



論部派佛教時代之業力存在觀

黃俊威

(續完)

既然眾生於一念業中，皆有不失法隨之而起。那麼，這裏又

不禁產生一個疑問：眾生心中之業力，皆是念念生滅，而「不失法」隨業而起，當然亦是念念生滅，然而，念念生滅之「不失法」，刹那即成過去，那又何來招感業果呢？有關這個問題，在『中觀論疏』卷八即有解釋云：

「問：業是有為念念生滅，不失法亦是有為念念生滅，云何不斷不常耶？」答：真諦三藏出正量部，明不失法，是功用常，待果起方滅，中間無念念滅。譬如券還債竟，然後乃破裂耳。」⁶²原來，「不失法」雖與善惡諸業同時生起，可是，其攝持不失之功用，在尚未感果以前，却是常住不壞，並不致因業體之念念生滅而消失，而必須待果報生起以後，其原先所擁有之不失功用方會滅盡。這正猶如債務在清還之後，債券也就隨即會被撕毀。有關這一點，在『隨相論』中也有同樣之記載云：

「若正量部戒善，生此善業，與無失法（不失法）俱生，其不說：有業能業體生即謝滅，無失法不滅，攝業果令不失，無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果再滅生時，其體方謝。」⁶³正量部在此更一再強調：「不失法」之本身，並非念念不斷

之生滅法，而是在某一期間內才會消失之大滅法，由於其時間之涵蓋性較為廣泛，故能暫時存在於某特定之時空之內，而必須待果報產生之後，其原先所擁有之性質才會隨之消失。因此，在業果尚未生起之時，雖至懺悔，而其罪報仍是不滅，而必須待果報受報以後，此罪方息。這正猶如債務在尚未還清以前，雖至悔改，而債務猶在，而必須待債清券破後，債務方能完全瓦解。如『中觀論疏』卷八所云：

「而依正量部義。論云：正量部有二種：1. 至得，2. 不失法。不失法但善惡有之，外法則無。又但是自性無記，又待果起方滅，若是至得，逐法通三性，通內外法，皆有果未起時，若懺悔則至得便滅。而不失法雖懺悔罪不滅，要須更待果起方滅也。」⁶⁴

所以，「不失法」的性質，並非刹那即逝之生滅法，而是在造業至感果以前能暫住存在不失之大滅法。如『中觀論疏』卷八所云：

「正量是功用常，無念念滅，但有大期滅。」⁶⁵由於業的本身是念念生滅，因此，必須要有一暫住大滅之「不失法」在，才能攝持業果，令其不失。所以，「不失法」之性質，是雖空無自性，而能攝持令果不失，故是「不斷」。但當其在感果以後，其體即謝，故是「不常」。由於這種「不斷不常」之特性，「不失法」之攝果受報才有根本成立之可能，而且更能

符合佛陀之本意。如『中論』卷三所云：

「雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說」⁶⁶。

可是，這裏又不禁同時產生另一疑問；業與「不失法」既是同時俱生，而且皆是生滅變異之有爲法，但爲何業體本身是剎那生滅，而不失法却可大期生滅呢？有關這一點，在『隨相論』中即有解釋云：

「問：業與無失法俱生，同是有爲法，業體何故滅，無失法不滅耶？」

答：業是心相應法，故生而即滅。無失法非心相應法，故不念念滅。」⁶⁷

按此而論：業的本身，由於是與「心」相應之法，故此能隨着心念之起伏而剎那生滅；而「不失法」則是屬於「心不相應行法」，因此是絕對不會受遷流不息之意識作用念念轉移而影響消失，從而更能攝持一切善惡果報，令其不失。然而，在這裏同時又產生一個問題；業的本身既是與「心」相應之法；而「不失法」却是與「心」不相應之法，兩者之性質，似乎是毫不相干之兩回事，那麼，在這種情況下，業力之感受報又如何可能呢？對於這一個問題，在『中論』卷三即有交代云：

「不失法如券，業如負財物，此性則無記；分別有四種，見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。」⁶⁸

因此，正量部在此除了把「不失法」視爲債券，業力視爲債務之外，同時，對於「不失法」之體性問題，更主張其「非善非惡」之「無記」(avyākṛta)，因爲，唯有「無記」的本身，才能隨心所轉，而不致受善惡兩極之排他性所影響。不然的話，則惡心起時，善性即遭排斥，而當善心起時，惡性也不可能存在，像如此之兩極業性，是很難招感善惡果報，而成爲「不失法」。故此，唯有「無記」性的「不失法」，才能成爲招感善惡果報之最佳保證者。故『中觀論疏』卷八即有云：

「又依正量部義，正量本是律學，佛滅後三百年中從犢子部出。辨不失法，體是無記。」⁶⁹

同時，「無記」的本身，它還有另一層更深刻之意義，這就是：「不失法」祇不過是招感業果之保證者而已，而其本身是不受果報，故是「無記」。如『中觀論疏』卷八所云：

「善惡業自感報，而不失法是無記不感報。如世間負財人自還債耳，而券不還債，是故立不失法爲無記。」⁷⁰

此外，「分別有四種」，據青目論師(vimalākṣa)之意見認爲：應該是指三界繫與不繫四種。換句話說，所謂「四種」，則是指三界有漏之欲界繫、色界繫、無色界繫和無漏之不繫。按正量部所云：隨起一念善惡，即有「不失法」與之共起，令果不失；若起三界繫業，則有三界繫之不失法在，故此不失法爲三界所繫；而當無漏業起時，亦有無漏之「不失法」與之共起，故此名爲「不繫」。如『中觀論疏』卷八所云：

「今依青目明是不失法，三界繫與不繫，故云四種。所以通四種者，正量部云：隨起一念善惡，則有不失法與之共起，令不失果；若起三界繫業，則有三界繫不失法，故不失法爲三界繫。起無漏業，亦有不失法與之共起，不失法名爲不繫。」⁷¹

同時，就「見諦所不斷，但思惟所斷」而言，當中之「見諦」(Prahāna)與「思惟」(Brāvaṇā)，到底又是指什麼呢？據『中觀論疏』卷八所認爲：

「見諦所不斷，但思惟所斷者，第二斷不斷門分別。攝論依大乘義判見、思。初地爲見道，二地至金剛爲修道，梨耶至金剛心治際時本識都滅。」⁷²

故此，「見諦」(Prahāna)與「思惟」(Brāvaṇā)，實際上是指「見道」與「修道」兩種果位。換句話說，「不失法」是非「見道」之初果所能斷，而必須至「修道」二果以上才能斷盡。可是，這裏又不禁產生一個矛盾問題；「不失法」既是通有漏之三界繫與無漏之不繫四種，若言「不失法」至「修道」二果以上便能完全斷盡的話，則「不失法」之感果功能，便無形中祇能局限於有漏之三界繫方面，而對無漏之不繫業，豈非完全失効，像如此之「不失法」，便不應偏言有四種。如『中觀論疏』卷八

所云：

「若不失法通繫不繫者，便應通斷不斷。下不應言：見諦不斷惟所斷。」⁽⁷³⁾

然而，據吉藏大師之意見認為：這裏所說的「斷」，並非是指「不失法」本身之斷滅，而祇不過是指「不失法」中見惑種子緣縛力量之完全斷盡而已。因為，見惑的性質，正猶如繩子一般，縛於「不失法」，致使衆生於生死長流中，聚諸苦報；而此見惑種子之緣縛力量，在「見道」之初果，猶不斷斷除，而必須待「修道」二果以上至金剛心治療時，此緣縛之力量，方能消失。故「中觀論疏」卷八亦有云：

「正量明見諦但斷八十八不善煩惱耳，不斷無記法，故不斷不失法。」⁽⁷⁴⁾

此外，在同一文中，吉藏大師更就此意，闡明其間之重要關鍵，如疏中所云：

「梨耶既是果報心，是苦諦攝，解漸明生死，果報心漸滅，至治際時斷。梨耶中集諦盡，梨耶苦諦邊亦滅，實不斷也。就見思解斷本識中見惑種子，但是斷集了，而梨耶苦諦邊都不被斷，而集滅故苦亦滅也。今文言見諦不斷思惟斷者：梨耶是生死苦諦報無記，被見思惑緣縛，見諦解斷緣縛不盡，思惟解斷緣縛盡，故言見諦不斷思惟斷。佛陀、人、衆生是果報無記，曇無德心是無記、正量不失法，是無記，例同此義並不被斷，俱爲二惑緣縛，見道斷不盡，思惟斷縛盡，故言斷耳。」⁽⁷⁵⁾

由於有「不失法」的存在，故此，在「修道」二果以上至金剛心至際時的得道聖者，其見思惑之緣縛力量雖然已遭瓦解，可是，其過去所剩餘之善惡果報却是依然存在，而必須待果起受報後，「不失法」之攝持作用才真正消失。因此，縱然是一位已具解脫之聖者，却仍有遭受後遺業報之可能。如「中觀論疏」卷八所云：

「若起心懺悔，則至得便滅，而不失法非是不善，治道起時不斷，要必須得果。故羅漢之人受果者，此是不失法持

之故也。」⁽⁷⁶⁾

因此，「不失法」雖是「心不相應行法」，可是，由於它同時具備有「無記」之特性，故此便能與「心相應行」之業，取得彼此之間的一致溝通，從而攝持一切業果，令其不失，故論中所云之「以是不失法，諸業有果報」，其意正在於此。若謂「不失法」與業之間會因彼此性質之互不相干而無法溝通的話，則無形中便等於否定了「不失法」中「無記」性之存在，那麼，「不失法」與業之間的性質，豈非變得完全相似而毫無差別，如此一來，「不失法」便不會再是「見諦不斷思惟斷」，而應該是在「見諦」之時已被斷除淨盡，這樣，不但不能進一步解釋業果相續之情況，反而更破壞了「不失法」攝業受報之可能關係，而造成了因明學上之重重謬誤，如「中論」卷三所云：

「若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎⁽⁷⁷⁾。」

對於這一個問題，吉藏大師在「中觀論疏」卷八中會有明確之闡釋云：

「四家並明不失法是無記不被斷。今遂言不失法被斷，則不失法便是惑性，非復無記；若是惑性便能感報，即是業，故言而業也。既是業便得果報，名至相似。」⁽⁷⁸⁾

吉藏大師這一番話，其主旨正在說明；倘若不失法爲見諦所斷，則「不失法」之性質，便與業之惑性沒有多大差別，這樣它便應該與業一樣，同樣有受報感果之可能存在，那麼，「不失法」之攝業不失功能便無形中宣佈崩潰，這種情形，稱爲「破業」，如「中觀論疏」卷八所云：

「問：云何名破業耶？」

答：不失法若被斷，則感報，以無記感報，故是破業，如令券書還債，故名破業。」⁽⁷⁹⁾

由此可知，正量部之「不失法」，並非念念生滅之「心相應行法」，而是一期大滅之「心不相應行法」，其體性是「非善非惡」之「無記」，因此，它雖與念念生滅之業性有別，然而由於「無記」的關係，故能與業取得一致溝通，進而攝持一切善惡種

子，令其感果，而其本身則並不受報，在業力之感果受報過程完畢後，「不失法」原先所擁有之攝持不失功能，方會像債清券破一般，滅盡無餘。正量部這一種「不失法」的觀念，無疑與犢子部之「善不善性」理論，有著密不可分的關係，比之說一切有部之「無表業」(avijāpiti-karman)、經量部之「思」(cetanā)種子說，更有往前邁進之趨勢，這在人類理性發展過程而言，固然是一件可喜的現象，然而，其將「不失法」與業之間的關係強作二分之結果，則仍不能避免地陷入斷常二見之流弊，吉藏大師更就此一問題，在「中觀論疏」卷八提出其辯難謂：

「問：云何不離斷常？」

答：此法持業至果則墮於常、持業不至果墮於斷。又不失若念念滅，與業同無則墮於斷，若不念念滅即是無爲，何能持業。又不失法無念念滅則墮於常，有大期滅便入於斷。^{⑧〇}

總括而論，正量部對於「不失法」與業之間關係二分之主張，雖提出了「而業至相似，則得破業等」之反面證明，然而，在事實上，反面之不可能成立並一定意味著正面之必然成立，因為兩者之間是同樣有矛盾的成份存在。若謂「不失法」與業之性質相似，念念生滅的話，則便會入於斷見，而不能成立業果相續之關係，名爲「破業」。可是，倘若承認「不失法」是非念念生滅；與業之性質有異，則「不失法」便是無爲法，而無爲之「不失法」，試問又如何能攝持有爲之業果呢？這同樣也是矛盾。同時，「不失法」若在大期滅後，到底是否代表其已不復存在呢？這也同樣難免於斷見之過失。因此，正量部把「不失法」與業之間的關係強作二分之結果，不但不根本解決問題，而且與「若與諦所斷，而業至相似」所遭遇之「破業」困難，也是同樣的不相上下，究其原因：其最大之錯誤，則在於首先預設了在業外以，別有一「不失法」在，攝持令果不失。如此一來，便會必然地造成了「不失法」本身、「若與業合則爲斷、與業離則爲常」之兩重困難，這也正是「自性見」所產生之毛病。因此，龍樹菩薩在「中論」卷三即有指出：

「諸業本不生，以無定性故；諸業則不滅，以其不生故^⑧。」
倘若我們仍停留在此一理性層次之邊見去作思考分析的話，則「自性見」所造成之常斷二見，自是在所難免，故此龍樹菩薩勘破此「自性見」之基本態度，其用意正是要檢討此一形上學之過失。

(四) 大眾部之「成就」說及批判

主張「二世無」觀念之大眾部(Mahā-saṅghika)，對於業力的存在問題，則企圖從種子薰習的思想當中，建立一「成就」(Samanvāgama)說，作爲業力存在不失之所依。如「順正理論」卷十二所云：

「唯所依中，有諸種子，未拔未損，增長自在，於如是位，立成就名，由斯不失，已得諸法。」^{⑧②}

因此，所謂「成就」，其實正是指業力之存在作用，並不會因時間之過去而致消失，而其潛在之影響力量，却是依然存在，且更在繼續不斷的完成和發展當中，直至感果爲止；大眾部於是便對這一種潛在之種子業力，稱爲「成就」。所以，「成就」一詞，其意正是針對業力種子之「未拔未損、增長自在」而言；倘若這種潛在發展的力量或條件遭受破壞的話，則便稱爲「不成就」。如「順正理論」卷十二所云：

「若所依中，種未被損，名爲成就；若所依中，種子被損，名不成就。」^{⑧③}

所以，「成就」與「不成就」，在大眾部之立場而言，正好是一個矛盾概念，同時兩者之內涵則是互相違背，如「俱舍論」卷四所云：

「若所依中，彼法已起，生彼功力，自在無損，說名成就與此相違，名不成就。」^{⑧④}

同時，「成就」一詞，與其他各部派中「隨界」、「薰習」、「功能」、「不失法」和「增長」等觀念，大致上都是相通，如「順正理論」卷十二所云：

「復有諸師，通於此種子，處處隨義，建立別名，或名隨

界、或名薰習、或名功能、或名不失、或名增長。」⁽⁸⁵⁾所以，「成就」之觀念，與正量部之「不失法」，其共通之處，實在是可以肯定的；而且，它的作用，在『顯識論』中，更被稱為「攝識」，如論中所云：

「如六識起善惡，留在薰力於本識中，能得未來報，名為種子；若小乘義，正量部名為無失（不失），譬如券約。故佛說偈；諸業不失，無數劫中，至聚集時，與衆生報。摩訶僧祇部（大眾部），名為攝識，即是不相應行。」⁽⁸⁶⁾

由此可知，「成就」的作用，亦是在攝持一切業果，令其增長，而其本身則為「心不相應行法」所攝。因此，大眾部之「成就」論，無疑是一種「種子說」之變型。可是，大眾部既是一個「二世無」之學派，只承認現在之實有性，而絕對不承認過去未有體，那麼，這裏又不禁產生一個疑問：過去既然是無，曾經做過的事又應存在於什麼地方呢？未來既然是無，未來諸法到底又是如何建立呢？有關這一點，在『大毘婆沙論』卷一百五十七即有辯難謂：

「謂或有執，過未是無，而說現在是無為法。為遮彼執，顯過未有，現非無為，故作斯論。所以者何？若無過去未來者，應無有情成就彼法及不成就。」⁽⁸⁷⁾

然而，譬喻論師却對這個問題作解釋說：「成就」的本身是實無有體，祇是依相分別假立而已。如五指合而為拳，離即非拳，故知「成就」體非實有，可是，其原先之攝持作用却並沒有因此而消失。如『大毘婆沙論』卷一百五十七所云：

「或復有執，成就非實有法，如譬喻者作如是論：諸有情類不離彼法，說名成就，此無實體，但是觀待分別假立。如五指合名之為拳，離即非拳，故非實有，如有有情，不離彼法，說名成就；離即不成就，故體非實有。」⁽⁸⁸⁾

譬喻論師雖以「五指合而為拳，離即非拳」為喻，說明「成就」體之非實有性。可是，對於業力作用如何保持，以致成就一切業果，其間的關係到底又該如何建立呢？對於這一個問題，在『中觀論疏』卷八即有交代云：

「僧祇曇無德譬喻明：現在業謝過去，體是無，而有曾有義，是故得果。」⁽⁸⁹⁾

換句話說：業力轉入過去，雖說是無自體，但因曾經有過這件事情發生，所以其剩餘之影響力量，却能依然存在，而當其他外，條件具足之時，便能成就果報。除此之外，大眾部同時更把業力在過去的影響力，與及未來所擁有之可能性，一併把它歸攝到現在，潛在於內心現行深處之一切而暗流不息，如『中觀論疏』卷八所云：

「業謝過去，成就來現在故。現在心中有成就業、有現起業。」⁽⁹⁰⁾

因此，大眾部之「成就」說，雖好像只有現在法，可是，當我們作更深一層之研究和觀察時，便可發覺到它同時有過去的會有性，以及未來的可能性，而這些特性，並不會因過去無體而不存在。由於有過去的會有性，所以過去的業力，還有其影響作用存在；因為有未來的可能性，所以未來的果報，還可繼續不斷地發展。故吉藏大師所引：在吾人現在此刻之心中，即具有過去的「成就業」，以及影響未來之「現起業」，其意正在於此。

由此可知，大眾部雖是「二世無」的學派，但對於業力之相續關係，却是依然可以建立，而且更不會因過去無體，而流於斷滅邪見。同時，站在大眾部的立場而言，也唯有「二世無」，始有真正建立業力相續關係之可能。可是，這一種見解，據吉藏大師之意見認為：此仍不離斷常二見，如『中觀論疏』卷八即有提出辯難謂：

「此亦具斷常：謝過去為斷、有曾有義則常。」⁽⁹¹⁾

按吉藏大師之意，現在業在轉入過去至未得果之時，都是常在不斷，這便是常見；而當果起之時，前業便歸謝滅，那又如何感果呢？有關這一點，在論疏中接著更云：

彼云：現在業謝過去未得果時常在，此同薩婆多（說一切有部）常義；後果起此業復謝滅無，同僧祇（大眾部）斷義。」⁽⁹²⁾

因此，大眾部在「二世無」的條件下所建立之「成就」說，

正是與經量部之「思」種子，正量部之「不失法」，其意是大致相通，而唯一的不同點，便是大眾部主張過去無體之「二世無」思想，但其他兩派則沒有。若單從思想發展性而言，大眾部這一種「二世無」之「成就」說，比前二者之思想可說是更見突出，然而，這一種解釋方法，仍不能避免前二者所犯之斷常過失。所以，不論過去各部派以何種方式去處理這一個問題，可是，其所遭遇到之思考困難却絲毫沒有改變，這也正是各部派所應反省的地方。

三、結論：從龍樹菩薩之批判精神中，檢討有關部派佛教形上學之過失

我們在此更必須深入反省到一個問題，那就是：到底業力存在的問題，是否為人類理性思維所能處理之對象？有關這一點，也正是整個部派佛教形上學問題之核心所在。部派佛教，承如有部、成實論、經量部、正量部和大眾部，對於處理業力的存在問題，最後總是將其籠統地歸於「法處」(dharma-atana)或「心不相應行」裏去，然而，這一種處理問題的方式，實在未免過於含混和不負責任，印順導師在『唯識學探源』一書中亦曾指出這一點謂：

「釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裏。大眾系的隨眠、成就、正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來。」^③

由此可知，部派佛教在處理業力存在的問題時，最後却往往又以另一個更空洞、更暗昧的答案來加以取代，認為這樣即可根本解決問題，這種情形，實在已充份暴露出部派佛教在處理這些問題時，已經漸有理性能力之不足感存在，由於這種力不從心所導致的知識幻相，更構成了語言文字之濫用，而成為了部派佛教形上學之最大致命傷。無怪乎龍樹菩薩(Nāgārjuna)在『中論』卷一開首即云：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去；能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」^④

其實，佛陀之緣起論、龍樹之中道觀，其用意正是要教人如何破除「自性見」的執著，從根本上遠離斷常邊見，不執一法，進而更能契入法性之流，親證無上菩提，其用心之良苦，實在令人敬佩！

可是，人類思想的本身，其「自性見」及邊見之執著，已成了理性思維之根本缺陷，但這同時又是人類在認識過程中所必須具備之條件。換句話說，當人類運用理性思維嘗試去認識所處理之對象時，真同一律、不矛盾定律，排中律以及最後不變之本體觀念，在人類的理性思維當中，幾乎已經成爲了不可或缺之先天形式(aprior)，其根深蒂固之程度，已非偶然。因此，當人類在處理認識對象時，又不得不建基於這些矛盾對立之假設關係之上，否則一切的認識推論亦即將無法進行，由此而構成了認識作用之根本顛倒，而造成理性思維與存在事物之間的實際脫節。

部派佛教在面對這些問題時，雖樂是極力希望能夠排除此種毛病，從而不違原始佛教「三法印」之根本精神，可是，這一個問題，其實正是人類在認知過程中所不可避免之根本缺陷，因此，不論部派佛教試圖如何去避免陷於此一矛盾，但仍不免會受到其理性能力之限制。有關這一點，不但在部派佛教中存在，就是在西方近代的知識論方面，亦成爲了一個相當嚴重的問題。在『康德知識論要義』一書中，勞思光便會就康德對於超驗知識的問題，大致分析如下：

「康德在本章中，開始先用譬喻說：我們巡視過純粹理解的領域，於此中對一一事物，皆正其位。但我們亦發現，這塊土地只是一島，爲廣大而風浪險惡之海洋所包圍；這一個是真實知識之領土，四外皆爲幻相區域。人在此島上，常會有往海洋中另尋新土地之衝動，雖常常發現所希望的僅是虛幻，但不能息止此種衝動。但在離島而作海上冒險之前，應該先看看本島之地圖，首先弄明白：我們是否應以島上所有爲滿足；其次弄明白，我據何權利而領有此島

，不畏外人之攻擊。此二者，即一面關涉真實知識之可能問題；一面關涉真實知識之確定說明問題，離此島便無真實知識，故應以此島為滿足？在此島上，一切真實知識皆可確定說明，故可有堅強之立足點。」⁹⁵

因此，業力存在問題的追求，其實正是人類形而上衝動所產生的必然結果。倘若我們不能體認到這一點，而欲設法去把這個問題作為形而上之研究對象，其幻相知識的產生將是無可避免。因此，任何形而上之假設需求，勢必會導致思想上之大混亂。所以，對於業力存在問題之唯一解決途徑，便是從根本上勘破無明，體認到思想本身之虛幻性，進而聞思證修，親證無生法忍，大徹大悟，從而遠離種種顛倒夢想，究竟涅槃，徹底圓滿成就其根本智，達到對事物本身之如如實識，契入法性之流，則一切實相問題便可迎刃而解！

(完)

註：

- ⑥2 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九上·No. 1844)。
- ⑥3 『隨相論』(大正三二、一六一下一一六二上·No. 1646)。
- ⑥4 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九下·No. 1824)。
- ⑥5 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九中·No. 1824)。
- ⑥6 『中論』卷三(大正三〇、二二下·No. 1564)。
- ⑥7 『隨相論』(大正三二、一六二上·No. 1641)。
- ⑥8 『中論』卷三(大正三〇、二二中·No. 1564)。
- ⑥9 『中論』卷三(大正三〇、二二中·No. 1564)。
- ⑦0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一九中·No. 1824)。
- ⑦1 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上·No. 1824)。
- ⑦2 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上—中·No. 1824)。
- ⑦3 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上·No. 1824)。
- ⑦4 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇中·No. 1824)。
- ⑦5 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇中·No. 1824)。
- ⑦6 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇中·No. 1824)。
- ⑦7 『中論』卷三(大正三〇、二二中·No. 1564)。
- ⑦8 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一〇上·No. 1824)。

- ⑦9 『中觀論疏』卷八(大正二四、一二〇下·No. 1824)。
- ⑧0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一二一下·No. 1824)。
- ⑧1 『中論』卷三(大正三〇、二二下一二三上·No. 1564)。
- ⑧2 『順正理論』卷十二(大正二九、三九七中·No. 1562)。
- ⑧3 『順正理論』卷十二(大正二九、三九七中·No. 1562)。
- ⑧4 『俱舍論』卷四(大正二九、二二上·No. 1558)。
- ⑧5 『順正理論』卷十二(大正二九、三九八上·No. 1562)。
- ⑧6 『顯識論』(大正三一、八八〇下；No. 1618 與上⁹⁶所引同)。
- ⑧7 『大毘婆沙論』卷一五七(大正二七、七九六中·No. 1545)。
- ⑧8 『大毘婆沙論』卷一五七(大正二七、七九六中·No. 1545)。
- ⑧9 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨0 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨1 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨2 『中觀論疏』卷八(大正二四、一一八上·No. 1824)。
- ⑨3 印順、『唯識學探源』(台北、慧日講堂，民六十七年十一月重三版)，頁一五八。
- ⑨4 『中論』卷一(大正三〇、一上·No. 1564)。
- ⑨5 勞思光、『康德知識論要義』(台北、河洛圖書出版社，民六十二年十二月台影印版)，頁一五九。

(上接第27頁 菩薩巧喻妙慧度象生)

樂致患，五道受生，皆心所爲。若得善調，則離世患，當知處胎不淨，苦厄猶如地獄。既生在世，老、病、死、苦，憂悲萬端。若生天上，當復墮落，三界無安，何以樂着？如是種種詞責其心，誓不隨汝，是爲菩薩知象生心行，所謂妙慧者，行、施、戒、戒、定，是名妙慧。世界巧慧。是名粗智慧。布施智是爲粗慧，戒、定智是名微妙慧。又施、戒智是爲粗慧，禪定智是名微妙慧。又禪定智是爲粗慧，無猗禪是名微妙慧。又取諸法相是爲粗慧，於諸法相不取捨，是名微妙慧。破無名等諸煩惱，得諸法相，是名粗慧。又如法相者，如真金不損不失，亦如金剛不破不壞，又如虛空無染無着，是名微妙慧。如是等無量微妙慧，菩薩自得，復教象生。以是故，說諸菩薩悉知象生心行所趣，以微妙慧而度脫之。

(完)