

中國佛教善惡報應論初探

王月清 撰

目次

【提要】

【關鍵字】

【壹】善惡報應論的印度之源

【貳】中印善惡報應論之分別

【參】中土善惡報應論之特色

【肆】報應論與承負說之比較

正觀雜誌第四期 / 一九九八年三月二十五日

本文自頁 101 至頁 120

【摘要】

中國佛教善惡報應論作為中國佛教的理論基礎，有其印度之源、中土之流，與中國傳統報應觀和傳統「承負說」相比，中國佛教善惡報應論以其獨特的內涵和理論特徵，彌補了傳統報應觀理論上的侷限，開展了中土勸世化俗的新思路，成為中土教化民眾的主要宗教倫理工具，其扶世助化之功實不可沒。

中國佛教在弘傳人生的精神解脫法門的同時，還擔負著扶世助化、勸善化俗的宗教倫理使命。中國佛教要實現勸善化俗的倫理目的，除了教人們明分善惡外，還需以善惡業報輪迴的宗教理論與世俗的道德實踐相結合，從而使佛教倫理在眾生中產生信仰的約束力量。本文擬以探究中土佛教善惡報應論的印度之源、中土之流入手，在與中土傳統報應觀和傳統「承負說」的比較中，展開以慧遠為代表的中土善惡報應論的獨特內容、理論特質和影響，以說明佛教善惡果報論的扶世助化的作用是不可替代的，其對儒家倫理的補充作用是不可或缺的。

【關鍵詞】 報應論 比較 扶世助化

【壹】善惡報應論的印度之源

在印度佛教理論中，善惡觀與業報輪迴說相連，淨染業力決定人生輪迴果報，在倫理角度上，淨業即善業，染業即惡業，善業惡業在因果律的作用下就形成善業善果，惡業惡果的善惡報應。在時間空間上，印度佛教因果律的作用範圍不限於此世，而是把業因與果報的因果關係延伸於前世、今世、來世，形成「三世二重因果」的業報輪迴鏈。認為人們在現世的善惡作業，決定了來生的善惡果報；今生的倫理境遇取決於前世的善惡修行。人要擺脫六道輪迴中升降浮沉的處境，必須盡心佛道，勤修善業，以便證得善果，避除惡報。

在討論中土佛教善惡報應論之前，有必要對印度佛教的業報輪迴學說作一概要了解。

業，梵文為 Karma，意思是行為（造作）⁽¹⁾，通常分身、口、意三方面，故稱三業。從佛教倫理的眼光看，三業的根源在於善、惡、無記三種倫理性質的動機，從三種倫理動機或道德意志引發，造作的行為稱之為：善業 (Kuśala-Karma)、惡業 (Akuśala-Karma) 和無記業 (Avyākṛta-Karma)。

佛經中曾這樣論及善惡動機與善業、惡業的關係：

心為法本，心尊心使，心之念惡，即行即施……心為法本，心尊心使，中心念善，即行即為……⁽²⁾

佛教認為，由身、口、意三種善或惡的行為(業)，可召感後來的果報。廣義看來，三業從原因到結果，即從善惡動機到善惡結果，都可算是行為。善惡行為的潛在力量在時間空間中存續下來，成為一種「業力」，帶來或善或惡，或苦或樂的果報，由前世引發至今世，並延伸至來世，便生起善惡果報的輪迴。

輪迴，梵文 *samsāra*，即指業的主體或生命在不同的存在領域中流轉，它本是印度婆羅門教的基本教義之一，佛教對之加以吸收改造而成為其宗教的理論基礎，也成為佛教倫理的理論基礎之一⁽³⁾。在佛教看來，由於主體善惡業力的作用，眾生在三界(欲界、色界、無色界)不斷流轉，轉生於六道(六趣)，這六種轉生的趨向是：天、人、畜生、餓鬼、地獄、阿修羅，如此生死相繼，因果相依，如車輪運轉，便形成業報輪迴。業報輪迴思想給人這樣的倫理承諾：今生修善德，可來生至天界，今生造惡行，來生墮入地獄。止惡行善是出離三界、擺脫輪迴的必由之徑。

業報輪迴思想的基本原理是佛教倫理的「因果律」(Causality，因果的梵文為 *hetu-phala*)，即一切事物皆有因果法則支配，善因必產生善果，惡因必產生惡果，所謂善因善果，惡因惡果。從倫理學的眼光看，因果律是以業力為中心，強調道德行為的主體與道德存在主體的一致性。我們認為佛教倫理意義的因果律，與哲學意義上的因果辯證法不

同，它不是陳述的「凡果必有其因」，而是陳述的「相同的原因造成相同的結果」，這一命題很容易被科學或常識上證偽，但在宗教倫理意義上，它是一種鐵定的信仰規則，沒有任何真假值，並決定著宗教生活中的道德選擇和道德評價，換言之，即規定著人們是作惡還是從善，也對人們的苦樂處境作出宗教倫理的解釋（今世苦果是前世的惡業，今世的善業可感後世善果）。

佛教倫理的因果律是一種必然的倫理律令、倫理規則，這一律令在佛教經典中得到反覆申述，如《中阿含經·思經第五》言「爾時，世尊告諸比丘：若有故作業，我說彼必受報，或現世受，或後世受。若不故作業，我說此不必受報」。《瑜伽師地論》亦言：「已作不失，未作不得。」等等。

【貳】中印善惡報應論之別

作為佛教倫理的理論基礎的善惡果報說，一經傳入中土便與中土的「積善餘慶」、「積惡餘殃」思想相合拍。其業報輪迴觀念，使善惡果報理論更能自圓其說，更能加強對民眾倫理生活的約束，從而豐富了中土的善惡報應思想，也形成了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，除《易經》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」，《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」。《韓非子·安危》言：「禍福隨善惡」，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。當我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年)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：「夫明主以孝慈訓也，則赤鳥翔而老人星見；仁德育物，則醴泉涌而嘉禾出。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：「周子雖言，略示顯近，至于釋教，則備極幽遠。故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。舉茲以明勸沮，不亦大哉！」皓當時無以折其言。⁽⁴⁾

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，就與中土倫理發生相互作用。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、今世、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」等輪迴報應的載體。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，即現世所受乃前世自作，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。

以上這些差別一旦消解，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。

【參】中土善惡報應論之特色

慧遠(334~416年)以其著名的《三報論》、《明報應論》論證善惡報應「乃必然之數」。慧遠之前，孫綽(320~370年)在其《喻道論》中也把善惡報應視為「自然之勢」，孫綽說：

故立德暗昧之中，而慶彰萬物之上，陰行陽耀自然之勢。譬猶灑粒於土壤，而納百倍之收，地谷無情於人，而自然之利至也。(5)

視善惡報應為「自然之勢」、「必然之數」，即是承認佛教倫理「因果律」的自然合理性、必然性，這樣，善惡因果報應就成了人生的必然規律、宇宙的自律令。慧遠因此說：

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？……然則罪福之聲，唯其所感，感之而然，故謂之自然。自然者，即我之影響耳。於夫主宰，復何功哉？(6)

慧遠視善惡福罪的報應如形影相隨、聲響相應，是自然而然的事，並且否認了天神賞善罰惡的主宰權，把善惡報應的終極原因落實在人自身的善惡動機和行為上，以佛教的義理闡明了「為仁由己」的主張，反映了他站在佛教立場上糅合佛

教與中土報應論的思想特色。

在《三報論》中，慧遠引佛經宣稱：「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。」⁽⁷⁾業有三報，生有三世，慧遠這一善惡因果報應、輪迴轉生的說法，使因果報應理論更能自圓其說，特別是能解釋業報反常的現象，彌補了中土傳統報應論的不足，也彌補了中土傳統報應論在解釋社會諸種不平等現象時的無能為力。

中土傳統報應論在其產生、發展過程中，由於其理論和現實存在著顯明的矛盾，所以不斷受到各方面的挑戰和責難。漢代司馬遷在其《史記》中就責問，伯夷、叔齊二賢行仁義而甘願餓死，卻有何善報之徵？

東漢王充以性命自然說反對善惡報應說，從反面給報應論者提出了如何使自身理論更為精緻，更具欺騙性，更能自圓其說的課題。

到東晉時期，慧遠作《三報論》、《明報應論》，面臨著用佛教善惡報應論改造中土報應論以及回應反因果報應論者的挑戰的任務。東晉思想家戴逵（約330~395年）是慧遠的論敵之一。為批駁佛教的因果報應論，戴逵著有《釋疑論》，與慧遠及居士周道祖等反覆辯論。戴逵主張「性命自然」、「性分夙定」⁽⁸⁾，以賢者「早夭絕嗣」和惡者「富樂自終」的事實

論證壽夭賢愚同善惡行為沒有必然聯繫。慧遠答辯說：「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。」⁽¹⁰⁾這樣，慧遠以三業—三報—三世—三生，把因果報應的時空作了延伸，儒家的「積善餘慶，積惡餘殃」思想，納入了「三世二重因果」的輪迴流程，現世的處境推因於前世，來世的狀況取決於現世，使人們既在現實處境中認命安分，又在現實生活中努力培植來世的善根，積累來生善果的道德資糧。在這樣的善惡報應理論中，現實的種種矛盾得以消解，就連「性命自然」、「性分夙定」的反報應論觀點也可視為前生之定業，今生之自然，從而被因果報應論融攝。

慧遠善惡報應論糅合了佛教倫理與中土倫理，把報應的主宰力量由天神、天道改變為業力，由外力轉變為內力，這是其理論特點之一。

第二，佛門業報輪迴思想改變了中土報應論的單線思維，增加了理論的圓通性和解釋現實問題的變通能力。

第三，慧遠的報應論因其圓通性和變通能力，誘使人們既安於現狀，又勤修善業，從化世導俗的佛教倫理的社會功能上說，其教化之功實不可沒。就連慧遠的論敵戴逵也看出，所謂「積善積惡之談，盡是勸教之言耳。」⁽¹¹⁾

第四，慧遠的善惡報應論以其自業自報改變了傳統的一人作惡殃及子孫的「承負說」，有利於促成個體的道德自覺。以下擬詳述此點。

【肆】報應論與承負說之比較

與中土傳統報應論相比，慧遠闡揚的佛教善惡報應論，其善惡報應的主體成為人自身及其不滅的精神，這就強調了當下自我的善惡選擇的責任，也強化了中土佛教「自心自生自覺」的特徵，排除了「承負說」的傳統觀念。

「承負說」是早期道教的善惡報應、因果相關思想，其主要內容是說任何人的善惡行為都會對後代子孫產生影響，而人的今世禍福也都是先人行為結果，如果祖宗先人有過失，由子孫承受其責任。「太平經」卷三十九載：

承者為前，負者為後。承者，乃謂先人本承天心而行，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，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，乃先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。(12)

國學大師湯用彤曾認為，「承負說」是在《易·坤·文言》中的「積善之家，必有餘慶；有積不善之家，必有餘殃」的因果報應思想的基礎上發展而來，同時又認為該說為「中土典籍所不嘗有」，故推測承負說是「比附佛家因報相尋之義」的創造⁽¹³⁾。但就承負說的思想內容和印度佛教輪迴果報說的具體內涵而言，兩者的差別是顯而易見的，最新研究資料也表明承負說在中土有其直接的思想來源⁽¹⁴⁾，它與印度佛教的果

報觀迥然異趣：

其一，在關於現實社會中善人得禍，惡人得福現象的解釋方面，佛教三世果報認為是自業自報，自作自受，《因果經》說：「欲知前世因，今生受者是；欲知後世果，今生所為是」；《泥洹經》說：「父作不善，子不代受。子作不善，父不代受。善自獲福，惡自受殃。(15)」(轉引自東晉郗超《奉法要》)而中土承負說認為今生行善而得惡是先人之過，今生行惡反得善是先人之功：「力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積蓄大功，來流及此人也。(16)」

其二，在報應論的理論依據方面，佛教依「六道輪迴」說，而承負說依「天道循環」說，並配以宗法血緣關係加以解釋。道教《太平經》說：

元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統養生，長養凡物名為財，財共生欲，欲共生邪，邪共生奸，奸共生猾，猾共生害而不止則亂敗，敗而不止不可復理，因窮還返其本，故名為承負。(17)

意思是說，道生一，一生二，二生三，三生萬物，有物就有欲，有欲就有惡，有惡就致亂，亂敗致極點又回復本原。這種天道循環觀就是承負說的理論基礎，與印度佛教的六道輪回是不同的。

其三，在命運觀方面，「承負說」建立在命定論的基礎上說報應。佛教在緣起論的基礎上談報應。佛教以「三業」談因果報應，道教承說以「三命」說因果報應。其主宰力量一者是「業力」，一者是天道、天神。

與「承負說」有著更為直接淵源關係的是戰國晚期業已形成並且在西漢頗為流行的「三命說」。「三命說」對簡單的「死生有命」與因果報應論在理論上的完善和補充。三命，即受命、遭命、隨命。行善得善為受命，行善得惡為遭命，行惡得惡為隨命。《孝經·援神契》說：「命有三科，有受命以保慶，有遭命以譴暴，有隨命以督行。受命謂年壽也，遭命謂行善遇凶也，隨命謂隨善惡而報之。」漢代王充在其《論衡》中對正命（受命）、遭命、隨命「三命」也作了詳解：

傳曰：「說命有三，一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。」正命，謂本稟之自得吉也，性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。隨命者，戮力操行而吉福至，縱情施欲而凶禍到，故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外，而得凶禍，故曰遭命。⁽¹⁸⁾

「三命說」是中土社會解釋現實生活中的善惡報應時通用的一個命定論解釋系統，這與佛教把善惡報應的因果推究於身、口、意三業（即主體自身的善惡行為）的解釋系統不同，中土道教的「承負說」正是與「三命說」是一脈相承的。

其四，在善惡報應的時空範圍方面，中土「承負說」設「五

代十世」為限，佛教報應論設「三世」乃至無限。

印度佛教認為個體事物一生的存在時間不限於現世，而是延伸於前世和來世，所以對個體生命來說，現在的生存為今生，前世的生存為前生，命終之後的生存叫來生。而中土傳統生命觀以一生一世為限，在道教看來，生命的遷流要麼是長生久世，要麼是子子孫孫的生傳承。如此，對個體而言，自身要前承五代，後負五代，前後十代為一個承負周期，即「因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初」⁽¹⁹⁾。而對佛教來說，只要沒有徹底解脫，眾生和個體的三世六道輪迴是永無止境的。

在時空遷流中，中土承負說的主體的善惡行為對子孫負責，而佛教報應論的主體的善惡行為對個體的來世負責。

其五，在修行觀方面，中土承負說有關解除承負之謫的方法多為道教方術如守一，誦經及一些神祕法術，而佛教提倡要擺脫輪迴，求得好報，須堅信佛法，修證佛道，覺悟解脫。當然，兩者在強調行善修道這一點上又是共通的。

通過對照中土道教「承負說」這一傳統的善惡報應思想，我們可以看出，糅合印度佛教與傳統倫理而成的中土佛教善惡報應論，以個體為中心，將善惡報應納入前世、現世、來世的輪迴中，將報應的時間延伸至過去及未來，在民眾倫理生活中，以「不是不報，時候未到」隱飾「善有善報，惡有惡報」的不靈驗，以其欺騙性的一面，給人們以忍耐順從，默

結善緣，以求來日善果的救贖指望，同時也教示信眾勤心佛業，擺脫六道輪迴，實現靈魂超升。

從倫理教化功能方面說，慧遠的善惡報應論起了既安頓人心又策勵教化人心的作用，成為中土道德教化的主要理論武器。從佛勸誡修行的角度說，它又是止惡從善、積善修道的最方便法門，為引導發願入教者的最基本的說教。宗密（780~841年）在《原人論》中說：「佛為初心人且說三世業報，善惡因果，謂造上品十惡死墮地獄中，中品餓鬼，下品畜生……令持五戒，得免三途，生人道中；修上品十善及施戒等，生六欲天；修四禪八定，生色界、無色界天；故名人天教也。」

佛教善惡果報論得到中土社會廣泛的肯定和青睞，也遭到各方面的反駁和責詰。如南朝宋的思想家、無神論者何承天（370~447年）就公開反對善惡報應論，他以現實生活中「鵝食草被宰，燕食蟲見愛」的事實，闡說佛門善惡果報論不可信。其《報應問》論認為佛教的善惡果報並無事實根據，只是勸人為善的方便權教，而南朝宋僧人慧琳正是看中了佛門果報論在方便教化方面優於中土倫理的妙用：

黑曰：「周、孔為教，正及一世，不見來生無窮之緣。積善不過子孫之慶，累惡不過餘殃之罰，報效止於榮祿，誅責極於窮賤。視聽之外，冥然不知，良可悲矣！釋迦關無窮之業，拔重關之險，陶方寸之慮，宇宙不足盈其明，設一慈之教，群生

不足勝其化。敘地獄則民懼其罪，數天堂則物觀其福，指泥洹以長歸，狎憚k身以遐覽，神變無不周，靈澤靡不覃。先覺翻翔於上世，後悟勝翫而不紹，坎井之局，何以識大方之家乎！」

(20)

在慧琳看來，佛門果報論對人們精神生活的作用是遠非世俗倫理所能比的，它能在世俗生活的「視聽之外」為人們打開更廣闊的精神空間，更深層地喚醒人們的道德自覺，更具有威攝力地規範人們的善惡行為。

以慧遠為思想代表的中土佛教善惡報應論對後世影響極大，其配合、補充儒家倫理而行的特殊的教化之功受到廣泛的重視。南朝梁代歷史學家蕭子顯曾這樣說：

儒家之教，憲章祖述，引古證今，於學易悟；今樹以前因後果，業行交酬，連環相襲。(21)

可見，佛教善惡果報論的扶世助化作用是不可替代的，其對儒家倫理的補充作用是不可或缺的。北齊的顏之推也因此對佛教「三世二重因果」如善惡報應論確信不疑：「三世之事，信而有徵，家世歸心，勿輕慢也。今人貧賤疾苦，莫不怨尤前世不修功業，以此論之，安可不為之作地乎？」(22) 佛教善惡報應論滲透在社會倫理生活中，喚起了更多人的道德自覺和自律，使人們認識到「善惡報應也，悉我自業焉」(23)，並認識到「思前因與後果，必修德而行仁」(24)。直至近代，

它都是佛門教化民眾的首畏的宗教倫理工具，正如印光大師所言：「當今之計，當以提倡因果報應，生死輪迴，及改惡修善，信願往生，為挽回劫運，救國救民之第一著。談玄說妙，尚在其次。」⁽²⁵⁾

注釋

- (1) 研究者認為，「業」這個詞在《奧義書》面世之前已存在。但它在《吠陀》和《梵書》中是指「儀式、行為」，特別是指「祭祀」。雖然《奧義書》中業的意義與《吠陀》和《梵書》中業的意義相同，但在其他一些文獻中已開始具有其他意義，它意味著「普遍行為」和「行為結果」。參見〔韓國〕柳柄德等：《基於永劫回歸思想的主體主義宗教觀探索》，載韓國圓光大學宗教問題研究所年刊《韓國宗教》1995年號。
- (2) 見《大正藏》卷貳，第827頁。
- (3) 弗雷澤認為，輪迴理論是「印度思想的一個特徵」。他說，印度的這種思想是從表面混亂，雜亂無章中去尋求看不見的秩序。這不像西方人那樣，是在以數學計算的物理關係中尋求，而是在宇宙、萬物內在的、基於正義信仰的倫理規律中去尋找。
- (4) 僧佑：《出三藏記集》卷一三，中華書局點校本1995年11月版，第514頁。
- (5) 《弘明集》卷三，見《大正藏》卷五二，下同。
- (6) 《弘明集·答桓玄報應論》。
- (7) 《弘明集·三報論》。
- (8) 戴逵在《答周居士難釋疑論》中言：「人之生也，性分夙定，善者自善，非先有其生，而後行善以致於善也；惡者自惡，非本分無惡，尤而行惡以得於惡也。」一見《廣弘明集》卷二十。
- (9) 《弘明集·三報論》。
- (10) 《弘明集·三報論》。
- (11) 《廣弘明集·與遠法師書》。
- (12) 《太平經合校》，中華書局1960年版，第70、22、305、22。
- (13) 湯用彤《讀〈太平經〉書所見》，北京大學《國學季刊》五卷一號，1935年。
- (14) 中山大學人類學教授劉昭瑞，根據考古發現的新材料，以及今存於明清方術書中有關材料，從古代天命觀及靈魂觀的角度，認為戰國時已形成的「三命說」

及「復」乃至稍後的「重復」觀念，是《太平經》承負說的直接來源，詳見《世界宗教研究》1995年第5期，《「承負說」緣起論》。

- (15) 轉引自東晉郝超：《奉法要》。
- (16) 《太平經合校》，中華書局1960年版，第70、22、305、22。
- (17) 《太平經合校》，中華書局1960年版，第70、22、305、22。
- (18) 《論衡·命義篇》。
- (19) 《太平經合校》，中華書局1960年版，第70、22、305、22。
- (20) 《宋書·夷蠻傳》，中華書局1974年版，第2389頁。
- (21) 《南齊書·高逸傳論》，中華書局1972年版，第946-947頁。
- (22) 《顏氏家訓·歸心》。
- (23) (宋)智圓《閑居編》之《四十二章經序》。
- (24) 《印光集》，中國社會科學出版社，1996年版，第20、96頁。
- (25) 《印光集》，中國社會科學出版社，1996年版，第20、96頁。