

## 華嚴經善慧地業稠林之十相九差別初探 ——以澄觀大師《華嚴經疏》為核心\*

華嚴專宗研究所 碩士  
釋印靜（陳秀琴）

### 摘 要

在佛教文化語境中，「業力」是一個頻繁出現的核心概念。無論是遭遇身體不適，還是陷入生活困境，常有人歸因於「業障深重」，並建議當事人「勤求懺悔」。然而，「業」的內涵究竟為何？其本質與形態又是如何？本文從《華嚴經》善慧地之「業稠林」展開系統論述，主要探討其內涵、果報、受報性相及其與心的關聯、受報時間等核心問題。首先闡釋「業稠林」的定義及其所得果報，指出業力如稠密森林般錯綜複雜，包含善、惡、無記三業，並區分引業與滿業的作用。其次，分析受報的性相，包括業力的有報無報、已受未受果的差異，以及黑業（惡）、白業（善）等不同業報的對應關係，同時從身、語、意三業及表業、無表業的角度探討業的表現形式。進一步，論述業力與心的相互作用，強調業與心同生、次第集果不失的特性，並以田地為喻說明業力因緣的無量性。最後，區分凡聖受報的差別，闡明現報、生報、後報三種受報時間的定與不定，並結合乘（解脫道）與非乘的視角，總結業力果報的複雜性與確定性。全文通過多層次分析，揭示業稠林的運作規律及其在因果體系中的核心地位。

**關鍵詞：**業力思想、善慧地、華嚴經、業稠林

---

\* 本論文改寫自筆者的華嚴專宗研究所碩士畢業論文《《華嚴經》業論思想初探——以《華嚴經善慧地》內容為核心》的第四、五章。

## 一、前言

業：梵語 *karman*，巴厘語 *kamma*。音譯作羯磨，為造作之義，意思是指行為、所作、行動、作用、意志等身心活動，或單由意志所引生的身心活動。如果與因果關係結合，則指由過去行為延續下來所形成之力量。此外，「業」亦含有行為上善惡苦樂等因果報應思想，及前世、今世、來世等輪迴思想。對於業的深層含義，在北周法上（495-580）所撰《十地論義疏》中論斷云：「造作，名業」。<sup>1</sup>據此，「業」之本質應理解為造作行為。此概念具有雙重維度：其一，指向身心活動的整體範圍，涵蓋行為實踐、意志驅動、作用顯現等主體性活動，尤指由意志主導所引生的身心現象；其二，當納入因果關係範疇時，則特指由既往行為延續積澱而成的潛在作用力。需特別指出的是，「業」這一範疇不僅包含行為本體的造作性特徵，更蘊含著深層的哲學意涵——既包括善惡行為與苦樂果報的倫理維度，亦涉及生死輪迴的三世觀念。

縱觀現今學術界當中，對於華嚴業力方面的研究並不多見，一般是停留在對於業力的因果報應上。在《華嚴經》的哲學體系中，「業」被置於複雜的辯證關係中進行多維闡釋。該經以十組對立範疇構建了嚴密的詮釋框架，對「業」的義理進行系統性展開。澄觀大師在此詮釋基礎上進行義理深化，通過範疇解析將十對範疇進一步細分為九種差異類型。此種詮釋進路體現了佛教義學對「業」這一核心範疇的精細建構，本文將依據其義理脈絡，對《華嚴經》十地品當中業稠林所蘊含的業之深意做一簡單的研究，以期在未來的學修生涯當中，能夠更好的指引前行。

## 二、業稠林及其所得果

### （一）業稠林之義

「業稠林」指眾生因無明、貪嗔等煩惱驅動而造作的種種業行，這些業力形成複雜的網絡，導致眾生在六道中輪迴不息。其特點包括：1、業的積聚性，在《大乘成業論》裡說：「業即是思，差別為性。積集所成是為身義，大造極微積集成故……」<sup>2</sup>亦即是說眾生的身、口、意三業不斷累積，形成業力之網；2、業的牽引性，在《瑜伽師地論》卷 52 對業之特性說：「若具諸結或不具結，從彼

<sup>1</sup> 《十地論義疏卷》，CBETA, T85, no. 2799, p. 779a16。

<sup>2</sup> 《大乘成業論》，CBETA, T31, no. 1609, p. 785c19-20。

彼有情聚沒，往彼彼有情聚」<sup>3</sup>、「由淨不淨業熏習三界諸行，於愛不愛趣中牽引愛不愛自體。」<sup>4</sup>論中明確強調了眾生因淨、不淨之善惡業力的熏習，牽引眾生投生或可愛或不可愛不同趣道；3、業的隱蔽性，《成唯識論》卷三提到業的「行相微細」性時指出業種子在阿賴耶識中的活動極其微細，凡夫甚至二乘聖者也無法完全洞察，只有佛果位之時才能夠證得。<sup>5</sup>在《華嚴經》的菩薩道修行體系中，「業稠林」既是障礙，也是修行的關鍵對治對象。菩薩需通過智慧觀照，了知業力的虛妄本質，從而超越業力的束縛，趨向解脫與覺悟。在《華嚴經》當中更詳細的闡述了「業稠林」具足十種相，《華嚴經》卷 38 言：

又知諸業種種相，所謂：善不善無記相、有表示無表示相、與心同生不離相、因自性剎那壞而次第集果不失相、有報無報相、受黑黑等眾報相、如田無量相、凡聖差別相、現受生受後受相、乘非乘定不定相，略說乃至八萬四千，皆如實知。<sup>6</sup>

從經文中可知，業稠林中有十種相，對此澄觀大師在《疏》中說：第三、釋「業」，亦三。別中十句為九種「差別」，後二合故。<sup>7</sup>在《鈔》中進一步說：

今《疏》將下重分別文合在前文正解中用。九句分二：前八對果辨業，後一明定、不定。就前八中，遠公攝為三對：初三一對，次三一對，後二一對。三對之中，皆初對果，明業為因；後就體，隨義分別。<sup>8</sup>

由上可以看出，澄觀大師將這十種相，細分成九種差別，將後面的二相合稱第九差別，這九種差別中，前面八種差別是從果的角度來討論業的區別，第九種則是說業是具有定與不定的差別。接著澄觀大師還舉出了隋朝的淨影慧遠大師（523-592 年）對前八種差別的判別，說前面三種是一對，四、五、六此三種為一對，最後兩種為一對，在這三對當中，都是先說果，再說因，最後說體的。關於此中十相九差別，將在下文詳細論述，故不再此做過多敘述。

<sup>3</sup> 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 586a22-23。

<sup>4</sup> 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 301b29-c1。

<sup>5</sup> 《成唯識論》：「此識行相極不明了，不能分別違順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相應。又此相應受唯是異熟，隨先引業轉，不待現緣，住善惡業勢力轉故，唯是捨受。苦樂二受是異熟生，非真異熟，待現緣故，非此相應。」CBETA, T31, no. 1585, pp. 11c29-12a5。

<sup>6</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 202a23-26。

<sup>7</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c10。

<sup>8</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 561c15-19。

## （二）業稠林所得之果

前文已對「業稠林」的定義做了較為清晰的梳理，明確業稠林即是指眾生因無明煩惱而造作種種業行之集合。依據佛教因果理論，業行一旦造作，便必然引發相應的果報。由此便引出一個值得深思的問題：眾生造作了如「業稠林」般的業行之後，究竟會引發何種類型的果報？對此果報類型《鈔》又進一步援引《疏》的原文說明：「以三性因對五種果，無記亦能招果，故論通以三為道因者，彼疏第五初論云：前所言果有五種，此中何業有幾種果？」<sup>9</sup>由此可見，《鈔》援引《疏》中的內容闡述了「三性因」對應「五種果」以構成道因的理論。那麼，這裡所說的「五果」具體是指哪五種呢？關於這一點，玄奘大師所譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 121 中曾有詳細論述：

契經中說：「果有五種：一等流果；二異熟果；三離繫果；四士用果；五增上果。等流果者，謂善生善，不善生不善，無記生無記。異熟果者，謂諸不善、有漏善法所招異熟，因是善惡果唯無記，異類而熟，故立異熟名。離繫果者，謂無間道，斷諸煩惱，此無間道，以煩惱等斷為離繫果。及士用果，以解脫道為等流果。及士用果，以後等勝自類諸道為等流果。」<sup>10</sup>

《大毘婆沙論》引經文之觀點將果分為五類：

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

異熟果，是由不善、有漏善法的異熟因所招的果報，即是因是善惡的，但在中途變異，而感的果是無記的。對於異熟之意可詳細解釋為三種：1、異類而熟，是從種類而言，是因產生變異最終成熟為果，種子生成為果實的方面而言為異類而熟。2、異時而熟，是從時間上而言，即過去的業因，感今後善惡的結果。3、變異而熟，是從果法上而言的，即是所感的果，是由因變異而來的，如初種下種子，後得到與種子外相不同的果。此中玄奘大師對於異熟的解釋更加的偏向於異類而熟之意。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562a24-b1。

<sup>10</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 629c4-12。

<sup>11</sup> 《成唯識論述記》：「一變異而熟，要因變異之時，果方熟故，此義通餘。種生果時，皆變異

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

士用果，士即指士夫，主要是指由五蘊和合而成的有情眾生，「用」是指「作用」，也就是指造作，士用果也就是說有情眾生通過種種行為所造作的各類事情，實指「俱有因、同類因」所引起之果，因其力強，故稱為士用果。

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

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

### 三、業稠林之受報性相

#### （一）善不善無記相與道因差別

道因差別，即是《華嚴經》十相中的善不善無記相，是從業所感的果而來明業，即從業的三性而言。在《疏》中云：初一、「道因差別，謂通說三性為六趣因」。<sup>12</sup>《鈔》對《疏》中這簡單的言語，進一步解釋道：「初一、因者，此即對『果』明『業』。《疏》文有二：先通三性感五趣果；後唯善、惡。」<sup>13</sup>而在《華嚴經十地品淺釋（下冊）》則謂：

謂通說三性為六趣因，引業唯善、惡，各有三品，二地已說；滿業通三性，名言熏習，亦通三性，許為因種故。<sup>14</sup>

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

故。二異時而熟，與因異時，果方熟故。今者大乘，約造之時非約種體，許同世故。三異類而熟，與因異性，果酬因故。」CBETA, T43, no. 1830, p. 238c16-21。

<sup>12</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c10。

<sup>13</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736, p. 561c20-22。

<sup>14</sup> 賢度法師編著，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2012年），頁261。

## 1. 善、惡、無記三業

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

謂安穩業說名為善，能得可愛異熟果者，暫時濟眾苦故，能得可愛涅槃果者永時濟眾苦故；不安穩業名為不善，由此能招非愛異熟，又極遮止趣向涅槃，與前安穩性相違故。非前二業立無記名，無別勝能不可記為善，不善故。<sup>15</sup>

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

## 2. 引業與滿業

在《疏》中有言：「引業唯善、惡，各有三品，二地已說；滿業通三性」，<sup>16</sup>那麼什麼是引業與滿業呢？澄觀大師接著引了《俱舍論》當中的原文加以解釋。《俱舍論·業品》云：「一業引一生，多業能圓滿」。<sup>17</sup>而唐代的圓暉法師（生卒年不詳）解釋：

一業引一生者，釋引業也。舊云總報業也，依薩婆多宗，但由一業，唯引一生。若許一業能引多生，時分定業應成雜亂。若此一生，多業所引，應眾同分，分分差別。以業果別故。（分分差別者，謂數死數生也）故知一業，唯引一生。<sup>18</sup>

引業，業所引的果報體乃是指業的總報體。此業具備牽引有情眾生投生於某一特定道中的功能，譬如人道、畜生道等。需明確的是，一種引業僅能牽引有情眾生完成一世的生命歷程，而不具備牽引多世的能力。簡而言之，引業所決定的是有情眾生投生的方向。當有情眾生在這一生命中完成投生之後，其所造作與之相關的

<sup>15</sup> 《俱舍論記》，CBETA, T41, no. 1821, p. 243b11-16。

<sup>16</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c10。

<sup>17</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 92a23。

<sup>18</sup> 《俱舍論頌疏論本》，CBETA, T41, no. 1823, p. 915c12-19。

引業便已完成使命，不會因這一業而重複導致有情眾生投生於其他處所。基於此，故而有「一業唯引一生」之說。圓暉又云：

多業能圓滿者，釋滿業也，舊云別報業也，謂一生身圓滿莊嚴，許由多業。譬如畫師，先以一色圖其形狀，後填眾彩，一色圖形喻一引業，後填眾彩喻漏業多。是故雖有同稟人身，而於其中有具支體色力莊嚴，或有缺減。<sup>19</sup>

圓暉大師在此解釋說：所謂「滿業」，指能令一生之身呈現圓滿或缺陷的業力，其特點在於「多業共成」——即生命的具體樣態（如相貌、肢體的健全與否、氣力強弱等）並非由單一業力決定，而是多種業力協同作用的結果。文中以「畫師作畫」為喻，將業力分為兩類：一類是「引業」（總報業），如同畫師先用單一顏色勾勒出人物的大致輪廓，它決定了眾生投生的基本形態（如投生為人而非其他道），是生命總體框架的因；另一類是「滿業」（別報業），則如後續用多種色彩填充細節，由眾多有漏業（未斷煩惱的業）共同完成，負責雕琢生命的具體樣態。正因如此，雖眾生因共同的引業同稟人身，卻因各自滿業的不同，有的能具足肢體的健全、相貌的莊嚴、氣力的充沛，有的則可能出現肢體殘缺、相貌缺憾或體質羸弱。

## （二）有報無報相與已受果未受果差別

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

過去生報業，現在已受者，且約一相，隨近以明。若今世受，更是前前所造之業即亦得是後報之業，名為已受。是則後報之業已潤，有報；未潤，無報。亦應云：「已熟，已受；未熟，未受。」<sup>20</sup>

由上文可知，業的受報情況可分為「有報」與「無報」兩種情形。

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

<sup>19</sup> 《俱舍論頌疏論本》，CBETA, T41, no. 1823, p. 915c17-22。

<sup>20</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 563c11-16。

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

### （三）受黑黑等眾報相與對差別

對差別在《疏》中言：「六、黑黑等眾報者，對差別，謂四業相對，成差別故。初二黑、白相對，後二漏、無漏相對。」<sup>21</sup>在《鈔》中對此更進一步解釋為：

《疏》初二黑、白相對等者，釋論「對差別」。然其《論經》具有四句，云：「黑業、白業、黑白業、非黑非白業。」論釋云：「黑業對白業，白業對黑業，不黑不白對二業，二業即是第三『黑白業』也。」故云：「後二漏無漏」，「無漏」即亦黑亦白業故。又今「黑黑」之言全依《俱舍》，次下當引。<sup>22</sup>

在《十地經論》卷 11 解釋對差別為，對差別者，是相對而言，即是四種業相對而言，黑業對白業、白業對黑業、不黑不白業對二業、二業對不黑不白業，對此業果所集成就的差別應該知道。<sup>23</sup>

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

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

其二，白白業：此業之因與果俱為善法，且因與果皆與智明相應，屬於色界之善業。

其三，黑白業：此為欲界之業，其因中善法與惡法相雜，所感之果報亦有可愛與不可愛之區別。

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a7-11。

<sup>22</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 563c20-26。

<sup>23</sup> 《十地經論》：「對差別者，黑業對白業、白業對黑業、不黑不白業對二業、二業對不黑不白業，業集成就差別應知。」CBETA, T26, no. 1522, p. 187c11-13。

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

#### （四）有表示無表示相與自性差別

自性差別，即是從業體自性來說，有種種差別，即是《華嚴經》十相中的有表示無表示相。即如《疏》文中言：「二、有表示等者，自性差別」。<sup>24</sup>在《鈔》中細分析言：

《疏》二、「有表示」等者，自性差別，此下二句唯就業體，隨義差別。云「自性」者，造作之義是業自性。<sup>25</sup>

從上可知，有表示無表示相，是從自性差別上來論的，是從業的體性上而言差別的，所說自性即是造作之意。在《疏》中以造作為業的自性，更是就此「業」之造作性應是以思為性而做進一步闡述：

二、有表示等者，自性差別，然論經此句云：「作未作相」。此則並以思為自性故。論云：此有二種，一籌量時，此在意地，唯有審慮一種思故，釋未作義。二作業時，釋經作字有決定思。<sup>26</sup>

澄觀大師說：「有表示等者，即為自性差別。」然而在《十地經論》中，將有表示與無表示相稱作未作相。此「作未作相」以「思」為其自性。在《十地經論》裡，「思」被劃分為兩種狀態，即籌量時與作業時。所謂籌量時，是指在意識層面，僅有審慮思這一種狀態。簡而言之，此時事情尚處於思考階段，並未付諸實際行動。所謂作業時，則是指正在實施行動的階段。在此階段中存在決定思，意味著事情經過深思熟慮後，已然開始付諸實行，此點是就自性意上而言的。若從差別的角度說，色的自性是具有質礙之意。從色之自性而言又可區分為過去色、現在色、未來色三種，這主要是從體性的角度而言差別。同樣的上文所說之未作相（思業），作相雖是同樣的自性，但從二者顯相的層面而言：一個動身發語之思是已有顯示在外的表現了，而審慮思則無有外在的表現，從二者的相貌而言存

<sup>24</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c16-17。

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562b19-21。

<sup>26</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c16-20。

在著具體的差別，此則是有表示等者的自性差別。此外，在《鈔》文中亦有相關論述云：

言「在意地」者，未形身、口。言有「審慮、決定」二種思者，今言「唯有審慮一種思」者，正明論中未作之意。雖在意地，未有決定，未成業道，未受報故。<sup>27</sup>

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

### 1. 思業與思已業

上文所言，業之自性為思，接著澄觀大師在《鈔》裡又引出了《俱舍論》中，將此思又細分為思業與思已業的內容。《阿毘達磨俱舍論·分別業品 4》卷 13：「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」<sup>28</sup>澄觀大師對此頌解釋道：有人問說，世間從何而生，說從業而生，此業即是指由思業及思已業二業而做，接著又將此二業開為身語意三業。<sup>29</sup>

「世別由業生，思及思所作」，<sup>30</sup>這兩句是明思業和思已業，「思業」是所謂心所之思，即是還在思考當中，並沒有行為動作，也就是意業；「思已業」又稱思所起業，謂思之所作，因思起故，名思所作，即由思慮之後，實踐於身語的外在行為，即身語二業。

### 2. 身、語、意三業

文中說「思即是意業，所作謂身語」<sup>31</sup>者，即是明三業，即前思業與思已業開出三業，思即是意業，思已業分為身語二業。此中何為身語意三業呢？在《成唯識論》卷 1 云：「能動身思說名身業；能發語思說名語業；審決二思意相應故，作動意故說名意業。起身語思有所造作，說名為業。」<sup>32</sup>身業即是能夠發動身體行為造作之思，語業即是能夠引發語言之思。審慮思與決定思都是與意識相應，在意識當中發動行為造作，故名為意業。發起身語二者行為造作，說名為業。在《鈔》文當中亦有與此相關的解釋。《鈔》卷 70：

<sup>27</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562b19-29。

<sup>28</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67b9-10。

<sup>29</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562c19-21。

<sup>30</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67b10。

<sup>31</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67b10。

<sup>32</sup> 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, pp. 4c29-5a2。

然其意業，約等起立。業既是思，與意相應，意等引起，名為意業。言身業者，約所依立。身謂色身，業依身起，故名身業。言語業者，約自性立，語即業故。<sup>33</sup>

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

### 3. 表、無表業

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

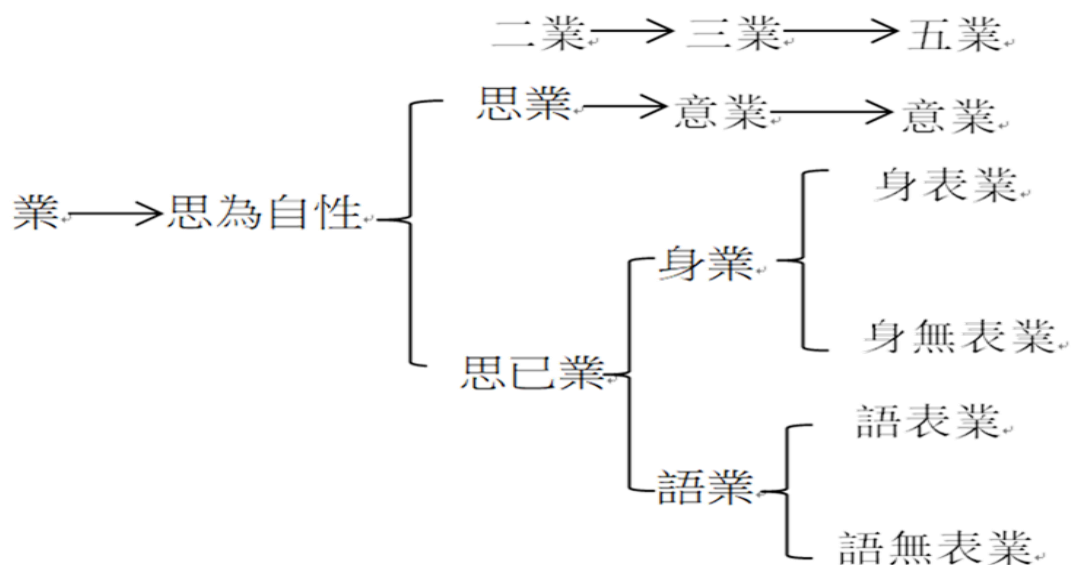
身業又可以分為身表業與身無表業。有部主張「形為身表」，以合掌等具體身形作為表業的物質載體，並認為此形色依附於身而存在，故稱身業。然正量部對此提出質疑，主張身表業不應以行動（有為法）為體，因其剎那生滅、無恆存性。論主繼而反駁有部觀點，指出形色非實有：其一，若形色為實，則應同時為眼根與身根所取；其二，形色實由多顯色假立而成，並無獨立極微實體。故形色雖可作為表像，然其本質非業，業應以思心所為核心，依身門而行方得名身業。

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

此段論證呈現出佛教業論發展的三個重要維度：首先，通過部派論爭確立表無表業的分類標準；其次，在形色本質問題上展開認識論層面的辯證；最後，以思心所為核心構建業體理論。這種理論建構既體現了部派佛教對身語行為細緻入微的分析，也暗含向大乘唯識學「思業為體」說的過渡性特徵。<sup>34</sup>為使更加明瞭三類業關係，可參考下圖：

<sup>33</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 562c21-25。

<sup>34</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736, pp. 562c27-563a13。



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

#### 四、業稠林之受報與心相應相

##### (一) 與心同生不離相與方便差別

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

《疏》「方便差別」者，「心」為起業之方便故。經云：「與心同生不離」者，業共心生，生已不離。此言「業」行常依「心王」也。<sup>35</sup>

澄觀大師在《鈔》當中對《疏》中：「三、與心同生不離者，方便差別，心共生熏心，不別生果故，謂此業，思與等起，意識共生，隨其善惡，生已即熏本識，成名言等種，種似能熏，故云不別生果，即不離義。」<sup>36</sup>這句簡單的話詳細解釋說，業與心二者是共生的，生起之後無有捨離，即是說業是常依著心王而起的，隨著業的善惡的生起，就形成熏習本識的作用，後成為名言種子，含藏於心王之中，善熏善種，惡熏惡種，不會產生其他的種子，所以說不別生果，也就是不離之意。

<sup>35</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 563b13-15。

<sup>36</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 828c24-26。

## （二）因自性剎那壞而次第集果不失相與盡集果差別

盡集果差別者，即是因自性剎那壞而次第集果不失相，澄觀大師對此解釋道：

「因自性」等者，「盡集果差別」，謂無始業因，以是有為，故自性剎那壞，故云「盡」——此顯非常；而得持至果，功不敗亡，故云「集果不失」——此顯非斷。前念雖滅，後念續存，故云「次第」；亦是因即頓熏，果則次第，如識等五也。<sup>37</sup>

在《十地經論》卷 11 中亦有相關的解釋：「盡集果差別者，無始時業自然念念滅壞，集不失故，有為作業因盡集故。」<sup>38</sup>

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

## （三）如田無量相與因緣差別

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

「如田無量」者，「因緣差別」，謂識種為因，業田為緣，隨田高、下等殊，令種亦多差別。故《論經》云：「業田無量相。」<sup>39</sup>

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

又云「令種差別」者，且約喻明，如穀子隨田肥、瘦，非令種穀而生豆芽。若約江南為橘，江北為枳，則亦少有變種之義。然亦流類，非全「差

<sup>37</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, pp. 828c28-829a4。

<sup>38</sup> 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 187c8-10。

<sup>39</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a23-25。

別」也。若約法說，識、種無異。由業善、惡，識招苦、樂，即令「種」異也。<sup>40</sup>

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

## 五、業稠林之受報時間相

### （一）凡聖差別相與已集未集差別

已集未集差別即是言凡聖差別相，如《疏》中言：「八、凡聖差別者，即已集未集差別，出世未集，世已集故。」<sup>41</sup>即是此相說凡夫與聖者之間的差別，出世未集，世已集故。在《鈔》中，更是說明了為何出世未集？《鈔》言：「出世未集等者，約凡未能集聖法故，以釋經文凡聖差別故。」<sup>42</sup>之所以言未集是強調在凡夫位時，不能夠積集出世的聖法故，以此不能積集聖法而來說明經文中所說的凡聖差別相。

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

<sup>40</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 564c1-8。

<sup>41</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a25-26。

<sup>42</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 564c8-9。

## （二）現受生受後受相與乘非乘定不定相與明定不定差別

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

### 1. 明三種時報定不定

此句明三種時的報定不定，三種時即是受報的時間有三種：一者、現受；二者、生受；三者、後受。在《疏》中對此三受解釋為：

謂現作，現得報，名「現受」；現作，次來生獲報，名「生受」；現作，第三生去方得報，名「後受」。於此三中各有定不定，謂前二時定，報「通定、不定；後一時、報俱通定、不定。<sup>43</sup>

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

然此三受，略說有三因：「一、由於因，如於佛、僧慈定、滅定及無諍定見、修道出作供養者，得現樂報；於父母、王等作損惱業，得現苦報。二、由業體，如不動業得樂生報，五無間業得苦生報。三、由行願，多福

<sup>43</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829a27-b2。

之人，罪得生報，現世輕受，疾得菩提；多罪之人，都無現報，以造重惡，趣生報故；諸相、好業，皆得後報，不可一生即成佛故。又諸輪王多受後報，劫減修因，劫增受果故。」<sup>44</sup>

對此三點原因，總結如下：

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

(2) 有業體而異，由所作之業的體性而決定，如作四禪四空定之不動善業，即得現受樂的生報，如做了五無間之惡業，即得現受苦的生報。

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

## 2. 明乘非乘定不定

乘非乘定不定，是從三乘的差別上而言的，《疏》中道：

第十句明「乘非乘定不定」。「乘」即「三乘」。唯修自乘業，名「定」；乍修此乘，復修彼乘，名為「不定」。「非乘」謂世間，無運出義故。定者難度；不定易度故。<sup>45</sup>

乘，特指「三乘」，即聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。三乘代表著不同的修行路徑與目標，旨在引導眾生趨向解脫與覺悟。聲聞乘側重於自我解脫，通過聽聞佛法、證悟四諦而成就阿羅漢果；緣覺乘則是在無佛出世時，憑藉自身的智慧與觀照，悟得十二因緣而解脫；菩薩乘則以普度眾生為使命，追求圓滿的佛果。「非乘」：指代世間法。世間法主要關注現實生活中的物質利益、情感需求與社會關係等方面，其目的在於滿足眾生在現世的生存與發展需求，而不具備將眾生從生死輪迴中運載至解脫彼岸的功能，故稱「無運出義」。

乘又可分為定乘與不定乘兩方面，定乘即專注自身所歸乘之業行，一心精進而不涉他乘。如聲聞乘行者專修四諦法門求解脫，不涉菩薩乘行願，因目標專一

<sup>44</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, pp. 564c27-565a6。

<sup>45</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 829b2-5。

堅定，故不易受外界干擾。不定乘則於修行中兼修多乘業行，缺乏明確指向，如修菩薩乘六度萬行時借鑒聲聞乘禪定法。因其目標不明、路徑分散，易受外界影響引導，修行轉化相對容易。

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

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

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

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

## 六、結語

《華嚴經》善慧地業稠林之業力思想的複雜體系，可說是涵蓋了善、惡、無記三業的運作，以及引業與滿業的不同作用，展現出業報的多樣性與必然性。通過對受報性相的探討，可知業力不僅具有黑（惡）、白（善）等不同果報的對應關係，還通過身、語、意三業及表、無表業的形式顯現其影響。此外，業力與心識緊密相連，既隨心生滅，又能次第集成果報，如田地般因緣無量，決定眾生的

命運流轉。在受報時間上，業力有現報、生報、後報的差別，其定與不定受報法則因凡聖、乘與非乘的不同而有所差異。最終，業稠林的深邃廣博，不僅揭示了因果法則的嚴密性，也為修行者提供了觀照業力、抉擇善惡、趨向解脫的重要依據。唯有明辨業理，方能善用其力，轉染成淨，終證菩提。

## 參考文獻

### （一）古籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》。CBETA, T26, no. 1522。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA, T27, no. 1545。
- 〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》。CBETA, T28, no. 1548。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。CBETA, T30, no. 1579。
- 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》。CBETA, T31, no. 1609。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕普光述，《俱舍論記》。CBETA, T41, no. 1821。
- 〔唐〕圓暉述，《俱舍論頌疏論本》。CBETA, T41, no. 1823。
- 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》。CBETA, T43, no. 1830。
- 〔北周〕法上撰，《十地論義疏卷》。CBETA, T85, no. 2799。

### （二）專書

賢度法師編著，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》，臺北：華嚴蓮社，2012年。