

南華大學宗教學研究所畢業論文

指導教授：陳一標老師

黃國清老師

無表業、無表色與無表戒之研究

以說一切有部的論書為中心

The Study of Avijbapti-karma, Avijbapti-rupa and
Avijbapti-wila: Focus on The Wastras of Sarvastivada

研究生：許暖宜（釋宗平）

中華民國九十五年六月二十九日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

無表業、無表色與無表戒之研究—
以說一切有部的論書為中心

研究生：許暖宜(釋宗平)

經考試合格特此證明

口試委員：_____

何建忠

黃國清

釋德

陳一標

指導教授：陳一標 黃國清

系主任(所長)：何建忠

口試日期：中華民國九十五年六月八日

摘 要

無表業就是我們所說的業力，為有情身心行為造作後所存留的餘勢。一般人對業力的認識，大多僅止於身語意三業造作後所形成未來感受苦樂果報的一股力量。然而透過殷切的善惡心去推動身語的造作，不僅會存留下招感未來苦樂果報的力量，同時也可能會引發一股持續影響有情當前每個身語行為的相續業力，這股尚未滅入過去的相續業力便是「無表業」(avijbapti-karma)；同時它也是妨善妨惡的善惡戒體，所以又名為「無表戒」(avijbapti-wila)；若論及性質，說一切有部論師將它安放在色法，為遮止身語業色的造作，是故無表業或無表戒又稱為「無表色」(avijbapti-rupa)。

色法的無表業思想是在部派佛教發展中成立的，大約在西元前一五〇年左右，迦旃延尼子造《發智論》成立「三世實有」宗義時也同步完成色法的無表業學說。本文研究結果發現，無表業成立有以下幾個目的：一、提倡戒體論，重視戒定慧三學並重的修學正常道；二、從身語意三業中別立身無表業和語無表業，以說明種種罪福業力的相續增長；三、在「教他作」的情形下，無表業是構成根本業道因果歸屬的重要憑藉；四、相續滅入過去的無表業，為可招感苦樂果報的異熟因；它是引業的圓滿助因，亦是招感滿業的異熟因。此外，本論文也從「教他作」責任歸屬的問題討論中，為大乘的隨喜功德尋著合理的理論根據，證明了「同願同行」的大乘利他行，何以越是集合眾人之力完成之大事，越能累積廣大福德資糧。

最後，從說一切有部對在家近事戒與近住戒的得捨規定過於嚴格看來，顯示了重視身語修道的有部論師，不一定也具有積極入世教化的行為，相反地可能不能適應時宜以弘法。儘管無表業思想的出現，功過參半，然它在印度佛教思想史上，對業論或戒體論的開展，影響卻很深遠。

關鍵詞：說一切有部 無表業 無表色 無表戒

Abstract

Unmanifest-karma (無表業) is precisely what we call the karmic-power (業力), which is the lingering remnant power of bodily and mind actions of a sentient being. General understanding of karmic-power is confined to the force that could bring the happy or painful retribution, which arise from the bodily, verbal, and mind actions. Indeed, the bodily and verbal actions, which driven by deliberate wholesome or unwholesome mind, not only leave behind the power that could bring about the happy or painful retribution in the future, but also give rise to a sustaining karmic-power that could continually influence every bodily and verbal action of a sentient being in the present moment. The sustaining karmic-power, which has not yet elapse, is the so called “unmanifest-karma” (*avijbapti-karma*). It is also recognized as the “unmanifest-morality” (*avijbapti-wīla*), which is the essence of precepts (戒體), for it could let one to do wholesome deeds and prevent one from unwholesome deeds. In respect of its nature, the Sarvastivadins classified unmanifest-karma as form-element for it could restrain bodily and verbal actions. Hence, unmanifest-karma or unmanifest-morality also recognized as unmanifest-form-element (*avijbapti-rupa*).

The thought of unmanifest-karma as a form-element was established in the development of Abhidhamma schools. Around 150 BCE, the dogma of unmanifest-karma as a form-element was fully established when Kaccayana composed the *Abhidharma-jbana-prasthana*, which is to form the doctrine of “the reality of past-present-future” (三世實有). The present study discovered four purposes for the establishment of unmanifest-karma. First, to advocate the dogma of the essence of precepts (戒體論). This is to emphasize the embodiment of *wīla-samadhi-prajba* as a normal path. Second, to establish the dogma of bodily and verbal unmanifest-karma apart from the three actions, which are the bodily, verbal, and mind actions. This is to explain the continuing growth of evil karma and good karma. Third,

under the condition of “instructing others to do”, the unmanifest-karma is an essential evidence for the ascription of ultimate karmic causal effect. Fourth, to prove that the unmanifest-karma, which gradually elapsed into the past, is the heterogeneous cause (異熟因), which could bring about the painful or happy retributions. It is also the contributing cause of directive karma (引業) and the heterogeneous cause of particularizing karma (滿業). In addition, from the discussion on the ascription of the responsibility of “instructing others to do”, the study has found out reasonable theoretical foundation for the idea of “rejoicing in the merit of others” (隨喜功德) in Mahayana. It testifies as to why, “the like will the like use” (同願同行) in Mahayanic rejoicing in the merit of others, the higher participating in the fulfillment of a great work the greater accumulation of merit and virtue to be gathered.

Finally, the fact that the Sarvastivadin has rigorous stipulations in the *upasaka* precepts and the *upavasa* precepts indicates that the Sarvastivadin Abhidharmikas, who make much account of bodily and verbal cultivation, may not have enthusiastic devotion of a religious teacher in social reformation. In addition, they may not be able to adapt to timely preaching appropriately. In the history of thought in Indian Buddhism, the establishment of the dogma of unmanifest-karma has both positive contribution and negative influence, but it has a profound impact on the development of the doctrine of karma or the dogma of the essence of precepts.

Keyword : Sarvastivadin ; unmanifest-karma ; unmanifest-morality ;
unmanifest-form-element

目 次

第一章 緒 論 / 1

第一節 問題意識與研究目的 / 2

一、問題意識的形成 / 2

二、研究目的 / 5

第二節 研究的文本依據與研究方法 / 6

一、研究的文本依據 / 6

二、研究方法 / 11

(一) 系統研究法 / 12

(二) 根源問題研究法 / 13

第三節 現代研究成果述要 / 14

一、無表色實在性爭論之研究 / 14

二、無表色相解釋之研究 / 15

三、無表業主要功能之研究 / 17

第四節 全文結構大要 / 22

第二章 無表業色之成立 / 24

第一節 無表色思想的源流 / 25

一、有部所傳的契經 / 25

(一) 三色教證 / 28

(二) 法處色證 / 31

二、《舍利弗阿毘曇論》的「法入色」思想 / 34

第二節 無表業與無表色在論書中的出現次第 / 38

一、《法蘊論》的「身語無表業」說 / 39

二、《集異門論》的「無表身語業」說 / 40

三、《施設論》的「無表業」說 / 42

四、《發智論》與《品類足論》的「無表色」說 / 45

第三節 無表色成立的義理因素 / 48

一、有部的學說 / 49

二、有部與譬喻師、經部等不同學說之比較 / 53

(一) 有部譬喻師的學說 / 53

(二) 經部師的學說 / 54

(三) 《成實論》非色非心的無作業 / 57

第四節 小結 / 59

第三章 無表業體性的定位問題 / 61

第一節 無表色與色法的關係 / 61

一、無表色的引發 / 61

二、無表業得「色」之所由 / 64

三、無表色的物質屬性 / 71

第二節 《大毘婆沙論》有部譬喻師見解與論難 / 76

一、對於「無表業實有」的論難 / 76

二、對於「無表色」的論難 / 80

第三節 後期論書對無表色假實之取捨 / 81

一、妙音的《阿毘曇甘露味論》 / 82

二、法勝的《阿毘曇心論》 / 83

三、優波扇多的《阿毘曇心論經》 / 84

四、法救的《雜阿毘曇心論》 / 85

五、《俱舍論》對無表色相之解說 / 87

(一) 世親論師的看法 / 87

(二) 經部論師的見解 / 90

第四節 無表業體性的再定位 / 92

第五節 小結 / 96

第四章 無表業在業論中所扮演的角色 / 98

第一節 不立「意無表」的意涵 / 98

一、何謂「無依」無表 / 98

二、意業引發「無表」的可能性 / 103

第二節	無表色的戒體意義 / 108
一、	無表戒體功能的確立 / 108
二、	提倡「戒體論」的目的 / 111
第三節	無表業對根本業道構成的影響 / 114
一、	無表業與加行、根本、後起業的關係 / 114
二、	無表業與根本業道之構成 / 119
三、	根本業道無表業的啟發 / 123
(一)	共業形成的助力 / 123
(二)	無表業的轉業思想 / 125
第四節	無表業與異熟因果的關係 / 126
一、	無表業感報功能的確立 / 126
二、	無表業感果的方式 / 130
第五節	小結 / 134
第五章	別解脫律儀得捨之相關問題 / 135
第一節	總說別解脫律儀 / 135
一、	別解脫律儀的種類 / 135
二、	受持別解脫律儀之基本條件 / 139
三、	「由他教受」的意義 / 142
第二節	出家五眾戒得捨的相關問題 / 145
一、	進受具足戒的次第 / 145
(一)	比丘戒之進求次第 / 145
(二)	比丘尼戒之進求次第 / 148
二、	出家戒比在家戒殊勝之理論依據 / 153
三、	「盡形壽戒」之探討 / 157
第三節	在家近事律儀 / 160
一、	具足近事的條件 / 160
二、	近事律儀具不具受之諍論 / 163
第四節	在家近住律儀 / 167

一、	八支齋戒之體 / 167
二、	近住一晝夜之論析 / 172
第五節	小結 / 174
第六章	不律儀等得捨之探討 / 176
第一節	不律儀之得捨 / 176
一、	不律儀的種類 / 177
二、	不律儀之得 / 182
(一)	不律儀引得的 _{不同} 方式 / 182
(二)	不律儀具不具 _{支得} 的問題 / 185
1、	有部論師的看法 / 185
2、	世親與經部論師的看法 / 188
a.	普於一切有情得不律儀之問難 / 188
b.	不律儀具支受得之問難 / 190
3、	眾賢論師的看法 / 191
三、	不律儀之捨 / 193
四、	小結 / 195
第二節	處中無表之得捨 / 197
一、	處中無表之引發 / 197
二、	處中無表之相續因緣與捨緣 / 203
(一)	處中無表之相續因緣 / 203
(二)	處中無表之捨緣 / 205
三、	小結 / 207
第三節	定生律儀之得捨 / 208
第四節	處中無表與其它無表捨緣之比較 / 211
第五節	結語 / 213
第七章	結 論 / 214
參考書目	/ 219

第一章 緒 論

業力說向來為佛教所重視的課題之一。「業」梵語 *karman*，由梵文詞根 *kr* 所派生，有「行為、作用、作法、儀式」¹等義。在佛教興起以前的初期《奧義書》(Upanisads) 時代，「業」已演成有情流轉生死的動力；而且「善有善報，惡有惡報」²這種賞善罰惡分明的因果報應觀念，在佛世時代也起著深重的影響。³然而，初期《奧義書》的業力說與真我論相結合，這以佛教的見地看來，我見乃是生死的根本，因此釋尊取其長，揚棄其偏，而開展出「有業報而無作者」⁴的緣起無我說。

在佛法的流傳過程中，部派佛教論師們在自行化他的要求上必須對「業」多所解釋與發揮。說一切有部論師 (Sarvastivadin) 在原始佛教既有的二業 (思業、思已業) 與三業 (身語意業) 的基礎上，再立身無表業和語無表業而成五業說；龍樹菩薩《中論》〈觀業品〉尚提到七業的區別。⁵其中，諍議較大且重要的乃是「身語無表業色」⁶的確立。一般人對業力的認識，大多僅止於身語意三業造作後所形成未來感受苦樂果報的一股力量；但事實上，若透過殷切的善惡心去推動身語的造作，不僅會存留下招感未來苦樂果報的力量，同時也可能會引發一股持續影響有情當前每個身語行為的相續業力，這股尚未滅入過去的相續業力便是「無表業」(avijbapti-karma)；同時它也是妨善妨惡的善惡戒體，所以又名為「無表戒」(avijbapti-wila)；若論及性質，說一切有部論師將它安放在色法，是故無表業或無表戒又稱為「無表色」

¹ 參見荻原雲來編《梵和大辭典》(東京：株式會社講談社，1988年)，頁323b。

² 以佛教的教義而言，應說為「善有樂報，惡有苦報」。

³ 據日本高楠順次郎與木村泰賢著的《印度哲學宗教史》認為：「業說早在《阿闍婆吠陀》時代，已透露出有意或無意所犯之罪，必有相當之罰(即賞善罰惡的訊息)。」(頁225)又如《百段梵書》亦說：「為善者當受善生，為惡者當受惡生；依淨行而淨，依污行而污。」(台北：台灣商務，1995年七刷)，頁222。

⁴ 參見《雜阿含335經》大正2.92下。即《大正新脩大藏經》第二冊，第九二頁下欄之簡稱，下同。

⁵ 關於七業的分別，參見青目註《中論》：「身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善；從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。」(大正30.21下)所謂七業，根據：即身表業、語表業、身無表業、語無表業、意業、樂受用時生福德與苦受用時生罪業。筆者認為，《中論》七業的區別亦是依據說一切有部的主張而來，這在本論文第七章探討「處中律儀的得捨」時將詳論之。

⁶ 「無表業色」一詞，係筆者依據說一切有部論師對無表業的色法體性主張而立名，為了行文中方便傳達，本文將使用此語來表示色法的無表業學說。

(avijbapti-rupa)。

有部的無表業思想之所以特別值得注意，是它除了「感報」之外，還有「防非止惡」的戒體功用，因此無表業思想的出現，不論在業論的開展或戒體論的成立上，均是印度佛教思想史上的一大起點。⁷本論文名為〈無表業、無表色與無表戒之研究——以說一切有部的論書為中心〉，探討範圍以有部的「無表業」、「無表色」與「無表戒」學說的不同面向為主，在論述過程中並涉及從說一切有部所流出的譬喻師與經部等的見解。希望藉由不同時期的有部論書乃至不同學派的論說脈絡的相互映照，對於有部無表業的學說旨趣求取一個較全面、深入的理解。本文研究主要依據文本，將以有部論書——「一身六足論」、《大毘婆沙論》(以下或簡稱為《婆沙論》)、《俱舍論》與《順正理論》等阿毘達磨諸論為主，完整地探討有部無表業色思想的成立、體性的確立問題及釐清其所承負的種種功能。

第一節 問題意識的形成與研究目的

一、問題意識的形成

業力說為佛法中重要的論題，代表有部業論重要的教義——「無表業」、「無表色」與「無表戒」三個名相，在大小乘論典中也處處可見，但是遍尋南北傳的《阿含經》卻見不到這些詞語；最先提出「無表色」用語的有部論師在所傳的六分阿毘曇中較早期完成的《法蘊論》，只有出現「身語無表業」的用語，沒有「無表色」的名稱與思想。印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》即曾發現這一問題，他說：

對於色法，本論(指《法蘊論》)僅說到「四大及四大所造」——眼等五根，及色等五塵，始終沒有說到「無表色」——無見無對，這是最值得注意的。⁸

法師指出了「無表色」思想成立時間的可疑性之後，並沒有進一步探討其思

⁷ 西義雄〈阿毘達磨俱舍論解題〉曾提到：「若說佛教業論完成，真正是在有部，並不算過言……但總之，佛教的業論，進而戒體論的起點，非從有部尋求不可。」參見《國譯一切經》〈毘曇部〉第二十五冊，(東京：大東出版社，1990年三刷)，頁7。

⁸ 參見印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞，1989年六版)，頁130。

想成立史。不過，這已提示了「無表業（色）」是在部派時代才成立。筆者也發現《法蘊論》確立「身語無表業」名稱的目的，主要用來說明八正道中「正語、正業與正命」三者，樸質地將無表業視為戒定慧三學中的無漏戒學，並未進一步討論業力的體性問題。如此，值得吾人思考的問題是，無表業在有部初期論書中的原始意義是什麼？到了中期論書時代做了哪些改變？也就是說，有部論師何時成立以及為何成立「無表業色」，其背後因素是相當值得研究的課題。

有部無表業色思想的確立，不僅解釋了業力的體性問題，同時使我們重視善惡戒體的存在。有部將業力的體性視為色法，其後經部成立「思種子」，並把業力的體性放在心法，還有《成實論》將戒體放在非色非心的「心不相應行法」，各在其學說基礎上提出不同的主張。這些見解也影響到中國律宗的戒體論，列示如下：⁹

色法——有部——東塔宗

心法——經部——唯識——道宣律師

非色非心法——成實論——南山宗、相部宗

藉由上述部派佛教所開展的三種戒體論，可以推測佛世時尚未討論戒的體性問題，導致後來各學派自創其說。因而，不僅有部成立無表業色學說的原因值得論究，經部與《成實論》何以也提出不同的戒體論也有一併討論的必要。若能對這三種發展於部派佛教不同時期的戒體論等相關問題有所釐清，有助於吾人抉擇出哪些戒體論是受限於部派學說所發展出來，以助於重新檢視業力的體性，最後再為它做適切的定位。

其次，日本學者山田恭道在“On the idea of avijbapti-karma in Abhidharma Buddhism”一文中，提出三點理由來反對過去日本學界把無表業的功能視為「業因業果的連繫媒介」。在第三點中，山田恭道等教授留意了一個重要的問題，他說：「業果的問題，有部所持的理論是『過去的業是實存的』，這與增長（upacaya）、不失法（avipranawa）和種子（bija）的學說則是大不相同。」

⁹ 中國律宗三大家：懷素法師創東塔宗，戒體採用有部的色法說；法礪法師創相部宗，以《成實論》的非色非心的戒體論為主；而道宣律師創南山宗，本來也主張非色非心的戒體說，但後來接受了唯識思想之後，遂改以心法為戒體。

¹⁰ 實際上，部派論師們提出增長、不失法和種子等學說的原因是：原始佛教的緣起無我義甚深，非一般凡夫所能理解，在「諸行無常」、「諸法無我」教說之上，容易產生如此的疑問：佛說「無常」、「無我」，當有情生命結束時，這一生所造的善、惡業如何與下一生發生連繫？若無從連繫，則業報輪迴之說無法成立，在未解脫前的修行豈不唐捐，每一世都要從頭來過？這些問題對部派佛教論師們在解脫實踐與教化信眾的要求上，成為迫切而急需解決的共同課題。於是他們一方面研求聖教，一方面又從實踐的思擇與體驗中，各別提出不同意見來解釋有情在生死輪迴中業果相續與修行解脫的依據，例如，經部的「思種子」、大眾部的「曾有」¹¹與正量部的「不失法」¹²、《成業論》的「增長」等說法。其中，說一切有部（Sarvastivadin）藉其「三世實有，法體恆存」¹³的教正可不費力地解答這樣的問題。因為一切有漏、無漏法早已具足於未來，一切依作用來入現在，而現在法起作用後即滅入過去；滅入過去的業，仍然存在過去未消失。這時，有部論師只要解答已滅入過去的業如何與現在的有情發生連繫即可，心不相應行的「得」¹⁴（prapti）便是在這種情形下因應而立的。有部論師提出「無表業」（avijbapti-karma），將業力視為「色法」，於其上賦與獨特的功用，與經部的「思種子」或大眾部的「曾有」等學說當有甚大的區隔。因此，色法的業力說在有部業論中尚具有哪些功能，仍是吾人可以再探入研究的論題。

再者，相續於現在的無表業，同時是「妨善妨惡」的善惡戒體。色法的無表業最長相續至命終，便必須與所依眾同分一同捨離，這正吻合佛制聲聞

¹⁰ Kyodo Yamada（山田恭道）在〈On the idea of *avijbapti-karma* in Abhidharma Buddhism〉一文中指出三種理由來支持 Wogiwara, Kato 和 Funahashi 教授對無表色功能的看法。（《印佛研》10：1），pp.353-354。

¹¹ 《大毘婆沙論》說：「或復有執唯心心所有異熟因及異熟果，如大眾部」。（大正 27.96 上）二世無體論者的大眾部，將業因歸結到心法上，於現在而說過去的業曾有。如《中論疏》的觀業品說：「僧祇、曇無德（法藏）、譬喻明現在業謝過去，體是無，而有曾有義，是故得果。」（大正 42.118 上）

¹² 正量部從犢子部所分化而出，而犢子部又從說一切有部分化而出，均屬三世實有論者。他在「得」以外，又建立了一個不失法，有畫蛇添足之感。有關正量部不失法的說法，可參閱《顯識論》、《二十二明了論》與青目註《中論》。

¹³ 「三世實有，法體恆存」之句，在阿毘達磨諸論與中國的註釋書中均不得而見，但是相似的句子卻常見於論書中；例如《大毘婆沙論》有「體雖恆有，而位非恆」、「諸法實體恆無轉變，非因果故」與「體實恆有，無增無減」等之思想。《俱舍論》則直接出現「三世實有」之字句。

¹⁴ 任何一法要與有情有關，在有部宗義認為必須要有彼此之間的關係體，這就是「得」。「得」有法前得、法後得與法俱得之分（參見《發智論》大正 26.1008 上）

別解脫戒爲「盡形壽受」之說。又經部的思種子屬心法，應該沒有如色法的戒體論那樣有命終捨戒的限制，但是舉凡聲聞戒的宣誓，還是恪遵佛制的「盡形壽受」。部派論師們如何理解並詮釋聲聞「盡形壽戒」的意義？又有部的無表業色或經部的思種子命終捨戒說，將如何說明今生培養而成的良善慣習和下一生發生連繫？此外，中國大乘佛教戒體觀承自道宣律師所宣揚的「種子戒體說」，種子思想源流正是唯識學的前身——經部的思種子，而大乘佛教卻可以由心法的戒體論開展出菩薩戒的「盡未來際受」，其理論和「盡形壽受」的聲聞戒有哪些差異？這些問題，有待我們去深切關心。

由於上述問題的形成，促使筆者想從說一切有部的無表業研究中尋求解答，是故本文特擬有部的無表業色學說爲主題進行研究論述。

二、研究目的

在部派佛教發展思想史中，說一切有部是一大主流。傳至中國的部派論書中，就數量而言，也以有部論書最爲龐大。此外，最重要的是，說一切有部的宗義也對中國佛教起著廣泛的影響，不容小覷。因而透過本文對無表業思想進行研究，期望能達成三點研究目的：

（一）有部在「表業」之外，又建立「無表業」，成立五業說。這在全體佛教的業論上，無表業的提出是畫蛇添足，還是有其思想上的意義？透過對有部無表業進行客觀的瞭解後，以給予適當的評價，並彰顯其思想內涵與特色。

（二）部派佛教一再分化成立，大多因於部派之間有不同的見解，因此勢必產生思想的對立與爭論。然而，無論任何學說的出現，都是論師們根據各自所誦持的聖典做進一步的辨析而來，決非毫無脈絡可尋。本論文希望藉由無表業的研究，以瞭解與無表業相關的有部內部義理架構；也就是解開無表業學說背後環環相扣的義網，進而尋出部派學說爭論的某些根本癥結點。

（三）四聖諦中的道諦內容，有部論師認爲八正道是道諦，而大眾、化地、正量等學派論師則認爲「正語、正業、正命」非道諦，可見有部是相當重視戒學的部派。他對戒體的得捨規定也與其它學派不同，希望透過本文的研究，能從有部與其它學派的不同看法中去揭示一個制度在世間流傳過程所

必然產生的權宜變通，並對其進行現代的審思，使佛陀七眾弟子知道如何安住於自己所受持的別解脫戒，認識得戒的方法與真義，進而增進善業，以助於聖道的實踐。

透過上述問題的探討，本論文期能嘗試消解上述學界尚在熱絡討論之議題——無表業的感果功能，以及如實地呈顯說一切有部無表業色學說在佛教的業論與戒體論中所扮演的角色。

第二節 研究的文本依據與研究方法

一、研究的文本依據

本文名為〈無表業、無表戒、無表色之研究——以說一切有部的論書為中心〉，雖然只擬針對有部業論中的一隅做不同面向的研究，但所涉及的原典文獻相當龐大。例如，有部論書「六足論」、《發智論》、《大毘婆沙論》等初中期論書；後期論書如《阿毘曇甘露味論》、《俱舍論》與《順正理論》等。此外，無表色與無表戒有交集之處，與得捨戒體有關，所以討論文獻又必須涉及律典。不過，因有部所傳的論書對無表業的戒體意涵已有精闢的論述，所以筆者在原典資料應用的取舍上，仍決定以有部所傳的阿毘達磨諸論書為主，於必要之處並引用律典的有關內容。

關於各論書成立時代的先後，大致而論，目前學界對有部初、中、後期論書的時代劃分，看法大抵相同，唯對「一身六足論」的成立次第，古今看法不同。以下先討論「六足論」的成立先後。據唐代普光法師的《俱舍論記》記載，玄奘門人所傳的造論先後次序為《集異門足論》，《法蘊足論》，《施設足論》，《識身足論》，《品類足論》，《界身足論》。¹⁵其中，《集異門足論》、《法蘊足論》與《施設足論》為佛在世時弟子們所造，屬初期論書，後三論為佛涅槃後一百年後造，屬中期論書。近代學者呂澂經過一番考據後也自行推定一說，以《法蘊論》，《施設論》，《集異門論》，《品類論》，《識身論》，《界身論》為成立的先後順序。¹⁶呂澂的推論值得注意之處，在於他將有部論書分

¹⁵ 《俱舍論記》：「舍利子造集異門論，一萬二千頌，略者八千頌。大目乾連造法蘊足論，六千頌。大迦多衍那造施設足論，一萬八千頌。已上三論，佛在世時造。佛涅槃後一百年中，提婆設摩造識身論，七千頌。至三百年初，筏蘇密多羅造品類足論，六千頌。又造界身足論，廣本六千頌，略本七百頌。」（大正 41.8 中-下）

¹⁶ 有關呂澂的推論順序，參見《呂澂佛學論著選集（四）》（中國山東：齊魯書社，1991年），

爲三期，「六足論」全視爲有部初期論書，成立年代約爲佛滅後二百年至四百年間。其次，日本福原亮嚴的《有部阿毘達磨之發達》，依《大正藏》所列的論書先後次第爲次第（即《集》，《法》，《施》，《識》，《界》，《品》）。¹⁷然而福原亮嚴判斷初期論師與中期論書的分野之根據，乃依論書對心心所法分類的詳略而分。他將南傳的《法集論》與《分別論》、北傳的《集異門論》與《法蘊論》，以及犢子部系統的《舍利弗阿毘曇論》歸爲初期論書，而以《施設論》之後到《阿毘曇甘露味論》以前的論書爲中期論書。¹⁸他將《施設論》判爲中期論書的理由，是因爲此論在《西藏大藏經》中有「世間施設門」，由內容很難推定它是釋尊直傳弟子們所做。¹⁹上述三種看法中，印順法師以玄奘法師門人的傳說爲準，但稍做調整，而以《法蘊論》爲先，其後是《集異門論》，《施設論》，《品類論》，《界身論》，《識身論》。

必須一提的是，對於六足論成立的各種分期研究。印順法師從《俱舍論記》、稱友《俱舍論疏》與《大智度論》中記載不同的六論作者，加以比較分析後認爲：《法蘊論》、《集異門論》與《施設論》的作者分別是佛的及門弟子所造，所以《法蘊》等三論是源於古代傳來而成立；而《品類論》、《界身論》與《識身論》爲後代佛弟子所撰作。²⁰這一發現，大致確立《法》，《集》，《施》三論是有部初期論書，而後《品》，《界》，《識》三論則屬中期論書。儘管印順法師將六足論約分爲初、中二期，但他在《說一切有部論書與論師之研究》中曾補充說：「六論的性質不一，如《品類》，《界身》，《識身》——三論，明顯的深受《發智論》的影響，比《發智論》還要遲些，當然不能說《發智論》是依此三論而造的。《法蘊》，《集異門》，《施設》——三論，雖被稱爲摩呬理迦，有古老的淵源，編集於《發智論》以前。然自《發智論》風行以後，又

頁 2346~2350。或者張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 95》頁 187~190。

¹⁷ 福原亮嚴《有部阿毘達磨論書の發達》（京都：永田文昌堂，1965年），頁 99、102~116。或檢閱印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（台北：正聞，1989年），頁 121-123。

¹⁸ 請參閱《有部阿毘達磨論書の發達》，頁 102-105。

¹⁹ 福原亮嚴《有部阿毘達磨論書の發達》，頁 119-120。

²⁰ 參見印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 122。稱友《俱舍論疏》也傳一說：「品類足（作者）上座世友，識身（作者）上座天護，法蘊（作者）聖舍利弗，施設論（作者）聖目犍連耶那，界身（作者）富樓那，集異門（作者）摩訶拘絺羅」。（參見荻原雲來譯註《稱友俱舍論疏（一）》（東京：梵文俱舍論疏刊行會，1939年），頁 20。龍樹《大智度論》也說：「六分阿毘曇中，第三分八品之，名分別世處分，是目犍連作。六分中初分八品，四品是婆須蜜菩薩作，四品是罽賓阿羅漢作。餘五（四？）分，諸論議師作」。（大正 25.70 上）

受他的影響，在不斷的修編中，才完成《法蘊論》等奘譯本的形態。所以現存的《法蘊》等三論，也不能看作純粹的初期論書了。」²¹以上印順法師的研究指出了一個重要觀念：即使是《法蘊》等三論皆源自古代傳來而成立，其內容可能受中期論書之影響。所以若僅就內容而斷定論書的成立先後，可能出現誤判，這也是導致他和福原亮嚴對論書的分期不同看法的關鍵。茲將古今對六足論成立先後的不同看法列表如下，並以灰色網底標示以上諸說對初期論書的劃分：

玄奘門下	集異門足論	法蘊足論	施設足論	識身足論	品類足論	界身足論
呂澂	法蘊足論	施設足論	集異門足論	品類足論	識身足論	界身足論
印順	法蘊足論	集異門足論	施設足論	品類足論	界身足論	識身足論
福原亮嚴	集異門足論	法蘊足論	施設足論	識身足論	界身足論	品類足論

至於《發智論》的成立，因為此論的作者為迦旃延尼子，不論從內容或作者年代（佛滅三百年，西元前一世紀），現代研究皆將之歸屬中期論書。唯一須要注意的是，《發智論》應介於《品類論》、《界身論》與《識身論》之前成立？或者之後成立？現代學者研究還是有不同看法。若就印順法師的畫分，前引文已述：「《品類》，《界身》，《識身》——三論，明顯的深受《發智論》的影響，比《發智論》還要遲些，當然不能說《發智論》是依此三論而造的。」這是將《發智論》的成立時間放到《品類》等論之前。福原亮嚴則依神泰的《俱舍論頌疏》所言：「前六足論義門稍少，《發智》一論法門最廣。後代論師說六為足，《發智》為身，後代論師多宗發智。」²²而認為迦旃延尼子出世以前，六足論多已成立，有部思想已存在，而將有部教義幾乎不改動的集大成，即使說是《發智論》作者的功績，大概也不過言。²³可見福原亮嚴認為《發智論》應在六論之後。然而，本文研究時發現：《發智論》對法相的說明和《品類論》相較之下，顯得相當粗略簡約，不像是六論的集大成。所以其成立應在《品類論》之前。

由於印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書中，曾對阿毘達磨的起源與成立過程有過客觀嚴謹的探究，並提出種種合理的說明與可信的文證，所以本文涉及各論文獻成立先後的考據問題，將以印順法師的

²¹ 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 180。

²² 《俱舍論頌疏論本》卷一，大正 41.817 中。

²³ 福嚴亮原《有部阿毘達磨論書の發達》，頁 174。

研究成果爲主。立足於印順法師對諸文獻成立先後的既有研究成果基石上，再對無表業思想做深入探討。其中，六足論之《識身足論》與《界身足論》並未論及「無表業」學說，所以從初、中期論書中探討無表業（色）的成立史，兩論不列入本文研究所依文本。

阿毘達磨論書發展到《大毘婆沙論》已達到顛峰，由於有部的專斷，罷黜百家，成一家之言，因而從《阿毘曇甘露味論》開始，西方論師等對前期論書採自由抉擇的態度，以論議精要爲原則，甚至爲適應時代而有新的發展，在義理上已不再局限於《發智論》與《大毘婆沙論》舊論型式。²⁴儘管後期的論師對前期論書採自由抉擇的態度，然印順法師與木村泰賢的研究成果也指出，《阿毘曇心論》爲《大毘婆沙論》的綱要書；又《俱舍論》在組織上，偈頌上，繼承《雜阿毘曇心論》，更遠承《阿毘曇心論》。²⁵可見，各部論之間仍繼續相互影響，不是毫無關係。本論文順從既有的論書時期劃分，而將這一部分列爲後期論書。此外，《舍利弗阿毘曇論》雖爲上座分別說部所傳，不是屬於有部的論書，然它爲部派時代所公認的古論。²⁶此論組織分爲四分：一、「問分」，十品；二、「非問分」，十一品；三、「攝相應分」，二品；四、「緒分」，十品。福原亮嚴將此論完全歸類爲初期論書，而印順法師則認爲「攝相應分」與「緒分」集成的時代較遲，故將其列爲中古型論書。²⁷雖然以上研究對論書的分期有不同意見，但這都顯示此論仍保存古型阿毘達磨論題；因爲即使後來有增補的成分，有些內容仍與有部初期論書《法蘊論》的論題相近，所以本文於探討無表業色思想之源流時，必然會涉及此論。

在梵文、藏譯本的原典應用上，有部論書現存者唯《俱舍論》有梵文本，亦有藏譯本，《顯宗論》等則唯有藏譯本；而漢譯《施設論》傳譯不全，唯有「因施設門」，尙有「世間施設」和「業施設」完整地保留在《西藏大藏經》中，這些文獻有助於筆者理解有部義理。由於現存梵、藏譯本的部派原典文獻遠比漢譯本少，漢譯資料又較爲完備，所以本文研究所依據的文獻仍以漢譯有部論書爲主，梵、藏本爲輔。在眾多漢譯有部諸論書中，本文又以阿毘

²⁴ 參見《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十章〈阿毘達磨論的新猷〉，頁 469。

²⁵ 參見木村泰賢《阿毘達磨之研究》，頁 259-324。或參見《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 471。

²⁶ 例如上座部——雪山部，分別說系的大陸學派——法藏部等，犢子系本末五部，都以這部《舍利弗阿毘曇論》爲本論。

²⁷ 參見印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 431-432。

達磨思想之集大成《大毘婆沙論》，以及後期論書《俱舍論》與《順正理論》為最主要的參考文獻。茲將有部所傳的漢譯諸論書，依其成立先後年代，分初、中、後三期列表如下：

分期	年代	論名	作者	譯者	《大正藏》
初期	傳佛世弟子造	《法蘊論》	尊者大目乾連	唐玄奘譯 ²⁸	第二十六冊
	傳佛世弟子造	《集異門論》	尊者舍利子	唐玄奘譯	第二十六冊
	傳佛世弟子造	《施設論》	大迦多衍那 ²⁹	宋法護、惟淨等譯	第二十六冊
中期	B. C. 150	《發智論》	迦多衍尼子	唐玄奘譯 ³⁰	第二十六冊
	B. C. 100	《品類足論》	世友	唐玄奘譯 ³¹	第二十六冊
	西元一世紀頃	《界身足論》	世友 ³²	唐玄奘譯	第二十六冊
	西元一世紀頃	《識身足論》	提婆設摩	唐玄奘譯	第二十六冊
	A. D. 100~150	《大毘婆沙論》	五百大阿羅漢等	唐玄奘譯 ³³	第二十七冊
後期	A. D. 200 後	《阿毘曇甘露味論》	瞿沙	失譯 ³⁴	第二十八冊
	A. D. 250 後	《阿毘曇心論》	法勝	晉僧提婆共慧遠譯	第二十八冊
	A. D. 250 後	《阿毘曇心論經》	優波扇多	高齊那連耶舍譯	第二十八冊
	A. D. 350 頃	《雜阿毘曇心論》	法救	劉宋僧伽跋摩等譯	第二十八冊
	A. D. 400	《阿毘達磨俱舍釋論》	世親	陳真諦譯	第二十九冊
	A. D. 400	《阿毘達磨俱舍論》	世親	唐玄奘譯	第二十九冊
	A. D. 400 頃	《阿毘達磨順正理論》	眾賢	唐玄奘譯	第二十九冊
	A. D. 400 頃	《阿毘達磨顯宗論》	眾賢	唐玄奘譯	第二十九冊

再者，由於本論文的第二章擬探討無表業色之成立時代，所以所依文

²⁸ 稱友論師認為此論為舍利弗造。

²⁹ 根據《俱舍論記》說：「……大迦多衍那造施設足論，一萬八千頌」。(大正 41.8 中)龍樹菩薩的《大智度論》又說：《施設論》的第三分八品之名分別世處分，是目犍連造。(大正 25.70 上)

³⁰ 《阿毘曇八韃度論》符秦僧伽婆共竺佛譯，為《發智論》的異譯。

³¹ 收錄於大正藏第二十八冊《阿毘曇五法行經》漢安世高譯與《薩婆多宗五事論》唐法成譯，二本是同本異譯；為《眾事分阿毘曇論》「五法品」與《阿毘達磨品類足論》「辯五事品」的異譯。

³² 玄奘法師將《品類論》和《界身論》作者視為世友同一人；稱友的《俱舍論疏》認為《界身論》為富樓那所造。由於《界論》與「七事品」中「前列蘊、界、處，後列觸、受、想、思、識」的順序可說完全一致，因而印順法師推測說：「也許《界身論》與『辯七事品』，就是這位論師的傑作」。參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 166。

³³ 《大毘婆沙論》尚有兩同本異譯的漢譯本，均收錄於大正藏第二十八冊。如《阿毘曇毘婆沙論》，現存六十卷，為解釋前三韃度；符秦僧伽跋澄譯的《毘婆沙論》，是《大毘婆沙論》「結蘊」中，「不善納息」與「十門納息」的四十(二)章「章義」。

³⁴ 瞿沙 Ghosa，是妙音的梵語，與《大毘婆沙論》所稱引的四大論師之一妙音同名，但是不同人。印順法師認為《大毘婆沙論》的妙音論師思想與《甘露味論》的思想並不一致；又從時代來說，妙音生於《大毘婆沙論》以前。所以造作《甘露味論》的瞿沙，與《大毘婆沙論》的妙音決非同一人。參見《說一切有部論書與論師之研究》，頁 486。

獻採以雙軌方式探索，同時從經典(《阿含經》)與論典(《大毘婆沙論》、《俱舍論》)所引證的契經中，去找尋有部所傳的契經是否有無表色或法處所攝色的說法。若無，其後才轉而從保有古型論議的三部論書——亦即上座部所傳的《舍利弗阿毘曇論》與有部所傳的《法蘊論》，以及南傳赤銅鑠部所傳的《分別論》進行探索。這也就是本論文所涉及的研究範圍稍大的原因之一。

其二，也因為無表色思想原為發展而出的產物，且成立後又不斷演變，為照顧到無表色思想在歷史上的發展，故本文將以有部所傳的初、中、後期論書為研究所依的文獻，而不局限於一論典做局部的探討。因為對於不斷流變而產生的思想，若縮小範圍去研究，即使研究得很精細，對整體問題的釐清僅能提供有限的貢獻，於佛教思想的解明也可能不會產生較大的實質助益。當然，本論文無法窮盡有部業論的全部，更遑論佛教全體的業論；目前筆者所做的只是對這突起的「無表業色」思想，盡可能地做較完整的探討而已。

二、研究方法

在學術的領域中，每一學門都有其獨特或與其他領域共有的研究方法，佛學研究當然也不例外；若能確當的使用研究方法，可使研究成果收到事半功倍之效。佛學自身的理論型態所可能援用的方法，吳汝鈞的《佛學研究方法論》中曾舉出數種可供參考，大略言之，不外乎文獻學與哲學研究方法；若再細分，則又可分為考據學、思想史、哲學等方法。³⁵此外，印順法師在《以佛法研究佛法》一書中也曾提供自己治學的方法論——以佛法研究佛法。³⁶所謂「以佛法研佛法」，即「諸行無常法則」、「諸法無我法則」與「涅槃寂靜法則」三法印。其後為佛光山中國佛教研究院的學生開示研究方法論

³⁵ ①文獻學的研究以語文為主，範圍包含版本、校勘、文法、文獻發展史等；而哲學的研究，若以西方為主則可細分為兩類：一是以哲學家的姿態做研究，本著自己在哲學上的睿智來理解佛教，進而對佛學加以論衡，或將佛學的某些觀念納入自己的思想體系中；二是將論典中的邏輯或知識論等哲學問題提出討論，並參考西方哲學理論，以助於了解佛學中的許多問題。日本學界所採用的哲學研究方法則比西方學者寬廣，以東京和京都學派為不同代表。參見吳汝均《佛學研究方法論》(台北市：台灣學生書局，1996年增訂版)，頁7~14。②日本與歐美方面多以文獻學的研究為主流，哲學研究為暗流。參見吳汝均《佛學研究方法論》，頁181~182；196~197。

³⁶ 參見印順法師《以佛法研究佛法》(台北市：正聞出版社，1990年)，頁1-14。

時，則僅述及「諸行無常法則」與「諸法無我法則」二法印。³⁷

「諸行無常法則」與「諸法無我法則」如何應用在研究佛學上？諸行無常法則主要是以時間的前後相續上說明任何一個時代的思潮在歷史洪流中都是漸進演變而來，絕非在某一段時期中偶然出現；佛法的流傳亦是如此。從原始佛教到部派佛教，再由部派佛教到大乘佛教，或至中、後期大乘佛教，這是在一個變動不居的歷史長河中不斷地向前推演。就像燒稻草一樣，從前田延燒到後田，後田的草火已和前田的火草不一樣，但後田和前田的草火也不是絕然無關。若應用此原則來研究某種佛學思想的形成及其發展的歷史，理出其前後非同非異的關係，這就「諸行無常」。其次，諸法無我法則主要是以空間上的同時因果關係說明每一法在不同階段又會受到同時期其它思潮的影響，使它改變，同時它也可能影響別人，這就是所謂「諸法無我」。許多佛學研究者，如水野弘元或中村元等人也大都是從這個角度去看待一件歷史事件的發生或思想的產生。在歷時的時間上，「諸行無常法則」是思想在時代先後的演變；在共時的空間上，「諸法無我法則」是同時的影響關係。將時間（縱向）和空間（橫向）結合起來看問題，以求對某思想的起源、成立、發展與影響做較為深入的探討。最後，「涅槃寂靜法則」是研究佛學者所應趣入的最後歸結，研究佛法的目的在於解脫自他的一切苦痛，所以研究者應從研究佛法中把握真理，進而體驗真理，實踐解脫。

印順法師的研究方法論對當代佛教思想史的研究能提供重要的啟發。由於本論文研究的主題——無表業思想——也是在歷史常態中有所繼承、創新，並對後代的發展有所啟迪。職是之故，本文在觀念上借鑑印順法師的方法論，擬採取系統研究法與根源問題研究法，以深入剖析有部內部義理建構層面的問題，以及它所透顯出的修道訊息。關於本文使用的研究方法概述如下：

（一）系統研究法

無表業思想是佛法思想發展中的產物，且在成立後又不斷演變；它是無常的，是緣起的，不會無因而生。它何時成立？為何而成立？這些問題都必須循著阿毘達磨諸論成立的先後次序（如「研究的文本依據」中所述），先尋求對各期論書論述無表業思想的內容的了解，從而理出無表業、無表色與

³⁷ 參見印順法師《華雨集》第五冊（台北市：正聞出版社，1993年），頁61。

無表戒三者的成立時代，以釐清它們的先後關係。其次，有部論師將無表業放在色法中有它蘊含的具體意義，無表業的觀念從何而生，可從二個角度來觀察。其一，無表業觀念或許是自外引入的，當他們決定將某一種觀念納入自宗的學說體系時，首要考慮的問題乃是此思想會不會與自己原已建構的學說相衝突。其二，此觀念也有可能因為自宗內部在建構某種重要學說時所衍生出來的。不論上述哪種因素，有部論師把無表業放入色法，必然會考慮到與自宗學說的相容性。據此，探討促使有部論師必須將無表業放到色法上的原因，為理解無表業特質的必要工作。

再者，無表業的理論，乃從部派思想體系中建構而成的。其學說除了受有部內部義理因素影響之外，也同時與其它學派有密切關係，因此本論文還擬舉有部與其所流出的譬喻師與經部師等之思想相互比較，以理出無表業色學說之特色。一般部派學者為高標自宗學說，為使自宗學說成為顛撲不破的理論，大多黨同伐異。當色法的無表業思想一問世，同樣始終受到重心學派的反對，後有「無表假色」的新主張出現。「無表色假實」便在此起彼落中移轉不定，最後到了《成實論》時代，「無表色」轉變成「非色非心的無作業」。這意味無表業色學說之缺失？還是部派學說不同使然？本論文擬以部派學說的義理因素為線索，探討在環環相扣的義網中，為何對業力體性有色、心等法的不同安立。

簡言之，在佛教思想的發展中，針對無表業色思想之成立及其觀念的流變（衰滅），研究它們前後關聯的因緣，並掌握無表業思想於發展歷程中的共通特質及其在所處時代中的意義。

（二）根源問題研究法

所謂「根源問題研究法」，即是探討某一學說產生時所要解決那些時代課題，或者是為傳達自宗的修學理念，乃至是為建構自宗思想體系、圓滿自宗義理系統之不足所採用的方法論，也就是討論無表業成立的目的為何。佛法，除了指引修學者應以涅槃寂靜為歸結之外，同時以增進世間和樂善生為目的，既然色法的無表業思想是部派發展中的產物，它的出現，在時代課題方面，無表業要回應或解決哪些時代的問題；而在修學佛法方面，有部論師成立此學說想要傳達哪些重要的修道理論，皆是本文所謂的「根源問題」。

本文所採行的系統研究法與根源問題研究法，目的是爲了掘發深藏背後的多種因緣，亦即逐步地從學說思想的發展中理出其時代背景因素，將有部環環相扣且十分嚴謹的義理體系做歷時的與共時的解析，以求超出當前學界對無表業思想認識的局限性，爲其呈現出一個更周延的理論。因此，本文在論述過程中不會爲了急於求得定論，而一味地將相關問題做過度化約式的探索。

第三節 現代研究成果述要

現代佛學界對業的研究，成果可說豐碩。日本雲井昭善所編的《業思想研究》³⁸後文附錄中，綜合整理而列出歐美與日本學術界有關業方面的研究文獻，其範圍甚廣，包含原始佛教到後期大乘佛教，乃至各宗各派的不同業說，其中也不乏無表業的研究。不過，當代學者的研究文本多以《俱舍論》爲依據，又多認同心法的業力說，批判色法的無表業；加上無表業僅是業的一部分，非業論的全部，所以對無表業的研究僅以單篇論文進行專題論述，或附在探討「業論」的專書中的某一章節討論，至今尚未出現研究專書。³⁹綜觀現代學者對說一切有部無表業色學說的研究方向，大致上可將其歸納爲三方面：以《俱舍論》爲主的經部與有部對「無表業實在性論爭」；《順正理論》眾賢與世親對「無表色相的解釋」之歧義；以及「無表業的主要功能」。以下即從這三方面進行評介。

一、無表業實在性論爭之研究

有部論師提出無表業實有論後，最先反駁此說的是《婆沙論》中的有部譬喻師，其後是《俱舍論》中的經部，直接與有部對立而展開法義論辯。現代學者研究此問題的文本，多以《俱舍論》爲主，《順正理論》爲輔。茲將相

³⁸ 雲井昭善編《業思想研究》（京都：平樂寺書店，1987年），頁35-61。

³⁹ ①福原亮巖《業論》（京都：永田文昌堂，1982），頁156-159，頁224-227。

②佐佐木現順《業の思想》（東京：株式會社 第三文明社，1990年六刷），頁124-135。

③佐佐木現順《業論の思想》（京都：法藏館，1990年），頁387-460。

④舟橋一哉《業の研究》（京都：法藏館，1981年七刷），在〈第二章部派的業論〉中有詳細的解明。

⑤悟殷法師《部派佛教系列（上篇）——實相篇、業果篇》〈論師的業力觀〉（台北：法界，2001年3月），頁199~276。

⑥James Paul McDermott“Development in the early Buddhist concept of kamma /karma” Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd. New Delhi 1984，pp.127-143。

關的研究文獻列出如下：

- 1、三友健容發表四篇〈**アビダルマ佛教における無表業論の展開**〉，其中兩篇以《俱舍論》與《順正理論》為中心，分別討論有部與經部對於無表業是實體或無實體的爭論，以及後來在這個論題上，眾賢對世親與經部的說法提出反駁，以確立有部的正義。⁴⁰
- 2、塚田康夫〈**俱舍論における無表の法相的性格**〉，其探討內容不局限在無表業實有的八教理證，亦含括無表色和大種之間的關係與「等起」等問題。⁴¹
- 3、阿部真也〈**《俱舍論》における無表について**〉，內容以玄奘新譯和真諦舊譯兩種漢譯本及梵文本為依據，探討有部證明無表業實有的八教理證以及對無表色相的解釋。⁴²

首先，有關經部與有部對無表業是否實在的爭論，從《俱舍論》中的八教理證看來，似乎起因於業力的體性應安立在色法或心法之爭。有部把業力體性放在色法而成立無表色，並且廣引八教理證來證明無表色有其真實作用（如戒體有防非止惡的力量），所以是實有。經部則成立「思種子」，把防非止惡等作用放在心法上，因此否定無表業為實有。上述日本學界的研究成果亦多以部派論師對業力體性安立於色法（無表色）或心法（思種子）上的差異來做為兩派爭論的根源。然而，若進一步追溯導致色、心二法分立的關鍵，則還在於有部和經部在時間觀上的差異，經部以「過未無體，唯現在有」的角度，否認有部「三世實有」的無表業學說。至於為何時間觀的不同會導致業力體性有色、心二法的差別安立？前輩學者對此未深入追究，本論文中將再補充說明。

再者，除了《俱舍論》的經部師與有部師持不同意見之外，其實早在《婆沙論》時代的有部譬喻師已曾與有部論師有過論辯。不過，有部譬喻

⁴⁰ ①三友健容，〈**アビダルマ佛教における無表業論の展開（二）**〉，《俱舍論》における無表業論〉，（《印佛研》25：2），頁 718-722。

②三友健容，〈**アビダルマ佛教における無表業論の展開（四）**〉，《順正理論》における無表業論〉，（《印佛研》26：2），頁 194-198。

⁴¹ 塚田康夫，〈**俱舍論における無表の法相的性格**〉，（《大崎學報》第 138 號，1985），頁 19-56。

⁴² 阿部真也，〈**俱舍論における無表について**〉（《印佛研》44：1），頁 35-37。

師與有部論師同是「三世實有論者」，所以他們反對「無表業實有」的立場與經部不盡相同。至於有部譬喻師與有部論師在哪些見解上有所出入，方使有部譬喻師能在「三世實有」的宗義下，另外提出心法的業力體性說？學界對此甚少討論，這在本論文亦將一併探討。

二、無表色相解釋之研究

另一個引起多數學者討論興趣的課題，是世親與眾賢對無表色相解釋的差異點。在《俱舍論》中，世親把無表色定義為「亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。」眾賢認為世親有意錯解有部宗義，因而陸續在《順正理論》與《顯宗論》中反駁此說，並將上述偈頌改為「作等餘心等，及無心有記，無對所造性，是名無表色。」茲將相關研究文獻，列出如下：

- 1、工藤道由〈世親の無表業の解釋をめぐって〉。內文討論過程中，先呈顯眾賢如何反駁世親對無表色的定義，以及後來稱友又如何對眾賢提出批判。⁴³最後作者歸結論師們的論爭問題，簡要地分為兩點：一、對「相續」(梵文 pravaha)的用語是否合於有部論義，二、提出論師們對「定所生無表」的不同看法。
- 2、松濤泰雄〈Tattvartha について()無表色の解釋をめぐって〉，以安慧著的《俱舍論實義疏》漢藏譯本為依據，探討安慧論師對無表色相的解釋。⁴⁴
- 3、佐古年穗〈《俱舍論》の無表の定義に於ける諸注釋の問題〉，本篇著重在比較後代的論師如世友、安慧與滿增對「亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表」的解釋，並顯示其同異點。⁴⁵
- 4、佐佐木現順《業論の研究》，以《順正理論》為中心，從各方面探討有關無表色的諸種問題。其中提到「無表色的構造」時，說明了眾賢論師站在維護有部的立場，分別在《順正理論》與《顯宗論》中指出世親論

⁴³ 工藤道由，〈世親の無表業の解釋をめぐって〉(《印佛研》31:1)，頁130-131。

⁴⁴ 松濤泰雄，〈Tattvartha について()無表色の解釋をめぐって〉(《佛教論叢》第三十五號，1991年)，頁28-31。

⁴⁵ 佐古年穗，〈《俱舍論》の無表の定義に於ける諸注釋の問題〉(《印佛研》35:2)，頁919-921。

師對無表色相解釋的所有不當之處。⁴⁶

實際上，世親對「無表色」定義的解釋的確帶有經部教理的色彩，表面上似乎是認同有部的立場，卻隱含著反對有部而傾向經部學說的意圖。儘管古德的注釋——稱友《俱舍論疏》與安慧《俱舍論實義疏》⁴⁷——大都反對眾賢對世親的批評，認為眾賢錯解世親的本意，然而，若站在有部的立場來看，眾賢對世親的批評可說是正確的。這些爭論的釐清，可歸功於日本學者細密探求的成果。他們在研究方法的運用上，不斷地應用梵、漢、藏文獻對讀，把世親對有部無表色解釋的不當之處詳盡地釐清分明。尤其佐古年穗發表的〈《俱舍論》の無表の定義に於ける諸注釋の問題〉一文，專以稱友、安慧與滿增對《俱舍論》的註釋進行研究，在相互比較後，使世親與眾賢對無表色解釋的差異更為明朗化。這些珍貴的研究成果，都有助於我們正確而深刻地認識色法的「無表業」學說。

三、無表業功能之研究

尚有多數學者熱衷探討的問題是無表色的主要功能。依據目前日本學界的研究成果，此議題又可分成「無表業是否為業因業果之間的連繫媒介」、「妨善妨惡的善惡戒體」與「無表業是否有感果的功能」三個方面。

（一）業因業果之間的連繫媒介

有關無表業是否為業因業果之間的連繫媒介，早期日本學者大多抱持這樣的看法：「無表業將會持續存在，一直到感苦、樂果報；無表業是為招感苦、樂果報的任務而設立」。主張這種見解者包括：村上專精的《俱舍論達意》、齊藤唯信的《佛教概論》及《俱舍宗大義》、古澤文龍的《俱舍宗大義》、舟橋水哉的《俱舍論頌疏》、深浦正文的《俱舍學概論》等；只有少

⁴⁶ 例如世親站在經部的立場，把無表色的相續解釋成經部的種子相續，並且又將「隨流」（anubandha）等視為「相續」（pravaha）等等。參見佐佐木現順《業論の研究》（京都：法藏館，1990），頁440-455。

⁴⁷ 如《俱舍論（光）記》卷一說：「安慧菩薩俱舍釋中救云：眾賢論師不得世親阿闍黎意，輒彈等字。亂心、不亂心，此是散位一對；無心、有心，此是定位一對。亂心等，等取不亂心，散自相似。無心等，等取有心，定自相似。故此等字，通於兩處，顯頌善巧。」（大正41.22上）

數學者持相反意見。⁴⁸

在中文學界方面，於觀點上亦大抵相同。李世傑先生在《印度部派佛教哲學史》中認為：「無表業會相續到招感苦樂果報。」⁴⁹釋本德於所撰〈佛教之業力觀〉一文中說：「所謂意業，即是意業發動於身體、語言的行動，就叫身語表業，之後動作雖停止了，但可招果之原因，仍存留於自己的身心中，相續而生，而感將來之果報，此即是身語無表業。」⁵⁰香港學者李潤生《佛家輪迴理論》（上冊）說：「面對『感果功能的困難』，部派佛學家提出了多種的解決方法。其中說一切有部提出的是『無表色』的學說。」⁵¹又說：「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』，其體固然三世實有，其作用有到未來，所以於當來感招所應招的相應業果。」⁵²他們也大都以為，身語表業雖在造作後隨即滅入過去，但其感果的功能必須依身語表業所引發的無表業，發揮其相續不斷的作用，方能引生未來的業果。

（二）妨善妨惡的善惡戒體

上述定型化的說法，日本學界須到荻原雲來與加藤精神的筆戰中，兩人才一致給予推翻。⁵³首先，荻原雲來認為：

業感果時，業和果之間無需任何連鎖。在造業的同時，已經決定將來如何招感果報以及感果的原因，這叫做取果；從因生果時，這叫做與果。然論其究竟，只有依於因力而感果，不需其它任何的法。⁵⁴

身語意三業造作時，已決定「取果」，並在即將感果時，業因在過去中助果

⁴⁸ 例外的有：偉川乾堂氏的《俱舍論大綱》、高木俊一氏的《俱舍教義》。參見舟橋一哉《業の研究》，頁 103。

⁴⁹ 參見李世傑《印度部派佛教哲學史》，頁 162。

⁵⁰ 《佛教青年論文集》釋本德撰〈佛教之業力觀〉，頁 22。

⁵¹ 參見李潤生《佛家輪迴理論》（上冊），頁 74。

⁵² 參見李潤生《佛家輪迴理論》（上冊），頁 78。

⁵³ 加藤精神所匡正的二說：「一、無表色是指在我們造作身語業的同時，另有可在自己身內發生招感業果的業。二、無表色相對於五根、五境的表色，而另外被表示為色法。它是由於造作善惡業，在內心生起，後來引生善惡業的果。善惡表業動作後很快消滅，但表業所發的無表色，卻永遠相續而必招其果。」〈有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す〉（《印佛研》1：2），頁 211。

⁵⁴ 參見《荻原雲來文集》（荻原博士紀念會發行，1938 年），頁 1026。

生起——即「與果」，因此業因、業果之間不須要無表業來作為中間的連鎖。加藤精神反對「無表業將會持續存在，一直到感苦、樂果報」的理由則是無表業（色）乃依止肉體的四大種而建立，因此死亡時無表亦捨；並且在八關齋戒的場合，一日一夜過後即捨無表；又或在「處中無表」的情況下，施主布施佛堂時得善無表，爾後佛堂若燒毀，便捨無表，但之前施主供養的功德並不會歸於無。因此，業因感果的道理，不是決定於無表色的得捨；無表色不可能成為善惡業感果的連鎖。因此，無表業的功能，應是在造善的情形下所發得防非止惡的力量（習性）；在造惡的情形下所引發止善痲痺良心的力量（習性）。⁵⁵

其後，舟橋一哉《業の研究》對於上述荻原雲來與加藤精神反對日本早期學界說法的理由中，一方面認同荻原雲來的說法，認為「無表業」不是業因業果之間的連繫媒介，一方面也主張「無表業」可以招感果報。⁵⁶他以《俱舍論》中的有部說為主，舉證歷歷地提出：有部證明無表色的八大教理證中，並沒有說明「若沒有無表業，則業將不可能引招果報」⁵⁷之文，卻為證明「三世實有」而提出「若實無過去體者，善惡二業當果應無」，這不外也是助證「三世實有」之立論，可見有部「三世實有」宗義已足以說明業力不失。過去業既是實有，這便足以成就業因的生果功能，在此意義下無表業便不再有發揮其特殊功能的餘地；所以有部賦予無表業另一種任務，亦即「妨善、妨惡」的戒體功能。然而，他也認為：「無表業也有招感果報的功能；不過，不是專為具有招感果報的功能而設立，它是有漏而又有記的一般業而已。」⁵⁸上述舟橋一哉的看法，也得到不少學者支持。例如山田恭道發表“On the idea of avijbapti-karma in Abhidharma Buddhism”一文，同時支持荻原雲來、加藤精神和舟橋一哉三位教授對無表業功能的看法；⁵⁹櫻部建在《存在の分析——アビダルマ》⁶⁰一書中，也同意上述舟橋之

⁵⁵ 加藤精神〈有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す〉（《印佛研》1：2），頁211-213。

⁵⁶ 舟橋一哉《業の研究》，頁106。

⁵⁷ 舟橋一哉《業の研究》，頁105。

⁵⁸ 舟橋一哉《業の研究》，頁106。

⁵⁹ Kyodo Yamada (山田恭道) 〈On the idea of “avijbapti-karma” in Abhidharma Buddhism〉一文中指出他支持 Wogiwara, Kato 和 Funahashi 教授對無表色功能的看法：「這是錯誤的認知，一直以來，我們受到有部的正統教理所同化，而認為『無表』就是業與果之間的媒介，如同『增長』或『不失法』一般。根據這些教授的論點，『無表』的意義是“一種來自於自誓願的習性”」。參見（《印佛研》10：1），p.354。

說；而龜山雄一也以《中論》對有部業論的認識與批判來檢視舟橋的說法是正確無誤的。⁶¹

在這些學術著作中，最值得留意的是山田恭道贊同舟橋等三位教授的看法所舉出的三點理由：

1. 在有部的論典中，如《發智論》、《大毘婆沙論》與《俱舍論》等，「無表」被視為僅有約束人們從事善惡行為的功效，也就是履行律儀和不律儀的根本，並沒有成為業和果之間的媒介功能。
2. 有關「無表」之說，世親在《大乘成業論》中的所有資料，以及善意戒的注釋中，均與《俱舍論》有相同之處。至於業果的問題，有部所持的理論是「過去的業是實存的」，這與增長（*upacaya*）、不失法（*avipranawa*）和種子（*bija*）的學說則是大不相同。
3. 在《中論》的〈觀業品〉中，龍樹把「無表」歸入宗教儀式、戒律方面。在處理業與果的問題時，他使用的是不失法（*avipranawa*）的學說，不是「無表」。⁶²

其中，第二點明確地指出「無表色」（*avijbapti*）和「增長、不失法和種子」（*upacaya*）的不同，而這即是早期學者和近代學者對無表業感果功能產生不同看法的癥結點。早期部分學者忽略了有部建基在「三世實有」理論基礎下，可以將每一剎那滅入過去的業存在過去中且等待因緣感報，所以無需「無表業」來作為任何業因感果的連繫媒介；因而早期部分學者以及中文佛學研究者才將無表業與增長⁶³、思種子、不失法等同視之。

其次，值得注意的是，龍樹《中論》〈觀業品〉共論破四個學說——說一切有部的諸業說、經部譬喻師的心相續說、正量部的不失法與有我論者的作

⁶⁰ 櫻部建、上山春平著《存在の分析——アビダルマ》頁 105-109。

⁶¹ 雲井昭善編《業思想研究》龜山雄一著〈パ - ウァウイウエカの業思想——《般若燈論》第一七章の和譯〉頁 311-312。

⁶² Kyodo Yamada (山田恭道) 在〈On the idea of *avijbapti-karma* in Abhidharma Buddhism〉一文中指出三種理由來支持 Wogiwara, Kato 和 Funahashi 教授對無表色功能的看法。（《印佛研》10：1），pp.353-354。

⁶³ 參見《成業論》：「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。有說此法名為增長，有說此法名不失壞。由此法故，能得當來愛非愛果」。（大正 31.783 中）

者說。其中對於說一切有部的學說論破，並不是針對業因感果的問題，而是破斥有部論師執這些業爲實有。也就是說，龍樹並不反對二業、三業、五業（即身語意三業、身無表業和語無表業），甚至是七業的成立，無表業的提出有它不可否定的意義，他要破斥的是執法爲實有自性。儘管如此，《大毘婆沙論》仍將無表業歸入可招感異熟果的「異熟因」，因而它和業果之間的關係，仍不容忽略。所以在本論文中，筆者將再舉文證以證明無表業與業果之間的正確關係。

（三）無表業感果的功能

在無表業的主要功能被確立爲「妨善妨惡」的善惡戒體後，進而對無表業本身是否有感果功能產生疑問。前面提到舟橋一哉認爲，雖然無表業色的主要功能應是「妨善妨惡」的戒體，但它還是有感果功能。⁶⁴國內印順法師也指出：「無表色是感報的業，是毘婆沙師——有部的重要教義」；⁶⁵「無表色的教證，雖然很多，但主要是業力的相續增長」；⁶⁶「無表業在生死相續中，可以暫時不受『報』（新譯異熟），但是在受報以前，永遠是存在的，所以說『業力不失』。」⁶⁷後來佐佐木現順《業論の研究》以《順正理論》爲研究文本，提出更精確的說法，認爲「無表業本身不招感業果，須和表、思共同生起，而決定生果。」⁶⁸看似是削弱無表業感報的力量，然而若深入解析，無表業在業力感果的功能上，有它不可或缺的重要地位。

綜合以上學界對無表業的研究成果看來，使用文本大都以後期論書《俱舍論》與《順正理論》爲研究依據，進而對文義做詳實的解明。然而稍令人感到缺憾之處，只針對文義做詳實的字面解明，缺乏透視部派學說紛歧的背後爭議點，所以只能使讀者知然卻不知其所以然。雖然日本學者三友健容曾以《俱舍論》以前的有部論書爲依據，探討「無表業」在論書中的開展，題爲〈アビダルマ佛教における無表業論の展開〉（一），發表在《大崎學報》⁶⁹中。但由於作者忽略「六足論」⁷⁰成立後又可能受後來論書影響的編集事實

⁶⁴ 舟橋一哉，〈無表業生果功能——加藤精神博士の「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」を讀みる〉（《印佛研》2：1），頁290。

⁶⁵ 參見印順法師，《印度佛教思想史》（台北：正聞，1989年），頁199。

⁶⁶ 印順法師，《唯識學探源》（台北：正聞，1990年），頁146-147。

⁶⁷ 參見印順法師，《唯識學探源》（台北：正聞，1990年），頁146-147。

⁶⁸ 佐佐木現順《業論の研究》（京都：法藏館，1990年），頁426-427

⁶⁹ 參見三友健容，〈アビダルマ佛教における無表業論の展開〉（一），（《大崎學報》第

，所以沒有釐清「無表業（色）」為有部論師首創或另外接收而來的思想，因此作者面對《法蘊論》與《集異門論》出現「無表業」與「法處所攝色」用語，便只能依文獻呈顯之文義，判定被歸為色法的無表業早已出現於有部《集異門論》中。⁷¹然事實上，這是有待商榷的。

是故本文擬將有部初、中期論書亦納為重要的文本依據，探討無表業色的成立與流變過程，而這正是目前研究無表業學說的成果中較為薄弱的一環；還有，有部論師成立無表色，將業力體性安立在色法之後，後代的論師又如何地捨此學說而朝向種子思想前進？以及思種子的業力說成立後是否比無表色更無缺失等等之重要問題，皆為現代學術界討論無表業思想所忽略。希望本文的研究能使無表業研究更趨向全面與完整性。

第四節 全文結構大要

「無表」一詞，在說一切有部的論書中，依不同作用而有無表業、無表色與無表戒三種不同名稱，即使是同一個名稱，在不同的情況或時間也可能有不同的內涵，所以本論文將之分為三個名稱各別加以探討，同時也試著統合三者。以下，簡要地略述本論文的研究進路：

第一章〈緒論〉，先說明問題意識的形成，以及研究目的與研究方法；其次介紹現代學界的研究成果，理出現代研究成果的貢獻與不足之處。第二章〈無表業色之成立〉，先以有部所引述的《阿含經》為線索，再以有部初、中期論書——一身六足論——為主，理出無表業與無表色思想何時出現與何時成立於有部論典中，並且探討無表色等思想成立的義理背景。第三章〈無表業體性的定位問題〉，從無表業是色法的這一向度，探討有部如何論證無表業為色法且實有，以及無表業色思想歷經後期有部論師的抉擇下產生哪些變化；也就是色法的業力說如何向心法的業力說靠攏。本章最後，嘗試檢視色法的無表業與心法的思種子之學說優劣與義理困境，並找尋恰當的理論而為業力的體性重新做定位。第四章〈無表業在有部業論中所扮演的角色〉，本章

129 號，1976），頁 119-142。

⁷⁰ 說一切有部有七論，稱為一身六足論。六足論為：《法蘊足論》，《集異門足論》，《施設足論》，《品類足論》，《界身足論》，《識身足論》。一身論為《發智論》。

⁷¹ 參見三友健容，〈アビダルマ佛教における無表業論の展開〉（一），（《大崎學報》第 129 號，1976），頁 123。

從無表業本身是業的這一方面，探討無表業在有部業論中的地位。論文的探討進路，先從無表業的引發方式開始討論，進而舉揚有部不立「意無表」所回應的時代意義，並試著反省心法的業力說和色法的業力說，何者較能與現實社會產生互動。再者，探討無表業扮演異熟因的角色時如何感果。除上述功能之外，有部論師還賦予它哪些特殊任務？在此章中將一併討論。

接下來的兩章，即以欲色二界各類「無表戒」的得捨問題為主，分從不同視角探討無表業的妨善妨惡的戒體問題。首先，第五章先論〈別解脫律儀得捨之相關問題〉，有關制戒的種種因緣已詳細記載於律藏中，阿毘達磨論師們討論的範圍大都就戒體的得捨提出不同意見，這些不同意見目前還深刻地影響中國佛弟子對七眾戒體的納受。例如，若比丘尼受戒前沒有經過式叉摩那尼階段的訓練，是否可以得戒；五戒優婆塞戒是否可以分支授受？一日一夜的近住律儀（八關齋戒）是否可以受持半月或一月？以上這些問題，有部論師皆有過討論，值得參考。藉此，亦可以瞭解以無表業色為主的戒律觀之特色。第六章〈其它無表戒之得捨〉，首先探討有部對「不律儀無表」的得捨，並進一步檢討不律儀要七支（身三語四）具足的規定是否合理。其次，討論「處中無表」的得捨與日常善惡習慣養成的關係。最後，探討定生無表戒的得捨。第七章〈結論〉，簡要地說明本文的研究成果。

第二章 無表業色之成立

業力是佛教思想發展中的一個重要問題，但業力到底是什麼？它的存在，到底是怎樣的的存在？探究到此問題，部派佛教的論師們提出種種理論去說明它。說一切有部論師（Sarvastivadin）即以「無表色」（舊譯為「無教色」，或譯作「無作色」）⁷²來說明業力的存在。在部派佛教思想史上，被歸為色法的無表業思想，最早應出現於古型《舍利弗阿毘曇論》的九種「法入色」中，然有部卻不明說其思想承自此論，而引契經中的「三色教證」與「法處色證」等經文來證明無表色是源自佛說。可是，不僅南北兩傳的《阿含經》沒有出現「無表色」之名，甚至有部早期完成的《法蘊論》亦然；此論雖有「無表業」用語，但在色法的分類上，卻只有眼等五根與色等五塵的十色處，無「法處所攝色（dharmayatanaantargata-rupa）」（有部以此為「無表色」的別名）。由此可見，無表色是有部後來所提出的。本章擬對有部何時成立自宗獨特的「無表色」教義，以及何以在縝密的學說基礎下須將業力體性放在色法上做一概略的探索。

本章探討的進路，首先從無表業的色法思想源流著手。由於有部努力將無表色思想上溯到《阿含經》，故引起學者討論有部所傳的契經是否有「無表色」的用語。⁷³但是從有部所舉的教證看來，有部本身也沒有想要證

⁷² avijbapti，玄奘譯為「無表」；玄奘以前的《舍利弗阿毘曇論》、《俱舍釋論》與《八捷度論》等譯為「無教」；而《毘婆沙論》、《中論》與《成實論》等則譯為「無作」。

⁷³ ①例如源哲勝：「無表色的觀念並不明顯的出現在四阿含與律典中，因此由其名稱也不能看得出來。……但無表色的觀念散見在佛弟子的著述中，因此也不能全然的否定佛陀沒有無表色的思想。」〈無表色思想發達小觀〉《六條學報》（第 206 號，1919 年），頁 57-58。

②其次，加藤精神〈業感緣起論の誤解に就いて〉之文主張：「在有部所傳的契經中，有無表色說的證據。」轉引自《荻原雲來文集》（荻原博士紀念會發行，1938 年），頁 1028。

③但是，荻原雲來認為有部所傳的契經中沒有「無表色」教說，然他從現在東流的大小乘經典處處散見「無表色」，而推測說：佛說無表色的證據，不是出自有部所傳的契經，反而可能出自汎佛教的經典中。《荻原雲來文集》，頁 1027-1028。

④另外，國內印順法師在《唯識學探源》雖也說：「佛曾說過『無表色』，雖然各家的解說不同，但因表色而引起的潛在業力，稱為無表色，確也非常適宜。」（頁 147）而在《中觀論頌講記》中，法師依《中論》：「大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說」的頌文認為：「論主（指龍樹菩薩）並不說他所立的二業、三業、七業是錯誤的，因為這確是佛說，緣起法中是可以有的。」（頁 283）根據《唯識學探源》認為，「無表色」是釋尊所說，但當時沒有界定無表色所指為何，所以導致部派論師各自解說。其中，說一切有部論師把無表色解釋為業力。而《中觀論頌講記》則專指業力，意指二業、三

成「無表色」是佛陀親口所說的意圖，反而著重其思想的承繼——以無表業為「法處所攝色」。所以先要釐清的問題是，《阿含經》是否有「法處色」的思想。如果《阿含》中沒有，則不但佛是否說過「無表色」的問題可迎刃而解，而且亦可確定有部的無表色思想起源於佛滅後的阿毘達磨論書中。

其次，以「一身六足論」為主要文獻依據，探討「無表業、無表戒與無表色」在有部文獻中的出現先後；因為一身六足論成立後又相互影響，且其增補部分相當錯雜，所以如何理出有部論書中何時出現色法的無表業思想，亦是本章的焦點。最後，嘗試以有部學說的義理因素為線索，探討在環環相扣的義網中，有部為何必須將業力的體性安置在色法；並舉引其它學派的學說相互比較，以茲證明。

第一節 無表色思想的源流

一、有部所傳的契經

部派佛教論師每產生歧見時，往往引經據典來證明所說並非空穴來風，而是必有所本，頗受爭議的無表業色思想亦復如是。由於南傳巴利聖典「尼柯耶」(nikaya)與北傳漢譯「阿含」(agama)都沒有出現「無表色」用語，因此有學者認為有部所傳的契經沒有佛說「無表色」的文證。不過，加藤精神依據《順正理論》中約略提到「雖契經中說諸無表，名為非造，亦名非作」⁷⁴之文句而認為：有部所傳的契經有「無表色」的用語。然而加藤精神的看法，後來被荻原雲來指正說：論中只提到「無表」，而未提「無表色」；僅從上揭片段文句，並不能斷言有部所傳的契經有「無表色」的用語，因為「雖契經中說諸無表」，只是一般的敘述文句，並非正式引用經文。⁷⁵實際上，依簡短的片段文句，確實不能有力地證明有部所傳契經有「無表色」的教說。本文也發現：無表色思想為有部業論重要的一環，因此佛陀是否說過「無表色」這件事，對有部來說非常重要；如果這段引

業等乃依緣起法教開展而出的理論，雖不是佛親口說，但是仍可視為佛說。

④中國學者弘學編著《部派佛教》一書，認為：「無表色這個名詞是佛陀曾經說過的，因而有部就老實的將之視為潛在的業力，並說它有實自體。」參見《部派佛學》(中國成都：巴蜀書社，1999年)，頁91-92。

⁷⁴ 大正29.549中，即《大正新脩大藏經》第二十九冊，第五四九頁中欄之簡稱，下同。

⁷⁵ 參見《荻原雲來文集》，頁1028。

文確實為有部契經的內容之一，則它應被揭載在《大毘婆沙論》與《俱舍論》證明無表色實有的文證中，但實際上此二論都沒有錄載此段引文。茲將諸教理證羅列如下：

《婆沙論》表、無表實有之教理證 ⁷⁶	《俱舍論》無表實有之教理證 ⁷⁷
一、如契經言：「愚夫希欲，說名為愛；愛所發表，說名為業」。	一、三色教證： 以契經說「色有三種」。此三為處攝一切色。一者、有色有見有對；二者、有色無見有對；三者、有色無見無對。
二、又契經言：「在夜尋伺猶如起煙，旦動身語猶如發焰。」若無表業無實體者，則亦與契經相違。	二、無漏色證： 契經中說：「有無漏色」；如契經說：「無漏法云何？謂於過去、未來、現在諸所有色不起愛恚，乃至識亦然，是名無漏法」。
三、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。	三、福增長證： 如契經言：「諸有淨信，有依七福事，恒時相續，福業漸增，福業續起，無依亦爾。」除無表業，若起餘心或無心時，依何法說福業增長。
四、又若撥無表、無表色，吠題呬字（韋提希子）未生怨王應當不觸害父無間，謂發表位父命猶存。父命終時表業已謝，由先表力得後無表，故未生怨觸無間業。	四、非作成業證： 又非自作，但遣他為，若無無表業不應成業道。
	五、法處色證： 又契經說：「苾芻當知法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對。」不言「無色」。若不觀於法處所攝無表色者，此言闕減，便成無用。
五、又彼杖髻出家外道，亦應不觸害應無間，謂發表位目連命猶存。目連涅槃時表業已謝，由先表力得後無表，故彼外道觸無間業。	六、八支正道證： 又若無無表，應無八道支，以在定時語等無故。
	七、別解脫戒證： 又若撥無無表色者，則亦應無有別解脫律儀，非受戒後有戒相續。
六、又若撥無表、無表業，應無建立三品有異。謂住律儀品，住不律儀品，住色界二無表色。	八、戒為隄塘證： 契經說：「離殺等戒，名為隄塘戒，能長時相續堰遏犯戒過故。」非無有體可名隄塘，由此等證知，實有無表色。

而且在《順正理論》之前的有部論書均不見引證！因此，依據南北兩傳《阿含經》沒有出現無表色之名，以及有部論書中亦無法舉出有「無表色」用語的經證看來，可以合理地說有部所傳的契經沒有佛說「無表色」的用例。

⁷⁶ 見《大毘婆沙論》卷一二二，大正 27.634 下。

⁷⁷ 見《俱舍論》卷一三，大正 29.69 上。

事實上，從有部論師所舉的教證看來，有部本身也沒有想要證成「無表色」是佛親口所說的意圖，反而著重在表達此思想係承繼佛說。《俱舍論》八教理證中，屬於教證的第三、八教證，即是從無表色能增長福業與防非止惡的戒體的功能證明其實有，第四、六、七理證亦是如此。由於有部將無表業歸入法處所攝之色，成爲色法之一，所以本節討論的重點，即在於有部所傳的契經中是否有「法處色」思想，而特以第一「三色教證」、第二「無漏色證」與第五「法處色證」爲主。然因爲第二「無漏色證」即是「三色教證」中的「無見無對色」，故在此不另行討論。「三色教證」與「法處色證」之文證如下：

(一) 三色教證：

以契經說「色有三種」。此三爲處攝一切色。一者、有色有見有對；二者、有色無見有對；三者、有色無見無對。

(二) 法處色證：

又契經說：「苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對。」不言「無色」。若不觀於法處所攝無表色者，此言闕減，便成無用。(大正 29.69 上)

uktam ca bhagavata “dharma bhiksavo bahyam ayatanam ekadwabhir ayatanair asaj grhitam anidarwanam apratigham”iti /na tv arupity uktam/ tatra kim prayojanam syad yadi dharmayatanantargatam avijbaptirupam nawyeta/⁷⁸

上揭二段經文，亦皆出現在《雜阿含》三二二經中。⁷⁹而在《婆沙論》中也有「十一處所不攝法」⁸⁰的法處說，但是在證明「表、無表實有」的六教理證中，卻只出現「三色教證」，無「法處色證」。也就是說，「法處色證」

⁷⁸ *Abhidharma-koshabhasya of vasubadhu* ed. P. Pradhan, Patna, 1967. p.196。

⁷⁹ 《雜阿含 322 經》卷十三說：「眼是內入處，四大所造淨色，不可見有對，耳，鼻，舌，身內入處亦如是說。……意內入處者，若心意識非色，不可見無對，是名意內入處。……色外入處，若色四大造，可見有對，是名色，是外入處。……聲是外入處，……聲四大造，不可見有對。……觸外入觸者，謂四大及四大造色，不可見有對。……法外入處者，十一入所不攝，不可見無對，是名法外入處。」(大正 2.91 下)

⁸⁰ 參見《大毘婆沙論》卷七四，大正 27.383 上。

在《大毘婆沙論》以後，《俱舍論》以前才被列入「無表色」的教證，這是首先值得留意的。以下就此二教證，分別探討有部所傳的契經是否有「法處色」的思想。

(一) 三色教證

首先，「三色教證」被列為經證，可能與有部對色法的分類有關。有部論師認為色法除四大能造色之外，尚有十一種所造色（十色處與無表色）。而「有見有對色」指眼根所對的色境，「無見有對色」指眼等五根以及聲、香、味、觸境，「無見無對法」則指非極微所成的「法處所攝色」（無表色）。當時部派論師大多共許「三色教證」為佛所說，可是它具有何意義，釋尊並未清楚說明，所以當有部解釋「無見無對色」為無表色時，世親論師也在《俱舍論》中提出不同於有部的解說：

1. 經言有三色者，瑜伽師說：修靜慮時定力所生定境界色非眼根境，故名無見；不障處所，故名無對。（大正 29.69 中）
2. 又說法處不言無色，由有如前所說定境，無見無對，法處攝色。
（大正 29.69 下）⁸¹

世親引用瑜伽師的主張，說明「無見無對色」即「法處色」，是一種定力所生的定境界色。所謂「定力所生定境界色」，它是禪修者修觀八遍處時，能透過勝解作意，在定中現起青、黃等色。⁸²此定中所現之色並不是眼根認識的對象，唯意識能緣，所以是「無見」；又不障礙處所，所以是「無對」。因此，無見無對色是禪定境色，不是有部所說的「無表色」。

一般以為，將「無見無對色」解釋為定中所見境界色是經部之意，但眾賢在《順正理論》指出，這是世親的見解。⁸³在《順正理論》中，經部的上座對「三色教證」另作解釋說：

⁸¹ 引文中的「1.2.3...」，係筆者為使引文條列明瞭所加，非原諸論所原有，下同。

⁸² 普光《俱舍論記》卷十三說：「瑜伽師說：修靜慮時，由定力所生是定境界色，即是前八遍處等色，非眼根境，故名無見；不障礙處所，故名無對，非是無表。」（大正 41.206 下）

⁸³ 《順正理論》：「經主於此作是釋言：諸瑜伽師作如是說：修靜慮者定力所生定境界色，為此第三〔無見無對色〕。非眼根境，故名無見；不障處所，故名無對。」（大正 29.540 下）眾賢在《順正理論》中所說的「經主」，意指世親，不是經部。

此中上座⁸⁴，率自妄情改換正文，作如是誦：一者、有色無見有對，謂一觸處，非所見故，是所觸故。二者、有色有見無對，謂一色處，是所見故，非所觸故。三者、有色無見無對，謂餘八處，非所見故，非所觸故。(大正 29.540 中)

關於色法的分類，經部只說十色處，而十色處中的「無見無對色」也不是有部所說的無表色，所指的是「色、觸」以外「無見無對」⁸⁵的眼等八種色。若將此經部對色法的分類與有部相較後，又可發現：經部師不僅在三色的內容、分類上不同，連在三色的名稱上亦有些出入；例如有部出現了經部所沒有的「有見有對色」，而經部有有部所沒有的「有見無對色」。茲將有部、世親與經部上座對「無見無對色」之不同見解，簡列如下：

- 1.有部 → 無見無對色 = 法處所攝的身語無表色
- 2.世親 → 無見無對色 = 定力所生的定境界色
- 3.經部上座 → 無見無對色 = 眼等五根與聲、香、味境

「三色教證」即使為論師們共許源自佛說，但是從各部派對「無見無對色」的解釋互無交集的情況觀之，也很難斷定有部的「無見無對色」=「法處所攝色」=「身語無表色」，才是正確無誤之說。

因此，面對眾說紛紜、裁決不定的「法處所攝色」說，吾人應如何抉擇？其實若回觀中期成立的《大毘婆沙論》時代，那時經部尚未成立時，說一切有部的論師們對有、無「法處所攝色」的看法早已出現不一致的現象：

1. 謂譬喻者撥無法處所攝諸色故。此尊者法救亦言：諸所有色皆五識身所依、所緣。(大正 27.383 中)
2. 尊者法救說：離大種別有造色，說心所法非即是心；然說色中二非實有，謂所造觸及法處色。(大正 27.662 中)

⁸⁴ 《順正理論》眾賢所稱「上座」，即指經部上座而言。

⁸⁵ 《順正理論》卷四說：「法處不說無色言，故如《舍利子增十經》中，唯作是言：『有十色處』，故知此經非入結集。」(大正 29.352 下) 由此可見，經部對色法的分類，唯有十處色。

3. 有覺天等當作是說：四大種外，無別所造。(大正 27.383 中)

不僅《婆沙論》的有部譬喻師反對有「法處所攝色」，有部四大論師中的法救與覺天也不認同。法救論師認為「諸所有色，皆五識身所依、所緣，如何是色非五識身所依、所緣？」因而主張唯獨意識所能緣的「所造觸」和「法處色」不是真正的色法；法救論師雖承認：「法處所攝色」之名稱，但認為它不是實有。⁸⁶而覺天說：「四大種外無別所造」，他連所造色也不立，將一切色總括入四大種中。⁸⁷茲將有關法處所攝色的諸見解簡示如下：

- | | | | |
|-------|---|-----------------------------|-------------------|
| 1.有部系 | } | 有 部 | → 法處所攝色 = 無表色 (有) |
| | | 譬 喻 師 | → 法處所攝色 (無) |
| | | 法 救 | → 法處所攝色 = 非實有 (無) |
| | | 覺 天 | → 法處所攝色 (無) |
| 2.世 親 | | —— 法處所攝色 = 無見無對色 = 定力所生定境界色 | |

對於以上諸論師的意見，印順法師認為：「譬喻者所傳誦的契經，似乎是代表較早期的契經。如『譬喻者撥無法處所攝諸色』；不立有覆無記，都可以表示這個意義。」⁸⁸這是對譬喻師所傳誦的契經給予較高的評價。

⁸⁶ 法處所攝色何以非實有？《婆沙論》法救說：「若是身受，彼亦心受耶？答：若是身受，彼亦心受。有是心受，而非身受？謂若計度外事於內取相，及於事（五蘊）取補特伽羅，并法處所攝色、心不相應行、無為相，如此類受，皆名心受。以於非實有境分別轉，故是謂身受、心受差別。」(大正 27.949 下)意思是，眼見外色而後取相作觀，或者於五蘊身執取為我，以及法處所攝色、心不相應行、無為相，皆是內心分別所取之相，所以非實有體。

⁸⁷ 有關色法的分類，現存《雜阿含》61 經卷三說：「云何色受陰？所有色，彼一切四大及四大所造色，是名為色受陰」(大正 2.15 下)的記載，南傳《相應部·七處經(sattatthana)》亦有「四大所造色」的分類，如經文：katmab ca bhikkhave rupam || | cattaro ca mahabhuta catunnaj ca mahabhutanaj upadaya rupaj || idaj vuccati bhikkhave rupam||中譯：「諸比丘！什麼是色的內容？四大要素及四大要素所造的色。諸比丘！這就是所謂色。」覺天論師不立四大所造色，反而與經典內容不符。但是日本舟橋一哉認同此說，主張四大是構成色法的質料因，所以在語意上僅說「四大」或「四大所造」即可。(參見舟橋一哉著《業の研究》，頁 150；或余萬居譯《業の研究》，頁 143。

⁸⁸ 印順法師《說一切有部為主論書與論師之研究》：「譬喻師所宗依的修多羅——契經，雖是說一切有部所傳誦的，但與阿毘達磨論者所傳承的，也多少不同。所以對阿毘達磨論者所宗依的契經，取簡別的批判態度，如說：「譬喻者說：如是契經，非皆佛說……故知彼經，非皆佛說」。「譬喻者說……然此經文，誦者增減」。譬喻者所傳誦的契經，似乎是代表較早期的契經。如『譬喻者撥無法處所攝諸色』；不立有覆無記，都可以表示這

從有部早期論書《法蘊論》對色法的分類也只有「十色處」而無「法處所攝色」看來，有部初期也沒有「法處所攝色」的說法。循此不難得知，不僅譬喻師傳誦的契經沒有「法處所攝色」，有部所傳誦的契經內容亦無。後來有部爲了證明無表色之出處，而將「法處所攝色」附於「三色教證」中，指爲佛說，以致成爲論師們爭論的重要議題。

(二) 法處色證

如果僅從上述第五經證「法處色證」的漢譯經文觀之，「不言無色」似乎應歸入契經的內容，而說「苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對，不言無色。」但若對照梵文原典，則可明確看出「不言無色」——不說「它是非色」(na tv arupity uktam)，這句話是在「法處色證」經文結束之後補上去的，「法處色證」的經文內容應只有「苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對」。如此「法處色證」便與被經部評爲偽經的《順別處經》經文相近，如《順正理論》說：「若爾便越《順別處經》。如彼經說：『苾芻當知！法謂外處，是十一處所不攝法。』」⁸⁹。雖然，眾賢在《順正理論》反駁經部質疑「法處色證」時提出說明：「《各別處經》說，法外處非如意處，說爲無色。以法處中決定有色，不說無色」⁹⁰，這裡明顯地將「法處色證」的「不言無色」句加入經文。可是，《順正理論》卷三五也有詳引《各別處經》的原文說：「又應違背《各別處經》：法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對。」⁹¹經文中並沒有「不言無色」句。由此觀之，《順別處經》和《各別處經》可能是同一經。爲方便對照以上相近的經文，茲簡示如下：

《順別處經》	苾芻當知！法謂外處，是十一處所不攝法。
《各別處經》	法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對。
「法處色證」	苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對。
《雜阿含322經》	法外入處者，十一入所不攝，不可見無對，是名法外入處。

個意義。譬喻者所誦的《阿含經》，要簡樸一些；而在論義方面，也與阿毘達磨論者不同。」(頁 372)

⁸⁹ 參見《順正理論》卷三，大正 29.344 中。又《順正理論》卷一說：「如《順別處》等經，(經部)皆言非聖教攝，是對法者實愛自宗，制造安置阿笈摩內。」(大正 29.332 上)「此經非入結集，越總頌故。」(大正 29.352 下)

⁹⁰ 《順正理論》卷三五，大正 29.540 下。

⁹¹ 《順正理論》卷三五，大正 29.540 中。

《順別處經》與《各別處經》都出現在《順正理論》中，何以眾賢論師不統一使用同一經名？從上面引文看來，《順別處經》是出自經部師評有部時所持的經名，而《各別處經》是眾賢論師回應經部時所用的經名，說的人不同，所指應該是同一部經。「法處色證」所引經文同於《各別處經》，若《各別處經》被經部評為偽經屬實，則「法處色證」自然會被質疑為偽證。明顯的，這是涉及部派不同誦本的問題。⁹²然而此處要注意的是，從以上揭載的相似諸經文觀之，看不出其中蘊含「法處色證」所言之「法處色」觀念。

《雜阿含》三二二經的經文僅在於說明眼等六根各有取色等六境的功能，如眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處，各有所對的色處、聲處、香處、味處、觸處、法處；色處為眼處所對境，聲處為耳處所對境，乃至觸處為身處所對境，而十二處中應別有一法，名為「法處」，獨為意處所緣。此種「法處」，與「意識」能了知眼等所知的「一切法」不同。不論《雜阿含》三二二經或《各別處經》所說「法外處」的意義，皆不外乎傳達這樣的思想，其內容並沒有強調「法處」中有含括色法的意涵。後來眾賢論師在《順正理論》解釋此經時，也再次說明「非一切法皆法處攝」的有部宗義，而說「此經（指《各別處經》）遮眼等法是法處攝故」⁹³，這正與經部上座提出「諸法無非意所行故，皆法處攝」⁹⁴之說法衝突，難怪此經被經部上座評成偽經。此外，眾賢還特重強調《俱舍論》「法處色證」後文的「不說無色」經文，想證成法處中決定有色。

由於有部所傳的《阿含》對「法處」的內容並未說明，僅提到「無見無對」，因而從《各別處經》等的文證中絕對看不到「法處色」的蹤影，但

⁹² 因四部阿含經中，《雜阿含經》與《中阿含經》為有部的誦本，已為現在學界定論。而有部所提舉的《各別處經》又只出自《雜阿含》，不見於南傳的《相應部》，由此更顯出《各別處經》為有部獨有的誦文，它受到經部的質疑，也就不足為奇。例如①印順法師認為：「《拊掌喻經》與《順別處經》（《相應部》缺），為說一切有部，阿毘達磨論宗所特有的契經，都見於漢譯《雜阿含經》。漢譯《雜阿含經》，為說一切有部論宗的誦本，是毫無可疑的！」《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞，1991年），頁97-98。②平川彰《法と緣起》也認為：「《中阿含》和《雜阿含》為說一切有部所傳。」（東京：春秋社，1992年），頁11。舟橋一哉等亦認為：「現存的《中阿含》與《雜阿含》是有部所傳之經典。」〈俱舍論の教義に關する二三の疑問——深浦正文著《俱舍學概論》を讀む〉（《大谷學報》32：2），頁32。

⁹³ 參見《順正理論》卷三五，大正29.540中。

⁹⁴ 參見《順正理論》卷三，大正29.344中。

是《俱舍論》在此段經文的後面加上「不言無色」，進而被提舉為無表色的文證。後來《順正理論》的眾賢論師也許察覺到此問題，其應變方式，除了特意將第一「三色教證」放到前面，先突顯有「無見無對」的色法，爾後再與第五「法處色證」合在一起討論，且又另舉《象跡喻經》的「法處色」來證明法處中決定有色，以強化《各別處經》的「法外處」含括色法在其中：

謂《象跡喻》契經中說：有法處色。故彼經言：「具壽！此中有諸色法，唯意識境，體是色蘊，法處所攝，無見無對。」……《各別處經》說法外處，非如意處說為無色。以法處中決定有色，不說無色，深為應理。（大正 29.540 中-下）

從《各別處經》的原文看不出「法處」中有色法，但是若融合《象跡喻經》內容，則「法處」就明確有含攝色法的可能。也就是說，「法處」與「意處」皆是無見無對法，但是「法處」的內容有多種，其中包含色法的名為「法處所攝色」，不同於不含色法的「法處」和「意處」。不過，儘管經由眾賢費心的解釋，將《各別處經》的「法外處」加入色法的成分，但是若回溯《各別處經》與「法處色證」之原經文，仍難掩飾其增補遺痕；又眾賢論師所舉《象跡喻經》的經文，有很明確的「法處色」思想，何以此段經文不見於《婆沙論》與《俱舍論》所提舉的教理證中，卻到了《順正理論》時才出現？由此觀之，《象跡喻經》中「法處色」的來源同樣也是值得存疑的。⁹⁵

經由以上討論可知，有部所傳的《阿含經》中，「法處色證」所要傳達的意旨，不是「法處色」的觀念，而是眼等所緣六處境為實有。所以，「法處色證」是否能成為「無表色」的經證，是值得考慮的。從以上論師們對不同二經證的討論方式，本文可以整理出兩種部派佛教論師的辯論模式。

⁹⁵《象跡喻經》出現於《中阿含》兩處：

①〈舍梨子相應品〉之內容如下：「爾時尊者舍梨子告諸比丘：『諸賢！若有無量善法，彼一切法皆四聖諦所攝，來入四聖諦中。……諸賢！世尊亦如是說：若見緣起，便見法，若見法，便見緣起。所以者何？諸賢！世尊說五盛陰從因緣生……。』」（大正 1.464 中-467 上）

②〈梵志品〉：「梵志！譬善象師遊無事處，於樹林間見大象跡，見已，必信彼象極大而有此跡。梵志！彼善象師或不信者，於此林中復有母象，名加梨麴，身極高大。彼有此跡，即尋此跡，復見大象跡。見已，必信彼象極大，而有此跡。」（大正 1.565 上-658 上）由上觀之，兩處經文內容均沒有涉及法處色觀念。

那就是：若是甲與乙兩者共同持有 A 經典，而釋尊沒有詳細做說明時，這時則會出現不同的詮釋，而各執己見。另一種：當甲擁有 A 經典而乙沒有、或乙有而甲沒有時，論師們的論辯對策便是先行否定對方的契經。「三色教證」則屬於第一種模式，而「法處色證」便屬於第一種模式。

雖然不能因為出自《各別處經》的「法處色證」只有說一切有部傳持而否定它為釋尊所說，但是「法處色證」的內容並沒有「法處色」的觀念，而且連同《法蘊論》對色法的分類，也只有「十色處」，無「法處所攝色」。可見，有部所傳的契經本來就沒有「無表業是色法」的思想，「法處色」應為部派佛教發展的產物。而在部派佛教思想史上，無表色思想應始於《舍利弗阿毘曇論》整合「蘊」(skandha)、「處」(ayatana)、「界」(dhatu) 之時。

二、《舍利弗阿毘曇論》的「法入色」思想

有部所傳的契經沒有「法處色」的思想，如此更可證明有部的無表色發展自阿毘達磨論，而不是源由《阿含經》。依印順法師研究成果認為，在阿毘達磨諸論中，《舍利弗阿毘曇論》〈問分〉與〈非問分〉的十五品與有部初期論書《法蘊論》以及南傳赤銅鑠部所傳的《分別論》，為同一古型阿毘達磨論。⁹⁶本文所討論的「法入色」攝於《舍利弗阿毘曇論》「問分」中，屬十五品內。

然而值得注意的是，以上三部古論中，有部的《法蘊論》沒有「法處色」(或譯為「法入色」)，而南傳赤銅鑠部(Tamrawatiya)的論書對色法的分類與《舍利弗阿毘曇論》有相近之處：

1. 《舍利弗阿毘曇》：云何色法？眼、耳、鼻、舌、身入；色、聲、香、味、觸入；身口非戒無教、有漏身口戒無教、有漏身進、有漏身除、正語、正業、正命、正身進、正身除，是名色法。(大正 28. 543 上)

⁹⁶ 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》認為：《舍利弗阿毘曇論》四分的「問分」與「非問分」中，有十五品屬阿毘達磨論的初型。(頁 66~72) 本文所引用的「法入色」攝於「問分」中，屬十五品內。

《舍利弗阿毘曇》：云何法入色？身口非戒無教、有漏身口戒無教、有漏身進、有漏身除、正語、正業、正命、正身進、正身除，是名法入色。（大正 28.543 上）

2. 《分別論》：十一種色——眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、色處、聲處、香處、味處、觸處及無見無對法處所攝色。⁹⁷

《舍利弗阿毘曇》有「法入色」（或說法處色），赤銅鑠部的《分別論》有「法處所攝色」（dhammayatanapariyapanna-rupa）用語，兩論在色法的分類上皆有「法處色」，但是內容卻沒有交集。《舍利弗阿毘曇論》的法入色有九種，而南傳所說「法處所攝色」的內容為「女根、男根、命根、身表、語表、空界、色輕性、色軟性、色適應性、色增廣、色相續、色老性、色無常性、搏食」⁹⁸共計有十四種之多，而且《分別論》⁹⁹第一品〈蘊分別〉與《法集論》¹⁰⁰第二〈色品〉，都說明了色蘊的三性分別唯是無記。有部的「法處所攝色」（無表業）屬異熟因，沒有無記法，唯有善、不善之別。所以即使南傳初期論書出現「法處所攝色」之說，仍與有部的「無表色」內涵尚有一段差距。反而《舍利弗阿毘曇論》的九種「法入色」內容，與有部有相同之處，由於代表有部古論的《法蘊論》並沒有「法處色」思想，所以「法處色」的出現，最早可能與《舍利弗阿毘曇論》整合「蘊、處、界」有密切關係。

《舍利弗阿毘曇論》的「法入色」（或法處色）有九種之多。然而，其中「思、身口非戒無教」等六種劃歸於「法入業」的範疇：

⁹⁷ 南傳四十六卷《分別論》〈第一品·蘊分別〉（東京：大藏出版株式會社，1973 年），頁 22。

⁹⁸ ①但《法集論》第二〈色品〉說：「云何爲色無見無對之法處所攝？即女根……乃至……搏食——是爲無見無對之法處所攝。」南傳論書的「法處所攝色」不是有部的無表色；也不是經部的「定力所生定境界色」，更不是《舍利弗阿毘曇論》的「法入色」，而是有別於北傳論書之說，以「女根、男根……搏食」等十四種爲無見無對的法處所攝色。南傳四十五卷《法集論》〈第二·色品〉，頁 260-261。

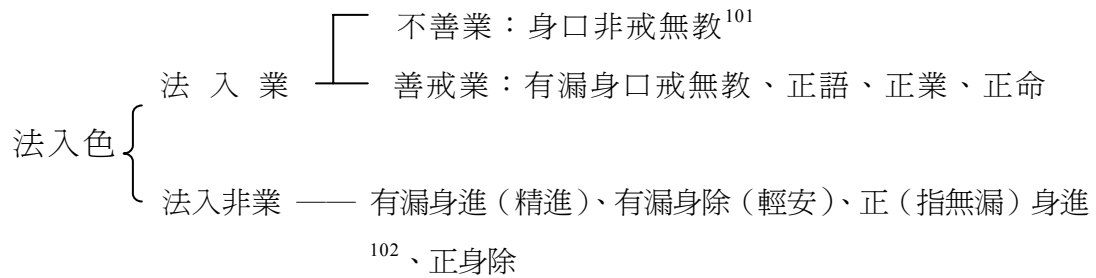
②法處所攝色共十四種。參見南傳四十五卷《法集論》第二〈色品〉，頁 187。

⁹⁹ 南傳四十六卷《分別論》〈第一品·蘊分別〉「色蘊者是無記，四蘊者即善、不善、無記。」頁 69。

¹⁰⁰ 南傳四十五卷《法集論》〈第二·色品〉「云何無記法？即善、不善法異熟之欲纏，色纏，無色纏，非所攝之受蘊，想蘊，行蘊，識蘊，以及諸所有非善，非不善，非業異熟所應作法，及一切色與無爲界——是等爲無記法。」頁 174。

云何法入業？思、身口非戒無教、有漏身口戒無教、正語、正業、正命，是名法入業。云何法入非業？除思、身口非戒無教、有漏身口戒無教、正語、正業、正命，餘法入非業，是名法入非業。(大正 28.529 上)

也就是說，《舍利弗阿毘曇論》的「法入色」又分「法入業」與「法入非業」兩種，如下所示：



《舍利弗阿毘曇論》認為戒為善心所引發，所以不善心所引發的「身口非戒無教」是業，不屬於善戒，相等於有部的「身口不律儀無表」和「不善處中律儀無表」；而善心所引發的「身口戒無教」是業，又是戒。再者，「有漏身進」、「有漏身除」、「正身進」與「正身除」屬法入色，卻不是「法入業」；雖然《舍利弗阿毘曇論》將它歸類在色法，但在有部的法相分類上，它屬於心法。也就是說，以有部的分類來看，《舍利弗阿毘曇論》的九種法入色又可分成色、心二類。¹⁰³依據現有漢譯阿毘達磨文獻所載，學派中主張有無表色的，除了說一切有部與《舍利弗阿毘曇論》之外，尚有大眾部與法密部。大眾部與法密部（即法藏部）曾別立無表色，如《成唯識論述記》說：「若大眾、法密部別立無表色，謂身勇、身精進。」¹⁰⁴所謂身勇、身精進；如《大毘婆沙論》卷三十說：「身力自體即是精進，身劣自體即是懈怠，如法密部。」¹⁰⁵其定義反而與《舍利弗阿毘曇論》「法入非業」的「正身進、

¹⁰¹ 《舍利弗阿毘曇論》卷七說：「云何無戒業？若業不善、不善心所起去來、屈申、迴轉身教；集聲音、句、言語口教、身口作非戒無教，及不善思，是名無戒業。」(大正 28.581 上-中)

¹⁰² 《舍利弗阿毘曇論》卷三說：「云何色陰不繫色陰？若聖、無漏正語、正業、正命、正身進、正身除，是名色陰不繫。」(大正 28.552 上)

¹⁰³ 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》說：「一、無教（色），其後說一切有部專以無表色（業）為法處色；二、身精進與身輕安。這與大眾部、法藏部同；但說一切有部與銅鑠部，都把他看作心所法；三、正語、正業、正命，說一切有部以為就是無表色；銅鑠部卻看作心所法，而另立男根、女根等十四種。」頁 438。

¹⁰⁴ 參見《成唯識論述記》卷三，大正 43.275 上。

¹⁰⁵ 參見《大毘婆沙論》卷三十，大正 27.154 中。

正身除」相近。但是依有部的見解，「身勇、身精進」是心所法，不是色法。

由上討論可知，有部無表色（無表業）的內容分別，正吻合《舍利弗阿毘曇論》九種「法入色」中的五種「法入業」；因九種「法入色」的內容在有部看來，「有漏身進、有漏身除、正身進、正身除」皆屬心法，不是「色法」。換言之，有部論師的觀點認為，《舍利弗阿毘曇論》的九種「法入色」包含色、心二法，不全然是色法。可見有部後來只接收《舍利弗阿毘曇論》的五種「法入業」，成立「無表業」。另外，須注意的是，有部不在意業中成立無表業，而《舍利弗阿毘曇論》卻說「云何無教業？意業是名無教業。」¹⁰⁶這也是有部和此論不同主張之處。

後來有部與諸論師論辯之時，何以不明言無表色思想承自《舍利弗阿毘曇論》？本文推想原因不外有三：一、為維護自宗學說的權威，論師們儘量將自宗學說上溯到《阿含》，以取得他派之共許。二、《舍利弗阿毘曇論》的無表業思想與有部不同；因為迦溼彌羅的有部不立「意無表」¹⁰⁷，而此論卻說意業就是「無教業」；換言之，《舍利弗阿毘曇論》的「無教業」不僅是色法，它包括了心法的「意無教」與色法的「身口無教」。三、對有部而言，有部論師完全等視「法入色」為「無表業」，但《舍利弗阿毘曇論》九種「法入色」的內容，卻含括了色、心二法。雖然《舍利弗阿毘曇論》「無教（色）」也可名之為「無教業」（法入業），因為「無教業」的內容有色、心二法，它能含蓋「無教（色）」，可是「無教業」卻不能等於「無教（色）」。由以上三點觀之，假如《舍利弗阿毘曇論》的「法入色」不含括「有漏身進、有漏身除、正身進、正身除」，或者不成立「意無教業」，這時有部沒有理由不明說其無表色思想係承自此論。但若名稱相同，而內容各自表述，沒有共識，則有部想必不會引用它來與自己學說相矛盾。

因此，雖然有部的無表色思想源自《舍利弗阿毘曇論》「法入色」的觀念，但有部在接收此術語時，已賦予新的意義，其內容已被變更而與原來「法入色」的意涵不同。這或許是有部沒有舉出無表色思想源自此論的主要原因

¹⁰⁶《舍利弗阿毘曇論》卷七說：「云何無教業？意業是名無教業。……云何身無教業？若身業法入攝，是名身無教業。……云何口無教業？若口業法入攝，是名口無教業。」（大正 28.581 上）

¹⁰⁷ 所謂「正統有部」或「有部論師」，是指迦溼彌羅國的論師而言。

吧！實際上，「無表色」後來才受到重視與討論，並非一開始立即出現在有部論典中。至於有部何時才接收「無表業是色法」的思想並成立「無表色」學說，下文接續探討。

第二節 無表業與無表色在論書中的出現次第

無表業色思想在《舍利弗阿毘曇論》時代已出現，但有部接收此思想並成立「無表業」與「無表色」的用語，則約在「一身六足論」成立時期。所以本節以「一身六足論」為主，依其思想的發展，探討無表業與無表色在這些文獻的出現次第。

探討此問題之前，首先涉及六足論的成立先後，這在本文第一章第三節〈研究範圍〉已做說明。以《法蘊論》、《集異門論》與《施設論》為有部初期論書，《品類論》、《界身論》與《識身論》為有部中期論書；而《發智論》的成立時代，則應介於《集異》、《法蘊》、《施設》之後，《品類》、《識身》、《界身》之前。¹⁰⁸茲將「一身六足論」的分期，簡列如下：

初期論書 → 《法蘊論》、《集異門論》、《施設論》

中期論書 → 《發智論》

中期論書 → 《品類論》、《界身論》、《識身論》

由於《界身論》、《識身論》並未論及無表色的思想，所以下文不列入討論。其中，遲於《法蘊論》完成的《集異門論》¹⁰⁹雖保有古型的論議，但同樣受到後期論書的影響，內容已有所增減，這點可從色法的分類出現「法處所攝色」得知。¹¹⁰所以在此還是依其成立先後而先舉《法蘊論》說明。

¹⁰⁸ 印順法師認為：《品類論》的作者世友，不僅是《大毘婆沙論》四大論師之一的世友，而且又是《發智論》的權威學者。從《品類論》充分引用《發智論》的九十八隨眠說，更確定《品類論》完成於《發智論》以後。參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 148。

¹⁰⁹ 例如《集異門論》內容多處引用《法蘊論》卷四說：「云何老？答：髮落等，廣說如法蘊論，是謂老。云何怖？答：如有一類見他老已，深生厭患，廣說乃至惶懼毛豎，是謂怖，由老起怖，故名老怖。死怖者，云何死？答：彼彼有情，即於彼彼諸有情聚移轉壞沒，廣說如法蘊論，是謂死。」（大正 26.384 上）

¹¹⁰ 印順法師《印度之佛教》：「詳說一切有之論典，同源於《舍利弗阿毘曇》，以《法蘊》、《集異門論》為早出。」（台北：正聞，1992 三版），頁 131。

一、《法蘊論》的「身語無表業」說

在「六分阿毘曇」中，最早集成，而且也是代表說一切有部古論的是《法蘊論》。在〈蘊品〉中對色法的分類，只提到眼等五根及色等五塵的「十色處」（大正 26.500 上），而無「法處所攝無表色」，但是有趣的是，此論卷六〈聖諦品〉中提到八聖道的「正語、正業、正命」就是「無表業」：

云何正語？謂聖弟子於苦思惟苦，乃至於道思惟道，無漏作意相應，思擇力故，除趣邪命、語四惡行，於餘語惡行所得無漏遠離、勝遠離、近遠離、極遠離，寂靜律儀，無作、無造、棄捨、防護、船筏橋梁、堤塘牆塹，於所制約，不踰、不踰性，不越、不越性，無表語業，是名正語。云何正業？謂聖弟子，……除趣邪命身三惡行，於餘身惡行所得無漏遠離，乃至無表身業，是名正業。云何正命？謂聖弟子，……於趣邪命、身語惡行所得無漏遠離，乃至身語無表業，是名正命。（大正 26.481 下-482 上）

八正道中的「正語、正業、正命」¹¹¹，有部認為就是「無漏無表業」。然而關於「無漏無表業」的體性是色法或心法，《法蘊足論》並沒有說明。如此應如何判別其由來？依據現有相關研究成果指出，《法蘊足論》等所論議的內容曾受《發智論》影響，乃在不斷編修中完成。¹¹²循此提示，必須加以思考《法蘊論》的「身語無表業」是否受到《發智論》等影響，而在後來編修時被增加的內容？

若從本論的色法分類尚未受中期論書的思想影響而僅以「十色處」為主看來，論中出現「無表業」一詞，實不應視為不斷編修中所加入的教說。因為「無表色」（業）乃有部重要的理論，如果這一部分有受到《發智論》影響，那麼《發智論》已將「無表」色法化，何以《法蘊論》沒有設立「法處所攝色」來說明無表業的體性屬色法？所以在有部的論書中，無表

¹¹¹ 八支聖道為道諦內容，屬於有為無漏法。參見《俱舍論》卷一，大正 29.1 下。

¹¹² 印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「六論的性質不一，如《品類》，《界身》，《識身》——三論，明顯的深受《發智論》的影響，比《發智論》還要遲些，當然不能說《發智論》是依此三論而造的。《法蘊》，《集異門》，《施設》——三論，雖被稱為摩呬理迦，有古老的淵源，編集於《發智論》以前。然自《發智論》風行以後，又受他的影響，在不斷的修編中，才完成《法蘊論》等奘譯本的形態。所以現存的《法蘊》等三論，也不能看作純粹的初期論書了。」（頁 180）

業的出現比無表色更早。這時期，有部理論尚未發達完成之際，還未考慮將「無表業」色法化。此外，此處亦應留意是否有受《舍利弗阿毘曇論》的影響。雖然，《舍利弗阿毘曇論》八聖道的「正語、正業、正命、正身進」¹¹³皆被歸入色法，而《法蘊論》〈聖諦品〉只有「身語無表業」之說，沒有業色思想，但是如果《舍利弗阿毘曇論》法入業思想在早期時代已成立，則有部的「身語無表業」受此論影響而有所增補的可能性遠大於《發智論》。

循上述可知，「無表業」出現在「經分別」形式的《法蘊論》中，表顯了有部初期論書時代已有「無表業」的用語。而「身語無表業」即是八正道中的「正語、正業、正命」，屬三學無漏學中的戒學，有等同於「身語無表戒」的意思。但是由於《法蘊論》對色法的分類，只提到眼等五根及色等五塵的「十色處」，沒有「法處所攝色」。所以此論的「無表業」並不等於「無表色」，無表業思想比無表色出現的早，其目的是為了說明三學無漏學中的戒學。

二、《集異門論》的「無表身語業」說

其次，晚於《法蘊論》集成的《集異門論》也把「正語、正業、正命」釋為無漏「無表身語業」。¹¹⁴在色法的分類上，除了《法蘊論》原有的「十色處」之外，還增加了「法處所攝色」，而成十一種色法：

此中諸所有色者，云何名為諸所有色？答：盡所有色；謂四大種及四大種所造諸色，如是名為諸所有色。復次盡所有色，謂十色處及法處所攝色，如是名為諸所有色。（大正 26.412 上）

此論將「法處所攝色」列入色法中，而「身念住」的修觀內容正以色蘊為主，故其作用為「身念住」的所緣境之一。如論說：「云何身念住？謂十有

¹¹³《舍利弗阿毘曇論》卷四說：「云何道聖諦色？正語、正業、正命、正身進是名道聖諦色。」（大正 28.554 中-下）

¹¹⁴《集異門足論》卷二十說：「云何無學正語？答：諸聖弟子，於苦思惟苦，於集思惟，……寂靜律儀，無作、無造、棄捨、防護、不行、不犯，……不越、不越性，無表語業，是名無學正語。云何無學正業？答：諸聖弟子，於苦思惟苦，……無表身業，是名無學正業。云何無學正命？答：諸聖弟子，於苦思惟苦，……於所制約，不踰、不踰性，不越、不越性，無表身語業，是名無學正命。」（大正 26.452 下-453 上）

色處及法處所攝色。」¹¹⁵釋尊開示色蘊，本為教示弟子觀色蘊「是無常、苦、變易之法」¹¹⁶；對色蘊的如實知，為修道者首應努力的目標。然無見無對的「法處所攝色」不同於一般常識可認知的「十色處」，如何取相入觀？對此《集異門論》沒有再做解說。¹¹⁷

然而，《集異門論》提出「法處所攝色」是否就是為了解釋「無表身語業」的體性是色法？實際上，此論的編輯方式採增一法編次，「法處所攝色」出現在第六〈五法品〉，做為分別「五蘊」之一的色蘊內容；而「無表身語業」則出現在第十一〈十法品〉，為分別「十無學法」的內容¹¹⁸。其中並沒有將兩者合在一起討論，所以無法看出《集異門論》中的「身語無表業」與「法處所攝色」有相等的關係。雖然依前面第一節的論究結果得知，「法處所攝色」乃為解釋「無表業」的體性是色法而出現於有部的論書中，因此本論的「法處所攝色」就是指「無表身語業」，但因此論的編輯方式採增一法編次，直釋經文，所以沒有機會將兩者串集合一。

儘管印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中認為：「《集異門論》雖成立於《法蘊論》以後，但直釋經文，為體例所限，沒有過多的修訂、增補，所以論議反比現存的《法蘊論》為古樸。」（頁 135）然依《集異門論》對色法的分類增加了《法蘊論》所沒有的「法處所攝色」看來，這一部份極有可能也受到《發智》等論的影響，而在不斷編修中增補的。因此，實際情形要等待下文與其它論書相互對照後，方能得知《集異門論》所說「法處所攝色」的由來，所以在此仍不能斷定此論已有無表色的思想。

¹¹⁵ 參見《集異門足論》卷六，大正 26.391 中。

¹¹⁶ 參見《雜阿含 61 經》卷三，大正 2.15 下。

¹¹⁷ 有關法處所攝色的修觀問題，在後來的《順正理論》卷六十提到。當修習身念處的觀色法自相時，先觀察十色處自性各別，而有各別正智生起，而對「無表色」是否在自相時觀，則有不同意見，《順正理論》論主眾賢，似乎也難斷其案，而保留諸說：「有說，非此自相觀中觀無表色，以無表色與無色品極相似故。有說，此觀亦觀無表，亦別於無表有道色生故。次身念住觀共相者，謂觀察身一一處相，雖有差別而身相同。又於爾時觀十一處，俱是色相無有差別，謂皆不越大種所造。（大正 29.675 中）其中，主張觀自相時「亦觀無表」者，並沒有說明如何觀無表自相，論書中也不見記載。然而觀共相時，依無表色與其它所造色同為四大所造色的關係，無表方被列入齊觀，而「總有一正智生」。

¹¹⁸ 《集異門足論》卷二十記載，十無學法的內容，即是八正道再加上「正解脫」與「正智」，而成十支。（大正 26.452 下）

三、《施設論》的「無表業」說

漢譯大藏經中的《施設論》僅傳譯〈因施設門〉，其中〈業施設〉部分完整地傳譯在《西藏大藏經》，所以本文論及《施設論》的「無表業」，均以藏譯文獻為主要依據。已如前述，「無表色」一語在《集異門論》與《法蘊論》中尚未明確出現。不過在藏譯《施設論》中，已出現「無表色」(rnam rig ma yin gzugs) 的用例：

sdom ni/ las dang rnam rig ma yin gzugs/ thogs pa dang ni sems las byung/ du zhig las dang las ma yin/ yang dag ma bsdams sdom ba bcu/.....¹¹⁹

中譯：「所謂律儀是，業與無表色，防範與思生，幾許業非業，清淨十律儀…。」

藏譯《施設論》除了說明身語無表業為「無表色」之外，值得注意的是，其「無表業」並不只局限在「無表身語業」。有部論師從不立「意無表」，但《施設論》的無表業卻有「意無表」的意涵¹²⁰；並且論及「無表」的內容，也不限於身、語、意三業，更擴及「非色非業」的心法：

las ma yin pa gang zhe na/ smras pa/ zhe sdang dang lhan cig 'byung ba dang/ gti mug dang lhan cig 'byung ba'i tshor ba dang/ 'du shes dang/ reg ba dang/ yid la byed ba dang/ rnam par shes pa ste/ 'de ni las ma yin pa 'o//..... rnam par rig byed ma yin pa gang zhe na/ lus kyi rnam par rig byed ma yin pa dang/ ngag gi rnam par rig byed ma yin pa dang/ chags pa dang lhan cig 'byung ba'i tshor ba dang/ 'du shes dang/ sems pa dang/ reg pa dang/ yid la byed pa dang/ rnam par sde pa she / 'di ni man par rig byed ma yin pa 'o//¹²¹

中譯：「云何非業？答曰：〔由貪俱生〕與由瞋俱生與由痴俱生之受

¹¹⁹ 《施設論》〈業施設(las gdags pa)〉，《西藏大藏經》(台北：南天，1991年)，Toh.No.4088，台北版 Vol.41，p.199a。

¹²⁰ 其實《施設論》以「思」為「無表業」，並沒有提到「意無表」名稱，故說此論只有「意無表」的含意，而無「意無表」的用語。關於藏譯〈業施設〉的研究，可參考荒井央〈業施設論における無表について〉(日本《印佛研》第二七卷 第一號)，頁 172-173。

¹²¹ 《施設論》〈業施設(las gdags pa)〉 Toh.No.4088，台北版 Vol.41，p.199a-199b。

、想、觸、作意、識，此是非業。……云何無表？身無表與語無表，以及與貪、〔瞋〕、〔痴〕俱生的受、想、思、觸、作意、識，此是無表。」

從上揭引文可知，藏譯《施設論》的「無表」有三種意義：一、「非色非業」的受、想、觸、作意、識；二、「非色是業」的思；三、「亦色亦業」的身、語無表。¹²²若排除第一種「非色非業」的無表心法，則屬於「無表」業的部分有色、心二分；心法是「思」（意無表），而色法則唯指「身語無表色」。循此，《施設論》中「無表業」的意涵，不能相等於無表色，因無表業含括色、心二法，不同於說一切有部的無表業＝無表色。

若回顧前文第一節第二項所論及《舍利弗阿毘曇》的「意無教」時，不難發現，它與《施設論》「無表業」的內容大致相近，皆有色、心二分。¹²³筆者推想，可能是此二論皆強調「無表」（avijbapti）為「非表示令他了知」所致。梵文 avijbapti，乃由否定義的 a 及接頭詞 vi，詞根 jba，加上使役型 paya，以及語尾 ti 組合而成。詞根 jba 有「知」的意思，加上 vi 成 vijba，成為「分別了知」之意；若加上否定接頭詞 a 與使役型的語基構成音 paya，則有「不令了知」之意，顯示了無表自體無法呈現、彰顯出來，使他人了知。而《舍利弗阿毘曇論》首次分別「教業、無教業」時，似乎以「可否表示於外」為劃分界限，如說：「云何教業？身業、口業，是名教業。云何無教業？意業是名無教業。」¹²⁴又《施設論》亦如是說：

rnam par rig byed ma yin pa gang yin zhe na/ smras pa/ srog gcod pa
las phyir ma log cing phyir ma nur lam btang ma spangs pas/ ji ste na
lus kyis kyang rnam par rig par mi byed pa 'di ni/ rnam par rig byed

¹²² 「gzugs can gang dag yin zhe na/ smras pa/ chgas pa dang lhan cig 'byung ba'i lus kyis las dang/ ngag gi las te/ 'di dag ni gzugs can no//」

中譯：「云何一切有色？答曰：與貪俱生的身業和語業，這些是有色。」論中接著分別非色為何時說：「受，想，思，作意，觸，識，這些是非色。」由此可見，身、語無表為色法，而受、想等為非色、非業之「無表」法。《西藏大藏經》，Toh.No.4088，台北版 Vol.41，p.199b-200a。

¹²³ 一、身、口業造作後，成不可見業，唯意識所知的法入攝；二、引起身、口業造作的無教業，即是意業。

¹²⁴ 《舍利弗阿毘曇論》卷七，大正 28.581 上。

ma yin pa zhes bya'o/¹²⁵

中譯：「何謂無表？答曰：由殺生故，不退、不還、不捨、不斷，如是依身不使了知，此名為無表。」

不僅《舍利弗阿毘曇》、《施設論》「無表」定義是這樣，後期有些論書對「意無表」的解釋也是著重「不令他了知」的「無表」定義。如《阿毘曇心論》的「不現」¹²⁶，《阿毘曇心論經》的「不可示他，故名無教」¹²⁷，《俱舍論》的「非表示令他了知，故名無表」。¹²⁸事實上，若定義「無表」為「不令他了知」之義，則不僅意業可以稱為「無表」，而且凡不可顯示於他人的一切法也皆可名為「無表」；例如，藏譯《施設論》所說非色非業的「受、想、觸、作意、識」等心法即是。所以有趣的是，將「無表」解釋成「不可示他」的《施設論》、《阿毘曇心論》、《阿毘曇心論經》以及《舍利弗阿毘曇論》都成立「意無表」。

有部只承認「身、語無表」，不立「意無表」，像上述那樣明確的以「不令他了知」來定義「無表」，在《順正理論》卷三三也是這麼說：「復有何緣唯身語業表、無表性，意業不然？以意業中無彼相故。謂能表示故名為表，表示自心令他知故；思無是事，故不名表。由此但言身、語二業能表，非意。」¹²⁹然而，「不令他了知」的無表定義，前提必須先有身、語表，能表示自心令他人了知，而後有引生不令他人了知的身語無表。意業本身不能表示，沒有「表」的功能，同時也沒有無表。這是有部論師對「無表」的界定，看似與前述諸論相同，實際上仍有差別。這也就是何以前述諸論的無表業有色心二法，而有部的無表業只能是色法的緣故。

可見，「無表」(avijbapti) 最初的定義本來就是「非表示令他了知」，也與有部的無表色不相衝突，然而這樣的定義並不能突顯「無表是色法」的主張，所以歸屬有部論書的《五事毘婆沙論》說：「無表色者，謂善、惡

¹²⁵ 《施設論》〈業施設(las gdags pa)〉西藏大藏經，Toh.No.4088，台北版 Vol.41，頁 189a。

¹²⁶ 《阿毘曇心論》：「意業唯無教者，意業性一向無教，所以者何？不現故，思微相續。」(大正 28.812 下)

¹²⁷ 《阿毘曇心論經》：「意業唯無教者：意業唯無教，性非如色教，此業不可示他，故名無教。有言辭，故名教。」(大正 28.840 上)

¹²⁸ 《俱舍論》：「無表雖以色業為性，如有表業，而非表示令他了知，故名無表。」(大正 29.3 上)

¹²⁹ 見《順正理論》卷三三。大正 29.531 下。

戒相續不斷」¹³⁰；《品類足論》卷二云：「無表色云何？謂法處所攝色」¹³¹；《順正理論》卷一也說：「無表者，謂法處色」¹³²；另外，卷二說無表色是「無對所造性」¹³³。還有，前面討論的八大教理證中，所說的內容全不離「防非止惡的戒體」、「相續業力」和「無見無對色」。上述《五事毘婆沙論》等的定義可以看出有部論師致力於傳達「無表是色法」的觀念，希望與《舍利弗阿毘曇論》或《施設論》等的色法和心法無表業做區別。

藏譯《施設論》的無表業通於色、心二法，故其無表業不能等同無表色，但有部的無表業在後來發展成立之時，卻可以等同無表色。由此可見藏譯《施設論》的「無表」思想與有部不合，卻與《舍利弗阿毘曇論》相近。既然藏譯《施設論》屬有部論書，何以其思想與有部不合？根據印順法師的研究成果，《施設論》是在「《大毘婆沙論》以後才被公認為說一切有部的六論之一。」¹³⁴據此可知，即使《施設論》已出現「無表色」的用例，但是在《大毘婆沙論》以後才被公認為有部的論書之一，所以也不能斷定有部的無表色思想完成於此論。若要探討「無表色」思想在有部論書中的正常發展，應在《法蘊論》與《集異門論》之後，接續從《發智論》與《品類論》說起，如此方能正確地理出「無表色」在有部論書中的發展梗概。

四、《發智論》與《品類足論》的「無表色」說

《發智論》屬中期論書，所以對於「無表」的論述比前揭《法蘊論》與《集異門論》等初期論書顯得詳備而完整。不過，雖有無表業應歸屬色法的論述，但卻不明顯，所以須從相關的義理切入去理解。首先，《發智論

¹³⁰ 見《五事毘婆沙論》卷二，大正 28.992 下。

¹³¹ 見《品類足論》卷二，大正 29.781 中。

¹³² 參見《順正理論論》卷一，大正 29.333 中。

¹³³ 《順正理論論》卷二，大正 29.335 下。

¹³⁴ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「毘婆沙師非常重視《施設論》，引用的多達七十餘則。這是由於「世間施設」，「業施設」，當時重視的問題，要借重《施設論》的緣故。但《施設論》義，每與毘婆沙師不合，有的勉強的給予會通，有的就簡單的說：「彼不應作是說」。這也可以說明，《施設論》並不是專屬於說一切有部的。但由於說一切有部的重視，《施設論》畢竟成為說一切有部的論書了。說一切有部的義，據《大毘婆沙論》所引，已增入不少。如得與得得，九十八隨眠，成就不成就。九十八隨眠，成就不成就，都是《發智論》時代的論義；而得得，還在《發智論》以後。《發智論》學系，將說一切有部的論義，增補在《施設論》中；《大毘婆沙論》以後，才被公認為說一切有部的六論之一。《施設論》的說一切有部化，是不會太早的。」（頁 121-123）

》在色法分類方面，提舉了大種所造處有十一種之後並沒有再詳說：

大種所造處幾有見？答：一。幾無見？答：八，二少分。幾有對？
答：九，一少分。幾無對？答：一少分。(大正 26.981 下)

就「有見，無見」與「有對，無對」二組的分類，大種所造處共有十一種。其中，無對「一少分」代表什麼意味？《發智論》沒有詳明，這有待《婆沙論》¹³⁵來解析：所謂「一少分」即是指法處而言，因法處有種種，所以特用「少分」來限定法處中有「所造色」，即無見無對的法處所攝色。

其次，依據有部「無色界無色」、「無表色」的宗義，即使是阿羅漢，只要上生到無色界，其「靜慮、無漏律儀」皆成就而不現前。由於無表業是色法，它最高只能達到色界第四靜慮，不能存在於無色界中。如《發智論》卷一二說：

若成就未來戒，彼成就過去現在此類戒耶？答：有成就未來戒，非過去、現在，此類戒謂阿羅漢生無色界；有及過去非現在，謂靜慮、無漏戒已滅不失，此類戒不現前。(大正 26.980 上)

然而因有「得」的緣故，後生有色界時，還是可以現起無表業色。這是立基於「三世實有」的理論基礎下，容許過去的「靜慮、無漏戒已滅不失」。這當中蘊含兩種意義：一、論主已將「無表」視為「色法」；二、在「三世實有」的理論下，戒體不因不現前而致消失。由此可見，迦旃延尼子造《發智論》積極地發揚「三世實有」的思想時，同時也成立了無表業是色法的學說。

然而，到了《品類論》的時代，已不同於《發智論》的簡要，它對法相分別詳盡，且能說明每一法的細目。例如在色法上，細分出四大種及十

¹³⁵《發智論》此段文，在《大毘婆沙論》卷一二八有解：「大種所造處幾有見？答：一謂色處。……幾無見？答：八，二少分；八者，謂眼，耳，鼻，舌，身，聲，香，味處；二少分者，謂觸處，法處。雖諸觸處皆無見攝，而非一切是所造色，若所造色亦無見者，是此所問，餘非所問，故說少分，法處亦爾。大種所造處幾有對？答九，一少分；九者，謂五內處及外四處；一少分者，謂觸處，雖諸觸處皆有對攝，而非一切是所造色，若所造色亦有對者，是此所問，餘非所問，故說少分。幾無對？答：一少分，謂法處；雖諸法處皆無對攝，而非一切是所造色，若所造色亦無對者，是此所問，餘非所問，故說少分。」(大正 27.666 上-中)

一種所造色的內容，而「無表色」的用例也明顯地出現於此論：¹³⁶

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，聲，香，味，所觸一分及無表色。……無表色云何？謂法處所攝色。（大正 26.692 下~693 上）

在《品類論》中不僅直截了當地以「無表色」的用語取代「法處所攝色」，而且明確地指出「法處所攝色」即是「無表色」。據此，若留意《品類論》、《集異門論》與《發智論》對色法的分類以及說明的詳略，則會發現：《品類論》條分井然，《集異門論》次之，《發智論》則是粗略簡約。為方便對照，茲將以上三論對色法的分類說明排列如下：

《集異門論》	此中諸所有色者，云何名為諸所有色？答：盡所有色；謂四大種及四大種所造諸色，如是名為諸所有色。復次盡所有色，謂十色處及法處所攝色，如是名為諸所有色。
《發智論》	大種所造處幾有見？答：一。幾無見？答：八，二少分。幾有對？答：九，一少分。幾無對？答：一少分。
《品類論》	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……色，聲，香，味，所觸一分及無表色。

由上揭引文的對照可知，《集異門論》對色法的分類相近於《品類論》，而比《發智論》詳細；又《集異門論》有「法處所攝色」的用例，但《發智論》卻只有其思想，無此用語。再者，《集異門論》與《品類論》說明「身念住」的修觀內容亦是一致；如兩論均說：「身念住云何？答：十有色處及法處所攝色，是名身念住。」¹³⁷而將「法處所攝色」歸入「身念住」的修觀內容中，這在《發智論》中是沒有的。

據以上所論，筆者以為最初《集異門論》纂集時，在色法的分類上應沒有「法處所攝色」；此論的「法處所攝色」有受中期論書的影響，它應在《發智論》以後才被增補入《集異門論》中。所以即使《集異門論》已出現無表色的別名——法處所攝色，仍不能斷言無表色思想最先出現於此論

¹³⁶《品類足論》卷二說：「法處或有色，或無色。云何有色？謂法處所攝色身語業。」（大正 26.696 中）

¹³⁷參見《集異門足論》卷六，大正 26.391 中；或《品類足論》卷十二。大正 26.740 下。

。有部真正以「無表」為色法的，應以《發智論》為先，因此「無表業是色法」的思想在有部中期論書的時代才被接收，而後再成立「無表色」的用語。茲將在論書中的成立先後列表如下：

論名	色法分類	無表業（色）	法處色與無表
《法蘊足論》	色處	身語無表業	不相等
《集異門足論》	色處及法處所攝色	無表身語業	未說明
《發智論》	一種所造處	身語無表	相等
《品類足論》	一種所造色	身語無表色	相等

循上表所示，無表業被色法化，乃在《發智論》盛行的時代已經完成，而到《品類論》時才正名為「無表色」。所以，無表業色的成立，應該在約佛滅二五〇年前後，迦旃延尼子撰集《發智論》的時代，也就是說一切有部論宗確立的時代，與有部「三世實有」的教說同步完成。¹³⁸

最後，〈有部無表色之成立〉尚要探討的問題是，有部為何在「三世實有」的宗義完成之際，還要將「無表業」色法化，而成立「無表色」學說？亦即有部在抉擇無表業為色法或心法時，何以選定色法，而把業力相續的任務交予「無表色」擔任？對此問題，下一節擬從有部環環相扣的義理因素切入探討。

第三節 無表業色成立的義理因素

有部論師將無表業歸在色法，成立無表色，有它蘊含的實際功能，這留待本文的第三、四章再做論述。然而除此之外，尚不能忽略阿毘達磨成立的時代任務，是將佛法系統化、理論化；依於不同部派的傳承，而有不同的學說建構。因此當有部論師決定將一種思想納入自宗的學說體系時，首要考慮的問題是，這個思想會不會和自己原已建構的學說相衝突。也就

¹³⁸《說一切有部為主的論書與論師之研究》中考據說：「迦旃延尼子的時代，也就是《發智論》撰集的時代，說一切有部論宗確立的時代。依『異部宗輪論』，應為佛滅「三百年初」。《大唐西域記》作「三百年中」，普光等傳說「三百年末」。《發智論》為確立說一切有部論宗宗義的根本論，時代不能過遲。玄奘傳說為「三百年中」，較為近理，約為佛滅二五〇年前後。這是說一切有部的傳說，應依說一切有部的傳說來推定。阿育王立於佛滅百十六年，為西元前二七三年頃。這樣，佛滅二五〇前後，就是西元前一五〇年前後。以西元前一五〇年頃，作為迦旃延尼子造論的時代，當不會有太大的距離。」(頁115)

是說，有部論師把無表業放入色法，必然是立基於某些義理的考量。因此，本節首先試著理出導致有部論師不得不將無表業放到色法上的義理因素，並且舉引不同學說的譬喻師、經部師之主張一同做比較，以茲證明。

一、有部的學說

說一切有部是依「三世實有」而得名的。「三世」是依據法體現起引生自果的作用，和作用的息滅而分別的；也就是說：未生未滅是未來，已生未滅是現在，已生已滅是過去。生滅只是作用的起滅，而法體是存在於未來、現在與過去中，不會因作用的止息而消滅。若從諸法的現起作用上看，每一法生起後，又能引生未來法。這前前引生後後是相似相續的，但這又是前前非後後的剎那生滅；前一念非後一念，後一念非前一念，前後各有實體，相續而不一。不僅是心法念念剎那生滅，連色法亦剎那生滅，相續而前後不同，無暫停息。¹³⁹儘管色心二法皆剎那生滅，念念不住，在「三世實有，法體恒存」學說的基礎下，流入過去的法，也就留存在過去，並未消失。既然色心二法都是剎那無常生滅，有部論師何以把有情身語行為造作後的餘勢規定為色法而不放在心法上？

首先，有部論師認為，身、語、意三業中唯有身語表業可以引生無表業，而意業不能引生意無表。身語表業的體性是色法，由色法引生的無表業也是色法，無表業可以依於同類色，保持一味的善惡相續業力。反之，若依於意業引生意無表，意無表必依心法，而心法念念生滅，善惡不定，無法成為「意無表」的所依。這在《順正理論》卷三三中，指出意業何以沒有「意無表」而唯有身、語二業有「無表業」時說：

無表業初起必依生因大種，此後無表生因雖滅，定有同類大種為依，故後後時無表續起。諸意業起必依於心，非後後時定有同類心相續起，可〔為〕意無表依止。彼心多念相續，以心善等念念有殊，設無表思同類續起，如何依止前心？意業可隨後念異類心轉，非有意業心不相應。故意業中亦無無表，是故唯有身語二業。(大正 29. 531)

¹³⁹ 無常是約諸法作用的起滅，法體卻是三世一如，從來沒有差別，以「一剎那有三相」，《婆沙論》卷三九，大正 27.200 上）亦即一剎那具有生、異、滅三體，「體」同時，而「用」有先後，每一法的生滅究竟，名為一剎那，這是建立在生滅作用的相續相似上。

中)

上述引文，同時也透露了有部不考慮將業力的體性放在心法的原因所在。因為若將業力的體性安置於心上，而心法又是忽善、忽惡不定，則雖然前念引生後念，後念隨前念相續而起，但前念心和後念心不確定必依同類心續起；¹⁴⁰又即使是同類善心相續生起，亦念念有殊，不能任持善惡體性的業力令其前後念相續不變，所以有部不得不放棄將相續的業力放置在心法的考慮。

關於心法的問題，在此要補充說明的是，在部派教義中除了有部之外，其它部派都不主張「一切隨眠皆是心所，與心相應，有所緣境」¹⁴¹。有部是心性無記說，六識只有了別的作用，沒有善、惡性可言。¹⁴²然而六識心王不能自己生起，必須與心所相應方能生起，或者心所的生起，也必須與心王或心所相應才能生起。因此，當心法生起時，將於善、惡、無記三性中轉換不定，而且就「善心所」或「不善心所」本身亦念念有差別。而無表業未中止前是相續不斷的，它所要的環境，必須是平穩無波動的處所。在這一點上，心法本身並不能符合此一要求。¹⁴³

¹⁴⁰ 如《大毘婆沙論》卷六十說：「然諸相續略有五種：一、中有相續。二、生有相續。三、時分相續。四、法性相續。五、剎那相續。……法性相續者，謂善法無間不善法或無記法生，此不善法或無記法續前善法、不善法、或無記法無間，廣說亦爾，是故名爲法性相續。剎那相續者，謂前前剎那無間後後剎那生，此後後剎那續前前剎那，是故名爲剎那相續。」（大正 27.310 上-中）

¹⁴¹ 參見《異部宗輪論》卷一，大正 49.16 中。在部派教義中，除了有部之外，其它部派都不主張「隨眠與心相應」。例如：經部以「隨眠體非心相應，非不相應」（大正 29.99 上）；大眾部說：「隨眠非心，非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠。應說隨眠與心不相應，纏與心相應。」（見《異部宗輪論》卷一，大正 49.15 下-16 上）

¹⁴² 《品類足論》卷一云：「眼識云何？謂依眼根各了別色。耳識云何？謂依耳根各了別聲。鼻識云何？謂依鼻根各了別香。舌識云何？謂依舌根各了別味。身識云何？謂依身根各了別所觸。意識云何？謂依意根了別諸法。」大正 26.693 上。

¹⁴³ 又有部將「惑」、「業」區別開來，但是在《雜阿含經》中，業是攝取在愛、取（惑）中的，如「無明覆，愛緣繫，得此識身」，（大正 2.83 下）所謂「愛緣繫」，就是「行」，這是無明、行、識三支的次第。可見，佛法一開始並沒有將惑、業二者做嚴格區分，到了後來有部論師才把惑、業分別。例如有部雖然說：「思即是業」，（大正 27.589 上）但他主張「欲貪等體，即是隨眠」（大正 29.99 上），又說：「非意業貪、瞋、邪見，貪等離思別有體故」；（大正 29.84 中）由於有部將惑、業分別開來，所以當隨眠心所相應而起時，有部說貪瞋等煩惱不是思業，而將貪瞋邪見等，還歸於煩惱本位，不與「思業」相混淆。也因此，在十種善惡業中，唯有「殺生至雜穢語」等七種，可稱爲業道，貪等後三「非業」，亦「非業道」，因爲它屬煩惱所攝。

色法雖也是剎那生滅相續，前後不同體，但它的同類因所引生的等流果，其善惡性質卻前後一致，其穩定性高於心法，能免於上述的顧慮。所以有部才考慮將業力的體性交予色法擔任，以同類色引同類色——即同類因、等流果的因果觀，來解決此業力相續的難題。¹⁴⁴亦即，前念善引生後念善，而在前念善生起之時，已同時「取果」，又有「與果」助引下一念善生起，這「善生善，不善生不善，無記生無記」¹⁴⁵的前因後果，即是同類因、等流果。雖然同類因通色、心二法，但「無表業」若歸為色法，不歸為心法，則當「生因大種」流入過去時，也有同類大種相續生起，作為「後後時無表續起」的所依。如《婆沙論》說：「諸無表色，有在過去、有在未來、有在現在」¹⁴⁶。保存於未來的無表業，只要透過「表業或定」的引發，即可使未來法依作用來入現在。

其次，有部論師不考慮將業力的體性放在心法的另一原因，可能亦與「二無心定無心」之宗義有關。¹⁴⁷因為若業力的體性放在心法上，則進入無心定的有情其無表業將無所依，如此無表業便無法相續不斷。反之，若業力的體性放在色法，則無須考慮「二無心定無心」的問題。

然而，有部將業力存放於色法，又主張「無色界無色」¹⁴⁸，那麼未斷煩惱的異生凡夫先前所造之業如何存在？是否與有情中斷聯繫？其實這從有部的根本宗義——「三世實有，法體恒存」來看，是不成問題的；無色界固然無色，業入過去仍然存在，再立心不相應的「得」，業就可與有情發生繫屬。有關無色界無色，有部論師還要解決的另一問題，是無色界的有情和過去大種色或大種所造色中斷時間已經達六萬、八萬等劫之久，當他命終下生有色界時，其最初所得諸根大種色應從何而生？有部的解說是：

無色界歿生欲界，最初所得諸根大種，何大種為因？答：欲界繫。

¹⁴⁴《大毘婆沙論》十七說：「云何同類因？答：前生善根與後生自界善根及相應法為同類因，過去善根與未來現在自界善根及相應法為同類因，現在善根與未來自界善根及相應法為同類因。」（大正 27.85 下）

¹⁴⁵ 參見《大毘婆沙論》卷十九，大正 27.98 中；卷五一，大正 27.264 中；卷一二一，大正 27.629 下。

¹⁴⁶ 參見《大毘婆沙論》卷一三二，大正 27.684 中。

¹⁴⁷《大毘婆沙論》卷一五二說：「謂譬喻者、分別論師，執滅盡定細心不滅；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，便名為死，非謂在定。為止彼意，顯滅盡定都無有心。」（大正 27.774 上）

¹⁴⁸ 參見《大毘婆沙論》卷二四，大正 27.122 下。

此依種類總相而說，若別說者，應作是說：無色界沒，來生欲界，最初所得諸根大種，若生地獄，還以地獄大種為因，乃至若生天趣，還以天趣大種為因。……無始生死久滅大種，與今大種為同類因。(大正 27.696 中)

雖無始生死久滅的色根大種已中斷二萬、四萬、六萬、八萬劫，然原先在有色界最後剎那隱沒的色根大種可以做為現今大種的同類因，隨未來所要感生之處而引生該處的同類因，使之現前。至於無色界雖然沒有無表色，但因其「無色」，是故能招感此界的異熟因本來就沒有色蘊，唯有受等四蘊。《大毘婆沙論》卷一一四說：「無色界中唯有意業感熟，……無色界中唯有四蘊能感異熟。……無色界中唯有三善業道能感異熟。」¹⁴⁹由此可知，即使無色界沒有無表色，亦不妨礙有部將業力的體性放在色法。¹⁵⁰

歸納言之，縱然有部主張「無色界無色」，在諸多相關的義理網絡中，仍能將業力的體性放在色法；甚而在「三世實有」的理論下，主張法法前後各有不同實體，相續而不一，但只要業力的體性放置在色法，不僅能免於心法的波動不定，亦能消除二無心定無心的顧慮，而安穩地保有一味相續的善惡無表業體。

¹⁴⁹ 見《大毘婆沙論》卷一一四，大正 27.591 上。

¹⁵⁰ 悟殷法師在《部派佛教系列（上篇）——實相篇、業果篇》中，為解釋有部論師在無色界無色的宗義下，又主張無表業是色法，如此無色界便沒有無表業，上生無色界的有情要如何建立業果相續？於是法師引了出處不同的兩段文而分析說：「有部論師認為：『於三界死生往來，或色續色，或色續無色，或無色續無色，或無色續色，故不應說：諸色斷已復云何起？無斷義故。』又『命根依二法轉：一、色，二、心。……生無色界，色雖斷而命根依心轉。』所以雖無色界無色，但有情業果仍能相續不斷。」（參見〈論師的業力觀〉，頁 236）上述問題的會通方式，首先可以疑惑的是，作者在第 226 頁中已曾明確指出「有部卻認為：異熟因果，『俱通五蘊』」；異熟因果通於色、心二法，就是說業力容有色、心二法，不僅是色法，可是法師在後文中卻又提出有部論師「把業因、業果建立在色法上，無色界有情如何建立業果相續呢」的疑問。可見，此處並未正確掌握有部宗義。接著，又從《婆沙論》找出有情「命根依二法（色心）轉」之說，來替有部解釋無色界有情如何建立業果相續的問題。但是事實上，無色界有情本來沒有色蘊，只有受等四蘊的心法造作，沒有色蘊也能說明業果相續的難題。可是法師將它們連想並連結一起，認為有部提出「命根」依色心二法轉的用意是「無色界無色」時命根可以依於心來承載色法的業力，使無色界的有情業果仍能相續不斷。然「命根依心二法轉」的用意在解決有情生處「二無心定」時，命根可以依色法轉，處在「無色界無色」的狀況時，命可以依心法轉。如此，投生此二處的禪修者皆有「心不相應行法」的命根來維持有情的一期生命。所以，命根能在無色界依心法轉的說法，不是為了解決無色界沒有業力說的問題，這兩者並沒有直接關連，可是法師將它連想並連結一起，誤解了有部論師的意思。

二、有部與譬喻師、經部等不同學說之比較

(一) 有部譬喻師的學說

同樣是「三世實有論者」的有部譬喻師，卻將業力體性放在心法上，例如譬喻師主張：「身語意業，皆是一思」¹⁵¹，將業因、業果歸結到心法，以心為本。這樣，難道沒有上述有部論師對心法的相同顧慮？實際上，譬喻師與迦濕彌羅的有部論師在色心二法的規定上有不同之處。首先，在色法上，有部認為色法和色法有同類因，所以前一剎那的同類色可以引生後一剎那的同類色，但《婆沙論》譬喻師卻說「色於色無同類因」(大正 27.682 下)。而在心法上，有部論師主張二無心定無心，但譬喻師說二無心定「細心不滅」(大正 27.774 上)；而且「心、心所法次第而起」¹⁵² (大正 27.463 上)，認為心、心所法同體，次第而起，心所只是心的不同作用，其實都是指心。就如同商侶涉嶮隘路，必須一個一個穿過隘路，不可以兩者同時並行；心心所法亦復如是，依諸因緣和合，一一而生。有部譬喻師以心、心所法相續不斷來解決業力存在的難題。所以即使十多年前所造作的業、或所受的戒體，在這一期的生命中，仍然可以藉由心心所的相續不斷來保持；而當一期生命結束時，業力即使滅入過去，三世實有的譬喻師同樣可以解釋業力不失的感果功能。

上述有部譬喻師的見解，大多與有部論師的意見相反，所以同樣是「三世實有」論者的有部論師與有部譬喻師，才將業力的體性或安立於色或安立於心的不同。¹⁵³從有部譬喻師的例示看來，似乎「三世實有論者」不

¹⁵¹ 參見《大毘婆沙論》卷一一三，大正 27.587 上。

¹⁵² 《大毘婆沙論》卷十六說：「謂或有執心心所法前後而生，非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生。譬如商侶涉嶮隘路，一一而度，無二並行。心心所法亦復如是，眾經和合一而後生，所待眾緣各有異故。」(大正 27.79 下)而有部主張「心心所俱時而生」。(見《大毘婆沙論》卷九〇，大正 27.463 上)

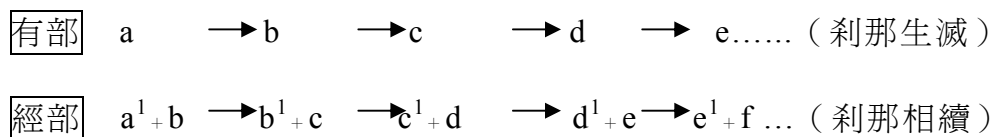
¹⁵³ 國內悟殷法師認為，譬喻師把業力安立在心法上，最關鍵性原因，尚牽涉到「有為相」的問題：「有部論師認為『一剎那具有三相』，然譬喻師卻主張『三有為相非一剎那』，即是生滅不同時。這不同時的生滅，但約一剎那心上，如此，一剎那就有前後二時了。這種思想，大同於大眾、分別說部『入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變』的思想。因一剎那有前後二時，故心雖是剎那生滅，但有轉變的可能。筆者以為：這思想，是大眾、分別說部以及譬喻師等，把業力安放於心法的重要理論根據之一。」參見悟殷法師《部派佛教系列(上篇)——實相篇、業果篇》〈論師的業力觀〉(台北：法界，2001年3月)，頁240-241。然依本文理解，有部譬喻師的「三有為相，非一剎那」，意思是說：三有為相生滅不同時，不在同一剎那；而印順法師在《說

必然要將業力的體性放置在色法，但是有部譬喻師對於色、心二法性質的解說，多處異於有部論師。所以導致同樣是「三世實有論者」，卻對業力體性的界定有色、心二法之別。

(二) 經部師的學說

經部等將業體設立在心法上，便與「過未無體」¹⁵⁴的時間觀有直接關聯；因為主張「過未無，現在有」的部派，並不能像有部那樣把剎那滅入過去的業力存放在過去，所以過未無體論者只好將業力潛藏於現在，而採以業力依於心或依於有情色心自體的方式。¹⁵⁵

首先，見於《俱舍論》的經部成立種子，而且認為色心二法各有種子，如《論》說：「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」¹⁵⁶。主張「過未無體」的經部與有部不同之處，是在於經部不談前前後後不同法體的「剎那生滅」，而改口說「剎那相續」。¹⁵⁷經部師也說剎那生滅，但這種生滅是相續不斷的生滅，就如同種子生芽莖，從芽莖的相續變化中，蘊含生果的功能。茲將經部與有部之不同見解簡示如下：



一切有部為主的論書與論師之研究》曾說：「譬喻者以為：三有為相不是一剎那的，是前後次第而起的。」(頁 298) 既然生、異、滅不是在一剎那上說，亦即不是「約一剎那心上說」，也就不可能導出「一剎那有前後二時」。所以筆者對上述看法，暫且保留。其實真正主張「一剎那有前後二時」之說者，依印順法師《中觀今論》的看法是「經部師與上座部師」。參《中觀今論》(台北：正聞，1990年)，頁 102-103。而若依《異部宗輪論》，則出自化地部的「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」的思想。

¹⁵⁴ 《順正理論》卷二五，大正 29.482 中。

¹⁵⁵ 如《異部宗輪論》卷一說，大眾部等是「過去、未來非實有體」(大正 49.16 下) 的二世無體論者，故業力的存放才有潛於現在的必要。因為沒有成立種子說，如果要業力相續不斷，則唯一考慮場所就是安置在心法上，所以從粗意識外，安立恆常相續的細意識，如說：「六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作；六識所作事，眼界能憶故。」(大正 27.55 中) 這細意識仍不離六識的範疇。

¹⁵⁶ 參見《俱舍論》卷四，大正 29.22 下。

¹⁵⁷ 《順正理論》卷五一說：「經主於此作如是言：……業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起。」(大正 29.629 中)

經部所說的相續並非一味不變，而是前後異性，有種種差別，這就是相續的轉變。¹⁵⁸此相續是後後不同前前，但後後又不離前前而有，猶如火燒稻田，後火不離前火而有，而前火非後火。經部師藉由心法前後相續的轉變來任持業力存在不失。而有部則在前後完全不同法體的生滅中談相續，所以「無表」必須依善惡一味的色法，不隨善、不善心轉變，方能在前後生起不同法體的同類色法中，使無表業恆時相續，維持其原有的善惡性質。

雖然「過未無體論者」的經部師成立種子說，但進一步探討到種子的所依時，必然會論及二無心定到底有無細心的問題。《俱舍論》的經部師便不許「滅定有心」，而主張「無色界無色」，因而他在建立種子的所依時，不能單純地依於心或依於色，因而他提出心與根身可以互為種子的色心相續說。如《俱舍論》說：

1. 故彼先代諸軌範師，咸言二法互為種子；二法者謂心、有根身。（大正 29.25 下）
2. 云何因緣？謂諸色根、根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子，及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子。（《瑜伽師地論》卷五一，大正 30.583 中）

亦即色心的種子同時依「心及有根身」，二者互為種子，方能在無色界中，心色的種子依心而轉；在無心定中，心色的種子依色而轉；而在有色有心的欲、色二界時，心色的種子皆依心及有根身而轉。所以《俱舍論》時代的經部（即先代軌範師或先舊諸師）的種子說，所依為「心及有根身」；這與將業力說完全局限在心心所相續上的有部譬喻師不同。當無色界的有情下生有色界時，經部的色心持種說則主張心法種子可以生色法種子，而不致落入無因生、或斷滅的窘境。¹⁵⁹

其次，《順正理論》所評論的「上座」，代表人物是室利邏多與大德邏

¹⁵⁸《俱舍論》卷四說：「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。」（大正 29.22 下）

¹⁵⁹《俱舍論》卷二八說：「在彼多劫色相續斷，後歿生下色從何生？此從心生非從色起，謂昔所起色異熟因，熏習在心，功能今熟，是故今色從彼心生。」（大正 29.146 中）

摩，他們認為：「諸業煩惱所熏六處，感餘果生」¹⁶⁰，這是以有情自體爲主的「六處受熏說」。這派論師繼續接受《婆沙論》中譬喻者所持「此定（滅盡定）有心」的意見，明確地主張「滅定中有心現行」：

然上座言：思等心所於滅定中不得生者，由與受想生因同故，非由展轉為因生故。何謂為彼所同之因？若謂是觸，此位應有。彼許滅定中有心現行故。（大正 29.420 中）

這是說滅盡定中不但受想等心所不現起，思等其它心所亦不現起，唯有心識現行；這樣無心定有心的主張，能使有情身心自體前後色心相續。這種無心定有心的「色心受熏說」，不同於前面「二無心定無心」的色心互熏說。印順法師認為，這一派的見解受到《婆沙論》譬喻師的「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」的影響，所提出的「六處受熏說」。¹⁶¹

在此附帶一提的是，後來世親論師轉入大乘，在其著作《大乘成業論》中，採一類經爲量者的主張，提出「細心相續說」¹⁶²；認爲六識之外，另有細心——阿賴耶識（或說阿陀那識），離六識身，有其實體，可爲種子的所依。茲將以上各家說法以表簡列如下：¹⁶³

學派名稱	時間觀	業力體性	二無心定	無色界
說一切有部	三世實有	色法（無表色）	無心	無色
有部譬喻師	三世實有	心法（心心相續）	有細心	有色
《俱舍論》經部	過未無實體	思種子（色心互熏）	無心	無色
經部上座	過未無實體	思種子（六處受熏）	有細心	有色
《大乘成業論》	過未無實體	心法	有細心	無色

在說一切有部的「三世實有」主要宗義基礎下，有關色、心二法等諸多義理的解說深受影響，所以無表業在其義理架構中，唯有歸爲色法才能迴避「二無心定無心」以及心法「念念有殊」的問題，而這些都與其「三世實

¹⁶⁰ 《順正理論》卷十八，大正 29.440 中-下。

¹⁶¹ 參見印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 555。

¹⁶² 《大乘成業論》卷一說：「一類經爲量者，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 31.784 中-下）

¹⁶³ 關於種子的所依的問題，依經部譬喻師前後不同時期，而出現四種不同說法：心心相續、六處受熏、色心互熏、細心相續。參見印順法師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 554-557；《唯識學探源》，頁 69-84。

有」的宗義有關。反觀「過未無體論者」不將業力的體性寄放在容易斷壞的色法中，又因為有「二無心定」有、無細心的不同意見，因而出現心心相續、色心互熏與色心受熏等不同方式來維持業力相續不斷。這可說是「過未無體論者」的必然選擇。

爲了證明學說背後的義理因素對無表業的體性之影響，下文順便探討後期論書——《成實論》，何以排除色心二法，而將無表業放在「非色非心的不相應行法」中。

（三）《成實論》非色非心的無作業

從無表色成立後的發展過程中，阿毘達磨諸論師解釋業力的體性並沒有跳脫色、心二法。但後來《成實論》論主訶梨跋摩不談「無表色」，也不把業力放在心法上，其考量的重點，不在於把業力放置在色、心二法是否得宜，而在於如何不與自宗的教義相矛盾。

《成實論》何以不考慮將無作業（無表業）放在色、心二法？首先，訶梨跋摩不將無作業放在心法上，其考量點與有部相同。一般眾生的心念紛雜不定，若把無表業的體性安置於心法上，則因心是忽善、忽惡，前念引生後念，後念隨前念相續而起，前念心和後念心不能確定必依同類心續起，所以即使是善心，亦念念有異。《成實論》論主即有鑑於此，而不以業力爲心法，但他主張無色界無色，意業有「無表」，因此無表業也不能爲色法，否則即與自己的學說相衝突，所以最後將無表業放進非色非心的「不相應行」中：

從重業所集名無作，常相續生，故知意業亦有無作。……何法名無作？
答曰：因心生罪福，睡眠悶等是時常生，是名無作。……意無戒律儀，所以者何？若人在不善無記心，若無心，亦名持戒，故知爾時有無作。不善律儀亦如是。問曰：已知有無作法非心，今為是色？是不相應行？
答曰：是行陰所攝。……色聲香味觸五法，非罪福性故。……又或但從意生無作，是無作。云何名色性？有無色中亦有無作。（大正 32.290 中）

《成實論》不在色心二法上成立種子說，所以非色非心的無作業與《成業

論》¹⁶⁴中「不失」與「增長」論者的意見相近，皆是心不相應行蘊所攝，只是名稱不同罷了。而須要一提的是，前文中，譬喻師主張「身語意業，皆是一思」，因而必然主張無想、滅盡二無心定有「細心不滅」，才能解釋業力如何相續的難題。而有部主張無表業是色法，所以即使「二無心定無心」也無須考慮業力相續的問題。《成實論》雖也主張「二無心定無心」，¹⁶⁵然它將無表業放入非色非心的不相應行法中，所以不用受限於「二無心定」有心無心的問題。

若歸納上述論師對無表業體性的解說，則可分為四說：一、有部的無表色；二、譬喻師的心心相續；三、經部譬喻師的思種子；四、《成實論》非色非心的無表業。這四種學說中，譬喻師的心心相續說與經部師的思種子後來融入瑜伽行學派，而成爲阿賴耶識中的業種子。而無表業體性屬色、心或非色非心三說流傳到中國，分別影響了中國的律宗三家。例如相部宗的法礪依據《成實論》而主張「非色非心的無作戒體論」；東塔宗懷素依有部的無表色，倡「色法戒體論」；而南山宗道宣則依《攝大乘論》，以戒體爲心法，而成「種子戒體說」。若依傳統四分律本宗，其戒體論還是承自《成實論》的非色非心無作業說¹⁶⁶。茲將此四家之說簡示如下：

- 1.東塔宗———有部的無表戒體色法論
- 2.相部宗———《成實論》非色非心戒體論
- 3.南山宗———《成實論》非色非心戒體論
- 4.道 宣———種子戒體說

雖然中國佛教的戒體觀以道宣的種子說爲主，但從上述看來，其實《成實論》的非色非心無表業說，亦曾對中國佛教的律宗產生頗大影響，其貢獻仍不容忽視。

¹⁶⁴《大乘成業論》卷一說：「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。有說此法名爲增長，有說此法名不失壞。由此法故，能引當來愛非愛果。」（大正 31.783 中）

¹⁶⁵《成實論》卷十三說：「滅有二種：色滅，心滅。或色滅非心，如無色中；或心滅非色，如入滅定；或色心俱滅，如斷相續時。」（大正 32.345 下）

¹⁶⁶在《四分律行事鈔》（大正 40.52 中）中，明顯的說明此宗的戒體思想承自《成實論》，而道宣本人則是依唯識學派的種子說。平川彰從道宣著作的《羯摩疏》有「熏本識中，成無貪種子」，而認爲道宣將傳統四分律宗的立場與自己的立場區別開來。參見《原始佛教の研究》頁 176。

第四節 小 結

無表業的體性所以出現「色、心與非色非心」不同三說，與自宗的義理因素有密切關聯。這表示想通盤的了解部派佛教某一諍議理論，也必須著手解開其背後環環相扣的義網，方能知悉其學說何以產生的義理因素。綜合以上的討論，本章可歸納出以下三點結論：

一、有部所傳的契經沒有「法處色」；這不但可從有部所舉的經證得知，而且有部的初期論書《法蘊論》與《集異門論》亦皆無「法處色」，由此更證實有部所傳的契經根本沒有「法處色」，而有部的「法處色」觀念應來自《舍利弗阿毘曇》的九種「法入色」。

二、「無表業」的用語比「無表色」出現的早，而「無表業」被色法化成「無表色」的時期，應在中期論書完成階段始告成立。因為同屬有部初期論書的《集異門論》，雖已出現無表色的別名——法處所攝色，但其思想後來受《發智論》等的影響，是故不能斷言無表色思想最先出現於《集異門論》；又同屬初期論書的藏譯《施設論》雖出現「無表色」的用例，但它到《婆沙論》的時代才正式被歸為有部論典，其有部化的時間尚晚於《發智論》。因此「無表業」被色法化成「無表色」的時期，應在中期論書——《發智論》與《品類論》——的階段始告成立。而《法蘊論》對色法的分類只有「十色處」，而無「法處所攝色」，卻出現「身語無表業」，可見有部最初只接收《舍利弗阿毘曇》的「法入業」學說。無表業色在有部論書中的義理發展過程是：「無表業」=「無表戒」→「無表色」；不過，後來有部成立無表色時認為，「無表業」就是「無表戒」，而「無表戒」又可以等同「無表色」，所以三者的關係是：無表業=無表戒=無表色，這便有別於成立「意無表」的《施設論》與《舍利弗阿毘曇論》。這三種同義複詞的關係確立後，有助於釐清目前學界對無表色的功能及其感果問題的諍議。這點留待後文第四章〈無表業在業論中所扮演的角色〉中再詳述。

三、有部將業力體性放在色法，除了與「三世實有」的宗義有密切關係之外，亦與其它義理因素有關；因為同屬「三世實有」論者的有部譬喻師，便將業力的體性放在心法上。有部論師在「三世實有」的宗義下，即使主張「無色界無色」，業力滅入過去仍然實有不失；然而他又是剎那滅論者，所以在「二無心定無心」、心法「念念有殊、三性不定」的考量下，把

無表業放在色法，以同類色引生同類色來任持業力的相續。這對進入二無心定的聖者或有情，其「善無表」方能相續不中斷。同屬「三世實有」論者的有部譬喻師，將業力的體性放在心法上，所以他們對色、心心所法的規定異於有部宗義之處很多，奠定日後由「三世實有」轉成「過未無體」此一時間觀的理論基礎。

有部雖然在中期論書成立無表業色的思想，但無表業色的思想並非一成不變的為有部論師所傳持著，在《舍利弗阿毘曇論》與《施設論》等初期論書也已討論無表業的問題，其諸多觀點皆與有部不同，因而成為有部內部論師與後期論師造論時有不同的詮釋依據。



第三章 無表業體性的定位問題

《法蘊足論》顯示了「無表業」的用語先於「無表色」，為八正道中的正語——無表語業，正業、正命——無表身業。這僅傳達了「無表業」就是戒體，至於戒體的體性是什麼，初期佛教並沒有說明，於是出現各自表述的局面。因而，雖然有部論師將無表業體性放在色法，有其義理建構的因素考量，亦有其明確而又系統的理論說明，然此理論並沒有得到其它學派論師的認同，所以當迦旃延尼子確立「無表是色」、「無表實有」的學說之後，有部內部的譬喻師率先唱道「無表假色」；乃至後來努力維護毘婆沙師正義的法救，在《雜阿毘曇心論》中也放棄「無表色」的宗義，同意「無表假色」，以「熏習」意義來說明業力的相續。其後世親《俱舍論》受其影響，進而改寫有部的「無表色」義。由於「無表色假實」在各論書的看法出入很大，所以本章即在探討有部如何將無表業體性定位在色法，以及檢討放在色法有何缺失等問題，以幫助吾人重新討論業力體性的定位。

本章探討的進路，首先擬對無表色與色法的關係做探討，了解有部如何將相續的業力安立在色法的理論說明。其次，從有部譬喻師與經部師對「無表色實有」的反對意見中，理出部派論師所持立場有何不同，而出現「無表假色」的不同意見。再者，探討「無表業體色心說」的兩大思想流派對後期論書所產生的影響。最後，瞭解各學派對業力體性不同闡釋的原因後，排除各派自尊己宗的立場，透視有部無表業色、思種子與非色非心的心不相應行等各種體性之缺失，進而討論如何對它重新做定位。

第一節 無表業與色法的關係

一、無表業的引發

由於無表業先於無表色成立，兩者的關係並非一開始便相等，所以無表業在色法中的定位如何？以及它如何引發？如何相續存在？有部論師不僅要花費心力去解釋它，並且同時要顧及和自宗教義的諧調，以免自相矛盾。例如三界中，有部認為只有欲界與色界有「無表業色」（以下或簡稱「無表」），而「無色界無色」，無表業既然隸屬色法，無色界也就沒有無表業

。¹⁶⁷因爲無色界的有情沒有色蘊，無色蘊也就無所謂的身語行爲造作，所以此界不須要戒體，即使有，亦無功用。

有無表業的有色二界，因有散、定地之別，所以欲、色二界有不同的引發方式。例如色界的無表業不藉由身、語表業發得，直接依「定力」引發；欲界的無表業則必透過「身表業」或「語表業」引發。其原因，《婆沙論》羅列各說如下：

1. 復有說者，欲界中有依表發無表，是故必無隨心轉無表。色界中有隨心轉無表，是故必無依表發無表。
 2. 復有說者，欲界表業能發無表，是故必無隨心轉無表。色界表業不發無表，是故得有隨心無表。
 3. 復有說者，欲界生得能發業心，殷重猛利故，所發表能發無表。色界生得能發業心，非殷重猛利故，所發表不能發無表。
 4. 復有說者，若生欲界無定心故，不定心勝故，所發表能發無表。若生色界有定心故，不定心劣故，所發表不能發無表。
- *以如是等諸因緣故，色界必無依表〔發〕無表，欲界定無隨心無表。(大正 27.639 中)

上揭引文雖含有四說，其實皆從不同面向說明欲、色二界的無表業引發爲何有不同方式。欲界屬於散地，散地心念前後不定，若不藉由「殷重猛利心」與「身、語表業」合力引發，則不易產生相續不斷的無表業；換言之，若心念不夠猛利，縱使有身語表業的造作，亦不能引生無表業。而色界屬於定地，定地之心能念念相續保持在等持平和的善心狀況下，便能產生防非止惡的作用。所以即使禪定中「心非殷重猛利」，所發的表業不能引生無表，但是禪定的身心平穩狀態，本身即是善的戒體。

必須依助身表業或語表業引發的欲界無表有：律儀無表、不律儀無表、非律儀非不律儀無表；此三種爲不隨心共生共滅的「不隨心轉無表」。所謂「律儀無表」，是指出家五眾與在家二眾佛弟子各自所受持的戒，如比丘

¹⁶⁷《大毘婆沙論》卷十七說：「問：何故無色界無隨轉戒耶？答：彼界於戒非田、非器，乃至廣說。復次，戒是色一分攝，彼界無色，故亦無戒。復次，戒是大種所造，彼無大種，故亦無戒。」(大正 27.82 下)

戒、比丘尼戒……優婆塞戒等，屬「善戒無表」；而「不律儀無表」¹⁶⁸，是指從事佛教戒律所不許可的種種維生事業，例如屠夫、捕魚等，屬於「惡戒無表」；所謂「非律儀非不律儀」，又名為「處中律儀」，是指除上述兩種善惡戒體外，隨於所對境，透過身語行為造作後所產生的善惡餘勢，便是「處中無表」。由於此三種無表業屬於「不隨心轉業」，所以能在無想定與滅盡定、或不同善惡心念轉換的情況下，仍然保持相續不斷的戒體。¹⁶⁹

其次，不須藉助身表業或語表業引發的色界「定生無表」又分有：靜慮律儀與無漏律儀兩種。所謂「靜慮律儀」，即是入定時，從自身中自發出能防非止惡的戒體。¹⁷⁰靜慮律儀又名「定俱有戒」，簡稱「定共戒」或稱「色界戒」，屬有漏戒，必須在行者進入初禪近分定以上，才能直接依勝定引生靜慮律儀。而無漏律儀，又稱為「道俱有戒」，簡稱「道共戒」，屬無漏戒，此戒須在行者得到無漏根本近分定以上，方能引生，引生之後與心俱生隨轉。這兩種「定生無表」隨著禪定善心轉起，與心共生共滅；入定則有，出定則滅，與心俱生俱滅，隨心生滅而生滅，又稱為「隨心轉無表」。¹⁷¹由於隨心轉無表與心共生共滅，所以在二無心定（無想定與滅盡定）

¹⁶⁸ 所謂「不律儀」，即是從事學佛者所不應為之事業。①《大毘婆沙論》卷一一七舉出十二種不律儀家：「一、屠羊。二、屠雞。三、屠豬。四、捕鳥。五、捕魚。六、遊獵。七、作賊。八、魁膾。九、縛龍。十、守獄。十一、煮狗。十二、婆具履迦。」（大正 27.607 上）②《薩婆多毘尼毘婆沙》有十二種惡律儀：「一者、屠羊。二者、魁膾。三者、養豬。四者、養雞。五者、捕魚。六者、獵師。七者、網鳥。八者、捕鱗。九者、咒龍。十者、獄吏。十一者、作賊。十二者、王家常差捕賊人。是為十二惡律儀。養蠶皆不離惡律儀也。」（大正 23.510 上）

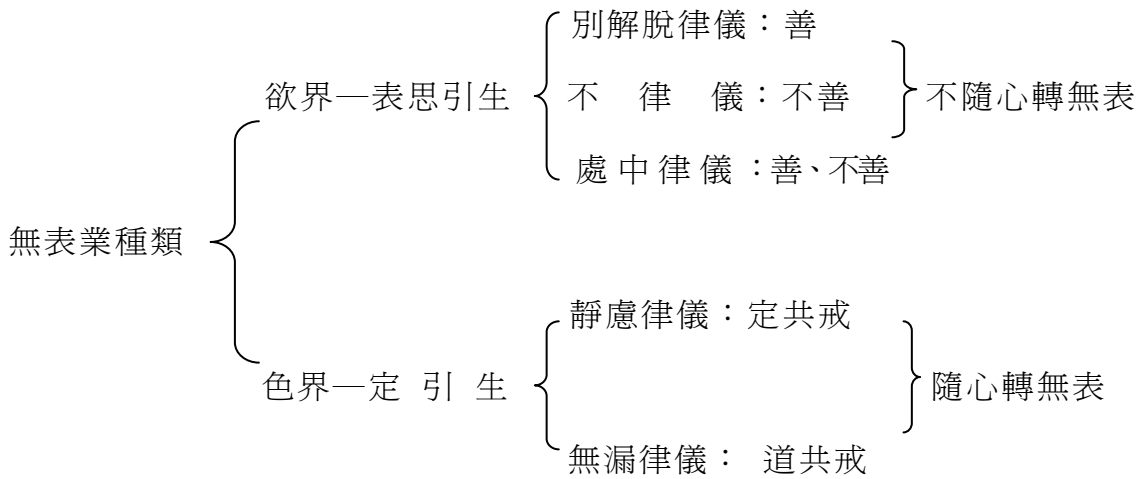
¹⁶⁹ 《俱舍論》卷十四說：「於前分別俱有因中說，二律儀是隨心轉，於此三內其二者何？謂靜慮生及道生二，非別解脫。所以者何？異心、無心亦恆轉故。」（大正 29.73 中）引文的「異心、無心亦恆隨轉」，是指依身表業或語表業引生的別解脫律儀戒，不會隨著善惡心念的改變而中斷，或處於二無心定時，欲界散地所引發的別解脫律儀亦能相續恆轉。

¹⁷⁰ 《俱舍論》卷十四說：「靜慮律儀，由得有漏根本近分靜慮地心，爾時便得與心俱故。無漏律儀，由得無漏根本近分靜慮地心，爾時便得亦心俱故。」（大正 29.74 中）

¹⁷¹ ①所謂隨心轉業，是指「業共心生、共住、共滅」；不隨心轉業，是指「業不共心生、不共住、不共滅。」（見《舍利弗阿毘曇論》卷七，大正 28.580 下）

②無表色又分有「隨心轉無表」與「不隨心轉無表」。雖然無表業本身是「無執受」，然因「隨心轉無表」所依的四大種為「無執受」，所以「隨心轉無表」亦為無執受；而欲界依表業引生的「不隨心轉無表」，其所依的四大種為「有執受」，所以「不隨心轉無表」亦為有執受。（參見《大毘婆沙論》卷一三二，大正 27.684 下）所謂「有執受」與「無執受」，可以解釋為「有感覺者」與「無感覺者」。舟橋一哉認為，有部論師做這樣的分類，目的在區別「不隨心轉無表」在無心位時，隨著身體的狀態便能轉起，故為「有執受」，它無須受心的支配；而「隨心轉無表」是受心理的支配，隨心轉起，不隨身體轉起，所以它是「無執受」。參見舟橋一哉著《業の研究

時，並不能引生此靜慮律儀與無漏律儀。詳細如下圖所示：



從色界定生無表不須透過表業引生觀之，身表業或語表業在色界的領域沒有太大作用。其原因是色界本是定地，傾向重心，又身表業和語表業乃由尋伺心所等起，而尋伺心只在初禪近分定到二禪近分定才有，二禪根本定以上已無尋伺心，既無尋伺心則不能發身語表業，所以二禪以上，身、語表業全無。¹⁷²

從「定生無表」與「欲界無表」的引發條件可知，能否引生無表的關鍵，表業固然扮演重要角色，意業還是擔任著決定性的作用。因為對欲界而言，若停留於善惡心的思惟思上，沒有實際身語事行，或只有身語行為，而缺乏強力的善、惡心驅使，皆不能引發身無表業或語無表業。所以，意業對無表業的引生與否起著決定性的影響。儘管如此，有部論師仍認為不論依「表、思」二力方能引生的欲界無表，或只依「定力」即可引生的色界無表，均是色法。如此須進一步探討的問題是，透過身表業或語表業所引生的欲界無表可以順理成章歸為色法，但是不依身語表業引生的色界定生無表業——隨心轉無表，如何也歸屬色法？這是有部安立無表業為色法時，應該解釋的重要問題。

二、無表業得「色」名之所由

《品類足論·辯五事品》中，將一切法歸納為五品：「一、色，二、心

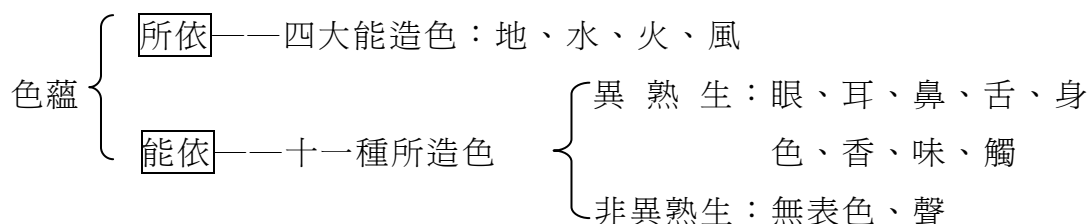
》頁 147。或余萬居譯《業的研究》（台北市：法爾出版社，1993 年），頁 141。

¹⁷²《順正理論》卷三六說：「表色唯在二有伺地，謂通欲界、初靜慮中，非上地中，可言有表。」（大正 29.545 下）

，三、心所法，四、心不相應行，五、無爲」¹⁷³。在色蘊上，又區分爲四大種及十一種所造色，其中被歸爲色法的無表業即歸屬四大所造的十一種色法之一。「四大種」與「所造色」除有「能造」與「所造」的因果關係之外，尚有「所依」與「能依」的同時因果關係：

問：大種造色相別云何？尊者世友作如是說：因是大種，果是造色；能生是大種，所生是造色；所依是大種，能依是造色……。（大正 27.664 下）

所造色的生起，須要四大做爲它的所依，所以四大是能造、是因，它與所造色（果）同時的存在於現在，也就是「因果同時」。另外，而在十一種所造色中，唯有無表色和聲爲「非異熟生」¹⁷⁴，不是過去宿業所招感，其它眼、耳等九種所造色皆是業力所招感而生的異熟果（玄奘以前譯爲「果報」）。茲將其關係以簡表列出如下：



由於「能造」與「所造」有同時因果的關係，所以「所造色」生起時，必有「能造四大」作爲所依。這也就是修習「十遍處」¹⁷⁵的行者，雖修觀「能依」的所造色——青、黃、赤、白，同時亦須再觀「所依」的能造色——地、水、火、風——的原因。不過，這種因（能造四大）與果（所造色）各別有體的獨特說法，在中觀思想體系中將被評破。¹⁷⁶

順上觀之，「無表色」爲所造色之一，且能造色與所造色兩者之間又有同時因果關係，所以「所造色」必然不能離開「能造四大」而獨自存在。然而，「色」梵語 *rupa*，¹⁷⁷有「變壞」、「變礙」二義。¹⁷⁸簡單地說，「變

¹⁷³ 《品類足論》卷一，大正 26.692 中。

¹⁷⁴ 《順正理論》卷三五，大正 29.544 中。

¹⁷⁵ 《大毘婆沙論》卷一四一說：「十遍處者，謂各別觀青、黃、赤、白、地、水、火、風，即爲前八，九、空無邊處，十、識無邊處。」（大正 27.727 上）

¹⁷⁶ 參見《中論》「觀因果品」第二十。（大正 30.26 中-27 下）

¹⁷⁷ 「色」爲梵語 *rupa* 的意譯。*rupa* 係由動詞語根 *rup* 衍變而來。據 Monier Williams 的 “Sanskrit-English Dictionary” p.884, *rup* 係第四種動詞，有 to violate, confound, disturb

壞」意指有形之物質，因手石刀杖等外力的觸碰而損壞，或如水果遭蚊虻叮咬，則易腐爛；而「變礙」則指變壞質礙，指極微聚合而成有體積的物質，互相有所質礙¹⁷⁹；如《雜阿含 46 經》說：「可闕（礙）可分，是名色受陰」¹⁸⁰。由身語表業和思業引生的無表業，乃是一種存留於有情身心中的潛能，它本身不是一一極微聚集而成的色，沒有「變礙義」，更不會有「變壞義」。但是有部論師何以仍將它列入色法？其理由如《婆沙論》說：

無表自體雖無變礙，而彼所依有變礙，故亦名變礙。所依者何？謂四大種。所依有變礙，故無表亦可說有變礙，如樹動時，影亦隨動。
。（《大毘婆沙論》，大正 27.390 上）

其意是說，無表業本身不具變礙的性質，但由於無表業的所依——四大種（地、水、火、風）有變礙，因此亦說無表業有「變礙」，而得「無表色」名。這是《婆沙論》的解釋，然《俱舍論》提到「無表業」依何得「無表色」名時，出現兩種說法：

1. 有釋：表色有變礙故，無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。
2. 有釋：所依大種變礙故，無表業亦得色名。……如影依樹，光依珠寶。（大正 29.3 下）

第一說認為，欲界無表必須透過身表色或語表色的引發，所以「表業」（色）

之意。據荻原雲來編《梵和大辭典》p.1153，*lup* 為第六種動詞，係 *rup* 後世之形，有破壞、損害之意。

¹⁷⁸ ①《俱舍論》卷一對色法的定義有二釋，筆者擇文列義「變壞義：謂手觸故，即便變壞……變壞即是可惱壞義。變礙義：無一極微各處而住，眾微聚集，變礙義成。」（大正 29.3 中-下）

②《順正理論》卷二提到色蘊何以名為色的理由是「變壞故，名為色」；並說明了色是「苦受因故，有觸對故，可轉易故」。意思是：色有變壞，能生苦受；手等所觸，色有對礙且可變壞；所謂轉易，是可轉變貿易義，例如過去多生忿恨心之人，能招惡形色業；或人體形色可表示內心所思。（大正 29.337 中）

¹⁷⁹ 《大毘婆沙論》卷一三六說：「問：彼極微量復云何知？答：應知極微是最細色，不可斷截、破壞、貫穿，不可取捨乘履搏擊，非長、非短，非方、非圓，非正、不正，非高、非下，無有細分不可分析，不可睹見，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。此唯三種眼見：一、天眼，二、轉輪王眼，三、住後有菩薩眼。」（大正 27，頁 702 上）

¹⁸⁰ 《雜阿含 46 經》卷二說：「若可闕可分，是名色受陰；指所闕，若手、若石、若杖、若刀、若冷、若暖、若渴、若飢、若蚊虻諸毒虫、風雨觸，是名觸闕，是故[可]闕是色受陰。」大正 2.11 中。

爲無表業得「色」名之所由；¹⁸¹這一說法對於色界的定生無表並不適用。第二說與《婆沙論》相同，認爲無表業得「色」名，乃因所依是「四大種」的緣故。若留意《婆沙論》和《俱舍論》「樹動影亦隨動」、「影依樹」和「光依珠寶」的引譬，則可發現此三個譬喻，不論「依表色」或「依四大種」，其實都有相同的意趣，即無表色必隨「所依」滅入過去。

然而，世親論師認爲，無表業不論依「大種」或「表業」而得「色」名之理論皆不合理；而且「影光依樹寶」之譬喻所推衍出無表業必隨「表業」滅入過去的結論也不符合毘婆沙義，所以《俱舍論》反駁了上述二說及其所舉引的譬喻：¹⁸²

1. 有釋：表色有變礙故，無表隨彼亦受色名，譬如樹動影亦隨動。此釋不然，無變礙故；又表滅時無表應滅，如樹滅時影必隨滅。
2. 有釋：所依大種變礙故，無表業亦得色名。若爾，所依有變礙故，眼識等五應亦名色。
3. 此影依樹、光依寶言，且非符順婆沙義。彼宗影等顯色極微，各自依止四大種故。設許影光依止樹寶，而無表色不同彼依，彼許所依大種雖滅，而無表色不隨滅故。（大正 29.3 下）

世親認爲，以「表色」爲無表業得「色」名的理由並不恰當。其原因是，色有「變礙義」，而無表業本身並非極微所成之色，所以不會變礙。接著又指出「影依樹、光依寶」的譬喻不當。影依於樹而有，所以當樹消失時，影亦會消失；然而無表業依於表業的情況便不是如此。當表業（樹）滅去時，無表業（影）也應滅入過去，但是實際上，表業滅去時，無表業却能不中斷地繼續存在，不會跟隨表業滅去。

¹⁸¹ ①依普光述《俱舍論記》卷一認爲：「約隨表色釋，是《雜心》論主意。」（大正 41.24 上）而《雜阿毘曇心論》作者正是主張無表色爲假色的法救。

②《毘婆沙論》（符秦僧伽跋澄譯）、《雜阿毘曇心論》採用第一說，認爲無表業的所依應是「表色」，而說依表色而起的無表，應是假色。《阿毘曇心論》則採用第二說「四大種」，並取「光依珠寶」喻，而提出「無表假色」。還有，《五事毘婆沙論》、《阿毘曇毘婆沙論》則和《婆沙論》相同，但《阿毘曇毘婆沙論》卻主張「無作假色」。參佐古年穗〈無表色に關する一考察〉（《印佛研》33・2），頁 136。

¹⁸² 《國譯一切經》將以下二問難視爲經部說，而在《順正理論》眾賢指名「經主」，指的是世親論師。也就是，世親論師不同意這兩種說法，而提出問難。

世親論主又舉五識依於五根的例子來論難無表業依大種得「色」名的說法。如果無表業因為「所依大種」是色法的關係才得「色」名，則五識的生起必須依於眼等五根緣色等五境，由於所依的五根為色法，所以五識也應為色法！面對世親論師高明的論難，《俱舍論》的有部論師與《順正理論》眾賢皆反駁說：「眼等五識依眼等時，則不如是，唯能為作助生緣故」（大正 29·頁 338 中）也就是說，眼等五根為眼等五識的助生緣，眼根和眼識的關係是疏依，而非親依，所以眼識等不能隨著眼等五根名為「色」。但是無表業依於四大種，四大種為所造色——無表業——的親因，就如同「影依樹，樹為親因；光依珠寶，珠為親因」一樣。所以四大種為色法，無表業亦名「色」。

世親論師還認為，按照有部的教理，影光等顯色均屬十色處，各有所依的大種，而「無表」非極微所成，其依四大種的方式與由極微所成的顯色等不同。若以樹寶喻為大種，成「無表」的所依，影光因樹寶而有，則當大種（樹、寶）散往過去時，影、光亦應隨入過去，但是無表色卻不會隨所依的大種滅入過去，反而能留存於現在，繼續影響有情。因此，「影光依樹寶」之喻，不符毘婆沙義。

事實上，世親論師提出無表色所依的大種與其它影等顯色的極微所依之大種不同的說法是正確的。在《婆沙論》也說：「四大種有十一種，謂眼處所依，乃至法處所依。」¹⁸³又說：「眼處所依大種唯造眼處，乃至法處所依大種唯造法處。」¹⁸⁴無表色乃「無見無對」，其所依的大種與「無見有對」、「有見有對」的十種所造色所依的大種不同。但是世親論師說到：無表色依於大種的方式與其它影等顯色的極微不同，而說：「彼許所依大種雖滅，而無表色不隨滅故」；無表不隨大種散往過去而隨入過去，它有相續存留於現在的功能。世親這樣的理解，似乎傾向經部而故意曲解有部的宗義。依有部宗義，儘管十一種所造色各有所依大種，所舉三個譬喻意在顯出「所造色」必與「能造四大」散往過去。因此，眾賢在《順正理論》中也指出世親評論「表業」以及「影光依樹寶」喻難之不當，而提出有部的正義：

¹⁸³ 見《大毘婆沙論》卷一三一，大正 27.681 上。

¹⁸⁴ 見《大毘婆沙論》卷一二七，大正 27.664 中。

1. 表色有變礙故，無表隨彼亦受色名。此不應理，隨心轉色不從表生，應非色故。(大正 29.338 上)
2. 經主復說，設許影光依止樹寶，而無表色不同彼依，由許所依大種雖滅，而無表色不隨滅故。此難不關毘婆沙義，能依、所依許俱滅故；無表所依大種若滅，能依無表未常不滅。(大正 29.338 中)

無表色必透過「表業及定」引生。如果無表業因身語表業引生，而得「無表色」之名，則「定生無表」並不透過身語表業引生，應不名為「無表色」！所以，無表業並非依表業得無表「色」之名。眾賢首先排除「表業」，而確立「四大種」才是無表業的所依及其所以名為色的原因。¹⁸⁵

再者，「影光依樹寶」之喻正合婆沙義。有部確實主張「初念無表可與所依大種俱滅」¹⁸⁶，即初念無表將與所依的「生因」大種同時散往過去，能留存於現在的，乃是第二念等無表。四大種與所造色只有無障礙和增上力的「能作因」以及「生等五因」的關係，而無「俱有、相應、同類、遍行、異熟」五因：

1. 雖四大種於所造色無相應等五種因義，而更別有生等五因，即是生、依、立、持、養五因。(《顯宗論》，大正 29.990 上)
2. 大種與所造色為幾緣？答：因，增上。因者，五因，謂生因、依因、立因、持因、養因。增上者，謂不礙生及唯無障。(《大毘婆沙論》，大正 27.681 中)

由於四大種有「四界」或「能造色」之稱，對所造色有五種因，即生因（如父母生子）、依因（能任持故）、立因（如壁持畫）、持因（不斷因故）、

¹⁸⁵ ①至於無表的所依，尚要釐清「八事俱生說」是否與無表色有關。因為有部主張大種與所造色能一時不相離相資而起，並帶香、味、觸、青黃色等四所造色生起，亦即「八事俱生說」。然而，若從《俱舍論》中說：「色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者，此在欲界無聲無根，八事俱生，隨一不滅」（大正 29.18 中）的文義看來，「八事俱生」是遍指有極微聚的十色處，不是非極微聚的無表色。由此，無表色的所依大種，只有地、水、火、風四大種，沒有香、味、觸、青黃色等四所造色隨之生起。

②「其八事俱生說，不被認為首出於阿毘達磨初期論書，而是萌芽於中期的《大毘婆沙論》，直到《阿毘曇心論》等後期論書，才開始有八事俱生的概念。」吉元信行〈有部の八事俱生說〉（《印佛研》21・1），頁 331-335。或《アビダルマ思想》（京都：法藏館，1982），頁 169-172。

¹⁸⁶ 見《順正理論》卷二，大正 29.338 中。

養因（增長因故）。而當第一念無表與五因中的「生因大種」一同落謝過去後，留下五因中的四因——「依因、立因、持因、養因」做現在無表的所依。即初念無表生起一剎那後，立即與「生因」大種散入過去，待第二念等無表生起時，只有四因大種做為所依。¹⁸⁷茲將其關係以簡表列出如下：

無表色	{	第一念無表——依「生因」大種
		第二念後無表——依「依因、立因、持因、養因」大種

由此可見，相續於現在的第三念等無表並非現在的大種所造，而是過去「生因大種」所造。相對於四因，無表業真正的所依是「生因」，但若詳細地分別，無表色有兩種依：一是轉依，二是造依。¹⁸⁸「轉依」是指第二念等無表色所依的現在四因大種，又稱為「疏轉依」¹⁸⁹。而「造依」是指與第一念無表色同時滅入過去的「生因」大種，又稱為「親轉因」；「轉」有相續轉、起之意。其複雜的關係，《俱舍論》比喻為「輪行於地，手地為依」¹⁹⁰：「輪」比喻現在相續不斷的無表，「手」比喻為過去大種，為後後念無表的所依，並引發未來無表；「地」比喻現在大種，即四種因依。這四種因依不是真正的「所依」，只能當為一般輔助上的「依」。

有部論師本著《阿含經》已有的「一切四大及四大所造色」之說，奠定了能造四大與一切所造色兩者之間的因果關係。無表業既然歸入色法，它若不是四大能造色，則必然是所造色。因此從「所造」（無表業）與「能造」（四大種）的因果關係而言，無表色與四大種的關係是一種消極性法定的因果關係。也就是說，循此因果關係，更能證實上揭討論無表業得「色」名

¹⁸⁷ 《順正理論》：「唯欲界繫初剎那後，所有無表從過大生。謂欲界所繫初念無表，與能生大種俱時而生，此大種生已，能為一切未來自相續無表生因。此與初剎那無表俱滅已，第二念等無表生時，一切皆是前過去大所造。此過大種，為後後念無表所依，能引發故，與後後念無表俱起。」（大正 29.544 中）這指依表業而發的「不隨心轉無表」；定生的「隨心轉無表」，則「隨在何世，即彼世大種所造」。（大正 27.684 中）

¹⁸⁸ 如《大毘婆沙論》中說：「諸色現在，彼色一切現在大種所造耶？答：應作四句。有色現在，非現在大種所造，謂現在大種。若色現在，過去大種所造，此復云何？謂現在表所起無表，過去大種所造，所以如前。問：此無表色亦有現在所依大種，何故不說耶？答：彼是轉依，非造依故。此無表色有二種依：一是轉依，謂現在大種由彼力轉故；二是造依，謂過去大種，由彼力造故。此中但說造依，不說轉依，是故不說能造五因皆過去故。」（大正 27.688 下-689 上）

¹⁸⁹ 見《俱舍論記》卷一三，大正 41.210 下。

¹⁹⁰ 見《俱舍論》卷一三，大正 29.70 中。

的原因，是得自所依「四大種」之賜。四大種為無表色的真正所依，無表得「色」名也因四大種之故，而非依身、語表業，如此便能將定生無表——隨心轉無表——含括於其中。不過，有部將無表業歸入色法，色法有「變礙義」，不變礙的無表業在有部論書中是屬於怎樣的色法？以及它的所依——四大種——又是屬於怎樣的色法？應該再進一步探討、確立。

三、無表色的物質屬性

在十一種所造色中，只有眼、耳、鼻等「十所造色」為「極微」積聚而成的和合色，為一般常識可以認識的「十色處」；而無表色（法處所攝色）「無極微可分析」，是一種沒有極微聚的「無見無對色」，所以被歸入「法處色」，不被攝入「十色處」。詳文細見於《婆沙論》：

1. 若色可以剎那極微而分析者，立十色處。墮法處色雖有剎那可分析義，而無極微可分析義，故不攝在十色處中。
2. 若色可作五識所依、所緣者，立十色處。墮法處色，不與五識作所依、所緣。
3. 若色有障礙，可立十色處。墮法處色既無障礙，故不攝在十色處中。（大正 27.390 上）

法處所攝色的特性是「無極微可分析」，「不與五識作所依、所緣」，「無障礙」，又是「無對無見」，這說明無表色是「非極微聚」。¹⁹¹可見有部雖將「無表業」視為色法，但此色法中無極微。從無表色「無極微集」的例示看來，有部所謂的色法，不一定內含極微；可以說色法不一定由極微所成，而由極微所成者，必定是色法的一種。可見，無表色並非像十色處一樣地可以成為認識的對象，它是一種抽象的色法。這種抽象的色法，在《婆沙論》尚未結集前，早已受到《尊婆須蜜菩薩所集論》¹⁹²的質疑說：「若色不可見無對，無色亦不可見無對，是故汝色無色無有差別」¹⁹³。其實就無表

¹⁹¹ 《大毘婆沙論》卷七六說「問：有對法云何？答：十處；謂五內色處及五外色處。問：無對法云何？答：二處；謂意處及法處。問：有對無對是何義耶？答：諸極微聚是有對義，非極微聚是無對義；諸有障礙是有對義，若無障礙是無對義。」（大正 27.391 上）

¹⁹² 《集論》的作者尊婆須蜜菩薩，為大德法救的後學；為一位卓越的譬喻大師。他的論典，曾與《發智論》並興於世。參印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 393。

¹⁹³ 見《尊婆須蜜菩薩所集論》卷一，大正 28.725 中。

色本身而言，不論是「表、思」二業引生，或「定力」引生的無表，皆是有情身心的內在潛能，有部將這種業力視為色法，確實相當地牽強，難怪會招致《尊婆須蜜菩薩所集論》的批評。

這種物質屬性的業力說，雖然容易讓人與耆那教的「物質業力」聯想在一起，但是兩者一起比較，仍可看出不同之處。根據 Surendranath Dasgupta 《A History of Indian Philosophy》一書所述：耆那教的業由身語意三方面，不斷造出某種精微的物質，並進入靈魂中而與靈魂的情感相接觸；由於善業或惡業附著靈魂的結果，使得靈魂呈現金色、紅色、白色、黑色……灰色等不同顏色。¹⁹⁴可見，耆那教的業力是一種含有極微的物質。而有部的無表業色，卻是一種沒有極微聚的抽象色法，所以兩者畢竟有別。

儘管無表業本身不含極微，無表業所依的四大種卻是極微所成，這又拉近了無表業和耆那教業力說的關係。有關能造四大的屬性是色法極微？或者僅是抽象的「堅、溼、煖、動」¹⁹⁵性質？抑或者兩者兼具？日本學者舟橋一哉即曾發現能造四大種屬性的特殊之處，他說：

四大所造論乃一般性的佛教通論，其起源甚早，大約可回溯到《阿含經》時代。反之，極微所成論則乃某些部派所提出的主張，並非一般性的佛教通論；其發端也不久遠，一般認為它是佛教受到耆那教等派別的衝擊後才出現。所以有部既然承續四大所造論的原始佛教通論，又兼納蓄了性質完全相異的極微所成論，則如何在同一系列的教義體系下兼顧並調和兩者，便成為一個極大的問題。¹⁹⁶

舟橋一哉依據《俱舍論》論主對有部的「能造四大」提出質疑時說：「起表業時，表業所依之大種非遍滿全身而增大身量乎」的文證認為，有部的能造四大確實有極微存在，否則如何造成色法在空間上擴展？然而，也有學者支持四大非極微所成，只具「堅、溼、煖、動」的性質，否定能造四大

¹⁹⁴ Surendranath Dasgupta 著·林煌洲譯《印度哲學史》(台北：國立編譯館，1996)，第一冊，頁 184。

¹⁹⁵ 參見《大毘婆沙論》卷七五，大正 27.387 下。

¹⁹⁶ 參見舟橋一哉著：《業の研究》，頁 147-148。或余萬居譯《業的研究》，頁 141。

是極微的說法。¹⁹⁷

由前項已詳論的結果：無表業所以得「色」名，乃依於能造四大種；其本身不會變礙，它是依於會變礙的四大種，所以才名之為「色」。又《婆沙論》卷一二七說：

阿毗達磨諸論師言：大種無見，造色有見、無見。大種有對，造色有對、無對。大種有漏，大種無記，造色善、不善、無記。(大正 27.665 上)

如果將上面的引文，重新歸納組合起來，則是「大種無見有對，造色有見有對、無見有對、無見無對。大種有漏，造色有漏、無漏。大種無記，造色善、不善、無記」。而從「大種無見，大種有對」的文句，可看出有部的能造四大含括極微，否則無表色的所依四大如何出現「無見有對」或「所依大種變礙」的情形。因此舟橋一哉的看法才符合有部宗義，無表色所依的四大種，不僅指抽象的「堅、溼、煖、動」¹⁹⁸性質，同時又是含有極微實體的四大。由此可見，有部論師調和了《阿含經》的四大能造論與耆那教的色法極微論，使之成為自宗特殊的色法觀。所以儘管無表業本身不含極微，然因所依的四大種蘊含極微，而使得無表業和耆那教業力說的關係很難劃清界線，而使吾人不將兩者聯想一起。

能造四大種含有極微成分，所造色無表業本身沒有蘊含極微，由於所依與能依的關係，欲、色二界有漏無表業也是色法。也就是說，欲色二界的有漏無表業必依於大種而成為色法。這樣的規定不只適用於一般有漏無表，無漏無表亦復如是。儘管無漏無表應為無漏大種所造，但是有部卻說

¹⁹⁷ 例如舟橋一哉《業の研究》中說：「例如宇井博士的《佛教汎論》(上卷 129 頁)、高木俊一的《俱舍教義》(35 頁)、以及隈部慈明的《俱舍宗大綱》(25 頁)等，均主張四大是一種極微的(即色、聲、香、味、觸等)性質或本質。」(頁 151-152)然赤沼教授主張「四大性質、德性」，他否定能造四大亦極微的說法。參見《佛教教理之研究》，頁 352。

¹⁹⁸ 在《婆沙論》與《俱舍論》中皆有明顯的文獻說明，四大種分二種。①《大毘婆沙論》卷一三一說：「如堅物中，雖地微多，水火風少，然離水等地微不能作所作事……；如多村邑共營一事，雖有人數多少不同，而互相須不可相離。……問：石等云何堅軟等異？答：大種勢力有增微故，如堅物中四大極微體數雖等，而其勢力地極微增。」(大正 27.693 上)

②《俱舍論》卷一，將能造大種分為「實四大種」與「假四大種」二種。實四大種指堅、溼、煖、動性質，假四大種指有變礙的地水火風顯形等色。(大正 29.3 上-下)或參見《大毘婆沙論》大正 27.683 上。

「無無漏大種」。既然無無漏大種，亦應無無漏戒，而且無漏律儀也不可以成爲色法，然有部論師的回答是：「戒由大種而得成色，不由大種而成無漏，但由心力成無漏故」¹⁹⁹。其義甚明，無漏律儀隨無漏心所等起，不依於大種而成無漏。眾賢在《順正理論》中說，所造色有二種依：「力轉依」與「生起依」。²⁰⁰「無漏無表」是由無漏心所等起的「力轉依」，非生起依。所以縱使沒有無漏大種，不妨有無漏律儀。

然而，沒有無漏大種並不表示無漏無表沒有所依的大種，畢竟「戒由大種而得成色」，無漏無表亦屬戒色，它雖不依大種成無漏，仍有自己所依的大種。無漏律儀卻可以「所依隨何身起，即彼繫」²⁰¹。例如，生在欲界的有情進入色界離縛、離繫的無漏四靜慮中，由於無漏是依於欲界身而起，所以即使進入色界無漏律儀，其所依大種仍是欲界大種。由色界初靜慮律儀進入無漏四靜慮亦是如此，其身語業色還是由初靜慮大種所造；同樣的，若生第二靜慮，進入無漏三靜慮，其身語業由第二靜慮大種所造；以下，以此類推。²⁰²由此可見，縱使無漏律儀不因大種而成無漏，但它仍須依於有漏大種。

值得一提的是，上生無色界的聖者，其「定生無漏律儀」（無漏無表）可以獨存於無大種等一切色的「無色界」中。其理由，如《婆沙論》卷一七詳明說：

1. 問：何故聖者生無色界成就道俱有戒，非定俱有戒耶？答：有漏法繫屬界地，非上界者生上便失，無漏不爾。復次，有漏法勝劣隨地生上厭下，無所用者必不成就，無漏不爾。是故聖者生無色界，唯得成就道俱有戒。（大正 27.85 中）
2. 問：何故聖者生無色界唯成就造色，非大種耶？答：彼界無色，又不成就他界大種，以有漏法越地捨故，造色不爾，通無漏故，異地成就。無有聖者不成就無漏戒，是故聖生彼界唯成就造色，於中學成就學隨轉色，無學成就無學隨轉色。（大正 27.667 上-中）

¹⁹⁹ 《大毘婆沙論》卷九六，大正 27.495 下。

²⁰⁰ 《順正理論》卷二說：「諸所造色有二種依：一、生起依，二、力轉依。聖生無色由力轉依，大種無故，無漏無表雖復成就，而不現行。」（大正 29.338 中）

²⁰¹ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一三四，大正 27.694 中。

²⁰² 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一三四，大正 27.694 下。

聖者上生無色界時，原在欲、色界所成就的別解脫律儀、靜慮律儀與無漏律儀，唯獨「無漏律儀」可以一直停留在聖者的身上，且繼續留存於無色界中。其理由總括有三：一、有漏法非上界者生上便失；二、無所用者必不成就；三、有漏法越地捨，而造色通無漏，可異地成就。第一、一切有漏戒皆繫屬界地，儘管先前所得之有漏所造色（無表色）為欲界或色界的四大種所造，由於無色界沒有所依大種，因此必捨其戒。無漏造色則不然，它不受界地所繫，所以聖者由欲界或色界上生無色界時，即使無漏無表依欲、色二界大種，然其無漏不因大種而有，所以仍能異地成就無色界無漏戒，無須捨戒。據此亦可知，無漏律儀沒有命終捨戒的設限。二、色界「定共戒」屬有漏戒，上生無色界不僅無身行造作，其聖者亦已遠離惡行，無用故無須此戒。三、造色（包含無表色）通有漏與無漏，無漏造色可以異地成就，所以聖者上生無色界時仍能成就「無漏律儀」²⁰³。有部論師認為「無有聖者不成就無漏戒」，有學的聖者成就學隨轉色，無學聖者成就無學隨轉色。

這裡值得注意的是，前面已提及有部論師認為「無色界無色，故亦無戒」，但此處卻又說「無有聖者不成就無漏戒」，在觀念上，這二說看似互相矛盾。所以有部諸師巧妙地回答說：「無漏無表雖復成就，而不現行」²⁰⁴。何以「不現行」？其原因如《婆沙論》卷一七說：

無色界於破戒及起破戒煩惱，無斷對治，亦無厭壞對治，是故無戒。
（大正 27.83 上）

戒的功能，是為對治破戒及起破戒煩惱，所以有「厭患對治」與「斷對治」。所謂「厭患對治」，又作厭壞對治、伏對治，即眾生見欲界生死之苦、煩惱惑業之集，深生厭惡而起大加行，修行聖道以對治苦、集。而「斷對治」，即是眾生了知一切煩惱惑業能招生死之苦，修無間道以斷除惑業。若從聖弟子的斷德（解脫）與無色界的環境看來，不僅無不善可斷除，且亦無惡行可對治，所以無須戒體來防護；也就是說，上生無色界的聖者雖得「無漏律儀」，但其戒體不須起用，它在無界色中可說是英雄無用武之地，所以無漏律儀「成就而不現行」。這樣便能化解「無色界無戒」與「無有聖者不成就無漏戒」的矛

²⁰³ 普光法師《俱舍論記》卷一四說：「若諸聖者生無色界，此中聖者住胎藏時不能起表，前生表業已失，但成就靜慮無漏無表。」（大正 41.222 上）

²⁰⁴ 見《順正理論》卷二，大正 29.338 中。

盾說。

綜上所論，無表色本身非極微所成，它透過能造、所依的四大種，與無表色形成「所造」與「能依」的法定因果關係，而成爲色法。這種不可見、不佔有質礙體積、不是極微所成的業力色法理論，實際上很難取得他派的認同，不僅其它學派都將它視「假色」，連同《婆沙論》的有部譬喻師亦視爲假色。因此有部論師把無表業歸入色法，必然要面臨其它學派對他的質疑。

第二節《大毘婆沙論》有部譬喻師的見解與論難

當有部將業力的體性視爲色法後，集成於《婆沙論》以前的《尊婆須蜜菩薩所集論》繼承法救的思想，已率先提出質疑。可見《發智論》成立「無表實色」，直到《婆沙論》完成之間，對無表色假實的看法已出現不同意見。然而有趣的是，率先反對的沒有別人，而是來自有部內部的譬喻師，主張「無表業無實體性」、「無表假色」。以下便分別從有部與譬喻師對業的分類，與對於法的假實分析觀點探討，以掌握有部與譬喻師之間的諍論關鍵所在。

一、對於「無表業實有」的論難

《婆沙論》的有部論師與譬喻師都是「三世實有論者」，不過譬喻師對有部許多宗義抱持反對態度，如本文探討的「無表色」，即是一例。雙方論諍的焦點，環繞在「表、無表有無實體」與「表、無表假實色」的問題。有部主張無表業是色法，而且實有體性；譬喻師則認爲「無表業無實體性」、「無表假色」，如《婆沙論》卷一二一說：

謂譬喻者說：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。（大正 27.634 中）

譬喻師認爲身、語表業和無表業都是假有，其論破方式先行論難「表業實有」，其後再否定「無表業實有」，並且舉引「天衣喻」²⁰⁵來譏諷有部主張「表、

²⁰⁵《大毘婆沙論》卷一二二說：「如人遇見美女，爲染近故，語言：汝可解去人服，吾衣汝天衣。女聞歡喜，如言爲解。彼人即前種種摩觸，恣心意已，語言：天衣已爲汝著。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。」

無表業實有」的荒謬無實之後，接著針對有部的無表業是色法以及色法可以有善惡性之分，分別提出問難。

首先，譬喻師何以認為「表業無實體性」？其實，有部譬喻師與迦濕彌羅國有部論師都是「三世實有論者」，所以兩者的諍論與「三世實有」的時間觀並無直接關聯，而是與雙方對「思、思已業」的不同詮釋有關。有部恪遵《中阿含經》所說：「云何知業？謂有二業：思、已思業」²⁰⁶與「身業異，口業異，意業異」²⁰⁷，而立義說「除思體，別有身、語二業自性」；（大正 27.587 上）意業之體是「思」，身、語二業之體是「形色」與「言聲」，三業各有其自性。有部論師從傳統的「二業」（思業與思已業）開展成三業與五業，參見下圖所示。

而譬喻者的業又是什麼呢？《婆沙論》說：「譬喻者說：身語意業，皆是一思」；又說：「離思無異熟因，離受無異熟果」²⁰⁸，據此可見，譬喻師有明顯的重心傾向（非唯心）。²⁰⁹他將業因、業果歸結到心法上，身表業和語表業為思心所發動的工具，所以形色的身表與言聲的語表本身無實體性²¹⁰，所引生的「無表業」亦無實體性。茲將有部論師與譬喻師對「業」的區別圖示如下：

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。」（大正 27.634 中-下）

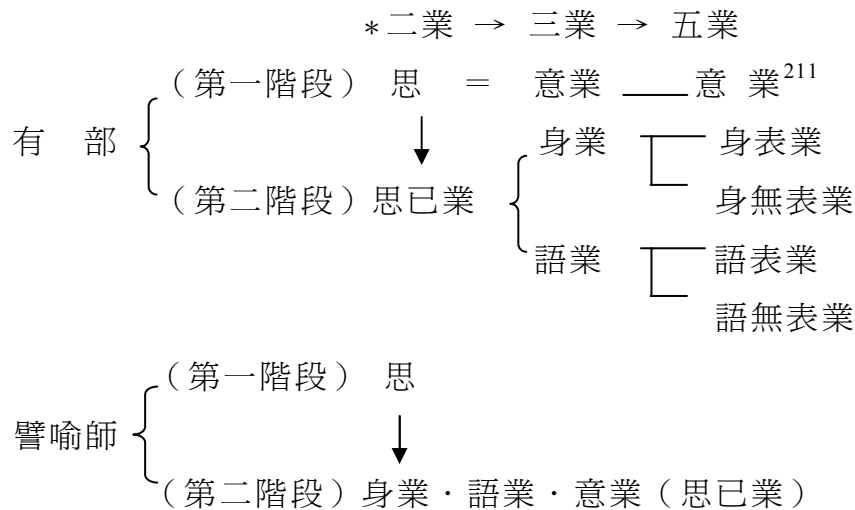
²⁰⁶ 參見《中阿含經》卷二七，大正 1.600 上。

²⁰⁷ 參見《中阿含經》卷三二，大正 1.628 中。

²⁰⁸ 參見《大毘婆沙論》卷五一，大正 27.263 下。

²⁰⁹ 印順法師曾整理出譬喻師四項傾向於唯心思想的理論：1.譬喻者以為：「離思無異熟因，離受無異熟果」；「身語意業，皆是一思」。以業為思——意志力的活動；佛教的業果論，被安放於唯心論的基石上。2.譬喻師傾向於唯心，重視現起的心力，所以否定了定業，說「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」。3.譬喻者提出了「有緣無智」；「所繫事是假」的理論，與分別說者相同。這是說，沒有的，也可以成為所緣的境界。這種思想，引發了：認識界的一切，都是虛假的；一切為內心所幻現的唯識論。4. 譬喻者也是禪者，重於止觀的實踐。佛說「八正道」，譬喻者輕視身語行為的戒學，而說「奢摩他毘鉢舍那（止觀）是道諦」。這與化地部的正道唯五說相合，偏重於唯心的實踐。」由於上述四項理論根據，印順法師認為：譬喻師的本義，是心色不離的，然由於四項理論，傾向於唯心論。參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 374。

²¹⁰ 又譬喻師以「一切音聲剎那性故」，（見《大毘婆沙論》卷七五，大正 27.390 下）音聲此處生，即此處滅，亦即剎那頃生，自然即滅，故語表無實性。



對部派佛教的論師們來說，《中阿含經》的二業——思、思已業，乃大家所共同承認的。²¹²但是，如上圖所示，部派論師對此二業各有不同解釋。有部論師將思 = 思業 = 意業，意業即是思心所，以思為體；「思已業」以身表色及語表色為體。譬喻師則認為身體的動作、語言的詮表與內心的思慮意想，皆是「思」的工具，身語意三業本身無實體性，因而表業引發的無表業亦無實體性。

除此之外，有部與有部譬喻師對於法的假實界定不同，也是造成無表業假實之爭的導火線。其實，「假名有」²¹³在初期佛教已出現，所以不僅譬喻師有假有的思想，說一切有部亦有此思想，只是部派佛教時代對假、實法的分析，各自不同。首先，說一切有部論師把一切法分為實有與和合假有，如《婆沙論》說：「然諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊界等；二、施設有，謂男女等。」²¹⁴五蘊、十二處與十八界是實有，依於五蘊元素和合的我，是一種假我；但是假我必依真實的五蘊法組合。所以即使是眾微和合而有，所緣的對象背後仍是實有。同樣的，身表的形色與語表的言聲莫不由極微聚合而有，所以是實有。

²¹¹ 有部認為思=思業=意業。如《品類足論》卷一說：「思云何？謂心造作性，即是意業。此有三種，謂善思、不善思、無記思。」（大正 26.693 上）

²¹² 《中論》卷三說：「大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。」（大正 30.21 下）

²¹³ 《雜阿含 1202 經》：「諸陰因緣合，假名為眾生」；（大正 2.327 中）；《雜阿含 582 經》：「若羅漢比丘，自所作已作，一切諸漏盡，唯持最後身，說我漏已盡，亦不著我所，善解世名字，平等假名說。」大正 2.155 上

²¹⁴ 參見《大毘婆沙論》卷九，大正 27.42 上。

另外，《婆沙論》有部譬喻師的假有說著重在主觀的各人感受不同，可因主觀認識主體的不同而有不同的認識境界，所以境相不是實有，是假有。如《婆沙論》說：

譬喻者說能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。問：彼何故說所繫事是假耶？答：彼說有染與無染境不決定，故知境非實。謂如有一端正女人，種種莊嚴來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中，子見起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲愍，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅，諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體。(大正 27.288 中)

《婆沙論》有部譬喻師認為，心理的煩惱為實有，但煩惱所對的境相不是真實存在，沒有實體。換言之，從認識論的角度出發，心的清淨與心的染污與否，對我們的認識起著決定性作用，心淨則國土淨，心穢則眾生穢，境相的染淨決定在心，而不是境相。譬喻師從認識論上亦主張化像、夢境等非實有，而有「緣無智」²¹⁵；「無」不是沒有，而是能了知所緣的夢幻境相不實、假有。值得注意的是，這種否定外境的方式，並不是直接從一一境相本身去分析其假有不實，而是從主觀的認識心理作用去界分它。事實上，《婆沙論》²¹⁶的譬喻師與《尊婆須蜜菩薩所集論》²¹⁷皆曾推重菩薩的般若，所以論師們對「假有」思想的詮釋，必然多少有受了初期大乘佛教一切法假名空之影響。然經由上述討論可知，譬喻師終究還是不離實有思想，他們與《般若經》所說的一切法皆唯假名性空，兩者在實質內涵上還是有相當大的差異。

²¹⁵ 參見《大毘婆沙論》卷四四：「謂或有執有緣無智，如譬喻者。彼作是說：若緣幻事健達縛城及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境。為遮彼執，顯一切智皆緣有境。」大正 27.228 中。或《大毘婆沙論》卷三七：「謂或有執夢非實有，如譬喻者。彼作是說：夢中自見飲食飽滿，諸根充悅，覺已飢渴，身力虛羸。夢中自見眷屬圍繞，奏五樂音歡娛受樂，覺已皆無，獨處愁瘁。夢中自見四兵圍繞，東西馳走，覺已安然。由此應知夢非實有。為遮彼執，顯實有夢。」(大正 27.193 中)

²¹⁶ 《大毘婆沙論》卷一五三說：「菩薩不能入滅盡定，以諸菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入；勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入。」(大正 27.780 上)

²¹⁷ 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷八說：「菩薩發心以來，求坐道場，從此以來不入泥犁，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧不可沮壞。」(大正 28.779 下)

相較於譬喻師，說一切有部更是一切有的貫徹者，認為不僅心是實有，外境亦是實有。所以無表業「實有」的理論基點，在於它「不離」身語表業而有，而身表業和語表業乃眾多極微聚合之體，假合的背後有真實，所以和合假亦可視為實體的有。這也就是反對無表色實有的論師們，在評破其實有時，都必然先確立「表業假有，非實有」之後，再論破有部的「無表色實有」說。經部評破無表色實有的方式，也與譬喻師如出一轍，先難破身語表業的實有，而後再評破無表色實有。這可從經部論破身語表業實有後，有部救說：「表業既無，欲無表業亦應非有，便成大過」(大正 29.68 下)的語意得知。²¹⁸由於無表業不離身語而有，所以譬喻師先行否定身語表業為實有，再破無表業的實體性，可說深解有部宗義。

二、對於「無表色」的論難

由於有部論師與譬喻師對身語表業有假、實的不同看法，所以接連地引發「無表假色」的不同意見，最後也影響兩者對色法的界定。依有部論師的見解，無表色是「意識所緣色攝」，(大正 27.383 中)不做為五識所依、所緣。但在譬喻師的色法分類明細表中，只有作為五識所依、所緣的十色處，除此之外，更無其它色法。如第二章已說明的，對於有部論師而言，「法處所攝色」=「無表色」，而譬喻師則認為「無法處所攝色」。因此，譬喻師對有部「表、無表色」提出三個問難：

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 27.634 中)

意思說：如果表、無表業是色法，那麼青、黃、赤、白色等顯而易見的顯色 (*varna-rupa*) 又是什麼？有部論師回答：「非顯色外，無別色故」²¹⁹；色法中，除青、黃、赤、白等顯色之外，還有形色等其它色法。例如身表是形色，不是顯色；語表屬言聲，也非顯色，而「無表業」是法處所攝色，所以不可以與青黃等顯色混淆一談。

²¹⁸ 經部師認為「形色非實」，而身表即是「立形為身表，但假而非實」，(見《俱舍論》卷一三，大正 29.68 下)依其作用而假名為身表，實際乃依顯色聚而假立，非實有體。

²¹⁹ 見《大毘婆沙論》卷一二二，大正 27.634 下。

第二和第三問難可以視為同一問題。前面已論及，由於譬喻師認為身表業和語表業為思心所發動的工具，所以形色的身表與言聲的語表不僅無實體性，亦無善惡之別，唯無記性，而提出問難：「若因搖動成善惡性，花、劍等動何故不爾？」有部的回答是：「有根法異，無根法異」²²⁰。亦即：有情與無情不同，身是有情數所攝，雖色法本無善惡性之分，然若經由善惡心（思業）推動身語表業的造作，則有善惡身語業產生；但是花、劍等為無情數所攝，沒有經過善惡意志推動，所以即使花劍搖動，亦無善、惡之別。總之，有部論師主張透過意業所推動造作的身表業和語表業有善、惡性之分，其所引發的無表業亦有善惡之別。

若留意上述譬喻師對無表色假實的評論，則不難發現：譬喻師不承認「無表是色」、「無表實有體性」，但沒有反對「無表業」之名。可見譬喻師承認「無表業」的名稱，卻不允許它就是色法、有實體性。所以在此可以暫且推論：認為「無表無實體性」者，應該不會出現「無表是色」的主張，因為譬喻師認為身語意三業的本質是思，所以業力的體性（無表業）也應該是心法，而不是色法。下文接續探討有部後期阿毘達磨論師面對有部內部的歧見時，如何取舍譬喻師的「無表假色」與有部的「無表實色」之二說，及其理由為何。

第三節 後期論書對無表色假實之取舍

自《婆沙論》完成到世親造《俱舍論》之間，有部論師亦有起而造論者。如妙音的《甘露味論》、法勝的《阿毘曇心論》、優波扇多的《阿毘曇心論經》以及法救的《雜阿毘曇心論》。²²¹這些論師皆歸屬「三世實有」的有部派下，但其中，有贊同有部的，也有接受外國師或順於經部譬喻師而背離有部的。總之，各論意見出入極大，以下分別探討在無表色的發展過程中，阿毘達磨諸論書對無表色假實之不同抉擇。

²²⁰ 見《大毘婆沙論》卷一二二，大正 27.635 上。

²²¹ 《大毘婆沙論》到《俱舍論》完成之間，尚有阿毘曇論書先後集成。就目前學界的研究成果顯示，以《甘露味論》，《阿毘曇心論》，《阿毘曇心論經》，《雜阿毘曇心論》，為其先後順序。參印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 475-522。或參木村泰賢《阿毘達磨論之研究》，頁 275-279。

一、妙音的《阿毘曇甘露味論》

《甘露味論》為妙音（Ghosa 或音譯作瞿沙）所作，雖然本論為《發智論》與《婆沙論》的入門書，但在論議方面，博採《發智論》、《品類論》與《婆沙論》，特重《品類論》，而傾向於西方系的犍陀羅師。²²²因此在許多論議上，《甘露味論》²²³多少有引用一些不合正統婆沙師的正義，然而儘管如此，此論對頗富爭議的「無表色」，卻又幾乎是全盤接收，沒有過多的增減：

1. 三種行，身業教、無教，口業教、無教，意業有教。云何教行？若身、口、意作。云何無教行？身、口作意（竟）²²⁴，起餘心時，常在不失。無教色善，不善心不生，無記心不生無教色。（大正 28.968 上）
2. 云何色陰？諸四大造，十二入除意入，諸餘入及法入攝無教色。（大正 28.968 下）

此論對於有部的「無表色」學說並沒有提出太大異義。唯一不同的是，妙音論師以身語意三業為「教行」，主張意業是有教行，「教」梵文 vijbapti，有令知意，等於「有表」。而有部以身、語二業為色法，有「表、無表」之分，意業是思，屬心法，不能表示自心令他知，無所謂「表、無表」之分。²²⁵妙音的《阿毘曇甘露味論》傳承有部宗義，同樣不立意無表，可是卻認為意業是「教行」——有表。

《婆沙論》編集完成且盛行之際，西方犍陀羅師對業力體性的安立暫時不受譬喻師的影響，仍多分保留正統有部的論議內容，支持「無表業色」且「實有」的學說。

²²² 參見印順法師《說一有部為主的論書與論師之研究》，頁 484。

²²³ 《甘露味論》引用不合婆沙師正義的有共十一則，如「四無記根」、「六種修」、「色界十七天」、「無礙道斷結、無礙道作證」等等。參見印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 484-485。

²²⁴ 「意」，宋元明三本作「竟」。依文意此處「意=竟」。

²²⁵ 《順正理論》卷三三說：「身語二業俱表、無表性。故本論言：云何身業？謂身所有表及無表。云何語業？謂語所有表及無表。復有何緣，唯身語業表、無表性，意業不然？以意業中無彼相故。謂能表示故名為表，表示自心令他知故，思無是事，故不名表。由此但言身語二業能表，非意。」（大正 29.531 下）

二、法勝的《阿毘曇心論》

依於《甘露味論》而改編的《阿毘曇心論》(以下簡稱《心論》)，內容與前論一致，但是對於《甘露味論》的論議並不能完全同意，而採取自由修正的立場。²²⁶例如《心論》不再以四大所造色的無表為實色，而主張「無教假色」，²²⁷認為無表業如種子般的相續存在：

1. 無教者，若作業牢固，轉異心中，此種子生。如善受戒人，不善、無記心中彼猶相隨；惡業人惡戒相隨。口業亦如是者，口業性亦二種。意業唯無教者，意業性一向無教。所以者何？不現故，思微相續故。(大正 28.812 下)
2. 無記心羸劣，彼不能生強力業，謂轉異心中，彼相似相隨。是故身無教、口無教無無記。(大正 28.812 下)

在漢譯的阿毘曇中，首先將無表業當種子的，就是法勝的《阿毘曇心論》。此論不僅認為身語有無表業，也認為意業有無表業。這些無表業都會「轉異心中，此種子生」；「轉異心中，彼相似相隨」。《阿毘曇心論》的業力種子譬喻雖然說明的不是很清楚，但它是為了說明業力的存在而提出。所以儘管《心論》已出現「種子」的用例，從上揭文句觀之，其實法勝的「種子說」仍未完備，尚在發展階段，且可以確定的是法勝和譬喻師關係密切。據印順法師的研究認為：在經部師中，被尊稱為上座的室利邏多，大約在西元 350 年造一部《經部毘婆沙》，大成經部的思想。在思想上，室利邏多應該是淵源於有部的持經譬喻師，逐漸發展完成。為了反抗有部阿毘達磨的權威性，特地標榜「以經為量」，這才被稱為經部。²²⁸可見，法勝和譬喻師的思想都是經部學說的啓蒙者。

由上觀之，《心論》以「種子」來說明業力的存在，可以說是所有阿毘曇論中最先以「種子」來說明業力存在的論書；而且此論和《舍利弗阿毘

²²⁶ 參見印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十章〈阿毘達磨論的新猷〉，頁 502。

²²⁷ 《阿毘曇心論》卷一，分別何謂色蘊時，除了眼耳等十種為色蘊內容，也將無表色歸入色蘊中，但眼耳等十種色為實色，而無表色為假色。如論說：「十種謂色入者，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身細滑；亦無教假色者，如業品說，此色是色陰。」(大正 28.809 下)

²²⁸ 參見印順法師《印度佛教思想史》頁 124-125。

曇論》一樣，認為意業有無表業。從阿毘達磨論的發展看來，它已有經部思想的雛型。不過，經部依「現在實有」去說明業種相續存在，而《心論》仍依有部阿毘達磨的「三世實有」而說，可見經部的種子說尚在發展中。由於《心論》的業種相續論畢竟是背離正統有部「無表實色」的宗義，後來優波扇多注釋《心論》而造的《阿毘曇心論經》（以下簡稱《心論經》），爲了回歸迦濕彌羅論師的正義，對無表色假實的抉擇，又有別於《心論》之說。

三、優波扇多的《阿毘曇心論經》

《心論經》顧名思義爲《心論》的注釋本，然法勝的思想傾向經部譬喻師，而優波扇多卻致力於回復正統婆沙論的正義，所以二論思想仍有出入。如《心論》主張「無表假色」，而《心論經》則符合正統有部的看法，以「無表是色」。²²⁹然而，此處值得注意的是，《心論經》認同「三世實有」的宗義，從《婆沙論》的「別解脫律儀，從初表業發得已後，於一切時……現在相續隨轉不斷」²³⁰的啓示下，使用「香勢續生」的熏習意義來說明業力的存在。如《心論經》說：

無教者，身動滅已，與餘識相應，彼相續轉，如受戒竟，雖不善、無記心，善戒隨生。……若與餘識俱，與彼事相續。如執須摩那花，雖復捨之，猶見香隨。何以故？香勢續生故，非如執木石等。（大正 28.840 上）

由於《心論經》保留「不隨心轉無表」和「隨心轉無表」之區別，所以引文「與餘識相應，彼相續轉」以及「與餘識俱，與彼事相續」，是指身語動作滅後，可以引起與其它識俱起的「不隨心轉無表」。定生隨心轉無表是「異心不隨轉」²³¹，而不隨心轉無表卻能於善、不善、無記與無心位，亦相續隨轉。所以「香勢續生」的熏習譬喻，喻指「不隨心轉無表」，而「香勢續生」的意思是指身語行爲造作後的餘勢仍然存在，於一切時，現在相續隨轉不斷。這與「三世實有論者」的見解並不相違。

此外，有部論師強調意業本身不能表示令他人了知，沒有「表」的功能，

²²⁹ 《阿毘曇心論經》卷一說：「色有二種：一者、微塵積聚色；二者、非微塵積聚色。微塵積聚色者，謂十色入眼乃至觸；非微塵積聚色者，名無教色法入所攝。」（大正 28.834 下）

²³⁰ 參見《大毘婆沙論》卷一二三，大正 27.643 下。

²³¹ 參見《阿毘曇心論經》卷二，大正 28.840 下。

是故也沒有引發「無表」的能力。這是有部論師對「無表」的界定。《阿毘曇心論經》卻說：「意業唯無教者，意業唯無教，性非如色教，此業不可示他，故名無教。有言辭，故名教。」（大正 28.840 上）此論遵從意業無「表」的宗義，卻以理類推意業即是不可示他的「無表」。這樣的說法同於《舍利弗阿毘曇論》與《施設論》，以為無表業有色、心之別。也就是說，《心論經》保留了有部的身語無表業是色法的宗義，但它更認為有心法的「意無表」。

可見，雖然《心論經》努力維護毘婆沙正義，支持「無表業是色」的宗義，所以不談「種子」，在「不隨心轉無表」思想的啓發下，改以「熏習」的譬喻來說明業力的相續。然此論的「無表」有色、心二分，與《婆沙論》的有部論師的看法已有出入。下文所要探討的《雜阿毘曇心論》²³²（以下簡稱《雜心論》）的作者法救，也是致力於維護有部正義的有部論師，卻同樣使用「熏習」來說明無表的相續，然而最後他放棄「無表是色」的有部宗義，改談「無表假色」。

四、法救的《雜阿毘曇心論》

承以上所述，法勝的《心論》主張有「意無表」，而《雜心論》²³³的作者法救則堅持意業沒有無表業的風格，而說：「意業是思自性，有欲令意業是無作性，此則不然；意非作性，非色故，及三種故。」²³⁴不過，當論及「無表色假實」的問題時，卻與西方阿毘達磨系的《心論》一樣，採譬喻師的「無作假色」²³⁵。《雜心論》並且舉文證來證明其說：「如世尊說：形質故是色，無作亦非色，以作是色故，彼亦名色。」（大正 28.888 下）有部主張身語業以色為體，是故無表業也應以色為體；而《雜心論》雖也認為身語表業是色法，所以無表業也是色法，但它只是方便名為色，是假色，非實在色。

²³² 印順法師《印度佛教思想史》：「《雜心論》是繼承優波扇多的學風，回歸於《甘露味論》，更接近《大毘婆沙論》的立場。取毘婆沙師的正義，又每每保存西方系異義，取懷柔保留的態度。」頁 198。

²³³ 《雜心論》的作者雖與《婆沙論》的有部四大論師的法救同名，而在思想上也有其相通之處，但兩者並非同一人。如《雜阿毘曇心論》的譯者僧伽跋摩在附注中即認為：「此達磨多羅，以古昔達磨多羅為尊者。」（大正 28.946 中）論主尊稱有部四大論師的法救為尊者，即是證明。

²³⁴ 見《雜阿毘曇心論》卷三，大正 28.888 中。

²³⁵ 見《雜阿毘曇心論》卷一，大正 28.871 下。

上揚《心論》的「無表假色說」，背後有「種子」為其理論基礎，而《雜心論》的「無表假色說」，則以「熏習」的意義來說明業力的相續存在：

1. 強力心能起身口業，餘心俱行相續生。如手執香華，雖復捨去，餘氣復生。(大正 28.888 下)
2. 流注相續成善及不善戒。(大正 28.890 中)

《雜心論》與前面《心論經》相同，皆以「熏習」的意義來說明業力，不過有趣的是，二者出現「無表色假實」不同的看法。事實上，若探討其緣由，乃因《雜心論》的「熏習義」明確地使用「流注相續」的方式，這比《心論經》更接近《俱舍論》中經部的業種相續論。印順法師即曾說明：「依阿毘達磨毘婆沙師來說，任何性體的確定，應求於自相，也就是要從剎那的靜態去說明是什麼，而不能從『相續流注』去說明。從相續流注去說，就類似經部的傾向了。」²³⁶若《雜心論》的業力說傾向經部，論中又認為無表假色，其實《雜心論》幾乎已朝向心法業力說了。茲將以上諸論對無表假實的不同意見列示如下：

1. 《大毘婆沙論》———無表是色
2. 有部譬喻師 ———無表假色
3. 《甘露味論》———無表是色（意業有表）
4. 《阿毘曇心論》———無表假色（有「意無表」）
5. 《阿毘曇心論經》——無表是色（有「意無表」）
6. 《雜阿毘曇心論》——無表假色

若以「種子」來說明業力的存在，即使無表業是色法，它也只是一種假色，非實色。但是其中《心論經》為維護有部正統學說，仍保持「身語無表是色」的宗義，同樣努力維持婆沙師正義的《雜心論》作者法救，最後還是放棄「無表是色」，而改宗「無表假色」。這可見阿毘達磨論宗教義的動搖已是時代趨勢，到世親的《俱舍論》問世後，它更直接威脅有部的宗義。因為世親對無表色等的解釋，同樣背離有部正義，而與《俱舍論》中經部的「業種相續論」更契合。

²³⁶ 參見印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 699。

五、《俱舍論》對無表色相之解說

(一) 世親論師的看法

《雜心論》以「流注相續」說明業力的相續存在，其後世親在《俱舍論》中說到無表色相時，也同樣使用相近的語義——「相似相續」——來說明：

viksiptacittakasyapi yo 'nubandhah wubhawubhah/
mahabhutany upadaya sa hy avijbapyir ucyate//²³⁷

亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。

——（玄奘譯·大正 29.3 上）

亂心無心耶，隨流淨不淨，依止於四大，何無教色說。

——（真諦譯·大正 29.163 下）

中譯：亂心與無心等之隨逐的清淨與不清淨，依於諸大種，此被說為無表。

對這一偈頌的解讀，目前學界已有相當豐碩的研究文獻。²³⁸依世親的長行解釋是「亂心者，謂此餘心。無心者，謂入無想及滅盡定。等言顯示不亂、有心」。眾賢論師依其長行解釋，詳細地解讀一遍。所謂「亂心」，即是身語表業引生善惡的無表，相對於其它善、惡無記心，名為亂心；例如，與善無表相對的不善、無記心，名為亂心，與不善無表相對的善、無記心，名為亂心。「無心」即是無想與滅盡二無心定，而「等」(api) 字，即指與「亂心、無心」相對的「不亂心、有心」，頌文「亂心、無心等」應為「亂心等、無心等」，表示無表業立處於此四位中皆能相續不斷。

以上的解釋似乎也都還符合有部義，然還是被眾賢論師指出問題所在。若頌文「亂心、無心等」的「等」字，通於亂心和無心，則第一個「亂心等」的「等」字已攝一切有心位，而第二個「無心等」的「等」，也還是含攝一切有心位，兩者有重複之過。然真正引起眾賢論師強烈批判的，還

²³⁷ Abhidharmakowabhasya, ed. P. Pradhan, Patna, 1967. p.8。

²³⁸ 參見①工藤道由〈世親の無表業の解釋をめぐって〉（《印佛研》31：1，1982），頁130-131。②松濤泰雄〈Tattvartha について（ ）無表色の解釋をめぐって〉（《佛教論叢》第三十五號·1991），頁28-31。③佐佐木現順《業論の研究》，（京都：法藏館，1990年），頁440-448。

是世親對「隨流」的解釋。《俱舍論》的長行中將「隨流」(anubandha)解釋成「相似、相續」(pravaha)²³⁹，稱友的梵文《俱舍論疏》²⁴⁰也一致將隨流(anubandha)與相續(pravaha)視為同義。但是這樣的解釋，便成為眾賢批判的主要標靶。

梵文的 prabandha、saj tati、saj tana 以及 pravaha，在漢譯中大多譯為「相續」。其中，pravaha 與經部分別四相時所使用的「相續」的梵文原語相同²⁴¹，有連續、如水流、恒互三世之意。眾賢論師認為世親將「隨流」(anubandha)解釋成 pravaha 的「相續」，這是經部的「相續」義，不是有部的，因而此意義下的相續說「是假非實」。以下針對世親的無表色相說提出三點批判：

今謂經主於此頌中不能具說無表色相，以說隨流名無表故。彼自釋言，相似、相續說明隨流。非初剎那，可名相續。勿有太過之失！是故決定初念無表，不入所說相中。又相續者，是假非實；無表非實，失對法宗！又定所發亂、無心位不隨流故，應非無表。(大正 29.335 中)

以上分為三點討論：第一、無表有初念無表與第二念等無表之分(參本章第一節)；如果無表要以「相續」來說明其相，則剛開始的初念無表必然不入所說的相續位中，因為初念無表與能造四大生起後立刻剎那滅入過去。第二、若以「相續」(pravaha)說明無表之相，則無表是假非實；世親即曾引用「熏習」來說明其相續的情況：「於後心中，前心差別所引習氣，此不可說異於後心」(大正 29.410 中)，這是不同於有部的相續說，而傾向經部的「相續轉變」。因為若一切法的存在，從過去到現在，又從現在到未來，則這樣的相續流轉對「三世實有」的有部而言，是假有，不是實有。依據有部的見地，法在未生起以前，已經存在於未來，此名未來有。剎那滅去的法，還是存在於過去，此名為過去有。前法引生同類的後法，為不同法體的

²³⁹ “yat tavad uktaj nyunaj pravahasyqvijbapty-upadewad adyah ksano nqvijbaptih syad iti. “Abhidharmakowabhasya” ed. P. Pradhan, Patna, 1967. p.31。

²⁴⁰ “yo ’nubandha iti pravaha iti yo dharmo nity-pravaha-yukta ity arthah.”所謂隨流即是相續，法經常的與相續結合一起之義。“Abhidharmakowavyakhya by Yaomitra, (東京：山喜房，1989年)，p.29。

²⁴¹ jatiradih pravahasya vyayawchedah sthitis tu sah/ sthityanyathatvaj tasyaiva purvaparaviwistata// Abhidharmakowabhāṣya, ed. P. Pradhan, Patna, 1967. p.77。漢譯《俱舍論》卷五說：「相續初名生，滅謂終盡位，中隨轉名住，住異前後別。」(大正 29.27 下)這乃說明有為法生、住、異、滅四相。

前後相續，這與現在有的「過未無體論者」是不同的。茲將差異列表顯示如下：

三世實有：未來 → 現在 → 過去

過未無體：過去 → 現在 → 未來

第三，定生無表為定力所引生，隨心共生共滅，所以此種無表不能處於亂心與無心位的情況中；如此定生無表便無隨流可言，應不屬無表業。

由以上三點可知，世親對無表色的解釋顯然與有部的宗義有差距，所以眾賢才說：「經主於此頌中，不能具說無表色相」，認為他的解釋不夠周延，而提出「無表之相」是「作等、餘心等，及無心有記，無對所造性，是名無表色」²⁴²。眾賢不說「大種所造性」而改為「無對所造性」，這不僅可以顯示無表色是大種所造色，而且是無見無對的實色，非假有色。基本上，世親對無表色的看法和《雜心論》相同，因此在他的解釋中，一定蘊含著可以將無表色解釋為假有的玄機。不過最後還是被眾賢識破，而適時給予糾正。其次，世親論師雖以無表業為「大種所造性」，似乎承認它是色法，但行文間卻把「隨流」釋為「相似相續」，且又談到「熏習」。這完全與《雜心論》相同，表面上都以無表是色，但實際上，認為它是假而非實。

關於世親論師對無表色相的解釋，追根究底應承自經部或法救的《雜心論》？印順法師與木村泰賢皆認為：世親的無表色相，係承自《雜心阿毘曇論》。²⁴³若詳而論之，在漢譯現有文獻的思想記載上，世親的無表色相無庸置疑的是承自《雜心論》，但亦不應忽視它亦與經部譬喻師有密切的關係。從《心論》以來，主張無教假色，以「種子」來說明業力的相續存在，這是西方系阿毘達磨師或者也可說是毘婆沙論師們的新傾向。

這種情形，從下文經部師對無表色的論難中亦可得見。然經部雖也反對無表色實有，但他是「二世無體論者」，所以他反對有部所說無表色實有的理由，與三世實有論者的有部譬喻師不盡相同。

²⁴² 《順正理論》卷二，大正 29.335 下。

²⁴³ 參見印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 699；或參見木村泰賢《木村泰賢全集》第四卷〈阿毘達磨論の研究〉，頁 242-262。另外，木村泰賢更認為，《俱舍論》在組織上，偈頌上，繼承《雜阿毘曇心論》，更遠承《阿毘曇心論》。參見頁 259-324。

(二) 經部師的見解

經部師（或說經部譬喻師）與《婆沙論》的有部譬喻師不同之處，在於他已脫離「三世實有」而改宗「過未無體，唯現在有」（《順正理論》，大正 29.542 中）；又《婆沙論》中的有部譬喻師尙未有明確的種子說，以「二無心定細心不滅」，來成立「心心相續」說，但《俱舍論》中的經部師已有「種子熏習」學說。因而他立穩於「過未無體論者」的角度，提出三點理由來反駁有部「無表實有」與「無表色」的業力說：

1. 由先誓限，唯不作故。
2. 彼亦依過去大種施設，然過去大種體非有故。
3. 又諸無表無色相故。（大正 29.68 下）

所謂「由先誓限，唯不作故」，意指無作戒體的引發乃是透過內心發誓後而得，引發後的無作戒體（業力），是「思所熏習，微細相續」（大正 29.69 中），熏習在思心所上，如種子般地相續存在，並不是離心外而別有的色法。經部論師將《阿含經》的「思、思已業」區分為「思惟思」與「作事思」。意業為「思惟思」，乃為動身發語前的種種思惟計畫，而付諸行動的身語表業為「作事思」。²⁴⁴如下圖所示：



經部對三業的區分與有部譬喻師不一樣，譬喻師把身語意三業全部歸到「思心所」上，意業不等於思；而經部的思業就是意業，分別了三業的差別，但「作事思（身語二業）」仍屬於意業的發動工具，不離心上的功能。

其次，第二理由——「無表色依過去大種施設」。這一問題則出自於學派對時間觀的見解不同。無表色的所依——四大種，何以是已謝滅於過去的大種？這點在本章第二節第二項已詳述過。亦即，四大種與所造無表色只有無

²⁴⁴《俱舍論》卷一三說：「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。」（大正 29.68 下）

障礙和增上力的「能作因」以及「生等五因」的關係，所以當「初念無表」剎那生起後，立即與「生因」大種滅入過去，待第二念等無表生起時，雖與初念無表同為一四大種所造，但只有四因大種做為所依。可見相續於現在的第二念等無表並非現在大種所造，而是過去「生因大種」所造。這對「三世實有論者」而言，本是無可厚非的理論，但是對「過未無體論者」來說，便成過失，因過去無體如何能造就有實體性的無表色。由於經部正是「過未無體論者」，所以評破「無表實有」，主張「無表非實有」的第二理由，即是以無表色既然依過去大種所造，而「過去大種體非有故」，因而無表業也非實有。

第三理由「又諸無表無色相故」。其實，經部與譬喻師對色法分類向來一直以古來的「十色處」為主，沒有別立「法處所攝色」，又《順正理論》的上座經部還認為，五識所緣的境皆是眾多極微聚集的和合相，我們無法緣取一一極微，所緣的皆是和合的假相；且能緣的色根亦眾微聚集而成，所以根、境皆假有非實有。也就是說，經部以十八界為真實，為假法的所依，主張蘊、處是假非實。²⁴⁵若依照有部的歸類，無表色屬十二中的法處，這在經部看來皆是假有，非實有。不過，《俱舍論》中的經部論師不用此理論來批判有部，他站在「無表」非色的立場提出：「無表色」本身不會變礙，不會變礙即無色相可言，因而無表業非色法。²⁴⁶實際上，有部對此也不得不承認，而自圓地解釋說：因為無表業所依的四大種有變礙，能依的無表業（所造色）亦說有變礙，而得「色」名，因而無表業是色法。但是這樣的說法，無論如何都過於牽強，所以眾賢論師總結諸論的解釋，提出「色」有三義：

一、示現方處義；二、觸對變壞義；三、約色施設義。謂有見色可示在此、在彼方所，故名為色。諸有對色可為手等觸對變壞，故名為色。諸無見無對色約色施設，故名為色；非離身語此可施設，以無色界中此施設無故，或如過去未來諸色雖無變壞等，而亦受色名。此亦應然，故彼非難。（大正 29.540 上）

前二義為各學派所共許，第三「色施設義」便是有部賦予色法的新意涵。這在《集異門足論》已說：「有色者，謂彼有情有色施設、有色身、有有色

²⁴⁵ 《順正理論》卷五八說：「蘊唯世俗，所依實物方是勝義。處亦如是，界唯勝義。」（大正 29.666 中）

²⁴⁶ 參見印順法師《性空學探源》，頁 152-200。

處、有有色界，有色蘊，故名有色。」²⁴⁷所謂「色施設」，日本學者佐佐木現順將它理解為相對於物質感性世界而存在的「知性對象」²⁴⁸。這種無實物的知性對象（或說觀念世界），必然不能離開物質的有界色，方能有「色」的施設。也就是說，無表色的物質屬性是一種觀念世界的色法，不離現實物質世界，而被有部論師列入意根所對的法處中的法處所攝色。

綜合論之，雖然在時間觀上，《婆沙論》的有部譬喻師與《俱舍論》的經部師各有不同主張，但兩者皆將業力相續的體性放置在心法上，所以也就不約而同地反對有部把業力的體性放在色法上。所以，產生「無表假色」與「無表實色」之異說，不全然因時間觀不同所致，但是未過無體論者必然會將業力放在心法上。面對部派論師對業力體性的不同定位，吾人應如何抉擇？日本學界大多傾向支持經部的心法思種子說，而批評有部的色法說及《成實論》的心不相應行法說，然經部的思種子說果真比有部的思種子說更無缺失？下文接續討論。

第四節 無表業體性的再定位

印順法師在其早期著作的《唯識學探源》一書中，曾對部派佛教解釋業力體性屬「色」、「心」或「非色非心的心不相應行」這三種學說，提出他的看法：

有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此

²⁴⁷ 《集異門足論》卷一七，大正 26.438 下；《大毘婆沙論》卷一三七，大正 27.707 上。

²⁴⁸ 佐佐木現順《業論の研究》：「若簡縮這三種定義的話，所謂色是在空間上佔有場所，又手等所觸而變壞的東西。換言之，可以說是感性的對象。最後施設將色做為考量的，就色而言，可以說蘊含有知性對象的意味，以此觀點說色是無見無對色。雖然無表色如同無見無對色那樣的知性對象，但是也無法存在於感性的事物全然捨相的場所。終究，色的一般特性，即立足在感性的對象特性上，進而做為知性的對象而被抽象化。因此，無表色只是和感性界（色界）對立的知性領域，捨相便不實在。亦即，無表色不是從物質界完全隔離的觀念世界，一方面存在於物質界，而且一方面無表色被認為在物質界中是沒有限定的存在。因此，只有在否定物質界（感性界）所成立的世界（無色界）中，方不存在色的施設。」（頁 395）

不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？²⁴⁹

從引文之意看來，印順法師認為業力的體性不論歸於色法、心法或非色非心的心不相應行法，在義理上皆有它的困境。首先，從業力是心法的角度上而言，無表業是一種業力潛流，它不同於能覺了感知的心法——沒有思辨、分別的能力。所以無表本身並不符合心法的定義，有部不將它安置在心法上，也不無道理。但是若從業力是色法的角度上而言，無表業為非極微所成的色法，不同於一般物質性的存在，有部將它安置於色法中，亦不無缺失可指。然而，若業力是非色非心的心不相應行，它與有情的關係將更為疏遠，因為有情是五蘊色、心融合而成，心不相應行的業力說更不能表顯什麼。可見這三種學說都不能恰切的解說業力的體性，那什麼最能說明無表業這種潛在的業力？

在此，不妨回顧上文有部論師對無表色引發的規定，無表色須具表、思二力方能引發，由意業等起身語表業，意業具有善、不善性，因而身語表業有善惡之別，其所引生之無表色亦有善惡性。這從上文第二節有部回答譬喻師問難時說：「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」，透顯出無表色是心法和色法共同連合作所產生。簡言之，所以它是不離色（身語表業）、亦不離心而有，實為色心融合的產物，但是因為有部自宗學說的因素，及其賦予其遮防色法的功能，而將無表業體歸入色法。

雖然印順法師認為有部把業力存在的體性放到色法上，有它的義理困境，仍有缺失，但是對於有部規定有情造業除了內心審慮、決斷之外，還要出以動身發語的行為方能引生「潛在的業力」的看法，卻持認同的態度。他說：

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局

²⁴⁹ 參見印順法師《唯識學探源》，頁 156-157。

限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。²⁵⁰

對於有部分立身、語、意三業，印順法師是認許的，他反而認為經部把業從身語上分離出來，使成為純心理活動，才是須要考慮的問題。這一點可能是舟橋一哉所沒有意識到的，所以兩者的意見正巧相反。舟橋一哉對於有部承認意業之體是思，但身語二業之體卻是「形色」與「言聲」，因而認為經部把三業之體視為「思」，才比較接近根本佛教的業說；因為釋尊的業說的特色，就在於視業為思。²⁵¹赤沼教授《佛教教理之研究》中亦說：「如此不在意業設立任何無表業，反面而言，即便是在心中破了戒，亦即發生了破戒的意業，也仍不算得真正的破戒；因為只要不是用身和口去明白地破戒。此一論調顯然與佛陀認為意業重於身語二業的主張相反，其於結果論一事甚明。」²⁵²對於赤沼教授僅從有部「不在意業設立任何無表業」一事，而批評有部的不立無表與尊重意業的主張相反，筆者認為有缺持平，應從有部賦予意業的整體意義上來分析，才能評斷是否與釋尊重視意業的主張相違。

有部不在意業上成立無表業，說明意業不屬於戒體防護的對象，戒體的功能僅在於規範個人言行舉止的缺失，防止身語不善行為的造作。因為凡夫心思念念迅速變化，善惡換不定，若意業有無表業，一起心動惡念便名犯戒，如此一般人便常常同時具足持戒與犯戒名。²⁵³所以，有部另以「根律儀」來對治意與眼根。此律儀不屬無表色，以「正知、正念為體」²⁵⁴，即意律儀以慧、念為體，不以色為體；慧能簡擇，念能憶念，此二力可以防護「意與眼

²⁵⁰ 參見印順法師《唯識學探源》，頁 157。

²⁵¹ 參見舟橋一哉《業の研究》，頁 39。另外他在後文則表明「把業視為色法或非色非心的不相應法等，相信都不是正確的觀念。」（頁 145）

²⁵² 赤沼智善《佛教教理之研究》〈業の研究〉（京都：法藏館，1981），頁 464。

²⁵³ 如《大毘婆沙論》卷一四〇說：「問：何故惡戒非意業？答：未離欲者皆成就不善意業，彼豈悉名犯戒或不律儀耶？是故惡戒非意業；又善意業若是善戒，則應一切不斷善者悉名住律儀，彼皆成就善意業故。若許爾者，便一有情名住律儀，亦名住不律儀者，則應無有三種差別，如是則與聖教相違，故善惡戒俱非意業。」（大正 27.723 下）

²⁵⁴ 參見《俱舍論》卷一三，大正 29.73 下。

根」——根律儀。其次，從許多方面都可看出有部不僅視色法，亦重視心法、重視意業，是色心並重的學派。雖然有部把身語二業之體看成「形色」與「言聲」，但發動形色、言聲所產生的善惡性別，卻完全依於「意業」的驅使。其所傳的《中阿含經》中，世尊即曾對尼捷苦行教示：「我施設意業爲最重，身業、口業則不然也」²⁵⁵；《婆沙論》卷二七也說：

如鄒波離長者白佛言：「身業罪大非意業。」佛告彼曰：「彈宅迦林羯凌伽林等誰之所作，豈非仙人惡意所作？」彼答言：「爾」。佛言：「身業能作此耶？」彼言不能。佛告彼曰：「汝今豈不違前所言？」彼便自伏。（大正 27.139 上）

這些都明白的顯示有部論師認同「意業爲大」之聖教。儘管《婆沙論》卷一一五說，三惡行中以「破僧虛誑語」²⁵⁶最大罪；還有「仙人意憤」²⁵⁷的事件，在最後的責罰上，有部判定仙人得「身業的殺生業道罪」，然仍不違反「意業罪大」的原則。因爲若沒有透過意業惡心去驅使，即使用言語去破和合僧或以身體去殺人毀村，也僅是無心之過，無法構成虛誑語或殺生業道罪。由此觀之，有部論師已對「意業爲大罪」一詞加以重新界定，不再局限心上的功能，強調透過內心的動機和身語行爲的結果。這樣的解釋模式，亦可從如何成就「順解脫分善根」之例得知。例如：當決定種植「順抉擇分善根」種子時，雖以身、語、意業爲自性，然其中以意業爲增上；因爲縱使盡眾同分受持別解脫律儀，沒有意樂迴向解脫，終究不能種下「順解脫分善根」。如果僅起少分施、戒、聞善，而能生起增上意樂，欣求涅槃，厭背生死，則依此增上意樂回向，種得「順解脫分善根」後，將於未來得解脫！²⁵⁸

²⁵⁵ 參見《中阿含經》卷三二說：「我施設意業爲最重，身業、口業則不然也。」大正 1.628 中。

²⁵⁶ 《大毘婆沙論》：「三惡行中何者最大罪？謂破僧虛誑語，此業能取無間地獄一劫壽量異熟苦果，餘業不定故。問：此說破僧虛誑語爲最大罪；餘處復說：意業爲最大罪；餘處復說：邪見爲最大罪。」（大正 27.601 上）

²⁵⁷ 參見《大毘婆沙論》卷一一八，大正 27.617 下。

²⁵⁸ 《大毘婆沙論》卷七說：「此中應廣分別順解脫分善根。問：此善根以何爲自性？答：以身、語、意業爲自性，然意業增上。……問：爲因何事種此善根？答：或因施，或因戒，或因聞，而不決定。所以者何？意樂異故。謂或有人因施一搏食，或乃至一淨齒木，即能種殖解脫種子；如戰達羅等，彼隨所施皆作是言：願我因斯定得解脫。或有雖設無遮大會，而不能種解脫種子；如無暴惡等，彼隨所施皆求世間富貴名稱，不求解脫；或有受持一晝一夜八分齋戒，即能種殖解脫種子；或有受持盡眾同分別解脫戒，而不能種解脫種子。或有讀誦四句伽他，即能種殖解脫種子；或有善通三藏文義，而不能種解脫種

順上觀之，有部相當重視意業，而且是色、心並重。若因無表業是色法，意業沒有無表業，進而對它做全盤否定，可謂是對有部學說的莫大誤解。當然《阿含經》所說的業，最先只有兩種：一、思業，二、思已業。以後有三業、五業與《中論》七業等種種業相，都是有部論師從這二業分別出來的。所以「思已業」不一定要像有部所解釋的那樣，視為身、語二業與身、語無表業，但是《婆沙論》中的有部譬喻師與《俱舍論》中的經部師把業從身語中抽離出來，單獨放在心法上，這確實有「唯心傾向」（非唯心）。他重視意業——重視行為的動機，把身語業當成作的工具，而忽視了意業發動身語造作的同時，身語的行為亦會回報加深意業善惡的猛利程度，它的影響是雙向的，不是單向的僅由意業決定業力的輕重。因此有部將無表業放在色法，不能和經部相比而將之評比成有「唯物傾向」之過。有部的業有色、心之分（異熟因果俱通五蘊），而且若僅檢視無表業的學說，其實欲界無表業確實是色心渾融而成的潛在能力。由於種種因素使然，無表業方被規定為色法，但它的本質是不離色、心而有。

最後，色心渾融而成的潛在能力應如何稱名？若把本節前面的引文與上揭之引文綜合起來思考，則可看出印順法師並不反對經部立名「思種子」或有部立名的「無表色」，但他認為最適合的名稱應該稱它為「業」。筆者認為，雖然學者們大都反對有部把無表色看成四大種所造的實色，且將它局限在色法中，但是又能同意有部規定有情造業除了內心審慮、決斷之外，還要有動身發語的行為方能引生「潛在的業力」，則不妨保持原先《法蘊足論》的用語，稱它為「無表業」。這樣不僅不偏向於色，亦能不偏於心，而且又能和身、語、意三業作區別。

第五節 小 結

無表業的體性應劃歸為色法、心法或非色非心法的問題，在佛教的戒學上影響也非常深遠。無表色假實的流變事實，透露出多數佛弟子思想的轉變——傾向重心，這或許是時代思潮所致；因為在未來的佛教思想發展上，無表色是假色，以戒體為心法上的種子，將成為印度佛教思想中的主

子。問：誰決定能種此順解脫分善根？答：若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施戒聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施戒聞善，而亦不能種此善根。」（大正 27.35 上-中）

流；乃至現今中國佛教律宗的戒體觀，亦深受其影響。綜合以上討論，本章可歸納以下三點結論：

一、從「能依」與「所依」或「能造」與「所造」的因果關係而言，可以說無表色與四大種的關係，是一種法定的因果關係。也就是說，無表業既然歸入色法，若不是四大能造色，則必然是所造色。所以理論上，由於四大種與無表業有「所依」與「能依」的法定因果關係，所以無表色得色名之所由，仍是依於「四大種」。雖然無表業得「色」名，可是無表色本身無極微，它是觀念世界中的色法，非五根所緣之境，而被有部論師列入意根所對「法處所攝色」。

二、有部自《發智論》成立無表色之後，一直為正統有部論師所傳持，但是《婆沙論》中的有部譬喻師最先唱道「無表假色」後，這股力量的影響由內向外擴展。在《心論》以後，說一切有部的「無表實色說」已有經部師的「種子說」雛型，雖這趨勢直到眾賢造《順正理論》後，又回歸到「無表是色」的正義，然而潛存的無表業色思想卻正迅速邁向經部的種子思想。所以即使在眾賢的大力維護下，釋放出短暫的餘輝，但不久後也漸為重心思想的盛行所取代，而向種子思想挺進。

三、儘管心法戒體漸漸取代色法戒體而成為主流，但是不論心法或色法，甚至是心不相應行法，皆未能適切地無表業真正的屬性。若就欲界無表本身而言，它畢竟須依「表、思」二業引生，而且非極微集所成，這也透顯出無表業的實際特質和色心二法之間的關係十分緊密；它應是色心融合而有的產物，最適切的名稱，還是「無表業」。其實，部派論師對無表業是色法、心法或心不相應行法之問題有不同解釋，這正透顯出部派論師們都有一些共同的基本關懷——如何「自淨其意」，只是他們對此問題與關懷有著不同的回應方式。

另外，吾人還要思考的問題是，雖有部將無表業局限在色法，使業力物質化是可以批評的；但批判之餘，若能進一步瞭解有部論師何以將具有色心融合特質的無表業放在色法，其修道目的為何？或許可以更加理解有部論師把無表業局限在色法中的深意。

第四章 無表業在業論中所扮演的角色

無表業是後來才受到有部重視而出現在論書中，成立它的目的，也就是它所擔任的任務為何，即是本章討論的重點。無表業應種種需要而出現，除第三章已提到有「防非止惡」的主要任務之外，也應注意它在其他方面所扮演的重要角色；因為這些功能是一體相關的，何況無表色是後來才受到有部重視與討論，所以必須再考慮的一點是：一種思想的產生，可能是受當時思潮的衝擊以補自派主張之不足，或為對治他派思想之偏頗而衍生出來。因此，亦不能忽視無表業色出現之目的及其所處的時代背景。

本章探討的進路，擬先從有部規定無表色引發的方式中，討論有部與經部各自對「無依」無表的詮釋，並揭示有部不立「意無表」所透顯的意涵；其次，既然無表業＝無表戒，所以亦將探討有部論師如何確立無表戒體的功能，進而討論引發後的相續無表業與加行、根本、後起三業之關係，以及無表業中止滅入過去後如何感得果報。簡言之，本章主要在探索現在相續不斷與滅入過去的無表業，分別處在不同階段時，各承擔哪些不同的任務。

第一節 不立「意無表」的意涵

一、何謂「無依」無表

在有部教義中，只在身、語表業上安立「身無表」、「語無表」，不在意業上成立「意無表」，這是本論文中重複強調的有部宗義。然而，在《俱舍論》中，有部論師提出「無表實在」的八教理證中出現「有依七福業事」與「無依七福業事」，亦即「有依」無表與「無依」無表，其中「無依」無表被經部解讀為不依身語表業便可引發的「意無表」。如《俱舍論》卷十三說：

又契經說：「有福增長」。如契經言：「諸有淨信，若善男子或善女人成就有依七福業事²⁵⁹，若行、若住、若寐、若覺，恒時相續，福業

²⁵⁹ 由於經文過於冗長，以下筆者擇文列之：

①《中阿含·世間福經》卷二說：「有七世間福，得大福祐，得大果報，得大名譽，得大功德。……周那！是謂第七世間之福。得此七世間福者，若去、若來、若立、若坐、若眠、若覺、若晝、若夜，其福常生，轉增轉廣。」（大正 1.428 中）哪七種世間福？
1.施比丘眾房舍堂閣。2.於房舍中施與床座、氈褥、臥具。3.於房舍中施與一切新淨妙衣。

漸增，福業績起，無依亦爾。」除無表業，若起餘心或無心時，依何法說福業增長？（大正 29.69 上）

經部把業力體性歸結到思種子上，所以不認同有部只立「身語無表」而不立「意無表」的主張，於是雙方展開論辯，「無依」無表成爲經部論難的主要問題。經部問難說：「無表論者，於無依福既無『表業』，寧有無表？」²⁶⁰無依無表，經部解讀成不依表業引發之無表。假如不須依「表業」能發得無表，等於承認欲界意業也可引發無表業！

面對經部的質問，《俱舍論》中不見世親述及有部論師應有的辯解，世親也沒有解釋這突如其來的一筆，僅載錄世親反難經部異師的「由數習緣彼思故，乃至夢中亦恒隨轉」²⁶¹之主張。從引文中的「除無表業，若起餘心或無心時，依何法說福業增長」，可以確定此中所指的是不隨心轉無表，並非隨心轉的「定生無表」；因爲無心位時不會產生隨心轉的定生無表，如何有福業增長？既然「無依」無表不是定生無表，而欲界無表又必依身表或語表才能引得，那麼何謂「無依」無表呢？眾賢爲此解釋說：

謂聞某處某方邑中，現有如來或弟子住，生歡喜故，福常增者，彼必應有增上信心，遙向彼方敬申禮讚，起福表業及福無表，而自莊嚴，希親奉覲。故依無表說福常增……若唯許彼有歡喜心，彼則唯應有意妙行，暫起便息，無常增理，故我決定許彼爾時必亦應有身、語妙行。（《順正理論》卷三五，大正 29.542 下）

意思是說，心生歡喜者必然會有實際的身語禮讚行爲，若無，則所作所爲也只是一時心生歡喜的「意妙行」而已，必定隨起即滅，無法使福業恒時

4.於房舍中常施於眾朝粥中食。5.以園民供給使令。6.若風雨寒雪，躬往園所，增施供養，諸比丘眾食已。7.不患風雨寒雪沾漬衣服，晝夜安樂禪寂思惟。

②《根本說一切有部毘奈耶》卷四六說有七種有事福業：1.好施園圃施四方僧。2.於此園中造立寺舍施四方僧。3.於此寺中施以種種床座被褥沙門資具。4.於此寺中常施美妙隨時飲食，供養僧眾。5.於新來客苾芻及欲將行者，供給供養。6.於病者處及看病人，供給供養。7.於風寒雨雪炎熱之時，便以種種隨時飲食乃麵粥，持至寺內供養僧眾，令無辛苦，食已安住。（大正 23.882 下-883 上）

²⁶⁰ 參見《俱舍論》卷一三，大正 29.69 中。

²⁶¹ 對經部異師提出有依福業亦要「數習緣彼境思」方能相續增長，世親提出評破：「若爾，經說諸有苾芻具淨尸羅或調善法，受他所施，諸飽食已，入無量心定身證具足位，由此因緣，應知施主無量福善滋潤相續，無量安樂流注其身，施主爾時福恒增長，豈定常有緣彼勝思？」（參見《俱舍論》卷一三，大正 29.69 下）

相續增長。因此，欲界之所以能產生福業相續增長者，一定有實際的身語行爲。普光的《俱舍論記》據此也認爲「無依」可釋爲：「非但起心，亦身恭敬，福業增長，但無施物，故名無依。」²⁶²亦即，以有實物的布施爲「有依」，相對地，沒有實際布施物（如布施醫藥），唯有起身恭敬之行爲，名爲「無依」。

雖然眾賢論師與普光法師對「無依」的解釋並無不合理之處，而且也不會與有部的宗義互相矛盾，但是若依眾賢論師與普光法師對「無依」的理解而回溯其根源，則此種「無依」的意義源出於《根本說一切有部毘奈耶》（以下簡稱《根有律》）的七種無事福業。其原文說：

若有淨信善男子、善女人聞有如來、若如來弟子於某村坊依止而住，聞已歡喜，生出離心，此是第一無事福業。若有淨信男子、女人聞彼如來、若如來弟子欲來至此，聞已歡喜，生出離心，此是第二無事福業。若有淨信男子、女人聞彼如來、若如來弟子涉路而來，聞已歡喜，生出離心，此是第三無事福業。若有淨信男子、女人聞彼如來、若如來弟子至某村坊，聞已歡喜，生出離心，此是第四無事福業。若有淨信男子、女人詣彼如來、若如來弟子處，欲申敬禮，見已歡喜，生出離心，此是第五無事福業。若有淨信男子、女人見彼如來、若如來弟子，便即一心聽受妙法，既聞法已，發大歡喜，生出離心，此是第六無事福業。若有淨信男子、女人於彼如來、若如來弟子既聞法已，歸佛法僧，受持淨戒，此是第七無事福業。²⁶³

文中不僅指出「無實施物」的「無依」義，第一～第四、第六條亦傳達了無「表業」，僅有心生歡喜便可使福業相續增長的訊息。反之，相對於「無依」的「有依」，則指七種有事福業：

若有善男子、善女人以好園圍施四方僧，此是第一有事福業，獲大果利，光顯無窮。由此福故，若行、住、坐、臥、若睡、若覺，於一切

²⁶² 參見普光《俱舍論記》卷十三，大正 41.206 上。

²⁶³ 《根本說一切有部毘奈耶》卷四六說：「准陀！當知此之七種無事福業，若有男子、女人要期結願，相續作者，此之福量不可數知，得爾所福，獲如是果，感得如是勝妙之身，但可名爲是大福聚。」（大正 23.883 上-中）

時，如是福業獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕……。²⁶⁴

「有實施物」名爲「有依」，依此實際施物，能使施者福業相續增長。七有事福業的「事」，表示布施這件事必須具足「施主、受者及所施物」²⁶⁵三者，而七無事福業即是沒有所施物，只有心生歡喜便可使福業相續增長。

從以上的引文對照看來，雖然普光法師對「無依」與「有依」的解釋有參考《根有律》中「有事福業」與「無事福業」的說法，認爲有依與無依的區別在於有施物和無施物，但是他又受到眾賢論師的影響，所以也認爲「無依」無表的引發是「非但起心，亦身恭敬」。實際上，《根有律》的「七無事福業」中的第一到第四、第六福業，均僅傳達能夠心生歡喜，生起出離心，即使無實際的布施物，亦能令福業續增，這中間過程並沒有提及當事者要起身恭敬及發語讚歎等行爲。因此，若將上揭眾賢論師的釋詞對照《根有律》的「無事福業」之文，則可得知眾賢與普光對「無依」無表的解說只有部分符合《根有律》之意，又爲了彰顯有部宗義而增加身語二業。而經部師理解「無依」爲不依施表業引發之「意無表」，並沒有充分理解「無依」的意思，但是其「無依」的文證同樣透顯不依表業便可令福業續增，所以不能說經部的解釋完全不符合《根有律》之意。

如果從無表業引發的方式看來，《根有律》的說法顯然又與有部的宗義不合；因欲界無表必透過表業引得，既然必依表業引發，爲何《根有律》

²⁶⁴ 《根本說一切有部毘奈耶》卷四六說：「佛告准陀：有其七種有事福業、無事福業，我爲汝說，當一心聽。若有淨信善男子、善女人成就如是七福業者，若行、住、坐、臥、若睡、若覺，於一切時，如是福業獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。云何爲七？准陀！若有善男子、善女人以好園圃施四方僧，此是第一有事福業，獲大果利，光顯無窮。由此福故，若行、住、坐、臥、若睡、若覺，於一切時，如是福業獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。復次，准陀！若有淨信男子、女人於此園中造立寺舍，施四方僧，此是第二有事福業，獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。復次，准陀！若有淨信男子、女人於此寺中施以種種床座、被褥、沙門資具，此是第三有事福業，獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。復次，准陀！若有淨信男子、女人於此寺中常施美妙隨時飲食，供養眾僧，此是第四有事福業，獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。復次，准陀！若有淨信男子、女人於新來客苾芻及將欲行者，供給供養，此是第五有事福業，獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。復次，准陀！若有淨信男子、女人於病者處及看病人，供給供養，此是第六有事福業，獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。復次，准陀！若有淨信男子、女人於風寒雨雪炎熱之時，便以種種隨時飲食乃至糲粥，持至寺內供養眾僧，令無辛苦，食已安住，此是第七有事福業，獲大果利，光顯無窮，福常增長，相續不絕。」（大正 23.882 下-883 上）

²⁶⁵ 參見《集異門足論》卷五，大正 26.385 下。

出現「無依」無表？不僅如此，《根有律》既然與有部的宗義不合，《婆沙論》何以提及並引為證明「無表實在」的重要文證之一？關於《婆沙論》引用《根有律》之文一事，印順法師相關的研究顯示如下：「《根有律》又從摩偷羅傳到北方，為迦濕彌羅阿毘達磨『毘婆沙師』所承用。」²⁶⁶循此可知，在無表業色理論未受重視與討論時，有部並未將「增長福業」的功能從意業中抽離，而獨屬身、語無表。換言之，當無表業色思想尚未出現於有部的業論時，有部主張身、語、意三業造作後，皆能使罪福業相續增長。這前後不一致的見解的出現，正意味有部內部已產生義理的流變，這亦可輔證第二章的結論——無表業色思想是在有部義理發展中逐步建構完成的。而迦濕羅國論師刻意劃分意業於無表業的領域之外，有否窄化了無表業的功能，則有待進一步探討，方能給與持平的結論。

有部諸論師把如此明顯與有部宗義不合的「無依」無表納入證明「無表色實有」的八大教理文證中，吾人不妨可以推想：有部論師引用此例證的目的，單純的只在於傳達「無實施物」也能令福業續增，藉此證明無表業必須實有，才有增長福業的功能。不過，根據《根有律》之「無依」無表內容看來，確實顯示意業可以引起相續的「無表業」，所以「無依」出現在《俱舍論》的文證中，可歸於有部論師在造論引用之際，欠缺熟慮，未能詳審其內文，以致產生矛盾。

更進一層而言，其實若「無依」無表不採用《根有律》的解釋，《婆沙論》中可以做另一種衍義。《婆沙論》中的有部論師不立「意無表」的意涵，應解釋成意業可引生「身、語無表」，唯獨不能引生「意無表」。因為有部規定無表業為色法，所以心法的意業沒有「無表業」，但是從來沒嚴格規定意業不能引生身、語無表業。然而，這樣的解釋將如何與色、心作嚴密分類的有部宗義會通？這在將下一項中做詳細的討論。有部雖然不立「意無表」，而主張欲界無表必依「表業」引發，實際上卻相當寬鬆而有彈性

²⁶⁶ 說一切有部，本以摩偷羅為中心，發展到北方。在北方，又以迦濕彌羅為中心而向外發展。印順法師《原始佛教聖典之集成》中說：「《根有律》就是《八十部律》，與《十誦律》為同一原本，只是流傳不同而有所變化。起初，《十誦律》從摩偷羅而傳入罽賓——健陀羅、烏仗一帶，為舊阿毘達磨論師所承用。如《十誦律》說的結集論藏，為：『若人五怖、五罪、五怨、五滅……』，與《阿毘達磨法蘊足論》『學處品』相合。其後，《根有律》又從摩偷羅傳到北方，為迦濕彌羅阿毘達磨『毘婆沙師』所承用。例如《大毘婆沙論》解說『譬喻』為：『如大涅槃持律者說』。所說大涅槃譬喻，出於《根有律雜事》。」（頁 76）

，有其獨特的判定標準。

二、意業引發「無表」的可能性

從無表色的引發條件看來，有部從未輕忽意業的力量，無論不隨心轉無表或隨心轉無表的引發，意業始終有著主要的地位。至於何謂意業？《婆沙論》說：「思能令心造作善惡，立為意業；能發身語、能感生死，有增上用，勝於餘法。」²⁶⁷意業的特質主要是令心造作，其中以十大地法中的「思心所」為中心，通善、惡、無記三性。然而意業的範圍相當廣，包括前五識或第六識內心生起的一切分別造作，亦皆屬意業範圍。²⁶⁸

無表業必須通過意業去發起身語表業方能引生，但是並非所有的心識皆能發起身語表業。有部在修行方法上的入手處主張：「眼等五識身，有染無離染，但取自相，唯無分別。」²⁶⁹有部的修道方法著重在意識上用功，而五識與染污相應，本身沒有離染的作用；又五識只對各自的對象做現量的認識，所以沒有隨念與計度的分別。五識也不能作「因等起」，而意識卻可作「因等起」，發起身語業。如《大毘婆沙論》卷一一七說：

五識不能作因等起，發身語業。所以者何？意識於身語業，作能轉及隨轉；五識唯作隨轉，不作能轉故。（大正 27.610 上）

等起有兩種：因等起及剎那等起；因等起名「能轉心」，剎那等起名「隨轉心」。意識雖有染污，但也能離染污，能於身語業作「能轉」及「隨轉」；而五識僅能剎那等起作「隨轉心」，不能作「能轉心」，所以發身語二業的責任在於與思心所相應的「意識」。

²⁶⁷ 參見《大毘婆沙論》卷一四三，大正 27.737 上。

²⁶⁸ 參見《大毘婆沙論》卷四二說：「云何思？答：諸思、等思、增思、思性、思類心行意業，是謂思。此本論師於異名義得善巧故，以種種名顯示思體，文雖有異而體無別。問：此中思者說何等思？……評曰：應作是說：此中總說一切意業；若能牽引眾同分者，若能圓滿眾同分者，若有漏者，若無漏者，若在意地，若在五識，皆說名思，一切皆有造作相故。」（大正 27.216 下）

²⁶⁹ 參見《異部宗輪論》卷一，大正 49.16 中。或參見：①《大毘婆沙論》卷七二說：「問：此六識身幾有分別？幾無分別？答：前五識身唯無分別，第六識身或有分別，或無分別；且在定者皆無分別，不在定者容有分別。計度分別遍與不定意識俱故。」（大正 27.374 中）

②《識身足論》卷一〇說：「五識身唯能起染，不能離染；意識身亦能起染，亦能離染。」（大正 26.582 中）

既然意業可以等起身語表業，所以當「意業」呈現出善、惡心的狀態時，所等起的身語表業亦有善、惡之別，意業即成為發戒因：

問：何故意業非戒？答：不能親遮惡戒故。……又世共許防禁身語說名戒，故意業非戒。應知意業是發戒因，不可戒因即名為戒，勿令因果有雜亂失。（大正 27.723 下）

由於意業即是思業，本身就是業，所以所等起的身語表，就是在表達心之所向，為內心思惟的外在化。因此有部主張「思即是業，思所行故，名為業道」²⁷⁰。身、語二業為思作用之場所，稱為「業道」；若停留在思心所內心的造作，未付諸身語行動的「思業」，本身並不會構成業道罪。

如果依照有部的「欲界無表必透過表業引發」規定，而說「有動身，方有身業，成殺等罪；若不動身，惡思雖起，罪未成故」²⁷¹，則有部要如何解釋《中阿含經》所說：「仙人發一瞋念，能令大澤無事、麒麟無事……？」²⁷²仙人未透過身、語造作，僅由內心的瞋念而毀滅村莊。如此仙人是否可以迴避屬於身業的殺生業道罪？或因尚未實際付諸行動而重罪輕受？依《婆沙論》卷一一八說：

頗有非身作而得殺生罪耶？答：有，謂語遣殺。頗有不發語而得虛誑語罪耶？答：有，謂身表。頗有非身作，不發語，而得二罪耶？答：有，謂仙人意憤，及布灑他時默然表淨。（大正 27.617 下）²⁷³

仙人沒有實際身語行為的造作，只因「意憤」（瞋心）而毀滅村莊，在《婆沙論》中的有部論師看來，仙人已儼然造作了身、語二業。引文中對意憤「非身作，不發語，而得二罪」的說明，可看出有部對身、語表業的判定標準：不僅要依於善惡意業而定，亦要審視仙人對外所造成的影響而論。

²⁷⁰ 參見《大毘婆沙論》卷一一三，大正 27.589 上；或《大毘婆沙論》一一三說：「問：何故名業道？業道有何義？答：思名為業，思所遊履究竟而轉，名為業道。」（大正 27.587 下）

²⁷¹ 參見《順正理論》卷三四，大正 29.537 下；或五三八頁上欄所云：「所以者何？以對法宗身語二業成無間等，要由惡思，若無惡思，此業不起。故身罪業，待惡思成。唯思業宗（經部）說思業起不待身語，即思生位已成身業，何假動身。又對法宗由因等起，思有善等差別性故，所起身語善等性成，可言必待思差別，故身業方成無間罪等，非經部說。」

²⁷² 參見《中阿含經》卷三二，大正 1.630 上。

²⁷³ 世親曾對有部這樣的說法感到疑惑，如《順正理論》卷四二說：「經主於此作如是難：若不動身，亦不發語，欲〔界〕無無表離表而生，此二如何得成業道？」（大正 29.579 下）

亦即，仙人沒有動身行殺業，但因「意憤」而導致全村莊被毀滅，這種情形與實際用身體動手去破壞無異，因此有部論師判定仙人得殺生業道罪。

另一例子是，僧團半月半月布薩時，不清淨者因覆藏而默然正襟惟坐，由默然之故，令大眾誤以為清淨無犯；雖然過程中口未曾說過任何話，但因為「默然表淨，令眾咸知」，所以亦形同犯戒，發諸妄語。也就是說，「語無表」不一定透過「語業」引發，只要身體能表達語意，即使身體以不動為表示，皆算是犯戒。如《俱舍論》中有一段論主與有部論師的對答：「（論主難：）又屠羊等不律儀人，於一生中不與不取，於己妻妾住知足心，啞不能言，無語四過，如何彼亦得具支不律儀？（有部論師答：）彼遍損善阿世耶（梵語 *awayā*，意譯意樂）故，雖啞不言而身表語所欲說義，故得具支。」²⁷⁴《順正理論》論主亦說：「如由動身，能表語義，生語業道；若身不動，能表語義，業道亦生。」²⁷⁵由此推知，一個天生瘖啞的人雖口不能言，但仍有妄語等口業；因為身表可藉由溝通符號傳達語意給他人了知之故。²⁷⁶

此外，尚有「遣他殺」之例，以語業教他人殺，教者得身業的殺生業道罪。這種容許語表引生異類身無表，或身表引生異類語無表之事例，只針對欲界而言。若在色界，則唯許同類表引生同類無表，如語表唯能引語無表，不能引生身無表；身表唯能引生身無表，不能引生語無表。²⁷⁷

然後來眾賢《順正理論》對「仙人意憤」的解釋卻與《婆沙論》中有部論師的說法不盡相同，而與前面「無依」無表的解釋如出一轍：

仙人意憤義等教他，彼於有情心無所顧，非人敬彼，知有惡心，動身為殺，彼生業道。仙以何表令鬼知心？彼由意憤身語必變，或由咒詛必動身語。（大正 29.580 上）

仙人動怒生瞋時，身體的顯色必然改變而異於往常，以令身邊周圍的非人得知其心思，進而成為仙人的使者，動身為他殺害有情；或者發語咒詛，

²⁷⁴ 參見《俱舍論》卷一五，大正 29.78 下。

²⁷⁵ 參見《順正理論》卷四二，大正 29.580 上。

²⁷⁶ 參見《俱舍論》大正 29.78 下。

²⁷⁷ 《大毘婆沙論》：「若生色無色界應作是說而不說者，應知此文但依同類表、無表說，不依異類。謂從身表發身無表，是名同類；若由語表發身無表，是名異類。」（大正 27.636 下）

唆使非人迫害有情。換言之，眾賢在對「仙人意憤」的解釋中，認為仙人的意憤必使身語有某種程度的改變，才能令鬼知其心意。但是當他說到僧團「布薩」時，仍不能否認「若身不動，能表語義，業道亦生。」而且《婆沙論》與《俱舍論》中也都出現「十種得具戒法」的說法：

諸毘奈耶毘婆沙師說有十種得具戒法，為攝彼故，復說「等」言。何者為十？一、由自然，謂佛、獨覺。二、由得入正性離生，謂五苾芻。三、由佛命善來苾芻，謂耶舍等。四、由信受佛為大師，謂大迦葉。五、由善巧酬答所問，謂蘇陀夷。六、由敬受八尊重法，謂大生主。七、由遣使，謂法授尼。八、由持律為第五人，謂於邊國。九、由十眾，謂於中國。十、由三說歸佛法僧，謂六十賢部共集受具戒。如是所得別解律儀，非必定依表業而發。(大正 29.74 中-下)

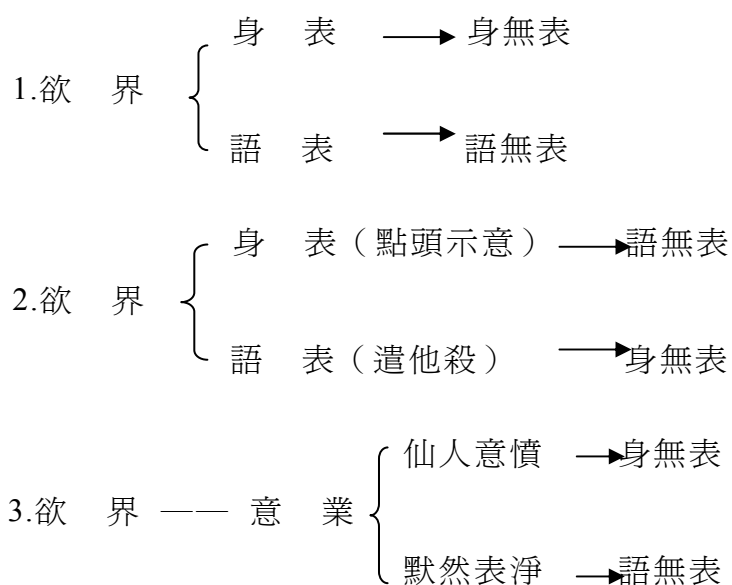
其中，第一「由自然」中的「自然」，是指自然智，佛、獨覺無師自然盡智心時，得別解脫具足戒；第二「由入正性離生」，指謂阿若憍陳那等五苾芻，由見道時得比丘具足戒。此二種皆不依表業引發，其餘八種則皆須表業引發。《順正理論》也提到「有餘師說：非於欲界一切無表悉依表生」²⁷⁸，但是眾賢論師從「七無依福業事」、「仙人意憤」到「十種得具戒」的主張，立場相當一致，皆認為「彼先時決定有表」²⁷⁹，沒有模稜兩可的態度。所以與其說眾賢論師是有部的基本教義派，極努力在撐開有部與經部的看法，不如說是世間現實主義的貫徹者。不過，縱使有部論師前後意見不一致，仍有其一貫的精神：端視意業對外在人事物所造成的影響，來判定此無表業是身業或語業所引生的。

綜合以上討論，關於「無表色」的引生，原則上可歸納成三種方式來說明。第一種方式是：身無表業由身表引生，而語無表業由語表引生。第二種方式，則如「遣他殺」之例。決定引生「身無表」或「語無表」者，並非一定由「身、語表業」引發，有「語表」教他殺，而殺者得「身無表業」；所以身表可引生語無表（點頭表示同意），語表可引生身無表（口發願不殺生），這在《婆沙論》中稱為「異類表、無表」，而這種特殊情況只

²⁷⁸ 見《順正理論》卷四二，大正 29.580 上。

²⁷⁹ 見《順正理論》卷四二，大正 29.580 上。

限於欲界，不通色界的定生無表。第三種方式是，不論欲界或色界，「無表業」的引生，亦可依於對外所造成的影響來判定身表或語表，如欲界「仙人意憤，及布灑（薩）他時默然表淨」與色界「定力引生身、語無表」之例即是。茲以簡表將其引生無表的三種方式顯示如下：



○色 界 —— 定 力 —— 身無表、語無表

以上三種無表的引發方式中，尤其第二、三種，容易被錯解成只重「結果論」，而忽視「動機論」。但是事實不然，因為欲界無表業的引生，雖可以依於對外所造成的影響來判定身表或語表，但是若沒有「意業」令身表以不表為表（如「默然表淨」事例）來代為傳達心思，則不能引生不善無表業。所以「仙人意憤」與「默然表淨」的事例中，不僅不能斷定有部論師只重結果論，輕忽動機論，更何況須依表、思二力引生的其它欲界無表業。

日本學者水野弘元曾說：完整的善惡業即完全包含（一）動機目的、（二）手段、（三）結果，三個階段的要素。²⁸⁰動機目的為「思業」²⁸¹（即意業），手段與結果則為「思已業」（即身語業）。若以此檢視無表業的引發，有部論

²⁸⁰ 參見水野弘元《佛教教理研究》（釋惠敏譯，台北：法鼓文化），頁 212-215。

²⁸¹ 水野弘元認為，「動機目的」必須具有三項條件：（1）意識性的；因為無意識性的行為，例如反射運動或純粹本能，皆不能成立善惡業。（2）有自由意志；因為不是出於自由意志，而是為他人所強制或脅迫而做情形，也不能成為真正的善惡業。（3）善惡價值意識的良心健在；因為沒有判斷善惡能力，良心不是十分發達者，例如精神薄弱者、未成年者，或者其它的動物等等，他們所做的行為不能視為真正的善惡業。（出處同上，頁 213）

師並無偏廢任何要素。

有部規定「欲界無表必依表業引發」的宣稱以及不立「意無表」的用意，顯出善惡業力的相續（無表業）必須是色心合力引發的結果。就善無表業而言，欲界有情必須透過身體力行或對現實世間有正面的影響，方能使福業相續增長。欲界無表如此，色界定生無表亦復如是；因為定生無表所表現的防非止惡力量，對世間的和樂善生亦有所助益。可見，雖然有部論師明文規定欲界無表必依表業引生，但是若深一層瞭解，則突顯了有部論師們著重現實世間的互動性。

第二節 無表色的戒體意義

一、無表戒功能的確立

無表業又是無表戒體，色法的戒體具有什麼功能？若從梵文 *avijbapti* 在中國翻譯觀之，玄奘譯為「無表」，在玄奘以前則譯為「無教」，而《雜阿毘曇心論》、《中論》與《大智度論》等譯為「無作」。以上三種不同的翻譯用語中，以「無表」的意譯較契合梵文「不令他了知」的原意，而「無教」的「教」，根據優波扇多的《阿毘曇心論經》說：「意業唯無教者，意業唯無教性，非如色教。此業不可示他，故名無教；有言辭故名教。」²⁸²所謂「教」，是指可以用言辭表示，令人了知其意。可見，「無教」的譯語亦相當接近梵文的意思。然「無作」的用語，似乎與梵文的意義不甚相契，何以翻譯者使用此譯語？若參閱《集異門論》對無學正語、正業與正命的解釋，或許可見「無作」用語的源頭：

於餘語惡行所得無學遠離、勝遠離、近遠離、極遠離，寂靜律儀，無作、無造、棄捨、防護、不行、不犯，船筏橋樑，堤塘牆塹，於所制約不踰、不踰性，不越、不越性，無表語業是名無學正語。（大正 26.452 下）

法救的《雜阿毘曇心論》也說：「無作亦名不樂，亦名離，亦名捨，亦名不作；以不作之名是無作」²⁸³；又眾賢的《順正理論》也說：「以止息表業，立無

²⁸² 參見《阿毘曇心論經》卷二，大正 28.840 上。

²⁸³ 參見《雜阿毘曇心論》卷三，大正 28.888 中。

表業故」²⁸⁴。這些都傳達「無表」有「遠離、非作、非造」等否定之意，其功能在於「善無表止息惡業，不善無表止息善業」²⁸⁵，即善無表令身語不作惡，而不善無表則令身語不造善，它以無作為作。所以筆者推想「無作」的譯語，應直接取自 avijbapti 的戒體功能而來，以「無作」的用語來傳達無表業「妨善妨惡」的消極面功能。

又「戒」(wila)也稱為律儀(saj vara 直譯為等護)，或稱律儀戒(saj vara-wila)，從防護過惡的功能得名。《婆沙論》卷一四〇中，解釋「無表」必須是色法的理由，即是從所遮的身語表是色法，所以能遮的無表業也是色法：

問：何故戒體唯色？答：遮惡色起故，又是身語業性故，身語二業色為體故。(大正 27.723 下)

無表戒何以是色法的理由，就在於它有遮防身語業(色)的造作，是故戒體唯色。²⁸⁶眾賢論師《順正理論》也說：「非離身語，此(無表業)可施設」，這也是從無表業能防止身語行為造作的面向去說明，所遮防的身語表業是色法，能遮的無表業也就是色法；如此不由表業發得的定生無表，同樣可說為色法；因為「定生無表」乃入定後對外境自然產生「防非止惡」的效能，所以隨心轉的定生無表仍有防非止惡的身三、語四支戒。²⁸⁷意業非色，因而不是無表色所能遮防的對象，所以意業沒有無表業。實際上，如果考察釋尊七眾弟子各自受持的別解脫戒，不外乎是防護佛弟子身語行為的造作。無表業的「妨善妨惡」戒體功能，只防止身語表業造作，不遮意業。

有部論師不立意無表，顯示意業不是無表戒所防的範圍之一。因為從戒律防護罪惡的立場，凡夫心思多雜染，忽善忽惡，不易掌控，若也立為「戒」名，則恐不易持守而犯戒。又未斷善根的眾生，還有善意業，如果善意業就是善戒，則一般有情便同時具足「持戒」與「犯戒」二名。如《大毘婆沙

²⁸⁴ 參見《順正理論》卷三五，大正 29.544 上。

²⁸⁵ 參見《順正理論》卷三五，大正 29.544 上。

²⁸⁶ 舟橋一哉《業の研究》曾說：「應該從無表能遮防身語二業的角度，來加以解釋。」第二章〈部派佛教における業論〉頁 123。

²⁸⁷ 《大毘婆沙論》卷一三二說：「諸隨心轉無表有二種：一、靜慮律儀所攝，二、無漏律儀所攝。此各有七，謂離害生命乃至離雜穢語。靜慮律儀所攝七種，共一四大種所造；無漏律儀七種亦爾。」(大正 27.684 下)

論》卷一四〇說：

問：何故惡戒非意業？答：未離欲者皆成就不善意業，彼豈悉名犯戒或不律儀耶？是故惡戒非意業。又善意業若是善戒，則應一切不斷善者悉名住律儀，彼皆成就善意業故。若許爾者，便一有情名住律儀，亦名住不律儀者，則應無有三種差別，如是則與聖教相違，故善惡戒俱非意業。（大正 27.723 下）

以上兩點說明不在意業中成立無表業的理由。若從有部論師對戒體「無作」的詮釋看來，似乎只看注重消極的禁止惡行，沒有積極護他的那一面。所以無表色又有「無作戒」之名稱。

然而，若從《婆沙論》的「比丘護鵝命」之事例中，還是可看出戒不僅止於「止惡」，亦蘊含積極的慈悲護他行。詳情如《婆沙論》卷一一九說：

如聞昔有乞食苾芻，次第巡里到珠師舍，正逢彼匠為王穿珠。見苾芻來，歡喜持鉢，入家取食。苾芻衣赤日照光生，遙映寶珠亦同赤色，有鵝在側，謂肉便吞，苾芻見之，遮護不及。珠師持鉢盛滿食來授與，苾芻交謝而去。其人於後覺少一珠，竊謂苾芻盜而持去，尋則奔逐擒獲將還，責言：「沙門！汝既釋子，何無廉恥盜我王珠。」苾芻答言：「我無此事。」其人竊念：若不苦治，珠不可得。便加考楚，觸處血流。彼吞珠鵝，復來啜血，其人恚憤以杖擊之，鵝因致死。苾芻便請看鵝死活，彼尋叱言：「且理出珠，何預鵝事。」苾芻固請，彼乃為看，報言：已死。苾芻告曰：「鵝吞汝珠。」其人不信，猶疑假託。苾芻謂曰：「我實見吞。」彼遂持刀以剖鵝腹，乃於腹內得所失珠。彼生慚恥悲喜交集，禮謝苾芻白言：「尊者！何不早示，使我盲愚，苦楚尊身造斯惡業，長夜受苦無有出期。」苾芻告言：「我受禁戒，寧捨身命不傷蟻卵，若先示汝，必定害鵝，不護眾生，豈名持戒。」（大正 27.621 中-下）

從上揭引文看來，無表戒體並不限於消極的禁止惡行。所以有部論師強調無表「無作」的那一面，但是「無作」，不僅止於消極的防非止惡，另一面實亦蘊含積極的慈悲護他。這樣也才能真正完成對個人行為的淨化。

如果回溯有部所傳的《雜阿含經》中，佛為鞞紐多羅聚落長者教示的

「自通之法」內容，亦可從「止持」的不害眾生命，進而推得希望解除自己苦痛的積極護生精神：

我當為說自通之法，諦聽！善思！何等自通之法？謂聖弟子作如是學我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生。（大正 2.273 中）

釋尊所開示「自通之法」，即是「以己度他情」的方蘊含慈悲的同理心。其目在不僅止於消極的止惡，即我不願被殺，別人也一定不喜歡被殺，所以自己不會殺害眾生，同時自己希望解除苦痛，別人亦是如此，進而實踐護生。這種「自通之法」，不僅包含他律——不可作的精神，也含有自律——不應作的精神，不使一切有情受殺生苦，進而愛護有情的生命，所以「善戒」本身就是慈悲的實踐。

在積極面，無表業扮演連結色心二法與慈悲護他的實踐角色；在消極面，「第二念等無表」同時亦以止息表業（妨善妨惡）為其職務。由此看來，無表業能遮防身語業色，這種遮防身語惡行造作的力量，就是一種相續的業力。舟橋一哉的「妨善妨惡」戒體說與印順法師的「業力的相續增長」之說，其實是無表業一體兩用的說明，兩者可互攝而不衝突。²⁸⁸河村孝照亦認為：「無表業不僅是業的餘勢，它是依於令生無表的勝緣——善、不善身語二業，而得保持於身內的律儀、不律儀、非律儀非不律儀」²⁸⁹；這樣見解，即是將業力與戒體視為一體兩用。無表業即是善惡戒體，而保持此善惡戒體能使罪福業相續增長。

二、提倡「戒體論」的目的

有部強調「欲界無表須藉由表業發得」之規定，其目的即在於強調佛法重視色心和合的業力說，並且應為世間現緣而盡一分努力。然從另一方面觀之，有部重視身語業，強調戒體論以及不立「意無表」的用意，相對於有部譬喻師乃至後起的經部，以及化地部、正量部、大眾部等，反而有

²⁸⁸ 這如《婆沙論》卷一二六說：「問：諸是戒是業耶？答：諸是戒彼即業；有是業非戒，謂意業等。」（大正 27.661 中）儘管無表色是「妨善妨惡」的戒體，但它仍是一種業力。

²⁸⁹ 參見河村孝照，〈俱舍論における無表色に関する一考察〉（《印佛研》11：2），頁 619-623。

確立僧團正常發展的意圖。

四諦中的道諦是八聖道的內容，如前第二章討論所述，《法蘊足論》將「正語、正業、正命」列為「無漏戒學」，道諦包含了八聖道的全部。《婆沙論》亦說：

1. 何故一切色等法中，唯無表色有立覺分，非餘法耶？正語、業、命隨順聖道，勢用偏增，故立覺分，餘法不爾，是故不立。（《大毘婆沙論》，大正 27.499 上）
2. 八支聖道如有船筏，百千眾生之所依止，從河此岸渡至彼岸，隨意遊適。如是無量無邊有情依止聖道，從生死此岸至涅槃彼岸，自在遊賞故。（大正 27.382 上-中）

然而在修道上，有部譬喻師僅主張：「奢摩他、毘鉢舍那是道諦」²⁹⁰；不僅如此，其它學派如化地部、正量部、大眾部亦皆主張「正語、正業、正命」²⁹¹非道諦，正道唯五。八正道的修學中比較偏重定、慧的修習，而忽視身、語的戒學；以業為內心的意志活動。這在修道論上，都不免有重心的傾向。²⁹²雖譬喻師重心，然他重視通俗教化，對佛法的普及盡了最大的努力；在此點上並未見唯心之流弊。但唯心論氣息一旦增強，將逐漸忽視社會意義，缺乏人間的親切感。

印順法師在早期著作《印度之佛教》一書中，站在釋尊制律的動機與目的上，對於經部、譬喻師等特重意業輕忽身語業，以及重慧不重戒的修道方式，提出他的看法：

大眾、分別說、經部等，於三業特重意業，於三學重慧。久之，於戒律日感其拘束，不見其妙用；非墨守陳規，即一切隨宜。夫繪事後素，

²⁹⁰ 參見《大毘婆沙論》卷七七，大正 27.397 中。

²⁹¹ 南傳五十八卷《論事》〈第十品·第二章〉（東京：大藏出版株式會社，1973 年），頁 143-145。

²⁹² ①《大毘婆沙論》卷一九說：「謂或有執，離思無異熟因，離受無異熟果，如譬喻者。為止彼執，顯異熟因及異熟果俱通五蘊。或復有執，唯心心所有異熟因及異熟果，如大眾部。為止彼執，顯此因果亦通諸色不相應行。」（大正 27.96 上）

②《大毘婆沙論》卷一五二說：「謂譬喻者、分別論師，執滅盡定細心不滅；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，便名為死非謂在定。為止彼意，顯滅盡定都無有心。」（大正 27.774 上）

非不當理，然自他共處，何能無法則？衣食所資，豈漫無所制？隨方異宜則可，漠視律制之原則則不可。又豈能以一二獨拔之士，離群苦行之機，而忽律制乎？然化地部「正道唯五」；譬喻者以「止觀為道諦」，「三業唯一思」。一反於釋尊之正道，重視身、口七支之正語，正業，如法（經濟）生活之正命。經部依經不依律，以為事局而理通。輕戒者輒以「毘奈耶」重在內心之調柔，而不知律以「攝僧」，「令僧安樂」，「未生諸漏令不生」等為用也。²⁹³

身語意三業中，譬喻師、經部、大眾與分別說部等特重意業，三學中特重定慧二學，而輕忽戒學，這正與釋尊制戒律的動機與目的——正法久住——有所違背。若就全體僧團而言，佛弟子組織合乎律制的和樂僧團，使僧眾的本身更健全，能使正法得以長久住。若就個人修道而言，僧團的成員賢愚不齊，繁雜的戒律條文約束對利根者可能成為修道的牽絆，但是對一般人來說，戒律的約制能漸漸消弭個人不良習性，對修道有增上的作用。因而，立足於佛法長遠住世與個人修道的考量上，譬喻師強調「止觀為道諦」、「三業唯一思」與化地部的「正道唯五」，都不是使佛法久住世間的正常道。有部不立「意無表」，提倡戒學，重視身語戒行，正合乎釋尊重視人間身、口七支之正語、正業，與如法經濟生活之正命。他糾正了佛教發展中的部分偏頗。

有部成立「身語無表業」、提倡戒體論、不立「意無表」，都顯示有部論師重視身語行為，重視八正道，維持了僧團修學的正常道。然而這並不代表他一定也具有積極勸化入世的精神。因為，此處必須從另一面向思考問題：譬喻師等有重心的傾向，並非重禪定而忽略了世間，反而是為了更入世間才揚棄許多規範。而有部提倡戒體論固然值得佳許，表現出佛弟子重視現實社會，但若不知變通而走極端，反過來優點將變成缺點，可能造成重理論、形式而不知變通，阻隔了佛法在世間的弘傳。這樣的情形，將可從後兩章的討論中得到證明。

簡言之，無表業並非無缺點可言，但是若瞭解中間成立與發展的原委，對無表業思想多一分了解，即能免落於「以偏蓋全」的批評。以下接續探討，無表色從引發之後，未中止前，除了上述「增長罪福業」與「妨善、

²⁹³ 參見印順法師《印度之佛教》（台北：正聞，1992年三版），頁264-265。

妨惡」的功用之外，它還身負一種特殊任務——構成根本業道的證明。

第三節 無表業對根本業道構成的影響

一、無表業與加行、根本、後起業的關係

我們在世間每做一件事，都必須有事先準備的工作，儘管是臨時起意，也是有經過一段極短暫的思考時間，而後再付出實際行動去完成它。同樣的人們所做的任何善行或惡行，也是須要經過這樣的階段，部派論師將之細分為加行、根本與後起三個階段。

在身三、語四、意三的十善惡業道中，心法的「貪欲、瞋恚、邪見」屬隨眠煩惱的意三業道，它沒有「加行、後起」的階段，只要一現前即名「根本業道」。其它身三語四等七善惡業道，每一善惡業行又可分成加行、根本與後起三部分。如《大毘婆沙論》卷一一三說：

彼斷生命三種者：謂若屠羊者，彼先詣羊所，若買、若牽、若縛、若打乃至命未斷，爾時所有不善身語業，是斷生命加行。若以殺心正斷他命，爾時所有不善身表及此剎那無表，是斷生命根本。從是以後即於是處，所有剝皮斷截支肉、或賣、或食，所起不善身語表無表業，是斷生命後起。（大正 27.583 中）

引文中舉屠夫殺羊為例，屠夫未殺死羊之前的一切身體動作，皆名為「加行業」；殺羊的所有動作中，正斷羊命的那一刀，名為「根本業」。當屠夫殺了羊之後，支解羊肉或買賣等一切行爲，便名為「後起業」。《俱舍論》卷十六說：「此（根本業）剎那後殺無表業隨轉不絕，名殺後起」²⁹⁴。此三業的造作過程，如同佛弟子前往戒壇受別解脫戒，未得戒之前的種種事行，皆謂「加行業」；「得戒」之時有別別棄捨種種惡的功能，因此名「別解脫」，亦得名「根本業」。得戒後，防非止惡的戒體相續不斷，能遮止身語造惡，名之為後起業。

在加行、根本與後起業之中，無表業的引生並不一定局限在根本業，有時加行業便可引生無表業，如《婆沙論》欲界的「無表」都可於加行、

²⁹⁴ 見《俱舍論》卷一六，大正 29.85 上。

根本、後起處得；而「色界無表」沒有加行業與後起業，只限於根本業道處得：

別解脫律儀，通於業道根本、加行、後起處得；靜慮、無漏二種律儀，唯於業道根本處得。(大正 27.623 下或大正 29.77 下)²⁹⁵

欲界的無表通三處得，只要以「猛利纏及殷重信」²⁹⁶，即使事情尚未「所作已辦」，一切身、語行為都能引生無表。不過，在事未究竟的加行位所引生相續不斷的無表，也不名為「根本業道」，有待完辦諸如殺害生命、毀謗他人等事時，「作者」的無表方構成根本業道。但是若僅就「業道」的構成，卻不一定要等待對方已造成傷害才涉及業道，只要起壞心作離間語的行為，不論是否因離間語而導致心情陷入低潮、沮喪，皆構成業道罪。²⁹⁷茲將無表業在加行、根本、後起業道中引生情況簡示如下：

- 1.表業 + 思業（事未究竟）→ 加行業 → 引生加行業無表
- 2.表業 + 思業（完成行為）→ 根本業 → 引生根本業道無表
- 3.表業 + 思業（從屬行為）→ 後起業 → 引生後起業無表

以上情形比較容易理解。另一種情況是，在「自作」或「遣他作」時，也可能出現「表業已息，唯有無表」的情形；此時無表業的存在，對根本業道的構成有其重要關鍵。如舉惡口為例，達到毀謗他人的目的或殺生斷害有情的生命，即已構成根本業道。這些善惡行為，有時親自作，有時則請人代作；自己作則稱為「自作業」，請人代勞則稱為「遣他作」（教他作）。而在「自作業」事究竟時，十善惡業道中除了貪、瞋、癡的意三業，其餘七種善惡業道在構成根本業道時，皆可能出現兩種情形：一是同時「具足表、無表」，另一是除了「欲邪行」之外，其餘六種根本業道均可能出現

²⁹⁵《大毘婆沙論》卷一一三說：「猶如勤策受具戒時，先整衣服入受戒場，頂禮僧足，求親教師。受持衣鉢往問遮處，來至眾中，重問遮難，白一羯磨，乃至第三羯磨未竟，是名善業道加行；若至第三羯磨究竟，爾時表業及此剎那無表，是名善業道根本；從是以後為說四依四重等事，是名善業道後起。」(大正 27.585 下)

²⁹⁶ 參見《大毘婆沙論》卷一二二，大正 27.635 上。

²⁹⁷《大毘婆沙論》：「此中有說：『若離間語令他沮壞方成業道，若爾者，破壞聖人應非業道？然離間語壞聖者重。』如是說者，但起壞心作離間語，若壞、不壞皆成業道。」(大正 27.583 下)

「表業已息，唯有無表」的情形：²⁹⁸

除欲邪行，餘根本業道無表定有，表則不定。若自作即時究竟者，彼有表業；若遣他作，或究竟時表已息者，則唯有無表；若欲邪行表亦定有，加行位決定有表，無表不定如前說。後起位定有無表，表則不定，若作則有，不作則無。(大 27.635 上)

何以在七種根本業道中，只有欲邪行一定具足表業和無表業？因為在「自作業」時，男女結合，必然同時具足「表、無表」²⁹⁹，其餘「殺、盜、妄語、兩舌、惡口、綺語」六種根本業道皆可分為：「具表、無表」與「表業已息，唯有無表」這兩種不同的情況。

「自作業」構成根本業道時，第一種情況是「具表、無表」，這與上一節討論屠夫殺羊的事例一樣，羊的生命是在屠夫的眾刀砍殺中死亡，所以當羊命已斷而根本業道形成的那一剎那，同時具有「表業」(殺羊的動作)以及殺羊所引生的不善「無表業」。此外，若自己自殺的狀況下，雖非殺害他人，但其罪仍形同殺人，具得「殺生表、無表罪」³⁰⁰。而「自作業」的第二情形，即與「教他作」相同，觸犯根本業道時沒有「表業」，唯有「無表業」。如《婆沙論》卷一二二舉引二事例說明：

1. 又若撥無表、無表色，吠題四字(即韋提希子)未生怨王應當不觸害父無間。謂發表位父命猶存，父命終時表業已謝，由先表力得後無表，故未生怨觸無間業。
2. 又彼杖髻出家外道，亦應不觸害應(「應」即「應供」，為阿羅漢)無間，謂發表位目連命猶存。目連涅槃時表業已謝，由先表力得後無表，故彼外道觸無間業。(大正 27.634 下)

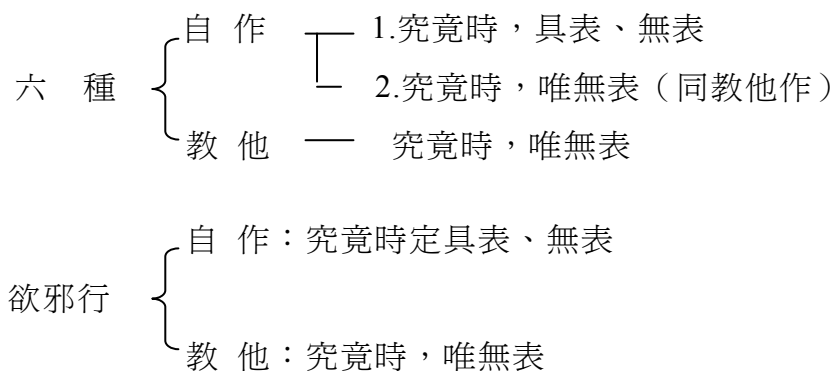
²⁹⁸ 《大毘婆沙論》卷一二二說：「或有說者：七根本業道決定具有表與無表，加行、後起，表業定有，無表不定，唯猛利纏及殷重信所作發無表，非餘。有說：七根本業道無表定有，表則不定，若自作者有表，若遣他作唯得無表，加行後起如前說。」(大正 27.635 上)

²⁹⁹ 何以唯有自作業的「欲邪行」於構成根本業道時，必具足「表、無表業」？因為「欲邪行」要構成根本業道，必須是男女二根和合，所以若是「自作業」，則男女二根一和合，即立刻構成欲邪行根本業道。它不像其餘六種根本業道在「自作業」時，還可能出現「表業已息，唯有無表」之情形；例如自作殺業，被殺者有時未能立即斷命。

³⁰⁰ 參見《大毘婆沙論》卷一一八，大正 27.617 下。

當未生怨王（即阿闍世王）發語業要將父王餓死，雖命令以下，語的表業已息，但其父命未斷，所以此時尚未構成殺生的根本業道罪。而在數日後其父王命斷時，未生怨王的語表已滅，唯有先前語表業所引發的無表業，可以讓未生怨王的殺父無間罪宣告成立。

其實就殺業而言，「自作業」的第一種情況在根本業道同時具足「表業」與「無表業」，這在現實生活中相當少見。大多像第二種情況一樣，未生怨王害父與杖髻出家外道斷害目犍連的生命，在表業息滅之後，經過數日或極短時間被害者才斷命。就在未生怨王父與目連命終之際，未生怨王與外道已沒有表業，唯有無表，這與「遣他作」的情形相同。當「教者」發語表指示「使者」殺害有情的生命後，便已謝滅於過去，其後當「使者」要完成「教者」所託付之事，就在「被害者」斷命的那一剎那，「教者」雖先前的語表已息，但因語表能引發不善殺生無表業，能令「教者」構成「根本業道罪」；所以有「表業已息，唯有無表」之情形出現。而此時的「無表業」，則是構成「教者」觸犯根本業道的重要環節。茲將七根本業道在不同情況下，是否「具表、無表」簡示如下：



也就是說，遣他作及自作業第二種情形，「受害者」斷命時，「教者」當時沒有殺生表業罪，只得殺生無表業罪，而此無表是屬於根本業道無表。

以上討論，值得注意的一點是，在「遣他做」的情況時，聽從命令的「使者」（或執行者）如何論定其罪業之輕重？有部論師認為，「遣他殺」的情況下要論定「使者」的罪業輕重時，通常須視當時「使者」的心態與情境而論。例如被惡勢力所逼而行殺，「使者」是否得殺罪？在一般人或許會認為，只要不是出於自己意志所作的，即使有罪業，也應不構成殺罪。然而《婆沙論》中對此判準出現二說：一、有部論師中有人認為：「他力所制，非彼

意樂」³⁰¹，所以不得殺罪。二、但亦有論師認為，除非「使者」先前已自誓「寧捨己命終不害他」，在此情況下無心而殺，如是才能無罪，否則亦得殺罪。以上兩種見解，以第二說為有部正義。茲將二說以表顯示如下：

- 使者 {
1. 不得殺罪——他力所制，非彼意樂。
 2. 亦得殺罪——除自要心，寧捨己命終不害他，如是則無罪。

雖然第一說認為被惡勢力所逼而行殺，非出於自己意志，是故無罪，應該很合理。但是若站在佛教「捨己護他」的慈悲精神，還是應以第二說——「亦得殺罪」——的判定為合理；因為為惡勢所逼才行殺業，其殺他的目的即含有「自救」的心理，這與佛教「捨己護他」的慈悲心有所相違，所以第二說才會提出「除自要心，寧捨己命終不害他」，如是才能無罪。

其次，另一種與國家制定的法律有關。國王或司法官依於法令派遣使者去刑罰有罪之人，也就是在遣他殺的情況下，國王及司法官只得「殺生無表罪」³⁰²；而執行者（使者）竟得「殺生表、無表罪」。以上之見解，若以世間一般人的立場看來，或許有兩點無法理解：一、國王與法官依法令刑罰有罪之人，是為維護大眾生命財產安全而處分不法之徒，卻得「殺生無表罪」。其二、執行者僅聽從國王與司法官的命令去處分罪人，其行為是被動的，但是所得的罪業卻比「教者」（國王及司法官）更重，得「殺生表、無表罪」。在此先要釋疑的是，以上兩點疑問，不外出自「以暴制暴」的錯誤觀念所衍生。死刑實是以暴制暴的手段，目的在於達到嚇阻之效，且平息被害家屬的憤怒。³⁰³所以在此前提下，死刑的責罰只是治標不治本，不能教育改變他，以後將成為大家共同要負擔的社會成本；而被受害者家屬以報仇的心態來平息怨恨，就像以毒制毒，家屬心中真能因兇手被處決而就此平靜嗎？雙方恐怕只會招致更多怨懟，怨怨相報，一直惡性循環。所以，嚴刑峻罰不是唯一處罰，或許有的人的確很邪惡，應該受罰，但處罰的方式不應該採取暴制暴的方式。從以上論師對執行官的判罪輕重看來，以有部論師的立場或是以佛教的立場，都不支持死刑的責罰。這與世界人權潮流倡儀廢除死刑，正不謀而

³⁰¹ 參見《大毘婆沙論》卷一一八，大正 27.617 下。

³⁰² 見《大毘婆沙論》卷一一八，大正 27.617 下。

³⁰³ 根據台灣國內民調顯示，支持廢除死刑的民意支持度一直不高，不到三成，有賴佛弟子再努力。參見《聯合報》〈A2〉中華民國九十五年二月十九日。

合。³⁰⁴有部論師不支持死刑的主張，又可在第六章討論「不律儀」（從事與戒律相違背的維生事業）時，大、小乘經論所列舉的邪命內容中皆有「魁膾」（劊子手）行業，得到充足的證明。另外，執行者僅聽從上級的指示執法，何以得「殺生表、無表罪」？這是因為執行者親身面對現場且執行斷眾生命的事行，其殺生惡念當然比遠離刑場的法官來得強烈，是故得罪亦重。

以上討論無表業對構成根本業道證明的重要性。然而，「遣他殺」的問題尚要再深入探討的是，「使者」完成殺業時，令「教者」構成殺生根本業道的「無表業」，在未生怨王與目犍連的例證中皆謂「由先表力得後無表」，這表示令未生怨王與外道觸犯無間業的無表，是由之前的表業引發而來。而「由先表力得後無表」這句話，應理解成相續在「教者」身中的加行業所引生的加行業道無表？抑或者是在「使者」完成殺業時，直接由過去加行時的表、思二業再次引生「根本業道無表」？若是後者，已滅入過去的表業如何在過去中引發根本業道無表？下文接續討論。

二、無表業與根本業道之構成

遇「遣他殺」的情況時，教者的「根本業道無表」要如何引發，方能令「教者」觸犯根本業道罪？前引自《婆沙論》之文只簡約地提到「由先表力得後無表，故彼外道觸無間業」；令外道構成無間業道罪的無表，為先前殺害目犍連時的表業所引。然這樣的說明仍然不夠明確，關於這一點，反而後來《順正理論》有較詳細的補充說明：

然由先表及能起心為加行故，後時教者雖起善心，多時相續，仍有不善得相續生。使所作成時，有力能引如是類大種及造色生，此所造色生，是根本業道。即彼先表及能起心在現在時為因，能取今所造色為等流果；於今正起無表色時，彼在過去能與今果。（大正 29.543 上）

在上揭引文中，不易解讀的一句是「即彼先表及能起心在現在時為因，能

³⁰⁴ 昭慧法師的《佛教規範倫理學》〈第十三章「廢除死刑」的佛法觀點〉亦提到：「聯合國一九八九年十二月間，通過『聯合國廢除死刑公約』，並於一九九一年七月十一日因簽署國達到標準而生效；這項公約協定，簽署該議定書的締約國，在其管轄之下，無人將被執行死刑，且締約國應採取所有必要措施，廢除死刑」。可見就國際潮流而言，已逐漸形「廢除死刑」的大趨勢。（參見《佛教規範倫理學》（台北市：法界出版社，2003年），頁 275-276）

取今所造色爲等流果」。此句後來在《顯宗論》中改爲：「即彼先表及能起思現在前時爲因，能取今所造色爲等流果」³⁰⁵，其實兩論意思相同，但《顯宗論》之文顯然較容易使人理解。但是若要解讀上句論意，首先要瞭解「取果」與「與果」之別？有部爲了建立三世的差別，而用種種義理去說明：「諸有爲法在現在時，皆能爲因，取等流果。此取果用，遍現在法，無雜亂故，依之建立過去、未來、現在差別」³⁰⁶。「取果」也就是引生自果的作用，其作用只限於現在；而「與果」即是在過去中助引果報生起，「與果」只限在過去。所以，「即彼先表及能起思現在前時爲因，能取今所造色爲等流果」之文意，是指當時「教者」的「語業」（含思業）命令「使者」去造殺生業的當時，已決定未來的「取果」——未來可引生之等流果。

其次，引文中尚要釐清的問題是，「仍有不善得相續生」的「相續生」是意指「教者」的加行表、思二業所引生的不善無表業相續生？還是「教者」先前表、思二業在命令「使者」後，在善惡心交雜下，惡心仍能相續生？若將「仍有不善得相續生」的相續生，理解爲「先表及能起心」所引的惡心相續生，則落入經部善惡心交雜的困境中；因爲經部對於「遣他作」的責任歸屬就是這樣認爲：

應如是說：由本加行，使者依教所作成時，法爾能令教者微細相續轉變差別而生，由此當來能感多果。諸有自作事究竟時，當知亦由如是道理。應知即此微細相續轉變差別，名爲業道。（大正 29.69 下）

「二世無體」的經部，把相續的業力放在思種子上，藉由心法前後異性、相續的轉變，來任持業力存在不失。這在本文第二章第三節已詳論。然這樣的解釋在有部看來，有善惡雜亂的過失。³⁰⁷有部認爲，當「教者」發語表教「使者」殺害某有情，若「教者」在「使者」尚未完成所教之事時，於因果相屬道理善得了知，生深悔愧，進而發起善心相續。爾後，「使者」將事成辦究竟時，「教者」正善心相續，這時善心如何能引殺業的苦果？此時，「教者」不論得可愛果，或非愛果，或愛非愛二果，皆不合理。尤其「

³⁰⁵ 參見《顯宗論》卷一八，大正 29.861 下-862 上。

³⁰⁶ 參見《大毘婆沙論》卷七六，大正 27.393 下-394 上。

³⁰⁷ 《順正理論》卷三五說：「由能教者，使往餘處害餘有情，教者後時若於因果相屬道理得善了知，由此便能生深悔愧，或能發起餘勝善心，使者爾時殺事究竟，能令教者心相續中殺業道生。此心相續，爲得愛果，爲得非愛果，爲俱得二果，理皆不然。殺業爾時正究竟故，善心無容招苦果，故順現受等業，成雜亂過故。」（大正 29.542 下）

使者」的殺業究竟時，若「教者」正善心相續，則不可能招感苦果，這便無法說明因果相屬的道理。這是有部論師認為經部師把業力的體性放在思種子上，所必面臨的善惡心交雜的困境。因而，以上兩種解讀，應以第一說較符合有部宗義；「仍有不善得相續生」，是指不善無表業，而不是指不善心。

若「不善得相續生」是指加行無表，則意謂「遣他作」的情況下，「教者」以猛利惡心發「語表」指示「使者」之時，語表與能起心（思）也同時決定「取果」，其後語表與惡思雖然止息滅入過去，但其所引的加行無表仍時時相續於「教者」的心中。而當「使者」成辦此事時，「有力能引如是類大種及造色生」的「有力能引者」，不是「使者」，也不是表業所引發的加行無表業，而是「能教者」的「表、思」二業在過去中「與果」，助引根本業道無表，而令「教者」得殺生根本業道。

另在論疏文獻中，普光的《俱舍論記》也約略地指出「教者」在「使者」完成殺生行為時，能「既無別類身語業生，則遣他為應無業道，實成業道。故知爾時更別引生無表業道」³⁰⁸。其意是說，先前加行的語業可以另再引生殺生無表業以令「教者」構成根本業道。本章前面討論〈意業引發「無表」的可能性〉時，提到欲界無表業可以由異類引生，即身業可以引發語無表業（如默然表淨），而語業可以引發身無表業（咒詛害人），而此處所討論的「遣他殺」亦復如是，可以由語業引發身無表業。根據普光法師以上的解讀，清楚地透露出「教者」過去的「表業與思業」可以另再引發根本業道無表業，令其構成根本業道罪。

然而，有部論師何以容許欲界身無表業或語無表業可以由異類的語業與身業來引發？此問題，世親的《俱舍論》卷十三引述有部義說：「以遣他表，非彼業道攝，此業未能正作所作故，使作所作已，此性無異故。」³⁰⁹此文，普光的《俱舍論記》與法寶的《俱舍論疏》做如下的說明：

1. 以遣他表，非彼業道攝，由此表業但加行，未能正作所作事故。
使作殺等事已，此能教者遣表業性復無異故。（大正 41.206 上）

³⁰⁸ 參見《俱舍論記》卷一三，大正 41.206 上。

³⁰⁹ 參見《俱舍論》卷一三，大正 29.69 上。

2. 正遣他殺時，自業非殺故，自遣他表不能殺故。更作殺時，自、教他業如前無異故。(大正 41.632 上)

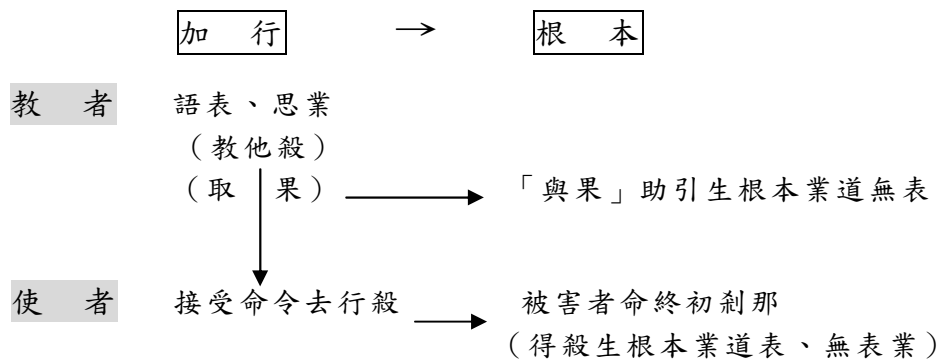
因「教者」請「使者」代勞，是故「教者」只有加行的表業，而此加行表業並非「根本業道」所攝。當「使者」成辦殺業時，「教者」雖未能正作所作，但是加行時的表業自性卻無異於「使者」的殺業，「使者」只是代勞，所以「使者」完成殺生行爲時，「教者」亦共同涉及殺生根本業道罪。其中主要的一句——「此性無異」，若再參考稱友的《俱舍論疏》，其實也與普光、法寶解釋相同。其解釋如下梵文：

parena krte 'pi tasmin karmani tasya ajbapana-vijbapter na kawcit svabhava-viweso 'sti/ yena tadanij karma-pathah syat/³¹⁰

中譯：此業由他人作時，其遣他表業，沒有任何自性差別存在。因此，於此有業道。

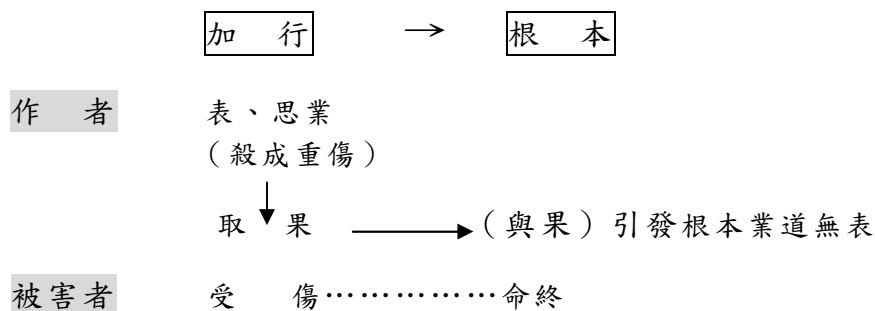
簡言之，雖然實際動手者不是「教者」本人，但由於因果相屬之故，「使者」所作事成辦時，其行爲即如同「教者」親自所爲。

茲將「遣他作」構成根本業道的情形，以表簡示如下：



另外，「自作業」的第二種情況——外道害目犍連或未生怨王害父。因為目犍連沒有立即命終，所以等到目犍連真正入滅，也是沒有表業，唯有無表，其構成根本業道之方式亦與「遣他作」大致相同。茲將其構成根本業道之方式以圖簡示如下：

³¹⁰ Abhidharmakowavyakhya by Yawomitra, ed.U.Wogihara, Tokyo, 1989。pp.354-355。



由以上兩表可以得知，由於遣他殺的「教者」或自作業的「作者」，最終目的在於斷其命，所以即使「被害者」數天後才命終，此時「教者」與「作者」同樣觸犯根本殺生業道罪。可見，不論「自作業」或「遣他作」，都必須具足「加行」與「果滿」(事究竟)二緣，根本業道罪方能成立。³¹¹至於有部論師以上的判定標準是否合理？也是可以再討論的議題

由上觀之，由於身語表業分有加行、根本、後起三業，無表業亦可在此三業中引發。然在「遣他作」與「自作業」的第二情形——「表業已息，唯有無表」時，無表業便成為加行業到根本業道中間的連結者；若缺少它，「教者」不得根本業道。因而無表業對於根本業道罪的構成，扮演著相當重要的角色。

三、根本業道無表業的啟發

(一) 共業形成的助力

在「遣他作」的情況下，無表業實為說明因果相屬的重要環節。但除此之外，在加行表、思二業可引根本業道無表生起的提示下，其實尚透露另一意義——共業的形成。關於這點，在《俱舍論》中舉「兩陣共戰」為例：

於軍等中若隨有一作殺生事，如自作者，一切皆成殺生業道，由彼同許為一事故。如為一事，展轉相教，故一殺生餘皆得罪。若有他力逼入此中，因即同心亦成殺罪。唯除若有立誓自要救自命緣，亦不行殺，雖由他力逼在此中，而無殺心，故無殺罪。(大正 29.86 中)

兩軍作戰時，因同方士兵皆以消滅對方為同一目的，故其中只要同方戰友

³¹¹《俱舍論》卷一六說：「此刹那頃表無表業，是謂殺生根本業道。由二緣故，令諸有情根本業道殺罪所觸：一、由加行，二、由果滿。」(大正 29.84 下-85 上)

有人殺死一敵人，此時同方士兵皆如同「自作業」一般生起根本業道無表，而得殺生根本業道罪。

其次，與「兩陣共戰」相似的另一種情形是，眾多有情預謀斷害一位有情生命，其中起加行親自以身業斷有情命者得「殺生攝表、無表罪」，³¹²其餘共同參與謀略者與作聲援者，唯得「殺生無表」。這雖沒有殺生動作，但之前參與謀略與聲援之行為皆屬加行，所以當有情死亡之時，共謀略者與作聲援者即使沒有表業的造作，亦得殺生根本業道罪。反之，若多人起加行業斷害一有情生命，雖然以眾擊寡，但是眾人仍同得「殺生表、無表罪」。不善業如此，善業亦復如是。

此外，尚有一有趣的問題是，若以一加行同時殺母又殺他人時，此人於母處得無間無表罪，另一受害者處則得殺生無表罪，如此出現兩種殺無表罪時，其一加行的表業，應得二種或一種？對此《婆沙論》中出現兩種看法：

有作是說：「但得一表。所以者何？以一加行俱時而殺，無差別故。」尊者妙音說曰：「彼得二表。所以者何？此身表業極微所成，害母及餘極微各異，如無表得二，表亦應爾。」（大正 27.617 中）

對於以上二說，其實《婆沙論》的有部論師們並未評論何說為合理，這或許也是有部論師無法解釋的難題；因為同一加行可因對象的不同，產生不同的心態，而引發兩種無表業，但同一加行只有一種表業，要如何像無表業一般的再出現另一個表業！

順上討論，共業的形成至少可歸納成兩種形式：第一、從兩軍作戰的例示看來，假設甲方軍隊有十萬人，萬人齊心要殲滅敵人，其中任何一人擊殺敵人，同方軍隊十萬人同得「殺生根本業道無表」。第二、多人共同造加行表業斷一有情生命或多有情生命，而當有情命斷時，造作者同得「殺生攝表、無表罪」。從兩軍作戰的例證中，我們可得到一個重要的啓示：大家生於自他共存的社會大團體中，應時時分辨是非，才不致盲從附和，而使自己在不知覺中增長惡業。相反的，若就善業而言，行善團體大家有錢出錢

³¹²《大毘婆沙論》卷一一八說：「若眾多有情謀害一命，彼起加行親斷命者得殺生攝表、無表罪，餘同謀及作聲援者但得殺生無表。若彼多人等設加行斷彼一命，當知皆得表、無表罪。」（大正 27.617 下）

、有力出力，共同利樂苦難有情，只要團體中的任何一人身體力行去利益眾生，因為作者具足表業和無表業，福業最大；但是由於大家目標一致，所以團體中的任何一人亦皆分沾其福業，可引發善的無表業。而此一原則，也為大乘的隨喜功德尋著到合理的理論根據。

（二）無表業的轉業思想

既然在「遣他作」或「自作業」的情況下，無表業是加行業到根本業道中間的連結者，若缺少它，「教者」與「作者」不得根本業道，那麼尚未構成根本業道之前，是否有其它方法使「作者」迴避根本業道罪？對此，筆者在有部論書中找到的唯一例示是，釋種掣迦子因聖道力，能令殺生根本業道無表不生，如《婆沙論》一一九說：

佛應彼機為說法要，諸子聞已亦證離生，得預流果，生淨法眼，深心歡喜，瞻仰世尊。時林野中無量蟲鹿衝諸機阱，死傷非一。由聖道力，令諸子等殺生業道無表不生。（大正 27.621 中）

釋種掣迦子在林中設下捕獸陷阱後返回家中，遇佛聞法而得預流果，生法眼淨。就在掣迦子得預流果時，林野中正有無數蟲鹿因誤入陷阱而喪命，但那時釋種掣迦子由於聖道力的緣故，能令殺生的根本業道無表不生，而不構成殺生業道罪。如以殺業為例，這樣的轉業方式須在有情尚未命終前，方有轉圜的餘地；而且無表業這樣的轉業方式——見道，也並非一般欲界凡人所能為之。

其次，不會觸犯根本業道罪的另一情形是，「作者」只殺傷「被害者」，而「被害者」也尚未斷命，但是「作者」卻因故早於「被害者」死亡；或者械鬥時雙方同時死亡。以上兩種情形，皆因為「作者」已沒有「眾同分」可成就殺業罪，所以皆不構成殺生根本業道罪。如《婆沙論》卷一一八說：

問：若有害他，令定當死，便自害命，得殺罪不？答：不得。所以者何？以彼果未究竟，便自失命，無後眾同分可成就彼罪故。問：若戰鬥時互相加害，俱時死者各得殺罪不？答：不得。所以者何？以二皆悉果未究竟，便俱失命，無後眾同分可成就彼罪故。（大正 27.617 下）

有部認為，殺業加行所依止的身已經斷滅，雖另有別類身同分生（轉生成新的眾同分），然新的業報體未曾造作殺生加行——「表及能起心」，所以它不是罪業依止處，無法構成殺生業道罪。³¹³不過，其中有一特例是，造作五無間業；因為五無間罪極重，所以即使作者只發起殺生加行，不論「被害者」是否未斷命，或「作者」比對方先行命終，雖不構成無間罪業，但此業的異熟果仍決定下生地獄，不能改轉。又若殺害其母，其中間無論「作者」是否因悔改而自殺，只要其母不久必當死，其子仍要感生地獄。尤其於「一切智」（佛）起殺生加行，此為下生地獄之業，連殞伽沙數的如來應正等覺亦不能救脫其罪。³¹⁴

雖然有部認為五無間罪業極重不可轉，但其它業也並非全然沒有轉圜的餘地，有部藉由無表業的連結來說明有情自作業的責任歸屬問題。然其中，因無表業是色法，所以只要「作者」比「受害者」早斷命，「作者」在頓失所依的眾同分情況下，即可迴避業道罪（但仍有業報），這對強調因果責任歸屬的有部，實有相違。這是在無表色的宗義下所必然的主張，至於是否恰當，仍值得吾人再深思。以上，僅就相續於現在的無表而言，當無表業中止而滅入過去之時，它是否能為招感異熟果的重要業因？對此，近代學者則有不同意見。

第四節 無表業與異熟因果的關係

一、無表業感報功能的確立

諸色法中，除了表、無表色以外，其它如四大及所造色的生起，都是屬於過去的業力所感得的異熟果，而表、無表業本身非異熟所生，是否有感果的功能？《婆沙論》說：「表業所生無表，不隨心轉身語二業，此定能招異熟果。」³¹⁵論中明顯地說到「無表業」可以招感異熟果，但是其感果的力量如何？

首先，有部不像譬喻師與經部等將業因、業果歸結到心法上。有部論

³¹³ 《俱舍論》：「何緣如是？以所殺生，其命猶存，不可令彼能殺生者成殺罪故，非能殺者其命已終，可得殺罪，別依生故。謂殺加行所依止身，今已斷滅，雖有別類身同分生，非罪依止，此曾未起殺生加行，成殺業道理不應然。」（大正 29.781 中）

³¹⁴ 有關五無間業，可參閱《婆沙論》大正 27.600 中-下。

³¹⁵ 參見《大毘婆沙論》卷 19，大正 27.96 中。

師不立細意識，所以為說明業果輪迴的前後移轉時，提出了「異熟因果，俱通五蘊」的業果相續論：

云何異熟因？答：諸心、心所法受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心、心所法與彼異熟為異熟因。復次，諸身語業受異熟色、心、心所法、心不相應行，此身語業，與彼異熟為異熟因。復次，諸心不相應行受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心不相應行與彼異熟為異熟因，是謂異熟因。（大正 26.920 下-921 上）

有部不在意業成立「無表業」，很容易使人誤解意業不會招致果報。然事實上《發智論》論主認為，在作業時，為同一目的所俱起的一切法，包括色、心、心所法與心不相應行法，都有感業果的功能。這證明不僅無表業能招感業果，身語業和意業亦能感異熟果。³¹⁶

其次，有部沒有成立細意識或不可說我，它不像譬喻師與大眾部把業因、業果歸結到心上，必須成立相續不滅的細意識，方能說明業因、業果前後移轉。它是在剎那生滅法中，直依現前五蘊假合的身心做移轉。如在《異部宗輪論》中說：「有情但依現有執受相續假立，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」³¹⁷。由於有情由五蘊和合所成，而有假名補特伽羅我，依此「假名補特伽羅我」（或稱世俗補伽羅）在命終時，捨棄前五蘊身，得後五蘊身，在未得後五蘊身之前，需有「中有」作後五蘊身接續的橋樑。這也即是有部的「中有」（中陰身）為極微所成之身的原因。³¹⁸前世轉至後世的異熟因果，俱通五蘊，這是約欲界而言；若處於無色界，則因無色界中無諸色，沒有「無表色」，所以在無色界除去色蘊，

³¹⁶ 意業可招感業果之事，可從下文討論得其證明：部派論師曾討論，餓鬼沒有身語造作善業，為何在親友為其設供時能享用祭品？這是否有違「自作自受」的因果法則。《婆沙論》的有部論師認為，餓鬼受供並非先前布施善業所招感，而是「順現受業」；現世報，今生造業，今生受報。即餓鬼得享飲食，是透過親屬為己設供，布施沙門、貧窮者時，進而對親屬為己設齋供養之物生己有想，生歡喜布施心，依此捨心增長。而當餓鬼慳貪止息時，即能感得現前隨喜布施心所招感的飲食果，所以能「祭祀則到」，無所留難。因此《婆沙論》的論師將餓鬼接受祀祭之情況，列入「業異熟」。餓鬼並沒有實際參與布施，只是心生歡喜捨心，即能免除飢餓苦。參引釋宗平〈部派論師對祭祀餓鬼的看法〉《圓光新誌》，第 54 期，2000 年。

³¹⁷ 參見《異部宗輪論》卷一，大正 49.16 下。

³¹⁸ 有關有部「中有」的部分，參引釋宗平〈說一切有部之中有觀——以有無和轉變為主〉（《正觀雜誌》第九期），頁 101-103。

唯有四蘊能感異熟。³¹⁹以上皆可證明無表業不是感報的唯一業因，身、語、意三業造作後滅入過去，各自在過去中待時感果，中間不須無表業來擔任業因感果的連繫媒介，或受報的憑證。

再者，就無表業本身而言，在業因感業果的前後相續移轉中，無表業體屬色法，必隨生命的終結而告中止，因此無表色最長只在一生中相續不斷。當有情命終捨眾同分時，必與所依眾同分一起捨離：

住胎異生，前生所有表、無表色，由失所依眾同分故，一切已捨。(大正 27.667 中)

這其中，「不隨心轉無表」在一生中相續不斷，但遇捨緣時（欲界三種無表業各自有不同捨緣，留待第六章再詳論），隨時會中止。而「隨心轉無表」已如前所述——與心展轉為俱有因，出定即捨無表。

基於「無表」隨命終捨，無法持續過渡至來生之說，日本學者櫻部建指出，異熟因與無表業有兩點不同：

第一、異熟業因直到招感異熟果時，才一舉發揮其效果；而無表業自表業造作的瞬間，經常存留於行為者身上。嚴密的說，行為者的無表色能不斷地俱生相續，持續發揮其效果。第二、異熟因招感異熟果，有在同一生，也有在下一生或在下下生等的情形。但無表業的相續只限於一生，在某生中，依於身、語行為培植的後天性格，當那一期生命結束之時，當然終歸息滅。³²⁰

引文中，櫻部建區分無表業和異熟因有差異的第二點，應該再討論。依他的說法，似乎無表業僅止於相續時能發揮作用，當無表業中止相續而滅入過去時，將如泡沫般的銷散無形，而和異熟因做區別。然而這並不符合有部「三世實有」的教說，因為既然一切法皆「三世實有」，滅入過去的無表業，無庸置疑的也應是實有。所以無表業在這一點上，它與異熟因並沒有差異；無表業也是一種異熟因。

³¹⁹ ①《順正理論》卷三五說：「欲色二界皆有無表，決定不在無色界中。以無色界中有伏色想故，厭背諸色入無色定，故彼定中不能生色。」(大正 29.545 中-下)

②《大毘婆沙論》卷一一四說：「無色界中唯有意業感熟，……無色界中唯有四蘊能感異熟。……無色界中唯有三善業道能感異熟。」(大正 27.591 上)

³²⁰ 櫻部建、上山春平著《存在の分析——アピダルマ》，頁 106-107

在此，不妨將有部的「三世實有」與經部的「過未無體」相互對照，以證明上述的說法。過未無體論者認為：過去、未來體非實有，唯現在實有，所以業唯依現在「相續、轉變、差別」才有生果功能。³²¹但是有部認為：過、現、未三世皆實有；業滅入過去仍實有體，只是在過去中等待因緣成熟感報。如《俱舍論》卷二十說：

又已謝業有當果故，謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有，若自謂是說一切有宗，決定應許實有去來世，以說三世皆定實有故。（大正 29.104 中）

「非果生時有現在因」，是指「異熟因果不俱時」，³²²即使是「順現法受業」（此生造業，此生受報），也不能此時造業，此時立即承受異熟果。善、惡異熟業因必須「要待相續或度相續」³²³；至少要「一相續」（一剎那）後，方在此一眾同分中受異熟果。異熟業因與異熟業果之間，必須是異時因果，不能為同時因果，可見有部主張業在過去中感果。既然業入過去仍然實有，則第一念無表與「不具緣」所捨離後的第二念等無表業體，必然也是已滅不失。所以無表業是可以在過去中感果，而過去的時間不限於今生，亦有過去好幾生的業，直至成熟方感報。

由以上對無表業的功能進行一番研究釐清後可知，無表業仍保有感果功能，但是力量已被銳減泰半，不是所有業因到業果之間的連繫者。而且，眾賢《順正理論》認為，無表業不外依「表、思」二力引生，所以「無表」以業（表、思業）為因，它本身不是業。如《順正理論》卷三十五說：

此無表色亦立業名，因表，因思，而得生故。為諸無表皆二力生？不

³²¹ 印順法師《印度佛教思想史》中說：「有部是三世實有的：例如受戒發生無表業，在現在相續蘊中，是相續不斷的，但如捨戒或死了，戒無表就中止了，而依業感果報的，是無表業剎那滅而成過去，業在過去中，因緣成熟而感報。所以阿毘曇的業相續說，與經部不完全相同。不過業的種子說，熏習說，一生中相續不斷，阿毘達磨確已說到了，經部師只是依現在有去說明吧了。」頁 227。

³²² 《大毘婆沙論》卷一二四說：「若業是自業（感異熟業名自業），此業當言過去耶？未來耶？現在耶？答：此業當言過去。問：何故此業不當言未來？答：非先受果，後造因故。問：何故業不當言現在？異熟因果不俱時故。」（大正 27.649 下）

³²³ 參見《大毘婆沙論》卷一一四說：「問若業此時造作增長。則於此時受異熟果耶。答不爾。所以者何。諸善惡業要待相續。或度相續方受異熟。謂若此業造作增長。或則於此一相續中。或則於此一時分中。或則於此一眾同分中受異熟果。如是名為順現法受業。必無有業此剎那造。則此及次剎那熟義。由異類故。親引發故。」（大正 27.592 上-中）

爾。云何？唯欲界繫所有無表，可由強力二因所生，以欲界思非等引故，離身語表，無有功能發無表業。靜慮俱思定力持故，不待於表，有勝功能發無表業。由此無表，雖非是業，業為因故，亦得業名。（大正 29.543 下-544 上）

無表業不是「業」，它是身、語、意三業所引生的產物，以業為因，得「業」名。事實上，無表業既然為業的一種，就不能否認它沒有感果的功能，既然有部論師如此重視它並將之別立出來，在業感上，必然不僅是有漏而又是記的一般業而已，反而有它不可或缺的重要功能。這在下文接著探討。

二、無表業感果的方式

異熟因有兩類：一能牽引，二能圓滿；簡稱為引業與滿業。《婆沙論》舉列說：「譬如畫者，先以一色作模，後填眾彩」³²⁴；引業如模型，為招感六道的眾同分，滿業如眾彩，包含身相、福報等。有部論師在「異熟因果，俱通五蘊」的教說下，身、語、意三業各具感果功能，而身語二業所引生的無表業在業感上將擔任何種功能？《順正理論》卷三五說：

唯彼先時所起思業，於非愛果為牽引因，後業道生，能為助滿，令所引果決定當生。如是所宗，可令生喜。非牽引力即令當來愛、非愛果決定當起，……無表若無，更無別法於非愛果，能為圓滿助因，可得果應不生。（大正 29.543 上）

上述引文是眾賢論師為了幫助《俱舍論》中的有部解釋「但遣他為，若無無表業，不應成業道」之立論所做的補充說明。「遣他作」的事例中，有部將招感牽引業的異熟重任交予加行「思業」；³²⁵而當「被教者」完成「教者」所託付之事時，「教者」身中方有根本業道的無表業生起，來幫助引業感果，所以無表業擔任引業的圓滿助因。若缺少無表業為助因，則引業不能順遂感果。日本學者佐佐木現順認為：「無表業本身不招感業果，須和表、思共同生起，而決定生果」³²⁶，即是立基在「無表色亦立業名，因表，因思

³²⁴ 見《大毘婆沙論》卷一一六，大正 27.604 上。

³²⁵ 《順正理論》卷一六說：「若欲界繫身、語二業不能牽引，便違契經。如說殺生，若修、若習、若多修習生那落迦，乃至廣說。又違本論，如說於此三惡行中何罪最大？謂能隨順僧破妄語，此業能取無間獄中劫壽異熟，壽定說為所牽引果。」（大正 29.427 下）

³²⁶ 佐佐木現順《業論の研究》（京都：法藏館，1990 年），頁 426-427。

，而得生故」之理由而論。可見，無表業的建立，有時也是爲了解決「感果功能的困難」。然這樣的感果功能，與香港學者李潤生的見解不同；³²⁷雖然他也以爲無表業是爲解決「感果功能的困難」而提出的，但是他並不是立論於無表業是「引業感果的圓滿助因」，而是與早期日本學界的看法相同，皆以無表業特爲招感苦樂果報而設立。從本章上述的討論可知，這樣的看法應被推翻。

以上是「自作業」的第二種情形。若遇「自作業」的第一種情形，根本業道同時具足「表、無表業」時，表業本身即是根本業道，能令果決定生起，不須另有無表業作爲引業的圓滿助因。此時，無表業在感果功能上應擔任什麼角色？首先，依照《大毘婆沙論》說：

1. 有說：表業與依表生身語無表，雖非一果，而定俱時受異熟果，一心起故。彼說非理，展轉相望非俱有因，如何定說同一剎那受俱有果？然表、無表展轉不為俱有因，故異熟果別。（大正 27.96 下）
2. 於表業中七支等異，一一各別招異熟果；一支等有多極微，一極微有三世別，於一世有多剎那，一一剎那異熟果別，非俱有因故。無表業亦爾。（大正 27.96 下）

有的論師認爲：不隨心轉無表與表業爲同一心所引，是故應同時受異熟果。但這樣的見解一提出立即被應理派否定。因爲雖然表業與無表業爲同一心引起，但表業與無表業並不互爲俱有因；俱有因的定義是：「同一果義，是俱有因」³²⁸。兩者各由不同生因大種所造，不會招感相同的異熟果。反之，隨心轉無表則不然，定生無表的身三、語四等七支戒同爲一大種所造，所以定生無表七支戒同感一果；又定生無表依定心生起，與心展轉爲俱有因，所以「無表與心」也同感一果。³²⁹可見，欲界的表業和無表業兩者展轉相

³²⁷ 因爲李潤生先生認爲：有部提出無表色是爲解決兩種困難：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，以招感來世的業行果報？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，如何保存而得以於久遠的將來能夠產生感果的作用？此是第二種困難。參見《佛家輪迴理論》（上冊）頁 74。

³²⁸ 見《大毘婆沙論》卷一六，大正 27.81 中。

³²⁹ ①《大毘婆沙論》卷一九說：「表、無表展轉不為俱有因，故異熟果別。……前隨心轉七支無表，能展轉為俱有因，故同異熟果。」（大正 27.96 上-中）

望不互爲俱有因，表業與無表業的能生大種各不同，所以不會招感同一的果報。

其次，在十善業道的身語表業完成時，不僅「表業」得名「業道」，連表業所引生之「無表業」，此時亦同得名「業道」。³³⁰亦即，表業與無表業各得「業道」之名。如《婆沙論》卷一一三云：

此中根本七善業道，若表及此剎那無表各具七義：一、尸羅，二、妙行，三、律儀，四、別解脫，五、別解脫律儀，六、業，七、業道。

從此已後諸無表業各唯有五義，謂除別解脫及業道。(大正 27.585 下)³³¹

前文以無表業爲「圓滿助因」的情形是，「遣他作」時，在事究竟後，「教者」的表業並沒有構成根本業道，唯有無表業涉及根本業道，這時無表業是引業要感果時的圓滿助因。但是根據以上的引文，乃表業與無表業皆同時具足「根本業道」名，所以這時表業感果時是不須有無表業來做爲引業的圓滿助因，此時無表業應具有一般滿業感果的能力。《順正理論》也說：「無表與表雖有俱生，然能生因大種各異，麤細兩果因必異故。」³³²引文中所說的「粗無表果」是指滿業，而「細表果」是指引業。若回顧從第三章的討論〈無表業得「色」名之所由〉亦可得知，無表業與表業所依的生因大種各自不同，所以即使無表業與表業同時生起，但是兩者各自招感果報。

再者，經論中以無表戒體的持戒功德——即戒福業事，即可依此得生人天中受勝妙樂的例示。這在《婆沙論》與《雜阿含經》中是司空見慣的說法：

②《順正理論》卷三五說：「定生無表七支相望，展轉力生一果故，唯從一具四大種生，散此相違，故依異大。……大種別者，果類別故。……但一具大種爲因，以所生果，類無別故。」(大正 29.544 下-545 上)

³³⁰ 如十善惡業道，每一業道均能招感三種果報。如《俱舍論》卷一七解釋說：「此十何緣各招三果？且初殺業於殺他位：令他受苦，斷命，失威。謂殺生時，令他受苦故，墮於地獄受苦異熟果；斷他命故，來生人中受命短促爲等流果；壞他威故，感諸外物鮮少光澤，爲增上果。餘惡業道，如理應思。」(大正 29.90 下)關於「殺生業道」招感果報的討論，詳文請參閱拙作〈部派佛教人壽長短業果之探討〉(《圓光新誌》，第 51 期)，頁 45-55。

³³¹ 《大毘婆沙論》卷一一三說：「此中根本七不善業道，諸有表業及此剎那諸無表業各具五義：一、惡行，二、犯戒，三、不律儀，四、業，五、業道。從是已後諸無表業各唯有四義，謂除業道，唯於思究竟時，名業道故。」(大正 27.584 上)

³³² 參見《順正理論》卷三五，大正 29.544 上。

1. 此經中說三福業事，謂施、戒、修。如彼經說：「苾芻當知！我念過去造三種業，得三種果，由彼我今具大威德。所謂布施、調伏、寂靜；布施即是施福業事，調伏即是戒福業事，寂靜即是修福業事。施福業事能感輪王，戒福業事感天帝釋，修福業事感大梵王或極光淨。」如契經說：「有三種福業事：一、施性福業事，謂以諸飲食、衣服、香花，廣說乃至及醫藥等，奉施沙門婆羅門等。二、戒性福業事，謂離斷生命、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離飲酒等。三、修性福業事，謂慈俱行，心無怨無對、無惱無害，廣說如前；悲喜捨俱行心，廣說亦爾。」(大正 27.424 中)

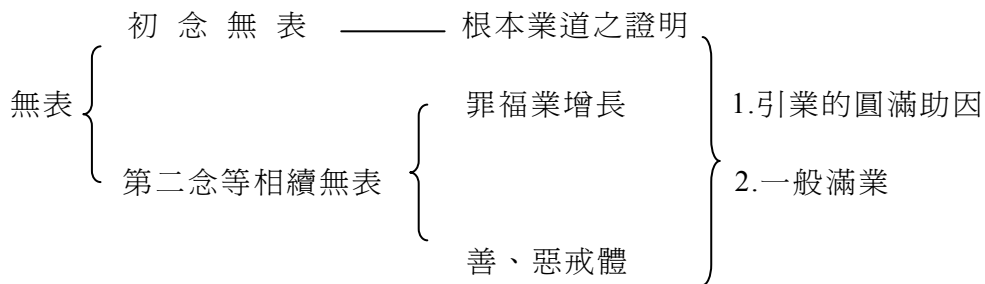
2. 如佛常法，謂布施，持戒，生天之福。(《雜阿含經》，大正 2.363 中)

以受戒爲例，一般正常情形不僅有登壇前的「加行表、無表業」，亦有得戒時的「根本表、無表業道」，以及其後又有相續不斷的「後起無表」(持戒功德)。若無表業相續時間越久，所累積的罪、福業越多，更能使投生任何一道的有情，在身相、福報上等等感得更多與他人不同的差別機遇。由此可見，無表業的感果功能，不僅是引業的圓滿助因，且是一般招感滿業之異熟因。儘管無表業在異熟因果的功能上僅能扮演「滿業」的角色，但是若以人道的福業而言，有福報和沒有福報，卻是決定凡夫身處世間的各種好壞待遇。有福報者，猶如身處天堂，處處貴人相助；反之，沒有福報者，則處處不順遂、滯礙難行。

綜觀上述，在「遣他作」時，無表業確實是業因與業果的連繫功能，但它扮演的角色是「引業的圓滿助因」，不是一切業因與業果的連繫者。其後，近代的研究成果將無表業的功能定型於善惡戒體爲主之後，卻又忽視無表業仍有感果的重要功能。一方面是因爲忽略有部有「三世實有」宗義以及戒體即是一種業力(無表戒=無表業)，因而將兩者等同的關係界隔開來；二方面是因爲有部論書中也大多就無表業的善惡戒體或業力相續進行論述，對「無表業感果」的功能說明相對地減少，《婆沙論》說的很含糊，僅《順正理論》說的較詳細，因此難免令人忽略無表業在感果方面的重要性。循此，筆者推想：有部的修道論中，在無表業未中止前，藉以改造人在現實世間的行爲，應該比流入過去中待時感報還務實切要得多吧！

第五節 小 結

無表色的出現，無非為圓滿有部業論的不足，它的任務是多重的。在消極面，相續之無表具有「妨善妨惡」的戒體功能；在積極面，欲界無表則具有連結色、心二法的作用，對現實世間發生具體的影響力。這都能使罪福業相續增長。最後，當無表中止而流入過去時，將成為招感異熟果的滿業。尤其在「遣他作」時，若缺少無表業，則引業終不能順遂招感果報。茲將無表業的功能列表如下：



有部堅持不立「意無表」，似乎顯出無表色的局限性，只遮防身、語業，它對意業並沒有任何遮防的作用；但是另一方面，它又表示出特重身語行為以對治「唯心傾向」，無表業也就成為身、語行為後必然的產物。由於有部不崇尚唯心的修道論，反而注重具體的身語事行，必須對現實社會環境或其它有情造成影響，與外在環境互動，方能使罪福業相續增長，而這樣的規定可能促使有部論師對現實社會更具有積極投入弘化的鼓勵作用。然而，事實卻不然，其優點的另一面，可能也是其缺點，太重形式而不知適時適機以弘法；這在下面兩章的討論可以得到證明。這或許是有部開出無表業功能的明細單時，無法迴避的缺失！儘管如此，其影響絕對佔有舉足輕重的地位。

第五章 別解脫戒得捨之相關問題

無表業出現在有部業論中有多項任務，如前章所論，其中重要一項即在於「妨惡妨善」的戒體功能；以佛弟子而言，特重「防非止惡」的善戒力量。因為佛弟子修習聖道時，必須先止息惡業，實踐基本道德行爲，而後進修定慧二學方能成就。因此，當其它學派高唱「正語、正業、正命」非道諦時，說一切有部強調聖道有八支，將戒學的「正語、正業、正命」納入聖道的內容，目的在於說明戒學對修道解脫的重要性。可見，有部是相當重視戒學的學派。本論文另立此章節，目的即在探索有部論師對七眾別解脫律儀的得戒與捨戒有哪些特殊規定。

本章首先總論別解脫戒的種類及其體性的差別。其次，以出家五眾戒爲主，分別探討比丘、比丘尼進求具戒之得戒次第，以及聲聞戒何以只限定爲「盡形壽戒」，不能「盡未來際受」之原因所在。再者，以在家近事戒與近住戒爲主，探索有部論師与其它部派論師對近事五戒與近住八戒之戒體引發以及受持時限的不同意見，藉此比較對顯出有部論師一貫的獨特見解。

第一節 總說別解脫律儀

一、別解脫律儀的種類

波羅提木叉 (pratimoksa)，漢譯爲「別別解脫」，或「別解脫」，爲一切善法之上首。³³³何以戒又名爲「別解脫」？《集異門論》卷一七解釋說：

別解脫律儀者，云何別解脫？答：謂諸如來、應、正等覺廣說乃至佛薄伽梵自知自見，爲諸苾芻半月半月常所宣說《別解脫契經》，是名別解脫。問：何緣說此名別解脫？答：最勝善法由此爲門，此爲上首，此爲初緣，別行、別住，由斯故立別解脫名。(大正 26.439 中-下)

引文中說明了兩種意義：一是「別解脫」爲佛所制所說的戒名，所以戒又名爲別解脫戒，二是「別解脫」爲一切勝善法之門、上首、初緣；若比丘、比

³³³《大毘婆沙論》卷一八一說：「云何言是諸善法首、上首、前行耶？答：彼毘奈耶依不障因，故作是說。謂說戒者隨何心說，聽者若能如說修行，皆能與彼一切功德作無障因，故言般羅底木叉爲諸善法首、上首等。」(大正 27.911 上-中)

丘尼「如說修行」，別於一般凡夫行，或別於凡夫住，能別別解脫過失，所以名為「別解脫」。

「別解脫律儀」的種類或說有七種或八種，如《婆沙論》卷一二三說有：「一、苾芻，二、苾芻尼，三、式叉摩那，四、室羅摩拏洛迦，五、室羅摩拏理迦，六、鄔波索迦，七、鄔波斯迦」³³⁴。「室羅摩拏洛迦」(梵文 *wamaneraka* 或 *wamanera*，巴利文 *samanera*)，又音譯作沙彌，意譯為「求寂」、「勤策」。「室羅摩拏理迦」則是指沙彌尼，「鄔波索迦」和「鄔波斯迦」是在家男、女居士。《婆沙論》並沒有將「近住律儀」歸入別解脫律儀的範疇，或許是因為近住律儀的戒期僅有一晝夜，非盡形壽戒，所以「於律儀中非決定」³³⁵的緣故。不過，世親論師造《俱舍論》時還是把「近住律儀」列為別解脫律儀，而成為「八種別解脫律儀」³³⁶。

以上除了一晝夜時的近住律儀之外，出家戒有五類，在家戒有兩類。其中，「式叉摩那」(正學女)的出家身分，曾引起後人的質疑，疑應為在家身分較合理。這是因為正學女的制戒因緣，乃因僧團曾經剃度已懷孕的居士婦出家，出家不久後胎相顯現而遭致白衣譏嫌，所以佛特別規定欲捨家出家的曾嫁婦女必須先受二年式叉摩那戒以驗身，學六法以驗心，後方能進受比丘尼戒。³³⁷昭慧法師依其制戒因緣而認為：「二歲」之驗孕期，應以持在家身為宜。理由是，若此戒於白衣淨人時實施，方可免於僧相現後亦有胎相顯現的窘態。所以若式叉摩那是出家尼，則「驗孕」之說不通。³³⁸

³³⁴ 參見《大毘婆沙論》卷一二三，大正 27.643 下。

³³⁵ 《大毘婆沙論》卷一一七，大正 27.608 中。

³³⁶ 《俱舍論》卷一三說：「別解脫律儀相差別有八：一、苾芻律儀，二、苾芻尼律儀，三、正學律儀，四、勤策律儀，五、勤策女律儀，六、近事律儀，七、近事女律儀，八、近住律儀。」(大正 29.72 中)

³³⁷ 《十誦律》卷四五說：「佛在舍衛國，爾時舍衛城有居士婦名和羅訶，大富多財，田宅種種，富相成就。是居士婦以無常因緣故，財物失盡，家人分散，唯一身在。是居士婦有娠，以憂愁失親里、財物、夫婿故，身自枯瘦，兒胎縮小，便作是念：『我腹中兒若死若爛？』又作是念：『諸福德樂人無過沙門釋子，我當是中出家作比丘尼。』便往詣王園精舍作比丘尼，是人出家歡樂肥故，腹漸漸大。諸比丘尼驅出僧坊：『汝犯姪人，莫住此間。』答言：『我出家以來不作姪欲，先在家時有娠。』諸比丘尼以是事向佛廣說。佛語諸比丘尼：『汝莫說是比丘尼是事，是比丘尼非破梵行，先白衣時有娠，從今聽沙彌尼二歲學六法，可知有娠、無娠。』」(大正 23.326 中)

³³⁸ 昭慧法師認為：「彼言『二歲學戒』、『與六法』之對象為『童女』(未出嫁之女子)，而非『沙彌尼』，則此顯非沙彌尼戒基礎上之增戒。故我研判：出家有孕，易罹世譏嫌，世人亦無從區分該人是否『受具』與否，只知其『現僧相』，故若式叉摩那是出家尼，則

儘管法師的推論與顧慮不無道理，然而諸多律典均歷歷提到，式叉摩那乃在沙彌尼的身分上增學六法，為沙彌尼仰修比丘尼戒的一分：

《根有律一百羯摩》	大德尼僧伽聽！此求寂女某甲，年滿十八，某甲為鄔波馱耶（親教師），今從苾芻尼僧伽於二年內乞學六法、六隨法。（大正 24.460 下）
《毘尼母經》	若度童女年十八者，受沙彌尼戒，即得受式叉摩尼二年學戒。若女人十歲已有夫主者，度令出家受沙彌戒，滿二年後，得與受式叉摩尼戒，復滿二年後，得受具足戒。（大正 24.844 下）
《五分律》	阿姨僧聽！此某甲沙彌尼，和上某甲，今從僧乞二歲學戒，僧今與某甲沙彌尼，和上某甲，二歲學戒。若僧時到僧忍聽，白如是。（大正 22.218 下）
《四分律》	大姊僧聽！我某甲沙彌尼，今從僧乞二歲學戒。（大正 22.755 下）

若據有部系所傳的《根本說一切有部百一羯摩》³³⁹等皆有「出家五眾」之記載，式叉摩那之身分明顯屬出家佛弟子，而非在家弟子。至於若式叉摩那為出家身分，佛陀制兩年學戒觀其胎相以免被譏謙的美意是否大打折扣？從後來編集的《佛制比丘六物圖》中可大約得知，印度對比丘尼與沙彌尼（包括式叉摩那尼）所著之衣有嚴格的區別。如比丘（尼）可著割截三衣，如田畝分畦之袈裟，又稱為田相衣，而沙彌（尼）只能著縵衣，整幅而不割截之衣，無福田相。³⁴⁰當時或許可以從身上衣著或相關規定辨識其身分，不過詳細情況，可以從律典中再去探尋。總之，式叉摩那在佛教僧團倫理的位階中，是處於比丘尼之下、沙彌尼之上，為沙彌尼仰修比丘尼戒的一分。

以上「別解脫戒」雖有七種或八種之多，實際上戒體卻只有四種之別。根據《根本說一切有部毘奈耶雜事》記載男根轉成女根、女根轉成男根時，原先所受之戒體不變，只要改名即可，無須捨戒重受。³⁴¹又《俱舍論》

『驗孕』之說不通；『二歲』之驗孕期，應以持在家身為宜，如此則縱已懷身孕，也不會面臨頭髮未長（其時無有假髮可戴）而大腹便便之尷尬處境。」參見《人間佛教試驗場》（高雄：淨心文教基金會，1999年），頁157-158。

³³⁹《根本說一切有部百一羯摩》卷四說：「佛言：『謂出家五眾，何者為五？一者苾芻，二者苾芻尼，三者正學女，四者求寂男，五者求寂女。』」（大正 24.471 中）或參見《根本薩婆多部律攝》卷七，大正 24.568 中；《毘尼母經》卷二，大正 24.811 中。

³⁴⁰《佛制比丘六物圖》卷一：「縵通三用，然本是沙彌衣，律制沙彌著二縵衣。一當七條入眾，一當五條作務。今時剃髮即著五條，僭濫大僧，深乖本制。」（大正 45.899 中）

³⁴¹《根本說一切有部毘奈耶雜事》：「時具壽鄔波離請世尊曰：『大德尼若根轉，其事云何？』佛言：『同舊近圓，及依夏次移向僧寺。』復白佛言：『世尊！尼轉根時，即依本夏送向僧寺，僧若轉根，還依本夏向尼寺不？』佛言：『此亦送向尼寺。』」（大正 24.366 中）

卷一四也說：「由形改轉，體雖無捨得，而名有異故」³⁴²。形即是形相，即男、女根，由於男、女性徵有別，所以律儀名稱有比丘、比丘尼律儀等之別，而這僅是名稱不同，戒體是相同的。例如比丘轉根為女，則以前所受的比丘律儀不僅無須捨離，亦不須另受比丘尼律儀，只須將比丘律儀改名為比丘尼律儀即可。同樣的，若比丘尼轉根為男，則只須將先前所受之比丘尼律儀改名為比丘律儀。因此，實際上，只有名稱的不同，並沒有捨離原來的戒體。然而，畢竟比丘與比丘尼戒條多少有別，如漢譯《四分律》比丘有二百五十條戒，比丘尼須守三百四十八條戒，如何轉根名異體同？這在普光的《俱舍論記》卷十四解說：

男女不同，開遮有異，隨緣別故，或說二百五十，說或五百，論其七支戒體皆等。……苾芻及尼俱作誓言「諸惡皆斷」，由斯願力互得遮戒，雖皆互得，由緣別故，持犯不同。³⁴³

一方面是因為比丘戒二百五十條，或比丘尼戒五百條，其身三語四共七支戒體皆等同。另一方面，儘管男女有別，持犯不同，但是兩者誓願要斷的諸惡一樣，如《婆沙論》卷一二三說：「若有能離一切性罪，一切遮罪，名苾芻、苾芻尼」。³⁴⁴所以，比丘戒與比丘尼戒可以互得。

未入僧列的出家三小眾——式叉摩那尼、沙彌、沙彌尼——是否同一戒體？若據《俱舍論》卷一四所說，「勤策律儀」體同「勤策女律儀」，反之「正學女律儀」與「勤策女律儀」體同「勤策律儀」，三者同體。³⁴⁵沙彌與沙彌尼皆須遵守十戒，兩者體同應無異義；至於式叉摩那尼位階高於沙彌與沙彌尼，何以與之同體？若根據普光《俱舍論記》卷一四解釋：「梵云式叉摩那，唐言正學，正謂正學六法。言六法者，謂不姪、不盜、不殺、不虛誑語、不飲諸酒、不非時食。不異勤策十法。又解作正學時非更別得六法，但重受教行。」³⁴⁶也就是說，正學的六法內容就是沙彌十戒中的六法，沒有另外

³⁴² 參見《俱舍論》卷一四，大正 29.72-中下。

³⁴³ 參見《俱舍論記》卷一四，大正 41.217 下。

³⁴⁴ 《大毘婆沙論》卷一二三，大正 27.643 下。

³⁴⁵ 《俱舍論》卷一四說：「轉根位令本苾芻律儀名苾芻尼律儀，或苾芻尼律儀名苾芻律儀；令本勤策律儀名勤策女律儀，或勤策女律儀及正學律儀名勤策律儀；令本近事律儀名近事女律儀，或近事女律儀名近事律儀。非轉根位有捨先得得先未得律儀因緣，故四律儀非異三體。」（大正 29.72 下）

³⁴⁶ 《俱舍論記》卷一四，大正 41.217 中。

別得六法，所以三者體同。其中，因「近住律儀」為在家佛弟子仰修出家戒一分，其體在近事律儀之上、沙彌律儀之下，因而不被歸入「苾芻律儀」、「勤策律儀」與「近事律儀」之中，有其獨自的戒體。

由上觀之，可知別解脫戒雖然有七種之別，但由於苾芻尼戒體不異於比丘戒體，勤策女戒體不異於勤策、正學女戒體，近事女戒體不異於近事律儀，所以八種別解脫律儀體性，唯有四種。茲將其戒體關係簡列如下：

1. 苾芻律儀 = 苾芻尼律儀
2. 勤策律儀 = 正學 = 勤策女律儀
3. 近事律儀 = 近事女律儀
4. 近住律儀

這正顯示出家五眾弟子中，唯有比丘與比丘尼始真正算入僧數，而式叉摩尼、沙彌與沙彌尼雖貴為出家五眾行列，但仍屬小眾，為比丘、比丘尼之預科，不入僧數。所以，佛教僧團倫理以比丘、比丘尼二部大僧為首，其中又以比丘僧為重，比丘尼次之，而式叉摩尼、沙彌、沙彌尼三小眾則依序排列。以上七種（八種）別解脫律儀，為佛弟子到達解脫目標前所應遵守的基本德行，並非人人可以求受，它有一些基本條件的限制。至於有哪些設限？於下文接續討論。

二、受別解脫律儀之基本條件

第三章第一節已論述，別解脫律儀必須透過「表、思」二力方能引發。除此之外，有部論師們還提出受持七種（或八種）別解脫律儀尚須具備一些基本條件。如《大毘婆沙論》卷一二三說：

1. 有餘師說³⁴⁷：別解脫律儀七眾差別，俱唯欲界可得安立。靜慮、無漏律儀通上界得；若當依此立七眾者，則七眾安立應通上界。
2. 有餘復說：別解脫律儀七眾差別，俱唯人趣可得安立。靜慮、無漏律儀亦通天趣；若當依此立七眾者，則七眾安立應通天趣。
3. 復有說者：別解脫律儀七眾差別，但由有佛出世可得安立。靜慮、

³⁴⁷ 引文雖然以有部論師中「有餘師」的身分提出意見，但《婆沙論》中的迦濕彌羅國論師並未否定其說，可見這可代表有部論師的意見。

無漏律儀若佛出世、若不出世，俱可安立；若當依此立七眾者，是則七眾安立差別，亦應通在無佛出世……。(大正 27.643 下-644 上)

歸納上述諸論師的意見可知，求受七種（或八種）別解脫律儀的基本條件有三：一、在欲界；二、值佛出世；三、人趣。在這三大前提下，別解脫律儀戒方得安立。這三個條件也顯示了佛教的人間性意義。

首先，此七種律儀唯在欲界發得而不依靜慮引發的原因，是別解脫律儀不通外道，唯皈依三寶之佛弟子受得，而靜慮律儀為定共戒，通於內外道；又別解脫律儀俱通凡聖，而定生無漏律儀唯聖非凡。由此，唯欲界可成立七種律儀戒，而不在色界。³⁴⁸換言之，欲、色二界雖然皆有律儀，但七種別解脫律儀僅在「欲界」可安立，不通「色界」。第二，靜慮、無漏律儀不論佛出世、或不出世，皆可安立；但別解脫律儀七眾差別，僅有佛出世可安立。其理由前面已說明；「別解脫律儀戒」唯佛可制說，須要「值佛出世」。

第三基本條件，雖僅有人趣可求受別解脫戒，人趣中也並非人人可受。若以出家五眾戒而論，對於造五無間業、疾病、奴婢等人有所排除³⁴⁹，其中比較特別的是，二形與黃門亦皆不能出家。³⁵⁰《根本說一切有部百一

³⁴⁸《大毘婆沙論》卷一二三說：「有餘師說：何故不依靜慮律儀以立七眾，唯依別解脫者？以別解脫律儀七眾差別，但內道有，外道則無，靜慮律儀通內外道有，若當依此立七眾者，則七眾安立應通外道。復何故不依無漏律儀以立七眾，但依別解脫者？以別解脫律儀七眾差別俱通凡聖，無漏律儀唯聖非凡，若當依此立七眾者，則七眾安立應唯在聖。由此所說諸因緣，故唯依別解脫律儀安立七眾不依餘二。」(大正 27.644 上)

³⁴⁹《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀範》卷一說：「汝非外道否？汝非年不滿十五否？汝雖年滿十五，非不能驚鳥否？雖能驚鳥，非年不滿七歲否？汝非奴等否？汝非負債否？汝非父母不聽許否？汝雖父母不聽許，非不遠鄉所否？汝非有疾病否？汝非污苾芻尼否？汝非賊住否？汝非別住否？汝非不共住否？汝非鬻割人否？汝非黃門否？汝非化人否？汝非傍生否？汝非趣外道否(曾作外道，先已出家，還歸外道，更復重來)？汝非殺母否？汝非殺父否？汝非殺阿羅漢否？汝非破和合僧否？汝非惡心出佛身血否？汝不於四他勝中隨有犯否？汝非因有所犯為不悔過故，眾所驅擯否？汝非癩手等否(支節不具)？汝非黃髮等否？汝非獨指甲等否？汝非王所揀別等否？汝非王不聽許否？汝雖王不聽許，非不遠鄉所否？汝非強盜名稱否？汝非毒害人否？汝非皮匠人否？汝非屠膾人非？汝非鄙賤種族人否？汝非非人趣否？汝非北俱盧洲人否？汝非再三轉相人否？汝非似男子婦人否？汝非疏陋人否？汝非別州異貌人否？」(大正 45.905 中)

³⁵⁰ ①「黃門」音譯半擇迦、般吒、般茶迦、半擇、半拈迦。意譯為闖人、不男。即指男根損壞之人。

②「二形」譯作二相者、二根者。指男子性器(男根)與女子性器(女根)。此處則指兼具男女性器，生理異常者。其於佛道之修行及為僧伽之內眾，無指導他人之資格，故

羯磨》記載有行人初求受戒時，問遮難說：「汝非小道、無道、二道合道不？……汝非黃門不？」³⁵¹因爲黃門與二形「所依身志性羸劣，非律儀器，亦不能爲不律儀器」；³⁵²亦即二形之人意志不堅定，面對事情無法表明其善的態度，同樣的，他在斷惡方面，亦不能斷善根，無法生起上品邪見否定因果。³⁵³所以黃門與二形不僅沒有「善律儀」，亦無「惡律儀」。

如前所論，八眾別解脫律儀乃值佛出世，在欲界專爲人而說，而且是一般的正常人。儘管如此，有部所傳的契經中仍有龍王受八戒齋的情形，這與有部主張唯人道可受別解脫戒的立場是相衝突的，如《婆沙論》卷一二四說：

如契經說：「有海居龍從大海出，於六齋日受八戒齋，放捨身心，寂然而住。徐發吟韻，作如是言：『今於世間無所惱害。』」（大正 27.648 下）

有部論師的解釋是：龍王只得「處中妙行」（善行），並沒有得別解脫律儀。³⁵⁴雖然這是有部的會通，但是事實上，「龍王受八戒齋」³⁵⁵一事，吾人不必當真，不妨視爲佛教爲宣揚受持八戒齋的功德殊勝，連海底的龍王亦來共襄勝舉，藉此鼓勵信眾信受奉行的各各爲人生善悉檀。

由此可以確定的是，佛法的教化以人爲主，而且是一般的正常人；七眾（或八眾）佛弟子都在人間。所以僧寶是人間的，以人間爲主。不論出家戒

與扇搥、半擇迦者同，不准出家、受戒。

³⁵¹ 參見《根本說一切有部百一羯磨》卷二，大正 24.461 下。

³⁵² 《大毘婆沙論》卷一二四說：「問：扇搥、半擇迦、無形、二形受近住律儀，得律儀不？答：應言不得。所以者何？彼所依身，志性羸劣，非律儀器，亦不能爲不律儀器，如鹹鹵田，嘉苗穢草俱不生長。然應授彼近住律儀，令生妙行，當受勝果，或扇搥等國王委任，令知要務苦楚多人。若受律儀毒心暫息，饒益多人，故亦應爲受，然實不得近住律儀。」（大正 27.648 上）

³⁵³ 《大毘婆沙論》卷三五說：「問：所搥半擇迦、無形、二形能斷善不？答：不能。所以者何？前說意樂堅固，所作猛利者能斷善根，彼扇搥等意樂輕動，所作劣故。」（大正 27.183 上）

³⁵⁴ 三妙行與善業道有所別，即業道乃唯以粗品之根本爲其性，不攝其餘之善；妙行則含攝一切之善。如《大毘婆沙論》說：「三妙行、三清淨，謂身語意清淨。……三妙行攝三清淨，三清淨攝三妙行耶？答：隨其事展轉相攝。所以者何？諸身妙行即身清淨，諸語妙行即語清淨，諸意妙行即意清淨。」（大正 27.611 上）

³⁵⁵ 《大毘婆沙論》：「答：彼得妙行，不得律儀，自慶暫時離諸惡行。彼自憶念，昔在人中受八戒齋不能清淨，有毀犯故墮龍趣中，作是思惟：我本人趣，若能清淨持八戒齋，今應生天受諸快樂，何期毀犯墮斯惡趣。厭惡行故，數從海出受八戒齋，吟韻自慶，然實彼龍唯得妙行，不得律儀。」（大正 27.648 下）

或在家戒，只要以信淨心與如法的受戒儀式，即可引發戒體，產生防非止惡的功能，皆有助道的作用。求受別解脫律儀除了上述種種條件要求之外，另一項要求也是別於「不律儀」與「處中律儀」，那就是必須「從師教受」。它代表那些意義？亦值得吾人深入了解。

三、「由他教受」之意義

別解脫律儀大體上須從他受，不由自誓受。然其中亦有例外，由《俱舍論》頌文「別解脫律儀，得由他教等」³⁵⁶的「等」字可得知，別解脫律儀並非完全「從他教得」，在十種得具戒中尚有佛獨覺的自然智得戒，不從師受，證此智時，即得具足戒；或者證入正性離生的憍陳如等五比丘，在見道生時引得具足戒。也就是說，「十種得具戒」的「自然得戒」與「見道得戒」不從他教受引發，其它一般別解脫律儀皆須「由他教得」。「由他教」又分兩種，如《俱舍論》卷十四說：

別解脫律儀由他教等得，能教他者，說名為他。從如是他教力發戒，故說此戒由他教得。此復二種，謂從僧伽、補特伽羅有差別故。從僧伽得者，謂苾芻、苾芻尼及正學戒。從補特伽羅得者，謂餘五種戒。（大正 29.74 中）

所謂從「僧伽」(savgha)得，「僧伽」有「團體」之意，即比丘、比丘尼與正學女三眾，需依多數人發戒（非一人處得），所以從僧伽（眾）得。若依「補特伽羅得」者，即指其餘沙彌等五種戒，不從眾多人發，從一人得即可，故名從「補特伽羅得」（一位阿闍梨）。

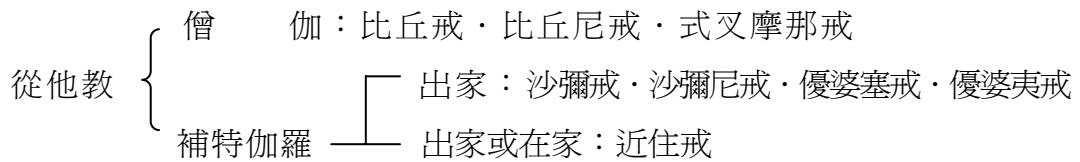
從「補特伽羅」一人發得，又可分為在家與出家，沙彌、沙彌尼、優婆塞與優婆夷皆須從出家僧得，唯有近住律儀「從七眾受皆得」。如《大毘婆沙論》卷一二四說：

問：近住律儀云何而得？答：從他教得。謂隨師教，自發誠言，恭敬受得。問：受律儀者或先自發言，或與師俱說得律儀不？答：不得。要隨師語，如師語而說，方受得故。問：近住律儀從誰應受？答：從

³⁵⁶ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.74 中。

七眾受皆得，非餘。所以者何？若無盡壽戒者，則不堪任為戒師故。³⁵⁷

成爲近住律儀（今或稱爲八關齋戒）的戒師，不限出家人，在家優婆塞或優婆夷皆可，前提是七眾戒皆盡形壽受，比一晝夜的近住律儀更殊勝，是故即使是在家五戒優婆塞，仍可成爲戒師，授人近住律儀。茲將八種別解脫戒的「從他教」之別，簡示如下：



以上是針對別解脫律儀必「從師受戒」的種種分別，接著要思考的直接問題是，別解脫律儀必「由他教受」的意義爲何？眾賢《順正理論》卷三十七對此解釋說：

以諸律儀從敬信發，若不謙敬不發律儀，此必從師，無容自受，以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯。謂彼雖闕自法增上，由世增上亦能無犯。受此律儀應隨師教，受者後說，勿前勿俱，如是方成從師教受。異此授受，二俱不成。（大正 29.552 中）

律儀屬善戒，受戒者「斷惡修善」的啓發來自敬信師長，進而信受師教。得受戒體後，遇犯罪因緣時，會產生一股抗拒犯罪惡行的力量，但這一股力量若僅發自受戒者自我策發向上向善的動力恐還不足，必須再藉「由愧戒師」的世間增上力，連合對抗犯罪。所以受戒時，爲了達到從師教的規定，而要「受者後說，勿前勿俱」，跟隨師所說的白文重說一遍。《婆沙論》卷一九一提到：「別解脫律儀由自表得」³⁵⁸，不得由他人代說表白得之。³⁵⁹除

³⁵⁷ 《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.647 中。

³⁵⁸ 《大毘婆沙論》卷一九一，大正 27.957 中。

³⁵⁹ 《大毘婆沙論》：「如說爾時阿難白佛言：世尊！此拘尸城中有如是如是力士，并男女大小僮僕作使親友眷屬一切，歸依世尊及法并苾芻僧，受諸學處，乃至廣說。問：別解脫律儀由自表得，云何彼力士等所受戒由他表得耶？答：佛神力故，謂戒皆由自表而得，然佛臨涅槃時以佛威力，令力士等戒亦由他表而得。有說：尊者阿難先曾入拘尸城已授諸力士等三歸學處，今但白佛令知，欲顯諸力士等是佛真實弟子，及顯如來於最後位猶能攝受諸新學輩。是故世尊弟子具足，非如外道至臨終時弟子離散。有說：別解脫律儀亦更有餘從他表得，如半迦尸女等雖自表不大明了，而由他表力故，亦得別解脫律儀。」（大正 27.957 中-下）

了半迦尸女的「遣使受具戒」³⁶⁰等特殊情況之外，受戒者一切受學律儀的白文等儀軌事宜，受者須親自隨戒師指示而行。由於半迦尸女貌美，懼怕前往受戒中途遭受梵行難，釋尊特別允許生端正相者可以由「遣使受戒」的方式得戒，不必親自臨場受戒。半迦尸得戒的方式並非「自表」，卻也非自誓受，是透過他人向僧伽乞戒，所以仍是不離「從他教」的規範。

「必從師受」的目的是爲了遇犯罪因緣時，除了自增上力之外，亦有愧對戒師之他增上力，進而產生高潔的向善心，不敢違犯。也就是說，持戒的來源有兩方面：一方面是自發的，另一方面是外來的約束力量。有部論師的用意可謂細膩可貴。然而，《大智度論》卷十三對「戒」的意義的闡明，卻與有部論師不同：

尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。(大正 25.153 中)

龍樹菩薩認爲尸羅(戒)是人類善良的道德自覺，它是出自於一種自覺的爲善力量，所以不論有佛出世或無佛出世，有受戒或沒有受戒，皆有尸羅。如此，說一切有部論師「由他教力發戒」的規定，雖不能說完全忽視尸羅自覺性善的那一面，但是卻不免落於注重形式。然而，有部論師這樣的規定是否別有用意呢？若據《大唐西域記》記載：無著菩薩從彌沙塞部出家修學，不久迴信大乘；其弟世親菩薩於說一切有部出家受業。³⁶¹可見，當時部派林立各有師承及律典，爲維護戒法傳承及自宗學說，從師教授應爲大家共通的時代趨勢。

具體言之，有部規定別解脫律儀「必從師受」，偏重於戒的從「他受」而

³⁶⁰《十誦律》卷四一說：「佛在舍衛國，爾時迦尸國有婆羅門，生一女，端正姝好，價直半迦尸國。此女嫁與婆羅門家，不久婿死，多有人來求此女，所謂大臣、大官、居士、薩薄主。是女人心樂出家，作是言：『我欲出家作比丘尼，不樂處俗。』即詣王園作比丘尼。諸弊惡人，聞半迦尸女出家，我等今當劫奪取之。復作是念：諸比丘尼王所守護，若強奪者，或得官罪，若出家受具戒時，我等當道路劫取。諸比丘尼聞是事，不知云何，是事白佛。佛言：『從今聽半迦尸尼遣使受具戒，若有如是端正者，亦聽遣使受具戒。』使受戒法者，一心和合僧，是使從坐起，偏袒右肩，脫革屣，胡跪合掌，作是言：大德僧聽！某半迦尸尼，和上尼某甲，是半迦尸尼遣我從僧乞受具戒，僧當濟度與受具戒，和上尼某甲，僧憐愍故。第二亦言……第三亦言……和上尼某甲，僧憐愍故。」(大正 23.295 中-下)

³⁶¹《大唐西域記》卷五：「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。」大正 51.896 中-下。

得。其目的在於遇諸犯戒因緣之時，其防非止惡的力量除了出自於內心的從善力量之外，還有「由愧戒師」的增上力，合力遏阻犯罪。這樣的設計，自淺層觀之，似乎合理，而且「由他教」可以維護自宗學說傳統，以免宗義被曲解引用。但是更深層論之，過度強調「由他教」，反而使得有部的戒體論在自覺效用，不能鮮明地發揮。

以上總論別解脫律儀受持之基本條件，以下分別探討有部對別解脫律儀的得捨有哪些特殊看法。佛陀七眾弟子中以比丘、比丘尼為首，下文擬以此二部僧為主，論述時旁涉其餘出家三小眾，探討有部論師對出家五眾求受戒體時有哪些獨特的主張。

第二節 出家五眾戒得捨的相關問題

一、進受具足戒之次第

在《根有律》、《毘尼母經》、《十誦律》與《四分律》中，均記載尼眾出家進求比丘尼大戒時須有一定的進階次第，相較於比丘戒，比丘尼戒多了兩年的學法女階段。中國唐代道宣律師閱讀律藏後，順理推得受戒階次是：沙彌尼須先受二年式叉戒後，才可進受比丘尼戒；若直接由沙彌尼進受比丘尼戒，或者受持式叉戒未學滿二年便受足戒者，皆是不如法，即使受了仍不能得戒。³⁶²這樣的見解，也與《大毘婆沙論》的有部論師所見一致；不過當中亦有變通的事例，甚至持律者的態度也沒有道宣律師來得嚴格。以下就比丘與比丘尼戒的進受次第，分別探討之。

（一）比丘戒進受的次第

有部論師對於出家進求比丘大戒，有一定的進階次第的規定。如有部論師所傳的《十誦律》中，記載在家人請求出家時，若尚未受持優婆塞五戒，和尚要先為其授與優婆塞三歸、五戒法，後方能授與沙彌十戒：

若比丘有上五法，滿十歲應畜沙彌。云何應畜？若未剃髮來，是時當與剃髮。若自有袈裟應著；若無，和尚應與衣著。教長跪合掌，戒師應教：我某甲，歸依佛，歸依法，歸依僧……第三，我某甲，歸依佛，

³⁶² 參見道宣律師《比丘尼鈔》卷一，卅 64.70 上。

歸依法，歸依僧。我某甲，已歸依佛，已歸依法，已歸依僧，從今盡壽是佛優婆塞憶持……第三，我某甲，已歸依佛，已歸依法，已歸依僧，從今盡壽是佛優婆塞憶持。汝某甲聽，是佛婆伽婆知見，釋迦牟尼多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀說優婆塞五戒，凡是優婆塞盡壽護持。何等五？盡壽離殺生，是優婆塞戒。……我某甲，已歸依佛，已歸依法，已歸依僧出家，是佛婆伽婆釋迦牟尼多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀出家，我亦隨佛出家，和尚某甲。第二，我某甲……為沙彌說出家十戒，凡是沙彌，當盡壽護持。何等十？盡壽離殺生，是沙彌戒，是中盡壽離殺生……。（大正 23.149 下-150 上）³⁶³

出家進受勤策律儀（沙彌十戒）之前，必先受在家近事律儀（在家五戒）；同樣的，受比丘戒之前也應先受持近事律儀與勤策律儀，而後方能進受比丘具戒。此受戒進程順序，仍保留於《婆沙論》。如卷一二三說：「別解脫律儀漸次而得，漸次安立。」³⁶⁴顯然次第漸受戒也是有部的正義。

然而在漸次受戒的原則下，如果受戒者不照規定的順序受戒，而越級受戒，是否一定不得戒？對此問題，《大毘婆沙論》卷一二四出現兩種可以並存的看法：

問：若先不受近事律儀，便受勤策律儀，得勤策律儀不？**有說**：不得，以近事律儀與此律儀為門、為依、為加行故。**有說**：不定，若不了知先受近事律儀，後方受勤策律儀，信戒師故，受此律儀，彼得律儀，戒師得罪。若彼解了先受近事律儀，後受勤策律儀是正式，但憍慢故，不欲受學近事律儀，作如是言：「何用受此近事劣戒？」彼慢纏心，雖受不得。如說不受近事律儀，而受勤策律儀，如是不受勤策律儀，而受苾芻律儀，廣說亦爾。（大正 27.646 中-下）

持第一種看法的論師著重原則，認為近事律儀是勤策律儀「門、依、加行」，只要不依順序受戒者，不能得戒。持第二種看法的論師以第一種看法為基礎更認為，倘若受戒者事先不知受戒進程，未受近事律儀，便直接要求出家進受勤策律儀，如此也能得戒。其理由是，由於信受戒師的緣故，亦能得戒，但是戒師必須結罪。受勤策律儀如此，進受比丘律儀亦如是。茲將

³⁶³ 《五分律》亦有此說。參見大正 22.116 下，

³⁶⁴ 參見《大毘婆沙論》卷一二三，大正 27.643 下。

上述二說簡示如下：

第一說：近事律儀 → 勤策律儀 → 比丘律儀

第二說：①勤策律儀 → 比丘律儀

②近事律儀 → 比丘律儀

《婆沙論》雖然不反對第二說，但是仍以第一說為主，有部論師稱這樣的進程為「正儀式」³⁶⁵。然而，從《婆沙論》不評破第二說的默許態度看來，可知《婆沙論》對此二說皆給予認許。允許第二說的「不了知先受近事律儀，後方受勤策律儀」情況下，由於信戒師，所以仍然得律儀。然有部論師們把越級受戒的過失歸咎於戒師。這應是對戒師們知而不教，不檢測對方是否堪成道器，而輕率授予戒法的懲戒吧！

有部論師承續了受戒進階——「正儀式」——的看法，一直到眾賢論師造《順正理論》仍維持其說。不過，在《順正理論》中又另舉出餘師的見地，有趣的是所指出這位「餘師」的身分，卻是一位誦持戒律的「持律者」，其主張反而比有部的「正儀式」規範更為寬鬆：

有餘師說：不受前律儀，亦有即能受得後戒理。故持律者作是誦言：雖於先時不受勤策戒，而今但受具足律儀者，亦名善受具足律儀。（大正 29.548 下）

眾賢論師所尊稱的「持律者」，應該就是古時佛弟子為令教法不失，而出現的專業持誦律的律師。古代稱憶持經法者為「多聞者」，或「誦經者」；而「持律者」就是專門憶持戒律的，代表對戒律精通的權威者。可見有部「正儀式」的受戒進階，並非當時的共見，它僅是某些部派論師的見解，例如有部與法藏部即是。

有關有部正儀式的主張，尚值得留意的一個問題是，近事、勤策與比丘三種律儀都含有禁止殺、盜、淫、妄諸根本罪的戒條，如果實施「正儀

³⁶⁵《大毘婆沙論》卷一二四說：「問：諸有但受近事律儀，不受三歸，得律儀不？有說：不得，以受三歸與此律儀為門、為依、為加行故。有說：不定。謂若不知，先受三歸，後方受戒，信戒師故，便受律儀，彼得律儀，戒師得罪。若彼解了先受三歸，後受律儀是正儀式，但憍慢故，不受三歸，作如是言：『且應受戒，何用歸信佛法僧為？』彼慢纏心，雖受不得。」（大正 27.646 中）

式」的次第，是否有重覆受持相同戒條的過失？對此，有部論師認為「正儀式」的落實，目的在於讓修行者「能離多種僑逸處時，即離眾多殺等緣起」³⁶⁶；因為此三種律儀「因、緣別，遠離有異」³⁶⁷。所謂「因」，即是求戒心不同，例如近事律儀受持五戒，勤策律儀受持十戒，比丘律儀受持二百五十戒。其中，**在家戒邪淫，尚有正常的夫妻關係，但出家便完全禁止；又出家制妄語戒，重在未證謂證等大妄語，這都與定學有關；**³⁶⁸所以出家四根本戒與在家五戒之相異處，在於它**比在家五戒更嚴格**。如此不致於產生四根本戒是否有重複受持的疑問。其次，所謂「緣」，即是受戒緣別，例如受五戒只要一位和尚阿闍梨即可；若受十戒，則須二人；若受具足戒，則須十人為尊證，因緣不同，所以戒有不同（**戒名遠離，遠離惡也**）。³⁶⁹若依據有部論師的說法，每一位受持具足戒的比丘，至少都得遵守二百六十五條戒（ $5 + 10 + 250 = 265$ ）。也由於如此，所以當比丘捨比丘戒時，還保有沙彌的身分，尚須遵守十五條戒；或捨沙彌十戒時，仍保有五戒近事男身分，並非捨比丘戒也連同勤策、近事二律儀皆捨，而立刻成為「非佛弟子」。

綜合而言，說一切有部的論師原則上主張求受比丘戒之前，必須先經歷近事律儀與勤策律儀二階段的修習，若缺此二階段，即使受具戒亦不得戒。然而，此受戒次第說並非《婆沙論》有部論師的新規定，早在《十誦律》中就已保存此受戒進程。須注意的兩點是：第一、此一規定與當時「持律者」的看法有所不同。第二、《婆沙論》的第二說認為，受戒者在不知「正儀式」的情況下，即使受了亦得戒，這是對「正儀式」次第的必要性，給予緩衝的空間。**進受比丘戒如此，尼眾要進受比丘尼戒是否亦如此？**下文繼續探討。

（二）進受比丘尼戒之次第

現今台灣佛教界對比丘尼得戒與否的問題，正異常熱絡的討論著。³⁷⁰其

³⁶⁶ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.72 下。

³⁶⁷ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.72 下。

³⁶⁸ 參見印順法師《佛法概論》頁 227。

³⁶⁹ 詳文請參閱普光《俱舍論疏》之注釋，大正 41.218 中。

³⁷⁰ 參見本因法師彙集的〈比丘尼得戒與否的論辯〉，文中將論辯雙方分稱為：（正方）順律推論、退位派，與（反方）依事合理、補修派。因為此參考文獻，為本因法師整理之文稿，未見出版，故無法舉其出處。又見一法師著《寒筍三拍》全文就是一本討論比丘尼重受戒的論文集。參見《寒筍三拍：比丘尼重受戒的論文集》（南投縣：南林出

中最重要的關鍵，即是討論未受過式叉摩那戒學程而直接進受比丘尼戒者是否可以得戒。以尼眾而言，除了優婆夷的五戒與沙彌尼的十戒之外，另須經過二年學法女（式叉摩那戒）的階段，方可進受比丘尼戒。若中間缺少式叉摩那學程，或學未滿二歲，直接由沙彌尼階段進受比丘尼戒者，即使受戒亦不得戒。中國唐朝道宣律師即如是說：

問：學戒不滿二年，得戒否？答：不得。何意得知？如持六法垂滿二年，隨缺一戒，更與二年，故知不得。又《僧祇》云：若尼受學不滿，與受具，得提，學戒要滿二歲。《十誦》云：六法者，練心也，試看大眾受緣；二年者，練身也，試知有胎無胎。故臨受對眾問云：二歲學六法？《五分》等羯磨文中皆言二歲學戒滿義云。今時多有無識之人，公然許他不滿，便與受具。若不滿得戒，何故《僧祇》、《五分》、《十誦》律等皆結師罪？又《五分》等皆羯磨文中言滿，今時師眾俱知不滿，輒違聖教，妄言道滿，便事不應法，法豈得成？若勒年滿，定知得戒。³⁷¹

從以上引文得知，道宣律師堅定地認為，尼眾缺式叉摩那的學程，或二年學戒受而未滿者，直接進受比丘尼戒，都屬於不如法受戒；既然不如法受戒，所以即使受了仍然不能得戒。《僧伽雜誌》³⁷²近年發表過的幾篇相關文章都認同道宣律師的看法，強調尼眾必須先受二年式叉摩那學程的重要性；甚至亦有持戒道場提倡以「重受戒」的方式來補救受戒不得戒的窘境。

若分析上述道宣律師的看法則可發現，道宣律師提出「不得戒」的前提是——「凡不如法受戒者，皆不得戒」，這是採全稱否定的方式，其根據是從「若不滿得戒，何故《僧祇》、《五分》、《十誦》律等皆結師罪」所推得。然而，若回顧上節「比丘戒進受的次第」所論的內容則不難發現，道宣律師的見解與第一說「正儀式」相同，皆認為不能越級受戒。但是依據文獻所示，此主張並非定論，尚有「第二說」與「持律者」的不同看法。因而，對於比丘尼受戒正儀式問題，尚留有討論的空間。所以，本文試從律藏中了解部派論師們對式叉摩那戒的重視程度及主張，希望能對此問題提供較多的思考面向。

版社，2002年），頁41-161。

³⁷¹ 道宣律師《比丘尼鈔》卷一，卅64.70上。

³⁷² 請參閱《僧伽雜誌》第十卷·第四期；第十一卷，第一期。

如前文已論，佛陀制定式叉摩那戒，本是沙彌尼爲仰修比丘尼戒的一部分，這是無庸置疑的事。然而，值得注意的是，部派所傳的各部律藏中，雖均提到二年學法階段，但是式叉摩那戒所奉行的六法內容卻不盡相同：

《根有律》 373	六法	1. 不得獨在道行 2. 不得獨渡河水 3. 不得觸丈夫身 4. 不得與男子同宿 5. 不得為媒嫁事 6. 不得覆尼重罪
	六隨法	1. 不得捉屬己金銀 2. 不得剃隱處毛 3. 不得墾掘生地 4. 不得故斷生草木 5. 不得不受而食 6. 不得食曾觸食
《十誦律》 374	六法	1. 不得相隨心想受姪欲，乃至共畜生。 2. 不與不應取，是中佛制；極少至五錢，若五錢直。 3. 不得自手奪人命，若與刀、若教死、歎死。 4. 不得、不知、不見過人法，自言我如是知、如是見。 5. 不得漏心男子邊，髮際至腕膝已上，裸身受細滑。 6. 不得漏心男子邊，若受捉手、若捉衣、若共立、若共語、若共期、若入屏處、若待男子、若自身與，如在家女法。以此八事自身與，是非式叉摩尼。
《僧祇律》 375	隨學十八事	1. 一切大比丘尼下。 2. 一切沙彌尼上。 3. 於式叉摩那尼不淨，於大尼淨。 4. 於大尼不淨，於式叉摩尼亦不淨。 5. 大尼得與式叉摩尼三宿 6. 式叉摩尼得與沙彌尼三宿。 7. 得與大尼受食，除火淨五生種，取金銀及錢。 8. 自從沙彌尼受食。 9. 尼不得向說波羅夷乃至越毘尼罪。 10. 得語不姪、不盜、不殺、不妄語如是等 11. 至布薩自恣日，入僧中，胡跪合掌，作如是言：阿梨耶僧！我某甲清淨，僧憶念持。如是三說而去。 12. 後四波羅夷犯者，更從始學。 13. 十九僧伽婆尸沙已下，若一一犯，隨所犯，作突吉羅悔。 14~18. 若破五戒，隨犯日數更學。何等五？非時食、停食食、捉錢金銀、飲酒、著華香。
《四分律》 376	六法	1. 不得犯不淨行，行淫欲法。 2. 不得偷盜，乃至草葉。 3. 不得故斷眾生命，乃至蟻子。 4. 不得妄語，乃至戲笑。 5. 不得非時食。 6. 不得飲酒。

³⁷³ 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 18，大正 23.1005 上。

³⁷⁴ 《十誦律》卷四五，大正 23.327 上-中。

³⁷⁵ 《摩訶僧祇律》卷三十，大正 22.471 下。

³⁷⁶ 《四分律》卷四八，大正 22.924 下。

《五分律》 377	六法	<ol style="list-style-type: none"> 1. 一切不得婬、以染著心看他男子，乃至畜生。 2. 不得偷盜，乃至草葉。 3. 不得殺生，乃至蟻子 4. 一切不得妄語，乃至戲笑。 5. 不得飲酒。 6. 不得非時食。
巴利律藏 ³⁷⁸	六法	<ol style="list-style-type: none"> 1. 離殺生 2. 離不與取 3. 離非梵行 4. 離妄語 5. 離飲酒 6. 離非時食

對照上表各項可知，舊有部的《十誦律》、法藏部的《四分律》與化地部的《五分律》都說到六法，內容卻不盡相同。《五分律》、《四分律》與巴利律藏是一種六法，有部的《苾芻尼毘奈耶》有「六法、六隨法」，這是二種六法；大眾部的《僧祇律》則出現「隨行十八事」，這是三種六法。印順法師曾據此推論說：從各部律藏都有二年學法的記載與所傳的六法內容不一致這兩點看來，學法女的階段確屬古制，但由於早期已沒有嚴格遵行它，所以各部律典的內容才紛紜不一。由於法師認定式叉摩那制度是古制，所以以遵守佛制的態度而為此現象解釋說：

女眾的心性不定，容易退失，所以在完成僧格（比丘尼）以前，要經這嚴格的考驗。天主教中，修女出家，也要經三次考問，比男眾嚴格得多。³⁷⁹

如果印順法師的推論合理，那麼應該再追問一個問題：什麼原因導致各學派論師不重視式叉摩那學程？若比對上面表格中的引文，則可發現：《五分律》、《四分律》與巴利《律藏》的六法內容都已含括在沙彌十戒中，甚至六法的要求也沒有比沙彌十戒來得多且嚴格，其位階如何在沙彌尼之上？由此可見，式叉摩那階段自古以來沒有被嚴格遵守的原因，似乎有跡可尋；因為式叉六法與驗身孕時期，可能都已被沙彌尼十戒與沙彌尼本階段所包含了。

³⁷⁷ 《彌沙塞羯磨本》卷一，大正 22.218 下。

³⁷⁸ "panatipata veramanij dve vassani avitikkammasamadanaj samadiyami, adinnadana veramanij ...samadiyami;abrahamcariya...musavada...suramerayamajjapamadatthana...vikalabhojana veramanij dve vassani avitikkammasamadanaj samadiyamiti."VinayapitakamIV,122, p.319。(P.T.S.)

³⁷⁹ 參見印順法師《成佛之道》（增註本），頁 184。

依據若學法師〈「式叉摩那」考〉一文也認為，由於律典中沒有記載沙彌尼制度產生的緣由、年紀或資格上的要求，甚至沙彌尼與「式叉摩那」之間的關係更闕如，因而導致「式叉摩那」在女性僧團的結構中的角色定位是模糊的。³⁸⁰法師推論式叉摩那制度應先於沙彌尼制，兩者很可能貫時性先後形成的替代性關係。也就是說，當沙彌尼制建立後，十戒學法比較完備，式叉摩那就被取代了，沙彌尼成爲受比丘尼戒前的預科。然而隨著時代的變遷，當人們失去了歷史的視野，原來是異時性的式叉摩那與沙彌尼就成了同時性的存在，因此才有如何定位的問題。³⁸¹若學法師以上的看法很值得參考，他可以解釋沙彌尼制度與式叉摩那制度之間的種種疑點。

其次，即使諸部律典中有「若比丘尼，年十八童女，不與二歲學戒，滿二十便與受具足戒者，波逸提」³⁸²之條文，結罪戒師的用意，也絕非如道宣律師所言：「若不滿得戒，何故《僧祇》、《五分》、《十誦》律等皆結師罪？」，若回顧上文討論「比丘戒之進求次第」中，第二說認爲「若不了知先受近事律儀，後方受勤策律儀，信戒師故，受此律儀，彼得律儀，戒師得罪」，以及「若不知先受三歸後方受戒，信戒師故便受律儀，彼得律儀，戒師得罪」，可知有部論師們把結阿闍梨罪的原因，歸於戒師們不照「正儀式」的規定傳戒，不驗視對方是否堪成道器而輕率授予戒法；非由受戒者得不得戒才結戒師罪。

此外，化地部所傳的《彌沙塞羯磨本》說：「十二曾嫁〔女〕，爲經勞苦，操行以成，即與受具足，不須學戒，但作白四羯磨，量其堪不故。」³⁸³由以上文證顯示，論師們還是認爲修學的道階上，按步就班的「正儀式」固然重要，但是真正引發戒體的動力，還在於受者發自內心向佛學習的堅定意志，才能進而產生離惡從善的戒體。見一法師曾認爲：「影響今日尼眾受戒不如法最重大的關鍵在於：未經式叉摩那『二歲學戒』的階段」³⁸⁴，進而提倡

³⁸⁰ 若學法師《正觀雜誌》（南投縣：正觀雜誌社，2003年6月），頁18。

³⁸¹ 若學法師從巴利戒本中看到，「式叉摩那戒」的術語總是緊接在比丘尼之後、沙彌和沙彌尼之前，而認爲：這樣的順序可能暗示著：「式叉摩那」的身分比沙彌尼高，或者反映了沙彌尼制度晚於式叉摩那。參見《正觀雜誌》（南投縣：正觀雜誌社，2003年6月），頁18-23。

³⁸² 參見《四分比丘尼戒本》卷一，大正22.1037中。

³⁸³ 參見《彌沙塞羯磨本》卷一，大正22.218中。

³⁸⁴ 見一法師：《寒筍三拍：比丘尼重受戒的論文集》〈自序〉（南投縣國姓鄉：南林出版社，2002年），頁7-8。

推行「式叉摩那戒」與「重受戒」。其用心固然值得讚歎，但剋實言之，若真要從「正儀式」的立場來判別受戒的如法與否，嚴格地來說，受比丘尼戒前便應先驗明是否已受三皈五戒、沙彌尼戒，而不應只在意是否曾走過式叉摩那兩年學程；況且從《五分律》與《四分律》與巴利律藏的六法要求並沒有比沙彌十戒來得嚴格的線索觀之，影響今日尼眾受戒不如法最重大的關鍵，果真在於未經式叉摩那「二歲學戒」的階段？這是須要商榷的。也許多用一些時間思考，如何使因地制宜的印度佛教戒律精神真正落實在現今台灣時空，才是更迫切又實際的問題吧！

以上討論，目的在於呈現部派論師之間以及道宣律師的不同看法，也顯出有部論師的意見，希望能提供另一面向的思考。儘管沙彌尼與式叉摩那之間的關係尚待釐清，或者「不受六法或受未滿與缺戒者，皆不得戒」之說有待商榷，釋尊為尼眾特制二年式叉摩那學程，其背後的用心，還是有待尼眾們虛心去體解。

二、出家戒比在家戒殊勝之理論依據

從世間分別的立場，同樣屬於別解脫戒，出家戒和在家戒持戒功德便有不同。如《婆沙論》說：「出家之人雖破禁戒，猶勝在俗受持戒者。」³⁸⁵又說：「寧作出家犯諸學處，不為五戒鄔波索迦。」³⁸⁶出家所受持戒條本來就比在家戒多，在家僅有五戒、十善，所以在遠離煩惱方面，出家戒理當比在家戒更有力。然出家戒條多且微細，犯戒的機會相對的多，何以還說「寧作出家犯諸學處，不為五戒鄔波索迦」？其實，這與有部反對犯戒時是否可以「別捨戒」有關。

在未討論犯律儀時是否可以「別捨戒」的問題之前，必須先了解受戒時的運心範圍。有部論師認為，凡是求受別解脫戒者，其心皆應普於一切有情起善意樂、無損害心方能得戒，若局限於某人、處地，皆不得戒。如《婆沙論》卷一二〇說：

問：別解脫律儀由何等心得？答：由普於一切有情起善意樂，無損害心得。若起此心，於某處受、某處不受，不得律儀，由此律儀遍於一

³⁸⁵ 參見《大毘婆沙論》卷 66，大正 27.343 中-下。

³⁸⁶ 參見《大毘婆沙論》卷 120，大正 27.624 下。

切所應受處，得防護故。是故說：若此律儀有方域者，大地所不受。

由此律儀於有情處得，有情界多，地界少故。(大正 27.624 下-625 上)

不僅得別解脫律儀的善意樂須普於一切有情處，同樣的，不善律儀亦是如此，其對象普於一切有情。³⁸⁷由此，當戒體成就時，普於一切有情處皆得防護不害想。而因「有情界多，地界少」，有情界廣於地界，若律儀可以有方域，則一切大地必然無法容受。

由於受別解脫戒所起的善意樂須以一切有情為對象，所以部派論師面臨一個必須解釋的直接問題是：例如犯不殺生戒，是僅止於被殺害者一人處破戒，而其它尚有無量無數有情處所得的防護戒仍然相續存在？或者於一人處犯殺戒，而於一切有情處的不殺防護皆捨？對此，《婆沙論》羅列諸有部論師的意見：

1. 有說	彼七支戒，一一於一切有情處得， <u>而所得是一</u> 。彼說於一有情所犯一支戒時，於一切有情處，此一支戒斷，餘六猶轉。
2. 有說	此七支戒，一一於一切有情處得， <u>而所得各異</u> 。如有情數量，所得戒亦爾。彼說於一有情所，犯一支戒時，即此一有情處一支戒斷，餘六猶轉，餘有情處七支皆轉。
3. 餘師	別解脫律儀隨因差別成二十一，此中有說：二十一種一一於一切有情處得， <u>而所得不異</u> 。彼說由貪煩惱，於一有情所犯一支戒時，於一切有情處無貪所生一支戒斷，餘二十種，如先猶轉。
4. 有說	此二十一種，一一於一切有情處得， <u>而所得各異</u> ，如有情數量，所得戒亦爾。彼說由貪煩惱於一有情所犯一支戒時，即此一有情處無貪所生一支戒斷，餘二十種如先猶轉，餘有情處二十一種，具足皆轉。
5. 迦濕彌羅國論師	雖犯律儀，而律儀不斷，如法悔除，還名持戒，無有頓受別捨得故。未悔除位具得二名（捨戒與持戒），若已悔除，但名持戒。(大正 27.624 中-下)

以上五說中，第一師的意見是，無貪等三善根於一切有情上總發七支——即身三、口四，同一支戒體遍於每一有情身上得，所得是一，所以遍於諸有情處所共得七支戒體。若以不殺生戒為例，則於一切有情處得一不殺生無表，

³⁸⁷《大毘婆沙論》卷一一七說：「問：如屠羊者不欲殺餘眾生，何故此人普於一切有情得不律儀耶？答：雖於羊處起不律儀，然諸有情一切皆有羊蘊界處；又彼惡心境界寬遍，故於一切得不律儀，無有是處為分別故。設諸有情皆作羊像，來住前者，於彼一切皆起惡心，皆欲殺害，是故於一切有情所，得不律儀。」(大正 27.607 下-608 上)

當他於一位有情處違犯時，當下「隨犯別捨」，對於一切有情七支捨一，尚有六支猶能續轉。第二師的意見認為，於一切有情各發七支，有情無量，七支中的每一支數亦無量（不殺生無表戒體亦無量），於一切有情得無量各異的戒體。當受持者違犯時，可「別犯別捨」；也就是說，受持者僅在這位有情處斷一支殺戒，餘尚有六支戒體相續轉起，而對於其它有情仍保有完整七支戒體。

第三師的看法則略同於第一師，唯一不同的是，認為三善根有差別，可以各別發七支，總成二十一支（無貪等三善根 × 七支 = 二十一支），於一切有情得相同的二十一支戒體，而「隨犯別捨」。第四師則認為，於一切有情各發二十一支，而「別犯別捨」，此說與第二師相近。最後，第五迦濕彌羅國論師認為，同支戒體是總發，不是別發得，因此犯戒時不能單獨對某一支戒「別捨戒」。亦即：不能僅在一位有情處犯戒，便別捨此戒；因為即使於一位有情處犯不殺生戒，相對於其它有情處所而言，作者身中尚有對無量有情不殺生的防護戒體，所以雖犯戒而未捨戒，只要依法懺悔，仍可出罪，回復清淨戒體。

以上五說，有部以第五迦濕彌羅國論師的「犯戒不別捨」之意見為正義。所以若論捨戒相，則前四師的犯戒別捨戒說皆非正義。若以得戒而論，則第二、四師的「別發、別得」非正義，而第一師與第三師的「總發、不別得」之說才符合有部正義；但是由於第一、三師主張「隨犯別捨」，所以也不屬有部正義。至於戒體應如第一師所言的總發七支？還是如第三師所言的總發二十一支？共發七支無文證可尋，而三善根別發二十一支色業之說，可據《順正理論》卷三九說：「諸律儀隨無貪等為因，差別生別類支，一一類支各一無表，總於一切有情處得。」³⁸⁸可知，以第三師的總發二十一支為有部正義。

因而可知，若以第五迦濕彌羅國論師的「犯戒不別捨」之意見為正義，則不難理解「出家之人雖破禁戒，猶勝在俗受持戒者」或「寧作出家犯諸學處，不為五戒鄔波索迦」之說；因為出家比丘有二百五十條戒，若於一位有情處所違犯一條，相對於其它有情處所而言，在這位比丘身上仍保有對無量有情的二百五十條防護戒體。因而犯戒而不會捨戒，只要依法懺悔，仍可出

³⁸⁸ 參見《順正理論》卷三九，大正 29.562 下。

罪，回復清淨戒體。然而，上揭不同「捨戒」的五說，如何說明《婆沙論》卷一二〇記載「世尊所說：若犯學處，非苾芻、非沙門、非釋種」³⁸⁹之意？

「犯學處」，是指違犯根本重罪者，必失比丘、沙門、釋種之身分。對此，第一說和第三說所提出的「隨犯別捨」之說，認為已足以能合理地說明「若犯學處，非苾芻、非沙門、非釋種」的問題；因為此二說主張戒體是總發而「隨犯別捨」，若犯一殺生重罪，則於全體有情失去不殺生防護律儀。第二、四師則解釋說：「依勝義苾芻言非苾芻，以不能趣彼故。」³⁹⁰而「依勝義苾芻言非苾芻」有兩種解釋：第一釋——所謂世俗比丘是指諸異生凡夫，而勝義比丘是指諸聖；第二釋——以別解脫戒為世俗比丘，道共戒為勝義苾芻。兩種解釋均認為：犯重非比丘者，乃是依勝義比丘而密意說。意思是說：犯重罪者雖仍保有出家別解脫戒體，但今生畢竟已失去證得諸聖法而成勝義比丘的機會。所以「若犯學處，非苾芻、非沙門、非釋種」應釋為：犯根本學處者，今生已不可能成證聖果、作勝義比丘，故曰「非苾芻、非沙門、非釋種」；但是以世間立場而言，仍保有出家比丘身分。

最後，第五說的迦濕彌羅國毘婆沙師便公然反對「若犯學處，非苾芻……」之經說，認為犯四重根本重罪時，不應遍捨一切律儀而失去出家戒。其理由便是前文的「犯戒不別捨」之說，其理由在《俱舍論》卷十五說的更清楚：

犯根本罪時，不捨出家戒。所以然者？非犯一邊，一切律儀應遍捨故，非犯餘罪有斷尸羅。然有二名，謂持、犯戒。如有財者負他債時，名為富人及負債者。若於所犯發露悔除，名具尸羅，不名犯戒，如還債已，但名富人。（大正 29.79 中）

關於以上引文所說的「非犯一邊，一切律儀應遍捨故，非犯餘罪有斷尸羅」，³⁹¹所謂「犯一邊」，是相對於無量無邊的有情處中，於一有情處所違犯；而「犯餘罪」，意謂尚未違犯之律儀多於犯罪，所以稱所犯罪為「餘罪」。若犯一等於一切犯，則將導致其餘未犯之戒形同違犯，故說「非犯一邊，一切律儀應遍捨故，非犯餘罪有斷尸羅」。可見，迦濕彌羅國論師認為，即使

³⁸⁹ 見《大毘婆沙論》卷一二〇，大正 27.624 中。

³⁹⁰ 見《大毘婆沙論》卷一二〇，大正 27.624 中。

³⁹¹ 見神泰《俱舍論疏》卷一六說：「一云邊罪是非邊罪之餘，非犯餘邊罪令非邊罪有斷尸羅。二云餘罪者，是不犯之餘，非犯餘罪令不犯者有斷尸羅。」（大正 41.654 中）

違犯重戒，於一切有情處所尚有很多戒未犯。因而他們提出「雖犯律儀，而律儀不斷」、「未悔除位具得二名（具得尸羅與犯戒名稱）」，主張犯重者若能經由懺悔清淨，仍能回復出家的清淨戒體。猶如富人欠債物，同時稱為富人及負債者，不失富人之名；待還債後，則只稱為富人。

由以上的討論可知，受持別解脫戒時，由於其對象普於一切有情處得，因而無表色戒體遍於一切有情處所得防護。當受戒後違犯根本重戒者，在所犯與未犯相較下，未犯處多（因有情遍佈一切處）。所以即使違犯四重罪，有部論師（五說）皆異口同音地認為「不失出家戒」。這也就是有部論師主張「寧作出家犯諸學處，不為五戒鄔波索迦」的理論根據。然而，這樣的看法明顯與經典不符，後來《俱舍論》舉出經部餘師說：「於四極重感墮罪中，若隨犯一，亦捨勤策、苾芻律儀。」³⁹²其意思是：犯任何一條四重罪，皆犯一必須一切戒捨。後來妙音的《甘露味論》也同意此說：「有三事失戒律儀：一、犯戒，二、捨戒，三、惡邪起。」³⁹³嚴肅地提出「犯戒」須捨戒律儀。面對上述捨戒的歧見，吾人不妨試想：重罪屬性戒（殺盜淫妄），一位犯性罪的人，連國法都無法容忍，在家優婆塞尚守五戒，更何況身為世間清淨法幢代表的僧尼？所以有部論師對「犯學處」比丘的寬容態度是否合理，有值得商榷之處。

三、「盡形壽戒」之探討

八種別解脫律儀中，除了在家近住律儀（或稱為八關齋戒）不是盡形壽受持之外，其餘七眾別解脫律儀皆要盡形壽受。³⁹⁴至於何以別解脫戒一定是「盡形壽受」的問題，有部論師僅簡要地以「此時定爾」³⁹⁵說明之。除此之外，戒體無表業是色法，最長相續僅至命終，即必須與所依的眾同分一道捨離，不能相續至下一期生命。這也正好為別解脫律儀必「盡形壽受」說明理由。然而，儘管有部將戒體放在色法，能巧妙的解釋命終捨戒說，但卻未必是釋尊原初之意。

³⁹² 有關捨戒說，另有餘部論師也說：「由正法滅，亦能令捨別解律儀，以法滅時，一切學處結界、羯磨皆止息故。」（大正 29.79 中）而正法滅時失律儀之說，是法藏部義。見《阿毘曇心論》（大正 28.814 上）；《俱舍論記》（大正 41.235 下）。

³⁹³ 見《阿毘曇甘露味論》卷一，大正 28.968 中。

³⁹⁴ 《順正理論》卷三七說：「七眾所依別解脫戒，唯應盡壽要期而受；近住所依別解脫戒，唯一晝夜要期而受，此時定爾。」（大正 29.551 中）

³⁹⁵ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.74 下；《順正理論》卷三七，大正 29.551 中。

其次，釋尊也未說明戒體是心法，經部所提的「思種子」本來可以不受色法命終捨戒的影響，但是他恪遵佛制，仍以「盡形壽受」為限，其解釋如《順正理論》卷三七說：

此中經部作如是言：二邊際中，盡壽可爾，於命終後雖有要期，而不能生別解脫戒，依身別故；別依身中無加行故；無憶念故。（大正 29.551 下）

所謂「二邊際」，即是「壽命邊際」與「晝夜邊際」，此二邊際分別為七眾別解脫戒與近住戒的持續極限。有關近住律儀的晝夜邊際受，留待下一節再討論。以戒體為心法的經部師認為，此別解脫律儀本來皆可突破「壽命邊際」的限制，命終之後能再續戒體。但是因於「依身別，別依身中無加行故，無憶念故」三個理由，不能使今生戒體相續到下一期的新生命體。

第一、何以經部無法突破「依身別」的問題？其理由是，如果今生為五戒優婆塞，來生可能出家成比丘，或者投生他趣，身分不同；或者今生為比丘，來生再轉世出家為比丘，即使身分相同，但「所依身」已不同，已無法再續前生所受戒體。第二、所謂「別依身中無加行」，即是轉生得新的果報體後，已和原來依之而受戒的業報體不同，今生遇境緣時無加行。第三、無法憶念受戒時所得遮防之律儀。由此三理由，所以即使經部將戒體放置在心法上，成立「思種子」，亦不得不把戒體相續的期限縮短至盡形壽受。

如果舉大乘盡未來際受的菩薩戒背後所依據的基本義理與經部及有部比較，便可得知為何菩薩戒可以突破別解脫戒盡形壽受所無法跨越的藩籬。首先，受菩薩戒的對象可遍六道有情均可受戒，「但解法師語，盡受得戒」³⁹⁶，所以它能突破「身分不同」的困境，而七眾別解脫律儀僅有人道可受得。最關鍵的一點是，菩薩戒的佛性種子是本有的，今生受菩薩戒只是讓它顯發，一受永得；如《梵網經》〈盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷下〉：「金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子，一切眾生皆有佛性。一切意識色心，是情、是心皆入佛性戒中，當當常有因故，有當當常

³⁹⁶ 其受持對象，如《梵網經》卷二說：「若受佛戒者，國王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黃門、姪男、姪女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒，皆名第一清淨者。」（大正 24.1004 中）

住法身。」³⁹⁷一切眾生皆有佛性，所以不論天、人、或非人等，只要發心受持，在佛菩薩前自誓受，即可顯發原有的大乘戒體。《菩薩瓔絡本業經》卷二也說：「菩薩戒有受法而無捨法，有犯不失，盡未來際」³⁹⁸。因此菩薩戒是一得永不失，生生世世不離其戒。而經部的戒種子是新熏，不是本有，因此當一期生命結束轉生下一生時，雖其先前持戒之功德並未因此消失，但是因「依身別、無加行與無憶念」之因素，使之無法再續前戒。

事實上，三世實有論者的有部也認為，一切有漏、無漏法皆已具足於未來中，只要引發即能從未來來入現在。其「無表業體」也具足在未來中，透過「表業或思力」的引得，使未來法依作用來入現在，這與大乘本有佛戒熏發的思想相較，反而有「異曲同工」之妙。但是由於有部將戒體限定在色法，又在剎那生滅無常的時間中推移，即使引發未來種子來入現在，亦終將滅入過去；所以不論是有部的「戒體色」或經部的「思種子」，都無法像菩薩戒盡未來際受。不過，若從兩者修道的目標看來，以求了生脫死的聲聞戒，本來就無須盡未來際受；而菩薩則不然，菩薩從發菩提心以來，不斷後有，以盡未來際生生世世利益眾生為志願，他需要有盡未來際的菩薩戒助其達成。所以導致聲聞戒盡形壽受與菩薩戒盡未來際受不同之原因，除了發心不同外，還是有依的義理系統不同。

在三世實有的理論基礎下，即使有部有命終捨戒的思想，持戒功德並未消失，仍保留在過去中待緣感果；而「二世無體論者」的經部主張，儘管不能再續前戒，但先前所受之戒德，仍相續保留於現在思種子中，故亦不失。而在修道上，兩者皆以「不受後有」為最終修學期望，因此「盡未來際受」對聲聞行者而言無太大意義。以上分別探討出家別解脫戒得捨的相關問題，因古來對於在家五戒戒體的引發，也有不同意見。下文將再繼續探討部派論師對在家五戒與近住戒之引發與受持有哪些不同的看法，並理出有部論師的特別主張。

³⁹⁷ 《梵網經》〈盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷下〉，大正 24.1003 下。

³⁹⁸ 《菩薩瓔絡本業經》卷二說：「佛子！受十無盡戒已，其受者過度四魔，越三界苦，從生至生不失此戒，常隨行人乃至成佛。……菩薩戒有受法而無捨法，有犯不失，盡未來際。」（大正 24.1021 中）

第三節 在家近事律儀

一、成爲近事的條件

出家五眾有各自所要遵守的基本戒律德行，身爲一位在家優婆塞、優婆夷亦復如是，至於應具足哪些條件，部派論師對此有不同看法。《婆沙論》卷一二四的〈業蘊〉提出兩個相關的問題：一、頗有唯受三歸成近事不？二、爲有律儀缺減成近事不？若主張「有」，則與經說「護生歸淨」說法相違；若主張「無」，又與經說有「一分、少分、多分、滿分近事」說法相違。³⁹⁹而健馱羅國諸論師認爲：「唯受三歸及律儀缺減悉成近事」⁴⁰⁰；其意思是唯受三皈，不論有無得戒體，皆可名爲近事。這在《婆沙論》卷一二四有詳明：

問：若唯受三歸成近事者，契經文句寧非無義？經說近事受律儀時，於戒師前作如是說：我某甲歸佛法僧，願尊憶持我是近事，我從今者乃至命終，於其中間護生歸淨。答：彼由此表但得三歸名爲近事，而未得律儀，後說學處方得律儀。然彼文句非爲無義，由後自誓令前三歸得堅牢故，若不護生，歸非淨故。⁴⁰¹

健馱羅國諸論師認爲，只要受三皈依便具足近事的身分，無須具備五戒戒體，戒體必須在戒師爲其詳明戒相時方得戒；也就是三皈和戒體分開受。值得注意的是，雖然健陀羅國論師主張「唯受三歸及律儀缺減悉成近事」，但是他補充說明：不具戒體的皈依儀式是「歸非淨故」。如此，方不違《婆沙論》引用契經的「護生歸淨」之說。

其次，迦濕彌羅國諸論師對上述二問題的回答是「無」，而認爲：「無有唯受三歸及缺減律儀名爲近事」⁴⁰²。也就是說，濕彌羅國諸論師對在家近事身分的基本要求是求受三皈同時便應引發五戒戒體；如《薩婆多毘尼

³⁹⁹《大毘婆沙論》卷一二四說：「若言有者，契經所說文句差別豈非無義？如說我某甲歸佛法僧，願尊憶持我是近事，我從今日乃至命終護生歸淨。亦應說有律儀缺減勤策、苾芻等。若無者，即前契經文句差別寧非無義？何故安立一分、少分、多分、滿分近事耶？」（大正 27.645 下）

⁴⁰⁰ 見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.645 下；或參見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 下。

⁴⁰¹ 見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.646 上。

⁴⁰² 見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.646 上。

毘婆沙》也說：「如五戒、八戒、十戒，但受三歸便得戒。」⁴⁰³五戒、八戒或十戒都是在受三皈依儀式完成時引發，無須另外再受戒。也因為迦濕彌羅國諸論師認為三皈依得戒，所以三皈依的儀式也就顯得相當隆重，詳細作法在《俱舍論》卷一四與《順正理論》卷三七皆有補充說明。真正引發此戒體的過程，除三皈之外，亦要受持此戒者起殷淨心，自稱我是「優婆塞」（或優婆夷）後方能發戒：

- 1、以經復說「我從今時，乃至命終捨生」言，故此經意說捨殺生等，略去殺等但說捨生，故於前時已得五戒。彼雖已得近事律儀，為令了知所應學處故，復為說離殺生等五種戒相，令識堅持。如得苾芻具足戒已，說重學處令識堅持，勤策亦然，此亦應爾，是故近事必具律儀。（大正 29.76 上）
- 2、如契經說：「佛告大名：『諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄔波索迦，願尊憶持慈悲護念，齋⁴⁰⁴是名曰鄔波索迦。』」此不相違，受三歸位未成近事，所以者何？要發律儀成近事故。於何時發近事律儀？……論曰：起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄔波索迦，願尊憶持慈悲護念，爾時乃發近事律儀，稱近事等言，方發律儀故。（大正 29.552 下-553 上）

若歸納以上二段引文，優婆塞的整個受戒過程有：三皈依→殷淨心自稱我是優婆塞→得戒→宣說戒相。有部對於成為「近事」的條件要求，必須是三皈依與五戒同時具足，方可名為「近事」。⁴⁰⁵其宣說戒相的用意是，舉行三皈依儀式之後，受者內心發起向善的好樂心，即已得五戒戒體，但因為受者不明五戒相，後來阿闍梨須再為他們說五戒相，使其明了所受學處。如此，宣說戒相在得戒之後，並不與有部的「近事必具律儀」之說相衝突。這也就是有部認為「歸依」有「救護」的意義，但要真正達到救護，必須在歸依佛、法、僧三寶之後，能「不破學處」、「不犯律儀」與「不越法則」⁴⁰⁶，方能實

⁴⁰³《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一，大正 23.506 中。有部論師將「歸依」分為兩種：一是「與律儀俱」，二是「不與律儀俱」。「與律儀俱」的唯在人趣三洲，除北俱盧洲，因此地樂多苦少，又無佛出世；而「不與律儀俱」的，通於餘趣處。（參見《大毘婆沙論》，大正 27.178 中）

⁴⁰⁴「齋」，宋、元、明、宮皆作「齊」。

⁴⁰⁵亦即「要發律儀，成近事故」（《順正理論》卷三七，大正 29.553 上）。

⁴⁰⁶《大毘婆沙論》卷三四說：「身語業及能起彼心心所法，并諸隨行，如是善五蘊是能歸依

現救護的功效。

當以上兩種說法出現衝突時，亦有第三種折衷的說法出現。僧伽筏蘇尊者認為：「彼說無有唯受三歸便成近事，然有缺減五種律儀亦成近事。」⁴⁰⁷這樣的看法，其實是調和迦濕彌羅國論師與健馱羅國論師的折衷說；例如尊者認為沒有唯受三皈可以成為「近事」，此點相近於迦濕彌羅國論師；而「缺減五種律儀亦成近事」之說，則同於健陀羅國論師。後來成立的經部師也認同健馱羅國諸論師的看法，而認為「但受三歸依即得近事」⁴⁰⁸，只皈依信受三寶，不論它是否引發戒體，都已具有「近事」身分。這樣的主張和《增一阿含經》一樣，經中的三皈依與五戒也是分開授受，而且五戒可以隨自己能力受持，不一定要全部受持：

夫清信士之法，限戒有五，其中能持一戒、二戒、三戒、四戒乃至五戒，皆當持之，當再三問能持者使持之。若清信士犯一戒已，身壞命終，生地獄中。若復清信士奉持一戒，生善處天上，何況二、三、四、五！是時彼人從佛受教已，頭面禮足，便退而去。彼人去不遠，是時世尊告諸比丘：自今已後，聽授優婆塞五戒，及三自歸。(大正 2.649 下)

引文中明確地說到，戒師在授受戒時，一條一條地再三重詢問對方是否能受持，能持則答「能持」；而且最後釋尊還告訴弟子：「聽授優婆塞五戒，及三自歸」。由此可見，《增一阿含經》的求授五戒相與三歸依儀式是分開進行，非如有部所言，一定在求受三歸依成為佛弟子之時，便可同時引發戒體。然而，《長阿含·究羅檀頭經》的記載又與有部一樣，五戒是優婆塞本應具備的基本德行：「我今重再三歸依佛、法、聖眾，願佛聽我於正法中為優婆塞，自

體。歸依義者，謂救護義，是歸依義。問：若救護義是歸依義，天授亦曾歸依三寶，云何復墮無間地獄？答：諸有歸依佛、法、僧寶，不破學處，不犯律儀，不越法則，便能救護。彼破學處，毀犯律儀，違越法則，雖歸依三寶，而不為救護。譬如有人怖畏怨敵，依投國王請為救護，王謂之曰：汝若常能不違我法，不越我界，我能為汝常作救護。若違我法，越我界者，我則不能。眾生亦爾，怖畏惡趣及生死苦，歸佛、法、僧，若不毀戒，勤修道者，便為救護，餘則不爾。」(大正 27.177 下)至於三歸依之中的「歸依法」的內容，經論有不同的解說，可參閱平川彰：《法と緣起》(平川彰著作集第一卷，東京：株式會社春秋社，1992 第三刷)，頁 21-29。

⁴⁰⁷ 見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.645 下-646 中。

⁴⁰⁸ 經部引經證明說：「如契經說：『佛告大名！諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄔波索迦，願尊憶持慈悲護念，齊是名曰鄔波索迦。』」(見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 下)

今已後盡形壽不殺、不盜、不姪、不欺、不飲酒」⁴⁰⁹，這又顯示出真正的三皈依，必然會引發離惡向善的五戒戒體。

有趣的是，不論是有部的三皈依發戒而後告知戒相，或經部等先受三皈依而後再受戒，皆意味先皈依成爲佛弟子，後再依教奉行戒律的次序。在家透過佛法的洗濯，成爲佛化的新人；而不是觀察此人是否具足五戒德行才接受皈依儀式。其先後安排，可看出佛教慈悲普攝的精神。茲以簡表將各種不同意見列出如下：

有部	但受三皈依便得戒，要發律儀成近事。
經部	但受三歸依，即得近事。
健陀羅師	唯受三歸及律儀缺減，悉成近事。
《增一阿含經》	聽授優婆塞五戒及三自歸。

面對上揭不同的說法，不妨說是有部與經部、健陀羅國論師們對於一位在家佛弟子必須具備的基本德行的不同要求。

綜合諸說可知，經部與健陀羅論師的「但受三歸依，即得近事」，確有其權巧方便。而有部的「但受三歸依，即得近事戒」之說，表面上看來，並沒有將在家信眾是否有受持戒法的能力考慮在內，這似乎看不到佛法的契機權宜。然而，有部是透過三皈依來引發五戒戒體，一方面顯出他對近事優婆塞要求較嚴格，另一方面也表達了真正的三皈依必然會引發離惡向善的五戒戒體。至於五戒是否必須全部持守不缺，或者可以部分受持？對此，有部論師之間，甚至部派間都還是有不同的見解。

二、近事律儀具不具受之論爭

承上討論，有部論師認爲「唯受三歸便得戒」，即三皈依後即得引發戒體。然而得戒體後，是否須全部受持？對此，有部論師們有不同的意見。首先如前已論，以有部正統自居的迦濕彌羅國論師仍保持其一貫的看法，認爲「近事必具律儀」；亦即在三皈依後，即得五戒戒體，沒有授「一分」、「少分」與「多分」之別。如《大毘婆沙論》卷一二四說：

⁴⁰⁹ 《長阿含經》卷一五，大正 1.101a。

問：若爾，契經寧非無義？如說：我某甲歸佛法僧，乃至廣說。答：彼由此表既得三歸，亦得律儀故成近事。問：此唯自誓離於殺生，云何由此具得五種？答：由此自誓離殺為依，五種律儀亦俱時得，五學處中彼為勝故。以受戒者為不損生，於損生中殺為上首，故以離殺為五所依。又「護生」言非唯離殺，謂不損惱一切有情，彼自誓言：我從今者乃至命盡，於諸有情不害其命，不盜其物，不侵其妻，不行虛誑，為護前四，亦不飲酒。故護生言非唯離殺。（大正 27.646 上）

在「受」律儀方面，迦濕彌羅論師認為舉行三皈儀式時，已引發全部五戒戒體，沒有缺減律儀之理。但是面對契經出現可以受「一分」、「少分」、「戒具足」⁴¹⁰，及《法蘊論》有「能學一分」、「能學少分」⁴¹¹之說，迦濕彌羅國論師的解釋是「此說持位，非說受位」⁴¹²。意思是說，從「受」律儀而言，五戒不得缺減；而當落實於日常生活中，因某些因緣條件的不具足，只「能持」一分或少分，不能全持，這時容許優婆塞「能學一分」、「能學少分」或「能學多分」。所謂「優婆塞戒具足」，是指三皈依後引得戒體，五戒全部能持者才名為「優婆塞具戒」。

其次，健馱羅國的論師們認為「唯受三歸及律儀缺減，悉成近事」。所謂「律儀缺減」，是指優婆塞五戒可以隨分隨力受持，而有「一分」、「少分」、「多分」與「滿分」等之名，如《大毘婆沙論》卷一二四說：

問：若缺減律儀成近事者，便為善順一分等言。所以者何？若受一，名一分；受二，名少分；受三、受四，名多分；具受五，名滿分故。云何不有律儀缺減勤策、苾芻等耶？答：佛觀所化機宜不同，授與律

⁴¹⁰ 《雜阿含 927 經》卷三三說：「在家清白，修習淨住，男相成就。作是說言：『我今盡壽歸佛，歸法，歸比丘僧，為優婆塞，證知我是名優婆塞。』……云何名優婆塞戒具足？佛告摩訶男：『優婆塞離殺生、不與取、邪淫、妄語、飲酒、不樂作。摩訶男！是名優婆塞戒具足。』」（大正 2.236 中）

⁴¹¹ 《法蘊足論》卷一說：「此何名為能學一分？謂前所說，鄔波索迦歸佛、法、僧。發誠言已，唯能離殺，不離餘四，如是名為能學一分。復何名為能學少分？謂如前說，鄔波索迦歸佛、法、僧。發誠言已，能離殺、盜，不離餘三，如是名為能學少分。復何名為能學多分？……離殺、盜、淫，不離餘二，如是名為能學多分。復何名為能學滿分？……具能離五，如是名為能學滿分。」（大正 26.454 上）

⁴¹² 《俱舍論》卷一四說：「若諸近事皆具律儀，何緣世尊言有四種：一、能學一分；二、能學少分；三、能學多分；四、能學滿分？謂約能持故作是說。能持先所受，故說能學言。不爾，應言受一分等。理實約受等具律儀，以具律儀，故名近事。」（大正 27.76 上）

儀亦不一種。如諸近事不樂捨家，為攝引故，佛隨其意，於五學處多少受得，故彼律儀有缺減受；苾芻、勤策意樂捨家，為安立故，制具律儀具受乃得，故彼律儀無缺減受，以是世尊內眷屬故。⁴¹³

健馱羅論師原則上認為，受三皈後，不論得不得律儀，或者僅得一分或少分律儀，皆可成為「近事」，名為優婆塞。然而五戒的傳授必須在三皈依之後，視優婆塞本人的受持能力，另行教授；而且傳授戒時，無須五戒具足授與，須依當事者的能力授之，可受一支或受二支，乃至具受五支之別。

最後，第三說僧伽筏蘇又把近事戒稱為「詳議戒」⁴¹⁴，因為未三皈依之前，必須先與戒師共同審議哪些學處（戒）不能受，哪些學處可以受。待雙方共詳審議取得共識之後，才舉行皈依三寶儀式：

彼將受近事戒時，先與戒師共詳審議：如是學處我能受持，如是學處我不能受。既詳議已，歸佛法僧，自誓要期得爾所戒，隨先詳議能受多少。今得律儀其數亦爾。由此故說近事律儀名詳議戒，非勤策等戒得有此名。（《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.646 中）

所謂「自誓要期得爾所戒」，即是隨先前詳議能受多少條戒，即是皈依後所得律儀之數量。如此便能符合迦溼彌羅國論師的要求，在三皈依儀式完成之後，即得戒體，不再另外傳授。但是這種受戒方式又不全然同於迦濕彌國論師，因為迦濕彌國論師在受戒方面，不許有缺減律儀。茲將論師之不同爭議點，以下以簡表列出：

- | | | |
|-------------|--------|---------------------|
| (一) 迦濕彌羅國論師 | } | 1.受位——五戒具足 |
| | | 2.持位——有能學一分、少分等近事之別 |
| (二) 健馱羅國諸論師 | ——受位—— | 有受一、受二、受三、四等之別 |
| (三) 僧伽筏蘇尊者 | ——受位—— | 有受一、受二、受三、四等之別 |

⁴¹³ 見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.646 中。

⁴¹⁴ 參見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.646 中。

僧伽筏蘇尊者與有部的不同點在於，前者約「受位」說可缺減律儀，一約「持位」說有能學一分、能學少分等近事。《婆沙論》雖以迦濕彌羅國論師所說為正義，卻仍能同樣尊重僧伽筏蘇論師所提出的意見，非但不予評破，而且以「尊者」稱之。

從上述有部諸論師的意見紛歧不一中，我們若回溯到各部廣律所載，其見解仍出現不同主張：

《五分律》	優婆塞者，受三自歸，絕於邪道。（大正 22. 23 上）
《僧祇律》	優婆塞者，三歸，一分行，少分行，多分行，滿分行，隨順行此法，是名優婆塞。（大正 22. 306 上）
《毘尼母經》	優婆塞者，不止在三歸，更加五戒，始得名為優婆塞也。（大正 24. 802 上）
《薩婆多毘尼毘婆沙》	1、若欲受五戒，先受三歸，受三歸竟，爾時已得五戒。所以說五戒名者，欲使前人識五戒名字故。（大正 23. 506 中） 2、凡受優婆塞戒，設不能具受五戒，若受一戒，乃至四戒，受得戒否？答曰：不得。（大正 23. 508 中）

如引文所示，化地部所傳的《五分律》雖沒有明顯的說明五戒是否可以隨分受，但是從「受三自歸，絕於邪道」的文意看來，應該是指皈依佛法僧，而不皈依邪門外道；如此，其見解與經部師等相近，均認為三皈即可成為「近事」。而《僧祇律》則同於《增一阿含經》所說，將三皈與五戒分開進行，隨受者的堪受能力授與之。

再者，《毘尼母經》相近於《薩婆多毘尼毘婆沙》所說，以三皈後再加五戒，方可成為「近事」。因此，若綜集諸說，其實可以歸納為兩類型：一、《僧祇律》、《增一阿含經》、健馱羅國論師與經部師的主張相同；對於五戒可否隨力少分受持的問題，皆允許「律儀缺減」。⁴¹⁵此處補充說明的是，《菩薩瓔珞本業經》所闡明的大乘戒，亦容許菩薩戒可以有受一分戒的一分菩薩，或受二分戒的二分菩薩。⁴¹⁶二、雪山部的《毘尼母經》與有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》之主張相近，原則上須五戒全部「受持」；然因契經中出

⁴¹⁵《俱舍論》卷一五說：「經部諸師作如是說：隨所期限，支具不具及全分一分，皆得不律儀，律儀亦然，唯除八戒。」（大正 29.79 上）

⁴¹⁶《菩薩瓔珞本業經》卷二說：「其受戒者，入諸佛界菩薩數中，超過三劫生死之苦，是故應受。有而犯者，勝無不犯，有犯名菩薩，無犯名外道。以是故，有受一分戒，名一分菩薩，乃至二分、……十分，名具足受戒。」（大正 24.1021 中）

現「能學一分」、「能學少分」乃至「能學滿分」的優婆塞，是故迦濕彌羅國論師提出「能持說」來會通經說。

雖然有部的「能學一分」或「能學少分」之說與健陀羅論師等的「律儀缺減」——受一分、二分、三、四分等戒，其所產生的行為制約效用並無太大差別。不過，若從修道者的身心健全影響上而言，不能說兩者毫無差別。因為迦濕彌羅國論師分為「受位」與「持位」，所謂的「能學一分」，表示這位優婆塞受五戒後，只能持一分戒，尚有四條戒應守而未守，對這位優婆塞而言，受而不能持等於是犯戒；除了「能學滿分」的優婆塞在心理上比較不會產生破戒想之外，其餘「能學一分」或「能學少分」的優婆塞等，皆可能產生受持而不能守的罪惡感，這在修道未必恰當。而健馱羅國諸論師、《增一阿含》與《僧祇律》的「一分行」，能同理地去考慮在家生活種種的適應問題，先衡量自己可以受持多少而自誓隨分持守，雖然尚有餘戒未守的缺憾，但是因為本來就「未受」，所以不構成犯戒。所以在修道者的心理上，也許健陀羅論師與大眾部等的「一分行」，會比有部的「能學一分」更為健康。至於迦濕彌羅國論師既然允許有「能學一分」或「能學少分」的優婆塞，何以不採西方健馱羅國諸論師的看法？筆者認為，應與前文所討論的「非犯一邊，一切律儀應遍捨故，非犯餘罪有斷尸羅」之說有關！由於得戒時是遍於一切有情處得，所以即使違犯重戒，於一切有情處尚有很多戒未犯，只要犯重者經由懺悔清淨，仍能回復出家的清淨戒體。因而即使受而不能持，仍保有多數戒體，這樣遠比未受者殊勝得多。

從諸論師的不同意見中，不妨說是部派論師對「優婆塞」所應具備的基本德行有不同的要求。有部認為成為一位「優婆塞」（或優婆夷）儘管不能全持，亦要全受，至少應具有少分或多分的戒行，不能「唯受三皈，即作近事」。持戒乃身為一位佛弟子所不可缺少的基本德行，若完全無戒，則不能名為在家優婆塞。以上是部派論師對「優婆塞」所應具備的基本德行的不同要求，同樣的，別解脫律儀中的近住律儀，所授與的對象亦是在家身分者，對於所應受持的八戒，亦出現不同的看法。

第四節 在家近住律儀

一、八支齋戒之體

「近住律儀」，又稱作八關齋戒，指在家男女受持一日一夜之八戒者，必須從晨旦日出時至明旦日初出時一晝夜，持守八戒。⁴¹⁷受持八戒之男子，稱近住男；受持八戒之女子，稱近住女。此律儀名為「近住」的理由，有下列種種說法：

1. 近阿羅漢住，故名近住，以受此律儀隨學彼故。
2. 有說：此近盡壽戒住，故名近住。
3. 有說：此戒近時而住，故名近住。如是律儀，或名長養，長養薄少善根有情，令其善根漸增多故。
4. 有說：長養在家善根，令近出家善根住故。⁴¹⁸

引文中的種種說法，以第一說「近阿羅漢住，故名近住」為正說。在家男女受持八齋戒，接近阿羅漢而住，可防範身語之過，長養善根，所以稱為近住。而第二說「近盡壽戒住，故名近住」之說，亦有其根據。前文已論，近住律儀可從七眾佛弟子處受，因為七眾戒皆盡壽戒，受持者有資格擔任近住律儀的戒師。⁴¹⁹然因此戒乃在家而仰修出家戒的一分，所應持守的戒數有八條，較在家近事戒更為嚴格。

近住律儀的求受資格，原則上至少是受過三皈的優婆塞或優婆夷，方可進受；但若事先不知須先受三皈方能發戒，或戒師忘記授與三皈之時是否得戒？《婆沙論》卷三四出現有兩種意見：

問：若不受歸依而受律儀，彼得律儀不？有說：不得。以受律儀者必依三歸，以三歸為門，得律儀故。有說：亦得。謂若不知三歸律儀受之先後，或復忘誤，不受三歸者受得律儀，而授者得罪。若有憍慢不受三歸，但受律儀，彼必不得。（大正 27.178 中）

⁴¹⁷ 《俱舍論》頌文說「近住於晨旦，下座、從師受、隨教說、具支、離嚴飾、晝夜」。此有七意：一、於晨旦，謂受此戒要日出時，此戒要經一晝夜故。若旦有礙緣，齋竟亦得受。二、須下座，謂在師前居卑劣座，或蹲或跪，曲躬合掌，唯除有病。若不恭敬，不發律儀。三、從師受，謂必從師，無容自受，以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯。四、隨教說，受此戒者應隨師教，受者後說，勿前勿俱，異此授受，二俱不成。五、具足受八支方成近住，隨有所闕，近住不成。六、離嚴飾憍逸處故，常嚴身具不必須離，緣彼不能生憍逸故。七、晝夜謂至明旦日初出時，若不如斯依法受者，但生妙行。（參見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 上。）

⁴¹⁸ 參見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.648 下-649 上。

⁴¹⁹ 《大毘婆沙論》卷一二四說：「問：近住律儀從誰應受？答：從七眾受皆得，非餘。所以者何？若無盡壽戒者，則不堪任為戒師故。」大正 27.647 中。

後來《俱舍論》與《順正理論》均採用第二「得戒」之說，仍可依於受者意樂力而引發律儀；如《順正理論》卷三十七說：「除不知者，由意樂力，亦發律儀」⁴²⁰。引文的「除不知者」，與上文所述比丘求受具戒時一樣，在不知須先受三皈在家五戒與沙彌十戒的情形下，眾賢論師認為比丘仍然可得具戒。此處，眾賢論師容許不知者以「意樂力」也可得戒，或許是因為「意樂力」蘊含自發向上向善的學習精神，這是持戒者所不可或缺的重要內在動力。

近住律儀所應持守的八戒內容，幾乎等同沙彌十戒；《大毘婆沙論》卷一二四說：「於十減一，合二為一」⁴²¹，僅少一條「不蓄金銀財寶」。沙彌十戒有：(一)不殺生，(二)不偷盜，(三)不淫欲，(四)不妄語，(五)不飲酒，(六)不香花嚴身，(七)不歌舞觀聽，(八)不坐臥高廣大床，(九)不非時食，(十)不蓄金銀財寶。將第六與第七兩條戒合為一戒，並減去第十條不蓄金銀財寶戒，即成「近住」的八支戒。所以八戒內容即：一、不殺生，二、不與取，三、梵行，四、不虛誑語，五、不飲諸酒，六、不塗飾香鬘歌舞觀聽，七、不眠坐高廣嚴麗床座，八、不非時食。茲將沙彌十戒與八支戒的開合列出如下：

沙彌十戒

八支齋戒

- | | |
|-----------------|----------|
| (一)不殺生..... | (一)不殺生 |
| (二)不偷盜..... | (二)不偷盜 |
| (三)不淫欲..... | (三)不淫欲， |
| (四)不妄語..... | (四)不妄語 |
| (五)不飲酒..... | (五)不飲酒 |
| (六)不香花嚴身..... | (六)不香花嚴身 |
| (七)不歌舞觀聽..... | } 不歌舞觀聽 |
| (八)不坐臥高廣大床..... | |
| (九)不非時食..... | (八)不非時食 |
| (十)不蓄金銀財寶 | |

其中，第三條梵行戒，所受持的不是在家優婆塞五戒的離邪淫，而是一日一夜受持出家的離淫欲行。以上近住律儀八戒又名「八齋支」，名稱由來《俱

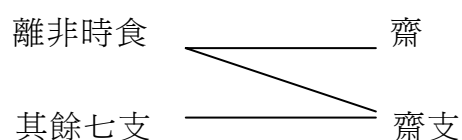
⁴²⁰ 參見《順正理論》卷三七，大正 29.552 下。此段引文在《俱舍論》中，並沒有「由意樂力，故發律儀」之文，這是到眾賢時在《順正理論》中另增的部分。(大正 29.75 下)

⁴²¹ 參見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.649 上。

舍論》舉引「餘師」的看法說：「離非時食，名為齋體；餘有八種說名齋支，塗飾香鬘舞歌觀聽，分為二故。」⁴²²即八支中，唯「離非時食」名為齋體，其它支為八齋支。但是這樣的說法，後來被經部師舉經證評破。⁴²³經部主張：「總標齋號，別說為支，以別成總，得支名故。」⁴²⁴八支總名為齋，別名時為支，故合名八支齋；例如統帥率領全軍隊（比喻「齋」名），軍隊中又由四支軍或五支軍等所組成（比喻支名）。《俱舍論》有部論師則認為：⁴²⁵

離非時食，是齋亦齋支，所餘七支，是齋支，非齋。如正見，是道亦道支，餘七支，是道支，非道。擇法覺，是覺亦覺支，餘六支，是覺支，非覺。三摩地，是靜慮亦靜慮支，所餘支是靜慮支，非靜慮。（大正 29.75 下）

「離非時食，是齋亦齋支，所餘七支，是齋支，非齋」，如下簡表所示：



從《俱舍論》中毘婆沙師的意思看來，近住律儀名為「八齋」、「八齋戒」，以「齋」為名的由來，還在於「離非時食戒」，而八齋支即是統稱所有近住律儀。

至於以上八支戒是否須全部受持？迦溼彌羅國論師的看法與近事律儀一樣，都堅持「具受八支方成近住，隨有所闕，近住不成」。⁴²⁶也就是說，八支戒必具足而受，缺一不可；而且持戒時，不能像「近事戒」一樣，可以開放「能持一分」或「能持多分」等部分持守，必須八支完整持守。對此問題，有部論師中近於西方系的妙音、眾世仍有不同看法：

妙音、眾世說曰：應言近住或全無支，或一二三乃至或七，非要具八方名

⁴²² 《俱舍論》卷一四，大正 29.75 下。

⁴²³ 《俱舍論》卷一四說：「若作此執，便違契經。經中說離非時食已，便作是說：此第八支我今隨聖阿羅漢學，隨行隨作。」（大正 29.75 下）

⁴²⁴ 《俱舍論》卷一四，大正 29.75 下。

⁴²⁵ 《婆沙論》卷一二四即曾分別八戒中，那些名為「近住」，那些名為「近住支」時說：「離非時食名為近住，離害生等名近住支。……離非時食名為近住，亦名近住支。」（大正 27.647 中）

⁴²⁶ 參見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 中-下。

近住。如是說者，非全無支乃至或七得名近住，名近住者，要具八支。⁴²⁷

眾世（Sanghavasū）即是前面說到的僧伽筏蘇尊者，關於律儀方面，他和妙音的看法較為寬鬆，不一定具足八支，不像迦溼彌羅國論師那樣的嚴格，非要具備八支才稱為近住。然而，剋實言之，既然近住律儀是為在家仰修出家功德的一分，且戒期才一晝夜，其嚴格性應該比五戒高，若未能全部受持，便與在家五戒無所差別，所以迦溼彌羅論師對「具受八支方成近住」的堅持應該是合理的，值得肯定。

更何況八支戒之間又有互持的關係，可歸納為「尸羅支」、「不放逸支」與「遠離支」，不應缺支受持：

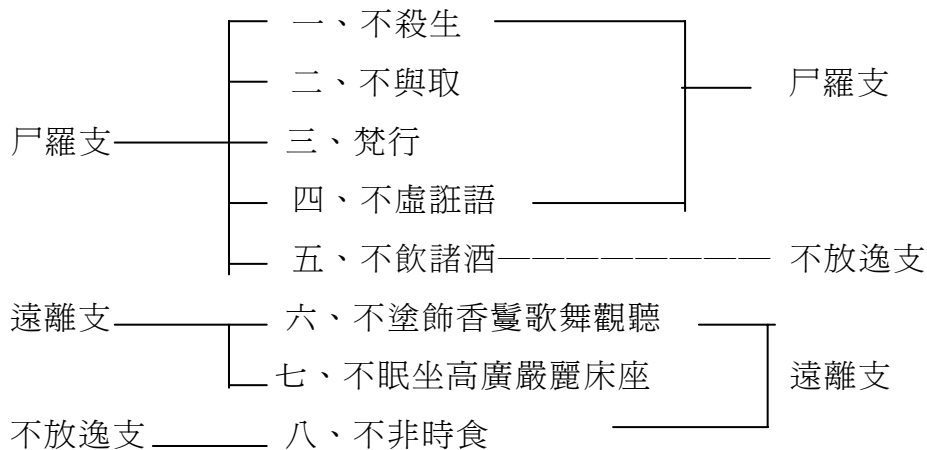
問：如是所說八支律儀，幾是尸羅支？幾是不放逸支？幾是遠離支？

答：五是尸羅支，謂離害生命，乃至離飲酒；一是不放逸支，謂離非時食；餘二是遠離支。又前四是尸羅支，離性罪故；第五是不放逸支，雖受尸羅，若飲諸酒，心便放逸不能護故；後三是遠離支，以能隨順厭離心故，厭離能證律儀果故。（大正 27.649 上）

三支又有兩種分類，為使其說更為清楚，以簡表列出如下：

第一釋

第二釋



以上兩種解釋中，《俱舍論》的有部論師以第二釋為正義。⁴²⁸八戒中的前四條——離殺生至虛誑語——為尸羅支，制定此四種能離性罪。而制離飲諸酒

⁴²⁷ 參見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.647 中。

⁴²⁸ 參見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 中。

爲不放逸支，是因爲即使受前四尸羅支，若不制止飲酒，則心放縱時，易違犯尸羅，所以釋尊制離飲酒以防失念。其次，制離塗飾香鬘乃至食非時食爲遠離支的原因是，此三種能防僥逸。若受用種種香鬘高廣床座或習近歌舞，則心便僥舉，心若僥舉則易毀戒；⁴²⁹反之，若能遠離，則心便離僥，能隨順厭離心。而數數食能令心縱逸，所以若能持「不非時食」，則亦能遮止貪食、恒食，於世間深生厭離。因此近住律儀要具足八戒，不能缺減。這是迦濕彌羅國論師們的共見。

歸納上述討論可知，近住律儀是專爲在家而仰修出家行所設立的戒法，而受此八齋支戒者，均須「具受八支，方成近住」，缺減則不得戒。此外，八齋支戒尙有一問題要探討的是，有關近住律儀是否非要一晝夜不可，其戒期可否有所增減。

二、近住一晝夜之論析

佛陀制定近住律儀的戒期，一般爲一天一夜；即受者在晨旦日出時，到戒師處求受後，直到明旦日初出爲止。其理由，如《婆沙論》一二四說：

問：齊何時受？答：齊一晝夜，不增不減。謂清旦時從師受得，至明清旦，律儀便捨。問：若有頓受半月、一月，或復多時，得律儀不？答：應言不得。所以者何？一晝夜時分限定故，光闇往來易了知故，一齋食時非時定故。非一晝夜近住律儀可使頓經二晝夜受，況多晝夜可頓受得。（大正 27.647 中-下）

由於近住律儀「齊一晝夜」受，所以至明朝清旦律儀便捨。這種極短暫的戒期，尤其對制伏屠獵姦盜的有情，可說是深成有用。雖然也有人「要期」要受半月、一月，但有部論師認爲此「但生妙行，不得律儀」⁴³⁰。

有部認爲契經中只有規定近住戒的受時限爲一晝夜受，並沒有說明可以「要期」多日續受，所以主張「近住律儀，唯一晝夜」。對此，經部解釋說：佛制一晝夜的目的，是「觀所化根難調者，且⁴³¹應授與一晝夜戒」⁴³²，而

⁴²⁹ 但是若常嚴身具，則不必須捨，因爲緣彼，並不會產生甚僥逸。參見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 中。

⁴³⁰ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.75 中。

⁴³¹ 「且」原作「旦」，今依宋、明、宮本以及《順正理論》「故於經中說一晝夜，爲觀所化根難調者，且應授與一晝夜戒」文改之。

一般人並不在此限，因此八齋支戒過了一晝夜後，仍可續戒，與理不相違。可見經部師以近住戒一晝夜後仍可續戒的見解，並沒有經教的文證，是推理而來的。而且如前第二節第三項所論，經部認為盡形壽戒雖然可要期至下一生，但因今生與下一生有「依身別」等之問題，所以不能續戒。一晝夜的近住律儀，則無「依身別」等之顧慮，是故能再續前戒。

有部謹守「曾無契經說過，晝夜有別受得近住律儀」⁴³³之聖言量，所以不僅近住律儀不能要求增受，同樣亦不可短於一晝夜。⁴³⁴然而《婆沙論》中的迦多衍那尊者為屠兒與姪女傳授「夜分受持近住八戒」，即僅於晚上受持。如《大毘婆沙論》卷一二四說：

時彼尊者告屠兒言：「汝等皆應離此惡業，勿於來世受大苦果。」屠兒答言：「我以此業而自存活，如何能離？」尊者告言：「汝等所作屠羊等業，何時分造？」屠兒答言：「唯於晝分。」尊者告曰：「汝等可於夜分受持近住八戒。」諸屠兒輩歡喜奉行，命終皆生曠野鬼趣，每於晝日有黑駁狗歛然而現，噉食其肉，唯餘骸骨，俄頃肉生，平復如舊，還被食噉，受諸苦惱，如地獄趣。每至夜分，五欲自娛，遊戲受樂猶如天趣。⁴³⁵

由於迦多衍那尊者為方便引導，所以屠兒與姪女才有受近住戒的機會。不過，對於尊者的「夜分受持近住八戒」之說，有部論師解釋為「彼妙行攝，非是律儀」⁴³⁶；亦即屠兒所受之果，乃妙行果，非律儀果。因為契經中並沒有提示過近住律儀可缺減一晝夜，或過一晝夜後可續戒，所以有部論師認為近住律儀以一晝夜為限，不論增長或減短皆不可。

⁴³² 見《俱舍論》卷一四，大正 29.74 下。

⁴³³ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.74 下。

⁴³⁴ 《大毘婆沙論》卷一二四說：「問：受晝非夜，受夜非晝，得此戒不？有說：不得。所以者何？佛說此為晝夜戒故。……評曰：前說為善，晝夜戒故」（大正 27.647 下）

⁴³⁵ 《大毘婆沙論》卷一二四還有一事例：「尊者復詣諸欲邪行姪女等處告言：『汝等應離此業，勿於來世受大苦果。』彼人答言：『我等久習如是事業，非卒能離。』尊者告言：『汝等所作邪穢事業在何時分？』彼人答言：『唯於夜分。』尊者告曰：『汝等可於晝分，受持近住八戒。』諸邪行者歡喜奉行，命終皆生曠野鬼趣，每於夜分有百足蟲歛爾而生，噉食其肉，唯餘骸骨，俄頃肉生，平復如舊，還被噉食受諸苦惱如地獄趣。每至晝分，五欲自娛，遊戲受樂猶如天趣。」（大正 27.647 下-648 上）

⁴³⁶ 見《大毘婆沙論》卷一二四，大正 27.648 上。

面對論師們對八齋支戒期所提出的不同看法，吾人應如何抉擇呢？若以現今佛教南北兩傳皆推廣「短期出家」活動為例，或許可以說明何者較為合理。若嚴格依照出家戒「盡形壽受」的規定，其實短期出家並不能得出家戒，但是若以「近住律儀」的要求來看，其實短期出家應該屬「近住律儀」的性質，它只是將戒期拉長到一個月、三個月或半年以上。由此同理推知，雖然契經無明文提示近住律儀可過晝夜續戒，但是若「要期求受」，在條件因緣具足下，延長戒期，於理沒有不能得戒的道理。

然而，迦多衍那尊者方便引導屠兒與姪女受近住戒而容許「夜分受持近住八戒」之事例，縮短原本一晝夜的戒期，應是權宜之計，不值得鼓勵。因為待戒期一過，屠兒與姪女仍繼續行不律儀。如此所受持的「近住律儀」仍然不能得出世大果。其所得之戒體，名為「根本業道淨，而近分不淨」：

有彼廚人，欲害生命擬充所食，彼便告曰：「我今受戒，不得殺生，留待明朝殺充所食。」復有捕獲怨敵，將來請欲加害，彼便告曰：「我今受律儀，不得殺害，留待明旦，依法刑戮。」如是名為根本業道淨，而近分不淨。世尊說彼所受律儀雖是勝業，而不獲大果。（大正 27.648 上）

近住律儀是在家而仰修出家行所應遵守的基本德目，雖受持修習的時間不長，然不外是令其長養出世解脫善根。所以求受近住律儀者，若不能於平時延續八戒精神於日常舉止中，只於「要期」於一晝夜中受持，即使能得戒，也不會得到出世解脫果。若要得出世果，則應於受持近住律儀時，能「根本業道淨，近分亦淨」；如此所受律儀方能成殊勝業，獲得解脫果。

第五節 小 結

綜合前文的討論，可看出說一切有部論師——尤其是迦溼彌羅國的論師，相當重視戒律，甚至比持律者更有過之而無不及，無怪乎此學派是戒體論的倡議、推揚者。別解脫律儀有能使僧團健全，住持正法，使佛法流傳世間不滅的防腐作用，所以有部論師對比丘、比丘尼受戒次第的「正儀式」受戒規定，可看出其深切用心。有部對自他的要求高，嚴謹地不讓佛法在流傳中便宜行事，是故歸依與持戒，是身為一位佛弟子所不可少的德行。然而，健陀羅國論師與經部師等大多能因應環境與對象做適度的調整，使多數人也能分享佛法律儀的一分清涼；其努力與用心亦不容全盤抹煞。所以在此要強

調的一點是，以上的討論，目的並非專注在檢討經部等學派和有部論師孰較正確的是非判斷問題，而是要去揭示一個制度在世間流傳過程中所必然產生的權宜變通，對其進行現代的審思。

例如別解脫戒的盡形壽戒，若要嚴格地要求，現在的泰國出家制度（或短期出家），並不合於釋尊制戒的原意；因為出家受比丘戒，必須盡形壽受持，沒有發心受十五天，或者三個月的比丘戒，這樣的發心根本不能得比丘戒，僅能得「近住律儀」。不過，泰國佛教卻因為這樣的制度，而發生很好的影響力。所以適度的開方便門是必要的。藉此，亦可提供吾人思考一個有趣的問題：處在西元二、三世紀的部派佛教，面對大乘佛教的勃興，有部論師嚴謹的倡戒風格與西方健陀羅國等論師寬鬆的宣戒態度大相逕庭，這是否與他們各自對傳教化他的積極度有關？也許這是一個值得思考的歷史情境問題。

第六章 不律儀等得捨之探討

無表業的種類，欲界有別解脫律儀、不律儀和非律儀非不律儀（處中律儀），色界有靜慮律儀和無漏律儀。前章已討論八種別解脫律儀得捨之較具爭議問題，本章繼續討論不律儀、處中律儀、靜慮律儀與無漏律儀的得捨問題。儘管不律儀與別解脫律儀、處中律儀，皆屬欲界所引生的三種無表業，其「引得」⁴³⁷的方式都不離「表、思」二業⁴³⁸，然而若詳細分別，則三種無表業引發的表現形式，其實又各自不同，這些必須區別開來。

本章首先探討「不律儀無表」的得捨。不律儀和八眾別解脫律儀一樣有具支不具支受持的問題，有部論師認為不律儀必具七支（身三語四），造一身殺業罪，亦同得其餘六不律儀無表業，這樣的規定是否合理？其次，討論「處中無表」的得捨與日常善惡習慣養成的關係，以及色界定生二律儀的得捨。最後，以具有善惡戒性質的「處中無表」為主軸，和其它律儀的得捨做總合互比，以理出它們之間的同異處。希望藉由此問題的探討，使吾人對善惡業的判定更加了解，進而依據佛法的教授，遠離惡法，將行善內化成個人生命的一部分。

第一節 不律儀之得捨

佛法不論流傳到哪一個時代，都要對不律儀或犯戒的人加以折伏攝受，因為不這樣做，佛法不能久住世間。如果不律儀者眾多，大家習惡為常，善法便會減損，而惡法增長；如此要想發揚佛法於世間，勢必是不可能的。因此瞭解「不律儀」的種種相狀，成為佛弟子不可忽視的課題。「不律儀」又分兩種：一是佛弟子沒有守護六根，隨六境而轉；另一種是不正當的職業。本文所討論的「不律儀」是指後者不正當的職業。所以「不律儀」，也就是惡戒、惡律儀，所指的並不是佛弟子一時行為偏差的犯戒，而

⁴³⁷ 有部論師有「三世實有，法體恒存」的重要宗義，故主張未來已具足無量無邊的一切法，透過現在法引生自果的作用，引發未來法來入現在。由於一切法是本來具有，所以使未來法來入現在的過程，稱為「引得」或「引發」。

⁴³⁸ 有部認為無色界無色，而無表色為色法，所以無色界沒有無表色。在三界中，唯有有色的欲、色二界有「無表色」。又因欲、色二界有散、定地之別，故欲、色二界有不同的引發方式。如色界的靜慮律儀與無漏律儀不藉由身、語表業發得，直接依「定力」引生；而欲界的別解脫律儀、不律儀與處中律儀則必透過「表、思」二業引發。參見《大毘婆沙論》卷一二二，大正 27.639 中。

是特指從事於學佛者所不應爲的事業（或說行業）以維持生計。此在佛教中或稱之爲「邪命」，與八正道中的「正命」背道而馳。

由於善、惡戒體論爲說一切有部論師所特爲倡揚，論師們對「不律儀」的得與捨有其獨特的見地。以下先論究《婆沙論》中不律儀的種類，並思考它在古代與當代的不同時空脈絡中的意義。其次，探討有部論師對不律儀的引得有哪些特殊規定，其意義何在，以及其它學派論師如何回應。其中，爭議較大的是有部主張不律儀必「普於一切有情處所」引得，且隨造一支而具得身三、語四「七支不律儀」，因而出現「造一得無量罪」的極重判罪方式。本章將詳論導致有部論師提出此種立論的視角爲何。最後，探討如何捨離不律儀的問題。不律儀關係到個人與家庭的生計問題，要捨離談何容易，這時有部論師提出哪些規定，有何可借鏡之處，便是相當值得去了解的課題。

一、不律儀之種類

無論是在家、出家都不能不維持生計，但這須要合法的取得受用。出家五眾弟子的正命爲何？《中阿含·雙品聖道經》明白地說到：「云何正命？若不求無滿意、不以若干種畜生之咒、不邪命存命，彼如法求衣被，則以法也，如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，則以法也，是謂正命。」⁴³⁹就是如法求食、床座等維生。以學佛的在家眾而言，其職業不但是要國法所許可，而且還要不違於佛法。《論》中所謂的「不律儀」也大都討論在家從事於學佛者所不應爲的事業。哪些是學佛者所不應爲的職業？《雜阿含經》釋尊明確地提到所謂的正當職業有：「田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利，造屋舍床臥，六種資生具」⁴⁴⁰；「種田、商賈，或以王事，或以書疏算畫」⁴⁴¹。至於何者是「不律儀」？自然是指凡是依賴殺、盜、淫、妄以謀取生活物資，就是住於惡戒、惡律儀者。⁴⁴²舊譯北本《大般涅槃經》說有

439 見大正 1.736 中。而在《佛垂般涅槃略說教誡經》釋尊告誡弟子說：「持淨戒者，不得販賣貿易、安置田宅、畜養人民奴婢畜生，一切種殖及諸財寶皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木、墾土掘地、合和湯藥、占相吉凶、仰觀星宿、推步盈虛、曆數算計皆所不應，節身時食，清淨自活。」大正 12.1110 下。

440 見《雜阿含 1283 經》卷四八，大正 2.353 中。

441 見《雜阿含 91 經》卷四，大正 2.23 中。

442 《雜阿含·1047 經》卷三七 1：「云何爲惡業？謂殺生乃至綺語。如上廣說，是名惡業。」

十六種不律儀，而《大毘婆沙論》（以下簡稱《婆沙論》）說有十二種，對照如下：⁴⁴³

《大般涅槃經》（大正 12.538 中）	《大毘婆沙論》（大正 27.607 上）
一者、爲利餽養羔羊，肥已轉賣	
二者、爲利買已屠殺	一、屠羊
三者、爲利餽養豬豚，肥已轉賣	
四者、爲利買已屠殺	三、屠豬
五者、爲利餽養牛犢，肥已轉賣	
六者、爲利買已屠殺	
七者、爲利養雞令肥，肥已轉賣	
八者、爲利買已屠殺	二、屠雞
九者、釣魚	五、捕魚
十者、獵師	六、遊獵
十一者、劫奪	七、作賊
十二者、魁膾	八、魁膾
十三者、網捕飛鳥	四、捕鳥
十四者、兩舌	
十五者、獄卒	十、守獄
十六者、咒龍	九、縛龍（或稱爲縛象）
	十一、煮狗
	十二、婆具履迦

由上表觀之，內容中殺生行業佔多數。《大般涅槃經》的分類比《婆沙論》更加明細，北本《大般涅槃經》所列的不律儀種類比《婆沙論》多，然若概括論之，大小兩經論的內容又大致相近。然而，若要詳細地區別，《婆沙論》雖然沒有「爲利餽養羊、豬、牛、雞」與「兩舌」，反而又有《大般涅槃經》所沒有的「煮狗」與「婆具履迦」（*vagurika*，獵師）二項目。儘管所載內容不同，原則上皆儘量將依賴殺、盜、淫、妄維生的種種行業含括在內。

在上述職業中，較不易瞭解的有：所謂「縛龍」，即是有情爲了維持生計，學習種種咒術來控制龍蛇等諸動物。「煮狗」，即是「旃荼羅（*candala*）等諸穢惡人」⁴⁴⁴，旃荼羅亦即旃陀羅，譯爲「屠種、屠家、魁膾、暴厲、執惡；下賤種；執暴惡人」⁴⁴⁵；但《婆沙論》與其同本異譯的《阿毘曇毘婆沙論》在說明「空三昧」的譬喻時說：「如旃荼羅積集柴木燒死屍時，手執長竿斂撥

（大正 2.274 上）

⁴⁴³ 草間法照認爲原始佛教禁止殺生之職業觀，在其後的佛教大致忠實地繼承，而清楚地顯示「不律儀」的觀念。參見草間法照：〈インド佛教における平等と差別——殺生に關わる職業をめぐって〉。收錄於《印度哲學佛教學》，第六號(1991年)，頁219。

⁴⁴⁴ 見《大毘婆沙論》卷一一七，大正 27.607 中。

⁴⁴⁵ *Candala* 又音譯爲旃荼羅、真陀羅。見荻原雲來編《梵和大辭典》，頁445。

令盡後，亦燒竿」⁴⁴⁶、「譬如旃陀羅燒死屍時」⁴⁴⁷。可見，「旃茶羅」在有部的論典中，曾被視為「燒死屍」的行業代表者。根據《摩奴法典》第十卷第三九條記載：「首陀羅男子和屬於商人、武士和僧侶種姓的婦女結合，乃產生由於不潔的種姓混雜而產生的兒子，叫做阿瑜迦跋，刹多梨，以及人類最低下的旃陀羅」⁴⁴⁸，又第九十六條說：「出生低賤的人，由於貪婪，從事高貴的種姓職業為生，國王應該立即剝奪其一切所有，並處以流放」⁴⁴⁹。由此看來，印度社會種姓觀念深難可化，出生低賤者必須承擔一般人不願做的工作，甚至世襲不可任意改變。在這樣的背景下，從事燒死屍的首陀羅並非出於自願，何以論師們將之視為不律儀？筆者認為，燒死屍被視為不律儀業，其意義應與大乘戒《梵網經》的精神是一樣的，如《梵網經菩薩戒經》中說：「若佛子！故販賣良人、奴婢、六畜，市易棺材、板木、盛死之具，尚不自作，況教人作。若故作者，犯輕垢罪。」⁴⁵⁰若以燒死屍或販賣棺材為維生行業者，為求生存，其難免希圖生意興旺，而心存損他利己的心態，所以此行業在佛教中被歸類為不律儀有其合理之處。最後，關於第十二「婆具履迦」，《婆沙論》中有三種說法：一、蟒蛇類名為「婆具羅」，恒常在曠野間吞食過往的賈客，所以稱專門殺蛇為業的人為「婆具履迦」；二、置弼也名婆具羅，「置」是捕兔的網，泛指捕鳥獸的網⁴⁵¹，「弼」是一種捕鳥獸的器具，由弓和網組成⁴⁵²；是以稱製網捕鳥獸為業者為「婆具履迦」；三、指稱獵主之名。（*vagura* 是網子，*vagurika* 是與網子有關者，即獵師。）雖論中有三種解釋，但明顯的《婆沙論》以第一說為正義，意指以捕捉蟒蛇以維持生計者。⁴⁵³以上種種，皆不離在家者以殘害眾生為職業來維持生計的範疇。

⁴⁴⁶ 見《大毘婆沙論》卷一〇五，大正 27.543 中。

⁴⁴⁷ 見《阿毘曇毘婆沙論》卷四六，大正 28.350 下。

⁴⁴⁸ 參見摩奴一世作、馬香雪譯《摩奴法典》（台北市：台灣商務印書部，1998 年），頁 232。

⁴⁴⁹ 參見《摩奴法典》，頁 241。

⁴⁵⁰ 《梵網經》卷二，大正 24.1005 下-1006 下。

⁴⁵¹ 參見張永言、杜仲陵、向熹等編《簡明古漢語字典》（成都：四川人民出版社，1986 年一版），頁 335 右。

⁴⁵² 參見張永言、杜仲陵、向熹等編《簡明古漢語字典》，頁 306 左。

⁴⁵³ 《大毘婆沙論》卷一一七說：「此中屠羊者，為活命故，懷殺害心，若買、若賣養飼斷命，如是一切皆名屠羊。屠雞、屠豬亦復如是。捕鳥者，為活命故，採捕眾鳥。捕魚等亦如是。縛龍者，為活命故，習咒龍蛇，或言縛象。煮狗者，謂旃茶羅等諸穢惡人。婆具履迦者，謂有傍生名婆具羅，即是蟒類，恒於曠野吞食商侶，有人專能殺之，取商侶價以自活命，由此故名婆具履迦。有說：置弼名婆具羅，有人為活命故，恒設置弼，取諸眾生，故名婆具履迦。有說：獵主名婆具履迦。」（大正 27.607 上-中）

在上述行業中的「兩舌」，不論在古代或現代都還是依不同形態存在著。例如在春秋戰國時代，張儀以連橫政策破壞楚、齊聯盟，又說服韓、趙、燕與秦連橫，而後一一擊破。這種以兩舌為職業的離間行爲，便屬不律儀。此種行業在現今仍可能出現在商場之間負責離間客戶之間信賴的商場高手。屬於語業的還有「惡口」等職業，在現今此種行業就像替銀行追討貸款本息的討債公司，以惡口恐嚇及威脅對方。⁴⁵⁴雖然《大毘婆沙論》沒有兩舌與惡口的職業，但是這些都明顯的與佛教的戒律不符，所以也應歸屬於不律儀的範疇。

不律儀種類除以上十二種之外，有部四大論師之一的妙音論師看到當時從事政治的不肖官僚對犯法者加施殘酷的刑罰，或徵收過度的稅金，或在法律上作不公平的審斷，因而引申佛法的意趣，認爲凡爲官不廉而造成民眾困苦者，也可謂住不律儀。如《婆沙論》卷一一七說：

尊者妙音作如是說：若受上命訊問獄囚，肆情暴虐，加諸苦楚，或非理斷事，或毒心賦稅，如是一切皆名住不律儀者。(大正 27.607 中)

妙音論師的主張，可說是一位聲聞菩薩行者面對當時官吏的殘暴凶狠，造成人民生活痛苦，而心生悲憫，所發出的正義呼聲。⁴⁵⁵如此使得「不律儀」的內涵有更進一步的擴充，不再侷限於損害眾生的職業上。增加了凡爲官者缺乏慈心，加害眾生並使之困苦，皆屬不道德的行爲，亦歸屬「不律儀罪」。

其後，《雜阿毘曇心論》、《俱舍論》與《順正理論》雖也都認同妙音論師的見解，《俱舍論》並加以補充說：「王典刑罰及餘聽察斷罪等人，但恒有害心，名不律儀者」⁴⁵⁶；眾賢論師的《順正理論》也說：「讒構譏刺，伺求人過，喜說他非，非法追求以活命者，及王典刑罰斷罪彈官等，但恒有

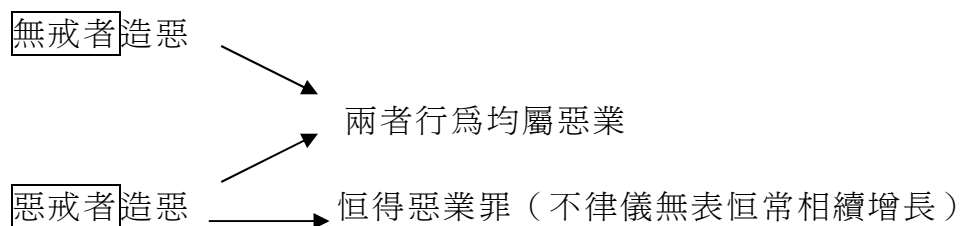
⁴⁵⁴ 在民國九十四年二月二十四日的《聯合報》上刊載了一則「新行業」消息。報中指出中國瀋陽市出現一種新的行業，稱爲「職業罵手」。顧客只要繳付一定費用，就可雇用「罵手」替自己用電話痛罵對方，以解心中悶氣。這間專業代罵服務公司還公開保證「語言下流，收費合理，包你解氣」。

⁴⁵⁵ 參見《大毘婆沙論》，大正 27.607 中；《俱舍論》，大正 29.79 上；印順法師，《印度佛教思想史》，頁 185。

⁴⁵⁶ 見《俱舍論》卷一五，大正 29.78 下；又《雜阿毘曇心論》卷三說：「若王、若典刑、若聽訟官有害心者，悉墮不律儀義。」(大正 28.890 下)

害心，名不律儀者。」⁴⁵⁷此處除了要注意眾賢論師又更擴大「不律儀」的範疇——只要身語行為去殘害他人，令對方受苦，即是「住不律儀者」——之外，更值得留意的問題是，《俱舍論》與《順正理論》都接受妙音尊者的主張，把不肖官僚的惡行亦歸入不律儀的範疇，但兩論都另外再加上「恒有害心」的字句補充說明之。

其原因，筆者以為不律儀乃屬惡戒，它與別解脫律儀一樣必須發誓方得，爾後才會在有情身上引生一股不善的無表業。例如：發誓以屠羊為業，殺一羊後，其後即使不殺，亦常得殺罪，因為這股不善的業力（不善的戒體）將在造作者身上不斷的相續增長。因而世親與眾賢二論師接收了妙音尊者的新提議後，都在行文中補上「恒有害心」的字句，其用意即是用來與「無戒者」隨境即興的不善行為作區別。因為「惡戒者」的造作惡行與「無戒者」的造作惡行，雖同樣是惡業，但是前者一旦得「不律儀」（惡戒），將常得殺罪，其惡無表業會相續不斷增長。「無戒者」則不然，他沒有發誓受持善、惡戒的緣故，所以造作時方有；即使後續仍有影響力，也沒有不律儀來得持久。兩者之差異如下所示：



由上觀之，由於妙音尊者引申佛法的意趣，而把原本侷限在職業上的不律儀，擴大到凡為官者對一切眾生施加傷害的行為均是屬之。但他並沒有考慮到無戒者與惡戒者的區別，是故後來論師在接收其意見時，必須再補充其說。

因此，有部論師們所謂「不律儀」的種類，可將之歸納為廣狹二義：在狹義上，凡會殘害有情生命或使有情痛苦以維持生計之事業者，皆名「住不律儀」；所以經論中說的十六、十二，都還不過是舉例而已，實際上還有很多。簡要地說，凡是依殺、盜、淫、妄為職業而生活，都是惡律儀。其次，就廣義而言，是指凡一般平民百姓，或為官，甚至身為一國之君，只要是「恒有害心」，不慈心對待別人，或為官不廉，以不善心加害人民，因

⁴⁵⁷ 見《順正理論》卷三九，大正 29.563 上。

而造成百姓身心困苦者，亦可名爲「住不律儀者」，而不限於損他利己的職業道德上。以下則依序分別討論不律儀的得與捨的種種方式。

二、不律儀之得

(一) 不律儀引得的不同方式

別解脫律儀的引發須「由他教得」，也就是須要經過他人的授受；這除了重視師承的意義之外，主要是爲令行者遇犯戒因緣現前時，生起愧對戒師之心，能即時不造惡業。⁴⁵⁸循此，從《婆沙論》卷一一七所羅列的三種不同引發方式看來，僅說到不律儀要「由受得」，沒有要「由他受得」：

問：如是諸律儀要受方得，此不律儀亦如是耶？或有說者，亦由受得。謂手執殺具，誓從今日乃至命終，常作此業以自活命，爾時便得此不律儀。復有說者，雖執殺具自立誓言，然彼不得此不律儀，由二緣得：一、由作業，二、由受事。由作業者，謂生不律儀家，最初作彼殺生等業，爾時便得此不律儀。由受事者，謂生餘家為活命故，懷殺害心往屠羊等不律儀所，作是誓言：「我從今者乃至命終，常作汝等所作事業以自活命」，爾時便得此不律儀。復有說者，此亦最初作彼業時方乃獲得此不律儀，彼說不律儀唯一緣得。(大正 27.607 中)

第一說認爲不律儀須「由受得」，意思是手拿殺具而口發誓言「從今日乃至命終，以此殺業來維持生計」，如此方得惡律儀無表。第二說認爲，不律儀的引得可依作業者的家庭背景不同而分爲「作業」與「受事」(發誓)；也就是分別由「身表的造作」和「語表的發誓」兩種。第一種由「作業」方式引得，是指從小出生在不律儀家庭的人，只須在第一次行殺的動作中即可引得不律儀；而第二種由「受事」方式引得，則指一般人誓做不律儀事業時，必須懷殺害心親自到不律儀的場所(如屠宰場)發誓，以表示其決心，方可引得不律儀。也就是說，第二說認爲第一說的「手執殺具」與「口發誓言」仍不能得「不律儀」，作業者還必須親臨不律儀場所發誓行殺。但第三說的想法與此相反，認爲不律儀「唯一緣得」，亦即只由「作業」引得——最初做出殺業行爲——才真正獲得不律儀。依照第三說，若只有「口發誓言」誓做殺業事，

⁴⁵⁸《順正理論》卷三九說：「以諸律儀從敬信發，若不謙敬不發律儀，此必從師，無容自受，以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯。」(大正 29.552 中)

而沒有實際殺業行爲，仍不得「不律儀」。茲將此三說的內容簡列如下：

- 第一說 —— 由受得（手執殺具＋口發誓言）
- 第二說 —— 由作業（生不律儀家者，最初作彼殺生等業）
 └── 由受事（親臨現場＋口發誓言）
- 第三說 —— 由作業（最初作彼業）

第二說何以認爲出生在不律儀家庭的子弟（如出生在屠夫家），其不律儀只由「作業」的方式引得，無須「自誓」的過程？對此，筆者認爲日本學者舟橋一哉的說法很有道理。一個從小就在不律儀家庭中長大的人，經過長年的耳濡目染，日久成習，所以毋須計畫或發誓言，僅須以實際的行動即可引得不律儀。而第二種「由受事」的引發方式，則適用於生長在非不律儀的一般人家者，平常在他的意念中並沒有心存以殺生爲其行業的想法，所以得「不律儀」的條件，須要經過一段強而有力的計劃和誓言。⁴⁵⁹

如果舟橋一哉的看法合理，那麼有部論師會以「由作業」的引得方式來設想從小在不律儀家庭環境中長大的孩子，其實是相當耐人尋味的。因爲生長在不律儀家庭中的人，在他的意念中未必認同殺生行爲，甚至其心也未必存有「克紹箕裘」的想法——以殺生爲其行業。所以在這種情形之下，要得知他長久以來是否對殺生行業的認同感，就表現在他最初行殺的那一個動作。換言之，「由作業」——最初行殺的意義就在於檢測其人是否早已心存殺生意念。而第二說的另外一種「由受事」引得不律儀的方式，也是顯得非常慎重；必須親自往詣屠羊的場所，進而「口發誓言」，誓以殺生行業來維持生活，如此方得「不律儀」。從其立定志向的慎重表現，也就不須再有實際做殺生的動作來表明心志，便可引生不律儀。原則上，不律儀的引發應以第二種情況爲主，第一種生長在不律儀家的情況較爲特殊，因環境的熏習，耳濡目染，在他的心中也許已存有殺生念頭，所以無須有口發誓言的行爲動作，只要最初實際做出殺業加行來傳達心意，即能引得「不律儀」，令其不善無表業相續不斷增長。

分析以上三說，其實主要的問題有兩點：第一、「由受事」（發誓）的方式引得者，是否一定依第二說的方式，須要作者親自到不律儀處所發誓？第

⁴⁵⁹ 參見舟橋一哉著，《業の研究》（京都：法藏館，1981年七刷），頁158。

二、不律儀的引得是否如第三說所言，一定唯「由作業」——要有實際的殺業行爲，方得不律儀？以上二問題在《婆沙論》中並沒有做出抉擇，只是兼容並蓄的羅列諸師的意見而已。普光的《俱舍論記》卷十五說：「雖無評家，且以第二師爲正；諸論皆說由二緣得。」⁴⁶⁰以第二說爲主，如《俱舍論》與《順正理論》即採第二說。⁴⁶¹但事實上，經筆者再詳細地對照後發現，雖然《俱舍論》與《順正理論》均認爲不律儀可由作業者的家庭背景不同而有不一的引得方式，但是其內容並非完全依第二說爲主，因爲兩論的「由受事」引得的方式，都只有自誓言「我當作如是事業，以求財物，養活自身」，於是便發惡戒，行文中並沒有強調要手執殺具或到不律儀所發誓的過程。如此，相較於《婆沙論》中的第一、二說「由受事」方式是更爲簡要。茲將諸論對「由受事」的不同具緣方式，以表格顯示如下：

由 受 事	二具緣 《婆沙論》第一說	二具緣 《婆沙論》第二說	一具緣 《俱舍論》與《順正理論》
	1.手執殺具 2.自發誓言：常做殺業，以自活命	1.懷殺害心往屠羊不律儀所 2.發誓以行殺爲其行業	1.自發誓言：我當作如是事業，以求財物，養活自身。

爲了增強未來以造作不律儀業維生的意志，《婆沙論》「由受事」之緣慎重其事的增加了「手執殺具」與「懷殺害心前往不律儀場所」的行動。不過，若依《婆沙論》的「欲界生得能發業心，殷重猛利故，所發表能發無表」說法，只要透過堅定的誓願（思業），再經由語表發言（表業），皆符合欲界無表業的引發條件。因此，「身、語表業」固然是引發不律儀的要因（如手執殺具，或到不律儀場所發誓的動作），但是能不能引發的關鍵還在於其心是否殷重猛利。如果作業者沒有殷重猛利的惡心，即使有手執殺具，或到不律儀場所發誓行殺，也不能引得不律儀。據此可知，不律儀的引發就未必要如第三說所言，一定須有實際殺業行爲才得不律儀；或如第一、二說所言，作業者要手執殺具或親臨不律儀的場所發誓，方得不律儀。

循上所論，不律儀的引發，應依作者所處的環境差別而有不同的方式，不能以單一方式一概論之，可以由「作業」或「受事」兩種不一方式引得。又上文所論，妙音等論師們面對當時殘暴的官吏，濫用權力來殘害人民的

⁴⁶⁰ 見《俱舍論記》卷一五，大正 41.234 下。

⁴⁶¹ 見大正 29.79 上；或《順正理論》卷三九，大正 29.564 上。

行爲，另外引申佛法的意趣，而提出凡爲官施政而造成人民痛苦者，皆稱爲住不律儀；主張縱使不發誓，只要心恆存有害心，不律儀亦可從任何殘害眾生的做事方式中引發。

（二）不律儀具不具支得之問題

1、有部論師的看法

有關於不律儀的引發，尚有一個重要的問題，即：有部論師認爲善律儀難得，所以其引發是「漸受漸得」；反之，不律儀易得，其引發情形是「頓受頓得」。⁴⁶²至於「頓受頓得」的意涵爲何，如《大毘婆沙論》卷一一七說：

迦濕彌羅國諸大論師咸作是說：「諸不律儀無支不具。如善律儀漸次受者，有支不具。諸不律儀則不如是，無漸受故，易可得故。」（大正 27.607 下）

所謂不律儀「無支不具」，是指不律儀一旦引得，必然是身三、語四支具得；隨其造作任何一支，將頓得七支，沒有隨受一支得一支的情形。詳言之，有部論師認爲不律儀不能等同善律儀一樣的可以隨支「漸受漸得」⁴⁶³，因爲不律儀「頓受」且「易得」，因此不得則已，一旦受得，必然具得七支，沒有「不具支」的情形。所以只要是出生在不律儀的家庭中，儘管出生便瘖啞，盡其一生口不能言說表意，在這種情況下，有部論師認爲此人亦具足身三、語四的具支不律儀。

然而，《婆沙論》的西方系健陀羅國諸論師則異於有部說法，提出不律儀「有支不具」；亦即，不律儀不必然要身三、語四之七支具足而得：

健馱羅國諸論師言：不律儀業有支不具，若諸有情生在種種不律儀家，生便瘖啞，盡眾同分不能言說，彼但可得身三業性不律儀業，不得語四。（大正 27.607 下）

健陀羅國諸論師舉瘖啞之人不能用語言表達其意爲例，來說明瘖啞者只得殺、盜、淫的身三業不律儀，不得妄語等四不律儀。由此可知，健陀羅國論

⁴⁶²《大毘婆沙論》卷一一七說：「律儀難得，以難得故，漸受漸得；不律儀易得，以易得故，頓受頓得。」（大正 27.608 中）

⁴⁶³《俱舍論記》卷一五說：「問：何故律儀有三品，有不具七支；不律儀無三品，必具七支？答：律儀難得，有漸受，故有三品，有非具支；不律儀易得，頓得，故無三品及不具支。」（大正 41.233 中）

師認為，妄語等不律儀必然要由口發言表意來引發。因而此處首先要釐清的問題是，有部何以主張不能用語言表達其意的瘖啞之人也可得四種語業不律儀罪？其論點為何？

原則上，部派論師們皆共許妄語等不律儀從語業引生，而殺、盜等身三業不律儀是由身業引生。然而，有部論師認為另一特殊情況是，語業可引身業罪，而身業可引生語業罪。這在《婆沙論》與《順正理論》中皆明確指出由「身表」可以引生虛誑語罪；反之，「語表」也可以引生殺、盜等身業罪，甚至不動身也不發語，同樣可引得妄語罪。本論文的第四章對此亦有詳論。不發語、不動身能得虛誑語罪，即如僧團半月半月布薩時，不清淨者因覆藏而默然住坐，由默然故，而令大眾誤以為清淨，雖然未發語業，但因為他默然表淨，所以形同發諸語業。或透過語業「教他殺」⁴⁶⁴，教者只發語業，爾後待「被教唆者」殺人的目的達成時，教唆者即得身業殺生業道罪。其次，透過身體動作能表達語義，即如點頭或搖頭示意的肢體語言即是。據此，則不難瞭解有部論師為何認為瘖啞之人也具有造作妄語等四業罪的能力！反觀健陀羅國論師的主張，侷限於身表只能引生身業不律儀，語表也只能引發語業不律儀，可說是著重其同性質的各別引發。

然而，若依照有部的說法，既然瘖啞之人也可以具足身、語七支不律儀，那麼還有一個「頓得」的問題須解釋。屠夫只殺羊或豬等動物，並不會殺人，有部論師卻認為不律儀是普於一切有情處受得，屠夫的對象雖然是羊，但是仍懷有害人的惡心。如《婆沙論》卷一一七說：

問：如屠羊者不欲殺餘眾生，何故此人普於一切有情所得不律儀耶？
答：雖於羊處起不律儀，然諸有情一切皆有羊蘊、界、處；又彼惡心境界寬遍，故於一切得不律儀，無有是處為分別故。設諸有情皆作羊像來住前者，於彼一切皆起惡心，皆欲殺害，是故於一切有情所得不律儀。（大正 27.607 下-608 上）

屠夫何以亦懷有殺人的惡心？其理由有二：一、在有部三世實有理論下，每人在未來皆有羊蘊、處、界，只是不一定引發，所以屠夫的不律儀普及一切有情。二、當屠夫發誓以殺羊維生之時，其惡心所緣的境界寬遍一切處，並

⁴⁶⁴ 有部證明無表色實有的八教理證中有：「又非自作，但遣他為，若無無表業不應成業道。」參見《俱舍論》卷一三，大正 29.69 上。

不限於羊身，所以於一切處得不律儀。以上二理由中，筆者認為第二「彼惡心境界寬遍」的理由，較能成立「普於一切有情得不律儀」的說法；而第一「諸有情一切皆有羊蘊、界、處」之理由，有部論師無法解釋屠夫如何會對今生父母起殺害想，所以他將時間拉長到未來，以迴避這一個在現實世間中難以共許的事情。然而，縱使今生親眷皆具有羊的蘊、處、界，在未來有轉生成羊的可能，但是就今生而言，親人不太可能即刻轉變成羊；所以若以此證成屠夫普於一切有情得不律儀的說法，理由仍嫌不足。若以屠夫的「惡心寬遍」為由，則屠夫根本無須等到親人於未來轉作羊時才有加害的可能，就其所懷的惡心，不論現今吾人與屠夫有何關係，或現何等形象，屠夫依於殺羊的惡心，隨時都有轉更加害於人或親眷的可能。

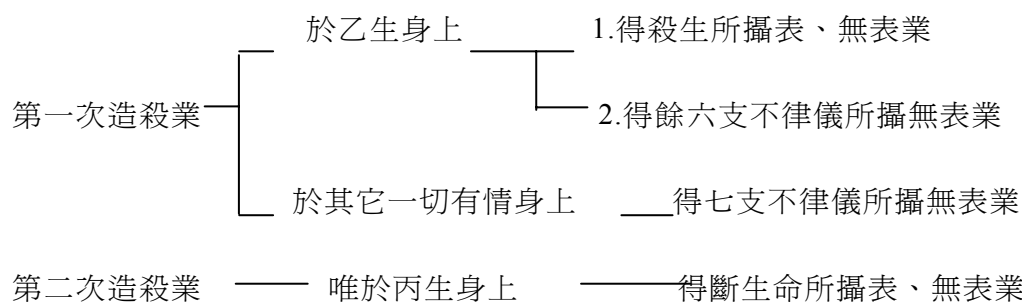
經由以上討論，若迦濕彌羅國論師對不律儀必「頓受頓得」的主張不變，亦即：一、不律儀具足七支（身三、語四），沒有缺支的道理；二、普於一切有情處所得，那麼這樣的見解將會出現「造一得無量罪」的嚴重判罪情況：

若有最初以下品纏斷眾生命，於此眾生得下品斷生命所攝及不律儀所攝表、無表業，於餘一切有情身上唯得下品不律儀所攝無表業。若彼後時隨以下、中、上品纏斷眾生命，於此眾生唯得下、中、上品斷生命所攝表、無表業，更不得不律儀所攝表、無表業，先已得故。如是最初以中品纏、以上品纏，廣說亦爾。斷生命等隨別漸得，不律儀業普頓得故。（《大毘婆沙論》，大正 27.607 下）⁴⁶⁵

以上引文之意，若舉例更能明之：當甲生以下品煩惱殺害乙生時，甲生於乙生處所不僅得到下品斷生命所攝的表、無表業，亦同時得其餘不律儀所攝的表、無表業，而且又於一切有情身上得到下品不律儀所攝的無表業。其後，當甲生第二次以上品纏再斷眾生命（假設於丙生處）時，唯於丙生處得重得上品斷眾生命所攝的表、無表業，而不再得其他不律儀所攝的無表業，也不於其它眾生處得不律儀所攝的身三、語四的七支無表業；因為第一次造作殺業時已得之，所以第二次造作時不再重得。茲將其得無表業之情形，簡示如

⁴⁶⁵《俱舍論記》卷一五說：「無不具支不律儀者，此定無有由一切下·中·上品三因，下品等心無俱起故，所以不言三因。……若有下心得律儀，復後於異時上心殺生，彼但成就下不律儀，亦成殺生上品表、無表、處中業道，以不律儀無重發故。」（大正 41.233 中）

下：



由於有部論師主張不律儀普於一切有情「頓受頓得」，而且是必具七支，因此在第一次斷害有情生命時，將擴大普及於一切有情身上得不律儀無表業。所以出現「造一得無量罪」的情形。而這種普於一切有情處「得不律儀」的情況雖與得普於一切有情處「得別解脫律儀」的說法相近⁴⁶⁶，但由於不律儀是「具得七支」，而善律儀強調「具受」而不是頓得，可隨造隨得一支，不具得七支，故在罪福的輕重比較下，不律儀所得之罪業遠比別解脫律儀所得之福業來得重。

簡言之，有部論師認為有情只要做一件身業——如殺業等，或任何語業——惡口等，作者不但在被害者處得斷生命等「表業與無表業」之外，亦同得餘六支不律儀所攝的「無表業」，且又在其它有情身上得不律儀「無表業」，這是有部論師對於引得不律儀表、無表業之判定。然而，這樣的判罪標準也未免過重，其所依理由仍有待更充足的說明，因而《俱舍論》中的世親論師與經部師並不這樣認為，而反駁其說。

2、世親與經部師的看法

a. 普於一切有情得不律儀之問難

對於《婆沙論》中的有部論師主張「普於一切有情得不律儀」的說法，《俱舍論》主世親持反對的意見，其理由是：

⁴⁶⁶ 別解脫律儀須普於一切有情處得，不善的律儀亦是如此。因為若防護的對象不能遍於一切有情，而局限於某人、某處才受持者，則不得戒體。由此，當戒體成就時，因「有情界多，地界少」。（《大毘婆沙論》卷一二〇，大正 27.624 下-625 上）若律儀有方域，則一切大地必無法容受，故有「出家之人雖破禁戒，猶勝在俗受持戒者」之說。（見《大毘婆沙論》卷六六，大正 27.343 中-下）

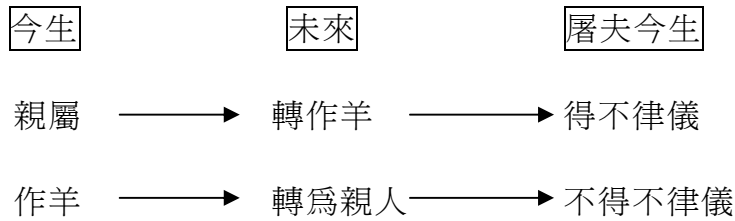
遍於有情界得諸律儀其理可爾，由普欲利樂勝阿世耶（*awayā*，意譯意樂）而受得故，非屠羊等不律儀人於己至親有損害意，乃至為救自身命緣亦不欲殺，如何可說普於一切得不律儀？（大正 29.78 下）

世親論師認為，就善律儀而言，必然是普於一切有情處起不害防護心，方能得戒，但不律儀並不能與善律儀相比。因為屠夫要期盡形壽以殺羊維生，他的對象只有羊等畜生，日常生活表現是敬愛其父母親眷，怎麼可能去損害他們？又王法有制定殺人者償命，屠夫即使對他人起殺害想，也不可能隨意貿然去加害。其實世親論師以上的意見也不無道理。我們若依一般常理推想，屠夫殺羊、殺豬維生，或獵人打獵維生，往往不只為自己，其背後的動機大多是為養家活口。若為了維持家庭生計而行殺，怎麼有可能會反過來殺害親人眷屬！

其次，對於《婆沙論》中為成立不律儀普於一切有情身上得，所提出的「設諸有情皆作羊像來住前者，於彼一切皆起惡心，皆欲殺害」的解釋，世親論師進而提出問難：

既知至親現非羊等，如何於彼可有害心？又聖必無作羊等理，如何於彼得不律儀？若觀未來羊等自體於現相續得不律儀，是則羊等於未來世亦有至親及聖自體，於彼決定無損害心，是則應觀未來自體，不於現在得不律儀。（大正 29.78 下）

世親分析今生既有的事實現況說：屠夫既然清楚分辨今生何者是親人，何者是羊，今生便不可能對自己的父母親起殺害想；又聖者已解脫生死，未來不會再轉生為羊，如何使屠夫對他生起惡心，進而懷殺害想的機會。所以站在今生而論，屠夫不能普於一切有情處「得不律儀」。接著，世親論師站在前面有部論師的立論角度，試圖反推屠夫連今生也不能在羊處「得不律儀」。因為有部一開始便從「諸有情一切皆有羊蘊、界、處」，而說未來親人可能轉生為羊，因此屠夫於今生可以「普得不律儀」。世親據此反推說：今生的羊在未來世中亦有轉生為其親人，或修行成聖者而不再輪迴的可能，如此屠夫在未來世也同樣不會對有情起損害心，而說今生屠夫無法於羊處遍得不律儀。茲將其世親的析論方式，簡示如下：



這是有部論師試圖以未來會發生的可能性(今生親眷未來可能轉生為羊)，以迴避面對屠夫如何對今生的父母親亦生殺害想，所導致的理論破綻。

b.不律儀具支受得之問難

接著，世親論師又對不律儀「無支不具」的說法提出反問，來成立不律儀可以「有支不具」，亦即不律儀可以不具支得：

於母等現身既無害意，如何亦於彼得不律儀？於等事中應求異理。又屠羊等不律儀人，於一生中不與不取，於己妻妾住知足心，啞不能言，無語四過，如何彼亦得具支不律儀？(《俱舍論》，大正 29.78 下)

首先，既然屠夫對自己的母親沒有害意，為何在殺羊時，在其母親處可以同得不律儀？其次，又屠夫以殺羊維生，並不代表他有盜心及邪淫；而且瘖啞之人無法用語言表達其意，如何可能產生妄語等四種過失？筆者以為，世親論師的問難中，除了「啞不能言」，因而無妄語等四種過失的說法可再商榷之外，他所提的反對理由——「屠羊等不律儀人，於一生中不與不取，於己妻妾住知足心」，屠夫雖然以殺羊維生，但對朋友卻能講義氣，信守諾言，不邪淫，這在現實日常生活中確實可見。由此可證成不律儀不須七支皆具得。而此一見解，經部師亦認同說：「隨所期限，支具不具及全分、一分，皆得不律儀。」(大正 29.79 上)這表示不律儀不但可以要期受，並且可以隨支造作，隨支而得，不必然隨支造作而七支具得。

由上觀之，世親論師等認為，屠夫對羊起惡心，這不表示他在其它方面的表現——不與取的盜戒與不邪淫等戒——就必然不遵守基本道德規範。因此得不律儀時，可以有不具足身三、語四的不律儀。討論至此，有部的不律儀「頓受頓得」之說，透過世親的問難後似乎顯得不夠周密。然而，值得吾人思考的問題是，有部論師對不律儀的罪業評判何以如此之重，其理論依據是什麼？這是值得繼續探討的問題。

3、眾賢論師的看法

從世親如上的問難中，可看出有部論師若僅以「諸有情一切皆有羊蘊、界、處」的理由來論證普於一切有情處得不律儀是不足的，因此眾賢論師採取的方法是將《婆沙論》不律儀遍一切有情處得的第二理由——「又彼惡心境界寬遍，故於一切得不律儀，無有是處為分別故」與有情具有羊的蘊處界之說合併貫串為一，而實以屠夫「惡心境界寬遍」之理由為主，分別回應世親以上的問難：

如是等例於理不齊，無善意樂故，有惡意樂故。謂彼正受不律儀時，無正思惟調善意樂：我當不害一切有情；有邪思惟兇勃意樂：我當普害一切有情。事雖主羊而心寬遍，是故容有觀未來羊於現聖、親亦發惡戒，非觀來世聖及至親於現羊身不發惡戒。（大正 29.563 中）

可證成不律儀遍一切有處得的前提是，在發誓以殺羊維生的當下，作者心中只有充塞惡意樂，善意樂無由得生。如《順正理論》說：「一相續中二阿世耶互相違故。」⁴⁶⁷也就是說，當惡意樂生起時，善意樂無由得生，所以不論是羊處或親眷處，屠夫皆得不律儀。眾賢論師認為，不論今生為羊或為親眷，由於屠夫在發誓受不律儀的當下，是懷著普害一切有情的惡心受之。職是之故，不論對象是羊或親人，屠夫對彼皆懷殺害心。這是在反駁世親所言，以今世的羊在未來生中可能轉生為親人，而推論出屠夫今生不能遍得不律儀的說法。

眾賢接著解釋不律儀為何同時「頓受七支」的理由，同樣還是以受惡律儀的當下「惡心周遍」為由，主張得惡律儀時，能破壞一切善意樂。如《順正理論》卷三九說：

且如有一受屠羊人，雖一生中不與不取，於己妻妾住知足心，啞不能言，無語四過，而因羊壞善阿世耶，具得七支不律儀罪。如是於親等雖無害心，而善阿世耶因羊壞故，遍有情界得不律儀。若先要期受善學處，後不全損善阿世耶，由遇別緣唯受殺者得處中罪，非不律儀。但得不律儀必應全損善阿世耶，故具得七支。（大正 29.563 中）

⁴⁶⁷ 《順正理論》卷三九，大正 29.563 中。

簡言之，身三、語四七支善戒皆可以因殺羊而全數毀壞，具得七支不律儀。因爲善的意樂因殺羊的舉動而壞滅，所以屠夫對親人的善意樂，也因殺羊的惡心而毀壞，故屠夫能遍於一切有情得具支不律儀。這當中有一種特殊情況是，屠夫未發誓以殺羊維生之前，也就是尙未做屠夫以前，曾受過別解脫律儀，後因其它因緣而受作殺生不律儀，這時若其善意樂不全數毀損者，則得名爲「處中律儀」（屬一般善行，非別解脫戒體）。⁴⁶⁸因爲嚴格地說，得不律儀者其善意樂必定全數毀壞，具得七支不律儀。

如上所論，若思考眾賢的觀點：惡業是由惡念而生起的，要止息惡業，須先令惡心不起。由於屠夫內心常懷惡念，雖然對自己的父母起敬重想，只於羊處起惡心懷殺害想，但畢竟惡心不止，都有造作其它殺業或惡行的可能性。筆者認爲，有部論師可能將普得不律儀的情形類比四無量心的修習；因修習四無量心者必須慈悲心遍及一切，只要對一人起瞋害心，便不能圓滿四無量心的修習，所以真正不律儀也必然遍一切處具得七支。而這樣的類比，在法救的《雜阿毘曇心論》也提過：「如住慈心，仁想普周，當知住餘不律儀亦如是。」⁴⁶⁹由此可見，有部論師確實把得不律儀的情形類比成修習四無量心一樣，一念瞋害心生起，能使原本對有情的慈悲破壞殆盡。同理可證，不律儀的不善心，將毀壞一切原來的善律儀，而具得七支不律儀。

其二，眾賢論師在《順正理論》又補充說明，他認爲：「以於欲界不善力強，惡阿世耶任運而起，造諸重惡不待用功，善阿世耶易毀壞，故隨受一種，便總得餘。」⁴⁷⁰一切善戒要藉由功行努力，爲善的意樂心方能受得，由於難得的緣故，不可能只受一種善戒而總得一切善戒。反觀惡戒則不然，一切惡戒不藉用功，便可生起惡的意樂，因爲易得之故，所以只要隨受一種，必能總得一切。經部則不然，他們認爲：「由隨彼量善惡尸羅性相相違，

⁴⁶⁸ 非律儀非不律儀，又名處中無表。所謂「處中無表」，即是不屬極善律儀，亦不屬極惡不律儀；也就是說，它不像別解脫律儀亦不像立誓殺生而得惡戒等之不律儀那樣，因此並非一切身語造作皆能引起發無表業。在《婆沙論》以「處中妙行、惡行」（大正 27.635 中-下）稱之，以包含一切善行與惡行。

⁴⁶⁹ 《雜阿毘曇心論》卷三說：「若屠羊者雖不殺餘眾生，而於一切眾生所得不律儀。何以故？若一切眾生爲羊像在前者，於彼一切悉起害心，一切眾生有作羊理故。若復無作羊理者，於彼亦有害心，故得不律儀；如住慈心，仁想普周，當知住餘不律儀亦如是。」（大正 28.890 中-下）

⁴⁷⁰ 見《順正理論》卷三九，大正 29.563 下。

互相遮故。」⁴⁷¹採隨受隨遮的方式，亦即：受殺生不律儀可遮除原先所受的不殺生別解脫律儀；反之，受不殺律儀亦可遮止殺生不律儀。茲將其差異簡示如下：

經 部

殺業不律儀 ----- 唯遮不殺別解脫律儀

不殺別解脫律儀-----唯遮殺生不律儀

眾 賢

得殺業不律儀 → 總得一切不律儀 → 善律儀全數毀壞

不殺別解脫律儀 → 唯遮殺生不律儀 → 得處中律儀

綜合以上所述，有部從修習四無量心的觀點而論，不容許一絲的惡心生起，更遑論發誓要害有情！也就是說，在四無量心的屬性中，永不會違反「矛盾律」——同時是A且又是～A。若依於這樣的說法，則可理解不律儀何以可以具支而得，而善律儀何以會因得惡律儀而消失殆盡的原因。因一般欲界凡人善意樂心不易生，須透過加功用行才生；而惡意樂容易生起，不用特別令其生起，即可隨時生起而擾亂有情。也因不善律儀易破壞善意樂，因此若要捨離不律儀，必然不是易事。也可說「惡律儀」是由於眾生的立意作惡，內心有了罪惡力量，反而能遮斷一切善事。至於這股惡勢力如何捨離？下文接續討論。

三、不律儀之捨

雖然論師們對得不律儀是否具、不具支得有不同的意見，但是對於不律儀的捨緣——四緣之說，其看法卻大致相近，僅少有些出入而已。詳文如《婆沙論》卷一一七說：

諸不律儀由四緣捨：一、受別解脫律儀，二、得靜慮律儀，三、二形生，四、捨眾同分。問：如善律儀捨所學，捨此不律儀亦如是耶？答：或有說者，若能決定捨諸殺具，爾時捨不律儀。如是說者，雖復決定

⁴⁷¹ 參見《順正理論》卷三九，大正 29.563 下。

捨諸殺具，若不受戒得善律儀，終不得名捨不律儀。(大正 27.608 下)

引文中提出捨不律儀有四緣之外，另有有部論師認為「捨所學」可以構成捨不律儀的條件；亦即，若能捨離殺具，不再造作殺業，即可捨不律儀。這一意見應該是參考捨別解脫律儀的條件中有「捨所學」一緣而來。由但從上面的引文看來，有部論師認為除了「捨眾同分」⁴⁷²與「二形生」(指身上具有男女二種生殖器者，此人意志不夠堅強，無法表明其善、惡態度)之外，捨不律儀的條件不只是捨離殺具或不再造作殺業等其它不善行而已，就一般情況而言，必須再「受別解脫律儀」或「得靜慮律儀」後，方能捨不律儀。⁴⁷³這有意味著欲界的善心勢力比惡心勢力微弱，如《順正理論》中說：「欲界中不善勝善，有增上力能伏善故」⁴⁷⁴。從前面論及的「得不律儀」到此處的「捨不律儀」，可以看出有部論師一直強調欲界不善心熾烈，善心微小薄弱。站在這一點上，得不律儀時，可以壓倒性的使善律儀完全臣服；但是得善律儀時，卻無此能耐制伏惡律儀。

關於受別解脫律儀能捨不律儀的問題，出現較為特別的情形是，八種別解脫律儀中的「近住律儀」只受持一晝夜，其它七種皆是盡形壽戒。若屠夫平時住不律儀，某天因善知識指引而到寺中受八齋支戒，就在得善律儀的當下，屠夫是否真捨不律儀？而八戒齋只為期一晝夜，待戒期一過，屠夫是否還重得原來的不律儀？對此，《婆沙論》中的迦濕彌羅國論師與健陀羅國論師還是有不同的意見：

健馱羅國諸論師言：「住不律儀者受八戒齋時，捨不律儀得律儀，至明旦時捨律儀還得不律儀。得律儀故，不律儀斷，捨律儀故，不律儀續。」
迦濕彌羅國諸大論師咸作是說：「住不律儀者受八戒齋時，捨不律儀得律儀，至明旦時捨律儀，不得不律儀。得律儀故，捨不律儀，分齊極故；又捨律儀，是故爾時名非律儀、非不律儀。若彼有情盡眾同分不復作者，不得不律儀；若復作者，還得不律儀。」(大正 27.608 中-下)

⁴⁷² 無表業體屬色法，必隨生命的終結而告中止，因此無表色最長只在一生中相續不斷。當有情命終捨眾同分時，必與所依眾同分一起捨離。如《婆沙論》說：「住胎異生前生所有表、無表色，由失所依眾同分故，一切已捨。」(大正 27.667 中)

⁴⁷³ 《俱舍論》：「住惡戒者，雖或有時起不作思，捨刀網等，若不受得諸善律儀，諸不律儀無容棄捨。譬如雖避發病因緣，不服良藥，病終難愈。」(大正 29.80 上)

⁴⁷⁴ 參見《順正理論》卷四二，大正 29.583 下。

健陀羅國論師認為受八戒齋時，只是暫捨不律儀，所以等到八戒齋期一過，不律儀仍然相續。而迦濕彌羅國論師則認為，既然得善律儀，就必然捨惡律儀，所以當八戒齋期一過，捨善律儀，此時其身已無善律儀與不善律儀，而住於處中律儀。

以上二說，在《婆沙論》中沒有評論家評何說為正確，但眾所周知，有部向來以迦濕彌羅國論師的意見為正說。後來，此二說在《俱舍論》中有詳細解釋其各自所持的理由：

1. 有餘師說：得不律儀，惡阿世耶非永捨故，如停熱鐵，赤滅青生。（大正 29.80 上）
2. 有餘師言：若不更作，無緣令彼得不律儀，以不律儀依表得故。

第一說認為，八齋支戒期一過仍還得不律儀的理由是：得善律儀時，不善意樂並非永捨。就如同打鐵比喻，鐵在烈火中加熱成紅色，即比喻受近住律儀；而當鐵從烈火中抽出後，不久熱溫消失，紅色鐵變成青色（或黑色），是比喻近住戒期一過，又回復到不律儀，這一說是贊同健陀羅國論師的意見。第二師認為，若真正得別解脫律儀，則必然會捨不律儀。其理由是，不律儀依於身、語表業引生，所以即使捨善律儀，若不再造作惡行，就無因緣得不律儀。這一說是贊同迦濕彌羅國論師的看法。在《婆沙論》向來以迦濕彌羅國論師的看法為正義。然眾賢在《順正理論》卷三九卻說：「前說應理，先受戒時惡阿世耶非永捨故，依前表業惡戒還起」⁴⁷⁵；反而以健陀羅國諸師的意見為正說。他認為屠夫受八關齋戒只是暫捨而已，並非永捨；所以待戒期一過，依於先前得不律儀的表業而還得不律儀，不須重新依「表業」（身、語表業）造作而得。

就一般人比較會出現的情形是，想要捨棄不律儀，必然要另受別解脫律儀，或得靜慮律儀；但是由於八戒齋只有一晝夜的戒期，所以當戒期過後是否還得不律儀，論師們有不同看法。儘管有部向來推崇迦濕彌羅國論師的見解，但這一次眾賢卻站在健陀羅國論師們的立場，主張受八戒齋時所捨的不律儀只是暫捨而已，待一晝夜的戒期一過，立即還得不律儀。

⁴⁷⁵ 《順正理論》卷三九，大正 29.566 下。

四、小 結

綜合以上討論，本節可獲致以下的結論：首先，不律儀的引發方式，應依作者所處的環境不同，而有不同的引發情況，不能以單一方式概論之。若生長在不律儀家庭者的引發方式，唯「由作業」一緣，藉此檢測長久以來對殺生行業的認同感，故其最初行殺的那一個動作實具有特別的意義；而一般人則必須有一段強而有力的誓言或計劃。是故，不律儀可以「由作業」或「由受事」兩種方式引得。又妙音等諸論師面對當時殘暴的官吏，濫用權力來殘害人民的行爲，引申佛法的意趣，主張不律儀亦可從不慈心的做事方式中引發。這也使得不律儀的內涵有更進一步的擴充，舉凡常懷懷害心從事任何職業，皆謂之不律儀。

其次，就「得不律儀」方面，另有爭議點在於不律儀到底具不具支得與是否普於一切有情處得的問題。雖在論證說理上有部的「雖於羊處起不律儀，然諸有情一切皆有羊蘊、界、處」確實較爲理虧。然而若以「彼惡心境界寬遍，故於一切得不律儀」爲主要理由，則可以解釋屠夫亦會對自己的父母或親人起惡心、懷斷害想。因爲畢竟屠夫內心常起惡念，由於惡心不止息，都有造作其它殺業或惡行的可能性。這就如同修習四無量心一樣，一念瞋心會使原來所修的慈心前功盡棄。然若以四無量的修習來類比不律儀的七支具受與遍一切有情處受，則必須接受其過重的判罪方式；因爲修習四無量心有其殊勝的福業，所以得不律儀時同樣亦有其無量的罪業。

最後，關於受「近住律儀」是否永捨或暫捨「不律儀」的問題，是出自於雙方的立場不同所致。眾賢認同健陀羅國論師們的看法，主張「暫捨」不律儀，待八戒齋期一過，還得不律儀。但是有部論師認爲，真正得「近住律儀」者必然捨不律儀，主張受善戒時，不律儀「永捨」；因而健陀羅國論師的「暫捨」不律儀，從迦濕彌羅國的論師觀點看來，並未真正得「近住律儀」。筆者認爲，「不律儀」乃由極粗重的煩惱與身語行爲所引生，所以造作後往往引生無表業或構成根本業道，而且捨不律儀關係到個人甚至整個家庭的生活與改業問題，要轉行談何容易；因此健陀羅國論師與眾賢論師的看法是值得參考的。然而，已受不律儀者會想要受學「近住律儀」，其動機大多是對其不律儀的行業感到不安、不妥，有罪惡感，因而受學「近住律儀」；所以亦不應忽視迦濕彌羅國論師的說法對此所產生的增上意義。

第二節 處中律儀之得捨

處中無表業，又名爲處中律儀，全名爲「非不律儀、非不律儀」；意思是，除了七眾別解脫律儀與不正當職業的不律儀之外，其它做善引生的無表或做惡引生的無表，皆稱之爲「處中無表」。一善一惡壁壘分明的別解脫律儀與不律儀，任何人皆不可能同時兼而具之，但是一個具有善處中無表者，亦可能具有惡處中無表，而具別解脫律儀者或不律儀者也可以同時擁有善惡處中無表。⁴⁷⁶舉例言之，一位發誓到醫院當志工的人，引發了善處中無表，但他平常對某人也可能有「惡口處中無表」；而一位受持別解脫律儀者也可能因煩惱強勝而造作殺生不善業而引發惡處中無表，一位不律儀者亦可能有布施醫藥、救濟貧窮等行爲，身上兼具不律儀無表和善處中律儀。

因此幾乎每一個人身上或多或少都具有「善、惡處中無表」，它與我們的關係相當密切。雖然世間福德不是學佛者所應追求的終極目標，因爲再大的福報終將如夢幻泡影般地逝去。然而，不可否認的是，縱使是阿羅漢聖者仍須福德方能成辦其事，何況菩薩，更須要福德圓滿佛果！而且就一般人而言，罪福無表業既是投生五道引業的圓滿助因，也是每一道眾生享有各別機遇差別的要因之一，其重要可見一斑。以下，即針對「處中無表」之得與捨的種種不同條件詳探之。

一、處中無表之引發

「別解脫律儀」乃由極善心與身語行爲所引生，而「不律儀」則由極粗重的煩惱與身語行爲所引發，所以通常在造作之後立即引發善、惡無表業，構成根本業道。但是「處中律儀」則不然，它不屬於極善律儀，亦不屬於極惡之不律儀；所以造作善惡身語業的當下，可以成就身語表業，卻未必能引生無表業。⁴⁷⁷倘若能引生無表業，論師們仍將「善處中無表」歸入善戒種類，

⁴⁷⁶《俱舍論》卷一四說：「若有安住律不律儀，亦有成惡善無表不？設有，成就爲經幾時？……若住律儀，由勝煩惱作殺縛等諸不善業，由此便發不善無表。住不律儀，由淳淨信作禮佛等諸勝善業，由此亦發諸善無表，乃至此二心未斷來，所發無表恆時相續。」（大正 29，頁 74 上）

⁴⁷⁷《順正理論》卷三六說：「住非律非不律儀，劣善惡思造善造惡，身語二業唯能發表，此尙不能發無表業，況諸無記思所發表！」大正 29.550 下。

「惡處中無表」歸入惡戒種類所攝，以表示這股相續於有情身心中的業力，其實就是戒體，是一種生活習慣累積所表現出的個人獨特性格。⁴⁷⁸若是一位菩薩行者，便可從種種利他善行中，引發處中無表，從日常的生活習慣中累積福德資糧，培養利他的菩薩習性。

善、惡處中無表業又可區分成兩種：一是「無依福事」——如每天燒香散花等持續性行爲，或每天特定時間惱害某類眾生；二是「有依福事」——如造佛形像、造井橋船，或造罟網、刀箭等有具體實物操作。以下茲將《婆沙論》論師們所列舉的兩種處中無表羅列如下：

第一種無依處中無表

- ①如於佛像窣堵波等，起淳淨心恭敬供養。
- ②如有人起殷重信，修營供具，奉施眾僧，燒香散花種種供養。或於佛說如是日、月、五年會等，請諸眾僧種種供養。
- ③如有立願：若不供養諸佛形像、窣堵波等，終不先食。彼於日日隨力所能，下至一花一香供養，盡眾同分無表不斷。
- ④或有立願：若不施他資具命緣，終不先食。彼於日日隨力所能，下至施他一搏之食，半碟手衣，盡眾同分無表不斷。
- ⑤或有立願：若於三寶不先供養，終不先食。彼於日日隨力所能，下至施僧一器之食；或復塗掃一足之地，盡眾同分無表不斷。
- ⑥如有立願：我當日日於彼怨所，作諸衰損，若不作者，終不先食。即於日日下至一打或一惡言訶罵、毀辱，盡眾同分無表不斷。(大正 27.635 中-下)

第二種有依處中無表

- ①或有造作諸佛形像窣堵波等諸供養具。
- ②書寫三藏所攝正法。
- ③造聖僧像，建僧伽藍。
- ④給施衣藥諸資身具。
- ⑤安立福舍，種植樹林。

⁴⁷⁸ 參見《俱舍論》卷一四說：「言住中者，謂非律儀非不律儀；彼所起業未必一切皆有無表，若有無表，即是善戒或是惡戒種類所攝。」大正 29.73 下。

⑥造井、橋、船、階道處等。

⑦造罽網、刀箭等事。(大正 27.635 下)

實際上，若詳細劃分，「無依處中無表」又可分為兩種：以強力善惡心造作的或者立誓於每日做各種善惡身語行為所引生的無表。這些沒有以實際物品布施而純以身語造作所引發的無表，統稱為「無依處中無表」。而「有依處中無表」，則指有具體實物布施為依據，如園林或造橋等實物布施，或者用種種工具迫害眾生，如造弓箭等，皆稱之為「有依處中無表」。

後來《俱舍論》卷十五將上述第一類「無依處中無表」詳細區分為「由受、重行」兩種引發因緣，第二類「有依處中無表」，則「由田」引發。所以引發善惡處中無表的原因又可再細分為三種：

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。(大正 29.79 上)

第一、由田而得，田是布施植福的地方（對象），即是對應於《婆沙論》的第二類「有依處中無表」。這類帶有具體實物所引發的有依無表，普光《俱舍論記》強調說：「彼處中善惡業道雖心微劣，由田力故，亦發無表」⁴⁷⁹。意思是，這類有依福事無表引發的主因，不在於心力強大，也不全然是因於園林、造像、造寺等實物布施作為引發的所依，而是由於所布施的對象（田）有差別而決定施果的大小。事實上，「由田力」做為是否引發無表的決定要因之說，須更進一步詳論之。

《俱舍論》卷十八與《順正理論》卷四四均詳細地將布施的對象（田）分為「趣、苦、恩、德」⁴⁸⁰各各差別，因而布施者所得的業果亦有不同，以下分別論述之：其一、「趣」是指布施的對象有五「趣」眾生之別，所得業果亦不同。《俱舍論》引世尊說：「若施傍生，受百倍果，施犯戒人，受千倍果。百倍千倍果量如何？隨所施田由受食等，令其壽等增爾所量。」⁴⁸¹意思說：布施不同趣的眾生有不同的果報，即使是布施犯戒人，人道亦勝過傍

⁴⁷⁹ 見《俱舍論記》卷四一，大正 41.235 上。

⁴⁸⁰ 見《俱舍論》卷一八，大正 29.96 中；《順正理論》卷四四，大正 29.593 上。

⁴⁸¹ 見《順正理論》卷四四，大正 29.593 上。

生；而且隨著受用者（田）的壽命增加，布施的福業隨之增加。其二、「苦」是指依受施者可悲憫的程度做分別，由於受施者受「苦」不同，所得果亦不同，又稱為「悲田」。就像病人急須醫藥，若能適時給予醫藥並照料，使解除苦難，這樣的布施果報為大。值得注意的是，若「七有依福事」以救濟他人之苦為主時，即使布施時的心思是「劣思」⁴⁸²——思心所造作力微小，同樣可引發無表；因為他人得到救助之故。其三、由於「恩」田的不同，所得果亦不同。例如供養父母，勝於供養尊長；因為父母對我們有教養之恩。其四、由於受施者的「德」養不同，所得果亦不同。若於三寶中，布施持戒人有百千倍之福報，施佛果有無量福報，對象不同，果報便有大與小之別；又如供養初果聖者，不如供養二果；二果不如三果；三果不如四果，菩薩不如佛。⁴⁸³這是福田尊勝的緣故。儘管布施的對象多強調布施證聖果的聖人為最勝，《順正理論》⁴⁸⁴亦強調布施五種凡夫——父、母、病人、法師、最後身菩薩，也能招無量果。

以上為受施者（福田）的不同，而決定是否引生無表與果報的大小。然而，此處直接要思考的問題是，如果布施者布施給不善沙門、婆羅門，當受施者本身德性受到質疑時，施者是否因此引生不善無表？又一個類似的問題是，心懷善意布施他人食物，但是受用者食後卻引發疾病，如此布施者此舉能算是福業？還有，心懷惡意毀謗出世聖人，不但聖人卻不為所害，被害者反而因禍得福，如此毀謗者的行為能算是不善業？若根據《順正理論》卷四十四說：「惡田有樂果，果種無倒故」⁴⁸⁵；只要布施者以利樂對方的心態布施，將來仍引生可愛樂果，不會招感非愛果。如同一般常言「真布施，不怕假和尚」，布施之人善心既發，自有福果。反之，以不善心陷害他人，縱使聖者不為所害，陷害者仍有不善處中無表業常相隨之。由以上討論可知，雖然引生無表的關鍵在於受施者（福田）的不同，為決定引生無表與果報的大小，但是布施者布施當下的善惡心思，卻能決定無表業的善惡性質。所以儘管有依福事依於「田」的勝劣、實物和「思」為善惡無表引發的三緣，但是真正決定無表業的「善、惡」關鍵，還是在於行為當下的「善惡思」。

⁴⁸²《順正理論》卷三六說：「唯成就表非無表者，謂住非律、非不律儀，劣善惡思造善造惡，身語二業唯能發表，此尚不能發無表業，況諸無記思所發表？除有依福及成業道，彼雖劣思起亦發無表故唯成無表。」（大正 29.550 下）

⁴⁸³ 見《大毘婆沙論》卷一三〇，大正 27.678 上-下。

⁴⁸⁴ 見《順正理論》卷四四，大正 29.593 中。

⁴⁸⁵ 見《順正理論》卷四四，大正 29.594 上。

從上述「趣、苦、恩、德」的區別而分別施果的大小看來，部派論師雖以動機論為主，也未忽視效益論，仍重視對世間現實的影響。對於有部的業果大小分別了解之後，不難解明《中論》的有部「七業相」所指為何，如頌文說：「身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善；從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相」⁴⁸⁶。由於頌文隱晦，很難確指是哪七業，因而古德有種種解讀。⁴⁸⁷據印順法師的分類，認為七業應該是「身、口、作、無作、善、不善，與思」。意思是說：

作無作業的善惡，不僅在於內心的思慮，也不僅在於身口的動作，要看此一動作，是怎樣的影響對方，使他人得何種受用而定。如布施，決不單單作布施想，也不單是用手把財物丟出去，必須施給人，人受了受用快樂，受者能得到好的受用，所以成為善的福德業。又如殺人，他人受痛苦以至命絕，所以也就成為罪業。所以，善惡二業的分別，就看對方受用的結果是怎麼樣。⁴⁸⁸

依照印順法師的七業分別，可以看出法師把一個行為應視為善業或惡業的責任，大部分仰賴受用者的好、壞結果而定，這是重視目的論。筆者認為，依照有部的意思，雖然罪福業的判定也必須注意對方的受用情況，但是決定罪福業善、惡性質的力量，還在於心，而對方受用的好壞，主要在於決定罪福業的大、小。所以，若嚴格地來說，七業應該是「身、口、作、無作、受用善、受用不善，與思」較為合理；前四業與思皆包含善與不善，若有「善思」

⁴⁸⁶ 見《中論》卷三，大正 30.21 下。

⁴⁸⁷ 七業相的頌文隱晦，青目釋論中沒有清楚的說明，清辨釋也同樣的含糊，嘉祥疏中舉出幾種不同的解說，但只採取了一種（參見《中觀論疏》卷八，大正 42.117 下-118 上）。《中論》青目釋說：「口業者四種口業，身業者三種身業，是七種業有二種差別：有作、有無作，作時名作業，作已常隨逐生名無作業，是二種有善、不善。不善名不止惡，善名止惡。復有從用生福德，如施主施受者，若受者受用，施主得二種福，一從施生，二從用生。如人以箭射人，若箭殺人有二種罪：一者從射生，二者從殺生。若射不殺，射者但得射罪，無殺罪，是故偈中說罪福從用生。如是名為六種業，第七名思，是七種即是分別業相。」（《中論》卷三，大正 30.21 下-22 上）印順法師認為，青目論師的分類，已不止七業相。關內曇影法師認為：「今明身中有作、無作，口中有作、無作……於善從用中，自有事在善，復有從用善，及思為七業。此釋就善中自七，惡中自七。所以然者，身自有善作、善無作，善口亦爾。從用中有事在善、從用善，罪亦自有事在罪，及從用罪。猶如造經，是事在善，若轉誦之即是從用善。」善惡各有七業相：善的七業是身、口、作、無作、作時善、受用善、思業；惡的七業是身、口、作、無作、作時惡、受用惡、思業。（《中觀論疏》卷八，大正 42.117 中）筆者認為，曇影法師的分類有重複之處，如「作時善」與「作時惡」皆應含括在身作與口作之中。

⁴⁸⁸ 參見印順法師《中觀論頌講記》，頁 282。

推動身體造作善業（作時善），引發善無表，而受用者又能物盡其用，則布施者的福業將如順水推舟般地迅速增長。總括言之，第一類「由田」引發，雖以田為重，然而其目的在於說明「田」勝，可助引「劣善思」引發無表，並使其相續增長，令今生後世招感可愛樂果。所以實際上，仍含括「思」、「田」（受用者）與「實物」三方面具足，方能引發善無表、得善果。

其次，第二種因——「由受」，即是《婆沙論》的第一類「無依處中無表」（第二~六條），立願於日常生活中作種種之事行；例如發願每天若不先供養三寶，終不先食，或立誓齋日⁴⁸⁹必做施食等事，或者發願每日進食之前，一定先行禮佛等之行爲。相反的，若對於怨家處立下誓言：若不先打罵眾生，終不先食，或立誓必於某時打罵眾生。這類「立誓」為先，而後再付出實際行動者，即使其心微劣，立誓的當下，便能引生無表業。不過，儘管此種無表業易發，但是能否繼續相續不斷，便要看立誓者是否能在未來兌現誓言，若無，則無表業即刻中止相續。

這種由立誓引發的處中無表，完全出於個人自願，且能自我掌控要做與不做。另外有一種「強迫性心理症」的病人，他做某些事情並非出於自願，但他卻能每天或隔一段時間重複做一件自己認定非做不可的事情。西方精神分析學家弗洛伊德在《精神分析引論》提到這樣的病人時說：「在他的心靈中充滿了並不真正吸引他的思想，他感受到一種似乎和意願相反的衝動；他被迫從事一種對他來說並不具欣樂但却無法抗拒的行動。例如：一個人不斷的洗手，或不斷地去查看門是否已上鎖。」⁴⁹⁰強迫性心理症的病人之所以這麼做，是因為他的內心被一種不可抗拒的恐懼所逼迫和撐持著，不需要外在的懲處威脅，就足以讓他不停做一件事。如果這種被迫的自發行爲在外在的價值評斷是善的——例如不惡口，也是因為他早已具有一種內在的肯定，一種道德上的信念，只要任何人觸犯了都將導致令人無法忍受的災禍。弗洛伊德提到這種「強迫性心理症」病人的症狀，是一種「沒有可以歸因的動機」。⁴⁹¹而這樣的情況與佛弟子了知因果觀念而持守戒

⁴⁸⁹ 齋日謂六齋日；月半謂半月，即十五日及月盡日；月謂一月；年謂一年。又解齋日謂六齋日，齋月謂三齋月，半月謂一月之中取半月也，年謂一年。（參見《俱舍論記》卷四十一，大正41，頁235上）

⁴⁹⁰ 佛洛伊德著·楊庸一譯：《圖騰與禁忌——逆溯文明與原始之河》（台北市：志文出版社，1975年8月初版；2004年元月重排版），頁51-51。

⁴⁹¹ 《圖騰與禁忌——逆溯文明與原始之河》，頁55。

律，深怕遭受報應的心態似看相同，但實際上卻又不同。例如素食主義者的動機可分為兩種：一、不忍眾生受庖煮之苦，因而慈心不食肉；另一種則是求健康、或還願、或怕因果，避免與眾生結下惡緣。雖然第二種的動機有所希求，也還知道為什麼這樣做，自己可以決定做與不做，但是強迫性心理症病人不知道為什麼要這樣做，表面上他樂行好施，卻不是出於自己的意願。這種相續性行為的造作，外在看似一種良善的生活習慣，卻不能引發無表業。

最後，第三種「由重行」，屬於《婆沙論》的第一類「處中無表」（第一條），指作者以殷重的善、惡心，遇緣隨力的造作種種事行；以淳淨信禮佛，或以猛利纏捶打他人。由於心殷重猛利的緣故，所以縱使所作事微小，其行為仍可引生「處中無表」，使其無表業相續不斷。這類以「殷重猛利心」引發的「無依處中無表」與「別解脫律儀」及「不律儀」一樣，都強調殷重猛利心為引發無表的主因，加上身語行為的造作，必方能引生無表。

由上述說明可知，處中律儀中的「無依無表」，與吾人平日修行有直接關聯。《雜阿含·九三〇經》⁴⁹²中，釋尊曾舉譬喻說明修學佛法，要在平時用功；就像大樹平常往西邊傾斜，若有一天突然從根樹砍斷，亦能順勢倒向西方。這說明了平時養成善的習性，臨終自然會隨常習的善業往生善道。可見，佛法相當重視潛在的業力，所以修學佛法，要在平時用功。懂得修習方法，立下善心，日常的言行舉止皆是累積福德資糧的好機緣。

二、處中無表之相續因緣與捨緣

（一）處中無表的相續因緣

經由以上說明可知，《婆沙論》將「處中無表」分為兩類，所以其相續

⁴⁹²《雜阿含·九三〇經》：「釋氏摩訶男來詣佛所，稽首禮足，退坐一面。白佛言：『世尊！此迦毘羅衛國安隱豐樂，人民熾盛，我每出入時，眾多羽從、狂象、狂人、狂乘，常與是俱。我自恐與此諸狂俱生俱死，忘於念佛、念法、念比丘僧。我自思惟，命終之時當生何處？』佛告摩訶男：『莫恐，莫怖，命終之後不生惡趣，終亦無惡；譬如大樹順下、順注、順輸，若截根本，當墮何處？』摩訶男白佛：『隨彼順下、順注、順輸。』佛告摩訶男：『汝亦如是，若命終時不生惡趣，終亦無惡。所以者何？汝已長夜修習念佛、念法、念僧。若命終時，此身若火燒、若棄塚間，風飄日曝，久成塵末，而心意識久遠長夜正信所熏，戒、施、聞、慧所熏，神識上昇，向安樂處，未來生天。』」（大正 2.237 中-下）

與否的條件也有兩種形態。茲將其不同具緣條件詳列如下：

無依處中無表 〔由受與重行〕 (大正 27.635 中)	1. 意樂不息：如於佛像窣堵波等，起淳淨心恭敬供養，所發無表從初剎那，乃至意樂未息。
	2. 不捨加行：加行未捨已來相續不斷。
	3. 限勢未過：謂淳淨心及猛纏所作善惡，隨彼勢力無表不斷。
有依處中無表 〔指福田〕 (大正 27.635 下)	1. 意樂不息：謂緣彼事深生歡喜，意樂不息。
	2. 由所依：謂所依身同分相續，命未終位。
	3. 由事物：謂所修建佛像等事，未都壞滅。

「無依處中無表」的引得，又分爲「由受（立誓）」與「由重行（淳淨心及猛利纏）」兩種引發形態。若以「立誓」引發無表者，則必須具足「意樂不息」與「不捨加行」二緣，便能使無表業相續不間斷。若以「淳淨心及猛利纏」引發無表者，除了須具「意樂不息」與「不捨加行」二緣之外，亦須「限勢未過」一緣，亦即善惡心的勢力未止，若淨信心或煩惱勢力消失時，便捨無表。如同射箭一般，箭乘著箭弦的推動勢力能穿越於虛空中而不墜，但是當勢力消失，將立即掉落。這類以淨信心或煩惱心勢力引發的處中無表，須同時具足三緣，看似易捨而不易盡形壽相續，但是事實不然。《大毘婆沙論》⁴⁹³便舉猛利纏殺死諸蟲蟻者，其殺生行爲餘勢，足以使所引發的無表盡形壽相續不斷。

其次，「有依處中無表」的相續因緣，著重在具體的實物布施上，所以其無表相續的具緣中，除了「意樂不息」之外，還要「由所依」——布施者尚未命終，而且所布施或修建的「事物尚未損壞」，三緣具足，方能使無表業相續不中間斷。若所布施物損壞不能再使用，則儘管保有「意樂不息」與「由所依」二緣，其無表必將中斷，無法相續增長福業。同樣的，若布施者（所依）命終，即使施物完好無缺的存在，仍然無法使福業相續增長。也就是說，「有依處中無表」須具足三緣，隨闕一種，先前所發的無表業便中斷。

雖然「有依無表」引發的主因不在於強大的善惡心，有實物爲所依，但其相續因緣中仍強調「意樂不息」一緣；若布施者布施園林後，不久心生反悔，即使布施尚未損壞，無表業仍會中止。所以即使「有依無表」有

⁴⁹³ 見《大毘婆沙論》卷一二二，大正 27.635 中。

事物爲所依，然而其持久度，未必見得會比「無依無表」更長。事實上，無依無表的相續緣應加上「由所依」(壽命未斷)一緣，而《婆沙論》沒有將之列出的原因，或許是因為它不會像「有依無表」有「人亡物在」的情況發生，所以當作者生命束時，無依無表的相續緣自然中止，是故略而不論吧。

(二) 處中無表的捨緣

《大毘婆沙論》提出處中無表相續的六種因緣之後，同時認爲使處中無表相續因緣中止時便捨無表，所以《婆沙論》認爲，處中無表的捨緣同樣是上述六種因緣。不過，後期《俱舍論》中，糅合兩類處中無表的各自三種相續因緣，六種減除重複的「意樂不息」一緣，另加上「斷善根捨」，總括地將處中無表的捨緣分爲六種：

處 中 無 表 之 捨 緣 (大正 29.80 上-下)	
1. 斷受心捨	謂捨所受。作是念言：我從今時棄先所受。
2. 斷勢力捨	謂由淨信、煩惱勢力所引無表，彼二限勢若斷壞時，無表便捨；如所放箭及陶家輪弦等勢力盡時便止。
3. 斷作業捨	謂如所受，後更不作。
4. 事物斷捨	謂所捨施寺舍、敷具、制多、園林，及所施為罽網等事。
5. 壽命斷捨	謂所依止有轉易故。
6. 斷善根捨	謂起加行斷善根時，便捨善根所引無表。

第一緣所謂「斷受心捨」，即是自己宣言放棄先前「立誓」所作事，如此無表便捨離。另外《順正理論》卷三十九補充說：

謂先誓受恒於某時敬禮制多及讚頌等，今作是念：後更不為彼阿世耶，從茲便息，由彼棄捨本意樂故；或復別作勢用增強與先現行相違事業，本意樂息無表便斷。(大正 29.567 上)

立誓放棄先前的所作事，等於是「意樂止息」，⁴⁹⁴所以處中無表便可中止。眾賢論師又提到另一種情況是，做了與先前立誓相違之事，先前的無表業亦會中止。例如先前立誓布施沙門、婆羅門，後來勸阻他人布施，在此情形下，先前立誓布施的志願雖未言放捨，但是卻因爲造作了與誓言相違之事，所以

⁴⁹⁴ 《大毘婆沙論》稱爲「意樂息」；《雜阿毘曇心論》稱爲「悵望止」，名異義同。

等於廢棄先前誓言，因而無表業亦中止。

第二、「斷勢力捨」，即是相反於「限勢未過」。前已說明，《婆沙論》認為以「淳淨心及猛利纏」引發的處中無表，仍須具足三緣方能相續不中斷。然而，眾賢論師在《順正理論》中，卻認同軌範師的主張而說：「由等起力所引發故，雖捨加行及阿世耶（*awayā*，意譯意樂），無表或容盡壽隨轉」⁴⁹⁵。以淳淨心及猛利纏造作所引生的無表業，相續因緣有無「意樂不息」和「加行不捨」二緣皆可，只要「限勢未過」，仍可使無表業相續不斷。可見《婆沙論》與《順正理論》出現了不同的看法。對此，普光法師《俱舍論記》卷一五解釋說：

淨信、猛纏各有三品：謂上上、上中、上下。若起上上淨信、猛纏，於其中間雖意樂息及捨加行，無表不斷。若起上中、上下淨信、猛纏，於其中間意樂息、捨加行，無表即斷。《正理》通據三品說，若起上上品盡壽隨轉，若起上中、上下即非盡壽，故說或容顯彼不定。《婆沙》此文若據上中、上下二品淨信、猛纏，故言意樂息、捨加行，無表便斷。（大正 41.240 下）

《順正理論》主張「淨信心或猛利纏」所引發的處中無表僅有「斷勢力捨」一緣的說法，是根據淨信、猛利纏各有三品之說；若起上上品淨信心、猛利纏，則只須「限勢未過」一緣，便可使無表相續。而《婆沙論》則依據上中、上下二品淨信心、猛利纏，所以主張「意樂息、捨加行、限勢過」三緣，無表便斷。對於上述不同的看法，筆者認為，《順正理論》的軌範師之說較為合理。舉例言之，農夫因諸多蟲蟻毀壞了農作而引起猛利煩惱心殺諸蟲蟻，一般人瞋心易起，但也易消失。雖然爾後遇相同境緣，仍會繼續行殺，但是若無相同境緣，作者何來「意樂不息」？由「淨信心或猛利纏」引發的處中無表是一種遇緣而發的情況，不如「立誓」那樣，須念茲在茲，持之以恆。所以，應以《順正理論》的看法較為合理。

第三、「斷作業捨」：即立誓作某事，其後卻沒有作，捨身語加行。《順正理論》卷三九說：「謂雖不捨根本受心，然更不為所受作業，唯除忘念而不作者，以此無表期加行生，絕加行時無表便捨。」⁴⁹⁶意思是：即使尚未放棄誓

⁴⁹⁵ 見《順正理論》卷三九，大正 29.567 上。

⁴⁹⁶ 見《順正理論》卷三九，大正 29.567 上。

願，遇到境緣時，身語行爲卻沒有去實踐，在這種情況下便捨無表；除了「忘念」例外。第四、「事物斷捨」：即是相反於上文的「由事物」；本來依於「造像」等事物方能引生，如今若所施物斷壞，無表便捨。第五、「壽命斷捨」：即是相反於「由所依」，由於作者所依身命終之故，能依的善惡處中無表便斷。第六、「斷善根捨」：指斷善根時，便捨善根所引生的無表。眾賢論師認爲「斷善根捨」⁴⁹⁷一緣，只說明了捨離「善處中無表」，未能含蓋「惡處中無表」，所以應改爲「依根斷壞故捨」⁴⁹⁸，如此方能通於斷善、惡根時捨善惡無表。意思是說：斷善根時，捨善根所引生的無表；反之，斷不善根時，便捨不善根所引的無表。

由上觀之，雖然《俱舍論》匯集兩類無表之相續因緣，又另加上「斷善根捨」成爲六捨緣，但是原先《婆沙論》區別有依與無依兩種類型的相續因緣與捨緣，還是值得參考，不同處中無表有不同緣捨，以免後學者互相混用。以下依照《俱舍論》的三種處中無表引發因緣分類，並透過論師的討論，將「由受」（立誓）引發的處中無表捨緣歸納爲：「意樂息、加行捨與斷善惡根捨」三緣捨，而「由重行」（淨信心或猛利纏）所引發無表，則由「勢力捨與斷善惡根捨」二緣捨，另外，有依無表的捨緣有「意樂息、事物斷、所依壽命斷與斷善惡根捨」四緣。

三、小 結

部派論師承襲阿含的教說，注重動機論。動機是善，即使布施的對象非福田所，決定最終善惡的業力的還在於心，所以只要動機是善，便能招感樂果。然而，其福業的大小，卻取決於結果，效益越大，所布施的果報才能越大。一般來說，經由實物布施或立誓做種種利他行，可增長福業，這是大家容易理解並認同的。然由上述討論可知，就「處中無表」的得方面，對諸佛菩薩的恭敬禮拜也同樣可以產生福業；如《大毘婆沙論》說：「如於佛像宰堵波等，起淳淨心恭敬供養，所發無表從初刹那，乃至意樂未息。」其關鍵就

⁴⁹⁷《大毘婆沙論》卷三五說：「斷善根者於現法中亦有能續，謂彼若遇多聞善友具戒辯才，言詞威肅，能爲說法引發其心。告言：『汝於因果正理應生信解勿起邪謗，如於我所以淳淨心、恭敬供養，於餘尊重同梵行邊亦應如是，由此令汝長夜獲安。』彼聞其言歡喜領受，當知即是已續善根。」斷善根之人，今生若能遇朋友開導，生起正見而再度信受因果，則善根仍然可得，此稱爲「續善根」。(大正 27.184 中)

⁴⁹⁸ 見《順正理論》卷三九，大正 29.567 上。

在於「淳淨心」，淳淨心是就清淨心，在恭敬供養禮佛的當下，心是善的，不造作任何身語不善的行爲，所以依於那份清淨心，便可使無表業相續不止。從無依無表的引生事例，亦可聯想到中國佛教叢林每日早晚課誦，不也是一種無依無表引生的實例。每天固定且不綴的唱誦經文、讚佛、念佛、禮佛，持之以恆，即使尚未證果解脫，屆時臨命終可憑這股善力往生善道。古德祖師們的智慧與用心良苦於此可見。

有依福事與無依福事：一是爲燒香散花等持續性行爲，一是造佛形像、造井橋船、施醫藥資具等具體實物供養。看似「有依福事」有事物爲所依而較易持久，然只要生起悔意「意樂息」，即使布施物尚且存在，仍然無法使福業增長。因而有依福事與無依福事的相續性長短與否，必須視各人意志力而定，沒有絕對的標準區分孰長孰短。透過以上的探討分析，希望有助於吾人認識如何增長世間福業，雖然佛教強調以無所求的心去做種種利他行，但是不可否認的是，世間福報的大小卻是足以影響吾人修行解脫或佛道的完成，因而不論在自行或化他上，無表業的得捨等問題，都是吾人應該要去認識並學習的課題，畢竟它和我們的修道生命與生活息息相關！

第三節 定生律儀之得捨

以上爲欲界透過身語表、思二業所引生的各種不隨心轉無表之得捨，以下探討定生的隨心轉無表。定生無表爲修行者進入禪定時，所自然產生防非止惡的力量，其引生方式依於禪定力引生，無須依賴身語表業，所以又稱爲定生無表。事實上，定生無表唯指進入色界定所引生的戒體，無色界無色，故沒有無表業；而且，在色界中除了初禪與禪初到二禪的中間定有身語表業的造作外，二禪以上，身表和語表全無，何以故爾？其理由，如《婆沙論》卷一七一說：

問：何故上三靜慮無身語表業耶？答：身語表業尋伺所等起，若地尋伺可得，則有身語表業。故契經言：尋伺已語，非不尋伺，身表亦應尋伺已作，非不尋伺。上三靜慮尋伺滅，故無身語表。問：何故上地無尋伺耶？答：尋伺麤動不寂靜，上地微細寂靜故。（大正 27.860 下）

語言是內心尋伺的聲音化，二禪以上沒有尋伺心所，所以無身語表業的造作。即使初禪有尋伺心，有身語表業的造作，但是一旦進入色界定定時，自然產生防非止惡的作用，這股善的心力，便可稱之為善戒。

定生無表又分為：「靜慮律儀」與「無漏律儀」，這兩種定生無表隨著禪定善心轉起，引生之後與心俱生隨轉，與心共生共滅。入定時方引發，出定則捨離，與心俱生俱滅，隨心生滅而生滅，又稱為「隨心轉無表」。有關定生無表的說明，在第三章已要述之。《俱舍論》卷十四說：「靜慮律儀，由得有漏根本近分靜慮地心，爾時便得與心俱故。無漏律儀，由得無漏根本近分靜慮地心，爾時便得亦心俱故。」⁴⁹⁹所謂有漏或無漏「根本近分靜慮地心」，是指初禪前的未至定，進入此定以上方能直接依勝定引生靜慮律儀。《成實論》將此定歸入欲界定，認為欲界亦能引發無漏律儀；⁵⁰⁰而有部將此定畫歸為色界的範疇，認為唯有色界以上方可發漏律儀。所以，靜慮律儀又名「定俱有戒」，簡稱「定共戒」或稱「色界戒」，屬於「有漏戒」；而無漏律儀，又稱為「道俱有戒」，簡稱「道共戒」，屬於無漏戒。

有關定生無表的捨緣，《俱舍論》卷十五簡列如下：

<p>靜慮律儀 (大正 29.80 中)</p>	<p>1. 由易地：謂從下地生上地時，或上地沒來生下地。 2. 由得退：謂從已獲勝定功德，還退失時。 3. 由命終捨。</p>
<p>無漏律儀 (大正 29.80 上)</p>	<p>1. 由得果：謂得果時，捨前向道，及果道故。 2. 由練根：謂練根位，由得利道，捨鈍道故。 3. 由退失：謂得退時，退失果道、勝果道故。</p>

首先，有漏靜慮律儀之捨緣有三：1. 易地捨 2. 得退捨 3. 命終捨。所謂「易地捨」，是指從下地生上地時，必捨棄下地法；或上地沒生下地時，必捨上地法。禪定戒本有易地失戒的情況，所以不論下生上或上退下，皆有「易地捨緣」。第二、「得退捨」，是指禪定戒因定而生，所以出定而失定時，戒也隨之捨離。第三、「命終捨」，是指捨眾同分時，不僅捨一切有漏律儀，亦同時捨離少分「殊勝善根」；殊勝善根是指煖頂忍等四善根。聖者也有捨四

⁴⁹⁹ 見《俱舍論》卷一四，大正 29.74 中。

⁵⁰⁰ 《成實論》卷一一說：「七依處能斷煩惱，如經中佛說：因初禪漏盡，乃至因無所有處漏盡。又離此七依亦能盡漏，如須尸摩經中說：離七依處亦得漏盡，故知依欲界定亦得盡漏。」(大正 32.324 中)

善根之時，但他在「易地」時捨，因為聖者命終時「有無漏對治以自持御，是故不捨」⁵⁰¹。也就是說，凡夫有漏禪戒在命終時，不論生上地或生當地皆捨。然而，眾賢論師認為靜慮律儀應有「由易地、退及離染」⁵⁰²三種捨緣；因為捨眾同分及離染之時，亦捨煖等及退分定。《順正理論》所舉列的三緣中，雖沒有說到命終捨緣，但是一般而言，一切有漏無表戒必定命終捨，所以省略不重述。因此，依照眾賢論師的說法，有漏靜慮律儀的捨戒緣詳細分有「易地、退失、離染及命終」四緣。

又無漏定戒的捨緣亦有三：1.由得果 2.練根 3.退失。所謂「得果」，是指捨前果道及向道，而得後果；如聖者由二果或二果向進入三果或四果時必捨之前的道果向。第二、「由練根」，是指修行者調練根性，藉由道力捨鈍根道，漸次增勝，使之成為勝根，所以「練根」又稱為轉根或增進根。第三、「由退失」，是指退失果道與勝果道時，將退失無漏戒。所謂果道，是指謂果中道；勝果道是指得果之後，起餘無漏勝前果故名勝果道，或趣勝果名勝果道，此果望於前果名為勝果道。說一切有部主張「預流者無退義，阿羅漢有退義」⁵⁰³；除了初果不會退之外，餘二、二、四果均會退，其中並非所有阿羅漢都會退，他把阿羅漢分成「時解脫」和「不時解脫」⁵⁰⁴兩種，唯有時解脫阿羅漢會退轉。然眾賢在《順正理論》認為，其實上述三緣可以簡約為二緣，因為「以得果言攝練根言」⁵⁰⁵，練根位必定棄捨鈍果，還得勝果道，所以「由得果捨」與「練根捨」應合為一類，不應區分為二。所以無漏定戒僅有「得果（含練根）」與「退失」二緣捨即可。

靜慮律儀是由於得色界善心方得戒體，所以若捨色界善心時，戒體必隨之捨離；而無漏律儀的得與捨雖然也隨心而得，主要還是隨無漏法而得，所以得果與退失果都是無漏戒的捨緣。以上為各類無表之得捨，下文接著綜合比較善惡處中律儀與各種善惡無表之捨緣，有哪些同異之處。

⁵⁰¹ 見《大毘婆沙論》卷一二〇，大正 27.626 上。

⁵⁰² 見《順正理論》卷三九，大正 29.566 下。

⁵⁰³ 見《異部宗輪論》卷一，大正 49.16 中。

⁵⁰⁴ 見《大毘婆沙論》卷一〇一，大正 27.525 上；《大毘婆沙論》卷六〇，大正 27.312 中。

⁵⁰⁵ 見《順正理論》卷三九，大正 29.566 下。後來眾賢論師在《阿毘達摩顯宗論》中便改為：「捨諸無漏善，由得果、退失」二緣。（大正 29.874 上）

第四節 處中無表與其它無表捨緣之比較

欲、色界有散地與定地之別，各有引發與捨離無表業的種種因緣。不僅如此，同屬欲界所引發的律儀無表、不律儀無表和非律儀非不律儀（處中）之捨緣也有不同，定生兩種無表的捨緣亦復如此。以下以具善惡戒的欲界善惡處中無表為主軸，而與欲界別解脫律儀、不律儀及色界二種善無表業互比其異同之處：

<p>一、律儀無表 (大正 27.608 下 ;623 上)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 捨所學：捨棄所受之戒。 2. 二形俱生：同時具有男女二根者。 3. 斷善根：斷善根，今生難再生善法。 4. 捨眾同分：因死亡，眾同分壞滅，故捨戒。 5. 夜盡捨：受八齋戒時，經一晝夜後，自然捨戒。 ○諸持律者說：法滅沒時捨；謂法滅沒時，一切所學，出家受具，結界羯磨悉皆息滅，是故爾時律儀亦捨。
<p>二、不律儀無表 (大正 27.608 下)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 受別解脫律儀：得別解脫律儀時，捨不律儀。 2. 得靜慮律儀：得靜慮律儀時，捨不律儀。 3. 二形生。 4. 捨眾同分。
<p>三、非律儀非不律儀 (處中無表) (大正 27.635 中； 大正 29.80 中)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 由受心斷壞：因受而得，後停止誓限時捨。 2. 由勢力斷壞：受時所發之善意樂餘勢已無，故捨。 3. 由作業斷壞：不再繼續實行所作之事。 4. 由事物斷壞：施予之實物遭破壞或損壞，已不復使用時故捨。 5. 由壽命斷壞。 6. 由善根斷壞。(包含斷不善根)
<p>四、靜慮律儀 (大正 29.80 中)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 由易地，謂從下地生上地時，或上地沒來生下地。 2. 由得退，謂從已獲勝定功德，還退失時。 3. 由命終捨。
<p>五、無漏律儀 (大正 29.80 上)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 由得果，謂得果時，捨前向道，及果道故。 (2. 由練根，謂練根位，由得利道，捨鈍道故。) 3. 由退失，謂得退時，退失果道，勝果道故。

首先，就別解脫律儀無表與處中無表的捨緣差別比較，別解脫律儀的捨離有五緣，其中因為別解脫律儀善法較為增勝，所以具男女二根者不得此戒，若有二形者必捨此戒，而處中無表較為中庸，不屬極善戒亦不屬極惡戒，與二形者不相違，所以沒有二形得戒與捨戒的設限。又別解脫律儀有「晝夜分齋」，所以有夜盡捨戒的局限，而處中無表沒有「夜盡捨」的定限。這是兩者的不同。相同之處，兩者皆有「受心斷」、「命終斷捨」與「斷善根」的限制。是故，別解脫律儀相對於處中無表是「二別、三同」。但反之，若以處中無表的六捨緣比對別解脫的五緣，則別解脫律儀沒有處中無表的「勢力、作業、事

物斷」三捨緣。是故，處中無表相對別解脫律儀則是「三異、三同」。

其次，就有漏靜慮無表戒與處中無表的捨緣差別而言，靜慮律儀有易地捨的問題，而處中無表是由命終捨或加行捨，沒有易地捨的問題。二、靜慮律儀有出定必退失的時候，而處中無表沒有此退失捨緣。唯一相同的是，「命終捨」兩者皆有。是故，有漏定生無表戒相對處中無表是「二異、一同」。反之，若以處中無表的六緣相對有漏定生無表戒，則唯有「命終捨」相同，其餘的五捨緣唯處中無表有。是故，處中無表相對靜慮無表戒是「五異、一同」。

再者，就無漏道共戒與處中無表的捨緣差別而言，以無漏律儀戒有一一得果、練根、退失——三緣捨，但處中無表無此三捨。所以三種皆不同。反之，若以處中無表的六捨緣相對無漏道共戒，則道共戒全無六緣，是故六種皆別。值得注意的是，無漏道共戒沒有命終捨戒的設限。也就是說，除非得勝果或退失果方能使無漏戒捨離，不然一旦得無漏法，戒體將一得永得，不因命終而捨。

最後，就不律儀與處中無表的捨緣差別而言，不律儀共四緣捨，惡戒難捨，必須得「別解脫律儀」與「靜慮律儀」方能捨惡戒，而處中無表易捨，不受此限制，捨意樂即成。又不律儀煩惱增勝，所以不依二形生，有二形捨的限定。但處中無表體性中庸，與二形不相違，所以無二形捨。唯一相同的是「命終捨」。是故，不律儀戒相對於處中無表是「三別、一同」。反之，若以處中無表六緣相對不律儀戒，則處中捨易，有「受心斷」捨，而惡戒捨難，無受心斷捨。又處中有「勢力、作業、事物、根斷」四捨，而惡戒無此四捨。唯有「命終捨」緣同。所以，處中無表相較於不律儀是「五異、一同」。

經由上面的互比可知，善惡處中無表業雖也屬善惡戒，但與別解脫律儀、色界定戒及不律儀的捨緣相較下，僅處中無表與別解脫律儀戒的捨緣較為相近，仍有一半是不相同的；若與無漏道共戒相比較，更是毫無交集。除了無漏律儀沒有命終捨之外，其餘有漏律儀必然有此一捨緣。其中，可以看出每一種無表業都有其獨自的特性，處中無表亦復如是。它不像極善別解脫律儀或極惡立誓以殺業維生的不律儀那樣，善惡分明，一絲不苟，但卻是也是佛弟子在世間修集福德不可或缺的功課之一。

第五節 結語

由以上討論可知，佛教禁止佛弟子做不律儀行業，比國家法律規定還要嚴謹；因為凡與殺、盜、淫、妄有關之事業，皆是佛教戒律所禁止，所以即使是一位好公民卻未必是一位五戒佛弟子。有趣的是，一位五戒的佛弟子也未必能成為國家的好公民；因為佛教反對殺生、戰爭，反對死刑等等，而這些卻是國家維護主權、領土完整與治安所須應用的方法手段之一。其次，善處中律儀注重的不僅是外在與他人互動的善行而已，它還包含積極的行善與個人的內心良善的淨化。這顯示了佛教所構思的理想世間的戒律觀，是以實現全有情（不僅是人類）的和樂善生為目的，不能將它視為僅是一般的世間道德而已。

最後，有關處中無表捨緣的討論，以下尚有一個重要的問題有待說明：有關有實物布施的有依福事離捨規定，即使布施物還存在世間未毀損，尚在利益眾人，但布施者一旦命終，無表業仍然中止；或者，有些行為造作之後，並未能在當下立竿見影，看到成效，必須在若干年後才發揮作用，這時若作者命終，便無法得享後來「受用善」。因此，有依福業事所引發的善無表業，是否同樣一體適用於命終捨離的規定？是可以再深思的問題。

第七章 結 論

當吾人對阿毘達磨的論書進行解讀時，須常不忘回顧各部派的基本宗義，方能理解並融會其思想體系；尤其有部很多義理的開展多以「三世實有」、「法性恒存」之說為基本綱架，撐持出他異於其它學派的哲理學說。說一切有部所流出的有部譬喻師以及後來的經部師，從「三世實有」轉成「二世無體」的轉折原因很多，也不能不排除外來因素衝擊影響的可能性。但是從本論文的研究可知，譬喻師、經部思想與有部思想的對立，原因大多來自於各學派對聖典的理解不同所致。至於外來因素——是否有受大乘空義思想等——的影響，雖也是值得注意，但是此問題甚為複雜，本論文暫時不去涉及。透過以上對有部的無表業色思想研究，本論文可獲致以下結論：

一、無表業色的成立時代

有部的「法處色」觀念，最先不是來自於《阿含經》，而是接收《舍利弗阿毘曇》的九種「法入色」中的「法入業」。這可從《法蘊論》對色法分類只有「十色處」，無「法處所攝色」，〈聖諦品〉卻出現「身語無表業」可茲證明。因此就有部而言，「無表業」被色法化成「無表色」的時期，係在中期論書——《發智論》與《品類論》——階段始告成立。是故無表色在有部論書中的義理發展過程是：「無表業」=「無表戒」→「無表色」；不過，後來有部成立無表色時認為，「無表業」就是「無表戒」，而「無表戒」又是「無表色」，所以三者的關係是：無表業=無表戒=無表色。

二、無表業成立的因緣

（一）義理因素

譬喻師與大眾部把業因、業果歸結到心上，因此必須成立相續不滅的細意識，方能說明業因、業果的前後移轉。有部沒有成立細意識或不可說我，但它為解決有情業果輪迴的前後世移轉，另提出「異熟因果，俱通五蘊」的業果相續論來解決此問題。雖然它的「三世實有，法體恒存」教說已能輕鬆解決業力不失的難題，但面對一切色心二法皆剎那生滅，前前非後後的遷流不居時，有部論師選擇了色法，將無表業安立其中。其原因是，色法的同類因引等流果—

一前後的善惡性質，遠比變化不定的心法穩定；又把業力的體性放在色法上，這也對進入二無心定的聖者或有情，也能繼持「善無表」相續不斷。所以有部論師在「三世實有」的宗義完成之際，並將「無表業」色法化，而成立「無表色」學說，以「三世實有」的見地來說明它。而同樣為「三世實有」論者的有部譬喻師，對心心所法的義理開展異於有部宗義之處很多，所以能將業力的體性放在心法，由此更奠定日後經部譬喻師轉成「過未無體」時間觀的理論基礎，繼續與有部「三世實有」的思想體系相抗衡。

（二）修道風格

有部成立無表業色、不立「意無表」等種種措施，相對於有部譬喻師乃至後起之經部，以及化地部、正量部、大眾部等，反而有對治唯心傾向以維護佛法修學的正常道。因譬喻師主張：「奢摩他，毘婆舍那是道諦」，在八正道的修學中偏重定慧的修習，忽視身、語的戒學；以業為內心的意志活動。而化地部、正量部、大眾部亦皆主張「正語、正業、正命」非道諦，正道唯五。這在修道論上，都不免有忽戒而重心的傾向。而有部則說，正語、正業與正命就是無表色，也就是無表戒，為八正道三學中的戒學。茲將諸學派對道諦的不同內容，簡列如下：

1. 譬喻師——奢摩他（定），毘婆舍那（慧）是道諦
 2. 大眾部
 3. 化地部
 4. 正量部
- } 「正語、正業、正命」非道諦
- 5 有 部——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定是道諦。

有部的業力說重視身口行爲的，他提倡戒體論、不立「意無表」，歷歷顯出他重視身語行爲的影響，在修道上有不偏廢身語業的優點，重視八正道，維持了僧團修學的正常道。

（三）無表業的種種功能

無表業色的出現，無非為圓滿有部業論的不足，它的任務是多重

的。但是，若不將「命終捨無表」之說與「三世實有」以及「異熟因果，俱通五蘊」的業果相續論，三者連結一起思考，很容易把無表業的功能侷限在「妨善、妨惡」的戒體；如良善的戒體，可以「防非止惡」，但若惡戒體，則如決隄的河塘，殃及自他。事實上除此之外，雖然聲聞戒以止持為宗，重個人行為的淨化，但是「無作」，同時也包含對世間的無害與護他。它不僅是戒體，同時也是業力，尤其在「遣他作」時，亦即在「唯有無表」的情形下，無表業更是有情因果歸屬的重要憑藉。最後，當無表業中止而流入過去時，將成為異熟因而招感異熟果或成為引業感果的圓滿助因。茲以簡表將無表色成立之諸因緣列出如下：

- | | | |
|----------|---|---|
| (一) 義理因素 | { | <ul style="list-style-type: none"> ①三世實有，剎那生滅，前後不同體。 ②心法念念有異，是故將無表業安立在色法中。 ③無想定、滅盡定無心，故業力不能存放在心法。 |
| (二) 修道風格 | { | <ul style="list-style-type: none"> ①提倡戒體論，重視戒定慧三學並重的正常道。 ②對治譬喻師、大眾部、化地部與經部等之唯心傾向。 |
| (三) 無表功能 | { | <ul style="list-style-type: none"> ①妨身語善、妨身語惡的戒體功能。 ②任持善惡業力的相續增長。 ③根本業道的因果歸屬。 ④引業的圓滿助因。 ⑤招感滿業的異熟因。 |

有關無表業的功能，雖可把主要功能定位在「妨善妨惡」的戒體上，然此善惡戒體（業力），也有構成根本業道的重要憑證與感果等的相關功能，這些都是無表業出現在有部論書中所要解決的重要問題。不應忽視它在業論中的所扮演的其它重要角色。

二、欲界三種無表之得捨的相關問題

(一) 別解脫戒得捨的相關問題之特見 七眾（或八眾）別解脫律儀乃專為人而說，求受別解脫戒時，必須普於一切有情處皆起防護，因而其無表戒體遍於一切有情處所得。所以，有部論師認為出家違犯根本重戒者，在所犯與未犯相較下，未犯處多，因此即使違犯四重罪，仍不失其

出家戒，但是今生已與證果解脫無緣。其次，有部原則上不允許比丘戒越級受戒，但又不反對在不知情的情況下，越級受戒仍然得戒；甚至「持律者」同意可以越級受戒，所以比丘戒到底可不可以越級受戒的答案已朗現。但若就比丘尼而言，是否可以類比比丘戒？論書中並未闡明。雖然唐道宣律師在《比丘尼鈔》提出「不受式叉戒或受而未滿二歲者，皆不得戒」的看法，但是這與印度論師們的認知是有差距的，所以未受式叉戒者「不得戒」之說，仍有待再商討。

有關近事與近住律儀的探討，可知西方健陀羅國論師和經部師等大多能因應環境與對象做適當的調整，使某些人也能分享佛法的一分清涼。有部對自他的要求較高，對戒律的持守態度，大都嚴謹地不讓佛法在流傳中簡化，出家聲聞戒如此，在家優婆塞戒亦是如此，堅決主張歸依與持戒為佛弟子必不可或缺的基本德行。從有部和健陀羅國論師以及經部師等對受戒的嚴寬不同要求，可以約略推知：當時西方健陀羅論師在化他的事業上，可能比有部更積極入世，能因時因地，適應時宜，對戒律做適當的調整，以同理之情去面對所教化的信眾。

(二) 不律儀的得捨 不律儀的引得方式以第二說的「由作業」與「由受事」兩種不同情況引得；而妙音論師對於當時殘暴的官吏，濫用權力來殘害人民的行為，另外主張不律儀無表亦可從處事不慈心的處事方式中引發。

至於不律儀的捨，有部論師認為要再受善的別解脫律儀或得靜慮律儀才能捨不律儀。但是，若不律儀者求受一晝夜的「近住律儀」，是否果真可以從此捨離？對此，論師們有不同看法。有部認為實際得別解脫律儀者，必捨不律儀。健陀羅國論師則認為，不律儀不易捨，若只受持一晝夜的八關齋戒，並不能盡捨不律儀。後來眾賢卻站在健陀羅國論師們的立場，主張受八戒齋時所捨的不律儀只是暫捨而已，待一晝夜的戒期一過，立即還得不律儀。

(三) 處中律儀的得捨 「處中律儀」大致可區分為日常生活善惡行為習慣的培成與具體實物的布施。沒有實物布施的處中無表的引發，主要是依於誓言與猛利的善惡心發動身語表造作來引發；因而它的捨緣視行為者本身有否實踐誓言與善惡心的勢力是否退失而定。此種處中無表的

出現，提示了吾人，平時能養成善的習性，亦是一種福業。若能平日以念佛爲定課或養成良善的生活習慣，每日持之以恆，可使善無表業相續增長；久而久之自然能凝成強大善力，到臨命終時，依此善力即可往生善道。另外，第二種有實物布施所引發的處中無表較爲複雜，牽涉到布施者的心態與受用者的受用情況，並依此決定罪福業與罪福業的大小。由此可見，有部論師不僅重視動機論，同時也未忽略現實的目的論。

總括而言，有部將無表業規定爲色法，固然有其不妥之處，但不應以此而忽略有部成立無表色的真正用心，因爲透過「表、思」二業而引發的「無表」，怎能不說是爲對治「唯心傾向」，而回歸釋尊色心並重的修道本懷。然而，從他對在家近事戒與近住戒的得捨規定過於嚴格看來，並不代表重視身語修道的有部論師，不一定也具有宗教師積極入世弘化的精神，相反地可能不能適應時宜以弘法。不過，儘管無表業色思想的出現，功過參半，然它在印度佛教思想史上，對業論或戒體論的開展，是居於先鋒式、實驗式的地位，所以它雖然流傳時間不長，後來漸爲思種子所取代，但其影響卻很深遠……。

參考文獻

(一) 原典資料：

- 《中阿含經》瞿曇僧伽提婆，大正藏第一冊·NO.26。
- 《雜阿含經》求那跋陀羅譯，大正藏第二冊·NO.99。
- 《阿毘達磨集異門足論》玄奘譯，大正藏第二十六冊·NO.1536。
- 《阿毘達磨法蘊足論》玄奘譯，大正藏第二十六冊·NO.1537。
- 《阿毘達磨施設論》法護等譯，大正藏第二十六冊·NO.1538。
- 《阿毘達磨發智論》玄奘譯，大正藏第二十六冊·NO.1544。
- 《阿毘達磨品類足論》玄奘譯，大正藏第二十六冊·NO.1542。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》玄奘譯，大正藏第二十七冊·NO.1545。
- 《舍利弗阿毘曇論》曇摩耶舍共摩崛多等譯，大正藏第二十八冊·NO.1548。
- 《尊婆須蜜菩薩所集論》僧伽跋澄等譯，大正藏第二十八冊·NO.1549。
- 《阿毘曇心論》僧迦提婆共慧遠等譯，大正藏第二十八冊·NO.1550。
- 《阿毘曇心論經》那連提耶舍譯，大正藏第二十八冊·NO.1551。
- 《雜阿毘曇心論》僧伽跋摩等譯，大正藏第二十八冊·NO.1552。
- 《阿毘曇甘露味論》失譯，大正藏第二十八冊·NO.1553。
- 《阿毘達磨俱舍論》玄奘譯，大正藏第二十九冊·NO.1558。
- 《阿毘達磨俱舍釋論》真諦譯，大正藏第二十九冊·NO.1558。
- 《阿毘達磨順正理論》玄奘譯，大正藏第二十九冊·NO.1559。
- 《阿毘達磨顯宗論》玄奘譯，大正藏第二十九冊·NO.1563。
- 《中論》鳩摩羅什譯，大正藏第三十冊·NO.1564。
- 《中觀論疏》唐嘉祥吉藏著，大正藏第四十二冊·No. 1824。
- 《俱舍論記》普光述，大正新修大藏經，第四十一冊·NO.1821。
- 《俱舍論疏》法寶撰，大正新修大藏經，第四十一冊·NO.1822。
- 《俱舍論頌疏》圓暉述，大正新修大藏經，第四十一冊·NO.1823。
- 《異部宗輪論》玄奘譯，大正經第四十九冊·NO.2031。
- 《分別論》南傳大藏經·第四十六卷。東京：大藏出版株式會社，1973。
- 《論事》南傳大藏經·第五十八卷。東京：大藏出版株式會社，1973。
- Abhidharma-koshabhāṣya*, ed. P. Pradhan, Patna, 1967。
- Abhidharmakowavyākhyā* by Yawomitra, ed. U. Wogihara, Tokyo, 1989。
- las gdags pa (karmaprajāpti)* Toh.No.4088，台北版 Vol.41

(二) 中文資料 (以下專書、期刊依序排列)

- 1979.李世傑：《印度部派佛教哲學史》，台北：中華佛教文獻編撰社。
- 1993.舟橋一哉：《業的研究》，余萬居譯，台北：法爾。
- 1992.釋印順：《印度之佛教》，台北：正聞。
- 1989.釋印順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞。
- 1989.釋印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞。
- 1989.釋印順：《中觀論頌講記》，台北：正聞。
- 1990.釋印順：《唯識學探源》，台北：正聞。
- 1990.釋印順：《以佛法研究佛法》，台北：正聞。
- 1990.釋印順：《性空學探源》，台北：正聞。
- 1995.舍爾巴茨基：《小乘佛學》立人譯，北京：中國社會科學出版社，四刷。
- 1995.高楠順次郎·木村泰賢：《印度哲學宗教史》高觀廬譯，台北：台灣商務。
- 1995.黃俊威：《無我與輪迴》，中壢：圓光。
- 1999.勞政武：《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社。
- 1996.吳汝均：《佛學研究方法論》，台北市：台灣學生書局。
- 1996.Surendranath Dasgupta：《印度哲學史》第一冊，林煌洲譯，台北：國立編譯館。
- 1997.佐藤達玄，《戒律在中國佛教的發展》(上、下冊)譯者釋見愍·鐘修三·歐先足·林正昭合譯，嘉義：香光。
- 1998.摩奴一世作：《摩奴法典》，馬香雪譯，台北市：台灣商務出版社。
- 1999.學 弘：《部派佛教》，中國成都：巴蜀書社。
- 1999.勞政武：《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社。
- 2000.李潤生：《佛家輪迴理論》(上·下)，台北市：全佛。
- 2000.水野弘元：《佛教教理研究》(水野弘元著作選集[二])釋惠敏譯，台北：法鼓文化。
- 2001.釋悟殷：《部派佛教系列上編--實相篇·業果篇》，台北市：法界。
- 2002.釋見一：《寒笳三拍：比丘尼重受戒的論文集》。南投縣國姓鄉：南林出版社。
- 2003.釋昭慧：《佛教規範倫理學》，台北市：法界。
- 1933.釋葦舫：〈無表色之研究〉(《海潮音》14：8)
- 1999.溫金玉：〈中國律學源流〉《中華佛學學報》第12期，台北：中華佛研所。
- 2000.釋悟殷：〈論師的業力觀〉(上)《弘誓》，第43期。

- 2000.釋悟殷：〈論師的業力觀〉（中）《弘誓》，第 44 期。
- 2000.釋悟殷：〈論師的業力觀〉（下）《弘誓》，第 45 期。
- 2000.釋悟殷：〈從有部譬喻師發展到經部譬師師之思想流變〉，收錄於《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，台灣竹北：正聞。
- 1999.釋宗平：〈說一切有部之中有觀——以有無和轉變為主〉《正觀雜誌》，第九期，頁 85-119。
- 2000.釋宗平：〈部派佛教人壽長短業果之探討〉《圓光新誌》，第 51 期。中壢，圓光雜誌社，頁 57-64。
- 2000.釋宗平：〈部派論師對祭祀餓鬼的看法〉《圓光新誌》，第 54 期。中壢，圓光雜誌社，頁 53-61。
- 2000.釋宗平：〈說一切有部無表色功能之探討〉《圓光佛學學報》，第五期。中壢：圓光佛學研究所發行，頁 169-195。
- 2003.釋若學：〈「式叉摩那」考〉《正觀雜誌》第二十五期。南投縣：正觀雜誌社，頁 9-70。

（三）外文資料

- 1938.荻原雲來：《荻原雲來集》，荻原博士紀念會發行·兼編輯。
- 1959.木村泰賢：《佛教》，第一卷〈佛教思想研究 1〉，東京：大藏出版株式會社。
- 1967.木村泰賢：《木村泰賢全集》第四集〈阿毘達磨論の研究〉，大法輪閣。
- 1981.舟橋一哉：《業の研究》，京都：法藏館，七刷。
- 1967.Otto Rosenbergjka：《佛教哲學の諸問題》，佐佐木現順譯，東京：弘水堂。
- 1973.舟橋一哉：《俱舍論の原典解明——業品》，京都：法藏館。
- 1974.櫻部建、上山春平：《佛教の思想》—〈存在の分析〉2「アビダルマ」，東京：角川書店。
- 1975.西義雄：《阿毘達磨佛教の研究》，國書刊行會。
- 1978.高井觀海：《小乘佛教概論》，東京：山喜房佛林。
- 1981.赤沼智善：《佛教教理之研究》〈業の研究〉，京都：法藏館。
- 1982.福原亮原：《業論》，京都：永田文昌堂。
- 1982.福原亮原：《成實論の研究》，京都：永田文昌堂。
- 1986.福原亮原：《阿毘達磨俱舍論本頌研究——業品·隨眠品》，京都：永田文昌

堂。

- 1987.雲井昭善編：《業思想研究》，京都：平樂寺書店。
- 1980.佐佐木現順：《業の思想》，東京：株式會社第三文明社。
- 1982.佐佐木現順：《阿毘達磨思想研究》，京都：清水弘文堂。
- 1990.佐佐木現順：《業論の研究》，京都：法藏館。
- 1993.櫻部建：《佛典講座 18——俱舍論》，東京：大藏出版株式會社，四版。
- 1995.平川彰：《インド9 佛教史》（上卷），東京：株式會社春秋社。
- 1919.源哲勝：〈無表色思想發達小觀〉《六條學報》，第一書房，第 206 號。
- 1953.加藤精神：〈有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す〉（《印佛研》1：2），頁 469-471。
- 1953.舟橋一哉：〈無表業生果功能——加藤精神博士の「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」を讀みる〉（《印佛研》2：1），頁 289-291。
- 1963.河村孝照：〈俱舍論における無表色に關する一考察〉（《印佛研》11：2），頁 619-623。
- 1978.荒井央：〈業施設論における無表について〉（《印佛研》27：1），頁 172-173。
- 1971.吉元信行：〈有部の八事俱生說〉（《印佛研》21：1），頁 331—335。
- 1976.三友健容：〈アビダルマ佛教における無表業論の展開〉（一），（《大崎學報》第 129 號），頁 119-142。
- 1977.三友健容：〈アビダルマ佛教における無表業論の展開（二），《俱舍論》における無表業論，（《印佛研》25：2），頁 718-122。
- 1977.三友健容：〈アビダルマ佛教における無表業論の展開（三），《俱舍論》における無表業論，（《法華文化研究》3，東京：平樂寺書店），頁 179-193。
- 1978.三友健容：〈アビダルマ佛教における無表業論の展開（四），《順正理論》における無表業論，（《印佛研》26：2），頁 879。
- 1978.加藤宏道：〈業と業道〉《印佛研》26：2），頁 659-660。
- 1981.池田練太郎：〈思業と思已業〉（《印佛研》30：1），頁 298-306。
- 1981.佐竹大隆：〈《俱舍論》業品に於ける考察〉（《印佛研》30：1），頁 126。
- 1982.吉元信行：《アビダルマ思想》，京都：法藏館。
- 1982.工藤道由：〈世親の無表業の解釋をめぐって〉（《印佛研》31：1），頁 130-131

- 1983.工藤道由：〈身表形色説——表業・無表業〉（《佛教學》16，東京：山喜房佛書林），頁1-21。
- 1985.塚田康夫：〈俱舍論における無表の法相的性格〉（《大崎學報》第138號），頁19-56。
- 1985.佐古年穗：〈無表色に関する一考察〉（《印佛研》33：2），頁551-552。
- 1987.佐古年穗：〈《俱舍論》の無表の定義に於ける諸注釋の問題〉（《印佛研》35：2），頁919-921。
- 1986.兩瀬涉：〈別解脱律儀の捨——「心論」系論書を中心にして〉（《印佛研》34：2），頁769-771。
- 1986.池上和夫：〈身・語・意の三業について〉（《印佛研》34：2），頁736-740。
- 1991.松濤泰雄：〈Tattvartha について（ ）無表色の解釋をめぐって〉（《佛教論叢》35），頁28-31。
- 1991.草間法照：〈インド佛教における平等と差別——殺生に關わる職業をめぐって〉。《印度哲學佛教學》第六號。
- 1991.浪花宣明：〈有部の表業の倫理的意味〉（《北陸宗教文化》第3號），金澤市：北陸宗教文化研究會，頁12-22。
- 1995.阿部真也：〈俱舍論における無表について〉（《印佛研》44：1），頁35-37。
- 1996.智谷公和：〈《阿毘曇心論》「業品」における善・不善・無記について〉（《印佛研》44：2），頁495-497。
- 1998.佐野靖夫：〈自己の行爲から他者の行爲へ——アビダルマにおける「業」傳達の解釋〉（《印佛研》47：1），頁364。
- 2000.智谷公和。〈《阿毘曇心論》業品における禪定戒の得について〉（《印佛研》48：2），頁905-909。
- 1978.Nalinaksha dutt “Buddhish Sects in India” Motilal Banarsidass Second Edition : Delhi.
- 1984.James Paul McDermott “Development in the early Buddhist concept of kamma/karma” Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd. New Delhi.
- 2000.Johannes Bronkhorst “Karma and Teleology” Fuji-Repro CO.,LTD.,Tokyo..
- 1962.Kyodo Yamada “On the idea of *avijbapti-karma* in Adhidharma Buddhism”（《印佛研》10：1）