

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所

漢譯《雜阿含經》業報思想之探討

**A Study on Karma of the Chinese translation  
of Samyuktāgama**



研究生：范明賢

指導教授：李芝瑩博士

中華民國 106 年 06 月

# 南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

漢 譯 《 雜 阿 含 經 》 業 報 思 想 之 探 討

研 究 生 ： 范 明 賢

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 ： 釋 永 本  
吳 錫 雄  
李 芝 瑩

指 導 教 授 ： 李 芝 瑩

系 主 任 ( 所 長 ) ： 黃 國 清

口 試 日 期 ： 中 華 民 國 106 年 5 月 26 日

## 摘要

本研究以《雜阿含經》為主要經典依據，探討《雜阿含經》中的業報思想。面對業因果報的問題，若從因緣法之意涵來說明，業是依於緣起緣滅之法而轉變。在因緣變化之中，衆生隨著自己所造的業而受生死輪迴之果，但業報乃是依緣起緣滅，本身並無固定的存在。故此，在業報未成熟之前能以理解業報相續的源淵以及佛陀曾教誡的修行法門來改變自己的業因果報。

在建立修學的觀點上，《雜阿含經》中的經文義理所蘊含生命的轉化過程是由緣起、生滅、無常的性質。從而認知修行道路的開展，以智慧的見解為引導，運用修持向往解脫的三十七道品，則能轉化業力。在日常生活中，能以此套的修行方法來認知人生的痛苦與煩惱的由來，然而精進的修持就能斷除一切煩惱的情緒旋渦中，解開業報的連鎖，達到解脫之涅槃。

**【關鍵詞】**《雜阿含經》、業報、因緣法、生死輪迴、因果、三十七道品

# 目錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與論文架構.....	3
第三節 研究範圍與文獻回顧.....	8
第二章 古印度盛行業報觀.....	25
第一節 古印度的宗教概況.....	25
第二節 古印度傳統思想的業說.....	34
第三節 古印度宗教業報觀的影響.....	40
第三章 《雜阿含經》所呈現的佛教業報思想.....	43
第一節 依因緣法為核心的業力論述.....	43
第二節 依諸行而輪迴的業力作用.....	52
第三節 《雜阿含經》業的特質.....	59
第四章 《雜阿含經》業的修道實踐.....	63
第一節 轉業之道.....	63
第二節 滅苦之道.....	68
第三節 解脫之證.....	77
第五章 結論.....	91
【參考書目】.....	95

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

生命的存有是一切問題的基礎，人從出生到死去的過程是有不斷地變化。尤其在業報的概念上其有不同的說法，業報二字一般人認為是來自於佛教。實際上，早期在古印度的哲學思想裡面已有了這個概念。並且成為了自古以來所有宗教家、哲學家以及人們所面對解決的問題。業報說已出現於《梵書》，而確立於古《奧義書》，對於其起源雖有不同看法<sup>1</sup>。由《梨俱吠陀》的內容及性質看來，「業報」信仰或觀念曖昧難明<sup>2</sup>，但似乎可由《阿闍婆吠陀》清楚推知「業報」的起源<sup>3</sup>。

業之概念在早期古印度的宗教與哲學思想早已存在。到了佛教在印度成立之後，釋迦牟尼佛引用古印度原本的業思想，進一步詳細地說明，可見，佛教業報思想與古印度宗教中的業觀念雖然有親密關係。但經佛陀所明覺的因緣法下，業報的概念發展成佛教自身的論述體系。

如此看來，業報的重要性不但是古印度宗教思想一部分，且對佛教教理也是最基本的佛學概論。究竟，業報觀念在古印度宗教思想是如何形成？它對於人的一生活有如何影響？其內涵有其複雜性，及亟待說明之處。簡而言之，人活在世界上各各不同，是有各自不同的行為所造成的，歸根到底是業報所致，也就是業力。佛陀在經中云：

---

<sup>1</sup> 有人說「業說」出於印度原始土人之信仰，亦未足據。今據印度古代典籍考之，則「業說」之形成，亦在《梵書》。（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，頁93。

<sup>2</sup> 「吠陀時代的信仰認為正確遵守所有祭儀的細節並正確念誦咒文，以及正確依照祭祀指示而絲毫無犯，如此可在一段時間後立即產生所欲之物，這可能是業力教義的最早雛形」，（Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，臺北：國立編譯館，1996年，頁93）

<sup>3</sup> 「在《阿闍婆吠陀》中具備「業說」之兩條件，即：（一）業有一種相當之果報，（二）業有一種潛在之存留也」，（Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁91）

佛告首迦：一切眾生繫屬於業，依止於業，隨自業轉。以是因緣，有上、中、下差別不同。或有業能令眾生得短命報；或有業能令眾生得長命報。或有業能令眾生得多病報；或有業能令眾生得少病報．．．或有業能令眾生生於惡道，形容殊妙，眼目端嚴，膚體光澤，人所樂見；或有業能令眾生生於惡道，形容醜陋，膚體麤澁，人不喜見；或有業能令眾生生於惡道，身口臭穢，諸根殘缺。或有眾生習行十不善業，得外惡報；或有眾生習行十種善業，得外勝報<sup>4</sup>。

人的每一舉一動都會造業，只是業已造是善或惡、重或輕而已。現代跟著社會科技發展，人生也不斷地變化，不僅是生活變化，連信仰觀念也隨著變化。在每個眾生的生命中，無論何時何地，任何行為都會產生相應的力量，在適當的時空條件下發揮其作用。這種行為的力量不會因為時空環境的改變而消失，社會在不同的時空環境下，以各種形態出現，也給人以各種感受和作用。職是之故，如何解決業報所致的輪迴問題及其相應的作用是佛教重要的課題。

本論文的研究主題是以《雜阿含經》為研究對象，針對業報此一佛教的核心要義，探討業報於《雜阿含經》中所顯現的特性及其意義。撰寫本論文的主要目的在於了解古印度盛行業報觀，及其對於古印度社會與文化的影響，進一步去理解佛教業報思想在古印度宗教當中對於當時的宗教文化的獨特之處，接著從了解佛教業報意涵之後如何去修道實踐。為了對《雜阿含經》的業報有適切且全面的認識，本文的研究重點有二：其一、探討業報於《雜阿含經》中的意涵，以及業報與因緣法之間的關係是如何交互關涉，從而呈現佛教獨特的業報概念；其二、透過經文的解讀及詮釋資料搜集之下，期望能從探討漢譯《雜阿含經》中的業報思想與修道實踐。

---

<sup>4</sup> 參見《佛為首迦長者說業報差別經》卷 1，《大藏經》冊 1，頁 891，上 25—下 20。

## 第二節 研究方法與論文架構

### 一、研究方法

關於佛學研究方法，張曼濤提及可分教理和教制兩方面探究。本研究為教理的探討<sup>5</sup>，在諸多佛教研究法中將採以「文獻學研究法」、「思想史研究法」與「詮釋學」。

#### (一)、文獻學研究法

文獻學是文獻資料研究之事。它的一般工作項目是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。據原典或譯本將之翻譯成現代語文，又加上詳盡的註釋。這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不可包含在內，又可造一原典語文與譯本語文的字彙對照。最後則是造一總的索引，俾便察考<sup>6</sup>。依據吳汝鈞在《佛學研究方法論》所提到，文獻學方法是一種客觀精神的表現。要掌握文獻學的方法和進行文獻學的研究，自然是很不容易<sup>7</sup>。

文獻學研究的目的是在於全面認識文獻，能夠在浩如煙海的文獻中用較少的時間，儘可能全面地找到自己所需的資料，並有能力對這些資料進行鑑別，確定可靠的版本，並能夠對原始文獻進行整理加工，形成二次文獻，供更多的人使用。文獻

---

<sup>5</sup> 張曼濤提出：教制研究應採比較與歷史的兩種方法，無須細說。至於教理研究的方法，則可以從許多不同的角度來說明。一篇理想的論文研究必須掌握正確的研究方法；今日，不管在東方或西方的佛學研究都有撼人的發展，佛教的研究方法通常有兩類：一、為組織的研究法，即從平面、空間來把握的方法；二、為歷史的研究法，這是從立體、時間上來把握的方法。然此二種方法不能有所偏重，必須互助兼顧進行，否則就變成畸形的學問了。（《佛學研究方法》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁3-13）。

<sup>6</sup> 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：學生出版社，1983年，頁97。

<sup>7</sup> 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，頁103。此外，從文獻詮釋學到哲學詮釋學：兩種佛學研究進路與佛學詮釋學之重要性。文獻詮釋學與哲學詮釋學為當代佛學研究方法之雙軌。文獻詮釋學包含了古典佛教語言、比較語言學、版本學、碑銘圖像學等的研究進路。哲學詮釋學則為佛學的義理詮釋並運用東西傳統哲學與當代哲學進行佛學的哲學課題的詮釋，期能解明佛學的思想整體結構與深層意義。（賴賢宗：《佛教詮釋學》，北京：北京大學出版社，2009年，頁18）

學都在做些什麼事？第一個部分：文獻的蒐集，第二個部分：文獻的管理，第三個部分：文獻的整理，第四個部分：文獻的加工利用<sup>8</sup>。

本論文以漢譯《雜阿含經》為主要研究文獻依據，其因在於佛陀對業報的教示乃呈現於不同的章句脈絡中。在文獻資料上則以漢譯《四阿含》為主要範圍，並雜以南傳相應部及其他各部經典作為互文參照。

## （二）、思想史研究法

思想史研究法即是根據被研究者的思想及重要觀念，針對此思想及觀念作深入的資料匯集，經過資料匯集的過程形成其思想系統化的彙整。此種經過多元的閱讀整理出資料形成重要觀點，再將重要觀點做綜合性的思想統整，這便是「思想史研究法」<sup>9</sup>。

本文從印度佛教思想中對於業報的觀點著手，先分析其業報思想源流與內涵，次回到《雜阿含經》的起點，探尋經典中佛陀對於業報的義理，並能將經典中的業報如何解決現代人的問題。

## （三）、詮釋學

關於「詮釋學」的詮釋，依據傅偉勳所提出「創造的詮釋學」的方法論，基本上它的建構與形成實有賴乎現象學、辯證法、實存分析（*existential analysis*）、日常語言分析、新派詮釋學理路等等現代西方哲學。以及其與傳統以來的考據學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理<sup>10</sup>，並且他也強調的說：

<sup>8</sup> 蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006年，頁76-127。

<sup>9</sup> 佛法研究中的思想史研究法範圍相當廣泛，猶如哲學家吳汝鈞所言：「思想史方法是思想與歷史的結合，與考據和哲學都有關係。……倘若把重點放在歷史方面，則成考據；倘若重於哲學概念，則成哲學史」，一貫的文獻學的研究進路與思想史的研究較為相應。很難具體的說明思想史的研究但方法論而言它必須具備文獻、考據和哲學方法研究的基礎才能做有效能的進行資料蒐集分析與整理梳理出自我創建的研究成果。透過哲學方法所注意到的是，除了文獻本身的表面意義之外而是它背後的哲學內涵，此即是思想研究法和哲學研究法相類似的研究內涵。（《佛學研究與方法論》，頁121-124）

<sup>10</sup> 傅偉勳：《從創造詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大出版社，1990年，頁9。



做為學問活泉之一的詮釋學，始終要在具有思想獨特性的特定主張與普遍性方法的理論探索之間，繼續不斷地自求發展、自求充實。具有辯證的開放性格的創造的詮釋學更是應當如此，不斷地吸納新進而強有力的東西哲學方法論，不斷地自我修正、自我擴充<sup>11</sup>。

傅氏將方法論的創造詮釋學分成：實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂等五個辯證的層次<sup>12</sup>，也以這五大層次的詮釋方法，標舉出佛教的終極真實在學術研究上的整體面貌<sup>13</sup>。在每一個層次都有其自身的價值與功能：

- (1) 「實謂」層次——原思想家（或原典）實際上說了什麼？涉及到原典中的本義與深層結構，例如《雜阿含經》第二九八經：「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說」，其本義在說明緣起法的法則與十二因緣的流轉，以及解說人生諸苦的來源。
- (2) 「意謂」層次——原思想家想要表達什麼？或他所說的意思到底是什麼？透過前後文字去了解原典或原思想家的意思或意向，例如《雜阿含經》第六八四經：「此眾生身惡業成就，口、意惡業成就，謗毀賢聖，受邪見業；以是因緣，身壞命終，墮惡趣，生地獄中。此眾生身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見業法受；彼因彼緣，身壞命終，生善趣天上」，本段，透過前後文字來說明眾生的身懷命終就由於身口意三業，在因緣和合而轉生之處，以及闡述人生在生活中必須行善業，遠離惡業。
- (3) 「蘊謂」層次——原思想家可能要說什麼？或原思想家所說的可能蘊涵是什麼？透過對原思想家的探討與歸納來詮釋經中的義理蘊涵與發展理路，例如《雜阿含經》第九七七經：「若人有所知覺，彼一切本所作因，修諸苦行，令過去業盡，更不造新業，斷於因緣，於未來世無復諸漏。

<sup>11</sup> 傅偉勳：《從創造詮釋學到大乘佛學》，頁 9。

<sup>12</sup> 傅偉勳：《從創造詮釋學到大乘佛學》，頁 10。

<sup>13</sup> 鄭志明：〈論傅偉勳的佛教生死學〉，《宗教哲學》第三卷，第四期，1997 年，10 月，頁 135。

諸漏盡故業盡，業盡故苦盡，苦盡者究竟苦邊」，透過佛陀所證悟之後的教理，及探討與歸納來詮釋經中的義理蘊涵是如何滅苦，是由透過修行諸苦令過去的業能轉變，就能消除諸漏，就能斷業，業已斷，苦也跟著消滅。

- (4) 「當謂」層次——原思想家（本來）應當說出什麼？或創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？本文透過《雜阿含經》中，佛陀對於業報的解說，而重新詮釋佛陀所闡述業報思想的意涵。
- (5) 「必謂」層次——原思想家現在必須說出什麼？或為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？例如，了解《雜阿含經》業報思想的根本義理與蘊涵之後，進一步地開展業報思想的現代意涵與修行實踐。

本論文將運用文獻學、歸納、綜合分析來詮釋。為了能夠掌握豐富的文獻資料與研究成果，運用閱讀和電子資料庫，闡述本文研究論述的價值與佛法深意。在義理分析方面，第一步驟是對漢譯《雜阿含經》中有關佛陀對業報的教示之諸經文做一全面性整理，並比對不同傳本的差異，作為本文的基本架構。第二步驟是依對答內容作整理，並依經文做細部之解析。第三步驟是從個別經文內容，以建構業報為主要詳細，進行組織，系統整理。最後引用相關經論做為輔助資料，來論證這些議題。

## 二、論文架構

本論文主要分為五章：第一章緒論，說明研究動機與目的、經典依據與文獻回顧、研究方法、論文架構。第二章，佛陀時代的印度盛行業報觀。第三章，《雜阿含經》所呈現的佛教業報思想。第四章，《雜阿含經》的修道實踐。第五章，結論。

第一章緒論，分為四節說明文研究之研究動機與研究目的、經典依據與文獻回顧、研究方法、論文架構。

第二章，佛陀時代的印度盛行業報觀。分為三節主要內容是說明古印度的各各宗派的成立歷史與教義義理。此外，論述每個宗派對於業報觀念的理論與不同之處以及古印度宗教業報觀的影響。

第三章，分為三節內容主要說明《雜阿含經》所呈現的佛教業報思想，以及解說如何從因緣法來論述業報的意涵，並闡述佛教中的業報思想之特色。

第四章，從《雜阿含經》如何修道實踐。分為三節內容來探討如何轉業之道、滅苦之道與解脫之證。

第五章，總結本篇論文所探討的內容，及本論文的研究成果與回饋。



### 第三節 研究範圍與文獻回顧

#### 一、《雜阿含經》之文獻探討

##### (一)、《雜阿含經》之淵源

「阿含經」是一部經的集錄，中國的譯經師們於翻譯此經集時，以「阿含」作為經題，此乃梵語 (*āgama*) 之音譯。「阿含」，有「到來」(*coming*)、「傳來者」(*anything handed down*) 之意，其義為「傳來之經」。其音譯尚有「阿笈摩」、「阿伽摩」等，但作為經題，一般皆採用「阿含」之譯名<sup>14</sup>。

《雜阿含》或《相應阿含》為梵語 *Samyuktāgama* 之華、梵及意、音合譯而成。*Samyukta* 有二義：一、*connected with* 相應的（事相應的）。二、*mixed with* 雜處的（間廁鳩集的）。*āgama* 義為 *a traditional doctrine or collection of such doctrine* 「傳來的聖教」或「傳來的聖教集」。兩字合稱即是傳來的事相應聖教（集）<sup>15</sup>。如《瑜伽師地論》說：

事契經者。謂四阿笈摩。一者雜阿笈摩。二者中阿笈摩。三者長阿笈摩。四者增一阿笈摩。雜阿笈摩者。謂於是中世尊觀待彼彼所化。宣說如來及諸弟子所說相應。蘊界處相應。緣起食諦相應。念住正斷神足根力覺支道支入出息念學證淨等相應。又依八眾說眾相應。後結集者為令聖教久住。結唄陀南頌。隨其所應次第安布。當知如是一切相應略由三相。何等為三。一是能說。二是所說。三是所為說。若如來若如來弟子是能說。如弟子所說佛所說分。若所了知若能了知。是所說。如五取蘊六處因緣相應分。及道品分。若諸苾芻天魔等眾。是所為說。如結集品。如是一切粗略標舉能說所說及所為說。即彼一切事相應教間廁鳩集。是故說名雜阿笈摩。即彼相應教。復以餘相處中而說。是故說名中

<sup>14</sup> 參見增谷文雄：《阿含經總論》，《阿含學苑的博客》，[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_4e2da6600102vsjs.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e2da6600102vsjs.html)（資料查尋於 25/11/2016）。

<sup>15</sup> 參見：《《雜阿含經》，《阿含藏》》，《佛光電子大藏經》，佛光山宗務委員會發行，2012 年。

阿笈摩。即彼相應教。更以餘相廣長而說。是故說名長阿笈摩。即彼相應教更以一二三等漸增分數道理而說。是故說名增一阿笈摩。如是四種師弟展轉傳來於今。由此道理是故說名阿笈摩<sup>16</sup>。

《雜阿含經》（即《相應阿含》，《相應部》），是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。根據見梁僧祐的《出三藏記集》中記載，漢譯《雜阿含經》今存五十卷是南北朝劉宋元嘉年間（約西元四二五年—四五三年）求那跋陀羅譯出<sup>17</sup>。依據《歷代三寶紀》，《大唐內典錄》與道慧的《宋齊錄》說《雜阿含經》的梵本，是法顯所持來的，但僧祐《出三藏記集》，慧皎《高僧傳》，都沒有說到，所以當時依據的梵本，是法顯還是求那跋陀羅持來，是難以論定的<sup>18</sup>。此外，存有《別譯雜阿含經》為《雜阿含經》的另一個翻譯版本，譯者失傳，原整編為二十卷，《大藏經》中整編為十六卷，次第極為紊亂。內容分為二誦，計數為三六四經。這部經在《出三藏記集》沒有說到<sup>19</sup>。

呂澂在《雜阿含經刊定記》一文中又說：

關於雜阿含（相應部）的內容，諸部派互有出入。現存雜阿含有巴厘相應部、漢譯雜阿含五十卷、別譯雜阿含十六卷，及一卷本雜阿含。屬於上座部的巴厘相應部，與屬於說一切有部之漢譯雜阿含十分相似，唯就內容而言，漢譯雜阿含若除去非本來所有之卷二三、卷二五（即阿育王譬喻，*Asokāvadāna*），則兩者大體一致。至於約占兩者份量三分之一的別譯雜阿含，可能係抄自大部之雜阿含，或是其他部派之雜阿含之全本或未完全寫就者，此誠為問題所在。然一卷雜阿含係抄自大部之雜阿含，殆無疑問<sup>20</sup>。

<sup>16</sup> 參見《瑜伽師地論》卷 85，《大藏經》冊 30，頁 772，下 9—頁 773，上 1。

<sup>17</sup> 參見《出三藏記集》卷 14：「宋彭城王義康。譙王義宣。並師事焉。頃之眾僧共請出經。於祇洹寺集義學諸僧。譯出雜阿含經」（《大藏經》冊 55，頁 105，下 11-14）。

<sup>18</sup> 印順：〈雜阿含經部類之整編〉《雜阿含經論會編（上）》，臺北：正聞出版社，1991 年，頁 1。

<sup>19</sup> 印順：〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編（上）》，頁 1。

<sup>20</sup> 參見〈雜阿含經刊定記〉，《佛光電子大藏經》，佛光宗務委員會發行，2012 年，頁 687。

四阿含中的《雜阿含經》，唐義淨在《根本說一切有部毘奈耶雜事》中，列舉內容的種種相應，名之為《相應阿笈摩》：

諸阿羅漢同為結集。但是五蘊相應者，即以蘊品而為建立。若與六處十八界相應者，即以處界品而為建立。若與緣起聖諦相應者，即名緣起而為建立。若聲聞所說者，於聲聞品處而為建立。若是佛所說者，於佛品處而為建立。若與念處、正勤、神足、根、力、覺、道分相應者，於聖道品處而為建立。若經與伽他相應者，此即名為『相應阿笈摩』（舊雲雜者，取義也）。若經長長說者，此即名為『長阿笈摩』。若經中中說者，此即名為『中阿笈摩』。若經說一句事二句事乃至十句事者，此即名為『增一阿笈摩』<sup>21</sup>。

這一名稱，與巴厘五部中的《相應部》，名義恰好相合<sup>22</sup>。唐玄奘在《瑜伽師地論攝事分》中，也列舉了種種相應，故說：「即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩」<sup>23</sup>。種種事相應教所集成的，為什麼不名為「相應」，而稱為「雜」呢？雜與相應，同是 *Samyukta*, *Samyutta* 的對譯，只是譯語的不同。

關於《雜阿含》名稱的由來，星雲大師在《佛教叢書 II——經典》一文中云：「據《五分律》卷三十<sup>24</sup>、《四分律》卷五十四<sup>25</sup>等所載，此經是佛陀為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女等講說四聖諦、八聖道、十二因緣的教說，今集為一部，稱《雜阿含》。又據《摩訶僧祇律》卷三十二載，以彙集文句之雜者，故

<sup>21</sup> 參見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39，（《大藏經》冊 24，頁 407，中 20—下 2）。

<sup>22</sup> 印順：〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編（上）》，頁 6。

<sup>23</sup> 參見《瑜伽師地論》卷 85：「如是一切粗略標舉能說所說及所為說。即彼一切事相應教間廁鳩集。是故說名雜阿笈摩。即彼相應教」。（《大藏經》冊 30，頁 772，下 22-24）。

<sup>24</sup> 參見《彌沙塞部和醯五分律》卷 30：「此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名雜阿含」。（《大藏經》冊 22，頁 191，上 25-27）。

<sup>25</sup> 參見《四分律》卷 54：「雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、諸天，雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為《雜阿含》」。（《大藏經》冊 22，頁 968，中 21-23）。

稱《雜阿含》<sup>26</sup>。另據《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一載，《雜阿含》是闡明諸禪定，為坐禪人所必修習的法門<sup>27</sup>」<sup>28</sup>。

此外，根據佛光電子大藏經中記載，現存《雜阿含經》（相應部經典），分成二類<sup>29</sup>：

- (1) 北傳《雜阿含經》漢譯：求那跋陀羅譯五十卷本一三六二經，大正二·一～三七三。失譯人名今附秦錄十六卷本三六四經，大正二·三七四～四九二。失譯人名今附吳、魏二錄一卷二七經，大正二·四九三～四九八。安世高等譯別出單經，大正大藏經編號一〇一～一二四(五蘊皆空經～緣起經)二十六卷二十三經。大正二·四九九～五四八。日譯：椎尾辨匡譯五十卷一三四四四經，國譯一切經一～一二二一。西藏語譯單經未詳。
- (2) 南傳相應部經典：巴厘語 *Samyutta-nikāya Vol. I~V. S. 1~56* 二八七二經。錫蘭語譯、暹羅語譯、緬甸語譯、柬埔寨語譯、英語譯。日譯：南傳大藏經第十二卷相應部經典一赤沼智善譯；第十三卷相應部經典二林五邦譯；第十四卷相應部經典三·渡邊照宏譯；第十五卷相應部經典四立花俊道譯；第十六卷上相應部經典五立花俊道譯；第十六卷下相應部經典六渡邊照宏譯。

## (二)、《雜阿含經》的編整與流傳

《雜阿含經》是四阿含中最大的一部分，也是最早成立者。依性質而區別全經可分為三大部類：（一）「修多羅」，內容為蘊、處、緣起、食、諦、界、念住等道品；（二）「祇夜」，以偈頌問答而說法；（三）「記說」，是佛陀及諸弟子所說，分別編於各卷之中<sup>30</sup>。在未整理之前，品目不明，內容與次第都有錯亂。根據原

<sup>26</sup> 參見《摩訶僧祇律》卷 32：「文句雜者集為《雜阿含》，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜」，（《大藏經》冊 22，頁 491，下 17-19）。

<sup>27</sup> 參見《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「是學問者所習，說種種隨禪法，是雜阿含」。（《大藏經》冊 23，頁 503，下 29—頁 504，上 1）。

<sup>28</sup> 星雲：《佛教叢書之二一經典》，高雄：佛光出版社，1998 年，頁 104。

<sup>29</sup> 根據佛光電子大藏經，佛光山宗務委員會發行，2012 年。

<sup>30</sup> 星雲：《佛教叢書之二一經典》，高雄：佛光出版社，1998 年，頁 104。

譯本，對於這部經的部類不完全的記錄，如經上說到：「誦六入處第二」、「雜因誦第三品」、「弟子所說誦第四品」、「誦道品第五」<sup>31</sup>。

日本姉崎正治博士在他的《漢譯（佛教）四阿含》書中，將《雜阿含經》分為八誦六三部，整理列表如下<sup>32</sup>：

1	五蘊誦	八部
2	六入誦	一部
3	雜因誦	四部
4	弟子所說誦	六部
5	道誦	二一部
6	八眾誦	四部
7	偈頌誦	一二部
8	如來誦	七部

另在日本《國譯一切經》中，分本經為八誦四六相應<sup>33</sup>，整理列表如下：

1	五蘊誦第一	三相應
2	六入誦第二	一相應
3	因緣誦第三	四相應
4	弟子所說誦第四	六相應
5	道誦第五	九相應
6	八眾誦第六	四相應
7	偈誦第七	一二相應
8	如來誦第八	七相應

<sup>31</sup> 印順：〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編（上）》，頁 41。

<sup>32</sup> 呂澂：〈雜阿含經刊定記〉，《內學》第一輯，1924 年，12 月，頁 3。

<sup>33</sup> 印順：〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編（上）》，頁 42。



在西元一九二三—一九二四年間，呂澂先生承接日本姉崎正治博士的研究之後，在他的《雜阿含經刊定記》中，說明瞭《瑜伽師地論》不僅指出《雜阿含經》的本母，而且還有相當多資料是涉及《雜阿含經》的內容要略及品目次第，判定《雜阿含經》為四分十誦<sup>34</sup>，整理列表如下：

1	五取蘊、六處因緣相應分	五取蘊誦、六處誦、緣起誦、食誦、諦誦、界誦等六誦
2	佛弟子所說、佛所說分	佛弟子所說誦、佛所說誦
3	道品分	念住等誦
4	結集分	八眾誦

一九八三年，印順法師在《雜阿含經論會編》一書中，根據《根本說一切有部毘奈耶雜事》恢復其原來的次第與部類，將五十卷整理成七誦五十一相應，其中「誦」是大項，「相應」為小項<sup>35</sup>，其所根據的《根本說一切有部毘奈耶雜事》原文如下：

此阿難陀今皆演說，諸阿羅漢同為結集。但是五蘊相應者，即以蘊品而為建立。若與六處十八界相應者，即以處界品而為建立。若與緣起聖諦相應者，即名緣起而為建立。若聲聞所說者，於聲聞品處而為建立。若是佛所說者，於佛品處而為建立。若與念處、正勤、神足、根、力、覺、道分相應者，於聖道品處而為建立。若經與伽他相應者，此即名為『相應阿笈摩』。若經長長說者，此即名為『長阿笈摩』。若經中中說者，此即名為『中阿笈摩』。若經說一句事二句事乃至十句事者，此即名為『增一阿笈摩』<sup>36</sup>。

依此，整理列表如下：

1	五陰誦第一	陰相應
2	六入處誦第二	入處相應

<sup>34</sup> 呂澂：〈雜阿含經刊定記〉，《內學》第一輯，1924年，12月，頁5。

<sup>35</sup> 印順：〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編（上）》，頁45。

<sup>36</sup> 參見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39，《大藏經》冊24，頁407，中20—下2。

3	雜因誦第三	因緣、諦、界、受相應
4	道品誦第四	念處、正斷、如意足、根、力、覺支、聖道分、安那般那念、學、不壞淨等十相應
5	八眾誦第五	比丘、魔、帝釋、刹利、婆羅門、梵天、比丘尼、婆耆舍、諸天、夜叉、林等十一相應
6	弟子所說誦第六	舍利佛、目犍連、阿那律、大迦旃延、阿難、質多羅等六相應
7	如來所說誦第七	羅陀、見、斷知、天、修證、如界陰、不壞淨、大迦葉、聚落主、馬、摩訶男、無始、婆蹉出家、外道出家、雜、譬喻、病、業報等十八相應

另外，南傳的《雜阿含經》，稱作《相應尼柯耶》或《相應部》，在一九二七年由巴利文譯成英文，到一九九五年譯成漢文。這些資料有助於瞭解各相應的內容及經文次序的調動情形<sup>37</sup>，本研究依採用此經作為互文參照。

### (三)、《雜阿含經》中的「業報相應」之淵源

根據印順法師的《雜阿含經論會編》中所記載「業報相應」屬於《雜阿含經》中的記說一如來所說誦第七。共有三五經，內容為解說業報的相關經文，分別說善法、惡法，棄惡行善，貫徹佛道始終，佛陀以十善、惡業來教授、教誡，改正外道錯誤之淨行。

何謂記說？《阿毘達磨大毘婆沙論》中提及：

記說云何。謂諸經中諸弟子問如來記說。或如來問弟子記說。或弟子問弟子記說。化諸天等問記亦然。若諸經中四種問記。若記所證所生處等<sup>38</sup>。

<sup>37</sup> 林崇安：〈《雜阿含經》的探索〉，《法光雜誌》第 91 期，1997 年。

<sup>38</sup> 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，《大藏經》冊 27，頁 659，下 28—頁 660，上 2。

《大毘婆沙論》的解說「記說」，先約問答的人說，舉如來、弟子、諸天。如約答者而說，唯是如來所說。問答有種種方式，不出於四種：一向記（*Ekāmsa-vyākaraṇa*）、分別記（*Vibhajyavy*）、反詰記（*Pariprcchavy*）、捨置記（*Sthāpanīyavy*）<sup>39</sup>。

(1) 一向記（*Ekāmsa-vyākaraṇa*）即以肯定之言語答人所問而無躊躇。又作一定答、定答、決了答、必定論、一向論、決定記論<sup>40</sup>。如經中云：

云何應一向記問？答：若有問言：「世尊是如來、阿羅漢、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上丈夫調御士、天人師、佛、薄伽梵耶？佛所說法是善說、現見、無熱、應時引導、近觀智者內證耶？佛弟子眾具足妙行、質直行、如理行、法隨法行、和敬行、隨法行耶？苦集滅道是聖諦耶？一切行無常耶？一切法無我耶？涅槃寂靜耶？」如是等問有無量門，應一向記：世尊是如來、阿羅漢，廣說乃至涅槃是寂靜等，是名應一向記問。何故此問應一向記？答：以於此問若一向記，能引義利、能引善法、能引梵行、能發通慧、能生等覺、能證涅槃，故於此問應一向記<sup>41</sup>。

(2) 分別記（*Vibhajyavy*），經中云：

云何應分別記問？答：若有問言：「云何為法？」得此問時應分別記：法有多種，或過去或未來或現在，或善或不善或無記，或欲界繫或色界繫或無色界繫，或學或無學或非學非無學，或見所斷或修所斷或非所斷。如是等法有無量門，應分別記，是名應分別記。問：何故此問應分別記？答：以於此問若分別記，

<sup>39</sup> 參見《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉：「論曰。且問四者。一應一向記。二應分別記。三應反詰記。四應捨置記」。（《大藏經》冊 29，頁 103，上 27-28）；《阿毘達磨集異門足論》卷 8〈四法品 5〉：「四記問者，一、應一向記問；二、應分別記問；三、應反詰記問；四、應捨置記問」。（《大藏經》冊 26，頁 401，中 27-28）；及釋印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 522。

<sup>40</sup> 參見佛光電子大辭典，佛光山宗務委員會發行，2014 年。

<sup>41</sup> 參見《阿毘達磨集異門足論》卷 8〈四法品 5〉，《大藏經》冊 26，頁 401，中 28—下 11。

能引義利、能引善法、能引梵行、能發通慧、能生等覺、能證涅槃，故於此問應分別記<sup>42</sup>。

意者，即對於所問一一分析解剖後，始作肯定或否定之回答。又稱作解答、分別答、解義答、分別論、分別義答、分別記論、應分別記<sup>43</sup>。

(3) 反詰記 (*Pariprcchavy*)，即不直接作答，先反問對方，於反問中令其悟解，或以反問顯明問意後，始給與回答。又作詰答、詰論、反問記、反問答、反問論、反質答、返問記、隨問答、詰問論、詰問記論、應反詰記<sup>44</sup>。經云：

云何應反詰記問？答：若有問言：「為我說法。」得此問時應反詰記：法有多種，汝問何法？為過去為未來為現在，為善為不善為無記，為欲界繫為色界繫為無色界繫，為學為無學為非學非無學，為見所斷為修所斷為非所斷。如是等法有無量門，應反詰記，是名應反詰記。問：何故此問應反詰記？答：以於此問若反詰記，能引義利、能引善法、能引梵行、能發通慧、能生等覺、能證涅槃，故於此問應反詰記<sup>45</sup>。

(4) 捨置記 (*Sthāpanīyavy*) 即對於所問，若屬於不應答、不值得答者，則捨置不答，或告知對方此為不應答者。又作置答、置論、止論、默置記、默然記、止記論、止住記論、應捨置記<sup>46</sup>。如經中云：

云何應捨置記問？答：若有問言：「世間常耶、無常耶、亦常亦無常耶、非常非無常耶？世間有邊耶、無邊耶、亦有邊亦無邊耶、非有邊非無邊耶？命者即身耶、命者異身耶？如來死後有耶、非有耶、亦有亦非有耶、非有非非有耶？」於如是等不應理問，應捨置記。謂應記言：佛說此問，是不應記，常無常等不應理故。是名應捨置記。問：何故此問應捨置記？答：以於此問若捨置記，能

<sup>42</sup> 參見《阿毘達磨集異門足論》卷8〈四法品5〉，頁401，下11-20。

<sup>43</sup> 參見佛光電子大辭典，佛光山宗務委員會發行，2014年。

<sup>44</sup> 參見佛光電子大辭典，佛光山宗務委員會發行，2014年。

<sup>45</sup> 參見《阿毘達磨集異門足論》卷8〈四法品5〉，頁401，下20-29。

<sup>46</sup> 參見佛光電子大辭典，佛光山宗務委員會發行，2014年。

引義利、能引善法、能引梵行、能發通慧、能生等覺、能證涅槃，故於此問應捨置記<sup>47</sup>。

在內容上，有如來記說的，有弟子記說的，有諸天記說的，這些多有顯了分別法義，說明神秘事理的特性。而根據經文的義理本文認為業報相應屬於四種記說中的分別記。總上，本文是以前人對於的由來與流傳之研究進一步梳理。接著，本文是針對近代學者對《雜阿含經》的思想與義理之研究來說明如下。

## 二、前人研究回顧

有關業報的近代學術研究，大多注重於整個佛教業報的根源及其演變。目前所能蒐集到與本研究主題較相關，則作系統分析後整理相關之學術著作、論文及期刊資料做一簡介，經初步整理後大致可分為二類：一是、《雜阿含經》的研究現況；二是、關於業報思想的研究現況。以下將針對學界的相關研究說明如下：

### (一)、《雜阿含經》的研究現況

1、屈大成：〈姉崎正治有關《雜阿含》整編之研究〉，《圓光佛學學報》第 26 期，2015 年，12 月。

作者從分析日本學者姉崎正治（1873-1949）對《雜阿含》宋譯本的整編，並與印順導師《雜阿含經論會編》對比，反思還原《雜阿含》前設和思路，為進一步探究《雜阿含》原形參考。

2、韓桂春：《《雜阿含經》「中道思想」的哲學意義：以「離苦」及「無我」為核心課題之研究》，東海大學哲學研究所碩士論文，2014 年，1 月。

在此筆論文，研究者以《雜阿含經》作為研究佛法的基礎，提出「離苦」、「無我」皆是斷除煩惱，達到涅槃解脫的方法，更與不執苦樂兩端的「中道」思想息息

<sup>47</sup> 參見《阿毘達磨集異門足論》卷 8〈四法品 5〉，頁 401，下 20—頁 402，上 10。

相關。據此，「離苦」、「無我」屬於「中道思想」的哲學內涵，「中道」是「離苦」、「無我」的具體實踐。

**3、張漢威：《從《雜阿含經》看臨終關懷—以佛教諮商為核心》，華梵大學哲學系碩士班，2013年。**

張漢威從《雜阿含經》中探討佛教生命觀與諮商方法的對話模式，作為應用於臨終關懷的理論基礎。再對佛教宗教師臨終關懷服務進行研究，試圖建構佛教諮商的實務模式，期待達到推廣的助益。

**4、傅啟晏：《從《雜阿含經》探討人間佛教時代下之財富思維與財富管理學》，佛光大學佛教學系碩士論文，2013年。**

研究者是以在家眾為討論對象，研究《雜阿含經》所彰顯的正確財富思維模式，佛陀的財富管理模型。其次，以韋伯近代資本主義精神之研究為進路，探討佛教財富觀與資本主義的交互作用後，成就人間佛教的普傳。

**5、陳殿中：《身心苦樂的觀察學理—以《雜阿含經》為主要依據》，國立臺灣大學哲學研究所，2013年。**

論文主要研究佛教的身心學說，對於「苦樂」課題進行哲學思辨，並由彰顯身心發生苦樂真相的《雜阿含經》，作為知識論證的根據。據此推論出從「八正道」、「四念處」等禪修實踐，可逐漸達到戒、定、慧，讓身心苦樂得以轉換和解脫，導向涅槃極樂之可能。

**6、胡君梅：《漢譯《雜阿含經》緣起說之研究—以心理實修為視角》，國立政治大學宗教學研究所，2007年。**

從「五陰」、「六入處」、「七善處」、「無常」、「非我」等與「緣起」相關的重要概念，研究者系統地梳理出十二支緣起思想的當代詮解。並以個人心理實

修為視角，試圖從漢譯《雜阿含經》架構與緣起思想相關的修行概念，呈現緣起法本自具足的豐富內涵。

**7、林韻婷：《雜阿含經譬喻故事研究》，玄奘大學宗教學系碩士班，2006年。**

此論文將《雜阿含經》的法義和世間生活融合，由譬喻故事的角度進行分析。以此推論出《雜阿含經》的譬喻故事，是反應時代背景的最佳教育題材；應病與藥，彰顯《雜阿含經》的要旨。

**8、黃齡瑩：《雜阿含經的生死觀》，南華大學生死學研究所，2002年。**

首先釐清《雜阿含經》所透顯的生死觀，再以「對於生死現象的觀點」、「關於死後的問題」、「如何面對死亡」等三大主題進行分析。其次，由《雜阿含經》對生死的知見與實踐，企圖為當代生死學——「以生的面向觀照死亡」，「闡述死後情形的分歧」，「當代接受死亡的情境」等主題的癥結，提供面對死亡的觀點與解決之道。

**9、董靜宜：《《雜阿含經》無常法門之研究》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2006年。**

本研究先界定「無常」的義涵，辨別其正確與錯誤的觀點，再從「法門觀照」與「心性的厭離」，提出調伏心性的對治方法，檢證「無常法門如何可能」的問題，依此界定無常在《雜阿含經》中的地位，推論「無常法門」成立之必要及重要性。

**10、釋性願：《《雜阿含經》「學相應」之研究 — 以《瑜伽師地論·攝事分》為主要考量依據》，圓光佛學研究所碩士論文，2001年。**

論文依循姉崎正治、呂澂對於《雜阿含經》的研究成果，進一步以《雜阿含經》中主要談戒、定、慧三學的「學相應」（*samyutt-sikkha*），與《瑜伽師地論·攝事分》作為經論對讀的義理研究。

**11、黃家樹：《雜阿含經導讀》，臺北：全佛文化，1998年。**

書中讀者是從本經是由：法義及修行問題的長行；佛及弟子對一般眾生說法的道理；佛及弟子雜說法義的長行等三大部分去瞭解《雜阿含經》。作者經過導讀以至選釋經文，顯法《雜阿含經》所宣示佛教根本的教義，切近佛陀的本懷。此外，讀者也介紹本經的體裁，組織及解說《雜阿含經》所開顯的佛教精神與法要。

**12、釋悲昱：《《雜阿含經》緣起思想的研究》，香港能仁書院哲學碩士論文，1995年。**

研究者的論文主軸是以「緣起」教法作為佛教教義的核心，認為佛陀最早宣說的《雜阿含經》代表原始佛教的樣貌，並以此為文本依據。其次，透過漢、巴《雜阿含經》譯本的比較，論證《雜阿含》的「緣起論」對後期大乘佛教的發展，並顯彰佛家學說的特質。

**13、印順：《雜阿含經論會編》，臺北：正聞出版社，1991年，七版。**

全書共分為三冊，依經義重新將經文分段編碼，標上標點與校訂。（一）經論對比合編，（二）分別部類，依「修多羅」、「祇夜」、「記說」的次第，分全經為七誦五十一相應，（三）校正衍文與訛字，（四）採用新式標點，（五）經前附入拙作的《雜阿含經部類之整編》，說明《雜阿含經》的部類與會編的種種問題，對於當代的研究者易於研讀。

**14、蔡耀明：《業報緣起與成就無上智慧—以阿含般若為線索而連貫之》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1987年。**

作者以漢譯《阿含經》和《大般若經》作為論文依據，並引證日本學者的研究成果。問題意識是以「緣起」為中心，說明世間眾生被業報追索的存在境遇，論證成就無上智慧皆以修學緣起方能成辦。其次，由緣起理趣的貫穿，進一步探析阿含法會到般若法會為智慧之道的相續開展。



綜上所述，關於當代學者對《雜阿含經》之研究，只針對經中的基本義理如：《雜阿含經》的中道思想、生死觀、臨終關懷、無常法門等理論。而對於《雜阿含經》中的業報思想並沒有深入的討論。故此，本研究透過前人，所研究的成果，進而做一步分析與歸納提出本研究對於此論文所探討的內容。

## (二)、「業報思想」研究現況

### 1、傅坤：〈淨土宗對印度佛教「業報輪迴」主體的改造—從「業報輪迴」主體的發展看中印佛教的不同〉，《西藏民族學院學報》，第2期，2008年3月。

研究者以印度佛教的業報輪迴之本體由「業」的承受者轉移到「補特伽羅」，由「勝義補特伽羅」轉移到「阿賴耶識」的發展路徑。創立了業報輪迴主體的「靈者」說，進而指出中印佛教在神靈觀、輪迴主體產生與發展路徑等方面的不同。

### 2、釋達和：〈原始佛教的業報思想〉，《普門學報》第48期，2008年11月。

作者採用古代印度《奧義書》的「業報思想」與融合佛教裏的緣起法則來解說原始佛教的業報理論，接著舉出十二緣起系列。十二緣起系列，據許多經典所記載，都是記述釋尊思惟老死憂悲惱苦的原（因），終於發現緣起道理，順次推出十二支緣起，為流轉生死苦惱的因緣。因此，也可視為眾生受輪迴業報的過程。佛教的業報思想的唯一特徵，就是站在無我論的立場，主張無一固定的靈魂受業報輪迴，而承認有一生滅變化無常的心為業之所憑依，或寧可說是心與業輾轉由藉。在十二緣起系列中，「行緣識」是表示了業與心的關係。不過對於「行緣識」即業與心的互相依存的微妙關係，是沒有明細地解釋。

### 3、袁書會：〈談談變文中的業報輪迴思想—以《目連變文》為中心〉，《西藏民族學院學報》，第27卷，第5期，2006年9月。

作者試從《目連變文》出發，簡要探討了業報輪迴這種古印度思想在進入到中國後的變化歷程及其與中國古代固有思想的激蕩互融過程。

4、印順：〈關於有情流轉的業力〉，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，2003年，4月。

導師在此針對古印度的業報觀念來研究業報之緣起。初起，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。業的本質是相依相續的身心活動。業與行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。此外，導師也解釋業的類別為三：（一）定業不定業；（二）共業不共業；（三）引業與滿業。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。

5、徐燕玲：〈原始佛教業論的教育意義〉，《香港佛教》第494期，2001年，7月。

作者是以古印度《阿闍婆吠陀》中來推論業論思想起源。並探究佛陀業論的真義及其在當時展現的特殊性，冀從正確認識世尊的業論中，來反觀當今的教育，盼能獲得一些啟示。

6、龔山平：〈業報輪迴思想的倫理意義〉，《法音論壇法音》，第12期，1999年。

作者透過佛教的業報輪迴思想則現出了佛教內蘊的深厚倫理色彩，是佛教作為普世性倫理宗教的基石之一。並從業報輪迴思想來討論在現代社會文化中的困境以及如何走出困境就是一個迫切的現實問題。

7、星雲：〈教理〉，《佛教叢書之一》，高雄：佛光出版社，1998年，8月。

大師在書中說明業是一種行為由身、口、意所造成，可以決定人生的苦樂禍福。依照業的性質分，而將分爲業有：（一）善業、惡業、無記業三種；（二）表業和無表業；（三）引業和滿業；（四）共業和不共業；（五）定業與不定業；（六）四業等六個類別。大師針對佛教主張：人的禍福是由自身業力所造，造什麼因，就得什麼果。這個「自業自得」的業報思想，便成為佛教重要的基本理論與特質。並且提出業報有幾個原則性的道理：業力是自己創造，不由神力；業報是機會均等，絕無特殊；業是前途光明，希望無窮；業是善惡因果，決定有報。

8、葛維鈞：〈業報說成熟於沙門思想—業報理論源流探索之二〉，《南亞研究》，第2期，1997年。

從吠陀時代有體系地提出業報理論，作者進一步分析與根據佛教經典從宗教概念出發去探討。在業報輪迴方面闡述佛教、耆那教、順世派、生活派和不可知論派等別派。它們的共同點是不承認婆羅門教所謂吠陀天啟、祭祀萬能和婆羅門至上的基本理論，反對種姓制度。在它們各有明確的提法，並且構成了一定的業報輪迴之理論體系。

9、黃俊威：〈論部派佛教時代之業力存在觀〉，《香港內明雜誌社》第113期，1981年，8月。

本研究主要認為業力比較像是累積的趨勢，可以將我們鎖定在一個特定的行為模式裏，由之前的條件、動作、思考、感受、感覺、欲望所影響。在各部派佛教的業力存在觀有各種不同的思想觀念，如：（一）說一切有部的無表業認為人類的業力是由身口意所產生。只存在於欲、色界，而且更以身語二業之強烈意志作用為其存在之根本原因，並沒有唯依意業或無記心所發之無表存在；（二）成實論主張無作業之觀念。

綜上所述，關於當代的學者對業報之研究，包含原始佛教、部派佛教與印度宗教等業報理論的源流探索及它的相關教育思想。但是其中在業報的部分，當代的學者是針對《地藏經》與《占察善惡業報經》中的業報思想來作研究對象，如：崔孟珍研究《《地藏三經》的因果業報觀及其修法》；林真合的《從《占察善惡業報經》之「一實境界」論修行次第》，以及大陸與香港的學者對業報之研究<sup>48</sup>，而並沒有深

---

<sup>48</sup> 袁書會：〈談談變文中的業報輪迴思想—以《目連變文》為中心〉，《西藏民族學院學報》，第27卷，第5期，2006年9月；李小榮：〈試論敦煌變文業報輪迴之佛教思想的來源及表現〉，《楚雄師專學報》，第14卷第4期，1999年10月；曹彥：〈佛教的業報與疾病觀〉，《湖北社會科學》，第3期，2015年；陳明暉：〈因果業報說與社會教化〉，《法音》，第10期，1990年等學者。

入地闡述業報思想之內涵<sup>49</sup>。總結以上，過去研究者對於業報思想的討論較著重在義理的分析，但較少對於業報的當代義涵作一討論。本論文之研究取向，則是試圖分析這些範疇，進而歸納提出整合性的看法。本文旨在闡述《雜阿含經》中的業報觀與瞭解業報之概念合適開始，將以佛教中談的業報與古代印度宗教的業力的異同，並進一步探討業報對於當代的意涵。



---

<sup>49</sup> 如龔山平說：「業報輪迴思想是幫助解決現代文化危機的一種寶貴倫理思想資源，而將它奠定於萬世不移的倫價值基礎之上，抉發其內蘊的倫理意義，則是擴大其可接受性的關鍵」。（〈業報輪迴思想的倫理意義〉，《法音論壇法音》，第 12 期，1999 年）；另外，鄧曦在他文中有提：「業力並不僅是個主觀範疇，它還具有客觀性，這在犢子部的業力觀中表現最明顯。業力如果沒有這種客觀性，便無法作為外部力量實施對人世間賞善罰惡的道德律令作用。對於人來說業力是先天存在的，不屬於有關人的本質的主體範疇問題」（〈早期佛教的業報輪迴與無我〉，《宗教學研究》，第 1 期，2008 年）。

## 第二章 古印度盛行業報觀

### 第一節 古印度的宗教概況

古代印度地域包括今日南亞次大陸之印度、巴基斯坦和孟加拉等國。印度源自 *Sindhu* 即印度河，是古代外民族對南亞次大陸之通稱。中國譯成「身毒」「賢豆」「天竺」等譯音。後玄奘大師在《大唐西域記》中定譯為印度<sup>1</sup>。大約是在西元前一五〇〇年左右，雅利安人 (*Ārya*)，越過興都庫什山 (*Hindūkush*) 進入印度，他們與原本在印度的原住民<sup>2</sup>混合血統，建構了印度文明。這個文明活動的地方，以印度河流域的哈拉帕 (*Harappā*) 及摩亨約陀羅 (*Mohenjodaro*)<sup>3</sup>，佔據了整個印度五河流域地區，成立了古印度的多樣宗教與信仰文化<sup>4</sup>。

印度文化是宗教性的，而其宗教是哲學性的。不過，印度古代的宗教哲學史料是整個印度古代歷史資料的一部分。當然會產生許多的疑問，尤其是各派的最早期的經典。具體來說，在印度宗教與哲學中形成了婆羅門教、耆那教、印度教（新形式婆羅門教）與佛教等四個當時最重要以及最有影響的教派。

#### 一、婆羅門教

婆羅門教 (*Brahmanism*) 是印度古代宗教教派，它的形成與印度河文明有一定的關聯。婆羅門教主張「三大綱領」即：吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上，則尊崇印度上古的吠陀聖典為天啓聖典。此外，有其他諸重要觀念：靈魂不滅論、輪迴轉世論、善惡因果論、解脫論、梵我一如、業報輪迴等各理論。

<sup>1</sup> 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，頁1。

<sup>2</sup> 原住民居住於印度，即所謂的文荼人 (*Munḍa*)、達羅毗荼人 (*Draviḍa*) 等 (平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年，頁34)

<sup>3</sup> 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年，頁34。

<sup>4</sup> 參閱：《梨俱吠陀》時期雅利安人活動地域主要在印度河中上游的五河流域地區，而以後擴大到了恆河流域，擴大到了德乾高原的西北。入侵的雅利安人與非雅利安人土不斷的衝突。最終雅利安人獲勝並佔據了非雅利安人土的地區，而且將土著或消滅或變為被奴役者。(林泰：《梨俱吠陀精選》，上海：復旦大學出版社，2008年，頁24)

吠陀 (*Vedas*) 教是以自然神多神信仰為主的祭祀宗教思想，與吠陀文明係由雅利安人所創約在西元前二〇〇〇年左右。吠陀是古印度文化最早一部文獻資料，既是宗教經典，也是史料總彙、文學大系。吠陀是印度的聖典，一般相信它是印歐 (*Indo-European*) 民族最早期的文獻記錄<sup>5</sup>。雖然，這些作品從何時編寫出來是很難論斷，但經由口授相傳、代代承襲，並且一般的印度人他們會相信吠陀不是有人類編寫而成，而是由天上的造物者傳給下來的。

吠陀是印度最古的聖典，而此聖典是印度的哲學和宗教的根源。吠陀是祭詞和對神明的詩歌，當時有四種祭祀官，各自應用頌文禱詞，以後形成四部〈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，它雖然也論述宗教祭祀的問題，但卻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，有四部稱為四吠陀<sup>6</sup>：(一)《梨俱吠陀》(*Rigveda*) 是對神等的贊歌，這種贊歌是在祭祀時祭者為勸請神而高聲吟誦的韻文。現存十卷，共有一二八頁，形成約在 B.C.一五〇〇左右<sup>7</sup>；(二)《耶柔吠陀》(*YajurVeda*) 祭祀時所使用的祭詞，由散文構成，祭祀時祭者低聲念誦。形成約在 B.C.一〇〇〇左右；(三)《沙摩吠陀》(*Samaveda*) 是祭祀時的歌詠，它有一定的旋律，所歌詠的聖歌大部分取自〈梨俱吠陀〉。現存一五〇九首，形成在 B.C.

<sup>5</sup> 這些吠陀作品中最早期的部分究竟編寫於何時，這點的確難以論斷。馬克斯·穆勒 (*Max Muller*) 認為吠陀作品的年代最早早在西元前 1200 年，海格 (*Haug*) 認為可推至西元前 2400 年，而巴爾·甘伽達·鐵拉克 (*Bal Gangadhar Tilak*) 則認為是西元前 4000 年。(Surenranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，臺北：國立編譯館，1996 年，頁 33。)

<sup>6</sup> 參閱：《博伽梵歌》卷 3：「四部吠陀經——即梨俱吠陀 *Rg-veda*，耶柔吠陀 *Yajur-veda*，婆摩吠陀 *Sāma-veda* 和阿達婆吠陀 *Atharva-veda*——都是由偉大神首的呼吸中發放出來」。《大藏經》補編冊 36，頁 1122，上 18-20。

<sup>7</sup> 林泰：《梨俱吠陀精選》，上海：復旦大學出版社，2008 年，頁 35。

一〇〇〇左右；（四）《阿闍婆吠陀》（*Atharvaveda*）主要是用於消災招福的咒語的匯集。現存二十卷七三〇首<sup>8</sup>，形成約在 B.C.一〇〇〇年後<sup>9</sup>。

在四部吠陀中，《梨俱吠陀》是最早形成，也最重要的一本對其天然世界所唱出的詩句，這種贊歌是在祭祀時為勸請諸神而高聲唱誦的韻文。並且能夠從西元前一〇〇〇年流傳至近代。《梨俱吠陀》的內容，由一千十七種的詩篇（*Sukta*），一萬五百八十頌的韻文而成<sup>10</sup>。故此，古印度宗教出現了多神崇拜的信仰，且形成了早期印度哲學思想的萌芽。可見，印度宗教發展與印度哲學思想有緊密之關係。在《梨俱吠陀》中如：《無有歌》、《生主歌》、《原人歌》、《造一切者之歌》等幾首很明顯具有哲學或哲理意義。根據《梨俱吠陀》中記載，吠陀時期便盛行的多神信仰如：太陽神 *Surya*；雨神 *Usas*；暴風神 *Rudra*；火神 *Apas*；雷神 *Indra* 等等...。但隨著婆羅門教的發展，從所崇拜的多神漸漸的集中到一些諸神有強大的力量，而最大的是梵天<sup>11</sup>。

婆羅門教在宗教和社會生活方面除了主張嚴格實行種姓制度之外，也制定一個人的一生生活分為四個行期：

- （1）梵志期（即淨行期）：學生生活時期，即少年在七歲至十一歲，要出家為師，學習《吠陀》聖典及實行宗教儀軌，達到一定之年齡，學業成就，仍可回家。
- （2）家居期：就是在成年時期，在家生活，成家立業，執行家長的祭祀之義務。
- （3）森居期：在結束第二期之後，完成家居之義務，離家入山，過出家之生活，修行苦行，或禪定思維。

<sup>8</sup> 林泰：《梨俱吠陀精選》，頁 57。

<sup>9</sup> 在《摩登伽經》譯為贊誦、祭祀、歌詠、禳災：「造四圍陀。一者讚誦。二者祭祀。三者歌詠。四者禳災。」（《摩登伽經》卷 1〈明往緣品 2〉，《大藏經》冊 21，頁 403，上 15-16）；此外，《百論疏》卷 1〈捨罪福品 1〉有不同的譯名：「四皮陀者。一荷力皮陀明解脫法。二治受皮陀明善道法。三三摩皮陀明欲塵法。謂一切婚嫁欲樂之事。四阿闍皮陀明呪術算數等法」。（《大藏經》冊 42，頁 251，上 22-25。）

<sup>10</sup> 李世傑：《原始佛教哲學史-印度佛教哲學史》，頁 49。

<sup>11</sup> 參閱：在婆羅門教所崇拜的神中，最主要的是梵天，他是一種根源神，梵書等吠陀文獻中稱梵天為「世界之主」，認為其他神由梵天所創造。（姚衛群：《印度宗教哲學百問》，臺北：佛光出版社，1996 年，頁 20。）

(4) 遊行期：修行完畢後，繼續過遊行生活，靠接受施捨為生，把苦樂棄之度外，以期獲得最後解脫<sup>12</sup>。

在婆羅門教中，除了上面所闡述的《吠陀》聖典之外，若未解說《吠陀》之後的三部聖典，這是不完成地詳細瞭解婆羅門教的宗教信仰與社會生活。即：《梵書》（*Brāhmaṇa*）、《森林書》（*Araṇyaka*）與《奧義書》（*Upaniṣad*）等三部。

## 二、耆那教

耆那教（*Jainism*）是起源於古印度的古老宗教之一，它產生於西元前六～五世紀。耆那（*jain*）是由 *jin* 演變而來，其意為勝利者，古老名稱是尼乾陀（*Nigaṇtha*）。耆那教最初產生於婆羅門教相對立的「沙門」思潮中。相傳此教有「二十四祖」，但除第二十三祖「巴濕伐那陀」（*Parvvanatha*）和第二十四祖「筏駄摩那」（*Vardhamana*）外，其餘均為傳說中之人物。一般認為耆那教的創始人實際為筏駄摩那，此人即沙門思潮中著名「六師」之一的尼捷陀若提子（*Nigaṇtha Nataputta*）<sup>13</sup>。耆那教本身有其獨立的信仰和哲學<sup>14</sup>，根據一些學者的考證，耆那教最早的經典是「十四前」（*Purva*）和「十二支」（*Aṅga*）。但其中有一支已失傳，因此現存最早經典是有「十一支」<sup>15</sup>。此外，耆那教依針對聖典而形成了許多的註解書與獨立個別的著

<sup>12</sup> 參考吳信如：《佛教緣起—印度古代思想述要》，頁 8。

<sup>13</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 188。

<sup>14</sup> Kim Young Oon 在他的論文中有提到：「耆那教徒宣稱他們的宗教是印度最古的信仰，遠比正統的婆羅門為古。多數西方學者認為耆那教始於與佛陀同時的摩訶偉拉；代表對式微於紀元前八世紀的印度種姓制度的抗議。可是對一些印度學者如金默 *Heinrich Zimmer* 而論，耆那教是阿利安人入侵前，得拉未地安之思想形態及精神經驗的具體化。這些學者告訴我們，耆那教不源自婆羅門，反之，它反映阿利安入侵以前印度東北上層社會有關宇宙及人類的學說關係」。（Kim Young Oon 著，無意譯：〈印度宗教之探索—第二篇耆那教〉，《香港內明雜誌社》第 142 期，1984 年，1 月，頁 12）

<sup>15</sup> 包括：阿查羅（*Ācāra*）、蘇羅克利塔（*Sūtrakṛta*）、史塔德（*Sthānd*）、沙磨婆耶（*Samavāya*）、薄伽梵蒂（*Bhagavatī*）、耆那塔迪瑪卡塔（*Jñatadhamakathās*）、烏帕沙卡達沙（*Upāsakadasās*）、安塔克利塔達沙（*Antakṛtadasās*）、阿努塔羅帕帕提卡達沙（*Anuttaraupapātikadasas*）、普斯那婆卡羅納（*Prasnvyākaraṇa*）、維帕卡（*Vipāka*）。此外，另有十二種付支（*Upāṅgas*）、十種雜記（*Prakīrṇas*）、六種截斷經（*Chedasūtras*）、難提經（*Nāndī*）、阿努瑜伽婆羅經（*Anuyogadvāra*）、及四種根本經（*Mūlasūtras*）。（Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，臺北：國立編譯館，1996 年，頁 167。）



作，如：《諦義證得經》(*Tattvārthādhigama sūtra*)，又名《真理證得經》、《入諦義論》等<sup>16</sup>。除此以外，耆那教也存有一些世俗的詩歌及散文文獻。

在教義上，耆那教跟婆羅門教是對立的，它反對婆羅門教的種姓制度以及反對婆羅門所認為自己是至上的觀念。因此，提出了本教的一套的學說系統，如：七諦、九諦、七支論法、五種智等理論<sup>17</sup>，此外，此派特別注重苦行之修法和非暴力。實際上，雖然反對婆羅門教的理論，但耆那教也有些思想與婆羅門教有一定的相關如：解脫、輪迴、業報等。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>18</sup>。

西元一世紀時，耆那教分裂為兩個主要派別：天依派 (*Digambaras*) 又稱裸體派，另一派名為白衣派 (*Svetāmbaras*)。這兩派一致認同所有基本的耆那教教義。其中，兩派認同《諦義證得經》是耆那教教義的代表性之經典。此經共有十章，內容解說「七諦」、「五種「智」、「七支法倫」、「非命我（非靈魂）」、「五戒」等理論。此外，各派都有各自獨特的教義，如：天依派主張祖師是完美聖者不仰賴食物而存活；其二，此派不允許信徒有私財與穿衣，他們認為若有了這些則無法獲得解脫；其三，婦女不能獲得解脫。天依派與白衣派有不同的主要勢力範圍，並發展出各自特有的宗教祭祀儀軌與文獻史。耆那教僅留存在印度，天依派主要分佈於南印度，但北印度、西北印度部分也有其蹤跡。白衣派主要分佈在西部，但見於整個北印度及印度中部<sup>19</sup>。

### 三、印度教

印度教當時在印度是影響最大的傳統宗教。它由婆羅門教的演變而來，又成為「新婆羅門教」。它並沒有一個創造者，則吸收印度當時的種種思想及文化，特別

<sup>16</sup> 參見：《諦義證得經》卷 1，《大藏經》藏外冊 2，頁 355，上 7-13。

<sup>17</sup> 姚衛群：《印度宗教哲學百問》，頁 107。

<sup>18</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 166。

<sup>19</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 166-169。

是吸收了吠陀經典，而建立了新的教派。姚衛群在《印度宗教哲學百問》一文中有所說到：

印度教雖由婆羅門教演化而來，以婆羅門教的舊有學說為教義核心，但它已不再是一種單一的宗教。它已成為一種混和物，即印度古代多種宗教體系和精神文化要素的複合體<sup>20</sup>。

印度教形成之後，當初主要分為毗濕奴派、濕婆派和性力派等三個基本流派。到了十二世紀後，這仨主要流派中又分化出一些新的派別<sup>21</sup>。

印度教的經典除了來自吠陀的《本集》、《梵書》、《森林書》、《奧義書》四部之外，還有兩部《摩訶婆羅多》<sup>22</sup>與《摩訶衍那》<sup>23</sup>之史詩以及各種《往世書》和各種《法典》：

這一類書中主要的是：「摩訶婆羅多」，「羅摩衍那」，還有一些「往世書」，其中最有影響的是「薄伽梵往世書」。往世書產生的時代比較晚，表現了新的綜合的傾向，主要思想跟前兩部書不相同<sup>24</sup>。

兩大史詩是印度古代兩部梵文敘事詩。它們最初在民間廣泛流傳，不斷增加新的內容。這兩部在展示印度廣闊的歷史畫卷的同時，也表明了為印度教所認可的宗

---

<sup>20</sup> 姚衛群：《印度宗教哲學百問》，頁 123。

<sup>21</sup> 如毗濕奴派中分化出虔誠派，後又分化出羅摩派（十六世紀形成）、黑天派；濕婆派中分化出三相神濕婆教派；性力派也分化出右道和左道兩派。這些派別雖還屬於印度教，但其中的不少人卻提出了反對傳統婆羅門教教義的主張（如主張各種姓在神面前平等，反對岐視婦女，反對吠陀權威等）。（姚衛群：《印度宗教哲學百問》，頁 124）

<sup>22</sup> 參見《摩訶婆羅多的故事》卷 1：「『摩訶婆羅多』是印度的一部篇幅巨大的史詩，是經過多少代的人的創作和修訂才完成的，大約是兩三千年以前的作品。故事中心是婆羅多王族的般度的兒子和持國的兒子之間爭奪王國的一次大戰。參加這次大戰的還有許多王國和部族。大戰前後又有不少的曲折情節。這部史詩概括了上古印度社會的各個方面，表現了當時的複雜鬥爭，包含了大量的神話、傳說和政治、宗教、文化的傳統理論，成為包羅萬象的民族史詩，對古代和現代的印度人民的生活思想發生了極大的影響，是世界文學寶庫中一部輝煌的巨作」。（《大藏經》補編冊 36，頁 1，上 51-13）

<sup>23</sup> 參見《摩訶婆羅多的故事》卷 1：「羅摩衍那」可以說是一個神化的英雄羅摩的傳記，寫羅摩的一生事跡，中心故事簡單些，人物也少些，比較接近我們通常所謂史詩。梵語的原書在古代印度也被稱為「第一部詩」。（頁 1，上 51-54）

<sup>24</sup> 參見《摩訶婆羅多的故事》卷 1，頁 1，上 41-44。

教、道德、法律、哲學等各方面的基本觀念<sup>25</sup>。《往世書》時許多記述古印度神話傳說的匯集，其中最影響的是《薄伽梵往世書》<sup>26</sup>。

正統的印度教容許多神聖之崇拜，雖然是一個崇拜多神的宗教，但對於印度教教徒最影響與最為信仰是梵天（*Brahma*）、毗濕奴（*Viṣṇu*）與濕婆（*Śiva*）三神。這三神也是代表印度教的三個基本流派：

印度教的大神有三個。一個是大梵天，是創造之神。他有四個頭，騎一隻天鵝，創造了世界，可是威力並不很大，只能掌管創造。一個是濕婆，有時用吠陀中的同性質的神名叫他樓陀羅。他的稱號很多，我們可以只稱他為大自在天。這是個毀滅之神。他有三隻眼睛，一柄三股叉，騎一頭大白牛，頭上有新月做裝飾，頭上圍著一條蛇。模仿男性生殖器的石像是他的象徵。這是很古的生殖器崇拜的遺物，後來跟這位大神結合為一了<sup>27</sup>。

時代繼續發展，在宗教支配下的社會道德標準也在改變。「摩訶婆羅多」大史詩不能不在形成以後受到新時代的知識分子的修正補充。印度教分成一些教派，最流行的有兩派。一是崇拜毀滅之神大自在天（濕婆）的一派，另一派是崇拜遍入天（毗濕奴）的。這兩派並不是直接互相敵對矛盾的，而是各有社會基礎，代表著不同傾向而互相補充的<sup>28</sup>。

---

<sup>25</sup> 參閱《摩訶婆羅多的故事》卷1：「兩部史詩雖然形式相仿，可是性質仍不相同。「羅摩衍那」可以說是一個神化的英雄羅摩的傳記，寫羅摩的一生事跡，中心故事簡單些，人物也少些，比較接近我們通常所謂史詩。梵語的原書在古代印度也被稱為「第一部詩」。「摩訶婆羅多」不但故事更複雜，敘述了許多古代氏族、部落、國家的興亡，而且包括了古代印度文化的各個方面，表現了社會生活的種種面貌，容納了廣泛的知識、理論和教訓，還帶有強烈的政治性。這簡直是一部詩體的大百科全書。古代印度人並不把它叫做詩，而是叫做「歷史」（原意是「曾經這樣發生過」）。（《大藏經》補編冊36，頁1，上51-60）

<sup>26</sup> 參閱《摩訶婆羅多的故事》卷1：「古代印度長期存在着原始的農村公社作為國家的基層組織。王國分立的時代比較久長，統一的大帝國很少能鞏固下來。因此反映人間情況的天上的神的關係也是如此。宗教中沒有統一的控制一切的上帝，而只有各種不同的神。但是統一的要求是有的。崇拜大神遍入天的一派創造了大神下凡的理論，後來集中表現在「薄伽梵往世書」裏」（中58-64）。

<sup>27</sup> 參見《摩訶婆羅多的故事》卷1，頁1，上93—下1。

<sup>28</sup> 參見《摩訶婆羅多的故事》卷1，頁1，中53-58。

## 四、佛教

印度佛教的創造者是釋迦牟尼佛（*Śākyamuni*）（西元五六五年~西元前四八六年），生於古印度的迦毗羅衛城（*Kapilavastu*）（今尼珀爾 Nepal 邊境）。關於印度佛教的主要歷史發展，有不同的看法，大致分為四個主要階段，即：早期佛教、部派佛教、大乘佛教與後期佛教。佛教的形成與發展在宗教文化史上具有重大的意義，從建立之今天，它在人民的社會生活還是有重要之位。首先，要肯定佛教在印度歷史上是很重要的一個思想派別，它對印度古代文化作出了重要貢獻；其次，要承認佛教在印度歷史上實際不是影響最大的宗教哲學流派，它是印度傳統思想的一個重要組成部分，但不是最有表性的印度傳統思想<sup>29</sup>。

佛教經典經過結集之後由：經、律、論等三個部分構成。但在第一次結集只有結集到法（*Dhamma*）與律（*Vinaya*）之兩部分。當時雖已經有文字，但是聖典的傳承是用背誦的。所集的「法」（教理）在傳承之間整理成經典，而集成「經藏」（*Sutta-piṭaka*），所集的「毗奈耶」（戒律）經由整理而成為「律藏」（*Vinaya-piṭaka*），特別是經藏也稱作《阿含經》，這顯示它是傳承古老的聖教<sup>30</sup>。佛陀入滅之後，佛教中的僧人，因有了不同的修行方法與觀點理論有異，因此，漸分為上座（流為小乘部）、大眾（流為大乘部）兩部，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九十九中云：「爾時鷄園諍猶未息後隨異見遂分二部。一上座部。二大眾部」<sup>31</sup>。大約佛陀涅槃百年後，這兩派中的內部有了很大的變化，漸漸分成不同的派別，同時修行方法與思想理論有所差異，則大眾部分成九部：大眾部、一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部，上座部分為十一部：說一切有部、上座部、犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部、化地部、法藏部、飲光部、經量部。如《俱舍論記》卷八〈分別世品三〉云：

<sup>29</sup> 姚衛群：《印度宗教哲學百問》，頁 89-92。

<sup>30</sup> 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002 年，頁 55-56。

<sup>31</sup> 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 99，《大藏經》冊 27，頁 511，下 19-20。

次即於此第二百年大眾部中流出三部。一一說部。二說出世部。三鷄胤部。次復於此第二百年大眾部中復流出一部名多聞部。次復於此第二百年大眾部中復流出一部名說假部。至第二百年滿復於大眾部中分為三部。一制多山部。二西山住部。三北山住部。如是諸部本·末別說總有九部。一大眾部。二一說部。三說出世部。四鷄胤部。五多聞部。六說假部。七制多山部。八西山住部。九北山住部其上座部經爾所時一味和合。至三百年初上座部中分為二部。一說一切有部亦名說因部。二即本上座部轉名雪山部。復即於此第三百年從說一切有部中復流出一部名犢子部。次復於第三百年從犢子部中復流出四部。一法上部。二賢胄部。三正量部。四蜜林山部。次復於此第三百年從說一切有部中復流出一部名化地部。次復於此第三百年從化地部中流一部名法藏部。至三百年末從說一切有部中復流出一部名飲光部亦名善歲部。至第四百年初從說一切有部中復流出一部名經量部亦名說轉部。如是諸部本·末別說總有十一部。一說一切有部。二雪山部。三犢子部。四法上部。五賢胄部。六正量部。七蜜林山部。八化地部。九法藏部。十飲光部。十一經量部<sup>32</sup>。

在約兩千年的發展中，佛教留給後人數目巨大的典籍。並且，在當時佛教也受到一些王帝的重視如：孔雀王朝的阿育王、貴霜王朝的迦膩色伽王等。雖然佛教對於當時印度文化有很大個貢獻，也在歷史上佔有重要地位。但事實上佛教在印度屬於「非正統」，而在印度歷史上一般的「正統」是婆羅門教及有它演化出的印度教<sup>33</sup>。

以上，本論文從前人對於古印宗教之研究來概略解說當時古印度的各教派的成立與他們宗教哲學思想理論。接著，說明這些宗派對業之觀念如何理解。

<sup>32</sup> 參見《俱舍論記》卷8〈分別世品3〉，《大藏經》冊41，頁158，下19—頁159，上26。

<sup>33</sup> 姚衛群：《印度宗教哲學百問》，頁93-94。

## 第二節 古印度傳統思想的業說

業說為印度各派宗教、哲學所共通的根本思想，其思想主要反應在《吠陀》、《梵書》及《奧義書》等三本。從《吠陀》到《奧義書》進而發展出祭祀的業力觀、善惡因果律、以及結合輪迴的業論等。早在古印度《吠陀》時期，業說已開始萌芽，至《奧義書》發展成熟。在此一節中，好簡要說明早期聖典《吠陀》、《梵書》及《奧義書》中如何使用 *karma*；以及 *karma* 於《吠陀》、《梵書》及《奧義書》中所顯露的意涵。

### 一、《吠陀》的業說

印度最古之《吠陀》被稱為天啟（*Śruti*）聖典，在早期成為印度人所崇拜。吠陀是知識的意思，婆羅門教認為這是古聖人受神的啟示而寫出來的。在印度早期的《吠陀》書中，已出現了業說之觀念，在婆羅門教中獻祭最為重要的一種祭祀，雖然獻祭有不同的儀式與祭品，但有共同目的是能夠獲得諸神的保佑。獻祭幾乎被視為一種職責，它又被稱作業（*karma*）或活動（*kriyā*）及不變的律則：

首領閻摩王，理解我等情，惟此放牧場，絕封不拋棄。吾人諸祖先，曾沿此路走，明白斯理者，自行相應路<sup>34</sup>。

意謂沿著與自己所作善業或不善業的道路而行走。這就是說，作善業者走與善業相應的道路，作不善業者走與善業相反的方向：

育生神降臨，在康莊善道，在天國妙道，在天地勝道。衆生最喜愛，斯二聚會地，彼前後行走，審辦善惡業<sup>35</sup>。

這首頌中意謂「育生神」對生前作善業者的靈魂往生天國的善報；對不作善事惡者的靈魂就墮落地下的惡報。

<sup>34</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>35</sup> 巫白慧：《《梨俱吠陀》神曲選》，北京：商務印書館，2010年，80頁。

又云：

彼作是等事，不知其所以，彼件所作業，隱然又不見。彼又孕育在，母體子宮中，流轉多少回，入尼爾裡地<sup>36</sup>。

意者人對自己所做的業，盲目不知，死後自己的靈魂隨著自己生前所留下的業力，不斷的投胎於母體子宮中，或墮落尼爾裡地<sup>37</sup>。從上面說提，能夠發現到一件裡很重要的問題，就是業力定律的萌芽，業力律則從此對。印度思想發揮著決定性的影響，直到如今。

《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>38</sup>。在《阿闍婆吠陀》中，嘗謂有意或無意而犯之罪必來相當之罰，因而有去除罪之咒文。此實已具備業說之二條件，即：（一）業有一種相當之果報，（二）業有一種潛在之存留。

對於業之觀念在《吠陀》經典中只說明人的一生若有作善事未來就會受到善生，反過來若作惡事就會受惡生。如此看來，它對業的理解是一種有上帝註定，而沒有解說業是從何來。婆羅門教認為生命的久暫也是由其過去生命所作的業果，而決定其所經驗的多寡及久暫。一旦特定行為的業果成為特定經驗時，已無法避免，且提出四種行為會造成業的相關：白或善、黑或惡、黑白或善惡（這是大部分人所做的行為）、非白非黑。唯有能自我克制的人能有非白非黑的行為，這種人已終止新業的累積，故無業果。因此，他只享用其先前所造的成熟業果。如果他同時獲得真知

<sup>36</sup> 巫白慧：《《梨俱吠陀》神曲選》，81 頁。

<sup>37</sup> 巫白慧在其《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》說：「尼爾里地」（*nirrti*）有三個主要的意義：其一是災難，其二是死神，其三是地下深淵。和後一意義相近似的，還有兩個詞，即瓦伐拉（*vavra*）、地窖和迦爾他（*karta*，地溝）。這三個詞（*nirrti*，*vavra* 及 *karta*）表示同一基本意義：「地下洞穴、地下深淵」。（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 93）

<sup>38</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 93。

識，所有過去所造累積下的行為業果都將消失，他的行為無黑白業，不造新業，在他享用成熟的業果之後，完全脫離業力的羈絆<sup>39</sup>。

## 二、《梵書》的業說

梵書同時承襲了《梨俱吠陀》規律概念的祭祀業力觀以及《阿達婆吠陀》的保存業力觀、善惡因果律的業力觀，繼而逐漸發展為精緻的、細密的祭祀儀軌<sup>40</sup>。《梵書》內容皆以祭祀為中心，區分為三種，即：儀軌(*Vidhi*)規定儀式作法、釋義(*Arthavāda*)解釋儀軌及文字之意義、極意(*Vedāta*)研究吠陀之最後目的<sup>41</sup>。梵書認為經由身體、語言、心靈的意念等行為會產生一種細微的物質，稱作業力。人的情感有如一種黏性物質吸引這種業力的物質，因而投注於靈魂<sup>42</sup>中並附著於它。在無數的過去世生命<sup>43</sup>中業的物質累積於靈魂中，它使得靈魂輪迴再生不已。此教，主張命本身是無始無終的，它既不會被產生，也不會被消滅。但是，由於業力作用，它可以輪迴於四趣。業的物質附著於靈魂中，它逐漸成熟並予人快樂或痛苦<sup>44</sup>：

業是一種特殊的、細微不可見的物質，它可以漏洩在潛藏在人肉體中的「命」上，這種作用稱為「漏」。由於業有各種不同的種類，所以，漏洩在命上的業

<sup>39</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 92。

<sup>40</sup> 林煌洲，《奧義書輪迴思想研究》，中國文化大學印度文化研究所，1986 年，頁 32。

<sup>41</sup> 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀如譯：《印度哲學宗教史》，臺北：臺灣商務印書館，1979 年，頁 181。

<sup>42</sup> 參閱：《諦義證得經》卷 1：「命，梵文原文為 *Jīva*，在我國古代漢譯佛經中一般譯為「命」，近代以來，也有不少人譯為「靈魂」。但耆那教的「命」與現代意義的「靈魂」尚有差異。耆那教的命是一種純粹精神，是世界的基本原理，是萬物含靈的依據，是耆那教哲學的基本範疇之一。」（《大藏經》外藏冊 2，頁 360，上 1-4）

<sup>43</sup> 參閱：《諦義證得經》卷 1：「命的真實狀態可分業的抑制狀態、業的滅盡狀態、混合狀態、業的活動狀態及自然狀態。（*aupaśamika-kṣāyikau bhāvau miśraś ca jīvasya svatattvam auadyika-pāriṇāmikau ca.*）。耆那教認為命依據它與行為的結果—業—的結合情況不同而處於各種不同的狀態中。一般分如下五種。

（1）業的抑制狀態（*aupaśamika*）：此時，纏繞命的業處於不活動的靜止狀態。

（2）業的滅盡狀態（*kṣāyika*）：此時，業已被消滅。

（3）混合狀態（*miśra*）：即此時業的抑制狀態與業的滅盡狀態正相互混合，亦即處在業正趨向於滅盡的狀態。此時亦稱：*kṣāyopāśamika*。

（4）業的活動狀態（*auadyika*）：此時業正處於積極活動的狀態。

（5）自然狀態（*pāriṇāmika*）：此時的命與業沒有任何關聯，即命顯現、回歸其本源狀態。

（《大藏經》外藏冊 2，頁 371，上 5-21）

<sup>44</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 93。



可以束縛命，並決定該人的壽夭窮通與生死輪迴，這種作用稱為「縛」。因此，為了得到解脫，首先必須防止業進一步漏洩到命上，這就需要用各種方式把命保護起來，以免業接觸命，這稱為「遮」。進而則必須採用各種方法把已經漏洩到命上的業消除掉，這稱為「滅」。圓滿做到「遮」與「滅」，就可以得到最後的「解脫」<sup>45</sup>。

此教認為，因一切業由善、惡、或不善不惡的行為所促動，所以予人以樂、苦或不樂不苦的感覺。甚至經由知覺、推論所得的知識也是業力的結果造成的，而它與掩蔽某特定<sup>46</sup>知識是一致的，當將此覆障除去之後即可獲某特定知識。一旦產生一特殊的業力的結果之後，業力便脫離靈魂。當業力進而消滅，靈魂同時獲得解脫<sup>47</sup>。

《梵書》中謂：

為善者當受善生，為惡者當受惡生，由淨而的淨，由汙行而得汙。又謂，死者離此世後，即行於二道火焰之間，惡人即時被燒，善人乃得通過而達於祖先或曰神之所。又謂，善人則登天國，而受妙樂，惡人則墮那落（地獄）而受諸苦。又謂，死後靈魂懸於天秤，量其善惡之業，依之而嘗罪分。又謂，凡欲得不死者，非由智與行不可<sup>48</sup>。

<sup>45</sup> 參見《諦義證得經》卷1，《大藏經》外藏冊2，頁356，上9-16。

<sup>46</sup> 那些掩蔽正確知識（*jñāna*，智）的業稱作智覆業（*jñānavaraṇīya*），那些掩蔽正確知覺（*darsana*，見）如夢中般的業稱作見附業（*darasanavaraṇīya*），掩蔽靈魂妙樂性質而產生業的稱作受業（*vedanīya*），掩蔽靈魂正確趨向信念及正行的業稱作迷妄業（*mohanīya*）。除上四種業力外，另有四種業決定了個體：（1）壽命，（2）個體的普遍及特殊性質及才能，（3）國籍、階級、家族、社會地位等，（4）與生俱來的障礙，使不為善。它們分別稱作：（1）壽量業（*āyuska*），（2）名業（*nāma karma*），（3）種性業（*gotra karma*），（4）障礙業（*antarāya karma*）。（Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史1》，頁184）

<sup>47</sup> 印度各宗教哲學派別都把解脫當作自己的最高理想，但對解脫的解釋各不相同。耆那教認為解脫由十一個因素決定，因此，可把這十一個因素作為觀察法來觀察解脫。即：「場所」，指解脫的地點；「時間」，指解脫的時間；「趣」，指原來生存在哪一趣；「相」，指性別，講的三相；「津渡」，指是否作為耆那教祖師而解脫；「行」，指成為解脫原因的那些行動；「獨覺覺證」，指到底是憑自己的力量達到解脫，還是靠他人力量而覺悟的；「智」，指依憑哪一種智而得到完全智；「身量」，指解脫時的身體姿態及身高；「間隔」，與前一個解脫者所間隔的時間；「數的多少」，指此時命的多少」。（《諦義證得經》卷1，頁458，上21—頁459，上8）

<sup>48</sup> 吳信如：《佛教緣起—印度古代思想述要》，頁93-94。

《梵書》中的命可總括為解脫者與輪迴者兩種。所謂解脫者，即已經從業的束縛中解脫出來的命。生物死後，在命從一個趣趨向另一個趣的輪迴過程中，祇有業身<sup>49</sup>作為聯係前後生的主體在活動，在起作用，在推進這一過程。

Surendranath Dasgupta 在《印度哲學史》一書中同樣也說明，當業力消失即可達到不滅，分成不存在不滅及物質不滅兩種。「存在不滅」指因業物質而造成的靈魂的變化已消失；「物質不滅」指在業果成熟之前，或以苦行或種善果以真正消滅業力物質。當一切業力被摧滅後，即達解脫<sup>50</sup>。生命現象都是業活動的結果，而業從本質上說是一種細微的物質，故生命現象從本質上說也都脫離不了物質性。

### 三、《奧義書》的業說

在早期古奧義書中述及，人死時，其粗身及其身各部份及肢體，包括器官，均將分解並回歸至構成其相對應的粗元素（指地、水、火三元素）。但吾人所錯誤認知的自我仍與構成人身心的十六或十九個部份相關聯，而此些精細的各部份稱為細身。如此錯誤認知的自我註定輪迴再生，而再生的模式則由其行為活動（*karma* 業）所決定。人因善的行為活動而再生於善處，因惡的行為活動而再生於惡處<sup>51</sup>。從信仰與宗教思想理論開看，《奧義書》特別注重宿命思想特別顯示輪迴與業的觀念方面。

《奧義書》業報輪迴思想承襲了《吠陀》與《梵書》，繼而創新開展之，業力是非個人及形而上的法則，人神也沒有改變這個法則的能力，而業力也不是懲罰或獎賞，只是自然的法則。

業的力量不僅會影響自身，甚至可影響到祖先，業力激使人過一種真正道德的生活。報償與處罰自身不是目的而只是鞭策個人成長。《奧義書》對於死後的靈魂

<sup>49</sup> 參見「業身（*kārmaṇa*），由物質性的業構成，起輪迴主體的作用。」（《諦義證得經》卷 1，頁 382，上 7）；「業身的質料極其細微，像小砂粒穿透篩子一樣，沒有任何東西可以阻擋它們的活動。佛教也有類似的說法」。（《諦義證得經》卷 1，頁 382，上 27—頁 383，上 2）

<sup>50</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 187。

<sup>51</sup> 林煌洲：〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較及評論〉，《臺大佛學研究中心學報》第 5 期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2000 年，7 月，頁 13。

觀的看法是，肉體雖會隨著死亡而毀滅，但靈魂卻是永恆不死的，死後的靈魂將隨著業力而輪迴於來世，受著不同的生命型態，而驅動靈魂輪迴的力量是業力。《奧義書》主意之業力說源自於《百段梵書》聖第爾耶教義「意向」（*kratu*）一詞，繼而發展之。在《百段梵書》中說到：「宜歸命於實有（*satya*）之梵，於依意向（*kratu*）而賦以形，去此世時之傾，而受未來之生」<sup>52</sup>。此說明人死後的靈魂隨著意向之業力而輪迴。在《布列哈德奧義書》中又說到：「如人隨言動而得種種地位。如是依言動而得未來之生。誠為善業之人則善，惡業之人則惡，依淨行而淨，依黑業而黑。故曰人依欲（*kama*）而成，因欲而有意向（*kratu*），因意向而有業，因業而有果」<sup>53</sup>。因此，這些元素可能構成了《奧義書》中說強調的業力理論，《奧義書》主張根據人的善行或惡行而獲得善生或惡生。那就是死者在生前的所作所為，即指一切具體的活動，也就是所謂「業」，由此「業」能產生相應的效果。

總歸上述的內容來看，《吠陀》時期對於業力的概念注重在祭祀的儀式、規則，業力的存在是以祭祀來表示，並且依其來決定人死後的世界。到了《梵書》時期，業報與善惡因果思想已清楚，一切業由善、惡、或不善不惡的行為所促動，所以予人以樂、苦或不樂不苦的感覺。在《奧義書》時期主要討論業力的輪迴，業力是非個人及形而上的法則，人神也沒有改變這個法則的能力，而業力也不是懲罰或獎賞，只是自然的法則。

---

<sup>52</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，頁 209-210。

<sup>53</sup> 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀如譯：《印度哲學宗教史》，頁 288-289。

### 第三節、古印度宗教業報觀的影響

由上可知，業報是印度傳統宗教思想中的重要核心內涵包括婆羅門教、耆那教、印度教、佛教、都有業力的觀念。綜上所述，其影響所致乃及印度整體的社會、文化。以下分從社會、文化的影響作一總結。

#### 一、社會的影響

在古印度時期，婆羅門所制定社會全體生活，將人們分為四種姓，如：（一）婆羅門種姓為最高貴；（二）刹帝利種姓為次貴；（三）吠舍種姓為略賤；（四）首陀羅種姓為次賤。

在《梨俱吠陀》裡有兩個常見的術語：業(*karma*)與非業(*akarma*)。前者(*karma*)主要在《吠陀》時期所規定的應舉行的一切祭天和祭祖的儀式，謂「善業」。後者(*akarma*)是指不作所規定的事情，或作違犯《吠陀》教義的活動，故謂「不善業」：

殷實富豪，有大力量。不事火神，即變貧弱。不讀吠陀，執著異端，招來敵意，招來懲罰<sup>54</sup>。

可見，財富者不按《吠陀》的儀軌舉行火祭的話，即使具有巨大的財富，也會逐漸貧窮衰弱。這裡，所謂的善業即讀誦《吠陀》舉行祭典、布施財物。如此看來，在古印度民族之四種階級，當時業力說還是操縱在婆羅門手中，所以只有前三種姓（婆羅門、刹帝利、吠舍）才有資格去做，第四種姓（首陀羅）只能做不善業，承受惡報今生今世，永不作善業、得善報的機會。

根據佛教思想來解說：

所謂刹帝利族、婆羅門族、毘舍族、首陀族。白衣！於是四族中，造黑業者，感黑業報，非勝所作，智者訶厭，死墮惡趣。又四族中，有造白業者，感白業

<sup>54</sup> 巫白慧：《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，頁 94。

報，是勝所作，智者稱讚，死生天趣。白衣！云何黑業？所謂殺生、偷盜、邪染、妄言、綺語、兩舌、惡口、貪瞋、邪見，此是黑業。云何白業？謂不殺生、不偷盜、不邪染、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、正見，此是白業<sup>55</sup>。

雖然業感輪迴說對業力的受報，首陀羅與婆羅門一律平等，婆羅門如作惡事也可墜落，首陀羅如作善事，自可上升，沒有理由有再生族與一生族之差別。因此，善惡的行為（業）是否帶來結果（果報），這也是當時最大的問題。

## 二、文化的影響

在印度的宗教文獻《吠陀》書中，就有了業力輪迴觀念，但這些理論在早期都是思想萌芽或最初形態。在梵書時代，更有顯明地，善業有善報，惡業有惡報的思想出現。由此可知，當時已有善惡的意識，也有自業自得的自覺，認識善惡行為能引善惡果報的因果關係。例如《梵書》中記載：

死者離開世間，當經過二道火焰之間，惡人即時被燃燒，善人不受害，安然通過，到達祖先或太陽神的世界<sup>56</sup>。

後來到了《奧義書》時期，採用已經形成於《梵書》時代的業報思想的原型，以輪迴思想為基礎。這種思想才發展起來，成立比較合乎倫理道德，而富有哲學理論的業報論。「業」是人類的所作所為，在吠陀時代思想來看，業有善和不善的區別：

首領閻摩王，理解我等情，惟此放牧場，絕對不拋棄。吾人諸祖先，曾沿此路走，明白斯理者，自行相應路<sup>57</sup>。

<sup>55</sup> 參見《白衣金幢二婆羅門緣起經》卷1，《大藏經》冊1，頁217，上24—中3。

<sup>56</sup> 林泰：《梨俱吠陀精選》，上海：復旦大學出版社，2008年，頁112。

<sup>57</sup> 巫白慧：《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，頁89。

意者，自己所作的善或不善業的道路而行走。換句話說，作善業者走與善業相應的道路，作不善業者走與善業相反方向。這裡點出，自己的善惡業在死後靈魂有兩個歸宿處，不是在人間投胎就是墮落於地獄：

彼作是等事，不知其所以，彼件所作業，隱然又不見。彼又孕育在，母體子宮中，流轉多少回，入尼爾裡地<sup>58</sup>。

依此業說之開顯，而天國地獄之思想亦隨之開展。按《梨俱吠陀》所講尼爾里地（地獄）有三個重要意義，其一是災難；其二是死神；其三是地下深淵<sup>59</sup>。總之，吠陀時代的業說思想表明，業的狀態與人的行為直接相關。這方面的內容在《吠陀》中有提及，如《梨俱吠陀》中說：

人由於行動和言語如何，而成為種種（眾生），因此，他的來生是：作善業者成為善，作惡業者成為惡，由淨行而成為淨的，由不淨行而成為不淨的。可是人們說：「一個人完全由欲所組成的。」是的，由欲而成意志，由意志而有業，由業而受果<sup>60</sup>。

至於業報思想，到《奧義書》時代，發展為合乎倫理道德而且富有理論性的哲學業報思想也隨著時代潮流，革新面目，根據倫理道德，連結輪迴思想，修改為比較合情合理的業報說。因此，《奧義書》時代的思想，成為後來興起的大部分學派的宗教與哲學混淆的先驅<sup>61</sup>。

總結以上，本文透過古印度各各宗派對業報思想的理論，而進一步歸納與梳理及提出整合性的看法。並作為本研究以下的闡述《雜阿含經》中的業報思想與當代意涵。

<sup>58</sup> 巫白慧：《《梨俱吠陀》神曲選》，頁 81。

<sup>59</sup> 巫白慧：《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，頁 93。

<sup>60</sup> 高楠順次郎、木村泰賢著；高觀盧譯《印度哲學宗教史》，頁 124。

<sup>61</sup> 釋達和：〈原始佛教的業報思想〉，頁 165。

### 第三章、《雜阿含經》所呈現的佛教業報思想

關於「業」的問題，在佛陀時代就有許多不同論點的學派，若追溯其源，顯然地大多承襲了印度古代的《吠陀》、《梵書》、《奧義書》的概念<sup>1</sup>。根據《雜阿含經》中所記載，佛教業力的基本概念是由「十二因緣」和「五蘊」構成的。於此，本文在此章中，依據佛教所主張的業報是建立在因緣法而說，因緣法乃是敘說生命體無盡輪迴流轉的原因及其過程。

#### 第一節、依因緣法為核心的業力論述

因緣法與業說的關係，可從兩方面來說明：一、以因緣法來解釋生死流轉與還滅的形式，其範圍不只是業報輪迴的三界世間之流轉緣起，更是以達到脫離生死輪迴，脫離因果業報的支配。二、說明十二因緣與業的關係，業乃是依惑而起，無明與貪愛乃是至惡趣業的根源，更是造成苦的原因。本節的重點在於從因緣法來看業力的形成及其可轉的特性，在緣起說與業說的關係，透過一探討呈現出《雜阿含經》中的業力所具的緣起性。

##### 一、以因緣法來解釋生死輪迴與還滅的形式

緣起法就是佛陀所發現宇宙人生現象的法則，一切現象是由種種的緣集合在一起而形成，它也是佛教的基礎，與其他宗教有所不同。緣起說的主要意義，是說：一切的存在，都是從因緣而起的，那因緣也還是從因緣而生的。所以每一存在的事物，從過去看都是從因緣而有的<sup>2</sup>。緣起就是集苦相生豎的說明：「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說」<sup>3</sup>，

<sup>1</sup> 佐佐木現順著，周柔含譯：《業的思想》，臺北：東大出版，2003年，頁33。

<sup>2</sup> 印順：《成佛之道》，臺北：正聞出版社，2005年，頁165。

<sup>3</sup> 《雜阿含經》卷12，《大藏經》冊2，頁85，上13-16。

意者宇宙間一切事物，都沒有絕對存在，都是相對的依存關係。苦與集是互相鉤引，互相纏縛，也就是展轉為因果<sup>4</sup>。《雜阿含經》中云：

緣無明行者，云何為行？行有三種—身行、口行、意行。緣行識者，云何為識？謂六識身—眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。緣識名色者，云何名？謂四無色陰—受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處—眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身—眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。緣觸受者，云何為受？謂三受—苦受、樂受、不苦不樂受。緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛—欲愛、色愛、無色愛。緣愛取者，云何為取？四取—欲取、見取、戒取、我取。緣取有者，云何為有？三有—欲有、色有、無色有。緣有生者，云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類一生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。緣生老死者，云何為老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輸，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，闇鈍垂熟，造行艱難羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，是名為死。此死及前說老，是名老死。是名緣起義說<sup>5</sup>。

十二因緣，就是十二分，即：無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老病死。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二，古人稱此為「分位緣起」<sup>6</sup>。佛陀依因緣說法，從無明緣行至生緣老病死等十二支，根據個別相應的修行方式來教化眾生，因為因緣法門極為甚深，故以種種善巧方便來說明、開示。佛說生死無

<sup>4</sup> 印順：《成佛之道》，頁 165。

<sup>5</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 85，上 25—中 19。

<sup>6</sup> 印順：《成佛之道》，頁 166。



始相續，就是從緣起的正見中發現出來<sup>7</sup>，從日常生活中實驗以融入生活實踐，並提供適當的修行法門令修行者能夠證得解脫之道。經中云：

此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦，彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃<sup>8</sup>。

因果相續變化無常，而因緣法是在說明生死的因果與解脫的問題，透過觀察生命緣起的生滅這方面，從而了解因果法則及其因果的義理。一切的存在都是從因緣而起的，那因緣也還是從因緣而生的，所以每一個存在的事物，從過去來看都是從因緣而有的，這就是果。從這而看到未來，又都有影響未來的力量，所以這也就是因<sup>9</sup>。所謂：

此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅<sup>10</sup>。

佛陀以緣起十二支的義理來宣說，目的就是在教導弟子如何透過一切的修持，而斷除無明<sup>11</sup>。故此，以緣起的順向與逆向來觀察<sup>12</sup>，從順觀「此有故彼有，此生故

<sup>7</sup> 佛說生死無始，拿苦與集來說：苦從集生，而集又依苦而起，一向是這樣的展轉相續。如從一點鐘而到十二點，又從十二點而到一點鐘，不能說最初從何而起一樣。生死的無始相續，就是從緣起的正見中發現出來。（印順：《成佛之道》，頁 165）

<sup>8</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 83，下 13-21。

<sup>9</sup> 印順：《成佛之道》，頁 165。

<sup>10</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 67，中 4-8。

<sup>11</sup> 參閱《雜阿含經》卷 12：「彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。」（《大藏經》冊 2，頁 85，上 16-25）

<sup>12</sup> 參閱《雜阿含經》卷 15：「於十二緣起逆順觀察，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至緣生有老死，及純大苦聚集，純大苦聚滅」，《大藏經》冊 2，頁 101，中 28-30。

彼生」認知到生命的輪迴流轉及因果循序的關係；從逆觀「此無故彼無，此滅故彼滅」認知到生命的寂滅及其因果循環的關係。則一切現象之成立，皆為相對的互存關係，無一可謂為絕對存在。

云何作此形？誰為其作者？此形何處起？形去至何所？此形不自造，亦非他所作，因緣會而生，緣散即磨滅。如世諸種子，因大地而生，因地水火風，陰界入亦然。因緣和合生，緣離則磨滅<sup>13</sup>。

意者所有的個體經由種種要素之間的關係而形成，並沒有個別本體獨立存在，皆由因緣和合而生滅。《雜阿含經》因緣法的教示，不僅解釋了生命流轉的事實，更傳達了超越生死輪迴的確定性。佛陀透過語言來開顯出生命存在的真實面貌，且以觀察自身的生命之具體現象來理解其內涵與境界<sup>14</sup>。

在《雜阿含經》中，佛陀透過與弟子在不同的層次對話，引導弟子認清生命相續的根本淵源。從十二緣起的無明來解答造成煩惱痛苦與障礙根源，如《雜阿含經·一〇二七經》中說到：「無明纏故，慧不清淨」<sup>15</sup>。佛陀宣說十二因緣的目的，主要是在教導眾生如實了知造成生死苦惱的緣由，了解整個生死流轉與還滅的形成<sup>16</sup>，此後「離無明故慧解脫」<sup>17</sup>一旦無明已斷除，則後面的十一支也跟著斷滅，繼而得智慧走上解脫之道。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二。古人稱此為「分位緣起」，是很有道理，也能唯有如此觀察才能充分明了生死延續的過程<sup>18</sup>。

<sup>13</sup> 參見《雜阿含經》卷 45，《大藏經》冊 2，頁 327，下 1-10。

<sup>14</sup> 莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，國立政治大學宗教研究所，2008 年，頁 31。

<sup>15</sup> 參見《雜阿含經》卷 37，《大藏經》冊 2，頁 268，中 19-20。

<sup>16</sup> 莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁 32。

<sup>17</sup> 參見《雜阿含經》卷 37，《大藏經》冊 2，頁 268，中 21。

<sup>18</sup> 印順：《成佛之道》，頁 166。

佛陀在菩提樹下以順、逆觀察十二因緣的生滅循環<sup>19</sup>，顯發因緣法主要是落實在生死流轉上來說，生死流轉是生命的現象，而生命現象是依緣起十二支的法則而開展<sup>20</sup>。如印順在《成佛之道》一書中曾說：「佛說十二支緣起，有種種譬喻，或說如城：眾生在十二緣起的因果系中，像在四周圍繞的城中，不得其門而出。眾生在生死中，雖有可以由此而解脫的地方，但為煩惱所困惑，一直沒有衝破這緣起的連鎖，而得到解脫」<sup>21</sup>，緣起的敘述，從無明緣行，行緣識等順次來看，眾生因無明所遮障。如經中云：

「世間如是，為十二因緣所繫縛，盲無眼故，入無明網墮黑闇中。無明為首故，具足起十二因緣」<sup>22</sup>

無明屬於認識上的錯亂，被煩惱所蒙住，便發起身、口、意造成種種善與不善的業，且隨著所造的業而流轉生死<sup>23</sup>。因此，業的本質不是離開身、口、意等現實狀態，而是站在身、口、意上面起作用<sup>24</sup>。

由上所述，在《雜阿含經》中，佛陀所提出緣起的根源可以為無明作為根本的元素，因無明包含在裡的一切煩惱，能引發種種業的可能性。十二因緣可分為：過去、現在、未來等「三世因果」，前生以前有前生，後世以後（如不了脫生死）有後世，三世因果相續說明就是無限生死相續的歷程全貌<sup>25</sup>。總之，人的存在是以無明為根源那種行（業）的世界（無明——行），靠著這個業而展感情的知覺世界（受

<sup>19</sup> 參閱《雜阿含經》卷 12：「何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟……何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟……如是如是純大苦聚集。何法無故則老死無？何法滅故老死滅？」即正思惟，生如實無間等，生無故老死無，生滅故老死滅，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行……廣說。何法無故行無？何法滅故行滅？即正思惟，如實無間等，無明無故行無，無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入處滅，六入處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，如是如是純大苦聚滅」，《大藏經》冊 2，頁 80，中 26—下 17。

<sup>20</sup> 莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁 32。

<sup>21</sup> 印順：《成佛之道》，頁 166。

<sup>22</sup> 參見《持世經—十二因緣品》卷 3，《大藏經》冊 14，頁 655，下 27-29。

<sup>23</sup> 「無明」「所覆」，「愛結」「所繫」，在上面的譬喻中說過。生死流轉如陷身在棘藤深草叢中，眼目又被蒙住，不能脫離一樣。無明是知的迷謬錯亂，所以像布物的蒙蔽了眼目。（印順：《成佛之道》，頁 167）

<sup>24</sup> 劉欣如：《業的思想》，臺北：大展出版社，1993 年，頁 80。

<sup>25</sup> 印順：《成佛之道》，頁 172。

——取），不久，它會變成新生存的起因（生），從此出現苦惱的人生（老死）。因為那種起源於無明的業世界很苦惱，業不是靠他自在天或諸神所創造的東西，而是自己創造的，也要自己負責，屬於自業自得<sup>26</sup>。

## 二、十二因緣與業的關係

在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的，思心所所發動的行為<sup>27</sup>。佛教的業說，即「業因果報說」的內容，是「善因樂果，惡因苦果」。業是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業），因業力的積集苦果就從業力而集起了<sup>28</sup>。拿人來說，一個生命的存在從何而來？這是從前生的業種所引發的，當前一生最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造的業能並未消失，等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一個新的個體，新的生命<sup>29</sup>。世尊對於這樣的業力有十種分類，就是十業涵蓋在身、口、意之中。在《雜阿含經》中有以下說法：

云何不善法如實知？不善身業、口業、意業，是名不善法，如是不善法如實知。  
云何不善根如實知？三不善根—貪不善根、恚不善根、癡不善根—是名不善根，如是不善根如實知。云何善法如實知？善身業、口業、意業，是名善法，如是善法如實知。云何善根如實知？謂三善根—無貪、無恚、無癡—是名三善根，如是善根如實知<sup>30</sup>。

這說明，身、口、意做的十種業分成「善業」與「不善業」，其即：身有三業，不殺生、不偷盜、不邪淫；口有四業，不妄語、不兩舌、不惡口，不綺語；意有三業，不貪欲、不瞋恚、不愚癡，名為「善業」；若違背以上所說的善業，名為「不

<sup>26</sup> 劉欣如：《業的思想》，頁 55-56。

<sup>27</sup> 印順：《成佛之道》，頁 168。

<sup>28</sup> 印順：《成佛之道》，頁 154。

<sup>29</sup> 印順：《成佛之道》，頁 168-169。

<sup>30</sup> 參見《雜阿含經》卷 14，《大藏經》冊 2，頁 94，中 14-21。

善業」<sup>31</sup>。十二因緣主要在說明有情眾生的業報之事，而在身、口、意的十業中最重要的是意的三業，即貪、嫉恚、邪見，或者貪、瞋、癡。業的本質所以被稱為思，就是這個緣故，不論如何，倘若肉體的動作（身、口）不伴隨意思的話，因此它只能叫是一種運行而已，不能叫做業<sup>32</sup>。以心的作用方式所展開的緣起，是有十二支（從無明到老死）組成的。誠如「緣於無明才有行」所說，行（業）那種方式的生存<sup>33</sup>。從無明開始開展身業、口業、意業等行為。行為不單單是一種運動而是一種伴隨意志的行為<sup>34</sup>。眾生因執著在無明之中而起了惑、造成業，流轉生死輪迴，此乃為「此有故彼有，此生故彼生」的緣起的法則。

在《雜阿含經》中提到：「業為眾生依」<sup>35</sup>；此意說明，世界眾生存存在於業，被業束縛，隨著業而流轉如影隨行。眾生因不了解十二緣起漂流生死之理，隨著業緣往來六道，在生死流轉中受到十二緣起永無休止的束縛<sup>36</sup>。業報的因果法則乃依因緣生滅而成立，故此，業與十二因緣有密切之關係。智者說：「煩惱業苦，是三事展轉，更互為因緣，是煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣，苦煩惱因緣，煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣，是為展轉，更互為因緣」<sup>37</sup>，從惑業苦的因果關係來看，眾生因有煩惱而造成種種不同的業，因此造成種種的苦，又依苦果而生起煩惱，又復造業，再招苦果，相續不已，所謂：

有因、有緣眾生業煩惱。聚落主！如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊出興於世，常為眾生呵責殺生，讚歎不殺；呵責偷盜、邪淫、妄語，讚歎不盜、不淫、不妄語。常以此法，化諸聲聞，令

<sup>31</sup> 參閱《中阿含經》卷3：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。雲何身故作三業不善與苦果受於苦報？一曰殺生。……二曰不與取。……三曰邪淫。……雲何口故作四業不善與苦果受於苦報？一曰妄言。……二曰兩舌。……三曰粗言。……四曰綺語。……雲何意故作三業不善與苦果受於苦報？一曰貪。……二曰嫉恚。……三曰邪見。（《大藏經》冊1，頁437，中26—頁438，上3）

<sup>32</sup> 劉欣如：《業的思想》，頁45。

<sup>33</sup> 印順在《成佛之道》一書中提起：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而表現於身語，這種動身、發語的思，就名為身業語業。（《成佛之道》，頁156）

<sup>34</sup> 劉欣如：《業的思想》，頁54。

<sup>35</sup> 參見《雜阿含經》卷36，《大藏經》冊2，頁623，中7。

<sup>36</sup> 莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁35。

<sup>37</sup> 智者：《法界次第初門》，臺北：中華佛教，1980年，頁74。

念、樂、信、重，言：『我大師知其所知，見其所見，呵責殺生，讚歎不殺，乃至呵責妄語，讚歎不妄語，我從昔來，以愚癡無慧，有心殺生，我緣是故，今自悔責。』雖不能令彼業不為，且因此悔責故，於未來世，得離殺生，乃至得離盜、姪、妄語，亦得滿足正意解脫，滿足慧解脫，意解脫、慧解脫滿足已，得不謗賢聖，正見成就；正見因緣故，得生善趣天上。如是，聚落主！有因、有緣眾生業煩惱清淨<sup>38</sup>。

佛教的業說中的因果業報是以「十二因緣」和「五蘊」為基礎而成立的，這是佛教提出的第一步的教說。如果是真正的真理，應該能將我們認識的整個世界都解釋清楚，要不然不可能成立真理。那麼業說的道理是否能解釋世界所有的人與事呢？從緣起法的流轉來說，由無明緣行以至生緣老死，在時間上，因果雖然有前後，但並非直線的前後，而是螺旋的前後。從無明到老死的十二緣起支各依此緣性而生，看似有直線的時間先後分別，但緣起法是成螺旋前進，此種螺旋的前進法則是惑、業、苦三者的循環，且無始無終法則，沒有一個純粹的因，亦沒有一個純粹的果<sup>39</sup>。經中云：

云何有因、有緣、有縛法經？謂眼有因、有緣、有縛。何等為眼因、眼緣、眼縛？謂眼業因、業緣、業縛，業有因、有緣、有縛。何等為業因、業緣、業縛？謂業愛因、愛緣、愛縛，愛有因、有緣、有縛。何等為愛因、愛緣、愛縛？謂愛無明因、無明緣、無明縛，無明有因、有緣、有縛。何等無明因、無明緣、無明縛？謂無明不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛，不正思惟有因、有緣、有縛。何等不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛，謂緣眼、色，生不正思惟，生於癡。

<sup>38</sup> 參見《雜阿含經》卷 32，《大藏經》冊 2，頁 232，上 5-19。

<sup>39</sup> 印順：《佛法概論》，臺北：正聞出版社，2003 年，頁 150-151。

緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是，比丘！不正思惟因無明為愛，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，是名有因緣、有縛法經<sup>40</sup>。

此段經文說明，十二因緣主要說明惑、業、苦三事<sup>41</sup>，若以緣起法將惑業苦三事分別說明可分為兩組，即：一、無明（惑）→行（業）→識、名色、六入、觸、受（苦）；二、為愛、取（惑）→有（業）→生、老死（苦）。即此而言，無明與愛乃是造成業的根源，可說因無明與貪愛是早成業的動力，則無明與渴愛視為輪迴的主因<sup>42</sup>。同樣上述的義理，在《雜阿含經·九三七經》中佛陀告諸比丘：「眾生無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際。」<sup>43</sup>，又在《雜阿含經·二八五經》云：「於色取味著、顧念、愛縛，增長愛緣故取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集。」<sup>44</sup>。眾生因被無明、愛染所蓋，而執著為假相，造成種種不善業，招集身心的苦果，不斷地相續。因此，緣起法就在說明無明與愛造成惡業的主因，更是繫縛著眾生在世間中使不得解脫的原因<sup>45</sup>。

佛教的業說特別強調人的意志，這就是佛教的業說的意義，依此說明人生的道理。在世界上以自己的意志為中心能動的生活，按照業說，人間非做善業不可。因為業說的内容就是「善因樂果，惡因苦果」。世間的苦是有因有緣，這個有因有緣就是十二因緣的和合所。以為了自己的幸福，應該做善業，這就是業說的社會性。以上，從業說的成立背景、作為佛教第一步世界觀的「十二因緣」和「五蘊」、以及佛教的業報思想作了簡單的考察。

<sup>40</sup> 參見《雜阿含經》卷 13，《大藏經》冊 2，頁 92，中 24—下 10。

<sup>41</sup> 印順在《成佛之道》一書中提起：佛說緣起，因隨機不同，所以有不同的開示。十二支說只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。如說集與苦，也是因緣。或說三支：煩惱、業、苦。從煩惱起業，由業惑苦果，又依苦果兒生起煩惱。（頁 165-166）

<sup>42</sup> 莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁 40。

<sup>43</sup> 參見《雜阿含經》卷 33，《大藏經》冊 2，頁 240，中 21-22。

<sup>44</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 80，上 14-17。

<sup>45</sup> 參閱《雜阿含經》卷 35：「若人有所知覺，彼一切本所作因，修諸苦行，令過去業盡，更不造新業，斷於因緣，於未來世無復諸漏。諸漏盡故業盡，業盡故苦盡，苦盡者究竟苦邊」。（《大藏經》冊 2，頁 252，下 15-19）

## 第二節、依諸行而輪迴的業力作用

世間一切現象與萬物經常轉變不息，表示由因緣和合而造作者，依存因緣形成之有為法（諸行）並非永久不變，而為時常變化流動者（即無常），故此，佛陀用因緣生滅的說法來闡明業與輪迴的關係。在本節中，本文是以「五蘊」與「空性」的義理作為兩個論述來說明業力的應報實踐，其一、從「五蘊」來探討業力可轉變的特性；其二、依「空性」的義理來看業報如何止息的問題。

### 一、從「五蘊」來探討業力可轉變的特性

「五蘊」<sup>46</sup>是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身存在著一切苦痛的癥結<sup>47</sup>。五蘊，即：色蘊、梵語 *rūpa-skandha*，為變礙義；佔有一定空間，且會變壞者，稱之為色。而色之聚集，稱為色蘊；亦即有質礙、變礙諸法之類聚；受蘊、梵語 *vedanā-skandhāḥ*，指苦、樂、捨等「受」及眼觸等所生之諸種感受之積聚；亦即肉體之感受與精神之知覺等的感受作用；想蘊、梵語 *saṃjñā-skandha*，人有想像事物善惡邪正，或想像眼、耳、鼻、舌、身、觸之種種「情想」，積聚之；行蘊、梵語 *saṃskāra-skandha*，行，遷流、變化、造作之意，乃指具有造作、遷流性質之諸法所類聚者；識蘊、梵語 *vijñāna-skandha*，指眼識等諸識之聚集，各各了別，對境僅取總相來分別<sup>48</sup>。《雜阿含經》中云：

當觀色無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受、想、行、識無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是，比丘！心解脫

<sup>46</sup> 《雜阿含經》卷2：「諸比丘：『有五受陰——色受陰，受、想、行、識受陰。我於此五受陰，五種如實知——色如實知，色集、色味、色患、色離如實知。如是受、想、行、識如實知，識集、識味、識患、識離如實知。』」（《大藏經》冊2，頁9，中8-12）

<sup>47</sup> 印順：《成佛之道》，頁147。

<sup>48</sup> 根據佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014年。



者，若欲自證，則能自證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。  
如觀無常，苦、空、非我亦復如是<sup>49</sup>。

透過觀察五蘊時，已建立正見生起遠離之心，則斷盡貪愛之心而的心解脫。基本上，在面對業報這問題時，《雜阿含經》所呈現的業報不單是意思的現象，更重要的是在於心的作用，所謂：「煩惱於心，能羸智慧」<sup>50</sup>是指由心的作用而產生不現實的真相，乃是造成智慧被遮障之事。眾生因無明而被困在五蘊之中，由此產生貪愛、執著，故被業報所追索、繫縛。如經中云：

愚癡無聞凡夫於色集、色滅、色味、色患、色離不如實知故，於色愛喜、讚歎、取著，於色是我、我所而取；取已，彼色若變、若異，心隨變異；心隨變異故，則攝受心住，攝受心住故，則生恐怖、障礙、顧念，以生繫著故。受、想、行、識亦復如是。是名生繫著<sup>51</sup>。

眾生的五蘊，因為是從過去的取煩惱而招感來，從取煩惱而生，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦加上苦<sup>52</sup>。生死因由貪愛需求而造成了種種不同的業報，因此，在生命相續之中要如何斷除，如何不被所謂的煩惱束縛而的解脫？佛陀運用種種方便來引導，如經中云：

多聞聖弟子色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知故，不愛喜、讚歎、取著，不繫我、我所而取；以不取故，彼色若變、若異，心不隨變異；心不隨變異故，心不繫著攝受心住；不攝受心住故，心不恐怖、障礙、顧念，以不生不著故。受、想、行、識亦復如是。是名不生不繫著<sup>53</sup>。

世尊因令眾生從五蘊的覺察看清世間的真相，發覺到無論在任何時間、空間、任何形態中沒有一個永恆不變的個體存在。從此，認出一切都是由因緣和合與業力

<sup>49</sup> 參見《雜阿含經》卷 1，《大藏經》冊 2，頁 1，上 7-15。

<sup>50</sup> 參見《雜阿含經》卷 26，《大藏經》冊 2，頁 189，下 16。

<sup>51</sup> 參見《雜阿含經》卷 2，《大藏經》冊 2，頁 11，上 16-21。

<sup>52</sup> 印順：《成佛之道》，頁 150。

<sup>53</sup> 參見《雜阿含經》卷 2，《大藏經》冊 2，頁 11，上 22-28。

所構成，且形成了所謂的「我見、我所見」之事。眾生在無始以來被無明所蓋，愛取束縛而生起種種的虛幻不知實相，造業受苦於生死輪迴之中。如此可見，如何脫離生死輪迴，不被沉淪在因果業報中？《雜阿含經》經中云：

多聞聖弟子離於五受陰，正觀非我、非我所，能於五受陰我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐，然後於五受陰增進思惟，觀察生滅，此色、此色集、此色滅，此受、想、行、識，此識集、此識滅。於五受陰如是觀生滅已，我慢、我欲、我使，一切悉除，是名真實正觀<sup>54</sup>。

業的形成並不是單一的個體所造，也不是一個「我」再造業，它的主宰是由五蘊的活動。在我們五蘊身心相生相續的過程中，因為我們有執著，我執，就會造業而實際上業形成，只不過是因緣生滅的過程。行為造作乃是有五蘊所組合的色身，並沒有一個固定的造作者。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，像五蘊中的行蘊，即以思心所為主<sup>55</sup>：

眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。諸比丘！譬如狗繩繫著柱，結繫不斷故，順柱而轉，若住、若臥，不離於柱。……所以者何？長夜心為貪欲使染，瞋恚、愚癡使染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故，色種種。……如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故其色種種。是故，當善觀察思惟於心，長夜種種貪欲、瞋恚、愚癡所染，心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。……凡愚眾生不如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離，於色不如實知故，樂著於色；樂著色故，復生未來諸色。

<sup>54</sup> 參見《雜阿含經》卷5，《大藏經》冊2，頁30，中27—下4。

<sup>55</sup> 印順：《佛法概論》，頁93。

如是凡愚不如實知受、想、行、識、識集、識滅、識味、識患、識離。不如實知故，樂著於識；樂著識故，復生未來諸識<sup>56</sup>。

所謂「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」，心如畫師所畫出世間諸因緣生滅的業果，以及生死流轉的輪迴。若能觀察此心，不被貪慾所染，即可超越因緣生死的因果及業報的輪迴。在《雜阿含經》中所主張的「無我」並不是我的否定，而是指身命的組合是由五蘊所集成，是因緣的幻化的存在，眾生以此作為「我」之稱。在《雜阿含經》中有一段佛陀與弟子對話可作為佐證：

多聞聖弟子於何所見非我、不異我、不相在。如是平等正觀，如實知見？比丘白佛：「世尊為法根、法眼、法依，唯願為說！諸比丘聞已，如說奉行。佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。多聞聖弟子於色見非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。佛告諸比丘：「色為是常、為無常耶？比丘白佛：「無常。世尊！又告比丘：「若無常者，是苦不？比丘白佛：「是苦。世尊！比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子於中寧見有我、異我、相在不？比丘白佛：「不也，世尊！受、想、行、識亦復如是。是故，比丘！所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切皆非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。多聞聖弟子如是觀察，於色得解脫，於受、想、行、識得解脫。我說彼解脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，純大苦聚<sup>57</sup>。

一切有為法的本性是空的，無常的，由此，透過觀察身心五蘊的無常、非我、無異我。於此，師尊教導弟子以正觀來覺察五蘊的真實相問題，並從此依著正法修習，遠離我慢、我欲、我使，不受業力與苦所束縛，而得到正真解脫。

<sup>56</sup> 參見《雜阿含經》卷 10，《大藏經》冊 2，頁 69 下 3—頁 70，上 1。

<sup>57</sup> 參見《雜阿含經》卷 3，《大藏經》冊 2，頁 21 中 15—下 3。

## 二、依「空性」的義理來看業報的問題

佛法中所講的「緣起性空」，一切法都是眾因緣在生滅，它的本性不可得，起行本空，沒有自性，不是永恒存在。在生死流轉，因果業報的相續上有業有報，但依流動變化的諸行所顯現出來的無有恆常性，變異性，卻是空性<sup>58</sup>。在《雜阿含經》中有這樣的記載：

云何為第一義空經？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。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……」如是廣說，乃至「純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經<sup>59</sup>。

經文中說到，諸法緣起的本體是無自性，行為造作的存在是無常，變異的，在世間生滅流轉的業果相續中，唯依諸法的緣起而生、緣散而滅。依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」，顯示生死的寂滅—涅槃。緣起是有為，是世間，是空，所以修空（離卻煩惱）以實現涅槃；涅槃是無為，是出世間，也是空—出世間空性<sup>60</sup>。從「有業報而無作者」的意義來探討，無固定不變的作者，但因為我們做出來的行為不一樣，所得到的果報便不同。

佛陀是以十二因緣的中道來決絕業報輪迴的問題，《雜阿含經》中有一段經文作為佐證與解析，經文如下：

<sup>58</sup> 莊麗娟：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁 57。

<sup>59</sup> 參見《雜阿含經》卷 13，《大藏經》冊 2，頁 92，下 16-25。

<sup>60</sup> 印順：《空之探究》，臺北：正聞出版社，2014 年，頁 8 與參閱《雜阿含經》卷 47：「如來所說修多羅甚深明照空相應隨順緣起法，彼不頓受持，不至到受。……。是故，諸比丘！當勤方便修身、修戒、修心、修慧，於如來所說甚深明照空相要法隨順緣起，頓受、遍受。聞彼說者，歡喜崇習，出離饒益。」（《大藏經》冊 2，頁 345，中 13-22）。

我當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一清淨，梵行清白，所謂大空法經。諦聽，善思，當為汝說。云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。

緣生老死者，若有問言：『彼誰老死？老死屬誰？』彼則答言：『我即老死，今老死屬我，老死是我。』所言：『命即是身。』或言：『命異身異。』此則一義，而說有種種。若見言：『命即是身。』彼梵行者所無有。若復見言：『命異身異。』梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行<sup>61</sup>。

佛陀依中道的正見來破除所謂的「我即老死，今老死屬我，老死是我」的邊見。中道立場的說法，不落凡夫二邊的惡見，而能即俗明真，是恰到好處的說法。這所說的就是「此有故彼有」的緣起法。中道，本形容中正不偏。《雜阿含經》中，就行為實踐上說的，是離苦樂二邊的不苦不樂的中道行（八正道）。在事理上說的，緣起法是佛教的中道法，為什麼呢？因為緣起法可以離諸邊邪執見，佛法的中道觀是從緣起法的正觀中顯出，為佛說法的根本立場。經中都依眾生自體說，眾生是緣起的生滅，緣起不落兩邊的，不像眾生邊執所想像的<sup>62</sup>。如《雜阿含經》第二九七經說：

若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰者？老死則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼誰生？生屬誰？乃至誰是行？行屬誰者？行則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法，若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經<sup>63</sup>。

<sup>61</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 84，下 12-25。

<sup>62</sup> 印順：《成佛之道》，頁 216。

<sup>63</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 85，上 2-9。

本來，在一切流轉的世法中，佛見出它的無常，一切法都在變動，不管內心外物，一切都是無常的<sup>64</sup>。事實上，沒有「我」或「無我」的存在，一切是由業報緣起所構成，生命的存在是因承受過去所造的業報而存在。業報的止息並非把它完全滅除，正確的說法是當業沒有煩惱為緣，將來的業果就不會生起。因從因緣和合而存在，是無常、變異、沒有永恆不滅的個體，沒有作者與受著。故此，沒有也得作者，亦然無異熟的受著，一切只是諸法緣起的轉化<sup>65</sup>。總之，一切法都是緣起的，唯是緣起的集、滅、並沒有實我、實法，所以不起有見。沒有實我、實法所以也不會起無見。真能正觀緣起就能不執有見、無見，依中道正見而得解脫<sup>66</sup>。



---

<sup>64</sup> 印順：《性空學探源》，頁 35。

<sup>65</sup> 莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁 57。

<sup>66</sup> 印順：《成佛之道》，頁 218。

### 第三節、《雜阿含經》業的特質

「業」並非佛教所獨有的義理，印度此思想之起源，早在古印度的《吠陀》、《梵書》與《奧義書》聖典中就已經存在。業報的觀念，幾乎已成為了整個印度宗教的中心思想。早在奧義書時代，這種思想已經在印度廣泛流行而影響到整個宗教思想<sup>67</sup>，未來的命運會被善惡業所限定的思想，已見於《奧義書》；《布利哈德奧義書》（*Bṛhadāraṇyaka Up. III, 2, 13*）中，就有「人因善業成善人，因惡業成惡人」的思想。這些都認同業的果報的說法，不過《奧義書》時代，業的理論還沒有完成，則為佛教所繼承<sup>68</sup>。在《雜阿含經》中有許多關於業的教說，並記載，佛陀積極地承認業的理論。

#### 一、依身口意行為業報基礎

原始佛教的基本理論有受到傳統思想影響的部分。業的思想在佛陀之前已存在，但未承認業的果報法則；佛陀將這個含混籠統的業觀以佛教獨有的方法組織成「業的因果律」<sup>69</sup>。《雜阿含經》中之業說除了承襲傳統的業論外，更開展、創新出屬於《雜阿含經》業說獨有的特色。佛教的業報說，在勸善懲惡的教誡上，與原來業報論相同，以善行有善報，惡行有惡報的道德為基本條件。如《雜阿含經》中云：

此眾生身惡業成就，口、意惡業成就，謗毀賢聖，受邪見業；以是因緣，身壞命終，墮惡趣，生地獄中。此眾生身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見業法受；彼因彼緣，身壞命終，生善趣天上<sup>70</sup>。

<sup>67</sup> 業報輪迴說已出現於梵書，而確立於古奧義書，對於其起源雖有不同看法，但似乎與非阿利安人的土著信仰有關。由《梨俱吠陀》的內容及性質看來，業報輪迴信仰或觀念曖昧難明，但似乎可由《阿闍婆吠陀》清楚推知業報輪迴的起源。（林煌洲：《奧義書輪迴思想研究》，中國文化大學印度文化研究所，1987年，1月，頁41-68）。

<sup>68</sup> 平川彰著，釋顯如，李鳳媚譯：《印度佛教史（上冊）》，嘉義：嘉義新雨雜誌社，2001年，頁223。

<sup>69</sup> 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年，頁39。

<sup>70</sup> 參見《雜阿含經》卷26，《大藏經》冊2，頁187，上21-26。

意者，觀察有情眾生的生死，一旦因緣成熟，隨著業而受報，以身口意之行爲而身壞命終，轉生惡趣、墮處、地獄或轉生善趣、天界。佛陀時代，照常採用古印度人的業報倫理的言論，而且也同時並列開展佛教的根本論——無常、苦、空、無我說<sup>71</sup>。

佛教的業力保存性與業報因果律承襲自傳統的業說。在佛教早期的經典中，已揭示出業對世間相存相依的關係，業對眾生有其強大的支配力，如在《雜阿含經》中提到：

宿命之業，行苦行故，悉能吐之。身業不作，斷截橋梁，於未來世無復諸漏，諸業永盡；業永盡故，眾苦永盡；苦永盡故，究竟苦邊<sup>72</sup>。

業乃是依惑而起，更是造成苦的原因，業力所招感苦果、煩惱是主要的力量，所以如斷了煩惱，一切行爲，就都不成爲招感生死的業力<sup>73</sup>。

《雜阿含經》第八八五經又云：

隨業受生如實知；如此眾生身惡行成就、口惡行成就、意惡行成就，謗聖人，邪見受邪法因緣故，身壞命終，生惡趣泥犁中；此眾生身善行、口善行，意善行，不謗毀聖人，正見成就，身壞命終，生於善趣天人中，是名生死智證明<sup>74</sup>。

一切眾生所有的一切果報，是由於業力所招感，有業必然有報，有種種不同的業，所以有各各不同的報<sup>75</sup>。眾生是業的所有者，隨其所造的業而生於相應之處。佛教的善惡內容則是以貪瞋癡的有無來作為準則，且以身口意三業中的意業為行爲善惡的根源，因欲望能發展意行而造生死輪迴之業。業力的存在，是由身、口、意的行爲所引起，生起後果的功能。依其可分為身業 (*kāyakamma*)、口業 (*vacīkamma*)、

<sup>71</sup> 參閱《雜阿含經》卷 10：「諦觀思惟分別，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我」。（《大藏經》冊 2，頁 68，下 6-8。）

<sup>72</sup> 參見《雜阿含經》卷 21，《大藏經》冊 2，頁 147，下 8-11。

<sup>73</sup> 印順：《成佛之道》，頁 154。

<sup>74</sup> 參見《雜阿含經》卷 31，《大藏經》冊 2，頁 223，中 25—下 1。

<sup>75</sup> 印順：《成佛之道》，頁 69。



意業（*manokamma*）等三部分，分別代表行為、語言、意思，此三者意思為重要：「愛欲生眾生，意在前驅馳，眾生起生死，業為甚可畏」<sup>76</sup>。佛教所注重的是造成動作的動機，業是一種意念的行為，身業與口業也隨著意念而產生的行為。透過身體、語言以及心理活動二造成種種的業，因而必須承受自身所造業的影響與後果。故此，生起了苦樂的果報，且會影響到造作者的心理而循環不已。

## 二、依緣起為業報法則

《雜阿含經》中的業報是以因緣法來貫通業報因果，佛陀的教說乃站在中道的立場來說明此生死的變化。佛陀覺悟之後，開示四諦、十二因緣、八正道、無常、苦、無我等教說能使眾生的身口意三業能夠保持清淨的狀態，並強調修持的意義。因為，一切法是緣起的假名、假法、假我，是如幻的，是無常、空、無我，而無明、我癡、我見、我慢、我愛等一切煩惱，卻迷蒙了真相，把一切法—眾生，看作真實，想像為有一永恆自在的我，於是到處執著造善惡業而流轉<sup>77</sup>。佛陀在經中有以下這樣說法：

無因、無緣眾生煩惱，無因、無緣眾生清淨。所以者何？有因、有緣眾生煩惱，有因、有緣眾生清淨故。何因、何緣眾生煩惱？何因、何緣眾生清淨？謂眾生貪欲增上，於他財物、他眾具而起貪言：『此物於我有者，好、不離、愛樂』於他眾生而起恨心、兇心，計較、欲打、欲縛、欲伏，加諸不道。為造眾難，不捨瞋恚，身睡眠、心懈怠、心掉動，內不寂靜，心常疑惑，過去疑、未來疑、現在疑。無畏。如是因、如是緣眾生煩惱。如是因、如是緣眾生清淨<sup>78</sup>。

佛教的業報觀是緣起法，不離世間的因果法則，業之煩惱乃依緣起與苦、樂、不苦不樂等三受而形成。無論是身語的動作，或者由此而引起的動能——表業與無

<sup>76</sup> 參見《雜阿含經》卷 36，《大藏經》冊 2，頁 265，下 24-25。此外，有關這樣的說法在《增一阿含經》中也談到：「佛告王曰：此三行中意行最重，口行、身行蓋不足言」。（《增壹阿含經》卷 51〈大愛道般涅槃品 52〉，《大藏經》冊 2，頁 827，中 4-5）。

<sup>77</sup> 印順：《成佛之道》，頁 214。

<sup>78</sup> 參見《雜阿含經》卷 26，《大藏經》冊 2，頁 190，中 29—下 10。

表業，依佛法說，這都是生滅無常的，剎那就過去了的。眾生隨著不同的業，招感生死果報，一生又一生的延續下去，常在五趣中流轉。由於這是煩惱所引發的，煩惱所滋潤的，所以無論業是怎樣的善，高尚到什麼地步，終究不出於三界<sup>79</sup>。故此，世尊教導修學者以因緣法們、八正道來調伏、對治以及斷除對三受的貪慾、執著之心，了斷「我」與「無我」之概念才能理解無常，了解苦的緣起而離苦，常行一切善法，成就無上菩提。

經由此章的分析可看出，《雜阿含經》中的業報所涵蓋因緣法及其開展出來的修學方法。業是有種種不同的，但有一點是絕對相同，就是諸業在沒有受報以前，如不是修證解脫，有業就會有果報，今生不受報，來生不受報，就是千千萬生，業力照樣存在，只要因緣和合，還是要受報的<sup>80</sup>。生命的存在是以成受業報而存在，生命中的生死輪迴現象乃是因緣的流轉。業報所注重在生命解脫與擺脫生死輪迴的束縛，從外表看來業報只是生死的相續，而其核心是緣起生滅的法則。透過緣起法的修行看清人生的生死轉變，以空性為修學之根本，隨著轉化無明為明，從惡改善，從凡轉聖。下一章本文從《雜阿含經》來探討依業報如何修道實踐與解脫之道。

---

<sup>79</sup> 印順：《成佛之道》，頁 157。

<sup>80</sup> 印順：《成佛之道》，頁 74。

## 第四章 《雜阿含經》業的修道實踐

在前一章中經過對《雜阿含經》相關經文的分析，可看出轉變業報的基本條件，即：建立善根、懷懺悔心、自護與護他等，也是導向解脫道的重要元素。佛教的業報輪迴不僅是提出業報的流轉的起源，更是以達到脫離生死輪迴的理想。即此而言，在《雜阿含經》中提出了許多改變業力之法，由此，在本章中將以經中的「三十七道品」作為本章的論證，即分為三節來探討下面課題：其一、轉業之道；其二、滅苦之道；其三、解脫之證。

### 第一節 轉業之道

佛教的因緣法不僅是指出業報輪迴的流轉，更是為解決生命的問題。在《雜阿含經》中佛陀提出許多改變業報之法，目的是令眾生依這法門能夠脫離生死流轉，成就解脫道。本節中，本研究是依據經中的建立「三善根」<sup>1</sup>則改變業緣、破惡從善、自護護他作為本節的分析項目。

#### 一、改變業緣

業是自然因果律中的一個特例，依佛教的說明，此自然因果律遍行全宇宙，事物的產生純是因緣和合的結果。從因果法則來看，所造成善惡業的因是由身口意三業，經過因緣合和而發生作用。業並非自他存在而是有人生所造成，如經中說：「愚癡人所行，不合於點慧，自所行惡行，為自惡知識。所造眾惡行，終獲苦果報」<sup>2</sup>。故此，要如何改變自己的業力？首先必須從自己做起，守護自己的身口意等行爲。

<sup>1</sup> 參閱三善根：梵語 *trīṇikuśala-mūlāni*，巴利語 *tīṇi kusala-mūlāni*，指對治三不善根之三種心所。即：(1)無貪善根 (*a-lobha-kuśala-mūla*)，又作不貪善根。於五欲之境不貪不著、不愛不樂。此無貪法是善種性，能為無量善法之根本，故稱無貪善根。(2)無瞋善根 (*a-dveṣa-kuśala-mūla*)，又作不恚善根。於一切眾生不生憤恚，不欲損惱。此無瞋法是善種性，能為無量善法之根本故稱無瞋善根。(3)無癡善根 (*a-moha-kuśala-mūla*)，又作不癡善根。於一切諸法皆悉明了通達，能了知善法、不善法、有罪法、無罪法、應修法、不應修法。此無癡法是善種性，能為無量善法之根本，故稱無癡善根。三善根於一心之中具足可得，通六識及有漏、無漏，遍與一切善心相應俱起，而為諸善之根本。（佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014年）

<sup>2</sup> 參見《雜阿含經》卷 48，《大藏經》冊 2，頁 351，上 1-3。

若能「善護於身口，及意一切業，慚愧而自防」<sup>3</sup>，對自己常有慚愧，有反省之心，守護好自己不造惡業，遠離一切不善法。世界上一切萬物的形成皆依因緣的運作，從善惡業果來看，種善因則得善果，種惡因則得惡果。這樣的道理，佛陀在《雜阿含經》第一〇四七經有云：

惡業因、惡心因、惡見因，身壞命終，必生惡趣泥犁中；善業因、善心因、善見因，身壞命終，必生善趣天上……業善因、心善因、見善因，身壞命終，得生天上。譬如四方摩尼珠，擲著空中，隨墮則安；如是彼三善因，所在受生，隨處則安<sup>4</sup>。

依佛法來說，業因一直存在，一旦因緣具足即可成業果，就像種子一樣，在適當的季節，又加上糞土，隨時澆灌，冷暖調適的條件就會發芽長樹<sup>5</sup>。所謂的轉化業力就是在業果為形成之前，會有改善的機會。在如何的條件下才可以轉化業力？就以種種善法，如持戒、慚愧心、親近善知識等去發露，懺悔，永不造惡。如經中云：「比丘不諂曲、不幻偽、不欺誑、正信、慚愧、精勤正念、正定智慧、不慢緩、心存遠離、深敬戒律、顧沙門行、勤修自省」<sup>6</sup>，如上所述，修行者若以歡喜心、堅決心、慚愧心，透過對自我反省之後，不斷地去消除惡心與惡行，自然會達到滅惡生善之目標，進而能斷一切煩惱，達至涅槃解脫之境：「常習慚愧心，此人時時有，能遠離諸惡，如顧鞭良馬」<sup>7</sup>。若時時存有慚愧心的人，如一匹有約束的良馬，能行於正道不放逸，才能遠離危險，到達目的地。當我們的六根接觸到六塵的時候，能以正念守護著，在生起不善法時，能隨時生起慚愧心，而導正不當的心念與行為，才能遠離各種惡行與過患。若能成就慚、愧二法，會讓自己增長清淨道，遠離諸惡，永離生死之門。

<sup>3</sup> 參見《雜阿含經》卷 46，《大藏經》冊 2，頁 336，中 16-17。

<sup>4</sup> 參見《雜阿含經》卷 37，《大藏經》冊 2，頁 274，上 14-23。

<sup>5</sup> 參閱《雜阿含經》卷 12：「如人種樹，初小軟弱，愛護令安，壅以糞土，隨時澆灌，冷暖調適，以是因緣，然後彼樹得增長大」，《大藏經》冊 2，頁 79，上 29—中 2。

<sup>6</sup> 參見《雜阿含經》卷 18，《大藏經》冊 2，頁 130，中 21-23。

<sup>7</sup> 參見《雜阿含經》卷 22，《大藏經》冊 2，頁 154，上 10-11。

## 二、斷惡修善

業力本來無自性，所謂「有業報而無作者」<sup>8</sup>是指有業力的運作，而沒有主宰的「我」，這個滅去了，就有不同的接著生起。依據《雜阿含經》所述，人的業力都有相應之類，一切善的因必然會有善的果報，同樣一切惡之因必然得到惡之果。但不論善惡的觀念如何變動，某一類行為會導致某一類果報，此是必然的法則，不會隨著善惡觀念的變動而有所改變。在時間的續流中，業力是一種能量的延續，但不表示它會永遠保持同一狀態<sup>9</sup>。

佛教並非宿命論，雖然因果的關係是必然，過去已完成的因果無法改變，但是未來的因果仍可改變。如經中說到過去阿闍世王犯了殺父之罪，心有恐懼不安，就到佛面前誠懇發露懺悔，那時佛陀為他說法，使他生起後悔之心，同時令他發菩提心，因為有這個因緣，他就可以消滅他所造的惡業<sup>10</sup>。如《雜阿含經》第一一四六經中云：

常生慚愧心，惠施離慳垢。見沙門梵志，持戒多聞者，謙虛而問訊，隨宜善供給。勸人令施與，歎施及受者，如是修善人，從此至他世。善趣上生天，從冥而入明，有富樂士夫，不信多瞋恨<sup>11</sup>。

如此可見，以慚愧心來對待自己所犯的罪，透過實踐懺悔的修持來化解或轉變自己所造的惡果，這樣才能拔除罪業，脫離痛苦之境。

<sup>8</sup> 參閱《雜阿含經》卷 13：「云何為第一義空經？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。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……」如是廣說，乃至「純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經」，《大藏經》冊 2，頁 92，下 16-25。

<sup>9</sup> 舟橋一哉著，余萬居譯：《業的研究》，臺北：法爾出版社，1988 年，頁 25-26。

<sup>10</sup> 參閱《長阿含經》卷 17：「阿闍世王即從坐起，頭面禮佛足，白佛言：「唯願世尊受我悔過，我為狂愚癡冥無識，我父摩竭瓶沙王以法治化，無有偏枉，而我迷惑五欲，實害父王，唯願世尊加哀慈愍，受我悔過……汝愚冥無識，迷於五欲，乃害父王，今於賢聖法中能悔過者，即自饒益。吾今愍汝，受汝悔過……我今再三歸依佛，歸依法，歸依僧，唯願聽我於正法中為優婆塞，自今已後，盡形壽不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒」，《大藏經》冊 1，頁 109，中 12—下 19。

<sup>11</sup> 參見《雜阿含經》卷 42，《大藏經》冊 2，頁 305，上 14-21。

總而言之，能了解業的本性，然而以正見為修行的指導，並保持常有慚愧心，能改變業報的因緣條件，就是由自己的修行，包括行為、心靈、智慧的身口意三業。業報的展現苦或樂，必然不會是自己發生的（自作），也不會是來自於不相關的第三者（他作），或者是無緣無故發生的（無因作）<sup>12</sup>，而是由因緣產生的。

### 三、自護與護他

所謂自護是一種透過自我反省，守護好自己身口意三行，以慚愧心來防護自己的行為，如此才能淨除自己所造的業<sup>13</sup>，就如經中云：「若復行身善行、行口善行、行意善行者，當知斯等則為自護」<sup>14</sup>。

保護自己的同時就保護了他人；護念他人的同時也護念了自己。各自關照注意自己的心念，在修正、學習、體證中，也是在護念他人，所以說自護即是護他。什麼是護他即是自護呢？不令眾生心生恐怖、不違逆、惹惱眾生、不傷害眾生，慈心悲憫眾生，因此護他即是自護。這樣的道理在《雜阿含經》中有如下的故事：

過去世時有緣幢伎師，肩上豎幢，語弟子言：『汝等於幢上下向護我，我亦護汝，迭相護持，遊行嬉戲，多得財利。』時，伎弟子語伎師言：『不如所言，但當各各自愛護，遊行嬉戲，多得財利，身得無為安隱而下。』伎師答言：『如汝所言，各自愛護，然其此義亦如我說，己自護時即是護他，他自護時亦是護己；心自親近，修習隨護作證，是名自護護他。云何護他自護，不恐怖他、不違他、不害他，慈心哀彼，是名護他自護。』是故，比丘！當如是學。自護者修四念處，護他者亦修四念處<sup>15</sup>。

<sup>12</sup> 參閱《雜阿含經》卷 7：「何所有故，何所起？何所繫著，何所見我？令諸眾生作如是見、如是說：世間我常、世間我無常、世間我常無常、世間我非常非無常；我苦常、我苦無常、我苦常無常、我苦非常非無常；世間我自作、世間我他作、世間我自作他作、世間我非自作非他作非自非他無因作；世間我苦自作、世間我苦他作、世間我苦自他作、世間我苦非自非他無因作」，《大藏經》冊 2，頁 45，中 16-24。

<sup>13</sup> 參閱《雜阿含經》卷 46：「善護於身口，及意一切業，慚愧而自防，是名善守護」，《大藏經》冊 2，頁 336，中 16-17。

<sup>14</sup> 參見《雜阿含經》卷 46，《大藏經》冊 2，頁 336，上 28-29。

<sup>15</sup> 參見《雜阿含經》卷 29，《大藏經》冊 2，頁 173，中 7-18。

故事意者，觀照及護持自己的身、口、意的人一定是從修行四念處入手；而慈心愛護他人或眾生的人也是以修行四念處為基礎。如此斷除執著常、樂、我、淨的煩惱，煩惱斷除便不會再觸惱他人。

綜上來說，唯有慚愧心才能具有自護與護他功能，這也是遠離一切煩惱，一切惡不善法之目標。在業報的因果關係之下，要如何改變尚未感得果報的業力？此問題也是作為筆者下一節的討論之提。



## 第二節 滅苦之道

「苦」的觀念早在古印度思想中已有存在，如耆那教特別強調人生的一切都是苦：「生存有生存之苦，看到現世的大恐怖，生物實在苦難多」<sup>16</sup>。到了佛教之時期，在佛陀開悟之後，佛陀以因緣法的緣起十二支來解說眾生皆苦，如經中云：「愚癡無聞凡夫，見不如實知色集、色滅、色味、色患、色離。不如實知故，樂色、歎色、著色、住色；樂色、歎色、著色、住色故，愛樂取；緣取有，緣有生，緣生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。如是純大苦聚生」<sup>17</sup>。眾生在生死輪迴中從苦生苦，苦個不了，這是要滅除的對象。然解除眾生的生死苦迫，佛法並不著重到外界去改善。因為外物的改善是不能徹底解決問題的，也不從這個色身去努力，因為有生必有滅。雖然苦報是業力所感的，但問題卻是煩惱，有了煩惱就會發業，潤生；如斷了煩惱，就使有無量業種，也就乾枯而不再起用。所以佛肯定地指出要滅除生死大苦，應該滅於惑——煩惱。如惑滅了，那就不再造業了，過去所有的業也就乾枯無用了。這樣，生死苦果，就會徹底的滅除<sup>18</sup>。

佛陀在覺悟之後，從祂所證悟之道理，闡述佛法基本教法就是「四聖諦」：苦、集、滅、道，而苦是其中一個重點，也是我們在日常生活中就能感受、發現到的。故什麼是苦？苦從何來？什麼是苦滅？這幾個問題也是本研究在此節中作為分析之意提。

### 一、何為是苦？

佛陀是從人生中認出世間到處都有苦惱，因此出家修道，佛陀在覺悟之後就以「永離一切苦，演說一切苦、苦習、苦寂滅」<sup>19</sup>來作為佛陀說法的開頭。根據緣起法與四聖諦的內容，苦因由業而生起，人生這一生的苦，源自於過去種的因，集合善

<sup>16</sup> Kim Young Oon 著，無意譯：〈印度宗教之探索—第二篇耆那教〉，頁 20。

<sup>17</sup> 參見《雜阿含經》卷 3，《大藏經》冊 2，頁 18，上 28—中 4。

<sup>18</sup> 印順：《成佛之道》，頁 173。

<sup>19</sup> 參見《雜阿含經》卷 44，《大藏經》冊 2，頁 317，下 23-25。



惡的業因而形成，因緣法就是苦與集相生，彼此互相鈎引，如《雜阿含經》中云：「諸陰因緣合，假名為眾生。其生則苦生，住亦即苦住，無餘法生苦」<sup>20</sup>。佛的出世法門，是以苦，集，滅，道——四者，正確的開示了人生世間的特性（苦）；世間苦惱迫切的原因（集）；說明超越世間，消除一切苦迫的境地（滅）；以及達到滅除苦惱的方法（道）。佛法主要是以四聖諦來說明人生的生死輪迴，我們必須認清人生的苦迫性，苦痛的原因，這才能從消除苦痛的原因中，體驗真理而得到解脫，不再受無限生死的苦迫<sup>21</sup>。眾生因為有煩惱，才會造業，造了業，才會感受苦果。

佛陀曾說了種種苦的分類，這種苦從何而來的，必定有原因，必定有造成這種苦的原因。苦在佛教中解釋很多，有三苦、四苦、八苦等等不同的說法，歸納起來<sup>22</sup>。根據《雜阿含經》從人類的立場來說，最切要的是八苦，即：生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五受陰苦等八種糾纏人生<sup>23</sup>乃是眾生輪迴六道所受之八種苦果，為四諦中苦諦之主要內容<sup>24</sup>：

- (1) 生苦，有五種，即：受胎，謂識託母胎之時，在母腹中窄隘不淨；種子，謂識託父母遺體，其識種子隨母氣息出入，不得自在；增長，謂在母腹中，經十月日，內熱煎煮，身形漸成，住在生臟之下，熟臟之上，間夾如獄；出胎，謂初生下，有冷風、熱風吹身及衣服等物觸體，肌膚柔嫩，如被物刺；種類，謂人品有富貴貧賤，相貌有殘缺妍醜等。
- (2) 老苦，有二種，即：增長，謂從少至壯，從壯至衰，氣力羸少，動止不寧；滅壞，謂盛去衰來，精神耗減，其命日促，漸至朽壞。

<sup>20</sup> 參見《雜阿含經》卷 45，《大藏經》冊 2，頁 327，中 10-12。

<sup>21</sup> 印順：《成佛之道》，頁 144。

<sup>22</sup> 根據佛教在不同經典中，如：《長阿含經》卷 8：「復有三法，謂三苦：行苦、苦苦、變易苦」；《四分律疏》卷 7：「生老病死等四苦就時彰名」。

<sup>23</sup> 參閱《雜阿含經》卷 18：「苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦。略說五受陰苦，是名為苦」，《大藏經》冊 2，頁 126，下 27-29。

<sup>24</sup> 參閱《中阿含經》卷 7，〈舍梨子相應品分別聖諦經第十一〉，《大藏經》冊 1，頁 467，上 28-29。

- (3) 病苦，有二種，即：身病，謂四大不調，疾病交攻。如地大不調，舉身沉重；風大不調，舉身倔強；水大不調，舉身胖腫；火大不調，舉身蒸熱；心病，謂心懷苦惱，憂切悲哀。
- (4) 死苦，有二種，即：病死，謂因疾病壽盡而死；外緣，謂或遇惡緣或遭水火等難而死。
- (5) 愛別離苦，謂常所親愛之人，乖違離散不得共處。
- (6) 怨憎會苦，謂常所怨仇憎惡之人，本求遠離，而反集聚。
- (7) 求不得苦，謂世間一切事物，心所愛樂者，求之而不能得。
- (8) 五陰盛苦，五陰，即色受想行識。陰，蓋覆之義，謂能蓋覆真性，不令顯發。盛，熾盛、容受等義，謂前生老病死等眾苦聚集<sup>25</sup>。

從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，總是由於五蘊聚而有。五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦<sup>26</sup>。如此可見，苦是人的身心有存在煩惱，逼切身心而致困惱不安的，這些煩惱是從過去的取而招感來的，從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。

## 二、苦集

印順在《成佛之道》一書中曾說：人都是厭苦求樂的，都是不願墜落惡趣而願上生人天的。但這不會因我們的虛願而成功，要從止惡行善的行業中得來。如三途的苦，人間的苦，欲天也有憂苦，這諸苦都是由往昔的惡業而來。樂報與苦報，決

<sup>25</sup> 根據根據佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014 年與印順：《成佛之道》，頁 147。

<sup>26</sup> 印順：《成佛之道》，頁 147-148。

定依於善惡的行業，所以惟有止惡行善，才能離苦而得樂<sup>27</sup>。由此可見，造成這種苦的原因是從我們的貪、嗔、痴、煩惱，以及善惡的有漏諸業。由於這些煩惱與這些業的原因，就能夠集起三界六趣的苦報，佛教中稱為集。人人都有苦惱，苦是人生世間的苦迫現實；集是煩惱，與從煩惱而來的業力；滅是滅除煩惱，不再生起苦果<sup>28</sup>，如經中說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」<sup>29</sup>。集的主要內容就是我們凡夫由各種煩惱和善惡有漏諸業在因緣成熟之後而形成，因為有了這些煩惱和有漏諸業，才有了我們的苦。佛陀在經典中曾說：

云何苦集道跡？緣眼、色，生眼識，三事和合觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、惱、苦集，如是。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是名苦集道跡<sup>30</sup>。

苦集是為因為緣而生起的意思，眾生世間的苦果是由於業集，因業力的積集，苦果就從業力而集起了<sup>31</sup>，佛教認為苦惱之主因是由內在與外在的因素所構成。在於修行者在自己知道苦之後，進一步會去覺察苦的因，就從身、受、心、法的四個部分<sup>32</sup>來觀察培養自覺力，佛教成為四念處<sup>33</sup>。所謂四念處是一種念力，覺察，故修學者如何以四念處來修持觀察自己身心以及內外環境之變化？如《雜阿含經》中云：「云何修四念處？謂內身身觀念住，精勤方便，正智正念，調伏世間憂悲，外身、內外身觀念住，精勤方便，正念正知，調伏世間憂悲。如是受、心、法，內法、外法、

<sup>27</sup> 印順：《成佛之道》，頁 96。

<sup>28</sup> 印順：《成佛之道》，頁 145。

<sup>29</sup> 參見《雜阿含經》卷 2，《大藏經》冊 2，頁 12，下 23-25。

<sup>30</sup> 參見《雜阿含經》卷 8，《大藏經》冊 2，頁 54，下 22-25。

<sup>31</sup> 原文如下：集是為因為緣而生起的意思。眾生世間的「苦」果，為何會不斷的「生」起呢？這是「由」於「業集」。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。但「業集」又為何生起呢，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。（印順：《成佛之道》，頁 154）。

<sup>32</sup> 四個部分在《雜阿含經》中成為四念處，即：「身身觀念處，受、心、法法觀念處」（《雜阿含經》卷 19，《大藏經》冊 2，頁 139，上 21-23）

<sup>33</sup> 參閱四念處 *catvari smṛty-upasthānāni*，又作四念住。所謂的「念」是將心專注在所緣上，清楚地覺察所發生於身心的事，不忘也不讓它消失。四念處是佛法中以專注與覺察作為修學法門，特別集中在身、受、心、法等四個地方。

內外法觀念住，精勤方便，正念正知，調伏世間憂悲，是名比丘修四念處」<sup>34</sup>。此種修學方法是以身心緣起的過程來覺察，時時保持正念，內外觀住，守護六根，使不善法不進入，從而斷除身心起發的貪念其後續引發的不善業。從此，「於四念處多修習，當得四果，四種福利」<sup>35</sup>。能夠精進而不捨地修習四念處，就可以漸漸消除煩惱，而由於不再有這些煩惱，我們就可以不會造成苦果，從中脫身而出，成為一個自在而覺醒的人。

淨化眾生無明惑、有漏業，解脫一切有漏的苦惱，唯有一門、一道——四念處法門。由粗顯外露的「修身」、「覺受」，次第觸及細密內隱的「修心」為基礎，了解身心的活動及其結果，了知染、淨生活的因、果；纔能「如法」動用「七覺支」對治「五蓋」乃至一切惑障、業障、異熟障，修成「五分法身」<sup>36</sup>。如經中云：「有一乘道，淨眾生，離憂、悲、惱、苦，得真如法，所謂四念處。何等為四？身身觀念處，受、心、法法觀念處」<sup>37</sup>。佛陀開示，眾生對於身、受、心、法四境，生起種種的望見，認為此身體是清淨、感受是快樂、心態是永恆，萬物是不變的，由此產生了貪念無明。四念處是善法，能調伏、對治一切煩惱，可增長智慧，《雜阿含經》第六〇八經中，佛陀告訴弟子：

若比丘離四念處者，則離如實聖法；離如實聖法者，則離聖道；離聖道者，則離甘露法；離甘露法者，不得脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，我說彼於苦不得解脫。若比丘不離四念處者，得不離聖如實法；不離聖如實者，則不離聖道；不離聖道者，則不離甘露法；不離甘露法者，得脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，我說彼人解脫眾苦<sup>38</sup>。

佛陀提出了這四個念處的修行方法，因為人生種種痛苦與煩惱的原因，來自我們的身與心。因此，佛陀以這四個念處為修行的觀察對象，從身、心的觀察來體會

<sup>34</sup> 參見《雜阿含經》卷 24，《大藏經》冊 2，頁 171，中 16-21。

<sup>35</sup> 參見《雜阿含經》卷 24，《大藏經》冊 2，頁 173，中 1-2。

<sup>36</sup> 楊郁文：《三十七菩提分法及其次第開展與整體運用》，臺北：正聞出版社，2000 年。

<sup>37</sup> 參見《雜阿含經》卷 19，《大藏經》冊 2，頁 139，上 20-21。

<sup>38</sup> 參見《雜阿含經》卷 24，《大藏經》冊 2，頁 171，上 16-24。

身體、心念在剎那的變化等等，若能夠培養正念，就能明了身、心的一切苦痛根源所在。可以說，一切諸法在四念處法門都是隨因緣生滅的，人生死是由業惑而起，乃是由於心的動念而起，而身是心所依靠則產生一切煩惱的根源。故以四念處的觀察次序，首先觀身，再次觀受、心、法等來培養正念。如此可見，要如何精進的修學四念處而得到清淨？如經中云：

我於四念處修習多修習，成此大德大力。何等為四？內身身觀念處繫心住，精勤方便，正念正知，除世間貪憂。如是外身、內外身，內受、外受、內外受，內心、外心、內外心，內法、外法、內外法觀念處繫心住，精勤方便，除世間貪憂。……以淨天眼過天、人眼，見諸眾生，死時、生時，好色、惡色，上色、下色，善趣、惡趣，隨業受生，皆如實見。此諸眾生身惡行，口、意惡行，誹謗賢聖，邪見因緣，身壞命終，生地獄中。如是眾生，身善行，口，意善行，不謗賢聖，正見成就，以是因緣，身壞命終，得生天上。……於四念處修習多修習，成此大德大力神通，見諸眾生，死時、生時，善趣、惡趣。如是眾生身惡行，口、意惡行，誹謗賢聖，邪見因緣，生地獄中。如是眾生身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見因緣，身壞命終，得生天上。如是，尊者阿難！我於四念處修習多修習，成此大德大力神通<sup>39</sup>。

四念處的觀修次第，先從觀身再依次觀受、心、法，透過身、心的觀照來培養正念，並且看清了身、口、意三業的任何活動，進一步了解一切萬法都是苦、空、無常、無我。透過如此的修習可使身心遠離貪愛，去除憂悲苦惱，而的安寧，如經中說到：

若比丘於四念處修習多修習，未淨眾生令得清淨，已淨眾生令增光澤。何等為四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。……如淨眾生，如是未度彼岸者令

---

<sup>39</sup> 參見《雜阿含經》卷 20，《大藏經》冊 2，頁 140，中 3-24；以及印順在《華雨集第二冊》中也提起：「依經說，應該先修清淨戒與正直見，然後依（正見正）戒而修四念處，這是符合八支正道的次第進修的」（臺北：正聞出版社，2005 年，頁 24-25）。

度、得阿羅漢、得辟支佛、得阿耨多羅三藐三菩提，亦如上說<sup>40</sup>。

四念處不只是初學者的修道法門，而也是聖者的修道法門，修習四念處除了可以去除一切有漏的苦惱而獲得今世的安樂，還可以增長智慧，具足三業，甚至可以超脫生死。

### 三、苦滅

滅的意思就是滅除了煩惱業，離三界的種種生死痛苦，清靜寂滅而度到不生不滅的境界。人們由於身、心方面的種種苦惱與混亂，所以連帶地衍生種種負面與失序的行為。就佛教的思想而論，這種種煩惱與惑亂無非是世俗人間的真實面貌，亦即是苦。由於為了讓世間少苦進而滅苦，佛陀為世人詳細地解說苦之所以產生的原因，並且開示滅苦的方法<sup>41</sup>。佛教形容世間的苦、苦因是結，像繩結一樣，解結就是苦的解脫以及解脫的方法。佛陀如何為眾生解結？就是先開示世間的苦及苦因，了解苦及苦因，就會想到以不要再受苦，這就是苦滅之意。

呂凱文教授在他的文章中有說到，「知苦」意謂著清楚地自覺與認知到問題之所在。在清楚地自覺、認知的當下，生命個體自然會自發地對灼熱的「苦」經驗採取「距離」，順遂離苦<sup>42</sup>。「知」是滅苦的必要條件，若對於待解的問題毫無所知。從上面所論證，我們已經知道苦的根源是業與無明，但事實上無明是主要的苦因。故此，如何消除人生之苦而達到真正的快樂之境？佛陀在三十七道品中是以「四正勤」*catvāri prahāṇāni* 作為滅苦的基本方法。四正勤又作四正斷<sup>43</sup>，四正勤即方便精勤於斷惡生善之四種修行品目，為三十七道品中之第二行品。這是四種能斷除懈怠、

<sup>40</sup> 參見《雜阿含經》卷 24，《大藏經》冊 2，頁 176，上 11-18。

<sup>41</sup> 呂凱文：《論「四諦」的「滅苦」方法論》，臺北：法光雜誌，1999 年，10 月。

<sup>42</sup> 呂凱文：《論「四諦」的「滅苦」方法論》，臺北：法光雜誌，1999 年，10 月。

<sup>43</sup> 正斷、正勤的辭源或許可說是 *samyak-prahana*，它同樣來自於 *√ha*，含有：斷除、精進二意；而正勝的辭源是 *samyak-pradhana*，它是來自於 *√dha*，有最勝、最上、努力、精進之意。從字源的角度來看 *samyakprahana*（正勤、正斷），並無「最勝」、最上的意涵；而 *samyakpradhana*（正勝）則無「斷除」之意，它是經過後來的翻譯，其語義才轉為有斷除、遺棄之意。從巴利語的辭源解析中，可清楚所得知 *sammappadhana* 只意味著精進、努力之意而已，並無斷除、拋棄或最勝、最上的意思。這與梵文 *samyakprahana* 是不大相同的。這是不是表示，在巴利文中有單獨使用正斷或「正勝」的可能，則有待進一步探討。（《大智度論講義》2000 年，頁 106-109）

放逸，勇於為善的精進，所以也名四正斷。勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說<sup>44</sup>。根據《雜阿含經》第八七七經中記載，四正斷指：一、斷斷，努力使已生之惡永斷；即於所起之惡法斷之又斷。二、律儀斷，努力使未生之惡不生；即堅持戒律，慎守威儀，不令惡起。三、隨護斷（防護斷），努力使未生之善能生；即於無漏之正道隨緣護念，令其生起。四、修斷，努力使已生之善增長；即能修作正道，令其生長而自然斷除諸惡。其經文如下：

有四正斷。何等為四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何為斷斷？謂比丘亦已起惡不善法斷，生欲、方便、精勤、心攝受，是為斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法不起，生欲、方便、精勤、攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法令起，生欲、方便、精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法增益修習，生欲、方便、精勤、攝受，是為修斷<sup>45</sup>。

四正勤即是一心精進勤勞，修行此四法，能斷懈怠，以策勵身、口、意三業，斷惡生善。四正勤在修行方法中是非常重要的項目，目的在於使「已起惡不善法斷，未起惡不善法不起，未起善法令起，已起善法增益修習」。佛陀提出四正勤的用意是令弟子不斷地精進修行諸善法，遠離惡法，脫離十二緣起的繫縛，業報苦果無由生起，可得無上菩提<sup>46</sup>。

四正勤在佛法中是一個重要的修行方法，是滅除不善法與增長一切善法的修持項目，故此，要如何修持才能夠對治一切煩惱於消除業果報應？佛陀曾經教導弟子：

<sup>44</sup> 印順：《寶積經講記》，臺北：正聞出版社，2000年，頁162-163。

<sup>45</sup> 參見《雜阿含經》卷31，《大藏經》冊2，頁221，上22-中1。

<sup>46</sup> 參閱《雜阿含經》卷35：「我於二法依止多住。云何為二？於諸善法未曾知足，於斷未曾遠離，於善法不知足故，於諸斷法未曾遠離故，乃至肌消肉盡，筋連骨立，終不捨離精勤方便，不捨善法，不得未得，終不休息，未曾於劣心生歡喜，常樂增進，昇上上道。如是精進住故，疾得阿耨多羅三藐三菩提等」。（《大藏經》冊35，頁257，上12-19）；《雜阿含經》卷12：「我從彼道見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡，見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法自知自覺，成等正覺，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘外道沙門、婆羅門、在家、出家，彼諸四眾聞法正向、信樂，知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發」。（《大藏經》冊12，頁81，上1-7）

我於二法依止多住。云何為二？於諸善法未曾知足，於斷未曾遠離，於善法不知足故，於諸斷法未曾遠離故，乃至肌消肉盡，筋連骨立，終不捨離精勤方便，不捨善法，不得未得，終不休息，未曾於劣心生歡喜，常樂增進，昇上上道。如是精進住故，疾得阿耨多羅三藐三菩提等。比丘！當於二法依止多住，於諸善法不生足想；依於諸斷，未曾捨離，乃至肌消肉盡，筋連骨立，精勤方便，堪能修習善法不息。是故，比丘！於諸下劣，生歡喜想，當修上上昇進多住。如是修習不久，當得速盡諸漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有<sup>47</sup>。

意者若想去惡生善，斷除一切煩惱所纏繞，都需努力精進，時時保持覺醒的狀態，不捨離精勤之方便，對身心不起執著，不起貪嗔癡之心，堪能修習善法不息。則以斷除輪迴惡趣的因緣，對一切善法以隨緣方便修習，使未生起的善法生起，以生起的善法更加增長而得圓滿。若欲滅除一切諸惡，完成眾善，圓滿三十七道品，須修持四正勤<sup>48</sup>，以四正勤來斷除一切不善法，對治一切煩惱，打破無明遮障<sup>49</sup>，如是精勤修習就能成就阿耨多羅三藐三菩提等正果。

---

<sup>47</sup> 參見《雜阿含經》卷 35，《大藏經》冊 2，頁 257，上 12-26。

<sup>48</sup> 參閱《雜阿含經》卷 26：「精進根者，當知是四正斷」，《大藏經》冊 2，頁 183，上 28-29。

<sup>49</sup> 莊麗娟：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，頁 102。



### 第三節 解脫之證

從上面來說，佛陀教誡弟子是從淺入深，有順序次第，以上兩節是本文從修行目標與次第來說明如何轉變人的業力與消除煩惱。在實際上，不論修什麼法門需要有一套正確的方法，改變業報，拔除諸煩惱也必須有方法。佛法的修學，以正覺解脫為目標，到達這一目標，要先有聞、思、修慧<sup>50</sup>。在此，本研究以佛陀所教誡弟子的三十七道品中的「五根、五力」、「七覺支」與「八正道」作為本節討論的解脫之方法。

#### 一、依「五根、五力」證得解脫的要素

五根<sup>51</sup>，梵語 *pañcendriyāṇi*，五種根之義，指：信根 *śraddhendriya*，進根 *vīryendriya*，念根 *smṛtīndriya*，定根 *samādhīndriya*，慧根 *prajñendriya*。五根除能攝取外界之對象外，並能引起心內五識之認識作用，因具有此等殊勝之作用，故稱為「根」。五根係由物質而成立者，故又稱五色根。數論派有五知根之說，其中身根又作皮根<sup>52</sup>，作為修行出發點的五種能力。五根除能攝取外界之對象外，並能引起心內五識之認識作用，如《雜阿含經》中云：

有五根。何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。何等為信根？若聖弟子於如來發菩提心所得淨信心，是名信根。何等為精進根？於如來發菩提心所起精進方便，是名精進根。何等念根？於如來初發菩提心所起念根。何等為定根？於如來初發菩提心所起三昧，是名定根。何等為慧根？於如來初發菩提心所起智慧，是名慧根<sup>53</sup>。

<sup>50</sup> 印順：《佛法概論》，頁 222。

<sup>51</sup> 《雜阿含經》卷 26：「有五根。何謂為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根」。《大藏經》冊 2，頁 182，上 27-29。

<sup>52</sup> 參見佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014 年。

<sup>53</sup> 參見《雜阿含經》卷 26，《大藏經》冊 2，頁 184，上 9-18。

經中說到所謂信根是能生起清淨信心，信三寶、四諦等之道理，以四不壞淨為基本；精進根是對於佛法生起正確與堅固的信解，勇猛修善法，以四正勤為基礎；念根即內外身心觀住，調伏世間貪憂，憶念正法以四念處為基本條件；從生起菩提之心以四禪之念力而得定，離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，使心止於一境而不散失調定根；慧根由定中觀智所起，而了知如實之真理，如此觀察一切法是緣起，是無常生滅的苦、集、滅、道<sup>54</sup>。如此可見五根的修持內容是為四不壞淨、四念處、四正勤、四禪與四聖諦等法門來對治一切煩惱使生起信、精進、念、定、慧。

《雜阿含經》第六五四經中云：

世尊告諸比丘：有五根。何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。此五根，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故<sup>55</sup>。

在五根中以慧根為首，意者若能成就慧根同時也能成就其他四根，就像房屋的棟樑來說主樑為棟，其支樑皆依於棟而成為堂閣，若其中缺一個就未成堂閣。同樣之理，慧根是主樑而信、精進、念、定作為支樑，這五個修行要項是彼此相互，缺一不可。依經說，應該先修清淨戒與正直見，然後依（正見正）戒而修四念處，這是符合八支正道的次第進修的。如以五根與八正道對論，那末，信是依勝解而來的，所以正見能成就信根。精進根是止惡行善的，與正語、正業、正命、正精進相當。

<sup>54</sup> 參閱《雜阿含經》卷 26：「若聖弟子成就信根者，作如是學。聖弟子無始生死，無明所著，愛所繫，眾生長夜生死，往來流馳，不知本際，有因故有生死，因永盡者，則無生死，無明大闇聚障礙，誰般涅槃？唯苦滅、苦息、清涼、沒。如信根，如是精進根、念根、定根、慧根亦如是說」。

（《大藏經》冊 2，頁 183，下 17-23）；以及《雜阿含經》卷 26：「何等為信根？若比丘於如來所起淨信心，根本堅固，餘沙門、婆羅門、諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，及餘世間，無能沮壞其心者，是名信根。何等為精進根？已生惡不善法令斷，生欲、方便、攝心、增進；未生惡不善法不起，生欲、方便、攝心、增進；未生善法令起，生欲、方便、攝心、增進；已生善法住不忘，修習增廣，生欲、方便、攝心、增進，是名精進根。何等為念根？若比丘內身觀住，慇懃方便，正念正智，調伏世間貪憂；外身、內外身，受、心、法法觀念住亦如是說，是名念根。何等為定根？若比丘離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，乃至第四禪具足住，是名定根。何等為慧根？若比丘苦聖諦如實知，苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知，是名慧根」。（《大藏經》冊 2，頁 182，中 25—下 12）。

<sup>55</sup> 參見《雜阿含經》卷 26，《大藏經》冊 2，頁 183，中 19-23。

念根與定根，就是正念與正定。慧根，約次第說，就是無漏慧了。八正道以正見為先，五根以慧根為後，其實，慧是在先的，也與一切正道不相離的<sup>56</sup>。

五力<sup>57</sup>，梵語 *pañca balāni*，指五種力用，為三十七道品中之第五科，即由信等五根之增長所產生之五種維持修行、達到解脫之力量，即：信力 *śraddhā-bala*，精進力 *vīrya-bala*，念力 *smṛiti-bala*，定力 *samādhi-bala*，慧力 *prajñā-bala*<sup>58</sup>。五力的修學內容與五根有所相同，也即是依據五根而生起五種力用，也就是「彼信力，當知是四不壞淨。精進力者，當知是四正斷。念力者，當知四念處。定力者，當知是四禪。慧力者，當知是四聖諦」<sup>59</sup>。可見，五根與五力彼此是有互為因果的關係，在五根的每一種善根都是有同樣的力量，根據這五種善根再繼續修行，就叫做五力。故此，聖嚴在《四正勤、四如意足、五根五力、七覺支、八正道》書中說：「菩薩行是五根增長，能破煩惱，度眾生，的無生法忍，是名五力」<sup>60</sup>，從五根的增長就會生起一種降伏煩惱的力量，並且對因果業報、緣起法，對四聖諦、八正道、自然會有信心的力量。有了信根就能斷疑惑；有了精進根就斷了解怠懶惰；有了念根就能安住在自己的身受心法，能讓身心安定下來；進一步的，有了定根，它就能夠拋棄散亂的現象；有了定根，去觀無常無我，就能產生智慧，慧根就有這個力量能夠斷除我們的一切煩惱。一旦煩惱已破，同時業因苦果由煩惱生起也隨著轉變。

## 二、依「七覺支」啟發菩提的基本條件

七覺支，梵語 *saptabodhyaṅgāni*，又稱七等覺支、七菩提分，乃三十七道品中第六品之行法。覺，意謂菩提智慧；以七種法能助菩提智慧開展，故稱覺支。七者即<sup>61</sup>：

<sup>56</sup> 印順：《華雨集第2冊》，臺北：正聞出版社，2005年，頁24-25。

<sup>57</sup> 參閱《雜阿含經》卷26：「有五力。何等為五？信力、精進力、念力、定力、慧力」。《大藏經》冊2，頁185，下1-2。

<sup>58</sup> 參見佛光大辭典增訂版1.0，佛光山宗務委員會發行，2014年。

<sup>59</sup> 參見《雜阿含經》卷26，《大藏經》冊2，頁185，下11-13。

<sup>60</sup> 聖嚴：《四正勤、四如意足、五根五力、七覺支、八正道》，臺北：法鼓文化，2005年，頁42。

<sup>61</sup> 參閱《雜阿含經》卷26：「修習七覺支，多修習令增廣，是則不退法。何等為七？謂念覺支、擇法覺支、精進覺支、猗覺支、喜覺支、定覺支、捨覺支，是名不退法」。《大藏經》冊2，頁189，中27-29。

念覺支，心中明白，常念於禪定與智慧；擇法覺支，依智慧能選擇真法，捨棄虛偽法；精進覺支，精勵於正法而不懈；喜覺支，得正法而喜悅；輕安覺支，又作猗覺支，指身心輕快安穩；定覺支，入禪定而心不散亂；捨覺支，心無偏頗，不執著而保持平衡<sup>62</sup>。七覺支可說為十四法<sup>63</sup>，乃是修證菩提的助道法，是引發智慧，成就覺悟者的因素，其內容在《雜阿含經》中有詳細的解釋。如何在自己身上培育七覺支？根據《雜阿含經》的排列，七覺支須漸次而起，一開始就修念覺支的四念住，由四念住而開發智慧，然而以次第之修持。如內、外地覺察身，受、心、法，同時專心繫念不忘，乃至捨覺分亦如是說。如是的修持，漸次覺分起，漸次起已，修習滿足，便能引領者達到涅槃，脫離生死怖畏<sup>64</sup>，在《雜阿含經》中有如下的解說：

聖弟子清淨信心，專精聽法者，能斷五法，修習七法，令其滿足。何等為五？謂貪欲蓋，瞋恚、睡眠、掉悔、疑，此蓋則斷。何等七法？謂念覺支，擇法、精進、猗、喜、定、捨覺支。此七法修習滿足，淨信者，謂心解脫；智者，謂慧解脫；貪欲染心者，不得不樂；無明染心者，慧不清淨。是故，比丘！離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊<sup>65</sup>。

(1) 念覺支 *smṛti-sambodhyaṅga*，謂修道者於證悟之過程中，係以「念」為其體性，由內外使心念集中於一處，「我此念覺分，清淨純白，起時知起，滅時

<sup>62</sup> 參見佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014 年。

<sup>63</sup> 參閱《雜阿含經》卷 27：「世尊告眾多比丘：『彼外道說是語時，汝等應反問言：『諸外道！五蓋者，種應有十。七覺者，種應有十四。何等為五蓋之十、七覺之十四？……有內法心念住，有外法心念住。彼內法念住即是念覺分……有擇善法、擇不善法……有精進斷不善法，有精進長養善法……有喜，有喜處……有身猗息，有心猗息……有定，有定相……有捨善法，有捨不善法……是名七覺分說為十四』，」《大藏經》冊 2，頁 191，中 2—下 13。

<sup>64</sup> 參閱《雜阿含經》卷 27：「佛告比丘：『所謂覺分者，謂七道品法。然諸比丘七覺分漸次而起，修習滿足』」異比丘白佛：「世尊！云何覺分漸次而起，修習滿足？」佛告比丘：「若比丘內身身觀住，彼內身身觀住時，攝心繫念不忘。彼當爾時，念覺分方便修習，方便修習念覺分已，修習滿足；滿足念覺分已，於法選擇，分別思量。當於爾時修擇法覺分方便，修方便已，修習滿足，如是乃至捨覺分修習滿足。如內身身觀念住，如是外身、內外身，受、心、法法觀念住，當於爾時專心繫念不忘，乃至捨覺分亦如是說。如是住者，漸次覺分起，漸次起已，修習滿足」，《大藏經》冊 2，頁 189，下 26—頁 190，上 6。

<sup>65</sup> 參見《雜阿含經》卷 26，《大藏經》冊 2，頁 190，中 10-20。

知滅，沒時知沒，已起知已起，已滅知已滅」<sup>66</sup>，以身心地觀察一切所緣，一切組成日常生活的「生、住、異、滅」的過程。這就是修行四念住的完成，從而引起擇法覺支<sup>67</sup>。

- (2) 擇法覺支 *dharma-pravicaya-sambodhyaṅga*，指以智慧選擇分別諸法之真偽，取真捨偽，而趣入菩提：「有擇善法，有擇不善法，彼思惟已，未生擇法覺分令起，已生擇法覺分重生令增廣，是名擇法覺分食」<sup>68</sup>，擇法的特徵，是經由不斷的辨析、分別，以了解「法」真正的本質。故而引發精進覺支的實際操作，如果能夠隨時如此抉擇，就是步步接近解脫的道路。
- (3) 精進覺支 *vīrya-sambodhyaṅga*，謂專心精進不懈怠，依四正勤為著力點，以精進斷除惡不善法與增長善法：「彼四正斷思惟，未生精進覺分令起，已生精進覺分重生令增廣，是名精進覺分食」<sup>69</sup>，在不斷地精進修諸善法，即能斷惡增善，去除污染遠離貪愛執念而轉淨，進而引發喜覺支。
- (4) 喜覺支 *prīti-sambodhyaṅga*，即心得善法，以喜為體而生之欣悅歡喜。在精進修行之後，會產生喜悅之心。因為懂得佛法的觀念和方法，從而可以調整心態，如經中云：「修習方便歡喜覺分，修習歡喜覺分已，逮得歡喜覺分滿足，心歡喜已，身心止息」<sup>70</sup>，為了達成喜，必須時時刻刻精進地保持正念，令得生起一切法喜，此時感受到身心的輕安覺支。
- (5) 輕安覺支 *prasrabdhi-sambodhyaṅga*，「其心喜已，身則猗息；身猗息已，則受身樂；受身樂已，其心則定」<sup>71</sup>，有了喜悅之後，會產生輕安的作用，

<sup>66</sup> 參見《雜阿含經》卷 27，《大藏經》冊 2，頁 193，中 23-25。

<sup>67</sup> 參閱《雜阿含經》卷 11：「若比丘修念覺分，依遠離、依離欲、依滅捨，於進趣修念覺分，逮得明、解脫清淨滿足」，《大藏經》冊 2，頁 78，上 9-11。

<sup>68</sup> 參見《雜阿含經》卷 27，《大藏經》冊 2，頁 192，下 21-23。

<sup>69</sup> 參見《雜阿含經》卷 27，《大藏經》冊 2，頁 192，下 23-25。

<sup>70</sup> 參見《雜阿含經》卷 11，《大藏經》冊 2，頁 77，下 28—頁 78，上 1。

<sup>71</sup> 參見《雜阿含經》卷 24，《大藏經》冊 2，頁 172，中 17-18。

使身心平靜，讓不安靜止、鎮定下來。輕安的功能是以禪修而拔除或抑止心中由於掉舉、散亂或遠離貪嗔癡而得安樂，進而引發定覺支。

(6) 定覺支 *samādhi-saṃbodhy-aṅga*，定覺支即謂「心一境性」指四禪的功夫，以定為體，令心安住而不散亂：「修習定覺分，修習定覺分已，定覺分滿足，謂一其心，貪憂滅息，內身行捨，方便修習捨覺分，方便修習捨覺分已，逮得捨覺分清淨滿足」<sup>72</sup>，修此法已，則定覺滿足，滅除貪、憂，乃生捨心，進而修習捨覺支，待捨覺支滿足，則可達於無畏之境界。

(7) 捨覺支 *upekṣā-saṃbodhyaṅga*，「若比丘修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨；修念覺分已，滿足明、解脫。乃至修捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，如是修捨覺分已，明、解脫滿足」<sup>73</sup>，即捨離所見念著之境時，能覺了而永不追憶虛偽不實之法。即心為平等性，以行捨為體，而住於寂靜

由上所述，修持七覺支的行者不但能斷五蓋，遠離諸煩惱，止息生起業緣的淵源。若能「依遠離、依無欲、依滅」之修持，最後能斷界、無欲界、滅界<sup>74</sup>而得無上菩提，如《雜阿含經》中云：

世尊告諸比丘：說不善積聚者，所謂五蓋，是為正說。所以者何？純一不善聚者，謂五蓋故。何等為五？謂貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋。說善積聚者，謂七覺分，是為正說。所以者何？純一滿淨者，是七覺分故。何等為七？謂念覺分、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、猗覺分、定覺分、捨覺分<sup>75</sup>。

五蓋是謂貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五種煩惱的污染心，這五種是修行者之障礙，覆蓋行者清淨心，使不得開顯智慧。故佛陀為對治眾生的五蓋煩惱，提出

<sup>72</sup> 參見《雜阿含經》卷 11，《大藏經》冊 2，頁 78，上 3-6。

<sup>73</sup> 參見《雜阿含經》卷 29，《大藏經》冊 2，頁 208，下 2-6。

<sup>74</sup> 參閱《雜阿含經》卷 27：「何等為捨覺分食？有三界。何等三？謂斷界、無欲界、滅界。彼思惟，未生捨覺分令起，已生捨覺分重生令增廣，是名捨覺分食」。《大藏經》冊 2，頁 193，上 3-6。

<sup>75</sup> 參見《雜阿含經》卷 27，《大藏經》冊 2，頁 195，中 2-8。

七覺支的方便法門，在修習七覺支過程中，首先必須親近善知識，以聞法，正思惟守護身口意三業，次以修學四念處乃至七覺支等次第<sup>76</sup>法門：

有七覺分。何等為七？謂念覺分、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、猗覺分、定覺分、捨覺分。此七覺分決定而得，不勤而得，我隨所欲，覺分正受。若晨朝時、日中時、日暮時，若欲正受，隨其所欲，多入正受。譬如王大臣，有種種衣服，置箱籠中，隨其所須，日中所須、日暮所須，隨欲自在。如是，比丘！此七覺分，決定而得，不勤而得，隨意正受。我此念覺分，清淨純白，起時知起，滅時知滅，沒時知沒，已起知已起，已滅知已滅，如是擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分亦如是說<sup>77</sup>。

從經意可知，七覺支的修持，就離不開對身心五蘊的覺察，在覺察過程中以智慧作為引導，因一切止觀的方法，須與七覺支俱修，方能漏盡。故此，運用七覺支的操作方式來了知四聖諦，一旦行者徹底明白四聖諦之道理，依然就不會執著於貪愛，我見、我所見，而造作諸惡業與煩惱痛苦，如此即能解脫惑、業、苦的束縛，淨化身心成就聖果<sup>78</sup>。

總上來說，修行的層次從淺入深，須清楚明了三十七道品的修行次第。首先從聽聞正法，建立佛法的正確知見；接著經過細心探究、如理思惟，確立佛法的合理性，因而強化了信心；下一步修戒，使身口意三業，不再造惡業，達到止惡行善的目標；接下來修定，使心專於一境，培養覺察的能力，有了較深的定力後，修觀才有效果；最後修慧，也就是觀慧，透過修四念住，實證無我的智慧。修三十七道品是三乘共法，即發出離心，修解脫道，達到了脫生死的涅槃。

<sup>76</sup> 參閱《雜阿含經》卷 27：「若比丘身身觀念住，彼身身觀念住已，專心繫念不忘，當於爾時方便修念覺分；方便修念覺分已，修習滿足，謂修念覺分已，於法選擇，當於爾時修擇法覺分方便，修擇法覺分方便已，修習滿足。如是精進、喜、猗、定、捨覺分亦如是說。如內身，如是外身、內外身，受、心、法法觀念住，專心繫念不忘，當於爾時方便修念覺分，方便修念覺分已，修習滿足。乃至捨覺分亦如是說，是名比丘七覺分漸次起，漸次起已，修習滿足」。《大藏經》冊 2，頁 196，下 28—頁 197，上 8。

<sup>77</sup> 參見《雜阿含經》卷 27，《大藏經》冊 2，頁 193，中 15-26。

<sup>78</sup> 參閱《雜阿含經》卷 27：「若比丘修習七覺分，多修習已，當得四果。何等為四？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果」，《大藏經》冊 2，頁 197，上 17-19。

### 三、以八正道脫離因果業報達到身命圓滿之徑

八正道 *āryāṣṭāṅgika-mārga*，八種求趣涅槃之正道，又作八聖道。乃三十七道品中，最能代表佛教之實踐法門，即八種通向涅槃解脫之正確方法或途徑<sup>79</sup>，即：正見、正志（正思惟）、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八種到達解脫涅槃之途徑<sup>80</sup>。此八正道乃是眾生從迷界之此岸渡到悟界之彼岸所修持之法門，是《雜阿含經》中重要的實踐之法<sup>81</sup>。

關於八正道，經中有不同的敘述：一、如《雜阿含經》第七五四經說：「謂七正道分為賢聖等三昧，為根本，為眾具。何等為七？謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念。舍利弗！於此七道分為基業已，得一其心，是名賢聖等三昧根本眾具」<sup>82</sup>，從修行的目標說，得正定才能離惑證真；而要得正定，應先修正見到正念，所以前七支即是正定的根基、助緣<sup>83</sup>。二、「若諸善法生，一切皆明為根本，明集、明生、明起。明，於善、不善法如實知者，罪、無罪，親近、不親近，卑法、勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起悉如實知，如實知者，是則正見。正見者，能起正志、正語、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」<sup>84</sup>。從修行的先導說，正見是德行的根本。三、以正見為首，以正精進、正念為助而進修。如正見，專心一意於正見，努力於正見的修學。又從正見中了解正志，專心一意於正志，努

<sup>79</sup> 參見佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014 年。

<sup>80</sup> 參閱《雜阿含經》卷 12：「今我如是，得古仙人道、古仙人徑、古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」，《大藏經》冊 2，頁 80，下 27—頁 81 上 1。

<sup>81</sup> 參閱《雜阿含經》卷 13：「作如是知、如是見者，名為正見修習滿足，正志、正方便、正念、正定，前說正語、正業、正命清淨修習滿足，是名修習八聖道清淨滿足。八聖道修習滿足已，四念處修習滿足，四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分修習滿足」，《大藏經》冊 2，頁 87，中 29—下 5。

<sup>82</sup> 參見《雜阿含經》卷 28，《大藏經》冊 2，頁 199，上 26—中 1。

<sup>83</sup> 宏印：《印順導師著作導讀篇 2》，臺北：印順文化教基金會，2006 年，頁 161。

<sup>84</sup> 參見《雜阿含經》卷 28，《大藏經》冊 2，頁 198，下 4-11。



力於正志的修學。像這樣，正語、正業、正命也如此。這樣的正見為主，正精進、正念為助<sup>85</sup>。

印順在《佛法概論》書中說起，八正道有二類，其一有「世俗有漏，有取，轉向善趣」，其二有「聖出世間無漏，不取，正盡苦轉向苦邊」<sup>86</sup>。這二者的差別，根本在正見。如是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。如是四諦理的正見，再本著正見而正志、修行，即是能向出世而成為無漏的<sup>87</sup>。觀其內容，所謂「世俗有漏」的八正道，即是與有漏作意相應的八正道；所謂「聖出世間無漏」，即是能依無漏正見、思惟無漏四聖諦境，與無漏作意相應的八正道。此兩類是佛陀因對治眾生不同的根性而隨機說法，透過八正道的修持來改變因果業報之問題。要如何來轉化以及消除業因果報？佛陀在《雜阿含經》第經七六〇中如此教導弟子：

世尊告諸比丘：「世有三法，不可喜、不可愛、不可念。何等為三？謂老、病、死，此三法不可喜、不可愛、不可念。世間若無此三法不可喜、不可愛、不可念者，無有如來、應、等正覺出於世間，世間亦不知有如來說法教誡、教授。以世間有此三法不可喜、不可愛、不可念故，如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來說法教誡、教授。……佛告比丘：有道有跡，修習多修習，斷此三法不可喜、不可愛、不可念。何等為道？何等為跡？修習多修習，斷此三法不可喜、不可愛、不可念？謂八聖道，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定<sup>88</sup>。

意者，佛陀教誡弟子，一個修行者要有如法的生活方式，有精進方便行，有心住於不亂不散的，時時刻刻保持正見的心態。從而了知十二因緣的苦集二諦，因果

<sup>85</sup> 印順：《佛法概論》，臺北：正聞出版社，2003年，頁221-222。

<sup>86</sup> 參閱《雜阿含經》卷28：「世尊告諸比丘……如上說。差別者……有二種，有正見，是世、俗，有漏、有取，轉向善趣……聖出世間，無漏、無取，正盡苦，轉向苦邊……」，《大藏經》冊2，頁203，上20—頁204，上14。

<sup>87</sup> 印順：《佛法概論》，頁224-225。

<sup>88</sup> 參見《雜阿含經》卷28，《大藏經》冊2，頁199，下28—頁200，中12。

循環，而成生死苦海。八正道是佛陀提供給人間離苦得樂的八種修行法門，在每個人生命的過程中到最後都無法避免死亡。由此，八正道就是幫助我們解脫人生如何脫離生死之問題。如此可見，八正道的整個修學過程即是戒、定、慧三學的修學內容，如正見，正思惟是慧學；正語，正業，正命是戒學；正念，正定是定學；正精進是遍通三學<sup>89</sup>，乃是修行八正道的原則上要「依遠離、依無欲、依滅、向於捨」<sup>90</sup>來修持。如此才能夠圓滿，脫離兩邊，得不壞淨，入正法中，達到「貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡」<sup>91</sup>之境界。

印順在《佛法概論》一書中曾經說過，正覺解脫的正道，經中雖說到種種的項目，但八正道是根本的，是一切聖賢所必由的<sup>92</sup>。在《雜阿含經》中佛陀與弟子問答之間也有同樣之意：「世尊！寧有道有跡，斷此愛欲不？佛告比丘：有八正道，能斷愛欲，謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」<sup>93</sup>。人的業因從貪愛、執著所緣而來，而八正道就是斷除愛欲。可見修學八正道則可斷除內心的一切煩惱，擺脫生死輪迴，同樣也能轉變有情眾生的業報。

八正道與因緣法有密切關係，因為因緣法的道跡的十二支是說明四聖諦的苦集二諦，而八正道是說出滅苦，斷苦集的道諦。如佛陀在《雜阿含經》中說：

生者必有死，生則受諸苦，鞭打諸惱苦，一切緣生有。當斷一切苦，超越一切生，慧眼觀聖諦，牟尼所說法。苦苦及苦集，滅盡離諸苦，修習八正道，安隱趣涅槃<sup>94</sup>。

<sup>89</sup> 印順：《成佛之道》，頁 231-232。

<sup>90</sup> 參閱《雜阿含經》卷 28：「世尊告諸比丘：我今當說修八聖道。諦聽，善思。何等為修八聖道？是比丘修正見，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，修正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，是名修八聖道」，《大藏經》冊 2，頁 200，中 5-9。

<sup>91</sup> 參閱《雜阿含經》卷 28：「世尊告諸比丘：「有沙門法、沙門義。何等為沙門法？謂八聖道——正見乃至正定。何等為沙門義？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名沙門義」，《大藏經》冊 2，頁 205，中 10-13。

<sup>92</sup> 印順：《佛法概論》，頁 221。

<sup>93</sup> 參見《雜阿含經》卷 28，《大藏經》冊 2，頁 199，上 9-11。

<sup>94</sup> 參見《雜阿含經》卷 45，《大藏經》冊 2，頁 328，中 3-8。

八正道的功能便是能使十二因緣的生死流轉，變成為十二因緣的生死還滅；生死流轉是無邊的苦海，而生死還滅是涅槃和解脫<sup>95</sup>。

經中又云：

今我如是，得古仙人道、古仙人逕、古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。我從彼道見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡，見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法自知自覺，成等正覺<sup>96</sup>。

修學八正道必須從正見開始，因正見，是正確的見解，見與知識不同，見是從推論而來的堅定主張，所以正見是「擇善而固執之」的<sup>97</sup>。學佛要有正見，就是先看認清因緣果報的起源，有善惡業因、有善惡果報，從而知道如何修道能離苦而得解脫。正見是八正道的開頭，是其他道支的引導<sup>98</sup>，對於修學佛法，正見是太重要了，如航行的舵一樣。佛陀曾說：「不修正見故，於他生瞋；生瞋恚已，口說惡言，他為其作惡性名字」<sup>99</sup>，正見是道德的根本，即明慧，是修道的攝導，如行路需要的眼目，航海需要羅盤一樣<sup>100</sup>，可以說正見涵蓋對整個佛法或佛陀教誡的正確了解，正見的範圍等同於佛法本身的範疇<sup>101</sup>。因「修習正見，不起顛倒，依於正見，捨彼邪見」<sup>102</sup>。正見可分為二種：一種是世間有漏的正見；另一種是出世間無漏的正見<sup>103</sup>。有漏的正見是指世間有善惡因果，有善惡業的觀念；無漏的正見是讓人能了知一切

<sup>95</sup> 聖嚴：《四正勤、四如意足、五根五力、七覺支、八正道》，頁 42。

<sup>96</sup> 參見《雜阿含經》卷 12，《大藏經》冊 2，頁 80，下 27—頁 81，上 4。

<sup>97</sup> 印順：《成佛之道》，頁 64。

<sup>98</sup> 參閱《雜阿含經》卷 22：「正直平等道，離恐怖之方，乘寂默之車，法想為密覆，慚愧為長縻，正念為羈絡，智慧善御士，正見為前導，如是之妙乘，男女之所乘，出生死叢林，逮得安樂處」，《大藏經》冊 2，頁 156，上 18-23。

<sup>99</sup> 參見《雜阿含經》卷 32，《大藏經》冊 2，頁 228，上 14-16。

<sup>100</sup> 印順：《佛法概論》，頁 221。

<sup>101</sup> Bhikkhu Bodhi 著，光書鄉編譯組譯：《八正道：趣向苦滅的道路》，嘉義：香光書鄉，2010 年，頁 28。

<sup>102</sup> 參見《雜阿含經》卷 37，《大藏經》冊 2，頁 272，中 3-4。

<sup>103</sup> 參閱《雜阿含經》卷 28：「有正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊」，《大藏經》冊 2，頁 204，下 18-20。

都有因有緣，有苦集滅到的四聖諦。一旦有了真正的正見就能引發出離之心，能導向出世間的無漏善法。

修道的目的是想要了解人生從無始以來為何會造成的種種業報與因果業報的法則，而努力修學才能夠改變自己的業力。有一種方法是透過八正道的修持來培養自己的智慧，從而明了眾生的業力從何來，就會知道必須在修道之後才能夠轉化業力，斷除無明。有了正見即能引發正志，從理智作正確的思考、辨別，達到真正的悟解，使自己的身口意三業合理，與正見相應，同時引發在日常生活中的正語、正業、正命的實踐。正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。正命是合理的經濟生活，佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀。理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。正精進是離惡向善，止惡行善的努力，遍通一切道支。如專從止惡行善說，即戒的總相。以正見為眼目，以正志所行的正戒為基礎，以正精進為努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。正念是對正見所確認，而正志立意求他實現的真理，念念不忘的憶持現前。念是定的方便，因念的繁念不忘而得一心即正定。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前<sup>104</sup>。

由此可知，八正道是佛教的核心綱領，若不修八正道，就不能斷滅苦集二諦，永遠流轉在生死十二因緣的苦海，更不能轉變自己的因果業報，而不得解脫。八正道是「能入於涅槃」的唯一法門。即此而言，整個修學過程從「依遠離、依無欲、依滅、向於捨」，依此原則而修學能夠完成圓滿達到解脫。八正道的範圍相當可廣，可以說是戒定慧三無漏學<sup>105</sup>，也可以說是四聖諦法。八正道、四聖諦與因緣法是相

<sup>104</sup> 印順：《佛法概論》，頁 223。

<sup>105</sup> 參閱印順：《成佛之道》，頁 167：從修行的方法來說，是同樣的。適應眾生的不同根性，佛是說有種種方法的。但除了方便引導的以外，論到出離生死的道體，並無差別，總不出於「三學」（學是學習，不是學問）。三學，應稱為『三增上學』，就是增上戒學，增上心（定）學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。然佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是「八正道」。

合分不開的，因為四聖諦是使我們離苦得樂，而十二因緣就是苦的事實，修八正道就是要滅除十二因緣構成的一切煩惱、因果業報與痛苦<sup>106</sup>。

綜上所述，佛的出世法門主要是以四諦來說明的，佛法是信智相成的，決不說信了就可以得救。我們必須認清人生的苦迫性，苦痛的原因，這才能從消除苦痛的原因中，體驗真理，而得到解脫，不再受無限生死的苦迫<sup>107</sup>。從而可以依十二支的緣起法與三十七道品的修學次第來顯露業的起源與流轉。從四念處到八正道的前後修持，依四念處來明了苦集的含義，發動四正勤的方便精進而引發身心貫徹斷惡修善，透過五根、五力來實踐七覺支使能啟發菩提之心，最後依八正道來解開業報相續的鉤鎖，朝向究竟之解脫。



<sup>106</sup> 聖嚴：《四正勤、四如意足、五根五力、七覺支、八正道》，頁 44。

<sup>107</sup> 印順：《成佛之道》，頁 144。

## 第五章 結論

佛教業報思想與古印度宗教中的業觀念雖然有親密關係。但經佛陀所明覺的因緣法下，業報的概念發展成佛教自身的論述體系。如此可見，業報是佛教思想的精髓，它是凡夫流轉的理論依據，也是聖者還滅的理論、修證依據。也就是說，佛教是基於因果業報的信仰而展開大眾心靈教化的。佛教的法門很多，但是總的來說，都是圍繞因果業報問題來教化眾生。在本章總結中，本研究透過《雜阿含經》中的業報思想所描述，作系統的歸納，以下茲就從上文的三章中之論述提出三點，作為本研究對於業報做一全面性的探討。

一、從第二章能看出，佛世時印度各宗各派的宗教家、思想家，對世間及生命苦樂的原理，提出了種種觀點。如，神意論認為梵天乃一切之根本原理、創造者、主宰者，因此須行祭祀、讚頌等行，以得安樂，乃至與梵合一；宿命論認為一切皆宿命所定，不可改變，因此修行乃徒勞無功之事；苦行論認為唯有通過嚴厲的苦行，方能消除宿業，消滅痛苦等理論。

而在《雜阿含經》中的業報思想是建立在因緣法的立場而說，因緣法不僅在說明業報輪迴的起源，更是解說以達到脫離生死輪迴的生滅變異為理想。為了解決人生的生命流轉之問題，佛陀教導一條緣起還滅之路來轉變人生的業緣，乃是依著業說之特性開展出修學特色。

業在因果關係中，作為直接性的親因。由此可見，業報涵蓋了佛法理論與實踐，也貫通了佛教從世間到出世間的修學層次和次第。佛陀以「因緣論」做為世間與生命問題的解答。「因緣論」的基本原理就是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」也就是，生命苦樂的產生有其原因，而生命苦樂的消滅也有其條件。

二、從第三章能看出，業報法則具體來說就是業因果報之法則，按佛教的觀點來說，人類行為構成身業、言語構成口業、思想構成意業。眾生因無明所蓋，愛執所繫而生起我見、我愛而造作惡業，受三界六道輪迴之苦。佛教認為人的生活 and 生命不是決定於天神的意志，也不是命中註定不可改變的，更不是無緣無故的，而是決定於自身的，是人自己造業自己受報。貪欲所造就的意業，按業報法則必然會招致相應的果報。

佛教的業報說就可以成為人們心中一道止惡揚善的防波堤。有了這種超驗的神秘力量作為保障，更會增加人們尊德守法的自覺性，增強道德自律性。對於生人與社會而言，它不失為建立良好道德的一種重要機制，希望利用人們對自身利益以及後代幸福的關切，使人們棄惡從善。

三、從第四章能看出，佛教的業報輪迴不僅是提出業報的流轉的起源，更是以達到超越生死輪迴的理想。在《雜阿含經》中佛陀施設了三十七道品為解脫業報輪迴，追求智慧，進入涅槃境界之修行方法。由淺入深的修行層次，清楚說明了三十七道品的修行次第，並了解轉化業力的方法。

接著經過細心探究、如理思惟，確立佛法的合理性，因而強化了信心；下一步修戒，使身口意三業合乎善法，不再造惡業，達到止惡行善的目標；接下來修定，訓練專心一境的能力，培養敏銳的覺察能力，有了較深的定力後，修觀才有效果；最後修慧，也就是觀慧，透過修四念住，實證無我的智慧。

總體而言，本研究主要的探討是注重在《雜阿含經》的業報思想的主題，依因緣法所建構，以帶出業報對於生命的意涵。實在在當下就可以完成一個起心動念的輪迴，可以更細微的觀察到因緣的起滅，並從當下就斷了因緣。解脫十二因緣的鎖鏈，不必等到來世，當下就可以體證，也就是《雜阿含經》提到的「見法涅槃」<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 參閱《雜阿含經》卷1：「佛告比丘：「於色生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃；如是受、想、行、識，於識生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃」，《大藏經》冊2，頁6，上6-9。

對於相關的研究資料，從這部經的內容來看極為豐碩，本研究所呈現的只是很少的一部分。由於本研究的學術涵養尚待充實，故本文多以漢文文獻為主，以這些文獻作為本論文的研究基本素材，讓研修者得到最好的指標；亦可將研究的範圍擴展至《長阿含經》、《中阿含經》、《增一阿含經》有關業報思想的教導，理出在阿含經中佛陀教導業報因果的詳實內容。





## 【參考書目】

### I. 佛教經論

三藏瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》卷 3，《大正藏》冊 1。

失譯：《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

失譯：《博伽梵歌》卷 1，《大藏經》補編冊 36。

失譯：《摩訶婆羅多的故事》卷 1，《大藏經》補編冊 36。

玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 113，《大藏經》冊 27。

玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，《大藏經》冊 27。

玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 99，《大藏經》冊 27。

玄奘譯：《瑜伽師地論》卷 85，《大藏經》冊 30。

玄奘譯：《瑜伽師地論》卷 93，《大藏經》冊 30。

求那。跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

沙門釋光述：《俱舍論記》卷 8〈分別世品 3〉，《大藏經》冊 41。

烏瑪斯伐蒂著，方廣錫 譯註《諦義證得經》卷 1，《大藏經》藏外冊 2。

義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39，《大藏經》冊 24。

僧祐撰：《出三藏記集》卷 14，《大藏經》冊 55。

僧叡述：《大智度論》卷 1〈序品 1〉，《大藏經》冊 25。

## II. 學術論著

### 一、佛學專書

大卿弘：《阿含聖典的解脫心法》，臺南：和裕出版社，2002年。

大願：《阿含道德人間關懷》，臺南：和裕出版社，2004年。

天襄：《雜阿含經。受相應》，臺北：法鼓文化，1998年。

印順：《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，2005年。

印順：《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，2005年。

印順：《成佛之道》，臺北：正聞出版社，2005年。

印順：《佛法概論》，臺北：正聞出版社，2003年。

印順：《初期大乘佛教之起源與發展》，臺北：正聞出版社，1988年。

印順：《性空學探源》，臺北：正聞出版社，2003年。

印順：《空之探究》，臺北：正聞出版社，2014年。

印順：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1994年。

印順：《華雨集第2冊》，臺北：正聞出版社，2005年。

印順：《華雨集第3冊》，臺北：正聞出版社，2005年。

印順：《雜阿含經論會編（上、中、下）》，臺北：正聞出版社，1991年。

印順：《寶積經講記》，臺北：正聞出版社，2000年。

吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》，臺北：文津，1994年。

- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：學生出版社，1983年。
- 吳老擇：《雜阿含經之研究》，臺北：元亨寺妙林出版社，1988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：《印度佛教源流略講》，上海：上海人民出版社，1979年。
- 宏印：《印順導師著作導讀篇 2》，臺北：印順文化教基金會，2006年。
- 巫白慧：《《梨俱吠陀》神曲選》，北京：商務印書館，2010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。
- 李世傑：《原始佛教哲學史—印度佛教哲學史》，臺南：法藏講堂，1994年。
- 李志夫：《印度思想文化史：從傳統到現代》，臺北：東大出版社，1995年。
- 李明勞：《大乘佛教倫理思想研究》，高雄：佛光文化，1989年。
- 李崇安：《印度佛教的探討》，臺北：慧炬出版社，1995年。
- 和辻哲郎：《原始佛教的實踐哲學》，臺北：華宇出版，1988年。
- 宗文·點校：《雜阿含經》，北京：宗教文化出版社，2011年。
- 林承節：《印度古代史綱》，北京：光明日報出版社，2000年。
- 林泰：《梨俱吠陀精選》，上海：復旦大學出版社，2008年。
- 林崇安，〈阿含經的中道與菩提道〉，臺北：大千出版社，2001年。
- 林煌洲：《印度宗教文化》，臺北：東大出版社，2007年。
- 林煌洲：《印度思想文化與佛教》，臺北：國立歷史博物館，2002年。
- 邱大剛：《好讀雜阿含經》，臺北：法鼓文化，2015年。

- 姚衛群：《印度宗教哲學百問》，臺北：佛光出版社，1996年。
- 星雲：《佛教叢書之二—經典》，高雄：佛光出版社，1998年。
- 星雲：《佛教叢書之八一教用》，高雄：佛光出版社，1998年。
- 昭慧：《佛教規範倫理學》，臺北：法界出版社，2003年。
- 洪啟嵩：《雜阿含經選集》，臺北：文殊文化，1989年。
- 徐梵澄譯，《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 高楠順次郎·木村泰賢：《印度哲學宗教史》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。
- 張西鎮：《《雜阿含經》白話解》，高雄：法人淨心文教基金會，2008年。
- 張曼濤：《佛學研究方法》，臺北：大乘文化出版社，1978年。
- 莊春江：《南、北傳雜阿含經選讀》，高雄：莊春江，2005年。
- 郭良鑿：《佛陀與原始佛教思想》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 陳俊輝：《印度哲學思想的古今》，臺北：水牛圖書出版，1992年。
- 傅偉勳：《從創造詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大出版社，1990年。
- 傅偉勳：《從傳統到現在—佛教倫理與現代社會》，臺北：東大出版，1980年。
- 普獻：《善知識的追尋:生命中的貴人》，臺中：中觀佛教文化中心，2007年。
- 智顓：《法界次第初門》，臺北：中華佛教，1980年。
- 湯用彤：《印度哲學史略》，上海：古籍出版社，2006年。
- 湯用彤：《漢文佛經中的印度哲學史料》，北京：商務印書館，1994年。
- 黃俊威：《無我與輪迴》，中壢：圓光出版社，1995年。

- 黃家樹：《雜阿含經導讀》，臺北：全佛文化，1998年。
- 黃懺華：《印度哲學史綱》，臺北：真善美出版，1975年。
- 楊郁文：〈雜阿含經題解〉《佛光大藏經·阿含藏》，臺北：佛光出版社，1983年。
- 楊郁文：《三十七菩提分法及其次第開展與整體運用》，臺北：正聞出版社，2000年。
- 楊郁文：《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，新竹：甘露道出版社，2000年。
- 楊郁文：《阿含要略》，臺北：法鼓文化，1997年。
- 楊惠南：《印度佛教史》，臺北：東大圖書，1995年。
- 聖嚴：《四正勤、四如意足、五根五力、七覺支、八正道》，臺北：法鼓文化，2005年。
- 劉欣如：《業的思想》，臺北：大展出版社，1993年。
- 蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化，2006年。
- 蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》，臺北：法鼓文化，2006年。
- 鄭石岩：《三十七道品講義》，臺北：佛陀教育基金會，2010年。
- 黎志添：《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，香港：香港中文大學，2003年。
- 賴賢宗：《佛教詮釋學》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 藍吉富：《印順導師的思想與學問》，臺北：正聞出版社，2005年。

## 二、翻譯書

- Bhante Henepola Gunaratana 著，賴隆彥譯：《快樂來自八正道》，臺北：橡實文化出版，2007年。

Bhikkhu Bodhi 著，光書鄉編譯組譯：《八正道：趣向苦滅的道路》，嘉義：香光書鄉，2010 年。

Max Weber 著，康樂一簡惠美譯：《印度佛教史：印度教與佛教》，臺北：遠流出版社，1996 年。

Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史 1》，臺北：國立編譯館，1996 年。

中村元原著，釋見愍－陳信憲譯：《原始佛教其思想與生活》，嘉義市：香光書鄉，1995 年。

木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想輪》，臺北：臺灣商務，1993 年。

水野弘元著，香光書組譯：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002 年。

水野弘元著，許洋譯：《印度的佛教》，臺北：法爾出版，1988 年。

水野弘元著，劉欣如譯：《佛典成立史》，臺北：東大出版，1995 年。

平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002 年。

平川彰著，釋顯如，李鳳媚譯：《印度佛教史（上冊）》，嘉義：嘉義新雨雜誌社，2001 年。

安克伯。韋爾登合著，逸萍譯：《印度教的真相》，香港：天道書樓，2000 年。

舟橋一哉著，余萬居譯：《業的研究》，臺北：法爾出版社，1988 年。

佐佐木現順著，周柔含譯：《業的思想》，臺北：東大出版，2003 年。

沃德爾著，王世安譯：《印度佛教史》，北京：商務印書館，1987 年。

亨利·克拉克·華倫著，顧法嚴譯：《原始佛教選譯》，臺北：慧炬，1989 年。

查爾斯·埃利奧特著，李榮熙譯：《印度教與佛教史綱》，高雄：佛光文化，1990 年。

高楠順次郎、木村泰賢著，高觀如譯：《印度哲學宗教史》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。

淡癡真人著，趙太極譯：《生死輪迴奧義書》，臺北：玄易堂出版社，2002年。

糜開文譯：《印度三大聖典》，臺北：中國文化大學出版社，1980年。

### 三、學位論文

呂凱文：《初期佛教緣起概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，臺北：輔仁大學哲學博士論文，2002年。

林煌洲：《奧義書輪迴思想研究》，中國文化大學印度文化研究所，1986年。

林韻婷：《雜阿含經譬喻故事研究》，玄奘大學宗教學系碩士班，2006年。

胡君梅：《漢譯《雜阿含經》緣起說之研究—以心理實修為視角》，國立政治大學宗教學研究所，2007年。

張漢威：《從《雜阿含經》看臨終關懷-以佛教諮商為核心》，華梵大學哲學系碩士班，2013年。

莊麗絹：《業力的形成及其轉化：以《阿含經》緣起說為探討中心》，國立政治大學宗教研究所，2008年。

陳殿中：《身心苦樂的觀察學理—以《雜阿含經》為主要依據》，國立臺灣大學哲學研究所，2013年。

陳麗朱（釋妙貫）：《論漢譯《雜阿含經》之利他行》，佛光大學宗教學系碩士班，2007年。

陳麗彬（釋見寰）：《《雜阿含經》佛陀對病苦的教示之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文學位，2005年，5月。

傅啟晏：《從《雜阿含經》探討人間佛教時代下之財富思維與財富管理學》，佛光大學佛教學系碩士論文，2013年。

黃齡瑩：《雜阿含經的生死觀》，南華大學生死學研究所，2002年。

楊素英：《《阿含經》中有關佛陀教學之研究》，華梵大學東方人文思想研究所，1990年。

董靜宜：《《雜阿含經》無常法門之研究》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2006年。

趙淑華：《《阿含經》的慈悲思想》，國立臺灣大學哲學研究所，1997年。

蔡耀明：〈佛教研究方法學緒論〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，南投：正觀，2003年。

蔡耀明：《業報緣起與成就無上智慧—以阿含般若為線索而連貫之》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1987年。

蕭燈堂：《《雜阿含經》無我論研究》，東海大學哲學碩士論文，2005年。

韓桂春：《《雜阿含經》「中道思想」的哲學意義：以「離苦」及「無我」為核心課題之研究》，東海大學哲學研究所碩士論文，2014年，1月。

釋悲昱：《《雜阿含經》緣起思想的研究》，香港能仁書院哲學碩士論文，1995年。

#### 四、期刊

Kim Young Oon 著，無意譯：〈印度宗教之探索—第一篇印度教〉，《香港內明雜誌社》第132期，1983年，3月。



Kim Young Oon 著，無意譯：〈印度宗教之探索—第一篇印度教〉，《香港內明雜誌社》第 139 期，1983 年，10 月。

Kim Young Oon 著，無意譯：〈印度宗教之探索—第二篇耆那教〉，《香港內明雜誌社》第 142 期，1984 年，1 月。

Kim Young Oon 著，無意譯：〈印度宗教之探索—第二篇耆那教〉，《香港內明雜誌社》第 144 期，1984 年，3 月。

卡巴特欽著·王怡婷譯：〈業力的變化〉，《香光莊嚴》第 95 期，2008 年，9 月。

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。

呂凱文：《論「四諦」的「滅苦」方法論》，臺北：法光雜誌，1999 年，10 月。

李小榮：〈試論敦煌變文業報輪迴之佛教思想的來源及表現〉，《楚雄師專學報》，第 14 卷第 4 期，1999 年 10 月。

屈大成：〈姉崎正治有關《雜阿含》整編之研究〉，《圓光佛學學報》第 26 期，2015 年，12 月。

林崇安：〈《阿含經》中所建構的佛教知識系統〉，《佛教圖書館館訊》，第 31 期，2002 年 9 月。

林崇安：〈《雜阿含經》的探索〉，《法光雜誌》第 91 期，1997 年。

林煌洲，〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較及評論〉，《臺大佛學研究中心學報》第 5 期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2000 年 7 月。

姚衛群：〈佛教的倫理思想與現代社會〉，《北京大學學報》，1999 年 3 月。

徐燕玲：〈原始佛教業論的教育意義〉，《香港佛教》第 494 期，2001 年，7 月。

真源，〈依業輪迴說的根源及其演變〉，《現代佛教學術叢刊(54)》，頁 153-162。

袁書會：〈談談變文中的業報輪迴思想—以《目連變文》為中心〉，《西藏民族學院學報》，第 27 卷，第 5 期，2006 年 9 月。

張昭仁：〈《阿含經》教的人間義〉，《慧炬》，第 247 期，1985 年 1 月。

曹彥：〈佛教的業報與疾病觀〉，《湖北社會科學》，第 3 期，2015 年。

連永川：〈阿含—大乘與佛陀本懷〉，《法光》，第 7 期，1990 年 4 月。

陳明暉：〈因果業報說與社會教化〉，《法音》，第 10 期，1990 年。

麥爾福·史拜羅著，香光書鄉編譯組譯：〈業力的佛教—業的主要學說(一)〉，《香光莊嚴》第 65 期，2001 年，3 月。

麥爾福·史拜羅著，香光書鄉編譯組譯：〈業力的佛教—業的主要學說(一)〉，《香光莊嚴》第 70 期，2002 年，6 月。

麥爾福·史拜羅著，香光書鄉編譯組譯：〈業力的佛教—業的主要學說(一)〉，《香光莊嚴》第 71 期，2002 年，9 月。

傅坤：〈淨土宗對印度佛教「業報輪迴」主體的改造—從「業報輪迴」主體的發展看中印佛教的不同〉，《西藏民族學院學報》，第 2 期，2008 年 3 月。

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》，臺北：中華佛學研究所，1991 年，頁 169-199。

黃俊威：〈論部派佛教時代之業力存在觀〉，《香港內明雜誌社》第 113 期，1981 年，8 月。

黃俊威：〈論部派佛教時代之業力存在觀〉，《香港內明雜誌社》第 114 期，1981 年，9 月。

葛維鈞：〈業報說成熟於沙門思想－業報理論源流探索之二〉，《南亞研究》，第 2 期，1997 年。

雷慧兒：〈從《阿含經》看臺灣的佛教人間化〉，《歷史月刊》，第 149 期，2000 年 6 月。

蘇錦坤：〈《雜阿含經》攝頌初探兼談印順導師在《雜阿含經》攝頌研究的創見〉，《福嚴佛學研究》第 4 其，2009 年，4 月。

釋達和：〈原始佛教的業報思想〉，《普門學報》第 48 期，2008 年 11 月。

龔山平：〈業報輪迴思想的倫理意義〉，《法音論壇法音》，第 12 期，1999 年。

### III. 工具書與電子資源

CBETA 電子佛典，中華電子佛典協會，2016 年。

<https://www.douban.com/group/topic/23409801>。

佛光大辭典增訂版 1.0，佛光山宗務委員會發行，2014 年。

佛光電子大藏經，佛光山宗務委員會發行，2012 年。

阿含學苑的博客：<http://blog.sina.com.cn/dhammo>。

梵和大辭典（上、下），臺北：新文豐出版，1988 年。

漢語大詞典，香港：商務印書館。