

中華佛學學報第 16 期 (pp.233-261) : (民國 92 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

佛教因果論的中國化

黃啟江

哈伯威廉史密斯學院亞洲語言文化系教授

提要

本文討論佛教因果論的中國化，先談因果觀念為佛教基本教義之一，而初期佛教因果論是以小乘佛教的「業感緣起說」為基礎。佛教進入中國之後，因果論呈兩線發展。一為廬山慧遠合佛教業報與中國傳統報應說而成的三報及天報觀；一為賢首法藏整合四種緣起而強調法界緣起之因果觀。後者雖為對小乘因果與十二因緣說法之改良，較具理性色彩，但並未被普遍認知。而前者融合《易經》感應、儒家天道、與佛教業報觀念，給予「積善殃集」、「積惡致慶」之現象提供解釋，雖違背「自業自得」的佛教業報原則，但卻廣受接納，蔚為民間流傳之因果信仰。自六朝志怪以至於明清「三言二拍」之傳統中國小說，宣揚因果報應以勸世，多本於慧遠一線之因果說。歷來僧侶雖有對天之施報或報及家人子孫之看法提出質疑，但已無法改變流行之看法。宋以來雖有理學家勸人勿溺於因果報應之說，但勸信流行之因果說者仍多。學者、作家如洪邁、馮夢龍、凌濛初等，多藉小說、故事提倡流行之因果報應，勸人行善避禍，以為維繫儒家傳統倫理道德之助。

關鍵詞： 1.因果 2.緣起 3.報應 4.中國化 5.慧遠 6.法藏

【目次】

[一、引言](#)

[二、「因果」一詞的定義](#)

[三、早期佛教的因果論](#)

[四、緣起論在中國的演變](#)

[五、中國化之因果論](#)

[六、見於筆記、小說之中國化佛教因果論](#)

[七、僧侶、學者所知之因果論](#)

[八、結語](#)

p. 234 ↴

一、引言

佛教因果論是佛教的核心思想之一，佛教傳入中國之後，它隨著佛教的若干教義中國化，而變成了中國佛教的因果論，為中國佛教的特色之一。多年前冉雲華教授曾撰有〈中國人對業報的理解與吸納〉一文，對此問題曾稍作討論，^[1]他以明代小說家馮夢龍（1574~1648？）在「三言」裡所說的故事，^[2]闡明故事裡所表達的中國因果報應觀。在文章的結論中，他表示「三言」之故事，充分表現佛教教義深入中國人心，而多數中國人所理解之佛教因果，是佛教教義與古代中國天道觀及報應思想相結合後之產物。他認為透過中國人對佛教這種特殊理解與吸納的模式，佛教變成了中國文化之內部構成要素，而這種過程之模式有其更大之意義，因為它顯示中國人對外來思想的吸收（*absorption*）與變用（*appropriation*）。

冉雲華教授之論點，代表他對佛教業報觀中國化的看法，他雖然沒用「中國化」（*sinification*）一詞，但他藉「三言」一類的小說來討論中國式（*sinitic*）的佛教業報觀，實際上就觸及佛教中國化的問題，與近年來西方學者藉「偽經」來探討佛教中國化的做法有異曲同工之妙。^[3]個人認為，佛教因果論之中國化，過程並不單純，覺得有必要對冉雲華教授之觀點深入檢討，做些狗尾續貂之工作，將佛教因果論的中國化問題，做一個更全面的分析與說明。^[4]

二、「因果」一詞的定義

「因果」一詞在中文辭典裡通常有二義，一般的定義是「事情的原因和結果」，特殊的定義則與佛教有關，譬如《新編國語日報辭典》「因果」條說：「佛家通三世（人的前世、今世、來世），三世行善、行惡都會得到報應，循環不差，叫做因果。」^[5] 又如《辭源》「因果」條說：「根據佛教輪迴的說法，善因得善果，惡因得惡果。」

p. 235

[6] 再如《中文大辭典》「因果」條說：「佛家語，謂因緣與果報。又過去之因緣產生今日之果報，今日之因緣產生未來之果報。按人有恆言，種瓜得瓜，種豆得豆。種瓜、種豆因也，得瓜、得豆果也。有因必有果，自然之理，佛教通過去、現在、未來三世說因果報應之義，謂之三世因果。」^[7]

可見說到因果，必定離不開佛教，而佛教「因果」之解釋，自以《中文大辭典》或《大漢和辭典》之說與佛教因果論的原義較為接近，也就是說，「因果」含有「因緣」和「果報」兩層意義。一般來說，「因緣」和「果報」都不是很難解釋的觀念，但是要真正解釋佛教「因緣」觀，則未必容易。根據《辭源》，因緣之義為「佛教語，梵語尼陀那（nidāna）。指產生結果的直接原因及促成這種結果的條件。」《中文大辭典》或《大漢和辭典》也說「尼陀那，此云因緣。因，謂先無其事而從彼生也；緣，謂素有其分，而從彼起也。」事實上，「因緣」的「因」在梵語的原義是「主因」（hetu）之意，而「緣」則是「次因」或「助因」（pratyaya）之意。《辭源》引鳩摩羅什（343~413）之語謂「力強為因，力弱為緣」指的即是主因及助因。又引僧肇（374?~414）語謂「前緣相生，因也；現相助成，緣也。」也是分別主因與助因而言，同時指出它們在時間上的先後順序。「尼陀那」一詞，實際上是指佛教的「十二有支」或「十二因緣」，為佛教因果論之根據。至於「果報」之義，辭典的解釋大致相同。《辭源》說是「佛教語，因果報應，即謂種善因，報以善果；種惡因，報以惡果。」《中文大辭典》說是「佛家語，夙世業因之結果，今食其報，曰之果報。多指今生善惡報應而言。」《大漢和辭典》則說是「因果報應之略，因緣之結果。」這些解釋雖然大致不差，但都是相當簡化的說法，於佛教果報說仍有意思未盡之處。總之，「因果」之義既然與佛教息息相關，當然要從佛教教義裡去理解，也就是要先瞭解「因緣」與「果報」觀念的原始意義，再觀察它如何被中國文化所吸收、解釋、涵化。透過這種理解過程，才能說明佛教因果論中國化的意義。

三、早期佛教的因果論

早期佛教認為「一切有法生，皆從因緣起。生滅法悉滅，說道為方便。」^[8] 佛教辭典裡對因緣的解釋，有所謂「一切萬有皆由因緣之聚散而生滅，稱為因緣生、緣生、緣成、緣起。」^[9] 可以說是這層意思的引申。「因緣」之說，是構成佛法（dharma）

的要素之一，與四聖諦、八正道、三法印、五蘊、六道、業報、煩惱、輪迴等觀念構成佛教的核心教義。通常所說的「十二因緣」或「十二有支」，就是「因緣」之說的整個系統，是佛教解釋生物、有情生滅的理論依據，實是佛教因果論的基礎。 [10]

如前所說，既然「因緣」含主因與助因，那麼佛教的因果論就不是建立在單一的因（one cause or single cause）上，而是建立在二種以上的因（即因緣）上。這與吠陀、奧義書、吠檀多等古印度婆羅門哲學之主張單因或一因生成萬物說，大不相同。事實上，佛陀所說之因緣，是一種「緣起」（*pratītya-samutpāda, dependent origination/arising*）之說法。就「緣起說」而論，「諸法是互相依賴、互為條件的」。既非婆羅門所說的「一因生多果」，也非佛教眼中的其他「外道」所說的「多因生一果」。 [11] 換句話說，佛教認為一切諸法皆由因緣而生，因緣產生結果，而結果亦為因緣，二者相倚相生，永無止境。

進一步地說，佛教並不認為萬物之生成都只依賴單一的因，而須賴兩個以上的因或「因緣」。而且任何因緣之形成與變化，在時間上都是持續的，從過去、現在、到未來，如鏈鎖一樣，前後相關，可以叫做因緣鏈鎖（*chain of causation*），是「十二有支」或「十二因緣」之特色。用這種「緣起論」來說明人生的主要實相，或人生、事物流轉、演變的現象與過程，大概可用一個簡單的理論定式表示如下：因為「此」之存在故有「彼」之形成；因有「此」之發生，故有「彼」之發生。這就是佛經上所謂的「此有故彼有，此生故彼生」或「彼有故此有，彼生故此生」。 [12]

以「緣起論」為基礎的「十二因緣」來看事物的存在與演變過程，大致上有所謂的（一）過去二因（二）現在五果（三）現在三因（四）未來二果。這些因構成了「十二因緣」，但任何一因都不是第一因（*first cause*）。也就是說，根本無第一因之可能，因為事物的存在與演變過程與時間之關係是圓形的，既無開始也無終結，所以佛教通常以圓周來代表「十二因緣」之運作。

以「十二因緣」觀察人生之過程時，「過去二因」是「無明」與「行」。「無明」指盲目，是貪、瞋、癡所造成的心盲或意識混亂。這心盲會導致盲目之動機及行為，是所謂「造作諸業」，即是「行」。這都是人從前世進入今生之原因。從現在主觀的立場去看「無明」與「行」，它們是過去之因，但是客觀的來看，過去也是整個生命流轉或事件演變過程之一部份，與現在應是一體的。

「過去二因」的所造之果即是「現在五果」，分別為「識」、「名色」、「六入」、「觸」、「受」，可以等同於人生在世的五個階段。第一階段的「識」，佛教稱做「業識」，也是潛意識心，為胎兒於受孕最初期之無意識狀態。它進一步發展而進入第二階段，稱「名色」。「名色」指胎兒之心和身合為一體之階段。由此一階段繼續發展，即進入第三個階段。此時六根（眼、

耳、鼻、舌、身觸、意)皆已成形，故稱「六入」。第四階段等同於是胎兒出生之頭兩年時間，此時六根已可以活動，而身觸之活動最為明顯，可與外界直接接觸，故稱「觸」。此後從三至五歲時，自我意識成長，對外界事物能發生感受，進入了一個「受」的階段。

佛教認為以上從業識的投胎階段到具有感受之第五階段，並不是全然自己發生的，而是過去二因導致而成的果，故有「現在五果」之說。而這個階段完成以後，即會進入一個開始自我造就因緣的階段，就是「現在三因」，也就是「愛」、「取」、「有」三因。因為對外境有感受，開始生愛欲，人就會有愁、苦、歡、樂等經驗。歡樂的經驗會使人用心去求取造作或擁有更多歡樂，而產生執著，而完成了擁有的階段，就等於是創造了「(存)有」(being)，是導致未來果報的要因。而這未來果報也就是「十二因緣」的「未來二果」 「生」與「老死」。 [13]

十二因緣的「過去二因」、「現在五果」、「現在三因」、「未來二果」之過去、現在、與未來之三段時間，當是從現在之觀點去看的。若從未來之觀點看，現在即是過去，而未來也成了現在。所以三世之時間關係應是相對的。也就是說，每一世都是前一世的果，同時也是後一世的因，於是形成了佛教所說的「三世因果」或「三世兩重因果」。嚴格地說，「三世」應只是一個週期，並非一段固定的時段。這個週期周而復始不斷地循環，就是生命之輪迴。

佛教認為輪迴之因是惑與業，果是苦，而十二因緣就在惑、業、苦之因果相乘下，持續不斷。人若未能獲取正覺，滅去無明，而入寂靜涅槃之境，這種輪迴是永無休止的。所以佛陀提出所謂「四聖諦」——苦、集、滅、道，教育世人了解如何從輪迴受苦中解脫。「四聖諦」的第一苦諦——「生即是苦」——說明人生起碼有「八苦」，除了生、老、病、死四苦之外，還有所謂哀愁怨憎悲傷之苦、與所不喜悅者相聚之苦、與喜悅者相離之苦、不得所求之苦。 [14] 這些苦的起因 (arising)，來自人對欲求之執著。因為人之欲求無止境，除聲色感官之樂外，還欲求擁有所未有者，及拋棄所擁有者，

p.238

這些行為集在一起，成為「業集」，都是引發八苦之因。 [15] 佛所說的第二聖諦的「集諦」就是在解釋「生即是苦」之起因，「業集」之造成固然是欲望，但欲望之由來則是「惑」或「無明」。因為迷惑、無明而產生了欲望、煩惱，而有業集之生。這就是一種「緣起說」，是小乘佛教所謂的「業感緣起」，也是小乘佛教因果論的根據。 [16]

概括地說，早期佛教的因果論是以「緣起說」為基礎，以十二因緣為前提，而已三世因果為內涵，代表小乘佛教因果論的特色。這種因果論隨著大乘佛教之出現及佛教傳至中國而產生了變化。

四、緣起論在中國的演變

小乘佛教的緣起論表現於「業感緣起說」時，其因果關係純粹是以個人的道德、行為為基點來論，意義比較狹隘。[17] 因為這種因果論，是以業為基礎來決定一切現象、有情之生死流轉或命運的。業雖有種種分類，但是依「業感緣起說」來看，不外善業、惡業兩種。善業與惡業分別由善心與惡心而引起。善業或惡業之多寡，決定眾生在六道輪迴或六趣間升降往返之歸趨。此六道或六趣按其高低層次說，就是天、人、阿修羅（高層）及餓鬼、畜生、地獄（低層）。生於前三趣或後三趣，或從六趣之高層降至低層，或由低層升至高層，完全取決於所作諸業之影響。換句話說，善業多，就會輪迴至高層，惡業多，就會輪迴至低層。這種完全以道德行為標準來決定來生之去向的因果論，是一種植基於道德的因果論。呂澂認為因果問題除了涉及主觀的個人道德、行為之外，還涉及到客觀環境與人之間的相互關係，也涉及人對宇宙人生之了解，和此種了解所造成之生命變化，以及個人智能與意志等問題，所以他提出所謂「受用緣起」及「自性緣起」之說來作補充，認為這三種緣起合而為一，才構成佛家「緣起說」的整個理論體系，佛教的因果論才能夠圓滿具足。[18]

姑不論人死之後是否有生命（life after death），做為一個因果論，「業感緣起說」確實是忽略了外在環境對人或其他生物所產生之作用及影響，也忽視人的自由意志及其所累積之知識力量，同時對業感緣起造成之因緣連鎖，靠甚麼來運作，也未交代清楚。

p. 239

這種缺點，在佛教傳入中國之後，由華嚴宗的賢首大師法藏（643 712）加以修正。

賢首大師法藏也就是華嚴三祖，他提出了「四種緣起」之說法，在「業感緣起」之外加上「阿賴耶識緣起」（或「藏識緣起」）、「如來藏緣起」（或「真如緣起」）、及「法界緣起」。[19] 「四種緣起」可以說是大乘佛教對小乘「緣起說」的改進，也可以說是「緣起說」及因果論中國化的一個表現。換句話說，法藏的緣起說代表大乘佛教因果論的發展，與「業感緣起說」比較起來，它是一個較為理性化的因果論。

「四種緣起」中的「藏識緣起說」接近呂澂所說的「受用緣起」。根據此說，人之行為或業，係由身、口、意三者造成，其中「意」主導行為之醞釀及表現，為行為之最深根源，可稱「藏識」（storehouse consciousness），或阿賴耶識（*alaya-vijñāna*），為大乘佛教八識說之第八識。[20] 「藏識」是一切法之種子，為種識，係儲藏其他七識所得訊息之所。它不斷儲藏、綜合新獲得之資訊，並投射出新的識因，使新識與舊識互依，使八識不斷更新，循環不斷，成為惑、業、苦之來源，也就是推動十二因緣的根本。這似乎是個相當綿密的說法，但是「藏識」從何而來，並未說明。

法藏的「真如緣起說」可以說是對「藏識緣起說」的進一步補充與推演。[21] 根據「真如緣起說」，「藏識」來自「如是」（suchness or thusness）或是「如來藏」（*Tathāgata-garbha*）。廣義的「如來藏」有其動、靜之性，「有常住不變之一面，也有隨緣起動而變現萬有之一面」[22]。當其常住不變而呈自性

清靜時，隱而不顯，是無時空、無始終、無形、無色的；當其隨緣起動時，就會以各種形式出現。若受淨因驅使而動，就呈高尚之形；若受染因之驅使，就呈邪曲之形。[23] 透過染淨二種不同性的活動之因，會造成變惡、變死、變現六道，或變善、變生、變現四聖等特殊實相之果。這種因果關係，可以用大海之水與波來作譬喻。大海之水，其濕性不因風生波而有動、

p. 240

靜之不同狀態而改變，水雖因風動而生波，但實際上水即是波，波即是水，二者實為一體。若水是因，波是果，則因果同時出現，同時存在，因即是果，果即是因。[24]

「如來藏緣起說」的因果論，與華嚴宗的理（水）、事（波）無礙說相似，它只說明理與事之間的因果關係，而未能解釋事與事（現象與現象）之間的因果關係。所以法藏又提出了「法界緣起說」的觀點，[25] 認為萬法萬事是相關的，它們或同時發生，普遍相互依賴，相互緣生，相互影響；或異時發生，而過去、現在、未來互為因果，而不能獨立存在，圓融無礙，如因陀羅網（Indra-jāra）。[26] 這種萬法緣生，諸法互為因果之現象即是「法界緣起」。根據此種緣起觀，前述的十二因緣連鎖的因果關聯可做不同的解釋。它們的因果關係不必受到「後者因前者而生」的限制，不再有時間上的本末、先後的順序問題，而是十二因緣彼此相互關聯，其因果關係是超越時間與空間的。[27]

很明顯地，「藏識緣起」、「真如緣起」、及「法界緣起」之說，突破了「業感緣起說」之局限，不再僅僅從人之生命流轉為出發點，以行為的道德性為因果的唯一考量，而兼顧外在環境及個人心識與意志之間的關係。不再以人生現象為中心，而擴大到宇宙的一切現象互相依持之解說，豐富了佛教因果論的內容，也使佛教的因果論更具有理性及普遍性。[28]

法藏的「四種緣起說」雖然豐富了佛教因果論，但只是佛教菁英之間的看法，並未廣泛的流傳於民間。作為佛教因果論所根據的系統，它其實是有問題的。基本上，「法界緣起」與「業感緣起」間的差異相當明顯，如果欲以「四種緣起」作為佛教緣起論的系統，勢必要將「法界緣起」與「業感緣起」二者相提並論，那麼這個體系就有內在的矛盾，而其因果論就難以自圓其說了。這裡所說的差異是什麼呢？我們不妨用下列圖表比較說明：[29]

p. 241

法界緣起	業感緣起
強調因果之發生，而不關切造業者是否受其果之影響	關切果產生之後對造業者之衝擊
果之產生不依賴造業者之意向而只依賴其行動；與造業者之欲無	果之產生依賴造業者之意向及行動，有欲之行就有業果，非本於欲之行為不會產生業果

關	
因與果之間並無善業感生善因善果，而惡業感生惡因惡果的明顯關係	善業感生善因善果，惡業感生惡因惡果，關係明顯
因與果之間無道德關聯，行為與其結果之只有一般關係	因與果之間有重要的道德關聯，其關係是個別的，亦即道德之行及非道德之行各有其幸或不幸之果
因果之間在時間上相連接，有立即性	因與果之間在時間上不相連接，無立即性。果可出現於遙遠之未來、來世、或來世之來世

上表顯示「法界緣起」與「業感緣起」有相當明顯的差異，而佛教兩者兼談，豈不是自相矛盾呢？如何來解釋它們之間的差異才能使佛教之因果論圓滿無礙呢？

有些學者認為解決辦法之一是把業果分成兩種，一為「果」(phalas)，我們不妨稱之為直接之果；一為「行」(samskāras)，不妨稱之為間接之果。直接之果就是任何行為發生之後立即產生之果，這種果是可見的、物質的(physical)。例如揮棒擊球，球或高飛或著地，不待其他媒介，直接發生。間接之果則是行為發生後，先會產生某種助因(agent)，此助因會導致某種行為、思考、經驗，或解釋經驗之傾向，也就是五蘊中的「行」(disposition)。這種果是不可見的、非物質的，也常常是道德性的(moral)。譬如「種豆得豆」，在得豆之前，種子需要經種豆者細心照顧，使它經過薰習、萌芽之過程才能發育結豆。直接之果大致著重因果之間的關係，可歸屬於「法界緣起」。間接之果強調助因之生成而非果之立即出現，可歸屬於「業感緣起」。如果從人生現象來解釋，所有的行為都產生直接之果，但行為者未必受益或受害。只有本於善念之行為，會不斷導致未來之善念，而生益處。而本於貪欲之行為會不斷導致未來的貪欲之行，而生害處。有些學者認為這樣解說兩種緣起，似乎可以調和它們之間的差異。[30]

雖然如此，若是「業感緣起」並無關於直接之果，而僅限於間接之「行」(disposition)，那麼它所強調的就是意念(intention)、態度、性向的產生、積聚與影響，而不是行為的本身及行為所造成的一般結果。也就是說，個人之行與意念成為決定道德品質高低之因素，而影響未來的結果，而行為的本身反而不見得重要。這種情況之下，人可能會本著自以為正確、良好之態度或意念而做出可鄙或可惡的行為，而違背了「業感緣起」堅持道德標準的本意。所以「業感緣起」是不能限於「行」或意念的，

p. 242

還要用行動把那種「行」和意念正確地表現出來。

另一方面，若把「果」跟「行」說得壁壘分明，而僅以「業感緣起」來解釋人世間的許多現象，就會產生許多困難，同時也失去了以「阿賴耶識緣起」、「如來藏緣起」及「法界緣起」來補充它的意義了。因為人所遭遇之困境不只是個人之「行」與傾向所致，也常常是外在環境所造成的。譬如房子因閃電起火而被燒成廢墟，這明顯的是外在因素所造成的直接之果，既不是個人不道德行為所產生的助因所致，又與個人所累積之「行」或傾向無關，很難以「業感緣起」的業果觀念來解釋。但若追問為何不是其他災害或為何是我之房子受害時，除了歸之於偶然，必定要考慮到應用「法界緣起」來解釋，否則人類似乎並沒有足夠的理性知識或智慧來做任何其他因果之解釋。

理論上，「四種緣起」應被視為一個整體，都應該用來做為佛教教義的核心理論之一。它或許是無法用實驗來證明，但較「業感緣起」合理。[31] 以它為基礎的因果系統或許不見得非常完整，而且可能會被視為與西方「形上學的因果關係」(metaphysical causation)及「道德上的因果關係」(moral causation)相類似，但它並不是以上帝或神為基礎或第一因。同時它也重視人的意志作用，沒有「嚴格的機械論因果關係」(strict mechanical causation)及「物質因果關係」(physical causation)等決定論的缺點。[32] 最重要的是，它早已變成東亞世界的宗教文化裡的重要成份，不是我們知識份子所應忽視的；問題是它只代表佛教因果論中國化的一支，而且是屬於較形而上的一支，並不是佛教因果論中國化的主流。

五、中國化之因果論

如果我們可以接受「四種緣起」為佛教的核心教義之一，為佛教因果論的基礎，那麼我們應該把它當作佛教業報觀念或一般所謂的佛教因果報應之說的前提。不過，在「四種緣起說」出現以前，中國人已經受到「業感緣起說」的影響，而相信了一種很簡單的因果報應論。這種因果報應論，雖然仍以三世因果為依歸，但強調善業或惡業在造成善報或惡報時之現驗，或是「現報論」。也就是大乘《涅槃經》所說的「善惡之報，如影隨形；三世因果，循環不失。」[33]

p. 243

「現報論」在魏晉南北朝時期相當流行，經當時志怪小說如《搜神記》、《宣驗記》、《幽明錄》、《感應傳》、《冥祥記》、《冤魂志》等等的一再宣揚與傳播，[34] 及後世《夷堅志》之類講述因果報應故事之書的推波助瀾，[35] 就成了根深蒂固的民間信仰了。東晉時，廬山慧遠(334-416)為了回答俗人懷疑善惡無現驗之實，而作有〈三報論〉一文。他在文中除了解釋佛經所說的「三報」——現報、生報、後報——之觀念外，[36] 還說明為什麼「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」的傳統說法與人世間之實際情況經常相反，而有「積善之無慶，積惡之無殃」的情形出現。雖然他的〈三報論〉可能是轉抄自其師道安的〈二教論〉，[37] 但畢竟是經由他的宣揚，而擴大了三報論之影響。慧遠在〈三報論〉中告訴他的質疑者，報應是絕對有的，不過有遲速之不同而已，有立即或今生之報，有來生之報，也有數世以後之報。他

說「現報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生三生，百生千生，然後乃受。」[38] 這種報應不爽，遲早都會到來的說法，即是一般所謂的「善惡到頭終有報，只爭來遲與來早。」

慧遠在〈三報論〉裡只是依佛經的大概來解釋「三報」，並未詳細說明「三報」發生的原因與究竟為何。他認為「心」是受報之源，也是果報形成之因。由於「心無定司，感事而應；應有遲速，故報有先後。」[39] 這是用「感應說」來解釋受報之先後，因為心會受到自己所為善事或為惡事之感應而獲報，感應快受報就快，感應慢，受報就慢。這是一種很籠統的說法，但似為慧遠所深信。因為有這種看法，他覺得為善為惡都取決於心，也就是心可改變行為，只要心向善，所作之事就是善事，否則就是惡事。所以他在另一篇文章〈明報應論〉裡就說「夫事起必由於心，報應必由於事。」

p. 244

是故自報以觀事，而事可變；舉事以責心，而心可反。」[40]

不過，為什麼有「積善之無慶，積惡之無殃」之類的報應呢？依一般人所知，有「積善」之因，應能產生「積善之家必有餘慶」之果，而有「積惡」之因，必產生「積不善之家必有餘殃」之果。[41] 但是善有惡報而惡有善報的情況卻常常發生，如果這種情形變成常態，那麼行善又有何意義呢？慧遠認為那是由於「現業未就，而前行始應」之故。[42] 也就是說，今生的善業或惡業還未累積至受報之程度，而前身的善業或惡業已先發生果報的作用了。換句話說，若前生之業報早已完成，不影響今生之善業或惡業，那就不會出現「積善而殃集」或「積惡而致慶」的現象了。他說一般人以為善惡之報無徵，是因為他們不知「倚伏之契，定於在昔；冥符告命，潛相迴換。故令福禍之氣，交謝於六府；善惡之報，舛互而兩行」的道理。[43] 簡單的說，就是他們不知善惡與福禍之報，是因前業生效於先，而現業運作於後；前業若屬惡業而先發生作用，就可能導致「積善而殃集」之現報。相反地，前業若屬善業而先產生結果，就會發生「積惡而致慶」之現報。

慧遠之因果報應說，認定心與事為招來報應之因，強調「事」或行為之道德性能迅速產生苦或樂之結果，否則即是前生之業力先於今生之業力發生效用之故。這和法藏所提出的法界緣起的因果觀不同，沒有考慮到行為亦有中性而無關於道德的，而真正與道德相關的是上文講的「行」。因為「行」需要一段時間的累積和與意念的交互作用，才會有果報的產生，也才会有報之遲速與先後及三報之發生，慧遠在廬山傳淨土教遠在法藏倡法界緣起說之前，不知四種緣起之觀念，[44] 所以他雖然談三報，卻只環繞著「積善之家」和「積不善之家」的解釋，欲用三報說將餘慶或餘殃觀念合理化。可是他沒有釐清佛教業報的特性是「自業自得」或「自作自受」而不會發生轉嫁到家人身上，而使其獲祥或獲殃之現象。他雖然解釋了「積善之無慶，積惡之無殃」的原因，但卻根據一個非佛教的命題來說明報應之不爽，等於是在法藏的佛教因果論之外，又開闢了一個不同的中國化因果論。

值得注意的是，環繞在「積善之家」一議題的因果論與慧遠所說的因果論相結合，而形成了中國民間所流行的因果論。這個因果論一方面著重當下即驗的「現報」或「速報」，一方面又強調報應來自於天，而垂及家庭、後世。它以傳統中國的天道觀與家庭觀為基礎，[45] 而談「生報」或「後報」；奉不可知的天為賞善罰惡的主宰，推造業者應受之業報至其家庭之成員，而忽略了個人應對自己行為負責而受報的「自業自得」的道理。這種中國化的佛教因果觀，與法藏一支的佛教因果論既不相符合也不相統屬，但它卻廣為民間所接受，而變成民間長期所信仰的佛教因果論。

這種中國民間流行的因果論，充分表現於歷代的善書、治家格言或常見的地方諺語。譬如，就「速報」或「現報」方面來看，《太上感應篇》[46] 的「善惡之報，如影隨形」和「一日有三善，三年天必降之福；一日有三惡，三年天必降之禍」之說，就是對《涅槃經》說法的重申，但是把施報之主宰歸諸於天。就上天施報應、積惡遺子孫方面來說，早在《顏氏家訓》裡即有「好殺之人，臨死報驗，子孫殃禍」之警，[47] 而近世的《傳家寶全集》也有「天眼從來看得真，循環報應似車輪，現前榜樣層層見，遠在兒孫近在身」之說。其他類似的說法，見於大家所耳熟能詳的「善有善報，惡有惡報，若還不報，時辰未到」，或「善惡分明天有報，遠在兒孫近在身」，都是典型的例子。

六、見於筆記、小說之中國化佛教因果論

在傳統筆記、小說故事情節裡所表現的「速報」或「現報」觀念，可以說是俯拾即是。最有名的應該是明代文人馮夢龍與凌濛初（1580？1644）所編寫的「三言二拍」裡的故事。[48] 不過明代以前，宋官方曾蒐集歷來志怪小說、異聞、故事，編成《太平廣記五百卷》，以達博採群言，不遺眾善，而「啟迪聰明，鑒照金古」之目的，其中不乏因果報應故事。此外，南宋學者洪邁（1123-1202）也以個人之力蒐集異聞故事，撰成《夷堅志》一書，所錄因果報應故事亦多。這些故事集，與「三言二拍」

一樣，都是為勸懲教化而作。[49] 它們所反映的社會道德觀，仍與現代初期甚至今日民間社會的社會道德觀，相差不遠，都是強調因果報應之現驗與上天之施報，都是慧遠一支中國化佛教因果觀流傳的明證。

《太平廣記》收錄前朝筆記小說故事不下數千則，分成九十類。其中「報應類」雖多錄信奉釋氏而誦經獲善報之故事，但亦含與誦經無關，卻因害人受報之故事。譬如〈崔尉子〉一篇，說唐天寶中清河人崔某，與其妻王氏由滎陽（在今河南省）赴吉州（在今江西省）大和縣尉任所，適吉州舟人孫某正空舟等待返鄉，因要價甚廉，崔與其妻遂搭其舟赴任。孫某窺知崔夫婦囊橐多金，於途中將他推落水中溺死，又以刃逼納其妻。王氏時正懷孕，不得已留居江夏（今湖北武昌）。其後王氏生子，撫養成人，並教以文字，孫某愛之，亦養為己子。後二十年，孫某因崔氏之財而致富，而養子亦年至弱冠，學藝已成，遂

送他入京應舉。不料途經滎陽郊外迷路，為一火前引至崔母之家寄宿。崔家人見此少年不僅貌似崔某，且言語行步，亦無少異，遂告崔母接見。崔母見之，發聲慟哭，並告以其子因赴官而消息遂絕之事，囑咐少年試畢之後再來。少年應舉不捷，又歸崔家留居數日。臨別時，崔母贈送貲糧與其子衣衫一件予少年留念。少年返家，並不為父母言其事，然一日忽著崔母所贈衣衫，下有火燒孔，其母因燒孔而知為其所製之衣。因驚問來處，少年乃述老母贈衣本末。王氏遂將受害故事告其子，其子聞言慟哭，謁府申冤，府尹執孫某推問，查其罪行屬實，遂將其正法。故事之敘述者，藉王氏之口，以「神理昭然」來形容真象之浮現，實為天意，而報應之不爽，不容置疑。[50]

又如〈陳義郎〉一故事，內容與〈崔尉子〉頗為類似。[51] 故事主角唐人陳義郎之父陳彝爽與周茂方為洛陽同邑人，同於三鄉習業，並為兄弟交。而陳應舉擢第，歸娶郭氏為妻，周則不幸落榜。陳於天寶中授蓬州（在今四川省）儀隴令，與郭氏赴任，並堅請茂方同行。郭氏織衣一件，送其姑留念，誤為刀傷指，血沾衣上，無法洗去，姑媳同哭。彝爽等赴任途中，茂方突生異志，命僕夫等先行，而於山路陡峭之處，以金鎚擊碎彝爽之頭額，並將其推入山崖浚流之中，謊稱彝爽因馬驚墮入山崖而死。[52] 遂與僕夫、郭氏等置酒弔喪，商議仍由他冒名赴任，日後再為彝爽發喪。後茂方順利到任為官，數年後並秩滿陞官，以陳義郎為子。如此匆匆十七年，陳義郎已十九歲，

p. 247

銜命入京應舉，路經三鄉，有賣飯老媪留食再三，以義郎酷似其子而取郭氏所留血污衣衫贈之。後義郎下第歸家，郭氏忽見血跡衣衫，驚問其故，義郎遂述其始末，而郭氏亦告知老媪為其祖母，茂方為殺父仇人，前以力弱子幼，雖欲報仇，恐謀有不臧，殃及義郎，隱忍不發。義郎遂密礪霜刃，候茂方安寢之時而斷其喉，並執其首謁官請罪。官府義之，赦其罪，義郎即奉母歸三鄉尋祖母。郭氏與其姑相見，取血衫驗之，歔歔對泣，後養姑三年而終。故事之敘述者，以血衣入義郎之手為「天意」欲其子報仇。而義郎手刃殺父仇人，亦為順應天意，故罪不及於身，點明受害者之子，復仇有理，而惡人受現報，亦理所當然。

又有〈羊道生〉一篇，說梁朝羊道生為邵陵王中兵參軍，乞假訪其兄滎州刺史海珍。臨別，海珍於路旁設宴送之。道生見一人被縛於路旁之樹，近視之，乃故舊部曲。其人見道生，對其哀泣求救，謂其兄欲殺之。道生問何罪，答曰失意叛逃，道生便說，此最可忿，遂以佩刀割其眼睛吞之，並囑其兄將其人斬之，無視於部曲呼天大哭。不久，道生覺眼睛噎在喉內不下，索酒數杯飲之，仍不能下，轉覺脹塞，遂不成嚥而別，數日之內死於路上。敘事者於故事結尾說：「當時莫不以為有天道焉！」指出天道好還，人人皆知，殺人為惡速招惡報，合情合理。

《夷堅志》中有關現報之故事也不少，如〈蔣員外〉一則，說明州（在今浙江）定海人蔣員外，輕財重義，聞不肖子姪變賣田產，必隨其價買之。待其無以自給，又舉田以還，不取回其錢，如此買而又還多次。一日，蔣泛海入郡，因大風擊舟而落水，舟行如飛，舟人挽衣救之不及，忽遙見一人冉冉立水上，

隨風赴舟所，視之，竟為蔣員外，舟人遂扶蔣登舟，問其所以，謂將溺時，忽覺有物托起其足，順風而送至舟所。洪邁述完此故事，遂說「人以為積善報云。」此故事不管為事實與否，原敘述者就是要藉它宣揚積善可速獲善報之因果觀。 [53]

又佛教常以因果報應之說戒人殺生，《夷堅志》蒐錄不少因殺生而受惡報之故事，〈張翁殺蠶〉即是典型的例子之一。此故事主角為南宋信州（在今江西）沙溪蠶民張六翁。張因信州桑葉驟貴，欲趁機盡售其桑葉千斤，以迅速牟利，遂囑其妻與媳婦將所蓄之蠶，盡投於江，而採葉出售，以便立獲其值。張妻恐失蠶種，乃留兩箕蠶，藏於媳婦床下。一夜，其子竊桑葉於樹間，張以為盜至，忿而取矛刺之，其子墜地而死，張不知為其子，歸語其妻媳謂盜入竊桑葉，已被刺殺。張妻疑死者為其子，往視之無誤，遂解裙自縊。張訝其妻久不返，又往視之，見妻、子俱死，亦自經。媳婦執火尋其夫，

p. 248

見三尸於桑樹下，大呼告鄰里，里正至，欲執之送官，媳婦逃脫，至一桑林，亦自縊而死。張翁一家皆死無遺，敘述者總結其故事謂：「元未得一錢用也，天報速哉！」 [54] 譏張六翁欲獲暴利而殺蠶，不但一文未得，且全家隕命。一人之惡業，不僅報及自身，亦禍延家人，而惡報之速，實由天主之，充分表達了典型中國化因果論之道德觀。

為惡而受惡報與現報，在中國化因果論的認知下，融攝了「天理昭彰」之義，熟悉於因果業報說的小說作者，自然不會忽視此類故事，此類故事傳到洪邁之耳，自然成了《夷堅志》的素材，〈員一郎馬〉即是此類故事之一。故事主角為南宋荊門軍（今湖北江陵）常林縣民蹇大，蹇大有婿鄒亞劉，愚陋不解事而薄有產業。蹇大覬覦其家貲，屢趁其跋涉遠道為人幫傭之時，據其屋而耕其田，並欲致諸死地而演取其產業。遂以嫁女為酬，僱用與其女私通之少年李三謀劃暗殺之。不久，縣民員一至襄陽販牛歸，鄒為其傭同歸，為蹇大及李三所擊殺。時雖無人見，而員一之馬以失其主而逃歸員之姻家。員之姻家為義勇部將，見馬歸而不見其主人，即趨馬訪尋員一，而見員、鄒二尸，知為蹇大所害，遂報官捕之。後獄成，蹇、李以謀殺屬實皆伏誅。蹇女因與人通姦而致夫於死地，亦伏誅。後雖朝廷覃赦下，但三人已明正典刑，洪邁於故事結尾說：「原是事因馬而覺，天理昭昭，當不但已也。」 [55]

同類故事，在「三言二拍」裡最多。《喻世明言》的第一篇故事〈蔣興哥重會珍珠衫〉裡，徽商陳大郎趁襄陽府棗陽縣蔣興哥赴廣東收賬時，鼓動牙婆薛婆協助，用計將蔣興哥之妻子王三巧兒先行灌醉，然後潛進其閨房，將她姦污。事成之後，又與蔡婆慫恿王三巧兒接受兩人生米已煮成熟飯之事實，並以履行「宿世姻緣」為由，與他續通款曲，夜夜春宵，連續數月之久。後來陳大郎要回鄉照料生意，不得不與王三巧兒分離；但兩情纏綿，難分難捨。三巧兒擔心陳大郎負心，將蔣家祖傳之物「珍珠衫」送給陳大郎當作紀念。不想陳大郎回鄉途中，與在蘇州販賣商品而化名為羅小官人的蔣興哥相遇，兩人一見如故，遂引為知己。蔣興哥收帳結束，至陳大郎客店告別。因為正值七月天，兩人遂解衣飲酒。蔣興哥見陳大郎穿著珍珠衫，大為詫異，問其來由，知是正是自家

之寶物，而且獲悉愛妻竟然受人誘騙，與人通姦，所以回襄陽之後，追問珍珠衫下落，並把陳大郎託他帶來的信及頭簪，作為證據，把妻子休掉。陳大郎返家之後，一心只念著三巧兒，每日望著珍珠衫長吁短嘆。其妻平氏覺得事有蹊蹺，將珍珠衫收藏起來。陳大郎尋珍珠衫不著，將平氏詬罵一頓，夫妻爭嚷數日。陳大郎情懷撩亂，又收拾了一些銀兩，帶著僕傭，往襄陽找三巧兒。不巧途中遇盜，

p. 249

被搶奪一空，僕傭被殺，自己則逃脫倖免。到了棗陽，又聽說三巧兒事發，被其夫休去，並已改嫁與南京吳進士為填房，驚嚇之餘，害起病來，輾轉病床兩個月後，竟一命嗚呼。平氏來不及救援，抵達棗陽時，只能為陳大郎做佛事善後。不料盤纏、首飾都被僕傭偷去，無法回家，只好在棗陽賃屋暫住，並託鄰居張七嫂替她典當衣物，勉強度日。張七嫂見她年輕守寡，又有姿色，勸她再嫁，並替她作媒，嫁給蔣興哥為妻，過了相當恩愛的夫妻生活。一日，平氏整理衣箱，露出珍珠衫一件，被蔣興哥看見，驚問其由來，平氏不知陳大郎從何處得來珍珠衫，遂把夫妻為此爭吵之事說出。蔣興哥聽後，方才明白平氏之先夫竟是陳大郎，於是「把舌頭一伸，合掌對天道：『如此說來，天理昭彰，好怕人也！』」。他把事情原委說給平氏聽，平氏才恍然大悟。馮夢龍在故事說到此處時，插入一句詩說：「天理昭昭不可欺，兩妻交易孰便宜？分明欠債償他利，百歲姻緣暫換時。」他把因果報應的主宰歸諸於天，除了讓陳大郎受到「速報」、「現報」之外，還頗有強調《朱柏廬治家格言》所說的「見色而起淫心，報在妻女」之意。[56]

《喻世明言》裡還有一個有名的故事叫〈沈小官一鳥害七命〉，也頗有強調造惡業者妻兒必連帶受報之意。這個故事的內容大致如下：海寧富人沈昱之子沈秀，年輕無業，每日帶著畫眉鳥到柳林與人比鬥。一日，到柳林太遲，人皆已散去，沈秀疾病突發，倒地不起，被當時路過的張公看見。張公以編竹桶為生，見畫眉叫聲分外好聽，想據為己有，以賣得二、三兩銀子。正要偷走鳥籠離去時，沈秀忽然甦醒，見狀將他惡言謾罵了一頓。張公大怒，向前按住沈秀，並取出削桶用刀，猛砍沈秀人頭。沈秀人頭應聲落地，張公心裡慌張，擔心被人撞見，立即將人頭丟入林中一株空心柳樹中，將鳥籠掛在扁擔之上，趕到杭州客店去轉售畫眉。適逢旅客李吉三人，正啟程回東京。李吉嗜養畫眉，見張公之畫眉可愛，便以一兩二錢之銀買下。沈秀的無頭人屍被發現後，其父沈昱寫了告帖，四處張貼，懸賞尋獲人頭或捉得凶犯之人，消息傳遍各處。南鄉窮人黃老狗聞說此事，以身老無用為由，教其子大保、二保將他頭割下，埋在湖邊，待其浮腫不能辨認後，帶去沈府騙得賞金。兩人居然狠心照做，趁黃老狗熟睡之際，將他人頭割下，屍體掩埋，並於半月之後，到沈昱府上報稱在捉魚蝦時見到人頭。沈昱同兩人到湖邊去，果然見浮腫人頭一個，雖難以辨認，仍以為應是兒子人頭無誤，遂將人頭打包報官，付了賞金，將人頭與兒子屍身縫合，入棺安葬。數月後，沈昱入京辦事，事完之後順便遊覽京師，經御用監禽鳥房門前，見畫眉一隻，非常眼熟，認為是沈秀之物，向大理寺哭訴冤情，大理寺找到原進貢者李吉，將他屈打成招，

p. 250

說成是殺害沈秀之兇手，打入大牢，依律處斬於市曹。李吉的兩個夥伴，為李吉不平，於再入杭州做買賣之時，到處打聽張公，終於找到張公居處，報到杭州官府，把李吉買鳥、沈昱認鳥、李吉被冤殺之事一一說明。官府立即拘提張公詢訊，張公無法抵賴，招出事實。官差立即入柳林中找到沈秀人頭，通知沈昱辨認無誤，確定張公殺人。知府又下令拘提黃大保、二保二人審訊，問出殺害其父原委，與張公一併正法，處斬於市曹，五馬分屍，梟首示眾。張婆到市曹欲見張公一面，見張公已被處死，魂不附體，轉身欲走，跌倒於地，五臟受傷，回家後立即殞命。馮夢龍寫至張婆身死後，立即說「積善逢善，積惡逢惡，仔細思量，天地不錯。」顯示他有意宣揚上天主宰報應，而現報、速報絲毫不爽之觀念。

傳統小說家對因果報應的解釋，大致上也反映了民間的看法，他們或許並非不知道自業自得的道理，但是寧願依民間所理解，將業報與「天」相連，說成天理昭彰，天道神而明之，支配善惡之報，公正無私。甚至將業報結合冥司鬼神觀念，安排受害之人，託生於造業害人者之家，以不同方式申冤報仇，使其「父母」恐懼、羞辱至害病而死。這種故事，「三言二拍」之中也不乏其例。譬如凌濛初在《初刻拍案驚奇》的〈王大使威行部下，李參軍冤報生前〉一回中，引證《唐逸史》及《夷堅志》故事為證，大談冤業相報之事。他強調的是「明明白白的現世報」，故一開頭即說「冤業相報，自古有之。一作一受，天地無私。殺人還殺，自刃何疑？如有不信，聽取談資。」^[57] 顯然仍以業報為天意，為天所施，毫無疑義。

凌濛初還強調業報有不同報法，先以《唐逸史》中一女歷三生的故事為例，說盧家之女，兩世之前販羊，為王翁、王姥奪財害命，一家三口被殺。後來轉世為王翁、王姥之子，深為父母所鍾愛。但十五歲生病，二十歲病故，父母為其買藥延醫治病，所費超過所劫之財數倍。他今生為盧家女，實是來向二老說明他們殺人劫財之行，使二人羞辱而死。作者說她「一生被害，一生索債，一生證明討命」，指出了害人者受報之一法。

凌濛初引用的《夷堅志》故事，則敘述一少年兩世為人，化鬼報冤之故事。故事主人翁為南宋吳雲郎，前生為少年時，投宿吳澤家，以囊金甚多而被吳澤害死。後轉世為吳澤之子，自小聰明勤學，應進士第，欲待補官，竟突然病死。父母心如刀割，竭盡財資，為他追薦超度。吳澤之弟吳茲赴洞庭妻家時，船遇暴風，被迫停泊，在福善王廟躲雨，在廟中竟遇見吳雲郎，吳雲郎要其叔告知雙親來見。吳茲立即回吳澤處通知吳澤夫婦來見。見面時，吳雲郎立即拜倒父母之前，訴說其幽冥之苦，但忽然變臉，上前揪住吳澤衣領，罵吳澤害他性命、盜他金帛，使他銜苦茹痛四、五十年，要吳澤還命。

p. 251

吳澤回想往事，鬱悶不食，不久即死。作者用少年「一生被害，一生討債」，化鬼索命之方式，來說明造業者受現報之另一法。

凌濛初所說的第三種受現報之方式，也是殺人受報，但受報者知其因果，而還報者卻無所知。故事主角唐河朔李生，少時膂力過人，任氣好俠，不拘細行，常與人搶掠行人財物。曾在太行山道將一少年推落山崖，奪其駿騾及囊中繒絹百餘匹，賣錢致富。此後李生悔其所行不義，折節讀書，官至深州（在今河北深縣）錄事參軍，風儀出眾，談笑風生，為太守所倚重。而少年轉世為成德節度使王武俊之子，名王士真，並擔任其副使，為深州太守之上司。王士真少年驕橫，仗其父之威，殺人不眨眼。他常奉王武俊之命，巡視屬郡，太守無不懼之。一次，王士真入深州，太守獻禮隆重，殷勤置酒，悉心接待，深恐有所得罪。不料，王士真單獨與太守飲酒，覺得不夠刺激，命太守再找屬下陪飲。太守推薦李參軍，以為他謹慎小心，詼諧談笑，廣曉技藝，必能助興。沒想到王士真一見李參軍，竟勃然大怒，二話不說，立即命手下將他下獄處死。而李參軍竟也面如土色，冷汗直流，顫慄不已，聽任擺佈。處死前，太守問其緣故，李參軍泣謂，當他見王士真時，即認出是被他推死之少年，冤報眼前，無所遁逃，當然只有延頸待戮。太守隨後鼓起勇氣，問王士真何故殺李參軍，是否因李有禮法不週之處，王竟說並無緣故，只是見了李參軍，就激然有殺他之意，殺了之後，心中立即釋然快慰。凌濛初在故事結尾說太守厚葬了李參軍之後，「常把此段因果勸人，教人不可行不義之事。」並賦詩一首，略謂：「冤債原從隔世深，相逢便起殺人心。改頭換面猶相報，何況容顏儼在今！」觀其詩及敘述王士真自己並不知何故欲殺李參軍之含意，作者之意不外「人之為善與惡，天必逐逐然而福禍之」罷了。[58]

七、僧侶、學者所知之因果論

以上故事說明我國民間因果報應之信仰，以現報及上天之施報為主軸，是佛教中國化的一個現象，是無法改變的事實。當然它有某種程度的社會教化功能，尤其用來警惕一般百姓，讓他們知道天網恢恢，惡業之報難逃，甚至會禍延子孫，未嘗沒有鼓勵行善，移風易俗之效。但從另一角度來看，它容易造成世人期待速報之心理，認為善業可速招善報，從而把注意力放在徒具形式的所謂善行上，而不去培養善心、善念，

p. 252

薰發大乘佛教所教的「菩提心」。另一方面，會造成「以善養惡」之心理，用「功過格」的善惡平衡觀念，藉行假善以為真惡，產生了許多專事末節而不求其本的「功德」現象。

當然這並不是完全否定民間因果報應之教化功能，尤其相信行善植福，可以報及子孫，雖然誤解佛教的本意，扭曲了行善的動機，畢竟具有正面之意義，是可以鼓勵的。但是若不考慮教育子孫，讓他們知道自業自得的道理，去存心為善，而只顧獻金供養、念佛誦經，甚至大費周章，鋪陳「佛事」，超度亡靈，而期望死者福報延及子孫，積慶流於苗裔，是完全不合實際的。[59] 代表禪宗六祖演法的《六祖壇經》，就杜撰了一段梁武帝與菩提達摩對話之歷史，以藉達摩之口來釐清「功德」之義。[60] 在這段對話裡，梁武帝問達摩說，他一生造寺度僧、布施設齋，究竟積有功德否？達摩直說「實無功德」。梁武帝

要求達摩解釋，達摩仍只說「實無功德，」而不做他語。《壇經》作者遂藉達摩之口批評梁武帝，說「梁武心邪，不知正法。造寺、度僧、布施、設齋，名為求福，不可將福便為功德。功德在法身中，不在修福。」作者並解釋功德之意義說：「見性是功，平等是德，念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。」又說：「念念無間是功，心行平直是德。自修性是功，自修身是德。」根本而言，「功德須自性內見，不是布施供養之所求也。」換句話說，修養心行、自修自省的功夫才是功德，才是培植善因善業的根本。

因果觀念是佛教的核心教義，在中國出現了兩個不同的解釋，其一是以法藏的「四種緣起」為基礎的解釋，其二是以融合傳統天道之報應觀與業感緣起為基礎的解釋。有些傳統的僧侶對於法藏之說似乎也不甚了了，而對後者之說，亦不以為然。唐代的詩僧皎然就堅持以釋氏原有的因果論來否定「天之報施」的有效性。他曾說：

語曰：「死生有命，富貴在天」，蓋垂教之意也。或曰：「道跖日殺無辜而終天年，顏回積仁累行而不幸短命。天之施報是耶？此皆本於天也。」今請以釋氏論之：夫生生之理，罔有不關於業，則報施有歸，報施有歸則因果不爽，因果不爽則空見不生。有去來三世之殊，故巨細必顯；有染淨二心之別，

p. 253

故涇渭既分。性自我能，命自我有，豈神授而天與乎？《涅槃經》云：「無有自作，他人受累，」豈怨天尤聖乎！[61]

皎然顯然還是強調業感緣起的因果說，而主張自業自得，三世之報，而反對將因果報應與天混為一談。

被尊為華嚴五祖的宗密也傾向用業感緣起的因果說來解釋三世之報，但他不同意太簡單的三世業報，善惡因果之說，認為那是屬於「人天教」的看法。主張這種看法的人，以「業為身本」，故信業緣，但是並未把「業為身本」的道理說通。究竟是「誰人造業，誰人受報？」是眼耳手足都能造業？那麼初死之人眼耳手足宛然俱在，「何不見聞造作？」若說是心作，究竟何者是心？若是肉質心，則它已在身內，如何與眼耳手足內外相通，同造業緣？若是喜怒哀樂發動身口而使之造業，則喜怒哀樂乍起乍滅，本無其體，以何為主而造業？[62]宗密之所論，即是要指出「人天教」未考慮到大乘「阿賴耶識」的存在與作用，所以他進一步問：

設言不應如此別別推尋，都是我此身能造業者，此身已死，誰受苦樂之報？言死後更有身者，豈有今日身心造罪修福，令他後世身心受苦受樂？據此，則修福者屈甚，造罪者幸甚，如何神理如此無道？[63]

宗密也以同樣的觀點來批判小乘，說它在有我與無我之間攪合不清，未注意到識與緣起的關係，而卻奢談「劫劫生生，輪迴不絕」。他這種看法，似覺得小乘之論生死輪迴，有因果不明之處。所以特別點出大乘「阿賴耶識」之作用。

但是對大乘教法，他又認為需以如來藏識來補充，認為唯有以如來藏識為基礎才能談阿賴耶識，才能談大乘所謂的「凡所有相，皆是虛妄」，或「心境皆空」，因為：

若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸妄？且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者，如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波；若無淨明不變之鏡，

p. 254

何有種種虛假之影？ [64]

宗密這種看法顯然與法藏所說的如來藏緣起是前後相承的，但是他用如來藏為基礎，來解釋人生許多現象：

然雖由引業受得此身，復由滿業故，貴賤貧富，壽夭病健，盛衰苦樂。謂生前敬慢為因，另感貴賤之果，乃至仁壽殺夭，施富慳貧，種種別報，不可俱述。是以此身或有無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭等者，皆是前生滿業已定，故今世不同所作，自然如然。 [65]

這種說法基本上與業感緣起說類似，不過有如來藏識為其後盾罷了。最重要的是，它也否定了業感與天道融合的中國化因果論之看法。

皎然與宗密都是唐人，他們是僧侶，對民間所流行的因果觀自然會以佛教的立場來觀察與批判。一般的世俗學者，當然有認同其說的，譬如隋代晉王府祭酒徐同卿著有《通命論》，「備引經史，會通運命，歸於因果」，標榜儒家亦有三世因果之義。 [66] 值得注意的是，反佛論者似乎不太理會因果之說。從韓愈（768 824）以降，到杜牧（803 853）、劉軻，至多只是質疑事佛求福之效驗，並未深入檢驗其因果說，未嘗就因果論的內涵去質疑佛教。甚至宋初反佛論者，也都是只攻其「迹」，而不及其「本」。程頤（1033 1107）就說：「或謂佛之道是也，其迹非也，然吾攻其迹耳，其道吾不知也。」 [67] 孫復雖抨擊因果報應之說，也不過說：「梁武、齊襄、姚興始則惑於因果報應之說，終則溺於菩提解脫之事，卒皆淪胥以亡。」 [68] 而歐陽修（1007 1072）以下，對因果說並未刻意攻擊，譬如歐陽修也不過說：「佛以神怪福禍恐動世人，俾皆信嚮。」 [69] 而李覲（1009 1059）也只說：「今浮屠之言曰：『人死則為鬼，善有美報，惡有無極苦。』其於訓愚，蓋少附於理。」 [70] 其他人如張載，則稱佛教「謂有識之死，受生循環，厭苦求免，可謂知鬼。」但是「以人生為妄見，

p. 255

可為知人乎？」 [71] 沒有就佛教的因果論，對它表示質疑。相反地，有些宋儒對因果之說不僅未予反對，反而深表贊同。范仲淹（989 1052）即是一例，他博覽佛藏，爛熟佛典，曾獲《十六羅漢因果識見頌》之異本，知它不在佛藏之內，故費了一番工夫，為它做序，認為它「直指死生之源，深陳心性之法」，充份表現對因果說之信嚮。 [72] 而劉安世（1048 1129）則認為儒佛之

道相互為用，在批評「世之小儒」學前輩詆毀佛法之餘，勸人勿「泥於報應因果之說，不修人事」。雖對佛教因果論，言下不表贊同，但他的批評似針對不懂或誤解因果論之人而發，意在勸人勿忽略人事而陷溺於因果之說，而非質疑因果論本身。 [73]

南宋理學大盛的環境下，學者對佛教因果說就常加以質疑。被認為反對佛教的南宋大儒朱熹（1130 1200），對因果說之看法，就有意見。他很同意因果報應為佛教教義之末流，因而說「所以橫渠有釋氏兩末之論，只說得兩邊末梢，頭中間真實道理卻不曾識，如知覺運動是其上一梢也，因果報應是其下一梢也。」 [74]

他在答李伯諫（生卒年不詳）批評因果報應之書時，曾這麼說：

來書云：「輪回因果之說，造妖捏怪，以誑愚惑眾，故達磨（摩）亦排斥之。」熹竊謂：輪回因果之說，乃佛說也，今以佛為聖人，而斥其言如此，則老兄非特叛孔子，又謗佛矣，豈非知其說之有所窮也，而為是遁辭以自解免哉？抑亦不得已於儒者，而姑為此計，以緩其攻也！ [75]

又答吳楫（公濟）（生卒年不詳）論因果之書時，也說：

來書云：「幽明之故，死生之說，晝夜之道，初無二理。明之於幽，生之於死，猶晝之於夜也。鬼神之情狀，見乎幽者為不可誣，則輪迴因果之說有不可非者。謂上智不在此域，可也；謂必無是理，不可也。」熹竊謂：幽明、死生、晝夜，固無二理，然須是明於大本，而究其所自來，然後知其無二也。不然，則所謂無二者，恐猶不免於彌縫牽合，而反為有二矣。鬼神者，

p. 256

造化之蹟，乃二氣之良能也。不但見乎幽而已。以為專見乎幽，似此未識鬼神之為何物，所以溺於輪回因果之說也。 [76]

朱熹是個博通之儒，對《六祖壇經》所載達摩之語應有所知，他未立即否定李伯諫對因果輪迴之批評，而追問李伯諫，實為弄清他究竟為何而反對。不過在答吳楫書時，他就批評吳楫「輪迴因果之說有不可非者」一語，而說「鬼神者，造化之蹟，乃二氣之良能也。不但見乎幽而已。以為專見乎幽，似此未識鬼神之為何物，所以溺於輪迴因果之說也。」 [77] 似乎又承認幽冥、鬼神與陰陽二氣之相互為用，而認為佛教輪迴、因果之缺點是恆從「幽」的角度去看死生，故不識鬼神為何物。此種論調，未明顯否定佛教因果論之為用，是否覺得因果之說尚有其合理化或改進之空間呢？

朱熹的弟子陳淳（1153 1217）也在他的《北溪字義》抨擊因果論，認為「因果之說全是妄誕」，而對於因果之驗證則批評道：「所載證驗極多，大抵邪說流入人心，出此等狂思妄想而已。溫公謂三代以前何嘗有人夢到陰府見十等王者

耶，此說極好，只緣佛教盛行，邪說入人已深，故有此夢想。」[78] 陳淳之說法是逕指因果論為妄誕、為邪說，並未說明其所以然。

當然，除了朱熹與陳淳之外還有不少學者對佛教因果論不斷質疑與批判，其中最突出的應是朱熹的前輩胡寅（1098 1156）。胡寅是個十足的反佛論者，也是個尖銳的史評家，對因果論本身及歷史上鼓吹因果論之人，都毫不容情地批評。[79] 譬如，他認為歷代「崇佛奉僧之世，其君必昏，其政必亂。是何也？為三世因果所惑，是以忽棄當為者，而思其不可得者。」[80] 他對南齊竟陵王蕭子良評價不錯，稱他是「賢王」。但也認為他「好釋氏因果」，而「操術不明」。針對蕭子良對范縝所說「君不信因果，何得有富貴貧賤」之語，他也批評道：「今生修善以為之因，後世望報而謂之果；借如世有萬人篤信精練，同時獲果，而世之貴位才數十員，安得人人而貴哉？」[81] 對唐代杜鴻漸死前令僧削髮，也說「鴻漸雖好佛，而不悟其要，直為因果浮言所移。」

p. 257

[82] 這些看法或失之太簡，或訴諸情緒，或偏執一端，或針對簡化的業報論而說，並沒有觸及因果論之核心。

與胡寅約在同時的龍舒王日休（1102 1173），博覽群書，通六經訓傳，是個棄儒學佛的學者。他著有《龍舒淨土文》一書，宣揚淨土西方之說，[83] 鼓吹因果之論，把信因果與信淨土視為不可分之事，對不信因果從而不信淨土之人，深不以為然，故說「夫因果烏可不信乎？經云：要知前世因，今生受者是，要知後世果，今生作者是，若不信此語，何不以目前之事觀之？」[84] 他所謂「目前之事」，就是「有富貴而苦夭者，有貧賤而壽樂者，有榮寵而悴辱者，其為果報，各隨其所為，如影隨形，如響斯應，纖毫不差。」[85] 他對因果之看法，大致承襲慧遠以來之說，故對見善惡未有報而不信因果、不信淨土者，就有如下一解：

人有見目前善惡未有報者，遂不信因果，而因以不信淨土。殊不知善惡未有報者，非無報也，但遲速耳。佛嘗謂阿難云：人有今世為善死墮地獄者，今世為惡死生天堂者。阿難問何故？佛言：今世為善死墮地獄者，今世之善未熟，前世之惡已熟也。今世為惡死生天堂者，今世之惡未熟，前世之惡已熟也，熟處先受報，譬如欠債，急處先還。[86]

王日休這種不是不報，只是遲速不同的看法，就是慧遠以來三報說的延續。這種看法，經僧侶學者之長期宣揚，已深植人心。不論理學家如何反對，他們始終難以改變民間對因果論之信仰。南宋時，不少地方守臣，深信因果報應之說，務行寬大，寧願鑄秩罷官，而不肯依法彈劾不法官僚，[87] 對當時的吏治當有某種程度的影響，是值得注意的現象。

p. 258

宋以後知識份子仍有許多像吳楫一類人物，認為「輪迴因果之說有不可非者」。譬如比馮夢龍、凌濛初稍早的明理學家東溟管志道（1535-1607）就曾對宋儒之「廓然盡掃天堂地獄，以及三世修因證果之說」深表遺憾。^[88] 他認為程朱所說「君子有所為而為善，則其為善也不必真，何事談及因果？」固有其理，但他認為觀君子、小人之心，而能做到「無所為而為者」為數至少。他又認為：

君子之作善也多近名，苟不徹於十方三世之因，必不足以滌其名根。小人之作惡也多為利，苟不惕以罪福報應之果，必不足以奪其利根。程朱勉君子無所為而為善，獨不慮小人無所忌而為惡耶？^[89]

管志道自謂其所講之修身齊家之道，一以孔子、程朱為規矩繩墨，「獨對三世因果及三祇修證之實際，則不得破程朱之關。」^[90] 可見他對因果之說，甚為重視。而他的因果觀也是合「積善之家必有餘慶」而說，故在解釋「餘慶」一語，特別標明「必舉家咸務陰鷲，而後可稱積善之家」，「必此身先得本然之慶，而後子孫受其餘慶」，並且「以二氏因果之說，參合易傳之說」解釋「本然之慶」，以補《書經》未盡之意。^[91] 這種揉合二氏、易傳之因果說，正是馮夢龍、凌濛初在小說中所宣揚之中國化佛教因果說，實是儒家道德主義學者維護他們所認可的傳統價值與道德標準之利器。

八、結語

以上討論佛教因果論在中國之演變，及中國人對因果論之信仰，特別指出其在中國化過程中，與大乘四種緣起說所扮演之角色，同時指出業感緣起說與傳統天道與善惡報應說結合後被接受的情況。大體而言，在法藏提出四種緣起說之後，已經彌補了業感緣起偏向道德行為考量的缺憾，使佛教的因果說，呈現了比較周延的面貌。但法藏的四種緣起說，並未發展成被普遍認知的因果觀。相對地，慧遠以來合業感緣起與中國本土天道、報應觀形成的因果論，則透過文人、學者作品的宣揚，而受到普遍之認知，

p. 259

致有如明朝高攀龍一般之學者，認為釋氏因果與儒家感應說有不謀而合者。^[92] 多數的傳統知識分子，即使對佛教持批判態度，對中國化的因果觀，似乎未曾仔細思考其學理之基礎及演化之過程，不是逕指其為佛教教義之下焉者，^[93] 即是取與感應說相比附，是以少有刻意批判其說並全然否定其價值者。除了少數的儒家衛道者或所謂的儒家基本教義派（Confucian fundamentalists）學者之外，^[94] 多數人大概與洪邁、管志道、馮夢龍、和凌濛初一樣，都熟知中國化的因果之說，而在報應上，則於「善惡之報，如影隨形」的現報或速報觀，似有較大程度的認同吧。

p. 260

The Sinification of Buddhist Causation Theory

Chi-chiang Huang
Professor, Hobart & William Smith Colleges

Summary

This paper discusses the sinification of Buddhist causation theory. First of all, it points out the fact that the causation theory forms the fundamental doctrines of Buddhism and that early Buddhist causation theory is based on the Hīnayāna notion of “dependent origination by karmic influence.” Historically, two lines of causation theory developed in China after Buddhism had entered into China. The first, resulting from the efforts of Lushan Huiyuan, was a hybrid of sanbao (retribution in three periods), which comes from the Buddhist concept of karma, and tianbao (retribution from heaven), which is the traditional Chinese concept of retribution. The second, due to the hard work of Xianshou Fazang, was an integration of four kinds of dependent origination with special emphasis on the causal arising by dharmadhātu. While the latter refined the Hīnayāna theory of the twelve links of dependent origination, thus smacking of rationalism, it was not commonly known. The former, on the contrary, was widely accepted because it blended the idea of “stimulus and response” based on the Book of Changes, the Confucian concept of the Way of Heaven, and the Buddhist theory of karma. In the meantime, it offers explanations to the occurrences of “being struck by calamities while accumulating merits” and “reaping rewards while performing bad deeds.” Although this sinicized causation theory betrays the Buddhist principle of karmic retribution that professes that the doers are the ones who meet the consequences of their actions, it spread widely and became the causation theory of the

p.261

masses. Traditional Chinese fiction that promoted this popular causation theory to edify commoners—from the Zhiguai story of the Six Dynasties to the so-called Sanyan erpaitale of the Ming-Qing period—was primarily based on the causation theory belonging to the Huiyuanline.

For generations, there were monks who questioned the validity of heaven being the administrator in charge of retribution or of extending retribution to family members and posterity. However, their discourse could not change the already popular theory. Neo-Confucians from the Song dynasty on also urged people not to be obsessed with the causation theory. However, there were still many of the men couraging people to trust in it. Scholars and writers like Hong Mai, Feng Menglong, and Ling Mengchu wrote stories and tales to propagate this popular theory of causation. They did this to urge people to do good so as to avoid misfortune. The promotion of this sinicized causation theory through fiction writing helped them maintain traditional Chinese moral and ethical values.

Keywords: 1.causation 2.dependent origination 3.retribution 4.sinification
5.Huiyuan 6.Fazang

[1] 見 Jan Yün-hua (冉雲華)，“The Chinese Understanding and Assimilation of Karma Doctrine.” 在 Ronald W. Neufeldt 所編 *Karma and Rebirth: Post Classical Development* (New York: State University of New York Press, 1986), pp. 146-168。

[2] 「三言」指《警世通言》、《醒世恆言》、與《喻世明言》。「三言」裡的故事多談道德與業報觀念，意在警世，故以警世、醒世、喻世為名。

[3] 這種研究路徑的代表作如 Robert Buswell Jr. 所編的 *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990)。

[4] 按：本文內容之部份，亦見於筆者〈宗教的理性與理性的宗教——談中國佛教因果論的現代意義〉一文（收入喜馬拉雅基金會主編《二十一世紀中國文明會議論文集》第三輯），然因目的不同，故用途亦異。

[5] 見《新編國語日報辭典》（臺北：國語日報出版中心，2000）。

[6] 見《辭源》（臺北：臺灣商務印書館增修版，1997）。

[7] 按《中文大辭典》（臺北：中國文化學院出版部，1980 第五版）係根據《大漢和辭典》譯成。

[8] 《佛所行讚》〈大弟子出家品第十七〉在《大正藏》冊 4，頁 33b。

[9] 見《佛光大藏經》，頁 2301「因緣」條。

[10] 按：四聖諦、八正道、三法印等詞的內涵，一般佛教辭典都有，此處不再贅。

[11] 見呂澂《原始佛學》，收於《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯出版社，1991）冊 4，頁 1925。

[12] 見《長阿含經》卷 10，《大正藏》冊 1，頁 67。

[13] 以上見《佛光大藏經》，頁 337。

[14] 見 Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 48-49。又參看印順《成佛之道》（臺北：正聞出版社，1982），頁 148-150。

[15] 同上注。

[16] 已故的方東美教授曾對「業感緣起說」一詞表示懷疑，認為它可能是「業惑緣起說」之誤，因日本誤用而中國人也跟著誤用。見方東美《華嚴宗哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1981）上冊，頁 342。

[17] 呂澂〈緣起與實相〉，見《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯出版社，1991），頁 1343 1367。

[18] 同上注。

[19] 有關「四種緣起」的討論，詳見 Takakusu Junjirō, *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Westport: Greenwood Press Publishers, 1973), pp. 29 30。

[20] 按：所謂八識，即是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、及阿賴耶識或藏識。八識之說法雖然是來自印度瑜珈學說，但經玄奘（600 664）及其弟子窺基之解說，變成他們所創法相宗或唯識宗之主要特徵。

[21] 法藏是從《大乘起信論》裡發現「真如緣起說」的。有關《大乘起信論》之作者，近代學者有許多爭論，但認為其為中國人所著之看法似較普遍受學者所接受。

[22] 《佛光大辭典》，頁 2363，「如來藏緣起」條。

[23] 按：「如來藏」是《大乘起信論》的核心理論之一，此處法藏顯然是用如來藏是自性清淨心之義即來解釋染淨。

[24] 水與波之譬喻見高振農校釋《大乘起信論》（北京：中華書局，1992），頁 36。

[25] 「法界緣起」一詞原是隋代淨影慧遠（523 592）所提出，智儼與法藏都沿用其說。

[26] 因陀羅（Indra）指帝釋天，為最勝、無上之義。為佛教之護法神，為十二天之中忉利天（三十三天）之主，居於須彌山頂忉利天之善見城，《雜阿含經》有八種不同譯名，含釋提桓因、富蘭陀羅、憍尸迦、因提利等。「因陀羅網」又稱天帝網、或帝釋天網，乃莊嚴帝釋天宮殿之寶網。為無量寶珠結成，每一寶珠皆映現自、他珠之影，而各影中亦皆映現自、他一切寶珠之影。如是寶珠無限交錯反映，重重影現，互顯互隱，重重無盡。正是法界緣起因果之特性。參看《佛光大辭典》，頁 2296、2298。

[27] 見 Takakusu Junjirō (1973), pp. 113 114。

[28] 參考呂澂《呂澂佛學論著選集》冊 4，頁 2072 2073。

[29] 按此表根據 Bruce R. Reichenbach, *The Law of Karma* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 24 25 之討論製成。

[30] 同上注，頁 26 30。

[31] 「業力說」(the doctrine of karma)有其理性為不少學者所公認。見 Charles F. Keyes and E.Valentine Daniel eds., *Karma: An Anthropological Inquiry* (University of California Press, 1983), pp. 13。

[32] 此處各因果關係之譯名都採方東美教授之翻譯，見前引方東美《華嚴宗哲學》，頁 86-91。

[33] 見《大正藏》冊 12，《大般涅槃經後分》，頁 901a。原文謂：「深思行業，善惡之報如影隨形；三世因果，循環不失。此生空過，後悔無追。」

[34] 魏晉南北朝志怪小說相當流行，有關論著極多，此處不多贅。唐道世（？683）將這些小說故事按內容分類，散編入其書《法苑珠林》中。此處隨手列舉干寶《搜神記》、劉義慶《宣驗記》與《幽明錄》、王延秀《感應傳》、王琰《冥祥記》、顏之推《冤魂志》以概其餘。

[35] 《夷堅志》為南宋洪邁（1123-1202）所著。

[36] 譬如《大般涅槃經》，〈僑陳如品第十三〉說：「善男子，眾生從業而有果報。如是果報則有三種，一者現報，二者生報，三者後報。」見《大正藏》冊 12，頁 599c。

[37] 道安在其〈二教論〉內，亦有「經云，業有三報」說，見道宣《廣弘明集》，《大正藏》冊 52（臺北：新文豐出版社，1983），頁 142bc。比較其說與慧遠之議論，文字與內容大致類似，但道安之文較為連貫可解。

[38] 見僧祐《弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 34bc。此段文字與道安之文幾乎完全一樣，只有一、二字之差。

[39] 見僧祐《弘明集》，在《大正藏》冊 52，頁 34a。同樣的意思，道安是接上一句「或二生、三生、百千萬生，然後乃受」而表達的，道安之句為「受之無主，必由於心。心無定司，必感於事。緣有強弱，故報有遲速。」慧遠將「緣有強弱，故報有遲速」改為「應有遲速，故報有先後」，使整句之意思與「感應」之觀念相結合。

[40] 見僧祐《弘明集》，在《大正藏》冊 52（臺北：新文豐出版社，1983），頁 34a。

[41] 此說出自《易經》〈坤卦·「互見善良」〉。它和其他類似說法，譬如《老子》「天道無親，常與善人」、《荀子》「積厚者流澤廣」等，與佛教因果論之引進中國頗有關係。參看任繼愈等編著《中國佛教史》卷 2（北京：中國社會科學出版社，1985），頁 650。

[42] 同樣的意思，道安之句為「此皆現業未熟，而前報已應」。

[43] 見僧祐《弘明集》，在《大正藏》冊 52，頁 34c。道安之文無前段之句，但其意思較為清楚，他說「或說人死神滅，更無來生，或云聚散莫窮，心神無

間，或言吉凶苦樂皆天所為，或計諸法自然，不由因得果。以福禍之數，交謝於六府；苦樂之報，迭代而兩行。遂使遇之者非其所對，乃謂名教之書，無宗於上，善惡報應，無徵於下。」

[44] 按法藏之法界緣起思想實是繼承其師智儼（602-668）而來，但智儼生在慧遠之後約兩百年，實亦無從得知其說。

[45] 關於佛教入中國以前的報應說可參考楊聯陞的“The Concept of ‘Pao’ as a Basis for Social Relations in China,” in John Fairbank ed. *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: Chicago University Press, 1957), pp. 291-309.

[46] 按《太上感應篇》原收於《道藏》之內，宋真宗時命工刊刻，大顯於世。明、清續有刊印，流傳甚廣。雖一般視為道家之書，然融合佛家因果報應之說，可視為中國民間因果論的主要代表之一。

[47] 見顏之推《顏氏家訓》〈歸心篇〉。

[48] 按「三言二拍」指馮夢龍之《警世通言》、《醒世恆言》、《喻世明言》和凌蒙初的《初刻拍案驚奇》與《二刻拍案驚奇》。

[49] 見《太平廣記五百卷》（臺北：新興書局，1958）李昉〈《太平廣記》表〉及《警世通言》（臺北：三民書局，1992）無礙居士敘。

[50] 見《太平廣記五百卷》，頁 857-858。

[51] 見同書，頁 858-859。

[52] 按原文說「某內逼，北〔比？〕迴，見馬驚，踐長官，殂矣。」似說彝爽被馬踐踏而死，此恐難取信於人。

[53] 見《夷堅志》（北京：中華書局校點本，1981），頁 54。按：洪邁所述故事，與多數六朝以來志怪小說一般，都記其故事來源，或謂聞於某人，或謂某人所說，以徵其信。洪謂此故事係李郁光所說。

[54] 同前書，頁 590。洪邁指出說此故事者為黃德琬。

[55] 同前書，頁 884-885。按：此語意思不清，故原文註云：「此句疑有脫誤。」

[56] 按《朱柏廬治家格言》又稱《朱子家訓》，為明末清初學者朱用純所著。朱用純字致一，號柏廬，所著家訓，流傳民間，為童蒙教學之書。

[57] 見《拍案驚奇》（臺北：三民書局，1995，五版），頁 339。

[58] 此故事見《拍案驚奇》，頁 342-347。按：南宋胡寅的《讀史管見》（臺北：商務印書館影印「宛委別藏」本）有〈張湯被誅〉一條，論張湯宜無後，

有謂「人之為善與惡，天未必逐逐然而福禍之也」。見該書頁 84。按：胡寅是個頗有理性懷疑精神的學者及佛教批判者，所以對天之報善報惡亦不以為然，此處稍改其辭，以見凌濛初言下之意。關於胡寅之反佛，見筆者“Neo-Confucian Rationalism atWork: Hu Yin and His Criticism of Buddhism” (forthcoming) 一文。

[59] 關於做「佛事」，聖嚴法師曾在〈為什麼做佛事〉一文加以批評，最近 DanStevenson 所譯的法師著作，也特別指出「至今，法師仍認為請僧誦經超度亡魂的所謂『佛事』，就其醜化佛教寺院理想而言，是最可鄙的。」見 Master Sheng-yen with DanStevenson, *Hoofprint of the Ox: Principles of the Chan Buddhist Path as Taught by a Modern Chinese Master* (Oxford, New York: OxfordUniversity Press, 2001), p. 4。

[60] 見《六祖壇經》〈疑問品第三〉。按《壇經》通行本與敦煌本內容互有差異，敦煌本說梁武聽了達摩之語，大為惆悵，遂「遣達摩出境」。按：達摩見梁武帝之事，學界早已判定為偽史，因達摩來華時，梁武已死，故無相見之理。

[61] 見皎然《杼山集》（臺北：商務印書館，文淵閣「四庫全書」本）卷 9，頁 17 18〈報應傳序〉。

[62] 此節宗密之看法，詳見宗密著〈華嚴原人論序〉，本文參考《中國佛教資料選編》（北京：中華書局，1983）卷 2，冊 2，頁 386 394。

[63] 同前書，頁 389。

[64] 同前書，頁 391。

[65] 同前書，頁 393。

[66] 見胡寅《崇正辯》（北京：中華書局，1993，頁 156。按：胡寅引宋僧仁贊之說而加以批評，但稱徐同卿之書為《同合論》，疑誤。仁贊生平事蹟不詳，但曾著有《釋氏會要》一書。見前引拙文。

[67] 見《鳴道集說》（臺北：中華佛教文獻編撰社，1980），頁 43。

[68] 見《孫明復小集》（臺北：商務印書館文淵閣四庫全書本），頁 21〈無為指下〉。

[69] 見《歐陽修全集》（臺北：河洛出版社，1975），頁 21〈集古錄跋尾〉。

[70] 見《李觀集》（北京：中華書局，1987），頁 219。

[71] 見《鳴道集說》，頁 21。

[72] 見黃啟江《北宋佛教史論稿》（臺北：商務印書館，1977），頁 139 140。

[73] 見《鳴道集說》，頁 64 65。依《鳴道集說》作者李純甫之見，「泥於報應因果之說」者，正是不讀佛書而為因果報應說所欺之故。

[74] 《朱子語類》（臺北：商務印書館，文淵閣「四庫全書」本）卷 126，頁 49b 50b〈釋氏〉一章。

[75] 《朱子文集》（臺北：德富基金會，2000）卷 43，頁 1871〈答李伯諫一、甲申〉。李伯諫生平事蹟不詳。

[76] 同前書，同卷，頁 1878 1879〈答吳公濟〉。按吳楫，字公濟，別名悅齋，崇安人。

[77] 同上注。

[78] 見《北溪字義》（臺北：商務印書館，文淵閣「四庫全書」本）卷下，頁 51a。

[79] 見前引筆者論胡寅反佛論之專文。

[80] 見《崇正辯》，頁 157。

[81] 見胡寅《讀史管見》，頁 727 728；748 749。按：胡寅批評因果論之不合理，而且還批評范縝後來所做的〈神滅論〉一文。按：《梁書》（北京：中華書局點校本）卷 48〈范縝傳〉，頁 665：「初，縝在齊世，嘗侍竟陵王子良。子良精信釋教，而縝盛稱無佛。子良問曰：『君不信因果，世間何得有富貴，何得有賤貧？』縝答曰：『人之生譬如一樹花，同發一枝，俱開一蒂，隨風而墮，自有拂簾幌墜於茵席之上，自有關籬牆落於糞溷之側。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？』子良不能屈，深怪之。縝退論其理，著《神滅論》。」《南史》卷 57，頁 1421〈范縝傳〉所載略同。又，范縝答蕭子良之語，頗為反佛論者所樂道。如元謝應方就在他的《辨惑編》（臺北：商務印書館，文淵閣「四庫全書」本）引用此事，雖文字略有不同，但其義則一。謝文說「齊竟陵王子良釋氏篤好，范縝盛稱無佛，子良曰：『君若不信因果，何得有富貴？』縝曰：『人生如樹花同發，隨風而散，或拂簾幔墜茵席之上，或關籬牆落糞溷之中，墜茵席比殿下是也，落糞溷比下官是也，貴賤雖殊，因果何在？』見該書卷 4，頁 15。

[82] 《讀史管見》，頁 1452 1453。

[83] 有關王日休及其淨土文，參見筆者“The Lay Buddhist and the Appropriation of Pure Land Scriptures——the Case of Wang Rixiu,” 宣讀於 2002 年亞洲學會年會。

[84] 《龍舒淨土文》（臺南：淨宗學會，2000），頁 28。按：本文引用此版本，係因此版本收有若干《大正藏》本未收之序文及附錄，雖然如此，仍參考《大正藏》本校讀。

[85] 同上注，頁 29。

[86] 同上注，頁 30。

[87] 蔡戡《定齋集》卷 1，頁 4b 5b〈議治臧吏法狀〉有云：「監司守臣務行寬大，坐視苔辱黥涅，與徒隸等，惡傷士類故不忍為甚，則持釋氏因果之說，寧鑄秩罷官，不肯劾吏。必不得已，使之尋醫而去。」

[88] 管志道，字登之，江蘇太倉人，學者稱東溟先生。以下有關管東溟之語，見其〈勸人積陰德文〉，收於前引《印光法師文鈔》卷首，頁 67。

[89] 同上注。

[90] 同上注。

[91] 同上注。管志道認為，《書經》所說的「考終命」、「祁天」、「永命」都不足以解釋「本然之慶」。

[92] 見高攀龍《高子遺書》（臺北：商務印書館，文淵閣「四庫全書」本）卷 9 上，頁 44a 45b〈重刻感應篇序〉云：「或以為（命）是近於佛氏因果之說而諱言之，不知佛氏之說即吾儒應感之理。聖人以天理如是，一循其自然之理，所以為義，佛氏以因果如是，懾人以果報之說，所以為利，其端之殊，在杪忽間耳。今懼涉於佛氏之因果，并不查於感應之實然，豈不謬哉？」

[93] 譬如元代許謙《白雲集》卷 4，頁 12a 13a〈跋妙沙經〉即謂「抑嘗聞釋氏之徒誦其師之言，雖不可與吾道合，要皆以調伏此心為主而後可以盡其性，至于福禍因果，則其論之下者也。」

[94] 此用語開始出現於若干新近出版之英文著作，如 Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p.172。唯作者用此語時，並未指明哪些人可稱為儒家基本教義派。個人雖不甚同意此用語，但若姑用之，則上文所說的胡寅應可算為代表人物之一。