

華嚴專宗學院研究所
碩士論文

《華嚴經》業論思想初探
——以《華嚴經善慧地》內容為核心

研究生：釋印靜

指導教授：徐銘謙 老師

中華民國 114 年 05 月 15 日

摘要

在佛教文化語境中，「業力」是一個頻繁出現的核心概念。無論是遭遇身體不適，還是陷入生活困境，常有人歸因於「業障深重」，並建議當事人「勤求懺悔」。然而，「業」的內涵究竟為何？其本質與形態又是如何？本文以業力思想為切入點，系統梳理該思想在印度文化與中國文化中的發展演變及不同表現形態。同時，聚焦《華嚴經》中「善慧地十一稠林」與「業稠林十相九差別」的重要理論，深入剖析其思想要義，進而全面揭示業論思想在《華嚴經》中的獨特闡釋。全文將從四個方面展開論述。

第二章為印度文化中業論思想的演進。通過梳理吠陀、梵書、奧義書三階段，闡明業論從早期祭祀規律性、因果關聯，到業力與輪回思想結合的本質性發展；同時探討耆那教的業報輪回體系，重點分析其「黑白業力說」及「主意業力說」的核心特徵。

第三章轉向中國文化中的業力思想，探究佛教東傳後與本土哲學的融合。中國早期佛教將業報分類與教義結合，形成系統業論框架；儒家「天德報應」思想立足道德宇宙觀，確立倫理與宇宙規律的呼應；道教以「承負報應」構建家族命運共同體觀念，形成與佛教業力體系平行的詮釋路徑。

第四章聚焦《華嚴經》中的業論思想。通過解析善慧地的十一種稠林概念，更進一步探討「業稠林」的意涵，試圖揭示業理論在《華嚴經》當中的多樣性與層次性，並探討業力積累與果報的動態生成機制。

最後章節深入闡述《華嚴經》業稠林的十相九差別理論。從受報性相、與心相應相、受報時間相三條主線出發，系統對比善惡業力的屬性差異（如無記相）、報應時空特性（現生後受）及因緣複雜作用（自性剎那壞），建構起佛教業力哲學中的精密邏輯體系。希望通過對《華嚴經》之業論思想的探討，明晰業力對修行的指導作用。

關鍵字：業力思想、善慧地、華嚴經、業稠林、因果報應

目 錄

摘要.....	I
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 前賢研究回顧.....	1
一、圍繞因果緣起展開的敘述.....	2
二、集中於業力思想的研究.....	2
三、關於「業」起源的研究.....	3
第三節 研究方法與步驟.....	3
第二章 印度文化中的業論思想.....	5
第一節 吠陀時期的業論.....	5
一、業論與規律.....	6
二、祭祀崇拜.....	6
三、罪惡與業論.....	7
第二節 梵書時期的業論.....	8
一、梵書時期社會背景.....	8
二、《梵書》對業論的發展.....	9
第三節 奧義書中的業論.....	11
一、黑白業力說.....	13
二、主意業力說.....	14
三、業力與輪回.....	15
第四節 耆那教之業論.....	16
一、耆那教概況.....	16
二、耆那教談業報輪迴說.....	16
第三章 中國文化中的業力思想.....	19
第一節 中國佛教早期的業思想.....	19
一、業報定義.....	20
二、業報的分類.....	21
第二節 儒家之業論思想——「天德報應」思想.....	23

一、儒家業力思想的起源.....	23
二、儒家業力思想的完成.....	25
第三節 道教之業論思想——「承負報應」思想.....	26
一、道教的形成.....	26
二、「承負報應」系統的建構.....	27
第四章 華嚴經善慧地十一稠林之業思想.....	30
第一節 華嚴業思想所在處——善慧地業稠林.....	30
一、十地之名.....	31
二、善慧地之意.....	32
第二節 善慧地十一稠林之業稠林.....	33
一、十一稠林之釋義.....	33
二、業稠林之詳解.....	35
第三節 業稠林所得之果.....	36
第五章 華嚴經業論之十相九差別.....	38
第一節 業論之受報性相.....	38
一、善不善無記相與道因差別.....	38
二、有報無報相與已受果未受果差別.....	39
三、受黑黑等眾報相與對差別.....	40
四、有表示無表示相與自性差別.....	41
第二節 業論之受報與心相應相.....	43
一、與心同生不離相與方便差別.....	43
二、因自性剎那壞而次第集果不失相與盡集果差別.....	44
三、如田無量相與因緣差別.....	44
第三節 業論之受報時間相.....	45
一、凡聖差別相與已集未集差別.....	45
二、現受生受後受相與乘非乘定不定相與明定不定差別.....	45
第六章 結語：業對於現代修行意義.....	48
參考文獻.....	49

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

業力理論在佛教理論體系中佔有舉足輕重的地位。它不僅是修行可能性的基礎條件與理論支撐，更是對世界生成、發展與變遷規律的深刻闡釋。自涉足佛教研究領域以來，頻繁接觸到「業」這一概念，特別是在研讀佛教相關典籍和與佛教修行者交流的過程中，深感「業」的思想在佛教教義中的核心地位以及其對佛教修行實踐的重要指引作用。

在日常生活和修行語境中，「業」的概念被廣泛提及且應用。尤其在個體遭遇逆境或疾病之時，常能聽到他人以「汝業障深重，宜速速懺悔」相勸誡。然而，在此之前，我對於「業」的理解僅停留在表面，只知道它大概與善惡行為及果報有關，但對於其深刻內涵和理論體系缺乏全面且深入的認識。

業：梵語為 *karman*，巴利語為 *kamma*，音譯作羯磨，為造作之義，意思是指行為、所作、行動、作用、意志等身心活動，或單由意志所引生的身心活動。如果與因果關係結合，則指由過去行為延續下來所形成之力量。此外，「業」亦含有行為上善惡苦樂等因果報應思想，及前世、今世、來世等輪迴思想。業論是佛教重要教義之一，但業論並非佛教所獨創，它在古代印度時代的《梨俱吠陀》時期已開始萌芽。佛教在整個發展過程中對業的觀念加以繼承，並成為自身哲學體系的重要範疇。佛教認為，業這種活動和因果關係相結合，會形成產生不同結果的力量，是為「業力」，這是一種潛在的功能，是創造未來生命的動力。業有多種分類，一般從形態上分，有身業（身體的行動）、口業（言語，也稱語業）和意業（內心欲做某事的意念、意志）。從性質上分，有善業、惡業和無記業三類，善惡二業招不同的果報，非善非惡的無記業則不招果報。業是人類向上努力或向下墮落的根據。

而在《華嚴經·十地品》的第九善慧地中，對於業的說法，詳細的敘述了十種相：1、善不善無記相；2、有表示無表示相；3、與心同生不離相；4、因自性刹那壞而次第集果不失相；5、有報無報相；6、受黑黑等眾報相；7、如田無量相；8、凡聖差別相；9、現受生受後受相；10、乘非乘定不定相。而澄觀大師更是在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》當中，將此十相細分為九種差別，為研究業增添了一筆寶貴的資料。¹

然而，現有的學術研究雖然對佛教「業」的理論有一定的探討，但針對《華嚴經》業論思想深入且全面的研究仍相對不足。部分研究只是泛泛提及《華嚴經》中業的思想，缺乏對《華嚴經》中所說業的十相及細分差別的細緻剖析；一些研究則在梳理其理論脈絡和思想內涵方面存在不足，未能充分挖掘《華嚴經》業論思想在佛教哲學以及修行實踐中的獨特意義和價值。因此對於《華嚴經》的業論思想展開研究是非常有必要的。

第二節 前賢研究回顧

縱觀現今學術界當中，對於業的研究雖並不多見，但也取得了頗為豐碩的成果。

¹（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736, p.561-p.564。

不同學者從多個角度出發，圍繞「業」展開了多方面的探討，總體上可以歸納為圍繞因果緣起展開敘述、集中於業力思想研究以及探究「業」的起源這三個主要方向。

一、圍繞因果緣起展開的敘述

眾多研究聚焦於「業」與因果緣起之間的緊密關係，詳細剖析其中的內涵與原理。阿忠榮在《佛教因果思想要義及現代價值簡論》²中，闡述了佛教因果思想的核心要義，並探討其在現代社會的價值。文章指出佛教的因果觀念是一種系統且深刻的思想體系，「業」在其中起著關鍵作用，每一個行為的「業」都會引發相應的結果，呈現出清晰的因果緣起脈絡，這種思想對現代社會人們在道德選擇和行為規範方面具有積極的指導意義。

姚衛群在《佛教的因果觀念》³裏，深入分析了佛教因果觀念的豐富內涵。通過梳理佛教經典著作中的相關論述，闡述「業」如何構成果因關係的基礎。他認為佛教的因果觀念不僅是一種形而上的哲學思辨，更是與修行實踐緊密結合的思想理念，「業」的積累和報應遵循著嚴格的因果規律，這對理解佛教修行方法以及個體生命在輪回中的境遇有著重要的啟示作用。不過，該文獻雖然對佛教因果觀念有較為系統的梳理，但主要集中在觀念層面的闡釋，對於「業」在實際修行實踐中的具體操作方法以及如何檢驗「業」的因果報應等方面缺乏詳細的案例分析和實證研究，業力思想如何與現在修行相聯系方面有所欠缺。

郭旭的《大毗婆沙論業觀念中的因果問題研究》⁴以《大毗婆沙論》為研究對象，專門探討其中的業觀念與因果問題。論文詳細解析了《大毗婆沙論》中關於「業」的概念界定、業的分類以及在因果鏈條中「業」如何發揮作用等內容。作者發現《大毗婆沙論》對「業」的因果關係的闡述極為細緻，通過複雜的理論構建，解釋了因果報應的具體機制和過程，為後世研究佛教因果思想提供了豐富的資料。然而，在對《大毗婆沙論》相關論述的研究過程中，對其他同時期或前後相關佛教經典與該論典中業觀念的相互影響和差異辨析不夠深入。

二、集中於業力思想的研究

部分研究專門針對「業力」思想展開深入討論，通過對不同佛教經典著作中業力理論的對比和分析，挖掘「業力」在佛教教義中的核心地位和重要作用。

李秀真在《阿毗達磨大毗婆沙論業論研究》⁵中，以《阿毗達磨大毗婆沙論》為主要依據，系統研究其中的業論。「業力」作為業論的重要組成部分，作者詳細闡述了業力產生的根源、運作的方式以及它與佛教修行者解脫之路的關係。論文指出，在《大毗婆沙論》的體系裏，業力是一個具有明確因果指向和強大力量的概念，它貫穿於個體生命的輪回過程之中，對生命的未來走向有著決定性影響。

楊勇在《俱舍論業思想研究》⁶中，重點探討《俱舍論》中的業思想，尤其是「業力」的特徵與功能。作者通過深入解讀《俱舍論》，分析「業力」在佛教世界觀和修行實踐中的具體體現。他認為《俱舍論》中的業力思想既具有一定的哲學思辨性，

² 阿忠榮，〈佛教因果思想要義及現代價值簡論〉，《青海師範大學學報》第6期（2010年），頁42-46。

³ 姚衛群，〈佛教的因果觀念〉，《南亞研究》第2期（2002年），頁45-51。

⁴ 郭旭，《大毗婆沙論業觀念中的因果問題研究》（蘭州：蘭州大學碩士研究生學位論文，2018年）。

⁵ 李秀真，《阿毗達磨大毘婆沙論業論研究》（新竹：玄奘人文社會學院碩士論文，2003年）。

⁶ 楊勇，《俱舍論業思想研究》（北京，宗教文化出版社，2010年）。

又緊密聯繫實際的修行生活，為修行者理解自身行為的影響以及如何通過修行改變業力提供了理論指導。

高穎在《俱舍論的業力觀》⁷中進一步對《俱舍論》的業力觀進行了深入剖析。文章詳細探討了《俱舍論》中業力觀的具體內涵、與其他佛教理論和修行的關聯。作者指出，《俱舍論》的業力觀有助於修行者從微觀和宏觀兩個層面理解生命運作的規律，對個體在佛教修行道路上的自我認知和實踐具有重要的啟示作用。

王敬淑在《一切有部的六因四緣》⁸中，從一切有部的哲學體系出發，研究「業」與六因四緣的關係，其中「業力」是重要研究內容之一。論文通過對部派佛教理論的細緻梳理，分析了「業力」在一切有部教義體系中的定位和作用，揭示了「業力」與佛教因果理論之間的內在聯繫，為我們理解早期佛教不同部派對於「業」的理解提供了有價值的視角。

此外，楊琇惠在《阿含經業論研究》⁹中也涉及到了業力相關內容，通過對《阿含經》中關於「業」的記載和論述的研究，探討早期佛教經典對於業力的闡述方式以及這些闡述在早期佛教教義傳播中的意義。

三、關於「業」起源的研究

在「業」相關研究中，也有不少學者關注其起源問題，力圖從根源上探尋「業」的思想脈絡。

範文麗在《論佛教業論的理論困境及其解決》¹⁰明確指出，業最早起源於古印度婆羅門的教義當中。她詳細追溯了在婆羅門教義中「業」的最初表現形式和概念內涵，論文進一步闡述了早期佛教如何吸收這一思想，並根據自身的教義體系對「業」的內涵和作用進行了重新詮釋和豐富。但是論文還缺乏對婆羅門教中「業」的不同流派和具體經典文獻的詳細考據和對比研究，在闡述早期佛教吸收婆羅門教「業」思想的過程中，對於佛教是如何對「業」的概念、性質和作用進行改造和轉化的內在邏輯分析不夠充分。

綜上所述，現有研究從多個維度對佛教「業」展開了深入探討。無論是圍繞因果緣起展開的細緻解析，還是專注於業力思想的專門研究，亦或是對「業」起源的深入追索，都為全面認識佛教「業」思想提供了豐富的資料與多樣化的視角。

然而，目前的研究仍存在一些不足之處。例如，在眾多研究中，針對《華嚴經》業力思想的專門性研究相對欠缺。鑒於《華嚴經》在佛教經典中的重要地位，其蘊含的業論思想具有獨特的價值與深遠影響，尚未得到充分的挖掘與闡釋。

因此，本文將《華嚴經》的業論思想作為研究方向。未來研究可以圍繞《華嚴經》進一步深入拓展，通過更為系統、全面的分析，挖掘其中業論思想的豐富內涵，以彌補現有研究的不足，推動佛教「業」思想研究的不斷深化與發展。

第三節 研究方法與步驟

⁷ 高穎，〈《俱舍論》的業力觀〉，《中國藏學》第1期（2016年），頁144-150。

⁸ 王敬淑，《一切有部的六因四緣》（新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士學位論文，2009年）。

⁹ 楊琇惠，《阿含經業論研究》（臺北：臺灣師範大學國文系碩士論文，2001年）。

¹⁰ 範文麗，〈論佛教業論的理論困境及其解決〉，《佛學研究》第19期（2010年），頁180-186。

本文擬運用文獻分析法與比較分析法展開整體研究，首先對相關經典進行文獻梳理：深入研讀《華嚴經》以及相關的注疏經典，特別是四祖澄觀大師的《大方廣佛華嚴經疏》和《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》等原典，準確把握其中關於「業」的闡釋和教義思想。同時，廣泛搜集古印度佛教文獻、中國傳統文化經典以及佛教其他宗派的論著，為研究提供豐富的原始資料，並全面檢索和收集現當代學術界關於佛教業力理論、特別是《華嚴經》業力思想的研究成果，包括學術論文、專著等。對這些文獻進行系統梳理和分析，瞭解已有研究的主要觀點、研究方法和學術進展，為本文研究奠定基礎並找出研究空白點。接著利用比較分析法，將《華嚴經》中的業力思想與佛教業力思想在不同歷史時期的發展進行縱向比較。追溯業論在古印度時期的起源與發展脈絡，對比不同階段的特點，明確《華嚴經》在其中的歷史定位，揭示其傳承與發展關係，凸顯其重要意義。更進一步的把《華嚴經》的業力思想與佛教其他經典當中主要是早期佛教《阿含》系經典的業力思想以及其他傳統文化中的業力思想進行橫向比較。探討不同流派和文化背景下業力思想的異同點，分析其相互影響和借鑒關係，凸顯《華嚴經》業力思想的獨特性和普遍性。

本文擬分為六個章節進行論述，在第一章緒論中，首先通過回顧前賢的研究成果，對當前學術界關於業的理論進行系統的回顧。隨後，進一步闡述本研究採用的方法論及研究步驟。第二章，通過追溯業論的起源，對業力思想在古印度時期的起源和發展進行簡要的闡述。第三章，旨在探討在《華嚴經》之外所存在的業力思想內容，通過對中國早期佛教與傳統文化中，關於業力思想方面內容的深入研究，將區別於《華嚴經》的業力思想做進一步的闡述。第四章與第五章則是構成了本文的核心部分，首先在第四章中，通過對十地之善慧地與十一稠林之業稠林等基礎的理論介紹，交代《華嚴經》關於業力方面的看法，然後在第五章當中，根據《華嚴經》當中十種相與九差別之間相關聯，進一步探討《華嚴經》關於業力思想的具體內容。第六章為結語部分，闡述認識業力思想對於現代修行的作用。

本文即從《華嚴經》當中的第九善慧地之業稠林的十種相出發，進行全文文本的梳理，直接從四祖澄觀大師的《大方廣佛華嚴經疏》¹¹和《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》¹²原典加以探討分析，輔以古德著述與《俱舍論》¹³中關於業的釋義及現代學術界中相關論著，透過對業的十種相的詳細解讀，藉以闡明《華嚴經》對於業力思想的深層含義。

¹¹ (唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no.1735。下文統一簡稱《疏》。

¹² (唐) 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736。下文統一簡稱《鈔》。

¹³ (唐) 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no.1558, p.1, a3。

第二章 印度文化中業論思想

在印度思想史中，「業」概念的探討有著深遠的根源，並佔據著極其重要的地位。自雅利安人遷入印度後，這一思想大致可劃分為三個階段：吠陀時期、梵書時期和奧義書時期。

在吠陀時期，印度人民由於對天神和自然懷有敬畏之情，從而催生出對災禍的預防意識以及對福祉的祈求願望。當時，人們借助兆象占卜和祭祀儀式來崇拜吠陀，由此形成了獨具特色的五河地區文化¹⁴。到了梵書時期，隨著民眾智慧逐步開啟，舊的宗教權威性有所衰落，人們對神的敬畏之心逐漸減弱，祭祀的目的不再僅僅是出於敬畏和祈福，業力觀念開始萌芽。在這一時期，人們試圖通過祭祀儀式來實現與梵的合一，此階段標誌著婆羅門教地位的確立與至高無上。

而整個印度文化發展的第三個階段，即從西元前五百年延續至今，大約經歷了二千五百年。自奧義書興起，到六師外道、順世外道、原始佛教等眾多宗教紛紛出現，業力觀念不再僅僅局限於對天國果報的追求，而是進一步演變為對永遠解脫的深切渴望。¹⁵

第一節 吠陀時期的業論

自古以來，印度文化裏「業（Karma）」與輪回的概念便緊密相連。在普遍的觀念中，「業」被視為評判個體來世善惡的標準。這種思想能夠追溯到吠陀時期（約西元前1500年至西元前1000年），¹⁶也就是自然神話時代。「吠陀（Veda）一語，為知識之義。在中國有毗陀、韋陀、圍陀、吠陀等音譯，意譯為智論或明論」。¹⁷吠陀文獻是古印度聖典的彙集，最終成為印度正統派哲學的思想淵源，影響深遠。在吠陀文獻中，自然現象被奉為信仰的對象，並被當作解釋宇宙萬物的依據，因此這一時期也被稱為「天啟時代」。所有的活動都以天神的啟示為準則，神被尊為至高無上的權威。直至今日，印度民眾在出生、結婚、死亡等重要的人生儀式中，依舊遵循著古老的吠陀傳統。

¹⁴ 五河地區文化是以印度河上游五條支流（傑赫勒姆河、傑納布河、拉維河、比亞斯河、薩特萊傑河）為核心的古代文明區域，其核心特徵與雅利安人的遷徙及吠陀文化緊密相連，後來被恒河文明所繼承。雅利安人南下擴張後，吠陀教逐漸演變為印度教，並催生了佛教、耆那教等本土宗教。儘管恒河並非五河之一，但借助宗教傳播成為印度文化的象徵，而五河地區依舊是錫克教的發源地（如阿姆利則金廟）。總之，五河地區文化是雅利安人遷徙與本土文明相互交融的產物，它奠定了印度宗教、社會結構以及文學藝術的基礎，其影響力延續至今。

¹⁵ 以上對印度思想史的分期，參考自宇井伯壽著，《印度哲學研究》（東京：岩波書店，1965年），頁347。

¹⁶ 此段具體數字參考自達斯笈多(S.Dasgupta)著，林煌洲譯，《印度哲學史》（臺北：國立編譯館，1996年），頁33。吠陀聖典年代考證，目前有下列幾種說法。馬克斯·穆勒(MaxMüller)認為吠陀作品的年代最早在西元前1200年；海格(Haug)認為可推至西元前2400年；而巴爾·甘伽達·鐵拉克(BalGangadharTilak)則認為是西元前4000年。

¹⁷ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本）（臺北：臺灣商務印書館，2017年），頁30。

一、業論與規律

在《梨俱吠陀》中有一個詞彙頻繁出現「*rta*」，是表示規律的意思，「在學術界普遍認為這個辭彙的內涵與業力相關，是業力思想的萌發」。¹⁸在吠陀經典裏規律「*rta*」這個詞是作名詞來使用，解釋為真實的意思。當時把它解釋為真實的含義，其實就是片面地認為對諸人天神眾等一切眾生及宇宙天體空間，起到正常運行且存在一定規律的合理法則，也可以說是對維持所有空間世界運轉，強制執行的實施者而不能更改；而業力就是轉入輪回的前因，主導著善惡果報。雖然前者所說的含義廣泛、空間廣大，後者則縮小到道德行為層面，但二者的關係相互聯繫緊密，對某種秩序起著一定的制約作用。所以高楠順次郎與木村泰賢在其研究著作中，多認為「規律」是業力觀念最早的源頭。

《梨俱吠陀》借助規律性原則，闡釋了現象界的統一治理法則。在《印度哲學宗教史》中對「*rta*」一詞的考證顯示，原是意指物體依序進行，故轉而具有「真理」「正義」「相應」等義。若依據吠陀中的用例，此語使用的範圍極廣，簡言之，自然界之秩序或人事界之秩序是同一的「*rta*」的不同作用，可以說自然律等於道德律，發展至後期則是以「規律」或「法則」代替了「*rta*」。¹⁹

由此可見，「*rta*」能夠作用於世界及空間萬物的自然定律，以及人世間的道德定律，這兩條定律相互作用、相互依存。「*rta*」的作用即在於懲戒那些 *Anrta* 的現象或行為，使之回復原有的規律」。²⁰在這一時期，自然法則與道德法則是一致的，宇宙間所有現象的運行皆遵循這一法則。

基於此，在吠陀時代，那些洞悉天機、先知先覺的先知們普遍對秩序懷著深深的尊崇之情。他們篤定地認為，秩序乃是一種能推動規律與正當性在眾神以及世間一切生命體中切實得以實現的根本法則。而且，先知們還將這種神聖不可侵犯的道德秩序稱作「天則」（*rta*），並將其視為人們始終應當遵循的「永恆法則」。

綜上所述，《梨俱吠陀》所提出的規律觀點，實則是神明、人類行為的業力果報以及宇宙空間自然運轉秩序規律這三者相互融合而成的有機整體。之所以這麼說，是因為這種自然秩序若要維持正常運轉，必然需要神明的悉心維護。而人們生活中的吉凶禍福、生老病死等種種境遇，也總是由神明依據其行為的道德善惡進行評判後，給予相應的果報。所以，當人們遭遇災禍降臨的時候，某種程度上也是對那些不遵守某種秩序之人的懲戒。「由於此力量肯定行為造作後會有他力的介入，而使所做過的行為受到相應的結果，所以學者將之視為業力的先驅」。²¹

二、祭祀崇拜

在《梨俱吠陀》中，「*kusalakarma*」和「*akusalakarma*」是兩個常見用語。「*karman*」主要是指按照吠陀經的規定舉行一切祭天和祭祖的儀式，屬於善業，「*akarman*」是指不做吠陀經規定的事情，或做違反吠陀教義的活動，而這就是所謂的不善業」²²。由此可見，《梨俱吠陀》中的業說已具備善、惡屬性。早期的祭祀觀念與業力思想同出一源，都相信人們造下業力後，會對自身現世及來世的命運產生某種果報作用。

¹⁸ 李志陽，《奧義書之業力思想研究》（湘潭：湘潭大學碩士學位論文，2019年），頁9。

¹⁹ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》，頁44。

²⁰ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁20。

²¹ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁31。

²² 巫白慧著，《吠陀經和奧義書》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁235-236。

二者區別在於，祭祀是人們為祭奠先祖神明、獲取某種力量的形式，而業力是實際發生的具體行為活動。當時，人們通過將神的力量與人類的行為相聯系，來闡釋宇宙現象，神與人之間的地位關係完全依靠祭祀儀式來建立和溝通。即需要神與人之間建立溝通，在後期從事祭祀之上，則發展出專職祭祀的人存在，他們將之稱為阿耆尼（Agni）、蘇摩（Soma）等。他們認為在死後的命運觀方面，這些專門的祭祀者們通過祭祀的儀軌能夠引領死者前往天神居住的世界，將亡靈帶往正義之地。²³

在《梨俱吠陀》這部古老的典籍當中，還有更多神職的記載：「瓦魯那、米特拉、因陀羅、阿耆尼等神常被稱為是規律之保護者、有規律者」。²⁴這些神明均為古印度神話體系中負責進行善惡懲處的天界之神。他們在接受人類虔誠奉獻的祭祀的同時，肩負著一項重要職責，那就是憑藉自身浩瀚無邊的法力，去維護自然秩序和人間事務的正常規律。

吠陀文獻視祭祀為主要內容，並給予重要地位。古印度高度重視祭祀，一方面與古代中國類似，完全相信並依賴鬼神；另一方面，是認為通過祭祀或獻祭能得到某種神靈強大力量的庇護。「在吠陀時期，人們除了認為做祭祀可使神高興，給自己帶來好處外，還認為咒法也可以作用於神，使人達到目的」。²⁵這裏的小利益指獲得心中所求之物，大利益則是讓自己或已故之人獲得徹底解脫、往生善處或天界。

三、罪惡與業論

在《阿達婆吠陀》當中則是高度重視業力輪回的觀念，認為過去所犯罪過如影隨形，會讓罪人受到應有的懲罰，正如《阿達婆吠陀》中所言：「有意或無意所犯下的罪應受與其相當之懲罰」。²⁶彼時人們已將罪業視為類似可見物質的客觀存在，「造作罪業永不消亡」的觀念初現端倪，「業力能量始終保存」的思想也有了一定發展。

正因如此，《阿達婆吠陀》多處提及人們對所造罪過業力憂心忡忡，比如「罪呀！若不舍離我，餘將舍汝置於十字街上，唯願隨從他人」，「若餘醒時或睡時犯罪，無論已或未生，如脫離木（之縛），赦免餘」。²⁷從這些引文可看出，當時吠陀思想認為罪惡時刻相隨，難以單純消除，且衍生出「自作自受」的觀點。基於對罪惡的畏懼以及認為罪惡具有保存力量，《阿達婆吠陀》提出的除罪方式是「持符咒祈獲不死生命，願遠離霧及黑暗，生命永不耗竭」。²⁸

而在《梨俱吠陀》當中則是對此繼續探討了死後靈魂與所造業的關係：「生命在呼吸，移動迅速，死去肉體的不朽靈魂與死同源，依其作業而流浪」。²⁹從「依其作業而流浪」推測，人死後，其生前之業仍會伴隨不朽靈魂，但此處「流浪」是否等同於「輪回」尚待探討。《梨俱吠陀》中輪回觀念只是片段零星的概念，雖提及「我曾為摩奴，我曾為蘇利耶，我曾為吟誦聖歌之聖者卡斯曼」³⁰等似乎與輪回

²³ 此段大意總結參考自屈大成，〈古印度吠陀時代之業論〉，《南亞研究》第3期（2011年），頁138-141。

²⁴ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁50。

²⁵ 姚衛群，《印度宗教哲學概論》（北京：北京大學出版社，2006年），頁22。

²⁶ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁169。

²⁷ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁35。

²⁷ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁36。

²⁸ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁35。

²⁹ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁36。

³⁰ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁36。

相關的內容，且在其他地方也有「我看著身體之監管者，無誤地於道路上前後移動，在凝聚、遍在的光輝中，它經常返回此俗世間」。³¹這類說明靈魂會於肉體死亡後再生的表述，但僅依據這些再生情形，尚不足以認定為完整的輪回思想。

正如前文所言《梨俱吠陀》最初對於神則是認為是規律、天則，基本皆是指天、空、地等自然現象的神格化。而在後期的發展中，為使神與人能夠進行順利的溝通，則產生了諸多神職的存在，最後他們都在歷史當中成為了神的代表。對此，《印度宗教哲學史》當中說：「或謂天體現象神格化的，最為原始，其次，隨著民族南下，因於空中現象而有空界諸神，最後祭祀主義形成，遂有地上祭壇之神的阿耆尼（Agni）、蘇摩（Soma）等出現，亦即天空地之分類契合歷史發展順序。」³²在之後的發展中，對於此天空地三處自然現象的崇拜，更是發展成天界、空界、地界三處神聖境界的存在，並且在這個境界當中，都有他們各自代表的神仙。如天界有多亞烏斯（Dyaus）、瓦魯納（Varuṇa）、米特拉（Mitra）、毗濕笈（Viṣṇu）、阿修溫（Aśvin）等諸神；空界有因陀羅（Indra）、魯多拉（Rudra）、瑪魯多（Marut）、帕笈夏笈亞（Parjanya）等諸神；地界有阿耆尼（Agni）、祈禱主（Bṛhaspati）、蘇摩（Soma）、薩拉斯瓦提（Sarasvatī）等諸神。

總之，吠陀時期的思想經歷了從早期側重於祭祀形式的「自然崇拜」，向後期確立諸神等獨立神名的階段的演進。諸神的存在被歸結於「唯一」，成為從屬性的存在。總體來講，吠陀時期的業力觀已然從早期基於自然神觀的業論，轉變為晚期圍繞單一主神的業論。

第二節 梵書時期的業論

梵書（Brahmana）時期，大約處於西元前1000年至西元前600年。³³這一時期，印度雅利安人由於民族的不斷膨脹，逐漸離開孕育他們的五河流域，向中土遷徙。在遷徙後的最初幾個世紀裏，整個思想界仿佛陷入了漫長的沉睡，呈現出沉滯的狀態。

一、梵書時期社會背景

當時，印度國內戰亂頻繁爆發，硝煙瀰漫，動盪不安。刹帝利族作為軍事貴族，主要精力都投入到戰爭與國家的穩定治理上，根本無暇顧及思想文化領域的發展。於是，教學的主導權自然而然地完全落入了婆羅門手中。這些宗教家們深受保守思想的禁錮，將大量的精力與心血都傾注於祭儀的整理與完善之上，企圖通過對祭祀儀式的精細規定和嚴格執行，來維護宗教的神聖與權威。在這樣的局面下，進步思想的發展受到了極大的壓抑，人們的思維被局限在既定的宗教儀式框架之中。

在當時的社會大背景下，祭祀活動的重要性被無限放大，幾乎成為宗教信仰與社會生活的核心目標。在印度人的信仰體系裏，「梵」被尊奉為宇宙的本源，具有至高無上的地位。它扮演著雙重的神聖角色，既是創造世間萬物的始祖（原人），如同宇宙萬物誕生的最初動力和源頭，孕育了包括人類在內的所有生命和物質；也是孕育生命的存在（生命之息），為

³¹ 楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁36。

³² 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁41。

³³ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁107。

世間注入生機與活力，賦予萬物生命的力量。這種信仰體系蘊含著借助梵的神聖力量來主宰宇宙萬物的深刻觀念，人們堅信，通過特定的方式與梵建立聯繫，就能掌控或影響世間的一切。

基於這樣的宇宙觀和信仰，祭祀活動變得更加精細複雜，逐漸演變成一系列繁瑣而莊重的儀式。每一個祭祀的步驟、每一件祭品的選擇、每一句祭祀時的咒語，都有著嚴格而細緻的規定。祭祀活動不再僅僅是一種宗教儀式，而成為了宗教活動的核心部分。人們期望通過祭祀過程中所產生的神秘力量，來達成自己內心深處的各种願望，無論是祈求風調雨順、五穀豐登，還是渴望個人的平安順遂、幸福安康。不僅如此，人們還試圖在這個過程中探尋宇宙運行的秩序或法則。他們深信，宇宙萬物的運行並非雜亂無章，而是遵循著某種神秘而有規律的法則，在這些法則中，就蘊含著後來被稱作「業」的法則，而這些「業」的法則，正是「業力」概念的起源。這個「業力」概念猶如一顆種子，在後來的發展過程中，對印度業力思想的形成產生了決定性的影響。

二、《梵書》對業論的發展

《梵書》作為這一時期的重要典籍，標誌著婆羅門教義的確立時期。在《梵書》所構建的思想框架下，吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上這三大綱領³⁴成為了整個社會意識形態的主導力量。吠陀天啟強調吠陀經典的神聖性和權威性，認為其是神所啟示的真理，是不容置疑的信仰基石；祭祀萬能則將祭祀活動提升到了無與倫比的高度，認為只要正確地進行祭祀，就能得到神靈的庇佑和恩賜，實現人們心中的願望；婆羅門至上突出了婆羅門階層在社會中的崇高地位，他們被視為神與人之間的橋樑，是知識和宗教儀式的壟斷者。

在這一嚴密框架下，神祇、人類以及宇宙萬物都被賦予了新的意義和價值，均因祭祀活動而獲得了生命力，並以此為中心構建起各自獨特的存在意義。祭祀活動成為了連接三者的重要紐帶，通過祭祀，人們向神祇獻上祭品、吟唱讚歌，祈求與神靈溝通，獲得神靈的認可和恩賜，從而賦予了自身和世間萬物存在的合理性和神聖性。祭祀活動被賦予了至高無上的地位，成為了社會生活的中心。

在宗教觀念的演變過程中，也經歷了顯著的變化。從梨俱吠陀時期的人格神崇拜，逐漸轉變為形式上的象徵主義，對神的敬畏感顯著減弱。在梨俱吠陀時期，人們對神祇的崇拜是具體而形象的，認為神祇具有鮮明的人格特徵，如同人類一樣有著喜怒哀樂和七情六欲，會在特定的時間降臨人間，與人們互動交流。然而，到了梵書時期，神祇的概念逐漸變得更加抽象和象徵化。神祇被進一步分類，以更加精細的方式適應不同宗教儀式的需要，從而形成了以「生主」和「梵」為核心的主流信仰體系。這種轉變對梨俱吠陀的四神³⁵信仰和阿闍婆吠陀的主神觀念產生了根本性的動搖。原本在梨俱吠陀中被重點崇拜的創造神等四神，在新的信仰體系中，其地位和作用逐漸被「生主」和「梵」所取代。阿闍婆吠陀中原本複雜的神祇

³⁴ 賴永海，《中國佛教通史》第一卷（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁3。

³⁵ 四神具體是指：創造神、有生主、祈禱主、原人。

觀念，在梵書時期的主流信仰影響下，也不得不進行了調整和變革。

時至今日，《梵書》依然對印度哲學思想產生著深遠而持久的影響。其核心思想之一指出，通過祈禱和祭祀儀式，個體靈魂（自我：阿特曼，atman）與宇宙本質能夠緊密結合。個體靈魂被看作是宇宙中獨一無二的存在，蘊含著無盡的智慧和力量。通過虔誠的祈禱和規範的祭祀儀式，個體靈魂得以與宇宙本質相互交融，從而構成宇宙的根本原理，實現梵我一體的哲學理念。這一過程實質上是一種對個體本體和宇宙本質的深刻認知和統一追求，它將個體本體提升至宇宙本質的層面，實現二者的完美融合，讓人們感受到個人與宇宙之間的緊密聯繫，從而獲得心靈的安寧與昇華。

《梵書》晚期的哲學探討開始深入到生命本質的議題，試圖解開生命的奧秘。當時的一些思想和著作指出，所有生命體的肉體終將隨著時間的流逝而消亡，這是一種不可避免的自然現象。然而，生命本質的自我卻是永恆不變的，它超越了肉體的限制，獨立存在。由於本質的永恆性，它必然尋求一種物質載體以維持其存在。而在當時印度社會的思想領域中，對於承載此身的輪回主體——自我（阿特曼；atman），以及作為自我存在場所的世界，各種思想流派和學者持有不同的見解。據佛教的《梵網經》所記載，當時存在著多達六十二種不同的見解，即佛教的「六十二見」。³⁶而在耆那教的文獻中則記載，當時存在三百六十三家的爭論。平川彰在《印度佛教史》裏，面對這紛繁複雜的局面，經過深入研究和歸納，將其總結為四種主要類型：作用論者（也稱為業論者）、無作用論者、無知論者（即懷疑派）、持律論者（也就是道德家）。³⁷作用論者強調世界萬物的運行和變化是由因果業力作用所決定，認為人們的行為和意識產生的業力會直接影響未來的果報；無作用論者則對因果業力的作用持否定態度，他們認為世間萬物並非由業力所決定；無知論者，也就是懷疑派，對前兩者的觀點都持懷疑態度，認為人們的認知有限，無法確切知曉世界的本質和因果關係；持律論者，即道德家，注重通過道德規範和行為準則來指導人們的生活，強調道德實踐的重要性。

另外，佛典按照不同的觀點，把當時普遍的世界觀歸納為三種：³⁸其一是依神意而活動的自在神化作說，這種觀點認為世界萬物皆由神意主宰和創造，神擁有至高無上的權力，能夠隨心所欲地創造和改變世界。人們的生活和命運都受到神的掌控，祭祀神靈是獲得神庇佑和保佑的重要方式；其二是主張一切由過去業所決定的宿命論，強調命運由前世業力所決定，人們今生所經歷的一切，無論是幸福還是苦難，都是前世所造業力的結果。這種觀點在一定程度上否定了人們通過努力改變命運的可能性，讓人們更加重視前世的業力和因果關係；其三是認為一切都是偶然產生的偶然論，即世間諸事無因果規律可循，所有的事情都是偶然發生的，人們的行為和選擇並不會對未來產生必然的影響。這種觀點挑戰了傳統的因果觀念，引發了許多關於世界本質和人類存在意義的思考。

在當時印度社會，儘管存在著繁雜不一的見解，但從整體上可以總結

³⁶（吳）支謙譯，《梵網六十二見經》，CBETA 2022.Q1, T01, no. 21, p. 270c1。

³⁷ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（臺北：商周出版社，2004年），頁39。

³⁸ 此三種觀點參考自平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁39。

分成兩種主要觀點。一種觀點是正統婆羅門所強調的轉變說，這種觀點亦即是強調世界萬事萬物皆是由大梵天所生。大梵天被視為宇宙的創造者和主宰者，世間萬物都是大梵天的化身或創造物，世界的一切變化和發展都是大梵天意志的體現。而另一種觀點是反對大梵天為主宰生萬物的積集說，認為世間存在的萬事萬物並非由單一的大梵天所生，而是不一樣的元素積集而成。然而，對於這些積集而成的元素之存在，當時也有著不一的說法，有的認為是剎那滅，即元素在產生的瞬間就會瞬間消亡，世間萬物都處於一種快速變化和不穩定的狀態；有的則認為是永恆常住，元素一旦產生就會永遠存在，只是通過不同的形式和組合構成了世間的各種事物。這兩種想法的形成基礎正是在這梵書時期逐漸奠定的，它們為後來印度哲學思想的發展和演變提供了重要的理論雛形。

在《梵書》時期，業力觀念已超越了僅因祭祀活動而獲得升天果報的層面，呈現出更加多元和深入的發展態勢。人們不僅將業力觀念與祭祀活動相結合，更進一步賦予了業力觀念對人生意義和生命終極歸宿的探尋，開始追求一種永恆的生命本質，以此作為追求永恆解脫的根基。木村泰賢的考證清晰地表明，「梵我合一」的思想雖被視作《奧義書》的核心理念，但根據詳盡的文獻考證，《梵書》晚期的「梵我合一」思想已達到相當成熟的階段。³⁹在《梵書》晚期的相關文獻中，對於「梵我合一」的闡述更加深入和細緻，探討了個體靈魂（阿特曼）與梵之間的關係並非簡單的結合，而是一種本質上的統一。一切存在皆源於梵，這裏的「一切存在」涵蓋了宇宙間的一切物質和現象，包括人類的身體、思想、情感以及周圍的環境等。這些存在以梵為源頭，從梵中誕生並成長。存在之後又寓於梵之中，意味著個體並非獨立於梵之外，而是時刻與梵相互依存，個體的每一個細胞、每一個念頭都在梵的本質之中存在和運行。一切消亡之後復歸於梵，當個體的生命結束，肉體消亡後，其靈魂並未真正消失，而是以一種更加純粹和高級的形式回歸到梵的本質之中，與梵融為一體。因此，梵被視為一切生、住、滅的根本，是宇宙萬物產生、存在和消亡的根源和本質所在。

總之，到了梵書時期，「梵我同一」或者說「梵我合一」思想已經是較為成熟的階段，這一思想成為了印度哲學思想的重要基石，對後世印度哲學的發展產生了深遠影響。然而，關於輪回所成載的主體或者與輪回說相關聯而不可分離的「業說」的思想在此時並未有完全明顯的概念，僅僅存在著一些較為模糊的觀念。這些模糊的觀念為後來業論思想的進一步發展和完善提供了最初的思考方向，等待著後人在不斷探索和研究的過程中，對其進行更加深入和系統的闡釋。

第三節 奧義書中的業論

《奧義書》（梵文：Upaniṣad），普遍認為成書於西元前500年左右的吠陀時代後期。其名稱在梵文語境中，具有豐富的意涵，可意譯為「近坐」「待坐」，深層指向「親教書」或「待坐書」，⁴⁰此命名方式蘊含著師徒之間秘密傳授知識的深邃意味。

³⁹ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁127。

⁴⁰ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁174。

《奧義書》作為古印度思想領域的集大成之作，主要圍繞「梵我合一」與「輪回解脫」這兩大核心哲學命題展開深入探討，構建起古印度哲學思想的經典範式。《奧義書》可說是承先起後的重要思想。其中，業力觀念是《奧義書》哲學體系的重要組成部分，它在傳承吠陀本集及《梵書》相關思想的基礎上，進一步發展出更具規律性的業力觀。

值得注意的是，《奧義書》中的業力觀念並非簡單沿襲前人，而是呈現出獨特的發展趨向。它更為側重「意志之業力說」，強調個體行為的善惡根源在於意志的正邪。在這一理論框架下，個體在現實世界中的每一個行為，均是由其內在的意志驅動產生，而行為所產生的後果，亦即業果，同樣取決於意志所賦予行為的方向與性質。不僅如此，個體的靈魂在死後所經歷的輪回流轉，也完全由意志所主導的業力來決定。

這種「意志之業力說」的提出，不僅在宗教哲學層面具有重要意義，更在一定程度上反映了當時社會思想的變革趨勢。它體現了民眾對傳統神祇崇拜觀念的質疑，以及對傳統祭祀萬能論的反思與抵制，彰顯出古印度社會思想意識的覺醒與發展。

這種因果業報的必然性，隨著業力理論的不斷深化與發展，逐漸與靈魂不朽的古老觀念相互融合。在這種思想融合的過程中，輪回觀念應運而生。輪回觀念的誕生，不僅豐富和完善了《奧義書》的哲學體系，更為後世印度哲學與宗教思想的發展奠定了堅實基礎。木村泰賢在其《印度哲學宗教史》中對《奧義書》進行了綜合性的闡述說：

《奧義書》所說並無一定，大體上可以分成三項：「第一是觀念論的，第二是萬有神教的，第三是實在論的。當然總括而言，奧義書是立於綜合觀念論與泛神論之見地，但若予以區分，則可分成前揭三項。此中，第一的觀念論的，是將梵完全視為主觀的原理，從而將萬有視為唯心所造。……第二，萬有神教的，將本體視為泛神的原理，換言之，是將現象視為「樣式」(modus)之見解，將梵分為真相與顯相二方面，真相是本體，顯相是現象。……第三，是實在論的。此一觀點認為萬有是梵所生，且是梵所支配，但又給予獨立的地位。換言之，初始是梵造作萬有，其後梵與萬有有別，故此一思想稍具二元論的傾向。」⁴¹

從《印度哲學宗教史》中對《奧義書》的思想體系解析中可知，其學說的內涵並非呈現出單一、固定化的模式，從學術研究的視角對其進行剖析，大體可劃分為三個主要的方面。

其一，為觀念論（唯心主義）傾向。在這一維度，《奧義書》將「梵」（Brahman）純粹視作一種主觀性的原理，認為世間萬有皆由這一主觀原理所創造和派生。在此觀念下，「梵」構成了整個世界存在的根源與基礎，一切外在的現象與事物均為「梵」的主觀精神活動的產物，這種觀點鮮明地體現了唯心主義的思想特徵。

其二，是泛神論（萬有神教）的立場。該立場將本體論意義上的「梵」

⁴¹ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁161-162。

闡釋為泛神論的核心原理。具體而言，它將世間紛繁複雜的現象理解為「梵」在不同維度下的「樣式」（modus）。在這種解釋體系中，「梵」具有二重屬性，可劃分為「真相」（真實本質）與「顯相」（現象表現）兩個層面。「真相」代表著「梵」的本體性存在，是超越現象世界的、永恆不變且具有根本性的實在；而「顯相」則是指具體可感的現象世界，它是「梵」在特定條件下的呈現形式，是「真相」的外在表現。

其三，呈現出實在論的相關觀點。這一觀點主張，世間萬物雖為「梵」所生髮，並且在終極意義上受「梵」的統攝與支配，但萬物在此過程中又獲得了自身相對獨立的地位。也就是說，在創生之初，世界萬物由「梵」所創造，然而在現實的存在狀態中，「梵」與萬物之間呈現出一種區別，這種觀點相較於純粹的一元論，顯示出一定的二元論傾向，暗示了「梵」與萬物在某種層面上各自具有相對獨立的意義與價值。

若是細分《奧義書》中對業論的具體區別，則可大致分為如下三點。

一、黑白業力說

《奧義書》在業力觀上承襲《梨俱吠陀》《阿達婆吠陀》，主要體現在堅守善惡因果律與保存業力觀的說法。《美特奧義書》中一段自我對話寫道：

誠然，此即自我。他充滿欲望，為黑白業制服，因而流轉於每個身體……他是清淨、堅定、不動、無染、無擾、無欲。他仍是旁觀者，住於其本身。他自隱於三性質掩蓋下，享用自業，享用其善作的業。⁴²

此段引文表明，「自我」本是清淨無染的純粹存在，但因欲望造下黑白業，受其制約在不同身體中流轉。不過，「自我」本質依舊清淨，作為旁觀者安住自身，雖隱匿於三性質之下，仍需承受自身業力帶來的果報，體現了《奧義書》對「自我」與業力關係的辯證理解。

由上分析可知，在《奧義書》的思想體系中，原本所闡述的規律性觀念已逐步演化為業力觀，這一轉變在靈魂輪回流轉觀念的形成過程中發揮了重要的奠基作用。

具體而言，《歌者奧義書》中有重要論述：「此世行善者將得善生，或生為婆羅門，或生刹帝利，或生吠舍。此世行惡者將得惡生，或生為狗，或生為豬，或生為賤民。」⁴³從這一論述可見，《奧義書》思想體系內，個體行為與生命形態存在緊密因果關聯。現世行為，無論善舉還是惡行，均是決定來世生命狀態的關鍵。行善者因善舉積累正向業力，來世或投生婆羅門、刹帝利、吠舍等優越階層；行惡者因惡行產生負面業力，來世可能面臨悲慘境遇，甚至轉生為低賤動物或賤民階層。

據此可知，《奧義書》思想脈絡中，善惡因果律初步成型，個體行為善惡直接決定後續果報，因果關係具明確指向性與必然性。同時，業力保

⁴² 轉引自楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁51。

⁴³ 轉引自姚衛群，《印度宗教哲學概論》，頁31。

存律思想初露端倪，現世業力不會隨生命終結而消失，而是持續作用於靈魂流轉，影響來世命運。

值得注意的是，儘管在上述引文中並未直接出現「輪回」這一明確表述，但從整體思想邏輯來看，善惡業報與輪回觀念之間存在著千絲萬縷的內在聯繫。在《奧義書》的哲學語境下，個體在現世的行為所產生的業力，如同一種無形的驅動力，引導著人生命運在死後以不同的形態、處於不同的空間維度中進行流轉迴圈。個體因所造作行為的業力差異，從而經歷截然不同的人生軌跡，這構成了《奧義書》關於生命流轉觀念的核心內涵之一，進一步豐富了古代印度宗教哲學的思想架構。

綜合而論，《奧義書》在思想傳承方面，對於《吠陀》《阿達婆》中有關黑白業之善惡因果、業力保存律等思想觀念呈現出明顯的承襲與吸納態勢。然而，值得一提的是，《奧義書》在業力思想的延展上並非僅僅局限於對前人思想的繼承，更在此基礎上實現了重要的發展與創新，其中尤以「主意業力」之說最具代表性。

二、主意業力說

在古印度宗教哲學思想的演進歷程中，從《吠陀本集》到梵書時代，業力概念的內涵界定體現出特定的階段性特徵。在對業力概念進行定義時，這一時期的思想側重於強調人們外部可觀測的行為表現。當時的主流觀點認為，黑白二業作為業力的重要類型，其產生根源在於個體身體的善惡行為，而對人類內部心理層面的意業並未予以充分的關注與突出闡釋。

然而，至奧義書時代，業力觀念發生了根本性的轉變。以《布列奧義書》和《聖德奧義書》等經典為代表，其中已包含了對意在業力思想中行為動機的相關論述。這一時期的意在業力學說主張，人類業力的善惡判定取決於內心意志的指向，而非單純的外顯身體行為。

事實上，這種以內心意向決定業力的思想在較早的《百段梵書》所承載的聖第爾耶教義中已初露端倪。該教義明確提出「宜歸命於實有之梵，人依意向而賦以形。依去此世時之傾向，而受未來之生。」⁴⁴其中「人依意向而賦以形」這一表述與前文所述的意在業力說在觀點上具有一致性，皆認為人類的投生與自身內在意向之間存在著不容置疑的緊密聯繫。

值得注意的是，意在業力說在奧義書時代形成了相對完備且清晰的哲學思想體系。因此，將意在業力說視為奧義書時代業力觀的核心特色不僅具有理論依據，也契合該時期宗教哲學思想發展的整體脈絡。

在《普利哈多阿拉笈亞卡》中有言：「隨從欲而有意向，隨從意向而有業，隨從業而受果報。」⁴⁵從此可知《奧義書》對行為的觀察深入至動機層面。其認為人的行為受意向驅動，意向源於欲望，故而人受果報實則更多取決於意向，而非單純的行為。由此形成主意業力觀，即人的果報是意向驅動的結果，此時業力成為連接欲望與再生的紐帶。

⁴⁴ 轉引自楊琇惠，《〈阿含經〉業論研究》，頁53。

⁴⁵ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁215。

主意業力說並非孤立生成並獨立演進的思想體系，而是在發展過程中與梵我合一的解脫觀實現深度融合後逐步完善的。二者之間存在緊密且具有一定依存性的邏輯聯繫。具體而言，主意業力說秉持的核心觀點為，個體死後的歸宿與個人內在的精神層面，即內心意志和欲望的善惡屬性息息相關。基於此認知，進一步衍生出善惡業報的思想架構。在此思想體系框架內，若個體能夠通過修行等途徑，達成與作為宇宙最高本體和終極真理的大梵實現合一無二、融為一體的精神境界，便能從根本上擺脫世俗世界中的諸多苦痛與煩惱，從而獲得終極意義上的解脫。

三、業力與輪回

在古印度宗教哲學思想演進中，《奧義書》對業力與輪回思想進行了更深入闡釋，充分說明了二者關係。吠陀時代雖對生死輪回觀念有所涉及，但不夠清晰完整，僅對靈魂存續、生命形態、流轉空間及原因等問題作了局部思考，未從概念根源與整體空間考量。而《奧義書》呈現出融會貫通、成熟完備的宗教哲學體系。

在《奧義書》的哲學體系中，由「業」所引發的生死輪回現象，其根源可追溯至個體此生所行之事。《普利哈多阿拉笈亞卡奧義書》明確指出：「行善者當受善生，行惡者當受惡生，依淨行而淨，依汙行而汙」。⁴⁶人的生命於生死輪回的軌跡中循環往復、遷流不息，而驅動這一輪回進程的主導因素正是人自身所造作的善惡之業。

《奧義書》中的輪回觀念深深植根於「梵我合一」這一深邃的靈性哲學地基之上，並以此為理論路徑，探尋生命的解脫之道。該輪回觀念的核心要義在於闡釋生命中恒定不遷的自我本質。從「梵我合一」的原初概念發端，「梵」不僅蘊含著擴展、強化與展開等豐富意涵，更具有形而上的終極本體意義。在宗教實踐中，諸如祭祀與祈禱等活動，其旨在通過特定的儀式方式，增強心靈的精神力量或與神聖力量的溝通。與之相應，「我」最初指涉呼吸這一維持生命的基本機能，而後在哲學思辨中逐漸演變為指涉個體內在的自我意識或靈魂本質。在「梵我合一」的哲學理念架構內，個體自我與他人我、萬物之我相融通，進而與宇宙本體達成深度契合，形成了「自我即大梵」、「大梵即自我」的完備哲學思想體系，⁴⁷為理解生命、輪回與解脫提供了重要的理論基石。正如《大林間奧義書》所闡述：

我為大梵（Brahman）者，則化為此宇宙大全；是則屬諸天，亦無能使其不化，蓋彼已化為彼等之「自我」（atman）矣！⁴⁸

奧義書的輪回觀念認為，個體生死輪回狀態取決於自身意志，臨終心念具有決定性作用，此點在印度教中備受重視，被佛教尤其是淨土宗繼承並強化；同時，個體生前所造業力亦不可忽視，這種思想演進促使「我」作為輪回主體觀念的確立。

《奧義書》承襲吠陀文獻中「梵」的哲學精神併發展「梵我合一」的

⁴⁶ 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），頁167。

⁴⁷ 此段大意轉引自李秀真，《阿毘達磨大毘婆沙論業論研究》，頁23。

⁴⁸ 徐梵澄，《五十奧義書》（北京，中國社會科學出版社，1995年），頁528。

本體論思想，為個體「我」提供更深刻的輪回理論基礎。此外，《奧義書》與印度六大哲學流派、印度教關係緊密，與佛教亦存在諸多關聯，如「有我論」與「無我論」、「業與輪回」與「三世因果」論、「梵」的超越性闡釋與「真如不變」概念、「妙樂」與「涅槃」概念等均相互呼應。李世傑指出，佛教在很大程度上借鑒了《奧義書》的思維模式和術語。⁴⁹儘管許多思想源自《奧義書》，但佛教在哲學上實現了超越。佛教突破了《奧義書》的本體論框架，摒棄了「我」的概念，轉而從「無我」的角度出發，主張輪回中不存在一個固定的主體，而是業力或意志作為主導力量。業被視為非固定、無實體的緣起觀。佛教以「無我說」取代了《奧義書》的「自我流轉說」，在印度哲學思想的發展史上標誌著顯著的進步。

綜上，《奧義書》中的輪回思想融合了祭祀業力觀與善惡業力觀。其輪回所涉範圍廣泛，涵蓋天界、人界、動物界、植物界乃至微生物界。雖地獄思想已現端倪，但尚未成熟。至此，奧義書中業報輪回思想初步形成，業報與輪回緊密結合，整個輪回轉生系統更加豐富，業力與輪回的關係也得以確立。宗教思想的側重點從對「梵」的重視逐漸過渡到《奧義書》時期對「我」的關注，本體論思想成為輪回觀念形成的核心要素。在這一時期民眾的業力觀念裏，存在著一個作為輪回主體的「我」以及一個承受果報的「我」，這與佛教宣導的「無我論」形成了極為鮮明的對比。

第四節 耆那教之業論

一、耆那教概況

耆那教作為古印度本土宗教，其起源可追溯至西元前六至五世紀。該教以尼健子（Nigantha，音譯還存在尼犍陀若提子、尼幹尼若提子、尼幹子若提子等表述，亦被尊稱為大雄、耆那等）⁵⁰為教主。在古印度宗教語境中，「Nigantha」的語義為「離系縛者」。尼健子與釋迦牟尼（佛陀）大體處於同一時代且在相同地域開展宗教活動，其創立的耆那教與佛教同屬沙門思潮範疇。

在六師外道的諸流派之中，耆那教的教義與佛教具有較多相似之處。並且，相較於其他沙門思潮流派，耆那教在當時勢力頗為龐大，教義傳承亦更為久遠。直至今日，耆那教仍然在印度存續發展，其延續時間相較於佛教在印度本土的傳播時長更為長久。耆那教有兩支主要支派，即白衣派及裸行派，二者的主要區別不在於基本哲學學說，而在一些細微的信仰與實踐上，但他們一致認同耆那教的所有基本教義。

二、耆那教談業報輪迴說

耆那教在教義上亦是主張業報輪回之說，但其業論思想是有別於其他教派的，他們的教義認為靈魂並不是內藏於身體之內，而是寄生於動物與植物身內，故而極為重視不殺生戒，甚至禁殺微小蟲類，信徒為避殺生更是不從事任何農耕。該教認為靈魂具備有直觀能力、認識能力與清淨性，卻被一種細微物質「業」妨礙。他們強調「業」是一種物質，附著於靈魂上，在成熟苦果或樂果脫離靈魂，如此迴圈不

⁴⁹ 李世傑，《原始佛教哲學史》（上海，法藏講堂，1994年），頁79-93。

⁵⁰ 參考自莊春江，《印度佛教思想史要略》（2016年PDF版）（莊春江工作站，<http://agama.buddhason.org>（2025/4/5）），頁11。

已。若想解脫，一方面需要使「業」不再附著靈魂，另一方面要使已附著的「業」早日成熟脫離靈魂，為使此「業」早日脫離得以解脫，制定了一系列修行的規定，這些規定更是被編輯成聖典，廣泛流傳，根據學者統計這些聖典在白衣派傳承的核心經典中共計七部，包含四十五項聖典⁵¹，內容更是涵蓋了世界觀、有情觀、哲學觀、解脫觀等多個領域，對古印度當時的思想產生了深遠的影響。根據這些聖典大致可知耆那教強調修行就必須嚴守戒律與苦行，反對吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上，並形成了印度最早的實體哲學。

在耆那教看來，實體是一種永恆的存在，它的存在以自身為根據並在萬物的生滅變幻中保持著不變，他們將這種組成現實世界的實體歸納為六種，即命（靈魂）、法、非法、空、時五種元素與補特伽羅六種。⁵²其一、「命」，在生死輪回中，命無固定形態與大小，隨投胎處而變化。命具有上升的屬性，若獲得解脫，命將升至最高解脫者的世界。相反，根據業力的作用，命將轉生至相應的道趣；其二，「法」，是命與物質互動的原理。然而，法被視為單一且永恆不變；其三、「非法」，是命與物質靜止的原理；其四、「虛空」，意指空間，它囊括了世界與非世界、動態與靜態的實體；其五，「物質」，指的是具體的物質形態。這五種元素均為極微的集合體，世界與非世界皆由這五種原理構成，宇宙自古存在，因此不存在創造宇宙或主宰的神祇。

耆那教圍繞著此五種相關元素，構建起了一套獨具特色的業力觀。他們認為，業是一種極為特殊且具有深邃內涵的存在。它表現為一種細微不可見的物質形態，這種特殊物質附著於靈魂之上，形成了一種阻礙靈魂純淨狀態的因素，耆那教學者將其命名為「漏入」。「漏入」這一現象源於構成世界的六種基本實體之一的補特伽羅。補特伽羅是一種極為精細的物質，其精細程度超出了人類感覺器官所能觸及的範圍，然而，這種細微的物質卻均勻地瀰漫於整個世界之中。姚衛群認為「這種細質均勻地充斥世界之中，它可以流入人的靈魂之中，形成存在於人心之中而決定人的命運的一種特殊的「業身」(kārmanasarira)，所以它又稱作業質。」⁵³這些「業質」具體指那些帶有缺陷的業力物質，當其與宿命結合時，便構成了有情生命體的本質。耆那教將此有情生命體的本質稱之為「宿命」。換言之則是「宿命」成為業物質行為的接受體，由此衍生出輪回轉生的概念。因此，有情生命體的解脫與輪回均受此業物質的支配。也就是說在耆那教的觀念裏，業質作為補特伽羅的細質，一旦附著於靈魂，便會形成業身。這一過程致使原本清淨無染、處於圓滿純淨狀態的靈魂（即圓滿我）受到阻礙，人類的本性不再清靜圓滿，而是陷入了「系縛」（即系縛我）的狀態。為了擺脫業身對靈魂的束縛，實現最終的解脫，耆那教提出了一套系統的修行方法，即「制禦」。這一修行路徑涵蓋了修五戒、持三寶以及施行苦行等多個方面。需要明確的是，此處的業身並非永恆不變，其存在具有一定的限度。在尚未達成解脫之前，業身將始終伴隨靈魂，持續產生善惡果報。只有通過切實地「制禦」，嚴格限制新業的發生，並對舊業進行持續不斷的清算，靈魂方能回歸到其本然的狀態。耆那教將這一理想狀態稱之為「寂靜」（即解脫我）。倘若無法達成這一修行目標，靈魂便只能等待業力所造就的果報自然成熟，屆時業的影響才會逐漸消散。

值得注意的是，耆那教已經構建起一套相對系統的關於業力發生、運行以及發

⁵¹ 李秀真，《阿毘達磨大毘婆沙論業論研究》，頁24。

⁵² 中村元主編，葉阿月譯，《印度思想》，（臺北：幼獅文化，1984年），頁86。

⁵³ 姚衛群，《古印度六派哲學經典》，（北京，商務印書館，2003），頁63。

展的整體規律。他們不僅將業力理論有機地納入到輪回體系之中，而且將業力視為通向解脫的關鍵突破口。

耆那教的修行方法本質上是通過身心的修煉，抑制業力物質的產生，直至業力物質徹底消亡，個體生命達到獨立存在狀態，從而實現「無欲生、無望死以及對現世與未來無所希求」的解脫涅槃境界。⁵⁴換言之，一方面通過苦行消除過去的業力，另一方面防止新業力的產生，構成了耆那教修行實踐的核心方法。

基於如此的理論底層，耆那教對《吠陀》聖典的權威性持有批判性立場，認為婆羅門的祭祀儀式缺乏意義，並反對婆羅門教的四姓階級制度。⁵⁵認為所謂的梵天生四階級的理念完全是無稽之談，輪回轉生完全是由業物質所決定的，進而形成了反對婆羅門教所提倡的吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上的教義，該教派宣導以理性主義為指導，遵循普遍適用的法則，以求達到解脫之境，最終形成了印度最早的實體哲學。

綜上所述，吠陀時期，業論萌芽，與輪回相連，《梨俱吠陀》中「*rta*」體現法則與準則二者的聯繫，彼時祭祀盛行、罪惡觀念已存且後期業論向一元論神觀轉變。

梵書時代，社會動盪，婆羅門主宰思想文化，祭祀成核心。教義確立，神祇抽象象徵化，哲學探討深入。業力觀念突破祭祀層面多元發展，「梵我合一」成熟，但「業說」概念不明。

奧義書時期，業論側重「意志之業力說」，分觀念論、泛神論、實在論三方面。有黑白業力說延續、主意業力觀形成、業力輪回思想融合等特點，宗教思想重點從「梵」轉向「我」。

耆那教主張業報輪回，認為「業」是妨礙靈魂清淨的物質，靈魂寄生他物。將世界實體歸為六種，以「制禦」修行解脫，批判《吠陀》權威等，形成早期實體哲學。

本章對印度文化中的業論做了簡單的論述，下文將進一步探討中國文化中的業論思想。

⁵⁴ 中村元主編，葉阿月譯，《印度思想》，頁100。

⁵⁵ 四姓階級，即是指古代印度四種社會階級：(一)婆羅門(梵*brahmana*)，乃指婆羅門教僧侶及學者之司祭階級，為四姓中之最上位。學習並傳授吠陀經典，掌理祈禱、祭祀，為神與人間之媒介。(二)刹帝利(梵*ksatriya*)，掌管政治及軍事。(三)吠舍(梵*vaiwya*)，乃從事農、工、商等平民階級的人。(四)首陀羅(梵*wudra*)，乃指最下位之奴隸階級，終身以待奉前述三種姓為其本務。又前三種姓有念誦吠陀及祭祀之權利，死後得再投生於世，稱為再生族。反之，首陀羅既無權誦經、祭祀，亦不得投生轉世，故稱一生族。

第三章 中國文化中的業力思想

前文已對業論思想在印度時期的發展狀況進行了概述性分析。本章旨在深入剖析中國本土文化中關於「業」思想的內容，首先簡單梳理佛教最初傳入中國時期，《阿含》系經典當中所存留的業力思想，再進一步通過儒家、道教思想系統的細緻梳理，探蹟索隱地揭示中國文化中關於「業」範疇的思想內涵，並試著簡略的探討華嚴祖師對於這樣業力思想的吸收。

對於中國文化中的業力思想，主要是強調「報應」之說。早在殷商時代即已出現「報應」思想。「報」之解釋最早在《說文解字》言：「當罪人也，從幸從𠄎，𠄎，服罪也。」⁵⁶郭沫若先生進一步對此解釋說：「𠄎，服也，義同俘，與牢、匕並舉，乃用人為牲之義。」⁵⁷而「幸」構件具有刑具象徵意義，據此可將「報」字理解為以刑徒或戰俘為犧牲的祭祀行為。

報應觀念的原始形態與上古祭祀制度存在深刻淵源。在《禮記·郊特牲》中記載：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」⁵⁸孔穎達疏解其義為：「此一經釋所以郊祭天之義，天為物本，祖為王本，祭天以配祖，此所以報謝其本；反始者，反其初始。」⁵⁹此論述揭示出祭祀行為兼具雙重功能：既追溯自然本源，亦追認人文始祖。在殷商奴隸制社會的語境中，以刑徒或戰俘為犧牲獻祭乃普遍現象，其原始思維的運作邏輯可概括為：通過程式化的祭祀儀式，借助物質獻祭實現與超自然力量的能量交換，以期獲得現世福祉或消災解厄。這一祭祀範式在東漢時期仍具延續性，《白石神君碑》將祭祀明確區分為「祈」與「報」兩種形式，碑文言：「祭有二義，或祈或報；報以彰德，祈以弭害。」⁶⁰碑文中強調「報」具有「報以彰德，祈以弭害」的功能差異。呂大吉在《宗教學綱要》中進一步獻祭行為的終極目的在於「藉以求福，免災，報本。」⁶¹由此可知，獻祭的主要目的是祈求上天的保佑，這便是祭祀求報的原始思維，也是中國傳統文化中最初的業力思想。

第一節 中國佛教早期的業思想

佛教自東漢時期傳入中國，最初是通過絲綢之路由西域僧人帶來的經典和教義。隨著佛教經典的翻譯和傳播，業思想也逐漸在中國傳播開來。當時中國社會正處於動盪變革時期，戰亂頻繁、民生疾苦，人們對現實生活感到迷茫和困惑，渴望尋求一種精神寄託和解脫之道。佛教的業思想，尤其是關於因果報應和輪回轉世的觀念，為人們提供了一種解釋人生苦難和社會不公的理論框架，因此得到了廣泛的關注和接受。在印度佛教中，業是一個核心概念。業被定義為有情眾生的身、口、意三方面的行為。這些行為會留下潛在的力量，即業力，它如同種子，在適當的條件下會引發相應的果報。這樣的業思想隨著在中國大地生根發芽，並逐漸與中國的本土文

⁵⁶〔東漢〕許慎，《說文解字附音序筆劃檢字》（北京：中華書局，2013年），頁214。

⁵⁷郭沫若，《卜辭通纂》（北京：科學出版社，1983年），頁781。

⁵⁸〔清〕朱彬輯，饒欽農點校，《禮記訓纂》（北京：中華書局，1996年），頁397。

⁵⁹〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義上》第二十六卷（上海：上海古籍出版社，1990年），頁496。

⁶⁰黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁1047。《白石神君碑》立於東漢靈帝光和六年（西元183年）。

⁶¹呂大吉主編，《宗教學綱要》（北京：高等教育出版社，2003年），頁115。

化發生碰撞融合，產生了獨屬於中國的業力思想觀。若要細說佛教早期的業力思想，或是研究佛教早期自家傳統的業力思想，更多的應是聚焦在《阿含》系典籍當中，下文將試著闡述《阿含經》當中所提及的業力思想。通過對《阿含經》中蘊含的業論，簡要的梳理早期佛教業報的內容，挖掘不同類別的業報論。

一、業報定義

《阿含經》業報論以「緣起法」為核心，貫通因果業報及輪回轉生問題，區別於宿命論或神意論。⁶²人的造業、受報及解脫本質均依託緣起法。即要知《阿含》所說的業報論，首先應對「業報」一詞做一簡單的瞭解。在佛教早期業思想當中常常是將業與報二者並稱，意為業之報應或業之果報，是由身口意之善惡業因所必招感之苦樂果報；或指業因與果報。相應於善業因而感得的樂果報，惡因而感苦果，故稱之為業報。若要細分業報則解釋如下：

「業」若是從與因果結合的角度看，「業」可理解為行為、行動、意志等身心活動所延續的一種力量，即因就是業，果就是報。《大毗婆沙論》從作用、持法式、分別果三個方面對「業」進行解釋。《大毗婆沙論》中云：

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，即謂作用說名為業；持法式者，謂能任持七眾法式；分別果故，謂能分別愛非愛果。⁶³

由上述三種對於業的解釋，可歸納為兩方面：業一方面指的是行為，另一方面指的是行為所帶來的結果。而佛教通常討論業論時，會把業帶來的結果一起討論，時常稱之為「業報」。

「報」是由「業」的力量形成的「果報」，總稱「業報」，亦可簡稱「報」。相當於是種下種子之後成熟所收穫的果實。若以善惡行為為因，會引出相對應的苦樂果報，此即業報。若報不在當世，而在下世或更後世承受，則涉及轉生或輪回之說。「業」憑藉其潛在力量或功能，能召感所作業應受的果，使眾生處於不同境界。對此在《中阿含經》中解釋說：「彼眾生者，因自行業，因業得報，緣業、依業、業處，眾生隨其高下處妙不妙」，⁶⁴表明「業」與輪回相關。既有輪回，那麼勢必有承載輪回的主體存在，對此在《雜阿含經》中「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」，⁶⁵既明確「有業報而無作者」，又對輪回問題作出回應。「此陰滅已，異陰相續」⁶⁶指此生滅後，依與自身業報相應的五陰再投生於來世。佛陀雖承認業報輪回，但不認為存在不變的主體在輪回流轉，前世的五陰與後世的五陰皆不離緣

⁶² 神意論是主張法律起源於神的意志，是神旨意的體現。該理論認為，神是宇宙萬物的創造者和主宰者，人類社會的秩序和規範也應該由神來確立。在中國古代，「天命」觀念與神意有一定的相似性。古代統治者常宣稱自己的權力和所制定的法律是秉承「天命」。「天命」被視為一種至高無上的神秘力量，統治者依據「天命」來治理國家、制定法律，以體現上天的意志，維護社會的穩定和秩序。例如，《尚書·召誥》中提到「有夏服天命」，表明夏朝的統治是順應天命，其法律制度也是基於天命而建立的。神意論為法律提供了一種神聖的、超越人類的權威來源，使人們更容易接受和遵守法律。

⁶³ (唐)玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷113，CBETA 2022.Q1, T27, no. 1545, p. 587b13-17。

⁶⁴ (東晉)僧伽提婆譯，《中阿含經》卷44，CBETA 2022.Q1, T01, no. 26, p. 704c26-27。

⁶⁵ (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷13，CBETA 2022.Q1, T02, no. 99, p. 92c18-19。

⁶⁶ (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷13，CBETA 2022.Q1, T02, no. 99, p. 92c18-19。

起法，其中並無絕對的主體「我」，僅有相對的「我」。因此，佛教的業感緣起說雖承認業報輪回，但不認同有作者「我」和不變主體的輪回流轉。

同樣的需要注意的是業與報二者之間是存在時間間隔的，「業」並非僅在下一個生命中帶來果報，其果報可能在餘生、下一個生命甚至更往後的生命中產生。《慧遠三世報應倫理思想研究》指出報應方式包括前世、今世、來世三世報應，輪回無窮，且有五道或六道等報應層次的差別。有時「業」與「報」間隔極短，即現報，善業或惡業今生可能得果報，也可能需到下一世乃至更長時間才成熟。也就是說當我們種下種子之時，它並不會在種下的剎那即能夠收穫果實，是需要經歷一定的時間，但是無論何時受報，業一旦形成便不會主動消失，在《瑜伽師地論》中更是明確說「已作不失，未作不得相」⁶⁷體現了這一點。《中部經典》中「種種有情，有各各之業，為業之相續者，有業為胎藏，被縛於業，以業為所依。以業分別種種之有情，即有優、劣之性」，⁶⁸表明人們的行為形成意識，決定其類型，去世時外在形式與性格類型相符，體現出因果業報面前人人平等，因果律是公正的仲裁者。人們的行為會導致生命果報，可能出現在現在、未來或多生之後的生命中，《增支部經典》記載殺生等惡業有折壽、損財等後果，造十惡法使人向惡趣，造十善法則向善趣，反映出行為與果報性質的一致性。⁶⁹由此可見，「業報」思想在佛教教義中具有重要地位，深入研究其價值顯著。

二、業報的分類

佛教中的「業」通常指行動，依據眾生的起心動念及行為表現，可分為身業、口業、意業三種。「三業從原因到結果，涵蓋善惡動機到善惡後果，皆可視為行為」。⁷⁰此三業又可細分為十善業與十惡業。《長阿含·十上經》中十惡業被稱為「十退法」「十不善行跡」，包括身殺、盜、姪，口兩舌、惡罵、妄言、綺語，意貪取、嫉妬、邪見；與十惡業相對的即是十善業，又稱為「十增法」即「十善法」，是指對身口意三方面進行約束，如身不殺、盜、姪，口不兩舌、惡罵、妄言、綺語，意不貪取、嫉妬、邪見。⁷¹《長阿含》當中認為若造十惡業能夠使有情眾生輪轉至惡趣，造十善法則可輪回至善趣。從眾生之行為，將業分為三業，三業具體如下：

（一）身業：借助身體動作表現的行為即為身業，有殺生、不與取、欲邪行三種。在《十不善業道經》中對此三種詳細解釋說：

雲何殺生？謂於有情率先見已，次審其名，決定欲殺，動身施作，斷其命根。如是五緣次第具足，成殺生罪，定感彼果。

雲何不與取？謂於他物先窺覘已，而起審慮，決定欲取，動身所作，即盜其物。具足五緣，成不與取罪。

雲何欲邪行？於此罪中而有四類，非處、非時、非分、非往。非處者，謂於

⁶⁷（唐）玄奘譯，《瑜伽師地論》卷38，CBETA 2022.Q1, T30, no. 1579, p. 500c27。

⁶⁸ 通妙譯，《中部經典》卷15，CBETA 2022.Q1, N12, no. 5, p. 204a10-11。

⁶⁹ 郭哲彰譯，《增支部經典》，CBETA 2022.Q1, N23, no. 7, p. 120a4。

⁷⁰ 王月清，〈中國佛教善惡報應論初探〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》第1期（1998年1月），頁61。

⁷¹（後秦）佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷9，CBETA 2022.Q1, T01, no. 1, p. 57a25-28。

諸佛菩薩經像、和尚闍梨、父母所止，或相隣近，皆所不應。⁷²

從上記載可知殺生是指確定有情眾生的身份，決定殺害，付諸行動斷其命根。不與取也就是指偷盜，是指窺探他人財物，欲占為己有並付諸行動盜走物品。欲邪行則是指不符合道德倫理的夫妻行為，有「非處、非時、非分、非往」四類情況之分。印順法師指出身體的動作有善惡之分，引發潛在動能的身無表業雖無可表見，但具有招感果報的作用。⁷³

（二）口業：以言語表達的行為為口業，《大集法門經》載有妄言、綺語、兩舌、惡口四種口的惡業。⁷⁴妄言指說不真實語言欺騙他人；綺語指說無意義語言如談論風花雪月、嘲笑他人；兩舌是挑撥離間破壞友誼；惡口是說粗惡語罵人。《增一阿含經》卷12中佛陀指出有四種口過的人是愚者。經中說「愚者恒喜妄言、綺語、惡口、鬥亂彼此。如是，愚者造口四過」。⁷⁵

（三）意業：行為表達前的意識活動，即思想，貪、嗔、癡三法屬意業範疇。對此在《中阿含經》說「若心有欲、有恚、有癡，當知不善戒從是心生」，反之「若心無欲、無恚、無癡，當知善戒從是心生」。⁷⁶

對此三業印順法師認為身語意三業是從業的所依分類，⁷⁷在《中阿含經》中，又以有無付諸行動將業分作兩類：思業及已思業。《經》說：「謂有二業：思、已思業」。⁷⁸這裏所說的思業指意業，已思業指身業、口業，這樣的區分主要是為了凸顯意業的重要性。對此《優婆塞經》中有講到：「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」。⁷⁹經文即是說：在身、口、意三業之中，佛陀施設意業為最重，認為當從根本意念做起，一旦能使意業不行惡業、不作惡業，那麼身、口業亦當從善如流。

若從業所得果報的性質來區分的話，則分為善業、惡業、無記業三種。在《雜阿含·1047經》中對善業闡釋說：「離殺生、不樂殺生，乃至不綺語」，⁸⁰指有情造作為遠離殺生等惡行，積極修善，對自己和他人今生後世有益、順乎佛教義理者為善業，將來會形成好的果報。善業又稱白業，由純淨善心所作，能招致生天等光明果報，所招感的異熟果是純粹的快樂果報，因與果報皆潔白可愛，故將善業稱之為白業。對惡業的解釋則是「雲何為惡業？謂殺生，乃至綺語」，⁸¹惡業也就是指有情眾生以惡心去做惡事，具體則可解釋為對自己和他人今生後世有害、違背佛教義理者為惡業，將來會形成惡的果報。惡業稱為黑業，以染汙心意（貪、瞋等）發起的行為屬惡業，能致地獄餓鬼等黑暗果報。《大智度論》解釋黑業是不善業，果報為地獄等苦惱處，因其不善業本身染汙不淨，所招感的果報亦不純粹，讓人感覺

72 (宋)日稱等譯，《十不善業道經》，CBETA 2022.Q1, T17, no. 727, p. 457c13-26。

73 釋印順著，《成佛之道（增注本）》（北京：中華書局，2010年），頁173。

74 (宋)施護譯，《大集法門經》卷1，CBETA 2022.Q1, T01, no. 12, p. 229c25-26。

75 (東晉)曇摩難提譯，《增壹阿含經》卷12，CBETA 2022.Q1, T02, no. 125, p. 608a5-6。

76 (東晉)僧伽提婆譯，《中阿含經》卷47，CBETA 2022.Q1, T01, no. 26, p. 721a5-6。

77 釋印順著，《成佛之道（增注本）》，頁173。

78 (東晉)僧伽提婆譯，《中阿含經》卷27，CBETA 2022.Q1, T01, no. 26, p. 600a24。

79 (東晉)僧伽提婆譯，《中阿含經》卷32，CBETA 2022.Q1, T01, no. 26, p. 628b28-29。

80 (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷37，CBETA 2022.Q1, T02, no. 99, p. 274a17。

81 (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷37，CBETA 2022.Q1, T02, no. 99, p. 274a10-11。

不稱意，因與果報皆污染黑漆一團，故名黑有黑報。⁸²《起世經》進一步論述因自身放逸懈怠不修身、口及意善業，會感得大苦惱無安寧，這些苦惱或惡業果報皆由惡行所致。⁸³無記業則是指以離煩惱污染的清淨心所造業，不能夠招感世間不自在的善惡果報，亦或者可說為是無記心（無意識）所造的業。在《舍利弗阿毘曇論》卷7當中解釋無記業為「若受若業非報非報法，是名無記業。」⁸⁴《佛為首迦長者說業報差別經》則對無記業解釋說「若有眾生自不造業，亦不教他無記業等，是名不作不集」，從諸經中對無記業的解釋則表明無記業既非善業亦非惡業，不能產生快樂或痛苦的果報。

總之通過對上業報論的大致瞭解，我們可清晰地認識到「業報」思想在佛教教義中的重要地位。「業」的分類從行為和果報性質兩個維度展開，從業的行為來看，業可分為身、語、意三類，從業所得果報性質而言，則是細分為善、惡、無記三種，可說是全面涵蓋了佛教對人類行為及其後果的認知。

第二節 儒家之業論思想——「天德報應」思想

儒家是先秦時期由孔子(551 BC - 479 BC)所創立的學派，主張「仁」與「禮」，孟子、荀子分別從「性善論」「性惡論」角度豐富發展。秦朝遭「焚書坑儒」重創，然其思想未絕。漢武帝時，董仲舒（生卒年不詳）建議「罷黜百家，獨尊儒術」，使其成為官方正統思想，並經後世學者不斷闡釋發展，至宋明時期形成理學與心學兩大流派。明清之際，儒學受批判反思，近現代又經重新審視與改造。

儒家的報應思想以「天道觀」為理論根基。如《尚書·湯誥》所言「天道福善禍淫」，⁸⁵《尚書·伊訓》亦云「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃」，⁸⁶這表明在儒家思想體系中，天道或者上天被視為具有主宰人事的權能，能夠決定世間善惡之人的禍福走向。

《太上感應篇》進一步闡述了這種觀念，提出「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」，⁸⁷它強調個體的行為不僅會給自己帶來相應的報應，還會對家庭、家族產生影響，甚至會波及子孫後代的禍福。

儒家的這種基於「天道觀」的報應思想，實際上是一種外報論。所謂外報論，是指將報應的時間維度設定在脫離當下個體身分之後，其報應主體主要體現於族群、血脈、家族以及國家等層面，而非局限於行為主體自身當下的遭遇。這種報應觀從更宏觀的社會群體角度，對個體行為進行了道德約束與規範。

一、儒家業力思想的起源

儒家之業力思想最初之起源可追溯至周朝時期，殷周鼎革之際，周朝作

⁸² 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷94，CBETA 2022.Q1, T25, no. 1509, p. 720a2-4。

⁸³ 〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷4，CBETA 2022.Q1, T01, no. 24, p. 331a27-b1。

⁸⁴ 〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，CBETA 2022.Q1, T28, no. 1548, p. 581b23-24。

⁸⁵ 不著撰人，《尚書·湯誥》，「歷史春秋網」網站，<http://guoxue.lishichunqiu.com/jingbu/shangshu/948.html>（2025/4/28）。

⁸⁶ 不著撰人，《尚書·伊訓》，「歷史春秋網」網站，<http://guoxue.lishichunqiu.com/jingbu/shangshu/948.html>（2025/4/28）。

⁸⁷ 〔宋〕〔宋〕李昌齡、鄭清之等注，《太上感應篇集釋》（北京：中央編譯出版社，2016年），頁1。

為原本的偏隅小國，成功擊敗強大的商朝，進而成為新的天下共主。伴隨人文精神的悄然萌芽，周朝統治階層開始深入反思王朝更迭的內在緣由。

夏商時期，統治者極為重視鬼神之事，頻繁舉行祭祀活動。然而，即便如此，他們的守護神卻未能庇佑其統治得以延續。由此，周人不禁思索，除祭祀之外，是否還需具備其他要素，方可獲得神靈永恆的庇佑。

經過深刻反省，周朝統治階層尤其是統治階級，形成了「受天之命」的思想觀念。他們認為，周朝之所以能夠戰勝殷商並成為天下共主，乃是受命於天的結果。這一思想在《尚書》《詩經》等經典文獻中多有體現。例如，《尚書·康誥》中記載：

王若曰：「孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕顯考文王，克明德慎罰；不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民，用肇造我區夏，越我一、二邦以修我西土。惟時怙冒，聞於上帝，帝休，天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命越厥邦民，惟時敘，乃寡兄勛。」⁸⁸

上文大意是周成王（約1056 BC - 1025 BC）追述其父周文王（1112 BC - 1050 BC）的偉大德行，指出文王彰明美德、謹慎用刑，關愛弱勢群體，任用賢能、敬重賢才、威懾不肖之人，從而使民眾行為規範，開創華夏基業，並聯合諸侯治理西土。文王因德行廣大而被上帝嘉許，上天賦予其重大使命，令他討伐商紂、接受天命與殷民。這充分強調了周朝成為統治者的根本原因在於受命於「天道」。這樣的語句在《尚書》當中比比皆是。

既然天降命於周，周受命討伐殷並取而代之統治萬民，那麼，為何周能受命，殷卻墜命呢？周人認為，天命之所以從商朝轉移到周朝，是由於殷商德行有缺而周天子秉持著敬德的思想。商紂王因不敬德行、不體恤老百姓、縱欲享樂而致使國破家亡；文王則因敬德慎罰、勤政愛民而獲得天命的支持。在周人看來，上天是至善的最高主宰，是有意志的人格神。除了虔誠祭祀之外，統治者自身的德性對於能否獲得天道的庇護和支持起著決定性作用。

「天命有德」「天命靡常，惟德是輔」「王其德之用，祈天永命」⁸⁹等觀念表明，在周人的認知體系中，單向度的祭祀已不足以確保獲得上天的護佑。這一觀念的轉變促使原始的祭祀求報觀念向德性決定天報的觀念演進，善惡報應觀的傳統意義初步形成，即所謂天道福善禍淫，人為善則天降百祥，人為不善則天降百殃，人的福禍取決於個人行為的善惡。

周的統治階層通過對歷史的深刻反省，認識到主體道德的價值，開啟了「天命靡常，唯敬德才能祈永天命」的思想，為後來儒家道德哲學的發展奠定了堅實基礎。正如徐復觀先生所言：「周人建立了一個由『敬』所貫注的『敬德』『明德』的觀念世界，來照察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現。」⁹⁰周初作為宗教人文精神躍動的時期，需特別指出的是，周人的「敬德」思想具有特定的時代局限性。此時的「敬德」主要針對統治階層，即

⁸⁸（清）孫星衍，《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986年），頁358-360。

⁸⁹ 不著撰人，《尚書·周書蔡仲之命》，「歷史春秋網」網站，

<http://guoxue.lishichunqiu.com/jingbu/shangshu/981.html>（2025/4/28）。

⁹⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2014年），頁23。

君德，屬於統治道德範疇，尚未普及到庶民階層，成為一種社會道德。⁹¹並且，這種道德本質上是一種「道德源於天」的外律道德，尚未內化為個體內心的道德準則。

這樣「天道任命」的思想，成為了儒家業力思想的養分，逐漸滋養儒家之業論的發展。

二、儒家業力思想的完成

周人憂患意識孕育出「敬德恤民」的政治理念，然貴族階層未能真正踐行，致使西周未能擺脫王朝興衰規律。西周末年，幽王昏庸、天災人禍頻仍、百姓苦難深重，天的權威與善意遭受質疑，由天做主宰任命有德之人為天子代天行持善惡已失去作用，無法解釋社會出現的善惡無報的現象，「天福善禍淫」的傳統天報觀逐漸崩塌。侯外廬言：「天命的反動，是社會危機的反映。」⁹²西周覆滅後，舊秩序瓦解，禮崩樂壞，文化結構難以維繫社會，重建秩序勢在必行。在此背景下，諸子百家興起，欲以學術思想重構社會。馬克斯·韋伯認為：「救贖思想追求公正補償，將善惡行為與相應賞罰相連，新的社會秩序需體現公平正義。」⁹³

基於此秩序瓦解，禮崩樂壞的情形，儒家以孔子為代表，繼承前代禮治道德觀，提出以「仁」的道德自覺重建人間秩序。徐復觀指出：「孔子所說的『仁』是把修己與治人融合在一起的無限自覺向上的努力，這即是文王、周公『明德』『愛民』的觀念在生命中生根的進一步的發展。」⁹⁴孔子以「仁」革新封建道德，視「仁」為道德主體的自覺意識，即「為仁由己」「我欲仁，斯仁至矣」，道德源於內心，人人皆可成善。

相較於傳統天報觀將人間禍福歸因於天神，孔子將獎懲機制回歸人類自身，弱化天的宗教性，使外在神權秩序轉為內心道德自律秩序。儒家並非否定鬼神，而是主張「敬鬼神而遠之」。孔子不講究道德自覺根源，而重其實踐，強調人應發現並完成自身之德。基於此強調自身德行的思想，儒家學派對善惡業報思想做了一番詮釋。

首先，儒家學派承認善惡報應之間的必然性。道德決定命運的觀點常見於先秦儒學，如在《中庸》第十七章云：

舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。⁹⁵

《中庸》當中以舜帝（生卒年不詳）為大孝之人，他的品德達到了聖人的境界，身分尊貴為天子，擁有整個天下的財富。宗廟祭祀他，子子孫孫永遠傳承他的功業。所以，真正有大德的人，必定能獲得與之相匹配的地位，必定能得到豐厚的俸祿，必定能享有美好的名聲，必定能享有長久的壽命。據《

⁹¹ 此觀點參見劉滌凡，《唐前果報系統的建構與融合》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁60-61。

⁹² 侯外廬，《中國思想通史》第一卷（北京：人民出版社，1957年），頁117。

⁹³ 馬克斯·韋伯著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學宗教與世界》（上海：上海三聯書店），2021年，頁168。

⁹⁴ 徐復觀，《兩漢思想史》（北京：九州出版社，2013年），頁90。

⁹⁵ 《春秋》曾參、子思，《大學·中庸》（南京：江蘇鳳凰美術出版社，2017年），頁316。

尚書·堯典》⁹⁶記載，舜的父母昏聩糊塗，弟弟象也傲慢無禮，但舜卻能克盡孝道。不僅如此，他還能修養自身道德，以德行感化那些不善之人，並與他們和諧相處。堯帝正是看中了舜的卓越德行，最終將帝位禪讓給了他。舜由此貴為天子，成為天下之主。所以有德之人必能得到各方面的福澤，體現了儒家學派所強調的「德福一致，善惡必有報應」的思想觀念。

其次，儒家學派強調「福禍自召」，認為無論是國家還是個人的福禍都是自己的善惡行為所招致的。「今國家閒暇，及是時般樂怠敖，是自求禍也。禍福無不自己求之者。」⁹⁷在善惡行為下，都是自身所招致的禍福果報。這樣禍福自招的行為，亦是儒家站在個人本位上所強調的自我承擔造善惡行為所產生的後果。

最後，儒者在傳播善惡報應思想時，已呈現出功利化、世俗化的傾向。儒家宣導通過人的道德自律來揚善止惡，但在現實社會裏，由於個人資質存在差異，並非每個人都能樹立起自身的道德主體性。中國人的價值觀偏向於追求現世福報，像長壽、富貴、兒孫顯耀尊榮等。對於大多數人來說，儒家所強調的「成己成物」所帶來的效益，很難成為他們自覺去行善積德的內在動力。儒家強調「個人的善惡行為不僅關乎自身，更會對家族以及子孫後代產生影響。行善，家族門楣會因此光耀，世代享受榮華；作惡，災禍則會殃及子孫後代。這種觀念與中國古代社會重視宗族延續的價值取向相契合。」⁹⁸

到了漢代，這種將善惡報應與家族主義相結合的價值觀被道教吸收，並轉化為了道教建教核心理論之一的「承負報應」。

第三節 道教之業論思想——「承負報應」思想

一、道教的形成

東漢末年的政治動盪與社會危機是道教產生的深層動因。從政治結構來看，東漢中後期外戚與宦官交替專權導致皇權式微，中央集權體制逐漸瓦解，士大夫階層因反對宦官專權而遭鎮壓，社會精英階層的分裂加劇了統治危機。與此同時，土地兼併日益嚴重，豪強地主莊園經濟擴張，大量自耕農民因此淪為流民。據《後漢書·仲長統傳》載：「井田之變，豪人貨殖，館舍布於州郡，田畝連於方國。」⁹⁹這種經濟結構失衡直接導致民生困頓，加之生存環境自然災害頻發，民眾苦不堪言，更進一步削弱了國家治理能力，流民暴動與農民起義成為常態。身處這樣的生存環境中，民眾對現實政治的失望與宗教救贖的需求顯著上升，道教即在此刻應運而生。對於一個宗教生成的主要要素，任繼愈教授在《中國道教史》中提出，宗教形成的核心要素包括信仰體系、宗教理論、儀式實踐及組織實體這四個方面。這一框架為道教起源研究提供了經典範式，其中：一、信仰體系：以「道」為核心，融合原始自然崇拜與黃老學派哲學，形成「道生萬物」的宇宙觀；二、宗教理論：吸納陰陽五行、讖緯學說與民間方術，構建「天人感應」「災異祥瑞」等解釋體系；三、儀式實踐：以符策齋醮、符水治病為核心儀式，兼具巫術傳統與神秘主義色彩；四、組織實體：通過「師徒」之間的傳承制與教團化管理實現制度化，如太平道的「三

⁹⁶（清）孫星衍，《尚書今古文注疏》，頁29。

⁹⁷（戰國）孟子著，陳濤編，《孟子》（昆明：雲南人民出版社，2011年），頁70。

⁹⁸ 劉道超，《中國善惡報應習俗》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁121。

⁹⁹（劉宋）範曄撰，李賢等著，《後漢書》第四十九卷（北京：中華書局，1973年），頁1651。

十六方」、五斗米道的「祭酒制度」。依此標準來考察道教的產生，《太平經》《周易參同契》《老子想爾注》三書是道教信仰及理論形成的標誌，而太平道和五斗米道的出現是道教活動實體性的標誌。¹⁰⁰

《太平經》是道教早期的經典，其成書過程體現了從民間信仰到系統神學的演進軌跡。全書現存五十七卷，採用問答體例，融合儒家倫理與神仙方術，構建了「天、地、人」三才貫通的宇宙倫理體系。而「承負」說是《太平經》中闡釋因果倫理的核心概念，對此卿希泰指出，這一學說通過論證善惡報應的必然性，實現了道德規訓與社會控制的雙重功能：一方面強化個體修行的宗教動機，另一方面為教團整合地方秩序提供倫理依據。¹⁰¹

二、「承負報應」系統的建構

道教所提倡的業力思想，即是體現在這樣的承負說之上，那麼到底什麼是承負呢？在《太平經》卷三十九中對「承負」有較為完整的解釋：

然承者為前，負者為後：承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名為負。負者，乃先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。¹⁰²

道教的「承負說」作為傳統善惡報應觀念與家族主義相互聯結的一種理論嘗試，具有獨特的理論內涵。「承負」意指，現世之人的福禍遭遇，系由先人的善惡行為所決定；同理，當下之人的善惡行為，亦會對其後世子孫的禍福際遇產生深遠影響。「承」強調現世之人被動承受先人善惡行為所引發的福禍結果；「負」則指當下之人於現世所造善惡業力所產生的苦樂果報，將遺留並由後人承受。這種善惡承負的模式具有代代相傳的延續性。由於現世之人的禍福在一定程度上承載著前人善惡行為的影響，因而現世中善惡無報或善惡報應不對等的現象，便能通過「承負說」得到較為圓滿的解釋。《太平經》中對此亦有所闡釋，其云：

凡人之行，或有力行善，反常得惡；或有力行惡，反常得善。因自言為賢者非也。得善者，力行善反得惡者，是承負先人之過，流前後積來害此人也。是先人深有積蓄大功，未流及此人也。能行大功萬萬倍之、其行惡反先人雖有餘塊，不能及此人也。¹⁰³

鑒於個體之今生乃是承載著先人善惡行為所引致的報應，故而「力行善卻反常得惡，或力行惡卻反常得善」之類現象的出現，亦屬不足為奇。需要明確的是，「承負」之論並非意味著個體無需對自身於今世所行之事負責。於「承負說」的理論核心而言，個體不但需承受自身善惡行為所產生的果報，而且要承當祖先所累積的罪業與福澤。正因如此，《太平經》卷六十七有如下表述：

人生知為德善，而不肯力學為德，反賤德惡養，自輕為非，罪不豫也。或身

¹⁰⁰ 任繼愈，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990年），頁8。

¹⁰¹ 卿希泰、唐大潮著，《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁133。

¹⁰² 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1979年），頁70。

¹⁰³ 王明，《太平經合校》，頁22。

即坐，或流後生。……死中尚得有餘過，故流後生也。¹⁰⁴

上文大意是說個人的罪過個人今世便會承擔，如果罪大惡極，此生都無法償還的話才會在死後承負給自己的子孫後代。

道教對此承負思想進行了系統化的類型劃分，其理論體系主要包含以下三個維度：第一、個人家族承負。道教承負思想並不強調來世的說法，而是以家族倫理為核心載體，其報應主體聚焦於個體及其具有血緣關聯的家族成員。《太平經》指出：「凡人所以有過責者，皆由不能善自養，悉失其綱紀，故有承負之責也。比若父母失至道德，有過於鄰里，後生其子孫反為鄰里所害，是即明承負之責也」。¹⁰⁵父母輩的道德缺失會導致家族禍患傳導至後代。若先人雖犯小過未即時受罰，其罪業則通過承負機制累積並顯現於後世子孫。故《太平經》力主父母應以家族福祉為念，避免將惡業轉嫁後代。此類型之承負關係體現了道教「家族命運共同性」的理論特徵。

第二、社會承負。道教政治哲學中蘊含著獨特的社會承負理論，其將王朝更迭規律納入承負體系。《太平經》認為，帝王與黎民皆處於承負關係鏈條之中：社會整體需為前代統治者之失道承負惡果，而繼任統治者亦須承接前代積累的業報。此種「前後相承」機制構成了朝代興衰的解釋範式。《太平經》將德君遭遇災異的現象歸因於對前代罪業的承負，從而形成獨特的政治因果觀。此類型的承負關係凸顯了道教對歷史連續性的哲學思考。¹⁰⁶

第三、自然承負。道教承負學說進一步延伸至自然領域，構建立體化的宇宙秩序觀。該理論認為，自然界同樣存在承負機制，這種作用既表現為生態環境內部的動態平衡，也體現為對人類生存環境的反向影響。在《太平經》中對此詳細解釋：

夫南山有大木，廣縱覆地數百步，其本莖一也。上有無訾之枝葉實，其下根不堅持地，而為大風雨所傷，其上億億枝葉實悉傷死亡，此即萬物草木之承負大過也。……然，天地生凡物，無德而傷之，天下雲亂，家貧不足，老弱饑寒，縣官無收，倉庫更空，此過乃本在地傷物，而人反承負之。¹⁰⁷

天地四時失序與自然災害頻發，實為自然承負機制作用之結果。而當自然界喪失其生育萬物的德性，致使四時紊亂、萬物不育之時，人類作為生態系統的組成部分亦必然受到負面作用之影響——此種現象，乃《太平經》所謂「人為自然界承負」之體現。基於此邏輯，《太平經》進一步闡釋：人類既須承受自然承負之果，則理應踐行「善待自然」之倫理準則。這一思想將人類與自然界置於相互作用之關係網絡中，深刻揭示了人類生存與生態環境間的辯證關聯。

總之，道教之業論思想雖未有明確的善惡業力觀點的提出，但是其承負思想即可看成是其業論思想的核心所在，承負思想是通過構建「人與人」「人與社會」「人與自然」三重維度的倫理關係，形成了一個完整的善惡報應理論系統。在這一理論框架下，個人、家族、社會群體以及自然生態系統均被納入同一個報應迴圈之中，

¹⁰⁴ 王明，《太平經合校》，頁241。

¹⁰⁵ 王明，《太平經合校》，頁54。

¹⁰⁶ 王明，《太平經合校》，頁32。

¹⁰⁷ 王明，《太平經合校》，頁58-59。

其理論體系的完整性與系統性對當代環境保護倫理仍具啟示意義。

佛教在東漢時期傳入中國。隨著時間推移，其「業」的思想在歷史演變中，逐漸與中國傳統文化相互融合，進而產生了獨具中國本土特色的業力思想觀念。華嚴宗作為中國佛教本土化宗派之一，對業力思想有著系統的闡述。關於這一點，將在後文展開詳細論述，此處僅對華嚴宗祖師有關業的描述進行簡要概述。

佛教發展至唐宋時期，迎來了歷史上的輝煌階段。此時，佛教整體思想愈發成熟，在發展進程中，與中國傳統文化相互交融，形成了儒、釋、道三教融合的文化盛景。在這一融合過程中，業力思想與中國傳統文化相互碰撞。一些佛教學者積極整合、融通教內外不同派別的思想，例如華嚴宗五祖圭峰宗密大師(780-841)，就在其著述中對業力思想進行了諸多論述。如《圓覺經大疏釋義鈔》卷8當中說：

已造之業，必隨善惡，受苦樂報，必無惡因善報之理故，雲所造處對非處。今直辨業，已殺等竟。此業必招於果，名為所造。此人若行於殺等，必墮地獄，或必現受、生受、後受等，故名能造，及雲唯明是處各隨善惡而感果故。

108

上文著重強調了人所行的行為（業）有善惡之分。善有善報，若一個人做了善事，必定會收穫好的結果（樂報）；惡有惡報，倘若做了惡事，必然會招致不好的結果（苦報），絕無做了壞事卻得好結果的道理。例如，殺生屬於造惡業，實施這種惡行的人，肯定會有不好的果報降臨，這便是「所造」。具體而言，若一個人實施了殺生惡業，他可能會下地獄，也可能在今生、來世甚至更遙遠的未來，承受各種痛苦，這就是「能造」。這裏還提到了「所造處對非處」的概念，簡單來說，它探討的是業產生結果是否合理。像殺生這類惡業，必然會引發不良的果報，這是符合因果邏輯的必然結果。而要是做了壞事卻反而得好報，那就違背了因果法則。並且，無論在何時造下惡業，都會在當下、未來或者更為久遠的未來，承受與之相應的果報。

作為華嚴宗後期代表人物的為霖道需大師(1615-1702)亦在《華嚴經疏論纂要》卷4當中說：「所謂雖念諸法自性不生，而複即念因緣和合。善惡之業，苦樂等報，不失不壞。雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得。」¹⁰⁹道需大師在《纂要》當中強調了不論是善惡之業，既然已經造作，它必然是會感得苦樂之果報的，是無論如何都不會消失的，此善惡果報隨因緣而造作，後必將隨因緣而成熟。

¹⁰⁸ (唐) 宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》卷8，CBETA 2022.Q1, X09, no. 245, p. 627c11-17。

¹⁰⁹ (明) 道需纂，《華嚴經疏論纂要》卷4，CBETA 2022.Q1, B03, no. 2, p. 62a13-14。

第四章 華嚴經善慧地十一稠林之業思想

前文已對《華嚴經》之前中印兩地文化中的業力思想進行了探討，以下將針對《華嚴經》中的業力觀點展開更為深入的闡述。《華嚴經》作為華嚴宗所依據的根本經典，在佛經翻譯史上存在三種譯本：¹¹⁰其一是唐代實叉難陀所譯的八十卷本《大方廣佛華嚴經》；其二是東晉佛跋陀羅翻譯的六十卷本《大方廣佛華嚴經》；其三是唐代地婆訶羅翻譯的四十卷本《大方廣佛華嚴經入法界品》。《華嚴經》中有關業論思想的內容的分佈在《華嚴經》諸品內容當中，如《華嚴經離世間品》當中講到了十種業¹¹¹、十種魔業、十種捨離魔業等相關業之思想；¹¹²《華嚴經入法界品》當中有提及眾生之身口意三業；¹¹³其他如十住品¹¹⁴、十行品¹¹⁵、十回向品¹¹⁶等諸多經文都皆有業之內容，本文研究主要集中於八十卷本《華嚴經·十地品》的十一種稠林之中。下文將以《華嚴經·十地品》第九善慧地之業稠林的十種相為切入點，對《華嚴經》相關內容進行全面的文本梳理工作。具體而言，將直接從唐代澄觀大師所著的《大方廣佛華嚴經疏》¹¹⁷（以下簡稱《疏》）和《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》¹¹⁸（以下簡稱《鈔》）這兩部原典出發進行深入探討與剖析，同時參考《俱舍論》¹¹⁹中有關業的釋義以及相關學術論著。通過對業的十種相進行詳盡解讀，旨在進一步闡釋業理的深層含義。

第一節 華嚴業思想所在處——善慧地業稠林

「業稠林」作為《華嚴經·十地品》所述「十一種稠林」之第三類，經文對其內涵及義理進行了系統闡釋。在深入探討業稠林具體內容之前，有必要對其相關理論背景作一簡要梳理與說明。

¹¹⁰ 現在學術界當中還存在一種說法，鄭阿財在〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題〉認為三種譯本中佛跋陀羅譯的《華嚴經》有六十卷及五十卷二種系統，尤其屬於五十卷本《華嚴經》殘卷及其系統的異本，多為北朝時期的寫本。鄭阿財，〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》（2019年），頁2。

¹¹¹ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經》卷56：「菩薩摩訶薩有十種業。何等為十？所謂：一切世界業，悉能嚴淨故；一切諸佛業，悉能供養故；一切菩薩業，同種善根故；一切眾生業，悉能教化故；一切未來業，盡未來際攝取故；一切神力業，不離一世界遍至一切世界故；一切光明業，放無邊色光明，一一光中有蓮華座，各有菩薩結跏趺坐而顯現故；一切三寶種不斷業，諸佛滅後，守護住持諸佛法故；一切變化業，於一切世界說法教化諸眾生故；一切加持業，於一念中隨諸眾生心之所欲皆為示現，令一切願悉成滿故。是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來無上廣大業。」CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 297b2-14。

¹¹² （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經》卷58：「佛子！菩薩摩訶薩有十種魔業……菩薩摩訶薩有十種捨離魔業……若諸菩薩安住此法，則能出離一切魔道。」CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, pp. 307c17-308a。

¹¹³ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經》卷75：「一切眾生，起諸煩惱，造諸惡業，墮諸惡趣，若身若心恒受楚毒，菩薩見已心生憂惱。聖者！譬如有人，唯有一子，愛念情至，忽見被人割截肢體，其心痛切不能自安。菩薩摩訶薩亦復如是，見諸眾生以煩惱業墮三惡趣受種種苦，心大憂惱。若見眾生起身、語、意三種善業，生天人趣受身心樂，菩薩爾時生大歡喜。」CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, pp. 405c27-406a5。

¹¹⁴ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經》卷16：「此菩薩住十種業。何者為十？所謂：身行無失，語行無失，意行無失，隨意受生，知眾生種種欲，知眾生種種解，知眾生種種界，知眾生種種業，知世界成壞，神足自在、所行無礙。是為十。」（CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 85b3-7）

¹¹⁵ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經》卷20，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279。

¹¹⁶ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經》卷24，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279。

¹¹⁷ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。

¹¹⁸ （唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。

¹¹⁹ （唐）玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 1, a3。

一、十地之名

十地是菩薩修行的十個階位，在《大方廣佛華嚴經》卷34中說：

爾時，十方諸佛各伸右手摩金剛藏菩薩頂。摩頂已，金剛藏菩薩從三昧起，普告一切菩薩眾言：「諸佛子！……菩薩摩訶薩智地有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說；我亦如是說。何等為十？一者歡喜地，二者離垢地，三者發光地，四者焰慧地，五者難勝地，六者現前地，七者遠行地，八者不動地，九者善慧地，十者法雲地。」¹²⁰

《華嚴經》卷三十四對菩薩十地有詳盡論述，然本文重點探究經中所含藏的業力思想，故對十地義理不作展開，僅依經文述其名相。據經載，金剛藏菩薩受十方諸佛慈悲護念、加持後，出深禪定，詳細的告訴眾菩薩十地之名。

《華嚴經》中不僅明確了菩薩修行的十個階位，更體現了佛教修行體系中對於不同境界和智慧層次的劃分。十地的名稱各有其獨特的內涵和象徵意義，代表著菩薩在修行道路上不斷攀升、逐漸接近佛果的不同階段。對於此十地的解釋，賢度院長在《華嚴經十地品淺釋》中說：

「十」是一個圓數，即十十無盡皆帶數釋，後之二釋，皆是依一切智智之法門故，漸備一切智之德故，十之別名見於本分。十是一周圓數代表十十無盡，其實並非只有十，而是無盡。¹²¹

院長在書中強調了「十」是佛教哲學當中經常提及的概念，被視作圓數，意味著它具有圓滿、周全的象徵意義，代表著圓滿、周遍、沒有缺失和局限的數字。華嚴宗當中常以「十」為基礎，通過不斷重複、組合的方式，衍生出無盡的意義和內涵。如「十玄門」「十無盡」等，此中十皆非定指確切的「十」數，而是具有重重無盡之意。「一切智智」則涵蓋了對於宇宙萬物的全面、究竟的認識。「法門」則是指通向這種智慧境界的途徑、方法。「依一切智智之法門故」是依據通過十地一地的向上修行是證得一切智智的途徑和方法。

對於《華嚴經》於十地品詳述十地修行之法的緣由，澄觀大師在《疏》當中說：

列名中，為對治十障，證十真如，成十勝行，說於「十」「地」，及引諸論。並如下廣釋中辨。¹²²

這裏指出，十地的提出有著明確的目的，即對治修行過程中存在的十種障礙，證得十種真如之理，成就十種殊勝的修行行持。而在《鈔》當中更進一步解釋說十地的原因為：

鈔：《疏》「三、列名中，為對治十障」下，《疏》文有三：初、總明，二、別釋，三、料揀。今初，即《唯識論》文，指在說分。然本「論」此中文有三段：初、「列」「十障」，二、釋「十」「地」「名」，三、總以喻顯。

¹²⁰ (唐)實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷34，CBETA2022.Q1,T10,no.279,p.179b20-25。

¹²¹ 釋賢度編著，《華嚴經十地品淺釋〔下冊〕》(臺北：華嚴蓮社，2015年)，頁254。

¹²² (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷31，CBETA2022.Q1,T35,no.1735,p.743a17-19。

今《疏》唯廣第二，喻顯略標。初段即今總明，今當具顯「論」文故。「論」問云：何故定說菩薩十地？對治十障故。何者十障？「一者、凡夫我相障，二者、邪行障，三者、暗鈍於聞思修等諸法忘障，四者、解法慢障，五者、身淨慢障，六者、微細煩惱習障，七者、細相習障，八者、於無相有加行障，九者、不能善利益眾生障，十者、於諸法中不得自在障。」義「如下」「說」。

123

從上述注疏可以看出，《疏》文的結構分為總明、別釋和料揀三個部分。在《疏》中澄觀大師還引《成唯識論》的說分內容說明總明部分。澄觀大師說在《十地經論》中詳細闡述了十地的又包含三個段落，即列舉十種障礙、解釋十地之名以及用比喻來彰顯十地的意義。而《疏》在這裏主要對解釋十地之名這一部分進行了詳細展開，對於用比喻彰顯的部分只是略作標示。同時，還明確列出了十種障礙的具體內容，這些障礙涵蓋了凡夫的自我執著、錯誤的行為方式、聞思修方面的障礙、傲慢心態、煩惱習氣以及對佛法的理解和實踐中的各種不足等，為理解十地的修行提供了重要的背景和參照。

二、善慧地之意

上文對十地做了簡單瞭解，此處應對業思想所在第九善慧地做一闡述。對於善慧地《疏》中解釋：

九、得「無礙力，說法成就利他行，故名善慧地」。得「無礙」「慧」，尚未稱「善」；徧說徧益，方名為「善」。¹²⁴

此文深刻地揭示了善慧地的本質特徵。在善慧地中，菩薩不僅具備了無礙的智慧，更重要的是能夠運用這種智慧進行說法，從而成就利益他人的行為。僅僅擁有無礙的智慧並不足以稱之為「善」，只有當菩薩能夠廣泛地說法，並且讓眾生普遍獲得利益時，才真正配得上「善慧地」的稱號。《鈔》對《疏》的這一觀點進行了更為細緻的闡釋：

鈔：《疏》「九」、「得『無礙』『慧』」下，《疏》釋。然其論文，義通一「地」，克字取義，即「說」「成就」。於中有三：初、「得『無礙力』」，即口業「成就」，謂內具「無礙」之智，外以美妙言「說」，名「無礙力」；二、「說法成就」者，即智「成就」；三、「利他行」者，即法師自在「成就」。故《疏》雲「徧說徧益，方名為『善』」。¹²⁵

「無礙力」是善慧地的關鍵特質，體現為言語智慧的圓滿，即對應著口業的成就。「無礙力」意味著菩薩內心通透明達，如同智慧之燈，自然生起無障礙的覺照。外在則表現為說法時言辭優美、恰到好處。其語言並非裝飾華麗，而是因深解佛法真意、心懷慈悲，故能以生動易懂的方式開顯深奧義理。無論何種根器的眾生，都能在菩薩的言教中獲得啟發，內心觸動、智慧增長。

「說法成就」則體現善慧地菩薩智慧的圓滿。即對應著意業的成就。菩薩深學

¹²³ 華嚴編藏會，《新修華嚴經疏鈔》冊10，卷41，頁247-248。

¹²⁴ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷31，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 743c18-19。

¹²⁵ 華嚴編藏會，《新修華嚴經疏鈔》，冊10，卷41，頁260

佛法，內化為自心智慧，能精準闡釋教義，靈活解惑，引導眾生解脫。其智慧不限於知解，更能因材施教，以精準之言如鑰匙啟眾生的智慧，使他們見佛法真諦。

「利他行」彰顯善慧地菩薩純粹的利益眾生方面的自在能力。即對應著身業的成就。此時菩薩已無絲毫自利之心，純以慈悲心主動尋眾生之需，因機施教，給予指引。利他之舉自然無作，如陽光雨露潤物無聲，既從容應接眾生機緣，又始終持守慈悲智慧，自在圓滿。

《疏》中強調「徧說徧益，方名為善」，「徧說」意味著菩薩的說法能夠教化無遺，普攝群機；「徧益」謂眾生皆蒙其利，各隨根器獲智慧解脫。唯有廣度一切眾生、令普遍受益，方契此境界，彰顯修行圓滿，亦見佛教重利生之旨。

綜上所述，善慧地在華嚴業思想中具有極其重要的地位，它代表了菩薩修行過程中的一個高級階段，強調了菩薩以圓滿智慧結合身口意三業廣行利他之行。總之通過對十地之名的瞭解和對善慧地之意的簡單研究，可知菩薩於善慧地所修之業行，亦為後文業稠林起到一個銜接的作用。

第二節 善慧地十一稠林之業稠林

在《華嚴經·十地品》中的善慧地中，經文系統性地闡釋了「十一稠林」的義理體系。「業稠林」作為該體系之第三要目，在整部《華嚴經》的因果哲學架構中具有核心建構意義。前文中對菩薩十地的理論框架進行了宏觀梳理，本節將聚焦於《華嚴經》業力思想的精微義理，深入探究「業稠林」所蘊含的深刻內涵。

一、十一稠林之釋義

在《華嚴經·十地品·善慧地》中，佛陀詳細闡述了菩薩修行過程中所面臨的十一種障礙與困境，稱為「十一種稠林」。《經》中言：

佛子！……此菩薩以如是智慧，如實知眾生心稠林、煩惱稠林、業稠林、根稠林、解稠林、性稠林、樂欲稠林、隨眠稠林、受生稠林、習氣相續稠林、三聚差別稠林。¹²⁶

此概念以「稠林」（密林）為喻，意指修行者在菩薩道上易被各種煩惱、業障、知見所纏縛，猶如置身密林而難辨方向。對於稠林的意思，在《十地經論》卷11言：「稠林者，眾多義故、難知義故。行者，不正信義故。」¹²⁷「稠林」更是象徵著眾生心識中的重重煩惱障礙，其特點包括¹²⁸：1、眾多性：諸煩惱、業力交織，猶如密林密密麻麻眾多交織，難以理清；2、遮蔽性：因煩惱眾多交織，猶如密林遮蔽，障礙正見，使修行者生處密林迷失方向；3、難知性：如藤蔓般束縛眾生，令其難以尋得解脫之要道，難以知曉出離輪回之路。賢度院長對「稠林」之意在《華嚴經十地品淺釋（下冊）》進一步解釋道：

名稠林者，多故名林，難知曰稠，密密麻麻的煩惱與習氣，乃至於隨眠都很

¹²⁶（唐）實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷38，CBETA2022.Q1,T10,no.279,p.202a19-26。

¹²⁷（後魏）菩提流支譯，《十地經論》卷11，CBETA,T26,no.1522,p.187,a2-3。

¹²⁸ 此三特點依據以上引文以及參考丁福保，《佛學大辭典》之稠林的解釋總結而成。丁福保，《佛學大辭典》，便民查詢網，<https://foxue.chaxunjiao.com/>，（2025/6/15）。

難瞭解，所以叫稠。¹²⁹

由上可知稠林，原是指茂密的森林，此則以林比喻眾生邪見煩惱等，密密麻麻的交絡繁茂，有如茂密的森林一般，難以明瞭。因其難以明瞭故名之「稠林」。《華嚴經》所述「十一種稠林」理論系統構建了佛教心理分析與修行觀照的象徵體系，其內涵闡釋如下：

1. 眾生心稠林表徵生命主體內在意識的複合結構，呈現情緒（情）、認知（智）、意志（意）等多維心理要素的複雜網路，以貪嗔癡三毒為核心的業識交織，致使眾生難以直觀自心實相。

2. 煩惱稠林指稱煩惱妄念的叢聚狀態，貪嗔癡等根本煩惱與隨煩惱相互纏繞，形成業力慣習系統，構成解脫道上的根本障礙。

3. 業稠林詮釋身口意三業造作的業力運作機制，善惡業力的因果交織構成輪回業報網路，決定生命體在因果律中的存在軌跡。

4. 根稠林描述感官（六根）與外境（六塵）接觸時產生的感知反應鏈，此認知過程的複雜性易誘發貪愛執取的煩惱機制。

5. 解稠林考察認知系統的差異性特徵，指涉眾生對存在本質認知方式的多元化趨向，既有符合正理的如實智，亦存在顛倒謬誤之見。

6. 性稠林揭示存在本性的雙重面相：既有由業力積澱形成的潛在習性（習性），又包含與生俱來的善惡基質（本性），二者共同形塑行為趨向與修行路徑。

7. 樂欲稠林表徵欲望體系的複雜建構，眾生對感官愉悅與精神滿足的追求呈現多樣化形態，此類希求傾向常導致偏離解脫目標的異化現象。

8. 隨眠稠林隱喻煩惱種子的潛伏機制，貪嗔癡等根本煩惱雖在平時處於潛伏狀態，然遇緣則活化顯現為現行煩惱，構成心理動態機制的深層基質。

9. 受生稠林解析六道輪回的生命流轉模式，生命體因業力因緣在六道中輾轉生滅的生命進程，呈現生死相續的複雜結構。

10. 習氣相續稠林揭示行為模式的持續性特徵，長期形成的心理慣性（習氣）持續影響存在狀態，需依修行次第逐步轉化其運作軌跡。

11. 三聚差別稠林建立行為分類框架，將眾生心理活動區分為善性行為（白法聚）、惡性行為（黑法聚）及無記中性行為（雜聚），強調對心理狀態的精確辨析及其導向功能。¹³⁰

對於此十一種稠林在《疏》當中更有具體區分說：

一眾生心者是總故，論云「依共」，以通是下十染淨共依故。菩薩依此而知，故名為依。下依義準之。餘十是別，不出三雜染故。論云「依煩惱業生，生

¹²⁹ 釋賢度編著，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》，頁255。

¹³⁰ 上文十一種稠林之解釋，具體總結自（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43：「眾生」下有「心」字，即是心稠林。……聖道為得，即六度等。」（CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 831b17-29。

是苦果。」¹³¹

意即是說此十一種稠林第一眾生心稠林是以下十種稠林的總稱，之下十種稠林是眾生心稠林的細分別，此稠林之法都是不出貪嗔癡三雜染的範疇，亦可說十一種稠林的理論構成佛教心理學的重要架構，通過現象分析揭示心識運作機制與解脫實踐的關聯性維度，為修行者提供系統的觀照體系與實踐路徑，彰顯佛教教義對生命異化現象的深刻洞察及其轉化機制的智慧建構。其中，「業稠林」作為第三種稠林，僅次於「心稠林」和「煩惱稠林」，特指眾生因無明造作而形成的業力網路，構成修行解脫的主要障礙之一，顯示其在修行障礙中的重要性。

二、業稠林之詳解

「業稠林」指眾生因無明、貪嗔等煩惱驅動而造作的種種業行，這些業力形成複雜的網路，導致眾生在六道中輪回不息。其特點包括：1、業的積聚性，在《大乘成業論》裡說：「業即是思，差別為性。積集所成是為身義，大造極微積集成故……」¹³²亦即是說眾生的身、口、意三業不斷累積，形成業力之網；2、業的牽引性，在《瑜伽師地論》對業之特性說卷 52：「若具諸結或不具結。從彼彼有情聚沒往彼彼有情聚「由淨不淨業熏習三界諸行，於愛不愛趣中牽引愛不愛自體。」¹³³論中明確強調了眾生因淨、不淨之善惡業力的熏習，牽引眾生投生或可愛或不可愛不同趣道；3、業的隱蔽性，《成唯識論》卷三提到業的「行相微細」性時指出業種子在阿賴耶識中的活動極其微細，凡夫甚至二乘聖者也無法完全洞察，只有佛果位之時才能夠證得。¹³⁴在《華嚴經》的菩薩道修行體系中，「業稠林」既是障礙，也是修行的關鍵對治對象。菩薩需通過智慧觀照，了知業力的虛妄本質，從而超越業力的束縛，趨向解脫與覺悟。在《華嚴經》當中更詳細的闡述了「業稠林」具足十種相，《華嚴經》卷 38 言：

又知諸業種種相，所謂：善不善無記相、有表示無表示相、與心同生不離相、因自性剎那壞而次第集果不失相、有報無報相、受黑黑等眾報相、如田無量相、凡聖差別相、現受生受後受相、乘非乘定不定相，略說乃至八萬四千，皆如實知。¹³⁵

從經文中可知，業稠林中有十種相，對此澄觀大師在《疏》中說：第三、釋「業」，亦三。別中十句為九種「差別」，後二合故。¹³⁶在《鈔》中進一步說：

今《疏》將下重分別文「合」在前文正解中用。九句分二：前八對「果」辨「業」，後一明「定」、「不定」。就前八中，遠公攝為三對：初三一對，次三一對，後二一對。三對之中，皆初對「果」，明「業」為「因」；後就

¹³¹ (唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 827c15-18。

¹³² (唐) 玄奘譯，《大乘成業論》，CBETA 2022.Q1, T31, no. 1609, p. 785c19-20。

¹³³ (唐) 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷5，CBETA 2022.Q1, T30, no. 1579, p. 301b29-c1。

¹³⁴ (唐) 玄奘譯，《成唯識論》卷3：「此識行相極不明了，不能分別違順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相應。又此相應受唯是異熟，隨先引業轉，不待現緣，住善惡業勢力轉故，唯是捨受。苦樂二受是異熟生，非真異熟，待現緣故，非此相應。」CBETA 2022.Q1, T31, no. 1585, pp. 11c29-12a5。

¹³⁵ (唐) 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷38，CBETA, T10, no. 279, p. 202, a23-26。

¹³⁶ (唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA, T35, no. 1735, p. 828, c10。

「業」體，隨義分別。¹³⁷

由上可以看出，澄觀大師將這十種相，細分成九種差別，將後面的二相合稱第九差別，這九種差別中，前面八種差別是對「果」來辨明「業」，第九種則是說業的定不定。接著澄觀大師還舉出了隋朝的淨影慧遠大師(523-592年)對前八種差別的分判，說前面三種是一對，四、五、六此三種為一對，最後兩種為一對，在這三對當中，都是先說果，再說因，最後說體的。關於此中十相九差別，將在下文第五章當中詳細論述，故不再此做過多敘述。

第三節 業稠林所得之果

前文既已明確定義「業稠林」為眾生因無明煩惱而造作種種業行之集合。按佛教因果理論，業行既已造作，則必然會引發相應果報之產生。此間引人深思之處在於：眾生造下「業稠林」這樣的業行後，究竟會引發何種類型的果報？對此果報類型在《鈔》中記載：《疏》中又引《俱舍》十七『以三性因對五種果，無記亦能招果』，故論「通以『三』為『道因』」者，彼疏第五初「論云：『前所言果有五種，此中何業有幾種果？』」¹³⁸在《鈔》中即說了三性因對五種果，以成道因，此中五果是指何種呢？在玄奘大師譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》卷121詳細說到：

契經中說，果有五種：一等流果；二異熟果；三離系果；四士用果；五增上果。等流果者，謂善生善，不善生不善，無記生無記。異熟果者，謂諸不善、有漏善法所招異熟，因是善惡果唯無記，異類而熟，故立異熟名。離系果者，謂無間道，斷諸煩惱，此無間道，以煩惱等斷為離系果。及士用果，以解脫道為等流果。及士用果，以後等勝自類諸道為等流果。¹³⁹

等流果又稱依果。等是相等、同等的意思，流是同類、同流的意思。也就是說，從因到感果，在性質上未發生變化，如善因生善果，不善因結不善果，無記因得無記果。因為因果同類，所以名「等」，而果是從因所生，故稱為「流」。

異熟果，是由不善、有漏善法的異熟因所招的果報，即是因是善惡的，但在中途變異，而感的果是無記的。對於異熟之意可詳細解釋為三種：1、異類而熟，是從種類而言，是因產生變異最終成熟為果，種子生成為果實的方面而言為異類而熟。2、異時而熟，是從時間上而言，即過去的業因，感今後善惡的結果。3、變異而熟，是從果法上而言的，即是所感的果，是由因變異而來的，如初種下種子，後得到與種子外相不同的果。此中玄奘大師對於異熟的解釋更加的偏向於異類而熟之意。¹⁴⁰

所謂離係果，又稱解脫果，是指無間道時，斷除了諸煩惱的系縛，得到解脫，證得不生不滅的永恆境界。因此境界已經脫離了煩惱的系縛，所以稱為離係果。

士用果，士即指士夫，主要是指由五蘊和合而成的有情眾生，『用』是指『作用』，也就是指造作，士用果也就是說有情眾生通過種種行為所造作的各類事情，

¹³⁷ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.561,c15-19。

¹³⁸ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.562,a24-b1。

¹³⁹ (唐)玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷121，CBETA,T27,no.1545,p.629,c4-12。

¹⁴⁰ (唐)窺基撰，《成唯識論述記》卷1：「一變異而熟，要因變異之時，果方熟故，此義通餘。種生果時，皆變異故。二異時而熟，與因異時，果方熟故。今者大乘，約造之時非約種體，許同世故。三異類而熟，與因異性，果酬因故。」CBETA 2022.Q1, T43, no. 1830, p. 238c16-21。

實指『俱有因、同類因』所引起之果，因其力強，故稱為士用果。

增上果，增上之意是指增進和助長。也就是說凡能增進、助長、甚至可說只要不阻礙果法形成的，都可稱為增上果。由於世界萬物都是處於種種因果關係中，所以我們也可以說任何一事物，相對其他一切事物來說，都可稱為增上果。因此在五果中，除了其他四果外，其他一切結果都可稱增上果。

總之，眾生只要造下了業因，必定會召感果報，只是會應所造之因對於果之成熟的時間與性質有所差別，根據這樣的差別，細分為如上五種果。

第五章 華嚴經業論之十相九差別

對於業的意思，在北周法上(495-580)所撰《十地論義疏》中論斷云：「造作，名業」。¹⁴¹據此，「業」之本質應理解為造作行為。此概念具有雙重維度：其一，指向身心活動的整體範圍，涵蓋行為實踐、意志驅動、作用顯現等主體性活動，尤指由意志主導所引生的身心現象；其二，當納入因果關係範疇時，則特指由既往行為延續積澱而成的潛在作用力。需特別指出的是，「業」這一範疇不僅包含行為本體的造作性特徵，更蘊含著深層的哲學意涵——既包括善惡行為與苦樂果報的倫理維度，亦涉及生死輪回的三世觀念。

在《華嚴經》的哲學體系中，「業」被置於複雜的辯證關係中進行多維闡釋。該經以十組對立範疇構建了嚴密的詮釋框架，對「業」的義理進行系統性展開。澄觀大師在此詮釋基礎上進行義理深化，通過範疇解析將十對範疇進一步細分為九種差異類型。此種詮釋進路體現了佛教義學對「業」這一核心範疇的精細建構，本文將依據其義理脈絡，分三個層面展開系統性論述。

第一節 業論之受報性相

一、善不善無記相與道因差別

道因差別，即是《華嚴經》十相中的善不善無記相，是從業所感的果而來明業，即從業的三性而言。在《疏》中云：初一、「道因差別，謂通說三性為六趣因」。¹⁴²《鈔》對《疏》中這簡單的言語，進一步解釋道：「初一、『因』者，此即對『果』明『業』。《疏》文有二：先「通三性」感五「趣」「果」；後「唯『善』、惡」。¹⁴³而在《華嚴經十地品淺釋（下冊）》則謂：

謂通說三性為六趣因，引業唯善、惡，各有三品，二地已說；滿業通三性，名言熏習，亦通三性，許為因種故。¹⁴⁴

從上三處引文可知，道因差別即是講述善、惡、無記三性是五果的因，而成就下一世引業、滿業的果。對於此中所提到的三性、引滿業、五果，下文即將詳解。

（一）善、惡、無記三業

善、惡、無記三性乃是從「業」的性質角度所進行的分類論述。上文已對這三種業的內涵進行了界定，此處僅援引《俱舍論記》中對三性所作的闡釋，以進一步闡發三種業之理。在《俱舍論記·分別業品》中，對善、惡、無記三性有如下描述：

謂安穩業說名為善，能得可愛異熟果者，暫時濟眾苦故，能得可愛涅槃果者永時濟眾苦故；不安穩業名為不善，由此能招非愛異熟，又極遮止趣向涅槃，

¹⁴¹（北周）法上撰，《十地論義疏卷》卷3，CBETA,T85,no.2799,p.779,a16。

¹⁴²（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.828,c10。

¹⁴³（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.561,c20-22。

¹⁴⁴ 釋賢度編著，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》，頁261。

與前安穩性相違故。非前二業立無記名，無別勝能不可記為善，不善故。¹⁴⁵

由上述內容可知，善業具有安穩之性，能夠感召可愛的果報，引導眾生趨向善道，進而證得涅槃等殊勝之果；惡業則呈現不安穩之特質，會招致不可愛的果報，推動眾生趨向惡道，並且阻礙眾生趣向涅槃解脫；無記業不歸屬於前二者之範疇，其本身並無特殊的勢力導向善或不善，故而名為無記業。

（二）引業與滿業

在《疏》中有言：「引業唯善、惡，各有三品，二地已說；滿業通三性」，¹⁴⁶那麼什麼是引業與滿業呢？澄觀大師接著引了《俱舍論》當中的原文加以解釋。《俱舍論·業品》云：「一業引一生，多業能圓滿」。¹⁴⁷而唐代的圓暉法師（生卒年不詳）解釋：

一業引一生者，釋引業也。舊雲總報業也，依薩婆多宗，但由一業，唯引一生。若許一業能引多生，時分定業應成雜亂。若此一生，多業所引，應眾同分，分分差別。以業果別故。（分分差別者，謂數死數生也）故知一業，唯引一生。¹⁴⁸

引業，業所引的果報題乃是指業的總報體。此業具備牽引有情眾生投生於某一特定道中的功能，譬如人道、畜生道等。需明確的是，一種引業僅能牽引有情眾生完成一世的生命歷程，而不具備牽引多世的能力。簡而言之，引業所決定的是有情眾生投生的方向。當有情眾生在這一生中完成投生之後，其所造作與之相關的引業便已完成使命，不會因這一業而重複導致有情眾生投生於其他處所。基於此，故而有「一業唯引一生」之說。圓暉又云：

多業能圓滿者，釋滿業也，舊雲別報業也，謂一生身圓滿莊嚴，許由多業。譬如畫師，先以一色圖其形狀，後填眾彩，一色圖形喻引業一，後填眾彩喻滿業多。是故雖同稟人身，於其中間有支體色力莊嚴、缺減。¹⁴⁹

滿業即是指別報業，是相對於上的總報業而言的，也就是指一生中，各自長得不一樣的地方，如同是人類，但卻有身高、體重、膚色等等不一樣的形態存在，滿業即是指這些不一樣的。就如同畫師，畫好一副畫，而在裏面填充各種不一樣的顏色一樣，引業與滿業二者，即是這樣的關係，引業是畫本身，種種不一樣的色彩則是比喻滿業。故而，滿業是由眾多業和合而成的結果。

二、有報無報相與已受果未受果差別

已受果未受果差別在《華嚴經》中即說為有報無報相。此相即是言業的得報遲早的問題。澄觀大師在《鈔》文中言：

¹⁴⁵（唐）普光述，《俱舍論記·分別業品》卷15，CBETA,T41,no.1821,p.243,b11-16。

¹⁴⁶（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.828,c10。

¹⁴⁷（唐）玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷17〈分別業品4〉，CBETA,T29,no.1558,p.92,a23。

¹⁴⁸（唐）圓暉述，《俱舍論頌疏論本》卷17，CBETA 2022.Q1, T41, no. 1823, p. 915c12-19。

¹⁴⁹（唐）圓暉述，《俱舍論頌疏論本》卷17，CBETA,T41,no.1823,p.915,c11-22。

過去生報業，現在已受」者，且約一相，隨近以明。若今世「受」，更是前前所造之「業」即亦得是「後報」「之『業』」，「名為」「已受」。是則「後報」「之『業』」，「已」潤，「有報」；「未」潤，「無報」。亦應云：「已」熟，「已受」；「未」熟，「未受」。¹⁵⁰

由上文可知，業的受報情況可分為「有報」與「無報」兩種情形。

其一為「有報」。若過去世所造之業，於今生已得受報，此稱為「有報」；又或是今生所遭遇的種種境遇，乃是前世乃至更為久遠之前所造作之業因，於今生感得的果報，此類業雖屬後報範圍，但因今生已呈現其報應之相，故亦名之為「有報」。

其二為「無報」。所謂「後報未受，名曰無報」，此處之「無報」並非指該業完全不會受到報應。實際上，存在一種法可使此業免於受報，此法即行懺悔之法。若能以至誠之心懺悔往昔所造之業，並且此後不敢再造作此類惡業，那麼從某種程度上而言，可視為「無報」。

三、受黑黑等眾報相與對差別

對差別在《疏》中言：六、「黑黑等眾報」者，「對差別」，「謂四業相對，成差別」故。初二「黑」、白「相對」，後二漏、無漏「相對」。¹⁵¹在《鈔》中對此更進一步解釋為：

《疏》「初二『黑』、白『相對』」等者，釋論「對差別」。然其《論經》具有四句，云：「黑業、白業、黑白業、非黑非白業。」論釋云：「黑業對白業，白業對黑業，不黑不白對二業」，二「業」即是第三「黑白業」也。故雲「後二漏、無漏相對」，「漏」即亦「黑」亦「白業」故。又今「黑黑」之言全依「《俱舍》」，次下當引。¹⁵²

在《十地經論》卷11解釋對差別為，對差別者，是相對而言，即是四種業相對而言，黑業對白業、白業對黑業、不黑不白業對二業、二業對不黑不白業，對此業果所集成就的差別應該知道。¹⁵³

綜上所述，「黑黑等眾報相」乃是指業之差別而言，即四業相互比較而形成差別。具體而言，初二為黑業與白業相對；後二為有漏業與無漏業相對。四業分別如下：

其一，黑黑業：此業之因與果二者皆為惡法，且因與果皆與無明相應，屬於三塗之業。

其二，白白業：此業之因與果俱為善法，且因與果皆與智明相應，屬於色界之善業。

其三，黑白業：此為欲界之善業，其因中善法與惡法相雜，所感之果報亦有可

¹⁵⁰ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.563,c11-16。

¹⁵¹ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43：CBETA,T35,no.1735,p.829,a7-11。

¹⁵² (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.563,c20-26。

¹⁵³ 《十地經論》卷11：「對差別者，黑業對白業、白業對黑業、不黑不白業對二業、二業對不黑不白業，業集成就差別應知。」CBETA,T26,no.1522,p.187,c11-13。

愛與不可愛之區別。

其四，非黑非白業：此為諸無漏業，因其無異熟果之故。針對上述黑業與白業，設立「非黑非白」之名以作區分。所謂「眾報相」，乃指上述前三業皆有果報之故。《俱舍論》云：「業集成就故。」若依《俱舍論》之意，所謂黑白業是就相續而言，因為沒有一種業以及一個異熟果是既為黑業又為白業的，二者相互違逆之故。

四、有表示無表示相與自性差別

自性差別，即是從業體自性來說，有種種差別，即是《華嚴經》十相中的有表示無表示相。即如《疏》文中言：「二、有表示等者，自性差別」。¹⁵⁴在《鈔》中細分析言：

《疏》「二、『有表示』等者，『自性差別』」，此下二句唯就「業」體，隨「義」「差別」。雲「自性」者，造「作」之「義」是「業」「自性」。¹⁵⁵

從上可知，有表示無表示相，是從自性差別上來論的，是從業的體性上而言差別的，所說自性即是造作之意。在《疏》中以思為業的自性，更是就此「思」詳細解釋：

二有表示等者，自性差別，然論經此句雲作未作相。此則並以思為自性故。論雲，此有二種：一籌量時，此在意地，唯有審慮一種思故，釋未作義。二作業時，釋經作字有決定思。¹⁵⁶

澄觀大師說：「有表示等者，即為自性差別。」然而在《十地經論》中，將有表示與無表示相稱作作未作相。此「作未作相」以「思」為其自性。在《十地經論》裏，「思」被劃分為兩種狀態，即籌量時與作業時。所謂籌量時，是指在意識層面，僅有審慮思這一種狀態。簡而言之，此時事情尚處於思考階段，並未付諸實際行動。所謂作業時，則是指正在實施行動的階段。在此階段中存在決定思，意味著事情經過深思熟慮後，已然開始付諸實行。此外，在《鈔》文中亦有相關論述云：

言「在意地」者，未形「身」、口。言「有審慮」、「決定」二種「思」者，今言「唯有審慮一種思」者，正明論中「未作」之意。雖「在意地」，未「有決『定』」，未成「業」道，未「受」「報」故。¹⁵⁷

上文所言意地之思，尚未形諸身口之造作。思有二種，一為審慮思，二為決定思。前文提及籌量時僅有審慮思一種，此乃旨在印證《十地經論》所言的未作之意。蓋因意地之思，尚未形成決斷，業道尚未成就，亦未成就受果報之結果。

（一）思業與思已業

上文所言，業之自性為思，接著澄觀大師在《鈔》裏又引出了《俱舍論》中，將此思又細分為思業與思已業的內容。《阿毘達磨俱舍論分別業品4》卷13：「世別

¹⁵⁴（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.828,c16-17。

¹⁵⁵（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.562,b19-21。

¹⁵⁶（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.828,c16-20。

¹⁵⁷（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.562,b19-29。

由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」¹⁵⁸澄觀大師對此頌解釋道：有人問說，世間從何而生，說從業而生，此業即是指由思業及思已業二業而做，接著又將此二業開為身語意三業。¹⁵⁹

「世別由業生，思及思所作」，¹⁶⁰這兩句是明思業和思已業，「思業」是所謂心所之思，即是還在思考當中，並沒有行為動作，也就是意業；「思已業」又稱思所起業，謂思之所作，因思起故，名思所作，即由思慮之後，實踐於身語的外在行為，即身語二業。

（二）身、語、意三業

文中說「思即是意業，所作謂身語」¹⁶¹者，即是明三業，即前思業與思已業開出三業，思即是意業，思已業分為身語二業。此中何為身語意三業呢？在《成唯識論》卷1云：「能動身思說名身業；能發語思說名語業；審決二思意相應故，作動意故說名意業。起身語思有所造作，說名為業。」¹⁶²身業即是能夠發動身體行為造作之思，語業即是能夠引發語言之思。審慮思與決定思都是與意識相應，在意識當中發動行為造作，故名為意業。發起身語二者行為造作，說名為業。在《鈔》文當中亦有與此相關的解釋。《鈔》卷70：

然其意業，約等起立。業既是思，與意相應，意等引起，名為意業。言身業者，約所依立。身謂色身，業依身起，故名身業。言語業者，約自性立，語即業故。¹⁶³

由上文可知，「等起」即「同等發起」，若能發起者為善，則所發起者亦為善，二者性質等同。意業乃依等起之意而安立。業的體性為思心所，思與意識相應，由心王引發。從等引關係而言，此即意業。身業乃依據所依而安立。所謂「身」，即色身，此業依吾人色身而造作。所依者為身，所造者為業，故依所依之身而命名為身業。無論行善或作惡，皆依此身體而造作。語業則約自性而安立。語本身即為業，語即言語，此言語本身便是業。

（三）表、無表業

上文已明確說明在業論體系中，身語意三業構成基本分類框架。基於此分類，傳統部派進一步析出表無表業之別，從而形成五業體系。具體而言：

身業又可以分為身表業與身無表業。有部主張「形為身表」，以合掌等具體身形作為表業的物質載體，並認為此形色依附於身而存在，故稱身業。然正量部對此提出質疑，主張身表業不應以行動（有為法）為體，因其剎那生滅、無恒存性。論主繼而反駁有部觀點，指出形色非實有：其一，若形色為實，則應同時為眼根與身根所取；其二，形色實由多顯色假立而成，並無獨立極微實體。故形色雖可作為表像，然其本質非業，業應以思心所為核心，依身門而行方得名身業。

¹⁵⁸ 《阿毘達磨俱舍論·分別業品》卷13，CBETA,T29,no.1558,p.67,b9-10。

¹⁵⁹ 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.562,c19-21。

¹⁶⁰ 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷13，CBETA 2022.Q1, T29, no. 1558, p. 67b10。

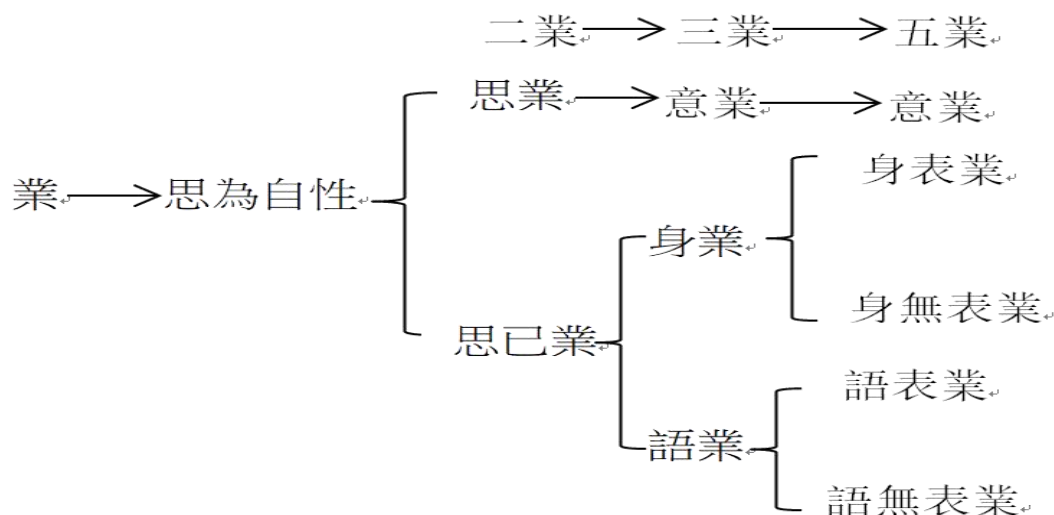
¹⁶¹ 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷13，CBETA 2022.Q1, T29, no. 1558, p. 67b10。

¹⁶² 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷1，CBETA,T31,no.1585,p.4,c29-p.5,a2。

¹⁶³ 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.562,c21-25。

語業系統分化為語表業與語無表業。有部以言聲為語表業之體，同時確立「發語之思」為語業本質，因其通過語門展現而成就語業之實。無表業之特質，《俱舍論》明確其雖以色為性，然不同於表業之可被他者了知，具有內在不可見性特徵。

此段論證呈現出佛教業論發展的三個重要維度：首先，通過部派論爭確立表無表業的分類標準；其次，在形色本質問題上展開認識論層面的辯證；最後，以思心所為核心構建業體理論。這種理論建構既體現了部派佛教對身語行為細緻入微的分析，也暗含向大乘唯識學「思業為體」說的過渡性特徵。¹⁶⁴為使更加明瞭三類業關係，可參考下圖：



從上圖可明確知曉，業是以思為自性，開出思業和思已業，思已業又開出身業語業種，加思業所開意業，構成身語意三業，又繼續細化為意義、身表業、身無表業、語表業、語無表業五種業。

第二節 業論之受報與心相應相

一、與心同生不離相與方便差別

方便差別，即是從業與心的關係而論，是十相中的與心同生不離相。業與心二者是同生不相離的，心是起業的方便。《鈔》文云：

《疏》「方便差別」者，「心」為起「業」之「方便」故。經雲「與心同生不離」者，「業」「共」「心」「生」，「生已」「不離」。此言「業」行常依「心」王也。¹⁶⁵

澄觀大師在《鈔》當中對《疏》中：「三、與心同生不離者，方便差別，心共生熏心，不別生果故」¹⁶⁶這句簡單的話詳細解釋說，業與心二者是共生的，生起之後無有舍離，即是說業是常依著心王而起的，隨著業的善惡的生起，就形成熏習本識的作用，後成為名言種子，含藏於心王之中，善熏善種，惡熏惡種，不會產生其他的

¹⁶⁴ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.562,c27-p.563,a13。

¹⁶⁵ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.563,b13-15。

¹⁶⁶ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.828,c24-26。

種子，所以說不別生果，也就是不離之意。

二、因自性剎那壞而次第集果不失相與盡集果差別

盡集果差別者，即是因自性剎那壞而次第集果不失相，澄觀大師對此解釋道：

「因自性」等者，「盡集果差別」，謂無始「業」「因」，以是有為，故「自性剎那壞」，故雲「盡」——此顯非常；而得持至「果」，功不敗亡，故雲「集果不失」——此顯非斷。前念雖滅，後念續存，故雲「次第」；亦是「因」即頓熏，「果」則「次第」，如識等五也。¹⁶⁷

在《十地經論》卷11中亦有相關的解釋：「盡集果差別者，無始時業自然念念滅壞，集不失故，有為作業因盡集故。」¹⁶⁸

上文可知，盡集果即是言因的自性，無始時來之業因，以是有為法故，自性在剎那剎那中，念念壞滅，因壞滅故雲盡，此是顯示非常。雖是剎那滅壞，但所產生的果法作用，並不會隨著而消亡，即是文中所說的功不敗亡，故雲集果不失，此顯非斷，前念隨滅，但是與此念相關的後念亦隨之而來，念念相續，故雲次第。也就是產生的業因頓熏，而果次第而生，如眼耳等五識，頓取外境熏成識種，次第含藏在第八識中。

三、如田無量相與因緣差別

因緣差別者，是從因緣而論，有種種差別，就如同田一般有種種區別。因而對應十相中的如田無量相，在《疏》中解釋說：

「如田無量」者，「因緣差別」，謂識「種」為「因」，「業」「田」為「緣」，隨「田」高、下等殊，令「種」亦多「差別」。故《論經》云：「業田無量相。」¹⁶⁹

上文可知，因緣差別是彰顯「業」能夠為「緣」，識種為此緣之因，業為此因之緣，如同田一般，隨田的差別，識種亦有種種差別。在《鈔》之中對此業田作如下解釋：

又雲「令種」「差別」者，且約喻明，如穀子「隨『田』」肥、瘦，非「令『種』」穀而「生」豆芽。若約江南為橘，江北為枳，則亦少有變「種」之義。然亦流類，非全「差別」也。若約法說，「識」、「種」無異。由「業」「善」、「惡」，「識」招苦、樂，即「令『種』」異也。¹⁷⁰

由前文可知，「田」乃是以比喻的方式加以闡釋。猶如種植稻穀之種子，會因田地的肥沃或貧瘠、地勢的高低差異，以及季節的不同，致使所種之種子呈現出不同狀況。儘管存在地域上的差別，例如在江南被稱為橘子的作物，在江北則被稱作枳子，橘子可供食用，而枳子卻味苦而澀，難以食用，此中蘊含著變種的意味。然而，枳子與橘子仍是原種子的同源流變，並未完全轉變為截然不同的種子。若從佛法義理

¹⁶⁷ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,2022.Q1,T35,no.1735,pp.828c28-829a4。

¹⁶⁸ (後魏)菩提流支譯，《十地經論》卷11，CBETA,T26,no.1522,p.187,c8-10。

¹⁶⁹ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43〈十地品26〉，CBETA,T35,no.1735,p.829,a23-25。

¹⁷⁰ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.564,c1-8)

層面而言，「識」與「種」並無差異。由於業的善惡之別，從而招感「識」呈現出苦樂之不同法相，此即是以「田」作為比喻所闡釋的義理。

第三節 業論之受報時間相

一、凡聖差別相與已集未集差別

已集未集差別即是言凡聖差別相，如《疏》中言：八、「凡聖差別」者，即「已集未集差別」，「出世未集，世已集故」。¹⁷¹即是此相說凡夫與聖者之間的差別，出世未集，世已集故。在《鈔》中，更是說明了為何出世未集？《鈔》言：「出世未集」等者，約「凡」，「未」能「集」「聖」法故，以釋經文「凡聖差別」故。¹⁷²之所以出世是約在凡夫位時，不能夠積集出世的聖法故，以此不能積集聖法而來說明經文中所說的凡聖差別相。

進一步解釋則是「已集未集差別」是指凡夫與聖人的角度而言的差別之相。如《疏》中所言乃表明此差別相在於闡釋凡夫與聖者之間的差異，即出世聖法於凡夫位尚未積集，而在聖者位已然積集。在《鈔》中，更進一步闡明了為何出世聖法於凡夫位未積集。在《鈔》中所說的「出世未集」，是站在「凡夫」的角度來說的。因為凡夫沒有能力積集出世的聖法（即佛教中能讓人解脫、達到覺悟境界的法門）。正是基於凡夫有這樣的缺失，也就是不能積集聖法，所以用來解釋經文裏提到的「凡聖差別」這一情況。簡單來講，就是因為凡夫和聖者在能否積集聖法上不同，所以才有了凡聖的差別。意即，之所以說「出世未集」是就凡夫位而言，因其尚不具備積集出世聖法之能力，由此無法積集聖法的角度來詮釋經文中所提及的凡聖差別之相。

二、現受生受後受相與乘非乘定不定相與明定不定差別

第九定不定差別相，謂所受的果報存在的差別相，此差別分為兩個方面，1、定乘：即「決定」。若修行者專注於修習自身所歸屬之乘的業行，心無旁騖地沿著該乘的修行路徑持續精進，不涉足其他乘的修行方式，此種情況稱為「定」。例如，一位聲聞乘行者一心專注於四諦法門的修習，以求解脫自身之苦，而不涉足菩薩乘的廣大行願，其修行便具有明確的指向性與穩定性，故為「定乘」。從修行的難度而言，「定乘」因修行者目標專一、意志堅定，對自身所修之乘有深入的理解與實踐，故而相對難以被外界干擾與動搖，所以說「定者，難度」。2、不定乘：「不定」表示修行者在修行過程中，既修習此乘的業行，同時又涉足彼乘的修行內容。這種修行方式缺乏明確的單一指向性，反映出修行者在修行道路上的多元探索與嘗試。例如，一位修行者可能在修習菩薩乘的六度萬行時，偶爾也會借鑒聲聞乘的禪定方法來輔助修行。由於不定乘修行者的目標不夠明確、修行路徑較為分散，相較於定乘而言，其修行狀態更容易受到外界因素的影響與引導，所以在修行轉化上相對容易，即「不定，易度故」。此中包含了《華嚴經》中的兩相，即現受生受後受相與乘非乘定不定相。

（一）明三種時報定不定

此句明三種時的報定不定，三種時即是受報的時間有三種：一者、現受；二者、

¹⁷¹（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.829,a25-26。

¹⁷²（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷70，CBETA,T36,no.1736,p.564,c8-9。

生受；三者、後受。在《疏》中對此三受解釋為：

謂「現」作，「現」得「報」，名「現受」；「現」作，次來生獲「報」，名「生受」；「現」作，第三生去方得「報」，名「後受」。謂前二時「定」，「報」通「定」、「不定」；後一時、「報」俱通「定」、「不定」。¹⁷³

謂現生作業現在這一生即得報，名現受；現生作業到第二生才獲報，名生受；現在生作業，等到第三生之後才得報，名後受。此三受中都是通定不定的，現受和生受二者在受報的時間上是固定的，但是所受的報是通定不定，第三後受的時間和受報都通定不定。此三受中，現受的力量是最強的，是既然都是造業，為什麼在受報與時間上會有所區別呢？在《鈔》文當中，對此提出了三點回答。《鈔》中記載：

然此三「受」，略說有三「因」：一、由於「因」，如於佛、僧慈「定」、滅「定」及無諍「定」見、修道出作供養者，得「現」樂「報」；於父母、王等「作」損惱「業」，得「現」苦「報」。二、由「業」體，如不動「業」得樂「生報」，五無間「業」得苦「生報」。三、由行願，多福之人，罪得「生報」，「現」世輕「受」，疾得菩提故；多罪之人，都無「現」「報」，以造重惡，趣「生報」故；諸相、好「業」，皆得「後報」，不可一「生」即成佛故。又諸輪王多「受」「後報」，劫減修「因」，劫增「受」「果」故。¹⁷⁴

對此三點原因，總結如下：

1. 由因而有異，對於所作業所緣的對象差別，而有所區別，比如說造業的對象是佛或者是已經證聖的聖者邊，做種種供養，因所緣境殊勝故，得現生樂的果報，如對父母、國王等邊做諸損惱之業，即得現受的苦報。

2. 有業體而異，由所作之業的體性而決定，如作八地不動地之業，即得現受樂的生報，如做了五無間業，即得現受苦的報。

3. 由行願之異，由於願力的原因而顯現差別，多福的人，即得生報，現世即馬上受諸輕罪，因為疾證得菩提故，罪惡深重的人，都沒有現報之業，因為造重惡之故，趨生報，死後即得受報，無有現生受的。又比如說轉輪聖王多受後報，因其發願在減劫之時修因，而在增劫之時受果的原因，故多受後報。

（二）明乘非乘定不定

乘非乘定不定，是從三乘的差別上而言的，《疏》中道：

第十句明「乘非乘定不定」。「乘」即三「乘」。唯修自「乘」「業」，名「定」；乍修此「乘」，複修彼「乘」，名為「不定」。「非乘」謂世間，無運出義故。「定」者，難度；「不定」，易度故。¹⁷⁵

乘，特指「三乘」，即聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。三乘代表著不同的修行路徑與目

¹⁷³（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.829,a27-b2。

¹⁷⁴（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷71，CBETA,T36,no.1736,p.564,c27-p.565,a6。

¹⁷⁵（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷43，CBETA,T35,no.1735,p.829,b2-5。

標，旨在引導眾生趨向解脫與覺悟。聲聞乘側重於自我解脫，通過聽聞佛法、證悟四諦而成就阿羅漢果；緣覺乘則是在無佛出世時，憑藉自身的智慧與觀照，悟得十二因緣而解脫；菩薩乘則以普度眾生為使命，追求圓滿的佛果。「非乘」：指代世間法。世間法主要關注現實生活中的物質利益、情感需求與社會關係等方面，其目的在於滿足眾生在現世的生存與發展需求，而不具備將眾生從生死輪回中運載至解脫彼岸的功能，故稱「無運出義」。

乘又可分為定乘與不定乘兩方面，定乘即專注自身所歸乘之業行，一心精進而不涉他乘。如聲聞乘行者專修四諦法門求解脫，不涉菩薩乘行願，因目標專一堅定，故不易受外界干擾。不定乘則於修行中兼修多乘業行，缺乏明確指向，如修菩薩乘六度萬行時借鑒聲聞乘禪定法。因其目標不明、路徑分散，易受外界影響引導，修行轉化相對容易。

總之通過對「乘」的分類，即三乘與世間法的區分，以及對定乘與不定乘的詳細闡釋，深入剖析了佛教修行中不同修行方式的特點與差異。這種分類不僅有助於修行者明確自身的修行方向與目標，也為佛教修行理論的體系化構建提供了重要的理論依據，同時也反映了佛教修行實踐中對修行者心態、行為及修行效果的細緻觀察與深刻思考。

為清晰、直觀地呈現華嚴宗所闡述的「十相」與「九差別」之間的內在關聯，現特列表如下：

《華嚴經》中所言十相	《華嚴經疏鈔》中所言九差別
善不善無記相	道因差別
有表示無表示相	自行差別
與心同生不離相	方便差別
因自性剎那壞而次第集果不失相	盡集果差別
有報無報相	已受果未受果差別
受黑黑等眾報相	對差別
如田無量相	因緣差別
凡聖差別相	已集未集差別
現受生受後受相	明定不定差別
乘非乘定不定相	

從上表可直觀的看出，十相所對應的九種差別為何，其中明定不定差別對應的是現受生受後受相和乘非乘定不定相二相，其他差別則皆是一差別對應一相。

第六章 結語：業對於現代修行意義

本論文以《華嚴經·十地品》善慧地中業稠林為研究對象，以「十一稠林」為結構框架，系統展開對業力的多維解析。善慧地作為通向法雲地的重要階位，其業論具有承上啟下的轉折意義。「業稠林」通過十相九差別的精密分類，揭示業報系統的複雜性：既包含行為性質的道德區分（善/不善/無記），又涉及時空維度的因果關聯（現受/生受/後受）及主體間性維度（同業相感）。綜合地說，《華嚴經》中提出的「業稠林」概念，以茂密叢林為喻，揭示眾生業力交纏、因果網絡錯綜複雜的實相。這一教法對現代修行者的實踐指導，具有突破性意義，具體大概有三個方面的意義。

第一，「業稠林」突破了傳統線性因果思維，呈現業力如叢林生態般的交互共生性。現代人常陷入孤立看待自身行為的誤區，如將工作壓力簡單歸因於外境，或忽略日常言行對人際關係的連鎖反應。《華嚴經》以「稠林」為喻，昭示每個業行皆如樹冠脈絡，與千百因緣相互牽連。例如一次善意問候可能化解他人多世怨結，一次冷漠回應或點燃連鎖業火。這種生態化認知，引導修行者建立「全息因果觀」，在高鐵掃碼時的耐心等待、會議發言時的平等尊重等生活細節中，體悟「一即一切」的業力網路，從而在碎片化生存中重建生命整體感。

第二，傳統修行常陷入「斷惡修善」的對抗模式，而「業稠林」啟示更智慧的轉化之道。就像熱帶叢林既需清除毒藤亦要保護生態平衡，修行者面對「不善業習」時，不必陷入自責深淵，而可借鑒叢林生態的自淨化機制。《華嚴經·十地品》所具足的圓融智慧，教導將煩惱業力轉化為菩提資糧，將職場競爭中的焦慮轉化為精進動力，把社交平臺的浮躁轉為說法方便，用業之善惡思想真正使修行真正契入生活實相。

第三，在資訊文化高度發展的時代，現代人正遭遇史無前例的「共業困境」。「業稠林」教法恰似數字時代的照妖鏡：網路暴力的瞬間集聚、資訊繭房的認知固化，本質皆是眾生業力在虛擬空間的劇烈共振。如演員喬某因抑鬱症去世後，本應得到同情與悼念，但部分網友卻對他進行各種惡意揣測，編造一些喬某的個人生活作風不實的故事和情節，以及其因被霸凌而死等言論，在網路上散佈種種謠言甚至對他及其家人進行言語攻擊，給其家人帶來極大傷害。¹⁷⁶修行者在此可實踐既保持網路清流的個體擔當，更要體證「心淨則國土淨」的宇宙關聯。當點贊分享成為法佈施，當理性對話轉為慈悲溝通，數字文明便成為轉染成淨的修行道場。

綜上所述，《華嚴經》當中詳細的解讀「業稠林」的深邃智慧，有助於我們認識到自身行為的重要性，為我們自身的行為提供明確的指向。佛教強調因果報應的規律，通過對業稠林的認識，我們可以更加謹慎地對待自己的行為，努力「諸惡莫作，眾善奉行」，從而改善自己的命運，讓業成為引導解脫的路標而非障礙修行的絆腳石。

¹⁷⁶ 網易新聞網站，<https://www.163.com/dy/article/JFTO9TK105528K16.html>（2025/5/13）。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》。CBETA 2022.Q1, T01, no.1。
〔宋〕施護譯，《大集法門經》。CBETA 2022.Q1, T01, no. 12。
〔吳〕支謙譯，《梵網六十二見經》。CBETA 2022.Q1, T01, no. 21。
〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》。CBETA 2022.Q1, T01, no. 24。
〔東晉〕僧伽提婆譯，《中阿含經》。CBETA 2022.Q1, T01, no. 26。
〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。CBETA 2022.Q1, T02, no. 99。
〔東晉〕曇摩難提譯，《增壹阿含經》。CBETA 2022.Q1, T02, no. 125。
〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA2022.Q1,T10,no.279。
〔宋〕日稱等譯，《十不善業道經》。CBETA 2022.Q1, T17, no. 727。
〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。CBETA 2022.Q1, T25, no. 1509。
〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》。CBETA,T26,no.1522。
〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA 2022.Q1, T27, no. 1545。
〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》。CBETA 2022.Q1, T28, no.1548。
〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no.1558。
〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》，CBETA 2022.Q1, T31, no. 1609。
〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no.1735。
〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no.1736。
〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》。CBETA 2022.Q1, T43, no. 1830。
〔明〕道霈纂，《華嚴經疏論纂要》。CBETA 2022.Q1, B03, no.2。
〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA 2022.Q1, X09, no.245。
通妙譯，《中部經典》。CBETA 2022.Q1, N12, no. 5。
郭哲彰譯，《增支部經典》。CBETA 2022.Q1, N23, no. 7。

(二) 古典文獻

- 〔春秋〕曾參、子思，《大學·中庸》，南京：江蘇鳳凰美術出版社，2017年。
〔戰國〕孟子著，陳濤編，《孟子》，昆明：雲南人民出版社，2011年。
〔東漢〕許慎，《說文解字附音序筆劃檢字》，北京：中華書局，2013年。
〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義上》，上海：上海古籍出版社，1990年。
〔劉宋〕範曄撰，李賢等著，《後漢書》，北京：中華書局，1973年。
〔宋〕李昌齡、鄭清之等注，《太上感應篇集釋》，北京：中央編譯出版社，2016年。
〔清〕朱彬輯，饒欽農點校，《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996年。
〔清〕孫星衍，《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，1986年。

(三) 專書

- 王明，《太平經合校》，北京：中華書局，1979年。
平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2004年。
任繼愈，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年。

- 宇井伯壽著，《印度哲學研究》，東京：岩波書店，1965年。
- 巫白慧著，《吠陀經和奧義書》，北京：中國社會科學出版社，2015年。
- 呂大吉主編，《宗教學綱要》，北京：高等教育出版社，2003年。
- 孟子著，陳濤編，《孟子》，昆明：雲南人民出版社，2011年。
- 侯外廬，《中國思想通史》第一卷，北京：人民出版社，1957年。
- 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 馬克斯·韋伯著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學宗教與世界》，上海：上海三聯書店，2021年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，北京：九州出版社，2013年。
- 卿希泰、唐大潮著，《道教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
- 高楠順次郎、木村泰賢合著，釋依觀譯，《印度哲學宗教史》（新譯本），臺北：臺灣商務印書館，2017年。
- 郭沫若，《卜辭通纂》，北京：科學出版社，1983年。
- 達斯笈多(S.Dasgupta)著，林煌洲譯，《印度哲學史》，臺北：國立編譯館，1996年。
- 黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 楊勇，《俱舍論業思想研究》，北京：宗教文化出版社，2010年。
- 劉道超，《中國善惡報應習俗》，西安：陝西人民出版社，2004年。
- 劉滌凡，《唐前果報系統的建構與融合》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 賴永海，《中國佛教通史》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 釋印順著，《成佛之道（增注本）》，北京：中華書局，2010年。

（四）學位論文

- 王敬淑，《一切有部的六因四緣》，新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2009年。
- 李秀真，《阿毘達磨大毘婆沙論業論研究》，新竹：玄奘人文社會學院碩士論文，2003年。
- 郭旭，《大毗婆沙論業觀念中的因果問題研究》，蘭州：蘭州大學碩士論文，2018年。
- 楊琇惠，《阿含經業論研究》，臺北：臺灣師範大學國文系碩士論文，2001年。

（五）單篇論文

- 王月清，〈中國佛教善惡報應論初探〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》第1期，1998年1月，頁60-67。
- 阿忠榮，〈佛教因果思想要義及現代價值簡論〉，《青海師範大學學報》第6期，2010年，頁42-46。
- 範文麗，〈論佛教業論的理論困境及其解決〉，《佛學研究》第19期，2010年，頁180-186。
- 姚衛群，〈佛教的因果觀念〉，《南亞研究》第2期，2002年，頁45-51。
- 高穎，〈《俱舍論》的業力觀〉，《中國藏學》第1期，2016年，頁144-150。
- 鄭阿財，〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，2019年，頁1-28。

（六）網路資源

- 不著撰人，《尚書》，歷史春秋網站，
<http://guoxue.lishichunqiu.com/jingbu/shangshu/948.html>（2025/4/28）。
- 莊春江，《印度佛教思想史要略》（2016年PDF版），莊春江工作站，
<http://agama.buddhason.org>（2025/4/5）。
- 丁福保，《佛學大辭典》，便民查詢網，<https://foxue.chaxunjiao.com/>，（2025/6/15）。