

# 業力的佛教—— 業的主要學說（三）

香光莊嚴【第七十一期】民國九十一年九月 ▼ 一三二

輪迴的教說結合功德與業，使其平衡而成為希望的來源，依照輪迴的理論，來生並非偶然或盲目機運下的結果，它是由個人行為的因果所決定。

## 業的信仰動力

他教說受到排斥時，這些教法卻有力且堅定地留存下來。

### 〔解脫與業〕

大多數的宗教社會學家採納

從前所述，可以明顯地看

韋伯（1946: 275）的理論，認為

出，功德與業的教說（以及自然推論出的輪迴理論）形成業力佛教的核心，而整個架構便以業為倚靠的支點。在試著解釋涅槃佛教到業力佛教的轉變時，我們必須先說明，為什麼當涅槃佛教的其

信仰業的主要功能，是為神義論的問題提供解答。這當然是業的功能之一，我在後文會談到，但在是在剔除功德，並忽略宗教行為者的動機時，才能視其為業的主要功能。業的教法有別於功德



的理論，似乎傾向過去與現在，也就是它利用過去來解釋現在，又因為現在的特性之一是，地位與特權的差別與不平等的分配，於是，也對神義論的問題提供了令人信服的答案。然而，從前面的討論中，我們了解業的理論不只與功德的理論密不可分，且對奉行這理論的佛教徒來說，它之所以重要，正是因為與功德之間合理且可預測的關係。

總之，當我們把業的理論看

作宗教行為者的信仰，而非宗教論題中的學說來研究

時，就能明顯地看到：佛教徒注意這個理論，不是因為它利用過去來解釋現在，而是因為它保證現在的行為可以影響來生。更確切地說，緬甸人信仰業的主要動機，並非因為發現苦的「意義」，而是它可為自身的痛苦尋求解決的方法。

事實上，雖然緬甸人以業的

理論來解釋苦，但他們也經常違背這種業的解釋（如我在其他地方提到的。Spiro, 1967），而提出與之對立的、反業力的解釋。此外，因為業的理論妨礙減輕現在受苦的可能性（並非因為解釋的不

足），如後文會看到的，佛教自己發展出一種意識型態，而這種意識型態實際上破壞了業對於苦的解釋。如上所述，緬甸人因為同樣的理由——最好能減輕苦，而非解釋它的期望，便修改業的規範性理論，扭曲了形而上的架構，允許非福德可抵銷、功德的分享與回向。

總之，因為業說及其相關的功德理論，提供緬甸人（與其他佛教徒）一個保證滿足想要改變現在的痛苦為未來的享樂，也就是得到解脫的方法，而使他們相信。

然而，因為（大部分的）解脫只能在來生達成，而且只有當死亡是來世的轉接點時，業的教說才會與解脫論產生關係。因此，同樣冀求解脫的希望，形成接受輪迴理論的動機基礎。當然也因為這個理由，佛教徒會相信

佛教的理論，既然人可能投生於三十一處中任何一處，可能成為畜生、阿修羅或地獄的眾生，而非富人或天神（最被渴望的兩種來生）。而這些可能性，特別是生到地獄的可能性，是許多緬甸人焦慮不斷的來源。

不在來生，也將在另一世（希望不是太遠），得到快樂、財富、美麗、成功。  
總之，相信功德、業與輪迴，即是相信不論現在有多痛苦，都可以克服它，並在未來得到解脫。

輪迴再生（與猶太教、基督教、回教只信仰一個來世相反），因為既然解脫所需要的功德量很大，解脫的工作就不可能僅在一世中完成。（1）

輪迴的教說結合功德與業的教說，使其平衡而成為希望的來源，依照這些理論，我們的來生並非偶然或盲目機運下的結果，更重要的是，來生是由個人行為的因果所決定。既然每個人只有

雖然緬甸人信仰業說的動機，源自對解脫的渴望（希望是思想的鼻祖），但他們的信念卻建立在令其深信的證據上（人類是理性的動物）。緬甸人認為世間在道德上是有意義的，而且幸與不幸表面上不平等分配的假設，便

味不明，如我們所了解的，它既是煩惱，也是希望的來源。依據

掌控自己的行為，創造自己的業，決定自己的解脫，因此，若

是他們深信業論真理的理由。如



果不是前世行為的果報，我們又如何解釋這經常會公然出現的不公平呢？

當面對這重複性的爭論時，他們提出有關業報與輪迴的經典內容，這可以無懈可擊地來證明業。以下是個不論在風格與邏輯上均為典型的故事，得自於一位村民，但他歸之於《法句經》。

從前有位村民，當鄉間鬧饑荒時，他決定為自己、妻子與襁褓中的兒子，到都市去尋找新生活。他們啟程後，

先生與妻子輪流抱

兒子，旅行四天都

未進食，這男子完全沒力氣了，

準備將兒子丟棄在灌木叢中。雖然太太堅持帶著孩子，小孩還是

因為缺乏食物而夭折。當兩夫婦

來到城市的近郊，走進一家酪農

場時，僧侶們正在接受牛奶與乳

酪的供養，他們也分到食物裹

腹。因為太久未進食，吃完後不

久就消化不良。丈夫接著看到農

場的人正在餵一隻狗，他抱怨地

說：「那隻狗比我們還幸運，牠

有好東西可吃，而我們卻幾乎快

餓死了！」由於這個想法，他便

投生到母狗的肚子裡去了。

「而且，」我的受訪者結論

道：「這證明了輪迴的存在。」

但是，緬甸人對輪迴的信仰

以及隨之而來的業，有更直接的

證據，這是種由各類不同的異象

所組成的證據，緬甸人主張（而

且無人因為這循環論證而退卻不

前），只有輪迴再生才能解釋。

這些異象廣為緬甸新聞界所報

導，以下的新聞是一對緬甸夫婦

與他們的兩位白化症孩子（於頭

版）照片的圖說：

白子？歐洲人轉世？

大部分到皎漂（Kyau-

kyu）的訪客會聽到兩個

小男孩的故事，他們是一對貧窮夫婦的兒子，全身均呈現白化症的癥狀，然而地方人士都相信他們是歐洲人的轉世。

這對夫婦極為貧窮，但卻拒絕傳教士與有錢人收養他們的孩子。

與這地區的其他人一樣，這對夫婦堅信兩個兒子是歐洲人轉世。他們說在兩個男孩出生前，（母親）都夢到一位英國士兵來到他們家，並要求能夠留下來。（The [Rangoon]

Nation, August 17, 1960)

當然，異象是高度主觀與相對的。對我在野畿村的朋友來說，最不尋常的就是，我——

一個美國的教授，竟然離家遠遊千萬里，只為了在緬甸工作與生活！甚至更異常的是，在緬甸數以千計的村莊中，我竟然選擇了他們這個村莊。如他們常告訴我的，這道理很清楚，那就是前世的我，曾是個住在野畿村或附近的緬甸佛教徒。(2)

第二，也是輪迴最叫人相信的直接證據，是在任何鄉村、城鎮都能發現的無數個轉世的案

例所組成。例如在野畿村，幾乎百分之十的家庭中，就有一人聲稱「記得」前世住在本村。或許舉一些例子就已足夠。

一對夫婦的兒子宣稱，他前世曾經是現在爸爸的妻子。另一位男孩也說，他前生曾是鄰居的丈夫，當他三歲時到鄰居家中，告訴她有幾個小孩（雖然他們都已長大且成家），而且正確地挑出她丈夫生前所穿的沙龍。

另外，一位六歲的女孩聲稱自己前生是村長的母親，當她應村長之邀而進入他家時，她正確地認出村長母親曾擁有的戒指與



沙龍。同樣地，一位來自村莊的十二歲男孩，告訴曼德勒一間寺院的比丘，說他前世曾是那裡的住持（因他當住持時，是他現世的母親最喜歡的一位比丘，所以死後就投生到她腹中）。雖然他從未到過那寺院，但他不僅叫得出寺裡每位比丘的名字，而且能正確地告訴他們，他當住持時埋藏寺院財產的地方。野畿村與許多其他村鎮，都可引述無數個像這樣的案例。(3)

對緬甸人來說，這種種「證據」構成對業與輪迴理

論的證明。但任何這種宗教學說的證據，只有願意相信的人才會深信（如威廉·詹姆士（William James）所說）。而使人們相信業說的意願，我已說過是來自於對解脫的渴望。

然而，除了相信的意願以外，如前所述，規範性的宗教理論，也必須與信仰者的認知、知覺架構一致。緬甸人接受業力佛教的這些思想，即是十分恰當的例子。因為，假設他們強烈地渴望解脫，我們還是要問：緬甸人已拒絕涅槃的解脫，為何不同意地拒絕以功德、業與輪迴來達到

業了解脫的途徑，而支持其他的路線？諸如可贖罪的救世主、神的慈悲或祈禱等？

我相信他們並未這麼做的理由，可以用接受或反對規範性教說的認知需求來解釋，也就是功德、業與輪迴這條通往解脫的道路，完全符合緬甸人認知與知覺的結構，而救世主的這條路則與其不同。換個角度來看，是因為佛教排除後者這條路的發展，也就忽視廣為流傳的大乘佛教菩薩思想，或中國與日本淨土宗的廣泛吸引力。而這兩者都相信，透過信仰與禮拜阿彌陀佛，可以得

到救贖的力量。

儘管緬甸好幾世紀以來，一直受到大乘佛教的影響，但在緬甸與其他東南亞佛教社會中，這種相信救贖神祇的大乘佛教，大多並不存在。事實上，最先傳入緬甸的是大乘佛教，我們將在後面看到，緬甸人雖然嘗試引用超自然的力量，來保護目前的生

活，但否定任何超自然力量，可幫他們達到更好的來生。此外，對現世提供保護的人（即天神），會如何或在什麼情況下提供保護等的觀念，他們也非常模糊。對這些保護者而言，他們的

保護（不同於菩薩的救助）並非出於慈悲，而是回應持咒等有功德的行為。

若相信神會為現世提供幫助的信仰就已模糊不清了，那麼，更不會有援助來世的存在。涅槃的解脫當然必須靠自己不假外力的努力（禪修）才能達成，而這種完全強調個人、不假任何外力的幫助，也是業力解脫的特性，只不過是以功德取代禪修。即使那些相信佛陀仍然活著的緬甸人，也如此堅持，以下引用一位村民之說：

沒有人會回應你（渴求解脫）

的祈禱，你只能靠自己去實現解脫的願望……，這世上有心、有行為的存在，但沒有代理人……，無量諸佛用盡他們的慈悲都無法幫你，你只能倚靠自己，沒有任何人可以幫你。

總之，如果有人想解脫，他必須靠自己功德的努力。緬甸人一而再、再而三地表示：「你唯一能倚靠的，就是業。」

從心理學的觀點來看，強調業為救世的唯一媒介，在我們已了解的兩個相關意義上非常重



要：第一、人只能靠自己獲得解脫；第二、沒有任何像神一樣的人物，會出於慈悲、博愛或同情而作為救世主。

這兩種佛教救世論的特性，我認為它與深植在緬甸人認知結構中的信念相符。為了相信人可

藉由慈悲的救世主的努力而得到解脫，必須（至少它似乎來自於有效的證據）在孩童時有持續得到關愛與情緒照顧的經驗。這種父母親（與父母的代理者）照顧他、

人層面上，產生類似於文化層面上救世主的認知結構。

總之，這樣的經驗會讓人們產生一種認知結構，當接觸到救世主的救世論時，他能夠接受並深信它。

這種認知結構在緬甸很難產生，因為緬甸的社會化制度、育兒模式，與上述極為不同。緬甸的嬰兒一開始得到非常大的關懷，他感情上的需要幾乎常常獲得滿足，而（生理與情緒的）倚賴性也持續受到縱容。但逐漸長大後，這種關懷（從孩子的觀點來看）不可預測地收回了。當小

孩脫離嬰兒期時，父母很少以身體的行動表現出對孩子的關愛，

至少在村莊來說這是個事實，那兒的父母認為太多的關懷會寵壞孩子，並造成虛榮與自傲。

同樣的道理，他們也很少稱讚自己的孩子，或以言語表示其他的關愛。但這還不是全部！孩子到了某個年齡，開始成為父母與其他大人戲弄的對象，期望他去做很多家事，不能再和父母同睡，訓練他絕對服從，或許更重要的是，孩子常會受到父母嚴厲的處罰。

關心他的經驗，讓小孩相信自己並非孤獨無助，並在個

大後，這種關懷（從孩子的觀點來看）不可預測地收回了。當小

因此，對三十二個從五歲到



十二歲不等的村莊孩童的抽樣中，不僅全都表達出對父母處罰與脾氣的恐懼（其中只有兩人例外），也全都提到曾遭受雙親或父母其中之一的鞭打，並說他們身上的痛苦與所遭受的羞辱。(4)

概要地說，緬甸人的社會化，在嬰兒期的溺愛到兒童期間

愛遭到強烈收回之間，有不連續的重要特徵。我認為這模式無法給予成長中的人，發展出與救世主信仰一致的認知結構的經驗。

正因為缺乏這種認知結構，才能「解釋」為何佛（雖然指示解脫道，仍與人類救世的努力無關）

或任何超自然的人物，都無法成為救世主，只不過是未發展這種觀念的經驗模式罷了！唯一與這種認知結構一致的救世觀就是——如果有人要得救，必須救他自己，因為沒有人有能力或願意救他。因此，「你唯一能倚靠的就是業（即你自己）」。

雖然「除了」業以外的任何事物都不能倚靠，但「卻能」依靠業，緬甸人確實相信，透過自己的業可拯救自己。而且如我的主張，如果緬甸人的社會化產生

使第一種態度生起的認知結構，那麼，它也產生了使第二種態度

生起的認知結構。在緬甸嬰兒體驗到關懷的撇離之前，他的經驗幾乎是完全的溺愛，他的每個需要都獲得滿足。現在如果費倫奇（Ferenczi, 1952）所主張的現實意義的個體發展重建是正確的話，緬甸嬰兒早期所受到的溺愛，也就是他發展成獨立自我之前的經驗，會使嬰兒期的信仰產生——

相信他的需求可藉由自己（神奇）的努力而滿足。為了使他的需要獲得滿足，他只需要哭、作表情或以其他方式來表達。

在嬰兒的現象學中，嬰兒自己的行為，能有效地產生滿足他



所有需求的幸福狀態。這種緬甸人在嬰兒早期所發展出來的認知結構，正與佛教的「人可以自救」

早期的經驗是日後信仰的標準模式，這種看法即與緬甸人嬰兒期的經驗有關。

嬰兒時，受到母親的餵養，經驗到自己需求的完全滿足；現在他藉由齋僧（象徵的嬰兒），藉由滿足僧眾的需求，以期重建那時的

思想相同，就如他後期的兒童經驗，產生了與「若要得到救贖，必須救自己」的思想一致的認知結構。

對緬甸的成年人來說，襤褸期是個幸福的階段，此時的任何需求都獲得立即且豐沛的寵愛，而這段期間所體驗到的最大快樂，就是饑餓需求的滿足。

這種期望對於齋僧是最易得到功德的文化信仰，提供（無意識下的）認知基礎。

但我認為，我們可以更深入地探討這個論點。假設佛教認為人能夠且必須靠自己的業得到解脫，值得注意的是，緬甸人認為產生善業的最有效方式是齋僧，

從這樣的經驗，即可相信嬰兒期的滿足會成為（無意識中的）解脫的象徵（所有需求的滿足），而齋僧即是工具。基於這廣為人

總之，如果緬甸人相信功德、業與輪迴思想的主要動機基礎，是在於對解脫的渴望，那麼，他們之所以能接受這特定的解脫道，是因為與個人的認知結構一致的緣故。(5)

這與孩童象徵性的

結構相同。這並非

的想像，成年人藉由齋僧而期望

令人難以置信，若

重建自己嬰兒期的幸福。當他是

## 神義論與業

在西方哲學與神學中，「神

義論」(Theodicy)是指，當面

對好人受苦而惡人發達時，努力

為全能與慈悲的上帝辯護。當

然，依這嚴格的定義，神義論的

問題於佛教並不存在。但若依韋

伯(1946: 271-75)的看法，他將

這觀念擴大，試圖包含所有想處

理苦的「意義」的宗教，我們就

能同意佛教也有神義論的問題。

除了所有人都想緩和的存在

的痛苦以外，我認為無處不在的

苦，對於在任何意義上，以為這

世界是「有意義」的人提出三個

認知的問題。

第一、苦的事實提出一個簡

單思考上的迷惑：苦為何存在？

第二、苦的不平等分配，更

進一步地產生了問題：為何有人

受的苦多、有人受的苦少？

第三、苦的不平等分配，更

產生思考道德的問題，即所謂約

伯(Jordan)問題：為何惡人發

達而善人遭殃？當世界上所有偉

大的宗教想處理「意義」的問題

時，他們提供了各自的答案。

然而，在佛教中，這三個問

題都可由一個理論獲得解答，即

業的教說。不論我們單視三個問

題的最後一個為神義論的問題，

或視三者共同形成神義論問題，

我們都可能同意韋伯(1963: 145)

之說，即業的理論對「神義論」

的問題提供「最完整且正規的解

決方案……」，雖然佛教徒相信

業的主要動機，是滿足自己對解

脫的期望，但也確實借重這學說

以作為解決這問題的方法。(6)

在緬甸，提及要處理苦的三

個問題中最後與最困擾的問題

——如果看到惡人總是發達，緬

甸人一定會回答這是因為他們前

世功德的福報。同樣地，好人遭

殃會解釋成是他們前生非福德的

懲罰。但業就是業，不可能被愚



弄，正如惡人現在正回收前生種下的功德種子，他們未來必定會得到今生非德福的後果。當然相反地，對好人來說也是如此。

業的理論被用來解釋所有苦

的問題。賭博輸錢、意外事件、

生病、旱災、畸形、夭折、家畜

走失、房子被燒——這些與無數

的苦，都可以從業得到答案。這

並非表示緬甸人不知道自然的因

果關係，舉例來說，收成不好，

當然是由於天旱、天熱或其他自

然的因素所造成，

但為何今年雨水特

別少？又為何發生

在北方，而不在南方？或為何牛踐踏張三的苗，而非李四的苗？為何火燒王五的農作，而非孫七

的農作？如果不是彼此的業不同，還有什麼可以解釋？

在已經強調調業的理論提供

「解決神義論問題最完整且正規

的方法」後，我們也必須強調，

雖然它解決了一個問題，卻也製

造了另一個問題。因為這個邏輯

雖然能回答關於苦在思考與道德

上的問題，卻也造成個人嚴重憂

慮自己受苦的可能性。我曾在業

的救世功能中也指出類似的矛

盾，既然來生是依靠自己過去世

所得到功德與非福德的淨值，那麼即使絕對充滿功德的生活，也不保證會有快樂的來生，仍會受到前世未知非福德的果報。

總之，業的法則雖是因果法

則，但在完全不知前世的情況

下，解脫的機會同樣無法知曉。

而且如我們了解的，這種不確定

性就是緬甸人極大憂慮的來源。

象徵業的解脫論的不確定

性，同樣也存在於業的神義論

中。既然我們無法時時刻刻地知

道業的淨值為何？或何時會改

變？這種為幸運或不幸的分配，

提供完全決定性解釋的理論，也

讓個人產生嚴重的不安定感。雖然我正享受著過去功德的結果，但因為過去非福德的果報，可能在下一瞬間，命運就會有戲劇化的轉變。

總之，正因為業對於苦的解釋是全然決定性的，才使得不知道自己過去生的佛教徒，會對未來的命運充滿憂慮。雖然從宏觀的層面來看，每件事都是注定的；但在微觀的層面，不確定性則佔上風。(7)

對於業的淨值所產生的不確定感，確實有其積極與消極的一面。因為對幸運的人來說，業的

信仰即是憂慮的來源，但對不幸的人來說，則是希望的來源。如一位村民所說：

業無法預測。我很窮，是因為前世的某一生中未布施，但可能在另一生有布施，所以我仍可能贏得彩券而變得富有。

確實，緬甸人相信業的這一方面，至少可能是他們著名的能力——用難以想像的鎮定，來消化苦難的原因之一。但鎮定並不能消除苦難，業的教說在解決苦的問題上，在思考與道德方面提

供相當的滿足，卻也產生相當大的憂慮，這樣的事實仍然存在。

如果我對於緬甸人接受業的解脫論的認知解釋是正確的話，那麼，這解釋也適用於他們接受苦的業說中的「不確定原則」。因為這點與緬甸人自己對世界的期望完全一致，這種對世界的看法（根據我們的理論），是來自於他們早期社會化的經驗。我們已知緬甸人幼年時，就生活在高度不確定與不可預測的世界裡，在一段時間的關懷照顧後，嬰孩接著經歷到（對他而言沒有很明顯理由的）關愛不可預測地收回。



他們的兒童期是十分不確定的階段，此刻是父母關心的對象，下一刻則不明就裡地被冷落。對他來說，幸與不幸，無法解釋且不可預測地交替相隨。但因爲雙親對他們自己的行為未給予任何線索，他可能會有原因就在自己的想法——我一定做了什麼。雖然他並不知是什麼，才引發父母一會兒這樣或一會兒那樣的反應。此外，如心理分析告訴我們的，這種想法典型地符合以

產生（他們的）善；（他的）惡會產生（他們的）惡。那麼，依據這個理論，緬甸人的社會化，產生認知結構的兩個層面——不確定的期盼與相信個人的責任，我認爲這些形成他們接受業對幸與不幸解釋的認知基礎。

緬甸人（如我們已知的）認

（未完待續）

爲從幸到不幸、從不幸到幸，是不可預測且無法解釋的。但緬甸的成年人與孩童一樣，並不知什麼原因導致這種轉變。而在此，業的理論就運用了：業的教說

給他一個因果的解釋，還是個與自己的認知結構一致的解釋。他

自己即可負責，他自己前世所造作（雖然是未知）的行為，即是命運轉向的原因。雖然這些行為是未知的，業的解釋卻清楚地指出他（構成原因的）行為的本質：善行（功德）是好運的因；惡行（非福德）是惡運的因。

牙還牙的報復法，

因此在他的解釋結構中，（他的）善會

而非最後的終點，是件十分欣慰的事。緬甸人對於基督教相信短暫一生中所犯的罪行，會墮入永恆的地

#### 【註釋】

(1) 相反地，既然投生到地獄的機會很高，相信佛教的地獄只是往生到他處（包括快樂的處所）的中途站，

獄，而深感震驚。這種罪行與懲罰之間不成比例的關係，對他們來說，在道德上實在難以理解。

(2) Waddell (1967: 567) 旅居西藏時，也得到同樣的解釋。

(3) 從知識淵博到愚蒙淺陋者，都十分深信這些案例，對傑出的緬甸學者 Lu Pe Win 來說，輪迴再生不僅是緬甸的「基本信仰」，也是「已為大家接受的事實」：

例如，內人仍記得自己的前世。她前世是個男孩，而且是東吁 (Toungoo) 一位有錢地主的獨生子，當她還是個學童時就早夭了。在她小時候，時常告訴現在庇古 (Pezu) 的父母，關於前

世的快樂童年，她可以找出自己的老家在那裡，也能認出自己喪偶的父親，他於戰爭前死於東吁。

內人的姊姊前世則是仰光後街的中國女孩。我的長女是我母親的轉世，而小女兒是她的阿姨——我太太的姊姊。一旦他們能夠用語言來表達時，即開始對他的家庭成員敘述他們在好幾階段的輪迴中，方結束一個階段的情況。(Lu Pe Win 1966: vol. 2, 95)

所有佛教社會中都有這種例證，另一個令人驚訝的西藏案例，可見 David-Neel 1932: 126-30。

(4) 野畿村社會化中的一個面向（對其詳細的描述必須在更適當的書中發

表），與緬甸其他地方所得到的概述內容差不多。（參見 Gorer 1943, Hanks 1949, Hison 1959, Sein Tu 1964）

(5) 這種解釋所根據的理論模式，當然是由 Kardiner (1945) 首次發展；隨後超越文化界限地獲得 Spiro 與 D'Andrade (1958) 的支持。

(6) 探討上座部錫蘭對於業與神義論問題的關係，見 Obeyesekere (1968: 19-25)。

(7) Obeyesekere (1968: 21) 在錫蘭的個案中，有完全相同的觀察結果。

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。