

大乘成業論

本論所研究的，是眾生業果的問題。

佛家認為，眾生的行為、語言、思想，都具有因果力用，是故即將此力用稱之為「業」(karma)。若分類，則行為所作者為身業，語言所作者為語業，思想所作者為意業。此即所謂身、語、意三業。

三業依性質來分，又可分為善業、惡業、無記業等三種。「無記」即是中性，不屬於善業，亦不屬於惡業。例如飲一口茶，這便是身業，此身業的性質即為無記，因為飲茶這一行動，非善非惡。

佛家這樣建立業力，本來很簡單明快，可是一跟佛家其他觀念聯繫，立時便變得複雜起來。

對於因果，佛家的主張是「自作自受」，絕不可能「自作他受」。你作善業，將來諸緣具足（客觀條件齊備），便會自己受到善報；作惡業者亦如是，業果絕不轉嫁於他人。所以依佛家觀點，不可能有「報在兒孫」這一回事。

如果光是持著這個觀點，還沒有甚麼麻煩，麻煩出在「自作自受」的「自」身上。

「自」即是「自我」。在諸外道，問題很容易解決，他們承認有自我，稱之為靈魂、神識、神我、梵我等等，總而言之，即是永恆不變，能獨立自存自成的「我」。這個「我」，不斷流轉生死，成為不同的生命形態，而「我」的本質則永恆不變。

然而佛家跟一切外道的分別，卻正在主張「無我」(anātman)。這個觀念，是「三法印」之一，亦即是用來印證分別佛法與非佛法三大觀念中的一個觀念，因此，實在是一個不可動搖的觀念，若對此觀念違背（例如說有一個永恆的靈魂，或說可以永生），則所說的一切便變成為非佛法了。

這樣一來便引發了一個嚴重的問題，用甚麼去做承擔業力，一段一段地、一生一世地「自作自受」的個體呢？換而言之，或善或惡的身、語、意三業，到底附著在甚麼個體之上，作生生世世的流轉？

釋尊在世時，沒有解答這個問題。

釋尊寂滅以後，佛弟子便各自思索，各自提出問題的答案。

犢子部 (Vātsīputrīya)，提出一個「不即不離蘊我」，作為擔負業力、接受果報的個體。

化地部 (Mahīśāsaka) 則提出一個「窮生死蘊」。

大眾部 (Mahāsaṅghikā) 提出的叫做「根本識」。

說假部 (Prajñaptivāda) 提出的則名為「有分識」。

種種建立，雖然都有一個概念，盡量將自己所建立者說為非永恆，非自存自成，

企圖不與「無我」這個法印抵觸，然而實際上他們卻辦不到，因為他們的理論都有漏洞。

後來說一切有部（Sarvāstivāda）提出「無表色」，說法即較精當。所謂「無表色」，即是無形的物質，但這些物質卻可以感染業力，引生果報。

大約同時，經部（Sautrāntika）則提出「種子」之說，謂有情的一切身心活動，其實都由種子引發，是故此種子便亦可以感生業果。

後來大乘空宗（中觀學派 Madhyamaka）的「業力」說，大乘有宗（瑜伽行派 Yogācāra）的八識種子說，其實都可看成是分別對這兩部派說法的深入傳播，由「無表色」衍為「業力」；由「種子」衍為「八識種子」。印度後期佛教，只承認有四宗部，即有部、經部、中觀、瑜伽行，主要即是基於對業果問題的看法。四宗部的見地雖有精粗之別（先出者粗，後出者較精），但原則上都不與「無我」這法印抵觸，是故便受到承認，而其餘諸部派，則僅因其依佛教儀注受戒而被承認為佛弟子，他們的說法，並不受到承認。

本論論主世親論師（Vasubandhu），即是在眾說紛紜的情形下，作掃蕩的工作，從而建立瑜伽行派的業果學說，即所謂「阿賴耶緣起」。

在本論中，世親先用經部的觀點，來辯破餘部派的觀點。然後再用大乘瑜伽行派的觀點，來辯破經部，從而建立自己的觀點。全論主旨，即在於此。是故研讀本論，即能了解佛家由部派時代起，以訖瑜伽行派為止，一切對業果問題的觀點，我們不妨將這些觀點，視為佛之後世論師對業力因果問題處理的一個發展過程。但須注意，其「發展」實亦跟佛家思想的傳播有關。一個思想傳播出來，便發展出對一些問題的看法。到了瑜伽行派，業果問題已解決得相當圓滿，而本論則為對這問題的一大歸結。

至於後來月稱論師（Candrakīrti）依中觀應成見否定唯識家的說法，這一論題則當然不在本論範圍之內，因為月稱的年代比世親至少晚了二百年。¹

可是中觀宗的大中觀派，亦即重視「如來藏」（tathāgatagarbha）思想、修習「大圓滿」的甯瑪派無上密乘行人，卻並不反對唯識家的說法。這一派的祖師即是《維摩詰經》（Vimalakīrti-nirdeśa）的主角維摩詰居士，他的活動年代與釋尊同時，亦同樣不談及業力由誰承擔、「無我」如何承受果報的問題，這情形一直維持至西元七世紀。後來大中觀派談到這些問題，於世俗立場，則亦採取唯識家的觀點。²那是因為他們認

¹ 其實對執持唯識說的否定，於清辯（Bhāvaviveka）的《大乘掌珍論》已可窺見，但卻以月稱《入中論》（Madhyamakāvātāra）破斥唯識今學的思想，最為透澈。

² 「大中觀」（dbu ma chen po），亦即「瑜伽行中觀」（Madhyamaka-Yogācāra）。對於此派如何定義勝義及世俗，可參考早期的西藏宗義書（grub mtha'），如吉祥積（sKa ba dpal brtsegs）的《見次第說示》（lTa ba'i rim pa bshad pa）及智軍（Ye shes sde）的《見差別》（lTa ba'i khyad par）等，以及敦珠法王（Dudjom Rinpoche）的《密咒舊譯教法安立簡論·顯現善說喜宴》（gSang sngags snga 'gyur rnying ma ba'i bstan pa'i rnam gzhag mdo tsam brjod pa legs bshad snang ba'i dga' ston）。

爲，如來藏是智境，無可顯現，必須藉識境始成顯現，所顯現出來的，對我們來說，便稱爲「藏識」（阿賴耶識 *alayavijñāna*），所以便同意唯識家的說法（然而其究竟義，則無非視八識種子爲假施設）。是故稱本論爲這些問題的一大歸結，即使站在中觀家的立場，亦很適當。

然而在勝義方面，大中觀則並不視阿賴耶緣起爲了義，這就涉及「四重緣起」的觀修問題了。

大中觀所說的四重緣起，是龍樹（*Nāgārjuna*）的傳授，即是業因緣起、相依緣起、相對緣起，與相礙緣起。這學說曾傳入漢土，便成爲華嚴宗所說的四種緣起——業感緣起、（阿）賴耶緣起、真如緣起、法界緣起。

前面我們所說，各小乘部派企圖建立一個非自我的個體，來承擔業力的延續，一切建立，其實都只滯留在業因、業果的層次，是故即可被阿賴耶緣起超越，世親這部論著，便是超越的歸結。

但何以卻只說它的層次但爲世俗呢？因爲「阿賴耶」的建立，根本就是世俗的建立。大中觀家在觀修的過程中，還要用相對緣起來超越它（姑無論名之爲「阿賴耶緣起」或「相依緣起」），於超越時，便是相對緣起（或名爲「真如緣起」）的建立了。

所謂相對緣起，即是《入楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*）所說的「如來藏藏識」，這個名詞，許多人根本不了解它的涵義，可是卻諸多質疑，其實很簡單，它的定義只是——「名爲藏識的如來藏」，此見於《入楞伽經》的經文，可是質疑如來藏的人卻根本不去理會這個定義，只在名相上糾纏。例如近代一些唯識今學的學人，認爲「真如緣起」是邪見，他們覺得，「真如」是勝智的現證，怎可能成爲「緣起」呢？

所以，假如要對「業」這問題作深入探討，則可謂牽涉甚多，非只限於世親這篇論典之所說。若對如來藏思想不肯作客觀的認識那就會變成將四重緣起只說至第二重——讀者假如對四重緣起有興趣的話，可以一讀拙《四重緣起深般若》，在這裏，無法詳細介紹。現在，只簡單一說相對緣起如何超越相依緣起，讀者就會明白，本論並非了義。

說「名爲藏識的如來藏」，即是《入楞伽經》的主旨。這部經的主旨是，說明佛內自證的智境不可思議，不落言說，唯有藉識境而成顯現，所以「名爲藏識的如來藏」，便亦即是「顯現爲識境的智境」，因此在世俗上若局限於識境（*vijñānagocara*），說到阿賴耶緣起便已經夠了，可是在勝義方面，卻不能只局限於識境，否則便等於說佛內自證的境界亦僅爲識境。這當然不合理，亦從沒有一位瑜伽行派的論師（包括唯識今學的論師）會這樣說。

所以若從智境（*jñānagocara*）方面來觀察，輪迴便無非只是顯現爲識境的事物呈現生滅現象，這生滅，遵從着識境的因果規律，只要有一業因存在，便於緣具時一定有業果顯現，那是遲早的問題，根本不須要去理會有甚麼個體在負荷着業力，由甚麼

個體顯現為另一個甚麼個體。

是故大中觀學派（瑜伽行中觀 Yogācāra-Madhyamaka）便將一切識境現象視為「自顯現」（rang snang），有如鏡中的影像，影像的去來、生滅，只視乎影像本身的條件而定，鏡面不會去追究，這影為甚麼會來、為甚麼會去，亦不必去追究，前一影像跟後一影像的從屬關係。

這種對待一切法生滅、去來的觀點，便即是將一切法看成是法性的自顯現，這時候，從屬於識境的阿賴耶緣起便已無關痛癢。

所以，「自顯現」是一個觀修時很重要的概念。瑜伽行派其實也有這個概念，那便即是所謂「圓成自性」（pariṇiṣpanna-svabhāva 玄奘譯為「圓成實性」）。所謂「圓成」，便即是自顯現條件的圓成。

然而一進入「圓成」這概念，觀修者便其實已經進入了甚深緣起，即四重緣起最深密的相礙緣起。

所謂相礙緣起，即是由一切法自顯現的局限來作觀修。局限便即是相礙。例如我們這個世界一切事法自顯現為立體，那是受到三度空間的局限，所以四度空間的事物便受到相礙，無法在我們這個世界自顯現。

觀修者這時便又須修習如何離相礙（離一切局限）來認識法界。這時的觀修，看起來似乎跟業與輪迴的問題無關，其實關係非常密切，因為業與輪迴都只是受局限、受相礙而形成的現象，當在知見上能打破這些局限，行者便能現證業與輪迴的本質，這時候，即使說有一個獨立、自存、自成的個體在負荷着一大堆業力，並且稱這個體為「自我」，也不違反佛家所確立的「無我」，因為這個所謂「自我」，其實毫無可以確立的本質——一個由受局限而形成的鏡影，有甚麼本質可言呢？

所以若在這時候回頭再看阿賴耶緣起，便彷彿看見鏡中的影像，在一本正經地確立自己因何而顯現、因何而消失、因何而變換形態再作顯現，無論如何認真，都只是戲論。

上面，只大略地介紹大中觀學派對緣起問題的看法，讀者於研讀本論時，同時須知本論所說並非佛家最澈底、最究竟的思想，否則便永遠陷入世俗，無法脫離識境的局限。

然而，這樣說時，並非對本論加以否定，或企圖貶低它的價值，恰恰相反，上來所說已成立「阿賴耶緣起」為世俗中的勝義，正如導讀者所云，本論已「疏解了千百年無我而有業果的疑難，結束了部派佛教學者問關於業論的紛紜論爭」。這即是本論價值之所在。

本論導讀者王聯章居士，雖出身於唯識今學學派，為當代唯識大師羅時憲先生的入室弟子，但他卻一向不惜超越唯識而立論，足見其虛心，是故筆者才敢喋喋如上所

言。

王居士的虛心，表現在他的《習定管窺》一書，在書中，他簡明地介紹了藏密格魯派宗師宗喀巴大士（Tsong kha pa, 1357-1419）的止觀修習。凡修止觀，必須與見地聯繫，宗大士主「中觀應成見」（Prasaṅgika-Madhyamaka），不以唯識爲了義，同時建立三重緣起，在業果問題上，用相對緣起來超越依於心識的阿賴耶緣起，王居士居然可以捨棄唯識今學祖師陳那（Dignāga）的「入瑜伽行」教授，捨棄瑜伽行派所說的「六門修定教授」而遵從宗喀巴，足見其取捨的開放態度，真可以說是「不拘宗派，取捨隨心」。³

所以筆者超出本論的範圍，討論及對阿賴耶緣起的超越，引導讀者望向更廣濶的佛家領域，作爲對本論的補充，想亦當爲王居士所同意，否則，他便不會傾心於超越阿賴耶緣起的止觀。

西元一九九四年歲次甲戌八月初版序
西元一九九八年歲次戊寅四月台灣版序
西元二千又四年歲次甲申四月修訂版序

³ 見無著造論、世親釋論的《六門教授習定論》（唐義淨譯，收大正·三十一，no. 1607）。陳那亦著有《入瑜伽論》（*Yogāvatāra*），其藏譯本收《德格版西藏大藏經》no. 4074。