

內明

113 期目錄

特 載

論部派佛教時代之業力存在觀…… 3
黃俊威

譯 稿

龍樹的邏輯（續）… 梶山雄一著… 10
吳汝鈞譯

專 載

吉藏學說初探（二）（續）…… 13
廖明活

筆 譯

胡適論禪者之作偽…… 智 銘… 17

專 載

比丘、羅漢、菩薩、佛…… 23
智 銘

日僧道元來到中國學了些什麼…… 26
王進瑞

梵網經菩薩戒本講義（續完）…… 32
釋廣化譯述

譯 稿

密勒日巴尊者歌集（第四十一篇
續完）…… 張澄基譯… 34

佛教文藝

虛雲和尚（續）…… 馮 馮… 37

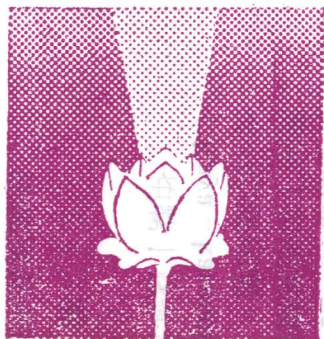
管窺佛教卍字與蓮花之奧秘…… 39
馮 馮

佛教消息

…… 編輯室… 44

畫 頁

封 面 敦煌一九九窟菩薩畫像
封 底 敦煌一五八窟飛天
封面裏 涅槃變及涅槃變部份
封底裏 敦煌一七二窟「西方淨土
變」部份



論部派佛教時代之業力存在觀

黃俊威

一、前言：業的定義以及業力的存在問題

業的觀念，幾乎已成為了整個印度哲學的中心思想，業（Karma）不但能夠作為推動、創造和摧毀整個生命現象界存在之一股無形力量②，同時它更支配著整個有情世間之永恒道德秩序。站在業力存在的功能而言：每一個生命體之存在行為，不論其動機本身是善是惡，都必將會伴隨著一股剩餘力量，直接或間接地影響到另一行為產生之意識型態③，而在這連接不斷的業果相續關係中，於是便構成了整個生命現象界的相續循環現象，稱為「輪迴」。

本來，業的觀念，並非佛教本身所獨有，早在奧義書時代，這種思想已經在印度廣泛流行，可惜大部份的印度學者，對於這一個問題的看法，仍不免流於神我論或唯物論之兩道極端④，而佛教本身為了避免陷入此種獨斷主義的流弊，於是便設法從事物之緣起現象中，開拓出一套流動之業力存在觀，藉以透徹解釋有關生命存在之根本問題。可是，對於業力本身到底是以何種形式存在，以及其存在之體性等各方面問題，在原始佛教時代根本就沒有正面提及，於是很多部派佛教學者，便企圖嘗試從其形上學之基礎中，設法尋求解決此一問題之種種途徑，因而便產生了各派不同思想體系之業力存在論：如說一切有部之「無表業」。

avijñāpī - karman)、成實論之「無作業」(avijñāpī - karman)、經量部之「思」(cetanā)種子、正量部之「不失法」(Avī - praṇāsā)、大眾部之「成就」(Samanvāgama)等理論，均順應這種潮流而產生。可是這種思想的發展，直至大乘佛教興起之初，終為龍樹 (Nagarjuna) 菩薩以其「緣起性空」之中觀立場，對於此種學說施以極其嚴厲之批劾，以致一時沉寂，而整個大乘佛法之精髓，從此便展現出另一番新的端倪，自部派佛教有史以來對於業力存在問題之種種激烈爭論，到此也總算獲得一個暫時的平息機會！

二、概述各部派佛教之業力存在觀

現僅就各部派佛教之業力存在思想，大概列述如下：

(一) 說一切有者之諸業說

(一) 說一切有部之「無表業」

在說一切有部 (Sarvasivādīn) 之業力觀認為：身口意三業 (Kāya - karman, vāk - karman, manas - karman)，是人類最基本之行為活動，一切行為之產生，都不外從這三方面出發，「有部」⑤於是便基於此一肯定命題，而將業的本身概分為兩大類：即「表業」(vijñāpī - karman)與「無表業」(avijñāpī - karman)，如『順正理論』卷三十三所云：

「應知如是所說諸業中，身語二業：俱表、無表性⑥。」所謂「表業」，就是指此一行為之本身，能夠完全明顯地表現出來，讓對方能在當時清楚看見，從而更可馬上獲得判斷。這種觀念，正相當於現今心理學之所謂「外顯行為」(explicit behaviour)⑦。如『順正理論』卷三十三所云：

「謂能表示，故名爲表；表示自心令他知故⑧。」而所謂「無表業」，就是指此一行為之本身，雖然會在剎那生滅的過程中頓成過去，無法復現，可是其剩餘之影響作用却依然存在。例如殺人行爲的本身，雖然祇存在支某一特定之時空範疇、轉眼即逝，及後警方趕抵現場時，却並不會因警方在案發時未能親眼目擊此一案件發生之經過，而斷然抹煞其真實存在性，

故此有部把這種由「表業」所產生之延續影響作用，稱爲「無表業」。如『俱舍論』卷一所示：

「無表雖以色業爲性，如有表業，而非表示令他知，故名無表。說者顯此是師宗言，畧說表業，及定所生善不善色，名爲無表⑨。」

通過「表業」所產生的「無表業」，雖然亦如「表業」一樣，是「四大種所造色」(catvāri mahā - bhūtāni rūpa)，可是「表業」與「無表業」之間，仍有其不同點，這就是：「表業」通善 (kuśala)、惡 (pāpa)、無記 (Avyākṛta) 三性；而「無表業」祇有善與不善 (a - kuśala) 性兩種，在『俱舍論』卷十三更有進一步的解釋謂：

「無謂唯通善、不善性，無有無記。所以者何？以無記必勢力微劣，不能引發強業令生⑩。」

按有部學者之意見認爲：策動身語行為之產生，必須有賴強而有力的意志作用，方能使之發爲「無表」：如以善心策動而有的身語行為，便可發爲「善無表」(kuśala avijñāpī - karman)；而以惡心策動而有的身語行為，便可構成「惡無表」(pāpa avijñāpī - karman)。無記心的本身，由於其意志作用力過於微弱，故此是不可能產生任何強烈的影響作用，而成爲「無表業」，所以由無記心所產生之「無表業」，是根本不可能存在。

有部學者，除了不承認有無記心之「無表業」外，同時更進一步否認有唯依意業所生之「無表」，而祇單獨承認身語二業產生「無表」之可能性。其原因乃由於「無表業」的產生，必須要以「表業」爲緣，方能生起，然而，在身語意三業當中，唯一最人清楚看見的行爲(表業)，實際上祇有身語二業，而意業則不能具有這種可表的特性，所以不能構成「表業」，意業既不可發爲「表業」，那又何來產生「無表」呢？有關這一點，在「順正理論」卷三十三即有強調謂：

「復有何緣，唯身語業，表、無表性，意業不然，以意業中無彼相故。謂能表示，故名爲表；表示自心，令他知故，思無是事，故不名表⑪。」

由於有部並不承認意業有表，那當然更不能承認有意業之「無表」存在，所以能產生「表業」和「無表業」者，便祇有身語二業，而非意業，因此在『俱舍論本頌』『分別業品』第四中即有偈云：

「此身語二業、俱表、無表性⑫。」

同時，有關意業本身非「表」、亦非「無表」的問題。在『順正理論』卷三十三即有解釋謂：

「如是且辯：意業非表、亦非無表。以無表業初起，必依生因大種，此後無表生因雖滅，定有同類大種為依，故後時，無表續起。諸意業起，必依於心，非後後時，定有同類心相續起。可意無表，依止彼心，多念相續，以心善等念念有殊。設無表思，同類續起，如何依止前心意業，可隨後念異類心轉，非有意業心不相應，故意業中，亦無無表。是故唯有身語二業，表無表性，其理善哉⑬。」

由此可知，有部學者都一致認為：「無表業」在初起時，必須要依「四大種」(catvāri mahābhūṭāni)為生因，而在下一剎那當中，「無表業」之生因雖滅，可是，隨後必定會有同類性質的「四大種」繼續產生，作為「無表業」之依止，由此「無表業」便能相續不斷地進行。然而，意業在初起時，却是以心為依止，可是心的本身，却是念念差別，前後剎那之間，根本就無法相應，那麼，意業本身到底又如何能與前後心之間取得一致聯繫，從而產生其相續不斷的關係呢？因此，事實上這種情況是不可能發生，所以意業本身根本就不可能產生「無表」，而唯有身語二業，才有成立「無表」之可能性。

就三界存在的立場而言，有部學者則認為：「無表」唯在有欲、色二界(kāma-dhātu, rūpa-dhātu)才有，而無色界(ārūpya-dhātu)則是絕對沒有可能存在，其原因是：有部根本就不承認無色界中有「色」(rūpa)，如『順正理論』卷三十六所云：

欲、色二界皆有無表，決定不在無色界中，以無色界中有伏色想故，背諸色入無色定，故彼定中不能生色。……有

作是言，以無色界無大種，故無無表色⑭。」

同時，在『俱舍論』卷十三中亦有同樣記載云：

「欲、色二界皆有無表，以無色中無大種故⑮。」

由於「無表業」是從「表業」而來，當然必須首先要身語「表色」(kāyā vijñāpī-rūpa, vākvijñāpī-rūpa)的條件，才有可能令其產生，無色界既沒有「色法」的存在，那又何來會有「無表業」呢？倘若承認無色界中有「無表業」，這豈非無形中與「無表業為四大種所造色」之定義，產生矛盾，如『俱舍論』卷十三即有責難道：

「於無色界若有無表，應有無表非大種生。不可說言：有漏無表，以別界地大種為依⑯。」

然而，由身語「表色」所引起的「無表色」(avijñāpī-rūpa)到底又應存在於什麼地方呢？有關這個問題，有部學者則認為：它應該存在於「法處」(dharmāyatana)所以又名為「法處所攝色」(dharmāyatana rūpa)，「無表色」若不被攝於「法處」，則「無表色」便不可能產生其相續不斷的因果關係，而成為「無表業」，如『俱舍論』卷十三所云：

「又契經說：苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對，不言無色。若不觀於法處所攝無表色者，此言闕減便成無用⑰。」

無表色既為「法處」(dharmāyatana)所攝，那麼對於「無表色」之體性問題，有部學者又該持何種態度呢？有關這一點，在『俱舍論』卷十三即有表示謂：

「毘婆沙師說：有實物名無表色，是我所宗⑱。」

從這一點看來，有部學者對於「無表色」的本身，都一致主張其具有實體性。不但如此，他們同時更從別解脫律儀(moksa-samvara)之相續關係中，進而證知實有「無表色」之存在。如『俱舍論』卷十三所云：

「又若攝無無表色者，則亦應無有別解脫律儀，非受戒後，有戒相續，雖起異緣心，而名苾芻等。又契經說：離殺等戒，名為隄塘戒，能長時相續，偃遏犯戒過故，非無有

體可名隄塘。由此等證知，實有無表色^⑭。」

總括而論，有部所主張之「無表業」，其實正是潛在業力的一種具體說明，其體性是「無見無對」之「色法」，為「法處」所攝，故此這一種力量，只能存在於欲、色二界，而且更以身語二業之強烈意志作用為其存在之根本原因，所以是絕對沒有唯依業或無記心所發之「無表」存在。

(2) 成實論之「無作業」

可是，從經量部 (Sautāntika) 流出而折衷大眾部 (Mahā-saṅghika) 及分別說部 (vibhajyavādin) 的成實論，在「無表業」的問題上，却存在著種種意見上的分歧。有部學者則認為：唯有身語二業，可以發為「無表」，而絕對沒有唯依業所生之「無表」存在^⑮，而成實論師訶黎跋摩 (Marivarma, A. D. 300—400) 則不贊同此說，並且更在『成實論』卷七作出強烈之反應謂：

「問曰：但身口有無作 (無表) ^⑯，意無無作？答曰：不然！所以者何？是中無有因緣：但身口業有無作，而意無無作。又經中說二種業：若思、若思已。思即是意業；思已三種：從思集業及身口業，是意業最重！後當說：從重業所集名無作，常相續生，故知意業亦有無作。 ^⑰」

所以，成實論師不但不贊成意業本身沒有「無表」，而且更從經中找出「思」與「思已」二業的記載作為教證，證明意業本身亦有「無表」，且作業的成份最重，故能構成「無表業」(無作業)之存在可能。

其次，成實論師更認為：「無表業」這個東西，不僅在欲色二界中有，就是在無色界中，亦有「無表業」的存在，因而也就等於不承認「無表業」是屬於「色法」的一種，如『成實論』卷七所云：

「無作是作起相故，色是惱壞相，非作起相 ^⑱。」

因此，成實論師不承認「無表業」是屬於色法的主要原因是在於：色的本身是惱壞相，而非作起相，故不可能產生無表。而且在『成實論』卷七接著更云：

「問曰：若無作是色相，有何咎？答曰：色聲香味觸五法非罪福性，不以色性為無作。又佛說：色是惱壞相，是無作中，惱壞相不可得，故非色性。……又或但從意生無作，是無作云何名色性，又無色中亦有無作，無色中云何當有色耶 ^⑲？」

成實論師一方面既不以色法為「無表業體」，而另一方面又承認意業本身有無表，那麼，到底是否正表示要以「心」為「無表業體」呢？可是，事實上，成實論師更不承認這種說法，其原因是：無表的本身是時常相續不斷，而「心」却不但是善惡不定，有無亦復不定，故此是不可能成為「無表業體」。在『成實論』卷七中更以律儀為例，闡明其中的關係云：

「又意無戒律儀，所以者何？若人在不善、無記、若無心，亦名持戒，故知爾時有無作。不善律儀亦如是 ^⑳。」

在這裏同時不禁又產生另一個問題：「無表業」既不屬於「心」，也不屬於「色」，那麼，到底「無表業」又是如何產生呢？有關這一點，在『成實論』卷七中曾有記載云：

「問曰：何等作 (表) 能生無作 (無表)？答曰：從善、不善作業 (表業)，能生無作，非無記以力劣故 ^㉑。」

從這一方面來看：成實論師對於「無表業」產生的問題，大致是與有部之某些觀念非常相似；他們都同樣贊成「無表業」是從善、不善「表業」所產生，可是對於有部「以無記心勢力微劣，不能引發強業令生」這一點，却不太同意，其原因是：有部將「無表業體」視為「色法」的一種，而成實論師根本就不承認此點，故此對於無記心的無表問題，自然也就成為毫無意義之戲論，所以最後更以「非無記以力劣故」一語，作為反擊。同時，在成實論卷七接著更就此一問題，作更進一步的解釋謂：

「問曰：幾時從作 (表) 生無作 (無表)？答曰：從第二心生；隨善惡心強，則能久住，若心弱，則不久住。如受一日戒，則住一日；如受盡形，則盡形住 ^㉒。」

成實論師既不承認「色」、更不承認「心」為無表業體，但這裏却又跑出一個「第二心」來，謂無表業乃從「第二心」所生

，那麼，到底這個所謂「第二心」，實際上又是指那一種心呢？有關這一個問題，成實論師並沒有作任何正面的交代，但當我們把它與前文之資料互相引證的話，便可獲得當中的體認，前文會謂：

「又經中有二種業：若思、若思已。思即是意義；思已三種；從思集業及身口業，是意業最重²⁸。」

故此這裏之所謂「第二心」，實在是針對「思已業」而言²⁹，所謂思已有三種，從思集業及身口業，其中是意業最重，所以它能隨著善惡心識的強弱，而決定其存在之時間性。因此，在成實論師的心目中，根本就沒有像有部所提出的「以無記心勢力微劣，不能引發強業令生」等問題存在。

無表業既從第二心（思已）所產生，那麼，到底它又是為何所攝呢？對於這一個問題，成實論師却老實不客氣地回答說：「是行陰所攝」，如論中所云：

「問曰：已知有無作法非心，今爲是色，爲是心不相應行？答曰：是行陰所攝。所以者何？作起相名行³⁰。」

換句話說，這「無表業」的本身，在五位中³¹，是爲「心不相應行」所攝，其原因是因爲「行」乃作起相，能生無表。有關這一點，大致上與「成業論」所說的「不失」、「增長」等觀念相近。如「成業論」中所云：

「若爾應許由善、不善身語二業，蘊相續中引別法起，其體實有，心不相應行蘊所攝。有說此法名爲增長，有說此法名不失壞。由此法故，能引當來愛非愛果。意業亦應許有此法，若不爾者，餘心起時，此便斷滅，心相續中，若不引如是別法，云何能得當來世界，是故定應許有此法³²。」

「不失」與「增長」，在「順正理論」中，雖然都把它看作與種子是一異名同實的東西，但依「成業論」看來，其發展方向實應祇局限於業力方面，這與成實論師訶黎跋摩（Harivarma）之觀念一樣，與種子說的思想應該還有一段距離。所以，成實論師雖建立其潛在的業力說，但却仍找不出其有種子說的痕跡。

總括而論，成實論師與有部學者在「無表業」的問題上，雖然他們都一致贊同「無表業」是從善、不善「表業」所產生。可是成實論師對於有部不承認有唯依意業所生的「無表」，以及「以無記心勢力微劣，不能引發強業令生」等論點，却並不苟同，其主要爭論點是在於：有部認爲「無表業」乃色法之一種，故無色界中，「無表業」是不可能存在，因爲有部並不承認無色界中有「色法」之存在；而成實論師則從根本上否認「無表業」是屬於「色法」之一；認爲「色」乃惱壞相，而惱壞相不可得，故非色性，這也正是兩者思想系統的最大差距所在。

（3）龍樹菩薩之批判

從成實論師與有部學者對於「色法」和「無表業」之間等問題的爭論中，我們大概可以獲得以下的體認；也就是說：他們都不得不首先假設一個恒常不變之「無表業體」，作爲業力存在不壞之最後根據³³。可是，這一種形而上的假設，便很容易流於「自性見」的毛病，而導致一種思想上不可避免之「二律背反」（Antinomy）；此亦即在因明學上之所謂「兩難」。龍樹菩薩更會就此一難題，在「中論」卷三中提出其辯難謂：

「業住至受報，是業即爲常；若滅即爲常，云何生果報³⁴？」

業住，是指業力的存在不滅。換句話說，所謂業能受報，到底是業住受報，還是業滅受報呢？

若業體是恒常的話，這恒常便不應有任何變化可言，那麼，一切改變之努力即將成爲不可能的事，且受報更應恒常受報，萬劫不改，這便與佛法中諸行無常，隨業流轉，苦樂相移的事實，產生矛盾。

若業體是剎那生滅、無常變遷的話，那麼，則業滅時果尚未生、滅了以後即無所有，那又何來受報呢？

我們若將龍樹的辯難，以康德之「二律背反」形式加以表示，則便會產生下列的兩種情況：

1. 業體恒常的問題

正論題：依照理性思維之法則，作為推論本身之基本需求，業體恒常不滅的假設是對的。

證明：在理性思維之要求上，必須首先肯定一恒常實有之業體存在，不然的話，則一切業力作用保持不失之最後根據，亦即將無法成立，故基於此一推論要求，業體本身應該是恒常不變。

反論題：沒有所謂恒常不變的業驗存在，業體恒常不變的假設是不可能成立。

證明：若業體本身是恆常的話，這恆常便不應有任何變化可言，那麼，受報便應恆常受報，且無任何改變之可能。這便與佛法中「諸行無常，隨業流轉」之現象，產生矛盾。故此業體本身不可能是恆常不變。

2. 業體無常的問題

正論題：業體應該是剎那生滅、無常變遷。

證明：站在「諸行無常、隨業流轉」之現象而言，業體本身應該是剎那生滅、無常變遷。若業體是恆常不變的話，那麼，受報時便應恆常受報，不能更改，這又與現象矛盾。所以，唯有透過業力本身之剎那生滅，流轉變遷的關係，業力受報的條件才有可能成立。

反論證：業體本身並非剎那生滅、無常變遷，否則業力受報便不可能成立。

證明：若業體是剎那生滅、無常變遷，則業滅時果尚未生，滅了以後即無所有，那又何來受報呢？這也與現象矛盾，所以業體本身不可能是剎那生滅、無常變遷。

這兩個「二律背反」的問題，在邏輯結構上都是可以相互成立，但本質上却又是極端矛盾對立，這也正是龍樹菩薩之批判精神所在。

從以上的問題看來，成實論師與有部學者在處理業力存在的問題上，都必須首先考慮以下的兩個問題。

1. 導致此「二律背反」之原因為何？

2. 理性思維如何能突破此一矛盾對立？

對於第一個問題，導致此「二律背反」之主要原因，乃人類「自性見」所產生之必然結果。換句話說：這就是人類理性思維與存在事物之間所產生之必然矛盾。當人類嘗試以理性思維方式抽象處理存在事物而成為概念時，人類之理性作用往往會透過統一化的絕對過程，而把事物從時間之流的緣起現象中停頓下來，進而更形成一孤立系統，是為「自性見」；由於存在事物透過人類理性思維之絕對化過程後，於是便與實際存在事物之相對緣起現象產生矛盾。因此，若一命題與事物之存在性相符時，則便與理性發生衝突；而當一命題與理性一致時，却又往往與現象不符，由於這種理性思維結構與現象本身之互不協調，於是便構成了思想上不可避免之「二律背反」。所以，理性思維若要突破此一矛盾對立，唯一的辦法便是從根本上破除「自性見」，不執兩邊之排中性，這樣才可契入中道，遠離邊見，從而進一步掌握緣起之真深微妙，這也正是龍樹菩薩極力破除「自性見」之深刻意義所在。

(二) 經量部譬喻論師之心相續說

——「思」種子及其重要批判

經量部 (Sautrāntika) 譬喻論師鳩摩羅陀 (Kumārāśīta A.D. 200-300) 雖從說一切有部流出，可是，其對於業力存在之體性問題，却根本上與有部各持相反態度。首先，站在經量部本身之立場，不但不承認「無表業」之實體性，而且對於有部所持之「色法無表實有論」，更施以無情的痛擊，如「大毘婆沙論」卷一百二十二所云：

「又表、無表若是色者、青、黃、赤、白是何耶^{③⑥}？」

原來，經量部本身並非不承認有「無表業」的存在，而是不贊成有部將「無表業」視為色法之一，因為在經部^{③⑦}之意見認為：所謂「無表」、應該是「思」(cetas) 為基礎，方可有存在之可能，有關經部對於業力存在的觀念，在『俱舍論』卷十三即有云：

「謂從如前所說二表(表、無表)殊勝思故，起思差別，

名為無表^{③⑧}。」

由此可見，經部所說的「無表」觀念，主要是建立在「思」(cetanā)的差別性上，故此是絕不承認有「表業」和「無表業」的實體性存在，如「大毘婆沙論」卷一百二十三所云：

「謂譬喻者，說表、無表無實體性。所以者何？若表業是實，可得依之令無表有。然表業無實，云何能發無表令有？且表業尚無無表，云何有而言有者？是對法諸師矯妄言耳！」^{③⑨}

(未完待續)

註·

- ① 有關部派佛教之年代問題，異議紛紛。現僅據『望月佛教大辭典』年表(望月六、一下)所載，以及三枝充惠之『佛教小年表』頁七所引，以大眾部之分裂年代，即公元前二〇一年為起點，至龍樹菩薩之中觀哲學興起年代，即公元一五〇年為止，前後合共三百五十年。
- ② 張澄基、『佛學今詮』上册(台北、慧炬出版社，民六二年十月)，頁七十九。
- ③ S. C. CHATTERJEE and D. M. DATTA, An introduction to India Philosophy, 李志夫譯，『印度哲學導論』(台北、幼獅文化事業公司，民六六年四月再版)頁十六。
- ④ 同上書，頁二二五，「從業論證上帝存在」；以及頁六三，加爾瓦卡哲學部份。
- ⑤ 「有部」即「說一切有部」之簡稱，以下通稱「有部」。
- ⑥ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三一中·No. 1562)。
- ⑦ 張春興、楊國樞、『心理學』(台北、三民書局，民六十年十月修正版)頁二九。
- ⑧ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三十一上·No. 1562)。
- ⑨ 『俱舍論』卷一(大正二九、三上·No. 1558)。
- ⑩ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑪ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三十一上·No. 1558)。
- ⑫ 『俱舍論本頌』「分別業品」第四(大正二九、三十一上·No. 1560)。
- ⑬ 『順正理論』卷三三(大正二九、五三十一上·No. 1562)。

- ⑭ 『順正理論』卷三六(大正二九、五四五中·No. 1560)。
- ⑮ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1550)。
- ⑯ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑰ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑱ 『俱舍論』卷十三(大正二九、七下·No. 1558)。
- ⑲ 『俱舍論』卷十三(大正二九、六九上·No. 1558)。
- ⑳ 『順正理論』卷三三云：「復有何緣，唯身語業，表，無表性，意業不然，以意業中無彼相故。」(同上^⑩所引)
- ㉑ 「無作」與「無表」，動意共通，梵文亦相等，俱為 avijñapti-karman，但有部主「無表」乃色法之一；而成實論則主「無表」乃非色性，故以「無作」別譯之。
- ㉒ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇上·No. 1646)。
- ㉓ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉔ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉕ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉖ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉗ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇中·No. 1646)。
- ㉘ 同上^{②②}所引。
- ㉙ 這祇不過是作者暫作之假設而已，至於進一步的真實性如何，則還有待各大德之指正為何。
- ㉚ 『成實論』卷七(大正三一、二九〇上·No. 1646)。
- ㉛ 五位即：心王、心所、色、心不相應行，無為法五種，請參閱世親菩薩之『百法明門論』。
- ㉜ 『成業論』(大正三一、七八三中·No. 1609)。
- ㉝ 如『成實論』卷七：「不以色性為無作。又佛說：色是惱壞相，是無作中，惱壞相不可得，故非色性。」(大正三一、二九〇中·No. 1646。同^{②④}所引)，又『俱舍論』卷十三：「毘婆沙師說：有實物名無表色，是我所宗。」(大正二九、七上·No. 1558)。
- ㉞ 『中論』卷三(大正三十、二二上·No. 1564)。
- ㉟ 請參閱印順、『說一切有部為主的論書與論師之研究』(台北、慧日講堂，民六七年四月再版)，頁五三五—五三六。
- ⑥⑥ 『大毘婆沙論』卷一百二十二(大正二七、六三四中·No. 1545)。
- ⑥⑦ 『經部』即「經量部」之簡稱，以下通稱「經部」。
- ⑥⑧ 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八下·No. 1558)。
- ⑥⑨ 『大毘婆沙論』卷一百二十二(大正二七、六三四中·No. 1545)。