

說一切有部的斷惑理論*

周柔含

慈濟大學宗教與文化研究所助理教授

摘要

在部派的思想中，「斷惑論」是非常不容易理解的主題。本稿試著從有部的煩惱架構，「有隨眠心」和斷惑方法等，探究有部的斷惑理論。

內文先討論有部對於「煩惱」和「隨眠」的基本立場；進而說明「隨眠是諸有本」的原由和三界五部九十八隨眠的架構。接著從「所緣隨眠」、「相應隨眠」和「有隨眠心」來論述，有部的煩惱理論是建立在有部教學主軸「三世實有」說，和心心所理論中的「心心所相應」說二大原則。

最後，從二種「自性斷」和「所緣斷」以及斷惑的四因來討論，世親的「自性斷」說和眾賢的「斷惑當從所緣」說背後的思想理路。進而明白，「離繫必定是已斷惑，斷惑並不一定是已離繫」。「斷」是離繫縛煩惱的「得」（按：自性斷）；「離繫」則是斷緣彼事體（按：相應縛、所緣縛）的煩惱。

對於斷惑，世親採取「斷」——「斷除煩惱的繫縛」——之立場；眾賢採「離繫」——令煩惱不再現起——之立場。對於有部而言，「斷除煩惱的繫縛」，是手段，是斷惑的「基本立場」與普遍原理；而成就「離繫得」——令煩惱不再現起，是目標，是斷惑的「最終目的」。

* 收稿日期：2008.09.01，通過審查日期：2008.12.22。

本文研究與論文寫作期間曾受國科會計畫（NSC 96-2811-H-002-019）之資助，特此誌謝。

【目次】

- 一、問題所在
- 二、「煩惱」與「隨眠」
- 三、隨眠諸有本
- 四、三界五部九十八隨眠
- 五、說一切有部的煩惱理論
 - （一）所緣隨增、相應隨增
 - （二）有隨眠心
- 六、煩惱的斷滅
 - （一）二種斷惑（自性斷、所緣斷）
 - （二）斷惑四因
 - （三）斷惑從所緣
 - （四）世親的「斷得說」（自性斷）
 - （五）眾賢「斷惑從所緣」
- 七、結論

關鍵詞：煩惱、隨眠、自性斷、所緣斷、有隨眠心、相應隨眠、所緣隨眠

一、問題所在

在部派論書中，常見「煩惱」（kleśa）的相關詞彙有「隨眠」（anuśaya）、「纏」（paryavasthāna）、「結」（「使」，saṃyojana）、「瀑」流（ogha）、「軛」（yoga）等。此外，關於「煩惱品」的譯名，有「雜事」、「隨眠」、「使」、「使結」品。¹ 櫻部氏表示：論書中的這些語彙應該都是 anuśaya 的譯語。²

說一切有部（Sarvāstivādin，以下記作「有部」）將「煩惱」和「隨眠」視為同義語，³ 也就是染污心心所法——內心向惡的性向⁴——的總稱⁵。分別

¹ 部派論書中「煩惱品」的譯名：(1)《阿毘達磨法蘊足論》中作「雜事品」，該章在南傳 *Vibhaṅgapāli*（《分別論》）則作“khuddaka-vatthu-vibhaṅga” (2)《阿毘達磨品類足論》、《阿毘達磨俱舍論》、《阿毘達磨順正理論》作「分別（辯）隨眠品」。 (3)《眾事分阿毘曇論》、《阿毘曇心論》、《阿毘曇心論經》、《雜阿毘曇心論》作「（分別諸）使品」。 (4)《阿毘曇甘露味論》、《尊婆須蜜菩薩所集論》、《阿毘曇八韃度論》作「結使韃度（品）」。 (5)《阿毘達磨發智論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》作「結蘊」。 (6)《阿毘曇毘婆沙論》、《鞞婆沙論》作「使（韃度）」，作「使」。

此外，關於《阿毘達磨俱舍論》「隨眠品」的品名問題，請另參考西村實則，〈俱舍論隨眠品名釋〉，頁 204-206。

² 櫻部建，〈九十八隨眠說の成立について〉，頁 20-21。關於 anuśaya 語言分析，請參考佐佐木現順，〈煩惱論の研究〉，頁 92-95。

此外，論書中常見「隨眠」（anuśaya）、「煩惱」（kleśa）、「纏」（paryavasthāna）三者的關係，請詳參タンソウチャイ，〈說一切有部における anuśay · kleśa · paryavasthāna の關係——《俱舍論》「隨眠品」を中心として〉，頁 57-72。

³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「阿毘達磨依實相說：即諸煩惱說名隨眠。」T29, no. 1558, p. 98c18-19。P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabbāṣya of Vasubandhu*, p. 278_g，以下記作 AKBh (278_g)。《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, p. 598b13-16。

西村實則表示：「煩惱」和「隨眠」為所有染污法的總稱，僅限於「貪、瞋、痴、慢、疑、見」，見於〈『俱舍論』煩惱·隨眠·隨煩惱〉，頁 268。

⁴ 「隨眠」（anuśaya）語義的考察，櫻部建表示：「對於成為行為，表現於表面的煩惱而言，隨眠是未成為行為，強調潛藏於內心不善的傾向」，見〈九十八隨眠說の成立について〉，頁 22。

池田練成考察《阿含經》和 *Nikāya* 隨眠的語意，表示「隨眠之語，在經藏中單獨出現的情況，全部具有潛藏向惡的傾向」，見於〈百八煩惱說成立の意義〉，頁 38-44。在此，筆者不強調「潛藏」之意，因為對於有部而言 anu-√śi，作「密切地

說部（Vibhajyavādin）和經部（Sautrāntika）則將「隨眠」視作「纏」的因、種子。在煩惱未現起（「眠位」，*prasupta*），種子狀態（*bijabhāva*）隨逐（*anubandha*），稱之為「隨眠」；而已生起（「覺位」，*prabuddha*）的煩惱，則稱之為「纏」。⁶ 有部既然將「煩惱」和「隨眠」都視為染污法的總稱，為什麼還要特意在「煩惱」外另立「隨眠」之名呢？

其次，《俱舍論》「隨眠品」冒頭云：「世間的差別，都是由業所產生，業則是由煩惱而得以生長，離開隨眠，業無法感得諸有（*bhava*）。」⁷ 因此，「隨眠是諸有⁸〔的根〕本」⁹。那麼，為什麼隨眠會是招感未來苦樂果報

付著」，說明「執著於某對象」。

- 5 這裡會有一個疑問，「有覆無記」是否是煩惱？「有覆無記」會蔽心，使心不淨，因為它具有染污作用，所以稱之為「有覆」；但是因為它不會招感異熟果，所以稱之為「無記」。就此立場來說，「有覆無記」確實是染污的心心所。其次，如果站在嚴格的立場來說，「有覆無記」包括了不共無明相應心所的十大地法、六大煩惱地法、二大不善地法及尋、伺，共計二十個心所法（T29, no. 1558, p. 20b18-20）。就此立場來說，有覆無記並不是煩惱、隨眠。但是，因為染污法是煩惱，所以煩惱也可以說是染污心心所法的總稱。
- 6 AKBh (278₁₉): *prasupto hi kleśo 'nuśaya ucyate. prabuddhaḥ paryavasthānam.* 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「〔經部：〕煩惱睡位，說名隨眠；於覺位中，即名纏故。」T29, no. 1558, p. 99a3-4；《阿毘達磨順正理論》卷 45：「分別論及經部師，妄執隨眠為纏因性。」T29, no. 1562, p. 599a6-7；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60：「分別論者又說：隨眠是纏種子……。」T27, no. 1545, p. 313a1-4。
- 7 AKBh (277₃₄): “*kamajam lokavaicitrayam*” ity uktam. *tāni karmāṇyanuśayavaśādūpacayaṃ gacchanti antareṇa cānuśayān bhavābhinirvarttane na samarthāni bhavanti.* 《阿毘達磨俱舍論》卷 19，T29, no. 1558, p. 98b18-19；《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, p. 596a12-16。
- 8 關於「有」有多種定義，詳細請參考《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60，T27, no. 1545, pp. 309c9-310a10。這裡的「有」（*bhava*）理解作：
(1) 作「三有」（欲有、色有、無色有）解釋的有：《阿毘曇心論經》，T28, no. 1551, pp. 843c29-844a4；《雜阿毘曇心論》，T28, no. 1552, p. 899c18-20；光述，《俱舍論記》，T41, no. 1821, p. 291a26-29；圓暉，《俱舍論頌疏論本》，T41, no. 1823, p. 923a27-28。
(2) 作「後有」（*punar-bhava*）或「業有」（*karma-bhava*）解釋的有：稱友（*Yaśomitra*），U. Wogiwara ed., *Sphuṭāthā-abhidharmakośavyākhyā*, p. 441₅₋₆, 441₂₀₋₂₁，以下記作 AKVy (441₅₋₆, 441₂₀₋₂₁)。法寶，《俱舍論疏》，T41, no. 1822, p. 687b16-21。

可另外參考加藤宏道，〈隨眠のはたらき〉，頁 28-36。舟橋一哉，〈梵藏所傳

的根本？

有部將六隨眠依行相（ākāra）、部（prakāra）、界（dhātu）立九十八隨眠，這樣的理論架構是否有特別的用意？此外，依煩惱生起的方式，可分為「相應隨眠」和「所緣隨眠」；此二者的生起，會使煩惱產生增盛、擴大作用，稱之為「相應隨增」（saṃprayogato 'nuśerate）、「所緣隨增」（alambanato 'nuśerate）。又，心由於隨眠的「隨增（anuśayana）、同伴（sahita）」性，稱之為「有隨眠心」（sānuśaya-citta）。然而，為什麼「相應隨眠」已斷，卻還是「有隨眠心」？

契經中提到有二種斷惑的方法，一種是「離縛斷」，即除去煩惱的繫縛；一種則是「離境斷」，即是除去對所緣對象的執著。¹⁰ 婆沙師將這二種斷惑說，稱之為「自性斷」和「所緣斷」。¹¹ 對於斷惑，有部主張「所緣斷」說，世親（Vasubandhu）主張「斷得說」（按：「自性斷」）；對於世親的主張，眾賢（Saṃghabhadra）只是重申「斷惑從所緣」。但是，就二種斷惑方法而言，世親的「斷得說」，並不違反斷惑的基本原則，為什麼眾賢依然堅持「斷惑從所緣」？

本稿試著從有部的煩惱架構，「有隨眠心」和斷惑方法等，探究有部的斷惑理論¹²。

の資料よりする俱舍論隨眠品の註釋的研究——特に玄奘譯の本文批判を中心として——，頁 146-147。又，諸論書間の解釋，詳細請參考タンソウチャイ，〈《俱舍論》「隨眠品」第 1a 偈と該當散文における有（bhava）の解釋について〉，頁 38-51。タン氏表示：如果不考慮「隨眠是使業有生起的必須要素」的話，偈中的「有」應該僅理解作「後有」。

筆者認為理解作「業有」和「後有」，會比較圓融。為什麼呢？因為「惑」本具有「發業」（按：業有）、「潤生」（按：後有）的功用；況且對於主張「三世實有」的有部而言，過去或現在所造業（業有），是招感未來果報（後有）之因。

9 AKBh (277s)；《阿毘達磨俱舍論》卷 19，T29, no. 1558, p. 98b21；《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, p. 596a22。

10 《阿毘達磨順正理論》卷 6，T29, no. 1562, p. 362c23-27。

11 《阿毘達磨順正理論》卷 6，T29, no. 1562, pp. 362c27-363a2。

12 臺灣學界少見有關斷惑論的討論，請另參考釋海實，〈說一切有部的斷惑說——以毘婆沙師為主要說明對象〉，頁 131-179。

二、「煩惱」與「隨眠」

在《阿含經》中常見到關於「煩惱」的語彙有，纏（*parāvasthāna*）、蓋（*nivaraṇa*）、結（*saṃyojana*）、縛（*bandhana*）、漏（*aśrava*）、取（*upādāna*）、垢（*mala*）、流（*ogha*）、軛（*yoga*）、塵垢等各種名稱。¹³ 這些名稱都是煩惱的異名，經中並沒有加以分別。

在部派的諸論書中，有諸多煩惱異名，¹⁴ 最常見煩惱（*kleśa*；*√kliś*，*affliction, distress*）的異名為「隨眠」（*anuśaya*；*anu-√śī*，*to sleep with, lie along or close*）¹⁵。二者是同是異，有不同的說法。問題的發端在於對契經所云七隨眠中的「欲貪隨眠」（*kāmarāga-anuśaya*）¹⁶，應該理解作「欲貪的隨眠」，還是「欲貪即隨眠」。

有部採「持業釋」（*Karmadhāraya*），理解作「欲貪即是隨眠」。換句話說，「煩惱」即「隨眠」，二者都是染污法的總稱。然而，分別論者

¹³ 《雜阿含》，T2, no. 99, p. 51c22-24, p. 67b38, p. 75b13-14 等。

¹⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「諸煩惱，¹結、²縛、³隨眠、⁴隨煩惱、⁵纏，義差別故，復說五種。」T29, no. 1558, p. 108b23-24；《阿毘達磨順正理論》卷 54，T29, no. 1562, p. 642b20-21。

¹「結」（*saṃyojana*）有九種：一愛結，二悲結，三慢結，四無明結，五見結，六取結，七疑結，八嫉結，九慳結。T29, no. 1558, p. 108c1-3。

²「縛」（*bandhana*）有三種：一貪縛，二瞋縛，三癡縛。T29, no. 1558, p. 109a27-28。

³「隨眠」（*anuśaya*）：有六，或七，或十，或九十八。T29, no. 1558, p. 109b7。

⁴「隨煩惱」（*upakleśa*）：諸煩惱亦名隨煩惱，以皆隨心，為惱亂事故。T29, no. 1558, p. 109b10-13。

⁵「纏」：根本煩惱亦名為纏。T29, no. 1558, p. 109b21。

¹⁵ *A Sanskrit-English Dictionary* (324, 39)，以下記作 SED。kleśa 和 anuśaya 二語詞，已經出現在佛教早期的經典 *Sutta-nipāta*（第 14、369、571 偈），*Dhammapada*（第 338 偈），*Theragāthā*（第 839 偈）。

¹⁶ 契經中說到「七隨眠」：欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑，有部將它整理成為「根本六隨眠」：貪、瞋、慢、無明、見、疑。AKBh (277₁₇-278₆)；《阿毘達磨俱舍論》卷 19，T29, no. 1558, p. 98c10-23；《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, p. 596c19-22；《雜阿含經》卷 18，T2, no. 99, p. 127a27-29；《增壹阿含經》卷 34，T2, no. 125, p. 739a4-11；《長阿含經》卷 9，T1, no. 1, p. 54b26-28, p. 58b10-12 等。

(Vibhajyavādin) 和經部 (Sautrāntika) 則是採「依主釋」(Tatpuruṣa)，認為應該作「欲貪的隨眠」解釋；因為「隨眠」是「纏」(paryavasthana)的因、種子。¹⁷

對於「欲貪隨眠」的理解，問題的爭議點在於對「隨眠」自體 (svabhāva) 見解的不同。¹⁸ (1) 有部主張隨眠是心所，和心相應，是「心相應行」(citta-saṃprayukta-saṃskāra) 法。¹⁹ (2) 犢子部 (Vātsīputriya)、分別論者主張隨眠是「心不相應行」(citta-viprayukta-saṃskāra) 法。²⁰ (3) 經部主張隨眠是「非心相應 (na saṃprayukta)，非不相應 (na viprayukta)」。²¹ 諸說當中，世親 (Vasubandhu) 讚許經部說最善。²²

17 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60：「分別論者又說：隨眠是纏種子，隨眠自性心不相應，諸纏自性與心相應；纏從隨眠生，纏現前故，退諸阿羅漢，已斷隨眠，纏既不生。」T27, no. 1545, p. 313a1-4；《阿毘達磨順正理論》卷 45：「分別論及經部師，妄執隨眠為纏因性。」T29, no. 1562, p. 599a6-7；關於煩惱的「種子」說，非本文討論重點，在此不加討論。請另參考佐佐木現順，《煩惱論の研究》，頁 106-108。

18 詳細請另參釋印順，《唯識學探源》，頁 130-137；坂本幸男，〈說一切有部の隨眠論〉，頁 382-387。

19 《異部宗輪論》卷 1：「一切隨眠，皆是心所，與心相應，有所緣境。」T49, no. 2031, p. 16b16-17。藏譯本和其他漢譯中，皆無「有所緣境」之記述。《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「毘婆沙師作如是說：欲貪等體即是隨眠……此隨眠是相應法。」T29, no. 1558, p. 98c18-23 與 AKBh (278₅, 279₈)；《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, p. 598b13-14, p. 598c25。

20 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2：「犢子部……隨眠體是不相應行。」T27, no. 1545, p. 8b18-23；《阿毘達磨順正理論》卷 45：「分別論師作如是說：諸隨眠體是不相應，不覺不思有隨眠故。」T29, no. 1562, p. 598c16-17。
對於《阿毘達磨俱舍論》卷 19 之記述：「若許隨眠非相應者。」T29, no. 1558, p. 98c29。(1)《俱舍論記》卷 19：「隨眠應是心不相應，同大眾部。」T41, no. 1821, p. 292a6-11。(2)《阿毘達磨順正理論》卷 45：「犢子部信有去來，執有隨眠非相應法。」T29, no. 1562, p. 599b29。(3)AKVy (444₂): viprayuktam anuśayam icchātī Vātsīputriyah. 稱友表示那應該是犢子部的主張。
注意，雖然犢子部主張隨眠是「不相應行法」，但是並不同分別論者將隨眠稱之為「種子」。

21 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「彼(經部)說欲貪之隨眠義，然隨眠體，非心相應非不相應，無別物故。」T29, no. 1558, p. 99a2-3；AKBh (278₁₈₋₁₉)；《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, p. 596c24-25。

對於有部而言，既然「煩惱」和「隨眠」是染污心心法的總稱，為什麼又要將煩惱稱之為「隨眠」呢？關於「隨眠」，《大毘婆沙論》卷 50 云：

隨眠（*anuśaya*）是何義？答：微細（*aṇu*）義、隨增（*anuśerate*）義、隨縛（*anubadhnanti*）義是隨眠義。²³

欲貪等根本煩惱現在前時，很難捕捉（*sūkṣma*），現起的行相（*pracāra*）很難覺知（*durvijāna*），所以又名「微細」（*aṇu*）。²⁴ 又，這些根本煩惱於所緣對象和相應法，皆具有染污作用，增其惛滯，又名「隨增」（*anuśerate*）。²⁵ 就好像濕掉的衣服，塵土容易隨住、附著於上；譬如土地有潤，種子則增長。²⁶ 其次，於未來、現在、過去一切位，繫縛煩惱的「得」（*prāpti*）法²⁷ 一直是和煩惱相隨不離（按：隨逐，*anugata*），所以又名

²² 《阿毘達磨俱舍論》卷 19，T29, no. 1558, p. 99a1-3。《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, pp. 596c24-597a2。關於有部隨眠義與經部隨眠義的解釋，請另參考三友健容，〈*anuśaya* の語意とその解釋〉，頁 110-115。

²³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50，T27, no. 1545, p. 257a26-28。外國師提出四義，除了本文所說三義之外，多了「隨逐」之義。T27, no. 1545, p. 257b23-c4。《阿毘達磨大毘婆沙論》和《毘曇婆沙論》以外的諸論書，皆依四義作解釋。詳細請參考加藤宏道，〈隨眠のはたらき〉，頁 33-52。

²⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「根本煩惱現在前時，行相難知，故名微細。」T29, no. 1558, p. 108a21-22；AKBh (308₁₀) *tatrāṇavaḥ sūkṣmapracāratvāt durvijñānatayā*；《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, p. 641c10-14；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50，T27, no. 1545, p. 257a27-29。

²⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「二隨增（按：相應隨增、所緣隨增）者：能於所緣及所相應，增惛滯故。」T29, no. 1558, p. 108a22-23；AKBh (308₁₀₋₁₁)；《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, p. 641c14-21；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50，T27, no. 1545, p. 257a29-b1。

²⁶ 這種使煩惱增長（*puṣṭi*）、安住（*pratiṣṭhā*）、相續（*saṃtāna*）的作用，稱之為「隨增」（*anuśayana*）。AKVy (13_{3,5}): *anuśerata iti puṣṭim labhanta ity arthaḥ. pratiṣṭhām labhanta ity artho vā. puṣṭi-labhe pratiṣṭhā-lābhe vā te rāg' ādayaḥ saṃtāyante.* 《阿毘達磨順正理論》卷 49：「言隨增者，謂諸隨眠於此法中，隨住增長，即是隨縛，增惛滯義。如衣有潤，塵隨住中；如有潤田，種子增長。」T29, no. 1562, p. 616b12-15。

「隨縛」(anubadhnanti)。²⁸

從以上隨眠(anuśaya; anu-√śi)的意義中可以注意到，這些語彙都包含了 anu，強調煩惱的「隨心」特性。²⁹ 此外可以很清楚地明白，對於√śi，有部理解作「密切地付著」，強調「執著於所緣對象」；這是不同於一般將√śi理解作「睡、眠」之意，強調「潛藏於內心」之作用。基於上述二個特點，可以明白，有部設立「隨眠」名，用來突顯煩惱的特性。

以下的討論，採用有部的觀點——煩惱即隨眠，同時為了行文方便起見，不特意分別「煩惱」、「隨眠」用詞。

三、隨眠諸有本

到底是根據什麼理由，「隨眠會是諸有的根本」呢？《俱舍論》卷 19 云：

何故隨眠能為有本？以諸煩惱現起，能為十種事故。一堅根本，二立相續，三治自田，四引等流，五發業有，六攝自具，

²⁷ 「得」，是屬於「心不相應行法」(citta-viprayukta-samskāra)。詳細請參考《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93、157。事實上，「得」法在有部派中，有思想的演變，這裡很難用一句話來說明。如果勉強要說明的話，即是「建立法和有情的所屬關係」。

此外可以藉由從有部的立場問世親的一段記述來說明：「如果，不承認『得』的話，那麼 (1)如何建立聖者和異生〔的區別〕，(2)如何讓已經得到的法結續，(3)該基於什麼，令知「此有故彼有」。見 Sthiramati ed., *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā nāma*, p. 241a5-6，以下記作 AKTA (241a5-6)。參考加藤宏道，〈得、非得の研究〉，頁 45。

換句話說，「得」法是 (1)建立因 (2)不失法因 (3)智標識因。(1)可見 AKBh (63₁₅)內文，(2)、(3)可見《阿毘達磨順正理論》卷 12，T29, no. 1562, p. 397b4-6。

²⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「言隨逐者：謂能起得，恆隨有情，常為過患，不作加行，為令彼生；或設劬勞，為遮彼起，而數現起，故名隨縛。由如是義，故名隨眠。」T29, no. 1558, p. 108a23-26；AKBh (308₁₀₋₁₂)；《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, pp. 641c22-642a1；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50，T27, no. 1545, p. 257b2-9。

²⁹ SED: 'anuśaya' (anu-√śi): to sleep with, lie along or close, adhere closely to. 見於 Monier-Williams, p. (39)。

七迷所緣，八導識流，九越善品，十廣縛義，令不能越自界地故。³⁰

諸煩惱現起時，會有下計十種事，增強煩惱的繫縛。（1）堅固煩惱的根本：煩惱生起時，因為對治道（按：忍智）³¹ 尚未生起，所以會增益煩惱，使其更加牢固、強盛。（2）建立相續：使諸煩惱的後念，接續不斷存續。（3）修治自田：當煩惱數數生起時，會使自己身心中的善法的生起受到澀滯、受阻，而煩惱的依身（田，kṣetra）會更加繁茂，煩惱的生起也會更加順暢、無阻。（4）引等流（niṣyanda）：引生煩惱的等流，即隨煩惱（upakleśa）³²。（5）能發業有：生起招感「後有」的業。（6）攝持自己的資糧（煩惱）：不斷地做不正確思惟，頻頻地使煩惱生起。（7）迷所緣：無法正確理解所緣對象，折損正慧。（8）將導識流：煩惱即將生起時，能於所緣對象和「後有」生起染污識。（9）違越善品：使善法退散失去。（10）廣繫縛義：當諸煩惱增長時，煩惱的繫縛會越來越多，繫縛有情，使其無法超越自界自地。³³

³⁰ AKBh (277_{6,9}): ¹mūlaṃ dṛḍhakaroti saṃtatipavasthāpayati kṣetramāpādayati ²niṣyandaṃ nirvartayati karmabhavam abhinirharati svasaṃbhāraṃ arighlāti ālamvane saṃmohayati vijñānasroto namayati kuśalapakṣād ³vyutkrāmayati pandhanārthaṃ ca spharati dhātvanatikramayogeneti. 《阿毘達磨俱舍論》卷 19, T29, no. 1558, p. 98b24-28；《阿毘達磨順正理論》卷 45, T29, no. 1562, p. 596a20-b21；AKVy (441₂₀-442₂₅)。

¹ AKBh 記作 mūlaṃ ca，依 AKVy 訂正作 mūlaṃ。

² AKBh 記作 niḥṣyandaṃ，依 AKVy 訂正作 niṣyandaṃ。

³ AKBh 記作 vyutkrāmati，依 AKVy 訂正作 vyutkrāmayati。

³¹ 詳細請參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52, T27, no. 1545, p. 269a2-18。

³² supakleśa，惱心之義，即煩惱之義。其次，upa-kleśa 可理解作「靠近煩惱的」、「隨從煩惱的」；換句話說，即煩惱或是隨從煩惱的法。關於 upakleśa，請另參考池田練太郎，〈《俱舍論》における kleśa と upakleśa について〉，頁 170-171。

³³ 《阿毘達磨順正理論》卷 45：「何故隨眠能為有本？諸煩惱現起，為十六事故。一堅固根本，令得堅牢，對治遠故，煩惱根本，謂煩惱得。二生依麤重，能辯所依中，無堪任性故。三建立相續，能數令餘連續起故。四修治自田，令所依止，順彼住故。五憎背功德，性相能違諸功德故。六為厭訶本發智所，厭訶身、語、意業故。七引毒等流，能引如自隨煩惱故。八擁解脫路，棄背親近正說者故。九能發業有，發起能招後有業故。十攝自資糧，能數數攝，起非理作意故。十一迷

一旦煩惱生起，煩惱的繫縛則會愈來愈增益強固，令後生的念連續生起、相續不斷，使煩惱的依身更加繁盛；同時還引起煩惱的「等流」——隨煩惱，或招感「後有」的業。因為一時的不正確思惟，對於所緣對象迷惑、不解，生起染污心，而折損正慧，損滅善法，以致難以脫離輪迴世界。這就是「隨眠是諸有之根本」的原由。

四、三界五部九十八隨眠

在進入斷惑的討論之前，概說有部的煩惱架構。有部將六種根本煩惱³⁴——貪（rāga）、瞋（pratigha）、慢（māna）、無明（avidyā）、疑（vicikitsā）、見（dṛṣṭi）——依「行相」（ākāra）、「界」（dhātu）、「部」（prakāra），立三界五部九十八隨眠。³⁵ 首先，依「見」的行相不同，³⁶ 分成「有身見」（satkāyadrṣṭi）、「邊執見」（antagrāhadṛṣṭi）、「邪見」（mithyādrṣṭi）、「見取見」（dṛṣṭipāramarśa）、「戒禁取見」

於所緣，能害自身，正覺慧故。十二^{*}植眾苦種，能生一切生死苦故。十三將導識流，於後有、所緣，能引發識故。十四**違越善品**，令諸善法皆退失故。十五**廣繫縛義**，令不能越自界自地，以能長養染污界故。十六攝世非愛，諸增上果。」T29, no. 1562, p. 596a21-b6。

加藤宏道將隨眠的十（六）事歸納為四因：（1）隨眠自體的作用，（2）隨眠的『得』的作用，（3）成為因引生未來果，（4）現在的眾同分的作用。見〈隨眠のはたらき〉，頁 52-57。

^{*}植：原文作「殖」，依宋元明宮本校定作「植」；粗體、底線為筆者加入。

34 《阿毘達磨順正理論》卷 45：「隨眠差別略有六種：謂貪、瞋、慢、無明、見、疑。」T29, no. 1562, p. 596c4。

35 在《阿毘達磨法蘊足論》，三界五部九十八隨眠說已經成立。詳細請參考櫻部建，〈九十八隨眠說の成立について〉，頁 21。又，九十八隨眠加上十纏（daśa-paryavasthānāni）（1）無慚（āhrikyā）；（2）無愧（anapatrāpyā）；（3）嫉（īrśyā）；（4）慳（mātsaryā）；（5）掉舉（auddhatyā）；（6）惡作（kaukṛtyā）；（7）昏沉（styāna）；（8）睡眠（middha）；（9）忿（krodha）；（10）覆（mrakṣā），則成為百八煩惱。詳細請參考池田練成，〈百八煩惱說成立の意義〉，頁 36-52。

36 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「於六〔隨眠〕中，由見行異，分別為十。」T29, no. 1558, p. 99b13；《阿毘達磨順正理論》卷 46，T29, no. 1562, p. 603c1-3。

（*śilavrataparāmarśa*）五種，³⁷ 合計為十隨眠。

其次，有部依離「界」的貪，建立「遍知」（*parijñā*）、「沙門果」（*śrāmaṇya-phala*），依三界——欲界（*kāmadhātu*）、色界（*rūpadhātu*）、無色界（*ārūpyadhātu*）——分別煩惱所屬領域。³⁸ 又依「對治」（*pratipakṣa*），將三界煩惱各分為五「部」——「見苦所斷」（*duḥkhadarśana-prahātavya*）、「見集所斷」（*samudayadarśana-prahātavya*）、「見滅所斷」（*nirodhadarśana-prahātavya*）、「見道所斷」（*mārgadarśana-prahātavya*）、「修所斷」（*bhāvanā-prahātavya*）。³⁹ 簡單來說，依見苦諦而斷除煩惱的，稱之為「見苦所斷」，乃至依修道而斷除煩惱的，稱之為「修所斷」。⁴⁰

哪些煩惱是見苦（、集、滅、道）諦所斷，乃至是修所斷呢？《品類足論》卷 3、《發智論》卷 3、《大毗婆沙論》卷 52、《俱舍論》卷 19、《順正理論》卷 46 等中有詳細記說，⁴¹ 在此省去贅文，直接將三界五部所斷九十八

³⁷ 在《阿含經》、*Nikāya* 中沒有見到此「五見」同時整理說明的例子。早期論典中，已見到五見的說明，見《阿毘達磨集異門足論》卷 17，T26, no. 1536, p. 439a26-28；《阿毘達磨識身足論》，T26, no. 1539, p. 532c4-8；《阿毘達磨界身足論》，T26, no. 1540, p. 615b2-11。

³⁸ 為什麼約「界」而不約九「地」立隨眠差別呢？《阿毘達磨順正理論》卷 46：「何緣於此，約界不同，建立隨眠，非約地異？如無欲、色異界隨眠，於一事中，俱隨增理，初、二靜慮，異地亦然。若謂地雖殊，而有同對治，非欲、色界，對治有同，是則不應別立無色。以無色與色，有同對治故。若修所斷對治漸生，故色、無色應別立者，諸地亦爾，何不別說？故應立二百八十四隨眠（按： $36 \times 1 + 31 \times 4 + 31 \times 4 = 284$ ）。設許如斯，亦無有過。且約界異，立九十八。所以然者？由離界貪，建立遍知、沙門果故。謂立此二（按：遍知、沙門果），由斷隨眠，此斷隨眠，約界非地，故不約地，建立隨眠。……然諸古昔正理論師，亦許隨眠，約地建立，故設如是假問答言。」T29, no. 1562, pp. 601b27-602a4。

³⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「部，謂見四諦、修所斷五部。」T29, no. 1558, p. 99b1；《阿毘達磨順正理論》卷 46：「部異云何？部，謂隨眠約別對治。謂有一類由見苦斷，有由見集、滅、道亦然。有由後時，隨於一智，數數修習，增勝故斷。」T29, no. 1562, p. 603c4-7。也就是說，約「對治」的不同立五部。

⁴⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「見所斷，纔見諦時，彼則斷故。……修所斷，見四諦已後，後時中數數習道，彼方斷故。」T29, no. 1558, p. 99b23-25；AKBh (280₆₋₇)；《阿毘達磨順正理論》卷 46，T29, no. 1562, p. 601b4-7。

⁴¹ 《阿毘達磨發智論》卷 3，T26, no. 1544, p. 930b29-c22；《阿毘達磨品類足論》卷

煩惱，整理如下表 A。

表 A

三界 五部 十隨眠	欲界					色界					無色界							
	苦	集	滅	道	修	苦	集	滅	道	修	苦	集	滅	道	修			
貪	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			
瞋	○	○	○	○	○													
無明	●	●	○	○	○	●	●	○	○	○	●	●	○	○	○			
慢	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			
疑	●	●	○	○		●	●	○	○		●	●	○	○				
有身見	●					●					●							
邊執見	●					●					●							
邪見	●	●	○	○		●	●	○	○		●	●	○	○				
見取見	●	●	○	○		●	●	○	○		●	●	○	○				
戒禁取見	●			○		●			○		●			○				
小計	10	7	7	8	4	9	6	6	7	3	9	6	6	7	3			
小計	32					4	28					3	28					3
計	36					31					31							

○ 表示於三「界」五「部」架構下所對應之煩惱

● 表示「遍行隨眠」

3, T26, no. 1542, p. 702a8-24; 《阿毘達磨阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52, T27, no. 1545, pp. 268a8-269a18; 《阿毘達磨俱舍論》卷 19, T29, no. 1558, p. 99b12-c5; 《阿毘達磨順正理論》卷 46, T29, no. 1562, p. 601a27-b26。

由上表中可以清楚地瞭解，三界的見苦（ $10+9+9=28$ ）、集（ $7+6+6=19$ ）、滅（ $7+6+6=19$ ）、道（ $8+7+7=22$ ）四部所斷煩惱，計有八十八隨眠（ $32+28+28=88$ ），修所斷惑有十隨眠（ $4+3+3=10$ ），共計有九十八隨眠。此中，修所斷的十種隨眠，攝一切地（三界九地），各有九品，計有八十一品。異生斷見惑——八十八隨眠，如果任何一品的修惑都尚未斷，能夠成就預流果；如果已斷欲界六品修惑，則成就斯陀洹果；如果已斷欲界九品修惑，則成就阿那含果；如果已斷盡三界修惑，則成就阿羅漢果。⁴²

在「見苦、見集所斷」煩惱中，可分為緣自界的「自界緣惑」和緣上界的「他界緣惑」；此中，有十一種煩惱（表 A 的 ●），遍緣自界的五部法，因此對於五部諸法而言，該十一種煩惱為遍行因，能生自界五部的染污法，稱之為「**遍行**」（sarvatraga）。⁴³ 此中，身見、邊見二惑是「自界緣惑」，其餘九種隨眠是通「自界緣惑」和「他界緣惑」，稱之為「九上緣惑」。⁴⁴ 其次，「見滅、見道所斷」煩惱，可分為有「有漏緣惑」和「無漏緣惑」；此中，邪見、疑和與此二（邪見、疑）相應的不共無明，是以無漏法為所緣，稱之為「無漏緣惑」，其他的煩惱則是以有漏法為所緣，稱之為「有漏緣惑」。⁴⁵

42 《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「或先已斷欲界一品乃至五品，至此位中名初果向，趣初果故。……若先已斷欲界六品，或七八品，至此位中，名第二果向，趣第二果故。……若先已離欲界九品，或先已斷初定一品，乃至具離無所有處，至此位中，名第三果向，趣第三果故。」T29, no. 1558, p. 122b24-c2；AKBh (353₁₈-354₇)；《阿毘達磨順正理論》卷 64，T29, no. 1562, p. 692b2-11。

43 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「唯見苦、集所斷見、疑及彼相應不共無明力，能遍行自界地五部故。此十一皆得遍行名，謂七見（按：見苦所斷的五見，見集所斷的見取、邪見）、二疑（按：見苦、集所斷的疑）、二無明（按：見苦、集所斷的無明）十一。如是十一，於自界地五部諸法遍緣，隨眠為因，遍生五部染法，依此三義，立**遍行**名。」T29, no. 1558, p. 101c2-6；AKBh (286₂₀₋₂₁)；《阿毘達磨順正理論》卷 48，T29, no. 1562, p. 611a5-7。

44 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「於十一中，除身、邊見，所餘九種，亦能上緣。」T29, no. 1558, p. 101c18-19；AKBh (286₂₀₋₂₁)；《阿毘達磨順正理論》卷 48，T29, no. 1562, p. 612b25-29。

45 《阿毘達磨俱舍論》卷 19：「唯見、滅道所斷邪見、疑，彼相應不共無明，各三成六，能緣無漏，餘緣有漏。」T29, no. 1558, p. 102a17-18；AKBh (288₆₋₈)；《阿毘達磨順正理論》卷 48，T29, no. 1562, p. 613b6-10。

由以上的三界五部九十八隨眠的架構，可以明白煩惱的所緣對境。

五、說一切有部的煩惱理論

有部主張煩惱是心所，與心相應，是「心相應行」法；因此煩惱的生起和心的活動，有著密切不可分的關係。心（citta；√cit, perceive, appear）的本意是「集起」⁴⁶，即能夠現起一切心所，及能引起身、口、意三業所作的作。明白來說，有部的斷惑理論，是建立在有部教學主軸「三世實有」⁴⁷說，和心心所理論——「心心所相應」⁴⁸說二大原則。

⁴⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「集起故名心（citta），思量故名意（manas），了別故名識（vijñāna）。」T29, no. 1558, p. 21c20-21；AKBh (61₂₁)；《阿毘達磨順正理論》卷 11，T29, no. 1562, p. 394c16-27。

⁴⁷ 有部表示：諸法的自相不失，雖有三世的遷流，而有為法的體性是沒有變異的。這就是「三世實有，法體恆存」說。
關於「三世實有」的論證，教證 (1)AKBh (295₉₋₁₂)，AKVy (468₂₄₋₂₈)；《阿毘達磨俱舍論》卷 20，T29, no. 1558, p. 104b6-10。教證 (2)AKBh (295₁₄₋₁₆)，AKVy (468_{28-469₁₀})；《阿毘達磨俱舍論》卷 20，T29, no. 1558, p. 104b12-15。理證 (1)「識的生起，必以存在之所緣為對象」，AKBh (295₁₈₋₁₉)，AKVy (469₁₁₋₁₄)；《阿毘達磨俱舍論》卷 20，T29, no. 1558, p. 104b16-19。理證 (2)「從過去的業，生未來的業果之事實」，AKBh (295_{21-296₁})，AKVy (469₁₄₋₁₆)；《阿毘達磨俱舍論》卷 20，T29, no. 1558, p. 104b19-21。請另詳參《阿毘達磨順正理論》卷 51-52，T29, no. 1562, pp. 625b22-636b16。
其次，關於「隨眠」建立在有部「三世實有」的二大論證之上，請另參考加藤純章，〈隨眠—anusāya—〉，頁 1-32。

⁴⁸ 心心所的活動，是依著¹「五事平等」——所依（āśraya）、所緣（ālambana）、行相（ākāra）、時（kāla）、事（dravya），心和相應諸心所之間，相伴同時發生，形成「心聚（心束，心品）」，如同²「眾人牽手過河」，³「同一生、一老、一住、一滅、一果、一等流、一異熟」，這就是「心心所法相應說」。

¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4，T29, no. 1558, p. 22a1-2；AKBh (62₉)；《阿毘達磨順正理論》卷 11，T29, no. 1562, pp. 394c27-395a1；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16，T27, no. 1545, pp. 80b25-81b1；《毘曇婆沙論》卷 10，T27, pp. 65c6-66b15。

² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16，T27, no. 1545, p. 80b16-21。

³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16，T27, no. 1545, p. 82b8-12。

（一）所緣隨增、相應隨增

當一個人失去正念時，從內心生起忿怒、嫉妒等染污法，大部分是因為對於外界諸事（所緣對象）不如己意。一旦生起這樣的染污法（^按：所緣隨眠）後，會影響、牽連自身的心所法（^按：相應隨眠）的活動，如此也會使原先生起的染污法更加深刻（^按：隨增），陷入負面的想法裡，乃至做出不理智的行為。這種非善的渲染力量，會在內心與其他的染污法相應而形成特有的關係，於無形中自然地擴大、增長自身的力量，稱之為「隨增」（*anusāyana*）⁴⁹。

也就是說，當心的染污法（心所）緣取有漏法作為所緣對象，生起的煩惱即是「所緣隨眠」；進而執取所緣對象（有漏法）的各別行相，〔例如於可愛境生貪，於非可愛境生瞋恚等，〕並隨順增益煩惱，稱之為「所緣隨增」（*ālambanato ’nuśerate*）⁵⁰。

其次，和心的染污法（心所）相應，並使諸相應心所法同自身過的煩惱，稱之為「相應隨眠」。這種煩惱於相應心心所法中，有增盛、擴大的染污作用，稱之為「相應隨增」（*samprayogato ’nuśerate*）⁵¹。

為什麼煩惱會有「隨增」的作用呢？因為有部主張煩惱是心所，是「心相應」法，所以無論生起的是「所緣隨眠」或是「相應隨眠」，都會於心和自身相應的心所法相互相應，形成一束的「心聚」（心品，*citta-kalāpa*），使更多的煩惱生起，染污全部的心聚（心品），成為全體厭憎的對象。⁵²

⁴⁹ AKV₃₋₅ (13₃₋₅): *añūscrata iti puṣṭim labhanta ity arthaḥ. pratiṣṭhām labhanta ity artho vā. puṣṭi-lābhe pratiṣṭhā-lābhe vāte rāg’ ādayaḥ saṃtāyante.* 此外，關於「隨增」，詳細請參考武田和博，〈有部アビダルマにおける『隨增』について〉，頁 101-113。

⁵⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22：「問：諸隨眠云何於所緣隨增？……迦濕彌羅國諸論師言：〔隨眠〕於所緣境各別行相，隨執增益故，名於所緣隨增。」T27, no. 1545, pp. 112c27-113a3；《阿毘達磨俱舍論》卷 19，T29, no. 1558, p. 102b21-24；《阿毘達磨順正理論》卷 49，T29, no. 1562, p. 616b3-21。

⁵¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22：「問：諸隨眠……云何於相應隨增耶？……迦濕彌羅國諸論師言：……於相應法令同自過，隨順增益，故名於相應隨增。」T27, no. 1545, pp. 112c27-113a4；《阿毘達磨俱舍論》卷 19，T29, no. 1558, p. 102c8-9；《阿毘達磨順正理論》卷 49，T29, no. 1562, p. 616b22-26。

⁵² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22：「尊者世友作如是說：由四事故，說諸隨眠有隨

上述二種「隨增」作用會繫縛自他地煩惱，所以又稱作「所緣縛」、「相應縛」。關於「所緣縛」、「相應縛」，《大毘婆沙論》卷 86 云：

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。⁵³

「**所緣縛**」，僅發生在緣取有漏法作為對象時，凡是緣取有漏法，必定會有「隨增」作用；如果是緣取無漏法，例如以涅槃作為所緣對象時，並無法隨順、增益煩惱，沒有「隨增」作用，也就不會有「所緣縛」。

「**相應縛**」，則必須是在「相應隨眠」未斷的前提下，才会有「隨增」作用。換句話說，如果「相應隨眠」已斷，則不會有「隨增」作用，當然也就沒有「相應縛」。⁵⁴

（二）有隨眠心

心，由於隨眠的「隨增性」和「同伴性」，名「有隨眠心」（sānuśaya-citta）。《大毘婆沙論》卷 22 云：

心於隨眠，由二事故，名「有隨眠〔心〕」（sānuśaya-citta）。一**隨增性**，二**同伴性**（sahita）。**相應隨眠**（1a）若未斷位，由二

增義。一墮惡意故，如大眾中，一人造惡，令彼多人，皆墮惡意。如是於一相應品中起一隨眠，即令此品心心所法，皆墮惡意。二如火熱故，如置熱鐵小水器中，其器及水，無不皆熱。如是於一心品法中起一煩惱，即令一切心心所法，皆成熱惱。三如烟等故，如烟塵垢，所著衣服，皆成穢惡。如是心品有一隨眠，皆成染污。四可毀厭故，如僧眾中有一犯罪，眾皆受責。如是心品有一隨眠，皆可毀厭，如於相應。有此四事，說名隨增，於所緣境，亦增此四，故名隨增。謂若所緣增長，此四即說，煩惱於彼隨增。」 T27, no. 1545, p. 113a10-23。

⁵³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 86，T27, no. 1545, p. 442c9-13。

⁵⁴ 六無漏緣惑、九上緣惑，只有相應隨增，唯上地的遍行惑也只有相應隨增。

事故，心於彼立「有隨眠〔心〕」名；(1b) 若已斷位，彼於此心雖無隨增性，而有同伴性，故猶可立「有隨眠〔心〕」名。所緣隨眠 (2a) 若未斷位，於心唯有隨增性故，心於彼立「有隨眠〔心〕」名；(2b) 若已斷位，二事俱無，故心於彼，不復可立「有隨眠〔心〕」名。⁵⁵

第一事「隨增性」，也就是上節中所提到煩惱於心的「隨增」作用；第二事「同伴性」，即是心心所之間保持的相應狀態。(1a) 如果「相應隨眠」未斷，於心有「隨增性」和「同伴性」，則立為「有隨眠心」(O₁)。(1b) 如果「相應隨眠」已斷，則無法令相應的心所法同自身過，因此沒有「隨增性」；但是該隨眠自體和心並沒有相離，仍然保有相應心所法之間的「同伴性」(sahita)，仍應立為「有隨眠心」(O₂)。⁵⁶

其次，(2a) 如果「所緣隨眠」未斷，於心唯有「隨增性」，立為「有隨眠心」(O₃)。(2b) 如果「所緣隨眠」已斷，則不再有「隨增性」，也就不能立為「有隨眠心」。⁵⁷ 換句話說，「所緣隨眠」只依隨增性立「有隨眠心」。這裡將上述「有隨眠心」，整理如下表 B。

55 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22，T27, no. 1545, pp. 111c24-112a3（英文與數字由筆者添加）。《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「若心由彼，名有隨眠。彼於此心定隨增不？此不決定。或有隨眠，謂與心相應，及〔所〕緣心未斷；相應已斷，則不隨增。」T29, no. 1558, p. 107a8-10；AKBh (304_{5,7}): yair anuśayair yaccittaṃ sānuśayaṃ te 'nuśayās tasmīc citte 'nuśerate. syur anuśerate. ye 'nuśayās tena cittena saṃprayuktā aprahiṇās tadāmbanās cāprahiṇām. syur nānuśerate. ye 'nuśayās tena cittena saṃprayuktāḥ prahiṇās tadāmbanās ca.

56 《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, p. 637c16-25。

57 《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, p. 637c25-27。

表 B

	所緣隨眠		相應隨眠	
未斷	隨增性	○ ₃	隨增性、同伴性	○ ₁
已斷	／	×	同伴性	○ ₂

○：有「有隨眠心」 ×：無「有隨眠心」

也許有人會心生疑問，為什麼「相應隨眠」已斷，卻還是「有隨眠心」？這應該是有部斷惑論的特徵。因為無論怎樣的狀況，三界五部的隨眠，於此三界五部永遠都具有「有隨眠心」。⁵⁸ 為什麼會如此，這應該和有部的「三世實有」說有著密切的關係。《順正理論》卷 53 云：

為什麼與心相應的煩惱，乃至未斷時，於心有隨增？〔因為〕彼〔相應〕隨眠可以引起〔繫縛煩惱的〕「得」，於〔現在〕心的相續做為障礙；而且還可以做為未來世〔煩惱〕的同類因，牽引〔過去〕相續中心的等流。只要是〔「得」〕尚未斷，於心就有隨增；如果〔「得」〕已斷的話則不一樣，〔於心〕不再有隨增義。但是，並不是由斷，讓隨眠遠離心；因此雖然已斷，還是稱作有彼（有隨眠心），〔那是〕因為〔隨眠的〕「同伴性」不可以破壞。⁵⁹

從上引文中可以明白，「相應隨眠」的「隨增」，是因為心被煩惱的「得」繫縛。又，與心相應的煩惱，因為煩惱的「得」（prāpti）而繫縛著心，牽引「過去」於心中相續的等流，障礙「現在」心的相續，做「未來」煩

⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22：「三界五部隨眠，於此三界五部有隨眠心。」 T27, no. 1545, p. 111c12-13。詳細論述請參見 T27, no. 1545, p. 111c12-21。

⁵⁹ 《阿毘達磨順正理論》卷 53：「云何與心相應煩惱，乃至未斷於心隨增？謂彼隨眠能引起得，於心相續能為拘礙；又與來世為同類因，引相續中心等流起故。乃至未斷，說於心隨增；斷則不然，無隨增義。非由斷故，令彼離心；故雖已斷，而名有彼，以助伴性不可壞故。」 T29, no. 1562, p. 637c16-21。

惱（等流果）的「同類因」。⁶⁰ 只要煩惱的「得」未斷，於心就有「隨增」。

換句話說，如果斷除繫縛煩惱的「得」，就能夠破壞心的等流的因果關係，當然也就沒有「隨增」。但是，那樣並無法讓煩惱遠離心，仍然是「有隨眠心」。為什麼呢？因為有部主張隨眠自體是心所，是「心相應」法，所以即使「相應隨眠」已經斷除，它仍然和心心所之間保持著相應狀態（^按：同伴性）。因此，從「有隨眠心」的觀點來看，「相應隨眠」並沒有「斷」意。⁶¹

以上可以清楚地明白，有部的煩惱論完完全全建立於「三世實有」理論，和「心心所相應」說之原則。

對於「有隨眠心」，又可以將它分別為「染污」（不善、有覆無記）和「無染污」（有漏善、無覆無記）二種。

(32) dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam akliṣṭam anuśāyakaḥ.

kliṣṭam cittam anuśāyānaiś cānuśayaḥ sānuśayaṃ
tatsaṃprayuktatadāmbanair apraḥṇair anuśāyānaiś ca
tatsaṃprayuktaḥ praḥṇais tatsahitavāt. akliṣṭam tu cittam
anuśāyānair eva tadāmbanair apraḥṇair iti.⁶²

(32) 染污〔的心〕，依二種成為有隨眠〔心〕；無染污〔的心〕，只依隨增〔成為有隨眠心〕。

⁶⁰ AKTA (Tho. 297a2-5).

⁶¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22：「隨眠於所緣境，可說當斷，非於相應。謂於所緣，可制煩惱，令不現起，造諸過失；非於相應，可制煩惱，令不復與心等相應故；於所緣可說當斷，非於相應。」T27, no. 1545, p. 113b11-15。

⁶² AKBh (304₈₋₁₀)，AKVy (484₂₄₋₂₉)。《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「有隨眠心二，謂有染、無染；有染心通二，無染局隨增。論曰：有隨眠心，總有二種，有染、無染心差別故。於中有染，或有隨增，謂相應、緣隨眠未斷；相應已斷，則不隨增，仍說有隨眠，以恒相應故。若無染者，唯局隨增，緣此隨眠，必未永斷，此唯據隨增，名有隨眠故。」T29, no. 1558, p. 107a13-18；《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, p. 638a18-26。

染污的心，(A) 依和彼〔心〕相應（[※]：相應縛），以及以彼〔心〕做為所緣（[※]：所緣縛），〔以此二因〕未斷（①），有隨眠隨增〔，成為有隨眠心〕。又 (B) 依和彼〔心〕相應（[※]：相應縛），〔以彼心作為所緣的〕已斷（②），沒有〔隨眠〕隨增，成為有隨眠〔心〕。〔為什麼呢？因為〕彼〔染污的心，和隨眠是常相〕隨伴的。但是，無染污的心，〔只有〕依和彼〔心〕做為所緣（[※]：所緣縛），〔以彼心作為所緣的〕未斷（③），有〔隨眠〕隨增〔，成為有隨眠心〕。

這裡將上述的「有隨眠心」內容，整理如下表 C。

表 C

有隨眠心		
染污的心		無染污的心
(A) 有隨增 ①	(B) 無隨增 ②	有隨增 ③
與心相應，相應縛	與心相應，相應縛	×
心為所緣，所緣縛	已斷	心為所緣，所緣縛

表 C 的①②③三種情況的有隨眠心，略同上述表 B 三種「有隨眠心」（○₁, ○₂, ○₃）。在前面，心依隨眠的「隨增性、同伴性」而成為「有隨眠心」。這裡，染污的心〔無論是〕依現在有〔隨眠〕隨增，或是沒有隨眠隨增，〔都是〕「有隨眠心」；因為〔即使不再以彼心做為所緣，仍是有與之相應的心心所法——「相應縛」〕與彼共存。⁶³ 然而，無染污心只依現在有〔隨眠〕「隨增」〔的隨眠〕，〔依「所緣縛」〕成為「有隨眠心」。因為〔無染污的心〕可以遠離〔沒有隨增的隨眠〕。⁶⁴

⁶³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27：「相應諸法，不可令其遠離伴性。」T27, no. 1545, p. 140c28-29。

⁶⁴ AKVy (484₂₅₋₂₇) anuśayānair ananuśayānais cānuśayaiḥ sānuśayaṃ kliṣṭam ity arthaḥ. tatsahitatvāt sadā'vasthitatvāt. skliṣṭam cittam anuśayānair eva sānuśayaṃ vivecayitumśakyatvāt. 此外眾賢表示，AKVy (484₂₇₋₂₉): tathā hi vakṣyati prahātavyaś

從以上的討論可以知道，「有隨眠心」有三種可能狀況。其中，有染污的心，無論是有沒有隨眠隨增，永遠是有隨眠心；而不染污的心，只有在所緣對象未斷的情況下，才是有隨眠心。換句話說，唯有無染污的心，當所緣對象已斷，則不再是有隨眠心。

六、煩惱的斷滅

那麼該如何斷除煩惱？《大毘婆沙論》卷 157 云：

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。⁶⁵

對於主張「三世實有，法體恆有」的有部而言，所謂的「斷惑」，並不是如同以利刃直接割物，斷除一個個的煩惱；而是用無漏慧力斷除煩惱的繫縛（*saṃprayukta*）——「得」（*prāpti*），成就「離繫得」，令煩惱不再現起，稱之為「斷」。

關於煩惱的「繫縛」，《俱舍論》卷 20 云：

yasya pudgalasya yo 'nuśayo yasminn ālambane 'nuśete sa tena tasmin *saṃyuktaḥ. ⁶⁶

有補特伽羅的隨眠，於所緣（按：事體⁶⁷）有隨增時（按：有繫），此〔補特伽羅〕於彼〔所緣〕，被此〔隨眠〕繫縛著。

kleśa ālaṣṭan'ātmata iti.（這就是為什麼後面要說「煩惱被認為一定要從從所緣斷」）。

⁶⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 157，T27，no. 1545，pp. 796c28-797a1；卷 93，p. 479c8-11。

⁶⁶ AKBh (294₄；**saṃyuktaḥ*，AKBh 記作 *saṃprayuktaḥ*，依 AKVy 訂正 *saṃyuktaḥ*)。《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「諸有情類於此事中，隨眠隨增，名繫此事」。T29，no. 1558，p. 104a7；《阿毘達磨順正理論》卷 50，T29，no. 1562，pp. 650c28-651a12。

也就是說，因為煩惱被「事體」所繫縛，所以有「隨增」；就「事體」的立場來看，「事體」被煩惱所繫縛。關於「事體」，《大毘婆沙論》中提到五種「事體」——自體事，所緣事，繫〔縛〕事，〔所〕因事，〔所〕攝受。⁶⁸這裡所要討論的，正是煩惱的「繫縛事」（saṃyogavastu）。

有部的斷惑立場並不是直接去斷除一個個的煩惱，而是斷除煩惱的繫縛，因此在考量斷煩惱的繫縛時，必須考慮到繫縛煩惱的有哪些「事體」。「繫事」不同，斷惑的方法也就有所不同。

（一）二種斷惑（自性斷、所緣斷）

契經中提到有二種斷，⁶⁹一種是「**離縛斷**」，即斷除繫縛煩惱的力量。如契經云「眼根內沒有煩惱」⁷⁰，這並不是斷除煩惱自身，而是除去煩惱對眼根的繫縛（「得」），並且領悟「我的眼根沒有煩惱〔的繫縛〕」。另一種則是「**離境斷**」，即是斷除對所緣對象的執著。契經云「汝等比丘！如果能夠調伏眼根〔對所緣境的〕欲貪，則可以說「眼根〔的欲貪〕已經得到永斷」。⁷¹

67 安慧（Sthiramati）AKTA（35b₃₋₄）作「事體」（dngos po）。上註，玄奘譯「此事中」。

68 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 56：「事有五種：一自體事，二所緣事，三繫事，四因事，五攝受事。」T27, no. 1545, p. 288a10-12；《阿毘達磨俱舍論》卷 6：「彼言事（vastu）者，略有五種：一自性事（svabhāvavastu），如有處言：若已得此事、彼成就此事。二所緣事（ālamnavastu），如有處言：一切法智，所知隨其事。三繫縛事（saṃyogavastu），如有處言：若於此事，愛結所繫，彼於此事，恚結繫耶。四所因事（saṃyogavastu），如有處言：有事法云何？謂諸有為法。五所攝事（parigrahavastu），如有處言：田事、宅事、妻子等事。」T29, no. 1558, p. 35a5-12；AKBh（94₁₀₋₁₅）。

69 《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』。」T29, no. 1562, p. 362c23-27。

70 《中阿含經》卷 24：「眼緣色生內結。比丘者！內實有結，知內有結如真；內實無結，知內無結如真。若未生內結而生者，知如真；若已生內結滅不復生者，知如真。」T1, no. 26, p. 584a14-18。

71 《雜阿含經》卷 9：「尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，……中間欲貪，

《順正理論》卷 6 云：

阿毘達磨諸大論師，依彼（^按：離縛斷、離境斷）次第，立二種斷，一自性斷，二所緣斷。若法是結，及一果等〔的〕對治生時，於彼（^按：結）得斷，名自性斷；由彼（^按：能緣煩惱）斷故，於所緣事，便得離繫，不必於中得不成就，名所緣斷。⁷²

對於契經所提的「離縛斷」和「離境斷」，阿毘達磨論師則依序將它立做「自性斷」（svabhāva-prahāṇa）和「所緣斷」（ālamban-prahāṇa）。如果法是〔——有漏色、不染污的有漏的無表色，及彼諸法的「得」、「生」等四相，有見所斷和修所斷所繫的煩惱——〕⁷³及初果等的對治道⁷⁴生起時，斷諸煩惱，稱作「自性斷」。因為這已經破壞了煩惱的因果關係，一旦斷除能緣煩惱，則與該煩惱相應的心心所法也就能夠斷離該煩惱的繫縛，所以稱之為「自性斷」。說得具體些，即是斷除煩惱的繫縛——「得」，這是斷惑的基本原則。

其次，由於能緣煩惱已斷，所以於所緣事上，自然而然能夠依斷〔能緣煩惱的〕繫縛，〔成就「離繫」，〕不一定要在這過程中另外成就「不成就」，這就是「所緣斷」。這是為什麼呢？因為當能緣煩惱緣所緣對象時，會有隨增作用，只要能緣煩惱未斷的前提下，所繫對象也就無法離開能緣煩惱的繫縛。

是其繫也。……尊者摩訶拘絺羅！世尊眼見色，若好、若惡，不起欲貪，其餘眾生眼若見色，若好、若惡，則起欲貪，是故世尊說當斷欲貪。」T2, no. 99, p. 60b10-19。

⁷² 《阿毘達磨順正理論》卷 6，T29, no. 1562, pp. 362c27-363a2。

⁷³ 《阿毘達磨順正理論》卷 6：「此中一切，若有漏色，若不染污有漏無色，及彼諸得、生等法上，有見所斷及修所斷諸結所繫。如是諸結，漸次斷時，於一一品各別體上，起離繫得時，彼諸結及一果等，皆名已斷。」T29, no. 1562, p. 363a2-6。

⁷⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「諸對治門總有四種：一斷對治，謂道親能斷諸惑得，即無間道。二持對治，謂道初與斷得俱生，即解脫道。……三遠分對治，謂道能令前所斷惑，得轉更成遠。……四厭患對治，謂道隨於何界、何地中，見諸過失，深生厭患。」T29, no. 1562, p. 650c15-23。

換句話說，一旦斷絕繫縛能緣煩惱的「得」，所緣對象也就可以離能緣煩惱的繫縛（按：「得」）。如此一來，成就能緣煩惱的「自性斷」，也就成就「所緣斷」。

按理來說，如果是那樣的話，應該不用再設立「所緣斷」。事實上，並不是所有的煩惱都可以依成就「自性斷」，而成就「所緣斷」。因為依「所繫事」的不同，有不同的斷惑方法。這就是必須成立「所緣斷」的主要因素。⁷⁵

（二）斷惑四因

關於斷惑，《俱舍論》卷 21 云：

若爾，斷惑總由幾因？由四種因。何等為四？頌曰：（1）遍知所緣故，（2）斷彼能緣故，（3）斷彼所緣故，（4）對治起故斷。論曰：且見所斷惑，斷由前三因。（1）一由遍知所緣故斷：謂見苦、集斷〔的〕自界緣〔惑〕，及見滅、道斷〔的〕無漏緣〔惑〕。（2）二由斷彼能緣故斷：謂見苦、集斷〔的〕他界緣〔惑〕，以自界緣〔惑〕能緣於彼，能緣若斷，彼隨斷故。（3）三由斷彼所緣故斷：謂見滅、道斷〔的〕有漏緣〔惑〕，以無漏緣〔惑〕能為彼境，所緣若斷，彼隨斷故。（4）若修所斷惑，斷由後一因，謂但由第四對治起故斷。以若此品的對治道生，則此品中的諸惑頓斷。⁷⁶

⁷⁵ 加藤宏道，〈斷惑論の特質〉，頁 58。

⁷⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 21，T29，no. 1558，p. 111a16-28；（數字由筆者添加）。AKBh (319₁₉-320₅)；（數字由筆者添加）kim tarhi. caturbhiḥ prakāraih. katamais caturbhiḥ. darśanaheyānām tāvat darśanaheyānām tāvat **ālambanaparijñānāt tadāmbanasamkṣayāt. ālambanagrahāṇāc ca** (1)tatrālambanaparijñānād duḥkhasamudayadarśanaheyānām svabhūmy ālambanānām anāsravāmbanānām ca. (2)tadāmbanasamkṣayād visabhāgadhātusarvatragāṇām. tadāmbanā hi sabhāgadhātusarvatragāḥ. teṣu prahīṇeṣu te 'pi prahīṇā bhavanti. (3)ālambanaprahāṇān

有四種斷惑，（1）遍知（parijñā，完全知）所緣，（2）斷能緣惑，（3）斷所緣惑，（4）生起對治道。此中，見惑由前面三種方法斷，修惑則是由第四種，依數數生起煩惱的對治道而斷惑。

所謂「遍知所緣」，即是周遍了知所緣（按：四諦）之意。（1）依「遍知所緣」斷的煩惱有：緣欲界繫苦、集諦下的自界緣惑，色、無色界繫苦、集諦下的所有諸惑（自界緣惑、他界緣惑），和三界繫滅、道諦下的無漏緣惑。⁷⁷

這裡，由慧觀見欲界繫「見苦、集所斷」的自界緣惑之所緣對象，永斷欲界「見苦、集所斷」諸惑；又由慧觀見上二界繫「見苦、集所斷」惑的所緣對象，永斷上二界「見苦、集所斷」諸惑；以及由慧觀見三界繫「見滅、道所斷」的無漏緣惑之所緣對象，永斷一切「見滅、道所斷」諸惑。⁷⁸

（2）「斷能緣惑」：〔即依斷能緣（按：自界緣惑的遍行），〕斷〔其所緣——苦、集二諦下〕他界緣惑的遍行。因為他界緣惑能作為自界緣惑的所緣，所以斷能緣的自界緣惑時，所緣的他界緣惑亦能自斷。也就是說，能緣的自界緣惑能作為他界緣惑的倚靠。當倚靠物（按：自界緣惑）斷時，倚者（按：他

* nirodhamārgadarśanaheyānām sāsra vā lambanānām. te hy anāsravā lambanās teṣām ālambanam. atas teṣu prahīṇeṣu te 'pi prahīṇā bhavanti. bhāvanā heyānām punaḥ pratipakṣodayāt kṣayaḥ. yasya hi kleśaprakārasya pratipakṣo mārga utpadyate sa prahiyate. kasya punaḥ kaḥ pratipaṣaḥ. adhimātrā dhimātrasya mṛdumṛdur iti.

* nirodhamārgadarśanaheyānām AKBh 記作 nirodhamārgaheyānām，今依 AKVy 訂正。AKVy (498₂₀-499₃)。《阿毘達磨順正理論》卷 55，T29，no. 1562，pp. 649c22-650c13。尊者設摩達多說有四事斷惑，尊者世友說有五事斷惑。請參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22，T27，no. 1545，p. 114b1-12。

77 《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「一由遍知所緣故斷：謂見苦、集斷自界緣，及見滅、道斷無漏緣。」T29，no. 1558，p. 111a20-22；《阿毘達磨順正理論》卷 55：「由遍知所緣故斷：謂欲界繫見苦、集斷自界緣惑，色、無色界〔繫〕見苦、集斷所有諸惑，以上二界他界地緣，亦由遍知所緣斷故；緣苦、集諦類智忍生，俱能頓觀二境界故，及通三界見滅、道斷無漏緣惑，如是諸惑，皆由遍知所緣斷故。」T29，no. 1562，pp. 649c27-650a3。

78 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「由慧觀見彼所緣故諸惑斷者，此言意顯，由慧觀見欲界所繫見苦、集斷自界緣惑所緣境故，一切欲界見苦、見集所斷諸惑皆得永斷；由慧觀見上二界繫見苦、集斷所有諸惑所緣境故，一切上界見苦、集斷諸惑永斷；由慧觀見三界所繫見滅、道斷無漏緣惑所緣境故，一切見滅見、道所斷諸惑永斷。」T29，no. 1562，p. 650b3-9。

界緣惑)也就隨之而倒。就好像衰弱的病患,依靠手杖而站立著,如果把他的手杖除去時,他一定隨著倒下。⁷⁹

也就是說,依斷能緣「見苦、集所斷」自界緣惑的遍行,斷其所緣「見苦、集所斷」他界緣的遍行。具體來說,當「苦、集法智忍」現起時,自界緣的遍行則斷去;然而「苦、集法智忍」是在遍知煩惱的所緣——苦諦、集諦——時生起,因此依遍知自界緣所遍行的所緣,斷能緣——自界緣的遍行——的同時,做為自界緣的遍行之所緣——他界緣的遍行——也會隨之斷去。就結果來說,他界緣的遍行,也是依「遍知所緣」——苦諦、集諦——而斷。

事實上,欲界的自界緣惑和他界緣惑,雖然相互為因,但是並沒有彼此展轉相緣,唯有斷了他界緣惑的因——自界緣惑(手杖),他界緣惑(倚者)才會隨之而斷。因此,說是「斷能緣惑」。⁸⁰

(3)「斷所緣惑」:〔即依斷所緣(按:無漏緣惑)〕,斷〔能緣〕「見滅、道斷」有漏緣惑。因為無漏緣惑能夠作為〔有漏緣惑的〕所緣,如果所緣(按:無漏緣惑)斷除時,〔能緣的有漏緣惑〕也就隨之而斷。正如上述的手杖喻。⁸¹

也就是說,依斷所緣的無漏緣惑,斷能緣的「見滅、道所斷」的有漏緣

⁷⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 21:「二由斷彼能緣故斷:謂見苦、集斷他界緣。以自界緣能緣於彼,能緣若斷,彼隨斷故。」T29, no. 1558, p. 111a22-24;《阿毘達磨順正理論》卷 55:「由斷彼能緣故〔所緣〕斷:謂〔斷所緣——〕欲界繫他界緣惑,以欲界繫見苦、集斷自界緣惑,能緣於彼(按:他界緣惑);此惑(按:自界緣惑)於彼(按:他界緣惑)能作依持;依持(按:自界緣惑)斷時,彼(按:他界緣惑)隨斷故。如羸病者却倚而立,去所倚時,彼隨倒故。」T29, no. 1562, p. 650a3-7。

⁸⁰ 《阿毘達磨順正理論》卷 55:「欲界惑自、他界緣,皆有此彼互為因義,然無此彼展轉相緣,故於此中說能緣斷;欲令易了,唯他界緣由斷此因,彼(他界緣)便隨斷。」T29, no. 1562, p. 650a10-12。

⁸¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 21:「三由斷彼所緣故斷:謂見滅、道斷有漏緣。以無漏緣能為彼境,所緣若斷,彼隨斷故。」T29, no. 1558, p. 111a24-26;《阿毘達磨順正理論》卷 55:「由斷彼所緣故〔能緣〕斷:謂〔斷能緣——〕見滅、道斷諸有漏緣惑。以無漏緣惑,能為彼(按:能緣,有漏緣惑)所緣,所緣(按:無漏緣惑)斷時,彼(按:有漏緣惑)隨斷故。如羸病者,杖策而行,去彼杖時,彼隨倒故。」T29, no. 1562, p. 650a12-15。

惑。具體來說，當「滅、道法智忍」生起時，無漏緣惑則斷去，然而「滅、道法智忍」是遍知煩惱的所緣——滅諦、道諦——時生起；因此依遍知無漏緣惑的所緣，斷無漏緣惑的同時，做為無漏緣惑的能緣——「見滅、道所斷」有漏緣惑也隨之而斷。就結果來說，「見滅、道所斷」有漏緣惑也是依「遍知所緣」——滅諦、道諦——而斷惑。

以上，在（2）「斷能緣惑」和（3）「斷所緣惑」的討論中，事實上，二者都是斷能緣、所緣，既然如此，為什麼要特意將二者分別為一個是「斷能緣惑」，一個是「斷所緣惑」？《順正理論》卷 55 云：

雖實爾時，此彼俱斷，而由所斷有勝、有劣，故勝斷時，言劣隨斷。謂若於彼惑所緣中，無漏慧生，能為對治，彼惑名勝，所餘名劣。⁸²

雖然能緣惑與所緣惑是同時斷，但是所斷諸惑中有勝、有劣。依「苦、集法智忍」、「滅、道法智忍」而斷的煩惱，稱之為「勝」。緣欲界苦、集諦，現觀苦、集諦時，〔對生起的「苦、集法智忍」而言，〕於自所斷惑中，〔能緣〕自界緣惑是強敵；緣滅、道諦，現觀滅、道諦時，〔對生起的「滅、道法智忍」而言，〕於自所斷惑中，〔所緣〕無漏緣惑才是強敵。因此，由勝斷強敵的同時，劣敵也隨之而斷。⁸³ 所以才分別依「勝」而作「斷能緣惑」、「斷所緣惑」二說。

但是，在第二因和第三因的討論中，令人不太容易理解的是，前者是「斷能緣惑」，結果卻說是斷「所緣惑」。例如，現觀欲界苦、集諦時，生起「苦、集法智忍」，斷自界緣惑（能緣惑），卻說是斷他界緣惑（所緣惑）。後者分明是「斷所緣惑」，卻說是斷「能緣惑」。例如現觀滅、道諦時，生起

⁸² 《阿毘達磨順正理論》卷 55，T29, no. 1562, p. 650a18-21。

⁸³ 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「緣欲苦、集所起現觀，於自所斷煩惱等中，以自界緣為勝怨敵；緣諸滅、道所起現觀，於自所斷煩惱等中，以無漏緣為勝怨敵。由勝斷故，餘劣隨斷。」T29, no. 1562, p. 650a23-26。

「滅、道法智忍」，斷所緣的無漏緣惑，卻說是斷能緣的有漏緣惑。⁸⁴ 這是為什麼？

這是因為慧的所緣和煩惱的所緣不同。⁸⁵ 第二因的情況，所緣惑——「見苦、集所斷」他界緣惑的所緣，是上二界的苦、集諦；而無漏慧「苦、集法智忍」的所緣，是欲界的苦、集諦。二者（煩惱、慧）的所緣不同，無法依該慧直接斷除該煩惱；所以，要斷除他界緣惑，必須依「苦、集法智忍」斷能緣的自界緣惑。換句話說，斷能緣——「見苦、集所斷」自界緣惑，其所緣——「見苦、集所斷」他界緣惑，也會隨之而斷，如此一來，欲界「見苦、集所斷」諸惑則永斷。

第三因的情況，能緣惑——「見滅、道所斷」有漏緣惑的所緣是無漏緣惑，而無漏慧「滅、道法智忍」的所緣是滅、道諦，二者（煩惱、慧）的所緣相異，無法依該慧直接斷除該煩惱。所以要斷「見滅、道所斷」有漏緣惑，必須依「滅、道法智忍」斷所緣的無漏緣惑。也就是說，斷所緣——無漏緣惑，其能緣——「見滅、道所斷」有漏緣惑，也隨之而斷。

最後（4）修惑則是依「對治道」的生起斷惑。⁸⁶ 當下下品的對治道生起時，上上品的諸惑頓斷；乃至上上品的對治道生起時，下下品的諸惑皆頓斷。⁸⁷

以上，從三種斷見惑因可以明白，煩惱多樣性的存在方式。第一因，煩惱與慧的所緣相同；第二因和第三因，慧與煩惱的所緣相異。就結果來說，這三

⁸⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「何緣於此所斷惑中，有斷能緣故，說所緣斷，如緣欲苦、集起現觀時；有斷所緣故，說能緣斷，如緣諸滅、道起現觀時。」T29, no. 1562, p. 650a16-18。

⁸⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「我許諸惑永斷方便有多種別，但應立有一，謂遍知所緣，非唯立遍知所緣故斷，即能顯所斷惑有二類：一謂與慧所緣境同，二謂與慧所緣境別。」T29, no. 1562, p. 650b18-21。

⁸⁶ 有四種對治道（斷對治、持對治、遠分對治、厭患對治）。詳細請參見《阿毘達磨俱舍論》卷 21，T29, no. 1558, p. 111b4-10；《阿毘達磨順正理論》卷 45，T29, no. 1562, pp. 650c15-651a6。

⁸⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「第四對治起故斷：以若此品對治道生，則此品中諸惑頓斷。……謂上上品所有諸惑，下下品道能為對治，至下下品所有諸惑，上上品道能為對治。」T29, no. 1558, p. 111a26-b1；AKBh (320_{4,6})；《阿毘達磨順正理論》卷 55，T29, no. 1562, p. 650b28-c1。

種斷見惑因，都是「遍知所緣」斷。此外從上面的討論，也可以明白這四種斷惑因，是順應三界五部九十八隨眠的所緣以及生起的方法。⁸⁸

（三）斷惑從所緣

那麼，應該如何斷煩惱呢？《大毘婆沙論》云：「要因慧見煩惱〔所有〕所緣，隨眠方斷。」⁸⁹《大毘婆沙論》卷 22 云：

隨眠因何當斷？答：因所緣。……謂諸隨眠由對治力，令彼於境，不復起過，可說當斷。如人制子，不令復入酒舍、婬舍、博戲舍等。若令隨眠離相應法，無有是處；是故說彼於相應法，無有斷義。⁹⁰

當對治力（對治道，忍智）現前時，諸隨眠於所緣對象不再犯過失，〔一旦煩惱不再執取境，則不會現起，〕這樣就可以說是「斷」。譬如，人能夠制止自己的孩子，禁止他不再出入酒店、妓院、賭博等場所。〔換句話說，依無漏慧力見煩惱的所有所緣，斷除對所緣對象的執著，才能斷煩惱。所以，斷惑必定是從所緣。又因為煩惱自體是心所，是心相應法，即使相應隨眠已斷，染污的相應心所法仍然常伴隨眠，依舊是「有隨眠心」；所以〕不可能令隨眠遠離相應心心所法，〔但是可以令其遠離所緣。〕因此，諸煩惱於相應法，〔就它有「有隨眠心」的觀點來看，〕並沒有「斷」義。⁹¹

⁸⁸ 加藤宏道表示：依「部」分類，如「見苦、集所斷惑」，從慧和所斷煩惱之所緣同異的觀點，可以分出「自界緣惑」、「他界緣惑」。又，從煩惱的所緣以及生起方法的觀點來看，也可以分出「自界緣惑」、「他界緣惑」。同樣地，依前面二個觀點，「見滅、道所斷惑」也可以分出「無漏緣惑」和「有漏緣惑」。明確點出，三界五部煩惱與斷惑的關係。見〈斷惑論からみた九十八隨眠〉，頁 305。

⁸⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22，T27，no. 1545，p. 113c14，p. 114a5。

⁹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22，T27，no. 1545，p. 113b29-c5。

⁹¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「應知諸惑得永斷時，不可令其離相應法，但可令彼遠離所緣，令於所緣不復生故。」T29，no. 1558，p. 111b16-18。

以上，「斷惑當從所緣」，短短的譬喻，將有部的斷惑理論，說明的非常清楚明白。

(四) 世親的「斷得說」(自性斷)

對於有部主張的「斷惑從所緣」說，世親提出質疑，《俱舍論》卷 21 云：

【 **prahātavyaḥ kleśa ālambanāt mataḥ (61cd)** 】 na hi samprayogāt kleśo vivecayitum śakyate ālambanāc ca śakyate. yasmān na punas tad ālambanotpadyate.⁹²

[有部主張：] 「必須知道，煩惱應該從所緣斷」(61cd)。為什麼呢？因為煩惱不可能從〔心心所〕相應〔狀態〕分離，而可以從所緣〔分離〕。也就是說，不可能再緣彼(所緣)生起。

anāgatas tāvac chakyetālambanād vivecayitum. atītas tu katham. ālambanaparijñānāt prahātavya ity ayam asyārthaḥ. eṣo 'pi naikāntaḥ.⁹³

[世親：如果如汝所說——令煩惱不生名之為斷——那樣的話，只有] 未來 [的煩惱] 可能從所緣分離；[但是] 過去 [的煩

⁹² AKBh (320₁₇₋₁₉)；《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「頌曰：應知從所緣 可令諸惑斷 (61b) 論曰：應知諸惑得永斷時，不可令其離相應法，但可令彼遠離所緣，令於所緣不復生故。」T29, no. 1558, p. 111b14-18；《阿毘達磨順正理論》卷 55，T29, no. 1562, p. 651a15-18。

⁹³ AKBh (320₁₉₋₂₀)。《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「斷未來惑，理且可然，容令於境，不復生故。過去諸惑，云何說斷？若謂頌說「從所緣」言，意顯遍知所緣故斷，此亦非理，不決定故。」T29, no. 1558, p. 111b18-21。

惱，〕如何〔從所緣分離〕呢？如果〔頌曰「從所緣斷」〕是「應該從遍知所緣斷」之意的話，那也不是決定說。

世親認為，令煩惱於所緣對象不再現起，稱之為「斷惑」的理論，只可適用於斷未來惑。對於主張「三世實有」的有部而言，過去已生的諸煩惱，該如何遠離呢？因此，有部所主張「斷惑從所緣」說是不完全的。世親進一步善解有部的主張，倘若依據「三世實有」的立場來看，頌曰「從所緣斷」，是說明「由遍知所緣斷煩惱」之意，那樣的說法也不是決定說。

為什麼呢？因為不一定所有的煩惱都能夠「依遍知斷所緣」。⁹⁴ 那麼該如何究竟斷諸煩惱呢？世親提出：

tasmād vaktavyam etat. kiyatā kleśaḥ prahiṇo vaktavyaḥ.
*svāsāmtānikaḥ prāptichedāt. pārasāmtānikas tu kleśaḥ sarvaṃ ca rūpam akliṣṭaś ca dharmas tadāmbanasvāsāmtānikakleśaprahāṇāt.⁹⁵

所以應該如下記所說。應該說：「依什麼〔條件〕才能夠斷煩惱呢？」屬於自相續〔煩惱〕（*：相應隨眠），依斷〔該煩惱的〕「得」。此外，屬於他相續的煩惱（*：所緣隨眠），和〔繫縛〕一切〔善、惡 無記的〕色以及不染污法〔——有漏善、無覆無記的無色法——〕，則是依斷以彼（*：所緣隨眠）做為所緣，屬於自相續煩惱。

⁹⁴ AKBh (319₁₇₋₁₉): visabhāgadhātusarvatragāṇāṃ nirodhamārgadarśanaprahātavyānāṃ ca sāsraṅvāmbanānāṃ yadāmbanaṃ parijñāyate tadā na prahiṇyante. yadā prahiṇyante tadāmbanaṃ na parijñāyate iti. 《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「他界遍行及見滅、道斷有漏緣諸惑，於彼斷位，不知彼所緣，知彼所緣時而彼不斷。如是諸惑，斷由何因？非要遍知所緣故斷。」 T29, no. 1558, p. 111a13-16。

⁹⁵ AKBh (320_{20-321₂}; *svāsāmtānikaḥ, AKBh 記作 svāsāmtānikaḥ, 依 AKVy 訂正)。《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「由此應說『煩惱等斷定何所從』？自相續中煩惱等斷，由得斷故；他相續中諸煩惱等，及一切色不染法斷，由能緣彼自相續中所有諸惑，究竟斷故。」 T29, no. 1558, p. 111b21-24。

因為自身相續的煩惱〔是被煩惱的「得」所繫縛，所以〕應該說「依除去煩惱的『得』斷〔惑〕」。此外，他相續的煩惱，並不是依斷「得」〔來斷除煩惱〕。因為自相續〔的煩惱中，〕並沒有〔他相續煩惱的〕「得」。那麼，該如何〔斷他相續煩惱〕？必須依斷以彼（他相續煩惱）作為所緣的自相續煩惱。〔也就是說，〕依斷以他相續的煩惱作為所緣，於自身中相續煩惱的「得」〔而斷惑〕。⁹⁶

世親認為，「相應隨眠」是被「得」所繫縛，而「得」牽繫著煩惱的因果關係；只要斷「相應隨眠」的「得」，除去煩惱的因果關係，那麼以「相續隨眠」為所緣的「所緣隨眠」，自然而然能夠除去「繫縛」。這也就是上述的「自性斷」。⁹⁷

（五）眾賢「斷惑從所緣」

對於世親否定「斷惑從所緣」說，提出「斷得說」（「自性斷」）之見解，眾賢沒有批評世親的主張，只是重申與強調「煩惱的永斷，一定是從所緣。由遍知〔煩惱的〕所緣，令煩惱永斷，這才是斷惑的根本」。《順正理論》卷 55 云：

煩惱的永斷一定是從所緣。依遍知所緣〔力〕，令煩惱永斷……
〔這才是斷惑的根本〕。然而，煩惱的所緣共有二種，即「有繫

⁹⁶ AKVy (500₃₀-501₁): svāsāntānikaḥ prāpti-cchedād iti vistaraḥ. sva-saṃtāna-kleśaḥ prāpti-vigamāt prahiṇo vaktavyaḥ. para-saṃtāna-kleśas tu na prāpti-cchedāt. sva-saṃtāne tat-prāpty-abāvāt. kiṃ tarhi tad-ālambana-svāsāntānika-kleśa-prahāṇāt. pārasāntānika-kleś' ālambana-svāsāntānika-kleśa-prāpti-cchedād ity arthaḥ. sarvaṃrūpaṃ rūpaṃ kuśalākuśalāvyaḅṅgaṃ.

⁹⁷ 對於世親這裡提出來的「斷得說」，福田塚表示：用於煩惱的「得」來區別斷、未斷，這樣的想法是到《阿毘達磨俱舍論》才確立。換句話說，有部的「得」的理論，透過『俱舍論』，首次對應了經量部的種子說。見〈說一切有部斷惑論〉，頁 12。關於「種子」與「得」的關係，請另參考加藤宏道，〈得と種子〉，頁 63-67。

事」(saṃyoga-vastu) 及「無繫事」(asaṃyoga-vastu)。「此中」(1)緣「有繫事」作為對象的諸煩惱，和(2)依彼(有繫事)隨眠力所引生，不緣此事作為對象的諸煩惱。像這樣〔緣自界緣、他界緣〕二種煩惱，現在於一有情身中相續，引起諸〔煩惱的〕「得」，假設是無染污心現在前，此「得」恆常相續沒有間斷，作為過去〔諸煩惱的〕果，未來世諸煩惱的因。〔同樣地〕應該要知道，(3)緣「無繫事」作為對象的諸煩惱〔的「得」〕，和以(4)彼(無繫事)隨眠的勢力作為因，引生隨後現行，不緣此事作為對象的諸煩惱所引生的「得」，同前〔有繫事說〕。⁹⁸

眾賢將煩惱的所緣，分為「有繫事」和「無繫事」二種。也就是說，成為隨眠的所緣對象(有漏法)，令隨眠有隨增，就是「有繫事」。當隨眠的所緣對象(無漏法)，無法令隨眠有「隨增」，即是「無繫事」。

這裡，眾賢分成四點來說明。(1)緣有繫事的煩惱。所指的是緣苦、集二諦的自界緣惑；也就是「見苦、集所斷」自界緣的遍行。這正是上述斷見惑因的第一種——「遍知所緣」。

(2)依〔緣有繫事的〕煩惱力而生起，但是卻和該煩惱緣不同有繫事的煩惱；也就是「見苦、集所斷」他界緣的遍行(他界緣惑)。這正是上述斷見惑因的第二種——「斷能緣惑」。

(3)緣無繫事的煩惱。所指的是緣滅、道諦的無漏緣惑；也就是「見

⁹⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 55，T29，no. 1562，p. 651a17-25。

AKVy (500₇₋₁₃): atr' ācārya-Saṃghabhadraḥ pariharati. ālaṃbanāt kleśāḥ prahātavyāḥ. ālaṃbana-parijñāna-balena hi kleśāḥ prahīyamte. dvividhaṃ cānuśay'ālaṃbanaṃ. saṃyoga-vastu asaṃyoga-vastu ca. tatra saṃyoga-vastu-ṣayāṇām anuśayānām tad-anuśaya-balotpādītānām a-tad-ṣayāṇām api pudgalasya saṃtāne prāptir akliṣṭa-cittasyāpy avicchedena pravartate. anāgatātīta-kleśa-hetu-phala-bhūtā. evam asaṃyoga-vastu-ṣayāṇām a-tad-ṣayāṇām api ca tad-ṣayā-kleśa-prṣṭha-samudācāriṇām kleśānām prāptir veditavyā. 原文記作 samudācāriṇām，這裡訂正作 samudācāriṇām。

滅、道所斷」無漏緣惑。即上述斷見惑的第一因——「遍知所緣」。

(4) 依〔緣無繫事的〕煩惱力而生起，但是卻和該煩惱緣不同無繫事的煩惱；也就是「見滅、道所斷」有漏緣惑，即上述斷見惑因的第三種——「斷所緣惑」。

也就是說，依此作為所緣的煩惱力，對於不以此作為所緣對象的煩惱而言，「得」仍然能夠成為未來和過去煩惱的因和果，隨應事物，於相續中生起。因此，必須要承認「煩惱從所緣斷」。以上，可以窺知眾賢主張「諸惑永斷從所緣」，是考量了斷惑的整體性。

對於「得」，眾賢表示：因為「得」可以做過去煩惱的〔等流〕，稱之為「果」，未來諸煩惱生起的緣，稱之為「因」。然而，這些〔煩惱的〕「得」，和〔煩惱〕斷對治的等流的「得」之現行不同；〔因為「得」〕能夠任持過去、未來諸煩惱，因此，依所緣而生起的煩惱，也可以使以其他所緣對象作為所緣煩惱（他界緣惑、有漏緣惑）生起，相續而轉。當以此作為所緣煩惱的斷對治〔——**遍知煩惱所緣的無漏慧**——〕的等流生起時，煩惱的「得」立即斷去。這些諸煩惱，雖然不再以彼作為所緣對象，但是因為沒有了因和果的存在關係，所以稱之為「斷」〔彼「得」〕。⁹⁹

就「斷得說」——除去煩惱與煩惱「得」的因果關係，來論究斷惑是沒有任何疑問的；而且，完完全全符合上述《大毘婆沙論》的斷惑原則。既然如此，為什麼眾賢仍然要重申表示「斷惑定從所緣」。《順正理論》卷 55 云：

⁹⁹ 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「謂此諸得在現世時，是過去惑等流性故，說之為果；是未來惑生緣性故，說之為因。然此諸得與斷對治等流諸得現行相違，能持去來所得諸惑故，令一切緣此事惑，及緣餘惑相續而轉。緣此事境，諸斷對治等流起時，惑得便絕。所得諸惑，於自所緣，雖體猶有，而由因果得永絕故，可說名斷。」 T29, no. 1562, p. 651a27-b3。

AKVy (500₁₃₋₁₉): sā hy anāgatānām utpattau pratyaya-gamanād dehtu-bhūtā bhavati. atitānām ca niṣyanda-bhāvāt phala-bhūtā. sā ca tat-prahāṇa-pratipakṣa-niṣyanda-prāpti-samavadhāna-viruddhā. tad-ādhāritatvāt kleśānām. ato yenālabhanenotpannāḥ kleśā anyālabhanān api kleśān pravartayanti. tad-ālabhana-prahāṇa-pratipakṣa-niṣyandotpattau tat-prāpti-vigame te kleśās tad-ālabhanā api santo hetu-phalāpākṛāntāḥ prahīṇā ity ucyante.

於〔煩惱的〕一部分的對境，如果尚未完全遍知〔所緣〕時，緣該對境的煩惱，¹⁰⁰ 和依此煩惱力而引起緣其他所緣對象的煩惱，¹⁰¹ 〔二者〕引起〔作為〕過去〔煩惱的〕果、未來煩惱的因的「得」，會於現在的相續中無間斷地轉。〔但是，〕於一部分的對境，如果得到〔完全〕遍知〔所緣〕時，煩惱所引起的「得」，更不再轉；所以，煩惱一定是從所緣斷。¹⁰²

在前面的討論中曾經說到，「斷惑」必須考量「能緣煩惱」和「所繫事」二個面向。能緣煩惱依斷繫縛煩惱的「得」，而「所繫事」則必須考慮到「相應縛」和「所緣縛」。¹⁰³ 加藤宏道表示，從「所繫法」來看，可能僅有「所緣縛」一種繫縛的情況，也可能具有二種繫縛的情況。因此，（1）有可能僅依離「所緣縛」的繫縛斷惑；（2）也有可能同時離「相應縛」和「所緣縛」的繫縛斷惑；¹⁰⁴ 還有一種，（3）有可能是已經離「相應縛」的繫縛，但是

¹⁰⁰ 如上述繫事(1)或(3)的情況。

¹⁰¹ 如上述繫事(2)或(4)的情況。

¹⁰² 《阿毘達磨順正理論》卷 55：「以於少境，若未遍知，緣此境界，及因此惑力所引起，緣餘境界，所引去來惑果因，得現相續中無間而轉。若於少境，得遍知時，惑所引得，便不復轉。故知惑斷，定從所緣。」T29, no. 1562, p. 651b3-7。
AKVy (500₁₉₋₂₂): tad yasmād aparijñāte kasmimścit kleśa-viṣaye a-tad-viṣayāṇām api kleśāṇām tad-viṣaya-kleś-abalena prāptir anāgatātīta-kleśa-hetu-phala-bhūtā saṃtatau pravartate yathā vastu. tasmād ālambanāt kleśaḥ prahātavyā ity abhimatam iti.

¹⁰³ 關於煩惱的繫縛，《阿毘達磨順正理論》卷 50：「何等隨眠，於何事繫？何名為事？事雖非一，而於此中，辯所繫事。此復有二，其二者何？謂就『依緣』及『部類』辯。就『依緣』者：謂眼識俱所有隨眠，唯於色處為**所緣繫**；於自相應諸心心所——意處、法處為**相應繫**。如是乃至……就『部類』者：謂見苦斷遍行隨眠，於五部法為**所緣繫**；於自相應諸心心所為**相應繫**；見苦所斷 非遍隨眠，唯於自部為**所緣繫**；於自相應諸心心所為**相應繫**。」T29, no. 1562, pp. 620c28-621a12。

¹⁰⁴ 加藤宏道表示：從「所繫法」的觀點來看，有同時具有二縛的情況，也有僅有「所緣繫」的情況。這有可能只依斷一個煩惱的「得」（按：「自性斷」），就可以讓二種繫縛離繫；也有可能僅一法（按：「所緣縛」）繫縛的情況。例如：當集智生起，斷「見集所斷」法的遍行隨眠時，和見集所斷的遍行隨眠同時緣彼（「見集所斷」法）的見苦所斷法的遍行隨眠也同時離「所緣縛」的繫縛。這種情況是，依斷煩惱，同時離二法的繫縛。就上面的情況來說，無論如何也都必須

尚未離「所緣縛」的繫縛。這會是怎樣的情況呢？例如：

如果尚未完全遍知煩惱的對象時，見道十五心中，苦智已生，集智尚未起之際，〔由於苦智已生，〕斷「見苦所斷惑」；〔也就是說，「見苦所斷惑」已離「相應縛」的繫縛〕。但是，因為集智尚未生起，「見苦所斷惑」仍然被以「見苦所斷惑」為所緣對象的「見集所斷的遍行隨眠」繫縛；〔所以對於「見苦所斷惑」而言，尚未斷離「所緣縛」〕。再者，又如修道的階段，依下下品道，先斷上上品惑之際；雖然上上品惑已斷，但是仍然被以彼作為所緣對象，尚未斷諸品的煩惱所繫縛。¹⁰⁵

上述情況，即是煩惱已斷——離自部自品煩惱的繫縛；但是尚未離繫——被他部他品煩惱繫縛著（按：仍具有「所緣縛」）。也就是說，無論如何，成立「所緣斷」是必要的。¹⁰⁶ 眾賢重申「斷惑當從所緣」，慎密地考量了「三界五部」煩惱存在、生起的整體性。最後他以一則「鼠毒」¹⁰⁷ 的譬喻來說明他

成立「所緣斷」。見〈斷惑論的特質〉，頁 59。

¹⁰⁵ AKBh (301₂₂-302₃): duḥkhajñāne samutpanne samudayañāne 'nutpanne duḥkhadarśanaprahātavyo nikāyaḥ prahiṇo bhavati. tasmin prahiṇe tadāmbanaiḥ samudayadarśanaprahātavyaiḥ sarvatragaiḥ saṃyuktaḥ. bhāvanāprahātavye 'pi nikāye navānāṃ prakāraṇāṃ yaḥ prakāraḥ prāk prahiṇas tasmin prahiṇe 'pi śeṣais tadāmbanaiḥ kleśaḥ saṃyuktao veditavyaḥ.

《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「見道位，苦智已生，集智未生，見苦所斷諸事已斷，見集所斷遍行隨眠若未永斷，能緣此（見苦所斷諸事）者，於此猶繫。及脩道位，隨何道生，九品事中，前品已斷，餘未斷品所有隨眠，能緣此（已斷事）者，於此猶繫。斷非離繫，如是應知。」T29, no. 1558, p. 106b8-18；《阿毘達磨順正理論》卷 53，T29, no. 1562, p. 636b26-c7。

¹⁰⁶ 加藤宏道表示：同時離二種繫縛的情況，僅依「自性斷」就足夠了；但是也有可能是僅被「所緣縛」繫縛的情況，那麼僅立「自性斷」就不足夠了，這就是成立「所緣斷」的理由。見〈斷惑論的特質〉，頁 58。

¹⁰⁷ 眾賢舉了一個例子說明，見《阿毘達磨順正理論》卷 55：「譬如有人被老鼠咬，雖然身上尚未出現熱、悶、迷亂等病狀（按：煩惱），因為熱等症是由於身上有鼠毒（按：煩惱的『得』），所以這個人永遠被說是有病的人（按：有隨眠心），並不是沒有病的人。這種病必須要服用和毒素相抗衡的不死藥的藥方（按：煩惱的斷對治），才可以說他是沒有病的人，並不是有病的人。雖然不死藥和熱等病症，不會同時在這個人身上作用；因為不死藥的效力，減去身上的毒，讓熱等病症不生，所以說不死藥，能夠除眾病。就像這樣，聖道和諸煩惱並非同時在有情身中現起，因為聖道的威德力（按：周遍了知四諦=遍知所緣），可以滅除〔任持過去煩

的主張。

此外，在「有隨眠心」的討論（表 B），已斷的「所緣隨眠」，不具有「同伴性」與「隨增性」，即不再是「有隨眠心」。這應該也是有部主張「斷惑從所緣」的思慮之因。當「所緣隨眠」已斷，即不再有他部他品煩惱的繫縛，於心不再有隨增性，才可以說是究竟斷惑。

綜合上面討論，「離繫必定是已斷惑，斷惑不一定已離繫」。¹⁰⁸ 明白來說，「斷」是離繫縛〔煩惱〕的「得」（按：自性斷）；「離繫」則是斷緣彼〔事體〕（按：相應縛、所緣縛）的煩惱。¹⁰⁹ 「斷」，是以離煩惱的「得」為因，直接脫離煩惱的繫縛，「斷」的範圍狹；「離繫」，是以斷能緣煩惱為因，直接和間接離煩惱的繫縛，「離」的範圍廣。

這裡再重新仔細玩味《大毘婆沙論》的這段話，「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，稱之為斷」。可以注意到「斷惑」的二個層次。「斷除煩惱的繫縛」，是手段，這可以說是有部斷惑的「基本立場」與普遍原理；而成就「離繫得」——令煩惱不再現起，才是目標，這是有部斷惑的「最終目的」。

換句話說，毘婆沙師共許「自性斷」和「所緣斷」二種斷惑，但是世親和眾賢卻各採取了不同的判斷標準。世親採取「斷」的標準，認為只要「斷除煩惱的繫縛」，就可以說是斷惑；眾賢採用「離繫」的標準，也就是必須要成就「離繫得」——令煩惱不再現起，才可以說是斷惑。

惱的等流〕果、〔未來煩惱的〕因的『得』，令諸煩惱不再生，讓行者的身器清淨（除淨煩惱的『得』），諸煩惱不再相續，所以說名為『斷』。」 T29, no. 1562, p. 651b9-17。

¹⁰⁸ AKBh (307₁₈₋₁₉): yatra tāvad viśaṃyuktaḥ prahīṇaṃ tasya tad vastu. syāt tu prahīṇaṃ na ca tatra viśaṃyuktas. (於彼〔事體〕離繫時，彼〔人〕已斷該事體。但是，斷〔事體〕時，彼〔人〕於該〔事體〕，並不一定離繫) 《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「若事離繫，彼必已斷；有事已斷，而非離繫。」 T29, no. 1558, p. 106b9-10。

¹⁰⁹ AKVy (477₂₇): prahāṇaṃ prāpti-vigamāt. viśaṃyogas tad-ālaṃbana-kleśa-prahāṇāt.

七、結論

有部主張，煩惱（kleśa）和「隨眠」（anuśaya）都是染污心心所法的總稱；採用「隨眠」做為煩惱的異名，主要是強調煩惱「隨心」的特性（anu），和「密切地付著」（vśi），強調「執著於所緣對象」。一旦煩惱生起，會引起煩惱的「等流」——隨煩惱，或招感後有的業，因此說「隨眠是諸有的根本」。因為有部主張煩惱是「心相應行」法，它的斷惑理論，建立在教學主軸「三世實有」說，和心心所理論「心心所相應」說二大原則。

其次，有部將六種根本煩惱依「行相」、「界」、「部」，立三界五部九十八隨眠；從三界五部九十八隨眠的架構，可以明白煩惱的所緣對境。此外，從煩惱生起的方式，可以分為「**所緣隨眠**」和「**相應隨眠**」。前者執取所緣對象（有漏法）的各別行相，並隨順增益煩惱，稱之為「**所緣隨增**」；後者於相應心心所法中，有增盛、增大的染污作用，稱之為「**相應隨增**」。

因為煩惱是「心相應」法，所以生起的煩惱都會於心，和自身相應的心所法相互相應，形成一束的「心聚」，染污全部的心聚（心品）。這就煩惱「隨增」的主要原因。又這二種「隨增」作用會拘束、繫縛煩惱；所以又稱作「**所緣縛**」、「**相應縛**」。然而，「**所緣縛**」，僅發生在緣取有漏法作為對象時，才會有「隨增」作用；「**相應縛**」，則必須是在「相應隨眠」未斷的前提下，才會有「隨增」作用。

心，由於隨眠的「隨增性」和「同伴性」，名「有隨眠心」。「相應隨眠」未斷時，具有這二種特性；已斷的「相應隨眠」，雖然不再有「隨增性」，但是隨眠自體和心並沒有相離；所以「相應隨眠」不論已斷或是未斷，都是「有隨眠心」。相對於此，「所緣隨眠」未斷時，於心唯有「隨增性」，沒有「同伴性」，仍是「有隨眠心」；當「所緣隨眠」已斷，於心不再有「隨增性」，則不再有「有隨眠心」。

關於斷惑，契經所提的「**離縛斷**」和「**離境斷**」，阿毘達磨論師將它立做為「**自性斷**」和「**所緣斷**」。此外，有四種斷惑，（1）遍知所緣，（2）斷能緣惑，（3）斷所緣惑，（4）生起對治道。這四種方法，是考量了煩惱多樣性的存在方式。斷見惑由前面三種方法，斷修惑則是由第四種。第一種，是煩惱

與慧的所緣相同；第二種和第三種，慧與煩惱的所緣相異。就結果來說，這三種斷見惑方法，都是「遍知所緣」。

毘沙師主張，當煩惱的對治力現前時，可以斷除對於所緣對象的執著，因為煩惱自體是心相應法，無法令隨眠遠離相應心心所法，但是可以使其遠離所緣，所以「斷惑當從所緣」。

世親認為「遍知所緣」，並無法盡斷所有煩惱，主張煩惱當從「自性斷」。因為「相應隨眠」是被「得」所繫縛，而「得」牽繫煩惱的因果關係；只要斷「相應隨眠」的「得」，除去煩惱的因果關係，那麼以「相續隨眠」為所緣的「所緣隨眠」，也就自然能夠除去「繫縛」。

眾賢周遍考量了煩惱的「所繫事」，和「三界五部」煩惱存在、生起的整體性，重申唯有「完全遍知所緣」，才能完全斷惑，得到離繫。也就是說，「離繫必定是已斷惑，斷惑並不一定是已離繫」。

明白來說，「斷」是離繫縛煩惱的「得」（按：自性斷）；「離繫」則是斷緣彼事體（按：相應縛、所緣縛）的煩惱。「斷」，是以離煩惱的「得」為因，直接脫離繫縛的煩惱，「斷」的範圍狹；「離繫」，是以斷能緣煩惱為因，直接和間接離煩惱的繫縛，「離」的範圍廣。

毘沙師共許「自性斷」和「所緣斷」二種斷惑，但是世親和眾賢卻各自採取了不同的判斷準則。世親採取「斷」的標準，認為只要「斷除煩惱的繫縛（得）」，就可以說是「斷惑」。眾賢則是依「離繫」的標準，也就是必須成就「離繫得」——令煩惱不再現起。

對於有部而言，「斷除煩惱的繫縛」，是手段，是斷惑的「基本立場」與普遍原理；而成就「離繫得」——令煩惱不再現起，是目標，是斷惑的「最終目的」。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《長阿含經》。T1, no. 1。
《雜阿含經》。T2, no. 99。
《增壹阿含經》。T2, no. 125。
《阿毘達磨集異門足論》。T26, no. 1536。
《阿毘達磨法蘊足論》。T26, no. 1537。
《阿毘達磨識身足論》。T26, no. 1539。
《阿毘達磨界身足論》。T26, no. 1540。
《眾事分阿毘曇論》。T26, no. 1541。
《阿毘達磨品類足論》。T26, no. 1542。
《阿毘曇八犍度論》。T26, no. 1543。
《阿毘達磨發智論》。T26, no. 1544。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545。
《阿毘曇毘婆沙論》。T28, no. 1546。
《鞞婆沙論》。T28, no. 1547。
《尊婆須蜜菩薩所集論》。T28, no. 1549。
《阿毘曇心論》。T28, no. 1550。
《阿毘曇心論經》。T28, no. 1551。
《雜阿毘曇心論》。T28, no. 1552。
《阿毘曇甘露味論》。T28, no. 1553。
《阿毘達磨俱舍論》。T29, no. 1558。
《阿毘達磨順正理論》。T29, no. 1562。
《俱舍論記》。T41, no. 1821。
《俱舍論疏》。T41, no. 1822。
《俱舍論頌疏論本》。T41, no. 1823。
《異部宗輪論》。T49, no. 2031。

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

Abhidharmakośabhāṣyaṭīrā Tattvārthā nāma (AKTA). Edited by Sthiramati (影印)

北京版西藏大藏經）, No. 5875, vol. 147, tho. 東京：西藏大藏經研究會編輯, 1957.

Dhammapada, Edited by O. Von Hinüber and K.R. Norman. Oxford: PTS, 1994.

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

Sutta-nipāta. Edited by D. Andersen and H. Smitth. Oxford: PTS, 1982.

Theragāthā. Edited by K.R. Norman and L. Alsdore. 2nd Edition. London: PTS, 1966.

Vibhaṅgapāli. Edited by Mrs C.A.F. Rhys Davids. London: PTS, 1904.

中日文專書、論文或網路資源等

タンソウチャイ（2001）。〈說一切有部における anuśay・kleśa・paryavasthāna の關係——《俱舍論》「隨眠品」を中心として〉。《インド哲學佛教學研究》8。頁 57-72。

タンソウチャイ（2002）。〈《俱舍論》「隨眠品」第 1a 偈と該當散文における有（bhava）の解釋について〉。《佛教文化研究論集》6。頁 38-51。

加藤宏道（1981）。〈斷惑論からみた九十八隨眠〉。《印度學佛教學研究》30.1。頁 303-306。

加藤宏道（1982）。〈隨眠のはたらき〉。《佛教學研究》38。頁 28-58。

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

加藤宏道（1985b）。〈斷惑論の特質〉。《印度學佛教學研究》33.2。頁 56-60。

加藤宏道（1987）。〈得と種子〉。《印度學佛教學研究》35.2。頁 63-67。

加藤純章（1990）。〈隨眠—anuśaya—〉。《佛教學》28。頁 1-32。

佐佐木現順（1975）。《煩惱論の研究》。東京：清水弘文堂。

坂本幸男（1981）。〈說一切有部の隨眠論〉。《阿毘達磨の研究》。東京：大東出版社。頁 380-399。

三友健容（1975）。〈anuśaya の語意とその解釋〉。《印度學佛教學研究》23.2。頁 110-115。

舟橋一哉（1955）。〈梵藏所傳の資料よりする俱舍論隨眠品の註釋的研究——特に玄奘譯の本文批判を中心として——〉。《山口博士還曆記念 印度學佛教學論叢》。京都：法藏館。頁 145-154。

西村實則（1975）。〈俱舍論隨眠品品名釋〉。《印度學佛教學研究》24.1。頁 204-206。

西村實則（1990）。〈『俱舍論』煩惱・隨眠・隨煩惱〉。《印度學佛教學》

38.2。頁 268-274。

池田練成（1980）。〈百八煩惱說成立の意義〉。《曹洞宗研究員研究生紀要》12。頁 36-52。

池田練太郎（1978）。〈《俱舍論》における kleśa と upakleśa について〉。《印度學佛教學》27.1。頁 170-171。

武田和博（2000）。〈有部アビダルマにおける『隨增』について〉。《印度哲學佛教學》15。頁 101-113。

福田塚（1997）。〈說一切有部斷惑論〉。《東海佛教》42。頁 1-16。

櫻部建（1955）。〈九十八隨眠說の成立について〉。《大谷學報》35.3。頁 20-30。

釋印順（1992）。《唯識學探源》。臺北：正聞出版社。頁 130-137。

釋海實（2008）。〈說一切有部的斷惑說——以毘婆沙師為主要說明對象〉。《福嚴佛學研究》3。頁 131-179。

西文專書、論文或網路資源等

Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary* (SED). Oxford: Clarendon Press.

Sarvāstivādin's Theory on the Destruction of Delusion

Chou Jouhan

Assistant Professor, Religion and Culture Studies Institute
Tzu Chi University

Abstract

In the philosophy of early Indian Buddhist schools, “the destruction of delusion” is a subject that is extremely difficult to understand. This work attempts to explicate the Sarvāstivādin theory of the destruction of delusion by investigating the Sarvāstivādin construct of afflictions, mind possessing dispositions (*sānuśaya-citta*), and methods used to destroy delusions.

This work first discusses the Sarvāstivādin's basic stance on afflictions (*kleśa*) and dispositions (*anuśaya*), then explains why dispositions are the foundation of all existence (*bhava*), and then considers the construct of the ninety eight dispositions in the three realms (*tri-dhātu*) and five categories (*pañca-prakāra*). Following that, the work further elucidates “being latent by way of apprehended objects” (*ālambanato'nuśerate*) and “being latent by way of their association with the mind possessing dispositions (*saṃprayogato'nuśerate*).” That being said, the Sarvāstivādin's theory on afflictions is thus seen as established in their main threads of teaching; in other words the two principles of “the actual existence of the three times” and “the concomitancy between the mind and the mental factors.”

Finally, there is a discussion of the “elimination of self-nature (*svabhāva-prahāṇa*),” “the elimination of apprehended objects (*ālamban-prahāṇa*),” the four causes leading to destruction of delusion, thoughts, and logics in Vasubandhu's “elimination of self nature,” and Saṃghabhadra's exposition on “destruction of delusion through cutting through apprehended objects.” It is seen that “to have dissociation means to have destroyed delusion,” but “to have destroyed delusion does not necessarily mean to have dissociation.” “Elimination” is the gain (*prāpti*) achieved by having dissociated from afflictions (elimination of self-nature). “Dissociation” on the other hand is to cut off karmic afflictions for objects (or “bonds by way of association with the mind,” and “bonds by way of their having perceptual objects”).

As for destruction of delusion, Vasubandhu upholds the position of “elimination,” as in the “removing association with afflictions” whereas

Samghabhadra upholds the position of “disallowing the arising of afflictions.” As far as the Sarvāstivādins are concerned, “removing association with afflictions” is the means, and is the basic position and universal principle for the destruction of delusion. As for accomplishing the gain of dissociation, which is to disallow the arising of afflictions, it is the end of the means, the ultimate objective for destroying delusions.

Keywords: kleśa, afflictions; anuśaya, dispositions; svabhāva-prahāṇa, elimination of the self-nature; ālambana-prahāṇa, elimination of the perceptual objects; sānuśaya-citta, mind having dispositions; samprayogato ’nuśerate, being latent by way of their association with the sānuśaya-citta; ālambanato ’nuśerate, being latent by way of their having perceptual objects