

李潤生 著

加拿大佛教法相學會出版

佛家輪迴理論
(上)

附錄：
大乘成業論疏釋



佛家輪迴理論

附錄：大乘成業論疏釋

ISBN : 962 · 278 · 162 · 4

版權所有 · 請勿翻印

作者：李潤生

出版：加拿大安省佛教法相學會

Buddhist Dharmalaksana Society (Ontario)

Centre: 1315 Lawrence Avenue East, Lawrence Commerce Park,

Unit 412, Don Mills, Ontario Canada M3A 3R3

製作：香港當代文藝出版社

電話：2694 1576

電傳：2699 1165

發行：香港利通圖書有限公司

電話：23031010

印刷：更生印務公司

版次：1999年3月第一版

定價：(上、下冊)平裝港幣 160 元；精裝港幣 200 元



黃繩曾先生遺像

謹以此書紀念我所

敬重的

黃繩曾先生。

其生平見此書後跋。

大乘成業論疏釋序

佛法有異於一般倫理哲學的地方，在於它不單提出了一套道德行為的標準，如五戒、十善之類。因這種行為的標準極其量不過與儒家的仁義禮智信相若。更重要的是佛法提出了應遵守這些道德標準的依據，這亦不是空談性善或性惡，而是具體提出業感流轉、三世因果的輪迴理論。由於善惡不同的行為會招致苦樂不同的異熟果報，因此善的行為應受鼓勵，而惡的行為應加抑制。透過對輪迴現象的認識，這種善惡行為的抉擇，才能有更穩固的基礎，而不是奠基於空泛的道德觀念之上。

對佛法中業果輪迴原理的認知，我們可透過現量（直接的觀察與體認）與比量（邏輯推理）獲得。但世俗現量與比量的認知，只能夠覺察這種原理的高

度可能性。對輪迴現象的透視，從宗教角度而言，只有透過聖者的定中現量，以「宿命通」才能獲知。一般世俗的認知，則只能基於宇宙自然現象循環不息的規律的觀察，（如現代生物學、地質學、氣象學上皆有循環的說法）而認可有情輪迴現象的高度可能性；而在比量方面，亦可從因果相續不斷的原理，認知輪迴觀念的理論根據。不過，今日對佛法中輪迴觀念已有更明顯而強有力的佐證，這就是現代科學家對人類輪迴現象研究的初步成果。其中以美國維珍利亞大學超心理學系的史雲遜教授（Professor Ian Stevenson）的研究工作，最享盛譽。史雲遜教授在印度及斯里蘭卡等地區進行多年的研究，蒐集了不少人類再生的例證，正可作為我們理解佛家業果輪迴觀念的參考。

但佛家業果輪迴理論較現代科學家研究有更深入的意義，那就是它不單提出這種輪迴現象存在的事實，更建立修行解脫這種現象的理論依據。由於有情種下染污的業種子，所以會生死流轉；亦由於行者熏習歷劫修行的清淨業種子，才能解脫生死輪迴，同時亦能幫助其他有情超脫輪迴。而「業」的觀念，可追溯至梵書時代末葉以至奧義書時代的古印度文化。但佛家業論有

異於古印度業論的地方，則在於與它的無我論緊密相連，這即是無我而有業果的獨特理論。這與古印度的業力思想以常我論為基礎，大異其趣。這種無我而有業果的思想，在重視實踐多於理論的原始佛教時代，並未引起太大的疑難與學者深入的研究。但在重視思辯的部派佛教時代卻掀起熱烈的討論。各部派為了會通無我而有業果的思想，均競立新說，以圖疏解。這些努力雖未能成功，但卻為後來世親的《大乘成業論》的撰述開闢了道路。

《成業論》的作者世親就是《俱舍論》的作者及建立唯識學的宗師，但在世親以後的印度佛教，並未有人為這書作疏釋或撰述研究的專書。而漢土唯識一系學者中研究這書的亦極少。據傳唐賢中文備曾著有《大乘成業論疏》、太賢則著有《大乘成業論古跡記》，但都已不存。近代中國佛教復興後，研究唯識的風氣雖盛，但亦未有人對《成業論》作專門的研究。反觀古代日本佛教學者中研究《成業論》的作品則仍有留存，這就是現存漢文系典籍中《成業論》唯一的註疏——《大乘成業論文林鈔》二卷。而近代日本學者中向田永靜、山口益、舟橋一哉、佐藤密雄等研究《成業論》的則連翩踵武。近代中國佛教學者中對世親業論的重視，可說是由學長李潤生先生開啓

的。李潤生學長多年前在《法相學會集刊》第一輯中發表〈佛家業論辨析〉一文，開始引起了香港佛教學者對《成業論》的關注。筆者於八〇年代追隨業師 羅時憲先生修讀能仁哲學研究所哲學碩士課程，撰寫的畢業論文——〈大乘成業論之研究〉，即頗受李潤生學長上述文章的啓發。其後，筆者的畢業論文亦被收錄在李潤生學長擔當編輯委員會成員的《佛家經論導讀叢書》中。

李潤生先生是 羅時憲先生門下弟子中我最推崇的一位學長，這不單是由於他對佛家哲學、中國傳統的哲學、文學以至西方哲學均有湛深的學養，更重要的是他的洵洵儒者之風、尊師重道的德操令人折服。李先生歷任香港葛量洪師範學院及羅富國師範學院資深講師，其講授重點為中國語文教育，包括中國的聲韻學、文字學及文學，作育英才無數。為學則先後師事當代大儒唐君毅先生及佛學宗師羅時憲先生，對儒佛二家的哲學，最能融會貫通。李潤生學長與羅時憲先生的因緣最深，自聯合書院時代開始，追隨羅先生研習佛學超過三十年。羅先生在香港創立法相學會，是香港佛學團體中培育最

多優秀學者的機構，在後期至今的會務發展中，李潤生學長對羅先生的襄助最大。羅公往生後，潤生學長亦於翌年（九四年）退休，繼承恩師的遺志，往來北美、香港之間，講學不輟。同時專志著述，為《佛家經論導讀叢書》撰寫《唯識三十頌》、《二十唯識論》、《因明入正理論》、《中論》等導讀，亦肩負整理出版《羅時憲先生全集》的重任。

《大乘成業論疏釋》一書是李潤生學長在上述講學與編纂的繁重工作中，抽空整理成篇的，今輯入《佛家輪迴理論》而成《典疏篇》，因為該書分通釋與典疏兩部分。《通釋篇》是為便利初學而對佛家業論發展的歷程，作出條分理析，其中包括古印度文化中「業」的觀念，以至原始佛教、部派佛教、中觀學派、瑜伽學派業論的闡明。《典疏篇》則是對《成業論》現存唯一的漢文註釋——《大乘成業論文林鈔》，以現代方法加以進一步詮釋。疏鈔中原來廣引《婆沙》、《俱舍》、《瑜伽》、《唯識述記》等書為《成業論》作釋，但科判與徵引均稍欠清晰，造成後人閱讀研究的障礙。但現在經潤生學長加以整理詮釋後，科判更為清晰，大小乘經論的出處亦得以明顯，將為藉《文林鈔》而欲直探世親《成業論》原文奧義的學者提供莫大方便。

便，從而使世親《成業論》的義理更爲佛教界所重視。近代中國佛教界對世親《成業論》的重視是由李潤生先生《佛家業論辨析》開啓的，亦將由潤生學長《大乘成業論疏釋》一書集其大成。筆者謹此祝願這部著作的流通，能使佛法中業果輪迴理論的崇高價值更爲世人所認知，亦使佛法對現代精神文明的建設更放異采。

後學

王聯章 謹識

大乘成業論疏釋序……………王聯章

目次

〔上册〕

第一部：通釋篇

佛家業論發展歷程

第一章 佛家業論的思想淵源……………3

一、印度傳統對生死的眼光……………3

二、奧義書中談輪迴的問題……………7

	三、印度傳統中的輪迴理論	9
第二章	原始佛學的業感緣起說	13
	一、對印度輪迴傳統理論的繼承	13
	二、對生命個體的反省	17
	三、原始業感緣起說的困難	22
第三章	部派佛學對業論的諍議	32
	一、概說	32
	二、犢子部對輪迴主體的解說	36
	三、其他派系對輪迴主體的構想	40
	四、說一切有部無表色的建立	43
	五、經量部種子熏習說的施設	48
	六、部派佛學業感緣起的困難	54
第四章	中觀學派的業論思想	56

一、對說一切有部業論的辨破	56
二、對正量部業論的辨破	59
三、對經量部業論的辨破	63
四、本宗對業感的看法	67
五、本宗業論的困難	70
第五章 瑜伽學派輪迴理論的完成	73
一、概說	73
二、對說一切有部業論的批判	75
三、對正量部業論的批判	78
四、對經量部業論的批判	84
五、對輪迴主體的建立	88
六、對作業及感果功能的建立	96
七、本宗業論的成就	109

第二部：典疏篇

大乘成業論疏釋

甲一、述論大意	121
甲二、解釋題目(分三)	138
乙一、釋經名	138
乙二、釋作者	156
乙三、釋譯者	162
甲三、隨文解釋(分二)	181
乙一、正宗分(分二)	181
丙一、正明三業(分三)	181
丁一、標所成業	181

丁二、廣明(分二).....	183
戊一、廣明餘部(分二).....	183
己一、別破三宗(分三).....	183
庚一、破有部(分三).....	184
辛一、敍宗(分五).....	184
壬一、總出業體.....	184
壬二、別出身表業體(分二).....	189
癸一、徵詰.....	189
癸二、通難(分二).....	190
子一、通身所造難(分二).....	190
丑一、設難.....	191
丑二、辨通.....	191
子二、通心等所生難(分二).....	193

丑一、設難	193
丑二、辨通	194
壬三、辨表名(分二)	197
癸一、徵詰	197
癸二、闡釋	198
壬四、顯形色體	199
壬五、辨攝處	200
辛二、廣破(分二)	202
壬一、正破(分三)	202
癸一、定文	203
癸二、有部反徵	204
癸三、顯失(分三)	205
子一、如顯色失	205

子二、極微別失	207
子三、一物遍一切失(分四)	209
丑一、正難	209
丑二、反顯非一	210
丑三、違自宗失	212
丑四、同外失	213
壬二、述論自義(分二)	215
癸一、述自破他	215
癸二、闡釋外難(分三)	219
子一、有部詰難	219
子二、論主反難	220
子三、論主通釋	221
辛三、總結	223

庚二、破正量部(分三)	224
辛一、敍宗(分二)	224
壬一、正敍	224
壬二、徵釋(分四)	226
癸一、簡脣等	227
癸二、行動徵釋	228
癸三、攝在徵釋	229
癸四、轉至餘方徵釋	230
辛二、斥破(分二)	231
壬一、正斥(分三)	231
癸一、顯非理	231
癸二、反顯失	233
癸三、審察(分五)	234

子一、正察	235
子二、牒救	235
子三、斥非	237
子四、牒計	239
子五、破計	241
壬二、論主述自(分二)	243
癸一、正明	243
癸二、通外難(分十七)	244
子一、彼反難	245
子二、論主通	247
子三、顯彼失	249
子四、論主詰	250
子五、論主自義	252

子六、通外難	253
子七、更破滅因	254
子八、牒彼救	256
子九、斥破	256
子十、論主難	257
子十一、外難	261
子十二、論主答	261
子十三、外反問	262
子十四、論主答	262
子十五、有人反詰	264
子十六、論主斥	265
子十七、結	266
辛三、總結	267

庚三、破譬喻者(分三).....	268
辛一、敍宗(分三).....	268
壬一、標宗.....	269
壬二、出業體.....	271
壬三、明攝處.....	273
辛二、破計(分二).....	274
壬一、正破(分二).....	274
癸一、論主難(分三).....	275
子一、不可名表難.....	275
子二、不可實有難.....	276
子三、餘方別起難.....	277
癸二、牒計破(分二).....	278
子一、牒計.....	278

	子二、破執(分六)	280
	丑一、風界破(分五)	280
	寅一、出非	281
	寅二、例同外風破	282
	寅三、正義	282
	寅四、結非	283
	寅五、反徵	284
	丑二、觸處破(分二)	286
	寅一、難破	287
	寅二、反徵	289
	丑三、香等破(分二)	290
	寅一、破非表	290
	寅二、破非善等	291

丑四、破外轉計(分三).....	293
寅一、敍彼轉計.....	293
寅二、破心所生.....	294
寅三、破善不善.....	295
丑五、外救.....	295
丑六、縱破.....	296
壬二、述自遮外(分三).....	297
癸一、遮別法.....	298
癸二、遮表名.....	299
癸三、遮善不善.....	300
辛三、總結.....	300

【下冊】

己二、約諸門合破(分二).....	319
庚一、約無表顯失(分八).....	319
辛一、外轉計.....	319
辛二、論主反徵.....	320
辛三、外答.....	321
辛四、論主難.....	322
辛五、外反徵.....	323
辛六、論主出失.....	324
辛七、牒外救.....	325
辛八、說戒(分三).....	326
壬一、顯非.....	326

壬二、無表唯善不善	328
壬三、無表定相續	329
庚二、約業果彰失(分二)	332
辛一、總出非	332
辛二、隨計破(分三)	335
壬一、破有部(分三)	335
癸一、敍宗	336
癸二、破執(分二)	339
子一、正破(分四)	339
丑一、遮難	340
丑二、有部反質(分三)	342
寅一、引經	342
寅二、釋經	343

寅三、有部歸宗	344
丑三、論主推徵	344
丑四、破斥(分十六)	347
寅一、準經部	348
寅二、破後門	349
寅三、外救釋	351
寅四、論主徵	352
寅五、有部答	353
寅六、論主難	353
寅七、有部答	354
寅八、論主難	355
寅九、有部釋	357
寅十、論主難	358

寅十一、有部答	359
寅十二、論主顯過	359
寅十三、牒救	360
寅十四、破救	362
寅十五、破用	363
寅十六、破引果	366
子二、述自而破(分二)	369
丑一、正述	369
丑二、遮破(分三)	371
寅一、遮種類	371
寅二、遮去業	372
寅三、論主難殺	375
癸三、結非	377

壬二、破正量部(分三).....	378
癸一、殺計(分三).....	379
子一、能得.....	379
子二、增長.....	380
子三、不失壞.....	383
癸二、論主斥非(分四).....	385
子一、約誦習非.....	385
子二、約憶念非.....	386
子三、約出定非.....	387
子四、約外物破.....	388
癸三、述自而破.....	390
壬三、破經量部(分四).....	392
癸一、經量部難.....	393

癸二、論主遮破(分二).....	394
子一、明身語不能熏由.....	394
子二、約間斷破(分三).....	396
丑一、牒計.....	396
丑二、出非理.....	397
丑三、破滅定無心計.....	398
癸三、破經量部色心互持種說(分二).....	402
子一、敍宗.....	402
子二、破斥.....	404
癸四、破滅定有細心計(分二).....	412
子一、正破(分五).....	412
丑一、外問.....	412
丑二、論主答.....	413

丑三、外轉救(分二).....	414
寅一、敍宗.....	414
寅二、引證.....	415
丑四、論主審定識體.....	419
丑五、難外答(分二).....	420
寅一、三和合觸難(分二).....	420
卯一、正答.....	420
卯二、論主難.....	421
寅二、三和生觸難(分二).....	425
卯一、敍宗.....	425
卯二、論主斥(分三).....	429
辰一、約三性出過(分三).....	429
巳一、審定三性.....	429

巳二、徵詰	430
巳三、論主斥難(分三)	431
午一、破善(分三)	431
未一、無貪相應難	431
未二、牒救	433
未三、破斥	433
午二、破染(分三)	435
未一、貪俱難	436
未二、若無違經難	437
未三、例無想定難	439
午三、破無記(分三)	440
未一、審定	440
未二、外反徵	442

	未三、論主別破(分二)……………	443
	申一、破異熟生	
	無記(分五)……………	443
	酉一、滅定出心難……………	443
	酉二、違經難……………	446
	酉三、要期勢力	
	非異熟難……………	448
	酉四、定心不俱難……………	450
	酉五、異熟色心	
	不齊難……………	452
	申二、破餘三無記心……………	454
	辰二、約九次第定等出過……………	457
	辰三、約滅定顯失(分二)……………	460

巳一、境行不得破	460
巳二、縱破(分二)	462
午一、破緣滅境	463
午二、破緣餘境	464
子二、總結	465
戊二、廣明大乘正義(分三)	502
己一、正明(分四)	502
庚一、外徵	502
庚二、論主准問論答	503
庚三、廣明(分六)	504
辛一、無心位定有本識	504
辛二、辨無餘識	507
辛三、辨二種心(分三)	509

壬一、標名	510
壬二、明種種心間斷	512
壬三、明生起位	514
辛四、正義(分二)	516
壬一、顯果	516
壬二、引證(分二)	518
癸一、引論證	518
癸二、引經證	520
辛五、明本識三名	522
辛六、反顯正義(分五)	526
壬一、約能持識	527
壬二、約能所治	528
壬三、約無色報心	530

壬四、約無漏心起	532
壬五、通外難	533
庚四、總結	535
己二、指餘部經說本識	536
己三、通妨(分四)	539
庚一、通不可知難	539
庚二、通諸經難(分四)	541
辛一、屬蘊	541
辛二、外引經難	542
辛三、論主密意答(分二)	544
壬一、恐起我執	544
壬二、應比知故密意說(分三)	546
癸一、明六識由	546

癸二、比知有本識	548
癸三、通餘部經	551
辛四、明隱沒經中應有說	552
庚三、通二心並生難(分二)	554
辛一、外難	554
辛二、正通(分二)	558
壬一、因果互為依通	558
壬二、能所熏以俱轉通(分三)	560
癸一、正通	561
癸二、外徵	562
癸三、論主答	563
庚四、通我為依難(分四)	565
辛一、外難	566

辛二、論主推徵	569
辛三、破斥	572
辛四、總結非	575
丁三、總結	576
丙二、會違顯正(分四)	595
丁一、外難	595
丁二、論主總答	596
丁三、外詰	596
丁四、論主廣答(分五)	598
戊一、答三業經問(分二)	598
己一、正顯	599
己二、遮執	602
戊二、答身業離分問(分三)	604

己一、正顯	604
己二、遮執	606
己三、答業	608
戊三、答身業合分問(分三)	608
己一、正答	609
己二、出業體	610
己三、約十出體(分三)	617
庚一、列名	617
庚二、外徵	618
庚三、論主釋(分三)	619
辛一、初釋	619
辛二、明業道(分二)	621
壬一、約當體釋	621

壬二、隨所依釋	623
辛三、釋所發色假說善惡(分二)	624
壬一、所以	624
壬二、會違(分二)	626
癸一、會善不善經	626
癸二、會二業	630
戊四、答後二業問(分二)	632
己一、正答(分二)	632
庚一、答語業	632
庚二、答意業	634
己二、旁答無表色(分二)	639
庚一、徵問	640
庚二、答辨(分二)	642

跋

.....

665

乙二、流通分

.....

649

*

己三、徵釋諸法業

.....

648

己二、徵釋有情業

.....

647

己一、正答

.....

646

戊五、答不說眼等業問(分三)

.....

646

辛二、細辨

.....

644

辛一、總答

.....

642

第一部：通釋篇

佛家業論發展歷程

第一章 佛家業論的思想淵源

一、印度傳統對生死的看法

佛家思想是印度文化的一部分，所以談佛家輪迴理論（亦名「業論」），是離不開印度的傳統文化的，而佛家輪迴思想，是植根於印度人對生死的傳統觀念，再經過修訂變化，慢慢發展而建立起自己一套完整的理論體系。

所有人類（嚴格一點來說，所有的生物）都具有一種共通特性，那就是希望與尋求生命的延續。人類比其他生物優勝，其生命延續的方式也可有多種。舉其大者，或有其三：

一者、類的生命之延續：人生百歲，其實也如曇花的一現，個人的軀體沒法於世間永恆長住，但卻可以通過族類的繁衍而得以無間地延續下去。中國人所主張的傳宗接代，如《孟子趙岐註》所謂「不娶無子，絕先祖祀」，被視為「不孝有三，無後為大」便是這個道理。現代人運用一切可行的方法，以保護各種瀕臨絕種的稀有動植物，使其得以延續下去，只不過是這種「類的生命之延續」思想的擴充。

二者、精神生命的延續：人類之所以能繼往開來，累積文化成果，端賴精神生命有所延續。由此而希臘的科學、羅馬的法治、法蘭西的自由民主、印度與希伯來的宗教，乃至中國儒家贊化天地的精神，才得以薪盡火傳，為今天我們所能受用。

三者、個體生命的延續：這是宗教所要單獨面對的問題。人類除了要求有類的延續及精神的延續之外，無不從現在生命作思惟的起點，向上探索現在生命究竟如何而來，向上推究這個現實生命將如何而去，而於探索與推究的歷程中，肯定堅信這個體生命不局限於生理軀體，而超越此七尺之軀，有其相續不斷的存在。至於此個體生命如何生死相續，則不同宗教各有不同的看法，因此而構成了不同宗教派別的各別思想形態與宗教理論結構。

印度是一個最具宗教特質的民族，其對個體生命延續的問題，也最為關注。因此在印度古今的思想派系之中，除了唯物的「順世外道」(Lokāyata)之外，其餘的婆羅門教(Brahmanism)、彌漫差(Mīmāṃsā)、吠檀多(Vedānta)、數論(Sāṃkhya)、勝論(Vaiśeṣika)、瑜伽派(Yoga)、正理派(Nyāya)、耆那教(Jaina)、佛教(Buddhism)等等，無一不堅信生命是可以生死相續的，今生完結了，必有來生的生命以為延續，只是其生命的存在形態則有所改變而已。印度對這種生死相續的生命變化，名之為「生死流轉」，俗言為「生死輪迴」。

印度文化除了部分由土著遺留下來之外，其餘多由雅利安(Arya)族所創建。雅利安人約在公元前三、四千年從中亞細亞遷來印度。雅利安(Arya)一詞，便有信順神與高貴的含義，

所以這雅利安族正是極富宗教色彩的民族。他們把對神的祭祀資料，如各種祭祀的儀式、聖歌、禱文等結集成四本《吠陀(Veda)》，所謂《梨俱吠陀》(意譯為「讚誦明論」)、《沙磨吠陀》(意譯為「歌詠明論」)、《夜柔吠陀》(意為「祭祀明論」)、《阿闍婆吠陀》(意為「禳災明論」)。後人依吠陀的思想加以解說而有所發展與創新，於是有《淨行書》(Brahmanas)、《奧義書》(Upanisads)及《森林書》(Aranyaka)等哲理性的著作出現。於發展的過程中，印度人對「生命具死生相續」這個信念始終沒有改變，但對「生命死生相續」如何進行，其理念解說卻不無變化。

如在早期的雅利安文明(公元前一千年以前)中，他們崇拜自然神，如天神(Varuna)、雷雨神(Indra)，但同時又有對幽鬼的崇拜。生物的生死，自然也受到諸神的影響或支配。到了公元前一千年至公元前五百年之間(即佛教建立之前)，進入雅利安文明的第二期，《四吠陀》的結集早已完成。《淨行書》、《奧義書》及《森林書》也相繼出現了。印度傳統信仰由多神的「自然神論」轉化到一神的「創造神論」的方向去。如他們相信宇宙萬有都是由「生主」(即「造物主」Purusha)所創造的。《梨俱吠陀經》第十品中有「造物偈」(Purusha Sukta)便記載着四種階級的眾生，都是由「生主」(Purusha)所變化的。那就是「婆羅門」(Brahmana 祭司階級的眾生)是從「生主」的口所變造出來的。「刹帝利」(Kṣatriya 武士階級的眾生)是從「生主」的兩臂所變造的。至於農、工、商階級的「吠舍」(Vaiśya)是從「生

主」的雙腿所變造的。賤民奴隸階級的「首陀羅」(Sudra)，則從「生主」的雙足所變造的。如是衆生的生命和山河大地的一切「有情世界」及「器世界」都由造物主所創造，這與希伯來的相信耶和華爲造物主，在思想形態上是相近似的。於是人與神便有着父子的關係，而衆生命運與生死便完全支配於造物主的手中。在這種吠陀的思想裏，人們相信在自己身體的內部，存在着自己獨立的心靈實體，依此心靈的留住於軀體之內，或從軀體而離去，於是產生了生與死的變化。如此的心靈名爲「自我」(atman)，或有譯爲「神我」，其本質與西方宗教之所謂靈魂(Soul)其實是無有別異的。又有記載說：人死了加以火葬，把死者的遺體跟野羊共燒，則野羊可爲前引，乘坐天車，生長羽翼，終至天國，與祖先相會安住，那裏是最高的天，是最光明的樂土，有急流，有音樂，有父母妻子團聚之樂。百味飲食自然湧現，使人自然滿足一切慾望。

在這吠陀時代，生死來世之說雖已存在，但是業(Karma)、輪迴(Samsara)與解脫(moksa)的思想理論還沒有完成。除天國之外，是否還有地獄思想，則頗有異議：或謂善人死後生天，惡人不可無惡，理當下墮地獄；或謂惡人死了便消滅，首陀羅死了也不能再生，所以《吠陀》不說地獄；日本佛學家高楠順次郎則認爲《梨俱吠陀》記載因陀羅(Indra)等神，排擠惡人於深淵之中，故應有地獄的含意，又《阿闍婆吠陀》更謂妖魔巫女當住地下之室，與婆羅門爭鬥者當於來生住於血池，並稱地下世界爲黑暗界，有拷問者的存在，所以主張地獄

觀念亦趨於成熟。

直到《淨行書》時代(在佛教出現之前)才產生了較為圓整的輪迴的理念。所謂輪迴，是指生死流轉(Samsara)之意，即衆生死後的「自我」靈魂，隨生前所作所爲，或善或惡，受生於與善惡相當的樂非樂境界。果報既盡，再轉生他界，而永無休止。此所作的或善或惡的行爲，名之爲「業(Karma)」。善人爲善業所感，生天受無限快樂；惡人爲惡業所感，落地獄那落迦(Naraka)，受諸苦難。把天國到地獄，看成衆人輪迴的區域範圍。至於解脫涅槃的思想，在《淨行書》時代還未完成。

二、奧義書中談輪迴的問題

在印度傳統文化發展過程中，到了「奧義書」(The Period of Upanisads)時期，有關個體生命的生死輪迴與涅槃解脫，經已建立起合乎理性的思想系統。於此讓我們從糜文開所譯出的《印度三大聖典》中，選取《布列哈陀奧義書》(Bṛhadaranyaka Upanisad)所載有關雅吉納與馬德麗夫婦分別時的一段對話加以演述，以反映出印度傳統對輪迴與解脫的基本理念：

丈夫雅吉納要出家，他跟妻子馬德麗離別之時，把家財分給妻子說：「馬德麗，我確實一定要出家了。金錢財物，對於我，已失去了意義。所以，我的一切財產，就由你和迦雅尼

(雅吉納的另一位妻子)平均承受好了！」

馬德麗不見得有半點喜悅，沉默了好一會，然後答道：「這份財產對我雖然重要，不過，你離家去後，財物對我究竟有多大意義？能否有了它就可以永恆不死？甚或把宇宙一切財物都全屬於我之所有，能否藉此而可以免於死亡？」

雅吉納：「當然沒有這個可能，財富可以帶給你豐裕的生活，卻不能使你永恆不死。」

馬德麗：「既然財富無法免我於死亡，要來何用？不如請你把(生死的)道理告訴我吧！」

雅吉納：「這也不難。老實告訴你，你愛你的丈夫，主要不是由於丈夫可愛，而只因為你愛你的自我，所以覺得丈夫可愛；如是乃至你愛你的孩子、財富、名譽等一切，主要不是由於他們可愛，而只因為你愛你的自我，所以覺得他們可愛。」

「自我確實是不滅的。當一個人臨終的時候，他的意識與業力(Karma)都牢牢抓緊着他的自我，擺脫了肉體的束縛，從這個世界轉移到另一個世界去，有如一條尺蠖之蟲，當地爬到一塊葉子的末邊，就會轉移到另一塊葉子去一般。如是生生世世，轉移不息，於是這個自我，可以或為諸神，或為生主(造物主)，或為梵(宇宙的超越本體)，或為其他各種各樣不同的眾生。這個自我的本質就是梵；它由意識、生氣、水、土、空、風、光與非光、欲與非欲、怒與非怒，以及其他各種的組成事物所合成。依個人的言行，分別成爲這種有情，或成爲那種有情。那就是說：作善業的人(來生)得善(福)報，作惡業的人(來生)得惡(非福)報；

於是由淨(善)行而得淨(善)，由黑(惡)行而得黑(惡)。一個人完全由欲所組成；因欲而有意志，因意志而造業，因業而感果。……但假如一個人(能通過修行淨行而達到)無欲(的境界)，則當這個人死的時候，他的元神就不會跑到別的地方去，而終於與梵合一而存在。」

三、印度傳統中的輪迴理論

從上面《布列哈陀奧義書》第四篇第四十五章的內容演述中，可見印度傳統文化的發展，到了「奧義書時代」，不但產生了完整的「輪迴理論」，而且更建立了「解脫理論」，因為「輪迴」只是生命流轉的自然現象，而並不是生命的歸宿處。生命歸宿之處，是從生死流轉的輪迴解脫出來，不再接受輪迴之苦，從而能使個體生命回歸宇宙實體之中。個體生命於《吠陀》諸經中早已建立，名之為「自我」，或名「神我」，即是靈魂的意思。宇宙實體名之為「梵」(Brahman)。這觀念在「淨行書時代」的中期經已產生。「梵」是一個抽象觀念，是從具人格特色的「生主」(Purusha，是造物主義)，加以抽象化而成。由「梵」而生成一切諸神、有情生命(各有其「自我」，*atmans*)、山、河、大地一切有情世界和器世界。於是宇宙萬有都住於「梵」這宇宙實體之中，而得以保持其自性；當萬有謝滅，則再還歸於「梵」體之中。如是生命個體的「自我」或「神我」，其體亦從「梵」來，亦可回歸於

「梵」，因此到了「奧義書時代」，「梵我一如」的思想便完全成熟。由是依止於「梵」與「自我」這兩個基本的觀念，於印度傳統的婆羅文化體系中，便正式地、較為完整地建立了「輪迴理論」和「解脫理論」。今試加以分析如下：

(一) 輪迴理論：印度婆羅門傳統文明到了「奧義書時代」所構成的輪迴理論，可由下列的基本概念所成：

(1) 輪迴主體：自我(亦名「神我」，意即靈魂)

(2) 輪迴主因：造善、不善業

(3) 輪迴助緣：欲念

(4) 酬果功能：所作業力

(5) 酬果原則：善有福報，惡有罪報

從上述《布列哈陀奧義書》所載的故事，可見印度人的言「死」，並不是從有返無的歷程，而是從此世界遷往另一世界的歷程，如是生生死死的流轉歷程名之為「輪迴」，取其如輪的向前轉動無有止境的意思。輪迴主體名為「自我」或「神我」，意即靈魂；它喻如尺蠖，從此葉轉往彼葉，本身永恒不變，質同於「梵」。「自我」是一、常、主宰的實體，它有智慧以造作或善或不善的業行(按：「業」即是行為活動的意思)。如是由「自我」所造作的具倫理價值的或善或惡的言行，就是決定將來輪迴所得果報的動因。此「業」不會無端而

發，它必須有待「自我」生起「欲念」所引發。過程必須是由「欲」而激動「意志」，由「意志」而作出或善或惡的業行。一生所作業行的餘勢力不會立即消失，它們會聚集於「自我」之中而得以保持。當彼一衆生死亡後，捨棄了原有的肉身軀體，由一生積集所得的「業力」，便會依「善有福報、惡有罪報」的原則，推動輪迴主體的「自我」，決定它會再生何種福、非福報的世界之中，再取得它的新軀體，猶如尺蠖之蟲，從一塊葉轉到別一塊葉去相近似。早期《吠陀》諸經，雖有造物主以主宰有情生死的觀念，不過，到了《奧義書》這個時代，輪迴再不須依賴一造物主居中參與，以判別是非、善惡而司理賞罰，但純粹由「善有福報、惡有罪報」這個輪迴的「自然酬果原則」所決定。如是應用了這個「自然因果規律」，印度傳統對「三世因果的輪迴學說」便獲得理論依據；換言之，輪迴肯定了生命的延續，此非僅是薪盡火傳的精神生命的延續，亦非僅是生物學上類的生命的延續，而主要是人各有一「自我」生命(靈魂)，通過善、惡業力的「三世因果」的延續。

至於輪迴的範圍，從其他資料所顯示，可有多種不同的輪迴取向：其一是「天道」，這是與諸神同處的世界，不過那仍屬迷界有情，未能出離生死。其二是「祖道」，這便是以人類為中心的世界，自然也屬迷界而非悟界。三者是「第三道」，有解為畜生道、地獄道，甚或是植物道，那是造惡業所生的世界。於是衆生的生死流轉，總不出如此三界範圍之外。

(二) 解脫理論：如上所述，輪迴並非是衆生的最終歸宿之處，因為處輪迴流轉中，衆生

畢竟仍處於迷界之內；衆生真正的歸依處是「梵」，達到「梵我合一」這才是悟的境界。於是除了「輪迴理論」之外，我們不能忽視印度傳統有關「解脫理論」。彼理論由下列幾個基本觀念所構成：

(1) 解脫主體：自我（即靈魂的神我）

(2) 最後歸趣：梵（宇宙最後的普遍超越的實體）

(3) 解脫助緣：修行淨行

(4) 解脫主因：達至離欲覺悟境界

那就是說：「自我」這生命主體，若能修行「無欲淨行」，終有一天，「自我」打破了主體與客觀的相對立狀態，而逐漸從外物的束縛解除過來，使精神不再受外物所影響，提升到泯滅了主客相對的絕對狀態；那是到「大覺位」，「自我」於此而呈現其自身的當體，達至最上安樂、最上歡喜的境界。這個自我說名為「妙樂所成我」。它是不可思議而覺悟的「自我」。此自覺了的「自我」回歸到宇宙實體去，亦即回歸到「大我」的「梵」那實體中去，而輪迴活動從此便得以究竟終止。這是印度傳統「輪迴理論」的一個不可缺少的補足，使其更趨完整，顯示人生的最高目標與最大的意義。

印度傳統的「輪迴理論」與「解脫理論」直接影響着整個佛家對生死問題的看法，而應視作爲「佛家輪迴理論」的思想淵源。

第二章 原始佛學的業感緣起說

一、對印度輪迴傳統理論的繼承

在公元前五百年左右，印度傳統文化起了質與量的突然變化：一方面於《奧義書》出現以後，繼承傳統《吠陀》思想者出現了多個不同體系，如前章所說的吠檀多、彌曼差、勝論、數論、乃至正理派、瑜伽派等；一方面更出現反《吠陀》思想的革新派思想體系，其中以順世外道、耆那教和佛教等三派最爲重要。但除了順世外道以外，其餘派系，不論傳統派或革新派，都有一個共通的特點，那就是堅信有「生死輪迴」的存在。就佛教來說，「無我論」與「緣起論」是佛家獨有的革新思想，而「三世流轉」說，卻是佛教對印度的輪迴傳統思想的一項主要繼承。亦由此而產生佛家的獨特輪迴理論，其詳細情況將於下文一一加以探討。

釋迦世尊始創佛教，說法度生。後人把他當時的說法內容加以結集而成《阿含經》(Agama) (按：漢文譯文有《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》及《增一阿含經》

等四種；巴利文藏經還多了一種名爲《小阿含經》的，於是構成《五阿含》。後人把《阿含經》所載的教法名爲「原始佛教」，其思想內容名爲「原始佛學」。後來佛滅度後，分裂成不同部派，後人把他們的思想統攝名爲「小乘部派佛學」。公元約一世紀期間，不少大乘經典逐漸出現及流行，後人把其思想統攝爲「大乘佛教」。

在《阿含經》所載的「原始佛教」思想中，特別重視對現實生命痛苦的真切體驗，因而發心修行，以求出離，獲得生命的寂滅解脫。如《增一阿含經》卷十八記載弟子阿難體會到如來身體的衰敗，感觸到人生無常的痛苦。今試把它演述如後：

「那時，阿難來到佛所，頭面禮佛的雙足，不覺悲從中來，向佛申告：『老師的尊體，何以變得這麼衰緩，不復本來的健強！』」世尊答道：『如是阿難，如來今天的身體，皮肉已緩，形體爲病所逼。一切衆生亦所難免，爲病所困，難免於病，爲死所逼，將來也難免於死。今天如來已經年過八十，衰老自所難免！』阿難聽了，悲泣哽噎，不能自勝。」

佛陀身軀，有三十二種瑞相，八十種隨形好，尚難免於老、病、死等種種無常的苦困，何況是四大所成凡夫之軀呢！所以《增一阿含經》卷四十九有這麼一段的記載，今演述如下：

「佛陀問道：『諸比丘啊！你們流轉生死之中，所經歷的苦惱，由此而悲號哭泣，所淌出的淚水，比恆河的河水，那裏較多？』諸比丘答言：『我等諦察如來所說的教法，清晰體會到：經歷累劫生死，悲痛涕泣所淌的淚水，確實比恆河之水還多！』佛陀告訴諸比丘說：『善哉！善哉！諸比丘啊！情況確實如此：大家在生死中所淌淚水，多於恆河之水。因為，於生死之中，更歷多生父母的終亡，於中落淚，不可稱計；長夜之中，父兄姊妹、妻子五親，及諸恩愛，追慕悲泣，為彼等落淚，亦不可稱計。所以，諸比丘啊！大家都應厭患生死，求取出離解脫。』」

從上述兩段引文，除了感受到原始佛教修行者對現實人生真有切膚之痛，同時他們更加體會到「人生的苦」並非死亡可以徹底解決。因為所言的實不只一期生的苦，而是累劫生死的苦。同時那些苦，非獨是自己個人生命所得的苦，而且還關涉到自己父母、兄弟、姊妹、妻兒、朋友等等相親相識的生命流轉之苦。一天得不到出離生死、解脫涅槃(Nirvāṇa)是苦因滅、苦果滅所得到的一種寂滅境界)，痛苦一天都纏縛着自己的生命，也纏縛着自己的師友、眷屬的生命。由此可見在原始佛教裏，他們在反省生命之苦的歷程中，也接受了及繼承了印度文化傳統中有關生死輪迴的思想和信仰。他們進一步通過「四諦」所反顯的「緣起法

則」，把「輪迴流轉」與「解脫還滅」的理論統攝起來。甚麼是「四諦」(Satya - catuṣtaya)？《雜阿含經》卷十五有這樣的一段話，演述如下：

「那時，世尊告訴諸比丘：有所謂『四聖諦』的道理。是哪四種呢？就是『苦聖諦』、『苦集聖諦』、『苦滅聖諦』及『苦滅道跡聖諦』。」

今依《阿含》諸經疏解「四聖諦」(簡言「四諦」)的內容，略述如後：

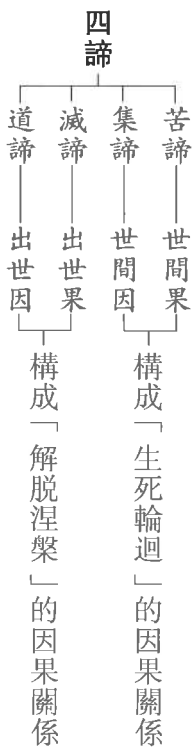
(一)苦諦：即《雜阿含經》所言「苦聖諦」。此指生、老、病、死、求不得、愛別離、怨憎會，以及由取得五蘊生命後所引致的一切痛苦。這是世間有漏(與煩惱相應)的苦果。

(二)集諦：即前言「苦集聖諦」。此是與愛欲相應所作的一切善、惡業行。簡言之，煩惱(亦名爲「惑」)與業行，合稱爲「集」。意思是說，集合「惑」、「業」爲因，可招引人生的「苦果」。所以「集」便是有漏世間生成之因。

(三)滅諦：即前言「苦滅聖諦」。此即愛欲永盡無餘，不造有漏的善、惡業行，不會再招有漏世間的「苦果」，所謂「一切漏盡，無漏心解脫、慧解脫，見法自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」的寂滅涅槃境界。故知「滅」是出世理想清淨生命的「果」。

〔四〕道諦：即前言「苦滅道跡聖諦」。即為能達到「滅」的境界而所要修行的途徑，亦即是「正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定」那所謂「賢聖八品道」。這是無漏出世間的「因」。

如是「四諦」可以構成「世間」流轉及「出世間」解脫的二重因果，表列如後：



如是原始佛教，以「四聖諦」的「緣起因果規律」把印度傳統文化的「輪迴理論」與「解脫理論」繼承過來而巧妙地把它們統攝在一起。

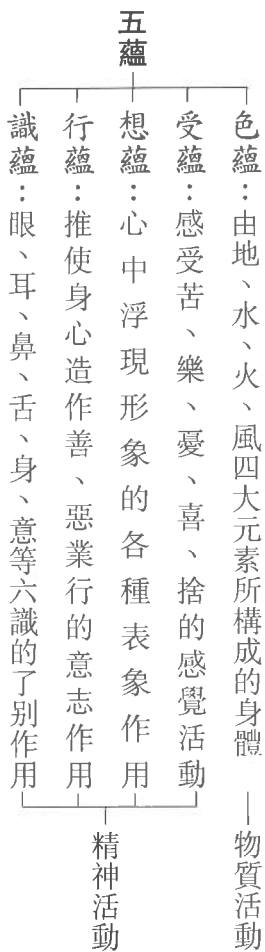
二、對生命個體的反省

原始佛教雖然一如耆那教，繼承了印度傳統中有關「生死輪迴」以及「涅槃解脫」的思
想，不過佛教與耆那教有一點極相異的地方，那就是耆那教仍然保存着「自我」靈魂以為

「輪迴」與「解脫」的主體，而佛教則完全不接受有靈魂「自我」的存在。因為透過對生命個體的深切反省，根本是找不到「自我」靈魂的影蹤。如《雜阿含經》卷一載有頗為嚴格的論證，現在把它演述如下：

「那時，世尊告訴諸比丘說：『色蘊是無常的，無常的事物必然引致生命的痛苦。痛苦的生命便不是常、一、主宰性的妙樂所成之靈魂自我。沒有靈魂自我，也就沒有屬於自我的東西（按：佛典名之為「我所」）。如是觀察，才是真正如實的觀察。跟着把受蘊、想蘊、行蘊、識蘊進行觀察，發現它們也是無常的，無常必然引致痛苦，痛苦便不是靈魂自我，沒有自我當然也沒有我所的存在。』」

我們眾生的現實生命，反省所得，不外五蘊(Pañca-skandha)。五蘊是積集的意思，表解如下：



現實的個體生命的活動不外「物質性」與「精神性」兩大類別。物質性的活動不離「色蘊」軀體；精神性的活動不離「受」、「想」、「行」、「識」等「四蘊」的作用。如果在個體生命中確有靈魂「自我」的存在，它必定會在「色蘊」、「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」、「識蘊」中各別或組合而存在。假若從五蘊中的每一蘊，證成其不是靈魂「自我」的存在，那末就可以肯定地下一判斷：靈魂「自我」在眾生的個體生命中是不存在的。茲試作出三個論證：

論證一：

大前提：法若是自我，彼法當是常、一、主宰性的自體。（按：這是當時對自我的共許定義，見前章）。

小前提：現見「色蘊」是非常、非一、非主宰性的存在。

結論：故知「色蘊」不是自我。

論證二：

大前提：法若是自我，彼法當是常、一、主宰性的自體。

小前提：現見「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」、「識蘊」每一蘊都是非常、非一、非主宰性的存在。

結論：故知「受」、「想」、「行」、「識」等四蘊都不是自我。

論證三：

大前提：若個體生命中有靈魂「自我」存在，則或「色蘊」是自我，或「受蘊」是自我，或「想蘊」是自我，或「行蘊」是自我，或「識蘊」是自我，非餘。

小前提：前已證知「色」、「受」、「想」、「行」、「識」等五蘊都不是自我。

結論：故知個體生命中沒有靈魂「自我」的存在。

從上述三個論證中，可以確知於「五蘊」中沒有靈魂「自我」，後人說這是破「即蘊我」。原始佛教的「無我論」主要說「即蘊無我」。不過後來外派見破「即蘊我」，於是又有轉執為「離蘊我」的，所以到了大乘佛教的龍樹論師(Nāgārjuna, 150 - 250A. D.)，依《阿含》、《般若》著《中論》，別破「離蘊我」，現在順便提早把《中論·觀法品》破「離蘊我」的內容簡述如下，《觀法品》頌言：

「若我是五陰，我即為生滅；

若我異五陰，則非五陰相。」

「五陰」即是「五蘊」的舊譯。前半頌即破「即蘊我」，其論證方式跟《阿含經》沒有多大

分別，今可從略；下半頌則為正破「離蘊我」。當時的「自我」義，除一、常、主宰的特色外，「自我」靈魂還具有「造業」、「感果」、「感受苦樂」等特性。依彼特性，可作論證如後：

大前提：外人所執的靈魂「自我」若是實有，則彼存在體必須具有作業、感果、受苦樂的作用。

小前提：今外人所計執的「離蘊我」並不應有作業、感果、受苦樂的作用。（因為既是「離蘊」，便有如虛空，並沒有作業等作用）。

結 論：故知「離蘊我」不是靈魂「自我」。

如是通過龍樹論師的補述，連合《雜阿含經》的論證，可以圓滿地建立佛家的「無我理論」，試加以論證如下：

大前提：若有自我靈魂的存在，則彼或是「即蘊我」，或是「離蘊我」，非餘。

小前提：今證知「即蘊我」、「離蘊我」概不可得。

結 論：故知沒有自我靈魂的存在。

如是通過徹底嚴密的反省，根本沒有「自我」的存在。所以佛家雖然接受、繼承印度傳統的「生死輪迴」及「涅槃解脫」的思想理論，但卻認為「輪迴」與「解脫」都沒有有一個永恒、獨一、主宰性的靈魂自我於中運作，由此所構成的「輪迴理論」，一方面別有佛教自己的特

色，同時一方面也引起佛教內部不少的爭論。

三、原始業感緣起說的困難

除佛教外，其餘一切印度思想派系，不論信仰《吠陀》的或反對《吠陀》的，只要接受「生死輪迴」思想，便一定會肯定有「自我」靈魂的存在。可是在原始佛教的反省，根本沒有一、常、主宰的「自我」，不過由於凡夫「無明」愚癡的作祟，於無常而計執為常，於無我而計執有我，於苦而計執為樂，因此而不能獲得涅槃解脫，反而成為流轉生死的主要原因，故「十二因緣」便以「無明」愚癡為首支。為明此義，今試演述《長阿含經·大緣方便經》的解說如下：

「『生』是引致『老、死』的緣由。『有』是引致『生』的緣由。『取』是引致『有』的緣由。『愛』是引致『取』的緣由。『受』是引致『愛』的緣由。『觸』是引致『受』的緣由。『六入』是引致『受』的緣由。『名色』是引致『六入』的緣由。『識』是引致『名色』的緣由。『行』是引致『識』的緣由。『無明』是引致『行』的緣由。」

此是從「逆觀」的角度，以十二支的內容考察輪迴生死的「三世因果」的歷程。此歷程亦可以從「順觀」的角度予以考察，其次第可知：

「以『無明』為緣(條件)而有『行』。以『行』為緣而有『識』。以『識』為緣而有『名色』。以『名色』為緣而有『六入』。以『六入』為緣而有『觸』。以『觸』為緣而有『受』。以『受』為緣而有『愛』。以『愛』為緣而有『取』。以『取』為緣而有『有』。以『有』為緣而有『生』。以『生』為緣而有『老、死』。」

至於此「十二支分」的每一支的內容究竟是甚麼涵義？《雜阿含經》卷十二有這樣的詮釋：

(1)無明：不知前際，不知後際，不知因、不知報、癡闇無明大冥(包括我執)。

(2)行：身業行、口業行、意業行。

(3)識：(入胎時的)識身。

(4)名色：受、想、行、識四蘊為「名」；四大所造色蘊為「色」。故知「名色」即是「五蘊假體」的生命。

(5)六入：即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等五種官能，以及能起意識的所依根，

名為「意根」。

(6) 觸：即由六根以接觸六境，此指以眼根觸色境，以耳根觸聲境，以鼻根觸香境，以舌根觸味境，以身根觸觸境，以意根觸法境。（由此而引生六識等活動）。

(7) 受：指由六根接觸六境所產生的各種感受，所謂苦受、樂受、捨受。

(8) 愛：有苦、樂自然產生好、惡。耽着於所樂境所起的煩惱便成爲愛。此中愛有三種：欲愛（對有性欲世界的耽愛）、色愛（對有物質世界的耽愛）、無色愛（對沒有物質而只有精神活動世界的耽愛）。

(9) 取：由愛的煩惱進而產生執取的業行，主要有四：欲取、見取、戒取、我取。

(10) 有：由愛、取所起的煩惱與業行，便演化成潛在的功能，將來賴此功能，得以招引未來生命。愛有三類，故生命亦有三類，所謂「三有（三類生命存在，「有」是「存在」義），即是：欲有（有性欲、有物質及精神活動的生命）、色有（無性欲而有物質及精神活動的生命）、無色有（既無性欲，亦無物質，而唯有精神活動的生命）。

(11) 生：舊生命死亡後，再由「有」的潛在功能所招引的新生命，重生新的「五蘊假體」，得六根、得命根，是名爲「生」。

(12) 老死：經言髮白露頂，皮緩根熟，支弱背僂，垂頭呻吟，是名爲「老」。彼彼衆

生，彼彼種類，身壞壽盡，火離命滅，捨棄五蘊，是名爲「死」。

如是輪迴所生的世界，總有三類，即所謂「欲有」、「色有」及「無色有」。此「三有」亦名「三界」，即「欲界」、「色界」及「無色界」。「三界」又可以分爲「六趣」（按：亦名「六道」），即所謂「人趣」（即「人道」）、「天趣」（天道）、「阿修羅趣」（阿修羅道）、「地獄趣」（地獄道）、「餓鬼趣」（餓鬼道）及「畜生趣」（畜生道）。「三界」與「六趣」可以配合，如下表所列：

〔接下頁〕

無色界	色界	欲界					三界	
(無色界)天	(色界)天	(欲界)天	阿修羅	人	畜生	餓鬼	地獄	六趣
天 無所有處天、非想非非想處 空無邊處天、識無邊處天、 三禪天、四禪天	初禪天、二禪天、 三禪天、四禪天	化樂天、他化自在天 夜摩天、兜率天、 四天王天、忉利天、	於天、人、鬼、畜四道皆有阿修羅居	東勝身洲、南瞻部洲、西牛貨洲、北拘盧洲 每一小世界都有人居。本世界分四大部洲，即	魚、鳥、獸等四十億類	有二種、三種、十種、三十六種之別	八熱地獄、八寒地獄、 無間地獄、孤獨地獄	分類

於原始佛家的「四聖諦」的理論中，也正顯三世兩重的「苦諦」與「集諦」的「世間因果關係」。因為以「無明」與「行」為過去世「集諦」因，能招引現在世的「識」、「名色」、「六入」、「觸」、「受」等五種「苦諦」果。又以現在世的「愛」、「取」、「有」為「集諦」因，能招引未來世的「生」與「老、死」等「苦諦」果。

質言之，就是過去世由「無明」愚惑為緣，造作「(業)行」，於是過去世的生命完結時，從其所「(積)集」的業力，感招現在世的「(痛苦)果報」。此果報生於「欲界」、「色界」、「無色界」中的任何一界，於「天」、「人」、「阿修羅」、「地獄」、「餓鬼」、「畜生」六趣中的任何一趣。於彼「界」、「趣」之中，依「善有福報、惡有罪報」的自然規律，得以酬引其所應酬得的「識」、「名色」、「六入」、「觸」、「受」的各別樂不樂、福非福的果報。於現在世中，又造作「愛」、「取」的煩惱與「(業)行」，「(積)集」將來感招未來世「三有」的潛在功能，名之為「有」。當現在世生命終結的時候，那「(積)集」所得的「有」彼潛在功能，便依「善有福報、惡有罪報」的自然規律，感招未來世的「生」與「老死」的「苦(的果報)」。此果報亦即決定其於「三界」之中生於何界，於「六趣」之中生於何趣，於苦樂中得何種程度與特質的苦樂。這便是「原始佛教」中的「業感緣起」理論。

相應於「業感緣起」的「生死流轉」理論，原始佛教還作「十二因緣」的「還滅觀」。

《雜阿含經》建立起「還滅解脫」理論。現試演述如下：

「若過去『無明』滅，則『(業)行』滅。若『(業)行』滅，則現在的『識』滅，『識』滅則『名色』滅。『名色』滅，則『六入』滅。『六入』滅，則『觸』滅。『觸』滅，則『受』滅。『受』滅則『愛』滅。『愛』滅則『取』滅。『取』滅則『有』滅。如是現在世的『有』滅，則未來世的『生』滅。『生』滅，則『老、死』滅。」

如果能通過「道諦」(正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定)的修行淨行，滅過去的「集諦」的「無明」與「行」那些煩惱與業行，自然不會感招現在世的「識」、「名色」、「六入」、「觸」、「受」等「苦諦」的果。既無現在世的「苦果」生命，自然不會造作「愛」、「取」、「有」的「集諦」的煩惱與業行。既無現在世的煩惱與業行以爲「集因」，自然不會感招未來世的「生」與「老、死」作「苦諦」果。如是「苦因」(即「集」)已不存在，「苦果」亦不存在，那便是「滅諦」涅槃解脫的境界。

從上文所述，可見原始佛教運用了「四聖諦」、「五蘊」、「八正道」及「十二因緣」等四個基本觀念，已經能夠清晰明確地闡釋原始佛教「業感緣起」的生死輪迴及涅槃解脫理論。這些以「緣起」及「無我」爲依據的「業感緣起」理論，固然是佛教哲學的核心思想，

也是對印度傳統的「生死輪迴」理論的一項重大的修訂，因為佛家於輪迴流轉之中，不許有「自我」靈魂參與其事，而純粹是「五蘊假體」的精神與物質活動所引起的因果反應而已。

在當時印度思想界中，原始佛教的「業感緣起」理論雖然是一項難得的創作，不過其中由於「破我」的緣故，難免仍然存在着某些尚待克服的困難，舉其大者，可有兩個方面：

一、輪迴主體的困難：原始佛教不許有靈魂「自我」以作為造業的主體，也不許有靈魂「自我」以作為感招業果的主體。這在造業方面，尚可以說一切善不善身、口、意之業都從「五蘊假體」於眾緣和合的情況所作。故於此一期生的存在活動之中，還可以說這「五蘊假我」是造業的主體。不過當一期生終結之後，《阿含經》所謂「火離命滅，捨陰（五蘊）時到」，則「五蘊」無常，由聚而散，那末造業主體不復存在，如是哪個是依業感招果報的主體呢？縱使有這一個「感果主體」以感招未來生命的新「五蘊假體」，則如何可以保證這個新「五蘊假體」與前所造業的舊「五蘊假體」是同一主體？如果不是同一主體，則又如何可以保證「自作自受」、而非是「自作他受」、「他作自受」、「自作共受」、「共作自受」、「共作他受」這種「公平原則」使「業感緣起」的輪迴中得以百分之百予以落實遵守而無所違反？

二、感果功能的困難：原始佛教依「緣起理論」認為一切現象生滅無常，如是則「五蘊假體」造善惡業後，此身、口、意三業都是無常，如何可使其功能保留下來，以作為一期生

後的「感果功能」，以感生未來的新「五蘊」的生命存在？

又縱使造業之後，那些「業行功德」以餘勢力的方式得以保存下來，但佛教既然反對有靈魂「自我」以作「造業主體」及「感果主體」，那麼，那些造業後的餘勢「感果功能」將貯存於何處，直到一期生的終結？若謂貯存於「五蘊假體」中，然「五蘊」無常，如何貯存功能？若謂貯存於「色蘊」之中，但「無色界」衆生無有「色蘊」所成的「色身」，那末，「感果功能」貯於何處使得將來可以產生感果的作用？若謂貯存於「識蘊」等四蘊，但生「無想天」時，四蘊皆滅，如何貯存？

第三章 部派佛學對業論的評議

一、概說

原始佛教雖然為破邪執、離顛倒倡導「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的主張，可是卻非意味著要否定有因緣和合的「行為主體」的存在，亦非要否定有因緣和合的「認知主體」、「記憶主體」、「人格主體」，如是乃至「作業、受果的輪迴主體」的存在。如一切佛經都從「如是我聞」開始，如果沒有「記憶主體」，則聞佛說法而明記不忘便不可能，結集佛陀的教授、教誡亦無可能。又如《南傳藏經》卷二十三所載《法句經·世品》中有這樣的強調：

「自作惡而自染污，自不作惡而自清淨。

各人能自淨與不淨，非由他人能淨故。」

如是可知原始佛教還是肯定有「自作惡業」、「自作淨業」的「作業主體」的存在，也肯定有「自受染污」、「自受清淨」的「受(業)果主體」的存在。不過那「作業、受果的輪迴主體」並不是一個真實永恒、獨一、主宰性的靈魂「自我」的存在「實體」，而只是一個眾緣和合的「五蘊假體」而已。在一期生的活動中，以「五蘊假體」這個「生命個體」來作一切「行爲」、「認知」、「記憶」、「感受」、「人格」的「主體」及「統一體」，此在佛教理論體系之內，亦可圓滿成立，沒有多大的困難。不過對建立「生死輪迴」及「涅槃解脫」的時候，由於「生」與「死」是異世進行的，自「輪迴」至「解脫」乃得經歷多世然後達成，如果缺少一個像傳統婆羅門思想中的「常、一、主宰」性的超越實我之靈魂「自我」的存在，則難免產生「輪迴主體的困難」以及「感果功能的困難」，因為「五蘊假體」於「死生之際」是由聚而散的，五蘊既散，則「行爲主體」與「受果主體」便不能同一，失卻了行爲責任的保證。又由於個體生命可以依「無色界」那種無物活動及「無想定」那種沒精神活動的形態存在，那沒「五蘊假體」不全，而靈魂「自我」又不存在，則「感果功能」的保存亦構成困難。

因此當佛陀滅度之後，直至公元一世紀期間，佛教分裂而成二十部派，而各別部派的論師，爲了解決上述「輪迴主體困難」及「感果功能困難」，彼此紛紛提出輪迴學說的不少嶄新理論，希望使佛教的「輪迴理論」得以圓滿建立起來。

爲了解決原始佛學遺留下來的「輪迴主體困難」，最初有「犢子部」(Vātsīputrīya)提出了「非即蘊非離蘊」的「補特伽羅」(Pudgala)的主張(其內容詳於下節闡釋)。希望藉「補特伽羅」的「非即蘊」之不是有爲法的特色，及「非離蘊」的「不是無爲法的特色，以求達到可作「輪迴主體」的作用而又沒有前述「自我」靈魂實我的過失(按：「即蘊我」及「離蘊我」具顛倒過，已於上文予以遮破)。可是「非即蘊」、「非離蘊」是不能被認知的。按：色蘊的物質活動是可被認知的，受、想、行、識四蘊的精神活動也是可被認知的，離蘊的虛空雖非物質活動、也非精神活動亦可被認知；但「非即蘊非離蘊」的「補特伽羅」既非精神活動、亦非物質活動，也非虛空般存在，那末，如何能得知是真實而非虛妄計執呢？再者，它跟外道所執的「自我」靈魂實體究有何差別？因此犢子部提出「補特伽羅」以作「輪迴主體」的理論旋即遭受佛教內部不同派系的攻擊。

不過，其他的部派終究無法解決原始佛教有關「輪迴主體的困難」，所以或明顯地或暗隱地接受了「補特伽羅」的理念，而改變了它的名稱。如經量部(Sautrāntika)提出了「勝義補特伽羅」的說法(按：依《異部宗輪論》所載：其本宗義亦有立「根邊蘊」、「一味蘊」即「細意識」等概念，指別有「蘊」不隨「五蘊」於命終時散失，而可以從前世以轉至後世)。此外又有化地部(Mahīśāḍka)建立「窮生死蘊」(按：於《攝大乘論》名爲「窮生死蘊」，於《異部宗輪論》名爲「齊首補特伽羅」，是齊盡通達三界生死邊際的輪迴主體，不

似「一期生蘊」這樣命終即消散，而此輪迴主體，能夠窮盡生死，非至涅槃前的金剛喻定，不會壞滅。）又大衆部（Mahāsaṃghika）建立「根本識」（按：《攝大乘論》上卷說：「依止阿陀那、阿黎耶……根本識、窮生死陰等，由此名小乘中是阿黎耶識。」由是可見大衆部的「根本識」及前化地部的「窮生死蘊」都可視為小乘部派中的「阿賴耶識」）。此外《成唯識論》卷三說「上座部」的分別論者，立「有分識」（按：「有」指欲界、色界、無色界的三有；「分」是因義。「有分識」是指能生起三界生命之因的恆存生命主體；在《成唯識論掌中樞要》、南傳上座部的《清淨道論》、北傳的《解脫道論》等，名之為「九心輪」，指輪迴生死有九心周而復始輪轉不息。九心是指：有分、能引發、見、等尋求、等貫徹、安立、勢用、返緣、有分。）

至於說一切有部（Sarvāstivāda），按「假必依實」的原則，分析五蘊、十二處、十八界都不能發現有真實的「補特伽羅」生命主體的存在，雖然五蘊中的每一蘊，十二處的每一處，十八界的每一界，其體三世恆存而實有，但實我之體，終究不可得。因此本宗便有「法有我無宗」的稱謂。但衆生流轉生死又不能沒有一個輪迴主體，於是說一切有部只可能從作用上假立一個從前世可以轉變到後世的假立生命主體，名之為「世俗補特伽羅」。

上述各種理論的建立，都是由於希望解決原始佛教「輪迴主體困難」的某些必然的回應。至於對解決「感果功能困難」，某些小乘派別也分別提出了一些理論方法。其中最為顯

著而有較大影響的，莫如說一切有部所建立的「無表色」(avijñapti-rūpa)，那就是由「身表業」和「語表業」活動產生之後，轉化而成物質性餘勢力的存在，以為將來感果所依的功能力量。此外經量部更建立了「種子」(bīja)的概念，也建立了「種子熏習」和「業即是思」的基本理論，以解釋業的產生、業力的保存、業力感果的一連串輪迴「業感」的核心問題，其詳將於後數節另文交代。其餘較為著名的「業感功能理論」，還有正量部(Sammatīya)所建立「不失法」理論、《成實論》所建立的業力「增長說」與「不失壞」說、大眾分別說系所建立的業力「曾有說」及「成就說」。如此等等不一而足，其詳亦可參考印順法師的《唯識學探源》一書，茲不重贅。

二、犢子部對輪迴主體的解說

原始佛教既然否定了有常、一、主宰性的靈魂「自我」以後，一方面對認知、記憶、行為活動等的背後，缺乏了一個協調性的統覺生命主體（這主體不必是永恆不變的實我，但必須是一個體生命的統一協調者），另一方面更缺少了一個「輪迴主體」，於有情一期生的生命結束之時，能從前生轉移到後一生去。為解決這兩個主要困難，小乘部派的犢子部便建立了「補特伽羅」的學說。

「補特伽羅」(puṭgala)，意譯為「數取趣」，意思是指屢屢於欲、色、無色三界中輪迴不息的個體生命。這個「補特伽羅」的概念，依呂澂先生在《印度佛學源流略講》所講述，可能是來自耆那教的。因為耆那教講生命存在有兩方面：在精神方面的稱為「命我」(jīva)，在物質方面的稱為「非命」(ajīva)。「非命」是由物質因的「補特伽羅」(puṭgala)、運動因的「法」(dharma)、靜止因的「非法」(adharma)及虛空(ākāśa)等四種要素所組成(見黃俊威的《論部派佛學的輪迴主體觀念——從自我、無我到補特伽羅》所引的日本學者中村元的《自我與無我》)。所以呂澂先生說：「(耆那教的)補特伽羅是物質性的，而且是發動生命現象的東西。生命之成爲生命，全靠補特伽羅的發動，如人們的思想、說話、呼吸等現象所以產生，即在於有補特伽羅的發動。這樣，「非命」的補特伽羅與「命」的「人我」結合異常密切，就進一步把生命作了形而下性的解釋。犢子(部)把補特伽羅當成生命的我，帶有物質性的意義，這與耆那教的說法就相似了。」

爲了解決「輪迴主體」，所以犢子部建立「補特伽羅」學說，這也見於世親論師的《阿毘達磨俱舍論》。今試演述《俱舍論·破執我品》言：

「假若沒有補特伽羅，究竟誰人在生死中流轉輪迴不息呢？我們不應說生死的自身在流轉輪迴吧！但世尊於處處經中都這麼說言：諸有情衆爲無明所覆、貪愛所繫而馳流於

生死之中，因此應知經中所說的有情衆生，應是各別衆生所具的補特伽羅。然則補特伽羅如何流轉生死？它由（於一期生終結之時），捨棄前生的五蘊，而執取後生的五蘊，因此而得流轉輪迴於生死之中。」

如是犢子部正式以「補特伽羅」作爲有情衆生流轉生死的「輪迴主體」。然則「補特伽羅」的本質是怎樣的呢？《異部宗輪論》說：

「犢子部本宗所說的補特伽羅是『非即蘊非離蘊』而存在的。依五蘊、十二處、十八界而假施設補特伽羅的名稱。一切現象界的諸行，有些具暫住的特性（如山河），亦有些具剎那滅的特性（如燈燄），但諸法若離開了補特伽羅便一定不能從前世轉至後世，只有依彼補特伽羅，才可以說有情是有輪迴轉移的。」

如是犢子部所建立的「補特伽羅」既能從前世轉到後世作爲「輪迴主體」，那末它便非是暫住法，也不是剎那滅法，而是一恒存的生命個體；它與印度傳統所說的靈魂「自我」實體便沒有分別，那麼便有違佛教的反對「實我」的精神。爲了避免其他派別的反對與攻擊，所以犢子部說它的「補特伽羅」是依「蘊、處、假施設」的（而意取爲實法）。但犢子部也恐怕

自己的「補特伽羅」也變成了假法，失卻了輪迴生死的作用，於是運用雙非雙遣的說法以描述「補特伽羅」這個「輪迴主體」的特質，說它是「不可說法藏」所攝。依《異部宗輪論》、《俱舍論·破執我品》等所載，犢子部把一切法分爲五大範疇，名爲「五法藏」(pañca - dhanna - kosah)，那就是：過去法藏、未來法藏、現在法藏、無爲法藏、不可說法藏。前三是現象界的「有爲法」、第四是本體界的「無爲法」，第五藏則既非是「有爲法」亦非是「無爲法」。如是「補特伽羅」雖說是「依蘊、處、假施設有」，但卻把它歸到「不可說法藏」的範疇去，因此它便成爲「不可說」的存在，只可勉強說它爲非假、非實；非有爲、非無爲；非常、非無常；乃至最基本的非即蘊、非離蘊。所以印順法師在《唯識學探源》中名之爲「不可說我」，以別於說一切有部所立的「實法我」(指「五蘊」實體)與「假名我」(名之爲「世俗補特伽羅」)。

不過，這個如《大乘成業論》所說「我體實有，與六識身爲所依止」而作「輪迴主體」的「補特伽羅」，雖以雙非之法名爲「不可說」，但由於與「一、常、主宰」的外道靈魂「自我」實體太過相像了，所以不特給大乘佛學界一致反對，即使同屬小乘部派的佛學論師也不敢正面明確地表示贊同。

三、其他派系對輪迴主體的構想

雖然小乘部派對犢子部所提出的「補特伽羅」紛紛加以反對與質難，引起了不少的評論，不過面對原始佛教的「輪迴主體的困難」終究不能不加以解決，所以又各別提出了不同的構思。正如本章〈概說〉中所預先引述的，有下列的不同說法：

一者、說一切有部建立「世俗補特伽羅」說。

二者、經量部建立「勝義補特伽羅」說。

（其中又涉及到「根邊蘊」、「一味蘊」、「細意識」等不同概念）。

三者、化地部建立「齊首補特伽羅」（此亦名爲「窮生死蘊」）。

四者、大眾部建立「根本識」。

五者、上座部的分別論者建立「有分心」（爲「九心輪」之一）。

上述五家的構想的「輪迴主體」之中，說一切有部所施設的「世俗補特伽羅」，只不過是依「三世恒存」的「五蘊」、「十二處」、「十八界」的「實法我體」（真實存在的物象，而不是靈魂義）上，施設有一般的「輪迴假我體」。如依《異部宗輪論》可演述如後：

「我們只可依現實有能夠執持和攝受種種經驗的五蘊相續，假立有『有情(生命)』的存在。從用邊說，一切諸行都是剎那生滅的，定不能有少分從前世轉到後世的，所以只可以說有『世俗補特伽羅』，假說可於三世移轉而已。」

這樣的一個「世俗補特伽羅」有何特質堪作三世流轉的「輪迴主體」，說一切有部沒有明說，所以它其實亦無從解決「輪迴主體的困難」。

經量部所施設的「勝義補特伽羅」，是結合三世實體恒有的「五蘊」法體，(名「一味蘊」)，與具生滅作用的「根邊蘊」而綜合產生出來的。《異部宗輪論》這樣記述：

「依經量部的本宗義，說有諸蘊可以從前世轉到後世，立『說轉部』的名稱，非對聖道有所背離。有蘊永滅，有根邊蘊，有一味蘊。凡夫異生位中，亦有聖法。所以說經量部執有勝義補特伽羅。」

但於中有關「根邊蘊」、「一味蘊」、「勝義補特伽羅」的關係仍是不夠清晰，所以印順法師在《印度之佛教》中作了明解的闡釋：

「經量部的本計(即說轉部)，立法體常住的『一味蘊』(亦名『根本蘊』)，作用生滅的『根邊蘊』(亦名『作用蘊』)，即此二者之總和合，說有『勝義補特伽羅』，依此可說(有情於三世生死輪迴之中)有(所)移轉，與犢子部同。」

犢子部的「補特伽羅」純就體邊說有「不可說我」，說一切有部的「世俗補特伽羅」則就一邊說「假名我」，而經量部的「勝義補特伽羅」則是綜合二者的體用不二的「勝義我」。但作為「輪迴主體」如何從前世能轉到後世，也還不見有詳盡而合理的解說。

至於化地部所立的「齊首補特伽羅」或「窮生死蘊」、大眾部所立的「根本識」、上座部分別論者所立的「有分心」即「九心輪」之一，雖然也許對後來大乘唯識家的建立「阿賴耶識」作為異熟「輪迴主體」很有啟導作用，不過就其所建立「輪迴主體」的存在形態而言，實則無從超越說一切有部「世俗補特伽羅」的「假名我」的觀念，或超越犢子部「補特伽羅」的「不可說我」的觀念，或超越經量部「勝義補特伽羅」的「體用不二的勝義我」的觀念。總之無從超越說一切有部、犢子部及經量部的三個「輪迴主體」形態的構想範圍之外，同是由於資料不多，故於此也只好略而不敘。

四、說一切有部無表色的建立

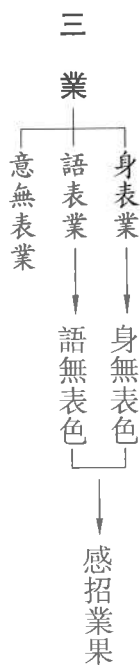
印度的「輪迴理論」，不論是傳統學派所建立的，或是反傳統學派所建立的，都必然要接受它是一個「異時因果」關係的理論，因為造業在前，感果在後，因果必不同時。依原始佛教的思想，不許有靈魂「自我」存在，則「五蘊假體」所造的業如何可以保存到一期生終結之時，以感招來世的業行果報？此是第一種困難。原始佛教認定「諸行無常」，那末，所造的業也必定無常；無常的業行既作之後，如何保存而得以產生感果作用？此是第二種困難。面對這些「感果功能的困難」，部派佛學家提出了多種的解決方法。其中說一切有部所提出的是「無表色」的學說。

在當時，說一切有部學者通過五蘊、十二處、十八界的分析，把物質的「色法」分析到「極微」(anu)不能再分，於是地、水、火、風諸極微元素作為最後的實在；又把精神活動的「心法」分析到「剎那」(ksana)不能再分，於是「剎那」便成為最後的實在。因此，就用邊說，諸法雖有無常生滅，不過，就體邊言，諸法卻是「三世恒存」的。也因此而該學派得名為「說一切有部」，因為他們主張一切法體，三世恒常存在故。如有情所造諸業，其體也應恒有，不能說造業完結後，業體便立即消失。所以《阿毘達磨俱舍論》卷二十說：

「(大家共許)所造的善、惡業行，雖然造業之後，其作用已經謝滅，但那些業行於當來仍將會招引果報的。假若諸法於過去與未來真實無體(如經量部所主張唯有現在是真實)，那末過去所作的善、惡業，到了將來便無有果報了。因為在感果之時，所作的善、惡已經不在過去了。」

說一切有部依「三世實有，法體恒存」的理論，肯定「過去所作的業」，其體恒有，故於將來可以產生感果的作用，而不同意經量部所主張諸法「過未無體，唯現在有」的說法。因為諸法若唯現在有，則造業在過去，業行已謝滅，不應再能感招未來果報。

說一切有部把過去所造的業行，與未來感果的業力，運用「無表色」的概念予以連繫起來。「業」有三種：一是身業，二是口業，三是意業。意業是思的活動，屬「無表業」，不能表示給人知曉故。身、口二業，是由思所發動所引生具有善、惡倫理價值的業行，可令人知曉，故屬「表業」。「表業」屬物質性的活動，可轉化而成「無表色」，即可轉化而成物質性(由地、水、火、風四大所成)的存在體，存在於我們的「五蘊」體中，將來可以感招當來的業果。



可見「無表色」這種物質現象，是以身表業及語表業為緣所產生的，不是從「意無表業」所轉化的。因為「意業」純屬精神意識活動，與物質性的「色法」無關，故不能產生「無表色」。「無表色」的觀念見於《入阿毘磨論》卷上說：

「無表色是表業的同類。(身業、口業)能自表示不同的心、心所的不同活動(含義)，所以說名為表業。今與彼表業同類的無表業，由於不能把心、心所的差別(含義)表示於人，所以稱為無表。」

何以把能招當來果報的業力，說名為「色法」的「無表色」？一般「色法」都有所表示於人，而那些「無表色」卻是無所表示於人，這是甚麼道理？《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二二有這麼的解釋：

「依契經所說，物質活動的色法共有三類：（一者）有見有對色（即可以看見而又有對礙性及不可入性的物質活動，如山河），（二者）不可見有對色（即不能看見而卻有對礙性的物質活動，如以原子狀態存在的極微元素），（三者）不可見無對色（即既不可見，亦無對礙的物質活動，那便是今說一切有部的『無表色』）。」

由於說一切有部所宗的契經中，有「無見無對」的那一種的「色法」存在，所以有部論師自信本宗所建立能招業果的「無表色」是有經教作依據的。又此「無表色」於三世恒存，所以能招業果。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一三二說言：

「（有情依所作善、不善業行，產生表業及無表色後），表（業及）無表色以及其餘的能造大種（的作用）現在俱滅。滅至第二剎那以後，表業及大種俱在過去，唯諸無表色卻有在過去，有在未來，有在現在。」

諸業的體一入過去，則作用自失，不能感招業果，但由表業轉生的「身無表色」及「語無表色」，其體固三世實有，其作用有到未來，所以於當來感招所應招的相應業果。或有質難：欲界衆生及色界衆生，有物質活動，所以動身發語，由身、語二表業爲緣，能生物質性的

「無表色」，以感生未來業果，但無色界衆生沒有物質活動，豈不是便沒有「無表色」？爲解這個疑慮，《大毘婆沙論》卷一二二回答說：

「那些生無色界的諸聖者，住胎藏時，不能產生表業，所以生前的表業已失，但他們在修無色定靜慮時，卻能產生『靜慮無漏的無表色』。（依此類無表色，所以能招無色界的業果）。又諸聖者，生無色界，有學聖者可以成就『有學無表色』，無學聖者則成就『無學無表色』。」

因爲「無表色」雖言從地、水、火、風四大極微元素所成，但由於是「無見無對」，所以不但「欲界有情」可以成就，「色界有情」可以成就，「無色界有情」也可以成就。

如是說一切有部建立「無表色」說，可以頗爲有效地解決「感果功能困難」中有關「因果不同時」的問題。但此「無表色」仍不離有情「五蘊」之體；「五蘊」無常，「無色界」更無「色法」，色界中的「無想天」、「無想定」及「滅盡定」中又無「心法」，如是怎樣可使「無表色」能保不失？這個問題，仍是有待解決。

五、經量部種子熏習說的施設

相對於說一切有的「無表色」說，經量部則建立「種子熏習」學說，希望藉此可以解決原始佛教所遺留下來有關「感果功能的困難」。

經量部思想對現象法體的觀點是與說一切有部彼此對立的。說一切有部認為「三世實有，法體恒存」，但經量部既以契經為正量，經說「諸行無常」，所以經量部師便主張「過未無體，唯現在有」。既是「過去與未來法體不有」，如何於「身、語表業」謝滅成為過去，而可以生起「身、語無表色」恒常存在，以至於當來可感招業果？何況業的體不是物質性的「身業」和「語業」，而是能「動身、發語」的意志活動；此意志活動是與「意識」相應的「思心所」的活動，因此提出「業即是思，無實身語（的表業）」的觀點。「表業」既無，何來有物質性的「無表色」的存在？《俱舍論》卷二十曾叙引經量部的辨說，今演述如下：

「（契經中雖處處說有三種業，但業體應即是思。）當思的業行依身體而產生活動，那便成為所謂身業，謂能作出種種運動身體的意志活動故。依身體而發動思的業行，所以名為『身業』，（其餘的『語業』及『意業』亦可依同一的理趣，建立不

同的名稱（按：依語言而發的思業名『語業』，依意識而發的思業名『意業』）。（或問言：）若依你們經量部所說（業即是思），那末，何故契經中又說有二種業：一者思業，二者思已業？此二業又有何差別？（經量部師答言）：在未依身、語發生業行前，以意識思心所的活動，作為動身發語所起，加行活動名為「思惟思」，思惟我當作那些那些所應作的業行，這就是契經所叫的『思業』；既作思惟後，跟著更起『作事思』，那就是隨著前時所作的決定的思業，因而動身發語，作出所已決定要作的業行，這就是契經所說的『思已業』。（因此，無論是『思業』或是『思已業』，真正發動業行的，還是與意識相應的『思』心所的造作力量，所以『業即是思』，不違經教。）

如是作為「業」體的「思」，既起業行之後，何以能夠感召未來業果？為答此難，經量部師建立「種子」(bija)之說。甚麼是「種子」？《俱舍論》卷四言：

「這裏何法名為『種子』？這是指能夠親自生起精神活動的『名』以及物質活動的『色』自果的各種各樣的功能，名為『種子』。」

這些「能生色、心自果的功能」的「種子」是從何而來的？《俱舍論》卷四說是由色法與心法「相續轉變」而來。如《順正理論》(卷六十八)所載：「於相續(生命假體)之中，惑(煩惱)所引生的功能名為『惑的種子』」如何得生「業的種子」？《俱舍論》(卷三十)說：「從業相續轉變差別得生(業的種子)。」《順正理論》卷五十一及《俱舍論》卷三十有較詳盡的解釋：

「於業行為先，後色、心活動(種子)繼起，中間並無間斷，名為『相續』。即此(種子)相續中，後後剎那(的種子)有異於前前剎那而(起前滅後生的變化)，名為『轉變』。於最後(一期生終結的)時候，(轉變所得的殊)勝功能(種子，能夠)無間生果，勝餘轉變，故名(能招引未來新五蘊生命假體的功能)差別。」

由此可見，「業種」的產生，是由於「思」心所造善不善業而產生餘勢力，名叫「業種子」。這些「業種子」也是「過未無體，唯現在有」，所以也是前念滅，後念生，相續轉變，到一期生終結之時，那些殊勝「業種子」便能感招來生的「業果」。而「思業」的產生「業種子」是必須通過「熏習」(vāsana)而存在的，如《攝大乘論無性釋》卷二所載：

「(經量部師)或說(眼、耳、鼻、舌、身、意等)六識展轉相熏，或說前念熏於後念
.....。」

《成唯識論演秘》卷三總結經量部「思業」產生種子後，種子可以受熏的地方有四：其一是「六根」，其二是六識，其三是前念熏後念，其四是識類受熏(同類識彼此相熏)。「業種子」既有所熏的地方，便在所熏處得以剎那生滅相續轉變，符合本宗「過未無體，唯現在有」的原則，非常非斷，相續變化至一期生終結時，最殊勝的「業種」成熟，得以招引未來的樂、不樂的業果報應，如是大致可以解決「感果功能的困難」。

可是還有一個根本的問題，經量部的「種子熏習」學說得要解決的，那就是凡夫的有情的存在形態，隨其業力感應，或生有情欲的「欲界」，或生沒有情欲而只有精神與物質活動的「色界」，或生既無情欲、亦無物質活動、只有精神活動的「無色界」。如是「無色界有情」，他們沒有五根的「色法」活動。那末，「業種子」唯是熏習而住持於「心法」之中，如是可知，「業種子」應由「心法」所持，因為「欲界」、「色界」及「無色界」都有「心法」(如「五蘊」中的受、想、行、識等四蘊，便是「心法」)活動。但是修行者通過禪定的修持，聖者可證入「滅盡定」，凡夫外道可證入「無想定」，亦能生色界的「無想天」，於「滅盡定」、「無想定」和「無想天」中，有情的心識(前六識及相應受、想、思

等心所)是暫停活動的，那末熏習識心中的「業種子」豈非無有依持而散失殆盡？

為解決這個疑難，經量部論師建立了「色心互持種子」之說。諸論多處都有提及，但《瑜伽師地論》卷五十一所載，最為翔實，今試演述如下：

「諸色根所構成的根身和諸識兩處(簡言之，即色根與諸識)，都說能持一切諸法的種子(按：自然亦能持業種子)。因此隨逐色根，可以持有諸色根的種子及其餘色法的種子，也持有—切心、心所法的種子。若隨逐諸識，也可以持有—切心識種子及其餘非色法的種子，也能持諸色根的種子，以及其餘—切色法的種子。」

若專就「業種子」來說，生於三界時，一般眾生造善、不善的「思業」之後，熏習成餘勢力的「業種子」被攝持於「識心」之中，(「無色界」有情更必須如此，因為他們的色根不會生起，唯有心法的存在故)。若證入「滅盡定」、「無想定」，或生色界「無想天」時，他們的諸識不起，所以其「業種子」便必須被攝持於色根之中。這就是經量部有關種子熏習的「色心互持說」。《俱舍論》卷五有一段文字，可以作證：

「有餘師(經量部師)說：如生『無色界』時，物質活動的諸『色』久已停斷，如何於後

時有諸『色』得生？答：彼後時物質性的諸『色』應由『心法』（所持的色種）所生，而不是由『色根』（所持的色種所生，因為在『無色界』中，沒有『色根』的活動故）。如是出（『無想定』、『滅盡定』等無心定時），情況亦與彼相似，即（心識的活動）應從『根身』（所持的心種子）而起，非從『心法』（所持的心種子）而起，（因為在無心定裏，『心法』是不存在的，自然不會攝持任何種子功能）。因此彼（經量部的）先代諸軌範師都說：『二法互為種子。』所言二法，是指『心法』及『有根身』。（按：意謂『心法』與『色根』彼此交互，攝持色法及心法的種子功能。）」

經量部建立了「色心互持種說」後，他們的「種子熏習」理論才能圓滿，對於解決「感果功能的困難」也能發揮理想的作用。至於正量部所建立的「不失法」、成實論師所建立的「業力增長說」、「業力不壞說」，大眾部分別說系所建立的「業力曾有說」、「業力成就說」等等，其周密程度，遠不如經量部所立的「業即是思」及「種子熏習」理論，所以恐繁從略。（按：有關正量部的「不失法」，龍樹《中論》詳加破斥，其要點將於下章予以交代。）

六、部派佛學業感緣起的困難

從上文多節的論述中，我們得見犢子部的建立「非即蘊非離蘊補特伽羅」說，說一切有部建立「世俗補特伽羅」說，經量部建立「勝義補特伽羅」說，如此等等，對解決原始佛業感緣起的「輪迴主體困難」，經已發揮若干的作用。不過諸「補特伽羅」的理論卻留下了與印度傳統中的靈魂「自我」極為相似的影子，漸漸偏離了原始佛教的「無我精神」。如何使人明白到此等「補特伽羅」只不過是「作業的主體」、「攝持功能的主體」、「感果的主體」，亦即只是緣起無常的「輪迴主體」的假我，而不是一、常、主宰性的「存在實我」，而又能發揮「輪迴主體」的應有機能？對此等要求，則說一切有部、正量部及經量部的諸「補特伽羅」的學說都未能取得成就，所以「輪迴主體的困難」確實還未有完全解決。

至於對解決原始佛業感緣起中「感果功能的困難」，說一切有部建立了「無表色」的理論，當然能產生某些程度上的紓解作用。不過「業行」的原動力究竟在「心」而非在「色」（即「業」是精神活動，而非是物質活動），那末，產生「業行」的精神力量，如何可能轉化而成物質功能的「無表色」？那實在使人費解，說一切有部更缺乏闡釋的能力。何況生「無色界」有情根本没有物質活動，「無表色」如何可以產生？如何可以存在？對這些問

題，說一切有部都提不出使人滿意的答案。

至於經量部發揚「業即是思」、「種子熏習」及「色心互持」等理論，對解決原始佛教業感緣起所遺下來的「感果功能困難」，確實能夠作出輝煌的貢獻，對後來大乘瑜伽行派的業論能夠給予極大的啓發和產生催化的作用。不過色、心異質，「色根如何可持心種」？「心法如何可持色種」？此亦使人難以明白，經量部亦沒有自圓其說；至於「色心互持種子」所引致「一法要從二種生」的困難，經量部也沒有解決（按：其「二種生一法難」將會第五章予以闡述）。若有關「色心互持種子」的困難得不到圓滿的解決，則經量部的「種子熏習」說便不能圓滿；「種子熏習」說未得圓滿，則經量部希望以「業種子」來解決「感果功能的困難」的力量也必然大打折扣而難以圓滿成就。

再者，在小乘部派當中，他們對解決「業感緣起的困難」是分散的，彼此還處於理論紛爭的階段，未能出現一套完整的理論，把遺留下來的「輪迴主體困難」及「感果功能困難」整套地一起完全解決。這正是部派佛學的「業感緣起」說的困難所在。

第四章 中觀學派的業論思想

一、對說一切有部業論的辨破

釋迦世尊滅度以後，後五百年中，部派小乘佛學極爲昌盛。其中最主要的特色是：除卻《成實論》的學者外，統而言之，他們都有「法有我無」的傾向。不特說一切有部把「色法」分析到「極微」而成有實自性的物質存在，把「心法」分析到「剎那」而成有實自性的精神存在，（這裏所言「自性」(svabhāva)，是指一種具本質的存在，這種存在是「自己決定自己的存在」，是「不可分割的存在」，是「恒常不變的存在」；說一切有部所指的「極微」及「剎那」都具備這些特性，所以都執爲「自性的存在」，都說爲有「自性」的實體），標舉「三世實有，法體恒存」的主張，即使是反對「三世法體恒存」，認爲「過未無體」的經量部論師，也不得不承認「現在實有」。由此推廣，不論主張「三世實有」也可，「現世實有」也可，都難免有計執「業體自性實有」的思想。所以於公元第二世紀流行的大乘中觀學派，其中以龍樹(Nāgārjuna)、提婆(Aryadeva)爲上首，他們的使命就是重新發揚原

始佛教的《阿含》教理，契合大乘《般若》法空的精神，於是提倡「緣起性空」的「中道」學說。爲要貫徹「緣起、無自性、畢竟中道空」的真理，所以對部派輪迴理論計著「自性實有」的偏執，一一予以遮破。其中龍樹在《中論·觀業品》裏，便分別對說一切有部、正量部和經量部的「業論」主張，分別加以破斥無餘。今先敘述對說一切有部業論的辨破。

說一切有部計執「身表業」自性實有，「語表業」自性實有，從表業所衍生的「無表色」也是自性三世實有，「無表色」所感生的「業果」也是自性實有。所以龍樹於《觀業品》中，以頌文予以破斥，今演述如下：

「(說一切有部所執自性實有的)業(行，若能常)住(直)至(接)受(果)報，(那末)是業即(成)爲常(住)；常住永恆不變者便沒有感果的作用；若(有自性實體的業行，是自性的斷)滅(體，則彼業行)即(成爲斷滅)無常，(斷滅無常的諸法，既然是自性地、永恆地斷滅，那麼，彼所執有自性實體的業行)云何(能夠產)生果報？」

龍樹這頌文，可構成三個論式，用「常」、「斷」二分法來破斥說一切有部計執自性實有的「業行」存在：

論證一、破自性是常住的業行，證成其不能產生業果：

大前提：若「自性實有的業行」能產生業果，則它必須要能起活動變化。

小前提：若「自性實有的業行」是「常住」的，則便不能起活動變化。

結 論：故所執「自性實有的業行」，若彼是「常住」，便不能產生業果。

論證二、破自性是斷滅的業行，證成其不能產生業果：

大前提：若「自性實有的業行」能產生業果，則它必須要能起活動變化。

小前提：若「自性實有的業行」是「斷滅」的，則便不能起活動變化。

結 論：故所執「自性實有的業行」，若彼是「斷滅」，便不能產生業果。

論證三、總破說一切有部所執「自性實有的業行」，證成其絕不能成就輪迴果報：

大前提：若說一切有部所執「自性實有的業行」能成就輪迴果報，則它或是「自性常住而能生業果」，或是「自性斷滅而能生業果」，非餘。（因為說一切有部執法體自性實有；自性實有之法即非待緣而有，而是本來自有，名自性有。此自性有的事物若實有體，說名「常住」，若實無體（虛無所有），說名「斷滅」。自性有的事物，或常或斷，無有以相續變化作為其存在方式，所以進行或常或斷的二分法「進退維谷」的辨破，於理無違。）

小前提：前已證得：「自性實有的業行」，「自性常住」則不能生業果，「自性斷滅」亦不能生業果。（自性常住或自性斷滅，統攝自性存在的一切可能。）

結 論：故知說一切有部所執「自性實有的業行」定不能成就輪迴果報。

如是推證，可知說一切有部計執「三世實有、法體恒存」的「自性實有的業行」，雖然建立種種學說加以說明，或謂「世俗補特伽羅」是「輪迴主體」，或謂「有表身、語業」是「造業功能」，或謂「無表色」是「感果功能」，但在龍樹「進退維谷」的論證之下，已證明其終究是「不能成就輪迴業果」的；彼既不能成就輪迴業果，則說一切有部的「業論」主張，只不過是一套戲論，根本難以成立。

二、對正量部業論的辨破

為解決原始佛教業感緣起中「感果功能的困難」，部派中有正量部師提出了「不失法」的主張。如龍樹《中論·觀業品》所載：「不失法如券，業如負財物。……見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。」青目作釋，演述如下：

「(正量部)所謂(造業之後，其餘勢力將以)『不失法』(的存在形式而保存下來)者，當知(彼)『不失法』有(如(向人借取財物時所立下的)『(借)券』，(而所造的)『業(行)』者(就有)如(向人借)取(財)物。……(彼)『不失法』造業所生後，便一直存在，直到感招業果才自動失效，即使在(見諦(見道位中，契證諸法實相之時，此不失法亦)不(能)斷(除，唯在修道位中，)從一果至一果(時)，於中(是)思惟所斷。是以(有情所造一切善、惡)諸業，以(賴)『不失法』(那業力餘勢的存在)，故(有業)果(得)生。」

可是正量部一如說一切有部，執着「業有自性」，即計執「業行」是自性實有，造業者亦自性實有，不失法及不失法的感果活動，乃至所感得的業果，無一不是自性實有的。因此龍樹加以遮破。

其一、業不可作破：正量部既執「業有自性」，又執業所衍生的「不失法」亦於一期生中，未感果前，亦是常住；即使於「見道位」時，破諸煩惱，然此「不失法」仍是常住不滅，所以龍樹論師以頌破言：「若業有(自)性者，是即名為常。不作亦(得)名(為)業，常(則)不可作故。」可成論式：

大前提：若諸業有造作、有感果者，則不應是常法。

小前提：正量部執諸業（亦包括「不失法」）都成爲無變易的常法。（以執有實自性故）。

結 論：故正量部所執諸業（包括「不失法」）無有造作，亦無感果義。

其二、顛倒世俗破：龍樹隨順前所證得的「彼所執的業行不能造作」的結論，繼續頌破言：「若有不（能造）作（的）業（行），則不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過（梵本作『不住於梵行，而亦住梵行』），是則破一切世間語言（所謂『作善有福報，作惡有罪報』的）法（則）。」可成論式：

大前提：若諸業常住而不具造作義，則「他人作罪，此人受報」、「他人斷梵行，此人有罪」、「他人住梵行，此人雖殺生、偷盜，亦住於梵行」。

小前提：今都不許有「他人作罪，此人受報」此等事實。

結 論：故彼不應許「諸業常住而不具造作義」。

其三、罪福無別破：龍樹頌破言：「（若有不必造作的業行存在，則）作罪及作福，亦無有差別。」依頌意亦可演繹而成一論式：

大前提：若業（包括「不失法」）有自性，則罪福無別。（因爲自性實有則常，常則不造罪福的業，而亦可有罪福的業體，但彼業體無有感或罪或福的差別

果報。」)

小前提：今不許「罪福無別」。

結論：故知諸業(包括「不失法」)非有自性。

其四、無窮受果破：頌破言：「若言業決定，而自有(自)性者，受於果報已，而應更復受。」可成論式：

大前提：若業(包括不失法)有自性，則受果無窮。(因為業有自性，則是常，常而有受果報的作用者，則受果報的作用亦應無窮而常有。)

小前提：今不見諸業有無窮受果者。

結論：故知諸業(包括不失法)應無定實的自性。

其五、結破不失法：龍樹論師以四頌遮破「業有自性」後，青目於《中論釋》結破「不失法」言：「是故汝說以不失法，故有(實自性的)業報，則有如是(「業不可作」、「顛倒世間」、「罪福無別」、「無窮受果」)等過(失)。」可成論式：

大前提：若正量部以「不失法」能成立「實有自性的諸業」，則有「業不可作」、「顛倒世間」、「罪福無別」及「無窮受果」等過失。

小前提：今不許「業不可作」、「顛倒世間」、「罪福無別」及「無窮受果」等

過失。

結論：故知正量部不能以「不失法」成立「實有自性的諸業」。

三、對經量部業論的破

為解決原始佛教業感緣起的「感果功能困難」，於部派佛教的各別派系中，以經量部建立「種子熏習說」的貢獻最大。不過經量部雖然主張「過未無體」，但仍然計執現在法體是實有，還未能完全擺脫「自性實有」的小乘通病，因此經量部仍然是龍樹中觀學派的破斥對象之一。經量部的「種子學說」在《中論》名之為「心相續說」，因此在《中論·觀業品》中有「破經部譬喻師的心相續說」的一段。

《中論·觀業品》有頌文敘述經量部以「種子」為喻，暗示造業之後，功能相續存在，使於當來能感招「業果」。頌言：「如芽等相續，皆從種子生；從是而生果，離種無相續。……（同一理趣），如是從初心（造業後，熏成心法業種），心法（業種）相續（轉變而）生，從是而有（業）果（感得），（若）離心（則）無相續。」青目釋頌意說：「如從穀（種）有芽（生），從芽有莖、葉等相續（存在），從是相續有果生。……如穀種喻『業果』亦如是：初心起罪福善惡（業行），猶如穀種，因（依）是（作業的『思』）心（識）活動，（而）餘心、心數（心所有法的業

種)相續(得)生，乃至(招得)果報。「藏本的《無畏論》則補充說：「思業之心滅時，起心(法業種)相續，由(業種)相續而(生)起(業)果。」

依《中論·觀業品》及《無畏論》所述，經量部的「心相續說」(即「業種子熏習說」)，其核心思想可以解析如下：

- (一)、初心(思心所)造善惡業——譬如「種子」。
- (二)、心相續(業種於心識相續存在)——譬如「芽」、「莖」、「花」相續得生。
- (三)、(最後業種)感生罪福業果——譬如由「花」生「果」。

龍樹頌破經量部「心相續(業種)」說：「若如汝分別(心相續的業種生果，有如種、花、果的相續)，其過則甚多；是故汝所說，於義則不然。」龍樹雖評論經量部「心相續(業種)說」，謂「其過甚多」，但卻沒有具體指出究竟是甚麼的過失。青目釋文則分「奪破」及「縱破」予以補充：

甲、奪破：青目釋頌意言：「穀種子實不能以喻心相續(的業種)。何則？(種、果各自

相生不亂，而諸趣心與心相續的引生則不定。穀(種)子有觸、有形、可見、有(芽、莖、葉、花)相續，(各自相生不亂)，……(但有情所造的)業(行，則是)無觸、無形、不可見、生滅、不住。欲以(穀種為喻說心)相續(能招引業果)，是事不然。「青目於此「奪破」中，直截指摘經量部不能以「心相續(的業種)」以建立酬引業果的理論，因為「穀種相續」與「(業種)心相續」性質不同，不得為喻。

乙、縱破：縱然「穀種可以喻心相續(業種)」，但穀種本身還沒有「實自性的相續，以生實自性的果實」，故同理也無有「實自性的業種心相續，能酬引實自性的業果」。青目釋言：「從穀(種)子有芽、(莖、葉、花)等相續者，為滅已相續？為不滅相續？若穀(種)子滅已相續者，則為無因，(怎能相續生果？)若穀(種)子不滅而相續者，從是穀(種)子(而能)常生諸穀(新果)；若如是者，(則)一穀(種)子(能)生一切世間穀(果)，是事不然。」如是以「穀種子」不得為喻，以證見「(業種)心相續」有酬引自性實有的「業果」。今試依青目論證「穀種不生實穀果」的方式，闡述「業種不能酬引實業果」的三論式如下：

論證一、業種若滅已而相續，則不能生業果：

大前提：若自性實有的業種相續能生自性實有的業果，則彼業種相續必須具有生果的作用。

小前提：若「業種滅已而相續」，則彼業種相續便無有生果作用。

結 論：故知：若「業種滅已而相續」，則「自性實有的業種相續」不能產生

「自性實有的業果」。

論證二、業種不滅而相續，則不能適當地產生業果：

大前提：若自性實有的業種相續能生自性實有的業果，則彼業種不應無窮生果。

小前提：若「業種不滅而相續」，則彼業種將無窮地生果。（因為業種自性不滅則是永恆存在；既是永恆，則將無窮生果。）

結 論：故知：若「業種不滅而相續」，則「自性實有的業種相續」不能產生「自性實有的業果」。

論證三：結破「業種相續」能生業果：

大前提：若「自性實有的業種相續」能感招「自性實有的業果」，則彼或「業種已滅相續而生果」，或「業種不滅相續而生果」，非餘。（因為若執業種有實自性，則它或是已滅相續，或是不滅相續，沒有第三種情況。）

小前提：前已證得：「業種」已滅相續，或不滅相續都不能生果。

結 論：故知：「自性實有的業種相續」不能感招「自性實有的業果」。

四、本宗對業感的看法

前文已論述龍樹的大乘中觀學派，爲要遮破小乘部派佛教對諸業有實自性的計執，所以對當時最具影響力的三大派系，即「說一切有部」、「正量部」及「經量部」，把它們的不同輪迴理論，一一分別以加以遮破。本節則陳述本宗對輪迴業論的觀點。

龍樹把他的「諸法緣生無自性，故中道空」的理論，貫徹到輪迴業論，所以反覆強調：無有實自性的「業者」，無有實自性的「業行」，無有實自性的「業果」，也無有實自性的「受業果者」。故《中論·觀業品》有頌言：「(凡夫爲)無明之所蔽，(爲)愛結之所縛，而於本(來)作(業)者(與受果者)不異亦不一(之中，而或執爲自性別異，或執爲自性同一)。」然後再以多頌，明無實業行，無實作業者、受業者、業果等。今依青目的釋文，翻成論式：

論證一、明無自性實有的業行：

大前提：若有實自性的業行，則業行不從緣生。

小前提：今見一切業行因緣和合而生。

結 論：故知無有實自性的業行。

論證二、明無實自性的作業者：

大前提：若有實自性的「作業者」，則必須有實自性的善惡業行。

小前提：前已證知「實自性的善惡業行」不可得。

結論：故知無有實自性的「作業者」。

論證三、明無實自性的業果報：

大前提：若有實自性的業果報，則必須有實自性的業行及作業者。

小前提：前已證知實自性的「業行」與「作業者」概不可得。

結論：故知無有實自性的「業果報」。

論證四、明無實自性的「受業果者」：

大前提：若有實自性的「受業果者」，則必須要有實自性的「業果報」。

小前提：前已證知有實自性的「業果報」不可得。

結論：故知無有實自性的「受業果者」。

如是通過上述四個論式，足以明確地證成無有實自性的「業行」、「作業者」、「業果」及「受業果者」，但並不是說此等「業行」、「作業者」空無所有，而只是說它們都非實有，非自性有。因此「業行」與「業果」相因待有，故是非一，亦是非異；「作業者」與「受業果者」亦相因待有，故是非一，亦是非異；如是「業行」、「作業者」、「業果」、「受業果者」皆相因待有，故亦非一，故亦非異。世人計執他們是自性同一，自性別異，皆

由無始時來的無明所蔽，愛結所縛之所引致，都是妄情不實，都非正觀。

然則如何觀待輪迴諸業，才是如實的正觀？龍樹於《中論·觀業品》的終結時，以三頌略明其要義：「如世尊神通，所化變化人，如是變化人，復變化作人。如初變化人（爲喻），是名爲作（業）者，變化人所作（爲喻），是則名爲業（行等）。諸煩惱及業、作者及果報，皆如幻如夢，如燄亦如響。」

依此可見在大乘中觀學派的思想體系中，「業行」、「作業者」、「業果」、「受業果者」，乃至發業作增上緣的「諸煩惱」等皆非自性實有，但亦不是全無作用，全無緣起和合所產生的現象，所以《中觀》舉「幻化人」與「幻化人之所作」爲譬喻：「幻化人」無實自性，但仍然有緣起的體用，故得以「幻化人」比喻「作業者」及「受業果者」；「幻化人之所作」當然亦無實自性，但亦有如幻如化的體用，故得以之比喻「業行」、「業果」和助成業行的諸「煩惱」。

所以最後青目依龍樹論師的頌意，作喻以結束中觀學派的業論主張言：「如是等諸業皆（是緣生如幻，非實有，非實無，畢竟中道）空，無（實自性），如幻、如夢、如（谷）響、如（陽）燄。」

五、本宗業論的困難

原始佛教所繼承印度傳統的「輪迴信仰」，大乘中觀學派是不反對的，原始佛教的依「無我論」所建立的「輪迴理論」，中觀學派也是贊同的，但對原始佛教業感緣起所引致的「輪迴主體困難」和「感果功能困難」，中觀學派卻沒有加以解決。至於對部派佛教所提出的解決方法，如說一切有部的「無表色」、正量部的「不失法」、經量部的「種子熏習」等等，由於他們都計執「業行」、「作業者」、「業果」、「受果者」，乃至發業的根本助緣的諸「煩惱」都是自性實有的緣故，龍樹中觀學派都必須一一予以徹底的遮破。中觀學派的業論觀，一言以蔽之，就是「一切諸業，非實有，非實無，如幻如化」而已。

何以中觀學派對原始佛教業感緣起所引致「輪迴主體的困難」及「感果功能的困難」都不去嘗試解決？這也許是由於中觀學派的歷史使命，一方面在破除小乘部派佛教對「自性實有」的計執，另一方面在破大乘「不善解空義者」（即惡取空者）對「自性實無」的計執。因此對「輪迴業論」所要關注的，是不要執「業」為自性實有，不要執為自性實無，而「輪迴」根本就是如實地存在，沒有建立理論加以解說的必要。因為一建立理論，就是增益，就成戲論，都不如實，有礙對「諸法實相」的證入。中觀學派所最關注的事情，不是去解決

「輪迴主體的困難」，也不是去解決「感果功能的困難」；最關注的事情，卻是如實證人「諸法實相」的問題，也就是「證體」的問題。

《中論·觀法品》正為顯示證人「諸法實相」的方法、程序、境界而撰作；《中論》的其餘二十六品，遮破一切邪執，不立一個學說理論，目的亦在彰顯趣入「諸法實相」不二法門的正觀。〈觀法品〉說「諸法實相」是「心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」的境界，而〈觀業品〉則說「諸業本不生，以無定性故，諸業亦不滅，以其不生故」。可見「諸業」本身就是「諸法實相」，同是無有自性的生，無有自性的滅，不起邪執而入於正觀時，亦是「寂滅如涅槃」，實在沒有建立「輪迴理論」的必要。何況證人「諸法實相」的智慧，應如〈觀法品〉所說，應該是「自知不隨他，寂滅無戲論」的，而建立名言，施設概念（如「無表色」、「不失法」、「種子熏習」，如是乃至後來大乘瑜伽行派所立的「阿賴耶識(alaya)」亦只是名言的建立，概念的施設而已），在中觀學派看來，都可成「戲論」，都對證人「諸法實相」非但毫無裨益，反而產生諸多窒礙。因此在以證人「諸法實相」為本派的核心思想之下，要求龍樹中觀學派建立一套圓滿的「輪迴理論」也是一種不切實際的想法。

這種不建立「輪迴理論」的觀點和立場，不但龍樹、提婆的早期的中觀學派所堅持，即使到了中期的中觀學派也沒有改變，如月稱(Candakirti)著《人中論》明「現前地」中也說：「由業非以自性滅，故無(阿)賴耶(識)亦能生，有業雖滅經久時，當知猶能生自果。如

見夢中所緣境，愚夫覺後猶生貪，如是業滅無自性，從彼亦能有(業)果生。」所以月稱接納了前時所作的業雖有滅，但非自性的滅，(若是自性的滅，則是虛無所有；今非自性的滅)，故滅後還能於當來感生業果，而不再追問造業者與感果者的關係是否同一的問題，亦即不再要求「自作自受」的責任及公平問題；他的終極關注仍在於證入「諸法實相」的「解脫」問題，所以有頌言：「故見苦果由(惡)黑業，樂果唯從善業生。無善惡慧得解脫，亦遮思惟諸業果。」以體證「諸法實相」為中觀學派的宗趣所在之情況下，早期的中觀學派沒有解決原始佛教所遺留下來的問題，即使中、後期的中觀學派的論師也沒有把問題嘗試去解決；與他們同時的無著、世親的瑜伽師把輪迴的困難解決了，非但没有獲得他們的讚賞，反而招致清辨、月稱等的非難，這與中觀學派只重「諸法實相」的契證，不重「世間法」現象界的詮解，自有莫大的關係。

第五章 瑜伽學派輪迴理論的完成

一、概說

印度佛教，發展到公元第四、五世紀的時代，印度出現了無著(Asanga)及世親(Vasubandhu)兩大論師，他們發揮了當時衆(修行者)瑜伽師的精神和思想理論，逐漸構成了大乘佛教中的瑜伽行派。

「瑜伽行派」的思想比較全面。他們不像「中觀學派」這樣專注於「諸法實相」的體證，依「第一義諦」的準則，破而不立，遣離一切二邊戲論的邪執，而蕩相顯體，超越語言表現的終極，提升學人的智慧，以求證人「無異無分別」的「諸法實相」境界，因而對原始佛教學感緣起的困難，不加重視，亦不予解決。瑜伽行派是由瑜伽師所建立的。「瑜伽」(Yoga)是相應的意思，於是本派必須探索教、理、行、果的佛教體用全面相應關係，因此對原始佛教所遺留下來有關業感緣起的「輪迴主體的困難」及「感果功能的困難」，無一不冀求圓滿的解決。

在印度佛教的發展歷程之中，大乘瑜伽行派可說是集原始佛教、部派佛教及中觀學派的大成。他們繼承了原始佛教的「緣起論」、「無我論」的精神，也接受了小乘部派哲學對諸法的精細綿密的分析，也接受了中觀學派「緣起性空」的理念而加以發揮。因為他們的開山祖師如無著、世親這兩大論師，早年都是從說一切有部出家的，所以能盡攝部派思想之所長。世親論師兼採說一切有部及經量部思想，撰著了《阿毘達磨俱舍論》。無著為中觀學派的《中論》作注釋而成《順中論》。世親弟子安慧(Shirama)論師也造《大乘中觀釋論》，而成為世界八位偉大的《中論》注釋家之一。世親再傳弟子護法(Dharmapala)也替中觀學派次祖提婆論師所造《廣百論》作注釋，而成為著名的《大乘廣百論釋》。護法的再傳弟子玄奘法師也造《會中論》，又把《阿毘達磨大毘婆沙論》、《俱舍論》、《廣百論》等外派著作譯成漢文。由此可見瑜伽行諸大論師的廣大胸襟、博大的思想、兼容並蓄的圓融精神，所以他們能夠繼承原始佛教的業感緣起的理論，參考了部派「種子熏習」、「細意識」等理論，把它修訂而臻於圓善，最終把過去遺留下來有關「輪迴主體的困難」及「感果功能的困難」，都一一予以解決，構成了以「緣起論」及「無我論」為基礎的佛家所獨有的「業感緣起」的完整的「輪迴學說」，亦可名之為完整的「佛家業論」。

二、對說一切有部業論的批判

說一切有部的「輪迴業論」，如前所述，以建立「無表色」為「感果功能」，最具特色。「無表色」可有二類：一者是「身無表色」，二者是「語無表色」。「身無表色」從「身表業」轉化而來；因為「身之形色」為「身表業」，故屬色法，因而「身無表」是其同類，亦屬「色法」。「語無表色」從「語表業」轉化而來；「語表」屬色法，故「語無表」亦屬色法。世親撰《大乘成業論》，述說一切有部對「表業」及「無表色」的主張，演述如下：

「有(說一切有部)說身所造(善、不善的)業(行)故名(為)『身業』。語即是業，故名『語業』。此(身、語)二(業)皆用『表』與『無表』為其自性。(與)意(識)相應(的)業，故名(為)『意業』，此(意)業但以思(為)其(自)性。」

世親論師對說一切有部業論的遮破，主要有兩方面：其一是破「身、語二表業」，明其無實自性。其二是破「身、語二無表色」，明其處處相違。今依《大乘成業論》的大意，分別論

述如後：

(一)破身、語二表業：若謂「身之形色」是爲「身表業」，則「身表業」便不能成立。何則？「身之形色」若離極微的積聚，即無實體，怎可說「身表業」是實有自性的存在？其實由青、黃、赤、白「諸顯色」在東、南、西、北諸方面安佈的不同，而使人產生長、短、方、圓等形式的感覺，有如「一行松樹」本無自性，只不過是由一株一株的松樹所組合而成的「假體」而已；又如「一隊螞蟻」，本無自性，只不過是由一隻一隻的螞蟻所組成的「假體」而已。「身」亦如是，它是由極微所積聚而成的假體，哪裏有實「身表」的存在？

若謂「身表業」以「行動」爲性。如是實有自性的身表業也不能成立，因爲諸有爲法是才生即滅的，故無有真實的行動自性。行動既不可得，如何可以有「以行動爲自性的身表業」的存在？

若謂離「形色」及「行動」別有一實自性的一法、以心差別爲因、依手足等而起，而此法能令手足等在不同空間產生位置上的轉變，叫它做「行動」；依此「行動」爲自性名之爲「身表業」，說此「身表業」是「色處」所攝。如有實自性的「身表業」依理亦不能成立，因爲這樣的一種「作手足於不同空間移動生因」的「別有一法」，是眼所不能見、耳所不能聞，身所不能觸的，如此怎可名之爲「表」？怎樣可以證明其爲實有？如此的「行動」，跟「風界」的流動有何不同？

如是從不同角度以審察說一切有部所建實有自性的「身表業」，都不可得。「身表業」既不能成立，則「語表業」理應亦可例破，故不必重複贅述。

(二)破身、語二無表色：說一切有部為解決原始佛教業感緣起中有關「感果功能的困難」，於是建立了「無表色」的理論。謂身、語二表業起用之後，有「無表色」生起，屬「法處所攝色」所攝，所以是物質現象之一。世親論師，以五量顯其非理，實不能成立，今依《大乘成業論》的思路，分別伸述如下：

甲、若如說一切有部所執有實自性的「無表色」離「身、語二表業」而獨立存在，則於「欲界」，彼「無表色」容或可以隨心識活動而存在，但當修定者證入「色界」的無心位時（即證入「無想定」及「滅盡定」，或生「無想天」時），心識不起，那末便沒有「無表色」的存在，如此則怎可以藉「無表色」以感招來生的業果？此是第一點不應理處。

乙、「無表色」唯有善、惡二種，而「無表色」又跟「表業」相因待有；那末，沒有「無記的無表色」，亦應沒有「無記的表業」，此則有違經教，因為契經說有善、惡、無記三種業行，何以今「表業」唯有二種，此是第二點不應理的地方。

丙、說一切有部執「無表色」是定相續的實法，「善無表色」與「惡無表色」於所持的心識中恒常存在。這樣，於一剎那頃就不能起「善表業」了，因為有與彼相違的「惡無表色」與之相應存在故；也不能起「惡表業」，因為有與彼相違的「善無表色」與之相應存在

故。此是第三點不應理處。

丁、說一切有部一致認為：當一期生終結時，一切色法隨命終一概捨棄，如是「無表色」亦是色法所攝，亦當捨棄，那末；既已捨棄，如何可以藉賴彼「無表色」作「感果功能」以感招來生的愛、非愛業果？此是第四點不應理處。

戊、說一切有部主張「三世實有，法體恒存」。那末，諸「無表色」的法體固應恒常存在，即能助成彼「無表色」招果的一切眾緣的法體亦應恒常存在。如是過、未、現三世實有，則此「無表色」生起所應具備的眾緣亦應恒常具足，那末，眾生所具的「身、語二無表色」應該當下即能引果，不必有待當來。於是有違說一切有部的自宗，所以「無表色說」不能成立。

基於上述眾多的理據，可以證成說一切有所執有實自性的「身表業」及「語表業」固不能成立，由彼二「表業」所衍生有自性的二「無表色」縱許其有，也有「現量相違」、「自教相違」以及理論不夠完備的種種過患，如是千瘡百孔，其不能成立者可知。

三、對正量部業論的批判

小乘部派佛教的正量部，他們對輪迴業論有兩點主張最爲大乘瑜伽行派論師所關注的，

其一是「業的體性」問題，其二是「業的感果」問題。

(一) 叙動色爲體：依世親論師《大乘成業論》所記載，正量部對「業的體性」有這樣的看法：

「身表(業以)行動爲(其體)性。(由攀)緣此(行動的色法)爲境(的)心(心所)等所生，(故實有自性)。」

正量部是從犢子部分出的小乘部派，主張心王及心所等法是剎那生滅的，必無行動，而色身諸法則非剎那滅，雖有生、住、異、滅的「有爲四相」，但生與滅之間，卻可有多時久住的存在，故可有「行動」。而對「身表業」，則謂「緣此(行動之色)爲境，心(心所)等所生」，但卻認爲應以「行動之色(能動的物質性活動)」爲「身表業」的自體，如普光《俱舍論記》卷十三所載言：

「彼(正量部)計(執於)有爲法中，心(王)、心所法及燈燄、鈴聲等(色法由於剎那滅故，必無(身表業的)行動。(但)色處所攝(的)身表業色(以及)身、山、薪等，(則)非剎那滅，(而可以)多時久住，隨其所應，初時有生，後時有滅，中(間)有住、異。」

(於)不經生滅時(即於住、異位中)，應有從此至彼(的)行動之色，(但其轉變的差別相卻不可知。)說此名『身表業體』。」

(二)破動色爲體：由此可見正量部計執有實自性的「行動之色」爲「身表業體」，此不應理，因爲瑜伽行派接受「業體是思，無實身、語」的基本主張，所以作爲意志的「思」，推動色身活動，才是「身業」；而「色身」中的「行動之色」彼物質活動，並非是「身業」，而只是「身業的工具」而已。不過這種立說，只能各自建立自己的「業論」主張，不能摧毀對方的邪說，所以爲要破除正量部執，瑜伽學派唯有難破他的「行動之色，爲身表業體」的計執，因此世親論師在《大乘成業論》作出如下的評破：

「(正量部以爲『行動之色』以不可知有剎那滅的變異相，故可暫住，能轉至餘方，作爲『身表業體』。此說於)理不然。(何以故?)如(薪、粟等)熟變物，雖才(接)觸火(等外)緣，即有差別(變異產生)，而(只不過肉眼)不知彼(熟變過程的微細)差別相(而已)，然彼(薪、粟等熟變之物)前後非無有(變)異。(今正量部所執)此(行動之色，應有變異差別)，亦(所)應然。……(如此怎可以說因爲『行動之色』不可知有生滅變化的差別相，而說它有實自體而可久住，可以轉至餘方(空間)作『身表業』的真

「實體性？」

論主指出，「粟」之受熱變化，雖然其微細變異之相不可知，但「粟」的組織成分確實剎那前後變化，否則「粟」亦不會得熟。「薪」以火為緣而生燄燃燒變化，其微細變異之相雖不可知，但「薪」的組織成分確實剎那前後變化，否則亦不會化為灰燼。由此實例，可以得見不能憑藉「不知事物的細微變異之相」為理據，以證明事物必然「無有變異而可以轉至餘方（其餘空間）」。所以「行動之色」雖不可見其「微細變異之差別相」，但其自身亦應不斷產生剎那生滅變化。既有生滅變化，則無有實自體以「轉至餘方（空間）」，亦不得作為所執有實自性的「身表業體」。依此論證方式進行分析，則「語表業體」亦應同於「身表業體」，原無自性，非是實有。

（三）叙不失法：正量部除建立「行動之色」為「身表業體」之外，還建立「不失法」作為「業行」現行後的潛伏勢用，以此勢用作為「感果功能」以感招當來應得的「業果報應」。如《大乘成業論》所敘述的宗計：

「（若大乘不許說一切有部所施設的『無表色』作為當來的感果功能），若爾，（則）應許（我宗正量部所建立）由善、不善身、語二業（於有情五）蘊相續（的生命）中，（能）引

(生)別(有實自性的「不失法」(使其生)起，(感招來生的業果報應。此「不失法」的引果功能)，其體實有，(是)心不相應行蘊所攝，(亦名「增長」，亦名「不失壞」)。

其意是說：正量部認為過去時造善、不善身業及語業後，彼暫住的身、語業活動雖成爲過去，但仍可以於有情的「五蘊相續」生命體中，以實有自性的「不失法」的形式存在下去。待一期生命終結時，此「不失法」的存在功能，便能引招來生的樂、不樂業果報。此「不失法」是「心不相應行蘊」所攝，正量部執之爲自性實有。當發業之時，由審思圓滿，非率爾而作，又沒有他法以作對治，反而累積成強猛引果勢用，則此業行所得的「不失法」，又名「增長(法)」。又此「不失法」定能酬引當來的愛非愛業果，故又名「不失壞(法)」。

(四)破不失法：此「不失法」，前時已爲龍樹中觀學派所徹底遮破，其評論已見前章所引述《中論·觀業品》的論證內容。今瑜伽行派的世親論師，撰《大乘成業論》，亦以五節予以遮破，簡述如下：

甲、約誦習破：若於先時誦習經義，這也是善業，雖經久遠時間，也能產生憶念彼經義的作用。如此誦習活動，究於何時能引生有實自性的「不失法」，使不忘失，以於後時能生憶念的果法？

乙、約憶念破：若於先時，對某種色、聲、香、味等境，常有所見，常有所聞，則於後時，雖經長久日子，對彼色、聲等境，還能生起憶念，則前時見色、聞聲等等，於哪個剎那，能引生何種有實自性的「不失法」，由此後時，雖經久遠，還生憶念作用？

丙、約出定破：又如先前趣入「無想定」或「滅盡定」，心識不起，則彼定業能引生何種實有的「不失法」，由此後時，能使修定行者能夠從定起，生出定之心？

丁、約外物破：又如以紫礦汁，染於枸櫞華上，當紫礦汁及枸櫞華俱滅之後，則能引生何種實有的「不失法」，使後時枸櫞華所結出的果實，變成赤紅的顏色？

戊、結破計執：依上述所舉眾例，可見前時誦習經義，不須引生「不失法」的實體，雖經久遠，亦能背誦。前時見色、聞聲，不須有「不失法」的實體，亦能憶念。前時人「無想定」，不須引生「不失法」的實體，亦能生出定心。又枸櫞花，由染紫礦汁，亦不須產生別有實體的「不失法」，後時也能結出「赤瓢的果」。何以前述事物，不必藉有實自性的「不失法」，仍能招引「果法」，而正量部則說作業後，必藉有實自性的「不失法」才能感招「業果」？可見正量部的計執「不失法」是不能成立的。

四、對經量部業論的批判

對瑜伽行派輪迴業論影響最大的莫如經量部。經量部主張「諸行過、未無體」，瑜伽行派是認同的。經量部主張「業即是思，無實身業、語業」，瑜伽行派亦表贊同。經量部反對有實自性的「無表色」，瑜伽行派亦同加反對。經量部建立「種子熏習」的學說，瑜伽行派的無著、世親受其影響，亦於《攝大乘論》建立「種子六義」，乃至重申施設第八阿賴耶識攝藏一切色、心種子功能，規範能熏、所熏一切必需條件，而使「種子熏習」理論更趨完善。不過由於經量部的「種子熏習」說，尚在草創階段，其間漏洞不圓滿的地方，實所難免，所以瑜伽行派不能不加以合理的批判。其中「色心互持種子說」以及「細心說」（即「細意識說」）的漏洞最為嚴重，那是瑜伽行派所無法接受而必須加以批判的。茲分述如後：

（一）色心互持種子說：經量部認為「業即是思」，由「思心所」動身發語，造善、不善業行，熏成「思」功能的「業種子」。如《大乘成業論》所載：

「（經量部）所作（的）業（行），體（過去後）雖（已）謝滅，（但）由（彼思業）所熏（習施）心相

續(中的能生業果的思業種子)功能轉變差別，(於一期生終結之時)，能(酬引)得當來愛(、非愛)等(業行)果(報)。」

但經量部如此建立「種子熏習」之說，由於未有建立恒時現行的第八阿賴耶識以攝持一切色、心種子功能，所以引致不少有待解決的問題，分述如下：

甲、問題的出現：經量部主張造業產生業種子，熏習於「心相續」中，作為感生當來業果的功能，就一般的三界眾生來說，可以沒有太大的困難。不過對人「滅盡定」、「無想定」及生「無想天」的眾生來說，他們的「心相續」經已中斷，則何處可以持種，令不散失，以待當來產生酬引業果的大用？於是產生「持種困難」。

乙、色心互持的建立：為解決上述的「持種困難」，經量部提出「色心互持種子」的主張。《大乘成業論》叙彼計執說：

「(證入無心定的有情，他們的心識不起，但一切色心種子可以攝藏在色根相續之中，如是由)依附(於眼根、耳根等五種)色根(相續的心識)種子力故，後(時出無心定時，他們的識)心(活動)還(能繼續生)起。以能生心(及)心所(活動的)種子(功能，可以)依(附於)二相續(中，彼二相續)謂(平時依)心相續，(入無心定時，則依)色根相續，

隨其所應(而產生色、心互持種子的變化)。」

依此「色心互持種子」的說法，平時所熏種子，可由「心相續」予以執持；入「無心定」時，「心相續」暫斷，「業種」改由「色根相續」予以執持，故不會散失，當來感果無違。

丙、色心持種的困難：經量部立「色心互持種子」似可解決入「無心定」時「無心持種」的困難。其實不然。何則？若謂從「無心定」出定的時候，「心種子」可從「色根相續的種子」生起，再由「心種子」現起「心識活動」。換言之「心、心所活動」須經兩因所生，一者從「心種」所生，二者從「色根相續的種子」所生，猶如謂「一芽由二種所生」。在經驗界裏，無有「二種生一芽」、「二種生一果」的事情，何以今經量部卻有「二種生一意識」的難以使人接受的主張。「色心互持種子」既有「二種生一果」之嫌，此即顯示經量部業論中有關「種子熏習」仍有困難，有待改善，所以世親論師於《大乘成業論》結彼業論之失言：

「若爾，(汝經量部的業論，雖然建立『色心互持種子』之說，但)還應不免(有)前(述)之(過)，謂(入)無心定及(生五百大劫的)無想天時，(識)心相續(久時已)斷，(無有能持彼業種之心)，如何(可使)先(前所作的)業(因)，能(引)得當來愛、非愛(的業)」

果？(此)是彼(經量部有待解決的)宗過。」

(二)細心說：經量部的「業種」困難，其根原在於人「無心定」全無心、心所的活動，要「業種」有賴「色根相續」所持。徹底解決辦法在於證成「入無心定時，仍有心識活動」，非全無心。所以經量部中有世友論師(按：此非《阿毘達磨大毘婆沙論》所載說一切有部的世友論師)，彼造《問論》言：「若執滅(盡)定全無有心(識活動)，可有此(心斷不續之)過；我(世友論師則)說滅(盡)定(唯滅受、想等心所法的活動，但)猶有細心，故無此(心斷不續，出定無因的過)失。」

此亦不應理，因為不論依佛陀經教，或依世間的實際經驗，都沒有只有心王(如眼、耳、鼻、舌、身、意等心識)的生起，而沒有(觸、作意、受、想、思等)心所以為助伴的。今經量部師執有「細心」(亦名「細意識」)於「無心定」時單獨生起，而觸、作意、受、想、思等心所全俱沉沒，不能起用，(所以名之為「無心定」)，此有違自宗，亦有違聖教及世間的經驗，所以也不能成立。因此世親論師於《大乘成業論》出彼過言：

「(經量部執於無心定有細心或名細意識生起，但有心識生則必須有觸、受、想、思等心所有法與之俱生)，云何(於)此(無心定)位，得有(細)意識(的細心活動)而無(彼意

根、法境、意識)三(者)和合，或有(意根、法境、意識)三和(合)而無有觸，或復有觸而無受、想，由是說名(爲無心定或)滅受想定？」

因此經量部雖立「細心」(即「細意識」)但無觸、受、想、思的心所相應，彼「細心」亦無由生起，亦無由攝持前時所造諸業所熏「業種」，以作當來業果招引之因。由此經量部雖建立「種子熏習說」以試圖解決「輪迴感果功能的困難」，但由於理論還欠周密，有待瑜伽行派予以補充，予以改善。

五、對輪迴主體的建立

爲解決原始佛教輪迴業論所遺留下來的「輪迴主體困難」，部派佛教的各別派系雖然各自提出了解決方法，但都無法把困難作出徹底的解決。其中最爲突出的要算犢子部所提出的「非即蘊非離蘊補特伽羅」說。但「非即蘊」便非「有爲法」；「非離蘊」便非「無爲法」。既非有爲，亦非無爲，便不可知，犢子部的「補特伽羅」只能成爲「不可知我」(犢子部亦把它歸到「不可說法藏」去)；既不可知，亦不可說，不是我們的認知對象，那麼，又怎能解決「輪迴主體的困難」？餘派如說一切有部的「世俗補特伽羅」及經量部的「勝義

補特伽羅」，由於前者不能超越原始佛教所說「五蘊假體」的涵義，後者不能超越犢子部「非即蘊非離蘊補特伽羅」的涵義，所以亦無從承擔解決「輪迴主體困難」的重責。至於大乘中觀學派的使命在破除「自性實有」與「自性實無」的邪執，只得破而不立，所以對原始佛教遺留下來「輪迴主體困難」的解決重擔，就只好落在無著、世親的瑜伽行派的唯識學者的肩膀之上。今試分三節來加申述：

(一) **輪迴主體的理想條件**：釋迦世尊始創佛教，雖然承繼了印度的傳統輪迴觀念，但佛教的「輪迴業論」（即「業感緣起」學說）是建基於「緣起論」及「無我論」之上的，所以不能接受印度傳統以「一、常、主宰性的自我（神我）」作為「輪迴主體」。不過，原始佛教所提出的「五蘊假體」緣起無常生滅，非一、非常，亦非主宰，符合「緣起論」及「無我論」的基本精神，可作「業行的行為主體」，但是「五蘊假體」一期生後，終歸散失，於認知、記憶、行為等等方面都喪失了這「生命假體的相續性」，如欲界、色界的「生命假體」具足五蘊，而無色界的「生命假體」則只有四蘊，生「無想天」的「生命假體」又只有色蘊而餘蘊俱寂。如是目前生與後生的「蘊體」截然不同，所以用「五蘊假體」來作「輪迴主體」，相續非斷非常地從前世流轉到後世是不可能的事。

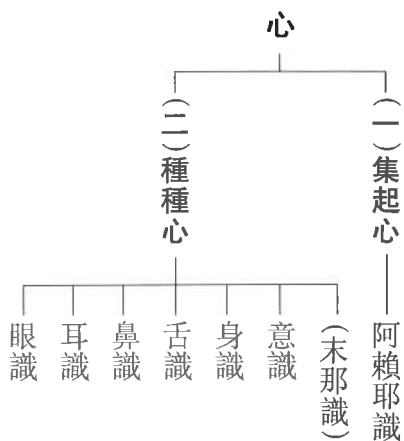
瑜伽行派要徹底解決這方面的困難，則必須要建立一個理想的「輪迴主體」，這個「主體」必須是緣生無自性的，以符合佛教「緣起論」的條件，此其一；這個「主體」必須不是

一個不可分割的獨立永恆個體；這個「主體」雖具意志作用，但必須要能接受眾緣的影響而不具百分之百的主宰性，以符合佛教的「無我論」的精神，此其二。合上述兩條件，則佛家的「輪迴主體」就可以有別於印度傳統所執的「一、常、主宰的自我（神我靈魂）」了。此外，瑜伽行派所建立的「輪迴主體」必須要能統攝有情「個體生命」中的一切（物質性及精神性的）色、心活動，使其能夠發動業行，此其三。這個「主體」亦必須能夠攝持發業所得的餘勢力，使其不致散失，而可以感召當來的「業果」，此其四。發業主體、攝持功能主體、以至於感果的主體，彼此必須相因待，彼此相續轉化，非常非斷地統攝在這個「輪迴主體」之中，此其五。

如是具足上述五大條件，則這個「輪迴主體」所造的「業行」與所感得的「業果」就可以達到「自作自受」的理想和基本倫理要求。無著、世親等唯識論師，正是朝著這個方向以建立其「輪迴主體」的理論，以解決原始佛教「業感緣起」所遺留下來的「輪迴困難」。

（二）阿賴耶識的建立：到了公元四、五世紀，大乘唯識思想的經論，如《楞伽經》、《解深密經》、《瑜伽師地論》、《辨中邊論》、《攝大乘論》等逐漸流行。依上述經論，瑜伽行派的唯識論師於原始佛教的「六識」之外，建立了「阿賴耶識」(alayā)作為各別有情的「輪迴主體」(按：阿賴耶識本具不同的作用和不同的意義，作為「輪迴主體」不過是其中的一種意義而已。)在世親的《大乘成業論》中，名之為「集起心」，以別於眼識、耳

識、乃至意識等「種種心」。可以表列如下：



如是每一有情，都具足二種心：一者是「集起心」，二者是「種種心」。所言「集起心」者，在餘經論名為「阿賴耶識」。所言「種種心」者，在餘經論分別為眼、耳、鼻、舌、身、意等六轉識，乃至後來唯識所建立的「末那識(manas)」也包括進去。「二種心」的區別，在《大乘成業論》有這樣的闡釋：

「(每一有情生命個體所具有的)心有二種(類)：一(者是)『集起心』，(那是)無量

(色、心功能)種子(所積)集(及待眾緣具足而生)起(活動所在之)處故。二(者是)『種種心』，那是(認知、了別等一切)所緣行相差別轉(起眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識活動之處)故。

(當有情證入)『滅(盡)定』等位(時)，第二心(即『種種心』)缺，(暫停活動)，故名(在)『無心(位)』，(但第一種『集起心』，即阿賴耶識，或名異熟識及其心所卻仍然活動，積集及持種功能無有改變，後出『無心位』時，(前六)識種(子)爾時得從(阿賴耶識『集起心』)生(起為因，而成就前六識的不同活動的)果(法，所謂)：初從識種，意識還生；後位隨緣，餘識漸起。)」

若依《成唯識論》，每一有情各別所具有的阿賴耶識「集起心」，可以「三相」加以分析：

甲、自相：阿賴耶識以「攝持因果為自相」，所以有「阿賴耶識」之名。「阿賴耶」(ālaya)有「藏」義，所以意譯名「藏識」。一者、「阿賴耶識」有「能藏」義，此指「阿賴耶識」能攝持眼、耳、鼻、舌、身、意，乃至末那識的雜染有漏法的種子功能，故一切雜染法賴之而能生起。二者、「阿賴耶識」有「所藏」義，即前七識諸雜染有漏法現行時，能熏習種子於「阿賴耶識」中，即使未曾現行或已現行的無漏種子，甚或將來成佛的無漏種子功

能，亦寄存於「阿賴耶識」之中。三者、「阿賴耶識」有「執藏」義，此指第七「末那識」執持「阿賴耶識」以爲是自己的「靈魂」、「自內我」、「神我」而起「俱生我執」，成爲一切自私自利性格的根源。

乙、果相：有情眾生於前生造業，熏習業種於「阿賴耶識」中而得以攝藏起來。到了一期生終結時，彼所藏的「業種」能起酬果的作用，於是變現後生的生命形態，或變現天，或變現人，如是乃至隨業感應，變現地獄、餓鬼、畜生的生命形態，以及彼彼生命所依賴而居住的世界。換言之「阿賴耶識」能變現每一期生由業力感果所得的「有根的身體」及「根身所處的器世界」以爲「異熟果報」。（按：此阿賴耶識所感的「有根身」及「器世界」，前世後世，可有差別，因此阿賴耶識的果相前世後世亦有不同。）

丙、因相：每一有情各自所具的「阿賴耶識」能攝持其生命個體中的一切有漏的色法種子功能及心法種子功能（自然包括造業的一切功能），同時也寄存著每一生命個體將來或能成阿羅漢，或能成如來等的一切無漏善種。此生、來生的一切物質活動及精神活動也必須以彼「種子功能」作親因，然後能夠產生作用（此包括將來感生「業果」的一切功能）。因此就因相而言，「阿賴耶識」得名「一切種子識」。

如是瑜伽行派所建立的「阿賴耶識」，雖然是一有情生命的「主體」，但它與前七識互爲因果而存在。（按：阿賴耶識所藏種子爲因，現行爲七轉識爲果，七轉識現行爲因，復熏

種子於阿賴耶種子識中爲果，故言，阿賴耶識與前七識互爲因果。）故知「阿賴耶識」不是恒常不變的自性實體，於是符合佛教的「緣起論」，亦即符合作爲「輪迴主體」的第一條件。

「阿賴耶識」是由無量種子功能所組合而成，隨緣變化，所以並非是「不可分割」的獨立體性，亦無絕對的主宰作用，又非是永恒個體（按：證「無餘涅槃」或「轉識成智」時，阿賴耶識亦得消失），所以符合「無我論」此作「輪迴主體」的第二條件。

「阿賴耶識」統攝有情「個體生命」中的一切物質活動與精神活動的功能，所以能夠發動業行，符合「輪迴主體」的第三條件。

「阿賴耶識」能夠攝持發業所得的餘勢力，以「業種子」的形式，經熏習而得以剎那生滅、相續不斷地保存下來。當證入「無心定」時，前六識雖皆中斷，而「阿賴耶識」的持種功能卻沒有改變，所以不必如經量部那樣建立「色心互持種子」說，業種也不會散失，所以符合「輪迴主體」的第四條件。

「阿賴耶識」於一期生終結時，其所攝藏的「業種」得以感招來生相應所得的樂、不樂的「有根身」及「器世界」作爲「業力果報」。如是「阿賴耶識」雖然剎那變化，但每一有情生命的「發業主體」、「攝持感果功能主體」及「感果主體」全部由各自具足的「阿賴耶識」統攝起來，所以能相因相待，相續轉化，因此符合「輪迴主體」的第五條件。

上述我們所要求的一個理想的業感緣起的「輪迴主體」所具備的五大條件，今由瑜伽行

派所建立的「阿賴耶識」已經完全具足無缺，使「輪迴主體」所造的「業行」與所感得的「業果」達至「自作自受」的理想及基本倫理要求，所以到了「阿賴耶識」的建立，原始佛教的「輪迴主體困難」才得到徹底的解決。此外，由於成佛的種子功能也寄存在「阿賴耶識」之中；將來修行圓滿，此等所寄存的諸無漏善種現行，能夠銷毀有漏的「阿賴耶識」，建立三身、四智的清淨生命與清淨世界（淨土世界）。因此作為因相的「阿賴耶一切種子識」亦足以成為「輪迴解脫的主體」。

（三）末那識的建立：依經驗及經教，我們得知凡心識的生起，必有所依的「根」，如依視覺神經為「眼根」，對所緣的「色境」，有「眼識」生起；依聽覺神經為「耳根」，對所緣的「聲境」，有「耳識」生起。如是乃以「意根」對「法境」有「意識」的生起。今且當問：作為「輪迴主體」的「阿賴耶識」，以何為根？以何為所緣境而得生起？瑜伽行派建立「阿賴耶識」的所緣境共有三類，其一是「有根身」，其二是「器世界」，其三是所攝持的一切色、心種子功能。至於所依的「根」必須是恒轉相續的存在。種子並非恒時現行，根身、器界則有中斷，都不可能作為阿賴耶識的「根」。前五識亦必有中斷，意識於證入「無心定」時必不起活動，至於心所有法只有隨心而起，亦不能作為阿賴耶識的根。在此情況之下，瑜伽行派體察到有潛意識恒時執「阿賴耶識」為「自內我」，相續現行，堪作為「染污的一貫人格主體」，於是便建立了恒審思量的「末那識」（manas）為「阿賴耶識」生起的

「根」。由於「末那識」執我的活動不會中止，於是「阿賴耶識」可以依它為根；又因為根身、器界及種子為所緣境，（於欲界、色界中，三所緣境俱全；於無色界中，雖無根身，但仍種子存在。因此阿賴耶識的所緣境亦恒常存在），是故「阿賴耶識」的根、境恒常具足，所以亦能恒常相續現行，作為「輪迴的本體」，亦得作為每一有情的「生命主體」。

六、對作業及感果功能的建立

原始佛教的「業感緣起」理論，除了具有「輪迴主體的困難」外，還有「感果功能的困難」。因為佛教體察到一切諸行現象，無有常住；那末，有情造作身、口、意三業，隨即謝滅，哪裏可有業力功能，住而不滅，直到一期生的終結，然後感招來世的業果？為解決這個問題，說一切有部曾建立「無表色」理論，正量部建立「不失法」理論，經量部建立「種子熏習」理論，可惜都各有困難，無法把問題完全解決。

不過經量部的建立「種子熏習說」的困難最少，只要把「色心互持種子說」揚棄了，另外施設恒轉的第八「阿賴耶識」作為攝持一切種子功能的「生命主體」，此外再把「種子」加以明確界定，把「能熏」、「所熏」的條件加以釐定，則以「思業種子」作為「感果功能」應該沒有太大的困難。瑜伽行派大致沿著這個途徑，成功地把原始佛教的「感果功能」

加以解決。

(一)種子的界說：瑜伽行派所言「種子」(bīja)，並不是「種子生芽」的「種」，因為「種」之生「芽」只能作為「增上緣」(輔助條件)，不是「因緣」(親生自果的條件)。因為瑜伽行派建立「唯識理論」(即一切法不離心識而存在，諸法離識即不可知)，因此花果的「種子」一如其餘色法物質現象，只是由有情「阿賴耶識」所攝持的「色法種子功能」聯合轉化而顯現的(按：此名之為「共變」)，並不是離「阿賴耶識」，或離眼、耳、鼻、舌、身、意等前六識別有獨立的物質現象存在。有情的眼、耳等一切心識，乃至貪、瞋、癡、信、慚、愧等一切染、淨心理精神活動，則是由各別「阿賴耶識」所持各別「心法種子功能」之所轉化而得顯現。因此《成唯識論》把「種子」界定為「本識中親生自果(的)功能差別」。「功能差別」是「各別不同的功能」義；「本識」是指各別有情本具的「阿賴耶識」。換言之：「種子」是各別有情所具有的各種各樣的能親自轉化成物質活動及精神活動的功能，此等功能全部攝藏在各自的「阿賴耶識」之中。如有情「根身」是由各別有情的「色種」所轉化而得顯現。有情所居的「器世界」是由有共業的有情，共同的「色種」聯合轉化而得顯現。一切心識及心所活動，則由各自的「心種」所轉化而得顯現。至於造善、不善業，則由各自的「思心所」的「心種」所轉化而得顯現。凡能作為「種子」的都必須符合下面的六個條件：

其一、剎那滅：「阿賴耶識」所攝藏的「種子」功能無實自性，而是緣生剎那生滅的。種子亦是有爲法的現象，才生即滅，有變化，有功用，能生諸法，不像虛空、真如等無爲法那樣常住不變，沒有功用。

其二、果俱有：「心種」於「所緣緣」（作爲認知對象的條件）、「增上緣」（輔助條件）及「等無間緣」（心識活動前念讓位給後念作存在條件）具足之時，能作「因緣」，親生「心法」，說名「心法種子現行」。「色種」於「增上緣」條件具足之時，能作「因緣」，親生「色法」，說名「色法種子現行」。「種子」現行時，即同一剎那得以再熏成新「種子」，重行攝藏於「阿賴耶識」之中。如是「種子」爲因，能生「現行」爲果；「現行」亦復爲因，能再生「新種」爲果。這種「種子」、「現行」及「新種」三法輾轉相生而同時，名爲「果俱有」。這顯示「種子」與「現行的色、心活動」實是同體，只有隱顯的差別，並無本質上的不同。

其三、恆隨轉：種子在「阿賴耶識」的攝藏下，前種滅，自類相似的後念種子再生，一類相續不停地轉變下去，直至成佛前的金剛喻定起時，才能把雜染諸種功能銷毀，而唯有圓滿全善的種子功能存在。

其四、性決定：有漏種只生有漏法，無漏種只生無漏法，善種生善法，惡種生惡法，無記種生無記法，其性決定，不可混淆。

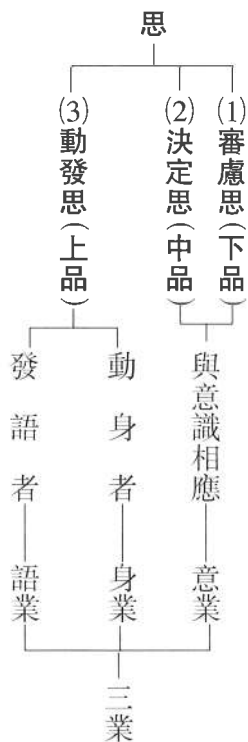
其五、待眾緣：「種子」於「四緣」中可作因緣。當「色種」因緣與增上緣配合，始可生起「色法」；當「心種」因緣，與增上緣、所緣緣及等無間緣配合，始可生起「心法」。

其六、引自果：「色種」唯生「色法」，「心種」唯生「心法」。「眼識種子」唯生「眼識」，「意識種子」唯生「意識」。「思種子」唯生「思業」，餘法可知。

上述有關係作爲「種子」必需的六個條件，簡名爲「種子六義」。意思是說：於現象界中，能夠完全符合上述的六大條件的，然後可以名爲「阿賴耶識」所攝藏的「種子」（「種子」是「功能」義），因此俗人所叫花果的種子，不能等同於「賴耶種子功能」。

（二）造業的功能：依瑜伽行派的唯識思想系統而言，一切現象，不論物質性的色法，或精神性的心法，都是由阿賴耶識的「種子功能」所轉化而得顯現。所以「造業」的活動，也必然是「造業的種子功能」所顯現。要解答「諸業是由何種功能種子」所轉化顯現之前，先得要釐清「業是甚麼」。

有關「業行」的本質，瑜伽行派是認同經量論者「業即是思，無實身語」的觀點。「業行」就是「思心所」的活動。「思」有三種，因而構成「三業」。再表析如下：



發業的過程，必須經過三個階段：第一是「審慮」，第二是「決定」，第三是「動發」。如作「殺生」的業行，先由意識起「審慮思」，審察對這條魚是否應該宰殺；跟著起「決定思」，決定了要把這條魚殺掉以宴客。如是構成了「意業」。最後由「動發思」發動身、手持刀進行實際的「殺魚的業行」。故知「殺魚的業行」中，身、手持刀，都只不過是工具，不是本質。業行的本質是「思」心所。「思」以造作爲性，驅心以作出善、惡、無記的行爲。「思」即是由「阿賴耶識」中的「思種子」轉化而成「思業」。「思業」中以「審慮思」較弱，故屬「下品思」；以「決定思」次之，故屬「中品思」；以「動發思」進行實質的活動最爲猛烈，故屬「上品思」。「思業」現行後，都各別熏成「思業種子」（簡名「業種」），攝藏於「阿賴耶識」之中。「上品動發思」的餘勢力的「業種」最強，應當能招引未來「業果報應」，「審慮思」與「決定思」強度不足，雖熏成「業種」但不一定招引「業果報應」。

又如發「妄語」的業行。先由「下品思種子」現行成「審慮思」，思量考慮應否對某君說謊話，然後再由「中品思種子」現行成「決定思」，決定要對某君說謊。這便構成「說謊」的「意業」，熏成較微弱的「業種」於「阿賴耶識」之中。最後由「上品思種子」發語，正式對某君進行說謊的業行。如是即時以餘勢力的形式熏成強烈的「業種」攝藏於「阿賴耶識」之中，以作未來感果的功能。

如是以「思種子」作為「因緣」，當「所緣緣」、「增上緣」及「等無間緣」條件具足之時，便能現行而成「業行」。「思種子」為因，「業行」為果；「業行」又為因，熏成「業種」為果，攝持於「阿賴耶識」之中。故以「思種子」為「作業的功能」，完全符合「種子六義」的條件，讀者對勘可知。

(三)業種的保存：「思種」為因，能生「業行」為果，因果同時，構成「同時因果」的關係，於理無違。但前時「造業」，後時「感果」，因果異時，則必須建立一套理論，把這種「異時因果」關係解釋清楚，使「造業」的餘勢功能得以長時間保存，直至將來產生感果的作用。因此瑜伽行派建立了一套「種子熏習」的理論。如「種子六義」中「果俱有」義，早已指出：當種子現行，即同時能熏新種於「阿賴耶識」內，然後以種子的形式，同類等流剎那相生，而得以相續保存下去。於是「現行」為能熏，「阿賴耶識」為所熏。「能熏」與「所熏」各有條件限制，因而產生「能熏四義」及「所熏四義」的理論：

甲、能熏四義：於現象界中，只有那些具足下列四條件的，才具有「能熏」的作用，一者是「有生滅」：有生滅變化才能有作用，有作用才能熏長舊種，令其勢用增盛，無爲法（如虛空）無有生滅，所以便無熏生、熏長意義。二者是「有勝用」：所謂「勝用」者是指「能緣勝用」及「強盛勝用」，作用羸劣（如色法）者不能單靠自力得起熏習作用。三者是「有增減」。此指有增強、減弱產生變化者才是能熏體，若如佛陀圓滿功能，無有增減，則不成能熏義。四者是「能熏與所熏和合而轉」。此指「能熏體」與「所熏體」必須同時同處存在，異時或異處熏習不能進行。

當「業行」活動進行時，彼「業行」是「有生滅」的，是「有勝用」的，其作用是「有增減」變化的，「業行」與自己所具的「阿賴耶識」是同時、同處和合一起存在的，如是「業行」完全符合「能熏四義」的條件，所以能夠熏習其餘勢成「業種」攝藏於自己的「阿賴耶識」之中。

乙、所熏四義：於現象界中，何法能夠接受熏習而成「所熏體」？此有四種條件，名爲「所熏四義」：一者是「堅住性」，此指相續不斷，恒時有攝持種子的作用，如前六識及其心所，乃至根身、器世界等都不是相續不斷的，所以都不得成「所熏體」。由此可見經量部所執「色心互持種子」中的「色根」及「前六識」，其實都不具「所熏」條件，因此不能持種。二者是「無記性」。若「所熏體」是善性，則排斥惡性的「能熏體」；若「所熏體」

是惡性，則排斥善性的「能熏體」。如是熏習活動便無從進行，因此「前六識」善惡及無記之性俱有，都不得作所熏，第七「末那識」是有覆無記，含染污性，亦不成「所熏」。三者是「可熏性」，此指體性虛疏，能容習氣始成「所熏體」。四者「所熏與能熏共和合性」，即「所熏體」必須與「能熏體」同時、同處、不即、不離才成「所熏體」。

如是「阿賴耶識」，一者是恒時相續存在，具「堅住性」；二者是無覆無記，能藏善、惡、無記三種「業種」，故具「無記性」；三者，「阿賴耶識」體性虛疏，能容習氣，故具「可熏性」；四者「阿賴耶識」與能熏的「業行」同時、同處、不即、不離地存在，具「與能熏共和合性」。如是「阿賴耶識」能完全滿足「所熏四義」的條件，能夠接受諸「業行」為「能熏體」，把其餘勢習氣（即是「業種」）熏習於自體（阿賴耶識）之中，而加以保存。

如是熏習所成的各種不同的「業種」便繼續以種子的狀態保存於作業者的「阿賴耶識」之中。此等「業種」既屬種子的一類，所以亦應在「阿賴耶識」中，前念生，後念滅，剎那剎那、相續轉變地保存下來（業種本身生滅變化，彼此互為影響，勢用可強可弱、並非如外道所執是實有自性而起生滅，沒有變化而永恒存在者。）

（四）業種的感果：如是由「思心所」動身發語所完成的業行，即熏成「業種」，剎那剎那，變化相續，保存於「阿賴耶識」之中，諸緣成熟時（主要是得煩惱的滋潤及一期生終結，捨今世五蘊身），便能感招來生新的五蘊和五蘊所處的器世界。至於能夠感招「業果」

的「業種」功能究竟於前述「四緣」之中，以何種「緣」（條件）而發揮它的效用？要解答這個問題，先要了解所謂「四緣」指的是甚麼：

甲、因緣：此即是「種子」親生「現行」，能生的「種子」便是「因緣」。如以攝持於「阿賴耶識」中的五根色種爲因緣，能親生自果而有五根的「現行」；又如以「眼識種子」爲因緣，能親生「眼識現行」爲果法。以「貪種子」爲因緣，能親生「貪現行」爲果法。以「思種子」爲因緣，能親生「業行現行」爲果法。所有這些「種子」，都是「現行」活動的「因緣」。

乙、所緣緣：此指「認知對境」，它對認知活動的成就有助成的作用，擔當認知活動生起的助成條件，所以名爲「所緣緣」。如「色境」是「眼識現行」的所緣緣。其一、「色境」是「眼識」的認知對境；其二、若沒有「色境」則「眼識」不能生起，即「色境」是「眼識」生起的助成條件之一。合「對境」及「助成」二義，說「色境」是「眼識」生起的「所緣緣」。

丙、等無間緣：此指前念、後念的「開導助成」作用。如前念「眼識」是「白境」，後念「眼識」是「青境」。若前念「見白境的眼識」不謝滅，不讓位與後念「眼識」，則後念「見青境的眼識」便不能生起。由於前念心識能夠開導後念心識，使其生起，故依此種意義，說前念心識是後念心識生起的「等無間緣」，那是「平等而無他念間隔於其中」的意

義。前念平等地開導後念，其間並無任何心識以作「間隔」的阻隔，使後念不能生起，所以說：「前念心識作後念心識生起的開導依」或「等無間緣」。

丁、增上緣：凡能助成或不妨礙「心法」或「色法」生起現行者，都得名為「增上緣」，如「眼識」的生起，除了以「眼識種子」為「因緣」，以「色境」為「所緣緣」，以「前念現行眼識」為「等無間緣」之外，還得以「適當距離」、「適當光度」、「健全眼根」等，以及一切不妨礙眼識生起的所有條件以為「增上緣」。

如是「色法」（物質現象）生起，必須具足「因緣」種子及「增上緣」那些助成條件，然後成辦。「心法」（精神活動）生起，除卻「因緣」及「增上緣」外，還必須具備「所緣緣」那些認知對境及「等無間緣」那前念謝滅以作開導依使後念得以生起，然後成辦。今「業種」的酬引感招「業果」，並非以「業種」作「因緣」，亦非作「所緣緣」或「等無間緣」，而是以「業種」作「增上緣」而產生作用。而且，當「業種」感果後，「業種」的感果作用即已消失，謂之「有受盡相」，與「思種子」起「業行現行」的「無受盡相」適得相反。其理何在？今述瑜伽行派的見解如下：

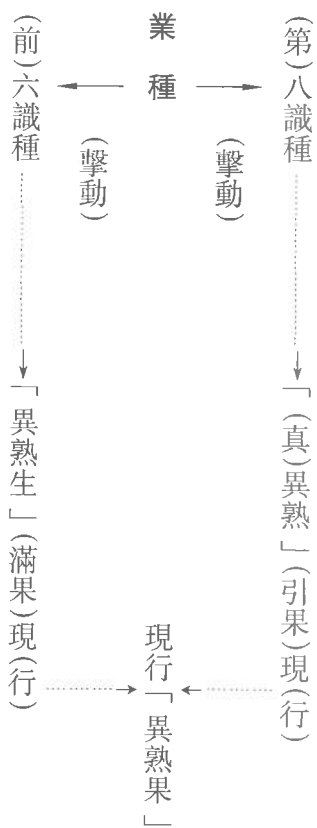
一者、「業種」感果，不作「因緣」。因為如上所述，種子作「因緣」而生起現行，同時必有熏習，而熏成更猛利的「新種子」，藏於「阿賴耶識」之中；將來眾緣和合，它又再會現行，無有窮盡，此正是「種子六義」中的「恒隨轉」義，亦是「種子二相」中的「無受

盡相」義。假若「業種」作「因緣」而酬引「業果」，則當即熏成「新果」，將來又再酬果。如是作一「善業」，則定會無窮地酬引「福報」，此不應理。因為作有限的「善業」，將酬引無限的「福報」，於世間經驗都無此事；又同理，若以有限「惡業」，將來酬引無限「非福」業果，此亦不應理。由此當知：「業種」定不應以「因緣」作用以酬引「業果」。

二者、「業種」亦不能以「所緣緣」的作用而酬引「業果」。何則？「所緣緣」是「能緣」心識的所知對境，「業種」只是能招果報的功能，並不是「眼識」、「耳識」等「能緣」心識的所知對境。「業種」在被思惟時，雖然也一如虛空、極微等，可作為「法境」，為「意識」的「所緣緣」，但這與它是否能酬業果無關，因為一切法都可作為「意識」的「所緣緣境」故。因此不能說「業種」因為作「所緣緣」而酬引業果。

三者、「業種」的酬引「業果」，亦非由於它是「等無間緣」，因為「業種」的酬果不應在「現行」狀態（其詳將於下文再作交代）故。只有「心法」現行才可以作「等無間緣」，「業種」酬果，非心法現行，故不能作為「等無間緣」；又「業種」酬果，只是酬引「有根身」及「器世界」的「引果」及與前六識苦樂活動作「滿果」。生在「欲界」及「色界」的「引果」是物質活動，無需要「等無間緣」；生「無色界」的「引果」及三界前六識的「滿果」，只能以自識心王、心所的前念為「等無間緣」，不以外於彼心王、心所而存在的「業種」作「等無間緣」。由此故知：「業果」不以「等無間緣」的作用而酬引「業果」。

四者、通過上述簡單的論證，得知「業果」於「四緣」之中，不會作「因緣」而酬引「業果」，亦不應作「所緣緣」及「等無間緣」而酬引「業果」；那末，「業果」只得作為強烈的「增上緣」而酬果。因此，歐陽漸先生撰《唯識講義》（由呂澂先生筆記，見原書卷二、頁二七），把「業種」酬果的方式，說名為「擊動第八識種而（招）異熟（引果）得現行」及「擊動（前）六識種而異熟生（滿果）現行」，表列如下：



所言「異熟果」者，即是由「業種」所酬引而得的全部「業果」。（造業至酬果的特色是「異時而熟」、「異類而熟」、「變異而熟」，故名「異熟果」）。意思是說：異熟業果有兩大類別。其一、有情所具的第八阿賴耶識所變現的三界（即欲界、色界、無色界）中何界生命及世界，所變現的六趣（天、人乃至畜生）中的何趣生命及世界，都是由於第八阿賴耶識所

攝藏的「色種」及「心種」(合名爲「名言種子」)功能，賴「業種」的「擊動」影響而得現行。由彼「業種」所酬得的此類「業果」名爲「真異熟」，亦名爲酬得「引果」。「擊動」是助成義，是「增上緣」義，故知「業種」作爲殊勝強烈的「增上緣」而酬得「引果」。其二、第二類「業果」名「異熟生」，此指前六識所生未來一生歷程中所變現樂不樂、福非福的各種別報，亦名爲「滿果」。彼「滿果」亦由「業種」擊動「阿賴耶識」中的前六識種子(亦屬「名言種」)而得分別現行。故知「業種」於此，亦只作殊勝「增上緣」而酬引感招「異熟生」的「滿果」。合「真異熟」的「引果」及「異熟生」的「滿果」，名之爲「業果報應」；此「業果報應」唯由「業果」作殊勝強烈的「增上緣」酬引所得，而「業果」的物質活動及精神活動的本身，則是由「阿賴耶識」所攝持的「色法種子」及「心法種子」(合名「名言種子」)作爲「親生自果」的「因緣」所現行轉化顯現。此類種子現行後，其功能不會消失，故言「名言種」具「無受盡相」。由此得知「業果」以「增上緣」而酬果，非作「因緣」、「所緣緣」及「等無間緣」而酬果。作「增上緣」酬果後，此等「業種」的助成的勢用已消失，不能再酬「業果」，所以言「業種」具「有受盡相」。

「業種子」究在「種子狀態」而酬果，抑在「現行狀態」而酬果？作者在〈佛家業論辨析〉一文有所討論(載《法相學會集刊》第一輯、一九六八年版)。討論結果，作者認爲「業果」應可在「種子狀態」酬引「業果」，因爲若必須在「現行狀態」酬果，則作爲「現行」

必有熏習，具無受盡相，再成新的「業種」，「業種」又再現行，又再酬果，如是造作一種「善業」將會酬得無窮福報；造作一種「惡業」將會酬得無窮非福果報。此不應理，亦不符合「業種」是「有受盡相」的原則，所以「業種」不必在現行狀態以酬引「業果報應」。

最後，我們必須理解到彼能酬引「業果」的「業種」，其本質也是「思種子」，因為它是從「思心所」作諸「業行」熏習所得故。就「思種子」之作「因緣」現行爲「業行」言，它是「名言種子」；而作「因緣」的「思種子」（名言種子），是「恒隨轉」故，作業的功能未至金剛喻定則決不會斷滅，故名具「無受盡相」。就「思種子」現行爲「業行」所熏得的「思熏習種子」，將來可作「增上緣」，以酬引「異熟業果」，假立爲「業種」名稱。因爲它酬果後，作「增上緣」以酬果的功能不復存在，故名具「有受盡相」。其詳見拙著《佛家業論辨析》一文（出處見前）。

七、本宗業論的成就

如前文數章所論述，由於原始佛教一方面繼承印度傳統思想中的「輪迴」觀念，一方面又堅持「無我論」及「緣起論」，反對有實自性的「造物主」的存在，乃至反對有實自性的物質現象的「色法」、有實自性的精神現象的「心法」、有實自性的生命主宰者的「自

我」、「神我」、「靈魂」的存在，因而在「業感緣起」理論之中，出現了「輪迴主體的困難」及「感果功能的困難」。為要解決這兩種有關「輪迴業論」的基本困難，部派佛學、大乘中觀佛學、大乘瑜伽行派等不同思想家，經過近千年的探索、論證與諍辯，終於由唯識大師們建立了「阿賴耶識」作為「輪迴主體」，建立了「思心所活動熏習成業種子」，攝藏在「阿賴耶識」之中，俟後時作為「感果功能」，因而使從原始佛教以來，有關「緣起」、「無我」而能「輪迴生死」的一切困難，得到基本上的解決。其中世親論師撰著的《大乘成業論》更是近千年來有關「輪迴業論」大論譯的一部具權威性的總結，所以本書第二部份的〈典疏篇〉刊有拙著《大乘成業論疏釋》，可供讀者玩味或參考。在結束本章之前，還有若干個有關業論問題值得讀者去理解的：

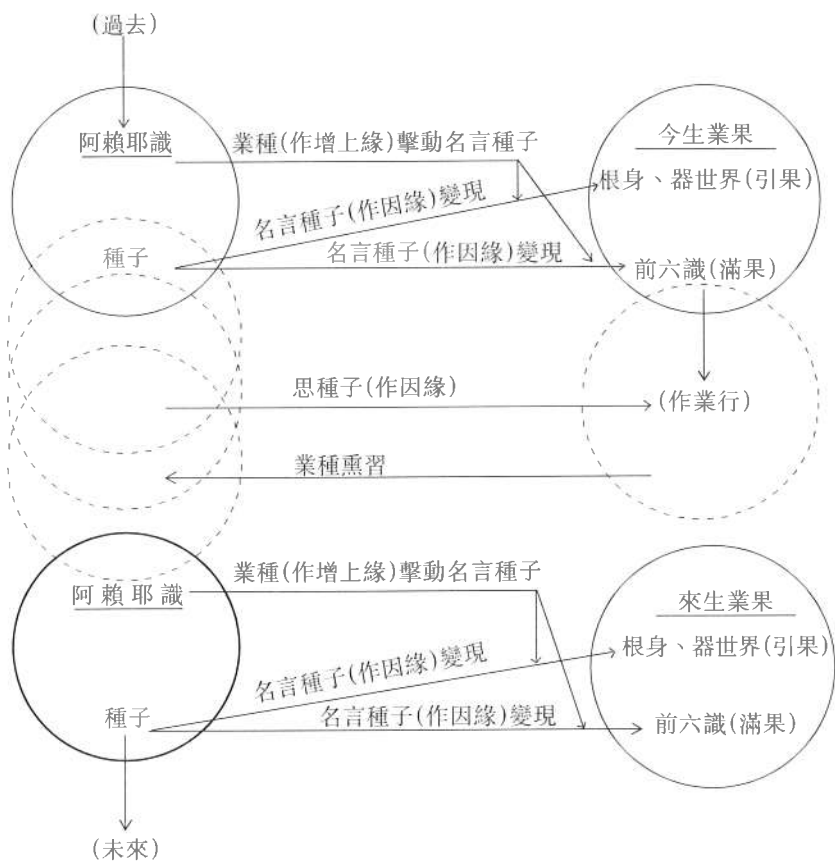
(一) **唯識生死相續的問題**：唯識家建立「賴耶緣起之說」，主張每一有情本自具足的「阿賴耶識」，就是他的「生命總體」，因為「阿賴耶識」攝藏著現在乃至未來生命的一切物質及精神活動的全部功能，對每一有情來說，離開了這個心識，則一切無有存在意義。如是「阿賴耶識」可以說是每一有情生命的一個、亦是唯一的一個「小宇宙」。一切輪迴流轉或涅槃解脫，完全在這個「小宇宙」之內進行，不必倚仗心識以外的任何外緣作用。（按：離自識，根本無有實自性的外緣的存在）。於是外人會問：「你們唯識家主張無實外緣，有情如何造業感果，使個體生命可以生死相續？」世親於《唯識三十頌》有一頌文答彼難問

說：

「由諸業習氣，二取習氣俱，

前異熟既盡，復生餘異熟。」

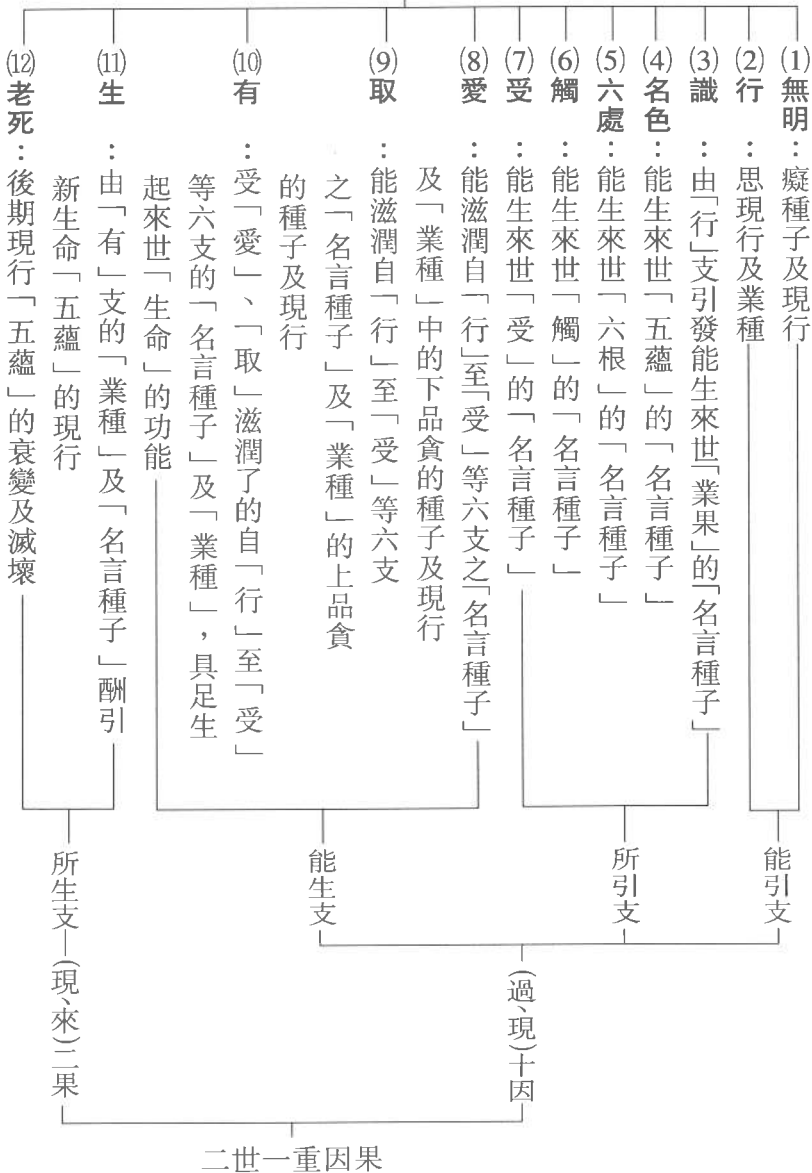
意思是說：每一有情以其本具的「阿賴耶識」及其所攝藏的一切「種子功能」作為他的「生命統體」。今生的「生命統體」造作不同的善、不善業行，熏習而成眾多的「業種」。此等「業種」名為「諸業習氣」。如是在三界貪愛「煩惱」的滋潤之下，日漸成熟而構成一股強大的影響力。此股變動不居的「業種」影響勢力鼓動、擊動將會生起來生「根身」、「器世界」的色、心「名言種子」，此等種子名為「二取習氣」（按：能知「見分種」名「能取」，所知「相分種」名「所取」，合能知功能及所知功能名「二取習氣」）。當今生完結之時（按：此名「前異熟（果）既盡」），於是彼受「業種」鼓動、擊動，受「煩惱」諸惑滋潤而成熟的「名言種子」，便會一次過變現來生的「根身」及「器世界」的「引果」，並會分別於來生的過程之中，變起「前六識」的樂非樂、福非福的受用「滿果」（如是名為「復生餘異熟」）。於是在來生之中，又再造業、熏生「業種」，「業種」擊動「名言種子」，並受煩惱滋潤而至於成熟，於生命終結之時，又再現行而酬引來世生命的「引果」和「滿果」。如是相續下去，直至修行獲得「涅槃解脫」然後可以終止。今以圖解示之：



由是可見某些「業種」作增上緣擊動「根身、器世界的名言種子」（作因緣）而酬得「根身、器世界」這個「引果」，又某些「業種」作增上緣而擊動「六識的名言種子」（作因緣）而酬得「六識福非福、樂非樂等」這些「滿果」。於中「阿賴耶識」本身亦剎那產生變化。於此生之中，亦再由「思種」作「因緣」而造作不同善、不善業，熏習成「業種」（此時不作「因緣」，未起現行故，而唯以種子狀態等流而存在）於「阿賴耶識」之中，以「增上緣」的作用引發來生「業果」的「名言種子」，以為來生酬果作準備。於是「阿賴耶識」所持功能亦起變化，非是自性實有。有情「生命假體」，便依此形式而相續「生死輪迴」存在下去，而「作業」與「感果」的活動，完全在自所具足的「阿賴耶識」之內進行，所以能夠百分之百保證作業和感果是「自作自受」的，非是「自作他受」、「他作自受」、「自作共受」或「共作自受」的。同時也沒有需要一個「神我靈魂」以作「輪迴主體」，亦不需要有「造物主」或「主宰者」、「支配者」以進行審判，支配或監察「輪迴活動」的進行，而「輪迴活動」也會進行得公平而公正的。

（二）十二因緣的唯識新解：一如上文所述，《阿含經》常以「十二因緣」以闡釋過去世與現在世的「輪迴關係」；又闡釋了現在世與未來世的「輪迴關係」。於是構成「三世二重因果」。唯識家則引入種子概念，重加分析如下：

緣因二十



從唯識家把傳統的「十二因緣」加以「種子」和「現行」來作闡釋，可以使人對「今世與來世之間的輪迴過程」及「前世與今世之間的輪迴過程」有更明確及清晰的解釋。就以過去世（前世）的業行活動為例：在過去世的一期生之中，某一有情的「癡種子」不斷地現行，構成「無明」支，刺激「思種子」不斷現行造作諸善、不善「業行」、熏成「業種」於他的「阿賴耶識」之中，此成「行」支。如是「行」支的「業種」於「阿賴耶識」裏，擊動引發來生可以酬引「業果」的「名言種子」及「五蘊」、「六根」、「觸」、「受」的「名言種子」，這便是「識」、「名色」、「六處」（即「六入」）、「觸」、「受」的五支。如是前「無明」及「行」彼二支為「能引支」；此「識」、「名色」、「六處」、「觸」、「受」等五支為「所引支」。意思是前「能引支」的煩惱(惑)與「業」可以引發「所引支」，使其逐漸積累能夠酬引未來「業果」的「種子功能」。如是於過去一時中，又不斷生起「下品貪」及「上品貪」，以滋潤「行」支的「業種」及「識」、「名色」、「六處」、「觸」、「受」的「名言種子」，於是構成了「愛」和「取」此二支。當此等能招來世「業果」的「業種」及「名言種子」獲到「愛」與「取」的充分滋潤後，則此等「業種」及「名言種子」逐漸成熟，作為酬引來生「業果」的充足潛能，說名為「有支」。合此「愛」、「取」、「有」三支，名為「能生支」，以將來可以生起來世的「五蘊」新生命為業果故。當一期生終結時，「有」支中的「業種」作「增上緣」，擊動色、心的「名言種子」作親生

「因緣」，酬引今世新生命的「五蘊」現行，名為「生」支。今世的「五蘊」生命，於一期生中，又會逐漸變得衰變而終於滅壞，此便是「老死」支。如是今世的「生」和「老死」構成今生的「所生支」，由前生的「愛」、「取」、「有」被「能生支」所引生故。由是從過去世的「無明」、「行」乃至「有」等十因，能夠酬得今世「生」及「老死」的二果，於是構成過去世與現在世之間的「二世二重輪迴因果」。又可依同樣的方式，由現在世的「無明」以至「有」等十因，又可酬引未來世的「生」與「老死」彼二果，由是再構成現在世與未來世的「二世二重輪迴因果」。依此等「輪迴因果」關係，凡夫於過去、現在、未來的三世之中，得以「生死輪迴相續」下去，直至得「涅槃解脫」始得終結。

(三)解決阿賴耶識類同於神我靈魂之疑：不少學者都產生一種誤解，以為「阿賴耶識」便是印度傳統所執的「靈魂神我」。如世界極具盛名的徹爾巴斯基(Th. Sichenbatsky)也誤解了「阿賴耶識」，說「阿賴耶識」是「掩飾下的靈魂」(a soul in disguise)。究竟應否把「阿賴耶識」等同於「靈魂神我」，於此實有澄清的必要。為求達到這個目標，今試以表解顯示「靈魂神我」與「阿賴耶識」的異同：

		靈魂神我	
		阿賴耶識	
7	能直接感受苦樂。	1	生命主體。
6	能直接造作善不善業行。	2	不可分割的獨立整體。
5	是輪迴者的不變存在實體，從一個世界轉到另一世界去。	3	永恆不變的存在體。
4	是生命的主宰。	4	淨善種變現而成大圓鏡智。
3	方便假說為「輪迴主體」，但它不是實體，亦不會從一個世界轉到另一世界去，只是在「業種」的影響之下，當前五蘊及器界沉沒時，變現起另一新五蘊及其器界，而一切變化都由阿賴耶識提供功能種子然後實現。	5	非是生命的主宰，因為其組成部分，一切都要待緣而始能起用。
2	本身不能造業，但其所持的「思種子」當眾緣具足時，才能造業。	6	剎那生滅，其組成部分的種子功能亦要待眾緣具備然後得以起用。修行者到第八地，阿賴耶識不再為末那識所執，故喪失「阿賴耶」的名稱。到第十地金剛喻定，阿賴耶識遭銷毀，其圓滿清淨善種變現而成大圓鏡智。
1	本身不能感受苦樂，（只有捨受），但可提供種子功能，由前六識現行而感受苦樂。	7	由現行的「阿賴耶識」見分能持力，以及所持的「根身」、「器世界」及「一切種子功能」所組合而成，故不是獨立的整體。

從上面表解分析所得，可見「靈魂神我」與「阿賴耶識」有一點是共通的，那就是彼此都可作為「生命主體」。但「生命主體」的內容涵義卻有六點差異：一者、「靈魂神我」是「輪迴者的存在實體」，而「阿賴耶識」則不是，它只是作「輪迴主體」，使前後世的「五蘊假體」產生變化生滅而得以相續而已，本身不參與輪迴流轉。二者、「靈魂神我」是「不可分割的整一體」，「阿賴耶識」則不然，它只是一組合體。三者、「靈魂神我」是「永恒存在體」，而「阿賴耶識」則剎那生滅無常變化而可斷滅者。四者、「靈魂神我」是「生命的主宰」，但「阿賴耶識」則不是，它的存在與活動，一切待緣決定，沒有絕對的主宰能力。五者、「靈魂神我」能直接造作善不善業，「阿賴耶識」則不能。六者、「靈魂神我」能直接感受苦樂，但「阿賴耶識」亦不能。基於上述的六大差異，所以「靈魂神我」與「阿賴耶識」雖然同稱「生命主體」，但其本質是截然不同的，因此不應把「阿賴耶識」看作是「靈魂神我」，否然便永遠不能對大乘瑜伽行派的「輪迴業論」理論獲致正解。

第二部：典疏篇

大乘成業論疏釋

世親菩薩造論

唐三藏沙門玄奘漢譯

(日)明了心沙門慈光文鈔

後學白衣李潤生述義

甲一、述論大意

【文鈔】竊以此論悉指大小之歧路，盡開經論之蘊奧，蓋是筏蘇畔度（世親）菩薩^①所製千部之中，簡而要、約而深者乎。迴韜三輪之昔，長燭五濁之今，須知決擇性相、教誠學徒之爲先鋒者也。

將分句讀，三門分別：一、述論大意，二、解釋題目，三、隨文加釋。

初（述論）大意者，佛法大海，深廣無際，然無有出身、語、意者。所謂合掌叉手是身表業，而白佛言是語表業，意之所念是意業也。

如所化業，能化亦爾。所化業者，《舊婆沙》（卷）卅二云：「一切佛經所說義深遠者，莫若於業。十二支緣雖是甚深，莫若一支體是業者，信是甚深。如來十力知業力者，彰是甚深。四不思議法中，業不可思議，彰是甚深。八禪度中，業禪度彰是甚深。」^②《新婆沙》百十三云：「業有三義：有作用故（語業），有行動故（身業），有造作故（造作前二故爲意業）。」^③《瑜伽（師地論）》五十三云：「總說三業，以爲百行所生，福量亦爾。」^④

能化業者，《大集經》(卷)八云：「菩薩身口業從智慧生，是故一切所作諸業非不隨智。云何菩薩身業隨智？所得身形殊勝微妙，衆生見者即得調伏，身四威儀亦能調伏。……觀身、法界及以身業，知是色已，念於法身，不求食身，以定爲食。爲調衆生，現受其施，常修聖行。……離煩惱已，受大快樂。」^⑤乃至悉說口、意(二業)^⑥。唐《華嚴(經)》(卷)三十八^⑦、《守護經》(卷)六^⑧、《菩薩行化經》(卷)十四云：「如來三業，智爲前導故，隨智轉故。」^⑨《智論》(卷)二十六^⑩、《無性攝論》(卷)九等^⑪釋隨智慧行。於如是經論中，破滅後邪，顯一化正，能使其人喻如來三密者，亦可謂論主是內鑒冷然者也。

【釋義】日僧明了心的慈光法師，撰《大乘成業論文林鈔》，以纂疏《大乘成業論》。首段略述本論是「千部論主」世親論師所造。雖然簡約，但卻深要。因爲本論能夠指出大小二乘對業論(輪迴理論)的分歧，而開顯經論有關業論的蘊奧，所以能蘊藏著昔日釋迦世尊「三轉法輪」的義理，而長照於五濁惡世的今天。因此要決擇性相、教誡學徒，須知以研習《大乘成業論》爲首要的課程。

跟著慈光法師略示纂疏科判，共分三門：(甲一)述論大意。(甲二)解釋題目。(甲三)隨

文解釋。今是(甲一)述論大意。此間疏文，亦可開成三段：(乙一)釋三業名。(乙二)釋所化業。(乙三)釋能化業。下文分別疏釋其義：

(乙一)釋三業名：佛法有如大海，深廣無際，但無有超出身業、語業、意業的理論。如經論常言的「合掌、叉手」彼身體活動，便是「身表業」。「而白佛言」彼言語活動，便是「語表業」(亦名「口業」)。「意之所念」彼意識活動，便是「意業」。「身業」與「語業」可表示於人，故名爲「表業」(分別成「身表業」與「意表業」)，「意業」本身無表於外，故不名爲「表業」。

(乙二)釋所化業：從諸佛、菩薩化度有情的活動言，諸佛、菩薩爲「能化者」，所以諸佛、菩薩所造的業名爲「能化業」；世間有情爲「所化者」，所以世間有情所造的業名爲「所化業」。今慈光法師在闡釋「所化業」之前，先引《阿毘曇毘婆沙論》所言，顯示於諸佛法中，爲有情世間所說的「業論」甚深，以回應前文所言「須知決擇性相，教誡學徒之(以業論)爲先鋒者也」作註腳。

《阿毘曇毘婆沙論》卷三十二指出：一切佛經所說甚深理論中，沒有比「業論」更爲深遠。佛經所說「十二有支」的因緣教法雖是甚深可信，但「行」之一支，其體是業，則更爲甚深而可信¹⁴。佛經所說「如來十力」¹⁵彰顯如來智力，雖是甚深，但「如來十力」中的「處非處智力」、「業異熟智力」等有遍知有情的業報者，則更能彰顯如來的甚深智力。佛

經所說「四不思議法」¹⁶，能彰顯甚深不可思議諸法，但其中的「衆生不可思議」及「世界不可思議」，則更能彰顯甚深的「業(力)不可思議」。《阿毘曇毘婆沙論》所述的「八種健度」¹⁷，能彰顯甚深諸法，但其中的「業健度」彰顯業論，則更爲甚深，由此可見「業論教法」的殊勝。

跟著慈光引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一三所載內容，以明「所化業」的理論：「業」有三種意義：其一、業有作用義，故依以語言爲體的聲音作用建立「語業」(按：非以語言爲體的聲音，如風聲、雨聲，不得名爲「業」)。其二、業有行動義，故依身體行動而建立「身業」。其三、業有造作義，故依意識(中「思」的意志)造作而建立「意業」。以「所化有情」皆有「作用」、「行動」及「造作」三義，故知「所化業」有「語業」、「身業」及「意業」三種，是名「所化有情」的「三業」。

最後慈光法師引《瑜伽師地論》卷五十三所說，以明「所化有情」的「三善業」，悉由「百(種善)行所生」，而統攝之；「三善業」的福量亦即是「百種善行」的福量。遠離殺生、偷盜、邪婬是名「三善身業」。遠離妄語、綺語、惡口、兩舌是名「四善語業」。遠離貪、瞋、邪見是名「三善意業」。合名「十善業」。此「十善業」依其深淺質量又再開成十類，如是便成「百種善行」。如能少分遠離殺生、偷盜、邪婬、妄語、綺語、惡口、兩舌、貪、瞋、邪見，是名「初十(善)行」。若能多分遠離殺生、偷盜、邪婬、妄語、綺語、惡

口、兩舌、貪、瞋、邪見，是名「第二十(善)行」。如是乃至見離殺生、偷盜、邪淫、妄語、綺語、惡口、兩舌、貪、瞋、邪見，深心慶悅，生大歡喜，是名「第十(善)行」。如是十組入十善行，總說為「百種善行」，統攝「三善業」。「百種善行」所生福量，當知亦統攝「三善業」的福量。

(乙三)釋能化業：慈光法師於援引諸論釋「所化有情」的「三業」之後，復引經論闡明「能化者」諸佛、菩薩的「三業」，此即名為「能化業」。

其一、初引《大方等大集經》卷八所載，明菩薩摩訶薩的「身業」、「語業」、「意業」皆隨無漏智慧所生，無有不隨智生的，所以與世間凡夫的「所化業」不同。

如何是菩薩身業隨智慧生？《大集經》說：菩薩所得身形殊勝微妙，眾生見者，即得調伏，(比丘、比丘尼)身體的行、住、坐、卧之「四威儀」亦得調伏。菩薩身能離諸身過、身曲、身滓，所以其身清淨，相好莊嚴，諸根具足，無有缺減。但菩薩卻不會依恃此莊嚴身相而產生憍慢；見別人所具較為下劣的色身，亦不會產生輕蔑之心。自於自己所具殊勝色身，亦不生貪著。能如實觀照其身體、法界以及身業，只是色法的物質現象而已。彼能恒常住念法身，不求住飲食之身，而以禪定為食；但只為調伏眾生，所以才示現接受別人的布施而進行飲食。彼身常修聖行，此即離遠貪欲、瞋恚、愚癡而受持清淨戒行，擁護正法。菩薩摩訶薩具足如是隨智慧所生的「身業」，所以能得「大神通力」及「無所畏力」。依此力故，能

於諸佛土普現其身，如是於此世界所現色身，亦能於餘諸世界示現，放大光明，遍照十方無量世界；其光柔軟，衆生接觸，便能離諸煩惱，得大快樂。這就是諸佛、菩薩隨智而身之殊勝之處。

如何是菩薩口業(即是語業)隨智慧生?《大集經》說:菩薩口業，隨智慧生，遠離六十四種惡口之業，如粗語、濁語、非時語、妄語、漏語、大語、高語、輕語、破語、不了語、散語、低語、仰語、錯語、惡語、畏語……兩舌語、無義語、無護語、喜語、狂語、殺語、害語、繫語、閉語、縛語、打語、歌語、非法語、自讚歎語、說他過語、謗三寶語等六十四種，悉得遠離。如是凡有所說，都是說實說真，說解脫，說如實，說隨諦，說利衆生，說淨衆生根，說於佛語，譬如甘露，令衆生離於煩惱。其聲遍聞十方世界，說於深義，說調伏衆生，使不造作惡業，永離苦惱。這就是菩薩隨智而生之口業的殊勝之處。

如何是菩薩意業隨智慧生?《大集經》說:菩薩摩訶薩住一心中，而能知一切衆生之心。以彼常在禪定之中，現諸威儀，一切衆魔、聲聞、緣覺有情悉不能知其心的所緣處。菩薩之心，終不會產生心欲以自毀、害方便、害他人。其心常了一切法，通達無礙；但亦不會執受自心謂其能受一切微妙諸法，亦不會慕求取證無餘涅槃。這就是菩薩隨智而身之意業的殊勝之處。

其二、次引《華嚴經》卷三十八、《守護經》卷六、《菩薩行化經》下卷、《大寶積

《經》卷十所載，以明諸佛三業不可思議。

如何諸佛如來的身業不可思議？《大方廣佛華嚴經》說：於一佛剎，其身不動，乃至不可說。應以聲聞身得度者，則現聲聞形，應以辟支佛身得度者，則現辟支佛形，應以菩薩身得度者，則現菩薩形，應以如來身得度者，則現如來形。又《守護國界主陀羅尼經》說：如來身業具足圓滿。《菩薩行方便境界神通變化經》亦言如來無有錯亂，以成就「十八不共法」故¹⁸，「諸法身無失」（以佛自無量劫來，持戒清淨，以此功德圓滿故，一切煩惱淨盡，故身無失），「一切身業隨智慧行」。又《大寶積經》敷演如來「身密」言：即如來身，普現一切威儀禮節。如來之身，不歸罪福，不生塵勞，不成父母，無四大胞胎，亦無骨肉，不繫在色，無出入息，壽命無盡。佛身即是法身，無有邊際，亦無限礙，無所不遍，猶如虛空不可妄想。如是可見諸佛如來身業不可思議，超越一切凡夫、二乘，乃至菩薩。

如何諸佛如來的口業不可思議？《守護經》說：如來說法無有障礙，能具足說，文義無缺。所發出的言語音聲，人眾生心時，即能顯發智慧。又《菩薩行化經》說：以如來成就「十八不共法」故，口業無失，唯隨智行。又《大寶積經》敷演如來「口密」言：如來常在定中，無所思念，亦無所行，口所宣說教法，實亦無想無行，但無不應，散一音聲，悉能普遍眾生所想及眾生心念，如是隨其音聲，為眾生說法，開化三千大千世界。如是可見諸佛如來口業不可思議，超越一切凡夫、二乘，乃至菩薩。

如何諸佛如來的意業不可思議？《守護經》說：如來無有心、意、識的過失。如來心、意、識俱不可知，但從佛智而得顯現故，以智慧而為主導故。如來智慧能隨順一切衆生三心而轉，隨順趣入衆生的心意之中而解了其思想，因而能生諸教法及諸三昧，所以能成就不可思議的甚深事業。又《菩薩行化經》說：以如來成就「十八不共法」故，無有失念，（一切衆生平等）無有異想，無不定心，無不知己捨心（住於寂靜），欲無退減（故度生無厭），精進無退減，念無退減，慧無退減，解脫無退減，解脫知見亦無退減。一切意業以智爲首，隨智而行，其智慧能知於過去而無有闕障，能知於未來而無有闕障，又能知於現在而無有闕障。又《大寶積經》敷演如來「意密」言：（釋迦）如來從成佛道，至滅度日，於其中間，如來無疑，亦不迴轉，心無思行，心無遊行，心無不堅，心無所合，心無所散，心無亂，心無移，心無遊，心無護，心無寂，心無失時，心無迷，心無求理，心無暗，心無生，心無喜，無怯、無住、無想、無望、無求想、無消滅、無所觀、無御識、無住處、無觀他，心目無睹，耳無所聽，無鼻、口、身，心無想念，意不倚色，無聲、香、味、細、滑。心不依法，心無樂處，心不非樂。心不住內，亦不住外。心不入法，心不越慧。心不觀過去、當來、現在。心如來聖，心清淨，不造罪福之業……如是可見諸佛如來意業不可思議，超越一切凡夫、二乘，乃至菩薩。

其三、於廣說諸佛三業不可思議後，再引《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四、《大智度

論》卷二十六及《攝大乘論無性釋》卷九等，纂釋諸佛如來的身、語、意三業，都以智慧為前導，隨智而行。

如《大乘阿毘達磨雜論》中，釋「如來十八不共佛法」言：(如來)一切身業，(以)智為前導，隨智而轉；一切語業(亦以)智為前導，隨智而轉；一切意業(亦以)智為前導，隨智而轉。《大智度論》又言：(如來)一切身業、一切口業、一切意業，(皆)隨智慧行者，佛一切身、口、意(三)業，先知，然後隨智慧行，諸佛身、口、意(三)業一切行，無不利益眾生故，名先知然後隨智慧行。最後還徵引《攝大乘論無性釋》，闡述諸佛「由行」、「由證」、「由智」、「由業」四方面，成就「十八不共佛法」，故較一切聲聞及獨覺乘賢聖為殊勝。所謂「由行殊勝」者，此指如來(1)「無有誤失」、(2)「無卒暴音」、(3)「無忘失念」、(4)「無不定心」、(5)「無種種想」及(6)「無不擇捨心」六種殊勝行，以建立前六種的「不共法」。所謂「由證殊勝」者，此指如來由住於(7)「欲無退」、(8)「念無退」、(9)「精進無退」、(10)「定無退」、(11)「慧無退」及(12)「解脫無退」六種所證得的殊勝功德，以建立次六種的「不共法」。所謂「由智殊勝」者，此指如來由所特具的無著、無礙智慧、能(13)「知過去世無礙」、(14)「知現在世無礙」及(15)「知未來世無礙」，如是依殊勝佛智的三種無礙，以建立次三種的「不共法」。所謂「由業殊勝」者，此指如來的(16)「身業隨智慧行」、(17)「口業隨智慧行」及(18)「意業隨智慧行」，如是依「智為前導、隨智慧

行」的殊勝三業，以建立後三種的「不共法」。由此可知依「由行」、「由證」、「由智」及「由業」等四類殊勝，建立如來的「十八不共佛法」；而「智爲前導、隨智慧行」的「如來三業」，正構成「十八不共佛法」的基本成份。

最後慈光法師，謂世親論主能冷然內鑒上述諸等經論，顯教化有情的純一正法，於下文後面遮破種種邪論，而使讀者曉喻如來身、口、意三業與三密殊勝之旨，（實值得我們尊敬禮讚）。

註釋

- ① 筏蘇畔度，是梵文 *Vasubandhu* 的音譯，即本論作者世親論師。
- ② 《舊婆沙》即北涼浮陀跋摩共道泰等所譯、迦旃延子造、五百羅漢釋的《阿毘曇毘婆沙論》，共六十卷，本立「八犍度」（按：犍度是梵文 *skandas* 的音譯，是「積聚」之義）。如本論卷一云：「世尊於處處方邑，爲化衆生，作種種說。彼尊者迦旃延子，於種種說中，立章門，造偈頌，制品名，作犍度；若說種種不相似義，立『雜犍度』；若說使相，立『使犍度』；若說智相，立『智犍度』；若說業相，立『業犍度』；若說四大相，立『四大犍度』；若說根相，立『根犍度』；若說定相，立『定犍度』；若說見相，立『見犍度』。」（見《大正藏》卷二八，頁一）。

不過本論北涼舊譯本中，只出「雜犍度」、「使犍度」及「智犍度」；至於「業犍度」、「四大犍度」、「根犍度」、「定犍度」及「見犍度」等五則缺。至唐·玄奘譯出《阿毘達磨大毘婆沙論》則「八犍度」無缺。（按：玄奘把「犍度」一詞，意譯為「蘊」；如是共分「雜蘊」、「結蘊」、「智蘊」、「業蘊」、「大種蘊」、「根蘊」、「定蘊」及「見蘊」等八。

今疏文所引，慈光謂出於《舊婆沙》卷三十二。翻《大正藏》則未見所引文字，疑出別論，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百十三云：「一切如來所說經中，無有甚深如業經者。」見《大正藏》卷二七、頁五八六（中）。

③ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一三原文作：「由三義故，說名為業。一、有作用故。二、有行動故。三、有造作故。有作用者，即是語業，如是評論我當如是如是所作。有行動者，即是身業，雖實無動，如往餘方。有造作者，即是意業，造作前（身、語）二（業）。由此義故，說名為業。」見《大正藏》卷二七、頁五八七。

④ 《瑜伽師地論》卷五十三原文作：「復次，當知由百行所攝而受律儀。謂於十種不善業道（按：此指殺生、偷盜、邪淫等三不善身業道，妄語、綺語、惡口、兩舌等四不善語業道，及貪、瞋、邪見等三不善意業道。「業道」是能生業之處。）少分離殺（生），乃至少分遠離邪見，是名初十行；若多分離殺生，乃至多分離邪見，是名第二十行；……若見離殺生者，乃至（見）離邪見者，深心慶悅，生大歡喜，是名第十十行。如是十行，總說為百行，所生福量，當知亦爾。」見《大正藏》卷三十、頁五九〇。

⑤ 《大方等大集經》卷八云：「（菩薩）身、口、意業從智慧生，是故（彼）一切所作諸業，非不隨智

(慧而生)」。云何菩薩身業隨智(慧生)?(以彼)所得身形殊勝微妙，眾生見者即得調伏，身四威儀亦能調伏。離諸身過、身曲、身滓，其身清淨，相好莊嚴。諸根具足，無有缺減。不恃此身而生憍慢；見下色者，心亦不輕；自於其身，不生貪著。觀身、法界及以身業，知是色已，念於法身，不求食身，以定為食。為調(伏)眾生，現受其施。常修聖行，所謂非為貪欲、瞋恚、愚癡受持清淨戒，擁護正法。菩薩摩訶薩具足如是隨智身業，得大神力、無所畏力：以是力故，於諸佛土，普示其身，如此世界所示色身，餘諸世界亦復如是，放大光明，遍照十方無量世界；其光柔軟，眾生遇者，離煩惱熱，離煩惱已，受大快樂。是名菩薩身業隨智。」見《大正藏》卷十三、頁五一。

⑥ 所謂「乃至悉說口、意(二業)」者，是指《大方等大集經》卷八中其餘的一段文字。彼云：「云何菩薩口業(按：即是語業)隨智(慧生)?所謂遠離六十四種惡口之業：粗語、濁語、非時語、妄語、漏語、大語、高語、輕語、破語、不了語、散語、低語、仰語、錯語、惡語、畏語、吃語、諍語……利惡語、兩舌語、無義語、無護語、喜語、狂語、殺語、害語、繫語、閉語、縛語、打語、歌語、非法語、自讚歎語、說他過語、謗三寶語，是名六十四。善男子，菩薩摩訶薩遠離如是惡口等事，凡有所說，說實說真，說解脫，說如實，說隨諦，說利眾生，說隨眾生心實不實，說眾樂聞，說一切聲，說一切語，說淨眾生根，說令眾生離於煩惱，說於佛語，說於甘露，其聲遍聞十方世界，說令眾生永離苦惱，說於深義，說調(伏)眾生，說不造作惡。是名菩薩口業隨智(慧生)。」

又云：「云何菩薩意業隨智(慧生)?(彼)住一心中，能知一切眾生之心。常在禪定，現諸威儀。

一切眾魔、聲聞、緣覺悉不能知(其)心所緣處。終不生心欲自毀、害方便、害他。了一切法通達無礙。得如是心不受能受，亦不證滅，是名菩薩意業隨智(慧生)。」上述兩處引文，出處同於前注。

7 《大方廣佛華嚴經》卷三十八云：「此菩薩成就如是智慧故，於一佛刹，其身不動，乃至不可說。……又應以聲聞身得度者，(彼菩薩則)現聲聞形，應以辟支佛身得度者，現辟支佛形，應以菩薩身得度者，現菩薩形，應以如來身得度者，現如來形。佛子，菩薩如是於一切不可說。」見《大正藏》卷十、頁二〇〇。

8 所謂《守護經》即密部的《守護國界主陀羅尼經》。該經的入如來不思議甚深事業品V中云：「如來身業，智為先導，隨智慧行。所謂如來身業具足圓滿。……如來所有一切語業，智為先導，隨順智行。云何名為隨順智行？如來說法無有障礙，能具足說，文義無缺。所發言聲，入眾生心，發生智慧。……善男子，如來意業，智慧為先導，隨智慧轉。云何意業隨智慧轉？善男子，如來無有心、意、識過。何以故？如來心、意、識俱不可知，但從佛智而顯現故。如來智慧而為主故。善男子，如來智慧隨順一切眾生心轉，隨順趣入眾生意，隨順解了諸眾生識，出生諸法及諸三昧，是故如來心、意、識無能知者，(故言不思議甚深事業)。」見《大正藏》卷十九、頁五五三至五五四。

9 《菩薩行化經》即《菩薩行方便境界神通變化經》。該經卷下云：「是佛如來，無有錯亂，口無言說，無有失念，無有異想，無不定心，無不知己捨(心)，欲無退滅，(精)進無退滅，念無退滅，慧無退滅，解脫無退滅，解脫知見亦無退滅。一切身業以智為首，隨於智行。一切口業以智

爲首，隨於智行。一切意業以智爲首，隨於智行。知於過去無礙知見，知於未來無礙知見，知於現在無礙知見。大王，是名如來十八不共佛法成就，是故無過（而不可思議）。」見《大正藏》卷九、頁三一—。

⑩《大寶積經·密跡力士會》卷十云：「密跡力士謂寂意曰：諦聽諦聽，善思念之。今當敷演如來秘要有三事。何謂爲三？一曰身密，二曰口密，三曰意密。何謂身密，如來於斯無所思想，亦不惟念，普現一切威儀禮節。……如來秘要，亦不分別陰種諸入，不歸罪福，不生塵勞，不成父母，無四大胞胎，亦無骨肉，所聞功勳，無塗華香，悉無所有。不繫在色。無出入息，壽命滅盡（無盡）。欲知佛身，則是法身，身無有色，無眾妄想。……斯如來身無有邊際，亦無限礙，亦無妄想，不可想節。如來身者，不可限取，無若干像。如來身者亦復如是，無所不遍，猶如虛空不可妄想。……」

又云：「何謂爲如來口秘要？其夜，如來逮無上真道，成最正覺，至無餘界泥洹（涅槃）之界，滅度日夜，於其中間，施一文字以能頌宣，一一分別無數億載，講演布散無限義理。所以者何？如來常定，如來至真無出入息，無所思念，亦無所行。無復思想，悉無所行，雖口所宣無想無行，如來所行無應不應，無言無說，不想有人，世尊所說一切超越三昧正受，皆以文字而分別說，頌宣文字而自倚著。……而演如來言辭之教，散一音聲，悉普周遍眾生所想、眾生心念。……又如來密要，隨其音聲而爲眾生說法開化斯三千大千世界。」

又云：「何謂爲如來心秘要？……如來從其夜得成佛道，至滅度日，於其中間，如來無疑，亦不迴轉，心無思行，心無遊行，心無不堅，心無所合，心無所散，心無亂，心無移，心無遊，心無

護，心無寂，心無失時，心無迷，心無求理，心無暗，心無生，心無喜，心無怯，心無住，心無想，心無望，心無求想，心無消滅，心無所觀，心無御識，心無住處，心無觀他，心目無睹，耳無所聽，無鼻、口、身，心無想念，意不倚色，無聲、香、味、細、滑。心不依法，心無樂處，心不非樂。心不住內，亦不住外。心不入法，心不越慧。心不觀過去，心不觀當來，心不觀現在。心如來聖，心清淨，巍巍其心不造罪福之業。……」悉見《大正藏》卷十一、頁五三至六〇。

11 《對法論》是指安慧所釋的《大乘阿毘達磨雜集論》。該論卷十四中釋「如來十八不共佛法」云：「(如來)一切身業智為前導，隨智而轉。一切語業智為前導，隨智而轉。一切意業智為前導，隨智而轉。」見《大正藏》卷三一、頁七六一。

12 《智論》是指龍樹所造的《大智度論》。該論卷二十六釋「如來三業，隨智慧行」云：「(如來)一切身業、一切口業、一切意業隨智慧行者，佛一切身、口、意業先知，然後隨智慧行。諸佛身、口、意業一切行，無不利益眾生故，名先知然後隨智慧行。如經中說：諸佛乃至出息、入息，利益眾生，何況身、口、意業？」見《大正藏》卷二五、頁二五一。

13 《無性攝論》是指由無著所造《攝大乘論》，由無性作釋，名《攝大乘論釋》，又名《攝大乘論無性釋》。該論卷九釋「十八不共佛法」云：「論曰：『由行及由證，由智及由業，於一切三乘，最勝者歸禮。』釋曰：『此顯十八不共佛法。言「由行」者，此說行時一切事業，即是如來無有誤失，乃至無有擇而捨。「及由證」者，即是住時六種無退，謂欲無退，乃至第六解脫無退。言「由智」者，謂於三世，無著、無礙智見而轉。「及由業」者，即是如來身、語、意業智

為前導，隨智而轉。「於一切三乘最勝者」者，此顯佛於一切聲聞及獨覺乘，最為殊勝，由與十八不共功德具相應故。」見《大正藏》卷三一、頁四四二。

14 於「十二因緣」(亦名「有二有支」)中，「無明緣行，行緣識」的「行」支，就是闡釋造業與生死流轉的理論，所以可名為「業論」的一支。

15 「十力」是指如來的十種智力：一者、處非處智力(對善惡因緣果報，審實能知)。二者、業異熟智力(對眾生三世業緣果報，皆悉遍知)。三者、靜慮解脫等持等至智力(於諸禪定自在無礙，其淺深次第如實遍知)。四者、根上下智力(對眾生的根性勝劣及得果的大小，皆實遍知)。五者、種種勝解智力(對諸眾生種種欲樂善惡不同，如實遍知)。六者、種種界智力(對世間有情的種種界分不同，如實遍知。按：依唯識家解，有情所具的種子隨眠功能不同，名為「界分」)。七者、遍趣行智力(對有情於六道有漏行所至處，乃至涅槃無漏行所得的果，如實遍知)。八者、宿住隨念智力(對有情的種種宿命，一劫乃至百千萬劫，姓名、飲食、苦樂、壽命，如實遍知)。九者、死生智力(對有情生死之時與來生之善惡趣，乃至美醜、貧富等等業緣，憑藉天眼皆如實了知)。十者、漏盡智(如來於一切惑及餘習氣分，永斷不生，如實遍知)。見《雜阿含經》卷二十六等。

16 「四不思議」是指世間有情無法思議測度的四種事：一者、眾生不可思議(眾生的生成原因及死後趣向的當果，無法思議測度)。二者、世界不可思議(世界皆依眾生業力而成、壞、相續，其終始無法思議測度)。三者、龍境界不可思議(龍之作雨，非從口出，亦不從眼、耳、鼻出，而從意念而出，故不可思議)。四者、佛境界不可思議(如來之身、聲音、智慧、辯才、壽命、神通，皆非一切天、人眾生所能思議)。見《增一阿含經》卷十八等。

17 同見注②。

18 「十八不共法」是指十八種唯佛與菩薩特有的十八種功德法，是聲聞、緣覺所不共通者：一、諸佛身無失。二、口無失。三、念無失。四、無異想（一切眾生平等）。五、無不定心。六、無不知己捨心（住於寂靜）。七、欲無減（度生無厭）。八、精進無減。九、念無減。十、慧無減。十一、解脫無減。十二、解脫知見無減。十三、一切身業隨智慧行。十四、一切口業隨智慧行。十五、一切意業隨智慧行。十六、智慧知見過去世無闕無障。十七、智慧知見未來世無闕無障。十八、智慧知見現在世無闕無障。見《小品般若經》卷五。

甲二、解釋題目

分三：(乙一)釋經名、(乙二)釋作者

(乙三)釋譯者

乙一、釋經名

【論文】大乘成業論

【文鈔】二、釋名者，(「大乘」者)，梵言摩訶衍。《智論》(卷)三云：「摩訶有大、多、勝三義。」①同(卷)五十云：「是乘從三界中出，至薩婆若中住，以不二法故。」②然大有相絕之差，乘存法譬之別。梁《攝論》(卷)一云：「大乘者，欲簡小乘阿毘達磨。」③《大乘義章》(卷)十二云：「七種大乘，出《地持論》。運通名乘；乘中莫加，謂之爲大。」④《對法疏》(卷)一云：「大謂弘廣七義，相應形小之辭。乘謂運載教、理、行、果，津運之義。」⑤是同於此論大小相

形，破邪顯正之大乘。又《起信義記》(卷)上兩釋：「大者，當體(一法界心)爲目，包含(一切世、出世法)爲義。乘就喻爲稱，遲載爲功。法喻合舉(絕待)……又亦起大乘之信，則對宗別行，行非小乘信也。」^⑥此當體者，即是一法界。大總相法門，體也，何相待之有？今大乘中，一切諸法皆無自性，並以一心爲其自體故，不同小乘一切諸法各有自體，皆得作法，故說一心爲大乘法。是元曉《起信疏》(卷)上云：「乘是寄喻之稱，遲載爲功。」^⑦如《虛空藏經》(《大集經》卷十五)以二十句舉喻況法，以顯乘義。^⑧《探玄記》(卷)一釋云：「二、單法當體立名，如《信》等，此約直詮……五、相形立號，如大乘形小以立其名等。」^⑨有人以《義記》初釋，同於《十二門論》而破長水者，無稽之談也。《十二門論》曰：「何故名爲摩訶衍？摩訶衍者，於二乘爲上，故名大乘。諸佛最大，是乘能至，故名爲大；諸佛大人乘此乘故，故名爲大。又能滅除(除)衆生大苦，與大利益事，故名爲大。又觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒菩薩等是諸大士之所乘，故名爲大。又以此乘，能盡諸佛邊底，故名爲大。如《般若經》中，佛自說摩訶衍義，無量無邊，以此因緣，故名爲大」^⑩。然嘉祥《十二門疏》(卷)上，及慈恩《對法疏》並分此文爲六義者，以爲論意引《般若經》

證第六義¹¹。又賢首《十二門疏》及《起信疏》云有七大者¹²，以《般若經》別爲一義。又明七種大乘，諸論大同小異。如《瑜伽》(卷)四十六¹³、《顯揚》(卷)八¹⁴、《地持》(卷)六¹⁵、《善戒》(卷)七¹⁶、無著《金剛般若論》(卷)上¹⁷、《大乘莊嚴論》(卷)十二¹⁸、《對法論》(卷)十一¹⁹、《理趣釋》(卷)上等²⁰。又《稱讚大乘經》以三十七義稱讚大乘²¹，《妙法決定經》以二十四功德故說爲大乘²²，《大集經》(卷)六以八義故說爲大乘²³，其評如《思益梵天所問經》(卷)三《志大乘品》及堅意菩薩《入大乘論》等²⁴。

成業者，依下流通文「佛說三業義深細，我依理教妙辨成」，「成」謂能成大乘理教，「業」乃所成因果三業。業之成，依士釋也。「因」謂論曰「經說三業者，爲顯三業攝十業道，勸勵怖多所作者故。」²⁵別脫五、八、十、具及定、道二戒，乃至梵網十重四十八(輕)菩薩三聚淨戒，及禮讚觀佛，皆是三業，十業道所攝故。「果」謂常隨智慧慧行，任運無功用故，名諸三不護。如《瑜伽》(卷)五²⁶、《對法》(卷)十四²⁷、《無性攝大乘論釋》(卷)九²⁸、《成論》(卷)一²⁹。或三業清淨而能運轉自他，故名之三輪，如《十輪經》(卷)六³⁰、《瑜伽》(卷)七十九等³¹。或令所化有情歸伏、信受、修行故，又名三示道，如《瑜伽》(卷)八十八³²、《集異門足》(卷)六³³、《俱舍》(卷)廿七等³⁴。

論者，《樞要》上本云「奢薩咀羅，此翻爲論³⁵，所謂言論」。《俱舍》(卷)一云：「教誡學徒，故稱爲論。」³⁶《瑜伽釋》云：「問答決擇諸法性相，故稱爲論。」³⁷「大乘之成業」是依士釋，能成、所成是非一故。然流通文云「我依理教妙辨成」故。若以大乘理，成三業理，因大乘理，成三業教，能成皆理，理非即論，故「大乘成業之論」，依士釋也。若以大乘教，成三業教，資大乘教，成三業理，能成皆教，教即是論，「大乘成業即論」，持業釋也。

【釋義】慈光法師以三門判釋《大乘成業論》。上文已完成首門「(甲一)述論大意」。今則爲次門「(甲二)解釋題目」。於中又開成三節：(乙一)釋經名、(乙二)釋作者、(乙三)釋譯者。今爲(乙二)釋經名，即是疏釋《大乘成業論》此题目的涵義。於中可分成四段：其一釋「大乘」義。其二釋「成業」義。其三釋「論」義。其四總釋「論名」。茲分別疏釋如後：

(一)釋大乘義：先明「大乘」一詞。「大乘」在梵文作「摩訶衍」(Mahāyāna)，全譯作「摩訶衍那」。跟著引《大智度論》卷三，明「摩訶」(Mahā)意譯爲「大」，有大、多、勝三義。又引同論卷三，明「衍(那)」意譯爲「乘」。意謂乘此車乘，可以超出欲界、色界、無色界(合稱流轉生死的「三界」)，而得證人「薩婆若」(Sarvajña)。「薩婆若」即是佛智，亦即超拔三界的「一切智」。以「摩訶衍」與「薩婆若」(即「大乘」與「一切智」)

皆無色無形，無對無相，故云「不二法」。

接著慈光概括諸論，顯大乘的涵義言：「『大』有相絕（於小）之差（別），『乘』（有）存（載教）法譬（喻）之（分）別。」意思是說「大乘」是以「大車」為喻，顯彼能運載成就佛智的「教法」、「義理」、「修行」及「果德」的全部內容，以別於成就「聲聞」、「獨覺」的教、理、行、果的內容。為成此義，故引真諦所譯《攝大乘論》卷一云：「大乘者，欲簡（別於）小乘阿毘達磨（「毘曇 abhidharma」對法論者的小乘學說）。」又引隋代慧遠的《大乘義章》卷十二云：「運通名『乘』；乘中莫（能再）加（者）謂之為『大』。……（『大乘』有七義，出《菩薩地持經》）：一者法大、二者心（願）大、三者解大、四者淨心大、五者眾具大、六者時大、七者得（果）大。」又窺基《阿毘達磨雜集論述記》卷二云：「『大』謂弘廣七義（按：即境大、行大、智大、精進大、方便善巧大、證得大及果大），相應形（比於）小（乘）之辭。『乘』謂運載教、理、行、果（之）津（渡）運（載）之義。」跟著慈光按言：上述諸論，同於此《大乘成業論》。何則？此論相對於「小乘業論」立名，故破彼「小乘業論」之邪，以成「大乘業論」之正，故得名《大乘成業論》。

爲了證成「大乘」是相形於「小乘」而簡別立名，故慈光引賢首法藏《大乘起信論義記》的闡釋爲例。《義記》卷上云：「『大』者，當體（一法界心）爲目，包含（一切世、出世法）爲義（按：包含一切世、出世法的一法界心，其體至大無外，故有『大』義）。『乘』

就(車乘的譬)喻爲(名)稱，(以)運載爲功。故(『大乘』一詞，『大』)法(與『乘』)喻合舉。……又(『大乘起信論』)者亦起『大乘之信』，則對(本)宗別行，行非『小乘(之)信』也。」然後慈光作按言：「此(大之)當體者，即是(世、出世之)一法界。『大』總相(世、出世一切)法門，體也，(至大無所不包)何相待之有？今『大乘』中，一切諸法皆無自性，並以一心爲其自體故，不同(於)『小乘』(之主張)一切諸法各有自體，皆得作法，故說『一心』爲『大乘』，(以別於『小乘法』)。」此外，還引元曉所撰《起信論疏》上卷以見一貫無誤云：「言『大乘』者，『大』是當法之名，廣苞爲義；『乘』是寄喻之稱，運載爲功。」

所言「『乘』是寄喻之稱」，可引《大方等大集經·虛空藏菩薩品第八之四》爲證。經云：「復次，『乘』者，以正住四攝法爲輪，以真淨十善爲輻，以淨功德資糧爲轂……以無住六波羅蜜迴向薩婆若(佛智、一切智)，以無等(無礙)四諦到彼岸。是爲大乘。」如是把「輪」、「輻」、「轂」、「轄轄」、「轅」乃至「度到彼岸」等二十個比喻，以比況「四攝」、「十善」、「六波羅蜜多」、「四諦」等「大乘教法」，以見「大乘以喻況立名」。

慈光再以法藏於《華嚴經探玄記》中所撰，以境大、心大、行大、位大、因大、果大、體大、用大、教大及義大等義，疏釋「大方廣」一詞的「大」義。又引法藏所撰《大乘法界無差別論疏》，所謂「大者，當體爲目，包含爲義；乘者，就喻爲名，運載爲功。體用合

舉，故云『大乘』」。由此可見：闡釋「大乘」一詞，法藏的《探玄記》與《法界無差別論疏》，跟前述《大乘起信論義記》，乃至跟元曉的《起信論疏》及隋代慧遠的《大乘義章》等，彼此是一致的。何以故？因為名相的組成，不外五種方式，如法藏《華嚴經探玄記》卷三云：「凡諸法得名，略有五例：一、離合得名，如此（依主釋、持業釋等）六（離合）釋。二、單法當體立名，如（《起信論》中的）『信』等（名相），此約直詮（得名）。三、無他受稱，如『無明』等，此約遮詮（得名）。四、譬類得名，如『華嚴』等，（此）從喻彰名。五、相形立號，如『大乘』形『小乘』以立名等。」於此五種得名的形式中，『大乘』一詞，或從相形比較而得名（有異於『小乘』故），或從譬類得名（以運載為功故），或從離合得名（體用合舉，大即是乘，持業釋故³⁸）。

昔者宋代有長水寺沙門子璿，宗華嚴宗，世稱長水大師。嘗撰《大乘起信論筆削記》，卷一有云：「摩訶衍（大乘）者……直目其法，名之為『大』，謂豎窮橫遍，無礙圓融，當體受名，不因待小。」（見《大正藏》卷四四、頁二九七。）世人有以彼說有異於賢首法藏於《大乘起信論義記》初釋所謂「起大乘之信，則對宗別行，行非小乘信也」這種相對小乘而立大乘義的說法；而法藏《義記》初釋又同於龍樹的《十二門論》（彼論有「摩訶衍（大乘）者，於二乘為上（按：意謂其義理比小乘為高）」之說。）如是法藏同於龍樹，皆以「大乘」有別異於「小乘」而立名，而長水子璿「（大乘）不因待小（乘）」而立，所以後人或有依法

藏、龍樹而破斥長水子璿者。今慈光法師則認爲此種破是「無稽之談」，但沒有把緣由明說出來，可能是慈光推演賢首法藏於《義記》釋文，把「大乘」闡釋爲「此(大之)當體者，即是一法界，總相法門，體也」，故依此義而說「大乘」，亦無相待之真意(「大乘」之體，亦絕待是大)，故長水子璿與賢首法藏，亦非彼此相違，所以慈光有「有人以《義記》初釋，同於《十二門論》而破長水(子璿之說)者，無稽之談也」此段言論。

究竟龍樹《十二門論》如何闡「大乘」涵義？慈光徵引該論卷上言：「摩訶衍(大乘)者，(一)於二乘(小乘)爲上(即超越小乘)，故名大乘(依相對立名)。(二)諸佛最大，是乘(此大乘)能至，故名爲大(乘)(從所至處立)。(三)諸佛大人乘此乘故，故名爲大(乘)，(從能乘之人立名)。(四)又能滅除衆生大苦，(給)與大利益事，故名爲大(乘)，(就用立名)。(五)又觀世音、得大勢(大勢至)、文殊師利、彌勒菩薩等是(此)諸大士之所乘，故名爲大(乘)，(從因中之人立名)。(六)又以此乘，能盡諸佛邊底，故名爲大(乘)，如《般若經》中，佛自說摩訶衍(大乘)義，無量無邊，以此因緣，故名爲大(乘)(此從所攝功德能窮盡諸法立名)。」

對龍樹《十二門論》所釋「大乘」義，嘉祥吉藏於其《十二門論疏》及窺基法師於《阿毘達磨雜集論述記》中，皆言前文是從「六義」以闡釋「大乘」，因爲彼等都把「如《般若經》中，佛自說摩訶衍義，無量無邊，以此因緣，故名爲大」這段，作爲證成「第六義」的

文字，而不別立爲大乘的其中一義。至於賢首法藏，於其所撰《十二門論宗致義記》及《大乘起信論義記》中，則把「大乘」開爲「七大」，因爲他把「如《般若經》中，佛自說摩訶衍義」的一段，別開爲一義的緣故。

主張「大乘」具有七大義者，大別可有三種說法：其一是賢首法藏於《十二門論宗致義記》的七大說：

- 一、相對小乘而超越之，故名大乘。
- 二、能至諸佛大人之處，故名大乘。
- 三、諸佛大人之所乘者，故名大乘。
- 四、滅大苦、與大利益事，故名大乘。
- 五、觀世音、大勢至等大人所乘，故名大乘。
- 六、廣大甚深，故名大乘。
- 七、攝功德大，佛經自說，故名大乘。

其二是賢首法藏於《大乘起信論義記》中依《阿毘達磨雜集論》所開列的「大乘七義」：

- 一、境大性，攝廣大教法爲境界故。
- 二、行大性，攝一切自利利他廣大行故。
- 三、智大性，了知廣大二無我理故。
- 四、精進大性，三無量劫勤修難行行故。
- 五、方便善巧大性，不住生死及涅槃故。
- 六、證得大性，得如來法身、十力、四無所畏、十八不共法等無邊大功德故。
- 七、果大性，成就大菩提、大涅槃果故。

其三是《瑜伽師地論》所列出的「諸菩薩乘(大乘)相應之七大性」：

- 一、法大性，攝菩薩方廣教法。
- 二、發心大性，發大菩提正願心。
- 三、勝解大性，對法大性能生勝信解。
- 四、增上意樂大性，能從見道位前之「勝解行地」，證入修道位初地之「淨勝意樂地」。
- 五、資糧大性，能從福德資糧與智慧資糧的修習十地圓滿，能證得無上正等菩提。

六、時大性，須經三大無量劫，方能證得無上正等菩提。

七、圓證大性，最終證得無上菩提的佛果。

如是賢首法藏《十二門論宗致義記》、《大乘起信論義記》、彌勒論師《瑜伽師地論》卷四六、無著《顯揚聖教論》卷八、《菩薩地持經》卷八、《菩薩善戒經》卷七、無著《金剛般若波羅蜜經論》卷上、《大乘莊嚴經論》卷十二、安慧《大乘阿毘達磨雜集論》卷十一、唐不空所出《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》卷上等等佛典，對「大乘七義」都有詳盡的闡釋，其間雖有差別，但終屬大同而小異。（按：註文已有詳錄，讀者可自披尋。）

又玄奘所譯的《稱讚大乘經》，以三十七義稱讚大乘。智嚴所譯的《說妙決定業障經》，則以二十四種功德，彰顯大乘。《大方等大集經》卷六，則以八義闡說大乘。《思益梵天所問經·志大乘品》，則以八十餘頌申述大乘菩薩行。堅意《人大乘論》則依中觀學派的龍樹、提婆偈頌，明「人大乘義」及解「大乘義」。文繁難理，不盡一一。

（二）釋成業義：本論下文的「流通分」中，有「佛說三業義深細，我依理教妙辨成」文。今慈光法師依彼「流通分」文字的涵義闡釋「成業」義：所謂「成」者，是「能（善巧辨）成大乘（的）教理」；所謂「業」者，是「所成（的身、語、意）因果三業理論」。如是

「成業論」中的「成業」一詞，有「業之成」義，（以能成教理、成立所成業論），如此組成的名相（詞語）在印度「聲明學」的「六離合釋」分類上，屬「依主釋」（亦名「依主釋」）³⁹。故知「成業論」中「成業」一詞，是「通過破邪顯正種種善巧方便的方法，建立成就身、語、意因果三業的大乘教理」的意思。

為何「因（由）」要成立三業教理？慈光再引本論「正宗分」所言：「何為契經說三業者？為顯三業攝十業道，勸勵怖多所作者故。」

「為顯（善）三業攝十（善）業道，勸勵怖多所作者」，如《大智度論》卷十三云：「大惡病中，戒為良藥，大恐怖中，戒為守護。死閻冥中，戒為明燈。於惡道中，戒為橋樑。死海中，戒為大船。復次持戒之人，常得今世人所敬養，心樂不悔，衣食無乏；死得生死，後得佛道。」故經論恒勸守戒勵行「三善業」，多作「三善業」，自然遠離恐怖。戒有大乘、小乘之分。小乘說一切有部，把戒律分為三大類，即所謂「三種律儀」，即是：別解脫律儀（別解脫戒）、靜慮律儀（定戒）及無漏律儀（亦名「道生律儀」、「道共戒」、「道戒」）。而「別解脫戒」有在家、出家、男女之別，制定「五戒」、「八戒」、「十戒」、「具足戒」、（略稱為「五、八、十、具」）四大品類。故慈光有「別脫五、八、十、具，及定、道二戒」之言。茲表列其要義如後：

三種律儀

別解脫律儀 (即別解脫戒)

- (1) 五戒：在家男女居士所守的不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒五種戒條。
- (2) 八戒：在家男女一日夜暫時出家所守的不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒、不華鬘飾身及觀聽歌舞、不坐臥高廣華麗床座、不非時食的八關齋戒。
- (3) 十戒：出家沙彌及沙彌尼所守的不殺、不盜、不姪、不妄語、不酒、不飾香鬘、不坐臥大床、不非時食、不蓄金銀寶等十戒條。
- (4) 具戒：指出家比丘所守的二百五十戒及比丘尼所守的三百四十八戒。

靜慮律儀：即是定戒，於四禪定中，自然生起防非止惡的戒體。

無漏律儀：即是道戒，聖者見道以後，於禪定中自然遠離過惡，契於律儀（此是無漏。別解脫戒及定戒仍有漏）。

至於「大乘戒」則有「瑜伽菩薩戒」及「梵網菩薩戒」。今慈光法師所謂「梵網十重四十八(輕)菩薩三聚淨戒」便是「梵網菩薩戒」，依《梵網經·盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》而立，在家、出家、男女共守。菩薩戒分成三聚，名爲「三聚淨戒」。即一者「攝律儀戒」(指遵守佛制，防止過惡的別解脱律儀)。二者「攝善法戒」(指菩薩除止惡外，更進而積極勤修善行，回向菩提、涅槃)。三者「攝衆生戒」(亦作「饒益有情戒，指教化衆生，使得利益)。「梵網戒」又把「攝律儀戒」聚開成「十重戒」及「四十八輕戒」。「十重戒」又名「十重禁戒」，即(1)殺戒、(2)盜戒、(3)婬戒、(4)妄語戒、(5)買賣)酤酒戒、(6)說四衆過戒、(7)自讚毀他戒、(8)慳惜加毀戒、(9)瞋心不受悔戒、(10)謗三寶戒。若大乘菩薩犯此十戒，即成破門罪、追放罪。所謂「四十八輕戒」是不敬友戒、飲酒戒、食肉戒等四十八種。上述「大乘戒」義，亦即慈光法師所謂「乃至梵網十重四十八(輕)菩薩三聚淨戒」之意。

如是嚴守諸戒，即行「三善業」；此「三善業」實統攝「十善道」。依《十善業道經》所載，能行善業的場所所有十：一者不殺、二者不盜、三者不婬、四者不妄語、五者不兩舌、六者不惡口、七者不綺語、八者不貪欲、九者不瞋恚、十者不邪見。前三善業屬「身善業」，中四善業屬「語善業」，後三善業屬「意善業」，故云：「三(善)業攝十(善)業道。」

如善因行中的「別解脱戒」、「定戒」、「道戒」，以及大乘的「三聚淨戒」皆「三善

業」所攝，亦是「十善業道」所攝。其餘乃至敬禮諸佛、讚頌諸佛功德、觀想諸佛等一切因行，亦「三善業」及「十善業道」所攝，以禮佛是身業，讚佛是語業，觀佛是意業故。因此，慈光說言：「及禮、讚、觀佛，皆是三業、十業道所攝故。」

上明「成三業的因」，下明「成三業的果」。龍樹《大智度論》卷十四有言：「一心持戒爲生善處。生善處故見善人。見善人故生智慧。生智慧故得行六波羅蜜。得行六波羅蜜，故得佛道。」故知以持戒爲因，行三善業，可得生善處爲果。以生善處爲因，可得見善人爲果。以見善人爲因，可得生智慧爲果。以生智慧爲因，可得行六波羅蜜多爲果。以行六波羅蜜多爲因，可得佛道爲果。而慈光所言「常隨智慧行、任運無功用」正是「佛道」果行「三不護」的表現。上述成就三善行的果行雖有多種，而以「佛道」的「三不護」爲最上，故慈光有「『果』謂常隨智慧行，任運無功用故，名諸『三不護』」之說，如《瑜伽師地論》卷五十、《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四、《攝大乘論無性釋》卷九及《成實論》卷一中所說。何謂「三不護」？是「佛身、口、意(三)業不(須防)護」義。何以佛陀三業不須防護？以「佛無不淨身、口、意業(而)欲令他人不見不知(者)」，亦無「餘人或(有)之」無記似如不淨(之)身、口、意業(而爲)智者所呵(斥者)」，所以能「善御所化一切大眾，隨其所欲，(以)自然強力，折伏攝受，教誡、教授(弟子)。方便具足，(三業不須防護)」；又「由此無護、無忘失故，能善攝御諸弟子眾」。何以如來具此功能？以如來「久遠來修行善法」，

「是故諸業性淨不護；又佛常樂戒行，不以怖畏墮惡道等；又佛一切身、口、意業，皆爲利人，故無不善，以無不善，故不須護」。又「如來以要言之，於一切種鄙惡（乃至無記）所作覆藏永斷，（而）由三不護之所顯示」。由此衆生在「因位」，清晰理解能成所成三業的理論與意義，以身、口、意三善業戒行爲因，斷一切不善及無記功能，而在如來「果位」，而有「身、口、意、三業純善清淨而不須防護」爲果之「三不護」的「果行」顯示。

又彼「果行」，由「（身、口、業）三業清淨而能運轉自他，故名之（爲）『三輪』」。如《大方廣十輪經》卷六所云：「（如來威儀清淨，於衆生起大悲心，亦能濟度一切苦厄），堪爲聲聞、（辟支佛及諸菩薩之法）器，……念度於（欲界、色界、無色界彼三）有（之苦）海，等行於菩薩、聲聞、獨覺之（三輪）。」又《瑜伽師地論》卷七九云：「已入第八地菩薩……當言於無加行、無功用、無相作意，得任運故，無有動搖，於一切相得自在故，住清淨地。」又云：「由遍計所執自性故，於過去、未來、現在諸法（都無實體）平等平等，以如實慧正觀察時，於過去、未來、現在法中，無有顧戀、希望、染著，是名三世、三輪清淨。」故知「第八地菩薩」乃至成佛，由於過去修三業清淨善戒善行爲因，故能於自能起「不加行、無功用（之）無相作意」，因起無有動搖而清淨自在的三善淨業活動，故於「遍計所執諸法」於三世皆無有顧戀，無有希求，無有染著，名得「三輪清淨」（按：於此以無顧戀、希求、染著爲三輪）。於他又能作聲聞、獨覺二乘之法器（指導與典範），故彼果法，亦能「等

行於三輪」(按：於此以三乘爲三輪義)。

又彼「果行」，由「三業清淨」爲因故，能「令所化有情歸伏、信受、修行故，又名『三示道』」，如《瑜伽師地論》卷八八、《阿毘達磨集異門足論》卷六及《阿毘達磨俱舍論》卷二七所說。所謂「三示道」者，亦名「三示導」：一者神變示導。二者記心示導。三者教誡示導。以彼三者能示正法，引化衆生，令發心修行，能示能導，故名「示導」。又彼「神變示導」有使學人歸伏作用。「記心示導」(按：能指出所化者的過去與現在、未來的思維內容，名「記心」)有使彼信受作用。「教誡示導」有引導彼修行作用。故慈光云：「令所化有情歸伏、信受、修行故，又名『三示道』。」

如是上述所言的「三不護」、「三輪清淨」及「三示導」等，都是以接受「三業」理論，修行三善戒行爲因，所招引而得的清淨「果德」的某些方面。而上文「因果三業」的概念亦賴此得以澄清，有助於對「成業論」中的「成業」一詞的理解。

(三)釋論義：於本論《大乘成業論》的題目中，上文已分別詳釋「大乘」與「成業」義。今或有問：「論」是何義？「論」在梵文作 *śāstra*，所以窺基在《成唯識論掌中樞要》依音譯云：「奢薩咀羅，論也。」彼 *śāstra* 的梵字，於「此(漢語)翻爲『論』」，所謂言論(之意)。「從體言「言論名『論』」。但此「言論」以誰爲目的對象？《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「教誡學徒，故稱爲『論』。」一般「論」(議)的形式與內容如何？最勝子等所造

的《瑜伽師地論釋》云：「問答決擇諸法性相，故稱爲『論』。」由此可知：以諸法性相爲內容（性相是體用義），以問答決擇爲形式，以教誡學徒爲目的與對象的論議文字著作，名之爲「論」。

（四）總釋論名：於「釋經名」中，此爲最後一節，即以印度聲明學的「六離合釋」的方法，闡釋「大乘成業論」的涵義。

先明「大乘」與「成業」的關係，彰顯「大乘成業」的涵義。以「大乘」爲能成，以「業」爲所成。「大乘」彼能成與「業」此所成非是一體，有能所差別的關係故，因此「大乘成業」有「大乘之成業」的涵意（意即「依大乘所建立的三業」），以「大乘」來修飾「成業」，在「六離合釋」言，此屬於「依土釋」或「依主釋」的結構。

後明「大乘成業」與「論」的關係，彰顯「大乘成業論」的涵義。「三業本論」者是「教法」；「大乘成業」亦可是教法，亦可是義理，如本論的「流通分」所言：「我依理教妙辨成。」則能成的「大乘」與所成的「業」可有四種可能：

一者、以「大乘」爲理，辨成「三業」之理，資「大乘成業」之理，以辨成此「（三業）本論」之教，理與教非一，於是「大乘成業論」有「大乘成業之論」的涵義，此屬「依土釋」或「依主釋」的結構。

二者、以「大乘」爲教，成「三業」之理，則「大乘成業」亦即是理（「三業」是理

故)；資「大乘成業」之理，以辨成此「(三業)本論」之教，理與教非一，於是「大乘成業論」亦有「大乘成業之論」的涵義，此亦屬「依士釋」或「依主釋」的結構。

三者、以「大乘」爲教，成「三業」之教，則「大乘成業」亦即是教；資「大乘成業」之教，以辨成此「(三業)本論」之教，於是「大乘成業論」有「大乘成業即論」的涵義，俱是教故，此屬「持業釋」。

四者、以「大乘」爲理，成「三業」之教，則「大乘成業」亦即是教；資「大乘成業」之教，以辨此「(三業)論」之教，於是「大乘成業論」即有「大乘成業即論」的涵義，俱是教故，此亦屬「持業釋」⁴⁰。

質言之，《大乘成業論》是以大乘教理，通過問答分析，辦事析理，決擇三業的體、相、性、用，以成就建立佛說身、口、意三業的因果關係的理論著作。

乙二、釋作者

〔論文〕世親菩薩造。

【文鈔】

真諦譯《婆藪槃豆傳》云：北天竺境富婁沙富羅國師婆羅門子，名婆藪槃豆，此云天親，於薩婆多部出家。博學多聞，遍通墳籍。⁴¹

《俱舍記》(卷)一云：「筏蘇名世，槃豆名親。印度有天，俗號世親，世人親近供養，故以名焉。菩薩父母從所乞處爲名也。舊譯爲天，此翻謬矣。若言天，應號提婆也。」⁴²

慧愷法師《舊俱舍序》及梁《攝論序》云：如來滅後，將千一百餘年，天親出世⁴³。《西域記》(卷)五及《慈恩傳》(卷)三云：世親菩薩健陀邏國人也。佛滅後一千年中，出現於世。於說一切有部出家，後信大乘，廣造諸論，解釋大乘，爲印度宗匠。⁴⁴

《唯識疏》(卷)一本云：「今依大乘，九百年間，天親菩薩出世，造此頌本。真諦法師《中邊疏》亦云：「九百年中，天親生。」⁴⁵《俱舍記》(卷)八及《疏》(卷)八並釋《俱舍論》云「無上法王久已滅度，諸大法將亦般涅槃，異執交馳，取捨任情，於今(轉)盛」⁴⁶而言：「至今造論九百年時，異執轉更盛。」全同基師。蓋基法師云「今依大乘」者，依《慈恩傳》(卷)五云：「三藏於戒日大王無遮大會，以唯識比量，立大乘義，破諸異見，竟十八日，無敢論者。諸眾歡喜，爲法

師立美名曰大乘天。」⁴⁷是指三藏口授言「大乘」乎？

【釋義】於「(甲二)「解釋題目」一門中，共有三節，前文已完成「(乙一)釋經名」，今繼釋「(乙二)釋作者」一節。

(一)作者名字：依真諦《婆藪槃豆法師傳》所載，本論作者名為「婆藪槃豆」，此即梵語 Vasubandhu 的漢語音譯，若意譯則名「天親」。但玄奘弟子普光，撰《俱舍論記》及慧立撰《大唐大慈恩寺三藏法師傳》等，則譯為「世親」。普光更詳論譯作「世親」為正，譯作「天親」為誤言：「筏蘇」(梵語 Vasu，即真諦譯為「婆藪」)漢譯為「世」；「槃豆」(梵語 bandhu)漢譯為「親」。「世親」是當時印度的天神名字，意思是「世人所樂於親近供養的天神」義。《大乘成業論》的作者，是其父母向天神「世親」禱告祈求所得，所以也把孩子取名「世親」。若翻為「天親」，則梵文應為 Devabandhu，因為 Deva(音譯作「提婆」)便是「天」義。今梵語作 Vsubandhu 而不是 Devabandhu，所以譯作「世親」為正，譯作「天親」為謬。

(二)籍貫出身：真諦《婆藪槃豆傳》說世親是「北天竺境(之)富婁沙富羅國師婆羅門子」。慧愷《俱舍論序》則言是「健陀邏國人」。玄奘《大唐西域記》則言世親是「健陀邏國人」。綜合各方資料，可以判斷世親是北印度健駄羅國(Gandhara)的富婁沙富羅

(Purusapura，意譯爲「丈夫城」)的人。他屬婆羅門種姓(僧侶階級)，是國師憍尸迦(Kausika)的次子。兄長是當時瑜伽學派(Yogaśāstra)始創者無著論師(Asaṅga)。

(三)住世年代：慧愷(俱舍論序)及(攝大乘論序)說世親是釋迦牟尼滅度後一千一百年的人。《大唐西域記》則說世親是佛滅後一千年中人。窺基《成唯識論述記》則認爲「依大乘」說，世親應於佛滅度後九百年出世。如是衆說紛紜，莫衷一是。窺基的說法是這樣的：「慧愷法師(俱舍序)云：『佛滅已後千一百年，天親(世親)菩薩出生造論。』(此是)依今所傳諸部說(法，故此有)異。今依大乘，(佛滅後)九百年間，天親菩薩(世親)出世，造此(《唯識三十論》)的(頌本。真諦法師的)《中邊疏》亦云凡(按『凡』是『九』的誤植)百年中，天親(世親)生也。」由此可知說「佛滅後一千一百年世親生」者，是依當時所流傳的諸部說法。說「世親在佛滅後九百年出世」者，則是「依大乘」的說法。

今應有問：「依大乘」究是何義？今慈光法師依據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》說玄奘法師有「大乘天」的美號，所以說「依大乘」者，即依玄奘法師的口義，世親當於佛滅度後九百年出世。慈光按云：「(窺)基法師云『今依大乘』者，依《慈恩傳》卷五云：三藏於戒日大王無遮大會，以唯識比量，立大乘義⁴⁸，破諸異見，竟十八日，無敢論者。諸衆歡喜，爲法師立美名曰大乘天。』(所謂『依大乘』者)，是指(玄奘)三藏口授(史實)言『大乘』乎？」

世親出世時代，既有佛滅後一千一百年、一千年及九百年諸說，究應何所取捨？慈光法師則取窺基所言「今依（玄奘法師）大乘（天所說），（佛滅後）九百年間，天親（世親）菩薩出世」一說。他從普光的《俱舍論記》與法寶的《俱舍論疏》對世親《俱舍論》的註釋內容找到論理的依據。

世親《俱舍論》中的〈分別世品第三之一〉云：「無上法王（釋迦世尊）久已滅度，（舍利弗、迦旃延、法救等）諸大法將亦般涅槃，聖教支離已成（小乘部派二十）多部，其於文義異執交馳，取捨任情，於今轉盛。」

普光《俱舍論記》卷八疏釋云：「『於今轉盛』（者，是指）至今（世親論師）造《俱舍論》（在）九百年（前之）時。」

法寶《俱舍論疏》卷八疏釋云：「『於今轉盛』者，至（佛滅後）九百年（世親在世之時）轉更盛也。」

由此可知普光、法寶言世親造《俱舍論》在佛滅後九百年。窺基言世親造《唯識三十頌》在佛滅後九百年，真諦法師《中邊疏》亦言「（佛滅後）九百年中天親（世親）生」。彼此相同，故此說較為可信。現代中外學者對世親年代尚未有共識，但大多相信世親生於公元四二〇年至五〇〇年之間，其詳可參考拙著《唯識三十頌導讀》有關作者一節。

（四）生平事略：真諦《婆薢槃豆傳》說世親「博學多聞，遍通墳籍」。又說他「於（小

乘)薩婆多部出家」。《大唐西域記》卷五說他「於(小乘)說一切有部出家。後信大乘，廣造諸論，解釋大乘，為印度匠。」所謂「於薩婆多部出家」亦即同於「於說一切有部出家」，因為梵語 *sarvāṣṭī-vāda* 是小乘部派之名，音譯為「薩婆多部」，意譯則為「說一切有部」，簡稱「有部」。世親從小乘有部出家，此是共許的事實。至於世親的其他事略，可依其他資料，簡述如下：

世親在有部受持三藏，博學多聞，神力俊朗，無可為儔，戒行清高，難以相匹。嘗在阿逾闍國(Ayodhya)師事佛陀蜜多羅(Buddhamitra)，意譯為「覺親」。時有數論派(Samkhya)外道頻闍訶婆娑(Isvarakṛṣṇa)撰《僧佉論》(Sankhyakarika)，來請與佛教徒對辯。適世親外遊，其師佛陀蜜多羅以年邁故，與之對辯見屈。後世親回國，得聞其事，亟欲替老師雪恥，無奈外道已死，無從對辯，故造《七十真實論》大破外道《僧佉論》，使之首尾瓦解，無一句得立。

又傳說世親嘗佯狂潛到迦濕彌羅國(Kashira)亦名「罽賓」，偷學《阿毘達磨大毗婆沙論》等，經十二年，文義已熟，悉能誦持在心，潛回本國，撰《俱舍論》(Abhidharmakośa)（「俱舍」梵語 *kośa*，有「篋藏」義，是本論有涵攝《發智》、《六足》及《阿毘達磨大毘婆沙論》等有部諸義），而又以經量部(Sautrāntika)義理暗破之。後有部眾賢論師(Saṅghabhadra)悉知，撰《俱舍電論》，往尋世親對辯。時世親已轉信大乘，整裝他往。結

果衆賢未能遂願而終。託其門人事後奉書，至世親所。世親覽書閱論，沉吟良久，對門人說「衆賢論師，聰敏後進，理雖未足，辭乃有餘。我今欲破衆賢之論，若指諸掌，願以垂終之託，重其知難之辭，苟緣大義，存其宿志，況乎此論，發明我（有部之）宗！」遂將衆賢的《俱舍雹論》改名爲《順正理論》，得以流傳。

世親何故改信大乘？緣由世親遍通十八部義，妙解小乘，認爲大乘非佛所說，故拒不信。長兄無著論師，深恐世親造論破大乘義，因遣使告以病篤。世親往見，無著說言：「我今心有重病，由汝而生。汝不信大乘，常生毀謗，以此惡業，必永淪惡道。我今愁苦，命將不全。」世親聽之，深爲驚懼，即請長兄爲解說大乘，由是生信。（按：《大唐西域記》卷五言世親由聞《十地經》而始信大乘，見註⁴⁴。）

世親著作甚豐，小乘著述有《俱舍論》等，釋經有《十地經論》等，釋論有《辨中邊論》（長行），《攝大乘論釋》等。專著有《唯識二十論》、《唯識三十頌》、《大乘成業論》、《佛性論》等。故有「千部論主」的美譽。

乙三、釋譯者

【論文】唐沙門玄奘奉制譯。

【文鈔】「制」，高麗作「詔」。三藏譯玄奘，俗姓陳，陳留人也。生年十三，於東都淨土寺得度。世尊掩化一千五百七十六年之後，唐太宗貞觀三年度天，同十九年正月歸京。在竺十七年，周遊百廿八國，具如《慈恩傳》十冊及唐《高僧傳》第四五卷⁴⁹。

【釋義】於「(甲二)解釋題目」的一門三節中，前文已完成「(乙一)釋經名」及「(乙二)釋作者」兩節。今爲「(乙三)釋譯者」那最後一節。在未介紹譯作生平之前，先交代論文所言「唐沙門玄奘奉制譯」的文字。在高麗藏經本中，「制」字作「詔」。按「制」與「詔」同義，指本論是玄奘法師奉唐皇帝詔令於國立譯場所譯出者，所以本論屬國譯本，而非私譯本。今《大正藏》校本，本論題作「大唐三藏法師玄奘奉詔譯」，把「制」字改作「詔」字；把「唐沙門」改作「大唐三藏法師」。

(一)姓氏年代：依各面的資料，綜合得知唐玄奘三藏法師，俗姓陳氏，本名爲禪，是陳留人(今河南開封)。生於隋開皇二十年(公元六〇〇年)，卒於唐麟德元年(公元六六四年)，時年六十五歲。玄奘幼而珪璋特達，聰悟不群。父親陳惠，潛心儒學，故玄奘亦早受儒家典籍與思想的熏陶。

(二)出家受學：隋大業八年(公元六一二年)，玄奘時年十三，在東都洛陽的淨土寺剃度出家。習誦《涅槃經》及《攝大乘論》。年十九至二十八時，往還於長安、川蜀之間，學《俱舍論》、《發智論》、《成實論》等。又重習《攝大乘論》，深感諸師所解既殊，「驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從」。於是決心遊學印度，以解所惑，並取《瑜伽師地論》，以釋衆疑。

(三)遊學天竺：於唐太宗貞觀三年(公元六二九年)即佛滅度後一五七六年，在詔令不許的情況下，從敦煌出發，經涼州、高昌，歷西域十六國，越雪山險阻，終於貞觀四年(公元六三〇年)至印度迦濕彌羅國。從師習《俱舍》、《婆沙》、《六足》、因明、聲明等典論。又於各地習《百論》、《對法》、《經部婆沙》等要籍。貞觀六年(公元六三二年)，抵摩揭陀國(Magadha)的那爛陀寺(Nalanda Monastery)，師事戒賢論師(Sīhāhata)，先後學習《瑜伽師地論》、《中論》、《百論》等瑜伽、中觀要典。如是前後五年，然後外遊諸國，隨習大小乘、因明、聲明、乃至外道要籍。返那爛陀寺，講授《攝大乘論》。著《會中論》調和空有二宗。造《制惡見論》降伏外道異說。行將返國，獲戒日王(Sīladitya)禮遇，在曲女城(Kanyakubja)舉辦十八日無遮大會，公佈《制惡見論》而無能破者，有「大乘天」的美譽。

(四)返國譯經：玄奘法師西遊天竺凡十七年，周歷一百二十八國，於貞觀十九年(公元

六四五年)正月齋經像凡六百五十七部返抵長安，分別在弘福寺、玉華宮及慈恩寺先後譯出大小二乘、空有二宗、內外諸經典七十五部，合一千三百三十五卷。玄奘法師於龍朔三年(公元六六三年)最後完成六百卷的《大般若經》的翻譯後，氣力漸感不繼，於麟德元年(公元六六四年)卒於長安玉華宮。⁵⁰

註釋

① 龍樹《大智度論》卷三云：「摩訶秦言大，或多，或勝(義)。云何大？一切衆中最上故，一切障礙斷故，天王等大人恭敬故，是名爲大。云何多？數至五千，故名多。云何勝，一切九十六種(外)道，論議能破，故名勝。」見《大正藏》卷二五、頁七九。

② 《大智度論》卷五十二云：「(經云：)佛告須菩提：汝所問『是乘何處出，至何處住』者，佛言：是乘從三界中出，至薩婆若中住，以不二法故。何以故？摩訶衍、薩婆若是二法共，不合不散，無色無形，無對一相，所謂無相。」見《大正藏》卷二五、頁四一九。

③ 世親所釋、陳·真諦所譯《攝大乘論釋》卷一云：「言大乘者，欲簡小乘阿毘達磨。」見《大正藏》卷三一、頁一五四。

④ 隋·慧遠《大乘義章》卷十二云：「七種大乘，出《地持論》。運通名乘；乘中莫加，謂之爲

大。大乘不同，一門說七。七名是何？一者法大，二者心（願）大，三者解大，四淨心大（初地），五眾具大（二至七地），六者時大（八至十地），七者得（果）大。」見《大正藏》卷四四、頁七一六。

⑤ 窺基《阿毘達磨雜集論述記》卷一云：「大謂弘廣七義，相應形小之辭。乘謂運載教、理、行、果津運之義。」見《續藏》卷七四、頁六一一。（按：「七義」是指：境大、行大、智大、精進大、方便善巧大、證得大及果大。）

⑥ 法藏《大乘起信論義記》卷上云：「大者，當體為目，包含為義。乘者，就喻為稱，運載為功，法喻合舉。大乘所信之境，體能為義；起信即能信之心，澄淨為性。心境合目，故云大乘起信；此即大乘之起信，是對境揀心，非是證等也。又亦起大乘之信，則對宗別行，行非小乘信也。」見《大正藏》卷四四、頁二四五。

⑦ 新羅·元曉《起信論疏》上卷云：「言大乘者，大是當法之名，廣苞為義；乘是寄喻之稱，運載為功。」見《大正藏》卷四四、頁二〇二。

⑧ 《虛空藏經》是指曇無讖所出《大方等大集經》中的第十四至十八卷（虛空藏品）。所謂「以二十句舉喻況法，以顯乘義」者，是《大集經》卷十七（虛空藏菩薩品第八之四）中所述義（按：慈光法師子注言卷十五，似誤）：「復次乘者，(1)以正住四攝法為輪，(2)以真淨十善為輻，(3)以淨功德資糧為轂，(4)以堅固淳至畢竟為轄轄釘鑷，(5)以善成就諸禪解脫三昧為轆，(6)以四無量心為善調，(7)以善知識為御，(8)以知時非時為發動，(9)以無常、苦、空、無我之音為驅策，(10)以七覺寶繩為鞅紉，(11)以淨五根為索帶，(12)以弘普端直大悲為旒幢，(13)以四正勤為網，(14)以四念處為安

詳，(15)以四神足爲速進，(16)以勝五力爲鑿陣，(17)以八聖道爲直進，(18)於一切衆生無障礙慧明以爲軒，(19)以無住六波羅蜜迴向薩婆若，(20)以無等(即無礙)四諦度到彼岸。是爲大乘。此乘諸佛所受，聲聞、辟支佛所觀，一切菩薩所乘，釋梵護世所應敬禮，一切衆生所應供養，一切智者所應讚嘆，一切世間所應歸趣，一切怨憎不能輕毀，一切諸魔不能破壞，一切外道不能測量，一切世智不能與競。此乘殊勝無能過(即無能過)者，一切賢聖之所守護。此乘隨願能至一切佛界故……。」見《大正藏》卷十三、頁一一五。

9 法藏於《華嚴經探玄記》卷一釋「大方廣」義中，謂「大」有十義：一、境大。二、心大。三、行大。四、位大。五、因大。六、果大。七、體大。八、用大。九、教大。十、義大。見《大正藏》卷三五、頁一一一。

法藏《大乘法界無差別論疏》云：「又大者，當體爲目，包含爲義；乘者，就喻爲名，運載爲功，體用合舉，故云大乘。」見《大正藏》卷四四、頁六三。

法藏《華嚴經探玄記》卷三云：「凡諸法得名，略有五例：一、離合得名，如此(依主釋、持業釋、有財釋、相違釋、鄰近釋、帶數釋等)六釋。二、單法當體立名，如『信』等，此約直詮。三、無他受稱，如無明等，此約遮詮。四、譬類得名，如華嚴等，從喻彰名。五、相形立號，如大乘形小乘以立名等。」見《大正藏》卷三五、頁一四九。

10 龍樹《十二門論》云：「問曰：何故名爲摩訶衍？答曰：摩訶衍者，於二乘爲上，故名大乘，諸佛最大，是乘能至，故名爲大；諸佛大人乘是乘故，故名爲大；又能滅除衆生大苦，(給)與大利益事，故名爲大；又觀世音、得大勢(大勢至)、文殊師利、彌勒菩薩等是(此)諸大士之所乘故，

故名爲大。又以此乘能盡一切諸法邊底(邊際)，故名爲大。又如《般若經》中，佛自說摩訶衍義，無量無邊，以是因緣，故名爲大。」見《大正藏》卷三十、頁一五九。

⑪吉藏《十二門論疏》卷上釋「大乘」中的「大」義云：「略以六義釋『大』……第一、(《十二門論》所謂『於二乘爲上，故名大乘』者，此)待二乘之小，故名爲大。……(所謂『諸佛最大，是乘能至，故名爲大』者，此)第二義，從所至處受名；所至之處爲大，能至之乘亦名爲大。(所謂『諸佛大人(乘是乘故，故名爲大』下)第三(義)從能乘人受名。……前句是因乘，從果受名，今(句)是果乘，當體爲目，如《法華》云：『佛自住大乘。』如《涅槃》云：『乘涅槃船。』，皆是果地之乘也。……又(所謂『又能滅除衆生大苦，與大利益事，故名爲大』者，)第四(義)就用明大。又(所謂『觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒菩薩等是諸大士之所乘，故名爲大』者)，第五(義)從因中之人立名，故名爲大。又(所謂『又以此乘，能盡諸佛邊底，故名爲大』者)，第六(義)就功用立名，明般若正觀能究源盡理，照無不周，故稱『盡法邊底』，般若(波羅蜜多)一度既爾，(餘五度中)一一諸度皆盡理究源，故名大也。既得六義釋『大』，即六義釋妙：初、對二乘之粗名妙，次、能至妙處名妙，三、妙人所乘名妙，四、妙用名妙，五、因中妙人所乘名妙，六、能窮盡諸法平等大慧，故名爲妙。」見《大正藏》卷四二、頁一八〇至一八一。

又窺基《阿毘達磨雜集論述記》見註⑤。

⑫所謂《十二門疏》者，是指賢首法藏所撰《十二門論宗致義記》。彼《義記》卷上云：「『大』有七義：一、對小(乘)超過故。二、能至大處故。三、大人所乘故，亦是曾運大。四、利用廣大

故。五、多所乘故，亦現運大。六、廣大甚深故……七、攝功德大，故佛經自說（按：此指《十二門論》）所謂：『又如《般若經》中，佛自說摩訶衍義，無量無邊，以是因緣，故名爲大。』」（見《大正藏》卷四二、頁二二〇）。

又法藏《大乘起信論義記》（按：慈光簡稱之爲《起信疏》）卷上云：「又依《雜集論》，由與七種大性相應，故名大乘：一、境大性，以菩薩道緣百千等無量諸廣大教法爲境界故。二、行大性，正行一切自利利他廣大行故。三、智大性，了知廣大補陀羅法無我故。四、精進大性，於三大劫阿僧祇耶方便勤修無量難行行故。五、方便善巧大性，不住生死及涅槃故。六、證得大性，得如來法身、無所畏、不共法等無量無數大功德故。七、果大性，窮生死際示現一切成菩提等，建立廣大諸佛事故。前五約因，後二就果。《瑜伽》、《顯揚》亦同此說。《莊嚴論》中，六名果大，謂得法身等，七名事大，謂示成菩提等，餘同此也。又有七義釋大乘，如《十二門論》。」見《大正藏》卷四四、頁二四五。

13 《瑜伽師地論》卷四六云，「諸菩薩乘與七大性共相應故，說名大乘。何等爲七？一者、法大性，謂十二分教中菩薩攝攝方廣之教。二者、發心大性，謂有一類於其無上正等菩提發正願心。三者、勝解大性，謂有一類於法大性生勝信解。四者、增上意樂大性，謂有一類已過勝解行地，證入淨勝意樂地。五者、資糧大性，謂福德資糧、智慧資糧修習圓滿，能證無上正等菩提。六者、時大性，謂經於三無數大劫，方證無上正等菩提。七者、圓證大性，謂即所證無上菩提。……如是（前）六種（大性），皆是圓證大性之因，圓證大性，是前六種大性之果。」見《大正藏》卷三十、頁五四八。

14 無著《顯揚聖教論》卷八云：「無上大乘七種施設建立者：一、緣離言說一切法真如無分別平等出離慧。二、此慧所依。三、此慧所緣。四、此慧伴類。五、慧所作業。六、助慧資糧。七、慧所證果。」見《大正藏》卷三一、頁五一九。

15 《菩薩地持經》(傳無著所造，應名爲論)卷八云(慈光言卷六，似誤)：「(1)離言說境界、一切法如離諸妄想平等慧，(2)如是慧若依、(3)若緣、(4)伴、(5)業、(6)眾具，(7)如是慧果，此七種名大乘施設。」見《大正藏》卷三十、頁九三六。

16 《菩薩善戒經》(同前，應名爲論)卷七云：「有七事大，故名大乘：一者法大。法大者，菩薩法藏，於十二部經最大、最上，故名毘佛略(毗)。二者心大。心大者，謂發阿耨多羅三藐三菩提心。三者解大。解大者，菩薩發心已，其心清淨，乃至得阿耨多羅三藐三菩提。四者淨大。淨大者，菩薩發心已，其心清淨，乃至得阿耨多羅三藐三菩提。五者莊嚴大。莊嚴大者，菩薩具足功德莊嚴、智慧莊嚴，得阿耨多羅三藐三菩提。六者時大。時大者，菩薩摩訶薩爲阿耨多羅三藐三菩提故，三阿僧祇劫修行苦行。七者具足大。具足大者，菩薩具足三十二相、八十種好以自莊嚴，得阿耨多羅三藐三菩提。法大、心大、解大、淨大、莊嚴大、時大如是六大名之爲因，具足大者名之爲果。」見《大正藏》卷三十、頁九九九至一千。

17 無著《金剛般若波羅蜜經論》卷上云：「諸菩薩有七種大故，此大衆生名摩訶薩埵。何者七種大？一、法大。二、心大。三、信解大。四、淨心大。五、資糧大。六、時大。七、果報大。如《菩薩地持》中說。」見《大正藏》卷二五、頁七六七。

18 無著《大乘莊嚴經論》卷十二云：「次說大乘七大義。偈曰：『緣行智勤巧，果事皆具足，依此

七大義，建立於大乘。』釋曰：若具足七種大義，說為大乘：一者緣大，由無量修多羅等廣大法為緣故。二者行大，由自利利他行皆具足故。三者智大，由人法二無我一時通達故。四者勤大，由三大阿僧祇劫無間修故。五者巧大，由不捨生死而不染故。六者果大，由至得力、無所畏、不共法故。七者事大，由數數示現大菩提、大涅槃故。』見《大正藏》卷三一、頁六五四。

19 安慧《大乘阿毘達磨雜集論》卷十一云：「由與七種大性相應，故名大乘。何等名為七種大性？一、境大性，以菩薩道緣百千等無量諸經，廣大教法為境界故。二、行大性，正行一切自利利他廣大行故。三、智大性，了知廣大補特伽羅法無我故。四、精進大性，於三大劫阿僧企耶，方便勤修無量百千難行行故。五、方便善巧大性，不住生死及涅槃故。六、證得大性，證得如來諸力、無畏、不共佛法等無量無數大功德故。七、業大性，窮生死際，示現一切成菩提等，建立廣大諸佛事故。』見《大正藏》卷三一、頁七四三至七四四。

20 《理趣釋》是指不空所譯密部《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》，這釋卷上云：「大乘有七義：一者法大、二者心大、三者勝解大、四者意樂大、五者資糧大、六者時大、七者究竟大。』見《大正藏》卷十九、頁六〇九。

21 玄奘所譯《稱讚大乘經》，以三十七義稱讚大乘，如云：「此乘綜攝籠駕弘遠，無所遺漏，故曰大乘。此乘功德甚深微妙，過諸數量，故曰大乘。此乘堅固，虛妄分別不能傾動，故曰大乘。此乘真實，窮未來際，無有斷盡，故曰大乘。此乘寥廓，該羅法界，邈無邊際，故曰大乘。此乘如海，吞納蘊積功德寶聚，故曰大乘。此乘如山作鎮區域，邪徒不擾，故曰大乘。此乘如空，包含一切情非情類，故曰大乘。……此乘超過獨覺乘等，最上無比，故曰大乘。』見《大正藏》卷十

七、頁九一一至九一二。

22 唐，釋智嚴所譯《說妙決定業障經》以二十四功德說名大乘。經云：「一者令人深樂，是名大乘。二者不動，是名大乘。三者無過，是名大乘。四者無量，是名大乘。五者如四大海，是名大乘。六者金翅及緊那摩睺羅伽雜類所敬，是名大乘。七者乾闥婆所讚，是名大乘。八者諸天恭敬，是名大乘。九者梵天歸依，是名大乘。十者天帝所敬，是名大乘。……二十三者鈍根眾生不信，是名大乘。二十四者超過一切，是名大乘。」見《大正藏》卷十七、頁九一二至九一三。

23 《大方等大集經》卷六云：「爾時寶女白佛言：世尊，何故名大乘？佛言：(1)其乘廣大，故名大乘。(2)於諸眾生無罣礙故，故名大乘。(3)是一切智、善根根本，故名大乘。(4)無有煩惱諸結黑闇，故名大乘。(5)所有光明無處不遍，故名大乘。(6)周遍其邊有眼目故、故名大乘。(7)本性常淨，初無沾污，故名大乘。(8)斷諸煩惱一切習氣，故名大乘。」見《大正藏》卷十三、頁三九。

24 《思益梵天所問經·志大乘品》以八十餘頌評述菩薩發行大乘的特色。見《大正藏》卷十五、頁五二至五四。

堅意《入大乘論》卷上，依龍樹、提婆偈頌，明「入大乘義」及解「大乘義」。見《大正藏》卷三二、頁三六至四二。

25 《大乘成業論》云：「何為契經說三業者，為顯三業攝十業道，歡勵怖多所作者故。」見本論「甲三、隨文解釋」。

26 《瑜伽師地論》卷五十二云：「如來所有(身、口、意)三不護文，如契經說，應知其相。謂諸如來以要言之，於一切種鄙惡所作覆藏永斷，由三不護之所顯示。諸阿羅漢由忘念故，於時時間片有

無記鄙惡所作(故身、口、意三業仍須防護)。如來於此一切一切，皆無所有，是故如來於諸弟子如所立要，即如自性，切切誠懇，顯顯呵擯，時復現行，率爾敦逼，於諸弟子無所防慮。」見《大正藏》卷三十、頁五七三至五七四。

27 《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四云：「不護者，即三不護。謂大師御眾時，於隨所欲教授、教誡方便具足中，若定若慧，乃至廣說，何等爲三？如經言：如來身業清淨現行，無不清淨現行身業(而)謂勿他知；我之所有語業、意業現行亦爾。由彼大師心無懼慮，善御所化一切大眾，隨其所欲，自然強力，折伏攝受，教誡、教授方便具足。」見《大正藏》卷三一、頁七六一。

28 《攝大乘論無性釋》卷九云：「論曰：『處眾能伏說』者，謂處大眾能伏他說，以身業(、語業、意業)等及諸威儀，皆無醜惡可須藏護，恐彼譏嫌，是故處眾能伏他說。如是即明(身、語、意)三種不護。『遠離二雜染』者，謂恭敬聽、不恭敬聽。弟子眾中，善住念故，遠離愛恚，如是即明三種念住，由此無護、無忘失故，能善攝御諸弟子眾。」見《大正藏》卷三一、頁四四二。

29 訶梨跋摩《成實論》卷一云：「佛身、口、意業不護。所以者何？佛無不淨身、口、意業，欲令他人不見不知。又諸餘人或有無記似如不淨身、口、意業，智者所呵，佛亦無也。所以者何？如來一切身、口、意業皆由智慧正憶念起……皆爲利人，故無不善，以無不善，故不須護。」見《大正藏》卷三一、頁二四二。

30 《大方廣十輪經》卷六云：「若修真善行(威儀清淨、慚愧具足，畏於後世，遠離一切不善法，喜樂一切諸善功德，而於眾生起大悲心，亦能濟度一切苦厄，救護生死諸怖畏者)，堪爲聲聞器、

辟支佛勝乘，三業悉清淨，守護於諸根，所說好柔軟，分別觀諸陰，界入亦復然。樂獨空閒處，善慧觀因緣，常攝於諸根，依止是十輪（按：此指：一者修行清淨（之）身、語、意業。二者具足慚愧，厭患自身。三者於五取蘊深生怖畏。四者見生死河極為難渡。五者常樂寂靜，離諸憒鬧。六者樂阿練若，不譏他失。七者守護諸根，心常寂定。八者善觀緣起，審察因果。九者常樂勤修等持靜慮。十者於集起法，能善除滅。輪是能行車乘之義。）於諸無壞乘，堪任為法器。念度於（三）有海，等行於三輪（按：此指大乘輪、聲聞輪及獨覺輪，輪亦是乘義。）「見《大正藏》卷十三、頁七〇八。又玄奘所出《大乘大集地藏十輪卷》卷六，亦有相似之說。見《大正藏》卷十三、頁七五一至七五六。

31 《瑜伽師地論》卷七九云：「問：已入第八地菩薩，當言何相？答：當言於無加行、無功用、無相作意，得任運故，無有動搖，於一切相得自在故，住清淨地。」又云：「問：如說三世、三輪清淨。云何三世三輪清淨？答：由遍計所執自性故，於過去、未來、現在諸法平等平等，以如實慧正觀察時，於過去、未來、現在法中，無有願戀、希望、染著，是名三世、三輪清淨。」見《大正藏》卷三十、頁七三七至七三八。

32 「三示道」謂一者、記說示導，二者、教誡示導，三者、神變示導。《瑜伽師地論》卷八八云：「當知由三分故，攝受圓滿涅槃：一由隨順教授故，二由正觀察一切行故，三由永斷一切煩惱故。隨順教授者，謂『記說』、『教誡』、『神變』所攝。」見《大正藏》卷三十、頁七九三。又《瑜伽師地論》卷二八云：「復有諸相圓滿教授，其事云何？謂由三種神變教授：一者神境神變，二記說神變，三者教誡神變。由神境神變，能現種種神通境界，令他於己生極尊重，由彼於

已生尊重故，於屬耳聽瑜伽作意，極生恭敬。由記說神變，能尋求他心行差別。由教誡神變，如根、如行、如所悟入，為說正法，於所修行，能正教誡。故三神變能攝諸相圓滿教授。」見《大正藏》卷三十、頁四三五。

33 《阿毘達磨集異門足論》卷六云：「三示導者：一、神變示導，二、記心示導，三、教誡示導。神變示導者。……謂諸所有變一為多，變多為一，或顯或隱，若知若見，各別領受牆壁、山巖、崖岸等障，身過無礙，如是廣說乃至梵世身自在轉，是名神變。示導者，謂有苾芻（比丘），雖於多種神變境界各別領受，若不令他知見，但名神變自在，不名示導；若有苾芻，能於多種神變境界各別領受，亦能令他知見，名神變自在，亦名示導。是故所說神變示導，要能令他見等，見了等了，調伏隨順。……記心示導者……記心者，如世尊說：『苾芻當知……』隨記他心，彼意如此，彼意如是，彼意轉變；或隨記過去，或隨記未來，或隨記現在……諸所隨記一切如實，非不如實……要能令他見等，見了等了，調伏隨順。……教誡示導者……謂有苾芻，為他宣說：此是苦聖諦應遍知，此是苦集聖諦應永斷，此是苦滅聖諦應作證，此是趣苦滅道聖諦應修習……要能令他見等，見了等了，調伏隨順。」見《大正藏》卷二六、頁三八九至三九〇。

34 《阿毘達磨俱舍論》卷二十七云：「三示導者：一、神變示導，二、記心示導，三、教誡示導。……唯此三種引所化生，令初發心最為勝故，或此能引憎背正法及處中者，令發心故。能示能導，得示導名。又唯此三令於佛法如次歸伏、信受、修行，得示導名。」見《大正藏》卷二九，頁一四三。

35 窺基《成唯識論掌中樞要》卷上本云：「奢薩咀羅，論也。」見《大正藏》卷四三、頁六〇八。

36 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「教誡學徒，故稱爲論。」見《大正藏》卷二九、頁一。

37 即最勝子等所造《瑜伽師地論釋》。見《大正藏》卷三十、頁八八五。

38 所謂「離合」者，是指印度「聲明學」上的「六離合釋」，亦即「六合釋」(ṣai - Samosaḥ)，是指「複合詞」的組成形式有六類：

(1) 依主釋 (tai - puruṣa)：亦名「依士釋」。如「山寺」一詞，是「山之寺」義。「山寺」由「山」與「寺」兩詞素合成，彼此有「格」的關係。前面詞素「山」是「於格」；後面詞素「寺」是「屬格」。「寺」於「山」而有，「寺」依屬於「山」，故有「山之寺」義，名「依主釋」。

(2) 相違釋 (dvandva)：複合詞由兩個或以上的詞素並列而成，如「性相」有對等關係，「善惡」有矛盾關係，如是乃至「生老病死」，「山川草木」亦是「相違釋」。

(3) 持業釋 (karma - dhāraya)：複合詞由兩個有偏正而修飾關係的詞素所組成，如「大乘」，前面詞素「大」是「偏」，後面詞素「乘」是「正」，以「大」修飾「乘」，「大即乘」，故名「持業釋」，「乘」有「大」的業用故。他如「業障」、「空門」、「善、惡業」等，亦是「持業釋」。

(4) 帶數釋 (dvigu)：前面有數詞所組成的複合詞，如「三界」、「一念」、「三千大千世界」等。

(5) 鄰近釋 (avyayī - bhāva)：前面爲副詞或介詞所組成的複合詞，如「如法」、「近長安住」等，皆「鄰近釋」所攝。

(6)有財釋(Bahu-vr̥hi)：複合詞可作狀語用者，如「有學修行者」中的「有學」，可作形容詞用作「狀語」，亦說為「有財釋」。依此義，前五釋中的複合詞，亦可作「有財釋」。

39 可參考前註有關「依主釋」條。

40 慈光疏文本分二句為論，而後句所言「資大乘教，成三業理」於理似有未契，故開成四句分辨。

41 真諦所譯《婆藪槃豆法師傳》即《世親傳》，因為「婆藪槃豆」是梵語 Vasubandhu 的音譯，意譯為「世親」，亦有譯為「天親」。本傳見於《大正藏》卷五十、頁一八八至一九一。慈光引文，不是直引真諦所出原文，而是略述大意而已。

42 《俱舍記》是指唐·普光所撰的《俱舍論記》。慈光引文即是本論卷一的子註文字，見《大正藏》卷四一、頁一。

43 慧愷《阿毘達磨俱舍論》序云：「佛滅後千一百餘年，有出家菩薩，名婆藪槃豆，器度宏曠，神才壯逸，學窮文字，思徹淵源，德隆終古，名蓋當世，造大小乘論，凡數十部，並盛宣行，靡不宗學。法師德業，具如別傳。」見《大正藏》卷二九、頁一六一。

又(真諦譯)《攝大乘論(世親)釋》中，慧愷法師有序云：「如來滅後將千一百餘年，彌勒菩薩投適時機，降靈俯授，忘己屈應，為阿僧伽法師(按阿僧伽梵語作 Asaṅga，意譯為「無著」)廣釋大乘中義。……(攝大乘論)本論即無著(阿僧伽)法師之所造也。法師次弟婆藪槃豆，此曰天親(即世親)，道亞生知，德備藏性(往?)，風格峻峙，神氣爽發，稟厥兄之雅訓……故製釋論以解本文。」見《大正藏》卷三一、頁一五三。

44 玄奘《大唐西域記》卷五云：「無著菩薩健馱邏國人也，佛去世後一千年中誕靈利見，承風悟

道，從彌沙塞部出家修學，頃之迴信大乘。其弟世親菩薩於說一切有部出家受業。(後)世親菩薩自北印度至於(無著講堂)此地。時無著菩薩命其門人令往迎候。至此伽藍遇而會見。無著弟子止戶牖外，夜分之後，誦《十地經》，世親聞已感悟追悔，甚深妙法昔所未聞……(故)巨詣無著，諮受大乘。」見《大正藏》卷五一、頁八九六至八九七。

又慧立《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三云：「阿僧伽亦名無著，即健陀邏國人也。佛滅度後一千年中出現於世。從(小乘)彌沙塞部出家，後信大乘。弟世親菩薩於說一切有部出家，後信大乘。兄弟皆稟明聖之器，含著述之才，廣造諸論，解釋大乘，為印度宗匠，如《攝大乘論》、《顯揚聖教》、《對法》、《唯識》、《俱舍論》等皆其筆也。」見《大正藏》卷五十、頁二三三。

45 窺基《成唯識論述記》卷第一本云：「慧愷法師(俱舍序)云：『佛滅已後千一百年，天親菩薩出生造論。』依今所傳諸部說異。今依大乘，九百年間，天親菩薩出世，造此(《唯識三十論》)頌本。真諦法師《中邊疏》亦云凡(九)百年中天親生也。」見《大正藏》卷四三、頁二三一。

46 《俱舍論(普光)記》卷八云：「(《俱舍論》云)『若復不誦』至『實有極成』者，(世親)論主歎無中有家結成。『無上法王』所謂如來。『諸大法將』舍利子等。『已成多部』，執見不同。『于今轉盛』，至今造論九百年時。問：於何時代分成多部？答：《異部宗輪論》意云：佛涅槃後百有餘年無憂王時，創分二部：一大眾部、二上座部。」見《大正藏》卷四一、頁一五八。

又法寶《俱舍論疏》卷八云：「(《俱舍論》中云)『無上法王』至『實有極成』，論主傷歎。『無上法王久已滅度』者，造此(《俱舍論》)時，佛涅槃後九百年也。『諸大法將亦涅槃』者，

迦(旃)延、法救等已般涅槃。『聖教支離已成多部』者，佛涅槃後一百年為初，四百年為後，本末分成二十部，廣如《宗輪論》說。『于今轉盛』者，至九百年轉更盛也。」見《大正藏》卷四一、頁五九二。

所謂「並釋論云」者，指上《俱舍論記》及《俱舍論疏》並釋《俱舍論·分別世品第三之一》。《俱舍論》云：「若復不誦如是等經，無上法王久已滅度，諸大法將亦般涅槃，聖教支離已成多部，其於文義異執交馳，取捨任情，於今轉盛。哀哉汝等固守愚迷，違理拒教，可傷之甚！」見《大正藏》卷二九、頁四五。

47 《大慈恩寺三藏法師傳》卷五云：「(玄奘)法師共鳩摩羅同去至戒日宮側，(戒日)王與門師二十餘人出迎，入坐……王曰：『聞師作《制惡見論》，何在？』法師報在此。因取觀。觀訖，王甚悅……命五印度沙門、婆羅門、外道等，示大乘微妙之理，絕其毀謗之心，顯師盛德之高，摧其我慢之意。是日發教告諸國及義解之徒，集曲女城，觀支那國法師之論焉。……請(玄奘)法師坐為論主。稱揚大乘，序作論意，仍遣那爛陀寺沙門明賢法師，讀示大眾，別令寫一本懸於會場門外，示一切人。若其間有一字無理能破難者，請斷首相謝。如是至晚無一人致言。……自是邪徒戢翼，竟十八日無一人發論。將散之夕，法師更稱揚大乘，讚佛功德，令無量人返邪入正，棄小歸大。戒日王益增崇重……王曰：古來法爾事不可違，乃將法師袈裟遍唱曰：支那國法師，立大乘義，破諸異見，自十八日來無敢論者，普宜知之。諸眾歡喜，為法師競立美名，大乘眾號曰：摩訶耶那提婆。此云『大乘天』。」見《大正藏》卷五十一、頁二四七至二四八。

48 按：依上文所引《慈恩傳》，玄奘以《制惡見論》於曲女城舉行十八日無遮大會，宣揚大乘教

義。而窺基於《因明入正理論疏》中，則明言於無遮大會中，以唯識比量，立大乘義。彼「唯識比量」名「真唯識量」；量言：「真故極成色，不離於眼識；自許初三攝，眼所不攝故，猶如眼識。」見《大正藏》卷四四、頁一一五。但《慈恩傳》則無此記載。

④⁹唐慧立撰《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，合共十卷，見《大正藏》卷五十、頁二二〇至二二八〇。又唐《高僧傳》即唐道宣所撰的《續高僧傳》。於中第四卷有《京大慈恩寺釋玄奘傳》。慈光說「第四五卷」似誤，「五」字當是衍文。今見《大正藏》卷五十、頁四四六至四五九。

⑤其詳可參考田光烈《玄奘哲學研究》，及拙著《因明入正理論導讀》上卷有關「玄奘三藏法師」一目（頁六三至七四）。

甲三、隨文解釋 分二：(乙一)正宗分、(乙二)流通分

乙一、正宗分 分二：(丙一)正明三業、(丙二)會違顯正

丙一、正明三業 分三：(丁一)標所成業、(丁二)廣明、

(丁三)總結

丁一、標所成業

【論文】如處處經中，世尊說三業，謂身業、語業、意業。

【文鈔】三、隨文解釋者，此論無序分，有正宗、流通。諸論三分有無，如《俱舍記》(卷)

一①、《樞要》(卷)上本等②。此論曾有唐弘福寺文備法師所製疏，本邦秋篠義鏡等中間有引用，而未閱全本矣。文二：初、正宗，分二：初、正明三業。(分)三：初、標所成業。

「經」謂《中阿含》(卷)卅二^③、《增一阿含》(卷)五十^④、《大集經》(卷)八^⑤、《大寶積經》(卷)十^⑥、晉《華嚴》(卷)廿八、四十一、四十四^⑦等。

【釋義】《大乘成業論疏釋》共分三門。上文已完成「(甲一)述論大意」門及「(甲二)解釋題目」門。今爲第三門「(甲三)隨文解釋」。一般的釋論多成三分：一者序分，二者正宗分，三者流通分。序分以明立論緣由。正宗分詳釋本論的內容義蘊。流通分則勸學與流通本論。某些論著三分俱全，如《俱舍論》。某些論著只有序分與正宗分，如《顯揚聖教論》。某些論著只有正宗分與流通分，正如本《大乘成業論》及《大乘阿毘達磨集論》。更有些論著唯有正宗分而無序分與流通分，如《發智論》。其詳如《俱舍論記》卷一及《唯識樞要》上卷所說。

本論《大乘成業論》的漢文疏釋不多。據說在唐代只有弘福寺文備法師的《大乘成業論疏》。可惜《文備疏》早已亡佚，唯於日本秋篠的《義鏡》等著述中，間有引用，所以無從得覽全疏內容^⑧。

今「隨文解釋」共有二分(本論無序分故)，即(乙一)正宗分及(乙二)流通分。於(乙一)正宗分中，再開成二：即(丙一)正明三業、(丙二)會違顯正。(丙一)正明三業中，亦開爲三，即(丁一)標所成業、(丁二)廣明、(丁三)總結。

(丁二)標所成業中，世親論言：「如處處經中，世尊說三業，謂身業、語業、意業。」意指「三業」是釋迦世尊所說，非大小乘論師之所獨創。所言「處處經」者，慈光法師列舉《中阿含經》卷三十二、《增一阿含經》卷五十、《大集經》卷八、《大寶積經》卷十、晉六十卷《華嚴經》中的卷二十八、卷四十一及卷四十四中的內容為證。

所言「三業」者，是指身業、口業、意業，皆釋迦世尊的口義。如《中阿含經》卷三十二云：「我(釋迦世尊)施設三業，令(諸有情)不行惡業，不作惡業。云何為三(業)?(謂)身業、口業及意業。」文義淺顯，讀者可自理解，不必贅釋。

至於身業、口業(語業)、意業的體相，小乘部派與大乘有異，將於下文分別加以說明。

丁二、廣明 分二：(戊一)廣明餘部、(戊二)廣明大乘正義

戊一、廣明餘部 分二：(己一)別破三宗

(己二)約諸門合破

己一、別破三宗 分三：(庚一)破有部

(庚二)破正量部

(庚三)破譬喻者

庚一、破有部

分三：(辛一)敍宗、(辛二)廣破

(辛三)總結

辛一、敍宗

分五：(壬一)總出業體

(壬二)別出身表業體

(壬三)辨表名

(壬四)顯形色體

(壬五)辨攝處

壬一、總出業體

【論文】此中有說：身所造業，故名身業。語即是業，故名語業。此二皆用表與

無表爲其自性。意相應業，故名意業，此業但以思爲自性。

【文鈔】(丁)二、廣明、(分)二。初、(廣明)餘部，(分)二。初、別破三宗。(分)三。初、

破有部，(分)三。初、敍宗，(分)五。初、總出業體。

依《婆沙》(卷)百十三⁹，有部三業如次由所依自性等起，是依身大所造業，故名身業，依主釋，離身有色表故，謂髮、毛、爪等，總名爲身。長、短等色，表示內心名表，表有造作名業。依身起表，即表名業，故名身表業。

語即是業，故名語業，持業釋，離語言無別能表故。語謂言聲，聲能表示內心名表，表有造作名業，語即是表，表即業故，名語表業。

意識相應思業，故名意業，鄰近釋，異意有思業故，此意業但以與意等起思爲自性。意謂意識，業即是思，由意起業，故名意業。

《正理》(卷)三十三云：「謂業依身，故名身業。業性即語，故名語業。此業依意復與意俱等起身、語，名爲意業。」¹⁰

【釋義】於「正宗分」(丙一)「正明三業」中，上文已完成(丁一)「標所成業」，今爲

(丁二)「廣明(三業)」。於中分二：(戊一)「廣明餘部」(即廣明小乘說一切有部、正量

部及譬喻者諸部派的業論主張)及(戊二)「廣明大乘正義」。於(戊一)「廣明餘部」中分二：(己一)「別破三宗」、(己二)「約諸門合破(三宗)」。於(己一)「別破三宗」中，又再分三：(庚一)「破有部」、(庚二)「破正量部」、(庚三)破譬喻者。

今爲(庚一)「破有部」(即破說一切有部)，此中分三大段進行，即(辛一)「敘宗」、(辛二)廣破、(辛三)總結。於(辛一)「敘宗」中細分爲五：(壬一)「總出業體」、(壬二)「別出身表業體」、(壬三)「辨表名」、(壬四)「顯形色體」、(壬五)「辨攝處」。

本段是「敘說一切有部宗計」中的「總出業體」，即闡述說一切有部對三業的主張，究竟身、口(語)、意三業是「以何爲體性的」。此中分成四小節：

(一)身業體性：《大乘成業論》云：「此(部派)中有(說一切有部)說(言)：(依)身(體四大種)所造(表色之)業，故名身業。(身之業，衣主釋，依身能表色而有故)。」

慈光法師依《阿毘達磨大毘婆沙

自性、所依、等起三種情況，以依次

業」是依「有情的地、水、火、風四

軀爲「所依」而發者，說名「身業」，故名意業

釋」，因爲離四大身軀，別有「色表

稱。能通過此身體四肢的長、短等色

述說一切有部有關三業的理論，如何依

自體。首先說明「身業的自體」：「身

所造的業行」而建立的。業行以四大身

，在「六離合釋」的分析中，屬「依主

身軀」是指髮、毛、爪等身體各部的總

而表示內心的(善、惡)行爲取向，名之

爲「表」，名之爲「身表」。此「身表」有造作的業用，故名爲「身表業」。如是「依身起表，即表名業，故名身表業」。所以《大毘婆沙論》卷一一三云：「（依藉）所依（之身）故，建立身業。」換言之，「身業」便是「以身爲所依之業」¹¹。而在此情況，「身」與「業」不是同處而存在，而是異處而存在，故《大毘婆沙論》又言：「依他處故，建立身業。」

（二）語業體性：論云：「語即是業，故名語業，（持業釋，離言無別能表故。此身、語）二（業），皆用表（示心之善惡，能令他知）與無表（不令他知之色體）爲其自性。」

慈光疏言：論云「語即是業，故名語業」者，此是持業釋。因爲離「語言」無別能表之體故；「語言」之體即是「業」體，「語即是業」，故於「六離合釋」中屬「持業釋」。所謂「語業」之「語」，是指「言說之聲」（非言說之聲，如風聲、雨聲，則不名爲業）。「言說之聲」能表示內心的（善、惡）行爲取向，名之爲「表」，名之爲「語表」，此「語表」有造作的業用，故名爲「語表業」，以「表即是業」故。如是「語即是表，表即業故，名語表」。因此《大毘婆沙論》卷一一三云：「（依藉言語作爲業之）自性故，建立語業。」換言之，「語業」便是「以語爲自性之業」。依此情況，「語」與「業」是同一自處而存在，不是異處存在，故《大毘婆沙論》又言：「依自處故，建立語業。」

又依《大乘成業論》所言：「此（身、語）二（業），皆用表與無表爲其自性。」能「表示內心善惡，能令他知」的爲「表業」、「不表示內心善惡令他知」的爲「無表」。「身業」

與「語業」均有「表」與「無表」作爲業的自性，其詳有待下文重釋。

(三) 意業體性：論云：「(與)意(識)相應(之思)業，故名意業。(此屬鄰近釋，與意識俱起而存在之思業故)。此業但以思爲自性。」

慈光疏言：論云「與意識相應的思心所作的業，故名爲意業」者，此在「六離合釋」中，屬「鄰近釋」，因爲「思」與「意識」不是同體，(按：「思」是心所法之一，亦即「五蘊」中的「行蘊」。心所法必須依心法相應而生起，不能單獨生起，故「思業」的活動亦必須與意識相應而生起，故二者不是同體，而是鄰近相應)，所以別異於「意識」而有「思」，思即是業故，所以「意業」屬「鄰近釋」，因爲此「意業」(體是思)只與「意識」平等生起爲其自性故。是以慈光結言：「意謂意識，業即是思，由(與)意(識)相應而(起)思(業)，故名意業。」《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一三云：「(思)心品活動與意識相應平等(生)起故，建立意業。」換言之，「意業」是「與意識等起之業」。於此情況，「意識」與「思業」是彼此相應，故《大毘婆沙論》大云：「依相應處故，建立意業。」

(四) 總結業體：爲結成有部有關業體的說法，慈光法師引《順正理論》卷三十三云：「如是(身、語、意)三業，隨其次第，由所依、自性、等起故(而得)建立：謂業依身(按：業以身爲所依)，故名身業；業性即語(按：業以語爲自性)，故名語業；此(思)業依意(識)復與意(識)俱(而平等)起身、語(二業)(按：業與意識等起)，故名意業。」按：「等

起」一義，《大毘婆沙論》指的是「思業與意識平等生起」；《順正理論》則指「思業與意識相應俱起，而意識又平等生起身、語二業」。二說微有不同。

壬二、別出身表業體 分二：(癸一)徵詰

(癸二)通難

癸一、徵詰

【論文】今於此中，何法名表？且身表業形色為性，緣此為境心等所生，誰之形色？謂身形色。

【文鈔】(壬)二、別出身表業體，(分)二。初、徵(詰)。

【釋義】於(辛一)「敍(有部)宗(計)」中，共分爲五，前文已交代(壬一)「總出業體」，今則爲(壬二)「別出身表業體」，此中亦分爲(癸一)「徵詰」與(癸二)「通難」。今於「通難有部有關身表業體」之前，先徵問有部所言「身表業體」究何所指，以便於下文進行

「通難」。

論文作徵詰言：「(汝之身業與語業，俱有表業與無表業二類¹²)。今於此(明業體之)中，何法名(身)表？(汝)且(言與思別起之)身表業(是以)形色爲性¹³，(能表示內心善、惡行爲取向令他知曉，故名爲表；又此身表業體，是攀)緣此(身表業)形色爲境(之與第六意識之)心(平)等(相俱而)所生(起的)。(如是則彼身表業體究屬)誰(者)之形色？(彼或)謂(身表之體是以四大種之)身(的總軀體爲所依，而別起長短等之)形色(而成身表業之體性)。」

其意是說：通過上述的兩重徵詰，迫使有部論師明確說出：一者「身表業體，以形色爲性」。二者「身表業體，雖別於思的意業，而實由攀緣此身表業體之形色爲境的心等平等生起者」。(按：言「心等」者，指思心所相應於意識的活動。)既澄清兩概念後，始可進行通難。

癸二、通難 分二：(子一)通身所造難

(子二)通心等所生難

子一、通身所造難 分二：(丑一)設難

(丑二)辨通

丑一設難

【論文】若身形色，何故前言；身所造業，故名身業？

【文鈔】(癸二、通難，(分)二。初、通身所造難，(分)二。初、(設)難。

【釋義】前文(癸一)既已徵詰：「何法名(身)表」，後加問「(彼身表業體屬)誰之形色」之後，即為(癸二)「通難」，即設論主作難，而有部予以通釋。此分為二：(子一)「通身所造難」、(子二)「通心等所生難」。而此二種「通難」都是先(丑一)設難，然後由有部予以(丑二)辨通。先是設「身所造難」。

今論主向有部設難言：「若(如汝所言)：身表業以有別於身軀總體之長、短、方、圓等形色之物質活動為體，但若如汝所言(身)體便是(身)形色，(則)身體便應是(身)表業之體」，何故前言(依)身(體)所造(之)業體，故名(為)身業？(按：此即是問：何故『身表業體』是長、短等形色，而非是身體。)」

丑二、辨通

【論文】謂總名身；一分攝故，名身形色。依身大種而發，生表業故，名身所造；以總身言，於別亦轉，如世間說：居邑住林。

【文鈔】(丑)二、(辨)通。初總(通)及別(釋)。

【釋義】於(子)一「通身所造難」中，前已於(丑)一中，由論主「設難」。今則爲(丑)二「辨通」。於中先「總通」，後「別釋」。

(一)總通：論文述有部師總通上難言：「(我有部)謂(髮、毛、爪等)總名(爲)身。(而作爲身表業體之長、短等形色，則是身之)一分(所)攝故。(如是雙舉總體之『身』與別體之『形色』而)名(爲)『身形色』，依(能造)身大種而發生(長、短等形色之)表業，故名身所造(之表業)。」意謂：設難：「身體便是形色，何故前言：依身總體而起別體的長、短等形色所造的業才得名爲『身表業體』？而不直言『身體即是身表業體』？」今有部答言：「髮、毛、爪等總名『身體』，而長、短等形色則只是身體的一部分，故是『別體』。我們所言『身表業體』非指『身體』的『總體』(按：總體中的『皮下脂肪』便不能造『身表業』)，而唯指『身體』中『別體』的長、短等形色，而依『身體總體』所顯發者才是『身表業體』，故知『身軀總體』只是『所依』，而『別體』的『長、短等形色』才是『身表業

體』。」

(二)別釋：論文繼作別釋言：「(四大所造實有之長、短等形色的活動，名爲身業者，是)以總(體之)身(爲所依而)言；(彼身業)於(長、短形色此)別(體)亦(能)轉(起，是身之一分攝故)，如世間說：居(於城)邑，居(於)林(郊)⑭，(自然亦兼攝能住之人)。」意思是說：「身表業」一詞，所依之「身」是總體，「長、短等形色」是身的別體。舉「身」此總體自然兼攝「長、短等形色」別體，猶如說「於城邑中住」亦自然兼攝能住的「城中之人」，「於林郊中住」亦兼攝能住的「林郊中人」。所以舉「身所造業」言，自然兼攝「身別體之長、短形色所造之業」，於理無違。

子二、通心等所生難

分二：(丑一)設難

(丑二)辨通

丑一、設難

【論文】何緣復說緣此爲境心等所生？

【文鈔】(子)二、通心等所生難，(分)二。初難。

【釋義】於(癸二)「通難(有部所主張之身表業體)」中，共分為二。前文已交代(子一)「通身所造難」，今繼釋(子二)「通心等所生難」。因為前文有部暗許身表業「(以)此(身)表形色為境(之)心等所生」故。於此「通心等所生難」中，又分為二：(丑一)「設難」、(丑二)「辨通」。

今為「設難」言：「(以)何緣(由)復說(身表業體由攀)緣此(表業形色)為境(之)心等所生？」按：所謂「心等所生」者，因為「身表業」是「思已業」，即是隨意識相應的「思心所」所生。「心等」是指「意識」及與彼相應的「思心所」。

丑二、辨通

【論文】為欲簡波脣等形色，波非緣波心等所生，以緣言音心等生故。又為簡波宿願心等所引形色，波非緣波心等所生，餘異熟因心等生故。

【文鈔】(丑)二、(辨)通，(分)二。初、簡脣等。二、簡報心。

《智論》(卷)十七云：「如阿羅漢常入龍宮，食已，以鉢授沙彌，令洗鉢，中有殘飯數粒。嗅之大香；食之甚美。便作方便，入師繩床下，兩手捉繩床腳，其師去時，與繩床俱入龍宮。龍言：此未得道，何以將來？師言：不覺。沙彌得飯食，又見龍女身體端正香妙無比，心大深著，即作要願：我當作福，奪此龍宮，居其宮殿。……沙彌還已。一心布施、持戒，專求所願，願早作龍。是時繞寺，足下水出，自知必得作龍。逕至師本入大池邊，以袈裟覆頭而入。即死，變作大龍。福德大故，即殺彼龍，舉池盡赤。」¹⁵

【釋義】於(子二)「通心等所生難」中，共分為二：前文已交代(丑一)「設難」，今為(丑二)「辨通」。此「辨通」中，亦分作「簡脣等」及「簡報心」等二分：

(一)簡脣等：有部說「身表業體」是「身所造業」外，並言是(攀)緣此(表業形色)為境(之)心等所生」，這樣說有兩種作用：一者是「簡脣等為身表業體」，二者是「簡報心所引形色為身表業體」。論文「簡脣等為身表業體」云：「(今言身表業體是攀緣此表業形色為境之心等所生者，目的)為欲簡(別於)彼(非表業形色之)脣(齒、舌、喉)等形色，(因為)彼(脣等形色)非緣彼(脣等為境之)心等所生，以(彼是攀)緣(脣等所起)言(說)音(聲為境之)心等生故。」

意思是說：若只言「身表業(形色)體是身所造業」，則構成「語業」的「脣、齒、舌、喉等所引形色之言音」亦是「身所造業」，(以脣等亦是身之形色故)，如是則「語業」、「身業」難免混淆，為達澄清目的，有需要把「脣等形色」加以簡別剔除於「身表業(形色)體」之外。為簡別「脣等所引言音之形色」，故言「身表業(形色)體，是由攀緣表業形色為境之心等所生」。因為「脣等形色」只是由「攀緣脣等形色所起言音為境之心等所生」，非由「攀緣身表業形色為境之心等所生」，如是便能達成「簡別脣等」的目的。

(二)簡報心：言「身表業體」是由「攀緣身表業形色為境之心等所生」，其第二種作用在「簡別報心所引形色是身表業體」。如論所云：「(今言身表業體是攀緣此身表業形色為境之心等所生者，目的)為簡(別)彼(由)宿願心等所引形色。(以)彼(宿願心所引之形色)非緣彼(身表業形色為境之)心等所生，(而是由緣)餘(宿世布施、持戒等)異熟因(之修善)心等(所)生故。」

意思是說：若只言「身表業(形色)體是身所造業」，則彼「宿願心等所引的形色」亦成「身所造業」之體，以同是「身表的形色」故；如是宿世異熟無記果報，也變成了善、惡業行，以彼為因，報則無窮，此不應道理。為避免彼失，有部於言「身表業(形色)體是身所造業」之餘，還清楚指出「身表業(形色)體，是由攀緣表業形色為境之心等所生」，以「簡別於報心所引生之形色」，使此等色不符合「身表業(形色)體」的條件。何以不符？因為彼

「宿願心所引生之形色」是由緣宿世布施、持戒等異熟因的修善之心等所生的異熟果報」而已，而不是由「緣身表業形色爲境之心等所生」故。所以言「身表業（形色）體，是由攀緣表業形色爲境之心等所生」，便有「簡別於宿願報心所引生的形色」的作用。

爲便於說明上述「簡別報心所引形色」的作用，慈光法師援引龍樹《大智度論》的一段記載以助說明。據說有沙彌用矯詐方法，手捉乃師繩床腳而得潛入龍宮，窺見龍宮中的美女，深心貪著，發願勤修報施、持戒等等福德。結果願力成熟，變成大龍。則此大龍的形色身，雖有長、短等形色顯現，但非「身表業體」，以彼是「緣宿世布施、持戒異熟因的修善心等所生」，非今生「緣表業形色爲境之心等所生」故。

壬三、辨表名 分二：（癸一）徵詰

（癸二）闡釋

癸一、徵詰

【論文】何故名表？

【文鈔】(壬)三、辨表名，(分)二。初、徵。

【釋義】於(辛一)「敍(有部業論)宗(計)」之中，共分五段。前文已交代(壬一)「總出業體」及(壬二)「別出身表業體」二段，今爲(壬三)「辨表名」。此中又分二：(癸一)「徵詰」、(癸二)「闡釋」。今論文「何故名表」，正是「徵詰」，其義可知。

癸二、闡釋

【論文】此能表示自發業心，令他知故。爲顯此義，故說頌言：「由外發身語，表內心所思，譬波潛淵魚，鼓波而自表。」

【文鈔】(癸)二、釋，(分)二。初、正顯，二、引證。

【釋義】於(癸二)「闡釋」中，可分成二：初是「正顯表義」，後是「引證表義」。

(一)正顯表義：《大乘成業論》前文，載說一切有部的業論主張，認爲「身業」與「語業」皆有「表業」及「無表業」二類，如彼所言：「此(身、語)二(業)，皆用表與無表。」

故論主設問：「何故名表」（意謂「『表』是何義？」）。今有部正顯表義答言：「此（身業、語業）能表示自（所）發（思）業（的善或不善）心，令他（人）知（曉），故（名為表）。」義淺可知。

（二）引證表義：如是為顯示「表是表內心令他知」義，故有部師更引頌文為證言：「由外發身語，表內心所思，譬彼潛淵魚，鼓波而自表。」意思是說：由「身表業」所發的「形色」與「語表業」所發的「名句言音」，可以「表示」內心所思（所造作）的善、惡業，能令他人知曉，猶如潛淵之魚（按：此喻內心的思業），鼓波而自表內心所思（按：「鼓波」以喻身業及語業，「自表」以喻內心所造作的善、惡思業，故身業與語業亦名「思已業」；「思」是心所，以「造作」為性。）

壬四、顯形色體

【論文】形色者何？謂長等性。何者長等？謂於波生長等名想。

【文鈔】（壬）四、顯形色體。

《俱舍》（卷）一云：「形色有八：長、短、方、圓、高、下、正、不正。」¹⁶

【釋義】於(辛一)「敍(有部業論)宗(計)」之中，共分五段。前文已交代(壬一)「總出業體」、(壬二)「別出身表業體」及(壬三)「辨表名」。今則爲(壬四)「顯(身表)形色體(性)」。

先設問：「(汝言身表業以形色爲體，究竟)形色者(是)何義？」有部答言：「(形色)謂(彼具)長、(短、方、圓)等相(之實有形色實)性。」論主再問：「何者(是)長等(實相)？」有部答言：「(長、短等實相)，謂於彼(長等實相之形色實)性中，能(使意識)生(起)長、(短)等名(言)、想(像等思維概念者)。」意謂：「身表業」的自體是「長、短等形色」。此「形色」是自性實有，彼「形色」的長、短等差別體亦是實有。彼差別體若非實有體性，則不能使意識產生「長」、「短」等名言、概念故；今長等彼差別體既能產生名言、概念，故知彼「長等形色」是實有體，堪作「身表業體」。

至於「形色」究有多少種？慈光法師引世親所造《俱舍論》卷一云：「形色有八，謂：長爲初，不正爲後(按即：長、短、方、圓、高、下、正、不正等八)。……此中『正』者，謂形平等；形不平等，名爲『不正』。」

壬五、辨攝處

【論文】此攝在何處？謂色處所攝。

【文鈔】(壬)五、辨攝處。

是彰長等有自相。《婆沙》(卷)十三云：「有但非眼識所取，若一極微，非長等形者，眾微聚集，亦應非長等，如減七微色處，有色非境故。」¹⁷

【釋義】於(辛一)「敍(有部業論)宗(計)」之中，共分五段。前文已分別交代前四段，今為最後一段(壬五)「辨(長等八種形色之所)攝處」，以正顯彼等是有實自體者。

論主設問：「此(長、短、方、圓、高、下、正、不正等八形色，究竟)攝在何處(以見彼等有實自相、有實自性)?」有部師答言：「(彼長等八種形色)謂『色處』所攝，(故實有自體)。」

「色處」(rūpa)是「十二處」(āyatana)中的物質性之「眼識」對境，依《阿毘達磨大毘婆沙論》所言，「色處」可有「形色」與「顯色」之別。「形色」有八，如上文所言：長、短、方、圓、高、下、正、不正等，皆實有自體。「顯色」則有十二，即：青、黃、赤、白、雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇等，亦實有自體。合為「色處二十種」，都是有體有用的實法。故慈光疏云：「(有部謂『長等形色，色處所攝』，目的在)彰(顯)長等有(實)自相(自體)。」

慈光法師並援引《大毘婆沙論》卷十三言：或有問曰：長、短、方、圓等形色有其本身

的極微（原子實體）否？有部師答言：長等形色，實有其極微自體。（按：彼主張長有長的極微實體，短亦有短的極微實體，不待組合而成。）但單一的「長極微」體的自身，非是眼識所取境，故不能見（按：待七個父母極微組成粗色，則可能見，是眼識的對境故。）何以故？若彼單一的極微非長等形，則集聚眾多的極微亦不應成長等形狀。（按：有部此說，於理不成，以從物理知識證知：非長等細物，亦可組成長形。）復次，單一「長等極微」不為眼識所見者，因彼極微之形色極為微細故，雖有色體，仍不能為眼識所見，有如其餘「不足七極微」的青、黃、赤、白、雲、煙、塵、霧等顯色，雖有物質性的「色性」，亦不能為眼識所見，今單一的「長等極微」亦然。

辛二、廣破 分二：（壬一）正破

（壬二）述論自義

壬一、正破 分三：（癸一）定文

（癸二）有部反徵

（癸三）顯失

癸一、定文

【論文】今應思擇：長等為是極微差別，猶如顯色？為是極微差別積聚？為別一物遍色等聚？

【文鈔】（辛）二、（廣）破，（分）二。初、正破，（分）三。初、定文。

【釋義】於（庚一）「廣破有部」之中，共分三章：上文已明（辛一）「絛有部宗計」，今則為（辛二）「廣破有部宗計」。此間分二：（壬一）「正破」、（壬二）「述論自義」。（壬一）「正破」中，又分為三：即（癸一）「定文」、（癸二）「有部反徵」及（癸三）「顯失」。今是「定文」。

所謂「定文」者，意謂於正式辨破彼計之前，先把辨破取向，透過選取的形式，向敵論者提出，以便於後文對敵論者進行辨破。如論主向有部師問：「今應思（維決）擇：（汝宗所言作為身表業實體之）長等（形色，究竟）是極微（自身具有長、短、方、圓等形式上）的差別，猶如顯色（極微中，有青、黃、赤、白等顏色上的差別）？（抑或彼長等形色）為是極微差

別積聚(而成長等形式)⑱? (抑或彼長等形色)為別(有的長等形式之)一物，(此物之體)遍(於)色等聚(合體)而存在，喻如勝論派的『大有』遍於『實』、『德』、『業』諸句而存在(?)」

如是論主提出三個問題，以便下文依此三個取向進行辨破。三問題是：其一、有部的長等形色是不是自有長等極微？其二、長等形色若非自有長等極微，則彼是不是由不同極微積聚組合而成長的形態？其三、假若不然，則是否本有一「長形物體」，其體遍於色等聚合體之上。

癸二、有部反徵

【論文】設爾何失？

【文鈔】(癸)二、有部反徵。

【釋義】於(壬二)「正破有部宗計」中，可分成三，上文已交代(癸一)「定文」，今即為(癸二)「有部反徵」：「設(彼)三問，分別作出肯定的答案，則(爾)將有(何)種(過)失？」

癸三、顯失 分三：(子一)如顯色失

(子二)極微別失

(子三)一物遍一切失

子一、如顯色失

【論文】長等若是極微差別，應如顯色，諸色聚中一一細分，長等可取。

【文鈔】(癸三)顯失，(分)三。初、如顯色失。

《婆沙》(卷)十三云：「有但非眼識所取。若一極微非長等形者，眾微聚集亦應非長等形，如減七微色處，有色非境故。」¹⁹

【釋義】於(壬二)「正破有部宗計」中，分三。上文已明(癸一)「定文」及(癸二)「有部反徵」，今為(癸三)「顯(有部)失」。此又分三：(子一)「如顯色失」、(子二)「極微別失」、(子三)「一物遍一切失」。今明「如顯色失」。

論主破云：「(汝宗所言作為身表業體之)長等(形色)若是極微(自體本具長、短、

方、圓等)差別(者，則彼長等形色)應如顯色(極微有青等別，於)諸色聚中，一一細分，長等(之形相)可(為眼根)取(境，而汝不許，故知汝長等形色，非極微自體本有長等差別)。」

論主辨破，詳細分析，應有三個步驟：

其一、先證明青等顯色是極微自體有青、黃、赤、白等差別的不合理。因為如果顯色極微自體有青、黃、赤、白等差別，則於任何一色聚中，(如床褥等)，一一加以微細(剖析)分析，最終至極微體，而青、黃等顯色，仍可為眼根取境而得見。彼有部言單一的青等極微體不可見，故知無有青等極微自體。

其二、彼有部既許「長等形色」如同「青等顯色」各有自相的極微自體，則彼「青等顯色」不能成立。今「長等形色」既如「青等顯色」則此「長等形色」亦應不能成立。

其三、正破「長等形色有自相極微自體」：若彼「長等形色」是極微自體本有長、短、方、圓等差別者，則於諸色聚中，(如床褥等具體事物中)，一一細加剖析而成極微的細分時，則長等的形相仍可為眼根對境而能得見。今彼有部不許。(唯七極微構成粗色時，始可得見)，故知「長等形色」非極微自體所本有。

慈光法師為顯「長等形色是極微自體所本有」這種觀點正是有部的基本計執(而其餘「極微聚合成長等形色」及「長等形色是本有一物而遍於色聚存在」，則並非有部的根本計

執)，所以特別徵引《毘婆沙論》文以作旁證。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十三云：「問：爲有長等形（之）極微否？答：有，但（彼長等形之極微則）非眼識所（見而爲眼根所）取（境）。若一極微（本）非（有）長等形者，（則雖有）衆（多的極）微聚集，亦應非長等形。……如減七微色處（按：意謂少於七種極微所聚集的物質），有色非境故。（按：此指雖有物質存在，而仍有不成爲眼根的所知對境，亦即不能爲眼識所知見的可能）。」

子二、極微別失

【論文】若是極微差別積聚，此與顯色極微積聚有何差別？即諸顯色積聚差別，應成長等。

【文鈔】（子）二、極微別失。

《俱舍》（卷）一云：「或有色處有顯無形，謂青、黃、赤、白、影、光、明、暗。

或有色處有形無顯，謂長等一分身表業性。」²⁰

【釋義】於（癸二）「顯失」中，共分爲三。前文依（癸一）「定文」所指定的辨破第一種取

向，先明(子一)「如顯色失」。今則依辨破的第二種取向，明(子二)「極微別失」。故論主破有部師云：「若(汝所執的長等形色，非極微自體本有長等之形，而唯由無長等形之)極微差別積聚(而成長等之形色體)，(如是，則)此(積聚所成長等形色之體)，與顯色極微積聚有何差別？即諸(青、黃、赤、白等)顯色(極微)差別，應(可構)成長等(形色)之體，而長等形色便無獨立的自性。」若「長等形色」無實自體，固然有違有部自宗主張，而且「身表業」亦無實自體，以至不能成立。彼有部既然不許，故亦不能執作爲「身表業體之長等形色」是「極微差別積聚所成」。

爲明此義，慈光法師借《俱舍論》卷一所言：「或有色處有顯(色而)無形(色)，謂青、黃、赤、白、影、光、明、暗。或有色處有形(色而)無顯(色)，謂長、短、方、圓等一分身表業性。(按：此句意謂「如作爲身表業中一部分的長、短、方、圓等形色」)。」意思是說：若長等形色本無自體的極微，而只由各種不同的青、黃、赤、白等顯色極微積聚而成長等形色，則於「色處」之中，將只有青等實有顯色，而並無真實的形色存在。反過來說：若青等顯色是由長等形色極微積聚而成，則於「色處」之中，將只有長等形色，而並無真實的青等顯色存在。

子三、一物遍一切失

分四：(丑一)正難

(丑二)反顯非一

(丑三)違自宗失

(丑四)同外失

丑一、正難

【論文】若別一物遍色等聚，一故遍故，一一分中，應全可取，於一切分皆具有故。

【文鈔】(子)三、一物遍一切失，(分)四。初、難。

【釋義】於(癸二)「顯失」中分三。前文已明(子一)「如顯色失」及(子二)「極微別失」。今依第三取向，為(子三)「(顯)一物遍一切失」。於中共分為四：(丑一)「正

難」、(丑二)「反顯非一」、(丑三)「違自宗失」、(丑四)「同外失」。今爲「正難」。

如是論主難言：「(若有部執『長等形色』本是)別(有)一物(而)遍(於一切)色等聚(合處而存在，則彼是整)一故(及)遍(於一切色聚之處)故，則(於色聚之)二(部)分中，(彼長等形色)全可(爲眼根)取(境，而爲眼識所知見，因爲有部許彼長等形色)於一切(色聚)分(中)皆具(周遍而)有(存在)故。」可成論式：

大前提：若有實法是「整一體」而「周遍存在於一切物質現象之中」者，則於任何物質現象都可現見彼實有之法。

小前提：今「長等形色」並非於任何物質現象中均可得見。(如於「圓」形物象中即不能見「長」)。

結論：故並無「整一體」而「周遍於一切物質現象」的「長等形色」之實法存在。

丑二、反顯非一

【論文】或應非一，於諸分中各別住故。

【文鈔】(丑)二、反顯非一。

【釋義】於(子三)「(顯)一物遍一切失」中，共分為四。上文已明(丑一)「正難」，今為(丑二)「反顯(彼長等形色)非一」。

論主難言：「(有部所執之『長等形色』)或應(並)非(整)一(實體，以彼『長』、『短』、『方』、『圓』形相)於諸(色聚部)分(之)中，(分)別(存在而)住故。」可成論式：

大前提：彼所執「長、圓等形色」若是周遍的整一實體，則長形與圓形不應於諸色聚中各別而存在。(按：此指於「長形」中無「圓形」等；於「圓形」中無「長形」等。)

小前提：今長形與圓形於諸色聚中各別存在。

結論：故知彼所執「長、圓等形色」不應是周遍的「整一實體」。

丑三、違自宗失

【論文】又壞自宗，十處皆是極微積集。

【文鈔】(丑)三、違自宗失。

《婆沙》(卷)七十四²¹及《俱舍》(卷)一云：「對法諸師若觀假蘊，彼說極微一界、一處、一蘊少分；若不觀者，彼說極微即是一界、一處、一蘊。」²²

【釋義】於(子三)「(顯)一物遍一切失」中，共分四分：前文已明(丑一)「正難」及(丑二)「反顯非一」。今則為(丑三)「(顯)違自宗失」。何則？彼有部師認為「十二處」中，除「意處」及「法處」外，其餘的眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等十處，都是由極微積聚而成。今若轉執有「長、短、方、圓等形色」(屬「色處」所攝)是「整體」，周遍於「極微色聚」而存在，則「形色」非極微積聚所成，於有部自宗是不許的。所以論主破云：「(若執『長等形色』是別一物遍色等聚，則)又壞(有部)自宗，(以彼宗堅持)十處皆是極微積集(所成故)。」

慈光法師為要證成有部是主張「十處皆是極微積聚所成者」，所以援引《大毘婆沙論》

卷七四及《俱舍論》卷一的資料，顯示小乘學者對「五蘊」有兩種看法：一派認為「五蘊是假法」，一派認為「五蘊是實法」。有部阿毘達磨論師認為無論主張「五蘊」是假是實，一個極微或可直稱之為「色蘊」（如說燒少分之衣，亦說燒衣），或可稱一極微是「色蘊」的「一分」。要之，這因為「眼處」乃至「觸處」等「十處」都由極微積聚所成故。所引《俱舍論》卷一云：「（有部）對法諸師（云）：若觀假蘊（主五蘊是假法）者，彼（應）說（每一個）極微（體，本來就是『十八界』中的一界，亦是（『十二處』中的一處，亦是『五蘊』中的一蘊少分（按：此『一蘊少分』是指『一蘊』中的一個部分，不是全部分）。若不觀（假蘊）者（按：此指主張『五蘊是實法』），彼（應）說（每一個）極微（體）即是（『十八界』中的一界，（『十二處』中之）一處，（『五蘊』中之）一蘊……如燒少衣，亦說燒衣。」²³

丑四、同外失

【論文】又應用（同）助食米齊宗²⁴，執實有分遍諸分故。

【文鈔】（丑）四、同外失。

《十句義論》云：「同句義云何？謂有性。何者為有性？謂與一切實、德、業句

義和合，一切根所取，於實、德、業有詮智因，是謂有性。」²⁵

【釋義】於(子三)「(顯)一物遍一切失」中，共分為四：前文已明(丑一)「正難」、(丑二)「反顯非一」及(丑三)「違自宗失」，今最後明(丑四)「(顯彼)同外(道)失」。因為印度有「勝論」外道(按：即本論所言「助食米齊宗」)立「六句義」及「十句義」，當中的「大有句」(亦名「有性」句或「同句」)是能使「實句」(宇宙實體)、「德句」(實體的屬性)及「業句」(實體的活動)三者存在的普遍原理。此「大有句」或「有性」是普遍(周遍)存在於一切實體、屬體、活動之中。此「大有句」或「有性」是佛家大小乘所不許者。今有部如執「長等形色是別有一實物，周遍於諸色聚中」，則如同「勝論」外道之執有「大有句」或「有性」句的過失。故論主破云：「(有部若執『長等形色』是別有一物遍色等聚者，則)又應同(於)『助食米齊宗』(勝論派的過失。以勝論派)執(有)實(有)自性的『大有』分(別周)遍(存在於『實』、『德』、『業』的)諸分(之中)故。」

慈光法師為明此義，故引《勝宗十句義論》云：「(所謂)『同句義』云何？謂(即是『六句義』中之)『有性』(按：亦名『大有句』或『大有性』)。何者為『有性』？謂(彼是一實體)與一切『實』、『德』、『業』句義和合(而周遍存在，亦是)一切(眼、耳、鼻、舌、身等諸)根所取(境)。(按：彼執『有性』是五根諸識所能認知者。)於『實』、

『德』、『業』有(作為產生)詮智(之因)。(按：以『有性』為所依之因，吾人始可以認知『實』、『德』、『業』之存在，故名之為『詮智因』)。

壬二、述論自義 分二：(癸一)述自破他

(癸二)闡釋外難

癸一、述自破他

【論文】即於和合諸聚色中，見一面多，便起長覺；見一面少，便起短覺；見四面等，便起方覺；見諸面滿，便起圓覺；見中凸出，便起高覺；見中凹，便起下覺；見面齊平，起於正覺；見面參差，起不正覺。如旋轉輪，觀錦繡時，便生種種形異類覺，不應實有異類形色同在一處，如諸顯色。若許顯者，應於一一處起一切形覺，然無是事，是故形色無別有體。即諸顯色於諸方面安布不同，起長等覺，如樹蟻等，行列無過。

【文鈔】(壬)二、述論自義，(分二)。初、述自破他²⁶。

《唯識疏》(卷)一末云：「覺者，心心所總名。」²⁷《大集經》(卷)廿七²⁸及《瑜伽》(卷)八十三云：「覺，慧別名。」²⁹《光記》(卷)一云：「長、短據四方；高、下據處中。」³⁰《瑜伽倫記》(卷)一上亦同³¹。《俱舍》(卷)十三云：「如見火槽，於一方面，無間速運，便謂爲長；見彼周旋，謂爲圓色。故形無實別類色體。若謂實有別類形色，則應一色二根所取，謂於色聚，長等差別，眼見身觸，俱能了知，由此應成二根取過。理無色處二根所取。或錦等中見多形故，便應一處有多實形，理不應然，如衆顯色，是故形色非實有體。」³²論文樹蟻，類於顯色；行列，比形色也。如《俱舍》(卷)十三云：「如衆蟻等有相不殊，然有行輪安布形別。形依顯等，理亦應然。」³³

【釋義】於(辛二)「廣破(有部業論)」中，共爲二分。前已彰顯(壬一)「正破」，今則爲(壬二)「述論自義」。於此分二：(癸一)「述自破他」，以正明「形色」真義；(癸二)則爲「闡釋外難」。今爲(癸一)「述自(宗有關形色真義，並兼)破他(宗之失)」。此中可開成三節：一者述自宗義、二者破他宗計、三者結無實體。

(一)述自宗義：世親論師依經量部義，闡述自宗對形色的看法言：「(世間所言長、短、方、圓等形色者，如實而言，當知)即於和合諸聚色中，(眼識知)見(色聚體前、後、

左、右、上、下六面中之任何一面(較餘者為多)者，如幡、竿等)，便(由後起意識施設生)起長(之)覺了(分別。按：依慈光疏言：與意識心王相應之慧心所所起分別察了，名之為覺。又由眼識)見一面(較餘者為)少)者，如爪、篲等)，便(由意識)起短覺。(又由眼識)見(色聚體)四面(四邊均)等，便(由意識生)起方覺。見諸面(圓)滿，便起圓覺。見中凸出，便起高覺。見中凹凹，便起下覺。見面齊平，起於正覺。見面參差，起不正覺。(按：慈光法師引普光《俱舍論記》卷一及遁倫《瑜伽論記》卷一明建立長、短、高、下之分別言：『長、短與高、下別者，長、短據四邊(而立)；高下據處中(而立)，謂中凸名高，中凹名下。』)如當見旋轉火輪(之時，以及從不同角度以)觀錦繡(之)時，(於意識中)便生(長、短、方、圓、馬、牛、人、鬼等)種種形異類(感覺)，(而實非有別形色存在，以仍是一火炬、一錦繡故。由此故知)不應(計執)實有(長、短、方、圓等)異類形色同在一處，(如有部所執實有青、黃、赤、白等)諸顯色(般實有存在)。」

為顯示「長等形色」非實體的存在，慈光法師引世親論師於《俱舍論》(卷十三)中依經量部的主張云：「然經部說：形(色)非實有。謂顯色聚一面多生，即於其中假立長(之形)色；待此長色，於餘色聚一面少中，假立短(之形色)。於(色聚中)四方面並多生中(即四邊長、短相同)，假立方(之形)色。於一切處遍滿生中，假立圓(之形)色。所餘形色高、下、正、不正等，隨應當知。如見火槽，於一方面(如左右)無間(地不停)速(疾來往)運(轉)，

(所覺者)便謂爲長；見彼(火槽打轉)周旋，(所覺者使)謂爲圓色。故形色並無(真)實(之)別類色(處實)體(存在)。」

(二)破他宗計：論主雖然已述自宗對形色的看法，但有部師可能仍固執己見，所以論主破他宗計云：「若(有部師於此火輪或錦繡中仍計執有實自性之長等異類形色存在)爾者，(則彼)應於(眼根所取之)一(色)處(之上，身根亦能)起(長等、正等)一切形(相之)覺，(於是變成於一色境之上，可爲二根所取)，然(於真實經驗，並)無是事，是故(長等)形色(離於顯色，並)無別有(之)實(體)存在(。」

爲了證實上述說法的可靠性，慈光法師引《俱舍論》卷十三云：「若(於顯色之外)實有別類形色(存在)，則應(於)一色(聚之上爲)二根所取(境，亦即)謂於色聚長等差別，眼見、身觸俱能了知。由此應成二根取過，理無色處二根所取。……(又)或(於火槽)、錦(繡)等中，(由於察)見有長、圓等多(種)形(相)故，便應一(色聚)處有多(種)實形(色存在)，理不應然。如(彼)眾顯色(非實有體)，是故(此諸)形色(亦)非實有體。」

(三)結無實體：於通過上述的「述自宗義」及「破他宗計」，已顯「長等形色，無實自體」，故論主作結云：「(如上所論)，是故(可知)形色(離顯色)無別有體。即諸顯色於(四方上下)諸方面安(置)布(列)不同，(而於意識生)起長、短、方、圓等覺，(猶)如樹(木與螻)蟻等(安布之不同，而有種種)行列(顯現，故知行列並無實自體，離樹、蟻等，並無樹

行、蟻列等種種形色之存在，如是正觀，始得無過。」

爲顯此義，慈光法師復重引《俱舍論》卷十三云：「如衆蟻等有相不殊，然有行輪安布形別。形(色)依(於)顯(色)等(而得出現)，理亦應然。」論主所舉樹、蟻例子，作用在比擬顯色；所舉行列，以比擬形色。

癸二、闡釋外難

分三：(子一)有部詰難

(子二)論主反難

(子三)論主通釋

子一、有部詰難

【論文】若爾，云何於遠闇處，不了顯色，了形色耶？

【文鈔】(癸)二、釋外難，(分三)。初、有部難。

《俱舍》(卷)十三云：「豈不聞中，或於遠處觀杵等物，了形非顯？寧即顯等安布爲形？」⁶⁴

【釋義】於(壬二)「述論自義」中，分二。前於(癸一)，已完成「述自破他」。今爲(癸二)「闡釋外難」。此中再分成三：即(子一)「有部詰難」、(子二)「論主反難」、(子三)「論主通釋」。今爲「有部詰難」。

世親述有部師詰難云：「若爾(長等形色離諸顯色無別實體者，則)云何於遠(處或)閻處，(觀樹等物時)不(能察了青等)顯色，(而能察)了(長等)形色耶？(由此故知有長等形色，彼離青等顯色別有實體存在。)」

爲助成外難，慈光轉引《俱舍論》卷十三云：「豈不(於)閻(黑環境之)中，或於遠處觀杵等物(之)時，但能察了形(色)，非(能察了)顯(色)？寧即(如汝所言：依)顯(色)等安布(始成)爲形(色)？(故知離青等顯色，長等形色應當別有實體，否則於上述情況，當不應起長等知覺)。」

子二、論主反難

【論文】如何不了樹等形色，而能了波行列形耶？

【文鈔】（子）二、論主反難。

【釋義】於（癸二）「闡釋外難」中，分三。前文已明（子一）「有部詰難」。今在未予正釋之前，論主先予反難，故有（子二）「論主反難」一節。

論主反詰有部師云：「（若如汝執有別實長等形色存在，於闇處或遠處）如何（眼識）不能（察）了樹等形色（之存在），而（分別意識則）能（察）了彼（樹等）行列（之形相）耶？（如是則應離樹有行列之實體存在；今汝不許離樹有行實體，何故又執離顯色別有形色之實體存在？）」

子三、論主通釋

【論文】然離樹等無別行列，或於遠闇諸聚色中，若顯若形俱不能了。雖復能取而不分明，疑是何物，此何所見？由是應知但取顯色，由遠闇故，見不分明。

【文鈔】(子)三、論主通釋。

《俱舍》(卷)十三云：「以閻遠中，觀顯不了，是故但起長等分別。如於遠閻觀衆樹人，但了行軍，不知別相，理必應爾。以或有時不了顯形，唯知總聚。」³⁵

【釋義】於(癸二)「闡釋外難」中，分三。前文已明(子一)「有部詰難」及(子二)「論主反難」。今則爲(子三)「論主通釋」。

論主釋云：「(依前述例，於遠閻處，只見行列，不見有樹，)然離樹等，無別行列(實體，有部當亦共許。今於閻遠之處，不見青等顯色，但見長等形色。故同理應知：離青等顯色，無別長等形色之實體存在。且於某種特殊情況)或於遠閻諸聚色中，(非特不見顯色，唯見形色，而且)若(青等)顯(色)若(長等)形(色)俱不能(察)了。(又或於某種情況，眼識)雖復能取(衆多顯色、形色之相)而不能(能)分明(其是何者，於是)疑(彼究)是何物，(是衆樹耶？是衆人耶？)此何所見？(所見是行軍耶？是走獸耶？)由是應知：(上述所舉，於遠閻處，不見顯色，但見形色，非由有形色實體離顯色而存在，而是)但(由眼識於)取(青等)顯(色)之時，由(於彼處或)遠(或)閻(之緣)故，(彼觀察者之眼識)見(青等顯色便)不分明。」

爲使論主所釋之理更爲通透，慈光法師再引《俱舍論》卷十三以爲旁證云：「以閻遠

(處觀察)中，觀(青等)顯(色)不(能明)了，是故但起長等(形色上之)分別。如於遠闡(之處)，觀眾樹(或眾)人，但(能察見明)了(樹)行(或)軍(隊)之總相存在，而(不)能(知)一(棵)樹、一個個人之(別)相(存在)，理必應爾。以(此)理(故)，或(有)時(甚至)俱(不)了(顯)色(及)形(色)，而(唯)知(諸)色(總)聚(之)存(在)。」

辛三、總結

【論文】故表是形，理不成立。

【文鈔】(辛三)、結。

【釋義】於(庚一)「破有部(業論)」中，共分為三。前文已明(辛一)「敍(有部)宗計」及(辛二)「廣破(有部宗計)」。今為最後之(辛三)「總結(有部業論之非)」。

前文有部執言：「且身表業，形色為性。」意為離青、黃、赤、白諸顯色，有別實體的長、短、方、圓等形色，可作「身表業自體」。前文已作反覆詳盡的論證、剖析、闡釋，徹破有部的邪執，故今論主作結言：「(依上述論證分析)，故(知)有部所執身(表)業(體)是(別

實有之長等)形(色)，理不成立。」

庚二、破正量部

分三：(辛一) 敍宗

(辛二) 斥破

(辛三) 總結

辛一、敍宗

分二：(壬一) 正敍、(壬二) 徵釋

壬一、正敍

【論文】有說身表行動為性。緣此為境心等所生。

【文鈔】第二破正量部，(分)三。初、敍宗，(分)二。初、敍。

失譯《三彌底部論》(卷)下云：「復次，身不至故，識無身不至彼。我等見身不至彼，有中間有。」³⁶彼計有為法中，心心所法及燈燄、鈴聲等，剎那滅故，必

無行動。色處所攝身表業色、身、山、薪等，非剎那滅，多時久住，隨其所應，初時有生，後時有滅，中有住異，不經生滅，應有從此至彼行動之色。

《俱舍》(卷)十三云：「正量部說：動名身表，以身動時，由業動故。」³⁷如《光記》(卷)十三³⁸、《唯識疏》(卷)二本³⁹。

【釋義】於(己一)「別破三宗」中，共分為三。前文已交代(庚一)「破有部(業論)」，今為第二(庚二)「破正量部(業論)」，於中分三：(辛一)「敘宗」、(辛二)「斥破」、(辛三)總結。於(辛一)「叙(正量部 Sammatīya)宗(計)」中，分二：(壬一)「正敘」、(壬二)徵釋。今為「正敘(正量部執)」。

論主敘正量部有關「身表業」的體性云：「有(正量部師)說身表(業以)行動為(其體)性。(彼由攀)緣(此動色)為境(之)心等所生，(故非無實自性)。」

正量部是從犢子部(Vāsi-putrīyā)分出的小乘部派，主張心王及心所等法是剎那生滅的，必無行動，而色身諸法則非剎那滅，雖有生、住、異、滅的有為四相，但生與滅之間，可有多時久住的存在，故可有行動。而對「身表業」，則主張以「行動之色」為其自體。正量部梵語作 Sammatīya，故可音譯為「三彌底部」。為明此部對「身表業」的主張，慈光法師引《三彌底部論》卷下云：「復次，身不至故，識無身不至彼。我等見身不至彼，有中聞

有。」意晦不明，慈光借用普光《俱舍論記》之文詞釋其含義言：「彼（正量部）計（執於）有爲法中，心（王）、心所法及燈燄、鈴聲等（色法，由於）剎那滅故，必無（身表業之）行動。（但）色處所攝（之）身表業色（以及）身、山、薪等，（則）非剎那滅，（而可）多時久住，隨其所應，初時有生，後時有滅，中（間）有住、異，（於）不經生滅時（按：此指非生之前，非滅之後，而處住、異的存在情況），應有從此至彼（的）行動之色，（說名『身表業體』）。」

跟著引《俱舍論》卷十三云：「有餘部（即正量部）說：動名身業，以身動時，由業動故。」故知正量部主張「身表業」以「行動之色」爲體，此解是依普光《俱舍論記》而加說明。又窺基的《唯識述記》卷二本亦有詳盡的申述言：「（正量部）計（執）身（表）業以動爲體。如《成業論》（及）《俱舍論》（卷）十三（云）：『別有一物，色等動時，能動名身業。』」

壬二、徵釋

分四：（癸一）簡脣等

（癸二）行動徵釋

（癸三）攝在徵釋

（癸四）轉至餘方徵釋

癸一、簡脣等

【論文】何緣復說緣此為境心等所生？為欲簡波脣等搖動，波非緣波心等所生，以緣言音心等生故。

【文鈔】後徵釋，(分四)。初、簡脣等，(分二)。初、徵，(次)、釋。

【釋義】於(辛一)「敍(正量部)宗(計)」中，分二。前文已明(壬一)「正敍」，今為(壬二)「徵釋」。此中再分為四：(癸一)「簡脣等」、(癸二)「行動徵釋」、(癸三)「攝在徵釋」及(癸四)「轉至餘方徵釋」。

今為(癸一)「簡脣等」，又可開二：前為徵，次為釋。

(一)徵：論主徵問：「(汝正量部既立『行動之色』為『身表業體』，以(可緣(故)復說(身表業是)『緣(此行動之色)為境(之)心等所生』？」言「心等」者，指「意識」及與彼相應之「思心所」。

(二)釋：正量部論師答言：「(說身表業乃由攀緣彼行動之色為境之心等所生，目的)為欲簡(別於)彼脣(舌)等搖動，(以)彼(脣、舌等之搖動)，非(由攀)緣彼(脣動等為境之)心等

所生，（而是）以（攀）緣（由彼脣動所起）言音（爲境之）心等所生故。」意思是說：脣舌的活動是「語業」而非是「身業」，故須加以簡別。

癸二、行動徵釋

【論文】云何名行動？謂轉至餘方。

【文鈔】（癸）二、行動徵釋。

【釋義】於（壬二）「徵釋」分四。前明（癸一）「簡脣等」，今爲（癸二）「行動徵釋」。正量部師言「行動之色爲身表業體」，故論主進一步徵問云：「云何名（爲『行動之色』之）行動（義）？」

彼正量部師答言：「（所言『行動』是指別有實能動之色法一期相續地能從一方轉至餘方。」按：彼正量部執色身之法，非剎那生滅，而於生後滅前，可有住、異，一期生中而得活動。

癸三、攝在徵釋

【論文】此攝在何處？謂色處所攝。

【文鈔】(癸)三、攝在徵釋。

《光記》(卷)十三云：「不相應行身表業色。」⁴⁰

【釋義】於(壬二)「徵釋」四節中，前已明(癸一)「簡脣等」及(癸二)「行動徵釋」。今爲(癸三)「攝在徵釋」。

(一)徵：論主徵問：「(汝正量部所言能『轉至餘方』之『行動之色』，於彼十二處中)，此(究竟)攝在何處？」

(二)釋：正量部論師答言：「(我宗『行動之色』)，謂色處所攝，(所以別有實自性，非是無體之法)。」

慈光法師，爲明此義，引普光《俱舍論記》卷十三云：「正量部計：有爲法中，心、心所法，及聲、光等剎那滅故，必無行動。(但)不相應行、身表業色、身、山、薪等，非剎那滅，多時久住，隨其所應，初時有生，後時有滅，中有住異，不經生滅可容從此轉至餘方，

有行動義。」故知彼「能轉至餘方、非剎那滅之行動之色」，不同心、心所法，是「色處」所攝。

癸四、轉至餘方徵釋

【論文】何緣知此轉至餘方？謂差別相不可知故。

【文鈔】（癸）四、轉至餘方徵釋

【釋義】於（壬二）「徵釋」四節中，前已明（癸一）「簡脣等」、（癸二）「行動徵釋」及（癸三）「攝在徵釋」，今爲最後一節（癸四）「轉至餘方徵釋」。

（一）徵：論主徵問：「（汝正量部謂『身表業』以色處所攝之『行動之色』爲體，彼『行動之色』可以轉至餘方。然則依何緣（得）知此（行動之色能）轉至餘方？」

（二）釋：正量部師答言：「謂（彼行動之色能轉至餘方者，以彼行動色之）差別相（實）不可知故。」⁴¹其意是指：此「能轉至餘方之行動之色」是暫住者，非剎那生滅，所以不能知其有變化之差別相的存在，因此才能「轉至餘方」；若彼「行動之色」有變化的「差別

相」，才生即滅，則沒有「轉至餘方」的可能。

辛二、斥破 分二：(壬一)正斥

(壬二)論主述自

壬一、正斥 分三：(癸一)顯非理

(癸二)反顯失

(癸三)審察

癸一、顯非理

【論文】此理不然。如熟變物，雖纔觸火、光、雪、酢等諸熟變緣，即有差別，而不可知波差別相，然波前後非無有異。此亦應然，如長薪草，衆分相似，各別生燄，雖有差別，而不可知波差別相，然波衆分非無有異。此亦應然。

【文鈔】(辛)二、斥(破)，(分)二。初、正斥，(分)三。初、顯非理。

此中火等客因。薪等比行動色。

【釋義】於(庚二)「破正量部(業論)」中，共分爲三。前已明(辛二)「敘宗」，今則爲(辛二)「斥破」。於此「斥破(正量部業論)」中，再分爲二：(壬二)「正斥」及(壬二)「論主述自」。於(壬二)「正斥」之中，共分爲三：(癸一)「顯非理」、(癸二)「反顯失」及(癸三)「審察」。今正爲「顯(正量部業論)非理」。

論主顯正量部執「以彼行動之色，不知有剎那滅之差別相，故能轉至餘方」實不應理，故斥破云：「此(言行動之色，以不可知有剎那滅之變異差別相，故能轉至餘方者，於)理不然。(何以故?)如(薪、粟等)熟變物，雖纔(接)觸火、光、雪、酢(古『醋』字)等諸(能使物產生)熟變(之外)緣，即有差別(變異產生)，而(只不過)不知彼(熟變過程之微細)差別相(而已)，然彼(薪、粟等熟變之物)前後非無有(變)異。(今汝)此(行動之色，其有變異差別)亦應然。如長薪(之)草叢(組成部)分相似，(當其前後)各別生燄(之時)，雖有(前後生燄或不生燄)差別，而(亦)不可(得)知彼(微細叢分前者生燄、後者不生燄之)差別相，然彼(長薪之草的)叢分非無有(變異)。(汝)此(行動之色，其變異差別)亦應然，(何能說以其不可知有生滅變異差別相，而謂有實自體行動之色轉至餘方?)」

慈光法師謂於上述例中，「火」、「光」、「雪」、「酢（醋）」以比擬「客因」（按：以「火」等喻能使外物變異的「外在助緣」）；而以「薪」、「粟」等物以比擬「行動之色」。意謂：長薪以火為緣而生燄燃燒變化，其微細變異差別之相雖不可知，但薪之眾分確實前後變化，否則亦不會化為灰燼。故「不知其變異之差別相」並不能證明事物「無有變異而可轉至餘方」。所以「行動之色」雖不知見其「變異之差別相」，但其自身實不斷剎那生滅變異，既是生滅變異，則何有實自體可以「轉至餘方」？故知：正量部所言「行動之色，以不知其有變異差別相，故實有體而可轉至餘方」者，此不應理。

癸二、反顯失

【論文】若熟變物纔觸緣時，諸熟變相不即生者，波於後時亦應不生，緣無異故。若長薪草眾分相似，非分中別生燄者，波燄應無。由波別故，形量照明燄熱差別。是故不應以差別相不可知故，便謂即此轉至餘方。

【文鈔】（癸）二、反顯失

【釋文】於(壬二)「正斥(正量部業論非理)」中，分三。上文已明(癸一)「顯非理」，今則爲(癸二)「反顯失」。

外人或有反執諸物初本無變異，後始有異，此亦不然。如論主所言：「若(薪、粟等)熟變物，(初)纔觸(火等)緣時，諸熟變(生燄、轉黏等)相不即生者，(則)彼(諸熟變之相)於後時亦應不生。(何以故？前後之)緣無異故。若長薪草(之)眾分相似，(使)非分分中(纔觸火時即)生燄者，(則)彼(長薪草之)燄應(永)無(有生)。(只)由彼(長薪草之眾組成部分有)別故，(則其所生燄之)形、量、照、明、燄、熱差別(才現有分別)。是故不應以(行動之色變異)差別(相)不可知故，便謂此(行動之色無有變異而暫住，故能)轉至餘方。」

癸三、審察 分五：(子一)正察

(子二)牒救

(子三)斥非

(子四)牒計

(子五)破計

子一、正察

【論文】應審了知波差別相。

【文鈔】(癸)三、審察，(分)五。初、正察。

【釋義】於(壬一)「正斥(正量部業論)」中，分三。上文已分別明(癸一)「顯非理」及(癸二)「反顯失」。今則爲最之(癸三)「審察(行動之色此身表業之變異相)」。於中分五：(子一)「正察」、(子二)「牒救」、(子三)「斥非」、(子四)「牒計」及(子五)「破計」。

今爲「正察」。論主首先指出：「(吾人)應了知彼(行動之色變異之)差別相。」

子二、牒救

【論文】若謂滅因不可得故，知即此法轉至餘方。

【文鈔】(子)二、牒彼救。

《俱舍》(卷)五云：「雖正量部說遇滅因緣，滅相方能滅所滅法，而彼所說應如有言服瀉藥時，天來令痢，即滅因緣應滅所滅，何須別執有滅相爲。」⁴²

【釋義】於(癸三)「審察(行動之色的變異相)」中，分五。前節明(子一)「正察」。今節爲(子二)「牒救」。

即論主假設有正量部師救言：「(假)若(我)謂(由於長時間中，能令行動之色消滅之)滅因不可得，(行動之色得以暫住不滅)，故(可得)知此法(行動之色得以)轉至餘方。(此亦當無咎)。」

慈光法師引《俱舍論》卷五，以見假說彼救是有依據的。如《俱舍》云：「……餘部(正量部)說(諸法)遇滅因緣(而起)滅相，方能滅所滅法。」故知正量部計執諸法之滅，是有外在「能滅因緣」能令彼所滅之法生起「內滅相」，然後彼所滅之法可以消滅，如無「能滅因緣」，故不起「滅相」，而彼法則暫住不滅，直至「能滅因緣」出現而止。今「行動之色」於「能滅因緣」未出現時，故不會起「滅相」(即前所言「變異差別相」)，故能暫住而轉至餘方，造作身表業。

《俱舍論》卷五當即遮彼執(須有內滅相)之非云：「雖有餘部(正量部)說(諸法)遇滅因

緣，（生起內）滅相方能滅所滅法，而彼（正量部）所說應如有（人）言：服瀉藥時，（要有）天來令利（按：指令其瀉痢）。（此間以『瀉藥』喻『能滅因緣』，『天』喻『滅相』、『瀉痢』喻『滅』。因藥而瀉，不必天之衆生前來協助然後有瀉，故知不待『滅相』亦可有滅。故可破言：）即（彼能）滅因緣，應滅所滅，何須別執有滅相（然後方能滅其所滅）爲？」此破「滅相」執，同於前文「顯非理」中破「不知變異差別相，故不滅，而有行動色能轉至餘方」之執。前已破非，故於此不必再破「滅相」。

子三、斥非

【論文】此亦非理，如心、心所、聲、燈燄等，有何滅因，而念念滅？餘亦應爾，滅不待因。

【文鈔】（子）三、斥（非）。

《俱舍論》（卷）五云：「又心、心所，許剎那滅，更不須待餘滅因緣，應滅與住用無先後，是則一法於一時中，亦住亦滅，不應正理。」⁴³《唯識疏》（卷）二本云：「汝行動生已應滅，有生法故，如心、心所。」⁴⁴《涅槃經》（卷）卅二云：

「生者必滅，一向記故。」⁴⁵

【釋義】於(癸三)「審察(行動之色的變異相)」中，分五。前節已明(子一)「正察」及(子二)「牒救」。今順前思維理路，為(子三)「斥(彼救之)非」。

論主斥正量師救云：「(汝言：行動之色，滅因不可得，故能轉至餘方，)此亦非理。(何以故？)如(汝所許剎那生滅之)心(法)、心所(法，及)聲(響)、燈燄等(色法)，有何滅因而念念(剎那)滅？(汝許彼等諸法不待外因而剎那滅，則汝亦應許)餘(行動之色法)亦應爾，(其)滅不待(外)因。」

為成此「行動之色，亦應不待外在滅因而滅」，慈光法師引《俱舍論》卷五云：「(汝正量部師對)心、心所(法，既)許剎那滅，更不須待(其)餘(外在能)滅因緣，(則)應滅與住用(同時)，無(有)先後，(而)執薪之滅有二因：一為內滅相，二為外在火為滅緣；故先住後滅。今心、心所之滅與住用同時)，是則一法於一時中，亦住亦滅，不應正理。」⁴⁶此借「薪之住與滅時」，以破「心、心所法住與滅同時」不應道理。目的在迫正量部放棄「須藉外緣，能動之色方滅」的執著，非論主對「心、心所剎那滅」產生異議。

跟著慈光法師再引窺基《成唯識論述記》及《大般涅槃經》以支持一切法「才生即滅」的正理。如《述記》卷二本云：「汝(行)動(之色)亦應(生)已應滅，(是)有生法故，如心、心

所。依論量云：諸法無實動義，纔生即滅故，如心、心所。彼心、心所剎那即滅，然無動義。」可成二論式：

甲、論證「行動之色」纔生即滅：

大前提：若是有生之法，則纔生即滅，如汝所許之心、心所法。

小前提：汝「行動之色」是有生之法。

結論：故知汝「行動之色」亦應纔生即滅。

乙、論證「行動之色」無有行動

大前提：汝許纔生即滅之法（如心、心所等法），則無行動。

小前提：前已證知：汝「行動之色」亦應纔生即滅。

結論：故知汝「行動之色」應無有行動。

子四、牒計

【論文】若言心等亦有滅因，謂唯各別自無常相。

【文鈔】（子）四、牒彼計。

《涅槃》(卷)十三云：「緣生及心心法無常。」又(卷)二云：「無常力大，滅佛身故。」⁴⁷《瑜伽》(卷)五十六云：「生、老、住無常。」⁴⁸

【釋義】於(癸三)「審察」中分五，前已明(子一)「正察」、(子二)「牒救」及(子三)「斥非」，今為(子四)「牒計」。

正量部師見所轉救「行動之色，滅因不可得故能轉至餘方」已為論主所破(論主「以破許心、心所等，滅不待因，故彼亦應許行動之色，其滅亦不待因，故不能轉至餘方」以破之)，於是正量部再作轉救言：「若(我言)心、(心所)等(之剎那滅)亦有(所待之)滅因，(此滅因)謂唯(心、心所)各別自無常(之)相，(如是則當無失)。」(按：「無常相」是有為法的共相。無常共相恆時存在，故心、心所法剎那滅。)

為明之義，慈光法師引《涅槃》經「緣生及心心法無常」及「無常力大，滅佛身故」義，以見正量部師可能不善解經義，而執「無常」是「心法」及「佛身」色法壞滅的所待「能滅之因」。

此外，慈光法師又引《瑜伽師地論》卷五十六所言：「生」依現在剎那、相續、分位而建立；「老」依異性、轉變、受用的前後分位而立，「住」依剎那、相續、主制等生之分位而立。「無常」則依生已壞滅分位而假施設而得建立。正量部師可能不解此義，而誤以為

「無常」是「生、老、住」滅的「所持滅因」。如是「心、心所」之滅，亦待「無常」爲外因，若無此外因，則「心、心所法」亦不滅而暫住。今「行動之色」亦然，其滅必須待外因，外因不出現，此「行動之色」亦能暫住不滅而能轉至餘方。

子五、破計

【論文】若爾，何故餘不許然？餘旣不然，此云何爾？

【文鈔】（子）五、破（計）。

【釋義】論主先循「心、心所法，依無常相爲滅因，所以剎那滅」的思路推證「行動之色亦剎那滅」云：「若爾（無常相可爲所持的能滅之因，則）何故餘（行動之色，爲獨）不許然？」意思是說，「心、心所法」可恒時依「無常相」爲滅因而剎那滅，則汝「行動之色」亦當恒時依此「無常相」爲滅因而剎那滅，（以「無常」是「有爲法」的共通特性，故佛說「諸行無常」故）。若「行動之色」剎那滅，則彼「身表業」即不能成立。可成二論式：

甲、論證「行動之色」亦剎那滅不轉至餘方：

大前提：若法許有「無常相」者，則已俱備所待的「能滅之因」而剎那滅不轉至餘方，如心、心所法。

小前提：正量部亦許「行動之色」有「無常相」。

結論：故正量部亦應許「行動之色」剎那滅而不能轉至餘方。

乙、論證「行動之色」不能作「身表業體」：

大前提：正量部許若法是「身表業體」，則彼法當非剎那滅而能轉至餘方。

小前提：上已證知「行動之色」是剎那滅而不能轉至餘方。

結論：故知正量部的「行動之色」非是「身表業體」。

跟著論主反過來破彼執「無常相是心、心所的滅因」云：「(汝正量部於)餘(行動之色)既(謂)不然(按：彼轉謂『無常相』非是『行爲之色』的所待『能滅之因』)，此(心、心所法)云何爾？(按：心心所亦不得以『無常相』爲所待的『能滅之因』)。」如是「心、心所法」既不能以「無常相」爲所待的「能滅之因」而剎那生滅，不能轉至餘方作「身表業體」，故知：「行動之色」亦不以「無常相」爲所待的「能滅之因」而剎那滅，不能轉至餘方，故同理，亦不能成爲「身表業體」。

壬二、論主述自 分二：(癸一)正明

(癸二)通外難

癸一、正明

【論文】故知心等滅不待因。心等既然，餘亦應爾。

【文鈔】(壬)二、論主自述，(分)二。初、正明。

《唯識疏》(卷)二本云：「汝滅應不待因，許是滅故，如無為滅。」⁴⁹又滅不待因，以無果故，如龜毛等。

《俱舍》(卷)十三云：「有為法滅不待因，所以者何？待因謂果，滅無非果，故不待因，才生已即滅。」⁵⁰

【釋義】於(辛一)「破斥(正量部)」中分二，前文已明(壬一)「正斥」，今則為(壬二)「論主述自」。此中亦再分二：(癸一)「正明(行動之色，滅不待因)」、(癸二)「通外(質)難」。

於「正明（行動之色、滅不待因）」中，論主云：「（依上述論證），故知心、（心所等法，其）滅不待（能滅之）因。心等既然（滅不待因，則）餘（行動之色）亦應爾（滅不待因）。」

爲明此義，慈光法師分別引一論一疏以爲證。先引《成唯識論述記》卷二本云：「汝（正量部所計執之行動之色，其）滅應不待因，許是滅故，如無爲滅。」

何以諸法之滅必不待因，慈光法師再引《俱舍論》卷十三以爲補充云：「有爲法滅不待因，所以者何？（諸法若）待因謂（與因相待，則彼自體必成爲果法，今有爲法既滅）、滅（則）無（有體，無體則）非果（法），故（有爲法滅）不待因，才生已即滅。」

依上述一論一疏所述義，慈光法師作結言：「（有爲法——包括行動之色）滅不待因，以無果故，如龜毛等。」依彼結語，可成論式：

大前提：若諸法待因者，則必成爲果法。（如芽待種爲因而生，則芽即是種的果法）。

小前提：有爲法（包括行動之色）既滅，不能再成爲果法。

結論：故知有爲法（包括行動之色）之滅，必不待因。

癸二、通外難

分十七：

- (子一) 彼反難、(子二) 論主通
- (子三) 顯彼失、(子四) 論主詰
- (子五) 論主自義、(子六) 通外難
- (子七) 更破滅因、(子八) 牒彼救
- (子九) 斥破、(子十) 論主難
- (子十一) 外難、(子十二) 論主答
- (子十三) 外反問、(子十四) 論主答
- (子十五) 有人反詰、(子十六) 論主斥
- (子十七) 結

子一、彼反難

【論文】若餘法滅不待因者，薪等未與火等合前，波色等性應不可取，如合後位；後亦應如前位可取。如何風、手未觸、未執燈、鈴已前，燈燄、鈴聲分明可取，非於後位？

【文鈔】(癸)二、通外難、(分)十七。初、彼反難，(分)二。初、(難)薪等、(第)二(難)燈等。

【釋義】於(壬二)「論主自述(有關行動色的特質)」中，共分為二。前於(癸一)已作「正明」，今則為(癸二)「通(釋)外難」。此中再分為十七節，即：(子一)「彼反難」、(子二)「論主通」、(子三)「顯彼失」、(子四)「論主詰」、(子五)「論主自義」、(子六)「通外難」、(子七)「更破滅因」、(子八)「牒彼救」、(子九)「斥破」、(子十)「論主難」、(子十一)「外難」、(子十二)「論主答」、(子十三)「外反問」、(子十四)「論主答」、(子十五)「有人反詰」、(子十六)「論主斥」、(子十七)「結」。今為(子一)「彼反難」，當中分二：初「難薪等」、次「難燈等」。

(一)初難薪等：設外見破，故反難言：「若(如論主所言：行動之色等)餘法(之)滅不(須)待(能滅之)因者，(則)草薪之滅亦不待因而才生即滅，如是則草)薪等未與火等合前，(草薪等已才生即滅)，彼色等性應不可(為眼識所)取(境)，(按：即不為眼識所見)，如(與火和合滅壞以)後(之分)位(情況)；(又或草薪等色，於與火和合之)後，亦應如前(未與火和合未滅壞時，能為眼識所)可取(境)，(按：即能為眼識所見)。(但事實不然，可見汝說餘色不待因剎那滅者，實不應理)。」

(二)次難燈等：外人見破，除難薪爲火燒前已非可見，或經火燒以後仍然可見外，並難燈等言：「(若如論主所言：行動之色等餘法之滅不待外因者，則)如何風、手未觸、未執燈、鈴已前，分明可取，非於後位？」其意有二：

其一、若謂諸法之滅不待外因，則燈燄之滅亦不待因，剎那已滅，當不能眼見其存在。但事實不然，當「風未觸燈」之前，燈燄分明可見；風觸燈滅之後，即不可見。其理安在？可知燈燄之滅，必待外因。

其二、若謂諸法之滅不待外因，則鈴聲之滅亦不待因，剎那已滅，當不能爲耳識所聞。但事實不然，當「手未執鈴」之前，鈴聲分明可聞；手已執鈴之後，即不可聞。其理何在？可知鈴聲之滅，亦必待外因。

子二、論主通

【論文】然燄、聲滅，不待風、手，薪等亦然，不應爲難。

【文鈔】(子)二、論主通。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」分十七節中，前(子一)已「(敍)彼反難」，今(子二)則「論主通(釋彼難)」。

論主釋云：「然(如汝上所舉例中，燈)燄(與鈴)聲(之)滅，(如實言之，實)不待風(之觸燈)、手(之執鈴，風等合時，能令後時之燈燄與鈴聲)不再生，所以便不能見，亦不能聞。薪等(之滅)亦不待因，其與火和時即不能見，道理)亦然，(即火但令草薪無力引後，故前例)不應為難。」通釋可分三：

(一)釋燈難：燈燄有為法，才生即滅，滅不待因，若生緣具足，滅後有生(但非前燄)，若生緣不具足，滅後不生。風吹觸燈，燈燄即滅而不可見者，非由風能令燄滅，而是它本自滅，不過由風觸違緣，使後一剎那的燈燄不能再生，故不能見。彼難非理。

(二)釋鈴難：鈴聲有為法，才生即滅，滅不待因，若生緣具足，滅後再起(但非前聲)，若生緣不具足，滅後不起，故不可聞。故知以手執鈴、鈴聲即滅而不可聞者，非手之執能令鈴聲消滅，而是聲本自滅，不過以手執鈴，則後一剎那的鈴聲不能生起，故不可聞。彼難非理。

(三)釋薪難：草薪有為法，才生即滅，滅不待因，若生緣具足，滅後有生(但已非前一剎那的草薪)，若生緣不具足，滅後不能再生，故不可見。如薪未觸火前，雖是已滅，但生緣具足，滅後新生，故還可見(按：所見者實非前一剎那的草薪，而是當前剎那的新生之草

薪)。但薪觸火時，薪生的緣即不具足（按：遭火是薪生的違緣，既有違緣，順緣即不具足），故不能於後一剎那再生新的草薪，故不能見。彼難非理。

子三、顯彼失

【論文】又若薪等由火等滅，波色等性不可取者，纔觸無間應不可取，波纔觸時，有差別故。

【文鈔】（子）三、顯彼失。

【釋義】於（癸二）「通（釋）外難」十七節中，今為（子三）「顯彼（執法滅由外因）失」。

論主顯彼失云：「又若（如彼所執）薪等（之滅），由火等（外因，故）滅（因而）彼（薪等之）色等性（便）不可（為眼識所）取（境）者，（則彼薪等應）纔觸（火之時）無間（即滅，彼薪等之色亦）應（無間即）不可（為眼識所）取（境），（但事實不然），彼（薪等）纔觸（火之）時（仍有可取、不可取之）差別故，（非無間即不可見。故知彼執薪等之滅，必待火等外因，實屬有失）。」

子四、論主詰

【論文】又波外緣無差別故，諸熟變物下、中、上品諸熟變相差別生時，由波爲因，後後生起，前前滅壞，誰復爲因？不應此法由波故生。即此復由波法故滅，二相違法，非共一因，世極成立。

【文鈔】(子)四、論主詰。

《唯識疏》(卷)二本云：「汝待因之滅，應非是滅，以待因故，如生住等。生違於滅，滅待因而方滅，滅違於生，生應無因而生。反覆成之，生違於滅，生待因而生，滅違於生，不待因而自滅。」⁵¹

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，今爲(子四)「論主詰(正量部)」，以顯彼非。

論主詰言：「又(彼正量部執餘法之滅必待外因外緣者，則薪之滅，須待火爲能滅之外緣，但(彼(火等)外緣(對薪而言，前後並)無差別故，(則)諸熟變物(如薪等)下(品黃色)、

中(品黑色)、上品(全黑之)諸熟變相差別(不同)生時，由彼(下品黃色熟變相之滅爲因)，後(中品黑色及上品全黑之熟變相得以)生起，(於理容或可以，但)前前(下品、中品熟變相之)滅壞，誰復爲因？不應(言)此法(中品黑色之熟變相)由彼(下品黃色熟變相爲因)故生，(而又)即此(中品黑色熟變相)復由彼法(下品黃色熟變相爲因)故滅。(何以故？彼生、滅)二相違法，非共一(下品黃色熟變相)因，(此是)世間(共)極成立(之理)。由此故知火但令薪無力引後，而非是外在的滅因)。」

此是承接上述的討論而來。上面論主指出：正量部雖執薪滅須待火爲滅因，但薪之觸火，非立即全滅，而相繼有下品變黃色、繼而中品變黑色及上品變全黑等不同熟變差別相出現。因爲外因之火是前後並無差別的，故此下、中、上不同的熟變相，不應從同一的「火」爲因所引致的。容或可說後後品的熟變相是由前前品的熟變相之滅爲因所生的，但前前品熟變相的滅壞又以何爲因而引致的？則不能解答。就以彼薪觸火時的「中品黑色的熟變相」爲例：若說此「中品黑色的熟變相」是由「下品黃色熟變相的滅壞」爲外因而得生起，又復依此「下品黃色熟變相的滅壞」爲外因而「中品黑色的熟變相」才得滅壞。如是「中品黑色的熟變相」其生其滅，本是相違，竟同依「下品黃色熟變相之滅」的一因，此不應道理。因此可見諸法之滅，應不待外因。

爲明此理，慈光法師再引窺基《唯識述記》卷二本爲證言：「汝(正量部)所執待因之

滅，應非是滅，以待因故，如生住等。」可成論式：

大前提：若諸待因者，則彼非滅。（如草薪待因而生，待因而住，則正量部不說彼是滅。）

小前提：今正量部執「草薪諸色」之滅須要待因。

結論：故知正量部所執待因而滅之「草薪諸色」應無有滅。（如是即成自教相違）。

跟著再引《述記》言：「生違於滅，（若）滅待因而方滅，（而）滅違於生，（則）生應無因而自生。（此不應理，且對正量部言，有違自教之失）。反覆成之，生違於滅，（正量派既許）生待因而（方）生，（而）滅違於生（按：滅與生相違，故知：諸法之滅，應）不待因而自滅。」

子五、論主自義

【論文】故有為法不待滅因，任運自滅。

【文鈔】（子）五、論主自義。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，今爲(子五)「論主自義」。論主於上述相應的分析論辨後，作出結論云：「(從上述的論辨結果)，故(可知)：有爲法(無論心法或色法，皆)不待(外在之)滅因(而)任運(自然而地)自滅。」

子六、通外難

【論文】如前可取、不可取者，應知相續隨轉滅壞差別之相，有微增故。

【文鈔】(子)六、通外難。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，今爲(子六)「通外難」。

又爲再通釋前面外人所難(按：即外難言：「如何風、手未觸、未執燈、鈴已前，燈燄、鈴聲分明可取，非於後位？」)，今論重作通釋云：「如前(所難風未觸燈，有燈燄可以見取，手未執鈴，有鈴聲)可(以聞)取；(當風觸燈後，燈燄即不可見取，手執鈴後，鈴聲即)不可(聞)取者，應知(彼燈燄與鈴聲皆是刹那生滅，其刹那)相續(前後)隨轉滅壞差別之相有微增故。」意即：若彼滅壞之相微弱者，(其體於後一刹那尚能生起)，故燈燄、鈴聲仍

可見可聞；若風觸燈、手執鈴時，則彼滅壞之相增強，（其體於後一剎那不能生起），故燄不可見，聲不可聞。

子七、更破滅因

【論文】又若滅法亦有因者，是則應無無因滅法，心、心所等如待因生，滅亦應爾，非離心等別有無常，世共成立。又因異故，滅應差別，如火、光、雪、酢等異故，熟變差別。又已滅法應更可滅，許有因故，猶如色等。是故滅法決定無因滅；無因故纔生即滅，故知無有轉至餘方。

【文鈔】（子）七、更破滅因。

【釋義】於（癸二）「通（釋）外難」十七節中，今爲（子七）「更破（諸法之滅，別有）滅因」。可分成四段：

（一）違世間破：論主破云：「又若滅法（之滅）亦（須）有（待滅）因者，是則應無（有）『無因滅法』（如心、心所等彼所許之無因滅法之存在）。心、心所等如（因彼等）待（根、境

等之)因(而)生，(而言彼等之)滅亦應爾(者，按：指心、心所等亦須待因而滅，則或將執離心、心所等別有能滅之『無常』以為滅因。如是則有違世間，因為)非離心等別有(能滅之)無常(存在，此是)世共成立(之理)。」

(二)滅有差別破：論主破云：「又(外在之滅)因(可有別)異故，(則心、心所法之)滅(亦)應(有)差別，如(汝所許)火、光、雪、酢等(滅因)異故，(彼草、薪等所滅諸法之)熟變(之相亦有不同)差別。」意謂：如滅須待因，則心法之滅亦須待因。草待不同之火為滅因，則有不同的滅相(熟變差別之相)，如是心法所待的滅因不同，亦應有不同的滅相。世間不見心法之滅有不同的滅相，故彼執非理。

(三)滅更可滅破：論主破云：「又(心、心所等)已滅法應更可滅，許有(滅)因故，猶如色等。」意謂：正量部執滅須待因，如草須待火滅，草滅為灰，灰待水為滅因則可更滅而不見灰相。如是心法若待滅因而滅，於是猶如色法之草，滅更可滅，此違世間現量，故不應理。

(四)結破：經上述之破後，論主作結云：「(如上述所論，諸法之滅若須待因，則有違世間、滅有差別、滅更有滅等種種過失，)是故滅法決定無因(而)滅；無因(而滅)故纔生即滅。(諸法既纔生即滅，則行動之色亦應纔生即滅)，故知無有(法體，可以真實)轉至餘方。」

子八、牒彼救

【論文】若謂生因不可得故，知即此法轉至餘方。

【文鈔】(子)八、牒彼救。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此為(子八)「牒彼救」。

外人見破，故設救言：「若(我)之行動之色，由於其(生)因不可得(而暫住)故，(因此得)知即此(行動之色)法(能夠)轉至餘方，(此有何咎?)」

子九、斥破

【論文】此亦非理，有生因故，謂前與後而作生因，如前念心與後念心、前念熟

變與後熟變、乳與其酪、葡萄汁與酒、酒復與酢等。故無少法轉至餘方。轉相既無，何有行動？

【文鈔】(子)九、斥破生因⁵²。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，今爲(子九)「斥破生因」。

上文正量部設救：由於「行動之色」並無「生因」使其產生變化，故能暫住而「轉至餘方」。論主斥破云：「此(執無生因故)行動之色能轉至餘方者)亦非(應)理。(所以者何？如實觀之)有生因故。(因爲一切心法、色法皆有生因，)謂前(法)與後(法)而作生因。如：前念心與後念心(作生因)，前念熟變(相)與後(念)熟變(相)作生因，(前念)乳與其(後念)酪(作生因)，(前念)葡萄汁與(後念)酒(作生因)，(前念)酒復與(後念)酢(作生因)等。(故不能謂生因不可得，故能轉至餘方；今既知一切心法、色法皆有生因，纔生而即滅)，故無少法轉至餘方。(剎那滅法)轉相既無，何有行動(轉至餘方)？」

子十、論主難

【論文】又若有住，則無行動；既無行動，波應常住。法若無住，亦無行動，纔生即滅，無動義故。

【文鈔】(子)十、論主難。

《俱舍》(卷)十三云：「諸有爲法纔得自體，從此無間必滅歸無。若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方。故不可言動名身表。」⁵³

《婆沙》(卷)百三十六云：「實剎那世尊不說，堅行天子所不及。」⁵⁴

《入楞伽經》(卷)四云：「一切諸法，如電、光，即見即滅，凡夫不見。」⁵⁵

《仁王經》(卷)上云：「是法即生即住即滅，即有即空。何以故？九十剎那爲一念，一念中一剎那經九百生滅。」⁵⁶《天台疏》中云：「以諸法體念念遷流，無有暫止，亦是生時即住時、滅時。即有即空，謂色性自空，非色壞故空。一念有九十剎那，合有八萬一千生滅。以生滅攝剎那，剎那攝一念，此明心空。」⁵⁷

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，今爲(子十)「論主難(行動之色)有動義」。「行動之色」正量部設爲有爲法，有爲法必有生、住、異、滅四相，大小乘依佛說極成共許。今依「有爲四相」中的「有住」、「無相」兩角度，進行「進退維谷」的兩難論證。

論主難云：「又(正量部所執行動之色)若有住，則無行動，(以有住即停住不動故)。既無行動，彼應常住。」可成論式：

大前提：若法有行動，則不常住。

小前提：若彼「行動之色」有住，即是常住。

結 論：若彼「行動之色」有住，即無有行動。

論主又難云：「(汝行動之色)法若無住，(彼)亦無行動，纔生即滅，無動義故。」此亦可成論式如下：

大前提：諸法若是纔生即滅，則無實在的行動。(法滅則無行動之體故。)

小前提：若彼許「行動之色」無住，即許它是才生即滅。

結 論：故彼若許「行動之色」無住，即它實無行動。

如是任何存在事物，依二分法，「有住」、「無住」必居其一。故可作結言：

大前提：正量部所執的「行動之色」若是有行動，則彼或是「有住而有行動」，或是「無住而有行動」，非餘。

小前提：前以證知：彼「行動之色」或有住、或無住皆無有行動。

結 論：故知正量部所執的「行動之色」決定無有行動，(即不能轉至餘方。)

爲明此義，慈光法師分別引用《俱舍論》、《大毘婆沙論》、《入楞伽經》、《仁王般

若經》及《仁王護國般若經疏》以爲證明。首引《俱舍論》卷十三云：「諸有爲法（纔生即滅，所以）纔得自體，（即）從此無間必滅（而）歸（於）無。若（於）此處生，即（於）此處滅，（故無有自體從此處轉到彼處，從此時轉到彼時。換言之，即）無容從此（方）轉至餘方。（彼所執『行動之色』亦當如是），故不可言（有『行動之色』）動（轉而）名（爲）身表（業）。」

繼概引《大毘婆沙論》卷一三六言：釋迦世尊亦不說有「實剎那量」，因爲諸有爲法剎那纔生即滅，其生住的久暫比以手接四方之箭還要快，比地行、空行的藥叉往來還要快，比日月輪的轉動還要快，比堅行天子的活動還要快」。其生、滅之間有如《楞伽經》卷四所言「如電光，即見即滅，凡夫不（能）見」。諸有爲法「即生、即住、即滅」的「剎那滅」的速疾，如《仁王般若經》上卷言：「九十剎那爲一念，（諸法於）一念中（之）一剎那（的短暫時間內，即已）經（過）九百（次之）生滅。」由此可見諸法並無剎那間的暫住，自然並無由此處轉到彼處的行動。因此天台智顛說《仁王護國般若經疏》以釋上述經文云：「以諸法體念念遷流（生滅），無有暫止（暫住），亦（即）是生時即（是）住時，（住時即是）滅時。即有即空，謂色性自空（按：即不必依外因始歸於空滅，故）非色（暫住異）壞故空。一念有九十剎那，（每一剎那有九百次生滅。如是一念即）合（共）有八萬一千（次）生滅。以生滅攝剎那，剎那攝一念，如是心法不可得，此明心空。」

子十一、外難

【論文】若爾，現見行動者何？

【文鈔】(子)十一、外難。

【釋文】於(癸二)「通(釋)外難」的十七節中，此為(子十一)「外難」。以外人見論主反覆遮破「行動之色」，謂其無有行動可以轉至餘方，於是設難云：「若爾，(今衆生能夠)現(量得)見(有色)行動者，(此是)何(故)？」

子十二、論主答

【論文】餘方所見，非即本物。

【文鈔】(子)十二、論主答。

【釋文】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此為(子十二)「論主答」。論主答彼難云：

「(今現量所見有色法行動，似是轉至餘方，但如實觀之)，餘方所見(之色法，是此剎那之色法，非復是上一剎那彼方之色法，彼法已滅而新生故，故所見者)非即(是)本(所見)物。」

子十三、外反問

【論文】何緣知波非本物耶？

【文鈔】(子)十三、外反問？

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此為(子十三)「外(人再)反問」。問言：「(汝言餘方所見者，非即本物。今要請問：以)何緣(由得)知彼(餘方所見者)，非本物耶？」

子十四、論主答

【論文】由波波方新新生故，如草火燄，及如影行，非此方影，餘方可見。形質不動，日等光明，遠近迴轉，便見波影或長或短，或移轉故；又障光明，少分生故。

【文鈔】(子)十四、論主答。

《三彌底部論》(卷)上云：「無常法爲新。」⁵⁸《俱舍》(卷)三十云：「若心、心所，彼念念滅，新新生故，取捨不成。」⁵⁹《瑜伽》(卷)十六云：「衆緣有生非故，新新有，生已自然滅。」⁶⁰

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此爲(子十四)「論主答(外人所問)『如何得知彼餘方所見者非是本物』」。論主答之：「由(諸色等法生已即滅，而於)彼彼方(所，衆緣具足者，則又)新新生(起)，故(似於餘方得見彼物，而實非彼物)。如草(遇火而新生之)火燄，(後所見者已非即前所見者)。及如(移動之)影行，非此方(之)影(而真實移動往於餘方，而於)餘方可見。(其實影之)形質(才生即滅，本身)不動，(不過由)日等光明(照射於物)，遠近迴轉，便見彼影或長或短、或(似有)移轉故。又(有物)障(彼)光明，(只得)少分(能照，影便得)生故。」

此外慈光法師復引三論以明其義。初引《三彌底部論》卷上云：「無常(之)法，爲新(生不已者)。」

又引《俱舍論》卷三十云：「若(如)心(王)、心所(諸法)，彼(色法亦)念念滅，(即)新新生故，(本無有住，自亦)取捨不成。」故色法亦如心法，念念滅而新新生，無有所住，故餘方所見，只是新生的色法，而非本來的色法。

又引《瑜伽師地論》卷十六之大意云：「(諸法滅後，若)眾緣(具足，則後)有生，(但所生者已)非故(有之法，而是)新新(所生而)有(之法，彼法)生已自然(即歸於)滅，(此法之滅，非以他法爲滅因故滅，亦非以自法爲滅因故滅，只是眾緣具足故生，生已自然而滅)。」

子十五、有人反詰

【論文】有反詰言：「何緣激難至餘方義？且如何知餘方所見，非即本物？」

【文鈔】(子)十五、有人反詰。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此為(子十五)「有人(再)反問」。即反覆上問言：「(汝依)何(種)緣(故)徵難(我正量部所言『行動之色』不能轉)至餘方義？且如何知餘方所見(者)，非即本(所見之)物？」

子十六、論主斥

【論文】此亦應引前理為證，謂若有住，則無動等。又外火等緣無差別，而於後時差別可取。

【文鈔】(子)十六、論主斥，(分)二。初、准前，次、外緣。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此為(子十六)「論主斥」。此又分二：初「准前斥」，次「外緣斥」。

(一)准前斥：論主斥云：「(我所以徵難汝行動之色不能轉至餘方者)，此亦應引前理為證，(此)謂(諸法若)有住，則無動等，(以有住則無動，二法相違故。諸法若無住，即纔生即滅，無動之主體，故亦無動。一切法或有住，或無住，非餘。有住、無住皆無有動，故一

切法無動。以無動故，一切法皆不能轉至餘方。既不能轉至餘方，故知於餘方所見者，即非於前所見之本物。」

(二)外緣斥：論主再從外緣無異作斥難云：「又若(彼薪，設以火等爲能滅因緣)，火等(爲)緣無(有)差別，而(薪)於後(與火合)時，(則有)下品黃色、中品黑色、上品全黑之不同熟變相)差別可取(可見。然如上文論證：彼薪之下品黃色熟變相只是中品黑色熟變相之生因，而非其滅因；若同爲生因、滅因，則相違法同一因緣，不應道理。中品黑色熟變相亦只可作上品全黑熟變相之生因，而非其滅因；理據如前。)」

子十七、結

【論文】由此證知念念各別。又若以證異因無故，謂餘所見還是本物，既無有因證即本物，何緣不謂非本物耶？

【文鈔】(子)十七、結，(分)二。初、述自，二、指他非。

【釋義】於(癸二)「通(釋)外難」十七節中，此爲最後一節，即(子十七)「(總)結」。此

中分二：初、述自義，次、指他非。

(一)述自義結：經上述諸節通釋論辨後，「行動之色」念念生滅、無所住、無所動、不能轉至餘方的道理已明顯易見，所以論主於此述自義以作結云：「由此證知(色、心諸法剎那纔生即滅，滅後緣具則再新生，故知諸法)念念(其體)各別，(無有行動，故不能轉至餘方)。」

(二)指他非結：自義已明，論主復指他說之非云：「又(汝正量部假)若以(大乘)證異(之)因無故，(而)謂(於)餘(方)所見(者)還是本物(者)，則(既無有因，(能證彼)即本物，何緣不謂非本物耶？」意謂：假若正量部師，因為以為大乘學者並無有別異的所依因，以證明於餘處所見色必然有異於本處所見色，因此便妄下結論，計執於餘方所見色還是本來所見之色。那末，何不從既無有所依正因，能證知餘方所見物即是原本之物，因而謂餘方所見物非是本物？」

辛三、總結

【論文】由此二義，應俱不定，故至餘方，義不成立。

【文鈔】(辛三)、總結。

【釋義】於(庚二)，「破正量部(業論計執)」中，共分為三：前已分別交待(辛一)「敘(正量部)宗(計)」及(辛二)「破斥(彼執)」，今則為最後之(辛三)「總結」。

經上述詳為辨證後，論主作結云：「由此(所見者即本物及非本物)二義，應俱不定，故(謂彼能)至餘方，義不成立。」意思是說：在上述討論中，有二義是不能決定的：一者是没有客觀明顯的所依因，以證成於餘方所見之物，必然是有異於原有本處之物，二者是没有客觀明顯的所依因，以證成於餘方所見之物，必然即是本處原有之物。以二義皆不定故，所以你正量部所謂有「行動之色能轉至餘方」是不能成立的。

庚三、破譬喻者 分三：(辛一)敘宗

(辛二)破計、(辛三)總結

辛一、敘宗 分三：(壬一)標宗

(壬二)出業體

壬一、標宗

【論文】日出論者⁶¹作如是言：諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。

【文鈔】第三破譬喻者，(分)三。初、敍宗，(分)三。初、標宗。

《唯識疏》(卷)二本云：「滅後一百年中，北天怛叉翅羅國，有鳩摩邏多，此言童首，造九百論。時五天竺有五大論師，喻如日出，明導世間，名日出者，以似於日，亦名譬喻師。經部以此所說為宗。當時猶未有經部，四百年中，方出世故。日出者云：有色非顯非形，心所引生，能動手等，是身業性，然不是動。」⁶²

《西域記》(卷)十二，除室利羅多，言四日論師。⁶³

《俱舍》(卷)一⁶⁴及《正理》(卷)卅四但說顯形二色⁶⁵。《瑜伽》(卷)一、三⁶⁶，《顯揚》(卷)一，並說顯、形、表三種色⁶⁷。

【釋義】於(己一)「別破三宗」中，共分爲三。前述已分別交代(庚一)「破有部(業論)」

及(庚二)「破正量部(業論)」。今則爲(庚三)「破譬喻者(業論)」。破「譬喻者」(dīśāntika)亦即破「日出論者」，彼等是「經量部」(Sautrāntika)初成立時所宗的論師。此(庚三)「破譬喻者」共分爲三：(辛一)「敍宗」、(辛二)「破計」、(辛三)「總結」。於(辛一)「敍(譬喻師)宗(計)」中，又分爲三，即(壬一)「標宗」、(壬二)「出業體」、(壬三)「明攝處」。今爲「標宗」。

論主標出譬喻師的理論宗趣云：「(鳩摩邏多譬喻師，亦名)日出論者作如是言：諸行(一切色、心諸法)實無(轉)至餘方義，(以一切有爲法(之體)性)皆念念滅，(無有暫住)故。」

慈光法師爲明「日出論者」的真相，故引窺基《唯識述記》卷二本言：「此破『日出論者』，即經(量)部(之)本師。佛去世後一百年中，北天竺恒叉翅羅國有鳩摩邏多(論師)，此言童首(按：《大唐西域記》作『童受』)，造九百論。時五天竺有五大論師(慈光子注言：東馬鳴、南提婆、西室利羅多、北鳩摩邏多、中龍樹。又引《大唐西域記》，謂除室利羅多，有四日論師)，喻如日出，明導世間，名『日出者』；以似於日，亦名『譬喻師』。或爲此師(鳩摩邏多)造《喻鬘論》，集諸奇事，名『譬喻師』。……經(量)部以此(師)所說爲宗。當時猶未有經(量)部。經(量)部(於佛滅度後)四百年中方出世故。」今《大乘成業論》所破者，非是馬鳴、龍樹、提婆等「日出者」，而只破經量部所宗的鳩摩邏多那一派的「日

出論者」或名「譬喻師」。

此「日出論者」、「譬喻師」對「業論」有何主張？慈光繼引《唯識述記》卷二本言：「彼（日出論者）云：有（一種色法，彼）色非（是）顯（色，亦）非（是）形（色，而是由）心所引生（之表色，彼）能動手等，是身業（之體）性，然不是動，（故不能轉至餘方）。」《述記》又言：「別有一物，不是動等，心所引生，能動手等，說名身業（之體）。（言）心等引生（者），簡（別於）唇、口等，（彼）非心（所）引（生）故。」

為明「色法」分類，慈光法師再引《俱舍論》及《順正理論》，以說明當時有把「色法」分爲「顯色」與「形色」二類。又引《瑜伽師地論》及《顯揚聖教論》以說明有把「色法」分爲「顯色」、「形色」及「表色」三類者。

壬二、出業體

【論文】然別有法，心差別爲因，依手足等起。此法能作手足等物異方生因，是名行動，亦名身表。

【文鈔】（壬）二、出業體。

《瑜伽》(卷)一云：「表色謂業用，爲作轉動差別，取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，眼所行境。」⁶⁸

問：正量、日出何別？謂：正量意諸有爲法時分不定。最極短者，如心、心所。次如業色等。最長者如命根等。若論業色，有初、中、後分，故作業時有動轉。日出者：發業心之所引生，能動手等，剎那業故，實無動轉，而動手等，名身表業。故二差別。

【釋義】於(辛二)「敍(譬喻者)宗(計)」中，共分爲三。前(壬一)已「標宗」，今(壬二)繼而「出(身)業(之)體(性)」。

論主轉述譬喻師所主張的「身業之體性」云：「(身表業體非是顯色，亦非形色)，然(是於顯色、形色之外)別有(所發表色之)法。(由緣此非顯非形表業之)心差別爲因(而生)依(此表色)手足(等身體四肢，相應而)等起(活動。故)此(表色之)法，能作手足等(形色之)物異方生(起之)因，是名行動，亦名身表。」

由此故知：譬喻師所言「身表業」者，其體既非青、黃、赤、白的顯色，亦非長、短、方、圓的形色，更非能轉至餘方的「行動之色」，而是有別於「形色」與「顯色」以外的另一種「表色」，此「表色」由「緣此表業之不同心識」所生。此「身表色」能使身體手足產

生行動，使身體手足能夠從此方而轉至餘方。如是由「身表色」驅使身體手足產生行動，名爲「身表業」，而使彼「能動手足之表色」是「身表業體」。

爲明此義，慈光法師復引《瑜伽師地論》卷一言：「(所言)表色(者，謂是業用，爲能使身體手足等作轉動差別，即)取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，(應得爲眼根所行境界，爲眼識所能認知者)。」但於下文論文中，得知譬喻師的「身表色」卻非眼識對境。

繼而爲比較正量部與譬喻師對「身表業」的不同觀點，慈光法師設有問言：「正量(部)與日出(論者，即譬喻師，彼兩派對身表業的觀點有)何(差)別？」然後作答言：「正量(部)之意(是：色法、心法)諸有爲法(其暫住的)時分不定。最極短者，如心(法及)心所(法)。(其)次(長者)如(身表)業(的行動之)色等。最長者如命根等。若論(身表)業(的行動之)色，有初、中、後分，故作業時有(所)動轉，(可以從此方而轉至餘方)。(至於譬喻師的)日出(論)者，(則認爲身表業是由)發業心之所引生，能動(身體)手、(足)等，(有)剎那(生滅的)業(用)故，實無(有)動轉(以至於餘方)，(然)而(此表色能)動手等，(其活動)名(爲)身表業。故(對身業的闡釋而言)，二(派誠有不同的)差別。」

壬三、明攝處

【論文】此攝在何處？謂色處所攝。

【文鈔】（壬）三、明攝處。

【釋義】於（辛一）「敘（譬喻者）宗（計）」中，共分為三。前於（壬一）已明「標宗」，於（壬二）已「出業體」。今為（壬三）「明（表業體所）攝處」。論主設有問言：「此（身表業體）攝在何處？」論主代譬喻師答云：「（此身表業體）謂（是）色處所攝。」

辛二、破計 分二：（壬一）正破

（壬二）述自遮外

壬一、正破 分二：（癸一）論主難

（癸二）牒計破

癸一、論主難

分三：(子一)不可名表難

(子二)不可實有難

(子三)餘方別起難

子一、不可名表難

【論文】若爾，何緣不許眼見如諸顯色；既非所見，不表示他，如何名表？

【文鈔】(辛)二、破，(分)二。初、正破，(分)二。初、論主難，(分)三。初、不可名表難。

【釋義】於(庚三)「破譬喻者(業論)」中，共分為三，前已於(辛一)「敍(譬喻者)宗(計)」。今為(辛二)「破(譬喻者)宗」計，此又分二：(壬一)「正破」、(壬二)「述自遮外」。於此(壬一)「正破」中，再分為二：(癸一)「論主難」、(癸二)「牒計破」。於此(癸一)「論主難」中，又可分三：(子一)「不可名表難」、(子二)「不可實有

難」、(子三)「(不可)餘方別起難」。今爲(子一)「不可名表難」。

論主難云：「若爾，(汝身表色既是色處所攝者)，何緣不許(爲)眼(識所)見，如諸(青、黃、赤、白之)顯色(及長、短、方、圓之形色者)？既非(眼識)所見，(即)不(能)表示(於)他，如何(得)名(爲)表？」可成論式：

大前提：若是「表色」，當能表示於人，如顯色、形色等能爲眼見者。

小前提：譬喻師的「身表色」許非眼見，不能表示於人。

結 論：故譬喻師的「身表色」非是「表色」。

子二、不可實有難

【論文】復云何知此法實有？

【文鈔】(子)二、不可實有難。

【釋義】於(癸二)「論主難」三分中，上於(子一)已作「不可名表難」；今爲(子二)復作「不可實有難」。論主難云：「(汝身表業既不可見，亦不可表)，云何知此法實有？」可成

論式：

大前提：汝許諸法若知是實有，則當可知見，當可表示於人，如顯色等。

小前提：上文已證知：汝「身表業」不可知見、不可表示於人。

結論：故汝「身表業」應不知爲實有。

子三、餘方別起難

【論文】云何此法能令自身轉趣餘方，別異而起？

【文鈔】(子)三、餘方別起難。

【釋義】於(癸一)「論主難」三分中，前於(子一)已作「不可名表難」，又於(子二)作「不可實有難」，今爲(子三)復作「(不可)餘方別起難」。論主難云：「(汝許『身表業之色體』剎那滅)，云何此(剎那滅之)法能令自身(手、足等)轉趣餘方(而其體又)別異(新新生)起？」可成論式：

大前提：諸法若能使他法轉趣餘方，則彼等法體當是暫住者。

小前提：汝許能轉的「身表業之色體」及能轉的「自身手足」皆剎那滅、別異新生而非暫住者。

結論：故汝「身表業之色體」不能令「自身手足」等轉趣餘方。

癸二、牒計破 分二：(子一)牒計

(子二)破執

子一、牒計

【論文】若言由心差別所生風界……

【文鈔】(癸)二、牒計破，(分二)。初、牒計。

《俱舍》(卷)一引《中阿含》(卷)七云：「(云)何風界？謂輕等動性。」⁶⁹《品類足》(卷)一云：「輕風所造，風界以動為自性。」⁷⁰《雜阿含》(卷十一)云：

「輕飄動搖是風界。」⁷¹

【釋義】於(壬二)「正破(譬喻者)中，分二。前於(癸一)已明「論主難」。今爲(癸二)「牒計破」。於中又再分二：(子一)「牒計」、(子二)「破執」。此節是(子一)「牒計」。

論主牒述譬喻師的計執云：「若(如譬喻師所)言：(此身表業色體)由(緣此身表業之)心差別所生(之內)風界(者，則亦有過)。」

小乘多執實有地、水、火、風四大種(亦名極微，亦名爲「界」)，爲能造色，以彼爲質，構成一切「色法」所造色的物質現量。今譬喻師謂彼「身表業」的「色體」由「緣此身表業之心識所生」，而其色體是由「風界」爲主所構成。

爲進一步說明「風界」(即「風大種」)的特質，慈光法師分別徵引《俱舍論》、《阿毘達磨品類足論》及《雜阿含經》等加以說明。首先引《俱舍論》卷一云：「《(中阿含)契經》言：『云何名風界(即何謂風大種)?謂(具)輕、(飄)等動性(之大種，名爲『風大種』，或名爲『風界』)。』」

跟著慈光法師又引《品類足論》卷一的內容而變其詞云：「(彼身表業體，是)輕、(飄)諸性(之)風(界)所造，(因爲)風界(風大種)以動爲(其)自性(故)。」

最後再引《雜阿含經》卷十一而簡化其詞云：「(以)輕、飄、動搖(爲性者)，是(爲)風界(即風大種、風極微)。」

子二、破執

分六：(丑一)風界破

(丑二)觸處破

(丑三)香等破

(丑四)破外轉計

(丑五)外救

(丑六)縱破

丑一、風界破

分五：(寅一)出非

(寅二)例同外風破

(寅三)正義

(寅四)結非

(寅五)反徵

寅一、出非

【論文】即應如是風界其性是動，足能為波異方生因，何乃離風執有動法？

【文鈔】(子)二、破，(分)六。初、風界，(分)五。(初)、出非。

【釋義】於(癸二)「牒計破」中，分二。前於(子一)已作「牒計」。今為(子二)將作「破執」；於中分六：(丑一)「風界破」、(丑二)「觸處破」、(丑三)「香等破」、(丑四)「破外轉計」、(丑五)「外救」及(丑六)「縱破」。於(丑一)「風界破」中，復開成五：(寅一)「出非」、(寅二)「例同外風破」、(寅三)「正義」、(寅四)「結非」及(寅五)「反徵」。今為(寅一)「出非」。

論主指出譬喻者執「身表業色體，是由心差別所生風界」之非云：「即應如是風界其性是動，足能為彼異方生因，何乃離(彼)風(界還執有能)動(之)法(名為身表業體)？」意思是說，汝譬喻者所執的「身表業體」即以「風界」為其本質，則彼「風界」既以輕、飄、動、搖為性，則彼「風界」已可使其身體、手、足活動，由此方而轉至餘方，何必更執離「風

界」更有「身表業」的色體？意即離「風界」之色，更執有「身表業色體」是不必要的。

寅二、例同外風破

【論文】又草葉等離外風界，無別動法，云何移轉？

【文鈔】(寅)二、例同外風。

【釋義】於(丑二)「(就所執)風界(以)破(譬喻者之業論)」中，分五。前於(寅一)已作「出非」。今則為(寅二)「例同外風破」。論主以「例同外風(無身表業破)」云：「又(現見)草葉(諸物)等離(自身所具之)『外風界』外，並(無(如汝所執)別(有實體能)動(之內風界)法，(然後動搖)，云何(汝身體、手、足必須離自身所具之)『外風界』外，並須要有別有體之能動之『內風界』以為『身表業』，然後(移轉(造業))？(此不應理，故知：應無彼別體之『內風界』以為身表業體)。」

寅三、正義

【論文】然諸風界搖觸等生，其性能動，即應許波能令手等轉餘方生。

【文鈔】(寅)三、正義。

【釋義】於(丑一)「風界破」中，分五。前於(寅一)已「出非」，於(寅二)已作「例同外風破」。今爲(寅三)「(表本宗)正義」。論主表正義云：「然(依正義來說)，諸風界(由能)搖(動)，故(觸)、(受)等(由此)生(起)。以手等四大種中之風界(其性能動)，(故)即應許彼(風界)能令(身體)、手、(足)等轉餘方生，(不必別有能動之內風界爲身表業體)。」

寅四、結非

【論文】何勞別執若體、若用俱不極成能動法性？

【文鈔】(寅)四、結非。

【釋義】於(丑一)「風界破」中，分五。前於(寅一)已「出非」，於(寅二)已作「例同外

「風破」及(寅三)表「正義」。今爲(寅四)「結(彼)非」。論主結非云：「(能造手足之外風界)已能令手足造業」，何勞(更執)別(有實體之)若體，若用俱不極成(之)能動(內風界)法性(以爲身表業體)？」

何以謂彼「作身表業體之內風界」是「其體不極成」？世間共許「色處」之體，如形色、顯色皆是可見物體，而譬喻師所執的「作身表業體之內風界」雖屬「色處」，但「非可見體」，故其體不極成。

何以謂彼「作身表業體之內風界」是「其用不極成」？世間共許「色處」皆有可表之用，但譬喻師所執的「作身表業體之內風界」，卻無「可表之用」(按：見前「不可名表難」)，故其用不極成。

寅五、反徵

【論文】若不爾者，即心差別所生風界能爲手等異方生因，應是身表。如是風界無所表示，云何名表？

【文鈔】(寅)五、反徵。

《唯識疏》(卷)二本云：「汝身業應即風界，許體是色，能動因故，如風大等。設許動因是風，不應名表，無表示故，如濕、煖等，風定非動因，非善惡故，如水等。」⁷²

【釋義】於(丑二)「風界破」中，分五節。前已分別「出非」、「例同外風破」、表「正義」及「結非」，今為最後一節，即(寅五)「反徵」。

論主於結譬喻師之非後，並作反徵云：「若不爾者，(按：此指若真以『體不極成』及『用不極成』之『別有實體之內風界以為身表業體』者)，即(是計執)『(由)心差別所生(之內)風界，能為手、(足)等(行動轉動於)異方(之)生因，(彼體始)應是(汝所執之)身表(業體)。如是(體用俱不極成之內)風界無所表示(於他)，云何名表？(故知：汝之所謂『身表業』，實應非是『表業』，其體不能表示於他人令可知見故。)」

為明此義，慈光法師轉引窺基《唯識述記》以證。先引文以證譬喻師的「身表業體」應即是「風界」(風大種)。《述記》卷二本云：「汝身業應即風界，許體是色(處所攝而)能(作)動因故，如風大等。」可成論式：

大前提：若法是色處所攝而又能為動因者，則彼法應是風界，非餘，如極成的

風大種。

小前提：譬喻師許「身表業體是色處所攝而又能為動因」。

結 論：故譬喻師所許的「身表業體」應即是風界。

跟著引文進一步論證彼所執的「身表業體」實不應名表（即不成為「身表業」）。再引《述記》云：「設許（身表業體，即）是風（界，亦）不應名表，無表示故，如水（唯有濕性）、火（唯有暖性而非能表示善惡故）。」可成論式：

大前提：諸色法若名為「表」者，則彼法當能表示於他，如青等顯色、長等形色。

小前提：前已證知譬喻師的「身表業」色法不能表示於他人。（因為如上文所證，彼即是不能知見的「風界」，以「風」可觸而不可見故。）

結 論：故知譬喻師的「身表業」實不應名「表」，（故不應名為「表業」，如是即有自語相違過。）

丑二、觸處破

分二：（寅一）難破

（寅二）反徵

寅一、難破

【論文】又許觸處是善不善，便非釋子。

【文鈔】(丑)二、觸處破，(分)二、初、破。《對法》(卷)四云：「五色根、香、味、觸、及餘一分是無記。」⁷³

《俱舍》(卷)二云：「八界無記，其餘十通三。」⁷⁴

【釋義】於(子)二「破(譬喻者計)執」中，共分為六，前於(丑)一已作「風界破」，今為(丑)二作「觸處破」。此中再分二：(寅)一「難破」、(寅)二「反徵」。現為「難破」。

外人見自宗所主「風界為身表業體」已遭論主遮破，因而「無有表示於他」的作用，於是轉計言：我作為「身表業體」之「風界」由不能見故，無法使其「善」、「不善」性表示於人，然彼「風界」可以觸及，因此仍具「表」的作用，所以說我「身表業實無所表」是不成立的。

論主難破彼執云：「又(汝譬喻師若)許(風界是)觸處(所攝，而謂)是(有)善、不善(性能表示於他者，則)便非釋子(按：意即謂不能成為釋迦佛弟子)。」

在未進一步探討何以「若許觸處是善、不善，便非釋子」之前，先須理解何謂「善」、「不善」及「無記」三性。「三性」是佛教對道德行為的三種評價。依《阿毘達磨俱舍論》卷二的分析，所謂「與無貪、（無瞋、無癡、信、慚、愧、精進、輕安、不放棄、行捨、不善）等（十一種心理活動）相應（的行為）名為『善』（的行為）」。「（與）貪、（瞋）、無慚、無愧、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害」等相應（行為）名為不善（行為）」（按：依《成唯識論述記》所載，則「不善」不包括貪，故言「不善中十，唯不善故，謂瞋及忿等七，除諂、誑、憍，取無慚愧，故成十也」。⑦）又謂「（與）餘（心理活動相應行為）名無記（行為）」。又言「不可記為善、不善性，故名無記（性）」。

為明論主「難破」之義，慈光法師引《大乘阿毘達磨雜集論》卷四言：「（眼、耳、鼻、舌、身等）五色根（及）香、味、觸（及餘蘊、界、處）一分（如命根、眾同分、名、句、文等）是無記。」又引《阿毘達磨俱舍論》卷二云：「（於十八界中，眼、耳、鼻、舌、身、香、味、觸等）八界（是）無記，其餘（意根、色境、聲境、法境、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等）十（界，則通善、不善、無記等）三（性）」。

從上述諸論的資料所見，佛教大、小二乘都有一個共識，那就是於「十二處」中的「觸處」，亦即於「十八界」中的「觸界」是無記的，沒有「善性」、「不善性」可以表示於人。假若譬喻者轉救「身表業體」是「風界」，乃「觸處」所攝，由是而計執有「善」、

「不善」二性表示於人，則有違佛教大、小乘的共識，所以論主便說彼有「非釋子」過（按：即是指摘他不是「佛教弟子」）。

寅二、反徵

【論文】若不爾者，即心差別能令自身餘方生起，即身生起應是身表，是則身表應假非實，自身多法合為體故。

【文鈔】（寅）二、反徵。

【釋義】於（丑二）「觸處破」中，分二，前於（寅一）已作「難破」，今並於（寅二）作「反徵（破）」。論主破云：「若不爾者（按：此指若譬喻者不堅持『觸處之風界能表善、不善，而屬無記性，則能表者』即心差別（按：此指與第六意識相應之思心所）能令自身（於）餘方生起，（如是）即（剎那滅之色）身生起，（彼色似有動作表示思心所之善、不善意向）應是身表（業）。（如是之身表業）應（是）假法（而非）實（法，因為彼是）自身（根、境等）多法合為體故。」

丑三、香等破 分二：(寅一)破非表

(寅二)破非善等

寅一、破非表

【論文】又無表示，云何名表？香等不能表示他故。

【文鈔】(丑)三、香等破，(分)二。初、破非表。

《唯識疏》(卷)二本云：「香積世界之香，雖有表示，即非此土，亦非彼許。此以音聲爲佛事故。」⁷⁶

【釋義】於(子)二「破執」六分之一中，前已於(丑)作「風界破」及(丑二)「觸處破」。今爲(丑三)作「香等破」。於中分二：(寅一)「破非表」、(寅二)「破非善等」。此爲(寅一)「破(香等)非表」。

設譬喻者見所主張「身表業體」是「風界」及「觸處」都給論主徹底遮破，於改執

「香」、「味」等境是「身表業體」，但亦不得成立，因為「香」、「味」等境不能把「善」、「不善」表示於他，不能作「表業體」，故論主破云：「又（若汝執身表業體是香、味等法，則彼法亦）無（有善、不善性）表示（於他），云何名表？（以）香、（味）等（境）不能表示（於）他故。」

為明此義，慈光法師復引《唯識述記》卷二本言：「汝（譬喻者所執）此（身）表（業）色亦非（應）是顯（色）及與香（境）、味（境，以彼等均）無表示（於他）故，如（前破）觸（處）應知。」但譬喻者可能引大乘所許的「香積世界」來作反質：「汝香積世界可以『香境』詮表『善法』，故有所表，我身表業體之風界，亦以香表，有何過失？」為解彼疑，慈光法師重引《唯識述記》卷二本作釋云：「香積世界之香，雖有表示，即非此土（境界），亦非彼（譬喻者自）許（香有所表。彼唯許）此（土）以聲為佛（度生說法之）事（具媒介）故。」

寅二、破非善等

【論文】又許香等是善、不善，便非釋子。

【文鈔】（寅）二、破非善等。

《俱舍》(卷)二⁷⁷、《對法》(卷)三⁷⁸、《瑜伽》(卷)六十六⁷⁹並言：色、聲通善、惡者，由表內心說，實非善、惡，彰隨心之善、惡，以簡餘香、味、觸不能表內心、不隨心善惡、非等起故。

【釋義】於(丑三)「香等破」中，分二。前於(寅一)已「破非表」，今於(寅二)復「破非善等」。

論主破云：「又(汝譬喻者若)許香、(味)等(境)是(有)善、不善(性)可表者，則(便)非釋(佛弟)子，(已)如前破觸處所引證：五色根及香、味、觸等八法都是無記。」

何以香、味等境不通善、不善性？而色、聲二境則通善、不善性？爲澄清此義，慈光法師會通《俱舍論》卷二、《大乘阿毘達磨雜集論》卷三及《瑜伽師地論》卷六六等義而作答言：「色、聲(二法所以)通善、不善者，(並非彼等自性是善、是不善，而是二法能)表(示)內心(之善、不善心理活動而)說，(故色、聲二法，自性)實非善、惡，(唯能)彰(顯)隨(逐)內(心)之善、惡(假施設而已。此間善、不善法)以簡(別於)餘香、味、觸(等法，以彼等法)不能表(示及彰顯)內(心)之善、不善性，(亦)不(能)隨(逐)內(心)之善、惡(心理活動，亦)非(與善、惡心理活動相應乎)等(生)起故。」

丑四、破外轉計分三：(寅一) 敍彼轉計

(寅二) 破心所生

(寅三) 破善不善

寅一、敍彼轉計

【論文】若不爾者，即心差別所生顯色應是身表。

【文鈔】(丑)四、外轉計，(分三)。初、(敍彼轉計)⁸⁰。

【釋義】於(子二)「破執」六分之一中，前已分別於(丑一)作「風界破」、(丑二)作「觸處破」、(丑三)作「香等破」。今爲(丑四)「破外轉計」。此開爲三：(寅一)「敍彼轉計」、(寅二)「破心所生」、(寅三)「破善不善」。此爲(寅一)「敍彼轉計」。

論主叙譬喻師的轉計云：「若不爾者(按：指若不執風界、觸處、香處、味處等爲身表業體者，則可能轉執)即心差別所生(之)顯色應是身表(業體)。」

寅二、破心所生

【論文】顯色非心差別所起，自種子風差別生故。

【文鈔】(寅)二、破心所生。

顯色非善、惡，無有屈伸等表示，如見佛色身生敬，但名顯色，無表示故。

【釋義】於(丑四)「破外轉計」三分中，前(寅一)已「敍彼轉計」，今爲(寅二)「破(彼執顯色爲)心所生(之非)」。

論主破云：「(汝雖執顯色爲身表業體，由心差別所生，但依理依教)顯色非心差別所起，(而是由顯色各)自種子(包括)風(界)差別(所)生故。」

何以顯色非心差別所生？因爲顯色非有表於心的善、惡性故，如前所引《唯識述記》卷二本云：「此表色亦非是顯(色)及與香(境)、味(境)，以彼等均)無表示故。」

慈光法師爲顯此義，故作釋言：「顯色非善、惡，(亦)無有屈伸等(行動以顯示)心差別之善，不善取向，如見佛(之莊嚴)色身(雖使人產生)崇(敬)，而彼於善、惡實無所表)，但(顯青、黃、赤、白之視覺反應，故)名顯色，無(善、不善之)表示故。」

寅三、破善不善

【論文】又許顯色是善、不善，便非釋子。

【文鈔】（寅）三、破善不善。

【釋義】於（丑四）「破外轉計」三分中，前於（寅一）已「敍彼轉計」，又於（寅二）已「破心所生」。今爲（寅三）「破善不善」。

若彼執顯色自性是善、是惡，或執顯色能表內心之善、不善性，皆有違佛教本義，故論主破云：「又（汝若）許顯色（或）是善，（或是）不善，（則有違佛教本義），（汝）便非釋（佛弟子），（因爲顯色是無記，此是大小乘之通義故）。」

丑五、外救

【論文】若此顯色，體非身表，此餘方生應是身表。

【文鈔】如次上，(丑)五、外救。

【釋義】於(子二)「破(譬喻者之計)執」六分之中，前已分外完成(丑一)「風界破」、(丑二)「觸處破」、(丑三)「香等破」及(丑四)「破外轉計」。今爲(丑五)敘述「外救」。

論主述彼救云：「(譬喻者)若(謂此青、黃、赤、白之)顯色，體非(是)身表，(而)此(顯色於)餘方(有作用)生(起)應是身表(業，則亦不應理)。」

丑六、縱破

【論文】天愛任汝於此表業，盡力所能勤加轉計。

【文鈔】(丑)六、縱破。

《唯識疏》(卷)二末云：「天愛者，以其愚癡，無可錄念，唯天所愛，方得自存。」

又天者名癡人，如說奴爲郎君等，如《樞要》中。」⁸¹

【釋義】於(子二)「破(譬喻者之計)執」六分之中，前已分別交代(丑二)「風界破」、(丑二)「觸處破」、(丑三)「香等破」、(丑四)「破外轉計」、(丑五)「外救」，今則爲(丑六)「縱破(外救)」。所謂「縱破」者實非以理以教加以遮破，而是由於外人隨遭破，隨轉救，無有窮極，故只好任而縱之，猶如對彼天愛(devānam - priya)癡人愚者，不再與彼理論。故論主云：「(汝譬喻師，轉計無窮，猶如)天愛，(難與理論，只好)任汝於此(身)表業(之理論上)，盡力所能，勤加轉計(而已)。」

爲明「天愛」是調侃(嘲戲之言)，以喻「愚者」、「癡人」，故引《唯識述記》卷二本云：「天愛者，(喻愚者)，以其愚癡，無可錄念(故)，唯天所愛，方得自存。……又名『癡人』即是『天』也，如說『奴』爲『郎君』等，此(是)調(侃戲弄)之言……如《樞要》中說此義也。」

壬二、述自遮外 分三：(癸一)遮別法

(癸二)遮表名

(癸三)遮善不善

癸一、遮別法

【論文】然此非因功力能成，何乃於中徒生勞倦？誰能成立生別有體？此所執生，非如色等是所現見，非如眼等是能現見，何緣知有？

【文鈔】(壬)二、述自遮外，(分)三。初、遮別法。

【釋義】於(辛二)「破(譬喻者宗)計」中，共分為二。前於(壬一)已完成「正破」，今為(壬二)「述自(義而)遮外(執)」。於中亦分三：(癸一)「遮別法」、(癸二)「遮表名」、(癸三)「遮善不善」。此為(癸一)「遮(於顯色外)別(有業體之)法」。

論主遮外執云：「然此(顯色於餘方作用之生)非因(心差別之)功力(所)能成(就)，何乃於(上文之中)(轉計無窮)，徒生勞倦？誰能成立(顯色於餘方作用之)生(別有離顯色之自體？(因為)此所執(顯色於餘方作用之)生，非如(青、黃、赤、白)色等，是所現見(故)，又)非如眼、(耳、鼻、舌、身)等(根)是能現見(故)，何緣(得)知(離於顯色，別)有(顯色於餘方作用生之自體)？」

於上文「外救」之中，譬喻者轉計「離顯色體外，別有獨立自體的顯色於餘方作用生

起，名爲身表業體」。今遮撥此「別有體於餘方作用生起之身表」，其所依理據有二：一者、此所執別體之身表，非如青、黃、赤、白的顯色是「所現見」者，亦非如眼根、耳根等是「能現見」者。如是所執的「別體身表」既非「能見」，亦非「所見」，如何能知？如何得以成立？其妄應知。

癸二、遮表名

【論文】又不可見，云何名表？前說不能表示他故。

【文鈔】（癸二、遮表名。

【釋義】於（壬二）「述自遮外」分三中，前於（癸一）已「遮別法」，今復於（癸二）繼「遮表名」。

論主遮云：「又（汝別有體之顯色於餘方作用生之身表，彼既）不可見，云何名（爲身）表（業？）以前（證知）說（明彼法）不能表示（於）他故。」

癸三、遮善不善

【論文】又若顯色是善、不善，可說此生為身表業。然諸顯色非善、不善，前已說故，生亦應然。

【文鈔】（癸）三、遮善不善。

【釋義】於（壬二）「述自遮他」三分之中，前已交代（癸一）「遮別法」及（癸二）「遮表名」，今為（癸三）「遮善不善」。

論主遮云：「又（假）若顯色是（能表示善、不善者，容）可說此『（顯色餘方作用）生』為身表業。然（依上述所引諸論，可知）諸顯色（皆）非（能表示）善、不善（於他），前已說故。（同理，此顯色餘方作用）生（者），亦（非能表善、不善）應然。」

辛三、總結

【論文】是故定無身實表業。

【文鈔】(辛)三、總結。

【釋義】於(庚三)「破譬喻者(業論)」中，共分爲三。前於(辛一)已作「敍宗」，於(辛二)已「破(彼)計」，今爲(辛三)最後「總結」。

前於「破計」中，已反覆論證彼執的「風界」、「觸處」、「香等處」、「顯色」及「顯色(餘方作用)生」皆不得成爲別有自性的「實身表業體」，故最後於此論主作出總結云：「是故(可知)定無(如譬喻者所執)身實表業(存在)。」

其實「定無身實表業」不特可作破「譬喻者」的總結，同時亦可作爲破「說一切有部」及「正量部」的總結。「實有自體之身表業」既不能成立，則「實有自體之語表業」亦可例破而知其不能成立，本論不再另闢篇幅，予以一一反覆深究。

- ① 普光《俱舍論記》卷一云：「聖人造論，必有由致，故初明『序分』。『序分』既彰，必有所說，故次明『正宗(分)』。『正宗(分)』既終，勸學流通，故後明『流通(分)』。……諸論『正宗(分)』定有，『序分』、『流通(分)』有無不定。或有『序分』而無『流通(分)』，如《毘婆沙論》。或有『流通(分)』而無『序分』，如《二十唯識(論)》。或二分俱有，如此《(俱舍)論》說。或二分俱無，如《發智論》。隨作論者意各異故。」見《大正藏》卷四一、頁二。
- ② 窺基《成唯識論掌中樞要》卷上本云：「諸經論中，或唯有『正宗(分)』(而)無『序(分)』、『流通(分)』，如《瑜伽(師地論)》等。或唯有初(序分)(及)中(正宗分)，無後(流通分)，如《顯揚(聖教論)》。或唯有中(正宗分)(及)後(流通分)，無初(序分)，如《集論》、《二十唯識》等。或三分具有，如《成唯識(論)》等。」見《大正藏》卷四三、頁六一二。
- ③ 《中阿含經·大品優婆離經第十七》卷三十二云：「我施設三業，令不行惡業，不作惡業。云何爲三？身業、口業及意業也。」見《大正藏》卷一、頁六二八。
- ④ 慈光疏言《增一阿含經》卷五十，世尊說三業，似誤。今《增一》卷五十敘述大愛道般涅槃過程，與三業無關。見《大正藏》卷二、頁八二一至八二五。
- ⑤ 《大方等大集經》卷八云：「於身、口、意不生貪著，名爲正業。」見《大正藏》卷十三、頁五〇。

⑥《大寶積經》卷十云：「密迹力士謂寂意曰：諦聽、諦聽，善思念之，今當敷演如來秘要有三事，何謂爲三？一曰身密，二曰口密，三曰意密。」按：於此「如來三善業」名爲「如來三密」。見《大正藏》卷十一、頁五三。

⑦晉《華嚴》當指東晉佛跋陀羅所譯六十卷《大方廣佛華嚴經》。其中卷二十八、四十一、四十四分別以如來十明、十淨戒、如來持、如來力、無畏、三昧、身、智、勝妙功德等以顯「如來三善業」。見《大正藏》卷九。

⑧除慈光法師於《大乘成業論林文鈔》有記載外，於日本《結城令聞唯識學典籍》二三六頁所引《奈良朝現在錄》、《永超錄》、《謙順錄》中亦有所記載。見王頌之《大乘成業論導讀》頁二三及三二註文。

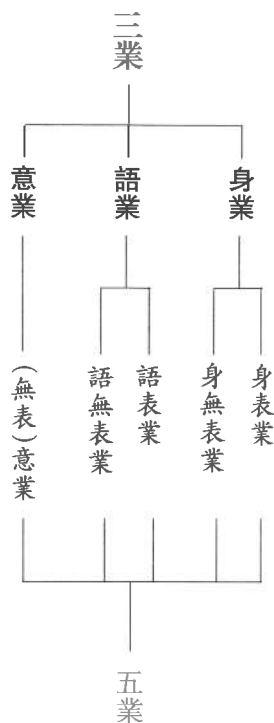
⑨《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百十三云：「三業者，謂身業、語業、意業。問：『此三業云何建立爲自性故？爲所依故？爲等起故？若自性者，應唯一業，所謂語業，語即業故。若所依者，應一切業皆名身業，以三種業皆依身故。若等起者，應一切業皆名意業。以三皆是意（識之平）等（生）起（之思心所活動）故。』答：『具由三緣，建立三業：一、自性故，建立語業。二、所依故，建立身業。三、等起故，建立意業。』復有說者，由三緣故，建立三業：一、依自處故，二、依他處故，三、依相應處故。依自處故，建立語業；依他處故，建立身業；依相應處故，建立意業。如是名爲三業自性。」見《大正藏》卷二七、頁五八七。

按：世親《俱舍論》卷十三，亦又述「具由三緣」義。見《大正藏》卷二九、頁六七。

10 眾賢《阿毘達磨順正理論》卷三三云：「故契經說，有二種業：一者思業，二思已業。思已業者，謂思所作，即是由思所(平)等(生)起義。應知思(業)者，即是意業。思所作者(思已業)，即身、語業。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；業性即語，故名語業；此業依意(識)復與意(識)俱(而平)等(生)起身、語，故名意業。」見《大正藏》卷二九、頁五三一。

11 日學者舟橋一哉於《業的研究》云：「《俱舍論》之說如下——先說『身業』，此語之意乃是『以身爲所依之業』。經部也如後文中所云，而謂『身業者，以身爲所依之業也』。但是，兩者所含的意義完全不同，因爲經部視業之體爲思(cetana)，作『意志』解，所以，它所說的『思以身爲所依』，其意在於『以身爲所緣』(稱友)。可是，有部卻不論是字或義皆相同，認爲『形色』——身表業之體——係以『身』爲所依。」余萬居譯，法爾出版社版、頁四一。

12 見上(壬一)「總出業體」中的「論文」。身業與語業皆有「表」與「無表」之分，而意業則無此分別，故日人舟橋一哉把「三業」開成「五業」，表列如下：



其詳可參考余萬居譯《業的研究》。

- ⑬《俱舍論》卷一云：「言色二者：一顯(色)、二形(色)。顯(色)有四：青、黃、赤、白，餘顯(色)如彩光明闇等)是此四色(之)差別(而已)。形色有八：謂……長、短、方、圓、高、下、(平)正、不(平)正。」可見有部所言的「身表業體」是以長、短、方、圓、高、下、平正、不正等八種形色為「體性」，而不以青、黃、赤、白等四顯色為「體性」。見《大正藏》卷二九、頁二。《俱舍論》此段文字，實出自《大毘婆沙論》卷十三。

- ⑭元魏·毘目智仙所譯的《業成就論》是《大乘成業論》的別出譯本。此節彼譯云：「是身總、分為身攝故，緣身大生，名身作業。別中之語於總中亦說。譬如人言：於城中住，於林中住。」見《大正藏》卷三一、頁七七六。

- ⑮《大智度論》卷十七，見《大正藏》卷二五、頁一八一。慈光法師引文，「兩手捉繩床腳，其師去時，與繩床俱入龍宮」誤作「兩手捉繩床腳矣，師去時……」。又「奪此龍宮，居其宮殿」誤

作「奪此龍宮處宮殿」。又「一心布施、持戒，專求所願」則缺「專」字。如此一一依《大正藏》予以校正。

16 同見註 15。

17 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十三云：「問：為有長等形極微不？答：有，但非眼識所取。若一極微非長等形者，眾微聚集亦應非長等形。復次，有色極細故，不見非非境界故，如滅七微色處，有色非境界故。」見《大正藏》卷二七、頁六四。

18 此間「極微差別」是「差別的極微」義，即是「各種不同的極微」義。

19 同見註 17 本句意思是：長等形色，是由不同極微組合而後有的嗎？

20 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「言色二者：一顯二形。……或有色處有顯無形：謂青、黃、赤、白、影、光、明、闇。或有色處有形無顯：謂長等一分身表業性。或有色處有顯有形：謂所餘色（按：如軀體及山河大地）。有餘師說：唯光明色有顯無形，現見世間青等色處有長等故。如何一事具有顯形？由於此中俱可知故。此中有者，是有智義，非有境界，若爾身表中亦應有顯智。」

見《大正藏》卷二九、頁二。

21 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七四云：「阿毘達磨諸論師言：若觀假蘊，應作是說：一極微是一界、一處、一蘊少分；若不觀假蘊，應作是說：一極微是一界、一處、一蘊。如人於穀聚上取一粒穀。他人問言：汝何所取？彼人若觀穀聚，應作是答：我於穀聚取一粒穀；若不觀穀聚，應作是答：我今取穀。」見《大正藏》卷二七、頁三八四。

22 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「《毘婆沙》作如是說：對法諸師若觀假蘊，彼說極微一界、一處、一蘊少分；若不觀者，彼說極微即是一界、一處、一蘊。此應於分，假謂有分，如燒少衣，亦說燒衣。」見《大正藏》卷二九、頁五。

23 普光《俱舍論記》卷一末，釋言：「然『毘婆沙』至『亦說燒衣』者，(世親)論主牒(有部)婆沙文通釋。婆沙師說：『若觀假蘊，彼說一微為一蘊少分；若不觀假蘊，觀實蘊(者，則)彼說一極微即是一蘊。』即許一微即是一蘊，故知婆沙許蘊是實。」見《大正藏》卷四一、頁二九。

24 「又應用助食米齊宗」中之「用」字，《大正藏》本經校勘作「朋」，即成「又應朋助食米齊宗」句。愚意以為「用」是「同」字的誤植。按：「朋」固然有「同並」之義，更因為「同」與「用」字形相似，並本節科判作「同外失」，故本句宜作「又應同助食米齊宗」，意謂「同於勝論宗」，因為外道「勝論派」(Vaiśeṣika)的始創者名「優樓佉」(Uttara)，彼依助「米齊」為食(按：「米齊」是米糠義)，故「助食米齊宗」即「勝論派」或名「吠世史迦」。優樓佉著《勝論經》(Vaiśeṣika-sūtra)，立「實句」(地、水、火、風等實體)、「德句」(實體的堅、濕等屬性)、「業句」(實體的活動)、「同句」(使實、德、業存在的普遍原理，亦名「大有句」)、「異句」(使諸法相異的普遍原理)、「和合句」(使實、德、業同處的原理)。故又名「六句義」。後來有慧月(Maṅgala)論師，於「六句義」外，增加「有能」(生果之因)、「無能」(不能生果之因)、「俱分」(諸法亦同亦異之因)及「無說」(諸法不存在之因)四句，成《勝宗十句義論》，玄奘法師把它譯成漢文，今輯於《大正藏》卷五四。而下文「執實有分遍諸分」，是指「執有實大有句周

遍存在於實、德、業諸之中」。「有分」指「大有句」或名「有性」；「諸分」指「實」等諸句。

25 見慧月所造《勝宗十句義論》，玄奘所譯。見《大正藏》卷五四、頁一二六三。

26 此處科判，慈光原文頗有淆混，今稍予修訂，故「分三」改作「分二」，「正明」一詞義即「述論自義」，故予以刪去。

27 《成唯識論述記》卷第一末云：「覺者，覺察，心、心所總名。」見《大正藏》卷四三、頁二四七。

28 《大方等大集經》卷二十七云：「知諸衆生根性無礙，善能觀察諸法實相……入於通達善思惟門，能除一切煩惱諸見，無礙智慧善權方便。」故此慈光法師謂「覺(是)慧(之)別名」。見《大正藏》卷十三、頁一八四。

29 《瑜伽師地論》卷八三云：「覺者，謂覺言說為先慧。」見《大正藏》卷三十、頁七六三。

30 普光《俱舍論記》卷一云：「問曰：長與高何別？短與下何殊？解云：長、短據四邊，高、下據處中。」見《大正藏》卷四一、頁十六。

31 遁倫《瑜伽論記》卷一上云：「長短與高下別者，長短據四邊，高下據處中，謂中凸名高，中凹名下也。」見《大正藏》卷四二、頁三一六。

32 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「然經部說：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，於一方面無間速運，便謂為長，見彼周旋，謂為圓色。故形無實別類色體。若謂實有別類形色，則應一色二根所取，謂於色聚長等差別，眼見

身觸俱能了知。由此應成二根取過，理無色處二根所取。……或錦等中，見多形故，便應一處有多實形，理不應然。如眾顯色，是故形色非實有體。」見《大正藏》卷二十九、頁六八。

33 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「如眾蟻等有相不殊，然有行輪安布形別。形依顯等，理亦應然。」同見前註。

34 出處同見註32。

35 出處同於前註。

36 《三彌底部論》卷下云：「復次，身不至故。識無身不至彼。我等見身不至彼。是故有中間有。」見《大正藏》卷三十二、頁四七。

37 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「有餘部（正量部）說：動名身表，以身動時，由業動故。」見《大正藏》卷二九、頁六七。

38 普光《俱舍論記》卷十三云：「正量部動為身表，以此動色，經部及說一切有部俱不許有，故先破之。」見《大正藏》卷四一、頁二〇一。

39 窺基《成唯識論述記》卷二本云：「《論》：若言是動至無動義故。述曰：次破正量部，彼計身業以動為體。如《成業論》、《俱舍》十三：別有一物，色等動時能動名身業。」見《大正藏》卷四三、頁二七三。

40 普光《俱舍論記》卷十三云：「若依正量部，有為法中，許有表長時非剎那滅者，故身、語表皆據極微相續運轉，能有表示，即由動，故能表益損。……正量部計：有為法中，心、心所法，及

聲、光等剎那滅故，必無行動；不相應行、身表業色、身、山、薪等非剎那滅，多時久住，隨其所應，初時有生，後時有滅，中有住異，不經生滅可容從此轉至餘方，有行動義。」見《大正藏》卷四一、頁二〇一。

41 慈光《大乘成業論文林鈔》於此作子註云：「如大乘不可知執受。」意指：《唯識三十頌》所言：「不可知執受、處、了。」即作為阿賴耶識相分之「執受」（種子及有根身）與「處」是不可知者，阿賴耶識的見分（攝持力）亦是不可知者。執受、處、了雖不可知而不妨礙其存在，今正量部之「行動之色」雖不可知，當亦不妨其行動。今不採慈光法師此種解釋，以此間之「不可知」，應指「行動之色」其差別變化之相是不可知者，以顯彼「行動之色」的暫住不滅，所以能由此方以轉到餘方，以成其「身表業」的作用；如以掌擊人，若發掌與掌擊之間其「行動之色」已滅，則不能完成實「身表業」。如是解釋始能與下文「正斥，顯非理」中的思想脈絡相應。此間如王頌之釋言：「如手的舉起，由下方舉至上方時，同是一手，並無差別，只有連貫性的行動存在，所以這種行動便是表業的實性，換言之，亦有暫住的表色存在。」見王頌之撰《大乘成業論導讀》頁九十，《佛家經論導讀叢書》版。

42 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「雖餘部（正量部）說遇滅因緣，滅相方能滅所滅法，而彼所說應如有言服瀉藥時，天來令利（痢），即滅因緣應滅所滅，何須別執有滅相為？」見《大正藏》卷二九、頁二八。

43 《阿毘達磨俱舍論》卷五又云：「又心、心所許剎那滅，更不須待餘滅因緣，應滅與住用無先

後。是則一法於一時中，亦住亦滅，不應正理。」同見前註。

44 《成唯識論述記》卷二本云：「汝動生已應滅，有生法故，如心、心所。依論量云：諸法無實動義，纔生即滅故，如心、心所。彼心、心所剎那即滅，然無動義。」見《大正藏》卷四三、頁二七三。

45 《大般涅槃經》卷二十二云：「如來出在中天竺地，住舍婆提，或王舍城，是故無常。以是義故，如來非常，亦非非常。何以故？生永斷故，（按：即『生者必滅』義。）有生之法，名曰無常；無生之法，乃名爲常。如來無生，是故爲常。」（按：慈光言「生者必滅」，於卷卅二不載，而卷二十二有「生永斷故」可以相當。）見《大正藏》卷十二、頁四九五。

46 此據普光《俱舍論記》作釋。《俱舍論記》卷五云：「正量部計：薪等經多時住，薪等滅時，由二緣滅：一內滅相、二外火等（滅）緣，住滅別時；若心、心所等，唯由內滅相（滅），非由外（滅）緣。故今破心、心所滅云……）心、心所法，依汝宗許剎那滅，更不須待外滅緣，應住用時即起滅用，如何執諸相起用前後別時？若住相時亦起滅用，是則一法於一時中，亦住亦滅，不應正理。」見《大正藏》卷四一、頁一〇七。

47 此二引文，於曇無讖譯《大般涅槃經》卷十三及卷二皆無文，疑出別處，待考。唯卷二有云：「汝今當觀一切行雜諸法，無我、無常、不住，此身多有無量過患，猶如水池，是故（我般涅槃，）汝今不應啼泣。」此與引文「無常力大，滅佛身故」其義相通。

48 「《瑜伽師地論》卷五十六云：「問：依何分位建立生？此復幾種？答：依現在分位建立生。此復

三種：所謂剎那生、相續生、分位生。問：依何分位建立老？此復幾種？答：依前後分位建立老。此復三種：謂異性老、轉變老、受用老。問：依何分位建立住？此復幾種？答：即依生分位建立住。此復三種：謂剎那住、相續住、立制住。問：依何分位建立無常？此復幾種？答：依生已壞滅分位建立無常。此復三種：謂壞滅無常、轉變無常、別離無常。」見《大正義》卷三十、頁六〇七。

49 窺基《成唯識論述記》卷二本云：「（破正量部云：）汝滅應不待因，許是滅故，如無為滅。」見《大正藏》卷四三、頁二七三。

50 《俱舍論》卷十三云：「諸有為法才得自體，從此無間必滅歸無。若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表。……謂有為法滅不待因。所以者何？待因謂果，滅無非果，故不待因。滅既不待因，才生已即滅。」見《大正藏》卷二九、頁六七。

51 《成唯識論述記》卷二本云：「汝所執待因之滅，應非是滅，以待因故，如生住等。生違於滅，滅待因而方滅，滅違於生，生應無因而自生。返覆成之，生違於滅，生待因而方生，滅違於生，不待因而自滅。此破正量。」見《大正藏》卷四三、頁二七三。

52 慈光疏文，本作「九、斥破，（分）二。初、生因。」但科文中，謂「初、（破）生因」，應有「次、破……」。後文既無「次破」，故知分二不對。今改為「子九、斥破生因」。

53 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「有餘部說：動名身表，以身動時，由業動故，為破此故，說非行動，以一切有為皆有剎那故。剎那何？謂得體無間滅。……諸有為法纔得自體，從此無間必滅

歸無。若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表。」見《大正藏》卷二九、頁六七。

54 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一三六云：「實剎那量，世尊不說。云何知然？如契經說：有一苾芻來詣佛所，頂禮雙足，卻住一面，白世尊言：壽行云何速疾生滅？佛言：……譬如四善射夫，各執弓箭，相背攢立，欲射四方。有一捷夫來語之曰：汝等今可一時放箭，我能遍接，俱令不墜。於意云何？此捷疾不？苾芻白佛：甚疾，世尊。佛言：彼人捷疾不及地行藥叉。地行捷疾不及空行藥叉。空行捷疾不及四大王衆天。彼天捷疾不及日月輪。二輪捷疾不及堅行天子，此是導引日月輪車者。此等諸天展轉捷疾，壽行生滅捷疾於彼，剎那流轉無有暫停。由此故知：世尊不說實剎那量。」見《大正藏》卷二七、頁七〇一。

55 《楞伽經》卷四云：「一切諸法，譬如電光，即見即滅，凡夫不見。」見《大正藏》卷十六、頁五三五。

56 《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上：「色、受、想、行、識空，十二入、十八界空，六大法空，四諦、十二緣空，是法即生、即住、即滅，即有即空，剎那剎那亦如是，法生，法住，法滅。何以故？九十剎那為一念，一念中一剎那經九百生滅，乃至色一切法亦如是。」見《大正藏》卷八、頁八二六。

57 《天台疏》是指智顛說、灌頂記的《仁王護國般若經疏》卷三云：「今云：即生即住即滅者……以諸法體念念遷流，無有暫止，亦是生時，即住時、滅時。故《淨名(經)》云：『法今即時亦生

亦老亦滅也。』即有即空者，色性自空，非色壞故空也。剎那剎那……一念有九十剎那，合有八萬一千生滅，以生滅攝剎那，剎那攝一念，如是心法不可得，此明心空。」見《大正藏》卷三十三、頁二六七。

58 《三彌底部論》卷上云：「佛言：新生天好顏色端正威德。新者，無常法，名新，是故人無常。」見《大正藏》卷三十二、頁四六四。

59 《阿毘達磨俱舍論》卷三十云：「若執是我，彼不極成，若心、心所，彼念念滅，新新生故，取捨不成。若許是身，亦如心等。」見《大正藏》卷二九、頁一五五。

60 《瑜伽師地論》卷十六原文作：「眾緣有故生，非故新新有，法不能滅他，亦不能自滅。眾緣有故生，生已自然滅。」見《大正藏》卷三十、頁三六三。慈光法師引文從簡。

61 依慈光引《成唯識論述記》卷二本所記：佛滅後一百年中，於五天竺有五大論師出現，即東天竺的馬鳴、南天竺的提婆、西天竺的室利羅多、北天竺的鳩摩羅多、中天竺的龍樹。彼五論師的出現喻如日出，明導世間，故名「日出者」。又言彼五論師似於日故，亦名「譬喻師」。所以此處破「日出論者」，亦即破「譬喻者」。

又吉藏《中觀論疏》卷一本言：「罽賓小乘學者自美其師，以為比方如朗月之照。其師是鳩摩羅陀（即是『鳩摩羅多』的異譯），造《日出論》。」（見《大正藏》卷四二、頁四）。故「日出論者」一詞，又專此「經量部」（Sautrantika）之始創者鳩摩羅多（Kumārata）。今考鳩摩羅多（意譯為童受，又名童首）是三世紀末北印但又翅羅國人，著有《喻鬘論》（《述記》言「造九百論」），

集諸奇事，故名「譬喻師」。此即是本論於此所破者。

又經量部約於《大毘婆沙論》結集後成立，時為佛滅度後四百餘年。經量部成立前對有部理論已有異議的一組有進步思想的派別，名為「譬喻師」，非專指鳩摩羅多一人而已。

62 《成唯識論述記》卷二本云：「《論》：若言有色，至理亦不然。述曰：別有一物，不是動等，心所引生，能動手等，說名身業。心等引生，簡唇、口等，非心引故。此破日出論者，即經部本師。佛去世後一百年中，北天竺怛叉翅羅國有鳩摩邏多，此言童首，造九百論。時五天竺有五大論師，喻如日出，明導世間，名日出者，以似於日，亦名譬喻師。或為此師造《喻鬘論》，集諸奇事，名譬喻師。經部之種族，經部以此所說為宗。當時猶未有經部。經部四百年中方出世故。如《成業論》。彼云：有色非顯非形、心所引生，能動手等，是身業性，然不是動，理亦不然。」見《大正藏》卷四三、頁二七四。

63 《大唐西域記》卷十二云：「（無憂王）以其宮為尊者童受論師建僧伽藍，臺閣高廣，佛像威嚴。尊者坦叉始羅國人也，幼而穎悟，早離俗塵，遊心典籍，棲神玄旨，日誦三萬二千言，兼書三萬二千字。故能學冠時彥，名高當世，立正法，摧邪見，高論清舉，無難不酬，五印度國咸見推高，其所製論凡數十部，並盛宣行，莫不翫習，即經部本師也。當此之時，東有馬鳴，南有提婆，西有龍猛，北有童受，號為四日照世。」見《大正藏》卷五一、頁九四二。

64 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「言色二者：一顯、二形。」見《大正藏》卷二九、頁二。

65 《阿毘達磨順正理論》卷三十四云：「別類形色，不待餘顯色為眼識生因，能蔽異熟生所長養形

色。如是形色，名為身表。」依此慈光謂「《正理》但說顯、形二色」。見《大正藏》卷二九、頁五三五。

66 《瑜伽師地論》卷一云：「(色法)略說有三：謂顯色、形色、表色。」見《大正藏》卷三十、頁二七九。又《瑜伽師地論》卷三云：「或立一種色，謂由眼所行義故。或立二種，謂內色、外色。或立三種，謂顯色、形色、表色。……」見《大正藏》卷三十、頁二九二。

67 無著《顯揚聖教論》卷一云：「色謂眼所行境，眼識所緣四大所造，若顯色、若形色、若表色為體，色蘊所攝。」見《大正藏》卷三十一、頁四八三。

68 《瑜伽師地論》卷一云：「表色者：謂取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥如是等色。」慈光引文略加己意。見《大正藏》卷三十、頁二七九。

69 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「地、水、火、風能持自相及所造色，故名為界。如是四界亦名大種，一切餘色所依性故。……《品類足論》及《契經》言：『云何名風界？謂輕等動性。』」見《大正藏》卷二九、頁三。

70 《阿毘達磨品類足論》卷一云：「風界云何？謂輕等動性。」見《大正藏》卷二六、頁六九二。

71 《雜阿含經》卷十一云：「比丘，若彼眼肉形，若內若因緣輕飄動搖，是受是名眼肉形內風界。」見《大正藏》卷二、頁七二。

72 窺基《成唯識論述記》卷二本云：「若非是動，是動因者，即應是風大。風大能動故。量云：『汝身業應即風界，許體是色能動因故，如風大等。』設許是風，不應名表，無表示故，如水火

等。」見《大正藏》卷四三、頁二七四。

73 安慧《大乘阿毘達磨雜集論》卷四云：「云何無記？……八界八處全、及餘蘊界處一分是無記。八界者，謂五色根、香、味、觸界，八處亦爾。……」見《大正藏》卷三十一、頁七一〇。

74 《阿毘達磨俱舍論》卷二云：「於此所說十有對中，除色及聲，餘八無記，謂五色根、香、味、觸境。不可記為善、不善性，故名無記。……其餘十界通善等三，謂七心界與無貪等相應名善，貪等相應名為不善，餘名無記。」見《大正藏》卷二九、頁七。

75 見《大正藏》卷四三、頁四一八。

76 《成唯識論述記》卷二本云：「汝此表色亦非是顯及與香、味，無表示故，如觸應知。復有香積世界之香，雖有表示，即非此土，亦非彼許。此以音聲為佛事故，然彼不許香是表故。」見《大正藏》卷四三、頁二七四。

77 《阿毘達磨俱舍論》卷二云：「色界、聲界若善、不善，心力等起身、語攝，是善、不善，餘是無記。」同見註74。

78 《大乘阿毘達磨雜集論》卷三云：「諸蘊、十界、四處一分是染污（不善及有覆無記）。十界者，謂七識、色、聲、法界。四處者，謂色、聲、意、法處，為捨執著法合我故，觀察染污。……五蘊、十界、四處一分是善。十界者，謂七識、色、聲、法界。四處者，謂色、聲、意、法處，為捨執著法合我故觀察善。自性善者，謂信等十一心所有法。相屬善者，謂彼相應法。隨逐善者，謂即彼諸法習氣。發起善者，謂彼所發身業、語業。第一義善者，謂真如。生得善者，謂即彼諸善

法。」見《大正藏》卷三十一、頁七〇八至七〇九。

79 《瑜伽師地論》卷六六云：「復次，云何善法？謂若略說二因緣故，一切善法說名為善。謂自性無倒，亦能對治顛倒法故。所以者何？一切善法自性無倒，於所緣轉，又能對治於所緣顛倒染法，能往善趣，證涅槃，故名為安隱。與此相違二因緣故，當知不善，謂自性顛倒故，及不安隱。無記諸法，性非顛倒，亦不能治顛倒諸法，性非安隱，非不安隱。」見《大正藏》卷三十、頁六六七。

80 慈光科文本作「四、外轉計，二。初」。頗有缺漏失誤，今予補改。

81 《成唯識論述記》卷二末云：「言天愛者，以其愚癡，無可錄念，唯天所愛，方得自存，如言此人天矜故爾，故名天愛。又名癡人即是天也，如說奴為郎君等，此調之言，咄天汝甚可矜，故言天愛，天即是愛，如《樞要》中說此義也。」見《大正藏》卷四三、頁二八七。

又窺基《成唯識論掌中樞要》卷上末云：「言天愛者，梵云沒劫，此名為愚。愚有三名：一、提婆，此云天。二、暱縛，此云光明。三、鉢刺闍鉢底，此云生主，鉢刺闍，生也，鉢底，主也，舊云世主也，摩訶波闍波提，名大生主是也，此即梵王。世間之勝莫過於天；世間之劣莫過愚者。喚愚為天，調之故也。喚奴為郎君等。光明者，照了義，愚人癡闇，喚為光明，如名貧人為富財物，亦如喚鈍人為聰明物。梵王，世間皆計為父，猶彼所生；但知端坐，雖能生一切，都無動作，癡人喻彼，雖被驅使，百種皆作，都無所知，無小別識。劣從勝號，名曰生主。此癡夫可憐，故曰天愛也。」見《大正藏》卷四三、頁六二六。

李潤生 著

加拿大佛教法相學會出版

佛家輪迴理論 (下)

附錄：大乘成業論疏釋

己二、約諸門合破

分二：(庚一)約無表顯失

(庚二)約業果彰失

庚一、約無表顯失

分八：(辛一)外轉計、(辛二)論主反徵

(辛三)外答、(辛四)論主難

(辛五)外反徵、(辛六)論主出失

(辛七)牒外救、(辛八)說戒

辛一、外轉計

【論文】若爾，身業應唯無表。

【文鈔】第二、約諸門合破，(分)二。初、約無表顯失，(分)八。初、外轉計。

【釋義】於(戊一)「廣明餘部(業論)」中，共分兩部分。第一部分爲(己一)「別破(說一切有部、正量部及譬喻師等)三宗」，已於上文詳加論述，今則爲第二部分(己二)「約諸門合破」。此中分二：(庚一)「約無表顯失」、(庚二)「約業果彰失」。(庚一)「約無表顯失」中，又分爲八：(辛一)「外轉計」、(辛二)「論主反徵」、(辛三)「外答」、(辛四)「論主難」、(辛五)「外反徵」、(辛六)「論主出失」、(辛七)「牒外救」、(辛八)「說戒」。今此爲(辛一)「外轉計」。

此第二部分的遮破，不再明確指所破者是何派主張，故稱此門爲「合破」。先「約無表顯失破」(按：「無表色」其實是說一切有部的主張)。破前，論主先述小乘各部共通的轉計云：「(部派所主張之實身表業，已於上文分別遭論主一一遮破，不得成立)，若爾，(則)身業唯(有所起之)無表，(而無有表業)。」

辛二、論主反徵

【論文】此無表名，爲目何法？

【文鈔】(辛)二、論主反徵。

【釋義】於(庚一)「約無表顯失」中，分八。前(辛一)「外轉計(有所起之無表色名爲身業)」，今在破前，於(辛二)「論主(先予)反徵」。論主徵詰云：「(汝)此無表(之)名，爲目(指)何法？」

辛三、外答

【論文】謂法處攝律儀色等。

【文鈔】(辛)三、外答。

【釋義】於(庚一)「約無表顯失」八分中，回應論主所問，而爲(辛三)「外答」。設外答言：「(所言『無表』者)，謂法處(所攝之)律儀色、(不律儀色、定戒及道戒所得戒體)等。」

按：部派共許有三種戒、一者別解脱戒(亦名「別解脱律儀」)，二者定戒(亦名「靜慮律儀」)，三者道戒(亦名「無漏律儀」)。外人謂「無表」有四：其一、「律儀色」，那是指受戒人當受一一別解脱戒時所得的——「戒體」，此「戒體」不可表示於他，故名「無

表」是「十二處」中的「法處」所攝，亦名「法處所攝色」（作善行所得餘勢，亦此所攝）。其二、「不律儀色」，此指犯戒作惡業所遺留的餘勢，將來可酬引非福的果報，亦「法處」所攝。其三、「定戒體」，此指修行靜慮至（色界的）初、二、三、四禪的境界時，所得的防非止惡之「戒體」。其四、「道戒體」，此指已見道聖者修禪定時，所得防非止惡的「戒體」。此「定、道二種戒體」亦無所表，「法處」所攝。部派認為此等律儀體、非律儀體及定道二種戒體，都屬物質性，但又不如「色處」那樣有所表示於他，故說名「法處所攝色」的一分，顯其是「無表色」義。

辛四、論主難

【論文】云何欲界有善無表離表而發？

【文鈔】（辛）四、論主難。

【釋義】於（庚一）「約無表顯失」中，分八，此為（辛四）「論主難」。前於（辛三）外人既言「無表謂即是律儀色等」（意謂受戒時及作身、口善業所得戒體，名為無表），於是順著此

答案，論主先稍作難言：「云何（於三界中）欲界（唯）有『善無表』（能）離（善）表（業）而（能）發（生）？」意謂：若彼許「善無表」不離「善表業」而發，「惡無表」不離「惡表業」而發，則前述已破「實表業」，故亦當知「無表」亦非實有；若彼轉執「善表是離表而發」，則又違自宗。此難使外執進退維谷，頓失所據。

辛五、外反徵

【論文】若欲界中，有此無表，復有何過？

【文鈔】（辛）五、外反徵。

【釋義】於（庚二）「約無表顯失」中，分八。此為（辛五）「外反徵」。論主設外人不解此意，故作反徵云：「若（於）欲界中，（離身表業及語表業唯）有（身、語）無表，復有何過？」

辛六、論主出失

【論文】應隨心轉，如在色界，是則餘心及無心位，應無津儀、不津儀等。

【文鈔】（辛）六、論主出失。

【釋義】於（庚一）「約無表顯失」中，分八。此為（辛六）「論主（指）出（計執於欲界中離表業而有無表之過）失」。因為佛家共許在未得究竟涅槃解脫前，有情眾生或在「欲界」存在（即生存於有情欲、有物質及精神活動的世界之中），或在「色界」存在（即生存於無情欲而有物質及精神活動的世界之中），或在「無色界」存在（即生存於無情欲及無物質活動、而只有精神活動的世界之中）。上文證知無實表業，如離表業而有實自體的「無表色」存在，則彼「無表色」只有「隨心而轉（產生、存在）」，猶如在「色界四禪定戒」之中，或「色界道戒」之中，可無身表及語表而有「無表戒體」產生、存在於心中，而能發揮「防非止惡」的效用。如是則假若後處「無想定」、「無想天」及「滅盡定」中，心識不起，則「無表戒體」（律儀）即不存在，即不能發揮「防非止惡」的效用，此不應理，部派亦所不許。又彼「無表戒體」既唯存在於「四禪定心」之中，「四禪定心」唯是「善心」，如是則「無表戒

體」唯存在於「善心」之中，不存在於「惡心」之中；既不存在於「惡心」之中，則「惡業無表」（即「不律儀」）亦不存在，善、惡相違，不能並存故。此亦不應理，部派自宗亦所不許，故論主得要於此指出上述過失。

論主出彼過失云：「（若於欲界中必離表業而有無表色者，此無表色）應隨心轉。如在色界（之四禪修行定戒及見道後之道戒中，無表定、道戒體唯於現行之善思心所中而得成立，而決定無有表業存在）。（如是則（於）餘（無記及不善）心（及於無想定、無想定、滅盡定、無心睡眠、無心悶絕等）無心位（時，衆生）應無『律儀』（戒體）及『不律儀』（破戒與惡業餘勢存在）。」此不應理，外人亦所不許，故「離表業而唯有無表」實有上述多種過失。

辛七、牒外救

【論文】若謂受時要期發語所引發故，無斯過者……

【文鈔】（辛）七、牒外救。

【釋義】於（庚一）「約無表顯失」中，分八，此為（辛七）「牒外救」。論主設外人見破，

故又轉救云：「若謂（無表色是欲界衆生於）受（別解脫戒之）時，（須）要期（待羯磨師之間『盡形壽，能守此戒否』，而）發語（回答曰『能』，因此依語表業而非依身表業）所引發故，（便謂）無斯（色界無表唯隨心轉，於無心位應無律儀，於善心則無不律儀）過者，（此亦不應理）。」

辛八、說戒

分三：（壬一）顯非

（壬二）無表唯善不善

（壬三）無表定相續

壬一、顯非

【論文】說戒經時，默無所說，亦無要期，如何獲得虛誑語罪？

【文鈔】（辛）八、說戒，（分）三。初、顯非。

如《四分》（卷）三十五①、《五分》（卷）十八②、《十誦》（卷）二十二③、《僧

祇《(卷)二十七等說「戒捷度」中④。《四分戒本》中云：「說戒時，乃至一、二問，憶念罪不說，突吉羅。」⑤

【釋義】於(庚一)「約無表顯失」中，分八，此為最後(辛八)「說戒(以顯彼救無表之失)」。此中又分三：(壬一)「顯(彼救)非」、(壬二)「無表唯善不善」、「無表定相續」。今為「顯(彼救無表之)非」。

依佛在王舍城時僧團共住的舊制，每月的第八日、十四日、十五日共集一處，舉行布薩〔按：布薩梵語作 *Posadha*，即同住僧眾共集說戒堂，請精熟律法比丘說波羅提木叉戒本(即說戒經)。波羅提木叉，梵語作 *Prātimokṣa*，別別解脫義，即是防護諸根的別解脫律儀(戒)中的一一戒條，使僧眾反省期間的行為是否與戒本相符。〕於此布薩集會中，諦聽所誦出的波羅提木叉戒條，每一比丘當自反省，自知有犯者，應自懺悔，並發露，心得安隱。善思念之，確無違犯，則可默然。若自知違犯，而不發露者，得妄語罪。但依上文外人所救：「無表色，要發語時才能引發。」如是則在布薩中，彼犯戒比丘，默然不肯發露，既不發語，應無「妄語」的「不律儀體」(即沒有「犯戒的餘勢」相續於自體中，當來招不受果報)，此便與佛教教義相違。

依此理趣，論主非彼所救云：「(若如汝所說，無表律儀與不律儀，受時要期發語所引

發者，則比丘於布薩集會中，聽受（波羅提木叉）戒經時，（自知違犯，卻）默無所說、亦無要期（待問者而自發語以表露之，則依彼救義，便應無有無表之不律儀餘勢相續）。如何（如佛所說將）獲得虛誑語罪？」如是既違佛說，可見彼救不能成立。

爲明此義及申述布薩的產生與內容，慈光法師分別徵引《四分律》卷三十五、《五分律》卷十八、《十誦律》卷二十二、《摩訶僧祇律》卷二十七等以爲證明，其詳讀者可參考有關的註文，故今不贅。慈光然後又引《四分戒本》言：「（說戒經者言：）如是大德，我今欲說戒，衆集現前，默然聽，善思念之。若有犯者當（自）發（言顯）露。無犯者默然。默然故，當知僧清淨。若有他舉（問）者，即應如實（作）答。如是諸比丘，在於衆中，乃至三喝，憶念有罪當發露，不發露者，得妄語罪。」慈光法師重述大意言：「說戒者，乃至（有）一、二（舉）問，（自）憶念（有違犯）罪（而）不說（者，則）突吉羅（按：突吉羅，梵語作 *duṣkṛta*，意譯爲惡作、小過，即獲輕罪之意。）」

壬二、無表唯善不善

【論文】又應無有無記身業，以無表業唯二種故。

【文鈔】(壬)二、無表唯善不善。

《俱舍》(卷)十三云：「無表唯通善、不善性，無有無記。所以者何？以無記心勢力微劣，不能引發強業令生，可因滅時，果仍續起。」⑥

【釋義】於(辛八)「說戒(以顯彼救之失)」中，分三。前(壬一)已(顯(彼救之)非)，今(壬二)「(顯)無表唯善不善(之失)」。

說一切有部執「無表色」唯是善性及不善性，而非無記性，如是於謹守律儀戒時，行、住、坐、卧四威儀等則是無記，豈非無有「(無表)律儀」？此不應理。故論難云：「又(若執離表業而實有無表，則)應無有(如行、住、坐、卧之四威儀等之)無記身業。以(彼執)無表業唯(是善、不善)二種故。」

何以說一切有部認為「無表」唯通善、不善二性？慈光法師引《俱舍論》卷十三作釋言：「無表唯通善、不善性，無有無記，所以者何？以無記心勢力微劣，不能引發強業(令無記無表色能夠)生(起，使彼無表色)可(於業)因滅時，(能引業)果仍(可於當來)續起。」

壬三、無表定相續

【論文】又亦應無一剎那頃善、惡身業，以諸無表定相續故，謂若輕心不發無

表，重心所發決定相續。

【文鈔】(壬)三、無表定相續。

《俱舍》(卷)十三云：「因等起者，將作業時，能引發故，說明為轉；剎那等起，正作業時，不相離故，名為隨轉。」^⑦又如此下三思故，應無一剎那身業。

又《俱舍》(卷)十五云：「無表由重行起，謂殷重作意，行善、行惡。」^⑧

【釋義】於(辛八)「說戒(以顯彼救之失)」中，分三。前(壬一)已「顯(彼救之)非」及(壬二)「(顯)無表唯善不善(之失)」。今(壬三)「(顯)無表定相續(而無一剎那善、惡身業之失)」。

說一切有部認為身業與語業，是與慚愧等或無慚、無愧等自性善惡等起(平等相應生起)而有，或與心心所之相應善惡等起而有。而此「無表業」等起共有二種：其一是「因等起」，其二是「剎那等起」。「因等起」似同於本論下文的「審慮思」、「決定思」、「動發思」，為作善、作惡引發之因，可名為「轉」(轉生善、惡業故)，此必經多剎那。「剎那等起」為正發業時，剎那、剎那，相隨於業，定不相離，故名「隨轉」，剎那而有。但前有部為轉救「無表色」故，改執可離「表業」而獨有「無表」，如是「無表唯隨心轉」。「輕

心」雖可一剎那成。但又言無記性的「輕心」不發無表；唯善、惡「重心」始能發無表。但有善、不善性的「重心」生起必然經「審慮」、「決定」及「動發」的眾多剎那然後完成，非一剎那所能立辦。如是「無表」則唯有多剎那的「因等起」無表，而無一剎那的「剎那等起」無表。於是產生「自教相違」過失。

論主總結上述難意云：「又（若執離表業有『無表』，則『無表業』唯隨多剎那的心轉；如是應無一剎那頃之）善、惡身業，以（隨心轉之）無表定多剎那相續故。（何以故？）謂若（彼許剎那之）輕心不發無表，（則唯有多剎那善、不善）重心（始發無表，故彼）所發（無表）決定（多剎那）相續（故）。」

為明此義，慈光法師先引《俱舍論》卷十三云：「（說一切有部計執『無表業』有多剎那的『因等起』及可一剎那的『剎那等起』。）『因等起』者，（謂）將作業時，能引發（善、不善業）故，說明為『轉』；『剎那等起』（者，謂）正作業時，（與善、惡業）不相離故，名為『隨轉』。」

但何以謂「無一剎那頃之）善、不善身業」？慈光依上引文並作按語言：「又如此（《大乘成業論》論主於）下（文所言）一切善、惡業由『審慮思』、『決定思』及『動發思』（三思）所成故，應無一剎那身業。」再轉引《俱舍論》卷十五云：「無表（唯）由（多剎那之）重行（生）起，謂（須經多剎那之）殷重作意，行善、行惡（然後生起故，非由一剎那的無

記『輕心』所能生起故)。」

如是計執「無表色」，如上述反覆論證，既於「無記心位，無有律儀及不律儀」，於「無心位，亦無律儀及不律儀」，是故有過。而彼「無表」亦有「唯善、不善」而無「無記」性失。又彼「無表」亦有「自教相違」失，以彼必須是「多剎那相續而無一剎那」故，如是產生種種過謬，難以自圓其說，故不能成立。

庚二、約業果彰失

分二：(辛一)總出非

(辛二)隨計破

辛一、總出非

【論文】雖波隨情計度實有身、語業色，而不應成善、不善性。所以者何？波說色業於命終位必皆捨故。如何由此能得當來愛、非愛果？

【文鈔】(庚)二、約業果彰失，(分)二。初、總出非。

《俱舍》(卷)十四云：「無表亦名業，表思所作自體故。」⁹又(卷)十五云：「別解律儀由四緣捨：由意樂捨學處故；由棄捨衆同分故；由二形俱時生故；由所因善根斷故。」¹⁰

【釋義】於(己二)「約諸門合破(部派業論)」中，共分爲二。前於(庚一)己「約無表顯(彼計執之)失」，今爲(庚二)再「約業果彰(彼計執之)失」。此中再分爲二：(辛一)「總出非」、(辛二)「隨計破」。

今是(辛一)「總出(部派業論之)非」。上述分別遮破部派有關「表業」及「無表色」各種計執，使彼「業論」不能成立。今再就「彼所執身、語業不能酬引業果」這個角度再來徹底的遮破。因爲在一期生中，衆生可作種種善、不善的身、語等業，但當一期生終結時(即命終之時)，諸業皆捨，如是前時所作善、不善業，如何由此可招引當來的愛、非愛果？此問題若不解決，則彼「業論」即無從成立。

論主明此「無業果失」云：「雖彼(部派論師)隨(著妄)情計度實有(有表及無表之)身、語業色(存在)，而(實)不應(成就)善、不善性(之業感理論)。所以者何？(以)彼(部派論師)說(表、無表)色業於命終位(時)必皆捨(棄)故。(表、無表業色既已捨棄)，如何由此(已被捨棄之業色)能得(於)當來(招引)愛、非愛果？」依此理趣，可成論式：

大前提：若身、語表與無表業色，於當來命終時能酬引愛、非愛果者，則彼身、語表與無表業色於命終時當須存在。

小前提：部派論師認為於當來命終時，有情的身、語表與無表業色俱不存在（已捨棄故）。

結論：故知，彼部派論師所主張的身、語表與無表業色，於當來命終時，不能酬引愛、非愛果。

何以得知「身、語表與無表」於命終時（按「命終時」亦名「棄捨眾同分」時）不得存在？慈光法師引《阿毘達磨俱舍論》卷十五云：「（由受戒時所得的表、無表身、語業的別解脱律儀）由四緣捨：一、由意樂對有解人發有表業捨學處故，（按：此指正常人立意不再遵守彼等別解脱戒，則便捨彼戒，以如示意樂與受戒時相違故）。二、由棄捨眾同分（則捨戒）故，（按：於命終時，便捨彼戒，無所依體故）。三、由二形俱時生（則戒便捨）故，（按：當身體俱生男女根而變成陰陽人，便不能再出家受戒，此是所依變故，比丘戒便得捨棄）。四、由所因善根斷故（則戒便捨），（按：戒之所因，唯無貪、無瞋、無癡等三善根，當三善根斷時，戒亦隨捨）。」

依此引文，可知說一切有部認為「棄捨眾同分時」（即眾生命終死亡時），所受的「別解脱律儀（戒）」便隨即捨。受「律儀（戒）」便是善身、語的表業，所得的「戒」體便是「無表

色」。由此可知「表、無表身、語業於命終時隨即捨棄」，既已捨棄，如何可招引當來愛、不愛業果？

爲了證明「無表色」便是「業體」，慈光引《俱舍論》卷十四言：「『無表』亦名『業(體)』，(以彼是)表(業)『思所作』(之)自體故。」按：「思」是「意業」，「思所作」便是「身、語業」。由此可見「無表色」便是業體。於命終時，表既應捨，則「無表」業體亦當隨捨，故應不能酬引當來愛、非愛果。

辛二、隨計破 分三：(壬一)破有部

(壬二)破正量部

(壬三)破經量部

壬一、破有部 分三：(癸一)敍宗

(癸二)破執

(癸三)結非

癸一、敍宗

【論文】有作是言：此何非理？謂過去業其體實有，能得當來所感果故。

【文鈔】（辛）二、隨計破，（分）三。初、破有部，（分）三。初、敍宗。

《俱舍》（卷）二十引《雜阿含》（卷）三言：「以過去色是有故，應多聞聖弟子衆於過去色，勤修厭捨色貪。」¹¹又《婆沙》（卷）百十九¹²、《俱舍》（卷）十五說順現、次、後及不定之四業等。¹³

【釋義】於（庚二）「約業果彰失」中，分二。前於（辛一）已「總出非」。今爲（辛二）「隨（彼）計破」，此亦分三：即（壬一）「破有部」、（壬二）「破正量部」、（壬三）「破經量部」。今爲（壬一）「破有部」，此再分三，即（癸一）「敍宗」、（癸二）「破執」、（癸三）「結非」。此即是（癸一）「敍宗」。

前文論主就部派認爲有情命終之時，盡捨身、語表與無表業，於是破彼所造善、不善身、語業，以彼業不能感愛、非愛業果故。說一切有部見破，於是敍彼宗計予以反駁。論主述彼宗計云：「（派部之中）有（說一切有部）作（如）是言：『此（命終捨戒棄戒體，有）何非

理？(本宗)謂過去業其體實有，能得當來所感(業)果故。』

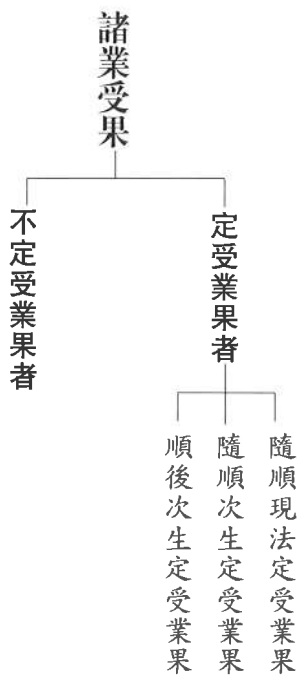
無表業體，依有部主張是三世實有，故過去業體亦是實有，則於命終之時，未嘗捨棄，故能招當來愛、非愛業果，故無「無業果失」。如何得知說一切有部執諸法「三世實有」？慈光法師引《俱舍論》卷二十云：「論曰：(諸法)三世實有，所以者何？由契經(《雜阿含經》卷三)中世尊說故。謂世尊說：『苾芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色(蘊)勤修厭捨；以過去色(蘊)是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色(蘊)勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色(蘊)勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色(蘊)勤斷欣求。』」

按：有部所執諸法「三世實有」，若謂據《雜阿含經》立，其實則誤解《雜阿含經》的文義，因為《阿含》說色、受、想、行、識五蘊無常，但是「非無」，故於三世的五蘊都不應顧戀，不應欣求，都應厭離。既明說「色蘊」是「無常」、「非無」，故有部實不應計執彼為「實有」。如《雜阿含經》卷三云：「爾時世尊告諸比丘：過去、未來色(蘊)尚無常，況復現在色(蘊)。多聞聖弟子如是觀察已，不顧(戀)過去色(蘊)，不欣(求)未來色(蘊)，於現在色(蘊)厭離，欲滅寂靜。受、想、行、識(四蘊)，亦復如是。……」由此可見執「三世實有」，其實是背離了世尊所說「五蘊無常而非無」的根本意趣。

慈光法師又為說明有部主張諸善、不善業可有各種受報的情況，於是援引了《阿毘達磨

大毘婆沙論》卷一百一十九及《俱舍論》卷十五以為證明。依《俱舍》文字，諸善業中，從欲界受別解脫律儀（戒）至色界初禪、二禪、三禪的「靜慮律儀（定戒）」，名為「順樂受業」，以隨順必得「樂果」故。所造諸不善業名為「順苦受業」，以隨順必得「苦果」故。至於超過色界第三禪以至於見道後所修「無漏律儀（道戒）」，則名為「順不苦不樂受業」，以隨順必得「不苦不樂業果」故。於是可知有部強調無論「順樂受業」、「順苦受業」、「順不苦不樂受業」，都可有其所隨順所招諸業果報。

又說一切有部再把「順樂受業」、「順苦受業」及「順不苦不樂受業」分為有「定受」、「不定受」二類。於「定受」中，又分成三種：一者、順現法定受，二者、順次生定受，三者、順後次生定受。連前「不定受」合共總成四種業，表列如下：



如是諸業，無論「順樂受」、「順苦受」、「順不苦不樂受」，不定受者暫且不說，彼定受者，或於「現生」定受（此指「隨順現法定受業果」者），或於「來生」定受（此指「隨順次生定受業果」者），或於「次後生」定受（此指「順後次生定受業果」者）。如是依有部業論，既造業便於現生、來生或次後生能受業果，則彼「無表業體」當能於現在、過去及未來三世恒存，所以能感招果報。

癸二、破執

分二：（子一）正破

（子二）述自而破

子一、正破

分四：（丑一）遮難

（丑二）有部反質

（丑三）論主推徵

（丑四）破斥

丑一、遮難

【論文】此於癱上更復生癱。謂執過去業體實有，先有後無名為過去，如何可執其體實有？

【文鈔】（癸）二、破，（分）二。初、正破，（分四）。初、難。

《俱舍》（卷）二十¹⁴，經部引《雜阿含》（卷）三言：「眼根生位，無所從來，眼根滅時，無所造集。本無今有，有已還無。」¹⁵

《瑜伽》（卷）五十二同茲¹⁶。

【釋義】於（壬一）「破有部（業論）」中，共分為二。前於（癸一）已「敘（彼宗）計」，今於（癸二）復「破（彼）執」，於中分四：（丑一）「遮難」、（丑二）「有部反質」、（丑三）「論主推徵」、（丑四）「破斥」。此節為（丑一）「遮難」。

論主見說一切有部計執諸法「三世實有」，因而執著「過去業其體實有，能得當來所感（業）果」，故遮難云：「此（執過去業，其體實有，無異）於癱上更復生癱。（所以者何？）謂執過去業體實有。先有後無，（始）名為過去，如何可執其（先有後無之）體（為）實有？」

意謂：有部前執身、語表業及無表色爲實有，此不應理，猶如有癱，當應捨離。今更執先有後無的過去業體爲實有，便有如「於癱上更復生癱」，誠有不可救藥之歎。所以者何？「本無今有」爲「現在」，「有已還無」爲「過去」；如是既名「過去業體」，則其體應是「有已還無」，既已是無，所以不得爲有，何況執爲實有？可成論式：

大前提：法若實有，體不應無。

小前提：「過去業」其體實無，（以「有已還無」名爲「過去」故）。

結 論：故知「過去業」體非實有。

爲明「過去業體非實有」義，慈光法師引《俱舍論》卷二十二云：「（過去業體應非實有），以薄伽梵（世尊）於（說）勝義空（之）契經中說（言）：『眼根生位（當眼根生之時），無（有）少分實法是（所從來，眼根滅時，無（有）少分實法是（所造集。（只是）本無今有，（假名現在）；有已還無，（假名過去）。』（故知過去定非實有）。（過）去、（未）來（之）眼根若（是）實有者，（則契）經不應說『本無』等言。』今「過去業體」亦當例同「眼根」，應知非是實有。

跟著慈光法師再引《瑜伽師地論》卷五二，明佛說「有過去業」只是依「密意」說，非依了義說。彼論云：「過去生中，淨、不淨業已起，已滅（故非實有，但彼）能感當來愛、不愛果（者，因爲）此業種子攝受熏習，於行相續，展轉不斷，（故能酬果）。（按：其詳於《大乘成業論》下文中自可得知）。世尊爲顯如是相續，是故說言：有過去業。（過去業之有，是

無常的假有，緣生性空之有，非是自性實有，讀者當知。」

丑二、有部反質 分三：(寅一)引經

(寅二)釋經

(寅三)有部歸宗

寅一、引經

【論文】若爾，世尊何故自說「業雖經百劫，而終無失壞，遇衆緣合時，要當酬波果」？

【文鈔】(丑)二、有部難，(分)三。初、引經。

【釋義】於(子一)「正破(有部業論)」中，共分為四。前於(丑一)已予「遮難」，今為(丑二)「有部反質」。此中再分為三：(寅一)「(有部)引經」、(寅二)「(有部)釋經」、

〔寅三〕「有部歸宗」。此爲「(有部)引經」。

論主敘彼引經云：「若爾(謂過去業體非實有)，世尊何故自說(頌言)：「業雖經百劫，而終無失壞；遇衆緣合時，要當酬彼(業)果。」其文易曉，故不另釋。

寅二、釋經

〔論文〕「無失壞」言，爲顯何義？顯所作業非無果義，由後半頌，證此義成。

〔文鈔〕(寅)二、釋經，(分)二：初、徵，次釋¹⁷。

〔釋義〕於(丑二)「有部反質」中分三。前於(寅一)已述「(有部)引經」，今爲(寅二)述「(有部)釋經」。

論主敘述有部釋經云：「(經文)『(業)無失壞』言，爲顯何義？(按：上爲初徵，此下爲次釋。『(業)無失壞』言，正(顯)所作業非無(感)果(之)義，由後半頌(云：『遇衆緣合時，(過去業)要當酬彼(業)果』)，證(知)此(過去所作業能感果)義(足能)成(立)。」

寅三、有部歸宗

【論文】誰不信受善、不善業，雖經久遠，而能得果？

【文鈔】（寅）三、有部歸宗

【釋義】於（丑二）「有部反質」中分三。前已分別於（寅一）述「（有部）引經」，及（寅二）述「（有部）釋經」，今則爲（寅三）敘「有部歸（結）宗（義）」。

論主敘彼「歸宗」云：「（有）誰不信受（所作之）善、不善業，雖經（百劫之）久遠而（亦）能得（感招相應之業）果？（故知汝說我之過去業，體非實有，故不能感果，此於教於理，均不成立）。」

丑三、論主推徵

【論文】但應思擇如何得果。爲由相續轉變差別，如稻種等，而得果耶？爲由自

相經久遠時，安住不壞，而得果耶？

【文鈔】(丑)三、論主推徵。

《俱舍》(卷)四：「經部謂：名與色於生自果，所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中，前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」¹⁸

【釋義】於(子一)「正破(有部業論)」中，共分爲四。前於(丑一)已予「遮難」，又於(丑二)已述「有部反質」，今爲(丑三)申述「論主推徵」。

前說一切有部引契經「業雖經百劫，而終無失壞；遇衆緣合時，要當酬彼果」，以推證彼「過去業」體是實有，故經百劫久遠，亦能酬引當來業果。論主於斥破彼論諸失之前，先予徵詰：「(經文雖云『業經百劫，終無失壞，當酬業果』)，但(亦)應思(維決)擇：(彼業)如何得(以感招業)果？爲由(業所熏生之種子)相續，(展轉不斷)轉變差別(功能之故)，如稻種等(生果之方式)，而得(酬引當來業)果耶？爲由(前所造作善、不善業之)自相(自體)經(百劫之)久遠時，(竟)安住不壞而得(感招其相應之業)果耶？」

論主把諸業感果的形式，開列爲二種：其一是大乘唯識瑜伽學派所主張者，其二是小乘

說一切有部所主張者。然後先破彼執，後申自義。

瑜伽唯識自宗所主「諸業感果」的形式，如《瑜伽師地論》卷五十二所云：「（有情於）過去生中，（造）淨、不淨（善、惡業，彼）業已起，（旋即）已滅，（無有暫住）。（彼所以）能感當來愛、不愛果（者，非由彼已滅之過去業，而是由）此業種子攝受熏習，（剎那前滅後生），於（諸）行（等流生滅）相續，（展轉不斷，眾緣和合之時，便能感生業果）。（故）世尊為顯如是（業種子）相續，是故說言：有過去業。」若有部能接受如此「諸業感果」之形式，論主則無須遮破。（同見前註¹⁶）

至於有部所執「諸業感果」的形成，則與唯識宗迥異。彼執：有情造一切善、不善業，業的自體，三世恒存、故雖經百劫，業體仍然安住不壞，或於今生，或於來世，或於次後生，當眾緣和合之時，彼過去業體便能酬引其所應酬引的當來業果。論主所要遮破的正是此種「過去業體實有，能招當來業果」的計執。

唯識瑜伽學派主張諸業感果，非由「過去業體」的自性能感業果，而是由「相續轉變差別」能感當來所應感的業果。然則何謂「相續轉變差別」？此亦名「種子」功能，為明此能感業果的「種子」功能，慈光法師徵引《俱舍論》卷四以作釋云：「此中何法名為『種子』？（經量部師）謂『（心法之）名與（色法之）色於生自果所有展轉鄰近功能（按：種子是能生色法自果及心法自果的展轉前後三世因果相生而轉變存在的無間生果功能差別。）此由相

續轉變(而能酬引當來業果)。何名『轉變』?謂(三世因果)相續(之)前後異性(按:種子前後剎那,前滅後生,過去為因滅,現在果生;現在因滅,未來果生,故三世前後異體,等流不斷地延續下去)。何名『相續』?謂因果性三世諸行(因果相續不斷流轉,非斷非常地延續下去)。何名『差別』?謂有(各種不同)無間生果(之)功能,(按:『無間生果功能』即上文所謂『能生自果之鄰近功能』)。「意謂:能感業果的是造業所熏得業種子功能。此種子功能不是自性實有,而是前種滅後種生,後種似前種相續轉變,非斷非常等流延續下去,直至當來感生業果,作用然後消失。」

丑四、破斥 分十六:

- (寅一)準經部、(寅二)破後門
- (寅三)外救釋、(寅四)論主徵
- (寅五)有部答、(寅六)論主難
- (寅七)有部答、(寅八)論主難
- (寅九)有部釋、(寅十)論主難
- (寅十一)有部答

(寅十二) 論主顯過

(寅十三) 牒救、(寅十四) 破救

(寅十五) 破用、(寅十六) 破引果

寅一、準經部

【論文】若由相續轉變差別而得果者，義且可然。

【文鈔】(丑)四、破斥，(分)十六¹⁹。初、準經部。

【釋義】於(子一)「正破(有部業論)」中，共分為四。前已分別於(丑一)「遮難(有部)」、(丑二)「有部反質」及(丑三)「論主推徵」。今則為(丑四)「破斥(彼執)」。此又分成十六節：(寅一)「準經部」、(寅二)「破後門」、(寅三)「外救釋」、(寅四)「論主徵」、(寅五)「有部答」、(寅六)「論主難」、(寅七)「有部答」、(寅八)「論主難」、(寅九)「有部釋」、(寅十)「論主難」、(寅十一)「有部答」、(寅十二)「論

主顯過」、(寅十三)「牒救」、(寅十四)「破救」、(寅十五)「破用」、(寅十六)「破引果」。今正是(寅一)「準(同)經部(主張)」。

以前節「論主推徵」中，論主已把「諸釋感果」，開列成二門：一者、由「相續轉變差別」的「業種子」感招業果，此同於經量部的主張；二者、由「業之自體，百劫不壞」感招業果，此是說一切有部的主張。今先認同經量部「業種感果」之說。

論主述意云：「若(謂)由(三世諸行，因果)相續轉變(與前造業體有所)差別(之種子功能)而得(感招業)果者，義且可然，(我大乘亦同此主張)。」

寅二、破後門

【論文】若由自相，經久遠時，安住不壞，而得果者，應言此業經久遠時，體不謝滅，而能得果。

【文鈔】(寅)二、破後門。

《唯識疏》(卷)一本云：「二十三諦，由薩埵等三事和合，以成自體，皆是實有，無滅壞法。」²⁰

《金七十論》(卷)上云：「如有多縷和合能生衣，是變即是自性故。」^①

【釋義】於(丑四)「破斥(有部計執)」中，共分十六節，今為第二節(寅二)「破(有部所執)後門」。以前節論述「諸業感果」可有前後二門，論主於上節已認同「前門」，即「由相續轉變差別之業種子功能感果」；而今表明不同意「後門」，即不同意說一切有部所執「由業自體，百劫不壞而感果」，故須破之。

論主破有部執「業體感果」云：「若(汝執)由(業之自)相(自體)，經(百劫)久遠時，(仍能)安住不壞，而得(感其相應之業)果者，(則)應言此(善、不善)業，經(百劫)久遠時，體不謝滅而能得果。(此不應理，有如前說。又若說業體久遠不滅得果者，則與數論學派之計執自性之勇、塵、閻三德和合變現宇宙一切色心現象，無有異致，故不能成立。)」

為明數論「自性具勇、塵、閻三德，變現宇宙萬有」的學說，慈光法師引《唯識述記》卷一下²²云：「(宇宙萬有，即大，我慢，色、聲、香、味、觸等五唯，地、水、火、風、空等五大，眼、耳、鼻、舌身等五知根，語、手、足、男、女根等五作根，以及心根等)二十三諦，由薩埵等三事(按：此指由薩埵(sattva，意譯為勇)、刺闍(rajas，意譯為塵)、答摩(tamas，意譯為闇)等自性(prakṛti)之三德)和合成(其)自體，皆是實有，無滅壞法，但是轉變，稱為無常。(此二十三諦)初從自性轉變而生，後變壞時，還歸自性。」

跟著，慈光法師再引數論自宗的《金七十論》卷上以補釋言：「自性有（勇、塵、闇）三德，故能生（二十三諦此宇宙萬有之）變異……譬如有多縷，和合能生衣，三德亦如是，（是變異體，即是自性故）。」

如有部執「諸法三世恒存」，過去業體亦三世恒有，故能感招業果，則此與數論之執有永恒之「自性」，能生宇宙萬法，實無有異。彼既不許，此何獨計？

寅三、外救釋

【論文】若謂此業非自相無，名為謝滅，然由此業無復作用，名謝滅者……。

【文鈔】（寅）三、救釋。

【釋義】於（丑四）「破斥（有部計執）」的十六節中，此是第三節，即（寅三）敘「外救釋」。說一切有部見自宗所主張「過去業體自相，經久遠時，體已謝滅，而得感果」，實不應理，以謝滅則無實，如何感果？若謂「過去業體，經久遠時，體不謝滅，故能感果」則又違世間，世俗共許諸行經久必謝滅，佛法亦然。為救彼失，於是有部亦承認「業體經久遠

時，亦會謝滅」，但卻把「謝滅」一詞，給以嶄新的涵義——「謝滅」是「無復作用」義，而非謂「自體（自相）無有」義。

論主敘彼（有部）的救釋云：「若（有部）謂此業非（是）『自相（自體）無，名爲謝滅』，然由此業『無復作用，名謝滅』者，（則亦不應理）。」

依有部救釋之意：我有部亦許「過去所造之業」，經久遠時，亦已謝滅，故不違世間，但我所謂「此業謝滅」，只是說「此業無復有造業的作用」（按：此亦符契彼宗作用已滅，名爲過去之意），而並不是說「此業之自相（自體）亦無」。此業雖經百劫，其體恒有，故能感果。

寅四、論主徵

【論文】如何此業無復作用？

【文鈔】（寅）四、論主徵。

【釋義】於(丑四)「破斥(有部計執)」的十六節中，此是第四節(寅四)「論主徵」。在未破計之前，先徵問：所謂「此(過去)業無復作用」究是何義？

寅五、有部答

【論文】由更不能引當果故。

【文鈔】(寅)五、有部答。

【釋義】於(丑四)「破斥(有部計執)」的十六節中，此是(寅五)「有部答(前所徵)」。有部答云：「(此過去業體)由更不能引當(來)果(之業用)故²³，(名爲無復作用，亦名謝滅)。」

寅六、論主難

【論文】何緣不能更引當果？

【文鈔】(寅)六、論主難。

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此是(寅六)「論主難」。論主徵難云：「(汝有部既言業體三世恒有，則以)何緣(由，得言此過去業)不能更引當果？」依論主難意：有體則應有用：過去之業，體既許有，則亦當應有造業作用，有部所釋非理。

寅七、有部答

【論文】此於波果，已曾引故，不可於果引而復引，如法已生，不重生故。

【文鈔】(寅)七、有部答。

《俱舍》(卷)十七云：「一業引一生，不能引多生，多業能圓滿。」²⁴

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此為(寅七)「有部答(前論主難)」。彼答云：「此(過去業)於彼(所應引)果已曾引故。不可於(所應引)果引而復引，如法已生，(則)不重生故，(因此，過去之業、體雖實有，而不能更引當果)。」

慈光爲明有部所立「業之引果，已引則不能再」之說，故援引《俱舍論》卷十七以爲據云：「依我（說一切有部）所宗，應作是說：但由一業，唯（能酬）引一生（之異熟果報，不能引多生異熟果報）……雖但一業（唯能）引一（衆）同分（命根），而彼圓滿許由多業，譬如畫師，先以一色圖其形狀，後填衆彩（以成滿之）。」業之酬引來生「異熟果報」，亦唯能酬引一生（一次）的作用，不能一引再引，故以同理「過去業」已於過去發揮其能作善、不善法的作用，則於後時，不能再次發揮其作善、不善法的作用。

寅八、論主難

【論文】何緣不引餘等流果？以等流果無分限故。

【文鈔】（寅）八、論主難

《俱舍》（卷）六云：「同類遍行，得等流果。此二因果皆似因故。」²⁵

又（卷）三十云：「異熟因與果，已即謝滅，同類因所引，與等流果功能，若染污者，對治起時，即便謝滅；不染污者，入無餘時，與色心俱永滅。」²⁶

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此爲(寅八)「論主(再)難」。

前有部釋，所作善、不善因，酬引來生「異熟果報」後，即不再引餘生果報；故我「過去業」，體雖恒有，但當此業酬引一次果後，即不再酬果，假名此業經已謝滅。此是從有善、惡的「異熟因」酬引愛、非愛的無記「異熟果」。但有部談因果關係，實有多種，除「異熟因」待「異熟果」外，還有從「能作因」得「增上果」（如眼根之生眼識，虛空之不礙萬法。或「俱有因」得「俱有果」（如三足持鼎而得立）。或「同類因」得「等流果」（如前念記憶引生後念記憶）。或「遍行因」得「等類果」（如前念邪見產生後念邪見）。依有部六因六果的關係言，「異熟因」得「異熟果」，確一業因引一業果，但其餘的因果關係則不如是，如「同類因」引「等流果」，「遍行因」引「等類果」，則均無限，因體在時，即能引果。如是「過去業」，其體既許恒有，則一如「同類因」及「遍行因」等，應無限取果，如何得名「彼業無復作用名爲謝滅」？

論主以此旨意作出難言：「(汝有部依)何緣(由，謂體是恒有之過去業)不(依同類因或徧行因)引餘等流果(或等類果)？以(同類因之引)等流果無分限故，(遍行因之引)等類果亦無分限故，此與一業彼異熟因，唯引一生之異熟果而有分限者不同)。」

爲顯「同類因」與「異熟因」的酬果有「有限」與「無限」之別，故慈光法師引《俱舍論》卷六以爲說明云：「同類(因)得等流果，(與遍行因得等類果)，此(同類、遍行)二因

(所酬得之)果(法)皆似因故，(所以其引果無限)。」

又引《俱舍論》卷三十三云：「果熟因所引(之異熟果)，與(能引)異熟果(之)功能，(彼二者，當酬引給與)異熟果已，即便謝滅。(至於)同類因所引(之等流果)與(能引彼)等流果(之)功能，若(彼是)染污者，則當(見所斷或修所斷)對治起時，即便謝滅；不染污者，(當)涅槃時，方永謝滅，以色、心相續爾時(始)永滅故。」由此可知彼說一切有部，對「異熟因」之引「異熟果」，與「同類因」之引「等流果」，確實不同，相對言，有「無限」與「有限」之別。

寅九、有部釋

【論文】豈不此果亦現在時，已曾引故，不須重引？

【文鈔】(寅)九、有部釋。

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此為(寅九)「有部(再)釋」。有部見論主難彼過去業，其體恒有，亦應如「同類因」之引「等流果」，無有分限，於是再加闡釋。

論主叙彼釋云：「(我有部)豈不(認為)此(同類因之引等流)果，亦(在)現在(同類因之)時，(當此同類因)已曾引故，(則)不須重引？(若引而復引，則成無窮過，故我有部不作如此主張)。」

寅十、論主難

【論文】業體不滅，常應現在，何不常引所得果耶？

【文鈔】(寅)十、論主難。

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此為(寅十)「論主(再)難」。

論主敘難云：「(汝有部認為諸因，包括上文所述同類因及遍行因等，於現在狀態引果，可以接受，然彼因引果後不再引者，由諸法才生即滅，剎那謝滅之故，所以不能再引。但汝有部計執法體恒有，則諸業之體亦恒有，如是)業體不滅(恒存)，常應(在)現在(狀態)；既常在現在)，何不常引所得果耶？」如有部計執過去業，其體恒有，而於引果之後，即無作用，不能重引業果，實不應理。

寅十一、有部答

【論文】豈不前言：不可於果引而復引，如法已生不重生故，如何復難？

【文鈔】（寅）十一、有部答。

【釋義】於（丑四）「破斥」的十六節中，此為（寅十一）「有部（再）答（論主所難）」。

論主敘彼答言：「（我有部認為業體不常引果者，其原因）豈不（如）前（所）言：（諸業）不可於果引而復引，（無窮得果），如法已生，（則）不重生故？如何復難？」

寅十二、論主顯過

【論文】前雖有言，而未釋難，業體恆有，應如中際常名現在，常能引果，應如初際，恆復可生。

【文鈔】(寅)十二、論主顯過。

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此爲(寅十二)「論主顯(彼有部)過(失)」。

論主顯有部過云：「(汝有部)前雖有言：(諸業不可於果引而復引)，而未(曾正)釋(我所質)難，(即汝有部既主張)業體恒有，(則彼業，無論在初際之未來，或中際之現在，或後際之過去，皆)應如中際常名現在，(而汝有主張正有作用名爲現在，故汝諸業應常能引果，無有窮盡)，應如初際(之未來時)，恒復(有)可生(果之可能)。」可成論式：

大前提：諸法若有有體，則有引果的作用。(如有部所許的現在諸法，有作用故名爲現在)。

小前提：有部執諸業恒常有體。

結 論：故有部所執諸業，應恒常引果。

若「諸業恒常引果」，則違違佛教，亦違自宗，更違現量，有部亦所不許，故不應執諸業三世實有。

寅十三、牒救

【論文】若謂過去業體雖有，而無作用，故非現在，非現在故，不能引果……。

【文鈔】(寅)十三、牒救。

《俱舍》(卷)六云：「除能作，餘五取果唯現。俱有、相應與果亦現。過、現與果同類、遍行。異熟因唯過去與。」²⁷

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此為(寅十三)「(有部)牒救」。

論主敘彼救云：「若(有部轉救)謂過去業，(其)體雖(三世恒)有，而(過去業已)無作用，故非(在)現在；(以過去業)非在現在故，(便)不能引果。(此亦不然)。」

為顯示說一切有部所主張六種因引果的不同情況，慈光法師引《俱舍論》卷六以闡釋言：「(能作、俱有、相應、同類、遍行等)五因取果，唯於現在；定非過去，彼已取(果，不再取)故；亦非未來，(彼於未來)無作用故。(更詳盡言之)，亦應如是說：能作因(如虛空不礙禾稻生長)非定有果(如寒冬則無禾稻)，故此不說。俱有(因與)相應(因，其)與果亦爾唯於現在，由此(俱有、相應)二因，取果與果必俱時故。同類、遍行二因，與果通於過

(去)、現在。……取果、與果，其義云何？能為彼種，故名取果（如種之生芽）；正與彼力，故名與果（如鼎三足，使鼎能立）。（至於善、惡業之）異熟（因，其）與果唯於過去，由異熟果無與（異熟）因俱（時存在）及無間（相續）故。」

寅十四、破救

【論文】此亦不然，既恆有體，應如現在恆有作用。

【文鈔】（寅）十四、破。

《俱舍》（卷）二十云：「若許作用異法體者，可有此失；然無有異故，不應言有此過失。」²⁸

【釋義】於（丑四）「破斥」的十六節中，此為（寅十四）「破（有部）救」。

論主破云：「（汝有部謂：過去業體雖有，而無作用，故非現在，非現在故，不能引果），此亦不然。（何則？汝有部）既（許諸業三世）恆有（實）體；（用不離體，既有實體，則）應如現在恆有作用。」如是「諸業」若執三世實有，則恆有作用，其所感果，便成無窮，違

理違教，不應道理。

爲明破義，慈光法師轉引《俱舍論》卷二十以爲證言：「若（有部計執諸法）法自體恒有，應（有）一切時能起作用（之過失），（因爲）以何礙力（能）令此法體所起作用時有時無？若謂眾緣不和合（起作用時有時無）者，此救非理，許（法體）常有，故（諸緣亦當常有故）。……若許作用異法體者，（則）可有（此述作用無窮之過）失。然（若謂作用與法體）無有異，故不應言有此（用無窮）過失（者），若爾，所立世（間）義（理）便（遭破）壞，謂（依世間義理），若作用即是法體，體既恒有，用亦應然（亦必恒有，依有部義，即恒是現在），何得有時名爲過（去）、未（來）？故彼所立，世義不成。」

寅十五、破用

【論文】又汝所宗過去諸法有與果用，何非現在？若謂現在唯依諸法取果用說，理亦不然，用義同故，應俱現在。過去諸法無取果用名過去世者，有與果用應名現在，此用盡時應名謝滅，是則諸法滅而復滅，如是亦應生而復生。故波宗義，理不成立。

【文鈔】(寅)十五、破用。

【釋義】於(丑四)「破斥」的十六節中，此為(寅十五)「破(有部有關業)用(主張)」。此可分三：其一、顯非，其二、破救，其三、破結。

(一)顯非：論主顯有部執「過去業體非現在」失云：「又汝(有部)所宗『過去諸法』(雖無取果作用，而)有『與果(作)用』，何非現在？」說一切有部把諸法的作用分爲二種，一爲「取果作用」，二爲「與果作用」。如《俱舍論》卷六云：「取果、與果，其義云何？能爲彼種，故名取果；正與彼力，故名與果。」(同見註²⁷)如「身表業」，援用把孩童於井中救去，此是「取果作用」；此善業以爲增上緣，酬引來生福報，此是「與果作用」。有部主張諸業有「取果作用」名爲「現在」，「取果作用」完結即成爲「過去」，但此「過去業體」仍是三世恒存，將來仍有酬引來生愛、非愛果的「與果作用」，已「與果」後，酬報「與果作用」消失，不再酬引第二次果報。依世親論主難意，有部「諸業」雖言「過去」，但仍有「與果酬報作用」，故亦應是「現在」，既是其體恒有，常在「現在」，則酬報無窮。依論主上論難意，可成論式：

大前提：有部許諸法若有作用，則在「現在」。

小前提：彼許「過去業」仍有「與果(酬報)」作用。

結論：故知：有部「過去業」應在「現在」，(即「不在過去」，如是「過去業在現在」，遂有「自語相違」的過失而不能成立。)

(二)破救：論主跟著述有部救言而破之云：「若(汝有部轉救)，謂：『現在』(一詞)唯依諸法(有)取果(作用)而說，(而不依與果作用而說者)，理亦不然。(因為取果及與果，其作用之意義(相同)故，(因此諸業，無論是有取果作用或與果作用)，應俱(名)現在。(不應名為過去，故汝救不立)。」

(三)破結：論主最後再破外救，以結彼非云：「(如是，汝有部若言)過去諸法無取果(作用)，名(為)過去者，有與果(作用)應名現在，(而)此(與果作用)用盡時，應名謝滅(者，如是)是則諸法滅而復滅，如是亦應生而復生，故彼宗義，理不成立。」依彼所執，諸法便有「滅而復滅」失，如是亦應有「生而復生」之失。何以故？諸法先滅「取果作用」而成「過去法」，今又再滅其「與果作用」而成「謝滅法」，如是一法可有「二滅」。又有生然後有滅，無生何得有滅？彼諸法既有「二滅」，如是亦應諸法亦有「二生」。依此推徵，彼有部有關「業用」主張，有違現量、有違自宗，有違世間，故不能成立。

寅十六、破引果

【論文】又法如何名能引果？謂安立波令當生故。諸漏盡者，最後剎那應不引果，後不生故。是則此念應非現在，不應更滅，入於過去。初現在時已無作用，如何後時說名謝滅？

若雖無用，而更滅者，是則過去復應湮滅。若滅已復滅，應生已更生，便有自違前所說過。若謂此念雖有能生後果作用，而緣闕故，後果不生，此亦非理；果必不生，如何知有能生作用？

【文鈔】（寅）十六、破引果，（分四）。初、徵，二、有部答，三、論主難，四、破轉救。

《俱舍》（卷）七云：「等無間緣，作用所顯。若法此緣取爲果已定，無諸法及諸有情能爲障礙，令彼不起，故最後心，雖復名意而不可說等無間緣。」²⁹ 《婆沙》

（卷）十，意同³⁰。

【釋義】於（丑四）「破斥（有部業論）」中，共分十六節，前已完全交代十五節文義，今爲

最後一節，即(寅十六)「破(有部)引果(之非)」。文分爲四：初、徵問，二、有部答，三、論主難，四、破轉救。

(一)徵問：有部認爲「過去業」其體恒有，具「與果作用」，酬引此生後時，或來生果報，名爲「引果」。今論主爲破彼執，先予徵問云：「又(汝有部所計諸)法，如何名(爲)能引(業)果？」

(二)有部答：論主敘述有部答云：「(彼有部)謂(所造業體有與果作用，因此能)安立彼(果)令(彼果)當生，故(名此業爲能引果)。」

(三)論主難：有部認爲「法體能安立彼果，令彼當生，名爲能引果」。但此有困難，何則？小乘阿羅漢人無餘依涅槃，一切煩惱滅盡，不再引來生果報，如是最後剎那心意即永無「與果(引果作用)盡時」，亦即永無謝滅，(按：有部前言：「有與果(作)用，應名現在，此(與果作)用盡時，應名謝滅」)，若不謝滅，即不能入「無餘涅槃」，故彼說產生嚴重矛盾。依此道理，論主正難云：「(若有部計『安立彼果令生，是爲引果』者，則阿羅漢人無餘依涅槃)諸漏(煩惱)盡者，(其)最後剎那應不(能)引果，後(生之果報)不生故。(依有部在上文所下的定義：『有與果用，應名現在；此用盡時，應名謝滅。』如)是則此(最後剎那，即是最後一)念，(從其漏盡入無餘涅槃，應名過去；從其無與果作用，)應非現在。(既無現在，則)不應更滅，入於過去。(此最後剎那的一念)，初現在時，已無(引果、與果)作用，

如何後時說名謝滅（無餘：彼許「與果盡時名為謝滅」故）。」如是「人無餘涅槃的最後一念」，依人涅槃義，應有謝滅，依有部引果的定義，應無謝滅，彼此相違，故有部引果之說，未得成立。

（四）破轉救：有部見破，於是有作轉救。論主敘彼救言：「我有部所言阿羅漢最後念心」，雖無（引果作用），而（其體亦）更（有）滅，（故無上文所言「謝滅、不謝滅，彼此相違」之失）。」

但此轉救亦不應理，故論主再破彼轉救言：「若（彼最後念心），雖無（引果、與果之作）用（而（其自體）更（有）滅者，是則（前言依一般情況，）過去（業體，當其引果作用盡時）後應須滅（按：彼言「此（引果作用）用盡時，應名謝滅」。如是）若滅已復滅，應生已更生，便有自違前（面）所說（「引而不復引，生而不重生」之原則）。」因此彼救亦不能成立。

有部見破，又再轉救言：「阿羅漢最後念心，雖有能生後果作用，但此念無有等無間緣，故緣缺不能引生後果」。故此與一切情況有別，不應一概而論。

彼救亦是非理，故論主再加遮破云：「若謂此（最後）念（心）雖有能生後果作用，而（於四緣具足能生心法中，等無間緣）緣闕（缺之）故，後果不生，此亦非理。（何則，彼言於此特殊情況，後）果必（定）不生，（但）如何（得）知（阿羅漢最後念心）有能（引）生（果之）作用？」

如是反覆轉救，有部終不能建立「轉業能有引果作用」之圓滿理論。

爲顯阿羅漢的最後心不作「等無間緣」，故慈光法師分別徵引《大毘婆沙論》及《俱舍論》以爲證明。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十三云：「如無（前後）二心展轉爲因，亦無二心展轉爲等無間（緣）。」如是阿羅漢最後心過去後，即人無餘涅槃，心識亦自然不再生起，故阿羅漢最後心是有，但後心則無，所以彼最後心無「等無間緣」義。

《阿毘達磨俱舍論》卷七云：「等無間緣（由前後）作用所顯。若（前）法此緣取爲果已，定無諸法及諸有情能爲障礙，令彼（後法）不起。（但阿羅漢最後心滅已，即人無餘涅槃，後心定不起），故最後心雖得名意，而不可說（爲有）等無間緣（之作用）。」

子二、述自而破 分二：（丑一）正述

（丑二）遮破

丑一、正述

【論文】應言此念違順二緣有非有故，雖從因生，而無作用能生後果。

【文鈔】(子)二、述自而破。(分)二，初正述。

《雜阿含》(卷)三云：「阿羅漢捨五陰重擔，如捨毒器。」³¹

【釋義】於(癸二)「破(說一切有部計)執」中，共有二分。前已完成(子一)「正破」，今則為(子二)「述自(義)而破」。此又分二，(丑一)「正述(自義)」及(丑二)「遮破(有部執)」。今此論文是(丑一)「正述」。

如上所述說一切有部執一切法體自性實有，故不能闡述阿羅漢諸漏已盡而最後念心不能引果的道理，故今論主依自宗義，代為正述。論主釋言：「(汝有部)應言：此(阿羅漢最後)念(心，其)違、順二緣(中)，(違緣則)有，(順緣)非有，故(現在最後心)雖從(種子)因生，而(亦)無(取果)作用(故不)能(引)生後果。」

諸業體能引生未來五蘊果報，必須有「順緣」使其成熟，此即是《雜阿含經》所謂「愛貪喜俱，彼彼樂著」的取著，亦即「十二緣起」中的「愛、取」二支。若只有「違緣」而無「順緣」則不能有引果作用。所謂「違緣」者，於此特指「愛貪喜俱彼彼樂著永斷，無餘已滅已，吐盡離欲滅沒」。由於諸漏已盡的阿羅漢最後念心，愛取等「順緣」不有，只具「離欲」等「違緣」，所以過去諸業功能，亦不能酬引當來有漏「五蘊」的果報。

為闡釋此理，慈光法師引《雜阿含經》助釋云：「阿羅漢(由愛貪喜俱彼彼樂著永斷

……離欲滅沒故，捨(色、受、想、行、識)五陰重擔，如捨毒器，(故只有違緣，而無順緣，因而最後心不能引果)。」

丑二、遮破 分三：(寅一)遮種類

(寅二)遮去業

(寅三)論主難殺

寅一、遮種類

【論文】是故波宗如是種類，能引果義，理必不成。由此但應於果，種子能長養故，名能引果。

【文鈔】(丑)二、(遮)破，(分)三，初遮種類。

《俱舍》(卷)二十云：「然業爲先，所引相續轉變差別，令當果生。彼《我品》中，當廣顯示。」³²謂(彼論卷)三十³³。

【釋義】於(子二)「述自而破」中，分二。前文已成(丑一)「正述」，此則爲(丑二)「遮破」。此中再分爲三：(寅一)「遮種類」、(寅二)「遮去業」、(寅三)「論主難殺」。今爲(寅一)「遮(有部各別)種類(的業論)」。

論主先遮撥有部所執種種體性恒有「諸業」能引果報的理論云：「(從上述種種論證)，是故(得知)彼(說一切有部)宗(派所執種)種類(別的業論，安立彼果，令其當生的)能引果義，理必不成。」

跟著論主重申自宗義理言：「由此但應於(作善、不善業時，能熏成種子功能，彼具引)果(的)種子(功能，於所藏阿賴耶識中，相續轉變，俟)能長養(成熟)故，(能招當來各別不同五蘊果報)，名能引果。」

爲證此義，慈光法師引《阿毘達磨俱舍論》卷三云：「(並非過去業，恒有自體，無所變異，即能於當來生果)，然(應是以)業爲先，所引相續轉變差別，(即所熏業功能，非斷非常，剎那生滅，產生種種不同變化，相續存在，俟眾緣成熟)令當(來)果(報得)生。」

寅二、遮去業

【論文】又波宗說過去、未來體皆實有，未來何故非如現在能引果耶？若一切時

一切物有，何時何物體非有故而經言「遇衆緣合時，當酬波果」？

【文鈔】(寅)二、遮去業。

《入阿毘達磨論》(卷)下云：「作用者何？謂生、住、異、滅。所生等者，謂引果功能。故有爲法體雖恆有而用非常。假茲四相，內外因力，用得成故。」³⁴ 《婆沙》(卷)三十九³⁵、《俱舍》(卷)二十合看。³⁶

【釋義】於(丑二)「遮破(有部)」三分之一中，前於(寅一)已「遮(破彼各別)種類(的業論)」，今則爲(寅二)「遮(破有部過)去(及未來實有的)業(論)」。

論主遮破云：「又彼(有部)宗(派)，說(一切法於現在)、過去、未來(其)體皆實有，(無有轉變，如是過去及)未來(的善、惡業體)何故非如現在(業體)能引果耶？若(於)一切時一切物(諸法體恆)有，(則)何時(得有)何物(法體)非有故而經言『遇衆緣和合時，當酬彼果』？」

彼有部執一切法的法體，於過去、現在、未來三世實有，無有轉變，但諸法的作用功能則待緣而起，即待勢力、增上等緣和合則生，緣散則滅，故有轉變。故一切法正起作用功能名爲「現在」，未起作用功能名爲「未來」，作用已息名爲「過去」。如是「現在諸業」，

可有作用功能，故能引果，而「過去諸業」及「未來諸業」沒有作用功能，故不能引果，以此業論，欲以契應釋尊於諸經所言「（諸業）遇眾緣和合時，當酬彼果」。

彼說實不應理，故論主作二遮破：第一、若諸法其體實有，則過去及未來業體，亦應實有，亦應如現在業體，有能引果的功能作用。彼既不然，故有過。彼有部或有救言，於過去及未來緣不具足，故過去與未來的業體不具引果的功能作用，此救亦不應理，故論主再作第二遮破：有部既計一切法的法體三時恒有，如是諸緣之體亦當三時具足，業體起用的諸緣既已三時具足，則「業體」亦應於過、現、未三時恒有引果的功能作用。如經所言「遇眾緣和合時，（業體）當酬彼果」故。彼既不許「業體三時酬果」，則彼所執「業論」不能成立。

爲明此理，慈光法師分別轉引三論以爲佐解。

其一、引《入阿毘達磨論》下卷，以明有部不許過未「業體」能引業果的緣由云：「作用者何？謂生、住、異、滅（等有爲四相）。所生等者，謂引果功能。故有爲法體雖恒有，而（作）用非常，假茲（生、住、異、滅）四相，內外因力（作）用（始）得成故。」

其二、引《阿毘達磨大毘婆沙論》以證明有部執諸法體無轉變而作用則有轉變。該論卷三十九云：「轉變有二種：一者、自體轉變，二者、作用轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，以彼自體（恒有）無改易故。若依作用轉變說者，應言諸行亦有轉變，謂（諸法）未來未有作用（緣未具故）；若至現在便有作用（諸緣具足故）；若人過去，作用已息。故（從

作用言，諸行有轉變。」（其詳可參考註³⁵）

其三、引《阿毘達磨俱舍論》卷二十以爲論主辯破的佐證云：「若（一切）法自體恒有（無有轉變），（業體）應一切時能起作用，以何礙力令此（業）法體所起作用時有時無？若謂眾緣不和合者，此救非理，許（一切法其體）常有故。」（見註³⁶）

寅三、論主難殺

【論文】又波應說：誰於何位，於誰有能，言安立波令當生故，名能引果？以一切時一切有故。

【文鈔】（寅）三、論主難殺。

法體恆有，不成因果之失。《俱舍》（卷）二十云：「若執實有過去、未來，則一時果體常有。業於彼果，有何功能？若謂能生則所生，果本無今有，其理自成。若一切法一切時有，誰於誰有能生功能？」³⁷

【釋義】於(丑二)「遮破(有部業論)」中，共分三節，前已交代(寅一)「遮種類」及(寅二)「遮去業」，今則爲(寅三)「論主難殺」以見有部的「業論」不能成立。

論主破有部云：「(如有部計執一切法其體三世實有，則能引的業因與所引的業果亦當三世實有，如是則)彼應說(明)誰(的業因)於(過去、現在、未有的)何位，於誰(的業果)有能(引的功)能，(因而可以)言(其業論能)安立彼(果)令當生(起)，故名(爲)能引果，以(彼執)一切時一切(法體恒)有故。」

慈光法師謂此段論文，是證成有部業論因執「法體恒有」所以有「不成因果之失」。何以有部執「法體恒有」則「不成因果」？慈光引《俱舍論》中述經量部辯破有部之說云：「若(有部)執實有過去、未來(諸法)，則一切時(的諸法)果體常有，業(因)於彼(業)果(將)有何(引果)功能？若謂(承認諸法相因待，有)能生則(有)所生，(業)果本無，(待業因成熟而)今(始)有(者，則)其理自成。若(執)一切法一切時(恒)有(者，則業因與業果二者)，誰於誰有能生功能？(彼既無所決定，故其業論不得成立)。」

依法寶《俱舍論疏》卷二十所釋，有部執一切法體恒有，於此業論可有三種過失：

一者、業無作用過：意謂若執一切法體三時恒有，則「業因」與「業果」其法體亦應於過去、現在及未來恒常存在，如是則不必有「業因」以引招「業果」，皆恒常存在故。如是「業因」便無引果的作用。

二者、違自宗過：若有部轉救「業因」成熟時，有招引「業果」的作用，使彼「業果」本無而今有，「能生」與「所生」相因待而有故。如是則有違有部所執的「法體三世恒有」的主張，故有「違自宗過」。

三者、渾淆因果過：若執一切法於過去、現在、未來三時恒有，則「業因」與「業果」亦三時恒常存在，如是則究竟「業因」有能生「業果」的功能？抑「業果」有能生「業因」的功能？便猶豫不決，有渾淆因果的過失。

既有此諸過，有部業論不得成立。

癸三、結非

【論文】是故所言，謂過去業其體實有，能得當來所感果者，理定不成。

【文鈔】（癸）第三、結（非）。

《俱舍》（卷）二十云：「若欲善說一切有者，如契經言：『梵志當知：一切有者，唯十二處。』或唯三世如其所有而說有言。」³⁸

【釋義】於(壬二)「破有部」中，共分爲三。前已交代(癸一)「敍(有部)宗(計)」及(癸二)「破(有部)計執」。今爲最後第三節的(癸三)「結非」。

論主結言：「(通過上文種種分析與遮破)，是故(汝說一切有部)所言，謂過去業，其體實有，能得當來所(應)感(引之業)果者，理定不成。」其文易解。

說一切有部計執「一切法實有」有如上述諸等過失，而佛於《阿含經》也曾說「一切有」，難道佛說有失？爲澄清如此疑竇，慈光法師引《俱舍論》卷二十予以闡釋云：「若欲善一切有者，應如契經(如《雜阿含經》中第三一九經)所說而說：如契經言：『梵志當知：一切有者，唯(眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，及色、聲、香、味、觸、法等六境，合爲)十二處(有)。』或唯三世如其所有而說有言……說有(過)去(及未)來能繫(的)煩惱，緣彼煩惱隨眠(種子功能)有故，說有(過)去(及未)來所繫縛事，若隨眠斷，得離繫名。」佛並非說一切法三時自性實有，故無彼失。

壬二、破正量部

分三：(癸一)敍計

(癸二)論主斥非

(癸三)述自而破

癸一、敍計 分三：(子一)能得、(子二)增長

(子三)不失壞

子一、能得

【論文】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。

【文鈔】第二、破正量部。(分)三，初、敍計，(又分)三：初、能得。

【釋義】本論於(辛二)「(約業果彰失)隨計破」中，共破「說一切有部」、「正量部」及「經量部」等三家。前於(壬一)已「破(說一切)有部」，今即(壬二)「破正量部」。此分三節：(癸一)「敍計」、(癸二)「論主斥非」及(癸三)「述自而破」。今爲(癸一)「敍(正量部)計」，於中再分成三段，即(子一)「能得」、(子二)「增長」及(子三)「不失

壞」。此段正是(子一)「(敘正量部自宗所立身、語二業)能得(引生不失法)」。

論主述正量部宗義云：「(汝大乘雖已遮破說一切有部業論不成，然而)若爾，(則)應許(我宗所立)由善、不善身、語二業，(於有情的五)蘊相續(生命之)中，(能)引生別(有的不失)法(使其生)起；(此不失法的引果功能)其體實有，(是)心不相應行蘊所攝。」³⁹

正量部認為過去所造的善、不善的身業與善、不善的語業，此暫住的身、語業的活動雖成過去，但仍可以於有情的五蘊相續的生命體中，以「不失法」的形式存在下去，待一期生終結時，此「不失法」的作用功能，便能引招來生的樂、不樂業果報，此「不失法」是「心不相應行蘊」所攝⁴⁰，正量部執之為自性實有。(慈光法師名之為「能得法」。)

子二、增長

【論文】有說，此法名為增長。

【文鈔】(子)二、增長。

《唯識疏》(卷)二本云：「不失、增長為不相應，是得異名，此如《成業論》正量部。」⁴¹

《俱舍》(卷)十八云：「由審思圓滿，無惡作對治，有伴異熟故，此業名增長。」⁴²
《正理》(卷)十二云：「有諸師於種子隨義立別名，或名隨界，名熏習，名功能，名不失，名增長。」⁴³同(卷)四十四。⁴⁴

【釋義】於(癸一)「敍(正量部)計(執)」中，分成三段。前於(子一)已明「能得(不失法)」，今於(子二)再明「(不失法的)增長(義)」。

正量部執造業後，能得「不失法」，故以業所引生的不失法。當來可以酬引業果。彼「不失法」可有二義，一名「增長」，二名「不失壞」。(故「增長」及「不失壞」均可作「不失法」的別名。)今論主述彼「增長」義言：「有說，此(不失法，又)名為增長。」

何以得知「不失法」(亦名「能得」)亦有異名為「增長」？慈光法師引《成唯識論述記》加以證明云：「『不失(法)』、『增上(法)』(均屬)『心不相應(行法)』，是『(能)得』⁴⁵(的)異名。此如《成業論》(有關)正量部(中所說)。」

何以「不失法」又得名「增長」？慈光法師分別引《俱舍論》及《順正理論》(見註⁴²及⁴⁴)以作闡釋。諸所作業得名為「增長法」者，必須具備五個條件，如《俱舍論》及《順正理論》的頌言：「由審思圓滿，無惡作對治，有伴異熟故，此業名增長。」茲如下釋：

一者、彼業「由審思故」：即謂彼業由審思而作，不是率爾而作，更非全不思慮而作。

審思而作，業勢猛利，故諸業所引生的「不失法」亦名「增長」。

二者、彼業「由圓滿故」：謂所作者，如是善業，能達到能感善趣的果報的程度；如是惡業，能達到能感惡趣果報的程度。如是此業既已圓滿，故其「不失法」得名為「增長」，未達圓滿感果者，只可名為「造作」而已。

三者、彼業「內無惡作對治故」：謂所作者為惡業，而無追悔等以為對治，則惡業增盛；為善業者，而無瞋等以予醜化，則善業增盛，故彼業所引生的「不失法」又得「增長」名。

四者、彼業「由有伴故」：如作惡業，復有如盜他財、污他室、殺他子等餘惡業以為助伴，其惡增盛，故所引生的「不失法」又得名「增長」。

五者、彼業「由異熟故」：謂所作善、惡業，已至於感招異熟果相應的程度，故彼所引生的「不失法」又得「增長」名字。

如是正量部所執的「不失法」或「增長法」，究竟與何法相似？慈光法師徵引《順正理論》卷十二以闡釋云：「有諸師於種子（功能），處處隨（其相應）義，建立（種種）別名，（如）或名『隨界』，或名『熏習』，或名『功能』，或名『不失（法）』，或名『增長（法）』。」由此可知正量部所執諸業的「不失法」或「增長法」，以其業熏習所生，有酬引業果的功能作用，大致與小乘「經量部」及大乘「瑜伽宗」的「種子」、「功能」及「熏習」義相類似。

子三、不失壞

【論文】有說，此法名不失壞，由此法故，能得當來愛非愛果。意業亦應許有此法；若不爾者，餘心起時，此便斷滅。心相續中，若不引起如是別法，云何能得當來世界？是故定應許有此法。

【文鈔】（子）三、不失壞。

《顯識論》云：「種子，薩婆多部名爲得不失義。」⁴⁶

《中論》（卷）四云：「所謂不失法如券，業如負財物。此性則無記，以是不失法，諸業有果報。」⁴⁷

《般若燈論》（卷）十意同⁴⁸。

【釋義】於（癸一）「敍（正量部有關業論的）計（執）」中，共分三段。前文已述（子一）「能得（不失法）」及（子二）「（不失法亦名）增長」。今爲第三段（子三）「（明不失法有）不失壞（義）」。

論主先明「不失法」亦名「不失壞」義云：「有說，（諸業能得『不失法』），此法（亦）名『不失壞（法）』，（因爲）由此法故，（前所作業）能（酬引招）得當來愛、非愛（的業）果。」由於諸業所引得的「不失法」，以「心不相應行」實法的形式，存在於五蘊相續的生命體中而不會「失壞」，直至一期生終結，諸業成熟而能招引來生的愛、非愛業果。因此彼諸業能得的「不失法」，由彼不失壞故，具不失壞的特性故，亦名「不失壞（法）」。

繼而論主闡述彼不失壞的「不失法」，非特可從善不善身業及語業所生，亦應從善不善的意業所生。彼釋言：「（善、不善的）意業亦應許有此（不失壞的『不失法』）；（所以者何？）若不爾者，（當意識的餘善、不善、無記別種）心（生）起時，（前善、不善的意業）便（即）斷滅。（按：正量部主張身語業的色法可以暫住，而意業的心法是剎那生滅者，故後心生時，前心即滅⁴⁹；今意業既轉化成不失法，意業便可不必失壞，而能引當來業果。）」

最後論主轉述正量部立「不失法」之由云：「（於有情的）心相續中，（諸善、不善身、口、意三業）若不引起如是（不失壞的）別（體的）不失法，云何（彼過去諸業）能得當來世（的業）果？是故（依理）定應許有此（不失）法。」

爲證知前述的「不失法」（慈光名之爲「能得」）亦名「不失壞」，慈光法師援引三論以爲論據：

一者，《顯識論》云：「如六識（生）起善、惡（業），留在熏習力於本識（阿那耶）中，能

得未來(業果)報。(彼熏習力)名爲『種子』；若(依)小乘義，(則)正量部名(之)爲『無失』⁵⁰，譬如券約，(債必贖還故，業亦必有果報故)。」

又引《中論》卷三云⁵¹：「不失法如券，業如負財物。……以是不失法，諸業有果報。」又引清辨的《般若燈論釋》卷十，義同《中論》(見註⁴⁸)。

癸二、論主斥非

分四：(子一)約誦習非

(子二)約憶念非

(子三)約出定非

(子四)約外物破

子一、約誦習非

【論文】若於先時誦習文義，後經久遠，復生憶念。

【文鈔】(癸)二、論主斥。(分)四，初約誦習。

【釋義】於(壬二)「破正量部(的業論)」中，共分爲三。前於(癸一)已作「敍計」。今此(癸二)「論主斥非」。「斥非」又分四段：(子一)「約誦習非」，(子二)「約憶念非」，(子三)「約出定非」。(子四)「約外物破」。今段正是(子一)「約誦習非」。

論主約「誦習」事，斥正量論業論之非言：「(如依正量部於諸業立『不失法』以爲能引未來業果功能，今則譬)若於先時誦習文義(以爲業)，後經久遠，(彼業於何時能引生『不失法』？如何能引『不失法』，令彼『不失法』於後時能)復生憶念(果法)？」

子二、約憶念非

【論文】又於先時，於諸境界數見聞等，後經久遠，於彼境中還生憶念。於何剎那，引起何法，由此後時還生憶念？

【文鈔】(子)二、約憶念。

【釋義】於(癸二)「論主斥非」中，共分四段，前於(子一)已「約誦習(事例以)非(之)」。今爲(子二)正「約憶念(事例以)非(之)」。

論主斥非言：「(如依正量部『不失法』義)，又(若)於先時，於(色、聲等)諸境界，(曾)數見數聞等，後經久遠，於彼(色)境(及聲境)中還生憶念，(則前見色、聞聲等業)，於何剎那(能)引起何(種『不失法』)，由此後時還(能)生(起見色、聞聲等等)憶念？」

子三、約出定非

【論文】又先趣入滅定等心⁵²，引起何法，由此後時，還從定起，生出定心？

【文鈔】(子)三、約出定。

《俱舍》(卷)五云：「今二定中，心久時斷，如何於後心復得生？毘婆師許過去有前心爲後等無間緣。」⁵³謂《婆沙》(卷)百五十二⁵⁴。

【釋義】於(癸二)「論主斥(正量部業論之)非」中，共分四段，前於(子一)已「約誦習非(之)」，又於(子二)「約憶念非(之)」，今爲(子三)「約出(無想定及滅盡定的情況)非

（之）」。

論主非難彼正量部言：「又（如）先（前）趣入滅（盡）定（及無想定）等心，（彼定業能）引起何（種不失法），由此（不失法可於）後時，還（能使修定者能）從定起，（因而）生出（定之）心？」

慈光法師為明有部解釋出「無想定」及「滅盡定」的情況，故引《俱舍論》作解釋云：「（設有問言：）『今一定中，心久時斷，如何於後心復得生（起）？』（答）：毘婆沙師許（以）過去有前心為後（心作）等無間緣，（故後心始得生起）。」此說亦見於《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一五二。（見註⁵⁴）

子四、約外物破

【論文】又紫曠汁染枸櫞華，波二俱滅，引起何法，後結果時瓢生赤色？

【文鈔】（子）四，約外物。

《俱舍》（卷）四云：「謂有為法，若有墮在自相續中，有得非得，非他相續，無有成就他身法故，非非相續，無有成就非情法。」⁵⁵

《玄應音義》(卷)二十四云：「波羅奢樹，此云赤華樹。樹汁滓極赤，用之爲染。今紫礦汁是也。枸橼，似橘而大，如飯簾，可以浣濯葛紵也。」⁵⁶《涅槃經序品》曰：「佛欲涅槃，晨八十百千諸比丘等，舉身毛豎血現，如波羅奢華。」⁵⁷

【釋義】於(癸二)「論主斥(正量部)非」中，共分爲四，前於(子一)至(子三)已分別約「誦習」、「憶念」及「出定」的事例情況非難之，今(子四)最後「約外物(熏習情況以)破(斥之)」。

論主難言：「又(如以)紫礦汁，染(於)枸橼華(上。當紫礦汁及枸橼華)彼二(物)俱滅(之時，則能)引起何法，(使)後(枸橼華所)結果時，(其)瓢生赤色？」

爲明「紫礦汁」與「枸橼華(花)」的配染熏習情況，慈光法師引玄應《經音義》卷二十四云：「波羅奢樹，此(中土)云赤華樹。(此)樹(之)汁滓極赤，(一般)用爲染(料)，今(論所謂)紫礦汁是也。(至於)『枸橼(花的果實)』，似橘而大，如飯簾，可以(用之)浣濯葛紵也。」又引《大涅槃經·序品》，謂釋尊將涅槃時，佛諸弟子，無不「舉(全)身毛豎，遍體血現，(其色有)如波羅奢花」。可見「波羅奢花」其色極赤，推知其汁亦爲極赤，配染到枸橼花上，所長出的枸橼果(maulinga)其瓢亦成赤色。

於上述非難之中，前三種是就有情的(誦習、憶念等活動)「得」與「非得」作難；此

例則就(花果等)無情的「得」與「非得」所難，二類不相淆亂。故慈光法師徵引《俱舍論》卷四釋言：「謂(於生、住、異、滅四相的)有爲法(如誦習憶念等)若有墮在自(五蘊)相續(生命)中，(產生)有『得』、有『非得』(的情況，而非(於)他(人的五蘊)相續(生命中產生『得』與『非得』)，(以)無有成就他身法故，(亦)非(能產生於)非(五蘊)相續(的無情事物中，以彼誦習、憶念等)無有成就(於)非情法(如花果中)故。」如是此間紫礦汁染於枸櫞花上，而「得」赤瓢的果實，是「非情」的事例，而前述誦習與憶念等事例則是「有情」生命活動的事例。二類有別，故今分說。前指內熏習，此指外熏習，皆無所引別體的「不失法」，亦能引生新果，以見正量部此說經不起經驗考證。

癸三、述自而破

【論文】故離波計身、語二業所引別法，但應由思差別作用，熏心相續，令起功能，由此功能轉變差別，當來世界差別而生。如紫礦汁染枸櫞花，相續轉變，至結果時，其瓢色赤，內法熏習，應知亦爾。

【文鈔】第三述自，(分)三：初遮彼計，二述正義，三、合。

《俱舍》(卷)三十云：如枸椽花塗紫礦汁，相續轉變差別爲因，後果生時，瓢便色赤。從此赤色，更不生餘。如是應知：從業異熟，更不能引餘異熟生。」⁵⁸

【釋義】於(壬二)「破正量部(業論)」中，共分三節，前已於(癸一)「叙(彼宗)計」，於(癸二)「論主斥(彼宗之)非」。今爲(癸三)「述自(宗義而兼)破(之)」。此中可分成三段：

(一)遮彼計：論主於上文依有情前時誦習義，雖經久遠，不須引生別有實體的「不失法」，亦能於後時憶念不忘。又前時見色聞聲，亦不必引生別有實體的「不失法」，雖經久遠，亦能還生「見色」與「聞聲」的憶念。又先前趣入「無想定」及「滅盡定」，亦不必引生有實體的「不失法」，後亦能從前定起。又枸椽花，由染紫礦汁，亦不須產生別體實有的「不失法」，後時亦能結「赤瓢的果」。由此「不失法」的存在實不能建立，所以論主作結云：「(是)故(應)離彼(正量部)所計(執的)身、語二業所引(生的有)別(體)的(不失)法。」

(二)述正義：「不失法」既不成立，則業果應如何產生？論主繼而述自教義云：「(當)造作身、語二業時」，但應由(動發)思(的或善或惡的)差別作用，熏(於)心相續(中，熏習而成)剎那生滅的各種『業種子』，此即(令)起(能生自果的種子)功能。由此功能(剎那生滅)轉

變差別，(俟)當來世(有異熟)果差別而生。(故無須藉別有實體的『不失法』，亦能成就造業與引果的業用。)

(三)引例結：論主例證云：「(譬)如(以)紫礦汁，染枸櫞花，(不必別有實體的不失法，亦能以)相續轉變差別爲因，後果生時，其瓢色赤。(至於造業感果的)內法熏習，應亦如是。」由此得以證知正量所立「不失法」實無從成立，無實作用故。

爲明此義，慈光法師徵引《俱舍論》義，以證明既不必藉「不失法」以成立「善不善業」亦能感招異熟業果，而彼「異熟業果」亦不再引生「餘異熟業果」云：「如枸櫞花，塗紫礦汁，相續轉變差別爲因，後果生時，瓢便色赤。從此赤色(之)果瓢，更不(再)生餘(色)果瓢」。如是應知：(從善、惡動發思業如紫礦汁爲因，熏成種子於心相續中，如染於枸櫞花上，相續轉變，後感受非愛的異熟業果，如生赤色瓢果。)(從此由)業(所引生的)異熟(業果)，更不能(再)引餘異熟(業果使之)生(起，猶如彼赤色瓢，不更生餘色果故)。」

壬三、破經量部

分四：(癸一)經量部難

(癸二)論主遮破

(癸三)破經量部色心

互持種說

(癸四)破滅定有細心計

癸一、經量部難

【論文】又何不許身、語二業熏心相續？

【文鈔】第三、破經部。(分)四。初、經部難。

《俱舍》(卷)四云：「契經說：於木聚中，有種種界，謂種子。」又云：「謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能。」⁵⁹

【釋義】本論於(辛二)「(約業果彰失)隨計破」中，共破小乘三宗。前已於(壬一)「破說一切有部(執)」，又於(壬二)「破正量部(執)」。今最後於(壬三)「破經量部(執)」。於中分四：(癸一)「經量部難」、(癸二)「論主遮破」、(癸三)「破經量部色心互持種說」、(癸四)「破滅定有細心計」。今為(癸一)「(設)經量部難」。

上文已破「正量部」的「不失法」計，小乘「經量部」深覺彼宗的「不失法」與自宗所立的「種子」義，甚為相似，故加興難。論主設敘彼難言：「又（汝大乘）何（以）不許（我宗所立）身、語二業（能）熏（種子於自）心相續（之中，以酬引當來業果）？」

為明彼宗所謂「熏（於）心相續（的）」是指「種子」，而「種子」就是「親生自果的功能義」，故慈光法師引用《俱舍論》兩則以略加說明：一者彼論卷四云：「契經說：『於木（的）聚（合體）中，有種種界，（所）謂（界者，是）種子（義）。』又引同論云：「（何者名為種子）？（經量部）謂（受、想、行、識四蘊的）『名』與（色蘊的）『色』於生自果所（具）有（的）展轉鄰近功能。」由此可知「經量部」所謂「種子」者，是指「能親生色、受、想、行、識諸蘊自果的展轉鄰近功能」。

癸二、論主遮破

分二：（子一）明身語不能熏由

（子二）約間斷破

子一、明身語不能熏由

【論文】以身、語業由心引成善、不善故，不應由心成善、不善，於異相續能與當來愛、非愛果，非餘造業餘受果故。

【文鈔】(癸)二、論主遮破。(分)二。初、明身語不能熏由。

【釋義】為針對經量部所提出「身、語二業能熏(種於)心相續」難，論主先作出回應言：「(我所以不許身表業與語表業能熏習種子於心相續中)，以身、語(彼二種表)業(本屬無記性，沒有強烈能熏種子的作用，不過)由(意識相應的動發思)心(所)引(而成)善、不善(性)故，(所以)不應由(動發思)心(所成的)善、不善(身、語二業，能熏種子)於異相續(心識之中，於一期生後)能與(酬引)當來愛、非愛(的業)果，(因為)非是(由)餘(屬色法的身語)造業，(而可由)餘(屬心法的心相續)受(異熟業)果故。」主要意思是指：身、語二表業，本屬無記，沒有能熏種子的力量，故不能熏習有引果功能的「業種子」於「心相續」的心識之中，於當來以酬引愛、非愛的異熟業果。

子二、約間斷破

分三：(丑一)牒計、(丑二)出非理

(丑三)破滅定無心計

丑一、牒計

【論文】若所作業，體雖謝滅，由所熏心相續功能轉變差別，能得當來愛等果者……。

【文鈔】(子)二、約間斷。(分)三。初、牒計。

【釋義】於(癸二)「論主遮破」的二分中，前於(子一)已「明身、語(二業)不能熏(種的)理由」，今為(子二)再「約(於無心定中有)間斷破」。於此再分為三：(丑一)「牒計」、(丑二)「出非理」、(丑三)「破滅定無心計」。今段為(丑一)「牒(彼經量部)計」。

論主述彼計言：「若(彼經量部)謂(彼能動身、發語的思的活動)所作(的善、惡)業體雖

(已)謝滅，(但)由(彼思)所熏(習於)心相續(能生業果的種子)功能轉變差別，(最後)能(酬引)得當來愛、(非愛)等果者，(此又有何失?)」按：前(癸一)所作「又何不許身、語二業熏(種於)心相續(中)」本非經量部的正難，因為彼宗主張「業即是思」，身、語二業不能熏習業種故。今所言「思能熏種，引當來果」始是經量部的真正主張。

丑二、出非理

【論文】處無心定及無想天，心相續斷，如何先業能得當來愛、非愛果？

【文鈔】(丑)二、出非理。

【釋義】依大乘唯識義，彼經量部所主張「所作思業，體雖謝滅，由所熏(種子於)心相續功能轉變差別，能得當來愛、非愛果」的業論，於理無失，但不圓滿，於中有不少困難，所以論主加以指出：「(若)處無心定及(生)無想天(時，所熏而能持種的)心相續(的心識活動既已中)斷，(則)如何(彼)先(前所熏的)業(種子既無所依而散失，尚)能(酬)得當來(人、天)愛(果及三惡趣的)非愛果？」意指：經量部主張業種熏習於「心相續」的心識中，便以心識

爲所藏攝之處。但當修行者入「無想定」及生「無想天」之時，前六心識皆停止活動，業種便無所攝持而散失，所以將來實無從酬引業果。此過失是由於經量部只立六識，不建立「阿賴耶」（藏識）持種所致。大乘唯識宗建立「阿賴耶持種」，於「無想定」及「無想天」中，「阿賴耶識」亦不中斷，仍有持種的功能，故無彼失。其詳當於本論（戊二）「廣明大乘正義」中加以闡釋，今不先贅。

丑三、破滅定無心計

【論文】有作是說：「於此生中，先所熏心，必遷相續，故得當來愛、非愛果。」

「既已間斷，何因能續？」

「入定心作等無間緣，故能令續。」

「波久謝滅，云何能作等無間緣？如破過去業能得果，此亦同波，應如理破。故出定心不應續起。」

【文鈔】(丑三)、破滅定無心計。(分)四。初、牒(外)計，二、論主徵，三、有部(救)，四、論主斥。

《俱舍》(卷)七云：「從二定出，諸心、心所，望入定心中間遠隔，如何爲彼等無間耶？答：中間不隔心、心所故。」⁶⁰

《婆沙》(卷)十一云：「猶如二人共涉遠路，一前一後，相遠而行，有人問言：『汝有伴否？』彼答言：『有，次後而來。』二人中間雖有禽獸，無人爲隔，故言『次後』，此亦如是，無心爲間，名等無間。」⁶¹

《俱舍》(卷)五云：「毘婆沙師許過去有前心爲後等無間緣。」⁶²
《婆沙》(卷)百五十二云：「以住定時，成就入定心故。」⁶³

【釋義】於(子二)「約(於無心定中有)間斷破」三段中，前於(丑一)已(牒彼計)。於(丑二)已「出彼計非理」，今爲(丑三)「破滅定無心計」。此中可分成四分：初牒外計，次論主徵，三、借有部救，四、論主斥破。今分述如下：

(一)牒經量部計：爲答論主所難「(當)處無心定及無想天(時)，心相續斷，如何先業能得當來愛、非愛果？」經量部師可作計言：「於此(一期)生中，先(思業)所熏(業種於)心(識)之中，今雖入無心定而間斷，但出定時，彼心)必還相續，故(前熏習於心相續中的業

種，於此生終結時，必能引)得當來愛、非愛(的業)果。」

(二)論主徵問：論主見經量部師所答仍有極大漏洞與困難，故加徵詰云：「(人無心定時，彼心)既已間斷，何因能(令彼心識能繼)續(生起活動，使所熏種不失而能引當來業果)?」

(三)借有部救：依彼宗義，經量部實難以解答論主徵難，故先且借助有部毘婆沙師的理論救言：「(由於依)人(無想)定(時的)心(識)作爲『等無間緣』，(以彼爲因)，故能令(出定的心識繼)續(生起)。」

爲證明「以前人無想定心，作爲出無想定心的等無間緣」是依說一切有部的毘婆沙而立的，慈光法師首先援引《俱舍論》卷五以爲依據云：「今(無想等)二定中，心久時斷，如何於後心復得生?毘婆沙師許過去有前(人定)心爲後(出定心作)等無間緣，(以等無間緣爲因，故出定心得以生起，而心識能夠相續)。」

何以得知「以前人定心，得作後出定心的等無間緣」是有部毘婆沙師之說?慈光法師再引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十二云：「以(有毘婆沙師主張)住定時，(已經)成就入定(作爲出定)心(的等無間緣)故。」

(四)論主斥破：彼借有部「以人定心作出定心的等無間緣」的說法仍有困難，故論主再加斥破云：「彼(人定心，於出定時)，久(已)謝滅，云何(能)作(出定心的)等無間緣?如(前

破正量部的『不失法』中，於（破過去業能得果（時，已予遮破），此（間於無心定中，業種存在的困難）亦同（於彼『不失法』），應如理破。故出定心（無別法爲因）不應續起（而所熏業種亦不能引果）。」

不過有關「入定心能作出定心的等無間緣」的困難，說一切有部的毘婆沙師是有自己一套的解釋的，故慈光法師分別援引二論以作補充，可供讀者參考：

《俱舍論》卷七云：「（外人或有問言）：從（無心）二定出（時），諸（出定的）心、心所（法），望（前）入定心中間遠隔，如何爲彼等無間（緣）耶？（毘婆沙師）答：自入定心，至出定心，中間不隔心、心所故，（入定心能爲出定心作等無間緣。）」

然後慈光法師再引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十一云：「（或有）問（言）：（當）入出無想（定及）滅盡定，（二）心中間，或經半劫，（或經）一劫，云何可說（以前入定心，作爲後來出定）心（的）等無間（緣）耶？（毘婆沙師）答（云）：（因爲從入定至出定）中間，無（有）餘心（生起）爲隔故。謂人（定與）出（定）心，相去雖遠，中間更無餘心所間（隔），故後（心望）於前（心，以前心）名等無間（緣）。猶如二人共涉遠路，一前一後，相遠而行。有人問言：『汝有伴否？』彼答言：『有，次後而來。』二人中間，雖有禽獸（以爲間隔，但）無人爲隔，故言『次後』。此亦如是，無心爲隔，名等無間（緣）。」

但心識的生起，必須四緣具足，即雖容有「前人定心」作「後出定心」的「等無間

緣」，若缺「因緣」、「所緣緣」及「增上緣」，則出定心亦不能生起。故今經量部雖借有部以「前心爲後心作等無間緣」來救，亦無從解決（人無心定心）既已間斷，何因能續」的難題。

癸三、破經量部色心互持種說

分二：（子一）敘宗

（子二）破斥

子一、敘宗

【論文】有作是說：依附色根種子力故，後心還起，以能生心、心所種子，依二相續，謂心相續、色根相續，隨其所應。

【文鈔】（癸）三、破經部色心互持種。（分）二。初、敘宗。

《俱舍》（卷）四云：「經部謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差

【釋義】於(壬三)「破經量部(業論)」中，共分四節，前於(癸一)已設「經量部難」，於(癸二)已作「論主遮破」。今爲(癸三)「(別)破經量部色心互持種說」。此又分二：(子一)「敍宗」、(子二)「破斥」。今文是「敍宗」。

經量部見借有部「以前入定心，作出定心等無間緣」說，不能圓滿解決「於無心二定，心既已間斷，何因能續」的疑難，因依自宗所建立的「色心互持種說」再嘗試加以解答云：「有作是說：依附(於眼根、耳根等五種)色根(的心識)種子力故，後(出定)心還(能續)起。以能生心(及)心所(的)種子，(可以)依(附於)二相續(中)，(彼)謂心相續(及)色根相續，隨其所應。」

慈光法師援引《俱舍論》卷四以證明有關經量部的種子理論云：「此中何法名爲種子？(經量部)謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂(非斷非常，於前因生後果的)相續中(之)前後異(體)性。何名相續？謂因果性(的過、現、未)三世諸法。何名差別？謂有無間生果功能。」(見註⁶⁴)

由此可見經量部對「種子」(自然包括諸業種子)所下的定義是：「名與色於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。」依彼定義分析，「種子」是指能夠親生「受、想、

行、識」的「名」(心法)的自果及親生「根身、器界」的「色(法)」的自果之展轉鄰近功能，此能親生自果的「色法」與「心法」展轉鄰近功能具有若干特性：一者、種子能現行而無間地生起心法與色法，色、心諸法亦能無間地熏習而成種子功能，此所以謂「展轉鄰近功能差別」。二者，種子非是常法，亦非斷法，而是前一種子滅，後一種子生，前因生後果，後果又作因，又生後後果法，前滅後生，非斷非常，因果相續地前後異體地存在下去。三者，為解決「無心定能夠出定續起心法」，有經量部師建立「色心互持種說」，分析如下：

其一、熏習所成的種子，隨其所應，或可依附於眼、耳、鼻、舌、身等五色根的「色根相續」之中，或可依附於心識的「心相續」中。

其二、人無想定及滅盡定時，心識種子依附於「色根相續」中而不會散失。當出定時，心識種子還能從「色根相續」生起活動，使心識活動能夠繼續。

其三、依理推徵，生無色界天時，色根不起，色種依附於「心相續」中。於再生色界或欲界時，色種得以從「心相續」中生起，變現成所感生的根身與器世界⁶⁵。

子二、破斥

【論文】豈不經說「意法為緣，生於意識」？云何離意，而意識生？

「應知意種或時名意，以於因中立果名故，如於所觸，立飢渴名。」
如何一一心、心所法，從二種子相續而生，不見芽等從種生法，有如是事，可藉多緣生於一果，無從二種有一果生。
若爾，還應不免前過，謂無心定及無想天，心相續斷，如何先業能得當來愛、非愛果，是波宗過。

【文鈔】

（子）二、斥。（分）四、初違經破，二、經部通經，三、論主出失，四、論主難殺。
經乃《俱舍》（卷）五妙音尊者所引《雜阿含經》（卷）十一文也⁶⁶。

《俱舍》（卷一）云：「煖欲名冷，食欲名饑，飲欲名渴。此三於因立果名」。故內有觸力令起欲等⁶⁷。

《唯識論》（卷）三云：「理不應言從六種起，未見多種生一芽故。」⁶⁸《疏》（卷）三末云：「《成業論》中，廣破此義。量云：『別能持中六種種子，應不共生一果，因緣性故，如六能熏。』能熏雖有六現，不是因緣共生一果種。若爾，《雜集（論）》第八卷如何通？彼許多因生一果故，如五無間業受一期報故。《成業論》中，自解此妨，可許多緣生一果體，不許多因能生一果，因緣辨體，無此事

故。」⁶⁹無間業是增上緣，非辨體因緣故。

【釋義】於(癸三)「(別)破經量部色心互持種說」中，分二。前於(子一)已「敍(彼)宗(計)」，今爲(子二)「(論主)破斥」。其中又可分「顯違經破」、「經部通經救」、「論主出彼失」及「論主難殺」等四段，今分述如下：

(一)顯違經破：經量部前計：「當人無想定及滅盡定等無心定而出定時，由依附於彼五色根中的種子故，後出定心還得生起。」論主依《雜阿含經》的原則而斥破之：「豈不《(雜阿含)經》說(言)『(由)意(根及)法(境)爲緣，生於意識』？云何(可)離意(根)而意識(仍得)生(起)？」

何以知論主所引經典是《雜阿含經》？慈光法師引《俱舍論》卷五及《雜阿含經》資料而作釋言：「(論主所引)經，乃《俱舍(論)》(卷)五妙音尊者所引《雜阿含經》(卷)十一文也。」(詳見註⁶⁶)

依佛家的通義，一切心識，必依「根」、「境」和合然後才能生起，故《雜阿含經》言：「(由)意(根及)法(境)爲緣，生於意識。」意指：意識生起，必定以「意根」及「法境」爲必需條件。所謂「法境」是指色、心一切法，於「無心定」中，亦容可有。至於「意根」，則大小乘所指不同：在瑜伽行派，則以「第七末那識」爲「意根」。《雜阿含經》没

有明說(但已暗示以六識為意根)，小乘則以所有六識為「意根」。但有一通則，那就是「意根」必屬「心法」而非「色法」。今既入「無心定」，心識不起；如何可有屬於「心法」的「意根」而與「法境」和合？既無「意根」，則彼「意識」定不能生起；「意識」不起，則一切心識亦當無法自彼「無心定」中續起。故知彼經量部所說，實不應理。

(二)經量部通經救：經量部師認識到依經義，要使心識能從「無心定」續起，則必須要有意識生起；要使意識能生起，則必須要有「意根」的活動，因此便以「意識種子」解作「意根」以會通《雜阿含經》的經義云：「應知(我宗所言)意(識)種子，或時(即是經文所)名『意(根)』，以於因中立果名故，如於所觸，立饑渴名。」

依經量部之意，彼所謂「意根」者，當然不是「第七末那識」，因為小乘只立六個心識，而以「意識種子」作為「意根」。因彼許「意識種子」當處「無心定」時，是依附於「色根相續」中，故得以「意種」作「意根」，與「法境」和合，生起意識，如是「心識便可從無心定續起」。何以可以「意種」作「意根」？因為經量部師認為此是依共許的「以因立果名」的處理方式來建立的，以「意種」是「意根」的生起因，「意根」是「意種」所生起的果，今以「意種」會通於《雜阿含經》所言的「意根」，正是運用了「以因立果名」的處理方式。

「以因立果名」的處理方式可否有共許的例證，經量部師舉了「如於所觸，立饑渴名」

這個比喻。為明此例，慈光法師援引《俱舍論》卷一以為疏釋云：「（《俱舍論》云：『煖欲名冷，食欲名饑，飲欲名渴，此三於因立果名。』故內有觸力，令起欲等。」意謂以「冷」觸為因，以「煖欲」為果，便可以「冷」來指謂「煖欲」（有煖的欲求）；以「饑的內觸為因，以「食欲」為果，便可以「饑」來指謂「食欲」；以「渴」的內觸為因，以「飲欲」為果，便可以「渴」來指謂「飲欲」，三者都是「以因立果名」的各派所共許的實例。故同理，亦得以「意識種子」為因，以「意根」為果，便可以「意種」來指謂「意根」。如是「根」、「境」無缺，「意識」當能生起，與《雜阿含經》所謂「意法為緣，生於意識」實不相違。

（三）論主出彼過失：唯識以「第七末那識」為「意根」，而今經量部以「意識種子」為「意根」，各有不同的建立，今論主不再深究，而唯依彼執「種子即根」的含義，改以「二種生一果不成」來遮難彼宗的「色心互持種說」云：「（依汝『色心互持種說』），如何一心、心所法，（可以）從（色、心）二種子相續而生？（就經驗言），不見芽等從種（子所）生（之法，有如是（二）因生一果（之）事。（從經驗所見，雖）可藉（眾）多（的增上）緣（聯合共）生於一果（法，但絕）無（有）從二種（子）為因緣而有一果（法共）生（之事例）。」

世親論師於本論中，評論經量部「色心互持種說」有「二種生一果過」。此中「二種一果」之言，並沒有詳盡而明確清晰的說明。於《俱舍論》卷五中，曾敘經量部師咸言「二法

互為種子，二法者，謂心（相續及）有根身（相續）。」（見註66）如是當人「無想定」及「滅盡定」時，心識不起，心種便依附於「色根相續」中；從彼「無心二定」出定時，心識的活動必須從「心種」現行，而「心種」又依附於「色根相續」中起。依經量部上述所救，依「意種」立「意根」之名，亦應依「色種」立「色根」之名。換言之，於此特殊的出定情況，則「心識」活動由「心種」所生，「心種」由「色根」所生，所言「色根」亦即是「色種」，所謂「依因立果名」故。如是展轉相因，故論主說彼宗有「二種生一果」的過失，即出「無心二定」時，意識的生起，既必須依「心種」現行，「心種」又必須依「色根」彼「色種」而現行故。

經量部師或會有問，若真「二種生一果」有何不對？論主解釋說：「（就經驗言），不見芽等從種（子所）生（之）法，有如是（二因生一果之）事（發生），所以彼宗所執『色心互持種說』是與現實經驗相違的。」為明此理，慈光法師轉引《成唯識論》卷三以為旁證云：「若（言）觸、（作意、受、想、思）等（五徧行心所，同於阿賴耶彼異熟識）亦能受熏，（則）應（每）一有情（具）有六種（能受熏）體；若爾（則每一有情生命的異熟）果起，從何種（所）生？理不應言從（觸、作意、受、想、思、賴耶等）六種（子所）生，未見多種生一芽故。」由此可見唯識家依世間極成共許經驗，不能接受「多種生一芽」的計執，亦即不能接受「多種（多因）生一果」的計執，不能接受「觸、作意等六種共生一所熏體」的計執；同理，亦當不許「二種生

一果」的「色心互持種說」的計執。

爲明此義，慈光法師再引窺基法師《成唯識論述記》卷第三末云：「《成業論》中，廣破此（二種共生一果）義，（故今《成唯識論》亦不許『觸等六種只生一所熏體』）。量云：『【宗】：別能持中觸等六種子，應不共生一（所熏體的）果（法）。【因】：因緣性故。【喻】：如（根識等）六種能熏（體）。』能熏雖有六（種）現行，（但並）不是（作）因緣共生一果（的）種（子）。」同一理趣，我們亦可依同一的因明論式，辨證「色心二種共生一意識」實不能成立：

宗：經量部所執色、心二種種子，不應共生一意識果法。

因：因緣性故。

喻：若是因緣性，則不應共生一意識果法。如根、識等種子。

或更有問言：大小乘共許作弑父、弑母、殺阿羅漢、出佛身血及破和合僧等五逆惡業，必得生無間地獄的果報，此豈不是「多因共生一果」的現實例證？論主答彼疑惑言：「（雖）可（依）藉多（種增上）緣（而）共（生）於一果，（但）卻（無）有（從）二種（因緣）有一果生。」意思是說：作五逆惡業，能生來生無間地獄果者，是指多種增上緣可共同助成一果，此非如因緣親生自果；種子是親生自果的因緣，決無有多種因緣共生一果之理，猶如不能以多種共生一芽。爲明此理，慈光法師續引《成唯識論述記》卷三末云：「（六識等）能熏雖有（六種）現

(行之多，但卻)不是(作)因緣共生一果(的)種(子)。若爾(即「若多因緣，不可共生一果，則」)《大乘阿毘達磨雜集論》第八卷如何(可)通？彼(論似)許多因生一果故如五無間業受一期類故。(按：彼《雜量論》釋『集諦』中：謂每一有情『無量品類差別生因』能招來生苦果⁷⁰。《雜集論》所謂『無量生因』應指『增上緣』而非是親生自果的『因緣』義，如弑父、弑母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧此五逆因，只作為『增上緣』以酬得無間地獄業果，不是以多『因緣』而酬果故。彼)《大乘成業論》中，自解此妨(難)，(只)許(以眾多(增上)緣(共)生一果體，(而)不許以(眾)多(親生自果的)因(緣)能生一果。因緣辨體，無(有)此(多)因生一果之)事故。前(述)立量(證)多種不生一果)中，已有(說及)因緣(與)因果(關係的)言(論)故。」於此慈光法師按言：「(殺父等五)無間業是『增上緣』，非(是)辨體(之)『因緣』故。」

(四)論主難殺：經上述詳細分析與論證，得見經量部「二種生一果」確實不能成立，亦即彼「色心互持種說」不能成立，所以論主於此作出總結遮難云：「若爾，(汝)經量部的業論)還應不免前過，謂(人)無心定及(生五百大劫的)無想天時，(識)心相續(久時已)斷，(無有能持彼業種之心)，如何(可使)先(所作的)業(因)，能(引)得當來愛、非愛(的)業)果？(此)是彼(經量部的)宗過。」

癸四、破滅定有細心計

分二：(子一)正破

(子二)總結

子一、正破

分五：(丑一)外問

(丑二)論主答

(丑三)外轉救

(丑四)論主審定識體

(丑五)難外答

丑一、外問

【論文】何謂波宗？

【文鈔】(癸)四、破滅定有細心計。(分)三。初、破。(又)分五。初、外問。

【釋義】於(壬三)「破經量部(的業論)」中，共分四節，前已分別於(癸一)述「經量部難」，(癸二)「論主遮破」，(癸三)「(別)破經量部色心互持種說」。今為最後一節，即(癸四)「(別)破(經量部)滅(盡)定有細心(的)計(執)」。此中分成二段：即(子一)「正破」、(子二)「總結」。於(子一)「正破」中，又分成五，即(丑一)「外問」、(丑二)「論主答」、(丑三)「外轉救」、(丑四)「論主審定識體」、(丑五)難外答。

今是(丑一)「外問」。論主述外人或有問言：「何謂彼宗？」意即問：彼經量部，對「無想定」及「滅盡定」有何主張？

丑二、論主答

【論文】謂執此位，全無心者。

【文鈔】(丑)二、論主答。

【釋義】論主答外問言：「(此)謂(彼經量部師計)執(於)此(無想定及滅盡定中，是)全無心

(識生起活動)者。(如是則如上文所述，此說有『色心互持種』失、『心斷不能續生』失，乃至『業種不能引果』等等過失。)」

丑三、外轉救 分二：(寅一) 敍宗

(寅二) 引證

寅一、敍宗

【論文】若說此位是有心者，即無斯過。

【文鈔】(丑)三、外轉救。(分)二。初、敍宗。

【釋義】於(丑三)「外轉救」中分二：(寅一)「敍宗」、(寅二)引證。今爲敍宗。經量部見自宗所言「無心二定」有如是「心斷不能續生」等過，於是轉變主張，以求自救言：「若(我宗改)說此(無想、滅盡二定)是有(細)心(活動)者，(如是)即(應)無斯(心斷不續之)過。」

寅二、引證

【論文】如尊者世友所造《問論》中言：「若執滅定全無有心，可有此過；我說

滅定，猶有細心，故無此失。」

波復引經證成此義，如契經言「處滅定者，身行皆滅」，廣說乃至「根無變壞，識不離身」。

【文鈔】(寅)二、引證。(分二)：初、論，二、經。

《婆沙》(卷)百五十二云：「譬喻者執滅定細心不滅，無有定而無心者故。」⁷¹

故《正理》(卷)十三云：「彼計滅定唯滅受、想，定無有無心有情故。」⁷²《唯

識疏》(卷)四末云：「經部本計滅定無心，次轉計滅定有心，次有心所。今更轉計

彼無心所，即末轉計。」⁷³若爾《業成就論》云「毘婆沙五百羅漢和合眾中，婆修

蜜多大德說言」者謬矣⁷⁴。婆沙及經部世友之外，《光記》(卷)二：「造《俱舍

釋》者云世友。」⁷⁵《慈恩傳》(卷)二稱：世友者，奘師同世⁷⁶。

「經」乃《中阿含》(卷)五十八文也⁷⁷。《雜阿含》(卷)二十一云：「身行出入息，語行尋伺，意行受想。」⁷⁸《唯識疏》(卷)四末云：「入滅定者，滅身行入出息，第四定上，氣即絕行，況此位故？語行尋伺，心行受想，無不皆滅，行者因義。」⁷⁹無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。

【釋義】於(丑三)「外轉救(滅盡定有細心計)」中，共有二分。前於(寅一)已「敍(彼)宗」，今為(寅二)「引證(彼救)」。此又有二：一者是引論，二者是引經，今分別闡釋如後：

(一)引論證救：為要證明自宗所救「於滅盡定及無想定中，猶有細心活動」，經量部師先引尊者世友(Vasumitra，音譯為婆須蜜多、和須蜜多等)所造《問論》云：「若執滅(盡)定全無有心(識活動)，可有此(心斷不續之)過；我(世友則)說滅(盡)定(唯滅受、想心所法)，猶有細心，故無此(心斷不續，出定無因之)失。」

今應當問：此世友究是何人？慈光法師曾引多種資料予以辨正。《業成就論》說此尊者世友，即是編撰《阿毘達磨大毘婆沙論》的說一切有部五百阿羅漢中的世友論師(見註⁷⁴)。慈光認為此是「謬說」。何則？在印度名為世友的實有多人，除有部及經量部的世友外，還

有餘人，如普光《俱舍論記》卷二所言有造《俱舍論釋》者名爲「世友」（見註75），又如慧立《大慈恩寺三藏法師傳》卷二所載，當玄奘法師到印度因陀羅寺時，亦遇有學僧名爲「世友」者。可見「世友」實有多人。今再要追問：如何得知此造《問論》立「滅盡定猶有細心」者非是說一切有部的世友？因爲資料顯示「滅盡定有細心說」是經量部譬喻師（*dsiṅka* 或言譬喻論者）所立，非是有部世友所立，分別見於《大毘婆沙論》、《順正理論》及《唯識述記》，今分錄如下：

《大毘婆沙論》卷百五十二云：「謂（經量部的）譬喻者分別論師，執滅盡定（有）細心不滅。彼說無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名爲死，非謂在定。」

《阿毘達磨順正理論》卷十三云：「（經量部）譬喻論者作如是言：滅盡定中，唯滅受（與）想（心所有法，非滅心識），以定無有『無心（識活動的）有情』。」

又窺基《成唯識論述記》卷四末云：「經（量）部本（來）計（執）滅（盡）定無（有）心（識活動）。次復轉計滅定有心（識活動）。次（又轉計）有心所（活動）。今（又）更轉計：彼（滅盡定）無（有受、想等）心所（活動），即末（後期的）轉計。此中意言：滅（盡）定有心（的活動）而無（受、想）心所（活動），爲避（免）前（述）『滅盡定無心，則心斷不續』之遮難，所以（有此轉）計生（起）。」

由上述資料所見，得知經量部轉計「處滅盡定猶有細心」，是依自宗的世友論師所立，而非依說一切有部的世友尊者所立。

(二)引經證救：今經量部轉救「處滅盡定猶有細心」，非唯依論立，實亦依經立。故於引論證成後，復引經以證成此義云：「如契經言『處滅(盡)定者，身行(如出息及入息者)皆滅』，廣說乃至『根無變壞，識不離身』。」契經既言：人滅盡定者，雖其出息、入息(呼吸的身體活動)經已暫滅，但其五根不壞，心識並不離身，故能證知「處滅盡定，猶有細心」。

今經量部所引契經，究是何經？依慈光法師所考，應是《雜阿含經》及《中阿含經》。《雜阿含經》卷二十一云：「出息入息，名萬身行。有覺有觀，名爲口行。想、思名爲意行。入滅正受者(即人滅盡定者)，先滅口行(的覺與觀，亦即先滅尋思、伺察的活動)，次(滅)身行(如出息及入息者)，次(滅)意行(如想與思)。」但未有言「滅意識」。依此經量部以爲是「識不離身」，故能證「處滅盡定，猶有細心」。

又《中阿含經》卷五十八云：「比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。」由此經教(即「處滅定者」，雖然「身行皆滅」，但是「根無變壞，識不離身」)，得以證成「處滅盡定，猶有細心」。

最後慈光法師再引窺基《唯識述記》以作證云：「入此(滅盡)定者，滅身行(的)入(息

及)出息，(因為證人)第四定(以上)證得捨念清淨的第四禪以上時)，(呼吸之)氣即(已)絕行，況(到達)此(滅盡定)位？(此外，達此定者，則)語行(的)尋、伺，心行(的)受、想，無不皆滅。(故名『滅盡定』)。」

如是經量部依自宗《問經》及契經中的《雜阿含經》與《中阿含經》，轉計「處滅盡定，猶有細心」。「滅盡定」如是，則「無想定」亦當如是，猶有細心。故慈光法師引《大毘婆沙論》而作結云：「無有有情，而無色者。亦無有定，而無心者；若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。」

丑四、論主審定識體

【論文】今此位中許有何識？

【文鈔】(丑)四、論主審定識體。

【釋義】依大乘唯識家的理論，人「無想定」時，第七末那識及第八阿賴耶識彼二心法仍然現行；人「滅盡定」時，前七轉識雖不現行，但第八阿賴耶識仍有活動。今經量部既不立

「末那識」及「阿賴耶識」，則「處滅盡定，猶有細心」者，究是何心？故論主徵問，審定識體云：「今（處於）此（滅盡定）位中，（汝經量部）許有何識（仍在活動名爲細心）？」

丑五、難外答

分二：（寅一）三和合觸難

（寅二）三和生觸難

寅一、三和合觸難

分二：（卯一）正答

（卯二）論主難

卯一、正答

【論文】有說：此有第六意識。

【文鈔】(丑)五、外答。(分)二。初、三和合觸。(分)二。初、正答。

【釋義】於(子一)「正破(經量部滅盡定有細心計)」中，共分五段，前於(丑一)已引「外問」，於(丑二)已述「論主答」，於(丑三)已述「外轉救」及(丑四)「論主審定(猶有細心的)識體」。今為最後(丑五)「難外(所)答」。此中又分為二：(寅一)「(從)三和合觸難」、(寅二)「(從)三和生觸難」。於(寅一)「三和合觸難」中，再分二：(卯一)「(外人)正答」、(卯二)「論主(申)難」。今為「(外人)正答」。

論主述經量部師的正答言：「有說：此(滅盡定中)有第六意識(生起)。」

卯二、論主難

【論文】豈不經說「意法為緣，生於意識；三和合觸，與觸俱起有受、想、思」？云何此位得有意識而無三和，或有三和而無有觸，或復有觸而無受、想，由是說名滅受想定？

有作是釋：如何世尊說「受緣愛，而一切受非皆愛緣」？觸亦應爾，非

一切觸皆受等緣。

世尊餘經，自簡此義，謂：「無明觸所生諸受為緣生愛。」曾無有處簡觸生受。無簡別故，非為善釋。

【文鈔】(卯)二、論主難。(分)四：初、引經，二、責，三、牒救破，四、論主破非例。

「經」乃《俱舍》(卷)五⁸⁰尊者妙音所引《雜阿含》(卷)三、(卷)十一文也⁸¹。

【釋義】於(寅一)「(從)三和合觸難」的二分中，前於(卯一)已述外人的「正答」，今為(卯二)「論主(申)難」。此分四小段如下：

(一)引經：為要證明經量部執「處滅盡定，有意識生」的非理，論主先引《雜阿含經》的正教，申述「有意識生，則必有受、想活動；有受、想則非是滅盡定」的正理云：「(汝經量部師)豈不(聞契)經說(言)：『意(根)法(境)為緣，生於意識；(如是)意根、法境、意識(三者)和合(而有)觸，與觸俱起(而)有受、想、思』？(有受、想生，何得名『滅盡定』？『滅盡定』的定義是受、想心所俱滅故。)」

如何知論主所引是《雜阿含經》？慈光法師疏言：「『經』乃《俱舍(論)》(卷)五(中)尊者妙音所引《雜阿含(經)》(卷)三(及卷)十一文也。」今援引經論如下：

《俱舍論》卷五云：「如世尊說：『意(根)及法(境)為緣，生於意識。(根、境、識)三和合觸俱，起受、想、思。』」

《雜阿含經》卷三云：「緣意(根)及法(境)，生(起)意識。(根、境、識)三事和合生觸。緣觸生受，緣受生愛，如是乃至純大苦聚生。」

《雜阿含經》卷十一云：「耳、鼻、舌、身、意(根)、法(境)生意識。(根、境、識)三事和合觸。觸緣愛。」

契經所言從簡，只言及「三和合觸，緣觸生受」。有部妙音尊者，把它推至「(緣觸)起受、想、思」。此是就「五徧行心所」俱起而言。今世親論主依之。

(二)責非：如是依契經所說，有「意識」生起，則「受、想」亦當生，如是便不成為「滅盡定」，故論主責言：「(汝經量部既執於滅盡定有意識生，有意識生則必有觸、受、想、思俱生)，云何(於)此(滅盡定)位，得有意識而無(根、境、識)三者(和合，或有(根、境、識)三和(合)而無有觸，或復有觸而無受、想，由是說名滅受想定？」意思是說：「滅盡定」就是「滅受、想定」，即於此定，「受」、「想」心識必不現行。今經量部既執「於滅盡定，有意識生」；有意識生則必有「意根」、「法境」的存在，故有「根、境、識三和合觸」的生起，有「觸」為緣必有「受」、「想」的生起，如是即不成為「滅受想的滅盡定」。

(三) 牒外救：經量部為解救所遭難，於是作出某些闡釋，認為雖有「觸」，但未必皆有「受」與「想」的活動，故論主述彼救言：「有（經量部師）作（如）是釋：（汝說若滅盡定有意識生，則必有三和合觸，有觸則必有受、想的活動。如此是真實，則）如何世尊說『受緣愛，而一切受非皆（以）愛緣』？（如證得無學果的阿羅漢，以斷一切貪愛故，雖有諸受生起，但卻不以彼『受』為緣而生起『（貪）愛』）。（可參考註80）意思是說：經量部師有認為契經雖說「以受為緣而有愛生」，但「有受不一定能生貪愛」，如阿羅漢，彼雖有「受」，但不生「愛」。同一理趣，契經雖言「緣觸生受」（以「觸」為緣而有「受」生，見註81），但「有觸不一定能生受」。所以彼宗雖言「處滅盡定猶有意識」，而有「意識」必定有三和合「觸」，但「有觸不一定有受、想生起」82。

(四) 破非例：阿羅漢雖有諸受，而不生愛者，是因為《雜阿含經》自有簡別，而言「無明、觸所生諸受為緣生愛」（按：此以「無明」與「觸」來簡別「受」，指在「無明」與「觸」影響下的「受」，非指所有一般的「受」，故云「有自簡義」），而阿羅漢所得的「受」，非是由「無明、觸所生的受」，所以不必以彼「受」為緣而生起「（貪）愛」。但今《雜阿含經》所言「緣觸生受」並沒有簡別，泛指一般的「觸」，包括經量部所執「處滅盡定所生的觸」；既有彼「觸」，則必定以彼為緣而生「受」。因此不能以彼「有簡別的例子」來論例此「無簡別的例子」，而謂「觸亦應爾，非一切觸皆受等緣（即非皆以觸為緣而

必生起諸受」。爲明此義，故論主破經量部的前救言：「世尊（於）餘經自簡此（『受緣愛』）義，謂『無明、觸所生諸受爲緣生愛』，（而阿羅漢的『受』不屬於『無明、觸所生』，故不必以彼『受』爲緣而生起『（貪）受』，所以有『而一切受非皆愛緣（按：此即非一切受皆可爲緣而必定生起貪愛之意）』之說。但於此經『緣觸生受』中，曾無有處（如前『受緣愛』的經說中，以『無明、觸所生』的簡語來加簡別，即無任何簡別語來）簡（別此）『（緣）觸生受』；無簡別故，（汝經量部師以『緣觸生受』例同於『緣受生愛』而得『非一切觸皆受等緣』的結論以求自救），非爲善釋。」⁸³

慈光法師謂論主此段辯破的用意，同於《俱舍論》卷五的文字。其詳同見於註⁸⁰。

寅二、三和生觸難 分二：（卯一）敍宗

（卯二）論主斥

卯一、敍宗

【論文】有別釋言：三和觸者，三事有力合故觸生。於此位中，三事無力可触生

觸及生受想，由入定心所厭壞故，正在定位，尚無有觸，況有受、想？故此位中，唯餘意識，無諸心所。

426

【文鈔】(寅)二、三和生觸。(分)二。初、敍宗。

意同《婆沙》(卷)百五十二經部釋⁸⁴。此中成觸、生觸為經部中異計，乃同《唯識論》(卷)四⁸⁵。

《成論》(卷)七云：「說二種觸，謂成觸、生觸。然六六經中，說三和名觸，故無有別體。」⁸⁶

然《俱舍》(卷)十⁸⁷、《光記》⁸⁸、《寶疏》⁸⁹，同判三和成觸經部，生觸有部。

【釋義】於(丑五)「難外答(滅盡定有意識生)」中，共分二段。前於(寅一)已「(從)三和合觸難(破之)」；今則為(寅二)「(從)三和(合)生觸難(破之)」。此又分二：(卯一)「敍宗」，(卯二)「論主(遮)破」。本段正是(卯一)「敍宗」。

前經量部師執「滅盡定有意識生」，論主即從「有意識即有三和合觸生」，「有觸即有受、想生」，「有受想即非人滅盡定」。如是所執便遭論主「從三和合觸難破」，於是經量部師便再轉計：滅盡定中，由厭壞故，意識生時，彼根、境、識雖然和合，但仍無力生觸。

觸既不有，故受、想亦無，與「滅盡定」的定義並不相違。於是世親論主敘彼宗計云：「有（經量部師）別（作）釋言：（意根、法境、意識）三和合觸者，（由根、境、識）三事有力（和）合，故（有）觸生。（但）於此（滅盡定）位（之）中，（彼意根、法境、意識）三事（雖有，不過由於）無力（之故，不）可能生觸及（不可能由觸）生受、想。由人（滅盡定）時，心所厭壞故，（當）正在（滅盡定）位（時），尚無有觸，況（復）有受、想？故（處）此（滅盡定）位中，唯（有餘下的）意識（活動，並）無（受、想等）諸心所（生起）。」

慈光法師認為此間所述經量部的宗計，其意同於《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十二中的所載。而彼宗本來主張「根、境、識三事和合便成觸」，「觸」離「根」、「境」、「識」並無「別體」（按：說一切有部則說「觸有別體」見註⁸⁹），今則轉計「觸由根、境、識三事和合力所成」，顯然有別於經量部本宗的主張。本宗所計者可名為「成觸」，今所轉計者可名為「生觸」。慈光法師以為分二種觸者是經量部異宗所計，故彼疏云：「此中『成觸』、『生觸』為經部中異（宗所）計。」⁹⁰

此中所言「成觸」、「生觸」的經部異師所計，同於《成唯識論》所載。彼論卷四云：「（彼）謂餘時（按：即非入滅盡定時）（根、境、識）三和合力成觸，生觸能起受、（想）等。（今）由此（滅盡定）厭患（受、想）心所故，在（彼）定位（中，根、境、識）三事（則）無能，（故）不成生觸；（無生觸故），亦無受、（想）等。」

至於「觸」心所究竟應否有兩種分法，慈光法師分別徵引不同論疏，以見有不同的說法：

依《成實論》，「成觸」與「生觸」實非異體。如彼論卷七所言：「說二種觸，（此）謂：成觸與生觸。然（述『六內處』、『六外處』、『六識身』、『六觸身』、『六受身』、『六愛身』等）六六（的契）經中，說『三和（合）名觸，故無有別體（的『生觸』的存在）。」

至於《俱舍論》所載，以及普光的《俱舍論記》及法寶的《俱舍論疏》則皆言「有體觸（生觸）」是說一切有部的計執，「無體觸（成觸）」是經量部的本計。如《俱舍論》卷十云：「有說三和合即名為觸（按：指『成觸』）。……有說：別法與心相應，三和（合）所生，說名為觸（按：指『生觸』）。……故觸別有（體性）。」普光《俱舍論記》卷十云：「有經（量）部師說根、境、識三和合，即名為觸。……說一切有部師言：根、境、識外，別有觸體。」法寶《俱舍論疏》卷十亦云：「經（量）部師說，即三和合名觸；薩婆多（說一切有部）別有觸生。」於是慈光法師小結言：「（《俱舍》、《光記》與《寶疏》）同判：三和成觸（是）經（量）部（本宗所立）；生觸（則是）有部（的計執，而經量部予以修訂而採用之。）」

卯二、論主斥 分三：(辰一)約三性出過

(辰二)約九次第定

等出過

(辰三)約減定顯失

辰一、約三性出過

分三：(巳一)審定三性

(巳二)徵詰

(巳三)論主斥難

巳一、審定三性

【論文】若爾，此位意識是何？為善？為染？為無記性？

【文鈔】(卯)二、論主斥。(分)三。初、約三性出過。(分)三。初、審定三性。

【釋義】於(寅二)「三和生觸難(經量部執滅盡定有意識生)」中，共分二段。前於(卯一)已「敍(彼)宗(所計)」。今爲(卯二)「論主斥(破)」。此分三：(辰一)「約三性出過」、(辰二)「約九次第定等出過」、(辰三)「約滅定顯失」。今爲(辰一)「約三性出過」中，又分爲三：(巳一)「審定三性」、(巳二)「(外人)徵詰」、(巳三)「論主斥難」。今此段文是(巳一)「審定三性」。

論主爲要「約三性出(彼)宗執滅盡定有意識生而無觸、受、想之」過，故先審定：彼所執「滅盡定中的意識」於三性中，究竟是善性，抑是惡性，抑是無記性？故設問言：「於前經量部執滅盡定有意識生，而無觸、受、想諸心所者，若爾，此(滅盡定)位(中的)意識(在三性中究屬)何(性)？爲善(性)？爲染(不善性)？爲無記性？」

巳二、徵詰

【論文】設爾何失？

【文鈔】(巳)二、徵。

【釋義】為回應論主所問「於三性中，滅盡定的意識究屬何性」，故經量部師反徵詰言：「設爾（我意識是善、不善或無記性究有）何失？」

巳三、論主斥難

分三：（午一）破善

（午二）破染

（午三）破無記

午一、破善

分三：（未一）無貪相應難

（未二）牒救、（未三）破斥

未一、無貪相應難

【論文】若善性者，如何善性非無貪等善根相應？設無貪等善根相應，如何無觸？

【文鈔】(巳)三、論主斥，(分)三。初、破善。(分三)初、無貪相應難。

【釋義】於(辰一)「約三性出(滅盡定有意識生)過」中，共分為三。前於(巳一)已「審定三性」，(巳二)彼宗亦已反「徵詰」，故今於(巳三)「論主(加以)斥難」。於「斥難」中分為三分：(午一)「破善」、(午二)「破染(不善)」、(午三)「破無記」。今於(午一)「破善」中，又分為三：(未一)「無貪相應難」、(未二)「(外人)牒救」、(未三)「破斥」。今正是(未一)「無貪相應難」。

於「善、不善、無記三性難經量部執滅盡定有意識」中，今先難彼「意識是善性」云：「若(汝經量部執滅盡定意識是)善性者，如何(彼)善性(的意識)非(與)無貪、(無瞋、無癡)等善根相應？設(許彼定中的意識是與)無貪等善根相應，如何(汝宗又執滅盡定中)無(遍行)心所中的(觸、受、想)等心所現行？」

意思是說：若滅盡定中的意識是善性，則彼意識必與「無貪、無瞋等」善根(善心所相應)；若「無貪」等善心所現行，則「觸」、「作意」、「受」、「想」、「思」等「五遍行心所」亦必須相應而現行，彼五遍行心所必與一切心、心所活動相應現行故。因此彼經量部若執「於滅盡定中，觸、受、想不生」，則「無貪等善根」亦不應生；「無貪等善根」不

生，則彼「滅盡定中的意識」必非是「善性」所攝。

未二、牒救

【論文】若謂由善等無間緣所引發故，此識善者……。

【文鈔】（未）二、牒救。

【釋義】經量部師見所執「滅盡定意識，由無觸故，無有無善根相應，故善性不成」，故求轉救。論主述彼救言：「（我言滅盡定中意識雖不與無貪等善根相應，但可）由（未人定前現行的無貪等）善（根活動作）等無間緣所引發，故（此滅盡定中的第六意）識（亦是）善（性所攝）者，（究有何不可？）」

未三、破斥

【論文】理不應然。善心無間生三心故。又善根力所引善心，無因能遮無貪等

故。又無善根應不成善，然此滅定，如滅是善。

【文鈔】(未)三、破斥。

《俱舍》(卷)十五云：「此滅定中得心寂靜，此定寂靜似涅槃故。若從此定初起心時，如入涅槃還出者。」⁹¹

【釋義】於(午一)「破(經量部執滅盡定意識是善(性攝)」中，共分為三。前於(未一)已作「無貪相應難」，又於(未二)「牒(彼所)救」。今為(未三)「破斥(彼救)」。前經量部師救言：彼「滅盡定中意識」，以由定前「無貪等善根」作「等無間緣」所引發，故亦應為善。彼救有三種過失，分述如下：

(一)善心無間可生善不善心失：論主破斥云：「(汝救)理不應然。(何則)?(人滅盡定前的無貪等)善心，(如作等)無間(緣，亦可引生善、不善、無記等)三(性的)心(識)故。」意為同一心識的活動，前念心可作後念心的「等無間緣」。前念心是善，所引起的後念心亦可為善，為不善，或為無記，非一定是善性攝。若不然，則善心之後，便永不能生不善、無記心，此不應理。故未入滅盡定雖可為善心，但不能擔保以彼善心作等無間緣，當入滅盡定時亦必是善心，而非不善、無記心者。此不應理者一。

(二)善心遮無貪等善根失：論主再出彼過言：「又（縱然善心無間必生善心，但彼滅盡定前的）善根力所引（生的滅盡定）善心，無因能遮無貪等（善心所的活動）。」由於經量部執在滅盡定中，無「觸、受、思」等遍行心所的活動。遍行心所不生，則「無貪」、「無瞋」等善心所（善根）亦當不生。彼宗若許滅盡定前的善根力能引定中的善心，彼善心無因能令「無貪」等善心所停止活動。此不應理者二。

(三)滅盡定不成善失：佛說及諸宗共許滅盡定是善性攝，論主依此難破經量部云：「（汝經量部執人滅盡定時，觸、受、想諸遍行心所不生，故無貪等善心所（善根）亦當不起，如是）又無善根，應（滅盡定及所生意識亦）應不（能）成善，然此滅（盡）定（有如）滅（諦）中的涅槃（是善）性所攝。」如是相違，此不應理者三。

何以得知「滅盡定」是善性攝？慈光法師引《俱舍論》卷十五以作證言：「謂此（滅盡）定中，得心寂靜，（故使）此定寂靜（類）似（滅諦所證入的善性）涅槃故。若從此（滅盡）定初起心（出定）時，（又）如人涅槃還復出者。」按：涅槃寂靜，善性所攝；滅盡定的活動情況有有趣證涅槃，故可得知「滅盡定，善性所攝」，彼不成善，故是非理。

午二、破染

分三：（未一）貪俱難

（未二）若無違經難

(未三)例無想定難

436

未一、貪俱難

【論文】若染性者，如何染性不與貪等煩惱相應？設與貪等煩惱相應，如何無觸？

【文鈔】(午)二、破染，(分三)。初、貪俱難。

【釋義】於(巳三)「論主(約善等三性出過破)斥」中，前於(午一)巳「破善」，今於(午二)則「破染(不善及有覆無記性)」。此中分三：(未一)「貪俱難」、(未二)「若無違經難」、(未三)「例無想定難」。今為(未一)「貪俱難」。

論主從經量論前執「滅盡定意識中觸、受、想不起」，故彼意識亦不能與「貪、瞋、癡等染心所」相應；不與染心所相應，亦不能成為染(不善及有覆無記)性。論主難言：「若(汝經量部師執滅盡定意識是)染(有覆無記或不善)者，如何(彼)染性(的意識)不與貪、(瞋)等煩惱(或隨煩惱如無慚、無愧等)相應？設與貪、(瞋、無慚、無愧等)煩惱(或隨煩惱等心

所)相應，如何(又執)無觸、(受、想等心所生起)？」若外人縱然許「滅盡定意識與貪、瞋等煩惱相應，亦不可能，因為已執」於滅盡定中，無有遍行心所的觸、受、想心所」的活動；觸等不起活動則貪、瞋等如何得生？

因此經反覆論證，彼說「滅盡定意識是染(不善及有覆無記)」亦不可能。

未二、若無違經難

【論文】如佛於波《十問經》中自作是說：「所有受蘊、想蘊、行蘊皆觸為緣。」

【文鈔】(未)二、若無違經難。

《十問經》及《俱舍》(卷)五，妙音所引《雜阿含經》(卷)十一也。⁹²
《唯識疏》(卷)四末云：「《成業》又云：『《十問經》中受、想、行蘊，皆觸為緣。如何有三和識而無心所？如餘為比故。』」⁹³謂滅定中應有受、想等餘心所，有三和合觸故，如餘位時。

【釋義】於(午二)「破(外執滅盡定意識為)染(性)」中，分三。前於(未一)已作「貪俱

難」。今爲(未二)作「若(執)無(觸、受、想)則(違)經難」。因爲若執滅盡定有意識生，則必有遍行心所的「三和合觸」，又依《雜阿含經》載，有觸爲緣，必有受、想生。若執有意識生而無觸、受、想等活動，便有違經之失。

故論主難言：「如佛於彼《十問經》中自作是說：『所有受蘊、想蘊、行蘊皆(以)觸爲(增上)緣(而得)生起。』」

何以知論主所引的《十問經》出《雜阿含經》？慈光法師引《雜阿含經》卷十一云：「(以)耳、鼻、舌、身、意(根及)法(境爲)緣(而)生(起)意識，(如是)根、境、識(三事和合)而有(觸)，(以)觸(爲)緣(而有)受、(想、思等)生起。」

慈光法師又言，有部妙音尊者亦曾引彼《十問經》以難經量部執，如《俱舍論》卷五云：「尊者妙音說：此(經量部)世友所謂滅盡定猶有細心(非)理。所以者何？若此定中猶有識者，(根、境、識)三和合故，必應有觸；由觸爲緣，應有受、想，如世尊(於)《雜阿含經》、《十問經》中所說：『意(根)及法(境)爲緣，生於意識，(根、境、識)三和合(有)觸(生)。與(觸)俱起(者有)：受、想、思。』則此(滅盡)定中，受、想等法亦應不滅，(此亦)違理，受、想不起者，然後名滅盡定故。」

慈光法師亦謂今《大乘成業論》此段辯破文字，窺基《述記》亦有援引，如《成唯識論述記》卷四末云：「《大乘成業論》又云：『《十問經》中，(謂)受、想、行(等三)

蘊皆(以)觸爲(緣而得生起)。如何(可以)有(三和(合之根、境、)識(生起)而無(觸、受、想、思等遍行)心所(活動)?如餘(處)比(擬當知)。」

未三、例無想定難

【論文】又無想定尚不許染，況滅盡定？

【文鈔】(未)三、例無想定難。

《俱舍》(卷)五云：「此同前定，性唯是善，非無記、染，善等起故。」⁹⁴《唯識論》(卷)七亦同⁹⁵。

【釋義】於(午二)「破染」三段中，前於(未一)已作「貪俱難」，於(未二)作「若無違經難」，今於(未三)論主復作「例無想定難」，即以「無想定」的非染，以例同於「滅盡定」亦是非染。

在「無想定」與「滅盡定」中，心及心所俱不現行，意識不生。唯「無想定」止息「想」作意爲先，於「第四靜慮」生起，故是異生凡夫所得。至於「滅盡定」則止息「想」

作意爲先，於三有之頂「非想非非想處天」生起，爲聖者所得。但彼二定，均由善心等起故，都是善性所攝，不是無記或染（有覆無記及不善）性所攝（見註⁹⁴）。於是論主依此二定的同異關係以作難云：「又（凡夫所修的）無想定尚不許（彼是染有覆無記或不善性），況（此聖者所得的）滅盡定？（此滅盡定，當知非染、非不善性，非有覆無記性攝。）」

何以得知此聖者的「滅盡定」，一如彼凡夫的「無想定」同是善性，非染、（非無記、非不善）所攝。慈光法師引《俱舍論》卷五爲證言：「此（滅盡定）同前（無想定），性唯是善，非（是）無記，（非是）染、（非有覆無記、非不善）性，（是）善（心的）等起（活動）故。」慈光並謂：此說於《成唯識論》所載亦是相同的。（見註⁹⁵。）

午三、破無記 分三：（未一）審定

（未二）外反徵

（未三）論主別破

未一、審定

【論文】若是無覆無記性者，為異熟生？為威儀路？為工巧處？為能變化？

【文鈔】（午）三、破無記。（分）三。初審定。

【釋義】於（巳三）「論主斥難（經量部師執滅盡定中有意識生）」中，若有意識生，則彼意識或是「善性」攝，或是「染（即有覆無記或不善）性」攝，或是「無覆無記性」攝，三者必居其一，否則彼意識必不能生。前於（午一）已「破善（性）」，於（午二）已「破染（不善或有覆無記性）」，今則為（午三）「破（無覆）無記（性）」。於中又分三，即（未一）「審定」、（未二）「外（人）反徵」及（未三）「論主別破」。今是（未一）「審定」。論主審問言：「（汝經量論師計執於滅盡定中，有意識生，則彼意識若是無覆無記性者，為異熟生（無記）？（抑）為威儀路（無記）？（抑）為工巧處（無記）？（抑）為能變化（無記）？」

此問「難無記」中，專就「無覆無記」興難。因為「無記性諸法」可有二類：一者與煩惱及隨煩惱相應者，覆蔽自心及聖道故，名為「有覆無記性」，前於「破染」中已破（按：「染」是「不善或有覆無記」）；二者不與煩惱及隨煩惱相應，不覆蔽自心及聖道故，名為「無覆無記性」。「無覆無記」有其四種：其一是「異熟生無記」，即前世諸業為因所招引而生的異熟果報；其二是「威儀路無記」，即引起行、住、坐、卧的威儀動作及緣彼威儀動

作的心識；其三是「工巧處無記」，即指彼身、語工巧（如工作、繪畫、歌詠等）及緣此工巧處活動的心識；其四是「能變化無記」，即指於定中變現神通變化的心識。此四種無記，既不蔽自心，亦不障聖道，故稱爲「無覆無記」。今爲破「滅盡定意識是無記性」，故一一徵問審定，以便於下文一一破之。

未二、外反徵

【論文】設爾何失？

【文鈔】（未）二、外反徵。

【釋義】外人見論主於（未一）「審定（滅盡定中意識究屬何種無覆無記性攝）」，於是於（未二）作出「反徵」，問言：「設（我滅盡定中意識，或是異熟生無記，或是威儀路無記，或是工巧處無記，或是能變化無記，若爾，（則有）何失？」

未三、論主別破

分二：(申一)破異熟生無記

(申二)破餘三無記心

申一、破異熟生無記

分五：(酉一)滅定出心難

(酉二)違經難

(酉三)要期勢力非異熟難

(酉四)定心不俱難

(酉五)異熟色心不齊難

酉一、滅定出心難

【論文】若異熟生，如何有頂定心無間，此下八地中間懸隔，而起欲界異熟生

心？如何復從此心無間而得現起不動等心？

【文鈔】(未)三、論主別破，(分)二。初、破異熟生。(分)五。初、滅定出心難。

《唯識疏》(卷)七末云：「《般若》三百五十云：『次第入出諸定，名師子嚙呻定。若菩薩超禪從一切地心入滅盡定，從滅定於一切地心出，是集散三摩地。』第二、三會亦有此文。」⁹⁶
不動等心，如次下文。

【釋義】於(午三)「破(經量部所執滅盡定中意識是)無記(性)」中，分三。前於(未一)已作「審定」，又於(未二)已述「外(人)反徵」，今為(未三)「論主別破」。此中分二：(申一)「破(執滅盡定意識為)異熟生無記(性)」及(申二)「破(彼意識是)餘三無記」。此為(申一)「破(彼意識是)異熟生無記(性)」；於中再開成五分：(酉一)「滅定出心難」、(酉二)「違經難」、(酉三)「要期勢力非異熟難」、(酉四)「定心不俱難」、(酉五)「異熟色心不齊難」。今文正是(酉一)「滅定出心難」。

有關如何證入此「滅盡定」及如何從此「滅盡定」出的情況，慈光法師引窺基的《成唯識論述記》卷七末云：「滅盡等至(按：即指滅盡定)當言無漏，由與煩惱不相應故。非相應

故，無所緣故，非煩惱生故；是出世間，異生（凡夫）不能行（證得）故。……前言初修（此滅盡定），唯依非想（非非想處定）然後能夠證入；；後修（情況）如何？（答言：）若得此（滅盡）定已（而）自在（成熟）者，（則於八靜慮中的初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處定、識無邊處定、無所有處定等）餘下七地（定）心後，滅盡定亦能現前。（此）即《大般若經》第一分、第三百五十（卷中所謂）：「（由散心入初禪，由初禪入二禪，由二禪入三禪，由三禪入四禪，由四禪入空無邊處定，由空無邊處定入識無邊處定，由識無邊處定入無所有處定，由無所有處定入非想非非想處定，由非想非非想處定入滅盡定；又出定時，由滅盡定出非想非非想處定，由非想非非想處定出無所有處定，如是乃至由二禪出初禪，由初禪出散心不定心，如此）次第入（諸定及）出諸定，名『菩薩摩訶薩獅子嘖呻定』。若菩薩超（越諸）禪定（的階位），從一切地心入滅盡定，（按：可從非想非非想處定入，或無所有處定入，或四禪、三禪、二禪或一禪入，乃至由不定散心入。）（又）從滅（盡）定於一地心出，（按：可從滅盡定出非想非非想處定，乃至從滅盡定出初禪，甚或由滅盡定直出不定散心），是（名）『菩薩摩訶薩（集散三摩地）』。」（其詳可參考註文⁹⁶）。

依上述《大般若經》所述出入滅盡定的有關情況，論主作難言：「若（如經量部師所執滅盡定所起的意識是）異熟生（無記者，則彼滅盡定）如何（可從三有之頂的『非想非非想處』）有頂定心無間（生起，而此滅盡定與）此下（非想非非想處、無所有處、識無邊處、空無

邊處、四禪、三禪、二禪、初禪等)八地中間懸隔，而(能生)欲界(業感所得的)異熟生心？(又出定之時)如何復從此(滅盡定)心，(能夠)無間(地直接)現起(無色界的識無邊或空無邊處定心的)『不動(觸)』，(或現起無色界無所有處定心的)『無所有處觸』，或現起無色界有頂非想非非想處定心的『無想觸』等心？」於此等問題若無清晰答案，則所執「滅盡定中意識是異熟生無記」說，便不能成立。

西二、違經難

【論文】如《摩訶俱舍毘羅契經》中作如是問：「出滅定時，當觸幾觸？」答言：「具壽，當觸三觸，謂不動觸、無所有觸及無相觸。」⁹⁷

【文鈔】(西)二、異熟生違經失。

《瑜伽》(卷)十二云：「(云)何出滅定時觸有三種觸？一、不動觸，二、無所有觸，三、無相觸？謂出定時，多由三境而出定：緣有境而出定時，無有我慢擾動其心故，言觸不動觸；緣境而出定時，無貪瞋癡所有，是故言觸無所有觸；緣滅境而出定時，於一切相不思惟故，緣無相界，故言觸無相觸。」⁹⁸

遁倫《記》(卷)四下⁹⁹、《婆沙》(卷)百五十三¹⁰⁰、《正理》(卷)十二¹⁰¹、《唯識疏》(卷)七下¹⁰²、《樞要》(卷)下末¹⁰³。

「具壽」者，《法華玄贊》(卷)六云：「世愛壽，聖寶慧命，欲顯雙成，故言『具壽』。單言『慧命』，義即闕。」¹⁰⁴

《最勝王經疏》(卷)一云：「具福、慧二命，故言『具壽』，舊言『長老』。」¹⁰⁵

【釋義】於(申一)「破(經量部執滅盡定中意識是)異熟生無記」的五段中，繼前(酉一)「滅定出心難」後，今是(酉二)「(執異熟生)違經難」。

論主引經出難云：「如(《中阿含經》中的)《摩訶俱瑟社羅契經》中，(具壽)作如是問：『(比丘)出滅(盡)定時，當觸幾(種)觸？』(尊者摩訶俱瑟社羅)答言：『具壽，(比丘)出滅盡定時)當觸三(種)觸，謂不動觸、無所有觸及無相觸。』」意謂經說：聖者出滅盡定時，當接觸「不動」、「無所有」及「無相」等三種觸境。但今經量部師執滅盡定中有意識生，是「異熟生無記性」攝，而「異熟生無記性」的意識以何因緣當觸三種觸？若不能予以澄清，則有「違經教」的過失。

爲了闡釋從滅盡定出，當會接觸三種觸境，慈光法師分別引述《瑜伽師地論》卷十二、遁倫《瑜伽論記》卷四下、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一百五十三、《阿毘達磨順正理論》

卷十二、窺基《成唯識論述記》卷七本及《成唯識論掌中樞要》卷下末等論疏加以澄清。

如《瑜伽師地論》卷十二云：「云何(聖者)出滅(盡)定時，(當接)觸三種觸(境)：一、不動觸，二、無所有觸，三、無相觸？謂出(滅盡)定時，多由三(種)境而出於定：一由(欲界、色界、無色界等三)有境(而出於定)；二、由(所觀色、聲、香、味、觸、法等六塵)境(之)境(而出於定)；三、由(四聖諦中)滅(諦之)境(而出於定)。由此(三)有之境、六塵境之境、滅諦之境等(三)境，於出定時，如其次第，(接)觸三種觸(境)：緣於『(三)有(之)境』而出定時，無有我慢擾動其心，謂此為我而起我慢，或計(執)未來我當有等，乃至廣說，(由於無執則心不擾動)，是故說言『觸不動觸』。(又當)緣於『(六塵)境(之)境』而出定時，無貪所有，無瞋所有，無癡所有，(以無少分所有)，是故言『觸無所有觸』。(又當)緣於『滅(諦之)境』而出定時，於一切相不思惟故，緣無相界，是故說言『觸無相觸』。」

至於其餘諸論疏等，都可作為上述所引《瑜伽師地論》引文的佐證或闡釋，而諸家之說又或有差異，讀者可逕自參考註99、100、101、102、103等條文可知，故不贅述。

又慈光法師為疏釋所引經文中「具壽」一詞，再引《法華玄贊》卷六末及《金光明最勝王經疏》卷一加以說明，文義顯淺，讀者自明，亦不累敘。

西三、要期勢力非異熟難

【論文】又異熟心，宿業所引，有何道理由滅定前要期勢力，令彼出定時限不過？

【文鈔】(酉)三、要期勢力非異熟難。

《佛地論》(卷)三云：「要期出定，如《海慧經》說，要期鐘聲，而入滅定，不聞鐘聲亦無分別，由要期力，應時出定。」¹¹⁶

【釋義】於(申)一「破異熟生無記」的五段中，前已於(酉)一作「滅定出心難」及(酉)二「違經難」，今則為(酉)三「(出滅盡定時)要期(待)勢力(故)非異熟(生無記)難」。

論主難言：「又(一切)異熟(生的無記)心(皆由善、惡)宿業(任運自然)所引，(不必期待其餘勢力使之出現。如是，若滅盡定中的意識是異熟生無記，亦不應有待勢力。今)有何道理，由(人)滅(盡)定前，要(待)期(望)勢力，令彼出定時限不過？」

何以得知「人滅盡前，要期待勢力，令彼出定時限不過」？慈光法師援引《佛地經論》以補釋云：「入滅(盡)定(時)，雖無作意，(可)隨所要期(望)入定的久暫，自然(覺悟)出定。如《海慧經》(所)作如是說：如諸苾芻(比丘)，要期(待)鐘聲(啓引，然後)出定，(而)入滅(盡)定，(則)不(必)期待聽聞鐘聲，亦無分別，(只)由(人)定前所(要)期(望)入定的久暫作為

勢)力，(便能)應時出定。」如是人滅盡定，既要有待所「期久暫勢力」而得生起，則已非「異熟生無記」的特徵，故經量部所持「滅盡定中所起意識是異熟生無記」者，實不成立。

酉四、定心不俱難

【論文】復有何緣，要於有頂緣滅為境，定心邊際，欲界宿業習氣所引異熟果心方得現起，非於前位？

【文鈔】(酉)四、定心不俱難。

《俱舍》(卷)二十九云：「四無色定為次四解脫，滅受想定為第八解脫。次四解脫各以自上苦、集、滅諦及一切地類智品道，彼非擇滅及與虛空為所緣境。」¹¹⁷

【釋義】於(申一)「破(經量部所執滅盡定中意識是)異熟生無記」的五段中，今是第四段，即(酉四)「(異熟生與)定心(應)不(必)俱難」。

論主設難言：「(若經量部師計執滅盡定中意識是異熟生無記，則不必待定為加行而後生，如是)復有何(種)緣(由，彼滅盡定)要於有頂(位的『非想非非想處定』作為加行，攀)

緣滅(諦無相)爲境，(於)定心邊際，(彼)欲界宿業習氣所引(的)異熟果心方得現起，(而)非於前(色界四禪、無色界四定等加行)位(中得以現起，乃至散心定前得以現起)?」諸欲界異熟皆不必待諸定心爲加行而行生起，而彼滅盡定則於自在位前必須以三有之頂的「非想非非想處定」爲加行然後能入，故知所執「滅盡定中所起意識」非是「異熟生無記性」所攝。

爲顯「滅盡定」是「八解脫」中的最高解脫，以前七解脫爲加行然後得證入者(異熟果則不然)，故慈光法師引《俱舍論》卷二十九云：「解脫有八：一、內有色想觀外解脫，二、內無色想觀外色解脫，三、淨解脫身作證具足住(解脫)，四無色定爲次四解脫(按：即空無邊處定爲第四解脫，識無邊處定爲第五解脫，無所有處定爲第六解脫，非想非非想處定爲第七解脫)，滅受想定(即滅盡定)爲第八解脫。(彼)八(解脫)中，前三(依不淨觀入，以)無貪(欲)爲性，(以欲界色處爲所緣境，而得解脫)。……第八解脫即滅盡定，彼自性等如先已說，厭背受、想而起此故，或總厭背有所緣故，此滅盡定得解脫名。……次四解脫，各以自上(界無色界觀四諦之智，觀)苦(諦)、集(諦)、滅諦及一切地類智品(的)道(諦爲所緣境)，彼非(以)擇滅(無爲)及與虛空(無爲)爲所緣境。」

【論文】又以何緣，於此所起異熟生色，斷已不續；異熟生心，斷而更續？

酉五、異熟色心不齊難

【文鈔】(酉)五、異熟色心不齊難。

《婆沙》百五十云：「若天眼現前時，生得眼為斷否？答：應言不斷，以異熟色斷已更不續故。」¹⁰⁸

(卷)九十云：「有說根等斷已更續，業所引故，趣法爾故。身根必無斷已更續，是諸色根所依止故。」¹⁰⁹

《俱舍》(卷)五云：「勿一切識從始至終皆是異熟故，是故應許有別法能持煖、識，說名為壽。」¹¹⁰

《唯識論》(卷)三云：「眼等六識，業所感者，猶如聲等，非恆續故，是異熟生，非真異熟。定應許有真異熟心酬牽引業，遍而無斷，變為身器，作有情依。」¹¹¹
《述記》(卷)四本云云。¹¹²

【釋義】於(申一)「破異熟生無記」的五段中，前已分別作「滅定出心難」、「違經

難」、「要期勢力非異熟難」及「定心不俱難」，今爲第五段，即(酉五)「異熟色心不齊(同)難」。

論主難言：「又以何(種)緣(由，汝許)於此所起異熟(果所)生(之)色(法)，斷已(即)不(能相)續，(但今又執滅盡定中的意識爲)異熟生，(而此異熟生的)心(法，則)斷而更(能)續(起)？(若缺充分理據以解釋何以色法與心法有不同，則所執滅盡定意識是異熟生無記性，便不得成立。)」

爲支持論主所言「異熟色法，斷已不續」的說法，慈光法師先援引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十言：「(問：)若天眼現前時，(異熟)生(所得的)眼(根)爲斷否？答：應言不斷，以異熟(果所生的)色(法)斷已(即)更不(能相)續故。」

但從諸論資料顯示，論主於此的「異熟色心不齊(同)難」是方便說，非究竟說，何則？依慈光法師所引資料，得見二乘部派對「異熟色法」是否「斷已不續」也有不同看法。如《大毘婆沙論》卷九十云：「有作是說：諸地獄中，眼等六根斷已更續(起)，業所引(生)故，趣法爾故。……身根必無全分斷者，若全分斷，無更續義，是諸色根所依止故。」由此可知：「異熟色法」中，眼等諸根，有師亦許相續，唯身根則全斷使無由相續再起。至於大乘論典，如《成唯識論》亦肯定異熟生的眼等六識心法有斷而相續的情況，如彼論卷三云：「眼等六識(按：自然包括意識的心法)業所感者，猶如聲等(色法)，非恒續故，是異熟生，

非真異熟。定應許有真異熟心，酬牽引業，遍而無斷，變為(根)身(及)器(世界)，作有情依。」由是得知：大乘主張「真異熟果」的根身與器世界等「異熟色法」才是恆時相續，即是「斷則無更續義」。此外，慈光法師更引《俱舍論》卷五以見外人更執「有別(實體之)法，能持煖、識，說名為壽」之說，彼「壽」亦應斷則不續，故此不贅，讀者可參考註⑩。

如是故知：經量部師若計執「滅盡定中有意識生，是異熟生無記，有如小乘所執的根身色法者，或有如大乘所說根身與器世界等色法者」，則彼心法，亦應若其中斷則不能相續⑪。

申二、破餘三無記心

【論文】若威儀路，或工巧處，或能變化，如何此心緣威儀等，無觸而能有所造作？

【文鈔】(申)二、破餘三無記心。

《俱舍》(卷)七云：「威儀路等三無覆無記心，色、香、味、觸為所緣境，工巧處等亦緣於聲。如是三心唯是意識。」⑫具如《婆沙》(卷)百二十六⑬。

【釋義】於(末三)「論主別破(經量論師執滅盡定中意識起，是無覆無記性)」中，共分為二，前於(申一)已「破異熟生無記」。但「無覆無記」有四，除「異熟生無記」外，還有「威儀路無記」、「工巧處無記」及「能變化(神通)無記」，故今於此(申二)中，復「破(威儀路等)餘三無記心」。

如前所釋，「威儀路」是指引起行、住、坐、卧的威儀動作及緣彼威儀動作的心識。能緣心識是意識，所緣是色、香、味、觸四境。「工巧處」是指彼身、語工巧及緣彼工巧活動的心識。能緣工巧活動的心識亦是意識，而所緣則是色、聲、香、味、觸等五境。「能變化(神通)無記」是指於定中變現神通的心識，此亦指能起神通及緣彼神通的意識，故慈光法師引《俱舍記》卷七作補充言：「威儀路、(工巧處及能變化)等三無覆無記心，(以)色、香、味、觸為所緣境，工巧處(及能變化)等(無記，除以色、香、味、觸、為所緣境外)亦緣於聲(境)。如是三(無記)心，唯是(以)意識(為能緣)。」

依上述有關理論，論主申彼難言：「若(經量部師執滅盡定中意識是無覆無記者，則彼或是異熟生無記，或是威儀路無記，或是工巧處無記，或是能變化(神通)無記，非餘。前文已破異熟生無記。今若再執彼意識是(威儀路(無記)、或工巧處(無記)、或能變化(無記)者，則)如何此(能緣的意識)心緣威儀(路、工巧處及神通)等(時，可以)無觸、(受、想的心所活動，而)能有所造作(的攀緣活動)?」因為大小二乘共許人「滅盡定」時、觸、受、想

等心所暫時中斷。既無觸等遍行心所與意識相應，則意識當無所生，如是不應執彼意識是「威儀路無記」，或是「工巧處無記」，或是「能變化(神通)無記」。連同上文破彼意識是「異熟生無記」，則經量部師計執「滅盡定中的意識是無覆無記性」便徹底不能成立。可成三段論式：

大前提：若彼所執「滅盡定中的意識」是「無覆無記性」攝，則彼或是「異熟生無記」，或是「威儀路無記」，或是「工巧處無記」，或是「能變化(神通)無記」，非餘。

小前提：彼「異熟生」等四無記於彼「滅盡定中的意識」上既不能成立。

結 論：故彼所執「滅盡定中的意識」不應是「無覆無記性」攝。

又經量部師計執「滅盡定」中有「意識」作為細心生起，則彼「意識」或是「善性」、或是「染性」(即「有覆無記性」或「惡性」)，或是「(無覆)無記性」攝。今前後論證，三性俱不成立，故知彼「意識」實不能生起。可成論式：

大前提：若如經量部師所執「滅盡定」中，有「意識」生起，則彼「意識」或是「善性」，或是「染性」或是「無記性」攝，非餘。

小前提：今既證知：彼「意識」是「善性」、「染性」及「無記性」俱不成立。

結 論：故知經量部師所執「滅盡定」中，實無有「意識」生起。

辰二、約九次第定等出過

【論文】又許所修九次第定及八解脫，體皆是善，不應此位現起染污或無記心。

【文鈔】(辰)二、約九次第定等出過。

九次第定，定善爲體。如《增(一)阿舍》(卷)二十二¹¹⁶、《薩遮尼乾子經》(卷)七、《摩耶經》(卷)下¹¹⁷、《法集經》(卷)三、《成實論》(卷)十五至十六¹¹⁸、《智論》(卷)二十一、八十八¹¹⁹、《大乘義章》(卷)十三¹²⁰。《玄義》(卷)四上等。《俱舍》(卷)二十九云：「解脫有八種，前三無貪性，四無色定善，滅受想解脫，微微無間生，由自地淨故。」¹²¹又如《法集經》(卷)二、《集異門足(論)》(卷)十八、《婆沙》(卷)八十¹²²、《智論》(卷)八十一等¹²³。

【釋義】於(卯)二「(就三和生觸難)論主(破)斥(經量部執滅盡定有意識生)」中，共分爲三。前於(辰)一已「約三性出過(破)」。今爲(辰)二「約九次第定(及八解脫)等出過

（破）」。

何謂「九次第定」，如慈光法師所引《大智度論》卷二十一云：「九次第定者，從初禪心（定）起，次第一人第二禪，不令餘心（異念）得人，（從二禪起，次第一人三禪。從三禪起，次第一人四禪。從四禪起，次第一人空無邊處定。從空無邊處起，次第一人識無邊處定。從識無邊處起，次第一人無所有處定。從無所有處起，次第一人非想非非想處定。）如是乃至（從非想非非想處起，入）滅受想定（滅盡定）。」由此可知從初禪次第更入深定，直至滅盡定，其間並無餘心異念間隔生起者，名為「九次第定」。

何謂「八解脫」？如慈光法師所引隋·慧遠《大乘義章》卷十三云：「（所謂『八解脫』者：）一、內有色想觀外色（解脫），二、內無色想觀外色（解脫），三、淨色解脫，四、空（無邊）處（定）解脫，五、識（無邊）處（定）解脫，六、無所有處（定）解脫，七、非想（非非想處定）解脫，八、滅盡（定）解脫。」初二種，是從「不淨觀」入初靜慮及第二靜慮（即初禪及二禪），從暫伏欲貪而得解脫，第三種則從第四禪淨解脫身作證具足住而得解脫。第四、五、六、七種則入四無色界定而得解脫，第八種則入滅盡定時，受、想不行而得解脫。如是合三色界定、四無色界定及滅盡定而名為「八解脫」。

如何得知「九次第定」體皆是善？依慈光法師所引《大智度論》卷二十一云：「從一禪心起，次入二禪。不令異念得人。於此功德，心柔軟善，斷法愛故，能心心相次。」彼論卷

八十八又云：「四禪、四無色定、滅受想（滅盡定）名九次第定」。滅受定（滅盡定）但聖人能得。」又《成實論》卷十五云：「又若勤修定，則不負佛恩，亦以行速離（諸惡不善法）。故得名行者，又修習善，久則成善性。」如是依法修定，已是善法，何況能得「九次第定」者唯是佛與聖者，故知其體是善，非是染法或無記法。

如何得知「八解脫」體皆是善？依慈光法師所引《大智度論》卷八十一云：「佛言：菩薩住禪波羅蜜（多），離欲，離惡（及）不善法。……是菩薩住諸三昧（定）？逆順出入八背捨（八解脫）……於是八背捨逆順出入九次第定。何等（為）九？離諸欲、離諸惡（及）不善法……。」《阿毗達磨大毘婆沙論》卷八十二云：「云何（為）初靜慮（初禪）？初靜慮（初禪）攝善五蘊。乃至何（為）第四靜慮（第四禪）？謂第四靜慮攝善五蘊。」由此故知「八解脫」一如「九次第定」，都是以善為體，非染性或無記性攝。（按：慈光法師，並援引甚多經論，今恐繁不錄。）

如是「九次第定」及「八解脫」都包括了「滅盡定」在內，其體唯善，非是染性，亦非無記，故論主依此意義而作難言：「又（汝經量部師既）許所修（的四禪、四無色定至滅盡定）九次第定，及（內有色想觀外色解脫，乃至滅盡定）八解脫，體皆是善，不應此（滅盡定）位現起染污或無記心。」但於上文經已證知彼經量部師所執「滅盡定所起的意識」，以觸、受、想諸徧行心所不起故，既非是善，亦非染性或無記性。「滅盡定」體唯是善，而所起的「意

識」則非是善，故不相應；既不相應，故不應執「滅盡定」中有「意識」生。

辰三、約滅定顯失

分二：（巳一）境行不得破

（巳二）縱破

巳一、境行不得破

【論文】又用有頂緣滅為境，寂靜思惟，定為依止，方能現入滅受想定。如《摩訶俱舍社羅契經》中，依滅盡定作如是問：「幾因幾緣為依，能入無相界定？」答言：「具壽，二因二緣為依，能入無相界定，謂不思惟一切相及正思惟無相界。」¹²¹若滅定中有意識者，此緣何境？作何行相？

【文鈔】（辰）三、約滅定顯失。（分）二。初、境行不得破。

《雜阿含》（卷）二十言無相心三昧¹²⁵。《瑜伽》（卷）十二如上¹²⁶。《對法》（卷）一

云：「無相界定想者，謂離色等一切相，無相涅槃想故，名無相想。」¹²⁷

【釋義】於(卯二)「論主斥(破經量部師計執滅盡定有意識生)」中，共有三分。前於(辰一)(巳)「約三性出過」，又於(辰二)巳「約九次第定等出過」；今為(辰三)「約滅(盡)定顯失」。此中再分二：即(巳一)「境行不得破」及(巳二)「縱破」。今為(巳一)「境行不得破」。

按「無心定」如前所說，合有二種。一者是「無想定」(亦名「無相界定」)為有漏定，外道凡夫都皆可入；二者是「滅盡定」(亦名「滅受想定」)，唯佛與聖者始能得人。世人及諸經皆言「無相定遠離色等一切相」，則聖者所入更高級的「滅盡定」亦應以「離色等一切相」，而唯是「正思惟無相界」以為行境之相。如是彼經量部師所執「滅盡定中的意識」亦當「離一切相」，那末「境行不得」(沒有所緣的境相)，即不成「意識」，故所執「滅盡定中有意識生」便不能成立。

依此意趣，論主便作難云：「又用(以三)有(之)頂(的非想非非想處定所)緣滅(諦之相)為境，(以)寂靜思惟(之)定為依止，方能現入滅受想(的滅盡)定。如《摩訶俱舍社羅契經》(即《中阿含·大拘絺羅經》)中，(尊者具壽)依滅盡定(無想定)作如是問：『幾因幾緣為依，能人無相界定(即無想定)？(尊者大拘絺羅)答言：『具壽，(以)：二因二緣為依，(修

行者)能人無相界定(即無想定)，謂(二者以)不思惟一切相及(二者)正思惟無相界(的寂滅涅槃境為因為緣而得人彼無心定)。』若(今經量部師計執)滅(盡)定中有意識(生起)者，(則)此(同於無想定而無心生起的滅盡定，究竟)緣何(為)境，作何行相(而得生起？若不能正確合理地回答此等問題，則不應計執滅盡定有意識生。)」

依慈光法師所引《雜阿含經》卷二十所載，「無想定」亦名為「無相心三昧」。何以說為「無相心」？《大乘阿毘達磨雜集論》卷一云：「無相界定(無相定所)想者，謂離色等一切相，(而以)無相(之寂滅)涅槃(境相為)想故，名『無相想』。」

故《瑜伽師地論》卷十二描述「無想定」的境界及行相言：「云何(為)無想三摩鉢底(無想定)？謂已離遍淨欲，未離上(界)欲，求出離想作意為先，諸心心法滅(的靜慮，名為無想定)。問：以何(種)方便(能)入此等至(即無想三摩鉢底，或名無想定)？答：觀想如病、如癱、如箭，入第四靜慮(四禪)，修背想作意，於所生起種種想中，厭背而住，唯謂無想寂靜微妙，於無想中持心而住。如是漸次離諸所緣，心便寂滅。」

巳二、縱破

分二：(午一)破緣滅境

(午二)破緣餘境

午一、破緣滅境

【論文】若緣滅境，作靜行相，如何非善？設是善者，如何不許與無貪等善根相應？設許相應，如何不許觸為緣起？

【文鈔】(巳)二、縱破。(分)二。初、破緣滅境。

【釋義】於(辰三)「約滅(盡)定顯失」之中，共有二分。前於(巳一)已約「(彼定)境行不得破」，今則為(巳二)「縱破」；此又分二：(午一)「破(彼滅盡定)緣滅(諦之)境」，(午二)「破(彼滅盡定)緣餘境」。今為(午一)「破(彼滅盡定)緣(滅諦之)境」。

論主難言：「若(滅盡定中所起意識)緣滅(諦涅槃之相以為所緣)境，作(眾苦息滅的寂靜)以為行相，(則彼意識)如何非善(性攝)？設(彼)是善(性)者，如何不許(彼意識)與無貪、(無瞋、無癡)等善根相應？設許(與彼等善根)相應，如何不許觸為緣起？」

其意是說：彼經量部師計執滅盡定中有意識生，而觸、受、想等徧行心所則不現行。如

是觸等偏行心所不現行，故彼意識即不與無貪、無瞋、無癡等善根相應。不與善根相應，則彼意識即非善性攝。彼滅盡定中意識非善性攝，即不能以滅諦涅槃之無相之相為所緣境，亦不能以眾苦息滅而得寂靜以為行相，以彼境及行相皆善性攝故。

午二、破緣餘境

【論文】若緣餘境，作餘行相，如何入滅定心無間起散亂心而不違理？設自計度有餘無記，由此二因，亦不應理。

【文鈔】(午)二、破緣餘境。

《瑜伽》(卷)十二云：「入滅定者，於非想非非想處心，深生厭捨，非想處進趣所緣，皆滅盡故，心便寂滅。」¹²⁶

【釋義】於(巳)二「縱破(滅盡定有意識生)」中，分二。前於(午)一「已」破(彼意識)緣滅(諦之)境」，今為(午)二復「破(彼意識)緣餘境」。

為明趣入「滅盡定」情況，慈光法師引《瑜伽師地論》卷十二云：「以何(種)方便(能

趣)人此(滅盡定)等至?答(曰):若諸聖者,已離無所有處欲,或依非想非非想處(之)相而入於(滅盡)定;或依滅盡(無相之)相而入於(滅盡)定。依非想非非想處相而入定者,謂於此上(非想非非想處相)心深厭捨,非想非非想處進趣所緣皆滅盡故,心便寂滅;依滅盡相而入定者,亦復如是。」由此故知「滅盡定」不緣於相,不思惟一切相,即使是「非想非非想處之相」亦皆捨離,何況是其餘定心或散心的諸相?

依此理趣,論主作難言:「若(汝經量部師)計執滅盡定有意識生,而彼意識(緣)滅諦涅槃無相以外)餘境,(因而得)作餘(種)行相(者,則)如何(於)人滅(盡)定(時)心無間(生)起(攀緣)餘定的定心境、或)散亂心(境)而不違理?(以滅盡定不思惟一切相故)。設(汝經量部師)自計度有餘(威儀路、工巧處及能變化神通等)無記(為所緣境),由(緣)滅境不成及緣餘境不成)此二(因)故,今彼計執)亦不應理,(因為緣威儀路、工巧處及能變化神通皆有相故,而滅盡定則是無相故)。」

子二、總結

【論文】是故汝等不如實知《阿笈摩》義，縱情妄計第六意識滅定等有，由是而執此位有心。

【文鈔】(子)二、總結

【釋義】於(癸四)「破(經量部)滅(盡)定有細心計」中，分二。前於(子一)已作「正破」，今爲(子二)「總結(彼執)」。

論主結經量部執言：「(從上述種種辨證)，是故(得知)汝等(經量部諸師由於)不(能)如實(了)知《阿笈摩(阿含經)》義(按：如前於(子一)「正破」中所引契經言：『處滅(盡)定者，身行皆滅，廣說乃至根無變壞，識不離身。』於是)縱情妄計第六意識(於)滅(盡)定等有，由是而執(於)此(滅盡定)位，有(細)心(生起)。」

如是經(子一)「正破」，彼經量部所執「滅盡定中有意識生」既不成立，故知所計「滅盡定中有細心生起」亦應不成。如是依經量部理論只許有情唯俱六個心識，所以無法建立於「滅盡定中仍有某種心識生起」的理論，因此於滅盡定心即間斷，則先所熏習於心中的業功能便無從相續存在下去，如是即無由招引當來的愛非愛果。由是經量部雖能建立業功能熏習理論，亦不能對「業論」有圓滿的解釋。

註釋

①《四分律》卷三五云：「我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽，善心念之。若自知有犯者，即應自懺，不犯者默然。默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘，在眾中乃至三問，憶念有罪不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘，憶念有罪，欲求清淨者應懺悔；懺悔得安樂。波羅提木叉者，戒也。」見《大正藏》卷二二、頁八一七。

②《五分律》卷十八云：「佛在王舍城。爾時外道、沙門、婆羅門月八日、十四日、十五日共集一處。和合布薩說法，多有眾人來往供養。瓶沙王見之，作是念：若正法弟子亦如是者，不亦善乎！我當率諸官屬，往彼聽法，恭敬供養，令一切人長夜獲安。爾時世尊亦作是念：我為諸比丘結戒，而諸比丘有不聞者，不能誦學，不能憶持，我今當聽諸比丘布薩說戒。」見《大正藏》卷二二、頁一一一。

③《十誦律》卷二二云：「佛在王舍城，是時世尊未聽諸比丘布薩……。爾時異道梵志問諸比丘：『汝有布薩、布薩羯磨說波羅提木叉會坐不？』答言：『不作。』異道梵志嫉妒譏嫌責數言：『餘沙門、婆羅門尚有布薩、布薩羯磨說波羅提木叉會坐，汝諸沙門釋子，自稱善好有德，而不作布薩、布薩羯磨說波羅提木叉會坐。』有諸比丘，少欲，知足，行頭陀，聞是事，心慚愧，以是事具白佛。佛以是因緣集僧。集僧已，佛語諸比丘，從今聽作布薩、布薩羯磨說波羅提木叉會坐，如我結戒，半月半月，應說波羅提木叉。」見《大正藏》卷二三、頁一五八。

④ 《摩訶僧祇律》卷二七云：「布薩法者，佛住王舍城，廣說如上。爾時九十六種出家人皆作布薩。時比丘不作布薩，為世人所嫌：『云何九十六種出家人皆作布薩，而沙門釋子不作布薩？』諸比丘以是因緣，往白世尊。佛告諸比丘，正應為世人所嫌，從今日後，應作布薩。」見《大正藏》卷二二、頁四四六。

⑤ 《四分僧戒本》云：「如是大德，我今欲說戒，眾集現前，默然聽，善思念之。若有犯者當發露。無犯者默然。默然故，當知僧清淨。若有他舉者，即應如實答。如是諸比丘在於眾中，乃至三唱，憶念有罪當發露，不發露者，得故妄語罪。佛說故妄語是障道法。彼比丘自憶念，知有罪，欲求清淨當發露；發露則安隱，不發露罪益深。」見《大正藏》卷二二、頁一〇二二。

⑥ 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「無表唯通善不善性，無有無記。所以者何？以無記心勢力微劣，不能引發強業令生，可因滅時，果仍續起。」見《大正藏》卷二九、頁七〇。

⑦ 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「欲界中無『有覆無記表』，為但由『等起』令諸法成善、不善性等。……『等起善』者，謂身、語業不相應行，以是自性（按：如慚愧等）及相應善（按：如與慚愧相應之心、心所）所等起故，如良藥汁所引生乳。……『表（業）』、『無表業』等起有二：謂因等起、剎那等起。在先為因故，彼剎那有故，如次初名『轉』，第二名『隨轉』。謂『因等起』，將作業時，能引發故，說明為『轉』；『剎那等起』，正作業時，不相離故，名為『隨轉』。隨轉於業，有何功能？雖有先『因』為能引發，若無『隨轉』者，如死，業應無，若爾無心，如何發戒？諸有心者，業起分明，故隨轉心，於業有用。」見《大正藏》卷二九、頁七一。

8 《阿毘達磨俱舍論》卷十五云：「得餘無表，由三種因：一者由田，謂於如是諸福田所施園林等，彼善無表，初施便生，如說有依諸福業事。二者由受，謂自誓言：若未禮佛，不先食等；或作誓限，於齋日月、半月及年，常施食施。三由重行，謂起如是殷重作意，行善行惡。由此三因，起餘無表。」見《大正藏》卷七九。

9 《阿毘達磨俱舍論》卷十四云：「受持戒樂，身無熱惱，故名『尸羅』（按：尸羅是清涼義）；智者稱揚，故名『妙行』；所作自體故名爲『業』，豈不『無表』亦名不作？如何今說所作自體？有慚恥者，受『無表力』不造眾惡，故名不作，表思所造得『所作』名。」見《大正藏》卷二十九、頁七三。

法寶《俱舍論疏》卷十四云：「此（別解脫律儀）有六名：一名尸羅，二名妙行，三名爲業，四名律儀，五名別解（脫），六名業道。……《論》『豈不無表』至『所作自體』問也。以契經說『無表律儀名爲不造，亦名不作』，既名『不作』，如何是『業』？《論》『有慚恥者』至『得所作名』，答也。以有無表不造惡，故名爲『不作』；『表思所作故』，故『無表戒』得名『所作』。」見《大正藏》卷四一、頁六四一。

10 《阿毘達磨俱舍論》卷十五云：「論曰：言調伏者，意顯律儀由此能令根調伏故……由四緣捨：一、由意樂對有解人發有表業捨學處故。二、由棄捨眾同分故。三、由二形俱時生故。四、由所因善根斷故。」見《大正藏》卷二九、頁七九。

法寶《俱舍論疏》卷十五云：「『論曰』至『根調伏故』，釋律儀總名。……『一、由意樂』

至『捨學處故』，『由意樂』者，簡狂亂等；『對有解人』，簡對狂亂及畜生等；『發有表業』者，謂自云『我從今已後，不復能持』等，此言與受戒時相違，故捨。論『二、由棄捨眾同分故』，此命終捨，捨所依故。論『三、由二形俱時生故』，此是所依變故，二形非是戒所依故。論『四、由所因善根斷故』，此是所因斷故捨；戒之所因，所謂三種善根，善根既斷，戒亦隨捨。〔見《大正藏》卷四一、頁六五四。〕

11 《阿毘達磨俱舍論》卷二十云：「論曰：三世實有，所以者何？由契經中世尊說故。謂世尊說：『苾芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。』」〔見《大正藏》卷二九、頁一〇四。〕

按：所引經文見《雜阿含(第七九)經》卷三：「如是我聞：一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：過去、未來色尚無常，況復現在色。多聞聖弟子如是觀察已，不願過去色，不欣未來色，於現在色厭離，欲滅寂靜。受、想、行、識，亦復如是。比丘，若無過去色者，多聞聖弟子無不願過去色，以有過去色故，多聞聖弟子不願過去色。若無未來色者，多聞聖弟子不於現在色生厭離，欲滅盡向；以有現在色故，多聞聖弟子於現在色生厭離，欲滅盡向。受、想、行、識，亦如是說。〔見《大正藏》卷二、頁二〇。〕

12 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百一十九云：「或有業順別定受，或有業順不別定受。……復次，或

有業時分定，異熟亦定。或有異熟定，時分不定。……復次，有業作已不捨、不變、不吐、不依對治，有業作已捨、變、吐、依對治。……」見《大正藏》卷二七、頁六一八。

13 《阿毘達磨俱舍論》卷十五云：「諸善業中，始從欲界至第三靜慮，名『順樂受業』，以諸樂受唯至此故。諸不善業名『順苦受』。過三靜慮上地諸善業，說名為『順不苦不樂受』，此上都無苦樂受故。……此上所說『順樂受』等，應知各有定、不定異。非定受故，立不定名。定復有三：一、順現法受，二、順次生受，三、順後次受。此三定業並前不定總成四種。」見《大正藏》卷二九、頁八一。

14 《阿毘達磨俱舍論》卷二十云：「(三世實有，可)約作用位有差別(建立)；由位不同，立(三)世有異。彼謂：諸法作用未有，名為未來；有作用時，名為現在；作用已滅，名為過去，非體有殊。……(廣破彼執)，論曰：應說若法自體恆有，應一切時能起作用，以何礙力令此法體所起作用時有時無？若謂眾緣不和合者，此救非理，許常有故。……若許作用異法體者，可有此(上述之)失。……謂若作用即是法體，體既恆有，用亦應然，何得有時名為過、未？故彼所立(三)世義不成。何為不成？以有為法未已生名未來；若已生未已滅名現在；若已滅名過去。彼復應說若現在法體實有，去、來亦然，誰未已生？誰復已滅？謂有為法體實恆有，如何可得成未已生、已滅？先何所闕(缺)，彼未有故名未已生？後復闕(缺)何，彼已無故名為已滅？故不許法本無今有，有已還無，則三世義應一切種皆不成立。……彼過去業現實有性過去豈成？理必應爾，以薄伽梵於勝義空契經中說：『眼根生位，無所從來，眼根滅時，無所造集。本無今有，有已還

無。」去來眼根若實有者，經不應說本無等言。」見《大正藏》卷二九、頁一〇五。

15 慈光法師謂「眼根生位，無所從來……」那一段經文出自《雜阿含經》卷三。今翻藏經，未見此文。就經義言，應非出原始佛典，應出大乘說空的經典。今施護所翻的《佛說勝義空經》有云：「此中云何名勝義空？謂眼生時，而無少法有所從來；又眼滅時，亦無少法離散可去。諸苾芻，其眼無實，離於實法。」此段經文與引文可通。見《大正藏》卷十五、頁八〇七。

16 《瑜伽師地論》卷五二云：「問：如世尊言，有過去業；若過去業體是無者，不應今時有一領納有損害受，或復不應有一領納無損害受，此何密意？答：過去生中，淨、不淨業已起，已滅，能感當來愛、不愛果，此業種子攝受熏習，於行相續，展轉不斷。世尊為顯如是相續，是故說言：有過去業。」見《大正藏》卷三十、頁五八五。

17 「次釋」一詞，本是「論文」中的子註，今使「文鈔」行文圓滿，故予以移前。

18 《阿毘達磨俱舍論》卷四云：「此中何法名為『種子』？謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。何名『轉變』？謂相續中前後異性。何名『相續』？謂因果性三世諸行。何名『差別』？謂有無間生果功能。」見《大正藏》卷二九、頁二二。

19 慈光法師《林文鈔》原本科文作「(分)十」，與後面分科不符，合改作「(分)十六」。

20 《成唯識論述記》卷一末云：「二十三諦由薩埵等三事和合以成自體，皆是實有，無滅壞法，但是轉變，稱為無常。初從自性轉變而生，後變壞時，還歸自性，但是隱顯，非後無體滅名無常，體皆自性，更無別體，是實非假。」見《大正藏》卷四三、頁二五三。

21 《金七十論》卷上云：「自性有(勇、塵、闇)三德，故能生(大、我慢、五唯、五大、五知根、五作根及心根等二十三諦之)變異……譬如有多縷，和合能生衣，三德亦如是。」見《大正藏》卷五四、頁一二四九。

22 所引文字應在《唯識述記》卷一末，慈光法師誤錄「卷一上」，今予糾正。

23 慈光法師之子註，謂「不能引當果」是「不能引當來異熟果」之意。此似非有部本義，因為有部仍主張「過去業仍有引當來異熱愛、非愛果」故。愚意以為「不能引當來果」者，宜作「過去業不能再有造業之作用」解，較能符合有部於下文的闡釋，蓋下文有部言：「此(過去業)於彼果已曾引故(即已有所作之業用故)，不可於果引而復引，(即已作業，則不再作)。」

24 《阿毘達磨俱舍論》卷十七云：「頌曰：『一業引一生，多業能圓滿。』論曰：依我所宗，應作是說：但由一業，唯引一生(之異熟果報)。此『一生』言，顯一(眾)同分，以得(眾)同分，方說名生。……雖但一業引一(眾)同分，而彼圓滿許由多業，譬如畫師，先以一色圖其形狀，後填眾彩。」見《大正藏》卷二九、頁九二。

25 《阿毘達磨俱舍論》卷六云：「同類、遍行得等流果，此二因果皆似因故。」見《大正藏》卷二九、頁三五。

26 《阿毘達磨俱舍論》卷三十云：「異熟因所引與異熟果功能，與異熟果已，即便謝滅。同類因所引與等流果功能，若染污者，對治起時，即便謝滅；不染污者，般涅槃時，方永謝滅，以色心相續爾時永滅故。」見《大正藏》卷二九、頁一五九。

27 《阿毘達磨俱舍論》卷六云：「五因取果，唯於現在，定非過去，彼已取故；亦非未來，彼無用故。亦應如是說：能作因非定有果故此不說。俱有、相應，與果亦爾唯於現在，由此二因取果與果必俱時故。同類、遍行二因，與果通於過、現。……取果、與果，其義云何？能為彼種，故名取果；正與彼力，故名與果。異熟與果，唯於過去，由異熟果無與因俱及無間故。」見《大正藏》卷二九、頁三五至三六。

28 《阿毘達磨俱舍論》卷二十云：「若許作用異法體者，可（說）有此（其用無窮及常住之）失。然（謂法體與作用）無有異，故不應言有此（其用無窮及常住）過失（者，此亦不然）。」見《大正藏》卷二九、頁一〇五。亦宜參考註14。

29 《阿毘達磨俱舍論》卷七云：「等無間緣作用所顯。若法此緣取為果已，定無諸法及諸有情能為障礙，令彼不起。故最後心雖得名意，而不可說等無間緣。」見《大正藏》卷二九、頁三七。

30 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十云：「如無二心展轉為因，亦無二心展轉為等無間故。」見《大正藏》卷二七、頁四九。

31 《雜阿含經》（第七三經）卷三云：「如是我聞：一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘，我今當說重擔、取擔、捨擔、擔者，諦聽善思，當為汝說。云何重擔？謂五受陰。何等為五？色受陰、受、想、行、識受陰。云何取擔？當來有愛貪喜俱，彼彼樂著。云何捨擔？若當來有愛貪喜俱，彼彼樂著永斷，無餘已滅已，吐盡離欲滅沒。云何擔者？謂士夫是，士夫者，如是名，如是生，如是姓族，如是食，如是受苦樂，如是長壽，如是久住，如是壽命齊限。是名為重

擔、取擔、捨擔、擔者。」見《大正藏》卷二、頁十九。

32 《阿毘達磨俱舍論》卷二十云：「又彼所言，業有果故，有去來者，理亦不然，非經部師作如是說，即過去業能生當果。然業爲先，所引相續，轉變差別，令當果生。彼《（破）我品》中當廣顯示。若執實有過去、未來，則一切時果體常有，業於彼果有何功能？」見《大正藏》卷二九、頁一〇六。

33 《阿毘達磨俱舍論·破我品》云：「（問）若後識生，從識非我，何緣從識不恆似前，及不定次生，如芽莖葉等？」（答）：有爲皆有住異相故。謂諸有爲自性，法爾微細相續，後必異前。」見《大正藏》卷二九、頁一五七。

34 《入阿毘達磨論》卷下云：「謂法生因總有二種：一內、二外。內謂生相（而生、住、異、滅合名有爲法的四相）；外謂六因或四緣性。若無生相，諸有爲法應如虛空，雖具外緣亦無生義。……作用者何？謂生、住、異、滅。所生等者謂引果功能。故有爲法體雖恆有，而用非常。假茲四相內外因力，用得成故。」見《大正藏》卷二八、頁九八七。

35 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三九云：「問：諸行自性有轉變不？設爾何失？若有轉變，云何諸法不捨自相？若無轉變，云何此中說有住異？答：應說諸行自性無有轉變。問：若爾何故此中說有住異？答：此中住異是老別名，非謂轉變，如生名起，無常名盡，老名住異，應知亦然。復次，有因緣故，說無轉變，有因緣故，說有轉變。有因緣故無轉變者，謂一切法各住自體，自我、自物、自性、自相無有轉變。有因緣故有轉變者，謂有爲法得勢時生，失勢時滅；得力時生，失力

時滅；得士用時生，失士用時滅；得增上時生，失增上時滅；得功能時生，失功能時滅；熾盛時生，萎歇時滅；增進時生，衰退時滅；興舉時生，墮落時滅；猛利時生，遲鈍時滅；滋茂時生，枯瘠時滅；和合時生，離散時滅，故有轉變。復次，轉變有二種：一者、自體轉變，二者、作用轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，以彼自體無改易故。若依作用轉變說者，應言諸行亦有轉變，謂法未來未有作用，若至現在便有作用，若入過去，作用已息，故有轉變……」見《大正藏》卷二七、頁二〇〇。

36 《阿毘達磨俱舍論》卷二十云：「已略推徵，次當廣破。頌曰：『何礙用云何，無異世便壞？有誰未生滅，此法性甚深？』論曰：應說若法自體恆有，應一切時能起作用。以何礙力令此法體所起作用，時有時無？若謂眾緣不和合者，此救非理，許常有故。又此作用云何得說爲去、來、今？豈作用中，而得更立有餘作用？……」見《大正藏》卷二九、頁一〇五。

37 《阿毘達磨俱舍論》卷二十云：「若執實有過去、未來，則一切時果體常有，業於彼果有何功能？若謂能生則所生，果本無今有，其理自成。若一切法一切時有，誰於誰有能生功能。」見《大正藏》卷二九、頁一〇六。

法寶《俱舍論疏》卷二十釋云：「《俱舍論》『若執實有過去、未來』，牒有部計，出不成因過也。《論》『則一切時(果體常有)至(業於彼果)有何功能』，第一業無用過也。《論》『若謂能生(則所生，果本無今有)至其理自成』，第二違自宗過也。《論》『若一切法(一切時有)至(誰於誰有)能生功能』，第三無因用過也。」見《大正藏》卷四一、頁七〇六。

38 《阿毘達磨俱舍論》卷二十二云：「是故此說一切有部，若說實有過去、未來，於聖教中非爲善

說。若欲善說一切有者，應如契經所說而說。經如何說？如契經言：『梵志當知：一切有者，唯十二處。』或唯三世如其所有而說有言，若去、來無，如何可說有所繫及離繫耶？彼所生因，隨眼有故，說有去、來能繫煩惱，緣彼煩惱隨眠有故，說有去、來所繫縛事；若隨眠斷，得離繫名。」見《大正藏》卷二九、頁一〇六。

此間所引經是指《雜阿含經》，彼經卷十三的三一九經云：「如是我聞：一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有生聞婆羅門往詣佛所，共相問訊。問訊已，退坐一面，白佛言：『瞿曇，所謂一切者，云何名一切？』佛告婆羅門：『一切者，謂十二入處——眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法，是名一切。』」見《大正藏》卷二、頁九一。

又《雜阿含經》第三二〇經云：「時有生聞婆羅門往詣佛所，面相問訊已，退坐一面，白佛言：『瞿曇，所謂一切有，云何一切有？』佛告生聞婆羅門：『我今問汝，隨意答我，婆羅門，於意云何，眼(根)是有不？』答言：『是有。』』沙門、瞿曇，色是有不？』答言：『是有。』』沙門、瞿曇、婆羅門，有色、有眼識、有眼觸、有眼觸因緣生受若苦、若樂、不苦不樂不？』答言：『有。』』沙門、瞿曇，耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。』……」見《大正藏》卷二、頁九一。

39 在龍樹《中論·觀業品》中，有破「正量部」的「不失法」的能引果的業功能。跋彼執言：「不失法如券，業如負財物……以是不失法，諸業有果報。」青目釋言：「不失法者，當知如券，業

者如取物。是不失法，欲界繫、色界繫、無色界繫亦不繫，若分別善、不善、無記中，但是無記……見諦（見道時）所不斷，從一果至一果，於中思惟所斷（修道位所斷）。是以諸業以不失法故，（業）果（得）生。」見《大正藏》卷三十、頁二二。

40 小乘把一切法分爲五類：一者心法（如眼識乃至意識）、二者心所有法（如貪等心理活動）、三者色法（如眼根等）、四者心不相應行法（*citta-viprayukta-samskara*，指不屬心法亦不屬色法的得、非得、同分、命根、生、住、異、滅諸法，共十四種）、五者無爲法（如虛空無爲等）。

41 《成唯識論述記》卷第二本云：「《論》『不相應行亦非實有』。述曰：自下第二，破不相應（行法）……破成實論師無表戒等、正量部等所說不失（法）、增長（法）。」見《大正藏》卷四三、頁二七六至二七七。

42 《阿毘達磨俱舍論》卷十八云：「頌曰：『由審思圓滿無惡作對治，有伴異熟故，此業名增長。』。『由審思故』者，謂彼所作業，非全不思，非率爾思作。『由圓滿故』者，謂諸有情中，或由一惡行便墮惡趣，或乃至三，或由一業道便墮惡趣，或乃至十，此中若有齊此量業，應墮惡趣。未圓滿時，但名『造作』，不名『增長』。若此已圓滿，亦得『增長』名。『由無惡作對治故』者，謂作不善業，不善爲助伴。『由異熟故』者，謂定與異熟。善（業）翻此應知。」見《大正藏》卷二九、頁九七。

43 《阿毘達磨順正理論》卷十二云：「復有諸師，於此種子，處處隨義，建立別名，或名隨界，或名熏習，或名功能，或名不失，或名增長。」見《大正藏》卷二九、頁三九八。

44 《阿毘達磨順正理論》卷四十四云：「頌曰：『由審思圓滿，無惡作對治，有伴異熟故，此業名增長。』」論曰：『由審思故』者，謂審思而作，非率爾思作，亦非全不思。『由圓滿故』者，謂齊此量業，應墮惡趣，此業圓滿名為『增長』，餘唯『造作』。……『由無惡作對治故』者，謂無追悔，無對治業。『由有伴故』者，謂作不善業，不善為助伴，如盜他財，後污他室、殺他子等。『由異熟故』者，謂時不定業定，與異熟善上相違。異此應知唯名『造作』。」見《大正藏》卷二九、頁五九三。

45 慈光法師名此業所生的「不失法」為「能得法」，或簡名「能得」。

46 《顯識論》云：「熏習力者，譬如燒香熏習衣，香體滅而香氣猶在衣中，名為熏衣。……如六識起善惡，留在熏力於本識中，能得未來報，名為『種子』，若小乘義，正量部名為『無失』，譬如券約，故佛說偈：『諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。』」見《大正藏》卷三一、頁八八〇。

47 《中論》卷三云：「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。」見《大正藏》卷三十、頁二二。

48 《般若燈論釋》卷十云：「偈言：不失法如券，業如負財物，而是無記性，約界有四種。……不為見道斷，而是修道斷，以是不失法，諸業有果報。」見《大正藏》卷三十、頁一〇〇至一〇一。

49 可參考舟橋一哉著、余萬居譯的《業的研究》頁四三至四四（法爾出版社版）。

50 慈光法師作「種子、薩婆多部名不失義」，實由手文之誤，把「正量部」錯植為「薩婆多部」。

51 慈光法師言「卷四」者，或另有所本，或是誤植。

52 「心」是「禪定」義。「滅定等心」是指佛家聖者所入無漏的「滅盡定」及外道修行者所入有漏的「無想定」及所生有漏的「無想天」。於彼等定中，前六識皆不起作用，故名為「無心定」。

53 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「言『二定』者，謂無想定及滅盡定。……二定總以心、心所滅為其自性。……今二定中，心久時斷，如何於後心復得生？毘婆沙師許過去有前心為後等無間緣。」見《大正藏》卷二九、頁二五。

54 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一五二云：「此說滅（盡定及無想定）者，彼說此定（以）想（心所活動）微細為其因，謂一因即同類因，微微亦與作因，謂一因即同類因，亦與作（等）無間緣。……此說出定心者，彼說此出定心，想微細為其因，謂一因即同類因，微微亦與作因，謂一因即同類因，亦與作等無間緣。」見《大正藏》卷二七、頁七七七。

55 《阿毘達磨俱舍論》卷四云：「謂有為法，若有墮在自相續中，有得非得，非他相續，無有成就他身法故，非非相續，無有成就非情法故。」見《大正藏》卷二九、頁二二。

法寶《俱舍論疏》卷四釋云：「（於闡釋『得』及『非後』此二『不相應行法』中），曾來未得（按：此似是『未曾得』義）及得已失，將成就法，得至（生、住、異、滅中的）生相，初獲名『得』。二者得已不失，得至現在，名為『成就』（按：『成就』謂得），現在於身（非得、不成就則反是）。……（於有為四相中）生相定獲，此時名『得』，至住、異相時，總名『成就』，至滅相

位，方名爲『捨』。……《論》『於何法中有得非得』，……此即問也。《論》『於自相續』至『決定如是』，此即答也。總名『得』等所依有二：一、有爲法，謂自（五蘊）相續，二、無爲法，謂即（擇滅無爲及非擇滅無爲）二滅。」見《大正藏》卷四一、頁五三六。

56 《玄應》一切經音義》卷二三云：「婆羅奢樹：此云赤花樹。樹汁滓極赤，用之爲染，今紫礦汁是也。」（新文豐版、頁七四五）。又卷二四云：「枸櫞：似橘而大如飯筴，可以澆濯漚葛絆也。」（新文豐版，頁七七六。）

57 《大般涅槃經（卷一）·序品》云：「大覺世尊將欲涅槃。一切眾生若有所疑，今悉可問，爲最後問。爾時世尊於晨朝時……有八十八諸比丘等，皆阿羅漢心得自在，所作已辦，離諸煩惱，……成就如是無量功德，一切皆是佛之眞子。各於晨朝日初出時，離常住處，方用楊枝、遇佛光明，更相謂言：『仁等宜速澡漱清淨。』作是言已，舉身毛豎，遍體血現，如波羅奢花。涕泣盈目，生大苦惱。……疾至佛所，稽首佛足，繞百千匝，合掌恭敬，卻坐一面。」見《大正藏》卷十二、頁六〇五。

58 《阿毘達磨俱舍論》卷三十：「何緣異熟果，不能招異熟？……如枸櫞花塗紫礦汁，相續轉變差別爲因，後果生時，瓢便色赤。從此赤色，更不生餘。如是應知：從業異熟，更不能引餘異熟生。」見《大正藏》卷二九、頁一五九。

59 《阿毘達磨俱舍論》卷四云：「契經說：『於木聚中，有種種界。界謂種子。』」見《大正藏》卷二九、頁一八。

又云：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能。」見《大正藏》卷二九、頁二二。

60 《阿毘達磨俱舍論》卷七云：「從二定出，諸心、心所，望入定心，中間遠隔，如何為彼等無間耶？中間不隔心、心所故。」見《大正藏》卷二九、頁三七。

61 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十一云：「問：入出無想、滅盡定，心中間或經半劫、一劫，云何可說等無間耶？答：中間無餘心為隔故。謂入出心相去雖遠，中間更無餘心所間，故後於前名等無間，猶如二人共涉遠路，一前一後，相遠而行。有人問言：『汝有伴不？』彼答言：『有，次後而來。』二人中間雖有禽獸，無人為隔，故言『次後』，此亦如是，無心為隔，名等無間。」見《大正藏》卷二七、頁五二。

62 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「今二定中，心久時斷，如何於後心復得生？毘婆沙師許過去有前心為後等無間緣。」見《大正藏》卷二九、頁二五。

63 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十二云：「此說出定心者，彼說此出定心，想微細為其因，謂一因即同類因，微微亦與作因，謂一因即同類因，亦與作等無間緣。若作是說，此說出定心者，彼應說：若法想微細為因，微微為等無間，應說不與彼俱，以住定時，出定心不現前故，應說非不成就，以住定時，彼成就出定心故。」見《大正藏》卷二七、頁七七。

64 《阿毘達磨俱舍論》卷四云：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能，由此相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有

無間生果功能。」見《大正藏》卷二九、頁二二。

65 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「有如師言：如生無色(界)，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色。如是(從無心二定)出定心亦然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：二法互為種子；二法者、謂心、有根身。」見《大正藏》卷二九、二五。

66 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「故彼(經量部)先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心、有根身。尊者世友《問論》中說：若執滅定，全無有心，可有此過；我說滅定，猶有細心，故無此失。尊者妙音，說此非理，所以者何？若此定中猶有識者，三和合故，必應有觸，由觸為緣，應有受、想。如世尊說：『意及法為緣，生於意識。』三和合觸，俱起受、想、思，則此定中受、想等法亦應不滅。」見《大正藏》卷二九、頁二六。

又《雜阿含經》卷十一云：「尊者難陀讚諸比丘尼：『善哉善哉，汝於此義，應如是觀六外入處無我，若緣眼、色，生眼識；彼眼識是我、異我、相在不？』答言：『不也，尊者難陀。』『耳、鼻、舌、身、意、法緣，生意識。彼意識是我、異我、相在否？』答言：『不也，尊者難陀。所以者何？我已曾於此六識身如實觀察無我，我亦常作如是意解：六識身如實無我。』(見《大正藏》卷二、頁七四。)可見妙音所言「意及法為緣，生於意識」，原出《雜阿含經》。

67 《俱舍論》卷一云：「煖欲名冷，食欲名饑。飲欲名渴，此三於因立果名。……於色界中，無饑渴觸，有所餘觸。」見《大正藏》卷二九、頁二。

68 《成唯識論》卷三云：「有義：觸(作意、受、想、思)等，如阿賴耶，亦是異熟及一切種……」

彼說非理，所以者何？觸等（五徧行心所）依識，不自在故……如何同（阿賴耶）識能持種子？又若觸等（五徧行心所）亦能受熏，應一有情有六種體；若爾果起從何種生？理不應言從六種起，未見多種生一芽故。若說果生唯從一種，則餘五種便為無用。……」見《大正藏》卷三十一、頁十一。

69 《成唯識論述記》卷第三末云：「《成業論》中，廣破此義。量云：『別能持中六種種子，應不共生一果，因緣性故，如六能熏。』能熏雖有六現，不是因緣共生一果種。若爾，《雜集》第八卷如何通？彼許多因生一果故，如五無間業受一期報故。《成業論》中，自解此妨，可許多緣生一果體，不許多因能生一果。因緣辨體，無此事故。前立量中，已有因緣因果言故。」見《大正藏》卷四三、頁三三六。

70 見安慧《大乘阿毘達磨雜集論》卷八。《大正藏》卷三十一、頁七三三。

71 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十二云：「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說無有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。為止彼意，顯滅盡定都無有心。」見《大正藏》卷二七、頁七七四。

72 《阿毘達磨順正理論》卷十三云：「譬喻論者作如是言：滅盡定中，唯滅受、想，以定無有無心有情。」見《大正藏》卷二九、頁四〇三。

73 《成唯識論述記》卷第四末云：「經部本計滅定無心。次復轉計滅定有心。次有心所。今更轉計，彼無心所，即未轉計。此中意言：滅定有心而無心所，為避前難，所以計生。」見《大正

藏》卷四三、頁三七二。

74 《業成就論》云：「復有人言：有心三昧，若毘婆沙五百羅漢和合叢中婆修蜜多大德（尊者世友）說言：『若何等人滅定無心？彼得此過。我滅三昧是有心故。』引修多羅以爲證言：『身行則滅，諸根不轉，識不離身。』」見《大正藏》卷三十一、頁七七九。

75 普光《俱舍論記》卷二云：「然和須蜜，《俱舍釋》中云是室利邏多解。」見《大正藏》卷四一、頁三七。

76 《大慈恩寺三藏法師傳》卷二云：「至都，止闍耶因陀羅寺……時叢中有大乘學僧毘戍陀僧訶（唐言『淨師子』）、辰那飯茶（唐言『最勝親』）、薩婆多學僧蘇伽蜜多羅（唐言『如來友』）、婆蘇蜜多羅（唐言『世友』）……而此僧等皆道業堅貞，才解英富。」見《大正藏》卷五十、頁二三一。

77 《中阿含經》卷五八云：「復問曰：賢聖若死及入滅盡定者有何差別？法樂比丘尼答曰：死者壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞。比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。」見《大正藏》卷一、頁七八九。

78 《雜阿含經》卷二十一云：「云何名行？伽摩比丘言：行者謂三行……出息入息，名爲身行；有覺有觀，名爲口行；想、思名爲意行。……入滅正受者，先滅口行，次身行，次意行。……從滅正受起者，意行先起，次身行，後口行。」見《大正藏》卷二、頁一五〇。

79 《成唯識論述記》卷第四末云：「入此（滅盡）定者，滅身行入出息，第四定上氣即絕行，況此位

故？語行尋、伺，心行受、想，無不皆滅。行者因義。」見《大正藏》卷四三、頁三六九。

80 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「尊者妙音說：（若執滅定，猶有細心）此非理。所以者何？若此定中猶有識者，三和合故，必應有觸。由有觸為緣應有受、想。如世尊說：『意及法為緣，生於意識。三和合觸俱，起受、想、思。』則此定中，受、想等法亦應不滅。若謂如經說『受緣愛，然阿羅漢雖有諸受，而不生愛』，觸亦應爾，非一切觸皆受等緣。此例不然，有差別故。經自簡言：『若無明、觸所生諸受為緣生愛。』曾無有處簡『觸生受』，故有差別。」見《大正藏》卷二九、頁二五、二六。

81 《雜阿含經》卷三三云：「緣意及法，生意識。三事和合，生觸。緣觸生受，緣受生愛，如是乃至純大苦聚生。」見《大正藏》卷二、頁一八。

又《雜阿含經》卷十一云：「尊者難陀問諸比丘尼：『耳、鼻、舌、身、意、法緣生意識。三事和合觸。觸緣愛。彼愛是我、異我、相在不？』答言：『不也，尊者難陀。』」見《大正藏》卷二、頁七四。

82 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「（經量部）謂如經說『受緣愛，然阿羅漢雖有諸受，而不生愛』，觸亦應爾，非一切觸皆受等緣。」同見註80。

83 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「（阿羅漢雖有諸受，而不生愛，但入滅盡定）此例（則）不然，（二例）有差別故。經自簡言：『若無明、觸所生諸受為緣生愛。』（阿羅漢所得的『受』，非是『無明觸所生』諸受，故不以彼為緣而生『愛』，（但今入滅盡定）曾無有處簡『觸生受』，故（二例

實)有差別。」同見註80。

此問《俱舍論》所言「經」，是指《雜阿含經》，如彼經卷二云：「愚癡無聞凡夫，無明觸故，起有覺(受)、無覺(受)、有無覺(受)、我勝覺(受)、我等覺(受)、我卑覺(受)、我知我見覺(受)。如是知如是見覺(受)，皆由六觸(為緣而)入故。」見《大正藏》卷二、頁十一。

84 同見註71。

85 《成唯識論》卷四云：「若此定中有意識者，三和合故必應有觸。觸既定與受、想、思俱，如何有識而無心所？若謂餘時三和合力成觸，生觸能起受等，由此定厭患心所故，在定位三事無能，不成生觸，亦無受等，若爾應名滅心所定，如何但說滅受、想耶？若謂厭時，唯厭受、想，此二滅故，心所皆滅，依前所厭，以立定名，既爾此中心亦應滅，所厭俱故，如餘心所，不爾，何名無心定？」見《大正藏》卷三十一、頁十八。

86 《成實論》卷六：「六六經中說六觸：一、三事和合觸，二、三事和合故觸。故知觸有二種：一、有體，二、是假名(無體)。」見《大正藏》卷三十二、頁二八六。

87 《阿毘達磨俱舍論》卷十云：「觸有六種，所謂眼觸乃至意觸，此復是何？三和合生，謂根、境、識三和合故有別觸生。……有說三和合即名為觸，彼引經證，如契經言：『如是三法聚集和合，說名為觸。』有說：別法與心相應，三和所生，說名為觸。彼引經證，經言：『云何六？六法門。六法門：一、六內處，二、六外處，三、六識身。四、六觸身。五、六受身，六、六愛身。』此契經中，根、境、識外，別說『六觸』，故觸別有。」見《大正藏》卷二九、頁五二。

88 普光《俱舍論記》卷十云：「有經部師說根、境、識三和合，即名為觸，經證可知。……說一切有部師言：根、境、識外，別有觸體，經證可知。」見《大正藏》卷四一、頁一七五。

89 法寶《俱舍論疏》卷十云：「維經部師說，即三和合名觸；薩婆多部別有觸生。」見《大正藏》卷四一、頁六〇六。

90 按：「成觸」與「生觸」之說，是由經量部世友造《問論》之立「滅定有細心而無心所」而來。世友是「經量部異師」，如窺基《唯識述記》卷第四末云：「上破（滅盡定）有心所訖，次破無心所。《俱舍》云：『尊者世友《問論》中說。』此即經部異師。」（見《大正藏》卷四三、頁三七二。）由此推想：立「成觸」與「生觸」二說，既非經量部本宗所主張，故應是經量部異師所說。

91 《阿毘達磨俱舍論》卷十五云：「謂此（滅盡）定中，得心寂靜，此定寂靜似涅槃故。若從此定初起心時，如入涅槃還復出者。」見《大正藏》卷二九、頁八二。

92 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「尊者妙音說：此（世友所謂滅定猶有細心）非理。所以者何？若此定中猶有識者，三和合故必應有觸，由觸為緣應有受、想。如世尊（經）說：『意及法為緣，生於意識，三和合觸俱起受、想、思。』則此定中，受、想等法亦應不滅。」見《大正藏》卷二九、頁二六。

《俱舍論》所言妙音引經，應指《雜阿含經》，彼經卷十一云：「耳、鼻、舌、身、意、法緣生意識，三事和合觸，觸緣受……。」見《大正藏》卷二、頁七四。

93 《成唯識論述記》卷四末云：「觸既非無，觸必緣於受、想、思故，應定相應，如何可言彼無心

所？如經既爾，《成業》又云：「《十問經》中，受、想、行蘊皆觸為緣。世如何有三和識而無心所？如餘為比。」見《大正藏》卷四三、頁三七二。

94 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「如無想定，滅定亦然。此『亦然』聲為何義？例無想定心、心所滅。如說復有別法能令心、心所滅，名無想定，如是復有別法能令心、心所滅，名滅盡定。如是二定差別相者，前無想定，為求解脫，以出離想作意為先；此滅盡定，為求靜住，以止息想作意為先。前無想定在後靜慮；此滅盡定唯在有頂，即是非想非非想處。此同前定，性唯是善，非無記、染，善等起故。……前無想定，唯異生得；此滅盡定，唯聖者得，非異生能起，怖畏斷滅故，唯聖道力所能起故，現法涅槃勝解入故。」見《大正藏》卷二九、頁二五。

95 《成唯識論》卷七云：「此五位中，異生有四，除在滅定，聖唯後三，於中如來、自在菩薩唯得存一，無睡、悶故。」見《大正藏》卷三十一、頁三八。

96 《成唯識論述記》卷第七本云：「滅盡等至當言無漏，內與煩惱不相應故，非相應故，無所緣故，非煩惱生故；是出世間，異生不能行故。……前言初修唯依非想；後修如何？若得此定已自在者，餘下七地心後亦能現前，即《大般若經》第一分第三百五十，次第入出諸定，名獅子嚩呻定。若菩薩超禪，從一切地心入滅盡定，從滅定於一切地心出，是集散三摩地。第二、三會亦有此文。」見《大正藏》卷四三、頁四八〇。

至於「嚩呻定」及「集散定」的內容，其詳見於《大般若經》中的「第一會·相引攝品」、「第二會·相攝品」及「第三會·見不動品」。

《大般若波羅蜜多經·相引攝品》(第三百五十卷)云：「云何名為菩薩摩訶薩師子頻申三摩地？善現，若菩薩摩訶薩離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂，入初靜慮具足住。尋伺寂靜住內等淨心一趣性，無尋無伺定生喜樂，入第二靜慮具足住。離喜住捨具念正知，領身受樂，聖者於中能捨具念樂住，入第三靜慮具足住。斷樂斷苦，先喜憂沒，不苦不樂，捨念清淨，入第四靜慮具足住。超一切色想，滅有對想，不思惟種種想，入無邊空，空無邊處定具足住。超一切空無邊處定，入無邊識，識無邊處定具足住。超一切識無邊處定，入無少所有，無所有處定具足住。超一切無所有處定，入非想非非想處定具足住。超一切非想非非相處定。入滅想受定(按：即滅盡定)具足住。復從滅想受定起，還入非想非非想處定，從非想非非想處定起，入無所有處定，從無所有處定起，入識無邊處定。從識無邊處定起，入空無邊處定。從空無邊處定起，入第四靜慮。從第四靜慮起，入第三靜慮。從第三靜慮起，入第二靜慮。從第二靜慮起，入初靜慮。善現，是為菩薩摩訶薩師子頻申三摩地。善現當知，是菩薩摩訶薩於師子頻申三摩地善成熟已，復能入菩薩摩訶薩集散三摩地。云何名為菩薩摩訶薩集散三摩地？善現，若菩薩摩訶薩離欲惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮具足住。從初靜慮起，入第二靜慮具足住。從第二靜慮起，入第三靜慮具足住。……入非想非非想處定具足住。從非想非非想處定起，入滅想受定(滅盡定)具足住。從滅想受定起，入初靜慮；從初靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入第二靜慮；從第二靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入第三靜慮；從第三靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入第四靜慮；從第四靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入空無邊處定；從空無邊處定

起，入滅想受定。從滅想受定起入識無邊處定；從識無邊處定起，入滅想受定。從滅想受定起，入無所有處定；從無所有處定起，入滅想受定。從滅想受定起，入非想非非想處定；從非想非非想處定起，入滅想受定。從滅想受定起，住不定心；從不定心，入滅想受定。從滅想受定起，住不定心；從不定心，入非想非非想處定。從非想非非想處定起，住不定心。從不定心，入無所有處定；從無所有處定起，住不定心。從不定心，入識無邊處定；從識無邊處定起，住不定心。從不定心，入空無邊處定；從空無邊處定起，住不定心。從不定心，入第四靜慮；從第四靜慮起，住不定心。從不定心，入第三靜慮；從第三靜起，住不定心。從不定心，入第二靜慮；從第二靜慮起，住不定心。從不定心，入初靜慮；從初靜慮起，住不定心。善現，是為菩薩摩訶薩集散三摩地。若菩薩摩訶薩安住集散三摩地中，得一切法平等實性。」見《大正藏》卷六、頁八〇一。

《大般若經·第二會·相攝品》中(卷四五九)。把「師子頻申三摩地」改名「師子奮迅等持」；把「集散三摩地」改名「超越等持」。其詳見《大正藏》卷七、頁三二一至三二二。至於《大般若經·第三會·見不動品》所載：定名稱，同於《大般若經·第一會·相引攝品》，其詳見《大正藏》卷七、頁六八二至六八三。

97 《中阿含經》卷五九云：「復問曰：賢者拘絺羅，比丘從滅盡定起時，觸幾觸？尊者大拘絺羅答曰：比丘從滅盡定起時，觸三觸。云何為三？一者不移動觸、二者無所有觸、三者無相觸。」見《大正藏》卷一、頁七九二。

98 《瑜伽師地論》卷十二云：「問：入滅定時，無有分別：我當入定，我當出定。正在定時，心寂

滅故，遠離加行。將出定時，心先滅故，亦無作意。云何能入？云何能出？答：先於其心善修治故，若有諸行、諸狀、諸相、能入於定，能出於定。於彼修習，極多修習，由修習故，任運能入，任運能出。云何出滅定時，觸三種觸：一、不動觸，二、無所有觸，三、無相觸？謂出定時，多由三境而出於定：一、由有境，二、由境界，三、由滅境，由此三境，於出定時，如其次第，觸三種觸：緣於有境而出定時，無有我慢擾動其心，謂此為我而起我慢，或計未來我當有等，乃至廣說，是故說言觸不動觸。緣於境界而出定時，無貪所有，無瞋所有，無癡所有，是故言觸無所有觸。緣於滅境而出定時，於一切相不思惟故，緣無相界，是故說言觸無相觸。」見《大正藏》卷三十、頁三四一。

99 遁倫《瑜伽論記》卷第四下云：「『出定緣三種境，觸三種觸』者，若依小乘《婆沙》、《正理》及《成實論》等皆廣說之。且引《正理》第十二卷云：如契經說，出滅定時，當觸三觸，謂：不動觸、無所有觸及無相觸。何者云何觸此三觸？有說：滅定起心相應有空、無願、無相三觸。如其次第出滅定時，觸於三觸。有餘師說：識處、空處心相應觸，名『不動觸』，此二純作識、空相故；無所有處心相應觸，名『無所有觸』，無先所有故；非想非非想相應觸，名『無相觸』，想、無想相不分明故。即由此故，說四無色，若有想定，從滅定起，心通有漏、無漏。滅定起時，或逆次第入諸等至，或逆超越入諸等至，容有起滅定心現在前故。復有餘師說：唯約無漏，有處緣涅槃心起滅定時，言觸三觸。以無漏故名爲『不動』。無所有處地所攝，故名『無所有』。緣涅槃故，名爲『無相』。解云：如《摩訶俱舍羅經》作如是說當觸故，此三師各釋不

同。初師說者，謂我、我所執掉舉名動，空無我行能對治行故，能破動故，名為不動，不動相應觸，名『不動觸』。貪心執境，攝為己有，有所執故名所有，無願三摩地能斷所有，名『無所有』，餘如前說。生死十相，涅槃中無為無相，無相即定，緣無相故為『無相』，餘如前說。此是三觸體性，無心時無此等觸，出時忽遇，名(如)門中行，忽遇壁等，是謂三觸之義。第二說者，謂識處方便，唯觀於識，空處方便，亦唯觀空，無異想故，名為不動，彼相應觸，名『不動觸』。根本地中，雖通異相，從方便說，皆名不動。無所有處，無先遍識所有，名無所有。有頂地中，無有想、無想二分明想，故名無想，乃至有頂不可言無想；故四無色皆名有想，是謂三觸體。起滅定心通有漏，若有漏者，若逆次入非想等至，名觸『無相觸』。若逆超入無所有處及無漏，逆次第入無所有，皆觸『無所有觸』。若無漏逆超入識處，名觸『不動觸』，雖不定得入空處，以二處皆名不動觸，一即是其名。又釋：此師非薩婆多正宗義，是異師許從滅空處等，故作是釋。第三說者，但取一念，無漏無所有處緣滅諦涅槃，以約諦是無漏、非有漏故名『不動』，約地名為『無所有處』，約所緣名『無相』，彼相應觸具三種名，入彼心時名三觸。今此文中，有二師釋：初、此與《婆沙》、《正理》等異，謂出定時，多由三境：一、緣有境而出定時，無我等動觸者，此緣內身作無我行而出滅定，不為我慢等動。二緣道諦，道能取境，今出滅定，能緣境，道諦為境，名取境，取境不生貪等，觸無所有觸，以道不能增長貪、瞋等，或名觸無所有觸。相不思惟故，緣無相界，是故說言觸無相觸者，若緣滅諦出滅定時，名緣滅境離眾相。二云：此依未自在義，要次第故，以定心出，觸不動觸，是空等持，觸無所有觸，是無願等

持。觸無相觸，是無相等持。依自在者，超一切地，隨其所起定，或散緣理、緣內、緣外觸三種觸。內三有體名境，外六塵名境界，無相理名滅境。由入滅定，折伏心已，煩惱不動，三根不擾，非相所亂，唯以善心而出定。今觀文意，多依定心出觸三種觸故也。」見《大正藏》卷四二、頁三九九。

●《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一五三云：「又問：聖者諸苾芻等出滅定時，為觸幾觸？苾芻尼告毘舍佉言：觸三種觸：一、不動觸，二、無所有觸，三、無相觸。問：如是三觸有何差別？尊者世友作如是說：空無邊處，識無邊處，是不動觸；無所有處，是無所有觸，非想非非想處，是無相觸。有說：空是不動觸，無願是無所有觸，無相是無相觸。有說：無漏、無所有處、緣涅槃者，具名三觸。謂無漏故，名不動觸，無所有處攝，故名無所有觸，緣涅槃故，名無相觸。大德說曰：諸苾芻等出滅定時，若起非想非非想處心不起餘不同分心，當言觸無相觸。若起無所有處不同分心，當言觸無所有觸，若起識無邊處不同分心，當言觸不動觸。」見《大正藏》卷二七、頁七八一。

●《阿毘達磨順正理論》卷十二云：「如契經說：出滅定時，當觸三觸，謂：不動觸、無所有觸及無相觸。……」見《大正藏》卷二九、頁四〇二。

●《成唯識論述記》卷第七本云：「又說出(滅盡定)時，觸三種觸，謂：不動觸、無所有觸、無相觸。緣三種境：一、有境，二、境界、三、滅境等，如《樞要》說。」見《大正藏》卷四三、頁四八三。

《成唯識論掌中樞要》卷下末云：「出滅定時，觸三種觸：一、不動，二、無所有，三、無相。出定之時，多由三境而出於定：一、由有境，二、由滅境，三、由滅境，如其次第，觸三種觸。緣於有境而出定時，無有我慢擾動其心，謂此爲我，乃至計未來我當有等，故觸不動觸。緣於滅境而出定時，無貪、無瞋、無癡所有，故定觸無所有觸。緣於滅境而出定時，於一切相無思惟故，緣無相界故，言觸無相觸。此意言：出定已緣三境，有境者，有五蘊，即以依非想相而入定心，今出。滅境者，即以依滅盡相而入於定，今出。於二之上，無三煩惱之所有，故觸無所有觸，名緣境界。引後不定，隨彼出心不與入同，行相別故。或緣六塵而出於定，總名境界，此唯是境之境。此說任運自在出定，若未自在而出定時，緣於境界，雖無文說，不過此三。」見《大正藏》卷四三、頁六四七。

104 窺基《妙法蓮華經玄贊》卷第六末云：「『慧命』者，應云：『具壽』。世俗之徒皆愛身恆之壽；聖者之輩並寶智慧之命。欲顯雙成，故言『具壽』。單言『慧命』，義便闕也。」見《大正藏》卷三四、頁七七—。

105 慧沼撰《金光明最勝王經疏》卷一云：「言『具壽』者，具福、慧二命。然舊翻者多云『慧命』，今顯雙成，故云『具壽』。」見《大正藏》卷三九，頁一八六。

106 《佛地經論》卷三云：「如是如來住無漏界，雖無一切我、我所等作意戲論種種分別，而先所修大願力故，能起一切智所變化利眾生事。如是如來第一難思安住法身，由先願力所任持故，一切相好功德莊嚴，窮生死際，劫量相續，雖無分別，而作一切智所變化利眾生事。如來雖無如是分

別：我於如是如是事業當作不作，而本願力一切能作，如先發願，或入睡眠，或入滅定，雖無作意，隨所要期，覺悟出定，如《海慧經》作如是說：如諸苾芻，要期鐘聲；而入滅定，不聞鐘聲，亦無分別，由要期力，應時出定。」見《大正藏》卷二六、頁三〇六。

107 《阿毘達磨俱舍論》卷二九云：「解脫有八：一、內有色想觀外色解脫，二、內無色想觀外色解脫，三、淨解脫身作證具足住，四無色定為次四解脫，滅受想定為第八解脫。八中前三無貪為性。……第八解脫即滅盡定，彼自性等如先已說厭背受想而起此故，或總厭背有所緣故，此滅盡定得解脫名。……次四解脫各自自上苦、集、滅諦及一切地類智品道，彼非擇滅及與虛空為所緣境。」見《大正藏》卷二九、頁一五一。

108 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十云：「問：若天眼現在前時，生得眼為斷不？若斷者，云何不異熟生色斷已復續？以阿毘達磨者，不欲令異熟生色斷已續故，若不斷者，天眼、生得眼二俱見色，云何不錯亂耶？答：應言不斷。以異熟色斷已不續故。……天眼起時，生得眼住彼同分，故無有過。譬如餘識現在前時，雖不見色，而眼不斷，此亦如是。」見《大正藏》卷二七、頁七六四。

109 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九十云：「有說：（生色界、無色界定）爾時亦有眼等，若全無者，後應不生，異熟斷已，後不續故。有作是說：諸地獄中，眼等六根斷已更續，業所引故，趣法爾故。如人等中，支節斷壞，不可還續；地獄等中，支節斷已，尋復續生。諸趣法爾不可相例，故彼眼等，斷已還生；身根必無全分斷者，若全分斷，無更續義，是諸色根所依止故。彼有少分身

根極微，依此後時，還生支節；諸支節內所有身根斷已還生，如眼根等。」見《大正藏》卷二七、頁四六四。

110 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「勿一切識從始至終皆是異熟，是故定應許有別法，能持煖識，說名為壽。……謂三界業所引同分住時勢分，說為壽體……如穀種等所引，乃至熟時勢分。」見《大正藏》卷二九、頁二六。

111 《成唯識論》卷三云：「眼等六識業所感者，猶如聲等，非恆續故，是異熟生，非真異熟。定應許有真異熟心，酬牽引業，遍而無斷，變為身器，作有情依。」見《大正藏》卷三十一、頁十六。

112 《成唯識論述記》卷第四本云：「六種轉識中，業所感者，非真異熟心，斷已更續故，有時間斷故，如彼電光、長養色等。」見《大正藏》卷四三、頁三五九。

113 此論證似不夠圓善，因為經量部師可以這樣回應：「我所主張滅盡定中的意識是『細意識』，恆時現起，不會中斷，故無『斷則不更續』的問題，故你的辯難，於我無失。」

114 《阿毘達磨俱舍論》卷七云：「欲界無覆（無記）分為四心：一、異熟生，二、威儀路，三、工巧處，四、通果心。色（界）無覆（無記）分為三種，除工巧處，上界都無作種種工巧事故。……無色界無威儀路等。……威儀路等三無覆心，色、香、味、觸為所緣境，工巧處等亦緣於聲。如是三心唯是意識。」見《大正藏》卷二九、頁三九。

115 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百二十七云：「處處說威儀路及起威儀路。威儀路者，謂色、香、

味、觸四處爲體。起威儀路者，謂能起彼意、法二處爲體。眼、鼻、舌、身四識是威儀路加行，非起威儀路。意識是威儀加行，亦是起威儀路。又眼等四識能緣威儀路，不能緣起威儀路。意識能緣威儀路，亦能緣起威儀路。有餘由此所引意識，具能緣十二處。處處說工巧處及起工巧處。工巧處者，謂色、聲、香、味、觸五處爲體。起工巧處者，謂能起彼意、法二處爲體。眼等五識是工巧處加行，非起工巧處。意識是工巧處加行，亦起工巧處。又眼等五識能緣工巧處，不能緣起工巧處。意識能緣工巧處，亦能緣起工巧處。有餘由此所引意識，具能緣十二處。」見《大正藏》卷二七、頁六六一。

116 《增壹阿含經》卷二十二，稱釋迦世尊的最小弟子名「均頭沙彌」爲「善來人師」，因爲他「在金案上，結加趺坐，正身正意，繫念在前，便入初禪。從初禪起，入第二禪。從第二禪起，入第三禪。從第三禪起，入第四禪。從第四禪起，入空處（空無邊處定）。從空處起，入識處（識無邊處定）。從識處起，入不用處（無所有處定）。從不用處起，入有想無想處（非想非非想處定）。從有想無想處起，入滅盡三昧（滅盡定）……。」慈光以此《增壹阿含經》文，證明「初禪至滅盡定的九次第定」，其體爲善。其實經文並非直接指出「九次第定，其體爲善」。見《大正藏》卷二、頁六六一。（《薩遮尼乾子經》從略。）

117 《摩訶摩耶經》卷下云：「爾時世尊說此偈已，即入初禪。入初禪已，復入二禪。入二禪已，次入三禪。入三禪已，次入四禪。入四禪已，次入空處。入空處已，次入識處。入識處已，次入無所有處。入無所有處已，次入非想非非想處。入非想非非想處已，次入滅盡正受（滅盡定）。」

……」慈光法師依此說「九次第定」，其體為善，以如來諸禪均善性攝故。見《大正藏》卷十二，頁一〇一一。（《薩遮尼乾子經》從略。）

118 《成實論》卷十五云：「又若勤修定，則不負佛恩，亦以行遠離，故得名行者，又修習善，久則成善性。」見《大正藏》卷三十二，頁三六〇。依此原則，「九次第定」唯聖者能入，故必屬善性。（《法集經》從略。）

119 《大智度論》卷二十一云：「九次第定者，從初禪心起，次第入第二禪，不令餘心得入。若善若垢，如是乃至滅受想定。問曰：餘者亦有次第，何以但稱九次第？答曰：餘功德皆有異心間生，故非次第。此中深心智慧利行者，自試其心，從一禪心起，次入二禪，不令異念得入。於此功德，心柔軟善，斷法愛故，能心心相次。」見《大正藏》卷二五、頁二一六。

又卷八十八云：「四禪、四無色定、滅受想定但聖人能得。四禪、四無色定，從初禪起，更不雜餘心而入二禪，從二禪乃至滅受定，念念中受，不雜餘心，名為次第。」見《大正藏》卷二五，頁六八二。

120 慧遠《大乘義章》卷十三云：「解脫不同，一門說八。八名是何？一、內有色相觀外色，二、內無色相觀外色，三、淨色解脫，四、空處解脫，五、識處解脫，六、無所有處解脫，七、非想解脫，八、滅盡解脫。八中初三從色境為名。中四解脫論者不同，若依《毘曇》，就體處彰名，彼論宣說四空處定為解脫故，龍樹亦爾；若依《成實》，就境處彰名，觀四空處得解脫故。第八解脫當體為名，說滅盡法為解脫故。」見《大正藏》卷四四、頁七三〇。（《大乘玄義》從略。）

121 《阿毘達磨俱舍論》卷二九云：「解脫有八種，前三無貪性，二二一定，四無色定善，滅受想解脫，微微無間生，由自地淨心，及下無漏出。」此頌文下，別有長行作釋，見《大正藏》卷二九、頁一五一。

122 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷八十云：「云何初靜慮？初靜慮攝善五蘊。乃至云何第四靜慮？謂第四靜慮攝善五蘊。」見《大正藏》卷二七、頁四一一。

123 《大智度論》卷八十一云：「佛言：菩薩住禪波羅蜜，離欲，離惡不善法。……是菩薩住諸三昧，逆順出入八背捨。何等八？內有色相外觀色，是初背捨。內無色相外觀色，二背捨。淨背捨身作證，三背捨。遇一切色相滅有對相，不念種種相故，入無量虛空處，四背捨。遇一切虛空處，入無邊識處，五背捨。遇一切識處，入無所有處，六背捨。遇一切無所有處，入非有想非無想處，七背捨。遇一切非有想非無想處，入滅受想處，八背捨。於是八背捨逆順出入九次第定。何等九？離諸欲、離諸惡不善法，有覺有觀離生喜樂入初禪，乃至過非有想非無想處，入滅受想定，是名九次第定逆順出入。」見《大正藏》卷二五、頁六二七至六二八。

124 《中阿含經·大拘絺羅經》卷五八云：「復問曰：賢者拘絺羅，有幾因緣緣生無想定？尊者大拘絺羅答曰：有二因二緣生無想定；云何爲二？一者不念一切想，二者念無想界，是謂二因二緣生無想定。尊者舍黎子聞已歎曰：善哉！善哉！賢者拘絺羅。尊者舍黎子歎已，歡喜奉行。復問曰：賢者拘絺羅，有幾因緣緣住無想定耶？尊者大拘絺羅答曰：有二因二緣住無想定；云何爲二？一者不念一切想，二者念無想界，是謂二因二緣住無想定。尊者舍黎子聞已歎曰：善哉！善哉！善哉！善哉！」

哉！賢者拘絺羅。尊者舍黎子歎已，歡喜奉行。」見《大藏經》卷一、頁七九二。

126 《雜阿含經》卷二十云：「時諸比丘尼白佛言：世尊，若無相心三昧，不勇不沒解脫，已住住已解脫；此無相心三昧，世尊說是何果？何功德？佛告諸比丘尼：若無相心三昧，不勇不沒解脫，已住住已解脫，此無心三昧，智果，智功德。時諸比丘尼，聞世尊所說，歡喜隨喜，作禮而去。」見《大正藏》卷二、頁一四五。

126 《瑜伽師地論》卷十二云：「云何無想三摩鉢底？謂已離遍淨欲，未離上欲，求出離想作意爲先，諸心心法滅。問：以何方便入此等至？答：觀想如病、如癰、如箭，入第四靜慮，修背想作意，於所生起種種想中，厭背而住，唯謂無想寂靜微妙，於無想中持心而住。如是漸次離諸所緣，心便寂滅。」見《大正藏》卷三十，頁三四〇。

127 《大乘阿毘達磨雜集論》卷一云：「無想界定想者，謂離色等一切相，無想涅槃想故，名無相想。」見《大正藏》卷三十一、頁六九六。

128 《瑜伽師地論》卷十二云：「以何方便入此等至？答：若諸聖者，已離無所有處欲，或依非想非非想處相而入於定，或依滅盡相而入於定。依非想非非想處相而入定者，謂於此上心深厭捨，非想非非想處進趣所緣皆滅盡故，心便寂滅；依滅盡相而入定者，亦復如是。」見《大正藏》卷三十，頁三四〇。

戊二、廣明大乘正義

分三：(己一)正明

(己二)指餘部經說本識

(己三)通妨

己一、正明 分四：(庚一)外徵

(庚二)論主准問論答

(庚三)廣明、(廣四)總結

庚一、外徵

【論文】若爾，云何許滅定等諸無心位亦有心耶？

【文鈔】第二、明大乘正義。(分)三。初、正明。(分)四，初、外徵。

【釋義】在本論(丁二)「廣明(身、口、意三業)」中，共分兩大部分，前於(戊一)已經「廣明(說一切有部、正量部、經量部等)餘部(的三業理論)」，今則為(戊二)「廣明大乘(有關三業的)正義」。於中又分為三：即(己一)「正明」、(己二)「指餘部經說本識」及(己三)「通(外)妨(難)」。於(己一)「正明」中，再開成四：即(庚一)「外徵」、(庚二)「論主准問論答」、(庚三)「廣明」及(庚四)「總結」。今為(庚一)「外徵」。

外人見論主徹底難破經量部所執「於滅盡定中，有細心活動」，於是反問言：「若爾(即若於滅盡定中，無有如經量部所執的細心活動，則)云何(大乘又)許滅(盡)定、(無想定、無想天、無心睡眠、無心悶絕)諸(五種)無心位(中)，亦有心(識生起)耶？」

庚二、論主准問論答

【論文】應如一類經為量者所許細心，波位猶有。

【文鈔】(庚)二、論主准問論答。

【釋義】於「正明(三業)」中，此是第二節(庚二)「論主准(外)問(而作)論答」。

論主先概括地答外所徵言：「（我大乘主張無心五位仍有意識活動者），應如一類（以）經爲量（的學）者（如經量部中的世友）所許（的）細心，（於滅盡定等）彼（無心）位（中）猶有（此細心活動）。」但大乘所許活動於滅盡定等五種無心位中的「細心」卻並非同於經量部世友論師所主張者，故於下文詳爲闡釋。

庚三、廣明

分六：（辛一）無心位定有本識

（辛二）辨無餘識、（辛三）辨二種心

（辛四）正義、（辛五）明本識

（辛六）反顯正義

辛一、無心位定有本識

【論文】謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷；波波生處由異熟因品類差別，相續流轉，乃至涅槃，方畢竟滅。即由此

識無間斷故，於無心位，亦說有心。

【文鈔】(庚)三、廣明。(分)六。初、無心位定有本識。

《瑜伽》(卷)十二云：「問：滅盡定中，諸心心法並皆滅盡，云何說識不離於身？」

答：由不變壞諸色根中，有能持轉識種子，阿賴耶識不滅盡故，後時彼法從此得生。」^①

無性《攝論(釋)》(卷)三云：「滅定識不離身？聖所說故。此中異熟識應成不離身，非為治此，滅定生故。」^②

《中阿含》(卷)五十八言「識不離身」^③，如上。

【釋義】於(己一)「正明(大乘三業)」中，共分四段。前於(庚一)已述「外徵」，又於(庚二)已叙「論主准問論答」。今為(庚三)「廣明(無心位中，定有異熟識生)」，此中又再分六：(辛一)「無心位定有本識」、(辛二)「辨無餘識」、(辛三)「辨二種心」、(辛四)「正義」、(辛五)「明本識」、(辛六)「反顯正義」。本文是(辛一)明「無心位定有本識」。

論主申義云：「(大乘言於五無心位中，仍有細心生者，此細心)謂異熟果識，(彼識於

一切時，恒具一切（十八界色、心）種子（功能），從初（羯羅藍之）結生，乃至（老死）終沒，（於一期生中）展轉相續，（生起現行），曾無間斷。（彼各別有情，於）彼彼（所）生（之）處，由（所作善、惡業之）異熟因，（招引三界、六趣、四生之）品類差別（果報），相續流轉（不息），乃至涅槃，方畢竟滅。即由此（異熟果識之）無間斷故，於（滅盡定等五）無心位（中），《阿含經》亦說『有心，（不離於身）』。此「異熟果識」，亦名為「阿賴耶識（ālaya）」，亦名「根本識」，亦名「一切種子識」，依不同意義而賦以不同名稱。

此間依何契經，說「有心不離於身」？慈光法師引《中阿含經》卷五十八云：「一者壽、二者暖、三者識，是謂三法生身。……比丘人滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。」故知依《中阿含經》，於入滅盡定等無心位時，仍「有心不離於身」。

無著《攝大乘論》卷上云：「若人人滅心定，由（經）說識不離身，是故（異熟）果報識於定中應成不離身。何以故？滅（盡定）心定非此識（的能）對治故。」^④慈光法師引無性《攝大乘論釋》卷三云：「為顯滅（盡）定與死差別，故說此識不離身；言（不離）識者，（謂）不離阿賴耶（識）。何以故？滅（盡）定不能對治此（阿賴耶識使之暫斷）故，（修行者）非為（對）治此（阿賴耶識）而生（起）滅（盡）定（故）。」

慈光法師引《瑜伽師地論》文，以見此論所言「不離身之異熟果識」即是「阿賴耶識」。《瑜伽》卷十二云：「問：滅盡定中，諸心心法並皆滅盡，云何（《中阿含經》）說

「(有)識不離於(五色根)身」？答：由不變壞(的)諸色根(身)中，有能執持(前六)轉識(之)種子(功能的)阿賴耶識(恒時生起)，不滅盡故。(所以)後時(從滅盡定起)，彼(前六)轉識及與彼相應的心所(法從此(阿賴耶識中，復)得生(起))。」「

辛二、辨無餘識

【論文】餘六識身，於此諸位皆不轉故，說為「無心」。由滅定等加行入心，增上力故，令六識種暫時損伏，不得現起，故名「無心」，非無一切。

【文鈔】(辛)二、辨無餘識。

《俱舍》(卷)二十九云：「有記：由此解脫定障微微心後，此定現前。前對想心，已名微細，此更微細，故曰微微。次如是心，入滅盡定。」^⑤

《婆沙》(卷)百五十三云：「於滅定前，有三種心：謂想心、微心、微微心。」^⑥
《唯識論》(卷)一云：「微微心時，熏異熟識，成極增上，厭心等種；由此損伏心等種故，粗動心等暫不現行。依此分位，假立二定。」^⑦

【釋義】於(庚三)「廣明(大乘三業)」中，前於(辛一)已明「無心位定有本識」；今於(辛二)「辨(於滅盡定中)無餘(六)識(及其相應心所生起，故假名無心)」。

論主辨言：「(眼、耳、鼻、舌、身、意等)餘六識身(及其相應的觸、受、想等心所)，於此(滅盡定、無想定)諸位(中)，皆不轉(起活動)故，說(此等位名)為『無心』。由(於)滅(盡)定等(前之)加行人(定)心前，俱厭患粗動心、心所，作強烈)增上力故，令六識(及其相應的觸、受、想等心所的)種(子功能)暫時損伏(而非斷滅，只是)不得現起，故名『無心』，非(謂)無一切(心、心所的活動)。」

為明入「滅盡定」伏餘六識及其相應心所的情況，慈光法師先引《俱舍論》卷二十九以為說明言：「(於八解中)，第八解脫即滅盡定。……有說：由此解脫定障(的)微微心(使彼等不現行)後，此(滅盡)定(即能)現前。前(非想非非想處定)對(治的)想心，已名微細(心)，此(滅盡定所對治者)更微細，故曰微微(心)。次如是(伏微微)心，(即)入滅盡定。」

為進一步闡釋何謂「微微心」，慈光法師再引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十三云：「問：此(無想定及滅盡定等)中，何者是想？何者是微細(心)？何者是微微(心)？……有說：非想非非想處(定中的活動)亦是想、亦是微細(心)，亦是微微(心)；所以者何？非想非非想處有上、中、下(三種定心的活動故)，上者(的定心活動)是想；中者(的定心活動)是微

細(心)；下者(的定心活動)是微微(心)。「入「滅盡定」時的定心活動是暫伏前六識心及其相應心所的「想心」、「微細心」及「微微心」，所以假名為「無心」，非謂亦無「阿賴耶識」的持種等活動。故慈光法師綜合《大毘婆沙論》意言：「於滅(盡)定前，有三種心，謂想心、微心、微微心。(暫伏彼三心然後入滅盡定，故假名滅盡定為無心定)。」

最後慈光法師再引《成唯識論》以作結云：「謂修(滅盡)定時，於(彼)定(的)加行(位)，厭患(前六識的)粗動心、心所(活動)故，發(起殊)勝(的)期(望及)願(求)，以(遮)止(前六識)心、心所(的活動)，令心、心所漸細漸微。(當彼六識心、心所至)微微心時，(彼勝期願)熏(習於)異熟(阿賴耶)識(之中，成爲)極(強烈)增上厭心(心所)等種(子功能)，由此(種子功能)增上緣的作用，能(損伏)彼前六識的(心、心所)等種(子)故，(使)粗動(的前六識)心等暫不現行。依此分位，假立(無想定及滅盡定)彼(二)定(名為『無心定』)。」

辛三、辨二種心

分三：(壬一)標名

(壬二)明種種心間斷

(壬三)明生起位

壬一、標名

【論文】心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故。

【文鈔】(辛)三、辨二種心。(分)三，初、標。

《唯識》(卷)三云：「謂契經說：雜染清淨諸法種子之所集起，故名爲心。若無此識，彼持種心不應有故。謂諸轉識在滅定等有間斷故。」⁸

【釋義】於(庚三)「廣明(大乘三業正義)」中，共有六分。前於(辛一)已明「無心位定有本識」，又於(辛二)已「辨(於無心位)無(有)餘識」，今於(辛三)再「辨(集起及種種)二種心」(以顯於無心位中，雖不起「種種心」，但仍起「集起心」)。於此再分爲三：即(壬一)「標名」、(壬二)「明種種心(有)間斷」及(壬三)「明(種種心的再)生起位」。今爲(壬一)「標(二種心)名」。

論主釋言：「心(識分類、合)有二種：一、集起心，(彼心是)無量(十八界色、心)種子

(積)集(而能生)起(之)處故；二、種種心，(彼心以色、聲、香、味、觸、法爲)所緣(境，而有種種)行相差別轉(起)故。」如是一切心識可分爲兩大類：其一名「集起心」，此謂第八「阿賴耶識」，以「阿賴耶」(ālaya)是「藏」義，即彼識是十八界中一切色法及心法種子功能之所攝藏積集之處，亦是種子當眾緣具足時能生現行之處。故合「積集」及「現起」二義，名「阿賴耶」爲「集起心」。另一名「種種心」，此即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識及第七末那識，謂此等識以色、聲、香、味、觸、法等種種境爲所緣，而生起種種不同差別的行相。合前七識的「種種境」與「種種行相」義而名爲「種種心」。

爲顯「阿賴耶識」彼「集起心」的建立，既依經說，亦依理立，故慈光法師引《成唯識論》卷三以作證云：「(前)已引聖教，(建立)『阿賴耶識』此『集起心』，今更(當顯)正理，謂契經說：『(彼阿賴耶識是)雜染、清淨(色、心)諸法種子之所集起，故名爲『(集起)心』。若無此(阿賴耶)識(作集起心)，(彼持)種心不應有故。謂諸(前七)轉識(種種心)在滅(盡定、無想定等(無心位時)有間斷故，根境、作意、善等)類別，易脫起故，如電光等，不堅(穩而)住故，(皆)不能有恒時集起一切法的種子功能作用，皆不能成爲『集起心』。」

壬二、明種種心間斷

【論文】滅定等位，第二心闕，故名「無心」，如一足牀，闕餘足故，亦名「無足」。波諸識種被損伏位異熟果識剎那剎那轉變差別能損伏力，漸劣漸微，乃至都盡，如水熱煎引燒發力，漸劣漸微，至都盡位。

【文鈔】(壬)二、種種心間斷。

《唯識疏》(卷)四末云：「《成業論》問：若有第八，云何名無心？彼答：有二心等。應如彼論，既厭六、七而入定中，故此定中轉識皆滅。」⁹第六入生空人執，第七亦滅不起，如《唯識論》(卷)五¹⁰。

【釋義】於(辛三)「辨(集起及種種)二種心」的三段中，前於(壬一)已作「標名」，今爲(壬二)繼「明種種心(有)間斷，(故名無心)」。

論主「明(於滅盡定中，集起心相續不斷，而)種種心(則有)間斷」言：「(於)滅(盡)定、(無相地等五無心)位(中)，(第一種集起心雖有間斷)，第二(種種)心(則)闕(缺而不

起)，故名『無心(位)』，如一足(的)牀，(由於)闕(缺)餘足故，亦名『無足(的)牀』。彼(前六識及相應心品的)種(子)，被(加行)厭心熏習於(損伏位)中的(異熟果識(之生起功能))刹那刹那轉變差別能損伏力(所損伏，於是)漸劣漸微，乃至都盡，(於是)前六識心、心所完全不起現行)，如水熱煎，(被)引燒發力(所蒸發)，漸劣漸微，至都盡位(全盡情況)。」由是於滅盡定中，集起心阿賴耶(異熟果識)雖恒現行，但由於前六識的種種心及其相應心所不能現行，故說滅盡定是處「無心位」。

爲要闡釋滅盡定中，有集起心現行，仍稱處「無心位」，慈光法師援引窺基《成唯識論述記》卷四末，以助解說云：「《(大乘)成業論》中，有設問言：『若有第八(阿賴耶識，即集起心恒時現行)，云何名無心？』彼(論)答云：『(每一有情)有二(種)心：(其一是第八阿賴耶識的集起心，其二是前六識及第七末那識的種種心。集起心雖現行，但餘種種心則不現行，故假名無心。)]等(等)。應如彼論(所言，於未入滅盡定前)，既厭(前)六(識及第七)末(那識)而(後)入(滅盡)定中，故(於)此(滅盡)定中，(前七)轉識(即種種心悉)皆(暫)滅。」

爲明入滅盡定時，非但前六識不起行，(染污)第七末那識(名「染污意」)亦不現行，慈光法師引《成唯識論》卷五以爲佐證言：「此染污意(即與我癡、我見、我慢、我愛的染污末那第七識)無始相續。……(唯)此位染(污)意(的)(種)子及現行(於阿羅漢無學位)俱永斷

滅。(於有)學位(的)滅(盡)定(及)出世道中(則)俱暫伏滅。……謂染污意無始時來，微細一類任運而轉，(故)諸有漏道(智)不能伏滅，三乘聖道(即見道的根本智)有伏滅(我癡、我見、我慢、我愛諸煩惱)義，真無我解違我執故(指：見道時所起般若根本智能破我執的『人空智』，與『我執』彼此相違，故見道般若根本智起，則與我癡等煩惱相應的染污末那識即不現行。又)後得無漏(智)現在前時，是(後得智乃)彼(般若根本智的)等流(同類)，亦違此(末那的染污)意(第七識)。「真無我解」及後所得(的)『後得智』俱無漏故，名『出世道』，『滅(盡)定』既是(『出世道』彼)聖道等流(同類)，極寂靜故，此(染污意第七末那識身)亦非有。」故最後慈光法師綜合上意，作結語言：「(當修行者的)第六(意識證)人『生空(無我智)』(破除)『人(我)執』(時，彼染污意的)第七(末那識)亦(暫)滅不起。(若無學位，則永斷不起)，如《(成)唯識(論)》(卷)五(所載)。」

壬三、明生起位

【論文】識種爾時得生果，便初從識種意識遷生，後位隨緣，餘識漸起，即前所說異熟果識攝藏種種諸法種子，波波餘識及俱有法善不善性，數熏發

時，隨其所應，種力增盛。

【文鈔】(壬)三、生起位。

【釋義】於(辛三)「辨二種心」的三段中，前於(壬一)已「標(二種心)名」，於(壬二)已「明種種心(是有)間斷(的)」，今爲(壬三)「明(種種心的再)生起位」。

論主闡釋：「(以集起心異熟果識中的諸識)種(子爲因，於出滅盡定)爾時，得生(現行)果，便(於出定之)初，從(彼意)識種(子現行爲因)，意識還生，(復於)後位，隨緣(色、聲等境)，餘(眼識、耳識等)識漸(次生)起。(此)即前所說(集起心)異熟果識(所攝)藏種種(十)八界色、心(諸法)種子，彼彼餘(七轉)識及俱有(相應的心所)法善不善(或無記)性(者)，數熏發時，隨其(熏發)所應種力增盛，(餘七識種種心得以)再度生起現行)。」

由此故知：當從滅盡定出定時，攝藏於第八阿賴耶的諸識種子再度活躍，先生起意識，隨後依色、聲諸境出現時，以彼爲緣，眼識、耳識等亦相繼恢復，如出定者是已證三乘阿羅漢無學果者，其末那識的我癡等煩惱永斷，故其末那識無論入定出定，我癡等四煩惱亦永不現行；若未證阿羅漢無學果者，則與末那識相應的我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱亦與末那及意識一同恢復現行。

辛四、正義 分二：(壬一)顯果、(壬二)引證

壬一、顯果

【論文】由此相續轉變差別，隨種力熟，隨遇助緣，便感當來愛非愛果。

【文鈔】(辛)四、正義。(分)二，初、顯果。

《俱舍》(卷)三十云：「何名相續轉變差別？謂業爲先，後色心起，中無間斷，名爲相續。即此相續，後後剎那異前前生，名爲轉變。即此轉變於最後時，有勝功能無間生果，勝餘轉變，故名差別。」^①

【釋義】於(庚三)「廣明(大乘業論)」的六段中，前已於(辛一)明「無心位定有本識」、(辛二)「辨無餘識」及(辛三)「辨二種心」。今爲(辛四)「(述大乘業論的)正義」。此中分二：(壬一)「顯(業得)果(情況)」；(壬二)「引(經論爲)證」。今此段文字爲(壬一)「顯果」。

論主顯所造業酬得業果的情況正義云：「由此（所造諸業熏生的）相續轉變差別（的種子），隨種子（逐漸成）熟，隨遇（各種愛、取潤生以為）助緣，便（能）感（招）當來（的人、天等）愛、非愛（業）果。」由是故知依大乘正義，業因生果，既非過去造身、口、意三業，其業謝滅在先，其後自然生起業的果報，亦非前一剎那造業為因，後一剎那無間即生業果，而是造業時無間即熏習成「業種」，攝藏於阿賴耶識（集起心）中，彼等種子剎那生滅，相續轉變，受各種貪愛煩惱的滋潤，日漸成熟，一期生終結時，彼「業種子」已成爲殊勝強盛的功能，作爲增上緣，刺激相應的色心名言種子，變現新的（人天或三途）愛非愛「業果」，彼能引果的功能，即此論所謂「（前業）相續轉變差別（的諸業種子功能）」。

爲明此義，慈光法師轉引《俱舍論》卷三十以助闡釋言：「雖言『從業生果』，而非從彼已壞業生，亦非從（造）業（時）無間（即）生（業）果，（而是彼業果）但從『（前業）相續轉變差別』（的種子所）生。（外人或問）：何名『相續轉變差別』？（論主答言）：謂（現行諸）業（最初）爲先，後（熏習成種子於）色心中（按：此就經量論的『色、心互持種子說』而言，若依大乘瑜伽義，則應言：後熏成種於第八阿賴耶識之中），中無間斷，名爲『相續』。即（就）此相續（種子的自體而言，由生滅相續故）。後後剎那（的業種，有）異前前（剎那的業）種（起），名爲『轉變』。即（就）此（剎那生滅）轉變（的業種），於（感果前存在的）最後（位一剎那）時，有（殊）勝功能無間生果（的力量），勝（過以前）餘（位的）轉變（業種能力），故名『差

別』。』換言之，能招業果的「前業相續轉變差別的種子功能」，是指「前造業所熏阿賴耶識的諸業種子，彼諸業種子剎那生滅，無間相續存在，到感果前成爲最強盛殊勝功能，能作增上緣而酬引當來愛非愛果。」

壬二、引證 分二：(癸一)引論證

(癸二)引經證

癸一、引論證

【論文】依如是義，有說頌言：

「心與無邊種，俱相續恆流，
遇各別熏緣，心種便增盛。
種力漸次熟，緣合時與果，
如染枸椽花，果時瓢色赤。」

【文鈔】(壬)二、引證。(分)二。初、引論證。

《俱舍》(卷)三十云：「或由別法，類此可知，如枸椽花，塗紫礦汁，相續轉變差別爲因，後果生時，瓢便色赤。從此赤色，更不生餘，如是應知從業異熟，更不能引餘異熟生。」¹²

【釋義】於(辛四)「(述大乘業論的)正義」二段中，前已於(壬一)「顯(業得)果(情況)」，今爲(壬二)「引證」。此又分二：(癸一)「引論(爲)證」及(癸二)「引經(爲)證」。今是(癸一)「引論(爲)證」。

論主引言：「依(上述)如是(有關大乘業論諸)義，有說頌言：『(彼能攝藏一切法種子的阿賴耶異熟)心(識)，與(所攝藏的)無邊(諸業)種(子)，俱相續(不斷)恒(轉有如暴)流。遇各別(善、惡及愛貪等潤生)熏緣，(彼阿賴耶識)心(所集的業)種(子)便(得)增盛，(如是)種力漸次(成)熟，緣合(之)時(便能產生招引新異熟的或愛、或非愛業果，此名)與果(作用)。』」

如是「業因」酬引「業果」後，其酬果作用，便已完結，不能再酬餘果，否則果即無窮，有無窮過。爲明此義，慈光法師引《俱舍論》卷三十以明之言：「(業因酬果情況)，或(可)由(花與果的)外法，類(同業因果果)此(內法)可知。如枸椽花，塗(之)以(紫礦汁)，(經

多時)相續轉變差別爲因，後(枸櫞)果生(之)時，(其)瓢便(成)色赤；從此赤色(之果)更不生餘(果)。如是應知業(因能引)異熟(果後)，更不能(再)引餘異熟(業果使之)生(起)。」

癸二、引經證

【論文】世尊依此，於《解深密大乘經》中，說如是頌：

「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流。

我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」

【文鈔】(癸)二、經。

《略纂》(卷)十三云：「舉經正辨逗留。初一句，總彰深細。第二、第四句，正明不說所以。第三句，正明不說。見道已前，第六識作唯識觀，未見第八，入見方知，故言甚深細也。」¹³宋譯《楞伽經》(卷)一云：「如是微密藏識，究竟邊際，除諸如來及住地菩薩，諸二乘、外道不能測量。」¹⁴具如《唯識論》(卷)三¹⁵。

【釋義】於(壬二)「引證(大乘業論)」的二分中，前於(癸一)已「引論(爲)證」，今爲(癸二)再「引經(爲)證」。

論主引經爲證言：「世尊依此(理趣)，依《解深密大乘經》中說如是頌：『(能執持種子、色根及結生相續之)阿陀那識甚深(甚)細，(攝持)一切種子(彼諸轉識緣具即能現行，現行再熏成種，諸種與本識相續不斷，恒轉)如暴流。(此非二乘愚者所能了達，更非無聞凡夫所能思議，故)我(教主釋尊，對)凡(夫及二乘)愚(者)不開(示其名，亦不)演(說其體)，恐(怕)彼(凡愚有所)分別(而計)執爲(實法、實)我(故)。』」(按：阿陀那識(ādāna)是阿賴耶識的別名，有能持種子、色根及結生相續的假體之作用。)

爲明此意，故慈光法師援引《成唯識論》卷三云：「以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續(的生命假體)，故說此識名『阿陀那』。(此阿陀那識是)無(種姓凡夫)有情(所)不能窮底(者)，故說(之)爲『甚深』；(亦是)趣寂種姓(的二乘愚者所)不能通達(者)，故名(之)爲『甚細』。是一切法真實種子，(遇眾)緣(所)擊(發)便(能)生(前七)轉識波浪，恒無間斷，猶如『瀑流』。『凡(夫)』即無姓(有情)，『愚(者)』即趣寂(的二乘行者)，恐彼(等)於此起分別執(著)、墮諸惡趣，障生聖道，故我世尊不爲開演。」

此外，爲顯示彼頌的諸句涵義與所用，慈光法師依窺基所撰《瑜伽師地論略纂》卷十三文字，綜合其意而作釋言：「(論主引彼頌文是)舉經正辨逗留。(彼)初一句(即『阿陀那識

甚深細』)，總彰(阿賴耶識)深細(的體相)。第二(句，即『一切種子如暴流』及)第四(句)即『恐彼分別執爲我』)，正明(於餘經)不說(之)所以。第三(句)即『我於凡愚不開演』)正明不說。(修行者於)見道已前，(其)第六識作唯識觀，未見第八(阿賴耶識，直至)人見(道位)方(能得)知，故言『甚深(甚)細』也。」

慈光法師又引宋譯《楞伽經》卷一而作釋云：「如是微密藏識(阿賴耶，是)究竟(的)邊際，除諸如來及住(於十)地(的)菩薩(外，其餘)諸二乘，外道(及凡夫等皆)不能測量(通達，所以頌言『我於凡愚不開演』也)。」

辛五、明本識三名

【論文】能續後有，能執持身，故說此名阿陀那識。攝藏一切諸法種子，故復說名阿賴耶識。前生所引業異熟故，即此亦名異熟果識。

【文鈔】(辛)五、明本識三名。

《唯識疏》(卷)二末云：「此識體總有三位：一、我愛執藏現行位，即唯七地以前

菩薩、二乘有學、一切異生從無始來，謂名『阿賴耶』，至無人執位，此名執藏。二、善惡業果位，謂從無始乃至菩薩金剛心或解脫道時，乃至二乘無餘依位，謂名毘播迦，此云『異熟識』。『毘』者異也；『播迦』熟義，至無所知障位。三、相續執持位，謂從無始乃至如來盡未來際利樂有情位，謂名『阿陀那』，此云執持。」¹⁶

又《佛性論》(卷)三云：「如《無上依經》中說：『阿難於無生無滅法中，心、意及識決定不生故。』釋曰：心者，即六識心；意者，阿陀那識；識者，阿賴耶識。於此中三，不得生故。此中若無，三識則無分別。分別既無，亦無不正思惟。既無三識，則不得起無明，是以如來法身，離不正思惟故，則不起無明。若不起無明，十二有分不為生緣，故名不生。」¹⁷

七、八識同名阿陀那，其義不同。七，約能執藏；八，依執持種、根等。梁《攝論》(卷)一云：「藏者以執我，約阿陀那及意識說眾生名，何以故？一切眾生無無我執。我執若起，緣何境？緣本識起，微細一類相續不斷故。」¹⁸又云：「此阿梨耶識，或說為阿陀那識，能執持一切有色諸根，一切受生、取生陰依止故。」¹⁹

【釋義】於(庚三)「廣明(大乘業論)」的五段中，前於(辛一)已明「無心位定有本識」，

於(辛二)「辨無餘識」，於(辛三)「辨(集起、種種)二種心」及於(辛四)明「(大乘業論的)正義」。今爲(辛五)「明本識三名」。前於(辛一)已明「(於)無心位定(之中，仍)有本識(活動)」，今進而更述彼「本識」依其各別的作用，有「阿陀那識」(adāna)、「阿賴耶識」(ālaya)及「異熟果識」(vipāka)三種名稱。

論主明本識三名說：「(以根本識除)能(執持諸法種子外，並有相)續後有(的作用，並)能執持(有根)身故，(因此《解深密經》)說此名『阿陀那識』。(又此根本識能)攝藏諸法種子(故，因此《阿毘達磨經》)復說名『阿賴耶識』。(又此根本識是)前生所引(得的)業(果，此業果是從前生的業因)異(類而成)熟故，即此亦名『異熟果識』。」

以根本識能執持種子與有根身等，從其具有執持義，因立「阿陀那識」之名。以根本識有攝藏十八界一切色心諸法種子功能，從其具攝藏義，因立「阿賴耶識」之名。又以彼根本識是前生衆業所酬(根身、器界)的異熟果報，從其具異熟義，因立「異熟果識」之名。名雖有三，體則爲一，此根本識攝持每一有情的一切種子、根身及器世界，恒轉不息，故於滅盡定等無心位中，仍然活動不已。

此根本識又可依其於「我愛執藏位」，立「阿賴耶識」名，依「善惡業果位」，立「異熟果識」名，依「相續執持位」，立「阿陀那識」名。爲申此義，慈光法師引窺基法師的《唯識述記》卷二末以爲證云：「此(根本)識體，總有三位：一(者)我愛執藏現行位，即唯

七地以前(大乘)菩薩、二乘(未證阿羅漢果位的)有學(小乘修行者，以及)一切異生(凡夫，彼等)從無始來，謂(彼根本識)名(爲)『阿賴耶(識)』，(此『阿賴耶』之名一直保留)至無『人(我)執位』(爲止)。此(阿賴耶之)名(有)『執藏』(意義，以彼是染污末那識執爲實在的『自內我』之所依之處故)。二者、此根本識於(善惡業果位)中，謂從無始(時來)，乃至(大乘)菩薩(住於十地)金剛心或(成佛前的)解脫道時，乃至二乘(修行者於)無餘依(涅槃)位(前)，謂名『毘播迦』(vipśkā)，此(漢譯)云『異熟識』。『毘』(वि)者異也。『播迦』(pāka)熟義。(此『異熟識』名，一直保存)至無『所知障』位，(『法我執』種子、現行俱滅爲止)。三者、於(相續執持位，(此根本識)謂從無始(時來)，乃至如來盡未來際、利樂有情(的諸佛果)位，謂名『阿陀那』，此云執持，(攝持個別生命的一切種子功能以及五根身，使之相續存在故)。」

於其他論典，「根本識」亦有不名爲「阿陀那識」而只有「阿賴耶識」之名，自然亦無「異熟果識」之稱，如慈光法師所引天親的《佛性論》卷三云：「心者，即(前)六識心；(染污)意者，(即)阿陀那識；識者，(即)阿賴耶識。」所以慈光法師作按語言：「(於彼論中，第)七(識及第)八(識)同名『阿陀那』，(但)其義不同。(第)七(識)是(約)其(能)執藏(義而立『阿陀那』之名)；(第)八(識，則)依(其能)執持種(子、根身、器世界)等而立『阿賴耶』之名。」

爲成此義，慈光法師引梁·真諦所譯的世親《攝大乘論釋》卷一云：「『藏』者以『執』(爲)義，約(第七)阿陀那識及(第六)意識說(爲)衆生(所具有之)識名。何以故？一切衆生無(有)無我執(者，即皆有我執)；我執著起，緣何(法爲)境？(應是)緣(阿賴耶此根本識爲境而生)起，(因彼識)微細一類相續不斷故。」但何以於別論亦名「根本論」爲「阿陀那識」？真諦所譯《攝大乘論》卷上作釋云：「云何此(根本阿賴耶)識或說爲『阿陀那識』？(以彼)能執持一切有色諸根，(又彼爲)一切受生(之五)取(蘊之所)依止故。何以故？有色諸根，(爲此根本阿賴耶識)所執持，(使之)不壞不失，及至相續(二期生之)後際；又正受生時，由(此根本阿賴耶識)能生(五)取陰故，故六道身皆如是取，是取事用識所執持故，說名『阿陀那』。」

辛六、反顯正義

分五：(壬一)約能持識

(壬二)約能所治

(壬三)約無色報心

(壬四)約無漏心起

(壬五)通外難

壬一、約能持識

【論文】若不許有此異熟識，復有何識能執持身？非有餘識能遍持身，乃至命終，恆不捨故。

【文鈔】（辛）六、反顯正義。（分）五。初、能持識。

【釋義】於（庚三）「廣明（大乘業論）」的六段中，前已完成其五段，今為最後一段，即（辛六）「反顯正義」。此中再分為五：即（壬一）「約能持識（以反顯正義）」、（壬二）「約能所（對）治（以反顯正義）」、（壬三）「約無色報心（以反顯正義）」、（壬四）「約無漏心起（以反顯正義）」及（壬五）「通外（所）難」以結此段文字。今正是（壬一）「約能持識（以反顯有阿陀那識正義）」。

論主約能持識以反顯有阿陀那識的存在言：「若不許有此異熟識（亦名為阿賴耶識及阿陀那識），復有何識能執持（有根）身？（因為）非有餘（七轉識）能遍（三界、六趣、九地而恆時執）持（有根）身，乃至命終而恆不捨故。」

有情生命既須要有心識恒常執持此有根身，乃至命終而恒不捨棄，然後有一期生中的統一貫徹的生命存在，而除異熟果識（亦名阿賴耶識及阿陀那識）外，其餘一切轉識皆不具如此功能，由此故知應有異熟果識（亦名阿賴耶識及阿陀那識）的存在，以攝持諸業習氣，於一期生終結時，酬引當來愛非愛的業果。

壬二、約能所治

【論文】又何處蘊，煩惱隨眠對治生時，可名能斷？若言蘊在能對治心，此不應理，如何隨眠煩惱隨逐，可為能治？

【文鈔】（壬）二、能所治。

《俱舍》（卷）十九云：「何等名為煩惱種子？謂自體上差別功能，從煩惱生，能生煩惱，如念種子是證智生，能生當念功能差別。」²⁰

【釋義】於（辛六）「反顯正義」的五段中，今為第二段（壬二）「約能所（對）治（以反顯有阿陀那識恒時活動）」。

論主約能對治法及所對治法而反顯正義言：「（若不許有此異熟果識，或名阿賴耶及阿陀那識，則）又（於）何處（何）蘊，（當見道及修道中）彼煩惱隨眠（種子被）對治生時，可名（爲能對治的）能斷（法體）？若（如經量部所主張『色心互持種子說』中）言（彼能生起處）、蘊（的種子功能可存）在（於）能對治（的第六意識）心（中，如是第六意識爲能對治法，則五蘊亦得成爲能對治法）；此不應理，如何（當『色心互持種子』時，彼所對治的）隨眠煩惱（種子）隨逐（於處、蘊之中，或第六意識之中，而彼處、蘊或第六意識反而）可（成）爲能（對）治法體（而斷除彼）煩惱隨眠（種子）？」

意思是說：若無阿陀那識攝持一切淨、染、有漏、無漏種子功能，則於「見道位」中，後天的分別煩惱隨眠種子爲所對治而被斷除時，何者是能對治法體而能斷除之？又於「修道位」中，先天的俱生煩惱隨眠種子爲所對治而被斷除時，何者是能對治法體而能斷除之？若如經量部所主張的「色心互持種子說」而言諸處、諸蘊或前六識（彼不立八識）爲能對治法體，此不應理，因爲彼「煩惱隨眠種子」正隨逐彼處、蘊、六識而存在，彼所隨逐而存在的處、蘊、六識不應成爲「能對治法體」；若成「能對治法體」則「煩惱隨眠種子」便不能隨逐彼、依著彼而得存在。但在大乘的業論中則不然。大乘立第八阿陀那識，攝持一切無漏淨種，及有漏染種。於見道位及修道位中，無漏淨種現行爲「般若根本無分別智」，以彼般若智爲能對治法，以對治「煩惱隨眠種子」爲所對治法，其理條然，無有過失。因此「約能所

對治」可以反顯「必有阿陀那識的存在」。

爲明「煩惱隨眠」的含義，慈光法師引《俱舍論》卷十九云：「煩惱（在潛伏的）睡位（中），說名（爲）『（煩惱）隨眠』；於（顯現的）覺位中，即名（爲）『（纏縛）』故。何名爲睡位？謂（彼煩惱處於）不現行（的）種子隨逐（的狀態）。何名爲覺位？謂諸煩惱（處於）現起纏（縛）心（識活動的狀態）。何等名爲『煩惱（隨眠）種子』？謂自體上差別（的潛伏）功能。（彼功能）從（現行）煩惱（而）生，（彼煩惱隨眠種子既熏生後，遇緣亦）能（再現）生煩惱，如（憶）念（的）種子是（由憶念的）證智生，（而彼念種子亦是）能生（起）當（來的憶）念（活動之）功能差別。」

壬三、約無色報心

【論文】又諸有情生無色界，染善無漏心正起時，有何趣攝異熟法在？或應許趣通非異熟及不繫法，便與理違。

【文鈔】（壬）三、約無色報心。

【釋義】於(辛六)「反顯正義」的五段中，今爲第三段(壬三)「約無色(界的)報心(以反顯有阿陀那識恒時活動)」。

論主反顯有阿陀那識恒時活動言：「又(若無阿陀那識恒時活動，則)諸有情生無色界，(即)人無色界定，但仍有貪著無色界定的『無色界繫』的煩惱現行，當具煩惱性的定心)『染善無漏心』正起(之)時，(既無阿陀那識以攝持彼無覆無記的異熟果報，如是)有何『趣(體)』(尚能)攝(持此無色界果報的)異熟法(體存)在？或(彼部派)應許(無色界有情的果報)趣(體是)通(乎善、染)非異熟(法體)及(通乎無漏的)不繫法(者，那)便與(界繫的)理(論相)違(背)；因爲佛家大小二乘均認爲欲界繫、色界繫及無色界繫，都是煩惱的心理活動，既非是善法，亦非是無漏法故。所以應有無覆無記阿陀那識的存在，以作爲生起無色界的異熟果報體。」

意思是說：有情生無色界時，亦應有無色界的果報體，此果報體是前生諸業因所招引的有漏無覆無記性、非善、非惡、非無漏的「異熟果體」。但生無色界時，必在「無色界定」之中，定心活動是善性，非是無記性(有部說彼是無漏)，若聖者修無色界定，更是「無漏善性」所攝。但凡夫生無色界時，必有「無色界繫」，即對「無色界定」必會產生貪著的煩惱，此貪煩惱是「有漏有覆無記性」攝，非是「無覆無記」，更非是「善」，亦非是「無漏」、亦非是「惡」性所攝。如是凡夫生無色界，其前五識不生，亦無「色蘊」活動，唯有

微細意識相應心品的活動，其「定心是善性」，「無色界繫」則是「有覆無記性」的貪煩惱，二者都不是「無覆無記」的「異熟果體」。何者可作彼「無覆無記異熟果體」？可見必須有「無覆無記」的「阿陀那識」的存在，以為生無色界的「異熟果報」法體。當第八地修行聖者，入無色界定，其「無色界繫」是不現行的，純是無漏善性，但仍能以其未轉依位的「阿陀那識」以為生命主體，並攝持一切色、心種子功能。

壬四、約無漏心起

【論文】又不還果生有頂處，為盡餘漏，修對治道，無所有處無漏起時，於有頂處有何別物自體猶存，而不名死？

【文鈔】（壬）四、約無漏心起。

【釋義】於（辛六）「反顯正義」的五段之中，今為第四段，即（壬四）「約無漏心起（以反顯有阿陀那識恒時活動）」。

論主反顯正義云：「又（已證）不還果（的小乘聖者）生（無色界中非想非非想處那）有頂

處，爲盡餘漏（煩惱，故）修（九無間次第定及八解脫的）對治道，於中無所有處無漏（善心）起時，（若無阿陀那識作異熟果報心，則於）有頂處有何別物自體猶存而（得知彼修行者）不名（爲）死？（故知必有阿陀那識以爲異熟果報的生命，然後才可以與死亡有別，以死亡者其異熟果報不起故。」（按：有關死亡義，可參考前註③及下文「通外難」中的闡釋。）

壬五、通外難

【論文】非衆同分，或復命根，離色、心等別有實物；此二唯於異熟諸蘊相似勢分而假建立。相似勢分，無別實體，如稻稗等相似勢分。

【文鈔】（壬）五、通外難。

《俱舍》（卷）五云：「謂有別法能持煖、識，說名爲壽。故世尊言：『壽、煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。』故有別法能持煖、識，相續住因，說名爲壽。」²¹

【釋義】於（辛六）「反顯正義」的五段中，前於（壬一）乃至（壬四）已分別約「能持識」、

「能所(對)治」、「無色(界)報心」及「無漏心起」等論證，反顯有「阿陀那識」恒時現行。今爲第五段，即(壬五)「通外(妨)難」。因爲外人見論主以生不還果者生「非想非非想處天」時，必有「阿陀那識」恒時現行，故不名爲「死」。於是設有難言：我有別法「衆同分」或「命根」或「壽」在，故不名爲「死」，非關「阿陀那識」的存在，故汝說非理。

爲明彼外難，慈光法師引《俱舍論》卷五以助釋言：「(我宗)謂(入無色界定時，仍)有別(實體之)法能持煖、識，說名爲『壽』。故世尊言：『壽、煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。』故有別法(壽體)能持煖、識(爲有情)相續住因，說名爲『壽』。」但大乘認爲《中阿含經》卷五十八雖說：「一者壽、二者煖、三者識，是謂三法生身，死已(則)身棄塚間，(壽、煖、識俱滅)，如木無情。」(見註③)但有情生「無色界」者，「煖」已不存在，「識」則應指「阿陀那」的異熟果識，恒時相續生起，而「壽」只是依業因所感生的異熟果識相續勢分假安立而已，離彼異熟果識，非別有實體性存在。

依此理趣，論主通外人的妨難言：「(依理而言，世尊所言『壽』者，並)非(有如說一切有部所執彼即是)衆同分②。或復(名)命根，(而彼等是)離色、心等(有體之法)別有實物(的存在；如理而言，彼『壽』之體——衆同分、命根)此二者(唯)是(於異熟(果報所得)諸蘊(前能引後的)相似勢分而假建立)按：依諸蘊相似的生命存在，假施設爲『衆同分』；依此衆同分一類相續，前能引後，假施設爲『命根』，依彼『衆同分』及『命根』假施設爲

「壽」。彼相似勢分，無別於（前業因所招的異熟果報之諸蘊）實體。如稻、稗等（眾同分，其體無別於稻種與稗種等所引至成熟前後相續）相似（的住時）勢分，（離彼所引住時勢分，無別實體故。）」

故《俱舍論》卷五有云：「今亦不言全無『壽』體，但說『壽』體非別實物。若爾時何法說名『壽』體？謂三界（諸）業（因）所引（得之眾）同分，（彼眾同分前能引後，相續相似的一期生）住（世之）時的勢分，說為『壽』體。由三界（諸）業所（招）引（眾）同分住（世之）時（的）勢分相續決定隨應住時，爾所時住故，此勢分說為『壽』體。如穀種等所引，乃至熟時勢分（說名為稻的眾同分）。」

彼「眾同分」（或名「命根」，或名為「壽」）既不離諸業所引的「異熟果報體」，故生「無色界」必有恒常現行的「阿陀那識」（或名「阿賴耶識」，或名「異熟識」，或名「一切種子識」）以為一期生的「異熟果報體」，故外所妨難，實不應理。

庚四、總結

【論文】故定應許異六識身，有如上說持種識體。

【文鈔】(庚)四、總結。

【釋義】於上(己二)「正明(大乘業論)」的四大段中，前於(庚一)已述「外徵(云何許無心位亦有心生起之理)」，於(庚二)「論主准問論答(言：應如經量部所許細心，無心位亦應有能持種的阿陀那識存在)」，於(庚三)「廣明(彼阿陀那識性相的存在)」，故今為第四大段的(庚四)「總結(正明大乘業論)」。

論主結言：「(上文已作種種闡釋、種種論證)，故定應(共)許異(於眼、耳、鼻、舌、身、意等)六識身，有如上(述所)說(具)持(色、心諸法)種(子功能的第八)識體(的存在，此識體於三界一期生中恒常現行，或名為『異熟果識』，或名為『阿賴耶識』，或名為『阿陀那識』。)」

己二、指餘部經說本識

【論文】即依此識，赤銅鑊部經中建立「有分識」名；大眾部經名「根本識」；

化地部說「窮生死蘊」。

文鈔】第二指餘部經說本識。

《掌珍論》(卷)下云：「銅鑠部師復作是說：『諸間隙色，說名虛空。』」²³

《音義》云：「銅鑠是上座部也。鑿赤銅書字記文，今猶在師子國也。」²⁴

《般若燈論》(卷)十五云：「多摩羅跋及修多羅人等言：如鞞婆沙師說涅槃如燈滅；我今說涅槃者，涅槃是無起，於世諦中施設有故。」²⁵

《唯識論》(卷)三云：「上座部經分別論者。俱密說此名有分識。有謂三有，分是因義。唯此恆遍，為三有因。大眾部阿笈摩中，密意說此名根本識，是眼識等所依止故，譬如樹根是莖等本，非眼等識有如是義。化地部說此名窮生死蘊，離第八識無別蘊法窮生死際無間斷時，謂無色界諸色間斷，無想天等餘心等滅，不相應行離色、心等無別自體，已極成故。唯此識名窮生死蘊。」²⁶同疏(卷)四本²⁷、無性

《攝論》(卷)二²⁸、《了義燈》(卷)四本²⁹。

【釋義】本論(戊二)「廣明大乘(業論的)正義」中，共分為三。前於(己一)已作「正明(大乘業論)」，今為(己二)「指餘部經(典)說(有攝持業因及酬引業果的)本識」。此本說於《增一阿含經》密意說為「阿賴耶識」；於赤銅鑠部經中，密意說為「有分識」；於大眾部

的《阿含經(阿笈摩)》中，密意說為「有分識」；於化地部則說為「窮生死蘊」。

於上述四名中，論主指陳「阿賴耶識」於部派所宗經典名為「有分識」、「根本識」及「窮生死蘊」云：「即依此(異熟果識，亦名阿賴耶識，或阿陀那)識，赤銅鑠部經中建立『有分識』名；大眾部經(中)，名(之)為『根本識』；化地部(經)中，說(名)為『窮生死蘊』。」

然則「赤銅鑠部」是何部派？慈光法師引清辯的《掌珍論》及《般若燈論》，以見其宗派之名，已流行於當世。又引《玄應音義》以見「赤銅鑠部」屬上座部，以「鑿赤銅書字記文」而得名，流行於當世的師子國(即今錫蘭地)。

至於何以「阿賴耶識」於餘部經中，得「有分識」、「根本識」、「窮生死蘊」等名？慈光法師復引《成唯識論》卷三加以說明云：「(赤銅鑠部此)上座部經分別論者，俱密(意)說(言)此(阿賴耶識)名『有分識』。『有』謂(欲界、色界、無色界的)三有；『分』是因義。唯此(作『三有之因』的『有分識』)恒遍(活動)，為三有(之)因。大眾部(所依的)《阿笈摩(阿含經)》中，密意說此(阿賴耶識)名(為)『根本識』，(彼)是眼識、(耳)識乃至意識等所依止故，譬如樹根是莖等(所依止的)根本，非眼、(耳、鼻、舌、身、意)等識有如是(作他識根本依止的)意義(故)。化地部說此(阿賴耶識)名(為)『窮生死蘊』，(因為)離(此)第八(阿賴耶)識(並)無別蘊法(能夠)窮生死際(而)無(有)間斷(之)時(故)。如生)無色界

(時)，諸色(亦有)間斷，(生)無想天等(時)，除阿賴耶識外，其餘心(識)等(亦有暫)滅，(至於)不相應行，離色、心等無別自體，(此)已(大小乘俱)極成故。唯此(阿賴耶)識(能窮生死際無間斷時，故)名(爲)『窮生死蘊』。」

此外慈光法師更指出無性的《攝大乘論釋》卷二、窺基的《唯識述記》卷四本及惠沼的《唯識了義燈》卷四本等，均有記述，讀者可分別披閱註文，便可得悉，今不贅敘。

己三、通妨

分四：(庚一)通不可知難

(庚二)通諸經難

(庚三)通二心並生難

(庚四)通我爲依難

庚一、通不可知難

【論文】云何此識緣境行相？此境行相不可了知。云何名識而得如是？如執滅定等位有餘識者，境界行相難知，此亦應爾。

【文鈔】第三、通妨。(分)四。初、通不可知。

【釋義】於(戊二)「廣明大乘(業論)正義」的三大段中，於上文(己一)已作「正明」，於(己二)已「指(陳)餘部經說本識」，今爲第三大段，即是(己三)「通(外)妨難」。此中又有四分：(庚一)「通不可知難」、(庚二)「通諸經難」、(庚三)「通二心並生難」、(庚四)「通我爲依難」。今正爲(庚一)「通不可知難」。此分二節：

(一)答緣境行相：設外問言：「汝言有阿賴耶識(或言阿陀那識)爲諸業異熟果識，恆時現行，然則云何(是)此(阿賴耶識的)緣境行相？(按：此即問阿賴耶識的活動情況是怎樣的)。」論主以「阿賴耶識深細難知」，故答外所問言：「此(阿賴耶識緣)境(的)行相不可(爲凡夫所能)了知。」

(二)通行相不可知：外人見論主答「阿賴耶的行(境之)相不可知」，故作難言：「云何此(阿賴耶既名爲)識，而得如是(難可了知)？」論主答彼難言：「如(汝經量部世友論師所)執滅(盡)定等位有餘(細意)識者，言(彼識雖名爲)識，但其攀緣(境界之)行相難(可了)知，(我今)此(阿賴耶識)亦應爾(如此)。(所以汝等所難，實不應道理)。」

庚二、通諸經難

分四：(辛一)屬蘊、(辛二)外引經難

(辛三)論主密意答

(辛四)明隱沒經中應有說

辛一、屬蘊

【論文】此識攝在何取蘊中？理實應言：識取蘊攝。

【文鈔】(庚)二、通諸經，(分)四。初、屬蘊。

《俱舍》(卷)一云：「有漏名取蘊，如草糠火。」³⁰

《瑜伽》(卷)十九云：「一切有漏，總名為取。」³¹

【釋義】於(己三)「通(外)妨難」的四段中，前於(庚二)已「通(釋)不可知難」，今為次段(庚二)「通諸經難」。此中共分四節，即(辛一)「(明所)屬(何)蘊」、(辛二)「外引

經難」、(辛三)「論主密意答」、(辛四)「明隱沒經中應有說」。今此段正是(辛一)「(明所)屬(何)蘊」。

論主設外人問：「此(阿賴耶爲諸業異熟果)識，(於佛說『五蘊』之中，究)攝在何蘊中？」

論主答彼問言：「(依)理實應(答)言：(彼阿賴耶)識(屬)識取蘊(中所)攝。」即阿賴耶識在「五取蘊」中，是「識取蘊」的一類。

一般言「識蘊」，何以此間加進「取」義而名「識取蘊」？爲明「取」義，慈光法師先引《俱舍論》卷二云：「或有唯蘊而非蘊，謂無漏行。煩惱名取，蘊從(煩惱)取生，故名『取蘊』，如草糠火，(彼火從草糠所生故)。」跟著再引《瑜伽師地論》卷十九云：「復有補特伽羅(執我有情)，於長夜染取(五蘊諸法以)爲己有，於可愛法，執藏不捨。」或依於此，慈光結言：「一切有漏，總名爲取。」如是阿賴耶識，亦是有漏的心識，故屬「五取蘊」中的「識取蘊」所攝。

辛二、外引經難

【論文】若爾，經句當云何通？如說：「云何名識取蘊？謂六識身。」³²又說：

【文鈔】(辛)二、外引經難。

【釋義】(庚二)「通諸經難」中，共分四節。前(辛一)中，已明阿賴耶識「屬(識取)蘊」攝。今爲(辛二)明「外(人)引經難(阿賴耶識是識取蘊所攝)」。外人所引經典非瑜伽行派所宗的《解深密經》、《阿毘達磨經》等，而是原始佛教大、小二乘共許的《雜阿含經》句。

外人先引《雜阿含經》卷十三云：「云何六識身？謂眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。」再引《雜阿含經》卷十二云：「云何(以)識(爲)緣(而有)名色？謂(以)六識(爲)緣(而有)五蘊的名色)。」

如是依共許的《阿含經》，所言「識蘊」者，只有眼、耳、鼻、舌、身、意等「六識」，而並沒有談及「阿賴耶識」，如是與《阿含經》句不相符契，「當云何(可以相通)」？外人因此而設質難。

辛三、論主密意答

分二：(壬一)恐起我執

(壬二)應比知故密意說

壬一、恐起我執

【論文】應知此經別有密意，如契經說：「云何行蘊？謂六思身。」³⁴非行蘊中更無餘法。此亦應爾。

「說六非餘，有何密意？」

「且如世尊《解深密》說：『我於凡愚不開演者，恐波分別執為我故。』何緣愚夫執此為我？此無始來，窮生死際，行相激細，無改變故。」

【文鈔】(辛)三、論主密意答。(分)二。初、恐起我執。

【釋義】於(庚二)「通諸經難」所分四節中，前於(辛一)已明阿賴耶識「屬(識取)蘊(攝)」，又於(辛二)已表「外引經難」。今爲(辛三)「論主密意(作)答」。於中分二：(壬一)「(因)恐起我執(故密意說)」、(壬二)「應比知故(而)密意(說)」。此爲(壬一)「恐起我執(故密意說)」。

論主答外難言：「(外人所引《雜阿含經》所載『識取蘊』唯指眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，而並沒有提及『阿賴耶識』者)，應知此『(雜阿含)經』別有密意，如契經說：『云何行蘊？謂六思身(即眼觸生思、耳觸生思、鼻觸生思、舌觸生思、身觸生思、意觸生思)。』(但如大、小乘共知，除上述六種思外，並)非行蘊中更無餘法，(如生、住、異、滅等有爲四相亦是行蘊所攝，而不包括在六思身之內。經說彼『行蘊』既有所略，今說)此(識蘊)亦應爾(如是)。」

外人見屈，於是反質「密意」言：「(契經)說(識蘊爲眼等)六(識)，而(非)及於阿賴耶識等)餘(識，究竟於中)有何密意？」

論主爲解彼疑惑，再作釋言：「且如世尊(於)《解深密(經)》(中)說：(『阿陀那識(阿賴耶識)甚深細，一切種子如暴流。我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。』經言)『我於凡愚不開演(阿賴耶識)』者，『恐彼(凡愚)分別(偏)執(阿賴耶識爲實)我』故。(有)何緣(由)

愚夫執此(阿賴耶識)爲(實)我?此(由於彼阿賴耶識),無始(時)來,窮生死際,行相微細(難知,而又一類相續,似)無改變,故(凡愚執彼爲我,因此於原始經典中,以密意故,佛說『識蘊』爲眼等前六識,不說阿賴耶此諸業報異熟種子識)。」

壬二、應比知故密意說

分三：(癸一)明六識由

(癸二)比知有本識

(癸三)通餘部經

癸一、明六識由

【論文】又以六識所依、所緣，行相品類粗易了故，與諸煩惱及對治道，有相應故，建立雜染、清淨品故，體是果識。

【文鈔】(壬)二、應比知故密意(說)。(分)三。初、明六識由。

【釋義】於(辛三)「論主密意答」所分兩節中，前於(壬一)已就「恐起我執」作答；今是(壬二)就「應比知(有阿賴耶識)故密意說」作答。此中又可分三：(癸一)「明(契經說)六識(之)由」、(癸二)「比知有本識(阿賴耶)」及(癸三)「通餘部經」。今正是(癸一)「明(契經說)六識(之)由」。

論主答言：「又以六識所依、所緣(之)行相品類粗易了故，(契經說『識蘊』是六識。)」按：眼識以眼根為所依，以色境為所緣；耳識以耳根為所依，以聲境為所緣；鼻識以鼻根為所依，以香境為所緣，舌識以舌根為所依，以味境為所緣；身識以身根為所依，以觸境為所緣；意識以意根為所依，以法境為所緣。如是彼等的所依、所緣的行相品類都極粗顯易於了知，為對初機，故原始契經以『六識』以明『識蘊』。

論主又言：「(六識)與(所對治的)諸煩惱及(有漏、無漏的)對治道(智)有相應故，(所以契經以『六識』明『識蘊』)。」按：眼等六識生時，可隨其所應與貪、瞋、癡等根本煩惱相應，又可與無慚、無愧、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知等隨煩惱相應；此等煩惱及隨煩惱都是所應對治的。當證人初禪的時候，鼻識及舌識即不起活動；證人二禪以後，則連眼識、耳識及身識亦不起活動；見道位時，無漏般若智生起，契證實相，則與六識相應的一切有漏的煩惱及隨煩惱亦概不現行，或暫時或永遠為所對治。其相明顯，故原始佛教契經以「六識」以明「識蘊」。

論主又言：「（依於眼等六識，可以）建立（有漏的）雜染（心品及無漏的）清淨（心）品，故（眼等六識）體是（所生的）果識。（因此契經以『六識』說明『識蘊』）。」按：依唯識思想，有漏雜染的六識心品之所以生起，是以阿賴耶識所攝的自識有漏種子功能為因緣，其現行時所依的末那識若與我癡、我見、我慢、我愛相應，則彼六識即成有漏雜染。至於無漏清淨的六識心品之所生起，是以阿賴耶識所寄存的自識無漏種子功能為因緣，其現行時所依的末那識亦必不與我癡、我見、我慢、我愛，乃至不與一切煩惱、隨煩惱相應，則彼六識即成無漏清淨心品。因此論主說「眼等六識體」是依阿賴耶識所生的「果識」，而阿賴耶識則是「因識」或「本識」或「種子識」，以六識依阿賴耶識所攝或所寄存的種子功能作因緣而得生起故。

癸二、比知有本識

【論文】由此比知有種識故，諸契經中，隨所宜說；不說因識，與上所說皆相違故。是名說六非餘密意。

【文鈔】（癸）二、比知有本識。

《瑜伽》(卷)三十五云：「謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是本性住種性。」³⁵六處能持意處，即第八殊勝所持因性無漏種子。

《唯識》(卷)九云：「本性住種性，謂無始來依附本識，法爾所得，無漏法因。」³⁶

《顯揚》(卷)五云：「通六識所攝，藏彼種故。」³⁷

《瑜伽釋》云：「六、七、八識同依意根。」³⁸

《義林章》(卷)一末云：「《勝鬘經》但說六識。」³⁹

《無差別論》疏云：「《阿含》等經，《婆娑》等論，《般若》等經，《中》、

《百》等論，唯說六識。」⁴⁰

《唯識》(卷)五云：「然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門。」⁴¹

【釋義】於(壬二)「應比知故密意說」中，共三分：前於(癸一)已「明(契經說)六識(之)由」，今則為(癸二)通過推論「比知有(阿賴耶)本識」。

論主釋云：「由(上所述論，眼等六識體是果識，必有所依的功能種子為因，然後可以生起，因此)比知有(阿賴耶攝藏)種(子之)識(的存在)。故諸契經中，隨(眾生根機之)所宜，(大乘經多說因識『阿賴耶識』，小乘經則不說因識『阿賴耶識』。若)不說因識，(則)與上所說(六識有所依、所緣，與煩惱對治相應及建立雜染、清淨品等)皆相違故，是名(釋

迦於原始契經中)，說（識蘊是）六（識非餘），（只是隨機的）密意（說法，不是實義的）了義說（法）。」

為明此義，慈光法師分別引《大乘法苑義林章》及《大乘法界無分別論疏》回應《阿含經》、《般若經》、《勝鬘經》、《阿毘達磨大毘婆沙論》、《中論》、《百論》等，皆唯說六識，不立第八阿賴耶識義。然後再引《成唯識論》卷五。小結言：「然有（《阿含》等）經中說六識者，應知彼是隨轉理門，（非是實義、了義門說）。」

此外慈光法師更分別引證《瑜伽師地論》、《瑜伽師地論釋》、《顯揚聖教論》及《成唯識論》等說，以菩薩有先天本有無漏「本性住種姓」的成佛功能，此等無漏功能非於凡夫六識中有，唯是無始依附（寄存）於第八阿賴耶識之中，而第六意識、第七末那識及第八阿賴耶識同依於「意根」。所以《瑜伽師地論》卷三十五云：「謂菩薩六處殊勝（按：此指『意根』）有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓（的無漏成佛功能）。」《成唯識論》亦言：「本性住種姓（無漏成佛功能），謂無始（時）來依附（寄存阿賴耶）本識（之中），法爾（自然）所得，（不從後天熏習所得，彼等作見道、修道及成佛的）無漏法（的）因（緣）。」而《顯揚聖教論》卷五亦言：「（阿賴耶識）通六識所攝，（以阿賴耶識能攝）藏彼（眼等識的一切功能）種（子）故，由此識密（意）記攝（於內六處的意根處之中故）。」而《瑜伽師地論疏》更明確指出：「六、七、八識同依意根。」因此慈光作結言：「（內）六處能持意

(根)處，即第八(阿賴耶識)殊勝所持因性無漏種子(所依之處)。」如是可以比量推論得知：必有第八阿賴耶識的存在，以寄存無漏種子功能，以爲成佛之因。

癸三、通餘部經

【論文】由此已釋餘部經中唯說六識身為有分識等，隨其所應，皆無違害。

【文鈔】(癸)三、通餘部經。

【釋義】於(壬二)「應比知故密意說」三分中，前於(庚一)已「明六識由」，又於(庚二)「比知有(阿賴耶)本識」後，今爲(庚三)明上述推論亦應可「通餘部經(所謂有分識、窮生死蘊等種種名稱)」。

論主申說：「由此(密意說法)，已(可以解釋上座諸)餘部經(典)中唯說六識身，(但已)意許有以第八識)爲有分識、(窮生死蘊)等，隨其(經文)所應，(對於第八阿賴耶識的)建立)，皆無違害。」

辛四、明隱沒經中應有說

【論文】又於今時，一一部內無量契經皆已隱沒，如《釋軌論》廣辨應知。故不應計阿賴耶識定非經說，理必有故。

【文鈔】(辛)四、隱沒經中應有說。

《音義》云：「居夷切，軌，法也。」世親菩薩作，釋經軌法也。

《俱舍》(卷)六云：「又無量經今已隱沒，云何定判無經說耶？」⁴²

《婆沙》(卷)十六云：「時縛迦羅漢涅槃時，七萬七千本生經、一萬阿毘達磨隱沒。」⁴³

《正理》(卷)四十六：「有無量隱沒，於中舉苦蘊等十一。」⁴⁴

《智論》(卷)三十四說隱沒經。⁴⁵

《唯識》(卷)三云：「然必應許滅定有識，有情攝故，如有心時；無想等位，當知亦爾。」⁴⁶

【釋義】於(庚二)「通諸經難」中，共有四分，前於(辛一)、(辛二)、(辛三)已分別闡述「(阿賴耶識於五蘊中)屬(何)蘊(所攝)」、「外(人)引經難」及「論主密意答」；今則爲(辛四)「明(於)隱沒經中，應有說(及阿賴耶識的存在)」，以結束本節。

論主申說言：「又於今時，(彼上座部及大眾部等)一一部(派)內(所宗)無量契經(教、論疏，不少)皆已隱沒，如(世親論師所造的)《釋軌論》⁴⁷廣辨應知。故不應計(執)阿賴耶識定非經說，(因爲其存在)理必有故。」

於世親論師撰《大乘成業論》之時，諸學派所宗的經典，不少經已隱沒無聞，所以不應說：「於現今所流傳的原始經教中没有明記有阿賴耶識的存在，便隨便妄自計執阿賴耶識定非經說」，何況如上文的依理推徵，阿賴耶識於有情生命假體中，實不可缺？故當推知其應存在，所以慈光引證了《俱舍論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》及眾賢論師的《順正理論》等資料，予以補充。

如世親於《俱舍論》卷六云：「又無量經今已隱沒，云何定判無經說耶？」如是「雖無經說(有阿賴耶識，但)亦無(經)處遮(撥阿賴耶識)」，所以其存在仍是可信。

又《大毘婆沙論》卷十六亦言：「彼(商諾迦衣大)阿羅漢般涅槃時，即於是日有七萬七千本生經、一萬阿毘達磨論隱沒不現。」如是於彼所宗而隱沒的經教中安知沒有阿賴耶識存

在的記述？又《順正理論》亦言有佛所說的《婆陀梨經》、《苦蘊經》、《瞿博迦經》等等，均已隱沒無聞。上述都是部派所宗的經教，於彼經教中也許不難找出說阿賴耶識的經論。

慈光法師最後依《成唯識論》意作結云：「然必應許（有情於）滅盡定（中，定）有（阿賴耶識的存在），有情攝故，如有心時；無想（定、無想天）等位（中），當知亦爾。」

庚三、通二心並生難 分二：（辛一）外難

（辛二）正通

辛一、外難

【論文】若爾，一身應有二識俱時而轉，謂異熟識及餘轉識。應如是過④8：若一身中，二識俱轉，應俱時立二有情身，如餘身中二識俱轉。

【文鈔】（庚）三、通二心並生難。（分）二。初、外難。

《婆娑》(卷)十云：「何故無一補特伽羅非前非後二心俱生？無第二等無間緣故。」⁴⁹有部六識體一，而無第二等(無)間緣故。

《發智》(卷)一⁵⁰，《五事論》上⁵¹。又《婆娑》(卷)五、(卷)十六、(卷)五十二意同。⁵²

《唯識疏》(卷)四末云：「正破經部諸識不並，兼破薩婆多。」⁵³

又《婆娑》(卷)十云：「大眾部執一補特伽羅有二心俱生。」⁵⁴按《宗輪述記》

云：「本計諸識各別念生，末執一時二心俱起，根、境、作意力齊起故。」⁵⁵

《唯識》(卷)三，同《疏》(卷)四本、《對法疏》(卷)七，意許心體一遍於身故⁵⁶。

【釋義】於(己三)「通妨(難)」中，共分為四，前於(庚一)已「通(阿賴耶識)不可知難」，又於(庚二)已「通諸經(不載有阿賴耶識)難」。今為(庚三)則「通(若許有阿賴耶識，則於一有情生命體中將有二心並生(之過)難」。此中可分為二：(辛一)「(敘)外(所)難」，(辛二)「(正)通(外)難」。今為(辛一)「外難」。

何以有此「若許有阿賴耶識，則於一有情中，將有二心並生之過難」？所謂「二心」，其一指唯識家所建立的恒常活動的阿賴耶識，其二是六識中隨一現行的某一心識，(如眼識起時，則有眼識與阿賴耶識二心(識)並起；乃至意識起時，則有意識與阿賴耶識二心(識)

並起)。此種情況在部派中「經量部」及「說一切有部」(即薩婆多部)所不許(而某些大眾部是許可於一有情生命體中，有二心識俱時而起的)。因為上座中的說一切有部及經量部把六意合爲一識看，識之生起，除因緣、所緣緣及增上緣外，並須有等無間緣作爲條件，既然六識作一識觀，故前後心念相對唯有一念可作等無間緣，所以於同一時間內，六識中只可有一識生起，不可能有二識同時生起。依此理據小乘部派見唯識家於六識之外，更立阿賴耶識，便作出「二心並生難」。

論主敘彼難言：「若爾(按：若汝唯識家許有阿賴耶識恆常生起活動，則於)一身(之中)應有二識俱時而轉(起活動)，謂(汝所立恆轉的阿賴耶)異熟識及(六識中隨一生起的某一)餘轉識(按：相對於恆起的阿賴耶識，彼依阿賴耶識所持種子而轉起的眼等六識名爲『六轉識』)。應(有下述)如是(之)過：若一身中，(阿賴耶識與餘一轉識)二識(同時)俱轉，應(可以)俱時(成)立二有情身，如餘身中(如某甲及某乙二身之中，有)二識俱轉，(其中一識屬於某甲，另一識則屬某乙)。」可成論式：

大前提：若二心識俱時而起的，則必分別屬二有情身。(如某甲與某乙二人，合言有二心識俱起，故某甲與某乙屬二有情身，非屬同一有情身。)

小前提：今汝論主執於一有情中，有阿賴耶識與餘一轉識可以俱時生起。

結 論：故汝論主應許於一有情中，可有二有情身。

今一有情中，無有二有情身之理，所以論主不應執於一有情中，有阿賴耶識恒常轉起，而與餘轉識俱。

爲要證明說一切有部(即薩婆多部)不許有二識俱起的說法，故慈光法師先引《大毘婆沙論》卷十云：「無一補特伽羅(我體)非前非後二心俱生。」《發智論》卷一亦有同樣主張。何以故？《五事毘婆沙論》卷上答云：「等無間緣唯有一故。」依此等論，慈光法師作結言：「有部六識體一，而無第二等無間緣故。」

又爲要證明於部派中，上座部不許有「二識俱時並起」而大眾部則許有「二識俱起」的可能，慈光法師分別徵引《唯識述記》等資料以爲徵信，如《成唯識論述記》卷四末云：「正破經(量)部二識不並(起)，兼破薩婆多。」故知上座部中的經量部及說一切有部俱不許「二識俱起」。又《大毘婆沙論》卷十云：「大眾部執一補特伽羅有二心俱生。」由此可知大眾部一如大乘瑜伽行派的唯識家是贊同有「二心俱起」的可能的。慈光法師並引《異部宗輪論述記》按言：「(大眾部)本(宗)計(執)諸識各別念生；末(流則)執一時二心(可以)俱起，(以)根、境、作意力齊起故。」

最後慈光法師更分別引用《成唯識論》卷四、《唯識述記》卷四本等資料，如所謂「異(於眼、耳等)諸(六)轉識，有(阿賴耶)異熟識，(彼於一有情生命體中)一類恒(時周)遍執持身命，令不壞斷」，用此證明唯識家確實是主張有第八阿賴耶識於每一有情中恒時生起活

動，而其餘諸轉識亦得與阿賴耶識同時俱起，足見外人所難「二識俱起」是針對世親論主的唯識學派而作出者。

辛二、正通 分二：(壬一)因果互為依通

(壬二)能所熏以俱轉通

壬一、因果互為依通

【論文】此無有失，因果二識展轉為依，不相離故。

【文鈔】(辛)二，正通，(分)二。初、因果互為依通。

《唯識》(卷)二云：「能熏識等，從種生時，即能為因，復熏成種。三法展轉，因果同時，如炷生燄，燄生焦炷，亦如束蘆，更互相依，因果俱時，理不傾動。」⁵⁷

《述記》(卷)三本。⁵⁸

【釋義】於(庚三)「通二心並生難」中，分二：上文於(辛一)已申「外難」，今此(辛二)「正通(阿賴耶識與前六識任何一識，二心俱生，於理無違)」。此中又可分二：(壬一)「因果互為依通」，(壬二)「能所熏以俱轉通」。今正是(壬一)「因果互為依通」。所謂「因果互為依」者，是指以「阿賴耶識所攝藏的種子」為因，能生起「前六識的現行活動」為果；「前六識的現行活動」為因，又能熏習「自識新熏種子於阿賴耶識中」為果。如是阿賴耶識與眼等前六轉識互相為依，實有兩重的因果關係。因與果同時，於理無違，故外難非理。

論主通外人所難言：「此(第八阿賴耶識與隨一轉識，二識俱生，依理實)無有(過)失，(因為以阿賴耶識為)因，(以前六轉識，甚或第七末那識為)果，(又以轉識現行活動為因，熏習新種子於阿賴耶識為賴耶相分為果)，二識展轉為依，不相離故，(二識俱生同時，於理無違)。」

為明「阿賴耶識」與「前六轉識」展轉互為因果，慈光法師分別引《成唯識論》及《唯識述記》來加證明：

《成唯識論》卷二云：「如契經說：『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。』此頌意言：阿賴耶識與(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那)諸轉識，於一切時，展轉相生，互為因果。」如何互為因果？阿賴耶識所攝藏諸轉識的種子為因，生起諸轉識的現行

爲果；諸轉識的現行爲因，復熏習自種於阿賴耶識中爲果。於是「本種生現」，「現生新種」，「（本種、現行、新種）三法展轉（相生），因果同時」。

《成唯識論》卷二又云：「（前七轉識的）能熏識等，從（阿賴耶識所攝藏的自識）種（子）生（起之）時，即（又）能爲因，復熏（習而）成（自識新）種（子於阿賴耶識之中，而成爲阿賴耶識的相分而攝藏之）；（如是本種、現行、新種等）三法，展轉（相生），因果同時（進行），如炷生燄（之時，彼）燄（同時又能）生焦炷，亦如蘆束，更互相依（而矗立），因果俱時，理不傾動。」

壬二、能所熏以俱轉通

分三：（癸一）正通

（癸二）外徵

（癸三）論主答

癸一、正通

【論文】又異熟識是餘轉識所熏習故，非異身中二識俱轉有如是事，故無此失。

【文鈔】(壬)二、能所熏以俱轉通。(分)三。初、正通。

【釋義】於(辛二)「正通(外難二識俱生)」的二分中，前於(壬一)已就「因果互為依通」，今為(壬二)復以「能所熏以俱轉通」。此中又分為三：(癸一)「正通」、(癸二)「外微」、(癸三)「論主(解答)」。今文是(癸一)「正通」。

論主正通外難云：「又(外人應知，阿賴耶)異熟識，(是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那諸)餘轉識所熏習之處，故能熏的轉識與所熏的阿賴耶識是同在自身之中，非(於)異身(之)中，二識俱轉(而)有如是(能熏與所熏之)事，故(本論所立阿賴耶識與轉識俱生)無此(所謂「立二有情身」之)失。」

前節以「因果同時」以通外人的妨難，此節則以「能熏所熏同時同體」以通外人的妨難。因為從轉識現行熏習於阿賴耶識之時，「轉識現行」是「能熏」，「阿賴耶識」是「所熏」。「能熏」與「所熏」必須同時、同處然後纔可以進行。此即《成唯識論》所謂「能

熏、所熏共和合性」，為熏習的必需條件。而且阿賴耶與諸轉識都同屬一生命有情體，更無二身相熏之理，因此亦無前述外難所謂「若一身中，二識俱轉，應俱時立二有情身，如餘身中二識俱轉」的過失。

癸二、外徵

【論文】頗有現見種與種果相續異耶？

【文鈔】（癸二、外徵。

【釋義】於（壬二）「能所熏以俱轉通（外難）」中，共有三分，前於（癸一）已作「正通」，以顯「前六轉識」為能熏，阿賴耶識為所熏；能熏、所熏不能異時、異處進行，故無外難所謂「二識俱生不合理過」。今為（癸二）「外（人再作）徵（詰）」。

外人可作如此的徵詰言：「（汝前面雖說阿賴耶識所藏前六轉識種為因，可生起現行而成前六轉識活動為果，但於經驗界中），頗有現見種（子為因，能與彼）種（子所生之）果相續（而各）異（存在）耶？」

癸三、論主答

【論文】現見世間青蓮花等，根與莖等相續各異而為種果，此亦應然。

又縱世間見與不見，若不許有阿賴耶識，便有如前所說過難，故應定許阿賴耶識，離六識身，其體實有。

【文鈔】（癸）三、論主答。

種子有根、莖、枝、節、子五種，如《長阿含》（卷）二十二⁵⁹、《雜阿含》（卷）二⁶⁰、《增一阿含》（卷）三十四云：「根、莖、華、果、枝之種，他方剝土，風吹使來。」⁶¹《十誦》（卷）一⁶²、《五分》（卷）二十六⁶³。

又無性《攝論》（卷）二云：「如從其炭、牛糞、毛等，如次生巨勝、青蓮、根及蒲，名無熏習；如巨勝等與華等，由熏習故，生香氣等，名有熏習。外種不定，內則定熏。」⁶⁴

【釋義】於（壬二）「能所熏以俱轉通（外難）」的三分中，前於（癸一）已作「正通」，又於

(癸二)已敍「外徵」，今爲(癸三)「論主」(再)答」。爲答外問「可否透過經驗，得見種子與種子所生的果法，相續而各異存在」，論主分別作出「齊解」及「不齊解」。

(一)就外種與內種相同作答：此簡名爲「齊解」。論主答云：「(在經驗界中，我們可以)現見世間青蓮花等(種子爲因，能生)根與莖等相續(而)各異(存在)而爲(彼青蓮花等)種子(的)果(法)。此(阿賴耶識所攝藏的種子與所生的果法)亦應然。」此意思說：世間現見青蓮花的種子，可以爲因，能生青蓮花的根、莖等相續各異地存在，以爲果法。今阿賴耶識的種子情況大致相似。因爲阿賴耶識所攝藏的諸六轉識種子，亦可爲因，現行爲六轉識的相續活動爲果。如是外種與內種，彼此的情況相似，故名爲「齊解」。爲了澄清外種，慈光法師分別舉出《長阿含經》、《雜阿含經》、《增壹阿含經》、《十誦律》及《五分律》等經藏及律藏的資料，以見佛典所載有種種不同的種子(穀子)，如所謂根種子、莖種子、節種子、花種子、果種子等等，或謂其從他方剎土，風吹使來。今不累贅。

(二)就外種與內種不同作答：此簡名爲「不齊解」，意即謂「外種或有熏習，或無熏習，故爲不定」，但「(阿賴耶識的)內種必有熏習」，故有不同。論主答云：「又縱(使)世間(可)見與(或)不可見(種子與所生果相續各異存在，但)若不許有阿賴耶識(的存在，則)便有如前所說(造業不能招果及滅盡定、無想定有情沒有心識活動，不成有情等種種)過難，故應定(應)許(有)阿賴耶識，離(眼、耳、鼻、舌、身、意等)六(轉)識身(而存在)，其體實

有。」

爲要證成青蓮等外種，或有熏習，或無熏習，而阿賴耶識的內種必有熏，慈光法師援引無性論師的《攝大乘論釋》卷二云：「謂（青蓮等）外種子，或有熏習，或無熏習。如從其炭、牛糞、毛等，隨其次第生彼苴勝、青蓮、華根及以蒲等，（但）非苴勝等與彼炭等俱生俱滅互相熏習而從彼生。（按：此指炭等諸物可使苴勝賴以得生，但不與苴勝等俱生俱滅而有熏習作用，因爲二物俱生俱滅，始能有熏習作用。）如是（可見）外種或無熏習。（又例）如苴勝等與華鬘等俱生俱滅，由（華熏苴勝故，苴勝得）生香氣等。如是（可見）外種或有熏習。如是（依上例子）分別（證明）外種的熏習作用是（不定）的。是故（當知）說內種子（定有熏習），即是阿賴耶識中的（一切法熏習所得的）如是種子（功能），應知定由熏習故有。何以故？若無所持聞、（思、修）等熏習（作用），多聞、（多思、多修）等果（法即）不見有故。」

庚四、通我爲依難

分四：（辛一）外難

（辛二）論主推徵

（辛三）破斥

（辛四）總結非

辛一、外難

【論文】何緣不許我體實有，與六識身為所依止？

【文鈔】（庚）四、通我為依難。（分）四。初、外難。

《宗輪述記》云：「其犢子部謂補特伽羅非即蘊離蘊實有我，非有為、無為，然與蘊不即不離；佛說無我，但無即蘊離蘊如外道等所計之我，悉皆是無，非無不可說非即蘊離蘊我；既不可說，亦不可言形量大小等。乃至成佛，此我常在。」⁶⁵

《俱舍》（卷）二十九云：「若爾無我，世尊非一切智，無心、心所能知一切法，剎那剎那，異生滅故；若許有我，可能遍知。」⁶⁶

《三彌底部論》（卷）上云：「復次，如諸部前所說人與陰各，不記處說故。我等今說陰我異、不異，不可說，是故法相以常、無常為首，不可說，我亦不可說。若我異陰者，佛言我異身異，佛所不記，修多羅所不明。若我異陰者，亦可在陰中，亦可遍一切處；若在陰中，斫身時，破身時，我應可見，如蚊在優曇羅果中，破彼果時，蚊可見。我在陰中亦復如是。若我異身，令熱觸身，我不應覺知。」⁶⁷是意同犢子部。《成實論》（卷）三、十三破犢子我⁶⁸。

【釋義】於(己三)「通(外)妨(難)」中，共分爲四，前於(庚一)己「通(阿賴耶識不可知)難」，於(庚二)己「通諸經(不言有阿賴耶識)難」，又於(庚三)己「通(阿賴耶識與隨一轉識可並起，而作)二心並生難」。今則爲最後的一段，即(庚四)「通(實)我(可)爲(六識所)依，(不必有阿賴耶識)難」。此中分作四分：(辛一)「外難」、(辛二)「論主推徵」、(辛三)「破斥」、(辛四)「總結非」。今爲(辛一)「(敘)外(人)難」。

論主述外所申難言：「(有)何緣(由論主)不許『我體』實有，與(眼、耳、鼻、舌、身、意等)六識身爲所依止？(若許以實我爲六識所依，則何勞建立第八阿賴耶識?)」

「無有實我」，只有「五蘊假我」是佛家大小二乘的一貫宗旨。於部派之中，有犢子部及正量部，爲解決佛家業論中有關「造業與感果間의 同一主體」問題，便執有「非即蘊非離蘊的補特伽羅」實我體的存在。爲明此義，慈光法師徵引窺基《異部宗輪論述記》云：「(諸部派中)，其犢子部謂(於第五不可說藏中，有)補特伽羅(我體)非即蘊(非)離蘊。謂(此)實有(的)我(體)非(是)有爲(法，亦非是)無爲(法)，然與蘊不即、不離。(按：言其非即蘊，故非是有爲法；言其非離蘊，故非是無爲法)。佛說『無我』，但無『即蘊(我)』(及)『離蘊(我)』，如(數論、勝論)外道等所計之(實我、神)我。(彼等所執的實我不稱我體，故)悉皆是無。(犢子部認爲我體)非無，(但)不可說。非即蘊(亦非)離蘊(之)我(體)既

不可說，(故)亦不可言(其)形、量、大、小等；乃至成佛，此(非即蘊非離蘊補特伽羅實)我常常在(不滅)。」

又述敘犢子部論證：「非即蘊非離蘊我體」的存在可能，慈光法師再引《俱舍論》卷二十九云：「若爾(畢竟)無我，(則)世尊應非一切智者，因為(無)有(心、心所能知一切法(故，因為彼心、心所)刹那刹那(變)異生滅故。若(如犢子部之)許有(實)我，則世尊(才有)可能遍知(一切法)。」

於部派中，除犢子部執有實我外，正量部(亦譯名「三彌底部」，梵文作 Sammatīya)。亦許有實我，與犢子部的「非即蘊非離蘊補特伽羅」相似。為明此義，慈光法師徵引失譯的《三彌底部論》卷上云：「如諸部前所說：『人與陰各』(按：此指『離蘊有我』)，不記處說故，(按：彼是『不可說藏』所攝。此不應理，下文當詳破之)……我等今說：『陰我異不異，不可說。』(按：此指彼正量部與犢子部主張有『非即蘊非離蘊我』，屬『不可說藏』所攝)。是故法相以常、無常為首，不可說，(今我所立的『非即蘊非離蘊補特伽羅』實)我亦不可說。若(如外所執)我異陰(離蘊有我)者，(則)佛言：我異身異，佛所不說，修多羅(經教)所不明，(故對佛家內部教派言，有違自宗的過失)。若我異陰(離蘊有我)者，則(彼我)亦可在陰(蘊)中，亦可遍一切處，若在陰(蘊)中，(則)破身時，我應可見，如蚊在優曇婆羅果中，破優曇婆羅果時，蚊(應)可見；我在陰中，亦復如是。(按：若執我遍一切

處，則不破優曇婆羅果、不破五蘊，亦當可見，遍一切故。又（若『我異身』，（則）冷熱觸身（時），我不應覺知；（今既覺知，故彼執非理，而『非即蘊非離蘊補特伽羅』我體的建立，始無過失，不可有缺）。」

辛二、論主推徵

【論文】汝所執我，其相云何，而說能為六識依止？

若許我如阿賴耶識生滅相續、隨緣轉變，與識何殊而執為我？若執我體是一是常、畢竟無變，如何可說受識等熏為所依止？

夫熏習者，令波所熏，相續變成功能差別，如紫礦汁熏拘櫟華，令波相續功能轉變。

【文鈔】（辛）二、論主推徵。

問外不受熏。若執我體是一是常、畢竟無變，如何可說受識等熏，為所依止？

世親《攝論》（卷）三云：「名言熏習差別者，謂眼名言熏習，在異熟識中，為眼生因。異熟生眼，從彼生時，用彼為因，還說名眼。如是耳等一切名言差別亦爾。有

支熏習差別者，由善、不善、不動行力故，於諸趣中，流轉差別。」⁶⁹
《唯識》(卷)八、同疏(卷)八本。⁷⁰

【釋義】於(庚四)「通(外所執實我可)爲(所)依，(不必有阿賴耶識)難」中，共分爲四，前於(辛一)已敘「外難」，今爲(辛二)「論主(就外所執實我，加以)推徵」。此可分「總徵」、「別徵」及「示大乘熏習義」等三小節。

(一)總徵：論主見外人既難有所執「非即蘊非離蘊補特伽羅」實我，可作前六轉識的所依止而不必有阿賴耶識的施設，於是就彼實我的相狀加以徵詰，使其知難而退言：「汝(犢子部等)所執(非即蘊非離蘊補特伽羅)實我，其相云何，(即有何特徵、相狀、作用等)而說能爲(眼、耳、鼻、舌、身、意等)六(轉)識(的)依止？」按：犢子部認爲「非即蘊非離蘊補特伽羅」是非有爲法，亦非無爲法，實不可說的永恆法，屬「不可說藏」所攝。外人既不能說出彼實我的相狀，即不能解答「如何能作前六識的依止」，所以不應以彼「實我」來取代能作前六識所依止的「阿賴耶識」。因爲瑜伽學派能清楚指出前六識的現行是依阿賴耶識的種子功能而起，前六識的現行亦能熏習新種藏於阿賴耶識之中，故阿賴耶得爲前六識的依止，於理無違。

(二)別徵：外人既不能指出彼所執的「非即蘊非離蘊補特伽羅」的相狀，論主則爲彼實

我施設爲有，如阿賴耶識這樣俱有「生滅相續」、「隨緣轉變」等特色，如是則與阿賴耶識體無別，不應執爲我體而非難別有阿賴耶識。論主徵云：「若許（所計執的非即蘊非離蘊補特伽羅實）我，（有如本宗）阿賴耶識（這樣，剎那）生滅，（無始以來）相續（不斷），隨（善、惡業）緣，（於三界、九地、四生之中流）轉變（化，則彼所執實我）與（本宗的阿賴耶）識何殊而執爲我？若執我體是一是常，畢竟無變，（如是）如何可說（彼所執我能）受（六）識（及諸心所）等熏（習，及）爲所依止？」

（三）示大乘熏習義：既作徵詰而外人不能給以滿意合理的回答，則論主所立「阿賴耶識可作前六轉識的依止」更牢不可破，而前六識對阿賴耶識具有「熏習」意義，以阿賴耶識作依止義，更加不可懷疑。如論主云：「夫熏習者，令彼（前六轉識），乃至第七末那識的善、惡現行活動，熏習其功能於（所熏）體的阿賴耶識之中，而（相續）存在，變成（未來現行果法）的功能差別，如紫礦汁（能熏習於）拘櫟華（中），令彼（拘櫟華之）相續（的生果）功能（產生）轉變，（而將來所結出的果實，其瓢色赤。而本宗的前六轉識作能熏，阿賴耶識作所熏，其義相似。故阿賴耶識能作前六轉識的依止，就熏習義言，亦得成立）。」慈光法師再引論言：「（此是）問外不受熏。若執我體是一是常、畢竟無變，如何可說受識等熏，爲六轉識所依止？」

爲明此熏習義，慈光法師更引世親論師的《攝大乘論釋》（卷三）以爲補充言：「（阿賴

耶識所攝受前六轉識所熏習的種子功能之中，共有三種類別的差別：（其一）、『名言熏習差別』者，謂（有爲法各別色、心活動的親種功能，如）眼（根）名言（種子）熏習攝藏在（阿賴耶）異熟識中，（可作）爲眼（根）生（起的親生）因緣。（阿賴耶）異熟（識）生（起）眼（根），從彼生時、用彼（熏習種子）爲因，還說（彼果）名（爲）眼（根）。如是耳等一切（諸根及諸識的）名言差別（種子，其情況大致）亦爾。（其二）、『我見熏習差別』者，由染污意（末那識的）薩迦耶見（壞身見）力故，於阿賴耶識中，（熏習爲新熏種子，即）我執熏習（所）生的種子功能。由此爲因（作增上緣），謂自爲我，異我爲他，各有差別。（其三）、『有支熏習差別』者，由（前六識的）善、不善、（及禪定）不動（業）行力故，（熏習成思心所的業種子，藏於阿賴耶識之中，一期生終結時，作增上緣，招引來生樂、不樂業異熟果類，使有情）於諸趣中流轉差別。」

辛三、破斥

【論文】若無熏習，則無轉變差別功能，如何先時領智、貪等數習異故，後經久時，念智、貪等生起差別？

又無心位，與波後時，我體無別；今既無識，後意識等從何而生？又於識等，我有何能而執我爲識等依止？

若言識等因我故生，我體恆時，既無差別，如何識等漸次而生，非於一時，一切頓起？

若謂更詩餘因緣助方斂生者，離餘因緣，如何知有我斂生用？

若言識等依我不轉，諸法纔生，無間即滅，既無住義，何容有轉？

【文鈔】（辛）三、破斥。

【釋義】於（庚四）「通（有實我）為依難」的四節中，前於（辛一）已敘「外難」，又於（辛二）「論主（已作）推徵」，今為（辛三）正申「破斥」，可分為六：

（一）斥破無熏之失：論主破斥：「若（如外所執非即蘊非離蘊補特伽羅，彼實我）無（有）熏習（作用，則）無（有所熏的名言種子習氣、我見種子習氣、有支種子習氣等三類）轉變差別（的種子）功能，如何先時（前六轉識所）領（受善）智（及不善的）貪等，數（數）習（行變）異故，後經久時，（還能憶）念（善）智、（不善）貪等（而）生起差別？」但於現實，確能生起如是智、貪等憶念，所以外所執的實我不能取代阿賴耶識以作前六轉識的依止。

（二）斥破所依是常之失：論主斥言：「又（於無想天、無想定及滅盡定等）無心位（時，汝所執的實我）與彼後（有心位）時，我體（常、一）無別；今（於無心位中），既無（前六）識（生

起)，後(時)的眼、耳、鼻、舌、身)、意識等從何而生？」今既能生起，故外執實我以取代阿賴耶識以為前六轉識的所依止，實不應理。

(三)論主徵詰：外執實我，既有上述諸失，難以成立，論主為要使外人作出更深刻的反省，因此再加徵詰：「又於(前六轉)識等，(汝所執的非即蘊非離蘊補特伽羅的實)我，(究竟)有何(功)能，(而執彼實)我為(前六轉)識等(的)依止？」

(四)破第一轉救：論主設外轉救而再加斥破言：「若言(前六轉)識(因)有外所執非即蘊非離蘊補特伽羅的實)我(的特殊存在)故(能)生(起)，(則此不應理。何以故？因為彼所執的實)我體(是常、一不變)，恒時無(有)差別，如何(前六轉)識等(能隨根、境諸緣而)漸次而生，(而)非於一時，一切(六識)頓(時而)起？」

(五)破第二轉救：論主再設外救而加斥破云：「若謂更待(六)因(四)緣(以為)助(力)①，(彼前六識)方能生(起)，(則)離餘(六)因、(四)緣如何(可)知有(常、一)的實)我(而)能生(起前六轉)識(的作)用？」

(六)破第三轉救：論主三設外救而加斥破云：「若言(前六轉)識(由於)依(彼所執的一、常實)我而(能)轉(起)，(則一切有為)諸法纔生無間即滅，既無(留)住(涵)義，何容(過去智、貪現行，於經久時，再能)有(憶念彼智、貪等)轉(起)？」

如是通過上述六種斥破，外人若欲以實我取代阿賴耶識以為前六轉識的所依，實難成

立。

辛四、總結非

【論文】故不應執我體實有，與六識身為所依止。又執有我，違《阿笈摩》說「一切法皆無有我」¹²。故汝所執一、常實我都無正理，但率妄情。

【文鈔】（辛）四、總結非。

【釋義】於（庚四）「通（外執實我）為依難」的四節中，前於（辛一）、（辛二）、（辛三）已分別作出「（敍）外難」、「論主推徵」及「破斥」後，今為最後一節，即是（辛四）「總結（外）非」。此可分三：

（一）遮難結非：外人以為可以「非即蘊非離蘊補特伽羅」實我體可作前六識的所依，故難不必有阿賴耶識，但於上文已遭徹底遮破，故論主於此作結云：「（依上述的分析與斥破），故（可知外人實）不應執我體（是常、一、主宰）、實有，（而更不應執彼實我能）與六識身為所依止。」

（二）結違經失：除上所出種種過患，彼外所執的實我，更有違教違經之失，如論主所

言：「又(外人)執有(常、一、主宰的實)我，(有)違《阿笈摩(阿含經)》(所)說『一切法皆無有我』(的佛家無我本義)。」

【三】斥妄結破：最後論主斥妄結破云：「故汝(犢子部等)所執(非即蘊非離蘊補特伽羅等一、常、不滅、主宰性的實)我都無正理，但率妄情(而已)。」

丁三、總結

【論文】由此證成：但思差別熏習同時阿賴耶識，令其相續轉變差別，能引當來愛、非愛果，非如波說身、語業相。

【文鈔】(丁)三、總結。

【釋義】於上文(丙一)「正明三業」中，共有三大段，前於(丁一)已「標所成業」，又於(丁二)已作「廣明」，今爲(丁三)「總結(正義)」。

論主結云：「由此（經上文的反覆辯正，可以）證成「業論的正義」，但（由動身、發語的善、不善」思差別（即由與意識相應的思心所活動而成各種不同的動發思），熏習（於與動發思活動）同時的）阿賴耶識（之中），令其（所熏的）思種子，自類（相續轉變，（成爲將來可以生果的功能）差別，（當一期生終結之時，彼思種子作爲增上緣），能引當來（或生人天，或生三惡道的）愛、非愛（業）果；非如彼（說一切有部、經量部及正量部等諸部派所）說（的有實身（業、實）語業（等不同計執的）相狀與理論）。」

註釋

① 《瑜珈師地論》卷十二云：「問：滅盡定中，諸心法並皆滅盡，云何說『識不離於身』？答：由不變壞諸色根中，有能執持轉識種子阿賴耶識，不滅盡故。後時彼法從此得生。」見《大正藏》卷三十、頁三四〇至三四一。

② 無性《攝大乘論釋》卷三云：「論曰：又入滅定，識不離身，聖所說故。此中異熟識應成不離身，非爲治此，滅定生故。釋曰：如是已說雜染、清淨不成道理，決定證有阿賴耶識。復引滅定不成因緣，顯發前力故。說又入滅定等言，除佛、獨覺，若阿羅漢、若不還果，及不退位諸菩薩

等，餘不能入。為顯滅定與死差別，故說此識不離身；言識者，不離阿賴耶。何以故？滅定不能對治此故，非為治此而生滅定，所緣行相難了知故。非為對治明了識而入滅定。不寂靜性難了知故，是故滅定不能對治阿賴耶識。若無對治，此則不滅。為治轉識，故此定生，所緣行相不寂靜性，易了知故。是故此定唯滅轉識，於中不滅阿賴耶識。」見《大正藏》卷三十一、頁三九五。

③ 《中阿含經》卷五十八云：「一者壽、二者暖、三者識，是謂三法生身，死已身棄塚間，如木無情。……死者壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞；比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。若死及入滅盡定者，是謂差別。」見《大正藏》卷二、頁七八九。

④ 見《大正藏》卷三十一、頁一一七。

⑤ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十九云：「第八解脫即滅盡定。彼自性等如先已說，厭背受想而起此故，或總厭背有所緣故，此滅盡定得解脫名。有說：由此解脫定障微微心後，此定現前。前對想心，已名微細，此更微細，故曰微微。次如是心，入滅盡定。」見《大正藏》卷二九、頁一五一。

⑥ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百五十三云：「問：此中何者是想？何者是微細？何者是微微？有說：空無邊處、識無邊處是想；無所有處是微細，非想非非想處是微微。有說：空無邊處、識無邊處、無所有處是想，非想非非想處是微細，若心、心所法為等無間緣入滅盡定是微微。有說：非想非非想處亦是想，亦是微細，亦是微微；所以者何？非想非非想處者上、中、下，上者是

想，中者是微細，下者是微微。」見《大正藏》卷二七、頁七七七。

7 《成唯識論》卷一云：「謂修定時，於定加行，厭患粗動心心所故，發勝期願遮心心所，令心心所漸細漸微，微微心時，熏異熟識，成極增上，厭心等種，由此損伏心等種故，粗動心等暫不現行。依此分位，假立二定。」見《大正藏》卷三十一、頁五。

8 《成唯識論》卷三云：「已引聖教，當顯正理，謂契經說：雜染、清淨諸法種子之所集起，故名爲心。若無此識，彼持種心不應有故。謂諸轉識在滅定等有間斷故，根境、作意、善等類別易脫起故，如電光等不堅住故。」見《大正藏》卷三十一、頁十五。

9 《成唯識論述記》卷四末云：「《成業論》問：『若有第八，云何名無心？』彼答：『有二心』等。應如彼論，既厭六、七而入定中，故此定中轉識皆滅。」見《大正藏》卷四三、頁三六九。

10 《成唯識論》卷五云：「此染污意無始相續，何位永斷或暫斷耶？『阿羅漢、滅定、出世道無有』。『阿羅漢』者，總顯三乘無學果位，此位染意種及現行俱永斷滅，故說『無有』。『學位滅定、出世道』中俱暫伏滅，故說『無有』，謂染污意無始時來，微細一類任運而轉，諸有漏道不能伏滅，三乘聖道有伏滅義，真無我解達我執故，後得無漏現在前時，是彼等流，亦違此意。其無我解及後所得俱無漏故，名『出世道』，『滅定』既是聖道等流，極寂靜故，此亦非有。由未永斷此種子故，從滅盡定、聖道起已，此復現行。」見《大正藏》卷三十一、頁二三。

11 《阿毘達磨俱舍論》卷三十二云：「(業)所生果相應與種別，如是雖言從業生果，而非從彼已壞業

生，亦非從業無間生果，但從業相續轉變差別生。何名相續轉變差別？謂業爲先，後色心起中無間斷名爲相續。即此相續，後後剎那異前前生，名爲轉變。即此轉變，於最後時，有勝功能無間生果，勝餘轉變，故名差別。」見《大正藏》卷二九、頁一五八。

又法寶《俱舍論疏》卷三十釋彼論云：「如是雖言從業生果，而非從已壞業生，亦非從業無間生，果但從前業相續轉變差別種生。『何名相續轉變差別』者，勝論師問。『謂業爲先』至『故名差別』者，論主答。謂：現起業最初爲先，後熏成種在色心中，起此色心中種，中無間斷，名爲『相續』。即相續種，後後剎那異前前種，名爲『轉變』。即轉變種，於最後位一剎那時有勝功能無間生果，勝前轉變，故名差別。」見《大正藏》卷四十一、頁四五—。

12 《阿毘達磨俱舍論》卷三十云：「即前異熟遇聞正邪等諸起善惡緣，便能引生諸善有漏及諸不善有異熟心，從此引生相續轉展，能引轉變差別，從此差別，後異熟生，非從餘生，故喻同法。或由別法類此可知，如拘櫟花，塗紫礦汁，相續轉變差別爲因，後果生時，瓢便色赤；從此赤色，更不生餘。如是應知：從業異熟更不能引餘熟生。」見《大正藏》卷二九、頁一五九。

13 窺基《瑜伽師地論略纂》卷十三云：「論頌云『阿賴耶識甚深細』者，以下舉經，正辨不說逗留。此一句總彰『深細』。第二、第四句、正明不說所以。第三句，正明不說。問曰：何以第四、第二句明不說所以？有二義故不說：以『深細』故不說，即第二正明深細之義；二、恐起煩惱，不爲說之，即第四句。……見道之前，第六識非唯識觀，未見第八，入見方知，故言『甚深細』也。論云『一切種子如暴流』者，此一句舉第八識『深細』之義，而不爲說。……『我於凡

愚不開演』者，此一句第三正明不說。小乘有名無有體義，此我於愚不演也，唯開名故。諸在凡夫，名亦未開，即我於凡不開也。……『恐彼分別執爲我』者，即第四句，釋第二爲起煩惱不說所以。凡夫二執未斷，二我之執恐生；二乘人我雖除，法我猶在，恐其起此。」（按：「非唯識觀」，慈光作「作唯識觀」。）見《大正藏》卷四三、頁一六九。

14 《楞伽阿跋多羅寶經》卷一云：「如是微細藏識究竟邊際，除諸如來及住地菩薩，諸聲聞、緣覺、外道修行所得三昧智慧之力，一切不能測量決了。」見《大正藏》卷十六、頁四八四。

15 《成唯識論》卷三云：「《解深密經》亦作是說：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。』以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名『阿陀那』。無性（姓）有情不能窮底，故說『甚深』。趣寂種性（姓）不能通達，故名『甚細』。是一切法真實種子，緣擊便生轉識波浪，恆無間斷，猶如『瀑流』。凡即無性（姓）、愚即趣寂，恐彼於此起分別執，墮諸惡趣，障生聖道，故我世尊不爲開演。」見《大正藏》卷三十一、頁一四。

16 《成唯識論述記》卷二末云：「『多異熟』者，謂此識體總有三位：一、我愛執藏現行位，即唯七地以前菩薩、二乘有學、一切異生從無始來，謂名『阿賴耶』，至無人執位，此名執藏。二、善惡業果位，謂從無始乃至菩薩金剛心或解脫道時，乃至二乘無餘依位，謂名毘播迦，此云『異熟識』。『毘』者異也；「播迦」熟義。至無所知障位。三、相續執持位，謂從無始乃至如來盡未來際利樂有情位，謂名『阿陀那』，此云執持。或名心等，長短分限不過三位，以異熟名亦通

初位故，論說言『多異熟性』……」見《大正藏》卷四三、頁二九八。

17 天親《佛性論》卷三云：「……如來法身苦滅究竟，永無生起。云何如此？非為除滅一法故名為滅，以本來不生故名為滅。如《無上依經》中說：『阿難，於無生無滅法中，心、意及識，決定不生故。』釋曰：心者，即六識心。意者、阿陀那識。識者、阿梨耶識。於此三中，不得生故。此中若無三識，則不得起無明，是以如來法身離不正思惟故，則不得無明。若不起無明，十二有分不為生緣，故名不生。」

18 真諦譯《攝大乘論(世親)釋》卷一云：「論曰：復次諸眾生，藏此識中。由取我相故，是故名阿黎耶識。釋曰：藏者以執義，約阿陀那識及意識說眾生名。何以故？一切眾生無無我執；我執若起緣何境？緣本識起，微細一類相續不斷故。」見《大正藏》卷三十一、頁一五七。按：慈光法師把本釋論誤植為《攝大乘論》的本論。

19 真諦譯《攝大乘論》卷上云：「云何此識或說為阿陀那識？能執持一切有色諸根，一切受生，取依止故。何以故？有色諸根，此識所執持，不壞不失，及至相續後際；又正受生時，由能生取陰故，故六道身皆如是取，是取事用識所執持故，說名阿陀那。」見《大正藏》卷三十一、頁一一四。按：「取陰依止」一句，慈光法師誤植為「取生陰依止」，「生」是衍文。

20 《阿毘達磨俱舍論》卷十九云：「煩惱睡位，說名隨眠；於覺位中，即名纏故，何名為睡？謂不現行種子隨逐。何名為覺？謂諸煩惱現起纏心。何等名為煩惱種子？謂自體上差別功能，從煩惱生，能生煩惱，如念種子是證智生，能生當念功能差別。」見《大正藏》卷二九、頁九九。

21 《阿毘達磨俱舍論》卷五云：「頌曰：『命根體即壽，能持煖及識。』論曰：命體即壽，故《對法》言：『云何命根？謂三界壽。』此復未了何法名壽，謂有別法能持煖識，說名為壽。故世尊言：『壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。』故有別法，能持煖、識相續住因，說名為壽。若爾，此壽何法能持？即煖及識還持此壽。若爾三法更互相持，相續轉故，何法先滅，由此滅故，餘二隨滅？是則此三應常無謝。既爾，此壽應業能持，隨業所引相續轉故。若爾，何緣不許唯業能持煖、識而須壽耶？理不應然，勿一切識從無始至終恆異熟故，既爾，應言業能持煖，煖復持識，何須此壽？如是識在無色界中應無能持，彼無煖故。應言彼識業為能持，豈得隨情數為轉計？或說此識唯煖能持，或復說言：唯業持識，又前已說。前說者何？謂前說言：勿一切識從始至終皆是異熟，是故定應許有別法能持煖、識說名為壽。今亦不言全無壽體，但說壽體非別實物。若爾何法說名壽體？謂三界業所引同住時勢分說為壽體。由三界業所引同住時勢分相續決定隨應住時，爾所時住故，此勢分說為壽體。如穀種等所引乃至熟時勢分，又如放箭所引乃至住時勢分。……」見《大正藏》卷二九、頁二六。

22 眾同分，梵語作 *nikāya-sabhāga*，是指眾多有情所具有的同類特性，如人趣有情，以「人類」為「眾同分」。即有情眾生隨其所具三界、九界、男、女、畜生等分別，而各成一類。

23 清辯《大乘掌珍論》卷下云：「銅鑠部師復作是說：諸間隙色，說名虛空。」見《大正藏》卷三十、頁二七四。

24 《玄應音義》卷二十三云：「銅鑠部，（鑠）餘涉反。上座部也。鑿赤銅鑠書字記文，今猶在師子

國也。」新文豐報、頁七五〇。

25 清辯《般若燈論釋》卷十五云：「多摩羅跋及修多羅人等言（多摩羅跋者，唐言赤銅葉）如鞞婆沙師說：涅槃如燈滅；我今說涅槃者，但是無起，於世諦中施設有故。」見《大正藏》卷三十、頁一二八。

26 《成唯識論》卷三云：「餘部經中亦密意說阿賴耶識有別自性，謂大眾部阿笈摩中，密意說此名『根本識』，是眼識等所依止故。譬如樹根是莖等本，非眼等識有如是義。上座部經分別論者，俱密意說此名『有分識』。『有』謂三有；『分』是因義。唯此恆遍，為三有因。化地部說此名『窮生死蘊』。離第八識無別蘊法窮生死際無間斷時；謂無色界諸色間斷，無想天等餘心等滅，不相應行離色、心等無別自體，已極成故。唯此識名『窮生死蘊』。說一切有部《增壹經》中亦密意說此名『阿賴耶』，謂『愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶』，謂阿賴耶識是貪總別三世境，故立此四名。」見《大正藏》卷三十一、頁十五。

27 此即窺基所撰《成唯識論述記》卷四本。見《大正藏》卷四三、頁三五四。

28 無性《攝大乘論釋》卷二云：「復次，聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識。如《增壹阿笈摩》說：世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶，為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳。……於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊，有處有時見色、心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。……」見《大正藏》卷三十一、頁三八五至三八七。

29 惠沼《成唯識論了義燈》卷四本云：「第八識名，總有十八。頌曰：『無沒本宅藏，種無垢持緣，顯現轉心依，異識根生有。』」釋曰：初「無沒識」者，《無相論》云：「一切諸種無所隱沒，故無沒也。」二名「本識」者，謂一切法之根本故。第三「宅」者，亦《無相論》云：「是種子之宅舍故。」四「藏識」者，謂執藏識，即「阿賴耶」。五名「種」者，謂「種子識」。六「無垢識」者，如下引經。七名「執持識」，謂「阿陀那識」。八名「緣」者，《辨中邊論》云：「能緣事識故」。九名「顯」者，《無相論》云：「為顯五根、四大等皆於此顯也。」十名「現識」者，《楞伽經》云：「諸法皆於本識上現起故。」十一「轉」者，《無相論》云：「與諸法為依而起故。」十二名「心」者，謂集起義故。十三名「依」者，謂「所知依」故。十四名「異」者，謂「異熟識」也。十五名「識」，《無相論》云：「分別事識也。」十六名「根識」者，大眾部立為「根本識」。十七名「生」者，謂化地部立名「窮生死蘊」。十八名「有」者，謂上座部分別說部立為「有分識」。所引經論當更檢文。見《大正藏》卷三十一、頁七二九。

30 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「頌曰：『有漏名取蘊……』。論曰：此何所立？謂立『取蘊』，亦名為『蘊』。或有唯蘊而非取蘊，謂無漏行；煩惱名取，蘊從取生，故名取蘊，如草糠火。」見《大正藏》卷二九、頁二。

31 《瑜珈師地論》卷十九云：「復有補特伽羅，於長夜染取為己有，於可愛法，執藏不捨。」慈光依此按言：「一切有漏，總名為取。」見《大正藏》卷三十、頁三八二。

按《瑜珈師地論》卷八云：「能取自身相續不絕，故名為取。」其義更顯。見《大正藏》卷三

十、頁三一四。

③② 《雜阿含經》卷十三云：「云何六識身？謂眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。」見《大正藏》卷二、頁八七。

③③ 《雜阿含經》卷十二云：「緣行識者，云何為識？謂六識身：眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。緣識名色者，云何名？謂四無色陰，受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色。是名為色。此色及前所說名是『名色』。」見《大正藏》卷二、頁八五。今論主取其意而言「云何識緣名色？識謂六識。」見《大正藏》卷二、頁八五。

③④ 《雜阿含經》卷二云：「云何行（蘊）如實知？謂六思身：眼觸生思、耳、鼻、舌、身、意觸生思。是名為行（蘊），如是行（蘊）如實知。」見《大正藏》卷二、頁九。

③⑤ 《瑜伽師地論》卷三十五云：「云何種姓？謂略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓；習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。」見《大正藏》卷三十、頁四七八。

③⑥ 《成唯識論》卷九云：「何謂大乘二種種姓？一、本性住種姓，謂無始來，依附本識，法爾所得無漏法因。二、習所成種姓，謂聞法等流法已，聞所成等熏習所成。要具大乘此二種姓，方能漸次悟入唯識。」見《大正藏》卷三十一、頁四八。

③⑦ 《顯揚聖教論》卷五云：「問：阿賴耶識於六識中，何識所攝？答：通六識所攝，藏彼種故，由此識密記攝故。」見《大正藏》卷三十一、頁五〇五。

38 《瑜伽師地論釋》云：「言『意地』者，六、七、八識，同依意根。略去『識』、『身』、『相應』三語，故但言『意』。又實義門，雖有八識，然隨機門，但有六識。六、七、八識，同第六攝，就所依名，故但言『意』。……又六、七、八雖皆同有心、意、識義，心法『意處』、『識蘊』攝故，然『意』義等，故但言『意』，皆是思量意根攝故。」見《大正藏》卷三十、頁八八五。

39 《法苑義林章》卷一，嘗言《華嚴經》、《勝鬘經》等，一會之中，說二諦理盡，名之爲「頓教」，但未見其說六識。

40 法藏《大乘法界無差別論疏》云：「現今東流一代聖教，通大小乘及諸權實，總有四宗：一、隨相法執宗，謂《阿含》等經、《婆沙》等論。二、真空無相宗，謂《般若》等經，《中》、《百》等論。三、唯識法相宗，謂《深密》等經，《瑜伽》等論。四、如來藏緣起宗，謂《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論。……約識者，初二唯說六識，後二具說八識。」見《大正藏》卷四四、頁六一。

41 《成唯識論》卷五云：「然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門，或隨所依六根說六，而識類別實有八種。」見《大正藏》卷三十一、頁二六。

42 《阿毘達磨俱舍論》卷六云：「有契經中說：無爲法爲所緣緣。無契經中說：無爲法爲能作因，故不應立（無爲法）爲唯不障因性。雖無經說，亦無處遮；又無量經今已隱沒，云何定判無經說耶？」見《大正藏》卷二九、頁三四。

43 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十六云：「復有說者：六因亦是契經所說。謂《增壹阿笈摩》（即《增壹阿舍經》）增六中說。時經久遠，其文隱沒；尊者迦多衍尼子等，以願智力，觀契經中說六因處，撰集製造阿毘達磨，是故於此分別六因。曾聞《增壹阿笈摩經》，從一法增，乃至百法；今唯有一乃至十在，餘皆隱沒。又於增一乃至十中，亦多隱沒，在者極少。曾聞尊者商諾迦衣大阿羅漢，是尊者阿難陀同住弟，是大德時縛迦親教授師，彼阿羅漢般涅槃時，即於是日有七萬七千本生經、一萬阿毘達磨論隱沒不現。」見《大正藏》卷二七、頁七九。

44 《阿毘達磨順正理論》卷四十六云：「又四聖諦，其相不同，如何解餘諦斷迷餘諦惑，故非見苦頓斷隨眠。又彼所說，曾無有處佛說隨眠有九十八。……傳聞《增一阿笈摩》中，從一法增乃至百法；佛滅度後，此土有情，內慧念命日日損減，外藥草等味勢熟德，漸漸衰退，功能尠少，人多為惡事業牽纏，豈能具持如來聖教，故今《增一阿笈摩》中，唯從一增至十法在，於中猶有多分零落，況於過十能有受持？故知經中說隨眠處定有具說九十八文，如是傳聞理必應爾，故佛於彼《十應經》中說，甚深經漸漸當隱沒，乃至最後隱沒無餘。……今更略引諸阿笈摩，證多契經，今已隱沒，如佛所說《婆柁梨經》……《苦蘊經》……《瞿博迦經》……佛世尊依無動寂靜第一四靜慮明眼涅槃，彼經今時亦已隱沒。有如是等無量契經，皆於今時隱沒不現。」見《大正藏》卷二九、頁六〇四至六〇五。

45 《大智度論》卷三四云：「問曰：（諸）法（實）相如是（不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不來、不去、不受、不動、不著、不依）者，一切佛法皆應不滅。答曰：如所言諸法實相無有滅

者，有人憶想分別，取諸法相，壞實法相，用二法說，是故有滅，實相法中無有滅也。」因佛經以假名說，故不同於諸法實相，故亦有所隱沒。見《大正藏》卷二五、頁三一一三。

46 《成唯識論》卷四云：「然滅定等無心位中，如有心位，定有實有識。」慈光所言「卷三」，似是「卷四」之誤植。見《大正藏》卷三十一、頁十八。

47 世親所撰的《釋軌論》，如慈光《林文鈔》所釋，是闡釋諸經的「軌法」的。漢文未有譯文，今於丹珠爾《西藏大藏經》中則有所收入。

48 《大正藏》本作「如是何過」。見《大正藏》卷三十一、頁七八五。

49 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十云：「或復有執一補特伽羅（我體）有二心俱生，如大眾部。為止彼宗，明一補特伽羅（我體）無二心俱生。……所以者何？無一補特伽羅非前後二心俱生。又非後心為前心因（按：慈光法師轉述此句為『無第二等無間緣故』。」見《大正藏》卷二七、頁四七。

50 《阿毘達磨發智論》卷一云：頗有二心展轉相因耶？答：無。所以者何？無一補特伽羅非前後二心俱生，又非後心為前心因。」見《大正藏》卷二六、頁九一九。

51 《五事毘婆沙論》卷上云：「問：何故具六所依、所緣，而一相續中，無六識俱轉？答：等無間緣唯有一故。」見《大正藏》卷二八、頁九九一。

52 內容相同，不另引錄。

53 《成唯識論述記》卷四末云：「《論》：有執滅定至後當廣破。述曰……：自下第四，正破經部，兼破薩婆多。」見《大正藏》卷四三、頁三六八。

54 同見註 49。

55 窺基《異部宗輪論述記》云：「本計諸識各別念生。末執一時二心俱起，根、境、作意力齊起故。」見《續藏經》卷八三、頁二二六。

56 《成唯識論》卷四云：「由此定知：異諸轉識，有異熟識一類恆遍執持身命，令不壞斷。」見《大正藏》卷三十一、頁十七。餘《述記》等，內容既同，不再贅引。

57 《成唯識論》卷二：「如契經說：『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。』此頌意言：阿賴耶識與諸轉識，於一切時，展轉相生，互為因果。《攝大乘(論)》說：『阿賴耶識與雜染法，互為因緣，如炷與燄，展轉生燒；又如束蘆，互相依住。』」見《大正藏》卷三十一、頁八。

又云：「能熏識等，從種生時，即能為因，復熏成種；三法展轉，因果同時，如炷生燄、燄生焦炷，亦如蘆束，更互相依，因果俱時，理不傾動。」見《大正藏》卷三十一、頁十。

58 《成唯識論述記》卷三本云：「即本有種及現行為因緣、生一新熏種，故但三法。」

59 《長阿含經》卷二十二云：「世間有五種子，有大亂風從不敗世界吹種子來生此國：一者根子、二者莖子、三者節子、四者虛中子、五者子子，是為五子。以此因緣，世間有五種子出。」見《大正藏》卷一、頁一四七。

60 《雜阿含經》卷二云：「爾時，世尊告諸比丘：有五種種子。何等為五？謂：根種子、莖種子、節種子、自落種、實種子。」見《大正藏》卷二、頁八。

61 《增壹阿含經》卷三十四云：「爾時便種穀子：一者根子、二者莖子、三者枝子、四者華子、五者果子，及餘所生之種子，是謂五種之子，皆是他方剎土風吹使來，取用作種以此自濟。」見《大正藏》卷二、頁七三八。

62 《十誦律》卷一云：「樹處者：根處、莖處、枝處、葉處、華處、果處，乃至根鬚處。」見《大正藏》卷二十三、頁五。

63 《彌沙塞部和醯五分律》卷二六云：「佛言有五種子：根種子、枝種子、節種子、果種子、子種子。若食果，應作沙門法五種子。」見《大正藏》卷十七、頁一七一。

64 無性《攝大乘論釋》卷二云：「復說『外或無熏習』等；『或』者分別不決定義，謂外種子，或有熏習，或無熏習。如從其炭、牛糞、毛等，隨其次第生彼苴勝、青蓮、華根及以蒲等，非苴勝等與彼炭等俱生俱滅互相熏習而從彼生。如是外種，或無熏習。如苴勝等與華鬢等俱生俱滅，由熏習故，生香氣等。如是外種或有熏習。如是分別外種不定，是故說內種子，即是阿賴耶識中一切法熏習如是種子，應知定由熏習故有。何以故？若無所持聞等熏習，多聞等果不見有故。」見《大正藏》卷三十一、頁三九〇。

65 窺基《異部宗輪論述記》云：「其犢子部謂補特伽羅非即蘊離蘊實有我，非有爲、無爲，然與蘊不即不離；佛說無我，但無即蘊離蘊如外道等所計之我，悉皆是無，非無不可說、非即蘊離蘊我；既不可說，亦不可言形量大小等。乃至成佛，此我常在。」見《續藏經》卷八三、頁二三

○。

66 《阿毘達磨俱舍論》卷二九云：「若爾，世尊應非一切智，無心、心所能知一切法，剎那剎那異生滅故。若許有我，可能遍知。」見《大正藏》卷二九、頁一五五。

67 《三彌底部論》是正量部的基本著作。「三彌底部(Sammatiya)」是正量部的音譯，有漢文譯，譯者不知何人，且其中多有脫簡，文意常有中斷，難以連貫，如今慈光法師所引卷上云：「復次，如諸部前所說：……人與陰各，不記處說故，如是……我等今說……陰我異不異，不可說。是故法相以常、無常為首，不可說、我亦不可說。……若我異陰者，……佛言：我異身異，佛所不記。修多羅所不明。若我異陰者，亦可在陰中，亦可遍一切處。若在陰中，破身時，我應可見，如蚊在優曇婆羅果中，破優曇婆羅果時，蚊可見，我在陰中，亦復如是；若我異身，冷熱觸身，我不應覺知。」見《大正藏》卷三十二、頁四六五。

68 《成實論》卷三云：「論者言：犢子道人說有我，餘者說無。問曰：何者為實？答曰：實無我法。所以者何？如經中佛語比丘，但以名字但假施設，但以有用，故名為我。以但名字故，知無真實。又經中說：「若人不見苦，是人則見我；若如實見苦，則不復見我。若實有我，見苦者亦應見我。……五陰生滅壞敗相，有業有果報，作者不可得，眾緣和合故有諸法相續，以是等緣故，佛種種經中，皆遮計我。是故無我。」見《大正藏》卷三十二、頁二五九。至於本論卷十三，則從略不錄。

69 世親《攝大乘論釋論》卷三云：「論曰：復次，此阿梨耶(阿賴耶)識，差別云何？略說或三種或四種。應知於中三種者：由三種熏習差別故：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有分

熏習差別。……釋曰：如此成就阿梨（賴）耶識已，今當顯示此識品類差別。於此三種熏習差別中，『名言熏習分』者，所謂：如眼名熏習在果報識中，為彼眼生因；後果報眼根生時，由此眼名言，說為因故生。耳等諸根一切名言差別亦如是。我見熏習差別者，由染污意中身見力故，取阿梨耶識為我，熏習生已，則有此我彼他差別。有分熏習差別者，由善、不善、不動行力故，於諸趣中受生如此差別，此義如後應知相初廣說。」（上為笈多共行矩等譯）見《大正藏》卷三十一、頁二八三。

「釋曰：如是已成立阿賴耶識。今當顯此品類差別。於三種熏習差別中，『名言熏習差別』者，謂眼名言熏習在異熟識中，為眼生因。異熟生眼，從彼生時，用彼為因，還說名眼。如是耳等一切名言差別亦爾。『我見熏習差別』者，由染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中，我執熏習生。由此為因，謂自為我，異我為他，各有差別。『有支熏習差別』者，由善、不善、不動行力故，於諸趣中流轉差別。」（上為玄奘譯本）見《大正藏》卷三十一、頁三三六。

70 《成唯識論》卷八云：「然諸習氣，總有三種：一、名言習氣，謂有為法各別親種。名言有二：一表義名言，即能詮義音聲差別；二顯境名言，即能了境心、心所法，隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。二、我執習氣，謂虛妄執我、我所種。我執有二：一俱生我執，即修所斷我、我所執；二分別我執，即見所斷我、我所執。隨二我執所熏成種，令有情等自他差別。三、有支習氣，謂招三界異熟業種。有支有二：一有漏善，即是能招可愛果業；二諸不善，即是能招非愛果業。隨二有支所熏成種，令異熟果善惡趣別。應知我執、有支習氣，於差別果，是增上緣。」見

《大正藏》卷三十一、頁四三。至於《唯識述記》文字，從略不贅。

⑦「六因」謂：能作因、俱有因、同類因、相應因、遍作因、異熟因。四緣是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。此等都是說一切有部所主張建立的。

⑦《雜阿含經》卷一云：「爾時世尊告諸比丘：色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我；非我者亦非我所。」見《大正藏》卷二、頁二。

丙二、會違顯正 分四：(丁一)外難、(丁二)論主總答

(丁三)外詰、(丁四)論主廣答

丁一、外難

【論文】若不許有身、語二業，豈能遺謗三業契經？

【文鈔】後會違顯正。(分)四。初、外難。

【釋義】本論(乙一)「正宗分」，共分兩部份，前於(丙一)已經「正明三業」，今為(丙二)則是「會違顯正」。於中再開四分，即(丁一)「外難」、(丁二)「論主總答」、(丁三)「外詰」及(丁四)「論主廣答」。本文即是(丁一)「(敍)外(所)難」。

設外難言：「(論主於三業之中，除意業外)，不許(別)有身、語二(種色法的表及無表)業，豈能(有違聖教，有)遺謗(有關)三業(的)契經？」

丁二、論主總答

【論文】不能遺謗，然能如理解釋此經，令無過失。①

【文鈔】(丁)二、論主總答。

【釋義】於(丙二)「會違顯正」的四分中，上文已於(丁一)「(敍)外(所)難」，今爲(丁二)「論主(先作)總答」。

論主總答言：「(本論主張『業即是思，無實身業、語業及無表色等』，固非欲遺謗經教，亦)不能遺謗(經教)，然能如理解釋此(等有關三業的契)經，令(彼等於理都)無過失。」

丁三、外詰

【論文】如何無失解釋此經？

應除執毒，當爲廣說。

何為契經說有三業？何者是身？何者是業？何義名身？何義名業？復以何義名為身業？語業、意業，問亦如是。復以何緣，契經唯說身等三業，非眼等耶？

【文鈔】（丁）三、外詰。

【釋義】於（丙二）「會違顯正」的四分中，前於（丁一）已敍「外難」，又於（丁二）「論主（已作）總答」，今為（丁三）「外（再加徵）詰」。外人見論主答言「本論主張『業即是思，無實身、語、無表色等』，既不違經教，反能作如理解釋」，於是再加徵詰，希望論主予以澄清。此中可分六節：

（一）總問：外人問言：「（論主）如何（能夠）無失（地、如理地）解釋此（等有關三業的）契經？」

（二）總答：論主總答外徵：「本論應以（遣）除（諸部派對三業的計）執（所遺留的）毒（素，而）當為廣說。」

（三）別問經：外人見答，於是再詳加徵問，先問契經：「（汝說『業即是思，無實身、語』），何為契經說有三業？」

(四)別問身業：外人再徵：「(再者)，何者是身？何者是業？何義名身？何義名業？復以何義(合)名爲身業？」

(五)別問語、意業：外人再答：「語業、意業，問亦如是。」意思是問：何者是語？何者是業？何義合名語業？何者是意？何者是業？何義合名意業？

(六)別問不說眼等之由：最後外人兼問：「復以何(種)緣(由)，契經唯說身、(語、意)等三業，非(說)眼、(耳、鼻、舌)等(業)耶？」

丁四、論主廣答 分五：(戊一)答三業經問

(戊二)答身業離分問

(戊三)答身業合分問

(戊四)答後二業問

(戊五)答不說眼等業問

戊一、答三業經問 分二：(己一)正顯、(己二)遮執

己一、正顯

【論文】何為契經說三業者，為顯三業攝十業道，勸勵怖多所作者故，如略說三學授佛栗氏子。

【文鈔】（丁）四、論主廣答。（分）五。初（答）三業經（問）。（分）二。初、正顯。

《中阿含》（卷）三，說身三、口四、意三，即是十業道。^②《俱舍》（卷）十六。

^③「佛栗氏子」，舊言「毘離支子」。《玄音》云：「此西國地名。此人因地為名者也。」

《舊婆娑》（卷）三十六云：「如昔一時，有毘黎子，佛法出家。時佛已制二百五十戒，令族姓子隨所樂行。彼人聞已，乃生憂慮：誰能守護如是諸戒？便詣佛所，頭面禮佛，白佛言：我不堪護如是諸戒。爾時世尊現親善相，而不訶責，以軟美語而慰喻之：善哉，善哉！為能善持三戒不耶？謂戒、心、慧。我能善持如是三戒，斷惑亦爾，但斷三結。」^④

《雜集論》（卷）十三云：「何故但言永斷三結，得預流果耶？答：由我見迷所知境，於大苦聚，虛妄增益我、我所相故；由戒禁取迷能知見，於顛倒見為清淨出離

因故，由疑迷正對治，於三寶所，不決定故。」**5**

【釋義】於(丙二)「會違顯正」的四段中，前於(丁一)已敘「外難」，於(丁二)「論主(己予)總答」，又於(丁三)已敘「外詰」，今為最後(丁四)「論主廣答(外詰中種種問難)」。此中分五：(戊一)「答三業經問」、(戊二)「答身業離分問」、(戊三)「答身業合分問」、(戊四)「答後二業問」及(戊五)「答不記眼等業問」。於(戊一)「答三業經問」中，又分為二：(己一)「正顯」、(己二)「遮執」。今為(己一)「正顯(契經說身、口、意三業的緣由)」。

論主答外所徵詰云：「(汝問：若業即是思，無實身語，則)何為契經說(有身、口、意)三業者，(我當答言)：(契經)為顯(身、口、意)三業(足以統)攝(不殺生、不偷盜、不邪婬等三身善業道，不妄語、不兩舌、不惡語、不綺語等四口善業道，及不貪、不瞋、不邪見等三意善業道。如是統攝)十(善)業道，(又能)勸(勉、鼓)勵(彼等怖多所作者故，如(佛陀把二百五十戒)略說(為戒、定、慧)三學授佛栗氏子，(今契經說身、口、意三業其意亦爾)。」

為澄清「契經說三業者，為顯三業攝十業道」的情況，慈光法師先引《中阿含經》以加說明。《中阿含經》卷三謂「身故作三業」、「口故作四業」、「意故作三業」，如是作善

的「身、口、意三業」便得與「十善業道」相應。如此作善業，將得來生天、人樂報；作惡的「身、口、意三業」便等於造作「十不善業道」，將招來生三惡道不樂果報。所謂「三身惡業」者，是指殺生、不與取（偷盜）、邪淫；反此則為「三身善業」。「四口惡業」者，是指妄言、兩舌、粗言、綺語；反此則成「四口善業」。「三意惡業」是指貪、嫉恚、邪見；反此則成「三意善業」。故《俱舍論》卷十六云：「惡身、語、意業，說明三惡行，及貪瞋邪見，三（善）妙行翻此。」

論主又言：「如略說三學，授佛栗氏子。」此究是何所指？慈光法師先引《玄應經音義》，謂「佛栗」是西天竺的地名；因地為名，故此人稱為「佛栗氏子」。又在《舊婆沙論》卷三十六所載，「佛栗氏子」又名「毘黎子」。《舊婆沙論》云：「昔一時，有毘黎子（即佛栗氏子，信受）佛法出家。時佛已制（訂）二百五十（具足）戒，令族姓子隨所樂行。彼人（毘黎子）聞已，乃生憂慮：誰能守護如是諸戒；便詣佛所，頭面禮佛（而）白佛言：『我不堪（守）護如是（二百五十）諸戒。』爾時世尊，現親善相，而不訶責，（而）以軟美語而慰喻之：『善哉，善哉！為能善持三戒不耶？謂戒、心（定）、慧。我能善持如是三戒；斷惑亦爾，但斷（我見結、戒取結及疑結等）三結，（即可證得預流初果）。』」如是可見，於《阿含經》中，以「戒、定、慧三學」以統攝一切修行善道，以「我見、戒取、疑等三結」以統攝諸所當斷的諸煩惱；同理，亦以「身、口、意三業行」以統攝「十業道」，非謂身、口、意三，

都是真實業的體性。

慈光法師又恐讀者不解何以「斷三結可得預流果」的道理，於是再引《大乘阿毘達磨雜集論》卷十三以作釋云：「何故但言永斷（我見、戒禁取及疑等）三結，（可）得預流果耶？答：由（於）我見（結）迷所知境，於大苦聚，虛妄增益（執著有）我（及）我所（的體）相故；由（於）戒禁取（結）迷能知見，於顛倒見爲清淨出離（之）因故；由（於）疑（結）迷正對治，於三寶所不決定故。」如是能永斷「我見結」、「戒禁取結」及「疑結」，則能對所知境、能知見及正對治皆不迷取，而於佛、法、僧三寶都能決定不疑，因而能證得預流初果。

己二、遮執

【論文】有執諸業唯身所造，非語，非意。爲顯波二亦有所造，故說三業。

【文鈔】（己）二、遮異執。

《婆娑》（卷）二十五云：「聖道亦依男身，亦依女身。此中依女身聖道與女身爲因，亦與依男身聖道爲因。依男身聖道唯與依男身聖道爲因，非依女身聖道，以彼劣故。」⁶

【釋義】於(戊二)「答三業經問」中，開成二分：前於(己一)已作「正顯」，今於(己二)更從「遮執」以釋「業即是思，無實身、口，而契經說三業之由」。

論主釋言：「(因爲)有(外人計)執諸(善、惡)業，唯(是)身(體)所造，非(由)口(語)及(意)識所作；原始佛教)爲顯彼(語、意)二者)，亦有所造，故經(中)說(有)三業。」

如何得知有執「諸業唯身所造」？慈光法師徵引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二十五云：「聖道亦依男身，亦依女身。(按：其意是指修行小乘者，可依男身證入真如聖道而得預流果，亦得依女身而得證入真如聖道)。(但)此中依女身(證入)聖道(者，既可)與依女身聖道爲因，亦(可)與依男身聖道爲因。(因爲女身入聖道已，後轉爲男身，而以後再得以男身證入聖道，故云)。(而)依男身聖道(者)，唯與依男身聖道爲因，非依女身聖道。(因爲男女二身，勝劣定故；男身是勝，女身是劣；男身證入真如聖道後，不必轉爲女身，所以此後唯以男身再證入聖道故)。」此間強調「以身證入聖道」而不言口語及意識，慈光法師依此以見「有執善惡諸業唯身，非語，非意」。

戊二、答身業離分問

分三：(己一)正顯

(己二)遮執

(己三)答業

己一、正顯

【論文】身謂諸根，大造和合，差別為體。業即是思，差別為性。積集所成是為身義，大造極激積聚成故。

【文鈔】(戊)二、答身業離分問。(分)三。初、正顯。

《法集經》(卷)三云：「四大、四塵是色體故。」⁷

《俱舍》(卷)四云：「八事俱生、隨一不減。」⁸大乘未必如此。

《義林章》(卷)三本云：「依《瑜伽》(卷)三、《對法》(卷)六，或有聚中唯有一大，如石、末尼、江河、火燄、無塵風；或唯有色，如輪光。乃至增聲十一。」⁹

【釋義】於(丁四)「論主廣答(外詰)」中，共分為五。上文已於(戊一)中已「答三業經問」，今為(戊二)續「答身業離分問」。所謂「離分問」者，即外人分別逐一問「何者是身」、「何者是業」等。此中又分為三：「即(己一)」「正顯」、(己二)「遮執」及(己三)「答業」。今正是(己一)「正顯」。

(一)答何者是身：論主答言：「『身』謂(眼、耳、鼻、舌、身等)諸根(聚合的總體，由地、水、火、風等四)大、(色、香、味、觸等四所)造(色)和合，(生各種界、趣)差別為體。」意思是說：「身」是諸根的總體，由四大種所造，亦即由四所造色和合假立而成，此身能生於欲界、色界、無色界中的任何一界，亦即能生於天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生中的任何一趣。

為明此義，慈光法師引《法集經》卷三言：「是菩薩如是觀色略有二種：一者四大，二者依四大。四大者，謂地、水、火、風(等四種極微元素)。依四大者，謂(依四大種所造成的)色、香、味、觸(等四塵或名四境)。如(合四大及四塵)廣有八種色。(依彼八種色構成欲界有情的根身，乃至器世界)。」

慈光法師又引《俱舍論》卷四云：「依小乘所說，根身(由地、水、火、風、色、香、味、觸等)八事俱生，隨一不滅。」但慈光法師指出：「(若依)大乘，(則)未必如此。」如窺基的《法苑義林章》卷三有云：「依《瑜伽(師地論)》(卷)三及《對法(論)》(卷)六(所

載)，或有(色)聚中，唯有一大(所成)，如：石、末尼(摩尼 *mani* 寶珠)、江河、池沼、火燄、燈燭、無風塵；或唯(由)二大(所成)，如熱末尼(寶珠)、雪、濕樹；或唯(由)三大(所成)，如濕熱樹、或樹搖濕。……(如是乃至)增聲(等，由)十一(種事所成)。」

(二)答何者是業：論主答言：「『業』即是(以能動身發語，有善性、惡性的)思(心品)差別(不同活動)爲性。」

(三)釋身的結構：既正顯「身」與「業」的體性後，論主再闡述「身的結構」言：「積集(眼等諸根)所成，是爲身義，(由地、水、火、風四)大(能)造極微(及色、香、味、觸等四大所造色)積聚(而)成故。」

己二、遮執

【論文】有說種種穢集成，是爲身義，身是種種諸不淨物所依處故。若爾，天趣應無有身。

【文鈔】(己)二、遮異執。

《法集經》(卷)四云：「身以父母赤白和合不淨而生，臭穢爲體。」¹⁰三十六種不

淨物，如《婆娑》(卷)百三十八¹¹、《華嚴大疏》(卷)十八¹²、《大涅槃經》(卷)十二。¹³

【釋義】於(戊二)「答身業離分問」的三節中，前於(己一)已作「正顯」，今於(己二)復「遮(異)執」。

(一) 絞執：論主絞外有執言：「(或)有說種種穢惡集成，是為身義；身是(髮、毛、爪、齒、皮、膽、腦、血、骨、肉、筋、脈、心、肺、脾、腎、肝、腸、胃、膜、脂、髓、膏、膿、痰、涕、唾、淚、汗、尿、屎、尿、塵垢等三十六種)種種諸不淨物所依處故。」

為明此義，慈光法師引《法集經》卷四云：「若如是觀身，此身不堅固，唯是父(精)母(血)赤白和合不淨而生，臭穢以為體。」此外又分別引《毘婆沙論》卷百三十八、《華嚴經疏》卷十八、北涼《大涅槃經》卷十二，以述此身由三十六種穢物所集而成。

(二) 出過：論主認為不應把一切有情的「身」視作唯是種種穢惡諸物所集而成，何以故？論主釋言：「若爾，天趣(有情，其身無有彼種種不淨物，如是豈非)應無有身？」因此，把「身」界定為「諸根大造和合差別為體」，比較合理。

己三、答業

【論文】隨作者意，有所造作，是為業義。

【文鈔】(己)三、答業。

【釋義】於(戊二)「答身業離分問」的三節中，前於(己一)、(己二)已作「正顯」及「遮執」後，今為「己三」更重「答(何者為)業」。

論主答「何者為業」云：「隨作(業)者(的自心)意，(對或善、或惡的)行為，由思心所的發動，而(有所造作，是為業義。)」

戊三、答身業合分問

分三：(己一)正答

(己二)出業體

(己三)約十出體

己一、正答

【論文】能動身思，說名身業。

【文鈔】(戊)三、答身業合。(分)三。初、正答。

【釋義】於(丁四)「論主廣答(外詰)」中，共分為五。前於(戊一)已「答三業經問」，又於(戊二)已「答身業離分問」，今為(戊三)「答身業合分問」。所謂「合分問」者，意謂合「身」與「業」而徵問「何謂身業」。此中分三，即是(己一)「正答」、(己二)「出業體」及(己三)「約十(業道)出體」。今為(己一)「正答」。

論主答「何謂身業」云：「能(發)動(無記)身(體的具有善、惡、無記三性的動發)思(的活動)，說名身業。」由此可知「身」只是工具，而「思」才是真正的「業體」。「思業」具善、惡等三性，而「身」則是「無記」。我們說「身業」有善、惡者，只不過受其所發動的「思業」的影響而言。

己二、出業體

【論文】思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。若思能動身，即說為身業。此思能引令身相續異方生因，風界起故。具足應言「動身之業」，除「動」之言，但名「身業」，如益力之油，但名「力油」，如動塵之風，但名「塵風」，此亦如是。

【文鈔】(己)二、出業體

《瑜伽》(卷)五十四云：「問：眼、耳所行善、不善色，彼何因緣成善等性，非餘色耶？答：若略說，由軟、中、上品三種思差別故：一、加行思、二、決定思、三、等起思。由此能起若善、不善身、語表業。當知上品思為依止故，能發善、不善業。」¹⁴

《略纂》(卷)十四云：「次明眼、耳所行通有三性：一、加行思者，謂遠欲起此事之思。二、次定必作此事之思。三、等起即因等起、鄰近剎那起心。今隨成善、惡，必依等起思，上品思故，不依加行思及決定，是下、中品。」¹⁵《唯識》(卷)一曰：「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。」¹⁶

同《疏》(卷)二本云：「此言三種思中，第三思正發身、語者，是身、語業體也。前審慮、決定思與意俱故，作動意故，名意業。五十三曰：不發身、語思，名意表業，自有表知故；此二種思，是發身、語遠近加行。動發勝思，正發身、語，是三差別。」¹⁷《瑜伽》、《成業》三思名稱雖稍不同，其意不異。然《成業論》但明三思，《瑜伽》廣論於第三思，開因與剎那二等起。如《略纂》(卷)一釋《瑜伽》(卷)一「轉」、「隨轉」言：因等起名「轉」，剎那等起名「隨轉」。

《俱舍》(卷)十三云：「表、無表業，等起有二，謂因等起、剎那等起，在先為因，彼剎那有故。如次初名轉，第二名隨轉，謂因等起將作業時，能引發故名為轉；剎那等起正作業時，不相離故，名為隨轉。」¹⁸

《光記》(卷)十三及《略纂》(卷)十四、《對法疏》(卷)二，表、無表章本並為二論，雖文有具略，其意不異。有人云：依《文備疏》，《業論》唯明三思，不說因、剎等起，與《瑜伽》別(云云)，今所不取也。

【釋義】於(戊三)「答身業合分問」三分中，前於(己一)已作「正答」，今為(己二)正「出業體」。

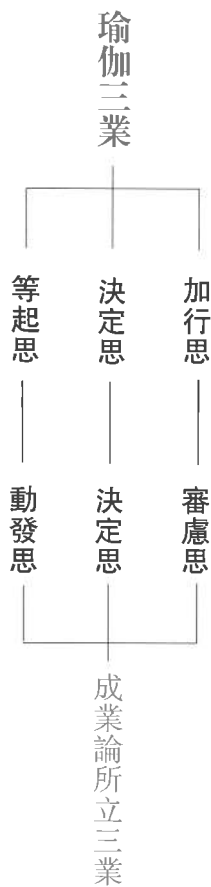
(一) 正明業體：論主先明三業體性言：「(上文所謂『業即是思』者)，思有三種：(第)一(是與意識俱起的)審慮思，(將動身、發語，先加審慮應否進行，《瑜伽師地論》名之爲『加行思』)，(第)二(是與意識俱起的)決定思，(欲動身、發語，作善、惡行，先加決定，此亦《瑜伽師地論》『決定思』所攝)。(第)三(是正能動身、發語作善、惡業的)動發思，(《瑜伽師地論》名之爲『等起思』)。」

(二) 正明身業：論主次明身業的體性言：「若(具善、惡性的動發)思，能動(無記性的色)身(使其產生業行，此)爲『身業』。此(動發)思能引令(色)身相續異方生因，風界起故。(按：此指彼『動發思』，能引令色身產生活動，由動性的『風界』生起作用，使色身由此空間，轉至別異不同的空間，如以刀斬人，即彼執刀的手，由上方轉至下方，此活動便是風界的作用，而業行的原動力則來自『動發思』，假名爲『身業』；若詳盡地說)，具足(全名)應言『動身之業』，(按：此即『動身的思業』)，除(去)『動』之言，(簡化)但名『身業』。如(能資)益力(量)之油，但名『力油』；如(能飄)動塵(埃)之風，但名『塵風』。此(『身業』當)亦如是。」

由是思有三種，即「審慮思」、「決定思」、「動發思」，但在《瑜伽師地論》則名之爲「加行思」、「決定思」及「等起思」。爲明此義，慈光法師引《瑜伽師地論》卷五十四加以說明云：「問：眼、耳(色身)所行善、不善色，彼何因緣(得)成善、(不善)等性，而非

餘色(能有善、不善等性)耶？答：若略說(言，此)由軟(下品)、中(品)、上品三種思差別故，一(者是下品的)加行思，二(者是中品的)決定思，三(者是上品的)等起思，由此(三種思)能起若善、(若)不善的身(表業)、語表業。當知(由此)上品(動發)思為依止，故能發(起)善、不善(的身業及語)業。」

慈光法師跟著徵引窺基法師所撰《瑜伽師地論略纂》卷十四以明「三種思」的意義云：「(所謂：一、)『加行思』者，謂(以彼審慮作用作為加行力，作為)遠(加行)欲(令生)起此(具善、惡性身、語活動的)事之思。二、『決定(思)』(者，謂以彼決定作用作為近加行)，決定必作此(具善、不善身、語活動的)事之思。三、『等起思』(者)，即『因等起』(及)鄰近『剎那等)起』，(使能轉起身、語、並能與身、語活動剎那隨轉。即以此)心，令隨成善、惡(的身、語業行活動。故身業與語業)必依『等起思』(而得生起，以彼)是上品思故，隨此(善、不善)性(的身、語活動)不依『加行思』及『決定思』，唯依上品(等起思)故；前(『加行思』及『決定思』)分別)是下、中品(故)。」如是《瑜伽師地論》所說的「三種思業」與《成業論》有如下的配合對照：



跟著慈光法師把《瑜伽師地論》與《大乘成業論》所立的三種思業作出比較言：「《瑜伽》、《成業》(所立)三種(思)業，名稱雖稍(有)不同，(但)其意(趣則)不異。然《成業論》但明三思，《瑜伽論》(則)於第三(種)思(業)開(成)因與剎那二等起，(按：即是把上品的『等起思』分成『因等起』及『剎那等起』二種。此二種等起又有何分別?)如《瑜伽師地論略纂》(卷)一(解釋)《瑜伽(師地論)》(卷)一(有關)『轉』(與)『隨轉』(的差別)中有言：『因等起』名(為)『轉』；『剎那等起』名(為)『隨轉』。」按：因為『因等起(思)』能轉起、引發身、語的業行活動，故亦名為『轉』；『轉』是轉起、引發義。『剎那等起(思)』是指彼『思業』能與身、語同時剎那隨轉現行、不相離背，故亦名為『隨轉』；『隨轉』是剎那相隨轉現而不相離義。

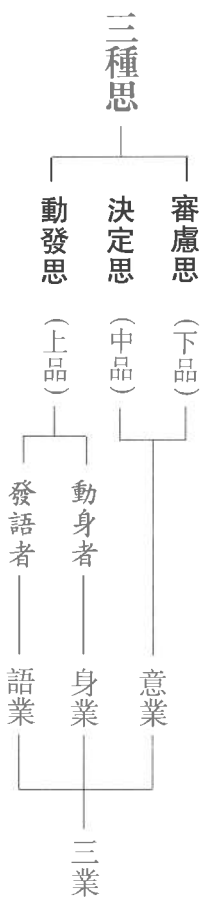
為進一步說明「因等起(思)」是「轉」、「剎那等起(思)」是「隨轉」義，慈光法師再引《俱舍論》卷十三云：「表(與)無表業(的)『等起(思)』有二(種)，謂『因等起(思)』

（及）『刹那等起（思）』。（『因等起思』）在先為因（以引發身、語）故；彼（『刹那等起思』）與身、語正作業不相離而刹那有故。如次初（起的『因等起思』）名（為）『轉』；第二（『刹那等起思』）名（為）『隨轉』。謂『因等起（思）』將作業時，能引發（身、語表業），名為『隨』；『刹那等起（思）』正作業時，（與身、語表業）不相離故，名為『隨轉』。（問）：『隨轉』於（身、語表）業，有何功能？（答）：雖有先『因（等起思）』之『轉』為能引發（身、語之因），若無（『刹那等起思』）之『隨轉』（功能）者，（則）如（人）死，（其身、語表）業應無（有）。」

後出的《成唯識論》，揉合十大論師疏解世親論師《唯識三十頌》，其中所釋業論則亦與世親論主的《大乘成業論》相應，而不依《瑜伽師地論》的別開「因等起」及「刹那等起」的二種「等起」之說。如《成唯識論》卷二云：「（問）：世尊經中說有三業，（而世親論師則遮）撥（否定）身、語業，豈不違經？（今答）：不撥為無，但言非色。（按：意謂世親論師只說身業與語業非由物質活動的『色』所發動，而不是完全否定身業與語業的存在）。能動身（的）思（業），說名（為）『身業』；能發語（的）思（業），說名『語業』。（如是動身、發語的思業，合名『動發思』。而）『審（慮思）』、（及）『決（定思）』（彼）二思，（與）意（識）相應故，作動意（識活動）故，說明『意業』。」

跟著慈光法師再引《成唯識論述記》以疏其義云：「此言『三種思』中，第三（種）思

(即「動發思」能)正發身、語者，是身、語業體也。前「審慮(思)」(及)「決定思」與意(識)俱故，作動意(識)故，名(爲)「意業」。(《瑜伽師地論》卷五十三曰：「不發身、語(唯自起心內的)思(擇)，名意義業，自有表知(將作如是如是的事)故。」此「審慮思」及「決定思」彼二種思是發身、語(的)遠近加行。(按：「審慮思」是動身發語的遠加行；「決定思」是動身發語的近加行)。「動發勝思」(能正發身語。合前「審慮思」及「決定思」)，是(名思業的)三(種)差別。「茲把「三思」、「三業」表列如下：



至於《俱舍論記》等文，恐繁不錄。

己三、約十出體 分三：(庚一)列名

(庚二)外徵

(庚三)論主釋

庚一、列名

【論文】十業道中，初三業道許身業攝，謂殺生、不與取、欲邪行。

【文鈔】(己)三、約十出體。(分三)。初、列名。

【釋義】於(戊三)「答身業合分問」的三分中，前於(己一)已作「正答」，又於(己二)已「出業體」。今爲(己三)再「就十(業道)出體」。前於正顯「三業經問」中，論主嘗言：「爲顯三業攝十業道，故(雖無身、語，業即是思，而)契經(仍)說(有)三業。」故於「以思出業體」後，再進而「約十業道，以出業體」。此又分三：即(庚一)「列名」、(庚二)「外徵」、(庚三)「論主釋」。本段爲「列名」。

論主云：「(於殺生等)十業道中，初三業道許身業(所)攝。(所謂)『初三業道』者，

即是「殺生、不與取、欲邪行(三者)」。其實此「初三業道」乃至「前七業道」，就其本質而言，亦以「思」為體性。如《成唯識論》卷二云：「起身、語思，有所造作，說名為業。是(三思中的)『審(慮思)』(及)『決(定)思』所遊履故，通生苦樂異熟果故，亦名為『(業)道』。故前七業道(自然包括殺生、不與取、欲邪行等初三業道)，亦(以)思為(其)自性。」(同見前註¹⁶)

庚二、外徵

【論文】如何思業而得波名？

【文鈔】(庚)二、外徵。

【釋義】於(己三)「約十(業道)出體」的三分中，前於(己一)已「列(初三業道之)名」，今為(己二)敘「外(所)徵」。

外人徵問：「(汝言殺生、不與取、欲邪行等『初三業道』許『身業』攝)，如何思業而得彼(『身業』之)名？」意謂：論主既言「業即是思」，如何動身的思業，竟有殺生、不與取及欲邪行等身業之名？

庚三、論主釋

分三：(辛一)初釋

(辛二)明業道

(辛三)釋所發色假說善惡

辛一、初釋

【論文】由此思業能動其身，令行殺、盜及邪行故。思力動身，令有所作，即名思作。如世間說：狂賊燒村，薪草熟飯。

【文鈔】(庚)三、論主釋。(分)三。初(釋)。

《俱舍》(卷)十七云：「如火燒村，火由賊起，故世間說彼賊燒村。」¹⁹

【釋義】於(己三)「約十(業道)出(身業)體(性)」中，論主於(庚一)已「正答」就「十業道言，身業的體性，即是殺生、不與取及欲邪行等三」。跟著外人於(庚二)徵問：「依論主

前述主張，『業即是思』，由動發思進行動身以發動殺生、偷盜、邪淫等活動，如何此等思的活動，反得「身業之名」？為答外問，故有(庚三)「論主釋(疑)」的一節。此間有三：(辛一)「初釋」、(辛二)「明業道」及(辛三)「釋所發色假說善惡」。今正是(辛一)「初釋」。

論主釋言：「由此(動發)思業，能動其身，令(作業者的軀體能)行殺(生)、(偷)盜及邪(婬)行(爲)故。思力動身，令有所作，即名(彼殺、盜等行爲由)思(業所)作。如世間說：狂賊燒村，(其意思是指『狂賊以火燒村』，以『狂賊』喻『思』，以『火』喻『身』，以『燒村』喻『業』；『火』(喻身)只是『燒村』(喻業)所用的工具，『狂賊』(喻思)才是『燒村』(喻業)的主體；今爲要正顯行爲的主體，故不言『以火燒村』(喻況身業)，而正言『狂賊燒村』(喻況『思』能動『身』爲工具所作的『業行』。所以前言『能動身的思業說名身業』。質言之，業體即是思。又如世間所謂薪草熟飯，(其實是指：薪草發爲火燄以熟飯；以『薪草』喻『思』，以『火』喻『身』，以『熟飯』喻『業』，故『薪草熟飯』意謂『薪草生火以熟飯』，藉以喻況『思動身以成身業』，其理如前。」

爲顯「狂賊燒村」的典故，慈光法師引《俱舍論》卷十七以作釋云：「如(以)火燒村，火由賊起，故世間說：彼賊燒村。」故知「狂賊發火以燒村」以喻況「思發身以成身業」，此正顯「思業而得彼身業之名」的緣由所在。

辛二、明業道 分二：（壬一）約當體釋

（壬二）隨所依釋

壬一、約當體釋

【論文】思復云何得名業道？

思有造作故名爲業，復與善趣、惡趣爲道，通生波故，得業道名。或所動身，是思業道，三種思業依波轉故。

【文鈔】（辛）二、明業道。（分）二。初、約當體。

《俱舍》（卷）二十五云：「道義云何？謂涅槃路，乘此能往涅槃城故。或復道者，謂求所依，依此尋求涅槃果故。」²⁰

《唯識》（卷）一云：「第三思是審、決思所遊履故，通生苦樂異熟果故，亦名爲道。」²¹

【釋義】於(庚三)「論主釋(思業而得身業名)」中，分三。前於(辛一)已作「初釋」。今爲(辛二)復「明業道」。此又開二：(壬一)「約當體釋」及(壬二)「隨所依釋」。今即(壬一)「約(思之)當體，釋(業道義)」。此中又可分三：

(一)外問：論主先設外問：「(十業道中)，思(於殺生、偷盜、邪婬等三)復云何得名業道？」

(二)依通生義答：《成唯識論》卷一有言：「(思有三種，彼)第三(動發)思是(第一)審(慮思及第二)決(定)思所遊履故，(又)動發(思能)通(往產)生苦樂異熟果故，亦名爲道。」故知「道」有「遊履(活動)處」及「通(往所)生(果)處」兩重含義。今論主先從「通(往所)生(果)處」這種含義來作答言：「『(動發)思』有(通過動身、發語)造作(善、惡行爲)，故名爲『(思)業』，復與善趣、惡趣爲(所依的)道(路)，通(往所)生彼(善趣、惡趣的果報)故，(所以)得『業道』(之)名。」

由此可知：動身能作殺生、偷盜及邪婬的「動發思業」，由於它能通往(人、天)「善趣」或(地獄餓鬼、畜生)「惡趣」的道路，所以得「業道」之名。又由於它能通往產生「善趣業果」或「惡趣業果」的道路，所以得「業道」之名。

爲顯「道」有「(乘此)能往」及「所依(途徑)」二義，故慈光法師引《俱舍論》卷二十

五云：「『道』（的含）義云何？謂涅槃路，乘此（道）能往涅槃城故。或復『道』者，謂求（所往目的地之）所依，依此（道可）尋求（而獲得）涅槃果故。」

（三）依遊履義答：如上所引《成唯識論》所說，「道」有「通往所生果」義及「遊履（活動）」義。本論前文已就「通生義」答，今更依「遊履」義作答云：「或（云：動發思）所動（之）身（的）活動，如殺生、偷盜、邪婬等）是思業（所遊履的）道（路，因為審慮、決定、動發等）三種思依彼（身而）轉（起殺生、偷盜、邪婬等活動）故。（如是依此『通往所生果』及『遊履活動之所依』二義，『思業』亦得『業道』之名。」

壬二、隨所依釋

【論文】又殺、盜、婬由思業起，依身而生，隨世俗故，亦名身業。

【文鈔】（壬）二、隨所依。

【釋義】於（辛二）「明業道」的二分中，前於（壬一）已「約（思之）當體，釋（業道義）」，今為（壬二）「隨（思之）所依，釋（依身而發的思業亦名為身業）」。

論主釋言：「又（十業道中的）殺（生）、（偷）盜、（邪）淫（等活動行爲，實）由思業（所起），依身（作工具）而（得）生；（故）隨世俗故，亦名（依止身而發的思業爲）身業。」故「依身所發的思業」名爲「身業」，隨世俗說，於理無違。

辛三、釋所發色假說善惡

分二：（壬一）所以

（壬二）會違

壬一、所以

【論文】然此實非善、不善性，亦隨世俗假立其名，爲令世間依此門故，於善、惡思，勤修止作，是故假說善、不善名。

【文鈔】（辛）三、釋所發色假說善惡。（分）二。初、所以。

《大乘義章》（卷）七云：「身業有三：善、惡、無記。善有止作；離身三邪爲止，禮拜等事爲作。惡有止作；要期作心，不禮拜等爲止，作殺、盜、淫爲作。無記止作，捨無記所起身業爲止，起名爲作。語、意亦有善、惡、無記止作。」²²

《瑜伽》(卷)九十八，名為止作所攝。《行事鈔》(卷)中四(之)一，具說止作。

【釋義】於(庚三)「論主釋(思業而得身業名)」中，分三。前於(辛一)已作「初釋」，又於(辛二)復「明業道」。今最後為(辛三)「釋所發色，假說善惡」。此中又分二：(壬一)「(釋所發色身，假說為善惡之)所以」，(壬二)「會違」。今即為(壬一)「(釋)所以」。

論主釋云：「然此(色身本は無記)，非善、不善性，(但)亦隨世俗，假立(其為有善、惡身業之)名。(其目的是)為令世間(有情)依此(色身)門故，於善、惡思，勤修止(惡之事，而能)作(諸善業)故，假說(於色身有)善、不善(之)名。」

色身本是无記，為令有情依止色身，修善止惡，故本論亦隨世俗說色身活動有善有惡。為明隨俗說身業有其三性，慈光法師引《大乘義章》卷七云：「身業之中，有其三種，(謂是)善、惡(與)無記(性)。善(身業)中有二(種作用)：一止、二作。離身(所作殺生、偷盜、邪淫等)三邪(行)，是名為(善身業的)止(業)；禮拜(諸佛)等事，是名為(善身業的)作(業)。惡(身業)中，亦有二(種作用)：一止、二作。要期作心不禮拜(諸佛)等，是名為(惡身業的)止(業)；(而)作身(業的)三惡，(即)殺(生)、偷(盜)、邪(淫)，是名為(身惡業中的)作(業)。無記(身業)亦有二(種作用)：一止、二作。捨無記心所起(的)身業，是名

爲(無記身業的)止(業)；(若)起(作無善無惡的身業)，是名爲(無記身業的)作(業)。」
此外慈光法師更說《瑜伽師地論》卷九十八及《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中四，有關「止」與「非止」，以及「止」與「作」分類問題，以作補充。今亦恐繁從略。

壬二、會違 分二：(癸一)會善不善經

(癸二)會二業

癸一、會善不善經

【論文】若唯思業是善、不善，何故業道契經中言：由身三種故思造業，作及增長是不善故，能生苦果及苦異熟？

此經意說：能動於身，以身爲門，身爲依處，緣殺、盜、姪爲境，思業爲因，能感苦果異熟，名身三種故思造業；除此餘思，名爲意業，意相應故，不能動發身及語故。

【文鈔】(壬)二、會違。(分)二。初、會善不善經。

《瑜伽》(卷)九十云：「故思造業者，謂先思量已，隨尋思已，隨伺察已，而有所作。」²³

《了義燈》(卷)五末云：「此意即說：由審、決思爲方便，名思造作業。」²⁴

《俱舍》(卷)十八曰：「如契經說，有二種業：一造作業，二增長業。何因說業名增長耶？由審思圓滿，無惡作對治，有伴異熟故。」²⁵

《智論》(卷)二十八及《正理》(卷)七，並云：門是方便義²⁶。

【釋義】於(辛三)「釋所發色(身本は無記而)假說(有)善惡」中，分二。前於(壬一)已釋「所以」。今爲(壬二)再作「會違」。此間又再分二：(癸一)「會善不善經(之違)」、(癸二)「會二業(之違)」。今文正是(癸一)「會善不善經」。分「初徵」與「後釋」來加處理：

(一)初徵：設外人依經說有善、不善身業作問：「若(如論主所言)：唯思業是善、不善(性攝，而所動發的色身，卻是無記，如是)何故(有關)業道契經(如《阿含經》中的《佛爲首迦長者說業報差別經》等)言：由(殺生、偷盜、邪淫等)身三種『故思造業』，(有所造)作及增長，是不善故，能生苦果及苦異熟？」²⁷

爲解釋「故思業」的含義，慈光法師援引《瑜伽師地論》卷九十云：「復有二(種)業：一者、故思所造業，二者、非故思所造業。……此中『故思所造業』者，謂先思量已，隨尋思已，隨伺察已，而有所作。……謂於餘處，思欲殺害，或欲劫盜，或欲別離。或欲妄語及欺誑等。如是思已，即以此相，(於)別處成辦。當知此中由意樂故，說名爲重。……若異此業，是即名爲『非故思(所)造(業)』。由此可知「故思所造業」是經過周詳審慮計劃所造的重罪思業，或動身而作，或發語而作者，或作已復作，輾轉增長而成增長業；契經說此等惡的「故思所造業，或有造作，或有增長」，都是不善性攝，有感苦果的業報，何以論主說色身是無記？故有所徵問。

又《成唯識論了義燈》釋有關「故思業」、「作業」及「增長業」幾個概念云：「由審(慮思)、決(定)思爲方便(所造作的業行)，名(爲)『故思(所造業)』。……已起身語，名(爲)『作業』；(不知慚愧、沒有追悔惡作，作而更作)，令(思業)種(子)增長，名『增長業』。」

慈光法師再引《俱舍論》卷十八以分辨「作業」與「增長業」的差別言：「如契經說，有二種業：一、造作業，二、增長業。何因說業名『增長』耶？由五種因。何等爲五？頌曰：『由審思圓滿，無惡作對治，有伴異熟故，此業名增長。』……未圓滿時，但名『造作(業)』，不名『增長(業)』。故知能具足五種條件的始名爲「增長業」：一者、作業之

前，經過周詳的審思。二者、所作的該業行足以招引墮惡趣苦果，或連合前時惡行足以圓滿墮惡趣者。三者、作該業行後，全無追悔（惡作），不知懺悔以求對治。四者、並有所作的餘惡行以為助伴。五者、由此業行，定當招引異熟果報者。以上就惡增長業言，若善增長業，則適與前說相反。若不能滿足上述五條件的，只能名為「造作業」，不得「增長業」的名字。

（二）後釋：論主答外所徵以作會違言：「（若唯思業是善不善，而）此（契）經（言色身能作殺、盜、婬三種『故思業』，或是『造作業』，或是『增長業』，是不善故，能生苦果及苦異熟，彼此似有相違，其實不然，故以故）？意（思是）說：（動發思）能動於（色）身，以（色）身為（方便之）門，為（所）依處，緣殺（生）、（偷）盜、（邪）婬為境。思（所作的）業（行）為因，能感（當來的苦）果異熟，名（為）『身三種故思造業』。除此（動發殊勝上品之思外，其餘的審慮思及決定）思，名為『意業』，（因為彼與）意（識）相應故，不能（直接）動發身及語故，（只可作動身、發語的遠加行及近加行而已）。」由此可知，依了義言，色身本是無記，但由「動發思」動身所作身業可通善、不善、無記三性。故為激勵眾生行善去惡，而契經隨世俗簡單地說身業有善、不善，於理無違。

慈光法師援引《大智度論》與《正理門論》，言「門」是「方便」義。所以論文所言「（動發思）以身為門」，是指「（動發思）以（色）身為（工具）方便」的意思。

癸二、會二業

【論文】若爾，何緣經說二業，所謂思業及思已業？

即前所說三種思中，初二種思名為思業，第三一思名思已業。無違經過。

【文鈔】（癸二、會二業。

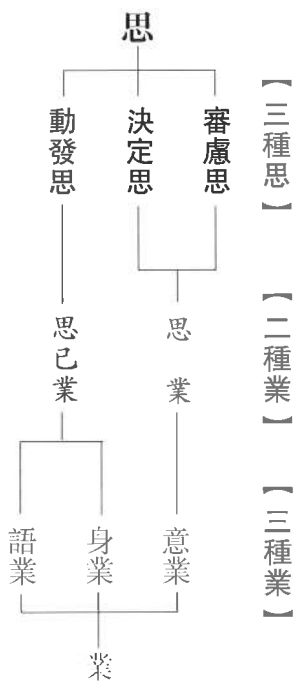
《俱舍》（卷）十三云：「謂前加行，起思惟思：我當應為如是如是所應作事，名為思業；即思惟已，起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名思已業。」²⁸

【釋義】於（壬二）「會違」（色身無記，而傳統說身業有善惡）中，共有二分。前於（癸一）已「會善不善經（之違）」。今於（癸二）更「會二業（之違）」。所謂「二業」是指《中阿含經》中，分別業有二種：一者是「思業」，二者是「已思業」²⁹。是如何可說「業即是思，有其身、口、意三業」？此間可分「初徵」與「後釋」兩節來加處理：

（一）初徵：論主設有外徵言：「（論主說，由思所發，有身、口、意三業），若爾，（有）何緣（由《中阿含經》（卷二十七）說（有）二業，所謂『思業』及『思已業』？（按：經文依《大正藏》本，『思已業』原作『已思業』。）」

(二)後釋：論主會違，釋外所徵言：「即(本論於)前所說(的)三種思中，初(審慮思及決定思彼)二種思，(於《中阿含經》)名爲『思業』(即是意業)，第二(動發思的)一(種)思，名(爲)『思已業』(經文原作『已思業』，即是身業及語業。於此)無(有)違經(之)過。」

由此可見「三種思」、「三種業」及「二種業」都是概念的開闔問題，彼此實不存在著相違的意義。其關係可以表列如下：



爲明「二種業」的涵義，慈光法師徵引《俱舍論》卷十三云：「(問)：何故契經(如《中阿含·達梵行經》)說有二種業：一者思業、二思已業？此二何異？(答)：謂前(審慮思及決定思)加行起思惟思『我當應爲如是如是所應作(之)事』，名爲思業；既思惟已，起作事思，隨前所思作所(應)作(之)事。(由動發思以)動身、發語，名思已業。」如是可知：論

主立有善、不善三性的「思」爲身、口、意三業之體，而色身及語言者，只是作業的工具方便，是無記性，得可成立，而與原始佛教的《阿含經》所說「二種業」或「三種業」都不相違。

戊四、答後二業問 分二：(己一)正答

(己二)旁答無表色

己一、正答 分二：(庚一)答語業、(庚二)答意業

庚一、答語業

【論文】語謂語言，音聲爲性。此能表了所欲說義，故名爲語；能發語思，說名語業。或復語者，字等所依，由帶字等能詮表義，故名爲語，具足應言發語之業，除「發」之言，但名「語業」，喻說如前。

【文鈔】(戊)四、答後二問。(分)二。初正答。(分)二。初、語。

《唯識》(卷)二曰：「名詮自性。句詮差別。文即是字，爲二所依。」³⁰

【釋義】於(丁四)「論主廣答(外人所問：爲何契經說有三業、何者是身、何者是業、何者是身業、語業、意業等問題)」中，共有五分。前於(戊一)已「答三業經問」，又於(戊二)及(戊三)已「答身業(的離分及合分)問」。今爲(戊四)即「答後二業問」，亦即是答外人所問「復以何義名爲語業、意業」。此答分二：(己一)「正答」(語業及意業)、(己二)「旁答無表色」。於(己一)「正答」中，又再分二：(庚一)「答語業」、(庚二)「答意業」。今此段文，是(庚一)「答語業」。

外人詰問：「以何義名爲語業？」論主詳加釋答言：「(語業中的)語(字)，謂(是)語言，(彼以)音聲(的)屈曲變化(爲)其體)性。此(屈曲變化的語音)能表(達其所欲說的意義而)又能使聽者能(了)知其所欲說(的)意義，故名爲『語(言)』。(而彼動發思中的)能發(出無記性的)語(言之)思，說名『語業』。或復(從語言的結構分析)，『語』者，(是名、句、文)字等(之)所依，由(語聲)帶(出名、句、文)字等能詮表義，故名爲語。(能發語之動發思，名爲『語業』)；具足應言『發語之業』，(今省)除『發』之言，(簡化)但名『語業』。喻說如前，(按：如益力之油，但名『力油』，動塵之風，但名『塵風』)。」

爲使讀者能較清晰地瞭解語言的構成，慈光法師引述《成唯識論》卷二云：「（語言是由名、句、文所組成。按：『名』是詞語，『句』是語句，『文』是表達元音、輔音的字母）。依語聲分位差別而假建立名、句、文身。名（即詞語，能）詮（表諸法概念的）自性（自體）；（語）句（能）詮（表諸法概念的所具性質意義，名爲）差別；文即是字（即表達元音、輔音的拼音字母），爲（名、句等）二（者的）所依。此（名、句、文）三（者，若）離（語）聲雖無別體，而假實（有）異，（名、句、文）亦不（全元）即（是語）聲。」

由此可以正答外人所問何謂語、何謂語業的問題。所謂「語」者，就是語言。在印度而言，語言是由聲音的屈曲變化，構成爲「文」，即是元音與輔音。由「文」構成作爲詞語的「名」。由「名」構成作爲詞句的「句」。此「聲」爲體的名、句、文能爲人與人的溝通工具，足以發揮表情達意的功用，但其本身是無記性的。如是由「發動思」以無記性的「語言」爲工具，作出或善或不善的行爲，便成爲「語業」。此是佛家大乘瑜伽行派對業論的正義。

庚二、答意業

【論文】意者謂識，能思量故，趣向餘生及境界故，說名爲意。作動意思，說名

意業。令意造作善、不善等種種事故，具足應言作意之業，除「作」之言，但名「意業」。或意相應業名意業，除「相應」言，但名「意業」。喻說如前。

【文鈔】(庚)二、意業。

《唯識》(卷)五云：「謂薄伽梵處處經中，說心、意、識三種別義：集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義，雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種，起諸法故。第七名意，緣藏識等，恆審思量爲我等故。餘六名識，於六別境，粗動間斷，了別轉故。」³¹

《婆娑》(卷)七十二云：「過去名意，未來名心，現在名識。」³²故《俱舍》(卷)四云：「集起名心，思量故名意，了別故名識。復有《婆娑》(卷)百四十三言：淨不淨界，種種差別，故名爲心；即此爲他作所依止，故名爲意；作能依止，故名爲識。故心、意、識三名，所詮義雖有異，而體是一。」³³

六識體一，如《僧祇律》(卷)二十三及《發智論》(卷)一、《婆娑》(卷)七十二等。

【釋義】於(己一)「正(答後二業問)」中，分二。前於(庚一)已正「答語業」；今爲(庚二)復正「答意業」。

論主答外問「何謂意業」言：「『意』者謂(意)識，(彼於所知境)能思(慮)量(度)故，(以彼所作善、不善行爲增上緣，能引異熟果)趣向餘生，及(於現起時能緣所緣法)境界故，說名爲意。(按：此未答『何謂意業』之前，先答『何謂意』。)作動意(識，能造善、不善業之)思，說名『意業』，(彼意業能令)意(識)造作善、不善種種事故。(圓滿)具足(而說)應言『作意之業』，(今省)除『作』之言，(簡化)但名『意業』(是『動意之思業』的)意思)。或(有釋言)：『(與)意(識)相應(之)業』，名(爲)『意業』，(省)除『相應』之言，但名『意業』，喻說如前，(按：即如益力之油，但名『力油』，動塵之風，但名『塵風』，今此『意業』亦爾。)」

外人問：「何者是意？」(即甚麼是「意業」中的「意」?)

應作答言：「『意』便是『意識』，即以『第七末那識』爲根，以『法境』爲所緣境，能對所緣境有思慮、量度之作用的『意識』。」

外人問：「何謂意識？」

此可有兩種作答方式，第一、可這樣回答：「作動意識之思，名爲『意業』，以彼『審慮思』及『決定思』能令獨頭意識產生審慮及決定的作用故，又能令五俱同緣意識與身業及

語業俱起而產生或善、或不善的種種行為故。」

第二、亦可這種回答：「與意識相應的思業名為『意業』。如是『審慮思』、『決定思』的生起，必與意識相應，固然可名為『意業』；即使是『動發思』的動身、發語亦必與意識相應，因為依唯識今學，前五識起時，必與意識相應以為『分別依』，所以依理，『動發思』亦得名為『意業』。（按：此種說法，在本論未有論及）。」

如是「作動意識之業」名為「意業」。今或有問：在心、意、識三義之中，彼意業應何所攝？為明此義，慈光法師分別援引《成唯識論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》等，以闡釋心、意、識的區別義。

《成唯識論》卷五云：「薄伽梵（世尊）處處經中，說心、意、識三種（分）別（的意義）：集起名心（按：第八阿賴耶識能受熏積集諸法種子功能；眾緣具足時，彼種子功能即能現起色心諸法。故第八識得名為『心』）。思量名意（按：第七末那識，恆審思量執著阿賴耶識見分以為『自內我體』，故第七識得『意』之名，因為在梵文『意』是思量義）。了別名識（按：眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，能分別攀緣色、聲、香、味、觸、法等六種境，而加於了別，故前六識獨得『識』的名稱）。（此）是（心、意、識的）三別義。如是三義，雖通八識（按：即八種識本皆共通涵蘊心、意、識三義。）而隨（諸識各有）勝顯（故說）第八（識）名『心』，集諸法種，起諸法故。（說）第七（識）名『意』，緣（第八阿賴耶）藏識等，恆審思量

爲(實)我、(實法)等故。(眼等)餘六(識)名(之爲)「識」，於(色等)六別境粗動間斷了別轉故。」依此分別，「意業」中所言的「意」，於心、意、識三義中，非「心」所攝，不能集起種子功能故，亦非「意」所攝，不能恆審思量阿賴耶爲「自內我」故，所以只是「識」所攝，因爲彼(有間地)以「法境」爲攀緣對境而加以思量分別故，因此論言：「意者謂(意)識，能思量故。」

除唯識瑜伽行派的典籍，其餘部派對心、意、識三義，各有不同的解釋。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十二有云：「(眼、耳、鼻、舌、身、意等)六識界皆是眼界(所攝)。按：依此，一切有部立『六識體一』之說。問諸契經中說心、意、識，如是三種差別云何？或有說者：(心、意、識三)無有差別，心即是意，意即是識。……復有說者：心、意、識三，亦有差別，謂名即是差別，名心、名意、名識故；復次，世亦差別，謂過去(世)的心、意、識(名)爲(意)，未來名心，現在名識。」

除此以外，《俱舍論》對心、意、識亦有不同解說，如彼論卷四云：「然心、心所於契經中隨(各別意)義建立種種名相：……集起故名心，(按：依法寶《俱舍論疏》所解，此言心是集起義，謂由心力，引諸心所及諸一切所作事業，如樹界之心集起樹皮、樹枝、樹葉等³⁴)。思量故名意，(按：《俱舍論疏》言：意是思量義，以心能思量，故名爲意。)了別故名識，(按：《俱舍論疏》言：識是了別之識，謂心於境能了別故，謂之爲識。由此故知後

《成唯識論》的界定心、意、識，雖本於此，但把八識與心、意、識相配合，則是彼論獨有的創見。(復有釋言：(心、心所能作爲淨、不淨界(因的)種種差別，故名爲心，(按，《俱舍論疏》言：界是性義或因義，淨與不淨心、心所攀緣不同境界爲因，能作種種差別不同的事業，故彼心、心所得名爲心，如一樹心，能作大小種種不同的枝葉生起之因)。即此(心界)爲他(心、心所)作所依止，故名爲意；(彼心、心所)作能依止故，名(之)爲識。故心、意、識三名，所詮(之)義(雖然有)異，而體是一。諸心、心所名有所依、所緣、行相、相應亦爾。」

由此故知，《俱舍論》雖對心、意、識三義，詳加辨釋，其三者的體性，仍依說一切有部的傳統，說爲是一。此外，慈光法師更言：依《摩訶僧祇律》卷二十三、《發智論》卷一、《大毘婆沙論》卷七十二等等資料，都可證見當時部派確有「六識體一」之說，恐繁從略。

己二、旁答無表色

分二：(庚一)徵問

(庚二)答辨

庚二、徵問

【論文】若三種業，但思為體，於散亂心及無心位，爾時無思，如何得有各具津儀、不津儀者？

【文鈔】(己)二、問答無表色。(分)二。初、徵。

《俱舍》(卷)一云：「亂心、無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。」³⁵

【釋義】於(戊四)「答後(語、意)二業問」中，分二。前於(己一)已作「正答(語業及意業)」。今此(己二)則為「旁答無表色」。此又分二：(庚一)「徵問」、(庚二)「答辨」。今為「徵問」。

外人問言：「若(如論主所說：身、語、意)三種業，但(以)思為體，(無實身、語，如是有情)於散亂心及無心位(中，思不能起)，爾時無(其業體之)思，如何得有(名)為(具)有(律儀(善業的戒體，及)不津儀(不善業的業體)者？」因為外人認為有情於「散亂心」時，與業行相應的審慮思、決定思及動發思皆不能生起，於「無想定」、「無相天」、「滅盡定」、「無心睡眠」及「無心悶絕(昏迷)」的五種「無心位」情況，六識不起，「思」當然

亦不能得生，如是豈非無有戒體業體，如是過去所造善業的「善律儀的善戒體」及所造惡業的「不律儀的不善業體」便不能存在，如何可以發揮防非止惡的作用？乃至如何酬引業果？

外人(主要是說一切有部的論師)此問，目的在顯示唯有建立「無表色」始能解決這個難題。所以慈光法師轉引《俱舍論》以說明說一切有部對「無表色」的主張。《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「已說根、境及取境(之)相，無表色相，今次當說。頌曰：『亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。』論曰：亂心者，謂此餘心，(按，法寶《俱舍論疏》言：(就)善無表(言)，以善心爲此，以不善、無記心爲餘心；(就)不善無表(言)，以不善心爲此，(以)善、無記心爲餘心。36故知與所言之戒體、業體不同性質的心識活動爲該業體的餘心)。無心者，謂入無想及滅(盡)定等。(彼)言顯示(於)不亂(時)，有心(與無表色同類)相似(的心)相續(存在)，說名『隨流』。善與不善，名『淨、不淨』；爲簡諸得相似相續，是故復言『大種所造』。『無表(色)雖以色業爲性，如有表業，而(彼無表色)非表示令他(人)了知，故名無表。說者顯此(無表色說)是師宗所言，略說表業及定所生善、不善色，名爲無表。』如是當身表業結束時，表業雖盡，但能產生由大種所造的『無表色』生起，相續存在，雖於亂心及無心位，其體亦有，直到一期生命完結時，彼善、惡性的「無表色」便能酬引新的異熟果報。故依彼理論，說一切有部認爲有情雖於「亂心位」及「無心位」，彼「無表色」亦能存在，無中斷消失的過失。

庚二、答辨 分二：(辛一)總答、(辛二)細辨

辛一、總答

【論文】由思差別所熏成種，不損壞故，名具津儀、不津儀者，故無有過。

【文鈔】(庚)二、答。(分)二。初、總答。

《俱舍》(卷)十三謂：「從如前所說：表殊勝思故，起思差別，名爲無表。此有何過？」³⁷

《唯識》(卷)一云：「然依意願善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發勝身、語善、惡思種增長位立，或依定中止身、語惡現行思立，故是假有。」³⁸

【釋義】於(己二)「旁答無表色」的二分中，前於(庚一)已敍外人的「徵問(於亂心及無心位時，思則不起，思體應失，如何起用？如何感果？故應有無表業色的存在)」。針對外問，故今有(庚二)論主的「答辨」。此又分二：(辛一)「總答(彼問)」、(辛二)「細辨(思種)」。今此問文字，正是「總答」。

論主總答外徵云：「由(動發)思(能動身、發語爲方便，造作種種善、不善業行)差別，所熏成(的思業)種子，攝藏於阿賴耶識中，剎那生滅，等流相續而(不損壞(斷滅)故，(假立)名(爲)具(有)律儀(的善戒體)、不律儀(的惡業體)者，故無有過，(不必亦更不應執有實自性的身、語無表色的存在)。」

爲顯示依「思業所熏習的種子」(簡名「思熏習種」)假立爲「無表」，於理無違，不必別立「無表色」，慈光法師分別援引《俱舍論》及《成唯識論》來加說明。

《俱舍論》卷十三云：「(爲破有部難於亂心及無心位，喪失律儀戒體與不律儀業體難，因而須有無表色的計執，經量部師答)謂：從如前所說(動身、發語)二表(業的)殊勝業思故，(熏習而生)起思(種子的防非止惡等功能)差別，(於此思熏習種，假立)名爲無表，此(則無有部論師所指的任)何過(失，亦無須執有實無表色的存在)。」

《成唯識論》卷一亦言：「然依(現行)思(所發的律儀、不律儀)願，(因而所熏成)思種(的善、惡(事業)分限，假立)爲無表，理亦無違。謂此(思熏習所成善律儀戒體及不律儀惡業體)，或(在散心位中)，依(思所)發(的殊)勝身、語(思業所熏成的)善、惡(能發)思種，(依彼)增長位，(假)立(爲無表)；或(於定道位中)，依(有漏或無漏)定中(那些能)止身(惡行及)語惡(行的)現行思，立(爲無表業)。故(彼無表，但)是假有，(無實自體，不應執實)。」依此可以總答外人所難。

辛二、細辨

【論文】思差別者，簡取勝思能發津儀、不津儀表，由此思故，熏成二種殊勝種子。依二種子未損壞位，假立善、惡津儀無表。齊何當言損壞？如是由思差別所熏成種，謂從此後不作因生，遮不遮思，如先所受。

誰能損壞如是種子？謂若有思能發於表，因此棄捨善、惡津儀，及餘捨因，亦能損壞。

【文鈔】（辛）二、細辨。

《俱舍》（卷）十五云：「別解律儀由四緣捨：一、由意樂，對有解人，發有表業，捨學處故。二、由棄捨眾同分故。三、由二形俱時生故。四、由所因善根斷故。捨近住戒，由前四緣及由夜盡，是故總說別解律儀由五緣捨。」³⁹

【釋義】於（庚二）「答辨（外所執無表色）」中，分二。前於（辛一）已作「總答」。今為（辛二）復作「細辨」。可分三節：

(一)辨思：論主答言：「(前言：由)思差別(故，名具律儀善戒體，或不律惡業體)者，簡取(動發)勝思，能發律儀(願，或發)不律儀(惡戒)表(業)，由此(動發)思故，熏成(律儀戒體，或不律業體所依的)二種殊勝種子(功能，攝藏於第八阿賴耶識之中，名之爲所具的善律儀戒體或不善律儀惡業體)。」

(二)定位：論主繼釋云：「依(上述)二種(動發思所熏成的)種子，(當彼所熏思種處於)未損壞位(時)，假立(彼思種爲)善(律儀的戒體，或)惡律儀(的不善業體，名之爲)無表。(或有問言)：齊何當言損壞？(答言)：如是由(動發)思(功能)差別所熏成種，謂(當彼所熏思種，受到各種情況所影響)，從此(以)後不(能再)作(身、語)因(以)生(起)遮(止惡行)、不遮(善行等作用)，如先(前)所受(善律儀戒，或不律儀惡戒所得的作用者，是名爲彼思種子經已損壞)。」

(三)能損：論主跟著闡釋外疑云：「(或有再問)：誰能損壞如是(動發思所熏)種子？(答言)：謂若(彼得具善律儀戒體，或得惡律儀不善業體者，在有解人之前)，有(以動發)思，能發於(語)表，(宣說放棄如是善律儀戒或惡律儀戒時)，因此(語表業故)，棄捨(上述的)善、惡律儀，及(或以其)餘捨因，(如於命終、身體出現男女二形、斷善根及於八關齋戒第八日夜盡明相出時，彼律儀或不律儀的思種子則得損壞)。」

爲明捨律儀戒體的各種情況，慈光法師引述《俱舍論》卷十五云：「別解(脫戒的)律儀

(戒體)由四(種)緣(得以)捨(棄)：一、由意樂(不欣持戒，於是)對有解(之)人，發有表(語)業，宣佈捨戒，即是說要)捨(棄前所受)學處(戒條)。二、由(命終時)棄捨眾同分(的軀體)故。三、由(生理產生變化，男女)二形俱時(而)生故。四、由(諸惡行使受戒)所因(生得的)善根(完全除)斷故。(至於受八關戒的近住(ūpavāsa)男、女)捨近住戒(者，除)由前四緣(外，亦得)由(第八日)夜盡(白天明相出時，八日的戒律經已完滿，其善律儀戒體亦當捨棄)。是故總說：別解脱律儀由五緣捨。」如是依理而言，實無建立無表色的必要，何況無表色實有諸說，如前已說，讀者當知。

戊五、答不說眼等業問

分三：(己一)正答

(己二)徵釋有情業

(己三)徵釋諸法業

己一、正答

【論文】所以不說眼等業者，由此經中，但說有情加行之業，不說諸法作用之業。

【文鈔】(戊)五、答不說眼等業問。(分)三。初、正答。

【釋義】於(丁四)「論主廣答(外人所問有關瑜伽學派對業論的解釋)」中，隨其所問內容，分五節作答。前於(戊一)已「答三業經問」，於(戊二)已「答身業離分問」，於(戊三)已「答身業合分問」，又於(戊四)已「答(語、意)後二業問」。今最後的一節為(戊五)「答不說眼等業問」。此又分三：(己一)「正答」、(己二)「徵釋有情業」及(己三)「徵釋諸法業」。今文為(己一)「正答」。

前於(丁三)「外詰」中，外人發問一連串的問題，其中最後的一題是：「復以何緣，契經唯說身等三業，非眼等耶？」今論主答彼問言：「所以不說眼、(耳、鼻、舌)等業者，由此(等)經(如《雜阿含經》卷二十一的第五六八經⁴⁰、《中阿含經》卷三十二的《小品優婆離經》⁴¹)等)中，但說有情加行之業，不說諸法作用之業。」所謂「有情加行之業」，應指身、口、意等三業；所謂「諸法作用之業」者，應指眼、耳、鼻等官能作用的業，其詳論主將於下文別有交代。諸經既依「有情加行」來作諸業分類，不從「諸法作用」來作分類，所以「唯說身等三業，不說眼等諸業」。

己二、徵釋有情業

【論文】何謂有情加行之業？

謂隨作者意所造作。

【文鈔】(己)二、徵釋有情業。

【釋義】今爲(己)二「徵釋有情(加行)業」。隨前論主所答，外人復作徵問：「何謂有情加行之業？」論主釋言：「(所)謂(有情加行之業者，是指)隨作(業)者意(樂)所造作(的身、口、意三類的善、不善業)。」

己三、徵釋諸法業

【論文】何謂諸法作用之業？

謂眼、耳等各別功能。

【文鈔】(己)三、徵釋諸法業。

《婆娑》(卷)百十三云：「以三業故，說名爲業：一者、作用，二、持法式，三、

【釋義】今爲(己三)「徵釋諸法(作用之)業」。隨前論主所答，外人再作徵問：「何謂諸法作用之業？」論主釋言：「(所)謂(諸法作用之業者，是指)眼、耳等(諸根的)各別功能。」因爲諸根各別功能，只是工具，非是作業者的意樂造作，所以不依諸根分別業行。

慈光法師爲明佛家建立業的意義，所以復引《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百十三云：「業有何義？答：由三義故，說名爲業：一者、(依諸法)作用故，二(爲使比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼及式叉摩那等七衆能)持法式(合理生活的方式)故，三、(爲使七衆能)分別(愛、非愛)果故。作用故者，謂即作用，說名爲業。持法式者，謂能任持七衆(合理生活)法式。分別果者，謂能分別愛、非愛果。」如是可見：若依眼、耳等諸法爲業者，只可符合「作用」義。若依有情的身、口、意加行爲業者，則既可符合前言「隨作業者意所造作」的自由意志義，亦可符合《大毘婆沙論》所謂「作用」、「任持法式」及「分別業果」等三義。如是取捨，道理可知。

乙二、流通分

【論文】佛說三業義深細，我依理教妙辯成。

願乘此福濟群生，咸使速證清淨覺。

【文鈔】大文第二流通分。

釋曰：是以理、教、行、果四種法寶，結釋施願也。

《心地觀經》(卷)二云：「一切無漏，能破無明煩惱業障。聲、名、句、文，名為教法。有、無諸法，性為理法。戒、定、慧行，名為行法。無為妙果，名為果法。

如是四寶，引導眾生出生死海，到彼岸故。」⁴³

亦如《釋大衍論》(卷)一⁴⁴、《唯識論》(卷)九⁴⁵、《瑜伽釋》⁴⁶等釋四法。「清淨」者，即真如。《虛空藏經》(卷)三云：「本來不生，無所起滅，故名清淨」⁴⁷矣。

《法句譬喻經》(卷)第二曰：「昔佛在舍衛國，有一長老比丘，字般特，稟性闇塞。佛令五百羅漢日日教之。三年之中，不得一偈。佛愍傷之，授與一偈：『守口攝意身莫犯，如是行者得度世。』般特燿然心開，即得羅漢道。世尊即說偈言：

『雖誦千章，不義何益？不如一義，聞行可度。』」⁴⁸

於時寬政十戊午曆，雪月二十九日，擱毫於明了心院南窗焉。

【釋義】《大乘成業論疏釋》的結構，基本可分三大部份：即(甲一)「述論大意」、(甲二)「解釋題目」及(甲三)「隨文加釋」。於「隨文加釋」中，又開二分。上文經已完成(乙二)「正宗分」的釋文，今為最後(乙二)的「流通分」。於此論主以一頌結束全論。頌云：「佛說三業義深細，我依理教妙辨成。願乘此福濟群生，咸使速證清淨覺。」下文將隨慈光《林文鈔》的思想脈絡，分三小節以闡釋其義：

(一)頌文主旨：慈光法師釋言：「是(此結頌，以理、教、行、果四種法寶)，結釋(以本論作為法)施(回向的本)願也。」頌文首句「佛說三業義深細」，讚嘆「大乘業論」是佛所說，其義理反顯諸業無實自性，深沈細密，世難窮究。次句「我依理教妙辨成」，闡釋本《成業論》是依佛說大乘精深微妙的理、教法寶，辨析成就大乘三業的基本理論。下半頌「願乘此福濟群生，咸使速證清淨覺」，是論主以「辨成本論」的一切福聚功德，悉以回向三界有情，使其依法修行，三業清淨，福慧雙修，速證清淨「大菩提」的佛果。把一切功德回向有情，此是大菩薩的通義，中觀、瑜伽彼此一致，故龍樹菩薩於《菩提資糧論》云：「若我所有福，悉以為一搏，迴與諸眾生，為令得正覺。」今世親論師的回向頌，實屬同一旨趣。

(二)明法寶義：其實世親論師，依佛說理教，妙成如此大乘業論，其妙辨成果，亦成兼具理、教、行、果四義的法寶。而結頌的第二句「我依理教妙辨成」中，經已隱藏「理」、

「教」二義；第三句「願乘此福濟群生」暗示論主本行；末句「咸使速證清淨覺」則正顯群生的「行」、「果」二義。

爲明法寶所具四義，慈光法師轉引《大乘本生心地觀經》卷二云：「（佛寶、法寶、僧寶、名爲三寶）。於法寶中，有其四種：一者教法、二者理法、三者行法、四者果法。一切無漏能破無明煩惱業，聲、名、句、文，名爲教法。有（爲）無（爲）諸法，名爲理法。戒、定、慧行，名爲行法。無爲妙果，名爲果法。如是四種，名爲法寶，引導衆生出生死海，到於彼岸。」論主希望一切有情，通過本論的誦習，依彼教、理，修行證果，亦必能出生死海，到於彼岸。慈光法師又云：教、理、行、果四義，於《釋摩訶衍論》卷一、《成唯識論》卷九及《瑜伽師地論釋》等，都有相近的解釋。而結頌末句「咸使速證清淨覺」中的「清淨」一詞，慈光法師認爲是「真如」義，即契證真如，而成菩提大覺。他還援引《大集大虛空藏菩薩所問經》卷三以成其說言：「（真如）本來不生，無所起滅，故名清淨。」

（三）引教結成：最後慈光法師引述《法句譬喻經》，以見修行十善業道得證阿羅漢果的實例，正顯業論與修業的重要。《法句譬喻經》卷二云：「昔佛在舍衛國，有一長老比丘，（名）字（爲）般特，稟性闔塞。佛令五百羅漢日日教之，三年之中不得（解了）一偈。佛愍傷之，授與一偈：『守口攝意身莫犯，如是行者得度世。』（按：原本譯文作：『守口（業）、攝意（業），身（業）莫犯非，如是行者，（定）得度世。』今慈光法師把它改成七言二句。）般

特燿然心開，即得羅漢道。世尊即說(三)偈言：『(一)雖誦千章，句義不正，不如一要，聞可滅惡。(二)雖誦千言，不義何益？不如一義，聞行可度。(三)雖多誦經，不解何益？解一法句，行可得道。』」

註釋

①「不能遺謗」一句，依慈光法師的科判，本在(丁一)「外難」之中，今移在(丁二)「論主總答」之內，作為對「外難」的回應，似較合理。

②《中阿含經》卷三云：「於中身故作三業，不善與苦果，受於苦報；口有四業，意有三業，不善與苦果，受於苦報。云何『身故作三業』？……一曰殺生，極惡飲血，其欲傷害，不慈眾生，乃至蜚蟲。二曰不與取，著他財物，以偷意取。三曰邪淫，彼或有父所護，母所護，或父母所護，或姊妹所護，或兄弟所護……親犯如此女。是謂身故作三業，不善與苦果，受於苦報。云何『口故作四業』？……一曰妄言，彼或在眾，或在眷屬……若呼彼問，汝知便說；彼不知言知，知言不知，不見言見，見言不見，為己為他，或為財物，知已妄言。二曰兩舌，欲離別他；聞此語彼，欲破壞此；聞彼語此，欲破壞彼；合者欲離，離者復離，而作群黨，樂於群黨，稱說群黨。三曰粗言，彼若有言，辭氣粗獷，惡聲逆耳，眾所不喜，眾所不愛，使他苦惱，令不得定，說如

是言。四曰綺語，彼非時說，不真實說，無義說，非法說，不止息說；又復稱嘆不止息事，違背於時而不善教，亦不善訶。是謂口故作四業，不善與苦果，受於苦報。云何「意故作三業」？……曰貪，伺見他財物、諸生活具，常伺求望，欲令我得。二曰嫉恚，意懷憎嫉而作是念：彼眾生者，應殺、應縛、應收、應免、應逐擯出，其欲令彼受無量苦。三曰邪見，所見顛倒，如是見，如是說，無施、無齋、無有咒說：無善無惡業、無善惡業報、無此世彼世、無父無母世、無真人住、至善處、善去、善向此世彼世，自知、自覺、自作證，成就遊。是謂意故作三業，不善與苦果，受於苦報。多聞聖弟子，捨身不善業，修身善業，捨口、意不善業，修口、意善業。」見《大正藏》卷一、頁四三七至四三八。

③《阿毘達磨俱舍論》卷十六云：「又經中說有三惡行，又經中言有三妙行，俱身、語、意相各云何？頌曰：『惡身、語、意業，說名三惡行，及貪、瞋、邪見，三妙行翻此。』」見《大正藏》卷二九、頁八四。

④《毘婆沙論》共有三個譯本，即苻秦·僧伽跋澄所出的《鞞婆沙論》共十二卷，北涼·浮陀跋摩共道泰等所出的《阿毘曇婆沙論》共六十卷，及唐·玄奘所出的《阿毘達磨大毘婆沙論》共二百卷。今慈光法師所言《舊婆娑》（卷三十六）應指北涼時所出的《阿毘曇婆沙論》，但該論卷第三十六卻未見有所引的一段文字。故其出處，猶有待考證。

⑤《大乘阿毘達磨雜集論》卷十三云：「何故但言永斷三結得預流果耶？答：最勝所攝故。由此三種障解脫，得最爲殊勝。所以者何？於解脫是不發趣因故。雖已發趣，復爲邪出離因故，及不正

出離因故，由薩迦耶見執五取蘊爲我、我所，深生愛樂故，於大苦聚不生厭背，於勝解脫無發趣心；或有衆生，雖已發趣解脫，然由戒禁取及疑，僻執邪道、疑正道故，便邪出離及不正出離。又此三結是迷所知境因故，迷見因故，迷對治因故。所以者何，由薩迦耶見迷所知境，於大苦聚虛妄增益我、我所相故，由戒禁取迷能知見，於顛倒見謂爲清淨出離因故，由疑迷正對治，於三寶所不決定故。」見《大正藏》卷三十一、頁七五四。

⑥《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二十五云：「復次，聖道亦依男身，亦依女身。此中依女身聖道與依女身聖道爲因，亦與依男身聖道爲因；依男身聖道唯與依男身聖道爲因，非依女身聖道，以彼劣故。……男女二身，勝劣定故。……於女身入聖道已，後轉爲男。」見《大正藏》卷二七、頁一三〇。

⑦《佛說法集經》卷三云：「是菩薩如是觀色略有二種：一者四大，二者依四大。四大者，謂地、水、火、風。依四大者，謂色、香、味、觸。如是廣有八種色。」見《大正藏》卷十七、頁六二三。

⑧《阿毘達磨俱舍論》卷四云：「色聚極細，立微聚名，爲顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不滅。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸。」見《大正藏》卷二九、頁十八。

⑨《大乘法苑義林》卷三云：「問：於欲界諸色聚中幾物可得？《瑜伽》第三說：或有聚中，唯有一大，如石、末尼、江河、池沼、火燄、燈燭、有無塵風；或唯二大，如熱末尼、雪、濕樹等；

或唯三大，如濕熱樹，或樹搖濕。或四大俱。或唯有色，如離輪光。或唯有聲，離質聲等。或唯有香，孤行香等。若有味、觸，必有香、色。或唯有四，外器除聲。或唯有五，外器有聲時。或有身根並色等四。或有唯六，有眼根等並身等五。有聲為七，如上造色身，增地為六，眼等增為七，加水、火、風為八，為九，為十，增聲十一。」見《大正藏》卷四五、頁二九六至二九七。

⑩《佛說法集經》卷四云：「若如是觀身，此身不堅固，唯是父母赤白和合不淨而生，臭穢以為體，貪、瞋、癡、怖以為賊亂，破壞不住，種種無量百千萬病以為家宅。」見《大正藏》卷十七、頁六二八。

⑪《阿毘達磨大毘婆沙論》卷百三十八云：「問：於此身中，三十六種諸不淨物，幾有執受？幾無執受？答：髮、毛、爪、齒根有執受，餘無執受；皮、膽、腦、血生有執受，朽無執受；骨、肉、筋、脈、心、肺、脾、腎、肝、腸、胃、膜、脂、髓、腦髓、生熟二藏，皆有執受；膏、膿、淡（痰）、飲、洩、唾、淚、汗、尿、屎、塵垢皆有執受。」見《大正藏》卷二七、頁七一二至七一三。

⑫今《大正藏》所收澄觀《大方廣佛華嚴經疏》及《華嚴疏鈔》的卷十八中，皆未見有三十六種不淨物。

⑬北涼·曇無讖所出《大般涅槃經》卷十二云：「菩薩摩訶薩聖行者，觀察是身，從頭至足，其中唯有髮、毛、爪、齒不淨垢穢，皮、肉、筋、骨、脾、腎、心、肺、肝、膽、腸、胃、生熟二藏、大小二便、涕、唾、目淚、肪膏、腦膜、骨髓、膿、血、腦髓、諸脈，菩薩如是專念觀

時，誰有是我？我爲屬誰？住在何處？誰屬於我？」見《大正藏》卷十二、頁四三三至四三四。

14 《瑜伽師地論》卷五四云：「問：眼、耳所行善、不善色，彼何因緣成善等性，非餘色耶？答：若略說，由軟、中、上品三種思差別故，一加持思、二決定思、三等起思，由此能起若善、不善身、語表業。當知上品思爲依止，故能發善、不善業。」見《大正藏》卷三十、頁六〇〇。

15 《瑜伽師地論略纂》卷十四云：「論云『由三種思別故，色、聲成善惡：一加持思、二決定思、三等起思』等者，此大乘中，色、聲唯無記，此約何以有時得名表業，成表業善惡耶？『加持思』者，謂遠欲此事思。二『決定』必作此事之思。三『等起思』，即因等起，鄰近刹那起心令隨成善惡，必依等起思，是上品思故。隨此性不依加持思及決定思，唯依上品故；前二是下、中品。……色、聲成善惡表，此據表善、惡，非體是善、惡也。」見《大正藏》卷四三、頁一九六。

16 《成唯識論》卷一云：「世尊經中說有三業。撥身、語業，豈不違經？不撥爲無，但言非色。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，說名爲業。是審、決思所遊履故，通生苦、樂異熟果故，亦名爲道，故前七業道，亦思爲自性。或身、語表，由思發故，假說爲業；思所履故，說名業道。」見《大正藏》卷三十一、頁四至五。

17 《成唯識論述記》卷二本云：「此言三種思中，第三思正發身、語者，是身、語業體也。前二審慮、決定思，與意俱故，作動意故名意業。五十三云：不發身、語思名意表業，自有表知故。此

二種思，是發身、語遠近加行；動發勝思，正發身、語。是三差別。」見《大正藏》卷四三、頁二七六。

18 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「表、無表業，等起有二，謂因等起，剎那等起。在先為因故，彼剎那有故。如次初名『轉』，第二名『隨轉』。謂因等起將作業時，能引發故，說名為『轉』。剎那等起正作業時，不相離故，名為『隨轉』。隨轉於業，有何功能？雖有先因為能引發，若無隨轉者，如死業應無。」見《大正藏》卷二九、頁七一。

19 《阿毘達磨俱舍論》卷十七云：「如火燒村，火由賊起，故世間說：彼賊燒村。」見《大正藏》卷二九、頁八八。

20 《阿毘達磨俱舍論》卷二十五云：「勝進道者，謂（加行、無間、解脫）三（所）餘（之）道。道義云何？謂涅槃路。乘此能往涅槃城故。或復道者，謂求所依，依此尋求涅槃果故。」見《大正藏》卷二九、頁一三二。

21 同見註16。

22 慧遠《大乘義章》卷七云：「身業之中，有其三種：善、惡、無記。善中有二：一止、二作。離身三邪、是名為止；禮拜等事，是名為作。惡中亦二：一止、二作。要期作心不禮拜等，是名為止；作身之惡，殺、盜、邪婬，是名為作。無記亦二：一止、二作。捨無記心所起身業，是名為止；起名為作。」見《大正藏》卷四十、頁五九八。

23 《瑜伽師地論》卷九十云：「復有二業：一者、故思所造業，二者、非故思所造業。……此中故

思所造業者，謂先思量已，隨尋思已，隨伺察已，而有所作，復或錯亂，或不錯亂。其錯亂者，謂於餘處思欲殺害，或欲劫盜，或欲別離，或欲妄語及欺誑等。如是思已，即以此相別處成辦。當知此中由意樂故，說名為重，不由事故說名為重。不錯亂者，當知其相與此相違。若異此業，是即名為非故思造。」見《大正藏》卷三十、頁八〇七至八〇八。

24 惠沼《成唯識論了義燈》卷五末云：「《瑜伽》第九云：『順定受業者，謂故思已，若作，若增長業；順不定受業者，謂故思已作而不增長業。』此意即說：由審、決思為方便，名故思。……已起身語，名作業；令種增長，名增長業。」見《大正藏》卷四十三、頁七六七。

25 《阿毘達磨俱舍論》卷十八云：「如契經說，有二種業：一、造作業，二、增長業。何因說業名增長耶？由五種因。何等為五？頌曰：『由審思圓滿，無惡作對治，有伴異熟故，此業名增長。』論曰：『由審思故』者，謂彼所作業，非先全不思，非率爾思作。『由圓滿故』故，謂諸有情中，或由一惡行便墮惡趣，或乃至三，或由一業道便墮惡趣，或乃至十，此中若有齊此量業，應墮惡趣。未圓滿時，但名造作，不名增長。若此已圓滿，亦得增長名。『由無惡作對治故』者，謂無追悔、無對治業。『由有伴故』者，謂作不善業，不善為助伴。『由異熟故』者，謂定與異熟。善，翻此應知。」見《大正藏》卷二九、頁九七。

26 《大智度論》卷十八云：「陀羅尼，如讚菩薩品中說。門者，得陀羅尼方便。」見《大正藏》卷二五、頁二六八。

27 《佛為首迦長者說業報差別經》云：「後有業能令眾生盡地獄壽者：若有眾生，造地獄業已，無

慚無愧，而不厭離，心無怖畏，反生歡喜，又不懺悔，而復更造重增惡業，如提婆達多等。」見《大正藏》卷一、頁八九三。

28 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「何故契經中說有二種業：一者思業、二思已業，此二何異？謂前加行起思惟思『我當應為如是如是所應作事』，名為思業；既思惟已，起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名思已業。若爾，表業則為定無；表業既無，欲無表業亦應非有。」見《大正藏》卷二九、頁六八。

29 《中阿含·達梵行經》卷二十七云：「云何知業？謂有二業。思、已思業。」見《大正藏》卷一、頁六〇〇。

30 《成唯識論》云：「依語聲分位差別而假建立名、句、文身。名詮自性，句詮差別，文即是字，為二所依。此三離聲雖無別體，而假實異，亦不即聲。」見《大正藏》卷三十一、頁六。

31 《成唯識論》卷五云：「云何應知此第七識，離眼等識有別自體？聖教正理為定量故。謂薄伽梵處處經中，說心、意、識三種別義：集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識，而隨勝顯第八名心，集諸法種，起諸法故。第七名意，緣藏識等，恆審思量為我等故。餘六名識，於六別境粗動間斷了別轉故。如《入楞伽》伽他中說：『藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名為識。』」見《大正藏》卷三十一、頁二四。

32 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十二云：「復次，六識界皆是意界攝……而為建立根、境、識各有六故，復別說有六識差別。問諸契經中說心、意、識，如是三種差別云何？或有說者，無有差

別，心即是意，意即是識。……復有說者，心、意、識三，亦有差別，謂名即是差別，名心、名意、名識故；復次，世亦差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。」見《大正藏》卷二七、頁三七一。

33 《阿毘達磨俱舍論》卷四云：「然心、心所，契經中隨義建立種種名相，今當辯此名義差別。頌曰：『心意識體一，心心所有依，有緣有行相，相應義有五。』論曰：集起故名心，思量故名意，了別故名識。復有釋言：淨、不淨界種種差別，故名爲心；即此爲他所依止，故名爲意；作能依止故名爲識。故心、意、識三名，所詮義異，而體是一。如心、意、識三，名所詮義異體一，諸心、心所名有所依、所緣、行相、相應亦爾。」見《大正藏》卷二九、頁二十一。

34 見《俱舍論疏》卷四，下同。《大正藏》卷四一、頁五三四。

35 《阿毘達磨俱舍論》卷一云：「已說根境及取境相，無表色相，今次當說。頌曰：『亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。』論曰：亂心者，謂此餘心。無心者，謂入無想及滅定等。言顯示不亂有心相似相續，說名隨流。善與不善，名淨不淨。爲簡諸得相似相續，是故復言大種所造。……無表雖以色業爲性，如有表業，而非表示令他了知，故名無表。說者顯此是師宗言，略說表業及定所生善、不善色，名爲無表。」見《大正藏》卷二九、頁三。

36 見《俱舍論疏》卷第一餘，《大正藏》卷四一、頁四八一。

37 《阿毘達磨俱舍論》卷十三云：「表業既無，欲無表業亦應非有，便成大過。如是大過有理能遮：謂從如前說二表殊勝思故，起思差別，名爲無表，此有何過？此應名爲隨心轉業，如定無表

心俱轉故，無如是過。」見《大正藏》卷二九、頁六八。

38 《成唯識論》卷一云：「身表業定非實有，然心爲因，令識所變手等色相，生滅相續，轉趣餘方，似有動作表示心故，假名身表。語表亦非實有……然因心故，識變似聲，生滅相續，似有表示，假名語表，於理無違。表既實無，無表寧實？然依思願善惡分限，假立無表，理亦無違，謂此或依發勝身、語善惡思種增長位立，或依定中止身、語惡現行思立，故是假有。」見《大正藏》卷三十一、頁四。

39 《阿毘達磨俱舍論》卷十五云：「捨律儀等，未說當說。具云：何捨別解脫律儀？……唯除近住所餘七種別解脫律儀，由四緣捨：一、由意樂，對有解人發有表業捨學處故。二、由業捨衆同分故。三、由二形俱時生故。四、由所因善根斷故。捨近住戒，由前四緣及由夜盡，是故總說別解脫律儀由五緣捨。」見《大正藏》卷二九、頁七九。

40 《雜阿含經·第五六八經》云：「時有質多羅長者……白尊者伽摩比丘：『所謂（業）行者，云何名行？』伽摩比丘言：『行者謂三行：身行、口行、意行。』」見《大正藏》卷二、頁一五〇。

41 《中阿含經》卷三十二的《大品優婆離經》云：「長苦行尼捷答（佛）曰：瞿曇，我尊師尼捷親子爲我等輩，施設三罰，令不行惡業，不作惡業。云何爲三？身罰、口罰及意罰也。」見《大正藏》卷一、頁六二八。

42 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一百一十三云：「問：何故名業？業有何義？答：由三義故，說名爲業：一、作用故，二、持法式故，三、分別果故。作用故者，謂即作用，說名爲業。持法式者，

謂能任持七眾法式。分別果者。謂能分別愛非愛果。」

又云：「復有說者，由三義故，說名爲業：一、有作用故，二、有行動故，三、有造作故。有作用者，即是語業，如是評論我當如是如是所作。有行動者，即是身業，雖實無動，如往餘方。有造作者，即是意業，造作前二。」見《大正藏》卷二七、頁五八七。

43 《大乘本生心地觀經》卷二云：「於法寶中，有其四種：一者教法、二者理法、三者行法、四者果法。一切無漏能破無明煩惱業，聲、名、句、文，名爲教法。有無諸法，名爲理法。戒、定、慧行，名爲行法。無爲妙果，名爲果法。如是四種，名爲法寶，引導衆生出生死海，到於彼岸。」見《大正藏》卷三、頁二九九。

44 《釋摩訶衍論》卷一云：「云何爲四法？教理行果各差別故。法謂教法，所謂隨順機根一切契經之海。性真如謂理法，於一切法體性平等，離虛妄之假，絕執着之實故。海謂果法，於妙覺果，萬德圓滿，無有窮，如大海故。無量功德藏，謂行法，六度萬行，淨品眷屬，不可思議，超過數量故。」見《大正藏》卷三十二、頁五九六。

45 《成唯識論》卷九：「大乘光明定，謂此能發照了大乘理、教、行、果，智光明故。」見《大正藏》卷三十一、頁五二。

46 《瑜伽師地論釋》云：「今說《瑜伽師地論》者，名義云何？謂一切乘境、行、果等所有諸法，皆名瑜伽，一切並有方便善巧相應義故。境瑜伽者，謂一切境無顛倒性、不相違性、能隨順性、趣究竟性，與正理教、行、果相應，故名瑜伽。」見《大正藏》卷三十、頁八八三。

47 《大集大虛空藏菩薩所問經》卷三云：「善男子，云何菩薩善知有情本來清淨，而成熟之？善男子，有情界本來清淨，於彼根本性，有性不可得；若菩薩欲成熟彼有情，應如是知根本清淨，復應念彼無我見、無有情見、無命者見、無受者見。復次，所說有情名者，但從顛倒見、纏、無明、有愛、虛妄分別諸煩惱生無有實性。而彼菩薩應當斷除虛妄顛倒一切煩惱，而為有情說如此法，不壞其性，為令了知有情無故，有情離故，應當如是成熟有情。」見《大正藏》卷十三、頁六二二。

48 《法句譬喻經》卷二（述千品）第十六云：「昔佛在舍衛國，有一長老比丘，字般特，新作比丘，稟性闇塞。佛令五百羅漢日日教之，三年之中不得一偈；國中四輩皆知其愚冥。佛愍傷之，即呼著前，授與一偈：『守口攝意，身莫犯非，如是行者，得度世。』時般特感佛慈恩，歡欣心開，誦偈上口。佛告之曰：『汝今年老，方得一偈，人皆知之，不足為奇。今當為汝解說其義，一心諦聽。』般特受教而聽，佛即為說身三、口四、意三所由，觀其所起，察其所滅，三界五道，輪轉不息，由此升天，由之墮淵，由之得道，涅槃自然，分別為說無量妙法。時般特燿然心開，即得羅漢道。……般特解一偈義，精理入神，身、口、意寂淨如金，人雖多學，不解不行，徒喪識想，有何益哉！於是世尊即說偈言：『雖誦千章，句義不正，不如一要，聞可滅惡。雖誦千言，不義何益？不如一義，聞行可度。雖多誦經，不解何益？解一法句，行可得道。』佛說偈已，三百比丘得阿羅漢道，王及群臣、夫人、太子，莫不歡喜。」見《大正藏》卷四、頁五八八至五八九。

跋

《佛家輪迴理論》這本著作的撰述因緣，應該追溯到一九六八年前，我爲了撰寫〈佛家業論辨析〉一文，開始蒐集及閱讀有關佛家輪迴理論的文獻與資料，其中由印度瑜伽行派祖師之一的世親論師所撰的《大乘成業論》最爲重要，對我的幫助最大，文中的引用也最多。文成輯入《佛教法相集刊》創刊號（第一輯）發表。

時法相學會名譽董事黃繩曾先生讀了〈佛家業論辨析〉一文，頗爲稱許。黃先生那時早已獲日本真言宗豐山派頒授「學頭」教授師銜，主理香港真言宗居士林弘法事務。在黃先生的推薦及居士林的負責人陳煒樞及周塵覺兩阿闍黎大力支持下，在一九七零年邀請我到居士林以〈佛家業論〉爲題，作一連七晚的學術演講。當時光明臺上，居士林中，座無虛設，法喜充滿，聽者稱善。

自是黃繩曾先生與我日漸諳熟，結爲忘年之交。每周定必有一次的暢敘。黃先生學識淵博，內典外學，無所不談，興之所至，更以詩作酬唱往來，信得其樂，我

亦從中受益。彼此同感佛學精微，業論尤其不可思議，而世親的《大乘成業論》自玄奘法師傳譯中土，唐賢注疏竟無所留存，至使後之學者，踵武無人，曷勝慨嘆。反觀日本業論專家輩出，山口益、舟橋一哉等早已蜚聲國際。撫今追昔，殊深感喟。黃先生於是以日本真言宗豐山派《豐山全書》中由日本學者慈光法師撰述的《大乘成業論文林鈔》相贈。此書是慈光法師於日本寬政十年（即公元一七九八年）完成於明了心院。書中博引佛典經論文獻，疏解《大乘成業論》，可謂透徹玲瓏，無以復加。自是披閱研尋，對《大乘成業論》作系統性的深入理解，給我莫大的方便。

黃繩曾先生除對佛法弘揚不遺餘力，對文化事業亦多關注。七十年代初期，錢穆、唐君毅諸老師所創辦的新亞研究所從香港中文大學獨立出來。時錢老師已退休台灣，不復視事，唐老師繼任所長。所務經費極爲拮据，有賴各熱心文化人士的援手。黃繩曾先生雖非大富，但亦參與捐輸，此外還把珍藏善本典籍，通過我而贈予新亞研究所，使圖書館的藏書更趨充實。以此因緣，黃先生移民澳洲返港渡假，唐君毅、徐復觀、牟宗三諸老師曾多次宴謝黃老，我亦有緣叨陪末席。

黃繩曾先生宅心仁厚，有鑒於香港生活水準日高，一般市民夫婦皆須外出工作，然後可以維持家計，兒女多失於照顧管教，於是慷慨捐資，使世界佛教友誼會

港澳分會，於高秉業先生的領導下，得以順利在黃大仙區開設託兒中心，為區內人士提供優質的託兒服務。世佛會為感謝黃老的慈悲，故特把中心命名為「世佛會黃繩曾託兒所」。

此後黃繩曾先生往還於港澳二地，我則調職羅富國教育學院，自然無法每周相敘，但先生每次從澳洲回來，敍舊無間，羅時憲老師亦多在座。一次敍會之中，黃老渴望法相學會的學人，能夠把慈光法師的《大乘成業論文林鈔》上下二卷加以研究，對勘藏經，校對整理，纂釋論義，予以出版。羅老師大感稱善，承諾此事，可由法相完成。到了八十年代，羅老師亦移居多倫多，並創安省法相學會，又往返港加兩地，講經撰著，緩急先後有序，對慈光的《文林鈔》未及整理出版。而於一九八七年黃老已往生淨土，深嘆可惜，然朋友故舊對黃繩曾先生的道德文章，欽敬讚嘆，茲錄其高弟辛漢威先生所撰《黃繩曾居士略傳》三段，以表景仰：

「黃繩曾居士原籍廣東省南海縣平地鄉人，出生於清光緒四年（西紀一九〇六年）。居士幼承庭訓，攻讀經書，通孔孟之學。十五歲時抵香港，研讀英文。二十二歲結婚，娶香港名流胡公禧堂之長女胡紫雲為妻。婚後一年，生兒開寧，不幸五歲夭折，甚為惋惜。今有女公子三人：琚寧、琬寧、璋寧，均已成長結婚，定居海外；育有外孫多位，皆已成材。

「自公子逝世後，黃居士深感世事無常，遂捨心信佛，入香港佛教真言宗居士林，先隨黎乙真大阿闍黎修習日本真言密教，後拜小野塚潤澄大僧正門下為弟子。居士在佛學方面，造詣甚深，更因對密學研究有成，獲真言宗豐山派頒授「學頭」教授師銜。其後，黃居士更參與港地多間佛教社團工作，曾任世界佛教友誼會港澳分區總會副會長、香海蓮社董事、佛教法相學會董事、三輪佛學社董事等職。對於弘揚佛教事業，悉力以赴。在香港各大佛教團體、佛學會、大會堂、香港中文大學校外進修部擔任佛學課程及講座之講師，並任香港經緯書院佛學系教授。主要譯述有《佛說法句經》、《真言宗綱要》、《般若理趣經纂要》及《北斗延壽經略考》等。

「黃居士於一九八七年三月十四日在香港養和醫院安詳往生淨土。」
如是者亦有年，羅時憲老師亦於一九九三年十二月十二日上生兜率，慈光法師的《大乘成業論文林鈔》的整理工作因此未能完成。我不自揆，但有感於二老的愛戴熏陶，唯有私心自許，善述其事，善繼其志，終於去年歲暮，在溫哥華穆迪山齋，完成《大乘成業論文林鈔》的校勘與整理工作，並以此為藍本，撰著而成《大乘成業論疏釋》一書，使唐賢注疏散失之後，《大乘成業論》漢文注釋得以面世，可供佛家輪迴理論的現代研究者，有信而有微的完備資料以作參考。今春返港，又

承蒙佛家業論學者王聯璋先生爲我作《大乘成業論疏釋序》，闡釋此論因緣義蘊，方便學人，心感銘謝。我又恐《大乘成業論疏釋》的撰述，全以藏經文獻爲依，雖加以整理分析，連珠串解，但對佛學非有相當研究者，不易暢曉其義，於是再以淺近文字，撰寫《佛家業論發展歷程》短篇，方便一般對佛家輪迴理論產生興趣的讀者。完成後，我把《佛家業論發展歷程》爲「通釋篇」，把《大乘成業論疏義》作「典疏篇」，合二者而成爲這本《佛家輪迴理論》。

加拿大安省法相學會的孫錦江與潘雪芬兩董事，得悉《佛家輪迴理論》經已完成，以隨喜功德，向法相學會推薦出版，使黃繩曾先生與羅時憲老師的宿願得以實現。又感謝黃南翔先生的當代文藝出版社爲此書排印出版。於排版期間，又得王雪珠、梁淑芬、陳康明、俞俊明、胡麗麗、孫錦江、潘雪芬等年青學人，於百忙之中，抽暇爲此書作校對；又得楊紹宜先生爲封面作設計，使得此書能夠順利面世，我當於此向他們致以萬二分的深切謝意。

去歲是黃繩曾先生往生的第十週年，本書的初稿得以完成；今冬是羅時憲老師上生兜率的第五週年，本書幸以出版。不禁悲從中來，百感交集。追想先賢楷範，護念有加，今看後學風華，精勤利世，能不踴躍上達，回向十方爾乎！

謹跋於一九九八年十二月二十八日林澗山齋。



佛家輪迴理論

附錄：大乘成業論疏釋

ISBN : 962 · 278 · 162 · 4

版權所有 · 請勿翻印

作 者：李潤生

出 版：加拿大安省佛教法相學會

Buddhist Dharmalaksana Society (Ontario)

Centre: 1315 Lawrence Avenue East, Lawrence Commerce Park,

Unit 412, Don Mills, Ontario Canada M3A 3R3

製 作：香港當代文藝出版社

電話：2694 1576 電傳：2699 1165

發 行：香港利通圖書有限公司

電話：23031010

印 刷：更生印務公司

版 次：1999 年 3 月第一版

定 價：(上、下冊)平裝港幣 160 元；精裝港幣 200 元