

# 經量部的業思想研究

—試析在《中論》『業品』中的種子譬喻和細心相續、業力因果之間的關聯性和矛盾性

黃雪梅 撰

本文係八十五年度獎學金得獎論文



# 目次

【壹】前言

【貳】經部的分期和思想

【參】出現於龍樹《中論》「業品」中的種子譬喻及其批判

【肆】結語

參考書目

## 【壹】前言

在西藏的佛教傳統中，經量部與毗婆沙、中觀、瑜伽行並列為四大宗。它從毗婆沙宗分出，又與大乘瑜伽行派關係甚深，而被視為大乘思想的先驅。特別是早期譬喻色彩極濃的種子說，和瑜伽行派的「阿賴耶識」的思想有非常密切的關係<sup>1</sup>。種子說提出的目的是要解決業力如何存在的諸問題，以種果的關聯性來解釋業果相續的關係。經部對於業果相繫之所依，是建立於思、受之上，或名為「心」之上<sup>2</sup>。此主張和有部傾向極微論的「無表業說」相當不同。從印度佛教思想來看，種子說是相當具有原創性的。然而從文獻看來，初期的種子理論為素樸簡單的，這個解釋業果關係的種子說有何缺陷？對論者的批評如何？這個以種子說來建立的業力思想，有何特色？這些是本論文寫作的動機。

本文擬以出現在龍樹(150~250)《中論》「業品」中的種子說，來陳述此理論的初期型式，並利用《中論》注釋本中的敵論批評，來檢視初期種子說的缺陷。在阿毗達磨佛教時期，對於業力存在問題的討論，主要有兩個大部分。第一是

---

<sup>1</sup> 參曹志成，《經量部種子思想的探討》，諦觀雜誌第 79 期，所引《宗義寶鬘》中，經量部的定義是：主張「自證分與外境二者真實存在」的宣說小乘宗義者，呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，76 年再版。p.177。種子說和阿賴耶識的關係密切可從「一切種子識」是阿賴耶識的異名得知。

<sup>2</sup> 參考印順《唯識學探源》，正聞出版社，76 年 7 版，p.73。

本識論。這是討論業力貯藏所的問題。當人完成某一種「行」之後，由什麼東西來裝載它，以便後日產生果報？說一切有部提出「無表業」的概念。然而經部卻反省出人的行為不能離開思、受，亦即心。因此經部傾向於以「心」作為業果相續之所依。而這個觀點會遭遇「六識」時有間斷的問題，如有人討論到五種無心的狀態，即悶絕、熟睡、無想定、無想天、滅盡定。經部認為此時的粗、顯意識雖無，但必有一細緻、深細的意識作為身心之所依，此即是經部細心相續說之理論背景<sup>3</sup>。在初期他們只把細心看成是意識的細分而已，並未建立新的「識」，因為傳統六識的建立皆有識所依的根、境，如眼識有眼根、色境。經部在六識之外建立細心相續，也是有傳統的經證，並非憑空臆想出來的。他們發現「十八界」中的眼界是細心說的根據，七種心界即是六識加上眼界；另外緣起支中，「無明緣識」，此「識」和「眼界」一樣，都是微細而又潛在的心<sup>4</sup>。

業力討論的另一部分是種習論。這是論及業的種子如何被薰習的問題。種子和習氣都是從譬喻而來。生起諸法的功能，且是同類因果，即是種子喻的本意。習氣是薰習的餘氣，指某一法受另一法的影響而有一定程度的變化，如白紙被檀香薰習而有香味。這個概念意味著「差別和變化」，使

---

<sup>3</sup> 參考印順《唯識學探源》，p.48。

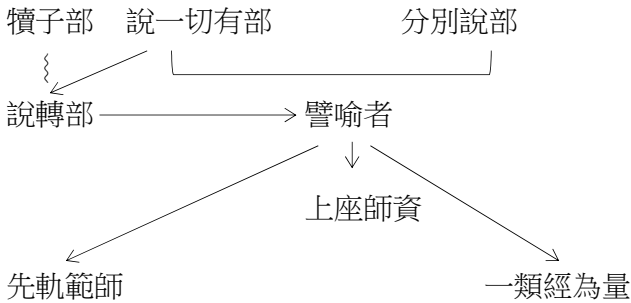
<sup>4</sup> 參考印順《唯識學探源》，p.48。

得單一同類因果的種子說有進行改造的空間。

經部的業力論主要建構在細心說和種子說上。細心說的目的在作為業和果報之間相續之所依；而種子說是要成立一切法生起的功能。關於經部種子說的探討（就種習論立場），從初期到後來的變化融合，已有學者為文專論<sup>5</sup>。關於經部的細心相續和業力因果的關聯性，以下擬以時間分期，來看經部的分期和思想的源流和變化。

## 【貳】經部的分期和思想

依於印順法師的研究，經部的淵源及流派如下6：



<sup>5</sup> 參曹志成，《經量部種子思想的探討》，此文主要整理歸納種子七說，（就如何薰習的立場論述）：1、心法能薰習說。2、六識互所薰說。3、前念薰後念說。4、同類識受薰說。5、六處受薰說。6、色心互薰說。7、細心受薰說。

<sup>6</sup> 參印順，《唯識學探源》，p.69-84；印順《說一切有部為主的論書與論師的研究》，正聞出版社，76年第4版，p.355-375；及呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版，76年再版，p.355-362。加藤純章，《經量部的研究》，春秋社，平成元年，p.93-119。

(一) 初期，約佛滅後四百年，主張細蘊說。

一般談初期經量部皆依《異部宗輪論》中談到「說轉部」是經量本計，它們主張有蘊能從前世移轉到後世，故稱說轉部。其中「蘊」是指根邊蘊和一味蘊。又說轉部的「勝義補特伽羅」，這個概念是本識論所討論的範圍，一味蘊也有類似的意義。因此在《異部宗輪論》中，所說經部本宗執有勝義補特伽羅這一句話，呂澂則加以辨證，說它是種誤傳<sup>7</sup>。

(二) 第二期，約西元二世紀後。

時期的代表人物是鳩摩羅多。他被尊為譬喻師的開創者。這時的譬喻論者放棄了初期的細蘊說，而提出相續轉變說，把業果建立於「思」上，主張滅定有心說<sup>8</sup>。

(三) 後期的經量部學說散見於《順正理論》、《俱舍論》、《異部宗輪論》、《成業論》。《異部宗輪論述記》中也有。這個時期相續轉生的種子說漸趨完備，然而在「滅盡定」有無細心上，意見有出入。大約可分成三派：

a、《順正理論》中所批評的上座師資，他們主張滅定有細心。代表人物是室利邏多和大德邏摩。

b、世親在《俱舍論》中所讚許的先代軌範師，主張滅定無心說，因此只好把種子相續建立於心和色身互為依持，而

<sup>7</sup> 見呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，76年再版，p.362。又見黃俊威，《無我與輪迴》，圓光出版社，84年，p.187-193。

<sup>8</sup> 見印順，《唯識學探源》，p.73。

說心色互薰說。

c、在《成業論》中所說的一類經為量者，他們在六識外別立持種受薰的集起心，這也是滅定有細心的支持者<sup>9</sup>。

綜合經部的細心說，譬喻論者、上座師資、一類經為量者，都主張滅定有細心，這可說是經部的主流。因此可以推論佛教的業力論發展的方向之一是傾於「心」，後期大乘唯識學派的業說也繼承了這一立場，比較具有唯心色彩<sup>10</sup>。

## 【參】出現於龍樹《中論》「業品」中的種子譬喻及其批判

### 一、《中論》「業品」中的種子譬喻—從種子相續到細心相續

龍樹以四個偈頌來敘述經部的種子說。前二頌是：

如芽等相續，皆從種子生。

從是而生果，離種無相續。

從種有相續，從相續有果。

先種後有果，不斷亦不常。（《中論》「業品」第7、8頌）<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> 見印順，《唯識學探源》，p.73-74。

<sup>10</sup> 經部主張：三業唯是一思。另外，對於阿賴耶識或唯識哲學是不是唯心論的問題，參林鎮國，《它者、欲望與言說》，哲學雜誌第十四期，1995。



這二頌說明以植物為譬喻的種子說，是從觀察自然界中的種子的特性，能產生同類的果實。亦即種子剎那變化的特性，且在一定的條件下，如陽光、水等，就轉變為芽、節、莖、花、果等等。例如稻種生稻實的現象。種子的另一個特性是：「當適當的因緣齊備時，即使因很少，也會產生廣大的果。」因和果之間並非等量的關係，此即是微因巨果論<sup>12</sup>。在種子說中，種子是被賦與「因性」的地位，可見種子力量強大。這個理論被應用來解釋業和果報的關係時，意謂著微小的善行和惡行也會產生巨大的果報而不能輕忽的。

譬喻論者以具體的、共見的自然現象，說明以種子為因而變化成芽節莖葉果是可以成立的。理論的建構於此一生長系列是連續的，故可說為不間斷，而沒有斷滅的過失；又從種子至果是剎那變化，生滅不斷的歷程，有「因先果後」的次序，如種壞而芽生，可以避免如說一切有部中「無表業」的「實體」(svabhāva)義的缺陷，因此沒有常恒性的過失<sup>13</sup>。

譬喻論者以種子為喻的目的，主要是欲解說業和果報之

---

<sup>11</sup> 本文所引起《中論》偈頌的漢譯，是採取鳩摩羅什所譯的青目注《中論》。大正藏 30 冊。p.22a。

<sup>12</sup> 參考 Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV, St. Petersburg, 1903-13., p312-314. (以下簡稱 prasannapadā)；以及 Karmasiddhi Prakaraṇa, The Treatise on Aaction by Vasubandhu, by Étienne Lamotte, English Translation by Leo M. Pruden, Asian Humanities Press, Berkeley, CA, 1988, p.84.。

<sup>13</sup> 同註(12)。

間，如何建立聯繫，並且能符合佛教「緣起說」和「無我說」的教義。因此相對如自然界種子說那樣的「外法」理論，「內法」<sup>14</sup>解釋如下：

如是從初心，心法相續生。

從是而有果，離心無相續。

從心有相續，從相續有果。

先業後有果，不斷亦不常。(《中論》「業品」第9、10頌)

這樣地以種子譬喻說明細心相續，就如同種子的相續一樣，心的相續(cittasamtāna)（這個心是與特定的「思」相應的善心、不善心）皆從「心」(citta)現起而活動。這個具有善、不善性的心續，在條件具備時，對某人來說，就產生喜歡和不喜歡的果報。但是如果心間斷的話，就沒有心的相續，換句話說，前心和後心之間沒有因果的關係。因此心的相續成立的話，業果之間才有聯繫關係，後時果報是以先時業行(purva karma)為因而產生的，例如果實是從種子而產生的一樣。此頌中「從心有相續」，其中的「心」應即等同於譬喻論者的「細心」理論。他們以討論入「滅盡定」的阿羅漢仍有細心，來說明心續不斷，先時所作的善、惡業能夠生果的功能，故不是斷滅的業論<sup>15</sup>。細心亦如種子一樣，剎那變化，所以不是常住論者。

---

<sup>14</sup> 「內法」「外法」見吉藏《中觀論疏》「業品」(大正 42, 119, no.1824)。

<sup>15</sup> 參考 prasannapadā, p.313-314。

從這四個頌看來，應是屬於公元二世紀左右的譬喻論者所主張的種子說，把業果的關係建立於「心」上，即「離心無相續」。另外他們是主張「滅定有心」的種子說。

然而這個理論也受到批判。譬喻論者要在既不違反傳統佛學中「無常無我」的教義下，來解決業因的貯藏問題，使業果相續之理論成立。由於經部主張剎那滅論，過未無體說。亦即諸法無間生滅，過去、未來皆非實存。那麼對於一個已經造作了的行為，要如何保存，使它在後時感果得報，是經部業力論的重點。因此他們提出種子理論，以種子的生長序列作譬喻，說明諸法剎那變化，故無常；如種子相續那樣的細心相續，作為受報感果之所依，使業和果之聯繫得以確立，故不斷。這個「不斷不常」的概念，乃是佛教發展到大乘中觀時期討論緣起教義，所採行的新標準<sup>16</sup>。譬喻論者的種子理論以種子譬喻，刻意地避免實體的概念，意圖閃避「斷、常」二邊見的質難。以上是說明種子、細心、業果之間的關聯性。

然而這個主張諸法剎那滅，且因果不同時（種先而果後）的種子理論，仍有許多不完備之處。以下擬就二個《中論》注釋本中，對種子說的批評為例，來看種子說的缺陷。

## 二、其他部派的批評<sup>17</sup>

<sup>16</sup> 參考呂澂，《印度佛學思想概論》，p.124-125, p.183。

<sup>17</sup> 此處所說的部派指正量部，參《般若燈論》，大正 30 冊，100c9。

(1)鳩摩羅什譯，青目注的《中論》，大約是五世紀傳譯到中國的作品，是目前漢譯《中論》諸注本中，最古老的一本<sup>18</sup>。此中對種子說的論破如下：

「若以業果報相續故，以穀子為喻者，其過甚多。但此中不廣說。汝說穀子喻者，是喻不然，何以故？穀子有觸有形可見有相續。我思惟是事，尚未受此言，況心及業，無觸、無形、不可見，生滅不住，欲以相續，是事不然。復次，從穀子有芽等相續者，為滅已相續？為不滅相續？若穀子滅已相續，則為無因；若穀子不滅，而相續者，從是穀子常生諸穀。若如是者，一穀子則生一切世間穀。是事不然，是故業果報相續不然。」  
（《中論》「業品」第十七，大正 30，22b）

這個評論有二個重點<sup>19</sup>：第一，就類比的適當性，提出種子與心、業分屬兩類不同的範圍。種子有觸有形可見、有相續，而心、業無觸、無形、不可見，因此指出以種子喻來建立業果聯繫的不恰當。雖然在《阿含經》中早有「識種」、「心種」、「五種子」的用語，各派也都承認是佛說<sup>20</sup>。釋尊以譬喻來輔助說法，以淺易的日常生活及共見的自然現象，為弟子解明深奧的教義，本是佛教及當時印度社會各宗派的習慣<sup>21</sup>。然而從思想發展的脈絡來看，佛教思想發展到部派

---

<sup>18</sup> 關於《中論》及其諸注本的研究，參閱惠敏，《中觀與瑜伽》，東初出版社，民 79 年。

<sup>19</sup> 這段引文的解釋觀點，亦可參考黃俊威，《無我與輪迴》，圓光出版社，84 年，p.266。

<sup>20</sup> 參印順，《唯識學探源》，p.127-128。

時期，佛子整理釋尊的教義，漸漸地走向形上學的思考，邏輯的論辨。經部種子說，從初期素樸種子說的提出，漸漸也要面對教外、教內的論辨。經部企圖以種子譬喻來建立業果相續的理論，就需要完備的理論來確立。因為佛教的「業果相續論」會涉及複雜的業報主體的討論。亦即是誰造業？誰受果？如果有一固定不變的主體，那要如何面對「有業報而無作者」的教義？

第二段是典型的雙刀論法(dilemma)<sup>22</sup>。這是提婆(Āryadeva)在《百論》中常用的技巧，提出論題的兩面，從兩面來推論，結果都不成立，使對方的理論陷入兩難的境況。此種子說被提出來論難之處，在於「種先而果後」這種因果關係上，如說從種子而有芽，種先而芽後，那麼若是種子消失了而生芽的話，就有無因而生的過失；或若是種子不壞而生芽的話，就會有一種子生一切世間芽的過失。經部是剎那滅論者，主張世間一切法，因先而果後<sup>23</sup>。因此在建立業、報的因果論上，前一剎那的因如何與後一剎那的果產生聯

<sup>21</sup> 佛教經典中的「譬喻」，即是在當時的通俗弘法，引用來作事理的證明。參印順，《初期大乘之起源與開展》，77年4版；中村元，《東方民族的思維方法》，林太／馬小鶴譯，台北，淑馨，民79年。

<sup>22</sup> 呂澂，《印度佛學思想概論》，p.137。

<sup>23</sup> 呂澂，《印度佛學思想概論》，p.178。有部和經部皆是剎那滅論者，但有部是因果同時說，然經部認為剎那生滅的法，因果不同時。必然是前一剎那為因，後一剎那為果。參考加藤純章前引書，p.311-312，及《順正理論》(大正29，420c)。

繫，且要免除上述斷常之過失，是經部諸師修正種子理論所要努力的目標<sup>24</sup>。

(2)年代稍晚的清辨論師(Bhavaviveka, 500~570)在所造的《般若燈論》中，論述敵論者對經部種子說的評破，除了承襲上述青目注中所論外，又從種子譬喻的單一、機械的同類因果的角度來論破種子說。經部初期素樸的種子譬喻說意涵著：種瓜得瓜，種豆得豆；及種瓜不會得豆，種豆不會得瓜。因為種子的本義是同類因生同類果。以這種自然的、物理的因果關係，用來建立複雜的、深細的業果相續論，就有如下的缺陷<sup>25</sup>：

「如汝所說有人相續(mi'i rgyud),能起天等(lha la sogs pa)相續業者，是義不然。何以故？種性(rigs)別故。譬如荏婆子(shing nim pa)不生菴羅果(a mra)等。」(《般若燈論》、「業品」第十七)<sup>26</sup>

<sup>24</sup> 後期唯識學者就破經部的因果異時說，而主張俱時因果。然而此主張卻被中觀家論破：「同時即非因果」。而且也違反種子六義中「剎那滅」定義。見印順，《中觀論頌講記》正聞出版社，77年8版，p.292；又楊惠南，〈論俱時因果在成唯識論中的困難〉，收於《佛教思想新論》，東大圖書公司，75年再版，p301-329。

<sup>25</sup> 梶山雄一從中觀學者及一般佛教的立場，歸納出三種因果論的意義。第一是道德的因果觀。適用於善因樂果，惡因苦果的場合。第二是自然的、物理的因果關係，意指「見煙知有火」的因果推理。值得注意的是寂護(725~788)在他的名著《真實要義》「業報因果的關係考察」中，認為上述之二種因果關係，雖然範圍種類不同，卻都連貫行為和果報、原因和結果之間的因果的必然性。第三是以「緣起」來說因果，此即包含上述二種因果關係，又含有相互依存的邏輯關係。詳見梶山雄一，〈中觀學和因果論〉，收於《佛教思想3，因果》，佛教思想研究會。

此處以「定言論證式」(svatantrika-anumāna)來論難經部的種子理論，這是清辨論師一貫的風格。他主張以定言論證式，亦即由陳那(Dignā)所整備完成的佛教因明學來破斥論敵，和表達自己的思想。所謂定言論證式即是包括宗、因、喻三支具足的論式。然而只有有效的論式才能說服論敵，這個稱為真能立，反之稱為似能立<sup>27</sup>。如上所述，限於種子的本義是同類因果，因此由荏婆子的種子、芽等序列，不可能發展而長出菴羅果。以此喻支，或說為種芽同法喻 – 就會證成「從人的心續不會生起天的心續」的不合理的主張。因此這個論式不能成立。<sup>28</sup>

佛教的業和果報的關係，不僅是單一的「善因善果」，「惡因惡果」的道德性因果，更是植基於「甚深緣起說」上的因果論<sup>29</sup>。因此由這個「種芽同法喻」所建立心續(cittasamtāna)的論證，用來類比道德性的因果關係或緣起的因果觀，就有如下的謬誤產生：

---

<sup>26</sup> 《般若燈論》「業品」第十七已有英譯本出版，本文所引章節可參考 William Longstreet Ames, *Bhavaviveka's Prajñāpradīpa*, Uni. of Washington, Uni. Microfilms International, 1986, pp.273-275。

<sup>27</sup> 參考立川武藏，自立論證派，收於《中觀思想》，華宇出版社，世佛譯叢 63。

<sup>28</sup> 參考 William Longstreet Ames 前引書 p. 306 註 45 「根據佛教的教義，眾生在任何一趣命終之後，皆能往生任何一趣，因此上述論證是矛盾的」。

<sup>29</sup> 印順《說一切有部為主的論書與論師的研究》，正聞出版社，76 年 4 版。p.689。

「若善心次第，能起善、不善、無記心。無記心次第，能起善、不善心。不善心次第，能起善、無記心者，是義不然。乃至欲界繫心次第，能起色界、無色界繫心，及起無漏心。無漏心復展轉起欲界、色界、無色界繫心。亦如上說芽起者，今悉不然。……故有作善者，今悉不然。」（《般若燈論》、「業品」第十七）

造作善、惡的行為不能離開「心」，而心和「思」相應，其性質說有三種：善、惡、無記。又以界來分類的話，則有欲界屬性的心、色界屬性的心、無色界屬性的心。其中欲界屬性的心，包括人類、畜生界等，而色界屬性的心、無色界屬性的心則指天人。

上述三種、四種「心」，皆有各自不同的性、類。如果以「種芽同法喻」那樣的同類因果來建立業果相續的理論的話，只有相同性、類的「心」能夠連續，不同性、類的「心」，永遠不相涉。如善心永遠是善心，惡心永遠是惡心，天人永遠是天人，傍生永遠是傍生。天人和人作了不善行也不會落入惡趣，相同地，地獄眾生永遠沒有出脫的可能。那麼在現世人間行善和斷惡就沒有意義，因為努力是沒有作用的事。但這些都與日常生活經驗相違，且不合世間的現象常情，所以這個理論不能成立。<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> 參考 William Longstreet Ames 前引書 pp. 306-307 註 47, 48。欲界包括六道眾生，色界、無色界是指禪定的狀態以及出生於彼界的天眾，無漏心則超越三界之外，與無漏法相應。



## 【肆】結語

從佛教內部對初期經部的種子說的種種論難來說，建立業力思想的要點有二：如何確立某一類法（業力）相續不斷？所造業雖過去，但招感後果的力用仍存在。此和細心理論的發展有關。其次，種子的本義是同類因果，這個種子說如何建立複雜的業果相續理論？這兩個問題，在《成業論》中的一類經為量者，有進一步的討論。

另外，以俱時因果或異時因果，來解釋「緣起」理論下的業和果報的因果關係，都有缺陷。

經部把業果相續的所依建立在「思、受」之上，在業思想的想法上，可說是傾向唯心論者，並且以通俗的種子譬喻所發展出來的業果理論，來證明業力存在。從上述的資料看來，這個種子譬喻所要建立的業果相續論，被後起的大乘唯識學派所繼承發揚，「阿賴耶識」已成為佛教的重要思想。唯識學派修正經部的因果異時說，而主張同時因果說，然而這個主張卻被中觀家論破：「同時即非因果」。而且也違反種子六義的「剎那滅」定義。由此可見以種子譬喻說闡述佛教業力思想有相當大的矛盾性，其中很大的問題在青目的《中論》注已經提出來。他提到具體可見的種子和抽象、不可捉摸的心，這兩個分屬不同的範疇。從另一個角度說，以自然界共見的現象來說明業果的關聯是具體而生動的，因此以

種子譬喻說闡述佛教業力思想仍有相當大的價值和特色。

## 參考書目

### 一、古典文獻

1. Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīti, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV, St. Petersburg, 1903-13.
2. 鳩摩羅什所譯的青目注《中論》。大正藏第 30 冊。
3. 清辨著《般若燈論》，大正藏第 30 冊。

### 二、近代著作

1. 印順，《唯識學探源》，正聞出版社，76 年 7 版。
2. 印順，《說一切有部為主的論書與論師的研究》，正聞出版社，76 年 4 版。
3. 印順，《初期大乘之起源與開展》，正聞出版社，77 年 4 版。
4. 呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版，76 年再版。
5. 惠敏，《中觀與瑜伽》，東初出版社，79 年三版。
6. 中村元《東方民族的思維方法》，林太／馬小鶴譯，台北，淑馨，民 79 年。
7. 楊惠南，〈論俱時因果在成唯識論中的困難〉，收於《佛教思想新論》，東大圖書公司，75 年版。

8. 梶山雄一，〈中觀學和因果論〉，收於《佛教思想 3，因果》，佛教思想研究會。
9. 立川武藏，〈自立論證派〉，收於《中觀思想》，華宇出版社，世佛譯叢 63。
10. Lamotte, Étienne *Karmasiddhiprakaraṇa: A Treatise on Action by Vasubandhu*. English translation by Leo M, Pruden, Berkeley, CA: Asian Humanity Press, 1988.
11. Ames, William Longstreet, Bhavaviveka's Prajñāpradīpa, Uni. of Washington, Uni. Microfilms International, 1986.