臺大文史哲學報　第八十期
2014年5月　　頁145~178
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2014.80.05

佛教「意業為重」之分析與探究*

林　建　德**

摘　要

本文對佛教「意業為（最）重」此命題進行分析與探究。全文主要分五個部份：首先，對《阿含經》經文出處做分析，可知佛教「意業為重」之基本觀點和立場。其次，以《成實論》為例解析正反見解，指出佛教特重「意業」，在於強調「心為法本」，一切由心念為前提而有所謂的善惡業可言。第三，指出佛教之強調「意業」，在於意本身即是業（身口則不然），此可從意、思、行、業此四者的密切連結看出；然而，此不代表身口行為並不重要，相對的，身口在業的造作中，具有增上助長之作用，而擴大業的效應，並增進意念的深度、強度。第四，佛教之重「意業」，顯示出善惡對錯的判定標準，有其獨到的倫理學特色而可特別注意；同時其中可能之限制，文末也提出初步反思。最後在結語指出，佛教之強調「意業」，不只挑戰古印度傳統，對應於現今倫理學暨哲學探討，亦多有省思及對話空間，值得進一步抉發及深化，而有更多論述的開展。

關鍵詞：意業　身口　思　行　佛教倫理學

102.07.15 收稿，103.01.28 通過刊登。
* 審查人之意見惠我良多，特此致謝！
** 慈濟大學宗教與人文研究所副教授。

「經中佛說：心為法本，心尊心導，心念善惡，即言即行，故知意業為重。」

——《成實論．三業輕重品》

一、前言

「業」（巴*kamma*梵*karma*）是古印度文化既有概念，佛教亦沿用之，並成為佛教中極重要的概念，不只說明人在生前因行善或造惡的行為慣性，決定著死後的生命趨向，[1]而且所有眾生也因業的差別而有不同的果報差異。[2]但佛教沿用「業」的概念並重用之，其中亦有所不同，如佛教否定古印度之靈魂說暨我（梵*ātman*）的概念，而主張「有業報而無作者」[3]的業報觀，在緣起中道的思想下成立佛教之業說。[4]此外，以「意業」（巴*manokamman*梵*manaskarman*）為主要關注亦是佛教業說的一大特色，本文即是對佛典「意業為重」之觀點進行探討。

本文除前言和結語外，首先對《阿含經》所述「意業為（最）重」（巴*manokammaṃ mahāsāvajjataraṃ*／意業為最大罪）之經文脈絡進行解析，說明佛教重「意業」的基本立場，第二以《成實論》為例分析「意業為重」之正反

1 此如佛典說：「一切眾生類，有命終歸死，各隨業所趣，善惡果自受。惡業墮地獄，為善上昇天，修習勝妙道，漏盡般涅槃。」宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 4，《大正藏》（台北：新文豐書局，1983），冊 2，第 99 號，頁 335，c9-10。

2 如經上說：「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。」隋．瞿曇法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》卷 1，《大正藏》冊 1，第 80 號，頁 891，a25。以及《十住毘婆沙論》卷 6 說：「又經說眾生皆屬業，皆從業有，依止於業，眾生隨業各自受報。」龍樹造，後秦．鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 26，第 1521 號，頁 48，b22-23。

3 宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，頁 92，c18。

4 如印順法師說：「印度舊有的『業』說，無論為傳統的一元論，新起的二元論，總是與「我」相結合的。或以業為自我所幻現的—自作，或以業為我以外的動作—他作，都相信由於業而創闢一新的環境—身心、世界，「我」即幽囚於其中。釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的緣起，說明此生死的流轉。如《雜含》（卷一二．三 00 經）說：『自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起』等。」釋印順，《佛法概論》（新竹：正聞出版社，2000 年），頁 92。

論點，第三在上述經論意義理解下，對「意業」概念做進一步解析，論述意、思、行、業概念間之緊密相關，及意業與身口二業之交互關係，最後探究佛教「意業為重」之倫理學特質及其相關之反思。

二、《阿含經》「意業為重」經文解析

關於「意業為（最）重」的論點，早在阿含佛典即作此記載，此出於《中阿含．優婆離經》，以下即綱要式提點該經架構及重點：[5]

（一）耆那教之身罰、口罰及意罰中以身罰為最重

長苦行尼揵詣佛，表示其尊師尼揵親子施設身罰、口罰及意罰三罰，使他們不行惡業、不作惡業，而在這三種中「施設身罰為最重」而意罰最下，經佛陀再三詢問後長苦行尼揵皆以「身罰最重」作答。

（二）佛教之身業、口業及意業中以意業為最重

長苦行尼揵作答完後，反問佛陀施設幾罰，佛陀表示不施設罰，但施設身業、口業及意業三業，令弟子們不行惡業、不作惡業。長苦行尼揵復問：「施設何業為最重？」佛陀回答說：「苦行！此三業如是相似，我施設意業為最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也。」[6]長苦行尼揵對此再三作確認，佛陀皆以「我施設意業為最重」作答。

---

5 東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 32，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 628，b25-27。於此同時對讀南傳《中部．優婆離經》之英譯，Bhikkhu Banamoli and Bhikkhu Bodhi, trans., *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 1995), pp. 475-492. 中譯內容及簡介可見黃柏棋譯註，〈《中部．優婆離經》—佛教的業說〉，收入蔡奇林編，《從修行到解脫——巴利佛典選集》（臺北：南山佛教文化，2012），頁 77-106。

6 東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 628，b27-29。此處「我施設意業為最重」，此「重」若就巴利文獻，所指為「深重」，意指罪過、過失或責難（*sāvajjatara*／reprehensible, blameworthy）之深重。而既是「（罪過）深重」，引伸亦可有「重要」（significant）之意義。該句巴利本問句 *katamaṃ kammaṃ mahāsāvajjataraṃ paññapesi*（「你施設何業罪過較大」）佛陀回答 *manokammaṃ mahāsāvajjataraṃ paññapemi*（「我施設意業為最大罪」）。菩提比丘等英譯為：I describe mental action as the most reprehensible for the performance of evil action…見 Bhikkhu Banamoli, Bhikkhu Bodhi, *The middle length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya,* p. 478.

（三）尼揵親子弟子優婆離自告奮勇破佛陀之論點

長苦行尼揵向尼揵親子報告佛陀對論的過程，受到尼揵親子讚歎，展示出他「施設身罰為最重」的立場。此時，尼揵親子弟子優婆離在眾人中向尼揵親子自告奮勇，願同佛陀論談破其觀點。期間雖受到長苦行尼揵反對，恐優婆離反被降伏，但尼揵親子對優婆離深具信心，而且優婆離請求再三，故同意他前往。

（四）優婆離會見佛陀共同論法

優婆離會見佛陀並讚歎尼揵親子「身罰最重」之論點，對此佛陀表示願與他共論此事，但前提是以真理、真諦為依歸。

（五）佛陀闡「意業為重」之例證

對於「意業為重」之論點，佛陀舉了四個例證要優婆離回答：

1. 無意殺生有殺報嗎？

佛陀詢問優婆離：若尼揵親子行走時殺害諸多小蟲，則他是否犯了殺生之罪？對此，優婆離回答：「若思者有大罪，若無思者無大罪也。」[7]而所謂的「思」，優婆離表示即是「意業」。佛陀於是以此例指出優婆離認同的「身罰最重」乃前後不一，自相矛盾。

2. 意著者往生處為何？

佛陀問優婆離：若尼揵親子重病要喝熱水不喝冷水，但沒有熱水而改喝冷水，卻又不可得而命終，如此他向何處往生呢？優婆離回答：有名為「意著之天」[8]，尼揵親子命終依其意念執著而必生彼處。如此，佛陀亦以此例指出優婆離之前後不一，自相矛盾。

3. 大神通者之瞋念可否滅國？

佛陀問優婆離：那難陀內的一切眾生不能於一日中斬為肉碎，但若有大神通者之沙門梵志發一瞋念，是否能讓那難陀眾生燒成灰燼？優婆離答曰：若是大神通者，他一發瞋念則能令一切國一切人民都燃燒成灰，更何況一那難陀。如此，佛陀再以此例指出優婆離之前後不一，自相矛盾。

---

7 東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 629，b25-26。「無思者」，南傳《尼柯耶》作「非故意者」（*asañcetanikaṃ*，另譯為「無思者、無故思者」），菩提比丘等英譯為「無意圖者」（what is unintended）, Ibid, p. 482.

8 南傳《中部》作「有名為意執著的天」（*manosattā nāma devā*），菩提比丘等英譯為「稱為『心所束縛』的神」（gods called 'mind-bound'）Ibid, p. 482.

4. 仙人瞋念可否化地成林？[9]

佛陀問優婆離：大澤、麒麟、麋鹿、靜寂、空野等森林（*arabba*／無事）如何成為森林呢？優婆離答曰：由諸大仙之瞋意使上述之森林成為森林。如此，佛陀再以此例指出優婆離之前後不一，自相矛盾。

（六）優婆離捨尼揵親子轉皈依佛陀

以上四例令優婆離心悅誠服，於是捨離尼揵親子之教而轉為皈依佛陀，佛陀要他保持低調，並隨力供養尼揵親子，但優婆離自有其判斷，並再度表達虔誠皈依之意。佛陀即為優婆離說法，其中包括「四聖諦」，優婆離於是見法得法，證入聖果。

（七）優婆離拒斥尼揵親子之門及尼揵親子吐血而死

優婆離皈依佛後，以佛及其弟子為尊，拒絕與尼揵親子門人互動。長苦行尼揵受尼揵親子指示到優婆離家，卻吃了閉門羹。於是尼揵親子與弟子五百人共同前往優婆離家；然優婆離並未禮遇尼揵親子，反貶抑其說，而讚揚佛陀教法「唯但染慧不染愚也」，與尼揵親子之教相反。最後優婆離作長偈表明自己對佛法深信不疑，尼揵親子聞後吐血而死。

以上對《中阿含經》之「意業為（最）重」進行經文解析。四阿含中的《中阿含經》相當於《尼柯耶》的「中部」，古代覺音論師將此部注名為「破斥猶疑」，相當於龍樹菩薩「對治悉檀」之判攝，其經典之特色以分別抉擇為主，一方破斥外道異說以對治邪見，一方面也闡發法義之深刻內涵。[10]此《中阿含．優婆離經》即顯示此性格，不只對比耆那教之重「罰」（巴*danda*）與佛教之重「業」（巴*kamma*）的不同，也顯示耆那教之重「身罰」與佛教之重「意業」的差異，並進而評破耆那教觀點的錯謬。

然《阿含經》主要是提出主張，而未有深刻論證，諸多問題仍待釐清。如在經文中至少有四個不同層次的問題：第一是耆那教之重「罰」的探討，如為何耆那教之重「身罰」多於「口罰」及「意罰」；第二是耆那教之重「罰」與

9 此段《中阿含經》記載之意義不明，今依佛光《阿含藏》之註釋（頁 1101）以及《中部》之記述補正之，見黃柏棋譯註，〈《中部．優婆離經》—佛教的業說〉，收入蔡奇林編，《從修行到解脫—巴利佛典選集》（臺北：南山佛教文化，2012），頁 93。

10 釋印順，《華雨集第四冊》（新竹：正聞出版社，1993 年），頁 28-30；釋印順，《原始佛教聖典之集成》（新竹：正聞出版社，1994 年），頁 877~878。

佛教之重「業」兩個不同概念間的對比；第三耆那教之重「罰」之「身罰」與佛教之重「業」之「意業」兩者之對比；第四佛教重「業」的探討，特別是為何看重「意業」多於「口業」及「身業」。

初步說來，耆那教之重「罰」與古印度文化之苦行傳統有關，即藉由身體的苦修、磨練顯示修行的成果，愈苦役的修行顯示愈高超的修持境界，而被稱為罰論者（巴*dandavadin*）；相對於此，佛教屬於作用論者（巴*kiriyavadin*），[11]從行為的造作（即「業」）顯示一個人道德品質和修行證量。意即，佛教決定一個人之尊貴與否，不在於其出身背景，不論血統、種族，而卻在於他的行為表現，依行為表現而顯示一個人的素質與品性，[12]其中特重意念活動暨心靈品質在業造作上的關鍵性，故主張「意業為最重」。而本文接下來的討論，集中在上述第四點，即討論佛教「意業為最重」的深刻意涵；以下援引《成實論・三業輕重品》做進一步探究。

三、《成實論》「意業為重」之正反辯證

對於《阿含經》「意業為最重」（「意業為最大罪」）的論點，到了後代論書多所討論，以進一步證成此說。如《成實論・三業輕重品》透過正反問答的方式，論述佛陀「意業為重」的立場，而反對問難者所言「身口業重非意業也」，力主「意業為重」。[13]關於雙方正反觀點之論辯，姑分以下五點述之：

（一）「五逆重罪」之為重是身口為重或意為重

反方質疑：

問難者從殺母、殺父、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧之「五逆重罪」，表示皆是透過身口實際行動而顯其重罪，而非僅是意念而已。[14]

---

11 罰論者（*dandavadin*）與作用論者（*kiriyavadin*）之詞彙參考自黃柏棋，〈《中部・優婆離經》—佛教的業說〉，頁 79。

12 如經上說：「不以所生故，名為領群特。不以所生故，名為婆羅門，業為領群特，業為婆羅門。」宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，頁 29，a26-28。

13 訶梨跋摩造，後秦・鳩摩羅什譯，《成實論》卷 9，《大正藏》冊 32，第 1464 號，頁 307，a4 至頁 308，a24。另外，關於《成實論》一書的作者、成書的相關背景及論義宗旨等，可參考釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（新竹：正聞出版社，1992 年），頁 573-593。

14 就形式而言，此五逆重罪「破僧」為語業，餘四皆屬身業。

正方回應：

「五逆重罪」之為重乃在於意業重，即「以心決定故業則定實」[15]，而非身口業之重而重；反之，若無心者則雖殺父母，亦沒有此逆罪。

（二）戒律重身口或重意之規範

反方質疑：

佛典戒律以身口之規範為主，而非從意業論犯戒與否；如起殺心、淫心等即犯戒，則戒律的持行規範已失去功能。且妄語罪必須是依欺瞞他人之口業而成立，而殺生罪是由：一有眾生、二知是眾生、三有欲殺心、四斷其命，此四因緣而構成殺生罪，而不單是意念造作。換言之，身口乃是確定實質之作為，而能成辦諸事，即殺生要以實際身口行動才能成事，而不是以意業而成立殺生罪。

正方回應：

若以起心動念之善惡來結戒，則戒律難以持守，而形同虛設，因此戒律不以心意為犯戒而重身口之規範，意即粗罪以「持戒」來遮除，而細罪才以心之禪定等持去除。[16]此外，持戒清淨與否關鍵在於意念之清淨，即「以意淨故則持戒淨，若意不淨戒亦不淨」[17]，以清淨心持戒，戒才有功能和意義，而不在於戒律的形式表相。而且，以四因緣成立殺生罪亦不離心業，以心意構成殺生罪之所以為殺生罪的關鍵。

（三）身口粗業先斷之理解

反方質疑：

經中表示修行當從身口之粗業先斷，先斷粗煩惱而得心定，故身口優先於心意。

正方回應：

所謂身口業粗故先伏斷，其中關鍵亦在於「心」的作用，如依禪定而調伏心意，而後才令身口粗業能斷。

---

15 訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 307，c6-7。

16 論云：「麁罪持戒能遮，細罪定等能除。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 307，c19-20。

17 訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 308，a11-12。

（四）意業為重則福報是否易得

反方質疑：

眾生飢渴需要飲食才能解除，而非存心念之良善而能度脫之。同樣的，造塔、建寺等福德不是只靠發心，若沒有付諸行動而只有意念，則無所謂果報可言。布施亦然，若人發心布施，但卻沒有實際給與的作為，就沒有所謂布施之福。而且，若只要發心便得福，福則易得，修行的人只要輕易發心即可，不用實際行布施之難行。如此以空發心即成就無盡功德，發善心則獲大利，都已言過其實。

正方回應：

人的心力薄弱，所認為簡易的反倒才是最困難的；實際上不是布施的形式有福，而是慈善的心意之業才得最多的福，即「淨心難得」，真正的布施貴在於心的清淨，而所言的發心即成就無盡功德、獲得大利，亦在於慈心的展現。所以不能說發心之意業無所損益，事實上正是以發心引導身口業的作為，而成就福德因緣，一切眾生也因慈心行持，而有所謂善惡之分及盡生善處可言。

（五）成辦諸事（「業」）關鍵在於「身口」或「心」

反方質疑：

佛陀曾說小孩自出生熏習慈善之心不會有造作惡業的問題，所以一定是長大成人有身口之行動力才有造業問題，因此身口是業成立的主因。而且，倘若意業為重，則世間的人心思躁動不安，如此人沒有做任何事即已造作惡業。

正方回應：

身口雖為確定實質之作為，但成事必依於「心」，正因為心念之善惡而決定福德業報。此如經中佛說「心為法本」（巴*manopubbaṅgamā dhammā*／意作為諸法的前行），表示「心尊心導，心念善惡，即言即行，故知意業為重」。[18]而正因為「心為法本」，所以「離心無身口業」；如慈心是意業，經上說修

18 見訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 307，b7-10。此原可見於《增壹阿含經》卷 52：「心為法本，心尊心使，心之念惡，即行即施，於彼受苦，輪轢于轍。心為法本，心尊心使，中心念善，即行即為，受其善報，如影隨形。」東晉．僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 827，b13-16；以及《法句經》〈雙要品〉：「心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢于轍；心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，福樂自追，如影隨形。」法救撰，吳．維祇難等譯，《法句經》卷 1，《大正藏》冊 4，第 210 號，頁 562，a13-16。

慈心可得大果報，可知「意業為重」。相對的，經中說外道仙人一起瞋心即滅一國，而經中亦說人之入地獄或生天上皆與意業有關，可知意業即得果報，亦即「心有報故身口得報」，而若無心念之故意造作，則無果報可言，如此皆可見心念在造業過程中的關鍵地位，因此佛教特重修心、正念等修行。

＊ ＊ ＊

由上五點可知，論主對於各種質疑作了回覆，表示任何身口業皆由意業決定，身口業造作的不同乃在於意業的差異，也再三強調「不離意業有身口業報」、「離意業身口無報」等[19]，以表明佛教「意業為重」的立場。而此立場和佛教重道德、重修心的傳統有關，如一個人不小心犯錯（如踩死蟑螂），非屬故意的業的造作，比有心之過、蓄意為惡者（包括沒踩但一直想踩）更受到諒解，說明一切道德行為的前提，皆在於心念動機的純正良善，否則不成其為道德善行。

四、「意業」概念探究及其與身口業之關係

以上以《阿含經》及《成實論》為例，闡述佛教「意業為重」之觀點，而此已然是佛教之共理共義，如南傳尼柯耶（*Nikaya*）明確表示業是以心思（梵*cetana*）而確立的，依此而有身口意三業的造作，[20]可知此為佛法通義及特色。同樣的，南傳《法句經》（*Dhammapada*）一開頭前兩偈頌即強調意為先導、為主人，而若以染污意或說或行則苦痛不斷；反之若以清淨意而說、而行，則喜樂如影隨形。[21]可知佛典均強調心念在業造作的關鍵性，因意念之發動才有身口之造作，業的核心是意念心思，意是構成業造作的骨幹或主體。

事實上，佛教之強調「意業」，在於意本身即是業，而身口並不即是業，

19 《成實論》〈三業輕重品〉:「又心有報故身口得報，以不故業無果報故。又不離意業有身口業報，若意依身口行善不善，名身口業，離身口業意業有報，離意業身口無報，故知意業為重。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 307，b28-c3。

20 增支部云：“It is will(*cetana*), O monks, that I call karma; having willed, one acts through body, speech or mind” *cetanaham bhikkhave kamma j vadami. Cetayitva kamma j karoti kayena vacaya manasa*.(*Anguttara-Nikaya*, III, 415). 相關討論可見 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.17 及 Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (London: Taylor & Francis, 1996), pp. 51-55.

21 Acharya Buddharakkhita 英譯、了參法師中譯、明法法師注釋，《法句經》（*Dhammapada*）（臺南：和裕出版社，2001），頁 2。

身口之為業必須以意為前提而成立，然此不代表身口之行為並不重要，而僅以意為業的全部。對此觀點，以下分兩部份探討，首先論述「意即是業」[22]之內涵，指出意本身即是業，此可從意、思、行、業四個字的密切連結看出，其次論述身口行動在業的造作中，具有增上助長之作用，意即身口雖不是業，但意念趨使下之身口作為，將使業的效應更形擴大，並增進意念的深度、強度。以下即分此兩點做闡述：

（一）「意業」概念之探究：意、思、行、業之緊密相關

「意業」（巴*manokamman*梵*manaskarman*）有兩種解讀方式，一是意之業，依主釋（梵*tatpuruṣā*）屬格限定複合語，另一是意即是業，持業釋（梵*karmadhāraya*）同格限定複合語。前者（「意之業」）雖顯示出意業的原意，但相對的「意即是業」亦為「意業為重」所含攝意義之一，顯示意與業間的緊密關係；而在此之間，思及行兩個概念亦常聯結在一起。換言之，意（梵*manas*）、思（梵*cetanā*）、行（梵*saṃskāra*）、業（梵*karma*）這四個字環環相扣；以下即進一步說明：

1. 意、思及業之緊密關聯

意、思及業三者的關係中，如前所述，業的核心在於意念思想，意念思想是「因」，身口是意念思想的表現於外的「果」，即身口是從屬於意思而體現，這在佛典中屢屢做此強調。早在《中阿含經》即表示：「云何知業？謂有二業，思、已思業，是謂知業。」[23]龍樹繼承此說而在《中論》〈觀業品〉云：「大聖說二業，思與從思生；是業別相中，種種分別說。佛所說思者，所謂意業是；所從思生者，即是身口業。」[24]可知業有兩種，一種是思業，另一種是從思所生之業；其中思業即是意業，而從思所生的業即是身口二業。

上述《阿含經》及《中論》觀點乃是佛典所共通，如世親《阿毘達磨俱舍論》〈分別業品〉說：世間種種差別都是由眾生不同的業力所生起的，而業的形成可分「思」及「思所作」，前者是意業，後者是身口業。[25]在其長行解釋中，也表示業體分為「心所思」及「思所作」，並引契經表示，業分為「思業」

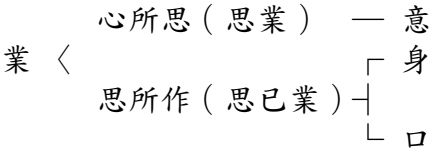
22 此語可見《成實論》〈十不善道品〉：「問曰：何故名為業道？答曰：意即是業，於此中行故名業道。」訶梨跋摩造，後秦・鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 305，c14-15。

23 東晉・僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 600，a23-24。

24 龍樹造，姚秦・鳩摩羅什譯，《中論》卷 3，第 1564 號，頁 21，c3-5。

25 《俱舍論》原文為：「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」世親造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 13，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 67，b9-10。

和「思已業」兩種，「思已業」又稱為「思所作」，其中又分為身語二業，而「思業」即是「心所思」，也就是「意業」，思所作之身口二業皆依意業（思業）而起。[26]對此業說，即便是評破世親《俱舍論》不遺餘力的《順正理論》及《顯宗論》亦做此陳述，可知此為佛典的共同見解。[27]茲以下表圖解「業」之二分為心所思、思所作及三分為身、口、意，以相互對照：



由上可知，身、口、意三業可藉思業、思已業來表示之，其中可看出兩個訊息：一、意和思密切關聯，或者在使用上幾可視為等義，因此早在《阿含經》表明「意業為最重」時即說「若思者有大罪，若無思者無大罪也」以及以「思」為「意業」，[28]後世論典亦承此見解而言「思謂意業」[29]、「思即是意業」[30]；

26 《阿毘達磨俱舍論》〈分別業品〉：「此所由業其體是何？謂心所思及思所作。故契經說：有二種業，一者思業，二思已業；思已業者謂思所作。如是二業分別為三，謂即有情身語意業。……然心所思即是意業，思所作業分為身語二業，是思所等起故。」世親造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，頁 67，b17-28。

27 《阿毘達磨順正理論》：「此所由業，其體是何？謂心所思及思所作。故契經說：有二種業，一者思業，二思已業；思已業者，謂思所作，即是由思所等起義。應知思者即是意業，思所作者即身語業。如是二業，於契經中，世尊說為三，謂身語意業。」眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 33，《大正藏》冊 29，第 1562 號，頁 531，b18-22。《阿毘達磨藏顯宗論》〈辯業品〉：「別所由業其體是何？謂心所思及思所作。故契經說：有二種業，一者思業，二思已業。思已業者，謂思所作，即是由思所等起義。應知思者即是意業，思所作者即身語業。如是二業於契經中，世尊說為三，謂身語意業。」眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨藏顯宗論》卷 18，《大正藏》冊 29，第 1563 號，頁 859，c21-26。

28 東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 629，b25-28。

29 如《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉：「思謂意業」（頁 55，a25-26）及《阿毘達磨順正理論》：「思謂意業」（頁 510，c24）及《阿毘達磨藏顯宗論》〈辯緣起品〉：「思謂意業」（頁 848， a1）。

30 《成實論》〈業相品〉：「又經中說二種業，若思、若思已，思即是意業。思已三種，從思集業及身口業，是意業最重。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 290，a14-16。

二、在業的造作中，思為主體，因心有所思而後有思所作之身口表現，如此身口是隨思意而起，因此身口為次要的，整個身口意三業可說都是「思」的作用，而有「身語意業皆是一思」[31]之說。同樣的，在《大智度論》也表示「作業時思為大」，因思業而起身、口、意業，六度之布施、禪定等也以思為首，猶如以針為導縫紉衣服，決定了一切行為（業）的品質。[32]

反過來說，不只是「思謂意業」、「思即是意業」，在《成實論》亦言「意即是思」，兩者不同在於意是總相、意的行動表現即為思，如此意是靜態描繪；相對於意，思是別相，依動態展現而有各種樣態，所以說「總相說意、行名思」；而思也依呈顯的方式而有不同名稱。[33]此外，《成實論》除了說「意即是思」也說「思名為業」[34]、「意即是業」[35]等，包括《大智度論》、《大毘婆沙論》等也都提到「思即是業」[36]，凡此種種皆可看出意、思以及業之間的緊密關聯。

31 五百羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 113，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 587，a8。

32 《大智度論》〈淨佛國土品〉：「雖知善惡諸法是苦樂因緣，如一切心、心數法中，得道時智慧為大；攝心中定為大；作業時思為大；得是思業已，起身、口、意業。布施、禪定等，以思為首；譬如縫衣，以針為導。受後世果報時，業力為大。是故說「三業」，則攝一切善法—意業中盡攝一切心、心數法，身、口則攝一切色法。」龍樹，後秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 92，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 708，c24 至頁 709，a2。

33 《成實論》〈思品〉：「問曰：思與意為一為異？答曰：意即是思。如法句中說惡心所作、所說皆受苦果，善心亦爾，故知意即是思。若意非即是思，何者為意業？意業名意行緣中，是故思即是意，雖總相說意行名思。而思多在善不善中說，是思有眾多分。若人為他眾生求善求惡，爾時名思，若求未得事爾時名求，若求後身爾時名願，故知一思以種種名說。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 286，c3-11。

34 《成實論》〈九業品〉：「意即是思，思名為業。是故若意求後身，此亦名意業，亦名為思，思念後身故名為業。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 304， a19-21。

35 訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 305， c14-15。《中觀論疏》亦引成實師而說：「意即是業，離意之外無有別思。」隋．吉藏，《中觀論疏》卷 8，《大正藏》冊 42，第 1824 號，頁 116，c22-23。

36 《大智度論》〈序品〉：「思即是業，身口不名為業，從思生故得名業。」龍樹，後秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》，頁 304，b25-26。此外，《大毘婆沙論》云：「問：何故不說思為業道？答：思即是業。思所行故名為業道，當知業道非即是思，是故不說。如王所行說名王路，而王路非王，此亦如是。思所行故說名業道，而業道非思。」五百羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，頁 589，a24-27。

37

總之，初步可知「思業」即是「意業」，反之亦然；如此，水野弘元以「思業」（梵*cetana-karma*）表示佛教所說的動機目的時，即附註為「意業」。[38]而此處的「意業」，非僅是「意之業」，而更有「意即是業」之內涵；相對的，身、口不即是業，身口必須在意或思發動的前提底下，才可真正稱為造業，可知思或意決定一切行為（業）的品質，意、思和業三者間密切相關。

2. 行與業、意、思之緊密關聯

意、思兩者之為業的過程裡，可說有一個重要的中介概念——「行」（巴*saṅkhāra*梵*saṃskāra*）；意即，「行」可有雙重意涵，前可接意、思之概念，後可接業之意涵，即「行」既可和意（或思）作聯結，同時又和業相關聯，此從五蘊中的行蘊和十二緣起中的行支可看出；如此，除了意和思及業密切相關外，此三者亦與「行」緊密相扣。

「行」在原始佛典的使用脈絡，如水野弘元指出的，大致有三個：第一諸行無常的行，第二是五蘊的行蘊，第三是十二緣起中的行支。雖三者意義各有所重，但都有促使條件、原因成立的力量之意。在這三個脈絡下的「行」，水野弘元認為諸行無常的行含蓋範圍最廣，五蘊的行蘊其次，十二緣起中的行支最狹隘。其中諸行無常的「行」和「有為」（巴*saṅkhata*梵*saṁskṛta*）一樣，指生滅變化現象的一切法；因此五蘊、十二緣起皆為此「行」所攝，這是「行」的最廣義者。[39]

其次，五蘊中行蘊的「行」，乃包含除受、想、識三蘊之外的一切精神作用，以「思」（梵*cetanā*）作為行蘊的代表而定義之，而若將「行」當成「思」（善惡的意志作用），此是「行」的狹義意涵，意即原始佛教中行蘊確切所指為「思」，[40]如水野弘元表示：「此思既是善惡意志，也是業的本質，可視之

37 關於「意業」和「思」的探討亦可見佐佐木現順著、周柔含譯，《業的思想》（臺北：東大書局，2003），頁 150、151；以及舟橋一哉著、余萬居譯，《業的研究》（臺北：法爾出版社，1993），頁 28-33。

38 見水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集二》（臺北：法鼓文化，2000），頁 214、233。

39 同上註，頁 208。

40 此處水野弘元也補充說明，初期佛教的行蘊的「行」主要指「思」，但尚包含作意、觸、思、欲、念、定等心理作用。而在部派阿毘達磨中，行蘊的概念更加擴大，如說一切有部對行蘊除設立心所法（心理作用）的心相應行之外，也設立心不相應行（不屬於物或心，但是會驅使物或心的力量），而這是初期佛教完全沒有說到的。見水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集二》，頁 40、209。

為業的同義語。因此，最狹義的行，亦即思，可看成與業相同。」[41]最後，水野弘元認為，十二緣起中的「行」被說明為身、語、意三行，此與身、語、意三業相同，指出「業是以作為意業的思為根本，由此產生身語業」；[42]而且，身語業等在其行為之後大多會留下行為的習慣力，如此業包括了意業（思）、身語業及身語業的習慣力、潛在力，這些都應被看成是「行」。[43]

綜合以上水野弘元所述，可知「意＝思（善惡意志）＝行＝業」[44]。此外，Sue Hamilton亦有相似看法；Hamilton亦指出「行」的三個用法，即諸行無常的行，十二緣起中的行支以及五蘊的行蘊；表示後兩者（十二緣起中的行支及五蘊的行蘊）和「業」的流轉特質以及佛陀以「業」為倫理規範，緊緊相扣著，而對一個人的倫理生活起著廣大作用，而且兩者間之意義並無清楚的分野。[45]

在這三個「行」字的脈絡中，Hamilton指出諸行無常的「行」以牽繫現象（conditioned phenomena）作解，廣泛指稱一切生死流轉（*sa jsaric*）的存在現象；[46]而十二緣起中的行支當理解為組構活動（formative activities），表示人類如何在生死流轉中存在著，說明人之所以投生為人的流轉機制；[47]而五蘊的行蘊和十二緣起中的行支相近，但行支乃綜合式（synthetic）的表述人之個體如何存在，而行蘊雖也關乎人存在之描繪，但乃是分析式（analytical）說明人之所以存在的關鍵特質，而這和一個人的「意志」（will或volition）有關，因此Hamilton以意志組成（volitional constituent）來解釋行蘊。[48]

Hamilton指出「行支」和「行蘊」除了綜合式和分析式不同的表述外，兩者都和「業」暨道德生活緊密連結，而分指「業」的兩種面向：「行支」說明人的形塑（formation），即人類在此生何以為人（forms the human being for this life），因此是創造（creative）層面的「業」；而「行蘊」是依據其所形塑而有的功能（function），說明人在此生為有意志的組成（volitional constituent），因此是作用（operative）層面的「業」。但由於生命是不斷流轉，此生作用式

41 同上註，頁 209。

42 同上註，頁 40。

43 同上註，頁 40、41。

44 符號「＝」意味緊密相關。

45 Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism* (London: Luzac Oriental, 1996), p.66.

46 Ibid., p. 67.

47 Ibid., p. 68.

48 Ibid., pp.70-72, 79.

的業之造作，會成為彼生創造式的業之形塑，兩者間密切相關。[49]簡言之，「行支」和「行蘊」都關乎到「業」的道德性，而此道德性涉及到人的意志、心思等作用；如此可見業、行、思、意四者之緊密關聯。同樣的，舟橋一哉亦認為，無論是十二緣起的「行」或五蘊的「行」，都代表阿含經教所說的「業」。[50]

此外，Gombrich在解說五蘊中的行蘊時，亦以思（梵*cetanā*）、意志（volition）與意圖（intention）等詞作解，亦可見行、意、思的關係；[51]而且也表示「思」字乃用來表達意圖（intention），而佛陀正是以意圖（「思」）來定義「業」。[52]Gombrich也指出，佛陀以五蘊中的行蘊為構成「業」的要件，而使得一個行為具有好壞之道德性，但五蘊中的其它四蘊並沒有如此的道德品質可言，而都與意圖無關；[53]如此，意、思、行和業的關聯或聯貫性亦顯而易見。相似的，印順法師解釋行蘊，也表示行的定義是「造作」，主要是「思」心所之意志作用，乃心思的審慮、決斷，進而引發身、語的行為；[54]而在緣起法中的行支也解說為「身行、語行、意行」，即以思心所為中心而有身語意的活動，因而有業的造作，[55]如是皆可見意、思、行和業的關係。

總之，學界對「行」的解釋有共通之處，大致認為諸行無常的「行」最為廣義，而行蘊的「行」和十二緣起的「行」乃較狹義；而且認為行蘊的「行」和十二緣起的「行」，與「業」的概念密切相關，而行蘊的「行」又和思、意密切關聯，因此意、行、思、業間緊密性可想而知。而由於意、行、思、業四者間密切關聯，因此不同佛典混用此四字，如在阿含佛典四食中的「意思食」（巴*mano sañce tanākārāhāra*梵*manaḥ saṃce tanākārāhāra*），在其它佛典或作「意食」、或作「思食」、或作「業食」、或作「念食」等不一而足，但使用上皆指涉同樣的概念。[56]不過，若細究意、思、行和業四個概念的相異處，其

49 Ibid.,p.73.

50 舟橋一哉著、余萬居譯，《業的研究》（臺北：法爾出版社，1993），頁 16-17。

51 Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought* (London: Equinox Publishing Ltd, 2009), p.123.

52 Ibid.

53 Ibid.

54 釋印順，《佛法概論》，頁 59。

55 釋印順，《佛法概論》，頁 93。

56 如《阿毘達磨大毘婆沙論》即以「業食」為「思食」，而說「業食謂思」，見五百羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，頁 674，c15-17。此外，如慧遠亦提到「以思活命，名為思食」，而此思食亦由過去業思作為其命根，而此使生命不斷即說為思食。東晉．慧遠，《大乘義章》卷 8，《大正藏》冊 44，第 1851 號，頁 620，b27-28。

間繁複關係將盤根交錯，難以簡單明瞭一刀斷定；如細部考之於諸家，如水野弘元與Sue Hamilton 間亦有說法不一處，[57]Hamilton書中亦點評不同學者之說法，如Frauwallner、Franke等人。[58]

（二）意業與身口業之交互引發和強化

如前所述，思、意決定一切行為（業）的品質，而身行和口語相對處於次要地位，不能稱為業的主體，甚至沒有意或思的前提下不稱為業。如在《中阿含經》〈業相應品〉即明確表示：「若有故作業，我說彼必受其報，或現世受、或後世受；若不故作業，我說此不必受報。」[59]可知心存故意者，所造作之惡業必會受報，反之不然。再者，《成實論》亦言，身體僅是造作業的工具（「身是作業之具」），身本身不是業（「身非業也」），而之所以會召感罪福、集結業力，乃是因為心的作用（「隨心力故」），如此身、口、意三業都是依心力而來。[60]

此外，《成實論》以「不離意業有身口業報」、「離意業身口無報」等來說明「意業為重」，可知意業是身口業造作的「必要條件」（necessary condition），即必定有意念之引發才有身口業之造作；相對的，身口業是意業的「充份條件」（sufficient condition），即一旦身口造作了業則足以說明意念存在其中。[61]可知，

57 如水野弘元認為十二緣起中的「行」比五蘊的「行」更狹義，十二緣起中的「行」指涉「業」，五蘊的「行」指稱「思」，此雖與 Hamilton 見解大致相同，但 Hamilton 認為五蘊的「行」比十二緣起中的「行」意涵更為狹窄——這是兩人小異之處。然此應只是看待問題角度的差異；水野弘元強調因思而造業，所以「業」概念較為狹窄，而 Hamilton 強調因業而受報，而受報的結果之一即是一個人善惡意志（即「思」）之品質或狀態，因此「業」的概念比較寬大。詳可參 Sue Hamilton, *Identity and Experience*, pp. 66-79.

58 見 Sue Hamilton, *Identity and Experience*, p. 73, 79.

59 東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 437，b26-c1。

60 《成實論》〈業相品〉云：「身是作業之具，身於餘處生時集罪福名為業，是故身非業也。……隨心力故，身餘處生時能集業，是故集名善不善。非直是身，口業亦爾，非直音聲語言，以心力隨音聲語言所集善惡是名口業。意業亦如是，若決定心我殺是眾生，爾時集罪福亦如是。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 289，c25 至頁 290，a6。吉藏，《中觀論疏》亦引成實師說法指出身口意三業皆以心為體，身口是業具而非業或業體，《中觀論疏》〈業品〉：「成實云：三業並以心為體，身口但是業具而非業也。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 116, c18-19。

61 此亦可言「意」是構成「業」的必要條件，而「業」是「心」的充份條件。

身口本身沒有業的造作可言，而一定因意念的主導才有業的可能，而且心意已決的當下已是意業之造作。[62]

然而，身口是心造業的工具，身口業之造作在於心意之發動、隨心意所從生，但這不代表身口實際作為毫不重要，而全然以心念之善惡來決定所有道德價值。[63]事實上，意念發動行為，行為又強化意念，因此雖然意本身即是業，身口不即是業，但兩者間循環影響、相互強化，而有一定的因果關係。意即，一方面意念生起發而為身口之具體行動，另一方面此身口之行動又再次深化意念的強度，就這樣身口意之間環環相扣，心念與身行之間不會只是取此去彼的偏廢或偏頗。

如在《順正理論》中用一個譬喻：聽到佛陀進入一村莊，若弟子心生歡喜則增其福業，而後若有實際身口行動，遙向如來之處禮敬、稱讚，意想親炙侍奉等，此都是累積福德。然而，若只有歡喜心生起，且生起意念便就此而止而無身口動作，則難以增進福德；因此除「意妙行」外，同時也當有相應之「身語妙行」生起才是。[64]如此可知，徒有善念而空無身口之行，亦難以成就意念之福業或善業。而事實上，意念和行為間密切關連，如十二緣起以無明、行、識之抽象的死生根源，到觸、受、愛、取、有的具象的業行造作，都是因果業報形成的整體條件，彼此相依相關、相互增長。

此外，水野弘元依《俱舍論》指出「業」造作當中三階段組成要素：[65]

62 如此，《成實論》曾表示意和意業的關係有兩種，一是「意即意業」，二是「從意生業」，一旦心意已決意圖殺生，即是意業造作，罪業比身口還重，但如果心意未決則雖是意但沒有業力可言，即如此之意不是意業。見《成實論》〈業相品〉說：「問曰：如從身口別有業，意與意業為即為異？答曰：二種，或意即意業，或從意生業。若決定意殺眾生是不善意，亦是意業，是業能集罪勝身口業，若未決定心是意則與業異。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 290，a6-10。

63 一般認為佛教有輕身而重心的傾向，但此應是個誤解。雖然佛教有所謂「不淨觀」，視身體為「臭皮囊」，但此主要是去除欲望的貪執，而不是忽視身體的重要。相對的，佛教亦視身體為「載道器」，即藉著身的修行而成就道業；此外，佛教「四念住」中之「身念住」亦是強調身體的覺知和觀照。

64 眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，頁 542，c1-10。

65 水野弘元表示，其中 a 是思業（*cetanā-karma*），屬於身、語、意三業中的意業。 b 與 c 是思已業（*cetayita-karma*），屬三業中的身業與語業。在 b 和 c 兩者中，前者為身、語的「表業」（*vijñapti-karma*），此身、語包含殺、盜、婬、妄等實際的行動，乃是身體、言語的外顯行為，而可被察見；而 c 是 b 成為習慣力之後的殘存者，所以是身、語的「無表業」（*avijñapti-karma*），潛藏而不能從外在被看見、表示出

a. 善惡的意志（或者行為的動機目的）

b. 依於身語的實際行動

c. 實際行動之後的殘存習慣力

上述a、b兩項中含括身口意三業，然在身語的實際行動後將留有習慣力，而這個習慣力的養成，久而久之，就是一個人的性格，而性格之形塑將造成他思想的慣性，而所思所想不會只是意業的造作，也自然地驅策他有一定的行為表現，而有身語二業的產生。

可知，意念引導身口行為，身口行為又強化意念，造成一個人生命慣性的迴路，而此迴路和後期唯識學之「現行熏種子，種子生現行」[66]有相似意趣，由心識種子生起種種現行，而此現行又回熏、熏習心識種子，一方面隨心識生起而造業，另一方面所造之業復又形塑心識，如此反覆輾轉運作，業力亦不斷形成；而如果不透過智慧熏修從中截斷，將是無止盡的輪迴過程。

身口之實際事行有強化意念之效果，養成意念生起的慣性，此意念復又驅使類似行為之發生。對此行為習慣力的重要，水野弘元曾作出討論：對於有意志的行善和行善於無意中，兩者何者善業功德較大？——水野表示一個人善行已成為習慣，心中沒有行善的想法，而自然而然地行善，比起有意志、非常努力的行善乃更為殊勝。前者行善已成為他性格的一部份，或者這樣行善的慣性，已讓他成為一個善人，而後者仍需強迫、要求自己行善，代表行善的意念和動機尚未內化、深化，未移除壞的慣性而養成行善的好習慣。[67]可知，雖然壞人亦會做好事，好人也會做壞事，但壞人慣於做壞事，好人慣於做好事；如此之不同，乃心念長期的慣性而導致特定行為之產生，而行為又再次強化該意念於性格之中，致使同樣的行為重複發生。

因此可說，心念決定行為，行為決定習慣，習慣決定性格，性格決定命運；[68]其中命運即一個人的「業」，如此的「業」又會使他慣於有特定的心念出現，而形成一個制式的環圈，造就其人格特質及習氣傾向（disposition或propensity），此在佛典中即有「業習」（梵*karma-vasana*）之說，依字面可知是行為慣性所形成之習氣，同時此習氣亦使有特定之行為慣性。此也如十四世

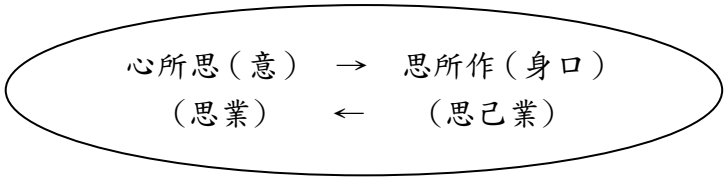
來。見水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集二》，頁 233、234。

66 唐．圓測撰，《仁王經疏》卷 2，《大正藏》冊 33，第 1708 號，頁 402，b15-16。

67 見水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集二》，頁 215。

68 此諺語解釋佛教「業」之概念時而會用到，如 Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 37.

達賴喇嘛所說：「意念導致行為，而行為進而制約心，形成一定的性格和傾向，再由此產生更多的意念和行為生起。」[69]關於意念和行為間的循環關係可由下表示：



整個橢圓代表「業」的總集，在此業力場中，心所思（思業、意業）和思所作（思已業、身口二業）有一定相互制約的因果關係；而人生死流轉的輪迴過程亦在於此，而佛教所說之勤修戒、定、慧即在打破此生命慣性。[70]此也如《六祖壇經》所說的：「心平何勞持戒，行直何用修禪」，[71]心念平靜清澈自不需要持戒，不需戒律的外在規範行為自然中規中矩，而行為端正亦顯示出心的安定平穩，也不用特別打坐使心平靜，從中可看出身口行為與心念間的必然關聯。如此，不只善心當引發善行而成其為真正的善心，做善事的同時亦可說是淨化、提昇自己心的品質，[72]做惡事則相反；而我們亦可透過身行好事的習慣養成（乃至強迫），日益增長良善心念。

總之，佛典認為「意業為重」不代表身口行為不重要，相對的彼此間緊密相連、互為因果，而不能截然對立做切割。而之所以強調「意業為重」，旨在強調心念意欲的根本性和基礎性（即「心為法本」），長久下來意念所成的行為習慣，將成性格內在的一部份，即所謂「積習成性」，[73]而使得趨向行善或

69 Dalai Lama XIV, *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science And Spirituality* (New York: Three Rivers Press, 2005), p. 109.

70 如《中阿含經》〈業相應品〉說：「隨人所作業則受其報。如是，不行梵行不得盡苦，若作是說，隨人所作業則受其報。如是，修行梵行便得盡苦。所以者何？若使有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。」東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 433，a14-29。

71 元．宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》冊 48，第 2008 號，頁 352，b28。

72 可見 Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, p.14.

73 此可見《大智度論》〈歎信行品〉:「積習成性；譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」龍樹，後秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》，頁 528，b25-26。此也如印順法師《成佛

造惡，可知性格、行為習慣和心念間有著密切關聯。如此，身口意三業中，意念雖最為嚴重、重要，身口行動不及意念之重，但意念未必能視為業造作的全部；[74]相對的，心思意念發為身口的實際行為，則業的效應將更為強大，且具體的行為造作也增長、促進心思意念的慣性。

五、佛教「意業為重」之倫理學特質及相關反思

「業」的概念並不是佛教所首創、獨創的，而是古印度文化固有的，然佛教對「業」的解釋確與婆羅門教有很大的不同，如佛教不以祭祀（sacrifice）、儀軌（ritual）等形式崇拜談業報的增減，而更重視倫理教化和道德行為。[75]在倫理道德的行為教化中，心念和思想更是主體，如Gombrich表示，佛教對道德的基本判準為意圖（the basic criterion for morality is intention），判定倫理價值有賴於意圖（ethical value lies in intention），此把「業」當作是意念（intention）亦使得佛教和婆羅門教間有莫大的鴻溝。[76]此外，Collins亦有相近看法，認為佛教從儀式的層面轉入到倫理學的關注，使得「業」的概念能普遍化；[77]而之所以能普遍化，乃佛教把行為的關鍵確立為是心理的，而不僅是外在的行為表現，如此以心意、心思為業造作之首要力量，Collins表示是佛教對「業」概念發展之最大貢獻。[78]

事實上，佛教重視業說，是在印度傳統既有觀念的基礎下，以新的詮解宣

之道》偈頌說：「初以習成性，次依性成習」釋印順，《成佛之道（增註本）》（新竹：正聞出版社，2000 年），頁 266。

74 但如果就徹底之「一切唯心造」等立場來說，意念不只是業造作的根源，而且也是全部。

75 關於這點 Gombrich 多次強調，見 Richard Gombrich, *What the Buddha Thought*, p.14, 43, 194-195, 200。如此從「業」觀念的不同，亦可見佛教對婆羅門教的回應，Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London: Taylor & Francis, 1996, pp. 27-64.

76 見 Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, p. 13, 43；Gombrich 也表示「意圖」（intention）是判斷倫理價值最後的判準（the final criterion for judging ethical value），Ibid., p. 195。意念與行為（「業」）相關討論，還可見 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London: Routledge, 1988), pp. 67-69.

77 Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p.55-58.

78 Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, p. 201.

揚佛法的知見；如水野弘元所表示的，佛教之重視業報說，乃是為了正確理解佛教、進入佛教真理之說的預備而已。[79]即藉由業報的新解釋，引導出緣起、無我（「有業報而無作者」）等觀點，使人先領略因果業報的道理（即因果觀），建立世間緣起正見，進而追求出世間涅槃還滅的解脫智慧，過程中並修正婆羅門教重身體之苦修及獻祭等傳統，而強調心念清淨以引導道德暨修行生活，故而說「意業為重」。

此外，佛教重「意業」不只和耆那教重「身罰」有別，同時和世間法律、道德的判準大不相同。法律有罪無罪的判定都是以具體行為、事證為依據，而不能因一個人的意念來定罪；[80]同樣的，西方倫理學道德對錯的衡定也重於外在實際的作為，重於意圖後的行為表現及結果，如此才會有客觀論究基礎，甚而視意圖無關乎道德評價。[81]然而，佛教畢竟不只是世間層次的關注，還有超越層面的思維與關懷，如此形成的道德規範及倫理學特色即值得注意，同時其可能存在的限制或挑戰亦有思索的必要，以下即就此兩點來探討佛教「意業為重」之倫理學特質及其相關反思。

（一）「意業為重」之倫理學特質

1. 重視行為發生之根本原因

如前引《中阿含經》〈業相應品〉表示：故作業必受其報，而不故作業不必受報；其中身故作三業為殺、盜、淫，口故作四業為妄言、兩舌、惡口、綺語，而意故作三業則為貪、瞋、痴。[82]前面身口的七種惡業，實根源於內心之貪、瞋、痴，因貪、瞋、痴三毒而有種種身口惡行之表現，因此佛典稱貪、瞋、痴為「三不善根」（巴*tīṇi akusala-mūlāni*梵*trīṇy akuśala-mūlāni*），乃為一切惡法的根本原因，而佛教之重意業亦於此可見一斑。

根據水野弘元表示，善惡業造作有三階段之要素：（一）動機目的，（二）

79 見水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集二》，頁 228。

80 然有時佛教和世俗的法律間亦可見其一致之處，如在法律中，教唆、決策者比實際執行、行動的犯罪者時而更為嚴重。但很多時候仍是不同的，以佛教立場來說，如一段婚姻關係，倘若一個丈夫已不愛他太太，而愛上其他女子（即「心出軌」），即便他身未出軌，已對這段婚姻關係造成傷害，且這樣的殺傷力比起身出軌而心未出軌（即還愛著太太）的狀況更為嚴重。但就法律立場來說，所謂「通姦罪」的構成必定是有身出軌的事實為要件。

81 可見孫效智，“On the Moral Irrelevance of Intention”（〈論意圖的道德無關性〉），《臺大文史哲學報》第 56 期，2002 年 5 月，頁 393-436。

82 東晉．僧伽提婆譯，《中阿含經》，頁 437，b24 至頁 438，b12。

手段，（三）結果。[83]而就佛教「意業為重」的立場，第一項動機目的最為關鍵，乃行為發生的要因。而此動機目的，就佛教而言，最狹義的業所指為思（善惡意志），即所謂「思業」，而構成此動機目的要具有意識、自由意志及善惡價值的良心三項條件，三者缺一不可。[84]可知，佛教之重「思業」（即「意業」），即強調行為發生之根源性問題，在此前提、基礎或背景下，亦才有行為之動作（手段）及其動作之結果，而稱為「思已業」（意即「身語業」）。[85]而事實上「思」的本身即含有行動抉擇、判斷的意涵在內，即思或思擇的當下往往預立行為即將發生之趨向。[86]

作為動機的思業是決定一切業的根本原因，因此即便是念頭的生起，都是為善惡業果種下因緣條件，所以「勿以惡小而為之」，對小過失能起敬畏之心，不輕忽意念之微小惡。而佛門中亦有「菩薩畏因，眾生畏果」一語，強調要「畏於微惡」。[87]此如前所言「心為法本」，心為許多問題之根源所在，時時照顧好自己的心，善護其心，以避免惡業的造作，從事道德上正確的行為、成為良善的人，乃為佛教修行的關注之一。

雖然就一般世間或倫理學之認定，身口行動是構成善行的必要條件，而善行是身口行動的充份條件，意即所謂的善行一定要付諸實際行動才可稱得上是善行。然就佛教來說恰好相反，而認為意念是決定一個行為之對錯（或善、惡業造作）的必要條件，相對的，善行是善念的充份條件。換言之，意念比身口行為在構成所謂的善行，更具根源性、基礎性和必要性，

83 此和倫理學中所述的行為三要素—行為動機、行為本身和行為結果相近。就規範倫理學（normative ethics）中目的論（teleology）重行為結果，而義務論（deontology）重行為動機、行為本身的是否符合義務。而究竟是行為的那個部份決定其道德品質，在西方哲學傳統多所探究；相關討論可參考孫效智〈道德論證問題在基本倫理學上的發展——目的論與義務論之爭〉，《哲學與文化》，第 251 期，1995 年 4 月，頁 317-331；及孫效智〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》，第 12 期，1995 年 4 月，頁 86-113。

84 見水野弘元著，釋惠敏譯《佛教教理研究——水野弘元著作選集二》，頁 213。

85 同上註，頁 214。

86 因此雖然思（*cetana*）之英譯多為 volition、will、intention 等，然這些心理現象隱含行為的選擇，因此 Damien Keown 把 *cetana* 放在做選擇（choice）的脈絡下理解，特別是關乎道德選擇（moral choices）上。見 Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics* (London: Macmillan Press, 1992), p. 211 及 Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 37。

87 此語出自《寶雲經》：「云何名菩薩畏於微惡？於小罪邊常生大畏心，終不輕微小之惡。」梁．曼陀羅仙譯，《寶雲經》卷 1，《大正藏》冊 16，第 658 號，頁 213, b15-16。

因此宣稱「意業為重」。[88]

2. 以「正見」為優先

意念是行為發生的根源，然意念之引發，知見、觀念是首要的，而佛教一直強調正知正見的重要性，如八正道「正見為首」、六度波羅蜜「般若為導」，因此佛教之「意業為重」，以及「自淨其意」，不只是善心的強調，還有慧見的重視。

此如《成實論》在論定身口意三業輕重時，引經中所說「諸罪中邪見最重」，亦引經上說：若人得世間正見，雖歷百千劫終不墮惡道，[89]以表示意業勢力勝於身口業，指出行善的人命終時生起邪見則墮地獄，相對的行不善者臨終時起正見則生天上，可知意業為大，意業力勝身口業。[90]由此可知，意念不只是動機而已，意念生起的背後還有觀念的問題，一個人的價值觀、人生觀會影響（乃至決定）他所慣有的意念心思。

佛教思想認為，世間只有無明、無知的人，沒有所謂犯人或罪人，每個惡業的造作都起因於「無明」，因此十二因緣說明人生死流轉的首支即是「無明」——即因惑造作惡業，因業感召苦果，由此惑、業、苦顯示人生命輪迴的過程。因此，若要從根拔起，去除造業和受苦的根本原因，即要勤於「修慧」，此為修學佛法的首要任務。

總之，佛教之重意業，與佛教之重慧學有著同樣的思維理路；或者說，佛教之重意業，背後亦是重定慧二學、重破除無明的智慧洞見。[91]意即，佛教之「意業為重」和「正見為首」兩者間緊密相連，此在後代論書或釋論傳統亦可見一斑，如《阿毘達磨俱舍釋論》表示身口意三種治罰、三業之中，意治罰、意業最重，同時也指出一切罪中「邪見」最勝、最重。[92]

88 然如前所述，以意念為善行之根基，並不代表其為善行之所有或全部，必須搭配身口的實際行動而成真正的善行。

89 經云：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，頁 204, c11-12。

90 《成實論》〈三業輕重品〉：「又意業勢力勝身口業。如行善者將命終時生邪見心則墮地獄，行不善者死時起正見心則生天上，當知意業為大。又經中說：於諸罪中邪見最重。又說：若人得世間上正見，雖往來生死乃至百千歲終不墮惡道。」訶梨跋摩造，後秦．鳩摩羅什譯，《成實論》，頁 307，b17-23。

91 如印順法師說：「大眾、分別說、經部等，於三業特重意業，於三學重慧。」釋印順，《印度之佛教》（新竹：正聞出版社，1992 年），頁 264－265。

92 《阿毘達磨俱舍釋論》〈分別業品〉：「一切罪中邪見最勝……若決判三業，意治

3. 重德性與心靈之涵養

法律重約束、懲處外在行為之不當，道德重倫理規約，啟發、引導正確行為之抉擇，而佛教重道德教化，強調的是內心暨意念的淨化。如此之道德教化及規範，不只重視行為對錯，而也關心德性（virtue）問題，如人的善惡、心的染淨等問題。換言之，對佛教而言，心的染淨才是根源問題之所在，因心的染淨才有人的善惡，因人的善惡才有行為對錯之慣性傾向。可知，對於倫理學該關注什麼樣的問題：是「人」的善惡？「行為」的對錯／正誤？[93]——在以上兩個面向外，佛教更關注「心」的染淨，以此追求修行成聖及涅槃解脫的實現。

如此，佛教「意業為重」之「意」除了有動機、知見等意義外，在著眼「心」的染淨時，還涉及意欲、欲望的面向，即「意」除了與知見有關，因知見而有特定動機的生起，「意」和意志與欲望亦有密切關係。[94]此也對應於佛典以「無明」和「愛」說明人生死流轉的根本原因，[95]無明涉及知見，而愛是欲望的問題，兩者都和「意」相關。

然而，對於道德與欲望的關係，現今的倫理學界並不重視，而佛教於此再三致意，要人做進一步觀照，認為人的欲望減少降低，意念、心思自然清淨，如此行為將符於道德規範或樂於行善。

罰最重，餘治罰隨此故，若決判諸見邪見最重。」婆藪盤豆造，陳．真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》卷 13，《大正藏》冊 29，第 1559 號，頁 248，c14-19。相似的，《阿毘達磨順正理論》也表示：「意惡行中邪見最重。」眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，頁 341, b19。

93 可見孫效智〈兩種道德判斷——論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《哲學論評》第 19 期，1996 年 1 月，頁 223-254。

94 意、思和欲望間的關係亦待進一步釐清探究，如 David Webster 表示大部份有意志的行為可視為是欲望的結果，認為欲望（desire）和意圖（intention）或意志（will）不同，但意志從欲望而來；如此意志是欲望一個表現形式。但如果細究的話，意志和欲望都有所不同，之間關係錯綜複雜，一旦分析探討起將是浩大工程。而該書就初步定義欲望為「一個導向某物的動態心理狀態，而意願一結果發生之可能。」見 David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon* (London: Routledge, 2005), p. 5, 7。此外，和欲望相關之梵文字，如 *chanda*, *rajas*, *kāma*, *taṇha* 等究竟有何同異，亦可見上書 pp. 90~142，特別是欲望和 *cetana*（will）的關係，可見 pp. 121-122。

95 如《雜阿含經》說：「彼愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身，彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身；還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。」宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，頁 84，a7-10。

4. 重自律及理性精神

心的染淨比起人的善惡以及行為的對錯，更不容易被客觀化，但佛教卻更加重視。而此心的染淨之關注，不是宗教誡命式的律令規定，而是自發性道德涵養的提昇；換言之，此重視心靈淨化之道德修養的背後，乃「自律」（autonomy）精神的強調。

不論是婆羅門教透過信仰、祭祀、祈求、苦行等的修行方式，或基督教信仰重視皈信、祈禱等得到救贖，都不為佛教所認同。佛教所謂「意業為重」，而且「意即是業」，亦在於強調自制自律，透過個人自力的實踐來決定自身的業（命運），可知佛教不是宿命論、命定論（fatalism），業緣或命運操之在己，心力可扭轉業力，只要透過心的訓練（修心），作自己心的主人，即可改變或轉化業力。

如此的「自律」也展現佛教一定的「理智」精神，如佛典（最為孰知如《葛拉瑪經》（*Kalamas Sutta*））亦屢屢可見此點，表明每個人最終都必須為自己負責，而且必須使用理智做自己的決定。換言之，佛教以心念為重的業力說，其重點之一在顯明我們是自己行為的承繼者（heirs of our deeds），如果我們是他人行為的承繼者，則整個道德系統將崩解；[96]而此宣稱人是自己命運的主人，我們必須為自己負責，這在當時印度社會中乃是極為大膽的跨步。[97]如此，相較於神教信仰以至高無上的創造者作皈信對象，佛教的人文、人本色彩即益發鮮明。

5. 唯心論傾向的道德觀

「意業」此詞彙分析，含攝心理（即「意」）和道德（即「業」）兩個面向，而當佛教主張「意業為重」，即顯示心理學與倫理學兩個學科在佛教裡緊密關聯，心識與倫理學乃是佛教思想的兩大主幹。[98]此外，Rhys Davids以《法聚論》（*Dhamma-saṿgaṇi*）探討佛教對心理現象的解析、分類，即將書名訂立為「心理倫理學」（*Psychological Ethics*），[99]亦顯示佛教之倫理價值是建立在心理運作機制的認識下而展開的。此外，Flanagan也表示佛教（如阿毘達摩）對心理的細緻分析，除了是對心理生活的好奇和關注外，同時也是為了苦的滅

96 Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, p. 143.

97 Ibid., p. 195.

98 關於意識與倫理學為佛教的兩大台柱，可見 Pier Luigi Luis, “The Two Pillars of Buddhism: Consciousness And Ethics,” *Journal of Consciousness Studies*, 15.1 (2008): 84-107.

99 C.A.F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics* (London: PTS, 1900).

除，表示佛教心理學最終是供作佛教倫理學之用。[100]

事實上，佛教之倫理學不只強調心理學，而且有一定濃厚的唯心論色彩；如「意業為重」的主張，以及「身語意業皆是一思」[101]、「起心動念無非是業、無非是罪」[102]等命題，皆與「一切唯心造」之唯心論立場相關。[103]而此重心念、意念的特點，不僅是在佛教，在各個修道傳統亦復如此，如中國古諺語云「哀莫大於心死」、中醫說「萬病由心起」，以及孟子心學和之後繼起的陸王心學等都有唯心論的特點，強調道德教化及心性修養有賴於自心之內省察照，認為「心為一身之主」（明代楊繼盛《諭子書》所云），而以「心」（或言「良知」）為一切道德的基礎，道德理想的追求和價值實現不外於修心。然而，以此為形上學基礎的道德觀亦可有諸多探究空間（詳後）。

總之，佛教唯心傾向之修道關懷，背後有著濃厚的倫理或道德意涵。[104]以佛教名偈為例：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」[105]其中「諸惡莫作，諸善奉行」牽涉到道德實踐的問題，而此善惡業的作為，與一個人心念的染淨有密切關係，因此說「自淨其意」；整個佛法修行的重點不離道德與心靈的關注，並進一步關涉到涅槃解脫的最終目標。

6. 解脫層次的價值關懷

唯心靈淨化，道德才能提昇，這是佛教「意業為重」可延伸的意義。然而，心靈淨化、道德提昇僅是佛教世間層次的關懷，除此之外，佛教更關心出世間超越的解脫；亦即，佛教之修心、淨心不只是此世的行善避惡，還追求彼世超越善惡、非善非惡之終極境界。

---

100 Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized* (Boston: MIT Press, 2011), p. 82。

101 五百羅漢等造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，頁 587, a8。

102 明．憨山德清，《觀楞伽經記》卷 5，《卍續藏》（台北：新文豐，1975），冊 17，第 326 號，頁 411, a3。

103 如印順法師說：「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。這樣的解說，是傾向於唯心論的說明。」釋印順，《成佛之道（增註本）》，頁 156。

104 如此，佛教的「唯心論」明顯與西方知識論或形上學所言的「觀念論」（idealism）有所區別。

105 見東晉．僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，頁 551, a13-14。事實上，此偈語廣泛出現在佛典中，如《法句經》、《涅槃經》、《大智度論》、《成實論》等，多少能代表佛教思想之要義。

亦即，佛教重「心之染淨」的道德哲學，和現今西方倫理學重行為的對錯、人的善惡之最大不同，在於「成聖」的關注。如佛教之「轉染成淨」，即從染識到淨智之「轉識成智」的過程，藉以實現「轉迷成悟」與「轉凡成聖」。如此從「心」的「轉染成淨」到「解脫」的「轉凡成聖」，可知佛教心理學、倫理學與解脫學（soteriology）三者合而為一。

可知，佛教不在建構一純理論式的倫理學系統，而更關注價值的終極實現，亦即解脫目的的達成。在解脫的境界中，超越善惡、對錯及至於染淨等一切二元對立，如《般若心經》所云：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」展示出一定的出世間性格，而此出世解脫的達成，即有賴於心識的洞察與止觀的實踐。

（二）「意業為重」之初步反思

1. 善意或良心如何避免流於主觀

佛教重視「意業」，然好的動機所做之行為，最後卻導致壞的結果，究竟該如何究責呢？在倫理學上有所謂「錯誤良心」（wrong/erroneous conscience），意指一個人在意圖與動機上是良善的，但所做出來的行為卻帶來更壞的結果，如同我們一般所說的「幫倒忙」。

換言之，「幫忙」或「幫到忙」是善的意念趨使下行為做出好的結果，乃是善業的造作；相反的，「錯誤良心」或「幫倒忙」之作為，該如何評價論定此善惡業呢？如有人知道某甲要到日本成田機場，請他把東西代轉到那的親友，某甲好心的答應了、也做到了，然而裡頭的貴重物品正是小偷在機場偷得的；某甲確實心思良善，但小偷利用了某甲的善心為惡，於是此善心善意卻促成一件壞事。——若就佛教「意業為重」的立場，某甲不能算是造惡業，亦不能視為是幫兇；相對的，某甲是無辜的，亦也是受害者，但他好心助人的那份善意本身值得肯定，亦可說是善業之積累，即便帶來了壞的結果。

與「錯誤良心」相關但不同，有所謂的「善意謊言」（white lie）。如黑幫流氓欲追殺某乙的鄰居，鄰人躲藏至某乙家中，待黑道盤問某乙，某乙不據實相告，反說他已遠走海外。此例中某乙說了謊但卻救了人，這救人的立意是良善的，即便說謊在一般人的認知中是錯的。

然而，在「錯誤良心」中，非故意之過失，難道就不是過失？「善意謊言」是否意味著只要心存善意，所說所作即保證為善呢？可知，良心善意是否有適用的範圍，或適用的範圍有多大，如何儘可能客觀化，而不能無限上綱，成了一個可探討的問題，否則「若心存善意，一切皆善行」，或易使得道德判斷流於主觀，而難以有定論，甚而會有一定的弊端。

如「善意謊言」在佛教常以「方便妄語」稱之，例如為了度化眾生，浮誇法會功德、大悲水神力、建寺供僧之福報等，以世俗人慣有之功利心態而誘之以利，引入佛門，此宏法度眾手法雖有一定效果，但信施者之利益導向，布施行善皆有所求，如此佛教之信仰品質下降，「俗化」乃不可避免，失去淨化人心的佛法本意。[106]可知，方便（妄語）運用之氾濫，不免有「方便出下流」之失，即立意良善而任行方便作為，其中拿捏尺度易落於主觀，否則諸多不當言行皆可以「方便」二字進行解套。

可知，佛教之強調「意業」使道德評價或判斷上恐有流於主觀之嫌；意念之強調使得原則性的戒律有所彈性，令「善意謊言」、「方便妄語」等皆為善行。不過，依佛教「以無所得為方便」[107]，真正的行方便作為，無所得般若空慧之觀照乃是必要的；可知佛教認為除了立意良善外，智慧明辨判斷亦是關鍵。[108]亦即，方便之施設亦要以智慧為引導，否則不成其為方便善巧。所以，佛教常說「悲智雙運」，即慈悲之善心是不夠的，還需要智慧，否則空有善心仍不能保證善行，唯有除去「無明」才是。

2. 「意業」背後繁複的形上學問題

佛教之重意業，或者強調業的主體在於「思」，顯示道德和心意識問題間的密切關聯；意即，佛教倫理學探究的基礎乃建立在其心意識的學說上，倫理學問題並不脫離心靈哲學的問題，佛教的心意識理論成為佛教倫理學的形上學基礎。

進言之，佛教之「意業為重」，顯示在倫理學外亦關涉心靈、意向性及意志等問題，其中包括「自由意志」（free will）和「決定論」（determinism）的形上立場之預設。意即，佛教在強調「意業」時，即是重自由意志，或者已預設自由意志的必然性；但同時又不代表全然之自由，而是由種種業緣所決定或控制之，因此亦有決定論色彩。[109]而這樣採取自由意志和決定論相容的「中道」

106 除浮誇功德外，以恐嚇為宣教手法亦多有所聞，如過份強調地獄苦果及罪業深重等，亦可為「方便妄語」之例；而宗教之為人垢病處，亦在於此。

107 此語廣出於《般若經》，如《大般若波羅蜜多經》〈般若行相品〉：「諸菩薩摩訶薩欲學般若波羅蜜多，欲成辦一切智、道相智、一切相智，當以無所得為方便如應而學。」唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 41，《大正藏》冊 5，第 220 號，頁 232, c23-25。

108 如前例某甲如果細膩用心一點，在應注意、能注意而且真的注意到、察覺到此乃偷竊集團的勾當，則可避免此過失；換言之，除良心外，細心亦是必要的，否則某甲需為粗心或無知付出一定代價，或者因其無知、無明而有業的造作。

109 可見 Sue Hamilton, *Identity and Experience*, p. 74.

立場，幾乎是佛學界對此問題的共識，即眾生雖被業力所制約（conditioned），但卻不是嚴密之決定的（strictly determined），可知佛教並不是極端決定論的立場，而是主張透過身口意修行可轉化舊有業習，達到全然的自由與實現解脫。[110]

一般凡夫眾生被業力所牽引、限定，而修行人透過修行轉化業力獲得自由，可說修證的工夫愈高，所可能達成的心靈的自由愈多，如佛教的解脫聖者可謂有最大幅度的自由意志。然而在實證科學文明強調的現代世界中，解脫者的心靈暨自由意志如何被探知和證實？或者，佛教種種重精神、意念的唯心論傾向如何與現今科學理論有一致之共識？例如，心念的存在是否必須有物理性基礎？如佛教所言的「無色界」（巴*arūpa-dhātu*梵*ārūpya-dhātu*），明確承認一超越物質之世界存在，而以精神性的存在為主，而這如何可能？神通者之瞋念真可滅國？換言之，佛教強調心思意念，認可不依物質作基礎的存在事物，而純然是精神性的，此顯然和現今主流科學的世界觀、宇宙觀大相逕庭。因此，如何在自然世界中理解所謂「萬法唯識」、「一切唯心造」等論點，成了佛教哲學的重要課題之一，[111]如此也更能理解「意業」（或意如何造業）等問題。

佛教雖未必是唯心論但卻傾向於唯心，而自然科學以自然主義（naturalism）為理論預設，重客觀經驗之檢證，一切眼見為憑，講求證據，不太承認超自然現象的存在，也對非物質世界的可能持保留態度，甚而唯物論者（physicalist或materialist）不只否認「心」，也一併否定「業」概念的真實性，因此更難於去接受「意業」的概念及「意業為重」的觀點，或而認為「業」如「上帝」概念一樣，為一種宗教的語言或概念預設，經不起驗證而不具有真實意義。[112]可

110 可見 Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, p. 13, 19 及 Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, p. 39。關於佛教對自由意志和決定論之哲學問題的「中道」立場，西方學界已有諸多論述，可見 Peter Harvey, "'Freedom of the Will' in the Light of Theravāda Buddhist Teachings," *Journal of Buddhist Ethics*, 14 (2007): 34-98 與 Riccardo Repetti, "Earlier Buddhist Theories of Free Will: Compatibilism," *Journal of Buddhist Ethics*, 17(2010): 279-310 以及 B. Alan Wallace, "A Buddhist View of Free Will: Beyond Determinism and Indeterminism," *Journal of Consciousness Studies*, 18.3-4 (2011): 217-33.

111 關於佛教思想之主張和自然科學理論諸多可對比及不一致處，可見 Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, p. 59-90。

112 基督教徒認為一切都是上帝的旨意，一切都是神的安排，此和佛教所說一切都是業的牽引而隨業受報，有些相近。但如果細究，兩者仍大有不同；事實上，佛教視業為善惡評斷的一個單位，因善惡有業的存在，從人世間的善惡分判成立業說，而否定業的同時，即是否定世間的善惡概念。換個方式說，一旦承認世間有善有

知，科學理論和佛教觀點如何取得一致，將是其中一項挑戰。

總之，佛教所建構的道德哲學，不離其心意識學說，但「意業」背後的心靈暨形上學問題極其繁複，不只佛教內部各個部派、傳統說法不一，同一文本自身的解讀亦多有紛歧之異解，而若要回應外界的觀點，並與現今神經科學、心理學、認知科學、心靈哲學等取得一定對話空間，更可能是一項艱鉅的任務。[113]

六、結語

本文對佛教「意業為（最）重」此命題進行分析與探究。首先，對於《阿含經》之經文出處做一分析，可知相對於耆那教之重「身罰」，佛教更重「意業」。其次，解析《成實論》三業輕重之正反見解，指出佛教之重「意業」乃強調「心為法本」，由心念善惡之發而為行，才有所謂的善惡業可言。第三，對「意業」及其與身口業的關係作進一步探究，認為「意業」除指意之業外，亦有「意即是業」的意義，其中關涉行、思兩個概念，可知意、思、行、業四者之密不可分；而佛教雖然重「意業」，但並不代表輕忽身口業，事實上身口行動和意念心思間相互引發、影響和強化，亦即以意念為根基，不代表以意念為善惡業造作的全部。第四，佛教「意業為重」之觀點，顯示其對於人行為之善惡對錯的判定，有著和世間的法律、道德很不一樣的見解，本文即指出「意業為重」所蘊含的倫理學特質包含：重視行為發生之根本原因、以「正見」為優先、重德性與心靈之涵養、重自律及理性精神、唯心論傾向的道德觀、解脫層次的價值關懷；而對於佛教「意業為重」可能挑戰，文末也提出初步反思，包括善意或良心如何避免流於主觀，以及如何回應「意業」背後繁複的形上學問題。

對於「人該如何過活？」——意即，人如何立身行事，為所當為，及至於什麼是一個好人，如何當一個好人，什麼是道德上正確的行為等等問題，一直是哲學暨倫理學所關注的。而當佛教主張「意業為重」的觀點時，即顯示出一定的道德原則和道德判準，認為心念是構成人或行為之善惡對錯關鍵性的因素，一切因意念的驅動而有善惡對錯（亦即業的造作）可言。

惡，即不免承認「業」的存在；如此即和西方超越性上帝的概念明顯有所不同。

113 無論如何，這仍是佛教思想現代化課題當中必經之路；第十四達賴喇嘛及其弟子及學者們二、三十年來在此耕耘，已有諸多出版品及成果，詳可見 Mind and Life Institude 網站http://www.mindandlife.org/。

此一見解，不只挑戰古印度文化之梵天信仰、苦行傳統，對應於現今主流倫理學界之各種觀點、理論研究及議題探討等，亦多有反思及對話空間。[114]因此，佛教「意業為重」背後，所含括的哲學暨倫理學洞見，如何進一步抉發及深化，乃佛教倫理學探究的重要課題，一者回應現今的倫理學理論，二者搭起對話的平台或橋樑，進行跨文化的哲學對比。此猶如儒學之現代化進程，從「儒家倫理學」之建構略見端倪，如當代新儒家牟宗三等人，對儒家的道德哲學有一定的詮釋觀點，並援引康德哲學作參照、對比；[115]而同樣的，大小乘佛教的道德和價值理論，其中的深度和廣度亦不遑多讓，而有待日後更多論述的開展。

114 例如康德倫理學中之重善意志（good will）、自律（autonomy）等概念，除了可和儒家之「良知」對比外，亦可和佛教之「意業」相互比擬、對談。而倫理學中的目的論（teleology），包括效益主義（utilitarianism）、結果主義（consequentialism）等學說，佛教在重「意業」的立場下會如何回應，亦耐人尋味。

115 例如牟宗三的《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》兩部書，即可看出他探討儒家思想與康德哲學關係所作的思索；而後繼者如李明輝著有《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1989）、《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）等，皆是試著以儒家的道德學說和西方哲學交涉的例示。

引用書目

一、傳統文獻

《大正新修大藏經》（簡稱：《大正藏》），台北：新文豐書局，1983。

《卍新纂續藏經》（簡稱《卍續藏》），台北：新文豐，1975。

二、近人論著

李明輝，《儒家與康德》，臺北：聯經出版社，1989年。

———，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院，1994年。

孫效智，〈道德論證問題在基本倫理學上的發展——目的論與義務論之爭〉，《哲學與文化》，第251期，1995年4月，頁317-331；

———，〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》，第12期，1995年4月，頁86-113。

———，〈兩種道德判斷——論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《哲學論評》，第19期，1996年1月，頁223-254。

———， “On the Moral Irrelevance of Intention”（〈論意圖的道德無關性〉），《臺大文史哲學報》，第56期，2002年5月，頁393-436。 DOI: 10.6258/bcla.2002.56.13

蔡奇林編，《從修行到解脫——巴利佛典選集》，臺北：南山佛教文化，2012年。

釋印順，《印度之佛教》，新竹：正聞出版社，1992年。

———，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，1992年。

———，《華雨集第四冊》，新竹：正聞出版社，1993年。

———，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，1994年。

———，《佛法概論》，新竹：正聞出版社，2000年。

———，《成佛之道（增註本）》，新竹：正聞出版社，2000年。

〔日〕水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究—水野弘元著作選集二》，臺北：法鼓文化，2000年。

〔日〕舟橋一哉著、余萬居譯，《業的研究》，臺北：法爾出版社，1993年。

〔日〕佐佐木現順著、周柔含譯，《業的思想》，臺北：東大書局，2003年。

Buddharakkhita, Acharya英譯、了參法師中譯、明法法師注釋，《法句經》（*Dhammapada*），台南：和裕出版社，2001年。

Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. doi: 10.1017/S0035869X00137773

Dalai Lama XIV. *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science And Spirituality*. New York: Three Rivers Press, 2005. doi: 10.1063/1.2364250

Davids, C.A.F. Rhys. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. London: PTS, 1900. doi: 10.1093/mind/IX.36.420

Flanagan, Owen. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, Boston: MIT Press, 2011. doi: 10.1093/mind/fzs070

Gombrich, Richard F. *Theravada Buddhism: Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge, 1988.

---. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London: Taylor & Francis, 1996. doi: 10.1163/000000098124992646

---. *What the Buddha Thought*. London: Equinox Publishing Ltd, 2009.

Hamilton, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Harvey, Peter. "'Freedom of the Will' in the Light of Theravāda Buddhist Teachings." *Journal of Buddhist Ethics*. 14 (2007): 34-98.

Keown, Damien. *The Nature of Buddhist Ethics*. London: Macmillan Press, 1992.

---. *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Luis, Pier Luigi. "The Two Pillars of Buddhism: Consciousness and Ethics." *Journal of Consciousness Studies*. 15.1 (2008): 84-107.

Banamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu trans. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. doi: 10.5860/CHOICE.33-1484

Repetti, Riccardo. "Earlier Buddhist Theories of Free Will: Compatibilism." *Journal of Buddhist Ethics*. 17 (2010): 279-310.

Wallace, B. Alan. "A Buddhist View of Free Will: Beyond Determinism and Indeterminism." *Journal of Consciousness Studies*. 18.3-4 (2011): 217-33.

Webster, David. *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*. London: Routledge, 2005. doi: 10.4324/9780203010570

An Analysis of the Claim that 'Mental Karma is the Most Significant' in Buddhism

Lin, Chien-te*

Abstract

This paper is an investigation of the claim in Buddhism that ‘mental action (*manaskarman*) is the most reprehensible for the performance of evil action.’ There are five parts to the analysis: Firstly, I analyze the chapter in the *āgama* sutra where the claim first appears, so as to illuminate the basic view substantiating the claim that ‘mental karma is the most significant (of the three karmas)’. Secondly, I analyze arguments for and against this claim given in the *Satyasiddhiśāstra*, pointing out that the emphasis on ‘mental karma’ is to stress the ‘mind as the root of everything.’ All dharmas have mind as their basic premise onto which follows the formation of good or bad karma. Thirdly, I point out that the emphasis on ‘mental karma’ stems from the view that, unlike actions of body and speech, mental processes are karmic processes in themselves. This is illustrated by the close connection between *manas*, *cetana*, *saṃskāra*, and *karma*. This does not however imply that actions of body and speech are unimportant. On the contrary, body and speech facilitate the formation of karma, expanding its effects and reinforcing the depth and strength of the agent's intention. Fourthly, the emphasis on ‘mental karma’ functions as an important criterion for judgments of good/evil and right/wrong, which carries its own ethical implications worthy of consideration. Towards the end of this section, I offer a preliminary reflection on the possible limitations of the claim. Lastly, I suggest that the emphasis on ‘mental karma’ not only challenges the philosophical tradition of ancient India, but further allows for reflection and dialogue within the study of contemporary ethics and philosophy. As such, further research on this topic is both meaningful and worthy of pursuit.

Keywords: mental karma, body and speech, *cetanā*, *saṃskāra*, Buddhist ethics

* Associate Professor, Institute of Religion and Humanity, Tzu-Chi University.