

心不相應行「得法」之研究*

周柔含

慈濟大學宗教與文化研究所助理教授

摘要

部派思想中，「心不相應行」(cittaviprayuktasaṃskāra)「得、非得」(prāpti, aprāpti)的抽象、模糊特性，讓人不易理解。說一切有部(Sarvāstivādin)主張「得」是實有，受到譬喻者(Dārṣṭāntika)、經部(Sautrāntika)等批評。本稿試著從論師對「得」實有性的論證，以及諸論師所提出「得」的作用說，探究有部主張「得」是實有的原由。

內文先探討心不相應行法的形成，並透過論書中心不相應行的位置，了解為什麼心不相應行會成為「五位」之一，接著討論「得」與「非得」的成立。又，面對其他部派的批評，有部如何從教證主張「得」的實有性；並從諸論師如何依「用」證「體」，探究有部成立「得」的必要性。最後，綜合討論「得」的諸作用說。

研究結果得知，早期佛教雖然沒有安立「得」法，但是契經中「得」的用法，大多用在聖道的獲得，啟發了有部「得」法的成立。部派時代，「得」從聖道的果得、斷惑的證滅(擇滅，pratisaṃkhyā-nirodha)，已經延伸擴大到與有情自身的任何一法，只要是與有情成為有關的任何一切法，就不能沒有「得」作為彼此的關係體。

婆沙師從四教證及「得」的作用，闡明「得」的實有性，主張「建立因」(vyavasthāhetu)——建立聖者、異生差別，悟入(Skandhila)表示「稱說

* 收稿日期：2011/10/30，通過審核日期：2012/02/02。

感謝本文匿名審查者提供寶貴的修正意見，讓本文更具參考性，謹此致謝。

因」，眾賢（Saṃghabhadra）提出「不失法因」（dharmāvipraṇāśakāraṇa）及「智標幟」（jñānacihna）二因說。

「建立因」說和眾賢的二因說，到底有所不同。從「存在」作用來說，「建立因」是透過認識手段說明「得」存在本身，「不失法因」則是透過有部宗說「三世實有」，強調「得」恆與有情法俱生。其次，從「認識」作用來說，「建立因」說旨在強調「有情具有聖法」之事實，優先考量凡聖建立的根據；而「智標幟」——「於彼（能得法）中有此（所得法）」，則是強調諸法繫屬的關係。

事實上，除了「不失法因」，這些「得」的諸作用說有一個共同點，即依「認識」作用說明「得」的實有性（存在）。悟入的「稱說因」、Dīpakāra 的「建立說」和眾賢的「智標幟」，都是從認識「有情具有法」（果）之事實，來說明「得」（因）的實有性，作法與有部傳統「建立因」無異。

【目次】

- 一、問題所在
- 二、心不相應行
 - (一)「心不相應行」的形成
 - (二)論書中的「心不相應行」
- 三、「得」與「非得」
 - (一)「得」
 - (二)「非得」
- 四、「得」的實有性
- 五、依「用」證「體」
 - (一)婆沙師的「建立因」說
 - (二)悟入的「稱說因」說
 - (三)眾賢的「不失法因」、「智標幟」說
- 六、「得」的作用說
 - (一)恆與有情法俱生
 - (二)認識與存在
- 七、結論

關鍵詞：心不相應行、得、非得、建立因、不失法因、智標幟、稱說因

一、問題所在

對於「心不相應行」(cittaviprayuktasamskāra)的內容《阿毘達磨俱舍論》的入門書《俱舍要義》中寫著：「『得、非得之薄霞』，是俱舍學的名句，讓人無法判明此為何物，且是俱舍學的難所。」¹ Stcherbatsky 表示：「心不相應行是諸法中最難理解的。」² 這些記述都道出，心不相應行「得、非得」隱約、模糊、抽象，不易領會的特性。³

什麼是「得」(prāpti)？簡單來說，心不相應行「得」是建立有情與法歸屬、離繫關係之作用，是證明有情具有法的關係體。⁴ 這個關係體，連繫有情自身的法，被稱之為「得之繩」，用來識別有情是悟（聖者）、是迷（異生）的

1 楊白衣，《俱舍要義》（臺北：普門文庫，1982），頁 45。深浦正文，《俱舍學概論》（京都：百華苑，1952），頁 70。

2 Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism* (Delhi: Motilal, 1994), p. 23。見吉元信行，《アビダルマ思想》（京都：法藏館，1982），頁 232。

3 「得」法是有部重要的教理，斷惑證悟，都與它息息相關，密不可分。或許是因為它的抽象性、難解性，臺灣學界尚未見到有關「得」的研究。日本學界關於「得」的研究有：中川善教，〈得、獲、成就〉，《伊藤真城、田中順照兩教授頌德記念佛教學論文集》（東京：東方出版社，1979），頁 143-179；平澤一，〈斷惑の實踐と心不相應行法「得」との関係〉，《印度學佛教學研究》32-2，頁 352-356；加藤宏道，〈得・非得の定義〉，《印度學佛教學研究》32-1，頁 348-352；加藤宏道，〈得・非得の研究〉，《佛教學研究》41，頁 40-68；加藤宏道，〈得と種子〉，《印度學佛教學研究》35-2，頁 63-67；福田琢，〈十四心不相應行法の確立と得・非得〉，《印度學佛教學研究》39-1，頁 14-16；福田琢，〈《婆沙論》における得と成就〉，《大谷大學大學院研究紀要》7，頁 1-21；福田琢，〈初期經典に見られる「得」の用例〉，《印度學佛教學研究》40-1，頁 90-93；櫻井良彦，〈建立因としての得〉，《印度學佛教學研究》51-2，頁 176-180；櫻井良彦，〈不失法因・智標幟としての得〉，《佛教學研究》58、59，頁 209-234 等論文。歐美的研究有：C. Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XI* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995); Bhikkhu KL Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma* (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong), pp. 379-389 等。

4 「得」是建立有情與法歸屬、離繫關係之作用的實有法，本稿方便使用「關係體」來說明，旨在強調「得」是連繫有情與法關係的法體。

重要標記。

早期佛教依「蘊處界」三科攝一切法，阿毘達磨時代用「五位」（色、心、心所、心不相應行、無為；以下簡稱「五位」）攝一切法。到底，「心不相應行」是什麼時候形成的概念？難到早期佛教中沒有心不相應行的用法嗎？

加藤宏道表示：「心不相應行」的釋義有二個源流：一個是從五位的觀點，另一個是從五蘊中行蘊「心相應法、心不相應法」的觀點；將心不相應行視為「五位」之一，是在《阿毘曇心論》之後，在此之前則是視為「五蘊」之一。⁵ 是否真的有二個源流，如果有的話，是什麼原因造成的？筆者認為這關係到部派論書的成立與相承系統的關連性，必須重新再探討。

說一切有部（Sarvāstivādin，以下簡稱「有部」）主張「心不相應行」是實有（dravya-sat），受到譬喻者（Dārṣṭāntika）及經量部（Sautrāntika）的批評。⁶ 舟橋水哉表示：「有部極力證明『得』的實有性。世親（Vasubandhu）認為不需想像有『得』等，自然就可以解說事實，主張『得』等是實有的，就如同主張蛇足是正當的，反對有部的說法。」⁷

早期佛教中究竟有沒有「得」的概念？如果有的話，它和阿毘達磨時代的用法有沒有不同？為什麼有部要費心成立它不可？面對眾人的批評，有部該如何證實「得」的實有性與必要性？又，這個建立有情具有法的關係體——「得」，適用於所有法，還是有所限制？

關於「得」的作用，婆沙師表示「建立因」說，悟入（Skandhila）主張「稱說因」說，眾賢（Saṃghabhadra）提出「不失法因」、「智幟幟」二作用說。傳統有部已經有「建立因」說，為什麼眾賢還要提出二作用說？加藤宏道表示：「智幟幟」說已經足夠說明「得」的作用，特別說「建立因」，是為了修

⁵ 加藤宏道，〈心不相應行の名義〉，《印度學佛教學研究》31-2，頁 294-295。

⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 38：「如譬喻者彼作是說：諸有為相是不相應行蘊所攝，不相應行蘊無有實體。」（T27, no. 1545, p. 198a15-17）關於「得」的實有性之論諍，詳細請參見同卷 93（pp. 480a13-481a10），卷 157（pp. 796a25-800c12）。《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22a9-c22）；《阿毘達磨順正理論》卷 12（T29, no. 1562, pp. 397a12-398c1）。

⁷ 舟橋水哉，《俱舍論講義》（東京：名著出版，1976），頁 126。

道上的需要。⁸ 如果「智幪幪」說真的足夠說明「得」的實有性，為什麼眾賢要提出「不失法因」？究竟該如何看待這些諸作用說呢？

本稿擬從論書的成立與相承系統的關連性，來探討心不相應行「得」法源流五位說問題，並試圖從論師間對「得」實有性的批評、論證過程，了解有部如何證實「得」的實有性，以及主張「得」是實有的原由。

二、心不相應行

「心不相應行」(citta-viprayukta-saṃskāra)，是指具生滅變化，和心不相應的有為法，並不是以物質狀態存在（非色），也不是以精神狀態存在（非心），又稱作「非色非心不相應行」⁹，計有十四種。¹⁰ 有部主張實有 (dravya-sat)，經部 (Sautrāntika) 認為假有 (prajñapti-sat)。Abhidharmakośabbāṣya¹¹ 云：

ime saṃskārā na cittena asaṃprayuktā na ca rūpasvabhāvā iti
cittaviprayuktā ucyante.

這些諸行，和心不相應，又因為非以色為自性，所以被說是心不相應。

⁸ 加藤宏道，〈得·非得の定義〉，《印度學佛教學研究》32-1，頁 349；〈得·非得の研究〉，《佛教學研究》41，頁 45。

⁹ 又作心不相應行蘊、非色不相應行蘊、心不相應法、不相應行法、不相應行、非相應行，為行文方便，以下統稱「心不相應行」。

¹⁰ 各論書中「心不相應行」的內容與數量並不一致，詳細請見內文表 A。得 (prāpti)、非得 (aprāpti)、眾同分 (sabhāgatā)、命根 (jīvitendriya)、無想定 (asaṃjñīsamāpatti)、無想定 (asaṃjñīka)、滅盡定 (nirodhasamāpatti)、生 (jāti)、住 (sthiti)、異 (jarā)、滅 (anityatā)、文身 (vyaṃjanakāya)、名身 (nāmakāya)、句身 (padakāya)。此十四法見《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, p. 22a4-9)。此外，唯識「心不相應行」有二十四法。

¹¹ Abhidharmakośabbāṣya of Vasubandhu (以下記作 AKBh, (62₁₄); P. Pradhan ed., Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967)

玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》云：「如是諸法，心不相應，非色等性，行蘊所攝，是故名心不相應行。」¹² 從「心不相應行」的釋義來看，玄奘譯本多了「行蘊所攝」。

真諦譯本並沒有「行蘊所攝」的記述。¹³ 這很有可能是玄奘受到《婆沙論》的影響而添加的。¹⁴ 無論如何，「心不相應行」為「行蘊」所攝，是說一切有部的立場。¹⁵

加藤宏道的研究指出：「心不相應行」的釋義有二個源流。一個是從五位（色、心、心所、不相應、無為）的觀點，另一個是從五蘊中行蘊「心相應法、心不相應法」的觀點。¹⁶

對於二源流說，筆者認為必須要進一步考量到論書與論書之間相互承延的關連性，因為注釋典籍多少會受所釋典籍的翻譯及相關注釋書影響。例如，對

¹² 《阿毘達磨俱舍論》卷 4 (T29, no. 1558, p. 22a8-9)；下線為筆者所添加，以下同。

¹³ 《阿毘達磨俱舍論釋》卷 3：「如此等有為法，與心不相應，非是色性，說名不相應行。」(T29, no. 1559, p. 180c17-18)

¹⁴ 例如：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 15：「名、句、文身，是不相應行蘊所攝。」(T27, no. 1545, p. 73b1) 同卷 27：「云何眾同分？謂有情同分……是不相應行蘊所攝。」(p. 138a9-11) 等，諸多關於心不相應行的討論，皆有「行蘊所攝」之記述。

¹⁵ 例如《阿毘達磨法蘊足論》卷 10：「云何行蘊？謂行蘊有二種，一心相應行蘊，二心不相應行蘊。……云何心不相應行蘊？謂得無想定，廣說乃至文身（後略）。」(T26, no. 1537, p. 501b16-23) 《阿毘達磨品類足論》卷 1 (T26, no. 1542, p. 692c5-8)。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 74：「問：行蘊云何？……阿毘達磨說此行蘊，略有二種：謂相應行、不相應行，乃至廣說。」(T27, no. 1545, p. 383c2-5) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 39 (T28, no. 1546, p. 288a1-8)。

¹⁶ 前者的代表有：*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (by Yaśomitra, U. Wogihara ed., Tokyo: Sankibo, 1971；以下簡記作 AKV (稱友疏))，*Abhidharmakośabbāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma* (by Sthiramati, Peking ed., no.5875, vol. 146, to.；以下簡記作 AKTA (安慧註))，*Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusārīnī nāma* (by Pūrṇavardhana, Peking ed., no. 5594, vol. 117, ju.；以下簡記作 AKLA (滿增註))，《泰疏》，《順正理論》，《述文記》第二釋。後者的代表有：《光記》（《俱舍論記》）初釋、第二釋及《寶疏》（《俱舍論疏》）。見加藤宏道，〈心不相應行の名義〉，《印度學佛教學研究》31-2，頁 294。

於「心不相應行」，普光的初釋「行謂行蘊，簡色、心、無為，非行蘊故」，第二釋「行謂行蘊，簡色、受、想、識及與無為」；法寶釋「行蘊所攝者，簡色及無為法」，「言行，行是行蘊，簡色、無為」。¹⁷ 這都是在行蘊底下，做五蘊或五位的簡別。為什麼會如此？那很有可能是受到玄奘譯本「行蘊所攝」一語的影響。¹⁸

因此，心不相應行在釋義上出現「五蘊、五位」分類與釋義的不同，關係到所釋論書本身及翻譯的影響，以及和部派論書的成立發展有關，待後文中討論。

（一）「心不相應行」的形成

早期佛教對於諸法的分門別類，最常見的是現象面的常識性分類，如依「蘊處界」三科分別攝一切法，並沒有「心不相應行」。心不相應行的概念，是到了阿毘達磨時代才形成的，只是錫蘭的上座部佛教並沒有安立心不相應行法。¹⁹

17 《俱舍論記》卷 4：「頌曰至不相應行者：(1) 心不相應，簡異心所；行謂行蘊，簡色、心、無為，非行蘊故。又解：(2) 心不相應，簡行蘊中諸心所法；行謂行蘊，簡色、受、想、識及與無為。」（T41, no. 1821, p. 84b2-5）

《俱舍論疏》卷 4：「論曰至不相應行：如是諸法者，總舉不相應法。心不相應者，簡心、心所。非色等性，行蘊所攝者，簡色及無為法。是故名心不相應行，略結名也，廣應言非色非心不相應行。今但言不相應行，亦得簡諸法盡——言不相應，簡一切心、心所；言行，行是行蘊，簡色、無為。」（T41, no. 1822, p. 535b22-28）

18 此外，《阿毘達磨俱舍論》的「五位」說，其注釋書 AKVy (142₃₁-143₆) 等，以及對破《阿毘達磨俱舍論》的《阿毘達磨順正理論》卷 12 (T29, no. 1562, p. 396c8-19)，皆順應《阿毘達磨俱舍論》「五位」釋義，這是可以理解的。

此外，《順正理論述文記》(X53, no. 843, p. 525a20-b6) 所釋對象為《阿毘達磨順正理論》，順該論脈絡（五位）進行釋義（第二釋），也是自然的。儘管如此，仍然可以見到第一釋受到玄奘釋《阿毘達磨俱舍論》影響，強調「非如心所與心相應，而體復是行蘊所攝」。

19 「心不相應行」的獨自設立，水野弘元表示：這應該直接間接和外教的影響有關，如正統派的「根」（indriya）思想和非正統派的機械論的要素說。（心不相應行法の概念の發生），《印度學佛教學研究》4-2，頁 115-116。

水野弘元表示：巴利佛教雖然沒有獨立認同「心不相應行」的存在，但是這並不是意味著不承認那種法的存在。例如「命根」(jīvitindriya)，在色法和心所法中皆討論；又如「生、住、異、滅」，則僅在關於色法的相色(lakkhaṇa-rūpa)中討論「色積集、色相續、色老性、色無常性」²⁰，並沒有將這些視為實體而單獨設立。²¹

然而，法，不限於現象界可見的法，也包括構成法存在作用的法。阿毘達磨時代對法的論究趨向嚴密，除了現象面可見之法，還包括令法存在(法)之性質、屬性、作用的分析。例如，早期佛教說明物質的要素為地、水、火、風四大，到了部派時代，四大包括了四大的屬性「堅、濕、煖、動」的分析。「心不相應行」的成立，或許和這樣時代思惟方式有關。

福田琢表示：像「得」這種非心非色的心不相應行法的概念，應該是從《阿毘達磨法蘊足論》開始的。²² 印順認為：在說一切有部中，到《阿毘達磨發智論》才明確見到成立了「心不相應行」。²³ 如「異熟色、心、心所法、心不相應行」，「依命根、眾同分，及餘如是類心不相應行」，「諸餘心、心所法、色、無為」等。²⁴ 從這些記述，隱約可以看出「五位」(五事，五法；以下簡稱「五位」²⁵)整合前的影子。

²⁰ *Visuddhimagga* (451) jātijarābhangaṃ lakkhaṇarūpaṃ nāmā ti. (生、老、壞即相色) *Abhidhammatthasavgaha* (29) Rūpassa upacayo santati jaratā aniccatā lakkhanarūpaṃ nāma. (〔四種〕相色：色積聚、色相續、色老性、色無常性)

²¹ 水野弘元，〈心不相應行法の概念の發生〉，《印度學佛教學研究》4-2，頁 115-116。

²² 福田琢，〈《婆沙論》における得と成就〉，《大谷大學大學院研究紀要》7，頁 4。

²³ 釋印順，《說一切有部論書與論師之研究》(臺北：正聞出版社，1968)，頁 157。

²⁴ 《阿毘達磨發智論》卷 1：「云何異熟因？答：諸心心所法、受、異熟色、心心所法、心不相應行。」(T26, no. 1544, p. 920c27-28) 同卷 2：「(前略)及諸餘心心所法、色、無為、心不相應行。」(p. 929a12-13) 《阿毘曇八韋度論》(T26, no. 1543, p. 774c20-22; p. 784b17)。

²⁵ 事實上，在漢譯有部論書中並沒有「五位」這樣的用語。在《阿毘達磨大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 119a6-7; p. 351b14; p. 465c24 等)、《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, p. 82a24-25)中記有「五位」，並非是此處所討論的。

儘管如此，在《阿毘達磨發智論》中卻見不到關於「心不相應行」內容的完整記述，其注釋書《阿毘達磨大毘婆沙論》中也見不到關於心不相應行完整的記述與說明，唯一一處是在「二十二根」的討論，²⁶ 由文脈可以確見十四個「心不相應行」法。

西村實則表示：「五位」的原型，最早見於《阿毘達磨法蘊足論》。²⁷ 但

在 AKVy (167₂₁₋₂₂) 中所記世友著「五事等諸論」(Pañcavastukādini)，應該是指世友《阿毘達磨品類足論》「五事品」等（舊譯《眾事分阿毘曇論》），「五事品」的品名記作「五法品」。另外，《阿毘達磨品類足論》「七事品」的梵文殘片中，見有品名 Saptavāstukam；「五事品」所對應的梵文殘片，品名欠損，「五位」相應長行部分，可看到 pañcadharmāḥ。J. Imanishi, "Fragmente des Abhidharma-prakaraṇabhāṣyam in Text und Übersetzung", *NAWG, Phil.-Hist.Kl. Göttingen*. 1975. S. 16. 以上參見西村實則，〈蘊處界的改變と五位の成立〉，《三康文化研究所年報》18，頁 126-127。

在玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》「一切法略有五品」(sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti)（真諦譯「一切法有五品」，T29, no. 1559, p. 177c14），AKVy (123₁₃₋₁₄) pañcavastuka-nayena evaṃ sarva dharma-saṃgraho vyavasthāpyate，釋作「五事」(pañca-vastuka)。

其他相關《五事毘婆沙論》、《薩婆多宗五事論》、《阿毘曇五法行經》，都不是譯作「五位」。最早使用「五位」的說明，應該是圓暉，《俱舍論頌疏論本》卷 1：「一切法不過五位：一色，二心，三心所，四心不相應，五無為法。」(T41, no. 1823, p. 822b25-26)

有關「五位」的研究，請另參櫻部建，《俱舍論の研究：界・根品》（京都：法藏館，1969），頁 65-75。

²⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 143：「問：何故於諸不相應行，唯命立根？答：唯命根有根義故。謂彼唯是有情數攝，唯是異熟，能遍任持，故立為根，餘皆不爾。所以者何？四有為相，三義皆無；無想異熟，無遍持義；其眾同分，非唯異熟，由彼亦通，等流性故；二無心定，名、句、文身，得、非得等，無後二義，故彼一切，皆不立根。」(T27, no. 1545, p. 737c1-7)「得、非得等」記述，意味著仍有其他心不相應行法。這裡方便視作十四個心不相應行法。

此外，在《鞞婆沙論》(T28, no. 1547, p. 458a16-19)中則見有十六個「心不相應行」完整記述，內容同《阿毘達磨法蘊足論》(T26, no. 1537, p. 500c20-22)、《阿毘達磨品類足論》(T26, no. 1542, p. 692c5-9)。詳細請參見表 A。

²⁷ 如《阿毘達磨法蘊足論》卷 11：「云何無記界？謂無記色、心心所法、不相應行，及虛空非擇滅，是名無記界。」(T26, no. 1537, p. 504c25-27)西村實則，〈蘊處界的改變と五位の成立〉，《三康文化研究所年報》18，頁 128、147。

是，詳讀西村氏所引該論內文前後內容，很有可能是後人所編修。²⁸ 事實上，明確依「五位」——色、心、心所、心不相應行、無為，統攝一切法，是到了世友《阿毘達磨品類足論》「辯五事品」。²⁹ 印順表示：那是繼承《阿毘達磨發智論》的分別，整理古說而創新的，雖然「五位」的內容尚未完備，但是已經可以見到十六個心不相應行。³⁰

因此，早於《阿毘達磨品類足論》的《阿毘達磨法蘊足論》中十六個「心不相應行」，並不是該論原有的創說，而是承自《阿毘達磨品類足論》，後人修編的結果。

28 詳讀西村氏所引文前後，旨在論說身語業。《阿毘達磨法蘊足論》卷 11：「云何善界？謂善身語業、心心所法、不相應行及擇滅，是名善界。云何不善界？謂不善身語業、心心所法、不相應行，是名不善界。云何無記界？謂無記色、心心所法、不相應行，及虛空非擇滅，是名無記界。」（T26, no. 1537, p. 504c22-27）該論內文，身語業被視為「色」（無表色），但是在該論有關「色處」的說明，僅言「四大種所造」（T26, no. 1537, p. 500a10-22），未提「無表色」。這意味著，當時《阿毘達磨法蘊足論》中，無表色尚未被討論。因此，推測西村氏所引文，很有可能是後人所編修。

釋印順表示：本論（按：《阿毘達磨法蘊足論》）成為說一切有部的論書，如上引述，時間是不會遲於《發智論》的。但自《發智論》撰集流行以來，說一切有部進入了新的階段。在阿毘達磨論義的弘傳中，《法蘊論》是隨時而有所修訂、增補的。詳細請參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1968），頁 124-133。

29 和辻哲郎表示：《阿毘達磨品類足論》是有部阿毘達磨的「劃期性的發展」。（《佛教哲學の最初の發展》，《和辻哲郎全集》（東京：岩波書店，1961-1963）卷 5，頁 332。

對於五位說為《阿毘達磨品類足論》最先創說，或是由世友論師創倡的，櫻部建表示皆不正確。因為《阿毘達磨集異門足論》或是《阿毘達磨法蘊足論》中，已經有五位說的雛型了；應該是看作《阿毘達磨品類足論》只是明確說示五位的最早論書。櫻部建，《俱舍論の研究：界・根品》，頁 53。

對於櫻部氏這樣的說法，筆者不認同。因為《阿毘達磨集異門足論》（頁 413 腳注欄）中所見心不相應行，內容同《阿毘達磨法蘊足論》，但是古本的高麗藏（詳見本文註 37）中並沒有這些記述，該處應該是後人編修。事實上，《阿毘達磨法蘊足論》中所見的心不相應行，亦是後人編修。

30 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 279-280。

（二）論書中的「心不相應行」

加藤宏道表示：將心不相應行視為「五位」之一，是在《阿毘曇心論》之後，在此之前，則是將之視為「五蘊」之一。³¹

筆者認為這關係到阿毘達磨論書的體裁與論門的形成。³² 論書體裁發展約可分為三期：從「法相分別」，進而「隨類纂集」，以一切法為對象而作種種分類，或以一法門（如蘊、處、界）為主，廣為纂集，最後進入到「相攝、相應、因緣」。例如，論師以五蘊、十二處、十八界為自相，皆以「蘊界處」三科論攝不攝，分別法的自性，立「相攝」門；若是論到身心活動（心心所法），或是修證，法與法都不是孤立的，分別心心所法的同起同緣，立「相應」門；分別一切法時間先後關係，則立「因緣」門。後人所言「小乘七十五法³³，大乘百法」，則是經自性攝自性的論究而漸次形成的。³⁴

³¹ 加藤宏道，〈心不相應行の名義〉，《印度學佛教學研究》31-2，頁 295。

此外，Erich Frauwallner 表示：“There are already two distinct stages of development apparent in the dogmatics of the early Abhidharma. The initial stage, which found expression in the Pañcaskandhaka, is a first attempt at philosophical systematics. The second, represented by the Pañcaskandhaka, is an attempt at a comprehensive and systematic doctrine of principles. From this important conclusions can be drawn. I regard the creation of the Pañcasvastuka as the most important step on the way from Buddhist dogmatics to a philosophical system.” 見 *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (Albany: The State University of New York Press, 1996), Translated from the German by Sophie Francis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner, p. 147。

³² 阿毘達磨先有「經分別」，再有「論分別」，依「自相、共相、相攝、相應、因緣」五大論門分別而開展的。依諸法的自相分別，明一一法的體性，通於普遍共通的理性，即是共相，凡體性相同則相攝，凡屬心心所法，論彼此間相應與否，同時分別諸法生起之間的因與緣，明諸法因之起源與報得之條件，如此形成不同的論門。例如：有漏、無漏，有為、無為，色，非色等，依不同的範疇，不同的論門，統攝諸法。

³³ 最早用七十五法的說法，見普光《俱舍論記》卷 3 (T41, no. 1821, p. 59a12-17)。事實上，如《阿毘達磨大毘婆沙論》中有提到的法數如「怖、厭、欣」，在《阿毘達磨俱舍論》均未被收取。因此，嚴格來說七十五法不能說是決定說，詳見普光《俱舍論記》卷 3 (T41, no. 1821, pp. 78b13-79a23)。

³⁴ 參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 64-90。

為了解心不相應行在論書中的位置，這裡方便將論書中「心不相應行」的記述整理如下。

表 A 各論書中「心不相應行」內容記述

	論書名	心不相應行內容	起訖
1	《舍利弗阿毘曇論》 ³⁵	【陰品：行陰】 生、老、死、命、結、 ³⁶ 無想定、得果、滅盡定。	T28, no. 1548, p. 545b5-8
2	《阿毘達磨集異門足論》	【五法品：五蘊>行蘊>六行身（腳注欄） ³⁷ 】 云何心不相應行蘊？答：得、無想定乃至文身；復有此餘如是類法，心不相應，如是名為心不相應行蘊。	T26, no. 1536, p. 413c（腳注欄）
3	《阿毘達磨法蘊足論》	【處品：十二處>法處】 得、無想定、滅（盡）定、無想事、命根、眾同分、住得、事得、處得、生、老、住、	T26, no. 1537, p. 500c20-22

³⁵ 在論書的傳承中，不但犢子系五部，法藏部，雪山部，宗奉傳為舍利弗所造的《舍利弗阿毘曇論》，就是說一切有部，也是以舍利弗為佛世唯一大論師。又，阿毘達磨自起源到成立，該論一直為上座部的根本論書，特此記入有部論書。釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 21、116。

³⁶ 犢子部與分別論者所宗奉的根本阿毘達磨，都是《舍利弗阿毘曇》，雖頌本不同。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2：「犢子部宗：……謂彼部執……十種隨眠為自性故。隨眠體是不相應行。」（T27, no. 1545, p. 8b10-23）本論但立十使（隨眠），以為：結是不相應的，使是心相應的。見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 436、450-451。

³⁷ 此處所記注內容：「蘊略有二種一心相應行蘊二心不相應行蘊云何心相應行蘊。答思觸作意乃至諸所有現觀復有此餘如是類法與心相應如是名為心相應行蘊云何心不相應行蘊答得無想定乃至文身復有此餘如是類法心不相應如是名為心不相應行蘊此中若心相應行蘊若心不相應行蘊百十二字【宋】【元】【明】【宮】」。筆者考證《景印高麗大藏經》《阿毘達磨集異門足論》：「云何名為諸所有行？答：盡所有行，謂六行身。」（K24, p. 1255b7-8），並沒有心不相應行的相關記述，推測腳注欄內文是後人所編修。

		<p>無常、名身、句身、文身。</p> <p>【蘊品：五蘊>行蘊>心相應行蘊·心不相應行蘊】</p> <p>云何心不相應行蘊？謂得、無想定，廣說乃至文身；復有所餘如是類法，不與心相應，是名心不相應行蘊。</p>	p. 501b20-22
4	《阿毘達磨品類足論》	<p>A【五事品：五法>心不相應行】³⁸</p> <p>得、無想定、滅（盡）定、無想事、命根、眾同分、<u>依得、事得、處得</u>、生、老、住、無常性、名身、句身、文身。</p> <p>B【七事品：……五蘊>行蘊>心相應行蘊心不相應行蘊】</p> <p>（內容同上）</p>	<p>T26, no. 1542, p. 692c5-9</p> <p>p. 699b20-24</p>
5	《鞞婆沙論》	<p>【五陰處：五陰>行蘊>心相應·心不相應】</p> <p>得、無想定、滅盡定、無想、命根、種類（眾同分）、<u>得處、得種、得人</u>、生、老、死、無常、名身、句身、味身。</p>	<p>T28, no. 1547, p. 458a16-19</p>
6	《阿毘曇甘露味論》	<p>【陰持入品：五陰>行陰>心相應·心不相應】</p> <p>云何心不相應？一得，二無想，三滅盡定等心不相應，是謂行陰。</p> <p>【行品：(1) 有為四相，(2) 諸行：心相應，心不相應……】</p>	<p>T28, no. 1553, p. 969a16-17</p> <p>p. 970a13-16</p>

³⁸ 世友造、宋求那跋陀羅等譯《眾事分阿毘曇論》「五法品」（T26, no. 1541, p. 627a18-22）以及法成譯《薩婆多宗五事論》（T28, no. 1556, p. 995c19-24）中，亦可見到十四個心不相應行法內容。此外，《阿毘達磨品類足論》「辯五事品」中沒有對「心不相應行」內容釋義。（T26, no. 1542, p. 694a19-29）

		<p>云何心不相應行？得、生、住、老、無常、無想定、滅盡定、無想處、種種、<u>方得、物得、入得</u>、名眾、句眾、味眾、凡夫性。</p> <p>【雜品：……心相應·心不相應……】</p> <p>一成就、二無想定、三滅盡定、四無想處、五命根、六種類、<u>七處得、八物得、九入得</u>、十生、十一老、十二住、十三無常、十四名眾、十五字眾、十六味眾、十七凡夫性。</p>	p. 979b28-c3
7	《阿毘曇心論》	<p>【行品：……心心數法>心不相應行（有為四相）……】</p> <p>【雜品：(1) 心心數法，(2) 心不相應行……】</p> <p>心不相應行今當說：無思想（無想天）、〔無想、滅盡〕二定，亦眾生種類（眾同分），句身、味、名身，命根與法得，凡夫性所有及諸法四相（生、住、老、無常），非色不相應，說是有為行。</p>	T28, no. 1550, p. 811b15-29 p. 830c21-25
8	《阿毘曇心論經》	<p>【行品：……心心數法>不相應行（有為四相）……】</p> <p>【雜品：(1) 心心數法，(2) 不相應行……】</p> <p>不相應行此中當說：無想〔處〕、（無想、滅盡）二正受，亦眾生種類（眾同分），句、味與名身，命根與法得，謂彼凡夫性及諸法四相（生老住無常），非色不相應，說是有為行。</p>	T28, no. 1551, pp. 837c26-838a19 p. 866a3-8

9	《雜阿毘曇心論》	<p>【行品：……心法等聚>心不相應（有為四相）……】</p> <p>【雜品：(1) 心法等聚，(2) 心不相應行……】</p> <p>問：何等為心不相應行。答：無想〔處〕、（無想、滅盡）二正受，亦眾生種類（眾同分），句、味與名身，命根與法得，謂彼凡夫性及諸法四相，非色不相應，說是有為行。</p>	<p>T28, no. 1552, p. 882b23-c28</p> <p>pp. 942c24- 943b5-6</p>
10	《入阿毘達磨論》	<p>【五蘊>行蘊>心不相應行】</p> <p>得、非得、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、生、住、老、無常、名身、句身、文身。</p>	<p>T28, no. 1554, p. 982a4-6</p>
11	《阿毘達磨俱舍論》	<p>【根品：二十二根；五位>心不相應行】</p> <p>心不相應行何者是耶？頌曰：心不相應行，得、非得、〔眾〕同分，無想〔果〕、二定（無想定、滅盡定）、命〔根〕，〔生、住、異、滅〕相、名身等類（句身、文身）。</p>	<p>T29, no. 1558, p. 22a4-9</p>
12	《阿毘達磨順正理論》 ³⁹	<p>【差別品：二十二根；五位>心不相應行】</p> <p>今次當辯心不相應行。頌曰：心不相應行，得、非得、〔眾〕同分，無想〔果〕、二定（無想定、滅盡定）、命〔根〕，〔生、住、異、滅〕相、名身等類（句身、文身）。</p>	<p>T29, no. 1560, p. 396c7-10</p>

印順將部派論書的發展分為：一、本源時期（1），二、獨立時期（2-4），三、解說時期（5），四、組織時期（6-12）。⁴⁰ 從表 A 中可以看出，組織時期

³⁹ 《阿毘達磨藏顯宗論》卷 6（T29, no. 1563, p. 803b26-28）。

⁴⁰ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 116-119。（數字）表示表 A 中所記論典。

的《阿毘曇心論》系列論書，⁴¹ 皆於「行品」及「雜品」中提起心不相應行。從「行品」整體內容，⁴² 雖然可以見到心所法等架構，但是對於心不相應行，僅記有為四相（生、住、異、壞）；⁴³ 而「雜品」中對心不相應行的十六法進行釋義，整體內容⁴⁴ 並不是依「五位」架構所組成，只是「補遺」性

櫻部建將有部論書分為三期：初期為《阿毘達磨集異門足論》、《阿毘達磨法蘊足論》，第二期為《阿毘達磨識身足論》、《阿毘達磨界身足論》、《阿毘達磨品類足論》、《阿毘達磨發智論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》等，第三期為《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》以後的論書。櫻部建，《俱舍論の研究：界・根品》，頁 42。

⁴¹ 法勝 (Dharmaśrī) 《阿毘曇心論》，依界、行、業、使、賢聖、知、定七品，加上補遺（契經、雜）二品，並最後的論品，計十品，採用本偈後長行釋義的論書形式，是有部論書劃期性論書，被稱作「阿毘達磨綱要書」。關於此系列論書，詳細請參見釋印順，〈第十章 阿毘達磨論的新猷〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 469-527。

⁴² 《阿毘曇心論》系列書，這裡以《阿毘曇心論》為例，「行品」內容為：「心、心所法、色、不相應行（有為四相）、六因、四緣」。對於「心相應法」，可從《阿毘曇心論》(T28, no. 1550) 偈頌「若心有所起，是心必有俱，心數法等聚，及不相應行」(p. 810b6-7) 看出「心、心所（相應法）、不相應行」。從「想、欲、更樂、慧，念、思及解脫，作意於境界，三摩提與痛」(p. 810c2-3)，看出是「十大地法」內容；從「不善心品中，心數二十一」(p. 810c29)，「善、不共二十，無記有十二」(p. 811a10)，配合長行，「不善法二十一」內容為：十大地、覺、觀、二煩惱、無慚、無愧、睡、調、不信、放逸、懈怠」(p. 811a4-6)，「善不共二十」內容為：「十大地、覺、觀、信、進、猗、不放逸、善根、護、慚、愧」(p. 811a14-15)，「無記十二」內容為：「十大地、覺、觀」(p. 811a16-17)。

以上，如釋印順所說：這一系列的心所中，如立三善根，就應有二十二。頌文與長行，都說「二十」；不可能以「善根」為一法，這是極為可疑的。《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 509。

其次，上述的心所法中，除了「十大地法」清楚明確外，其他尚未清楚界定其他分類的心所法。《阿毘曇心論》的藍本《阿毘曇甘露味論》(T28, no. 1553, p. 970b14-c17) 中，清楚地說明「十大地法」、「十大煩惱地」、「十小煩惱地」、「十善大地」。

⁴³ 《阿毘曇心論》卷 1 (T28, no. 1550, p. 811b15-28)。《阿毘曇心論經》卷 1 (T28, no. 1551, pp. 837c26-838a18)。《雜阿毘曇心論》卷 2 (T28, no. 1552, p. 882b22-c28)。《阿毘曇甘露味論》卷上 (T28, no. 1553, p. 970a5-8)。

⁴⁴ (1) 心相應法，(2) 心不相應行，(3) 三無為，(4) 因法，(5) 果法，(6) 行緣（處），(7) 心解脫，(8) 有為無有愛，(9) 三界，(10) 十心，(11) 道品根性，(12) 他性相應，(13)（斷惑）解脫，(14) 見諦得不壞淨，(15) 二修，(16) 心共行法，

質。

然而，到了《阿毘達磨俱舍論》，世親（Vasubandhu）依「諸法俱生」與否問題的提起，整合了「行品」、「雜品」中有關心心所法的分類。如 *Abhidharmakośabbāṣya* 云：

idam idāniṃ vicāryate. kim ete saṃskṛtā dharmā yathā bhinnalakṣaṇā
evaṃ bhinnotpādātāho niyatasahotpādā api kecit santi. santīty āha.
sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti. rūpaṃ cittaṃ caitasikāś
cittaviprayuktāḥ saṃskārā asaṃskṛtaḥ ca. tatrāsaṃskṛtaṃ
naivotpadyate.⁴⁵

這裡作如下考察。這些有為法彼此的相不同，彼彼的生起也是不同嗎？或是，也有必定共同生起的？也有〔共同生起的法，彼彼生起也是共同的〕。這些全部的法，可分為五種，即色、心、心所、心不相應行、無為。此中，無為法，絕對不會生起，所以不討論。

也就是說，世親依「諸法俱生」的觀點來分別諸法，排除了無為法，進而對「色、心、心所、心不相應行」作分別，總體架構是「五位」的統合。因此，嚴格來說，將「心不相應行」落實為「五位」之一，⁴⁶ 並不是《阿毘曇心論》，而是《阿毘達磨俱舍論》。為什麼呢？

如上所說，《阿毘曇心論》「行品」中，雖然見有「心心所法、色、心不相

(17) 斷法、知法，(18) 遠法、近法，(19) 定法，(20) 見處，(21) 成就根，(22) 五更樂，(23) 二道得果，(24) 何心涅槃，(25) 四有，(26) 厭離欲。見《阿毘曇心論》卷 4（T28, no. 1550, pp. 830b28-833a1）。

⁴⁵ AKBh (52₁₈₋₂₀)。《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「今應思擇：一切有為如相不同，生亦各異？為有諸法，決定俱生？有定俱生。謂一切法略有五品：一色，二心，三心所，四心不相應行，五無為。無為無生，此中不說。」（T29, no. 1558, p. 18b15-18）《阿毘達磨俱舍論釋》卷 3（T29, no. 1559, p. 177c12-16）。

⁴⁶ 此處筆者所言「嚴格來說，將心不相應行單獨視為五位之一」意指，五位及其心不相應行法內容必須完全提及，同時心不相應行法內容的說明，前後皆不受傳統「蘊處界」三科分別影響。詳細請參見內文。

應行」，但是對於「心不相應行」，僅分析四個心不相應行——有為法俱生四相；在「雜品」依遺補性質，對「心不相應行」釋義，尚未能完備五位的架構。

此外，《阿毘曇心論》的藍本《阿毘曇甘露味論》，於「陰持入品」、「行品」、「雜品」中見有「心不相應行」。在「陰持入品」中，主要是對有漏法（有為法）作「三科」分別，依循傳統行蘊作「心相應行、心不相應行」分別。其次，在「行品」中，討論有為法四相（起、住、老、無常），「心相應、心不相應行」，「四緣、六因」等。或許是受限於「有為法」的範疇，也就是說在「行品」的主題下，「五位」中的四類法登場，卻未能完備。最後，在遺補性質的「雜品」中，對心不相應行的內容（十七法）加以說明解釋，但未能完備五位的架構。

再來看最早整合「五位」分類的《阿毘達磨品類足論》「五事品」，雖然完整列出心不相應行的內容並釋義；但是在「七事品」依「蘊處界」三科分別，在五蘊的脈絡下，行蘊——心相應行、心不相應行，仍不離傳統「心不相應行，行蘊所攝」的基本論說。也就是說，《阿毘達磨品類足論》中雖然已經提出有部法的架構——五位，但是仍然受到傳統三科分別的影響。

《阿毘達磨俱舍論》中，世親統攝匯整諸法，把原先在各品中重覆的部分刪去，成為更有系統的組織，善巧地承襲早期佛教以來的三科分別，並且讓有部法的架構「五位說」更加鮮明。

首先，於「界品」中依「蘊處界」三科分別，將宇宙萬象分為有漏法、無漏法，有為法、無為法，明諸法體，分別諸法自相。對於行蘊的討論，旨在契經「六思身」，「行名造作，思是業性」⁴⁷。雖然並不是同上述諸論書，依「行蘊」作「心相應行、心不相應行」理解；但是就行蘊「造作形成的過程」（*abhisankharonti*）觀點，廣義來說一切有為法皆行蘊所攝，仍是受限於有為

⁴⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 1：「餘一切行名為行蘊。然薄伽梵於契經中說：六思身為行蘊者，由最勝故。所以者何？行名造作，思是業性，造作義強，故為最勝。是故佛說，若能造作有漏、有為，名行取蘊；若不爾者，餘心所法及不相應，非蘊攝故。」（T29, no. 1558, p. 4a7-12；AKBh (10₁₉₋₂₃）這裡只依契經對「行」蘊的本質——思，作釋義。

法的範疇。

接著，世親將《阿毘曇心論》系列論書的「行品」改作「根品」⁴⁸，不再受限於有為法（「行」）的框架，直接明示諸法用，從「諸法俱生」觀點，依「五位」統攝一切法，於此中提起「心不相應行」（十四法），並對法釋義。

因此，嚴格來說，完全將「心不相應行」落實為五位之一，應該是《阿毘達磨俱舍論》。儘管如此，《阿毘達磨俱舍論》的三科、五位的安立，不能不說是受到了《阿毘曇甘露味論》及《阿毘曇心論》系列論書的影響。

諸法分別，從早期佛教的「蘊處界」三科分類，到了阿毘達磨開展成「五位」⁴⁹，應該是說，傳統分類重視諸法的「法相分別」，即「自相、共相」的討論，到了論書的組織開展期，隨類纂集，統攝法數而作諸門分別，為化繁為

⁴⁸ 櫻部建表示：在《阿毘達磨俱舍論》（界、根品）「法的理論」體系中，並不需要二十二根論。二十二根被安插在此，顯的是多餘的議論。Frauwallner 亦表示：明白來說，在思想體系中，〔二十二根〕就像是「完全沒有意義」的「無關內容」（WZKSQ, 1993, S 20）。其次，在《阿毘曇心論》乃至《雜阿毘曇心論》，七品的體系敘述後，在補遺性質的契經（修多羅）品中，和其他的教說，收錄有二十二根。關於二十二根的論議，世親在界品的終了以分別根、非根為因，將二十二根置於第二品的開頭。這樣的結果，第二品，從《阿毘曇心論》以來「行」品的名稱消失了，改作「根」品，反而障礙《阿毘達磨俱舍論》第一部的開展，而且第二品稱作「根」品，完全不適合。《俱舍論の研究：界・根品》，頁 66、121。

為什麼世親要將第二品改作「根品」，筆者認為可以從二個觀點來探討。一、從法的架構的觀點來看，世親之所以把「行品」改作「根品」，是為了去除傳統「有為法」的框架，才能開展五位說。二、在早期佛教中並沒有「心不相應行」法的概念；必須注意的是，在《阿毘達磨大毘婆沙論》中「心不相應行法」是被置於「根納息」。推測這或許是世親將「行品」改作「根品」所考量的原由之一。

⁴⁹ 吉元信行表示：原始佛教五蘊、十二處、十八界的諸法分類，到了阿毘達磨開展成五位的分類，和二十二根的諸門分別有影響。見《アビダルマ思想》，頁 233。水野弘元表示：五位說，是基於二十二根而開展的。〈心不相應法について〉，《駒澤大學研究紀要》14，頁 36。西村實則表示：從二十二根說形成五位說，這有理解上的困難。見〈蘊處界の改變と五位の成立〉，《三康文化研究所年報》18，頁 126-127。關於五位與二十二根的問題，另行文討論。

簡，例如五蘊的行蘊⁵⁰，多明為「思」(cetanā)，主要是「思」心所，所以後來就以心心所法，論「相應、不相應」。這就是為什麼諸論書，大多在「行蘊」的脈絡下，分別「心相應行、心不相應行」。

再者，論師們同時又重視諸法之間「相攝、相應、相生（因緣）」關係，因此同一類法的討論，為順應各論門，也就有所重複，例如《阿毘曇甘露味論》「陰品」、「行品」、「雜品」中，分別提起「心不相應行」，或許是受限於論門（行品、陰品）的分別，也就難免有偏重。

職是之故，最早整合「五位」分類的是《阿毘達磨品類足論》，依「五位」統攝一切法，將「心不相應行」落實成為五位之一的，應該是《阿毘達磨俱舍論》。

三、「得」與「非得」

從上表 A 中各論書心不相應行內容的記述中，可以看見「得」、「非得」成立的痕跡。

關於心不相應行法之內容，《舍利弗阿毘曇論》的八法，雖然立有「得果」，但是並沒有單獨安立「得」法；「得果」的用法，指的是得果而不失的〔心〕不相應行法。⁵¹

根據福田琢研究表示：早期佛典中「得」(prāp)的用法，廣泛地用在修行證果（聖果）的獲得和修行終極目標的達成，即超越生死的悟界——涅槃。⁵²

⁵⁰ 「云何行受陰？謂六思身。何等為六？謂眼觸生思，乃至意觸生思，是名行受陰。復次，彼行受陰無常、苦、變易之法乃至滅盡涅槃。」《雜阿含經》卷 3 (T2, no. 99, pp. 15c28-16a2)。

⁵¹ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 438。

⁵² 福田琢，〈初期佛教に見られる「得」の用例〉，《印度學佛教學研究》40-1，頁 90-93。常見的模式有：(1) 修行的成果，(2) 〔達到〕最上法（目的），(3) 〔證得〕菩提，(4) 般若波羅蜜，(5) 〔得到最高的〕安樂，(6) 〔得到〕涅槃，(7) 〔得到〕不死，(8) 〔得到〕無上的清淨，(9) 〔得到苦的〕滅盡，(10) 〔達到苦

早期佛典中雖然沒有安立「得」法⁵³，但是契經中「得」的用法，大多用在聖道的獲得。印順表示：「得」，實從定與四沙門果獲得而引起；「得果」的概念，大大啟發了後來有部「得」法的成立。⁵⁴ 因此，有部成立「得」法和修道論有密切關係。

「得」，最早出現在《阿毘達磨法蘊足論》、《阿毘達磨品類足論》心不相應行的十六法⁵⁵ 中；到了《阿毘曇甘露味論》，將《阿毘達磨品類足論》的十六法，加上本論《阿毘達磨發智論》（《阿毘達磨大毘婆沙論》）心不相應行的「異生性」（*prthagjanatva*；凡夫性）⁵⁶，計有十七法⁵⁷。而《阿毘曇心論》則將「依得、事得、處得」攝入「得」⁵⁸，計十四法⁵⁹。到了《阿毘達磨俱舍

的〕終局，(11)〔得到〕安穩，(12)〔得到最高的〕寂靜，(13) *pattamānasa*, *apattamānasa* (心的完成)，(14) *pattipatta* (得到應得)，(15) 其他。

53 雖然契經中的「得」，並非是指涉實法，但是不能因為沒有安立「得」法，就說那樣「得」的概念不是「得」。

54 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 438。

55 (1) 得、(2) 無想定、(3) 滅（盡）定、(4) 無想事、(5) 命根、(6) 眾同分、(7) 住得、(8) 事得、(9) 處得、(10) 生、(11) 老、(12) 住、(13) 無常、(14) 名身、(15) 句身、(16) 文身。

56 《阿毘曇甘露味論》卷 2 云：「未得聖無漏道是凡夫性（異生性）」（T28, no. 1553, p. 979c14）。事實上，在《阿毘達磨發智論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》中已視「異生性」為「心不相應行」，只是不為世友採納。如《阿毘達磨發智論》卷 2：「異生性名何法？答：三界不染污，心不相應行，諸法邪見相應。」（T26, no. 1544, p. 929a3-4）；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45：「顯異生性是三界繫，是修所斷，是不染污，是不相應行蘊所攝。」（T27, no. 1545, p. 231b25-26）；《阿毘曇毘婆沙論》卷 24（T28, no. 1546, p. 178a9-11）。

57 《阿毘曇甘露味論》中，原「得」法或譯作「成就」，原「眾同分」譯作「種類」（種種），「依得、事得、處得」譯作「處得、種得、入得」（方得、物得、入得）。

心不相應行的十七法為：(1) 成就、(2) 無想定、(3) 滅盡定、(4) 無想處、(5) 命根、(6) 種類、(7) 處得、(8) 物得、(9) 入得、(10) 生、(11) 老、(12) 住、(13) 無常、(14) 名眾、(15) 字眾、(16) 味眾、(17) 凡夫性。

58 《阿毘達磨品類足論》卷 1 云：「依得云何？謂得所依處。事得云何？謂得諸蘊。處得云何？謂得內、外處。」（T26, no. 1542, p. 694a24-25）。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172（T27, no. 1545, p. 865b12-13）。

依得、事得、處得，旨在說明六趣眾生「所依身、五蘊、六內外處」；從理論上的統一，自性相攝的觀點來看，總的來說即是「得」。《俱舍論記》卷 4：「然

論》云：

由許聖道非得，說明異生性。如本論（按：《阿毘達磨發智論》）⁶⁰
言：云何異生性？謂不獲聖法。不獲〔聖法〕，即是非得異名。⁶¹

所說的「異生性」即不獲聖法，不獲聖法為「非得」異名，就這個意義來說，「非得」的用法，限於聖道非得。世親捨原有的「凡夫性」（異生性），立「非得」——不獲聖法，成為現在通說的十四法。

在部派論書如早期論書《阿毘達磨集異門足論》中，除了可以見到類似早期佛典的用法，如獲得聖道——預流果、一來果、不還果、阿羅漢果；特別的是，還有依智慧斷惑所證的涅槃——「擇滅」（*pratisamkhyā-nirodha*）⁶²。從這一點，可以看出「得」與修道、斷惑理論有密切的關連性。

也就是說，「得」的用法已從聖道的「果得」，延伸到滅卻煩惱的狀態（擇滅）。

別說有依得、事得、處得。……問：諸論不同，如何會釋？解云：《品類足》說依、事、處得，約法別說，應知即是得中攝也。」（T41, no. 1821, p. 84c22-29）

- ⁵⁹ 心不相應行的十四法為：(1) 得、(2) 非得、(3) 〔眾〕同分、(4) 無想〔果〕、(5)(6) 二定（無想定、滅盡定）、(7) 命〔根〕，(8) (9) (10) (11) 〔生、住、異、滅〕相、(12) (13) (14) 名身等類（句身、文身）。
- ⁶⁰ 《阿毘達磨發智論》卷 2：「云何異生性？答：若於聖法、聖*煖、聖見、聖忍、聖欲、聖慧，諸非得、已非得、當非得，是謂異生性。」（T26, no. 1544, p. 928c5-7；*煖：原文記作「暖」，依宋元明本校定作「煖」）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45（T27, no. 1545, p. 232b9-10）。
- ⁶¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 23b18-19；AKBh (66₁₀)）。
- ⁶² 《阿毘達磨集異門足論》卷 6：「四沙門果者：一預流果、二一來果、三不還果、四阿羅漢果。預流果云何？答：預流果有二種，一有為，二無為。有為預流果者：謂證預流果時所有學法，或已得，或今得，或當得，是名有為預流果。無為預流果者，謂證預流果時所有擇滅，或已得，或今得，或當得，是名無為預流果。（後略）」（T26, no. 1536, pp. 392c22-393a5）；《阿毘達磨法蘊足論》卷 3（T26, no. 1537, p. 464c20-26）。

（一）「得」

什麼是「得」？*Abhidharmakośabbāṣya* 云：

dvividhā hi prāptir aprāptavihinasya ca lābhaḥ pratilabdhenā ca samanvāgamaḥ.⁶³

得，有二種類，〔一種是〕尚未得到，〔首次獲得，或是〕已失去〔再〕獲得，〔另一種是〕已獲得〔而未失去〕具有之。

明白來說，未得初獲或者是已失重獲的「得」，稱之為「獲」得（*lābha*）；此後，得已不失的「得」，稱之為「成就」（*samanvāgama*）。

到底，「得、獲、成就」是同義，還是異義？⁶⁴ 稱友（*Yaśomitra*）表示：「得」（*prāpti*）是總名，「獲」（*lābha*）和「成就」（*samanvaya*）是別名。說獲（*lābha*）和獲（*pratilambha*）同義，又成就（*samanvaya*）與成就（*samanvāgama*）無異；說「獲」（*pratilambha*）時，不攝「成就」（*samanvāgama*）〔義〕；說「成就」（*samanvāgama*）時，不攝「獲」（*pratilambha*）〔義〕；然而，說「得」（*prāpti*）時，則容攝二者（獲、成就）。⁶⁵

⁶³ AKB (62₁₆)《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「得有二種：一者未得已失今獲，二者得已不失成就。」（T29, no. 1558, p. 22a13-14）；《阿毘達磨順正理論》卷 12（T29, no. 1562, p. 396c24-25）。

⁶⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 162：「問：得與成就有何差別？(1) 有說：名即差別。謂名得，名成就。(2) 有說：未得而得名得，已得而得名成就。(3) 有說：最初得名得，後數數得名成就。(4) 有說：先不成就而成就名得，先成就而成就名成就。(5) 有說：先無繫屬而有繫屬名得，先有繫屬而有繫屬名成就。(6) 有說初得名得，得已不斷名成就。(7) 有說：初獲名得，得已不失常成就。是故得唯在初成就，通初後得成就，是謂差別。」（T27, no. 1545, p. 823a20-28；〔數字〕為筆者所添加）

關於得、獲、成就，各論書、注釋書的同義、異義之說，詳細請參見加藤宏道，〈得·非得の定義〉，《印度學佛教學研究》32-1，頁 350-351。

⁶⁵ AKVy (143₁₀₋₁₄) *prāptir iti sāmānya-saṃjñā. lābhaḥ samanvaya itī viśeṣa-saṃjñā. lābhaḥ pratilambha itī eko 'rthaḥ. samanvayaḥ samanvāgama itī an-arthāntaram. pratilambha*

稱友進一步表示：該如何定義說明這些（得、獲、成就）呢？雖然是同義異語，該怎麼分別〔這些的〕差別呢？該如何定義「得是什麼，獲是什麼，成就是什麼」？雖然是同義異語，有時〔用獲、成就，來〕定義〔得〕是不適合的。例如〔用〕*anala, jātavedas*〔定義〕*agni*。⁶⁶

Abhidharmadīpa 作者（以下記作 *Dīpakāra*）亦表示：事實上，得、成就、獲，是同義語。因為存在（*bhāva*），藉由語言（*śabda*）說明語言〔的意義〕，就好像聽到「得」，那個只是〔如同〕聲音的瘤（*gaḍu*）〔一樣多餘〕。成就、獲二語，也只不過是語詞上的所依（*vāgvastumātra*）罷了，不能因為〔獲、成就，〕只是〔得的〕同義語，就等於說明了〔得的〕定義。⁶⁷

到底，該如何定義「得」？*Abhidharmadīpa* 云：

prāptiḥ samanvitir labdhir dharmavattā vyavasthitiḥ.⁶⁸

所謂得，即是成就，即是獲。〔在「得」的基礎上〕，建立（確立）〔補特伽羅〕具有〔此〕法。

簡單來說，在概念上「得」即是「成就」、「獲」；在「得」的條件之上，說明補特伽羅取得某法，能證明補特伽羅「具有法」的關係體，即是「得」。也就是說，心不相應行「得」法不同於一般「〔獲〕得」的概念，而是具有特殊意義，即成立有情具有法，建立補特伽羅與法歸屬關係的關係體。

以上看來，早期部派的「得」，大多用在聖道的獲得、斷惑的證滅（擇

ity ukte samanvāgamasāyāgrahaṇam. samanvāgama ity ukte pratilambhasāyāgrahaṇam. prāptir ity ukte tūbhayodgrahaṇam.

⁶⁶ AKVy (143₂₆₋₂₉) *katham ayaṃ lakṣaṇa-nirdeśaḥ. na hi bheda-vivakṣāyām api paryāya-vacanena lakṣaṇa-nirdeśaḥ kalpate. prāptiḥ katamā. yaḥ pratilambho yaḥ samanvāgama iti. Paryāya-vacanam api kadācit lakṣaṇāya kalpate. analo jātavedā agnir iti.*

⁶⁷ *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*（以下記作 ADV, (87₁₋₄)），P.S. Jaini ed., *Tibetan Sanskrit Works Series 4* (Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1977)。請另參見三友健容，《アビダルマディーパの研究》（京都：平樂寺，2007），頁 380。

⁶⁸ ADV (86₉)。

滅)；到了後期，已經延伸擴大到與有情自身相續的任何一法——有漏、無漏，善、不善、無記，學、無學、非學非無學等，只要是與有情成為有關的任何一切法，就不能沒有「得」作為彼此的關係體。⁶⁹

福田氏表示：「得」，說明修行者「獲得」最終的境地（涅槃），就有部教義來說，即是四沙門果所攝「擇滅」⁷⁰的「得」。但是，對於主張「三世實有」的有部而言，屬於有為界的修行者，如何與無為界（擇滅、涅槃）相連結呢？這就是心不相應行「得」法安立的理由。⁷¹

(二)「非得」

什麼是「非得」(aprāpti)？《阿毘達磨俱舍論》云：

得有二種，一者未得〔或是〕已失今獲。二者已不失、成就。應知非得與此（*：得）相違。⁷²

如上節所說，「得」有二種，一是未得或者是已失今獲，二是得已不失。換言之，「非得」即是未獲，或是得已復失。在概念上，「未得非得」即是「不獲」、「已失非得」名「不成就」⁷³。

然而，《阿毘達磨俱舍論》又云：「云何異生性？謂不獲聖法。不獲〔聖法〕，即是非得異名。」⁷⁴簡言之，聖道非得，名「異生性」。⁷⁵也就是說，

⁶⁹ 詳細請參見《阿毘達磨發智論》(T26, no. 1544, p. 1008a9-b12)；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 157 (T27, no. 1545, pp. 796a25-800c12)。

⁷⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 65：「問：何故名沙門果，沙門果是何義？答：所有聖道是沙門性，有為、無為及諸擇滅，是此果故名沙門果。」(T27, no. 1545, p. 338a7-9)；《阿毘達磨順正理論》卷 67 (T29, no. 1562, p. 707c5-8)。

⁷¹ 福田琢，〈初期佛教に見られる「得」の用例〉，《印度學佛教學研究》40-1，頁 93。

⁷² 《阿毘達磨俱舍論》卷 4 (T29, no. 1558, p. 22a13-14；AKBh (62₁₆₋₁₇))。

⁷³ 《阿毘達磨順正理論》卷 12 (T29, no. 1562, p. 396c26-27)。

⁷⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4 (T29, no. 1558, p. 23b18-19；AKBh (66₁₀₋₁₁))。

在「聖道非得」的前提之下，「非得」為「異生性」之異名。這或許就是為什麼世親要捨原有的「凡夫性」（異生性）立「非得」的原由。因為，「非得」在「聖道非得」的意義之上，即可說明「異生性」，也就無需更立「異生性」了。因此，《阿毘達磨俱舍論》心不相應行「非得」的成立和修道論有密切的關係。

那麼，不獲怎樣的聖道名異生性？是不獲「苦法智忍」（duḥkha-dharma-jñāna-ksānti）？還是不獲見道、修道、無學道一切聖法？

如果說「不得苦法智忍是異生性」的話，那麼豈不是所有修道、無學道上得「道類智」（mārga-anvaya-jñāna）捨「苦法智忍」的聖者，都應該是異生了？當然不會。事實上，當「道類智」生起之際，即成就聖者的等流果，捨「苦法智忍」，並不會淪為異生，所以沒有上述過失。⁷⁶

如果說「不獲一切聖法，是異生性」的話，那麼一切補特伽羅皆是異生，因為沒有聖者成就一切聖法。⁷⁷ 當然不會如此。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45：

以彼非得雜聖得故。謂若身中聖法非得、不雜得者，是異生性；聖者身中聖法非得、雜聖得故非異生性，彼得、非得恒俱生故。⁷⁸

雖然該聖者沒有具足一切聖法，但是該聖者「聖道的非得」中雜有「聖道的得」，所以不是異生。如果行者是「聖道的非得」，且不雜「聖道的得」，即是異生性。如果行者是「聖法的非得」，可是雜有「聖道的得」，即不是異生性；因為該行者具聖道的「得」與「非得」。例如，初果聖者雖然「非得」二果、三果、四果，但是本身已「得」初果聖法，也就不是異生。

為顯經部（Sautrāntika）優越，世親在言辭上刻意挑別，如果是那樣——

⁷⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 23b17-18；AKBh (66_{8,9})）。

⁷⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45（T27, no. 1545, p. 232b12-29）；《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 23b25-27；AKBh (66₁₄₋₁₅)）。

⁷⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45（T27, no. 1545, p. 232c1-3）；《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 23b20-23；AKBh (66₁₁₋₁₃)）。

⁷⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45（T27, no. 1545, p. 232c3-7）。

「不獲一切聖法，是異生性」的話，正確地應該說「完全（決定；avadhāraṇa）不獲一切聖法，謂異生性」⁷⁹，並表示：「經部師所說為善。經部所說，其義云何？謂曾未生聖法相續〔的有情〕名異生性。」⁸⁰ 也就是說，有情在聖法未生起的狀態，即是異生性。

總的來說，「得、非得」就字面意義「獲得、不獲」來說，是相對立的概念。透過上面的討論，可以了解到「得、非得」各具有特別意義，「得」，是成立有情具有法，建立補特伽羅與法歸屬關係的關係體；「非得」在「聖道非得」的前提之下，為「異生性」之異名。

四、「得」的實有性

該如何知道實有「得」法？婆沙師共依四教證⁸¹，引聖教量來證明「得」

79 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「〔按：世親〕若爾，彼論應說純言。〔按：有部〕不要須說。此一句中，含純義故；如說此類，食水、食風。」（T29, no. 1558, p. 23b23-25；AKBh (66₁₃₋₁₄)）

80 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「經部師所說為善。經部所說，其義云何？謂曾未生聖法相續分位差別名異生性。」（T29, no. 1558, p. 23c1-3；內文，表示梵本中無此記述）

AKBh (66₁₆₋₁₇) evaṃ tu sādhu yathā sautrāntikānām. kathaṃ ca sautrāntikānām. anuṭpannāryadharmasantatiḥ pṛthagjanatvam iti.

81 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93：「(1) 如契經說：學行迹成就學八支，漏盡阿羅漢成就十無學支。……(2) 如說：如是補特伽羅，成就善法及不善法。……(3) 如說：成就七善法者，彼現法中多住喜樂，如理勤修，必能盡漏；七善法者，知法知義，乃至廣說。……(4) 如說：如來成就十力」（T27, no. 1545, p. 479b4-b19；〔數字〕筆者所加）此外，同卷 157（T27, no. 1545, p. 796b10-c10）。

所引契經出典 (1) 為《中阿含經》卷 49〈189 聖道經〉：「云何正智？比丘者，知欲心解脫，知恚、癡心解脫，是謂正智也。是為學者成就八支，漏盡阿羅訶成就十支。」（T1, no. 26, p. 736b19-21）

(2) 《中阿含經》卷 27〈112 阿奴波經〉：「如來以他心智觀他人心，知此人成就善法，亦成就不善法。」（T1, no. 26, p. 601a22-23）

(3) 《中阿含經》卷 1〈3 城喻經〉：「若聖弟子亦得七善法，逮四增上心，易不難得。是故聖弟子不為魔王之所得便，亦不隨惡不善之法，不為染污所染，不復更受生也。」（T1, no. 26, p. 423a11-14）

(4) 《增壹阿含經》卷 42：「世尊告諸比丘：如來成就十力，自知為無著，在大眾

的實有性。如契經中所說，無學聖者於十無學法⁸²的生起（現起，utpāda），初次（第一剎那）獲得（pratilambha）〔十無學法〕，之後（第二剎那後）持續具有（成就，samanvāgama）〔十無學法〕，斷五上分結而成為〔無學〕聖者。⁸³透過「現起」、「得」、「具有」，可以了解「得」的實有性。

對於婆沙師的說法，譬喻者認為：這些都只不過是架空的概念罷了，只是名稱上的方便施設（prajñapti，假名安立），並非真實法。舉例來說，五指合握，稱之為「拳」，手一張，稱之為「非拳」。⁸⁴例如，有情不離該法，持續具有該法，稱之為「成就」；反之，失去該法，不再具有該法，稱之為「不成就」。

再者，如果依有部「持續具有該法」說，來主張「成就」的實有性的話，有大過失。世親表示：

若爾，非〔有〕情〔法〕及他相續〔所具法〕，亦應成就。所以者何？契經說故。如契經說：苾芻當知，有轉輪王成就七寶，乃至廣說。⁸⁵

例如契經說，轉輪王成就七寶⁸⁶，不離七寶。按此說法，「得」法不限於

中能師子吼，轉於無上梵輪而度眾生。」（T2, no. 125, p. 776a19-21）等諸經。關於「如來十力」詳見《雜阿含經》卷 26（T2, no. 99, pp. 186c16-187b5）。

82 《長阿含經》卷 8：「所謂十無學法：無學正見、正思、正語、正業、正命、正念、正方便、正定、正智、正解脫。」（T1, no. 1, p. 52c6-8）《阿毘達磨集異門足論》卷 20（T26, no. 1536, p. 452c11-14）。

83 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「何緣知有別物名得？契經說故。如契經言：聖者於彼十無學法，以生、以得、以成就故，已斷〔煩惱〕五支，乃至廣說。」（T29, no. 1558, p. 22a26-28；AKBh (63₃₋₅））。

84 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93（T27, no. 1545, p. 479a21-24）；《阿毘曇毘婆沙論》卷 46（T28, no. 1546, p. 352a7-12）。

85 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22a28-b2；AKBh (63₅₋₇））。所引契經可見《雜阿含經》卷 27〈722 經〉（T2, no. 99, pp. 194a23-195a10），《中阿含經》卷 11〈58 七寶經〉（T1, no. 26, p. 493a11-23），《長阿含經》卷 6〈轉輪聖王修行經〉（T1, no. 1, pp. 39a22-42b19）。

成就有情，也可以成就非情（如輪寶），更成就他有情身（如女寶），如此一來，犯有大過失。因為，「得」只成就於有情及二滅（擇滅無為、非擇滅無為），不成就於非情；只成就有情自身的法，不成就他身有情的法。*Abhidharmakośabbāṣya* 云：

於何法中有得、非得？於自相續（svasaṃtāna）〔的法中有得、非得〕；非他相續〔中的法有得、非得〕，任何〔有情〕無有成就他〔有情〕身法故；非非相續（^按：非有情自身相續的法，也沒有得、非得），無有〔有情〕成就非情法故。且有為〔法〕，決定如是。無為〔法〕中，唯於二滅，有得、非得。一切有情無不成就非擇滅者。⁸⁷

對於所得諸法，可分為二種，一是有為法，二是無為法。依成就有為法的立場來說，於有情自身的諸有為法才有「得、非得」可言；因此，有情自身無法成就其他有情身的法，例如初果聖者不能擁有二果聖者身中的聖果。

其次，任何有情都不會成就非有情法，例如山川草木、華鬘、衣服等；因此，非有情法中沒有「得、非得」可言。

86 《中阿含經》卷 11〈58 七寶經〉：「爾時，世尊告諸比丘：若轉輪王出於世時，當知便有七寶出世。云何為七？輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是謂為七。」（T1, no. 26, p. 493a12-15）

87 AKBh (621⁷⁻²²) kasya punar ime prāptyaprāpti. 【prāptyaprāpti svasaṃtānapatitānām】 na parasamānāpatitānām. (若法墮他相續，無至、非至) nahi parakāyaḥ kaścī samānvāgataḥ nāpy asaṃtatipatitānām. na hy asattvasaṃkhyātaiḥ kaścī samānvāgataḥ. eṣa tāvat saṃskṛteṣu niyamaḥ. asaṃskṛteṣu punaḥ prāptyaprāpti 【nirodhayoḥ】 sarvasattvā apratisaṃkhyānirodhena samānvāgataḥ.

《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22a14-20）「於何法中有得、非得？【得、非得唯於自相續〔法〕】及二滅中。謂有為法，若有墮在自相續中，有得、非得，非他相續〔有得、非得〕，無有〔有情〕成就他身法故；非非相續（^按：非有情自身相續的法，亦無得、非得），無有〔有情〕成就非情法故。且有為法，決定如是。無為法中，唯於【二滅】有得、非得。一切有情無不成就非擇滅者。」（T29, no. 1558, p. 22a14-20；【內文】表示偈頌。內文，表示梵本中無此記述）。

然而，就於無為法的立場來說，有情只成就「擇滅無為、非擇滅無為」，並不成就「虛空無為」(ākāśasamskṛta)。為什麼呢？因為虛空無為無法修得、證得。⁸⁸ 相對於「虛空無為」，有情可以依簡擇力，依有漏、無漏道斷惑⁸⁹，成就「擇滅無為」(pratisamkhyā-nirodhāsamskṛta)；除了初剎那(苦法智忍)修惑一品未斷的具縛聖者，從未獲得修惑的「離繫得」(visaṃvogaprāpti)⁹⁰，不成就「擇滅」外，所有有情皆成就「擇滅」。⁹¹

既然如此，為什麼有情可以成就「非擇滅無為」呢？因為「非擇滅無為」(apratīsamkhyā-nirodhāsamskṛta)是欠缺有為法的生緣，永遠留在未來不生法，無法於現在位中生起，而成就寂滅不生之無為法。所以，一切有情皆成就「非擇滅無為」⁹²。

對於上述難主的指責，轉輪王成就七寶，犯有諸多過失。眾賢(Saṃghabhadra)表示：

88 《阿毘達磨順正理論》卷 12：「決定無有成就虛空，以於虛空無有得故，亦無不成就，以無非得故。」(T29, no. 1562, p. 397a6-8)

89 有部主張可以依世俗道及無漏道斷惑，餘部派主張僅能依無漏道斷惑。詳細請參見拙稿〈說一切有部的世俗道斷惑論〉，《法鼓佛學學報》7，頁 23-65。

90 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 31：「云何擇滅？答：諸滅是離繫，謂諸法滅，亦得離繫得，離繫得是名擇滅。」(T27, no. 1545, p. 161a14-16)

91 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「調一切有情，除初剎那〔修惑一品未斷〕具縛聖者，及餘一切〔修惑的離繫全未得〕具縛異生，〔未成就擇滅外，〕諸餘有情皆成擇滅。」(T29, no. 1558, p. 22a21-22；AKBh (62₂₃-63₃₋₅))

也就是說，依世間道斷部分修惑的聖者，得離繫得故，成就擇滅。又，初剎那(苦法智忍)，所斷見惑，雖正在斷，因為尚未斷故，斷見惑所得的擇滅，也是正在得，並非是已得。因此，具縛且住於初剎那苦法智忍者，即使是聖者，尚未成就擇滅。所以，除了住具縛的初剎那者以外，所有的聖者及依世間道斷一部分修道的異生，無不成就擇滅無為。

92 《阿毘達磨俱舍論》卷 1：「永礙當生，得非擇滅。謂能永礙未來法生，得滅異前，名非擇滅，得不因擇，但由闕緣。」(T29, no. 1558, p. 1c25-27；AKBh (4₁₁₋₁₂))

此難不然！王於七寶自在無礙，名成就故。……以現在者，唯於現在有自在力，非過、未故。謂轉輪王，於現七寶有自在力，增上果故，恒現前故，隨樂而轉，可名成就。⁹³

並沒有過失！轉輪王於七寶任運無礙，那是因為轉輪王於七寶的「自在力」（支配力），是增上果，可以隨心所欲，隨意而現；僅限於現在前時，才可稱之為「成就」，於過去、未來並不具那樣的能力。⁹⁴

換言之，對方難問的情況是屬於「自在力」。轉輪王成就七寶，是基於「自在」義而方便施設的「成就」說，當然也就不限於他有情身法、非有情法。因此，並沒有難者所責之過失。

經主世親繼續問難，那麼該如何知道「得」是實有？眾賢表示：

經主此中作如是問：「何緣知有別物名得？」應答彼言：「契經說故」。如契經中薄伽梵說：「應知如是補特伽羅成就善法及不善法。」⁹⁵

契經中已經說的很明白。因為補特伽羅一心中不可能同時成就不同性法（如善、非善法）⁹⁶；當心中現起善法時，也就無法成就不善法；當心中現起不善法時，也就無法成就善法；當心中現起無記法時，則善與不善法皆不成就。如果主張「得」不是實有的話，該如何說明契經「補特伽羅成就善法及不

⁹³ 《阿毘達磨順正理論》卷 12（T29, no. 1562, p. 397a16-20）。《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22b1-3；AKBh (63-)）。

⁹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 157：「譬喻者所引經云何通？答：彼說自在，名為成就。謂轉輪王於自七寶，攝御自在，假說成就，非如成就學八支等。」（T27, no. 1545, p. 796c17-20）；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93（T27, no. 1545, p. 479b25-28）。

⁹⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 12（T29, no. 1562, p. 397a12-15）。

⁹⁶ 《阿毘達磨發智論》卷 1：「頗有二心展轉相因耶？答：無。所以者何。無一補特伽羅，非前非後，二心俱生。」（T26, no. 1544, p. 919b13-15）；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10（T27, no. 1545, p. 47b21-23）。

善法」呢。⁹⁷

應該知道，當補特伽羅惡法現前時，善法隱沒，因為這些善心所只是隱而不現，而不是完全斷了善法，所以契經說「補特伽羅成就善法及不善法」。⁹⁸

以上，有部透過教證說明，如果主張「得」（成就）不是實有的話，有違教理。

五、依「用」證「體」

儘管婆沙師從教證證明「得」的實有性，卻依然受到世親的批評。婆沙師表示：到底，「許有別物（按：得），有何非理？」⁹⁹ *Abhidharmakośabbāṣya* 云：

ayaṃ ayogaḥ yad asyā naiva svabhāvaḥ prajñāyate rūpaśabdādivad
rāga dveṣādivad vā. na cāpi kṛtyaṃ cakṣuḥśrotrādivat. tasmāt
dravyadharmāsambhavād ayogaḥ.¹⁰⁰

⁹⁷ 《阿毘達磨順正理論》卷 12 (T29, no. 1562, p. 397a12-15)。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93 云：「為遮彼意，顯成就性定是實有，若不爾者便違契經。……如說：如是補特伽羅，成就善法及不善法。若彼善法現在前時，應不成就不善法；若不善法現在前時，應不成就善法；若無記法現在前時，應不成就、不善法。云何說成就善、不善法耶？」(T27, no. 1545, p. 479b3-12)；同卷 157 (T27, no. 1545, p. 796b18-28)。

⁹⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16：「又契經說：如是補特伽羅成就善法及不善法。善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷，以未斷故。」(T27, no. 1545, p. 79b21-24)

⁹⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4 (T29, no. 1558, p. 22b4-5；AKBh (63₈))。

¹⁰⁰ AKBh (63₈₋₁₀)。《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「許有別物，有何非理。如是非理！(1) 謂所執得，無體可知，如色、聲等，或貪、瞋等。(2) 無用可知，如眼、耳等。故無容有別物名得，執有別物，是為非理。」(T29, no. 1558, p. 22b4-8)；《阿毘達磨順正理論》卷 12 (T29, no. 1562, p. 397b1-4)。

《阿毘達磨俱舍論》的稱友註 (AKVy (145₂₄₋₃₁))，安慧註 (AKTA, D. 204a3-204b4；P. 239a2-b1)，滿增註 (AKLA, D. 153a3-b2；P. 176b1-179a1)，詳細請參見櫻井良彥，〈不失法因・智標幟としての得〉，《佛學教研究》58、59，頁 212-213，225-229 (註 7、註 8)。

〔如果許可得是實有體，〕如〔右所記，那〕是不合理的。(1) 彼(得)的自性，因為無法如色、聲等〔可以透過前五根〕，或是如貪、瞋等〔可以依意識〕把握〔這些法自性〕。又，(2)〔得的〕作用，〔也無法〕如眼、耳等一樣〔，可以透過眼識、耳識等作用，推理知道眼根、耳根的存在〕。也就是說，因為〔得〕不可能是實體的法，〔所以汝主張得是實有〕，是不合道理的。

這裡所說的實有體，是指直接知覺 (pratyakṣa) 〔五種感覺器官 (眼、耳、鼻、舌、身) 與意識作用〕而取得的，或是由推理 (anumāna) 而取得的。此中，藉由直接知覺可以把握色、聲等——因為〔色、聲等〕是由五根所取得的；由〔第六〕意識所取得的，部分是直接知覺的，如貪、瞋等，自己應該會知道。此外，藉由推理所把握的如眼、耳等——因為從眼〔、耳〕識等作用，可以推理〔眼、耳等存在〕。〔這就如同〕「有此(甲)就有彼(乙)，沒有此(乙)就沒有彼(甲)」〔的關係〕。又，「得」無法透過直接知覺，也無法從推理把握；因為無法透過正確(沒有過失)的推理來成立彼(「得」的實有性)。〔顯然地，「得」〕無法作為實有體的法，〔卻主張「得」是實有，〕荒謬反常，違背事理。¹⁰¹

總的來說，「得」並無法透過直接知覺，認識「得」法自體；也無法從既有的作用，透過正確推理把握它的存在。因此，認為「得」如同色、心、心所等一樣是實有的話，難以讓人接受。婆沙師該如何證明「得」的實有性呢？

¹⁰¹ 參 AKVy (145₂₄₋₃₁) iha yad dravyasad vastu tat pratyakṣa-grāhyaṃ vā bhaved anumāna-grāhyaṃ vā. tatra pratyakṣa-grāhyaṃ rūpa-śabd'ādi pañcendriya-grāhyatvāt. manovijñāna-grāhyam api kiñcit pratyakṣaṃ. rāga-dveṣ'ādi sva-saṃvedyatvāt. cakṣuḥ-śrotrādi tv anumāna-grāhyaṃ cakṣur-vijñānādi-kṛtyānumeyatvāt. tad-bhāvābhāvayos tad-bhāvābhāvāt. prāptiḥ punar na pratyakṣa-grāhyā na cānumāna-grāhyā tat-siddhau niravadyānumānadarśanāt. tasmād dravya-dharmāsambhavād ayoga iti.

(一) 婆沙師的「建立因」說

在「三世實有」的論證中，婆沙師認許世友的「位有異」說，三世的「位」異，是因為法體「作用」的不同。¹⁰² 也就是說，依「用」證「體」。換言之，要證實「得」的實有性，可以透過「作用」來建立。

婆沙師無法透過認識手段或是推理來證明「得」的實有性。難者直接批評：如果說「得」有作用——諸法生起的原因，依「生因」來建立「得」的實有性，則有五難，在理論上還是無法成立「得」的實有性。¹⁰³

對於「得」的作用，有部直接否定「生因」說，表示「得」是「建立因」(vyavasthāhetu)——建立聖者、異生差別。《阿毘達磨俱舍論》卷 4 云：

〔到底是〕誰言「此得，作法生因」？若爾，此得有何作用？謂於〔聖者、異生建立〕差別，為建立因¹⁰⁴。所以者何？若無有得，異生、聖者起世俗心，應無異生及諸聖者建立差別。¹⁰⁵

¹⁰² 對於有部的宗旨「三世實有」，法救主張「類有異」說，諸法只是形類之不同，而實質相同；妙音主張「相有異」說，諸法於世轉時，各有三世相；世友主張「位有異」說，由位（位置、作用）有異，非體有異；覺天表示「待有異」說，諸法與前後相對待，而有三世之名。世友的「位有異」說，被視為有部正統觀點。詳細請參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77 (T27, no. 1545, p. 396a13-b23)。

¹⁰³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「(1) 若謂此『得』亦有作用，謂作所得諸法生因，是則無為〔法〕，應無有『得』。(2) 又所得法未得（按：如苦法智忍等，已斷煩惱，未得離繫得），〔或〕已捨〔所屬〕界地轉易〔他地〕，及離染故〔捨之諸法〕，彼現無『得』，當云何生？(3) 若〔與諸法〕俱生『得』為生因者，生與生生復何所作？(4) 又非情法，應定不生。(5) 又具縛者下、中、上品煩惱現起差別應無，〔作為生因的〕『得』無別故。(6) 若由餘因有差別者，即應由彼諸法得生，『得』復何用？故彼所言：『得有作用，謂作所得諸法生因。』理不成立。」(T29, no. 1558, p. 22b8-16；AKBh (62₁₀₋₁₄) 無下線之文；〔數字〕為筆者所添加)

¹⁰⁴ 這裡的「建立因」，並不是世親的意見，而是基於婆沙師的立論。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 90：「若無成就、不成就性，異生、聖者，有學、無學，斷善根者、不斷善者，決定建立皆不得成。」(T27, no. 1545, p. 463b16-18；另參同論卷 93, p. 479b4-24；卷 157, p. 796b20-c17)

就現實狀況來說，如果沒有「得」，當異生、聖者生起有漏心，則無法區別誰是聖者，誰是異生。¹⁰⁶ 如此一來，豈不是會造成修道上的混亂！

對於這樣的說法，論主表示：「豈不〔是可以從這些人〕煩惱已斷、未斷有差別故？」¹⁰⁷ 然而，根據有部的斷惑理論，斷惑有二個階段，必須先斷繫縛煩惱的「得」，再證「離繫得」¹⁰⁸。換言之，即使要從煩惱是斷是繫，來區別聖者、異生，仍需要「得」來建立。

也就是說，如果主張「得」不是實有的話，那又該如何分別這些煩惱已斷的人是聖者，那些煩惱未斷的人是異生呢？正是因為有「得」，離煩惱的繫縛，知其煩惱已斷，未離煩惱的繫縛，知其煩惱未斷，藉此建立聖者、異生的差別。¹⁰⁹

（二）悟入的「稱說因」說

眾賢之師塞建陀羅（*Skandhila¹¹⁰，悟入；以下簡記作「悟入」）的《入阿毘達磨論》卷 2 云：

得，謂稱說〔補特伽羅〕有法者因。法有三種：一、淨，二、不淨，三、無記。淨謂信等，不淨謂貪等，無記謂化心等。〔補特伽

¹⁰⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22b16-19；AKBh (63₁₄₋₁₆)）。

¹⁰⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93（T27, no. 1545, p. 479b20-24）；同卷 157（T27, no. 1545, p. 796c10-17）。

¹⁰⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22b19-20；AKBh (63₁₆₋₁₇)）。

¹⁰⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 157：「聖道起斷諸煩惱，非如以刀割物、以石磨物，但斷繫〔縛煩惱的〕得，證離繫得，令諸煩惱不成就起，說名為斷。」（T27, no. 1545, pp. 796c28-797a1）詳細請見拙稿〈說一切有部的世俗道斷惑〉第七節，《法鼓佛學學報》7，頁 57-60。

¹⁰⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（T29, no. 1558, p. 22b20-22；AKBh (63₁₇₋₁₈)）；《阿毘達磨順正理論》卷 12（T29, no. 1562, p. 397a20-b1）。

¹¹⁰ 百濟康義，〈入阿毘達磨論の註釋書について〉，《印度學佛教學研究》29-1，頁 75。氏依《入阿毘達磨論》的維吾爾語譯註釋的斷片，將學界通說的 Sikantili（塞建陀羅）還原作 Skandhila。

羅]若成此〔善、惡、無記諸〕法〔的狀態〕名有法者，稱說此
 (補特伽羅具有法)定因名得、獲、成就。¹¹¹

這種「稱說補特伽羅具有(善、惡、無記)法」之(因)——「得」，也可稱之為「獲」、「成就」。也就是說，「得」是建立補特伽羅具有法的關係體。

也就是說，悟入由果推因，說明「得」的實有性。從結果「該補特伽羅具有法」來看，產生稱說「該補特伽羅具有法」之因——「得」，必須是實有的。

(三) 眾賢的「不失法因」、「智標幟」說

為了證實「得」的實有性，眾賢表示「得」有二個作用，即「不失法因」(dharmāvipraṇāśakāraṇa)以及「智標幟」(jñānaciḥna)。《阿毘達磨順正理論》卷12云：

……執〔得〕有別物，是為非理。此定不然，非非理故，由所許得
 是已得法不失因故；又〔得〕是知「此繫屬於彼」智標幟故。¹¹²

主張「得」法有個別實體的存在，並不是沒有道理。因為「得」，已得之法相續不失，是「不失法因」；即使聖者起世俗心，聖法依然相續不失，仍是聖者，不會成為異生。其次，因為「得」是一種識別的標記，所以能夠知道「於彼(能得法)中有此(所得法)」——所得法繫屬於能得法，這是「智標幟」；例如，從補特伽羅具聖道，則知道該人已斷(部分)煩惱，是聖者，非

¹¹¹ 《入阿毘達磨論》卷2 (T28, no. 1554, p. 986a29-b2)。

¹¹² 《阿毘達磨順正理論》卷12 (T29, no. 1562, p. 397b3-5)；AKVy (148₂₂₋₂₃) idam asyeti jñāna-ciḥnaṃ pratilabdha-dharmāvipraṇāśa-kāraṇaṃ ca prāptir ity ācāryasaṃghabhadraḥ.

異生。¹¹³ 加藤宏道表示：

「法」——任持自性，軌生物解——說明了宇宙萬象的存在，都有其特性，能夠引發特定的認識，使人了解那是什麼，那就是法的存在。從法的定義來看「得」的作用，「不失法因」即是「任持自性」，也就是說「得」具有「不失法」之自性，相當於「得」存在論的一面；「智標幟」即是「軌生物解」，也就是說「得」成為軌範，使知道有情身中具有某法，相當於「得」認識論的一面。¹¹⁴

從「法」的特性——存在面（任持自性）與認識面（軌生物解）觀點來看「得」，「得」具有「法」的特性，可說是實有。簡單來說，「不失法因」是從「存在」說明諸法於有情身中相續存在，「智標幟」是從「認識」說明知道某法繫屬於有情。簡單來說，眾賢由「認識」與「存在」之作用，證實「得」的實有性。

六、「得」的作用說

這裡略將上節「得」的作用說整理。為了證實「得」的實有性，婆沙師除了依教證外，更從「得」的作用，闡明不論是凡聖區別，或是煩惱的斷繫等，都必需依「得」建立；儘管如此，仍然受到世親的批評。悟入在《入阿毘達磨論》中則提出「稱說因」說，眾賢於《阿毘達磨順正理論》中提出「不失法因」和「智標幟」說，《阿毘達磨藏顯宗論》亦同；受到眾賢的影響，稱友（Yaśomitra）、安慧（Sthiramati）、滿增（Pūrṇavardhana）等論師，也引眾賢說加以注釋。加藤宏道表示：

¹¹³ 斷惑與獲得證果的關係，詳細請參見《阿毘達磨俱舍論》卷 24（T29, no. 1558, pp. 123a2-124b3）。

¹¹⁴ 加藤宏道，〈得、非得の定義〉，《印度學佛教學研究》32-1，頁 349。

《阿毘達磨順正理論》中的「智慄懺」——所得法繫屬能得法，在《入毘達磨論》中作為「稱說因」；「智慄懺」，是使有情知道法繫屬〔該有情自身〕，或是使〔他人〕知道那個〔法繫屬彼眾生〕的方法之作用。再者，因為從煩惱的有無區別異生、聖者，所以「建立因」包含在「智慄懺」中；作為〔「得」的〕一般作用來說，「智慄懺」就已經足夠了；儘管如此，別說「建立因」，是為了強調聖者、異生之別在修道上的重要性。¹¹⁵

也就是說，加藤氏認為：(1)《入阿毘達磨論》的「稱說因」，相當於《阿毘達磨順正理論》的「智慄懺」；(2) 從斷惑立場來看，「智慄懺」說已經包括了「建立因」說；(3) 就「得」的作用來說，「智慄懺」說已經足夠說明「得」的作用性，特別說「建立因」，是為了修道上的需要。

如果「智慄懺」真的足夠說明「得」的作用性的話，為什麼眾賢還要提出「不失法因」？到底，眾賢提出「不失法因」的用意為何？

再者，「建立因」說原本即是傳統有部的主張，爾後眾賢才提出「不失法因」和「智慄懺」；因此，不應該將「建立因」說視為別說。應該要問，傳統有部已經有「建立因」說，為什麼眾賢還要提出二作用說？此二作用和傳統「建立因」有什麼不同？又，究竟該如何看待這些「得」的諸作用說？

(一) 恆與有情法俱生

「得」於凡聖差別、斷惑與否的建立因說，都遭到世親的批評。¹¹⁶ 那麼，如果沒有「得」，該依什麼來建立呢？世親表示：

¹¹⁵ 加藤宏道，〈得、非得の定義〉，《印度學佛教學研究》32-1，頁 349；〈得、非得の研究〉，《佛教學研究》41，頁 45。

¹¹⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「若爾此得有何作用？謂於差別為建立因。所以者何？若無有得，異生、聖者起世俗心，應無異生及諸聖者建立差別。豈不煩惱已斷、未斷有差別故？應有差別。若執無得，如何可說煩惱已斷及與未斷；許有得者斷、未斷成，由煩惱得離、未離故。此由所依有差別故，煩惱已斷、未斷義成（後略）。」（T29, no. 1558, p. 22b16-23）

āśrayaviśeṣād etat sidhyati. āśrayo hi sa āryāṇaṃ darśanabhāvanāmārgasāmarthāt tathā parāvṛttato bhavati yathā na punas tatpraheyāṇaṃ kleśānāṃ prarohasamartho bhavati. ato 'gnidagdhavṛihivadavijbhūte āśraye kleśānāṃ prahīṅakleśa ity ucyāte. upahatavijabhāve vā laukikena mārgeṇa. viparyayād aprahīṅakleśaḥ. yaś cāprahīṅas tena samanvāgato yaḥ prahīṅas tenāsamanvāgata iti prajñāpyate.¹¹⁷

因為所依（āśraya）不同，所以彼〔煩惱已斷、未斷〕才能成立。怎麼說呢？因為聖者有見〔道〕修道能力，就好像〔依彼聖道力一旦斷〕彼〔見修二道〕所斷惑，不再有〔使煩惱〕生起的能力，所依改變。因此煩惱的所依就像被燒過的穀子，已經沒有種子，才可以說是「煩惱已斷」。或是依世俗道，〔煩惱的〕種子受損，亦〔可說是煩惱已斷〕；〔與彼〕相反，〔說是〕「煩惱未斷」。如果〔煩惱〕未斷的話，則具有彼（種子）；如果〔煩惱〕已斷的話，則不具彼（種子）。

有部認為沒有「得」，則無法建立煩惱已斷、未斷；世親則認為可以從聖者身中是否具生起煩惱的「種子」來區別。換言之，聖者與異生的差別在於，附屬於補特伽羅的煩惱種子是否有生惑能力；譬如被火燒過的穀子，沒有種子，不可能再發芽，因此煩惱的種子壞損，所依改變——從有種子變成無種子，即是斷惑；依世俗道斷惑，亦可視之為已斷煩惱。

對於有部主張「得」於煩惱的已斷未斷說，世親主張拔除煩惱的「種

¹¹⁷ AKBh (63₁₈₋₂₁)。《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「此由所依有差別故，煩惱已斷、未斷義成。謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本，於彼二道所斷惑中，無復功能令其現起。猶如種子，火所焚燒，轉變異前，無能生用；如是聖者所依身中，無生惑能，名煩惱斷。或世間道損所依中煩惱種子，亦名為斷。與上相違，名為未斷。諸未斷者，說名成就；諸已斷者，名不成就。」（T29, no. 1558, p. 22b22-29；內文表示梵本中無此文）

子」；有部「得」的理論，首次對應了經量部的種子說。¹¹⁸ 這裡關係到二個問題，首先是「斷惑」的問題。斷惑性質有二種，「自性斷」(svabhāva-prahāṇa) 和「所緣斷」(ālambana-prahāṇa)¹¹⁹，二者皆能斷惑；但是世親強調「自性斷」——斷煩惱的繫縛，眾賢沒有批評或是否定世親的主張，而是慎重地考量了「三界五部」煩惱存在、生起的整體性，重申與強調「煩惱的永斷，定從所緣，由遍知〔煩惱的〕所緣，令煩惱永斷，這才是斷惑的根本」。¹²⁰

世親認為，拔除煩惱的種子，即可說是斷惑。但是，對於有部而言「離繫，必定是已斷惑；斷惑，並未一定離繫」¹²¹；從究竟斷惑觀點來說，並不是「斷」煩惱本身，而是「離」能緣、所緣煩惱繫縛。

有部主張諸法皆是「三世實有」，因此，煩惱能斷（令不生）——斷除有情與煩惱之間的連繫「得」，卻永遠不會消滅；正是因為「三世實有」，「得」恆與有情法俱生，¹²² 筆者認為這應該是眾賢提出「得」的「不失法因」——

¹¹⁸ 福田琢表示：用煩惱的「得」來區別斷、未斷，這樣的想法是到《阿毘達磨俱舍論》才確立。換句話說，有部的「得」的理論，透過『俱舍論』，首次對應了經量部的種子說。見〈說一切有部斷惑論〉，《東海佛教》42，頁 12。關於「得」與「種子」，請另參考加藤宏道，〈得と種子〉，頁 63-67。

¹¹⁹ 《阿毘達磨順正理論》卷 6：「阿毘達磨諸大論師，依彼（按：離縛斷、離境斷）次第，立二種斷，一自性斷，二所緣斷。若法是結，及一果等〔的〕對治生時，於彼（按：結）得斷，名自性斷；由彼（按：能緣煩惱）斷故，於所緣事，便得離繫，不必於中得不成就，名所緣斷。」（T29, no. 1562, pp. 362c27-363a2）

¹²⁰ 《阿毘達磨順正理論》卷 55（T29, no. 1562, p. 651a17-25）。詳細請見拙稿，〈說一切有部的斷惑理論〉，《法鼓佛學學報》4，頁 33-38。

¹²¹ AKBh (307₁₈₋₁₉) yatra tāvad viśaṃyuktaḥ prahīṇaṃ tasya tad vastu. syāt tu prahīṇaṃ na ca tatra viśaṃyuktas. 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「若事離繫，彼必已斷；有事已斷，而非離繫。」（T29, no. 1562, p. 106b9-10）此外，AKVy (477₂₇) prahīṇaṃ prāpti-vigamāt. viśaṃyogas tad-ālambana-kleśa-prahāṇāt. 「斷」是離繫縛〔煩惱〕的「得」（按：自性斷）；「離繫」則是斷緣彼〔事體〕（按：相應縛、所緣縛）的煩惱（按：所緣斷）。

¹²² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 132：「答：欲止撥無去來二世及說成就、不成就體非實有者，意顯去來世及成就就是實有法。」（T27, no. 1545, p. 685a4-6）此外，櫻井良彥表示：有部要說成就的實在論證前，先確立三世實有說。也就是說，以三世實有說為前提，再來討論成就的實在論證。〈建立因としての得〉，《印度學佛教學研究》51-2，頁 178-179。

已得之法相續不失——的主要原由。如《阿毘達磨順正理論》云：「令所得數容更起，成不失因，說名為得。」¹²³ 因為「得」是連繫補特伽羅與法歸屬、離繫的關係體，作「不失法因」，說明了所屬關係的相續性。

其次，第二個問題仍是與斷惑有關。根據經部的主張，世俗道只能損伏煩惱，無法真正斷惑。¹²⁴ 換句話說，當因緣具足時，又會現行（發芽）。如果說惑種損壞，應該是無有再生能力，既然能夠生芽，就不應該說是損壞；無法說是損壞，又如何說是斷呢？¹²⁵ 因此，眾賢表示：

經主於中雖隨自執多有所說而無所成，所執種子，理不成故。種子既無，知所許得是已得法不失因故；又是知此繫屬彼智標幟故，決定有用；用有既成，知別有體。故所許得，體、用極成。¹²⁶

經主自說的種子說，於自說之理不成。總之，「得」是令已得之法不失的原因（不失法因），又「得」是知道補特伽羅身具有法的識別標幟（智標幟）；既然已經確知「得」有這二種作用（不失法因、智標幟），則可以證實「得」的實有性。¹²⁷

¹²³ 《阿毘達磨順正理論》卷 28（T29, no. 1562, p. 499c5-6）。

¹²⁴ 小川憲榮，《異部宗輪論發軔》（京都：永田長左衛門，1891）：「〔經量部〕有漏六行不能斷煩惱，但能伏故。」（下；頁 46b-47a）

¹²⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 12：「若謂如種非極被損，令永不能生於芽等。以世間道，損煩惱種，亦復如是。猶能如前生諸行果及當能起諸煩惱者，如何說言如種被損？種被損者，謂不生芽，若能生芽，不名被損；由世俗道斷惑亦爾，若損惑種，應不能生，後既能生，不應名損。若不名損，如何名斷。」（T29, no. 1562, p. 398b3-9）

¹²⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 12（T29, no. 1562, p. 398b20-24）。

¹²⁷ 對於世親的「種子說」，眾賢花了相當篇幅（T29, no. 1562, pp. 397b20-398c1）批評該說。眾賢沒有順傳統「建立因」說直接回應世親，而是依「不失法因」（存在論）與「智標幟」（認識論）提出「得」作用說，筆者認為，應該是針對世親的「種子」說——相續、轉變、差別，提出回應與批判。從《順正理論》眾賢的回應與批評內文的觀點來看，筆者認為「得」的思想影響了世親日後的「種子說」，對日後唯識學說影響甚大。此部分非拙稿討論重點，待日後另行文討論。

(二) 認識與存在

關於「得」與斷惑，加藤氏認為：「得」不存在的話，沒有了辨別聖者、異生，煩惱已斷、未斷的標幟，也就無法建立聖者、異生的差別。因此，從斷惑立場來看，「建立因」包含在「智標幟」之中。¹²⁸

筆者認為，不論是「智標幟」或是「不失法因」，眾賢並沒有離開傳統的「建立因」說。為什麼呢？

「得」，成立有情與法歸屬關係的關係體，指能得一切法的得。「建立因」說，透過建立聖者、異生之別的同時（按：「認識」），表明了「得」存在本身（按：「存在」），證實「得」的實有性。

面對世親的評破，眾賢提出「不失法因」——已得之法相續不失，說明了有部成立心不相應行「得」的原由，因為「得」恆與有情法俱生；「智標幟」——確知所得法繫屬於能得法，充分表達了有情與法的歸屬、繫留關係的作用。也就是說，眾賢分別從「認識」與「存在」說明「得」的實有性，這樣的作法與婆沙師無異。

然而，傳統「建立因」說和眾賢的二因說，到底有所不同。從「存在」作用來說，二者都是說明「得」的實有性，只是方式有別。「建立因」是透過認識手段說明「得」存在本身；「不失法因」則是透過有部宗說「三世實有」，強調「得」恆與有情法俱生。

其次，從「認識」作用來說，如前面所討論，「得」法的成立和修道論有密切關係，因此「建立因」說的提出是承於傳統，從傳統修道論、斷惑論而提出，旨在說明「有情具有聖法」之事實。¹²⁹ 由於後來心不相應行「得」已經漸漸擴展到作為有情與有情自身法的關係體，旨在強調「有情具有法」，即「智標幟」的作用——「於彼（能得法）中有此（所得法）」。前者優先考量凡聖建立的根據，而後者則是強調諸法之繫屬關係。

¹²⁸ 加藤宏道，〈得、非得の定義〉，《印度學佛教學研究》32-1，頁352，註5。

¹²⁹ 這可以從「建立因」的提出之記述「若無有得，異生、聖者起世俗心，應無異生及諸聖者建立差別」（詳見第五節（一）婆沙師的「建立因」說）中看出成立端倪。

最後，該如何看待這些「得」的作用說？櫻井良彥同意上述（第六節）加藤氏的看法——《入阿毘達磨論》的「稱說因」，相當於《阿毘達磨順正理論》的「智標識」；並表示：*Abhidharmadīpa* 也繼承了「得」的「智標識」、「稱說因」。¹³⁰ 到底，*Abhidharmadīpa* 的作用說和「智標識」、「稱說因」三者的關係為何？

先來看 *Dīpakāra* 對「得」的定義：〔在「得」的基礎上〕，建立（*vyavasthiti*）〔補特伽羅〕具有〔此〕法。¹³¹ *vyavasthiti* 讓人自然聯想到「建立因」（*vyavasthāhetu*）。先不論各別建立法的內容為何，單純來說，「得」即是「建立補特伽羅具有法」的關係體，這樣的定義和《入阿毘達磨論》的「稱說因」——「稱說補特伽羅具有法之（因）」相同，與「智標識」——「於彼（能得法）中有此（所得法）」說一致。

從這樣的關係可以看出，悟入的「稱說因」、*Dīpakāra* 的「建立說」和眾賢的「智標識」，都是從認識「有情具有法」（果）之事實，來說明「得」（因）的實有性，作法與有部傳統「建立因」無異。

事實上，不論是「建立因」說或是「智標識」說，二者都是從認識作用說明「補特伽羅具有法」；因此，不宜如加藤氏所說，「建立因」包含在「智標識」。

綜合上述討論，除了「不失法因」，可以注意到這些「得」的諸作用說有一個共同點，那就是依「認識作用」來說明「得」的實有性（存在）。因為認識論是有部成立「三世實有」的重要根據；¹³² 對於有部而言，能夠知道（認

¹³⁰ 櫻井良彥，〈不失法因・智標識としての得〉，《佛教學研究》58、59，頁 219、221。

¹³¹ ADV (86₉) *prāptiḥ samanvītir labdhir dharmavattā vyavasthitiḥ*.

¹³² 關於「三世實有」的論證，有二教證，二理證。請參見教證 (1) AKBh (295₉₋₁₂)，〈阿毘達磨俱舍論〉卷 20 (T29, no. 1558, p. 104b6-10)；教證 (2) AKBh (295₁₄₋₁₆)，〈阿毘達磨俱舍論〉卷 20 (T29, no. 1558, p. 104b12-15)；理證 (1) AKBh (295₁₈₋₁₉)，〈阿毘達磨俱舍論〉卷 20 (T29, no. 1558, p. 104b16-19)；理證 (2) AKBh (295₂₁₋₂₉₆)，〈阿毘達磨俱舍論〉卷 20 (T29, no. 1558, p. 104b19-21)。

其次，在《阿毘達磨俱舍論》中，世親依認識論（無所緣識）批判有部「三世實有」之宗說，眾賢於《阿毘達磨順正理論》中依認識論說明「為境生覺」說明「有」（存在），論云：「我於此中作如是說：為境生覺，是真有相。此總有

識)有情身中具有法，必定有「境」的存在。¹³³ 換言之，立於「認識」作用——產生認識對象的功能，已經足夠說明「存在」本身，這和傳統婆沙師的「建立因」說是一致的。

七、結論

「心不相應行」，又稱作「非色非心不相應行」，是到了阿毘達磨時代才形成的概念，有部主張實有，經部認為假有。巴利佛教雖然沒有獨立認同「心不相應行」的存在，但是並不是意味著不承認那種法的存在。

傳統分類重視諸法的法相分別，到了論書的組織開展期，為了化繁為簡，而統攝法數而作諸門分別；例如五蘊的行蘊，多明為「思」，主要是「思」心所。這就是為什麼諸論書，多在「行蘊」的脈絡下，分別心相應行、心不相應行。

最早依「五位」統攝一切法，是世友《阿毘達磨品類足論》；那是繼承《阿毘達磨發智論》的分別，整理古說而創新的。然而，將「心不相應行」落實為五位之一，應該是《阿毘達磨俱舍論》；儘管如此，不能不說這是受到了《阿毘曇甘露味論》及《阿毘曇心論》系列論書的影響。

早期佛典中雖然沒有安立「得」法，但是契經中「得」的用法大多用在聖道的獲得，啟發了有部「得」法的成立。早期部派的「得」，大多用在聖道的獲得、斷惑的證滅（擇滅）；因此，「得」與修道、斷惑理論有密切的關係。到了後期，延伸擴大到與有情自身相續的任何一法，皆須以「得」作為彼此的關係體。

二：一者實有，二者假有，以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待，於中生覺，是實有相，如色、受等；若有所待，於中生覺，是假有相，如瓶、軍等。」（T29, no. 1562, p. 621c20-25）

¹³³ 如教證 (2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 20 云：「又具二緣（根、境），識方生故。謂契經說：識二緣生。」（*dvayaṃ pratīya vijñānasyotpāda ity uktam*；T29, no. 1558, p. 104b12-13）；理證 (1) 同卷 20 云：「以識起時，必有境故，謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。」（*sati viṣaye vijñānaṃ pravartate nāsati*；T29, no. 1558, p. 104b16-17）。

總的來說，「得、非得」就字面意義「獲得、不獲」來說，是相對立的概念。然而心不相應行「得、非得」各具有特別意義，「得」，是成立有情具有法，建立補特伽羅與法歸屬關係的關係體；「非得」，在「聖道非得」的前提下，為「異生性」之異名。

婆沙師依四教證證明「得」的實有性，世親責難，如「轉輪王成就七寶」說有大過失；因為「得」只成就於有情及二滅（擇滅無為、非擇滅無為），不成就於非情；只成就有情自身的法，不成就他身有情的法。眾賢表示，那是基於「自在」義而方便施設的「成就」說，並無過失。

其次，婆沙師更依「用」證「體」，說明「得」的實有性。對於「得」的作用，有部表示「建立因」——建立聖者、異生差別，悟入表示「稱說因」，眾賢則提出「不失法因」及「智標幟」二因說。

「建立因」說，是透過說明建立聖者、異生之別（「認識」）的同時，表明了「得」法「存在」本身，證實「得」的實有性。筆者認為眾賢提出「得」的「不失法因」——已得之法相續不失，是立於「三世實有」之考量，說明了有部成立心不相應行「得」的原由，因為「得」恆與有情法俱生；而「智標幟」——確知所得法繫屬於能得法，充分表達有情與法的歸屬、繫留關係的作用。也就是說，眾賢分別從「認識」與「存在」說明「得」的實有性，這樣的作法與婆沙師無異。

然而，傳統「建立因」說和眾賢的二因說，到底有所不同。從「存在」作用來說，「建立因」是透過認識手段說明「得」存在本身，「不失法因」則是透過有部宗說「三世實有」，強調「得」恆與有情法俱生。其次，從「認識」作用來說，「建立因」說旨在強調「有情具有聖法」之事實，優先考量凡聖建立的根據，而「智標幟」——「於彼（能得法）中有此（所得法）」，則是強調諸法繫屬的關係。

事實上，除了「不失法因」，這些「得」的諸作用說有一個共同點，即依「認識作用」說明「得」的實有性（存在）。悟入的「稱說因」、Dīpakāra 的「建立說」和眾賢的「智標幟」，都是從認識「有情具有法」（果）之事實，來說明「得」（因）的實有性，作法與有部傳統「建立因」無異。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-1935。《景印高麗大藏經》，臺北：新文豐，1982。
- 《長阿含經》。T1, no. 1。
- 《中阿含經》。T1, no. 26。
- 《雜阿含經》。T2, no. 99。
- 《增壹阿含經》。T2, no. 125。
- 《阿毘達磨集異門足論》。T26, no. 1536。
- 《阿毘達磨法蘊足論》。T26, no. 1537。
- 《眾事分阿毘曇論》。T26, no. 1541。
- 《阿毘達磨品類足論》。T26, no. 1542。
- 《阿毘曇八犍度論》。T26, no. 1543。
- 《阿毘達磨發智論》。T26, no. 1544。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545。
- 《阿毘曇毘婆沙論》。T28, no. 1546。
- 《鞞婆沙論》。T28, no. 1547。
- 《阿毘曇心論》。T28, no. 1550。
- 《阿毘曇心論經》。T28, no. 1551。
- 《阿毘曇甘露味論》。T28, no. 1553。
- 《入阿毘達磨論》。T28, no. 1554。
- 《五事毘婆沙論》。T28, no. 1555。
- 《薩婆多宗五事論》。T28, no. 1556。
- 《阿毘曇五法行經》。T28, no. 1557。
- 《阿毘達磨俱舍論》。T29, no. 1558。
- 《阿毘達磨俱舍釋論》。T29, no. 1559。
- 《俱舍釋論順正理論》。T29, no. 1562。
- 《阿毘達磨藏顯宗論》。T29, no. 1563。
- 《俱舍論記》。T41, no. 1821。

《俱舍論疏》。T41, no. 1822。

《俱舍論頌疏論本》。T41, no. 1823。

《順正理論述文記》。X53, no. 843。

《阿毘達磨集異門足論》。K24。

Abhidhammatthasaugaha. London: Pali Text Society. 1989.

Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti (ADV). Edited by P. S. Jaini. *Tibetan Sanskrit Works Series* 4. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1977.

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu (AKBh). Edited by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1967.

Abhidharmakośabhāṣyaṭīrā Tattvārthā nāma (AKTA). Edited by Sthiramati (影印北京版西藏大藏經)。東京：西藏大藏經研究會編輯。1957。

Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī nāma (AKLA). Pūrṇavardhana. Edited by Peking。東京：西藏大藏經研究會編輯。1957。

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā (AKV). Yaśomitra. Edited by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo. 1971.

Sphuṭārbhā-abhidharmakośavyākhyā (AKVy). Edited by U. Wogiwara. Tokyo: Sankibo. 1989.

Visuddhimagga. London: Pali Text Society. 1975.

中日文專書、論文或網路資源等

三友健容（2007）。《アビダルマディーパの研究》。京都：平樂寺。

小川憲榮（1891）。《異部宗輪述記發軔》。京都：永田長左衛門。

中川善教（1979）。《伊藤真城、田中順照兩教授頌德記念佛教學論文集》。東京：東方出版社。

水野弘元（1956a）。〈心不相應行法の概念の發生〉。《印度學佛教學研究》4-2。頁 115-116。

水野弘元（1956b）。〈心不相應法について〉。《駒澤大學研究紀要》14。頁 30-59。

加藤宏道（1983）。〈心不相應行の名義〉。《印度學佛教學研究》31-2。頁 294-295。

加藤宏道（1984）。〈得・非得の定義〉。《印度學佛教學研究》32-1。頁 348-352。

加藤宏道（1985）。〈得・非得の研究〉。《佛教學研究》41。頁 40-68。

加藤宏道（1987）。〈得と種子〉。《印度學佛教學研究》35-2。頁 63-67。

和辻哲郎（1961-1963）。《和辻哲郎全集》。東京：岩波書店。

- 吉元信行（1982）。《アビダルマ思想》。京都：法藏館。
- 周柔含（2009）。〈說一切有部的斷惑理論〉。《法鼓佛學學報》4。頁 1-45。
- 周柔含（2010）。〈說一切有部的世俗道斷惑論〉。《法鼓佛學學報》7。頁 23-65。
- 舟橋水哉（1976）。《俱舍論講義》（複刻版）。東京：名著出版。
- 深浦正文（1952）。《俱舍學概論》。京都：百華苑。
- 西村實則（1986）。〈蘊處界の改變と五位の成立〉。《三康文化研究所年報》18。頁 126-127。
- 百濟康義（1981）。〈入阿毘達磨論の註釋書について〉。《印度學佛教學研究》29-1。頁 72-77。
- 福田琢（1990a）。〈《婆沙論》における得と成就〉。《大谷大學大學院研究紀要》7。頁 1-21。
- 福田琢（1990b）。〈十四心不相應行法の確立と得・非得〉。《印度學佛教學研究》39-1。頁 14-16。
- 福田琢（1991）。〈初期經典に見られる「得」の用例〉。《印度學佛教學研究》40-1。頁 90-93。
- 福田琢（1997）。〈說一切有部斷惑論〉。《東海佛教》42。頁 1-16。
- 平澤一（1984）。〈斷惑の實踐と心不相應行法「得」との関係〉。《印度學佛教學研究》32-2。頁 352-356。
- 楊白衣（1982）。《俱舍要義》。臺北：普門文庫。
- 櫻井良彦（2003a）。〈建立因としての得〉。《印度學佛教學研究》51-2。頁 176-180。
- 櫻井良彦（2003b）。〈不失法因・智標幟としての得〉。《佛教學研究》58、59。頁 209-234。
- 櫻部建（1969）。《俱舍論の研究：界・根品》。京都：法藏館。
- 釋印順（1968）。《說一切有部論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社。

西文專書、論文或網路資源等

- Cox, C. 1995. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XI*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Dhammajoti, KL. 2007. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- Frauwallner, Erich. 1996. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Albany: The State University of New York Press.

Stcherbatsky, Th. 1994. *The Central Conception of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

A Study on the Property of “Acquisition” in the “Conditionings Disjoined from Thought”

Jouhan Chou

Assistant Professor, Religion and Culture Studies Institute
Tzu Chi University

Abstract

The properties of “acquisition” (*prāpti*) and “non-acquisition” (*aprāpti*) listed in the dharma-category named “conditionings disjoined from thought” (*cittaviprayuktasaṃskāra*) are rather abstruse and difficult to understand terms.

The Sarvāstivāda school’s view that “acquisition” has real existence was rejected by other schools such as the Dāṛṣṭāntika and Sautrāntika.

Thus what follows aims at exploring the reasons why the Sarvāstivāda persisted in upholding this view.

The article begins with a discussion of the formation of the “conditionings disjoined from thought” as one of the five dharma-categories of the Sarvāstivāda school. It then discusses the formation of “acquisition” and “non-acquisition”, arriving at the conclusion that the Sarvāstivāda school argued for the real existence of “acquisition” by appealing to its functions. The article ends with a discussion of these particular functions that are at stake.

In the author’s analysis, the argument for the real existence of the property of “acquisition” put forward by the Vaibhāsika scholars is based on the following characteristics assigned to such property: 1. it functions as a cause for establishing the distinction between the noble ones and ordinary worldlings; 2. it functions as cause for claiming that the *pudgala* is endowed with properties; 3. it functions as a device for not losing the properties that have been acquired by a dharma; 4. it functions as a mark of knowledge.

Keywords: *cittaviprayuktasaṃskāra*; *prāpti*; *aprāpti*; *vyavasthāhetu*;
dharmāvīpranāśakāraṇa; mark of knowledge; cause for claiming