

# 善惡報應論

## —— 印度原始佛教與中國傳統之比較

釋如傳

泰國國際佛教大學

### 一、因果報應說的理論基礎

在佛學中論述事物之間關係的理論是緣起論，它是因果報應說的理論基礎。因與緣是緣起論的重要哲學概念。在《雜阿含經》卷二·五三經中說：「我論因說因……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」何為因，何為緣，佛陀不曾下過嚴格的定義。其實，因與緣性質是相近的，相對「果」而言都是因。「因」側重於特性方面，緣側重於力用方面；「因」指主要的，「緣」指一般的。因緣即是每一事物的生起，必須具備某些條件；凡是能為生起某事物的條件，就可稱為此事物的因緣。不但是生起，就是某一事物的滅而不存在，或者說事物的消亡，也需要具備種種破壞的、消亡的條件，這即是所謂的因緣。佛教認為，世界上一切事物均由各種因緣和合而生，世間的一切有為法皆無獨立性、恆常性，必須靠「因」、「緣」和合才有「果」。「緣起」法所闡述的，就是因、緣、果的關係，俱舍宗為了說明萬法的因果關係，立有六因、四緣、五果之說。因、緣、果三者是相依相待而存在，沒有絕對的獨立性。而這因與果的關係被佛教視為構建宇宙人生的最重要的關係。《雜阿含經》卷十二說：「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。」<sup>[1]</sup>這是緣起論的基本定義。在這裏「此」與「彼」，是指因與果。它強調事物現象因緣與果報之間的必然性關係，揭示出有因必有果，因滅果必滅的規律。緣起論是佛教的立意之本，它的因與緣、因與果是涵蓋宇宙萬象的，但佛教關注的重心卻是人類。釋迦牟尼佛就是以緣起說為出發點觀察人生，悟出了「苦、集、滅、道」四聖諦，並進而建立因果報應說來教化人類的。「苦諦」之義，在於說明世界一切皆苦，人生無事不苦。佛陀發現三界五趣之屬，有情無情之類，無一物不是五蘊諸法因緣和合而成。也必將隨此種因緣關係的分解而消滅。因此之故，宇宙萬物皆不能免於生滅變化的流轉過程。一切有生滅，故一切皆苦。苦的原因，佛教稱之為「集」，由果推因，尋找苦的原因就是「集諦」。佛陀發現苦是由業和煩惱兩種原因造成的。業是致苦的正因，煩惱是致苦的助因；所謂「滅諦」，就是在明白致苦原因的基礎上，滅絕苦的根源——業和煩惱。根據緣起論「此無故彼無，此滅故彼滅」的規律，若斷苦因，即絕苦果，眾生就會進入解脫的境界，即達到佛教所說的涅槃；所謂「道諦」，就是滅苦的道路和達到涅槃境界的方法。釋迦牟尼佛把這些方法歸納為八種，即八正道。「四聖諦」是一個由兩重因果組成的完整體系：一重因果是苦諦與集諦，其中苦諦是果，集諦是因，這是說明世間集的因緣，佛教稱其為緣起支性或緣起法，依此法生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果；第二重因果是滅諦與道諦，其中滅諦是果，道諦是因，這是說明世間滅的因緣，佛教稱其為聖道支性，依此法生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。佛陀在論述「四聖諦」的過程中，不是泛談因果的。他是為了說明宇宙人生是什麼，為什麼會生起，怎樣才會滅去，從而使我們在現實中，把握因果報應的必然性，知道如何去按照佛教的真理去實踐從而舍染從淨，達到解脫生死的目的。

### 二、因果報應說與中國傳統善惡報應結合與差異

作為佛教倫理理論基礎的善惡果報說，一經傳入中國便與中國的「積善餘慶」、「積惡餘殃」思想相結合。其業報輪回觀念，使善惡果報理論更加有說服力，對民眾道德生活產生了影響，從而豐富了中土的善惡報應思想，也形成了有中國特色的佛門善惡報應論。

「積善餘慶」、「積惡餘殃」的思想在中土自古有之，這種觀點是建立在中國人的傳統的血緣觀念基礎上的，在古人看來，在人類的血緣關係中，後代的繁衍是人和家族生命前後延續最主要的形式，後代的幸福與災禍是維繫在祖先的行為中的。因此，祭祀祖先對於血緣關係的延續以及後代的生活狀況是十分重要的，這種傳統從周朝就開始了。除《易經·坤卦·文言》中言「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」外，這一思想還散見於中國文化的許多典籍中，如《尚書·商書·伊訓篇》云：「惟上帝無常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」意思大致是說天帝並沒有固定的喜愛和厭憎。作善的人。則降給吉祥。作不善的人。則降給禍殃。《伊訓》中的上帝大約就是指「天上的王」。在古代世界，無論東方還是西方。人們的生活都受善、惡、道德、墮落等觀念的諸多影響。古代所盛行的宗教，如佛教、基督教等宗教均有關於「天上的王」的思想。認為對於人間作善或是作惡的。天上的王都會對其施加影響力。《國語·周語》云：「天道賞善而罰淫。」《老子·七十九章》言：「天道無親，常與善人。」<sup>[2]</sup>《韓非子·安危》言：「禍福隨善惡。」東漢王充在《論衡》提到：「世論行善者福至，為惡者禍來，禍福之應皆天也。」道

教的《太平經》也宣揚善惡報應，而且認為，「或身即坐，或流後生」，即如果本身受不到，後代子孫一定受到，祖宗的善惡行為，都影響到後代。如此等等，深深影響了中土民眾的善惡選擇和善惡行為，並形成中土根深蒂固的倫理傳統。當中國最早的佛經翻譯家之一安世高將《十八泥犁經》、《阿難問事佛吉凶經》、《罪業應報教化地獄經》等包含因果報應的佛經譯介到中土時，面臨的就是這樣的倫理傳統。

早在三國東吳時期，康僧會（？-280）就結合中土傳統的善惡倫理觀去理解佛教的善惡果報。僧祐的《出三藏記集》載錄了康僧會與孫皓的辯論：皓問曰：「佛教所明善惡報應，何者是耶？」會對曰：「夫主以孝慈訓世，則赤烏翔而老人星見；仁德育物，則醴泉湧而嘉禾出。善既有瑞，惡亦如之。故為惡於隱，鬼得而誅之；為惡於顯，人得而誅之。《易》稱『積惡餘殃』，《詩》詠『求福不回』，雖儒典之格言，即佛教之明訓也。」皓曰：「若然，則周孔已明之矣，何用佛教？」會對曰：「周孔雖言，略示顯近，至於釋教，則備極幽遠。故行惡則有地獄長苦，修善則有天堂永樂。舉茲以明勸沮，不亦大哉！」皓當時無以折其言。<sup>[3]</sup>

從以上對話中我們可以看出，佛教的善惡報應思想一介入中土，就與中土倫理髮生相互作用。人們既以傳統的視界去理解佛教的善惡果報，佛教倫理同時又啟發中土善惡報應觀的新思路。我們認為，印度佛教的善惡果報論與中土傳統的善惡報應論沒有達成「視界融合」之前，兩種報應論存在著明顯的差別：

其一，印度佛教善惡報應的主宰力量是「業力」，中土報應的主宰力量是「上天」、「上帝」，說的是「上帝無常，作善降祥」，「天道賞善罰淫」。這種報應的力量，一種是自力，一種是他力，一種是內力，一種是外力。

其二，依善惡報應的載體而言，印度佛教強調自作、自報。對前世、後世、來世報應的載體的預設，由不承認有報應載體，發展到後來以「不可說補特伽羅」、「勝義補特伽羅」等為輪回報應的載體。中土報應的載體是不滅的靈魂。

其三，就善惡報應的主體承擔者而言，印度佛教主張自報自受，即現在所受乃前世自作，今生所作來生自受，而中土倫理除說自作自受只限於現世範圍，把來世報應的承擔者設定為現世善惡行為主體的子孫，即主張一人作惡殃及子孫的「承負說」。這一區別反映了印度佛教倫理對自身、個體解脫生活的關懷，中土倫理對個體所屬的倫理關係、社會生活、家庭生活的關懷。

這些差別一旦消解，就意味著中土善惡報應論新的思路進一步打開，中土佛教的善惡報應論也繼而形成。大力闡揚佛教倫理善惡果報論，從而又啟示中土倫理教化新思路的是東晉名僧慧遠大師。

### 三、慧遠大師對因果報應論的繼承與發展

慧遠大師（生 334- 卒 416 年）是繼道安之後的中國佛教的領袖，對佛教中國化產生了重要影響，是佛教中國化進程中的重要理論奠基者之一。

因果報應說是慧遠大師佛教思想中最有代表性和最有影響力的理論。

印度佛教傳入中國之後，剛開始宣傳的是「業報輪回」說。印度佛教的「業報輪回」說認為，由身、口、意三業所產生的善惡，必將得到相應的報應，從而引起人生的流轉、輪回。

慧遠大師把佛教因果報應說加以中國化。他把中國原有的善惡報應思想與印度佛教的輪回觀相結合，並把因果報應的顯現由現世推及到過去、現在及未來三世，把報應的承受者由子孫後代轉變為行為者自身，增強了因果報應說的威懾力，因果報應說遂成為中國佛教最有影響力的思想。

慧遠大師提出三業、三報說。在《三報論》中，他說：「三業體殊，自同有定報」。三業指身、口、意三業，包括人的行為、說話和意識活動。人的業有三種性質：善、惡和無記。在慧遠看來，善業指信佛理，修功德，不怨恨人，在家對雙親要孝，對君要忠等，反之則為惡業。慧遠又說：「業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。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。」<sup>[4]</sup>人死後要根據生前所做的善業或惡業來轉生為不同的生命，這就是輪回。在輪回中，人還有前生和後生，所以有「三生」或「三世」。人有三業，業有三報，生有三世，這就是慧遠的因果報應說和輪回轉生說。

根據因果報應理論，好人應該得到好報，但為什麼有時候好人卻得到惡報，而壞人卻享福呢？對此，慧遠在《三報論》中解釋：「世或有積善而殃集，或有凶邪而致慶，此皆現業未就，而前行始應。」<sup>[5]</sup>善人受禍，而惡人享福，是他們前世的行為所得到的報應，今世行為所得到的報應還沒有顯現出來。

慧遠強調因果報應是「必然之數」，是人生、宇宙的必然規律。「故心以善惡為形聲，報以罪福為影響。本以情感而應自來，豈有幽司？……然則罪福之應，唯其所感，感之而然，故謂之自然。自然者，即我之影響耳。于夫主宰，復何功哉？」<sup>[6]</sup>慧遠認為，有了善惡的因，必有福罪的果。因為有心的感召，而有福罪的報應，就如同有形就有影，有聲就有響一樣。這是自然規律，人人都不能逃避由自己的思想、行為所帶來的結果。

慧遠大師認為，信仰因果報應說的最終目的是要超越生死輪回，進入「涅槃」境界。他說：「夫事起必由於心，報應必由於事。是故自報以觀事，而事可變，舉事以責心，而心可反。」即是說，報應是因為做了事，而做事是由心

來指使的，所以，通過自己所受的報應來反思自己所做過的事情，從而來反問自心，使心反回本體。證悟的人反歸本體，可以超出輪回，達到涅槃常住境界。而迷惘之人追逐外物，貪愛執著，永不會脫離輪回。由於情引起生死流轉，而情的根是神，歸根結底是神引起人的生死流轉。所以，為了超越生死流轉，就要「冥神」。「冥神」就是「反心」，停止精神活動。那麼，如何停止精神活動呢？慧遠在《沙門不敬王者論》中指出：「反本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹（涅槃）。」人只有對外界無所憎愛，才能超出報應，達到涅槃境界。

慧遠大師的報應論保留了印度的業報輪回觀點，以「自作自受」的法則勸導人要做為自己的思想和行為承擔起三世乃至「百生千生」的責任，使因果報應顯得公正合理。同時，慧遠又在將中國「靈魂不死」與「轉生」觀念引入佛教三世報應說的同時，拋棄了祖先在因果報應中的作用和天帝的執法者的形象。從這個角度來看，「把報應法則從『天』和家族（氏族）中劃出來，是慧遠用外來的佛教思想對中國傳統宗教觀念的最大改造」。<sup>[7]</sup>至於「三世」的因果報應，姚興認為，現世的現報可以「眼對」，<sup>[8]</sup>而「前世」的生報和「來世」的後報「其理常在」，即可以通過邏輯的方法來推論。

由此可知，印度佛教的因果報應說是把「三世」概念和人以及人的業、報聯繫起來，構成一個系列鏈條，於是，人儘管生活在現世，但今生今世的榮華富貴或者失意窮困源於前世的業，善業是福報之因者；惡業為苦果之因者，今世的禍福則是前生所造善惡諸業的果報。當然今生之善惡行為，也必定影響來世之罪福報應。因此，業報輪回理論強調的是自作自受，與他人無關，父作不善，子不代受；子作不善，父不代受；善自獲福，惡自受殃。而業力對於行為的主體來說是貫通三世六道，這種業報同樣是「已作不失，未作不得」。

佛教的因果報應不僅在時間上有漫長的「三世」，而且，在空間上同時包括了天界、人間和地獄。品種上有神仙、人以及牲畜。因此，善惡報應的含義和範圍遠遠超過了中國人傳統的善惡標準範圍。在中國人看來，今生今世榮華富貴、子孫滿堂就是福分和善報；饑寒交迫，斷子絕孫是罪過和惡報，而且，報應的結果都在現實人生的一世得以完成。因此，無論從時間上，還是在空間上，佛教的因果報應說要比中國的傳統的「祖先」或「天地」主宰論更具有說服力。更令人信服。

#### 四、結語

綜上所述，我們知道在這人類世界，要想做個自由人，不想聽命於命運的支配，不願受到大力者的指揮，更不否定因果的事實，就要確信自己身心行為的價值，從合於因果事理的身心活動中，淨化自己的身心，使自己的合理行為，成為改善過去，展望未來的力量。總之，佛法以因果律，應用為有情行為責任的根據，所以我們的行為活動，必須予以特別的注意，不可讓他有不良的行為表現，我們的生命就可逐漸向上昇華，而終於完成最高尚最圓滿的人格。

#### 註釋：

[1] 例如巴厘相應部一二、三七 imasmim sati idam hoti, imassuppādā idam uppajjati, imasmaimsati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati（此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅），雜阿含卷一二（二九三經、二九七經等）。

[2] 道德經（第79章）[M]. 南京：江蘇古籍出版社，2001。

[3] 僧祐：《出三藏記集》卷一三，中華書局點校本1995年11月版，頁514。

[4] 弘明集·三報論（卷5）[A]. 四庫全書（1048冊）[C]. 上海：上海古籍出版社。

[5] 《弘明集·三報論》。

[6] 《弘明集·答桓玄明報應論》。

[7] 任繼愈（主編）：《中國佛教史》，第二卷，頁651，北京：中國社會科學出版社，1981年。

[8] 後秦主姚興在《三通論》中對「三世」實有的論證，原話是「過去未來，雖無眼對，其理常在。」