

迴向之初探

釋印融

提 要

迴向一語貫串整個佛教發展史，皆可尋得其蹤跡。尤其大乘佛教興起之後，迴向意義轉深轉廣。然其本義及可行性為何，是一個值得深入探討的課題。

「迴向」，是後期經論所一貫使用的譯語，在早期的經論則不然，雖然譯語各不相同，但都有迴向的意義。大致上迴向的類別有兩種：一者是在自利上而談迴向解脫或菩提，二者是在利他上而談迴向眾生。原始佛教主要偏重在解脫，迴向眾生方面則少，然在部派與大乘時期，迴向的內容不但提昇，且漸漸地發展成：願求菩提，大悲度眾與無所得的迴向。

至於迴向眾生，他們是否真能得到的問題。有認為這是不可能的，如龍樹菩薩認為：「是福德不可得與一切眾生，而果報可與」，也就是說因地福德的迴向，眾生並不能得到，而須到菩薩之果報現前時，才能真正去利益眾生；但有些經論則認為有此可能。綜合探討二說之差異後，發現迴向之可行性是依能所二方是否能帶起業力的互感（如共業）而定，依此來論迴向能感果與否，不但符合業感緣起之學說，亦可會通二說。

大 綱

一、前 言

二、迴向之語義

三、迴向含義的演變

(一) 原始佛教時期之迴向義

- 1 · 迴向於涅槃
- 2 · 決定業報與往生善趣
- 3 · 布施與迴向

(二) 部派佛教時期之迴向義

- 1 · 繼承阿含之說法
- 2 · 有部之菩薩思想中的迴向
- 3 · 福與壽轉變之迴向

(三) 初期大乘時期之迴向義

- 1 · 與菩提願、大悲心、無所得相應
- 2 · 淨土法門中所談的迴向

(四) 小 結

四、迴向之可行性

(一) 龍樹的看法

(二) 眾生的因緣

五、結 論

一、前言

本文主要探討的方向有三個，一者，迴向的語義；二者，迴向在佛教中的演變；三者，迴向的可行性。在語義方面，主要以南、北傳之經典為依據，及梵、巴辭典中探其意義。對於演變流程，僅以原始佛教至初期大乘為限。至於可行性方面，則從有限之相關資料來作探討。

二、迴向之語義

平川彰先生，於其所編輯的《佛教漢梵大辭典》¹內，對迴向的梵文用詞注有：parinamana, pari-nam (√nam), parinamayati; abhoga, nata, nati, namayati, parinata, parinati, parinamana, parinamanata, parinamayitr, parinamita, parinama, parinamaka, parinamana, parinamayitavya, parinamika, parinamita, paripatayati, samyak-parinamana。若是從pari-nam 來分析的話（pari 是接頭詞，√nam是語根），pari 或 pari 有著 round about, towards to²，即迴繞及朝向的意思；而√nam 的含義有 to bend, to turn towards³，是曲折、轉變方向之意。而在《Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary》⁴，對於parinamana則給予change, alteration, transformation, change of form, change in direction 的解釋，表示改變、轉變或轉向等。在梵本《般若經》典中，就引用了 anumodana-parinamana-parvartah，也就是隨喜迴向品。這相當於《小品般若波羅蜜經》中的〈佐助品〉⁵與〈迴向品〉（後秦鳩摩羅什譯），《小品般若經》第四會〈隨喜迴向品〉（唐玄奘譯）與《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜經》之〈隨喜迴向品〉（宋施護譯）。

¹ 平川彰編，Reiyukai出版，日本，1997

² Sir M.Monier Williams: 《A Sanskrit-English Dictionary》p.591

³ 同注 1p.528

⁴ 《Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary》，Franklin Edgerton, published by Risen Book Co., Japan, 1985, p.323

⁵ 佐助是隨喜的舊譯，不過亦有譯為勸助如《放光般若經》的〈勸助品〉（西晉無羅叉譯），《道行般若經》的〈溫和拘舍羅勸助品〉（後漢支婁迦讖譯）

在《南傳藏》中，則見有parinameti或parinamati有迴入於自己的使用及變異的意思，如下：

1.律藏

巴：janaṃ sajjhikaj labhaj parinataṃ attano parinamento dve ap. ap. ; parinameti pay. dukk. ; parinamite pay. dukk. ; parinamite niss. niss. pacittiyaj. (Vinaya-pitaka II, p.37)

漢：明知為供養僧之物，而迴入為己有者，……兩種……迴入之前行者，突吉羅，已迴入者，捨墮。(漢譯南傳5, p. 56)

2.相應部

巴：tassa Aham rupam mama rupan ti pariyutthathayino taṃ rupam parinamati abbatha hoti || tassa rupaviparinamabbathabhava uppajjanti sokaparideva-dukkhadomanassu-payasa || (Sajyutta-nikaya III, p.3)

漢：彼人，住纏於我是色，色是我所，彼色變易、變異。彼人於色之變易、變異，而生愁、悲、苦、憂、惱。(漢譯南傳15, p. 4)

3.論

ishyate parinamaw ca kim vijbanasya neshyate || (《梵漢和對照世親唯識論〔三十頌、二十論〕》原典》 p. 14)⁶

起如是轉變，於識何不許。(《梵漢和對照世親唯識論〔三十頌、二十論〕》原典》 p. 15)

除了以上的含義之外，在《相應部》(Sajyutta-nikaya V, p.38,45,47,49)中，也有談道：

⁶ 稻津紀三，曾我部正幸編譯，株式會社印刷，昭和63年10月10日印刷發行。

巴：Idha bhikkhave bhikkhu sammaditthij bhaveti vivekanissitaj viraganissitaj
nirodhanissitaj vossaggaparinamij || (p.42)

這相當於《雜阿含經》卷28，764經中所云：

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。（大正2，200b⁶⁻¹⁰）

捨（vossagga）相等於寂滅或涅槃的意思，如《雜阿含經》所說「此則寂靜，此則勝妙，所謂捨，離一切有餘（依），愛盡，無欲，滅盡，涅槃」（大正2，220a）。經中又言，對於無常法（五蘊）應當「知、斷、盡、吐、止、捨、滅、沒」（大正2，45c¹⁵~49a¹³）。這些文字：遠離、無欲、滅、捨、離一切有餘（依）、愛盡、知、斷、吐、止、沒等等都是異名實同，也都是表示涅槃。只不過《阿含經》有時是以遮遣的方式來表達煩惱的消除，其實都是指涅槃而言。換句話說，向於捨也就是向於解脫。⁷

⁷ 參考印順法師著《空之探究》：涅槃的空義，赤銅鑠部（tamrasatiya）是充分注意了。如『無礙解道』所說的最上空，勝義空，都是約涅槃說的。消除空，定空，斷空，止滅空，出離空等，或淺或深，而最深徹的，是依阿羅漢道而一切煩惱空。特別是止滅（patipassaddhi）與出離（nissarana），就是「依離，依離欲，依（止）滅，向於捨」的離與滅。這些文字，都表示祛除煩惱而可以名為空的；也可以表示涅槃。所以四念住的不淨，苦，無常，無我，也被稱為淨空，樂空，常空，我空了。一切煩惱滅——一切煩惱空，煩惱的完全出離（滅，空），就是「滅（諦），涅槃」，如『無礙解道』的「離論」所說。

最上空的內容，『雜阿含經』也多處說到，如說：「此則寂靜，此則勝妙，所謂捨，離一切有餘（依），愛盡，無欲，滅盡，涅槃」（大正2，220a）。除了卷一〇（如上所引）說到「一切行空寂」外，一律都譯作「捨」。涅槃，在『阿含經』中，是以煩惱的滅盡，蘊處（身心）滅而不再生起來表示的，如火滅一樣。但以否定（遮遣）方式來表示，並不等於沒有。表示超越一切的，不可思議性，可以有三例。一、如『雜阿含經』卷三四（大正二·二四四）說：「甚深，廣大，無量，無數，皆悉寂滅」。（p.120）

另外，在《南傳藏》中，也有提到將布施功德迴施予他，雖沒有像 *parinama* 那樣的遣詞用句，但從內容上來看似乎就是功德迴向與眾生，令他們離苦得樂的情形，如以下所舉⁸：

1.Samsaramocakapetavatthu (《離輪迴鬼事》)：

巴：Sadhu ti so patissutva Sariputto ‘nukampako bhikkhunaj alopaj darva panimattabaccolakaj thalakassa ca panijaj tassa dakkhinam adisi. Samanantaranudditthe vipako upapajjatha bhojanacchadanapanijaj dakkhinaya idaj phalaj (《Petavatthu》 p.15)

英：‘ “Very well”, consented Sariputa, possessing pity, and gave to the monks a morsel, a piece of cloth measuring a hand and a bowl of water and assigned the donation to her(tassa dakkhinam adisi)⁹.(《Sacred Books of The Buddhists Vol. XXXIV》, 《Peta-Stories》, p.75)

漢：善哉答彼女，悲深舍利弗，施比丘少食，掌大之布片，與鉢盂飲物，布施為彼女；剎那之奉獻，立即果應現。(漢譯南傳28，小部經典三，餓鬼事經，p. 13)

2.Macchuddanajataka (《魚群本生譚》)：

⁸ 其他，還有小部經典，《鬱婆利品》中的《舍利弗母鬼事》、《難陀鬼事》、《權商鬼事》、Serinipetavatthu《塞利尼鬼事》等 (Pv.p. 8~42, p.58/漢譯南傳 28，p.15~26, p.48)

⁹ 《Sacred Books of the Buddhists Vol. XXXIV》, 《Peta-Stories》, 〈Bald Headed〉, Translated by U Ba Kyaw, edited and annotated by Peter Masefield, published by The Pali Text Society, London, 1980, 1st edition, p.52~53:

5.Having clothed him, assign that donation to me (etaj acchadayitvana mama dakkhinaj adisa):have this layfollower clothed with that cloak that was being given to me and assign that donation to me, give (for me) a gift that is assigned. Then I will be happy.....

6.....assigned the donation to her (tassa dakkhinaj adisuj).

巴：Bodhisatto atirekabhattam Gabgaya macchanam datva nadidevataya pattim¹⁰
adasi, devata pattim anumoditva yeva ca dibbena yasena vaddhitva attano
yasavaddhim avajjamana tam karanam abbasi.(Jataka Vol.II, p.423,l.24~27)
英：The Bodhisatta threw what he left into the Ganges for the fishes, giving the
merit to the river-spirit. The spirit accepted this with gratification, which
increased her divine power, and on thinking over this increase of her power,
became aware what had happened.(《The Jataka or Stories of The Buddha's
Former Births》, vol.II, p.288)¹¹

此意即是：菩薩將他所剩餘的（食物）扔給恒河中的魚兒們，並將此福德供養河神。
河神得到彼福德迴向後，神力倍增，內心歡喜，亦明其原。

巴：Macchanaj bhajanaj datva mama dakkhinam adisi, taj dakkhinaj
saranti-yakataj apacitij taya ti (Ja. vol. II, p.425)
英：You fed the fish, and gave a gift to me. This I remember, and your piety.
(《The Jataka or Stories of The Buddha's Former Births》, vol.II, p.289)
漢：（河神言：）與食於魚族，與我供養德，供養我銘記，銘記汝尊敬。
（漢譯南傳34，小部經典六，本生經， p.155~157）

3.Sanuvasipetavatthu (《薩努瓦西鬼事》)

巴：Niyyatayij su therassa theru savghaj nimantayi datva anvadisi theru matu pitu
ca bhatuno : idaj me batinaj hotu sukhita hontu batayo. (Pv. p.50)

¹⁰ 《A Dictionary of the of the Pali Language》 by Robert Caesar Childers, ” by Robert Caesar Childers, published by The Rinsen Book Company, Japan :

Patti (f.): ...is sometimes used for the merit, gain, advantage or prospective reward of a good action, and this merit may be transferred by supererogation to another by an exercise of the will.

¹¹ Translated by W. H. D. Rouse, M.A., published by The Pali Text Society, Oxford, 1995.

英：They(the twelve other monks) handed it over to the elder and the elder invited the Sangha. When he had given the elder made it over¹² to his mother, father and brother saying, “Let this be for my relatives! May my relatives be happy!”
(《Sacred Books of The Buddhists Vol. XXXIV》, 《Peta-Stories》, p.192)
漢：彼等施長老，長老招僧眾，如是施與食，為父母兄弟，而以作迴施。
(漢譯南傳 28，小部經典三，p.42)

意即：他們將食物施與長老，於是長老邀請了僧眾。當他供養僧眾竟，他轉此（功德）為彼母、父及兄並聲言：「願此與我親人！願我親人快樂！」

4.Svagata (善來)

梵：bhagavan daksinadewanam krtva prakrantah (《The Divyavadana》[《譬喻集》¹³]p.179.20)¹⁴

意即：世尊，將〔功德〕施與亡者。

關於dakkhinam (= dakkhina)，在《Dictionary of the Pali Language》p.109-108，譯為a gift; a present to Buddhist priest; an offering to a peta (ghost)，即禮物、供養出家人的物品，或施予鬼的供品。而 a√dis (= adisati, p.15)，從《Dictionary of the Pali Language》中僅有to show, to point out, to tell，即指示、指出與說出的意思。除以上所說之外，在梵英辭典《A Sanskrit-English Dictionary》p.137內，a-√diw還包含了to

¹² Made over (*anvadiṣi*): assigned; to show to whom he dedicated it on that occasion...(同注 8, pg.193)

¹³ 印順法師著《原始佛教聖典之集成》p601：

「大涅槃譬喻」，『雜事』有佛入涅槃的記述。從佛在王舍城Ra^jagr!ha為行雨Vars!a\$ka^ra說七法、六法起，經波吒離子Pa^t!aliputra、毘舍離Vais/a^li^，而向波波Pa^va，未了到拘尸那Kus/inagara入涅槃¹⁴。佛入涅槃事，與『長阿含經』的『遊行經』，『長部』的『大般涅槃經』相當¹⁵。以入涅槃的部分佛傳為「譬喻」，與現存的梵本『譬喻集』Divya\$veda^na相合。「持律者說」，這是說一切有部律師的傳說。

¹⁴ 《The Divyavadana》edited by E.B. Cowell, published by Indological Book House, India, 2nd edition 1987.

declare，即宣示的意思。綜合兩者，可說是宣示此禮物是要給予某人的。但是，若根據以上所引的經文，dakkhinam不僅是禮物或供品等而已，經典所欲表達的，已是超乎一般所謂的物質性東西，而是影射為抽象的事物如功德。在梵文辭典《Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary》，p.260~261中，就直接將它（梵文：daksinadewana）解釋為assignment（to someone other than the donor or performer）of the profit from gifts or works of merit。意即：除了布施或行者自己之外，將布施或行善所得到的利益或功德施予他人。

不過，經中也有直接引用「功德」之語如pattim adasi。依Rouse所譯，pattim adasi是giving the merit to，即將功德（merit）給（adasi）與之意。（見注9）另外，還有使用anvadisi，英譯為made it over（見注11），漢譯為「迴施」。此雖沒有功德之字眼，然從內容的分析，彼亦含攝了功德迴向的意味。

綜上來說，迴向所用的語詞不僅是parinamana而已。依據南傳經典，亦有很多與迴向相關的語句，如dakkhinam adisi、pattim adasi、anvadisi等等。然，大致上迴向可說是轉此向彼的意思；於佛教中，即是將個人的修行功德轉向一個目標或其他人。在此方面，淨影慧遠法師，也作了三種分類，即菩提迴向、眾生迴向及實際迴向。¹⁵以上主要是就「迴向」之詞善做說明，雖所提到「迴向」一詞於各處不同義含，然就各時期之「迴向」義含演變的探討，到下一章節中詳談。

三、迴向含義的演變

（一）原始佛教時期之迴向義

1. 迴向於涅槃

在《阿含經》典中最早的迴向思想，大抵上是以迴向涅槃為主，如在《雜阿含經》（大正2，卷21（561經）、26（656經）、27（726、727、738、741、742、744~747經）、28（764經））中，談到修三十七道品時，世尊便告訴弟子們要「依遠離、依無欲、

¹⁵ 慧遠法師撰：《大乘義章》卷9·大正44. 636c：

所謂菩提迴向是「迴已所修一切善法趣求菩提一切種智」；眾生迴向是因悲心，深念眾生，故「迴已所修一切善法願以與他」；而實際迴向則是厭有為而願求無為，所以「以己善根迴求平等如實法性」。

依滅，向於捨」。捨，如前已說，是涅槃的別名。爲什麼世尊要弟子們迴向呢？出家修道者，發厭離心、願離三界煩惱的繫縛，這是理所當然的事，但如何去維護這份發心，那就不是那麼容易的了。因此，世尊才多次叮嚀弟子們要迴向於解脫上，而非爲其它的人天果報。所以，迴向可說是維護發心，令之長久持續不變的一個重要方法。不斷的迴向也等於時時刻刻的提醒自己，莫忘當初的發心，如此小心翼翼的維護著它，不讓它輕易的退失，乃至無明與貪愛斷盡，達到涅槃的境界爲止，這才是迴向的作用所在。這樣的迴向，是原始佛教中所常見，也是佛教原有的特色。

2 · 決定業報與往生善趣

迴向於出世間是《阿含經》的主要目的，但也有迴向於世間果報，如《雜阿含經》卷48，有六天女勸一位來至拘薩羅國，名叫粗牛的彈琴人說：

若男子女人，勝妙衣惠施，施衣因緣故，所生得殊勝，施所愛念物，生天隨所欲；見我居宮殿，乘空而遊行，天身如金聚，天女百中勝，觀察斯福德，言迴向中之最。(大正2，353b²⁶~354a²³)

這是讚揚生天的殊勝，鼓勵人們要迴向於彼。此處迴向與阿含中所見一般迴向義顯然有別，然即使是世間福報的迴向，仍是不出「自作自受」的範圍，尙見不到迴向他人之義。另外，在談論到業報問題的時候，有說隨重業、隨習氣、隨憶念¹⁶來決定果報的定向，而迴向也是有決定果報趣向的作用，如《佛爲首迦長者說業報差別經》提到說：

復有業能令眾生得決定報，若人於佛法僧及持戒人所，以增上心施，以此善業發願迴向，即得往生，是名決定往生，是名決定報業。若業非增上心作，更不修習，又不發願迴向受生，是名不定報業。(大正1，893a27~b18)

所以，平時除了積極修善，累積一切福德資糧之外，發願迴向於善趣也是相當重要。這猶如《雜阿含經》卷33（大正2，237b²⁸⁻²⁹）中，佛告摩訶男說：「莫恐莫怖，命終之後不生惡趣終亦無惡，譬如大樹順下順注順輪」。若大樹是傾往東方而長，若有一天被砍下，它一定會往東方倒。同樣的，若人經常將所修的善業迴向於善處，死後即得

¹⁶ 參考印順導師：《成佛之道》p.76~78，正聞出版社，八二年九月初版。

往生於彼處。發願與迴向往往都是相提並論，發願可說是欲心所，迴向則是將目標設定；有了欲求的心，再加上目標的確定，這才能決定未來的果報如何。

此義之迴向與迴向涅槃有相似之處，其中差別只是一者是迴向人天善處，一者是出世間解脫處。然二者皆是指意志、意向所趨，功德力之集聚，導歸一處之意。

3 · 布施與迴向

在早期的印度，布施已成爲了民間的一個重要的風俗民情。許多宗教無不提倡人們要布施，人民也認爲這是能夠給他們帶來福報，來生生於天上，甚至能消除所作的罪業。¹⁷尤其是在婆羅門教中，透過某種宗教的儀式來行布施供養婆羅門（Brahman）或天神（Deva）是能得到很大的福德。佛教興起後，這一種觀念仍然持續不變，在佛教的經論中也是頻頻的出現與布施有關的故事，如釋迦佛的本生故事等，不少都是與布施有所聯繫。因此，迴向與布施也構成了嚴密的關係，如《中阿含經》說：一位拘娑羅國王的兒子名叫長生童子，正當其父王面臨敵國威脅的時候，他勸導波羅奈城中諸貴豪族們一起布施修福，「以此施福願拘娑羅國王長壽，令安隱得解脫」（大正1，534a²³⁻²⁵）。又如《南傳增支部》中說：毘沙門大王（Vessavana maharaja）請難陀母優婆夷，將誦經及供僧的功德迴向給他，如彼言：

…「（難陀母：）善哉賢友！依我所誦之法門，是為送卿之禮物。」「（王：）善哉姊妹！此乃給我之禮物。明日以舍利弗、目犍連為上首之比丘僧伽，未食朝食而將來毘努建達伽村，供養其比丘僧伽已，即稱為我之布施，而此乃為給我之禮物（maman dakkhinam adisyyasi）。」（漢譯南傳，增支部經典四，第22冊，p.26 = Avguttara iv, p.63~67）

又在《雜阿含經》卷37（Angutara V, p.269; 漢譯南傳，第25冊，p.193）中，也提到一位名為生聞的婆羅門請教世尊說：

瞿曇，我有親族極所愛念，忽然命終，我為彼故信心布施，云何世尊，彼得受不？（大正2，272b¹²⁻¹⁸）

¹⁷ 參考：Vijay Nath:《Dana: Gift system in Ancient India》，Munshiram Manoharlal Publishers, 1st published in 1987.

這是為已故的親屬布施，彼是否能得到利益之問題。如此以布施功德迴向與亡者之事，在南傳《餓鬼事》中，多處可見。例如《鬱婆利品》中的《舍利弗母鬼事》：

我子(舍利弗)!為我而布施，布施迴施我；如是而為者，解脫食膿血。慈悲舍利弗，聞母之所言，以語目犍連，且阿那律，又告劫賓那。共作四小屋，施捨四方僧，小屋與飲食，為母獻布施。剎那現獻果，飲食及衣服，則為布施果。衣服與飲食，此是布施果；彼女著美服，上衣迦尸絹，諸色之衣服，而近舍利弗。
(Petavatthu p.14；漢譯南傳，小部經典三，第28冊，p.14)

《餓鬼事》是南傳《小部》的第七部，其中內容與《雜阿含經》中，目犍連尊者遇鬼之事顯然是有關係。¹⁸在《雜阿含經》中並沒有談到如《餓鬼事》中那樣，以布施僧眾的功德可以增長餓鬼的福報，只是說明了他們的業果因緣，並勸導他們改過向善。反之，在《本緣部》的《撰集百緣經》卷5〈目連入城見五百餓鬼緣〉（大正4，224a~225b）中，才有談到如餓鬼求助於目連尊者，願尊者從彼親里求索財物，用設齋膳請佛及僧，令他們能夠脫離餓鬼之身的例子。由這可以看出同樣的事情，卻有不盡相同的內容，即後者已有包含了迴向的思想，就和《餓鬼事》一樣。到底迴向的思想是否就是屬於後期才有，其實也不盡然，如前所引，可知功德迴向與他人早在阿含中已經存在，只不過阿含比較偏重於個人的修持，所以在遇到鬼時也是為他們說法，令他們生起慚愧，懺悔的心，從而才能障除福增。關於功德迴向與他的例子雖也有談及，相對之下似乎是少之又少。不過，儘管如此，我們似乎可確定功德迴向他人之迴向義，在《阿含經》中早已存在，後頭大乘重在迴向他人之迴向義，應是其來有自。

（二）部派佛教時期之迴向義

1. 繼承阿含之說法

原始佛教的時代，是以佛所說為弟子們修行的準繩。佛入滅以後，則由弟子們將所聞的教說結集成經（sutra），直到部派佛教，又將所結集下來的經典作更進一步的論究與整理，其中最龐大的論著可說是說一切有部的阿毘達磨論。大致上，阿毘達磨

¹⁸ 參考：印順導師，《原始佛教聖典之集成》p.849~852，正聞出版社，民國六十年二月初版。

論的迴向可說是繼承《阿含經》的說法，如《大毘婆沙論》中隨處皆可見到像以下的語句：

1. 謂從布施。乃至七處善。皆以迴向解脫。（大正27，30c²⁸）
2. 諸仁者念等覺支是我世尊自覺自說依厭離滅迴向於捨。（大正27，154a¹⁷）

這樣的理念不但在有部論中得見，而且還引用了「迴向」之詞，同時論中更擴充其中的內容，強調迴向的重要性，如《大毘婆沙論》這樣提到：

攝受正念而不迴向解脫。謂求生天欲樂等故受持禁戒。世尊說彼所受律儀，雖是勝業而不獲大果。若有根本業道淨近分亦淨，非惡尋思之所損害。攝受正念迴向解脫。世尊說彼所受律儀，是殊勝業能獲大果。（大正27，648b⁷⁻¹¹）

所以，無論是行持任何的善法，甚至能持受很多的戒律，表面上身、口、意非常清淨，若不迴向於解脫，一心只求生天，則不得涅槃大果；反之，若是小小的善業，乃至根本或少分戒，若是都能迴向於解脫的話，將來必會出離生死輪迴，證得涅槃。由此更加證明佛教所謂迴向之本來精神。

有關《阿含經》中所說的生聞婆羅門請教世尊布施迴向已故親人之問題，有部也有記載，同時還作了更詳細的解說。在《大毘婆沙論》卷12中就說道（詳細內容於「迴向之可行性」一章說明，故此處略引）：

…遂集親里，請諸沙門婆羅門等，設大施會，願此資彼捨苦受樂。爾時餓鬼於自住處，見如是事，於自親里生眷屬想，於其財物生己有想，即時歡喜；於福田所，生信敬心；於其所作起隨喜心，便離重苦，由此因緣祭祀則到。…（婆沙大正27，卷12，61a）

早期在《阿含經》中僅提供了微小的訊息，以證明布施功德迴向於餓鬼趣的可能性，現在有部作了更進一步的解說與分析，並也舉出當時其他論師的意見。由此可知，迴向與眾生的論題不但是在原始佛教即已存在，同時在部派時期中也是受到諸論師們的關切，進而成為討論的對象之一。除此之外，在《根本說一切有部毘奈耶》卷22中，也提到以誦經福德迴向於諸天龍神，以求援助，如其言：

法與（比丘尼）報曰：「賢者，仁等但去至彼邊城必當得勝，然每於宿處誦三啟經，既於其夜通宵誦經，稱天等名而為咒願，願以此福資及梵天，此世主帝釋天王，并四護世及十八種大藥叉王，般支迦藥叉大將，執杖神王所有眷屬，難陀烏波難陀大龍王等。」（大正23，753c¹⁷⁻²³）

雖然文中沒有正式引用「迴向」這樣的語詞，可是從內容中所說：願以誦經的福德資助諸天神，盼望他們能夠被蔭眾生。這類似南傳的《魚群本生譚》，菩薩將布施魚群的福德供養河神之後，便蒙其恩澤。又如南傳《長阿含經》所說：供養於諸天，便能受惠顧。

2·有部之菩薩思想中的迴向

在部派時期，大乘的思想已在蘊釀中，特別是大眾部、分別說部及說一切有部的譬喻經師們對菩薩的思想給予發揚光大。菩薩大悲的精神，也讓原有只為解脫，主張「少事少業少希望住」的僧人被稱為是小乘行者。這些小乘的行者也被認為是不究竟的，比起佛陀的智慧，還是有所差距的。所以為求阿耨多羅三藐三菩提，行六度四攝的菩薩是比厭離世間、速求涅槃的小乘行者來得殊勝了。這種思想的越趨發達，也導致有部不得不採取重視的眼光來對待它了，所以在阿毘達磨論中也漸漸有了菩薩的色彩。有了菩薩的思想存在，當然所談的迴向的內涵也就不同於《阿含經》中專談自了的解脫涅槃了，因此《大毘婆沙論》說：

1. 菩薩過去三無數劫所修種種殊勝善行，皆為迴向無上菩提、利益安樂諸有情故。由斯行願於最後身居諸有情最尊勝位，眾生遇者無不蒙益。（大正27，卷70，362c⁶⁻¹⁰）
2. 問：菩薩造作增長相異熟已，未至最後身來，於諸有情異相可知不？答：有，謂生貴族形貌端嚴具丈夫身諸根圓滿，得宿命念深信因果，樂多聞尊重正法，智見猛利有勝辯才，志性調柔言音和雅，所作決定終無退屈，見他受苦情拭不堪忍，要當拔濟，所修無不迴向菩提，及與有情作饒益事，而不求報，此等名為菩薩相。（大正27，卷177，889b~c）

有部的菩薩道是要經過三大阿僧祇劫修四波羅蜜，百劫修三十二相好，最後才下生人間成佛。在這修學的過程中，所修的善行都迴向於菩提與眾生。這無不都是在展現菩薩的菩提願與大悲心，同時也是別於小乘的所在處。文中顯然已經說明迴向的步伐已朝往菩提與眾生的方向發展。就連有部的律典中，原本誦戒的功德是著重在能得無為涅槃上，如說一切有部的舊律—《十誦比丘波羅提木叉戒本》說：「慚愧得具足，能得無為道，已說戒經竟，僧一心布薩」（大正23，479a），到後來的《根本說一切有部戒經》中也說：「我已說戒經，眾僧長淨（布薩）竟，福利諸有情，皆共成佛道」（大正24，479a）。

3· 福與壽轉變之迴向

此外，《大毘婆沙論》中也有提到將壽命轉成福報，福報轉成壽命的例子，如說：

- 1.云何苾芻留多壽行？答：謂阿羅漢成就神通得心自在，若於僧眾若別人所，以衣以鉢或以隨一沙門命緣眾具布施，施已發願即入邊際第四靜慮，從定起已，心口念言：「諸我能感富異熟業，願此轉招壽異熟果。」時彼能招富異熟業，則轉能招壽異熟果。（大正27，656a¹⁸⁻²³）
- 2.云何苾芻捨多壽行？答：謂阿羅漢成就神通得心自在，如前布施，施已發願即入邊際第四靜慮，從定起已心念口言：「諸我能感壽異熟業，願此轉招富異熟果」，時彼能招壽異熟業，則轉能招富異熟果。（大正27，656c⁷⁻¹⁵）

這是說明，得了神通的阿羅漢是能以定力將所布施的福德轉為壽命，抑或將原有的壽命縮短轉變成福報。關於此，在《發智論》及《俱舍論》中也有提到。其中有認為世尊的壽命本可以更長的，但為了證明自己能降伏死魔與蘊魔，或是為了示現自己不貪長壽（因一般人都願長壽）等等，這問題是部派當時所議論紛紜。不過，這些行為的目的才是應被重視的。增壽目的是為了利他與正法久住，而捨壽則因為是利他的因緣不多，或為病苦及種種災難所逼，就如《俱舍論》言：

彼阿羅漢有何因緣留多壽行？謂為利益安樂他故，或為聖教久住世故，觀知自身壽行將盡，觀他無此二種堪能。復何因緣捨多壽行？彼阿羅漢自觀住世於他利益安樂事少，或為病等苦逼自身。（大正29，15c²⁻⁵）

無論是佛或阿羅漢，作如此的轉變，也就是迴此福報向彼壽命（或相反）。然，這是要得神通的阿羅漢及佛才能做得到的，對一般未證悟的人或沒有神通的慧解脫阿羅漢而言是無法辦到的。

從此福壽互轉的例證可看出，若有足夠的助緣，本是福報或壽報之業報，亦可隨之變現出不同的緣起相，而為之更易。

（三）初期大乘時期之迴向義

1. 與菩提願、大悲心、無所得相應

日本學者靜谷正雄所著的《初期大乘佛教之成立過程》，將大乘分為「原始大乘」與「初期大乘」；並劃分〈小品般若〉之前的為「原始大乘」，其後者為「初期大乘」。在「原始大乘」諸經中，談及迴向的有《阿耨佛國經》〈發意受慧品〉及《舍利弗悔過經》，其言：

1. 我從今以往，發無上真正道意，以意勸助而不離之，用願無上真正道也。（大正11，752a⁶⁻⁸）
2. 今現在菩薩行六波羅蜜者，某等勸樂助其歡喜，某等諸所得福，皆布施天下十方人民父母甥飛蠕動之類、兩足之類、四足之類、多足之類，皆令得佛福，得辟支人。（大正24，1090c²⁸~1091a¹）

繫屬〈小品般若〉的經典也如此說道：

1. 都計之合之勸助為尊種種德中為極是上，其勸助者是為勸助，勸助已持作阿耨多羅三耶三菩。（《道行般若》〈漚設拘舍羅勸助品第四〉大正8，438a²⁷）
 2. 經中所學諸功德都計合積之，代歡喜德福尊無蓋，以斯喜行用求無上正真道，心念言：持是施與我作無上正真道。（《大明度經》〈變謀明慧品第五〉大正8，486a²⁸~b²）
 3. 勸助以持作阿耨多羅三耶三菩提。（《摩訶般若鈔經》〈善權品〉大正8，520a⁷⁻⁸）
- 這些經典只引「用願」、「布施」、「持作」及「用求」，真正採用「迴向」的經典有如《摩訶般若波羅蜜經》、《大般若波羅蜜多經》、《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》、《大寶積經》〈不動如來會〉（《阿耨佛國經》的異譯）、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》〈十迴向品〉等。其中就會說像：「隨喜福德與一切眾生共之，

迴向阿耨多羅三藐三菩提」（《摩訶般若波羅蜜經》，大正8，297b²⁻⁴）的話語。雖然兩者所用的譯語不同，可是其中的含義是一樣的。

大乘是重於悲心的，由悲心而發願上求無上菩提，與只「爲自調爲自淨爲自度」（《摩訶般若波羅蜜經》，大正8，297b²⁹~c⁵）的二乘聲聞不同。《智論》解釋聲聞的自調爲正語、正業、正命；自淨爲正念、正定；自度爲正見、正思惟、正方便。又布施因緣故自調，持戒因緣故自淨，修定因緣故自度。而修定是無漏法的近因緣，無漏法即所謂三十七道品、三解脫門等。（大正25，488a）著重出離的二乘，其修行多數偏於自度，對於度化的功作比較不積極，即有做也是基於自我煩惱的調伏，如布施爲了斷慳貪。相反的，菩薩爲了度化眾生甚至可以忍而不證涅槃。因此，菩薩往往以不忍眾生苦的心情，迴向無上菩提，目的無非是「爲調一切眾生，爲淨一切眾生，爲度一切眾生」。所以，菩薩在完成般若道的修行後，便開始「莊嚴淨土，成熟眾生」的事業，以便教化他們，令他們行諸善法乃至成佛。

菩薩不但是要迴向菩提與眾生，同時所作的迴向也須與空相應，舉例《摩訶般若波羅蜜經》，彌勒菩薩告訴須菩提：「是善男子行菩薩乘迴向阿耨多羅三藐三菩提心是緣事，若善男子取相不得如所念」（大正8，297c⁴⁻⁶）。爲何說不能取相呢？因爲一切相皆無自性，如經言：

是時若菩薩如是知是諸法盡滅，所迴向處及法亦自性空，能如是迴向，是名真迴向阿耨多羅三藐三菩提。復次，若菩薩如是知無有法能迴向法，何以故？一切法自性空故，若如是迴向，是名正迴向阿耨多羅三藐三菩提。如是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜乃至檀那波羅蜜，不墮想顛倒、心顛倒、見顛倒。何以故？菩薩不著是迴向，亦不見以諸善根迴向菩提心處，是名菩薩摩訶薩無上迴向。（大正8，299a⁸⁻¹⁷）

大乘法門在於菩提願、大悲心及無所得，尤其是無所得，可說是《般若經》的中心思想。它貫穿了菩薩所有的修行法門，一再強調空的理論。這些理論說明了我空與法空，由無自性而顯示諸法的實相。菩薩在修學的過程中，必須抱持這種理念，了解諸法的實相，如此才能到達究竟。同樣的，菩薩在迴向時，應如實觀察諸法的真實相貌，了知沒有能迴向的人，所迴向的對象及福德。從它的本質中探索，沒有自性的存在，如此才不會墮入常、斷等邪見中，因此菩薩不著是迴向，不取相，才是無上的迴向，也是真能實現到達菩提的迴向。

2·淨土法門中所談的迴向

淨土法門是大乘佛法的另一特色，當時淨土類別有幾種，所談的迴向方式也不一樣，如下舉例說明：

1、阿耨佛淨土

在古譯的《阿耨佛國經》中，只談到迴向菩提方面，而在《大寶積經》〈不動如來會〉¹⁹之〈往生因緣品第六〉中更作是說：

菩薩摩訶薩行檀波羅蜜時，以此相應善根，迴向無上菩提，願與不動如來共相遇。舍利弗！以此因緣當生彼界。（大正11，109c~110a）

迴向無上菩提是兩者所共通的，但將它促成往生的條件之一，是古譯中所沒有的。以諸善根迴向菩提，再發願往生彼土，意即希望往生彼土的眾生，是必學習阿耨佛，發菩提心，修菩薩行，廣度眾生。阿耨佛淨土可說只是攝化大乘根機的人，不像彌陀淨土那樣，是三根普被，就連二乘人也可往生於彼。所以，願往阿耨佛淨土者，是必要迴向於菩提，發大乘心，修廣行。如此的迴向，雖說是往生彼國之因，其實仍是著重在願求菩提上。

2、彌陀淨土

在古譯的大阿彌陀經---《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（大正12，300af）及《平等覺經》（大正12）中沒有迴向的相關內容，但在其它的譯著如：《大寶積經》〈無量壽會〉，《佛說大乘無量壽莊嚴經》（吳·支謙譯）及後期等譯著，才漸漸出現。此中所談的迴向就如《大寶積經》〈無量壽會〉中說：

彼諸佛等各各稱歎阿彌陀佛無量功德，南西北方四維上下諸佛稱讚亦復如是。何以故？他方佛國所有眾生，聞無量壽如來名號，乃至能發一念淨信歡喜愛樂，所有善根迴向願生無量壽國者，隨願皆生得不退轉，乃至無上正等菩提，除五無間……阿難，若有眾生，於他佛剎發菩提心，專念無量壽佛，及恒種殖眾多善根，發心迴向願生彼國，是人臨命終時，無量壽佛與比丘眾，前後圍繞現其

¹⁹ 不動如來 = 阿耨佛的異譯。

人前，即來往生彼國得不退轉，當證無上正等菩提。……若他國眾生發菩提心，雖不專念無量壽佛，亦非恒種眾多善根，隨已修行諸善功德，迴向彼佛願欲往生，此人臨命終時，無量壽佛即遣化身，與比丘眾前後圍繞其所化佛光明相好與真無異，現其人前攝受引導，即隨化佛往生其國，得不退轉無上菩提。（大正11，97c²⁰~98a¹¹）

若願往生彼國，除犯五逆之外，只要將一切功德迴向於彼，臨命終時，便會得到阿彌陀佛與聖眾的接引。不但如此，往生於彼後即得不退轉地，亦即無生法忍菩薩的階位，乃至得無上菩提。以功德迴向淨土，即得往生並得不退轉，是大乘中的易行道，比起次第修證的難行道來得容易多了。因為要在娑婆世界成就道業實在是件不容易的事，且較易退道心，這對初學佛者的確會產生畏懼²⁰。

在後期的論注中，也有談到二種迴向，即往、還迴向如親鸞法師所著之《如來二種迴向文》、《往相迴向還向迴向文類》、《入出二門偈頌》、《教行信證》等。此乃依世親菩薩所著之《無量壽經優波提舍願生偈》（又名《淨土論》或《往生論》）中，有關五念門中之迴向門所作的注釋。《淨土論》云：

出第五門，以大慈悲觀察一切苦眾生，亦應化身迴入生死園煩惱林中，遊戲神通至教化地，以本願力迴向故，是名出第五門。菩薩入四種門，自利行成就應知。菩薩出第五門，利益他迴向行成就應知。（大正26，233a¹⁷⁻²⁴）

親鸞法師由此分出兩種迴向如下：（大正83，606a）

- ①往相：以己功德施一切眾生，作願共往生彼土阿彌陀如來安樂淨土；
- ②還相：生彼土已，得奢摩他、毘婆舍那方便力成就，迴向迴入生死稠林教化一切眾生，共向佛道。若往若還，皆為拔眾生渡生死海，是故言迴向為首得成就大悲心故。

²⁰ 《大乘起信論》：眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱，以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。（大正32. 583a）

往相迴向即對未證阿鞞跋致，一心發願往生淨土的菩薩而言。即以五念門中修習禮拜門（身業禮拜阿彌陀佛，為生彼國故）；讚嘆門（口業讚嘆，稱如來名、光明智相、名義，欲如實修行相應）；作願門（一心專念畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故）；及觀察門（觀彼土莊嚴功德，阿彌陀佛功德莊嚴，及諸菩薩功德莊嚴）已，功德與眾生共，迴向往生彼國。所謂還相迴向，即往生彼國後，如實修奢摩他（止）與毘婆舍那（觀），得無生法忍入阿鞞跋致地已，再迴向教化眾生。以此本願力迴向故，菩薩即著實的迴入穢土，投入教化、拔濟眾生的工作。

因此，彌陀淨土的迴向具有二層意義，即迴向往生於彼外，還有迴向入生死海度眾生。

3、《般若經》之淨佛國土

《般若經》所說的菩薩道有二，一者、般若道，二者、方便道。《智論》說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」，菩薩修般若道的目的是為了斷生死根本，這與二乘人共，但還未到達究竟；欲至究竟的佛智——一切種智，還須經過方便道的修行才能圓滿成就，而菩薩的方便道即是建立在嚴土熟生上。所謂的嚴土熟生也即是建設一個清淨的國土，讓眾生在修行上不易退道心。此是已證無生法忍，七地以上的菩薩的任務。因此，迴向的範圍也包含了淨佛國土這方面，如羅什譯的《大品般若經》卷26說：

菩薩摩訶薩，皆遠離如是粗業相，自布施，亦教他人布施；須食與食，須衣與衣，乃至種種資生所須，盡給與之，亦教他人種種布施。持是福德與一切眾生共之，迴向淨佛國土故。持戒、忍辱、精進、禪定、智慧亦如是。（大正8，408c¹⁰⁻¹³）

菩薩行布施等六波羅蜜，迴向淨佛國土，無非希望其未來的國土中能福慧莊嚴。例如經中所說：菩薩以美味飲食、天香細滑等供養佛、僧，并一切眾生。以此福德共一切眾生，迴向淨佛國土並作願，希望成佛時，國土中亦能具足種種美味、天香等如天上的五欲，並能隨心所欲的得到。（《大品般若經》卷26，大正8，408c²⁹~ 409a⁴）行六波羅蜜是因，淨土是果，而迴向即引因至果之關鍵。菩薩若不迴向淨佛國土，恐怕會墮入二乘的涅槃，如此便不能表現出菩薩的大悲心與菩提願。換言之，迴向淨佛國土是菩薩行方便道的必然程序。

4、《維摩經》之淨土

有關迴向淨土之資料，在《維摩詰經》中有如是言說：

佛言：善哉！寶積，乃能為諸菩薩問於如來淨土之行。……迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時得一切具足功德國土……。

從上來，文中的含義是以一切功行迴向未來的淨土，至成佛時其淨土才能具足一切功德。這與《般若經》所說的，因行中所造之福德，迴向淨佛國土，誓願將來所造就的淨土也能具足一切，以能利益眾生。然經中接著又說：

如是寶積，菩薩隨其直心則能發行；隨其發行則得深心；隨其深心，則意調伏；隨其意調伏則如說行；隨如說行則能迴向；隨其迴向則有方便；隨其方便則成就眾生；隨成就眾生則佛土淨；隨佛土淨則說法淨；隨說法淨則智慧淨；隨智慧淨則其心淨；隨其心淨則一切功德淨。是故寶積，若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。（大正14，538a~c）

文中由「直心」到「隨其心淨則一切功德淨」，根據淨影慧遠大師的解釋，此可從菩薩的種性位、十地、乃至成佛而作歸納；換言之，是菩薩到成佛的整個過程。依彼所言，迴向是屬於第四、五、六地的菩薩，亦即是柔順忍的階位，此時的迴向是趣向無生。（大正38，437c⁸⁻⁹）若果，此處的迴向也只是意志求得無生法忍罷了。菩薩證得無生法忍後，才是開始修習方便慧，教化眾生。又從次第上看，《維摩經》是先教化眾生，隨眾生成就而說佛土清淨，即如此經的〈佛國品〉中說：「眾生淨故世界清淨」。²¹此說又與《般若經》所談的先莊嚴淨土，後成熟眾生，兩者的次第不同。

（四）小 結

綜上來談，在原始佛教時，迴向的觀念早已存在。尤其是婆羅門教中，從他們的祭祀中，便有尋求幫助亡者離苦得樂的解決方法。這種方法即透過布施而希望亡者蒙益，也就是所謂的迴向。迴向與布施之間，也有很大的關係。布施在印度的一般世俗理念中，是一種非常崇高的道德行為。所以，經中常見迴向之前，布施或供養修行人

²¹ 惠敏法師，「心淨則佛土淨」之考察，第三屆中華國際佛學會議，民國86年7月。

是必然的步驟。這些亦都是《阿含經》中早有記載的事實。但是，從阿含裡，我們亦不難發現，原始佛教之著重點在自我解脫，因此，無論任何修行都強調迴向於涅槃，這也是原始佛教之迴向的特質。

直至部派佛教，除了繼承阿含的迴向思想外，更有擴大其內容的跡象。其中有關福德迴向於眾生方面，有部對它的可能性有更詳細的解說。同時，也基於大乘思想的逐漸興盛，迴向從自我解脫的強調，步向菩提與利益有情。另外，在部派間，迴向於修行中也展開了另一個可能性，即俱解脫的阿羅漢能於定中，迴向福德成壽命，或迴向壽命成福德。

在大乘佛教初盛期，迴向開始認為二乘的涅槃是不究竟，因此，迴向於菩提與眾生是菩薩行。在菩提道上，菩薩證無生法忍後，更須負擔嚴土熟生的責任，所以迴向淨佛國土的思想也產生，如《般若經》及《維摩經》中所說。然兩者對淨佛國土的主張不同，《般若經》是先成立淨土後，才教化往生於彼的眾生；而《維摩經》則主張先教化眾生，至眾生與自己的內心都清淨時，才可名為淨土。另也有著重往生者而談迴向，如阿耨佛、阿彌陀佛淨土。欲往生阿耨佛國者，必具菩提心、菩薩行，故迴向菩提才得以往生；而欲往生彌陀佛國者，無論利或鈍根者，只要稱名發願迴向往生即可。

同時，在初期大乘時，迴向更與懺悔、勸請、隨喜而形成大乘獨特的修行法門。此法門最早可說是源自《舍利弗悔過經》，由安世高法師譯，大約不會晚於西元一世紀。²²懺悔、勸請、隨喜迴向，這三種法門，最後也被稱為三品行。隨此法門的開展，引起了許多大乘經論的提倡，如《三品經》、《大乘三聚懺悔經》、《般若經》、《華嚴經》〈普賢行願品〉、《大智度論》及《十住毘婆沙論》等。迴向於佛教的流程中，大致上即依以上的幾個因素而展開演變。

四、迴向之可行性

在自利方面，迴向著重於修行的目標——涅槃、菩提或往生淨土。雖大小乘所強調各異，但這是對自我要求的行為。同時也是表示修道者的志向，除無漏法外，更無別趣。通過迴向，將修行回歸解脫，無非是要鞏固自己的志願，以免中途退失。特別

²² 參考：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》p570~576；p1133~1135

是初發心學佛者，在各方面都尚未具足，煩惱塵垢仍然深厚時，更須迴向，讓自己的菩提心與大悲心萌生，如《十住毘婆沙論》卷6說：

是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔，於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受，及諸大菩薩清淨大行，希有難事亦能信受。菩薩信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，慙傷諸眾生無此功德，但以諸邪見受種種苦惱，故深生悲心。（大正26，49b¹⁴⁻²²）

如論所說，初學的菩薩精進勤修懺悔業障；勸請諸佛住世轉法輪；隨喜諸佛及眾生行善功德；迴向菩提及眾生，目的在於培養福德及智力。待其增廣後，內心剛強熾盛之煩惱得以調柔，才能對佛之無量清淨功德深信不疑，漸而發菩提心，行菩薩道。因此，除了精進於道業，時時不斷的迴向，不但是解脫道上的重要助緣，迴向者亦必能如願以償，達成目標。所以，自利方面的迴向，若如實著落，必能成效。然而，利他方面的迴向，則有不同的議論。

（一）龍樹的看法

一般談到迴向眾生時，都是將自己修行的福德迴向眾生，令彼福報增長。但是，龍樹菩薩認為：因中所修的福德不能與眾生共而果報可與，如《大智度論》卷6云：

共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨身、口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益。末後成佛得福德果報，身有三十二相，八十種隨形好，無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事（乘）示現，度無量阿僧祇眾生。般涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。是果報可與一切眾生，以果中說因故，言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人，然後更作。善法體不可與人，今直以無畏、無惱施與眾生。（大正25，487c~488a）

站在龍樹菩薩的立場上，菩薩因地中所累積之福德資糧，必須在果報現前時才能施與眾生。初發心菩薩，由於福報與智慧上的不足，因此在度化工作上無法著實的利益眾生。直到福智漸增，能力範圍所及時，才能真正以財施、法施利益眾生；成佛後

更以出世之三乘法廣度眾生出生死海；乃至涅槃後，其舍利亦讓眾生起信解行證。所謂的福德，論中言「善法體」，並解釋為：「善根相應諸善法，及善根所起身、心、口業，和合是法，名為福德」。（大正25，488b¹⁹⁻²¹）所言善根即不貪、不瞋、不癡，換言之，由善的身、口、意去造作六波羅蜜等善法，即名為福德。那麼，龍樹所說的福德是否就是善業的別名呢？其實不然，由龍樹所說的「善法體」，大可推測福德應是造作之後所產生的餘力。就像有部所說的「無表業」或大乘唯識的「種子」說，是動作產生後所遺留下來的潛在力量。雖不會即刻引發果報體，但有推動促成果報的作用，直至時機成熟便形成異熟果報。又論中說：從初發心到坐道場的修行過程，「是中菩薩自修福德和合得佛道，乃至入無餘涅槃」（大正25，488b）。意即是說：菩薩修六波羅蜜等所得的福德，是成佛乃至入無餘涅槃的因素；福德只是成佛前所累積的資糧。而這種資糧，是自己的修行所得的「善法體」，在未形成果報前，只是潛藏內心的力量，那又如何能給予眾生呢？因此，龍樹有如此的看法：「善法體不可與人」，想必也是基於這點而說的。

在小乘的觀念中，其於業的作用關係上，也是主張自作業受的原理。雖然，緣起法是生滅無常，沒有一個恆存不變的自我；但是，有情是依惑、業、苦而形成輪迴的相續。從有情本身，依無明而造業受報，無不說明了自作自受的道理。同樣的，所造的善業，在緣起的法則下，也是離不開自作自受的範疇。可見，以龍樹的看法，其實也是忠於原始佛教之理念。因此，關於這一點，其實大小乘或南北傳之間是一致的。

（二）眾生的因緣

雖然，龍樹主張福德不可與人，但實際上，從其他經論的記載，多少可以了解這並非完全不可能。尤其，在南傳經之〈鬼事部〉（*Petta-vatthu*）裡，便敘說了許多從迴向中獲利的可能性。在漢傳的《撰集百緣經》（相當於梵文的*Avadana-wataka*）也有如此類似的典故，其中在〈老母善愛慳貪緣〉中，更記述迴向福德能與之說，如下所言：

（鬼）：「唯願大王慈悲憐愍，為我設供，請佛及僧，使我脫此弊惡之身。」
 （波斯匿）王即問言：「為汝設福，若得知不？」彼人答言：「設福必得，王自當見。」…尋即為設，請佛及僧。咒願（迴向）已竟，彼樹下人，百味飲食，自然在前。（大正4，214c⁸⁻¹⁶）

有關於此，在《雜阿含經》（大正2，272b）中也有提到婆羅門問佛：為已故親人造福，彼是否受用的問題。然，這些也只是點出其可能性，而背後的原因則不很詳盡。不過，在《大毘婆沙論》中，則詳述了其中的道理，如其言：

如諸聚落城邑中人，或為子孫不斷絕故，或為財產增盛故，或為富名久流傳故，以法非法集諸財寶牛羊等物，於己親屬尚不欲與，況施他人。彼由慳貪纏縛心故，捨人同分生鬼趣中，於自舍宅水竇廁溷不淨處住。彼有親屬迫戀生苦，作是念言：「彼集財產自不受用，亦不施人，今生何所？」遂集親里，請諸沙門婆羅門等，設大施會，願此資彼捨苦受樂。爾時餓鬼於自住處，見如是事，於自親里生眷想，於其財物生己有想，即時歡喜；於福田所，生信敬心，於其所作起隨喜心，便離重苦。由此因緣祭祀則到。問：若爾何故不名他作業他受果耶？答：不爾，彼於爾時由生敬信、隨喜心故，見施功德慳貪過失，由此增長捨相應思，成順現受業得現法果故。（大正27，61a）

由此可見，若為先亡布施造福，對方是有可能獲利，然彼須具備某種條件，也就是對福田起信敬心，及對其親屬所作起隨喜心。但這必竟不是對方親自去做，是否有他作業他受果的情形，而違反了因果呢？有關此一問題，論中也作了回答說：「不爾，彼於爾時，由生敬信、隨喜心故，見施功德，慳貪過失，由此增長捨相應思，成順現受業得現法果」。（大正27，61a）敬信、隨喜及捨，三者都是屬於意業，由意業的轉變而致使果報的變化，其中最主要的因素還是捨心。

除此之外，慚愧及懺悔也是決定迴向是否成效的關鍵所在，舉如《撰集百緣經》中，說優多羅母墮餓鬼後，乞求其兒，優多羅比丘說：「汝今若能為我設供，施佛及僧，為我懺悔，我得脫餓鬼身」。爾時，比丘便以憐憫之心，更為彼設齋供養佛及僧眾。同時，其母也親自來到現場發露懺悔，聽聞佛法而起慚愧心。隨後，即福報轉增，乃至得須陀洹果。（大正4，225b）

如上所說，眾生是否能從迴向中受益，須從其所具備的條件上考量。迴向者可說是一個助緣，從行善到迴向的過程之間，若眾生能隨喜、信敬、懺悔，甚而捨掉煩惱，那他們必能獲益。反之，假如他們煩惱深厚，對福田及所行善事產生排斥性的話，那麼，迴向者便自享其果。又如淨影慧遠法師，於其所著之《大乘義章》中說：「佛法雖無自業他人受果，亦無他業自己受報，非無彼此互相助緣，以相助故得以己善迴施於彼，以迴向故於未來世常能不捨，利益眾生助令修善，故須迴向」。（大正44，637a）

因此，迴向眾生是否成效，就看迴向者是否能以善法誘引被迴向者生起清淨心，若能如此，迴向者便能增上自己的悲心，增廣自己的福德；被迴向者則因自己淨心現前而能除障致福。換言之，這是共業之下所形成的結果。從此角度來看，迴向則不壞龍樹所說業力自負的法則，且能會通迴向利益他人的諸經之例證。

總之，迴向，於自利上來說，是讓志向更明確與堅固。明確者，即修行目的不求人、天之有漏善法，而是向於涅槃解脫——一切智，或究竟菩提——一切種智。堅固者，時時迴向即能不忘初心，乃至逆境也不退心。在利他方面，特別是大乘，非常重視教化眾生的任務，所以除了追求菩提的志向，嚴土熟生也是必要的志向。然，迴向是否能利益眾生，就待眾生是否也能與善法相應。若雙方都能與善法相應，形成共業，那其實雙方都會從中獲益，互相成就。

五、結 論

從以上的探討中，迴向之內容可分為以下幾點：

- 1、迴向的語義很廣，從梵文parinama中所能知道的解釋，即有迴繞、迴入、改變、轉向等的意味。另外，南傳經典中也有關於迴向的內容，但所用的語詞則是dakkhinam adisi、pattim adasi等。Dakkhinam，梵文是daksina，它們的原意是供養或供品，這是婆羅門教中原有的定義，但後來則演變成爲福德（merit）。Adisi或adewanam 則是給與的意思，所以兩者併合，即有將福德給與（他人）的意思，由此引申福德迴向眾生之意。佛教所說的迴向主要可分為兩點，一、自利方面，即迴向二乘的涅槃與大乘的菩提；二、利他方面，即迴向於眾生或淨佛國土。
- 2、從各經論中，可了解迴向經由原始佛教到初期大乘的演變過程。迴向並非佛教獨有，彼於當時的印度社會早已普及化。佛教將其納入討論範圍，一方面是基於當時的需求，另一方面則將它，由世俗的觀念導入佛法的知見。然，在整個佛教歷史的演變中，其含義及內容也隨之變化；從著重自我解脫的迴向到三心（菩提願、大悲心及無所得慧）相應的迴向，由此不難發現大小乘思想所造成之影響。換言之，迴向是從最基層的社會，發生在對死後生天的期望及對亡者的悼念；佛教則將其導入出世間的正見，令修行的目標朝向解脫生死輪迴、悲智相應的究竟處。尤其是著重悲心的大乘佛教，迴向淨佛國土是菩薩的任務。此外，修行者也可以藉著迴向而往生於淨土。但隨所依據的經典不同，所以往生的條件也有所差異，

如阿耨佛淨土只攝大乘根性的人，而阿彌陀佛淨土則容攝上、中、下三種根性的人。此是大乘佛教的方便法門。從迴向於菩提才能往生阿耨佛淨土，到只須稱念名號即能往生阿彌陀佛淨土，其中可見淨土法門的越趨方便。

- 3、至於迴向的可行性，各家說法雖異，但都有其所見與不見。龍樹菩薩是主張福德不可迴向，此須待果報成熟後，才能給與眾生。因為，善行所得之善業體，於緣起的定律上是不能與人的，否則即有自作他受的反常現象。可是，龍樹菩薩卻忽略了共業之下所產生的可能性。其實，若雙方的因緣都具足的話，彼此對善法都生起共鳴，通過迴向者的善行，對方也是能夠得到真實利益。

【參考書目】

1. 岸一英：〈小品系般若經における「迴向」について〉，《佛教論叢》18，淨土宗教學院，昭和49年11月10日，p.140~143
2. 瑚部建：〈功德を施するという考え方〉，《佛教學セミナー》20號，大谷大學佛教學會，昭和49年，p.93~100

3. 高原信一：〈迴施について〉，《宗教研究》242號，1980年2月，p. 469~470
4. 高原信一：〈迴施について〉，《福岡大學人文論叢》11卷，4號（通卷43號），福岡大學研究所，1980年3月，p.1087~1104
5. 眞野隆海：〈迴向の語について〉，《大正大學大學院研究論集》第4號，大正大學大學院，昭和55年3月25日，p.1~16
6. Meiko KAJIHARA：〈On the Parinamana Chapter of the Bodhicaryavatara〉，《印度學佛教學研究》第44卷第2號（通卷第80號），日本印度學佛教學會，平成4年3月，p.1062-1059
7. 印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞出版社，第7版，民國81年3月
8. 印順法師：《華雨集》，正聞出版社，民國82年4月初版，共五冊
9. 印順法師：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，正聞出版社，民國81年3月7日，723頁
10. 龜山雄一：〈般若思想の形成之（7）、迴向〉，《講座大乘佛教2》，春秋社，昭和53年；漢譯本：許洋主譯，法爾出版社，民國78年1月1日
11. 龜山雄一：〈「さとり」と「迴向」〉，講談社，昭和58年11月20日，第一刷，209頁
12. 島義厚：〈初期佛教における(18)向觀〉，《印佛研》第38卷第2號，日本印度學佛教學會，平成2年3月，p.883-881
13. 北塔光昇：〈他力回向と回向文〉，《印度哲學佛教學》教4號，北海道印度哲學佛教學會，平成元年10月，p.263~268
14. Vijay Nath:《Dana: Gift system in Ancient India》, Munshiram Manoharlal Publishers, 1st published in 1987
15. 瀧弘信：〈往還二種回向について〉，《印佛研》第36卷，第2號，昭和63年3月