

煩惱的運作——它如何生起？

尤堅

1. 緒論	246
2. 煩惱生起之三因	246
2.1. 《品類足論》及《大毘婆沙論》的討論	247
2.2. 《俱舍論》的討論	250
2.3. 《順正理論》、《俱舍論》的注釋以及《瑜伽師地論》 的闡釋	251
2.3.1. 《順正理論》與其他《俱舍論》的注釋的討論	251
2.3.2. 《瑜伽師地論》的討論	257
3. 《順正理論》中圍繞所緣境的真實性的爭議	260
3.1. 正統毘婆沙師對於所緣境的真實性的立場	261
3.2. 譬喻師對於所緣境的真實性的反對意見	262
3.3. 譬喻師對於所緣境無真實性的主張以及眾賢的破斥	265
3.4. 其他論師的主張	270
3.5. 小結	270
4. 總結	271
5. 參考資料	272

1. 緒論

眾所周知，佛教修行的終極目標是離苦得樂，並在離開煩惱或睡眠纏擾下獲得心自在以及得解脫。¹這等同於宣說斷除煩惱的重要性，而這正正是所有佛教學派（包括說一切有部）的共同究竟目標。為了實現這一目標，阿毘達磨論師決不能回避並須考究依據煩惱（亦即隨眠）² 運作而建立斷除煩惱的義理方法論框架。

本文將從煩惱生起情況的角度，研究煩惱的運作，即煩惱生起的條件。在第2節中，第2.1及2.2節將各別探討《品類足論》、《大毘婆沙論》以及《俱舍論》中論述煩惱生起的三個條件，而第2.3節將進一步探討其他《俱舍論》以後的文獻內容，包括《順正理論》、《俱舍論明瞭義疏》、《阿毘達磨燈論》以及《瑜伽師地論》。然而，並非所有學派都認可說一切有部所主張必須有真實的所緣對象才能令煩惱生起的觀點，第3節將依據《順正理論》的紀錄，重點討論各學派就所緣對象的假實的爭議，同時，這亦反映譬喻師對後來瑜伽行派的義理貢獻。

2. 煩惱生起之三因

就說一切有部的義理立場而言，在諸行無常的現象世界中，對於各別諸法存在狀態的因果關係——透過六因（*hetu*）、四緣（*pratyaya*）及五果（*phala*）——的探討一直是一項具意義且持續的使命。他們依據這些研究成果進一步建立並發展出不同的義理學說。正因如此，有部亦被稱為「說因部」（*Hetuvāda*）。³他們在研究煩惱的特性時亦不例外。對他們來說，透過瞭解煩惱生起的條件，修行者能更好地理解煩惱的本質，從而能夠減低它們對有情生

1 Dhammajoti (2015), 362.

2 對說一切有部而言，煩惱與隨眠並無不同。其主張不同於經部認為隨眠是煩惱未生起的狀態的說法。見《俱舍論》卷 19, 98c18-99a15。

3 Dhammajoti (2015), 164. 《異部宗輪論》T49, no. 2031, 15b9-10：說一切有部亦名說因部。

命的影響，這包括有關阿羅漢退轉的問題，更不用說這是為了更有效地壓伏與究竟斷除煩惱並達到終極的涅槃證悟。

2.1. 《品類足論》及《大毘婆沙論》的討論

世友 (Vasumitra) 是說一切有部的四大論師之一，而至少從現存的阿毘達磨文獻來看，他似乎是第一位阿毘達磨師討論並提出契經所記載的七隨眠生起的條件。⁴他在《品類足論》以一系列的問答作討論：⁵

〔問：〕云何起欲貪隨眠 (*kāmarāga-anuśaya*) 乃至云何起疑隨眠 (*vicikitsā-anuśaya*) ？

答：欲貪隨眠由三處 (**sthāna*) 起：一者、欲貪隨眠未斷未遍知故 (*aprahīṇa-aparijñāta*) ；二者、順〔生起〕欲貪纏 (*pariyavasthāna*) 〔的〕法現在前故 (*kāmarāga-pariyavasthānīya*) ；三者、於彼處有非理作意故 (*ayoniśo-manaskāra*) 。⁶乃至疑隨眠亦由三處起：一者、疑隨眠未斷未遍知故；二者、順疑纏法現在前故；三者、於彼處有非理作意故。

在對於阿羅漢是否因煩惱生起而會退轉 (*parihāṇi*) 的爭論中，《大毘婆沙論》直接逐字地引用上述段落作為經典上的依據 (即教證)，以反駁阿羅漢在煩惱生起時退轉的論點——這大抵是毘婆沙師的反對者所提出。為了證明正統立場，毘婆沙師從三個原因的角度分析這段文字，而這三個原因對應著上述的三個條件並作闡釋：⁷

4 《品類足論》卷1，693b28-c1：隨眠有七種，謂欲貪隨眠、瞋隨眠、有貪隨眠、慢隨眠、無明隨眠、見隨眠、疑隨眠。

5 《品類足論》卷3，702b15-21。

6 非理作意是與無明有著緊密關係，而這亦為大乘文獻所認可。關於它們的關係，詳細參考三友健容，(1976)；Mejor, M. (2001)；佐々木閑 (1991)；宮崎展昌 (2010)。

7 《大毘婆沙論》卷61，313c8-26。

《品類足》說三緣，故起諸隨眠者，依未斷盡煩惱者說。……

起煩惱現在前者，有具因緣 (*sampūrṇa-kāraṇa*) 有不具因緣，彼依具因緣而起煩惱現在前者說。謂諸有情三因緣故起諸煩惱名具因緣：一、由因力 (*hetu-bala*)；二、由境界力 (*viṣaya-bala*)；三、由加行力 (*prayoga-bala*)。欲貪隨眠未斷未遍知者說因力；順欲貪纏法現在前者說境界力；於彼〔欲貪隨眠的所緣〕有非理作意者說加行力。

復次，為遮外道所說意趣 (*abhiprāya*)，故作是說：由三緣故起諸隨眠，謂外道說：「專由境界，起諸煩惱；若有境界，煩惱便生；若境界壞，煩惱不起。」為遮彼意說：諸纏起，亦因未斷自類隨眠，亦由彼有非理作意。

引用這段落的主要目的顯然是為了證明《品類足論》的主張，而這部論書是毘婆沙師所推崇為「六足」之一的阿毘達磨文獻（「一身」是指《發智論》）。⁸然而，反對者亦同樣引用這段落作為教證，以反駁毘婆沙師對於煩惱與阿羅漢退轉的關係的正統立場，以及否定那些主張所緣作為單一條件而足以確保煩惱的生起的異端觀點——由於有為法是由因緣和合而存在，這一觀點顯然為所有佛教宗派所拒絕。⁹《大毘婆沙論》也在另一個場合引用世友的這三個理由作為教證，以回應外道基於他們對於現實觀察的主張：「無因無緣令有情雜染，非因非緣而有情雜染。」，而他們認為，即使那些居住在隱居處 (*aranya*，阿練若) 的修行者亦可能由於「因力」及「加行力」而生起煩惱，而那些居住在城市中的人亦可能於「因力」及「境界力」而不會生起煩惱。¹⁰在對於透過斷除煩惱而得到

8 說一切有部七部論書，稱為一身六足。其中「一身」是指迦多衍尼子所著的《發智論》，而「六足」分別為《法蘊足論》、《集異門足論》、《施設足論》、《品類足論》、《界身足論》、《識身足論》。參考Dhammajoti (2015), 93-116。

9 見 Dhammajoti (2015), 43-44。

10 見《大毘婆沙論》卷198, 989c7-18；Dhammajoti (2015), 385, 411 note 77。

證悟的研究中，Cox亦同樣指出這一點，¹¹

透過強調煩惱生起所需的三個必要條件的合作，《大毘婆沙論》否定了非佛教派系所提出僅由所緣而生起煩惱，因此煩惱將不再生起若所緣被破壞這樣的主張。相反，《大毘婆沙論》認為，「纏」之所以生起，不僅僅是因為存在著恰當的所緣，還因為尚未斷除相同類型的「隨眠」，或者因為非理作意。因此，它主張破壞煩惱的所緣不能是其斷除的唯一條件。儘管所緣在斷除〔煩惱的〕過程中發揮著重要的作用，但僅僅除去〔煩惱的〕所緣並不足以保證煩惱不再生起。

雖然《大毘婆沙論》從「因力」、「境界力」及「加行力」三個角度進一步分析了三個條件，而不同於《品類足論》可能旨在簡明地解釋煩惱的生起作為一個獨立的主題以便與隨眠作相關討論，《大毘婆沙論》的編纂者似乎並沒有打算從義理的觀點進一步詳細闡釋其意義或重要性，以及將它發展為說一切有部的獨立義理，而他們只是引用這些偉大的阿毘達磨師的觀點作為權威證據來反駁他們的反對者。這三個條件的理論引起了法救（Dharmatrāta）的注意，並在他的《雜阿毘曇心論》（**Miśrakābhidharmahr̥daya*）中以偈頌¹²以及問答進一步闡釋偈頌的方式記錄下來，¹³

問：云何起彼使？答：是從三事起，當知不斷等。三事故起貪使，因力、境界力、方便力。彼貪欲使不斷不知是因力，貪欲纏所緣是境界力，彼不正思惟是方便力。此說煩惱具足因緣，不必要具三事，若必具三事起者不應退。當知一切使亦如是。

11 Cox (1992), 78-79.

12 《雜阿毘曇心論》卷4，902c16：是從三事起，當知不斷等。

13 《雜阿毘曇心論》卷4，902c20-26。

這與《大毘婆沙論》的編纂者一樣，法救亦將這三個原因與三個條件相關聯，而他進一步解釋，並非所有三個條件都必須存在於煩惱的生起中，否則阿羅漢的退轉便不會發生。然而，與《大毘婆沙論》一樣，《雜阿毘曇心論》並未就這主題作進一步闡述。

2.2. 《俱舍論》的討論

在《雜阿毘曇心論》後，世親（Vasubandhu）同樣在《俱舍論》——它相當程度以法勝的《阿毘曇心論》與《雜阿毘曇心論》為基礎——¹⁴的註釋中再次討論這個主題，並在《俱舍論》中確認其重要性。世親在《俱舍論》的〈隨眠品〉所撰寫了七十首偈頌中，他將煩惱生起的三個原因概括為一頌，而其闡釋與法救所述幾乎相同。這反映出世親應該已經認識到其重要性，就像世友和法救一樣，並以此方式強調它作為說一切有部的正統義理。《俱舍論》說，¹⁵

諸煩惱起由幾因緣？頌曰：

由未斷隨眠，及隨應境現，非理作意起，說惑具因緣。
論曰：由三因緣諸煩惱起。且如將起欲貪纏時，〔(1)〕未斷未遍知欲貪隨眠故、〔(2)〕順欲貪境現在前故、〔(3)〕緣彼非理作意起故，由此力故便起欲貪。此三因緣如其次第，即「因」、「境界」、「加行」三力，¹⁶餘煩惱起類此應知。謂此且據具因緣說，或有唯託境界力生，如退法根阿羅漢等。

在梵本《俱舍論》中，我們可注意到世親的梵文本在長行其解釋這首偈頌時加入kila一詞（意謂傳說、世傳有言），而這可能

14 Dhammajoti (2015), 296.

15 《俱舍論》卷20，107b10-20. 參考Abhidharmakośabhāṣyam, 305,14-306,1。

16 如佐佐木指出，bala梵文一詞意思是「憑藉」，而它並不一定是「力」。見佐々木現順(1975)，92。

顯示出他在此議題上與說一切有部的立場持不同觀點。¹⁷另外，在〈賢聖品〉中討論阿羅漢退轉的議題上，世親再次引用這三個原因作為論據。其中，他特別強調，以說一切有部立場來說，僅「境界」這一原因便已足夠。由於這論文主要涉及煩惱生起的三個原因，因此阿羅漢退轉的議題並不會在此作討論。¹⁸

2.3. 《順正理論》、《俱舍論》的注釋以及《瑜伽師地論》的闡釋

2.3.1. 《順正理論》與其他《俱舍論》的注釋的討論

作為一位正統毘婆沙師，眾賢（Samghabhadra）非常重視煩惱生起的原因的討論，並在其《順正理論》中對此進行深入闡述，並同時記錄反對者的異議以進行破斥。

在討論這義理議題時，眾賢一開首便指出煩惱生起的原因是多不勝數的。他進一步通過列舉十二個具體原因作為例子以闡述這一概念，其中包括從不同有情生態（*nikāya-sabhāga*，眾同分）¹⁹的角度來說，特定煩惱在某一類有情中可能比其他種類更加激烈（例如「貪」在鳥類中最为猛烈、「瞋」在蛇蠍類中最为猛烈）。其他原因包括：由富有生起煩惱令人缺乏動力、研讀不當的經典而生起各種煩惱、未學習到足夠的佛法、過度睡眠、個人生活階段、飲食等。²⁰正如佐佐木現順所指出，眾賢從兩種角度觀察煩惱的生起，即現象經驗的角度以及義理或理論立場的角度，而說一切有部只從後者觀察並作出討論。²¹眾賢可能旨在就這義理議題提供一個全面視角，並不應忽視從現象世界所得的經驗。

17 Abhidharmakośabhāṣyam, 305, kadācitkila viṣayabalenaiivotpadyante |

18 見宮下晴輝(1982)；小川宏(1994)；林育民(2010) etc。

19 眾同分（*nikāya-sabhāga*, *sabhāgatā*）為不相應行法（*citta-viprayukta-saṃskāra*）是令有情間互相相似的力量。見Dhammajoti (2015), 339-341。

20 《順正理論》卷53，638c8-29。

21 佐々木現順(1975)，86。

與世親同樣，眾賢接著從義理立場闡釋煩惱的生起。²²《順正理論》指出煩惱的生起有三個獨特原因以總結上述十二個具體原因，²³而對於這三個原因，眾賢都進行了詳盡的闡述和分析，²⁴

然於其中，勝唯三種。頌曰：

由未斷隨眠及隨應境現、非理作意起，說惑具因緣。

論曰：

由三因緣諸煩惱起：且如將起欲貪隨眠，〔(1)〕未斷未遍知欲貪隨眠故、〔(2)〕順欲貪境現在前故、〔(3)〕緣彼非理作意起故。餘隨眠起類此應知。

〔(1)由因力：〕「未斷未遍知欲貪隨眠」者，三緣故說未斷〔未〕遍知，謂：〔(i)〕「得」(*prāpti*)²⁵未斷故(*tatprāptyanucchedāt*)、〔(ii)〕對治未生故(*tatpratipakṣasya anutpatteḥ*)、〔(iii)〕未遍知境故。又斷有二：一、有分斷；二、無分斷。故說〔欲貪隨眠〕「未斷未遍知」言。此說隨眠由「因力」起。²⁶

〔(2)境界力：〕「順欲貪境現在前」者，且應徵問此〔欲貪隨眠的〕境是何？

〔(i)〕若謂於中有「欲貪」繫亦「瞋」所繫，應名「瞋境」，則「順瞋境」亦順「欲貪」，如是「欲貪」境無定故不應說有順境現前。

〔(ii)〕若謂可意(*manojña*)名「順貪境」，此可意

22 佐々木現順(1975), 87。

23 Cox(1992), 100, note 68.

24 《順正理論》卷53, 638c29-639a25。

25 「得」與「非得」(*aprāpti*)為說一切有部最重要的不相應行法，具有將一法聯繫或不繫於一有情的作用。亦見Cox(1995), 79-105；Dhammajoti(2015), 331-339。

26 亦見Cox(1992), 78；Dhammajoti(2015), 384；佐々木現順(1975), 87。

境亦非決定 (*aniyata*)，〔因為於〕一〔有情的〕所愛境，餘〔有情〕不愛故。

〔(iii)〕若謂遍依一相續 (*santati*) 說〔故〕非不決定，亦不應理！〔因為〕現見一色於一有情，有時順情〔而〕有時違故。

〔有部：〕然必應許有〔決〕定「境界」。緣彼〔境界〕方有「欲貪」現前，由此故言「順貪境現」。向所設難，後當通釋。（見後§3.2及3.3）。此則說隨眠由「境界力」起。²⁷

〔(3)加行力：〕「緣彼非理作意起」者，謂有如木〔代表〕境界現前，有如鑽燧〔代表〕非理作意起，鑽境界木「欲貪」火生。此中何名「非理作意」？謂於上妙衣服、花鬘、嚴具、塗香、彫粧、彩飾、嬌姿所顯〔的〕女想 (*strī-saṃjñā*)、〔於〕糞聚〔上生〕起有情想 (*sattva-saṃjñā*)，所住持心俱顛倒 (*viparīta*) 警覺 (*ābhogātmaka*) 名「非理作意」。此則說隨眠由「加行力」起。²⁸

有趣的是，山本啟量解釋說，這三個原因是從說一切有部的認識論角度建立的，即是依據主體、客體和方法，並對應於「因力」、「境界力」及「加行力」這三個條件。²⁹他進一步指出，由於煩惱分為兩類，即迷於四聖諦的見道所斷煩惱 (*darśana-heya anuśaya*) 並於見道時斷除，以及迷於所緣的修道所斷煩惱 (*bhāvanā-heya anuśaya*) 並於修道時斷除，³⁰因此，他總結「境界力」是指迷於所緣，而「非理作意」是指迷於四聖諦。然而，這樣的結論等同於提

27 亦見 Cox (1992), 78; Dhammajoti (2015), 385; 佐々木現順(1975), 87-89。

28 亦見 Cox (1992), 78; Dhammajoti (2015), 385; 佐々木現順(1975), 90。

29 山本啟量(1970), 91。

30 見道所斷煩惱為見道時透過現觀 (*abhisamaya*) 四聖諦而斷除的煩惱，而修道所斷煩惱為見道後須斷除的煩惱從而證得阿羅漢果。兩者分別參考尤堅(2023)。

出「境界力」僅適用於見道所斷煩惱的生起，而「非理作意」僅適用於修道所斷煩惱的生起。從《大毘婆沙論》、《俱舍論》或《順正理論》中引用的段落中可以看出，它們並未提及這三個原因是否僅適用於特定類型的煩惱。顯然，它們應該普遍適用於所有煩惱的生起。

對於第一個原因「未斷未遍知欲貪隨眠」，普光解釋有情被煩惱所繫縛，煩惱尚未為無間道（*ānantarya-mārga*）所斷除，亦尚未為解脫道（*vimukti-mārga*）所遍知，而這兩道正是構成說一切有部斷除煩惱的修行實踐的總體。³¹

依據Cox的觀察，稱友（Yaśomitra）作為世親的支持者，在《俱舍論明瞭義疏》（*Sphuṭārthā-Abhidharmakośavyākhyā*）中引用眾賢所提出的第一個原因的首兩個條件，並將它們理解為：(i) 未斷是指「得」未斷；(ii) 未遍知是指對治未生。然而，這種詮釋在玄奘《順正理論》的翻譯中並不明顯。³²值得注意的是，稱友承認眾賢以「得」的角度作分析，這卻是從說一切有部的本體實在論立場出發；然而，這正是我們預期他大概會就此「不相應行法」（*viprayukta-saṃskāra-dharma*）的本體地位作否定，而他卻未有這樣做。此外，Cox還指出，³³稱友表明他意識到在「欲貪隨眠」與「纏」兩者的詮釋之間存在模糊性，並透過對煩惱生起的第二個原因進行釐清，³⁴

31 《俱舍論記》卷20, 317a12-14：且如將起欲貪纏時：一、未為無間道斷、未為解脫道遍知欲貪隨眠故。亦見 佐々木現順(1975)，87。

32 Cox (1992), 100, note 69. *Sphuṭārthā-Abhidharmakośavyākhyā*, 485, 2-3: *aprahīṇo bhavaty aparijñāta iti | aprahīṇas tatprāptyanucchedāt | aparijñātas tatpratipakṣasya cānutpatteh |*

33 Cox (1992), 100, note 70.

34 *Sphuṭārthā-Abhidharmakośavyākhyā*, 485, 4-6: *kāmarāgasya paryavasthānīyā anukūlā iti | kāmarāga eva vā paryavasthānaṃ kāmarāgaparyavasthānaṃ | tasmai hitāḥ kāmarāgaparyavasthānīyāḥ |* 參考Cox(1992)，101，note 70；小谷信千代，本庄良文(2007)，169。

複合詞「欲貪纏」（*kāmarāgaparyavasthānīya*）〔應被理解為〕那些隨順〔境界，即是〕適合〔煩惱〕，即「欲貪」，的現起。〔或是說，複合詞〕「欲貪纏」（*kāmarāgaparyavasthāna*）〔應被闡述為〕「纏」，確切的〔煩惱〕，即「欲貪」。〔「纏」（*paryavasthānīyā*）這個分詞形式表示出〕那些有助於〔「欲貪」〕的事物；〔因此，〕那些事物都是隨順「纏」〔，即「欲貪」〕。

至於第三個原因，稱友解釋「非理作意」是指「等無間緣」（*samanantara-pratyaya*），即是對於個人所經驗到的所緣境的顛倒。³⁵在此，稱友將「等無間緣」——說一切有部因果學說中的四緣之一——納入其闡釋中。如《俱舍論》所解釋那樣，已經生起的心、心所（*citta-caitta*）是「等無間緣」，這個條件既是平等亦是無間，故被稱為「等無間緣」。³⁶稱友可能指的是，「非理作意」在謝滅後立即作為「等無間緣」，並引導及讓位於後續的顛倒心相續的生起。普光亦提出類似的觀點，《俱舍論記》：「既言〔「非理作意」是〕加行，明知〔它是在煩惱〕前起」，³⁷而「非理作意」在煩惱生起的過程中起著先決條件的作用。稱友這種解釋似乎並不奇特，而類似的概念亦可能隱含在眾賢的闡釋中——雖然沒有明確地提及「等無間緣」——就像在《俱舍論明瞭義疏》中詳細說明那樣，《順正理論》：所住持心俱顛倒警覺名「非理作意」。同樣，從眾賢對於反對者對「非理作意」與「顛倒」之間關係的反駁中，他解釋說，「非理作意」在「所緣境」上增益淨（*śubha*）與穢（*aśubha*）的特性，從而導致顛倒，進而導致煩惱

35 *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, 485, 7-9: *tatra cāyonīśomanaskāra iti | tatra cābhāsagateṣu viṣayeṣu viparītaḥ samanantarapratyaya ity arthaḥ |* 亦見 Cox (2012), 100, note 72; 小谷信千代, 本庄良文(2007), 169-170; 佐々木現順(1975), 91。

36 見Dhammajoti (2015), 196。《俱舍論》卷7, 36b18-19: 諸餘已生心心所法是等無間緣性。*Abhidharmakośabhāṣyam*, 98, 10-11: *...cittacaittāḥ samanantarapratyayaḥ | samaścāyamanantaraśca pratyaya iti samanantarapratyayaḥ |*

37 《俱舍論記》卷20, 317a18。

的生起。（見後 § 2.3.2及2.3.3）。³⁸如果將「非理作意」的這種理解納入考量中，我們可以將整個說一切有部因果學說的四緣論³⁹應用於煩惱生起的三個原因上：

- 1) 「未斷未遍知欲貪隨眠」作為「因緣 (*hetu-pratyaya*)」；
- 2) 隨順煩惱即「纏」生起作為於所緣境並於有情經驗所認知的法 (*dharma*) 作為「所緣緣」 (*ālambana-pratyaya*) ；
- 3) 「非理作意」本身作為「增上緣」 (*adhipati-pratyaya*) ；
- 4) 「非理作意」亦為後續顛倒認知的「等無間緣」。⁴⁰

依據上述討論以及《俱舍論明瞭義疏》的闡釋，我們可以比較有把握地假設稱友事實上是認許煩惱生起的三個原因並作論述，並同時在其注釋中參考眾賢的闡釋。同樣地，我們亦預期《阿毘達磨燈論》 (*Abhidharmadīpa*) 在這方面同樣遵循正統毘婆沙師的觀點而未有太大的偏離，⁴¹

〔頌曰：〕

由具足三因故煩惱生起。

〔論曰：〕

煩惱生起由三〔力〕故，謂「因力」、「境界力」及「加行力」。〔然而〕有煩惱是由二因而生起。

此中，由彌喜迦 (*Meghika*) 等所教導，〔說明〕「因力」是為了未來生起「同類〔因〕」 (*sabhāga-hetu*) 以及

38 除了從等無間緣的角度分析外，對於說一切有部來說，煩惱可與非理作意（即作意，心生起時必然生起的十大地法之一）同時生起。鑒於說一切有部認可同時因果的概念，非理作意亦可作為煩惱的相應因 (*samprayukta-hetu*)。

39 有關說一切有部的四緣學說，詳見Dhammajoti (2015)，191-199。

40 有關四緣學說，詳見Dhammajoti (2015)，191-196。

41 *Abhidharmadīpa*, 295, 18-296, 4: *kleśa utpadyate kaścitsaṃpūrṇaiḥ kāraṇaistribhiḥ* || *hetuprayogaviśayabalaiḥ kaścit tribhirutpadyate* | *kaścīd dvābhyāmiti* | *tatra hetubalaṃ sabhāgasarvatragādihetubhāvanā'gatopattaye vartamānaprāptyutsarge meghikādinidarśanāt* | *prayogabalamapyayoniśo manaskārādisaṃnidhānam* | *praty ayabalaparijñātaṣṭayābhāsagamanaṃ nidarśanamarhatparihāṇisūtramiti* ||

「遍行因」 (*sarvatraga-hetu*) 等的修習以斷除現在「得」 (*varitamāna-prāpty-utsarga*) 。

「加行力」亦是指「非理作意」等的存在 (*saṃnidāna*) 。在《阿羅漢退轉經》 (*arhat-parihāṇi-sūtra*) 的教導中，緣力 (*pratyaya-bala*) 是指隨順未遍知的所緣境的顯現 (*aparijñāta-viṣaya-ābhāsa-gamana*) [的力量] 。⁴²

在上述段落中，燈論作者指出『有煩惱是由二因而生起』，這呼應了世友在《大毘婆沙論》中所給予的例子，即是說，即使居住在隱居處的人亦可能由於具備「因力」與「境界力」而生起煩惱（見前§ 2.1）。他進一步將說一切有部所說的六因的因果論⁴³納入其闡釋中，在闡釋「因力」時加入「同類因」作具體說明，並闡明善惡性質——這裡應是指不善心——的後續效果與前因的善惡性質相同，⁴⁴以及「遍行因」——⁴⁵為「同類因」的一個子集——與「遍行隨眠」⁴⁶相關聯。

至於第二個原因，眾賢並沒有進行任何闡釋而是記錄了反對者所提出的意見。他只是扼要地重申正統毘婆沙師的立場，即所緣境必須為真實存在，並由於這真實存在產生認知，從而導致煩惱生起。他將所有這些具爭議的問題專門留待與對手的辯論中釐清，包括與譬喻師 (*Dārṣṭāntika*) 的對論，以便一勞永逸地解決所有爭論，而這將在下文進一步討論。（見後 § 3.2及3.3）。

2.3.2. 《瑜伽師地論》的討論

順便提一下，瑜伽行派與唯識學派也接受說一切有部對於是煩

42 亦見三友健容 (2007), 634。

43 有關說一切有部的六因學說，詳見Dhammajoti (2015), 168 ff.; Chan, N. C. (2007), 65-91。

44 參考Dhammajoti (2015), 169-171。

45 參考Dhammajoti (2015), 171-173。

46 參考Dhammajoti (2015), 381。

惱生起的三個原因。我們可以看到，在無著（Asaṅga）與安慧（Sthiramati）分別在他們對煩惱本質進行研究時所撰寫的《阿毘達磨集論》（*Abhidharma-samuccaya*）⁴⁷及其注釋《阿毘達磨雜集論》（*Abhidharmasamuccayavyākhyā*）⁴⁸中，他們記錄了確切相同的三個原因作為必要和充分條件。此外，在《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi-Sāstra*）的〈意地〉（*Manobhūmi*）中，編纂者解釋意識的生起方式：當感官功能沒有受損且對象出現時，這會導致基於認知物件所產生相應的作意，進而同時引發相應的意識的生起。⁴⁹有趣的是，作意本身的生起亦是作為引發意識生起的原因，並依賴類似的三個原因，其中包括憶念（*smṛti*）的力量作為額外原因，⁵⁰

云何能生作意正起？由四因故：一、由欲力（*chanda-bala*）；二、由念力（*smṛti-bala*）；三、由境界力（*viṣaya-bala*）；四、由數習力（*abhyāsa-bala*）。

〔一、〕云何由欲力？謂若於是處心有愛著（*anunaya*），心則於彼多作意生。

47 《阿毘達磨集論》卷4，676b5-7：何等緣起故？謂煩惱隨眠未永斷故、順煩惱法現在前故、不正思惟現前起故，如是煩惱方乃得生，是名緣起。見 *Abhidharmasamuccaya*, 43, 20-23: *utthānaṃ katamat | kleśānuśayaścāprahīṇo bhavati kleśasthānīyaśca dharmā ābhāsagato bhavati | tatra ca ayoniśo manaskāraḥ pratyavasthito bhavati | evaṃ kleśa utpadyate | idamucyate utthānam ||* 亦參考 Boin-Webb, S. (2001), 95-96。

48 《阿毘達磨雜集論》卷6，722c24-29：緣起者，謂煩惱隨眠未永斷故、順煩惱法現在前故、不正思惟現前起故，如是煩惱方乃得生。煩惱隨眠未永斷者，彼品龐重未永拔故。順煩惱法現在前者，現前會遇可愛等境故。不正思惟現前起者，於彼境界取淨等相，能隨順生貪瞋等故。

49 《瑜伽師地論》卷3，291a12-13. *Yogācārabhūmi*, 57, 18-19: *tatrendriyamaṅgalaḥ bhavati | viṣaya ābhāsagato bhavati | tatatastajje manaskāre pratyupasthite vijñānasyotpādo bhavati ||*

50 《瑜伽師地論》卷3，291a20-29. *Yogācārabhūmi*, 58,5-13: *kathaṃ tajjasya manaskārasya prādurbhāvo (ed. misprinted as prārdubhāvo) bhavati | caturbhiḥ kāraṇaiḥ | chandabalena smṛtibalena viṣayabalenābhyāsabalena ca || kathaṃ chandabalena | yatrānunayo bhavati cetastatrābhogo bahutaramutpadyate | kathaṃ smṛtibalena | yatra ... taraṃ nimittaṃ bhavati | suṣṭhutarāṃ ca citrīkṛtam bhavati | tatrābhogo bahutara utpadyate || kathaṃ viṣayabalenā | yatra viṣaya audārikataro vā manāpataro vā pratyupasthito bhavati tatrābhogo bahutara utpadyate || kathamabhyāsabalena | yatsaṃstutatarāṃ bhavati paricitatarāṃ tatrābhogo bahutara utpadyate | anyathā tvekasminnālambana ekaparakārasyaiva manaskārasya nityakālamutpattiḥ syāt |*

〔二、〕云何由念力？謂若於彼已善取其相（*nimitta*）、已極作想（*suṣṭhutam citrikṛtam*），心則於彼多作意生。

〔三、〕云何由境界力？謂若彼境界或極廣大（*audārikatara*）、或極可意（*manāpatara*）正現在前（*pratyupasthita*），心則於彼多作意生。

〔四、〕云何由數習力？若於彼境界已極串習（*saṃstutata*）、已極諳悉（*paricitata*），心即於彼多作意生。若異此者，應於一所緣境，唯一作意一切時生。⁵¹

除了上述文段中所述的煩惱生起的三個原因外，《瑜伽師地論》還提供了三個額外的原因——外在和後天因素，而它們既不是心理因素也不是認知因素——以更全面地解釋煩惱的生起，⁵²

煩惱因者，謂六種因：一、由所依故（*āśrayatas*）；二、由所緣故（*ālambanatas*）；三、由親近故（*saṃsargatas*）；四、由邪教故（*deśanatas*）；五、由數習故（*abhyāsatas*）；六、由作意故（*manasikāratas*）。由此六因，起諸煩惱：

〔一、〕所依故者，謂由隨眠起諸煩惱。

〔二、〕所緣故者，謂順煩惱境界現前（*kleśasthānīye viṣaye ābhāsagatas*）。

〔三、〕親近故者，謂由隨學不善丈夫（*asatpuruṣa*）。

〔四、〕邪教故者，謂由聞非正法（*asaddharmaśravaṇa*）。

〔五、〕數習故者，謂由先殖數習力勢（*pūrvasamstava-bale ādhānatas*）。

51 亦見楊潔（2020），146-147。

52 《瑜伽師地論》卷8，314a3-10. *Yogācārabhūmi*, 164,3-8: *kleśānāṃ hetuḥ katamaḥ | śaḍ hetavaḥ | āśrayato 'pi kleśa utpadyate | ālambanato 'pi saṃsargato 'pi deśanato 'pi abhyāsato 'pi manasikārato 'pi || tatra āśraya[to] yo 'nuśayād utpadyate | tatrālambanato yaḥ kleśasthānīye viṣaya ābhāsagataḥ | tatra saṃsargato yo 'satpuruṣāṅām anuśikṣamānasya | tatra deśanato yo 'saddharmaśravaṇataḥ | tatrābhyāsato yaḥ pūrvasamstavabalādhānataḥ | tatra manasikārato yo 'yonīśo manasi kurvata utpadyate ||*

〔六、〕作意故者，謂由發起不如理作意故，諸煩惱生。

上述《瑜伽師地論》的段落在是不言自明的。巧合的是，在《瑜伽師地論》的部分，除了境界現前之外，上述原因也被應用於從瑜伽行派的十因學說的角度解釋染汙十二緣起的概念（並與清淨十二緣起的概念的原因正正相反）。⁵³它提及每一支都是雜染種子並作為後一支的牽引因（*ākṣepa-hetu*）——雖然不是生起其自身的種子——同時親近不善士、聽聞不正法、非理作意以及先前的數習力作為攝受因（*parigraha-hetu*）。⁵⁴

值得注意的是，瑜伽行派包括無著與安慧等，就像世親、稱友，或甚至分別論者（*Vibhajyavādin*）等一樣，闡明煩惱（*kleśa*）與隨眠（*anuśaya*）之間的區別。他們並普遍認同隨眠作為煩惱生起的根本原因，並將它視為煩惱的潛藏或睡眠狀態（*prasuṭi*），而纏（*parāvasthāna*）為活躍或覺醒狀態。然而，無論如何依據他們的義理解釋隨眠，他們都一致認為，只要隨眠沒有被斷除或遍知，它們總是能夠作為生起煩惱的原因。

3. 《順正理論》中圍繞所緣境的真實性的爭議

正如其學派名稱所示，說一切有部明確主張「一切有」（*sarvāstitva*）的學說，即一切皆存在——一切法三世實有，以及他們主張認知的生起必須以認知對象作為條件。故此，對他們來說，主張所緣境的真實性是毫無疑問的。在反對說一切有部的運動中，其他部派堅決拒絕一切法三世實有的學說，而這亦引發了認知非存在所緣的進一步討論。阿毘達磨文獻充分記錄了對於認知非存在所緣的可能性的義理爭議，例如《大毘婆沙論》、《成實論》

53 《瑜伽師地論》卷38，501b-502a。亦見 *Yogācārabhūmi*，100-101。

54 有關染汙十因與十二因緣的關係，詳見 Chan, N. C. (2007)，199 ff。

(**Satyasiddhi-śāstra*)、⁵⁵《順正理論》等。本節將集中討論《順正理論》中記錄關於所緣境的真實性的爭議。

3. 1. 正統毘婆沙師對於所緣境的真實性的立場

在譬喻師 (Dārṣāntika) 提出他們拒絕所緣境具真實性的主張後 (見後 § 3.2)，眾賢重申正統毘婆沙師的立場，並稱自己為「正理論者」(Yuktavādin)。他透過引用經論以及邏輯分析，推論出所緣境是真實存在，⁵⁶

正理論者作如是言：一切境界無不成實。經說「有色樂隨行故」。又說「貪著可愛色故」。又言「有可愛眼所識色故」，又「意近行 (*manopavicāra*)⁵⁷境決定故」。

又契經說「如是色中，淨妙相沒、過患 (**ādīnava*) 相現。然為斷貪，說於可愛可瞋癡事應斷貪者，此依不淨了知淨界。」由於此中有淨界故，說諸母邑 (*mātrgrāma*)⁵⁸ 為可愛境。又離貪者不觀彼故。

又契經說：「諸色聚中皆有愛味 (**āsvādana*) 過患相故。」理亦應爾，見諸事中諸煩惱生有差別故，謂於可意諸境事 (**viṣaya-vastu*) 中，雖有生瞋，非如貪重。未離貪者遇可意事時，任運 (**anabhisamskāreṇa*) 生貪、分別起瞋故，以「因〔力〕及」「加行〔力〕」雖無差別，而見煩惱現行別故，知諸境體非不成實由「境界力」令彼別故。⁵⁹

上述闡釋清晰地從毘婆沙師立場重新肯定所緣境的真實性，而眾賢試圖證明不同類型的煩惱 (如貪及瞋兩種相互排斥的煩惱) 可於一個相同的所緣事上產生關聯而生起，而這一所緣事是由不同所緣境

55 《成實論》卷2，253c20 ff。見 Aiyaswami Sastri (1978)，48 ff。

56 《順正理論》卷53，639b10-22。

57 共有十八種意近行，詳見 Voroshilov, M. (2021)。

58 其他文獻紀錄為「女色」。

59 亦見 Dhammajoti (2018)，21。

所構成，並依據它們而生起不同的煩惱。引述上述部分段落，法光法師（Dhammajoti KL）進一步解釋這種現象是由分別（*vikalpa*）所引起的，⁶⁰

我們看到毘婆沙師自己主張煩惱是由分別（**vikalpa*）所產生的——只不過強調這種分別是受所緣境的影響，因此所緣境並非不成實（**apariniṣpanna*）：〔引用眾賢的段落……〕。也許我們可以這樣解釋毘婆沙師的主張：干擾心的分別是虛妄的（*abhūta*）；但所緣境是真實的（*pariniṣpanna*）。

〔法光法師進一步引用《順正理論》中描述分別在煩惱生起中的作用。〕

3. 2. 譬喻師對於所緣境的真實性的反對意見

《順正理論》記錄了譬喻師的反對意見。雖然他們仍然遵循說一切有部的觀點並相信過去法與未來法是實有，⁶¹但他們不接受所緣境具有真實性。這是因為所緣境的真實性具有不確定的性質，並會引發不同類型的煩惱。他們亦反駁稱，眾賢上述的闡述確實表明所緣境是虛妄的，並由透過認知相同的所緣境可生起兩種相互排斥的煩惱（即，他們可能認為所緣事與所緣境的概念是相同的）。對此，眾賢進一步解釋這種現象是如何可能發生的，即一所緣事中可以同時存在兩種所緣境，⁶²

〔譬喻師難：〕豈不已顯境不成實？許一事中起貪、瞋故。

〔眾賢答：〕不爾，一聚中容有二境故，謂可意聚（即所緣事）中有少可瞋相，如妙衣服少被糞塗，諸樂淨人總生憎惡。又如於蒜憎其香者，於其味等亦總生嫌，於彼〔蒜〕味中有生貪者，於彼香等亦總生愛。故知諸法同聚

60 亦見 Dhammajoti (2018), 20-21。

61 Yao (2020), 23; (2008), 10.

62 《順正理論》卷53, 639b22-c1。

俱生，謂一聚中有可貪等法，故於一聚容起貪、瞋、癡，非起貪境即起餘二，故諸境界無不成實。

儘管眾賢試圖通過區分所緣事與所緣境的概念和範圍，並將所緣境作為前者的一個組成部分而能生起各種煩惱，但譬喻師對這些論點並不滿意。在這方面，他們進一步運用顛倒的非確立的理據來證明所緣境是不真實。眾賢繼而強烈捍衛毘婆沙師的立場，透過將勝解（*adhimokṣa/adhimukti*）或勝解作意（*adhimukti-manaskāra*）的概念納入到壓伏以及斷除煩惱的論證中，⁶³

〔譬喻師難：〕若爾，既有成實淨相，隨觀（*anu-√paś*）淨見應皆如實，乘如實見應不生貪。然於境中無實淨相，妄計為淨，乘此生貪。故知諸境皆不成實。

〔眾賢答：〕不爾！說境非成實者，取不淨見（*drṣṭi*）同此失故。謂無成實不淨相中，隨觀不淨應非如實，此復如何能伏煩惱？

若伏煩惱由勝解力（即勝解作意），是則不應作如是計「要如實見方能離貪，起貪要由不如實見。」然應境事雖亦實有少分淨相，由勝解力觀為不淨能伏煩惱；雖亦實有少分不淨，而增益故於中起貪。

又若諸法無成實性，但由分別力起貪或離貪，聖教如何可作是說：此事可厭、此事可欣，此事順結（*samyojana*）、此不順結，此事應修、此不應修。

又若一事或有起愛、起恚、起癡，即言境中可愛等相不成實者，豈不曾聞有懷僻見所作頌義理亦應成。如彼論中有如是頌：「以有於一事，見常見無常，見俱見俱非，故法皆無性。」

值得注意的是，眾賢並沒有排除善勝解作意的活動。修行者可以透過善勝解作意來改變他對一個清淨境的心理感知，而這個感知可以

63 《順正理論》卷53，639c1-18。

完全不同於現象世界中其所代表的性質。透過這種修行，修行者可以壓伏煩惱。然而，如果沒有這種善勝解作意，有情只能感知這樣的不淨境並於這境上增益，而其本質亦是勝解作意，並由此決定了有情的心理感知，從而使煩惱或顛倒的生起成為可能。⁶⁴儘管眾賢與譬喻師都認許勝解作意在引發對所緣境上不一致感知的作用，但他們之間唯一的區別在於他們對生起認知的依據的根本義理立場，即所緣境是否真實存在或不存在。對於說一切有部來說，只有真實存在的對象才能產生認知，從其根本的認識論中，眾賢特別強調這一點：「為境生覺 (*buddhi*) 是真有相 (*sallakṣaṇa*) 。」⁶⁵鑒於兩者在這方面存在著不同且無法解決的義理立場，譬喻師不斷質疑顛倒的建立以及勝解作意的本質，並與不善作意作對比。對此，眾賢明確地解釋並區分了它們的本質與運作模式，⁶⁶

〔譬喻師難：〕若爾，顛倒亦應不成，於實淨中取為淨故。

〔眾賢答：〕不爾！此中於少淨種，由作意力增益 (*samāropa*) 轉故，謂於可意不可意 (*amanojña*) 境作意增益不淨、淨相，由此顛倒起瞋、起貪，非增益〔所〕依 (**āśraya*) 亦不成實，故於少種由作意力增益而轉，非不顛倒。又貪等樂等於境界生無有決定故境雖成實而顛倒體非不得成。

〔譬喻師難：〕若爾，善心亦應成〔顛〕倒，有取可意境為不可意故。

〔眾賢答：〕不爾！如是勝解作意能斷煩惱，故非顛倒。

〔譬喻師難：〕有善作意由勝解力，於境界中唯取淨相，云何非倒？

〔眾賢答：(1)〕非此勝解〔作意〕於諸煩惱有斷力故。彼為自觀：「於貪已斷有勢力不？」，故雖於境取淨相轉而非顛倒。〔(2)〕或今但念如昔染心所取境相，為自觀

64 亦見Yao(2020)，42-43對於勝解作意的討論。

65 《順正理論》卷50，621c21。見Dhammajoti(2015)，278-279；(2018)，46-47。

66 《順正理論》卷53，p639c19-640a5。

察所得修果為成不成，無別增益故非顛倒。〔(3)〕或善作意於諸事中，隨應但緣淨不淨相故非顛倒。貪等作意於諸事中，隨應總緣為淨不淨，故不同善。

雖然眾賢從勝解作意的角度闡釋和論證說一切有部對於所緣境的真實性的義理立場，但姚治華認為這可能並不是為各部派採用的論點，⁶⁷

在此，眾賢採用了一個實用的真理論：任何對究竟解脫有用的都是好的、非普遍的、真實的。這可能有助於他贏得與對手的辯論，但這似乎偏離了一般佛教如實知的主張。

3.3. 譬喻師對於所緣境無真實性的主張以及眾賢的破斥

回到最初爭論中譬喻師的主張，他們堅持所緣境無真實性的立場，⁶⁸

譬喻部師作如是說：

〔(1)〕由分別 (*vikalpa*) 力苦樂生故，知諸境界體不成實 (**svabhāvena apariniṣpanna*)。以佛於彼《摩建地迦契經》⁶⁹中說：諸癩病者，觸苦火時，以為樂故。

〔(2)〕又說一色於一有情名可意境，非於餘故。

〔(3)〕又如淨穢不成實故，謂別生趣同分 (*sabhāga*) 有情，於一事中取淨穢異。既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境。⁷⁰

67 Yao (2020), 43.

68 《順正理論》卷53，639b4-10。

69 《中阿含經》卷38，670a26-673a25 (153 鬚闍提經)。

70 亦參考Dhammajoti (2018)，49。

上述譬喻師的主張⁷¹可以追溯至《大毘婆沙論》，正如法光法師所指出，⁷²早期的譬喻師認許以不存在的事物作為所緣的智（*asad-ālabanam jñānam*），他們亦同時認為所繫事（*saṃyogavastu*）——即煩惱的所緣——是不真實的，而這與說一切有部認為煩惱以及其所緣都是真實存在的觀點相悖。這樣的義理主張源自經驗上的觀察，即相互排斥的情感狀態是主觀的，比如尊重、貪婪、憎惡等，並可依據同一所緣而在不同的有情（包括阿羅漢）心中生起。《大毘婆沙論》中的譬喻師以美女為例，⁷³

問：彼何故說所繫事是假耶？

答：彼說：「有染與無染，境不決定，故知境非實，謂如有一端正女人種種莊嚴來入眾會，有見起敬、有見起貪、有見起瞋、有見起嫉、有見起厭、有見起悲、有見生捨。應知此中子見起敬；諸耽欲者，見而起貪；諸怨憎者，見而起瞋；諸同夫者，見而起嫉；諸有修習不淨觀者，見而起厭；諸離欲仙，見起悲愍，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅；諸阿羅漢，見而生捨。由此故知境無實體。」

由以上分析，譬喻師得出「由此故知境無實體」的結論。換言之，正如Fok Tan那樣總結，⁷⁴

由於認知一所緣的〔角度〕是不固定的，所以那所緣不能是實體，〔這是〕因為它只能透過我們的心識理解。

71 印順法師與法光法師將這些譬喻師視為為後來經部譬喻師。見Dhammajoti (2018), 49；印順(2003), 202。亦見Dhammajoti(2016a), 230 ff。印順法師在他對《大智度論》的研究中將這段落視為譬喻師的論述，見印順(2004), 47-48。此外，本庄良文指出，《順正理論》关于譬喻師的整个讨论是指經部对馬鳴 (Aśvaghōṣa) 所著《美難陀》(Saundarānanda) 的說明，参见本庄良文(2007), 390(92)。亦見Dhammajoti(2018), 19。翻譯參考Cross (2015)。

72 Dhammajoti (2018), 48.

73 《大毘婆沙論》卷56, 288b17-27。亦參考山部能宜(2003), 240。

74 Fok Tan (2014), 22.

如姚治華所指出，⁷⁵儘管譬喻師為以不存在的事物作為所緣的觀點作辯論，他們並沒有探討關於過去與未來是否不存在的義理。這可以解釋為譬喻師仍然沿襲說一切有部的義理立場，並相信過去與未來法的存在，而這幫助我們在這觀點上區分譬喻師與經量部（Sautrāntika）的不同。⁷⁶

眾賢將上述譬喻師的論點逐一駁斥，⁷⁷

〔(1)〕然彼所言「由分別力苦樂生故，境不成實，《摩建地迦經》為證」者，理必不然！現見有於非所欲境亦生貪故，不爾便為撥境界力。又現見有由根過故，於甘等味顛倒而取，於冷、煖等顛倒亦然，彼不可言此由境界不成實故遂致如是。

〔(2)〕「又說一色於一有情名可意境，非於餘故，知諸境界不成實」者，理亦不然，前已⁷⁸說故。前說「一聚容有二境」（見前 § 3.2），謂一聚中容有可意、不可意種於中增益，遂總謂為可不可意。有說：約位（*avasthā*）境體成實，謂於此時境成可意，非不可意，餘位相違。

〔(3)〕「又如淨穢不成實故，知無成實淨穢境」者，理亦不然，於不淨中計淨顛倒應不成故，謂若都無成實不淨設取為淨，如何得成於不淨中淨想顛倒（*saṃjñā-viparyāsa*）？既許一境亦淨、不淨，於中起想何倒、非倒？又如於非常，常想成倒，故知不淨性決定成實。或於有漏行（*sāsrava-samskāra*）通取常、非常，應非常性亦不成實。或如非常性，不淨性亦爾。故淨、不淨非不成實。言「別生趣同分有情，於一事中取淨、穢異，知無成實淨、穢境」者，理亦不然，前釋「一聚容有二境」義已成故。

75 Yao (2020), 23; (2008), 10-11.

76 然而，西義雄認為，否定所緣境的真實存在最終將導致否定過去與未來的存在。見西義雄(1934a)，23。

77 《順正理論》卷53，640a5-b2。

78 在其他版本的文本中，這個字應該是「已」而不是「己」。

言「淨穢相非定可得，故無成實淨穢境」者，理亦不然，准前說故。謂非無相有淨穢性，性若無者顛倒不成，故不應言相不可得（*anupalabdha）便為淨穢不成實因。又佛世尊於有漏法，決定成立有不淨性。其義云何？謂有漏法為煩惱所染，名勝義不淨（*paramārthatas aśubhā），故知淨穢非不成實。

譬喻師進一步針對眾賢的駁斥提出以下異議，⁷⁹

〔譬喻師：〕若爾，豈不諸有漏法皆是不淨？或有於〔有漏法〕中起〔顛倒的〕淨妙覺（*buddhi*），此覺境界既不成實，餘例應然。

〔眾賢：不爾！如下：

(1)〕此覺所增雖不成實，而不淨境是成實故，於中謂淨顛倒義成，後貪起時隨此淨見，故所增相雖不成實而無所緣，非成實過。

〔(2)〕又先已說不淨聚中有少淨種，淨種、淨性無異體故（*adravyāntaratvāt），淨境非無。但由於中總增成倒。

〔(3)〕又色等法有淨自體，但由有漏立不淨名。

〔結論：〕故一切境非不成實。

另一個值得注意的觀點是，根據姚治華的說法，譬喻師將對象分為兩個層面，即外部（即所緣境）以及內部，即具意向性的或所緣的內容。正如之前所提及，在《大毘婆沙論》中以美麗女人作為對象的例子中所指出，譬喻師基於這一點上推論而得出所緣境是不存在的結論顯然是太過的，⁸⁰

從當代視角反思譬喻師的論點，我們會發現譬喻師在認知內容與所緣之間，或者在具意向性的對象與外部所緣之間產生混淆。他們試圖證明的論點是：〔所繫〕事（*vastu*）

79 《順正理論》卷53，640b2-b10。

80 Yao (2020), 30-31.

是虛妄的。以美麗事的例子為支持很好，但譬喻師跨越得太快，亦不合理地得出結論說：所緣境（*viṣaya）並不作為真實的實體而存在。……這裡的所緣不可能是感知對象，也即是美麗本身。如果是這樣，譬喻師將致力於〔發揮〕唯心主義，甚至連感知對象的存在都應否定。因此，他們的結論應意謂：所繫事並不作為真實的實體而存在。換句話說，所繫事（*samyoga-vastu*）的內容或具意向性的對象並不是獨立的所緣境。

*vastu*字面上的意思為事物或實體，並可以涵蓋更廣泛範圍的內容或具意向性的對象，而*viṣaya*主要是指外部獨立的所緣境。

譬喻師以上對所緣的理解實際上與法救的學說相符，其有關受（*vedāna*）的學說亦可見於《大毘婆沙論》中，⁸¹

受有二種：一者身受；二者心受。若是身受，亦是心受，有是心受而非身受，謂：所有受不取外事而起分別，但依內事執取其相而起分別，謂：緣一切補特伽羅，有緣法處所攝色、心不相應行無為法等名心受。大德欲令如是心受，無實境界唯分別轉。

〔評曰：〕大德欲令如是心受，無實境界唯分別轉。

正如姚治華指出，⁸²從以上段落可見，法救區分了外部事物以及內部事物：外部事物是身受的對象並確實存在的；內部事物是作為心受構建概念的對象，而這些事物雖然是虛妄以及不存在的，但它們卻能夠作為概念構建與心受的對象。同樣地，法光法師亦評論說，⁸³關於《大毘婆沙論》同一段落中，大德法救的主張是，能被經驗或感知的對象可以純粹是由心識所建構的。對於法救這樣的主張，毘婆沙師作出最終評論是「大德欲令如是心受，無實境界唯

81 《大毘婆沙論》卷115, 599b8-14。亦見 Dhammajoti (2018), 49。

82 Yao (2020), 31-32.

83 Dhammajoti (2018), 48-49.

分別轉」，⁸⁴然而，他們卻未有對其主張進行駁斥。從毘婆沙師的評論以及眾賢對譬喻師立場的駁斥中，我們再一次可以理解到，毘婆沙師未曾否定錯誤認知或任何心理構建（是虛妄的）是透過增益而產生。然而，從認識論的角度來看，他們主張外部的認知事物是必須真實存在才能生起認知，並從這基礎上再進一步生起其他心理活動。這樣的理解亦符合說一切有部對真正存在（*dravyato 'sti*，實有）與概念存在（*prajñaptito 'sti*，假有）的解釋，以及假必依實的義理立場。

3. 4. 其他論師的主張

《順正理論》亦記錄了一些未具名的論師的主張，而他們同樣表示心識的所緣是虛妄的觀點，這與譬喻師的觀點相似而眾賢亦作出破斥，⁸⁵

有餘師說：依五識身（*pañca-vijñāna-kāya*）所起煩惱境界成實，〔有三個原因：（1）〕非於一境二〔染〕心（即貪與瞋）轉故；〔（2）〕五識唯取現在境故；〔（3）〕所取色等剎那性故。〔然而，〕所餘〔意地所起（*mano-bhūmi*）〕煩惱境不成實，由一剎那取色等已，後〔剎那〕相續（*saṃtati*）起異分別故。

〔有部破：〕此亦應就總聚遮遣，謂〔心識〕於過去可愛聚中，有可憎境能發瞋恚，先緣可愛於聚生貪，後憶可憎⁸⁶於聚生恚，是故意地所起煩惱，所緣境界非不成實。

3. 5. 小結

這一節的重點主要在於眾賢引述譬喻師的異見並作破斥，同時維護正統說一切有部肯定所緣對象真實性的義理立場。雖然說一切有部

84 《大毘婆沙論》卷115，599b13-14。見Dhammajoti(2018)，49；Yao(2020)，32。

85 《順正理論》卷53，640b10-17。

86 參考其他版本的文字，正確的字詞應該是「憎」而不是「增」。

強烈反對譬喻師主張所緣對象並非真實存在的觀點，鑒於他們就煩惱生起所依據的所緣對象的義理立場上具有明顯對立，但不可否認的是，他們在建立以及發展佛教義理方面有著的巨大貢獻，特別是作為大乘瑜伽行派的先驅而後來更發展為唯識思想，而這是不應被忽略的。⁸⁷特別是有關不同界趣有情對清淨與染污有著不同認知（例如對水的認知）的討論上——這在瑜伽行派文獻中闡述唯識義理的其中一個常見論據——他們的貢獻是更是相當顯著的。⁸⁸如以河流為喻，餓鬼看到河流中充滿污穢物，這同樣於《唯識二十論》中有所提及。⁸⁹無性（Asvabhāva）論師亦在其《攝大乘論釋》進一步闡述，⁹⁰由於各別有情受自身業力的影響，天人、餓鬼、魚類以及人類對同一條河流有不同體驗，以證明外境實際上不是真實存在的。⁹¹為本節關於譬喻師的義理貢獻作結，正如法光法師評述，⁹²

我們很容易理解到，這些〔學派〕否定認知對象的客觀真實性，這正正是與後來完全發展的瑜伽行派唯心義理僅是一步之差，〔而瑜伽行派〕認為所有認知對象都只不過是識本身內部的增益顯現。值得注意的是，譬喻師對於不同有情對清淨與染污的對象有不同體驗的論證，亦是瑜伽行派唯心論者提出的主要論據之一，以論證其唯識論學說。

4. 總結

本文從煩惱生起情況的角度，研究煩惱的運作，即煩惱生起的條件。在第2節中，第2.1及2.2節已各別探討《品類足論》、《大毘婆沙論》以及《俱舍論》中論述煩惱生起的三個條件，而第2.3節亦進一步探討其他《俱舍論》以後的文獻內容，包括《順正理論》、

87 見Fok Tan (2014), 20-26。

88 Dhammajoti (2016a), 242.

89 T31, no.1590, 74c15-28。亦見Anacker(1984), 162; 167-168; Kochumuttom (1989), 167-168; Kalupahana (1987), 176-177。

90 《攝大乘論釋》卷4, 402c15-19。

91 見黃文吟(2014), 46; Chan, N. C. (2000)。

92 Dhammajoti (2018), 49.

《俱舍論明瞭義疏》、《阿毘達磨燈論》以及《瑜伽師地論》。然而，並非所有學派都認可說一切有部所主張必須有真實的所緣對象才能令煩惱生起的觀點，第3節依據《順正理論》的紀錄，重點討論各學派就所緣對象的假實的爭議，同時，這亦反映譬喻師對後來瑜伽行派的義理貢獻。

5. 參考資料

佛教藏經或原典文獻

Abhidharma Samuccaya of Asanga. Edited by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-bharati, 1950.

Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Edited by P. S. Jaini. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1959.

Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. Edited by P. Pradhan. Revised 2nd edition. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Edited by Unrai Wogihara. Tokyo: 1932-1936.

Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya. Edited by Hartmut Buescher. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007.

The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga: The Sanskrit Text Compared with the Tibetan Version. Edited by Vidhushekhara Bhattacharya. Calcutta: University of Calcutta, 1957.

《中阿含經》。T1, no. 26。

《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545。

《阿毘達磨品類足論》。T26, no. 1542。

《阿毘達磨俱舍論》。T29, no. 1558。

《阿毘達磨正理論》。T29, no. 1562。

《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。

《大乘阿毘達磨雜集論》。T31, T no. 1606。

- 《成實論》。T32, no. 1646。
- 《俱舍論記》。T41, no. 1821。
- 《俱舍論疏》。T41, no. 1822。
- 《異部宗輪論》。T49, no. 2031。

參考論文

- Aiyaswami Sastri, N. (1978). *Satyasiddhiśāstra of Harivarman*. Vol. 2. Baroda: Oriental Institute.
- Boin-Webb, Sara. (2001). *Abhidharmasamuccaya: The Compendium of the Higher Teaching*. Fremont: Jain Publishing Company.
- Chan, N. C. (2007). *A Study of Yogācāra Theory of the Ten Causes*. Doctoral dissertation, University of Hong Kong, Hong Kong. Retrieved from http://dx.doi.org/10.5353/th_b3886407
- Cox, Collett. (1992). Attainment through Abandonment: the Sarvāstivādin Path of Removing Defilements. *Paths to Liberation – The Mārga and its Transformation in Buddhist Thought*. Eds. Robert E. Buswell, Robert M. Gimello. Honolulu: University of Hawaii Press, 63–105.
- . (1995). *Disputed Dharmas – Early Buddhist Theories on Existence – An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṃghabhadra’s Nyāyānusāra*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Cross, Mike. (2015). *Aśvaghōṣa’s Gold: Translations of Buddhacarita and Saundarananda*. <http://mike-cross.buddhasasana.net/asvaghosas-gold/asvaghosas-gold.pdf>
- Dhammajoti, K. L. (2015). *Sarvāstivāda Abhidharma*. 5th edition. Hong Kong: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong.
- . (2018). *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. 4th revised edition. Hong Kong: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong.

Fok Tan, Mei Ling. (2014). *The Tattvārtha Chapter of the Yogācārabhūmi: English Translation and Critical Study*. Doctoral dissertation, University of Hong Kong, Hong Kong. Retrieved from <https://hub.hku.hk/handle/10722/224601>

Kalupahana, David J. (1987). *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany, NY: State University of New York Press.

Kochumuttom, Thomas A. (1989). *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogācārin*. Motilal Banarsidass Publishers.

Mejor, Marek. (2001). Controversy on the mutual conditioning of *avidyā* and *ayoniśomanas(i)kāra* in Vasubandhu's *Abhidharmakośa*. *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 国際仏教学大学院大学研究紀要, 4, 292-263.

Voroshilov, Maxim. (2021). The Concept of Manopavicāra in Vasubandhu's Exposition of *Pratītyasamutpāda* in Chapter Three of the *Abhidharmakośabhāṣya*. *Journal of Indian Philosophy*, 49(5), 759-777.

Yao, Zhihua. (2008). Some Mahāsāṃghika Arguments for the Cognition of Nonexistent Objects." In *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 25(3), 79-96.

———. (2020). *Nonexistent Objects in Buddhist Philosophy: On Knowing what There is Not*. London: Bloomsbury Publishing.

本庄良文. (2007). 馬鳴詩のなかの經量部説. *印度學佛教學研究*, 36(1), 395(87)-390(92).

三友健容. (1976). 説一切有部における無明論の展開. *法華文化研究*, 2, 117-128.

———. (2007). *アヒダルマディーパの研究*. 平楽寺書店。

宮下晴輝. (1982). On the Retrogression of the Arhat in the *Abhidharmakośa*. *印度學佛教學研究*, 30(2), 12-16。

- 宮崎展昌. (2010). 大乘經典における非如理作意を因とする煩惱生起說. *印度學佛教學研究*, 58(3), 1192-1197。
- 西義雄. (1934). 有部宗内における癡智系, 非癡智系等の諸種の学説及び学統の研究. *宗教研究*, 83, 18-33.
- 小谷信千代, 本庄良文. (2007). 俱舍論の原典研究—随眠品. 東京: 大蔵出版.
- 小川宏. (1994). 退法阿羅漢考. *智山学報*, 43, 81-106.
- 佐々木現順. (1975). *煩惱の研究*. 東京: 清水弘文堂.
- 佐々木閑. (1991). 『宝性論』の煩惱生起說. *印度學佛教學研究*, 40(1), 389-383.
- 山部能宜. (2003). On the School Affiliation of Aśvaghōṣa: ‘Sautrāntika’ or ‘Yogācāra’?. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26(2), 225-254.
- 山本啓量. (1970). 仏教認識論上の五蘊, *印度學佛教學研究* 19 (1), 89-92.
- 法光. (2018). *阿毘達磨知覺論之教義與爭論*. 香港佛法中心。
- 黃文吟. (2014). *境之探究——從極微境到唯識境*. 碩士論文, 法鼓文理學院, <http://handle.ncl.edu.tw/11296/ndltd/36604509255202253391>
- 林育民. (2010). 阿羅漢有退無退之探討 — 以《俱舍論》與《順正理論》論議為主. 大專學生佛學論文集, *華嚴蓮社*, 67-90.
- 楊潔. (2020). 瑜伽行派における五遍行の研究 — 『瑜伽師地論』を中心として 博士論文, 東京大學. https://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/record/2006580/files/A37846_summary.pdf
- 尤堅. (2023). 說一切有部の随眠架構以及見所斷與修所斷随眠之探討. 《法相學會集刊》第九輯, 121-181。
- 印順. (2003). *唯識學探源*. 臺北: 正聞出版社編。
- . (2004). 《大智度論》之作者及其翻譯. *永光集*, 臺北: 正聞出版社編, 1-115。