

業力的佛教—— 業的主要學說（二）

香光莊嚴【第七十期】民國九十一年六月 ▼一三六

即使有業力抵銷的理論，業的教說仍十分嚴格，因它將一己解脫的責任完全置於每個人的身上，佛教徒要得到拯救，只能靠自己所做的具有功德的行為。

心理壓力與業的抵銷

德與非福德的總和；第二類——每個行為會產生各自的果報），要逃避惡行的苦果是不可能的。某人百世高風亮節，但若在某時犯了會墮地獄的惡行，他絕對無法逃避這個果報。他可能因為自己的高風亮節而直接從地獄升天，卻無法避免之前處於地獄的惡報。

根據第一種概念（編按：業的第一種概念可分成兩種類型，第一類——善惡業分別代表我們的功

見本刊第六十五期，頁106-114），除了其形而上的特質外，更重要的還有在實踐上的影響。

根據第一種概念（編按：業

的第一種概念可分成兩種類型，第一類——善惡業分別代表我們的功

可以逃避果報。



例如一位比丘指出：即使是一種最嚴格的概念。因為依據這種無法避免罪行業報的解釋，即是將龐大的負擔加諸個人的道德或情緒上，如此少有人能夠承受。事實上，這種業的解釋，使上座部佛教成為所有解脫宗教中最嚴格的一派。即使沒有這種業的概念，佛教也夠嚴格了，因為它否認救世主的存在，剝奪罪人得到神干預與調解的可能性，也排除恩寵的可能性，阻斷審判時得到神的悲憫而緩和的可能性，更斷絕贖罪與寬恕的可能性。此外，罪人還須面對無情的業報定律，這負擔實在大得難以承受。

雖然藉由提供佛教徒得以掌控自己解脫的願望，而使這種業

的概念（如第二種概念）成爲一種希望，但它同時也是

這種業的解釋嚴峻又無法改變，使人無路可逃，連減輕罪行都不可能了，更遑論獲得赦免。

這種負擔所產生的緊張確實十分沉重，除了少數的道德家以外，可以想見它造成了強大的心理壓迫，希望能軟化這冷酷的業力說也確實產生了。第二種業的解釋，為這似乎不可避免的業提供了一條出路，或可將之視為是對這心理壓力的回應。

雖然，依第二種概念之說（編按：業代表累積的功德與非福德數總和的淨值），我們的罪過仍無法抹滅與獲得寬恕，但卻可以

抵銷。累積的功德雖無法減少非福德，但藉由改變業的淨值，可以遏止果報實際的力量。

因此，不論有多大的非福德，都可以藉由更大的功德量來反制，往昔的惡業因而能轉變成只會產生善果的善業。而當功德

被非福德抵銷時，功德的行為所可能得到的報酬，確實也可能相對地減少。然而，既然有善業，就會有善報；功德量愈大，善報也就愈大。那麼，對第二種概念來說，更重要的是：既然非福德可以用功德來抵銷，如此就有可能逃脫非福德的果報，或至少減

低它的強度與減少受報的時間。

(1) 舉例來說，假設某人被蛇咬了，又假設依他目前業的狀況，最後一定會死；但若藉由抵銷非福德而改變業，至少現在有可能透過某種善行，來改變他業的淨值，以避免一死。

在緬甸，會相信抵銷非福德的主要動機基礎，是一種特別想逃避地獄的處罰，或至少降低其長度與強度的欲望。對緬甸人來說，地獄不僅是佛教宇宙論中的地名，它已成為行為者認知地圖中的信念，並擁有強烈的動機價值。「避免下地獄」成為緬甸人

最強烈的渴望之一，而且毫不遲

疑。佛教中有八大地獄，每一地獄的期限都是八萬年，這八萬年中，無時無刻不在受折磨與痛苦。大眾文學以及多數佛塔的壁畫與雕刻，將這些折磨描述得非常生動。(2) 如果非福德可藉由取得功德而抵銷，那麼只要犯了一

條或多條（其果報為下地獄）的佛教戒律，就不可能得到足夠的功德來抵銷非福德，但可以成功地減少在地獄幾千年的時間。更進一步地，由於建造佛塔與寺院可以產生完全抵銷非福德的極大功德，使他得以逃離所有的地獄。



雖然（惡）業的抵銷違反規範性佛教的業報觀，但仍為僧俗

二眾所支持。因此，在我的抽樣

中，約三分之二的比丘贊成第二

種業的概念（依此，則可抵銷非福

德），而只有三分之一的比丘贊

成第一種（依此，則無法抵銷非福

德）。後者堅持每項行為——特

別是非福德的行為——有其各別

的果報，根據他們的說法，只要

犯了五戒中的一條就會下地獄，

沒有任何方法可避免果報。又因

為每個眾生不論多

麼虔誠，都至少曾

犯過一次戒，所以

他們堅持，每個人不可避免地必須在地獄待上一段時間。

其中一位比丘指出：甚至佛

陀也曾在地獄待過。在他過去世

未成佛時，曾殺害自己的弟弟，

因為這樣的行為，儘管他有無量

的功德，還是要在地獄受苦。

「如果連佛陀都曾在地獄待

過」，他總結道：

就不用說還有誰可以逃避

它了，剩下的只是停留期

限長短的問題，就像判刑

坐監，有人待得長，有人

待得短。

大多數比丘接受業的第二種

解釋，但與在家人不同的是，至

少這些比丘中，有某些人反對可

以透過布施或持戒（得到功德方

法中的兩種）來抵銷，他們堅持

只有禪修才能達到這效果。

更進一步地，他們大多主張

長久的惡行無法抵銷，抵銷只適

用於道德生活的暫時出軌。然而

有趣的是，許多人對於重大的道

德出軌卻無異議，如果只犯一次

謀殺（說謊也一樣），只要對抗它

的功德夠大的話，仍可以抵銷。

與往常一樣，受訪者通常會

引經據典來支持自己的立場，而

且引的多半是《本生經》，一位比丘提供以下聲稱出自《本生經》

在地上，一部分在魚池裡，布施給昆蟲與魚吃。」第七天後這人

還在睡覺時就離開寺院，而且為了不吵醒他，叩晨鐘時改用稻草

(3)的故事為證。這故事是說，曾經有個窮人，貧困到無法做任何

死了，但因為這短時間內施捨所得到的功德，他生為天人。

而非木槌。每次他做完了就直接到居士家應供，並告訴施主：因為客僧還在睡覺，所以不來吃。

善行（不能布施、持戒與禪修）。

因為每個經證只支持爭論中

當施主準備食物好帶給其他比丘

一位比丘發現他睡在一座寺院中，並預見他在七日內必定死

的一面，這表示其他的角度也可以找到經證。因此，以下的故事

時，他都將之投入火中。

亡，而且因為沒有任何功德，一定會因為他的非福德而下地獄。

由一位認為非福德無法抵銷的比丘所述。有位比丘去拜訪另一位

由於這些惡行，這比丘儘管有很多功德，仍在許多來世中受苦。

這比丘同情他而將之喚醒，問他能不能做些善行（因而取得功德）？

比丘，但舊住比丘並不知客僧是阿羅漢。當這寺院的施主請舊住

到少量的食物；另一生中他是條狗，唯一的食物是主人吐出來的

他回答：「太窮了，沒有能力布施。」

比丘無法接受這個回答，於是勸他說：「今後七日

東西；在另一生則是妖怪，專吃被人丟棄的胎盤；另一生中是比

內，應該將自己的食物灑一部分

而不想離開，所以不願意帶他去。因此，他打算一早，當客僧

丘，但每當托鉢時，得到的食物



總是從鉢裡消失。這所有的困境都是他自私的報應，他許多的善行無法抵銷這些非福德的果報。

雖然這些業的概念都存在於緬甸，但不應認為它們是不同派別，或宗派所主張的、相互敵對

的概念，或因為大家很明顯地比較喜歡第二種解釋，而以為它是大多數人所持有的看法。相反地，幾乎所有的緬甸人相信兩者都是對的，而且不論前面論述為何，他們仍認為選擇第一種有時

比第二種更有利。

既然這兩種概念很

明顯地不能並存，

緬甸人會選擇那一項來運用，一

般來說，完全視其特殊情況而定，更何況又有誰會發現它們的錯誤呢？他們希望同時運用兩者，希望從兩種解釋中都能獲得利益。

因此，他們對非福德會用第二種解釋：與其得到受苦的業報，他們會做很多功德以期能抵銷非福德。然而，對於功德，他們則寧願相信第一種，因為若已經有足夠生為富翁或天人的功德，就不希望被非福德抵銷。

即使有業力抵銷的理論，業

的教說仍十分嚴格，因它將一己解脫的責任完全置於每個人的身上，不同於其他的解脫宗教，當中的個人可得到許多人或神的代理者幫助，但佛教徒必須不假他人而靠自己的努力，來完成救世的目標。佛教徒要得到拯救，只能靠自己所做的具有功德的行為，若他的功德存量不足以完成此事，除應有的報應之外，不變的業律會阻止任何其他的結果產生。每個人應靠自己的功德提昇自己，這種要求確實太嚴格了，連正統佛教也發現需要降低其嚴

功德回向與業

格性。儘管規範性理論堅持功德的業果只跟隨行為者本身，長久以來，佛教已認可兩種緩和這理論的作法。這些措施可見於我們馬上要認識的當代佛教，在經典中也可找到這些作法的先例。我現在要說的是功德的分享與回向，在這樣的作法中，某人得到的功德可用來提昇另一人的業。

在任何集體的功德行為之後，與會大眾會吟唱一個祈禱辭，緬甸人稱之為「賜與平等」(ahmya. wei-jin)，以將功德分享給地上、天界或地獄的一切有情，如下文所示：

願所有受四惡趣苦的眾生，達到快樂的天界。願我所有的親友、住於此界與大千世界的有情分享這善行的利益。

這儀式對業的哲理而言，產生了非常棘手的問題。依業的定律，行為的果報絕對由行為者自己來承擔，功德又怎麼能與別人分享？這些儀式造成更令人頭痛的問題是，功德不僅能與生者分享，還可以回向給亡者。回向亡者的儀式有兩種：一種是根據死者的神識於死後第七天才會投生的信仰，這段期間所做的善行，

其功德可以轉移給亡者。他們相信，在這期間所可能得到的任何功德，可以關鍵性地改善亡者投生到善趣的機會。一般都會禮請比丘來誦經，同時供齋並布施其他的東西，生者因此所得到的功德即可轉給亡者。除了死後的這七天以外，其他無論何時都可以為去世的親戚布施，有些人會經常地做，或在一生中固定的時節進行。既然頭七後，亡者已經投生，這些功德主要就是為了延長他在天界的時間（如果他在天界），或縮短他在惡趣停留的時間（如果他在惡趣）。(4)



功德回向甚至比功德分享更

加違反業的定律，假使某人的業報是生於地獄、惡鬼或畜生，他的命運怎麼可能因為別人在其死後為他所做的行為而改變？⁽⁵⁾

大部分的緬甸人並不想解決這些顯而易見的矛盾。就像其他宗教的大部分信徒一樣，對於信守矛盾的信念毫無困難。但較有知識的人，特別是佛教的比丘們，就較能充分地察覺到這矛盾的存在（雖然也有不知道的）。如

一位比丘所說：

「嚴格說來，功德回向是不可能的。」

雖然如此，比丘仍主持這些

儀軌，因為他們以一種可與業的理論相容的方式來重新解釋。根據其中的一種新解釋（僅限於非常博學的比丘），功德既不能分享，也無法回向，但作為一種對於行為者的精神訓練來說，這儀式仍然有用。因為虔誠地發願分享功德，是一種對他人慈悲與關懷的表現，因此可以淨化自己的

心。對這儀式的第二種新解釋，在不違反業的定律的情況下，准許行為者與接受者同時獲益。因為藉由這善巧的解釋，行為者與接受者都可透過自己的行為而獲

得功德，讓我們先探討行為者。

在規範性佛教的思想中，功德（通常還有行為）的觀念中最重要的是意向。如我已強調過的，功德的取得與業的提昇，並非藉由行為本身，而是其背後的動機。無作意或機械性的布施行為為不會產生功德，因為它並未對行為者的心或意志造成影響。

相反地，如果行為者有意完成某個目標，即使目標並未實現，這意向仍然有功德。那麼，分享功德也是如此，它是一種很特別的布施，雖然不能達到預期的目標——因為功德不能被分

享，但是分享利益給別人的意向本身就具有功德。渴望與他人分享自己最珍貴的財產（功德），是一種慈愛（metta）的表現，藉由這種慈愛，行為者在心理與道德上得到了淨化，而任何淨化自己心靈的事物，都將對他產生有利的業果。

如果行為者可藉由自己的意志取得功德，他心中的接受者也可依同樣方式得到功德。因此，在佛教儀式（包括分享功德的儀式）圓滿時，與會大眾會說三次「善哉！」（tha-du）。當誠心地唸三遍時，功德即賜予回應的人。因

為關鍵既然在於意向，那麼隨喜他人分享功德的願望本身也就有功德。以這種方法，分享功德的接受者若在現場，他將得到功德，而這原則也適用於看不見的接受者。只要看到或聽到（某個人類所做的）功德行為，無論是精靈、鬼或天人，都能因為說了

「善哉」而得到功德。總之，雖然功德不能與他們分享，但儀軌卻給予他們獲得功德的機會——藉由自己做有功德的行為。

更廣學的比丘以較不機械化的方式來解釋這個過程。他們指出，重要的不是接受者說「善

哉」，而是他心理或意志狀態的改變——因為自己的業是由他的內心狀態來決定。為了「證明」這一點，一位比丘舉出下列《本生經》的故事。

在佛陀時代有位獵人，他年老時警覺到自己有許多的非福德——因為沒有比殺生更大的罪過了，於是到寺院出家為沙彌，他的兒子則是該寺的比丘。當他臨終時，他了解這罪過的一生會使自己墮入地獄，於是向外尋求幫助。他的兒子很關心父親的福祉，也希望轉變這已臨頭的災禍，於是指示自己的沙彌們，以



父親的名義向塔供花。父親看到他們為他所做的努力，他的心無限地淨化了，因此他未墮地獄，而投生天界。

回向功德給亡者也以類似的方式來解釋。因此，如一位村裡的長老所指出的，人在死時若強烈執著世間事——執著妻子、家人、財產或地位，不論他的功德有多大，也必定生到「惡趣」中。若在投生前七天，他看到以其名義所做的布施，他的心清

除了對世間的執著，由於內心的活動而改變了自己的

業。對於已生到惡趣的人，功德回向也有類似的效果。當聽到功德回向儀式的唱誦時，他知道有人代表他做功德，因而想起了自己的非福德，儀式引導他彌補了自己的罪過，他的心一清淨，即快速地投生較好的處所。

雖然少部分廣學的人嘗試各種解決功德分享、回向與業的定律不變性之間的矛盾問題，他們一方面非常地有誠意，但另一方面，卻很明顯地牽強附會。事實上，他們解決的形而上問題，與產生出的問題一樣多。因為少數的博學者知道衝突的存在，卻不

願意放棄這儀式，因此他們必須訴諸想像力豐富的詭辯來解決這矛盾；此外，大部分的緬甸人在執行儀軌時，根本不受這矛盾的困擾（事實上，如果他們知道這矛盾的話）。

這兩件事實似乎支持我的理論，即在此我們有另一個規範性涅槃思想屈服於心理壓力的例子。虔誠的人無法由邏輯上的結論而遵從嚴格的業說（就如佛教徒這樣說）：

雖然無論是神或救世主，乃至神或救世主的使者，都不能幫我們得到更好的

來生，但透過其他人做功德的努力，我們仍然能夠得到幫助。因此，

他似乎要主張：

儘管我有罪行，卻無須絕望；儘管我所愛的人有罪行，也不必為他們感到絕望。

因為在這兩者的情況中，功德的分享與回向給予他減少（如果不能避免）惡報的希望。

想從業說的嚴格後果中脫逃的心理需求，不必在理論的層次爭辯，但可從以下的事實推論出

來，也就是儘管分享功德與整個佛教架構不一致，但在上座部佛教歷史發展的初期就存在了。(6)

所謂的「回向」(Pattitana)，早在西元二世紀，就明顯地存在於註疏與《彌蘭陀王所問經》(參見 Rhys Davids 1912) 中。甚至更早的經中也有，只是沒有那麼明顯。如 La Vallée Poussin (1917: 33) 所說，雖然佛陀反對某些印度教的觀念，仍然堅持功德絕對的特質：

功德回向的教說潛藏於某些佛教團體中，也在一些經典的片段中出現。據我

們所知：幫助亡者最正確的方式不是祭拜他們，而是為了亡者的利益而布施者。禮敬神祇最正確的方式不是去禮拜祂們，而是奉獻自己的虔誠作為。

有了這些歷史上的先例，我們可以了解緬甸的功德分享觀念與緬甸佛教一樣地古老。古蒲甘時期的碑文不僅證明了這樣的信仰與行持(參見 Pe Maung Tin, 1936:64-65)，某些還與偉大的國王安納拉塔(Anawrahta)有關，這位國王引介上座部佛教到蒲甘，並以佛教為國教。



據我們所知，安納拉塔因為

後悔殺了他（父母收養）的哥

哥，而好幾個月睡不著覺，帝釋

天（Thagyarin，納特王，也是佛

教的天神之一）出現在他的夢

中，告訴他以下的方法來處理自

己的罪過：

大王啊！如果想減輕殺害

兄長的罪過，你得建立許

多的塔、洞穴、寺院與驛

站，並與你哥哥分享這些

功德；要造很多的井、水

池、水壩、溝渠、

廣場與運河，並與

你哥哥分享這些功

德。（Tin and Luce, 1923: 65）

（未完待續）

【註釋】

(1) Obeyesekere (1968:25) 指稱這種與錫蘭相當且一致的信仰為「反業」(counter-karma)。

(2) 最可怕的酷刑是在地獄的最底層，是為了那些犯五逆罪，即殺父、殺母、出佛身血、殺阿羅漢與破僧的人所預備的。

(3) 我在標準的《本生經》版本中找不到這故事。此外，雖然引用它來支持第二種業說，但視其支持第一種業說更加適當。見 Wells (1960: 12)

(4) 泰國也有功德回向與分享。例如

泰國的男性可入寺院一段時間，如此功德就可回向給死去的親人。

(5) 相對於此的信仰，即認為在子女出生前父母的功德，有時會不經意地轉給子孫，雖然頻率上比較少，但在緬甸也有這種情況。一位緬商告訴過我，他之所以有錢，是由於他父母親在前世所做的功德。

(6) 回向 (parivarta) —— 將自己的功德轉移給別人，這當然是大乘佛教的中心觀念，而在菩薩傳統中也是必要的部分。見 Suzuki (1963: 283)

編者按：本文摘譯自麥爾福·史拜羅 (Melford E. Spiro) 所著《佛教與社會》(Buddhism and Society) 一書。文中部分標題為編者所加。