

國立臺灣大學文學院哲學研究所

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis



說一切有部「得」法理論

The Theory of “Acquisition (*prāpti*)”

in Sarvāstivāda

魏郡佑

Chun-Yu Wei

指導教授：耿晴博士

Advisor: Ching Keng, Ph.D.

中華民國 113 年 6 月

June, 2024

國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

說一切有部「得」法理論

The Theory of "Acquisition (prāpti)" In Sarvāstivada

本論文係魏郡佑 (姓名) R10124002 (學號) 在國立臺灣大學哲學系(系/所/學位學程)完成之碩士學位論文，於民國 113年6月25日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Philosophy on 25 (date) June (month) 2024 (year) have examined a Master's Thesis entitled above presented by Chun-Yu Wei (name) R10124002 (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

林 嘉

李勝海

林 仁

(指導教授 Advisor)

系(所、學位學程)主管 Director: 林明照

## 摘要

本論文以說一切有部心不相應行法中的「得」與「非得」為研究主題。有部的論師依據初期經典中「得果」、「得涅槃」等經文，成立了一特殊的法—「得」，作為有情眾生與無漏聖道之間的連結。而隨著說一切有部理論的臻至完善，「得」不僅能夠聯繫有情與無漏聖道，也能廣泛的作為有情與一切法之間的連結。

說一切有部的基本主張「三世實有，法體恆存」，如何在此基礎上確保凡夫與聖者的區別，是有部論師的重要的工作。在有部理論的演變過程中，「得果」、「住得」、「事得」、「處得」被整合為一個「得」，與之相對的「非得」也隨之被提出。得的「三世門」以及與五位法之間的關聯方式，在幫助有部解決理論困難的同時，也使理論的複雜程度劇增。以致世親在《俱舍論》中試圖以更加簡潔的「種子」取而代之，但是種子不僅要負責說明諸法的潛伏與現行、煩惱的斷與未斷，還要保證善惡業果不失。而「得」在有部的理論中，並不負責業力的已造不失，而是在某些特殊狀況下，作為感果的輔助。

關鍵字：說一切有部、心不相應行法(*cittaviprayuktasamksara*)、得(*prapti*)、非得(*aprapti*)

## Abstract

This paper focuses on the concepts of "acquisition" (得) and "non-acquisition" (非得) within the category of non-associated formations in the Sarvāstivāda Abhidharma. Sarvāstivāda scholars, based on early canonical texts mentioning "acquisition of fruits" and "acquisition of nirvāna," established a unique dharma called "acquisition" as a link between sentient beings and the supramundane elements. As the Sarvāstivāda theory was perfected, "acquisition" not only served to connect sentient beings with the supramundane path but also broadly linked sentient beings with all dharmas.

The fundamental tenet of Sarvāstivāda is "the reality of the three times, and the existence of dharma entities". How to maintain their fundamental tenet, while ensuring the differentiation between ordinary beings and sages, became a significant task for Sarvāstivāda scholars. In the evolution of Sarvāstivāda theory, "acquisition of fruits," "acquisition of substratum," "acquisition of the given entity" and "acquisition of the sense spheres" were integrated into a single concept of "acquisition." At the same time, "non-acquisition" which was contrasted with the concept of "acquisition" was proposed. The ways in which acquisition operates through the "three times" and its relationship with the five aggregates not only helped Sarvāstivāda resolve theoretical difficulties, but at the same time increased the complexity of their theory. Consequently, in his Abhidharmakośa, Vasubandhu attempted to replace this concept with the simpler idea of "seeds." However, the seeds had to explain not only the latency and manifestation of dharmas, the cessation and non-cessation of afflictions, but also ensure the infallibility of karmic results. In Sarvāstivāda theory, "acquisition" did not account for the infallibility of karma already created but served as an auxiliary in certain specific situations for the fruition of results.

Key words: Sarvāstivāda, Conditioned forces dissociated from thought

(*cittaviprayuktasaṃskāra*), acquisition (*prāpti*), non- acquisition (*aprāpti*)



# 目 次



論文口試委員審定書.....	i
中文摘要 .....	ii
英文摘要 .....	iii
表 次 .....	viii
圖 次 .....	ix
第一章 緒論.....	1
第一節 問題意識 .....	1
第二節 文獻回顧 .....	2
第三節 研究方法與步驟 .....	5
第四節 論文章節大綱 .....	6
第二章 心不相應行法.....	7
第一節 概念的形成 .....	7
第二節 法類數目的差異 .....	17
第三節 有部與經部的爭論焦點 .....	21
第三章 「得」、「非得」的作用與分類.....	24
第一節 兩種「得」—「獲」與「成就」 .....	24
一、對《俱舍論》、《順正理論》與《大毘婆沙論》的考察	24
二、對《俱舍論》中文注疏的考察.....	29



第二節 兩種「非得」—「不獲」與「不成就」 .....	32
一、對《俱舍論》、《順正理論》與《大毘婆沙論》的考察	32
二、對《俱舍論》中文注疏的考察.....	33
第三節 「得」、「非得」的作用對象 .....	35
第四節 三世的得與非得 .....	36
一、三世的「得」 .....	40
二、三世的「非得」 .....	56
第五節 小結 .....	62
第四章「得」在說一切有部理論中的角色.....	65
第一節 說一切有部的基本主張—三世實有、法體恆存 .....	65
第二節 「得」與有為法 .....	65
一、色法的「得」與「非得」 .....	66
二、心法與心所有法的「得」與「非得」 .....	69
三、心不相應行法的「得」與「非得」 .....	76
第三節 「得」與有部的解脫論 .....	80
一、說一切有部的解脫論.....	80
二、擇滅、非擇滅的「得」與「非得」 .....	82
第四節 小結 .....	86
第五章 與「得」有關的諍論.....	88



第一節 「得」的實有性—毗婆沙師、譬喻師與經部師的諍論	88
一、《大毗婆沙論》中的經證、理證與異說	88
二、經部師的立場與批判	94
三、眾賢在《順正理論》中的辯護	100
第二節 隨眠心不相應的辯論	104
一、經部對有部「隨眠心相應」的批評	104
二、有部的辯護	108
三、成立「隨眠心相應」的三個原因	113
四、小結	115
第三節 對業力的解釋—從「得」到「種子」	115
一、得在有部業感理論中的角色？	115
二、經部的種子說	118
三、「得」與種子、現行	119
第六章 結論	123
參考書目	126

## 表 次

表 2- 1 有部自宗的六足一身論成立順序 .....	7
表 2- 2 心不相應行法的內容變化 .....	19
表 3- 1 對「獲」與「成就」的不同解釋 .....	32
表 3- 2 對「不獲」與「不成就」的不同解釋 .....	35
表 3- 3 三世的得與三種得 .....	46
表 3- 4 法後得 .....	48
表 3- 5 法前得 .....	49
表 3- 6 四種得與六種所得法 .....	53
表 3- 7 不同有情的所不得法 .....	58
表 4- 1 七類心所法 .....	71
表 4- 2 一法生時伴隨的得與四相 .....	79
表 4- 3 三界五部所斷的九十八煩惱 .....	81



圖 次

圖 4-1 「得」與「得得」 ..... 77





## 第一章 緒論

### 第一節 問題意識

對佛教來講，修行的目的在於得到痛苦的止息－涅槃，在初期的經典中，並沒有對涅槃的性質做出形上學的詳細說明。但隨著佛教教義的哲學化與系統化，一切的存在被嚴格的分為兩種－「有為法」與「無為法」。有情眾生是由物質性的色法與精神性的心法，這兩種有為法所組成的，而涅槃則是無為法。作為諸多有為法所構成的有情眾生，要如何與被歸類於無為法的涅槃產生連結，變成了解脫論上的一個難題。如果以色法或是心法作為與涅槃間的連結，則有諸多色心不能相容、或有色涅槃與心涅槃等問題。說一切有部的論師依據初期經典中「得果」、「得涅槃」等經文，成立了一特殊的法－「得 prāpti」，作為有情眾生與涅槃之間的連結。而隨著說一切有部理論的臻至完善，「得」不僅能夠聯繫有情與涅槃，也能廣泛的作為有情與一切法之間的連結。

在法的分類上，「得」被歸類為不屬於色法，也不屬於心法的一類有為法－「心不相應行法」，雖不屬於色心二法，卻能夠普遍的運作於一切法。「得」法的成立，雖然處理了有情與無為法之間聯繫的問題，但當他的影響範圍擴及到一切法，也帶來了一些其他困難。尤其是在有部「三世實有，法體恆存」的基本主張下，「得」的運作，雖可以說明三世諸法如何有條不紊的運作，不會讓體性相違的法同時運作，卻能保證其的潛能。但是，在說明「得」與一切法間的連結時，有部論師也面臨到了不少的挑戰。

如有部的形上學承認心識之外實體的存在，而在有部的語境之中，「得」大多都是針對有情的相續與心所之間，或是與聖道之間的連結。對於承認色法與極微實有的有部來說，「得」又是如何建立起有情與內四大、外四大，其他的非情物之間的關聯呢？如「得」能運作於一切法，那「得」本身是否也需要一個

「得」保持與有情間的聯繫？有部還將有為四相－生、住、異、滅立為四個心不相應行的實法，他們也需要「得」嗎？「得」也需要他們嗎？這之中是否會有無限後退的問題？這些都是毗婆沙師所面臨到的困難。



此外，有部雖然依據契經中的文字，成立了「得」，但是契經是容許有不同解讀的，在有部三世實有的立場，「得」的成立有其必要性，但是對於過未體無的經部，則不如此，從《大毗婆沙論》中記載的譬喻師到世親的《俱舍論》都對「得」的必要性、實在性提出了質疑。由其世親在《俱舍論》，試圖用「種子」的理論取代「得」，以說明隨眠的有無。但是經部、唯識的「種子」是僅僅取代了「得」，還是連帶著有部的其他理論呢？

本論文的研究目的有：

- 一、說明「得」的作用，釐清三世得之理論。
- 二、說明「得」與五位法之間的關聯。
- 三、整理有部與經部間對於「得」實有性的辯論。
- 四、重新檢視「得」在有部業果論中的地位，試圖說明「得」與經部的「種子」並不能完全等同。

## 第二節 文獻回顧

一、以心不相應行法為主題的研究

(一) Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*

Collett Cox 以說一切有部阿毗達摩心不相應行法為主題的專書“*Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*”總共為三部分：第一部分簡述了說一切有部論書的相關背景，說明世親的《俱舍論》在部分觀點採取了經部立場對毗婆沙宗進行破斥，而眾賢的《順正理論》則是站在毗婆沙宗的立場回應世親。



第二部分專門針對說一切有部的心不相應行法進行詳細的討論，首先簡別上座部與說一切有部心不相應行法的差異，前者以「不是心相應的」來說明這類法，即包含著色法與涅槃；後者，依照眾賢的解釋，則是「一類不與色、心相應的有為法」。

心不相應行法的雛型最早在《法蘊足論(dharmaskandha)》與《品類足論(prakaraṇapāda)》就可以找到，兩部論都列出了十六個心不相應行法，這個類別最終在《入阿毗達摩論(abhidharmāvatāraśāstra)》與《俱舍論》確定為十四個法。眾賢雖然承認《俱舍論》所舉的十四個心不相應行法，但認為還有其他未被列入的法，如破僧的「不合和 sāmagrī」以及「得界 dhātupratilābha」、「得處 āyatana-pratilābha」，Cox 視此為眾賢對早期有部說法的回歸。隨後針對十四個心不相應行法進行相關的解釋，包括溯源、自性、業用、以及在說一切有部哲學體系中的地位，並指出世親與眾賢的分歧點。材料上參考了《法蘊足論》、《品類足論》、《入阿毘達磨論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》與《順正理論》等的記載。

第三部分是眾賢《順正理論》中心不相應行法相關段落的譯註。因為目前尚未挖掘到《順正理論》的梵文本，Cox 以玄奘的漢譯本為原本進行英譯。基於玄奘在翻譯上的精準度與一貫的用詞，Cox 比較了玄奘的《俱舍論》、真諦的《俱舍論釋》與梵、藏文寫本，以玄奘在梵譯漢的用詞語法標準，重建《順正理論》可能存在的梵文形式，此外 Cox 參考了稱友 Yaśomitra 對《俱舍論》的註釋。相比古漢語在文義理解上有一定的模糊性，Cox 提供的《順正理論》英譯本，有助於釐清奘譯《順正理論》中較不易理解的部分。

## （二）法光法師，《說一切有部阿毗達磨》

法光法師在《說一切有部阿毗達磨》的第 11 章，詳細的討論了「心不相應行法」的義理演變、不同時期論書對於此類法的定義，接著著眼於世親與眾賢的差異，對《俱舍論》所列出的十四個法進行考察。



就心不相應行法中的「得」與「非得」，在說一切有部的根本主張「三世實有，法體恆存」以及解脫理論中有特別重要的地位，法光法師於該書的第 12 章的〈煩惱〉與 16 章的〈無為法〉中，亦有特別的討論，以說明「得」、「獲」、「成就」之於煩惱與解脫過程的角色。作者摘錄了《大毗婆沙論》中七種「得」、「獲」與「成就」關係的說法，即有部對於心不相應行法的理解本來就眾說紛紜，世親與眾賢亦是抉擇其中的幾個理解來發展。

法光法師在引用原文時，採用玄奘譯作與梵文單詞相互結合的方式，以本章的內容而論，作者精要的引用了印度論師的諸多著作。此外，法光法師對於重要的日本及歐美學界的相關學術成果，有很高的掌握，精要的說明了有部中對各個議題的不同看法與相關討論。

## 二、以「得」為主題的研究

### (一) 福田琢，〈初期經典に見られる"得"の用例〉

福田琢的〈初期經典に見られる"得"の用例〉<sup>1</sup>整理了初期經典中「得」的 14 種用法：(1)修行成果、(2)最高的真理、(3)菩提、(4)般若波羅蜜、(5)安樂、(6)涅槃、(7)不死、(8)清淨、(9)〔苦〕的滅盡、(10)〔苦〕的結束、(11)安穩、(12)寂靜、(13)心的達成、(14)得到所得的。並指出早期經典中的「得」是用來區分「得薩沙門果」的聖者與未得果的凡夫，有部是為了處理有為境界的有情與無為的涅槃果之間的關聯，另外創立了此一特殊的法。

<sup>1</sup> 福田琢，1991：90-93。



## （二）周柔含，〈心不相應行「得」法之研究〉

周柔含的〈心不相應行「得」法之研究〉<sup>2</sup>先將說一切有部的論書分為前、中、後期，一一檢視論書中有關「心不相應行」的段落，認為最早整合「五位」的是《品類足論》，但是真正將「心不相應行法」落實到五位是《俱舍論》。作者認為，部派論師是以「依用證體」的思路反推「得」存在的必要性，而在契經中雖然沒有明確成立此法，但在語意上於「證得聖道」使用「得」，啟發了論師，隨後從聖道與擇滅的「得」延伸到一切法的「得」，以「得」作為有情與一切法之間的聯繫。此外，作者亦對經部與有部間，有關「得」法實有性的辯論進行了梳理，並比較了有部對「得」法實有性提出的理證辯護—《大毗婆沙論》中的「建立因 vyavathāhetu」與眾賢於《順正理論》提出的「不失法因 dharmāvipraṇāśakāraṇa」、「智標幟 jñānachina」；前者是從認識手段的角度建立，後者是以有部的形上學主張所推論出來的。但是此二者都是從認識「有情具有法」論證「得」的實有，所以雖然眾賢提出了兩個因，但作者認為這與《大毗婆沙論》的「建立因」在作法上是一致的。

在上述對於心不相應行法以及「得」法的研究中，雖然對於「得」的性質、作用以及重要性做了不少的論述，但對於「得」的時間性、「得」與其他法類—色法、心法、心所有法、心不相應行法與無為法的具體運作，以及「得」法在有部理論中所面臨的困難，則討論得較為不足。

### 第三節 研究方法與步驟

本文的研究範圍以佛教部派中的說一切有部為主，兼之參考經量部與說一切有部之間的辯論。以漢譯論典為主要的依據，主要包括六足一身論、《大毗婆沙

<sup>2</sup> (周柔含，2012：1-51。)

論》、《俱舍論》以及《順正理論》。



研究方法以文獻解讀與思想歸納為主。針對一手文獻的相關內容進行歸納與解讀，並參考漢地的疏註，如普光的《俱舍論記》、法寶的《俱舍論疏》、神泰《俱舍論疏》，以及日僧的疏註《俱舍論本義抄》與《俱舍論法義抄》。

#### 第四節 論文章節大綱

本研究共分為六個章節：第一章、緒論，第二章、心不相應行法，第三章、「得」、「非得」的作用與分類，第四章、「得」在說一切有部理論中的角色，第五章、與「得」有關的諍論，第六章、結論。

本文的第二章將先介紹說一切有部心不相應行法概念的形成，以及過程中此類中法數的變化，並指出心不相應行法是說一切有部與經量部辯論的主要焦點。第三章進入「得」與「非得」的討論，首先介紹二者在印度經論以及漢地疏注中的定義、分類以及作用對象，隨後就「得」法最為難解的「三世門」進行介紹與討論。第四章解釋「得」是如何與其他五位法－色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法一同運作的。第五章對有部、經部就「得」實有性的辯論，以及有部運用「得」的相關辯論進行疏理。



## 第二章 心不相應行法

### 第一節 概念的形成

本節將探討說一切有部「心不相應行法」概念的形成過程。以下首先略述有部論書的成立順序，目前學界有幾種不同的排序，以下首先說明有部自宗的順序，隨後引述近代學者的研究成果。

有部自宗對於「六足一身」論書成立順序的主張，被記載在法寶與普光對《俱舍論》的著述中，順序如下：<sup>3</sup>

表 2-1 有部自宗的六足一身論成立順序

順序	年代	論名	作者
1	佛世	《集異門足論》	舍利子
2		《法蘊足論》	大目健連
3		《施設足論》	大迦多衍那
4	佛滅後一百年	《識身足論》	提婆設摩
5	佛滅後三百年初	《品類足論》	世友
6		《界身足論》	
7	佛滅後三百年末	《造發智論》	迦多衍尼子

<sup>3</sup> 《俱舍論疏》卷 1〈1 分別界品〉：「言六足者，舍利子造《集異門足論》，一萬二千頌，略本八千頌(舍利此云百舌鳥，子是唐言也)。大目健連造《法蘊足論》，六千頌(目健連此云採菽氏，大是唐言。故《法蘊足論》云大採菽氏)。大迦多衍那造《施設足論》，一萬八千頌(迦多此云剪剃，衍此云種，那是男聲。婆羅門中第一姓也)。已上三論佛在世時造。佛涅槃後一百年中，提婆設摩造《識身足論》，七千頌(此云賢寂)。至三百年初，[13]伐蘇密多羅造《品類足論》，六千頌(即是舊《眾事分阿毘曇》也)。又造《界身足論》，廣本六千頌，略本七百頌([\*]伐蘇密多羅，此云世友也)。至三百年末，迦多衍尼子《造發智論》，二萬五千頌。後代誦者廣略不同，一本一萬八千頌，一本一萬六千頌。此本即是唐三藏所翻。前之六論義門稍[14]小，《發智》一論法門最廣，故後代論師說六為足，《發智》為身。」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1822, p. 466b9-22)[13] 伐【大】\*，筏【乙】\* [\*13-1] 伐【大】\*，筏【乙】\* [14] 小【大】，少【乙】



然而，值得注意的是，根據學者的研究，六足論與一身論並非一開始就被視為是「一組」的，在這七部論當中，並沒有提到自己作為「足」或是「身」的自我定位。即使在《發智論》的解釋書《大毗婆沙論》當中，論師對於上述的六部論進行了引述，但也沒有提到「六足一身」的概念。<sup>4</sup>

除了傳說外，Sarvāstivāda Buddhism Scholasticism 提供了一些判斷論典成立成立順序的線索：早期的論典對於契經的依賴性更高，成熟的阿毗達磨文獻則會用「本母(*mātrkā*)」以及不同的分類來重構佛教哲學。<sup>5</sup>並將阿毗達磨文獻依照發展進度分成四組：<sup>6</sup>

- (1)佛陀弟子對於契經的註釋以及分類，如《異門足論》、《法蘊足論》。
- (2)架構上對於經典的依賴性降低，在教義與分類系統上更加複雜，如《品類足論》、《發智論》。
- (3)宗派意識開始覺醒，並且運用辯論的方式進行法義的闡述，如對《發智論》的註解《大毗婆沙論》。
- (4)歸納性的著作，對宗義與辯論進行精要的歸納，如《成實論》、《俱舍論》、《順正理論》與《燈論》。

而在有部六足一身論的發展之前，古典的阿毗達磨論書－《舍利弗阿毘曇論》，因為包含了後其不同部派論書的雛形，被認為提供了部派特色完全分化發展前的樣貌。<sup>7</sup>

雖然有部自宗的傳說與學者們，對有部論書成立的時序，提供了一大略的架

<sup>4</sup> Scholasticism, 160.

<sup>5</sup> Scholasticism, 168.

<sup>6</sup> Scholasticism, 171-175.

<sup>7</sup> Frauwallner, 101.



構，但是這並不能保證論典在成書之後，不會受到晚期論書的影響，或在流傳的過程中不會為後代論師所修改。

因為並非所有的論書都有相關的討論，以下將依序檢視此一概念在上座部分別說系的論書《舍利弗阿毘曇論》的相關討論，隨後是說一切有部六足論中的《法蘊足論》、《品類足論》、《發智論》及《大毗婆沙論》的定義與內容，最後是經部世親論師的《俱舍論》，因為眾賢論師的《順正理論》於此的定義與《俱舍論》並無不同，所以此處不再贅述。

### 一、《舍利弗阿毘曇論》

「心不相應行」的概念，如名所示，是一類「與心不相應的行蘊」，在現存的阿毗達摩文獻中，最早可以溯源至古老的阿毗達摩文獻，隸屬上座部分別說系的《舍利弗阿毘曇論》。在本論中，有兩處討論到了非心相應的概念，一是從十二入的角度，另一是從五蘊的角度。

法入是十二入中內容最為豐富的一個種類，如《舍利弗阿毘曇論》云：「云何法入？受想行陰、若色不可見無對、若無為，是名法入。」<sup>8</sup>即有為法中，除了識與可見可對色外，加上所有的無為法，就構成了法入的全部內容。論師們對於十二入中與心相應、心不相應做了判別：

十二入，幾心相應、幾非心[5]相應？

十非心相應，一不說心相應非心相應，一二分或心相應或非心相應。

云何十非心相應？十色入，是名十非心相應。

云何一不說心相應非心相應？意入，是名一不說心相應非心相應。

<sup>8</sup> CBETA 2023.Q4, T28, no. 1548, p. 526c2-4



云何一二分或心相應或非心相應？法入，是名一二分或心相應或非心相應。

云何法入心相應？若法入心數，受想乃至煩惱使，是名法入心相應。

云何法入非心相應？若法入非心所生，乃至非想非非想處智，是名法入非心相應。<sup>9</sup>

其中，完全不與心相應的，是十二入中的十種色，即五根一眼、耳、鼻、舌、身與五塵一色、聲、香、味、觸。而識因為是被相應的對象，所以不說是「心相應」，或是「非心相應」的。而法入中，既有心相應的部分，也有非心相應的部分，心相應的部分即是一切的心所，非心相應的法入，則包括在煩惱之後，一直到列表中最後的「非想非非想處智」。如《舍利弗阿毘曇論》列表中：

云何法入？受、想、思、觸、思惟、覺觀、見、慧、解脫、無貪、無恚、無癡、順信、悔、不悔、悅、喜、心進、心除、信、欲、不放逸、念、定、心捨、疑、怖、使、生、老、死、命、結、無想定、得果、滅盡定、身口非戒無教、有漏身口戒無教、有漏身進、有漏身除、正語、正業、正命、正身進、正身除、智緣盡、非智緣盡、決定、法住、緣、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智，是名法入。<sup>10</sup>

如前所述「法入」的定義，這個類別不僅包含了有為法，也包括了所有的無為法。在此處屬於非心相應的法入中，從「生」至「正身除」是有為法，從「智緣盡」到「非想非非想處智」九個是無為法。

在本論的後一些，也以同樣的方式討論了五蘊。而對比五蘊與十二入，除了

<sup>9</sup> CBETA 2023.Q4, T28, no. 1548, p. 528b29-c9.

<sup>10</sup> CBETA 2023.Q4, T28, no. 1548, p. 526c4-11.



無為法沒有收入五蘊當中，其他十一入以及法入中的有為法，都可以歸於五蘊當中的其中一類。論師對於五蘊中何者與心相應、不相應，進行了如下的分析：

五陰，幾心相應、幾非心相應？二心相應，一非心相應，一不說心相應非心相應，一二分或心相應或非心相應。

云何二心相應？受陰、想陰，是名二心相應。

云何一非心相應？色陰，是名一非心相應。

云何一不說心相應非心相應？識陰，是名一不說心相應非心相應。

云何一二分或心相應或非心相應？行陰，是名一二分或心相應或非心相應。

云何行陰心相應？行陰若心數思乃至煩惱使，是名行陰心相應。

云何行陰非心相應？行陰若非心數生乃至滅盡定，是名行陰非心相應。<sup>11</sup>

在五蘊當中，色蘊不與心相應；受蘊與想蘊本質是受心所與想心所，所以定然是與心相應的；識蘊則不能說是與心相應，或者是非相應的；行蘊的範圍最為廣泛，包含了眾多的心所，以及其餘的有為法，其中既有與心相應的，卻也有與心不相應的。此處所說「行陰若非心數生乃至滅盡定，是名行陰非心相應」，是依據該論前文對於行蘊定義與列表：

云何行陰？思、觸、思惟、覺觀、見、慧、解脫、無貪、無恚、無癡、順信、悔、不悔、悅、喜、心進、心除、信、欲、不放逸、念、定、心捨、疑、怖、煩惱使、生、老、死、命、結、無想定、得果、滅盡定，是名行陰。<sup>12</sup>

此處的列表先列出了與心相應的行蘊，然後列出了與心不相應的行蘊，從

<sup>11</sup> CBETA 2023.Q4, T28, no. 1548, p. 547b7-17

<sup>12</sup> CBETA 2023.Q4, T28, no. 1548, p. 545b4-8

「思」到「煩惱使」是與心相應的法，從「生」到「滅盡定」是與心不相應的八個法。<sup>13</sup>這種排列方式也顯示出：早期的阿毗達摩論師在理解行蘊的時候，「與心相應與否」是有為法第一級的分類順序。但是在《舍利弗阿毘曇論》中，是以一「消極」的方式說明「行蘊之中不與心相應的法」，似乎尚未明確的將心不相應行法獨立成為一類特別的有為法。<sup>14</sup>

## 二、《發智論》、《法蘊足論》與《品類足論》

在說一切有部的根本論書，六足一身論中，「心不相應行法」作為與色法、心法、心所法、無為法，具有同等地位的一個法類首次出現了。如《法蘊足論》對於「行蘊」的定義：

云何行蘊？謂行蘊有二種：一、心相應行蘊；二、心不相應行蘊。

云何心相應行蘊？謂思、觸、作意，廣說乃至諸所有智、見、現觀。復有所餘如是類法與心相應，是名心相應行蘊。

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。

如是心相應行蘊及心不相應行蘊，總名行蘊。<sup>15</sup>

《法蘊足論》將行蘊分為兩大類：心相應的行蘊，以及心不相應的行蘊。並

<sup>13</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷3〈3 陰品〉：「行陰，是名一二分或心數或非心數。云何行陰心數？行陰若緣思乃至煩惱使，是名行陰心數。云何行陰非心數？行陰若非緣生乃至滅盡定，是名行陰非心數。」(CBETA 2023.Q4, T28, no. 1548, p. 547b22-25)

<sup>14</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「但《舍利弗阿毘曇論》，只是否定的，稱之為非心相應，而不是肯定的，稱之為心不相應。從非心相應到心不相應，似乎是理念上的死結，再也意會不過來。所以《舍利弗阿毘曇論》，也就停止在那一階段。」(CBETA 2023.Q4, Y36, no. 34, p. 157a10-12)

<sup>15</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》卷10〈19 蘊品〉(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1537, p. 501b16-23)[5] 心【大】，〔-〕【宋】【元】【明】【宮】【聖】



提供了心不相應行蘊的內容：(1)得、(2)無想定、(3)滅定、(4)無想事、(5)命根、(6)眾同分、(7)依得、(8)事得、(9)處得、(10)生、(11)老、(12)住、(13)無常性、(14)名身、(15)句身、(16)文身。<sup>16</sup>

然而從此處的文字，仍難以完全確定本論是以積極的態度成立心不相應行法為一獨立的法類。在本論介紹十八界的〈多界品〉中，論主在說明善界、惡界以及不定界所包含的法類時，將心不相應行法與色法、心法、心所法，以及無為法並列了：

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。<sup>17</sup>

引文中的「身語業」及「無記色」屬於色法，「擇滅」、「虛空」與「非擇滅」屬於無為法。從此處的排列，可以明確的看出，在《法蘊足論》的時期，心不相應行法已經具有與色法、心法、心所法、無為法並列的地位。並不再如《舍利弗阿毘曇論》時，僅僅以消極的態度，視其為行蘊中不與心相應的部分，而是積極的肯定其地位，成為「五位」中的一位了。

<sup>16</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》卷 10 〈18 處品〉：「云何法處？謂法為意已正當知，是名法處。又法為意增上發意識，已正當了別，是名法處。又法於意已正當礙，是名法處。又法為意已正當行，是名法處。如是過去未來現在諸所有法，名為法處，亦名所知乃至所等證。此復云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、信精進念定慧、尋伺、放逸不放逸、善根不善根無記根、一切結縛隨眠隨煩惱纏、諸所有智見現觀、得無想定滅定無想事、命根、眾同分住、得事、得處、得生老住無常、名身句身文身、虛空擇滅非擇滅，及餘所有意根所知、意識所了，所有名號、異語增語、想等想施設言說謂名法、名法界、名法處、名彼岸。如是法處，是外處攝。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1537, p. 500c12-25)

<sup>17</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》卷 11 〈20 多界品〉(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1537, p. 504c22-27)



在《品類足論》，論師於〈辯五事品〉的開篇很直接的表明：「有五法：一、色；二、心；三、心所法；四、心不相應行；五、無為。」將「心不相應行法」與其他法並列為五事之一，隨後一一列出五法的內容，本論的心不相應行法與《法蘊足論》一樣，共有 16 個。<sup>18</sup>

在《發智論》的論義當中，心不相應行作為五法之一的結構已經相當成熟，但是在排列時，與《品類足論》的順序不同，而是將心不相應行法放置在無為法之後。如：

有法非精進相應亦非喜。謂喜不相應精進覺支，及餘心心所法、色、無為、心不相應行。<sup>19</sup>

有法非喜相應亦非輕安。謂喜不相應輕安覺支，及餘心心所法、色、無為、心不相應行。<sup>20</sup>

有法非正念相應亦非正定。謂餘心心所法、色、無為、心不相應行。<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> 《阿毘達磨品類足論》卷 1 〈1 辯五事品〉：「有五法：一、色；二、心；三、心所法；四、心不相應行；五、無為。色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界。所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、所觸一分及無表色。心云何？謂心意識。此復云何？謂六識身，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。心所法云何？謂若法心相應。此復云何？[10]謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、勤、尋、伺、放逸、不放逸、善根、不善根、無記根，一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，諸所有智，諸所有見，諸所有現觀。復有所餘如是類法與心相應，總名心所法。心不相應行云何？謂若法心不相應。此復云何？謂得、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身，復有所餘如是類法與心不相應，總名心不相應行。無為云何？謂三無為：一、虛空；二、非擇滅；三、擇滅。」(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1542, p. 692b23-c10)[10] 謂【大】\*，識【宋】【元】【明】【宮】\*

<sup>19</sup> 《阿毘達磨發智論》(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1544, p. 953a23-25)

<sup>20</sup> 《阿毘達磨發智論》(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1544, p. 953b10-12)

<sup>21</sup> 《阿毘達磨發智論》(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1544, p. 954b6-7)

同樣的排列順序，也發生在玄奘之前的舊譯《阿毘曇八犍度論》<sup>22</sup>，足見這個順序是在印度的梵本便有之，且從公元四世紀到七世紀間，縱然廣為流傳的五法順序（色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法）已經固定，但《發智論》的論文仍沒有被改變。從《發智論》的論文本身，似乎很難了解為何「心不相應行法」的位置與《法蘊足論》、《品類足論》不同，是出於什麼樣的原因，將本來內涵的「先有為法，後無為法」順序改動，就不得而知了。

在《發智論》當中，對於心不相應行法整體的直接描述幾乎沒有，大多是在論義時提及的，如在討論有情眾生的呼吸，是依心而運作，還是依色身而運作時，論師認為欲界、色界的眾生，既是依心而運作，也是依色身而運作。<sup>23</sup>二界眾生的心相續是依於色身而運作，而無色界眾生沒有色身，論師便說無色界眾生的心相續是依於命根、眾同分等心不相應行法而運作的。

如有色有情——心相續，依身轉；無色有情——心相續，依何轉耶？答：  
依命根、眾同分，及餘如是類心不相應行。<sup>24</sup>

從此處的回答，可以看出對於《發智論》的作者而言，那些被放置於心不相

<sup>22</sup> 《阿毘曇八犍度論》卷 3：「邪見不相應邪志、邪志不相應邪見，諸餘心、心所念法、色、無為、心不相應行，是謂非邪見非邪志。」(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1543, p. 784a18-20)

《阿毘曇八犍度論》卷 3：「答曰：邪見不相應邪方便，諸餘心、心所念法、色、無為、心不相應行，是謂非邪見非邪方便。」(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1543, p. 784a27-29)

<sup>23</sup> 《阿毘達磨發智論》卷 1：「入息、出息，當言依身轉耶？依心轉耶？答：應言：亦依身轉，亦依心轉，如其所應。若入出息，但依身轉，不依心轉；則在無想定、滅盡定位入出息，亦應轉。若入出息，但依心轉，不依身轉；則無色界有情入出息，亦應轉。若入出息，但依身、心轉，不如所應。則在卵殼及母胎中羯[A2]刺藍、頸部曇、閉戶鍵南，諸根未滿、未熟，并在第四靜慮入出息，亦應轉。以入出息——亦依身轉，亦依心轉，及如所應。是故下從無間地獄上至遍淨，其中有情，諸根滿、熟，入息、出息，依身、心轉。」(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1544, p. 921c13-23)[A2] 刺【CB】，刺【大】

<sup>24</sup> 《阿毘達磨發智論》卷 1(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1544, p. 921c24-26)



應行法的法，有一重要的作用，便是保證無色界的有情，心相續有所依。

### 三、《大毗婆沙論》

在《大毗婆沙論》中，如《發智論》一般，幾乎沒有找到對於心不相應行法的直接描述，除了在根納息中，針對「命根」的問答，討論為何心不相應行法中，唯有「命根」被立為二十二根之一：

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。

25

此外在引文當中，已經有一完整的、與《俱舍論》一致的心不相應行法的列表，但因為論議的關係，順序不同：命根、生、住、異、滅、無想天、眾同分、無想定、滅盡定、名身、句身、文身、得、非得。

### 四、《俱舍論》

世親在《俱舍論》中，對「心不相應行法」做了十分明確的定義，這也是在現存文獻中，所能找到的最早期的，針對此法類的明確解釋：

心不相應行何者是耶？頌曰：

心不相應行，得非得同分，無想二定命，相名身等類。

論曰：如是諸法心不相應，非色等性，行蘊所攝，是故名心不相應行。<sup>26</sup>

<sup>25</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 143(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 737c1-7)

<sup>26</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉(CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22a4-9)



世親給出的定義有三個：(a)是心不相應的法，(b)不是色法，(c)是五蘊中的行蘊所攝。(a)簡別了心相應的法，(b)簡別了色法，(c)簡別了無為法，透過這三種簡別，剩下的那些法，就被歸在這類。即是那些「既不是色法，也不是心法，又不是無為法，卻又不可或缺的東西」，無怪乎 Collet Cox 將這類法稱為「被丟棄的法 (disputed dharma)」了。

## 第二節 法類數目的差異

依照《舍利弗阿毘曇論》法入與行蘊的列表，現存文獻中，最早被列入非心相應的行蘊總有 8 個，他們分別是：(1)生、(2)老、(3)死、(4)命、(5)結、(6)無想定、(7)得果、(8)滅盡定。

稍晚一些六足論中的《法蘊足論》與《品類足論》提供了一樣的列表，共有 16 個：(1)得、(2)無想定、(3)滅定、(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。<sup>27</sup>

在《阿毘曇甘露味論》中，有兩處出現了心不相應行的列表，分別在本論的〈行品〉與〈雜品〉，兩個列表的內容是幾乎一致的，共有 17 個，分別是：(1)得

<sup>27</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》卷 10 〈18 處品〉：「云何法處？謂法為意已正當知，是名法處。又法為意增上發意識，已正當了別，是名法處。又法於意已正當礙，是名法處。又法為意已正當行，是名法處。如是過去未來現在諸所有法，名為法處，亦名所知乃至所等證。此復云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、信精進念定慧、尋伺、放逸不放逸、善根不善根無記根、一切結縛隨眠隨煩惱纏、諸所有智見現觀、得、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、住得、事得、處得、生、老、住、無常、名身、句身、文身、虛空、擇滅、非擇滅，及餘所有意根所知、意識所了，所有名號、異語增語、想等想施設言說謂名法、名法界、名法處、名彼岸。如是法處，是外處攝。」(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1537, p. 500c12-25)



(〈雜品〉：「成就」)、(2)生、(3)住、(4)老、(5)無常、(6)無想定、(7)滅盡定、(8)無想處、(9)種類、(10)方得 (〈雜品〉：「處得」)、(11)物得、(12)入得、(13)名眾、(14)句眾 (〈雜品〉：「字眾」)、(15)味眾、(16)凡夫性、(17)命根 (〈行品〉缺，〈雜品〉有) <sup>28</sup>

《阿毘曇心論》與同本異譯《阿毘曇心論經》，<sup>29</sup>列出了 14 個心不相應行法，分別是：(1)無想天、(2)無想定、(3)滅盡定、(4)眾生種類、(5)句身、(6)味身、(7)名身、(8)命根、(9)得、(10)凡夫性、(11)生、(12)住、(13)老、(14)無常。

30

<sup>28</sup> 《阿毘曇甘露味論》卷 1 〈6 行品〉：「云何心不相應行？得、生、住、老、無常、無想定、滅盡定、無想處、種[1]類、方得、物得、入得、名眾、句眾、味眾、凡夫性，如是種種法，是謂心不相應行。」(CBETA 2023.Q4, T28, no. 1553, p. 970a13-16)[1] 類【CB】【宮-CB】【宋】【元】【明】【宮】，種【大】(cf. 《福州藏》(日本宮內序藏大藏經 db2 第 4419 帖第 19 圖第 24 行)；T28n1553\_p0979c01)

《阿毘曇甘露味論》卷 2 〈16 雜品〉：「一、成就；二、無想定；三、滅盡定；四、無想處；五、命根；六、種類；七、處得；八、物得；九、入得；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。」(CBETA 2023.Q4, T28, no. 1553, p. 979b29-c3)

<sup>29</sup> 《阿毘曇心論經》卷 6 〈9 雜品〉：「不相應行此中當說：

無想二正受，亦眾生種類，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。

無想，名無想眾生生，心心數法不轉。二無心定者，無想定、滅盡定。無想定名厭於生死解脫想，第四禪力心相續次第中間滅。滅盡定名厭散亂心寂滅想，初住想心，思念非想非非想過惡，心心數次第滅。眾生種類，名一趣生眾生，身根長短來去住飲食自共分。句，名字集，隨所欲說義，分齊究竟名句。如婆伽羅那云言說。味者字生，名者隨義名也，如牛馬等，如毘伽羅論言句。命者，隨得根大，心和合事次第相續不壞。因得名得，法到、成就、[2]得，一義也。凡夫性者，未到正決定聚，遠離聖士夫法。四相者，生、老、住、無常，如行品說。非色者，非此法色自性。不相應者，不相應無緣也。說是有為行者，行[3]隱攝故。」(CBETA 2023.Q4, T28, no. 1551, p. 866a3-22)[2] 得字下宋本一字空白 [3] 隱【大】，陰【宋】【元】【明】【宮】

<sup>30</sup> 《阿毘曇心論》卷 4 〈9 雜品〉：「心不相應行今當說：

無思想二定，亦眾生種類，句身味名身，命根與法得。



最為後人所知的五位七十五法中十四心不相應行法，則是在《入阿毘達磨論》中被確定，《俱舍論》、《順正理論》雖然有提到其他心不相應行法的存在，如「破僧」等，但仍僅在偈頌中列出了這十四個，它們分別是：(1)得、(2)非得、(3)無想定、(4)滅定、(5)無想事、(6)命根、(7)眾同分、(8)生、(9)住、(10)老、(11)無常、(12)名身、(13)句身、(14)文身。

心不相應行法的數目變化彙整成圖表如下：

表 2-2 心不相應行法的內容變化

	論書名	心不相應行內容
1	《舍利弗阿毘曇論》	生、老、死、命、結、無想定、得果、滅盡定
2	《法蘊足論》	得、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、住得、事得、處得、生、老、住、無常、名身、句身、文身
3	《品類足論》	得、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身
4	《阿毘曇甘露味論》	得、生、住、老、無常、無想定、滅盡定、無想處、種類、方得、物得、入得、名眾、句眾、味眾、凡夫性

---

凡夫性所有，及諸法四相，非色不相應，說是有為行。

無思想者，生無想天心心數法不起。二定者，無想定、滅盡定。無想定名厭於生死解脫想，由第四禪心相續一時斷。滅盡定名厭於勞務息止想，由非想非非想心相續一時斷。亦眾生種類者，生處已生，於此處眾生依及心相似。句者，名會所說，如所行非常謂興衰法。味者，句會事，廣說如偈及契經。名者，字會說義，如說常。命根者，根及大等相續不斷。得者，成就諸法不捨。凡夫性者，未取正證、離聖法，是凡夫性。所有四相者，生、住、老、無常。非色者，此一切諸法如上所說，非色非色所攝。不相應者，無緣故。說是有為行者，有為造故說有為行。」  
(CBETA 2023.Q4, T28, no. 1550, pp. 830c21-831a9)



		<u>成就</u> 、無想定、滅盡定、無想處、命根、種類、處得、物得、入得、生、老、住、無常、名眾、字眾、味眾、 <u>凡夫性</u> 。
5	《阿毘曇心論》	無想定、滅盡定、眾生種類、句身、味身、名身、命根、 <u>得</u> 、 <u>凡夫性</u> 、生、住、老、無常
6	《雜阿毘曇心論》	無想定、滅盡定、眾生種類、句身、味身、名身、命根、 <u>得</u> 、 <u>凡夫性</u> 、生、住、老、無常
7	《大毗婆沙論》	命根、生、住、異、滅、無想天、眾同分、無想定、滅盡定、名身、句身、文身、 <u>得</u> 、 <u>非得</u>
8	《入阿毘達磨論》	<u>得</u> 、 <u>非得</u> 、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、生、住、老、無常、名身、句身、文身
9	《俱舍論》	<u>得</u> 、 <u>非得</u> 、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、生、住、老、無常、名身、句身、文身
10	《順正理論》	<u>得</u> 、 <u>非得</u> 、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、生、住、老、無常、名身、句身、文身

關於本法類中的「得」有幾點觀察：

(1)早期列表中的「得」是針對「得聖道」而言，除此之外，還有「住得」、「事得」與「處得」。當「得」不僅僅被限制於「得聖道」，而是廣泛的「得」一切法時，便將「住得」、「事得」與「處得」，通通合為一個「得」。

(2)早期的列表中並沒有成立「非得」，這與一開始「得」作為「得聖道」、「眾同分」被認為是「異生性」有關。在發展過程中，有論師將「異生性／凡夫性」從「眾同分」中獨立出來，後期的論書又將「異生性」解釋為「聖道的非得」。而隨著的「得」廣泛運作於一切法，「非得」也因應著而變得可以運作於一切法了。



### 第三節 有部與經部的爭論焦點

眾賢在維護有部根本宗義的論疏《阿毘達磨藏顯宗論》中，引用自宗的契經，列舉了四十四條他宗與有部的爭議焦點，其中最起碼有五條直接與心不相應行法有關：「(3)或說不相應行無別實物」、「(16)或說不相應行有多時住」、「(17)或說無想滅定皆現有心」、「(33)或說無想天歿皆墮惡趣」、「(34)或說一切有情無非時死」<sup>31</sup>，第一條是關於心不相應的行法的實有性，第二條是心不相應行法是否為剎那滅的問題，第三條爭論有情進入無想定、滅盡定時是否有心識活動，第四條是無想天眾生死後是否定會墮入餓趣，第五條是與命根有關的諍論。Cox 認為「(39)或說諸得頂法者皆不墮惡趣」也是與心不相應行法相關的爭論，<sup>32</sup>應該是因為文中的「得」，但實際上這條關注的應該是修行者證到「頂法」時，是否能得三惡道的非擇滅。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 《阿毘達磨藏顯宗論》：「又見集法契經中言：於我法中當有異說，所謂：(1)有說[7]唯金剛喻定能頓斷煩惱，(2)或說擇滅涅槃二法為體，(3)或說不相應行無別實物，(4)或說表業尚無況無表業，(5)或說一切色法大種為體，(6)或說前後相似為同類因，(7)或說色處唯用顯色為體，(8)或說觸處唯用大種為體，(9)或說唯有觸處是有對礙，(10)或說觸處身處是有對礙，(11)或說唯五外處是有對礙，(12)或說眼識能見，(13)或說和合能見，(14)或說意界法界俱常無常，(15)或說一切色法非剎那滅，(16)或說不相應行有多時住，(17)或說無想滅定皆現有心，(18)或說等無間緣亦通色法，(19)或說一切色法無同類因，(20)或說異熟生色斷已更續，(21)或說傍生餓鬼天趣亦得別解脫戒，(22)或說心無染污亦得續生，(23)或說一切續生皆由愛恚，(24)或說律儀不律儀分受亦全受，(25)或說傍生餓鬼有無間業，(26)或說無間解脫二道俱能斷諸煩惱，(27)或說意識相應善有漏慧非皆是見，(28)或說身邊二見皆是不善亦他界緣，(29)或說一切煩惱皆是不善，(30)或說無樂捨受，(31)或說唯無捨受，(32)或說無色界中亦有諸色，(33)或說無想天歿皆[8]墮惡趣，(34)或說一切有情無非時死，(35)或說諸無漏慧皆智見性，(36)或說無有去來一切現在別別而說，(37)或說色心非互為俱有因，(38)或說羯刺藍位一切色根皆已具得，(39)或說諸得頂法者皆不墮惡趣，(40)或說諸善惡業皆可轉滅，(41)或說諸無為法非實有體，(42)或說諸世間道不斷煩惱，(43)或說唯瞻部洲能起願智無諍無礙重三摩地，(44)或說心心所法亦緣無境。」(CBETA 2023.Q4, T29, no. 1563, p. 778b11-c10)[7] 唯【大】下同，惟【宋】【元】【明】【宮】下同 [8] 墮【大】，墮【宋】【元】【明】【宮】

<sup>32</sup> Cox, 1995:74.

<sup>33</sup> 《阿毘達磨藏顯宗論》卷 30 〈7 辩賢聖品〉：「得忍不墮諸[2]惡者，已遠趣彼業煩惱故，得



有部的立場，是主張心不相應行為實法且是剎那滅的，且這些法的成立，是用於解決理論所遇到的困難。<sup>34</sup>第一條爭論—對心不相應行法實有性的質疑應是屬於有部中四大論師中的法救、早期的譬喻師與經部師的主張，如《大毗婆沙論》中有這樣的異論：

尊者法救作如是說：名二十二，實體十四。謂：即前五及命、捨定無別實體故。問：何故彼說命根無實體？答：命根是不相應行蘊所攝，彼說不相應行蘊無實體故。<sup>35</sup>

謂或有執：諸有為相非實有體。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，故諸有為相非實有體，為遮彼執，顯有為相實有自體。<sup>36</sup>

或復有執：異生性無實體。如譬喻者，為遮彼執，顯異生性自體實有。<sup>37</sup>

謂或有執：名、句、文身非實有法，如譬喻者。<sup>38</sup>

從此處《大毗婆沙論》的引文中，大德法救與譬喻師們有時是以這樣的方式去詮論心不相應行法的實有性：

- (1)大前提：心不相應行都無實體。
- (2)小前提：命根、有為相是心不相應行法。
- (3)結論：命根、有為相無實體。

---

惡趣生非擇滅故。由下忍力已得一切惡趣無生，由上忍力復得少分生等無生。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1563, p. 923a22-25)[2] 惡【大】，惡趣【宋】【元】【明】【宮】

<sup>34</sup> Buswell, 1997:452.

<sup>35</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 142(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 730b13-16)

<sup>36</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 38(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 198a14-18)

<sup>37</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 45(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 231b26-28)

<sup>38</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 14(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 70a4-5)



此處的論證，是先預設了「心不相應行法都無實體」，而不是具體的針對每一個列入心不相應行法中的法，進行是否具有實體的論辯。世親論師在《俱舍論·根品》當中，針對心不相應行法中的得非得、眾同分、有為四相、名句文身等，都作出了針對性的辯論，而非單單站在「心不相應行法都無實體」的立場去批評。早期譬喻師與經部師的主張，延續到了《瑜伽師地論》的〈攝事分〉當中，並且以更簡明的方式去論辯：

又此假有略有六種。一、聚集假有，二、因假有，三、果假有，四、所行假有，五、分位假有，六、觀待假有…分位假有者，謂生等諸心不相應行，如前意地已標辯釋。即於諸行，由依前後、有及非有、同類、異類相續分位，假立生等；非此生等離諸行外，有真實體而別可得。<sup>39</sup>

唯識師認為，心不相應行法都是依於其他法的不同狀態而假立的，並非具有自己的實體，但在《瑜伽師地論》中似乎沒有花費太多的功夫去證明他們的非實有性。而毗婆沙師、譬喻師、經部師與眾賢就這個主題辯論的細節，將會在本文的第五章進行探討。

---

<sup>39</sup> 《瑜伽師地論》卷 100 (CBETA 2023.Q4, T30, no. 1579, pp. 878c27-879a20)



### 第三章 「得」、「非得」的作用與分類

#### 第一節 兩種「得」—「獲」與「成就」

##### 一、對《俱舍論》、《順正理論》與《大毘婆沙論》的考察

心不相應行法中的「得」，如《俱舍論》所述：

於中且辯得、非得相。頌曰：

得謂獲、成就，非得此相違，得、非得唯於，自相續二滅。

論曰：得有二種，一者未得、已失，今獲；二者、得已不失，成就。<sup>40</sup>

依照 Pradhan 整理的《俱舍論》梵文本，除頌文的後三句因為玄奘的翻譯而被放置在一處外，頌文的第一句及其解釋為：

prāptirlābhah samanvayah|  
dvividhā hi prāptih aprāptavihīnasya ca pratilambhah, pratilabdhenā ca  
samanvāgamaḥ|<sup>41</sup>

其中，「得」的梵文 *prāpti* 是前綴 *pra* 加上字根 *āp*，意為獲得、達到、具備。<sup>42</sup>《俱舍論》的頌文說明「得」有兩種：「獲(*pratilambha*)」與「成就(*samanvāgama*)」。

「獲」的梵文 *pratilambha* 是前綴 *prati* 加上 *labh* 的 *lambha*，意為「得到」。

<sup>43</sup>

「成就」的梵文在頌文中為 *samanvayah*，是前綴 *sam-anu* 加上 *i*，但在註釋中卻用了 *samanvāgama*，是前綴 *sam-anu* 加上 *gam*，意思為「to go after, follow,

<sup>40</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 22a9-14

<sup>41</sup> Pradhan, 1967:62.

<sup>42</sup> M. Monier-Williams, 707.

<sup>43</sup> M. Monier-Williams, 669.

pursue」<sup>44</sup>，真諦的翻譯為「同隨」，<sup>45</sup>顯然比玄奘的譯法更加貼近梵文。

單從梵文詞語看來，很難分辨「獲」與「成就」是否有「重得」跟「保持不失」的意涵。但從《俱舍論》的論文看來，世親將「獲」定義為從來沒有得過，或者得過但又失去了，現在再一次的得到，有「從無到有」的意思。「成就」則是「得了且沒有失去，一直保持在得的狀態」。

在《順正理論》中，眾賢是這樣說明「得」與「非得」的：「得有二種，謂先未得及先已得。先未得得說名為獲，先已得得說名成就。」<sup>46</sup>此處有疑慮的是，假如先得後失，然後又再得，是稱為「獲」還是「成就」？這個問題在唐代法相僧人元瑜的《順正理論述文記》中有說明：「此論中，但據本來未得今得名獲…若已曾得，設令因退，今時重得，但名成就。」<sup>47</sup>元瑜是玄奘翻譯《俱舍論》與《順正理論》時的筆受，<sup>48</sup>對於《俱舍論》與《順正理論》的差異處，應是直接聽聞玄奘的講說而記下的。按照元瑜的解釋，「曾經得過而失去」的「再得」是「成就」，而非如《俱舍論》的所說「已失再得」的「獲」。

<sup>44</sup> M. Monier-Williams, 1154.

<sup>45</sup> 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 3〈2 分別根品〉：「偈[5]曰：於中至得及同隨。釋曰：得有二種，謂未至得、已失得，與正得同隨。翻此名非至，義至自成。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 180c18-20)[5] 曰【大】，[—]【元】

<sup>46</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, p. 396c24-25

<sup>47</sup> CBETA 2022.Q4, X53, no. 843, p. 525b23-c1 // R83, p. 469a8-10 // Z 1:83, p. 235a8-10

<sup>48</sup> 《開元釋教錄》卷 8：「《阿毘達磨俱舍論本頌》一卷(見《內典錄》。世親造。第二出。與真諦出者同本。永徽二年，於大畢恩寺翻經院譯，沙門元瑜等筆受)。《阿毘達磨俱舍論》三十卷(見《內典錄》。世親造。第二出。與真諦出者同本。永徽二年五月十日，於大慈恩寺翻經院譯，至五年七月二十七日畢，沙門元瑜筆受)。《阿毘達磨順正理論》八十卷(見《內典錄》。眾賢造。永徽四年正月一日，於大慈恩寺翻經院譯，至五年七月十日畢，沙門元瑜筆受)」(CBETA 2022.Q4, T55, no. 2154, p. 557a20-25)



對於「得」、「獲」與「成就」的不同解釋，在說一切有部中早有端倪，在《大毘婆沙論》中，列舉了有關「得」與「成就」的異同的七種說法：

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，得已不失名成就。

是故得唯在初，成就通初後。得、成就是謂差別。<sup>49</sup>

法光法師認為這七種說法，可以分為兩種基本形式：(a)依時間差與(b)依所得法。<sup>50</sup>而日人快道林常的《俱舍論法義》，則以(a)初後與(b)事別來說明。<sup>51</sup>七說之中，依事別與依初後似乎是兩個不同的標準，但是《大毘婆沙論》最終又以帶有時間意味的「得唯在初，成就通初後」來總結。

其中的第 1 個解釋，是依照《施設足論》而說的，說這三個「得、獲、成」就，聲雖有別，而義無異。」。<sup>52</sup>隨後的阿毘達摩也以「得」作為「得」、「獲」與「成就」的總名。<sup>53</sup>

<sup>49</sup> CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 823a20-b9

<sup>50</sup> 法光法師，2022：321。

<sup>51</sup> T64, no.2251, p.2251b1-9

<sup>52</sup> 《阿毘達摩大毘婆沙論》卷 157：「如《施設論》說：得云何？謂獲成就。獲云何？謂得成就。成就云何？謂獲得。得、獲、成就，聲雖有別，而義無異。」(CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 797a19-22)

<sup>53</sup> Cox, 1995:81.

法光法師認為世親是依照 6 與 7 建立「得」與「成就」的差別，而眾賢是依 2，即世親依時間差，眾賢所得法。對於眾賢是依第 2 說建立的，參考了其他的注疏，並沒有看到不同的意見，但是有關世親是否同時依第 6 與第 7 說建立，則有必要探討一下，如《法義》認為世親主要依照第 7 說，但是兼存第 3 說，<sup>54</sup>Cox 認為世親是依第 7 說。<sup>55</sup>

第 6 說與第 7 說都是依時間差建立差別，但是「不斷」與「不失」是否能夠等同，則有疑問。在《大毘婆沙論》卷 93，指出第 6 說，跟四大論師之一的世友有關係：

問：若爾，經說當云何通？如說：「如是補特伽羅成就善法及不善法」

答：此是世尊於諸蘊中依世俗說，不言實有補特伽羅成就諸法。

問：此中何者是成就義？

尊者世友作如是說：「不斷義是成就義。」

問：若爾，具縛補特伽羅，於一切法皆名不斷，應皆成就。

答：非皆成就，有未得故。復作是說：「已得義是成就義。」

問：若爾，無學已得學法，應成就彼？

答：非成就彼，已捨彼故。復作是說：「不棄捨義是成就義。」

問：若爾，學位不棄捨無學法，應成就彼？

答：非成就彼，未得彼故。復作是說：「已得未捨義是成就義。」此言應理，若法已得而未捨時，必成就故。大德說曰：「世俗有情不離諸法假說成就，勝義中無成就性故。」<sup>56</sup>

<sup>54</sup> 大正藏，T64, no.2251, p.2251a27-3.

<sup>55</sup> Cox, 1995:81.

<sup>56</sup> CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 480b4-11

從引文可以看到對「成就」的四個不同定義：「不斷義」、「已得義」、「不棄捨義」與「已得未捨義」，因為前三個定義都有他不周遍的地方，所以毘婆沙宗認為最後一個最為應理。從此中可以看出，「斷」是針對「繫縛」即隨眠、煩惱而說的。一開始毘婆沙宗主張成就的意思是「不斷」，對方則舉具縛的補特伽羅為例子，此種眾生沒有斷除任何的法，於有為法、無為法都是未斷的，但是又不能說此種眾生成就一切的法，譬如與煩惱相違背的擇滅法，因此「不斷」的解釋不夠合理。接下來又主張成就的意思是「已得」，對方則以無學的阿羅漢為例：阿羅漢曾經得過有學位的法，但是在無學位時，捨了有學位的法，得有無學位的法，但是也不能說「阿羅漢不具備了有學位的法」，所以單單的「已得」也不完善。後又提出成就的意思是「不棄捨」，對方以有學位為例，有學位不棄捨無學的法，但是也沒有成就無學的法。最後又再修正成就的意思為「已得未捨」，認為是最完善的定義，並且引用大德法救加以說明「在世俗中可以假說眾生成就諸法，但在勝義諦中，並沒有『成就』的真實存在」。由對引文的考察，可以得出以下幾點：

- (1)在有關「得」的語境中，「斷」是針對煩惱而言的。
- (2)毘婆沙宗並不認為「不斷」是對「成就」的完善詮釋。
- (3)此文表示「已得未捨」是「成就」的必然狀況，但又未否決「曾得已捨再得」的可能性。

關於第 7 說的「不失」，在《大毘婆沙論》的語境中大多與聖果、聖智與二十二根有關係，如卷 66 與 67，廣泛討論了有關聲聞四果的「已得不失」，卷 90 提到二十二根在三界不同的「已得不失」，卷 197 還提到不淨觀的「得已不失」稱為「成就」，「已得而失」稱為「不成就」。<sup>57</sup>

<sup>57</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 197：「若事成就彼已得，謂則前不淨觀等得已不失。有事已得而不成就，謂得已失，此謂則前不淨觀等已得而失。」(CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 985b1-4)



如前人所研究的結論：「早期佛典中『得』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。」<sup>58</sup>以及《俱舍論》自釋中所引用的契經：「聖者於彼十無學法，以生，以得，以成就故，已斷五支，乃至廣說。」<sup>59</sup>其中既包含了「十無學法」的「得已不失」的成就，亦有對「五支」已斷的描述。加上第 6 說與第 7 說本來就無相違背之處，即可以主張世親同時依據了第 6 說與第 7 說成立了他對「得」與「成就」的理解。只是在說一切有部的語境中第 6 說是針對異生的煩惱狀態說成就，第 7 說是針對聖果的已得不失說成就。

## 二、對《俱舍論》中文注疏的考察

法寶的《俱舍論疏》在檢視《順正理論》之後，認為與《俱舍論》：「文雖少異，其義亦同。」隨後說明他認為二者一致的解釋：

先未得說名為獲者有二種：一、曾來未得，如無漏道等；二、得已失，如生上地、生下地等。「先未得得，說名為『獲』」者，即是於二位初得至生相時。「先已得得，說名『成就』」者有二：一、無始已來恒成就者，二、初得已後第二念去，皆名「先已得得」。<sup>60</sup>

法寶對「成就」開出的兩種解釋，就「得法」的「時間差」或是「所得法」而言，似乎很難說有明確的差別，唯一的差別只是一個是「無始以來」，另一個是「初得以後」，然而這對了解「成就」內涵差別的幫助並不大。此外，根據元瑜對於《順正理論》「成就」的解釋，是明確的與《俱舍論》不同的，也就無從成立法寶所說的「其義亦同」。

<sup>58</sup> 周柔含，2012：21

<sup>59</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 22a27-28.

<sup>60</sup> 《俱舍論疏》卷 4(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1822, p. 536b1-7)



普光的《俱舍論記》將「得」法的「生相」帶進了討論，「生相」是指「法的即將生起」<sup>61</sup>，普光認為一個法的「獲」發生在該法的「得」「創至生相，將成就時」，而「得」相續到現在時，則稱為「成就」。<sup>62</sup>普光將有為法於一剎那中所具有的生、住、滅相帶進了討論，卻未說明他所謂的「流至現」，是否就是「住相」。如果「流至現」是「住相」，則一個法的「獲」與「成就」可以發生在同一剎那，「獲」與「成就」的時間差別、再得差別則區分不出來，簡別「獲」與「成就」則沒有道理。如果「流至現」不是「住相」，那一個法的「獲」－「生相將成就」之後的「生相」究竟是「獲」還是「成就」呢？從說一切有部的剎那生滅立場來說，「獲」與「成就」最起碼應當有一個剎那的時間差，才能說是「得已」之後的「不失」或是「數數得」。

圓輝在《俱舍論頌疏》對「獲」的解釋，參考了普光的《俱舍論記》，都從「將要成就」上，說「獲」是「創至生相」。<sup>63</sup>不過他對「成就」的解釋則需進一步討論：

言『成就』者：(a)先未得法，今時已得；(b)先已得者，今復不失。此所得法，流至現在，名為成就。故《論》云：『得已不失，名為成就』。故知

<sup>61</sup> 法光法師，2022:331。

<sup>62</sup> 《俱舍論記》卷 4：「獲、成就，義雖是一，而依異門說差別名，故於此文總言一得。於中義別，立獲、成就。謂若有法，從來未得及得已失，俱今初得，此法上得創至生相將成就時名獲。若流至現，得已不失，名成就。獲時不名成就，成就時不名獲。設有文言：『得至生相名成就』者，於彼獲中說成就故。設有文言『得至現在名為獲』者，於成就中說彼獲故。如是名為獲、成就別應知。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1821, p. 85a19-28)

<sup>63</sup> 《俱舍論頌疏》卷 4：「獲中有二：一、未得今獲，二、已失今獲。故《論》云：『未得已失今獲』解云：『未得今獲』者：如未得戒，今受得戒，創至生相，將成就故，名為今獲。『已失今獲』者：如先坐定，遇緣便捨定，名為已失，後重修得，創至生相，將成就故，名為今獲。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1823, p. 844a27-b3)

獲時，不名成就；成就時，不名獲也。<sup>64</sup>



按照《大毘婆沙論》、《俱舍論》或是《順正理論》的定義，(a)應該是對於「獲」的解釋，(b)才是「成就」。

神泰的《俱舍論疏》對於「獲」與「成就」的差別並沒有詳細的討論，只在《俱舍論》原文的基礎上，對於「成就」的定義增加了「相續」的描述。<sup>65</sup>

將上述的原文彙整為表格如下：

---

<sup>64</sup> CBETA 2022.Q4, T41, no. 1823, p. 844b3-4.

<sup>65</sup> 《俱舍論疏》：「得有二種：一者、先未得或得已失，今初獲。二者、先得已不失，相續、成就。初得名獲，後得名成就，獲與成就皆是得義。」(CBETA 2022.Q4, X53, no. 836, p. 41b9-11)

表 3-1 對「獲」與「成就」的不同解釋



出處&註釋者		獲	成就
《俱舍論》	原文	未得、已失	得已不失
	法寶	(i)曾來未得 (ii)得已失	(i)無始已來恒成就者 (ii)初得已後第二念去
	普光	(i)從來未得 (ii)得已失	若流至現，得已不失
	圓輝	(i)未得今獲 (ii)已失今獲	(i)先未得法，今時已得(ii) 先已得者，今復不失
	神泰	(i)先未得或 (ii)得已失	先得已不失，相續成就
《順正理論》	原文	先未得得	先已得得
	元瑜	本來未得今得	若已曾得，設令因退，今時重得

## 第二節 兩種「非得」—「不獲」與「不成就」

### 一、對《俱舍論》、《順正理論》與《大毘婆沙論》的考察

《俱舍論》對於「非得」說的很簡略，在說明「獲」與「成就」之後，加上「應知非得與此相違」，但是對於如何相違，沒有確切的說明。《順正理論》則對非得有多一點的說明：「應知非得與此相違，謂先未得及得已失。未得非得說名不獲，已失非得名不成就。」然而單從玄奘的譯文，仍然不容易理解「不獲」與「不成就」的內涵。參照 Cox 的譯文，他在「不成就」中，加上了「曾經得過」的說明：

The non-possession of that which has not yet been attained is given the name 'non-acquisition', and the non-possession of that which [has been attained once]

and lost is giving the name ‘non-acquisition’.<sup>66</sup>



Cox 在未得非得的翻譯，加上了“has been attained once”，這樣的理據與元瑜的《述文記》一致：「據本來未得…非得名不獲。若已曾得，設令因退…即以已失非得，名不成就。」<sup>67</sup>眾賢所側重的是「該法是否曾經得過」，如果從未得過，現在也是「非得」的狀態，則說名「不獲」；如果曾經得過，但是現在是「非得」，則說是「不成就」。這與《大毘婆沙論》的說法一致，即「捨」與「不成就」是同體異名的關係，<sup>68</sup>因為一法能夠被「捨」，定然是他先前曾經「得」過。

## 二、對《俱舍論》中文注疏的考察

法寶的《俱舍論疏》依照《俱舍論》從時間差別的角度，來解釋「不獲」與「不成就」。「不獲」有兩種：(1)從未得到過的法與(2)曾經得到過的法，但現在捨去的那一念的「生相」。不成就只有一種，在(2)的狀況下，第一念「生相」過去的第二念。<sup>69</sup>有關用「法」的生相作為「不獲」與「不成就」區別的問題，上一小節已經討論過，此處不再贅述。普光的《俱舍論記》<sup>70</sup>與圓輝的《俱舍論頌

<sup>66</sup> Cox, 1995:185-186.

<sup>67</sup> 《順正理論述文記》卷 9：「今此論中，但據本來未得，今得名獲；即以未得，非得名不獲。若已曾得，設令因退，今時重得，但名成就。以是重得故，即以已失非得，名不成就。」(CBETA 2022.Q4, X53, no. 843, p. 525b19-c1 // R83, p. 469a4-10 // Z 1:83, p. 235a4-10)

<sup>68</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 162：「問：捨、不成就，有何差別？答：名即差別。名捨、名不成就。」(CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 823b7-9)

<sup>69</sup> 《俱舍論疏》卷 4：「非得有二種：一、無始已來曾未得者，名為不獲，通其前後，名為不獲；二、謂已得後捨，於初念生相名為不獲，第二念去名不成就。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1822, p. 536a27-b11)

<sup>70</sup> 《俱舍論記》卷 4：「非得與此相違者。謂若有法，先未曾失，及重得已，但今初失，此法非得創至生相，將不成時說名不獲，若流至現在名不成就。不獲時未名不成就，不成就時不名不獲。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1821, p. 85b7-23)



疏》<sup>71</sup>對於「不獲」與「不成就」的解釋也與法寶一致，神泰的《俱舍論疏》沒有進一步的解釋。

在普光的《俱舍論記》還有對於「捨」與「不成就」的簡別，與《大毘婆沙論》二者同體異名的主張不同，普光按照其對「不成就」的理解，認為「不成就」與「捨」不同。他解釋「捨」是：「先時相續恆起」，現在仍有，但是即將要失去的狀態。而「不成就」是在「捨」之後的第二念。也就是普光認為「捨」是「不獲」的第二個狀況—曾經得，而現在即將成為非得。<sup>72</sup>

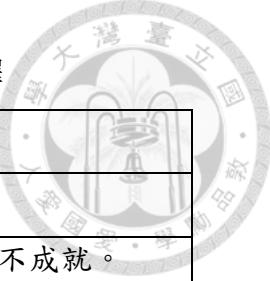
將上述的原文彙整為表格如下：

---

<sup>71</sup> 《俱舍論頌疏》卷 4：「非得此相違者，釋非得自性也。應知非得與此相違，謂若有法，先未曾失，及重得已，但今初失，此法非得，創至生相，名為不獲。流入現在，名為不成就。故知不獲時，不名不成就；不成就時，不名不獲。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1823, p. 844b7-12)

<sup>72</sup> 普光《俱舍論記》卷 2：「問…捨與不成就何別？解云…若法先時相續恒起，今忽遇緣不至生相，現在猶成，爾時名『捨』，至第二念，現成法謝，方名『不成』。『捨』時未名『不成』，『不成』時不名為『捨』。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1821, p. 44a6-19)

表 3-2 對「不獲」與「不成就」的不同解釋



出處&註釋者		不獲	不成就
《俱舍論》	原文	應知非得與此相違	
	法寶	(i) 無始已來曾未得者，名為不獲，通其前後，名為不獲。 (ii) 已得後捨，於初念生相名為不獲。	第二念去名不成就。
	普光	謂若有法，(i)先未曾失，(ii)及重得已，但今初失，此法非得創至生相，將不成時。	流至現在。
	圓輝	此法非得，創至生相，名為不獲。	流入現在，名為不成就。
	神泰	非獲、非成就，是非得義	
《順正理論》	原文	未得非得	已失非得
	元瑜	據本來未得…非得名不獲。	若已曾得，設令因退…即以已失非得，名不成就。

### 第三節 「得」、「非得」的作用對象

對於說一切有部而言，一切法的法體恆存，以作用的已發生、正發生與當發生作為過去、現在與未來的差別。如 Cox 所指出，從說一切有部的形上學立場看來，「得」本身並不能作為生法的有力因緣之一，「得」就是確保有情與一切法之間的聯繫，其中最重要的就是保障有情與「無為法」中「擇滅」的關聯。<sup>73</sup>說一

<sup>73</sup> Cox, 1995:87.



一切有部所要處理的難題，在於讓未證「擇滅」的凡夫與無因果作用但是法體恆存的「擇滅」能有關連，於是成立了「得」與「非得」，讓聖者用「得」與「擇滅」關聯，凡夫以「非得」與「擇滅」關聯。

雖然「得」與「非得」最初的設立與「聖道」有關係，<sup>74</sup>但是隨著理論的發展，「得」與「非得」的對象很快就不限於「聖道」，如《俱舍論》：

於何法中有得、非得？於自相續及二滅中。謂有為法若有墮在自相續中，有得、非得，非他相續，無有成就他身法故。非非相續，無有成就非情法故。<sup>75</sup>

「得」的作用是保證有情與法之間的聯繫，因此一個有情對一個法的得，只會發生在自己身上，並不會發生在其他有情身上。有情能夠「得」的法，分為三類：(1)一切的有為法，無為法中的(2)擇滅與(3)非擇滅。不能夠「得」法的主體則有兩種：(1)彼有情不能得此有情的法，(2)非情物如草木、化人等。在一切法中，唯一不能為有情所「得」的法，就是「虛空無為」。

雖然「得」的設立，最初是為了「得」無為法，但當範圍擴大到一切法之後，「得」所面對的大多則是有為法。有為法是因緣所生、有生滅的法，並依作用與否分為三世。有部將有為法也放入「得」的對象後，所要處理的就是此二者間複雜的時間關係。

#### 第四節 三世的得與非得

有部主張一切法的法體是三世實有，只因作用的差別，而區分三世，以正在

<sup>74</sup> 周柔含，2012：25-26。

<sup>75</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 22a14-24.



作用為現在世，作用已過為過去世，作用將生為未來。而「得」作一連結有情與一切有為、無為法之間的橋梁，所得的法本身有三世差別，而「得」還要有三世差別，於是便形成了十分複雜的三世得與三世非得體系。「得」與「非得」的三世差別，是一切法中「三世門」最為複雜難解的。

首先略述說一切有部四大師對於「三世實有」的不同解釋。

### 1. 法救一類有異

法救認為諸法在變化的時候，體是沒有改變的，但是類別（或是結果<sup>76</sup>）不一樣了。如同黃金可以做成種種首飾或器皿，雖然形狀不一樣，但是黃金的顏色光澤沒有改變。諸法從未來世到現在世的時候，捨去了未來類，而得了現在類，反之亦然。<sup>77</sup>

對於說一切有部而言，「過去有生、未來有滅」是不可接受，因為與符合生滅邏輯的「過去是滅、未來是生」正好相反。<sup>78</sup>且類別的變化與法持自性這一基本定義相互矛盾，直接被《俱舍論》批評為數論外道之流。<sup>79</sup>

### 2. 妙音一相有異

<sup>76</sup> 高楠順次郎著，藍吉富譯，1978：61。

<sup>77</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「說類異者：彼謂諸法於世轉時，由類有異非體有異。如破金器等，作餘物時，形雖有異，而顯色無異。又如乳等，變成酪等時，捨味勢等，非捨顯色。如是諸法從未來世至現在世時，雖捨未來類，得現在類，而彼法體無得無捨；復從現在世至過去世時，雖捨現在類，得過去類，而彼法體亦無得無捨。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396a16-23)

<sup>78</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「說類異者：離法自性說何為類故亦非理，諸有為法從未來世至現在時，前類應滅；從現在世至過去時，後類應生。過去有生，未來有滅，豈應正理？」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396b18-22)

<sup>79</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「執法有轉變故，應置數論外道朋中。」(CBETA 2021.Q4, T29, no. 1558, p. 104c20-21)



妙音認為是相狀（或是特徵<sup>80</sup>）的差異，每一個有為法都有過去相、現在相與未來相，同時間只能有一個相與法合，一個法與現在世相合時，就不與過去世、未來世相合。如同一個人一時之間只能與一個女人有染，但在與該女有染時，也沒有放棄對於其他女色的染心。<sup>81</sup>

既然每一個法都具有三世相，差別在與相合與否，則過去法也有過去相、未來相、現在相，這被有部論師認為太過雜亂。<sup>82</sup>《俱舍論》也對上述的譬喻提出破斥－在有染的同時，該人對於其他女色的染心仍是得而未失的，在他沒有生起貪現行的時候，又該如何解釋他與那些女色的關係？<sup>83</sup>

### 3. 世友一位有異

世友提出的是被奉為正統觀點的位置（或是作用、地位<sup>84</sup>）的差異，每一個法有三個位態－過去位、現在位與未來位。如同數字在個位、十位、百位，所代表的大小不同，但數字是同一個數字。<sup>85</sup>當一個法還沒有發揮作用的時候，他就是處在未來世，正在發生作用的時候，稱為現在世，作用結束了即為過去世。以

<sup>80</sup> 高楠順次郎，頁 61。

<sup>81</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「說相異者：彼謂諸法於世轉時，由相有異，非體有異。一一世法有三世相，一相正合，二相非離。如人正染一女色時，於餘女色不名離染。如是諸法住過去世時，正與過去相合，於餘二世相不名為離；住未來世時，正與未來相合，於餘二世相不名為離；住現在世時，正與現在相合，於餘二世相不名為離。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396a23-b1)

<sup>82</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「說相異者：所立三世亦有雜亂，一一世法，彼皆許有三世相故。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396b17-18)

<sup>83</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「人於妻室貪現行時，於餘境貪唯有成就。現無貪起，何義為同？」(CBETA 2021.Q4, T29, no. 1558, p. 104c22-23)

<sup>84</sup> 高楠順次郎著，藍吉富譯，1978：61。

<sup>85</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「說位異者：彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三名而體無別。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396b1-8)



色法為例：當一個色法還沒有發揮變礙的作用時，稱為未來世，正在變礙的那個剎那稱為現在世，不再變礙時稱為過去世。<sup>86</sup>

#### 4. 覺天—待有異

覺天則從相互關係的差異來理解三世，由相對位置的不同，而產生了三世的差別。如同一個女人，他可以同時是女人（從父母的觀點）、妻子（從丈夫的觀點）與母親（從子女的觀點）。<sup>87</sup>諸法在某個時間點發生作用的時候，相對關係是後的稱為過去世，相對關係是前的稱為未來世。<sup>88</sup>

回到「得」法的討論，有部論師為什麼會把「得」的三世門變得如此複雜呢？這是為了要解釋與以下幾種狀況類似的問題：

- (1) 未斷煩惱的凡夫不起隨眠現行時，與隨眠的「得」是什麼狀態。
- (2) 欲界有情透過儀式獲得了別解脫戒的無表色戒體，當生起與戒體道德性質相違的心時，與戒體的「得」處於什麼狀態。
- (3) 在見道的過程中，有的智不會真正的生起，但又不能說其未獲，有的智會生起，但在見道結束之後，卻又不會再生。

加濕彌羅的毗婆沙師意識到在三世實有的前提下，「得」法的設立與其心識論、解脫論之間，有必須說明的細節，如三世的法如何與三世的「得」聯繫，所

<sup>86</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76：「如何立有三世差別？答：以作用故立三世別，即依此理說有行義，謂：有為法未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。復次，色未變礙名未來，正有變礙名現在，變礙已滅名過去。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 393c13-26)

<sup>87</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「說待異者，彼謂諸法於世轉時，前後相待立名有異。如一女人，待母名女，待女名母，體雖無別，由待有異，得女、母名。如是諸法待後名過去，待前名未來，俱待名現在。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396b8-12)

<sup>88</sup> 《俱舍論記》卷 20：「諸法行於世時，前後觀待立名有異，觀待後故名過去，觀待前故名未來，俱觀待故名現在。」(CBETA 2021.Q4, T41, no. 1821, p. 311a5-8)



得法與「得」會有哪些時間線上的相對關係，要如何為這些不同的關係分類？分類的差異原因是什麼？這些都是毗婆沙師意欲解決的問題，也構成了「三世得」的複雜難解。

## 一、三世的「得」

### （一）過去得、現在得、未來得

世親在《俱舍論》中，以極為簡短的四分之一偈「三世法各三」與一句話略述了「得」法的「三世門」：「三世法得各有三種，謂過去法有過去得、有未來得、有現在得，如是未來及現在法各有三得。」<sup>89</sup>過去的法有過去得、未來得、現在得，現在的法也有三世得，未來的法也有三世得。

三世一一各有三世這樣的架構，在有部解釋時間概念時，並不是新發明，這與四大論師中覺天論師的「待有異」很相似。覺天從相互關係的差異來理解三世，由相對位置的不同，而產生了三世的差別。但是，從相互關係理解三世差別的覺天，遭到了說一切有部自宗的批判，認為這種解釋會使三世之間的關係變得混亂不清。如果將過去世中的某一時間點設定為觀察角度，那個時間點的前一剎那成為過去世，後一剎那成為未來世，而那個剎那本身則是現在世。<sup>90</sup>那就不僅在現在世中有過去、未來世，在過去、未來世中也一一具有三世。為何在談到「得」法時，毗婆沙師們為何又不得重提這種看似雜亂的體系呢？而「三世法的三世得」與法前得、法俱得與法後得的關係又是什麼呢？以下先釐清「三世得」的概念，隨後再說明法前得、法俱得與法後得。

<sup>89</sup> CBETA 2022.Q3, T29, no. 1558, p. 22c27-29.

<sup>90</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「彼師所立世有雜亂，所以者何？前後相待，一一世中有三世故，謂過去世前、後剎那名過去、未來，中間名現在、未來。」(CBETA 2021.Q4, T27, no. 1545, p. 396b12-15)



「過去得、現在得、未來得」的說法，在早期的有部論書中，並沒有出現。而是在《發智論》中，因應「三世門」的討論才被提出，但在《發智論》中也未直接提到法前得、法俱得與法後得，不過在《發智論》當中，對於「得」與「所得法」的時間差，有相關的議論：

(1) 諸得過去法，彼得過去耶？

答：彼得或過去。或未來。或現在。

(2) 設得過去，彼得過去法耶？

答：彼法或過去。或未來。或現在。或無為。

(3) 諸得未來法，彼得未來耶？

答：彼得或未來。或過去。或現在。

(4) 設得未來，彼得未來法耶？

答：彼法或未來。或過去。或現在。或無為。

(5) 諸得現在法，彼得現在耶？

答：彼得或現在。或過去。或未來。

(6) 設得現在，彼得現在法耶？

答：彼法或現在。或過去。或未來。或無為。<sup>91</sup>

玄奘此處的譯文乍看之下不易明白，因為「得」之一字，在同一句中分別作為動詞與名詞。此處是依照過去世、未來世、現在世的順序，解釋能得的「得法」與所得的「法」之間時間關係。而「諸得過去法，彼得過去耶？」中的「諸」與「彼」可能對應到梵文文法中的關係子句「yad..., tad...」，以下略為翻譯：

(1) 問：得（動詞）過去法的得（名詞），這個得在過去世嗎？

<sup>91</sup> 《阿毘達磨發智論》卷 17 (CBETA 2023.Q4, T26, no. 1544, p. 1008a9-17)



答：這個「得」可能在過去世、在現在世，或是在未來世。

(2) 問：假設「得」在過去世，它的「所得法」是過去世嗎？

答：那〔所得法〕可以是在過去世、在現在世、在未來世，或者是無為法。

(3) 問：得未來法的得，這個得在未來世嗎？

答：這個「得」可能在未來世、在過去世，或是在現在世。

(4) 問：假設「得」在未來世，它的「所得法」是未來世嗎？

答：那〔所得法〕可以是在未來世、在過去世、在現在世，或者是無為法。

(5) 問：得現在法的得，這個得在現在世嗎？

答：這個「得」可能在過去世、在過去世，或是在未來世。

(6) 問：假設「得」在現在世，它的「所得法」在現在世嗎？

答：那〔所得法〕可以是在過去世、在過去世、在未來世，或者是無為法。

雖然《發智論》的論師將「能得」與「所得」的三世關係展開為六個問答，但實際上「能得」與「所得」的關係，並不因為在過去世、現在世，或未來世而有差別。從以上的問答，可以歸納出以下三點：

(1)「得」因為是有為法，所以有三世的差別。

(2)當「所得法」是有為法時，因為作用的關係，而有過去、現在、未來，此時的「得」可以在「所得法」的之前（過去世）、之後（未來世）或是同時（現在世），也就是「得」與「所得法」之間可以有時間差異。

(3)當「所得法」是無為法時，「所得法」本身沒有三世的差別，但「得」因為(1)，仍有三世的差別。

「得」的三世差別，就是「得」本身的作用發生作為判斷標準設立的，以正起用為現在，作用已過為過去，作用將生為未來。三世的「所得法」與三世的「得」，與覺天所成立的「待有異」不同，並不是以「所得法」的三世為相對位



置再劃分出「過去過去得」等，而是將「所得法」與「得」放置在同一條時間線上，用同樣的標準檢視「所得法」與「得」屬於哪一世。《俱舍論》的「三世法各三」，只是說明會有「所得法」與「得」不在同一個剎那發生作用的情況。

既然「所得法」與它的「得」有可能處在不同的時間點，如「所得法」在過去世，「得」卻在現在世，二者之間就有可能會有三種不同的位置關係，這在《大毗婆沙論》中，第一次被提及。

## （二）法前得、法俱得、法後得

與前述的「三世得」不同，「法前得」、「法俱得」與「法後得」，是就「所得法」與「得」就時間的前後位置而劃分的。在《大毘婆沙論》中，從「所得法」與「得」的時間差來說，總有四種差別：

得總有四種：一、在彼法前，二、在彼法後，三、與彼法俱，四、非彼法前後及俱。<sup>92</sup>

「得」法依有無時間性可分為兩類：與所得法之間有三世差別的，與所得法沒有三世差別的，前者又分為「法前得」、「法俱得」和「法後得」。「得」如果在「所得法」之前，就稱為「法前得」；與「所得法」同時，稱為「法俱得」；在「所得法」之後，即稱為「法後得」；而當「所得法」是不具備時間性的無為法時，「得」則沒有與之相對的前後位置。在《大毘婆沙論》之前的論書，都沒有提到過「得」依時間差異而設立的不同種類。可見對「得」精細的分類，應該是由毗婆沙師們建立的。

<sup>92</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 158(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, pp. 801c23-802a5)[6] 三【大】，二【明】



《大毗婆沙論》卷 60 用了不同的譬喻說明法前得、法俱得與法後得中，「得」與「所得法」之間的關係：

有作是說：結得名繫。然結於得有三種類：

- 一、如牛王，引得前行；
- 二、如犢子，隨得後行；
- 三、如形質，與影得俱。

如牛王者，先結後得；

如犢子者，先得後結；

如形質者，結與得俱。<sup>93</sup>

「結」是煩惱的異名，當有情尚未解脫該煩惱時，稱為「被煩惱所繫」，婆沙師在此處以「結」作為所得法的案例，說明所得法與「得」之間的時間關係。圓暉的《俱舍論頌疏》在解釋四種得時，引用了《大毗婆沙論》，並結合了譬喻說明：

又依《大毘婆沙》一百五十八云：「得有四種：一與彼法俱（此是法俱得，亦名如影隨形得）；二在彼法前（此是法前得，亦名牛王引前得也）；三在彼法後（此是法後得，亦名犢子隨後得）；四非彼法前後俱（謂無為上得也）。<sup>94</sup>

圓暉以為「如影隨形」是譬喻「法俱得」，「牛王」是譬喻「法前得」，「犢子」是譬喻「法後得」。然而，若是仔細閱讀《大毗婆沙論》對於譬喻的解釋，會發現圓暉將「牛王」與「犢子」兩個譬喻錯位了。婆沙師解釋「如牛王者」的「先結後得」，是以「結」為「牛王」，即先有作為所得法的「結」，後有得它的

<sup>93</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 311c14-18.

<sup>94</sup> CBETA 2023.Q4, T41, no. 1823, p. 844b28-c3.



「得」，得是「在彼法後」的，應該稱為「法後得」才對。「如犢子者」也是一樣的情形，是以「結」為「犢子」跟在「得」之後，所以應為「法前得」。

如《大毘婆沙論》卷 60 的用同樣的譬喻說明：「現在得，過去結者，如牛王引得前行；未來結者，如犢子隨得後行。」<sup>95</sup>「得」在現在世，所得的「結」在過去世，如牛王引得；「得」在現在世，所得的「結」在未來世，如犢子隨得；前者是法後得，後者是法前得。但是圓暉的說法，也不能說沒有依據，因為《入阿毘達磨論》中是將「牛王引前得」做「法前得」，「犢子隨後得」做「法後得」，<sup>96</sup>只能說這牛王、犢子的譬喻，在《大毘婆沙論》中《入阿毘達磨論》恰恰交換了，這除了與梵文的複合詞解釋有關聯，《入阿毘達磨論》的解讀屬持業釋，以「牛王引前」為對「得」的形容，而《大毘婆沙論》應是以「得」為「牛王引前」的受詞，而為依主釋。

假如「所得法」在過去世，而「得」在現在世或未來世，就是「法後得」；若「所得法」在現在世或未來世，而「得」在過去世，就是「法前得」。但當「所得法」與「得」同在過去世或是未來世時，則不能確定是哪一種「得」，即三種都有可能。Cox 在 Disputed Dharma 中，將「三世法各有三世得」與「三種得」的關係做成圖表如下：<sup>97</sup>

<sup>95</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 312b3-5

<sup>96</sup> 《入阿毘達磨論》卷 2：「得有三種：一者如影隨形得，二者如牛王引前得，三者如犢子隨後得。初得多分如無覆無記法，第二得多分如上地沒生欲界結生時欲界善法得，第三得多分如聞思所成慧等，除俱生所餘得。」(CBETA 2023.Q4, T28, no. 1554, p. 986b18-22)

<sup>97</sup> Cox, 1995:98-99.

表 3-3 三世的得與三種得



所得法的時間性	得法的時間性	三種得		
		法前得	法俱得	法後得
過去法	過去得	✓	✓	✓
	現在得			✓
	未來得			✓
現在法	過去得	✓		
	現在得		✓	
	未來得			✓
未來法	過去得	✓		
	現在得	✓		
	未來得	✓	✓	✓

在《大毗婆沙論》中，論師針對《發智論》中，三世法與三世得的六個問答詳細的說明了不同狀況下的「得」與「所得法」，不過以下就不按照原文的順序，而是先檢視三世的「所得法」之不同「得」，隨後是三世的「得」之不同「所得法」。

### 1. 過去法的三世得

諸得過去法，彼得過去耶？

答：彼得或過去，或未來，或現在。

得過去法，過去得者。謂過去三界一切諸蘊，及無漏蘊彼所有過去得。

得過去法，未來得者。謂過去欲界善、不善五蘊、有覆無記四蘊、無覆無記中通果心俱生品，及威儀路、工巧處一分四蘊，色界善五蘊、有覆無記及無覆無記中通果心俱生品四蘊，無色界善、有覆無記四蘊，無漏五蘊彼所有未來得。

得過去法，現在得者。謂過去欲界善、不善五蘊，乃至廣說，如未來彼所

有現在得。<sup>98</sup>



假如「所得法」與「得」都在過去世，則無法確定是「法前得」、「法俱得」還是「法後得」，因為論師便將所有的可能性都放置進去，即過去世中三界內的一切有為法。而當「所得法」在過去世，「得」卻在現在世或未來世時，此時的「得」都是「法後得」，它能得的是過去世中：欲界中善性、不善性的所有有為法、有覆無記性中除色蘊外的受想行識四蘊、無覆無記性中具有神通變化力的通果心及與之生起的諸法、以及行住坐臥之威儀路<sup>99</sup>、以及世間技術的工巧處一部分<sup>100</sup>；色界以上沒有不善性的法以及工巧處，所以能生：善性的五蘊有覆無記性的四蘊、無覆無記性的通果心及其俱生法；無色界沒有色法與通果心，所以僅剩善性與有覆無記的四蘊；不為三界所繫的無漏五蘊。彙整為表格如下：

---

<sup>98</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 797c12-22.

<sup>99</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「處處說威儀路，及起威儀路。威儀路者，謂色香味觸四處為體。起威儀路者，謂能起彼意法二處為體。眼、鼻、舌、身四識是威儀路加行，非起威儀路。意識是威儀加行，亦是起威儀路。又眼等四識能緣威儀路，不能緣起威儀路。意識能緣威儀路，亦能緣起威儀路。有餘由此所引意識，具能緣十二處。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 661a10-16)

<sup>100</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「工巧處者，謂色、聲、香、味、觸五處為體。起工巧處者，謂能起彼意、法二處為體。眼等五識是工巧處加行，非起工巧處。意識是工巧處加行，亦起工巧處。又眼等五識能緣工巧處，不能緣起工巧處。意識能緣工巧處，亦能緣起工巧處。有餘由此所引意識，具能緣十二處。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 661a17-23)

表 3-4 法後得



法後得				
三界門	三性門			
	善性	不善性	無記性	
			有覆無記	無覆無記
欲界	五蘊		四蘊	通果心俱生品，及威儀路工巧處一分四蘊
色界	五蘊	/	四蘊	通果心俱生品四蘊
無色界	四蘊	/	四蘊	/
無漏	五蘊			

## 2. 現在法的三世得

諸得現在法彼得現在耶？答：彼得或現在，或過去，或未來。

得現在法，現在得者。謂：現在三界一切諸蘊，及無漏蘊彼所有現在得。

得現在法，過去得者。謂：現在欲界善、不善、有覆無記四蘊，無覆無記中通果心俱生品，及威儀路工巧處一分四蘊；色界善五蘊，有覆無記及無覆無記中，通果心俱生品四蘊；無色界善、有覆無記四蘊；無漏五蘊，彼所有過去得。

得現在法，未來得者。謂：現在欲界善、不善五蘊，有覆無記四蘊，餘如過去得說，彼所有未來得。<sup>101</sup>

當「所得法」與「得」都在現在世的同一剎那時，此時的「得」是「法俱得」，它的範圍最廣，包括現在世所有有漏、無漏的五蘊。「所得法」在現在世，「得」在過去世的「法前得」，包含了：欲界善、不善、有覆無記性的四蘊，無覆無記性中的通果心俱生品、威儀路、工巧處一分的四蘊；色界的善性五蘊、有

<sup>101</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 798a25-b6.



覆無記四蘊、無覆無記性中通果心俱生品四蘊；無色界的善性、有覆無記四蘊；無漏性的五蘊。表格彙整如下：

表 3-5 法前得

法前得				
三界門	三性門			
	善性	不善性	無記性	
			有覆無記	無覆無記
欲界	四蘊			通果心俱生品，及威儀路工巧處一分四蘊
色界	五蘊	/	四蘊	通果心俱生品四蘊
無色界	四蘊	/	四蘊	/
無漏	五蘊			

「所得法」在現在世，「得」在未來世的「法後得」，就如上一個表格—過去法之未來得（法後得）一樣。與「法後得」差異在於，欲界的善、不善性色蘊沒有法前得，只有法後得。但為何色界的色蘊有法前得，但是欲界的色蘊沒有法前得呢？《大毗婆沙論》沒有說明。

### 3. 未來法的三世得

諸得未來法，彼得未來耶？

答：彼得或未來，或過去，或現在。

得未來法，未來得者。謂未來三界一切諸蘊，及無漏蘊，彼所有未來得。

得未來法，過去得者。謂未來欲界善、不善、有覆無記四蘊，無覆無記中通果心俱生品，及威儀路、工巧處一分四蘊；色界善五蘊，有覆無記及無覆無記中通果心俱生品四蘊；無色界善、有覆無記四蘊；無漏五蘊彼所有過去得。

得未來法，現在得者。謂未來欲界善，乃至廣說如過去。<sup>102</sup>



「所得法」與「得」同在未來世，包含了所有可能性，所以是未來世的一切諸蘊。「所得法」在未來世，「得」在過去世、現在世的「法前得」，就如上一個表格—現在法之過去得（法前得）一樣。

#### 4. 過去得的三世所得法

設得過去，彼得過去法耶？

答：彼法或過去，或未來，或現在，或無為。

過去得，得過去法者。謂過去得，得過去三界一切諸蘊，及無漏蘊。

過去得，得未來法者。謂過去得，得未來欲界善、不善、有覆無記四蘊，無覆無記中通果心俱生品，及威儀路、工巧處一分四蘊；色界善五蘊，有覆無記及無覆無記中通果心俱生品四蘊；無色界善、有覆無記四蘊，無漏五蘊。

過去得，得現在法者。謂過去得，得現在欲界善，乃至廣如得未來說。

過去得，得無為法者。謂過去得，得擇滅、非擇滅。<sup>103</sup>

當「得」與「所得法」同在過去世時，一樣包含了三種可能性；「得」在過去世，「所得法」在未來世時，則是「法前得」其內容如之前的表格。從「得」法的角度望向「所得法」，除了法前得、法俱得與法後得之外，還有一不屬於三世所攝的無為法。有部承認的無為法有三種：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為，而虛空無為不能夠為有情所得，所以三世得所得的無為法，僅能是擇滅與非擇滅。

<sup>102</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 798a5-14.

<sup>103</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, pp. 797c22-798a4.



## 5. 未來得的三世所得法

設得未來，彼得未來法耶？

答：彼法或未來。或過去。或現在。或無為。

未來得，得未來法者。謂未來得。得未來三界一切諸蘊及無漏蘊。

未來得，得過去法者。謂未來得。得過去欲界善不善五蘊有覆無記四蘊。

無覆無記中。通果心俱生品。及威儀路工巧處一分四蘊。色界善五蘊。有覆無記及無覆無記中。通果心俱生品四蘊。無色界善有覆無記四蘊。無漏五蘊。

未來得，得現在法者。謂未來得，得現在欲界善，乃至廣如得過去說。

未來得，得無為者。謂未來得，得擇滅、非擇滅。<sup>104</sup>

當「得」與「所得法」都在未來世，一樣包含了三種可能性。當「得」在未來世，「所得法」在過去世與現在世時，都是「法後得」的關係，如前表格所示。

## 6. 現在得的三世所得法

設得現在，彼得現在法耶？

答：彼法或現在，或過去，或未來，或無為。

現在得，得現在法者。謂現在得，得現在三界一切諸蘊，及無漏蘊。

現在得，得過去法者。謂現在得，得過去欲界善、不善、有覆無記四蘊，無覆無記中通果心俱生品，及威儀路、工巧處一分四蘊；色界善五蘊，有覆無記及無覆無記中通果心俱生品四蘊；無色界善、有覆無記四蘊，無漏五蘊。

<sup>104</sup> (CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 798a14-25)

現在得，得未來法者。謂現在得，得未來欲界善、不善、有覆無記四蘊，餘如得過去說。

現在得，得無為者。謂現在得，得擇滅、非擇滅。<sup>105</sup>



當「得」與「所得法」都在現在世，一樣包含了三種可能性。當「得」在現在世，「所得法」在過去世，此即「法後得」；「所得法」在未來世時，則是「法前得」的關係；此二都如先前的表格所示。

上述的論議，是從「得」與「所得法」的排列組合來展開的，毗婆沙師還針對哪些法可以具備法前得、法俱得，或是法後得做了討論，並依此將「所得法」分為六種。這樣的差別基本上是依於「所得法」力量強弱的不同而成立的，如果不是透過加行而得的法，基本上就只會有「法俱得」，<sup>106</sup>而透過加行所得的法，則會有法前得與法後得。力量的強弱與否，取決於有情的善或不善之心，當有情以十分強烈的意願去「得」某一法時，因為強烈意願的生起與殘留勢力，該法則會有法前得、法後得的情況。

《大毗婆沙論》卷 158：

若所得法則有六種：

一、有所得法唯有俱得，如異熟生等。

二、有所得法唯有前得，如三類智邊世俗智等。有說：此等亦有俱得。

三、有所得法唯有俱得、後得，如別解脫戒等。

四、有所得法唯有俱得、前得，如道類智忍等。

五、有所得法具有前、後、俱得，如所餘善、染污等。

六、有所得法不可說有前後俱得，而有諸得，謂擇滅、非擇滅。

<sup>105</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 798b6-18.

<sup>106</sup> 法光法師，2022:323。

必無有法唯有法後得者，現在前時必有得故。<sup>107</sup>



將引文彙整為圖表如下：

表 3-6 四種得與六種所得法

	法前得	法俱得	法後得	不說前後
異熟生		✓		
三類智邊世俗智	✓	✓*		
別解脫戒		✓	✓	
道類智忍	✓	✓		
所餘善染污法	✓	✓	✓	
擇滅、非擇滅				✓

「異熟生」是有情過去的業力作為因，成熟所生的無覆無記之果法；如果同為業力所生，但所得果是善、不善，則屬於律儀或是不律儀所攝。<sup>108</sup>

修行者在見道十六心的過程中，前八心會分別斷除欲界四諦的見惑並隨後現觀欲界的四諦，後八心則是斷除色與無色界四諦的見惑與現觀其四諦。在現觀欲界四諦時，所得的是法智，但是現觀上二界四諦時，因為所得與法智屬於同類，所以得的是「類智」。「三類智邊世俗智」是與上二界的苦、集、滅之類智靠近的世俗智，為什麼這是「未來不生法」，圓暉的《頌疏》提出了解釋：

三類智邊世俗智等，等取相應心、心所也。謂入見道，至苦、集、滅三類智邊，能修未來俗智，起法前得得之。此言修者，是得修也，謂見道是無漏，俗智是有漏，故於見道俗智不起，勝緣闕故，得非擇滅(解云：勝緣者，是俗智所依身也。在見道中，唯有見道所依身，無俗智所依身，故勝

<sup>107</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, pp. 801c25-802a5.

<sup>108</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 118：「或有諸法雖由業得而非無記，如諸律儀、不律儀等。為簡彼法，故作是說：依異熟果，諸法由業得，彼法是無記。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 612c18-20)

緣闕耳)。俗智既畢竟不生，故無法俱法後得也。<sup>109</sup>



圓暉認為在見道過程中，所得的三類智邊，本身容有能生未來世俗智的能力，但是「世俗智」是以凡夫身為所依生起的有漏智，但在見道之後，有情即從凡夫轉為聖者，而聖者身不能作為有漏智的所依，因此三類邊的世俗智雖然有得，卻無法真正生起。

因為是不會真正生起的世俗智，所以在見道過程中，雖然有「得」將之與有情聯繫起來，但只會有「法前得」。但上文中所說的「有說：此等亦有俱得」，在《大毗婆沙論》中並沒有看到相關的理由，有部複雜的修道論亦超出了筆者的研究能力所及，所以無法深論。

別解脫戒雖然是強烈的善無表業，但僅有「法俱得」與「法後得」，而無「法前得」，這與有情受別解脫的戒的過程有關係。欲界的有情眾生，想要獲得別解脫律儀的無表色，則需要先生起對戒法強烈的渴望（如果此時得戒體，則為「法前得」），然後依照戒律所規定的種種條件，最後透過身口的行為，於同時得戒，而有「法俱得」。<sup>110</sup>而「別解脫戒」是就算在亂心、無心的狀態也能持續的「成就」，所以有「法後得」。

道類智忍是在見道時第十五剎那所見的道理，靈泰在《成唯識論疏抄》中曾

<sup>109</sup> CBETA 2024.R1, T41, no. 1823, pp. 844c14-845a4.

<sup>110</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 120：「彼說別解脫戒，[2]唯於現在有情數蘊界處得，不於過未，以過去未來墮法數故。靜慮、無漏二種律儀，通於三世蘊界處得，故彼所說理亦無違。是故別解脫律儀，與靜慮無漏二種律儀有差別相。謂別解脫律儀唯於現在有情處得；靜慮、無漏二種律儀通於三世境界處得。別解脫律儀，通於業道、根本、加行後起處得；靜慮無漏二種律儀，唯於業道根本處得。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 623c10-19)[2] 唯【大】下同，惟【宋】【元】【明】【宮】下同



對此作出解釋：

有一類法體唯有法前、法俱得，無法後得。謂見道中，第十五心道類智忍時，即起道類忍時，亦有法俱得。其未來世中，亦有百千同類智，皆起法前得。至第十六[1]令（疑為「念」），即起道類智，即得初果，其前[2]令（疑為「念」）道類智忍上至第十六心，不得起法後得，名為得果，捨前而故。道類智忍，唯有法俱、法後前得也。<sup>111</sup>

在見道的第十五個剎那，會生起對色界、無色界道諦忍可的智慧，因為與針對欲界道諦類似，所以稱為「道類忍」。在第十五心的時候，與此智有一「法俱得」的關係。而在未來世中，有無量與此道諦同一類別的智，所以也有「法前得」。但是，在第十六個剎那，此人進入修道，正式獲得初果，依照有部的修道論，必須先捨去先前所得無漏善法。<sup>112</sup>因此「道類智忍」與「道類智忍的得」，只會同時存在於第十五心的一剎那，因而只有「法前得」與「法俱得」，沒有「法後得」。

除了上述的異熟生、世俗智、別解脫戒與道類智忍外，其餘具有善或是染污性質的有為法，都具有法前得、法俱得與法後得。

一種合理的猜想是，在「得」法最初成立時，僅僅有法俱得，所以在六足論以及之前的論書當中，都沒有提到「過去得」、「未來得」，乃至「法前得」、「法後得」等更加細緻的分類。這些分類應該是隨著有部論師對三世門的發展，而漸

<sup>111</sup> (CBETA 2023.Q4, X50, no. 819, pp. 159c23-160a5 // R80, p. 266a17-5 // Z 1:80, p. 133c17-5)[1] 令疑心 [2] 令疑念

筆者註：依照上下文，將引文中最後一句的「後」刪除。

<sup>112</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 15 〈4 分別業品〉：「無漏善法由三緣捨：一由得果，謂得果時捨前向道及果道故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 80a6-8)

漸演進的。



## 二、三世的「非得」

### (一) 三世的「非得」

凡是可以被有情「得」的法，則必然也可以被有情「非得」，與「得」法一樣，「非得」同樣具有三世的差別。但是與具有過去得、現在得、未來得的「得」法不同，如《俱舍論》：「現在法決定無有現在非得，唯有過去未來非得，過去未來一一各有三世非得。」<sup>113</sup>

當所得法在現在世時，絕對沒有與之同時的「現在非得」，只有過去非得與未來非得。而當所得法在過去世與未來世時，則可以有「現在非得」。這是因為當所得法在現在世生起作用時，必然是與「得」一同生起的，而「得」與「非得」的體性相違，有情不能同時「得」且「非得」同一個法，所以對現在世的所得法而言，並沒有與之同一剎那的「非得」。<sup>114</sup>

在《發智論》中，並沒有對三世的「所不得法」與「非得」的進行三世差別相關的議論，但是在《大毗婆沙論》卻仿造對「得」與「所得法」的模式，也進行了詳細的說明。但與「得」不同，「不得法」與「非得」之間的關係，並不是以「法」的勢力強弱作為「法前」、「法後」的影響因素，而是以有情的分類作為依據：

諸不得過去法，彼非得過去耶？

<sup>113</sup> CBETA 2022.Q3, T29, no. 1558, p. 23b12-14.

<sup>114</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 157：「此中過去未來法，各有三世非得，現在法唯有過、未二世非得。以可成就法在現在世，必成就故，得與非得，更互相違，不俱起故。」(CBETA 2022.Q3, T27, no. 1545, p. 799a21-24)；《入阿毘達磨論》卷 2：「然過去未來法一一各有三世非得，現在法無現在非得，得與非得性相違故。」(CBETA 2022.Q3, T28, no. 1554, p. 986c17-19)



答：彼非得或過去，或未來，或現在。

不得過去法，過去非得者。謂：過去善、不善、有覆無記、無覆無記、無漏五蘊。彼所有過去非得。此中，斷善根者，善五蘊；離欲染者，不善五蘊；諸阿羅漢，有覆無記五蘊；一切有情，多分無覆無記五蘊，以無覆無記法，已過剎那及未至剎那，多分不成就故；諸異生類，無漏五蘊。是謂總相所不得法。

不得過去法，未來非得者。謂：過去善、不善、有覆無記、無覆無記、無漏五蘊，彼所有未來非得，如前釋。

不得過去法，現在非得者。謂：過去善、不善、有覆無記、無覆無記、無漏五蘊，彼所有現在非得，隨所應如前釋。<sup>115</sup>

那些不得（動詞）過去法的非得，可以在過去世、現在世或是未來世。但過去世「所不得法」的過去非得、現在非得與未來非得，在內容上並沒有差異，而是依於不同的有情，而有不同的「所不得法」。就「法」的性質而言，過去世的「所不得法」包含了善性、不善性、有覆無記、無覆無記以及無漏的五蘊。對於斷了善根的眾生，非得的是善五蘊；離了欲界染污的有情，非得的是不善五蘊；獲得涅槃的阿羅漢，非得的是有覆無記五蘊；所有的有情都會非得大部分的無覆無記五蘊；非聖人的凡夫眾生，非得的是無漏五蘊。

從三世的「非得」望向「所不得法」，則在上述的類別之外，再加上無為法中的擇滅與非擇滅，其中未斷除過煩惱的眾生，非得擇滅，所有的有情都非得非擇滅。<sup>116</sup>將婆沙師的議論，彙整成表格如下：

---

<sup>115</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 799a28-b12.

<sup>116</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 157：「過去非得，不得無為法者。謂：過去非得，不得擇滅、非擇滅法。謂具縛者於擇滅；一切有情於非擇滅。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 799b19-21)

表 3-7 不同有情的所不得法



所不得法	不同有情的所不得法				
	斷善根者	離欲染者	阿羅漢	俱縛者	異生
善五蘊	√				
不善五蘊		√			
有覆無記 五蘊			√		
無覆無記 五蘊	√	√	√	√	√
無漏五蘊					√
擇滅				√	
非擇滅	√	√	√	√	√

毗婆沙師也對「非得」，依照與「所非得法」的時間差異做了分類：

一切非得總有三種：

一、在彼法前，二、在彼法後，三、非彼法前後及俱。

所不得法亦有三種：

一、有所不得法，唯有彼前非得，謂未來情數畢竟不生法，及入無餘涅槃最後剎那心等。

二、有所不得法，通有彼前、彼後非得，謂餘隨應有情數法。

三、有所不得法，無彼前、後及俱非得，而有非得，謂擇滅、非擇滅。

必無非得可與法俱，以法現在前時，是所得者，必有得故。非所得者，無得、無非得故，亦無唯有彼後非得，非無始來恒成就彼，未捨必起彼類盡故。然諸非得性羸劣故，唯成就現在，一一剎那得已即捨，於未得彼法及



已捨位，恒有此非得。應知。<sup>117</sup>

與「得」不同，「非得」從與「所非得法」的時間相對位置只有兩種—「法前非得」與「法後非得」，再加上針對「無為法」的沒有時間相對位置的「非法前後及俱非得」。

「所不得法」也只有三種：

- (1)僅有「法前非得」的，未來畢竟不生的法，以及聖者進入無餘涅槃前最後一剎那的心。
- (2)通有「法前非得」與「法後非得」的，即有為法中扣除(1)所剩下的。
- (3)不可說是法前非得或是法後非得的，無為法中的擇滅無為與非擇滅無為。

僅有「法前非得」的法，依照普光《論記》的解釋，主要有二者：(1)前文歸類為「僅有法前得」的三類世俗智，以及(2)三乘聖人臨入涅槃心，以及其他伴隨二者一起生起的諸法。<sup>118</sup>但法寶《論疏》的見解與普光略有差異，似乎以為「未來情數畢竟不生法」應該包含獲得了「非擇滅」的法：

又《婆沙論》簡唯法前非得，云：「謂未來情數畢竟不生法，及入無餘涅槃最後剎那心等。」言「未來」者，簡過、現也。言「情數」者，簡非情也。言「畢竟不生」者，簡暫不生法也。如眼識等闕緣不生，皆亦得名畢竟不生，得非擇滅故。此論云「畢竟礙當生，別得非擇滅」，即此不生眼亦是未來情數畢竟不生。如何此文即表「定是唯見道邊[18]世俗智」？若言：「此唯世俗智」者，即是《婆沙》闕字；若通取餘不生諸法，雖無所

<sup>117</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 802a5-17.

<sup>118</sup> 《俱舍論記》卷 4：「畢竟不生法，謂三類智邊世俗智等。此法既畢竟不生，所以唯有法前非得。及三乘人臨入無餘涅槃時最後一剎那心等，謂未來有一類心，唯作臨入涅槃心。」(CBETA 2023.Q4, T41, no. 1821, p. 90a26-29)

闕，即與非想過去見惑義同。<sup>119</sup>



法寶的《論疏》主張，所有一切因為「緣缺不生」而得非擇滅的法，也應當被包括在「唯有法前非得」的類別之中，並引《俱舍論》所舉五識缺緣不生的例子—「如眼與意專一色時，餘色聲香味觸等謝。緣彼境界五識身等，住未來世畢竟不生，由彼不能緣過去境，緣不具故得非擇滅。」<sup>120</sup>認為這個案例即符合「未來情數畢竟不生」的三個條件：(1)未來世，而非過去世或現在世，(2)有情所攝，而非無情所攝，(3)畢竟不生，而非暫時不生。並且對普光的解釋發出質疑：「如何此文即表『定是唯見道邊世俗智』？」但法寶最終並不認為「一切非擇滅的法都屬唯法前非得的範圍」，反倒是認為此處的《大毗婆沙論》有缺字的問題。如果不是缺字，而全收了「未來畢竟不生」的非擇滅之法，則與「非想見惑」是同樣的狀況。

「所不得法」與前文「所得法」最大的差別，除了沒有「法俱非得」之外，也沒有只有「法後非得」的法。但是否沒有「唯法後非得」的法，這似乎需要再考慮一二。所有的凡夫眾生，從無始時來都未曾斷除非想非非想處的見惑，而一旦踏入見道位之後，非想非非想處的見惑就再不會生起，這看上去，似乎符合「唯法後非得」的例子。在玄奘的翻譯場上，法寶就此事向玄奘發起了問難，<sup>121</sup>相關的問答在圓暉的《頌疏》中被記錄了下來：

又無生智未起已前常有非得，名法前非得，此智起已必定不退故，無法後非得也。『非無始來恒成就彼，未捨必起，彼類盡故』者，此十六字為遮非想見惑難故。謂唐三藏譯《婆沙》了，有人以非想見惑難三藏言：「合

<sup>119</sup> CBETA 2023.Q4, T41, no. 1822, p. 539b19-29.

<sup>120</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, pp. 1c27-2a1.

<sup>121</sup> 釋悟殷，2015：146。



唯有法後非得。」其難意者，非想見惑無始來成，無法前非得，見道斷已，畢竟不退，於過去見惑，理應合有唯法後非得，何故無耶？故三藏於《婆沙》加一十六字，為通此難。其十六字意者，謂：非想見惑未斷已前，名為未捨。於未捨位，必無有人起未來非想見惑入過去盡，以未來見惑種類無邊，起不盡故。及入見道，斷見惑時，於未來非想見惑，即有法前非得故，過去非想見惑約種類說，不可唯有法後非得也。<sup>122</sup>

玄奘為了解決「非想見惑」的問題，在翻譯《大毗婆沙論》時，添加了梵本原文所無的十六字，此事還引來了法寶的質疑，見《宋高僧傳》的〈法寶傳〉：

奘初譯《婆沙論》畢，寶有疑情，以「非想見惑」，請益之。奘別以十六字入乎論中，以遮難辭。寶白奘曰：「此二句、四句為梵本有無？」奘曰：「吾以義意酌情作耳。」寶曰：「師豈宜以凡語增加聖言量乎？」奘曰：「斯言不行，我知之矣。」自此忽休頽頹于奘之門。<sup>123</sup>

非想非非想處見惑不是「唯法後非得」，他還有「法前非得」，因為還有無盡的未來本該生起的非想非非想處見惑。就那些生起，且恆常成就的確實是「唯法後非得」，尚未生起的是「唯法前非得」，但「非想見惑」是以種類而論，是此二者的總合，所以才說非想非非想處見惑不是「唯法後非得」。

回到最初關於「唯法前非得」的討論，法寶認為《婆沙》原文會讓人誤解應該包含「非擇滅」的法，但這有兩個問題：第一，「非擇滅」是無為法，不具備時間性，所以沒有與「非得」在時間線上的相對關係；第二，假如將眼識的非擇滅虛設在「本可生而不生」的時間點上，這與非得不一定就是「法前非得」的關

<sup>122</sup> CBETA 2023.Q4, T41, no. 1823, p. 845b18-c4.

<sup>123</sup> CBETA 2023.Q4, T50, no. 2061, p. 727a20-26.

係，已經過去的確實可以是法前非得，但是還包含著尚未生起的，即以「非擇滅」為一種類而言，也應該被放置在「通有彼前、彼後非得」一類。



## （二）真諦的翻譯－「現在非得」的諍論

在玄奘對《俱舍論》的翻譯之前，真諦也曾對此論進行翻譯，而二者的譯文對於現在法的非得，描述有不一致的地方，真諦似乎主張「現在法只有現在非得，而過去、未來世的法各有三世非得」，如他所譯的《俱舍釋論》：「偈曰：去來世三種。釋曰：現世法非至得但現世，若過去、未來法非至得各有三世。」<sup>124</sup>

這個事情也被普光放在《論記》的序中，作為他主張新譯比舊譯更加好的理由之一：

往有三藏真諦法師，已於嶺表譯茲論訖，但為方言未融，時有舛錯。  
「至」如「現法非得」，先哲同疑，「常非果因」，前賢莫辨。如斯等類，  
難可備詳，略舉二三，以彰今譯。<sup>125</sup>

普光以為真諦的中文不好，錯譯了部份了論文，導致義理上的紛爭，且舉「現在非得」與「常非果因」兩個例子。在解釋「非得」時，普光解釋了反對真諦譯文的原因：「有說：現法無現非得，性相違故。舊《俱舍》云：『現在法有現在非得者』，此翻謬矣。」<sup>126</sup>法於現在世時，必然與「得」一同生起，而「得」與「非得」不能同時作用，所以現在法必然沒有現在非得，真諦的翻譯是錯誤的。

## 第五節 小結

<sup>124</sup> CBETA 2022.Q3, T29, no. 1559, p. 182a7-8.

<sup>125</sup> CBETA 2023.Q4, T41, no. 1821, p. 1a22-26.

<sup>126</sup> CBETA 2023.Q4, T41, no. 1821, p. 90a8-10.



本章首先說明了「得」與獲、成就的差別，《大毘婆沙論》提出的七種解釋，可以分為兩組模型法光法師的(a)依時間差與(b)依所得法，或是快道林常的(a)初後與(b)事別。《俱舍論》、《順正理論》及相關註疏，對三者不同的解釋，很大程度是基於他們所採取的模型。《俱舍論》採用了(a)立場，《順正理論》則採用了(b)立場，來說明新得之「獲」與不失之「成就」。

隨後說明「非得」與不獲、不成就的關係，世親的《俱舍論》對此沒有太多解釋，《俱舍論》的注疏者沿用著解釋「得」的(a)模型，解釋兩種「不獲」：(1)從未得到過的法與(2)曾經得到過的法，但現在捨去的那一念的「生相」。眾賢的(b)立場，側重的則是「該法是否曾經得過」，如果從未得過，現在也是「非得」的狀態，則說名「不獲」；如果曾經得過，但是現在是「非得」，則說是「不成就」。

「得」與「非得」的作用對象，可分為三類：(1)一切的有為法，無為法中的(2)擇滅與(3)非擇滅，不得「得」的限制有二：(1)彼有情不能得此有情的法，(2)非情物如草木、化人等。

三世得與非得的設立，是為了解釋三世的法如何與三世的「得」／「非得」聯繫，「得」如何在繁複的修道過程中運作。在《發智論》就已初現法前得、法俱得、法後得與不說法前後俱得的雛形，但在《大毘婆沙論》中，才明確的將得歸類為此四種。其中前三種是針對有為法作為所得時的情況，後一則是解釋無為法的得。一個法是否會有法前得與法後得，取決於該法的力量強弱，而帶有善惡性質的法，被認為是力量更強的，因此會有法前得與法後得，無記性的法力量較弱，通常只有法俱得。毘婆沙師又根據四種得，成立六種所得法，如有的法僅有俱得，有的法同時俱有三種得等，而這六種所得法的類別與修道的過程高度相

關，如尚未開始修行的異熟生與一切善染污法、受戒時的別解脫戒、見道時的三類智邊世俗智與道類智忍。解釋三世非得時，則採取的不同角度，改以說明不同種類的凡聖有情所非得的善、惡、無記法。





## 第四章「得」在說一切有部理論中的角色

### 第一節 說一切有部的基本主張－三世實有、法體恆存

說一切有部的最為基本的宗義，就是「三世實有，法體恆存」，如世親在《俱舍論》所述：

若自謂是說一切有宗，決定應許實有去來世，以說三世皆定實有故，許是說一切有宗。謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。<sup>127</sup>

為何有部必須如此主張呢？現在世的法必然有作用，這是部派論師所共許的，但是過去世與未來世的法是否存在、如何作用，則有不同的說法。有部主張過未之法必須有實體，才能產生對過未對象的認識，以及保障業果不失。<sup>128</sup>

在三世法皆實存且有作用的觀點下，要如何清楚解釋現實世界中複雜的狀況，為何有些法生起，有些法不生起，有些法雖然不失，但沒有現前的作用，則成為有部所要處理的重大難題。「得」與「非得」的成立，以及作用範圍的進一步擴張，即是為了說明上述的不同狀況。

以下先說明「得」與有為法中色法、心心所法以及心不相應行法之間的運作，隨後說明「得」在有部解脫論中的角色。

### 第二節 「得」與有為法

<sup>127</sup> CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 104b22-25.

<sup>128</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 20 〈5 分別隨眠品〉：「又具二緣識方生故，謂契經說：識二緣生。其二者何？謂眼及色。廣說乃至意及諸法。若去來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。已依聖教證去來有，當依正理證有去來，以識起時必有境故。謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。若去來世境體實無，是則應有無所緣識，所緣無故識亦應無。又已謝業有當果故，謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 104b12-21)



## 一、色法的「得」與「非得」

有部對於色法的分類，如《俱舍論》所云，共有十一種：

色者唯五根，五境及無表。

論曰：言五根者，所謂眼、耳、鼻、舌、身根。言五境者，即是眼等五根境界，所謂色、聲、香、味、所觸。及無表者，謂無表色。<sup>129</sup>

十一種色法中的五根—眼、耳、鼻、舌、身，構成了有情的身體器官。

「得」是否也負責了有情眾生與身體器官之間的聯繫呢？答案是肯定的，《大毘婆沙論》中幾段「成就（得）眼根」的論文：「誰成就眼根，謂生色界若生欲界已得未失；誰不成就眼根，謂生無色界。」<sup>130</sup>；「眼根生時，害彼，非得。令於自相續永不復生，眼根滅已，雖不成就，而不名不得，亦不名得。」<sup>131</sup>

欲界胎生的眾生，排除特殊的業感因緣（如先天畸形等）外，在生母胎中的「鉢羅奢佉位」時，便會「得」眼等六根，<sup>132</sup>於此之後，除非遇到不善的因緣，如生病、或眼根為人所破壞等，否則就會一直保持著「成就眼根」的狀態。而當失去眼根時，「眼根」於自相續永不再生起的話，有情與眼根的關係就會由「得」轉為「非得」。眼等五根對於有情來說，是屬於異熟生，<sup>133</sup>所以五根的「得」屬於四種得之中的「法俱得」。

<sup>129</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 2b7-10.

<sup>130</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 356c9-10.

<sup>131</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 232b25-27.

<sup>132</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 144：「生欲界，已得眼根不失；及生色界，彼成就眼根。已得者，謂鉢羅奢佉位等。不失者，謂不失壞。如眼根，耳鼻舌根亦爾。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 738b28-c1)

<sup>133</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 2 〈1 分別界品〉：「所造業至得果時變而能熟，故名異熟。果從彼生，名異熟生。彼所得果與因別類，而是所熟，故名異熟。或於因[A1]上假立果名，如於果上假立因名。如契經說：今六觸處，應知即是昔所造業。」(CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 9a25-b1)[A1] 上【CB】【麗-CB】，土【大】(cf. K27n0955\_p0464b21)

在有部論書成立的時代，印度大概尚未有器官移植的手術，在醫療技術更加發達的現代，就算有人先天眼根不堪使用，或是後天因眼部疾病、意外，導致他「非得」了眼根，也可以透過移植他人的視覺器官，令自相續重新「得」眼根。不過，假如是透過電子眼獲得的視覺體驗，有部也會認為是於自相續中「成就眼根」嗎？這就很難說了。

作為感官對象的五境，如眼睛所見的其他眾生，乃至山河大地等，則不是有情「得」的對象。有部的基本主張是外境實有，五根所見的都是真實的外境，而所感知的五境並不是在有情自身的相續之中，<sup>134</sup>有情又不能「得」或是「非得」其他有情或是非有情的法，所以有情與外在的五境並不存在「得」的關係。

有部的色法中，還包含一依於身口行為而生，但非物質性的無表色，如《入阿毘達磨論》：

如是無表總有三種，謂律儀、不律儀、俱相違所攝故。

律儀有三種，謂別解脫、靜慮、無漏，律儀別故。別解脫律儀復有八種：

一、苾芻律儀；二、苾芻尼律儀；三、勤策律儀；四、正學律儀；五、勤策女律儀；六、近事男律儀；七、近事女律儀；八、近住律儀。如是八種唯欲界繫。靜慮律儀，謂色界三摩地隨轉色，此唯色界繫。無漏律儀，謂無漏三摩地隨轉色，此唯不繫。

不律儀者，謂諸屠兒及諸獵獸捕鳥捕魚、劫盜典獄、縛龍煮狗、置涼魁膾，此等身中不善無表色相續轉。

非律儀非不律儀者，謂造毘訶羅、窣堵波、僧伽邏摩等，及禮制多、燒香

---

<sup>134</sup> 《阿毘達磨集異門足論》卷 11 〈6 五法品〉：「云何內色？答：若色在此相續已得不失，是名內色。云何外色？答：若色在此相續，或本未得、或得已失、若他相續、若非情數，是名外色。」(CBETA 2023.Q4, T26, no. 1536, p. 412a29-b3)

散華、讚誦願等，并捶打等，所起種種善、不善無表色相續轉。<sup>135</sup>



無表業分為三種：律儀、不律儀，以及非律儀非不律儀。律儀包含著欲界的別解脫戒、色界的有漏禪定，以及煩惱不隨增的無漏禪定。不律儀則是不善的惡戒，如印度種姓制度下的屠夫、獵人的工作。非律儀非不律儀則包含著造塔、禮拜、供養等善或不善依於物質的行為。

一般來說，有部的無表色有兩個重要的作用，一是確保過去善惡行為業力的不失，二是律儀的獲得與失去。這裡就會出現無表色與無表業是否為同一事物的問題，從《俱舍論》的論文看來，無表色與無表業是同體異名，如卷二：「依大種生故名所造，餘九色界唯是所造，謂五色根、色等四境，法界一分無表業色亦唯所造。」<sup>136</sup>從法類的角度審視之，可以說無表業是以無表色為體。

關於業力不失與「得」的關聯，法光法師是這樣解釋的：

通過得相續中同時所引的每一個剎那相應的得，無表相續中的每一個剎那法都與殺者相聯。由此，憑藉得相續，殺者持續地擁有無表業——同樣，也有思業與表業。此一得相續只可能由感生殺業相應果而終止，由此業力的相續才會終結。<sup>137</sup>

法光法師認為過去所造的業，在感果之前，是藉由「得」來保證與有情之間的關聯。但這樣的解釋是有問題的，在清水俊史的〈説一切有部における業果の理論〉中，批評他誤解了「捨」，以為「捨」是「停止相續」，但「捨」是指「非

<sup>135</sup> CBETA 2023.Q4, T28, no. 1554, p. 981a29-b13.

<sup>136</sup> CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 8c4-6.

<sup>137</sup> 法光法師，2022:410.

得」的「不成就」，而非「停止相續」，且由表業所生的無表業是以一期生命為限度，如果以此說明業果的相續，則會面臨無法跨越不同期生命的困難。此外，就算有情與無表業之間的「得」不再相續，這個業並沒有消失，仍然能夠感果。<sup>138</sup>



## 二、心法與心所有法的「得」與「非得」

### (一) 心

「心」在有部的理論中，按三界與不同的道德性質，共分為十二種，如《識身足論》云：

有十二心，謂：欲界繫善心、不善心、有覆無記心、無覆無記心；色界繫善心、有覆無記心、無覆無記心；無色界繫善心、有覆無記心、無覆無記心；及學心、無學心。<sup>139</sup>

本論的作者接著對三界的眾生，是否成就這十二種心的狀況，進行了非常詳細的分析討論。略而言之，有幾個規則：

- (1) 一個時候只能有一種心，不能同時生起二種心。
- (2) 在欲界、色界、無色界出生的凡夫眾生，在沒有修持禪定的狀況下，會成就自界所有的心，但不會成就他界的心。
- (3) 上界出生的有情，不會成就下界的善心、不善心、有覆無記心。
- (4) 欲界的有情，可以透過修持禪定，降伏欲界的貪染，成就上界的善心。這時候他同時成就欲界與色界的善心。

「得」在有情三界心的理論中，作用一是說明在自地時，「得」或「非得」其他界的心。在說明「三世得」時，善心與不善心，都是有「法前得」、「法俱

<sup>138</sup> 清水俊史，2014:90-91。

<sup>139</sup> CBETA 2023.Q4, T26, no. 1539, p. 593b9-12.



得」與「法後得」的，而無記心，不論有覆、無覆，都僅有「法俱得」，即如上一章第四節的討論，因為力量微弱，所以沒有「法前得」與「法後得」。

## (二) 心所

有部的《品類足論》與《大毗婆沙論》將心能與之相應的心所法分為七類：大地法、大煩惱地法、小煩惱地法、大善地法、大不善地法、大有覆無記地法、大無覆無記地法。表列如下：<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「謂大地法有十種：一、受，二、想，三、思，四、觸，五、欲，六、作意，七、勝解，八、念，九、三摩地，十、慧。大煩惱地法亦有十種：一、不信，二、懈怠，三、放逸，四、掉舉，五、無明，六、忘念，七、不正知，八、心亂，九、非理作意，十、邪勝解。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220a2-7)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「小煩惱地法有十種：一、忿，二、恨，三、覆，四、惱，五、諂，六、誑，七、憍，八、慳，九、嫉，十、害。大善地法有十種：一、信，二、精進，三、慚，四、愧，五、無貪，六、無瞋，七、輕安，八、捨，九、不放逸，十、不害。大不善地法有五種：一、無明，二、惛沈，三、掉舉，四、無慚，五、無愧。大有覆無記地法有三種：一、無明，二、惛沈，三、掉舉。大無覆無記地法有十種，即前大地受等十法。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220a29-b8)

表 4-1 七類心所法



法類	數量	內容
大地法	10	受、想、思、觸、欲、作意、勝解、念、三摩地、慧
大煩惱地法	10	不信、懈怠、放逸、掉舉、無明、忘念、不正知、心亂、非理作意、邪勝解
小煩惱地法	10	忿、恨、覆、惱、詭、誑、憍、慳、嫉、害
大善地法	10	信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害
大不善地法	5	無明、惛沈、掉舉、無慚、無愧
大有覆無記地法	3	無明、惛沈、掉舉
大無覆無記地法	10	前大地受等十法

能夠生起哪些心所法，受限於有情當下心的品質。這在《大毗婆沙論》中有明確的說明：

若法一切心中可得，名大地法。謂若染污、不染污，若有漏、無漏，若善、不善、無記，若三界繫、不繫，若學、無學、非學非無學，若見所斷、修所斷、不斷，若在意地，若五識身，一切心中皆可得故，名大地法。<sup>141</sup>

大地法是恆與一切心相應的法，不論是染污心、不染污心、有漏心、無漏心，或是三界的善、惡、無記心，乃至學、無學心，是在任何時候都為有情所「得」的心所法。

若法一切染污心中可得，名大煩惱地法。謂若不善，若無記，若欲界繫。若色界繫，若無色界繫，若見所斷，若修所斷，若在意地，若五識身，煩

<sup>141</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220b9-13.



惱起時皆可得故，名大煩惱地法。<sup>142</sup>

大煩惱地法與一切染污心相應，即三界內的不善心與有覆無記心，在煩惱現行時，有情會「得」此十種大煩惱地法。

若法少分染污心中可得，名小煩惱地法，謂忿等七，唯不善，諂、誑、憍，或不善，或無記。又忿等七唯欲界繫，諂、誑欲界初靜慮繫，憍三界繫。又此十種唯修所斷，唯在意地。若一起時，必無第二互相違故，名小煩惱地法。<sup>143</sup>

小煩惱地法則不遍於一切的染污心相應，當有情生起欲界不善心的時候，能夠「得」全部的小煩惱地法，當有情生起有覆無記心時，僅能「得」諂心所、誑心所與憍心所。憍心所遍於三界的有覆無記心，諂心所與誑心所則限於初禪天。當有情生起其中一個時，不會生起另一個小煩惱地法。

若法唯在一切善心中可得，名大善地法。謂若有漏，若無漏，若生得善，若加行善，若三界繫，若不繫，若學，若無學，若非學，非無學，若在意地，若五識身，一切善心皆可得故，名大善地法。<sup>144</sup>

大善地法是恆與有情善心相應十個心所，有情生起善心時，會「得」此十種心所。

若法一切不善心中可得，名大不善地法。謂若見苦所斷，若見集所斷，若見滅所斷，若見道所斷，若修所斷。若在意地，若五識身，一切不善心中皆可得故，名大不善地法。應知此中無慚、無愧，唯在一切不善心中可得故，名大不善地法。惛沈、掉舉煩惱纏攝，通與一切不善心相應，又障止

<sup>142</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220b13-17.

<sup>143</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220b19-24.

<sup>144</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220b24-28.



觀勢用強故，復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝，遍與一切不善心相應故，復立在不善地中。所餘隨眠及隨煩惱無如是義。<sup>145</sup> 大不善地法與有情的不善心相應，他們或是見道時所斷，或是修道時所斷。其中的無慚、無愧，僅限有情生起不善心時可得。

若法一切有覆無記心中可得，名大有覆無記地法。謂若欲界，薩迦耶見、邊執見相應心，若色、無色界一切煩惱相應心，若在意地，若五識身，一切有覆無記心中皆可得故，名大有覆無記地法。應知此中無別心所，唯是有覆無記性攝，唯有無明、惛沈、掉舉是煩惱纏，障止觀勝，或是隨眠遍在一切有覆無記心中可得故，立有覆無記地中。<sup>146</sup>

大有覆無記地法，是一切有覆無記心所恆相應的，如在欲界中與薩迦耶見、邊執見相應的心，在色界、無色界中與煩惱相應的心，都會「得」無明、惛沈與掉舉。

若法一切無覆無記心中可得，名大無覆無記地法。謂若欲界繫，若色界繫，若無色界繫，若在意地，若五識身，若異熟生，若威儀路，若工巧處，若通果心，皆可得故，名大無覆無記地法。<sup>147</sup>

大無覆無記法是與無覆無記心相應的法，他們的內容與大地法一致，只是特別強調在無覆無記的異熟生心、威儀路心、工巧處心與通果心時「得」。

對有部來說，不論是心，還是心所法，都是具有實體的法，所以每一個心法與心所法的生起，都會伴隨著相應的「得」。但是「得」是連繫有情與法之間的橋梁，心、心所的生起似乎就說明了什麼是有情，那心與心所為何還需要「得」

<sup>145</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220b28-c9.

<sup>146</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220c9-13.

<sup>147</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 220c16-21.



呢？

首先排除掉有情等於心、心所的可能性，有部認為補特伽羅是依於諸蘊而施設的，<sup>148</sup>雖然無色界的有情可以只依於其餘四蘊，但在色界與欲界則必須依於五蘊，且在行蘊當中，還有一些非心所的心不相應行法。對於稍晚一些的唯識師而言，他們否定了色法與心不相應行法的實有性，自然可以用心、心所的生起解釋了什麼是有情。這裡也衍生出另一個問題，對於有部來說，能夠「得」的主體究竟是誰呢？如《大毘婆沙論》卷 93：

問：誰成就？為法成就？為補特伽羅成就耶？設爾，何失？二俱有過，所以者何？若法成就者，一切法既無作用，於無作用一切法中，何法能成就？何法所成就？若補特伽羅成就者，諦義、勝義補特伽羅都不可得，既無真實補特伽羅，云何說彼能成就法？

答：應作是說：非法成就，亦非補特伽羅成就，然有真實成就性及不成就性，而無真實成就者及不成就者。如有真實雜染、清淨、繫縛、解脫、流轉、還滅、因果、死生、諸業、異熟、道及道果，而無真實雜染、清淨者，乃至修道證道果者。

有作是說：法成就。問：若爾，法無作用，云何成就？

答：諸法雖無作用，而有功能。

問：若爾，眼處應成就十一處，十一處亦應成就眼處。

答：依此理說亦無有過，皆有功能互相引故。

評曰：應作是說：能成就者非法，亦非補特伽羅。無真實作用故，補特伽羅非實有故。然有四蘊、五蘊生時，與如是類諸得俱轉，說名成就；與如

<sup>148</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「四、和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 42b2-3)



是類非得俱轉，名不成就。<sup>149</sup>

毗婆沙師的正宗認為沒有真實的成就者可言，只有真實的成就性（得）與部成就性（非得）。此處列出兩種可能：法與補特伽羅。勝義補特伽羅是有部所反對的，因為沒有真實存在的補特伽羅，所以不可能是讓補特伽羅作為「能成就者」，這點尚容易釐清。但是為何會提出「一切法既無作用」則頗為費解，且又在下文云「諸法雖無作用而有功能」。此處的作用，可能如《大毘婆沙論》卷 131 的解釋：

如契經說：色是無常，色之因緣亦無常性。無常所起色云何常？

由諸有為性羸劣故，不能自起，謂彼無力可能自生。由不自生，故藉他起，要假緣力，方得生故。由藉他緣，故無作用，謂法無欲作是念言：「我應作誰，誰令我作。」無作用故，則無自在，謂：「我勿起、我勿滅。」中諸有為法不自在故。<sup>150</sup>

也就是有為法不能夠自生，必須要仰賴其他的因與緣才能生起，在這個意義上說「法無作用」。而功能與作用的差別，也許可以參考眾賢對「功能」的定義：「謂有為法，若能為因，引攝自果，名為作用；若能為緣，攝助異類，是謂功能。」<sup>151</sup>即一法作為其他不同種類的法的生緣時，稱為「功能」，所以上文才提道十二處的法能夠互相引生。

回到與「得」相關的討論，婆沙師在此處對「成就」與「不成就」重新做了定義，即：當諸法與「得」俱生時，稱為「成就」；與「非得」俱生時，則稱為「不成就」。

<sup>149</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 480a14-22.

<sup>150</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 681a5-16.

<sup>151</sup> CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 409c26-28.



《大毘婆沙論》也引用的契經，說明異生與聖者，因為心的不同，而成就不同的心所：

如契經說：尊者舍利子慰喻給孤獨長者言：勿怖！勿怖！無聞異生成就不信、惡戒、少聞、慳惜、惡慧，邪見、邪思惟、邪勝解、邪解脫、邪智故，怖墮地獄、傍生、鬼界。汝已永斷不信、惡戒，乃至邪解脫、邪智，成就信、戒、聞、捨、慧，正見、正思惟、正勝解、正解脫、正智，故不應怖。<sup>152</sup>

「無聞異生」是未聽聞過佛法的凡夫眾生，從佛教心、心所的分類，他們會成就大多是惡心與煩惱心所、有覆無記心所。如上所引的契經，即說無聞異生成就不信、慳惜、惡慧等煩惱心所。而給孤獨長者是證得初果的聖者，已經非得了上述諸不善法，成就信、聞、捨、慧等善心所。

### 三、心不相應行法的「得」與「非得」

在俱舍論所列出的十四個心不相應行法—得、非得、眾同分、命根、無想天、無想定、滅盡定、生、住、異、滅、名身、句身、文身中，本文將針對得、非得、生住異滅四相作出討論。

#### (一)「得」的「得」與「非得」

如上一章所述，一切的有為法在運作時，都需要透過「得」作為與有情之間的橋樑。作為而作為心不相應行法的「得」本身，是否也需要「得」呢？在毗婆沙宗的根本論書《大毘婆沙論》中，說明了法生起時的狀態：

一剎那中但有三法：一、彼法，二、得，三、得得。由「得」故，成就彼法及「得得」，由「得得」，故成就「得」，由更互相「得」，故非無窮。是

<sup>152</sup> CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 486b3-9.

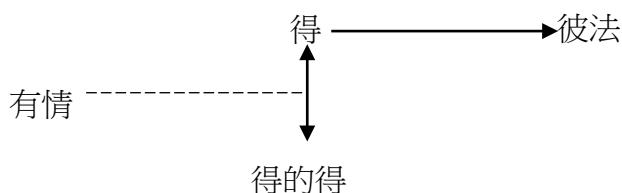
故說：「色蘊行蘊一得得」，乃至「識蘊、行蘊一得得」、「有為、無為一得得」。<sup>153</sup>



在剎那滅的前提下，假設於  $t_1$  時有情生起 A 心所，隨之生起的還有 A 心所的得、A 心所得的得。若有令其相續生起的因，於  $t_2$  時，此三法相續；若沒有令其相續生起的因，於  $t_2$  時，此三法自然就會滅去，不會存在 A 心所滅去，但是 A 心所的得、A 心所得的得仍存在的狀況。因對「得」法本身是依附於其他法的，只有當其他的法要生起時，才會有此法的得與得得並生。

在此處《大毘婆沙論》還要處理的是「得」與「得得」之間無限後退的難題。如前文所述，有部後來將「得」的對象擴大至一切有為法與無為法，這當中自然就包括「得」法本身，而如果「得」總是需要另一個「得」來保證他與有情之間的關聯性，則會有無限後退的問題。《大毘婆沙論》在此給出的答案是「得」與「得得」能夠互相保證與有情之間的連結。如下圖示：

圖 4-1 「得」與「得得」



不過這個解套方案顯然是有一些瑕疵的，譬如「得」同時運作於「彼法」與「得的得」，就會產生「一個得能運作於多少對象」的問題，如果只能有一個對象，則「得的得」無法成立，如果能運作於多個對象，為何不能讓一個「得」運作於所有現起的法呢？這個問題大概是無法徹底解決的，一但將「得」此一代表

<sup>153</sup> CBETA 2023.Q1, T27, no. 1545, p. 801a26-b23.



關係變成一個實有的法，則很難解決無限後退的問題，以至於經部、瑜伽行派否定了「得」的實有性，且將其功能轉換到「種子」。

與「得」狀態相反的「非得」則不需要「得」來保證與有情之間的關聯，其理由有三個：(1)有情與一個法的關係不是「得」，便是「非得」，不能夠同時「得」與「非得」一個法；(2)與法俱起的只有「得」，而無「非得」；(3)「非得」的「非得」是沒有意義的。如果從這個角度來檢視有部「得」無法作用的對象，除了其他有情的法、非人與虛空擇滅，還應該加上「非得」才是。

## （二）有為四相的「得」與「非得」

在說一切有部的系統中，將有為法的四相一生、住、異、滅，列為實有的存在，並且歸類於心不相應行法中。有為四相在起作用的時候，因為一一相也是有為法，所以也需要有為四相俱起，然而生相與住、異、滅相是相違背的，所以生相只會有另一「生生」，同理推之，還有「住住」、「異異」與「滅滅」。即如《大毘婆沙論》卷 39 所述：

應作是說：諸行生時，九法俱起：一者、法，二者、生，三者、生生，四者、住，五者、住住，六者、異，七者、異異，八者、滅，九者、滅滅。

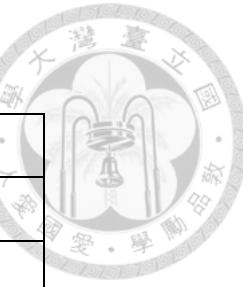
此中，生能生八法，謂：法及三相、四隨相，生生唯生一法，謂生。<sup>154</sup>

此時進而考慮「得」法的規則，即如前章節所引：「一剎那中但有三法：一、彼法，二、得，三、得得。」四相、四隨相不離得與得得；而此三法，一一又有四相、四隨相俱起。於是一法生起時，最起碼就有二十七法俱生：

<sup>154</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, pp. 200c09-201a1.

表 4-2 一法生時伴隨的得與四相

彼法	得	得得
A 心所	A 心所的得	A 心所的得得
A 心所的生	A 心所的生得	A 心所的生得得
A 心所的生生	A 心所的生生得	A 心所的生生得得
A 心所的住	A 心所的住得	A 心所的住得得
A 心所的住住	A 心所的住住得	A 心所的住住得得
A 心所的異	A 心所的異得	A 心所的異得得
A 心所的異異	A 心所的異異得	A 心所的異異得得
A 心所的滅	A 心所的滅得	A 心所的滅得得
A 心所的滅滅	A 心所的滅滅得	A 心所的滅滅得得



而再進一層考慮，每一個得與得得是不是也需要四相、四隨相俱起呢？毗婆沙師對此沒有否認，也承認此處有無限後退的問題，卻沒有試圖提出一個解套方案：

有說：一一法各別得得。唯除得得。與彼法同一得得。問：若爾，便有無窮過失，以得皆有生住異滅，生等復有得與得得，彼得得得復有生等，如是展轉成無窮故。答：無窮復有何過？由此生死難斷難越，或此諸法皆一剎那俱生而滅，無無窮過。<sup>155</sup>

毗婆沙師不認為一剎那間無窮的得與四相俱起造成了理論上的困難，一者這顯示了要超越輪迴的困難，另一方面，無論是四相還是得都離不開有為法剎那滅的限制，縱使一剎那間有無數的法生起，也不會使其在下個剎那持續倍數增長。

然而有部的這種理論，造成了一剎那中有無數的得、得得與四相、四隨相的

<sup>155</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 801b10-19.

法生起，對於其他部分的論師（尤其是經部師）而言，理論的負擔非常重，在《俱舍論》中，遭到了論主世親的嘲諷，說其是「諸得開大會」：

如是若善，若染污法，一一自體初生起時，并其自體三法俱起，第二剎那六法俱起，謂三法得及三得得，第三剎那十八俱起，謂於第一第二剎那所生諸法，有九法得及九得得。如是諸得後後轉增。一切過去未來煩惱及隨煩惱，并生得善剎那剎那相應俱有，無始無終，生死輪轉，有無邊得，且一有情生死相續剎那剎那起無邊得，如是一切有情相續一一各別，剎那剎那無量無邊諸得俱起。如是諸得極多集會，無對礙故互相容受。若不爾者，一有情得虛空不容，況第二等。<sup>156</sup>

但是此處《俱舍論》對於得與諸法之間的互生，與《大毗婆沙論》中「此諸法皆一剎那俱生而滅」不同。世親的解讀是第一剎那只有三法生起：彼法、彼法得、得得；第二剎那一一法又各有彼法、彼法得、得得；剎那剎那間呈倍數的增長。而從《大毗婆沙論》的文本而言，一一的「得」法不會在下一剎那又引生三法，而是主張這些無量的俱生法，都是剎那滅去的。

### 第三節 「得」與有部的解脫論

#### 一、說一切有部的解脫論

在說一切有部世友的著作《異部宗輪論》中，將說一切有部的根本宗義做了精闢的描述，其中關於有部解脫論最為特別之處，是「預流者無退義，阿羅漢有退義」以及「異生能斷欲貪瞋恚」<sup>157</sup>，而這兩者的成立恰恰都與「得」法有關

<sup>156</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 23c14-25.

<sup>157</sup> 《異部宗輪論》：「[9]說一切有部本宗同義者。謂：一切有部諸是有者，皆二所攝：一、名，二、色。過去未來體亦實有。一切法處皆是所知。亦是所識及所通達。生、老、住、無常[10]相，心不相應行蘊所攝…預流者無退義，阿羅漢有退義…異生能斷欲貪瞋恚。」(CBETA 2023.Q4, T49, no. 2031, p. 16a24-c10)[9]說【大】，其說【宋】【元】【明】【宮】

係。



筆者無力詳細說明有部複雜的斷惑理論，僅能就「得」法在有部斷惑論中的運作以及特殊的作用。周柔含在〈說一切有部的斷惑理論〉中，將有部三界五部所斷的九十八煩惱，作成表格如下：<sup>158</sup>

表 4-3 三界五部所斷的九十八煩惱

三界五部所斷的九十八煩惱															
	欲界					色界					無色界				
	苦	集	滅	道	修	苦	集	滅	道	修	苦	集	滅	道	修
貪	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
嗔	○	○	○	○	○										
無明	●	●	○	○	○	●	●	○	○	○	●	●	○	○	○
慢	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
疑	●	●	○	○		●	●	○	○		●	●	○	○	
有身見	●					●					●				
邊執見	●					●					●				
邪見	●	●	○	○		●	●	○	○		●	●	○	○	
見取見	●	●	○	○		●	●	○	○		●	●	○	○	
戒盡取見	●			○		●			○		●			○	
小計	32				4	28				3	28				3
共計	36				31				31				98		

○表示於三「界」五「部」架構下所對應之煩惱

●表示「遍行隨眠」

對於有部而言，所有的「隨眠」都是心相應的，未曾斷過煩惱的欲界凡夫，

<sup>158</sup> 周柔含 2009:13。



會成就所有的九十八個煩惱。而降伏欲界貪染的色界、無色界天人，能夠暫時的非得欲界煩惱，不過等到定力退失，或是生色界、無色界的業報結束，則會重新回到欲界，成就欲界諸品煩惱。

從心所的分類來說明，大煩惱地法、小煩惱地法、大不善地法、大有覆無記地法都是所要斷除的心所法。而所謂的「有情成就煩惱」是什麼意思呢？法光法師對於「得」法如何運作於不善心所做出了解釋：

舉例來說：當於有情身中有「嫉」，這是因為當有情具備了能引「嫉」法生起的必要和合條件時，同時有一種被稱為「得」的力量亦被引生，而藉由「得」將「嫉」與有情聯繫起來。這個「得」的力量繼續將「嫉」聯繫到有情，並於自其自身相續中剎那剎那生滅——既使在他的心不再被煩惱而是被善或無記心所佔據的那些時候。直至他能夠建立足夠強大的智慧作為對治時，「嫉」才可從他脫離；這時候生起另一法的「得」，即該煩惱的「滅」的「得」；同一時間，該煩惱的「非得」亦被引生而引發脫離。「滅」與「非得」一起確保他不會再生起煩惱。<sup>159</sup>

法光法師此處舉的例子，是小煩惱地法中的「嫉」，依照有部的煩惱論，只有欲界的凡夫會成就這個煩惱，一但獲得了色界定以上的禪定，降伏欲界煩惱，在失去定力之前，都不會「成就」這個煩惱，也就是有情與「嫉」之間保持「非得」的關係。

## 二、擇滅、非擇滅的「得」與「非得」

《俱舍論》從具縛不具縛的差別，來簡別能夠得「擇滅得」與「非擇滅得」的有情，即一切有情都能夠成就「非擇滅得」，因為在法體於三世恆存的前提

<sup>159</sup> 法光法師，2022:316-317



下，無時無刻都有無量的法缺緣而不能發生作用，因此一切有情定然有無量的「非擇滅得」。能得「擇滅得」的對象，則是排除了尚未斷除欲界煩惱的俱縛聖者以及欲界的眾生外，一切的凡聖有情。<sup>160</sup>即以凡夫眾生亦能以世俗道進入初禪，斷除欲界煩惱，證得欲界修所斷煩惱的「擇滅得」，乃至修行非想非非想處定，證得三界九地中八地的修所斷煩惱的「擇滅得」。

在《大毘婆沙論》卷 78 中，提到二種「生」，其中無為法的擇滅、非擇滅，與其他法的生不同：

復次，生有二種：一、作用生，二、彼得生。諸善法中，具二生者，三諦所攝。唯彼得生者，滅諦所攝，擇滅雖不生，而得生故。<sup>161</sup>

在有部的脈絡中，「作用」指的是諸法的生果功能，「依得生」並不是說「所得法以『得』為生因」，而是指「法伴隨著『得』一起生」，有部與經部對此的辯論將在第五章第一節中說明。引文說明，所有的有為法都可以依二種生，而無為法的擇滅、非擇滅，因為是非因緣所生的無為法，所以僅有第二種「生」。但此處「生」的意味，並非說明「無為法被生」了，而是指有情與無為法之間的關聯，由「得」來保障。

「擇滅」與「非擇滅」，如《俱舍論》的定義所說「擇滅即以離繫為性，諸有漏法遠離繫縛證得解脫，名為擇滅」<sup>162</sup>與「永礙當生得非擇滅…緣不具故得非

---

<sup>160</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「無為法中，唯於二滅有得、非得。一切有情無不成就非擇滅者故。對法中傳說如是：誰成無漏法？謂一切有情，除初剎那具縛聖者及餘一切具縛異生，諸餘有情皆成擇滅。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 22a18-24)

<sup>161</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 401b4-7.

<sup>162</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 1c15-18.



擇滅。」<sup>163</sup>擇滅是以離繫為體，即斷開有情與有漏法之間的繫縛；非擇滅是指缺緣使該法無法發生作用的狀況。這兩個法本身雖然是無為法，但又與有為法息息相關，即有為法的反面。有為法是三世所攝，有三世得是理所當然的；擇滅與非擇滅雖然不是三世所攝，但隨著對應的有為法在時間上的存在位置，也可以說有三世的「得」。

但在《俱舍論》卷 1 中，論主又將「擇滅」的「擇」定義為對四聖諦的簡擇，即有情要從有漏法的繫縛解脫，是藉由簡擇四聖諦的力量，證得一一煩惱的「滅」。《俱舍論》此處所主張的擇滅是必須依靠四聖諦的力量，然而四聖諦是唯聖者所能了知，凡夫如果能夠見諦，則不名凡夫，稱為聖者了。但這樣的定義，豈不與《俱舍論》卷 4：「誰成無漏法？謂一切有情，除初剎那具縛聖者及餘一切具縛異生，諸餘有情皆成擇滅」的說法相違背？

《俱舍論》卷 1 的定義，是就聖者證得擇滅的狀況而說，在《大毘婆沙論》中，就將「擇滅」的「得」分為兩種：有漏的世俗道與無漏的聖道。有漏的世俗道是由離下地染所起的。無漏的聖道，則是離三界的見修所斷煩惱：

(1) 有漏擇滅得：由離欲界染乃至無所有處染故起，是世俗道類，若未離染，彼滅唯有過去、未來得，若已離染，彼滅即有三世得。

(2) 無漏擇滅得：由離三界見修所斷染故，起是聖道類。欲界見苦所斷法擇滅，若苦法智未現在前，彼滅唯有未來得；若現在前，彼滅則有未來、現在得；若已滅彼滅，則有三世得。如是乃至有頂第九品法擇滅，若盡智未現前等，如理應知。

(3) 非擇滅得唯是有漏：彼最初得若在未來，彼滅唯有未來得；若在現

---

<sup>163</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, pp. 1c25-2a1.

在，彼滅則有未來現在得；若在過去，彼滅則有三世得。<sup>164</sup>



其中擇滅得可以分為(1)有漏與(2)無漏，(3)非擇滅得則唯有漏。(1)有漏的擇滅得，是指凡夫用世俗道斷除下界的煩惱，如用初禪斷除欲界的染污，二禪斷除初禪的染污，直到非想非非想處斷除無所有處的染污。當有情在現在世尚未斷除下界的染污時，則可以（或說可能）有下界染污之擇滅的過去得與未來得；如果已經斷除了下界的染污，則可以有三世得。

(2)無漏的擇滅得，是聖者用依於聖諦的無漏道斷除三界染污時所得的。以聖者的見道所得的擇滅為例，當見到欲界苦諦，苦法智將要現前，但尚未現前時，欲界染污的擇滅是未來得；苦法智正現前，有現在得與未來得；苦法智已滅，則可已有三世得。

(3)非擇滅得與煩惱的斷除無關，所以只有有漏得，如果一個緣缺不生的法是在未來，那該法的非擇滅得就在未來世；如果該法在現在，非擇滅就有未來得與現在得；該法在過去時，非擇滅就有三世得。

在《俱舍論》卷 10，提到了聖者的離繫得是「畢竟離繫」，似乎有「煩惱永不再生起的意涵」。<sup>165</sup>但在部派的阿毘達磨文獻中，並沒有很清楚的說明「畢竟離繫」，而在與世親時期相近的《顯揚聖教論》，則說明有四種離繫：緣差脫畢竟

<sup>164</sup> CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 797b26-c9.

<sup>165</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 10：「正邪不定聚，聖造無間餘。論曰：一正性定聚、二邪性定聚、三不定性聚。何名正性？謂契經言：貪無餘斷，瞋無餘斷，癡無餘斷。一切煩惱皆無餘斷，是名正性。定者謂聖，聖謂已有無漏道生，[A4]遠諸惡法故名為聖，獲得畢竟離繫得故。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 56c10-15)[A4] 遠【大】，遠【磧-CB】，達【麗-CB】。



離繫、簡擇煩惱究竟離繫、苦樂暫時離繫、心心法暫時離繫。<sup>166</sup>但此能否用於說明凡夫與聖者所獲擇滅的差別，則沒有說明。

在《順正理論》提出兩種斷的意涵—離縛與離境，論師們依此發展出斷除煩惱的兩個階段—自性斷與所緣斷。這兩種斷，都是依有部的「得」所建立的機制，自性斷是斷除有情對煩惱的「得」，由「得」轉成「非得」；所緣斷是自性斷的下一個階段，即有情對煩惱「非得」之後，面對煩惱的所緣事自然就能離開他對有情的繫縛，不必對於煩惱的所緣境另起一個「非得」。<sup>167</sup>

#### 第四節 小結

將「得」從針對與無為法的涅槃之連結，擴展到與一切法之間的關聯性，是說一切有部在完善「三世實有，法體恆存」理論的一重大進程。有部為了捍衛、完善此一主張，將自宗的理論發展得十分複雜，當一複雜的體系，在每一個細節上都需要與「得」交會，勢必發展出複雜得難以掌握，甚至難以學習的理論。如本章所提到的「得」與「得」、「四相」之間，無限後退的問題，即顯示出「得」理論當中，有一些毗婆沙師無法良好解決的問題。

世親的《俱舍論》，雖然是說以收納、整理有部之說而成立，甚至用了「攝彼勝義依彼故，此立對法俱舍名」的偈頌，說明二者的關係。卻也看出了有部理

<sup>166</sup> 《顯揚聖教論》卷 18：「離繫者，謂緣差脫畢竟離繫、簡擇煩惱究竟離繫、苦樂暫時離繫、心心法暫時離繫。」(CBETA 2022.Q4, T31, no. 1602, p. 572b1-3)

<sup>167</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 6：「斷義云何？略有二種：一離縛斷、二離境斷。離縛斷者，如契經言：於無內眼結，如實了知我無內眼結。離境斷者，如契經言：汝等苾芻，若能於眼斷欲貪者，是則名為眼得永斷。阿毘達磨諸大論師，依彼次第立二種斷：一自性斷、二所緣斷。若法是結及一果等，對治生時於彼得斷，名自性斷；由彼斷故，於所緣事便得離繫，不必於中得不成就，名所緣斷。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, pp. 362c23-363a2)

論過於複雜，需一更加精簡的理論而取代之。便在《俱舍論》中多處引用經部的思想，以取代有部之說，「種子」的提出，便是用了取代「得」的。





## 第五章 與「得」有關的評論

本章要討論的是與「得」有關的爭論，主要的辯論方是說一切有部毗婆沙宗與以世親為代表的經部。第一節是就「得」實有性的辯論，整理《大毗婆沙論》、《俱舍論》與《順正理論》的辯論內容。第二節則是以「隨眠」為焦點，在有部三世實有的前提下，隨眠的「斷除」與「得」法密切相關，在與經部的辯論中，有部運用「得」來完整其解脫論。第三節重新檢視了「得」在有部業果理論中的角色，與傳統的說法不同，筆者認為有部的「得」並不負責保證跨生命的業果相續不失。

### 第一節 「得」的實有性—毗婆沙師、譬喻師與經部師的評論

#### 一、《大毗婆沙論》中的經證、理證與異說

毗婆沙師在成立「得」的實有性時，一樣可以分為（一）引用契經作為權威，加上對經文詮釋的經證，以及（二）從哲學理論的角度，說明必須要有「得」，以及缺乏了「得」會導致什麼問題。

##### （一）經證

為了遮止其他宗派的對「得」法實有性的反對，在《大毗婆沙論》卷 93，記載了四個毗婆沙師引用的經證：

（1）若成就體非實有者，便違經說。如說：有學成就八支，漏盡阿羅漢成就十支。若成就非實者，彼聖者有漏心現前，及無心時，便不成就三世聖道。云何成就八支、十支？以支皆是無漏法故。<sup>168</sup>

如果「得」法不是實際存在的法，便與契經相違背：「有學的聖者透過修行聖道，成就有學的八正道，斷盡煩惱的阿羅漢成就十種無漏法。」尚未斷盡所有

<sup>168</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796b20-24.



煩惱的聖者，雖然證得了某些煩惱的涅槃，但有時還會生起與未斷煩惱相應的心所。漏盡的阿羅漢，有時也會處於無心的狀態。假如沒有「得」維繫聖者與無漏法之間的關聯，那聖者生起有漏心所，或是阿羅漢無心時，不就失去了所成就的八正道與十無漏法嗎？

(2)又，若成就非實有者，復違餘經。如餘經說：此補特伽羅成就善法及不善法。若成就非實有者，彼起善法時，應不成就不善法。起不善法時，應不成就善法。起無記法時，應俱不成就。<sup>169</sup>

契經：「有補特伽羅成就善法與不善法。」這是引自現存漢譯《中阿含經》的一段，世尊觀察眾生，起初同時成就善法與不善法，隨著修行，減少了不善法，最終只剩下善法。<sup>170</sup>雖說一個有情同時成就不同性質的法，但善法與不善法不能同時生起，當有情的善法現前，就不應該成就不善法，對不善法、無記法也是如此。如果沒有「得」法，則不能解釋有情如何在不善法現前時，仍成就善法；或是善法現前時，仍成就不善法。

(3)又，若成就非實有者，復違餘經，如說：若苾芻成就七妙法者，於現法中多住喜樂。彼應成就一妙法，或不成就。謂：七妙法隨一現前，時彼苾芻但成就一。以七妙法皆慧為性，尚無二慧俱起，況當有七？若起餘法現在前時，則七妙法皆不成就。<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796b24-28.

<sup>170</sup> 《中阿含經》卷 27：「世尊告曰：阿難！如來以他心智觀他人心，知此人成就善法，亦成就不善法。如來後時以他心智復觀此人心，知此人滅善法，生不善法。此人善法已滅，不善法已生，餘有善根而不斷絕，從此善根當復更生善，如是此人得清淨法。」(CBETA 2023.Q4, T01, no. 26, p. 601a21-27)

<sup>171</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796b28-c5.



「七善法」是佛教修行者修行聖道時所成就的七種善法，根據《中阿含經》的相關經文，七個善法分別是：知法、知義、知時、知節、知己、知眾、知人勝如。<sup>172</sup>如果以認識的角度去解釋，七善法所認識的是七個不同的對象，而依照有部的認識理論，有情在同一個剎那，只能對一個對象產生認識，不能同時認識七個不同的對象，何況是七個差異如此大的對象。如果沒有「得」法，則在知法時，無法知其他的六個對象，或者在認識其他對象時，便失去了七善法。

(4) 又，若成就非實有者，復違餘經，如說：如來應正等覺成就十力。彼應但說成就一力，或不成就。謂：若隨起一力現前，餘九離身，便不成就，以十力皆慧為體，無二慧俱起故。若起餘法，現在前時，是則十力皆不成就。<sup>173</sup>

十力是惟佛獨有的十種智力，以慧心所為體，<sup>174</sup>對十種對象的認識。就算是佛，一個剎那中也只能有一個慧心所生起，不能夠有兩個。與上一段經文的理由一樣，若沒有「得」法，則佛在使用其中一力時，就應該失去其他九力。

## (二) 理證

<sup>172</sup> 《中阿含經》卷 1：「若有比丘成就七法者，便於賢聖得歡喜樂，正趣漏盡。云何為七？謂比丘[8]知法、知義、知時、知節、知己、知眾、知人勝如。」(CBETA 2023.Q4, T01, no. 26, p. 421a14-17)[8] 七法（知法…知人勝法）【大】，～Dhammaññū, attaññū, kālaññū, mattaññū, atthaññū, parisaññū, puggalaparaññū.

<sup>173</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796c6-10.

<sup>174</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 30：「云何為十？一、處非處智力，二、業法集智力，三、靜慮解脫等持等至發起雜染清淨智力，四、種種界智力，五、種種勝解智力，六、根勝劣智力，七、遍趣行智力，八、宿住隨念智力，九、死生智力，十、漏盡智力。問：如是十力以何為自性？答：以智為自性，謂佛意力是智所成，以智為體，智所攝故。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 156c19-25)



《大毘婆沙論》也提供了一個理證：

又，若成就非實有者，復有餘過：異生應名離三界染，諸阿羅漢應名異生。謂諸異生起善、無覆無記心，及無心時，身中現無煩惱，復不成就過去、未來，豈不名為離三界染？諸阿羅漢起有漏心及無心時，現無聖道，復不成就過去、未來，豈非異生？無聖法故。若爾，便為大過，是故成就決定實有。<sup>175</sup>

此處是說，假如「得」非實有，便有破壞凡夫聖者差別的過失，凡夫應該也可以被稱為「離三界染」，而阿羅漢也會被稱為「凡夫」。縱然是未曾降伏過一分煩惱的凡夫，在當下生起善心，或是無覆無記心時，與之道德性質相違背的煩惱不會生起，假如沒有「得」法，便不會成就過去、未來的煩惱，在這個時候豈不是離了三界煩惱？而斷盡煩惱的阿羅漢生起有漏心<sup>176</sup>，或是無心時，所證的聖道不現前，如果沒有「得」法，不是就同於凡夫？

### （三）異說與回應

除了前文提到，在毗婆沙宗地位極高的四大師之一的法救，對於心不相應的實有性提出了與本宗不同的異議，認為「不相應行蘊無實體」。<sup>177</sup>婆沙師也記錄了譬喻師對「得」實有性的反駁：

<sup>175</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796c10-17

<sup>176</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 67：「有法阿羅漢成就，非阿羅漢果攝。謂：阿羅漢所成就非擇滅有漏法，彼所成就非擇滅者，如前廣說。彼所成就有漏法者，總有二種：謂善及無覆無記。善有三種，謂：加行、離染、生得善。無覆無記，謂：威儀路、工巧處、異熟生及變化心等如是諸法。阿羅漢成就，非阿羅漢果攝，果唯無漏，此有漏故。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 347a7-13)

<sup>177</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 142：「尊者法救作如是說：名二十二，實體十四。謂：即前五及命、捨定無別實體故。問：何故彼說命根無實體？答：命根是不相應行蘊所攝，彼說不相應行蘊無實體故。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 730b13-16)

如譬喻者作如是論：諸有情類不離彼法，說名成就，此無實體，但是觀待分別假立。如五指合名之為拳，離即非拳，故非實有。如是有情不離彼法說名成就，離即不成就，故體非實有。<sup>178</sup>



譬喻師認為「得」與「非得」是以法的不同狀態而假立的，以有情具備一法時，稱為「成就彼法」，反之則為「不成就彼法」，「得」與「非得」並沒有如其他法一樣的實體。並舉手掌的五根手指為譬喻，握緊在一起時名為「拳」，鬆開了則是「非拳」，而「拳」與「非拳」都是依於五指建立的，並沒有獨立的實體。並引用經論對有部發出質疑：

如契經說：有轉輪王成就七寶。若此成就是實有者，應成就他身及非有情數。謂彼輪王若成就輪寶、神珠寶者，則法壞，亦是有情數法，亦是非有情數法。若成就象寶、馬寶者，則趣壞，亦是人趣，亦傍生趣。若成就女寶者，則身壞，亦是男身，亦是女身。若成就主藏臣寶、兵將寶者，則業壞，亦是王，亦是臣，勿有此過故，成就非實有。<sup>179</sup>

先前有部所引的，都是有「成就」一詞的契經內容來支持「得」的實有性，此處的譬喻師也引用了契經中「成就」的用例，予以反駁。契經提到：「轉輪王成就七寶」，假如此處的「成就」是實有的「得」法，則有「得」他有情法與無情法的過失。如說轉輪王成就非情物的輪寶、神珠寶，或是屬於其他趣的象寶、馬寶，性別不同的女寶，角色不同的主藏臣寶、兵將寶。

針對譬喻師所引用的契經，有部是這樣回應的：「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。」<sup>180</sup>此處的「成

<sup>178</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796b6-10.

<sup>179</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796b11-19.

<sup>180</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 796c18-20.

就」是指「自在」，即能隨心所欲的掌控，而非如「成就八支、十支」時說的「得」法之成就。



#### (四) 對「非得」的辯護

除了針對「得」法外，譬喻師也從相待的角度，提出另一批評：「得」是實有，但「非得」不是實有，這大概是以「非得」為「得」之缺乏為原因。婆沙師提供了三個理由，說明若「得」的法體實有，則「非得」也應該實有，為「非得」的實有性辯護：

或復有執：成就雖實有體，而不成就無有實體。為遮彼執，顯不成就亦有實體，故作斯論。

(1)若不成就無實體者，成就亦無實體。觀不成就，說成就故，如觀夜立畫、觀闇立明，皆實有體，此亦如是。

(2)又，不就是成就近對治，更互相違，如貪、無貪，瞋、無瞋，癡、無癡，定、亂等。若無實體，何所相違成近對治？

(3)又，不成就若無體者，應不施設斷諸煩惱，謂聖道起斷諸煩惱，非如以刀割物，以石磨物，但斷繫得，證離繫得，令諸煩惱不成就起，說名為斷，故知實有不成就性。<sup>181</sup>

(1)如果「非得」沒有實體，則「得」也沒有實體，因為二者是相待而成的關係，譬如黑夜與白天、黑暗（闇）與光明（明），<sup>182</sup>他們都是各自有實體的，

<sup>181</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, pp. 796c20-797a2.

<sup>182</sup> 有部將色法細分為二十種，此二十種不乏有相待而立之法，但一一法都具有實體，「闇」與「明」都是其中之一。如《阿毘達磨俱舍論》卷 1 〈1 分別界品〉：「頌曰：色二或二十...論曰...或二十者，即此色處復說二十，謂青、黃、赤、白、長、短、方、圓、高、下、正、不正、雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇。」(CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 2b21-28)[16] Varṇa. [17] Samsthāna.



「得」與「非得」也是一樣。

(2)「非得」是「得」的近對治，不能同時生起在同一個法之上，體性相違背，就如三善根是三不善根的近對治。如果被對治的是實體，所對治的也應該是實體。

(3)有部的斷惑論中，當生起簡擇四聖諦的力量，以斷除煩惱，不是像用刀子切斷其他東西，而是斷煩惱的「得」(即轉為「非得」)，同時證得「離繫得」，令煩惱保持在「不成就」的狀態。此處論師的意思是，假如「非得」不是實有的，則不能保證煩惱的不起。

## 二、經部師的立場與批判

在《俱舍論·根品》中，論主世親針對說一切有部「得」的實有性，進行了強烈的批評，並且欲以經部的種子說取而代之。世親不僅以精要的語言講述了《大毗婆沙論》中譬喻師與婆沙師的爭辯，並站在反對有部的立場延續了「轉輪王成就七寶」與「建立聖凡差別」的辯論。世親的回應，也分為兩個部分，一是針對有部解釋經文的標準不一致，二是從理論上質疑「得」實有的合理性。

世親質疑有部的對於契經的解釋，同樣都是契經中對「成就」的使用，為何「有學成就八支，漏盡阿羅漢成就十支」與「轉輪王成就七寶」，前者是實有的「得」，而後者卻是無實體的「自在」，如果可以解釋為「自在」，為何不將前者解釋為「聖者於八支、十支自在」呢？<sup>183</sup>

前者是世親從聖言量的角度反對有部，隨後他又從現量與比量方面，質疑有

---

<sup>183</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：「如契經說：苾芻當知，有轉輪王成就七寶，乃至廣說。此中自在說名成就，謂轉輪王於彼七寶有自在力，隨樂轉故。此既自在說名成就，餘復何因知有別物？」(CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22b1-4)



部要如何成立「得」的存在：

如是非理，謂所執得無體可知，如色聲等或貪瞋等；無用可知，如眼耳等，故無容有別物名得。執有別物，是為非理。<sup>184</sup>

世親質疑，如色、聲等五境與貪、嗔等心所，可透過五根與心識知道法體的存在；或者由六根認識外境的作用，推理六根的存在。但是「得」，既非可以直接認識的，也無法透過作用推理其存在，所以有部的主張不合道理。

世親又假設有部答說—得能夠作為所得諸法出生的因，由此而證知「得」的存在。嚴格來說，在有部的理論當中，「得」並不是作為所得法出生的有力因之一而被理解的，在《大毗婆沙論》中，也未見相關的說法，世親此處的生因說，也被衆賢在《順正理論》中所批評。但這不妨礙我們了解，假如「得」是所得法出生的有力之因，會造成甚麼理論困難，世親在此處提出了五個困難：

若謂此得亦有作用，謂作所得諸法生因，

(1)是則無為應無有得。

(2)又所得法未得已捨，界地轉易及離染故。彼現無得，當云何生？

(3)若俱生得為生因者，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，得無別故。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[7]作用，謂作所得諸法生因，理不成立。<sup>185</sup>

第一個困難是：非因所生的無為法，不應該有「得」，但這恰恰與有部設立

<sup>184</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22b5-8.

<sup>185</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22b8-22.



「得」的初衷—確保有情與無為法之間的連結相違背。

第二個困難是，「得」是受限於三界九地的差別，欲界有情不能「得」色界的色身、心所。若「得」是諸法的生因，當欲界有情命終要生到色界時，沒有色界的「得」能作為色界諸法的生因。

第三個困難是，有為四相中的「生」與隨相「生生」，其作用就是作為有為法的生因，假如此處立「得」為所得法的生因，就與「生」、「生生」一樣，那又為何要建立此二者呢？

第四個困難是，「得」僅能發生在有情與諸法之間，而非有情的存在沒有「得」，便無法生起。

第五個困難與煩惱的斷除有關，對於未曾斷過一品煩惱的凡夫而言，則沒有上、中、下品煩惱的差別，因為跟第二困難的設定一樣，三界九地的煩惱，一一各有自己的「得」，下品煩惱「得」與中、上品煩惱的「得」不一樣，如果「得」是生因，能普遍生起三界煩惱的話，則沒有上中下品煩惱的差別。假如有部主張煩惱的上、中、下品是由其他法成立，那也應該由該法生起的，則在此處也不需要「得」了。

世親在《俱舍論》中假設有部主張「得是諸法的生因」，這不能是有部的主張，但「得」作為因能生那些異熟果，這個問題在《大毘婆沙論》就已經被討論過：

問：諸得受何異熟果耶？

答：諸得受色、心、心所法、心不相應行異熟果。色者，謂色香味觸，非

五色根，彼業果故。心、心所法者，謂苦受、樂受、不苦不樂受，及彼相應法。心不相應行者，謂諸得、生、老、住、無常。<sup>186</sup>



在種類上來說，「得」能夠作為色法、心法、心所法、心不相應行法的異熟因，但僅僅是這四種法中的一小部分勢力微弱的法，而非該類別下所有的法。能生的有色法中的色、香、味、觸四境，心心所法中的三受及其相應法，心不相應行法中的得與四相。此處還有兩個異說，<sup>187</sup>重點在於，婆沙正宗承認「得」可以做為某些法的異熟因，但不會是「諸法」的生因，而此處的「得」與所引生的法，並不會是得與所得的關係。從時間的角度說，如果所生的果法是能有法前得的所得法則還有可能，但此處果法是只有法俱得的異熟生，而生因的「得」卻是比果法要早。「得」與所感的異熟果，無法同時滿足(1)因早於果、(2)「得」與「所得法」同一剎那這兩個條件，就不可能是能生與所生的關係了。

相比起諸法的「生因」，世親接下來說明的「差別建立因」似乎更加符合有部的理論：

【有部】誰言此「得」作法生因？

【論主】若爾，此「得」有何作用？

【有部】謂於差別為建立因。

【論主】所以者何？

---

<sup>186</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 97a21-b9.

<sup>187</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 19：「尊者僧伽笈蘇說曰：得亦能受眼等五根，及命根、眾同分異熟果。彼作是說：雖一一得無力能引眾同分等，眾得聚集，則能引彼，然彼唯感愚鈍之身，如蚯蚓等。得所感色，九處除聲，心、心所法，通三受聚；不相應行，謂眾同分、命根、諸得、生住異滅。評曰：彼不應作是說，諸得相望非俱有因，設集俱胝復何所益？非一果故。不能共引眾同分等。尊者妙音作如是說：得不能引眾同分等，諸業引得眾同分等時，於眼等根處，但能感得色香味觸。評曰：彼不應作是說，勿無色界得無異熟果故，是以應知初說為善。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 97a26-b9)



【有部】若無有「得」，異生、聖者起世俗心，應無異生及諸聖者建立差別。

【論主】豈不煩惱已斷、未斷有差別故，應有差別？

【有部】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。<sup>188</sup>

此處的「建立差別因」，就是在《大毗婆沙論》中論證「得」實有時所用的理證—因為煩惱、涅槃的「得」與「非得」，所以可以建立凡夫與聖者之間的差異。而世親此處提出了一個反駁—「聖者與凡夫的差別，不應該是由是否斷煩惱來區分嗎？」而有部提出的理由，在自宗的斷惑論中亦十分有力，即：所謂的斷煩惱指的是有情與煩惱之間的關聯由「得」轉為「非得」，同時與該煩惱的涅槃，由「非得」轉為「得」。辯論至此，世親沒有再針對有部的論證進行攻擊，而是提出另一個理論—種子，以回應有部如何建立煩惱已斷、未斷的差別，並主張「得」與「非得」是在「未斷」與「已斷」的狀態上假立的：

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，如是二種但假非實。<sup>189</sup>

由所依身的不同而建立煩惱已斷與未斷的差別，聖者以見道、修道的力量，轉變所依身，令所斷的煩惱無法現行，就譬如種子在被火焚燒過後，則不能具備

<sup>188</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22b16-22.

<sup>189</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22b22-c1.



發芽的能力。此處就煩惱的斷與未斷主張種子說，是對應到有部的理證，以下又針對有部所引的契經：「有學成就八支，漏盡阿羅漢成就十支」、「此補特伽羅成就善法」進行回應：

善法有二：一者不由功力修得、二者要由功力修得，即名生得及加行得。

不由功力而修得者，若所依中種未被損，名為「成就」；若所依中種已被損，名「不成就」。謂斷善者，由邪見力損所依中善根種子，應知名「斷」，非所依中善根種子畢竟被害，說名為「斷」。

要由功力而修得者，若所依中，彼法已起，生彼功力自在無損，說名「成就」，與此相違名「不成就」。如是二種亦假非實，故所依中，唯有種子未拔、未損、增長、自在，於如是位，立「成就」名，無有別物。<sup>190</sup>

生得善是與生俱來不需要加行而起的善法，或者說是過去生所積累的善法，如透過禪修而從欲界轉生色界天，在色界出生時所具備的善法就是生得的善法。加行善則是需在現世之中透過努力生起的善法。世親用善法種子重新詮釋了善法的成就（得）與不成就（非得）。當生得善的種子未被損害時，就稱為「成就」，而若善法種子被暫時的損害導致不能生起，則稱為「不成就」。需要努力才能生起的加行善，藉由所依身中的種子發生作用時，以及生起的功能被保障時，稱為「成就」，反過來則稱為「不成就」。世親用種子來取代「得」，當種子未被拔除、未被損害、能夠增長，且能夠起現行時，就假稱為「成就（得）」，反過來當其中一個條件不具備時，則稱為「不成就（非得）」。

世親對於「得」實有的批評，也就到此為止了，但經部、瑜伽行派的種子說是否能全面取代「得」，則將下後面的章節討論。此處，世親在猛烈的批評之後，卻有意要打圓場：

---

<sup>190</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1558, p. 22c1-11.

如是「成就」遍一切種，唯假非實；唯遮於此，名「不成就」，亦假非實。毘婆沙師說：此二種皆有別物，實而非假。如是二途皆為善說。所以者何？不違理故、我所宗故。



此處分別總結了經部與有部的立場，經部認為「得」與「非得」是在「所有種類的法（*sarvathā*）」之上所施設的，並沒有實體。<sup>191</sup>與「得」相反的「非得」，也是假而不實的。而有部的毘婆沙師卻說此二都是實有的法。但世親最後的結論卻是「二途皆為善說」，世親似乎以為在理論上，經部更勝一籌，但是有部卻是他所屬的宗派，所以只好稱其為「善說」。

但是考量說一切有部與經量部就時間立場的根本差異，在「三世實有，法體恆存」的前提下，必須要有實際存在的「得」與「非得」，來維繫有情與一切法之間「有」或是「無」的關聯性，否則「三世實有」的立場就會因為不能說明一切法如何與有情互動而崩壞。反之，對於「過未體無」的經部而言，要處理的困難則少了許多，只需要考慮過去法與未來法作為「潛能」並且如何「現行」的問題，成立一「種子」就能夠妥善的處理之。所以，世親的「二途皆為善說」，實際取決於「三世實有」或是「過未體無」的立場，如果在「三世實有」前提下，「種子」說可能會有一些困難，在「過未體無」的狀況中，「得」則又變得過於累贅。

### 三、眾賢在《順正理論》中的辯護

面對世親在《俱舍論》中對於有部的批評，眾賢有兩個策略，一是對世親的批評進行辯護，二是攻擊經部的種子說。但此處只說明眾賢對於「得」的辯護

<sup>191</sup> evamayaṁ samanvāgamah̄ sarvathā prajñaptidharmaḥ, na tu dravyadharmaḥ / (Pradhan, 1967:67.)



時，衆賢（一）對法生因進行了新的詮釋，接著提出「得」的兩個作用：（二）不失因與（三）智幖幟，以維護「得」的實有性。

### （一）法生因

針對「法生因」，《順正理論》提出了與《大毘婆沙論》不同的角度來理解：

豈不有法有得而不生，如何可言法生因謂得？以「所得法」離「得」不生，故法生因說名為「得」，如依眼識離眼不生。亦如汝宗無明隨界，如汝隨界雖恒時有，而無明果不許恒生。我得亦然，不應為責。此例非理，以對法宗雖無明得無而無明容起，我宗離隨界無明必不生，故此隨界非同彼得。無如是失，且引彼宗證得為因，理極成故。謂要有得，所得法可生，故得為生因，理極成立。<sup>192</sup>

衆賢先順著世親的對「得」作為「法生因」時，有「無為法得」的漏洞，隨後重新解釋「法生因」，是指「所得法」離開「得」則無法生起，所以「得」是「所得法」生起的其中一個原因。並舉依於眼根而生的眼識，無眼根則眼識不能生起，但有眼根亦不能保證眼識的必然生起。「得」也是一樣，「所得法」的生起離不開「得」，但「得」不能反過來保證「所得法」的生起。

### （二）不失因

衆賢在《順正理論》中，有三處提到「不失因」，分別是：卷 12：「由所許得是已得法，不失因故」<sup>193</sup>、「知所許得是已得法，不失因故」<sup>194</sup>與卷 28：「令所得數容更起，成不失因說名為得。」<sup>195</sup>

<sup>192</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1562, p. 499c5-15.

<sup>193</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1562, p. 397b4-5.

<sup>194</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1562, p. 398b22-23.

<sup>195</sup> CBETA 2023.Q4, T29, no. 1562, p. 499c5-6.



周柔含解釋，「不失法因」是指：令已得之法不會消失，如同聖者生起世俗心時，不會失去聖法，用處是證明法存在於有情相續中。<sup>196</sup>但這只涵蓋了眾賢在《順正理論》卷 12 的解釋，不包含卷 28 提到的重點—能令所得的法再度生起。

眾賢此處的詮釋，體現了「得」在有部理論中所要處理的問題—具備煩惱的凡夫雖然有少時可以生起善心，但由於對煩惱之「得」的力量，煩惱會在合適的時候再度生起；反之亦然，聖者短暫的生起世俗心，但是對聖法之「得」的力量，會讓聖法再度生起。

將「不失因」解釋為「數容更起」顯示出，眾賢清楚意識到有部的「得」，是要處理煩惱或聖法作為潛能與現行時可能出現的矛盾，「得」的重要功能，就是在法該生起時，能令之生起。

### （三）智標幟

眾賢提出「得」實有的另一個理由，是「得」作為「智標幟」，比起「不失因」的簡單易瞭，這個理由在論證中頗為費解：「又是知此繫屬於彼，智標幟故。」<sup>197</sup>

Cox 將此段中文翻譯為 “it is the marker of the knowledge that ‘this’ belongs to ‘that’”，並依稱友的註釋找到「智標幟」相應的梵文：*jñānacihna*，<sup>198</sup>意味「得」能標誌對「所得法與有情之間繫屬關係」的認識。周柔含對此段文字則是這樣解

<sup>196</sup> 周柔含，2012:38-39。

<sup>197</sup> (CBETA 2023.Q4, T29, no. 1562, p. 397b5-6.

<sup>198</sup> Cox, 1995:189.



釋的：

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」。<sup>199</sup>

從周柔含的解釋中，眾賢的論證似乎是先說明「得」是「識別的標記」，所  
以能夠認知與所得法的繫屬關係。但筆者認為可以從另一個角度詮釋眾賢的文  
字，即先有對「此繫屬於彼」的認識，然後「得」的實在性能被保證。因為  
「得」，如世親在《俱舍論》中的批評，無法直接被認識，都是以間接的方式論  
證其存在的必要性。

「標幟」是指「標示」、「標誌」或是「特徵」，在《大毘婆沙論》有這樣的  
用法：「如諸外道所受禁法，種種差別以為標幟；如是聖眾以此五種所學禁法為  
初標幟。」<sup>200</sup>、「問：相是何義？答：標幟義是相義。」<sup>201</sup>

元瑜的《述文記》對「智標幟」有一小段註釋：「得為標幟，知此屬彼，分  
別智生。」<sup>202</sup>「得」並沒有認識的作用，「繫屬關係」被認識，是透過分別智  
(慧心所)的作用，即由分別智知道有情與法之間的繫屬關係，再透過這關係推  
論出「得」的存在。那「得」作為「智標幟」的作用是什麼意思呢？透過「得」  
的作用，來保證繫屬關係能被認識。在有部的認識論當中，僅有實際存在的法才  
能發生作用。當有情與法之間的繫屬關係（即「得」）作為認識對象時，當然也  
必須是個實體，才能產生作用。

<sup>199</sup> 周柔含，2012:38。

<sup>200</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 644b11-13.

<sup>201</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 889a10.

<sup>202</sup> CBETA 2023.Q4, X53, no. 843, p. 526c3-4 // R83, p. 471a12-13 // Z 1:83, p. 236a12-13.



## 第二節 隨眠心不相應的辯論

在《俱舍論》第五品 5.2 的自釋中，世親對有部的「隨眠心相應」說做出了批評，首先區別了纏與隨眠，然後引出「種子」，重新定義「隨眠」為「煩惱的種子」，而種子是非心相應、非心不相應的。但此處的關注的焦點，並不是《俱舍論》的「煩惱種子」，而是有部自宗對於《俱舍論》批評的回應，以及在辯論中「得」的角色。筆者認為《俱舍論》的攻擊並沒有對有部的「隨眠心相應」造成真正的困難。以下首先整理《俱舍論》以及《順正理論》中，經部與分別論者對有部「隨眠心相應」的批評以及有部的回應，最後整理有部成立此說的理由。

### 一、經部對有部「隨眠心相應」的批評

#### (一)《俱舍論》

在《俱舍論》5.2 的自釋中，首先說明有七種隨眠—欲貪隨眠、嗔隨眠、有貪隨眠等等，其次針對「欲貪隨眠」的解釋展開討論，世親對有部的批評也是從如何解釋「欲貪隨眠」開始的。

「欲貪隨眠 (*kāmarāgānuśayah*)」一複合詞應該要如何拆解，是(a)「欲貪體即是隨眠 (*kāmarāga eva anuśayah*)」理解，還是(b)「欲貪之隨眠 (*kāmarāgasya anuśayah*)」呢？<sup>203</sup>普光的《俱舍論記》說明(a)是六離合釋中的持業釋，(b)是依主釋。(a)是指「欲貪」與「隨眠」是於一體列二名，(b)指依於「欲貪」的「隨眠」，「欲貪」是主，「隨眠」是從，兩者的體不同。真諦的《俱舍釋論》把焦點

---

<sup>203</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「欲貪隨眠依何義釋？為欲貪體即是隨眠？為是欲貪之隨眠義？」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 98c10-11)



放在欲貪與隨眠的同異上面：(a)「隨眠即是欲欲」與(b)「隨眠異欲欲」。<sup>204</sup>為何世親要責問有部：「欲貪」與「隨眠」是同體還是異體呢？法寶的《俱舍論疏》在此指出(a)與(b)所涉及的問題，是「隨眠與心相應還是不相應」。<sup>205</sup>

世親首先針對(a)「欲貪體即是隨眠」進行攻擊，認為這樣主張有違背契經的過失：

若欲貪體即是隨眠，便違契經。如契經說：「若有一類，非於多時為欲貪纏纏心而住，設心暫爾起欲貪纏，尋如實知出離方便，彼由此故，於欲貪纏能正遣除，并隨眠斷。」<sup>206</sup>

所引契經的重點在於最後一句「於欲貪纏能正遣除，并隨眠斷」，如果「欲貪纏」與「隨眠」是一體的，在遣除欲貪纏時，隨眠的斷除也已被包含在裡面，即無須再加上一個「並」。<sup>207</sup>所引的契經預示著「欲貪纏」與「隨眠」是兩個東西，但世友的《異部宗輪論》說明有部「一切隨眠皆纏所攝，非一切纏皆隨眠攝」<sup>208</sup>，即在斷除「欲貪纏」時，必然包括了「隨眠斷」。在有部的語境中，「纏」與「隨眠」大多時候是同義詞。<sup>209</sup>而按照經部的理解，「纏」與「隨眠」

<sup>204</sup> 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「此義云何應知？為隨眠即是欲欲？為隨眠異欲欲？譬如石子體及提婆達多衣。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1559, p. 252c21-23)

<sup>205</sup> 《俱舍論疏》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「經部師宗現行名纏，種名隨眠。大眾部等隨眠體是不相應行，即是欲貪之隨眠。有部欲貪即隨眠。前二屬主，有部持業。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1822, p. 687c10-13)

<sup>206</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 98c12-16.

<sup>207</sup> 《俱舍論疏》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「由體各別，故有『并』言，若纏即隨眠，何須『并』字？」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1822, p. 687c16-17)

<sup>208</sup> CBETA 2022.Q4, T49, no. 2031, p. 16b17-18.

<sup>209</sup> 陳素彩著，辛放譯，2021: 196。



不同—「纏」是煩惱的現行，「隨眠」指煩惱的種子。<sup>210</sup>

針對(b)「欲貪之隨眠」，世親則指出會導致「隨眠應是心不相應」的後果，而這與有部的宗義「隨眠心相應」相違背。因為「欲貪」與「隨眠」是異體，「欲貪」為主，「隨眠」為狀態，在大眾部的理解，則為「欲貪的潛伏」，也就成了「心不相應」。<sup>211</sup>世親接著引用《發智論》，做為有部主張「隨眠心相應」的證據：「欲貪隨眠三根相應。」<sup>212</sup>快道林常的《俱舍論法義》，認為此處是引用「第六愛身及欲、有貪、慢隨眠，三根相應，除苦、憂根。」<sup>213</sup>，意即此三種隨眠與喜根、樂根和捨根相應。

但有部正宗並無採納(b)「欲貪之隨眠」的意思，也反對「欲貪」與「隨眠」各有不同的自性。因此世親此處的實質攻擊，其實只有針對(a)「欲貪體即是隨眠」的違背契經。

## (二)《順正理論》

### 1. 經部上座的批評

在《順正理論》卷 45，經部宗上座室利邏多 śrīrāta 列舉了三段經文，說明有部「隨眠心相應」有「違背契經」的過失：

<sup>210</sup> 《俱舍論記》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「『欲貪纏遣除』顯斷現行，『並隨眠斷』顯斷種子。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1821, p. 292a2-3)

<sup>211</sup> 《俱舍論記》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「據依主釋，隨眠應是心不相應，同大眾部等，彼計隨眠是心不相應，謂：諸煩惱於正起位，於自相續，引起別法心不相應行蘊所攝，名為『隨眠』。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1821, p. 292a7-10)

<sup>212</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 98c18.

<sup>213</sup> 《俱舍論法義》T64, p.2251b。

《阿毘達磨發智論》卷 3：「第六愛身及欲、有貪、慢隨眠，三根相應，除苦、憂根。」(CBETA 2022.Q4, T26, no. 1544, p. 931b10-11)



上座於此謂佛世尊自說「諸纏與隨眠異」，謂諸煩惱現起名纏，以能現前縛相續故；煩惱隨界說名隨眠，因性恒隨而眠伏故。

(1)以契經說：「幼稚童子嬰孩眠病，雖無染欲，而有欲貪隨眠隨增。」此唯說有諸隨眠性。

(2)又說「一類於多時中為欲貪纏纏心而住」，此文唯說有煩惱纏。

(3)又說「一類非於多時為欲貪纏纏心而住。設心暫爾起欲貪纏，尋如實知出離方便，彼由此故，於欲貪纏能正遣除，并隨眠斷。」此文通說纏及隨眠。由此故知：現起煩惱、煩惱隨界名纏、隨眠。<sup>214</sup>

其中的(2)、(3)與《俱舍論》所引的契經一樣，不過在《俱舍論》中並沒有很詳細的解釋，而《順正理論》中的經部上座，將一段經文拆為兩個部分，對有部進行攻擊。也就意味著：世親的批評很有可能是引用經部上座室利邏多，並且將二者合為一個批評。

經部上座的「隨界」是種子的異名，<sup>215</sup>煩惱種子稱為「隨眠」是因為雖未現行，卻又恆時隨逐於有情，不斷的增長。(1)所引經只說「隨眠」有此特質，而未說「纏」與「煩惱」有此特性。(2)是有情在煩惱現行時，契經只說有「煩惱纏」，未說有潛伏的「隨眠」。(3)是有情要斷除煩惱時候，分別斷除「纏」與「隨眠」。

## 2. 分別論者的批評

眾賢還引用了分別論師支持「隨眠心不相應」的三個理由，其中的第二點與

<sup>214</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, p. 597b27-c9.

<sup>215</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 12：「復有諸師，於此種子處處隨義建立別名，或名隨界、或名熏習、或名功能、或名不失、或名增長。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, p. 398b26-29)



第三點是建立在對「隨眠心相應」的批評：

- (1)不覺不思有隨眠故，謂契經說：「不覺不思，亦為隨眠隨增隨縛」。
- (2)又道、煩惱應俱時故，謂聖道起與心相應，若斷與心相應煩惱，則應聖道有煩惱俱。
- (3)又應非無學，亦無煩惱故，謂執隨眠心相應者，異生有學善無記心現在前時，應無煩惱。然非所許，故知隨眠是不相應行蘊所攝。<sup>216</sup>

分別論者的批評是建立在「過未無體」的立場上成立的，<sup>217</sup>如(1)的批評是隨眠於過去、未來無體，現在也沒有相應（如果相應則應該被覺知），但是卻能夠不斷的增長。(2)與(3)是建立凡聖差別的困難，(2)的困難是「聖道會與相違的煩惱一時俱起」見道時是以聖道為所緣的，所以聖道的生起必然與心相應，而聖道與相應的煩惱是相違背的，不能容許同時生起，如果成立「隨眠心相應」則有二者並存的困難。(3)是針對未斷盡煩惱的有學聖者與凡夫，當他們生起與隨眠相違背的善、無記心時，則斷除了煩惱，但這又與無學聖者混濁了。

## 二、有部的辯護

### (一)《俱舍論》中的有部師

《俱舍論》中有部對於「違背契經」的回應有二：一、主張所斷的「隨眠」針對自宗「隨眠」的定義之一「隨縛」；二、被斷的實際上不是隨眠，而是隨眠的「得」，即凡夫與隨眠的連繫由「得」轉為「非得」。<sup>218</sup>

依《大毘婆沙論》卷第 50 說，「隨眠」有三義：「微細義」、「隨增義」、「隨

<sup>216</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 45 (CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, p. 598c17-23)

<sup>217</sup> 坂本幸男著，釋依觀譯，2005:410。

<sup>218</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「無違經失，并隨眠者，并隨縛故。或經於得假說隨眠，如火等中立苦等想。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 98c19-21)



縛義」，論師們針對這三種意涵的差別，做出了討論，其中的「隨縛義」有以下六種解釋：<sup>219</sup>

1. 隨眠於一切位恒現起得，非理作意若現前時，即受等流或異熟果。
2. 依彼得說。
3. 依習氣堅牢說。
4. 依未來隨眠說。
5. 依相應縛說。
6. 依不相應隨眠說。

普光《俱舍論記》如此解釋有部的回應：「『并隨眠斷』者，不但斷欲貪體，并貪相應、所緣隨縛亦斷故」，認為此處的「隨縛」是指「所緣縛」與「相應縛」此二縛，<sup>220</sup>並有「欲貪體」異於貪的相應縛與所緣縛的意味。而在《大毘婆沙論》卷第 50 中的三義分別中，「所緣縛」指隨眠的「隨增義」，「相應縛」是指「隨縛義」。<sup>221</sup>再參考《大毘婆沙論》卷 86 對二縛的解釋：

所緣縛者：唯於有漏隨眠，緣彼必隨增故，雖緣無漏而不隨增，故無縛義。

相應縛者：要彼相應煩惱未斷，煩惱斷已，雖有相應而無縛義。<sup>222</sup>

此二縛說明的是煩惱的運作<sup>223</sup>及「縛」的定義—令有情為有漏法所繫縛，也

<sup>219</sup> CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 257a26-b20.

<sup>220</sup> 《俱舍論記》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「并隨眠斷者，不但斷欲貪體，并貪相應所緣隨縛亦斷故。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1821, p. 292a19-21)

<sup>221</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50：「復次微細義是隨眠義者，依行相說。隨增義是隨眠義者，依所緣縛說。隨縛義是隨眠義者，依相應縛說。」(CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 257b16-18)

<sup>222</sup> CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 442c9-13.

<sup>223</sup> 法光法師，2022:373。



可以用能所區分二縛：「相應縛」指能緣的有情在相續中沒有斷除煩惱，「所緣縛」指所緣的對象是有漏的煩惱。因此「斷隨眠」並非指「斷掉隨眠法本身」，而是「斷掉隨眠的隨縛功能」。

法寶則從三世分別的角度來解釋：「雖斷前品，後品隨縛，斷前品時是正遣除，並後總斷是隨縛斷」，認為此處的「隨縛」是「後品」，即同第(4)說的「未來隨眠」。<sup>224</sup>

針對第(6)個解釋，「微細義」與「隨增義」是「依相應隨眠說」，而「隨縛義」是「依不相應隨眠說」，有問難說「隨眠都是心相應行法，為何可以『依不相應』而說有『隨縛義』」，關鍵點在於「隨縛義」是依著「得」法來成立的。<sup>225</sup>

在有部的理論當中，「得」雖是心不相應行，卻能運作於一切的有為法，以及除虛空無為外的無為法。有部主張「三世實有，法體恆存」，並以世友的「作用差別」區分過去、現在與未來，以作用正發生為現在，已發生為過去，將發生為未來。而如果能使眾生輪迴的隨眠，與其他法一樣恆存於三世而不滅，對於有部的解脫論會造成困難。因此建立「得」與「非得」作為有情與一切法之間的連結樞紐，即以煩惱的「得」、「非得」與有漏、無漏的「擇滅得」建立三界九地有情與解脫聖者的差別。

## (二) 眇賢的回應

### 1. 隨眠即隨縛

<sup>224</sup> 《俱舍論疏》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「雖斷前品，後品隨縛，斷前品時是正遣除，並後總斷是隨縛斷。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1822, p. 687c28-29)

<sup>225</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50：「問：隨眠皆與心等相應，如何言依不相應說？答：此中於『得』立隨眠名，得隨眠故，說名隨眠。」(CBETA 2022.Q4, T27, no. 1545, p. 257b21-23)



眾賢對「隨縛」的解釋與普光、法寶的解釋，側重點不同：

又即彼經言「并隨眠斷」者，顯欲貪纏無餘盡義。謂斷八品修所斷時，一品隨眠猶能隨縛，為顯體斷說「正遣除」，「并隨眠斷」，言顯隨縛皆盡。如契經說：「於此所生無量種類惡不善法無餘永滅，并隨縛斷」，此意亦顯「并隨眠滅」，是故隨眠即欲貪等，非隨界等，其理善成。

坂本幸男認為眾賢對「并隨眠斷」的理解是「貪之相應縛、所緣縛皆斷」<sup>226</sup>，這是引用普光的解釋，但這樣的解釋似乎不大符合此處的語境。引文說明三果的聖者斷除了八品的煩惱後，剩下最後非想非非想處的修所斷煩惱未除時，這最後一品的煩惱仍然能夠將聖者繫縛於三界之內。眾賢在此引文的前一段，也暗示了他將「隨縛」與「隨增」視為可以互換的同義詞：「然我今釋《大母經》中『欲貪隨眠即欲貪體』，非此意辯『諸隨眠得』。『欲貪隨眠所隨增』者，是隨縛義。」陳素彩對此文的理解—最後一品煩惱仍能隨增，即是參考此說。<sup>227</sup>

## 2. 對「所斷隨眠是隨眠得」的辯護

眾賢的《順正理論》輯錄了經部上座對「所斷隨眠是隨眠得」的攻擊：「若隨眠聲目煩惱得，此不應理，曾無說故。又已除遣別有得故。」經部上座認為有部主張「所斷是隨眠得」的說法不合理，因為契經中沒有這樣說過，並且經部自宗並不承認「得」法的存在。

面對經部上座的批評，眾賢首先引用契經回應經部上座的「曾無說故」：

非經部師能定顯示此隨眠性是有可斷，又非隨眠體。有說隨眠聲故，隨眠聲目得無失。謂佛但說有七隨眠，而隨眠聲有處說色，如契經說：「有色

<sup>226</sup> 坂本幸男著，釋依觀譯，2005:407。

<sup>227</sup> 陳素彩著，辛放譯，2021:203。



隨眠，若覺、若思，便隨增故。」如是隨眠「得」，雖非隨眠，而說隨眠聲，理亦為善。<sup>228</sup>

契經中雖然沒有明說「隨眠」是「煩惱得」，但是有經文顯示「隨眠」一詞不限定於佛所說的七種隨眠，契經中有將不是隨眠的「色」包含在「隨眠」中的用法，眾賢以此經文企圖說明，雖然煩惱或是隨眠的「得」不等同於「隨眠」法本身，但是在語言上將隨眠的「得」包括在「隨眠」之中並沒有違背契經的過失。

### 3. 對分別論者的回應

眾賢認為分別論者的批評，對於承許「三世實有」的有部來說，並無真正的效果：

此可破經部，非預我宗，我宗許去來有實體故。(1)謂雖現在不覺不思，而為去來覺思所引，諸隨眠體與心相應，實相隨眠隨增、隨縛。乃至未斷覺思等前，於相續中恒現起得，隨增隨縛曾無間斷。(2)由此亦無道惑俱失，(3)亦無非無學有無煩惱過，以煩惱得非煩惱故，由此去來煩惱縛故。如汝宗聖者現起煩惱時，無煩惱道俱及成異生過。<sup>229</sup>

眾賢對分別論者的回應基於兩點：「過未的隨眠」與「隨眠的得」。針對現在並未發生作用的隨眠如何有功能使有情不得解脫，眾賢把責任放在過去與未來的隨眠，只要有情尚未得到煩惱的「非得」，隨眠就會不斷的隨增、隨縛。「得」是有情與一切法之間的樞紐，在修行道中第一個剎那的「無間道」時，會先斷除煩惱的「得」，在第二個剎那的「解脫道」時，相對應的「擇滅」之「得」生起。

<sup>228</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 45(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, p. 597c21-26)

<sup>229</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 45(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, pp. 598c23-599a1)



因此就沒有聖者同時相應於聖道以及與聖道相違的煩惱的困難。

### 三、成立「隨眠心相應」的三個原因

#### (一)《俱舍論》中的毘婆沙師

《俱舍論》中的毘婆沙師引用尊者法勝的觀點，<sup>230</sup>說明有部成立「隨眠心相應」的三個原因：

以諸隨眠(1)染惱心故、(2)覆障心故、(3)能違善故，謂：隨眠力能染惱心，未生善不生、已生善退失，故隨眠體非不相應。若不相應能為此事，則諸善法應無起時，以不相應恒現前故，既諸善法容有起時，故知隨眠是相應法。<sup>231</sup>

依照普光與法寶的疏註，「謂」之後是對(1)、(2)、(3)的解釋，即(1)隨眠能夠染惱有情的心識，(2)是隨眠能讓未生的善法不生，以及(3)令已生的善法退失。如果隨眠不是心相應法的話，則無法有這三種功能。假如隨眠是心不相應行法，但是又能恆常不斷的現起，則與隨眠相違背的善法就無能生起，眾生便無從煩惱生死中解脫的可能，《俱舍論》中的有部師以此方式成立「隨眠非心不相應」。

#### (二)眾賢對《俱舍論》的回應

《俱舍論》認為上述的三個理由不足以支持「隨眠心相應」的說法，對於主張「隨眠非心相應」的大眾部與經部，可以用「纏」或是「現起煩惱」取代有部的「隨眠」成立這三種功能。<sup>232</sup>眾賢則認為世親「未詳彼大德意」<sup>233</sup>，對於承許

<sup>230</sup> 《俱舍論疏》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「論：『以諸隨眠』至『非不相應』：述法勝論師釋也，具在《雜心論》中。」(CBETA 2022.Q4, T41, no. 1822, p. 688a8-9)

<sup>231</sup> CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, p. 98c23-28.

<sup>232</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「所以者何？若許隨眠非相應者，不許上三事是隨眠所為。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1558, pp. 98c28-99a1)



「三世實有」、「心心所相應」與「有實得法」的有部來說，這三個理由是足以支持「隨眠心相應」之說的。

眾賢對於法勝提出的三事，進一步引用契經的內容予以證明：

然隨眠體定是相應，以經說：「隨眠為歡悅」等故。謂前所引契經中說：  
「若觸樂受生歡悅」等，即於樂受有貪隨眠，非不相應名歡悅等。<sup>234</sup>

針對隨眠對心的(1)染惱：

又契經說：「心受貪染」，若隨眠體是不相應，應不染心或應恒染。<sup>235</sup>

針對(2)隨眠能夠覆障心：

又經說：「隨眠映蔽心」等，故謂契經說「貪映蔽心，由此便能行身語意惡行。」若隨眠體是不相應，應一切時造諸惡行。<sup>236</sup>

針對(3)隨眠與善法相違背：

又隨眠體若不相應，彼與善心為相違不？若相違者，則諸善心應畢竟不生，隨眠恒有故。不相違者，則諸隨眠應不染惱心。然經說染惱，如契經說：「貪染惱心令不解脫，無明染慧令不清淨。」<sup>237</sup>

在阿毘達磨的傳統中，對於經典的詮釋是有空間的，因為經典存在一定的模糊性，甚至是矛盾性。如有部論師可以將契經中的「隨眠」解讀為「隨縛」或是

<sup>233</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 45：「此都未詳彼大德意，彼大德意如我先辯。」(CBETA 2022.Q4, T29, no. 1562, p. 599b24-25)

<sup>234</sup>(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 599a17-20.

<sup>235</sup> CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 599a23-24.

<sup>236</sup> CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 599a20-23.

<sup>237</sup> CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 599b1-5.

「得」，再引用相關的經文證明此種解讀。眾賢對隨眠相應三事的經證，也必須建立在「欲貪即隨眠」的基礎上，才能產生作用。反對「隨眠心相應」的其他論師亦可以站在自宗的立場，重新詮釋經文，化為批評論敵的武器。



#### 四、小結

從這場以「隨眠」為中心的辯論，可以看出「得」法在說一切有部中的作用，論師如何一邊維護三世實有，一邊要如何應用「得」來維繫凡夫與聖人之間的差別，眾賢是如何巧妙地應用此法，來進行辯論。世親對有部「隨眠心相應」的批評，從「欲貪隨眠」一詞是持業釋還是依主釋開始，其關鍵點在於「欲貪」與「隨眠」是一還是異。有部基於「隨眠心相應」的立場，主張應該採取持業釋。世親認為持業釋有違背契經的過失，有部的論師便針對「并隨眠斷」，一具展開辯護。其解決方式是重新詮釋經典中的「隨眠」，主張此處指的「隨眠」是其的(1)「隨縛義」，或是(2)「得」。而世親並沒有對這兩中說法更進一步的批評。隨後有部論師引用法勝的說法，提出(1)染惱、(2)覆障、(3)違善三事支持「隨眠心相應」，世親並無真的對此進行批評，只表示可以用其他的法，如「纏」與「現行煩惱」來取代隨眠。眾賢在《順正理論》則引用了契經支持此三事。

### 第三節 對業力的解釋—從「得」到「種子」

#### 一、得在有部業感理論中的角色？

如何保證業果在不同生命階段的相續不失，向來是不同宗派所要處理的重大議題，傳統上認為有部的「得」，有一重要功能便是保證業果不失，如西藏格魯派的宗喀巴於《入中論善顯密意疏》對於印度不同宗派的統整：

業將滅時，為欲保持業功能故，

(1)有計阿賴耶識者，

(2)有計離二業外有餘不相應行名不失法如債券者，

(3)有計離二業外有餘不相應行名二業之得者，

(4)有計二業習氣所薰識相續者。

故說業雖已滅，經極久時仍能生果，亦不相違。<sup>238</sup>



宗喀巴此處的(1)是大乘的唯識宗，(2)依照觀音禁的說法也是有部，但不是迦濕彌羅的毗婆沙師，(3)是迦濕彌羅毗婆沙師，也是本文主要的研究對象，(4)是經量部。<sup>239</sup>除了格魯派外，漢傳的宗派如天台宗智顥的《維摩經略疏》：「《毘曇》明三世有罪，從未來至現在入過去，得繩繫屬行人。」<sup>240</sup>與《摩訶止觀》卷 8：「若《阿毘曇》云：業謝入過去，得繩繫屬行人，未來受報。」<sup>241</sup>三論宗吉藏《中觀論疏》：「有券部如薩婆多人，亦有四種，謂假名眾生如財主，作善惡業如負財人，別有得繩得善惡業，令果不失如券，業感果如還債人。」<sup>242</sup>大多都認為「得」在有部的理論中，有「保證業果不失」的重要作用。

現代的研究也普遍抱持這種觀點，如 Cox 認為有部的業力系統，是由「得」、「無表色」與六因四緣五果建構而成；<sup>243</sup>法光法師也認為「得」保證了「無表業」與有情之間的連結，直至該業感果。<sup>244</sup>

會認為「得」負責處理業果系統的一個重要的原因，很有可能是因為世親在

<sup>238</sup> CBETA 2023.Q4, B09, no. 44, p. 662a25-27.

<sup>239</sup> 《入中論善顯密意疏》卷 7：「初說是一分唯識宗。第二說：觀音禁說是毗婆沙師，然非迦濕彌羅毗婆沙師，應是其餘一分。第三說是毗婆沙師中一分。第四說雖無明文，若按俱舍論第九品義，似是經部，與迦濕彌羅毗婆沙師所許。迦濕彌羅者雖亦許有得，然不許得是由所得法二業引生，此處是指如是許者。」(CBETA 2023.Q4, B09, no. 44, p. 662a27-b2)

<sup>240</sup> CBETA 2023.Q4, T38, no. 1778, p. 661a19-20.

<sup>241</sup> CBETA 2023.Q4, T46, no. 1911, p. 114b11-12.

<sup>242</sup> CBETA 2023.Q4, T42, no. 1824, p. 119a28-b1.

<sup>243</sup> Cox, 1995:96-97.

<sup>244</sup> 法光法師，2022:410。



《俱舍論》批評「得」實有時，提出了以「種子」取代之，但是，後者不僅要負責說明諸法的潛伏與現行、煩惱的斷與未斷，還要保證善惡業果不失，負責範圍似乎遠遠超出了有部的「得」。

「得」與「無表色」無法全然負責業果運作的原因，最重要的在於二者都只能維持一期生命，無法保證業果能過渡到不同期的生命。有部認為欲界的無表色有三種：律儀、不律儀與非律儀非不律儀，無表色的獲得必須透過善或不善的意樂與身口加行得之，但是所得的無表色在三種情況會由「得」轉為「非得」：(1)意樂止息、(2)加行斷、(3)限勢過。<sup>245</sup>而無表色所能相續的最長時間是一期生命，因為這與生起無表色時，最長的期限是「盡形壽」有關係，而當一期生命終了時，有說會捨掉此期生命的眾同分，依於此的無表色自然也會捨去。<sup>246</sup>

有情的「得」，也有依於命根、眾同分而立的說法，如「非擇滅得」，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 158：「以非擇滅自無作用，非道所求，彼得但依命根、眾同分而現前故。」<sup>247</sup>生命一旦結束，命根滅去，依附於此上的「得」不就也要中斷

<sup>245</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 122：「由三因緣無表不斷：一、由意樂不息，二、由加行不捨，三、由限勢未過。由意樂不息、加行不捨者，如於佛像、窣堵波等，起淳淨心恭敬供養，所發無表從初剎那乃至意樂未息，或加行未捨已來，相續不斷，若意樂息及加行捨無表便斷。限勢未過者，謂淳淨心及猛利纏所作善惡，隨彼勢力無表不斷，如猛利纏般若多蟻，所發無表盡形相續。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 635b1-9)

<sup>246</sup> 關於命終是否會捨去眾同分，在《大毘婆沙論》中有不同說法，同地同趣生死，捨眾同分的如「欲界命終還生欲界者，彼命終時，捨眾同分故，別解脫律儀亦捨。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 976a3-5)同地同趣生死，不捨眾同分的，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27：「問若死此生彼時定捨眾同分得眾同分耶。答應作四句。有死此生彼而不捨眾同分不得眾同分。如地獄死還生地獄。乃至天死還生天等。有捨眾同分得眾同分。而非死此生彼。謂入正性離生等位。有死此生彼亦捨眾同分亦得眾同分。謂地獄等死生異趣等。有不死此生彼亦不捨眾同分不得眾同分。謂除前相。」(CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 138a28-b7)

<sup>247</sup> CBETA 2023.Q4, T27, no. 1545, p. 801a12-13.



了嗎？若是以「得」解釋業力，此時可能會有業果不相續的困難。

另一個問題是，假如業力由無表色承載，而無表色本質上也是一種色法，則無色界的眾生，因為沒有色法的緣故，會變成「不為業力所繫的眾生」。「得」雖然不是色法，但也會隨著有情跨越三界九地中的不同地，或是跨越修行的不同階段時，而捨舊得、生新得，也便無法使與之繫屬的「業」，在得果前相續不斷。

那有部要如何處理業果的不失呢？有部的基本主張是「三世實有，法體恆存」，已作用、正作用、當作用的法體，都是真切存在的，所以並無類似「過去造下的善惡業消失」的問題，需要做的是給予過去法與果的能力，不必然需要「得」與無表色作為媒介。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 39：「應言諸行亦有轉變，謂：未來世有生等功能，現在世有滅等功能，過去世有與果功能。」<sup>248</sup>過去的法俱有「與果」的功能，未來世有「生」、現在世有「滅」的功能。

但是這意味著「得」與有部的業果系完全無關嗎？根據清水俊史的研究，「得」雖然不能用於維繫業果，但在業感果時，仍然有其功能。譬如欲界的禪修者，雜修了初禪到第四禪的靜慮，便同時具備了欲界的業以及上昇到色界天的業，當欲界的生命結束時，之所以會投生到初禪天，便是因為他決定成就是初禪的業。有情與業之間是否有「得」，會影響這個業能否實際與果。<sup>249</sup>

## 二、經部的種子說

世親雖然在《俱舍論》中說明「得」的段落中提到了種子，經部的種子是否完全取代了有部的「得」，又或是超過了「得」原來在有部的功能？世親在《俱

<sup>248</sup> .CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 200b8-10.

<sup>249</sup> 清水俊史，2014:92-93。



舍論》將煩惱的俱有與斷除，業果的不失統整到種子理論當中：

此中何法名為種子？謂名與色於生自果所有展轉隣近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。<sup>250</sup>

種子是有情心與色的生果功能，及由過去所造的業，轉變為種子，在有情的相續當中相似相續的流轉。因為種子可以依於心，或依於色，所以有情在欲、色界與無色界間流轉的時候，不會有斷絕的問題。且種子的形成，不如無表色的條件嚴苛，無表色必須動身、口業才能形成，而種子則不限於此，甚至在經部的立場，身口的無表業都是以思心所種子的方式而存在。

### 三、「得」與種子、現行

#### （一）瑜伽行派的解釋

雖然在有部的理論當中，「得」並不負責業力的儲藏，而只針對煩惱與涅槃的有無。在瑜伽行派的根本論典《瑜伽師地論》與無著的《大乘阿毘達磨集論》<sup>251</sup>中，將有部的「得」與種子的熏習、作用之間進行了對應，他們將「得」，也

<sup>250</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷4〈2分別根品〉：

<sup>251</sup> 《大乘阿毘達磨集論》卷3〈4成就品〉：「何等種子成就？謂若生欲界，[4]欲、色、無色界繫煩惱、隨煩惱，由種子成就故成就；及生得善。若生色界，欲界繫煩惱、隨煩惱，由種子成就故成就，亦名不成就；色、無色界繫煩惱隨煩惱，由種子成就故成就；及生得善。若生無色界，[5]欲、色界繫煩惱隨煩惱，由種子成就故成就，亦名不成就，無色界繫煩惱隨煩惱，由種子成就故成就；及生得善。若已得三界對治道，隨如是如是品類對治已生，如此如此品類由種[6]子成就得不成就。隨如是如是品類對治未生，如此如此品類由種子成就故成就。」

何等自在成就？謂諸加行善法。若世、出世靜慮、解脫、三摩地、三摩鉢底等功德及一分無記法，由自在成就故成就。

何等現行成就？謂諸蘊、界、處法，隨所現前，若善，若不善，若無記，彼由現行成就故成就。」(CBETA 2023.Q4, T31, no. 1605, p. 673c5-27)[3] 所【大】，已【宋】【元】【明】【宮】 [4] 欲【大】，〔-〕【宋】【元】【明】【宮】 [5] 欲【大】，欲界【宋】【元】【明】【宮】 [6] 子



就是「成就」，分為三種：種子成就、自在成就與現前成就：

當知此得略有三種。一、種子成就，二、自在成就，三、現行成就。

若所有染污法、諸無記法、生得善法，不由功用而現行者，彼諸種子若未為奢摩他之所損伏，若未為聖道之所永害，若不為邪見損伏諸善如斷善根者，如是名為種子成就。所以者何？乃至此種子未被損伏、未被永害，爾時彼染污等法，若現行、若不現行，皆說名成就故。

若加行所生善法及一分無記法，生緣所攝受增盛因種子，名自在成就。

若現在諸法自相現前轉，名現行成就。<sup>252</sup>

種子成就是就三界的煩惱與生得善而說，欲界眾生成就三界的煩惱與生得善；色界的眾生成就色界、無色界的煩惱與生得善，欲界煩惱雖然不會現前，但不是畢竟是被斷除，而是用世俗道壓伏，所以一方面說是「成就」，一方面又說是「不成就」（就現行成就來說）。<sup>253</sup>

自在成就的提出，可能與《大毗婆沙論》中，經部與有部的論爭有關。經部引用契經：「輪王成就七寶」批評有部，有部則解釋此處的「成就」意味著「輪王於七寶有自在力」，但此處說明的是「加行善」，即需要努力才能獲得的禪定、三昧、解脫等法。

---

## 【大】，成【元】

<sup>252</sup> 《瑜伽師地論》卷 52(CBETA 2024.R1, T30, no. 1579, p. 587a10-20)[2] 乃【大】，及【明】[3] 汚【大】，行【宋】

<sup>253</sup> 此處的斷除煩惱，並非是按有部的斷惑理論說，而是依照經部、大乘。如法寶的《俱舍論疏》在解釋世親的立場時，便引用了《大乘阿毗達摩論》的說法：「此當大乘，若生得善種子成就，亦名不成就。若加行善自在現行，名自在成就。竝假非實。生得善種被邪見損，善不得生，名不成就，不畢竟斷種子成就。此當大乘種子成就，故成就亦名不成就。」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1822, p. 537a12-17)



現行成就似乎可以與種子成就做為一對「潛能－現行」，此處特指蘊處界的起作用的當下，但因為通善、惡、無記性的緣故，不是指單純的異熟果，也就不會是過去善惡業所感招的果報，而是更加廣泛的，有情身中現正起作用的一切法，並且應當包過自在成就的範疇。

## （二）玄奘弟子諸說

雖然將「得」視為業力的儲存處，對有部的理論可能並不適用，但從經部的立場回望，還是可以將「得」如何處理業力的「潛能」與「現行」與成熟的種子說做出呼應。在遁倫的《瑜伽論記》中，有一段玄奘弟子，同時也是《俱舍論疏》作者的神泰，對《瑜伽師地論》：「當知此得略有三種。一、種子成就，二、自在成就，三、現行成就。」<sup>254</sup>的解釋：

泰云：有三種：

一、種子為能得，應起三性法為所得；

二、方便善變化種子為能得，應起方便善變化無記心等為所得，此皆是法前得也；

三、即前諸法正現在前為所得，即前種子與所得法俱名現行得，此並是以得得諸法也。若以現起種[5]子為所得，即以本識上攝種功用為能得，此即得後有得也，又種子現起故亦是現行得，復若以前種從後種者，亦是種子成熟，及現行成熟[6]說也。<sup>255</sup>

值得注意的是神泰對於第二種與三種成就的解釋，將種子的熏習與現行和「法前得」、「法俱得」、「法後得」做出了對應。將要生起方便善、變化、無記心

<sup>254</sup> CBETA 2024.R1, T30, no. 1579, p. 587a10-11.

<sup>255</sup> 《瑜伽論記》卷 13(CBETA 2023.Q4, T42, no. 1828, p. 612b1-9)[5] 種【大】，子【甲】 [6] 說【大】，〔-〕【甲】



的種子，望將所生法稱為「法前得」；當種子起現行，與所生法處在同一剎那時，稱為「法俱得」；以種子為所得，熏習生種子稱為「法後得」，即「得」作為潛伏未發的業力。

唐朝的唯識僧智周在《成唯識論演祕》也有類似的解釋：

問：如小乘中得有三種。謂俱、前、後，大乘同耶？

答：有義兩釋。

一云：既無二世，無前、後得，但隨所成，可名法俱。

二云：或可義說，應別安立。如現行法，由熏習力得而不失，名法後得；引發種子，為生現行，名法前得，此前、後時唯依種立。俱時種現，名法俱得。無為之得名非前、後。

詳曰：理雖可通然義稍狹，不說種有三種得故。而今釋者，過、未雖無，而於現在假立三世，依於三世，如次立彼後、俱、前得。<sup>256</sup>

智周注意到有部與經部對時間的不同看法，前者主張三世實有，後者則認為過未體無。如果站在經部的立場，過去與未來沒有法體可得，法的潛能安立在種子熏習功能之上。但若要會通有部的三世得與經部的種子，其論述則與神泰的說法略有不同。同樣是以種子生現行的當下為「法俱得」，但以現行之前的潛能狀態為「法前得」，現行之後法不失為「法後得」。

<sup>256</sup> CBETA 2023.Q4, T43, no. 1833, p. 844a29-b10.

## 第六章 結論

本文的討論主題是說一切有部心不相應行法中的「得」，透過對說一切有部論書以及《俱舍論》的解讀、梳理與歸納，得出以下的結論：



### 一、「得」與「非得」在心不相應行法的演變

早期論書中的「得」是針對「得聖道」而言，除此之外，還有「住得」、「事得」與「處得」。當「得」不僅僅被限制於「得聖道」，而是廣泛的「得」一切法時，便將「住得」、「事得」與「處得」，通通合為一個「得」。

「得」法成立的伊始，「非得」並沒有隨之一起成立，這與一開始「得」作為「得聖道」、「眾同分」被認為是「異生性」有關。在發展過程中，有論師將「異生性／凡夫性」從「眾同分」中獨立出來，後期的論書又將「異生性」解釋為「聖道的非得」。而隨著的「得」廣泛運作於一切法，「非得」也因應著而變得可以運作於一切法了。

### 二、「得」的作用與分類

在說一切有部的理論當中，「得」的目的是確保有情與某一法保有連繫，依照「得」是否相續，又分為「獲」（初次獲得）與「成就」（已得不失）。與「得」相反，「非得」是保證有情與彼法沒有連繫，也依是否相續，分為「不獲」、「不成就」。

因為「得」是確保有情與法之間的連繫，所以「得」只能運作於有情自相續中的法，包含除了「虛空無為」外的所有有為、無為法，「非得」的作用對象與「得」一樣，凡有可以「得」的法，就可以被「非得」。



因為有部的基本主張是三世實有、法體恆存，因此「得」也必須確保有情與過去、現在、未來的法之間的連繫，而「得」本身也有三世的差別。有部依此展開了複雜的三世得理論，將「得」與「所得法」，依時間差分為：法前得、法俱得與法後得。基本而言，凡是非加行所獲得的法，因為力量較弱的緣故，僅有法俱得，力量較強的法，則可以有法前得與法後得。此外，因為無為法是非時間性的，所以「得」與「所得無為法」間，並不存在法前得、法俱得與法後得的關係。之所以會展開如此複雜的三世得理論，一方面是自宗內的「得」與「三世實有」兩個理論之間的交會，另一方面可能是面對內部異說或是外部論師的壓力，必須說明「得」如何在不同的情況下運作。

### 三、「得」與其他法類的互動

在色法的分類當中，五根是有情內身的法，因此有情與之有「得」的關係，而五境，依有部外境實有的主張，屬於他身或是非有情的法，故而有情不能「得」之。

心不相應行法中的「得」與「四相」之「得」，因為「得」法也具備四相以及「得」的「得」，導致有部必須承認一剎那中有無限的「得」、「得」的四相、「得」的「得」、「得」的「得」的四相等法產生，對有部的理論造成了無限後退的困難，而有部論師對此並無提供一個良好的解決方案，僅讓「彼法之得」與「得之得」可以互相運作。

### 四、與「得」有關的諍論

經部論師對於「得」實有性的質疑，可以溯源至《大毗婆沙論》中的譬喻師，有部師與譬喻師之間的辯論主要圍繞(1)對契經的詮釋以及(2)「得」的必要性展開。有部在三世實有的前提下，需要「得」以維持煩惱、聖法的潛能，以此保



障凡夫與聖人之間的差異。世親在《俱舍論》中，延續了《大毗婆沙論》中雙方的脈絡，並援引了經部的種子說試圖取代「得」，但在辯論的末尾打了圓場。「得」與種子的適用與否，實際上取決於所採納的形上學立場是三世實有，還是過未體無。雙方對於隨眠是否相應的討論，也與此立場有關。

世親的《俱舍論》在解釋「得」時，提出種子說以取代「得」，但種子是對有部幾個不同理論的整合，種子不僅要負責說明諸法的潛伏與現行、煩惱的斷與未斷，還要保證善惡業果不失，負責範圍似乎遠遠超出了有部的「得」。一般以為有部是「得」與「無表色」保證業果的不失，但是此二者在不同期生命之間的銜接過程，都有中斷的可能性，如「無表色」受限於一期生命，「得」受限於不同的眾同分。

## 參考書目



### ● 工具書

M. Monier-Williams(1986), *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi : Motilal Banarsidass.

### ● 梵文文本

Pradhan (ed.), (1967). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute

### ● 一手文獻

智昇撰。《開元釋教錄》。《大正藏》(CBETA版)冊55，第2154號。

玄奘譯。《大毘婆沙論》。《大正藏》(CBETA版)冊27，第1545號。

玄奘譯。《阿毘達磨俱舍論》。《大正藏》(CBETA版)冊29，第1558號。

真諦譯。《阿毘達磨俱舍釋論》。《大正藏》(CBETA版)冊29，第1559號。

玄奘譯。《順正理論》。《大正藏》(CBETA版)冊29，第1562號。

玄奘譯。《瑜伽師地論》。《大正藏》(CBETA版)冊30，第1579號。

玄奘譯。《顯揚聖教論》。《大正藏》(CBETA版)冊31，第1602號。

玄奘譯。《大乘阿毘達磨集論》。《大正藏》(CBETA版)冊31，第1605號。

普光述。《俱舍論記》。《大正藏》(CBETA版)冊41，第1821號。

法寶撰。《俱舍論疏》。《大正藏》(CBETA版)冊41，第1822號。

圓暉述。《俱舍論頌疏》。《大正藏》(CBETA版)冊41，第1823號。

遁倫集撰。《瑜伽論記》。《大正藏》(CBETA版)冊42，第1828號。

智周撰。《成唯識論演祕》。《大正藏》(CBETA版)冊43，第1833號。

快道林常著。《阿毘達磨俱舍論法義》。《大正藏》冊64，第2251號。

神泰述。《俱舍論疏》。《正新纂續藏經》(CBETA版)冊X53，第836號。

元瑜述。《順正理論述文記》。《卍新纂續藏經》(CBETA版)冊X53,第843號。

法尊譯。《入中論善顯密意疏》《大藏經補編選錄》(CBETA版)冊B09,第44號。

### ● 中文二手文獻

法光著,高明元等譯(2022)。《說一切有部阿毗達磨》。香港:香港佛法中心。

坂本幸男著,釋依觀譯(2005)。《阿毘達磨之研究》。臺北:中華佛教文獻編纂社。

周柔含(2009)。〈說一切有部的斷惑理論〉,《法鼓佛學學報》,4:1-45。

\_\_\_\_\_ (2010)。〈說一切有部的世俗道斷惑論〉,《法鼓佛學學報》,7:23-65。

\_\_\_\_\_ (2012)。〈心不相應行「得法」之研究〉,《法鼓佛學學報》,10:1-51。

陳素彩著,辛放譯(2021)。〈說一切有部中的隨眠(anuśaya)、煩惱(kleśa)和纏(pravasthāna)的關係〉,《東亞佛學研究》6: 193-242。

釋印順(1989)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北:正聞。

釋悟殷(2015)。〈普光《俱舍論記》的疏注與思想特色〉,《玄奘學報》,24: 133-68。

高楠順次郎著,藍吉富譯(1978)。《佛教哲學要義》臺北:正文書局。

### ● 外文二手文獻

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

清水俊史（2014）。〈説一切有部における業果の理論〉《印度學佛教學研究》，18：83-102。

村上明宏（2015）。〈得（prāpti）・非得（aprāpti）と無為（asam̄skṛta）の関連性〉，《印度學佛教學研究》，63：134-137。

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》，40：427-424。

Buswell, Robert E. (1997). 'Preliminary notes on the proliferation of *cittaviprayuktasam̄skāra*-s in the *vaibhāsika* school'. *Journal of Indian Philosophy* 25 (5):451-466.

Cox, Collett (1995). *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Frauwallner, Erich(1995). *Studies in Abhidharma Literature*. New York: State University of New York Press.

William, Charles., Dessin, Bart., Cox, Collet (1998). *Sarvāstivāda Buddhism Scholasticism*. New York: Brill.

