

慧日佛學班·第7期課程

《佛法概論》

第七章 關於有情流轉的業力

釋開仁編·2009/12/11

第一節 行業的發見與價值

一、業與行(p.91-p.94)

(一)業的發見與價值

1、佛世時多不以業來詮釋生死流轉的動力

(1)業與生死流轉存有關係

有情的流轉生死，與業有深切的關係。

(2)業的梵語語義

業的梵語為「羯磨(*karma)」，本為「作事」的意思。如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。¹

(3)奧義書把業看作有情生死流轉的動力

但從奧義書以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。如《布利哈德奧義書》(四、四，二——五)說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果」。²

(4)佛世時的業說尚未有重要的地位

然在佛典中，漢譯《雜含》雖偶而也有論到業的，如說：

「諸業愛無明，因積他世陰」(卷一三·三〇七經)。³

「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」(卷一三·三三五經)。⁴但巴利本缺。

業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。⁵這要到《中阿含》

¹ (1)《彌沙塞羯磨本》卷1(大正22, 214a20)：「羯磨，眾軌溥應，聖凡秉告詳唱，稱為辦事。」

(2)《一切經音義》卷22(大正54, 441b13)：「羯磨(此云辦事，謂諸法事由茲成辦)。」

² 出處待考。

³ (1)《雜阿含經》卷13(307經)(大正2, 88b9)：「諸業愛無明，因積他世陰。」

(2)印順導師《唯識學探源》(p.26)：「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。」

⁴ 《雜阿含經》卷13(335經)(大正2, 92c16-22)：「諸比丘，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。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。」〔※此經說明詳參【附錄一】〕

⁵ 印順導師《唯識學探源》(p.13)：「佛陀初轉法輪，說愛(取是愛的增長)是集諦，也沒有明白的別說業力(《雜阿含經》是不大說到業力的…)。」

與《增一阿含》、《長阿含》，才特別發揮起來。⁶

2、世尊透視外道因我而有業力的說明，故側重在破我

(1)印度舊有的業力觀，皆由「我」為出發

印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論，新起的二元論，⁷總是與「我」相結合的。⁸

◎或以業為自我所幻現的——自作，

◎或以業為我以外的動作——他作，

都相信由於業而創闢一新的環境——身心、世界，「我」即幽囚⁹於其中。

(2)世尊徹底破斥我，而以緣起來說明生死的流轉

釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的緣起，說明此生死的流轉。

如《雜含》(卷一二·三〇〇經)說：「自作自覺(受)，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起」¹⁰等。

浮彌尊者與外道論法，也否定自作、他作、共作、無因作，¹¹而說「世尊說：苦樂從緣起生」(雜含卷一四·三四三經)。¹²

這可見釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從

⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.256)：「如(56)《優波離經》，(101)《天臂經》，(129)《賢愚經》；《中部》所獨有的(57)《狗行者經》；《中阿含經》的(12)《和破經》，(18)《師子經》：都是有關業的分別，而又多數與尼犍(Nirgrantha)弟子有關。《中阿含經》立「業相應品」(11-20經)，南傳多數編入《增支部》。這些業的分別，為後代「業」論的重要依據。」

⁷ 印順導師《佛法概論》(p.67)：「佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論。」另參見：印順導師《中觀今論》(p.193)；《中觀論頌講記》(p.20)。

⁸ 印順導師《以佛法研究佛法》(p.46)：「創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為宇宙的本原，為一神祕的大實在。在奧義書中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我。在生死的歷程中，人類雖似乎是迷妄的、虛幻的；然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」(布利哈德奧義書一·四、一〇)的梵我一體論。」

⁹ 幽囚：囚禁。(《漢語大詞典(四)》，p.431)

¹⁰ 《雜阿含經》卷12(300經)：「云何我問自作自覺，說言無記；他作他覺，說言無記，此義云何？佛告婆羅門：自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見；義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」(大正2，85c9-15)

¹¹ 印順導師《中觀論頌講記》(p.218)：「約法為作者說：如五陰的自體能生五陰，是**自作**。前陰作後陰，而後陰異於前陰的，是**他作**。或前陰引發後陰，後陰才從自體生起，是**共作**。說不出所以然，後陰是自然而有的，是**無因作**。這些見解，依佛法說，完全是顛倒的。所以建立緣起的中道觀，否定外道的**四作說**。」

¹² 《雜阿含經》卷14(343經)：「諸外道出家問尊者浮彌，苦樂自作耶？尊者浮彌答言：諸外道出家，說苦樂自作，世尊說言，此是無記。復問，苦樂他作耶？答言：苦樂他作者，世尊說言，此是無記。復問，苦樂自他作耶？答言：苦樂自他作者，世尊說言，此是無記。復問，苦樂非自、非他、無因作耶？答言：苦樂非自、非他、無因作者，世尊說言，此是無記。諸外道出家復問：云何尊者浮彌苦樂自作耶，說言無記；苦樂他作，說言無記；苦樂自他作耶，說言無記；苦樂非自、非他、無因作耶，說言無記，今沙門瞿曇說苦樂云何生？尊者浮彌答言：諸外道出家，世尊說：苦樂從緣起生。」(大正2，93c2-14)

◎身心關涉環境——自然、社會、身心——的展轉相依，

◎次第相續的活動中去說明。

(3)業力說的發揚，實由於緣起支解說通俗化所導致

後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。

(二)行的發見與價值

1、行的發見，由於緣起一切的相依相續——性本空

(1)從無常生滅的緣起法中發見行

正覺的緣起觀，一切是展轉相依，生滅相續的大活動，也可說「大用流行」¹³。活動的一切，為無限活動過程與活動過程的形態，不斷的在發生、安住、變異、消滅中推移¹⁴，總名為「行」。所以說：「諸行無常」¹⁵。

(2)緣起的一切行是空無我的

這一切行，沒有不變性、主宰性的，所以說：「眼（等世間諸行）空，常恆不變易法空，我（我）所空。所以者何？此性自爾」（雜含卷九·二三二經）。¹⁶

2、由行抉出五蘊現起的動力，並揭發無常無我的深義

(1)與行同一字根的相關用語

原來，行與有為、業、作（力用）等字，字根是同一的。¹⁷行是正在活動著的；有為是活動所作成的；業是活動的見於事相；作是活動的力用。其中，行與有為，為佛法重要術語，尤其是行。

(2)於緣起無我的相依相續中，發掘因愛俱的思而有生命的現起與延續

行是世間的一切，佛法以有情為本，所以世間諸行，不外乎情愛為中心的活動。

A、像五蘊中的行蘊，即以思心所為主。經上也說：「五受陰是本行所作，本所思願」（雜含卷一〇·二六〇經）。¹⁸

B、緣起支中的行支，也解說為「身行、語行、意行」¹⁹，即思心所為中心的身語

¹³ (1) 澄觀述《大華嚴經略策》卷1：「緣起者，稱體之大用也。」(大正36, 702a8-9)

(2) 印順導師《佛法概論》(p.27)：「從佛法的流行人間來說，法是釋尊所開示的，僧是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。」

¹⁴ 推移：變化、移動或發展。(《漢語大詞典(六)》，p.668)

¹⁵ 《雜阿含經》卷10(262經)：「愚癡凡夫所不能解色無常；受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」(大正2, 66c20-22)

¹⁶ 《雜阿含經》卷9(232經)：「有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：世尊，所謂世間空，云何名為世間空？佛告三彌離提：眼空，常、恆、不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾。」(大正2, 56b22-26)

¹⁷ 印順導師《無諍之辯》(p.33)：「《阿含經》中，佛稱世間法為行(samskāra)，也稱為有為(samkrta)。行與有為的字根 kr，與(作)業(karma)及力用(kriyā)相同。所以佛法的宇宙觀，是看作流行的、力用的、即生即滅而流轉不已的存在。說相說性與說體用，都依此根本而施設。佛以為諸行是「虛誑妄取相」的，不可執為實有，所以以幻化陽燄比喻他。佛並不以常識所知的現象為適如現象而實在的，是看作虛誑如幻而無常無我的。「諸行空」，為《阿含》的根本見地，大乘空義即從此開發而來。」

¹⁸ 《雜阿含經》卷10(260經)：「所謂滅者，云何為滅，誰有此滅？阿難言：舍利弗，五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法，彼法滅故，是名為滅。」(大正2, 65c17-19)

¹⁹ 《雜阿含經》卷12(298經)：「緣無明行者，云何為行？行有三種：身行，口行，意行。」(大正2, 85a25-26)另參：《緣起經》卷1(大正2, 547c4-5)。

意的活動。

從展轉相依，生滅相續的諸行中，抉出（愛俱）思心所為中心的行支、行蘊，為五蘊現起的動力。²⁰由於這是相依相續的活動，所以當下能開示無常無我的深義。

（三）小結

後代學者每忽略行、業的緣起性，從靜止、孤立的觀點去思考，所以通俗化的業報說，每流於膚淺！

二、業感說的價值(p.94-p.97)

（一）以無我為出發的業力說是與其他宗教最不同的地方

業為奧義書以來的新發見，曾經給人以非常的影響，一直到現在。起初，業與我相結合。

到釋尊，從緣起無我觀中，使他淨化完成，契於情理。這是沈浸於耶、回文化者所難得理解的，所以略為解說。

（二）分別敘述釋尊業感說的價值

I、自力創造非他力

（1）人類幻覺現實的一切受到支配

一、人類在環境——自然、社會、身心中，常覺到受有某種力量的限制或支配，不是自己所能轉移與克服的；於是想像有大力者操縱其間，是神力，是天命等。

（2）人類從中又萌生改造未來的確信

但人類不能忍受這樣的無情虐待，發出打開現實，改造未來的確信。覺得這是可能轉變的，可以從自己身心——合於因果事理的努力中完成。這確信自己身心行為的價值，即達到否定神權等他力，為「人定勝天」的具體解說。

（3）人類希望從服從主宰者中改善現實的一切

人類在環境中，雖從來就在自己努力的情況下，獲得自己的一切。但對於不易改轉的自然現象，社會局勢，身心積習，最初看作神力、魔力（魔是神的相對性）的支配，覺得可以從自己對於神、魔等的信虔、服從等中得到改善。這或者以物品去祭祀，禱告即祭祀的願詞、讚詞；或者以咒術去遣召。

（4）人類自覺一切自力所創而非來自他力

進一步，覺得這是祭祀與咒術的力量，是自己身心虔敬動作的力量，使神與魔不能不如此。自我的業力說，即從此興起。佛陀使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行為，成為改善過去、開拓未來的力量。²¹

²⁰ 印順導師《佛法概論》(p.150-p.151)：「這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。」

²¹ 如《別譯雜阿含》卷 15(322 經)：「一時佛遊摩竭提國，至摩尼行夜叉宮。時摩尼行夜叉共諸夜叉不在己宮，集於餘處。有一女人，持好香華并齋美酒，來至於此夜叉宮中。爾時，世尊

2、機會均等非特殊

(1)人為的社會階級

二、神教者根原於神的階級性，造為人為的社會階級。什麼上帝選民，²²什麼婆羅門、刹帝利、吠舍為再生族，強調現前社會的階級性。

(2)佛法的業力說展現平等無特殊

佛法從業力的立場，徹底反對他，認為人類的種種差別，一切為業所決定。業是在不斷變遷中的，由於現生行為的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以不否定現前的事實，但並不使現前的情況神化，看作無可挽回。²³

處彼宮坐諸根寂定，時此女人見於如來在宮中坐，顏色悅豫志意湛然，諸根寂定得上調心。…即生此念：『我於今者便為現見摩尼行夜叉。』時此女人前禮佛足而說偈言：『汝實應供養，請與我所願，使汝得賢善，此摩竭提人，咸從汝求願，汝常稱其心，能與福慶祐，汝今稱我願，令我現在樂，來世得生天。』爾時，世尊以偈答曰：『汝慎莫放逸，而生於憍慢，常當樂信戒，汝當自化度，請求摩尼行，彼將何所為，未若汝自修，生天之業緣。』時彼女人聞斯偈已，復作是念：『彼必不是摩尼夜叉，乃是瞿曇沙門。』…爾時，世尊即為說法，示教利喜，如諸佛法，說施論、戒論、生天之論；欲為不淨，出世為要。佛知其心，志意調順，為說四諦：苦集滅道。女人意聰，聞法信悟。…即於座上見四聖諦法，知法，逮得於法，盡法崖底，斷於疑網。渡疑，彼岸不隨於他。即起禮佛，合掌而言：『世尊！我已得出，我已得出，我盡形壽歸依三寶，成就不殺。…』(大正 2，481b1-c14)

²² (1) 印順導師《佛在人間》(p.185-p.186)：「慢，如表現在氏族或民族中，那就是氏族（種族）或民族的優越感。昔日以色列民族，自以為「耶和華」對他們特別青睞，自稱為上帝的「選民」。他們狂妄的，以為全世界非由他們來統治不可。這在《舊約》中，充分表明了這種狂妄的意識。日本人在二次大戰失敗之前，自認是神明的子孫。征服七洋，是神明授與的神聖使命。這種民族的優越感，到了狂妄的地步，而都是從每個人心中的「慢」而來。」

(2) 印順導師《佛在人間》(p.335-p.336)：「以宗教來舉例說：印度的婆羅門教，原是民族的宗教。婆羅門、刹帝利、吠舍——雅利安族，有宗教的再生權；而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原為民族的保護神。所以以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），而要把外邦人交以色列人去統治（事實上並未成功）。雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，已大有進步，而還是丟不下：「信我者永生，不信我者滅亡」的包袱。這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！總之，這種局限的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。」

²³ 如《雜阿含經》卷 42(1146 經)：「時波斯匿王來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：『云何世尊！為婆羅門死還生自姓婆羅門家，刹利、鞞舍、首陀羅（還生自姓）家耶？』佛言：『大王！何得如是。大王！當知有四種人，何等為四？有一種人從冥入冥；有一種人從冥入明；有一種人從明入冥；有一種人從明入明。大王！云何為一種人從冥入冥？謂有人生卑姓家——若生旃陀羅家，魚獵家，竹作家，車師家，及餘種種下賤工巧業家；貧窮短命，形體憔悴，而復修行卑賤之業，亦復為人下賤作使，是名為冥。處斯冥中，復行身惡行，行口惡行，行意惡行，以是因緣，身壞命終當生惡趣，墮泥梨中。猶如有人從闇入闇，從廁入廁，以血洗血，捨惡受惡；從冥入冥者，亦復如是，是故名為從冥入冥。云何名為從冥入明？謂有世人生卑姓家，乃至為人作諸鄙業，是名為冥。然其彼人，於此冥中，行身善行，行口善行，行意善行，以是因緣，身壞命終生於善趣，受天化生。譬如有人，登床，跨馬，從馬昇象；從冥入明，亦復如是，是名有人從冥入明。云何有人從明入冥？謂有世人生富樂家——若刹利

3、前途光明非絕望

(1)印度神教者希冀統治所立的權利

三、從未來的要求說，人類是於未來存有光明希望的。但神教者爲了配合政治優勢——統治的永久起見，編²⁴別爲神的子孫與不屬於神的子孫。神的子孫得再生；不屬於神的子孫，如印度四姓中的首陀族，沒有信受神教而得再生的權利。他們是一切都完了，永久沒落、幻滅！

(2)基督教的無情裁判亦違反人類的共欲

即使是基督教，能消泯此一限制，但由於神的殘酷性，對於人類一期的死亡，竟宣告他永生天國與永受火獄的判決。

不知人類的陷入歧途，或由於社會的惡力，或由於自己的錯誤，本是極爲普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪惡者，即使無力自拔，也沒有不希望未來的新生。即是死了，兒孫也不安於父祖的沈淪。

所以神教者的未來裁判，實充滿了無情的殘酷，違反人類的共同希求。

(3)佛法的三世業感說，予人類有改善及解脫生命的光明

佛法的業力說，以一切爲有情行爲價值所成。既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，應從現在身心合理努力中去變革。即使是此生無力自拔，但未來的慘運，並非結局而是過程。一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。

4、善惡有報非懷疑

(1)人類對道德律的懷疑

四、現生行爲與境遇的不必一致，引起一些人對於「道德律——爲善得福，爲惡得禍」的懷疑。²⁵

大姓，婆羅門大姓家，長者大姓家，及餘種種富樂家生；多諸錢財，奴婢、客使，廣集知識，受身端正，聰明點慧，是名爲明。於此明中，行身惡行，行口惡行，行意惡行，以是因緣，身壞命終生於惡趣，墮泥梨中。譬如有人，從高樓下乘於大象，下象乘馬，下馬乘輿，下輿坐床，下床墮地，從地落坑；從明入冥者，亦復如是。云何有人從明入明？謂有世人生富樂家，乃至形相端嚴，是名爲明。於此明中，行身善行，行口善行，行意善行，以是因緣，身壞命終生於善趣，受天化生。譬如有人，從樓觀至樓觀，如是乃至從床至床；從明入明者，亦復如是，是名有人從明入明」。…」（大正 2，304b28-305a5）

²⁴ 編：編造；捏造。（《漢語大詞典（九）》，p.948）

²⁵ (1) 如《增壹阿含·第4經》卷28〈36聽法品〉：「爾時，世尊告諸比丘：『汝等頗見屠牛之人，以此財業後得乘車馬、大象乎？』諸比丘對曰：『非也，世尊！』世尊告曰：『善哉！諸比丘！我亦不見、不聞屠牛之人殺害牛已，得乘車馬、大象。所以然者，我亦不見屠牛之人得乘車馬、大象，終無此理。云何，比丘！汝等頗見屠羊、殺豬，或獵捕鹿，如此之人作此惡已，得此財業後得乘車馬、大象乎？』諸比丘對曰：『非也，世尊！』世尊告曰：『善哉！諸比丘！我亦不見、不聞屠牛之人殺害生類已，得乘車馬、大象，終無此理。汝等比丘！若見殺牛之人乘車馬者，此是前世之德，非今世福也；皆是前世宿行所致也。汝等若見殺羊之人得乘車馬者，當知此人前世宿福之所種也。所以然者，皆由殺心不除故也。何以故？若有人親近惡人，好喜殺生，種地獄之罪，若來人中，壽命極短。若復有人好喜偷盜，種地獄罪，如彼屠牛之人，賤取貴賣，誑惑世人，不按正法。屠牛之人亦復如是，由殺心故，致此罪咎，不得乘車馬、大象。是故，諸比丘！當起慈心於

(2)人類遵行善行的價值，妄圖一肯定的著落

然而人類向上的善行，到底需要遵行，這不能不對於人生努力向上的行為價值，求得一肯定的著落。(A)或者寄託於子孫的禍福，(B)或者社會的治亂，(C)或者內心的安慰與苦痛。

(A)不過，瞽瞍²⁶生舜，堯生丹朱²⁷，父子間顯然沒有必然的關係。而沒有子女的，豈非毫無著落！

(B)社會的墮落與進步，確與我們的行為有關。但以此為行為價值的唯一歸著，即不能恰當。而且，地球會毀壞，此地球的人類社會也要一切過去，我們的善行到底能有多大意義！

(C)如善行、惡行僅招致內心的安慰與苦痛，這過於虛玄！如作惡者以惡行為快心²⁸的，豈非即大可以作惡！

所以人類「必須行善，不可作惡」的價值肯定，都不是這些所能說明的。特別是行善而遭遇不幸時，想以子孫、社會、內心來安慰，決難以滿足一般的要求。

(3)佛法以三世來說明善惡遲早有果報

這樣，惟有三世業感說，能說明現在行為與遭遇的不一致。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」。儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心。

5、小結

肯定行為價值的業感說，是怎樣的入情入理？！²⁹

一切眾生。如是，諸比丘！當作是學！」(大正 2，703a19-b11)

(2) 詳參：印順導師《成佛之道（增注本）》(p.74)。

²⁶ 瞽瞍：亦作“瞽叟”。人名。古帝虞舜之父。(《漢語大詞典（七）》，p.1258)

²⁷ 丹朱：堯子名。《史記·五帝本紀》：“堯知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。”(《漢語大詞典（九）》，p.430)

²⁸ 快心：猶稱心。謂感到滿足或暢快。(《漢語大詞典（七）》，p.435)

²⁹ 如《雜阿含經》卷 37(1041 經)：「…婆羅門白佛：「云何施者行施，施者得彼達嚩？」佛告婆羅門：「有人殺生行惡，手常血腥，乃至十不善業跡，如淳陀修多羅廣說。而復施諸沙門、婆羅門，乃至貧窮乞士，悉施錢財、衣被、飲食、燈明、諸莊嚴具。婆羅門！彼惠施主，若復犯戒生象中者，以彼曾施沙門、婆羅門，錢財、衣被、飲食乃至莊嚴眾具故，雖在象中，亦得受彼施報——衣服、飲食、乃至種種莊嚴眾具。若復生牛、馬、驢、騾等種種畜生趣中，以本施惠功德，悉受其報；隨彼生處，所應受用皆悉得之。婆羅門！若復施主持戒不殺、不盜，乃至正見，布施諸沙門、婆羅門，乃至乞士錢財、衣服、飲食乃至燈明，緣斯功德，生人道中，坐受其報——衣被、飲食乃至燈明眾具。復次、婆羅門！若復持戒生天上者，彼諸惠施，天上受報——財寶、衣服、飲食、乃至莊嚴眾具。婆羅門！是名施者行施，施者受達嚩果報不失時。」(大正 2，272b28-c16)

第二節 業及依業而有的輪迴

一、業的本質(p.97-p.99)

(一)相依相續的有情活動，其特性與稱呼可以不同

1、由愛俱思所生起的行業

相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行、業。

2、經中的愛是行的說明

《雜阿含經》反覆的說到：「無明覆，愛結繫，得此識身」(如卷一二·二九四經)。³⁰ 愛結所繫的愛，在緣起支中，即說為行，如說：「無明緣行，行緣識」。³¹

3、小結

所以「愛」約我我所的染著說；「思」約反應環境所起的意志推行說；「行」與「業」約身口意的活動說。這本是相依共起的活動，不過從他的特性，給以不同的稱呼。

(二)從有情的色心和合與相續中來抉擇業的本質

1、身心活動所留下的力用，即稱為業

行與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」；或說「業」與「業集」。³²

2、業是經內心與身、語的相互推移而成

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行爲；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。

3、抉擇異說

(1)不即不離有情色心的潛能

所以有以爲業是色，但沒有質礙；有以爲是心，但也沒有知覺。³³這是不能看爲個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；這是「不離有情色心，不即有情色心」的潛能。

(2)從有情的和合相續中說明業的存在

古來，或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識。

³⁰ 《雜阿含經》卷 12(294 經)：「愚癡無聞凡夫無明覆，愛緣繫得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。」(大正 2，83c24-26)

³¹ 《雜阿含經》卷 13(335 經)：「謂此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。」(大正 2，92c20-22)

³² 印順導師《成佛之道(增註本)》(p.154)：「以下，說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。眾生世間的苦果，為什麼會不斷的生起呢？這是由於「業集」。業，是為善為惡的行爲(表業)，又從善惡行爲而引起的潛力(無表業)。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。但「業集」又為什麼生起呢？這是由於「惑」。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。」

³³ 部派的業說，詳參【附錄二】。

或者因為業從「身心所引發，能引發身心」，所以說依於六處。

然情識與六處，從有情的別別蘊素說，而不是從有情的和合相續說。所以應該如人類學者所說：業依有情而存在。³⁴

二、業的類別(p.99-p.101)

(一)三類業

關於業，向來有繁廣的說明，現在略說三類：

1、定業、不定業

(1)《思經》所說的定業與不定業

一、定業、不定業：故意所作的強業，必定要受某種果報的，名為定業。如《中含·思經》說：「若有故作業，我說彼必受其報。……若不故作業，我說此不必受報」。³⁵

(2)《鹽喻經》說業的必定或不必定，決定於人類的造作

其實，必定與不必定，還在我們自己。如《中含·鹽喻經》說：即使是重大惡業，如有足夠懺悔的時間——壽長，能修身、修戒、修心、修慧，重業即輕受而成為不定業。這如以多量的鹽，投入長江大河，並不覺得鹹苦一樣。反之，如故意作惡，沒有足夠的時間來懺悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受報。這如鹽雖不多而投於杯水中，結果是鹹苦不堪。³⁶

³⁴ 出處待考。

³⁵ (1)《中阿含·15 思經》卷3〈2 業相應品〉：「若有故作業，我說彼必受其報，或現世受，或後世受若，不故作業，我說此不必受報。於中，身故作三業，不善與苦果受於苦報。口有四業，意有三業，不善與苦果受於苦報。」(大正1，437b26-c1)

(2)如摩訶男犧牲欲救釋族，然釋族終究還是被流離王所滅，流離王業力強大，定業難逃。如《增壹阿含·第2經》卷26〈34 等見品〉云：「爾時，世尊以天眼觀見流離王及四種兵為水所漂，皆悉命終，入地獄中。爾時，世尊便說此偈：作惡極為甚，皆由身口行，今身亦受惱，壽命亦短促，設在家中時，為火之所燒，若其命終時，必生地獄中。」(大正2，693b4-10)

³⁶ (1)《中阿含經》卷3《鹽喻經》：「爾時，世尊告諸比丘：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？答曰：如是，世尊。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。

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恆水中，欲令水鹹不可得飲，於意云何，此兩鹽能令恆水鹹叵飲耶？答曰：不也，世尊。所以者何？恆水甚多一兩鹽少，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。……

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，

(3)小結

所以不必爲既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中去對治惡業。惟有不知懺悔，不知作善業，這才真正的決定了，成爲定業難逃。³⁷

2、共業、不共業

(1)自作自受的業觀

二、共業、不共業：依自作自受的法則，自己所作所爲的，當然由自己負責。

(2)共作共受的業觀

但人類生於自他共存的社會，一舉一動，一言一語，都直接、間接的與他有關。對他有利或有害的行業，影響自己，也影響到他人。從影響本身說，即不共業；從影響他人說，即是共業。

A、個人的不共業，同類相攝，異類相拒，業用在不斷的熏增或削弱中。

B、大眾的共業，更是相攝相拒，彼此展轉而構成自他間的複雜關係。等到相互推移，引發出社會的共同趨勢，即一般所說的「共業所感」。

依共作共受的法則，大眾的共業，要大家起來改變他，聖人也無能爲力。

3、引業、滿業

(1)引業所感的業說

三、引業、滿業：如生爲人類，人與人是一樣平等的。人類的壽命，根身的構造，感官的認識，對於自然的享受等，都大致相同。從這引業所感的業果說，人類的主要本質是平等的。

(2)人類的差別由滿業與現生業所使然

人與人間所有的差別，如相貌不同，眷屬不同，貧富不同，知識才能不同等，是過去的滿業與現生業所使然的。這種差別，不但不全是過去業所規定的，更多是由於眾生共業所限制，自己現業所造成。

(二)佛法的業感說不落於定命論

從引業所感的果報說，如生爲人類，此生即沒有變革的可能。由於共業及現生業而如此的，即大有改進的餘地。不善的，當從善業的精進中變革他；善的，當使他增長，使他進展爲更完善的。

佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此。

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。(大正 1，433a-b)

(2) 現世輕受之相關資料：《十住毘婆沙論》卷 6(大正 26，48c12-49b5)；印順導師《華雨集》第二冊，(p.195-196)。

³⁷ (1) 詳參《長阿含·27 沙門果經》卷 17(大正 1，107a20-109c1)，其中向佛求懺悔，確實可以罪咎損減。如經文：「佛告諸比丘言：此阿闍世王過罪損減，已拔重咎，若阿闍世王不殺父者，即當於此坐上得法眼淨，而阿闍世王今自悔過，罪咎損減，已拔重咎。」

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.573)：「罪業深重，可以使人反省悔改；但業力過重，也會使人失望，失去向上修道的勇氣。一般說，業有「定業」與「不定業」。但說一切有部的譬喻師說：「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」；大乘懺悔法，五無間等定業，是可以悔除的，與譬喻師的思想相通。」〔※請參見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69(大正 27，359b)、卷 114(593b10-11)〕

三、從前生到後生(p.101-p.105)

(一)世尊的業感緣起說，但明依於因果法則而從業受果的事實

1、五趣有情內在極複雜的業力差別

在不斷的身心活動中，有無數的業力增長或消滅。

這些業力，由於性質不同，成爲一系一系的，一系一系中又是一類一類的。如五趣果報，即有人業、天業、地獄業、畜生業、餓鬼業。而每一趣業中，又有種種差別。這種種業力，彼此相攝、相拒，相克制、相融和，成爲有情內在極複雜的潛能。

2、現生業力有特性的限制，與潛藏的業力並存

現在的身心，爲過去某一系類的業力所規定；其他的，照樣存在，現在又加添了不少的新業。雖同時有種種業，由於感得此生的業力，規定了此生的特性——如生在人類，即爲人類的特性所限制，僅能在「人類生活」的限度內活動。其他的業，可能暗中活動，給此生以有限的影響，但終不能改變此生的特性。

3、佛教緣起的業感論——無常無我的和合相續

(1)有情依於命根而存活，又依後有愛而生死相續

這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」³⁸。等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」³⁹的熏發，有佔有優勢的另一系類業，起來重新發展，和合新的身心，成爲又一有情。有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。

(2)舉例說明

這譬如：在同一國家中，人民從思想、經濟等而相互結合爲種種階層，不同黨派；相攝相拒，互相消長。現在由甲黨當政，於現階段的政治施設，起著決定作用。雖同時有別的政黨，自由活動於社會底層，或能部分的影響現政局，但在甲黨未倒臺前，其他政黨，到底不能取得領導地位，實現政治的根本變革。這些政黨，也有從來就有的，也有新起的。在甲黨失敗時，必有一佔有優勢的乙黨起來執政，開拓一新的政局。甲黨可能解體了，或與其他黨派退爲在野黨。

(2)小結

所以，佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於

³⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉(大正 29, 26a22-b2):「命根者何?頌曰:命根體即壽,能持煖及識。論曰:命體即壽。故對法言,云何命根?謂三界壽。此復未了,何法名壽?謂有別法能持煖識說名爲壽。故世尊言:壽煖及與識,三法捨身時,所捨身僵仆,如木無思覺。故有別法,能持煖識,相續住因說名爲壽。若爾,此壽何法能持?即煖及識還持此壽。」

³⁹ 《瑜伽師地論》卷 86:「愛自性者,略有三種:一、後有愛,二、喜貪俱行愛,三、彼彼喜樂愛。如三愛,略攝爲二:一者、有愛,二者、境愛。後有愛者,是名有愛。喜貪俱行愛者,謂於將得現前境界,及於已得未受用境,並於現前正受用境所有貪愛。彼彼喜樂愛者,謂於未來所希求境所有貪愛。當知此中由喜貪俱行愛故,名愛結繫;由後有愛及彼彼喜樂愛故,名愛鎖繫。若於彼事愛結所繫,名爲馳走;若於彼事愛鎖所繫,名爲流轉。」(大正 30, 782a5-15)

因果法則而從業受果。

◎約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；

◎約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。

如流水的波波相次⁴⁰，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！

(二)根身與情識的相離相續，非一般人所能信受

由於身心的一度崩壞，根身與情識的相離而不再生起，一般多不能記憶前生的經歷，弄得生不知所來，死不知所去。所以三世業感說，每難以爲一般所信受。然而不能記憶，並不即是沒有。

如蒙古及中亞細亞民族，他們的古代以及中古時代的政治情況，大多忘卻。然從我國史籍所說，他們確曾有過那樣的經歷。⁴¹

民族的延續，尙且會因一度沒落而忘得一乾二淨，何況身心的一度崩壞？何況死時曾陷於悶絕的情態？何況爲另一業系所發展的新生？⁴²

⁴⁰ 相次：依爲次第；相繼。（《漢語大詞典（七）》，p.1135）

⁴¹ 出處待考。

⁴² 如「隔陰之迷」，印順導師《華雨集》第四冊，(p.181-p.183)：「先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？

陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別爲五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生在生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。

迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。

約迷事說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。

約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

如約迷理說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是爲期不遠的。」

【附錄一】

「除俗數法」

一、經論的詮釋

《雜阿含經》卷 13〈335 經〉：「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，**除俗數法**。」（大正 2，92c12-26）。

真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》：「佛世尊亦說：有業，有果報，作者不可得。由無故，故不可說：此我能捨此陰，受彼陰，**若離法假名**。」（大正 29，204b15-17）

玄奘譯《俱舍論》卷 9：「世尊亦言：有業，有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，**唯除法假**。」（大正 29，47c4-5）

《俱舍論》梵文本（Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, p.129）：

「evaṃ tūktam bhagavatā asti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhānniṣpati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty **anyatra dharmasamketāt** /」（世尊說：有業，有異熟，除了法之名言施設以外，能捨此蘊及能續餘蘊之作者不可得。）作者不可得，有的只是法之名言施設而已。

二、印順導師《空之探究》(p.81-p.83)：

《第一義空經》，如《雜阿含經》卷一三（大正二·九二下）說：「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。耳，鼻，舌，身，意，亦如是說」。「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，……純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經」。第一義空，是勝義空的異譯；趙宋施護的異譯本，就名《佛說勝義空經》。經中，以眼等六處的生滅，說明生死相續流轉中，有業與報（報，新譯作「異熟」），而作者是沒有的。這是明確的「法有我無」說。沒有作業者，也沒有受報者（作者，受者，都是自我的別名），所以不能說有捨前五陰，而續生後五陰的我。不能說有作者——我，有的只是俗數法。俗數法是什麼意義？《阿毘達磨順正理論》引經說：「如世尊說：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假」（卷 25，大正 29，485a）。「勝義空經說：此中法假，謂無明緣行，廣說乃至生緣老死」（卷 28，大正 29，498b-c）。依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。鳩摩羅什所譯《成實論》，譯此經文為：「諸法但假名字；假名字者，所謂無明因緣諸行……」（卷 12，大正 32，333a16-21）。《瑜伽論》解說法假為：「唯

有諸法從眾緣生，能生諸法」(卷 92，大正 30，826b26-c6)。《勝義空經》作：「別法合集，因緣所生」(大正 15，807a1-18)。所以經義是：唯有法假施設，緣起的生死相續，有業有異熟，而沒有作業受報的我。緣起法是假有，我不可得是勝義空。《勝義空經》的俗數法(法假)有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用」(卷 92，大正 30，826c)。法假施設是假(名)，勝義空是空；假與空，都依緣起法說。依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的(卷 12〈301 經〉，大正 2，85c)。龍樹的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」(卷 4，大正 30，32c、33b)。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

【附錄二】

印順導師《唯識學探源》(p.156-p.157)：

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

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

(2)經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。

(3)這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。

(1)身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。

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

(3)不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。