

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

業思想變遷的探究：以四部文獻為主

An Exploration of the Evolution of Kamma Thought with Four  
Literatures

曾雅貞

Ya-Chen Tseng

指導教授：呂凱文 博士

Advisor: Kai-Wen Lu, Ph.D.

中華民國 112 年 6 月

June 2023

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所  
碩 士 學 位 論 文

業思想變遷的探究：以四部文獻為主

An Exploration of the Evolution of Kamma Thought with Four Literatures

研究生：曾雅貞

經考試合格特此證明

口試委員：史建東  
釋空明  
呂崇文

指導教授：呂崇文  
所 長：釋空明

口試日期：中華民國 112 年 6 月 9 日

## 摘要

佛教在佛滅後，教義發展史曾產生過部派業感緣起論、中觀派的緣起性空說、唯識瑜伽行派的阿賴耶識緣起論等，全都是環繞佛陀緣起說而開展。緣起說概括三法印（無常、無我與涅槃寂滅）與四諦說。佛世時代業思想是承繼《吠陀》、《奧義書》、耆那教、婆羅門教等宗教學派，並創新出「無我」、「八正道」、「四聖諦」、「十二緣起」理論。阿毘達摩論主張「三世實有」、「緣起性實」、「無表業」的理論，而後第二世紀大乘佛教興起龍樹提出「緣起性空」、「我空」、「法空」說。在佛教興起時代，有哪些宗教學說與佛世時代業思想牽聯？佛陀的業思想為獨創？本論文主要探討業思想之脈絡與發展，佛世時代《阿含經》，佛後時代《阿毘達摩》，大乘初期以龍樹的中觀學說《中觀論頌·觀業品》為例，大乘中期唯識學以《成唯識論》業思想為主要研究範圍。由不同學派的業思想理論，做一概略性解說比較分析，以「文獻學方法」、「思想研究法」對業思想作整體縱貫性的建構理解。本論文為正確理解佛陀的言教，以確立正知見，消除我執，從「苦」中解脫，是筆者在人生學佛過程中永遠努力追尋的目標。對佛陀業思想的部分，根據若干史料及其著作的整理，期以能有一個整體的概念性認識。

**關鍵字：**緣起、業思想、空、阿賴耶識、無我

## Abstract

After the death of the Buddha, the history of the development of Buddhist teachings has produced the theory of karma dependent origination, the empty theory of dependent origination of the Madhyamaka school, and the theory of alaya consciousness of the Consciousness-Only Yoga Practice, all of which were developed around the Buddha's theory of dependent origination. The theory of Dependent Origination summarizes the three dharma seals (impermanence, non-self, and nirvana) and the four truths. The thought of karma in the Buddha's time is inherited from the "Vedas", "Upanishads", Jainism, Brahmanism and other religious schools, and innovated "selflessness", "Eightfold Path", "Four Noble Truths" and "Twelve Dependent Originations" theory. The Abhidhamma theory advocates that "the three times actually have the theory of "dependence-originated nature" and "non-appearance karma", and then in the second century Mahayana Buddhism, Nagarjuna raised the theory of "dependent-originated nature and emptiness", "self-emptiness", and "dharma-emptiness". In the era of the rise of Buddhism, what religious theories are related to the thoughts of karma in the era of Buddhism? Is the Buddha's karma thought original? This paper mainly discusses the context and development of karma thoughts, the "Agama Sutra" in the Buddha's era, the "Abhidhamma" in the post-Buddhist era, and Nagarjuna's Madhyamaka theory in the early Mahayana period. Taking "Guan Ye Pin" as an example, Consciousness-Only Studies in the middle period of Mahayana took "Cheng Wei Consciousness Theory" as the main research scope. Based on the theory of karma thought of different schools, make a general explanation and comparative analysis, and use the "philology method" and "thought research method" to make an overall and longitudinal construction and understanding of karma thought. This dissertation aims to correctly understand the teachings of the Buddha, to establish correct knowledge, to eliminate self-attachment, and to be free from "suffering". This is the goal

that the author will always strive to pursue in the process of studying Buddhism in life. For the part of Buddha's karma thought, according to the collation of some historical materials and his works, it is expected to have an overall conceptual understanding.



**Keywords:**

Dependent Origination, Karmic Thought, Emptiness, Alaya Consciousness, Selflessness

# 目 錄

摘要.....	I
Abstract .....	II
目錄.....	IV
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與問題意識.....	1
一、研究動機.....	1
二、問題意識.....	3
第二節 研究目的與研究範圍.....	3
一、研究目的.....	3
二、研究範圍.....	5
第三節 研究方法.....	9
一、思想研究法.....	10
二、文獻學方法.....	11
三、比較研究法.....	12
第四節 歷來重要研究成果回顧.....	13
一、佛教發展史.....	14
二、《阿含經》業思想研究.....	15
三、阿毘達摩研究.....	17
四、中觀研究.....	18
五、唯識研究.....	19
第五節 論文架構與研究限制和學術展望.....	23
一、研究限制.....	23
二、學術展望.....	24
三、論文架構.....	25
第二章 《阿含經》業思想.....	27
第一節 《阿含經》業思想的源流.....	28

一、吠陀時期.....	28
二、《奧義書》.....	30
三、六派哲學.....	31
四、耆那教.....	33
五、六師外道.....	34
六、婆羅門教.....	36
第二節 《阿含經》業思想的開展.....	37
一、《阿含經》業思想的開展.....	38
二、《阿含經》業思想的特色.....	41
三、《阿含經》對其他業思想的評判.....	43
第三節 《中阿含經·鹽喻經》的業思想論.....	45
第三章 《阿毘達摩概要精解》業思想.....	53
第一節 《阿毘達摩概要精解》宗旨和理論.....	53
一、有爲法與無爲法.....	55
二、五位七十五法.....	56
三、色法.....	57
四、有漏法與無漏法.....	58
第二節 《阿毘達摩概要精解》業思想論.....	58
一、三世實有.....	58
(一)、業的分類.....	60
(二)業的本性.....	62
(三)業與色.....	62
二、業與果.....	63
第四章 《中論》業思想.....	69
第一節 《中論》宗旨和理論.....	69
一、緣起與空.....	71
二、八不中道.....	73
第二節 《中論·觀業品》業思想.....	75

第五章 《成唯識論》業思想.....	85
第一節 《成唯識論》宗旨和理論.....	85
一、五位百法.....	87
二、心所法.....	87
三、三性和三無性.....	89
四、四分理論.....	91
五、種子熏習.....	91
六、八識三用.....	92
第二節 《成唯識論》業種子理論.....	93
一、種習薰生.....	94
二、異熟識.....	95
三、習氣與煩惱.....	97
四、種子與業力.....	98
五、轉依.....	100
第六章 結論.....	103
參考書目.....	105
一、經典.....	105
二、專書.....	106
三、期刊論文.....	108
四、學位論文.....	109
五、工具書.....	109

# 第一章 緒論

人的生命存在是由什麼創造的，從出生到逝世的過程之中，人之善惡的行為不間斷地變化，善惡的行為會影響來世嗎？佛教在面對因果業報的問題上有許多不同的論點，業思想的理論遠在古印度時代的宗教與哲學宗派思想裡，已經存在這個雛形。後世許多宗教家、哲學家以及信仰者所需面對並解決業報思想的問題。

## 第一節 研究動機與問題意識

### 一、研究動機

每年一到清明節、中元節等傳統重要節日，會看到眾多寺廟忙著舉辦消災祈福法會。在科技化的現代社會中，更發展出只需網路報名，而本人不需到現場的法會，或是用走馬看花趕廟會、看熱鬧的心態參加法會；大多數人會認為繳錢並填寫遞上個人資料，以及要超渡的對象，例如：歷代的祖先、冤親債主、嬰靈、累世的六道眷屬、基主.....等，佛法無邊的菩薩們便會給予祈福加持和消除惡業與免除災難，甚至認為可以改運或改變因果，超渡祖先、冤親債主們離苦得樂，永離業海到西方極樂世界去。

聖嚴法師說：祈福法會有用嗎？佛教團體經常舉辦各種法會，包括祈福平安法會、消災祈福法會等，可是有人會疑惑為何還是發生了這樣的大災難，那麼，舉辦法會有用嗎？但是，祈求與願力還是有用，可以將大事化小事，小事化無事

；大災難變成小災難，小災難變沒有災難，但若寄望不發生任何災難，是不可能的。僅僅是參加法會、求平安，只能獲得一點心理上的安慰，真正消災祈福的功能是很少的。

法會最重要的目的在於參加者的意念和心的力量，儀式只是為了安撫、收攝人心的精神慰藉。在佛陀證悟成道後的古印度時代之法會，是佛陀聚集大眾應機而說、講經說法的集會，純粹只是「聽法、說法的聚會」。而在佛教的業力因果理論中，假若一個十惡不赦的人，留下強大惡業的力量，怎麼能夠在有限的時間內，請別人念一下經，就能把惡業完全消除並超渡到佛國去呢？業報的淨化真有那麼簡單嗎？

根據印度耆那教所主張業的理論，業是嚴峻的自然律。業是每個眾生各自須承擔的責任。然而，眾生一旦造了業，此所造之業即無法經由任何外力可改變，等於是定業。換言之，過去的業力會成為一種眾生所無法改變的外力。唯物主義與外道業之論點，否認有永恆之我，也否認有業之因果作用。否定任何道德與因果責任，主張眾生所經驗之苦與樂都是依據「自然律」，亦即是物理現象之「自性」所決定。是故，一切事物皆是由外在因素所決定。

而在佛教的義理中，「業」的核心概念還有一特別的意涵，乃是指有意志的行為，而非指所有的行為，亦非指業的結果，這也是多數人對「業」的誤解與誤用。面對業因果報的問題，若從因緣法之涵意來說明，業是依附於緣起緣滅之法而後轉變。在因緣的萬千變化之中，眾生伴隨著自身所造作的業而困受生死輪迴之果，然而業報卻是依緣起緣滅，業本身並無固定的存在。是以，應該在業報尚未成熟之前，能夠以認識並理解業報相連相續的源淵，並以佛陀曾經教導的修行法門能夠改變自己的業因果報，從而得到解脫。本論文以業思想為主要研究主題依據，探討佛陀對業之善惡果報的理論是什麼？而有關業報思想又將在佛滅之後如何發展變化？

## 二、問題意識

業報之理論，在遠古時代印度的宗教與哲學思想中早已發現存在的軌跡。一直到佛教在印度成立後，佛陀教法中是否有沿用古印度時期舊有的業報思想？或是有加以改良其他宗派的論點後，再融通匯整業報思想理論呢？由此可見，佛教的業思想與古印度時期之宗教裡業思想的概念可能有著緊密關係牽引，但經過佛陀所覺知的因緣法之下，業思想的概念發展已然成為佛教自身的重要教義理論體系。生活在現代，今日的業思想理論與佛陀原本的理念是完全相承續下來的嗎？又有多少業思想概念的內涵和特色是在發展過程中從外加入融合的呢？這是引發本論文思考的研究問題因素。

(一)、古印度時代業思想的哲學關注問題是什麼？而佛陀對業思想的瞭解理論分析，基本看法有哪些？佛陀對業思想的見解與辯論，從何而來？

(二)、佛教發展到後期，業思想增加哪些內容？補充說明了哪個理念？改變或減少什麼？又或者是扭取變化了哪個理論？哪些是後期接收來自佛陀的教理？

## 第二節 研究目的與研究範圍

### 一、研究目的

業 (karma) 的字源由「造作」(kr) 的概念而來，具有「作用」的意思<sup>1</sup>。業有三種意思——作用、持法式、分別果。<sup>2</sup>所謂「作用」，依語源的意思，就是最基本的「作

---

1 佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年，頁15。

2 《大毘婆沙論》：「問：何故名業？業有何義？答：由三義故，說名為業，一、作用故，二、持法式故，三、分別果故。作用故者，謂：即作用，說名為業。持法式者，謂：能任持七眾法式。分別果者，

用力」。而「持法式」，是指佛教教團裡的組成成員（比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷）應遵守的做法——在禪宗或者密教中，稱作「羯磨」。最後，「分別果」的意思，則是指佛教的「業論」，就是所謂的「行為」。一說到「行為」——意志的動作，一定伴隨苦、樂的結果產生；沒有意志的動作，縱使有所行動，也不能算是佛教所說的「行為」——「業」。<sup>3</sup>業的本義乃是：行動、行為、作為，而在佛教的義理中，「業」的核心概念還有一特別的意涵，乃是指有意志的行為，而非指所有的行為，亦非指業的結果，這也是多數人對「業」的誤解與誤用。

本論文研究的主要目的，在於希望透過《阿含經》、《阿毘達摩》、《中論》、《成唯識論》的材料來研究業思想的相關議題，除了將前述論書作者的主要觀點作一清晰的整理之外，並且提出筆者的觀點，藉由其他學術論文以及專書著作的不同角度和內容展開研究，深入有關業思想的議題探究，期望能對東方社會在了解業思想的觀點上，產生參考價值及以及助益。

本論文由同樣是業思想的變現所形成的生命困境下，從佛陀時代到大乘時期之業思想，在涵義和核心真理上是否有其相應與相異之處？對治人生困境的修行方式是否相同？期望透過對四個業思想體係相關文獻的閱讀、理解、比較，達成以下的研究目的：

（一）、觀察從佛陀時代到大乘時期之業思想內容上的相關義涵，以及發展轉變過程中所環繞的核心真理的相關概念，比較不同時期之業思想理論的相承、相應、相異關係。

（二）、藉由從佛陀時代到大乘時期，業思想對治人生困境的修行方式相關作法，

---

調：能分別愛、非愛果。……復有說者：由三義故，說名為業，一、有作用故，二、有行動故，三、有造作故。有作用者，即是語業，如是評論，我當如是，如是所作。有行動者，即是身業，雖實無動，如往餘方。有造作者，即是意業，造作前二。由此義故，說名為業。」《大正藏》第 27 冊，頁 587。  
3 佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》，台北：東大圖書股份有限公司，2003 年，頁 15。

比較不同時期的理論其修行方式相承、相應、相異關係。

## 二、研究範圍

佛教起源於多元種族、多元宗教文化背景下的古印度社會，在佛教產生之前，印度就存在著其他的宗教。佛教的形成及教義的創立亦與婆羅門教有很大的關係，也與印度當時存在的某些其他宗教或思潮有關。佛教則是經由批判及揉合這些宗教或思潮的基礎上產生和發展起來的。「阿含」是佛世流傳之「教法」，是佛滅後所結集之「聖教集」，師弟之間代代傳承，為原始佛教及部派佛教所公認的「根本佛法」。部派佛教著作《阿毘達摩論典》，可以和同時期編集的《大乘經典》比對，而有《聲聞乘阿毘達摩論》跟《大乘經》之分別。<sup>4</sup>法（經）與律原始結集是分別結集的。四部、四阿含的成立，是再結集的時代，部派還沒有分化的時代。<sup>5</sup>《阿含經》為原始佛教最基本的經典，又有根本佛教經典之稱，《阿含經》的義理深厚，較能真實反映與瞭解佛陀說法的原義內容。

歷史上《阿含經》的傳抄，分為北傳及南傳兩個路線。現存主要有巴利語南傳的五部尼柯耶（*Pāṭha Nikāya*），以及北傳且漢譯於中國的四部阿含經，兩部的主要義理相同。《長部》分三品，三四經。《中部》分三篇，一五二經。《相應部》分五品，五六相應，七七六二經。《增支部》分一一集，九五五七經。以上四部尼柯耶相當於漢譯的四阿含，其中《中部》相當於《中阿含經》，《相應部》即相當於北傳的《雜阿含經》，《增支部》相當於《增壹阿含經》，《長部》相當於《長阿含經》。

依據不同的長度和性質分類，以即整理上的方便，《阿含經》可區分為四部：《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《增壹阿含經》。《長阿含經》篇幅最長集成一部。

---

<sup>4</sup> 楊郁文，《阿含要略》，台北市：法鼓文化，1997年，頁6。

<sup>5</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2001年七版，頁788。

《中阿含經》各經的長度比《長阿含經》短。《雜阿含》每篇經文更短。《增壹阿含經》是許多迷你的經文，將每十篇合為一品，故而稱作「增壹」。

《中阿含經》東晉瞿曇僧伽提婆譯；相當於巴利本《中部》。敘述佛陀及諸弟子所說的教義為主，也有佛陀對弟子、王者、異學、居士等的教誡。《中阿含經》收在大正藏第一冊，有六十卷，共有五誦，十八品。分五誦即：(1)初誦，(2)小土城誦，(3)念誦，(4)分別誦，(5)後誦。十八品指：(1)七法品，有十經。(2)業相應品，有十經。(3)舍梨子相應品，有十一經。(4)未曾有法品，有十經。(5)習相應品，有十六經。(6)王相應品，有十四經。(7)長壽王品，有十五經。(8)穢品，有十經。(9)因品，有十經。(10)林品，有十經。(11)小品，有二十五經。(12)梵志品，有二十經。(13)根本分別品，有十經。(14)心品，有十經。(15)雙品，有十經。(16)大品，有十經。(17)瞿利多品，有十經。(18)例子品，有十一經，共收錄 222 部經，東晉瞿曇僧伽提婆譯。

印順法師認為，從覺音注釋巴利本四部尼柯耶的書名裡，以及從龍樹以「四悉檀」判攝一切佛法的觀點裡，亦表現了「四阿含」(四部)的特色。中部注：破斥猶豫，《中阿含經》乃對治悉檀，以分別抉擇為主，破斥猶豫。<sup>6</sup>《中阿含經》與《中部》，同出於上座部，這是由於分派而各部的組集不同。漢譯《中阿含經》，是說一切有部誦本。「中阿含」以教內的比丘為中心，分別、抉擇、整理、評判(外道)，從佛法的多樣性中，現出完整的體系。「中阿含」與律治的僧伽佛教精神相呼應，表示了律制的強化。比丘以定慧的修證為主，「中阿含」是繼承這一部分而開展的。《中阿含經》列舉十種法義的來論究，如業報論：《小業分別經》、《大業分別經》、《優婆離經》等，是業報的安立說明。立「業相應品」，如《鹽喻經》、《度經》是有關業報思想的論義，極為重要。<sup>7</sup>就內容的取向來看，《中阿含經》重視煩惱的對治，尤其在修定的次第有務實的探討。《阿含經》記述佛陀及其弟子的修道過程和傳承說法的活動言行，亦涉

---

6 印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2001年七版，頁489-491。

7 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁732-734。

及印度社會風俗等內容。佛陀言述的基本教義如四諦、四念處、八正道、十二分教、十二因緣、五蘊、無常、無我、四證淨、四禪、輪迴、善惡報應等論點。

在西元前 370 年到西元前 150 年前後時期，佛教從根本佛教發展到部派佛教。這時期佛教分裂成兩個部派團體，大眾部與上座部是部派的最初二部分化。而以各部派教義共同所合成的佛教稱為部派佛教。隨後部派的第二階段分化，再漸次發展形成所謂的十八部，如說一切有部、分別說部，其名稱是依法義的不同而得名。阿毘達磨，在部派佛教中發展起來，與經、律合稱三藏是佛教的聖典。阿毘達磨所論究的是結集的契經，是整理、探究、決擇，成為明確而有體系、有條理的佛法。<sup>8</sup>「法」即是直接指佛陀所說的教理，而研究佛陀的教法，發現真理實性稱為「阿毘達磨」。從佛陀在世的時代，傳承的弟子們已經開始進行阿毘達磨的研究。論藏或《阿毗達磨論》有別於諸經，是極其精確及有系統地把佛法要義分門別類與詮釋。上座部佛教視阿毗達磨是最能顯示佛陀的一切知智之處。阿毗達磨有系統地分別諸法。在三法分類法當中包括了：善、不善、無記三法；樂受相應、苦受相應、捨受相應三法；果報、業、非果報非業三法等等。在二法分類法當中包括了：因、非因二法；與因相應、與因不相應二法；有為、無為二法；世間、出世間二法等等。運用這些分類法，論母從各方面涵蓋了一切法。<sup>9</sup>《增支部》說：眾多長老比丘，飯後，大家圍繞著坐，共同論說阿毘達磨論。由兩位比丘，相互問答，名為「論阿毘達磨論」。<sup>10</sup>部派佛教之出家修行者們，致力於專心修行，並孜孜不倦地思索與探究討論佛陀教理，這種研究稱為阿毘達磨。

佛法演化到大乘佛法時代，空與空性成為大乘佛法的核心。大乘法門在發心與修行中，是不離空觀與空慧；果證菩提與涅槃，不離空性的圓滿證得。<sup>11</sup>在中國，龍樹是「八宗共祖」。在印度，是大乘兩大宗派（唯識學派、中觀學派）之中觀學派的創

---

8 印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020 年二版，頁 50。

9 菩提比丘，尋法比丘譯，《阿毗達磨概要精解》，嘉義：法雨道場出版，2015 年，頁 9-15。

10 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，2006 年十一版，頁 44。

11 印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2014 年修訂二刷，頁 137。

立者。龍樹代表新興的大乘佛教，和傳統的小乘佛教相抗衡以及婆羅門教相周旋。<sup>12</sup> 在中國的文獻資料中，有關龍樹的生平說法，大都來自姚秦·鳩摩羅什所譯的《龍樹菩薩傳》等以及來自印度經論或遊記，例如：唐·玄奘《西域記》中的傳說。<sup>13</sup> 可大略見到龍樹的風貌。其作品可分為二大類：一、抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴經·十地品》的《十住毘婆沙論》。把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。《中論》是屬於抉擇深理的，並且是抉擇深理諸論的根本論。所以，有人稱龍樹系為中觀派。<sup>14</sup>

《中論》，又稱《中觀論頌》、《中觀論》、《正觀論》，對部派及其他學派進行破斥，從而顯示自宗的主張，是龍樹的基本理論。漢譯本係由鳩摩羅什三藏所翻譯，《中論》在現在的梵本裡，偈文稱作《根本中頌》，大約有五百偈，梵本有四百八偈，漢譯本有四百五偈。附有青目註釋的漢譯《中論》是最古的註釋，藏譯有《無畏註》相傳為龍樹之原作。<sup>15</sup> 龍樹會造《無畏論》十萬頌，而將《中論》的注解放在其中。此外，《十二門論》也是龍樹所作，是解釋《中論》的根本道理。《中論》是龍樹諸多論著當中，最重要的哲學作品。<sup>16</sup>

唯識學派，是繼中觀學派之後興起，而與中觀學派並稱的印度大乘佛教教派。唯識學派大約在公元 4 世紀左右形成。唯識學派興起的外在原因有：維護大乘生存之需要；對治前行大小乘佛教流派流弊之需要；整合大小乘以成整全佛教之需要。唯識學派學說能夠形成，跟阿含佛教、部派佛教以及大乘佛教的思想成就極有關係。<sup>17</sup> 唯識學派的根本重要論典有《瑜伽師地論》，為該派的百科大典。無著和世親把唯識思想

---

12 楊惠南，《龍樹與中觀哲學·序》，台北：東大圖書，1988 年，頁 1。

13 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書，1988 年，頁 1。

14 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014 年二版，頁 2。

15 平川彰，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019 年二版，頁 361。

16 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書，1988 年，頁 91。

17 周貴華，《唯識通論—瑜伽學義詮》，北京：中國社會科學出版社，2009 年，上冊，頁 1-8。

組織化和體系化，無著的《攝大乘論》是瑜伽行派的綱領性文獻，另《唯識二十論》與《唯識三十頌》為世親的代表作。而後印度有許多佛教論師都為《唯識三十頌》作註解，玄奘以護法的詮釋為中心，將其匯集整理揉譯後而名為《成唯識論》，為法相宗的根本經典。《成唯識論》是一部解釋世親的《唯識三十論》的論著。玄奘大師的《成唯識論》，是宗奉護法學說的，屬唯識今學的傳承。<sup>18</sup>

本論文以《阿含經》、《阿毘達摩》、龍樹空性中觀學、唯識學等之業思想為主要研究範圍，並參閱與業思想相關的論文及書籍等材料進行研究。業思想是佛陀之教法裡的重要概念，從佛陀時代到大乘時期的業思想流變探討，所牽涉的相關議題有一定的複雜性，要全面研究並非本論文所能處理，故僅能將研究聚焦在《中阿含經》之《鹽喻經》、《阿毘達摩概要精解》、《中論》、《成唯識論》等經典的業思想作探討。

### 第三節 研究方法

以佛陀時代的教法為業的定位起點，往下延伸做探討其變遷，對重要的著作做一回顧討論。從佛陀到大乘時期的相關業思想立論，依歷史的前後次第看業思想的源頭與流變，最後以歸納比較分析的方法作文獻的整理。因為有關業思想的經論眾多，本論文採用的研究策略為只擇選其時代上代表性的佛教典範，最為引人注目且經常被討論的作品。

吳汝鈞在《佛學研究方法論》著作中，對於佛學的研究方法有一個深入而透徹的見解，他提出：

---

18 林國良，《成唯識論直解》，高雄：佛光文化事業有限公司，2002年，頁1-3。

從學術思想看我國佛教的發展，或學術研究，必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路。哲學是文獻學的內涵，文獻學是哲學的方便；兩者必須同時具足，抑只有在這兩方面，才能在佛學研究中有突破的表現。<sup>19</sup>

本論文基於這樣的理念，研究過程中對於業的思想，先應用以「文獻學方法」對較重要且相關性較高的文獻進行全面性閱讀，再續以應用「思想研究法」對業思想作整體縱貫性的建構理解，再針對中觀空性理論、唯識學心識理論之業思想作義理的分析與比較。因本論文意在比較佛陀時代到大乘時期業思想的趨異，藉以開拓彼此之對話，理解不同時期的相應與相異關係，故在此進行比較研究判論時應用「比較研究法」。

## 一、思想研究法

思想研究法又可稱為哲學方法。吳汝鈞在《佛學研究方法論》中言：「(哲學方法)即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。故這種方法所注意的，不是文獻本身的表面意義，而是它背後的哲學內涵。」<sup>20</sup>思想研究法能啟發合理思想與增進有效思考的方法。應當從頭到尾作有計畫的探究，接著對研究之各部分作合適的布局，把個別的認識整合於全局中，而使各部分之間的邏輯關係彰然若揭。思想研究法主要在考察思考的邏輯與技術。

思想研究法是通過哲學概念分析來研究思想的研究方法。需要注意的不是文獻本身表面意義，而是背後的哲學內涵；應要分析、釐清：文本包含哪些哲學觀念？反映什麼哲學問題？根據的理論立論是什麼？對提出的問題如何處理？哲學方法重視思維，獲得思想有其方法，即人所共由途徑，且是自然而然，出於不知不覺有目的有意識的使用，而與以方法之名的方法，就是寫、行、思、說、讀、問六個。哲學方法，

---

19 吳汝鈞，〈自序〉，《佛學研究方法論》上冊，台北：臺灣學生書局，1996年，頁ix。

20 吳汝鈞，《佛學研究方法論》上冊，1996年，頁125。

可透過反省、演繹、懷疑、批判、思辨和辯證、直覺和實證、統整八種方法或其中一部分獲得思想，思想可能是道理或真理，但哲學有其宇宙觀和人生觀，須成為一個體系，並且把真理貫通於社會、自然、思維等現象不可。<sup>21</sup>

所以哲學方法是發現事物的根本原理、關係、原因及其價值，以期獲得一個整體的觀點。將資料進行酌量比較，以比較、分析、歸納作用而取得普遍性成立觀念。哲學方法是一系列的問題，以及有關於這些問題解答的各種理論。本論文在對不同時期的思想理論的作比較歸納，及對業思想理論作義理分析與釐清時，即應用此方法。從經典文本的字句切入，探討文本作者如何對業思想進行問題分析？依據什麼理論處理解決問題？解決的理論是否能反映業的實際造作現象？以第一手的文獻原典資料，並參閱專家學者的詮釋與注疏內容，對不同時期業思想的義理進行推論與解釋，希望能較深入瞭解業思想的意義，進而探討其在個人生命心靈成長中的修行與覺悟。

## 二、文獻學方法

蔡耀明學者在〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉文中，對文獻學方法提出貼切的論點，指出文獻學要做的事情，可簡單分成文獻的整理、蒐集、管理和加工運用，此四個部分並非各自獨立或排斥，是相互關聯密切、重疊。文獻學主要目的，使古代文獻，在文獻和相關的語文層面，再也無可處理或需處理，但尚未處理的重大問題存在，另一方面，讓文獻資訊處於有條理和明朗化的狀況，使讀者拿到後，能便利閱讀、使用。<sup>22</sup>

運用文獻學的方法來進行研究時，首先須透過不同譯本、版本及文字的比較研究，

---

21 任卓宣，《思想方法論》，台北：帕米爾書局，1980年，頁117、167-183。

22 蔡耀明，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》第34期，2005年9月，頁94-236。

搜集資料。文字原義經過時間的發展演變，在不同的時代可能會有不同的涵義。若缺乏哲學思維的能力，可能無法對文字予以正確的解讀，進而對文獻作適切的詮釋。因此蔡耀明學者主張應活用文獻學方法，以開拓學術遠景：

**文獻學為一種方法，可開闢出以下面向的課題：形成方法上的自覺，挖掘方法相關的理念，檢討侷限與缺失，指出改進方向，萃取指導原則，奠定作業程序，研發評估機制，整合文獻學方法在各個部分的分支做法，針對文獻學方法與其它相關的研究方法進行對觀、比較、並行、或整合的工作。<sup>23</sup>**

文獻學的研究雖然有助於理解文字的意義，但在文字的意義未必直接呈現所要表達的思想內含。因此「文獻學方法」只能說是使用文獻學的工具，應再加上哲學研究法，以能探討思想如何發展變化，而依觀念的發生程序作一種適切地敘述。

本論文在探討佛陀時代至大乘時期業思想相關文獻，對於業思想著作譯本，各方宗教學派理論於同概念但譯詞不同時，則回到原典進行釐清、歸納及正確的解讀。對於流傳久遠的業思想相關經典，在用字遣詞、文字書寫、句讀、……等不同地方，運用文獻學方法，對文獻和經典的文字作考察辨析，對文字敘述的原意，及所表示的觀念，進行歸納、釐清及正確的解讀，為求客觀並且參閱其他相關學者對文本的分析解釋。

### 三、比較研究法

當須在兩個或多個事件間，建構出一種關係時，需要採取一種提綱挈領式的觀點，

---

23 蔡耀明，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，2005年9月，頁94-236。

這即需要採用比較研究的方式。<sup>24</sup>比較研究方法是對相同事物的不同方面或同一性質事物的不同種類，透過比較而找出其中的共同點或差異點，來深入認識事物本質的一種方法。比較研究法基本原理有二：比相同與比差異。比相同的目的，是以類似情況，做當前研究現象之比附援引，以做同因必同果式的解釋或預測。而比差異的目的，則常為證明不同因不同果，故不能將當前研究的對象與其他對照現象混為一談。<sup>25</sup>

比較研究的過程可分為四個階段：<sup>26</sup>第一階段：敘述蒐集資料，對研究的事項、制度等予以敘述。具備有系統的陳述研究對象的資訊，才能對其有正確而客觀的了解。為詳細敘述，必須對資料廣泛而完整的蒐集，並於事前確立研究的計畫大綱，以使能正確引導資料的蒐集行為。第二階段：解釋，從各種不同的觀點說明敘述的內容，產生的原因、意義及影響。第三階段：並列，避免錯誤的比較，須依據共同的事實及問題，以同一觀點分析和判斷。並列主要目的，是根據適當的標準，找出可供比較研究的假設。第四階段：比較，根據上述的假設，進行比照研判，以獲致結論。進一步將歸類後的項目對照研判，了解其中異同，並做出解釋，最後做出研究結論。

#### 第四節 歷來重要研究成果回顧

有關業思想的歷來重要學術研究成果，大多注重在整個佛教業思想的根源及其演進。目前僅先以所能蒐求、網羅到與本研究主題較重要相關文獻，然後作彙整系統分析後，再加以整理與本論文重要關聯性較高的學術著作、論文及期刊等之資料做一個簡略介紹，經過初步統整後大致上可區分為五類：一、佛教發展史研究；二、《阿含經》業思想的研究；三、《阿毘達摩論》業思想的研究；四、《中論》業思想研究；五、

---

24 湯恩比，陳曉林譯，《歷史研究》，台北：遠流出版社，1984年，頁91-96。

25 王玉民，《社會科學研究方法原理》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994年，頁247。

26 薛理桂著主編，《比較圖書館學導論》，台北：臺灣學生書局，1994年，頁82-83。

《成唯識論》業思想的研究。以下對學界的重要相關研究闡明如下：

## 一、佛教發展史

(一)、平川 彰，釋大田（莊崑木）譯：《印度佛教史》<sup>27</sup>

本書是有關印度佛教的通史。以「原始佛教」、「部派佛教」、「初期大乘佛教」、「後期大乘佛教」、「密教」等五章，從原始佛教論述到密教後期，來論述印度佛教源流之生成；並探究佛陀本懷與宗派發展，使本末有序。可以對印度佛教的發展與流變有一通盤、均勻而不偏倚的理解，也是初學大眾的入門指南。對筆者而言，能夠對整個印度佛教的源流之生成和宗派發展有更深入的了解，且有助於本論文印度佛教史的分析。

(二)、印順：《印度佛教思想史》<sup>28</sup>

本書在第二章 聖典結集與部派分化，第三章 初期「大乘佛法」，第四章 中觀大乘——「性空唯名論」，第五章 後期「大乘佛法」，第七章 瑜伽大乘——「虛妄唯識論」，第九章 瑜伽·中觀之對抗與合流等章節內容，對本論文探討業思想在宗派發展以及中觀與唯識之業思想論辯，本書內容提供完整體系的理解。

(三) 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》<sup>29</sup>

本書的主要內容是從以部派佛教時期說一切有部的論書和論師為主，集中探討了部派佛教的發展譜系、經典內容與特色、各派學風與主要論題，是研究部派佛教的經典之作。全書共分十四章。第一章序論，總論論書在全體佛教土的意義，在聖典中的

---

27 平川 彰，釋大田（莊崑木）譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年。

28 印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，1988年。

29 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，1968年。

特殊性，以及與部派佛教發達的關係。並且談到有部的論書，亦兼談到大眾部的論書。第二章談阿毘磨的起源與成立。第三章專論說一切有部及其論書，包括一切有與說一切有，一切有的定義，說一切有部的成立，以及師承和說一切有部的阿毘達磨等。本論文第三章探討佛後時代部派佛教之業思想，印順導師的這本著作是提供了對整個根本佛教的發展能有一個完整清晰而具體系統的了解。

#### (四)、水野弘元，釋惠敏譯：《佛教教理研究》<sup>30</sup>

本書從佛教史的觀點角度，主要是以原始佛教及巴利語聖典為基點，再發展到與部派佛教及大乘佛教（特別是瑜珈行派）的教義比較。從教理研究的內容來看，主要有下列各類：與心、色等諸法分類有關的主題：原始佛教的心；心、心所思想的產生過程；有部、經部等對於心、心所的論爭；心識論與唯識說的發展；佛教的色（物質）之概念、心不相應法、無為法。與智慧、證悟、真理等有關的主題：原始佛教及部派佛教的般若、原始佛教的證悟、無我與空、心性本淨之意義。最後與本論文探究的業思想相關問題，例如：與業有關之原語、現在經驗的作用分類、現在經驗的餘勢力及其果報、業力之存續及其可變不可變、業的習慣餘勢力、煩惱與業、無漏業等有關「業」的考察。書中對相關議題之義理詳細說明，對本論文探討業思想的內容，能夠提供更多面向的探討了解。

## 二、《阿含經》業思想研究

### (一)、林崇安：《佛法之源：阿含經的源流與核心思想》<sup>31</sup>

本書的內容分成二大部分，第一大部分是關於《阿含經》的源流，先釐清佛陀的

---

30 水野弘元，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化出版社，2000年。

31 林崇安，《佛法之源：阿含經的源流與核心思想》，台北：大千出版社，2007年。

教法內容，涉及九分教、十二分教，佛滅後王舍城的結集，有《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》的編出等，便是阿含聖典的源流。第二大部分是分析《阿含經》的知識系統和核心的教導，兼及佛法在存有論和認識論上的核心命題，並釐清佛法的心性論以及《阿含經》中的菩薩道，最後略探佛學的思維和研究方法，並以科學的譬喻來說明《阿含經》中輪迴和解脫的思想，使不同性向的讀者們能從不同的角度來瞭解佛法。

(二)、林崇安：《原始佛教成佛之道：阿含經的中道與菩提道》<sup>32</sup>

本書將有關阿含義理及其實踐的解行，整理成主題式的閱讀，包含對《雜阿含經》探討；並闡明《阿含經》有關中道、成佛之道、止觀及三十七菩提分法的實踐。要解脫生死，成就菩提，就要掌握阿含經的重點，來深入佛陀真正的教法。本書對筆者研習佛法理解整個佛法要義助益良多。

(三)、姚衛群：《印度宗教哲學概論》<sup>33</sup>

本書介紹古印度宗教哲學的產生背景、部派的發展過程和源流演變。主要內容共分為三編，二十五章。第一編論述印度宗教哲學的思想淵源與發展線索，分析吠陀、六師和奧義書的基本思想。第二編論述印度宗教與哲學的主要流派，即婆羅門教系統的六派哲學、佛教、耆那教、順世論等，以及近現代的宗教哲學。第三編對印度宗教哲學發展史上的重要觀念或基本理論進行專門探討，如實有與空無、事物形態類別、輪回、解脫、神、思維方式、倫理等觀念或理論。

---

32 林崇安，《原始佛教成佛之道》，新北：大千出版社，2012年。

33 姚衛群：《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年。

### 三、阿毘達摩研究

#### (一) 舟橋一哉，余萬居譯：《業的研究》<sup>34</sup>

本書分為兩大篇幅，前編講述「顯現於阿含中的業論」業論與宿作因說之異同，以及「部派佛教的業論」，於其中加以說明；何謂業？（論身、語、意業之體），決定業的價值依據、業對於未來之影響、業的餘勢及其影響、業因果的關係、以業的價值標準做分類、其相特別顯著的十種業等等。論述其核心思想以及具有代表性的重要論書，並梳理其中的源流與其相互的影響。此書對本論文探討業思想的內容，提供更深入的探討了解，為本論文的參考用書。

#### (二)、尋法比丘中譯：《阿毘達摩概要精解》<sup>35</sup>

中世紀的佛教手冊《阿毗達摩概要》，提供佛教裡最為深奧《阿毗達摩論》的基本概要，今已成為上座部佛教修學阿毗達摩的標準入門教義書。本書有系統地分別諸法，阿毗達摩的第一個特點是在三法分類法中包括：無記、善、不善三法；苦受相應、樂受相應、捨受相應三法；業、果報、非果報非業三法等等。在二分法中包括：因、非因二法；與因相應、因不相應二法；有為、無為二法；世間、出世間二法等等。第二個特點是把心相續流分析至心識單位，把一切的究竟法分為四大類：心、心所、色與涅槃；第三個特點把諸經裡種種佛學名相整理得有條有理。

---

34 舟橋一哉，余萬居譯，《業的研究》，台北：法爾出版社，1988年。

35 菩提比丘英編，尋法比丘中譯，《阿毘達摩概要精解》，高雄：派色文化發行，1999年。

#### 四、中觀研究

##### (一)、印順：《中觀論頌講記》<sup>36</sup>

本書的中心，在說明出世間的一切法，在一切法上顯示他的無自性空。本論以『阿含經』為對象。二十七品最初的兩頌敬禮釋尊，顯示佛說甚深緣起的大法，能離一切戲論顛倒，而得諸法的寂滅性。最後有一頌結讚世尊，讚佛慈悲說此微妙深法，令有情離一切見。中間二十七品，廣說緣起正觀。大科分判，三論宗依青目釋論，前二十五品，破大乘迷失，明大乘觀行；後二品破小乘迷失，明小乘觀行。初二品，總觀八不的緣起法，後面的諸品，別觀八不的緣起。後二十五品，別觀四諦，觀苦是性空，觀集是性空等。一、觀世間（苦）有三品：一、觀六情品，二、觀五陰品，三、觀六種品。本論文主要採用第十七觀業品，有關龍樹對業思想的分析評破敘述內容。

##### (二)、印順：《空之探究》<sup>37</sup>。

本書的主題就是「空」。從阿含、部派、般若、龍樹，作一系列空之探究，以闡明空的實踐性與理論的開展。包括：阿含的空，是重於修持的解脫道。部派的空，漸傾向於法義的論究。般若的空，是體悟的深奧義。龍樹的空，是般若經的假名、空性，與阿含經緣起、中道的統一，這幾個部分的内容。

##### (三)、吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》<sup>38</sup>

本書吳汝鈞教授以現代人熟悉的詞彙、名相和表達方式講解《中論》的義理，期能讓龍樹整個思想輪廓的特色呈現出來，能較深入的理解《中論》所要宣揚的思想與義理。本書是繼印順法師《中觀論頌講記》後，能全面地解釋《中論》二十七品所有頌文的著作，並吸收現代學者對中觀學和《中論》的研究成果，且針對鳩摩羅什的漢

---

36 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版。

37 印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2014年。

38 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，新北市：台灣商務股份有限公司，2018年二版。

譯，文意較隱晦或有錯漏處，進行中梵對照的修補，是龍樹《中論》最佳的解讀本。

(四)、楊惠南：《龍樹與中觀哲學》<sup>39</sup>

本書作者楊惠南教授，潛心鑽研印度佛學，專心研究龍樹的著作，並透過論文釐清龍樹哲學中一些重要概念的問題。例如：空的真義是什麼？在《中論》中，龍樹所採用的邏輯推理方法，在辯證的最終，留下一個超越一切的理體空；這是主張一切皆空，連空也空的龍樹，所無法同意的。

## 五、唯識研究

(一)、林國良：《成唯識論直解》<sup>40</sup>

《成唯識論》是佛教唯識宗的重要經典，也是中國哲學史上一部名著。《成唯識論直解》作者對原著進行了譯注和評析。今譯部分，根據唐代窺基《成唯識論述記》所提供的資料，對原著艱澀簡略的論述，以加括號的方式，補充了必要的內容，使其具備可讀性及一定程度的通俗性；注釋部分，力求簡明扼要；評析部分，對原著各段文字的難點作了解說，對復雜的論述作了歸納，對其思想與佛教內外各學派思想的異同作了分析，並將唯識學的理論與心理學、哲學等現代學術作了比較研究。

(二)、吳汝鈞：《唯識學與精神分析：以阿賴耶識與潛意識為主》<sup>41</sup>

本書把研究聚焦在阿賴耶識和潛意識的比較研究上。先以文獻學與哲學分析雙軌並重的方法料理出唯識學的幾本最重要的文獻的阿賴耶識思想；這些文獻包括《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《唯識三十頌》與《成唯識論》。唯識學是有濃厚哲學背景的

---

39 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，1988年。

40 林國良，《成唯識論直解》，高雄：佛光文化事業有限公司，2016年二版。

41 吳汝鈞，《唯識學與精神分析：以阿賴耶識與潛意識為主》，台北：台灣學生書局有限公司，2017年二版。

心理學，亦是一種宗教。除了解釋心理的多種問題外，也提出轉依或轉識成智的宗教方法，以去除人的種種執著：我執和法執，最後能從迷執、妄見中釋放出來，達致覺悟、解脫的宗教目標。

### （三）、聖嚴法師：《探索識界：八識規矩頌講記》<sup>42</sup>

《八識規矩頌》是玄奘大師偉大的論著，內容討論八個識與一百個法的關係，是學習唯識學入門經典。唯識是學習佛學名相及佛學組織的基礎。不僅重視人的心理分析，更說明如何由煩惱無明，轉為解脫智慧，如何從凡夫成就佛道，廣度眾生。唯識學的名相較多，在中國佛教史上被稱為法相宗。正由於名相較多，所以由凡而聖的分位次第，清楚說明三乘佛法的行位、果位，八個心識所扮演的角色功能。

### （四）、陳兵：《佛教心理學》<sup>43</sup>

本書從理論到實踐，建構多角度的理論體系。在理論方面，從原始佛教的五蘊、緣起、四諦、因果業報、無常無我、涅槃寂靜等，到大乘佛教的緣起性空、色空不二、諸法實相、破相顯性，以及萬法唯識所現、三界唯心所造、心生種種法生，心滅種種法滅、轉識成智等等。在實踐方面，從原始佛教的八正道、三十七道品等，到大乘佛教的六度、四攝，到中國禪宗不離人倫日用、做本分事的修行方法等等，適合不同群體、不同根器的人去實踐、體證。本書對生命的影響、產生的原因、息滅的方法等問題，進行了廣泛、深入、細緻的探討和分析。

## 期刊論文

### （一）李建欣，〈《奧義書》“梵我合一”思想簡析〉<sup>44</sup>

本論文採用哲學解析的方法對《奧義書》的核心思想梵我合一做初步的分析。從

---

42 聖嚴法師，《探索識界：八識規矩頌講記》，台北：法鼓文化，2001年。

43 陳兵，《佛教心理學》，高雄：佛光文化事業有限公司，2007年。

44 李建欣，〈《奧義書》“梵我合一”思想簡析〉，《世界宗教研究》第4期，2002年，頁9-18。

存在、認識和喜樂三方面對梵進行分析，進而從無限、永恆和獨立於因果關係三個方面論述梵的否定品格與不可知性。其次從自我是認識主體，不是認識對象，是唯一真實的三個方面對自我進行分析。

(二) 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉<sup>45</sup>

本論文從三方面來探討佛教與耆那教之間的問題。第一探討指出同處印度沙門思潮中的佛耆兩教彼此的關係。第二從沙門思潮中的佛耆兩教，解讀隱於佛教聖典中，伴隨宗教競爭關係而來的詮釋效應之問題。第三從佛耆兩教的宗教競爭與詮釋效應，佛教向耆那教徒宣教、耆那教向佛教徒宣教、宗教競爭的內容來提出的反省與結論。

(三) 林恕安、胡志強、耿晴合，〈佛教意識哲學專輯·導言〉<sup>46</sup>

嘗試從佛教的傳統來呼應當前學界對於意識研究的重視。本導言分為以下兩個部分。首先簡要回顧當前英語學界關於佛教意識哲學的主要議題與研究現況，其中也包含對於本專輯中三篇論文背景脈絡的簡介。其次，以關於佛教意識哲學之主要特色與未來待探究之議題幾個大方向的觀察作為總結。

(四) 傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉<sup>47</sup>

本論文依次討論小乘業感緣起論，中觀派緣起性空說，唯識學派的三性三無性說與阿賴耶緣起論，如來藏緣起論，華嚴宗的法界緣起論，真言密教的六大緣起論與道元禪師的「有時」論，藉以說明種種大乘緣起說法產生的理據與路數。

---

45 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第 19 期，2006 年，頁 180-207。

46 林恕安、胡志強、耿晴合，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第 89 期，2019 年，頁 5-29。

47 傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第 4 期，1991 年，頁 169-199。

(五) 張祥龍，〈佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀〉<sup>48</sup>

本論文探討在古代印度，所謂非正統或非正宗者，是指不承認吠陀經典的權威的那些流派，其中最突出的有三派：順世論、耆那教和佛教。下面將限於討論佛教，因為其思想與正統思想頗有可對照之處，而且它是歷史上自西方來的學說中，對於中國影響最深遠者。

(六) 霍韜晦，〈唯識五義〉<sup>49</sup>

所謂三界唯心，萬法唯識。但此心，識之概念是未經判別。若是此心直接生起萬法，此心即是超越的主體；若此心經過阿賴耶識而攝取萬法，此心則是經驗之主體。超越的主體著重主體通于理想世界，為成佛問題鋪路的是如來藏緣起說；經驗的主體，著重主體之通于現實實界，為現實上的一切法立根源的是賴耶緣起。由識中種子化為對象為客觀存在，舊譯為「識」與主體意識的識相混。本論文文旨在正視此分別，而申唯識五義之真義。

(七) 李世傑，〈說一切有部的業力論〉<sup>50</sup>

本論文敘述說一切有部的業力論，業有分為思業、思已業、表業、無表業等。有部認為無表業附帶於物質，本身無思慮性，無分別性，所以無表色是色法。據俱舍論看，分別諸法善不善的依據，為勝義、自性、相應、等起。有部認為等起有二種，因等起與剎那等起。決定表業善惡的根據，在因等起。說一切有部對業本體的看法，是現實性、道德性、具體性的，所以有部把業的本體看作是色法，而由等起的思想導出善惡業報，在造業時依因感果，則無表業可能持續到後世而招苦樂果報。

---

48 張祥龍，〈佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀〉，《普門學報》，2005 年第 28 期，頁 1-18。

49 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華岡佛學學報》，1983 年第 6 期，頁 311-325。

50 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978 年第 3 期，頁 39-49。

## 學位論文

(一) 朱玉盛，《說一切有部「業說」初探》<sup>51</sup>

業與輪迴主體的關係為何，說一切有部以「三世實有，法體恆有」思想為基礎展開說明，而說一切有部的業思想可說是阿毗達磨佛教中，內容最具系統及豐富的理論之一。同時影響後來大乘佛教，本論文探討承先啟後的說一切有部業思想，進而了解業思想在佛教思想史中的轉變，以及常被關切與誤解的佛教「輪迴」與「無我」的衝突。

(二) 許暖宜，《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》

52

本論文探討說一切有部的業思想。無表業就是業力，為有情身心行為造作後所存留的餘勢。透過善惡心推動身語的造作，招感未來苦樂果報的力量，引發影響身語行為的相續業力，未滅入過去的相續業力便是無表業。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；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。

## 第五節 論文架構與研究限制和學術展望

### 一、研究限制

本論文礙於研究的範圍篇幅廣大，以及研究的限制與時間關係，本論文只能做一

---

51 朱玉盛，《說一切有部「業說」初探》，中國文化大學哲學研究所，2008年。

52 許暖宜，《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》，南華大學宗教學研究所碩士論文，2006年。

個切面式探討，擇取一個業報善惡思想議題來探究，未來有機會再做較深入的探討。

《阿含經》以中部之業相應品第二《鹽喻經》為主，此經主要解釋“業”的善惡業報理論。其他僅以《阿毘達摩概要精解》、《中論》、《成唯識論》等，為較重要代表性的經論，《中論》以「業處品」為主，進行探討小部分的義理和比較分析重要思想概念，同時藉由這個探討過程，一方面發掘從佛陀時代到大乘時期，業思想承續的問題。

唯識學，是法相唯識宗的宗義。法相唯識宗，是繼承印度瑜伽行學派的學統，而在我國唐代所建立的一個宗派。唯識宗所依的經論，有譯自印度者的「六經十一論」，和「一本十支」之學，以及揉合十大論師所造的《唯識三十頌釋論》十種，揉合為一而譯成的《成唯識論》。

## 二、學術展望

本論文藉由探討從佛陀時代到大乘時期的業思想變化，嘗試從佛陀時代之脈絡源頭探討業思想的源起到佛後時代的相關聯繫與衍變。試圖能夠組織一套簡單且容易理解的連貫性理論架構，以此對於佛教信仰或非佛教信仰者而言，期望能夠以正確地瞭解和認識業的相關概念課題上有所助益。

阿含經是佛法的根本。在漢地的佛教傳統裡，自來對阿含經的研究，一向都不太重視，總認為它們是小乘的經典，這是中國佛教很大的遺憾。其實，印度佛教的發展始終都是以阿含經為根本，不論是中觀或唯識，都必須在佛陀金口之下的阿含經裡，去闡發佛陀之教的義理。正如印順法師所說的，龍樹這一系的中觀思想，乃是阿含經的通論，中觀哲學正是要把阿含經的深意給發掘出來。本論文為了正確理解佛陀的言教，以確立正知見，消除我執，從「苦」中解脫，是筆者在人生學佛過程中永遠努力追尋的目標。對佛陀業思想的部分，根據若干史料及其著作的整理，能夠有一個整體的概念性認識。

### 三、論文架構

本論文的架構分為六章，第一章是緒論；第二章《阿含經》業思想之理論為主；第三章為部派時期《阿毘達摩概要精解》業思想；第四章為《中論》業思想；第五章為唯識學業思想，以《成唯識論》為主，第六章結論。

第一章「緒論」，分成五個小節說明。第一節是「研究的動機與問題意識」，介紹引發本論文研究的動機與問題的原因。第二節是「研究目的與研究範圍」，以《阿含經》、《阿毘達摩概要精解》、《中論》、《成唯識論》為本論文探討業思想的研究依據與研究比較的範圍，說明此論文選定的理由和期望達到的研究目的。第三節是「研究方法」，說明本論文所運用的研究方法，即以「思想研究法」、「文獻學方法」、「比較研究法」來達成研究的目的。第四節為「歷代重要研究成果回顧」，主要是回顧和探討與本論文有較重要相關性的歷代學術研究成果。第五節「論文架構與研究限制和學術貢獻」，簡述本論文每一章探究之內容的安排。

第二章《阿含經》業思想，共分成三小節探究《阿含經》業思想。第一節簡略地介紹《阿含經》業思想的學派宗教源流，說明吠陀時期、奧義書、六派哲學、耆那教、六師外道、婆羅門教等之相關業思想的理論。第二節《阿含經》業思想的開展，說明《阿含經》業思想的開展、業思想的特色，以及《阿含經》對其他業思想的評判。第三節《中阿含經·鹽喻經》的業思想論，探究《鹽喻經》經文裡的業思想理論。

第三章《阿毘達摩概要精解》業思想，分成二小節探究《阿毘達摩概要精解》業思想。第一節《阿毘達摩概要精解》宗旨和理論，概略敘述阿毘達摩的基本理論，內容有：一、有為法與無為法；二、勝義有與世俗有；三、有漏法與無漏法；四、五位七十五法。第二節《阿毘達摩概要精解》業思想論，探討阿毘達摩業思想的理論，內容有：一、三世實有，二、業的種類，三、業力與異熟果關係。

第四章《中論》業思想，分成二小節探究《中論》業思想。第一節《中論》宗旨和理論，概略敘述《中論》的基本理論，內容有：一、緣起與空；二、八不中道。第二節《中論·觀業品》業思想，探究《觀業品》偈頌文中的業思想理論。

第五章《成唯識論》業思想，分成二小節探究《成唯識論》業思想。第一節《成唯識論》宗旨和理論，內容有：一、五位百法；二、心所法；三、三性和三無性；四、種子熏習；五、八識三用。第二節《成唯識論》業種子理論，探究《成唯識論》文中的業思想理論。內容有：一、種習薰生；二、習氣與煩惱；三、種子與業力。

第六章結論，總結本論文研究成果。從《中阿含經·鹽喻經》、《阿毘達磨概要精解》、《中論·觀業品》、《成唯識論》中的業思想理論，比較分析業思想理論的變遷，四個階段的業思想系統，在發展過程上有何相同或相異處。

## 第二章 《阿含經》業思想

由於業思想原本是古印度時代的觀念，所以在討論佛教業思想時，應該先從佛陀在世時的當代背景及外道異學的業論思想批判，以及早期的經典中來探溯佛陀所說業思想的根本意義，來尋求佛陀時代業觀念的究竟。業思想可說是佛教根本教義之一，而業思想是起源於佛教嗎？是佛教所獨有的思想？佛教業思想的形成與古印度當中的哪些宗教中的哪些觀念有關係呢？如若想要尋根探究業思想的開啟源頭，應要追溯及到古印度時期的《吠陀》、《奧義書》、耆那教等等之思想。佛教思想是印度文化內的一部分，是以佛教的業思想雖然承繼了傳統印度文化的觀念，却是帶有一種批判性與修正過後的繼承。

由北印度經由中亞傳到中國的經藏稱為《阿含經》，在中國共譯出四種《阿含經》。《中阿含經》及《雜阿含經》是說一切有部所傳持的。<sup>53</sup>因為它所匯集各經，不長不短，事處適中，所以叫《中阿含經》。漢譯本最初是由曇摩難提於苻秦建元二十年(384)譯出，現已佚只存一些零本。因譯文未能盡符原意，所以後十餘年，東晉隆安二年(398)罽賓沙門僧伽提婆共僧伽羅叉等加以改譯，《中阿含經》，共六十卷。此經譯本內容，凡五誦十八品，內收有二百二十二經。《中阿含經》立《業相應品》，有關業的論義，都是依《中阿含經》的。《中阿含經》與業報思想的闡明，極為重要。<sup>54</sup>

本章主旨在第一節首先針對佛陀時期的眾多學派業思想做概略簡述，第二節敘說佛教業思想的承襲與開展，所具有的獨特性與對其他派別業思想的批評，隨後在第三節的部分，再論述佛陀自身主張的業思想論點，並以《中阿含·鹽喻經》論述介紹之。

---

<sup>53</sup> 平川彰著，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年二版，頁99。

<sup>54</sup> 印順著，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2010年七版，頁734

## 第一節 《阿含經》業思想的源流

古印度文明史的開展，通常分為三期：殖民於五河地方時期，移植於恒河流域時期，開拓南方時期。移植恒河時期，約從西元前十世紀起，為印度文明的燦爛的時期。

55

### 一、吠陀時期<sup>56</sup>

吠陀”是現存古代印度最早期的宗教歷史文獻。吠陀是印度最古老的聖典，聖典也是印度宗教和哲學的根源。最早的形態是印度遠古先民的口頭創作，後人將這些口頭創作彙編成集，有了現代人們看到的書面文字。主要內容是有關於當時生活的讚歌，內容涉及大量宗教思想。是現代印度文明的主要思想源頭。<sup>57</sup>古印度最初的宗教形態能追溯及到印度河的文明時期，若就只文字上明確所記載的內容而言，對印度後代宗教有許多影響較大的宗教雛形思想是在吠陀時代中產生的，例如神或主宰世界者的觀念、因果報應思想和輪迴解脫觀念、修行觀念等。

古代印度人在崇拜自然神時，同時也包含對幽鬼產生敬畏乃至崇拜。在公元前一千年至公元前五百年之間（佛教建立之前），四部《吠陀》的結集早已完成，《梵書》、《森林書》、《奧義書》也相繼出現<sup>58</sup>。人們逐步形成這樣的意識：「在對人發生作用的眾多神中，有一力量更為巨大的起根本作用的神，他不僅影響著人們的日常生活，而且主宰或統治其他一般的神。」<sup>59</sup>在《吠陀》這種的思想裡，人們相信在自己身體的

---

<sup>55</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁1。

<sup>56</sup> 吠陀（Veda）又有四吠陀《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闍婆吠陀》之區分。《梨俱吠陀》是祭祀對於神的讚歌，《夜柔吠陀》是祭祀時所使用祭詞，《娑摩吠陀》是祭祀時的歌詠，《阿闍婆吠陀》是使用於消災祈福的咒語。

<sup>57</sup> 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年，頁17。

<sup>58</sup> 朱玉盛，《說一切有部「業說」初探》，中國文化大學哲學研究所，2008年，頁19。

<sup>59</sup> 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年，頁21。

內部，存在著獨立的心靈實體，依此心靈的留住於軀體之內或從軀體離去，而有生與死的變化。此心靈實體名為「自我」(ā tma n 或有譯為「神我」)，其本質與西方宗教所謂之靈魂其實是無有別異的。對於人死後的歸宿之處，在吠陀信仰中，以為現世與未來世之道路很遠，所以死者必有引導者特其引導至未來的世界。<sup>60</sup>

《吠陀》認為生死輪迴的根源來自於業，產生於人們無限的「愛欲」與無始以來的「無明」，於是「以無明為始，依欲而成意志，由意志而有業，由業而受果」的輪迴圈子于焉形成。<sup>61</sup>吠陀時期的業思想，單單只是幻想猜測憑空捏造出天上與地下，依照因果定律論，人們生前種善因必生善果善報，作惡因必然生惡果惡報。但是得到善報的人，如果不持續行善，所得到的善報會持久嗎？也就是說，善因惡果的關係並非固定不變的，是跟隨著有因緣條件的變化而變化。

業主要還是靠“內因”，內因是什麼？那就是死者生前的所作所為，即指一切具體的活動，也就是所謂“業”。業（具體的實踐或行動）能產生相應的效應。故“業”是因，由業產生的效應便是“果”。這正是所謂因果關係。業——人們的所作所為，在吠陀詩人和神學家看來，有“善”和“不善”的區別。<sup>62</sup>對生前作善業者的靈魂賞賜往生天國的善報，對作不善業的靈魂罰以墜入的地下的惡報。<sup>63</sup>

在印度思想史上《梵書》佔有無法替代的地位，《吠陀》現實主義至《奧義書》理想主義，這當中的過程是有著《梵書》的承襲與開展，並且誘起了《奧義書》思想的發展。《梵書》說明獻供的祭儀，主要敘述祭儀的神聖意義，為把《吠陀》本集思想加以統整，並給予祭式的相當意義。在古《奧義書》時，隱遁者不再從事形式的祭祀，專心於禪思。《奧義書》重視「真我」的智識，祭祀已不再是萬能。吠陀也不過

---

<sup>60</sup> 朱玉盛，《說一切有部「業說」初探》，中國文化大學哲學研究所，2008年，頁22。

<sup>61</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史1》，台北：國立編譯館，1996年，頁93。

<sup>62</sup> 巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，北京：東方出版社，2000年，頁89。

<sup>63</sup> 巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，北京：東方出版社，2000年，頁92。

是名目的學問，與真我無關。<sup>64</sup>古印度時期的《吠陀》書中，已有「梵」、「我」之理論，業力輪迴觀念亦有之，「梵」、「我」的詞彙早已出現在《吠陀》時期，卻在《梵書》和《奧義書》成立時期才發展成熟。

## 二、《奧義書》<sup>65</sup>

“奧義書”是較晚期出現的吠陀文獻。文獻關注的重點和早期吠陀時期有很大的不同，所以在狹義上的吠陀文獻並不包括奧義書。《奧義書》依然討論宗教的問題，並且提出許多哲學思辨性的內容，明確的形成一些哲學理論。在印度正統派哲學中居於統治地位的吠檀多哲學也就是奧義書哲學。<sup>66</sup>

從《奧義書》開始深入討論哲理思辯，宇宙的本原稱之為「梵」，而梵天為人格神，我為有情生命的本質，自我是超越經驗純粹的主觀。自我既是人的個我也是宇宙的自我，是一切事物的最深入、最最終的本質。<sup>67</sup>在奧義書的「自我創世說」中，世界最初的唯一存在是自我（梵），由自我創造出世界萬物。梵創造一切，存在於一切中，又超越一切。對梵的探討始終與對人的個體自我的探討緊密結合。《泰帝利耶奧義書》將人的個體自我分為五個層次：食物、氣息構成的自我（生理的自我），思想、知識、歡喜構成的自我（精神的自我）。奧義書將梵和自我視為最高知識。知道了梵和自我，也就知道一切。認識到梵我合一，也就獲得解脫。「宇宙即梵，梵即自我」。

---

<sup>64</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁3。

<sup>65</sup> 吠陀是祭詞和對神明的詩歌，各自應用頌文禱詞形成四部《吠陀》可分為：（一）《本集》（*Samhita*）是關於神的頌歌、導文、祭文、咒語的匯集；（二）《梵書》（*Brahmanas*）是對吠陀本集的解釋，具體說明本集中提到的祭祀的起源，方法和有關的傳說等；（三）《森林書》（*Aranyaka*）是梵書的附屬部分，除論述祭祀的目的和方法外，還涉及一些哲學思辨的問題；（四）《奧義書》（*Upanishads*）是《森林書》的附屬部份，開始大量的討論哲學思辨，是印度最早的哲學典籍匯集等四個部分。《本集》是吠陀文獻的基礎和核心部份。范明賢，《漢譯《雜阿含經》業報思想之探討》，南華大學宗教學研究所，2017年，頁26。

<sup>66</sup> 李建欣，《〈奧義書〉“梵我合一”思想簡析》，《世界宗教研究》第4期，2002年，頁9。

<sup>67</sup> 李建欣，《〈奧義書〉“梵我合一”思想簡析》，《世界宗教研究》第4期，2002年，頁11。

<sup>68</sup>奧義書時期為探究宇宙本質「梵」，和「我」之個人本質。

至於業感輪迴說，在生死的相連續之中，依自己的行為——業（karman），造成自己未來的身分，如《布利哈德奧義書》說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，依業而有果報」。《奧義書》的業力說，與真我論結合。<sup>69</sup>另外提出業和轉生的觀念，在《大森林奧義書》中，談到對於人死後的問題，描述了人死去時，自我離開身體轉生的情狀，而轉生為什麼會按照在世時的業行。人死後，自我進入梵界，擺脫生死輪迴不再返回，即是達到「梵我合一」的人生最高目的。<sup>70</sup>自己的行為限制束縛住「我」，然後從此生再轉到他生，而後隨業輪迴中。如若依智慧而了悟真我，即使是低下的賤民階級首陀羅人，也能到永生不死的梵界。《奧義書》的精神，有想要改革創新婆羅門教義的意圖。<sup>71</sup>《奧義書》思想內容的主要論點有業報、輪迴、解脫觀念、真心的「梵我同一」論。依據《奧義書》中業之「自因論」，我是造作者也是結果的感受者，強調自因之結果為苦與樂，排除自我的因素。業是成為眾生永恆的自我之經驗與活動。

### 三、六派哲學

在奧義書之後產生的哲學派別，為印度婆羅門教系統的所謂六派哲學，即：數論派、正理派、勝論派、瑜伽派、彌曼差派和吠檀多派。六派認可吠陀權威，並且發展和繼承吠陀奧義書中的主要思想，因而被稱為印度哲學中的正統六派。另外，古印度歷史上的耆那教、佛教、順世論三派，雖然也有受到吠陀奧義書的些許觀念之影響，但是這三派卻否定吠陀權威，反對基本婆羅門教的哲學理念，為印度哲學中的異流三派或非正統派。

---

<sup>68</sup> 黃寶生，《奧義書：生命的究竟奧秘》，新北市：自由之丘文創，2017年，頁13-16。

<sup>69</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁3。

<sup>70</sup> 黃寶生，《奧義書：生命的究竟奧秘》，新北市：自由之丘文創，2017年，頁17-18。

<sup>71</sup> 印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁2-4。

印度正統六派哲學是屬於婆羅門教的哲學系統派別，其思想理論與婆羅門教的教義有很難割捨的關係。在異流三派中，耆那教和佛教本就是屬於宗教派別。在古印度順世論是反宗教的派別，其許多的理論是在批判主要印度宗教思想之過程中所創立的，因而順世論也與宗教有著重要的關聯。尤其是在印度有主導地位的印度教，許多的思想皆是以吠陀、奧義書與後來的吠檀多派之哲學理念為基礎。

六派哲學，出現於印度紀元二世紀頃，是佛教與婆羅門教互相交涉後復興之流。六派皆視世界為客觀的存在，是有情輪迴解脫之道場。世界的成立要素是地、水、火、風等四大要素。六派各別的思想理論如下：<sup>72</sup>

1、彌曼差派：以梵書作為依據，對祭祀儀禮之實行及意義作神學性的研究，以哲學立場加以研究之學派。多神教的有神派。其始祖為耆米尼。

2、吠檀多派：於吠陀聖典中，特別是以奧義書為根據，而主張「梵我一元論」之哲學派。將梵視為神格，有神派。始祖乃巴達羅耶那。

3、數論派，又作僧佉派。主張萬有的形成是從純粹精神的無數「神我」，與根本物體的唯一「自性」之結合，二元論者，來說明現實世界。無神主義的實在論。始祖為迦毘羅，

4、瑜伽派，依瑜伽修行而得解脫之學派。始祖為巴丹闍梨。

5、勝論派，又作衛世師派。以實體、性質、運動、普遍、特殊、內屬等六項原理，來闡明一切萬有結合現象，多元主義者。始祖為羯那陀。

6、尼夜耶派，又作尼柔學派、正理學派。其形而上學之說法，與勝論派大致相同，重視論理學之研究。始祖為喬達摩。

---

<sup>72</sup> 木村泰賢，釋依觀譯，《梵我思辨：木村泰賢之印度六派哲學》，新北市：台灣商務出版社，2016年，頁23-33。

#### 四、耆那教

耆那教創立於西元前六、五世紀，是起源於古印度的宗教，初期佛教聖典稱呼當時耆那教實質的宗教導師為「尼捷陀若提子」(Nigantha Nataputta)，也因而簡稱追隨他的出家沙門為「尼捷子」，至於僧團外部則是許多信受尼捷陀若提子教化的在家信眾，他們同樣活躍於佛陀住世的時代，與佛陀暨佛教徒存在著互動。<sup>73</sup>在古印度沙門思潮中的耆那教和佛教相反，基本論點上接受古印度的阿特曼理論(本我)，耆那教非常重視苦行之實修法，在教義上是絕對的元神論和排斥最高的神性論，與婆羅門教是對立的，反對婆羅門教之種性制度和至上的自我觀念，也反駁所有的正統派哲學。事實上耆那教有些思想論點和婆羅門教有相關性，例如：業報、輪迴、解脫等。根據正統耆那教的信仰所述，耆那教是恆存的，它是由不可勝數的祖師於世界的每一個無止的相續時期所再次啓示的。<sup>74</sup>與佛教同為反社會階級、反傳統、反神觀，主張眾生平等。

耆那教維持輪迴轉世靈魂不滅的學說，靈魂能在某個最高的天上輪迴終止，以此獲得完美的幸福。與宿命論不同於的是確認自由意志，應要勤勉的鍛煉意志以能夠求取最佳的幸福。耆那教宣揚主張道德因果，堅持以嚴格的苦行修行，實際上是用自我的折磨，以來抵消過去所犯下罪惡行為之累積下的欠債，然後靈魂才能得到解放自己，不用再投胎轉世。根據耆那教主張業思想之理論，業是自然律，業是每個人自己必須承擔的責任。然而一旦造作了業，所造作的業會無法經由外力來改變，就是定業。

耆那教哲學基礎有中庸之道的非極端主義，一件事物能夠從多方立場來觀察，一切存在的萬物本就是無限複雜，事物依照其原素考慮是永恆不變的，在變化形式上而

---

<sup>73</sup> 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第 19 期，2006 年，頁 187。

<sup>74</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史 1》，台北：國立編譯館，1996 年，頁 166。

言則非永遠常住。其教義為多元實在論，主張七諦說<sup>75</sup>，命我與生命現象相關，有區分輪迴中的與解脫的。耆那教主張所有物體有實在恆常的命我，命我存在於各種事物中，提出萬物都有生命的觀念，與婆羅門教中的梵或我不同。<sup>76</sup>

## 五、六師外道

初期佛教聖典記載的「六師」即是當時沙門集團的重要思想家代表，他們與佛教思想存在著差異，因而也被佛教聖典稱為「外道」。六師包括「富蘭那迦葉（Purana-Kassapa）、末迦梨俱賒梨子（Makkhali-Gosala）、散惹耶毘羅坻子（Sabjaya Belatthiputta）、阿闍多翅舍婆羅（Ajita-kesa-Kambala）、迦尼陀迦旃延（Pakudhakaccayana）、尼乾陀若提子（Nigantha Nataputta）」，這些皆是佛陀時代具有獨立思考能力的著名哲學家，與釋迦牟尼同樣被各自崇敬與追隨的弟子尊稱為「世尊」。<sup>77</sup>初期佛教聖典稱呼當時耆那教實質的宗教導師為「尼捷陀若提子」（Nigantha Nataputta），也因而簡稱追隨他的出家沙門為「尼捷子」，至於僧團外部則是許多信受尼捷陀若提子教化的在家信眾，他們同樣活躍於佛陀住世的時代，與佛陀暨佛教徒存在著互動。<sup>78</sup>

六師共同特色都是反業報論，反造物主論，反梵的創造說，唯有尼乾子主張前業論。六師最重視善惡的行為（業）是否帶來結果（果報），共同的觀點傾向如下：<sup>79</sup>

一、分析宇宙的要素是二元論，是機械「積集」說。如阿闍多立五大說：人死後屬於物質的，還歸於地、水、火、風（四大）；「諸根」——感覺與意識的根源，歸於虛空。人的生死，不過是五大的集散。末伽黎以為：地、水、火、風、空、苦、樂、

---

<sup>75</sup> 七諦：命我、非命我、漏、縛、遮、滅、解脫。

<sup>76</sup> 姚衛群著，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年，頁118-126。

<sup>77</sup> 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第19期，2006年，頁181。

<sup>78</sup> 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第19期，2006年，頁187。

<sup>79</sup> 印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁4-6。

生、死、得、失、命（自我），為宇宙的根本要素。迦尼陀立七要素說：地、水、火、風、苦、樂、命（或加虛空為八）。尼乾子立六根本事：命，法（動）、非法（靜止）、時、空、四大。

二、論對事物的認識，散惹耶是不死矯亂論者：如有人問有無後世，他是不以為有的，也不以為無的。尼乾子立或然主義，以為同一事物，可從七方面去說。新宗教的思辨，多少了解事物的相對性。

三、論到行為的善惡時，阿闍多以生死為五大的集散，否定善惡業力（輪迴）的存在。富蘭那是無因論者，以為生死雜染與清淨解脫，非人類意欲的產物，實為偶然。末伽黎為必然論者，以為生死輪迴的歷程，有一定的時劫，人類對解脫沒有絲毫的力量。迦尼陀為要素不滅說，以為殺生並不損害任何物，無所謂殺生。這四說似乎都達到善惡業果的否定。

六師外道在印度十分盛行，雖然佛陀曾對其偏頗的思想，加以評論、釐清，但是部派佛教的論點，卻可發現六師外道的部份主張，被加以運用或轉化，也許這是因為時代背景使然。例如部派佛教領子部的「補特伽羅」思想，與耆那教以命我和非命所構成的「心物積聚說」有關。說一切有部的「法我」、「法體恆存」思想，與婆浮陀伽路那主張的「極微論」有關。原始佛教「十四無記」的表現方式，以及龍樹「八不中道」的邏輯形式，與散若夷昆羅梨子的「四句」推論形式有關。<sup>80</sup>

尼乾子，以「業」為自我不能解脫的要素，要以苦行來消滅宿業，防止新業。在「內的苦行」中，有禪定。末伽黎初從尼乾子派分出，信仰輪迴與解脫，但認為必然而有一定期限的，所以今生的行為，什麼都與解脫無關。散惹耶的不知主義，似乎是懷疑真理，其實是了解認識的相對性，所以「中止認識」，而想直下忘念去體驗真理。從忘念去體驗，當然是重於禪定的。富蘭那為偶然論者，主觀的意欲及依此而有的行

---

80 黃俊威著，〈從《沙門果經》看六師外道的思想內容〉，《慧炬雜誌》332、333期合刊，1992年，頁55。

為，對輪迴與解脫來說，都是無關的，解脫可於無意中得之。六師的宗教生活，是修定主義，苦行或是任性的隨緣，都是以求人生苦迫（現生或來生）的解脫。

## 六、婆羅門教

梵文婆羅門(brahman)一詞在初期吠陀中表示聖典，具有偉大優越的涵義。後來當保拉法時代婆羅門這個詞被人格化了，成為至高無上的存在或上帝，一般譯為梵天(陽性主格為“婆羅摩”，brahmā)，它是最原始的實體，宇宙即由它演化而成。有時梵天一詞頗為哲學化抽象化被理解為非人格的絕對存在，可是仍然具有生命。一般以婆羅門代表婆羅門教僧侶是英語的譯音，相當於梵語的婆羅門那。英語 brahman 指僧侶，梵文 brahman 指梵天。

就古印度的宗教派別而言，歷史上很早就出現了婆羅門教，但系統化的婆羅門教教義是在吠陀時期形成的。而印度歷史上影響最大的宗教印度教則是在古代婆羅門教演變基礎上形成的。印度教中後來形成了所謂三大派，即毘濕奴派、濕婆派和性力派，這些派別在印度歷史上有大量的信徒和廣泛的社會影響。雖然公元前 6 世紀左右，印度出現了佛教和耆那教，而且二者在古代傳播到不少國家，特別是佛教，在許多亞洲國家中都有影響，是世界性的宗教，但是在印度歷史上占主導地位的卻是婆羅門教以及後來的印度教。

婆羅門教的三大主張「吠陀天啟，祭祀萬能，婆羅門至上」。「吠陀天啟」是神的啟示，也是婆羅門作為神教最佳的權力證明。「祭祀萬能」為人和神的關係，人，天神，世界，一切因祭而存在而動作；天神也要受祭祀的約束。「婆羅門至上」也是神的啟示，將人類分為四種階級<sup>81</sup>。

---

<sup>81</sup> 四種階級高低區分依次序為：婆羅門（祭司）、刹帝利（武士）、吠舍（自由工商）、首陀羅（奴隸賤民）。婆羅門祭司地位最崇高。

吠陀或婆羅門宗派接受相信某種形式觀念的輪迴靈魂說。接受輪迴說可能反映出人們拒絕在人生中有不合常理之樂與苦的經驗，在宇宙中信仰期望能起自然補償法則作用，能獲得最終的公平對待。

## 第二節 《阿含經》業思想的開展

三法印、四諦說與緣起論構成佛法最根本的實質內容，尤其緣起論可以說是貫穿了佛陀說法直至今日佛教的核心思想。<sup>82</sup>在佛世時代時期，佛陀所主張的業是自作業自受報，反對當時時代潮流的宿命論。如南傳《法句經》有云：

**自己的依所才是自己的，如何有其他的依所呢？當自己是最好的調御者時，此人已獲得最難得的依所。<sup>83</sup>**

**真的，自己才是自己之主，自己才是自己之所依。故此，能制御自己，宛如「調御」商賈之良馬。<sup>84</sup>**

根本佛教雖然承繼古印度傳統文化中有關於「生死輪迴」和「涅槃解脫」之思想，但與耆那教有些相異之處，耆那教仍就保存了「自我」靈魂，以「自我」是「解脫」與「輪迴」的主體，然而佛教則全然不認可有靈魂「自我」之存在。造業和受報的主體是同一個的。自己才是自己的主人，若要獲得解脫，需要透過自己努力實踐。根本佛教從「自淨其心」的道路，邁進趨向「自我實現」的可貴精神，並積極精進地

---

<sup>82</sup> 傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期，1991年，頁173。

<sup>83</sup> 《法句經》〈世品〉，《南傳大藏經》第23冊，頁42。

<sup>84</sup> 《法句經》〈婆羅門品〉，《南傳大藏經》第23冊，頁77。

透過實踐生命的最高修行理想——涅槃。根本佛教在言論及有關業力輪迴的概念時，關切的重點在於「四諦」、「五蘊」、「緣起」、「十二因緣」、「無常」、「無我」等，為此能夠真正理解何為苦、人及貪愛是如何產生的。

## 一、《阿含經》業思想的開展

約在西元前五世紀《奧義書》出現後，承繼傳統《吠陀》思想發展出許多體系，如吠檀多、勝論、彌漫差、數論、瑜伽派、正理派等；更出現反《吠陀》思潮的革新派，以佛教、耆那教和順世外道此三宗派較重要。除順世外道外，傳統派或革新派都有共通論點，深信生死輪迴的存在。對佛教來說，緣起論和無我論是部派佛教的革新思想，而三世流轉說，是佛教承襲自傳統印度的業力輪迴思想，且發展出佛教業力輪迴的獨特理論。佛教雖接受傳統印度業力輪迴觀，可卻嚴格地批判傳統印度思想的永恆不變「梵我同一」理論。亦如傅偉勛學者所言：

在佛教教義發展史上，曾產生過小乘業感緣起論、中觀派的緣起性空說、唯識瑜伽行派的阿賴耶緣起論、如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、真言宗的六大緣起論等等，全都是環繞著佛陀的緣起說而開展出來。緣起說也可用來概括三法印（無常、無我與涅槃寂滅）與四諦說，譬如緣起公式中「此生故彼生，此有故彼有」與「此滅故彼滅，此無故彼無」，可看成分別表達四聖諦中的苦、集二諦與滅、道二諦；惟一不同的是在，緣起說並未直接涉及道諦所強調的八正道修行法。<sup>85</sup>

佛教對業力輪迴議題的論點並無很大差異。認為人生而為人，是因為貪愛所導致，由貪愛所出現的行為活動，讓人不停的輪迴並因而受苦，終不得解脫。身體的思惟、

---

<sup>85</sup> 傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期，1991年，頁173-174。

語言、行為是自身活動之三種模式。惡思惟、惡語、惡行是黑暗，會導引人至苦境，而善思惟、善語、善行為光明，導人到善境和天界，只有善行對未來生活有利。生命的出生狀態有卵生、胎生、濕生、化生四種，經由善思惟、善語、善行的過程，才能從底層提升進化到高層的生命形態。經中有云：「難與而與之，難為而為者，不善人難慣，從善人法難，是故善與惡，後世趣所異，惡人行地獄，善人趣天堂。」<sup>86</sup>。惡行會產生煩惱的惡果導致人受苦。因此應謹慎自己行為影響的結果。

佛陀以生、老、病、死四苦說明人生的苦，若再加上另外四苦：愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五蘊熾盛苦，以此八苦來說明。人生雖也有樂，但被奪去這個樂的病，死就成了苦，因而有愛別離、怨憎會苦、求不得苦生起。苦的根源為對生存的執著，稱五取蘊苦。作為自然現象的生老病死並非苦，對自己的生老病死才是苦，而且生老病死是人生不可避免，是自我存在的根本，所以稱為苦諦。但人生是苦，只有聖者才能了知為真理，所以稱作苦聖諦。在《增一阿含經》卷四十九有記載：

**汝等流轉生死，經歷苦惱，於中悲號涕泣，淚出為多耶？為恒水多乎？我等觀察如來所說義，經歷生死，涕泣之淚多於恒水。如汝所說無有異，汝等在生死，淚多於恒水。所以然者，於生死中亦更父母終亡，於中墮淚不可稱計，長夜之中父兄、姊妹、妻子、五親及諸恩愛，追慕悲泣不可稱計。<sup>87</sup>**

佛教修行者體會到人生之苦並非死亡能夠解決。在實質上而言不只有依其生的苦，還有累劫生死的苦。而那些苦還會牽涉到家屬和朋友等親情相識的生命流轉之苦。無法出離生死、涅槃解脫，苦痛不斷糾纏著生命，也糾纏親師眷屬的生命。由此可知，在省思生命之苦的過程中，佛教也承繼印度傳統宗教中與業力輪迴有關的信仰和思想。更進一步的透過四諦緣起法則，將解脫還滅與業力輪迴的理論加以統整。在《雜阿含

---

<sup>86</sup> 《相應部經》，《南傳大藏經》，第 13 冊 頁 27。

<sup>87</sup> 《雜阿含經》卷 15，《大正藏》冊 2，頁 8。

經》卷十五有闡述「四聖諦」的內容：

**爾時，世尊告諸比丘，有四聖諦，何等為四？謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅諦、苦滅道諦聖諦。<sup>88</sup>**

經中說明苦、苦集、苦滅、趣向苦滅之道四諦，苦是八苦<sup>89</sup>，苦集指十二支緣起的流轉，苦滅是十二支緣起的還滅，趣向苦滅之道是八正道。<sup>90</sup>這是佛陀對痛苦的世界及如何脫離痛苦的理論。生、老、病、死苦是人生過程中的苦，怨憎、愛別離、求不得苦是在社會人際交往中出現的苦，五盛陰苦是在建構五蘊過程中，對追求生命體上所產生的苦。這是有漏與煩惱相應的苦果。期望愛就會生起相應行為，而起業力引起生命的延續，再形成人生現象，而有生死輪迴，但在人生的輪迴現象中，會產生各種煩惱。惑、業集合為因，會招致人生苦果。是以集是有漏世間生成的因。覺察到要脫離、驅除、厭惡會導致生死輪迴的貪愛欲望。《長阿含經·阿菴夷經》<sup>91</sup>卷第十一：「造此世界者，非彼大梵天所及，唯佛能知；又過此事，佛亦盡知，雖知不著。苦、集、滅、味、過、出要如實知之；以平等觀，無餘解脫，名曰：如來。」經中對如來的解釋，是對苦、集、滅、味、過、出要如實知之，且以平等觀而至無餘解脫；如來所說之言皆真實不虛，無論是過去、現在、未來。如是平等觀，來是成就解脫。因為苦受及樂受不斷地在眾生的日常生活中出現，由於習性反應，眾生對苦受生起瞋斥的心理，對樂受生起貪愛的心理。要對苦樂如實地知道其無常、無我的性質。在實踐中道時，要覺知到苦樂在身心上的呈現。<sup>92</sup>苦是在輪迴中產生的現象，苦滅了就達到解脫。滅是出世間清淨生命的果。八正道是指滅苦的八種方法，有正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。是以中道的實踐即是八正道的實踐。

---

88 《雜阿含經》卷 15，《大正藏》冊 2，頁 104。

89 八苦：生、老、病、死、怨憎、愛別離、求不得、五盛陰苦。

90 水野弘元，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化出版社，2000 年，頁 48。

91 《長阿含經·阿菴夷經》卷 11，《大正藏》冊 1，頁 69。

92 林崇安，《原始佛教成佛之道：阿含經的中道與菩提道》，新北：大千出版社，2012 年，頁 19。

南傳《相應部·緣起經》<sup>93</sup>經中有云：「什麼是緣起呢？以無明為緣而有諸行；以行為緣而有識；以識為緣而有名色；以名色為緣而有六處；以六處為緣而有觸；以觸為緣而有受；以受為緣而有渴愛；以渴愛為緣而有取；以取為緣而有有；以有為緣而有生；以生為緣而老、死、愁、悲、苦、憂、絕望生成，這樣是這整個苦蘊的集，這被稱為緣起。」在十二緣起中由於對感受的執著，才有愛、取、生、老、死，因此要想證得涅槃，必須滅除對感受的執取，而從生死輪迴中解脫。對生活中的苦樂若起執著，就走向輪迴；對苦樂若不起執著，就步向涅槃。<sup>94</sup>

佛陀認為人們因被無明蒙蔽，再加上受到貪愛束縛，而墮入輪迴再生受苦，是以必需要捨棄無明及貪愛以到達解脫。要終止輪迴必需能實踐戒與法，苦才能被消除。佛陀所教導的涅槃之道，在於教導如何脫離執著和苦，法是使人脫離輪迴和苦的指南。佛陀能證悟無上妙道，有部分因緣和緣起學說實際上是第二諦的發揮作用。佛陀最早期與晚期教法中所主張的無常概念，即是因緣學說的一部分。要了解佛法的中觀見，最直接的方法是由《阿含經》著手。佛陀成佛後首次開示，便是對五比丘講解中道。<sup>95</sup>佛陀說明業及輪迴目的並非教人如何獲得升天獎勵，最重要的是在於如何擁有正見和獲得正確的智慧。愚痴、瞋恨、貪婪會使人沈淪並遭受染污，除去貪、瞋、痴後，自然去除苦以及遭受染污的身心靈，而從此不再輪迴。若能徹底洞見明白人的身心是變易無常，不是我、非真正的我、非我所有。嚴格強調不走極端、不墮邊見，避免走向極端的中道觀就是八正道。

## 二、《阿含經》業思想的特色

無我是佛教教義中重要的特色。佛陀的無我否定《奧義書》主張真實永恆不變的

---

93 南傳《相應部尼柯耶》〈因緣相應 12〉相應部 12 相應 1 經/緣起經第 2 經分別經

94 林崇安，《原始佛教成佛之道：阿含經的中道與菩提道》，新北：大千出版社，2012 年，頁 20-21。

95 林崇安，《原始佛教成佛之道：阿含經的中道與菩提道》，新北：大千出版社，2012 年，頁 17。

自我。佛教最早的理論架構，將人分為五蘊的積聚：色、受、想、行、識，將人視為物質（色）與現象的組合。認知、思想、行動等作用透過不同意識活動之間的互相合作才能達成。部派佛教反對恆常不變的自我，而佛陀反對「我」。<sup>96</sup>在《雜阿含經》33 經中有云：

**爾時，世尊告諸比丘：「色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。」<sup>97</sup>**

經文內容鋪陳了後期阿毘達磨論證「無我」的基本方向，將我分為幾個基本元素，再論證每個元素都非恆常不變的自我。後期的阿毘達磨再到唯識學，根本上是用相連續的概念來替主代體。在前與後一刻的認知者之間存在著因果的關聯性，並構成單一的相續。<sup>98</sup>《阿含經》中所說的業，都是由十二緣起的行和五蘊的行之中去探討。五蘊係以色、受、想、行、識五項為一切法的代表。一切法總是無常的、苦的、無我的。十二緣起說的行，總括染汙了凡夫之識的活動，也包含知性和情意的一面。「苦樂非自作，亦非他作，而是緣生」，緣起說主張作乃是業，亦即行所造成。「業說」所具有的意義，就是十二緣起說的中心。<sup>99</sup>

在《中阿含·分別大業經》佛陀對阿難說法，描述人生善惡的現象：

**阿難，或有一不離殺、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，此不離、不護已，身壞命終，生善處天中。阿難，或有一離殺、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，此離、護已，身壞命終，生惡處地獄中。阿難，或有一不離殺、不與取、邪淫、**

<sup>96</sup> 林恕安、胡志強、耿晴，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第 89 期，2019 年，頁 6-8。

<sup>97</sup> 《雜阿含經》卷二，《大正藏》，冊 2，頁 7。

<sup>98</sup> 林恕安、胡志強、耿晴，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第 89 期，2019 年，頁 9。

<sup>99</sup> 舟橋一哉，余萬居譯，《業的研究》，台北市：法爾出版社，1988 年，頁 17-18。

妄言，乃至邪見，此不離、不護已，身壞命終，生惡處地獄中。阿難，或有一離殺、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，此離、護已，身壞命終，生善處天中。

100

經文中列舉四種人生現象，將業分類為善業與惡業，略有十善業<sup>101</sup>和十惡業<sup>102</sup>，每一種都是有關人的現世道德行為敘述。現世善行稱為十善業，十善業自利利他。十惡業為損人不利己。善處是指三善道，以天道為代表；惡處是指三惡道，以地獄為極端。善與惡是指好與壞之意，善處是指安樂幸福自由之地，惡處是指逼迫苦惱之地。四種人生現象所涉及到的問題可區分為兩個概念，其一是我們生前的善惡業行，另一是此生死後，緊跟隨之未來世生活的苦樂。先建立正確的道德觀，《雜阿含經·1047經》經中強調「業善因、心善因、見善因」來引導身口意三業，趨向有漏的十善業道，以有因緣、善惡、果報的正見來修正無明的行為，並對善惡的行為負起責任，精進不懈地實踐修持，逐漸轉向聖、無漏、無取、出世間、正盡苦、轉向苦邊之道。

### 三、《阿含經》對其他業思想的評判

古印度時期民間的風尚，有在家的婆羅門較為貪著欲樂享受；而另有過著苦行生活的出家沙門，兩極端的生活傾向是不太正常的。是以佛陀揭示「中道」，針對傳統的婆羅門教，幾近於全盤的否定。如婆羅門創造主梵天，佛陀批評為：「若彼三明婆羅門無有一見梵天者，若三明婆羅門先師無有見梵天者，又諸舊大仙一一三明婆羅門阿咤摩等亦不見梵天者，當知三明婆羅門所說（梵天）非實」。「梵志(婆羅門)自高，事若干天(神)，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上」。不問人的行為如何，以信神及祈禱為生天法門，佛陀評為如投石到水中，而在岸上祈禱，希望大石浮起來。

---

100 《中阿含·分別大業經》卷44，《大正藏》第1冊，頁707。

101 十善業：布施、戒德、禪定、尊敬他人、服務眾生、功德迴向、隨喜功德、聽聞佛法、演說佛法、端正己見。

102 十惡業：殺生、偷盜、邪淫（身業），妄言、綺語、兩舌、惡口（口業），貪欲、瞋恚、愚痴。

<sup>103</sup>祭祀，特別是犧牲的血祭，佛陀以為：「種種供養，實生於罪」。<sup>104</sup>至於《阿闍婆吠陀》的咒法、占卜等迷信，「沙門瞿曇無如是事」。<sup>105</sup>這是愚人的迷信，所以「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……生極苦……乃至斷命，從外（道）求……一句咒……百千句咒，令脫我苦……，終無是處」。<sup>106</sup>總括來說，為了神權而出現的祭祀、祈禱、咒術，佛陀給予徹底的釐清。

佛陀破除階級制與神權，祭祀與咒法，確立人類的合理生活於社會關係中。《奧義書》的思想，如依業而有輪迴，依智而得解脫，佛陀是當作事實的；但生死的根源卻是煩惱。佛陀的理性是出於現實層面，非形而上學的玄想。「無常故苦，苦故無我」，而否定真我的常、樂。並非見真我以入梵界，應該從無我來契入正法。佛陀曾經修學《奧義書》的苦行與瑜伽，攝取《奧義書》之精義，用來作修證上的方便法門，而不落入修定與苦行主義。佛陀所說的正法，是主張重現實，重變化，重自由思考的；主張種族平等，反對吠陀權威，佛陀與東方沙門集團的立場一致。

然而，佛陀對阿耆多「命即是身」的斷滅論；尼乾子等「命異身異」的二元論；「色（心）是我，常住不變，無二無異」的梵我論；全然的破斥，抨擊極端的苦行與縱欲，而宣揚無我、無常的緣起中道，唱導不苦不樂的中道說。對於否定真理，否定道德的傾向，佛陀倡導正法中道行，如實理，究竟涅槃，予以「法界、法住、法性」的意義。佛陀從自覺的聖境裡，對真理道德的肯定，樹立中道的宗教。

如《中阿含經》的《度經》中有說：

**爾時世尊告諸比丘，有三度處異姓異名異宗異說，謂有慧者，善受極持而為他**

<sup>103</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁19。

<sup>104</sup> 《雜阿含經》卷四，《大正藏》冊2，頁22。

<sup>105</sup> 《長阿含經·梵動經》，《大正藏》冊1，頁89。

<sup>106</sup> 《中阿含經·多界經》，《大正藏》冊1，頁724。

說，然不獲利。云何為三：或有沙門梵志，如是見如是說，謂人所為一切皆因宿命造。復有沙門梵志，如是見如是說，謂人所為一切皆因尊祐造。復有沙門梵志，如是見如是說，謂人所為一切皆無因無緣。<sup>107</sup>

由《中阿含·度經》經文中可知佛陀所駁斥的三種外道邪因論。宿命論即命定論，佛陀否認完全的宿命說，仍然重視現世業力的感招，以現世業能改變和減輕宿業，將惡業轉為善業。神意論（尊祐論），一切的現象歸依於神的意志決定而安排，即使梵志、沙門、天魔梵天也無法改變，佛陀斥為邪因說。偶然論（無因無緣論），人世間的一切善惡都是無因無緣的偶然現象。佛陀對於當時異學派別的思想，唯物論、唯神論、苦樂極端派、常斷極端派，依照各個立場異見分別論辯解析且以正覺的化導。

### 第三節 《中阿含經·鹽喻經》的業思想論

在《中阿含經》中討論有關業思想概念的經有很多，例如〈鸚鵡經〉、〈優婆離經〉、〈業相應品經〉及〈分別大業經〉等經。《業相應品》說明有關十善業與十不善業等善、惡業之果報，並指出外道對業報的種種邪見。本節特以《中阿含經》之〈業相應品〉中的《鹽喻經》來對佛陀的業思想作概略式的介紹。

《中阿含·鹽喻經》，本經佛陀講述業的法則，業與果報之間的關係，業的定業與不定業，罪業可能或如何消除？善惡相報的問題，善惡能相抵？已經造作的業，因為自身修行的關係，能夠有不同的果報嗎？佛陀在《鹽喻經》的內容中，以鹽水喻、奪羊喻、負債喻三種譬喻敘述，說明不同的人所造作的業，會受不同的果報；造作不

---

107 《中阿含·度經》，《大正藏》，第1冊，頁24。

善業，且不修習戒、身、心、慧的人，會遭受苦果地獄之報；若作不善業，且不修身、戒、心、慧，則受苦果地獄之報；作不善業，但修習戒、身、心、慧，則遭受輕微的苦果現法之報。在《中阿含經·優婆離經》<sup>108</sup>第三十二卷經中有云：「云何為三？身業、口業及意業也。……苦行！此三業如是相似，我施設意業為最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也。」佛教所重視的是業的根本問題，而在身業、語業、意業三者中，意業之重要性甚於身業與語業。重視行惡可能之防堵遠甚於對行善之採行。佛陀認為應在行為本身之存在意義上深究，即使行為動機亦不容有疏失。<sup>109</sup>佛陀主張身口意三善業，令不行不作惡業，但特別重視意行，假若無分辨善惡的能力，即使造業也無法成為業力的主因。由意志發動身與語二行是造成業力的主因，能推動身口二業而造作業，因意業是由意所思而起的動念，意若與貪、瞋、痴相應，其所發動的行為為惡行；意若與正見相應，其所發動身口意三業，即為十善業。身、口、意三行中，以意行為第一。

佛陀用鹽與水的譬喻組合，闡述業與感果的關係。如《鹽喻經》經文敘述：

隨人所作業則受其報。如是，不行梵行，不得盡苦。若作是說：『隨人所作業則受其報。』如是，修行梵行，便得盡苦，所以者何？若使有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂：有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂：有人作不善業，必受苦果地獄之報，猶如有人以一兩鹽投少水中，欲令水鹹不可得飲，於意云何？此一兩鹽能令少水鹹叵飲耶？所以者何？鹽多水少，是故，能令鹹不可飲。如是，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂：有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂：有人作不善業，必

108 《中阿含·優婆離經》，《大正藏》，第1冊，頁628。

109 蔡奇林等編，《從修行到解脫：巴利佛典選集》，新北市：南山佛教文化出版社，2012年，頁80。

不論作出善或惡業，未來都將會隨著其善惡業，感招應承受相應的善惡業報。如果人生在世時，不精進修持八正道，再加上壽命太短，沒有時間或機會可以懺悔修善，便將墮入地獄輪迴，招受墮入地獄之苦果，無法獲得解脫。就如一小杯水裡，投入一兩大把鹽，因水少鹽多的緣故，水將變的苦澀，鹹到無法飲用。種不善的因（鹽），但因為受到緣的影響（戒定慧、修身），受果報的程度和時間會有所不同。《雜阿含經·784 經》<sup>111</sup>第二十八卷經中有云：「何等為正見？謂說有施、有說、有齋、有善行、有惡行，有善惡行果報，有此世、有他世，有父母、有眾生，有阿羅漢善到、善向，有此世、他世自知作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」在《阿含經》中佛陀經常開示弟子，以分別是非善惡的智慧為正見之要務，且以正見分別善惡法，為修行學道之首要。

雖然無法消除過去所造作的業，仍應要把握時間精進修身及戒定慧，可從對善業的修習中去改變惡業，如《中阿含·鹽喻經》經中言：

復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂：有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂：有人作不善業，必受苦果現法之報，猶如有人以一兩鹽投恒水中，欲令水鹹不可得飲，於意云何？此一兩鹽能令恒水鹹叵飲耶？」所以者何？恒水甚多，一兩鹽少，是故，不能令鹹叵飲。如是，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂：有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂：有人作不善業，必受苦果現法之報。<sup>112</sup>

110 《中阿含·鹽喻經》，《大正藏》，第1冊，頁26。

111 《雜阿含經·784 經》，《大正藏》，第1冊，頁203。

112 《中阿含·鹽喻經》，《大正藏》，第1冊，頁26。

雖犯小錯而造下不善業，卻能在現世時提前輕受，來世不再受地獄的苦報。因為知錯即改，並精進勤奮修持身、口、意的善業和八正道，聽聞正法增長智慧。且壽命夠長，有充足時間或機會，能再懺悔過錯增善，因造下並積聚無量慈悲喜捨的善業，廣量的善業沖淡過往的惡業，於是來世便不再承受地獄苦果。過往所造作惡業就像那一兩把鹽，即使造重大惡業，重業即輕受而成為不定業。就如同在印度的恆河裡，投入一兩大把鹽，因水多鹽少不成比例的緣故，恆河的水不會鹹到令人無法飲用。《雜阿含 1047 經》<sup>113</sup>亦云：「世尊告諸比丘！有惡業因、惡心因、惡見因。如是眾生身壞命終，必墮惡趣泥犁中。譬如圓珠，擲著空中，落地流轉，不一處住。」透過修行對治惡法，也能轉變業緣。《增一阿含經·善惡品》<sup>114</sup>第四十七卷有云：「夫人作善惡，行本有所因；彼彼獲其報，終不有毀敗。夫人作善惡，行本有所因；為善受善報，惡受惡果報。」。業因不失，加助緣即成果，適當的時機因緣合和成熟，所造的業就如種子，會現行感招果報，善惡因是建構業果的動力，且善惡因不毀敗，此是對業種不消滅的論點來說明。<sup>115</sup>

佛陀用鹽譬喻著惡業，水則譬喻著善業，善惡業無法相互抵銷，但若有廣大的善業，無量的慈悲喜捨來稀釋惡業的影響力道，則惡業的感果程度將會被改變。業力如若能夠被扭轉，應該會是善、惡業的彼此相互消長。如《中阿含·鹽喻經》經中言：

**復次，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂：有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂：有人作不善業，必受苦果地獄之報，猶如有人奪取他羊。云何有人奪取他羊？謂：奪羊者，或王、王臣，極有威勢，彼羊主者，貧賤無力，彼以無力故，便種種承望，叉手求索而作是說：『尊者！可見還羊，若見與直。』是謂：有人奪取**

113 《雜阿含 1047 經》，《大正藏》，第 2 冊，頁 274。

114 《增一阿含經·善惡品》，《大正藏》，第 2 冊，頁 782。

115 佐佐木現順，周柔和譯，《業的思想》，台北市：東大出版，2003 年，頁 28-33。

他羊。如是，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂：有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂：有人作不善業，必受苦果地獄之報。<sup>116</sup>

有權勢富貴的人偷奪窮苦百姓的羊，羊主人雙手合十，態度謙卑恭謹的向這位權貴哀求討回。權貴偷羊就如同過往所犯錯誤；而壽命夠長，有足夠的時間能再悔過修善業等，並且修持身、口、意的三善業，聽聞正法、精進持戒和禪修，增長正知正見智慧。如南傳《法句經》有云：「自作惡而自染污，自不作惡而自清淨。各人能自淨與不淨，非由他人能淨故。」<sup>117</sup>在修行中道之路途上，應要維持精進心，活在當下，不落入對未來的希冀，也不落入對過去的懊惱，始終保持不貪不瞋的平等心。培養正念正知，以智慧了知諸行都是無常、無我，都是因緣合和而已。<sup>118</sup>

《鹽喻經》：若有人作不善之業，必受苦果現法之報。如經中有云：

復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂：有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂：有人作不善業，必受苦果現法之報，猶如有人雖竊他羊，主還奪取。云何有人雖竊他羊，主還奪取？謂：竊羊者貧賤無勢，彼羊主者或王、王臣，極有威力，以有力故，收縛竊者，還奪取羊，是謂：有人雖竊他羊，主還奪取。如是，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂：有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂：有人作不善業，必受苦果現法之報。<sup>119</sup>

反之，倘若偷羊者是貧苦低賤的人，而羊的主人是權貴者，當權貴來討回羊之時，

---

116 《中阿含·鹽喻經》，《大正藏》，第1冊，頁26。

117 《法句經》〈世品〉，《南傳大藏經》第23冊，頁43。

118 林崇安，《原始佛教成佛之道：阿含經的中道與菩提道》，新北：大千出版社，2012年，頁36。

119 《中阿含·鹽喻經》，《大正藏》，第1冊，頁26。

有可能會嚴懲竊盜賊。貧窮的竊賊，譬喻平時不修持戒、定、慧，不聽聞正法，增長正知正見智慧，因壽命太短，沒時間機緣可以再懺悔改過修善業，以致受到嚴厲的懲罰時，就如來世地獄的大苦果。《雜阿含經·1233 經》<sup>120</sup>：「唯有罪福業，若人已作者，是則己所有，彼則常持去；生死未曾捨，如影之隨行。」所謂重報轉為輕受，是著重在受的改變上，非改變業報本身必報，業報如影隨形。

《鹽喻經》：有人作不善之業，必定會受苦果地獄之報。如經中有云：

復次，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂：有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂：有人作不善業，必受苦果地獄之報，猶如有人負他五錢，為主所縛，乃至一錢亦為主所縛。云何有人負他五錢，為主所縛，乃至一錢亦為主所縛？謂：負債人貧無力勢，彼貧無力故，負他五錢，為主所縛，乃至一錢亦為主所縛，是謂：有人負他五錢，為主所縛，乃至一錢亦為主所縛。如是，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂：有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂：有人作不善業，必受苦果地獄之報。

121

貧困無權勢的人因欠他人五錢，卻無力清償，被債主用恐怖殘忍的手段逼迫對方還錢時，只因欠錢者是窮困且無權無勢。貧窮的債務人，由於壽命太短，沒時間或機會能再改過自新並修善業，而且不知修持戒、定、慧，不聽聞正法增長正知正見智慧，當被債主催討債務時，所受到的可怕折磨與凌虐，就如來世地獄的苦果。

《鹽喻經》：有人作不善之業，必定會受苦果現法之報。如經中有云：

---

120 《雜阿含經·1233 經》，《大正藏》，第2冊，頁338。

121 《中阿含·鹽喻經》，《大正藏》，第1冊，頁26。

復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂：有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂：有人作不善業，必受苦果現法之報，猶如有人雖負百錢，不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛。云何有人雖負百錢，不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛？謂：負債人產業無量，極有勢力，彼以是故，雖負百錢，不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛，是謂：有人雖負百錢，不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛。如是，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂：有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂：有人作不善業，必受苦果現法之報，彼於現法設受善惡業報而輕微也。<sup>122</sup>

若欠錢的是有錢有勢之人，即使欠上百錢，債主也不會用恐怖的手段催討債務。過往所犯的惡業就如權貴欠錢；如同權貴者，經常修持身、口、意的善業，精進修持八正道，且壽命夠久，有充足的時間或機緣，可以再懺悔改過修善業；所以債務人並不會受到用恐怖手段來催討債務，也有如未來世不需再受地獄的大苦果。《雜阿含經·750 經》<sup>123</sup>：「正見者能起正志、正業、正命、正方便、正念、正定；正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡；貪、恚、癡解脫已，是聖弟子得正智見。」如若人修慧修身會長壽，昔日不善業苦果，定於現世輕報。正見是十善行之首，解脫的初步。《中阿含經·小品優婆離經》<sup>124</sup>：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀咨欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨……」佛陀說法，先說世間的端正法，以建立有漏之因緣果報的正見，導引身口意，修行十善業，以作為截斷生死相續流的基礎，故說有惡業因、惡見、惡心因，身壞命終，必墮惡趣泥犁中；心善因、業善因、見善因，身壞命終，得生天上。在轉化業報的問題上，依懺悔修善業的程度與時間長短，而有輕重果報的差異。重報輕受非說懺悔減輕業報，而是由懺

---

122 《中阿含·鹽喻經》，《大正藏》，第1冊，頁26。

123 《雜阿含經·750 經》，《大正藏》，第2冊，頁198。

124 《中阿含·優婆離經》，《大正藏》，第1冊，頁630。

悔與善行，感起的業力和善的力量使受報者較能接受重報的感受，苦惱也減輕。而造作業與懺悔各有其果報，兩者是不能相互抵銷的。轉化業報並非抵銷或滅除業報，是轉變在受報的苦惱，轉在於受，而非在報。

由以上《鹽喻經》經文中可知，佛陀反對三種外道邪因論。神意論，一切都歸於神的安排，而人無法改變現世的環境，人生也就無需精進修行善行；宿命論之業的定命論，輕視現世人生修持善行的價值，人生現世的一切，非後天可以挽救或改變的；偶然論，一切皆是無因無緣偶然的現象，善惡也是偶然。《中阿含經·伽藍經》<sup>125</sup>「有此世彼世，有善惡業報」，強調業報因果三世觀念，為導正不良行為，進而趨向與四聖諦相應的出世間、無漏之正見，最終朝向解脫道。

本章主旨先對《吠陀》、《奧義書》業思想的內容概略介紹，而後再論述佛陀時代《阿含經》業思想的開展與承繼。佛陀時代之業思想並非全然承繼《吠陀》、《奧義書》的業理論，而是在於承襲之下，再加以揉合融通，例如追尋現世的解脫以及結合無我與緣起，開展出具體實際的善惡果報觀等，佛教的業思想，是根植於印度文化對生死輪迴的傳統觀念，在經過修正批判變化後，漸漸地開展出佛教自己的一套完善的體系理論特色。

---

125 《中阿含經·伽藍經》，《大正藏》，第1冊，頁439。

### 第三章 《阿毘達摩概要精解》業思想

達摩 (dharma) 是印度哲學上的一般用語，而阿毘達摩是佛教的創見，早已在《阿含經》經文中，可見到「對法的研究」之起源。在婆羅門的哲學系統裡說明佛教時，其中當作佛教而列出的是中觀派、瑜伽行派、經量部、毘婆沙師有部，亦即是將說一切有部與經部當作小乘佛教的代表。<sup>126</sup>業力存在的思想，是古印度時代民間信仰中普遍流行的思想，佛陀對業思想加以創新改革，且成立業感因果的新論點，但卻並未深入的討論。佛陀圓滅後，發展到部派時代，才有多方面向的解說討論。阿毘達摩散佈在佛說中的諸多教法，經過蒐集並整理分類，且予以系統化的排列及詮釋教法語義，而後依對法的內容理論，建立「三世實有」、「無表業」的理論，創立了自己阿毘達摩派別學說。

在三業之中能讓人解脫輪迴的稱為善業，反之為不善業。業本來只有善、惡兩種區分，但有時既非善也非惡，是介於兩者之間的無記業。佛教常說的身、語、意三業即是內在與外在的行為。本章主要探討與簡略論述阿毘達摩對業思想的理論。

#### 第一節 《阿毘達摩概要精解》宗旨和理論

佛滅後佛教界的中心任務是佛說的結集，教義的整理，僧制的纂訂。當四《阿含經》結集完成，佛教界的中心任務，就從結集而轉移到論理與發揚。對於散說而集成的一切經，作縝密的整理、論究、抉擇、闡發，完成以修證為中心的佛法思想體系；即是佛法的系統理論化。這是阿毘達摩論成立的時代任務。<sup>127</sup>「阿毘達摩」(abbidharma)

126 平川彰著，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年二版，頁149。

127 印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，2006年十一版，頁64。

一詞除了意譯「對法」之外，也有勝法、無此法之意，亦有依法的研究而能了明真理達到涅槃之意。阿毘達磨也有超越法的意思。阿毘達磨中的「阿毘」有對著、向著的意思；「達磨」則是法的意思，有自然法則和社會法律的意義，也有真理和教說的意義。阿毘達磨指的是對佛陀教法之探究。

阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，有增上法、現觀法（即對法）、覺了法等意義。<sup>128</sup>佛陀的教法有四諦、五蘊、六處、六界等，是「分別法」的典型範例，然散佈在各經中的教法，佛說有些簡要。佛陀曾經說：「獸歸林藪，鳥歸虛空，聖歸涅槃，法歸分別」。佛法，應該用分別來處理和觀察。阿毘達磨對法的研究，其特徵主要是「分別」分門別類。由多方面來作問題的分析考察，並且作全面性地理解。在說一切有部裡，由善不善無記、有對無對、有見無見、有尋有伺、有漏無漏、界繫，以及其他的面向來分析考察說明諸法，此為諸門分別。阿毘達磨論是以分別法，以分析的方式，詳細論述修行的方法與世界的構成要素，這是阿毘達磨為主要的發展特色。以一法門為主，廣為纂集，應用增一的編次法，共有八品：〈業品〉，〈人品〉，〈智品〉，〈道品〉，〈煩惱品〉，〈觸品〉，〈假心品〉，〈定品〉。如〈業品〉以業為論題，類集二業到四十業。<sup>129</sup>

重於事相論究的，是上座部系的阿毘達磨論。探求的內容有：<sup>130</sup>

一、自相：平常所了解的都是複合體；就是一念心，也有複雜的心理因素。從複合而探求分析到其小無內的單位，不同於其他而有自體的，自相不失就立為一法。

二、共相：一切法所有的通遍性，或通於一切法、有為、色法等，通遍性名為共相。赤銅鑠部稱共相為論母，說一切有部名為論門（分別）。

三、攝：有同名而含義不同，也有不同名字而內容是相同，所以以自性攝自性，

<sup>128</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁51。

<sup>129</sup> 印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，2006年十一版，頁77-78。

<sup>130</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁66-67。

凡同一體性的就是一法。

四、相應：是複雜的心理而與心同起的。由於心理因素的性質不同，有可以同時緣境而起是相應；不能同時緣境而起是不相應。

五、因緣：一切有為法，都依因緣而生起，這是佛法的定律。探求佛所說的因緣，意義非常多，所以立種種因緣。如赤銅鑠部的《發趣論》，立二十四緣；《舍利弗阿毘曇論》，立十因十緣（十種因緣）；說一切有部的《發智論》，立六因、四緣。

## 一、有為法與無為法

法是作為要素的實在，但是現象卻不斷地變化，是無常的，因此即使法是實在的，也不能說永遠的實在。在此法被分為有為法與無為法；常住的法是無為法，無常的法是有為法。無為法的代表是涅槃，涅槃是超越時間的實在，佛陀在證語中與涅槃合一。在說一切有部裡，涅槃稱為擇滅，是以智慧之力所得滅的意思，是依證悟的智慧力斷煩惱，煩惱永遠不生。說一切有部另舉出非擇滅與虛空成三種無為法，非擇滅是指不依擇力，因為缺乏生起之緣而變成永遠不生的法，稱為緣欠不生。<sup>131</sup>有為法是與世界變化相關的法，無為法為超越變化的法。《涅槃經》<sup>132</sup>中有載「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」，在無常世界中，超越生死的有為世界，不再陷入貪愛、無明、迷惘，達到涅槃無為法的世界。無我觀，把人分析為有自性的法，有為法是持有自性的法，實在的法，但有為法卻是無常的，剎那滅的。部派佛教把人之構成要素視為實有我，強調我空法有，與主張我空法空的大乘中觀思想有異。

《阿毗達摩》的法整理成四大類究竟法，有心法、心所法、色法、涅槃。心法、心所法、色法三種究竟法也稱為有為法。五蘊是色、受、想、行、識，其中的色屬於色法，第五種識蘊就是心，受想行是屬於心所。涅槃是屬於無為法。無為法是非造作、

---

131 平川彰著，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年二版，頁178-179。

132 《大般涅槃經》，《大正藏》，第7冊，頁204。

非生滅、無因緣，是修行的目的。

## 二、五位七十五法<sup>133</sup>

說一切有部將佛陀的教法歸納成「五位」，五位是色、心、心所、不相應行、無為。心所與心同生亦同滅，所緣依處皆相同。心所是與心同時發生的名法，透過執行個別作用協助心辨別目標。心與心所在作用上互相依賴，心與心所之間的關係就有如國王與大臣。當心生起時，必定有心所陪伴。

心王一。

色法十一：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色。

心所法四十六：

大地法十：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地。

大善地法十：信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸。

大煩惱地法六：無明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉。

大不善地法二：無慚、無愧：

小煩惱地法十：忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。

不定法八：惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑。

心不相應行法十四：得、非得、眾同分、無想、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

無為法三：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。

離門心，在現世當中執行結生、有分與死亡作用之心。當臨命終時，基於過去業

---

<sup>133</sup> 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁59-98。

與臨死當時的情況，會呈現的最後心路過程。有三種，業（kamma）：過去所造的善惡業。業相（kammanimitta）：即將成熟而導引下一世投生至何處的善惡業，有關的目標或影像，或是造該業的工具。<sup>134</sup>

在根本佛教裡，存在之法是以五蘊、十二處、十八界來作分類，可是無為法並沒有包括在五蘊說裡面，而受蘊、想蘊都應該包括在行蘊裡的，是以五蘊並不太適合用來存在之法的分類。如《雜阿含經》<sup>135</sup>卷一所載：「爾時，世尊告諸比丘，色無常。無常即苦。苦即非我。非我者即非我所。如是觀者。名真實觀。如是受、想、行、識無常。無常即苦。苦即非我。非我者即非我所。」

### 三、色法

色法有兩種，《阿毗達摩論》列舉二十八種色法，歸納為兩大類，四大元素<sup>136</sup>及由四大元素所造的色法。四大元素是色法不能分離的主要元素；由它們的組合造成小至微粒子，大至山嶽的一切物質。源自或依靠四大元素而有所造色。四大元素可譬喻為大地，所造色則是依靠大地生長的樹木。色法亦可歸納於十一類。其中有七類稱為完成色，擁有自性，適合作為觀禪的目標。<sup>137</sup>

一切色都是無因，不與善、不善或無記因相應。一切色都是有緣，依靠四因生起。一切色法是欲界，色法依本性是屬於欲界。色法是「有漏」，可以成為四種漏的目標。色法是「有為」與「世間」，因為沒有任何色法能夠超越五取蘊的世間。色法是無所緣，無法辨識知所緣。色法是「非當斷」的，不能像煩惱一樣被四出世間道斷除。<sup>138</sup>

---

134 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁119。

135 《雜阿含經》卷一，《大正藏》第2冊，頁2上。

136 四大元素：地界、水界、火界、風界。

137 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁230-231。

138 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁239-

#### 四、有漏法與無漏法

有漏法是指由漏，亦即煩惱所染汙的法，無漏法則是不被煩惱所染汙的法。佛陀及阿羅漢的證悟智慧，因為斷盡了煩惱，所以是無漏的。無為法因為不與煩惱結合，所以也是無漏的。在《俱舍論》卷一裡定義說：「除了道諦，其餘的有為是有漏的。」煩惱世界的因（集諦）與果（苦諦）是有漏的。<sup>139</sup>

### 第二節 《阿毘達摩概要精解》業思想論

部派佛學中的上座系和小乘的一切有部系基本上沿襲集合緣起說的路子，只是更細密地來區別各種分解因子並說明輪迴承載者的性質。簡單說來，這些佛教思想者們稱這些因子為「法」(dharma)，認為它們是實有的，即「法體恒有」；而由它們組合成的事物和人是緣起的，因而是無常無我的。<sup>140</sup>

#### 一、三世實有

依法的實在性，將法的存在區分為勝義存在（勝義有）與世俗存在（假有、世俗有），但以勝義的存在為法。不依存而以其自體而存在（自性），勝義的存在稱為法。

---

240。

139 平川彰著，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年二版，頁182。

140 張祥龍，〈佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀〉，《普門學報》，2005年28期，頁4。

<sup>141</sup>法為持有自性者。《中論》說自性是自己存在者、非所作者、非依存於他而存在者。自性本身也是法，不應說持有自性者為法，持有法（自性）而即成為世俗有。

三世有與現在有：佛說「諸行無常」，一切有為法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間——剎那（kṣaṇa）。<sup>142</sup>「三世有」是有什麼意義？，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七六說<sup>143</sup>：

**三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恒有，無增無減，但依作用，說有說無。**

一切法實有即是過去、現在、未來三世，法於三世實有。一切法體是恆性自住的。但是現在世只有一剎那，法在時間上也是剎那存在。心理的現象是剎那滅，看似常住的物質，如光、焰、音也在慢慢的變化，這些變化都是剎那滅。三世實有非實有法，應是在實有法之下所成立的假法。《雜阿含經》中說：「此有故彼有，此起故彼起」<sup>144</sup>。三世的時間概念，若建立在事物起滅法用上。而法體生起的順序，由未來到現在再到過去而進行，未來已有法體存在，依本體起造作而外顯則為現世，再作用而消滅為過去。事物的造作從有到無為過去世；原來的無生起變成有，存在於未來世；若正在造作用著，即為現在世。所以過去、現在和未來三世，只和法的作用之變化有相關，與法的本體無關。為了能區分過去、未來無，和過去及現在、果業與未來有，需肯定「三世實有，法體恆有，作用起滅」。於此主張「無表色」的實有，在思業尚未引發身口表業前，無表業體已經存在，只是尚未與思業作用。當表業生起引發無表業開始作用，隨心相續而轉終至感果。

141 平川彰著，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年二版，頁177-178。

142 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁68。

143 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，頁395下—396上。

144 雜阿含經卷第十二，《大正藏》第二冊，頁84下。

依緣而生與法俱起，剎那不住，法與滅俱去；法與生、滅俱而起用，所以說法生、法滅。其實法體是沒有生滅，也就沒有因果可說。<sup>145</sup>法是剎那滅也是剎那生，法從未來世而到現在世，而再滅於過去世，是以「三世實有，法體恆有」。如《大毘婆沙論》<sup>146</sup>卷 21 說：

**我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸果以作用為因，非以實體為因。**

**諸法實體，恆無轉變，非因果故。**

過去世所造作的業，從業感果，造善業得善果，造惡業得惡果，有業必有果，決定現世之境遇結果。沒造業沒受果者，所造作的業，在剎那中消失過去，過去並非表示無，若過去是無，那又要如何感果受報呢？因此，業在過去是實有的，於未來將會受果報。而在現世生活中的所有造作努力，也能獲得改變命運的機會，然而現世大部分的境遇結果，都由過去世之業報來決定，無法改變。過去的業因，感到今世的業果，由今世的業因，感招而得未來的業果，從因果關係上可以證明三世是實有的。業的思想，在部派佛教時代，在說一切有部，將業與苦樂的果報當作事實和實體的現象。三世輪迴與業的思想結合，成為「業感緣起論」<sup>147</sup>。由業而感招苦樂果報，是絕對的法則，如要改變因果法則，應從造業當時的因來改變。今世的命運全然由過去世的業因而決定的。

### （一）、業的分類

二業、三業：思業、思已業二業，身、語、意三業。思業：即指意業。思是指內心的思想意志活動，即心性界的造作。能推動身體去造作和語言發動。思已業：指從

---

<sup>145</sup> 印順著，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2020年修訂二刷，頁70。

<sup>146</sup> 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，頁395下—396上。

<sup>147</sup> 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978年第3期，頁48。

思所作之業，即身、語二業。指意志力的活動，從思慮到決定去動作，是業的動力。

另有五業，在身業、語業、意業三業之外，再加上無表業及表業二種，即身語二業各分表業、無表業。無表業如過去業無形無相，但在日常生活中仍然有潛在的能力存在，不散不失隨心而轉。如《俱舍論》有云：「非表示令他了知，故名無表業。」意業發動於身體的行動為身表業，而以將來可感招果之原因，擊發自身，而此擊發之原因無形無象，對於一切無所表示，是名身無表業。以將來可招果之原因擊發自心，而其擊發之原因，叫做語無表業。動作停止，雖歸消滅，但其可招果之原因，仍留存於自己身心中，相繼相生，以惑將來之結果，此即是身語無表業。關於無表業之本體，「有部」認為是大種所造之色法，而此色法，並且是實法。經部認為無表業的本體是「思」心所之種子。<sup>148</sup>表業又稱表色或表戒，原名是作業、作色和作戒。《法苑義林章》有云：「表謂表示，表自內心，示於他故。」一般而言如喜、怒、哀、樂、行、住、坐、臥等行為語言。

無表業非感報的唯一業因，身語意三業造作後消滅，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聯繫媒介，或受報的憑證。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。<sup>149</sup>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。」<sup>150</sup>

除了二、三、五業之外，在《俱舍論》中尚且還有三時業、三受業、引滿業、共不共業、黑白業，以及十善、十惡業的分別，歸納起來就是身、語、意三業，身

<sup>148</sup> 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978年第3期，頁40。

<sup>149</sup> 許暖宜，《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》，南華大學宗教學研究所碩士論文，2006年，頁128。

<sup>150</sup> 佐佐木現順，周柔含譯，《業的思想》，台北：東大圖書，2003年，頁127-128。

業和語業是行為的活動，意業是心理的作用。

## （二）業的本性

依的心本性可分為四類：善、不善、果報、唯作。善心是與善因相應的心。不善心是與不善因相應的心。十二種不善心。善心與不善心兩者是「業」(kamma)。緣於業成熟而生起的心是果報心。包括善業與不善業的果報。在此指的業與果報皆是純屬於精神方面。唯作心非業亦非果報，涉及心識活動，但此活動沒有造業，就不能產生果報。善果報無因心。是善業的果報。一切不善果報心都是無因，善果報心是有因的，則因可喜所緣而生起，與善果報身識相應的受是樂受。<sup>151</sup>

## （三）業與色

色法生起之源有四種，業、心、時節（熱能）與食（營養）。業為生起之源，於此，自結生起始的每一剎那裡，二十五種屬於欲界與色界的善業及不善業在內相續流裡，產生了以行為緣的業生色。業生色：此業是指過去善心及不善心裡的思心所。二十五種能夠產生色法的業是十二種不善心、八大善心及五色界善心裡的思心所。無色界善心裡的思心所只能產生無色界的結生，因此並不能產生業生色。從結生的生時小剎那開始，在每一心識剎那裡的生、住、滅三個小剎那，業都產生色法；業繼續在現世中產生色法，直到死亡心前的第十七個心為止。業生色有十八種，八根色及心色只由業產生。十八種業生色是八不離色、八根色、心色與空界。<sup>152</sup>

---

151 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁10-34。

152 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁243-244。

據《解深密經疏》<sup>153</sup>第三勝義諦相品第二卷云：

言種種非一品類者。凡論色蘊。有其三種。一者四大及所造相。二者有見有對。無見有對。無見無對。三句差別之相。三者變壞。謂前二種皆有變壞。名變壞相。

法有三種，一是有見有對，二是無見有對，三是無見無對。有見有對是青黃赤白等色境，無見有對是其他的障礙有對(五根及聲香味觸四塵)之色，此二攝盡一切有對之色，而經中更說無見無對，是表示有無表色之存在。若法處沒有無表色則直說無色即可。八正道中的正語、正業和正命，非屬表色，然定中猶具八正道者，時惟有無表色之證。<sup>154</sup>

## 二、業與果

### (一)、業與緣

緣起法基本理論，緣於無明，行生起；緣於行，識生起；緣於識，名色生起；緣於名色，六處生起；緣於六處，觸生起；緣於觸，受生起；緣於受，愛生起；緣於愛，取生起；緣於取，有生起；緣於有，生生起；緣於生，老、死、愁、悲、苦、憂、惱生起。如是生起整堆苦。<sup>155</sup>

無明是痴心所，覆蓋對諸法的覺知能力。依據經教法的解釋，無明沒有四聖諦的智慧。根據論教法，無明也沒有八事的智慧：四聖諦、過去世、未來世、過去世與未來世、緣起。行是與二十九世間善及不善心相應的思心所。八大善心及五色界禪那善心裡的思，整體地被稱為福行；十二不善心裡的思為非福行；而四無色禪善心裡的思

<sup>153</sup> 《解深密經疏》，《大正續藏》冊 21，頁 61。

<sup>154</sup> 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978 年第 3 期，頁 40-41。

<sup>155</sup> 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015 年，頁 292。

是不動行。當有情的心流仍然受到無明影響時，行即會製造能夠產生未來世的業。由此無明被稱為產生行的主要緣。無明在不善業裡很明顯，但在善業裡則是潛伏性存在。善與不善行兩者皆被認定為緣於無明。<sup>156</sup>中阿含二云：「成就七福業者，福業相續漸增」，這是有無表業之證據。若惟有表業而沒有無表業，則表業暫時消滅時，終於變成有因無果，同時福業也不會相續增長，故應有無表業之存在。<sup>157</sup>

## (二)、業與果報

### 1、果報心

緣於行，識生起。世間果報心緣於行而生起。在前一世死時，其中一個累積在心流裡特別強大的業，會在下一世與該業相符合之地裡，產生十九種結生心之一。在隨後的生命裡，其他過往累積的業，也能根據情況產生其他種類的果報心。<sup>158</sup>

### 2、果報識

緣於識，名色生起。識指果報識，然在此則指果報識及前世的業識。名是指與果報識相應的諸心所；色是業生色。在「五蘊有」裡，即在擁有一切五蘊的界地，識緣生了名色兩者。但在「四蘊有」裡，即無色界天，只緣生了名法。由於心（識）在這些俱生名色法裡是主，所以說識緣生了名色。<sup>159</sup>福業增長，係於「思」心所之「種子」上所假立的，即施主當思念施物時，其思念之種子乃同時薰習於自身中，後來雖起惡心惑無記心，但前薰存之「思」種子，仍相續不斷，漸漸轉變差別生果，是名福業增長，這是「思」種子的相續，並不是「無表色」之實存。<sup>160</sup>

---

156 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁292-293。

157 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978年第3期，頁41。

158 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁293。

159 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁293-294。

160 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978年第3期，頁42。

### 3、等流果

業是有情的行為造作，由有情造作而感得的果，有異熟果和等流果兩種。異熟因果說較能說明有情自作自受之因果報應論。由同等的法所引生的果，即是由同類因和遍行因（根本煩惱，貪、瞋、癡、慢、疑）所引生的果。依據《大毗婆沙論》的解釋，是「善生善，不善生不善，無記生無記」<sup>161</sup>的因果說。

### 4、異熟果

異熟因之果，即是業果。亦即生死六道輪迴之果，人生而為人，畜生生而為畜生。在《大毗婆沙論》說：「調諸不善、有漏善法所招異熟，因是善惡，果唯無記，異類而熟。」<sup>162</sup>由過去世所造作的善惡業因，感招今世的苦樂果報，而今世所造作的善惡業因，感招未來世的苦樂果報，此稱為「異熟果報」。業因有善、惡，可果報卻是非善也非惡的無記性。因有善惡，果是無記性，異類而熟的因果說。印順法師在《原始佛教聖典之集成》中說<sup>163</sup>：

本生，是同類的善惡因果；這是佛法中善惡因果具體化的早期形態。渾括而簡要的佛法根本思想，是略說善惡因果，沒有進一步作分類。上座部繼承善惡二性思想的特色，立三性論，於善、惡之外別立無記性。說一切有部及犢子部論師成立四性說：善性、不善性、有覆無記性、無覆無記性。因通善惡，果唯無記；異類而熟的異熟因果，在上座部系的說一切有部論師中，發揚廣大起來。如認清佛法思想的開展歷程，律部本生所表現具體的因果事實，正是初期的善因善果，不善因不善果的說明；與大眾部的思想，最為契合。同類的善惡因果說，在上座部中，漸為異熟因果所取而代之（譬喻）。

---

161 《大毗婆沙論》卷 19，《大正藏》冊 27，頁 98 上。

162 《大毗婆沙論》卷 1，《大正藏》冊 27，頁 629 下。

163 印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹，正聞出版社，2002 年，頁 247 - 248。

印順法師說明佛教業感因果說的衍變。佛陀的根本思想教法中，有說善惡因果，但並無再作更進一步的分類，後為大眾部所承繼，大眾部認為只有善、惡二性，無無記法。而有部論師主張「有無記法」的四性說論點，後逐漸發展而為「異類而熟」、「因通善惡，果唯無記」，的異熟因果。

據俱舍論看，凡諸法能持有善、不善的依據有四種場合，即勝義、自性、相應和等起。由此而起不善，通稱為四種善或四種不善。身語二業由於「等起」而成為善或不善，因為起其業的心(思)善或不善。「等起」是令起者或令起的意思，並沒有什麼特別的原因。說一切有部認為，決定表業的善惡根據，在於「因等起」(近因等起)。什麼性質的業，叫做善或不善？據說一切有部主張，招樂果之業為善，招苦果之業為不善，其他則是無記。善惡業招苦樂的情形，善為無漏的感招涅槃，善為有漏的感招樂受(包含不苦不樂)之異熟。不善為有漏的感招苦異熟。無記則為無漏的不招異熟。<sup>164</sup>

## 5、業與輪迴

《增一阿含經·馬血天子品》<sup>165</sup>卷第 39 有云：「世有二種人無罪而命終，如屈伸臂頃，得生天上；云何為二？一者、不造罪本，而修其善；二者、為罪改其所造。是謂二人而取命終生於天上，亦無流滯……人造極惡行，悔過轉微薄；日悔無懈怠，罪根永已拔。」無明、愛與取屬於煩惱輪轉；稱為業有與行的生存一部份屬於業輪轉；稱為生有等的生存一部份屬於果報輪轉。這三輪轉顯示生死輪迴的方式。最為基本的輪轉是煩惱輪轉。在受到無明矇蔽及渴愛驅使之下，人們投入於造作種種世間的不善與善業。如是煩惱輪轉引生了業輪轉。當此業成熟而產生果報時，那即是業輪轉引生了果報輪轉（異熟輪轉）。在對這些苦樂的果報作出反應時，還沉溺於無明的人即會受到渴愛所制伏，而欲享受更多愉悅體驗、執取已獲得的、以及嘗試避免痛苦的。如此果報輪轉再引生另一個煩惱輪轉。如是這三輪轉不斷地轉著，直至無明被諸聖道根

<sup>164</sup> 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978 年第 3 期，頁 44-47。

<sup>165</sup> 《增一阿含經·馬血天子品》，《大正藏》冊 2，頁 764。

除。<sup>166</sup>業能有善法因緣使其改變業緣。透過懺悔心的發願做到滅惡生善，不造罪業而修善行，為罪業改其所造，使業不成熟或得到相對性變化，以達成改變業果的目的。業報必報因果法則，造業因必招感業果，從業感因緣的改變來感召懺悔滅惡生善的功能。

## 6、業處

業處 *kammatthana*（巴利文）直譯是作業之地或工作之處兩種。代表禪修之法，是禪修者培育特別成就的工作處。在佛教裡有兩大類禪法，止禪與觀禪。觀禪是佛教特有的禪法；修此禪法的目的，即是要親身體驗佛陀所發現及所教的真諦。在非佛教的宗派裡也有止禪。然而，在佛教裡教止禪的目的是，以修止禪所培育的定力，作為修觀禪的穩固基礎。這兩大類業處都有各自的禪修方法及範圍。<sup>167</sup>

根據果報出現的時間，把業或願行分為三類，即現法受業、次生受業、後世受業。每一個個體的感知或認知過程，實際上是由一系列連續，在認知過程中起著不同作用的思想瞬間構成，這些心念作意得以產生其間各個瞬間，是一些逐步推進的思想過程，或說速行思，一個又一個快速相續閃現，其中第一個認知瞬間感召現法業果，最後一個瞬間感召次生業果，這兩者之間的那些瞬間，將感召後世的業果。這兩種業力現法受業和次生受業或現報，或來世報。若是現法受業和次生受業的業報沒有實現，則成為既有業能夠感召後世業果的業力，當機緣成熟必定產生果報。只要生命的進程滾滾向前，業力就將永遠伴隨，不會憑空消滅。<sup>168</sup>

迷於宇宙萬有事理之妄心，為惑，而惑即煩惱。由煩惱而起之身體所作言語發動為業。由所招之果而言，惑是疏緣，業是親因。不過，惑如種子，業如雨露水土，由

---

166 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁298-299。

167 尋法比丘中譯，菩提比丘英譯，《阿毘達摩概要精解》，嘉義：福峰印刷有限公司，2015年，頁325。

168 三界智長老，趙桐譯，〈業與輪迴〉，《法音》，1999年7期，頁13。

惑造業，由業生惑，是兩者一連貫之關係，由此惑業所造成的世界，乃是吾人現實果報的苦的世界，所以十二因緣的究竟，終歸於惑業苦的連續，這是說一切有部的人生觀。<sup>169</sup>

本章主旨在探究《阿毘達磨論》業思想理論，在第一節說明阿毘達磨的基本理論，有爲法與無爲法，五位七十五法，色法，有漏法與無漏法。第二節的部分主要探討《阿毘達磨概要精解》這本書的業思想理論，在三世實有的論點上，將業作分類說明，以及敘述業的本性和業與色。另一點在業與果上作探討，業與緣，業與果報，果報心、果報識、等流果、異熟果、三世輪迴、業處。



---

169 李世傑，〈說一切有部的業力論〉，《佛光學報》，1978年第3期，頁39。

## 第四章 《中論》業思想

以龍樹為祖師的中觀學派，其根本聖典為《中論》，主要闡明空、中的思想理論。根本佛教是緣起思想，在實踐意義上的十二緣起，然而發展到部派佛教時期，以至大乘佛教時期，皆把佛陀的緣起教法，再加以另作一番的引導解說。如阿毘達摩論之三世實有論的三世兩重因果是存有論命題，是以產生緣起法是實有或假有的爭論。阿毘達摩論主張緣起性實觀；經量部緣起性假觀；龍樹本於《阿含經》的思維，主張緣起性空觀。從阿毘達摩的緣起性實觀，到經量部的緣起性假觀，緣起的思想，已經朝著三世無、性空、假名的趨勢邁進。受到大眾部三世無的思想影響，主張三世無、性空唯名的般若中觀思想，終於應運而生。阿毘達摩的業力觀中，強調眾生行為的產生，即是身業、口業、意業。將業分為表業與無表業兩大類。並以無表色來說明無表業，與所主張的「三世實有，法體恆存」有密切的關係。與阿毘達摩無表業思想對立的有大乘思想龍樹的中觀學，主張自性的法空哲學、緣起性空、我空。

本章探討龍樹的中觀學說，以《中觀論頌·觀業品》為例，期以達到歸本溯源的史實效益。《中論》稱為中，是因為龍樹要破除，語言世界所表達形成的相對觀點，善惡、有無、生滅、常斷、一異、來去、苦樂等。

### 第一節 《中論》宗旨和理論

「中觀」一詞來自龍樹寫的一本書《中（觀）論（頌）》的書名，中指中道，是遠離兩邊之意，為《阿含經》中已有的名詞。論的內容，暢明中觀，從所詮得名，所以稱為《中觀論》。中是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的知諸法實相慧，名

為中觀。《阿含經》八正道中的正見正觀，就是這裡的中觀。正就是中，見就是觀，正見即中觀，是一而二、二而一的。<sup>170</sup>觀而邊是邊見，極端見解之意；如一與異、常與斷、來與去、生與滅的對立等，都是邊見兩極端見解。龍樹認為遠離邊見、兩邊，即是遠離空和有的意思；一邊說空，另一邊卻又說有。

論書，包括釋經論，依經文先後次第解說的；和宗經論是依一經或多經而論究法義；另外觀行論是以觀行止觀為主。《中論》廿七品，每品都稱為觀，所以古稱《中論》為中觀。然而《中論》是宗經論，但重在抉擇深義，以觀行為旨趣，而不注重思辨的。<sup>171</sup>

觀的所觀，是中，就是緣起正法。正確的觀慧，觀察緣起正法，而通達緣起法的真實相，所以中觀就是觀中。《中論》所開示於宣說「吉祥的緣起」的佛陀，是正觀所觀的緣起正法，在八不頌中稱讚佛陀的「能說是八不因緣緣起」，是諸說中第一；八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法。緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在，沒有一法是無因而自性有。緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心。佛說緣起，是說明生死的十二緣起。緣起是一切，身心一切的活動，無不是緣起。在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性。知緣起法的本性空，能洞達緣起性空的無礙。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。

《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀。」菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有、非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。<sup>172</sup>《中論》的八不中道是繼承《般若經》的緣起中道妙觀，也就有空的基础思想。《中論》卷4有兩首偈語云：「眾因緣生法，我說即

---

<sup>170</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁5-6。

<sup>171</sup> 印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，1985年7月初版，頁209。

<sup>172</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁6-8。

是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」<sup>173</sup>

根本佛教是緣起思想，亦即作為實踐意義的十二支緣起，然而到了部派佛教時代，以及大乘佛教時代，都將佛陀所說的緣起另作一番解釋論理。例如：阿毘達磨論將緣起法，視為三世實有論的三世兩重因果，於是產生緣起到底是實有還是假有的紛爭議論。龍樹《中論》主張「緣起故無自性，無自性故空」的緣起性空觀。然而阿毘達磨卻主張「三世實有，法體恆存」的緣起性實觀；而經量部、說假部則主張「蘊處假有，界體真實」的緣起性假觀。本節概略將大乘初期中觀學派的龍樹，《中論》「緣起故無自性，無自性故空」的緣起性空觀，將緣起性空思想作一簡略敘述說明。

## 一、緣起與空

龍樹把空，又稱為中道。而無，定義為因緣生。何以空又稱為假名和中道？而因緣生的一切事物，就一定會是空？青目對兩個問題，作一解釋答覆：

**眾緣具足，和合而生物，是物屬眾因緣，故無自性。無自性，故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，故名為中道。是法無性，故不得言有；亦無空故，不得言無。<sup>174</sup>**

從青目對問題的解釋，可知因緣所生起的事物，因無內在的自性本質，空是自性的不存在。自性指事物真實不變的內在本質。然各種因緣所產生的事物，都依存於因緣，因此事物就無自己真實不變的內在本質。當因緣有變化時，事物也會跟著改變；如此一來，事物怎能有真實不變的內在本質？龍樹的空否定有意義的自性，因緣所生

<sup>173</sup> 《中論·觀四諦品》，《大正藏》30冊，頁33。

<sup>174</sup> 《中論·觀四諦品》，《大正藏》30冊，頁33。

的事物都是空的無自性。但為導引眾生的緣，暫時設立一個假名。如此就不落入有、無兩邊，所以稱為中道。《中阿含經》卷 21 也有記載：「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼」<sup>175</sup>。

龍樹菩薩更把緣起正式定義為中道、自性空、假名等。如《中論·觀四諦品》卷四有云：

**眾因緣生法，我說即無(空)；亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。<sup>176</sup>**

由各種條件因緣所產生的事物是空，是因為當條件變化時，事物也跟著變化，如此事物會沒有內在的自我本質，而自性是指事物內在真實不變的本質。龍樹的空，否定有這種意義的自性，因緣所生的事物都是空的無自性。<sup>177</sup>將緣起正式定義為中道、性空、假名，和無自性等觀念，已經是大乘初期的觀點。就在主張無自性、一切法空的前提之下，跟實有、自性有關的實體理念，都會遭受到龍樹嚴厲的批判破斥。如《中論·觀有無品》說：

**眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。<sup>178</sup>**

說有性，不出自性、他性，或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所破的主要以十二緣起的此有

<sup>175</sup> 《中阿含經》，《大正藏》1 冊，頁 562 下。

<sup>176</sup> 《中論·觀四諦品》，《大正藏》30 冊，頁 33。

<sup>177</sup> 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，1988 年，頁 68。

<sup>178</sup> 《中論·觀有無品》，《大正藏》30 冊，頁 19。

故彼有，此無故彼無，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。<sup>179</sup>

阿含的空，是重於修持的解脫道。阿毘達摩的空，漸傾向於法義的論究。般若的空，是體悟的深奧義。龍樹的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。大乘佛法的一切法空，不離佛法緣起中道的根本立場；是中論，也是中觀。<sup>180</sup>龍樹的著作主張中道、空。空並不是虛無，空是現象變化不停，無法掌握，與無常是一樣。因為一切是空，不是既無善也無惡，反而因為存在的本性是空，所以緣起的道理才成立。空的活動有法則性，空與所謂的緣起是相同的。<sup>181</sup>

## 二、八不中道

「空」一詞，原意是「缺少」、「不存在」、「虛無」、「不真實」、「沒有」等；在早期的龍樹作品裡以及《般若經》中，「空」是用來作否定詞使用。龍樹說：是故一切法，無不是空者。「空」為否定一切事物。<sup>182</sup>八不「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」，即中道，即遮止常斷、生滅、一異、來出等四對八法，來歸納一切法，所發起無所得的中道。宇宙萬法皆由因緣合和聚散，而有生滅的現象發生，實則無生無滅。「生」、「滅」是八不當中最首要的，常斷、一異、來出等六法，都只是生滅的衍生。破了生滅即破了六法。如若主張有生有滅，則會偏執一邊，然離此二邊，而說不生不滅，則是中道。

---

<sup>179</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁249。

<sup>180</sup> 印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，1985年7月初版，頁序2。

<sup>181</sup> 平川彰著，釋大田譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年二版，頁374。

<sup>182</sup> 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，1988年，頁69。

《中論》開宗明義即指出，所要論究的是因緣，亦即緣起，也是八不的緣起，也就是中道。《中論·觀因緣品》有云：

**不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。<sup>183</sup>**

空性的功用是指要止滅一切分別的語言。因戲論生出分別，而分別是業、煩惱的根源，所以空性的功用在於使分別、業、煩惱和戲論一起止滅。空性是離一切的執著，離執著的主體與對象、有與無、生死與涅槃等，相對法各有其自體而成立。無分別智是見到空性自身的智。空義即無分別智的對象，是無分別智所明白了知的真如。<sup>184</sup>在空性的作用下才有可能消滅戲論，也才能超越有與無的對立。消滅了起分別的語言，才能熄滅與超越起分別的思維，以及起於分別的業和煩惱。是瞭知空性的智慧。空性之對象是真如。空的功用就是要使自己去除業和煩惱，把業與煩惱的自己轉成為覺悟的自己。龍樹用「不」來否定世俗的八種邪執之心理活動，以彰顯中道無所得的意義。此八不又稱八不緣起，皆敘說諸法緣起的道理。

《中論》所要論的，是因緣，是八不的緣起；八不的緣起，就是中道。八不緣起的含義，可說與《般若經》相同；而以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的。中論是阿含經的通論；是通論阿含經的根本思想，抉擇阿含經的本意所在。阿毘達摩對於《阿含經》所說的，引起部派異執的，一一加以遮破，而顯出《阿含經》的深義，也就通於《般若》的深義。但《阿含》說空，沒有《中論》那樣的明顯，沒有明說一切法空。說種種空，說一切法空的，是初期大乘的《般若經》。《般若經》說空，主要是佛法的甚深義，是不退菩薩所悟入的，也是聲聞聖者所共的。《阿含經》說法

---

183 《中論·觀因緣品》，《大正藏》30冊，頁1。

184 瓜生津隆真等，許洋主等譯，《世界佛學名著譯叢62》，新北市：華宇出版社，1987年6月初版，頁39~41。

的方便，與《般若經》有差別，但以空寂無戲論為歸趣，也就是學佛者的究極理想。所以《中論》引用《阿含經》說，抉擇遮破各部派（及外道）的妄執，顯示佛法的如實義。<sup>185</sup>

## 第二節 《中論·觀業品》業思想

佛教發展到大乘時期，各學派對「業」的問題討論得越發複雜化，各個派系學說的意見相當分歧，對業思想都有不同的見解。然而在基本的理論上，不同的派別之間仍然有相通之處。佛教各學派都認可業感果報說，依業感果而受報之因果相續性，業為因，報為果。由惑起業，由業感果，作作者、受受者的全部問題，所以本品可看作苦集的總結。招感來生的生死苦果，業是最主要的；果報的或苦或樂，是由行為的或善或惡所決定的。但現在造業，怎麼能感將來的苦果？這是因為有業力的存在不失。業力是什麼？存在，到底是怎樣保持存在？<sup>186</sup>而在業是以何種形式存在，以及業具有自性嗎？各學派在這問題上是議論紛紛。是故龍樹加以評破其他學派的謬解，並且提出自己的觀點，如業的性空說，將業的本質視為是空的；另外有一說法，認為業力是可以瞬間消滅的邪見。根本佛教對於業的論點，佛陀是主張性空業力說的，龍樹的業思想即是繼承了佛陀的教法，強調業是緣起的性空的。

說一切有部，成立色法的無表業，以三世實有的見解說明業；但也有人認為無表業是假色。經部譬喻師，根據世間植物種果相生的現象，說業是熏習於相續心中而成為種子。有部說思業是以心所為體，思已業以身表色及語表為體。經部說這二業，身

---

<sup>185</sup> 印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，1985年7月初版，頁209-214。

<sup>186</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁272-273。

體的動作與語言的詮表，不過是業的工具。這二「業」的「別相」，在經論中又作「種種」的「分別說」。此下的三業、七業，即是從二業分別而來。<sup>187</sup>

在《中論·觀業品》第三卷中，以下幾首偈頌是評論說一切有部，對諸業的區別錯誤理論：

**大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。佛所說思者，所謂意業是，所從思生者，即是身口業。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。<sup>188</sup>**

身、口、意三業中，身、口分為六種，意業在七業中名思，為七業。身、口的六業，是身業、口業、作業、無作業。另身有作業、無作業，口有作業、無作業，為四業。作與無作或譯表與無表。<sup>189</sup>說一切有部將「業」分為二種業：思業、思已業。思業是思心所的行為活動所累積。思已業是從思心所而產生的業。心所，是由「心」牽引出的心理狀態，而思是心所的心理狀態。思業又稱為意業，內在意識的作用所造作的業，意識能發起言語和身體的活動。言語的活動造作成語業；身體的動作行為而成身業。語業（口業）和身業是從思生起的，為身體外在的動作。身業和口業每一種都有善和不善的業。作業是有明顯之身、口活動的行為，無作業是不自覺進行無明顯效應的業。內在意識動機而起的無作，以及表現外顯的身口動作行為，會影響其他人而成為善與不善業的分別。善業會感招樂報，不善業會感招苦報。如若所作的業讓受用者產生安樂感受，則此業會產生福德，反之則產生罪業。<sup>190</sup>口業有四種口業，身業有三種身業，七種業有二種差別，第七名思，七種即是分別業相。七種事物皆可以引起

<sup>187</sup> 印順，《中觀論頌講記》，頁 272-274。

<sup>188</sup> 《中論·觀業品》，《大正藏》30 冊，頁 21。

<sup>189</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014 年二版，頁 275。

<sup>190</sup> 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，新北市：台灣商務，2018 年二版，頁 235-237。

種種的業，含括所有內外活動的。是業有今世、後世的果報，以決定有業和果報，諸法不應空。

龍樹反對說一切有部將業自性化或實體化的見解，其評判強調業並非實有的。龍樹說：

**業住至受報，是業即為常，若滅即無常，云何生果報？<sup>191</sup>**

有部說業能受報，是業住受報呢？還是業滅受報？業住，是業力存在不滅；但佛說業行是無常生滅。佛說造業感果，是前生造業來生感果，亦是經過百千萬劫。如業是常，常即不應有變化，受報就應該常受報，則破壞隨業流轉、苦樂推移的事實。業力剎那無常，業滅時果未生，滅後即無所有，又怎可生果報？<sup>192</sup>以實體化的角度來看，業若非無常，必是常。無常會斷滅消失的，但常是恆久不變的。若業是常則會不斷重複地感果報，若業是斷滅的則無法感召果報。《沙門果經》<sup>193</sup>卷 26 有云：「有大福德者，雖有罪惡事，不令墮地獄，現身而輕受。譬如鴛崛魔多殺於人眾，又欲害母、佛，得阿羅漢道，今世輕受。又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受。」舊業雖然無以數量，但最重要的是現世多作善業，令惡業消除善業增長，使惡業的比例轉弱，自會感召未來的樂報。而抽薪止沸根本之道，是透過實踐修行以止息煩惱，使業不能成熟而感果。

龍樹認為業不可能是無常或常，業應是非常非無常。業力的持續性未達到常之程度，業與果之間是有相連續性的。相對於此，佛陀的看法是？在《雜阿含 53 經》<sup>194</sup>記載，一婆羅門問佛：「沙門瞿曇何論？何說？」佛告婆羅門：「我論因，說因。」，佛陀以「因緣論」為世間與生命問題的解答，佛答：「有因有緣集世間，有因有緣世間

---

191 《中論·觀業品》，《大正藏》30 冊，頁 22。

192 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014 年二版，頁 278-279。

193 《沙門果經》《大正藏》卷 26，頁 49)

194 《雜阿含 53 經》，《大正藏》2 冊，頁 12。

集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」因緣論的原理是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」生命苦樂的產生與消滅皆有其原因和條件。唯有覺察苦的真正原因，並消滅此苦因，加上如實精進正確的修行，才能達到苦滅、解脫。

譬喻論者將業比喻為種子，以業力感果譬喻為植物成長過程的相續。如以下偈頌所說：

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。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。能成福業者，是十白業道，二世五欲樂，即是白業報。人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。<sup>195</sup>

思心所就是心。身體的動作、言語的發動都是思心所，假借身語為工具，表現出意思的行為。由作業的熏發，就有思種子的保存。作業雖生滅無常，業過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的。業體是思，熏成思種，也不離心。最初心所起的罪福業，剎那過去，但心心所法是相續而生。從此思業熏發的心心相續有果。既從心而有相續，從相續而有果，先有業因而後有報果的「業果論」，能成立「不斷亦不常」的中道。所造作的業，一剎那後滅去不見，這是不常；作業心與感果心的相續如流，有力感果，這是不斷。由業種的不斷不常，能完滿的建立業果聯繫。後期的大乘唯識學，說種子生現行，談阿賴耶受熏持種生現，由此發展而成。<sup>196</sup>譬喻論者提出心心相續業力說，將業力感果比喻成殖植物生長過程的相連續性，從種子發芽到開花結果的生長過程發展。用種子來代表業，業的影響力與種子一般相續的繼續發展下去。植物的生長過程離不開種子，生長的各個階段過程都是相連續與不斷改變

---

<sup>195</sup> 《中論·觀業品》，《大正藏》30冊，頁22。

<sup>196</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁281-282。

的，從種子到結果的過程是不斷不常的；業在感招果報的過程中也是離不開業，業在感招果報的過程中亦是不斷變化與連續的，業的持久影響力是持續的，是不斷的。但是業本身不維持相同型態至感果，故是不常。

業有善有惡，而能成就福德果報的是清淨善的十白業道<sup>197</sup>。二世指今世和未來世。五欲樂是色、聲、香、味、觸的福樂，是白業善業的果報。修十善業能調伏自己的內心，使內心的煩惱——我見、我愛、瞋恨等不起；煩惱不起，使自己的身心高潔、安和、喜樂、堅忍、明達，得身心修養的利益。修十善業道能利益於眾生。不殺、不盜等十善業是消極的禁止善法，實際上也能利益眾生。十善業道，為佛教的人生道德律，行十善業，能夠自利利他，所以說是名為慈善的事業。<sup>198</sup>從思想上遠離愚痴、瞋恚、貪欲，離此十種惡業，修行十善業是佛法實踐的最基本方法。

龍樹告誡勿將業的連續性關聯到自性的性質，應從緣起論去看相續性。龍樹為斷絕自性論，提出以下論點破斥：

**若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。<sup>199</sup>**

如《雜阿含經》<sup>200</sup>卷 31 說：「正見具足世尊弟子，見真諦果，正無間等現觀，彼於爾時，已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，更不復生。所斷諸苦報，甚多無量，如大湖水；所餘之苦，如毛端滴水」。由業而感受苦樂不同的果報，是不容否定的事實，但要找個受苦受樂的固定個體，是無法找得到的，因而人在生死流中不斷流轉，只是業與果的轉變而已，其間並沒有一個實體的東西轉來轉去。<sup>201</sup>龍樹認為譬喻者論

<sup>197</sup> 十白業道：不殺、不盜、不欲邪行、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見。

<sup>198</sup> 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁284。

<sup>199</sup> 《中論·觀業品》，《大正藏》，30冊，頁22。

<sup>200</sup> 《雜阿含經》，《大正藏》2冊，頁224。

<sup>201</sup> 演培法師，《業及依業而有的輪迴》，新竹：正聞出版社，1992年，頁25。

點會導致對自性的執著，犯了斷滅的過失，不滅就會產生常住的過失，而產生斷見和常見。斷見和常見都是以自性面向去理解事物而影響的，都是不符合事實的。既皆由業所感，不論造了什麼業皆是存在的，只要未對治前，必然會要感果。唯有從緣起的觀點來看，不斷亦不常，才能表現出業果相續的形態。

正量部也認為譬喻論派的比喻不週全，對業力感果提出一套理論，如以下偈頌所說：

今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎。不失法如券，業如負財物，此性則無記，分別有四種。見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎。一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏。<sup>202</sup>

正量部提出業果的聯繫者，就是不失法<sup>203</sup>。經中佛也曾說：業未感果前，縱經百千億劫，也是不失的。根據佛說的業力不失，建立不相應行的不失法。不失法的功用，到因緣會合時期，依不失法而招感果報。感果後，不失法才消滅。造業招果，不是業力直接生果；不失法是業的保證者，保證照著過去所作的業力而感果。不失法。以善、惡、無記的三性分別，不失法雖是善不善業所引起的，而不失法本身卻是非善非惡，性的無記。以三界<sup>204</sup>繫及無漏不繫去分別，不失法是有四種。以見所斷、修所斷、不斷的三斷分別，不失法是見諦所不能斷，但為思惟道（即修道）所斷的。見所斷的，是惡不善法；不失法是無記的，所以非見道所能斷。有漏的是修道所斷，不繫的無漏不失法是不斷的。此所說的不失法，是成立作業感果，果報現起，保證業力的不失法，也就過去不存在，而唯有此果報身的相續受果。一切的諸行業，有相似不相似的兩種。

---

202 《中論·觀業品》，《大正藏》30冊，頁22。

203 四種不失法：欲界繫業，有欲界繫的不失法；色界繫業，有色界繫的不失法；無色界繫業，有無色界繫的不失法；無漏白淨業，有無漏的不失法。

204 三界：欲界、色界、無色界。

作業無作業或說是輕業與重業，如是二種業。<sup>205</sup>《明了論》說：『不失法待果起方滅』；真諦三藏說：『不失法是功用常，待果起方滅』；都是主張感果即滅的。<sup>206</sup>善惡決定於業的性質，而不失法是感召善惡果報的中介者，如被斷除則不能引生果報；但不失法屬於思惑是無法斷除的。唯有透過體會苦、集、滅、道四聖諦的道理，修習禪定以淨化心識而斷除煩惱，達到修所斷階段，才能斷除不失法。

龍樹闡釋正量部的業論之後，提出一套思路評破業的存在性：

**雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。<sup>207</sup>**

《雜阿含經》<sup>208</sup>說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」業與果報相繫的不失法，業果不失而不斷不常。不失法依業而存在，故無自性，無自性即是空。此空非一無所有，也非常住不變，而是緣起有連續性。雖空亦不斷，雖有亦不常。不失法是性空、不常、不斷。由緣起論才能理解不失法的不常、不斷特性，此即龍樹緣起性空論。

《大智度論》<sup>209</sup>第 22 卷「念法者，如佛演說，行者應念：「是法巧出，得今世界，無熱惱，不待時，能到善處，通達無礙。」「巧出」者，二諦不相違故，所謂世諦、第一義諦是；智者不能壞、愚者不起諍故。是法亦離二邊，所謂若受五欲樂，若受苦行。復離二邊：若常、若斷，若我、若無我，若有、若無。如是等二邊不著，是名「巧出」。諸外道輩自貴其法、毀賤他法故，不能巧出。「得今世界」者，離愛因緣世間種種苦，離邪見因緣種種論議鬪諍，身心得安樂。如佛說：「持戒者安樂，身心不熱惱，臥安

---

205 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014 年二版，頁 288-294。

206 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014 年二版，頁 294。

207 《中論·觀業品》，《大正藏》30 冊，頁 22。

208 《雜阿含經》，《大正藏》2 冊，頁 204。

209 《大智度論》，《大正藏》25 冊，頁 221。

覺亦安，名聲亦遠聞。」復次，此佛法中因緣展轉生果，所謂持戒清淨故心不悔，心不悔故生法歡喜，法歡喜故身心快樂，身心快樂故能攝心，攝心故如實知，如實知故得厭，得厭故離欲，離欲故得解脫，得解脫果報得涅槃——是名得今世界。

**諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。若業有性者，是則名為常，不作亦名業，常則不可作。若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過。是則破一切，世間語言法，作罪及作福，亦無有差別。若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？諸煩惱及業，是說身因緣；煩惱諸業空，何況於諸身。<sup>210</sup>**

龍樹從否定自性而顯示緣起的業相。依性空正義說，業在因緣和合時，似有業的現象，其實是無實在自性的，既不從何處來，也不從無中生起。一切諸業本就不生，不生非沒有緣生，是說無有他的決定的自性，沒有自性生。一切諸業本來不滅（不滅即不失），不滅是因本來不生。所見到的業相生滅，是因果現象的起滅，非有實在性的業起滅。無實在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅。世間善不善業，都是從煩惱而造出的。因果有著不相離的關係，假使能生的因是實在的，所生的果也是實有。但煩惱因是非實在，從不實在因中所產生的果業，怎還可說有實在性呢？<sup>211</sup>賢聖說煩惱及業是身因緣，業能生美醜貴賤等果報。若諸煩惱及業無有決定，而身有決定果？若業決定有性則為是常，若常則是不作業。龍樹遮破有自性的業力，去造作的性質。實有自性的存在，是業就是常住；常住的業，在不作時已有此業的存在，已可為業。業既本有常有，還有什麼作不作？常住法是不可作，不造作，如何成為業？如承認不經造作已有業力，則是不作惡也有罪業嗎？因無性故業亦無性。故隨因緣。

---

210 《中論·觀業品》，《大正藏》30冊，頁22-23。

211 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁297-301。

《雜阿含經》<sup>212</sup>第 335 經：「眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。」在《十二門論》<sup>213</sup>卷 1 有云：「眾緣所生法，是即無自性；若無自性者，云何有是法？」事物如果是眾緣所生，就沒自性的，而如果無自性也就沒有一個常一不變的指導對象。龍樹於《七十空性論》<sup>214</sup>論證說：「業若有自性，所感身應常，應無苦異熟，故業應成我。」意即：如果業有自性，則所感報之身應成為真實而常住的，如果身是常住的則應無有苦，若無有苦則應成為有我，如此一來，則違反了世尊「諸行無常，無常故苦，苦故無我」的教說。月稱並於《入中論》<sup>215</sup>以道理論證業滅猶能生果，如頌云：「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生，有業雖滅經久時，當知猶能生自果。」法有原因，則是有為；法是有為，則能生自果；滅若是有原因，是有為；滅是有為，故能生果。業非自性滅，故無需阿賴耶識等亦能生果。龍樹主張業自性空而能生果報。

無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不異亦不一。業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如焰亦如響。<sup>216</sup>

《雜阿含經》<sup>217</sup>卷 31：「若諸世間眾生所作，彼一切皆依於地而得建立；如是一切法，有為、無為，離貪欲為第一」。業所生的果報不可得，又何說有受果報？作者、作業、受者、果報，都是世俗諦現有的。緣起業的真相到業力等，是如幻如化。沒有

212 《雜阿含經》，《大正藏》2 冊，頁 92 下

213 《十二門論》，《大正藏》30 冊，頁 159。

214 《七十空性論》，《大正藏補編》9 冊。

215 《入中論》，《大正藏補編》9 冊。

216 《中論·觀業品》，《大正藏》30 冊，頁 23。

217 《雜阿含經》，《大正藏》2 冊，頁 225。

一法是有實自性的，一切都是如幻、如夢、如焰、如響的。無自性空，但空不是完全沒有，而是有種種假相的；最後三頌總結本觀業品，開示佛陀的中道，一切法即有即空的無礙。<sup>218</sup>《大智度論》<sup>219</sup>卷 44：佛告須菩提：「一切法者，善法、不善法，記法、無記法，世間法、出世間法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，共法、不共法。須菩提！是名為一切法。菩薩摩訶薩，是一切法無礙相中應學、應知！」業名為身、口、意業。今世、後世分別有苦報、樂報、不苦不樂報，善、不善、無記，現報業、生報業、後報業，如是等廣大無量。果報從善惡業生無記五陰，如是等諸業皆空無性，

中觀派只否定法的自性（法性）；並不否定法的作用和功能。因此「空」有時也能說成「無自性」。中觀派不否定法相和法用，所以可以一邊說「空」，另一邊卻又說「假名」（有），卻能不陷入自我矛盾的理由，也是能遠離「實空」和「實有」的邊見，且保持「中道」立場的原由。

中觀派的「因緣生」適用於一切事物；所謂「未曾有一法，不從因緣生」。一切法（事物）的因緣生，事物之內在本質——「自性」的「空」、「無」、不實。沒有「自性」即為「（自性）空」。所謂「依緣而生」的緣起世界，並不是有也不是無。《中論》否定時間上的因果關係，兩者是相互依存，不能說果是從因而來的

---

218 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版，頁304-306。

219 《大智度論》，《大正藏》25冊，頁190。

## 第五章 《成唯識論》業思想

原始佛教主張無我，卻無法在經驗的層面說明主體的活動，亦不能不交代生命的來源。「識」字的用法，原始佛教未予綜合整理。部派佛教以後，對主體觀念作進一步研究，發覺在生命流轉的過程中，必須建立統一主體，否則無以交代記憶的保持、業果的承擔、自我的責任問題；在道德公平原則下，必須設定自我的延續，作業者與果報者的統一，這也就是「業」。<sup>220</sup>部派佛教承認所有實體的存在，建立五位七十五法分類法；西元一世紀前後般若學提出空思想，以否定存在的構成要素，所有的存在是無實體的；但般若一切法空的理論，容易令人誤入虛無論，所以才有中觀派龍樹興起，以空思想為基礎，主張「緣起性空」，緣起之現象界是存有的，但沒有永不變之自性，為亦有亦空的「中道」；但在唯識學者依據《解深密經》看來，中觀派所說的「中道」仍就難免會陷於詭辯，同樣會引人落入虛無的深淵；為防止誤解空思想，唯識學派認為透過對心的變革，可以從迷到悟的境界，肯定心是存在的思想。

### 第一節 《成唯識論》宗旨和理論

所謂三界唯心，萬法唯識。「識」代表主體，因此唯識即是唯心。著重主體之通於理想世界，為成佛問題鋪路的是如來藏緣起說；著重主體之通於現實世界，為現實上的一切法立根源的是賴耶緣起說。前者所提出的主體是超越主體，後者所提出的是經驗主體，所以唯心、唯識從宇宙論的觀點看來，亦有兩個立場。<sup>221</sup>唯識學派的基本立場是「唯識無境」，指萬法唯識所顯現，在識以外並無任何事物是真實存在的。其

---

220 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁315。

221 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁311-312。

理論建立是以阿賴耶識等的八識說明世界的樣貌、生死輪迴的原因和修道的過程等。唯識在此定義是作為感覺或知覺的總稱，藉此說明八識所變顯宇宙的萬象，只不過是由識所描繪出來映像式的世界，所謂的物質和外境是不存在的。<sup>222</sup>唯識是對人的心理做深層的觀察分析現象，八個心識所扮演的各個角色功能，並說明在實踐修行過程中，普通的凡夫如何由煩惱的無明，轉變成解脫的智慧，才能擺脫迷惘而生存下去。

《成唯識論》造論的宗旨在經文中有具體的說明：

今造此論，為於二空有迷謬者，生正解故；生解為斷二重障故。由我法執，二障具生；若證二空，彼障隨斷。斷障為得二勝果故：由斷續生煩惱障故證真解脫，由斷礙解所知障故得大菩提。<sup>223</sup>

這段引文的解釋是，現在造此論，為了對我空、法空的道理全然不解或持有謬見的人，能產生正確的見解；產生正確的見解而能斷除煩惱障、所知障。由於俱有我執和法執，而產生煩惱障、所知障；如果證得我空、法空，二重障隨即斷除。斷除二障是為了證得二種殊勝的果：即由斷除使生死相續的煩惱障，能證得真正的解脫；由斷除能障礙正確見解的所知障，而證得大菩提。<sup>224</sup>從經文的內容中，可以了解到唯識學所說的「所悟」、「所斷」和「所得果」。「所悟」是指我空、法空，我空又稱人無我，法空又稱法無我；「所斷」是斷除所知障、煩惱障二障，所知障由法執產生貪、瞋、癡等煩惱，煩惱障由我執而產生貪、瞋、癡等煩惱；「所得果」為證得大涅槃與大菩提，證得能夠斷一切世間煩惱的大智慧。《成唯識論》主張要先對理論有正確的明瞭，破除人的我法二執，使證得人法二空之理，從認知唯識真理至修行直到成就佛果，使

---

222 竹村牧男著，蔡伯朗譯，《覺與空：印度佛教的開展》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年，頁183。

223 《成唯識論》，《大正藏》冊31，頁1。

224 林國良著，《成唯識論直解》，台北：佛光文化事業有限公司，2002年，冊1，頁42。

能確實契入到心有境空的唯識中道，才能斷除障礙開啟智慧的無明源頭，而終獲得覺悟。

## 一、五位百法

法相在部派《俱舍論》中原本只有七十五法，世親根據《瑜伽師地論》的六百法，加以歸納濃縮而為一百法。將彌勒所歸納的宇宙存在六百六十要素，進一步縮減為五位百法，五位是心法、心所法、色法、無為法和心不相應行法等五類；百法的內容為心法八個、心所法五十一個、色法十一個、無為法六個、心不相應行法二十四個。

當中的心法被比喻為心王，由過去常見的六識<sup>225</sup>，六識再加上末那識（第七識）和阿賴耶識（第八識）而為八識。一切表相由識所提供，從現實經驗說，對象是有不同內容的，如果將之分解為表相，進一步分解識的世界，發現主體至少有三重不同性質的轉化，而且從其提供的各種不同表相的能力上說，主體開列為八，這就構成八識系統。<sup>226</sup>六識存在於心的表層，第七、八識存於心的深層。眼、耳、鼻、舌、身五根，感官各自分別的感覺，稱為五識，無須語言就能各自作用持有固定的外境對象。第六意識是分別識，有緣外境分別和內心念頭分別比較的心理活動，是第八識煩惱的現行。第七識以阿賴耶識為對象，是第八識我執的現行，為染汙表層心的識。而第八識是儲藏萬法的種子倉庫，又稱一切種子識，能生出一切的種子，主宰了人的命運，在生死輪迴中有舉足輕重的作用。

## 二、心所法

佛教自阿毘達磨傳統以來，即發展出非常繁複的對於依附識之活動而生起的「心

---

225 六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識

226 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁312-313。

所」，也就是我們今日所謂複雜的心理現象，例如情緒、思想、注意等等。伴隨多元識論，佛教也有多元心所的主張。<sup>227</sup>其分類有數種方式，現依據《成唯識論》僅列舉五十一種心所<sup>228</sup>分類，分作六類：

遍行：受、想、思、作意、觸。本性無記，非善非惡。

別境：念、定慧、欲、勝解。性亦無記。

善：信，精進，慚，愧，無貪，無瞋，無癡，輕安，不放逸，行捨，不害。

根本煩惱：貪、嗔、癡、慢、疑、惡見。性是不善的。

隨煩惱：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、僞（小隨煩惱），無慚、無愧（中隨煩惱），掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知（大隨煩惱）。

不定：惡作、睡眠、尋、伺。

此分類可看出意識活動結構，底層的遍行，中層的別境，上層的善、不善心所。遍行與別境心所生起時，皆可伴隨善或不善心所。善與不善心所性質互斥，不能同時出現。任何識的活動，必然伴隨著的遍行心所，包括受與思。受會造成直接的苦、樂、不苦不樂的感受；而思屬於初步的行動、造業的動力。也就是說，認知活動並非無關連於行動，反而總是和行動緊密聯繫。<sup>229</sup>心所的分類顯示了佛教反對實踐與理論之間嚴格的二分法。任何識的活動，必然伴隨著的遍行心所，包括受與思。受會造成直接的苦、樂、不苦不樂的感受；而思屬於初步的行動、造業的動力。也就是說，認知活動並非無關連於行動，反而總是和行動緊密聯繫。

《成唯識論》否定恆久不變的自我，在與外道爭辯議論時，提出三種有關於自我的錯誤歧見，《成唯識論》文中有云：

---

<sup>227</sup> 林恕安、胡志強、耿晴，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第 89 期，2019 年，頁 10。

<sup>228</sup> 《成唯識論》，《大正藏》，冊 31，頁 11-12，29-36。

<sup>229</sup> 林恕安、胡志強、耿晴合著，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第 89 期，2019 年，頁 11。

諸所執我略有三種：一者執我體常周遍，量同虛空，隨處造業受苦樂故。二者執我其體雖常而量不定，隨身大小有卷舒故。三者執我體常至細，如一極微，潛轉身中作事業故。<sup>230</sup>

由此觀之，佛教反對的基本上是恆常不變的自我，但至少就凡夫而言，可以承認作為意識活動或經驗的歸屬者的稀薄意義下的我，也可以承認在每個時間切片下稀薄意義的我彼此之間構成單一的相續。

### 三、三性和三無性

三性又稱三自性、三自相，意指三種存在形式。依據《成唯識論》解釋的三性為：

三種自性皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法有無、一異、俱不俱等。如空花等，性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實，是故此三不離心等。<sup>231</sup>

遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性，這三種自性都不遠離心、心所。即心和心所以及所變現的一切，都是由各種條件產生的，就如幻變所現的事物一樣，非有似有，欺騙迷惑愚夫，這一切都稱為依他起性。愚夫硬要執著自我和事物或有或無、或一或異、或亦有亦無或非有非無、或亦一亦異或非一非異等，事實上就如空中的幻花，其本性和現象都不存在，這一切都稱為遍計所執。在依他起之上，把虛妄執著的自我和事物都空去，此空就顯示的心識和心所的真實的本性，稱為圓成實性。因此，這三種自性都是不離心和心所。<sup>232</sup>轉化有三重，從八識的存在關係上說，前七識均以

<sup>230</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 1。

<sup>231</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 46 下。

<sup>232</sup> 林國良著，《成唯識論直解》，冊 2，頁 764-765。

第八識為根本依（亦稱因緣依），表相呈現後，仍然還落在阿賴耶識中。在經驗立場上，尚不能親證此識轉化的情形（此即圓成實自性），只能依經驗所得，起分別活動來套客體，結果永遠對客體有執，此即遍計所執自性。<sup>233</sup>三性是依於心識而被確立，一切心、心所及由識所變現出來的相分和見分都是眾緣所生。主觀的自我是見分，客觀的現象世界是相分。這些表面上因緣和合而生的虛幻事物好像似是有，不是實有。一切都是依他起非實有。

三無性，再看《成唯識論》的解釋：

**謂依此初遍計所執，立相無性，由此體相畢竟非有，如空華故。依次依他，立生無性，此如幻事，託眾緣生。無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。依後圓成實，立勝義無性，謂即勝義，由遠離前遍計所執我法性故，假說無性，非性全無；如太虛空，雖遍眾色，而是眾色無性所顯。<sup>234</sup>**

根據最初遍計所執性，建立相無性，因為遍計所執對象的主體根本不存在，就像空中幻花一樣。根據其次的依他起性，建立生無性，因為依他起的事物，猶如幻變所現的事物，只是依託各種緣而生起，是假有的存在性質。由於依他起的事物所依託的其主體被虛妄地執著，並無實在「生」的性質，因此假說無性，並非依他起的事物全然無性的，因緣和合的存在也是一種存在，但非永恆不滅。根據最後的圓成實性，建立勝義無性，遠離遍計所執著對自我和事物之主體的執著，而假說無性，並非勝義無性的自性也完全沒有；就像虛空，雖然普遍存在於一切物質中，但是由於一切物質沒有自性，才顯得其虛空性。<sup>235</sup>依他起性為無性是依其無自然性而說，並非指其無存在性。無性只是假說，並非說依他起性完全沒有存在性。勝義無性並不是絕對無的虛無

---

<sup>233</sup> 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁315。

<sup>234</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊31，頁48上。

<sup>235</sup> 林國良著，《成唯識論直解》，冊2，頁782。

主義，無表示沒有被執著的我和法。假說無性並非指圓成實性無存在性。遠離執著的性格就是勝義無性。<sup>236</sup>遍計所執著性是相無性，其都沒有真實的存在與現象的存在。

#### 四、四分理論

《成唯識論述記》<sup>237</sup>卷第三有云：「相者即執受·處俱名為相。相即相分。見分所取。名者四蘊。即心·心所法。自證分緣。許自緣故 又相者即器·有根身。現可知故。其諸種子總名為名。相難可知。唯以名顯故名為名。」實在論者的本體充其量只有緣義，但無所緣義，所以缺乏知識論上的保證。由此唯識學派轉向觀念主義，把實在論者的本體勾消，認為客觀存在其實祇是一種表相，一切法都不過是表相狀態的存在；就是唯表。表字，是扣緊對象講的。<sup>238</sup>為論證「萬法唯識」的道理，唯識宗提出四分理論：相分，事物的相狀，即識所緣之對象；見分，主觀的能緣作用；自證分，相分和見分所依的主體；證自證分，證明存在自證分的性體。

#### 五、種子熏習

《瑜伽師地論》<sup>239</sup>卷 35 有云：「云何種性？謂略有二種。一本性住種姓，二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。」說明種子與現行之間的因果關係是同時因果，而非前後的異時因果。經論中把種子分成兩類：種子，種類。前者為種、現之間的因果關係，是俱時的因果；後者卻是前念種子引生後念異熟種子的因果關係，為異時因果之出世間的種子有本有的，也有新熏的。

---

236 吳汝鈞，《唯識學與精神分析：以阿賴耶識與潛意識為主》，台北：台灣學生書局有限公司，2017年二版，頁 233。

237 《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，頁 316。基撰

238 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983 年第 6 期，頁 313。

239 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，頁 478。

種子論也是唯識宗的重要理論。在阿賴耶識中蘊含藏着，產生心法和色法等現行之功能，這就是種子。《攝大乘論》<sup>240</sup>卷上有云：「勝義諸種子，當知有六種，剎那滅、俱有，恆隨轉應知、決定、待眾緣，唯能引自果。堅、無記、可熏，與能熏相應；所熏非異此，是為熏習相。」種子有六個特性：剎那滅、果俱有、恆隨轉、性決定、待眾緣、引自果。種子又稱為習氣，即煩惱現行熏習的習慣勢力，可分為三種：名言習氣、我執習氣、有支習氣。而種子熏習的「三法二重因果」有重要意義，三法能生舊種子、種子熏成的現行、現行熏成的新種子。二重因果即種子熏現行、現行熏種子。依照種子的作用、活動的六條準則，種子有六義：<sup>241</sup>

- 1、剎那滅：種子在每一剎那中都在生在滅，種子是無常法、生滅法。
- 2、俱有：種子與果同時存在、同剎那、即時性的，種子不屬於過去與未來。
- 3、恆隨轉：種子才生即轉，不同狀態不斷繼起。
- 4、決定：種子的轉生、轉變在性質上是有限定的，善的因生善的果。
- 5、待眾緣：種子生起結果，需要等待適當的條件。種子不可能隨時隨地生出果。
- 6、引自果：種子只能生出自類的，不能生出他類的果。

## 六、八識三用

阿賴耶識統攝前七識，前七識都可看作阿賴耶識的功能，為其相識（變現境相的功能）和見識（能認知的功能），阿賴耶識則為其義識。阿賴耶識統攝眾生的身體及其所依止的世界，是此識的執受作用。阿賴耶識統攝一切眾生，為眾生相互之間發生關係的所依。唯識宗認為一切事物皆由識所變，因此識為能變，有三種：異熟、思量、了別境識。異熟是初能變，即阿賴耶識；思量是二能變，即末那識；了別境識是三能變，即前六識。在三能變之中阿賴耶識是「本識」，剩下的由阿賴耶識轉生，稱為「轉

---

240 《攝大乘論》，《大正藏》冊 31，頁 135。

241 吳汝鈞，《唯識學與精神分析：以阿賴耶識與潛意識為主》，台北：台灣學生書局有限公司，2017年二版。·頁 103。

識」。阿賴耶識名藏識之「藏」有能藏（因）、所藏（果）、執藏（自相）三義。本具儲藏功能，能執持諸法種子令不喪失，是此識主要功能，故名一切種識，即因相。所藏是此識的儲藏作用，能令眾生輪轉生死，承受來世果報，是眾生生命相續不斷之本，故稱異熟識，是此識主要產生的果相。執藏具「藏」的功能，被末那識執為內自我，與雜染相互為緣，能攝持因果。<sup>242</sup> 阿賴耶識是八識心王，第八識可變現種種法，可出生自己的功能差別，可變現眾生的五蘊十八界六塵萬法，此即第一能變識。第二能變識是末那識，能變生識的種種執著，因而有貪瞋癡慢疑等。第三能變識是前六識，能產生六塵境界的種種分別。第八識阿賴耶識是無覆無記性；第七識末那識是有覆無記性；前六識是有覆有記性。

## 第二節 《成唯識論》業種子理論

「若許由業力，有異大種生，起如是轉變，於識何不許？」何緣不許識由業力如是轉變而執大種？「業薰習於處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因？」執那落迦由自業力生差別大種，起形等轉變。彼業薰習理應許在識相續中，不在餘處。有薰習識，汝變不許有果轉變；無薰習處執有果。此有何因？有教為因。<sup>243</sup>

然諸有情各有本識。一類相續任持種子，與一切法更互為因薰習力，故得有如是憶識等事。故所設難於汝有失非於我宗，若無實我誰能造業誰受果耶？所執實我既無變易，猶如虛空，如何可能造業受果；若有變易應是無常，然諸有情

<sup>242</sup> 陳兵，《佛教心理學》，高雄：佛光文化事業有限公司，2007年，頁137-141。

<sup>243</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊31，頁75。

心，心所法因緣力故，相續無斷，造業受果，於理無違。<sup>244</sup>。

六識的前念薰後念，前念業行的造作會記錄在後一念中；或是薰在六處而非前後念之心識，因為六處尚有中斷之時，作為依處不恰當；又或是色心互薰，在無色界中，薰習之依處是心識，而在無心定中，薰習之依處則為色法。究竟薰習其所依之處何在？依於色法或是心法？業與煩惱的功能，以及種種功德淨業的薰習，都是以何種形式潛藏在哪裡？種子從何而來？

### 一、種習薰生

《瑜伽師地論》<sup>245</sup>卷第九：「調能感無間生果業。順後受業者。調能感彼後生果業。過去業者。調住習氣位。或已與果。或未與果業。未來業者。調未生未滅業。現在業者。」

種子是薰習而成。種習薰生，採取經量部的種子與薰習說。原煩惱與業之微細潛存而未現行者，或名有漏種子，或名隨眠，或名習氣，或名阿賴耶，或名無表色，或名不失法。至於淨法功德之修集潛存而未現行者，則名之為無漏種子。<sup>246</sup>在生死之中不斷「種子生現行，現行熏種子」，這就是習種。習是熏習的意思。熏習有能熏和所熏，以境熏心，而產生一種習行。習行實際上就是業，業動而產生業的力，也就是動力；動力積聚成為種，而種的本身就是心。這個心就是無明，就是生死流轉的流轉心，也就是流轉識；這流轉心、流轉識的本身就是種。<sup>247</sup>種子是熏習而成，具體的業或行為有熏習作用，熏習成種子。所有種子都藏於阿賴耶識中。種子或阿賴耶識便是所熏。

<sup>244</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 2。

<sup>245</sup> 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，頁 320。

<sup>246</sup> 釋昭慧，《初期唯識思想》，台北：法界出版社，2001 年，頁 208。

<sup>247</sup> 釋聖嚴，《探索識界》，台北：法鼓文化，2005 年，頁 26。

業或行為則是能熏。所熏四義即有四個條件，堅、無記、可熏性、與能熏相應。<sup>248</sup>習種有能熏和所熏兩種成份，既被熏又能熏、前後熏。在生死流轉中是自心在循環，造作產生結果，轉回熏自心而產生動力；這股力量再回來熏自己，自己再受另一個果報，即為習種，如此形成習性的思想。

## 二、異熟識

阿賴耶識是異熟識，擁有一切種子。「異熟」是面對前生的善惡業；從其內部構造上說擁有一切種子。阿賴耶識自身並無特殊內容，種子就是它的內容，阿賴耶識和種子是一整體性的關係，不可分割。業種子，為決定引生來世名言種子的力量。人生各有不同的命運就是受業種子牽引。業種子由第六意識中的思心所發出的善惡性的身、語、意業熏生，而貯存於阿賴耶識中，對來生的阿賴耶識的名言種子有牽引作用，所以阿賴耶識稱為異熟識。<sup>249</sup>

阿賴耶識在《攝大乘論》中有充足的討論。依照無著的解釋，它是在道德上屬於“無記”的，包括含藏著一切未來事物的種子的家。同時也是所知境的依止之處，即是被可能性認識的基礎。它也被稱為“執持識”，因為其執著於黏附在於感官知覺上。阿賴耶識會產生有漏染污法之因，它接受染污的熏習，保留有漏的種子。種子既不同於，也不異於阿賴耶識：它裝滿了種子，種子也不能脫離它而獨立存在。種子使它能够由想像現起各種法。在阿賴耶識與種子之間有著交互緣起關係。阿賴耶識和一般的識是一樣的，也就是心。在另一方面末那識(意識)是不同的(與上座部和一切有部相反，也許與早期一切部派相反)，它是六種感官中每一種的識。它是起點，是活躍的，能動的，不停地流轉作業，產生影響，造成熏習(流轉、作業、熏染)。這裡又可以看到在

---

248 吳汝鈞，《唯識學與精神分析：以阿賴耶識與潛意識為主》，台北：台灣學生書局有限公司，2017年二版，頁104。

249 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁318-320。

這個能動的識和藏識之間的交互關係。還有進一步對種子的描述，它們是剎那生滅的，但是形成一個連串系列，在道德上有善惡之分，依賴於複雜的因緣條件，能產生它們的個別特殊業報。行為(道德的)在藏識中留下久遠的痕跡(熏習)，終究會產生果報，雖然熏習本身道德上是無記的。在另一品中《攝大乘論》談了法身，即究極實性的問題。“種性”在這裡描述為眾生身中的法身種子。

又若略說，阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。此中五頌：「外內不明了，於二唯世俗，勝義諸種子，當知有六種。剎那滅俱有，恒隨轉應知，決定待眾緣，唯能引自果。堅無記可熏，與能熏相應，所熏非異此，是為熏習相。六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。此外內種子，能生、引應知，枯喪由能引，任運後滅故。<sup>250</sup>。

種子有內外之分。外方面種子如稻麥的種子；內方面則是阿賴耶識的種子。這些種子難分善惡，它們是無記的、是中性的，其善惡性質難有明確的分別，故為不明了。在這兩類種子中，稻麥種子是世俗、物質的，是依心識變現而安立的。阿賴耶識中的種子是精神性的，是一切存在的根據，萬法都是由它們升起的，所以是勝義的。<sup>251</sup>種子並非常住不滅的，而是在每一剎那中都在生滅。作為種子的因與它的果是同時存在的，種子與果是同剎那的。種子的轉生轉變是有限定的，善因生善果。種子是薰習而成的。現行的業或行為有薰習的作用，薰習成種子。種子便是所薰，業或行為是能薰。

薰習是薰發種子使它的力量強化。心中攝藏的種子，經過六識及具有法或善惡的薰習，力量就增加起來。強盛到快要成熟時，再加以現緣的助力，就會感果。種子是等流因，薰習是異熟因。一切種子是本有的，業力薰習是始有的。

---

<sup>250</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 135。

<sup>251</sup> 吳汝鈞，《唯識學與精神分析》，台北：台灣學生，2014 年，頁 103。

### 三、習氣與煩惱

習氣，原指煩惱之餘習。譬如一個空罐，裝滿了茶葉，經過許久，茶葉用完，空罐洗乾淨，但空罐中依舊會有茶葉的餘香撲鼻。這就是「薰習」的力量。《八識規矩頌注》卷 1：「論八識之體用。一為能藏之識，以其能含藏善惡種子。二為所藏之識，以其受現行習氣所薰。三為執藏之識。」。一切法是依種子而升起的，一切種子都含藏在阿賴耶識裡面，所以阿賴耶識為藏識。平常說造業，業就是業種子，是一種潛在能力，就藏在阿賴耶識裡。業從煩惱而生起而作，是以煩惱不實而業性本空。世間的善不善業都是從煩惱生起的，有煩惱才有世間的諸業，有世間的諸業，才能招感世間的諸果。但煩惱因也是非實在的，從不實在的因中所產生的果業，那裡還可說他有實在性呢？煩惱及業，又是苦痛的果報身的因緣；身因緣的煩惱、諸業是空無自性的，果報諸身也是空的。<sup>252</sup>種習薰生的思想是屬於差別的、變化的，因為煩惱或業是種種不同的。

《鳩摩羅什法師大義》<sup>253</sup>：「以菩薩未斷習氣，而證於涅槃。無大悲心故，不能復生。菩薩無此二故。明生生不絕。或有人言，菩薩得無生法忍時，三界繫煩惱，及習氣俱盡。」《十二門論疏》<sup>254</sup>卷 1：「煩惱業種子依阿梨耶識，阿梨耶識即是心也。前煩惱與種子共梨耶滅，後五果誰為因耶。若望成實開善義，煩惱與業附行陰成就來現在，雖來現在復有實法滅義，則行陰心滅。」。心理上所起種種貪、瞋、癡、慢、見、疑，各式各樣不良的心理作用稱為煩惱。起煩惱就造業了，造的善業、惡業都是煩惱。有了煩惱、業，就要感果報，即是果。五蘊和合身心就是果，是前生有能夠感人的業，現在得到人的果報。十二因緣中無明、愛、取屬於煩惱，行、有屬於業。無明是煩惱，行是業。愛緣取，愛是煩惱，取也是煩惱。

<sup>252</sup> 釋印順著，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年，頁304-305。

<sup>253</sup> 《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》冊45，頁131。

<sup>254</sup> 《十二門論疏》，《大正藏》冊42，頁185-186。

#### 四、種子與業力

《唯識三十論頌》卷 1：「由諸業習氣，二取習氣俱。前異熟既盡，復生餘異熟。」  
《成唯識論》卷 8：「生死相續由惑、業、苦。發業潤生煩惱名惑，能感後有諸業名業，業所引生眾苦名苦、惑業苦種皆名習氣。前二習氣與生死苦為增上緣，助生苦故。第三習氣望生死苦能作因緣，親生苦故。頌三習氣，如應當知。惑苦名取，能、所取故，取是著義，業不得名。」<sup>255</sup>。引發行為產生煩惱稱為惑，能夠招感後有果報的業稱為業，業所引生的各種痛苦都稱為苦，惑、業、苦的種子都稱為習氣。前二習氣對於生死苦果來說是增上緣，因為它們能夠協助產生痛苦。第三習氣對於生死苦來說能作因緣，因為它能夠直接產生痛苦。三種習氣之惑和苦稱為取，惑是能取，苦是所取。取是執著之意。

「識能發生諸煩惱業。由此三有生死輪迴，故說識心為諸有種。能牽後有得識食名，如是識心緣色等起，無所緣境識必不生。…… 識為諸有種者，謂宅識中種種熏成，諸業習氣無明，有愛所隨增故。能感三有生死輪迴，識為所依，故說為識。境是識所行者，識中習氣，由執色等境界熏成隨縛境界，是所依故。名曰所行。見境無我時者，謂無我見，觀一切境性相空時，諸有種皆滅者。由無我見，永斷一切無明有愛二種隨眠。由此二種是發業因，及能潤業令生果故，斷此二種業果不生。爾時所有諸戲論事及煩惱事，種子俱斷，故名皆滅。非一切種識等皆無，所以者何。由聖道起，但滅一切虛妄分別戲論習氣。」<sup>256</sup>在生命之中，也有被主客觀因素逐漸薰習的可能。薰習除了來自個人心念與業力的造作之外，也有來自外界環境的影響，外界環境是個人的業力所感或群體的共業所感，所以薰習還是以業因為主。有造作必留下業因，故薰習自會感果，善業薰習產生善果，惡業薰習產生惡果。

<sup>255</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 43。

<sup>256</sup> 《大乘廣百釋論》卷 8，《大正藏》冊 30，頁 236。

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 18〈辯業品 5〉：「即彼先表及能起思現在前時為因，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，唯彼先時所起思業。於非愛果為牽引因，彼業道生能為助滿，令所引果決定當生。」，使業果生成的因，應先興起意念，如果行為完成的話，隨著相續轉變的作用，行為本身的增上力，業果自然產生。

若言業決定，而有自有性者，受於果報已，而應更復受。若諸世間業，從於煩惱出，是煩惱非實，業當何有實？今諸煩惱及業，種種推求，無有決定，何況諸身有決定？果隨因緣故。<sup>257</sup>無常、無我而業滅果生；煩惱雖不現行，卻不等於已斷煩惱而得解脫；淨業雖已成為過去，依然會有對治煩惱的效果。潛在延續的思想，有的會形成個性與習慣，而影響到現行的行為，視為同類因生等流果；有的則在未來眾緣和合時，會產生愛非愛果，是為異熟因果。《中論》卷 3〈觀業品 17〉：「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，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。」。業滅過去有潛伏期，等到因緣俱足時，才能產生果報；因緣何時俱足，果報就何時現行。當身、口、意業滅過去後，就一定潛伏以待酬果。種子為主觀因素，眾緣則是客觀因素(增上緣)。

後期阿毘達磨到唯識學，基本上是以相續的概念來代替主體。因此儘管認知者不斷改變，但前一刻與後來一刻的認知者之間存在因果關聯，構成單一的相續。以這個相續的概念來代替恆常不變的主體。<sup>258</sup>如《成唯識論》說：

**定無實我，但有諸識無始時來前滅後生、因果相續，由妄薰習似我相現，愚者**

---

<sup>257</sup> 韓廷傑，《中論》，高雄：佛光出版社，1997年，頁355。

<sup>258</sup> 林恕安、胡志強、耿晴合著，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第89期，2019年。

《百字論》<sup>260</sup>卷 1：「如智境見一切法空。識無所取故心識滅，種子滅。」龍樹中論主張一切皆空，否定一切客觀事物和一切觀念意識的存在，不執一物，不執一念，世間萬物皆是空。唯識世間萬物是空幻假有、圓滿實在。萬物是假相，心識是根源。如果我們不知道人生因何而苦、因何而缺，那麼如何能知道什麼是人生的完滿，又如何達到人生的完滿呢？使眾生得以了解自身之所以墮入苦海的真正原因。

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」<sup>261</sup>。《大乘四論玄義》卷 2：「所伏之惑。略有四種，一者見諦惑，二者思惟，三者習氣，四者無知也。於此四惑。」。「一切所見皆識所為。離識無有一法是實，謂無始來數習諸見。隨所習見，隨所遇緣。隨自種子成熟差別，變似種種法相而生，猶如夢中所見事等，皆虛妄現都無一實。一切皆是心識所為。」<sup>262</sup>。一切善惡事物，都是以心識為依歸，阿賴耶識攝藏一切存在事物的種子，這些種子遇到足夠的緣便會實地展現，成為時間與空間之中的物體、現象。在阿賴耶識潛意識內含有許多惡的因素，人仍然會有執著的行為，心識不能達到清淨無染，不能成覺悟得解脫，我們要做的是把它們克服、滅除，不讓它們進入現實生活中的意識肆虐。轉捨阿賴耶識中的染污性種子，轉得清淨種子，阿賴耶識是能受薰習的。

## 五、轉依

轉識指前七識，轉有轉變、生起、運作、生滅之義。前七識皆以阿賴耶識所藏種

---

<sup>259</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 2。

<sup>260</sup> 《百字論》，《大正藏》冊 30，頁 252。

<sup>261</sup> 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 133。

<sup>262</sup> 《大乘四論玄義》，《大正藏》冊 30，頁 213。

子為其生起的因。由阿賴耶識執受眼等五色根，眼等五識依之而生。<sup>263</sup>轉依即轉所依，所依，即是阿賴耶識。由於阿賴耶識內部所攝持的種子無始時來與煩惱結合，成為有漏種子，不能作為理想人格與世界的生起根源，而必須將之轉換。把阿賴耶識轉換而另立主體，新的主體改稱為智，轉識成智就是轉依。本質上阿賴耶識自身無覆無記，可兼容善惡種子，以至無漏種子亦可寄存其中，所以並無斷滅的必要。眾生修行實踐的過程是有漏種子減弱，無漏種子增長。由多聞熏習、如理作意（修道）增長。有漏、無漏種子的消長，是一種對治關係。有漏種子包括煩惱、所知二障，轉依時捨棄的是煩惱、所知二障。所轉得的是由斷此二障而呈現的大涅槃與大菩提。<sup>264</sup>阿賴耶識與轉識為同時同處，故可受轉識熏習。<sup>265</sup>

佛教主張業論，以業來連貫，但中間的過轉情形爭論極多。唯識學派提出末那識，末那識是自我意識，通過它的轉化活動，提供自我觀念，阿賴耶識則是輪迴主體，及世界存在的根源，通過它的活動，轉化出個體生命及物質世界的存在。阿賴耶識加上末那識和前六識合起來，有三種轉化。在《唯識三十頌》<sup>266</sup>中：「由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。」即分別名為異熟轉化（阿賴耶識轉化）、思量轉化（末那識轉化），和表境轉化（前六識轉化）。<sup>267</sup>要建立起阿賴耶識是染淨依的理論，必須在三個條件當中，任選一條做為預設的原理：

268

- (一)、現在或剎那是有延續性的時間觀。
- (二)、現行果法（或種子）有勝功能，可以改變新舊二種之間的本質。
- (三)、阿賴耶識有勝功能，可以改變新舊二種之間的本質；阿賴耶識本具性善與

---

263 陳兵，《佛教心理學》，高雄：佛光文化事業有限公司，2007年，頁138。

264 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁321-322。

265 吳汝鈞，《唯識學與精神分析：以阿賴耶識與潛意識為主》，台北：台灣學生書局有限公司，2017年二版，頁105。

266 《唯識三十頌》，《大正藏》冊31，頁60。

267 霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983年第6期，頁314。

268 楊惠南，〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，《華崗佛學學報》，1981年第5期，頁263。

性惡兩種功能——阿賴耶識不是無覆無記的。

因此，附屬於現行法而能使種子產生變化的力量必定來自於有情身心之外的他力，例如佛菩薩或其他有情的影響力。改變業果的力量，不再只是有情自身的行為力量，還決定於其他有情或佛菩薩的影響力。這樣的業力論，就有情的共業而言，也許合理，但就純粹的別業來說，卻無法會通；一切的現行果法都生自有情的本識種子，並沒有真正嚴格意義的「共業」可言。<sup>269</sup>依佛法而言業因不失，加足緣即感果，所造的業如同種子，在適當的時機因緣成熟，就會現行招感果報。

在命終之時，都會對自己的貪戀，而被種種業力所牽引，即開始新生命。由此可見，我執等之戲論，為直接推動阿賴耶識投生的主要原因。于應效法佛陀聖者，了知諸法無自性，不生起種種我執和法執，並藉著修習佛法，不被戲論所顛倒和蒙蔽。

本章主旨探討《成唯識論》業思想理論，第一節先敘述說明《成唯識論》與業思想相關的基本論點，如五位百法、三性三無自性、有漏無漏法、八識三用、種子薰習，四分理論、心所法等。第二節主要探討業思想觀點，種子薰生、異熟識、習氣與煩惱、種子與業力、轉依。本章探究重點在於從佛陀滅後至今，業思想的理論發展變遷，如業力存滅論點紛爭，在唯識學派的特色理論。如識轉依轉化業力。善惡因是構成業果的動力基礎，且善惡因不毀敗，業種不消亡。轉化業力的切要條件，在業果未成熟受報前，謀求改善的機會。佛法不離世間法。

---

<sup>269</sup> 楊惠南，〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，《華崗佛學學報》，1981年第5期，頁260。

## 第六章 結論

在原始佛教及部派佛教時代只談六識。用六識來說明轉化，只能提供感官經驗與思維世界的表相。首先，不能交代自我觀念的產生，也不能說明現實人生與過去世的關聯，若世界都是識轉化，為什麼轉出此世界而非彼世界？轉出此人生而非彼人生？

根本佛教是「緣起」思想，即為實踐意義上的「十二支緣起」，然而發展到部派和大乘佛教時期，佛陀的「緣起」思想已被加以引伸另作釋義說理。阿毘達摩論將「緣起」法，視為「三世實有論」的「三世兩重因果」，於是發生「緣起」的爭論，是實有？還是假有？阿毘達摩主張「三世實有，法體恆存」的「緣起性實」觀；經量部、說假部主張「界體真實，蘊處假有」的「緣起性假」觀。龍樹《中論》則主張「緣起性空」觀，緣起故無自性，無自性故空。然根本佛教的「緣起」觀，是輪迴解脫之最高指導原則，並非「存有論」，而只為宗教實踐意義。

《阿含經》的空，是重於修持的解脫道。部派的空，漸傾向於法義的論究。般若的空，是體悟的深奧義。龍樹的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。大乘佛法的一切法空，不離佛法，緣起中道的根本立場；是中論（理論的），也是中觀（實踐的）。<sup>270</sup>

《中阿含經》有云：「謂有二業，思已、思業」。而阿毘達摩針對此點，主張思業是意業，思已業為身、語二業。阿毘達摩又主張意業之體即是思，但身、語二業非思。阿毘達摩主張的身表業觀念，屬於物質外表形式上。《成唯識論》不認同有表業和無表業的實體，而是假有，主張「業即是思」，無實「身表業」與「語表業」。阿毘達摩以「無表色」為實體，《成唯識論》以「無表色」為假，立於「思」種子上的東西而不

---

<sup>270</sup> 印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2014年修訂二刷，序2。

允許其實在。

“梵我合一”的思想並非奧義書的發明，早在《梨俱吠陀》的後期，人們已經有這觀念。諸派共同承認世界存續的循環說。佛教不立創造主之梵神，但有依據業說而立「成住壞空」四劫說。《奧義書》中產生的業報、輪迴、解脫觀念，為後來的婆羅門教、佛教、耆那教所接受。佛教將輪迴描述為六道輪迴，後來加上阿修羅，為六道輪迴。但佛教並不認同奧義書中提出的梵和自我，因而佛教解脫之道並非達到「梵我合一」，而是達到「涅槃」。佛陀出家動機和耆那教求道目的，以及數論派的出發點，都要脫離現世的三苦。業說、輪迴善惡業觀說在梵書時代已然萌芽，而到奧義書已趨圓熟。自我論的見解雖有紛爭歧見，各學派都認為自我問題的解決，即是解決輪迴問題。佛陀主張無我論，到大乘佛教則以本體的我，為問題核心進行議論。

輪迴觀、善惡業觀，脫離輪迴而達到不生不滅之境，達到最終目的之解脫是古印度學派時代已成熟的信仰。諸宗教學派對解脫輪迴論述不同，有視為絕對受人格神所攝理，有主張個人精神之獨存，有否定生存意志，有說宇宙唯一之實在是在於自我實現。而佛陀認為解脫的境地，為不生不滅、絕對安穩、常恆不變、無時間空間限制之處。

阿賴耶識在《阿含經》中已出現，直到部派佛教才建立根本識、果報識、異熟果識等六識之外的深層心識探討，以解釋輪迴和煩惱等問題。發展到後期大乘唯識學派，使用阿賴耶識替代部派佛教的根本識，並成立以阿賴耶識緣起論為根本論述之理論。

「彼於現法善設受，惡業報而輕微也」。對過往不善業的果報，先做好承擔的心理準備，如常言安心受報不造新殃。作好心理準備，對惡報的現行能夠承受，而心理的衝擊就會變小。故以如若人修身修慧會長壽，而往昔不善業的苦果，定於現生輕報。

## 參考書目

### 一、經典

〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號。

〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號。

〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》，冊 2，第 125 號。

〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》，冊 12，第 374 號。

〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號。

〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號。

〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號。

〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號。

〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號。

〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，No.1594。

〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》，《大正藏》冊 31，第 1586 號。

〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，No.1830。

莊春江譯，《南傳大藏經·相應部經》，第 13 冊，第 125 號。

〔宋〕法優陀那譯，《南傳大藏經·法句經》，第 23 冊，第 125 號。

## 二、專書

于凌波，《唯識學綱要》，台北：東大圖書股份有限公司，1992年。

木村泰賢，釋依觀譯，《阿毘達磨論之研究》，新北：台灣商務股份有限公司，2018年。

木村泰賢，釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，新北：台灣商務股份有限公司，2021年。

木村泰賢，釋依觀譯，《梵我思辨：木村泰賢之印度六派哲學》，新北：台灣商務股份有限公司，2016年。

水野弘元，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化出版社，2000年。

水野弘元，釋達和譯，《巴利語佛典精選》，台北：法鼓文化出版社，2004年。

王玉民，《社會科學研究方法原理》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994年。

平川 彰，釋大田（莊崑木）譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2019年。

任卓宣，《思想方法論》，台北：帕米爾書局，1980年。

竹村牧男，蔡伯郎譯，《覺與空：印度佛教的展開》，台北：東大圖書股份有限公司，2015年。

舟橋一哉，余萬居譯，《業的研究》，台北：法爾出版社，1988年。

佐佐木現順，周柔含譯，《業的思想》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年。

巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，北京：東方出版社，2000年。

吳汝鈞，《佛學研究方法論(上)》，台北：臺灣學生書局，1996年。

吳汝鈞，《唯識學與精神分析》，台北：台灣學生書局，2014年。

吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，新北：台灣商務股份有限公司，2018年。

吳信如，《佛教緣起—印度古代思想述要》，北京：中國藏學出版社，2007年。

呂澂著，《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2018年。

李潤生，《佛家輪迴理論(上)》，台北：全佛文化事業有限公司，2000年。

林國良，《成唯識論直解》，高雄：佛光文化事業有限公司，2002年。

- 林崇安，《佛法之源：阿含經的源流與核心思想》，台北：大千出版社，2007年。
- 林崇安，《印度佛教的探討》，台北：慧炬出版社，1995年。
- 林崇安，《原始佛教成佛之道》，新北：大千出版社，2012年。
- 周貴華，《唯識通論—瑜伽學義詮》，北京：中國社會科學出版社，2009年，上冊。
- 姚衛群，《佛教入門：歷史與教義》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2005年。
- 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 桂紹隆,馬克·西德里茨,方怡蓉譯,《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27道題》，新北：橡實文化出版社，2015年。
- 高楠順次郎、木村泰賢，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，新北：台灣商務股份有限公司，2017年。
- 梶山雄一，吳汝鈞譯，《龍樹與中後期中觀學》，台北：文津出版社有限公司，2000年。
- 郭朝順，《佛教文化哲學》，台北：里仁書局，2012年。
- 陳兵，《佛教心理學》，高雄：佛光文化事業有限公司，2007年。
- 湯恩比，陳曉林譯，《歷史研究》，台北：遠流出版社，1984年。
- 菩提比丘，尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》，嘉義：法雨道場出版，2015年。
- 黃柏棋，《巴利佛教的思想交涉》，台中：明目文化事業有限公司，2009年。
- 楊郁文，《阿含要略》，台北：法鼓文化出版社，1997年。
- 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，1988年。
- 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，1998年。
- 蔡奇林等編譯，《從修行到解脫》巴利佛典選集，新北：南山佛教文化出版社，2012年。
- 談錫永主編，李潤生導讀，《中論導讀(上、下)》，台北：全佛文化事業有限公司，1999年。
- 薛理桂主編，《比較圖書館學導論》，台北：臺灣學生書局，1994年。
- 韓廷傑，《中論》，高雄：佛光出版社，1997年。

- 韓廷傑釋譯，《中論》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997年。
- 韓廷傑釋譯，《成唯識論》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997年。
- 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，1968年。
- 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，1971年。
- 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981年。
- 釋印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，1988年。
- 釋印順，《印度之佛教》，新竹：正聞出版社，2014年。
- 釋印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2014年。
- 釋印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014年二版
- 釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995年。
- 釋昭慧，《初期唯識思想》，台北：法界出版社，2001年。
- 釋聖嚴，《探索識界》，台北：法鼓文化出版社，2005年。
- 釋證嚴，《三十七道品講述》，台北市：靜思人文，2016年。
- Surendranath Dasgupta，林煌洲譯，《印度哲學史 1》，臺北：國立編譯館，1996年。

### 三、期刊論文

- 三界智長老，趙桐譯，〈業與輪迴〉，《法音》，1999年第7期。
- 李建欣，〈《奧義書》“梵我合一”思想簡析〉，《世界宗教研究》第4期，2002年。
- 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第19期，2006年。
- 林恕安、胡志強、耿晴合，〈佛教意識哲學專輯·導言〉，《正觀雜誌》第89期，2019年。
- 黃俊威，〈從《沙門果經》看六師外道的思想內容〉，《慧炬雜誌》332、333期合刊，

1992 年。

張祥龍，〈佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀〉，《普門學報》，2005 年第 28 期。

楊惠南，〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，《華崗佛學學報》，1981 年第 5 期。

霍韜晦，〈唯識五義〉，《華崗佛學學報》，1983 年第 6 期。

蔡耀明，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》第 34 期，

2005 年 9 月。

傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第 4 期，1991 年。

#### 四、學位論文

朱玉盛，《說一切有部「業說」初探》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2008 年。

許暖宜，《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》，南華大學宗教學研究所碩士論文，2006 年。

#### 五、工具書

佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。

中華電子佛典協會，《CBETA 電子佛典集成》，台北：中華電子佛典協會，2023 年。