

# 佛家業論辨析

## 弁言

讀佛家經籍，覺佛家精神究在生死之與解脫，而生死、解脫之道，決定於業。然「諸行無常，諸法無我」，則作業的所依為何？感果的功能為何？作業與感果如何相應？於此等問題，小乘部派但有紛爭，都無定論。及世親《大乘成業論》面世，然後折衷於唯識。然唯識所言發業之思的「名言種子」與感果的「業種子」其體用關係如何？「業種子」之感果在「現行狀態」抑在「種子狀態」？披翻經論，未審其詳。故不自揆，撰述此篇，依佛家業論遞演之源流（見第一、二章），辨義析理，闡述作業所依、感果功能與彼此相應的基本理論（見第三、四兩章）；並從理、教二途，詳論業種子體同於名言種，以遙契唐賢本意（見第五章前半部），且推申其義，以證成業種感果，不唯在現行之當念，亦應在種子的狀態（見第五章後半部），幸以就正於有道。

## 一、佛家「業論」的思想淵源

佛家哲學，在印度思想發展史中，雖與順世外道唯物論（Materialism）及耆那教義（Jainism）等同以革新者的姿態出現於當世<sup>①</sup>。然革新諸派之中，無論承認印度傳統的吠陀（Vedic）價值，如尼耶也（The Nyaya School）、瑜伽（The Yoga School）諸派，或不承認吠陀的價值，如耆那、佛家諸派，祇除順世外道唯物論者外，均有肯定「三世因果」及「生死輪迴」說的同一特徵；是以自釋迦住世演教說法而還，以迄小乘部派與中觀、唯識二宗的相繼踵武的一千五百年的佛家思想發展當中，諸家各派，對知識的論說容有不同，對宇宙的解釋容有差別，對人生的意義容有分歧看法，但對「厭

患生死」、「欣求解脫」的中心精神仍能保持著一貫的態度，而「生死」與「解脫」之間，都一直以「業」(Karma)的理論以為貫徹。這固然是一般宗教的一種共同的特質，但亦不能不承認是佛家哲學在反傳統的革新姿態上對印度傳統文化的一點別具色彩的保留。

原來印度文化有文獻可徵者始肇於「四吠陀」(The Four Vedas) ②。「四吠陀」者可稱為印度宗教的源泉，獨惜唯能以優美的詩篇來表達對宇宙諸神的一種虔敬與讚嘆的真摯情感，然未含深遠的哲學意味；於讚歌中，雖涵育「業」的思想形態，但仍缺乏統體的理論。逮「奧義書時代」(The Period of Upanisads) ③·亞利安人(Aryans) 在生活上已從游牧方式轉化為農業方式，在思想上已從「吠陀」形式的教條主義解放出來，於是不期然地產生了豐饒的玄學遐想，而印度傳統文化中有關「業」的理論，即可從「奧義書」(Upanisads) 中得到啓發，以作後期諸派的「業論」依據。

從今存的《布列哈陀奧義書》(Brihadaranyaka Upanishad) 中所載雅吉納瓦卡 (Yajnavalkya) 與馬德麗 (Maireyi) 夫婦分別時有關「輪迴」和「解脫」的那一段對話裏，可以反映佛家「業論」的思想淵源④。下面是他們對話片斷的節錄：

雅吉納瓦卡說：『馬德麗，我確定出家了。真的讓你和迦雅尼 (Katyani) 雅吉納瓦卡的另一位妻子) 分派財產吧。』

馬德麗說：『我的丈夫，請告訴我，假使這整個大地充滿着財富都屬於我，我會因此而不死嗎？還是仍要死的？』

雅吉納瓦卡：『不，你可以得到富人的生活，但是因富有而生不死的希望是(落)空的。』

馬德麗：『那不能使我不死的东西我能用牠做什麼呢？請把你所知道(不死)的道理清楚地告訴我吧！』

雅吉納瓦卡：『老實說，你愛你的丈夫，不是因丈夫的親愛；只因你愛自我，所以丈夫是親愛的。(妻子、兒子、財富等亦然)……自我確是不滅的，有不能毀滅的本性的。……當一個人這樣臨終時……他的智 (Vidya) 和業 (Karma) 以及他前生的智 (Purvaprajna) 都執著他。有如一條尺蠖到達一張葉子的末稍後，又接近另一張葉子遷移過去，自我也這樣擺脫肉體，離卻無智(經驗世界)，行近另一世界遷移過去。……這自我或成祖先，

或成甘陀婆，或為諸神，或為生主，或為梵，或為其他有情（衆生）。這自我確實是梵，由認識、意識、生氣、視、土、水、風、以太（空）、光（火）與非光、慾與非慾、怒與非怒、法與非法，以及其他一切組合而成。依照一個人的動作和言行，他成爲這，成爲那，因此他的來生是：一個善業的人成爲善，一個惡業的人成爲惡，由淨行而得淨，由黑行而得黑。……一個人完全由慾所組成。……因慾而有意志，因意志而有業，而有業則有果。……但如果一個人無慾……那末當人死了，他的元神不到別處去而成爲梵。」（《布列哈陀奧義書》第四篇第四章）

可見印人的求「不死」，實在是求「不生」；梁漱溟先生謂佛家「非怕死、實怕活」⑤，誠屬的論。因爲印度的言「死」不是從有返無的歷程，而是從此世界遷移到另一世界的歷程，猶尺蠖之從此葉到彼葉的歷程。遷移的自體謂之「自我」；「自我」不滅，質同於「梵」（Brahman，宇宙清淨的一元實體，⑥），故能成其輪迴流轉之事；遷移的因謂之「業」（Karma）；「業」者即「自我」所幹出的具倫理價值之或善或惡的言行，此「業」的屬善屬惡由「意志」所決定；而此「意志」則由「自我」的「慾」所引發。故由「慾」而生「意志」，由「意志」而作「業」，由「業」而酬果；遷移之「果」爲何？此謂之「來生」。在彼「來生」當中，「自我」或爲祖先，或爲甘陀婆……皆由前生所作「業」的善惡所決定：「善業的人成爲善」（善報）；「惡業的人成爲惡」（惡報）。而前生能修行「無慾淨行」，則此「自我」復歸於「梵」，了結生死，得大解脫。這便構成《奧義書》的「業」的理論。

《奧義書》的業的理論可說是一種玄學上的樸素的「自然因果律」。所以者何？善業與善報之間的因果關係，以及惡業與惡報之間的因果關係，純然是一種自然規律，其間固無他力足以改變此善惡因果的自然反應，亦無須依賴一造物主居中參與，以判別善惡、司理賞罰之事。如是在玄學之上，應用此「自然因果律」，《奧義書》對當時流行的「三世因果」、「輪迴」與「解脫」之說便獲得理論上的依據；換言之即肯定了生命的延續，此生命的延續非僅是薪盡火傳的精神生命的延續，亦非僅爲生物學上類的生命的延續，而最主要的是人各一「自我」生命（與靈魂之義相似）透過「業

論」的「三世因果」的延續。此後佛家之論「生死輪迴」之說，一如其他後起的印度學派，析理辨義，更爲精審，然其思想宗趣，實皆導原於此。

## 二、原始佛學的「業感緣起」說

逮公元前第六世紀中葉，佛教勃興，以革新派的姿態流播於印度，對當時印土的傳統思想多所破斥，其中以樹立「無我論」以與傳統的「神我論」相對壘尤其特色。蓋《奧義書》所謂輪迴生死的「自我」（如上文所引）根本就屬於是一、常的、與靈魂相似的「神我」⑦。佛家雖承認有輪迴之事，而不肯承認有一、常的「自我」以輪迴於三世之中，亦不肯承認有永恆的「神我」以解脫而復歸於梵（絕對本體）。相反地，佛家卻以「我執」爲輪迴生死的一種因素（增上緣），是故釋迦於四《阿含經》中，處處申「無我」義，如《雜阿含經》云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰（即五蘊）見我。諸沙門、婆羅門見色是我、異我，我在色，色在我；見受、想、行、識是我，識異我，我在識，識在我。愚痴無聞凡夫，以無明故，見色是我、異我、相在，言我真實不捨。⑧

釋迦分析愚夫所執「自我」不外二途，一爲物質、一爲精神，故「我」者實乃由「五蘊」（「蘊」是聚集義，「色」屬物質性，「受、想、行、識」屬精神性）和合所聚而成的假體而已，多而非一故，變而非常故，非一非常，焉得名實？再者，所謂物質的「色蘊」本身亦由四大元素所成，謂「四大種」，如《中阿含經》言：

云何色盛陰（即色蘊）？謂有色彼一切四大及四大造。……云何四大，謂地界、水、火、風界。……是無常法、盡法、衰法、變易之法。……⑨

如是構成「我」體物質一面的「色蘊」既是非一非常，由「四大種」之所聚；構成「我」體精神一面的亦由變幻無常的受、想、行、識等心理活動之所成；故一、常的「實我」無有。而佛家之所謂「業」，

所謂「輪迴」，不外是一組合的物質性的元素，配合各種瞬息萬變的精神作用，而產生各種非常非斷的相續活動而已，然非如傳統學派所謂有一「自我」居中流轉。此乃佛家論「業」與傳統學派迥然異趣的地方。

復次，此由「五蘊」所聚成的「假我」以何因緣得於三世之中輪迴不已？吾人得見於原始佛教典籍中，可從「四聖諦」與「十二緣起」的兩重角度，分別予以辨釋。今先論「四聖諦」義。如《中阿含》說：

云何爲四？謂苦聖諦、苦習（即集聖諦）、苦滅（即滅聖諦）、苦滅道聖諦（即道聖諦）。<sup>⑩</sup>

「四聖諦」中的「苦、集、滅、道」的細目意義云何？

彼云何名爲苦諦？所謂苦諦者：生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦，恩愛別離苦，所欲不得苦，取要言之五盛陰苦。是謂名爲苦諦。

所謂習（集）諦者，愛與欲相應，心恒染著，是謂名爲苦習（集）諦。

云何爲苦習（集）盡諦（即滅聖諦）？所謂盡諦者，欲愛永盡無餘，不復更造。

云何名爲苦出要諦（即道聖諦）？所謂苦出要者，謂賢聖八品道，所謂正見、正治、正語、正行、正命、正方便，正念，正三昧。是謂名爲苦出要諦。<sup>⑪</sup>

「苦諦」者，是流轉輪迴的人生苦果；「集諦」者，是流轉輪迴的人生苦因；「滅諦」者，是煩惱寂滅的人生樂果；「道諦」者，是煩惱寂滅的人生樂因。如是一切三苦、八苦、流轉生死苦海而不能自拔者，要皆由煩惱與業所積集爲因而感招得來，所謂由「愛與欲相應，心恒染著」故。何者爲「愛與欲相應」？「謂身惡行、口惡行、意惡行」（行即是業。<sup>⑫</sup>）謂「貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋」<sup>⑬</sup>，「若有此五蓋，便有畜生、餓鬼、地獄之分」<sup>⑭</sup>。修不殺、不盜諸十善行，雖得生天，然猶與愛、欲相應，亦無由得離此生死苦海。故知福、非福報之輪迴流轉皆衆生之煩惱（如五蓋）

與業（身、口、意）所自招來，於此可見原始佛家的「業論」，實與《奧義書》所謂「因慾而有意志，因意志而有業，而有業則有果」（見第一節引文）的思想一脈相承。至於解脫之道，原始佛家主張修「賢聖八品道」而得「欲愛永盡」的「涅槃」境界，此亦與《奧義書》之由「無慾」而復歸於「梵」的論說同出一轍。故原始佛學的談生死與解脫，除「自我」與「假我」的觀點相左之外，其他的一切主要理論，無一不見其有相契相符的印度文化傳承的痕跡所在。

原始佛學即以「緣起」說明一切「有為法」（現象界）的生滅無常；所謂「緣起」義者，《阿含經》說：「此有故彼有，此起故彼起」⑮「此」是因，「彼」是果，故一切「有為法」必須仗因託緣然後呈現，吾人於釋「四聖諦」中已見其端緒，今以「十二緣起」闡析生死，當更會其條理。「十二緣起」者，如《長阿含經》云：

生是老死緣，有是生緣，取是有緣，愛是取緣，受是愛緣，觸是受緣，六入是觸緣，名色是六入緣，識是名色緣，行是識緣，癡是行緣。⑯

換言之，即以「癡」（無明）為緣而有「行」（業）；以「業」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」。由是彼此因果相成而生死之理論已立。今先明辨各支涵義：

彼云何無明（即《長阿含經》所謂癡）？若不知前際（生前），不知後際（身後）……不知業、不知報、不知業報……癡闇無明大冥，是名無明。

云何為行？行有三種：身行、口行、意行。

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。

云何名？謂四無色陰（即非物質性的四蘊），受陰、想陰、行陰、識陰；云何色？謂四大、四大所造色（即五蘊中的色蘊）——此色及前所說名，是為「名色」。

云何為六入處？謂六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、

身入處、意入處。

云何爲觸？謂六觸身：眼觸身……意觸身。

云何爲受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。

云何爲愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。

云何爲取？四取：欲取、見取、戒取、我取。

云何爲有？三有：欲有、色有、無色有。（即三種世界的有情；有性欲的世界、有物質的世界、非物質的世界之有情）

云何爲生？若彼彼衆生，彼彼身種類，一生超越和合出生，得陰界，得入處，得命根，是名爲生。

云何爲老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟……

是名爲老；云何爲死？彼彼衆生，彼彼種類沒，遷移，身壞壽盡，火離命滅，捨陰時到，是名爲死。——此死及前說老，是

名「老死」。<sup>①7</sup>

依「十二緣起」的嚴密相因的理論，衆生之所以有老死者，唯其有生，而今生之所自起，在有前生的一切以愛取等輾轉爲緣的煩惱和業，而一切煩惱與業又無始時來植根於無明的大癡闇中；由此無明的推動，則今生又作種種善不善業，起種種愛取煩惱，而引招來生的痛苦的人生，如是生死流轉，不能或已。賢聖深體「十二緣起」之理，了悟生死之苦皆緣起於煩惱和業，而煩惱與業，本在無明，故剷草必須除其根，出離生死，首去無明。故經常言：

若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，

六處滅則更樂（觸）滅，更樂滅則覺（受）滅，覺滅則愛滅，愛

滅則受（取）滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。<sup>①8</sup>

若要斷滅「無明」，須賴修行梵行，如《中阿含經》言：「若欲斷無明，當修四念處……四正斷、四如意足、四禪、五根、五力、七覺支、八支聖道、十一切處、十無覺法。」<sup>①9</sup>此等梵行，猶「四聖諦」中的「道諦」，無明滅而乃至生、老死滅的境界，猶「四聖諦」中的「滅諦」，至於由「無明」而有「行」，乃至而有「生」與「老死」，循環無已，此即「苦」、「集」二諦的另一種詳盡而系統化的闡明而已。至於「十二緣起說」的強調「無明」與「行」爲生死因，亦與「集聖諦」中的對「愛、欲相應」的強調，以及《奧義書》中的對「慾」、「意志」和「業」的強調，有著同一的思想淵源，

對「業感緣起」有著相同的意義，而從不同的角度，用不同的方式表達出來。然而，原始佛學在「業論」中，建立「無我說」以取代了《奧義書》的「自我流轉說」，於印度哲學的發展歷程言，確是一種進步思想的表現。

### 三、部派學者對「業感」問題的諍論

前言未密，後出轉精，釋迦住世之日，雖在四《阿含經》中，揭示「無我」的真理，遮破「實我」的邪執，然以「假我」配「業感」之說，其間尚有不少枝末疑難懸而未決，有待後之來者以資補其義。原始佛學，許每一衆生今世的「煩惱」與「業」，依「五蘊假我」而作，來世的「福、非福報」，依「五蘊假我」而感，但此「五蘊」假體於一期生（一世）後復由聚而散，如何可作「感果」所依？此其可疑者一。今生由「五蘊假我」所作的業，以何等功能足以聚而不散，以作來生之用？此其可疑者二。原始佛學既不許有一常的「自我」以作業感果，而代之以「五蘊」假體，但此「五蘊」體起伏聚散而非常住，以何因緣足以決定每一衆生的諸業與果報皆自作自受，而非自作他受，亦非他作自受，或自作共受，或共作自受？此其可疑者三。凡此數端都是毘曇部派學者所交相鑽研，競立新義，而掀起諍論者。

自釋迦滅度後，更百餘年，佛教學者以「大天五事」<sup>②</sup>影響而分爲上座、大衆二部。此後幾百年中，上座、大衆二部，亦各自分別流出新派，前後合計共二十部<sup>③</sup>，對佛陀原始教法，解釋日益分歧，對「業論」的見解固亦互相乖角，諍議紛紜。如解釋第一疑難，有犢子部、經量部等之對「勝義補特伽羅」的建立；解第二疑難，有「說一切有部」之對「無表色」、「三世實有」及經量部的對「色心互持說」的建立；至於集前人的思想與學理的大成，而徹底解決第一、第二、第三的難題者，則有待於公元第五世紀無著與世親二位論師之對「法相唯識學」的建立。今依各派思想發展的時間順序，先論述有部的「無表色」的理論。

原始佛學以「業感緣起」來解釋生死之說，但由於作業與感果的不同時，遂有「異時因果」思想的產生，為要申明此業感的異時因果的可能性（即上文的第二疑難），說一切有部（簡稱有部）就建立「無表色」的學說。所謂「無表色」者，是「五法」之中「色法」的一支類。原來四《阿含經》以「五蘊」立「無我」義，而有部則以「五法」總攝宇宙萬有，「五蘊」亦為其中的內容。「五法」云何？《阿毘達磨品類足論》言：

有五法：一色、二心、三心所法、四心不相應行、五無為。②②

「五蘊」中的「色蘊」即「五法」中的「色法」；「五蘊」中的「受、想、行、識四蘊」類同於「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」；而「無為法」者，殆部派學者的創建；然「色法」在內容言之，實比「色蘊」更具豐富的涵義，如《品類足論》云：

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界；所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色（指形色、顯色）、聲、香、味、所觸一分，及無表色。②③

此有部所立的「無表色」是四《阿含經》所未說的。所謂「無表」，如《俱舍》所釋，是「非表示令他了知」之義②④，即非吾人的感官所知對象，蓋有部據所宗經典，分物質為三類：一、可見有對色，二、不可見有對色，三、不可見無對色（對，是對礙義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

如契經說，色有三攝：一切色，有色有見有對，有色無見有對，有色無見無對。若無無表色者，則應無有三種建立，無第三故。

②⑤

故「有部」立「無表色」以補充第三類物質（即無見無對的物質）的「份子」的缺乏。此以「四大種子所造」的「無表色」何從生起？《大毘婆沙論》云：

若諸聖者，生無色界，此中聖者住胎臟時，不能起表，前生表業已失，但成就靜慮無漏無表。

若諸聖者，生無色界者，學成就學無表，無學成就無學無表。謂生欲界、住律儀，不得別解脫律儀，現在身表，亦得此無表。或先有此表不失，亦得此無表。此中現有身表，亦得此無表者，謂以殷重信、或猛利纏發表，亦得此無表。<sup>②6</sup>

依佛家義，衆生的存在，可有三種形態：一、欲界，即以有性欲、有形質的形態而存在；二、色界，即以無性欲、有形質的形態而存在；三、無色界，即以無性欲、無形質而唯有精神活動的形態而存在（此即上節十二緣起中的「三有」）。如是生無色界衆生，雖有思業（即意業），然無形質，則不能有思所作（身業、口業），如何作業感果？故有部學者，解彼質難，謂無色界，由「靜慮無漏無表色」之所感生，而住無色界，「有學」、「無學」聖者，所造諸業，亦以「無表色」的形式予以保存。至於欲界衆生，由住律儀（即受戒）的表業，而得隨心轉爲「無表色」（即戒體）；同一道理，住不律儀（非戒）的屠夫等衆，作屠羊、宰豬諸「不律儀」的表業，亦得隨心轉爲「無表色」。如此「無表色」，無見無對故，其體相得於三界、三世中存在而無礙，以感招當來的果報。「無表色」是有爲法，應是無常，如何可於過去、現在、未來俱得存在？蓋有部學者主張「三世」差別，唯依作用之生滅而假立，若就有爲法的體言，本是「三世實有」。如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

謂有爲法，未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。

②7 又如《異部宗輪論》云：

……謂一切有部諸法有者，皆二所攝：一、名，二、色；過去、未來，體亦實有（現在法爲有，諸派共許，故省略不贅。）<sup>②8</sup>

故有部學者世友言：「故諸行無來，亦無有去。」<sup>②9</sup>故「無表色」之體固是三世恒存，即其作用，亦可貫串於未來，如《大毘婆沙論》云：

諸有依業，發起律儀，及不律儀、非二無表，初剎那頃，表、無表色，與及餘能造大種現在俱滅，減至第二剎那以後，表及大種俱在過去，諸無表色，有在過去，有在未來，有在現在。<sup>③0</sup>

「無表色」以能於未來產生作用，故感果然後可能。如有部論證「三

世實有」云：

又已謝業，有當來果故，謂若實無過未體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。<sup>③1</sup>

四《阿含經》中的「業感緣起」唯指生死輪迴的五蘊假體，然有部的「業感緣起」則賅攝「有情世間」與「器世間」（即人生和世界），如《俱舍論》云：

……有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：『世別由業生，思及思所作；思即是意業，所作謂身語。』論曰：非由一主先覺而生，但由有情業差別起。……以諸有情……若造雜業，感內身形，於九瘡門，常流不淨……諸天衆等，造純淨業，故彼所招二事（有情世間及器世間）俱妙。<sup>③2</sup>

能感當來果報的行爲，於四《阿含經》中，分爲身、語、意三種業，至一切有部則總攝爲二類：一爲思業，即「三業」中的「意業」；二爲「思所作業」，即「三業」中的「身業」及「語業」。此思業純是內部思维的精神活動，故惟是無表，至於思所作業，則有部謂其兼涵「表」與「無表」兩類，如《俱舍》頌言：

此身語二業，俱表、無表性。<sup>③3</sup>

如是有部依「一切法三世實有」義，立「無表色」，使「表業」的作用過去後，而依「表業」俱生的「無表色」保留下來，俟該有情於一期生終結時，能感招來生的各種人生與世界的果報（唯以無表色體無對礙，可感無形質的無色界的世界和人生）。依此道理，則過去的善不善「業」，以「無表色」爲媒介，而得感招當來福、非福果，然後「業感緣起」中「異時因果」的學說，遂得以一種嶄新理論的支持，使佛家「業感」之研究別開途徑。

可是有部所建立的「三世實有」與「無表色」說，卻遭逢不少異部的強烈反對，其中尤以在釋迦滅度後四百年初從說一切有部流出的「經量部」爲甚。蓋「經量部」較晚出，一面依經藏爲正量，一面從極微演進成「種子說」，此外又依犢子部義立「勝義補特伽羅」說，對「業感」的解釋，別開新面目，而堪與有部相頡頏。彼

派力主「無表色」非實，而「無表業」者，實即是思業，如《俱舍論》引經量部言：

若業依身，立為身業，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業。語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾（業即是思），何故契經中說有二種業，一者思業，二者思已業。此二何異？謂前加行起「思惟思」，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。<sup>③④</sup>

契經的「思業」，經量部釋為「思惟思」；「思已業」，經量部則釋為「作事思」。「思惟思」是一切善、不善行為的事前籌劃與決定的意識活動；「作事思」是對一切善、不善行為的推動的與身、語相應的意識活動。唯決策與推動的意識活動纔有善、惡的倫理價值，而被動的身、語官能的活動的本身，實無善、不善的意義，故從動機論出發以論辨善、惡的本質，唯在決策與推動的意識方能發業，是以經量部主張「業即是思」，無實「身表業」與「語表業」。身、語的「表業」既無，彼等的「無表業」亦理應非有；「無表業」非有，「無表色」云何建立？故依經量部的見解，「無表」不過是起思差別之名，如彼所言：

起思差別，名為無表……此應名為隨心轉業，如是無表，心俱轉故……審決勝思，動發勝思所引生故；設許有表，亦待如前所說思力，以性鈍故。<sup>③⑤</sup>

如必要給「無表業」以一種確定的地位，則經量部祇可說它是「思業」的部分而已，因為有部所謂的「無表業」是隨意識活動而起，從決策與推動的思惟力而引伸出來。至於「表業」經量部祇能承認它是羸鈍的思惟力而已。如是不論是身、口、意的「表業」或「無表業」，經量部一概將它們歸到「思業」的範圍去。為要解釋此「思業」的感果的可能性，經量部揚棄了有部的「無表色」說，而別立「種子學說」。經量部是否對「種子學說」已成立一完善系統，於現存典籍中雖乏徵信，然從毘婆沙之諍論，或可窺見其對「種子」所賦予的意義的端倪。如《俱舍論記》云：

『此中何法名為種子者？』說一切有部問。

『謂名與色至生果功能者。』經部答。

言名色者謂四蘊。色謂色蘊。彼宗種子熏名及色，謂名、色中於生自果。所有種子相續不斷名『展轉』，特生身果名『鄰近』，鄰近果也。無間取果名『功能』，正起功能也。此三皆是種子異名。

③6

有部所立的「無表色」是「四大種」所造，故屬物質性，「色蘊」所攝。依正理而言，思業是精神的活動，以何為因而可以引生物質性的「無表色」而作當來感果的功能，有部實難自圓其說。至於經量部所立的「種子」則是名（精神活動）與色（物質）的生果功能，色、受、想、行、識的「五蘊」亦俱以「種子」為生因，換言之即總攝「五蘊」的宇宙萬象最微細的功能單位。「四大種」的自身，即是色的「種子」，如此「種子」的外延確比「無表色」為大。經量部的「種子」，一如有部的「無表色」，是長期相續不斷，乃至親生自果，故就其行相之不同，而有「展轉」、「鄰近」、及「功能」等名稱的差別。有部「無表色」依「表業」而起，而經量部的有關業的「種子」依「思業」的「熏習」而成，故有「思業能熏成種」之說③7。即由善、不善業的殊勝現行的「思」的勢力，熏成種子，常依附心，以感招未來新的宇宙與人生。此間之所謂「心」或指經量部所執的一一有情所各具的「勝義補特伽羅」（窺基《異部宗輪論述記》謂即一微細難可施設的我體），或指彼所執的「一味蘊」（窺基《異部宗輪論述記》謂即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊）③8。要之此所熏業種子常依存於一相續不斷的微細體中，以感招來生業果，如是建立另一學說以解釋異時因果的疑難。

有部的「無表色」與經量部的「種子」說各成自己的理論系統，對欲界與色界有情的「業感」問題，尚無嚴重的衝突，至於彼此對生無思惟活動的「無想天」等及生無物質活動的「無色界」的解釋則甚覺齟齬。有部謂將入「無想定」時，「有實物能遮未來心、心所法，令暫不起，謂之『無想』……如堰江河；此法一向，是異熟果」③9；此一實物似指「無表色」，一向相續，引當果故。至於出

「無想定」而後來的思惟足以恢復者，有部則許「過去有前心爲後（心）（心即思惟義）等無間緣」<sup>④</sup>。經量部於此不滿有部「實物遮心」的含糊概念，又不愜意以「前心」爲「後心」的「等無間緣」之說，蓋「前心」謝滅已久，或可爲「後心」的等無間緣然，實無由生起後心的活動，因而立「色心持種」的學說。如《俱舍論》云：

有餘師言（據《俱舍論普光記》，此指經量部）：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色；如是出（無）想定，心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：

『二法互爲種子。』二者，謂心、有根身。<sup>④</sup>

依唐普光的《俱舍論記》之意，謂經量部論師以爲衆生之生（無形質的）「無色界」，而能於來生復生於（有形質的）「欲界」或「色界」者，以於「無色界」時，物質非全斷絕，而以種子的形態，攝持於心中，隱伏不現而已，及再生「欲、色二界」，心中的「色種」再得現起此有形質的世界。至於生一無想、滅盡」二定則反是；即於二定中，一切思惟的功能，以種子形態，攝持隱伏於定中的五根身內而不現行，及出定時，此「心種」從（物質性的）五根身再得現起其思惟作用。如是心可持物質性的色種，五根身亦可持思惟性的心種，是謂「色心互持」，色心二法「互為種子」故。依此學說，「三界」與「業感」間的疑難，亦獲得若干程度的解決。

有部的「無表色」乃至經量部的「種子說」都能在辨釋「作業」、「能感」、「所感」的「異時因果」疑難上表現其貢獻。至於諸業依誰而作？此果依誰而感？彼依與此依是同是異？（即本節開端所列舉的第一疑難。）此等問題在《奧義書》的思想體系中，皆不成立，以許有「自我」從此世界移轉至另一世界，以爲作業與感果的同一所依故。至原始佛學，以五蘊假體辨「無我」義，五蘊聚散無常，則作業所依，與受果所依，如何使其同一？苟不同一，則善業善報與惡業惡報的倫理因果意義何由建立？故迄釋迦滅度後三百年中，有犢子部從說一切有部流出，建立「非即蘊」、「非離蘊」的「補特伽羅」（我體），以作諸法「從前世轉至後世」的所依，如《異部宗輪論》云：

其犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設

名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。④2

依窺基《異部宗輪論述記》義④3，犢子部的「非即蘊非離蘊」的「補特伽羅」，「謂實有我非有爲、無爲，然與蘊不即不離」。佛所謂「無我」者，依彼宗義，謂「即蘊、離蘊」的「我體」而已。正由此「我」的不滅，故諸法（定必包括業的能感當果的功能在內）「能從前世至後世」，「法不離我」故。如是爲要解決業感所依的疑難，無怪乎犢子部終要悖離佛學一貫的「無我」的主張，而回到《奧義書》中的「自我」爲作業與感果的同一所依的理論中去。④4

再過百年，而經量部出，一面立「種子」「色心互持說」，一面立「一味蘊」及「勝義補特伽羅」，則對業感所依的問題上，繼犢子部後提出相近的解釋，如《異部宗輪論》云：

其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世立說轉名。……有根邊蘊、有一味蘊。……執有勝義補特伽羅，餘所執多同說一切有部。④5

依窺基《異部宗輪論述記》義，「一味蘊」者，「即細意識，曾不間斷，此具四蘊，……生死根本」；「根邊蘊」者，「同諸宗所說五蘊」，此「間斷五蘊之法」是生死根本的一味蘊的「未起故」，名「根邊蘊」；「勝義補特伽羅」者，「即實我」，「但是微細不可施設」④6。可見經量部所主張的「生死根本」不是「五蘊假體」，以有間斷，不能從前世以轉至後世故；「生死根本」是曾不間斷的「一味蘊」這「細意識」，及「勝義補特伽羅」這「實我」。「一味蘊」者略同於《奧義書》中的「慾」與四《阿含經》中的「無明」，後來的唯識宗的「末那識」似亦從中得到啓發；「勝義補特伽羅」，則與《奧義書》的「自我」極爲相像。如是一切業依「一味蘊」及「勝義補特伽羅」而作，復熏成種子（見上文釋經量部的種子義），與彼俱轉；及一期生終結時，此等業種，亦以彼「一味蘊」及「勝義補特伽羅」爲依，感引應得的福、非福果。

#### 四、世親唯識學的「業感」原理

犢子部與經量部的承認有「實我」的「勝義補特伽羅」，似是佛學發展史上的一道倒流，但從解決業感的所依這問題的觀點上看，在唯識哲學未興之前，審其用心，則對犢子與經量二部之失，實不忍以「佛家叛徒」的罪名加諸其身，況經量部對「種子」、「一味蘊」與「勝義補特伽羅」的建立，未嘗不可說是唯識宗的「種子」、「末那識」與「阿賴耶識」等理論的先驅。

「唯識種子」學說始肇於無著（公元五世紀），統體於世親（無著弟），光大而週密於十大論師（公元五至六世紀）。世親所著的《大乘成業論》出，則「業感」上主要的疑難（如上節所列舉的三端），即可渙然而冰釋。依《婆藪槃豆法師傳》所載<sup>47</sup>，世親於「有部」出家，徧通十八部義，妙解小乘，後回心向大，悉得通達；故能集諸家的大成，為一代之大宗。彼對「有部」、「經量部」的「業感」理論，俱不愜意，於遮破之餘，自立新義，定佛家「業論」的正宗，茲分述如下。

有漏人生不論生三善趣或三惡趣，都是身、語、意三業所感，自四《阿含經》始，處處經中，莫不符合。但三業的真正義蘊，則諸家各派，各執一說。至於有部對三業的解說，有如《大乘成業論》所言：

有說身所造業故名身業，語即是業故名語業。此二皆用表與無表為其自性。意相應業故名意業，此業但以思為自性。<sup>④8</sup>

世親對三業見解，宗化地與經量等部，以「業即是思，無身、語業」。故對有部所執有實有之有表、無表的身語業，俱予破斥，今綜合其意於左：

若謂身之形色為身表業，則身表業不能成立，因身之形色離極微的積聚外並無實體，即諸顯色於諸方面安布的不同而起長等覺，如樹蟻等行列而已。若謂身表業以行動為性，則身表業亦不能成立，因諸有為法纔生即滅（有部亦許一切行皆剎那滅，見《異部宗

輪論》），故無行動。表業何有？若謂別有一法，以心差別為因，依手足等而起，而此法能作手足等物異方（不同空間）生因，是名行動，亦名身業，色處所攝，則此身表業亦不成立，以不許眼見，如何名「表」？如何知此實有？何異於風界之動？若體若用，俱不成立。如是從諸角度觀察思擇，都無實身表業可得；身業既無，語業亦可例破。

有部論業感，在表業之外，更立無表，謂「法處攝律儀色等」，世親以五量破之：如有無表色離表業而發，則於欲界，無表色應隨心而存在；若於色界無心位時（如無想、滅盡二定），心不起故，應無「無表」，其不應理者一。無表業唯善、惡二種，則應無有無記身業，此違經教，此不應理者二。彼執無表色是定相續，則於一剎那頃，不能起善身業，常有惡無表相應故，亦不能起惡身業，常有善身業相應故，此不應理者三。彼說色業（應包括有表無表業）於命終時必皆捨棄，如是無表亦當有捨，則如何能感當來愛、非愛果，此不應理者四。彼宗過、現、未三世實有，此無表色應眾緣俱備，何不當下引果，而待當來？此不應理者五。由此五因，有部的無表色遂無立足的餘地。

世親破有部身、語表業及無表色後，兼破經量部「色心持種」義，《大乘成業論》引彼計執：

有作是說：依附色根種子力，故心還起，以能生心、心所種子依二相續，謂心相續、色根相續。④⑨

經量部謂有情人無想、滅盡二定時，一切心理活動俱皆沉沒，而心與心所的活動功能，成種子狀態而潛伏於根身的色種中；及出定時，一切心理活動固從心種而生，而心種亦得從所潛伏的根身的色種而起，如何一法可從二種子相續而得生起？故世親批判如下：

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。⑤⑩

於世間法中，一芽不能從二種生，何以心法獨可從心，色二種相續生？既無同喻，理何由立？如是對解決業感異時因果的疑難，有部及經量部都不能提出圓滿的答案。至於解釋業感的所依之問題，犢

子部的「非即蘊、非離蘊」的「補特伽羅」與經量部的「勝義補特伽羅」的建立，極有《奧義書》真實「自我」的傾向，誠非以「無我」論為一貫精神的佛家所能接納。唯識學者為要使「業感」有圓滿而周密的理論，故得綜合與修訂諸家之說，以成其法相唯識的「唯心論」的體系。

對三業的解釋，世親與經量部都主張「業即是思」的理論。然思有三種：一審慮思、二決定思、三動發思。（此與經量部的「思惟思」與「作事思」相仿，而更趨精微。）若思能動身，即說為身業，語業準知，除此餘思，名為意業。故三業的倫理價值，不在所表現於外的官能活動，而其意義唯在審慮、決定、與發動此官能活動的內在的意識中的意志活動。至於作業感果，因果異時的可能性，世親採「種子熏習說」以為辨釋，如《大乘成業論》云：

故離彼計身、語二業所引別法，但應由思差別作用，熏心相續，令起功能（即種子）；由此功能轉變差別，當來世界差別而生。如紫礦汁，染拘椽花，相續轉變，至結果時，其瓢色赤；內法熏習，應知亦爾。<sup>⑤1</sup>

如世親義，一切善、惡等業，無非由思的審慮、思的決定，與思的發動，而後表現為身、語的行為，如是不同的思的現行後，熏習而成一一不同的種子功能，此功能種子依存於心（指阿賴耶識，後詳），剎那剎那，與心俱生俱滅，相續不斷，如是轉變的熏習功能，於當來世，感愛非愛的異熟果報。

世親的「種子熏習」與前節所述的經量部的「種子熏習」，在種子自身的涵義上無大差別，而世親主張「種子熏習」而無「色心互」的負累者，其原因在唯識宗於「種子」與所依的「心」（阿賴耶識）之間，建立其精密而微妙的關係有以致之。

然此間所謂「熏心相續」的「心」並非原始佛學中所說的眼等六識，而是唯識宗依經教與諸部派思想所建立的「阿賴耶識」。蓋世親在《大乘成業論》中，把「心」分為二大類：

一、集起心——無量種子所集起處，即阿賴耶識。

二、種種心——所緣行相差別而轉，即餘心、心所。

爲要解釋生「無想天」及「無色界」而後復能再起心、色的原理，世親以爲生「無想天」，種種心雖停止其活動，而集起心則無時無刻不在活動之中，故一切心種、色種俱可以「阿賴耶識」此「集起心」以爲所依，藏於其中而無過患，及於後時，出「無想天」，心種亦能從「集起心」復起活動，生心、心所諸法。同一理趣，生「無色界」時，一切色種可藏於所依的「集起心」中，爲後時再起的親因。如是立「集起心」的「阿賴耶識」以攝藏種種法的種子，作一切作業與感果的所依，於是從經量部的「心、物二元論」轉到「唯心一元論」去，從原始佛學的「業感緣起」轉到唯識的「賴耶緣起」去。此外更立「末那識」以顯示有情無始時來的一貫我執的性格，使唯識思想體系更趨嚴密，而爲佛家哲學中的一大貢獻。世親以「種子」爲感果的媒介，以「阿賴耶識」爲作業與感果的所依，則上述「業感」的第一、第二疑難，遂得以周全與合理的解答。

所以謂「阿賴耶識」爲作業感果的所依者，因「阿賴耶識」不但能攝持一切業種，以爲酬感當來果報的功能，且今世所作一切善、不善業的功能亦由此而得現行，產生作用，如《瑜伽師地論》云：

阿賴耶識是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。<sup>⑤2</sup>

此「阿賴耶識」既是前生所作一切業的果報體（苦諦體），於是感招得一切應得的可愛與非可愛的根身器界，又是來生所受果報的生起遠因（苦諦生因），以今生能起種種煩惱，造種種業故（集諦生因）。如是「阿賴耶識」是「有漏」（與煩惱相應）人生與世界的根本。即在未得解脫之前，上窮無始，下究無終，此「阿賴耶識」便是各自有情的一個完整的宇宙。苟如是，則與《奧義書》的「自我」，及犢子部、經量部的「勝義補特伽羅」何異？

就衆生各自作業與感果的同一（相對言）所依言，唯識家的「阿賴耶識」與《奧義書》的「自我」及經量部等的「勝義補特伽羅」似無甚大的差別，但就唯識家所施設的「阿賴耶識」的內部結構審諦觀察，則吾人當知「阿賴耶識」與「自我」等迥然有異。如上引《奧義書》言：「當一個人這樣臨終時……有如一條尺蠖到達

一張葉子的末梢，後又接近另一張葉子遷移過去，自我也這樣擺脫肉體、離卻無智（經驗世界）行近另一世界遷移過去。」（見第一節引文）故彼之所謂生死者，實乃一不變的「自我」從一世界轉到另一世界的過程。行爲、果報與自我的本身實在是三種分割的、不同體的事物；但唯識宗的「阿賴耶識」則絕非一不變不滅的個體，以「剎那滅」故，「轉依」位捨故<sup>⑤3</sup>。依如實義言，「阿賴耶識」不過是衆生每一單位的功能總匯而已，剖將下來，唯有剎那剎那、生滅不已的或隱或現的功能「種子」，惟其中有一現行無間生滅能攝持一切種子的功能，說是「阿賴耶識」的「見分種」（今就見相別種說），愚夫無知，執爲「自內我法」；故衆多的「種子」其體較為實在，一切法「親生自果功能差別」故；「阿賴耶識」是假體，蓋其見分、相分俱是種子所現，離彼種子功能，「阿賴耶識」便歸烏有。如是種子、阿賴耶識及現行的一切法便具有「不一不異」的微妙關係，如《成唯識論》云：

此中何法名爲種子？謂本識（即阿賴耶識）中親生自果功能差別。

此與本識及所生果，不一不異。體用、因果、理應爾故。<sup>⑤4</sup>

窺基《述記》謂「本識是體、種子是用；種子是因，所生是果」<sup>⑤5</sup>。意謂種子能生宇宙萬象的用，是從所依藏的阿賴耶識體（能攝持一切種子的阿賴耶識見分與所攝持的一切現行及潛伏的種子（相分）構成一阿賴耶識的假體）而得現起，阿賴耶是體，種子是體，體與用不一不異。種子現行是一切有爲法之因，一切有爲法是用，種子現行的果，因與果不一不異。有爲法現行已，即熏成種藏於阿賴耶識中，現行是因，所熏種子是果；如是因果，亦是不一不二。由此故知，吾人的作善、不善業，都是阿賴耶識所藏的種子的現行而生意志的活動，此未嘗不是阿賴耶識內部結構所起的變化。及熏業種，再藏本識，阿賴耶識內部結構又起變化；至一期生終結，業種感生一新的「異熟果報」，此阿賴耶識的内部再起一大變化。如是作業、熏種、感招果報，無一不是阿賴耶識自身内部所起的不同變化所產生，與《奧義書》的「自我」本身不起變化，唯遷移於此世界與彼世界之間，大異其趣，故作者對俄人學者Th. Scharbatsky之評「阿賴耶識」爲「掩飾下的靈魂」實不敢苟同<sup>⑤6</sup>。吾人未嘗

不可承認阿賴耶識是衆生各自作業與感果的所依的一個假體，但作業與感果全是此假體的內部結構的不斷變化，由變化的不斷，故作業時的阿賴耶識與感果時的阿賴耶識實相似而不相同，「同一律」在唯識家實難建立！故「阿賴耶識」不是「自我」，不是「勝義補特伽羅」，唯是衆生各自單位的總合功能（包括隱伏與現行的種子）的一貫非斷非常的假體；由種子的能隱能現，故無前說「五蘊假我」在業論中之失。且作業與感果同是阿賴耶識的內部變化，故第二節所舉的第三疑難（以何因緣足以決定每一衆生的諸業與果皆自作自受？）遂可迎刃而解。所以者何？如自作業而他受果，則自業所熏的種子必須能爲他人的「阿賴耶識」所攝藏然後可，必須離自他的「阿賴耶識」別有可遷移法往還於自他「阿賴耶識」之中然後可，以無能藏他種的攝藏體則不能感他業的異熟果故，無離識別有的可遷移法則雖有自「阿賴耶識」亦不能攝持他種故。今唯識家力主無離識的種子，而作業、熏種、感果俱是自「阿賴耶識」所自起的一貫相續不斷的內部變化，離自「阿賴耶識」則無業可造，無種可熏，無果可報；作業、熏種及感果與他人的「阿賴耶識」根本不能發生直接的關係。如是自他「阿賴耶識」，既不相通，亦不相礙。唯是條然各別，各自成就其作業感果之事，故「自作他受」，無有是處；「自作他受」不能成立，則「他作自受」與「共作自受」等等疑難的遮破，自可不言而喻。

## 五、唯識體系中的「業論」商榷

佛學家自《阿含經》始，一直遙承《奧義書》的業感精神，千年之間，不斷修正其學理，嚴密其體系，至無著、世親立唯識之說，建立「種子熏習義」，以說明作業與受報的異時因果的歷程，施設「阿賴耶識」體，以解決作業與受報的所依而能避免有「實我」之失，然後佛家的業感理論始得完備，而諸派的乖諍始得冰釋。嗣後十大論師繼軌，於唯識學多所發明，但「業論」在唯識學的體系中，亦有一二端尙堪商榷者，今試辨析如下：

唯識家從不同的角度，把「種子」功能分成不同的類別，如依種子在現行狀態中的倫理性質，可有「善」、「惡」、「無記」之分，從種子之是否與煩惱相應言，可有「有漏」、「無漏」之別。從其始原著眼，種子有「本有」與「新熏」二種。從其精神傾向或物質傾向分別，種子有「色」、「心」兩類。至於依種子現行所引的作用差異而言，則或分爲二，謂「名言種」與「業種」；或分爲三，謂「名言習氣」（習氣即種子之別名），「我執習氣」及「有支習氣」；或細分爲四，謂「引發差別」、「異熟差別」、「緣相差別」與「相貌差別」<sup>⑤7</sup>。在種子的各種不同分類當中，以依種子現行所引作用差異的分類與佛家的「業感」學說最有密切的關係；今就言說方便，姑從「名言種」與「業種」的二分法言之，《成唯識論》云：

因能變（種子別名）謂第八識（即阿賴耶識）中等流、異熟二因習氣（習氣亦種子別名）。等流習氣，由七識（眼、耳、鼻、舌、身、意及末那識）中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識（主要謂意識）中有漏善、惡熏令生長。<sup>⑤8</sup>

依窺基《成唯識論述記》所說，「等流習氣」即「名言種子」<sup>⑤9</sup>，而「異熟習氣」是「業種子」。此二類種子的功用差別何在？窺基說：

前等流因（名言種），是因緣種，其所生果，即通八識種；此異熟因（即業種），增上緣種，即是「有分熏習種子」（即能酬引三有分別的異熟果報的種子）。<sup>⑥0</sup>

如是「名言種」即是親生一切活動的「因緣」，而「業種」卻是能酬來生異熟報的「增上緣」。唯識家認爲色法生起，須仗「因緣」與「增上緣」；心法生起，須仗「因緣」、「所緣緣」、「等無間緣」及「增上緣」<sup>⑥1</sup>，就中以「因緣」與「增上緣」最爲重要。「因緣」者是一切活動的基本因素；「增上緣」者，是一切活動的助成因素。「因緣」是主，即「種子」；「增上緣」是輔，指相順及不相違的其他一切令法生起的助伴法。離「因緣」與「增上緣」則任何活動（不論精神的或物質的）皆不能生起，此乃唯識家的「緣生」義。何以謂「名言種」即親生一切活動的「因緣」？《成唯識論》

有云：

名言習氣，謂有爲法各別親種。

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，作有爲法各別因緣。<sup>62</sup>

「表義名言」本唯第六識能緣能發各種聲音的名言概念，但唯識宗是「唯名論者」(Nominalists)，故心隨其名，而變似五蘊三性等而熏成種。因名起種、名名言種。是以從引伸義言之，「表義名言習氣」即一切能生起物質活動的色種，如色、聲、香等所知境。從本義言，「顯境名言」是一切七識見分等心；從引伸義言，「顯境名言習氣」即一切能親生精神活動的「心種」，如是「名言種」則總攝一切能生起物質活動和精神活動的功能，而經論說爲「有爲法各別親種」、「能生八識的因緣」等。

何以謂「業種」是「增上緣種」？成唯識論云：

諸業謂福、非福、不動；即有漏善、不善思業。此(業)雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說爲習氣(種子)……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果勝增上緣。<sup>63</sup>

依論所說，造善、不善業已，旋即熏成「業種」，藏自阿賴耶識中，以俟後時，作殊勝的增上緣，感生當來的愛、非愛果。

如是二種，雖依其或作「因緣」、或「增上緣」的功用差別而作分類，但諦審經論，似許於「名言種子」之外，別有「業種子」，即「業種子」體是離「名言種子」體而獨立存在。依正理推之，此實不應道理，所以者何？如前所引經論，「業即是思」，「思」即是意識相應的「心思所法」，以「造作爲性」，「於善品等，役心爲業」，即今人所謂「意志」義。思造業已，熏種藏於阿賴耶識，作當來果的增上緣，說名「業種」。換言之，「業種」之生，從「思種」現行所熏；「思」是「心所法」，「心所法」是「名言種」現行所生；依連鎖的推理，則自可得「業種是名言種現行所熏而生」的結論。以「名言種」(指思種)爲因緣而有「現行」(指造業)；

以「現行」（指造業）為因緣而有「業種」（如上文所引，業熏種子，藏於阿賴耶識中），三法展轉，因果同時，原是同一功能（名言種為三法中的第一因）的連續一貫作用的變貌而已。如是前「思」的「名言種」與後所熏的「業種」既是同一功能的變貌，從「種子六義」中的「恒隨轉」和「性決定」言<sup>64</sup>，不易施設離「思」的「名言種」體，別有「業種」的存在，惟可施設「業種」是前「思」的「名言種」的展轉相續，以「業種是名言種現行所熏生」故。

依上述理趣，吾人更須追問：業種本身是否亦同時為名言種？這就是說：「思」的「名言種」現行（造業）後熏得「業種」，此所熏的種子除展轉相續，至成熟時，作勝增上緣，招異熟果外，於未熟及已熟時，亦是否可作因緣，現行造業？此問題可分成四句：

- 一、「思」現行所熏成的種子唯可做當來作業因緣。
- 二、「思」現行所熏成的種子唯可作增上緣、感當來果。
- 三、「思」現行所熏成的種子，既不可作因緣以現行造業，亦不可作增上緣以感當來果。
- 四、「思」現行所熏成的種子，既可作因緣以於當來現行造業，亦可作增緣以感當來果報。

依佛家傳統學說，自四《阿含經》乃至唯識宗所據經論，無不共許作業於後時有招異熟果報的功能（如前面所引《成唯識論》文），故第一句不能成立。依《成唯識論》，種子有六種特性（種子六義），其中釋「恒隨轉」義，「謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子」<sup>65</sup>；則「思」現行所熏成種，其於後時，乃至未入究竟位，未為伏斷以前，其功能當亦一類相續，待緣即起，重行作業，故第二句不能成立。合第一論據和第二論據，「思」現行所熏成種，藏阿賴耶識中，若眾緣和合，當可作後時現行造業的因緣，亦可感招當來果報，作殊勝的增上緣，此正合第四句義，第四句與第三句相違（在邏輯上言，此為大反對，不相關係，祇可同假，不能同真），故第三句自亦不能成立。造業的是因緣，感果的是增上緣，從其因緣作用，名「名言種」，從其殊勝增上緣作用，名「業種子」，今「思」現行所熏成種，既可作「因緣」，又可作「增上緣」，故知是「名言種」，同時亦是「業種」；實無由離

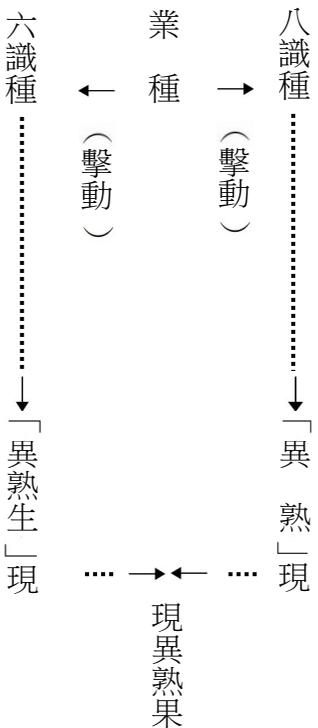
「名言種」體而有「業種」在，以「名言種」是「有爲法各別親種」故，離「有爲法」則無感招三有之事故。

「業種子」體，即「思」現行所熏成的「名言種」，其於後時，固可作殊勝增上緣，感當來果報，亦可待緣，作「思」因緣，重行造業，唯此類種子，在業感的理論上，感果增上功能最爲突出，故依此特殊作用，於「名言種」外，別立「業種」之名，若就體言，「業種」之於「名言種」本非二類，此義甚明，不須重贅。至於「業種」感果行相若何，亦頗有商榷的餘地。

法不孤起，必待衆緣（心法生起，須待四緣，色法生起，須待二緣，已如上述），故輪迴生死的有爲法，亦必有所依的基本條件；此等條件爲何？一曰因緣，謂能生起根身器界的「名言種」；二曰增上緣，範圍甚廣，其中以一期生中所作一切善、不善業所熏成的「業種子」最爲殊勝而不可或缺，如《唯識三十頌》云：

由諸業習氣（習氣即種子義，現行熏習所得，故名），二取習氣俱（即名言種子），前異熟既盡，復生餘異熟。<sup>⑥6</sup>

此謂「前前生業」所感的「異熟果」（今世的生命）盡時，以業種爲感異熟果的疏緣（勝增上緣），以名言種爲因緣，遂能酬引「後後生業異熟果」（來世的生命）<sup>⑥7</sup>。如是生死輪迴，唯是一系列種子功能，於衆緣和合之下，如是起伏，如是顯隱，如是生滅，離此起伏、顯隱、生滅無常的一大種子聚，根本無生死輪迴，此與《奧義書》所說的有一「自我」於中遷移者異趣，而能遙契釋迦的「業無我義」。至於「業種」以何方式作增上緣？「名言種」亦以何方式作因緣？有歐陽竟無先生的「果種」表如下：



（並附註云：兩相過而成現，現見、顯現之謂。如名言種不爲業感，但得等流果。）<sup>68</sup>

「異熟」者，即「眞異熟」，謂阿賴耶識所變起的三界（欲、色、無色界）中的何界及六趣（天、人乃至畜生）中的何趣的總報，此由第八識種子（指名言種），賴業種的擊動的殊勝增上緣，而得現行。「異熟生」者，指六識所變的福、非福的各種別報，此由潛藏於阿賴耶識中的前六識種子（指名言種），在業種的擊動的殊勝增上緣下，而得現行。如是合「眞異熟」及「異熟生」的現行，爲異熟果報的酬引，亦即生死輪迴義<sup>69</sup>。

至於「業種」酬引異熟果報，究於一時完成，抑於多時完成？「業種」擊動阿賴耶識種，生所應生的界、趣總報，應於一時完成，以不能生此界趣，而同時又未生此界趣故。「業種」擊動前六識種，生福、非福的別報，可不同時，以前六識起伏無常，時有間斷，福與非福，諸多差別，相繼現行，可無乖悖。故「業種」作殊勝增上緣，能於一時，酬引異熟總報，亦於多時，酬引異熟別報。

種子的存在，依唯識家義，可有兩種狀態；一爲潛能的隱伏狀態；一爲現行的顯現狀態。「名言種」的生起「眞異熟」的總報和「異熟生」的別報，俱在現行，理教調然，無容諍論；「業種」作異熟果生起的殊勝增上緣，究在潛伏的種子狀態？抑在顯現的現行狀態？經論未詳，似應析辨。如前所論，「業種子」體即「名言種」，從「思」的「名言種」現行熏習所得故，就其作「因緣」與「增上緣」的功用差別，始分二類。若「業種」酬果，唯在現行狀態，依理與教，則發生種種困難。所以者何？現行者以種子爲因緣，生現行果，以現行爲因緣，熏種子爲果，三法展轉，因果同時。今謂「業種」現行，即此「業種」一面爲因緣（以本身是名言種）作善、不善業，復熏成種，一面爲增上緣，酬引異熟果報。如是一面酬果，

一面又作新的、同類的善、不善業，則異熟果將無盡，因同時現行的同類業，亦熏成同類種子，藏阿賴耶識，以於後時，酬同類果報，如是果報展轉，無有竟時，與論所謂「雖二取種（名言種）受果無窮，而業習氣受果有盡」的意義乖角<sup>⑦④</sup>。依唯識宗的理論，名言種作因緣，是一類相續，恆時隨轉，至究竟位；至於業種作增上緣，酬果以後，增上作用即已消失，故《攝大乘論》云：

復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善、不善種子；無受盡相者，謂名言熏習種子。<sup>⑦⑤</sup>

《無性釋論》，對「業種」的「有受盡相」義，別有詳析：

有受盡相，謂已成熟異熟果等者，善、惡種子既已熟已，不可重熟，受用盡故。猶如種子既生芽已，不可重生。<sup>⑦⑥</sup>

（設許「業種」酬果，唯在現行，由作業感果同類展轉無有窮盡（如是名言種作因緣，固無受盡，業種作增上緣，亦無受盡），既違經教，亦失去業感的倫理學上的意義，故不應理。如是「業種」，不在現行狀態中酬果，亦應於種子（隱伏於阿賴耶識中）狀態酬果，以酬引者，作增上緣義，非作因緣現行義；雖於經驗界中，作增上緣者，多為現行諸法（如光之作視覺的增上緣，光必為現見、顯現、現在之法），然依唯識典籍，種子本身亦可作「增上緣」，如《成唯識論》云：

本識（即阿賴耶識）中種，容作三緣，生現分別，除等無間，謂各親種，是彼因緣；為所緣緣於能緣者；若種於彼，有能動力，或不障礙，是增上緣。<sup>⑦⑦</sup>

窺基《述記》釋種子為現行法的「增上緣」云：

謂有種子，於現行法，能與助力，如根種於識種，作意種於識等二；又雖無助力，但不為障，如異識種子望異現行等，皆是增上緣。<sup>⑦⑧</sup>

非特種子對現行法可作增上緣，且種子對自類或他類種子，亦有助成增上的勢用，見《成唯識論》：

種望親種，亦具二緣（因緣及增上緣），於非親種，亦但增上。

⑦⑤

如是種子雖攝藏於阿賴耶識之中，處潛伏的狀態之下，然對現行的心、心所諸法，及未現行的自類親種或他類的非親種，質諸唯識經教，無不肯定其有「增上緣」的作用；即驗諸受戒者，於受戒已，熏諸戒體（即「思」現行所熏成種），藏第八識（在隱伏狀態），仍可發揮其防閒杜漸的「增上緣」功效。且業種酬引異熟生的別報時，吾人可以直覺思種可不現行，亦能完成其事。同一理趣，吾人亦不難施設：於今世中，「思」現行已，熏諸種子，藏阿賴耶，俟此生既終，此「思」熏習的各種善、不善種子，即在種子的潛伏態中，隨其所應，如是如是「綜合」而成一種殊勝的「增上」作用，能於一時，給予阿賴耶識種（名言種）以基本的優越條件，生起其所應生起的某界某趣的總報，亦以殊勝「增上力」支持其繼續現行，直至「業種」的增上勢用「受盡」乃止；亦於多時，相繼給予前六識種（名言種）以基本的優越條件，分別現行其所應現行的福與非福的別報，並以殊勝「增上力」支持其繼續現行，直至「受盡」其所應「受盡」乃止。

或有難言：業種既可於種子狀態而有酬引果報的增上作用，但種子的藏於阿賴耶識，唯是念念等流相續地存在著，以因緣（前念種是後念種的因緣）與增上緣（現行的所藏第八識體及其他同類異類的種子等）俱時常備，則異熟果應同時而熟，何假異時？此假異時，汝不應理。

作者試引經教，答彼質難，以證立說無謬，《成唯識論》云：

由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，彼別能生異熟果。⑦⑥

故知後時異熟果報的生起與否，必須視乎兩種相反的增上能力互相牽制情況而定。此兩種相反的增上力為何？其一、以能感餘生的業種為正力增上；其二，以正感今生的業種為負力增上（即反作用），二力如秤之兩頭，此上而彼落，然有一辯證的傾向，即正感今生的業種必由盛強而漸趨於衰弱，至於能感餘生的業種卻由弱而轉強，直至前生異熟果的受用殆盡（以業種有受盡相，見前），此生所作諸業的增上力積聚強盛（佛家以「成熟」此名詞來表示其強盛至一決定階段），足以有助吾人的生命發起一種偌巨變化時，則可以感生另一界趣的新生命，此正是頌文「前異熟既盡，復生餘異熟」之

意。「前異熟未盡」，則雖俱足能感當來果報的「業種子」，實亦無由真正發揮其增上作用，以被正感今生的負力增上的業種所牽制故。由是推徵，於教與理，彼所質難，都不成立。

佛家遙承《奧義書》中業感原理，而變其精神，立「無我義」，於論據上，頗有困難，故千年之間，異部學者，交相諍議，資補缺漏，於是「無表色」與「業是思」立，「色心互持」說與「勝義補特伽羅」說起，都唯乖角，終無定論。迄無著、世親，唯識法相大盛於印土，提倡種子阿賴耶的唯心論學說，然後解決佛家的「無我觀的業感理論」的主要疑難。三世輪迴的果報，在玄學上始得有理論上的依據。至於站在知識論的立場上，審論「業感」的存在上的真偽問題⑦，與乎造業是否自由意志？何業受報？何業不受報？何以唯「思」心所現行的熏習種子才可感果非餘？如此等等枝末問題，諸有志者，自可審思，不擬於此間重為贅說。

### 【注釋】

- ① Radhakrishnan氏所著《印度哲學》(Indian Philosophy)一書中把唯物論派(順世外道)、耆那派及佛家等同歸印度哲學發展中的「史詩時期」(the Epic Period)去。「史詩時期」據考即從公元前百年至公元二百年間(見原書第一輯第二七一頁至二七二頁)。
- ② 據前書序論所作印度哲學的分期。Radhakrishnan氏把「吠陀」歸到公元前一千五百年至公元前六百年中的「吠陀時代」(the Vedic Period)去(見原書第一輯第五十七頁)。
- ③ 糜文開編譯之《印度三大聖典》中的自序謂「奧義書時代」約自公元前七百年至五百年頃(原書第一一頁)。
- ④ 見糜文開編譯之《印度三大聖典》頁五三至頁五八。
- ⑤ 梁漱溟之《東西文化及其哲學》頁一〇四。
- ⑥ 見《印度三大聖典》第二編 奧義書《我就是梵》一節。糜文開編譯，頁六〇。
- ⑦ 印度哲學除唯物論者與佛教等少數派系外，如吠檀多、數論、瑜伽尼耶等等皆許有一常不變的「神我」。故佛家典籍中有《百論》之《破神品》、《成唯識論》之破外小等以因明辨證的方法。來駁斥「神我」的理論。

- ⑧ 《雜阿含經》卷第二，《大正藏》第二冊頁一〇。
- ⑨ 《中阿含象跡喻經》，《大正藏》第一冊頁四六四至四六六。
- ⑩ 《中阿含象跡喻經》，《大正藏》第一冊頁四六四。
- ⑪ 《增一阿含經》卷第十七，《大正藏》第二冊頁六三一。
- ⑫ 《增一阿含經》卷第十二，《大正藏》第二冊頁六〇四。
- ⑬ 《增一阿含經》卷第二十四，《大正藏》第二冊頁六七四。
- ⑭ 同右。
- ⑮ 《增一阿含經》卷第四十三，《大正藏》第二冊頁七八〇。
- ⑯ 《長阿含大緣方便經》，《大正藏》第一冊頁六十。
- ⑰ 《雜阿含》第十二卷，《大正藏》第二冊頁八五。
- ⑱ 《中阿含說處經》，《大正藏》第一冊頁五六二。
- ⑲ 《中阿含例經》，《大正藏》第一冊頁八〇五至八〇七。
- ⑳ 「大天五事」謂「餘所誘、無知、猶豫、他令人、道因聲故起」，見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第九十九，《大正藏》卷第二十七、頁五一一。
- ㉑ 二十部的教理概要見唐玄奘所譯的《異部宗輪論》及親基《異部宗輪論述記》等書。至於其流出的體系及年代，有梁啓超所著《佛學研究十八篇》中的〈讀異部宗輪論述記〉所列二十部表解可資參考，茲不贅述。
- ㉒ 《阿毘達磨品類足論》卷一，《大正藏》卷第二十六、頁六九三。
- ㉓ 《阿毘達磨品類足論》卷第一，《大正藏》卷第二十六、頁六九三。
- ㉔ 《阿毘達磨俱舍論》卷第一，《大正藏》卷二十九、頁三。
- ㉕ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百二十二，《大正藏》卷二十七、頁六三四。
- ㉖ 同前書，頁六三五。
- ㉗ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第七十六，《大正藏》卷第二十七、頁三九三。
- ㉘ 《異部宗輪論》，《大正藏》卷第四十九、頁十五。
- ㉙ 同註<sup>㉗</sup>。
- ㉚ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第三十二，《大正藏》卷第二十七、頁六八四。
- ㉛ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十，《大正藏》卷第二十九、頁一〇四。
- ㉜ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十，《大正藏》卷第二十九、頁六十七。
- ㉝ 同右。
- ㉞ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十，《大正藏》卷二十九、頁六十八。

- ③5 同右。
- ③6 《俱舍論記》卷第四(唐·普光述)·《大正藏》卷第四十一、頁八七。
- ③7 《俱舍論記》卷第十三·《大正藏》卷第四十一、頁二〇五。
- ③8 《異部宗輪論》·《大正藏》卷第四十九、頁十七，及窺基《異部宗輪論述記》卷下、頁二十五及二十六。(單行本)。
- ③9 《阿毘達磨俱舍論》第五·《大正藏》卷第二十九、頁二十四。
- ④0 同右·《大正藏》卷二十九、頁二十五。
- ④1 《阿毘達磨俱舍論》第五·《大正藏》卷第二十九、頁二十五。
- ④2 《異部宗輪論》·《大正藏》卷第四十九、頁十五。
- ④3 《異部宗輪論述記》卷下·頁十三至十四(江西刻經處版)。
- ④4 犢子部主「補特伽羅」的「非即蘊」、「非離蘊」義·窺基《述記》僅謂其「非有爲、無爲」·而無詳盡的疏解。究竟犢子部的「補特伽羅」是否即《奧義書》中的「自我」?設不然·則其間的差別何在?於此遮而不表的詮釋中·實無由得其真正的思想意趣。
- ④5 《異部宗輪論》·《大正藏》卷第四十八、頁十五。
- ④6 《異部宗輪論述記》卷下、頁二十五至二十六。
- ④7 《婆數槃豆法師傳》·《大正藏》卷五十、頁一八八。
- ④8 《大乘成業論》·《大正藏》卷第三十一、頁七八一。
- ④9 《大乘成業論》·《大正藏》卷第三十一、頁七八二。
- ⑤0 同右·頁七八三。
- ⑤1 《大乘成業論》·《大正藏》卷第三十一、頁七八三。
- ⑤2 《瑜伽師地論》卷五十一·《大正藏》卷第三十、頁三八一。
- ⑤3 《成唯識論》在「種子六義」中謂「種子·剎那滅」·而「阿賴耶識」亦由「種子」現行而產生活動·故亦應「剎那生滅」·不過「阿賴耶識」所需的因與緣恒時具足·故能無間現起·直至小乘的「阿羅漢位」及大乘十地「金剛心」起·始予斷捨。
- ⑤4 《成唯識論》卷二·《大正藏》卷三十一、頁八。
- ⑤5 《成唯識論述記》卷十三、頁一(金陵版)。
- ⑤6 Th. Stcherbatsky 在所著 *Buddhist Logic* 中處處評阿賴耶識爲「A Soul in Disguise」。

⑤7 種子的各種分類，散見唯識家所宗的六經十一論，其中尤以《瑜伽師地論》及玄奘糝譯的《成唯識論》最為詳盡。至於「引發差別」等四類差別，則見無著的《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一、頁一二七。

⑤8 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一、頁七。

⑤9 《唯識述記》卷十二、頁十一（金陵版）。

⑥0 同右。

⑥1 《瑜伽師地論》卷三，《大正藏》卷三十、頁二九二。

⑥2 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一、頁四三，至於二類名言的詳細差別

可參考《述記》卷第四十七（金陵版）。

⑥3 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一、頁四三。

⑥4 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一、頁九。

⑥5 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一、頁九。

⑥6 《唯識三十頌》，《大正藏》卷三十一、頁六一。

⑥7 釋文依窺基《成唯識論述記》卷四十七、頁一至七（金陵版）。

⑥8 歐陽竟無先生著《唯識講義》，呂澂先生筆記卷二、頁二十七。

⑥9 歐陽竟無先生所謂「業種」有「擊動」作用者，乃譬喻為說，非真有一力量加諸別法之中而強迫其活動義。實以「業種」作勝增上緣，供給「名言種」以極有利的條件，可以發揮其潛能，假說為「擊動」。

⑦0 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一、頁四三。

⑦1 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一、頁一三七。

⑦2 《攝大乘論無性釋》卷四，《大正藏》卷三十一、頁三九八。

⑦3 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一、頁四二。

⑦4 《成唯識論述記》卷四十六、頁十二（金陵版）。

⑦5 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一、頁四二。

⑦6 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一、頁四三。

⑦7 在推論的「比量」上，殊難肯定或否定「業感」的存在，此亦法稱派的新因明所以不推論玄學問題的原因所在，但在直覺的「現量」上，聖者得六神通中的「宿命通」者，或可以現見其存在。此等神秘問題，作者不擬於此哲學論文中論辨之。

學論文中論辨之。