



# 論部派佛教時代之業力存在觀

黃俊威

(續上期)

按譬喻論者鳩摩羅陀 (Kumārāśīla) 之意見認為：不但「表業」無實體性，就是連「無表業」也不應有實體性存在，其原因是：假如「表業」是有實體性的話，那麼從「表業」所產生之「無表業」便應有實體性；可是，事實上「表業」本身並沒有實體性，而從沒有實體性之「表業」，又怎能使之產生有實體性之「無表業」來呢？這豈非與命題矛盾。況且，當表業產生之時，「無表業」尚未存在，那麼，其相續不斷之關係又該從何建立呢？因此，「表業」和「無表業」之實體性理論是根本不可能成立。有關這一點，在「俱舍論」卷十三更有進一步的詳細說明謂：

然經量說：形非實有。謂顯色聚一面多生，即於其中假立長色；待此長色於餘色聚一面少中，假立短色；於四方

面並多生中，假立方色；於一切處遍滿生中，假立圓色；所餘形色隨應當知。如見火槽，於一方面無間連連，便謂為長；見彼周旋，謂為圓色。故形無實別類色體④。

依經部之說：所謂「色法」，其實祇不過是假名而立，是緣自無數生滅變化積聚所產生之現象或形式，而當中並沒有所謂恆常不變之實體性存在。這正如火槽一樣，一方面見其永無間斷地作高速運動，我們便會有「長」的感覺，而假其名為「長色」；若見其周旋運動，便會有「圓」的感覺，而稱之為「圓色」。由

於色的本身祇不過是形式變化運動所產生之現象而已，所以由色法所產生之「表業」和「無表業」，當然是沒有其永恆不變之實體性存在。同時在同一論中接著更說：

「無表業相，如前已說。經量亦說：此非實有。由先誓限，唯不作故。彼亦依過去火種施設，然過去大種體非有故，又諸無表，無色相故④。」

經部在此更強調：「無表業」的存在，祇不過是潛能狀態而已，是「由先誓限，唯不作故」，所以它都是依過去的「四大種」(catvāri mahā-bhūta) 所構成，然而過去之「四大種」由於都是剎那生滅，因此並沒有其實體性存在，由此可知，「無表業」是不可能成為業力存在之主體。經部既不承認「無表業」為業力存在之主體，那麼對於其業力存在之體性問題，又該作何解釋呢？

據經部之意見認為：業之所以為業，祇不過是一種「思」(cetanā) 的種種作用而已。換句話說：祇有「思」(cetanā) 才能產生業果，至於身語活動的本身，是不可能構成業報，如「大毘婆沙論」卷一百一十三所云：

「又譬喻者說：身語意業，皆是一思④。」由此可見，「思」是吾人意志作用力的一種表現，假如沒有這種意志作用作為背後之推動力量的話，則整個身語本身即無活動可言，所以「思」在一切業中，由於其造作力最強，故能統攝

一切業果，而成爲業之主體。如『俱舍論』卷一所云：

「思是業性，造作義強，故名最勝<sup>④3</sup>！」

由於「思」是以業爲性，且造作義強，故能引發強業令生，經部更因而據此肯定一切業的產生，皆是一「思」，而絕不承認有離「思」以外的其他業果。如『大毘婆沙論』卷十九所云：

「謂或有執：離思無異熟因，離受無異熟果，如譬喻者<sup>④4</sup>。」

「思」、在衆多心理活動當中，本屬意志作用的一種具體表現，而經部學者，則根據經中所云之「思業」、「思已業」，企圖將此種「思」的作用劃分爲兩大類。如『俱舍論』卷十三云：

「契經中說：有二種業：一者思業、二者思已業。此二何異？謂前加行起思維思；我當應爲如是如是所應作事，名爲思業。即思惟已，起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名思已業<sup>④5</sup>。」

所謂「思業」，就是指吾人對於事情本身所作判斷的一種思維作用；而「思已業」，則是指隨其判斷作用的完成而進至行動步驟的一種具體過程。有關「思業」和「思已業」的進一步性質，在『俱舍論』卷十三更有詳細說明謂：

「此所由業，其體是何？謂心所思及思所作。故契經說：有二種業：一者思業，二者思已業。思已業者謂思所作。如是二業分別爲三：謂卽有情身、語、意業。如何建立此三業耶？爲約所依，爲據自性，爲就等起，縱爾何違？若約所依，應唯一業，以一切業並依身故。若據自性，應唯語是業，以三種中唯唯語卽業故。若就等起，亦應唯一業皆意等起故<sup>④6</sup>。」

換句話說：經部對於業力的產生，都一併把它歸到「思」的作用上，而把「思」分爲「心所思」及「思所作」，「心所思」卽經中所云之「思業」，而「思所作」卽「思已業」。可是，在這裏又不禁產生另一個問題，既然一切造作行爲皆以「思」（cetana）爲主體；所謂「身語意業，皆是一思」，那麼其與身、語、意三業之間的關係到底又該從何建立呢？對於這一個問題

，經部學者則企圖以「所依」、「自性」和「等起」等三個觀念，分別把它們與身語意三業之間的關係串連起來，並謂「若約所依，應唯一業，以一切業並依身故」。換句話說，一切行爲之產生，必須要以身體爲依歸，不然的話，卽不可能構成任何行動；若按照「自性」的立場而論，則應該以「語」爲業，因爲「語」與業的本質，是完全一致，所謂「若據自性，應唯語是業，以三種中，唯語卽業故」，正是此意；若就「等起」的立場而言，則應唯意是業。因爲一切業皆由意所「等起」，由此經部論師更特別強調：「若就等起，亦應唯一業，以一切業皆意等起故。」由此可見，經部對於以「意」爲業性之觀念，是完全建基於「等起」的立場上，有關這一點，在『順正理論』卷三十三亦有詳細解釋謂：

「此所由業，其體是何？謂心所思及思所作，故契經說，有二種業：二者思業、二者思已業，思已業者，謂思所作，卽是由思所等起義。如是二業，於契經中，世尊說爲三，謂身、語、意業，如是三業，隨其次第，由所依自性等起故建立，謂業依身故名身業，業性卽語，故名語業，此業依意復與意俱等起身語，故名意業<sup>④7</sup>。」

同時，對於於「思」與「意」的等同關係，在『俱舍論』卷十三中更有明確的指出謂：

「然心所思，卽是意業。思所作業（思已業）分爲身語二業，是思所等起故<sup>④8</sup>。」

換句話說：所謂「思業」，其實就是意業，而「思已業」則是指身語業，但嚴格地說：身語祇不過是「思業」作事等起所依之工具而已，而實際上却不具有業性，故經部所謂「身語意業，皆是一思」，其意正在於此。

同時，經部對於「思」作用的完成過程，大概可詳分爲三個階段加以研究，這三個階段便是：1. 審勝思、2. 決勝思、3. 動發勝思。如『俱舍論』卷十三所云：

「謂從如前所說：二表（表、無表）殊勝思故，起思差別名爲無表。……審決勝思（審勝思、決勝思），動發勝思

所引生故<sup>④9</sup>。」

所謂「審勝思」，就是指在一件事情尚未付諸行動之前的思考過程，而在思考過程後之決定作用，即稱為「決勝思」，當決定作用完成以後，便會進一步付諸具體行動，透過身體與語言的方式，將其行為表現出來，是為「動發勝思」，如『成唯識論』卷一所云：

「能動身思，說名身業；能發語思，說名語業。審決二思，意相應故，作動意故，說名意業。起身語思，有所造作，說名為業，是審決思所遊履故<sup>⑤0</sup>。」

綜合以上的三個階段而言，所謂「審決勝思」（審勝思、決勝思），其實正是指意業的兩種具體作用，而「動發勝思」，則是以動身和發語二業念「思」，故此其性質是身語二業的綜合表

「思」  
cetanā

- 契經中說 經部所說 「思」的完成過程 業之性質
1. 「思業」：「心所思」（思惟思）——「審決勝思」（審勝思、決勝思）——意業。
  2. 「思已業」：「思所作」（作事思）——「動發勝思」——身語業。

同時，在這個系統中，最後更以「思」（cetanā）的觀念，作為業力的最高統轄標準，而成為經部「身語意業、皆是一思」之理論基礎，既然一切身語意業，皆是一「思」所產生，那麼，到底這「思」的本身，又是為何所統攝呢？對於這一種問題，經部則認為應是「行蘊」（saṃskāra-skanda）所攝，如『大毘婆沙論』卷七十四中便有詳細分析：

「問：世尊，何故於相應，不相應行蘊中，偏說思為行蘊，非餘行耶？」

答：思於施設行蘊法中，最為上首。思能導引，攝養諸行。故佛偏說：如愛施設。集諦法中，最為上首；愛能導引、攝養諸集，故佛偏說。復次，造作有為，故名為行；思是造性，餘法不爾。故佛偏說：思為行蘊<sup>⑤1</sup>。」

可是，在這裏又不禁產生疑問，「思」既是屬「行蘊」（Saṃskāra-skanda）所攝，當然亦是遷流不息，業性之「思」既

現，是直接受「審勝思」和「決勝思」所親自指揮，因此其雖名為業，然而不具業性，而真正具有業性者，應該是「審決勝思」（意業），而非「動發勝思」（身、語業），有關經部對業的本身所持之觀點，在『俱舍論』卷十三即有明顯表示云：

「復立何法為身業耶？若業依身，立為身業；謂能種種運動身思，依身門行故名身業。語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾<sup>⑤2</sup>。」

如此一來，經中所云之「思業」及「思已業」，與經部所云之「心所思」（思惟思）及「思所作」（作事思）；「審決勝思」和「動發勝思」；「意業」與「身語業」，便無形中成爲了一個連貫系統，我們若將此系統以圖表方式加以表示，則便會產生以下的情况：

是剎那生滅，那又當如何去招感未來果呢？

經部對於這個問題的看法是：招感未來果報之業性，並不是一個離「思」（cetanā）而獨立存在之實體，而應該是「思」本身所重習而潛在相續（Abhipravartata）之「思」種子，當「思」種子之微細相續轉變差別，達到一個因緣成熟的時候，便會自然地與外緣互相結合，而招感當來果報。有關這一點，在『俱舍論』卷十三中，更有記載有關經部先軌範師就「福業增長」等觀念，對此問題作進一步的解釋謂：

「又經所說：福增長言。先軌範師作如是釋：由法爾力，福業增長，如是施主所施財物，如是如是受者受用，由諸受者，受用施物，功德攝益，有差別故。於後施主，心雖異緣，而前緣施思所薰習，微細相繼，漸漸轉變、差別而生，由此當來能感多果<sup>⑤3</sup>。」

先軌範師以布施之功德為例，說明布施行為之本身，雖然剎

那即成過去，但其薰習作用仍舊會存在於吾人之潛意識當中，而在未感果之前，總是相續不斷，隔心而流，但衆生的心意識本身，並非如一般人所認爲的是善惡兩個極端的截然劃分，而應該是善惡二心間雜而起的差別現象。雖然如此，可是其潛在力量却依然存在，同時亦決不會因心念之參差雜起而有所消失或間斷，所以更能隨心，心所之微細作用而相續不斷，由此而當招感未來果報。有關這一點，在『順正理論』卷三十四中，經部譬喻論師更以明顯的種子說爲例，闡明其中的重要關鍵，如論中所云：

「謂譬喻宗，故彼宗說：如外種果，感果理成，如是應知業果應赴。謂如外種，由遇別緣，爲親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住，而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能爲因，生於自果；如是諸業，於相續中，爲親傳因，感果已滅，由此於後，自相續中，有分位別異相法起，體雖不住，而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能爲因，生於自果，雖彼外種，非親爲因，令自果生，然由展轉如是諸業，亦非親爲因，令自果生；然由展轉力，內外因果相續理同。外謂種、根、芽等，不斷名爲相續。內法相續：謂前後心，恆無間斷，故無外道所難過失<sup>⑤4</sup>。」

以經部譬喻論師之意見認爲：業的本身，正猶如外在之種子一樣，當它遇到其他外界條件變化時，其原先所擁有之遺傳狀態亦隨即起了變化，由此而有根、芽、莖、葉等其他不同現象產生，其形態雖無時不在改變，然而其相續不斷之連貫關係却是依然存在，而當它再次遇到其他外在條件的時候，其原先所擁有之果報，又相對地成爲了因，如此業因相續，展轉不斷，這樣，業果受報才有根本成立之可能，而不致於落入外道之邪見當中。

經部這一種心心相續的業力存在說，無疑地已漸向種子思想不斷邁進，且對於後期大乘佛教唯識思想的產生，更具有其極大之影響作用，而且這一種種子學說的提出，雖說是緣自於潛在業力本身之深微體悟，可是，其思想意識的引發，却與世間植物本身之種子現象有其不可分割的關係，有關這一方面，在『中論』

卷三中即有云：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果。先種後有果。不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續，從心有相續，從相續有果。先業後有果，不斷亦不常<sup>⑤5</sup>。」

由此可見，經部譬喻論師之心相續說，主要是以世間植物之種子現象作爲依據，從而建立其「不斷不常」之相續理論。例如，植物之生長過程，必須首先經過三個階段才能加以完成：1. 種子，2. 相續，3. 結果。當種子被放置在土壤中，從其起初發芽，由芽生莖，從莖發葉、開花，由花結果，從種子到感果的階段中，其間必須經過芽、莖、葉、花等相續現象，不然的話，則整個成長和發展過程即將無法完成。所以實際上，從種生果，並非是一種直接的跳躍，而應該是一種相續不斷的直接過程，當種子發芽生莖時，其原先是擁有之種子相狀雖然消失，可是其相續之潛在芽莖之間却是依然存在。因此，從種生芽，從芽生莖，從莖開花，從花結果，相續的潛在力量，是連綿「不斷」；而當種子滅而生芽時，其原先所擁有之種子相狀已經消失，故種子本身是「不常」，由於這種「不斷」「不常」的微妙相續關係，種子本身在將來才有開花結果之可能。所以，譬喻論師更以此種子現象爲喻，進而推論出業界本身的受報，也不能離開類似種子現象的心心相續關係。

經部這種「不斷不常」的業力學說，對於業力存在問題的解釋方法，雖比過往的學說來得合理和進步，可是，在這裏又不禁產生另一個疑問：種子本身爲色法，可觸可摸，而業力則是異生異滅，不可觸摸，若以業力之存在譬喻爲種子之相續，到底在實際上能否完全成立呢？有關這一點，在『中論』卷三當中，龍樹菩薩即提出其辯難謂：

「若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然<sup>⑤6</sup>。」

換句話說，若依照譬喻論師所分析的話，則便會有很多問題存在，因爲在實際的情況下，業力的存在與種子之相續現象是很

難取得真等同關係，如青目論師 (vimalāksa) 在『中論』釋中所云：

「若以業果報相續故，以穀子為喻者，其過甚多，但此中不廣說。汝說穀子喻者，是喻不然，何以故；穀子有觸有形，可見有相續；我思惟是事，尚未受此言，況心及業，無觸無形不可見，生滅不住欲以相續，是事不然。復次，從穀子有芽等相續者，為滅已相續，為不滅相續。若穀子滅已相續者，則為無因。若穀子不滅而相續者，從果穀子常生諸穀，若如是者，一穀子則生一切世間穀，是事不然，是故業果相續則不然<sup>⑤7</sup>。」

由此可知，青目論師 (vimalāksa) 這一種解釋方法，正好把業力與種子之間的實際關係劃成鴻溝，而使之成爲一「待決問題」(open question)，此亦即在因明學上之所謂「似能立」。在這裏，我們必須更深入反省到一個問題，經部這一種「種子相續說」，在解釋業果受報的可能關係上，雖比過往的學說來得更具獨創性；且對於後期唯識思想阿賴耶識的種子說，更具有其深刻意義。可是，有關業力本身與種子之間的實際等同關係，仍須作進一步的研究和深入批判！

### (三) 正量部「不失法」之內涵及其批判

正量部 (Sammitiya) 承犢子部 (vajjiputaka) 「善不善性」之理論基礎上，別立一「不失法」(Avipranasa) 作爲業力存在之根據，據『中觀論疏』卷八所云：

「能持業令不失果，故名不失法<sup>⑤8</sup>。」

因此，「不失法」的主要作用，是在於能保持業果，令其不失。有關這一點，在『顯識論』中更有進一步之說明謂：

「如六識起善惡，留在重力於本識中，能得未來報，名爲種子。若小乘義，正量部名爲無失(不失)，譬如卷約。故佛說偈：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與衆生報<sup>⑤9</sup>。」

由此可知，正量部之「不失法」，在『顯識論』中，都已被現作爲「種子薰習說」的一種。如『中觀論疏』卷八所云：

「阿梨耶翻爲無沒識，無是不之異名，沒是失之別目故，梨耶猶是不失法。又梨耶體本果報無記，能持一切善惡種子<sup>⑥0</sup>。」

按正量部之意見認爲：吾人所造之善惡諸業，正猶如所欠之債務一樣，「不失法」便是債券，在債務尚未還清以前，債券始終爲債權人所擁有，且可隨時持券討債，而絕無任何抵賴之可能，如『中觀論疏』卷八所云：

「正量部明一切衆生隨起一念業，必有不失法隨之起，如世間出債，隨財多少必須立券，故釋業而舉不失法也<sup>⑥2</sup>。」

### 註：

- ④0 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八中·No. 1558)。  
④1 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八下·No. 1558)。  
④2 『大毘婆沙論』卷一百一十三(大正二七、五八七上·No. 1545)。  
④3 『俱舍論』卷一(大正二九、四上·No. 1558)。  
④4 『大毘婆沙論』卷十九(大正二七、九六上·No. 1545)。  
④5 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八下·No. 1558)。  
④6 『俱舍論』卷十三(大正二九、六七中·No. 1558)。  
④7 『順正理論』卷三三(大正二九、五三一中·No. 1562)。  
④8 『俱舍論』卷十三(大正二九、六七中·No. 1558)。  
④9 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八下·No. 1558)。  
⑤0 『成唯識論』卷一(大正三一、五上·No. 1585)。  
⑤1 『俱舍論』卷十三(大正二九、六八下·No. 1558)。  
⑤2 『大毘婆沙論』卷七十四(大正二七、三八八下·No. 1545)。  
⑤3 『俱舍論』十三(大正二九、六九中·No. 1558)。  
⑤4 『順正理論』卷三四(大正二九、五三五上·No. 1562)。  
⑤5 『中論』卷三(大正三十、二二上·No. 1564)。  
⑤6 『中論』卷三(大正三十、二二中·No. 1564)。  
⑤7 『中論』卷三(大正三十、二一中·No. 1564)。  
⑤8 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇下·No. 1824)。  
⑤9 『顯識論』(大正三一、八八〇下·No. 1618)。  
⑥0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九上·No. 1824)。  
⑥1 『中觀論疏』卷八(大正二四、二二一中·No. 1824)。