅林耶？」大目犍連曰：「尊者舍利弗！是！比丘為談勝法〔談阿毘達摩：Abhidhammakatham〕，彼等相互發問、相互發問而不倦應答，而且彼等法談是有益。尊者舍利弗，如是比丘方能輝耀牛角娑羅林也。<sup>78</sup>

若考察上座部《論藏》，可以察覺它問答（*Pucchā Visajjanā*）的方式與特點，相當於上述大目犍連回答舍利弗的情形。此點可留意，若回顧早期結集方式，會發現也是類似的進行方式，此問題值得作為考察阿毘達摩來源的一個切入視角。

### （三）「九分教」如何分配阿毘達摩

在律藏和經藏中，九分教（*Navaṅga-satthusāsana*）<sup>79</sup>做為佛陀的教義，分別有：（一）、契經（*Sutta*）。（二）、祇夜（*Geyya*）。（三）、授記（*Veyyākaraṇa*）。（四）、伽陀（*Gāthā*）。（五）、優陀那（*Udāna*）。（六）、如是語（*Itivuttaka*）。（七）、本生（*Jātaka*）。（八）、未曾有法（*Abbhūta-dhamma*）。（九）、方廣（*Vedalla*）。所謂的九分教與阿毘達摩有何關係，中部注釋等書對九分教有這樣的說明：

〔漢譯〕（一）雙分別，義釋，品，附隨，經集的吉祥經、寶經、那羅迦經、執杖經等，和其他如來說有名為經，該知為契經（*Sutta*）。（二）所有伽陀之經，尤其在相應部的有偈篇，該知為祇夜（*Geyya*）。（三）所有的阿毘達摩藏、沒有伽陀的經和其他佛說無算於八支之剩下，該知為授記（*Veyyākaraṇa*）。（四）法句經、長老偈、長老尼偈以及在經集裡純粹伽陀無名為經，該知為伽陀（*Gāthā*）。（五）八二經，其涵蓋伽陀〔佛陀〕以法喜明而說，該知為自說經（優陀那 *Udāna*）。（六）一一〇經，其有“此世尊說：*Vuttaṅhetam bhagavatā*”等句，該知為如是語（*Itivuttaka*）。（七）五五〇本生，例如：無戲論本生等，該知為本生（*Jātaka*）。（八）涵蓋所有奇蹟、未曾有法之經例如：“諸比丘！此四種法，其奇蹟、

<sup>78</sup> 〔P.T.S.〕M.I. p.214；〔NAN.〕《中部經典一》，〈牛角林大經〉，冊9，頁290~291。

<sup>79</sup> 〔P.T.S.〕Vin.III. p.8；M.I. p.133；A.II. p.5；A.III. p.86。

未曾有，有於阿難”等等，該知為未曾有法 (Abbhūdadhamma)。(九) 所有問〔答〕其獲得知識和歡喜之經，例如；有明小經、有明大經、正見經、帝釋所問經、Saṅkhārabhājanīyasutta、滿月大經等等，該知為方廣 (Vedalla)。<sup>80</sup>

總之，阿毘達摩在南傳上座部的位置，被歸於九分教的「授記」，它的價值與其他八分教同樣高貴，注釋書肯定了它是佛陀教義之一。當然，對於論藏，現在很多學者不一定這麼認為。無論如何，筆者以為，如果僅以部派為判準，理論上或有缺憾。我們不該把論藏完全否定地推向極端視之，而應全面考察從原始佛教至部派佛教的演進，方能定論。

## 二、初期佛教「論事」思想

「論事」這一詞並非新的專有名詞，或於部派時期才出現。此名詞早在初期佛教已有，不過內容、起點來源不同。在初期佛教，這一詞出現在佛陀對比丘們談及哪些話該說，哪些話不該說的教誨場合中。而部派的《論事》是阿毘達摩的其中一部，由於相關部派背景、觀點分歧…等，便產生一連串的爭論。

### (一)「論事」定義

增支部注釋將其定義為：〔P.T.S.〕“Kathāvatthūnīti kathākāraṇāni, kathāya bhūmiyo patiṭṭhāyo ti attho.”<sup>81</sup>〔漢譯〕「論事」即：論之原因，論的基地、〔和〕立足之義。“Kathā”的意思是談、論之意；“Vatthu”是事情、原故。“Kathāvatthu”也可以譯為：依因而論之事。

<sup>80</sup> 〔P.T.S.〕MA.II. p.106；〔C.S.〕Suttanti-ādīsu ubhatovibhaṅganiddesakhandhakaparivārā, suttanipāte maṅgalasuttaratanasuttanālakasu-ātuvaṭṭakasuttāni, aññampi ca suttanāmakam tathāgatavacanam suttanti veditabbam. Sabbampi sagāthakam suttam geyyanti veditabbam, visesena samyuttake sakalopi sagāthāvaggo. Sakalam abhidhammapiṭakam, niggāthakam suttam, yañca aññampi aṭṭhahi aṅgehi asaṅgahitam buddhavacanam, tam veyyākaraṇanti veditabbam. Dhammapadam, theragāthā, suttanipāte nosuttanāmikā suddhikagāthā ca gāthāti veditabbā. Somanassañānamayikagāthāpaṭisamyuttā dve-asīsuttantā udānanti veditabbā. “Vuttañhetam bhagavatā”ti-ādinayappavattā dasuttarasatasuttantā itivuttakanti veditabbā. Apaṇṇakajātakādīni paṇṇāsadhikāni pañcajātakasatāni jātakanti veditabbāni. “Cattārome, bhikkhave, acchariyā abbhutā dhammā ānande”ti-ādinayappavattā sabbepi acchariya-abbhutadhammapaṭisamyuttā suttantā abbhutadhammanti veditabbā. Cūḷavedallamahāvedallasammādiṭṭhisakkapañhasaṅkhārabhājanīyamahāpuṇṇamasuttādayo sabbepi vedañca tuṭṭhiñca laddhā laddhā pucchitasuttantā vedallanti veditabbā.

<sup>81</sup> 〔P.T.S.〕AA.II. p.308.

## (二)「論事」來源

從經藏中考察「論事」來源，初期佛教文獻便談及「十論事」(Dasa kathāvatthūni)<sup>82</sup>。「十論事」在經典中和部派的《論事》差異性相當大；增支部中，故事描述很多比丘在談論非佛陀教導之事，如：王論、盜賊論、大臣論、軍論、怖畏論、戰爭論、食論、飲論、衣服論…等論，就在佛陀知道後，他提醒比丘們那些皆非出家人所談之事，並提出了出家人所當為的「十論事」，即少欲論 (Appicchakathā)、知足論 (Santutthikathā)、遠離論 (Pavivekakathā)、無雜論 (Asamsaggakathā)、發勤論 (Viriyārambhakathā)、戒論 (Sīlakathā)、定論 (Samādhikathā)、慧論 (Paññākathā)、解脫論 (Vimuttikathā)、解脫智見論 (Vimutthiññadassanakathā)。

諸比丘！汝等有信之善男子，家而出家，此於汝等不相稱，汝等作種種之畜生論而住；謂：王論、盜賊論、大臣論、軍論、怖畏論、戰爭論、食論、飲論、衣服論、臥具論、華鬘論、香論、親族論、車乘論、村里論、聚落論、都城論、地方論、女人論、勇士論、街路論、池邊論、亡靈論、種種論、世間譚、海譚，如是等有無之論。諸比丘！有十之論事。何等為十耶？即：少欲論、知足論、遠離論、無雜論、發勤論、戒論、定論、慧論、解脫論、解脫智見論。諸比丘！此為十之論事。諸比丘！汝等若數數執取此之論事而作論，則有如此大神通、有如此大威德之彼日月之威力尚能威伏之，更不論外道修行者乎？<sup>83</sup>

上述佛陀說予比丘的「十論事」，若以部派《論事》相比，看來較顯單純，而且《論事》的內容比初期的「論事」更為複雜，好像彼此並不相干。而也許因著《論事》的起源係部派混亂的情況之下而產生出來的緣故，所以如上注釋書的定義，“論事”這一詞便意謂著“原因”(Kāraṇa)。此外，在長老偈、長老尼偈述及自己的專長時，同樣也提到了「論事」，這應當是另一考察的重點。

<sup>82</sup> [P.T.S.] A.V. p. 130; M.I. p.145; M.II. p.113.

<sup>83</sup> [P.T.S.] A.V. p.129; [NAN.] 《增支部經典七》，〈十集 第七 雙品〉，冊 25，頁 19~20。

### (三)「論事」與長老偈、長老尼偈

從原始佛教五部《尼柯耶》中，可發現「論事」曾出現於《小部》之相關經文陳述，如：〈佛陀品 長老之譬喻〉以及〈一布薩品 長老尼之譬喻〉。富樓那彌多羅尼子（滿慈子：Puṇṇamantāṇīputta）長老比丘說：

吾聽簡潔法，詳細為說教，所說言於耳，大眾弟子喜。彼等排異見，持淨心對佛，如吾詳細說，亦猶簡潔說。吾論事清淨，阿毘曇先導，令一切者知，吾住於無漏。<sup>84</sup>

此外，差摩長老尼（Khemā）也提到「論事」：

義法詞與辯，我於佛之教，全生清淨智。善巧清淨道，論事無所畏，阿毘曇理知，於教得自在。<sup>85</sup>

兩位長老精通阿毘達摩和論事，這裡的論事是否就是部派的《論事》，從歷史的角度來看，因為身處不同時代，所以並不可能。但在注釋書裡頭說到滿慈子長老所提的論事時，（長老尼差摩 Khemā 沒有解釋）將「吾論事清淨」（Kathāvatthuvisuddhiyā）解釋為兩類<sup>86</sup>：第一種解釋為精通《論事》（Kathāvatthupparāṇe）者。此指阿毘達摩的論事，因為巴利用詞放在“Pakarāṇe”或“Pakarāṇa”之內，只能有論的內涵，沒有其他意思。第二種解釋為明白通曉「十論事」，如少欲論…等論。此解釋可能會帶來相當大的疑惑，因為部派的《論事》不可能會出現於初期佛教長老所說的話中。對此，筆者的看法是，這裡乃依照佛陀上天為母親說阿毘達摩的故事<sup>87</sup>作據以說明，而非部派《論事》，雖然兩者皆為不同時代，但兩者都依佛陀說《論事》的論母（Mātikā）為本。

<sup>84</sup> [P.T.S.] Ap. pp.36~37; [NAN.] 《小部經典四》，〈佛陀品〉，冊 29，頁 43~44。[C.S.] Saṅkhittena suṇitvāna, vitthārena abhāsayaṁ. Sabbe sissā attamanā, sutvāna mama bhāsato. Sakaṁ dīṭṭhiṁ vinodetvā, buddhe cittaṁ pasādayuṁ. “Saṅkhittenapi desemi, vitthārena tathevahaṁ. Abhidhammanayaṁnūhaṁ **kathāvatthuvisuddhiyā**. Sabbesaṁ viññāpetvāna, viharāmi anāsavo.

<sup>85</sup> [P.T.S.] Ap. p. 550; [NAN.] 《小部經典五》，〈一布薩品〉，冊 30，頁 339。

<sup>86</sup> [P.T.S.] ApA. p.274; [C.S.] **Kathāvatthuvisuddhiyā**ti kathāvatthupparāṇe visuddhiyā cheko, appicchasantuṭṭhikathādīsū dasasu kathāvatthūsū vā cheko, tāya kathāvatthuvisuddhiyā.

<sup>87</sup> [P.T.S.] DhA.III. pp.199~230.

### 三、部派佛教《論事》

以巴利文獻考察《論事》傳統的起源，佛音在《五論注釋書》（*Pañcapakaraṇaṭṭhakathā*）解釋《論事》的前言說：佛陀在天上向母親說阿毘達摩時，其中包括《論事》（不過只有論母），後來目犍連子帝須把它廣說於世間。

[ P.T.S. ] Nisinno devalokasmim devasaṅghapurakkhato  
sadevakassa lokassa sathā appaṭipuggalo,  
sabbapaññattikusalo paññattiparidīpanaṃ  
vatvā Puggalapaññattiṃ loke uttamapuggalo,  
yaṃ puggalakathādīnaṃ kathānaṃ vatthubhāvato  
**Kathāvatthupakaraṇaṃ** saṅkhepena adesayī,  
Mātikāṭhapanen’eva ṭhapitassa surālaye  
tassa Moggaliputtana vibhattassa mahītale,  
idāni yasmā sampatto atthasaṃvaṇṇanākkamo  
tasmā naṃ vaṇṇayissāmi taṃ suṇātha samāhitāti. <sup>88</sup>

[ 漢譯 ] 坐在天界上有眾神包圍的世尊，是天界及世間之導師，無可比擬者，明知一切制定者，世界上最高者，已說補特伽羅制定完後，再簡化指出《論事》有補特伽羅等論，現在，其世尊在天上立起了論母，而目犍連子帝須在大地〔世界〕廣說，所以，我將解釋此論事內容，有〔心〕穩定們請諦聽！

上述是一般傳統對《論事》來源的解釋，所以上座部公認論母為佛說，其他的部份則是由目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa）長老依論母廣說。

<sup>88</sup> [ P.T.S. ] KvuA. p.1 ; [ 英譯 ] : Seated in devaworld and surrounded by the company of devas, he, the unrivalled person, teacher of earth and of devas, skilled in all terms and concepts—the supreme person, eding his discourse on designations: the ‘Designation of Human Types,’ etc. set forth in outline the book of the Points of Controversy, giving an account of ‘person’ and similar controverted points. By just the table of contents thus laid down in delectable mansions, Moggalī’s son filled out, here on earth, the full detail. Now, inasmuch as the way for the comment is achieved, I will comment thereon. Listen attentively! [ P.T.S. ] Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, p.1.

### （一）考察《論事》年代

透過現代學者從歷史、文學、邏輯等方面對《論事》的研究，讓人對於《論事》有了更進一步的認知。只是關於它的年代，有些學者仍持有不同的意見。西方和東方研究《論事》的學者例如：Rhys Davids 認為巴利阿毘達磨《論事》，係阿育王（Asoka）時代約 246 B.C.，舉辦於 Patna 城（現今名稱），並於第三結集編成，討論內容包含《律藏》和《經藏》。<sup>89</sup>而 Satis Chandra Vidyabhusana 認為《論事》成立於約 255 B.C.<sup>90</sup>。Vincent A. Smith 的看法則是佛滅後 236 年，阿育王在王位的第 18 年，在 Asokārāma 寺 Pātaliputra 城（孔雀王朝古城都：The capital of the Maurya empire）舉辦第三結集，由目犍連子帝須長老主席，《論事》也在同一段時間編成。<sup>91</sup>

### （二）目犍連子帝須與阿育王的相遇

根據《善見律毘婆沙》，目犍連子帝須 Moggaliputta Tissa 的平身，生於目犍連婆羅門家，十六年精通三吠陀，在 Siggava 長老領導下出家為沙彌，不久求教 Cadavajjī 長老讀書及受戒。未受比丘戒前通達三藏，後來成就了阿羅漢。而阿育王皈依佛後對佛教贊助頗豐，因佛教的利益讓外道貪心從而進入僧團搗亂，為此布薩（Uposatha）活動停辦七年〔不做布薩之因，見註 44〕。諸位比丘將此問題稟報國王，阿育王也差遣一位大臣前去處理，請僧團一起做布薩，而大臣辦事不利，惟因一般僧人不願與外道做布薩，就此殺了很多比丘。

阿育王知道後十分震驚，全身如同被熱火燒烤，擔心其惡業是否臨身，而有罪患之疑，但也無人能解，其間一些比丘稟告只有目犍連子帝須長老才能解決。此時住在恆河北邊的長老向國王解答道，若是無意命令大臣殺害比丘，而是大臣獨自裁斷決定屠殺，國王並無負擔惡業之嫌，阿育王聽後，這才安心。之後，長老便請阿育王協助第三結集。《善見律毘婆沙》描述說，

<sup>89</sup> G.A.F. Rhys Davids, *Points of Controversy* (Prefatory Notes), (Oxford: The Pali Text Society, 1997), p. xxx ~ xxxi.

<sup>90</sup> Satish Chandra Vidyabhusana, *A history of Indian Logic*, (67. Abhidhamma-piṭka: Kathāvattuppakaraṇa), (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2006), p.234.

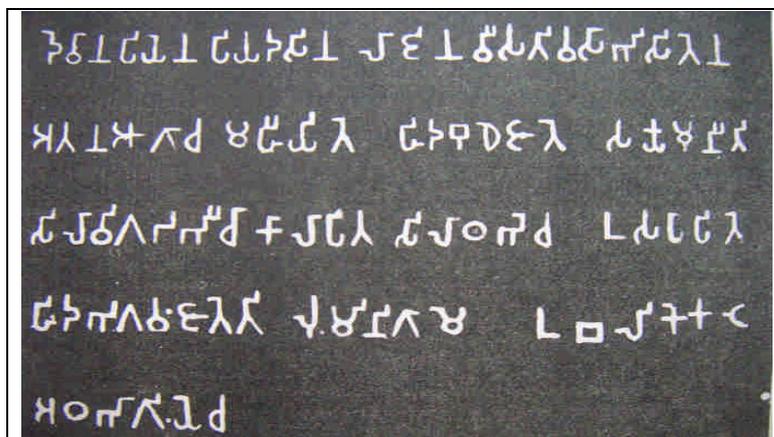
<sup>91</sup> Vincent A.Smith, *Asoka* (Chapter I: The history of Asoka ), pp.50~51, 165.

在會場裡長老先指出《論事》，駁斥其他邪見後再行結集，期間有僧侶一千參與會議<sup>92</sup>。

### (三) 阿育王刻文與《論事》記述形式之對比

阿育王刻文和《論事》的敘事形式，有些文法十分相近。兩者產生在同一個時代，是否為當代流行語言所影響，這一點值得考察比較。

#### Asoka's Incription on the Rummindeī Pillar<sup>93</sup>



1. Devānapiyena piyadasina lājina visativasābhisitena
2. atanā āgācha mahīyite hida budhe jāte sakyamunīti
3. silā vigaḍbhīchā kālāpita silāthabhecha usapāpīte
4. hida bhagavaṃ jāteti lumminigāme ubalikekaṭe
5. aṭhabhāgiyecha

“His Majesty King Piyadasi, in the twenty-first year of his reign, having come in person, did reverence. Because here Buddha the Sākya ascetic was born, he had a stone horse made, and set up a stone pillar. Because here the venerable One was born, the village of Lummini has been made revenue-free, and has partaken of the King’s bounty.”<sup>94</sup>

<sup>92</sup> [ P.T.S. ] VinA.I. p.61 ; [ C.S. ] Samaggo saṅgho sannipatitvā uposatham akāsi. tasmim sannipāte saṭṭhi bhikkhusatasahassāni ahesuṃ. tasmim samāgame moggaliputtatissatthero parappavādaṃ maddamāno **kathāvatthupakaraṇaṃ** abhāsi. tato saṭṭhisatasahassasaṅkhyesu bhikkhūsu uccinitvā tipīṭakapariyattidharānaṃ pabhinnapaṭisambhidānaṃ tevijjādibhedānaṃ bhikkhūnaṃ sahassamekaṃ gahetvā yathā mahākassapatthero ca kākaṇḍakaputto yasatthero ca dhammaṇca vinayaṇca saṅgāyimsu.

<sup>93</sup> Vincent A.Smith, *Asoka*, (From impression taken by Dr. Führer), p.145.

<sup>94</sup> Vincent A.Smith, *Asoka* (Chapter V : The cave and pillar inscriptions), p.145.

“天愛喜見王，過灌頂二十年，躬親自來此行供養。佛陀釋迦牟尼降誕於此。而以石作有馬像，令建石柱。〔為紀念〕薄伽梵降誕於此。藍毘尼聚落免納稅，唯據出〔生產〕八分之一。”<sup>95</sup>

I. 關於阿育王刻文，Vincent A. Smith 在他的書中 (*Asoka*) 歸納說明：〔一〕、「文字」方面。阿育王柱子上的文字，除了在 Shāhbāzgarhi 和 Manserā 兩個地方是以阿拉米文字 (Aramic Character) 雕刻外，其他皆以婆羅米文字 (Brāhmī Character) 雕撰。<sup>96</sup> 〔二〕、「語言」方面。所有石柱刻文均引自當地口語 Prākṛit 文，可知其為摩竭陀文 (Māgadhī) 方言，無疑地，這是當時在首都普遍使用的。“所有的刻文是以 Prākṛit 書寫的，也就是一種和文言文梵語同類的方言。可是刻文的方言卻在相當大的程度上獨特，和不與巴利或任何文言文的 Prākṛits 相似。刻文大部份是以 Māgadhī 的方言書寫的，當時是在帝國的首都，即文本顯然被準備的首都中盛行著”<sup>97</sup>

II. 並無充分證據顯示，阿毘達摩論事早期有文字記載，但根據一般巴利傳統的說法，自佛陀古代以來，皆以摩竭陀語 (*Māgadhābhāsā*)<sup>98</sup> 口傳相承。(英譯) “Also the Fully Enlightened One, in announcing the Buddha word of the Tipiṭaka, did so only in the Māgadhā tongue.”<sup>99</sup>，甚至傳到斯里蘭卡後才以文字記錄。

III. 以刻文與現今巴利文法比對，Rangsri Suthon<sup>100</sup> 認為阿育王刻文記載：“Hida budhe jāte sakyamunīti” 「佛陀釋迦牟尼降誕於此」若照現今巴利文的使用情況，完全找不到這樣的文法。即便是經典所使用的文法，也

<sup>95</sup> 〔NAN.〕《阿育王刻文》，〈小石柱法勅〉，冊 70，頁 69~70。

<sup>96</sup> Vincent A. Smith, *Asoka*, (Chapter III : The Monuments), pp.102~103.

<sup>97</sup> “The inscriptions are all written in forms of Prākṛit, that is to say, vernacular dialects nearly allied to literary Sanskrit. But the dialects of the inscriptions are to a considerable extent peculiar, and are not identical either with Pālī or any of the literary Prākṛits. Most of inscriptions are written in the dialect known as Māgadhī, then current at the capital of empire, where the text was evidently prepared.” Vincent A. Smith, *Asoka* (Chapter III. : The Monuments), p.107.

<sup>98</sup> 〔P.T.S.〕VbhA. pp.387~388；〔C.S.〕Sammāsabuddhopi teṭṭakam buddhavacanam tantim āropento **māgadhābhāsāya** eva āropesi. 〔漢譯〕：「佛陀也使用摩竭陀文來說有規範的三藏。」

<sup>99</sup> 〔P.T.S.〕L.S. Cousins, Nyanaponika Mahāthera and C.M.M. Shaw, *The Dispeller of Delusion (Sammohavinodanī)*, Oxford: The Pali Text Society, 1996. p.128.

<sup>100</sup> Rangsri Suthon, ภาษาในพุทธศาสนายุคแรก 《初期佛教語言》，(Bangkok : ——, 2006), p.2.

不至於如此表達。例如《相應部》和《小部》：“Atthi sakyakule jāto buddho appaṭipuggalo”<sup>101</sup>「有佛陀無可比擬者誕於釋迦族」或者“Tatheva ca loke jāto buddho loke viharati”<sup>102</sup>「佛陀誕於世間及住於世間」，在《律藏》“Buddho loke uppanno”「佛陀在世間已出現了」<sup>103</sup>長部的注釋書也寫成“Ahaṃpi buddho jāto”<sup>104</sup>「我生為佛陀」。阿育王刻文的“Budhe jāte”，在現今的巴利文是不會這樣寫的，只有“Jāto buddho”或“Buddho jāto”。

IV. 以《論事》與現今巴利文法比對，Jumroon Dhammada 認為<sup>105</sup>：在《論事》的一些地方，文法上看起來十分特別，這是與一般巴利文性質不同的寫法。例如：“Tena tava tattha h’etāya paṭiññāya h’evaṃ paṭijānantaṃ , h’evaṃ niggahetabbe”<sup>106</sup>。《論事》是以口語而不是書面語寫成，若以現在巴利對比之，會有不同文法的面貌，依照一般文法，該寫為：“Tena tavaṃ, tattha hetāya paṭiññāya hevaṃ paṭijānanto hevaṃ niggahetabbo”。以上述學者《論事》和現今巴利文法之間的差異在於：“Tava→Tavaṃ”，“Paṭijānantaṃ→Paṭijānanto”，“Niggahetabbe→Niggahetabbo”，這可能在早期巴利未傳到斯里蘭卡之前和傳到以後而有的強調，係屬一般語言的發展問題，考察其他語言，亦復如是。唐朝式代和現代的漢文用法也差異，無論如何《論事》基本上它還是保留一些原本特性。

V. 經由以上學者的研究，筆者認為阿育王刻文與《論事》與現今巴利文法對比考察發現：〔一〕、阿育王刻文不太順合現在的巴利文法，而《論事》是隨順「口語」載錄，這一點與阿育王刻文相近。〔二〕、按照上述的分析，兩者皆根源自「摩竭陀文」，差異在於阿育王刻文，留存原本至今日，而《論事》雖然後來可能強調文法的關係，但還能看出它原本的痕跡。

<sup>101</sup> [ P.T.S. ] S.I. p.134 ; Thig. p.185.

<sup>102</sup> [ P.T.S. ] Thag. p.701.

<sup>103</sup> [ P.T.S. ] Vin.II. p.158.

<sup>104</sup> [ P.T.S. ] MA.II. p.289.

<sup>105</sup> Jumroon Dhammada, ถาวรวัตถุ 《論事》，(Bangkok : Abhidhammajotikavidyalai, 2007), p.25.

<sup>106</sup> [ P.T.S. ] Kvu. p.2.

### 第三節 《論事》與邏輯式

《論事》是南傳上座部三藏中唯一指出邏輯方法的典籍，特點在於使用辯論來進行描述。此論可說是早期佛教邏輯，存有雙方上座部「自說」(Sakavādi)和其他部派「他說」(Paravādi)各四種論式之辯，共有八論，又稱「八罰論」(Aṭṭhakaniggaha)。

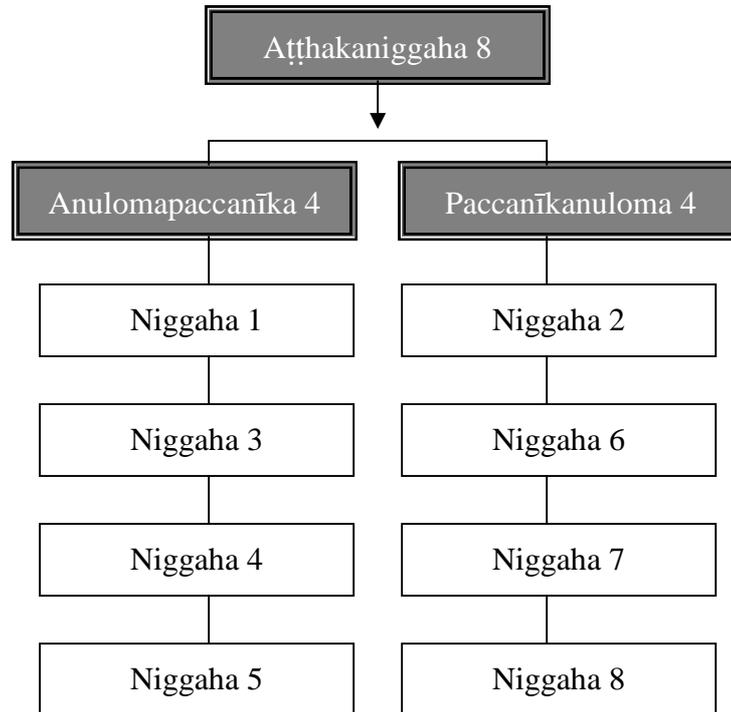
#### 一、《論事》邏輯限制

《論事》裡的內容相當多，如果每個論點都用完整邏輯來陳述，書寫內容可能會比現在多上十幾倍。職是之故，〔一〕、完整的邏輯形式，只放在第一章「補特伽羅論」，其他則簡易示之，有些並不完整，讀者可自行理解以套解之。尤其本文「一切有論」只有些部份邏輯並不完整，因此，此節先行介紹《論事》中比較完整的邏輯「補特伽羅論」。至第四章「一切有論」，筆者將以義理分析為主。〔二〕、在《論事》所有的邏輯方式「八罰論」中，筆者選擇自第一和第二「墮負論」起頭，因為自第三論起，邏輯形式稍嫌重複，若了解前兩式，後頭的部份一如前者。其他論題亦復如是，差別僅於「自說」和「他說」各自針對什麼內容而辯。

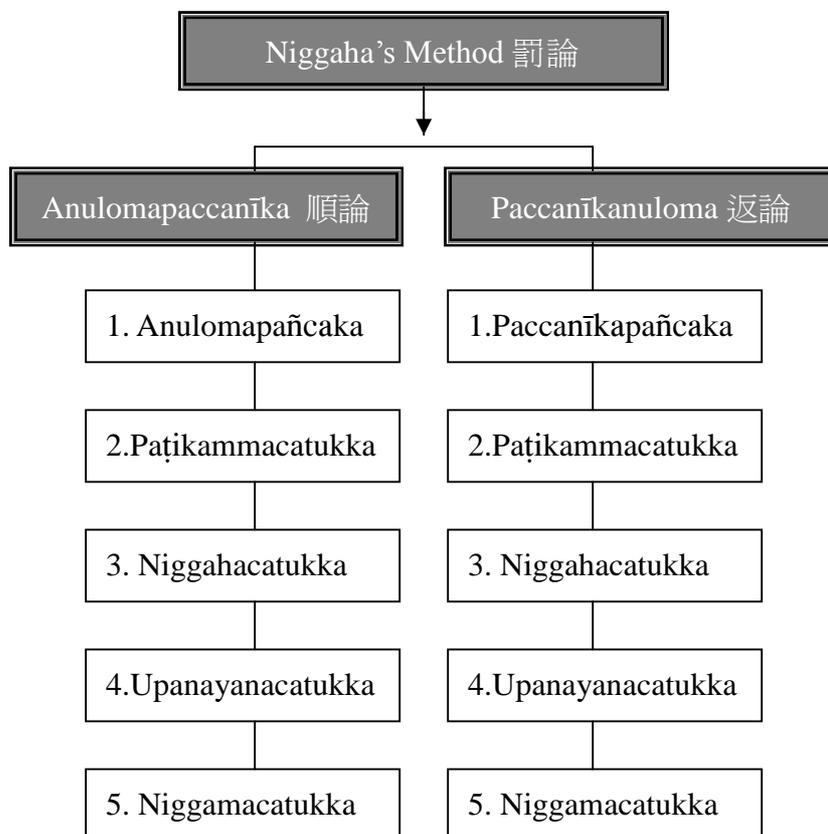
#### 二、《論事》說明及邏輯式

所有「八罰論」(Aṭṭhakaniggaha)中，第1、3、4、5式隨於「自說」，2、6、7、8式隨於「他說」〔見往下表格：「八罰論」：Aṭṭhakaniggaha 結構〕。邏輯分為兩大類〔一〕、「順論」(Anulomapaccanīka)。「逆論」(Paccanīkanuloma)。此兩者再分為五支：1.)「順論五」(Anulomapañcaka)、2.)「返論四」(Paṭikammacatukka)、3.)「罰論四」(Niggahacatukka)、4.)「比論四」(Upanayacatukka)、5.)「結論四」(Niggamacatukka)〔見以下表格：二，順論、返論五支結構〕，每支有的也再分為四、五個論式〔見以下表格：五支分配〕。

(一)「八罰論」Aṭṭhakaniggaha 結構



(二) 順論和返論結構



### (三) 五支分配

#### 1. Anulomapañcaka 順論五

Anulomapañcaka 或者 Paccañikapañcaka 有兩種提問方式及 5 個階段：

A、順問 (Anulomapucchā)，

B、返問 (Paṭipucchā)

〔 1.1 〕 Thapanā 建立：

- Anulomathapanā 順建

- Paṭlomathapanā 返建

〔 1.2 〕 Anulomapāpanā 順到

〔 1.3 〕 Anulomaropanā 順提

〔 1.4 〕 Paṭilomapāpanā 返到

〔 1.5 〕 Paṭilomaropanā 返提

#### 2. Paṭikammacatukka 返論四

〔 2.1 〕 Anulomapāpanā 順到

〔 2.2 〕 Anulomaropanā 順提

〔 2.3 〕 Paṭilomapāpanā 返到

〔 2.4 〕 Paṭilomaropanā 返提

#### 3. Niggahacatukka 罰論四

〔 3.1 〕 Anulomapāpanā 順到

〔 3.2 〕 Anulomaropanā 順提

〔 3.3 〕 Paṭilomapāpanā 返到

〔 3.4 〕 Paṭilomaropanā 返提

#### 4. Upanayacatukka 比論四

〔 4.1 〕 Anulomapāpanā 順到

〔 4.2 〕 Anulomaropanā 順提

〔 4.3 〕 Paṭilomapāpanā 返到

〔 4.4 〕 Paṭilomaropanā 返提

#### 5. Niggamacatukka 結論四

〔 5.1 〕 Anulomapāpanā 順到

〔 5.2 〕 Anulomaropanā 順提

〔 5.3 〕 Paṭilomapāpanā 返到

〔 5.4 〕 Paṭilomaropanā 返提<sup>107</sup>

<sup>107</sup> 〔MCU.〕 Kathāvatthu(泰)，冊 37，〈論事方式〉頁 53。

#### (四) 第一罰論

##### Anulomapañcaka 順論五 說明

- 〔 1. 〕、Ṭhapanā〔 建立： 設立問題 〕有兩種：
- 一、Anulomaṭhapanā（Anuloma 順著+ṭhapanā 建立）  
〔 順建：從答案問題順著建問 〕→若接受 A 則是 B
- 二、Paṭilomaṭhapanā（Paṭiloma 反+ṭhapanā 建立）  
〔 返建：從答案問題反回建問 〕→若不接受 B 則是 A。
- 〔 2. 〕、Anulomapāpanā（Anuloma 順著+pāpanā 到，使到，此處指讓對方接受）  
〔 順到：是讓對方接受第一個答案，由改第二個答案順著第一答案 〕  
（ 順建 Anulomaṭhapanā ） → 若接受 A 則是 B  
（ 順到 Anulomapāpanā ） → 也應該接受 B 則是 A。
- 〔 3. 〕、Anulomaropanā（Anuloma 順著+ropanā 提出，指出，此處指出對方錯誤）  
〔 順提：讓對方知道錯誤，指出第二答案錯誤，因對第一答案相反矛盾 〕  
（ 順建 Anulomaṭhapanā ） → 若接受 A 則是 B  
（ 順到 Anulomapāpanā ） → 也應該接受 B 則是 A  
（ 順提 Anulomaropanā ） → 若接受 A 則是 B  
但不接受 B 則是 A  
此言錯！（自相矛盾）。
- 〔 4. 〕、Paṭilomapāpanā（Paṭiloma 反+pāpanā 到，使到，此處指讓對方接受）  
〔 返到：讓對方接受第二個答案，由改第一個答案順著第二答案 〕  
（ 返建 Paṭilomaṭhapanā ） → 若不接受 B 則是 A  
（ 返到 Paṭilomapāpanā ） → 也不應該接受 A 則是 B。
- 〔 5. 〕、Paṭilomaropanā（Paṭiloma 反+ropanā 提出，指出，此處指出對方錯誤）  
〔 返提：讓對方知道錯誤，指出第一答案錯誤，因為第二答案相反矛盾 〕  
（ 返建 Paṭilomaṭhapanā ） → 若不接受 B 則是 A  
（ 返到 Paṭilomapāpanā ） → 也不應該接受 A 則是 B  
（ 返提 Paṭilomaropanā ） → 若接受 A 則是 B  
但不接受 B 則是 A  
此言錯！（自相矛盾）。

## 1. Anulomapañcaka 順論 五

〔1.〕（自）補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

（他）然也。

（自）諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得耶？

（他）實不應如是言。

（自）汝應認墮負。

〔2.〕若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」者！依此，汝實應言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」。〔3.〕此若如汝所言，汝雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」。乃邪也。

〔4.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，亦實汝不可言：「補特伽羅依諦義、勝義而得」。〔5.〕此若如汝所言者，汝雖言：「補特伽羅依諦義、勝義而得」，共實是不應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」？，乃邪也。」<sup>108</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Ṭhapanā

自說：A 則是 B？他說：是！自說：B 則是 A？他說：否！

自說：你應認被罰論：

- 順 {
- 〔2.〕、Anulomapāpanā
  - 若接受 A 則是 B，也應該接受 B 則是 A，
  - 〔3.〕、Anulomaropanā
  - 接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。
- 返 {
- 〔4.〕、Paṭilomapāpanā
  - 若不接受 B 則是 A，也不應該接受 A 則是 B。
  - 〔5.〕、Paṭilomaropanā
  - 接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。

<sup>108</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.1；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 1~2。

## 2. Paṭikammacatukka 返論 四

(他) 補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 然也。

(他) 諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得耶？

(自) 實不應如是言。

(他) 汝應承認返論。

〔1.〕若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」者！依此實，汝！應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」。〔2.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實汝！不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，亦實汝不應言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。」<sup>109</sup>

### 返論 四：邏輯表達

- I. 他說：你認為 A 則非是 B 嗎？                      II. 自說：是。  
III. 他說：那麼，B 則非 A 嗎？                      IV. 自說：否。

- 順 { 〔1.〕、Anulomapāpanā  
      若接受 A 則非 B，也應該接受 B 則非 A。  
      〔2.〕、Anulomaropanā  
      接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。
- 返 { 〔3.〕、Paṭilomapāpanā  
      若不接受 B 則非 A，也不應該接受 A 則非 B。  
      〔4.〕、Paṭilomaropanā  
      接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。

<sup>109</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp.1~2；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 2~3。

### 3. Niggahacatukka 罰論 四

(他)若汝雖更言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但有否考慮不應言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」？是故汝於此，其如是立論，如是肯定，應如左之墮負。我墮負汝。汝是正當被墮負。

〔1.〕若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，由此汝！實應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」。〔2.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔3.〕更若不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，亦實汝！不應言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔4.〕此若如汝所言，應言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，此是汝之邪也。<sup>110</sup>

#### 罰論 四：邏輯表達

他說：此外，若你記得，你接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，所以你認受在順論，就應該如此被罰。

順 { 〔1.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則非 B，也應該接受 B 則非 A。  
〔2.〕、Anulomaropānā  
接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。  
返 { 〔3.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 B 則非 A，也不應該接受 A 則非 B。  
〔4.〕、Paṭilomaropānā  
接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。

「罰論」的四種方法和「返論」方法雷同。

<sup>110</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.2~3；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 3~4。

#### 4. Upanayanacatukka 比論 四

(他)若此等(罰論四)是不當之墮負，同以此事可見於彼處(順論五)。

〔1.〕〔於順論五〕雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，我對汝於彼處，依其如是立論，由如是肯定，之如是非墮負。〔2.〕然我以汝是墮負，我有使不當之墮負也。〔即汝墮負而曰〕——若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此實汝！言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」。此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，實亦汝不應言「補特伽羅依諦義、勝義而得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，此是汝之邪也——。」<sup>111</sup>

#### 比論 四 邏輯表達

他說：若此罰論不應當，你對我罰，也不應當，我接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，當我在順論五如此認受，你也不應該罰我，但你如此罰我，我是被你不應當罰如此：

順 { 〔1.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 B 則是 A  
〔2.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。  
返 { 〔3.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 B 則是 A，也不應該接受 A 則是 B  
〔4.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。

「比論」方式和「順論」方式一樣

<sup>111</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.3；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 4。

## 5. Niggamacatukka 4 結論 四

(他)如是(我)非是墮負。以我使汝墮負，

〔1.〕即——若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此汝！實應言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」。〔2.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，亦實汝不可言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，此是汝之邪也——。

依此而使墮負，是等一切是於不當之墮負。(我)返論是正確。是美事之推理。<sup>112</sup>

### 結論 四 邏輯表達

他說：你不應當如此罰我，但你還罰我為：

順 { 〔1.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 B 則是 A  
〔2.〕、Anulomaropanā：順提  
接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。

返 { 〔3.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 B 則是 A，也不應該接受 A 則是 B  
〔4.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。

所以你做的罰論是不應當，我返論是應當的，所推理是應當的。

「比論」方式和「順論」方式一樣。

<sup>112</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.4；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 5。

## (五) 第二罰論

### 1. Paccanīkapañcaka 逆論 五

〔1.〕 (他) 補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 然。

(他) 諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得耶？

(自) 實不應如是言。

(他) 汝應認墮負。

〔2.〕 若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，依此實汝！應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」。〔3.〕 此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔4.〕 更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，實亦汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔5.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。<sup>113</sup>

#### 逆論 五 邏輯表達

〔1.〕、Ṭhapanā

他說：A 則非 B 嗎？ 自說：是。

他說：B 則非 A 嗎？ 自說：否。

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則非 B，也應該接受 B 則非 A  
〔3.〕、Anulomaropanā  
若接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。  
返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 B 則非 A，也不應該接受 A 則非 B  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）此論，  
他說針對第一論而辯。

<sup>113</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. pp.4~5；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 5~6。

## 2. Paṭikammacatukka 返論 四

(自) 補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 然。

(自) 諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得耶？

(他) 實不應如是言。

(自) 汝應承認返論。

〔1.〕若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此實汝！應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」。〔2.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，亦實汝！不得言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言：「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，乃邪也。<sup>114</sup>

### 返論 四 邏輯表達

I. 自說：A 則是 B 嗎？

II. 他說：是！

III. 自說：B 則是 A 嗎？

IV. 他說：否！

V. 自說：你應該接受返論如此：

順 { 〔1.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 B 則是 A。  
〔2.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。

返 { 〔3.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 B 則是 A，也不應該接受 A 則是 B。  
〔4.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。

<sup>114</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.5；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 6。

### 3. Niggahacatukka 罰論 四

(自) 汝若雖更言：「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，有否考慮不應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」？是故汝於此，依其如是立論，如是肯定，應如左之墮負。以我墮負汝。汝是正當被墮負。

〔1.〕若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此實汝！應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」。〔2.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，亦實汝！不得言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而得」，此是汝之邪也。<sup>115</sup>

#### 返論 四 邏輯表達

自說：此外，若你記得，你接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，所以你在 Paccanīkapañcaka〔逆論〕認受了，就應該被罰如此：

- |   |   |                                   |
|---|---|-----------------------------------|
| 順 | { | 〔1.〕、Anulomapāpanā                |
|   |   | 若接受 A 則是 B，也應該接受 B 則是 A。          |
| 返 | { | 〔2.〕、Anulomaropanā                |
|   |   | 接受 A 則是 B，但不接受 B 則 A，此言錯！（自相矛盾）。  |
| 返 | { | 〔3.〕、Paṭilomapāpanā               |
|   |   | 若不接受 B 則是 A，也不應該接受 A 則是 B。        |
| 返 | { | 〔4.〕、Paṭilomaropanā               |
|   |   | 接受 A 則是 B，但不接受 B 則是 A，此言錯！（自相矛盾）。 |

<sup>115</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.6；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 7。

#### 4. Upanayanacatukka 比論 四

(自) 若此等 (罰論四) 令不當之墮負，同以此事可見於彼處 (逆論五)。〔於逆論五〕，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，我對汝而於彼處，依其如是立論，如是肯定，非使如是之墮負耶？然以我墮負汝。有使不當之墮負是我。

〔1.〕〔汝乃墮負而曰〕——若「補特伽羅依諦義、勝義而不得」，依此實汝！應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」。

〔2.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，亦實汝！不言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，此是汝之邪也——。<sup>116</sup>

#### 比論 四 邏輯表達

自說：若此罰不應當，你對我罰，也不應當，我接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，當我在逆論五如此認受，你也不應該罰我，但你如此罰我，我是被你不應當罰如此：

- |   |   |                                   |
|---|---|-----------------------------------|
| 順 | { | 〔1.〕、Anulomapāpanā                |
|   |   | 若接受 A 則非 B，也應該接受 B 則非 A。          |
| 返 | { | 〔2.〕、Anulomaropanā                |
|   |   | 接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。 |
|   |   | 〔3.〕、Paṭilomapāpanā               |
|   |   | 若不接受 B 則非 A，也不應該接受 A 則非 B。        |
|   | { | 〔4.〕、Paṭilomaropanā               |
|   |   | 接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。 |

<sup>116</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp.6~7；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 7~8。

## 5. Niggamacatukka 4 結論 四

(自) 如是〔我〕非是墮負。我使汝墮負，

〔1.〕即——若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，依此實汝！應言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」。〔2.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不可言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔3.〕更若不言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，亦實汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔4.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不得言「諦義、勝義之補特伽羅，是故依諦義、勝義而不得」，此是汝之邪也——。

依此而使墮負，是等一切是於不當之墮負。我返論是正確。是美事之推理。<sup>117</sup>

### 結論 四 邏輯表達

自說：你不應當如此罰我，但你還罰我為：

- |   |   |                                   |
|---|---|-----------------------------------|
| 順 | { | 〔1.〕、Anulomapāpanā                |
|   |   | 若接受 A 則非 B，也應該接受 B 則非 A。          |
| 返 | { | 〔2.〕、Anulomaropanā                |
|   |   | 接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。 |
|   |   | 〔3.〕、Paṭilomapāpanā               |
|   |   | 若不接受 B 則非 A，也不應該接受 A 則非 B。        |
|   | { | 〔4.〕、Paṭilomaropanā               |
|   |   | 接受 A 則非 B，但不接受 B 則非 A，此言錯！（自相矛盾）。 |

所以你做的罰論是不應當，我返論是應當的，所推理是應當的。

<sup>117</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 7；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 7。

## (六) 第三罰論

〔1.〕 (自) 補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 然。

(自) 無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 實不應如是言。

〔2.〕 (自) 汝應承認墮負。若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此實汝！應言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔3.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不可言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔4.〕更若不言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而得」，實亦汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔5.〕此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而得」…乃至…<sup>118</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Ṭhapanā

自說：A (補特伽羅) 則是 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：是！

自說：無論何處之 A 則是 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：否！

自說：你應認罰；

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 (無論何處之) A 則是 B  
〔3.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 (無論何處之) A 則是 B，此言錯！

返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 (無論何處之) A 則是 B，也不應該接受 A 則是 B。  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 (無論何處之) A 則是 B，此言錯！

此論點引用在任何處 (Sabbattha) 考察補特伽羅，目犍連子帝須只用簡略說第一的順論，往下也是返論、罰論、比論和結論，不再細究。

<sup>118</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p.8；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 9。

## (七) 第四罰論

〔1.〕 (自) 補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 然。

(自) 無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 實不應如是言。

(自) 汝應承認墮負。

〔2.〕 若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此實汝！應言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔3.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔4.〕 更若不言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而得」，實亦汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔5.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而得」，乃邪也。<sup>119</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Ṭhapanā

自說：A (補特伽羅) 則是 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：是！

自說：無論何時之 A 則是 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：否！

自說：你應認罰：

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 (無論何時之) A 則是 B  
〔3.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 (無論何時之) A 則是 B，此言錯！

返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 (無論何時之) A 則是 B，也不應該接受 A 則是 B。  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 (無論何時之) A 則是 B，此言錯！

此論點引用無論何時 (Sabbadā) 考察補特伽羅，往下也是返論、罰論、比論和結論。

<sup>119</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. pp.8~9；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 9~10。

## (八) 第五罰論

〔1.〕 (自) 補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 然。

(自) 一切之補特伽羅是依諦義、勝義而得耶？

(他) 實不應如是言。

(自) 汝應承認墮負。

〔2.〕 若「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，依此實汝！應言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔3.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而得」，乃邪也。

〔4.〕 更若不言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而得」，實亦汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」。〔5.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而得」，但實不應言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而得」，乃邪也。<sup>120</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Ṭhapanā

自說：A (補特伽羅) 則是 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：是！

自說：在一切之 A 則是 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：否！

自說：你應認罰；

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 (在一切之) A 則是 B  
〔3.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 (在一切之) A 則是 B，此言錯！

返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 (在一切之) A 則是 B，也不應該接受 A 則是 B。  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則是 B，但不接受 (在一切之) A 則是 B，此言錯！

此論點引用一切 (Sabbesu) 考察補特伽羅，往下也是返論、罰論、比論和結論。

<sup>120</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p.9；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 10。

## (九) 第六罰論

〔1.〕 (他) 補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 然。

(他) 無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 實不應如是言。

(他) 汝應承認墮負。

〔2.〕 若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，依此實汝！應言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔3.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是不依諦義、勝義而得」，但實不應言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔4.〕 更若不言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，實亦汝！不言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔5.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「無論何處，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。邪也…乃至。<sup>121</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Ṭhapanā

他說：A (補特伽羅) 則非 B (依諦義、勝義而得)？自說：是。

他說：無論何時之 A 則非 B (依諦義、勝義而得)？自說：否。

自說：你應認罰；

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則非 B，也應該接受 (無論何時之) A 則非 B  
〔3.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 (無論何時之) A 則非 B，此言錯！

返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 (無論何時之) A 則非 B，也不應該接受 A 則非 B。  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 (無論何時之) A 則非 B，此言錯！

他說引用無論何時 (Sabbadā) 考察補特伽羅，針對第三論而辯，往下也是返論、罰論、比論和結論。

<sup>121</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. pp.9~10；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 11。

## (十) 第七罰論

〔1.〕 (他) 補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 然。

(他) 無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 實不應如是言。

(他) 汝應承認墮負。

〔2.〕 若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，依此實汝！應言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔3.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔4.〕 更若不言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，實亦汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔5.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「無論何時，補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，乃邪也。<sup>122</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Thapanā

自說：A (補特伽羅) 則非 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：是！

自說：無論何時之 A 則非 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：否！

自說：你應認罰：

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則是 B，也應該接受 (無論何時之) A 則非 B  
〔3.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 (無論何時之) A 則非 B，此言錯！

返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 (無論何時之) A 則非 B，也不應該接受 A 則非 B。  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 (無論何時之) A 則非 B，此言錯！

此論點他說引用無論何時 (Sabbadā) 考察補特伽羅，針對第四論而辯，往下也是返論、罰論、比論和結論。

<sup>122</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p.10；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 11~12。

## (十一) 第八罰論

〔1.〕 (他) 補特伽羅是依諦義、勝義而不得耶？

(自) 然。

(他) 一切之補特伽羅依諦義、勝義而不得耶？

(自) 實不應如是言。

(他) 汝應承認墮負。

〔2.〕 若「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，依此實汝！應言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔3.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，乃邪也。

〔4.〕 更若不言「一切之補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，實亦汝！不可言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」。〔5.〕 此若如汝所言，雖言「補特伽羅是依諦義、勝義而不得」，但實不應言「一切之補特伽羅依諦義、勝義而不得」，乃邪也。<sup>123</sup>

### 順論 五：邏輯表達

〔1.〕、Thapanā

自說：A (補特伽羅) 則非 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：是！

自說：在一切之 A 則非 B (依諦義、勝義而得)？ 他說：否！

自說：你應認罰：

順 { 〔2.〕、Anulomapāpanā  
若接受 A 則非 B，也應該接受 (在一切之) A 則非 B  
〔3.〕、Anulomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 (在一切之) A 則非 B，此言錯！

返 { 〔4.〕、Paṭilomapāpanā  
若不接受 (在一切之) A 則非 B，也不應該接受 A 則非 B。  
〔5.〕、Paṭilomaropanā  
接受 A 則非 B，但不接受 (在一切之) A 則非 B，此言錯！

此論點他說引用一切 (Sabbesu) 考察補特伽羅，針對第五論而辯，往下也是返論、罰論、比論和結論。

<sup>123</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. pp.10~11；〔NAN.〕《論事》，〈第一章 補特伽羅論〉，冊 61，頁 11。

## 第四節 《論事》的「一切有論」邏輯模式

### 一、「一切有論」邏輯模式〔一〕

I. (自) 過去者是有耶？(他) 然。(自) 有者是過去耶？(他) 有者為過去、非過去。

(自) 汝應承認墮負。若「過去是有者，有者為過去、非過去」，依此應言：「過去者非為過去，非過去者而為過去」。於此，若如汝所言者，則實應言：「過去是有者，有者是過去、非過去」。是故，應言：「過去者為非過去，非過去者為過去」。乃邪也。

更若為「過去者為非過去，非過去者而為過去」，實汝！亦不應言：「過去者是有，有者是過去、非過去」。於此，若如汝所言，則應言：「過去是有者，有者是過去、非過去」。是故，言：「過去為非過去，非過去為過去」。乃邪也。<sup>124</sup>

〔C.S.〕 Atītaṃ atthīti? Āmantā Atthi atītanti? Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītanti.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci atītaṃ atthi, atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītanti. Yaṃ tattha vadesi “vattabbe kho— ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan’”ti micchā.

No ce pana atītaṃ nvātītaṃ nvātītaṃ atītanti, no ca vata re vattabbe— “atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītan”ti. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan’”ti micchā.

#### 第 I. 論

- I. (自)「過去」是「有」嗎？(Atītaṃ atthi)〔A ⊃ B〕
- II. (他)是！
- III. (自)「有」是「過去」嗎？(Atthi atītaṃ)〔B ⊃ A〕
- IV. (他)「有」是「過去」(且)「非過去」(Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ)〔B ⊃ A〕 & 〔B ⊃ ~ A〕
- V. 〔順論〕(自)所以你應承認罰即
  - 若「過去是有」〔A ⊃ B〕，「有」是「過去」(且)「非過去」〔B ⊃ A〕 & 〔B ⊃ ~ A〕，那麼「過去即是非過去」<sup>125</sup>〔B ⊃ ~ B〕(Atītaṃ

<sup>124</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 139；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 151。

<sup>125</sup> 過去就變成了非過去，也許變成未來、現在或除了過去以外其他的（非過去）。

nvātītaṃ), 「非過去即是過去」<sup>126</sup>〔 $\sim B \supset B$ 〕(Nvātītaṃ atītaṃ), 此言錯(自相矛盾)。

VI. 〔返論〕(自)此外,

- 若你不接受「過去是有」〔 $A \supset B$ 〕, 「非過去是過去」〔 $\sim B \supset B$ 〕, 你也不應該接受「過去是有」〔 $A \supset B$ 〕, 「有」是「過去」(且)「非過去」〔 $B \supset A$ 〕 & 〔 $B \supset \sim A$ 〕, 但你所言矛盾為: 我接受「過去是有」, 「有」是「過去」(且)「非過去」, 所以「過去即是非過去」, 「非過去即是過去」, 因此, 你此言都錯(自相矛盾)。

## 二、「一切有論」邏輯模式〔二〕

I. (自) 未來是有者耶? (他) 然。(自) 有者是未來耶? (他) 有者是未來、非未來。

(自) 汝應認承墮負。若「未來是有者, 有者是未來、非未來」, 依此應言: 「未來為非未來, 非未來為未來」。於此, 若如汝所言, 實應言: 「未來是有者, 有者是未來、非未來」。乃邪也。

更若為「未來為非未來, 非未來為未來」, 實汝! 亦不應言: 「未來是有者, 有者是未來、非未來」。於此, 若如汝所言, 應言: 「未來是有者, 有者是未來、非未來」。是故言: 「未來為非未來, 非未來為未來」。乃邪也。<sup>127</sup>

〔C.S.〕 Anāgataṃ atthīti? Āmantā. Atthi anāgataṃ? Atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgataṃ. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatan’”ti micchā.

No ce panānāgataṃ nvānāgataṃ nvānāgataṃ anāgataṃ, no ca vata re vattabbe— “anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgatan”ti. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatan’”ti micchā.

<sup>126</sup> 非過去就變成了過去, 也許是未來、現在或凡是非過去的皆可。

<sup>127</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 139; 〔NAN.〕《論事一》, 〈一切有論〉, 冊 61, 頁 151~152。

## 第 I. 論

- I. (自)「未來」是「有」嗎？(Anāgataṃ atthi) [  $A \supset B$  ]
- II. II. (他)是！
- III. (自)「有」是「未來」嗎？(Atthi anāgataṃ) [  $B \supset A$  ]
- IV. IV. (他)「有」是「未來」(且)「非未來」(Atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ)  
[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]
- V. [ 順論 ] (自)所以你應承認罰即
- VI. 若「未來是有」[  $A \supset B$  ]，「有」是「未來」(且)「非未來」[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]，那麼「未來即是非未來<sup>128</sup>」[  $B \supset \sim B$  ] (Anāgataṃ nvānāgataṃ)，「非未來即是未來<sup>129</sup>」[  $\sim B \supset B$  ] (Nvānāgataṃ anāgataṃ)，此言錯(自相矛盾)。
- VII. [ 返論 ] (自)此外，
- VIII. 若你不接受「未來是有」[  $A \supset B$  ]，「非未來是未來」[  $\sim B \supset B$  ]，你也不應該接受「未來是有」[  $A \supset B$  ]，「有」是「未來」(且)「非未來」[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]，但你所言矛盾為：我接受「未來是有」，「有」是「未來」(且)「非未來」，所以「未來即是非未來」，「非未來即是未來」，因此，你此言都錯(自相矛盾)。

## 三、「一切有論」邏輯模式〔三〕

I. (自)現在是有者耶？(他)然。  
(自)有者是現在耶？(他)有者是現在、非現在。  
(自)汝應認承墮負。若「現在是有者，有者是現在、非現在」，依此應言：「現在為非現在，非現在為現在」。於此，若如汝所言，實應言：「現在是

[ C.S. ] Paccuppannaṃ atthīti, āmantā.  
Atthi paccuppannanti? Atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannanti.  
Ājānāhi niggahaṃ. Hañci paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ, tena paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannanti. Yaṃ tattha vadesi—“vattabbe kho—‘paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no

<sup>128</sup> 未來就變成了非未來，也許變成過去、現在或除了未來以外其他的(非未來)。

<sup>129</sup> 非未來就變成了未來，也許是過去、現在或者凡是非外來的皆可。

有者，有者是現在、非現在」。是故言：「現在為非現在，非現在為現在」。乃邪也。

更若為「現在為非現在，非現在非為現在」，實汝！亦不應言：「現在是有者，有者是現在、非現在」。於此，若如汝所言，則應言：「現在是有者，有者是現在、非現在」。是故言：「現在為非現在，非現在為現在」。乃邪也。<sup>130</sup>

paccuppannaṃ, tena paccuppannaṃ no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannaṃ”ti micchā.

No ce pana paccuppannaṃ no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannanti, no ca vata re vattabbe— “paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ”ti. Yam tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ, tena paccuppannaṃ no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannaṃ”ti micchā.

### 第 I. 論

- I. (自)「現在」是「有」嗎？(Paccuppannaṃ atthi) [  $A \supset B$  ]
- II. (他)是！
- III. (自)「有」是「現在」嗎？(Atthi paccuppannaṃ) [  $B \supset A$  ]
- IV. (他)「有」是「現在」(且)「非現在」(Atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ) [  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]
- V. [ 順論 ] (自)所以你應承認罰即
  - 若「現在是有」[  $A \supset B$  ]，「有」是「現在」(且)「非現在」[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]，那麼「現在即是非現在<sup>131</sup>」[  $B \supset \sim B$  ] (Paccuppannaṃ no paccuppannaṃ)，「非現在即是現在<sup>132</sup>」[  $\sim B \supset B$  ] (No paccuppannaṃ paccuppannaṃ)，此言錯 (自相矛盾)。
- VI. [ 返論 ] (自)此外，
  - 若你不接受「現在是有」[  $A \supset B$  ]，「非現在是現在」[  $\sim B \supset B$  ]，你也不應該接受「現在是有」[  $A \supset B$  ]，「有」是「現在」(且)「非現在」[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]，但你所言矛盾為：我接受「現在是有」，「有」是「現在」(且)「非現在」，所以「現在即是非現在」，「非現在即是現在」，因此，你此言皆錯 (自相矛盾)。

<sup>130</sup> [ P.T.S. ] Kvu. pp. 139~140 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 152。

<sup>131</sup> 現在就變成了非現在，也許變成過去、未來或除了現在以外其他的 (非現在)。

<sup>132</sup> 非現在來就變成了現在，也許是過去、未來或者凡是非現在的皆可。

#### 四、「一切有論」邏輯模式〔四〕

I. (自)涅槃是有者耶？(他)然。  
(自)有是涅槃耶？(他)有者是涅槃、非涅槃。

(自)汝應認承墮負。若「涅槃是有者，有者是涅槃、非涅槃」，依此應言：「涅槃為非涅槃，非涅槃為涅槃」。於此，若如汝所言，實應言：「涅槃是有者，有是是涅槃、非涅槃」。是故言：「涅槃為非涅槃，非涅槃為涅槃」。乃邪也。

更若為「涅槃為非涅槃，非涅槃為非涅槃」，實汝！亦不應言：「涅槃是有者，有者是涅槃、非涅槃」。於此，若如汝所言，應言：「涅槃是有者，有者是涅槃、非涅槃」，是故言：「涅槃為非涅槃，非涅槃為涅槃」。乃邪也。<sup>133</sup>

#### 第 I. 論

- I. (自)「涅槃」是「有」嗎？(Nibbānaṃ atthi)〔A ⊃ B〕  
II. (他)是！  
III. (自)「有」是「涅槃」嗎？(Atthi nibbānaṃ)〔B ⊃ A〕  
IV. (他)「有」是「涅槃」(且)「非涅槃」(Atthi siyā nibbānaṃ siyā no nibbānaṃ)〔B ⊃ A〕 & 〔B ⊃ ~ A〕  
V. 〔順論〕(自)所以你應承認罰即  
■ 若「涅槃是有」〔A ⊃ B〕，「有」是「涅槃」(且)「非涅槃」〔B ⊃ A〕 & 〔B ⊃ ~ A〕，那麼「涅槃即是非涅槃」<sup>134</sup>〔B ⊃ ~ B〕

〔C.S.〕 Nibbānaṃ atthīti? Āmantā. Atthi nibbānanti? Atthi siyā nibbānaṃ siyā no nibbānanti.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānanti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho ‘nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānaṃ’”ti micchā.

No ce pana nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānanti, no ca vata re vattabbe- “nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ”ti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānaṃ’”ti micchā.

<sup>133</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 140；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 152~153。

<sup>134</sup> 涅槃就變成了非涅槃，也許變成過其他的非涅槃以外。

(*Nibbānaṃ no nibbānaṃ*)，「非涅槃即是涅槃<sup>135</sup>」〔 $\sim B \supset B$ 〕(No *nibbānaṃ nibbānaṃ*)，此言錯（有自相矛盾）。

VI. 〔返論〕（自）此外，

- 若你不接受「涅槃是有」〔 $A \supset B$ 〕，「非涅槃是涅槃」〔 $\sim B \supset B$ 〕，你也不應該接受「涅槃是有」〔 $A \supset B$ 〕，「有」是「涅槃」（且）「非涅槃」〔 $B \supset A$ 〕 & 〔 $B \supset \sim A$ 〕，但你所言矛盾為：我接受「涅槃是有」，「有」是「涅槃」（且）「非涅槃」，所以「涅槃即是非涅槃」，「非涅槃即是涅槃」，因此，你此言都錯（有自相矛盾）。

## 第五節 結論

佛教分裂原因有很多因素，基本上大部份來自僧人之「見」和「戒」的問題，《論事》出現可分為兩種：一、佛陀在天上說七部論阿毘達摩給予神眾聽，此包含《論事》的論母在內，二、就在第三結集出現，由目犍連子帝須長老所編，目的是為了處理佛教的法、律所受到汙染。「論事」概念可分為兩種：一、是在早期佛教被定為「十論事」出家人談話，二、是在佛滅兩百多年後部派佛教時期，主要內容是上座部針對其他部派爭論。《論事》在九分教中被定於授記（*Veyyākaraṇa*），它和阿育王刻文都來自摩竭陀文（*Māgadhī*）古印度方言。《論事》邏輯方式可分為八種叫「八罰論」（*Aṭṭhakaniggaha*）有順論和返論進行問答。

---

<sup>135</sup> 非涅槃就變成了涅槃，凡是非涅槃的皆可。

### 第三章 初期佛教對外道「一切」的批判

據巴利文獻記載，佛陀在世時，古印度宗教信仰及哲學思想相當活躍，尤其在尼柯耶《長部》的「六十二見」<sup>136</sup>等初期經典中，充分描述了古印度宗教繁盛、思想活絡。除「六十二見」外，對印度社會影響甚巨的另一股思想，即婆羅門所掌控的教育訓練機制，其教導內容含括「三吠陀」<sup>137</sup>（梵：Trayi-vidyā 巴：Tiveda）及其他論書，例如「順世論」（Lokāyata），「大人相」（Mahāpurisalakkhaṇa）等書。在此教義系統下，致使印度宗教及哲學思想在生命觀、有情觀、宇宙觀、甚至「一切」觀等論題上，與佛教的教義相較，顯然是各自表述。佛教在印度出現後，初期佛教與婆羅門的理論是並不吻合的，初期佛教對婆羅門的教義顯然作了適度的批判與另一番詮釋。

本論文研究目的，是以部派佛教時期的阿毘達摩《論事》「一切有論」進行探討。至於，為何要討論初期佛教對「一切」的看法？此問題是爲了釐清初期佛教和部派佛教間對「一切」觀點的相關性，及其思想之演變。大體上，這個問題可歸納爲兩方面：（1）初期佛教佛陀對外道「一切」觀點的批判。（2）認爲部派佛教上座部《論事》對說一切有部的批判。

部份當代學者認爲，部派佛教時期的說一切有部提出「一切有」的看法，主要與外道論辯有關。例如日籍學者水野弘元在其著作《佛教的真髓》提到：「說一切有部更進一步說「法體恆有」，認爲有為諸法雖然是生滅變化的，而諸法體性（本體，本質）卻不會變化而有常存，這種說法應該已悖離佛教本來的立場。總之，所以會如此，或許是為了與外道作爭論。」<sup>138</sup>

關於水野弘元的看法，有部對外道的論辯，是否與初期佛教對外道的爭論相符，是值得懷疑的。無論如何，筆者試圖將上述二階段外道時期與佛教（特別是部派佛教）在相處上，找出說一切有部和外道相關的對話資料，如巴利文獻記載佛陀與外道的對話，（……）即便如此，如同水野認爲的，還是有著相當程度的困難。因此，筆者僅就初期佛教對外道的批判，和部

<sup>136</sup> [ P.T.S. ] D.I. pp.12~45; S.IV. pp.286~288.

<sup>137</sup> [ P.T.S. ] D.I. pp.88,114,120~121,etc.; M.II. p.142,147,196,210; A.I. p.163,166; A.III. p.223; Sn. p. 195; J.VI. pp.201,214; CNid. p.5,13; Ap. p.17,36,37,155,160,411,etc.

<sup>138</sup> 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯《佛教的真髓》，（嘉義：香光書鄉，2002），頁312。

派佛教，上座部對有部的批判為研究範疇，以進行考察有部如何把原來佛教的教義重新詮釋、創新或扭曲。

## 第一節 初期佛教經典對外道「一切」的批判

有關「一切」的問題，本文首章已針對初期佛教對外道「一切」的觀點作批判。透過尼柯耶《相應部》中的兩部經：一、《生聞經》（巴：*Jāṇussoṇisutta*），二、《順世派經》（巴：*Lokāyatikasutta*），這兩部經發生在同一地點。主要場景以舍衛城為背景，分別由兩位不同的婆羅門，以相同的思維方法，與佛陀進行哲學式對話。從上述兩部經典，可窺見佛陀既不討論也不重視哲學問題<sup>139</sup>。其所使用哲學式的思辨技巧，可推說：一來為求辯論，二來想聽聽佛教對「一切」之問題如何解釋。然而，佛陀始終並不以哲學的觀點、方式與之回應。

### 一、「一切為有」與「一切為無」

第一部經《生聞經》<sup>140</sup>（*Jāṇussoṇisutta*），是由婆羅門和佛陀對「一切」是否存在，進行一系列的探討。據《相應部註釋》〔見：SA.II.75〕生聞（婆羅門）：處於胎內（就聽教），如此得名；（他是）有八百萬財富的大典尊。生聞婆羅門所關心的問題，也是當時印度人普遍關心的哲學問題。從古至今，不論西方或東方哲學，這個形而上學（*Metaphysic*）的終極問題，一直是被哲學領域所關注的。這位婆羅門自然是不會置身於哲學傳統之外，他對佛陀的提問，無非是兩種選項---“是”或“否”。然而所提問的問題，全都被佛陀視為「極端」（*Anta*），佛陀並不輕易選擇“是”或“否”，列舉經文如下：

I. 爾時，生聞婆羅門來詣世尊之處。詣已，與世尊俱相致問候：坐於一面之生聞婆羅門，如是白世尊曰：「瞿曇！『一切為有』是如何耶？」世尊曰：「婆羅門！『一切為有』者，此乃一極端。」（一

<sup>139</sup> 參見〔P.T.S.〕D.I. pp.16~17；M.I. pp.426~433；A.I. pp.188~193.

<sup>140</sup> 〔P.T.S.〕S.II. pp.76~77；〔NAN.〕《相應部》，〈第七 聲聞〉，冊 14，頁 92~93，不見於阿含經。

切為有) <sup>141</sup>

II. 「瞿曇！『一切為無』是如何耶？」世尊曰：「婆羅門！『一切為無』者，此乃第二極端。（一切為無） <sup>142</sup>

III. 「婆羅門！離此等之兩極端，如來依於中而說法。緣無明而有行，緣行而有識，……如是，此乃全苦蘊之集。依無明之無餘，離貪、滅而有行之滅，依行之滅……如是，此乃全苦蘊之滅。」如是說已，彼生聞婆羅門，如是白世尊曰：「瞿曇！稀有哉！……願終生歸依。」（初期佛教的立場） <sup>143</sup>

在印度的辯論風氣與形式，是提問者和應答者必須針對某一論題持有相對的答案，方能開始辯論。只要對方所答為「是」或「否」，問者立即用自己的觀點反駁之。然而，初期佛教卻不以這樣的方式介入，而選用批判婆羅門的方式。也就是將「一切」視為「有見」(Atthikadiṭṭhi)或「無見」(Natthikadiṭṭhi)，若選擇其中任一方，終將落入「極端」，最後還是離不開「邪見」(Micchādiṭṭhi)。換句話說，此兩種看法在初期佛教皆不能成立，也不被鼓勵。此外，在隨後的經文中，佛陀亦提出了更新、更完整理解生命的觀點－「因緣」。

## 二、「一切」與「順世論」

《順世派經》<sup>144</sup>提及一位主張「順世論」(Lokāyata)名稱順世派婆羅門(Lokāyatiko brāhmaṇo)，然而就是印度哲學的分類而言順世論是屬於斫婆伽派(Cārvāka)哲學的一部份，它可說是唯物論(Materialism)的思

<sup>141</sup> [C.S.] Sāvathiyam viharati. Atha kho jāṇussoṇi brāhmaṇo yena bhagavā tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā bhagavatā saddhim ...pe... ekamantaṃ nisinno kho jāṇussoṇi brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca “Kiṃ nu kho, bho, gotama, **sabbamatthī**”ti? “Sabbamatthī’ ti kho, brāhmaṇa, **ayameko anto**”

<sup>142</sup> [C.S.] “Kiṃ pana, bho gotama, **sabbaṃ natthī**”ti? “Sabbaṃ natthī’ ti kho, brāhmaṇa, **ayaṃ dutiyo anto**.”

<sup>143</sup> [C.S.] Ete te, brāhmaṇa, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti-- ‘avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti’ ”ti. Evaṃ vutte, jāṇussoṇi brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca “abhikkantaṃ bho gotama ...pe... pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatan”ti.

<sup>144</sup> [P.T.S.] S.II. pp.77~78; [NAN.] 《相應部 二》，〈第八 順世派〉，冊 14，頁 92~94，不見於阿含經。

想<sup>145</sup>，也是一種古印度的辯論方法，但是這種方法在佛教的律法上，是不鼓勵比丘訓練，且認為這是邪命生活。此經主要是由精通順世派理論的婆羅門（Lokāyatika）與佛陀對話，由下可見：

- I. 爾時，順世派之婆羅門來詣世尊之處，……坐於一面之順世派婆羅門，如是白世尊曰：「瞿曇！『一切為有』是如何耶？」「婆羅門！『一切為有』者，此乃第一世間之領域。」（一切為有）<sup>146</sup>
- II. 「瞿曇！又『一切為無』是如何耶？」「婆羅門！『一切為無』者，此乃第二世間之領域。」（一切為無）<sup>147</sup>
- III. 「瞿曇！『一切為一』（Unity）是如何耶？」「婆羅門！『一切為一』者，此乃第三世間之領域。」（一切為一）<sup>148</sup>
- IV. 「瞿曇！又『一切為異』（Plurality）是如何耶？」「婆羅門！『一切為異』者，此乃第四世間之領域。」（一切為異）<sup>149</sup>
- V. 婆羅門！離此等之兩極端，如來依中而說法。緣無明而有行，緣行而有識，……如是，此乃全苦蘊之集。依無明之無餘，離貪、滅而有行滅，依行滅而有識滅……如是，此乃全苦蘊之滅。」如是說已。順世派之婆羅門，如是白世尊曰：「尊者瞿曇！稀有哉！……從今願終生歸依……（初期佛教的立場）<sup>150</sup>

<sup>145</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, (New Delhi: Oxford University Press, 1994) pp.278~279.

<sup>146</sup> [ C.S. ] Sāvattthiyāṃ viharati. Atha kho lokāyatiko brāhmaṇo yena bhagavā ...pe... ekamantaṃ nisinna kho lokāyatiko brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca--“Kiṃ nu kho, bho gotama, sabbamatthī”ti? “**Sabbamatthī**’ ti kho, brāhmaṇa, jeṭṭhametaṃ lokāyataṃ”.

<sup>147</sup> [ C.S. ] “Kiṃ pana, bho gotama, **sabbaṃ natthī**”ti? “**Sabbaṃ natthī**’ ti kho, brāhmaṇa, dutiyametaṃ lokāyataṃ”.

<sup>148</sup> [ C.S. ] “Kiṃ nu kho, bho gotama, **sabbamekattaṃ**”ti? “**Sabbamekattaṃ**’ ti kho, brāhmaṇa, tatiyametaṃ lokāyataṃ”.

<sup>149</sup> [ C.S. ] “Kiṃ pana, bho gotama, **sabbaṃ puthuttaṃ**”ti? “**Sabbaṃ puthuttaṃ**’ ti kho, brāhmaṇa, catutthametaṃ lokāyataṃ”.

<sup>150</sup> [ C.S. ] “Ete te, brāhmaṇa, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti-- ‘avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva asesavirāgaṇirodhā saṅkhāraṇirodho; saṅkhāraṇirodhā viññāṇaṇirodho ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti’ ”ti. Evaṃ vutte, lokāyatiko brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca-- “abhikkantaṃ, bho gotama ...pe... ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gataṃ”ti.

上述應注意的是，佛陀於此經對順世論的批判。在結論中，雖然他對一切有四種看法，但佛陀並沒有說這些是「四極端」，依然批判這些是「兩極端」，如前《生聞經》對「說一切為有」和「一切為無」相同。透過兩部經的載錄內容，可得出以下幾個問題，例如：（1）為何兩位婆羅門問題不完全相同，皆被佛陀視為「極端」？（2）為何在兩部經中，佛陀對他們的問題不以“是”或“否”作回應？（3）為何提出「因緣」的生滅作為中道？（4）在《生聞經》中，何以佛陀用「極端」來否定「一切為有」和「一切為無」？（5）然在《順世派經》中，佛陀卻使用順世派的問題回歸給順世派的領域？

## 第二節 批判問題分析

根據上述二經進行初期佛教對外道批判的主要考察，除了幾個問題的提問外，必須進一步討論問題背後的教育背景？所謂的「一切為有」、「一切為無」、「順世派」和「極端」彼此間有何關係？初期佛教對此問題有何評論和理解？如果認為這些就是「邪見」，那麼佛教所謂的「正見」是什麼？有關這幾個論題，本文將依序分析之。

### 一、婆羅門教育背景分析

古印度社會的教育權力，原則上都是婆羅門階級所控制，舉凡三吠陀或其他論書的教導皆然。因此，一般外道對某一論題與佛教進行辯論，自然是使用他們所熟讀、精通的理論作為立論依據，進而來質疑並問難於佛陀。依上述兩部經來看，無論在教訓、理論和辯論上，他們所引用的觀點極有可能都來自婆羅門的教育體制，尤其有關辯論方式或者順世論，以及三吠陀等書。以前面巴利文獻為例，在婆羅門與佛陀的對話中，在在呈顯婆羅門階級下的教育訓練，並採婆羅門的教導模式來詰問佛陀。另外在 *Tikaṇṇasutta*<sup>151</sup>和 *Jāṇussoṇsutta*<sup>152</sup>兩部經中，也提到了婆羅門相同的教育內

<sup>151</sup> [P.T.S.] A.I. pp.163~166; [NAN.] 《增支部經典 一》，〈三集 第一 婆羅門品〉，冊 19，頁 235~239。

<sup>152</sup> [P.T.S.] A.I. pp.166~168; [NAN.] 《增支部經典 一》，〈三集 第一 婆羅門品〉，冊 19，頁 239~240。

容，特別是《相應部》Jāṇussoṇa（聲聞/生聞<sup>153</sup>）婆羅門首，在上一節《生聞經》中，雖然沒有描述他們的背景，但從《增支部》中，卻能瞭解婆羅門的教育系統。除了提到三吠陀外還有其他著名論書，然而終究被佛陀以「三明」來批判他們的觀點：

「尊瞿曇！謂世間有婆羅門，母與父比任何皆正生，七世以來受清淨之懷妊，對姓氏不被起排斥，未曾受到嗤笑。誦聖典，受持真言，通達於三吠陀（Tiṇṇaṃ vedānaṃ）<sup>154</sup>及第五古傳說（Itihāsaṃcamānaṃ）<sup>155</sup>，並分別（Nighaṇḍu）<sup>156</sup>通吠陀語彙法式語（Keṭubhānaṃ）<sup>157</sup>，能語，明文法。於順世論（Lokāyata）<sup>158</sup>及大人相（Mahāpurisalakkhaṇa）<sup>159</sup>無不受持。尊瞿曇！婆羅門眾是如是通於三明建立婆羅門者。」「婆羅門！與婆羅門眾通於三明建立婆羅門相異，聖者之律中方有三明者。…等<sup>160</sup>

上述是早期佛教文獻所載錄，有關當時印度婆羅門教對高級婆羅門的基本教育情況。雖然在《生聞經》與《順世派經》中沒有提到他們的背景，但從「一切」的問題放在「順世論」，或將它視為「有」或「無」的選項，筆者認為他們只是利用「一切」的論題來誇耀婆羅門的學識和技巧，以便

<sup>153</sup> [NAN.] 冊14和冊19譯不同，冊14雲庵譯為“聲聞婆羅門”；冊19葉慶春譯為“生聞婆羅門”。

<sup>154</sup> [P.T.S.] A.A.II. p.261；[C.S.] Tiṇṇaṃ vedānanti irubbedayajubbedasāmabbedānaṃ.（漢譯：三吠陀：梨俱吠陀（Irubbedā；梵 Ṛgveda 讚誦明論）、夜柔吠陀（Yajubbedā；梵 Yajurveda 祭祀明論）、娑摩吠陀（Samabbedā；梵 Sāmaveda 歌詠明論）。）

<sup>155</sup> [P.T.S.] A.A.II. p.261；[C.S.]：Itihāsaṃcamānanti āthabbaṇavedaṃ catutthaṃ katvā itihā āsa, itihā āsāti īdisavacanapaṭisaṃyutto purāṇakathāsāṅkhāto khattavijjāsāṅkhāto vā itihāso pañcamaṃ etesanti itihāsaṃcamā. Tesāṃ itihāsaṃcamānaṃ vedānaṃ.（漢譯：第五古傳說：涵蓋阿闍婆吠陀（禳災明論）在第四，古書（Itihāsa= Iti + ha + āsa）在第五，古書是像如此相關的古論，即剎帝利（戰士）書於第五古書，這就是第五古傳說之論。）

<sup>156</sup> [P.T.S.] A.A.II. p.261；[C.S.]：Nighaṇḍūti nāmanighaṇḍurukkhādīnaṃ vevacanapakāsakasatthaṃ.（漢譯：同義詞：命名樹木等的名稱，解釋同義詞之論。）

<sup>157</sup> [P.T.S.] A.A.II. p.261；[C.S.]：Keṭubhanti kiriyākappavikappo kavīnaṃ upakārāya satthaṃ.；（漢譯：詩體學：適當的（文句）表現與安排，有助於作詩之論。）

<sup>158</sup> [P.T.S.] A.A.II. p.261；[C.S.]：Lokāyatanu vuccati vitaṇḍavādasatthaṃ.（漢譯：順世論：詭辯之論。）

<sup>159</sup> [P.T.S.] A.A.II. p.262；[C.S.]：Mahāpurisalakkhaṇanti mahāpurisānaṃ Buddhādīnaṃ lakkhaṇadīpakaṃ dvādasasahassaganthapamānaṃ satthaṃ, yattha soḷasasahassagāthāpadaparimāṇā Buddhāmantā nāma ahesuṃ, yesaṃ vasena “imīnā lakkhaṇena samannāgatā Buddhā nāma honti imīnā paccekabuddhā, dve aggasaṅgā, asīti mahāsaṅgā, Buddhāmatā, Buddhāpitā, aggaṇḍhā, aggaṇḍhāyikā, rājā cakkavatti”ti ayaṃ viśeso nīyati.（漢譯：大人相：佛陀等大人相之論，一萬二千束之量之論，一萬六千偈誦份量，佛咒，「具足這些相貌稱為佛陀，獨覺佛，兩大弟子，八十大聲聞眾，佛父，佛母，首席侍者，轉輪王」，這殊勝的系譜。）

<sup>160</sup> [P.T.S.] A.I. p.163；[NAN.] 《增支部經典 一》，〈三集 第一 婆羅門品〉，冊19，頁236。

向佛陀詰難並尋找答案。他們可能用不同的話題來進行辯論，而「一切」僅僅只是諸多辯論中的一項。尤其，順世論在佛音註解書中〔漢譯〕：「將 Lokakkhayika 解釋為：談世間、即是談順世論和藏外書，例如：(談) 這世間誰創造，世間是由那位名稱創造的，白烏鴉是因為牠骨頭白的，紅鷺絲是因為牠血紅的等等。」<sup>161</sup>此外，他們還認為最高等的教育就是要精通「三吠陀」、「三明」，及其他論包括順世論等書，方可作為婆羅門者的典範。然這可能只是一般婆羅門階級的傲慢，到了初期佛教的佛陀就不承認這樣的觀點，且以「三明」<sup>162</sup> (Tivijjā) 「三明：宿世智明，生死智明，漏盡智明」，來批判婆羅門的「三吠陀」。若要成為佛教的典範，就必須獲得佛教的「三明」，才算稱得上是三明婆羅門。經典描述說：

具足戒與禁	捨己而靜慮
所制心殊勝	聚於一安靜
悟得之宿住	觀見天惡趣
又盡得生存	知終極牟尼
此等三種明	三明婆羅門
我稱彼三明	非以語言他

<sup>163</sup>

從生聞婆羅門和順世派婆羅門的背景，能看出所有關於「一切」的問題，基本上都是站在婆羅門教育的立場而發問的。

## 二、「一切為有」和「一切為無」的問題

前述經典並還有很清楚地說明，他們所提問「一切為有」(Sabbam atthi) 和「一切為無」(Sabbam natthi) 意思究竟為何？它的範圍有多廣？它的定義如何決定？僅僅是出現在該方認為的一切是「有」或「無」？而所謂的「有」和「無」的定義、內容和範圍也並無明說。在有限的文獻中並無相關記載，要進行考察他們的根本思想，有相當的困難度和限制性，僅能推測他們受到婆羅門教育的影響很大。再者，初期佛教經典中，對於所謂的

<sup>161</sup> [P.T.S.] MA.III. p.223 ; [C.S.] Lokakkhāyikāti ayaṃ loko kena nimmito, asukena nāma nimmito, kākā setā aṭṭhīnaṃ setattā, bakā rattā lohitaṣṣa rattattāti evamādikā lokāyatavitaṇḍasallāpakathā.

<sup>162</sup> [P.T.S.] D.III. p.220,275 ; S.I. pp.166~167 ; A.V. p.211 ; It. pp. 98~101.

<sup>163</sup> [P.T.S.] A.I. pp.167~168 ; [NAN.] 《增支部經典 一》，〈三集 第一 婆羅門品〉，冊 19，頁 140。

「一切」是什麼有很清楚的定義（在第三節 初期佛教「一切」的定義將進行討論）。因此，談到有關「一切為有」和「一切為無」的問題，只能以佛教立場作為考察對象，並論及思想的批判。本文曾質疑，「極端」與《生聞經》「一切為有」、「一切為無」彼此間的關係？就此點，在《迦旃延經》(Kaccānagottasutta)中，佛陀把二者都歸為「極端」(Anta)，便於說明初期佛教對「極端」的定義。如下經典所述：

迦旃延！說「一切為有」此乃一極端。說「一切為無」，此乃第二極端。迦旃延！如來離此等之兩端，而依中道說法。緣無明而有行、緣行而有識……如是為全苦蘊之集。因無明之無餘，離貪滅乃行滅，行滅乃識滅……如是則是全苦蘊之滅。<sup>164</sup>

回到上述提過《生聞經》的兩個問題，佛陀認為「一切為有」或「一切為無」？依筆者分析「極端」：不是 A 就是 B，或者不是 B 就是 A，必須選擇其中之一。在答案中如果回答為“是”會涵蓋“否”在內；同樣地，回答為“否”也涵蓋了“是”在內。據經文「瞿曇！『一切為有』是如何耶？」「瞿曇！『一切為無』是如何耶？」以圖示之如下：

I. 假設：「一切為有」= (X1)，「一切為無」= (X2)

II. 答案為：

是 (Yes)	或	否 (No)
A.) 肯定 X1		B.) 否定 X1 ----→ X1 = (一切為有)
C.) 肯定 X2		D.) 否定 X2 ----→ X2 = (一切為無)

II. 結論是：

- 1.) 一切為有嗎？ A.肯定 X1 [等於] D. 否定 X2 (Yes=No)
- 2.) 一切為無嗎？ B.否定 X1 [等於] C. 肯定 X2 (No=Yes)

所以，回答 Yes 就有涵蓋肯定和否定在內，回答 No 也涵蓋否定和肯定在內。因此用 Yes 或 No 作提問，根本就要對方自相矛盾。回答肯定或否定

<sup>164</sup> [P.T.S.] S.II. p.17; [NAN.] 《相應部 二》，〈第一 因緣相應〉，冊 14，頁 20；《雜阿含》301 經；[C.S.] Sabbañ atthī'ti kho, kaccāna, ayameko anto. 'Sabbañ natthī'ti ayañ dutiyo anto. Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammañ deseti—pe—.

都被擺入到問者的立場，所以無論選擇「一切為有」還是「一切為無」最後都是接受了「有」或「無」的理論，這樣對佛教而言並無意義。以經典來考察佛陀的態度，他對問題的回應通常有四種方法，《長阿含經》在《眾法集經》(Saṅgītisutta)說：「復有四法，謂四記論：決定記論、分別記論、詰問記論、止住記論。」<sup>165</sup>針對此問題，依筆者解讀，會認為佛陀採用「決定記論」(Ekamsabyākaraṇīyo)來回應他們的問題。由此可見，佛陀不回答“是”或“否”，卻把兩者定在「極端」，作為絕對答案，並用「分別記論」(Vibhajjabyākaraṇīyo)來說明佛教的中道思想。換個方向思考，如果用“是”或“否”作回答，此答案將對初期佛教的立場帶來震撼性的影響，也就是說，完全接受了「一切為有」或「一切為無」，而回答為“是”或“否”，終將違反佛教所否定「常見」(Sassata-ditṭhi: Eternalism)和「斷見」(Uccheda-ditṭhi: Annihilationism)<sup>166</sup>的思想，更違反了佛教所倡導的中道理念。究竟「有」、「無」和「常見」、「斷見」的關係又如何？此命題將在佛音註解書中作說明。

### 三、「一切」和「順世論」的問題

前文提到筆者的疑問是，在第一部經《生聞經》，佛陀把「一切為有」和「一切為無」定為「兩極端」，到了第二部經《順世派經》，佛陀把四種思想「一切為有」、「一切為無」、「一切為一」、「一切為異」還是置於兩極端，為何不是「四極端」？以巴利註解書來看，能進一步探究佛音(Buddhagosa)對「極端」和「邪見」之間如何作區分。巴利經典〔見：註腳 158,161〕將順世論的說明為「鬧玩話論」(Vitaṇḍavādasattham)，這可能是印度傳統中的一種辯論風格。他們並不是以嚴謹的態度談論真理，只是為了與佛陀辯論才把「一切」分為幾種說法。此外，依相應部注釋《顯揚心義》(Sāratthappakāsinī)的《順世派經注釋》(Lokāyatikasuttavaṇṇanā)而言，佛音將四種思想歸納為兩種邪見：「在此部經該知道如此，『一切為有』、(和)『一切為一』這些兩個是：「常見」(Sassataditṭhiyo)，「一切為

<sup>165</sup> 《長阿含經》，卷 8，經 9；〔P.T.S.〕D.III. p. 229；〔C.S.〕Cattāro pañhā byākaraṇā ekamsabyākaraṇīyo pañho paṭipucchābyākaraṇīyo pañho vibhajjabyākaraṇīyo pañho ṭhapanīyo pañho. 決定記論：用肯定來回答例如殺生是惡業等，分別記論：對法用分開解釋回答，詰問記論：用反問回去回答、止住記論：不回答。

<sup>166</sup> 〔P.T.S.〕S.III. pp.98~99；〔NAN.〕《相應部三》，〈第一 蘊相應〉，冊 15，頁 144~145。

無」、(和)「一切為異」這兩個是「斷見」(Ucchedadiṭṭhiyo)<sup>167</sup> 從佛音把四種一切的思想歸為兩種邪見的解說，是便於讓我們能夠了解佛陀何以將四種的一切，說成兩極端。巴利經典中，順世派婆羅門雖然沒有對四種的一切下定義，不過以初期佛教的立場而言，大不用進行哲學的思考，因此在經典上，我們能看出佛陀把四類的一切放在順世論的領域〔見：註腳146~150〕，即是第一 (Jeṭṭhametaṃ lokāyataṃ)、第二 (Dutiyametaṃ lokāyataṃ)、第三 (Tatīyametaṃ lokāyataṃ)、第四世間之領域 (Catutthametaṃ lokāyataṃ)。就佛教領域言，這些思想就被判定為兩極端的邪見，茲表列如下：

A. 常見 (有) (Sassatadiṭṭhi)	B. 斷見 (無) (Ujjhedadiṭṭhi)
1.) 一切為有 (Atthikadiṭṭhi)	2.) 一切為無 (Natthikadiṭṭhi)
3.) 一切為一 (Ekattadiṭṭhi)	4.) 一切為異 (Puthuttadiṭṭhi)

此外，「順世論」不僅被視為「邪見」(Micchādiṭṭhi)，且被規定在「邪命」(Micchājīva)或稱為畜生明，或謂徒勞無益之橫明 (Tiracchānavijjā)，是比丘不能犯的。所以，就初期佛教而言，「順世論」所提倡的思想及比丘的戒律生活，都是不被承認的。

I. 諸比丘！凡夫如是讚歎如來：「或有沙門、婆羅門，受食信施而生活，[彼等]以無益徒勞之橫開過邪命生活。例如占：「應有多雨、應無雨、應有豐收、應無收穫，應來太平、應有恐怖、應有疫病、應有健康。」記號、計算、吉凶數、作詩、順世論等。沙門瞿曇遠離如是等任何無益徒勞之橫明。」<sup>168</sup>

II. 又有某沙門、婆羅門，受食信施而生活。彼等以占無益徒勞之橫明過邪命生活。例如占：「應有多雨、應無雨、應有豐收、應無收穫、應來太平、應無恐怖、應有疫病、應有健康。」

<sup>167</sup> [ P.T.S. ] SA.II. p.76 ; [ C.S. ] Evamettha “sabbamatthi, sabbamekattan”ti imā dvepi sassatadiṭṭhiyo, “sabbaṃ natthi, sabbaṃ puthuttan”ti imā dve ucchedadiṭṭhiyoti veditabbā.

<sup>168</sup> [ P.T.S. ] D.I. p.11 ; [ NAN. ] 《長部經典 一》，〈一 梵網經〉，冊6，頁10。

[並占]記號、計算吉凶數、作詩、順世論等。遠離如是任何無益徒勞之橫明。此亦為比丘戒之一份。<sup>169</sup>

在初期佛教，佛陀是不允許比丘作詩（佛教作詩跟邪命作詩不同，說四類詩人：思、聞、義、辯，見：S.I.38；A.II.230）或談順世論；推論這是對比丘修行毫無助益，反而徒增煩惱，故而有此要求。比較《語言光明》（Abhidhānappadīpikā）在順世論的解釋和增支部注釋《滿足希求》（Manorathapūraṇī）的內容，經文述說：〔C.S.〕“Vitaṇḍasattham viññeyyam, yaṃ taṃ lokāyataṃ iti”<sup>170</sup>（漢譯：順世論是討論無心義之論；Controversy on absurd points），極有可能是想讓比丘徒費苦心在哲思問題的討論上。在〔第一節，一：I, II〕佛陀用“Anta”（極端）來批判外道一切的「有見」和「無見」思想，但在〔第一節，二：I, II, III, IV〕佛陀則以“Lokayata”（世間）批判之。佛陀在世時，有不少哲學家對於大自然、世間和宇宙的形而上學等問題倍感興趣，由於這些人對形而上問題提出極端的意見，或利用順世論等方式挑選了極端的答案，也因此而形成了佛教否定「常見」和「斷見」等相關問題的討論。

#### 四、「常見」和「斷見」

在進行論述前，筆者先提出有關「常見」和「斷見」的定義以及它的範圍。據巴利系《法集論》（Dhammasaṅgaṇī），「常見」的定義為：“我及世間存在”，「斷見」則是“我及世間不存在”：

##### （一）「常見」和「斷見」的定義

I. 此處云何為有見（原文：Sassataditṭhi 該譯為常見）耶？即我及世間存在，如是所有見、成見……乃至……顛倒執——是言為有見。（常見）<sup>171</sup>

<sup>169</sup> 〔P.T.S.〕D.I. p.69；〔NAN.〕《長部經典 一》，〈一 梵網經〉，冊6，頁78。

<sup>170</sup> 〔C.S.〕Abhidhānappadīpikā, 第112條。

<sup>171</sup> 〔P.T.S.〕Dhs. p.227；〔NAN.〕《法集論》·〈第三 概說品〉，冊48，頁309；〔C.S.〕Tattha katamā sassataditṭhi sasato attā ca loko cāti yā evarūpā ditṭhi ditṭhigataṃ...pe...vipariyesaggāho ayaṃ vuccati sassataditṭhi.

II. 此處云何為無有見（原文：Ucchedadit̥ṭhi 該譯為斷見）耶？

即我及世間不存在，如是所有見、成見……乃至……顛倒執  
—是言為無有見。（斷見）<sup>172</sup>

透過哲學領域與初期佛教比對自我和世間的關係，明顯得見兩者互有出入。例如哲學領域經常探討的本體論問題，即是世間的根源、萬事萬物如何開展出來等。這些探討不僅熱烈而且廣泛，其所論證過程也似乎煞有其事，然在廣泛與熱烈激情下，此問題終究毫無定論。在佛教立場，「常見」和「斷見」對於「我和世間」都有極端的解釋，各自認為「存在」和「非存在」。

## （二）「常見」（Sassatadit̥ṭhi）例子

I. 不見色是我，不見受是我，亦不見想……行……識是我，以起如是見，[謂] 此是我，此是世間，死後有我、有常、恒、永住而不變易之法。諸比丘！彼以常見為行。<sup>173</sup>

II. 諸比丘！有什麼存在，因為執取什麼？因為計執什麼？則此見就生起：「風不吹，河不流，孕婦不分娩，月日不升起、不落下，穩固如柵柱一樣。」<sup>174</sup>

III. 大王！此等七身<sup>175</sup>，非能作、非所作、非能創造、非所創造，無能生產任何物，常住如山頂直立不動之石柱。此等不動搖、不轉

<sup>172</sup> [ P.T.S. ] Dhs. p.227; [ NAN. ] 《法集論》·〈第三 概說品〉，冊 48，頁 309; [ C.S. ] tattha katamā ucchedadit̥ṭhi ucchijjissati attā ca loko cāti yā evarūpā dit̥ṭhi dit̥ṭhigataṃ...pe...Vipariyesaggāho ayaṃ vuccati ucchedadit̥ṭhi.

<sup>173</sup> [ P.T.S. ] S.III. p.98; [ NAN. ] 《相應部三》·〈第一 蘊相應〉，冊 15，頁 144; [ C.S. ] Na heva kho rūpaṃ attato samanupassati, na vedanaṃ attato samanupassati, na saññaṃ... na sañkhāre... na viññānaṃ attato samanupassati; api ca kho evaṃdit̥ṭhi hoti-- 'so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo' ti. Yā kho pana sā, bhikkhave, sassatadit̥ṭhi sañkhāro so.

<sup>174</sup> [ P.T.S. ] S.III. p.202; [ C.S. ] kismim nu kho bhikkhave sati, kim upādāya, kim abhinivissa, evaṃ dit̥ṭhi upajjati: "na vātā vāyanti, na najjo sandanti, na gabbhiniyo vijāyanti, na candimasūriyā uđenti vā apenti vā esikaṭṭhayaṭṭhitā"ti ?

<sup>175</sup> 「七身」即：paṭhavi-kāyo, āpo-kāyo, tejo-kāyo, vāyo-kāyo, sukhe, dukhe, jīva-sattame。 (地身、水身、火身、風身、樂身、苦身、有情命)

變、無互相侵害、不導致互相苦樂、亦苦亦樂。是故無能殺者，亦無所殺者；無能聞者，無所聞者；無能識者亦無所識者。若人以利刀截斷他人之頭，無有何人奪何人之生命。唯刀劍揮過此七身之間隙而已。<sup>176</sup>

佛陀在世時，有些思想家認為人的內在有一個“本體”永遠不滅，控制身體活動，常住不變，或稱之為 Attā（我）<sup>177</sup>，或稱作 Jīva（命者）<sup>178</sup>。在上述〔二：III〕經中，乃出自一位名為婆浮陀迦旃延那（Pakudhakaccāyana）的哲學家所提出。然深入經典考察，問題不在於 Attā（我），而在於「執著 Attā（我）」〔二：II〕。因此，所謂的捨我，不是毀滅我、殺害我，而是對於執著我的捨棄。

### （三）「斷見」（Ucchedadiṭṭhi）例子

I. 雖不見色是我，亦不見受……想……行……識是我，以起如是見，而雖不以為此是我，此是世間，死後有我、常、恒、永住不變易之法，但起如是見，[謂：]應非有我，非有所，應非我、非我所。諸比丘！彼以斷見為行。<sup>179</sup>

II. 諸比丘！今有某沙門、婆羅門如是說、如是見：「卿！此我為有色，而由四大種所成，父母所生，身壞滅時，即斷滅、消失，死後不存在故，至此，卿，此我實在斷滅。」如是說現在有情之斷滅、消失、無有。<sup>180</sup>

在初期佛教立場上，對「常見」和「斷見」的看法，尤其是「我」（Attā）的問題。《相應部》有一位外道叫 Vacchagotta（婆蹉種）<sup>181</sup>向佛陀請教，有「我」嗎？佛陀不答。之後復問，沒有「我」嗎？佛陀同樣也不回應，

<sup>176</sup> [ P.T.S. ] D.I. p.56； [ NAN. ] 《長部經典 一》，〈二 沙門果經〉，冊 6，頁 64。

<sup>177</sup> [ P.T.S. ] D.I. pp.13~20.

<sup>178</sup> [ P.T.S. ] S.II. p.61.

<sup>179</sup> [ P.T.S. ] S.III. p.99； [ NAN. ] 《相應部三》，〈第一 蘊相應〉，冊 15，頁 144~145； [ C.S. ] Na heva kho rūpaṃ attato samanupassati, na vedanaṃ na saññaṃ... na saṅkhāre... na viññāṇaṃ attato samanupassati; nāpi evaṃdiṭṭhi hoti-- 'so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo' ti. Api ca kho evaṃdiṭṭhi hoti-- 'no cassaṃ no ca me siyā nābhavissāṃ na me bhavissati' ti. Yā kho pana sā, bhikkhave, ucchedadiṭṭhi saṅkhāro so.

<sup>180</sup> [ P.T.S. ] D.I. p.34 [ NAN. ] 《長部經典 一》，〈一 梵網經〉，冊 6，頁 35。

<sup>181</sup> [ P.T.S. ] S.IV. pp.400~401.

他就這樣走開了。當外道離去後，阿難尊者問佛陀，為何不回答他的問題，佛陀說：如果答「有」，這就走進了「常見」，如果回答「沒有」，就落入「斷見」。此外，如果回答「有」，即不符合「諸法無我」，回答「沒有」，則他原來的疑惑就更加遽：「從來我的我一定有的，但從此以後就沒有了」。

這樣的回應方式，於前已述及，因為他的問題是充滿了執著，回答有或沒有終究會引起他們更多的揣測與胡亂理解。也許發問者只想知道形而上學的問題，所以不能用「是或否」，「有或沒有」作答，這樣的回應會有危險性。那危險何在？答案可能更強化他們自己的觀點，倘若他是位常見者，因此更執著於常見。若回答無我，則可能會讓發問者反而墮入斷見的另一極端，並產生臆想的空間，倘若我都不存在了，那殺害別人、傷害他人，因果業報也就統統沒有了，想做什麼就做什麼，放浪形骸隨心所欲。

無論佛陀回答「是或否」、「有或沒有」，這些都是肯定「極端」的答案。佛陀在世時，還有一些思想家或宗教導師對「現在的我」和「未來的我」分為「三種師」：

佛告仙尼：汝莫生疑，以有惑故，彼則生疑，仙尼當知，有三種師，何等為三？有一師，見現在世真實是我，如所知說，而無能知命終後事，是名第一師出於世間。復次，仙尼有一師，見現在世真實是我，命終之後亦見是我，如所知說。復次，先尼有一師，不見現在世真實是我，亦復不見命終之後真實是我。仙尼，其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰「斷見」。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是「常見」。彼第三師不見現在世真實是我，命終之後，亦不見我，是則「如來應等正覺說」，現法愛斷、離欲、滅盡、涅槃。<sup>182</sup>

從經典中關於「三種師」的記載：（1）制定現我是真實(Saccato)、穩

<sup>182</sup> 《雜阿含經》，卷5，經105，此部出現於北傳《阿含經》，南傳《論藏》〔P.T.S.〕Kvu. p.68；Pug. p.38，但在其他《經藏》和《律藏》都無見。

固(Thetato)，制定未來我也是真實、穩固，此為常見師。(2) 制定現我是真實、穩固，不制定未來我是真實、穩固，此為斷見師。(3) 不制定現我是真實、穩固，不制定未來我是真實、穩固，此為佛陀。如上可見，印度當時的外道，對我也持有不同的看法。至於，佛陀為何沒有制定我的看法，則需要回到初期佛教有關「因緣」的原則與立場。從「有見」、「無見」對「一切」的看法到「常見」、「斷見」。可作小結如下：

1. 一切為有 (Atthikadiṭṭhi) → 常見 (Sassatadiṭṭhi) → 我及世間存在。
2. 一切為無 (Natthikadiṭṭhi) → 斷見 (Ujjhedadiṭṭhi) → 我及世間不存在。

## 五、超越「常見」和「斷見」

南傳第五部《小部》說明阿羅漢的解脫狀態，其中對常見和斷見的判定為：沒有「我」(Attā)，又沒有「非我」(Nirattā)。解脫者已經超越對我的執著，達致超越「常見」和「斷見」，放下了我的狀態，亦即有愛(Bhavataṇhā)、有見(Bhavadiṭṭhi)和非有愛(Vibhavataṇhā)<sup>183</sup>，而導致「常見」和「斷見」的原因都消失了。相關經文如下：

I. 蓋〔如是〕於彼，無有我非我者，〔於彼〕無謂「我」之常見，無謂「非我」之斷見。無謂我之已取，無謂非我之當脫。於有已取者有當脫，於有當脫者有已取。阿羅漢超越取、脫，離越增、減。彼已成〔梵行〕，〔所作〕已辦……乃至……於彼無再有。此是「蓋〔如是〕於彼，無有我非我」〔之義〕。 「彼今於此處，捨遣一切見」者，彼捨斷六十二惡見、斷絕、令寂滅、令安息、令之滅無。此是「彼今於此處，捨遣一切見」〔之義〕。<sup>184</sup>

<sup>183</sup> [P.T.S.] S.III. p.26,32,158 etc.

<sup>184</sup> [P.T.S.] MNid. pp.82~83; [NAN.] 《小部》，〈大義譯一〉冊 45，頁 99~100。

II. 無我何將有非我〔之句中〕，無有者，是否定。〔無有我〕者，是無有常見。〔無有〕非我者，是無有斷見。無有執我者，謂無有非我可脫者，無所執者則無脫者。無所脫者則無所執。阿羅漢超越執、脫，離越增、減。彼〔梵行〕已成，〔所作〕已辦……乃至……於彼無再有。此是「無我何將有非我」〔之義〕。<sup>185</sup>

筆者總結上述經文：解脫者，即是沒有「我」可執取，也沒有「非我」可脫。

(1) 有我存在：是「常見」，如果說還「執著」於我存在，即表示還有我應該「脫下」。「凡有取者 → 就等於 → 必有所脫〔有取我 = 必脫我〕」。

(2) 非我存在：是「斷見」，如果說該放下我，即表示已有執著我存在，「凡有脫者 → 就等於 → 必有所取〔爲了脫非我 = 即有取我〕」。

### 第三節 初期佛教「中道」與「一切」的立場

#### 一、「正見」不參與「有」「無」

前面提過，認爲「一切爲有」就是常見，認「一切爲無」則是斷見，那麼佛教的正見又是什麼？在經典中曾描述，佛教的正見不參與有和無兩種極端的問題，如果憑藉智慧來觀察，那世間的存在就沒有，且世間的不存在也沒有。以下經文如是說：

大德！所謂正見、正見，大德！正見者何耶？」「迦旃延！此世間多依止於有與無之兩〔極端〕。」「迦旃延！依正慧以如實觀世間之集者、則此世間為非無者。迦旃延！依正慧以如實觀世間之滅者，則此世間為非有者。迦旃延！此世間多為方便所

<sup>185</sup> 〔P.T.S.〕MNid. pp.352~353；〔NAN.〕《小部》，〈大義譯二〉冊46，頁126~127。

因、計、取著。聖弟子計使、取著於此心之依處，不因於『予是我，』無著、無住，苦生則見生，苦滅則見滅，不惑不疑，無緣他事，是彼智生。迦旃延！如是乃正見。」迦旃延！說「一切為有，」此乃一極端。說「一切為無，」此乃第二極端。迦旃延！如來離此等之兩端，而依中道說法。緣無明而有行、緣行而有識……如是為全苦蘊之集。因無明之無餘，離貪滅乃行滅，行滅乃識滅……如是則是全苦蘊之滅。<sup>186</sup>

如上所見佛陀對世間的問題，沒有執於有或無的狀態，只說要依靠智慧來看待。如果說世間是如何有，以佛教觀點是要依條件而有；至於世間如何無，也是依條件才無。不會有不問條件卻單獨而有或無的狀態，總歸由因和緣互相影響才產生有無。

那麼佛教的世間究竟是什麼？這是一個很重要的問題。倘若對佛教的世間概念是錯誤的，便容易將整個世間的思想與世界的存在連在一塊兒思考，容易造成混淆而會視為同一件事。佛教對世間的定義即「十二處」(Āyatana)〔見往下三：一，二〕。所謂的世間可能比我們所認識的地球人生所住還來的廣泛，不僅僅是山川、河水、樹木、海洋等為世間外，甚至包括「十二處」，即眼、耳、鼻、舌、身、意，和色、聲、香、味、觸、法，所能認識者，皆被視為世間。換言之，人能透過「十二處」來認知世間有(包含世界內和世界外)多少，則世間的幅度與廣度也將隨之增長。

既使現代的科技不斷的發現新知、發明器物，然那些知識性，終究無法超脫人的「十二處」。此刻的問題不在於認知或發現世間，或存有與否

<sup>186</sup> 〔P.T.S.〕S.II. p.17；〔NAN.〕《相應部二》，〈第一 因緣相應〉，冊 14，頁 19；《雜阿含》，301 經；〔C.S.〕“sammādiṭṭhi sammādiṭṭhi’ti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, sammādiṭṭhi hoti’ti? Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena- atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti. Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhīṭṭhāti- ‘Attā me’ti. ‘Dukkameva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhati’ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇamevassa ettha hoti. Ettāvatā kho, kaccāna, sammādiṭṭhi hoti.

等問題。而在於需由各種理論來認識世間，說「有」也好，或「無」也罷，便開始執著世間的有無問題，正因為這些執取帶來了另一個麻煩——「苦」。原則上，只要有正見就不會貿然投入這兩種極端之中，於是佛教不願談及哲學理論問題，轉而把重點放在苦的生滅上，這就是佛教最重要的立場。正見即是處於中道的位置，主要以觀察苦的生滅為主，既不落入偏見也不極端。

## 二、「一切」與「因緣」分析

如上所述「有」、「無」是不能單獨成立的，必須憑藉著條件才能夠產生。若說初期佛教否定「有」、「無」其實並不精確，或許又要追問它是如何有或如何無，不能只單就有或沒有來作考察。因此，佛教經典中「因緣」(Paṭiccasamuppāda)法則就經常出現。在第一節中談到為何佛陀不答「一切為有」和「一切為無」的問題，反而提出中道之說。佛教的中道是什麼？筆者的看法是，在此段經文背景上，其目的是要否定極端的觀點。

因此，「因緣」是站在「有和無」之間，兩者都可能會發生，不能只固著於有或無的一邊。「因緣」法則並沒有否定有無，但是從中道來談「因緣」，有和無是如何產生的，這得依雙方條件相互共乘而生。另一個疑問是，「因緣」又是怎麼產生的？「因緣」沒有源頭，既沒有開始也沒有結束，所以要考察它如何產生，根本是刻舟求劍、緣木求魚之事，因為這已違反了它的原則(既無開始也無結束)。

它是一個中道法則，以下經典提出了「因緣」的生滅(有~無)，分成三種：(一)「因緣」一般原則，(二)「因緣」順原則，(三)「因緣」反原則；

(一) 一般原則

A. 「有~生」	B. 「無~滅」
<p>Imasmiñ sati idaṃ hoti                      Imassuppādā idaṃ uppajjati<sup>187</sup>                      此有故彼有，此生故彼生</p>	<p>Imasmiñ asati idaṃ na hoti                      Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati<sup>188</sup>                      此無故彼無，此滅故彼滅</p>
當 A 有 B 就有、當 A 生 B 就生	當 A 無 B 就無、當 A 滅 B 就滅

(二) 順原則 (Anuloma)

Pāli	漢譯
<p>“avijjāpaccayā saṅkhārā,                      saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ,                      viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ,                      nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ,                      saḷāyatanapaccayā phasso,                      phassapaccayā vedanā,                      vedanāpaccayā taṇhā,                      taṇhāpaccayā upādānaṃ,                      upādānapaccayā bhavo,                      bhavapaccayā jāti,                      jātipaccayā jarāmaṇaṃ</p>	<p>因無明（是）緣…行才有                      因行（是）緣…識才有                      因識（是）緣…名色才有                      因名色（是）緣…六處才有                      因六處（是）緣…受才有                      因受（是）緣…觸才有                      因觸（是）緣…愛才有                      因愛（是）緣…取才有                      因取（是）緣…有才有                      因有（是）緣…生才有                      因生（是）緣…老、死才有</p>
<p>Soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsā                      sambhavanti— evametassa kevalassa                      dukkhakkhandhassa samudayo hoti.</p>	<p>愁、憂悲、苦、惱、哀才集有—                      所有此苦蘊之生才有如此。</p>

<sup>187</sup> [ P.T.S. ] M.I. p.263 ; M.II. p.32 ; M.III. p.63 ; S.II. p.28 ; S.V. p.388 ; A.V. p.184 ; Ud. p.1 ; Ps.I. p.114 ; MNid. p.437.

<sup>188</sup> [ P.T.S. ] M.I. p.264 ; M.II. p.32 ; M.III. p.63 ; S.II. p.28 ; S.V. p.388 ; A.V. p.184 ; Ud. p.2 ; MNid. p.437.

(三) 反原則 (Paṭiloma)

Pāli	漢譯
Avijjāyatveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaṇaṃ	因滅盡無剩下之無明 行才滅 因行（是）滅…識才滅 因識（是）滅…名色才滅 因名色（是）滅…六處才滅 因六處（是）滅…受才滅 因受（是）滅…觸才滅 因觸（是）滅…愛才滅 因愛（是）滅…取才滅 因取（是）滅…有才滅 因有（是）滅…生才滅 因生（是）滅…老、死
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti— evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti. <sup>189</sup>	愁、憂悲、苦、惱、哀就滅— 所有此苦蘊之滅才有如此。

值得注意的是，從整個「因緣」過程，結論要指出它如何在連鎖反應下產生「苦」，和滅「苦」的條件，在初期佛教經典中這是經常出現的。再者，並對世間的生滅有如後的詮釋，在巴利使用的詞為“Ayaṃ kho bhikkhave lokassa samudayo”（諸比丘！此為世間之生），“Ayaṃ kho bhikkhave lokassa atthaṅgamo”<sup>190</sup>（諸比丘！此為世間之消失），“Evamayāṃ loko samudayati”（這世間如此而生），“Evamayāṃ loko nirujjhati”<sup>191</sup>（這世間如此而滅）。雖然使用名詞不同，但結論卻完全相同。

<sup>189</sup> [ P.T.S. ] Vin.I. p.1.

<sup>190</sup> [ P.T.S. ] S.II. pp.73~74 ; S.IV. p.87.

<sup>191</sup> [ P.T.S. ] S.II. p.79.

### 三、「一切」在初期佛教的定義

前面所論述的，大部份涉及初期佛教對外道的批判，以及提出佛陀對中道的看法。此後，筆者將進一步介紹，初期佛教對「一切」的定義。根據《律藏》及《經藏》，兩者對「一切」的定義與範圍，大抵是一致的。也就是說「一切」就是指「十二處」，例如《律藏》中，佛陀對「十二處」定為「一切」及「一切」被貪、瞋、癡燃燒。

#### (一)《律藏》中 (Vinaya Piṭaka)「一切」的定義

[ C.S. ] “sabbam bhikkhave, ādittam. Kiñca, bhikkhave, sabbam ādittam? Cakkhu ādittam, rūpā ādittā, cakkhuviññāṇam ādittam, cakkhusamphasso āditto, yamidam cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitam sukham vā dukkham vā adukkhamasukham vā tampi ādittam. Kena ādittam? Rāgagginā dosagginā mohagginā ādittam, jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi ādittanti vadāmi. Sotam ādittam, saddā ādittā...pe...”

諸比丘！一切熾燃。諸比丘！如何一切熾燃耶？諸比丘！眼熾燃，色熾燃，眼識熾燃，眼觸熾燃，緣眼觸生受，或樂、或苦、或不苦不樂，亦熾燃也。以何為熾燃耶？我說以貪火、瞋火、癡火為熾燃，以生、老、病、死、愁、悲、苦、憂、惱為熾燃。……〔往下〕耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法。<sup>192</sup>

此敘事情節，是佛陀針對比丘眾說法，特別是在三兄弟比丘以火供儀式的修行脈絡下說的。在此，佛陀用三火（貪、瞋、癡）即人的煩惱，來解釋一切如何被燒灼，並透過十二處的接觸而產生煩惱，一切也就這樣被

<sup>192</sup> [ P.T.S. ] Vin.I. p.34 ; [ NAN. ] 《律藏 三》，〈大品 第一大犍度〉，冊 3，頁 46，此內容較相同於 S.IV. pp.19~20 《燃燒經》( Ādittapariyāyasutta )；[ NAN. ] 《相應部 四》，〈第一 六處相應〉，冊 16，頁 25~26。

觸燃了。筆者認為，這是初期佛教對「一切」的詮釋，其它所產生效果就是「樂、苦、不苦不樂」。佛教將「十二處」定義為一切之範圍，筆者認為此觀點包括了科學、哲學等常討論的範圍。如果透過初期佛教「十二處」的立場來看現代學科，它就是一個中道原則。今日人的煩惱是經由「十二處」提出各種研究來看，它可能只是針對某一部份的「十二處」而言。

總之，筆者認為，佛教所關懷的生命議題和其他學科所關注的焦點，其間的差異性極大。以對我、世間或一切的研究言，佛教的研究成果是發現「樂、苦、不苦不樂」並對其提出正確的解決方案甚至到涅槃；其他學科的研究成果，很可能是要符合其他條件，例如名聲擁有、財富積聚、振興經濟、國防外交……等，其焦點並非要解決煩惱，極可能導致煩惱不減反增的效果。

## （二）《經藏》中（Sutta Piṭaka）「一切」的定義

I. [ C.S. ] “Sāvattthinidānaṃ “Sabbaṃ vo, bhikkhave, desessāmi. Taṃ suṇātha. Kiñca, bhikkhave, sabbaṃ? Cakkhuñceva rūpā ca, soṭaṅca saddā ca, ghānañca gandhā ca, jivhā ca rasā ca, kāyo ca phoṭṭhabbā ca, mano ca dhammā ca--idaṃ vuccati, bhikkhave, sabbaṃ.”

諸比丘！我為汝等說一切，且諦聽。諸比丘！何者為一切耶？眼與色、耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法是。諸比丘！此名之為一切。<sup>193</sup>

有關一切的說明在《經藏》中很多，與《律藏》無異。但在此，佛陀卻直接強調所謂的「一切」即是「眼與色、耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法」。也可以說，初期佛教是承認內在和外在的現象，內在和外在雙方因接觸而產生知識或連鎖反應。另外，佛陀每次說到「一切」時

<sup>193</sup> [ P.T.S. ] S.IV. p.15；[ NAN. ] 《相應部 四》，〈第一 六處相應〉，冊 16，頁 21。

並非僅只於「十二處」中的某一部份，例如眼、舌、聲、味等是為一切，而是說到全部的「十二處」，這是初期佛教與外道最大相異處，因為外道並無對「一切」的範圍和定義作規範。此外，關於「一切」的定義，從初期佛教的立場，也從「三法印」：無常、苦、無我<sup>194</sup>，以及「四聖諦」<sup>195</sup>的角度視之。饒富有趣的是，佛陀教導的本懷，就在於棄捨一切，如下經文所述：

II. 「諸比丘！我為汝等說一切捨棄之法，且諦聽。諸比丘！以何為一切捨棄之法耶？諸比丘！眼應捨棄，色應捨棄，眼識應捨棄，眼觸應捨棄，凡緣此眼觸所生之受或樂、或苦、或非苦非樂，此亦應捨棄……耳應捨棄……鼻……舌……身……意應捨棄，法應捨棄，意識應捨棄，意觸應捨棄，凡緣此意觸所生之受或樂、或苦、或非苦非樂，此亦應捨棄。諸比丘！此為一切捨棄之法。」<sup>196</sup>

何以佛陀希望比丘們捨棄一切？將於下面小節中進行討論。從佛陀與阿難的對話中得知，原來「一切」就等於「世間」，而「世間」就有敗壞之法。換句話說，「一切」或「世間」是不可能永恆不變的。

#### 四、「一切」與初期佛教「地球暖化」

往下在此部經中，佛陀更強調「世間」一詞，即“*Ariyassa vinaye loko*”「世間在聖者的律之中」。也可以說「十二處」不是凡人所制定，且它有敗壞之法，由此更可明瞭「世間」一詞是如何被制定範圍的：

阿難！凡敗壞之法，於聖者之律，則稱之為世間。阿難！何者為敗壞之法耶？阿難！眼是敗壞之法，色是敗壞之法，眼識是敗壞之法，眼觸是敗壞之法也。凡以此眼觸為緣所生之受，或樂、或苦、或非苦非樂，此亦敗壞之法……耳是……鼻是……舌是……身是……意是敗壞之法，法是敗壞之法，意識是敗

<sup>194</sup> [ P.T.S. ] S.IV. p.28.

<sup>195</sup> [ P.T.S. ] S.IV. p.29.

<sup>196</sup> [ P.T.S. ] S.IV. pp.15~16；[ NAN. ] 《相應部 四》，〈第一 六處相應〉，冊 16，頁 21~22。

壞之法，凡以意觸為緣所生之受，或樂、或苦、或非苦非樂，此亦敗壞之法。阿難！凡敗壞之法，於聖者之律，此稱之為世間。<sup>197</sup>

根據經文所述，「十二處」的敗壞之法就是等於「世間」。對此，筆者解讀是，在初期佛教的「一切」和「世間」是等同的。因為兩者都有一個共同點就是「十二處」。那麼此兩者的性是否等同？「一切性」即是「熾燃」(Āditta)，而「世間性」就是「敗壞之法」(Palokadhamma)。若將「十二處」放在中間來看，「十二處」也包含了「熾燃」和「敗壞之法」在內。由於兩者的範圍都沒有其他的選擇條件，所以筆者認為「一切」等於「世間」，而「世間」也等於「一切」。世間在佛陀的觀點是有敗壞之法，而一切也被煩惱燃燒之性，所以世間也可說是身處燃燒之境。巧合的是，現代地球暖化(Global Warming)的問題被全球所關注，以佛教觀點來進行考察並加以詮釋，透過初期佛教的觀點視之，世間敗壞或燃燒(Āditta)和地球暖化(Global Warming)兩者之間的關係甚為密切。筆者將「世間敗壞之法」(Palokadhamma)作兩階段分析如下：

- A. 世間或一切，指於人的「十二處」雙方所接觸燃燒，不斷的產生「貪火、瞋火、癡火」→「執著」、→「樂、苦、不苦不樂」，連鎖反應、骨牌效應因而產生。
- B. 地球暖化問題，指於人的第一個過程中產生出來，人為了符合「貪火、瞋火、癡火」對「外在」展現出來各種方式，例如：發明、探索、研究、發展、戰爭等，對大自然、世間不利，經由認識、控制或毀壞的種種行動，導致國家地理、空氣、水、人…等步入敗壞之境，以上都是從第一

<sup>197</sup> [P.T.S.] S.IV. p.53;《雜阿含》，卷9，經231；[NAN.]《相應部四》，〈第一六處相應〉，冊16，頁71；[C.S.]“Yaṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko. Kiñca, Ānanda, palokadhammaṃ? Cakkhu kho, Ānanda, palokadhammaṃ, rūpā palokadhammā, cakkhuvīññānaṃ palokadhammaṃ, cakkhusamphasso palokadhammo, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā ...pe... tampi palokadhammaṃ ...pe... jivhā palokadhammā, rasā palokadhammā, jivhāvīññānaṃ palokadhammaṃ, jivhāsamphasso palokadhammo, yampidaṃ jivhāsamphassapaccayā ...pe... tampi palokadhammaṃ ...pe... mano palokadhammo, dhammā palokadhammā, manovīññānaṃ palokadhammaṃ, manosamphasso palokadhammo, yampidaṃ manosamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi palokadhammaṃ. Yaṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko”ti.

的「內在」所引發出來的。所以外在和內在的因素，絕對不能認為毫無關係。

初期佛教並不著重於外在的變化，而重視內在的心靈狀態，如前經文所示「樂、苦、不苦不樂」的表述中，在在呈顯現實中的真實。然而其他宗教思想理論，卻並不這麼認為，有些則認為是至高無上的神所化現出來，這種梵思想也遭受當時初期佛教的批判。

#### 第四節 至上神（梵神）非創造「一切」

如果說一切是由至上神所創造出來，那麼初期佛教對至上神的看法如何？以初期佛教觀點，藉由《法句經》考察宗教思想起源，當可看出人們的基本需求及問題。如經中所描述：「許多人們，當面對怖畏（苦、問題），尋求歸依（拜拜、請求）：山岳、森林、廟院、樹木與寶塔。」<sup>198</sup> 由於人們對未知（苦和滅苦等方法）而感到恐懼，尤其是隱藏於大自然中的神祇或其他特殊權能，人們藉由祈禱與崇拜等方式來尋求安全感，既可免除恐怖、懲罰之事又可收抑止行惡之效，因而產生了各種不同宗教對至上神的崇拜。

##### 一、三種理論——誰創造「一切」

在 *Titthāyatanādisutta*（三所依處）可窺見社會民情對宗教所抱持的概念，並指出印度對至上神的信仰。可分三種理論視之（一）前世所作論（*Pubbekataṅgavāda*: Past action determinism），視為一切都是前世所作的。（二）神之化作論（*Issarakaraṇavāda*: Theistic determinism），認為一切都至神創造的。（三）無因無緣論（*Ahetuvāda*: Accidentalism），一切都是無因無緣自然偶然產生的。《阿含經》述說：「諸比丘！有一類沙門、婆羅門如是

<sup>198</sup> [P.T.S.] Dh. pp.53~54: Bahuṃ ve saraṇaṃ yaṃti pabbatāni vanāni ca, ārāmarukkhacetyāni manussā bhayatajjitā. ;《法句經》，〈述佛品〉，卷下，經 22：「或多自歸，山川樹神，廟立圖像，祭祠求福…等」

說、如是見：「凡士夫人領受樂、苦、或非苦、非樂者，此一切之因，是前世所作。」諸比丘！有一類沙門、婆羅門如是說、如是見：「凡士夫人領受樂、苦、或非苦、非樂者，此一切之因，是神之化作。」諸比丘！有一類沙門、婆羅門，如是說、如是見：「凡士夫人領受樂、苦、或非苦、非樂者，此一切之因，是神之化作。」諸比丘！有一類沙門、婆羅門，如是說、如是見：「凡士夫人領受樂、苦、或非苦、非樂者，此一切是無因無緣而生者。」<sup>199</sup>。因此，以神論而言，歸納在“神之化作論”中。在佛教出現以前，其他宗教即是抱持此看法，然佛教以後此觀點即被否定了。佛教對“神”的立場與觀點，是認為祂不是宇宙萬物的創造者，所有一切宇宙萬物也不是神所創造的。

## 二、初期佛教對神（Deva）如何看待

對於神的認識，到了初期佛教，被分成三種：（一）世俗天（Sammutidevā）。（二）生起天（Upapattidevā）。（三）清淨天（Visuddhidevā）。經典之描述如下：

天者，是（一）世俗天、（二）生起天、（三）清淨天之三天。（一）世俗天者云何？世俗天，是王、王子、王后。（二）生起天者云何？生天者，是四大王天、三十三天、夜摩天、都率天、化樂天、地化自在天、梵眾天及其上之天。（三）清淨天者云何？清淨天者，是如來，弟子（聲聞）之阿羅漢漏盡者及辟支佛（緣覺）。<sup>200</sup>

<sup>199</sup> 〔NAN.〕《增支部經典一》，〈三集 第二 大品〉，冊 19，頁 250；《中阿含經》，卷 3，經 13；〔P.T.S.〕A.I. p.173；〔C.S.〕Tīṇimāni bhikkhave, tittḥāyatanāni yāni paṇḍitehi samanuyuñjijyamānāni samanugāhiyamānāni samanubhāsiyamānāni parampi gantvā akiriyyāya saṅghahanti. Katamāni tīṇi? Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ pubbekatahetū’ti. Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ issaranimmānāhetū’ti. Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ ahetu-appaccayā’”ti.

<sup>200</sup> 〔P.T.S.〕CNid. p.112,312；〔NAN.〕《小部經典二十二》，（小義釋），冊 47，頁 114~115，311；〔P.T.S.〕：Katame **sammutidevā**? Sammut-idevā vuccanti rājāno ca rājakumārā ca deviyo ca. Ime vuccanti sammuti-devā. Katame **upapattidevā**? Upapatti-devā vuccanti: Cātumahārājikā devā, Tāvātimsā devā, Yāmā, Tusitā, Nimmānaratī Paranimmita-vasa-vattī devā Brahmakāyikā; ye ca devā taduttari. Ime vuccanti upapatti-devā. Katame **visuddhi-devā**? Visuddhi-devā vuccanti: Tathāgatā, Sāvaka, Arahanto khīṇ’āsavā ye ca Paccekabuddhā. Ime vuccanti visuddhi-devā.

佛教對於神的理解，可分作三個層面來看：首先、世俗之人假設祂為一種神，並且位居超越普通人之上，所統轄的區域，全國皆隸屬他們，也就是國王族。一個世俗的國家透過世俗天，猶如天堂由國王統治管理。所以神在普通人中間可被視為「世俗天」或世俗神。其次，第二個層面，雖然不是每個人都可以成為世俗天，但是由於他們所修之善法，在過世後即可轉成「生起天」或成為另一世界的神，包括梵神在內。按此觀點，初期佛教並沒有完全否定神的存在，只不過這些神尚且留在六界輪迴之中，也會因為他們的異熟果報，而決定他們轉化成何種形態。因此，至上神中的梵神，在佛教中就被劃歸為輪迴的一部份，而非以創造者視之。最後，第三層面，也是最高無上的神—「清淨天」，亦即佛陀、辟支佛、阿羅漢…等以無煩惱者為判斷的存有。佛教觀點與印度傳統認知的至上神、梵的標準，大異其趣。究竟佛教對梵神如何進行詮釋，將於下一小節進行論述。

### 三、初期佛教對梵（**Brahma**）的詮釋

#### （一）“梵”是一種在色界和無色界的神

佛教並無否定梵的狀態，且接受另一超越世俗人可知的存在世界。此指住於色界和無色界的梵神。他們是透過不同禪定的修行，在色身滅去後即生於不同的梵界（**Bramaloka**）。四禪八定（四禪色和四禪無色）讓人因禪定的成就而至下一世的色界或無色界。儘管他們的歲數在梵界非常漫長，但終究還是有時限的，也就是當時限到期，他們仍然在三界裡輪迴。

#### （二）“梵”是佛教的梵行（**Bramaciriya**）

梵行一詞不僅限於佛教文化範疇，佛教尚未出現前，這個詞就已經被廣為使用，像 **Bramacārī**（梵行）。婆羅門教將人的生命分成四期，此梵行，即為小時的第一期。到了佛教出現之後，這詞就不再侷限於學習階段，而是指任何出家人遵循佛陀教誡的法-律（**Dhamma-Vinaya**）都被稱為“梵行”。棄捨世俗欲樂而出家之人，其修行主要目標，就是為了斷除煩惱、

自在解脫。經典中常見對梵行的敘事，即當佛弟子解脫成爲阿羅漢之後所說的話語：「知（此）生已盡，梵行已住，所作已作，不更受此存在之狀態。」<sup>201</sup>等。

### （三）“梵”是佛教的「慈、悲、喜、捨」(Brahmavihāra)

“梵”是一種修行法門「四梵住」(Brahmavihāra：慈、悲、喜、捨)<sup>202</sup>。此法門的應用相當普遍，除了修習四無量心外，也被運用在神像的傳達上，例如泰國的“四面神”（台灣稱四面佛，泰國文化下非承認爲佛），此神其實是梵天的神祇，爲了具體呈現「梵」(Brahma)的四種特性慈、悲、喜、捨，故藉此四無量心之意涵，造就出一位四面形象的神祇。

### （四）“梵”是父母親之稱

當時的印度社會認爲，人皆爲梵所創造。佛教卻認爲，“梵”這個名詞應該作爲父母親的稱呼。因爲孩子是來自於他們所生，所以該對父母尊重、崇拜和照顧。如經中所云：「諸比丘！當子在家，於家尊重父母，是梵天在。諸比丘！當子在家，於家.....，是先軌範師。諸比丘！於家.....，是先天神在。諸比丘！當子在家，於家尊重父母，是應請者在。諸比丘！梵天者，此是父母之稱。諸比丘！先軌範師，此是父母之稱。諸比丘！先天神者，此是父母之稱。何以故？諸比丘！父母對子，施與多大恩惠，愛護、撫養於子，一如此世所見者。」<sup>203</sup>以上爲初期佛教對梵神的觀點，祂的角度轉而成爲在世的父母，而不認爲是梵神創造了人。在另一部經典中清楚記載，佛陀與阿攝怒 (Assalāyana) 青年的精彩對話，明白指出佛陀完全否定梵神創造的事實。

<sup>201</sup> [P.T.S.] M.I. p.40; [NAN.] 《中部經典一》，〈布喻經〉，冊9，頁50；[P.T.S.]：khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyāti abbhāññāsi.

<sup>202</sup> [P.T.S.] D.II. p.196.

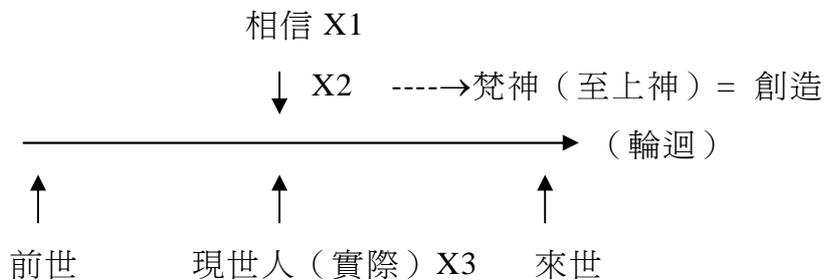
<sup>203</sup> [P.T.S.] A.II. p.70; [NAN.] 《增支部經典二》，〈四集第二適切業品〉，冊20，頁118；[P.T.S.]：Sabrahmakāni, bhikkhave tāni kulāni yesaṃ puttānaṃ mātāpitaro ajjhāgāre pūjitā honti, Sapubbācariyakāni bhikkhave tāni kulāni yesaṃ..... pūjitā honti, Sapubbadevatāni bhikkhave tāni kulāni yesaṃ ..... pūjitā honti, sāhuneyyakāni bhikkhave yesaṃ puttānaṃ mātāpitaro ajjhāgāre pūjitā honti. **Brahmā ti bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ**, pubbācariyā ti bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ, pubbadevatā ti bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Ahuneyyā ti, bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Taṃ kissa hetu? Bahukārā bhikkhave mātāpitaro puttānaṃ āpādakā posakā imassa lokassa dassettāro ti.

#### 四、論證至上神（梵神）非創造者

在佛陀與婆羅門教徒青年阿攝怒對話中，呈顯了初期佛教對創造者概念的革新：

「坐於一面之阿攝怒青年向世尊言：世尊瞿曇！婆羅門作如是言：『唯婆羅門是最高種姓，其他種為卑劣，唯婆羅門為白色，他為黑色。唯婆羅門清淨，非婆羅門為了不然。婆羅門為梵天之真子，由其口生，由梵天生，由梵天所造，為梵天之嗣子。』今尊者瞿曇認為如何？請為說示。」<sup>204</sup>

關於上述創造者問題的對話，阿攝怒青年向佛陀宣稱：最高上、清淨的種姓即是婆羅門族，人是被梵神所創造，婆羅門是從梵的口中而生。然佛陀將他從虛構的神話拉回現實人間來，而說道：實際上我們人都是由母親懷胎而生，為何說是梵所創造？以經典來看，當時印度社會都認為梵是創造者，此觀點完全繫縛於婆羅門教育且恪守傳統而言，以圖示之如下：



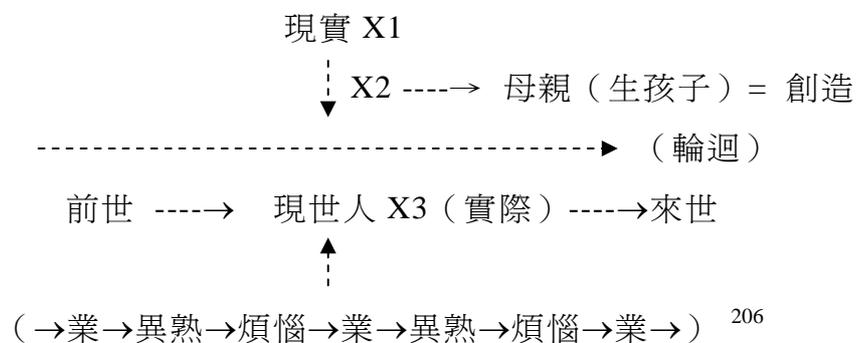
之後，佛陀答曰：「阿攝怒！波羅門之妻女亦有經水、懷妊、生產、哺乳。彼等婆羅門亦統為由母胎所產，何作是言：唯婆羅門是最高種姓，其他種為卑劣……乃至……為梵天之嗣子。」<sup>205</sup>佛教的立場，即是將思想與

<sup>204</sup> [P.T.S.] M.II. p.148; [NAN.] 《中部經典 三》，〈阿攝怒經〉，冊 11，頁 159；[P.T.S.] : Ekamantaṃ nisinno kho Assalāyano māṇavo Bhagavantaṃ etad avoca: Brāhmaṇā, bho Gotama, evaṃ āhaṃsu: Brāhmaṇova seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sukko vaṇṇo, kaṇho añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sujjhanti no abrahmaṇā; brāhmaṇā va Brahmuno puttā orasā mukhato jātā brahmajā brahmanimmitā brahmadāyādā 'ti. Idha bhavaṃ gotamo kim āhāti?

<sup>205</sup> [P.T.S.] M.II. pp.148~149; [NAN.] 《中部經典 三》，〈阿攝怒經〉，冊 11，頁 195-160；[P.T.S.] : Dissante kho pana, Assalāyana, brāhmaṇānaṃ brāhmaṇiyo utuniyo pi gabbhiniyo pi vijāyamānā pi pāyamānā pi; Te ca Brahmaṇā yonijā va samānā, evamāhaṃsu: Brāhmaṇā

實踐等同觀之。婆羅門利用概念及種姓優越性來定義、詮釋自身私欲的主張，而佛陀卻就現實（母親）面的生成，來駁斥阿攝奴認為人是被梵所創生的觀點。因此，阿攝怒所主張的論點，僅僅淪為如上圖「相信」而非「實際」（X1 不等於 X3），於是梵神創造人（X2）便無法成立。

「每個人都是從母親而生」就是佛陀用來回答的實際明證，這是無庸置疑的基本經驗與常識。現實（X1）和實際（X3），兩者不相違背且被普遍承認，於是母親生孩子（X2，為下圖）自然是公允之說。根據《清淨道論》：「輪迴」和「十二因緣」的關係，筆者進一步以圖示之如下：



之後佛陀就推問，婆羅門第一論點主張為種姓（梵創造）是白色、清淨等，但實際上真是如此？：「阿攝怒！對其作如何思量耶？唯剎帝利，行殺生，不與取，於愛欲行邪見、妄語、兩語、麤惡語、戲語、有貪欲、有嗔恚心、畜邪見，其身壞命終之後，將生為惡生、惡趣、墮處、地獄。

206 seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sukko vaṇṇo, kaṇho añño vaṇṇo; brāhmaṇāva sujjhanti no abrahmaṇā; brāhmaṇā va Brahmuno puttā orasā mukhato jātā brahmajā brahmanimmitā brahmadāyādā ti? Kiñcāpi bhavaṃ gotamo evam āha, atha khvo brāhmaṇā evam etaṃ maññanti: Brāhmaṇā seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo ...pe... brahmadāyādā ti. [P.T.S.] Vism. p. 581: Tivaṭṭam anavaṭṭhitam bhamatī ti ettha pana saṅkhārabhavā kammavaṭṭam, avijjā taṇhūpādānāni kilesavaṭṭam, viññāṇanāmarūpa-saḷāyatana-phassa-vedanā-vipākavaṭṭan ti imehi tihi vaṭṭehi tivaṭṭam idaṃ bhavacakkam yāva kilesavaṭṭam na upacchijjati, tāva anupacchinnapaccayattā anavaṭṭhitam, punappunam parivattanato bhamati yevā ti veditabam. ;《清淨道論》說；(三轉輪)其次「有三論轉，輾轉不息」，此（緣起支）中：行有與為業輪轉。無明、渴愛，取為煩惱輪轉。識、明色、六處、觸、受為異熟輪轉。這有輪以此等三種為三輪轉。因為直至煩惱輪轉未斷，則無間斷之緣，故為「不息」；再再回轉，故為「輾轉」覺因造，葉均釋，《清淨道論》，〈第十七 說慧地品 581〉，（高雄市：正覺學會，1999），頁 603。總結輪回之因：煩惱→業→異熟→（Kilesa→Kamma→Vipāka）。1.) 煩惱 (Kilesa) = 無明 (Avijjā)、愛 (Taṇhā)、取 (Upādāna)。2.) 業 (Kamma) = 行 (Saṅkhāra)、有 (Bhava)。3.) 異熟 (Vipāka) = 識 (Viññāṇa)、名色 (Nāma-rūpa)、六入 (Saḷāyatana)、觸 (Phassa)、受 (Vedanā) →顯出: 生 (Jāti)、老死 (Jarā-marṇa)。

婆羅門則不然耶？毘舍、首陀行殺生，不與取...乃至...身壞命終之後，將生為惡生、惡趣、墮處、地獄。婆羅門則不然耶？」<sup>207</sup>。阿攝怒答道：「世尊瞿曇！並非如是。世尊瞿曇！刹帝利行殺生，不與取，於愛欲行邪見....其身壞命終之後，將生為惡生、惡趣、墮處、地獄。婆羅門、毘舍、首陀等四姓，行殺生，不與取.....墮處、地獄」<sup>208</sup> 從對話中，可以用邏輯方式來推論，其論證有三，結果如下：

(假設：婆羅門或四種姓之=X1，梵神=X2，母親=X3)

A. 梵神創造婆羅門	B. 婆羅門從梵神口而生	C. 梵神創造婆羅門清淨種姓
I: 每個 X1 都被 X2 創造 II: X3 生了 X1 III: X1 不是被 X2 創造，所以梵神創造婆羅門不可成立。	I: 婆羅門從梵神口而生 II: 婆羅門從母親胎而生 (母親胎不等於梵神口) III: 婆羅門從梵神口而生不可成立。	I: 清淨是婆羅門的行為 II: 婆羅門的行為乃殺生等 (行為不等於清淨) III: 梵神創造婆羅門的清淨種姓也不可成立。

總結，以初期佛教立場，人及人的清淨性不隨至上神權所左右，而是隨人的自身所創造，無論生孩子、人的清淨、苦、樂、非苦非樂及人所造之業，這些都離不開因緣的生滅關係（一切的中道），簡言之，上述諸事與至上神或梵神絲毫無任何牽連。

## 五、「因緣」的原則與「一切」的根源

佛教絕無宣稱世間萬事萬物是誰所創造，僅以因緣釋之。十二因緣的結構是相待而生，依彼此而滅，既沒有開始也沒有結束，亦無根源(The first Cause)。以無明為第一，但這並非意謂著無明是根源或一切的源頭，不過

<sup>207</sup> [P.T.S.] M.II. p. 149; [NAN.] 《中部經典 三》,〈阿攝怒經〉,冊 11,頁 160~161; [P.T.S.] : Tam kim maññasi, Assalāyana? Khatthiyo va nu kho pāṇātipātī adinnādāyī kāmesu micchācārī musāvādī piṣuṇavāco pharusavāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādīṭṭhi, --kāyassa bhedā param marañā apāyaṃ duggatīṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya, no brāhmaṇo; Vesso ca nu kho; suddo ca nu kho pāṇātipātī adinnādāyī kāmesumicchācārī musāvādī piṣuṇavāco pharusavāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādīṭṭhi--- kāyassa bhedā param marañā apāyaṃ duggatīṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya no brāhmaṇo ti?

<sup>208</sup> [P.T.S.] M.II. pp. 149~150; [NAN.] 《中部經典 三》,〈阿攝怒經〉,冊 11,頁 161; [P.T.S.] : No hidam, bho gotama. Khatthiyo pi hi, bho Gotama, pāṇātipātī....pe.... duggatīṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya. Brāhmaṇopi hi, bho Gotama, vesso pi hi bho gotama, suddo pi hi bho gotama, sabbe pi hi bho Gotama cattāro vaṇṇā pāṇātipātino....pe...apāyaṃ duggatīṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyyun ti.

是方便之說。十二因緣(Paṭiccasamuppāda)之作用，以巴利 Ariyasāvaka sutta 《聖弟子經》<sup>209</sup>來說即：「何所有故此有，何所起故此起。何所無故此無，何所滅故此滅。然彼多聞聖弟子知所謂此有故彼有。此起故彼起，謂緣無明行。乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」<sup>210</sup>從上述之經，最後歸納為‘Evamayaṃ loko samudayati’（世間如此而生），‘Evamayaṃ loko nirujjhati’（世間如此而滅）。筆者同意巴如多比丘〔P.A.Payutto〕的觀點<sup>211</sup>：若將十二因緣視為認識世界根源的一種理論，而把無明作為一種源頭的標誌（The first Cause），然後以此衍生為其他，這就是將佛教與其他宗教或哲學系統（認為有一根源如上帝或至上神之創造主存在）等同無異。倘若如此判別，即是對佛教教導的錯誤認識，正所謂失之毫釐、差之千里。在普遍性宗教的宇宙觀，皆言明有一個世界的根源，然以佛教的十二因緣（或十二緣起）來看，自然與其他宗教是相左且互為矛盾，在十二因緣中的流轉或還滅，其中道的理由是：一切是依彼此而生起，既沒有開始也沒有結束，如何會有根源的問題？

## 第五節 結論

以因緣作為中道來詮釋「一切」這是初期佛教最明顯的立場。其否定了外道「一切為有」和「一切為無」的觀點，且都被視為「極端」；也不認同從創造一切者或一切根源的角度來看待「一切」，因為從因緣來考察根源或原因是「無盡」的。換言之「因之因還有因」（Causality→Endlessness：根源→無盡）所以初期佛教用「無盡」Ananta 來否定「極端」Anta。因此，從初期佛教因緣來看，無論西方的上帝或東方的至上神，祂們所創造的一切都是無法成立。

<sup>209</sup> 〔P.T.S.〕S.II. p.78:Kiṃ nu kho kismiṃ sati kiṃ hoti|| Kīsuppādā kiṃ uppajjati|||| [Kismiṃ sati saṅkhārā honti|| Kismiṃ sati viññāṇaṃ hoti||] Kismiṃ sati nāmarūpaṃ hoti|| kismiṃ sati saḷāyatanaṃ hoti|| kismiṃ sati phassa hoti|| kismiṃ sati vedanā hoti|| kismiṃ sati taṇhā hoti|| kismiṃ sati upādānaṃ hoti||, kismiṃ sati bhavo hoti||, kismiṃ sati jāti hoti|| kismiṃ sati jarāmaṇaṃ hoti||||

<sup>210</sup> 《雜阿含經》，卷 14，經 350。

<sup>211</sup> 參見(泰版)P.A. Payutto, *Buddhadhamma* (Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press, 1995) p.85.

## 第四章 部派佛教《論事》批判「一切有論」〔一〕

定於印度阿育王朝的部派佛教時期，其佛教發展情況，根據巴利文獻一般佛學界的說法，大體上共可分為 18 部。從初期佛教至部派佛教，以佛入滅後算起約 200-300 年左右，此段時間是部派佛教最廣為人知的時期。自佛入滅以來，佛教僧團的發展，從樂觀的角度來說，有著不間斷的發揚與進展，實情上，則存在著一系列的不連續性和斷裂。佛弟子們對於佛教的法、律各派各有自己的觀點、理解及詮釋。因其不同立場所提供的辯論空間與條件，也讓外道得以伺機混進，致使原本意見紛陳的佛教內部，更加混亂。在這樣的情況下，唯以傳統辦法才能恢復佛教的原始純正，此一措施—即是「結集」。主辦第三結集的單位是「上座部」或名作「分別說」（Vibhajjavāda）來負責舉行。除了結集三藏以外，具有特色的是，上座部以辯論方式行之，這才出現了上座部唯一的辯論書《論事》和其他藏經的與眾不同。上座部以辯論作為手段，清理佛教混亂的思想，除了得之於外部國家政府阿育王的協助外，若需要處理佛教內部之間的義理問題，在這樣的情形下，辯論成了不可避免的重要選擇。上座部作為眾部派中最保守傳統，所以全書記載的辯論中，只能看到上座部批判其他部派的觀點，維護原始佛教立場，並沒有提出任何新穎的看法。不得已要說有個新處，《論事》邏輯也還構不上作為一種論辯的觀點，它只係屬辯論方式的範圍，這與其他部派主張新的觀點，有所不同。

「一切有論」（Sabbamatthītikathā）是《論事》的論點之一，專門批判「一切有」的觀點。《論事》中並無指明這是出自誰的見解，其他兩百多個論點也是如此，全無提及主張來自何人，也許是目犍連子帝須長老刻意不說，只提為「他說」（Paravādī），對自己也不說「上座部」，卻稱「自說」（Sakavādī）。為何不明確道出，對此，文獻上並沒有說明任何理由。若以為某某觀點不知出自於誰，這更不可能，因為同樣活在那個時期，18 部派中誰是誰，身份昭然若揭。筆者認為，這種情況下作為結集的主席，長老考慮此問題想必深廣，至此重大問題已然出現，不能肯定說將來不會再發生同樣問題，所以在論書裡雙方「自說」和「他說」是誰都無定說。甚至到了佛音時代，從《論事》注解書裡才知道，「自說」是上座部，此論點乃針對說一切有部「他說」作批判。

## 第一節 早期有部「一切有」思想

就經籍成立年代較早這一點而言，以南傳《論事》來探討有部思想，有其根據與代表性。另外，在北傳文獻中有部前後思想如何演變，此亦不能忽視。所以本論文主要以早期有部「一切有」思想為範圍，展開討論。此考察可分為兩部份：〔一〕南傳文獻。〔二〕北傳文獻。對照雙方文獻，顯然可見，早期的有部思想互有同一與差異，這可能是經典上各有不同傳承與背景所致。

### 一、根據南傳文獻記載

關於部派的發展情形，在南傳文獻中，除了佛教史書例如《島史》（*Dīpavaṃsa*）、《大史》（*Mahāvamsa*）等書有所載錄以外，直接涉及部派思想的是《論事》，此書在辯論中指出早期有部思想。依據南傳文獻對有部初期思想的記載，初期佛教有兩部經〔見：往下 I, II〕，涉及關於三時五蘊，和貪、喜、愛與因緣的關係。在辯論中，上座部也用初期佛教觀點四部經來反駁有部〔見：第五章、第五節 經證(*Suttasādhanaṃ*)中討論〕。有部思想在《論事》中所依據的兩部經，記載如下：

I. (他)非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！彼之過去、未來、現在、內、外、麤、細、劣、勝、遠、近等一切之色，此是色蘊。言彼之過去、未來、現在、內、外、麤、細、劣、勝、遠、近等一切之受、想、行、識，此是識蘊」。有如是之經耶？(自)然。(他)依此，過去是有，未來是有。<sup>212</sup>

II. (他)非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！若於搏食有貪、有喜、有愛者，則有識住增長，若有識住增長者，於其處名色入。若名色入者，則其處有諸行增長者。若諸行增長，則其處有當來後有增長。若有當來後有增長者，則其處有未來之生老死。於生老死之處，諸比丘！說：「有愁、有悶、有惱」。諸比丘！若於觸食、意思食、識食有貪、有喜…乃至…有悶、有惱」。有如是之經耶？(自)然。(他)依此，應言：「未來有」<sup>213</sup>

<sup>212</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p.140；〔NAN.〕《論事》，〈一切有論〉，冊 61，頁 153。

<sup>213</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp.142~143；〔NAN.〕《論事》，〈一切有論〉，冊 61，頁 155~156。

在前一章，筆者曾討論過「一切」的定義，《論事》裡「一切」的定義，乃定於「十二處」〔見：往下第五節 過去眼色等論〕，對「存有」部份比初期佛教所給定的範圍，有更進一步說明，例如：「過去」、「未來」、「現在」、「五蘊」、「十二處」等，這些故為「有」。其中，關於「五蘊」和「三時」的辯論，特別地多。從以上根據，有部認為依佛陀對比丘說過這樣的話，才主張所謂的「三時實有」或北傳「三世實有」。當然，此觀點並無出現在初期佛教，至於為何依初期佛教顯出如此主張，這部份筆者較認同水野弘元的看法，那是為了與外道作爭論。在佛教義理爭辯混亂的情形下，可能會有某些佛教僧人以佛教觀點與外道爭論，而引起了這樣的觀點；或外道直接進入佛教，穿佛教袈裟扭曲佛教觀點，宣揚外道，造成如此看法…等皆有可能。所以《論事》裡不固定指明（他說）是誰，這樣的動作尚稱合理，因當時情況不太可能僅由單純唯一之團體因素，造成如此觀點。

## 二、根據北傳文獻記載

在北傳關於有部的文獻記載中，說一切有部有另外的七部論阿毘達磨<sup>214</sup>。從有部論書中，世親（*Vasubandhu*）（西元 4-5 世紀間）<sup>215</sup>在《俱舍論》給「一切有」的定義說明為：

梵志當知！一切有者唯十二處，或唯三世，如其所有而說有言。經部意說，若假、若實、若曾、若當，如其所有而說有言，非皆實有。猶如現在，過去曾有，未來當有，現是實有，現十二處，八處實有，四處少分實有，少分實無。如色處中顯色實有，形色實無。聲處中，無記剎那聲實有，相續語業善、惡等聲實無。觸處中，四大實有，餘觸實無。法處中，定境界色、受、想、思實有。餘心所法，思上假立實無，及不相應法，三無為法亦是實無。故正理論引經部云：「又汝等說現十二處少分實有，少分實無，如上坐宗色、聲、觸、法。」

216

<sup>214</sup> 1. 《阿毘達磨集異門足論》（*Sangūtiparyāya*），2. 《阿毘達磨法蘊足論》（*Dharmaskandha*），3. 《阿毘達磨施設足論》（*Prajñāptiśāstra*），4. 《阿毘達磨界身足論》（*Dhātukāya*），5. 《阿毘達磨識身足論》（*Vijñānakāya*），6. 《阿毘達磨品類足論》（*Prakaraṇapāda*），7. 《阿毘達磨發智論》（*Jñānaprasthāna*）。

<sup>215</sup> 印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹縣：正聞出版社，2003，頁 646。

<sup>216</sup> 《俱舍論》，卷 20。

在世親論書裡，關於有部「一切有」的定義，南北傳文獻記載同是放在「十二處」中。現代學者印順長老的《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，認爲早期有部「一切有」思想出現於漢譯「雜阿含經」<sup>217</sup>，長老並探討有幾部經相當於南傳文獻。在長老書中以「雜阿含經」與「俱舍論」相比<sup>218</sup>，但巴利並沒有記載說這是有部早期主張的起點。有關三經「一切」、「一切有」、「一切有法」如下：

### I.〔一切〕

時，有生聞婆羅門往詣佛所，共相問訊，問訊已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！所謂一切者，云何名一切？」佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處——眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言『此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切』者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」<sup>219</sup>

### II.〔一切有〕

時，有生聞婆羅門往詣佛所，面相問訊已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！所謂一切有，云何一切有？」佛告生聞婆羅門：「我今問汝，隨意答我。婆羅門！於意云何？眼是有不？」答言：「是有，沙門瞿曇！」「色是有不？」答言：「是有，沙門瞿曇！」「婆羅門！有色、有眼識、有眼觸、有眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂不？」答言：「有，沙門瞿曇！」「耳、鼻、舌、身、意亦如是說。如是廣說，……乃至非其境界故。」<sup>220</sup>

### III.〔一切法〕

時，有生聞婆羅門往詣佛所，共相問訊已，退坐一面，白佛言：「沙門瞿曇！所謂一切法，云何為一切法？」佛告婆羅門：「眼及色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂；耳、鼻、舌、身、意法、意識、意觸、意觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，是名為一切法。若復有言『此非一切法，沙門瞿曇所說一切法，我今捨，更立一切法』者，

<sup>217</sup> 印順著，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，〈第一項 一切有的定義〉：「所引的契經，是出於『雜阿含經』的。『雜阿含經』卷八，廣說一切——「一切無常」，例說「一切苦」……「一切熾然」等。經中所說的一切，就是眼、色、眼識、眼觸因緣所生受，（耳、鼻、舌、身）……意、法、意識、意觸、意觸因緣所生受。這是以有情自體——六根為六內處，所取的色等六境為六外處（綜合就是十二處）。由此根境相關而起六識，六觸，六受。」頁91~92。

<sup>218</sup> 同上，頁92。

<sup>219</sup> 《雜阿含經》，卷13，經319。

<sup>220</sup> 《雜阿含經》，卷13，經320。

此但有言，數問已不知，增其癡惑。所以者何？非其境界故。」<sup>221</sup>

生聞婆羅門（巴：Jāṇussoṇi，梵：Jātiśroṇa）在北傳「雜阿含經」文獻與南傳「相應部」文獻記載，差異相當大。「雜阿含經」是說一切有部相傳的經典<sup>222</sup>，在說明有關「一切」、「一切有」、「一切有法」上頭，十分詳細。若以此三經作為早期有部「一切有」的可靠資料。回顧南傳，上面描述的生聞婆羅門，並不見於南傳《論事》的辯論裡，以及其他文獻的相關內容。在「相應部」生聞婆羅門及順世婆羅門和佛陀的對話中，巴利文獻卻呈現了相反的面向，佛陀否定「一切為有」和「一切為無」，兩者皆被佛陀視為「極端」，也可以說是「常見」和「斷見」的根本問題（見：第三章、第一、二節），此部份南北傳文獻有相當大的差異。

而「三世實有」的根據起源，有關五蘊和三時的爭論，除了在《論事》中相同以外，南北傳其他文獻記載內容也相同。印順長老所研究的說一切有部，提到：

在『雜阿含經』裏，佛說的契經，確乎流露「三世有」的意趣，如『經』卷二（大正二·一三中）說：「若所有諸色：若過去，若未來，若現在；若內，若外；若麤，若細；若好，若醜（異譯作勝與劣）；若遠，若近：彼一切總說色陰」。經中對於色、受、想、行、識，都以過去、未來、現在等，總攝為蘊。過去、未來、現在為一類，與內、外，麤、細，好、醜，遠、近，共為五大類。在這一敘列中，過去、未來與現在，平列而沒有任何區別的意味。這也是啟發「三世有」說的有力教證。<sup>223</sup>

此經內容在南傳三藏中，出現於「經藏」和「論藏」<sup>224</sup>。另外，有關漢文「三世實有」的問題，從翻譯文字上來講，「三世」和「三時」(Atītānāgatapaccuppannaṃ)也許定義不同，考察「三世」漢譯給讀者有指定於「前世、來世、今世」的框限，所以筆者在本論文的研究，係以「三時」（過去、未來、現在）為主，因為「三時」

<sup>221</sup> 《雜阿含經》，卷 13，經 321。

<sup>222</sup> 印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 93。

<sup>223</sup> 同上，頁 93。

<sup>224</sup> (P.T.S.) M.III. pp.16~17; S.III. p. 47,101; Vbh. p. 1: (C.S.) Yam kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, ayaṃ vuccati rūpakkhandho. Yaṃ kāci vedanā ...pe... yā kāci saññā...ye keci sañkhārā atītānāgatapaccuppannā ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikā vā sukhumā vā ...pe... ayaṃ vuccati sañkhārakkhandho. Yam kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, ayaṃ vuccati viññāṇakkhandho. Ime vuccanti, bhikkhave, pañcakkhandhā'.

比「三世」在表達無限時間的範圍上頭，更為精確。

### 三、「一切有論」內容概要說明

在《論事》的「一切有論」主要內容中可再區分為十小論，專門批判有部「一切有」和「三時實有」的觀點。基本上是使用邏輯問答的方式進行，有些部份內容重複，所以筆者只點出前面問答的論點，而後面重疊的部份將予以省略。註解書為佛音和阿難陀配合詮釋而成，但其中僅說明部份論點，並非全面說明，因此筆者是以自己的解讀，使用現代邏輯符號分析探討之。由於《論事》在漢文翻譯上可能並不容易理解，它所包含的邏輯方法可算是古印度邏輯，以現代西方邏輯比對，可能不完全相同，所以使用邏輯符號僅為了幫助我們更清楚地了解它的義理。「一切有論」中的十小論批判內容〔根據 MCU.和 C.S.〕，概要如下：

〔一〕應理論 (Vādayutti)：批判內容比較廣，大體上是直接針對「一切有」觀點的批判，並舉了多個不同的例子，像：一切處、時間、一切法、邪見等。

〔二〕時間對照 (Kālasamsandanā)：內容從時間上比對，主要重點分為批判「三時有」，「三時五蘊有」，和「不捨棄」…等。

〔三〕言淨論 (Vacanasodhanā)：使用順返論問答，把前面關於「三時有」更進一步歸納評判，對於時間與有，有與時間，不同一有差異性。

〔四〕過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā)：批判有部所認為十二處，在三時中有存在。上座部批判其三段時間非等同，且不能認為它實有。

〔五〕過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)：有關四聖諦的明，有部認為，明在三時有存在可作用，上座部也如上一條的批判，它三時非等同。

〔六〕阿羅漢等論 (Arahantādikathā)：上座部批判有部所認為阿羅漢仍存過去煩惱，所以阿羅漢的煩惱還是存在。

〔七〕過去手等論 (Atītahatthādikathā)：考察身體之支，以及它的主動和被動等等，上座部批判有部所認為的哪些動作也存在。

〔八〕過去蘊集等論 (Atītakkhandhādisamodhānakathā)：使用五蘊、十二處、佛陀等在三時數量，比對是否有十五蘊、三十六處、三佛存在。

〔九〕句淨之論 (Padasodhanakathā)：三時和涅槃，有部認為所謂的

「有」部份又是又不是，例如有是過去又非過去，被上座部批判為那麼過去就變成非過去，非過去就變成過去等等。

〔十〕經證 (Suttasādhanam)：雙方依靠初期佛教經典證明，有部取兩經作證明根據，上座部也用四經反駁有部的觀點，彼此進行爭論。

## 第二節 應理論 (Vādayutti)

「應理論」(Vādayutti) “Vāda”是言、話、說，“Yutti”是道理、理由，“Vādayutti”意思是道理言、或理由言，使用恰當的理由來辯論。此首論內容涵蓋：處、時間、體、一切法…等言，該上座部（自）取來批判有部（他）<sup>225</sup>「一切有」的觀點。

### 一、應理論 (Vādayutti) 〔一〕

I. (自)一切是有耶？(他)然。 (自)於一切處一切是有耶？(他)實不應如是言。	[ C.S. ] Sabbamatthīti Āmantā. Sabbattha sabbamatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.
II. (自)一切是有耶？(他)然。 (自)於一切時一切是有耶？(他)實不應如是言。	Sabbamatthīti ? Āmantā. Sabbadā sabbamatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.
III. (自)一切是有耶？(他)然。 (自)依一切〔之行相〕一切是有耶？ (他)實不應如是言。	Sabbamatthīti ? Āmantā. Sabbena sabbāṃ sabbamatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.
IV. (自)一切是有耶？(他)然。 (自)於一切〔諸法〕一切是有耶？(他) 實不應如是言。 <sup>226</sup>	Sabbamatthīti ? Āmantā. Sabbesu sabbamatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.

<sup>225</sup> [ P.T.S. ] KvuA. p.44.

<sup>226</sup> [ P.T.S. ] Kvu. pp.115~116 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 130。

如上論述，第 I. 論：「一切是有嗎？」“Sabbamatthīti?”〔Sabbam+Atthi+Iti〕有部答爲是“Āmantā”。這點突顯了初期佛教和部派佛教的相近和差異性。上述的辯論情形，接近初期佛教兩位婆羅門和佛陀的問答。差別在於，這裡是佛教內部之間的爭論，而不是如上一章所談外道和佛陀的對答。並且「說一切有部」已經投入了「一切有」的思想，將有答爲「是」的確定觀點，並非初期佛教的看法，並認爲該思想是「極端」，應以因緣爲中道〔見：第三章、第一節 1.1,1.2〕回應上座部。從上座部的立場看來，整個辯論中沒有任何關於「一切有」還是「一切無」的主張。主要目的是取各種例子、邏輯、道理等言，來破制有部「一切有」的看法。

第 I. 的辯論：(自)一切是有嗎〔一切 + 有：A ⊃ B〕？(他)答爲是。「一切有」英譯：“Everything exists.”<sup>227</sup>，上座部(自)把一切分爲〔一切處 Sabbattha + 一切有：B ⊃ A〕再繼續問在一切處也算一切有嗎？(他)否定此問題“實不應如是言”(Na hevaṃ vattabbe.)。「一切處」在《五論義釋》(Pañcapakaraṇatthakathā)佛音的說明是：一切體 (Sabbasmim sarīre)<sup>228</sup>。《五論根本疏》(Pañcapakaraṇamūlaṭṭhā)阿難陀解釋爲：「一切器官存在一切體，即是雙腳〔也能存〕在頭上，雙眼〔也能存〕在背後。」<sup>229</sup>

第 II. 辯論，在一切時〔也存〕一切有嗎？一切時到底是什麼？阿難陀解釋爲：「於小朋友時〔存〕年輕，於老年時〔也存〕小朋友，一切時〔在〕一切是如此。」<sup>230</sup> (他)否定。

第 III. 辯論，(自)用「一切〔之行相〕一切是有嗎？」來問，一切之行相，阿難陀答道：「綠色由黃色之行相，紅色由黃色之行相。」<sup>231</sup> (他)否定。

第 IV. 論，(自)再問「於一切〔諸法〕一切是有耶？」一切諸法阿難陀述爲：「耳朵存於雙眼，鼻子存於耳朵。」<sup>232</sup> (他)也否定。

上面論述，上座部舉例較廣泛，還沒直接深入批判「三時存有」和「五

<sup>227</sup> 〔P.T.S.〕Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, p.52.

<sup>228</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.44 : Sabbatthā ti sabbasmim sarīre sabbam atthīti pucchati.

<sup>229</sup> 〔MCU.〕KvuṬ. p.73 : Sabbasmim sarīre sabbanti sirasi pādā pacchato cakkhūnīti evaṃ sabbam sabbattha atthīti attho.

<sup>230</sup> 〔MCU.〕KvuṬ. p.73 : Sabbasmim kāleti bālakāle yuvatā, vuḍḍhakāle bālatā, evaṃ sabbasmim kāle sabbam.

<sup>231</sup> 〔MCU.〕KvuṬ. p.73 : Sabbakālenāti nīlakārena pītam, pītākārena lohitantī evaṃ.

<sup>232</sup> 〔MCU.〕KvuṬ. p.73 : Sabbesu dhammesūti cakkhusmim sotam, sotasmim gānanti evaṃ

蘊實有」的部份，但還能看出這主要是有部所主張。往下論點專門針對有部的主張，上座部論為這樣說法是邪見，至於為何如此評論，這點也需要靠初期佛教的觀點來考察。

## 二、應理論 (Vādayutti) 〔二〕

<p>I. (自) 一切是有耶？(他) 然。 (自) 不結合而一切是有耶？(他) 實不應如是言。</p>	<p>〔 C.S. 〕 Sabbamatthīti ? Āmantā. Ayoganti katvā sabbamatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.</p>
<p>II. (自) 一切是有耶？(他) 然。 (自) 無有者亦是有耶？(他) 實不應如是言。</p>	<p>Sabbamatthīti ? Āmantā. Yampi natthi, tampatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.</p>
<p>III. (自) 一切是有耶？(他) 然。 (自) 言「見一切有之見是邪見」，其見為正見，有如是耶？(他) 實不應如是言…乃至<sup>233</sup></p>	<p>Sabbamatthīti ? Āmantā. Sabbamatthīti yā diṭṭhi sā diṭṭhi micchādiṭṭhīti, yā diṭṭhi sā diṭṭhi sammādiṭṭhīti, hevatatthīti ? Na hevaṃ vattabbe.</p>

上述所言，第 I. 的爭論，「不結合而一切是有耶？」關於「不結合」是什麼？佛音說：「結合之法由個種自性是有(五蘊)，但它不是同一性。此問題(何謂)(自)〔故意〕把色等於受，受等於色沒有差異(性)，(之後)就問〔這樣〕一切是有嗎？」<sup>234</sup>。當然不結合之法，不能說色即是受，受即是色之性，無異無別的，此作為它的不結合，這樣也算一切有嗎？(包含其問題在內)(他)否定。第 II. 論「無有者亦是有耶？」關於「無有者」佛音舉例道，如第六蘊或者兔子角等，無有之事，這樣也能說為“有”嗎？<sup>235</sup>(他)否定。再者第 III. 論(自)把「一切有」定為邪見，壓制(他)已接受了邪見影響還認為是正見，這樣也「有」嗎？〔見：第三章、第三節 一 初期佛教的正見不參與「一切為有」或「一切為無」〕。若回顧初期佛教進行比對，

<sup>233</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 116；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 130。

<sup>234</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.44：Ayogan ti ayuttarū. Nānāsabhāvānaṃ hi yogo hoti, na ekasabhāvassa. Iti imasmim pañhe rūpaṃ vedanāya, vedanaṃ vā rūpena anānaṃ ekalakkhaṇam eva katvā sabbamatthīti pucchati.

<sup>235</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.44：Yam pi natthi tam p'atthīti yam pi chaṭṭhakhandhādikaṃ sasavisāṇādikaṃ vā kiñci natthīti siddhaṃ, tam pi te atthīti pucchati.

此觀點不是早期佛教的立場，顯然會把這樣的看法定為「極端」。此外，以「三種師」〔見：第三章、第二節 四〕來進行考慮，尤其「三種師」的第一類，這問題上坐不批判有部把過去、未來、現在認為真實，而被定為邪見〔常見〕，也不是全無根據。

### 第三節 時間對照 (Kālasaṃsandana)

「時間對照」(Kālasaṃsandana)，Kāla (時間) + Saṃsandana (比對、對照)。如果說第一論「應理論」是籠統的，就大體而言對有部主張「一切有」思想的批判，那麼從第二論「時間對照」開始，可說是批判「一切有」的具體內涵。在「時間對照」中，此爭論往下筆者將把主要內容分為三：〔一〕「三時有」〔二〕「三時五蘊有」〔三〕「不捨棄論」。

#### 一、時間對照 (Kālasaṃsandana) 〔一〕

I. (自) 過去是有耶？(他) 然。  
(自) 過去乃非滅、落謝、變易、沒、已去者耶？(他) 然。(自) 若「過去乃滅、落謝、變易、沒、已者去」，實汝！不應言：「過去有」。

II. (自) 未來是有耶？(他) 然。  
(自) 未來是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現者耶？(他) 然。  
(自) 若「未來是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現者」，實汝！不應言：「未來有」。

III. (自) 現在是有，現在不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去者耶？  
(他) 然。(自) 過去是有，過去不滅、

〔C.S.〕 Atītaṃ atthīti? Āmantā. Nanu atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Hañci atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ, no ca vata re vattabbe—“atītaṃ atthī”ti.

Anāgataṃ atthīti? Āmantā. Nanu anāgataṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ? Āmantā. Hañci anāgataṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ, no ca vata re vattabbe—“anāgataṃ atthī”ti.

Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ aniruddhaṃ avigataṃ avipariṇataṃ na atthaṅgataṃ na abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ niruddhaṃ avigataṃ vipariṇataṃ

不落謝、不變易、不沒、不已去者耶？  
 (他)實不應如是言…乃至…。

IV. (自)現在是有，現在是生、在、正生、現、現起、顯現者耶？(他)然。(自)未來是有，未來非生、在、正生、現、現起、顯現者耶？(他)實不應如是言…乃至…。

V. (自)過去是有，過去滅、落謝、變易、沒、已去者耶？(他)然。(自)現在是有，現在滅、落謝、變易、沒、已去者耶？(他)實不應如是言…乃至…。

VI. (自)未來有，未來未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現者耶？(他)然。(自)現在是有，現在未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現者耶？(他)實不應如是言。<sup>236</sup>

na atthaṅgaṃ na abbatthaṅgaṃ ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ jātaṃ bhūtaṃ sañjātaṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ ? Āmantā. Anāgataṃ atthi anāgataṃ jātaṃ bhūtaṃ sañjātaṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ ? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

Atītaṃ atthi atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgaṃ abbatthaṅgaṃ ? Āmantā. Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgaṃ abbatthaṅgaṃ ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

anāgataṃ atthi anāgataṃ ajātaṃ abhūtaṃ asañjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ ? Āmantā. Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asañjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ ? Na hevaṃ vattabbe.

爲了能夠容易理解上座部如何進行反駁有部的論點，首先上述《論事》給三時的定義如下：

〔一〕批判「三時有」。

〔A.〕三時	〔B.〕時間之狀況
1.) 過去 (Atīta) →	滅、落謝、變易、沒、已去
2.) 未來 (Anāgata) →	未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現
3.) 現在 (Paccuppanna) →	是有、不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去

爲了表明「三時有」之間的關係自相矛盾，(自)把三時和時間的狀況分開，並代換了不同位置，提出三段時間和它的狀況非等同，藉以批判有

<sup>236</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 116~117；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊61，頁130~131。

部主張這樣的觀點是有問題的。

**第 I. 論，批判過去有。**

I. 過去是有嗎？（他）是！

II. 過去不是滅、落謝、變易、沒、已去了嗎？（他）是！

∴ 如果過去是滅、落謝、變易、沒、已去了，過去有是不能成立的。

因爲：過去「有」不等於過去狀況的「滅、落謝、變易、沒、已去」。

**第 II. 論，批判未來有。**

I. 未來是有嗎？（他）是！

II. 未來是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現不是嗎？（他）是！

∴ 如果未來是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現，未來有不能成立。

因爲：未來「有」不等於未來狀況的「未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現」

**第 III. 論，批判過去有不等於現在有。**

I. 現在有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）是！

II. 過去有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）否！

∴ 「過去有」不等於「現在有狀況」。

**第 IV. 論，批判未來有不等於現在有。**

I. 現在有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）是！

II. 未來有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）否！

∴ 「未來有」不等於「現在有狀況」。

**第 V. 論，批判現在有不等於過去有。**

I. 過去有：是滅、落謝、變易、沒、已去嗎？（他）是！

II. 現在有：是滅、落謝、變易、沒、已去嗎？（他）否！

∴ 「現在有」不等於「過去有狀況」。

**第 VI. 論，批判現在有不等於未來有。**

I. 未來有：是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現嗎？（他）是！

II. 現在有：是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現嗎？（他）否！

∴ 「現在有」不等於「未來有狀況」。

以上述爭論「三時有」它的有是怎麼有的？筆者的解讀，從論述上分析可做總結歸納為：假設 A=過去有、B=未來有、C=現在有，三段時間都有互相排斥即是 A ~ [ B C ]，B ~ [ A C ]，C ~ [ A B ]。此外，如果「三時」(A) 等於「有」(B) [ A ⊃ B ]，則「有」該等於「三時」[ B ⊃ A ]，但三段時間都互相排斥，所以「有」非等於「三時」[ B ~ A ]。因此「三時有」不能成立。

## 二、時間對照 (Kālasamsandanā) [ 二 ]

I. (自) 過去之色是有耶？(他) 然。(自) 過去之色乃非滅、落謝、變易、沒、已去者耶？(他) 然。(自) 若「過去之色乃滅…乃至…已去者」，實汝！不應言：「過去之色是有」。

II. (自) 未來之色是有耶？(他) 然。(自) 未來之色乃未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現者耶？(他) 然。(自) 若「未來之色乃未生…乃至…未顯現者」，實汝！不應言：「未來之色是有」。

III. (自) 現有之色是有，現在之色不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去者耶？(他) 然。(自) 過去之色是有，過去之色不滅…乃至…已去者耶？(他) 實不應如是言。

IV. (自) 現在之色是有，現在之色生、在、正在、現、現起、顯現者耶？(他) 然。(自) 未來之色是有，未來之色生…乃至…顯現者耶？(他) 實不應如是言…乃至…。

[ C.S. ] Atītam rūpaṃ atthīti? Āmantā. Nanu atītam rūpaṃ niruddham vigatam vipariṇatam atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Hañci atītam rūpaṃ niruddham ...pe... abbatthaṅgataṃ, no ca vata re vattabbe- “atītam rūpaṃ atthī”ti.

Anāgataṃ rūpaṃ atthīti? Āmantā. Nanu anāgataṃ rūpaṃ ajātam abhūtam asaṅjātam anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ? Āmantā. Hañci anāgataṃ rūpaṃ ajātam ...pe... apātubhūtam, no ca vata re vattabbe- “anāgataṃ rūpaṃ atthī”ti.

Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ aniruddham avigatam avipariṇatam na atthaṅgataṃ na abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Atītam rūpaṃ atthi atītam rūpaṃ aniruddham avigatam avipariṇatam na atthaṅgataṃ na abbatthaṅgataṃ? Na hevaṃ vattabbe.

Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ jātam bhūtam saṅjātam nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Āmantā. Anāgataṃ rūpaṃ atthi anāgataṃ rūpaṃ jātam bhūtam

V. (自) 過去之色是有，過去之色滅、落謝、變易、沒、已去者耶？  
 (他) 然。(自) 現在之色有是，現在之色滅、落謝、變易、沒、已去者耶？(他) 實不應如是言…乃至…。

VI. (自) 未來之色是有，未來之色未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現者耶？(他) 然。(自) 現在之色是有，現有之色未生、未在、未正生、未現、未顯現者耶？  
 (他) 實不應如是言…乃至…<sup>237</sup>

sañjātaṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ ? Na hevaṃ vattaṃbe.

Atītaṃ rūpaṃ atthi atītaṃ rūpaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ ? Āmantaṃ. Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ ? Na hevaṃ vattaṃbe.

Anāgataṃ rūpaṃ atthi anāgataṃ rūpaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asañjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ ? Āmantaṃ. Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asañjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ ? Na hevaṃ vattaṃbe.

在〔時間對照 二〕上座部作此批判，由前一節有部依據經文過去、未來、現在的五蘊〔見：第一節 一 I.〕，把時間和五蘊連繫起來，並主張「一切有」。關於「三時五蘊」，《論事》從過去、未來、現在的色、受、想、行、識順序進行批判，因為內容重複，在此筆者僅剋就第一個過去、未來、現在的色作說明，(他) 被(自) 做批判，其餘受、想、行、識等爭論內容與色相同，後不贅述。

## 〔二〕批判「三時五蘊有」

### 三時五蘊定義

〔A.〕三時五蘊	〔B.〕五蘊之狀況
1.) 過去五蘊 →	滅、落謝、變易、沒、已去
2.) 未來五蘊 →	未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現
3.) 現在五蘊 →	是有、不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去

<sup>237</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 117~118；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 131~132。

**第 I. 論，批判過去之色有。**

- I. 過去之色是有嗎？（他）是！  
II. 過去之色不是滅、落謝、變易、沒、已去了嗎？（他）是！  
∴ 如果過去之色是滅、落謝、變易、沒、已去了，過去色有是不能成立的。  
因為：過去色「有」不等於過去之色的「滅、落謝、變易、沒、已去」。

**第 II. 論，批判未來之色有。**

- I. 未來色是有嗎？（他）是！  
II. 未來色是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現不是嗎？（他）是！  
∴ 如果未來色是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現，未來色有不能成立。  
因為：未來色「有」不等於未來色的「未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現」

**第 III. 論，批判過去之色有不等於現在之色有。**

- I. 現在色有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）是！  
II. 過去色有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）否！  
∴ 「過去色有」不等於「現在色有狀況」。

**第 IV. 論，批判未來之色有不等於現在之色有。**

- I. 現在色有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）是！  
II. 未來色有：是不滅、不落謝、不變易、不沒、不已去嗎？（他）否！  
∴ 「未來色有」不等於「現在色有狀況」。

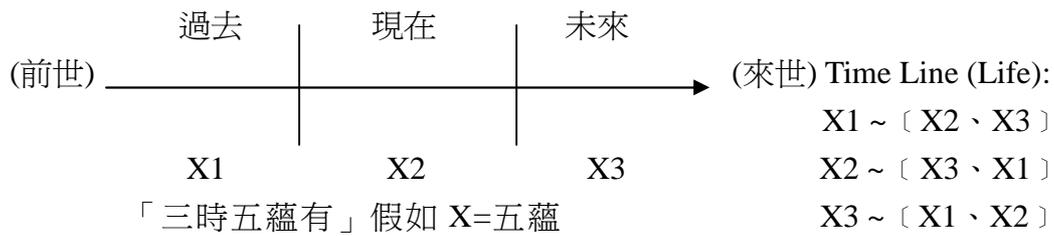
**第 V. 論，批判現在之色有不等於過去之色有。**

- I. 過去色有：是滅、落謝、變易、沒、已去嗎？（他）是！  
II. 現在色有：是滅、落謝、變易、沒、已去嗎？（他）否！  
∴ 「現在色有」不等於「過去色有狀況」。

**第 VI. 論，批判現在之色有不等於未來之色有。**

- I. 未來色有：是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現嗎？（他）是！  
II. 現在色有：是未生、未在、未正生、未現、未現起、未顯現嗎？（他）否！  
∴ 「現在色有」不等於「未來色有狀況」。接著繼續問答有關受、想、行、識存有在三時。<sup>238</sup>爲了便於瞭解「三時五蘊有」，茲圖解如下：

<sup>238</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 119；[NAN.] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 132~133。



從有部主張「三時有」的觀點，轉成在「三時五蘊有」思想。「三時五蘊有」中此爭論（自）用「時間」和「五蘊」來比對，提出這兩者的關係不能把它拿來當符合「一切有」的條件。上述論證和前一節「三時有」批判方式一樣，差異在於「五蘊」存在三時中。這論點也可歸納為三階段，即 X1 = 「過去之五蘊有」、X2 = 「未來之五蘊有」、X3 = 「現在之五蘊有」，由此，所得到的辯論結果是：三個階段都有互相排斥，即：X1 ~ { X2、X3 }，X2 ~ { X3、X1 }，X3 ~ { X1、X2 }。此外，如果「三時」(A)等於「五蘊有」(B)〔A ⊃ B〕，則「五蘊有」也該等於「三時」〔B ⊃ A〕，但「五蘊有」非等於「三時」〔B ~ A〕有自相矛盾。所以不能說「三時五蘊有」，此言不能成立。此外，有關「三時五蘊有」可分為兩種方式進行：〔一〕使用邏輯方法進行，如上所言。〔二〕使用「經」來批判，此部份在最後的「經證」(Suttasādhanaṃ)將討論。

### 三、時間對照 (Kālasamsandanā) 〔三〕

I. (自)言現在言色，言色言現在。含括現在色，彼即是一義、平等、同類、等族耶？(他)然。(自)若現在色滅而現在性棄耶？(他)然。(自)色之性棄耶？(他)實不應如是言

II. (自)言現在言色，言色言現在。含括現在色，彼即是一義、平等、同類、等族耶？(他)然。(自)

〔C.S.〕“Paccuppananti vā rūpan”ti vā, “rūpanti vā paccuppannan”ti vā paccuppannam rūpaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tadjāteti? Āmantā. Paccuppannam rūpaṃ nirujjhamānaṃ paccuppannabhāvaṃ jahatīti? Āmantā. Rūpabhāvaṃ jahatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

“Paccuppananti vā rūpan”ti vā, “rūpanti vā paccuppannan”ti vā paccuppannam rūpaṃ appiyaṃ karitvā

若現在色滅而色之性不棄耶？（他）然。（自）現在性不棄耶？（他）實不應如是言…乃至…

III.（他）言白言衣，言衣言白。含括白衣，彼即是一義、平等、同類、等族耶？（自）然。（他）若白衣染了而白之性棄耶？（自）然。（他）衣之性棄耶？（自）實不應如是言…乃至…。

IV.（他）言白言衣，言衣言白。含括白衣，彼即是一義、平等、同類、等族耶？（自）然。（他）若白衣染了而衣之性不棄耶？（自）然。（他）白性不棄耶？（自）實不應如是言…乃至…<sup>239</sup>

esese ekaṭṭhe same samabhāge tadjātetī ?  
Āmantā. Paccuppannam rūpaṃ  
nirujjhamānaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti ?  
Āmantā. Paccuppannabhāvaṃ na jahatīti ?  
Na hevaṃ vattabbe ...pe....

“Odātanti vā vatthan”ti vā, “vatthanti vā odātan”ti vā odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tadjātetī ? Āmantā. Odātaṃ vatthaṃ rajjamānaṃ odātabhāvaṃ jahatīti ? Āmantā. Vatthabhāvaṃ jahatīti ? Na hevaṃ vattabbe.

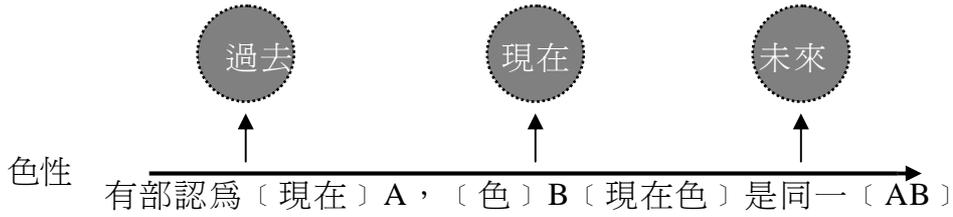
“Odātanti vā vatthan”ti vā, “vatthanti vā odātan”ti vā odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tadjātetī ? Āmantā. Odātaṃ vatthaṃ rajjamānaṃ vatthabhāvaṃ na jahatīti ? Āmantā. Odātabhāvaṃ na jahatīti ? Na hevaṃ vattabbe. ...Pe....

### 〔三〕批判「不捨棄論」

「不捨棄論」（他）認為「現在」和「色」是同一、同類叫「現在色」，無差異，認為雖然時間是不同位置，但並不表示它不存在，而「色性」（Rūpabhāvaṃ）是不變的，不捨棄它自性，是真實存有。註解書說明「現在色」為：（制定現在色不分開，〔意思是〕不該分為捨棄過去〔色〕和未來〔色〕，只定於現在色而以）<sup>240</sup>是先不要分過去或未來，或先不論「過去色」或者「未來色」，只定在「現在色」（後面有論）。（自）用兩種方式：捨棄、不捨棄來推論〔順、返〕、進行批判，依此論點，有部的主張可示作：

<sup>239</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 120；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 133~134。

<sup>240</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.45：Paccuppannam rūpaṃ appiyaṃ karitvā ti atītānāgataṃ pahāya paccuppannarūpaṃ eva appiyaṃ avibhajitabbaṃ karitvā.



### 第 I. 論 順論

- I. 現在即是色〔 $A \supset B$ 〕，色即是現在〔 $B \supset A$ 〕兩者同一是嗎？。(他)是！
  - II. 當「現在色」滅時，它（現在色）捨棄了現在是嗎？〔 $AB$ 〕 $\sim A$ （他）是！
  - III. 它（現在色）捨棄色性嗎？〔 $AB$ 〕 $\sim B$ （他）否！  
（有部認為時間會捨棄，但色不捨色性）
- ∴ 所以有部認為「現在色」是同一、同類是有自相矛盾如此。

### 第 II. 論 返論

- I. 現在即是色〔 $A \supset B$ 〕，色即是現在〔 $B \supset A$ 〕兩者同一是嗎？。(他)是！
  - II. 當「現在色」滅時，它（現在色）非捨棄色性是嗎？〔 $AB$ 〕 $\supset B$ （他）是！
  - III. 它非捨棄現在嗎？〔 $AB$ 〕 $\supset A$ （他）否！  
（有部認為色不捨自性，但時間會捨）
- ∴ 所以認為「現在色」是同一、同類又有自相矛盾如此。

若認為兩者是同一，那麼兩個都要一同捨或不捨，但有部只能接受時間捨，但色性不捨，因此，兩個自相矛盾。所以「現在色」不能成立。針對此論點，在《五論根本疏》阿難陀對佛音的注釋前面所提「現在色」不同解釋認為：「此言『現在色』該作為兩者是：『現在聲音』和『色聲音』。」<sup>241</sup>，以筆者的閱讀較認同阿難陀的解釋，若「現在色」不應該把它分開像有部主張為同一類那樣，那麼「現在聲音」“Paccuppannasadda”，是不是也一樣，這會有問題的。應該把它分為：「現在的聲音」和「色的聲音」如果不把它分開，到底現在〔時間〕能造出聲音嗎？還是色造出聲音？所以不能把它混為一類。阿難陀的注釋可能進一步考察「現在色」由考慮色的作用。對上面的辯論，有部舉例：“白衣”（*Odātaṃ vatthaṃ*）它也是同一

<sup>241</sup> 〔MCU.〕 KvuṬ. p. 74 : *Atītānāgataṃ pahāya paccuppannarūpam eva appiyaṃ avibhajitabbaṃ karitvāti paccuppannasaddena rūpasaddena cāti ubhohipi paccuppannarūpameva vattabbaṃ katvāti vuttrā hoti.*

類、無差異，作肯定自己的看法，認為白衣雖然染了（Rajjamānaṃ），它會捨棄白性（Odātabhāvaṃ），但不會捨棄衣性（Vatthabhāvaṃ）。

### 第 III. 論

- I. 白即是衣〔A ⊃ B〕，衣即是白〔B ⊃ A〕兩者同一是嗎？。（自）是！
- II. 當「白衣」染，它捨棄白性是嗎？〔AB〕~ A ？（自）是！
- III. 它捨棄衣性嗎？〔AB〕~ B ？（自）否！

### 第 IV. 論

- I. 白即衣〔A ⊃ B〕，衣即白〔B ⊃ A〕兩者同一是嗎？。（自）是！
- II. 當「白衣」染，它非捨棄衣性是嗎？〔AB〕⊃ B ？（自）是！
- III. 它非捨棄白性？〔AB〕⊃ A ？（自）否！

佛音在第 III.、IV.論的解釋認為：“言定白衣不可分”此話當（他）言定於「白衣」，因無言定為一切衣都是白的，只〔指〕此白衣，〔所以〕（自）才接受，因為同義。“捨棄白性嗎”（自）接受因指定非顏色之衣。“捨棄衣性嗎”（自）否定因非無言定。返論也是如此。<sup>242</sup>阿難陀解釋「非無言定」“Paññattiyā avigatattā”認為：「言定衣」Vatthapaññatti 不像「言定色」“Rūpapaññatti”，言定衣是「有可定」“Vijjamānapaññatti”，因指定於性，但定於色包含從頭到尾“Pubbāpariyavasena”是「無可定」“Avijjamānapaññatti”，所以衣性非白性是恰當的，〔但〕色性非現在性是不恰當的。<sup>243</sup>總結阿難陀的解釋：〔A.白性屬於衣性→此有可定〕，但〔B.現在性屬於色性→此無可定〕。此外，有關白衣的辯論，值得注意的是，雖然兩本註解書沒有提到，為何刻意取白衣當例子，筆者認為是否在辯論場上白衣已先準備給將被驅趕還俗者，如第二章所討論六萬外道被迫還俗的情況〔見：註腳 62〕，這點值得思考。

<sup>242</sup>〔P.T.S.〕KvuA. p. 45 : **Odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā** ti ettha kiñcāpi na sabbaṃ vatthaṃ odātaṃ, iminā pana vatthan ti avatvā odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā ti vutte sakavādinaṃ ekatthataṃ anuññatā. **Odātabhāvaṃ jahatī**ti pañhe vaṇṇavigamaṃ sandhāya paṭiññā sakavādissa. **Vatthabhāvaṃ jahatī**ti ettha pana paññattiyā avigatattā paṭikkhepo tasse'va. Paṭilome pi es'eva nayo.

<sup>243</sup>〔MCU.〕KvuṬ. p. 74 : Paññattiyā avigatattāti etena idaṃ viññāyati “na rūpapaññatti viya vatthapaññatti sabhāvaparicchinne pavatvā vijjamānapaññatti, atha kho pubbāpariyavasena pavattamānaṃ rūpasmūhaṃ upādāya pavattā avijjamānapaññatti, tasmā vatthabhāvassa odātabhāvavigame vigamāvattabbatā yuttā, na pana rūpabhāvassa paccuppanabhāvavigameti.

#### 四、時間對照 (Kālasamsandanā) [ 四 ]

I. (自) 色乃色性不棄耶？(他) 然。(自) 色即常住、堅固、恆常、不變易法耶？(他) 實不應如是言… 乃至…。

II. (自) 色者即非無常、非堅固、非恆常、變易法耶？(他) 然。(自) 若「色即是無常… 乃至… 變易法者」。實汝！不應言：「色乃色性不棄」。

III. (自) 涅槃是涅槃性不捨，涅槃是常住、堅固、恆常、不變易法耶？(他) 然。(自) 色是色之性不捨，色是常住、堅固、恆常、不變易法耶？(他) 實不應如是言… 乃至…。

IV. (自) 色是色之性不捨，色是無常、非堅固、非恆常、變易法耶？(他) 然。(自) 涅槃是涅槃之性不捨，涅槃是無常、非堅固、非恆常、變易法耶？(他) 實不應如是言… 乃至…<sup>244</sup>

[ C.S. ] Rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti ?  
Āmantā. Rūpaṃ niccaṃ dhuvāṃ sassataṃ  
avipariṇāmadhammanti Na hevaṃ  
vattabbe.

Nanu rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti  
rūpaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ  
vipariṇāmadhammanti ? Āmantā. Hañci  
rūpaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ  
vipariṇāmadhammaṃ, no ca vata re  
vattabbe— “rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatī”ti.

Nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahatīti  
nibbānaṃ niccaṃ dhuvāṃ sassataṃ  
avipariṇāmadhammanti ? Āmantā. Rūpaṃ  
rūpabhāvaṃ na jahatīti , rūpaṃ niccaṃ  
dhuvāṃ sassataṃ avipariṇāmadhammanti ?  
Na hevaṃ vattabbe ...pe...

rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatī rūpaṃ  
aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ  
vipariṇāmadhammanti ? Āmantā.  
Nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahatī  
nibbānaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ  
vipariṇāmadhammanti ? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe....

#### 第 I. 論

I. 色不捨棄色性是嗎？(他) 是！

II. 色〔論色性〕即常住、堅固、恆常、不變易法是嗎？(他) 否！

∴ 「色」和「常住、堅固等性」有自相矛盾，因此色不捨棄色性不能成立。

<sup>244</sup> [ P.T.S. ] Kvu. pp. 120~121 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 133~134。

## 第 II. 論

- I. 色會捨棄色性，所以它非常住、非堅固、非恆常、變易法是嗎？（他）是！
  - II. 若色非常住、堅固、恆常、不變易法，就不應該接受色不捨棄色性。
- ∴ 「色不捨棄色性」有自相矛盾，是不能成立的。

## 第 III. 論 順論

- I. 涅槃不捨棄涅槃性，涅槃是常住、堅固、恆常、不變易法是嗎？（他）是！
  - II. 色不捨棄色性，色是常住、堅固、恆常、不變易法是嗎？（他）否！
- ∴ 「色不捨棄色性」有自相矛盾，是不能成立的。

## 第 IV. 論 返論

- I. 色不捨棄色性，色是非常住、非堅固、非恆常、變易法是嗎？（他）是！
  - II. 涅槃不捨棄涅槃性，涅槃是非常住、非堅固、非恆常、變易法是嗎？（他）否！
- ∴ 「涅槃不捨棄涅槃性」有自相矛盾，是不能成立的。

在此爭論中，重點仍然放在「色不捨棄色性」，但另加上「涅槃性」作對照。這類情況，若以上述辯論來看，有部也把涅槃看成“常住、堅固、恆常、不變易法”，符合「一切有」一樣，這點與律藏等部巴利系，有重大的排斥，因涅槃是否定常住、自我等等，如經文描述：「諸行無常、苦、無我、有為〔Saṅkhata〕也，亦決定涅槃、施設、無我。」<sup>245</sup>對於此段巴利的解釋，律藏註解書《猶豫排除》（Vimativinodanī-ṭīkā）說明為『“言定涅槃”〔解釋為〕：言有補特伽羅等定，是依世俗諦「有為法」而決定，因以勝義諦是非實有的，〔所以〕不應該說有兩性即：「無常性、苦性」，其指以「生、滅」而舉行的，但該說為「無我」因離開「我性」，其定於作者和受者〔的行相〕。所以此「言定」以及「涅槃」，〔兩個都〕是有以相同的「無為法」而決定為「無我」的。』<sup>246</sup>

總結：無論「涅槃」還是「言定」都是無為法，且兩個都是「無我」，

<sup>245</sup> 〔P.T.S.〕 Vin.V. p.86；〔NAN.〕《附隨》，〈等起攝頌〉，冊5，頁137。〔C.S.〕：Aniccā sabbe saṅkhārā, dukkhānattā ca saṅhatā.Nibbānañceva paññatti, anattā iti nicchayā.

<sup>246</sup> 〔C.S.〕 Pāliyam nibbānañceva paññattīti ettha yasmā saṅhatadhamme upādāya paññattā sammutisaccabhūta puggalādipaññatti paramatthato avijjamānattā uppattivināsayuttavattudhammaniyatena aniccadukkhalakkhaṇadvayena yuttāti vattum ayuttā, kārakavedakādirūpena pana parikkappitena attasabhāvena virahitattā “anattā”ti vattum yuttā. Tasmā ayaṃ paññattipi asaṅhatattasāmaññato vatthubhūtena nibbānena saha “anattā itī nicchayā”ti vuttā. Avijjamānāpi hi sammuti kenaci paccayena akatattā asaṅhatā evāti.

並以「世俗諦」和「勝義諦」來分說。但有部卻不這麼認為，無論「世俗諦」或者「勝義諦」兩個都是實有的。

## 五、時間對照 (Kālasamsandanā)〔五〕

I. (自)過去是有，過去是過去之性不棄耶？(他)然。(自)未來是有，未來是未來之性不棄耶？(他)實不應如是言。(自)過去是有，過去是過去之性不棄耶？(他)然。(自)現在是有，現在是現在性不棄耶？(他)實不應如是言。

II. (自)未來是有，未來乃未來之性不棄耶？(他)然。(自)過去是有，過去乃過去之性不棄耶？(他)實不應如是言。(自)現在是有，現在乃現在之性不棄耶？(他)然。(自)過去是有，過去乃過去之性不棄耶？(他)實不應如是言。

III. (自)過去是有，過去乃過去之性不棄耶？(他)然。(自)過去是常、堅固、恆常、不變易法耶？(他)實不應如是言。(自)過去即是無常、非堅固、非恆常、變易法耶？(他)然。(自)若「過去是無常、非堅固、非恆常、變易法者」，實汝！不應言：「過去是有，過去乃過去之性不棄」。

IV. (自)涅槃是有，涅槃乃涅槃之性不棄，涅槃是常住、堅固、

〔C.S.〕 Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti ? Āmantā. Anāgataṃ atthi anāgataṃ anāgatabhāvaṃ na jahatīti ? Na hevaṃ vattabbe. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti ? Āmantā. Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ paccuppannabhāvaṃ na jahatīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

Anāgataṃ atthi anāgataṃ anāgatabhāvaṃ jahatīti, ? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ jahatīti, ? Na hevaṃ vattabbe ...pe.... Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ paccuppannabhāvaṃ jahatīti, ? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ jahatīti, ? Na hevaṃ vattabbe.

Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti ? Āmantā. Atītaṃ niccaṃ dhuvaṃ sassataṃ avipariṇāmadhammanti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe... nanu atītaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ vipariṇāmadhammanti ? Āmantā. Hañci atītaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ vipariṇāmadhammaṃ, no ca vata re vattabbe— “atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatī”ti.

Nibbānaṃ atthi nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahatīti nibbānaṃ

恆常、不變易法耶？（他）然。（自）過去是有，過去乃過去之性不棄，過去即是常住、堅固、恆常、不變易法耶？（他）實不應如是言。

V.（自）過去是有，過去乃過去之性不捨，過去是無常、非堅固、非恆常、變易法耶？（他）然。（自）涅槃是有，涅槃乃涅槃之性不棄，涅槃即是無常、非堅固、非恆常、變易法耶？（他）實不應如是言。<sup>247</sup>

niccam dhuvam sassatam  
avipariṇāmadhammanti Āmantā. Atītam  
atthi atītam atītabhāvaṃ na jahatīti atītam  
niccam dhuvam sassatam  
avipariṇāmadhammanti ? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe....

Atītam atthi atītam atītabhāvaṃ na  
jahati atītam aniccam adhuvam asassatam  
vipariṇāmadhammanti ? Āmantā.  
Nibbānaṃ atthi nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ  
na jahati nibbānaṃ aniccam adhuvam  
asassatam vipariṇāmadhammanti ? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe....

從此論點開始，有部被上座部批判有關「過去有」、「未來有」、「現在有」，以不同的時間分開而辯，從第 I. 論「過去有」佛音解釋為：「〔有部〕被問“過去不捨棄過去性嗎”認為：若捨棄了未來或現在，〔過去〕才有，所以就接受。（他）被問“未來不捨棄未來性嗎”認為：若捨棄了未來，就不能完成現在性，所以就否定。現在的問題，也否定〔因怕〕錯無法達到過去性。順論的問題內涵也該知如此〔一樣〕。」<sup>248</sup>簡言之，以上座部所批判「三時實有」，當成就「過去有」，不能認為未來也有、現在也有，三個都同時存在一起，這是有矛盾的。所以當被問：

〔1.〕「過去有（果），過去是不會捨棄過去之性（因）是嗎？有部有接受因為自己主張「過去有」的觀點，但是當把「未來有」取來跟「過去有」比對，不能說未來不捨棄自性，因為要完成「過去有」的話，必定捨棄未來和現在。所以當被問未來不用捨棄未來性嗎？有部才答否定。

〔2.〕「未來有」（果），未來是不會捨棄未來之性（因）是嗎？有部否定，因為一定要先捨棄未來，不然怎麼會成就「現在」。

<sup>247</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 121~122；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 134~135。

<sup>248</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.45： **Atītam atītabhāvaṃ na jahatīti** puṭṭho yadi jaheyya, anāgataṃ vā paccuppannaṃ vā siyā ti maññaṃāno paṭijānāti. **Anāgataṃ anāgatabhāvaṃ na jahatīti** puṭṭho pana yadi na jaheyya, anāgataṃ ev'assa paccuppannabhāvaṃ na pāpuṇeyyā ti maññaṃāno paṭikkhipati. Paccuppannapañhe pi atītabhāvaṃ anāpajjanadoso siyā ti paṭikkhipati. Anulomapañhesu pi iminā nayena attho vedītabbo.

〔3.〕「現在有」也一樣，如果不捨棄現在性，怎麼會成爲「過去有」這三時實有，都有其自相矛盾存在。

總之，如果三時真實有的話，畢竟三段時間都不會捨棄自己自性的，但實際上要先放棄兩個才成就一個時段，不能只依靠一個時段就可成就三個實有。有部主張「三時實有」或北傳的說法「三世實有」是有如此矛盾點，此作爲早期上座部對有部的批判，而後來有部理論如何演變，這超過本論文範圍所要探討。往下論點，（自）批判（他）由五蘊在三時實有，進行方式和前面一樣重複。

#### 第四節 言淨論 (Vacanasodhanā)

「言淨論」(Vacanasodhanā)，Vacana(話、言)+ Sodhana(洗淨、淨化)。「言淨論」此論，（自）把之前所談歸納並作進一步更緊密的批判，主要內容是「時間」和「有」之間的關係，不該把它們歸爲一塊。（自）從「時和有」、「有和時」，以及「時和時」之間作考察，到底哪個先有，後有，還是三時通通都有，怎麼安排順序？（自）透過順論和返論把三時和存有的變動反覆推問，反駁有部的「三時實有」，以下問答：

##### 一、言淨論 (Vacanasodhanā) 〔一〕

I. (自) 過去者乃非有耶？(他) 然。(自) 若「過去者乃非有」，言「過去是有」即是錯誤。更若「非過去者是有」，而為「過去是有」即是錯誤。

II. (自) 未來者非有耶？(他) 然。(自) 若「未來者非有」，而為「未來是有」即是錯誤。更若「非未來者是有」，而為「未來是有」即是錯誤。<sup>249</sup>

〔 C.S. 〕 Atītaṃ nvatthīti ?  
Āmantā. Hañci atītaṃ nvatthi, atītaṃ  
atthīti micchā. Hañci vā pana  
atthi nvātītaṃ, atthi atītanti  
micchā.

Anāgataṃ nvatthīti ? Āmantā.  
Hañci anāgataṃ nvatthi, anāgataṃ  
atthīti micchā. Hañci vā pana atthi  
nvānāgataṃ, atthi anāgatanti micchā.

<sup>249</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 125；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 138。

### 第 I. 論 返論

- I. 過去非有是嗎？〔A~B〕（他）是！
- II. 若「過去」非「有」的話（atītaṃ nvatthi）〔A~B〕，  
主張：「過去有」(atītaṃ atthi) 〔A ⊃ B〕是錯。  
而且，若「有」非「過去」(atthi nvātītaṃ) 〔B~A〕的話，  
主張：「有是過去」(atthi atītaṃ) 〔B ⊃ A〕也錯。

### 第 II. 論 返論

- I. 未來非有是嗎？〔A~B〕（他）是！
- II. 若「未來」非「有」的話（anāgataṃ nvatthi）〔A~B〕，  
主張：「未來有」(anāgataṃ atthīti) 〔A ⊃ B〕是錯。  
而且，若「有」非「未來」(atthi nvānāgataṃ) 〔B~A〕的話，  
主張：「有是未來」(atthi anāgataṃ) 〔B ⊃ A〕也錯。

佛音的解釋是：若過去非有，「過去」也好，「有」也好都錯<sup>250</sup>。值得注意的是，從前面討論過（自）以肯定來推問，例如：過去是有嗎？這裡的「言淨論」開始從否定提問，例如：過去非有嗎？兩個有部都答為是。筆者的解讀是，第一個問題可以容易理解，因為有部本身就主張過去有，但為何接受過去非有，這可能是有部認為「有」不只定於過去，而未來和現在也應該定為「有」，所以被問及過去是否非有時，只定在過去單獨（前有提到時間會被捨棄），而不是三時全部，因此（他）才答為「是」。這問題在第五章會更清楚有部的主張認為「有」包含「過去」和「非過去」〔見：第五章：句淨之論〕。以上論點分析為，第 I 論，若接受「過去」非「有」的話，那麼主張「過去有」就錯了；相反的，如果接受了「過去」非「有」，那麼，也應該接受「有」非「過去」，所以接下來（自）才用返論繼續批判，若「有」非「過去」的話，主張「有是過去」就更加離譜。第 II 論，外來論點也是一樣。

<sup>250</sup> 〔P.T.S.〕 KvuA. pp. 45~46 : Tattha hañci atītaṃ nvatthīti yadi atītaṃ no atthīti attho. **Atītaṃ atthīti micchā** ti atītaṃ ca taṃ atthi cā ti micchā eva.

## 二、言淨論 (Vacanasodhanā) [ 二 ]

I. (自) 未來之終而為現在耶？  
(他) 然。(自) 同未來者即是現在耶？(他) 實不應如是言。

II. (自) 同未來者即是現在耶？  
(他) 然。(自) 有之終而有者又有終而有耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

III. (自) 有之終而有者又有終而有耶？(他) 然。(自) 無有終而非有者又有無終而非有耶？(他) 實不應如是言...乃至...。<sup>251</sup>

[ C.S. ] Anāgataṃ hutvā paccuppannaṃ hotīti? Āmantā. Taññeva anāgataṃ taṃ paccuppannanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

taññeva anāgataṃ taṃ paccuppannanti? Āmantā. Hutvā hoti hutvā hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

hutvā hoti hutvā hotīti? Āmantā. Na hutvā na hoti na hutvā na hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論 分→合

- I. (存有者) 先有未來再有現在是嗎？〔A→B〕(他) 是！
- II. 未來和現在是同一嗎？〔AB〕(他) 否！

### 第 II. 論 合→分

- I. 未來和現在是同一嗎？〔AB〕(他) 是！
- II. (存有者) 有(未來)再有(現在)〔A→B〕，有(現在)再有(未來)〔B→A〕嗎？(他) 否！

### 第 III. 論 順→返

- I. (存有者) 有(未來)再有(現在)〔A→B〕，有(現在)再有(未來)〔B→A〕是嗎？(他) 是！
- II. (存有者) 無有(未來)再無有(現在)〔~A〕→〔~B〕，無有(現在)再無有(未來)〔~B〕→〔~A〕嗎？(他) 否！

以上論點分析，在第 I 論(存有者)先有未來再轉成現在是不是？(他) 答是，一但被問及，未來和現在是同一嗎？(他) 就否定。為何否定？佛音解釋為：「(他說) 否定因為時間不同階段，在未來時無有現在性存在」

<sup>251</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 125; [NAN.] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 138。

<sup>252</sup>。所以才答為「否」。但是第 II 論（他）接受未來和現在同一，為何接受？佛音解釋道：「第二個問題（他說）接受因為（認為）未來已經先有了，再有現在呈現出來」<sup>253</sup>筆者的解讀是，第 II 論（自）先問：「未來」和「現在」是同一嗎？（他）答是，接著（他）被問：先有（未來）再有（現在），而且也可以先有（現在）再有（未來）是嗎？（因為兩者它們是同一的，所以無論哪一個先後都一樣）但（他）答否。所以兩個答案自相矛盾。在第 III 論：存有者先有（未來）再有（現在），也可以先有（現在）再有（未來）嗎？（他）答是。再來（自）用否定問；無有（未來）再無有（現在），無有（現在）再無有（未來）是嗎？（他）答否。這兩個答案也（他）自相矛盾，因從「有」或「無有」也應該排序如上一般，然而答案卻出現相對情形。

印度的思考邏輯與我們現代人思考不太一樣，經典常常出現，一般先提過去、未來，最後是現在（Atītānāgatapaccuppanna），而我們現在人的思考次第則是過去、現在、未來。在以「三時實有」三時排序則更形顛倒，往下將探討，先有未來、現在、最後是過去的此類想法，可能是站在三時同一的立場。簡言之，若以「過去」考察「已有」的話，不可能說「現有」或「未有」；以「現在」考察「現有」的話，也不可能說「已有」或「未有」；以「未來」考察「未有」的話，更不可能說「現有」或「已有」。

### 三、言淨論 (Vacanasodhanā) 〔三〕

<p>I. (自) 現在之終而為過去耶？          (他) 然。(自) 同現在者即是過去耶？又 (他) 實不應如是言。</p>	<p>〔 C.S. 〕 Paccuppannaṃ hutvā          atītaṃ hotīti ? Āmantā. Taññeva          paccuppannaṃ taṃ atītanti ? Na          hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
<p>II. (自) 同現在者即是過去耶？          (他) 然。(自) 有之終而有者有終</p>	<p>taññeva paccuppannaṃ taṃ</p>

<sup>252</sup> 〔 P.T.S. 〕 KvuA. p.46: **Tañ he'va anāgataṃ taṃ paccuppannaṃ** ti puṭṭho anāgatakkhaṇeyev' assa paccuppannatāya abhāvaṃ sandhāya kālanānattena paṭikkhipati.

<sup>253</sup> 〔 P.T.S. 〕 KvuA. p.46: Dutiyāṃ puṭṭho yaṃ uppādato pubbe anāgataṃ ahoṣi, tassa uppannakāle paccuppannattā paṭijānāti.

<sup>254</sup> 〔 P.T.S. 〕 Kvu. pp. 125~126; 〔 NAN. 〕 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 139。

而有耶？（他）實不應如是言。

III.（自）有之終而有者又有終而有耶？（他）然。（自）無有終而非有者又有無終而非有耶？（他）實不應如是言。<sup>254</sup>

atītanti ? Āmantā Hutvā hoti  
hutvā hotīti ? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...  
hutvā hoti hutvā hotīti ? Āmantā.  
Na hutvā na hoti na hutvā na hotīti ?  
Na hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論 分→合

- I.（存有者）有現在再有過去是嗎？〔A → B〕（他）是！
- II. 現在和過去是同一嗎？〔AB〕（他）否！

### 第 II. 論 合→分

- I. 現在和過去是同一嗎？〔AB〕（他）是！
- II.（存有者）有（現在）再有（過去）〔A → B〕，  
有（過去）再有（現在）〔B → A〕嗎？（他）否！

### 第 III. 論 順→返

- I.（存有者）有（現在）再有（過去）〔A → B〕，  
有（過去）再有（現在）〔B → A〕嗎？（他）是！
- II.（存有者）無有（現在）再無有（過去）〔~A〕→〔~B〕，  
無有（過去）再無有（現在）〔~B〕→〔~A〕嗎？（他）否！

此論也跟上段談過的一樣，值得注意的是，若認為同一，無論過去、未來、或現在，哪個先後都屬一，因為是同一。但是這樣的先後次序就導致了同一不能成立，因為同一和先後是有矛盾的，在辯論中我們能看見有部接受同一，又接受三時的先後，所以在被問及先後和同一時就產生了自相矛盾的答案。

## 四、言淨論 (Vacanasodhanā)〔四〕

I.（自）未來之終而為現在，現在之終而為過去耶？（他）然。（自）同未來者即是現在，同者即是過去

〔 C.S. 〕 Anāgataṃ hutvā  
paccuppannaṃ hoti, paccuppannaṃ  
hutvā atītaṃ hotīti ? Āmantā.

耶？（他）實不應如是言。

II.（自）同未來者即是現在，同者即是過去耶？（他）然。（自）有之終而有者又有終而有耶？（他）實不應如是言...乃至...。

III.（自）有之終而有者又有終而有耶？（他）然。（自）有無終而非有者又無有終而非有耶？（他）實不應如是言...乃至...<sup>255</sup>

Taññeva anāgataṃ taṃ paccuppannaṃ  
taṃ atītanti ? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

taññeva anāgataṃ taṃ  
paccuppannaṃ taṃ atītanti ? Āmantā.

Hutvā hoti hutvā hotīti ? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

hutvā hoti hutvā hotīti ?  
Āmantā. Na hutvā na hoti na hutvā  
na hotīti ? Na hevaṃ vattabbe.

### 第 I. 論 分→合

- I.（存有者）有未來再有現在，有現在再有過去是嗎？〔A→B→C〕（他）是！  
II. 未來、現在、過去是同一嗎？〔ABC〕（他）否！

### 第 II. 論 合→分

- I. 未來、現在、過去是同一嗎？〔ABC〕（他）是！  
II.（存有者）有（未來）再有（現在、過去）〔A〕→〔B、C〕，  
有（現在、過去）再有（未來）〔B、C〕→〔A〕嗎？（他）否！

### 第 III. 論 順→返

- I.（存有者）有（未來）再有（現在、過去）〔A〕→〔B、C〕，  
有（現在、過去）再有（未來）〔B、C〕→〔A〕嗎？（他）是！  
II.（存有者）無有（未來）再無有（現在、過去）〔~A〕→〔~B、~C〕，  
無有（現在、過去）再無有（未來）〔~B、~C〕→〔~A〕嗎？（他）否！

前兩個討論〔見：言淨論二、三〕只針對兩個時間，但這裡是針對「三時」，方法上如出一轍。第 I 論（自）把三時分開來問：先有「未來」再有「現在」，有「現在」再有「過去」是嗎？（他）答是。再來（自）把時間合起來問：未來、現在、過去是同一嗎？（他）答否。有部接受分但是不接受合，此有矛盾。但第 II 論（自）把三時合起來問：未來、現在、過去是同一嗎？（他）

<sup>255</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 126；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 139。

答是，接受三時是同一的，接著（自）分開問（他）就答否，這又有矛盾。因爲上一論接受分不接受合，但第 II 論卻接受合不接受分。第 III 論（他）接受（存有者）有未來→往現在→往過去，或從有現在→往過去→往未來皆可，但不接受（存有者）無有從未來→往現在→往過去，或從現在→往過去→往未來。

此論，主要被（自）批判是若接受「三時實有」以「有者」部份在三時中無論從哪方面開始都是同一的無差異，但（他）開始接受了（自）把三時分開先、後，這樣就違反了同一，而且接受同一就要被檢查證明同一性，無論三時中從哪方面開始就是同一，如此被推問五論從有→無，分→合，合→分，順→返，返→順（他）都自相矛盾的答案。

## 第五節 過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādīkathā)

「過去眼色等論」(Atītacakkhurūpādīkathā)，Atīta(過去)+Cakkhu(眼睛)+Rūpa(色)Ādi(等等)Kathā(話、言、論)。在「過去眼色等論」，主要以考察「十二處」爲內容，其可算爲存有者，有部認爲在三時中「十二處」都存在的。上座部批判的方式跟前面所談一樣，考察「十二處」在過去、未來、現在。因爲它位於不同時序階段，不能互相替代，有部如何證明它存在，以下經文：

### 一、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādīkathā)〔一〕

I. (自) 過去之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有耶？(他) 然。  
(自) 依過去之眼而見過去之色耶？  
(他) 實不應如是言。

II. (自) 過去之耳是有、聲有、耳識有、虛空有、作意有耶？(他) 然。(自) 依過去之耳聞過去之聲耶？

〔C.S.〕 Atītaṃ cakkhuṃ atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthīti ? Āmantā. Atītena cakkhunā atītaṃ rūpaṃ passatīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

atītaṃ sotaṃ atthi saddā atthi sotavīññāṇaṃ atthi ākāso atthi manasikāro atthīti ? Āmantā. Atītena sotena atītaṃ saddaṃ suṇātīti ? Na hevaṃ

(他) 實不應如是而言。

III. (自) 過去之鼻是有、香有、鼻識有、風有、作意有耶？(他) 然。

(自) 依過去之鼻而嗅過去之香耶？

(他) 實不應如是言。

IV. (自) 過去之舌是有、味有、舌識有、水有、作意有耶？(他) 然。

(自) 依過去之舌而味過去之味耶？

(他) 實不應如是言。

V. (自) 過去之身是有、觸有、身識有、地有、作意有耶？(他) 然。

(自) 依過去之身而觸過去之觸耶？

(他) 實不應如是言。

VI. (自) 過去之意是有、法有、意識有、所依有、作意有耶？(他) 然。(自) 依過去之意而知過去之法耶？(他) 實不應如是言。<sup>256</sup>

vattabbe ...pe...

atītaṃ ghānaṃ atthi gandhā atthi  
ghānaviññānaṃ atthi vāyo atthi  
manasikāro atthīti ? Āmantā. Atītena  
ghānena atītaṃ gandhaṃ ghāyatīti ? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe...

atītā jivhā atthi rasā atthi  
jivhāviññānaṃ atthi āpo atthi manasikāro  
atthīti ? Āmantā Atītāya jivhāya atītaṃ  
rasaṃ sāyatīti ? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

atīto kāyo atthi phoṭṭhabbā atthi  
kāyaviññānaṃ atthi pathavī atthi  
manasikāro atthīti ? Āmantā. Atītena  
kāyena atītaṃ phoṭṭhabbaṃ phusatīti ? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe...

atīto mano atthi dhammā atthi  
manoviññānaṃ atthi vatthuraṃ atthi  
manasikāro atthīti ? Āmantā. Atītena  
manena atītaṃ dhammaṃ vijānātīti ? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論

I. 過去之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有是嗎？(他) 是！

II. 依「過去眼」(能) 看見 (Passati 指於現在見)「過去色」嗎？(他) 否！

■ 有部主張「過去眼有」=「過去色有等」〔A ⊃ B〕

■ 上座部批判「過去眼有」≠「過去色有」〔A ~ B〕

■ 因為不能用過去眼看過去色

∴ 所以「過去眼有等言」不能成立。

### 第 II. 論

I. 過去之耳是有、聲有、耳識有、虛空有、作意有是嗎？(他) 是！

II. 依「過去耳」(能) 聞 (Suṇāti 指於現在聞)「過去聲」嗎？(他) 否！

■ 有部主張「過去耳有」=「過去聲有等」〔A ⊃ B〕

■ 上座部批判「過去耳有」≠「過去聲有等」〔A ~ B〕

<sup>256</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 126~127；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 139~140。

- 因為不能用過去耳聞過去聲

∴ 所以「過去耳有等言」不能成立。

### 第 III. 論

- I. 過去之鼻是有、香有、鼻識有、風有、作意有是嗎？（他）是！
- II. 依「過去鼻」（能）嗅（Ghāyati 指於現在嗅）「過去嗅」嗎？（他）否！
  - 有部主張「過去鼻有」=「過去嗅有等」〔A ⊃ B〕
  - 上座部批判「過去鼻有」≠「過去嗅有等」〔A ~ B〕
  - 因為不能用過去鼻嗅過去嗅

∴ 所以「過去鼻有等言」不能成立。

### 第 IV. 論

- I. 過去之舌是有、味有、舌識有、水有、作意有是嗎？（他）是！
- II. 依「過去舌」（能）味（Sāyati 指於現在味）「過去味」嗎？（他）否！
  - 有部主張「過去舌有」=「過去味有等」〔A ⊃ B〕
  - 上座部批判「過去舌有」≠「過去味有等」〔A ~ B〕
  - 因為不能用過去舌嚐過去味

∴ 所以「過去舌有等言」不能成立。

### 第 V. 論

- I. 過去之身是有、觸有、身識有、地有、作意有是嗎？（他）是！
- II. 依「過去身」（能）觸（Phusati 指於現在觸）「過去觸」嗎？（他）否！
  - 有部主張「過去身有」=「過去觸有等」〔A ⊃ B〕
  - 上座部批判「過去身有」≠「過去觸有等」〔A ~ B〕
  - 因為不能用過去身觸過去觸

∴ 所以「過去身有等言」不能成立。

### 第 VI. 論

- I. 過去之意是有、法有、意識有、所依有、作意有是嗎？（他）是！
- II. 依「過去意」（能）意（Vijānāti 指於現在意）「過去法」嗎？（他）否！
  - 有部主張「過去意有」=「過去法有等」〔A ⊃ B〕
  - 上座部批判「過去意有」≠「過去法有等」〔A ~ B〕
  - 因為不能用過去意想過去法

∴ 所以「過去意有等言」不能成立。

## 二、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādīkathā)〔二〕

I. (自) 未來之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有耶？(他) 然。(自) 依未來之眼而見未來之色耶？(他) 實不應如是言。<sup>257</sup>

〔C.S.〕 Anāgataṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuviññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Anāgatena cakkhunā anāgataṃ rūpaṃ passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

### 第 I. 論

- I. 未來之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有是嗎？(他) 是！  
 II. 依「未來眼」(能) 看見 (Passati 指於現在見)「未來色」嗎？(他) 否！
- 有部主張「未來眼有」=「未來色有等」〔A ⊃ B〕
  - 上座部批判「未來眼有」≠「未來色有等」〔A ~ B〕
  - 因為不能用未來眼看未來色
- ∴ 所以「未來眼有等言」不能成立。以下依序，論及耳、鼻、舌、身、意。

### 「十二處」

過去十二處	現在時十二處	未來十二處
眼 ↔ 色	眼 ↔ 色	眼 ↔ 色
耳 ↔ 聲	耳 ↔ 聲	耳 ↔ 聲
鼻 ↔ 香	鼻 ↔ 香	鼻 ↔ 香
舌 ↔ 味	舌 ↔ 味	舌 ↔ 味
身 ↔ 觸	身 ↔ 觸	身 ↔ 觸
意 ↔ 法	意 ↔ 法	意 ↔ 法

以有部主張「十二處」在三時都同一存有的話，上座部的批判是若如此真實，就可以用過去眼看見過去色，或者未來眼看見未來色等等。從實際上考察，卻不符合理論，因為時間超過了，或者未來到，若站在現在的立場考察兩邊不可能成立。因此，以「三時實有」來證明的話，過去眼和過去色就存在未來時，而且未來眼和未來色也存在過去時等等，這種情況下，更形矛盾。

<sup>257</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 127；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 140。

### 三、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā) [ 三 ]

順論

I. (自) 現在之眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在之眼而見現在之色耶？(他) 然。(自) 過去之眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依過去之眼而見過去之色耶？(他) 實不應如是言。<sup>258</sup>

[ C.S. ] Paccuppannaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, paccuppanna cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti ? Āmantā. Atītaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, atītena cakkhunā atītaṃ rūpaṃ passatīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

#### 第 I. 論

- I. 現在眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在眼（能）看見現在色嗎？〔A ⊃ B〕（他）是！
- II. 過去眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依過去眼（能）看見過去色嗎？〔C ⊃ D〕（他）否！
- 若現在眼能看見現在色〔A ⊃ B〕
  - 則過去眼也應該看見過去色〔C ⊃ D〕
  - 但現在眼能看見現在色〔A ⊃ B〕，過去眼卻無看見過去色〔C ~ D〕
- ∴ 所以「現在眼有等言」和「過去眼有等言」自相矛盾。往下亦論及耳、鼻、舌、身、意。

上座部用時間對比來質問有部，如上，若現在眼能看見現在色的話，也應該接受過去眼能看見過去色（以三時實有，三時同一為判準）但（他）在第二回答就拒絕，因為實際上不能看見，其他耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。

### 四、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādikathā) [ 四 ]

順論

I. (自) 現在之眼是有、色有、眼

[ C.S. ] Paccuppannaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi

<sup>258</sup> [ P.T.S. ] Kvu. p. 128 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 141。

識有、明有、作意有，依現在之眼而見現在之色耶？（他）然。（自）未來之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有，依未來之眼而見未來之色耶？（他）實不應如是言。<sup>259</sup>

manasikāro atthi, paccuppanna cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti? Āmantā. Anāgataṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, anāgataṃ cakkhunā anāgataṃ rūpaṃ passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

### 第 I. 論

- I. 現在眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在眼（能）看見現在色嗎？〔A ⊃ B〕（他）是！
- II. 未來眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依過去眼（能）看見未來色嗎？〔C ⊃ D〕（他）否！

- 若現在眼能看見現在色〔A ⊃ B〕
- 則未來眼也應該看見未來色〔C ⊃ D〕
- 但現在眼能看見現在色〔A ⊃ B〕，未來眼卻無看見未來色〔C~D〕

∴ 所以「現在眼有等言」和「未來眼有等言」自相矛盾。以下論及耳、鼻、舌、身、意，同上所示。此論點也跟前面論過一樣，差異在於以現在和未來進行對比。

## 五、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādīkathā) 〔五〕

從返論針對前面第三論批判

I. (自) 過去之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有，依過去之眼而不見過去之色耶？（他）然。（自）現在之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在之眼而不見現在之色耶？（他）實不應如是言。<sup>260</sup>

〔C.S.〕 Atītaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca atītaṃ cakkhunā atītaṃ rūpaṃ passatīti? Āmantā. Paccuppannaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca paccuppanna cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

<sup>259</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 128；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 141。

<sup>260</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 129；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 141~142。

## 第 I. 論

- I. 過去眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依過去眼無法看見過去色嗎？  
〔A ~ B〕（他）是！
- II. 現在眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在眼無法看見現在色嗎？  
〔C ~ D〕（他）否！
- 若過去眼無看見過去色〔A ~ B〕
  - 則現在眼也應該無看見現在色〔C ~ D〕
  - 但過去眼無看見過去色〔A ~ B〕，現在眼卻看見現在色〔C ⊃ D〕
- ∴ 所以「過去眼有等言」和「現在眼有等言」自相矛盾。以下論及耳、鼻、舌、身、意亦同。

上面的問答是針對前面第三論，（自）用返論問，因為（他）在第三認為過去眼有，但實情卻是沒辦法用過去眼看見過去色，所以（自）用它的結果反問：過去眼有但是不能用它見過去色是嗎？（他）答是，那麼現在眼有也一樣是不能見現在色是不是？（他）答否，因為實際上是看見的。因此，接受過去眼無法看見過去色，也應該接受現在眼也無法看見現在色，因為它們都在三時同一存在，能看見就一起看見，無法看見就同時無法看見，結果（他）兩個答案自相矛盾。

## 六、過去眼色等論 (Atītacakkhurūpādīkathā)〔六〕

此返論針對前面第四論批判

I.（自）未來之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有，依未來之眼而不見未來之色耶？（他）然。  
（自）現在之眼是有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在之眼而不見現在之色耶？（他）實不應如是言。<sup>261</sup>

〔C.S.〕 Anāgataṃ cakkhuṃ atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca anāgatena cakkhunā anāgataṃ rūpaṃ passatīti? Āmantā. Paccuppannaṃ cakkhuṃ atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca paccuppannena cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

<sup>261</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 129；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 142。

## 第 I. 論

- I. 未來眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依未來眼無法看見未來色嗎？  
〔A ~ B〕（他）是！
- II. 現在眼有、色有、眼識有、明有、作意有，依現在眼無法看見現在色嗎？  
〔C ~ D〕（他）否！
- 若未來眼無看見未來色〔A ~ B〕
  - 則現在眼也應該無看見現在色〔C ~ D〕
  - 但未來眼無看見未來色〔A ~ B〕，現在眼卻看見現在色〔C ⊃ D〕
- ∴ 所以「未來眼有等言」和「現在眼有等言」自相矛盾。往下論及耳、鼻、舌、身、意亦同。此論點針對第論，內容與上第五論一樣進行批判。

## 第六節 過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)

「過去明智等論」(Atītañāṇādikathā)，Atīta(過去)+ Ñāṇa(明智)+ Ādi(等等)+ Kathā(話、言、論)。在「過去明智等論」的問答，進行方法與第五節相近，差異在於論點內容，此問答重點放在「四聖諦」的明智(Ñāṇa)等論，有部認為它和「十二處」也一樣存在三時，為何要討論「四聖諦」與「一切」的關係？這要回到初期佛教「四聖諦」也被視為「一切」<sup>262</sup>談起。在這裡的論點，與初期佛教的思想關係密切。

### 一、過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)〔一〕

I. (自)過去之智是有耶？(他)然。(自)依其智而為智之所作耶？(他)實不應如是言。

II. (自)依其智而為智之所作耶？(他)然。(自)依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道耶？(他)實不應如是言。

〔C.S.〕 Atītaṃ ñāṇaṃ atthīti ?  
Āmantā. Tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...  
tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti  
Āmantā. Tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti,  
samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ  
sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe....

<sup>262</sup> 〔P.T.S.〕 S.IV., p.29.

III. (自) 未來之智是有耶? (他) 然。(自) 依其智而為智之所作耶? (他) 實不應如是言。

IV. (自) 依其智而為智之所作耶? (他) 然。(自) 依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道耶? (他) 實不應如是言。<sup>263</sup>

Anāgataṃ ñāṇaṃ atthīti? Āmantā.  
Tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe...

tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti?  
Āmantā. Tena ñāṇena dukkhaṃ  
parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ  
sacchikaroti maggaṃ bhāvetīti? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論

- I. 過去智是有嗎? (Atītaṃ ñāṇaṃ + atthi) 「過去智」+ 「有」(他) 是!
- II. 依其智而為智所作嗎? 「過去智」+ 「為智所作」(Ñāṇakaraṇīyaṃ karoti 指於現在之所作)(他) 否!

- 有部的主張: 「過去智」= 「有」〔A ⊃ B〕
- 上座部的批判: 「過去智」≠ 「為智所作」〔A ~ B〕
- 如果「有」的話就能「為智所作」, 但「有」不等於「為智所作」

∴ 所以「過去智有」和「為智所作」自相矛盾。

### 第 II. 論: (針對第 I. 論返問)

- I. 依其智而為智所作嗎? 「過去智」+ 「為智所作」(他) 是!
- II. 依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎? (Dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāveti 全指於現在之用法)(他) 否!

- 有部的主張: 「過去智」+ 「為智所作」〔A ⊃ B〕
- 上座部的批判: 「過去智」≠ 「遍知苦、斷集、作證滅、修道」〔A ~ B〕
- 如果有「過去智為智所作」的話就能「遍知苦等作用」, 但以「過去智為智所作」不能「遍知苦等作用」

∴ 所以「過去智為智所作」和「遍知苦等作用」自相矛盾。

### 第 III. 論

- I. 未來智是有嗎? (Anāgataṃ ñāṇaṃ + atthi) 「未來智」+ 「有」(他) 是!
- II. 依其智而為智所作嗎? 「未來智」+ 「為智所作」(Ñāṇakaraṇīyaṃ karoti 指於現在之所作)(他) 否!

<sup>263</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 130; 〔NAN.〕《論事一》, 〈一切有論〉, 冊 61, 頁 142~143。

- 有部的主張：「未來智」=「有」〔A ⊃ B〕
- 上座部的批判：「未來智」≠「為智所作」〔A ~ B〕
- 如果「有」的話就能「為智所作」，但「有」不等於「為智所作」

∴ 所以「未來智有」和「為智所作」自相矛盾。

#### 第 IV. 論：(針對第 III. 論返問)

- I. 依其智而為智所作嗎？「未來智」+「為智所作」(他)是！
- II. 依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？(Dukkham parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodham sacchikaroti, maggaṃ bhāveti 全指於現在之用法)(他)否！

- 有部的主張：「未來智」+「為智所作」〔A ⊃ B〕
- 上座部的批判：「未來智」≠「遍知苦、斷集、作證滅、修道」〔A ~ B〕
- 如果有「遍知苦等作用」的話就能「遍知苦等作用」，但以「未來智為智所作」不能「遍知苦等作用」

∴ 所以「未來智有」和「遍知苦等作用」自相矛盾。

## 二、過去明智等論 (Atītañāṇādikathā)〔二〕

### 順論

I. (自) 現在之智是有，依其智而為智之所作耶？(他)然。(自)過去之智是有，依其智而為智之所作耶？(他)實不應如是言...乃至...

II. (自) 現在之智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道耶？(他)然。(自)過去之智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道耶？(他)實不應如是言...乃至...

III. (自) 現在之智是有，依其智而為智之所作耶？(他)然。(自)

〔 C.S. 〕 Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ? Āmantā. Atītaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Āmantā. Atītaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati,

nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ? Āmantā. Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, tena

未來之智是有，依其智而智之所作耶？（他）實不應如是言...乃至...。

IV.（自）現在之智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道耶？

（他）然。（自）未來之智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道耶？（他）實不應如是言...乃至...<sup>264</sup>

ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Āmantā Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論（順問）

I. 現在智是有，依其智而為智所作嗎？〔A ⊃ B〕（他）是！

II. 過去智是有，依其智而為智所作嗎？〔C ⊃ D〕（他）否！

- 若「現在智有」，而且能夠「依其智而為智所作」
- 則「過去智有」，也應該能夠「依其智而為智所作」
- 但「現在智有」能，「過去智有」不能

∴ 所以「現在智有」和「過去智有」自相矛盾。

### 第 II. 論（順問）

I. 現在智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？

〔A ⊃ B〕（他）是！

II. 過去智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？

〔C ⊃ D〕（他）否！

- 若「現在智有」，而且能夠「遍知苦等作用」
- 則「過去智有」，也應該能夠「遍知苦等作用」
- 但「現在智有」能，「過去智有」不能

∴ 所以「現在智有」和「過去智有」自相矛盾。

### 第 III. 論（順問）

I. 現在智是有，依其智而為智所作嗎？〔A ⊃ B〕（他）是！

II. 未來智是有，依其智而為智所作嗎？〔C ⊃ D〕（他）否！

- 若「現在智有」，而且能夠「依其智而為智所作」

<sup>264</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 130~131；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 143。

- 則「未來智有」，也應該能夠「依其智而為智所作」
- 但「現在智有」能，「未來智有」不能

∴ 所以「現在智有」和「未來智有」自相矛盾。

#### 第 IV. 論（順問）

I. 現在智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？

〔A ⊃ B〕（他）是！

II. 未來智是有，依其智而遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？

〔C ⊃ D〕（他）否！

- 若「現在智有」，而且能夠「遍知苦等作用」
- 則「未來智有」，也應該能夠「遍知苦等作用」
- 但「現在智有」能，「未來智有」不能

∴ 所以「現在智有」和「未來智有」自相矛盾。

### 三、過去明智等論 (Atītañāṇādikathā) 〔三〕

返論

I. (自) 過去之智是有，依其智而不為智之所作耶？(他)然。(自)現在之智是有，依其智而不為智之所作耶？(他)實不應如是言...乃至...。

II. (自) 過去之智是有，依其智而不遍知苦、不斷集、不作證滅、不修道耶？(他)然。(自)現在之智是有，依其智而不遍知苦、不斷集、不作證滅、不修道耶？(他)實不應如是言...乃至...

III. (自) 未來之智是有，依其智而不為智之所作耶？(他)然。(自)現在之智是有，依其智而不為智之所

〔C.S.〕 Atītaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ?  
 Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ?  
 Na hevaṃ vattabbe ...pe...

atītaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ?  
 Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ?  
 Na hevaṃ vattabbe ...pe....

Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ?  
 Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti ?  
 Na

作耶？（他）實不應如是言…乃至…。

IV.（自）未來之智是有，依其智而不遍知苦、不斷集、不作證滅、不修道耶？（他）然。（自）現在之智是有，依其智而不遍知苦、不斷集、不作證滅、不修道耶？（他）實不應如是言…乃至…<sup>265</sup>

hevaṃ vattabbe ...pe....

Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Āmantā Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti ? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論（針對二論 I. 返問）

- I. 過去智是有，依其智無法為智所作嗎？〔A ~ B〕（他）是！
- II. 現在智是有，依其智無法為智所作嗎？〔C ~ D〕（他）否！
- 若「過去智有」，無法「依其智而為智所作」
  - 則「現在智有」，也應該無法「依其智而為智所作」
  - 但「過去智有」不能，「現在智有」能
- ∴ 所以「過去智有」和「現在智有」自相矛盾。

### 第 II. 論（針對二論 II. 返問）

- I. 過去智是有，依其智無法遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？〔A ~ B〕（他）是！
- II. 現在智是有，依其智無法遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？〔C ~ D〕（他）否！
- 若「過去智有」，無法「遍知苦等作用」
  - 則「現在智有」，也應該無法「遍知苦等作用」
  - 「過去智有」不能，但「現在智有」能
- ∴ 所以「過去智有」和「現在智有」自相矛盾。

### 第 III. 論（針對二論 III. 返問）

- I. 未來智是有，依其智無法為智所作嗎？〔A ~ B〕（他）是！
- II. 現在智是有，依其智無法為智所作嗎？〔C ~ D〕（他）否！
- 若「未來智有」，無法「依其智而為智所作」
  - 則「現在智有」，也應該無法「依其智而為智所作」

<sup>265</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 131；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 143~144。

- 但「未來智有」不能，「現在智有」能
- ∴ 所以「未來智有」和「現在智有」自相矛盾。

#### 第 IV. 論（針對二論 IV.返問）

- I. 未來智是有，依其智無法遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？  
〔A ~ B〕（他）是！
- II. 現在智是有，依其智無法遍知苦、斷集、作證滅、修道嗎？  
〔C ~ D〕（他）否！
- 若「未來智有」，無法「遍知苦等作用」
  - 則「現在智有」，也應該無法「遍知苦等作用」
  - 但「未來智有」不能，「現在智有」能
- ∴ 所以「未來智有」和「現在智有」自相矛盾。

總之，雖然初期佛教將「四聖諦」視為「一切」需要依靠明智來作用，但初期佛教不像有部那樣主張存在三時。大體上，上座部對有部的批判，透過有部所主張「四聖諦」存在三時中同時存在，藉由變動考察，得出「過去智有」、「未來智有」、「現在智有」在三時同一存在都自相矛盾的結果。

## 第七節 結論

《論事》中的「一切有論」是「上座部」（自）對「說一切有部」（他）的批判。批判起點來自從有部主張「一切有」和「三時實有」，從南北傳文獻比對考察兩者觀點「一切有」南北傳文獻差異大雙方描述相反內容，在「三時實有」雙方文獻有相同記載。從「一切有論」上座部批判有部思想從「應理論」、「時間對照」等論，透過問答爭論中顯示有部思想有自相矛盾，例如：三時的互相替代、不捨棄性等論，有部所主張理論都有問題。

## 第五章 部派佛教《論事》批判「一切有論」〔二〕

此章上座部所批判有部主要內容有：一、「阿羅漢等論」，阿羅漢是否有煩惱？二、「過去手等論」，過去的動作若存在如何作用等？三、「過去蘊集等論」，在三時中共有十五蘊嗎？四、「句淨之論」，有部認為「有」包含「過去」和「非過去」等主張。五、「經證」，雙方引用經典證明，以及《論事》和其他觀點比對。

### 第一節 阿羅漢等論 (Arahantādikathā)

「阿羅漢等論」(Arahantādikathā)，Arahanta (阿羅漢) + Ādi (等等) + Kathā (話、言、論)。在「阿羅漢等論」此辯論中，部派中有四個部派認為成就阿羅漢後也許會退轉這四個部派中，包含「正量部」，「犢子部」，「說一切有部」和「大眾部」<sup>266</sup>。「阿羅漢退論」(Parihānikathā)引起了《論事》中，上座部和四部派的辯論<sup>267</sup>。從這裡也能看出「一切有論」和「阿羅漢退論」的關係，因為以下的論辯旨在考察上座部批判有部所認為阿羅漢還有過去煩惱。

#### 一、阿羅漢等論 (Arahantādikathā) 〔一〕

I. (自) 阿羅漢有過去之貪耶？ (他) 然。(自) 阿羅漢依其貪而有貪耶？ (他) 實不應如是言...乃至...。	Arahato atīto rāgo atthīti? Āmantā. Arahā tena rāgena sarāgoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
II. (自) 於阿羅漢有過去之瞋耶？ (他) 然。(自) 阿羅漢依其瞋而有瞋耶？ (他) 實不應如是言...乃至...。	arahato atīto doso atthīti? Āmantā Arahā tena dosena sadosoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
III. (自) 於阿羅漢有過去之癡耶？	arahato atīto moho atthīti?

<sup>266</sup> 〔P.T.S.〕KvuA. p.37.

<sup>267</sup> 參見〔P.T.S.〕Kvu. pp.69~93；〔NAN.〕《論事一》，〈阿羅漢退論〉，冊 61，頁 80~104。

<sup>268</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 132；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 144。

(他)然。(自)阿羅漢依其癡而有癡 |  $\bar{A}$ mantā. Arahā tena mohena samohoti?  
 耶?(他)實不應如是言...乃至...。<sup>268</sup> Na hevaṃ vattabbe ...pe...

### 第 I. 論

- I. 阿羅漢的過去貪(還)有嗎?(Arahato atīto rāgo atthi)(他)是!
- II. 阿羅漢以(過去)貪而有(現在)貪嗎?(Arahā tena rāgena sarāgo)(他)否!

- X.1: 若阿羅漢有過去貪〔A ⊃ B〕
- X.2: 則阿羅漢以(過去)貪而有(現在)貪〔A ⊃ B〕
- 但「過去」和「現在」(無貪)不等同

∴ 所以「阿羅漢有過去貪」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 II. 論

- I. 阿羅漢的過去瞋(還)有嗎?(Arahato atīto doso atthi)(他)是!
- II. 阿羅漢以(過去)瞋而有(現在)瞋嗎?(Arahā tena dosenā sadoso)(他)否!

- X.1: 若阿羅漢有過去瞋〔A ⊃ B〕
- X.2: 則阿羅漢以(過去)瞋而有(現在)瞋〔A ⊃ B〕
- 但「過去」和「現在」(無瞋)不等同

∴ 所以「阿羅漢有過去瞋」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 III. 論

- I. 阿羅漢的過去癡(還)有嗎?(Arahato atīto moho atthi)(他)是!
- II. 阿羅漢以(過去)癡而有(現在)癡嗎?(Arahā tena mohena samoho)(他)否!

- X.1: 若阿羅漢有過去癡〔A ⊃ B〕
- X.2: 則阿羅漢以(過去)癡而有(現在)癡〔A ⊃ B〕
- 但「過去」和「現在」(無癡)不等同

∴ 所以「阿羅漢有過去癡」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。之後批判有關見(Diṭṭhi)、慢(Māna)、疑(Vicikicchā)、昏沈(Thina)、掉舉(Uddhacca)、無慚(Ahirika)、無慚(Anottappa)「十煩惱」(Kilesa)。<sup>269</sup>

所謂「三時實有」不僅針對過去五蘊或十二處等論所討論過的存有，連阿羅漢也被有部視為還有過去煩惱存在。若以「三時實有」考察煩惱，在同一的三時底下，恐怕凡夫成就阿羅漢後仍不算為阿羅漢，人永遠都無法成就阿羅漢等聖人，因為還是有煩惱存在永恆不變，而聖人和一般凡夫便

<sup>269</sup> [P.T.S.] Vbh. p.391.

無差異，所謂任何修行都無效果，如此看來，這一主張對佛教的教誨將產生嚴重違背。

## 二、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔二〕

I. (自)於不還有過去之有身見耶？(他)然。(自)不還依其見而有見耶？(他)實不應如是言...乃至...<sup>270</sup>。

〔 C.S. 〕 Anāgāmissa atītā sakkāyadiṭṭhi atthīti? Āmantā Anāgāmī tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhikoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

### 第 I. 論

- I. 「不還」的過去有身見(還)嗎？(Anāgāmissa atītā sakkāyadiṭṭhi atthi)(他)是！  
II. 「不還」以(過去)身見而有(現在)身見嗎？(Anāgāmī tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhiko)(他)否！

- X.1：若「不還」有過去身見〔A ⊃ B〕
- X.2：則「不還」以(過去)身見而有(現在)身見〔A ⊃ B〕
- 但「過去」和「現在」(無身見)不等同

∴ 所以「不還有過去身見」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。  
往下批判「不還」還有「過去疑有」、「過去戒禁取有」、「過去微俱行之欲貪有」、「過去微俱行之瞋恚有」等，進行方式和上述一樣。

## 三、阿羅漢等論 (Arahantādikathā)〔三〕

I. (自)於一來有過去之有身見耶？(他)然。(自)一來依其見而有見耶？(他)實不應如是言...乃至...<sup>271</sup>。

〔 C.S. 〕 Sakadāgāmissa atītā sakkāyadiṭṭhi atthīti? Āmantā. Sakadāgāmī tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhikoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

### 第 I. 論

- I. 「一來」的過去身見(還)有嗎？(Sakadagāmissa atita sakkayaditthi atthi)(他)是！  
II. 「一來」以(過去)身見而有(現在)身見嗎？(Sakadagami taya ditthiya saditthiko)(他)否！

<sup>270</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 133；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 145。

<sup>271</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 133；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 145。

- X.1：若「一來」有過去身見〔A ⊃ B〕
- X.2：則「一來」以（過去）身見而有（現在）身見〔A ⊃ B〕
- 但「過去」和「現在」（無身見）不等同

∴ 所以「一來有過去身見」，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。往下有關「一來」的「過去疑有」、「過去戒禁取有」、「過去微俱行之欲貪有」、「過去微俱行之瞋恚有」之批判，同上。

#### 四、阿羅漢等論（Arahantādikathā）〔四〕

I. (自) 於預流有過去之有身見耶？(他) 然。(自) 預流依其見而有見耶？(他) 實不應如是言... 乃至...。<sup>272</sup>

〔C.S.〕 Sotāpannassa atītā sakkāyadiṭṭhi atthīti? Āmantā. Sotāpanno tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhikoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...

##### 第 I. 論

- I. 「預流」的過去身見（還）有嗎？(Sotapannassa atita sakkayaditthi atthi) (他) 是！  
 II. 「預流」以（過去）身見而有（現在）身見嗎？(Sotapanno taya ditthiya saditthiko) (他) 否！

- X.1：若「預流」有過去身見〔A ⊃ B〕
- X.2：則「預流」以（過去）身見而有（現在）身見〔A ⊃ B〕
- 但「過去」和「現在」（無身見）不等同

∴ 所以「預流有過去身見」，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。以下批判有關「預流」的「過去疑有」、「過去戒禁取有」、「過去微俱行之欲貪有」、「過去微俱行之瞋恚有」，同此。

#### 五、阿羅漢等論（Arahantādikathā）〔五〕

I. (自) 於凡夫有過去之貪，凡夫依其貪而有貪耶？(他) 然。(自) 於阿羅漢有過去之貪，阿羅漢依其貪

〔C.S.〕 Puthujjanassa atīto rāgo atthi, puthujjano tena rāgena sarāgoti? Āmantā. Arahato atīto

<sup>272</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 133；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 145~146。

而有貪耶？（他）實不應如是言...乃 至...。 <sup>273</sup>	rāgo atthi, arahā tena rāgena sarāgoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
--	--

### 第 I. 論

- I. 凡夫有過去貪，凡夫以（過去）貪而有貪嗎？（他）是！
- II. 阿羅漢有過去貪，阿羅漢以（過去）貪而有貪嗎？（他）否！
- X.1：若凡夫有過去貪〔A ⊃ B〕
  - X.2：則阿羅漢也應該有過去貪〔A ⊃ B〕
  - 因存有過去貪，無論凡夫或聖人必有同樣條件
  - 但凡夫不等於阿羅漢〔X.1〕~〔X.2〕
- ∴ 所以不能說凡夫和阿羅漢都有過去貪，這觀點自相矛盾。

以下批判有關：瞋（Dosa）、癡（Moha）、見（Diṭṭhi）、慢（Māna）、疑（Vicikicchā）、惛沈（Thina）、掉舉（Uddhacca）、無慚（Ahirika）、無慚（Anottappa）凡夫和阿羅漢比對，以及過去疑有、過去戒禁取有、過去微俱行之欲貪有、過去微俱行之瞋患有，凡夫和不還等聖人比對。如上所言，上座部由「凡夫」和「阿羅漢」對比，考察過去煩惱，並以順論方式進行批判：「若凡夫有過去煩惱，則阿羅漢也應該有過去煩惱」。原則上此批判是要否定「過去有」，不應該透過其看法把阿羅漢視為還有過去煩惱。

## 六、阿羅漢等論（Arahantādikathā）〔六〕

I.（自）於阿羅漢有過去之貪，阿 羅漢依其貪而不為貪耶？（他）然。（自） 於凡夫有過去之貪，凡夫依其貪而不為 貪耶？（他）實不應如是言...乃 至...。 <sup>274</sup>	〔C.S.〕Arahato atīto rāgo atthi, na ca arahā tena rāgena sarāgoti? Āmantā. Puthujjanassa atīto rāgo atthi, na ca puthujjano tena rāgena sarāgoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
--	---

<sup>273</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 133~134；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 145~146。

<sup>274</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 135；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 147。

## 第 I. 論

I. 阿羅漢有過去貪，但阿羅漢以（過去）貪而無有貪嗎？（他）是！

II. 凡夫有過去貪，但凡夫以（過去）貪而無有貪嗎？（他）否！

- X.1：若阿羅漢無有貪〔A~B〕
- X.2：則凡夫也應該無有貪〔A~B〕
- 但阿羅漢不等於凡夫〔X.1〕~〔X.2〕

∴ 所以從返論批判凡夫跟阿羅漢一樣是無貪，這觀點自相矛盾。以下上座部也用返論批判有部關於：見（*Diṭṭhi*）、慢（*Māna*）、疑（*Vicikicchā*）、惛沈（*Thina*）、掉舉（*Uddhacca*）、無慚（*Ahrika*）、無慚（*Anottappa*）阿羅漢比和凡夫對，以及過去疑有、過去戒禁取有、過去微俱行之欲貪有、過去微俱行之瞋恚有，不還等聖人和凡夫比對。以上論述，上座部故意用返論方式考察「阿羅漢」和「凡夫」問說：「若阿羅漢無煩惱，則凡夫也應該無煩惱」。實際上阿羅漢不能再有煩惱，而凡夫不應該說無煩惱，兩者以煩惱方面考察，無法等同。但是因為有部主張「過去有」，所以煩惱就有過去的煩惱，它必然永遠不滅。若有的話，兩者凡夫和聖人同樣都有，若沒有，則雙方同樣都沒有，但理論上和實際上自相矛盾。

## 第二節 過去手等論（*Atītahatthādīkathā*）

「過去手等論」（*Atītahatthādīkathā*），*Atīta*（過去）+ *Hattha*（手）+ *Ādi*（等等）+ *Kathā*（話、言、論）。以有部「過去有」的觀點，除了上一節認為有「過去煩惱」之外，以下被上座部批判關於「過去手等論」，其針對過去的身體、過去身體的動作、過去武器和作用等等。

### 一、過去手等論（*Atītahatthādīkathā*）〔一〕

I. (自) 過去之手是有耶？(他) 然。(自) 過去之手有時知取捨耶？(他) 實不應如是言...乃至...。	〔 C.S. 〕 <i>Atītā hatthā atthīti?</i> <i>Āmantā. Atītesu hatthesu sati</i> <i>ādānanikkhepanam paññāyatīti? Na</i> <i>hevaṃ vattabbe ...pe...</i>
---	--

II. (自)過去之足是有耶？(他)  
然。(自)過去之足有時知進退耶？(他)  
實不應如是言...乃至...。

III. (自)過去之指節是有耶？(他)  
然。(自)過去之指節有時知屈伸耶？  
(他)實不應如是言...乃至...。

IV. (自)過去之腹是有耶？(他)  
然。(自)過去之腹有時知飢渴耶？(他)  
實不應如是言...乃至...<sup>275</sup>

atītā pādā atthīti? Āmantā. Atītesu  
pādesu sati abhikkamapaṭikkamo  
paññāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...  
atītā pabbā atthīti? Āmantā. Atītesu  
pabbesu sati samiñjanapasāraṇaṃ  
paññāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...  
atīto kucchi atthīti? Āmantā.  
Atītasmiṃ kucchismiṃ sati  
jighacchā pipāsā paññāyatīti? Na  
hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論

- I. 過去手是有嗎？(Atītā hatthā atthi) (他) 是！  
II. 過去手有顯示取、放嗎？(Atītesu hatthesu sati ādānanikkhepanaṃ paññāyati) (他) 否！
- X.1：若過去手有〔A ⊃ B〕
  - X.2：則會顯示過去手的取、放動作〔A ⊃ B〕
  - 但「過去手有」不等於「顯示過去手的取、放動作」
- ∴ 所以「過去手有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 II. 論

- I. 過去足是有嗎？(Atītā pādā atthi) (他) 是！  
II. 過去足有，顯示進、退嗎？  
(Atītesu pādesu sati abhikkamapaṭikkamo paññāyati) (他) 否！
- X.1：若過去足有〔A ⊃ B〕
  - X.2：則會顯示過去足的進、退動作〔A ⊃ B〕
  - 但「過去足有」不等於「顯示過去足的進、退動作」
- ∴ 所以「過去足有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 III. 論

- I. 過去指節是有嗎？(Atītā pabbā atthi) (他) 是！  
II. 過去指節有，顯示屈、伸嗎？  
(Atītesu pabbesu sati samiñjanapasāraṇaṃ paññāyati) (他) 否！

<sup>275</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 136；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 148~149。

- X.1：若過去指節有〔A ⊃ B〕
- X.2：則會顯示屈、伸過去指節動作〔A ⊃ B〕
- 但「過去指節有」不等於「顯示屈、伸過去指節動作」

∴ 所以「過去指節有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

#### 第 IV. 論

I. 過去腹是有嗎？(Atīto kucchi atthi) (他) 是！

II. 過去腹有，顯示飢、渴嗎？

(Atītasmiṃ kucchismiṃ sati jighacchā pipāsā paññāyati) (他) 否！

- X.1：若過去腹有〔A ⊃ B〕
- X.2：則會顯示過去腹飢、渴感覺〔A ⊃ B〕
- 但「過去腹有」不等於「顯示過去腹飢、渴感覺」

∴ 所以「過去腹有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 二、過去手等論 (Atītaḥatthādikathā) 〔二〕

I. (自) 過去之身是有耶？(他) 然。(自) 過去之身乃上下、斷壞、於烏鷹鳶所共有耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

II. (自) 於過去之身得入毒、武器、入火耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

III. (自) 過去之身者為縛所縛，網縛所縛，銷縛所縛，於邑所縛，於聚落所縛，城邑所縛，鄉所縛，第五之首縛所縛<sup>276</sup>耶？(他) 實不應如是言...乃至...<sup>277</sup>

〔C.S.〕 Atīto kāyo atthīti? Āmantā.  
 Atīto kāyo pagghaniggahupago  
 chedanabhedanupago kākehi gijjhehi  
 kulalehi sādharmaṇoti? Na hevaṃ  
 vattabbe ...pe...  
 atīte kāye viṣaṃ kameyya satthaṃ  
 kameyya, aggi kameyyāti? Na hevaṃ  
 vattabbe ...pe...  
 labbhā atīto kāyo addubandhanena  
 bandhituṃ, rajjubandhanena bandhituṃ,  
 saṅkhalikabandhanena bandhituṃ,  
 gāṃabandhanena bandhituṃ,  
 nigamabandhanena bandhituṃ,  
 nagarabandhanena bandhituṃ,  
 janapadabandhanena bandhituṃ,  
 kaṅṭhapañcamehi bandhanehi bandhituṃ?  
 Na hevaṃ vattabbe ...pe....

#### 第 I. 論

I. 過去身是有嗎？(他) 是！

<sup>276</sup> 〔MCU.〕 (泰譯) Kvu. p.208：第五之首縛所縛；雙手、雙腳、一脖子。

<sup>277</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 137；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 149。

II. 過去身，它（被）稱讚、罰罪，坎、壞，烏、鳶、鷹所共嗎？（他）否！

- X.1：若過去身有〔A ⊃ B〕
- X.2：則會過去身有就會被稱讚、罰罪等作用〔A ⊃ B〕
- 但「過去身有」不等於「過去身被稱讚、罰罪等作用」

∴ 所以「過去身有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 II. 論

I. 過去身，（它）得入毒、武器、入火嗎？（他）否！

- X.1：若過去身有〔A ⊃ B〕
- X.2：則（它）會得入毒等作用〔A ⊃ B〕
- 但「過去身有」不等於「（它）會得入毒等作用」

∴ 所以「過去身有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 III. 論

I. 過去身，（它）為縛所縛等罪嗎？（他）否！

- X.1：若過去身有〔A ⊃ B〕
- X.2：則（它）會被為縛所縛等罪〔A ⊃ B〕
- 但「過去身有」不等於「（它）會被為縛所縛等罪」

∴ 所以「過去身有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

## 三、過去手等論（Atīhatthādikathā）〔三〕

I.（自）過去之水是有耶？（他）然。（自）依其水而為水之所作耶？（他）實不應如是言...乃至...。	〔C.S.〕 Atīto āpo atthīti? Āmantā. Tena āpena āpakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
II.（自）過去之火是有耶？（他）然。（自）依其火而為火之所作耶？（他）實不應如是言...乃至...。	atīto tejo atthīti? Āmantā. Tena tejena tejakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
III.（自）過去之風是有耶？（他）然。（自）依其風而為風之所作耶？（他）實不應如是言...乃至... <sup>278</sup>	atīto vāyo atthīti? Āmantā. Tena vāyena vāyakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

<sup>278</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 137；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 149。

### 第 I. 論

I. 過去水是有嗎？（他）是！

II. 依其水而為水（能）所作嗎？（他）否！

■ X.1：若過去水有〔A ⊃ B〕

■ X.2：則會（顯示）過去水（能）所作〔A ⊃ B〕

■ 但「過去水有」不等於「（顯示）過去水（能）所作」。

∴ 所以「過去水有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 II. 論

I. 過去火是有嗎？（他）是！

II. 依其火而為火（能）所作嗎？（他）否！

■ X.1：若過去火有〔A ⊃ B〕

■ X.2：則會（顯示）過去（能）火所作〔A ⊃ B〕

■ 但「過去火有」不等於「（顯示）過去（能）火所作」。

∴ 所以「過去火有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 III. 論

I. 過去風是有嗎？（他）是！

II. 依其風而為風（能）所作嗎？（他）否！

■ X.1：若過去風有〔A ⊃ B〕

■ X.2：則會（顯示）過去風（能）所作〔A ⊃ B〕

■ 但「過去風有」不等於「（顯示）過去風（能）所作」。

∴ 所以「過去風有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

從有部「過去有」思想，此看法把「一切」無論具體或者抽象都被連在一塊，所以在此章的第一節和第二節的討論就能看出，上座部對有部批判有，有包含阿羅漢等聖人考察「過去煩惱有」，或者考察比較具體的像「過去手有」和它的動作等論。若它在過去真實有的話，它的作用或顯示效果會存在不滅，但從現實上它根本就不存在，無論心態、感覺、接觸、作用等等，這跟有部的主張矛盾。所以在問答中，我們能看出有部第一和第二個答案常常會出現自相矛盾的情形，因為基本上有部所主張不能真實呈現，它們各有不同階段的時間，若把三時視為等同會出現如上問題。從上座部的批判，值得注意者，上兩節僅探討「過去有」還沒有批判「現在

有」、或者「未來有」，往下是針對存有在三時中有部的主張更不能成立而發。所謂存在三時中有哪些被上座部取來批判，本文在「過去蘊集等論」將進一步探討。

### 第三節 過去蘊集等論 (Atītakkhādhādisamodhānakathā)

「過去蘊集等論」(Atītakkhādhādisamodhānakathā)，Atīta (過去) + Khandha (蘊) + Ādi (等等) + Samodhāna (集、聯合) + Kathā (話、言、論)。在此，上座部把存在三時中(所謂的有)綜合起來以批判有部。批判的進行，基本上，上座部還是以有所主張「三時實有」來考察反對之。在「過去蘊集等論」，存在三時中所批判的有色蘊、五蘊、眼處、十二處、佛陀等等，其不該被主張永遠都存在三時中，不然會出現十五蘊、三十六處等情形。辯論如下：

#### 一、過去蘊集等論 (Atītakkhādhādisamodhānakathā) [一]

I. (自) 過去之色蘊是有、未來之色蘊有、現在之色蘊有耶？(他) 然。  
(自) 是三色蘊耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

II. (自) 過去之五蘊是有、未來之五蘊有、現在之五蘊有耶？(他) 然。  
(自) 是十五蘊耶？(他) 實不應如是言...乃至...

III. (自) 過去之眼處是有、未來之眼處有、現在之眼處有耶？(他) 然。  
(自) 是三眼處耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

IV. (自) 過去之十二處是有、未來之十二處有、現在之十二處有耶？

[ C.S. ] Atīto rūpakkhādhō atthi,  
anāgato rūpakkhādhō atthi,  
paccuppanno rūpakkhādhō atthīti?  
Āmantā. Tayo rūpakkhādhāti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

atīta pañcakkhādhā atthi, anāgatā  
pañcakkhādhā atthi, paccuppannā  
pañcakkhādhā atthīti? Āmantā.  
Pannarasakkhādhāti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe....

Atītaṃ cakkhāyatanaṃ atthi,  
anāgataṃ cakkhāyatanaṃ atthi,  
paccuppannaṃ cakkhāyatanaṃ atthīti?  
Āmantā. Tīṇi cakkhāyatanaṇīti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

atītāni dvādasāyatanaṇi atthi,  
anāgatāni dvādasāyatanaṇi atthi,  
paccuppannāni dvādasāyatanaṇi atthīti?

<sup>279</sup> [ P.T.S. ] Kvu. pp. 137~138 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 149~150。

(他)然。(自)是三十六處耶？(他) |  $\bar{A}$ mantā. Chattimsāyatanānīti? Na hevaṃ  
實不應如是言...乃至...<sup>279</sup> | vattabbe ...pe....

### 第 I. 論

- I. 過去、未來、現在之色蘊是有嗎？(他)是！  
II. 是(有)三色蘊嗎？(他)否！
- X.1：若過去、未來、現在之色蘊有〔A ⊃ B〕
  - X.2：則會(有)三色蘊〔A ⊃ B〕
  - 但「過去、未來、現在之色蘊是有」不等於「三色蘊」
- ∴ 所以「過去、未來、現在之色蘊有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 II. 論

- I. 過去、未來、現在之五蘊是有嗎？(他)是！  
II. 是(有)十五五蘊嗎？(他)否！
- X.1：若過去、未來、現在之五蘊有〔A ⊃ B〕
  - X.2：則(有)十五蘊〔A ⊃ B〕
  - 但「過去、未來、現在之五蘊有」不等於「十五蘊」
- ∴ 所以「過去、未來、現在之五蘊有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 III. 論

- I. 過去、未來、現在之眼處 (Cakkhāyatana) 是有嗎？(他)是！  
II. 是(有)三眼處嗎？(他)否！
- X.1：若過去、未來、現在之眼處有〔A ⊃ B〕
  - X.2：則(有)三眼處〔A ⊃ B〕
  - 但「過去、未來、現在之眼處有」不等於「三眼處」
- ∴ 所以「過去、未來、現在之眼處有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 IV. 論

- I. 過去、未來、現在之十二處是有嗎？(他)是！  
II. 是(有)三十六處嗎？(他)否！
- X.1：若過去、未來、現在之十二處有〔A ⊃ B〕
  - X.2：則(有)三十六處〔A ⊃ B〕
  - 但「過去、未來、現在之十二處有」不等於「三十六處」
- ∴ 所以「過去、未來、現在之十二處有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

## 二、過去蘊集等論 (Atitakkhandhādisamodhānakathā) [ 二 ]

I. (自) 過去之眼界是有、未來之眼界有、現在之眼界有耶？(他) 然。  
(自) 是三眼界耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

II. (自) 過去之十八界是有、未來之十八界有、現在之十八界有耶？(他) 然。(自) 是五十四界耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

III. (自) 過去之眼根是有、未來之眼根有、現在之眼根有耶？(他) 然。  
(自) 是三眼根耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

IV. (自) 過去之二十二根是有、未來之二十二根有、現在之二十二根有耶？(他) 然。(自) 是六十六根耶？  
(他) 實不應如是言...乃至...<sup>280</sup>

[ C.S. ] Atītā cakkhudhātu atthi,  
anāgatā cakkhudhātu atthi, paccuppanā  
cakkhudhātu atthīti? Āmantā. Tisso  
cakkhudhātuyoti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

atītā aṭṭhārasa dhātuyo atthi,  
anāgatā aṭṭhārasa dhātuyo atthi,  
paccuppanā aṭṭhārasa dhātuyo atthīti?  
Āmantā. Catupaññāsa dhātuyoti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe....

Atītaṃ cakkhundriyaṃ atthi,  
anāgataṃ cakkhundriyaṃ atthi,  
paccuppanaṃ cakkhundriyaṃ atthīti  
Āmantā. Tīṇi cakkhundriyānīti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe...

atītāni bāvīsatiṇḍriyāni atthi,  
anāgatāni bāvīsatiṇḍriyāni atthi,  
paccuppanāni bāvīsatiṇḍriyāni atthīti?  
Āmantā. Chasaṭṭhiṇḍriyānīti? Na hevaṃ  
vattabbe ...pe....

### 第 I. 論

I. 過去、未來、現在之眼界是有嗎？(他) 是！

II. 是(有)三眼界嗎？(他) 否！

■ X.1：若過去、未來、現在之眼界有〔A ⊃ B〕

■ X.2：則(有)三眼界〔A ⊃ B〕

■ 但「過去、未來、現在之眼界有」不等於「三眼界」

∴ 所以「過去、未來、現在之眼界有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 II. 論

I. 過去、未來、現在之十八界是有嗎？(他) 是！

II. 是(有)五十四界嗎？(他) 否！

■ X.1：若過去、未來、現在之十八界有〔A ⊃ B〕

■ X.2：則(有)五十四界〔A ⊃ B〕

<sup>280</sup> [ P.T.S. ] Kvu. p. 138 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 150。

- 但「過去、未來、現在之十八界有」不等於「五十四界」
- ∴ 所以「過去、未來、現在之十八界有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 III. 論

- I. 過去、未來、現在之眼根是有嗎？（他）是！
- II. 是（有）三眼根嗎？（他）否！

- X.1：若過去、未來、現在之眼根有〔A ⊃ B〕

- X.2：則（有）三眼根〔A ⊃ B〕

- 但是「過去、未來、現在之眼根有」不等於「三眼根」

- ∴ 所以「過去、未來、現在之眼根有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

### 第 IV. 論

- I. 過去、未來、現在之二十二根是有嗎？（他）是！
- II. 是（有）六十六根嗎？（他）否！

- X.1：若過去、未來、現在之二十二根有〔A ⊃ B〕

- X.2：則（有）六十六根〔A ⊃ B〕

- 但「過去、未來、現在之二十二根有」不等於「六十六根」

- ∴ 所以「過去、未來、現在之二十二根有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

## 三、過去蘊集等論 (Atītakkhāṇḍhādisamodhānakathā) 〔三〕

I. (自) 過去之轉輪王是有、未來之轉輪王有、現在之轉輪王有耶？  
 (他) 然。(自) 三人之轉輪王於現前有耶？(他) 實不應如是言...乃至...。

II. (自) 過去之等正覺者是有、未來之等正覺者有、現在之等正覺者有耶？(他) 然。(自) 三人之等正覺者於現前有耶？(他) 實不應如是言...乃至...<sup>281</sup>

〔C.S.〕 Atīto rājā cakkavattī atthi, anāgato rājā cakkavattī atthi, paccuppanno rājā cakkavattī atthīti? Āmantā. Tiṇṇannaṃ rājūnaṃ cakkavattīnaṃ sammukhībhāvo hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

Atīto sammāsammuddho atthi, anāgato sammāsambuddho atthi, paccuppanno sammāsambuddho atthīti? Āmantā. Tiṇṇannaṃ sammāsambuddhānaṃ sammukhībhāvo hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....

### 第 I. 論

- I. 過去、未來、現在之轉輪王是有嗎？（他）是！
- II. 是（有）三人之轉輪王能相見嗎？（他）否！

<sup>281</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 138；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 151~152。

- X.1：若過去、未來、現在之轉輪王有〔A ⊃ B〕
- X.2：則（有）三人之轉輪王能相見〔A ⊃ B〕
- 但「過去、未來、現在之轉輪王有」不等於「三人之轉輪王能相見」

∴ 所以有部主張「過去、未來、現在之轉輪王有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

## 第 II. 論

I. 過去、未來、現在之等正覺者（佛陀）是有嗎？（他）是！

II. 是（有）三人之等正覺者能相見嗎？（他）否！

- X.1：若過去、未來、現在之等正覺者有〔A ⊃ B〕
- X.2：則（有）三人之等正覺者〔A ⊃ B〕
- 但「過去、未來、現在之等正覺者有」不等於「三人之等正覺者」

∴ 所以有部主張「過去、未來、現在之等正覺者有」不能成立，〔X.1〕~〔X.2〕自相矛盾。

總結上座部在「過去蘊集等論」中對有部的批判

過去	現在	未來	綜合
色蘊	色蘊	色蘊	三色蘊
五蘊	五蘊	五蘊	十五蘊
眼處	眼處	眼處	三眼處
十二處	十二處	十二處	三十六處
眼界	眼界	眼界	三眼界
十八界	十八界	十八界	五十四界
眼根	眼根	眼根	三眼根
二十二根	二十二根	二十二根	六十六根
轉輪王	轉輪王	轉輪王	三個轉輪王
佛陀	佛陀	佛陀	三尊佛陀

簡言之，上座部以有部所主張「三時實有」引用的「有」如上所示，藉以批判有部認為此有存在三時之中。若所謂的「有」真實存在三時中，則會有綜合出現：三色蘊、十五蘊、三眼處、三十六處、三眼界、五十四界、三十六處、五十四界、三眼根、六十六根、三個轉輪王、三尊佛陀同時出現，但實際上並非如此。有部從理論主張和現實自相矛盾，所以其所認為「三時實有」並不能成立。

## 第四節 句淨之論 (Padasodhanakathā)

「句淨之論」(Padasodhanakathā), Pada (句) + Sodhana (洗淨、淨化) + Kathā(話、言、論)。在「句淨之論」的批判中,以「八罰論」(Aṭṭhakaniggaha)結構看來,此論點比前面所談過的邏輯式較完整些,不過還是止於第一罰論,剩下的第二至第八論,無所見。「句淨之論」的辯論中,上座部以有部的主張:「過去有」、「未來有」、「現在有」、「涅槃有」作為論題批判對象。「有」此一概念在有部,係從「三時實有」立場出發,認為「有」部份包含「是過去」(且)「非過去」等,此看法被上座部批判,因為若如此主張則「過去就變成非過去」,「非過去就變成了過去」,以及「涅槃就變成非涅槃」,「非涅槃就變成了涅槃」。若留心《論事》前面辯論所用的「時間比對」,有部對時間的主張是「過去有、未來有、現在有」,只單獨為「有」,但後面的辯論尤其是此節的「句淨之論」,把「有」加上了「是和非」,裡頭得見有部思想之演變。

### 一、句淨之論 (Padasodhanakathā) [一]

I. (自)過去者是有耶?(他)然。(自)有者是過去耶?(他)有者為過去、非過去。

(自)汝應承認墮負。若「過去是有者,有者為過去、非過去」,依此應言:「過去者非為過去,非過去者而為過去」。於此,若如汝所言者,則實應言:「過去是有者,有者是過去、非過去」。是故,應言:「過去者為非過去,非過者為過去」。乃邪也。

更若為「過去者為非過去,非過去者而為過去」,實汝!亦不應言:「過去者是有,有者是過去、非過

去」。於此,若如汝所言,則應言:「過去是有者,有者是過去、非過去」。是故,言:「過去為非過去,非過去

[ C.S. ] Atītaṃ atthīti? Āmantā Atthi atītanti? Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītanti.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci atītaṃ atthi, atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītanti. Yaṃ tattha vadesi “vattabbe kho— ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan’”ti micchā.

No ce pana atītaṃ nvātītaṃ nvātītaṃ atītanti, no ca vata re vattabbe— “atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītan”ti. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan’”ti

為過去」。乃邪也。<sup>282</sup>

micchā.

第 I. 論

- I. (自)「過去」是「有」嗎？(Atītaṃ atthi) [ A ⊃ B ]
- II. (他)是！
- III. (自)「有」是「過去」嗎？(Atthi atītaṃ) [ B ⊃ A ]
- IV. (他)「有」是「過去」(且)「非過去」( Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ )  
[ B ⊃ A ] & [ B ⊃ ~ A ]
- V. [ 順論 ] (自)所以你應承認罰即
  - 若「過去是有」[ A ⊃ B ]，「有」是「過去」(且)「非過去」  
[ B ⊃ A ] & [ B ⊃ ~ A ]，那麼「過去即是非過去<sup>283</sup>」[ B ⊃ ~ B ]  
(Atītaṃ nvātītaṃ)，「非過去即是過去<sup>284</sup>」[ ~ B ⊃ B ] (Nvātītaṃ  
atītaṃ)，此言錯(自相矛盾)。
- VI. [ 返論 ] (自)此外，
  - 若你不接受「過去是有」[ A ⊃ B ]，「非過去是過去」  
[ ~ B ⊃ B ]，你也不應該接受「過去是有」[ A ⊃ B ]，「有」  
是「過去」(且)「非過去」[ B ⊃ A ] & [ B ⊃ ~ A ]，但你言  
有矛盾：我接受「過去是有」，「有」是「過去」(且)「非過去」，  
所以「過去即是非過去」，「非過去即是過去」，因此，你此言  
皆誤(自相矛盾)。

二、句淨之論 ( Padasodhanakathā ) [ 二 ]

I. (自)未來是有者耶？(他)然。(自)有者是未來耶？(他)有者是未來、非未來。

(自)汝應認承墮負。若「未來是有者，有者是未來、非未來」，依此應言：「未來為非未來，非未來

[ C.S. ] Anāgataṃ atthīti? Āmantā. Atthi anāgatanti? Atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgatanti.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatanti. Yam tattha vadesi— “vattabbe kho—

<sup>282</sup> [ P.T.S. ] Kvu. p. 139 ; [ NAN. ] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 151。

<sup>283</sup> 過去就變成了非過去，也許變成未來、現在或除了過去以外其他的(非過去)。

<sup>284</sup> 非過去就變成了過去，也許是未來、現在或凡是非過去的皆可。

為未來」。於此，若如汝所言，實應言：「未來是有者，有者是未來、非未來」。乃邪也。

更若為「未來為非未來，非未來為未來」，實汝！亦不應言：「未來是有者，有者是未來、非未來」。於此，若如汝所言，應言：「未來是有者，有者是未來、非未來」。是故言：「未來為非未來，非未來為未來」。乃邪也。<sup>285</sup>

‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgataṃ”ti micchā.

No ce panānāgataṃ nvānāgataṃ nvānāgataṃ anāgataṃ, no ca vata re vattabbe—“anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ”ti. Yaṃ tattha vadesi—“vattabbe kho— ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgataṃ”ti micchā.

### 第 I. 論

- I. (自)「未來」是「有」嗎？(Anāgataṃ atthi) [A ⊃ B]
- II. (他)是！
- III. (自)「有」是「未來」嗎？(Atthi anāgataṃ) [B ⊃ A]
- IV. (他)「有」是「未來」(且)「非未來」(Atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ) [B ⊃ A] & [B ⊃ ~A]
- V. [順論] (自)所以你應承認罰即
  - 若「未來是有」[A ⊃ B]，「有」是「未來」(且)「非未來」[B ⊃ A] & [B ⊃ ~A]，那麼「未來即是非未來」<sup>286</sup> [B ⊃ ~B] (Anāgataṃ nvānāgataṃ)，「非未來即是未來」<sup>287</sup> [~B ⊃ B] (Nvānāgataṃ anāgataṃ)，此言錯(自相矛盾)。
- VI. [返論] (自)此外，
  - 若你不接受「未來是有」[A ⊃ B]，「非未來是未來」[~B ⊃ B]，你也不應該接受「未來是有」[A ⊃ B]，「有」是「未來」(且)「非未來」[B ⊃ A] & [B ⊃ ~A]，但你言有矛盾：我接受「未來是有」，「有」是「未來」(且)「非未來」，所以「未來即是非未來」，「非未來即是未來」，因此，你此言皆誤(自相矛盾)。

<sup>285</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 139; [NAN.] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 151~152。

<sup>286</sup> 未來就變成了非未來，也許變成過去、現在或除了未來以外其他的(非未來)。

<sup>287</sup> 非未來就變成了未來，也許是過去、現在或者凡是非外來的皆可。

### 三、句淨之論 (Padasodhanakathā) 〔三〕

I. (自) 現在是有者耶? (他) 然。(自) 有者是現在耶? (他) 有者是現在、非現在。

II. (自) 汝應認承墮負。若「現在是有者，有者是現在、非現在」，依此應言：「現在為非現在，非現在為現在」。於此，若如汝所言，實應言：「現在是有者，有者是現在、非現在」。是故言：「現在為非現在，非現在為現在」。乃邪也。

III. 更若為「現在為非現在，非現在非為現在」，實汝！亦不應言：「現在是有者，有者是現在、非現在」。於此，若如汝所言，則應言：「現在是有者，有者是現在、非現在」。是故言：「現在為非現在，非現在為現在」。乃邪也。<sup>288</sup>

〔 C.S. 〕 Paccuppannaṃ atthīti, āmantā. Atthi paccuppannanti? Atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannanti.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ, tena paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannanti. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ, tena paccuppannaṃ no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannaṃ’”ti micchā.

No ce pana paccuppannaṃ no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannanti, no ca vata re vattabbe— “paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ”ti. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe kho— ‘paccuppannaṃ atthi atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ, tena paccuppannaṃ no paccuppannaṃ, no paccuppannaṃ paccuppannaṃ’”ti micchā.

#### 第 I. 論

- I. (自)「現在」是「有」嗎? (Paccuppannaṃ atthi) 〔A ⊃ B〕
- II. (他)是!
- III. (自)「有」是「現在」嗎? (Atthi paccuppannaṃ) 〔B ⊃ A〕
- IV. (他)「有」是「現在」(且)「非現在」(Atthi siyā paccuppannaṃ, siyā no paccuppannaṃ) 〔B ⊃ A〕 & 〔B ⊃ ~A〕
- V. 〔順論〕(自)所以你應承認罰即

■ 若「現在是有」〔A ⊃ B〕,「有」是「現在」(且)「非現在」

<sup>288</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. pp. 139~140; 〔NAN.〕《論事一》,〈一切有論〉,冊61,頁152。

〔 $B \supset A$ 〕 & 〔 $B \supset \sim A$ 〕，那麼「現在即是非現在<sup>289</sup>」〔 $B \supset \sim B$ 〕  
（Paccuppannaṃ no paccuppannaṃ），「非現在即是現在<sup>290</sup>」  
〔 $\sim B \supset B$ 〕（No paccuppannaṃ paccuppannaṃ），此言錯（自相矛盾）。

VI. 〔返論〕（自）此外，

- 若你不接受「現在是有」〔 $A \supset B$ 〕，「非現在是現在」  
〔 $\sim B \supset B$ 〕，你也不應該接受「現在是有」〔 $A \supset B$ 〕，「有」是「現在」  
（且）「非現在」〔 $B \supset A$ 〕 & 〔 $B \supset \sim A$ 〕，但你言有矛盾：我  
接受「現在是有」，「有」是「現在」（且）「非現在」，所以「現在即  
是非現在」，「非現在即是現在」，因此，你此言皆誤（自相矛盾）。

#### 四、句淨之論（Padasodhanakathā）〔四〕

I. (自) 涅槃是有者耶？(他) 然。  
(自) 有是涅槃耶？(他) 有者是涅槃、  
非涅槃。

II. (自) 汝應認承墮負。若「涅槃  
是有者，有者是涅槃、非涅槃」，依此  
應言：「涅槃為非涅槃，非涅槃為涅槃」。  
於此，若如汝所言，實應言：「涅槃  
是有者，有是是涅槃、非涅槃」。是  
故言：「涅槃為非涅槃，非涅槃為涅槃」。  
乃邪也。

III. 更若為「涅槃為非涅槃，非涅槃  
為非涅槃」，實汝！亦不應言：「涅槃  
是有者，有者是涅槃、非涅槃」。於此，  
若如汝所言，應言：「涅槃是有者，有  
者是涅槃、非涅槃」，是故言：「涅槃為  
非涅槃，非涅槃為涅槃」。乃邪也。<sup>291</sup>

〔C.S.〕 Nibbānaṃ atthīti? Āmantā.  
Atthi nibbānanti? Atthi siyā nibbānaṃ siyā  
no nibbānanti.

Ājānāhi niggahaṃ. Hañci nibbānaṃ  
atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ,  
tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ  
nibbānanti. Yaṃ tattha vadesi— “vattabbe  
kho ‘nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ,  
siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no  
nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānaṃ” ti  
micchā.

No ce pana nibbānaṃ no nibbānaṃ, no  
nibbānaṃ nibbānanti, no ca vata re  
vattabbe— “nibbānaṃ atthi atthi siyā  
nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ” ti. Yaṃ tattha  
vadesi— “vattabbe kho— ‘nibbānaṃ atthi  
atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ,  
tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ  
nibbānaṃ” ti micchā.

<sup>289</sup> 現在就變成了非現在，也許變成過去、未來或除了現在以外其他的（非現在）。

<sup>290</sup> 非現在就變成了現在，也許是過去、未來或者凡是非現在的皆可。

<sup>291</sup> 〔P.T.S.〕 Kvu. p. 140；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 152~153。

## 第 I. 論

- I. (自)「涅槃」是「有」嗎？(Nibbānaṃ atthi) [  $A \supset B$  ]
- II. (他)是！
- III. (自)「有」是「涅槃」嗎？(Atthi nibbānaṃ) [  $B \supset A$  ]
- IV. (他)「有」是「涅槃」(且)「非涅槃」(Atthi siyā nibbānaṃ siyā no nibbānaṃ) [  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]
- V. [ 順論 ] (自)所以你應承認罰即
- 若「涅槃是有」[  $A \supset B$  ]，「有」是「涅槃」(且)「非涅槃」[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]，那麼「涅槃即是非涅槃<sup>292</sup>」[  $B \supset \sim B$  ] (Nibbānaṃ no nibbānaṃ)，「非涅槃即是涅槃<sup>293</sup>」[  $\sim B \supset B$  ] (No nibbānaṃ nibbānaṃ)，此言錯(自相矛盾)。
- VI. [ 返論 ] (自)此外，
- 若你不接受「涅槃是有」[  $A \supset B$  ]，「非涅槃是涅槃」[  $\sim B \supset B$  ]，你也不應該接受「涅槃是有」[  $A \supset B$  ]，「有」是「涅槃」(且)「非涅槃」[  $B \supset A$  ] & [  $B \supset \sim A$  ]，但你言有矛盾：我接受「涅槃是有」，「有」是「涅槃」(且)「非涅槃」，所以「涅槃即是非涅槃」，「非涅槃即是涅槃」，因此，你此言皆誤(自相矛盾)。

以筆者看法，所謂的「有」概念變成了「又是又不是」：「有者為過去、非過去」，「有者是未來、非未來」，「有者是現在、非現在」，「有者是涅槃、非涅槃」為何有部這樣主張？是因為不這樣回答，「三時實有」就連不通。例如只答為「有者為過去」只有固定在某一段時間而已，非那一段時間就不算有了。所以加上「非過去，非未來，非現在，非涅槃」才能把它貫通連在一起，「三時實有」的主張才立的住。但提出這樣的觀點，反而卻對自己本來的觀點造成矛盾，因為接受了「又是又不是」，「是」就能替代了「不是」，「不是」也能就替代了「是」。所以無論從肯定(順論)或否定(返論)考察，上座部才反駁說：「過去者為非過去，非過去者而為過去」，「未來為非未來，非未來為未來」，「現在為非現在，非現在非為現在」，「涅槃為非涅槃，非涅槃為非涅槃」，有部如上主張更不能成立。

<sup>292</sup> 涅槃就變成了非涅槃，也許變成過其他的非涅槃以外。

<sup>293</sup> 非涅槃就變成了涅槃，凡是非涅槃的皆可。

## 第五節 經證 (Suttasādhanaṃ)

「經證」(Suttasādhanaṃ)，Sutta (經) + Sādhanaṃ (求證)。辯論至此，雙方(自)、(他)引用經典證明前述爭論。來自初期佛教觀點在部派佛教之前，關於佛說及聲聞弟子的話皆被取來「引證」(Sādhanaṃ)為據。由此「經證」(Suttasādhanaṃ)辯論能看出，雖然在部派時期，各個部派有各自的立場，但部派之間還是重視初期佛教的看法。前面關於為何有部認為「三時實有」、十二處在三時也實有、或者阿羅漢是否還有煩惱存在？…等爭論，這些論點(自)、(他)皆依經典以肯定和否定之。辯論如下：

### 一、經證 (Suttasādhanaṃ) [一]

(他)不應言：「過去是有，未來是有」耶？

(自)然。

(他)非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！彼之過去、未來、現在、內、外、麤、細、劣、勝、遠、近等一切之色，此是色蘊。言彼之過去、未來、現在、內、外、麤、細、劣、勝、遠、近等一切之受、想、行、識，此是識蘊」<sup>294</sup>。有如是之經耶？

(自)然。

(他)依此，過去是有，未來是有。<sup>295</sup>

上述經文(他)取來為了證明「三時實有」這部份已討論過，五蘊和三時之間的關係，此為初期有部所主張「三時實有」的觀點。以下(自)也引用另外一部經，以反駁有部的看法，雖然有部曾引證五蘊和三時之間的關係，但實際上它只是以三種原則為定準，即「言詞之道」(Niruttipatha)、「增語之道」(Adhivacanapatha)(取名稱)、「施設之道」(Paññattipatha)(制定)。換句話說，在上座部的立場，「三時」它只是「世俗諦」而無實有。

<sup>294</sup> [P.T.S.] M.III. pp.16~17; S.III. p. 47,101; Vbh. p. 1，此部經雙方共有。

<sup>295</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 140; [NAN.] 《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 153。

## 二、經證 (Suttasādhanaṃ) 〔二〕

(自) 過去是有，未來是有耶？

(他) 然。

(自) 非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！三種不雜亂，即過去不雜亂、現在不雜亂、未來不雜亂。依聰明之沙門婆羅門而不惡口，有詞別之道、增語之道、施設之道。何等為三？諸比丘！一切色之過去、滅、落謝、變易者言『有』是其稱。言『有』是其名。言『有』是其施設。『有』非其稱，『應有』非其稱。一切受...乃至...一切想...乃至...一切行...乃至...一切識之過去、滅、落謝、變易者言『有』是其稱。言『有』是其名。言『有』是其施設。『有』非其稱。『應有』非其稱。

諸比丘！一切色之未生、未現者，『應有』是其稱，『應有』是其名，『應有』是其施設。『有』非其數，『有』非其稱。一切受...乃至...一切想...乃至...一切行...乃至...一切識之未生、未現者，『應有』是其稱，『應有』是其名，『應有』是其施設。『有』非其數，『有』非其稱。

諸比丘！一切色之生、現者，『有』是其稱，『有』是其名，『有』是其施設。『有』非其稱，『應有』非其稱。一切受...乃至...一切想...乃至...一切行...乃至...一切識之生、現者，『有』是其稱，『有』是其名，『有』是其施設。『有』非其稱，『應有』非其稱。

諸比丘！是等三種不雜亂，即過去不雜亂、現在不雜亂、未來不雜亂。依聰明之沙門婆羅門而不惡口，是詞別之道、增語之道、施設之道。諸比丘！彼昔鬱迦羅住人說、無因說 (Ahetukavādā)<sup>296</sup>、無作說 (Akiriyavādā)<sup>297</sup>、無有說者 (Natthikavādā)<sup>298</sup>，是等三種亦是詞別之道、增語之道、施設之道，想為無譴責非難。是何故耶？

<sup>296</sup> [ P.T.S. ] S.III. p.73 ; SA.II. p.280 [ C.S. ] : **Ahetukavādā**ti-ādīsu “natthi hetu natthi paccayo”ti gahitattā ahetukavādā. [ 漢譯 ] 「無因論說」取為：“無因無緣”。

<sup>297</sup> [ P.T.S. ] S.III. p. 73 ; SA.II. p.280 [ C.S. ] : “Karoto na kariyati pāpan”ti gahitattā **akiriyavādā**. [ 漢譯 ] 「無作論說」取為：“作惡無(算)作”。

<sup>298</sup> [ P.T.S. ] S.III. p. 73 ; SA.II. p.280 [ C.S. ] : “Natthi dinnan” ti-ādigahaṇato **natthikavādā**. [ 漢譯 ] 「無有論說」取為：“佈施無(效果)等”。

即嘲、怒、非難恐怖之故」<sup>299</sup>。有如是之經耶？

(他)然。

(自)依此，不應言：「過去是有，未來是有」。<sup>300</sup>

以上(自)引用《言路經》(*Niruttipathasutta*)佛陀對五蘊和三時的說明，主要可分為三項重點：

- I. 諸比丘！過去之色、已滅、已落、已變，算它為已有、取名它為已有、制定它為已有，(但)不算為(現)有，不算為將有。<sup>301</sup>
- II. 諸比丘！未生、未現之色，算它為將有、取名(給)它為將有、制定它為將有，(但)不算它為(現)有，不算它為已有。<sup>302</sup>
- III. 諸比丘！在生、現生之色，算它為現有、取名(給)它為現有、制定它為現有，(但)不算它為已有，不算它為將有。<sup>303</sup>

<sup>299</sup> [P.T.S.] S.III. p.71 《言路經》(*Niruttipathasutta*)；[NAN.] 《相應部經典三》，〈第十 言路〉，冊15，頁104：「諸比丘！有三種之言路、增語路、施設路，未令雜亂，未曾令雜亂，現前不令雜亂，當不令雜亂，不為有智之沙門，婆羅門所訶譏。以何為三耶？諸比丘！於過去、已滅、已變壞之色，謂有「曾有」名數，謂有「曾有」名目，謂有「曾有」施設。謂無「現有」名數，謂無「當有」名數。於過去、已滅、已變壞之受，謂有「曾有」名數，謂有「曾有」名目，謂有「曾有」施設。謂無「現有」名數，謂無「當有」名數。於過去、已滅、已變壞之想……於過去、已滅、已變壞之行，謂有「曾有」名數，謂有「曾有」名目，謂有「曾有」施設。謂無「現有」名數，謂無「當有」名數。於過去、已滅、已變壞之識，謂有「曾有」名數，謂有「曾有」名目，謂有「曾有」施設。謂無「現有」名數，謂無「當有」名數。」

諸比丘！於未生、未現之色，謂有「當有」名數，謂有「當有」名目，謂有「當有」施設。謂無「現有」名數，謂無「曾有」名數。於未生、未現之受，謂有「當有」名數，謂有「當有」名目，謂有「當有」施設。謂無「現有」名數，謂無「曾有」名數。於未生、未現之想……乃至……於未生、未現之行，謂有「當有」名數，謂有「當有」名目，謂有「當有」施設。謂無「現有」名數，謂無「曾有」名數。於未生、未現之識，謂有「當有」名數，謂有「當有」名目，謂有「當有」施設。謂無「現有」名數，謂無「曾有」名數。」

諸比丘！於已生，現生之色，謂有「現有」名數，謂有「現有」名目，謂有「現有」施設。謂無「曾有」名數，謂無「當有」名數。於已生、已現之受，謂有「現有」名數，謂有「現有」名目，謂有「現有」施設，謂無「曾有」名數，謂無「當有」名數。於已生、已現之想……於已生，已現之行，謂有「現有」名數，謂有「現有」名目，謂有「現有」施設。謂無「曾有」名數，謂無「當有」名數。於已生，已現之識，謂有「現有」名數，謂有「現有」名目，謂有「現有」施設。謂無「曾有」名數，謂無「當有」名數。」

諸比丘！此三種之言路、增語路、施設路，未令雜亂，未曾令雜亂，現前不令雜亂，當不令雜亂，不令有智之沙門、婆羅門訶譏。諸比丘！彼鬱迦羅之住人，瓦沙與槃若是無因論者，無所作論者，無有論者，於此三種之言路、增語路、施設路，予以訶責、訶毀者。所以看何？乃畏嘲笑、輕侮、非難故他。」；此經不見於阿含經。

<sup>300</sup> [P.T.S.] Kvu. p.142；[NAN.] 《論事一》，〈一切有論〉，冊61，頁154~155。

<sup>301</sup> [P.T.S.] Kvu. p.141：Yaṃ Bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vigaṭaṃ vipariṇataṃ, ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samañña, ahoṣīti tassa paññatti, na tassa saṅkhā atthīti na tassa saṅkhā bhavissatīti.

<sup>302</sup> [P.T.S.] Kvu. p.141：Yaṃ Bhikkhave rūpaṃ ajātaṃ apātubhūtaṃ, bhavissatīti tassa saṅkhā, bhavissatīti tassa samañña, bhavissatīti tassa paññatti, na tassa saṅkhā atthīti na tassa saṅkhā ahoṣīti,

<sup>303</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 141：Yaṃ Bhikkhave rūpaṃ jātaṃ pātubhūtaṃ, atthīti tassa saṅkhā, atthīti tassa

受、想、行、識也是如此，經典還描述其他例子說：連鬱迦羅的人，瓦沙與槃若的人，他們雖然是「無因論者」，「無所作論者」，「無有論者」，但也重視此三項原則，即「詞別之道」、「增語之道」（取名稱）、「施設之道」（制定），因為擔心遭受毀謗等等。簡言之，上座部不認為真如有部所的主張一般，三時是真實存在，因為它只是「世俗諦」。此外，值得注意者，此經典並不見於阿含經。

### 三、經證（Suttasādhanaṃ）〔三〕

（自）過去是有耶？

（他）然。

（自）非具壽叵求那對世尊如是言耶？曰：「大德！依其眼，過去之諸佛般涅槃，斷戲論，斷〔煩惱之〕路，盡輪迴，超越一切苦，如而令知彼〔過去之〕眼有耶？大德！……舌有耶？…乃至…依其意，過去之諸佛般涅槃，斷戲論，斷〔煩惱之〕路，盡輪迴，超越一切苦，示知而令知彼〔過去之〕意有耶？」

叵求那！依其眼，過去之諸佛般涅槃，斷戲論，斷〔煩惱之〕路，盡輪迴，超越一切苦，知而令知彼〔過去之〕眼是無。叵求那！……舌是無…乃至…依其意，過去之諸佛般涅槃，斷戲論，斷〔煩惱之〕路，盡輪迴，超越一切苦，示知而令知彼〔過去之〕意是無」<sup>304</sup>。有如是之經耶？

（他）然。

（自）依此，不應言：「過去是有」。<sup>305</sup>

有部認為過去有，或存在三時中的十二處〔見：第四章、第五節〕，對此，上座部用上述經典進行反駁，借超越輪迴者，超越苦者，涅槃者的立場，所制定之眼、耳、鼻、舌、身、意，以「勝義諦」來說它根本上的無實在。

---

samaññā, atthīti tassa paññatti, na tassa sañkhā ahoṣīti na tassa sañkhā bhavissatīti,

<sup>304</sup> 〔P.T.S.〕S.IV. p.52《頗勒具那》(Phaggunasutta)；此經不見於阿含經。

<sup>305</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 142；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 154~155。

#### 四、經證 (Suttasādhanaṃ) [四]

(自) 過去是有耶？

(他) 然。

(自) 具壽難陀迦非如是言耶？曰：「先有貪欲，是為不善，今無彼而善，先有瞋恚，先有愚癡，是為不善，今無彼而善」<sup>306</sup>，有如是之經耶？

(他) 然。

(自) 依此，不應言：「過去是有」。<sup>307</sup>

由於有部認為阿羅漢還有過去煩惱〔見：前面第一節〕，上座部引用難陀迦尊者 (Nandaka) 和兩位在家居士沙羅 (Sālha) 及羅哈那 (Rohana) 的對話來反駁有部。經上有清楚的說明，未成就阿羅漢之前還是有煩惱的，這是不善的事，但現在成就阿羅漢後，已經無煩惱了，這是善事。上座部以上述經典證明阿羅漢無煩惱，以反對有部所說「過去是有」(含阿羅漢有過去煩惱在內)。

#### 五、經證 (Suttasādhanaṃ) [五]

(他) 不應言：「未來是有」耶？

(自) 然。

(他) 非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！若於搏食有貪、有喜、有愛者，則有識住增長，若有識住增長者，於其處名色入。若名色入者，則其處有諸行增長者。若諸行增長，則其處有當來後有增長。若有當來後有增長者，則其處有未來之生老死。於生老死之處，諸比丘！說：『有愁、有悶、有惱』。諸比丘！若於觸食、意思食、識食有貪、有喜...乃至...有悶、有惱」<sup>308</sup>。有如是之經耶？

(自) 然。

(他) 依此，應言：「未來有」。<sup>309</sup>

<sup>306</sup> [P.T.S.] A.I. p.197 《沙羅經》(Sālhasutta)；此經不見於阿含經。

<sup>307</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 142；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 155。

<sup>308</sup> [P.T.S.] S.II. p.101 《有貪經》(Atthirāgasutta)；《雜阿含》，卷 15，經 374~379：「若比丘於此四食有喜有貪，則識住增長，識住增長故，入於名色，入名色故，諸行增長，行增長故，當來有增長，當來有增長故，生、老、病、死、憂、悲、惱苦集，如是純大苦聚集...等等」

<sup>309</sup> [P.T.S.] Kvu. p. 143；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 155~156。

爲了證明未來有，有部引用佛陀爲比丘說法，以食和煩惱：有貪（Rāga）、有喜（Nandi）、有愛者（Taṇhā）的關係而產生識、名色等等所帶來的有愁、有悶、有惱以證之。透過「雜阿含經」和巴利「相應部」的對比，此部經現存文獻，雙方共有，又發現有部的主張，只用前半經文（上述內容）以主張「未來有」，但另外的後半內容卻無提及，（以下）上座部才拿來反對有部。

## 六、經證（Suttasādhanaṃ）〔六〕

（自）未來是有耶？

（他）然。

（自）非世尊所仰耶？曰：「諸比丘！若於搏食無貪、無喜、無愛者，則識不住不增長者。若識不住不增長，則其處名色不入。若名色不入者，則其處諸行不增長。若諸行不增長者，則其處無當來後有增長。若無當來後有增長者，則其處無未來之生老死。若無未來之生老死者，則於其處說：『諸比丘！無愁、無悶、無惱』。諸比丘！若於觸食、意思食、識食無貪、無喜...乃至...無悶、無惱」<sup>310</sup>。有如是之經耶？

（他）然。

（自）依此，不應言：「未來有」。<sup>311</sup>

如上所言，第五和第六「經證」內容同於《有貪經》（Atthirāgasutta），佛陀給比丘的說法對話中卻沒有提出「未來有」的內容，有部把重點放在前一半，若比丘對食物「有」貪念等（Kabaḷikāre ce, bhikkhave, āhāre atthirāgo）煩惱會帶來有識、名色、行…等甚至有愁、有悶、有惱而主張「未來有」。但文本的後半部也提及，若比丘對食物「無」貪念等（Kabalikare ce, bhikkhave, ahare natthirāgo）就不會有生起種種煩惱，此部份有部卻忽略可能後半部份不符合他們所主張的「一切有」或「三時實有」的理論，所以才被上座部批判爲不應該說「未來有」。此外，值得注意的是，在巴利

<sup>310</sup> 〔P.T.S.〕S.II. pp.102~103 《有貪經》（Atthirāgasutta）；《雜阿含》374~379 經：「若於四食無貪無喜，無貪無喜故，識不住不增長，識不住，不增長故，不入名色，不入名色故，行不增長，行不增長故，當來有不生不長，當來有不生長故，於未來世生、老、病、死、憂、悲、惱苦不起，如是純大苦聚滅…等等」

<sup>311</sup> 〔P.T.S.〕Kvu. p. 143；〔NAN.〕《論事一》，〈一切有論〉，冊 61，頁 156。

和阿含經兩者的文獻中，一旦涉及直接反對有部思想的經典等重要內容時，往往不見於阿含經，而出現在巴利文獻。像第三章初期佛教出現《生聞經》和《順世派經》，佛陀把「一切為有」和「一切為無」等思想批判為「極端」提倡因緣為中道，這兩者在阿含經中就沒有出現。雖然這兩經在《論事》中沒有提到，但本文前第四章中，上座部對有部思想批判為「邪見」，也許可以作為佛陀對外道的觀點來批判。相對比較直接肯定有部思想所討論過「一切」、「一切有」、「一切法」卻不見於巴利（在《論事》裡「經證」沒有被援引作辯）。

另外，在「一切有論」中，有部取證的經典—「經證」，巴利和阿含經文獻皆有，不過上座部取之以反對的經典都不見於阿含經。現存南北傳文獻關於尼柯耶和阿含經比對，兩者雖然在佛學界被定為初期佛教經典，但為何雙方文獻並沒有完全相同？尤其是相應部和雜阿含經（有部所傳）。筆者認為其問題與《論事》不無關係。因為在《論事》中的記載，（他）承認（自）所引用這樣的經典是有的沒錯，（自）也承認（他）所援引之經典內容也是有，雙方都承認對方的經典，但為何現存雜阿含經就沒有那些比較直接反對有部思想的經典？這一點筆者認為翻譯過程也是一個問題也許漏掉，而可能是在辯論之前都有，但辯論之後有部刻意不讓它出現，因為對自己的主張不利。

## 第六節 《論事》與其他觀點比對

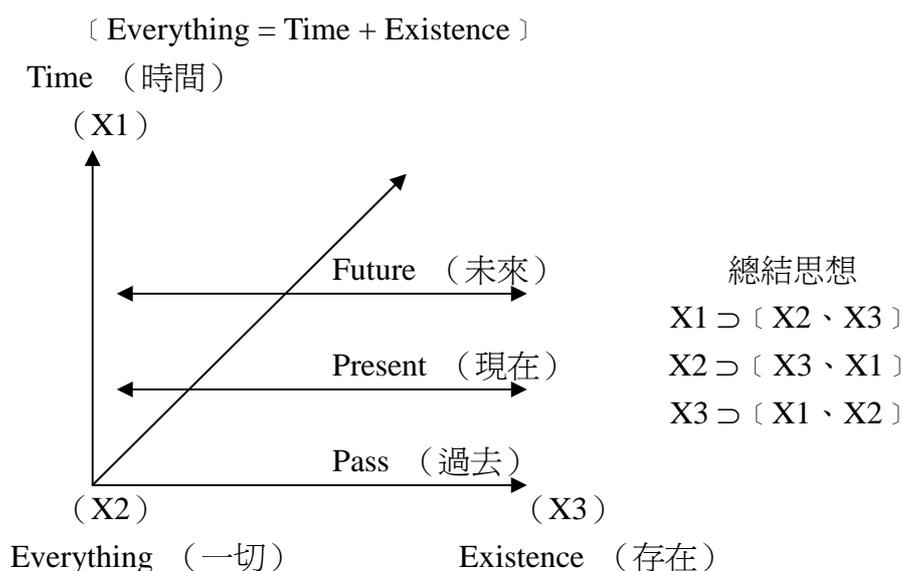
在《論事》裡，「一切有」和「三時實有」思想的爭論，可以針對其思想論點在不同時代與背景下，如何被詮釋來對比之。於此，可分作三階段：〔一〕以部派之前的初期佛教立場比對之〔二〕在部派時期雙方上座部和有部比對之〔三〕以第三結集後的《彌蘭陀王文經》（*Milindapañha*）比對之。藉用這樣的比對方法，可讓吾人對於《論事》的內容與其他不同時代、人物、原因起點和各重因素有何演變，有更豐富、完整的認知。

## 一、初期佛教與《論事》比對

在初期佛教所談「一切」的定義與觀點，在定義方面此點和《論事》比較相同，是指十二處範圍。但差別在於，《論事》呈現有部認為十二處存在三時，這也可以說有部對十二處的立場與初期佛教不同點。初期佛教針對「一切為有」(Sabbam atthi) 或「一切為無」(Sabbam natthi) 的觀點都被視為極端和邪見，但《論事》中出現有部對「一切為有」或「一切有」變成主要觀點立場，並不認為是邪見，且依初期佛教五蘊和時間的關係等經作為根據。初期佛教對於「一切」的看法，從婆羅門的對話中不重描述時間，而重於因緣，可見一般。《論事》中未出現關於一切與因緣的爭論，但重於時間和存在部份，尤其所存在的五蘊、十二處等等。初期佛教對其觀點的澄清，問答的對話形式進行，《論事》則引用邏輯。

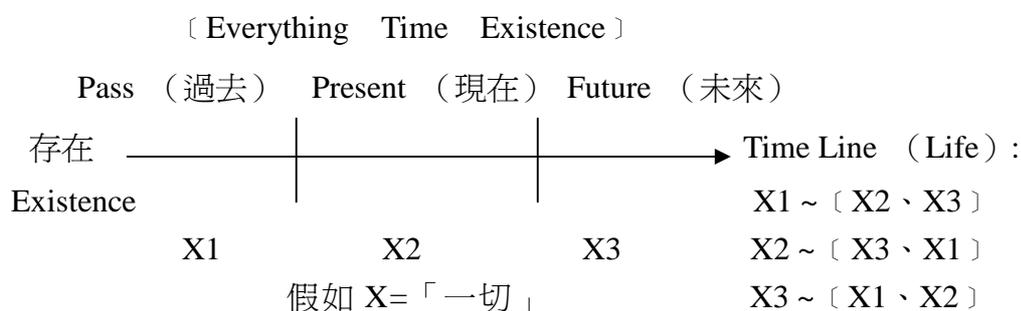
## 二、部派時代早期有部思想與《論事》比對

從上座部和有部雙方，在《論事》的辯論的對比，能得結論有：有部的觀點是所謂的「一切」等於「時間」和「存在」，這也導致有部所主張「一切有」和「三時實有」的聯繫。審視有部的整體觀點，能將此思想具象化為：



有部的主要思想，在於所謂的一切在三時中並不會捨棄自性，所以它是存在的，此外，有部也取白衣作譬。相對於此，就上座部的立場來說，其

批判有部的觀點，整體上是認為所謂的「一切有」和「三時實有」，如果它在時間中真的實有，就能互相替代，從推論的結果得知，它們是無法互相替代。對此，可圖示如下：



上座部所批判是所謂的一切在三時中，它不能互相替代，而且否定存在性，認為一切都是無常、不是永恆不變、非真實有等等。此外，雙方最重要的立場，有部根據初期佛教經典為證明，五蘊在三時實在是存有的；而上座部也以初期佛教經典為證批判，所謂五蘊在三時以語言、取名、制定為配合「世俗諦」，實際上不應該說它是實有永恆不變。

### 三、《彌蘭陀王問經》與《論事》比對

在西元初<sup>312</sup>，第三結集之後有另出一部經—《彌蘭陀王問經》，北傳稱為《那先比丘經》，由彌蘭陀王和那先比丘的問答對話組成。一般佛學界認為此部經是當時印度北部經典，其地點以有說一切有部影響力最大，所以這部經也許隨於有部的經典。從時間觀點進行考察<sup>313</sup>，《彌蘭陀王問經》卻沒有相當於早期有部在《論事》裡的思想主張。相反地，內容所呈現那先比丘對彌蘭陀王的回答問題，引用的是比較靠近初期佛教的觀點以十二因緣為說明。

「王復問那先言：「諸以過去事、當來事、今見在事，是三事何所為本者？」那先言：「已過去事、當來事、今見在事，愚癡者是其本也。愚癡生即生神，神生身，身生名，名生色，色生六知，一為眼知，二為耳知，三為鼻知，四為口知，五為身知，六為心知，是為六知。是六事皆外向。何等為外向？眼向色，耳向聲，鼻向香，口向味，身向滑，心向貪欲，是為六外。向名為沛，沛者合沛者知苦知樂。從苦

<sup>312</sup> Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature, (Historical connection between the Kathāvatthu and the Milinda Pañha)*, Delhi: Indological Book House, 1983. p.362.

<sup>313</sup> [ P.T.S. ] Miln. pp.71~73

樂生恩愛，從恩愛生貪欲，從貪欲生有致使生因老。從老因病，從病因死，從死因哭，從哭因憂，從憂因內心痛。凡合是諸勤苦合名為人。人以是故，生死無有絕時。人故本身不可得也。」

那先言：「譬如人種五穀生根，從根生莖、葉、實，至後得穀已。後年復種，得穀甚多。」那先問王：「如人種穀，歲歲種穀，寧有絕不生時不？」王言：「歲歲種穀，無有絕不，生時也。」那先言：「人生亦如是，展轉相生，無有絕時。」那先言：「譬如鷄生卵，卵生鷄，從卵生卵從鷄生鷄。人生死亦如是，無有絕時。」那先便畫地作車輪問王言：「今是輪寧有角無？」王言：「正圓無有角。」那先言：「佛經說人，生死如車輪，展轉相生，無有絕時。…等等。」<sup>314</sup>

以南傳佛教文獻來看，《彌蘭陀王問經》並無記載是否隨於有部經典，但無論如何，這部經在南傳經典的系譜中，卻被稱讚是良好的一部經。此部經與《論事》對比，於時間觀點看來，相似點在於以問答論辯，而異處在於《論事》以邏輯進行對話，但《彌蘭陀王問經》著重譬喻以表達思想，兩者各擅勝場。

## 第七節 結論

在上座部的立場，其批判有部思想可歸納為：有部認為，所謂的「過去有」涵蓋了阿羅漢等聖人有過去煩惱存在，以及過去的手和它的動作等論。這樣的思想被上座部用同樣的方式考察，以它過去是否能展現現實作用，而發現其思想自相矛盾，不能成立。此後，上座部透過三時綜合所謂存在的哪些「有」，例如「三時五蘊有」等等方式來批判有部，更緊密批判「三時實有」之不能成立。此外，也發現有部前後的矛盾不一，本來主張所謂的「有」在三時中，但後面卻包含了三時和非三時在內「有是過去和非過去等等」，所以上座部批判其若如此主張，則三時就變成非三時，非三時就變成了三時等等，這樣主張便更相形矛盾。在「經證」，雙方引用初期佛教經典來進行爭論，有部所主張經典只用相關「有」的一面經文來支持自己觀點，此被上座部用「非實有」的經文，甚至世俗諦和勝義諦來反駁有部觀點。從辯論中也可發現，上座部並無刻意主張「有」或「無」，而是順論「有」和返論「無」對之進行批判，讓有部面臨自身矛盾的情況。

<sup>314</sup> 《那先比丘經》，冊 32，卷 2。

## 第六章 結論與建議

關於有部「一切有」和「三時實有」的觀點，其論點發生於部派佛教印度阿育王（Asoka）時代。又，據《論事》記載，十八部派中，「上座部」對「說一切有部」的批判，此爭論出現在《論事》226 論題中的「一切有論」。台灣佛學界一般認識有部思想的門徑，大抵經由漢譯有部文獻資料而來的翻譯作品入手詮釋。然而，同一個時期的其他部派（尤其是上座部）文獻，上頭如何記載、審視並且批判有部，這方面的研究卻乏人問津。本論文主要是處理在巴利文獻《論事》中，早期有部思想如何呈現的相關研究議題而起。於此，筆者在本論中，試圖回到巴利原典探求部派思想，並以「一切有論」作為研究核心，展開對《論事》的討論，以期對有部能夠有更完整而充分的認識與理解，提供另一種研究、思考的可能視域。

筆者在研究過程發現，初期佛教因為外道以「一切為有」、「一切為無」等論與佛陀進行對話，所以被斷定為佛陀對外道批判的起源。在部派佛教時期，說一切有部因著初期佛教涉及「五蘊和三時」關係的討論，而以此為根據，進而主張「一切有」和「三時實有」的思想，並據此作為早期有部的思想資源。可想而知，這樣的舉措引起了上座部對有部的批判。相關研究成果與論點如下：

### 一、總結研究內容

**I. 阿毘達摩《論事》起源與邏輯式：**從初期佛教至部派佛教，僧團分裂有兩個主要因素即：〔一〕戒同（*Sīlasamaññatā*），〔二〕見同（*Diṭṭhisamaññatā*）的問題。從第一次結集至第三次結集，這兩問題是結集主要原因。根據巴利文獻，例如《論事注釋》、《島史》等書記載在第三結集之前，因為阿育王對佛教的大力支持、佈施等奉獻，外道伺機而動，身穿佛僧袈裟混其中藉以宣傳自身教義。又及，佛教內部對初期佛教教義的曲解與教導，致使佛教社群與義理更形混亂無序。於是，為了恢復佛教的法、律純正，透過與阿育王商量後決定，最後由目犍連子帝須長老（*Moggaliputta Tissa*）出面主持編集，阿毘達摩《論事》由此而生。

**II.《論事》與阿毘達摩的關係之間：**從初期佛教巴利文獻考察結集成果，可以肯定的是，阿毘達摩於佛陀在世時已有，尤其以「阿毘達摩」(Abhidhamme)、「阿毘奈耶」(Abhivinaye)二詞見於律、經、論為甚，並散見多處。《論事》被歸入於論藏一事，從佛教史書《島史》(*Dīpavaṃsa*)來考察，有的版本〔SLTP.〕提到阿毘達摩六論，至於一般傳統，則以為佛陀在天上說阿毘達摩七論。此部份，筆者認為六論在第三結集前已然存在，而《論事》則是在部派以後才增補上去的結果。此外，研究也發現，對三藏繼承師(Ācariyaparamparā)代代相傳的人選，其時有專門安排。

**III.「論事」概念：**除了在論藏的《論事》以外，在經藏也出現關於「論事」，這兩個地方的內容差異相當大：論藏的《論事》是在部派佛教出現，但經藏裡頭的「論事」內容，則是記載出家人該談的十事。在小部中的長老偈、長老尼偈，也曾提及佛弟子對「論事」的精通。對此，佛音註解書則說除了精通十事，還精通《論事》論。這可能是依據佛陀在天上給母親和天眾說七部論的關係，所以《論事》也被涵蓋在內。

**IV.《論事》位置和方法：**《論事》與一般佛教的巴利系統不同，其內容強調在與其他部派的主張與觀點作批判和爭論時，使用邏輯問答的進行方式。對於何以《論事》被排在阿毘達摩範圍，經研究發現，這與一般阿毘達摩也是以雙方問答形式進行有關，這部份在經藏舍利弗和大目犍連的談話中對論有說明。此外，在一般的論藏文獻中，「問答」形式隨處可見，其中也包含了律、經的問答在內。此外，所有的阿毘達摩在「九分教」中，皆被納入「授記」(Veyyākaraṇa)。

**V.《論事》與阿育王刻文敘述語言比對：**筆者發現，《論事》的敘述語言，若與同期的阿育王刻文對比，有些地方表現十分相近，尤其在陳述的文法上。《論事》文法有些剩下來與一般巴利文法不同，對此，部份學者認為，可能是阿育王時代的巴利文法尚未完全變易，有些被保留了下來之故。此外，通過考古學家研究阿育王刻文提出推論結果，認為所有的刻文文字不盡相同，但使用的語言皆來自摩竭陀文(Māgadhī)方言。這相當於巴利文獻記載說佛陀使用摩竭陀文說三藏“Sammāsabuddhopi tepītaṃ buddhavacanāṃ tantim āropento māgadhābhāsāya eva āropesi.”從比對雙方

文獻，可發現阿育王刻文和《論事》在語言敘述上隸屬同一根源，亦即摩竭陀文。以國家地理考察，Pāṭaliputra 波吒利弗多羅（華氏城）是阿育王的首都，所謂刻文也好，作為結集地點的語言也罷，在當時可能有共同使用的語言。

**VI. 《論事》邏輯結構：**邏輯共有八種，名稱是為「八罰論」（Atthakaniggaha）。係引用順論和返論而進行之，雙方各有四論針對對方作辯，而最完整的邏輯只在於《論事》的第一論「補特伽羅」。「補特伽羅」的八種邏輯方式，就在最初兩首論完整展示，第三至八論省略談之。其他有的出現邏輯結構，有的只有省略談問答。不過大體而言，還是可以看出推論部份，也涵蓋邏輯在內。有關《論事》邏輯，可算是南傳佛教文獻中，唯一的辯論書，出現時間在佛滅後 200-300 年，由來已久。在《論事》之後，類似這樣的辯論書，在巴利文獻中只有《彌蘭陀王問經》。兩者互不相同各有所長，《彌蘭陀王問經》重於譬喻，並不像《論事》以邏輯問答進行。

**VII. 初期佛教觀點：**初期佛教很清楚的說明，所謂「一切為有」或「一切為無」等觀點，也就是「常見」和「斷見」，皆被佛陀視為「極端」（Anta）而否定之。在兩位婆羅門和佛陀的對話故事中，兩者的背景受婆羅門的教育「順世論」（Lokāyata）辯論方法所影響，佛陀用新的觀點—以因緣為中道來回答。此外，作為八正道之一的正見（Sammādiṭṭhi），在初期佛教即已明確地表達不會參與所謂「一切為有」或「一切為無」思想混戰的立場。

**VIII. 初期佛教「一切」的定義：**在初期佛教，「一切」的定義在於「十二處」（Āyatana 12）。而且這些「十二處」和煩惱的關係，都被三火即「貪、瞋、癡」所熾燃。研究發現，「十二處」是佛教「世間」的概念。換言之，世間受三火即「貪、瞋、癡」的熾燃。筆者將此視為，初期佛教對地球暖化的隱喻與詮釋。此部份可由兩個面向進行分析：〔一〕、熾燃住於人心。〔二〕、由存在於人心中內在的熾燃推擴出去對於外在社會、大自然、環境等的影響。

**IX. 「十二處」的反應：**在接觸六根和六處之間的反應過程中，會呈現三種效果：苦、樂、不苦不樂。印度人對此三種反應提出了三種理論：〔一〕、前世所作論（Pubbekata vāda: Past action determinism），〔二〕、神

之化作論 (Issarakaraṇavāda: Theistic determinism)，〔三〕、無因無緣論 (Ahetuvāda: Accidentalism)。筆者只探討第二論「至上神或梵神之創造」，此論點對印度人影響相當大。初期佛教否定梵神創造的角度，梵和人的苦、樂、不苦不樂沒有關係，而將重點放在人的煩惱和因緣的造就，其會帶來輪迴。原則上，十二因緣不談一切的根源，它本身也不是作為一切的根源而存在，由此，它立為中道。若以因緣考察一切的呈現將發現「因之因還有因」(Causality = Endlessness)，從它的「生、滅」，「有、無」來看，在在都是「無盡」(Ananta)的連鎖反應。此觀點和前面所提佛陀批判外道的「極端」(Anta)，是相反的情形。

**X. 在《論事》裡的「一切有論」：**透過南北傳文獻比對發現，初期有部「一切有」思想結合了「時間」和「存在」，將「一切」和「時間」鈎連在一塊兒，認為實是「存有」。在比對雙方文獻的描述內容後可以發現，有部在這部份的思想根據，係援引自初期佛教中的「五蘊和三時」。

**XI. 「三時實有」(或三世實有)問題：**在有部，「三時實有」是依據三經生聞婆羅門和佛陀有關「一切」、「一切有」、「一切法」的對話，作為主張起點，相較於南傳生聞婆羅門，並無此內容。並且三經在雜阿含經有部的根據，卻不見於巴利文獻中。相對於此，南傳的生聞婆羅門角度（以及順世婆羅門）在第三章初期佛教所探討的內容，卻也不見於在北傳阿含經。無論如何，若以巴利文獻為主，很清楚地有部違反了初期佛教的教義。若以阿含經為主，像印順長老所探討，有部以三經作為早期思想之說，此作為有部依靠的根據。當然，有部所主張的觀點都被上座部反對，所以才發生《論事》中「一切有論」(Sabbamatthītikathā)所批判的情形。

**XII. 「一切有論」中上座部所批判：**在部派佛教的爭論中，它把對「一切」定義放在「十二處」範圍內，但也增加了很多其他的例子，以為證明根據。尤其五蘊，有部（他說：Paravāda）認為它在三時中是實有的。此被上座部（自說：Sakavāda）批判為「邪見」，並（自說）指出：有部主張「一切有」和「三時有」都等同存在，若如此主張，則所謂的「一切有」在「三時」中應該能夠交換替代，但是從時間對照也好，存有性條件替換也好，實際上無法交換替代，有部的主張，自相矛盾。

有部理論在「一切有論」中值得留意，從頭到尾的爭論，能看出有部的思想有在變動，前面以順論和返論查看「有」部份，有部回答比較單數的，但在後面有部回應就有雙數。例如：(自)「有」是「過去」嗎？(他)「有」是「過去」(且)「非過去」。這點被上座部批判道：若「過去是有」，「有」是「過去」(且)「非過去」，那麼「過去即是非過去」「非過去即是過去」等等有部觀點更顯矛盾。最後，有部以兩部經來證明，但是被上座部用四經來反駁。透過「經證」有關「五蘊和三時」的關係，發現在上座部的立場定它為「世俗諦」，以「勝義諦」來談它本身是非真實或永恆不變。

## 二、研究建議

**I. 南傳辯論書：**以佛教的邏輯發展史而言，南傳佛教文獻《論事》可說是唯一的邏輯書，它的方法論與其他部派思想關係密切。這一點值得繼續深究，由此可讓研究部派的學者更加完整的了解部派佛教思想，以及從南北傳文獻的比較考察，將對部派佛教的研究有更深更廣的認識與瞭解。

**II. 增加研究：**在南傳佛學界中，研究阿毘達摩此部論者不多，可能是因為邏輯系統不好理解，以及需要註解書的說明，而這就要回到巴利原文進行對照。本論文雖以兩本《論事》註解書：〔一〕、佛音的注解。〔二〕、阿難陀的注解為參詳研究，但仍不免有滄海遺珠之憾，即達磨波羅 Dhammapāla 的解釋《五論小疏》(Pañcapakaraṇa-anuṭṭikā)，本論文未能引用，對《論事》有興趣者可以透過這部論觀點作研究。

**III. 從有部的早期和後期思想比對：**本論文重點僅聚焦於初期有部思想，至於後期如何演變，並沒有規劃入討論之列。值此，仍有研究空間作進一步的比對，在《論事》裡初期有部思想和後期思想在其他文獻有何不同。

**IV. 有部在《論事》裡的其他論點：**除本文核心所處理有部的「一切有論」之外，還有其他四項有部在《論事》中被上座部批判的焦點：一、阿羅漢退論：(Parihānikathā)，二、過去世蘊之論：(Atītakkhādhādikathā)，三、次第現觀論：(Anupubbābhisamayakathā)，四、定論：(Samādhikathā)。有興趣者能從這些論點接續深究。

## 參考書 (BIBLIOGRAPHY)

### 一、巴利原典〔P.T.S.〕

Arnold C. Taylor (Edited)

1979 Kathāvatthu Vols. I, II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Arnold C. Taylor (Edited)

1979 Paṭisambhidāmagga Vols. I, II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

C.A.F. Rhys Davids (Edited)

1975 The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Dines Andersen And Helmer Smith (Edited)

1990 Suttanipāta, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Edware Müller (Edited)

1978 Dhammasaṅgaṇi, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

E.Hardy (Edited)

1994 Aṅguttara-Nikāya Vol.III, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

E.Hardy (Edited)

1979 Aṅguttara-Nikāya Vol.V, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Ernst Windisch (Edited)

1975 Itivuttaka, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Estlin Carpenter (Edited)

1992 The Dīgha Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Georg Landsberg, Rhys Davids (Edited)

1997 Puggala-Paññatti & Atthakathā, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Helmer Smith (Edited)

1990 Thera-Therī-Gāthā, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Hermann Oldenberg (Edited)

1964 Vinaya Piṭakaṃ Vol.I, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Hermann Oldenberg (Edited)

1982 Vinyapiṭakaṃ Vol.V, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Hermann Oldenberg (Edited)

1993 Vinyapiṭakaṃ Vol.III, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Hermann Oldenberg (Edited)

1993 Vinyapiṭakaṃ Vol.IV, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

- Hermann Oldenberg (Edited)  
 1995 Vinyapiṭakam Vol.II, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- L. De La Vallée Poussin and E. J. Thomas (Edited)  
 1978 Mahāniddeśa Parts I, II, London : The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Léon Feer (Edited)  
 1991 Saṃyutta-Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Léon Feer (Edited)  
 1989 Saṃyutta-Nikāya Vol.II, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Léon Feer (Edited)  
 1975 Saṃyutta-Nikāya Vol.III, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Leon Feer (Edited)  
 1990 Saṃyutta-Nikāya Vol.IV, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Leon Feer (Edited)  
 1994 Saṃyutta-Nikāya, Vol.V, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- M.E. Lilley (Edited)  
 1925 The Apadāna Vols.I,II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- O.Von Hinüber, K.R.Norman (Edited)  
 1995 Dhammapada, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Paul Steinthal (Edited)  
 1982 Udāna, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Rhys Davids (Edited)  
 1978 Vibhaṅga, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Rhys Davids, Estlin Carpenter (Edited)  
 1995 The Dīgha Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Rhys Davids, Estlin Carpenter (Edited)  
 1995 The Dīgha Nikāya Vol.II, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Richard Morris (Edited)  
 1976 Aṅguttara-Nikāya Vol.II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Richard Morris, Warder (Edited)  
 1989 Aṅguttara-Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- V. Fausøll (Edited)  
 1990 Jātaka Vol. VI, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- W. Stede (Edited)  
 1988 Cullaniddeśa, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

## 二、巴利注釋書、藏外(ATṬHAKATHĀ-AÑÑĀ)〔P.T.S.〕

- A.P. Buddhadatta Thero (Edited)  
 1980 Sammohavinodanī, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

- C.E. Godakumbura (Edited)  
 1988 Visuddhajanavilāsinī, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Edward Müller (Edited)  
 1979 Atthasālinī, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- F.L. Woodward  
 1977 Sāratthappakāsinī Vol. II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- H.C. Norman (Edited)  
 1993 The Commentary on the Dhammapada Vol. III, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Hermann Kopp (Edited)  
 1977 Manorathapūraṇī Vol. V, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Hermann Oldenberg (Edited)  
 2000 Dīpavaṃsa An Ancient Buddhist Historical Record, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- I.B. Horner (Edited)  
 1976 Papañcasūdanī Part. III, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- J. Takakusu And M. Nagai (Edited)  
 1975 Samantapāsādikā Vol. I, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- J.H. Woods, D. Kosambi (Edited)  
 1979 Papañcasūdanī Part II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Max Walleiser, Hermann Kopp (Edited)  
 1967 Manorathapūraṇī Vol. II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- N.A. Jayawickrama (Edited)  
 1979 Kathāvatthupapakaraṇa - Aṭṭhakathā, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- Trenckner (Edited)  
 1986 The Milindapañho with Milinda-Ṭīkā, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
- T.W. Rhys Davids (Edited)  
 1968 Sumaṅgalavilāsinī Part. I, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

### 三、巴利英譯〔P.T.S.〕

- Bimala Churn Law  
 1989 The Debates Commentary, Oxford : The Pali Text Society (P.T.S.)
- Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids  
 1997 Points of Controversy or Subjects of Discourse, Oxford: The Pali Text Society (P.T.S.)

Bhikkhu Ñāṇamoli

- 1996 The Dispeller of Delusion Part II, Oxford : The Pali Text Society (P.T.S.)

#### 四、英文書目

A.K. Warder

- 2000 Indian Buddhism (7. Collecting the Tripiṭaka, 8. The Popularisation of Buddhism 9. The Eighteen Schools), Delhi : Motilal Banarsidass.

Alka Barua

- 2006 Kathāvatthu: A Critical & Philosophical Study, Delhi : New Bharatiya Book Corporation.

Charles Willemen, Bart Dessein & Collett Cox

- 1998 Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism, Leiden : Koninklijke Brill nv.

K.R. Norman

- 1983 A History of Indian Literature (The Abhidhamma-ṭiṭaka, 4.5.Kathāvatthu), Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

Satish Chandra Vidyabhushna

- 2006 A history of Indian Logic, New Delhi : Shri Jainendra Press.

S. Radhakrishnan,

- 1994 Indian Philosophy (Chapter V. Materialism), New Delhi: Oxford University Press.

Ven. Hegoda Khemananda, (Asanga Tilakaratne Translated from Sinhala)

- 1993 Logic and Epistemology in Theravāda, Colombo : Karunaratne & Sons Ltd.

Vincent A. Smith,

- 2003 Asoka, New Delhi : Cosmo Publications.

Woodville W. Rockhill (Translated),

- 1992 The Life of Buddha And the Early History of His Order Derived from Tibetan: Derived from Tibetan Works in the Bkah-Hgyur

and Bstan-Hgyur, Followed by Notices on the Early History of  
Tibet and Khoten, New Delhi : Asian Educational services.

## 五、巴利漢譯〔NAN.〕

通妙

1990 《漢譯南傳大藏經》，《律藏一》，冊 1，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1991 《漢譯南傳大藏經》，《律藏二》，冊 2，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1992 《漢譯南傳大藏經》，《律藏三》，冊 3，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1992 《漢譯南傳大藏經》，《律藏四》，冊 4，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1992 《漢譯南傳大藏經》，《律藏五》，冊 5，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1994 《漢譯南傳大藏經》，《長部經典》，冊 6，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1991 《漢譯南傳大藏經》，《長部經典》，冊 8，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1993 《漢譯南傳大藏經》，《中部經典》，冊 9，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1993 《漢譯南傳大藏經》，《中部經典》，冊 10，高雄市：元亨寺妙林出版社。

通妙

1993 《漢譯南傳大藏經》，《中部經典》，冊 11，高雄市：元亨寺妙林出版社。

郭哲彰

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部六》，冊 24，高雄市：元亨寺妙林出版社。

郭哲彰

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部七》，冊 25，高雄市：元亨寺妙林出版社。

郭哲彰

1995 《漢譯南傳大藏經》，《法集論》，冊 48，高雄市：元亨寺妙林出版社。

郭哲彰

1997 《漢譯南傳大藏經》，《論事一》，冊 61，高雄市：元亨寺妙林出版社。

郭哲彰

1997 《漢譯南傳大藏經》，《彌蘭陀王問經一》，冊 63，高雄市：元亨寺妙林出版社。

悟醒

1996 《漢譯南傳大藏經》，《小部經典二十》，冊 45，高雄市：元亨寺

妙林出版社。

悟醒

1996 《漢譯南傳大藏經》，《小部經典二十一》，冊 46，高雄市：元亨寺妙林出版社。

悟醒

1996 《漢譯南傳大藏經》，《小部經典二十二》，冊 47，高雄市：元亨寺妙林出版社。

悟醒

1998 《漢譯南傳大藏經》，《島王統史》，冊 65，高雄市：元亨寺妙林出版社。

悟醒

1998 《漢譯南傳大藏經》，《阿育王刻文》，冊 70，高雄市：元亨寺妙林出版社。

雲庵

1993 《漢譯南傳大藏經》，《相應部經典二》，冊 14，高雄市：元亨寺妙林出版社。

雲庵

1993 《漢譯南傳大藏經》，《相應部經典三》，冊 15，高雄市：元亨寺妙林出版社。

雲庵

1993 《漢譯南傳大藏經》，《相應部經典四》，冊 16，高雄市：元亨寺妙林出版社。

關世謙

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部二》，冊 20，高雄市：元亨寺妙林出版。

葉慶春

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部 一》，冊 19，高雄市：元亨寺妙林出版社。

## 六、漢語佛典

玄奘奉詔譯，《大正新脩大藏經》，《阿毘達磨俱舍論》，冊 29，卷 20。

《那先比丘經》，《大正新脩大藏經》，冊 32，卷 2。

佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正新脩大藏經》，《長阿含經》，冊 1，卷 8，經 9。

求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 5，經 105。

求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 9，經 231。

求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 12，經 301。

求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 13，經 319。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 13，經 320。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 13，經 321。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 14，經 350。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 15，經 374。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 15，經 375。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 15，經 376。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 15，經 377。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 15，經 378。  
求那跋陀羅譯，《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，冊 2，卷 15，經 379。  
維祇難等譯，《大正新脩大藏經》，《法句經》，冊 4，卷下，經 22。  
僧伽跋陀羅譯《大正新脩大藏經》，《善見律毘婆沙》，冊 24，卷 1，經 1462。  
瞿曇僧伽提婆譯，《大正新脩大藏經》，《中阿含經》，冊 1，卷 6，經 26。  
瞿曇僧伽提婆譯，《大正新脩大藏經》，《中阿含經》，冊 26，卷 3，經 13。

## 七、中文書目

水野弘元著，釋達和譯

2000 《水野弘元著作選集（三）—巴利論書研究》，台北：法鼓文化。

水野弘元著，香光書鄉編譯組譯

2002 《佛教的真髓》，嘉義市：香光書鄉。

印順著

2003 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社。

印順著

2003 《華雨集 三》〈王舍城結集之研究〉，台北：正文出版社。

張曼濤

1979 《部派佛教與阿毘達磨》，台北市：大乘文化出版社。

藍吉富

1997 《佛教史料學》，台北市：東大圖書股份有限公司。

覺因造，葉均釋

2000 《清靜道論》Visuddhi-magga，高雄市：正覺學會。

## 八、巴利原典泰文〔MCU.〕

ปฏจปกรณฎฐกถา ธาตุกถาทิวณณา (Pañcapakaraṇaṭṭhakathā Dātukathādivaṇṇanā)

1990 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.〔MCU.〕

ปฏจปกรณมูลฎีกา(Pañcapakaraṇa-mūlaṭīkā)

1995 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.〔MCU.〕

ปฏจปกรณอนุฎีกา(Pañcapakaraṇa-anuṭīkā)

1995 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.〔MCU.〕

## 九、巴利泰譯〔MCU. - MBU.〕

พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ เล่มที่ ๓๗ (Abhidhammapiṭaka Kathāvatthu Vol. 37)

1996 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย〔MCU.〕

พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุและอรรถกถา เล่มที่ ๘๐ (Abhidhammapiṭaka Kathāvatthu and Aṭṭhakathā Vol. 80)

1995 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย〔MBU.〕

พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุและอรรถกถา เล่มที่ ๘๑ (Abhidhammapiṭaka Kathāvatthu and Aṭṭhakathā Vol. 81)

1995 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย〔MBU.〕

มิลินทปัญญา (Milindapañha)

2004 กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย〔MBU.〕

## 十、漢-泰文書目、論文、及期刊

呂凱文

2008 《重讀佛教「王舍城結集」》，(南華大學巴利學研究中心、宗教學研究所，第二屆巴利學與佛教學術研討會論文集)，台北：南山放生寺。

ปอ. ปยุตโต (P.A. Payutto)

1985 พุทธธรรม 《佛法》，กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย〔MBU.〕

สมภาร พรหมทา (Somparn Promta)

1990 อรรถกถากับนัตถิตาในพุทธปรัชญาเถรวาท 《上座部佛教：有-無》，วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ดุสิตบัณฑิตยสถาน，กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุชีพ ปุญญานุภาพ (Sucheep Punyanupab)

2539 พระไตรปิฎกฉบับประชาชน 《三藏：人民版》， กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์  
มหามกุฏราชวิทยาลัย [ MBU. ]

เสถียร โภชินันทะ (Stain Bodhinanta)

2001 ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา《佛教史》， กรุงเทพมหานคร: สร้างสรรค์บุ๊คส์.

จำรูญ ธรรมดา (Jumroon Dhammada)

2007 กถาวัตถุ 《論事》， กรุงเทพมหานคร : อภิธรรมโชติกะวิทยาลัย.

รังษี สุทนต์ (Rangsri Suthon)

2006 ภาษาในพุทธศาสนายุคแรก 《初期佛教語言》， กรุงเทพมหานคร: ——.

## 十一、工具

MUCC

2006 BUDSIR/TT V.3, Bangkok: Mahidol University Computing  
Center.

Vipassana Research Institute

Chattha Sangāyana Version 3 [ CSCD ] ,Igatpuri: Vipassana  
Research Institute

中華電子佛典協會

2005 Chinese Buddhist Electronic Text Association ( CBETA), Taipei .  
赤沼智善著；藍吉富 主編，

1988 《漢巴四部四阿含互照錄》， 台北市：華宇出版社。

ป.อ. ปยุตโต (P.A. Payutto)

2003 พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์ (Dictionary of Buddhism),  
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

วัดโพธิ์แมนคุณาราม( 泰國普門寺)

1968 พจนานุกรมพุทธศาสนาจีน-สันสกฤต-อังกฤษ-ไทย 《漢梵英泰佛學辭典》，  
กรุงเทพมหานคร : ชาญพัฒนาการพิมพ์.