

# 拉曼大學

中華研究院

中文系

## 《太平廣記》報應故事研究

科目編號：ULSZ 3078

學生姓名：殷毓伸

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富 先生

呈交日期：二零一四年四月四日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

## 目次

題目.....	i
宣誓.....	ii
內容.....	iii
摘要.....	iv
致謝.....	v
第一章：緒論.....	1
第二章：《太平廣記》所見報應觀.....	6
第三章：《太平廣記》報應故事之功德信仰.....	30
第四章：報應觀念於李唐之傳播.....	49
第五章：結論.....	64
參考書目.....	67

## 圖 表

圖一	唐代報應觀念傳播範圍全圖·····	50
圖二	唐代報應觀念傳播京都範圍·····	51
表一	與“天”有關的故事·····	8
表二	“報應及家人後代”故事·····	13
表三	“前生”和“來世”的故事·····	19
表四	“地獄”之報應故事·····	23
表五	“功德救難”類型故事·····	31
表六	“死而復生”類型故事·····	39
表七	“功德脫罪”類型故事·····	43
表八	《太平廣記》報應故事所涉李唐地域·····	52

# 《太平廣記》報應故事研究

## 宣誓

僅此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面文字、電子資訊或口述材料。皆已於註釋中具體註明出處，並詳列相關的參考書目。

簽名：

學號：

日期：

## 摘要

本論文主要探討《太平廣記》報應故事所見的三個課題。首先是報應故事所見報應觀。中國古代報應觀可分為兩個時期，佛教傳入之前，中國本土既有的報應觀，我們稱之為傳統報應觀。佛教傳入中國後，為中國人帶來了全新的報應思想。這兩種報應觀念都有其相對和相融合的地方。再來是報應故事所見“功德信仰”。部分報應故事呈現出佛經擁有現世化和功利化的功能，通過持念或抄寫佛經可以累積功德，進而得到贖罪、脫罪和救難的神奇威力，功德之大甚至可以抵消罪孽劫數。最後是報應在李唐的傳播。在進行第一課題和第二課題的論述時，我發現報應故事多有寫明時代和地點，因此我根據此數據繪製地圖。從這地圖中可以看出，報應在李唐的傳播範圍，進而延伸探討佛教與唐代社會的關係。

第一章緒論部分主要探討本課題的研究目的和意義，梳理其歷史與現狀，確定本課題的研究對象、範圍和文本依據，說明本論文的學理依據和研究方法。

第二章首先論述一般認知上的中國古代報應觀念，即傳統報應觀和佛教因果報應觀。然後再和報應故事所見的報應觀進行對比，看看報應故事有沒有對這些報應觀進行延伸發展。

第三章對報應故事中所見的“功德信仰”進行。首先說明如何看出這種“功德信仰”，這種信仰又有什麼被認為有現世化和功利化的傾向。最後試圖對此現象提出解釋。

第四章是試圖從報應故事看李唐社會。在研究範圍內的報應故事中，與唐代有關的故事佔大多數。這些故事多有寫明地方，因此我將這些地名數據收集起來，並製作出表，再在地圖上標出這些地方，從而看出“報應”在唐代的傳播範圍。然後，再從唐代的氣象來論述這種現象。

第五章是結論，綜合上述，說明研究之成果。

關鍵詞：《太平廣記》、報應、功德、唐代

## 致謝

終於到了完成論文的這一天，我的心情猶如放下一顆大石。在寫論文期間，由於我的功夫不足，功力尚淺，着實走了不少冤枉路，內容也反反覆覆改了數次。慶幸的是在截止前終於可以定下來，稍將論文煉成雛形。

在這個過程中，我要感謝方美富老師不辭勞苦的輔助和指導。我的性格較為懶散，難以定心，感謝方老師對我的要求和學程的安排，讓我可以限定的時間內完成拙作，不至於一拖再拖，一事無成。過程中，由於時間的緊迫，有段時期心態一時調整不過來，幾乎萌生放棄的念頭，感謝方老師和李樹枝老師的鼓勵和勸勉，讓我重新振作。在此再次感謝兩位老師對我的期望和幫助。感謝你們，因為你們，拙作才能如期誕生。



## 第一章：緒論

本文以《太平廣記》為中心來探討三個課題。第一個課題是中國古代報應觀。中國古代報應觀基本上可以分作兩種形式，一是中國本有的，傳統的報應觀，一是佛教傳入後，所帶來的因果報應觀。中國古代報應觀這個課題，已有多位著名學者對其進行闡述，本文便是建立在前人的成果上加以發展論述。本文想在《太平廣記》所載的報應故事找到這種報應觀念，以便可以看出當代人士對於這種報應觀的接受範圍和理解，進而對比一般論述上的報應觀和故事中所見報應觀的不同之處。之後，在將故事所見報應觀進行分辨，區分出何者和傳統的報應觀有關，何者和佛教的因果報應觀有關。第二個課題是功德信仰的情況。在對報應故事進行分析時，我發現部分的故事嚴格說起來並不能算是報應故事。這裏所謂的報應故事乃是指那些可以看到“善有善報，惡有惡報”思想的故事。這部分故事反而呈現出持念或抄寫佛經可以累積功德，而功德又有現世化的、及時的救難、贖罪、脫罪等功能。這些故事其實是在幫佛教做宣傳，好讓更多民衆投入其懷抱。我會在第二章對此現象進行論述，並嘗試解釋此現象。第三個課題是報應在李唐的傳播。在進行第二個課題的論述時，我發現這些與佛經有關的故事幾乎都有寫明時代和地點，從漢晉到宋初，以唐代的數量最多。因此，我認為可以通過這些數據來探討報應在唐代的傳播情況。由於這

些故事與佛經有關，自然離不開佛教，因此這麼處理還可以看出佛教在唐代的情況究竟為何。其結果自然是相當活躍的，於是我便嘗試對這一結果進行探索。通過前人對唐代的研究與唐代與佛教的研究，在配合我整理出來的數據，我發現這種活躍的現象可以有幾個解釋，詳細請參閱第四章。

## 一、研究範圍

本文題目為《〈太平廣記〉報應故事研究》，意即以趙宋太平年間所編官書《太平廣記》所載的報應故事為一手資料，論文所引原文皆出之於《太平廣記》。這些報應故事取材於《太平廣記》卷一百二至卷一百三十四，報應一至報應三十三，共三十三卷。本論文所討論範圍以《太平廣記》報應一至報應三十三中所載的報應故事為主，共計五百一十四則故事。這些報應故事有助於探討當時社會的報應觀念和佛教思想。在這些報應故事中，有部分是與佛教經典有關，而且其故事內容，已不能完全說是報應故事了，因其和一般宣揚善惡報應的故事有別。在此範圍外的故事不在本論文討論範圍內。

## 二、研究方法

本文研究方法乃是採用文獻分析法和歸納法。我將《太平廣記》卷一百二至卷一百三十四的報應故事的內容做全面性的分析，並留下記錄作為數據，以便製作表格。製作表格的目的是為了方便進行本論文之論述。我還收集有關“報應”的文獻資料及與此主題有關的學者著作或論文，再將所得資料做整理歸納。最後，我對《太平廣記》研究範圍內的報應故事所見的中國古代報應觀念、功德信仰和報應在李唐的傳播進行論述。全文共有五章，以下分別說明：

第一章 緒論：我將在此章說明研究動機和目的並敘述研究範圍和方法。

第二章 《太平廣記》所見報應觀：在我研究範圍內的報應故事中呈現出許多報應觀念。這些報應故事有些呈現出的是中國古代傳統的報應觀念，即佛教未傳入中國之前的報應觀念，有些則呈現出中國古代受佛教影響後產生的報應觀念。此章將會一一論述這些所見的報應觀念，是以《太平廣記》中的報應故事為中心的。

第三章 《太平廣記》所見佛教功德信仰：在研究範圍內的報應故事中，有一半與佛教有關。這些與佛教有關的報應故事呈現出一種功德信仰，即“功德”成為了“兌換”善報的工具，呈現出一種“功德贖罪”的現象。此章將會對此現象進行論述。

第四章 從《太平廣記》報應故事看唐代社會：在研究範圍內的報應故事中，與唐代有關的故事佔大多數。這些故事多有寫明地方，因此我將這些地名數據收集起來，並製作出表，再在地圖上標出這些地方，從而看出“報應”在唐代的傳播範圍。然後，再從唐代的氣象來論述這種現象。

第五章 結論：綜合上述，說明研究之成果，並提出研究結論。

### 三、前人研究

關於前人研究，以“報應”和“因果”為研究主題的著作相當多。與本論文所討論主題有關係的是以下三篇，《唐代果報地獄小說研究》、《佛教的果報觀與唐代小說》和《歷代筆記小說中因果報應故事研究》。

陳敏瑄的《唐代果報地獄小說研究》以唐代佛教果報思想相關的小說，主要是以《太平廣記》收錄的內容為主要研究題材。文中論述佛教傳入前後的冥界思想差異，接着再以作品為中心，整理與歸納出唐代佛教果報地獄小說之敘事模式，並分析唐代小說果報地獄觀之藝術表現。最後闡明唐代小說家運用佛教果報、地獄思想的創作意圖，及分析唐代果報地獄小說所反映的社會意義。

林裕盛的《佛教的果報觀與唐代小說》結合“果報思想”和“社會實態”兩個層面，探討“因果報應”與“唐代社會”的關係，在果報思想方面，以佛教的“果報觀”切入。在社會實態方面，以果報觀為基礎，研究果報觀結合佛經和地獄觀念，如何影響唐代社會。

劉雯鵬的《歷代筆記小說中因果報應故事研究》以歷代筆記小說為研究對象，敘述果報觀念之演變與盛行之原因，接着分析果報故事的內容，分為善因、惡因與報應的結果，說明人死後接受審判時的審查方式與標準，以及報應的時限。最後論述果報故事所反映的社會情況及宗教觀念與行為。

本論文在前人研究的基礎下，再加以衍生發展新方向。

## 第二章：《太平廣記》所見報應觀

《太平廣記》共有五百一十四則報應故事，年代由漢到宋，當中包括了中國古代各種報應觀。中國古代的報應觀基本可以分作兩個方面，一是佛教傳入前，傳統的報應觀，二是佛教傳入後的報應觀。報應一詞，根據楊聯陞先生在《報——中國社會關係的一個基礎》中的說法，是一種“反應”和“還報”。這種“反應”或“還報”，是基於中國人相信行為的互動性。這種行為的互動性包括了人與人之間，甚至是人與超自然之間的愛與憎和賞與罰的互動。楊聯陞先生還認為這種“反應”或“還報”是由一種預期性質的，即對於某種行為，人們會預期在這種行為中有什麼“反應”或“還報”。（【美】楊聯陞，2009，頁 67）放在報應故事來說，這種“反應”和“還報”就是“善報”和“惡報”，而這些報應故事擁有一些說明什麼樣的行為會帶來什麼樣的結果的例子。因此，報應故事的產生其實也就說明了當時人們是會預期某種行為的結果。當人們開始關注自身的行為會帶來怎麼樣的結果時，報應的觀念也就有了一種類似法律的社會約束力。

中國古代的報應觀並不是單調的，在佛教傳入中國前，中國本身也有着自己的一套報應觀念。正如方立天先生在《因果報應論述評》一文中所說的那樣：

在佛教傳入之前，中國已經形成天上、人間、地下三種不同空間的觀念。天是上帝（天帝）所居，稱之“帝所”，上帝是天上最高的神，他有許多屬神，一些權威的祖先神也客居在帝所。（方立天，1993，頁 785）

方立天先生所提到的“上帝”是傳統報應觀的一大特色，“上帝”或者“天”主宰着人們未來的命運。這套傳統的報應觀是中國古時後的天人感應之說，把自然現象附會人事，宣揚人主有德，天降祥瑞；人主失德，天降災異。根據陳夢家先生在《殷墟卜辭綜述》的說法，“上帝”二字都是合文，殷墟卜辭中的上帝有很大的權威，是管理自然與下國的主宰。上帝常常發施令號，與王一樣。上帝不但施令於人間，並且自由朝廷。由此可見，“上帝”一辭最早可追溯到殷商時期，而“天”的觀念是周人提出來的，也就是產生於西周時期。（陳夢家，2008，頁 581）這種報應觀又有“惟上帝無常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”一說，人只要做善事，上天就會賜予祥瑞，反之則要受懲罰。《太平廣記》報應故事中，便有共有二十九則與“天”或“上帝”有關的例子，主要從怨報類和婢妾類中收錄，這兩類的故事以枉殺為主，當被害人無法雪其冤屈時，便會上述於天，請求相助。

表一 與“天”有關的故事

時代	人物	如何呈現“天”或“上帝”	卷數
	孫叔敖	天報之福	118
唐	劉弘敬	上動於天者；為君請于上帝	119
	公孫聖	上畏蒼天	119
漢	宋皇后	皆訴於天，上帝震怒，罪在難救	119
宋	太樂伎	訴天得理	119
魏	夏侯玄	吾得訴於上帝矣	119
	徐鐵臼	訴怨于天，得天曹符	120
	陳義郎	乃天意乎	122
唐	鄆卒	我已訴於上帝矣	122
唐	宋申錫	我得請於上帝矣	122
唐	王表	已訴於天	123
唐	楊收	今已得請于上帝；今上帝許我 讎殺楊玄价	123
	樊光	於獄內被髮訴天	124
宋	劉毅	已白於天帝	126



後周	梁元帝	仰天而訴	126
唐	武攸寧	告冤於天	126
	王瑤	天法所被	126
唐	曹惟思	我今訴於帝	126
	王安國	天也命也	128
	尼妙寂	天許復讎	128
唐	滎陽氏	黷於天聽；即日訴於上帝；復 訴於上帝；上帝譴怒	128
宋	宋宮人	我已訴上帝	129
晉	王濟婢	訟府君於天	129
晉	王範妾	訴怨皇天	129
唐	張公瑾妾	我訴天曹	129
唐	竇凝妾	上帝降鑒	130
唐	嚴武盜妾	上帝有命；上訴於帝。	130
唐	童安珩	焚香告天	134
唐	劉自然	晝夜禱天號訴	134

從這些故事中“訴天得理、已訴上帝、焚香告天、上訴於帝”等等例子，  
還可以看出一個現象，即天或上帝是一個“判官”的角色，讓有冤屈的人向其

申述，並對行惡之人進行懲治。以《宋皇后》的故事為例，漢靈帝的皇后，因造人陷害，被靈帝打入冷宮，鬱郁而死。此外，皇后的父親及兄弟全部被殺。後來漢靈帝夢見桓帝告訴他說，皇后和渤海王都向上帝狀告漢靈帝，上帝為此十分憤怒。不久，漢靈帝就駕崩了。“皆訴於天，上帝震怒，罪在難救”，上帝作為伸張正義的角色，讓作不善的漢靈帝受到應有的懲罰，讓無辜被害的人，得以平反。

有時候，上帝也會給予受害者向害他的人復仇索命的准許，例如《楊收》。楊收此人，並非《太平廣記》虛構，在《唐人軼事彙編》亦有載此人。根據《唐人軼事彙編》的記載，“唐相國楊收，江州人……竟罹南荒之殛，悲夫！”（周勛初主編，2006，頁 1400），楊收是唐代的相國，其下場也與《太平廣記》中的記載一樣。楊收被人誣陷，不幸被殺，他向上帝請求，上帝允許並賞賜他陰兵（冥府兵）去向害他的人復仇。由於是“上帝許我讎殺楊玄价”，因此楊收可以名正言順的害人，而不受到懲罰。

天的賞罰是平等的，無論是普通百姓還是天子高官，只要犯了枉殺的惡行，都必定會遭到“天”的懲罰。不僅如此，天的賞罰標準，也不僅僅限於枉殺“人”，枉殺動物也一樣會受到天的懲罰。除了人可以向天申述冤情外，動物亦可以如此。以《王表》為例，裴光遠役使一匹白馬，導致其死在廣場內，爾後他又殺還王表奪了他的兒子。不久他便病了，有時見到鬼在其屋內。這是因為王表和白馬雙雙向天申述，現在來索命了，幾天後光遠就死了。

除了受害者自己向天申述外，還有其他人代其向天申述冤情的情況。《徐鐵臼》和《滎陽氏》這兩則故事便是他人代替怨者向天申述的例子。兩則故事都是母親爲了親生骨肉，不忍其慘遭殺害，但是無處申述冤情，於是只能向天述冤。徐鐵臼被繼母害死後，鬼魂向後母說其生母以向天申述，並得到允許來幫他雪冤，讓徐鐵臼騷擾害他者的安寧。滎陽氏被繼母害死後，其生母向天申述，天也迴應繼母該死，第二年繼母背上生瘡而死。兩則故事都是母親爲了親生骨肉，不忍其慘遭殺害，但是無處申述冤情，於是只能向天述冤，而天也對作惡的人給予懲罰。

縱觀此二十九則故事，其故事年代從東漢到唐都有，其中漢一則、魏一則、晉兩則、南朝宋三則、後周一則、唐十三則和未註明年代者八則。由此可見，冤魂向天申述的故事以唐代居多。總結上述所言，通過這些報應故事可以看到傳統報應觀的“天道”觀念，這“天”起着賞罰善惡的作用。“天”也無辜受害的冤魂（無論人或動物）或有家人冤死的人伸冤雪冤的對象。“天”也是一視同仁，不會因爲身份的貴賤而給予不公平的對待，只要是作了惡行，必定遭到惡報。這或許是當時社會不公的一種表現，爲了反抗現實中的不公，於是便想像出“天”這麼一個大公無私的鐵面判官。

除了天道觀外，傳統的報應觀還有另一個特徵是“積善之家有餘慶，積不善之家必有餘殃”的觀念。關於這個觀念，俞琰在《周易集說》中的解釋：

苟積善，則不獨身受其福，又福於而家，以及其子孫，是謂餘慶。積不善，則不獨身受其禍，又禍於而家，以及其子孫，是謂餘殃。（李申編，2009，頁 5）

根據俞琰的說法就是報應，無論好壞都不是只是報在自身。如果一個人積善，他並不會獨自得到福報，這種福報還會延續到其家人後代，所以叫作“餘慶”。而如果一個人積不善，其惡報也不只獨身承受，還會禍害其家人後代，所以叫作“餘殃”。這種報應起着一種警惕和勸勉的作用，因為善惡報應並不只是報在自身，也會延及家人後代。到了東漢，《太平經》對這種觀念提出了“承負”的說法，也為“承負”作出了解釋：

承者為前，負者為後，承者，乃謂先人本承天而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，乃先人負于後生者也。（王明，1997，頁 63）

先人是承天而行的，如果先人犯了過錯（惡行），並認為是小事而不自知，日子久了將會越積越多的惡行，其結果是後人將延續其災害。關於《太平經》，湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中提出《太平經》上接黃老圖讖之道術，下啓張角張陵之鬼教，與佛教有極密切之關係。《太平經》反對佛教，但亦

剽取佛教之學說。<sup>1</sup>（湯用彤，1989，頁 104）《太平廣記》中，便有二十一則與這種承負報應觀有關的故事。

表二 “報應及家人後代” 故事

時代	人物	報應	卷數
唐	崔敬嗣	遣安石授其子注官，後官至顯達。	117
唐	劉弘敬	劉弘敬富及三代，子孫無復後禍；殘害蘭蓀家者，存者禍身，沒者子孫受釁。	117
唐	孫泰	子展，進士及第，入梁為省郎。	117
唐	熊慎	熊氏由此殖產鉅富，子孫于今存焉。	118
宋	太樂伎	亡後家便貧瘁，二兒早死。餘有一孫。窮寒路次。	119
齊	袁粲幼子	其妻子竝死于狗。	119
梁	楊思達	部曲後生一男，自然無手。	120
隋	京兆獄卒	後生一子，頤下肩上，有若肉枷，無頸，數歲不能行而死。	120
唐	胡激	後士良死，亦破其家。	123

<sup>1</sup> 《太平經》反對佛教一說，根據湯用彤先生的解釋，乃是因為《太平經》認為沒有印度輪迴之說，既然沒有輪迴之說，那自然也就沒有佛家所謂的因果。又《太平經》盛倡“承負”一說，與佛家“自作自受”一說相對。關於“承負”，請接上文。

北齊	張和思	其妻前後孕男女四人，臨產即悶絕求死。所生男女。皆著肉鑲。手脚並有肉柎束縛，連絆墮地。	126
唐	祁萬壽	其妻生子，或著肉枷，或有肉柎，或無口鼻，或無手足，生而皆死	126
唐	范略婢	誕一女，無耳鼻。	129
唐	竇凝妾	男不育，女二人，各成長；數年，二女皆卒。	130
	沛國人	同生三子，年將弱冠，皆有聲無言。	131
	阮倪	其後倪生一子，無舌。	131
	王將軍	女兒冥然已無所識，口中唯作兔鳴，足上得荊棘盈掬。經月餘。不食而死。	132
唐	賀悅	後生三子，並皆瘖啞，不能言。	132
唐	店婦	母子俱亡。	132
唐	季全聞	其妻初生一子。白眼上睜。有皮垂下，至於鼻。從額已後，又有一片皮，垂至於項；後生一子，牙爪如虎，口似鷹吻；又生一子，從項至腰有縫，撥看，見其心肺五臟，生而俱死；其人有兄，亦好鷹犬弋獵，性又殘忍酷毒。其妻生男，項上有肉枷，或如鳥獸魚鱉形，或無眼鼻者數矣。	132
	當塗民	於是一家七人，皆相繼死。	132

唐	何澤	嘗一日烹雙雞，爨湯以待沸，其子似有鬼物撮置鑊中。 一家驚駭，就出之，則與雙雞俱潰爛矣。	133
---	----	--	-----

表二所收錄的報應故事中，有四則故事與父母或是先人積善而福延家人後代有關，例如《崔敬嗣》、《劉弘敬》、《孫泰》和《熊慎》。其餘十八則故事則與父母或先人積不善而禍延家人後代有關。《崔敬嗣》被收錄在陰德類，這一則故事同樣載錄在《唐人軼事彙編》內，崔敬嗣因為對中宗恭敬有禮，供給豐贍，中宗常德之。這一陰德使崔敬嗣的兒子及孫子都官運亨通。劉弘敬因為幫助了蘭蓀的後人，得到上天的庇佑，使其富及三代，子孫無復後禍。至於殺害蘭蓀一家的人，則存者禍身，沒者子孫受釁。與蘭蓀這種禍延子孫後代的還有《太樂伎》。陶氏錯審太樂伎為匪，為了剩麻煩，導致太樂伎無辜被處死。幾個月後，陶氏夢見太樂伎來告知說已向天述冤，並得到允許來索命。太樂伎從陶氏的口跳入腹中，四天后陶氏就死了。陶氏死後家便貧瘠，二兒早死。餘有一孫，但也窮寒路次。這裏賞罰善惡的正是前文提及的“天”。

至於“積惡餘殃”的故事，有幾種呈現方式。第一種是作惡的人本身不遭惡報，由其家人代替，例如《袁粲幼子》。靈慶殺了袁粲的小兒子，於是袁粲的小兒子便投身為狗，咬死了靈慶的妻子。這也是傳統報應觀遭到質疑的原因之一，因為“惡無惡報”，反倒是無辜的人遭受惡報。

第二種是作惡的人和家人一起遭到惡報，例如《當塗民》、《胡激》和

《店婦》。當塗有人得到三頭鱒魚，他的兒子去其中一頭的皮，斷魚頭，並用滾水煮之，那條鱒魚化成一條蛇奪門而出，另外兩條亦是如此。接着他的兒子就病了，次日就死了，而其一家七口也相繼死去。由此可見，無論殺害的對象是人還是動物，都會遭到惡報，似乎宣揚者衆生平等的觀念。

第三種是父母作惡，報應在子女身上，導致身上擁有缺陷，例如《楊思達》、《京兆獄卒》、《張和思》、《祁萬壽》、《范略婢》、《竇凝妾》、《沛國人》、《阮倪》、《王將軍》、《賀悅》、《季全聞》和《何澤》。這十二則故事的模式幾乎一樣，都是父母對別所造的傷害，報應在其出生的子女身上。楊思達是郡守，時逢戰亂，饑民經常盜取田中麥。楊思達頒佈命令，凡抓到的盜者，都要斬掉手腕。後來，楊思達生一男孩，沒有手。又如京兆獄卒，不知其名，其酷愛對囚犯施暴以爲樂趣。後來，他生了一個孩子，頤下肩上，有若肉枷，無頸，數歲不能行而死。

縱觀此二十一則故事，故事年代從南北朝到唐都有，其中南朝宋、齊、梁各一則、北齊一則、隋一則、唐十二則和未註明年代者四則。同樣的，這種報應及家人後代的故事以唐代居多。

佛教傳入中國之後，其思想與中國古代原有的報應觀念結合，形成了獨特的中國式佛教報應觀念——因果報應觀。方立天先生認爲佛教因果報應論的中心內容論述主體的思想行爲和生命再塑造的關係問題，強調道德在生命轉化長流中的作用，惡因結惡果，善因結善果，道德是自我塑造未生命素質的決定因



素。因果報應觀的理論基礎是業感緣起論，《菩薩瓔珞本業經》說“善果從善業生，惡果從惡因生”（【日】高楠順次郎編，2006d，頁 1019），即認為宇宙間的萬事萬物都是有情識的眾生的業因感召而生成。業（karma）一字，由“造作”的概念而來。根據方立天先生的說法，這“造作”，乃是指眾生的身心活動。這種活動和因果關係結合，就形成了產生不同力量的“業力”。善業有生善果、得善報的力量；惡業有生惡果、得惡報的力量。從形態上來看，“業”有身業、口業和意業。在身、口、意三業中，這意業是特別關鍵的，皆因其容易讓人忽略。東晉郗超在《奉法要》中特別強調內心的想法即使沒有構成事實，依然會帶來對應的報應。他援引《般泥洹經》說：

經云。心作天心作人心作地獄心作畜生<sup>2</sup>。乃至得道者也亦心也。凡慮發乎心

皆念念受報。雖事未及形而幽對冥構……是以行道之人必慎獨。於心防微慮。

（【日】高楠順次郎編，2006f，頁 87）

心即是想法，《般泥洹經》中所說“心作天心作人心作地獄心作畜生”（【日】高楠順次郎編，2006a，頁 181）便是提醒人們單單想法也會影響一個的未來命運。因此，郗超才會說念念受報，即使想法還未實現，依然還是造了業，會因為不同的業力受不同的報。所以，郗超認為人人必須慎獨自己的心，避免自己

---

<sup>2</sup> 大藏經《般泥洹經》原文作“心作天，心作人，心作鬼神畜生地獄”，與郗超所言“心作天，心作人，心作地獄，心作畜生”有別，這或許是郗超所誤。

產生會造下惡業的想法。

由此可見，“業”即是世人的一切善、惡行爲或思想。如果是好的行爲或思想，就會有善業；如果是壞的行爲或思想，就會有惡業。佛教的因果報應論可以說是排除傳統報應觀的天道觀，因爲佛教的因果報應觀是以人爲本的，強調人的一切，取決於自身的思想行爲，並不是有上天的主宰或者是天命的安排。人掌握着自己的命運，自己對自己的命運和行爲負責任。《太平廣記》報應故事中，有關佛教報應思想的故事，根據其內容，可以分爲依業輪迴和及地獄觀念兩種。

佛教傳入中國後，宣傳三世因果業報和六道輪迴觀的教義。關於三世因果業報，方立天先生認爲它強調由因生果，前能起後，前前影響後後，把人生歸結爲過去、現在和未來三世，並融入循環往復的系統之中。（方立天，2003，頁 53）佛教的三世因果業報觀說明人有過去、現在和未來三世，這一觀點是傳統報應觀所沒有。傳統報應觀是一世觀，因此才會衍生出報應由家人後代承受的承負觀念。正如《瑜伽師地論》所說“已作不失，未作不得”（【日】高楠順次郎編，2006b，頁 500），無論何時得到果報，總之這種“業力”是不會終結，也無法避免的。根據呂澂先生的分析，“三世”的觀念緣起於後世把十二因緣同輪迴聯繫來講，因而產生了小乘的三世兩重說和大乘的兩世一重說，現象之間，原是彼此聯繫的，可以從中找出它們的因果關係。（呂澂，1996，頁 21）無論是大乘還是小乘的說法，都離不開過去、現在、未來這三個觀念，而過去

影響着現在，現在有影響着未來。佛教又有六道輪迴之說，六道是指地獄、惡鬼、畜生、阿修羅、人、天。由於未盡的業，人們必須在六道輪迴中受無窮流轉之苦。佛教的三世因果業報和六道輪迴觀為中國人帶來了“前生”和“來生”的觀念。《太平廣記》報應故事中，有八則故事正是與這種“前生”和“來世”的觀念有關。

表三 “前生”和“來世”的故事

時代	人物	前生/來世	卷數
唐	陳昭	此來生福耳	106
晉	王珉妻	叙前生時，事事有驗	110
	唐紹	吾自幼即具前生事	125
	盧叔倫女	某前生曾販羊；某前生乃與之作兒	125
唐	崔無隱	子前生兩妻；乃汝前生母也；我乃汝前生	125
唐	李生	常聞釋氏有現世之報	125
	魯思鄆女	適會君女卒，今雖後身	130
唐	李明府	某前身即押司錄事妻	134

張志剛先生曾說過，佛教所宣揚的因果報應、輪迴轉生等觀念也對民俗產

生了深遠的影響。(張志剛, 2005, 頁 38) 此說不錯, 在佛教還未傳入中國前, 中國人的生死觀基本上就只有上天或則下入黃泉兩種, 死亡就是一個終結, 不會再形成新生命, 也就是再度轉世。佛教的傳入, 豐富了中國人對生死的看法, 民間也多了這種主題的故事。表三所收錄的報應故事正呈現出這一現象。以《王珉妻》為例, 王珉的妻子生下一個小孩, 出世即會說話, 並能通西域十六國梵音, 因此小名阿練。當他叙說前生時, 事事有驗。這是“前生”的例子。以《陳昭》為例, 趙判官問陳昭之前有積什麼功德時, 陳昭回答曾設若干齋, 畫佛像。於是, 趙判官告訴他說這些功德都是來生纔有福報的。這是“來世”的例子。以《李生》為例, 李生曾殺一人, 後來發現與他殺的人相貌相似的人出現在他身邊, 他知道是被害人轉世來報仇了, 於是對其朋友說“常聞釋氏有現世之報”, 他甘心受報, 這是“現世”的例子。李生所說“常聞釋氏有現世之報”應是慧遠提出的《三報論》中的“現報”。釋慧遠, 本姓賈氏, 雁門婁煩人也。因為曾有俗人質疑善惡不報的情況, 因此慧遠便提出了《三報論》。《三報論》內將“業”分為三種, 現報、生報和後報:

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。(【日】高楠順次郎編, 2006f, 頁 34)

所謂“現報”，即是今生所造的業，無論善惡，在現世就得到果報。所謂“生報”，即是今生所造的業，無論善惡，現世得不到果報，來生才受報。所謂“後報”，即是今世造的業，無論善惡，果報時間不定，可能經過幾世後，待因緣成熟才得到果報。《李生》中的李生所受的，正是慧遠所說的“現報”。

上文所提及的六道輪迴中，給中國人最大衝擊的便是地獄道。“地獄”一詞，梵語原稱是“Niraya”，早期被翻譯作“泥犁耶”或者“泥犁”，如《十八泥犁經》便是將之譯成“泥犁”。直到唐代才改用梵語的“Narada”，譯為“那落迦”。蕭登福先生認為“那落迦”的本義是惡人，又或者是苦器，乃指惡人受苦之處。正如《佛說阿含正行經》所說：

施行惡者，死入泥犁、餓鬼、畜生、鬼神中。（【日】高楠順次郎編，2006c，頁883）

《佛說阿含正行經》說明了行惡的惡報，其中一個正是墮入地獄中受苦。杜斗城先生認為在佛教傳入中國前，中國並無“地獄”一詞和與之有關的“地獄報應”思想。（杜斗城，1989，頁153）雖然早期中國依然有與佛教“地獄”類似的死後世界，但這死後世界僅僅作為人死後的歸屬，只有在沒有後人祭祀的情況下才會受苦難，因此我認為傳統的死後世界並沒有強調報應。佛教的地獄思想則不然，無論有沒有人祭祀，只要進了地獄必定受苦，絕對沒有樂趣可言，

因此“天堂”和“地獄”便成爲了相對立的兩個靈魂歸宿。這種對立的關係是佛教傳入中國後才有的，根據余英時先生的說法，在此之前，“天堂”和“地獄”只不過是“魂”和“魄”各自的歸處，前者向天，後者歸地，是和魂魄二元論緊密相聯的。<sup>3</sup>（余英時，2005，頁 146）所以說，在佛教傳入中國前，中國已有類似的死後地下世界觀念，然而其形式和功能都與佛教的“地獄”不同。地獄思想在佛教中出現得相當早，被認爲最早出現在釋迦（前 560~前 480 年？）的說法集《法句經》和《經集》中。（【日】梅原猛，2005，頁 5）佛教的經典多有提及“地獄”，其中《十八泥犁經》還爲地獄的形象作了生動的描繪：

佛言。人生見日少。不見日多。善惡之變。不相類。侮父母。犯天子。死入泥犁。中有深淺。火泥犁有八。寒泥犁有十。入地半以下火泥犁。天地際者寒泥犁。……後復變爲善有不入泥犁中者。知佛道變。雖入泥犁中。必當上天。本善者上泥洹故曰佛道不可不知。小人不變爲善。入泥犁中無樂。入泥犁復不善。入泥犁益深。（【日】高楠順次郎編，2006j，頁 528）

---

<sup>3</sup> 余英時先生認爲魂魄二元論最遲在公元前二世紀定形，古人普遍相信個體生命由身體部分和精神部分組成，而身體和精神又被稱爲“魂”和“魄”的靈魂所支配。《禮記·郊特性》有載：“魂氣歸於天，形魄歸於地”，因此才會說佛教傳入前的死後的歸宿與魂魄二元論有緊密的關係。

《十八泥犁經》中的“地獄”有十八層，深淺不一，前八層為火泥犁，後十層為寒泥犁。墮入地獄的人並非永遠都得在地獄受苦，只要在地獄中變成善人，還是會有昇天的機會，反之則墮入更深一層的地獄中。這種惡人必墮地獄受苦的報應觀念更加能人們的行為進行道德規範。《太平廣記》報應故事中，有許多提及地獄的故事，有些故事甚至還對地獄的形象進行述說。此類故事共計四十則。

表四 “地獄”之報應故事

時代	人物	提及地獄	形象	卷數
隋	趙文昌	得離地獄		102
隋	慕容文策	汝知地獄處否	初見二鬼，把文牒，追至一城門，顧極巖峻。入行四五里，見有宮殿羽衛，王當殿坐，僧道四夷，不可勝數。	102
唐	尼修行	今入刀林地獄		103
唐	宋義倫	王令隨使者往看地獄	初入一處，見大鑊行列，其下燃火。鑊中煮人。痛苦之聲，莫不酸惻。更	103

			入一處。鐵牀甚闊。人臥其上，燒炙 焦黑，形容不辨。	
唐	陳文達	為冥司所迫		103
隋	高紙	冥司罰令吞鐵丸		103
唐	李丘一	冥間號金剛經最上 功德		103
唐	于昶	夜判冥司		104
唐	姚待	有人見於冥間		104
唐	魏恂	初至冥司		105
唐	梁崇義	因引咸看地獄	及門，煙焰煽赫，聲若風雷，懼不敢 視。臨視鑊湯，跳沫滴落左股，痛入 心髓。	106
唐	僧智燈	初見冥中若王者		106
唐	王氏	初至冥間，冥吏以 持經功德放還		106
唐	陳昭	至自冥間	不覺已隨二吏行，路甚平。可十里 餘。至一城，大如府城，甲士守門。 及入，見一人怒容可駭，即趙判官也	106



唐	魚萬盈	初見冥使三四人追 去		107
唐	董進朝	以一分功德祝庇冥 司		107
唐	僧法正	至冥司，見若王者		107
唐	王翰	冥中有十六人同被 追		108
宋	趙泰	東到地獄按行。復 到泥犁地獄。	從城西門入，見官府舍，有二重黑 門，數十梁瓦屋，男女當五六十。男 子六千人，有火樹。縱廣五十餘步。 高千丈。四邊皆有劍。樹上然火，其 下十十五五，墮火劍上，貫其身體。	109
唐	李山龍	此是大地獄	此是大地獄，中有分隔，罪計各隨本 業，赴獄受罪耳；見有大鑊，火猛湯 沸，旁有二人坐臥。	109
唐	釋智興	今墮地獄		112
晉	張應	應悟是地獄		113
宋	陳安居	貴人將安居遍至諸 地獄		113

唐	王弘之	又具說地獄中事		115
唐	崔義起妻	生時聞佛經說地獄		115
	鉗耳含光	又見地獄		115
唐	傅奕	可以付泥犁人		116
唐	李質	得疾將死忽夢入冥		117
唐	楊慎矜	至冥司，與冥吏 語，冥吏悅之		121
唐	韋判官	今者冥司韋判官來 拜謁		123
唐	王簡易	適到冥司		124
	王瑤	某當在冥府之中		126
唐	張景先婢	唐荊州枝江縣主簿 夏榮判冥司		129
隋	冀州小兒		小兒入闔，城門忽閉，不見一人，唯 是空城，地皆熱灰碎火，深纔沒踝。 小兒忽呼叫，走趨南門，垂至即閉。 又走趨東西，亦皆如是，未到則開， 既至便闔。	131

唐	劉摩兒		前至府舍，見館宇崇峻。執杖者二十餘人	132
唐	方山開		二人即引南行，至一城，非常險峻。二人扣城北門數下，門遂開，見其中赫然，總是猛火。門側有數毒蛇。皆長十餘丈。頭大如五斗斛，口中吐火，如欲射人。	132
唐	李知禮	閻羅王追公		132
	僧秀榮	金華寺有僧入冥	見秀榮荷鐵枷，坐空地烈日中，有萬萬蟲啣噬	133
唐	孫季貞		被驅入于空城中，比入則戶闔矣。第見滿城火灰，既為燒燼，不知所為。東顧，方見城戶雙啟，即奔從之，至則復闔矣。西顧，從之復然。南顧北顧，從之亦然。其苦楚備嘗之矣。	133
唐	李詹	為地下責其過害物命		133

表四所收錄報應故事都有提及“地獄”這個地下世界。這個地下世界與活人的世界一樣，有着統治者——閻王。閻王專門負責對處罰行惡之人，讓其受惡報。閻王的手下又有冥使。冥使可說是通往人間與冥間的橋樑，就如傳統民間所謂的“牛頭馬面”，他們負責替閻王抓取有罪之人伏法。冥使的位階雖低，卻是個舉足輕重的角色，因此報應故事中，有冥使向人們祈求施惠或則是人們向冥使賄賂以換取某些延壽的例子。以《李山龍》為例，李山龍得到閻王放還，在離開之際，三個先前抓捕他的冥使向其索賄，希望他能贈送東西。李山龍答應了，到家後便把紙錢、布帛和酒飯在水邊枯樹下燒給他們。至於人們賄賂冥使的例子則有《張應》。此則故事中，冥使在夢中要勾張應的魂魄，但張應給他一升酒，就把他打發走了。由此可見，古時候人們對地獄的想像依然離不開人世間的貪污賄賂。

前文提及地獄只有苦而無樂，這是因為地獄多酷刑葛兆光先生在《中國古代社會與文化十講》提及地獄對於死後的人有種種匪夷所思的殘酷刑法，像阿鼻地獄中就有鐵城、有寒冰、黑暗、小熱、刀輪、劍樹、火車、沸屎、鍋湯、灰河、劍林、刺林、銅柱、鐵機等等刑具，反覆折磨着死後的靈魂。（葛兆光，2003，頁 96）因此可以說地獄是個充滿痛苦的空間。表四的地獄故事中，也有許多關於酷刑的描寫，例如《趙文若》和《趙泰》。從趙文若所見的地獄景象可知，地獄裏煙火連天、黑氣佈滿地面，又有痛苦的哀嚎聲，而本身的頭、手和腳都被長釘釘着，苦不堪言。趙泰所見的地獄景象則是有男子六千多人，周圍

有火樹，四周有劍，從樹頂落下的人插在火劍上。

那麼地獄這個空間是長什麼樣子的呢？在此類報應故事中，有些故事有對這空間進行描述，例如《慕容文策》中所描述的地獄便有“城門”、“宮殿”、“羽衛”、“王”和“僧道”。《孫季貞》中所描述的地獄有“空城”、“火灰”和“燒爍”。《方山開》中所描述的地獄有“城”、“猛火”和“毒蛇”。《劉摩兒》中所描述的地獄有“府舍”、“館宇崇峻”和“執杖者”。

《冀州小兒》中所描述的地獄有“空城”、“城門”。《趙泰》中所描述的地獄有“官府舍”、“瓦屋”和“火樹”。《陳昭》中所描述的對於有“府城”、“甲士”和“判官”。我們可以從這些例子中描述的地獄，看出一個和人間幾乎一樣的景象，即有城池、官府、侍衛、官和宮殿，不同的地方則是地獄多了許多上文提及的酷刑。由此可見，當時人們對地獄形象的想像，基本上是參照當時的人間社會景象。

### 第三章：《太平廣記》報應故事之功德信仰

《太平廣記》卷一百二至卷一百十六的報應故事比較特殊，與其他表明善惡報應的故事不一樣，這裏都是關於因持念或書寫佛經而得救難、贖罪和脫罪的故事。正如《諸經要集》所云：“授持一偈福利弘深；書寫一言功超累劫。”

【日】高楠順次郎編，2006h，頁 9）持念和書寫佛經的功德可以是非常大的，可以抵消人命中的劫數，這些劫數可能是自己造業也得的惡報，也可能是遭遇某種始料未及的劫難，有或者是犯了法律而受制裁。何謂“功德”？慧遠在《大乘義章》卷九有云：

言功德者，功謂之功能。善有滋潤福利之功，故名爲功。此功是其善行家

德，名爲功德。（【日】高楠順次郎編，2006k，頁 649）

慧遠點明功德是以果報爲目的。“善有滋潤福利之功”即使說做善事擁有滋潤福利的功能，所以才稱爲“功”。而這種功是做善事的人才有的德，所以稱爲“功德”。在此範圍的故事中，佛經多了“現世化”的功能，所謂“現世化”，即持念或抄寫佛經的功德並不是在後世體現，而是當下有難即可顯現其神通，是即時的。這種功德也多了用來救難、贖罪和脫罪的功能。佛經的現世

化，讓其擁有“兌換”（Redeem）的功能，即用功德來兌換救難、贖罪或脫罪的神通。在這些故事中，誦經、抄經已經變成了“累積積分”的途徑，而這些平日累積下來的“積分”，可以在必要時用來救苦祈福。

在這範圍內的故事，主角可以通過持念或抄寫佛經的舉動來累積功德。這種累積下來的功德，在不同的情況可以發揮不同的作用。第一種情況是在遭到危難時，佛經功德可以助其度過危機，呈現出功德擁有救難的神通。《太平廣記》報應故事中有不少這種“救難”的例子。

表五 “功德救難” 類型故事

對象	事件	卷數
盧景裕	鄉人反叛累其被捕，誠心唸金剛經，枷鎖自己脫落。	102
睦彥通	精持金剛經，李密盜起時人欲殺之，卻得神人相助。	102
杜之亮	主子舉兵失敗，受累入獄，獄中專心唸金剛經，死刑時唯獨無其姓名，故免死，後遇大赦得免。	102
張鎰	十年來日唸經十五遍，部下反叛欲作亂，得神人瞋目叱之，作亂者佗然庭中，垂手張口，投兵於地。衆遂擒縛。	105
陸康成	朱泚造反時欲殺之，康默唸金剛經，箭不能傷。	106

張暢	南譙謀反，暢不從，因其常奉觀世音經，故南譙受警不敢害他。後暢被捕入獄，誦一千遍觀世音經，鎖寸寸斷。	111
王令望	少持金剛經，遇猛獸，急唸真經，猛獸垂涎滿地而離去。	103
沙彌道蔭	常年金剛經，半路遇虎，默唸金剛經，虎垂涎一地卻不食之。	107
巴南宰	常唸金剛經，遇赤狐大蟲而無害。	108
曇無竭	遇山象，唸經，虎來象逃，而後遇野牛，又唸經，大鷲飛來，牛便驚散，遂得免。	110
柳儉	受人誣告被押大理寺，因至心唸金剛經不懈兩日，突得特赦。	102
劉逸淮	受人誣陷被仗打，因讀金剛經四十年，安然無恙。	106
趙安	被仇人誣告，因常讀金剛經，判刑時枷鎖自脫，且名簿上無其名字，遂放之。其被仗打，亦由經卷代受。	107
唐晏	持經日七遍，後受人誣陷，得神人指示逃走，走投無路時，又唸經，捕者並無見者，由是豁免。	112
郭宣	受累入獄，唸觀世音經，枷鎖自脫，後被免罪。	110
韋克勤	出征時失散，望見軍官，暗不知路，乃至心唸金剛經，	102



	得炬火引導。	
崔文簡	被俘，至心唸經三日，枷鎖自脫，敵軍嘆異，遂送出境。	104
左營伍伯	被俘，只唸金剛經的題目，所縛自脫，並得指引回家。	106
王忠幹	常唸金剛經，戰場上受重傷，得神人相助，回到本營。	107
寯勉	常閱佛書金剛經，兵臨城下時，得神人相助，擊退敵軍。	108
竇傅	被俘，因唸經，枷鎖自脫，脫險而回。	110
潘道秀	軍隊失利被俘，恆至心唸經，得助以歸本土。	110
王球	郡失守，被捕入獄，專心唸經，被赦。	110
南宮子敖	城破被俘，至心唸觀世音經，刀殺不死。	110
徐義	兵亂時被俘，專唸觀世音經，束縛自脫，不被尋獲，遂得免。	110
畢覽	北征時被俘，單馬逃竄，至心唸誦觀世音經，得以脫免。迷路。又專心持唸，得指示安然到家。	110
釋法智	退軍時了落馬，唸觀世音經，敵尋之不得，於是獲救。	110
車母	被俘賊營，因其母為其精心唸觀世音經，得指引逃脫。	110
邢懷明	北伐時被俘，尋機逃走，暗誦觀世音經，得指示脫免。	110
王玄謨	北征失利，軍法處決，因誦一千遍觀世音經，免禍。	111

釋慧和	做間諜被捕，因堅持誦觀世音經，三次刀殺不死。	111
毛德祖	遇上敵軍追趕，因閤家唸觀世音經，下起大雨，得免死也。	111
李儒俊	為魏兵所圍，因唸觀世音經，脫圍而出，又唸經，得馬逃走。	111
崔善冲	蠻人謀反，善冲逃走，也不知路，一心唸佛經，得指引逃脫。	112
李惟燕	少持金剛經，遇匪，急唸經，安然度過。	105
陳哲	持金剛經，遇匪，匪欲殺之，得祥光保護，殺不得。	105
太原孝廉	受偷馬賊誣陷，被拷打，唯唸金剛經，得神蹟示其清白。	106
張興	妻受累入獄，唸誦觀世音經，枷鎖自脫，門自開，得脫。	110
孫敬德	為劫賊所引，誦觀世音經一千遍，多次刀殺不死，得豁免。	111
徐善才	誦觀世音經逾千遍，遇胡賊幾被殺，誠心唸經，當殺之時，了無感覺，後醒來時，離賊已遠。	111
白仁哲	過海遇風，急唸金剛經三百遍，得神人相助，風停。	103
王令望	少持金剛經，過江遇風，租船數百艘皆沒，唯獨王令	103

	望。	
何滌	常持金剛經，船未到岸欲沉，急唸經，遇蘆草得救。	103
陳利賓	船上遇風，急唸金剛經，得形如赤龍之物扶船，得救。	104
宋衍	船沉，得捫得粟稟一束，漂至岸邊，此粟稟乃其妻所寫之金剛經。	106
王沔	常持金剛經，船破，若有人授竹一竿，到岸不死。	107
康仲威	海中遇風，船破入水，得一木相助，不死，此木乃其母所寫之金剛經。	107
元初	常持金剛經，江中大風起，同行皆沒，唯初浮於水上。	108
釋慧慶	遇風濤，船將覆滅，誦法華經不輟，船在浪中如有人牽，得救。	109
蘇長	遇風船覆，全家亡，唯獨一妾常讀法華經，獨存其命。	109
樂荀	船遭火垂盡，唸經得救。	110
竺法純	小船遇風暴，一心唸觀世音經，得遇大船，上之，小船即沉。	110
竺惠慶	船上遇風，幾乎沉沒，誦觀世音經，似有數十人護其船，安然道安。	111
伏萬壽	船到江中，風起如箭，又深夜，不知去向，唸觀世音經，得指引脫難。	111

銀山老人	持金剛經，故火燒不及其家。	104
竺長舒	專心誦觀音經爲業，邑內大火，火至皆焚，唯獨到其家時，風回火滅。	110
釋法智	四方火燒，走路已絕，至心唸誦觀世音經，其藏身處火不及。	110
販海客	恆誦金剛經，並以經卷隨身，遭人謀財害命，沉於海底而不死，且常有人送以飲食。	108

表五所收錄的故事並不能說是報應故事，因爲這些故事都與主角本身的行爲或思想有關。前章曾提及，報應是對人們的行爲和思想的善惡的迴應，行爲和思想善，則得善報，反之則得惡報。然而，表五所收錄的故事主角所遭遇的災難和其本身的行爲思想善惡無關，都是一些始料未及的突發事件，且自身無可奈何，更無力自救的情況。在這五十七則故事中，“受他人造反所累”類型的有七則、“遭遇野獸”類型的四則、“受人誣陷或無辜入獄”類型的八則、“戰亂”類型的十八則、“遇匪”類型的三則、“船難”類型的十四則、“火災”類型的兩則。縱觀此五十七則故事，與亂世有關的故事有三十六則，佔了總數的百分之六十三。由此可見，佛經功德信仰在亂世時的流程度。

“受他人造反所累”類型的故事中，主角都是無辜受到牽連，本身並沒有進行行爲上或是思想上的惡行，反而是因反對、阻止他人造反而遭到危難，換

個說法即好人遭惡報。這或許是寫故事的人爲了凸顯佛經功德力量的廣大無邊，也可以從前章提及的“三世”來解釋，即這些人今世的惡報乃是前世積惡之故，無論是何種原因，他們最後都依靠佛經的功德力量而得到救難。這是這些主角的共同點，即常期持念佛經，或者是誠心持念佛經，而得到神奇的力量相助，免遭厄難。例如《陸彥通》，陸彥通是隋朝人，李密造反的時候，陸彥通奉命守衛虎牢關。關裏的人想要殺死他來相應義軍，知道此時後，陸彥通急忙出城。追趕他的人迫使他跳入深澗中，但卻好像有人拉住他的手臂，並把他放在石上，並對其說：“汝為念經所致，因得還家。”陸彥通精持金剛經，日課十遍的功德使其在遇到危難時，得到神人相助，安然無恙，還讓他後來位居高官，享年九十有餘才死。

“遭遇野獸”類型故事中，主角通過持念佛經的功德，讓自己免於成爲野獸的嘴下亡魂。這四則故事中，主角遭遇的野獸有老虎、狐狸、山象和野牛。

《王令望》故事中所提的“猛獸”其實也是指老虎，之所以改稱是爲了避唐代唐高祖李淵祖父李虎之諱。虎害在古代中國是非常頻繁的，因此古代法律中有專門關於捕虎的條例。池田溫先生在《中國古代的猛獸對策法規》一書中指出漢律和晉律中都有捕獲老虎可到政府交換賞錢的規定。（池田溫，1999，頁311）既然虎害如此頻繁，遇到時有無能爲力，這是擁有廣大無邊力量的佛經功德便可以發揮功效。以《王令望》爲例，王令望因爲從小就持念《金剛經》，擁有巨大的功德，因此當他遭遇老虎時，老虎也只能對着他流口水而不能傷害

他。除了老虎外，遭遇狐狸、山象或是野牛，佛經功德依然有同樣的效能。

“受人誣陷或無辜入獄”類型的故事中，通過持念或抄寫佛經的功德，有些主角獲得特赦，有些則是得到神力加持讓其逃脫。這些故事有個共同點，即幾乎都有枷鎖自脫的情形。有一個比較特別的故事是《劉逸淮》。劉逸淮被人誣陷後，被罰仗打四十，但因為其有持念佛經四十年的功德，打在其身上的傷害全部轉嫁在佛經上，本人安然無恙。

“戰亂”類型的故事是最多的。在戰場上，和軍隊失散、受重傷和被俘虜是時空見慣的事情。此類型故事便是環繞着這幾個主題，闡述佛經功德如何讓這些人免於遭難。以《韋克勤》為例，韋克勤出征時與軍隊失散了，雖然他看見了大軍的方位，但是天黑暗不知路，於是他至心念《金剛經》，爾後得到神奇的火炬引導他歸隊。《王忠幹》則是在戰場上受了重傷，幾乎已死，但是王忠幹常念《金剛經》，因此有莫大的功德，於是得到神人相助，回到本營。至於被俘虜的情形，一般都是因念經有功德，枷鎖自脫，並得到指示逃脫，例如《竇傳》，竇傳被俘後，因念經有功德，枷鎖自脫，脫險而回。還有一種情況是，持念《金剛經》的功德讓主角不被敵人抓獲俘虜，例如《李儒俊》，李儒俊被敵軍包圍，因念經有功德，得以脫圍而出。又在念經，於是得到一匹馬逃脫。

“遇匪”、“船難”和“火災”這四種是普羅民衆生活中常見的厄難。佛教要想滲透進普通民衆的生活裏，就必須對其教義進行改造，強調功德，創造出功德可以在危難時救助受難的人們，於是便有了遇到船難時，只要念經，就

可以讓船安然度過，即使船沉了，只要念經，就可以獲得神力相救、遇到火災時，只要有念經的功德加持，大火不會蔓延到其家、遇到搶匪時，只要有念經的功德加持，就會有神力保護的故事。

第二種情況是人死後，佛經功德可以讓其復活延壽，呈現出佛經功德可以讓人延壽的神通。

表六 “死而復生” 類型故事

時代	牽涉人物	所造之業	所持念的經書	持念經書的時長
隋	慕容文策	無	金剛經	小來持
隋	趙文若	以猪羊充飽	金剛經	唯持
唐	袁志通	無	金剛經	常持
唐	竇德玄	無	金剛經	急念一千遍
唐	宋義倫	曾殺狗兔 鴿	金剛經	持
唐	李丘一	好鷹狗豕 獵	金剛經	造經一卷

唐	田氏	好畋獵， 恒養鷹犬 為事	金剛經	持誦已二千 餘遍
唐	僧智燈	食薏苡仁 及藥食	金剛經	常持
唐	王從貴妹 (王氏)	無	金剛經	常持
唐	陳昭	無	金剛經	曾讀(黃襪 箱經)
唐	魚萬盈	擊殺毒 蛇，烹炙 以食	金剛經	授以金剛 經，念得遂 還
唐	僧法正	無	金剛經	日持金剛經 三七遍
唐	王翰	燒牛助殺 狗	金剛經	持金剛經七 遍與之 (牛，狗)
唐	張政	無	金剛經	小聲念
唐	李山龍	無	法華經	誦法華經，



				日兩卷
--	--	--	--	-----

表六所收錄的故事中，有些故事雖然沒有直接道出主角生前是否有惡行，但從他們被帶入地獄的情況來看，應該都是生前有行為上或思想上的惡行。根據佛教的地獄思想，只有行惡的人才會墮入地獄受苦，這一點在前章已有論述，在此從略。有說明惡行的故事有《趙文若》、《宋義倫》、《李丘一》、《田氏》、《魚萬盈》和《王翰》。這些故事主角生前所犯的惡行都是殺生罪。趙文若以豬羊充飽、宋義倫曾殺狗兔鴿、李丘一和田氏好鷹狗畋獵、魚萬盈擊殺毒蛇，烹炙以食、王翰燒牛助殺狗。《法苑珠林》有云：

如身行殺生。或剝切鬻截炮熬蚶蠅。飛鷹走狗射獵眾生者。則墮屠裂斤割地獄中。蒸煮燒炙眾生者。則墮鑊湯鑪炭地獄中。以此殺生故。（【日】高楠順次郎編，2006e，頁 815）

若根據《法苑珠林》的說法，這些犯下殺生罪的主角們，必定要在受苦，以示懲戒。然而，他們最後的下場卻是得以還陽，有的甚至還延壽。這是因為，他們曾有持念或抄寫佛經的大功德。由此可見，佛經功德還有着抵消罪孽的功能，讓人在面臨惡報時，可以轉換為善報。

表六故事的主角被帶入地獄後，會被閻王進行審判，當閻王得知他們生前曾持念佛經時，都會讓他們還陽，甚至延壽。比較有趣的一點時，他們死亡到復活之間的間隔並非一致的，有些人只是一宿，有些則長達七日。例如《李山龍》，李山龍死後七日才復活。再如《張政》，張政死後三日就復活了。從表六的故事中可見，死亡與復活的間隔有一宿、半日、二日、三日、七日和數日，其中以三日和七日最多。根據葉舒憲在《中國古代神祕數字》的看法，“三”和“七”是中國古代最常出現的神祕數字。“三”對佛教來說，發揮着統合觀念、組構思想的結構素作用。構成佛教世界觀基礎的是“三世說”，即過去、現在、未來。還有“三生說”，即前世、現世、來世。又有，“三報論”，即現報、生報、後報。這三種時間觀是佛教輪迴思想和報應思想的基礎。佛教又有稱佛、法、僧為“三寶”，稱佛教典籍為“三藏”，將《中論》、《十二門論》及《百論》合稱“三論宗”等等。佛教中，各種“三”式結構的明目不勝枚舉，在此從略。由此可見，“三”對佛教來說是多麼的重視和重要。在此類型報應故事中所用的“三日”，不排除有“多日”之義，有可能並非專指“三天”，也可能是指“多天”。又，此類型故事本是與佛教有關之報應故事，因此多用“三”也就不足奇了。“七”與佛教也有着千絲萬縷的關係。《瑜伽經》卷一有載：“此中有，若未得生緣，極七日止。若極七止，未得生緣，死而復生。極七日止，如是輾轉。未得生緣，乃至七七日止，自此以後，定得生緣。”這裏邊出現了報應故事裏常見的“七日”，表明“七”與佛教之關係。

（葉舒憲，1996，頁 38）因此，我認為“三”和“七”與佛教之間的關係，而此類型報應故事又是與佛教有關，因此“三日”和“七日”佔了如此大的比例。

第三種情況是犯了法，佛經功德可以為其脫罪使其免死。這裏所說的“罪”和第二種情況的“罪”是不一樣的。第二種情況所說的“罪”是指行為和思想上的惡行，是造業，會對自身帶來惡報的罪孽。這裏所要說的“罪”則是法律上的罪行，如偷竊、叛亂、殺人等罪行。佛經功德不僅僅可以消除人們所造的惡業，還可能在人們犯了律法時發揮神通。

表七 “功德脫罪” 類型故事

時代	牽涉人物	人物身份	所犯罪行	善報	脫罪條件
唐	長安縣死 囚	死囚	入獄	獲釋	誦金剛經 不輟口四 十餘日
唐	張伯英 （《三刀 師》）	孝子	逃役	舍之	誦金剛經 十餘年
唐	兗州軍將	將官	衙叅不	經書代其	自少讀金

			到，令就 衙門處斬	受罪	剛經，日 三遍，昨 日誦經， 所以過期
宋	王玄謨	不詳	北征失 律，軍法 當死	免禍	誦觀世音 千遍
宋	彭子喬	主簿	以罪被 繫，必欲 殺之	蒙釋放	至誠誦 經。至百 餘遍（觀 世音經）
	沈甲	不詳	被繫處死	獲免	誦觀音名 號
	張達	不詳	有罪繫 獄，分當 受死	鑊械自 脫，因遂 獲免	專念觀世 音
	高荀	不詳	為殺人被 收。鑊頓 地牢。分	免脫	努力共念 觀音

			意必死		
--	--	--	-----	--	--

表七所收錄的故事人物，都是觸犯了法律的人，他們全部都被判與死刑，然而因為有念經功德庇佑，而出現神異的現象，如鑲械自脫、刀殺不死、經書代罰，最終得以脫罪免死。以《三刀師》為例，三刀師本命張伯英，他是鎮守边远地区的志願役士兵，爲了行孝道，盜官馬而去，爾後被抓獲，被判死刑。張伯英所犯的罪行是逃役罪。根據《唐律疏議》載：

諸臨軍征討而巧詐以避徵役，若有校試以能爲不能，以故有所稽乏者以“乏軍論”。（劉俊文，1996，頁 1200）

所謂乏軍論，根據唐律疏議按擅興律乏軍興條：“諸乏軍興者斬，故、失等。”在唐代，逃役是很嚴重的罪行，論罪當斬。然而，張伯英曾持念佛經十餘年，擁有很高的功德，因此才會得到庇佑，三刀砍他不死，故名“三刀師”，後來也就獲釋了。以《張達》為例，張達犯了罪被捕入獄，其罪當斬，但因為他誠心念《觀世音經》，得其功德的庇護，鑲械自脫，後又因此神異現象而豁免死刑。以《兗州軍將》為例，兗州節度使的法令很嚴，某位將官沒按時到衙門，因此被處死。那個將官被斬首後，絲毫無變化，更無傷害。這是因為他從小持念佛經，之所以會遲到是因為念經延誤之故，因此經書代其被斬，斷

為兩截。

從表七故事中還可見一個有趣的現象，不同的罪行，有着不同的脫罪條件。何謂“脫罪條件”？簡單來說，就是需要累積多少或多久的功德才能讓人脫罪。同樣是死刑，當時其脫罪條件卻有着差別，有些罪行只需持念數百遍乃至數千遍佛經，即有足夠功德為其脫罪，而有些罪行則需要數十年持念佛經的功德才能為其脫罪，《三刀師》便是一例。

縱觀上述所有與佛經有關的故事，很明顯呈現出佛經現世化的現象，已不是在佛教原本講報應實際是來生來世的事，人生皆苦，一世苦行，是為了解換取較好的來世這一套了。佛經的內容已經不是重點，崇信佛經才是關鍵所在。《金剛經》本身也有關於持經功德的說法：

若復有人。聞此經典。信心不逆。其福勝彼。何況書寫受持讀誦。為人解說。須菩提。以要言之。是經有不可思議。不可稱量。無邊功德。如來為發大乘者說。為發最上乘者說。若有人能受持讀誦。廣為人說。如來悉知是人悉見是人。皆得成就不可量。不可稱。無有邊。不可思議功德。（【日】高楠順次郎編，2006i，頁 750）

故事中的主角念誦金剛經不是為了修身，也不是為了成佛，喪失了原有的印度

佛教那強烈的宗教精神，變得相當世俗化，純粹只是爲了某種功利的目的。那麼究竟是什麼原因導致這種現象的產生呢？佛教傳入中國後，其實存在着兩種層面，也可以說是完全不同的兩個信仰世界。若用雷德菲爾德提出的“大傳統”和“小傳統”<sup>4</sup>（Petruccio, 1957, 頁 352）來區分，就是上層文化人的佛教信仰和下層文化人的佛教信仰。上層文化人的佛教信仰是屬於高文化水平的信仰者的信仰，這些信仰是由道理、學說爲基礎的，側重教義理論的信仰者所追求的是藉助宗教的信仰使自己達到超越脫俗的境界。下層文化人的佛教信仰不以超越脫俗爲宗教目，側重信仰實踐的。這個信仰是相當具體和實際的，靈不靈驗，有沒有實際用處，才是他們最關心的。這類信仰者都是希望宗教可以幫助自己解決現實生活中的問題，大多數信仰者都是要釋厄解困和求得福祉。張國剛先生指出，在古代社會，平民百姓的生活受各種自然與社會因素影響很大，很難有長期穩定的保障，這種情況是他們很容易受到佛教的影響，當他們面對困苦與厄難時，就會求助於佛，可以說他們崇佛的目的，幾乎是用自身的實際利益與佛進行交易。（張國剛，2002，頁 203）此章所討論的故事應屬這個範疇。這種下層文化人的佛教信仰是佛教傳入中國後才有的改變。我認爲這種變化是佛教要在中國立足必須的過程。正如陳寅恪在《馮友蘭〈中國哲學史〉上冊審查報告》所說：

---

<sup>4</sup> 所謂“大傳統”，即是一種是由國家與住在城鎮的士紳與市民們所掌握、書寫的文化傳統。所謂“小傳統”，即是存在於鄉村之中，鄉民借由口傳等方式流傳的大眾文化傳統。

釋迦之教義……與吾國傳統之學說，存在之制度，無一不衝突。輸入之後，若舊不變易，則難保持。是以佛教學說，能與吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程。（陳寅恪，2001，頁 285）

佛教要在中國下層的普羅大眾中發揚才能爭取到大量中國人的支持，才可以在中國立足。佛教要散播到普羅大眾的層次的化，就必須使更多民衆相信功德就是指藉唸佛、誦經、造像、佈施等舉動是善行，可以福利衆生，使惡盡而善滿。這些也就是爲什麼《太平廣記》佛經報應故事中顯得現世化及功利化的原因，這些故事也反映了佛教信仰在民間特別是下層民衆中傳播的內容與實態。其目的就是爲了可以吸引廣大的民衆信仰佛教，進而宣揚佛教。這是佛教深入民心一個重要的手段。



#### 第四章：報應觀念於李唐代之傳播

《太平廣記》報應故事中有大部分是與佛教有關，這些報應故事皆與佛經、佛像、僧人為特徵。而這些報應故事所牽涉的年代又以唐代為主。因此，釐清佛教在唐代的影響力便可知這些與佛教融合而成的報應觀念在唐代的傳播範圍。我便將這些有些寫明地點的唐代報應故事收錄在表八中，並根據表八來繪製圖一和圖二。通過圖一和圖二，可以看出報應故事在唐代的傳播範圍。此章也會就圖一和圖二來分析唐代都城、運河及寺廟與報應故事的傳播之間的關係。

圖一 唐代報應觀念傳播範圍全圖



地圖參閱《中國歷史地圖集》（譚其驤，1996，頁 32-33）

圖二 唐代報應觀念傳播京都範圍



地圖參閱《中國歷史地圖集》（譚其驤，1996，頁 32-33）

表八 《太平廣記》報應故事所涉李唐地域

時代	牽涉人物	報應故事所在地域
唐	元初	九江
唐	孫泰	山陽
唐	王從貴妹（王氏）	公安
唐	袁志通	天水
唐	太原孝廉	太原
唐	高涉	太原
唐	蘇長	巴州
唐	巴南宰韋氏	巴南
唐	悟真寺僧	王順山
唐	張政	邛州
唐	李壽	交州
唐	李質	吉州
唐	普賢社	同州
唐	趙安	成都
唐	李琚	成都
唐	僧道憲	江州

唐	宋衍	江淮
唐	崔道紀	江淮
唐	僧法正	江陵
唐	秦匡謀	江陵
唐	綠翹	西京
唐	崔寧	西蜀
唐	宋叅軍	坊州
唐	岐州寺主	岐州
唐	僧曇暢	岐州
唐	劉逸淮	汴
唐	竇凝妾	汴州
唐	劉摩兒	汾州
唐	王洞微	汾州
唐	王弘之	沁州
唐	乾寧	邠州
唐	蔡策	京
唐	季全聞	京兆
唐	嚴武盜妾	京城
唐	許儼	京師

唐	釋智興	京師
唐	屠人	京師
唐	王會師	京都
唐	王珍	定州
唐	岳州人	岳州
唐	石壁寺僧	并州
唐	孟知儉	并州
唐	李信	并州
唐	薛巖	忠州
唐	強伯達	房州
唐	崔敬嗣	房州
唐	田氏	易州
唐	陳義郎	東洛福昌
唐	李昕	東郡
唐	牙將子	東蜀
唐	建昌	武攸寧
唐	王遵	河內
唐	席豫	河西
唐	尼法信	河東

唐	董雄	河南
唐	李生	河朔
唐	邢文宗	河間
唐	長安縣死囚	長安
唐	吳可久	長安
唐	唐武宗	長安
唐	店婦	長安
唐	趙太	長安
唐	長沙人姓吳	長沙
唐	童安珩	信州
唐	兗州軍將	兗州
唐	張縱	泉州
唐	伍五娘	洛州
唐	弓嗣業	洛州
唐	竇軌	洛州
唐	王公直	洛師
唐	韋丹	洛陽
唐	午橋民	洛陽
唐	王簡易	洪州

唐	滎陽氏	盈州
唐	史阿誓	郊南福水之陰
唐	龍興寺主	原州
唐	何澤	容州
唐	王僞	晉州
唐	蘇頌	桂州
唐	樂生	桂州
唐	段秀實	涇州
唐	劉自然	秦州
唐	僧智燈	荊州
唐	僧惟恭	荊州
唐	何軫	荊州
唐	張景先婢	荊州
唐	崔進思	虔州
唐	劉知元	虔州
唐	开行立	陝州
唐	樊宗諒	密州
唐	方山開	曹州
唐	倪勤	梓州



唐	唐晏	梓州
唐	張某《張御史》	淮南
唐	崔尉子	清河滎陽
唐	孫季貞	陳州
唐	劉弘敬	彭城
唐	李丘一	揚州
唐	釋智聰	揚州
唐	江融	揚州
唐	蕭傲	番禺
唐	沙門徹禪師	絳州
唐	張法義	華州
唐	李義琰	華州
唐	何老	鄂州
唐	勾龍義	間州
唐	寧勉	雲中
唐	李山龍	馮翊
唐	王忠幹	滄
唐	李元平	睦州
唐	段文昌	蜀

唐	王章皋《左營五伯》	蜀
唐	王殷	蜀
唐	豐州烽子	豐州
唐	趙文信	遂州
唐	陸孝政	雍州
唐	謝氏	雍州
唐	任自信	嘉州
唐	張伯英（三刀師）	壽州
唐	鄭生	滎陽
唐	陳昭	漢州
唐	王翰	漢州
唐	釋道積	蒲州
唐	劉軻	韶右
唐	杜通達	齊州
唐	李文敏	廣州
唐	胡亮妾	廣州
唐	張嘉猷	廣陵
唐	李廷光	德州
唐	尼妙寂	潭州

唐	蔡州行者	蔡州
唐	孫明	鄭州
唐	李氏	冀州
唐	姜勝生	冀州
唐	王瑱	冀州
唐	館陶主簿	冀州
唐	嵩州縣令	嵩州
唐	杜思訥	潞州
唐	范略婢	濮陽
唐	陳哲	臨安
唐	師夜光	薊門
唐	孫咸	襄州
唐	襄陽老姥	襄陽
唐	賀悅	隰州
唐	李知禮	隴西
唐	釋道俗	醴泉山原
唐	李元一	饒州
唐	沈嘉會	蘭州

圖一是“唐時期全圖”，從此圖可以明顯看出這些報應故事牽涉的地點都密集在唐代都城——長安一帶。圖二是圖一的放大版，讓讀者更清晰的看到報應故事密集的地域。圖一和圖二裏的紅圈是報應故事的所在地點，圖二中的藍線則是當時的大運河。從這裏可以看見這些報應故事的分佈都是環繞着兩個中心，即唐代的西京京城和東都長安。這些報應故事既然是以唐代兩京為中心，那麼我們必須先對兩京有所瞭解。關於西京長安，《增訂唐兩京城坊考》有其記載：

唐西京初曰京城，隋之新都也，開皇二年所築。唐天寶元年曰西京，至德二載曰中京，上元二年復曰西京，次年曰上都。【清】徐松（1996，頁1）

關於東都洛陽，《增訂唐兩京城坊考》也其記載：

東京一名東都，始築與隋大業元年，謂之新都。唐武德四年廢。貞觀六年號洛陽宮。顯慶二年曰東京，上元二年罷京，次年，復為東都。（【清】徐松，1996，頁236）

在唐代，長安成為史無前例擁有廣大版圖大唐帝國的國都。洛陽為周漢以來，黃河、伊水、洛水三河交叉的水陸要衝，開鑿。補修大運河水路均以此為起

點，實質上有統一中國南北的作用。（【日】中村・元，1994，頁 207）隋煬帝開鑿的大運河，由於歷史上其他因素的影響，成為了此後六百多年內為唐宋帝國的大動脈。全漢昇先生認為這條動脈的暢順與停滯決定着唐宋帝國的盛衰隆替。（全漢昇，1946，頁 1）從圖二中可見，這些故事發生的地點，除了環繞着東都和西都蔓延開去外，也有沿着運河散播出去的情況。運河對唐代的經濟和文化起着很大的影響，因此我認為佛教在當時的傳播，和運河也是息息相關的。

隋唐時期是中國歷史上的鼎盛時期，西京長安和東都洛陽又是這個鼎盛時期歷史大舞臺的中心。許多重大的政治、軍事時間和文化等活動最主要的場面，就是在這裏一幕一幕地演出的。唐代是佛教建築大舉發展的另一個時代。在六四八年，共有三千七百一十六座官辦寺院，在公元七世紀下半葉則共有四千座；到了玄宗執政初年，共有五千三百五十八座。（謝和耐，1993，頁 15）寺廟的數量其實反映出佛教在當時的影響力。唐代寺廟共有五千三百五十八座，遠遠超過道教的道館的數量，證明佛教在唐代的影響力非同小可。前章提到，佛教傳入中國後，與中國國情相融合，形成了“民俗佛教”，這種佛教是以“功德信仰”為目的的。建立佛刹也是修功德的舉動之一，上文提及的唐代寺廟的數量如此龐大，與這種“功德信仰”不無關係。

唐代皇室對佛教持有的態度也和佛教在唐代的影響脫不了關係。唐代雖然是以道教為國教，但並沒有讓唐代皇帝因此而廢佛。唐代皇帝中，除了武宗以

外，均信佛教，而太宗玄宗之信仰在疑似之間。唐代帝王之信佛，可以在內道場一事見之。佛教內道場，從唐初到懿宗未嘗間斷。（章羣，1998，頁 2）可以說，佛教傳入中國後，通過“現世化”的轉變，爭取到了普羅大眾的崇拜，其影響力也導致唐代的帝皇不能忽視佛教的影響力而妄加排斥。

正如前章所說，佛教的影響並不僅僅只限於上層社會，下層社會的平民百姓也接受了佛教，只不過下層社會所接受所理解的佛教或許和上層社會的有些不同。到了唐代，普通百姓對於佛教的信仰可以說達到了巔峯。這一點可以從當時人們對玄奘的崇拜的情況中看出。玄奘從印度取經回國，到達西郊的時候，《續高僧傳》有載當時的情況：

道俗相趨屯赴闐闐。數十萬眾如值下生。將欲入都。人物諠擁取進不前。遂停別館。通夕禁衛。候備遮斷停駐道旁。從故城之西南至京師朱雀街之都亭驛二十餘里。（【日】高楠順次郎編，2006g，頁 454）

從這段記載可以看出人們對玄奘的崇拜到了何等的狀態，也意味着佛教在唐代下層百姓中的影響力。佛教對於唐代的政治、經濟、文化等領域無孔不入地滲透進來，因此唐代的士大夫和下層百姓一樣，不得不在自己的生活領域中，和佛教扯上關係。郭紹林先生指出士大夫是把佛教當作“解脫學原理”和“人生觀概論”來加以學習的。士大夫通過學習佛教，取得佛教的世界觀、人生觀、

方法論和認識論，用這些修養功夫，來看待自身及周圍的一切，擺脫現世的煩惱，達到思想上的解脫。（郭紹林，2006，頁 48）從一點在此看出前章提及的上層佛教信仰和下層佛教信仰的差別。從《太平廣記》報應故事的發生地點可以看出佛教在唐代的傳播範圍非常廣大。佛教在唐代社會的影響力遠遠超越了身為國教的道教。無論是帝王、士大夫還是平民百姓，除了少數例外，都有着崇佛的傾向。這一傾向在平民百姓甚至可以說是狂熱的狀態。

## 第五章：結論

佛教傳入中國前，中國本身已有一套報應理論。這種傳統報應觀的特色是有“天”來主宰人們未來的命運。從《太平廣記》報應故事又賦予“天”賞罰平等、大公無私、嫉惡如仇的特性。“天”的賞罰是平等的，無論是普通百姓還是天子高官，只要犯了枉殺的惡行，都必定會遭到“天”的懲罰。除了人可以向天申述冤情外，動物亦可以如此。傳統報應觀的另一個特色是“承負說”。在報應故事中，承負有幾種呈現方式。第一種是作惡的人本身不遭惡報，由其家人代替。第二種是作惡的人和家人一起遭到惡報。第三種是父母作惡，報應在子女身上，導致身上擁有缺陷。無論是哪一種情況，都可以看得到傳統報應觀那“餘殃”的影子。佛教思想則是反對承負說，佛教認為個人的善惡報應，都是自己的業力招致的，正所謂自作自受。教傳入中國之後，其思想與中國古代原有的報應觀念結合，形成了獨特的中國式佛教報應觀念——因果報應觀，這種報應觀的理論基礎是業感緣起論。《太平廣記》報應故事中，有關佛教報應思想的故事，根據其內容，可以分為依業輪迴和及地獄觀念兩種。佛教的輪迴強調由因生果，前能起後，前前影響後後，把人生歸結為過去、現在和未來三世，並融入循環往復的系統之中。佛教的三世因果業報和六道輪迴觀為中國人帶來了“前生”和“來生”的觀念。在此之前，中國傳統的報應觀是



死亡就是一個終結，不會再形成新生命，也就是沒有轉世這種概念。雖然早期中國依然有與佛教“地獄”類似的死後世界，但這死後世界僅僅作為人死後的歸屬，只有在沒有後人祭祀的情況下才會受苦難，因此我認為傳統的死後世界並沒有強調報應。佛教的地獄思想則不然，無論有沒有人祭祀，只要進了地獄必定受苦，絕對沒有樂趣可言。《太平廣記》報應故事可以反映出地獄思想在當時社會的流行和當時社會對地獄的想像。當時人們對地獄這個空間的理解基本上是參照當時的人間社會景象。

《太平廣記》卷一百二至卷一百十六的報應故事中可見功德信仰。主角可以通過持念或抄寫佛經的舉動來累積功德。這種累積下來的功德，在不同的情況可以發揮不同的作用。第一種情況是在遭到危難時，佛經功德可以助其度過危機，呈現出功德擁有救難的神通。第二種情況是人死後，佛經功德可以讓其復活延壽，呈現出佛經功德可以讓人延壽的神通。第三種情況是犯了法，佛經功德可以為其脫罪使其免死。縱觀上述所有與佛經有關的故事，很明顯呈現出佛經現世化的現象，已不在是佛教原本講報應實際是來生來世的事，人生皆苦，一世苦行，是為了解換取較好的來世這一套了。佛經的內容已經不是重點，崇信佛經才是關鍵所在。佛教會有這一轉變是因為佛教要在中國下層的普羅大眾中發揚才能爭取到大量中國人的支持，才可以在中國立足。佛教要散播到普羅大眾的層次的化，就必須使更多民眾相信功德就是指藉念佛、誦經、造像、佈施等舉動是善行，可以福利眾生，使惡盡而善滿，這樣才能吸引廣大的民眾

信仰佛教。

從《太平廣記》報應故事的地點數據，可以看出報應觀在唐代的分佈是環繞着東都、西都和運河。寺廟的數量其實反映出佛教在當時的影響力。唐代寺廟共有五千三百五十八座，遠遠超過道教的道館的數量，證明佛教在唐代的影響力非同小可。唐代皇室對佛教持有的態度也和佛教在唐代的影響脫不了關係。唐代雖然是以道教為國教，但並沒有讓唐代皇帝因此而廢佛。唐代皇帝中，除了武宗以外，均信佛教，而太宗玄宗之信仰在疑似之間。佛教的影響並不僅僅只限於上層社會，下層社會的平民百姓也接受了佛教，只不過下層社會所接受所理解的佛教或許和上層社會的有些不同。到了唐代，普通百姓對於佛教的信仰可以說達到了巔峯。佛教對於唐代的政治、經濟、文化等領域無孔不入地滲透進來，因此唐代的士大夫和下層百姓一樣，不得不在自己的生活領域中，和佛教扯上關係。從《太平廣記》報應故事的發生地點可以看出佛教在唐代的傳播範圍非常廣大。佛教在唐代社會的影響力遠遠超越了身為國教的道教。

## 參考書目

### 原典古籍

1. 【日】高楠順次郎編（2006a）。《大正新修大藏經》（第一冊）。臺北：新文豐出版。
2. 【日】高楠順次郎編（2006b）。《大正新修大藏經》（第三十冊）。臺北：新文豐出版。
3. 【日】高楠順次郎編（2006c）。《大正新修大藏經》（第二冊）。臺北：新文豐出版。
4. 【日】高楠順次郎編（2006d）。《大正新修大藏經》（第二十四冊）。臺北：新文豐出版。
5. 【日】高楠順次郎編（2006e）。《大正新修大藏經》（第五十三冊）。臺北：新文豐出版。
6. 【日】高楠順次郎編（2006f）。《大正新修大藏經》（第五十二冊）。臺北：新文豐出版。
7. 【日】高楠順次郎編（2006g）。《大正新修大藏經》（第五十冊）。臺北：新文豐出版。

8. 【日】高楠順次郎編（2006h）。《大正新修大藏經》（第五十四冊）。臺北：新文豐出版。
9. 【日】高楠順次郎編（2006i）。《大正新修大藏經》（第八冊）。臺北：新文豐出版。
10. 【日】高楠順次郎編（2006j）。《大正新修大藏經》（第十七冊）。臺北：新文豐出版。
11. 【日】高楠順次郎編（2006k）。《大正新修大藏經》（第四十四冊）。臺北：新文豐出版。
12. 【清】徐松（1996）。《增訂唐兩京城坊考》。西安：三秦出版社。
13. 劉俊文（1996）。《唐律疏議》。北京：中華書局。
14. 周勛初主編（2006）。《唐人軼事彙編》（下冊）。上海：上海古籍出版社。
15. 王明（1997）。《太平經合校》。北京：中華書局。

#### 專書著作

1. 【日】中村・元（1994）。《中國佛教發展史》（上冊）。臺北：天華出版事業股份有限公司。
2. 【日】梅原猛（2005）。《地獄的思想》。成都：四川出版集團。

3. 【美】楊聯陞（2009）。《中國文化中“報”、“保”、“包”之意義》。貴陽：貴州人民出版社。
4. 余英時（2005）。《東漢生死觀》。上海：上海古籍出版社。
5. 全漢昇（1946）。《唐宋帝國與運河》。上海：商務印書館。
6. 呂澂（1996）。《呂澂佛學論著選集》（第四冊）。濟南：齊魯書社。
7. 張國剛（2002）。《佛學與隋唐社會》。河北：人民出版社。
8. 張志剛（2005）。《宗教研究指要》。北京：北京大學出版社。
9. 方立天（2003）。《中國佛教散論》。北京：宗教文化出版社。
10. 李申編（2009）。《儒教報應論》。北京：國家圖書館出版社。
11. 杜斗城（1989）。《敦煌本〈佛說十王經〉校錄研究》。蘭州：甘肅教育出版社。
12. 池田溫（1999）。《唐研究論文選集》。北京：中國社會科學出版社。
13. 湯用彤（1989）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》（第三編）。上海：上海書店。
14. 章羣（1998）。《唐史札記》。臺北：學海出版社。
15. 葉舒憲（1996）。《中國古代神祕數字》。北京：社會科學文獻出版社。
16. 葛兆光（2003）。《中國古代社會與文化十講》。香港：商務出版社。
17. 謝和耐（1993）。《中國五~十世紀的寺廟經濟》。臺北：商鼎文化出版社。
18. 譚其驤（1996）。《中國歷史地圖集》。北京：中國地圖出版社。
19. 郭紹林（2006）。《唐代士大夫與佛教》。西安：三秦出版社。

20. 陳夢家 (2008)。《殷墟卜辭綜述》。北京：中華書局。
21. 陳寅恪 (2001)。《陳寅恪集》(第二冊)。北京：三聯書店。

#### 期刊論文

1. Petrullo, V. (1957). Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization by Robert Redfield. *American Anthropologist*, 59 (2 )。
2. 方立天 (1993)。《因果論述評》。《哲學與文化》(第八期)，頁 785。