

印順導師與昭慧法師

對《俱舍論》思想的詮釋

——以《俱舍論·業品之一》(卷13)為例

釋悟殷*

摘要：

世親《俱舍論》，綜貫了說一切有部與經部思想要義及其異同，代表了三世實有與現在實有的兩派。不論在印度、中國或西藏，都是大小、內外學眾的研究對象，其重要與影響，可見一斑。

本文，以〈印順導師與昭慧法師對《俱舍論》思想的詮釋〉為主軸，介紹導師治《俱舍論》的卓越成果，及以〈業品之一〉為例，說明昭慧法師開講《俱舍論》的特色。

關鍵詞：俱舍論、世親、有部、經部、印順導師、昭慧法師

* 佛教弘誓學院研究部教師

An Investigation into Ven. Master Yin-shun and Ven. Chao-hwei's Interpretation of *Abhidharma-kośa* Ch.4: Karma (Vol. 13)

Shih, Wu-yin *

ABSTRACT:

Vasubandhu makes a comprehensive survey of Sarvastivada and Sutrādin for their similarities and differences in *Abhidharma-kośa*, on behalf of both the theory of “existence in the three periods” [adhvatrayam asti] and “existence in the Present.” Whether in India, China or in Tibet, it is the research object for Mahāyāna or Hīnayāna disciples, and Buddhists or non-Buddhists; its importance and influence is therefore evident.

This paper is based on the interpretations for the thoughts of *Abhidharma-kośa* of Ven. Master Yin-shun and Ven. Chao-hwei, and introduces Ven. Yin-shun's outstanding research achievements on *Abhidharma-kośa*, also outlining the features of Ven. Chao-hwei's lecture on *Abhidharma-kośa*, by taking “Ch.4 : Karma” for example.

Keywords: *Abhidharma-kośa*, Vasubandhu, Sarvāsti-vādin, Sautrāntika, Ven. Master Yin-shun, Ven. Chao-hwei

* Teacher at Research Department, Buddhist Hongshi College

一、前言

世親的《俱舍論》，有《聰明論》之稱，¹它總攝了說一切有部阿毘達磨的勝義，而在法義的論辯中，也顯示了經部的要義。可以說，它綜貫了說一切有部與經部，代表了三世實有與現在實有的兩派。一部論包含了兩個學派的重要思想及其異同，而且，不論在印度、中國或西藏，都是大小、內外學眾的研究對象，《俱舍論》的重要與影響，可見一斑。

另一方面，阿毘達磨思想在發展中，從《發智論》發展到《大毘婆沙論》，再經二百多年的發展，到《俱舍論》、《順正理論》，一直都是發展中。這一段四、五百年阿毘達磨發展的歷史，不僅學派思想錯綜複雜，論書、論師輩出，更與大乘唯識學有密切關係。因此，要綜貫《發智論》、《俱舍論》以至《順正理論》阿毘達磨的發展史，清晰地掌握其思想流變，並不是簡單的事。

印順導師治印中佛教思想史，²在其所有著作中，有關《俱舍論》的論述很多，尤其是《說一切有部為主的論書與論師之研究》，提綱挈領的點出此論的根本思想，與有部、經部的異同，發掘世親思想轉變的關鍵，綜貫阿毘達磨發展的思想史，及與大乘佛教的關係等，那是導師深邃智慧的結晶。

在導師研究成果的基礎上，昭慧法師開講《俱舍論》，以藏經原文為教材，要學生直探論文，以免鎮日在資料堆中用心卻落入「不觀論文，經于皓首」³的遺憾。法師用簡潔清晰的語言詮釋《論》的義理與思想，並詳細辨析各宗思想的異同，那是豐富的法宴。剋實而言，聽論是諸生

¹ 普光，《俱舍論記》，《大正藏》冊41，頁1上。

² 印順導師，以下文中皆簡稱「導師」。

³ 《續高僧傳》卷15，《大正藏》冊50，頁548中。

的一種饗宴，那只有高明的老師才能做到。

因此，在「薪火相傳」的論文研討會，筆者特以〈印順導師與昭慧法師對《俱舍論》思想的詮釋〉為題，先扼要介紹導師詮釋《俱舍論》的特見，再以《俱舍論·業品之一》（卷 13）為例，說明昭慧法師對論議的詮釋與辨析各宗思想的重點，藉以表達學生誠摯的感恩，並與有緣者分享法喜。

二、印順導師對《俱舍論》思想的詮釋

導師有關《俱舍論》的研究，雜散於所有著作中，如《性空學探源》、《唯識學探源》、《印度佛教思想史》，……等，而《說一切有部為主的論書與論師之研究》，則係研究聲聞論典與論師的專書。該書的第十三章〈阿毘達磨的大論辯〉中，導師介紹西元四、五世紀間西北印度的佛教界，在說一切有部系中，由於世親造《俱舍論》，激起了法海波瀾，論師們展開法義論辯的內容。以下，依序概略介紹導師的研究成果。⁴

（一）世親及其師承，造《俱舍論》的傳說與實況

導師探討「世親及其師承」，點出：在印度佛教史中，世親雖不是如龍樹、無著具有創發性的智者，但是，世親是「在多方面的，精審而又富於綜合性的智者」，少有人能與他並美。而其師承，依僅存的零星傳說，推論為：世親繼承了古世親與如意，阿毘達磨的健陀羅學風。而佛陀蜜多羅，在經部思想上，給予世親重要的影響。

接著，在「造俱舍論的傳說與實況」，釐清古來戲劇化的造論因緣，並透視其背後應有的真實性，世親「精熟於毘婆沙文義，將迦溼彌羅的

⁴ 以下，依據印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，1981年）第13章（頁646-712），介紹導師的研究成果，不再一一標明頁碼。

毘婆沙義，流行於東方的經部義，展轉立破，而明確的對舉出來。總結說一切有部與經部的精義，而期待正確與合理的發展。」而且，就論中說：「由彼對法論中勝義，入此攝故，此得藏名。或此依彼，從彼引生，是彼所藏，故亦名藏。是故此論名對法藏。」可見世親決非每天講《大毘婆沙論》的攝頌，而是在《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》的基礎上，廣攝六足、《發智》、《婆沙》的論義而成《俱舍論》。

再者，導師發現當時北印度的佛教界，出現一種氛圍：對迦溼彌羅的毘婆沙師存有不滿的情緒。世親有西方系阿毘達磨的傳統，是尊重阿毘達磨論義的，他反對東方迦溼彌羅論師的是——「阿毘達磨是佛說」的權威性。如此，就顯出世親治學的精神是，撤除思想的藩籬，充分發揮阿毘達磨自由思考的精神。

(二)《俱舍論》的宗義

有關《俱舍論》的宗義，古來見解不一。導師認為，探討各派宗義，應從各派根本的特質、重要的法義去考證。依此考證，導師提出《俱舍論》的宗義是：

1、非說一切有部，非毘婆沙宗

有部的特質是：「說一切有」。⁵所謂的說一切有部是：「若自謂是說

⁵ a. 世友依作用立三世差別，如《大毘婆沙論》：「說位異者，彼謂：諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三名而體無別。此師所立，世無雜亂，以依作用立三世別。謂有為法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。」(卷 77,《大正藏》冊 27, 頁 396 中)

b. 《大毘婆沙論》：「三世諸法，因因果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無。」(卷 76,《大正藏》冊 27, 頁 395 下-396

一切有宗，決定應許實有去來世。以說三世皆定實有，故許是說一切有宗。謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。」⁶這是肯定「三世實有」，法性恆有的。然而，世親卻譏刺其同於外道思想：「許法體恆有，而說性非常；性體復無別，此真自在作！」⁷又否定建立三世實有的教證與理證；然後，結論說：有部主張過去未來實有，在聖教中不是善說。佛說的「一切有」，指的是十二處有。如要說三世有，那就要「如其所有而說其有」⁸——現在是現有，過去是曾有，未來是當有。這是徹底破斥三世實有的說一切有宗。最後，世親又假借毘婆沙師而說：「如現實有過去未來，所有於中不能通釋，諸自愛者，應如是知：法性甚深，非尋思境，豈不能釋，便撥為無！」⁹言下之意是，堅持三世實有，僅是信仰上的宗派成見。

再者，《俱舍論》常說：「毘婆沙師是我所宗。」實際上，世親曾嚴厲指責毘婆沙師為「此言凶勃，凶勃者何？謂於世尊了義所說，以別義釋令成不了！……然彼所說，非犯一邊，一切律儀應遍捨者，彼言便是徵詰大師。……於此無義，苦救何為？若如是人猶有苾芻性，應自歸依如是類苾芻！」¹⁰由此，透露了世親的意趣，毘婆沙師並非其所宗。

由世親徹底否認有部的根本義（三世實有），及過分嚴厲訶責毘婆沙師，可見《俱舍論》的宗義是：非說一切有部，非毘婆沙宗。

2、全盤論究，重點評破

導師發覺《大毘婆沙論》出現之後，北印佛教界出現反毘婆沙情緒。

上)

⁶ 《俱舍論》卷 20，《大正藏》冊 29，頁 104 中。

⁷ 同上註，頁 105 中。

⁸ 同上註，頁 106 上。

⁹ 同上註，頁 106 中。

¹⁰ 《俱舍論》卷 15，《大正藏》冊 29，頁 79 中-下。

譬喻師脫離有部，改宗現在有，成立經部譬喻師；西方論師以法勝的《阿毘曇心論》開始，進行阿毘達磨的組織化，論中流露出反毘婆沙的訊息。世親在法救《雜阿毘曇心論》的基礎上，徹底改組，將阿毘達磨的堅實要義，統攝無遺，成為《俱舍論》頌，於中插入「傳說」，「傳許」等語句；在長行的釋論中，更以嚴密、精確、技巧的方法，徹底否定有部的根本義——「三世實有」，其他如表無表業、得（成就）、眾同分、名句文身實有，以及擇滅無為實有等重要法義，皆被質疑與評破。由此可見，世親對於毘婆沙義的態度，採取的是：全盤論究，重點評破。

3、隨順經部，不限經部

世親在《俱舍論》中，評破毘婆沙師的論義，大抵為當時的經部學，可說是隨順經部的。經部是現在有學派，以種子熏習說明有情業果相續，是經部學的特色。起惑造業的生死流轉，轉迷啟悟的出世解脫，都依於種子（名與色）的根本思想去解說。在這根本思想上，《俱舍論》是宗於經部的。

但是，《俱舍論》也有與經部不合的思想。如經部主張「處是假，唯界是實」，《俱舍論》認為處與界都實有。經部主張「唯法因果，實無作用」，《俱舍論》則說：「多積聚中，一一極微有因用故。」所以，《俱舍論》是隨順經部，不限經部。

（三）《俱舍論》的系屬

經由以上宗義的分辨，導師更具體的說明此論思想的系屬：《俱舍論》主對契經及本論（發智論）的態度，介於譬喻師與西方師之間，是重視契經的；時間觀上是徹底否定三世實有說；在義理方面，傾向於經部；在修證方面，則遵循阿毘達磨論者的定說。

值得注意的是，導師探討《俱舍論》的宗義，從本論的根本特質、

重要法義上分析，也從修證次第來檢視，標顯了宗教的特質，理論與實踐是不可分的。也就在理，經部的弱點暴露出來了。¹¹世親在經部思想勃興的氣運中，完成了對毘婆沙師的批評，表達了自己學思的意趣。所以，《俱舍論》是以「理長為宗」。

（四）《破我論》與《成業論》

以《俱舍論》為中心的世親學，《破執我論》與《成業論》，是相關而有助於世親思想的闡明。¹²這裡，筆者只列舉導師說明《成業論》與《俱舍論》思想相同部分，如下：

《成業論》對於業的論究，可分三段，與《俱舍論》思想相同的，是第一段文：檢討各派對表無表業的意見，加以評論，結歸經部思想。

論中，首先遮異義，針對各學派之「表業、無表業」說，展開論難。一、表業方面：毘婆沙師「形色」說及其評難；正量部「行動」說及其評難；日出論者「行動」（意行）說及其評難。二、無表業方面：毘婆沙師「無表色」說及其評難；正量部等「不失法」、「增長」說及其評難。論主在論破各派對表無表業的意見之後，結歸經部正義：「由思差別作用熏心相續，令起功能；由此功能轉變差別，當來世界果差別而生」。以上的論破，同於《俱舍論》。

然而，《成業論》在論到二無心定及無想天，心相續斷，怎麼能由先業感報，又出現異見，於是展開第二段的論破。此部分，就進入《俱

¹¹ 現觀次第，必須要有稟承，經大德的長期修驗，師資相傳，才能成立一條修證大路。經部在理論上有卓越成就，但其「八心現觀次第」是新軌道，而且諸師說法不同，未能形成統一而有力的部派。世親於《俱舍論》採取有部的十六心見法說。

¹² 《破執我論》，就是《俱舍論》末後一品的〈破執我品〉。這是別論附於《俱舍論》而流通的。

舍論》以外的思想。因為，《俱舍論》中，談到種子所依，是贊同先軌範師——身根及心互為種子說，但在《成業論》中，世親卻遮破此說，採取了阿賴耶識受熏說。顯然地，世親在《俱舍論》時代，尚以經部義為正義，但在《成業論》時代，受無著《攝大乘論》影響，以阿賴耶識受熏說而成業果相續，就進入《俱舍論》以外的思想領域。由此，最能看出世親思想的轉折點。

（五）眾賢《順正理論》

世親於《俱舍論》強烈質疑毘婆沙義，一時震驚了迦溼彌羅毘婆沙師，引起了教界的諍議，於是眾賢論師出來，造《順正理論》，挽救毘婆沙。眾賢造論的本義，有破斥《俱舍論》，重申毘婆沙義的自信與決心，也就因此，《順正理論》被傳為《俱舍電論》。

導師指出《順正理論》的重心有二項：一是對於世親《俱舍論》的內容，認為不合阿毘達磨毘婆沙正義的，皆一一的予以遮破而顯正義。二、世親隨順經部，所以眾賢遮破世親所說，進而以《經部毘婆沙論》作者——室利邏多為主要對象，對經部展開多方面的破斥；而這也是全論最重要部分。

導師提示研究《俱舍論》與《順正理論》者：對阿毘達磨毘婆沙義，應確認阿毘達磨毘婆沙義的發展性。從《發智論》到《大毘婆沙論》，論義是在進展過程中，《大毘婆沙論》成立二百多年來，毘婆沙師也還是在發展中。世親與眾賢，即是對發展中的阿毘達磨論義，通過自己的智慧抉擇，而進行論究。因此，確認阿毘達磨毘婆沙義的發展性，不帶著成見，才能客觀看待世親與眾賢的論辯。

（六）小結

以上五項，略舉了導師在〈阿毘達磨的大論辯〉的卓越見地。尤其

是，論定《俱舍論》的宗義與系屬，分別《俱舍論》與《成業論》思想的關聯，點出《順正理論》的重心等，在在顯示：導師全面性的看待問題，不是片面的論斷。

這些卓越特見，給後學提供許多珍貴資料與研究線索。更重要的是，導師點明北印佛教界，自迦溼彌羅論師造《發智論》的釋論——《大毘婆沙論》，推重《發智論》及以阿毘達磨正統自居，引起了一股反毘婆沙的傾向；抉發世親《俱舍論》隨順經部而評破毘婆沙、眾賢《順正理論》遮破世親及經部的關鍵所在。如此，也就串連了《發智論》發展到《大毘婆沙論》，從《大毘婆沙論》、《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》、《俱舍論》、以至《順正理論》的歷史發展，再配合該書第八章、〈說一切有部的譬喻師〉，第十一章、〈經部譬喻師的流行〉，用思想史拼湊了一幅西北印度佛教發展的地圖，為模糊的印度佛教史賦予清晰的圖像。

三、昭慧法師對《俱舍論》思想的詮釋

佛教弘誓學院研究部，九十三年學年度，由昭慧法師講授《俱舍論》。法師對課程的規劃與安排，如課程簡介記載：

- 一、課程內容：介紹部派佛教思想，並導引學生研讀《俱舍論》。
- 二、教學目標：1.藉由本課程引導學生認識部派佛教。2.依《俱舍論》之選讀，讓學生直接研讀阿毗曇原典。3.比較說一切有部與經部之異同。4.比較經部思想與唯識學之異同。
- 三、課程概要：1.部派佛教思想史簡介。2.世親與《俱舍論》簡介。3.《俱舍論》諸品選讀。

由以上課程的規劃與安排，透露出課程的特色：先介紹部派佛教重要思想，然後導引學生直接研讀阿毗曇原典《俱舍論》，更從學派的論辯中，詳細分辨說一切有部與經部之異同，及經部思想與唯識學之異同。

筆者研讀阿毘曇，主要在於《大毘婆沙論》，總覺得《俱舍論》比《大毘婆沙論》難讀。在法師的導引下研讀《俱舍論》，親聞法師開講〈業品〉，詳細解析論義，分辨其思想異同，使筆者有機會串連二論之間的思想關係，並留意《順正理論》主的回應，倍覺受益匪淺。以下，即是筆者親聞法師講論、整理的報告，並以此介紹法師講論的特色。¹³

(一) 直接研讀阿毗曇原典

《俱舍論》課程，法師親自講授〈業品〉，其他諸品，則由學生報告，每位負責一品。法師指定學生的作業是，直接研讀《大正藏》的《俱舍論》文，並加標點。上課時，依照進度，學生輪流報告，說明該卷內容及提出疑難問題，並接受其他同學提問。法師再針對學生的報告，作補充、訂正及解答。

這樣的上課方式，對學生與授課老師皆是考驗。學生方面，直接點讀原典，如果沒有部派思想基礎，不懂論義，往往標不下去，更別談是解讀了！何況還要上台報告及接受同儕提問。老師則不但要熟稔各卷論義，隨時作補充、訂正及解答學生的發問，有時甚至是因錯解而產生的怪異問題。

筆者覺得《俱舍論》課程中，最精彩也是受益最多的是，昭慧法師親自講授〈業品〉。法師上課只帶《俱舍論》原典，逐句解析論義，不僅分辨了諸宗思想及其異同，更追溯背後的學理依據，說明思想發展的傾向，及與唯識學的關係。且舉四段《俱舍論》文作實例說明。

(二) 業體

¹³ 由於字數的限制，筆者只以《俱舍論·業品之一》為例，從中選取論主評破他宗，最能看出其學思意趣的幾段論文，作概要說明。

《俱舍論·業品》共有六卷文。初卷首頌曰：「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」初句，世親總破外道之主張天主、大梵王或大自在天創造萬物論，以成立自宗，說明世間及器世間的各種千差萬別，皆由有情造業差別而感報的（世別由業生）。然後，解釋業體：

〔問〕此所由業，其體是何？〔答〕謂心所思及思所作。故契經說有二種業：「一者、思業；二、思已業。」思已業者，謂思所作。如是二業分別為三，謂即有情身、語、意業。¹⁴〔問〕如何建立此三業耶？為約所依、為據自性、為就等起？〔反答〕縱爾，何違？〔徵問〕若約所依，應唯一業，以一切業並依身故；若據自性，應唯語是業，以三種中唯語即業故；若就等起，亦應唯一業，以一切業皆意等起故。〔答〕毘婆沙師說立三業，如其次第，由上三因。然心所思，即是意業；思所作業，分為身、語二業，是思所等起故。¹⁵

¹⁴ a. 按：業體是「心所思及思所作」及契經「思業、思已業」，有部與經部的不同見解，在稍後會一一顯示出來。

b. 《中阿含·達梵行經》：「云何知業？謂有二業，思、已思業。是謂知業。」（卷 27，《大正藏》冊 1，頁 600 上）《本事經》：「應知諸業自性。業自性者，謂或思業，或思已業。」（卷 1，《大正藏》冊 17，頁 663 中）

¹⁵ a. 「毘婆沙師說立三業，如其次第，由上三因」：毘婆沙師之安立三業是：由所依身故立身業，色形聚積總名為身，此業依身故名身業。由自性故立語業，業性即語故名語業。由等起故立意業，由意等起故名意業。

b. 《順正理論》：「此所由業，其體是何？謂心所思，及思所作。故契經說有二種業：一者、思業；二；思已業。思已業者，謂思所作，即是由思所等起義。應知：思者，即是意業；思所作者，即身、語業。如是二業，於契經中，世尊說為三，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；此業依意復與

所謂的業，其體是「思及思所作」。業有多少呢？契經說：「有二種業：一者、思業；二、思已業。」思已業，即是思所作。「思」是意業，

意俱，等起身語故名意業。」(卷33,《大正藏》冊29,頁531中;《顯宗論》卷18,《大正藏》冊29,頁859下)

- c.按：業體是「心所思，及思所作」，是學派共識。然而，由於有部與經部對於身口意三業的自性見解不同，因此，對於契經「思業、思已業」的解釋也出現異見。有部主張：思業，是意業；思已業，是身語業。思業以心所為體，思已業以身表業、語表業為體。表業、無表業實有，身表業以形為體，語表業以言聲為體，意業無表、無表業。無表業是法處所攝色。經部則承續有部譬喻師「離思無異熟因，離受無異熟果」，「身語意業皆是一思」、表無表業無實體、無法處所攝色的思想，因此，經部是：「立形為身表，但假而非實。……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。……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。」
- d.《中觀論頌講記》：思，是心所法，以造作為用，能推動內心去造作，發動身體的活動，口頭的說話。思是意志的，從思慮到決定去做，所以他是業的動力。因思心所的發動而能表現於身體的動作與語言，即是思已業。佛教學者，對這二業是共同承認的。所不同的，有部說思業是以心所為體，思已業以身表業及語表業為體。經部說這二業，身體的動作與語言的詮表，不過是業的工具。(台北：正聞出版社，1983年，頁274)
- e.《攝大乘論講記》：「舉一個喻：『如意思業，名身語業』。在內心思慮決定而未達到身語動作的階段，這思心所叫意業。由思發動而生起身語的動作，雖仍舊是思心所，但因所依的不同，動身的思名為身業，發語的思名為語業，這身語業與意業，合有三種業的名字，其實只是一思。這譬喻，是經部學者所承認的。」(台北：正聞出版社，1985年，頁212)
- f.《唯識學探源》：「考慮、決定時的「思維思」，是意業。因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮表。這動身發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具。」(台北：正聞出版社，1984年，頁147)

「所作」是身業、語業，這樣就有身語意三業（由二業開出三業）。此三業，依何安立名稱？有部是「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；此業依意復與意俱，等起身語故名意業」。

有情由「思」（心所法）的造作，推動內心去造作，發動身體及語言的活動。思是意志的，從思慮到決定去做，所以「思」是業的動力。因思心所的發動而能表現於身體的動作與語言的詮表，即是思已業，也稱作身業、語業。思業、思已業，是佛教各派共許的。不過，它們以何為體，有部與經部有不同意見。

有部認為，「思業」是以心心所為體，「思已業」以身表語表為體；經部則主張「身語意業皆是一思」。換言之，有部意業的自性是「思」，身語二業的自性是「表、無表性」。¹⁶如《俱舍論》說：

〔問〕身、語二業自性云何？頌曰：「此身語二業，俱表、無表性。」¹⁷

¹⁶ 《成佛之道·增註本》：「身體的動作，或是惡的，如殺生，偷盜等。或是善的，如不殺，不盜等。這不但是一般的生理活動，而是帶有道德或不道德性質的身體動作。這種身體的動作，名為身表業，業就是動作的意思。由此身體的動作，引起潛在的動能，名為身無表業。這雖然無可表見，但是物質的能力化，有著招感果報的作用。同樣的，語言的表達（文字，可說是語業的身業化）中，妄語，兩舌等是惡的；誠實語，和合語是善的，名為語表業。由此語言的表達，而引起潛在動能，名為語無表業。身業與語業，屬於生理的動作，及引起的動能，都是屬於物質的。意業，是屬於心的。與思心所相應的心心所法，是意業。有人說：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而表現於身語，這種動身、發語的思，就名為身業語業。這樣的解說，是傾向於唯心論的說明。然而，佛說善與惡的身業，語業，是天眼所見的色法。所以，說（無表）業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。」（台北：正聞出版社，1993年，頁155-156）

¹⁷ 印順導師：「業是動作，也就是行為，存於內心，而能使心實現為行為的，是

有部主張身語意三業中，身語有表業、無表業，意業沒有表、無表業。但這不是學派的共識。¹⁸如說一切有部學系中，有部論師主張業力是無表業，是法處所攝色，表、無表業皆實有；有部譬喻師則主張「離思無異熟因，離受無異熟果」、「身語意業皆是一思」、表無表業無實體、無法處所攝色等。西元二、三世紀間，譬喻師脫離有部，成為經部譬喻師，它承續了有部譬喻師的思想，提出業力是「思種子」（種子熏習）的主張。¹⁹《俱舍論》主採用經部的業力說，而其種子所依也是採用經部先軌範師的「心及有根身」的。不過，世親在《成業論》中，則採取六識外，別有細心，能為種子所依相續；那就是阿賴耶識受熏說，通於大乘瑜伽學。²⁰

（三）破正量部之身表以行動為體

如前已說：三業的體性，論主與有部見解不同。世親論主隨順經部的主張，於是設問「身語表其相云何？」然後於頌中破有部的「形為身

意業。也稱思業，思就有『役心』的作用。由思的推動而表現於外的（思已業），是身業、語業，就是身體與語言的活動，而有善惡性的行為。身業、語業，表現於外的，名為表業，在行動的當下，引發一種業力——能感果報的力量；除了感報，是永不失壞的。這是不可見的：求之於內心，也是不能發現的。所以這種存在，名為無表業。」（《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 689-690）

¹⁸ 《順正理論》卷 33，《大正藏》冊 29，頁 531 中-下。

¹⁹ a. 參見印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 549-560。

b. 釋悟殷，《部派佛教》下編（台北：法界出版社，2006 年），頁 74-87。

²⁰ a. 《大乘成業論》：「一類經為量者，所許細心彼〔無心〕位猶有。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。」（《大正藏》冊 31，頁 784 中-下）。

b. 參見印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 689-692。

表」，及破正量的「行動為身表」，成立自宗學說。頌、論文如下：

〔問〕且身語表，其相云何？頌曰：「身表許別形。非行動為體，以諸有為法，有剎那、盡故，應無無因故，生因應能滅。形亦非實有，應二根取故，無別極微故。語表許言聲。」²¹

論曰：由思力故，別起如是如是身形，名身表業。²²〔正量部〕有餘部說：動名身表，以身動時由業動故。〔論主〕為破此故，說非行動，以一切有為皆有剎那故。²³〔正量問〕剎那何〔謂〕？〔論主答〕

-
- ²¹ a. 「身表許別形」：論主述說一切有部主張「形為身表」。「形亦非實有，應二根取故，無別極微故」：論主破有部「形為身表」及身語二「表業實有」說。
 b. 「非行動為體，以諸有為法，有剎那、盡故，應無無因故，生因應能滅」，論主破正量「行動為身表」。
 c. 「語表許言聲」：說明語業。有部認為，語謂「言聲」，聲能表示內心名為「表」，「言聲」為語表業。經部則以為，語謂「言聲」，聲相續能表示內心，此表即於聲上假立（無實體）。發語思業依語門能起表，故名語表業。
- ²² a. 有部主張「形為身表」：毛髮等之聚集，總名之為身；於此身中，由心所（思）推力而動身發語，能表示心，名身表業。此身、語二表業，有各自之極微，故皆為實有。
 b. 論主破有部，云：「形亦非實有，應二根取故，無別極微故」。經部認為：身、語二表業，是色、及聲多體聚集相續分位以說為表，它並無表能，一物不能獨表示故，如善、惡之一念，並無能益、損，定是相續生方有。又色、聲等，既為多體之聚集相續所成，必是假而無實體。
 c. 按；有部與經部的差異在於：有部主張表無表業實有，身表以形為體，語表以言聲為體；而經部則主張表無表業、形色、言聲皆無實體。亦即是，經部立表無表業的名目，但說其無真實體性。
- ²³ a. 正量部主張「行動為身表」：身非剎那，由於思業動此身時，即此動身名身表，「以身動時由業動故」。正量部認為：有為法中，心、心所及聲音、光明等，皆剎那滅，故必無行動；而不相應行、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。按：依《異部宗輪論》記載，犢

謂得體無間滅，有此剎那法，名有剎那。如有杖人，名為有杖。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」。²⁴〔正量〕若有為法皆有剎那、不至餘方，義可成立。〔論主〕諸有為法皆有剎那，其理極成，後必盡故。謂有為法滅不待因。²⁵〔正量徵問〕所以者何？〔論

子部（即正量部本宗）主張：「諸行有暫住，亦有剎那滅。」（《大正藏》冊49，16下）意思是說，有為法中（生、住、異、滅），許有長時暫住而非剎那滅者。又南傳《論事》說正量部主張：「身語表色是善不善性。」（南傳58，頁301-304）這是身、語表業，皆據極微相續運轉能有表示說（亦即由動故能表益損）。因此，正量部主張「行動為身表」，乃本於「諸行有暫住，亦有剎那滅」之學理而來，亦與「身語表色是善不善性」有關。

b. 論主破正量部，云：「非行動為體，以諸有為法，有剎那、盡故」。論主認為：一切有為法皆剎那滅，以有盡故，定無「行動」義；同理，身表業色亦有剎那性，故行動義亦不成。

²⁴ a. 正量問：「何謂剎那？」論主意思是說：有為法本無而當創生之時，名為得體，此體無間必滅歸無，有此剎那諸有為法，稱之為「有剎那」。如有杖人，人名為有杖。有為法至現在世才得自體，從此現在無間必滅歸無。且從此處才生，隨即從此處謝滅，無容從此生轉至餘方滅，故不可說言「動名身表」。

b. 論文「剎那何？謂得體無間滅，有此剎那法，名有剎那」：普光、法寶的註解，皆標注為「剎那何謂？得體無間滅……」，見（《大正藏》冊41，頁201下，頁628上）

c. 《順正理論》破論主的「剎那」義，見（卷33，《大正藏》冊29，頁533中-下）

²⁵ a. 正量部：「若有為法皆有剎那，不至餘方，義可成立」；但「諸行有暫住，亦有剎那滅」，並非所有的有為法皆剎那滅。正量部言下之意，我宗不在此限，「動名身表」，定可成立。

b. 論主：「諸有為法皆有剎那，其理極成，後必盡故，謂有為法滅不待因」。按：論主以有為法「生待因緣」，而「滅不待因」的理論，認為：有為法必是剎那滅，而否定正量部之「諸行有暫住」義。

主]待因謂果，滅無非果，故不待因；滅既不待因，纔生已即滅；若初不滅，後亦應然，以後與初有性等故。²⁶ [論主結證] 既後有

c.又論主「滅不待因」的理論，同於有部譬喻師，如《大毘婆沙論》：「問：如有因緣故諸法得生，亦有因緣故諸法滅耶？譬喻尊者作如是說：生待因緣，滅則不爾。如人射時，發箭須力，墮則不然；如陶家輪，轉時須力，止則不爾。阿毘達磨諸論師言：諸法生、滅俱待因緣，以滅與生皆是用故。」（《大正藏》冊 27，頁 105 上-中）

²⁶ a. [論主：]「待因謂果，滅無非果，故不待因；滅既不待因，纔生已即滅。若初不滅，後亦應然，以後與初有性等故。」按：生、住、異、滅，都是有為相，它是不相應行法。有部主張不相應行法實有（實法），有部譬喻師則主張不相應行非實有（假法）。有部論師以為，生和滅，都是有為相，都是從有為法體上現起的作用相。有為法是「自性羸劣，不得自在，依怙於他」（《大正藏》冊 27，頁 283 中），方能現起作用。既然「生」是待因緣而現起的現象，「滅」必然也是依怙於因緣而現起的現象。有部譬喻師則認為，「諸法生時雖由因生，而諸法滅時不由因滅」。這樣，就和有部論師「諸法生滅，無不由因」（《大正藏》冊 27，103 下）不同。

b.論主說：因與果相對的，有因有果。有為法的生起，一定要有因（因），才會有果（眾緣和合生起）——依因有果。諸行無常，剎那生滅，有為法生起，剎那即滅，[此滅]不須等待因緣（滅不待因）。理由是「待因謂果，滅無非果，故不待因」。論主把「滅」看作離散、消失，或說「無」（沒有），如普光《俱舍論記》說：「以理而言，待因謂果，滅是『無』法，『無』法非果，故不待因。……以是『無』故，猶如兔角。……以非果故，猶如龜毛。……『無』非果故，猶如空花。」（《大正藏》冊 41，頁 201 下）普光把「滅」譬喻為「兔角」、「龜毛」、「空花」，顯然表示「無」，是假法——（不相應行法非實有）。亦即是，有為法「生」起後「滅」了，就沒有了，並沒有「滅」這個實法，「滅」它是假名。「滅既不待因，纔生已即滅」，論主由前面說「滅不待因」的理由，已證成他「滅不待因」的主張。既然滅不待因，無間必歸滅無，是生而剎那即滅的。（他表面上反對正量部「諸行有暫住義」——底裡則是反對正量的「動名身表」。「諸行有暫住義」不成，依此思想而安立的「動名身表」自然不成立）

c.論主「若初不滅，後亦應然，以後與初有性等故」：倘若如你（正量部）所

盡，知前有滅。若後有異方可滅者，不應即此而名有異，即此相異理必不然。²⁷ (以下略去「薪火喻」等相方對論)

〔最後論主結歸自宗〕故無有因，令諸法滅。法自然滅，是壞性故；自然滅故，纔生即滅；由纔生即滅，剎那滅義成；有剎那故，定無行動。然於無間異方生中，如燒草焰行，起行增上慢。既由斯理，行動定無，身表是形，理得成立。²⁸

說的「諸行有暫住」(沒有即生即滅)，「初」始位就不滅了，「後」位也應不該滅，因為「後」和「初」的體性等故。這可借用有部「體用」義來說：一切法恆住「自性」，「體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」。有部主張「不相應行法」是實法，且認為「一剎那具有三相」：「法生時，生有作用，滅時，老滅方有作用，體雖同時，用有先後。一法生滅作用究竟，名一剎那。」(《大正藏》冊27，頁200上)按：有部與犢子部是兄弟學派，正量部是犢子的子學派。有部與犢子的思想，只有「若六若七」(《大正藏》冊27，頁8中)不同而已。

d.《順正理論》主評難「滅不待因」之後，解釋說：「故非滅不待因。故我此中作如是釋：現有法滅，不待客因。既不待客因，纔生已即滅。若初不滅，後亦應然，以後與初主因等故。既見後有盡，知前念念滅。若謂不然，世現見故。謂世現見，薪等先有，由後與火客因合時，便致滅無，不復見故。定無餘量過現量者，故非諸法滅皆不待客因。」(《大正藏》冊29，頁533下-534上)

²⁷ 論主結證「滅不待因」：「既後有盡，知前有滅。」論主牒正量部：「若後有異方可滅者，不應即此而名有異，即此相異理必不然。」正量部主張「諸行有暫住，亦有剎那滅」。色等諸法，「生」已待後「異」相，方始有「滅」，不是才生即有滅。論主破正量部之異相，因為前後法體若許不同，才可相異，始終同一，怎能說有相異呢？

²⁸ a.論主結歸自宗「滅不待因」：「法自然滅，是壞性故；自然滅故，纔生即滅；由纔生即滅，剎那滅義成；有剎那故，定無行動。」

b.按：論主破正量部執「行動為身表」：如燒草，遠見之時，見火焰從此至彼，實際上火焰當處隨滅，然因見不分明，以為有行動。色等亦同，實為念念

以上頌、論文中，論主先破正量部，再破有部「形體實有」。正量部主張「行動為身表」，論主破說：「非行動為體，以諸有為法，有剎那、盡故，應無無因故，生因應能滅」。論主之所以破有部、正量部的原因，在於：論主採用經部義，主張身語表業無實體，生（住）異、滅等不相應行法無實體。

正量部基於「諸行有暫住，亦有剎那滅」的學理，認為：有為法中，心、心所及聲音、光明等，皆剎那滅，故必無行動；而不相應行、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，故有行動義。言下之意，我宗不在此限，「動名身表」，定可成立。論主則以有為法「生待因緣，滅不待因」的理論，認為：有為法必是剎那滅，否定正量部的「諸行有暫住」義。

論主破了正量部的「行動為身表」，接著，即以「形非實有」的宗見，破有部的「形體實有」論。²⁹

滅，無慧目者，以為有行動。此非有謂有，即是增上慢。至於有部之「身表是形」，理得成立——論主此處權且認同有部，尚未分別「形之假實」問題，以下將進一步破之。

- ²⁹ a. 《大毘婆沙論》時代，有部與譬喻師論辯「表無表業」：「譬喻者說：表、無表業無實體性。所以者何？若表業是實，可得依之令無表有，然表業無實，云何能發無表令有？且表業尚無，無表云何有？而言有者，是對法諸師矯妄言耳。如人遇見美女，為染近故，語言：『汝可解去人服，吾衣汝天衣。』女聞歡喜，如言為解。彼人即前種種摩觸，恣心意已，語言：『天衣已為汝著。』女言：『我今體露如是，寧死不露，天衣何在？』彼答之言：『天服微妙，唯我見之，非汝能見。』如是愚人，本無天衣，況為他著！諸對法者所說亦爾，本無表業，況有依表所起無表！故對法者妄興此論。又表、無表若是色者，青、黃、赤、白為是何耶？復云何成善、不善性？若因搖動成善惡性，花劍等動何故不爾？」（《大正藏》冊 27，頁 6345 中-下）

(四) 論主與有部論辯「形」之假實

有部主張「形為身表」。³⁰論主破曰：「形亦非實有，應二根取故，無別極微故。」如論說：

〔論主述經部義〕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。〔引喻〕如見火槽，³¹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。³²〔難有部〕若謂「實有別類形

b.有部論師針對譬喻師的質難，提出反駁：「然彼〔譬喻者〕所言：『此表、無表體若是色，青、黃、赤、白為是何耶？』此責不然，非顯色外無別色故。當知：身表，是形非顯；語表，是聲亦非顯色。二種無表，法處色攝，故不可責以同青等。然諸色處，總有四種：一、有色處唯顯可了非形，二、有色處唯形可了非顯，三、有色處顯形俱可了，四、有色處顯形俱不可了。顯可了非形者，謂青黃赤白，影光明暗。形可了非顯者，謂身表色。顯形俱可了者，謂所餘若顯、若形俱可了色。顯形俱不可了者，謂空界色。又如〔譬喻者〕所說：『若身搖動成善惡性，花劍等動何不爾』者，此亦不然。有根法異，無根法異。身是有情數攝，由心運動，能表有善惡心心所法，花劍等不爾。故表、無表決定實有。」(《大正藏》冊 27，頁 634 下-635 上)

c.按：經部承續有部譬喻師的思想，主張「表無表業無實體性」。有部反駁有部譬喻師說：「非顯色外無別色故」。且說明「然諸色處，總有四種」之內容，可幫助理解《俱舍》論主與有部論辯「形」之假實。

³⁰ 有部之所以立「形色」為身表，不立「顯色及大種」等為身表，因為顯色等屬無記性，而形色則可通於善、惡、無記三性。(《大正藏》冊 29，頁 532 上)

³¹ 火槽，音「遭」，火餘木也。如《一切經音義》：「火槽，早勞反，《蒼頡》：火燒木也。……槽，音糟，《說文》云『槽焦也，從火，曹聲也。』」(《大正藏》冊 54，頁 355 上)

³² a.有部主張：形色與顯色不同，別有極微(自性)，是實有法。

b.經部主張：形色是依顯色的積聚而假立的。依於「顯色」安立不同，以為

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。〔論主釋無別形〕然如依觸取長等相，如是依顯能取於形。³³〔有部救〕豈不觸、形俱行一聚！故因取觸能憶念形，非於觸中親取形色，如見火色便憶火煖，及嗅花香能念花色。〔論主〕此中二法定不相離，故因取一可得念餘，無觸與形定不相離，如何取觸能定憶形？³⁴〔論主反難〕

長、短、方、圓等「形色」，無別極微，故無實體（假法）。如火柴棒（火槽），快速運行，謂長，快速旋轉，謂圓，此長、圓假依火柴棒（火槽）而立，「形色」依「顯色」而假立，故形無別類色體。

c.按：此處有部與經部的評議與認識論有關。契經說：根境「二緣生識」。有部認為：有心一定有境，境為識所了別的對象，而且有能生識的力用，名為所緣緣。所緣境一定是有的，「非有」是不能生識的。經部則以為：「有及非有，二種皆能為境生覺」（《大正藏》冊 29，622 上）。意思是說，所認識的境，不一定是具有體性的；「非有」也是可以成為認識的。如旋火成輪（火槽畫圓），看作火輪是錯誤的，但是這一錯誤認識，是依火槽而起；若沒有火槽為所緣，救不會看作火輪。這是立本於有部「假必依實」的學理。經部則不然，他以為：實有的、假有的外境，都可以成為所緣，如旋火輪是假法，也可以成為認識的對象。

³³ a.難有部：如果形色實有別類色體、是色處者，則有「一色二根所取」之過失：如長、短等形色差別，眼根能見，身根能觸，俱了知是長、短等，則有「一色二根所取」過失，因為十二處中必無一色處二根所取故。

b.論主釋「無別形色」：如依觸意識，於中取假長、短等相；如是依顯意識，於中能取假形，形依觸顯假立。意思是說，離顯色外，無別極微名為長、短等，但由顯色，如是安布差別相中，假立長、短等相。

c.《順正理論》：「然經主言：『形非實有，謂顯色聚一面多生，即於其中假立長色，……如是依顯能取於形。』此理不然，了相別故。……故不應難應二根取。」（卷 34，《大正藏》冊 29，頁 535 下-536 中）

³⁴ a.有部反問：豈不是觸與形俱行一聚，因身取彼形聚之觸，意即能憶念眼所見之形。如看見火的紅色（形色），意便憶念到過去接觸到火之暖度，並不是於形色中眼親取觸，又如鼻嗅到花的香氣，意便能憶念到過去見過此花

若觸與形非定同聚，然由取觸能憶念形，顯色亦應因觸定憶，或應形色如顯無定，則取觸位應不了形；而實不然，故不應說「因取於觸能憶念形」。³⁵（以下略去「錦」喻等）

論主與有部對論「形」色的假實問題中，論主以「應二根取故，無別極微故」二項理由，破有部的形色實有論：如果形色實有別類色體，是十二處之「色處」者，則有「一色二根所取」的過失。如長、短等形色差別，眼根能見，身根能觸，俱能了知是長、短等，如此，即是「一色二根所取」，此違背處法中必無一色處二根所取的學理。又色相分為可見有對、不可見有對、不可見無對。在所有五根、五境有對實色中，必應有實別類極微。然而，以理窮研，「無極微名為長等，故即多物如是安布差別相中假立長等」，所以，形色決非實有。

值得注意的是，論主與有部對論「形」色假實，談到極微，³⁶背後

之形色，非於香氣中鼻親取到花之形色。

b.論主（或經部）：火紅色與火暖觸，花香氣與花形色，二者決定不相離，見火知暖，嗅花知色，必是先知相屬，後見、嗅方知；否則，即使見、嗅亦不知火之暖、花之色。觸之與形卻不如是，不管先前是否知道相屬、或不相屬，身隨觸即知長等；然無長等定相屬，如何暗中能憶念形？故知：若有別體的形色，即合身觸。

³⁵（論主：形色若實有，即有二根取過；有部救：因取觸故能憶。）論主反難：「若觸與形非定同聚，然由取觸能憶念形，顯色亦應因觸定憶，或應形色如顯無定，則取觸位應不了形；而實不然，故不應說因取於觸能憶念形。」論主意思是，觸與形色，並非決定不相離、而取觸時能憶念，如先不知某花的香氣，於黑暗中，即使鼻嗅到某花之香氣，也不可知道此花之形色，故不應說：「因取於觸故能憶念形」。

³⁶《大毘婆沙論》：「極微是最細色，……非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下。無有細分，不可分析，不可覩見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸，故說極微是最細色。此七極微，成一微塵，是眼、眼識所取色中最微細者。」

實含藏了部派對認識論的異見。契經說：根境「二緣生識」。有部認為：有心一定有境，境為識所了別的對象，而且有能生識的力用，名為所緣緣。所緣境一定是有的，「非有」是不能生識的。經部則主張：「有及非有，二種皆能為境生覺」。所認識的境，不一定是有體性的；「非有」也是可以成為認識。如旋火成輪（火槽畫圓），有部認為，把它看作火輪是錯誤的，但是這一錯誤認識，是依火槽而起；若沒有火槽為所緣，就不會看作火輪。這是立本於「假必依實」（或說「依實立假」）的學理。經部則直從所緣境是假法（旋火輪），說非實有境可成為所緣（識可緣無）。³⁷

有部立足於「假必依實」（自性實有）的學理，所緣境實有，那是以「極微」為所緣，但不是一一別住的極微，而是和合的「微塵」，五識是以和合極微為所緣的。如《大毘婆沙論》說：「頗有一極微為所依、一極微為所緣，生眼識不？答：無。所以者何？眼等五識，依積聚、緣積聚，依有對、緣有對，依和合、緣和合故。」³⁸至於經部，則是以和合色為所緣（所緣境非實有），如《順正理論》說：「上座作如是言：『五識依、緣，俱非實有，極微一一不成所依、所緣事故，眾微和合方成所依、所緣事故。……極微一一各住無依、緣用，眾多和集此用亦無。故處是假，唯界是實。』」³⁹

由此可見，有部與經部論辯「形」色的假實，討論的雖是身表業體

此唯三種眼見：一、天眼；二、轉輪王眼；三、住後有菩薩眼。」（《大正藏》冊 27，頁 702 上）

³⁷ 詳細情形，請檢閱釋悟殷《部派佛教》上編（台北：法界出版社，2001 年），頁 82-90。

³⁸ 《大毘婆沙論》卷 13，《大正藏》冊 27，頁 63 下。

³⁹ 《順正理論》卷 4，《大正藏》冊 29，頁 350 下。接著，論主分別：有部極微「和集」、與經部極微「和合」的不同。

的問題，但也牽涉到學派的認識論。經部「處是假，唯界是實」的思想，界門的因果諸行，等於《瑜伽論》的實有依他「離言自性」；而所緣境的非實有性，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。⁴⁰不過，《俱舍論》主則主張處與界都是實有，他說：「多積聚中，一一極微有因用故。」這是承襲於阿毘達磨的見解，不同於經部的地方。⁴¹

(五) 經部主張身語意業皆以思為體

論主（或說經部）既然破了有部「形為身表」，以及正量部的「動名身表」，那麼，他以何為身表呢？且看論文：

[有部、正量徵問]既已遮遣行動及形，汝等經部宗立何為身表？[經部]立形為身表，但假而非實。[有部問]既執但用假為身表，復立何法為身業耶？[經部]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。⁴²[有部]若爾，何故契經中說『有二種業：一者、思業；二、思已業。』此二何異？[經部]謂前加行起思惟思，我當應為

⁴⁰ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 565-566；《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1988 年），頁 235。

⁴¹ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 673-675；《俱舍論》卷 1，《大正藏》冊 29，頁 5 上。

⁴² a.既已遮遣正量部師「動名身表」，以及有部「實形為身表」，汝經部宗立何為身表？

b.經部答：立形為身表，但假而非實。——經部立「形為身表」，不同於正量部；主「形假而非實」，亦不同於有部。

c.有部問：經部既但用假形為身表體，復立何法為身業？

d.經部答：種種運動身思，若依身門行，緣身表為境而起，即名身業；語業、意業，亦隨其所應立差別名。——經部「身語意業皆是一思」，以思為體。

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。⁴³〔有部〕若爾，表業則為定無，表業既無，欲無表業亦應非有，便成大過。〔經部〕如是大過，有理能遮，謂從如前所說二表殊勝思故，起思差別名為無表，此有何過？⁴⁴〔有部〕此應名為隨心轉業，如定無表心俱轉故。〔經部〕無如是過，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。⁴⁵〔論主述〕毘婆沙師說：形是實故，身表

-
- ⁴³ a. 有部問經部：若三業唯一思，契經中說有思業、思已業。既言「思已業」，明知（身、語業）非是思，如何說三業皆以思為體？又思業、思已業有何差異？
- b. 經部答：思有二種：一、思惟思；二、作事思。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。
- ⁴⁴ a. 有部：「若爾，表業則為定無，表業既無，欲無表業亦應非有，便成大過。」有部認為：動身發語之身、語表業，剎那引生無表業；倘若如經部「作事思名思已業」的話，則定無身語表業；表業既無，即沒有依表業而起的「無表業」，如此，便有大過失了。有部言下之意是：表業、無表業實有，業力是無表色，假如沒有「表業」、「無表業」，豈不是沒有業果相續！
- b. 經部：你指稱的大過，有理能遮，如前所說身、語二表是殊勝思故，由此現行思勢力熏起身心之思差別種（思種子），於此思種子上假立名為無表，此有何過失？普光說：「依經部宗，身、語二表是無記性，思通三性，故唯思業能熏成種、表不能熏。」（《大正藏》冊 41，頁 205 上）按：經部主張：身語唯無記，思業起時，要待身語，方成善惡，見（《大正藏》冊 29，頁 538 上）。
- c. 《順正理論》卷 34：眾賢破經部「業依身立為身業，……動身發語名思已業」，見（《大正藏》冊 29，頁 537 中-538 中）。
- ⁴⁵ a. 有部：若「思種子名無表」者，此思種子依附於心，應名為「隨心轉業」，如定無表隨心俱轉故。按：因為有部主張「定俱有戒」（及道俱有戒）是「隨心轉戒」，故指責經部：若思種子依附於心，應名為隨心轉無表業，「如定無表隨心俱轉故」。《大毘婆沙論》記載，有部主張：身語業中，「色界戒及

業形色為體；語表業體謂即言聲。⁴⁶

由論文中，透露了有部與經部的異見。經部立形為身表，但假而非實。它主張身語意業皆以思為體。思有二種：一、思惟思；二、作事思。前名思業，後名思已業。考慮、決定時的「思惟思」，是意業。因「思惟思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮表。這動身發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具，業力是「思種子」。身、語二表是殊勝思故，由此現行思勢力熏起身心之思差別種（思種子），於此思種子上假立名為「無表」。

有部和經部，經由以上的對論之後，《俱舍》論主又說：「毘婆沙師

無漏戒隨心轉，欲界戒及餘身語業不隨心轉」，又「隨心轉戒總有二種：一、道俱有戒；二、定俱有戒。道俱有戒者，謂無漏戒；定俱有戒者，謂色界戒」。（《大正藏》冊 27，82 下-83 上；至於「隨心轉義」及「何故名隨轉」，請檢閱（《大正藏》冊 27，頁 82 中）。

- b. 經部：無隨心轉過，因為欲界散心思種子無表，與定無表之定義不同，不可類比。欲界散心無表，由身語二思力之所引發動作，發身語「表業」，此熏於心成其種子，名「無表業」。無表業，即使入無心定時亦有，不名隨心轉業。定無表業，則但於定心俱時思上假建立，入定即有，出定即無，故名隨心轉業。如此，二者不成例比。若如有部宗，從其表業發生無表，且由發表業思之所引發無表業，此則表自不能生無表，因身語表色性鈍故。（《大正藏》冊 41，頁 205 中）
- c. 印順導師說：「有部說身、口的作業是無常的，無作業雖也是剎那生滅的，但隨心轉。這就是說：有無表色與心俱生俱滅相續而起，所以能相續到未來感果。同時，又說在未感果以前，業得也是隨心而流的。所以有色界的有情，生到無色界去，色法的無表業雖暫時沒有了，然而因為業得的關係，後生有色界的時候，還可以現起無表業色。」（《中觀論頌講記》，頁 279）
- ⁴⁶ a. 論主述：毘婆沙師說「形是實故，身表業形色為體；語表業體謂即言聲。」
- b. 毘婆沙師結歸本宗：「形」是實有，身表業以形色為體，語表業以言聲為體。

說：形是實故，身表業形色為體，語表業體謂即言聲；無表業相，如前已說。經部亦說：此非實有，由先誓限唯不作故；彼亦依過去大種施設，然過去大種體非有故；又諸無表無色相故。毘婆沙說：此亦實有。」⁴⁷這裡，再度顯示了有部和經部的諍論，主要在於：有部的業力是無表色，形色及表無表業皆是實有；而經部的業力是思種子，形色及表無表業皆非實有。而且，經部說「過去大種體非有故。」正透露有部與經部業果論不同，與時間觀有關。三世實有的有部譬喻師，脫離有部，成為現在實有的經部，它把過去因能招感未來果報的功能性，稱為「思種子」(種子熏習)，依此說明有情業果相續生命緣起及修道轉迷啟悟的出世解脫。也就因此，而與唯識學搭上思想的橋樑。⁴⁸

(六) 小結

以上四段《俱舍論》文，論主說明所謂的業體是「思及思所作，思即是意業，所作謂身語」。由於論主隨順經部「身語意業皆是一思」的思想，對於有部之主張意業的自性是「思」(心心所)，身語二業的自性是「表、無表性」(物質)，展開質難及評破。論中，先破正量部行動為身表，再破有部形為身表，成立自宗「形為身表，但假而非實」，「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」。對於契經「思業、思已業」，以自宗三業唯一思的立場，解釋為：「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。」

《俱舍論》中，有部與經部思想的差異，在彼此的論辯中，一一的

⁴⁷ 《俱舍論》卷 13，《大正藏》冊 29，頁 68 下

⁴⁸ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 671-673。

表露出來。探討造成這些差異的原因，還與各學派根本學理有關。如業力是色法或心法的諍議，即關涉到學派最根本的時間觀。因此，掌握各派根本學理，順著思想發展的自然傾向，才能充分明白論師諍議的問題點。

四、後記

筆者自修部派佛教，印順導師的著作是最好的指南，尤其是，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，許多疑雲困惑，因導師的精闢解說而豁然開朗，許多繁雜論義，因導師的歸納整理而融會貫通，它是研讀阿毘曇的重要參考書。

以世親造的《俱舍論》來說，導師許多別具隻眼的特見，不僅抉發世親《俱舍論》隨順經部、評破毘婆沙，及眾賢《順正理論》遮破世親與經部的關鍵所在，更串連了《發智論》發展到《大毘婆沙論》、以至《俱舍論》、《順正理論》的歷史發展，用思想史拼湊了一幅西北印度佛教發展的地圖。我們只要遵循著導師指引的方向，去研讀《俱舍論》，或其他阿毘曇論書，必可收到事半功倍的效果。

昭慧法師開講《俱舍論》，親自傳授〈業品〉，詳細解析論文句義，分析學派對論的原因，及其諍論的焦點，且順著學派思想發展的路線，發掘唯識學的思想源頭。最讓學生驚訝的是，法師上課只帶《俱舍論》原典，對於有部、經部及唯識思想，卻能如數家珍，細細分辨來龍去脈。這是法師的精彩。學生深刻覺得：聽聞法師講論，就是享受豐富的法宴，法喜滿懷。

參考書目

一、藏經

- 玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
世親造，玄奘譯，《俱舍論》，《大正藏》冊 29。
眾賢造，玄奘譯，《順正理論》，《大正藏》冊 29。
眾賢造，玄奘譯，《顯宗論》，《大正藏》冊 29。
安慧造，《俱舍論實義疏》，《大正藏》冊 29。
普光述，《俱舍論記》，《大正藏》冊 41。
法寶撰，《俱舍論疏》，《大正藏》冊 41。
圓暉述，《俱舍論頌疏》，《大正藏》冊 41。

二、專書

- 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1981 年。
印順導師，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1984 年。
印順導師，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1988 年。
印順導師，《成佛之道·增注本》，臺北：正聞出版社，1993 年。
福原亮嚴，《阿毘達磨俱舍論本頌の研究——業品・隨眠品》，永田文昌堂刊。
平川彰編，真諦譯對校《阿毘達磨俱舍論》，山喜房佛書林。
佐伯旭雅編，《冠導阿毘達磨俱舍論》，法藏館。

（責任編輯：釋耀行）