

第二章 因果報應觀念的流變與蒲松齡的宗教思想

大乘經上常說：「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是。」《左傳·宣公十五年》記載了「結草」的故事：晉大夫魏顆不從父親病中的亂命，在父親死後，嫁了父妾。後來魏顆在輔氏之役大敗秦師，生擒秦將杜回，就因為父妾的父親在冥中報恩，結草絆倒了杜回，所以「結草」便成為死後報恩的代名詞。¹³《後漢書·楊震傳》記載了「銜環」的故事：楊寶（楊震之父）在九歲時救了陽山下的一隻黃雀，後來這隻黃雀化為黃衣童子給了他四枚白環，使楊寶子孫皆成顯貴。¹⁴這兩個濟物利人的故事，都說明了種善因必得善果的道理。印光法師在〈挽回世道人心標本同治錄序〉中提到：

世出世間之理，不外心性二字；世出世間之事，不外因果二字。心性之理微，雖聖人猶有所不知；因果之事顯，縱愚夫亦可以略曉。聖人欲天下永太平，人民常安樂，特作《大學》以示其法，開章即曰：「大學之道在明明德。」然明德乃人各自具，由無克念省察之功，則明德被幻妄私欲所蔽，不能顯現而得受用。其明之之法，在於克念，克念之工夫次第，在於修身、正心、誠意、致知、格物。物者何？即隨境所生，不合天理，不順人情之幻妄私欲，非外物也。由此私欲固結於心，則所有知見，皆隨私欲而成偏邪。如貪名貪利者，祇知有利不知有害，竭力營為，或至身敗名裂。愛妻愛子者，祇知妻子之好，不知妻子之惡，養成禍胎，或至蕩產滅門者，皆由貪與愛之私欲所致也。若將此不合情理之私欲，格除淨盡，則妻子之是是非非自知，名利之得之以道，不須夤緣妄求矣。此物字，先要識得是幻妄不合情理之私欲，則其格除乃易易事。否則盡平生力不奈彼何，縱讀盡世間書，也祇成得一箇依草附木，隨波逐浪漢，甚矣！私欲之物之禍大也，若知此物是吾人生死怨家，決不令彼暫存吾心，則即心本具之正知自顯。正知顯而意誠、心正、身修，順流而導，勢如破竹，有不期然而然者，人皆可以為堯舜，人皆可以作佛。以一切人民各具明德，一切眾生皆有佛性。其不能為堯舜，不能作佛者，皆由私欲錮蔽，不奮克念之功，遂致從劫至劫，隨私欲轉，輪迴六道，了無出期，可不哀哉？然專以格致為訓，不以因果相輔而導者，或難奮發大心，勵志修持也。吾常曰：「因果者，聖人治天下，佛度眾生之大權也。」約佛法論，從凡夫地乃至佛果，所有諸法，皆不出因果之外。¹⁵

世間聖人教導我們從修身、正心、誠意、致知、格物著手以達克念省察之功，修行次第從格物開始，必須革除的物並非外在的人事環境或物質環境，而是我們根深蒂固貪愛私欲的惡習氣，若能識得私欲如夢幻泡影般虛妄不實，要將其革除就易如反掌了。出世間的諸佛如來以「業因果報，絲毫不爽」的道理教導我們，更使我們得以深入明瞭諸法實

¹³ 楊伯峻編：《春秋左氏傳注》（北京：中華書局，1983年），頁764。

¹⁴ （南朝宋）范曄撰，（唐）李賢等注《後漢書》（北京：中華書局，1982年），頁1759。

¹⁵ 印光法師：《印光法師文鈔續編卷下·序》（臺北：新文豐出版公司，1975年），頁一之二。

相。本章將以佛法傳入中土前後為分界，探討因果報應觀念的流變，並對蒲松齡的宗教思想作一剖析。

第一節 因果報應觀念的流變

一般人往往誤認為因果報應的觀念乃源於佛教教義，以為是佛法傳入中土後所興起的說法。但是當我們仔細追溯其源流，瞭解其流變的過程時，可知早在佛法傳入中土前，中國本土早已有此觀念，遠至夏商周三代，便有敬鬼神之說。在先秦諸子的典籍裡，如墨子即有禮敬上天、賞善罰惡的觀念，孔孟老莊諸子欲以倫理常道代替傳統的鬼神信仰，而這種轉化與因果報應觀亦有密切關聯。秦漢時期有祭祀之風，漢有天人感應之說，皆承襲前人觀念而有所變通，並且指出有時候報應不一定是必然的現象。直到佛法傳入中土，它的教義始為此觀念提供了理論基礎。所以在對因果報應觀的流變作一探討時，佛法的傳入是一關鍵時期。茲分別就佛法傳入前及傳入後的因果報應觀，略作探析：

一、佛法傳入前的因果報應觀

夏商周三代，迷信的觀念非常濃厚，當時的報應思想是建立在「天道觀」¹⁶的基礎上。如《禮記·表記》：「夏道尊命，事鬼敬神而遠之。」¹⁷「周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。」¹⁷《尚書·皋陶謨》：「天命有德，五服五章哉！天討有罪，五行五用哉！」¹⁸及《尚書·伊訓》：「作善降之百祥，作不善降之百殃。」¹⁹夏商周三代人民相信鬼神能賞善罰惡，任賢除暴，敬事鬼神就可求得福報，不敬事鬼神則難逃災禍。因此，他們以祭祀表達對鬼神的虔誠敬意，也希望藉由祭祀而得到鬼神的恩賜。春秋戰國時代，學術思想發達，思想家企圖以倫理常道代替鬼神信仰，如《老子》所言：「天道無親，常與善人。」²⁰《墨子·法儀》：「愛人利人者，天福之；惡人賊人者，天必禍之。」²¹這是闡明善因善果、惡因惡果完整的因果報應論，也為一般社會民眾所接受。

秦代祭祀之風盛行，到了漢代更是達於鼎盛，官舍祭祀之所不計其數，各地風俗皆信巫鬼、重淫祠、好祭祀，神可依人對其禮敬與否，而施予賞罰，這是三代宗教信仰報應觀念的延續。另外，西漢董仲舒的天人感應論，也隱含著因果報應的色彩，他說：「災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。」²²又說：「五行變至，當救之以德，施之天下，則咎除。」²³他亦強調天具有賞善罰惡的意志，人行為的善惡好

¹⁶ 方立天：〈因果報應論述評〉（上）（《哲學與文化》第20卷第7期，1993年7月），頁710。

¹⁷ 王夢鷗：《禮記今註今譯》（臺北：台灣商務印書館，1990年），頁858。

¹⁸ （唐）孔穎達疏：《尚書正義》卷四（臺北：中華書局，1965年），頁12後。

¹⁹ 同上註，卷八，頁9後。

²⁰ 陳鼓應：《老子注譯及評價》（北京：中華書局，1984年），頁354。

²¹ （清）孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：商務印書館，1975年），頁13。

²² （西漢）董仲舒：《春秋繁露·必仁且知》卷八（臺北：中華書局，1965年），頁11前。

²³ 同上註，〈五行變救〉卷十四，頁1後。

壞，將會遭致不同的結果：順應天的意志以德感天，將會得到讚賞；違反天意，則會招致懲罰，這種報應思想也是三代道德信念報應的承襲。賞善罰惡的報應觀念，從先秦到兩漢一直深植於人民心中。但是有些人從實際生活體驗中，發現這種報應關係，並不是必然的，因此對主宰賞罰禍福的上天，頗有怨懟之詞。例如《詩經·小雅·小弁》：「民莫不穀，我獨于罹，何辜於天，我罪伊何？心之憂矣，云如之何？」²⁴司馬遷在《史記·伯夷列傳》中一段著名的慨嘆，就經常被視為「報施多爽」²⁵的引例，司馬遷有感於自身境遇，對天道是否存在著正義的必然性提出質疑，這也未嘗不是古往今來無數人共同的疑惑。

對於這種非必然性的報應現象，有人直言不諱的指出，這只是統治者善用宗教以治民的策略，例如《易經·觀卦·彖辭》云：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」²⁶《禮記·禮運》：「聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。」²⁷然而，實際經驗並不能每次都證實這種果報的必然性，當然也有人試圖提出合理的解釋，例如王充在《論衡·幸偶篇》中言：「凡人操行，有賢有愚，及遭禍福，有幸有不幸；舉事有是有非，及觸賞罰，有偶有不偶。並時遭兵，隱者不中；同日被霜，蔽者不傷。中傷者未必惡，隱蔽未必善，隱蔽幸，中傷不幸。俱欲納忠，或賞或罰；並欲有益，或信或疑。賞而信者未必真，罰而疑者未必偽，賞信者偶，罰疑不偶也。」²⁸王充用各種事例反覆說明，人和萬物遭禍福，都是因為「有幸（僥倖）有不幸」、「有偶（偶然）有不偶」，無論自然界或是人類社會所有的差異，都是由偶然稟氣不同形成的，也就是以幸運與否來詮釋天的賞罰。

道教早期的要典《太平經》吸收《易傳》²⁹先人功過，子孫受負的報應思想，提出「承負說」，即可以說明在現世的生命中，何以屢見「報施多爽」之事。所謂的承負是指「承者為前，負者為後。承者，乃謂先人本承天心而行，小小過失不自知，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」，³⁰祖先行為之善惡，皆影響其子孫，換言之，先人作惡，子孫受承負的災禍。又言：「帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲，皆承負相及，一伏一起，隨人政盛衰不絕。

²⁴（清）方玉潤：《詩經原始》（臺北：藝文印書館，1981年），頁882-883。

²⁵（西漢）司馬遷：《史記·伯夷列傳》卷六十一：「或曰：『天道無常，常與善人。』若伯夷、叔齊，可謂善人者，非邪？積仁累行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢空，糟糠不厭，而卒早夭。天之報施善人，其何如哉？盜蹠日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪？非邪？」（臺北：天工書局，1985年），頁2124-2125。

²⁶同註2，115。

²⁷同註17，頁374。

²⁸（東漢）王充撰，北京大學歷史系《論衡》注釋小組：《論衡注釋》（北京：中華書局，1979年），頁63。

²⁹同註2。

³⁰王明編：《太平經合校·解師策書訣》（上）卷三十九（北京：中華書局，1960年），頁70。

承負之最大，則至絕嗣。《(太平)經》中援用此義，以解釋顏天蹠壽等項不平等之事。如曰：『比若父母失道德，有過於鄉里，後子孫反為鄉里所害，是即明承負之驗也。』如又有云：『力行善反得惡者，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。』³¹。這種學說為善有惡報或惡有善報的經驗事實提供了合理的解釋，其後也提及欲解除後人承負之責，必須專思「守一」，³²由內在虔敬的至誠感通，時日一久達致與天道相應，則承負可解。

然而不論是「幸偶說」或是「承負說」都不能夠圓滿解釋善惡報應的合理性，直到佛法傳入中土後，才以其業報輪迴思想，為因果報應的觀念，提供了理論基礎，也更穩固一般民眾對因果報應的信念。

二、佛法傳入後的因果報應觀

佛法傳入中土的準確年代，歷史上說法不一，其中最主要的有兩種說法：一是西漢哀帝元壽元年（西元前2年）時傳入說，這種說法主要根據是《三國志·魏志》卷三十《東夷傳》，裴松之注引曹魏魚豢撰的《魏略·西戎傳》：「昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧，受大月氏王使伊存口授《浮屠經》。」³³的記載。二是東漢明帝永平十年（67）傳入說，謂明帝在位時，曾派人赴西域訪求佛道，在大月氏國遇著沙門迦葉摩騰、竺法蘭，邀請他們來漢，並用白馬馱著佛像經卷共還洛陽，明帝又建白馬寺供兩位僧人居住，這是流傳最廣的佛教初傳史話。以上兩說，年代相差七十年，間隔尚近。若綜合這兩種說法，佛法傳入中土當在兩漢之際，約西元一世紀左右。³⁴

東晉慧遠大師³⁵結合中國傳統思想，倡言：「夫神形雖殊，相與而化，內外誠異，渾為一體。」³⁶除闡明形盡神不滅的觀點外，並提出〈三報論〉，以奠定因果報應、三世輪迴的理論基礎：

《經》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。

37

³¹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海：上海書店，1991年），頁107-108。

³² 「欲解承負之責，莫如守一。守一久，天將憐之。一者，天之紀綱，萬物之本也。司其本，流及其末。」同註30，頁60。

³³ 陳壽：《三國志》，收於《文淵閣四庫全書》〈史部二五四〉（臺北：商務印書館，1986年），頁542。

³⁴ 方立天：《中國佛教與傳統文化》（臺北：桂冠圖書公司，1990年），頁48-49。

³⁵ 「東晉慧遠法師博覽羣籍，內外兼綜，通曉六經、尤善《老》《莊》，後隨道安出家，擅於般若性空之學。前秦軍陷襄陽，慧遠率眾南下，棲息廬山東林寺。時四方道俗，靡然從風，劉遺民等一時之秀，咸辭世榮，相從遊止，因而有東林十八高賢之說。慧遠與緇素百二十三人，於精舍無量壽佛像前建齋立誓，求生彌陀淨土，並主張以觀想為內容之念佛法門，故世乃以慧遠為淨宗初祖。」劉貴傑：〈廬山慧遠思想析論——初期中國佛教思想之轉折〉（《國立編譯館館刊》第24卷第2期，1995年12月），頁141。

³⁶ （梁）僧祐，（唐）道宣：《弘明集 廣弘明集》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁34。

³⁷ 同上註，頁35。

慧遠的因果報應說，主要是依據《阿毘曇心論》中「若業現法報，次受於生報，後報亦復然，餘則說不定」³⁸的說法，提出業有三種受報方式：現報、生報、後報。所謂現報是指今生造業、今生受報；生報是指今生造業，但要到來生才有果報；後報是指今生所造的業，要等到二生、三生，乃至百生、千生才有受報的可能。這是根據受報時間的不同，將果報分為三種。眾生現有的聰明智慧、尊卑貧富、壽命長短等等，都是因其過去世中所作的善惡業而在現世受報；而現世所作所為，又會繼續造業，將在來生、後世獲得相應的果報。他藉此來回應時人戴安「束脩履道，言行無傷，而天罰人楚，百羅備嬰；任性恣情，肆行暴虐，生保榮貴，子孫繁熾。推此而論，積善之報，竟何在乎？」³⁹的疑惑。三業體別，有其定報，時來必受，無法以任何的努力來抵銷或減輕。然而，佛家的因果業報觀，必須與宿命論的因果說作一嚴格的區分。宿命論的因果說，是指人一生的先天條件及善惡禍福，都在受胎時註定，無法有毫分更改。佛家的因果說，則並未否定可藉後天努力以改變命運的可能性。至於受報時間會有遲速，是由於心感應的快慢所致，他說：

受之無主，必由於心；心無定司，感事而應；應有遲速，故報有先後；先後雖異，咸隨所遇而為對；對有強弱，故輕重不同。斯乃自然之賞罰，三報之大略也。⁴⁰

心為身之主，己身造業，報應在心，心雖無特定的形狀，卻有感應外物的能力。感應有快慢，受報有先後。眾生所受的報應，均隨其際遇而產生對待，對待有強弱，所得報應亦有輕重不同，這是自然的賞罰。此外，慧遠提出我們不應為眼前視聽所限，未見今生有現世報，就否定報應的存在事實：

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，故曰禎祥遇禍，妖孽見福，疑似之嫌，於是乎在。……倚伏之契，定於在昔，冥符告命，潛相迴換。故令禍福之氣，交謝於六府；善惡之報，舛互而兩行。是使事應之際，愚智同惑，謂積善之無慶，積惡之無殃，感神明而悲所遇，慨天殃之於善人。咸謂名教之書，無宗於上，遂使大道翳於小成，以正言為善誘，應心求實，必至理之無此。原其所由，由世典以一生為限，不明其外。其外未明，故尋理者自畢於視聽之內，此先王即民心而通其分，以耳目為關鍵也。如今合內外之道，以求弘教之情，則知理會之必同，不惑眾塗而駭其異。⁴¹

目前現實社會中，行善的人反而得禍，造惡的人反而得福，溯其本源，關鍵在受報的時間。佛在大乘經上常說「人生酬業」，「酬」是報酬，「業」則是過去世造的業。過去造

³⁸ 尊者法勝造，僧伽提婆譯：《大正藏·阿毘曇心論》冊二十八（臺北：中華電子佛典協會，2004年），頁814。

³⁹ 同註36，頁229。

⁴⁰ 同註37。

⁴¹ 同上註。

善業，今生享福報；過去造惡業，今生生計艱難。由於人的禍福報應由前世所作行業決定，業在暗中輪迴轉化，禍福之運也跟著前世業因在六道輪迴中交相代謝，從而賦予人相應的善惡報應。所以，才有積善得禍，積惡獲福的現象產生。換言之，為何今生行善卻得惡報？這是因為前世所作的惡業在今世起現行，今世的善行果報要在來生、後世才會起作用，反之亦然。世間的典籍，只說今生受報，是因為受限於耳目對外在世界的認知，不明白耳目未見的前世因果，亦不明白今生作業來生受報的道理。因此，我們必須結合佛典與世典，才能對宇宙人生的真相有一通盤的了解。

其次，對於時人懷疑因果報應說，只是弘揚佛法的方便說，慧遠則強調有業必有報，以解時人疑惑，他說：

三業殊體，自同有定報，定則時來必受，非祈禱之所移，智力之所免也。將推而極之，則義深數廣，不可詳究。⁴²

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。推此而言，則知聖人因其迷滯，以明報應之對，不就其迷滯以為報應之對也。何者？人之難悟，其日固久，是以佛教本其所由，而訓必有漸。知久習不可頓廢，故先示之以罪福。罪福不可都忘，故使權其輕重。輕重權於罪福，則驗善惡以宅心。善惡滯於私戀，則推我以通物。⁴³

「業」，是指造作，泛指一切身心活動。種類繁多，一般分為三業：身業（行爲）、口業（語言）、意業（思想活動）。「三業」性質互異，各有定報。因緣具足，定報則現，絕非祈禱所能轉移，亦非人力所能避免。釋迦牟尼佛在《大乘無量壽經·積功累德第八品》中教導我們：「善護口業，不譏他過；善護身業，不失律儀；善護意業，清淨無染。」⁴⁴ 因為觀察得知諸法如夢幻泡影、如露亦如電，才能永斷妄想、分別、執著，得到正常寂靜的享受。具體落實在生活上，自然就做到善護口業，不譏他人過失；善護身業，不犯戒律威儀；善護意業，不起妄想分別，內心清淨無染。由身口意三業觀之，意業是造就其他二業的根本。事件的發生必由於心的意識活動而來，亦即「一切法從心想生」，現下之所以有禍福等報應，導因於過去生中的善惡作為，並不能藉由祈禱或是知識的累積而轉化果報。由此可知，因果報應是自然的賞罰：

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？由御失其道也。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。⁴⁵

⁴² 同上註。

⁴³ 同註 36。

⁴⁴ 《大乘無量壽經》是西方淨土的說明書，說明西方極樂世界的緣起、歷史，阿彌陀佛建立極樂世界的理論基礎、事實真相、目的及其成就。釋迦牟尼佛對此做了全面的介紹和說明，從而使聽到的人生起嚮往之心，發願求生。淨空法師編著：《大乘無量壽經簡註易解》（臺北：社團法人中華淨宗學會，1998年），頁 128。

⁴⁵ 同註 36。

慧遠將人心善惡比喻為形、聲，將所受之報比喻為影、響，有因就有果，有業就有報，如同有形就有影，有聲就有響。人因心的感知有善惡的行為，就產生福禍的報應，這是很自然的現象。所以眾生的受報，並無外在的幽司（主宰），而是由自身所招致的，任何人皆無法逃避自身業行所招致的果報。此外，他將善惡分為九品：

夫善惡之興，由其有漸，漸以之極，則有九品之論。凡在九品，非其現報之所攝。然則現報絕夫常類可知，類非九品，則非三報之所攝，何者？若利害交於目前，而頓相傾奪，神機自運，不待慮而發。發不待慮，則報不旋踵而應。此現報之一隅，絕夫九品者也。⁴⁶

慧遠指出善惡由少而積多，共可分為九等，因此，報應也可以分為九品。而這九種善惡都不是今生所造的業，而是前世所造的善惡果報。其次，現報並非尋常品類，因為若是利害關係發生於眼前，則會互相爭奪，不待思慮而採取行動，報應也不會在現世產生。另外釋迦牟尼佛在《大乘無量壽經·三輩往生第二十四品》中將往生西方淨土之人隨其念佛功夫深淺，分為三輩九品，即：上品上生、上品中生、上品下生；中品上生、中品中生、中品下生；下品上生、下品中生、下品下生。⁴⁷

又有時人質疑人死後如何受報，認為人的形體是由地、水、火、風四大結合而成，做為生命的住宅，若破壞形體，則亦破壞生命的住宅。因此人死後，就沒有精神生命，也無法進入地獄受報，這是就形神關係的詰難，對此，慧遠在〈明報應論〉作了詳細的闡析，他認為：「**四大之結，是主之所感也。若以感由於主，故處必以情，則神之居宅，不得無痛痒之知。神既有知，宅又受痛痒以接物，固不得同天地間水、火、風，明矣。**」

⁴⁸由於人有知覺，那麼主宰寄託的形體一樣會有知覺，人死不過是「捨身受生」，只是形體的轉換罷了，但受報的主體並沒有改變。他認為眾生所受惡果皆是自作自受，都由其自身陷於「無明」與「貪愛」等惡因所致：

⁴⁶ 同註 37。

⁴⁷ 「佛告阿難，十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，凡有三輩。其上輩者，捨家棄欲，而作沙門。發菩提心，一向專念，阿彌陀佛。修諸功德，願生彼國。此等眾生，臨壽終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前。經須臾間，即隨彼佛往生其國，便於七寶華中自然化生。智慧勇猛，神通自在。是故阿難，其有眾生欲於今世見阿彌陀佛者，應發無上菩提之心，復當專念極樂國土。積集善根，應持迴向。由此見佛，生彼國中，得不退轉，乃至無上菩提。其中輩者，雖不能行作沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念，阿彌陀佛。隨己修行，諸善功德，奉持齋戒，起立塔像。飯食沙門，懸繒然燈，散華燒香。以此迴向，願生彼國。其人臨終，阿彌陀佛化現其身，光明相好，具如真佛，與諸大眾前後圍繞，現其人前，攝受導引，即隨化佛往生其國。住不退轉，無上菩提。功德智慧，次如上輩者也。其下輩者，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專念阿彌陀佛。歡喜信樂，不生疑惑。以至誠心，願生其國。此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。功德智慧，次如中輩者也。若有眾生住大乘者，以清淨心，向無量壽，乃至十念，願生其國。聞甚深法，即生信解，乃至獲得一念淨心，發一念心，念於彼佛。此人臨命終時，如在夢中，見阿彌陀佛，定生彼國，得不退轉，無上菩提。」同註 44，頁 214-223。

⁴⁸ 同註 36。

無明為惑網之淵，貪愛為眾累之府。二理俱遊，冥為神用。吉凶悔吝，唯此之動。無明掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於同迷。抱疑長夜，所存唯著。是故失得相推，禍福相襲，惡積而殃自至，罪成則地獄斯罰，此乃必然之數，無所容疑矣。⁴⁹

「無明」⁵⁰和「貪愛」同時是人生痛苦和受報應的根源，眾生因為昏昧無知而對外在境界認識不正確，進而起心動念、分別執著，再加上貪戀的慾望，以致流轉生死，痛苦無窮。「惑」即指貪、瞋、癡三毒煩惱的總稱。「愛」特指貪求財物，情執深重。「四大」是指地（物體）、水（濕度）、火（溫度）、風（運動狀態）四種構成物質現象的基本元素。眾生之所以流轉生死，永無出期，是因為有「無明」與「貪愛」的緣故。「無明」為惑業的源流；「貪愛」是患累的根本。因「無明」阻礙禪觀，故情識遷於外物；因「貪愛」迷失本性，故依四大形成人身。人身既成，即有人我之阻隔，既有妄情感業之束縛，則有善惡果報之主體。人我已有限隔，則必私心自用，毫不留情。因有果報主體，則必貪戀生命，執取不放。眾人醉死夢生，昏沈執迷，每於長夜，抱守疑惑，貪求執著，故有得失禍福之相依相襲，接踵而至。惡貫滿盈，必有殃禍；罪證成立，必受懲罰。此為必然之定數，不容置疑。慧遠將因果報應視為宇宙人生事物的必然規律，既不可抗拒，亦不容懷疑。而眾生遭殃受報與否，端賴自身業行所感。

⁴⁹ 同上註。

⁵⁰ 三世報應說肯定了善惡報應的必然性，報應不見於今生，則依輪迴見於來生，甚而後世。對於現在、過去、未來三世報應之說，佛法以十二因緣來解釋。明朝紫柏大師在《釋十二因緣》中提及，「夫十二因緣者：謂因無明而緣行，因行而緣識，因識而緣名色，因名色而緣六入，因六入而緣觸，因觸而緣受，因受而緣愛，因愛而緣取，因取而緣有，因有而緣生，因生而緣老死，是名十二因緣。然無明與行，則屬過去。識，乃過去之終，現在之始耳。名色、六入、觸、受、愛，此五支則屬現在。取，乃現在之終，未來之始也。有、生、老死，此三支則屬來世。又無明，有迷理無明，有迷事無明。迷理無明，謂不了第一義諦，普光明智中，本無古今凡聖身心，即此不了，名之迷理無明。迷事無明，謂執現前四大假合之身，四蘊橫集之心，此是我身，此是我心，只此執著分別者，順則歡喜，逆則煩惱，此點執受，名之迷事無明。故曰迷理無明未破，決不能達本；迷事無明未破，決不能忘情。以不達本故，法身本有而不悟；以不忘情故，色身本無而橫執。此執不消，依之而造善惡之行。行成謂之業，業熟謂之果，受苦樂時謂之報，此就行一支而演說也。識則以行業牽引受果報分別投胎，妄起憎愛名識。此識投胎之後，在母胎中，作赤白主，無有形段可見，但有其名，故謂之名。色，即赤白和合，至第五個七日，名形位，謂諸根四肢，似有而未全，故謂之色。六入，則名色已後，至第六個七日，名毛髮爪齒位，至第七個七日，名具根位，謂六根開張，有入六塵之用，故名六入。此兩支皆胎中具若形位，毛髮爪齒位。又名色六入兩支間開出也。觸則出胎已後，至三四歲時，六根雖對六塵，未能了知，故苦樂想未生名觸。受則謂從五六歲至十二三時，因六塵對六根，即能納受前境好惡等事，雖能了別，然未能起淫貪之心，但名為受。愛謂從十四五歲至十八九歲時，貪於種種勝妙資具及淫欲等境，然猶未能廣徧追求，但名為愛。取則從二十歲後，貪欲轉盛，於五塵境，四方馳求，曾無厭足，故名為取。此五支，雖在胎出胎之不同，總屬現在。取，則是現在終，亦未來始。先已揀之，此復略顯。有，謂因馳求諸境，起善惡業，積聚牽引，當生三有之果，是名為有。三有，則欲有、色有、無色有。是此三有，又名三界。生，謂從現世善惡之業，後世還於六道四生中受生，是名為生。老死，謂從來世受生已後五蘊之身，熟已還壞，故名老死。嗚呼！此十二因緣，非三達洞明，五眼圓照，孰能至於此？雖然學不檢名，名不審義，義豈能精？義既不精，則終難入神；義不入神，則實用無徵；實用無徵，雖說時似悟，對境終迷耳。故一觸死生禍福之幾，便作不得主宰，以致名敗德喪，取笑千古，退世人之信心！即此觀之：不以佛祖聖賢自任，則十二因緣之名，尚不及聞，況能檢名、審義、精義、入神以致用哉？即太史公號稱博古，於三世報復，猶疑而不了，況其他耶？如史遷於十二因緣能檢名、審義，一心了知，則三世報，決不至失言，取笑於後人。嗚呼惜哉！」僧儼法師編輯：《紫柏大師集》（臺北：佛教出版社，1982年），頁26-29。

慧遠大師將人們現實生活的境遇歸結為前世的業因，又把現世生活的思想行為與來生的命運結合在一起。每個人在現世所遭受到的福禍壽夭都是有依據的，即使不是因為主體今生造作所獲致，也必定是在前生或者若干世以前所造善惡業的果報，強調現世的貧富貴賤是前世善惡行為的結果，今世的善惡行為又將導致來生、後世的福禍報應。這一學說解釋了傳統道德無法解釋的惡人得福，善人反而受欺的現象，殷殷勸導人們必須斷惡修善，隨順諸佛如來教誨，並遵守倫理道德及社會規範，以圖避免禍殃，獲取善報。

釋迦牟尼佛因為眾生執迷滯礙，故曉以自作自受報應之理，並非有外在力量，主宰眾生之生死福禍。因為眾生無量劫來迷惑顛倒，難以教化。故世尊依眾生根性，次第施以教化，佛法薰習不可偏廢。先以罪禍報應之說啓迪眾生，使其覺悟自身業行之輕重，並從自心驗證善惡果報之真實不虛，由此轉迷為悟，了悟宇宙人生的事實真相。

第二節 蒲松齡的宗教思想

蒲松齡，字留仙，一字劍臣，別號柳泉，山東淄川人。生於明朝崇禎十三年（1640），卒於清康熙五十四年（1715）。蒲氏少年得志，十九歲時初露頭角，在淄川縣、濟南府及山東學道三層重要的童子考試中，連中三個第一。頗受當時濟南府學使施閏章（愚山）先生的賞識，隨後卻一蹶不振，屢戰皆北，遂與科場絕緣，潦倒終生。四十歲時於濟南畢際有家中設帳舌耕，到七十歲收館返回故里，七十二歲補歲貢生，七十六歲謝世。他生於清初，對明朝掌故、明末動亂及抗清事件均略有所聞。同時他又出生於一個平凡的半耕半讀家庭，對傳統儒家的道德規範、民間信仰及佛教、道教的通俗教義，從小耳濡目染，早就習以為常。而他所處的又正是民間秘密宗教最為盛行的時代，這些教派參雜在儒釋道三教思想內涵中，應該也或多或少影響著他。這些因素都融入在他的宗教世界，而具體地呈現在《聊齋誌異》的果報故事中。

一、蒲松齡宗教思想產生的社會背景

清朝是由滿人建立的王朝，滿人的信仰是薩滿教，原始的薩滿教崇拜的神明有圖騰神、祖先神、自然神、動植物神等，屬於多神信仰，這和從巫覡信仰進一步發展而來的道教，有許多相似的特質。女真人建立金朝後，族人大批南遷，與漢人的文化接觸日益頻繁，對於道教和佛教亦頗為崇信，因此有些佛道的神祇也進入了薩滿教的行列。⁵¹在努爾哈赤後金政權所建立的赫圖阿拉城之中，其祭祀之所——「堂子」所供奉的便有釋迦牟尼佛、觀世音菩薩、關聖帝君等，⁵²這是元明以來，滿、漢長時間信仰交流融合的結果。

⁵¹ 莊吉發：〈從薩滿信仰及秘密會黨的盛行分析清代關帝崇拜的普及〉《清史論集（一）》（臺北：文史哲出版社，1997年），頁145。

⁵² 趙維和：〈清初赫圖阿拉城的寺廟與宗教活動綜述〉（《滿族研究》，1998年第2期），頁66。

(一) 清初宗教發展概況

清世祖順治皇帝篤信佛教，特別喜歡參禪，曾多次召見玉林通琇、木陳道忞、鷲樸性聰等禪師，與他們談論禪機。順治之後的康熙皇帝，對於佛道多所批判，這與當時實學思想的興起密切相關。他信奉儒家思想，曾說：「如釋老之書，朕向亦曾測覽，深知其虛幻，無益於政治。」⁵³「長生久視，語益恟恟。況神仙之杳渺，氣歷劫而難聚。縱白日兮飛升，於世道乎奚補？」⁵⁴康熙身邊常有人獻上金丹、瑞草及各種長壽仙方，對此，他作〈無逸致壽論〉予以駁斥。他指出秦始皇、漢武帝、唐憲宗等人求長生不老的藥方，或是勞民傷財而不可得，或是服食道士煉製的金丹而中毒身亡。⁵⁵因此他認為：「禪徒空世界，仙每誤爐丹；何似詩書蘊，常圖根本安。」⁵⁶康熙認為孔孟之道遠較佛道空寂之說更有利於政治，深信儒家的綱常名教，君臣、父子、夫婦、朋友之倫，上下尊卑之序，是社會秩序賴以維繫的生活規範。他尊崇孔孟，根本的目標就是運用儒家政治思想確立其統治政權的道德規範，儒家政治思想遂成為清初的主流思想。⁵⁷

康熙雖對佛道不表認同，但基於統治的需要，對宗教採取較溫和的政策，他提倡佛道二教應在輔助教化上，在〈南台普濟寺碑〉中他說：「佛氏之教，息心淨業，以獨善其身。而文殊所願在饒益眾生，佈施以廣仁義，持戒以守信，忍辱以為謙，精進以施敬，禪定以守靜，智慧以通理，其慈惠之心有獨弘者。」⁵⁸他把佛法的「六度」⁵⁹導入儒家的仁義等概念，將佛法義理視為與儒學相通。他又將佛道的發展控制在一定的範圍內：一、控制僧道出家的人數，只有持有「度牒」⁶⁰的僧尼才是政府認可的出家人，才能享受政府給予的優惠。二、限制寺院的发展。

⁵³ 清聖祖：《禦制文集》初集卷二七〈雜著·講筵緒論〉，收於《文淵閣四庫全書》〈集部二三七〉（臺北：商務印書館，1986年），頁230。

⁵⁴ 同上註，第四集卷二五〈雜著·七詢〉，收於《文淵閣四庫全書》〈集部二三八〉，頁562。

⁵⁵ 同上註，第一集卷十七，頁172。

⁵⁶ 同上註，第四集卷三二〈幾暇隨筆書懷〉，頁609。

⁵⁷ 王成勉主編：《清代文化新論》（臺北：文津出版社，2000年），頁32。

⁵⁸ 同註53，頁208。

⁵⁹ 佛法的修行法門很多，無量無邊的法門，歸納起來就是「六度」。第一、佈施，可以種一收十，改造自己慳貪的性格。佛跟我們講財富之得來，是前生種的因，種的是什麼因呢？就是財佈施！所以六度裡面，佈施列在第一。財佈施得財富，法佈施得聰明智慧，無畏佈施得健康長壽。因此，想得財富、聰明智慧、健康長壽這三種果報，一定要修財施、法施、無畏施這三種因。世間人今生得這種果報的，大多數是前生修得的，少數人是這一生修得的。這一生如果修得很積極，這一生就得果報，不要等來生，這就是果報。果報一定要靠修因，這是永遠不變的定律，所以佛首先教我們修佈施；第二、持戒，可以清淨三業，改造自己惡性的行為；第三、忍辱，可以自他得益，改造自己瞋恨的惡習；第四、精進，可以無事不成，改造自己懈怠的因循；第五、禪定，可以身心安住，改造自己散亂的思想；第六、般若，可以觀空自在，改造自己愚癡的認知。總而言之，「佈施」在整個大乘佛法裡，是菩薩修行最重要的一條。而一切作為都有方法，都有程式，這就是「持戒」。有耐心、有毅力，這是「忍辱」。能夠專精不懈，這是「精進」。心地有主宰，不會被外境所動，這是「禪定」。一切事物沒有一樣不透徹、不明瞭，這是「般若」，佛教我們這六條要應用在日常生活當中，能做到就是道道地地的菩薩行，才算真正的學佛。

⁶⁰ 唐代建立「度牒」制度。牟宗鑾、張踐：《中國宗教通史》（上）（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁491。

這種崇實的觀念也反映在對於異象的態度，和中國其他朝代相較，清初的統治者一般都不尚符瑞。順治皇帝時期有進靈芝及瑞麥者，皇帝諭曰：「時和年豐，人民樂業，即是禎祥，不在瑞麥，地方官當益知撫輯，惠養元元，副朝廷愛民德意。」又說：「政修教明，時和年稔，方為祥瑞，芝草何必稱奇。」另外，為了防範宗教對清朝政權產生不良的影響，清初皇帝對民間秘密宗教的取締，可謂不遺餘力。⁶¹順治三年（1646）六月間，吏科給事中林起龍便奏請飭禁各種教派：「近日風俗大壞，異端蜂起，有白蓮、大成、混元、無為等教，種種名色，以燒香禮懺煽惑人心，因而或起異謀，或起盜賊，此真姦民之尤者也。伏乞速敕督察院五城御史、巡撫衙門及在外撫按等官，如遇各色教門，即行嚴捕，處以重罪，以為杜漸防微之計。」⁶²順治到康熙年間，朝廷修訂了多條《大清律例》中的〈禁止師巫邪術〉的條例，⁶³由這些條例，亦可看出規定更趨於細瑣與嚴格，而民間秘密宗教的蓬勃對統治者造成的威脅，由此可知。

大體而言，清初主流思想仍為儒家，佛、道二家居於次要，而民間秘密宗教則是統治者深懼而欲除去的心腹大患。康熙曾指出：「僧徒寺廟，各有田園。甚或一僧住持一寺，即欲為開山始祖，聚集徒眾，以千百計，此皆糜費大者也。」⁶⁴他看到寺院過度發展導致民田漸少，影響國家稅賦。所以他指責佛道信徒們：「況此輩不耕而食，不織而衣，自謂得道，招搖蠱惑，深為可惡。」⁶⁵在《聊齋誌異》中〈金世成〉、〈金和尚〉諸篇中的僧人，便是以這種形象出場，亦可見《聊齋誌異》寫實的筆法。

（二）齊魯兩地的信仰環境

齊魯的信仰和當地的地理環境有密切的關聯，其地接近大海，齊人想像力豐富，在《山海經》、《楚辭》、《莊子》、《列子》、《淮南子》等典籍中，保留著許多齊地的神話。⁶⁶道教的前身——「方仙道」⁶⁷源於齊地，曾對秦漢時期的社會生活，尤其是政治生活產生重大影響。《史記·封禪書》言「乃至秦始皇併天下，至海上」，「方士言東海之神山及仙人仙藥者，不可勝數」。漢武帝時，齊人上疏言神怪奇方者以萬數，從中我們可以窺見方仙道之巨大。方仙道不僅進入宮廷，而且還普及於民間，方士們面對廣大民眾，宣揚服食煉神、修身養性、清心寡欲以煉神延壽。他們依據不同地域、民族而有不同的信仰及祭祀神明，從而導致了方仙道體系的駁雜，也體現出其開放、兼容並蓄的特質。

⁶¹ 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年）及濮文起：《秘密教門——中國民間秘密宗教溯源》（南京：江蘇人民出版社，2000年）。

⁶² 蔣良騏原纂、王先謙纂修：《十二朝東華錄·順治朝》卷一（臺北：文海出版社，1963年），頁58。

⁶³ 莊吉發：〈從取締民間秘密宗教律例的修訂看清代的政教關係〉《清史論集（四）》（臺北：文史哲出版社，2000年），頁202-203。

⁶⁴ 《大清聖祖仁皇帝實錄》（二）卷二四二（臺北：華文書局，1964年），頁1495。

⁶⁵ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》（一）（北京：中華書局，1984年），頁69。

⁶⁶ 宣兆琦，李金海主編：《齊文化通論》（下）（北京：新華書局，1999年），頁256。

⁶⁷ 張世响在〈燕齊方仙道與道教的出現〉一文中提到：「上古時代燕齊海濱的仙人不死傳說，吸引了眾多的信徒，形成了方仙道。方仙道與道教的關係甚為密切，道教成仙長生不死的核心信仰，來源於燕齊方仙道的海外仙人信仰；道教的神仙道術，主要來源於燕齊的方仙道術；居家道士和宮觀道士，分別來源於方仙道中的海外仙人派和山嶽神人派。」（《齊魯學刊》，2004年第3期），頁108。

齊魯兩地的另一信仰中心——泰山，在中國文化史上，亦有崇高的地位與獨特的宗教型態。在先秦時期，泰山祭祖，無論形式或內容上，都已建立較為完備的宗教體系。據《尚書·舜典》所載舜取得統治地位後，「歲二月，東巡狩，至於岱宗，柴望，秩於山川」，⁶⁸說明泰山作為百嶽之首的地位已經確立，而祭祀泰山，成為王者取得最高祭祖權的一個標誌，也是人間至高無上權力的象徵。

封禪理論被秦始皇實踐後，⁶⁹歷代帝王競相仿效，其祭祖形式始終沒有改變過。凡是祭祀、戰事、災禍、慶典等重大事情，統治者大多要親自或派要員到泰山舉行祭祖大典，這種狀況一直延續到滿清王朝的結束。做為一代帝王，只有在泰山舉行過告天之禮後，才能證實政權是上天賦與的，才能名正言順地統治天下。因此，對統治者而言，佛道可信不可信，但泰山信仰卻是不可或缺的。

泰山信仰有著特殊的組織制度，國家政權系統維繫著它的宗教行為。它由最高統治者親自主事，在泰山信仰中，天神、地祇是崇拜的主體，配以祖先崇拜。西漢時，獨尊儒術的格局形成，不但沒有阻礙泰山信仰的發展，反而作為禮制倍加崇尚，這種傳統的祭祀大典也融進更多的倫理色彩。就封禪的特徵而言，是受命帝王改制應天，德及天下所舉行的隆重祭典。當它與祭祀祖先結合在一起時，更反映出對血緣關係的重視。既通天地之神靈，又有倫理綱常的人情。

神界的多樣性，是傳統宗教的特點，從崇拜偶像而言，神靈繁多而又有主次之別，大致分為天神、地祇、人鬼、物靈四大類。凡與傳統宗教有關的神祇，大都可以在泰山找到他們的棲息之地。泰山神——東嶽大帝⁷⁰、碧霞元君⁷¹、石敢當⁷²等偶像就在泰山文

⁶⁸ 「柴」，即燔柴祭天；「望」，即遙望而祭山川，這是對泰山崇拜這一原始宗教儀式的總結。儀式是人與神的對話。取得這種祭祀權利的人，也就名正言順的成為上天的使者，便可代天行道，這也是歷代帝王封禪泰山的基本目的。（清）阮元：《十三經注疏·尚書》（臺北：藝文印書館，1965年），頁38。

⁶⁹ 「《史記·封禪書》載：『即帝位三年，東巡郡縣，祠趨嶧山，頌秦功業。於是征從齊魯之儒生博士七十人，至乎泰山下。諸儒生或議曰：古者封禪為蒲車，惡傷山之土石草木；掃地而祭，席用菹秸，言其易遵也。始皇聞此議各乖異，難施用，由此絀儒生。而遂除車道，自上泰山陽至巔，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。從陰道下，禪于梁父。其禮頗采太祝之祀雍上帝所用，而封藏皆秘之，世不得而記也。』封禪之禮，在秦之前還僅是一種可望不可及的設想，卻不曾料想有人會實現它。因而秦始皇要封禪泰山，其禮儀無章可循、無制可依。於是臨時徵召齊魯的儒生博士七十人以議此禮。遺憾的是儒生博士之議各乖異，因而被罷黜。至此始皇帝只好自行其事，從山陽登上泰山之巔，立石以頌秦始皇功德，表明他到泰山行封，而從山陰下至梁父去祭祀地神。封禪之禮由此完成，向天下宣告了秦王朝的神聖性與合法性。」「秦代封禪，完成了最高統治者受命於天、代天行道的偉大創舉，使泰山自古以來向有的一般性天神祭祀，發展昇華為與社稷息息相關的政治大典，泰山崇拜由此進入了一個新的歷史階段。」劉慧：《泰山宗教研究》（北京：文物出版社，1994年），頁76-77。

⁷⁰ 泰山是五嶽之首的東嶽，其神以大帝稱之，可見其地位之顯赫。由於封禪的興起，更使歷代帝王多以祭祀泰山為重要祀典，故東嶽大帝屢受褒封，從而奠定了東嶽大帝在中國諸神中的崇高地位。正如日本學者所言：「東嶽大帝每在封禪等國家大典中受供奉一次，隨著朝廷的政治意圖，其權威即增長一分，具有與人間皇帝匹敵的力量，東嶽大帝被供奉為神靈界的王者。」參見福井康順等監修、朱越利譯：《道教》（上海：上海古籍出版社，1990年）。

⁷¹ 在中國傳統觀念中，父嚴而母慈是家喻戶曉的，這也是女性神明較男性神明在民間更受歡迎的原因之

化特定的氛圍中誕生發展出來的。東嶽大帝大致經歷了由太陽神崇拜，轉變為對天地信仰的發展過程。遠古時期這一地區的太陽神崇拜，孕育了泰山神的雛形。封禪說的出現，使泰山神成為上天與人間溝通的神聖使者，成為帝王受命於天，治理天下的保護神，並多次獲得最高統治者的封號。唐宋以前，東嶽大帝受到最高統治者的竭力崇尚，而在歷史上顯赫千年之久。自宋以降，碧霞元君則因信仰的力量，而與東嶽大帝深植於平民百姓心中。明張岱在《岱志》中，對當時碧霞祠香火鼎盛的情況亦有記載：「四方香客，日數百起，聚錢滿筐，開柵欄向佛殿傾瀉，則以錢進。」⁷³碧霞元君一樣源於泰山的崇拜，有著同源的文化關係。而石敢當，作為山嶽崇拜的延伸，是勇敢正義的化身，並成為鎮妖辟邪的吉祥之神。

齊魯的山海環境與長期累積的歷史文化，形成對神仙世界的想像，使山東的民間信仰，多不受正統教派的侷限，萬物有靈的觀念十分流行，大部分信仰都帶有濃厚的原始宗教色彩，人們各取所需，隨意為之。據《萊陽縣志》記載：「迷信者專事祈禳，或禱天地，謂之天地口願；或祇寺廟，作俑焚化，謂之替身；或媚於灶，或佞於佛，或祈靈於狐狸，或延請巫覡。痘有神，謂之痘哥哥、花姐姐，疹有神，謂之疹痘娘娘。腿疾則許杖於鐵拐李仙，足疾則許鞋於翹腳娘娘，腹疼則許五臟於寶藏爺爺，筋疼則許麻經於筋骨老爺，目昏則許眼鏡給眼光菩薩，耳聾則許耳包於耳光菩薩，小兒咳嗽則許面餅於吼狗老爺。甚或好事妄傳，而汗潦之水，岩石之磚，枯朽之木，敗牆之隙，亦莫不有神。於是畫符籙以鎮妖，延術士以驅祟。或鳴鑼鼓以卻邪，或看驅病書以逐鬼。亦有歸咎房舍、墓地，而改易方向，挪移門戶。或立石於巷口，雋泰山石敢當；或累磚於牆頭，刻吉星高照。擇日徙居，卜地遷葬，往往有之。至於卜筮星相，時或有驗，賢者亦不能無惑；而盲瞽算命，僧道厭禳，婦女尤信之也。」⁷⁴由此可見當地人幾乎無所不拜。除上述東嶽大帝、碧霞元君、石敢當等神明靈物，山東人的關帝信仰也很濃厚，平時人們有了病災，常去請關帝降魔驅妖；人們有了紛爭，也去關帝面前辨別是非曲直。結拜要去關帝廟換金蘭譜，請關帝作盟證；作買賣亦視關帝為保護神，希望互相間以義氣為重。

二、蒲松齡的宗教思想

在蒲松齡的神鬼世界中，各教雜陳：鬼界的統治者有閻羅王、有酆都大帝、有泰山帝君；陰司所在，可以是泰山、可以是酆都、可以是鐵圍山，也可以是普通地下或不知名的地方。而在神靈之中，儒釋道三教合一更是常態，在《聊齋誌異》一篇故事當中，有時儒家的至聖先師孔子、讀書人的守護神文昌帝君及佛教的觀世音菩薩先後出現，分

一。碧霞元君，一位善良、仁慈、美麗的女神，在百姓眼中始終是和藹可親、樂善好施的象徵。日本學者石井昌子在談到碧霞元君的神像時說：「（她）有著美麗而豐滿的面容，給人一種可以信賴、莊重的感覺。我理解人們的心情，他們懷著極大的心願，認為這心願不到泰山頂就無法祈禱。」同註 69。

⁷² 泰山石敢當在國內民俗信仰中，佔有很重要的地位，不僅山東省境內普遍有，東、西、南北、中，國內除西藏、新疆，各省或多或少皆有。特別值得一提的是西南到雲、貴、川，東南有閩、粵、台，影響之大，波及到東南亞各國以及朝鮮和日本。

⁷³ 呂繼祥：《古今民俗》（濟南：齊魯書社，2000年），頁88。

⁷⁴ 王丕煦總纂：《萊陽縣志》卷三（臺北：文成書局，1968年），頁24。

司不同的任務（如〈湯公〉卷三）；有時則在道教的地府所在豐都，有儒生、有上帝使者金甲神，也有民族英雄關公，最後又有人誦念佛教的《金剛經》（如〈豐都御史〉卷四篇等）。予人的感覺是，蒲松齡不排斥任何宗教。顧頡剛說：「**中國人只有拜神的觀念，並無信教的觀念。**」⁷⁵或許可以說明蒲松齡對宗教信仰的態度。

（一）回教方面

蒲松齡的先人應與回教信仰有密切關係，根據他自訂的〈淄川族譜序〉，謂蒲家是「**般陽土著**」（般陽乃淄川古稱），初祖可追溯到元代的蒲魯渾、蒲居仁，又說「**吾族之興，自洪武始也**」，⁷⁶因而所訂的譜系即從明初起，到他這一代，共計十一世。對於先人，他畢恭畢敬，但僅以數言草草交代，且語意不明，甚至有言詞閃爍之嫌，以致留給後人無限的推測空間。近人羅香林先生在〈聊齋志異作者蒲松齡之家世〉一文中指出，蒲松齡的家世應可上推至北宋，其先人可能出自阿拉伯系統，並且世世代代信奉回教。蒲家在歷史上最有名的人物，是南宋末任職提舉泉州市舶使的蒲壽庚，而蒲魯渾、蒲居仁是蒲壽庚的子姪輩，所以在蒲松齡身上，應是有漢、回二族的血統。⁷⁷

至於族譜中既言蒲家為淄川土著，何以初祖只能溯及元末？且譜中的一世祖又非蒲魯渾、蒲居仁二者之一，而是據推測為明洪武末年的蒲璋，從元末至明初，不過五十年左右，世系竟不能連貫，道理何在？根據羅氏研究，以為蒲壽庚於南宋實是位舉足輕重的人物，但卻投降元朝，此舉對延續趙宋命脈打擊甚鉅，故在明初定鼎之際，世人多不齒蒲家所為，其子孫多遭迫害，不是被發充入軍，就是被禁赴試，故蒲家後代甚至要變姓埋名，才能苟延殘喘。這一段歷史，不管蒲松齡知道多少，都是他的難言之隱，故基於為親者諱的立場，對先人也就語焉不詳了。⁷⁸

在《聊齋誌異》中，也只能找出幾篇可能涉及回教信仰的記載，例如在〈羅刹海市〉（卷四）記載馬驥經商遇颶風，漂流至大羅刹國，一貴官以女樂歌舞招待，「**貌類如夜叉，皆以白錦纏頭，拖朱衣及地**」，這種以「**白錦纏頭**」及長衣拖地最具回族風俗色彩，直到今日，阿拉伯人尚是如此。此外，還有多篇稱人外號是用「波斯」二字，如〈公孫九娘〉（卷四）：「**九娘，棲霞公孫氏，阿爹故家子，今亦『窮波斯』，落落不稱意。**」又〈向杲〉（卷六）：「**狎一妓，名『波斯』，有割臂之盟。**」伊朗古稱「波斯」，該國自西元第七世紀以來，國民大多信奉回教。上引兩篇中的「波斯」，是否指定居中土的阿拉伯人後裔，無法確考。另在附錄中有一篇名為〈波斯人〉載：「**波斯人來閩，相古墓，有寶氣，乃謁墓隣，以錢數萬。墓隣不許。波斯曰：此墓已無主五百年矣。墓隣始受錢。波斯伐之，見棺惟存一心，堅如石。鋸開有佳山水，青碧如畫，傍有一女，靚妝，憑欄凝睇。蓋此女有愛山水癖，朝夕玩望，吞吐清氣，故能融結如此。**」此篇更富玄機，蒲

⁷⁵ 顧頡剛：《讀書筆記·纂史隨筆（一）》「中國宗教」條（臺北：聯經出版公司，1990年），頁477。

⁷⁶ 蒲松齡：《抄本聊齋文集》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1998年），頁83。

⁷⁷ 羅香林：《蒲壽庚研究》（香港：中國學社，1959年），頁227-233。

⁷⁸ 顏清洋：《蒲松齡的宗教世界》（臺北：新化圖書有限公司，1996年），頁14-15。

氏先人可能有一支從海道來，曾定居於閩，則「古墓」也好，「寶氣」也好，均隱約透露些許訊息。

綜而言之，在蒲松齡的詩文集中，並無對回教信仰的具體陳述。

（二）佛教方面

《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》⁷⁹是淨土五經一論之一，⁸⁰亦是淨土宗修行的依歸。釋迦牟尼佛為一切眾生說明，大乘法中，無量壽佛極樂世界的生活環境無量美好，說之不盡。以及當地人民，人人皆是成就清淨心、平等心，徹底覺悟，明瞭宇宙人生真相，並且具體教導我們如何求生淨土。

《大乘無量壽經·法藏因地第四品》說明了法藏比丘（即阿彌陀佛）在因地中發心修學的狀況：

佛告阿難：「過去無量不可思議，無央數劫，有佛出世，名世間自在王如來、應供，等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，在世教授四十二劫，時為諸天及世人民說經講道。有大國主名世饒王，聞佛說法，歡喜開解，尋發無上真正道意，棄國捐王，行做沙門，號曰法藏，修菩薩道。高才勇哲，與世超異，信解明記，悉皆第一。又有殊勝行願，及念慧力，增上其心，堅固不動，修行精進，無能踰者。往詣佛所，頂禮長跪，向佛合掌，即以伽他讚佛，發廣大願。頌曰：『如來微妙色端嚴，一切世間無有等，光明無量照十方，日月火珠皆匿曜。

⁷⁹ 「此經傳來中國，先後有十二次翻譯，七種譯本失傳，現在《大藏經》中存有五種譯本。宋朝王龍舒居士、清朝魏源居士，都做會集本，因為他們的會集未能盡善，所以才有由受過菩薩戒的佛弟子——夏蓮居居士（法名慈濟）於西元一九三二年至一九三五年，根據《大藏經》中五種原譯本會集而成，全經總共分為四十八品（中國古書分大段為篇、章，佛書稱為品）。」同註 44，頁 2。

⁸⁰ 淨土法門所依的經典是「五經一論」：《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《普賢菩薩行願品》、《大勢至菩薩念佛圓通章》和《往生論》。《無量壽經》是淨宗的概論，《觀無量壽佛經》是《無量壽經》的補充；補充的內容有理論與方法兩方面，即更詳細更深入的為我們解釋。《阿彌陀經》的經文不長，釋迦牟尼佛在經中苦口婆心，一而三、三而四的勸導我們修學淨土法門，最後還舉出六方諸佛讚歎（玄奘大師的譯本是十方佛讚歎，《無量壽經》也是講十方佛讚歎）。因此，不僅是釋迦牟尼佛勸我們求生淨土，十方三世一切諸佛如來都像釋迦牟尼佛那樣懇切的勸導我們，真是不容易！這是《淨宗三經》。如果在一般講經附帶介紹淨土的，在《大藏經》裡至少有一百多種。清朝咸豐年間，魏默深居士將《華嚴經·普賢菩薩行願品》附在三經之後，即《四十華嚴》最後一卷，稱為《淨土四經》。他這個做法非常正確，因為《無量壽經》一展開，第一句就是「咸共遵修普賢大士之德」，這才曉得淨土法門與普賢菩薩的關係非常密切。西方極樂世界諸善上人修什麼法門？統統是修「普賢大士之德」。乾隆年間，彭紹升是一位通宗通教的大居士，他說：「《無量壽經》即是中本《華嚴》，《阿彌陀經》是小本《華嚴》。」他把《阿彌陀經》、《無量壽經》與《華嚴經》看成完全平等，只有內容說多、說少不同而已，《無量壽經》是略說，《大方廣佛華嚴經》是廣說、是細說。所以，將《普賢菩薩行願品》十大願王導歸極樂附在三經之後很圓滿，也很有必要。到民國初年，印光大師將《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》又附在《淨土四經》後面，成了《淨土五經》。《大勢至菩薩念佛圓通章》有二百四十四個字，這一章經文是淨土宗的心經，功德之殊勝決不在《般若心經》之下。《般若心經》是《大般若經》的心經、精華。《大勢至菩薩念佛圓通章》是淨土宗五經一論的精華，不要看它字少，境界實實在在不可思議，它可以說是一大藏教的心經。《往生論》是天親菩薩自己修學的心得報告，非常值得我們參考，天親菩薩也是往生西方極樂世界。淨空法師專集網站 <http://www.amtb.org.tw/jzsy/bk.htm>。

世尊能演一音聲，有情各各隨類解，又能現一妙色身，普使眾生隨類見。願我得佛清淨聲，法音普及無邊界，宣揚戒定精進門，通達甚深微妙法。智慧廣大深如海，內心清淨絕塵勞，超過無邊惡趣門，速到菩提究竟岸，無明貪瞋皆永無，惑盡過亡三昧力。亦如過去無量佛，為彼群生大導師，能救一切諸世間，生老病死眾苦惱。常行佈施及戒忍，精進定慧六波羅，未度有情令得度，已度之者使成佛。』⁸¹

佛告訴阿難，在過去無量不可思議無數劫以前，有一尊世間自在王佛出現在世間，他在世間教化眾生四十二劫，常常為諸天以及世間人民講經說法。當時有一位名叫世饒王的國王，聽經聞法後生起大歡喜心，捨棄王位，跟隨世間自在王佛出家修行，法名叫法藏。法藏比丘的智慧、才能超過世間所有的人，在佛前發下廣大心願，要常常不間斷的修學菩薩佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六大綱領。幫助尚在六道中生死輪迴的眾生，教導他們了脫生死。已經了脫生死超出輪迴的眾生，再幫助他們圓滿成就佛道。

法藏比丘立定大願後，精勤不懈怠的學習求索，經過五劫長久的時間來修積功德，他所建立的西方極樂世界自然就超過了一切諸佛國土。在《大乘無量壽經·發大誓願第六品》記載法藏比丘遵從世間自在王佛的教導，在法會中宣說自己所發的大願：

法藏白言：「唯願世尊，大慈聽察。我若證得無上菩提，成正覺已，所居佛剎，具足無量不可思議功德莊嚴。無有地獄、餓鬼、禽獸、蜎飛蠕動之類。所有一切眾生，以及焰摩羅界，三惡道中，來生我剎，受我法化，悉成阿耨多羅三藐三菩提，不復更墮惡趣，得是願，乃作佛，不得是願，不取無上正覺。我作佛時，十方世界，所有眾生，令生我剎，皆具紫磨真金色身，三十二種，大丈夫相。端正淨潔，悉同一類。若形貌差別，有好醜者，不取正覺。我作佛時，所有眾生，生我國者，自知無量劫時宿命。所作善惡，皆能洞視、徹聽，知十方去來現在之事，不得是願，不取正覺。我作佛時，所有眾生，生我國者，皆得他心智通。若不悉知億那由他百千佛剎，眾生心念者，不取正覺。我作佛時。所有眾生，生我國者。皆得神通自在，波羅密多。於一念頃，不能超過億那由他百千佛剎，周徧巡歷，供養諸佛者，不取正覺。我作佛時，所有眾生，生我國者，遠離分別，諸根寂靜。若不決定成等正覺，證大涅槃者，不取正覺。我作佛時，光明無量，普照十方，絕勝諸佛，勝於日月之明，千萬億倍。若有眾生，見我光明，照觸其身，莫不安樂。慈心作善，來生我國，若不爾者，不取正覺。我作佛時，壽命無量，國中聲聞、天人無數，壽命亦皆無量。假令三千大千世界眾生，悉成緣覺，於百千劫，悉共計校，若能知其量數者，不取正覺。我作佛時，十方世界無量剎中，無數諸佛，若不共稱嘆我名，說我功德國土之善者，不取正覺。我作佛時，十方眾生，聞我名號，至心信樂。所有善根，心心回向，願生我國。乃至十念，若不生者，不取正覺，唯除五逆，誹謗正法。我作佛時，十方眾生，聞我名號，發菩提心，修諸功德。奉行六波羅密，堅固不退。復以善根回向，願生我國，一心念我，晝夜不

⁸¹ 同註 44，頁 45-59。

斷。臨壽終時，我與諸菩薩眾迎現其前。經須臾間，即生我剎，作阿惟越致菩薩。不得是願，不取正覺。我作佛時，十方眾生，聞我名號，繫念我國。發菩提心，堅固不退，植眾德本，至心回向，欲生極樂，無不遂者。若有宿惡，聞我名字，即自悔過。為道作善，便持經戒，願生我剎，命終不復更三惡道，即生我國。若不爾者，不取正覺。我作佛時，國無婦女。若有女人，聞我名字，得清淨信，發菩提心，厭患女身，願生我國。命終即化男子，來我剎土。十方世界諸眾生類，生我國者，皆於七寶池蓮花中化生。若不爾者，不取正覺。我作佛時，十方眾生，聞我名字，歡喜信樂，禮拜歸命。以清淨心，修菩薩行。諸天世人，莫不致敬。若聞我名，壽終之後，生尊貴家，諸根無缺，常修殊勝梵行。若不爾者，不取正覺。我作佛時，國中無不善名。所有眾生，皆同一心，住於定聚，永離熱惱。心得清涼，所受快樂，猶如漏盡比丘。若起想念，貪計身者，不取正覺。我作佛時，生我國者，善根無量，皆得金剛那羅延身，堅固之力。身頂皆有光明照耀，成就一切智慧，獲得無邊辯才。善談諸法秘要，說經行道，語如鐘聲。若不爾者，不取正覺。我作佛時，所有眾生，生我國者，究竟必至一生補處。除其本願為眾生故，被弘誓鎧，教化一切有情。皆發信心，修菩提行，行普賢道。雖生他方世界，永離惡趣。或樂說法，或樂聽法，或現神足，隨意修習，無不圓滿。若不爾者，不取正覺。我作佛時，生我國者，所須飲食、衣服，種種供具，隨意即至，無不滿願。十方諸佛，應念受其供養，若不爾者，不取正覺。我作佛時，國中萬物嚴淨、光麗，形色殊特，窮微極妙，無能稱量。其諸眾生，雖具天眼，有能辨其形色、光相、名數，及總宣說者，不取正覺。我作佛時，國中無量色樹，高或百千由旬。道場樹高，四百萬里，諸菩薩中，雖有善根劣者，亦能了知。欲見諸佛淨國莊嚴，忝於寶樹間見，猶如明鏡，睹其面像。若不爾者，不取正覺。我作佛時，所居佛剎，廣博嚴淨，光瑩如鏡。徹照十方無量無數，不可思議，諸佛世界。眾生睹者，生稀有心。若不爾者，不取正覺。我作佛時，下從地際，上至虛空，宮殿、樓觀、池流、華樹，國土所有一切萬物，皆以無量寶香合成。其香普薰十方世界，眾生聞者，皆修佛行。若不爾者，不取正覺。我作佛時，十方佛剎，諸菩薩眾，聞我名已，皆悉逮得清淨、解脫、普等三昧。諸深總持，住三摩地，至於成佛。定中常供無量無邊一切諸佛，不失定意。若不爾者，不取正覺。我作佛時，他方世界諸菩薩眾，聞我名者，證離生法，獲陀羅尼。清淨歡喜，得平等住，修菩薩行，具足德本，應時不獲一二三忍。於諸佛法，不能現證不退轉者，不取正覺。」⁸²

⁸² 第一願「國無惡道願」：即無地獄、餓鬼、畜生三惡道。第二願「不墮惡趣願」：即六道眾生往生彼國後，絕不復更墮三惡道。第三願「身悉金色願」：即往生彼國後，都具足永遠不變不壞的紫磨真金色身。第四願「三十二相願」：即往生彼國後，都具三十二種大丈夫相。第五願「身無差別願」：即往生彼國後，端正淨潔悉同一類，形貌無有差別好醜。第六願「宿命通願」：即往生彼國後，能自知無量劫時宿命所作善惡。第七願「天眼通願」：即往生彼國後，能洞視十方去來現在之事。第八願「天耳通願」：即往生彼國後，能徹聽十方去來現在之事。第九願「他心通願」：即往生彼國後，皆得他心智通，能悉知無量無邊諸佛剎中一切眾生的心念。第十願「神足通願」：即往生彼國後，皆得大圓滿無有障礙。第十一願「遍供諸佛願」：即往生彼國後，能在極短時間內，周遍巡歷供養諸佛。第十二願「定成正覺願」：阿彌陀佛保證往生者，必能遠離一切分別執著，圓滿成佛。第十三願「光明無量願」：即彼作佛時，光

古大德曾將釋迦牟尼佛四十九年所說的一切經作比較，在理論、修學、因果上說，《華嚴經》第一。《華嚴經》與《大乘無量壽經》相比，《大乘無量壽經》第一，因為《華嚴經》到最後，普賢菩薩十大願王導歸極樂才算圓滿。「四十八願」就是阿彌陀佛在因地修行菩薩道時，為度眾生所發的大願，也是淨土宗經典最原始的根據。

《大乘無量壽經·圓滿成就第九品》顯示法藏比丘成佛後圓滿的果德：

佛告阿難：「法藏比丘，修菩薩行，積功累德，無量無邊。於一切法，而得自在，

明無量普照十方，絕勝諸佛，亦勝於日月之明千萬億倍。第十四願「觸光安樂願」：即眾生見彼光明照觸其身，莫不安樂，慈心作善，往生彼國。第十五「壽命無量願」：即彼作佛時，壽命無量，國中聲聞天人壽命亦皆無量。第十六願「聲聞無數願」：即彼作佛時，國中聲聞天人無數。第十七願「諸佛稱歎願」：即彼作佛時，十方世界無量刹中無數諸佛，皆共稱歎彼名，並說彼功德國土之善。第十八願「十念必生願」：即彼作佛時，十方眾生聞彼名號，臨終一念、十念必定得生，就是名號功德不可思議。第十九願「聞名發心願」：即彼作佛時，十方眾生聞彼名號，發菩提心修諸功德，奉行六波羅蜜堅固不退。第二十願「臨終接引願」：即彼作佛時，十方眾生以善根迴向願生彼國，且一心念彼晝夜不斷，臨命終時，彼與諸菩薩眾迎現其前，經須臾間而生彼刹，並作阿惟越致菩薩（不退轉也）。第二十一願「悔過得生願」：即彼作佛時，十方眾生若有宿惡，聞彼名字即自悔過為道作善，便持經戒願生彼刹，命終不復更三惡道即生彼國。第二十二願「國無女人願」：即彼作佛時，彼國無婦女。第二十三願「厭女轉男願」：即彼作佛時，若有女人聞彼名字得清淨信，發菩提心厭患女身願生彼國，命終即化男子往生彼刹。第二十四願「蓮華化生願」：即彼作佛時，十方世界諸眾生類生彼國者，皆於七寶池蓮華中化生。第二十五願「天人禮敬願」：即彼作佛時，十方眾生聞彼名字，歡喜信樂禮拜歸命，以清淨心修菩薩行，諸天世人莫不致敬。第二十六願「聞名得福願」：即彼作佛時，十方眾生若聞彼名生歡喜心，如果沒有發願求往生，在其壽終後，也能生到尊貴家，得諸根無缺、相貌圓滿的大福德果報。第二十七願「修殊勝行願」：即彼作佛時，十方眾生若聞彼名，常修殊勝梵行。第二十八願「國無不善願」：即彼作佛時，國中無不善名（如三惡道、三毒等）。第二十九願「住正定聚願」：即彼作佛時，所有眾生生彼國者，皆同心同德，修得正果。第三十願「樂如漏盡願」：即彼作佛時，所有眾生生彼國者，永離熱惱心得清涼，所受快樂猶如漏盡比丘。第三十一願「不貪計身願」：即彼作佛時，所有眾生生彼國者，對身體不會再起執著的念頭。第三十二願「那羅延身願」：即彼作佛時，生彼國者，皆得如佛般金剛不壞之身。第三十三願「光明慧辯願」：即彼作佛時，生彼國者，身頂皆有光明照耀，成就一切智慧，為眾生演說諸法。第三十四願「善談法要願」：即彼作佛時，生彼國者都能契機契理的演說諸佛深密精要的佛法。第三十五願「一生補處願」：即彼作佛時，所有眾生生彼國者，都能究竟證得一生補處等覺菩薩的果位。第三十六願「教化隨意願」：即彼作佛時，所有眾生生彼國者，即使示現到他方世界教化眾生，也不受六道輪迴的苦報。第三十七願「衣食自至願」：即彼作佛時，生彼國者，所須飲食衣服種種供具，隨意即至無不滿願。第三十八願「應念受供願」：即彼作佛時，生彼國者，應念即能供養十方諸佛（或因佛力加被，或以自力功圓，皆可隨念普供諸佛，福慧並修）。第三十九願「莊嚴無盡願」：即彼作佛時，國中萬物嚴淨光麗形色殊特，窮微極妙無能稱量。第四十願「無量色樹願」：即彼作佛時，國中無量色樹高或百千由旬，道場樹高四百萬里，即使是下下品往生的菩薩，亦能了知。第四十一願「樹現佛刹願」：即彼作佛時，欲見諸佛淨國莊嚴，悉於寶樹間見，睹其面像猶如明鏡。第四十二願「徹照十方願」：即彼作佛時，所居佛刹，廣博嚴淨光瑩如鏡，徹照十方無量無數不可思議諸佛世界，眾生睹者生稀有心。第四十三願「寶香普薰願」：即彼作佛時，一切眾生只要聞到極樂世界的妙香，自然身心清淨，修學佛所教導的種種殊勝清淨之行。第四十四願「普等三昧願」：即彼作佛時，十方佛刹諸菩薩眾，聞彼佛名，隨即證得清淨三昧、解脫三昧及普等三昧。第四十五願「定中供佛願」：即彼作佛時，十方佛刹諸菩薩眾，聞彼佛名已，皆能定中常供無量無邊一切諸佛，不失定意。第四十六願「獲陀羅尼願」：即彼作佛時，他方世界諸菩薩眾，聞彼佛名者，就可永離十法界，證入一真法界。第四十七願「聞名得忍願」：即彼作佛時，他方世界諸菩薩眾，聞彼佛名者，清淨歡喜得平等住，修菩薩行具足德本，立刻獲得音響忍、柔順忍與無生法忍。第四十八願「現證不退願」：即彼作佛時，他方世界諸菩薩眾，聞彼佛名者，就能圓滿證得三不退轉的果位。同註 44，頁 75-114。

非是語言分別之所能知。所發誓願，圓滿成就。如實安住，具足莊嚴，威德廣大，清淨佛土。」阿難聞佛所說，白世尊言：「法藏菩薩成菩提者，為是過去佛耶？未來佛耶？為今現在他方世界耶？」世尊告言：「彼佛如來，來無所來，去無所去，無生無滅，非過現未來。但以酬願度生，現在西方，去閻浮提百千俱胝那由他佛刹，有世界名曰極樂。法藏成佛，號阿彌陀，成佛以來，於今十劫。今現在說法，有無量無邊菩薩聲聞之眾，恭敬圍繞。」⁸³

法藏比丘爲了實踐他所發的普度眾生誓願，現在西方示現，距離我們娑婆世界有十萬億個佛國土，他所建立的世界，就是「極樂世界」。而他已徹底覺悟，究竟成佛，稱號爲「阿彌陀佛」，⁸⁴他成佛至今已經十劫，在極樂世界有無量無邊的菩薩聲聞聖眾，大家恭敬圍繞，聽他講經說法。

明清之際，好多士大夫學佛，對佛家的因果報應說頗有心得，有些人還著書立說，普勸世人，回頭是岸，袁黃⁸⁵就是其中的佼佼者。他的《了凡四訓》對當時及後世頗具影響力。他立論最突出者，莫過於行善積德以改造命運，亦即人的命運是可以靠行善來改變，這種說法亦影響到蒲松齡。

在《聊齋誌異》中，蒲松齡不只一次描述生生世世冤冤相報的情節。在他看來，人是掙脫不出「因果定律」的。如〈三生〉（卷十）：「**一世被黜而三世不解，怨毒之甚此哉？**」所以凡人必須謹慎從事，多種善因，免得日後後悔莫及。他在〈金生色〉（卷五）描述金生死後，妻子不能守節，勾引無賴，最後一干姦夫淫婦俱遭慘死，篇末勸人：「**欲知後日因，當前作者是。**」慈悲心腸，躍然紙上。總之，任何人只要能體認佛陀在《大般若經》中「萬法皆空，因果不空」的教誨，必能生出向善之心。他在另一則〈三生〉（卷一）記載劉孝廉因爲未飲迷魂湯，而能記得自己的前生事。第一世爲搢紳，因

⁸³ 同上註，頁 137-140。

⁸⁴ 蕩益大師在《阿彌陀經要解》中說：「故一聲阿彌陀佛，即釋迦本師於五濁惡世，所得之阿耨多羅三藐三菩提法。今以此果覺，全體授與濁惡眾生，乃諸佛所行境界，唯佛與佛能究盡，非九界自力所能信解也。」真心切願，求生西方極樂世界，放下萬緣，身心世界不再牽掛，一心一意繫念極樂世界，這一念求生淨土、求見阿彌陀佛的心就是無上菩提心。釋迦牟尼佛在五濁惡世修得阿耨多羅三藐三菩提法，圓成無上佛道，方法就是念一句「阿彌陀佛」，信願持名是一切諸佛所修，這不是普通法門，是一切如來果地上所修所證的法門。「阿彌陀」是無量的意思，「佛」是覺悟的意思，「阿彌陀佛」就是無量的智慧、無量的覺悟。（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2005年），頁 116-117。

⁸⁵ 袁黃自幼喪父，老母命他學醫，後來他在慈雲寺遇到一孔姓高人，說他是仕路之人，要他奮發讀書，並對他什麼時候能考取功名，甚至能考第幾名，什麼時候當官，什麼時候壽盡等等都給予了準確的預見，在以後的二十年的經歷中，這些預言都應驗了，因此，他最初堅信「進退有命，遲速有時」。後來遇上了雲谷禪師，禪師告訴他，凡人有定數，而極善與極惡之人，「數拘他不定」、「命由我作，福自己求」。「汝不見六祖說：一切福田不離方寸。從心而覓，感無不通，求在我，不獨得道德仁義，亦得功名富貴。內外雙得，是求有益於得也。若不返躬內省，而徒向外馳求，則求之有道，而得之有命矣。內外雙失，故無益」。「汝今擴充德性，力行善事，多積陰德，此自己所作之福也。」有求必應，不僅德可自求，功名富貴皆可自求，內外雙得。另外，雲谷禪師還拿出功過格給他看，要他今後照此去做，必有善報。「余初號學海，是日改號了凡，蓋悟立命之說，而不欲落凡夫窠臼也。」自此他從被動宿命論者轉爲信仰福善禍淫、命由我造的覺悟者。袁黃：《了凡四訓》（臺北：幼廬出版社，1965年）。

行多玷，被冥王罰作馬；第二世爲犬身，後被主人杖殺；第三世得蛇身，欲求一善死之策，自願被車碾斃。冥王以其無罪見殺，准其滿限復爲人，第四世就是劉孝廉。蒲松齡在篇末苦口婆心的說：「**賤者為善，如求花而種其樹；貴者為善，如已花而培其本。種者可大，培者可久。**」另在〈毛狐〉（卷三）篇末說得更直截了當：「**余每謂：非祖宗數世之修行，不可以博高官；非本身數世之修行，不可以得佳人。信因果者，必不以我言為河漢也。**」他對報應的詮釋是「**人生業果，飲啄必報**」〈江城〉（卷六），他曾不只一次自嘆今生的窮苦，而歸根於前世積德不足所致。如他在〈沁園春〉中說：「**鬢髮已催，頭顱如故，悵悵何之？想溷邊花朵，今生誤落；塵中福業，前世或虧。**」⁸⁶即在無意中道出肺腑之言。

（三）道教方面

道教是以道家老莊思想爲主幹，兼蓄陰陽五行、方家仙士及儒學等有關思想發展而來。⁸⁷它的基本宗旨是長生不死、羽化成仙，禳災祈福則是一般百姓感興趣的事物，而以神仙法術鎮妖祛魔則是民間禳災祈福的基本形式。蒲松齡對道教的概念以齋醮祭拜、畫符念咒、養氣煉丹、看宅相墓、算命卜卦以及許多的神仙傳說爲主。

道教修練以成仙爲目的，神仙的本事不外飛天下地、變化挪移，能知人所不知，如〈仙人島〉（卷七）篇中的道士，便能知王勉前身、能以手杖變巨龍乘坐升空、能指巨石載人起飛，甚至能知人心中所想何事。有些則精於醫術，能治重病，或使死人復活；有些則能點石成金，令人一夕致富；有些則能虛實幻化，猶如神龍見首不見尾；有些則能預知未來發展。總之，仙人本事通天，凡人若能遇到仙人，便是三生有幸。蒲松齡就曾說過：「**作一日神仙，而死亦無憾。**」人可經由修練成仙，《太上感應篇》有言：「**所謂善人，人皆敬之。天道佑之，福祿隨之，眾邪遠之，神靈衛之。所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，當立一千三百善；欲求地仙者，當立三百善。**」⁸⁸天仙形神俱妙、與道合真，若完成一千三百件善事，即可達此境界；地仙不饑不渴、寒暑不侵，若完成三百件善事，就可修練成功。在《聊齋誌異》中提及道教修練方法的有多篇，約略歸納，凡人成仙之道有：

1、拜師學道：仙人多居深山，欲修仙學，只有往深山尋訪名師。名山中以勞山爲最，大概是位於蒲松齡家鄉附近，得地利之便故。許多學者都往勞山求道，但卻並非人人皆能成仙，成功者如〈成仙〉（卷一）中的成生及〈斲石〉（卷二）中「**啖松子及白石**」的王姓圉人等。拜師求道，目的在成仙，故其中有多項禁忌，犯之必敗：一是不得嬌惰，心存投機，如〈勞山道士〉（卷一），記載慕道上勞山拜師的王生，不堪每日採樵之苦，兩三月即求略授小術，結果遭到戲弄。二是不得貪戀情緣，尤其是男歡女愛，必

⁸⁶ 蒲留仙：《聊齋詞集選注》（臺北：中華書局，1970年），頁9。

⁸⁷ 同註70，頁114。

⁸⁸ 財團法人佛陀教育基金會編：《太上感應篇直講》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2005年），頁32-33。

須道心堅定，能捨棄家親眷屬的牽絆，如〈賈奉雉〉（卷十），記載賈入山學道，竟與其妻私聚，道師以情緣未了，將他趕下山。三是不得不忠不孝，忠孝是人間至德要道，即神仙亦需具備，此即《太上感應篇》所言：「**是道則進，非道則退。不履邪徑，不欺暗室；積德累功，慈心於物；忠孝友悌，正己化人；矜孤恤寡，敬老懷幼；昆蟲草木，猶不可傷。宜憫人之凶，樂人之善；濟人之急，救人之危。見人之得，如己之得；見人之失，如己之失。不彰人短，不衒己長；遏惡揚善，推多取少。受辱不怨，受寵若驚；施恩不求報，與人不追悔。**」⁸⁹若是在危急時壯志全消，不顧家國者必不能與聞大道，正如〈佟客〉（卷九）篇中劍仙所言：「**異人何地無之，要必忠臣孝子始得傳其術也。**」

2、仙人度化：仙人常遊戲人間，有緣者可見，而仙山亦非遙不可及，故遇仙是常有之事。幸運者才可獲得度化而成仙，而度化過程往往要經歷一番波折，如〈成仙〉（卷一）記載成欲度好友周生，以周貪戀妻小不成，後因周妻外遇，成藉機開示勸導，周於殺妻後才一心向道。這樣的度化故事，看來還算近於常情。不過，仙人度化凡人要講究機緣，並非遇仙者皆可成仙，有些情執太重的凡夫俗子是度不成的。如〈翩翩〉（卷三）記載羅生途遇仙女，相偕入山生一子，雖快活無比，卻每念故里，又憂唯一親人叔父年事已高，仙女不得已，說他「**俗骨終非仙品**」而送歸凡世。又如〈佟客〉（卷九）記載董生平日慷慨自負，途遇劍仙佟客，求傳其術，佟夜宿其家，幻化強盜劫其父以試探之，董危急之際，入告其妻，妻牽衣飲泣，董即壯志全消，避居樓上，佟客知董必非忠臣孝子，故隨即離去。這兩則度化故事很具有警世意味。

3、服食仙藥：煉丹服餌本是道教丹鼎派的主要求仙術之一，影響所及，民間也相信服食仙丹妙藥即可成仙。在《聊齋誌異》中，只載及服食而無提煉，共有三篇。一是〈齧石〉（卷二）記載王漁洋家傭人王某，幼年入勞山學道，日常只吃松子及白石，後來竟不知所終。此事也載於《池北偶談》，⁹⁰乃王漁洋所親見，想來不是虛構。二是〈白于玉〉（卷三）文中只略載仙人「**奉藥一丸，剖而食之，可以成仙**」。三是〈安期島〉（卷九）記載劉某出使朝鮮，經神仙島見三叟，贈以玉液，其涼震齒，劉畏寒不飲，後來才知道這是傳說中的仙家玉液，飲一杯可延壽百歲，卻已後悔莫及。

（四）民間秘密宗教

中國民間往往是把儒釋道以及古代的宗教思想混合在一起加以信奉，既有古代的天命思想，也有儒家的仁愛觀念；既有佛家的慈悲胸懷，也有道家的濟度心腸，並且很少把它們加以嚴格的區分，多神論也是民間宗教信仰的一大特徵。⁹¹而民間秘密宗教與儒、釋、道分庭抗禮，早在北宋時期就是齊魯文化的一個重要特點。北宋仁宗、神宗朝名臣張方平就曾提及：「**京東、西之民，多信妖術，凡小村落，輒立神祠，蚩蚩之氓，惑於禍福，往往奔湊，相從聚散，遞相蔽匿，官不得知。惟知畏神，不復憚法，寢使滋**

⁸⁹ 同上註，頁 29-32。

⁹⁰ 朱一玄編：《聊齋誌異資料匯編》（天津：南開大學出版社，2002年），頁 36。

⁹¹ 吳九成：〈聊齋志異與宗教（三題）〉（《蒲松齡研究·紀念專號》，2000年 Z1 期），頁 143。

蔓，恐益成俗。」並且提出建議：「村落神堂，令所在毀拆，密加察捕民之習妖者，此亦思患豫防之大略。」⁹²從中不難看出民間秘密宗教在山東地區的氾濫，確實達到驚人的程度。何以會產生如此反常的社會現象？道理很簡單，只有當社會信仰危機出現的時候，民間秘密宗教就可獲得發展空間。以北宋時期在山東影響最大的彌勒教為例，其經典有《五龍經》、《滴淚經》和圖識諸書，其基本教義為：「言釋迦佛衰謝，彌勒佛當持世」，也就是把現實世界描繪成黑暗的末世，號召信徒結束末世，為迎來美好的未來世界而抗爭，因而很容易成為下層民眾藉以反對官府的理論工具。《五龍經》後來發展成《五公末劫經》，鼓吹改朝換代的色彩更強烈。而此書一直到清代，都是山東秘密宗教的重要依據。

明清之際社會動盪，也成為民間秘密宗教盛行的時期，而蒲松齡又長期在基層活動，故推論他可能接觸過這類的宗教團體，無論直接或間接，都是很合理的。在《聊齋誌異》中就有不少篇章提到「大劫將來」，可為佐證。

蒲松齡所指的大劫都跟兵災有關，主要可以分為兩類：

1、清軍入關：蒲氏習慣以「北兵」稱呼清軍，他對清軍貪婪的行徑，口誅筆伐，毫無保留。如說姦淫婦女，擄掠人民、屠城等，不一而足。⁹³他甚至敢說：「大兵所至，甚於盜賊。」所以清軍入關，對人民而言，當然是一大災難。在《聊齋誌異》中，記載此事，無不視為劫災。如〈靈官〉（卷一）載狐勸某道士言：「今來相別，兼以致囑，君亦宜引身他去，大劫將來，此非福地也。」篇末附言「未幾而有甲申之變」，甲申乃崇禎十三年（1640），清軍於四年後入關。又如〈素秋〉（卷十）載素秋預言三年後北京「當無人煙」，屆時果然是李自成攻陷北京，「村舍為墟」。又如〈鬼隸〉（卷十一）載山東歷城縣某皂隸途遇二位城隍鬼卒，自稱將送公文至東嶽，問是何急事，言：「濟南大劫，所報者，殺人之名數也。」不久，果然「北兵大至，屠濟南，扛屍百萬」。清軍如此兇暴，入關、進城當然是一大劫災了。

2、叛清事件：清軍入關，天下底定後，又有層出不窮的叛清事件，清軍一如往昔，以極不人道的方式平亂。在蒲松齡筆下，這也是大劫之一，如〈濰水狐〉（卷二）載康熙十一年（1672），某狐仙攜家小從陝西遷居山東濰水，問其故，答云：「貴鄉福地也，秦中不可居，大難將作。」兩年後，陝西提督王輔臣起兵造反。又如〈狐妾〉（卷三）載狐女預言陝西汾州「大劫將至」，「不久將為戰場」，沒多久，大同總兵姜瓖就叛清了，亂事很快就被平定。大兵凱旋，但無辜的百姓卻要受苦受難，「俘獲婦口無算，插標市上，如賣牛馬」。這樣的景象，難怪蒲氏有感而發：「炎崑之禍，玉石不分。」然而在所有事件中以吳三桂叛清死傷最重，如〈小棺〉（卷八）載某鬼卒攜竹筥，內裝小棺數萬具渡河，不知其故。不久，吳三桂叛，亂平，黨羽被誅，「陳屍幾如棺數」。

⁹²（宋）李燾：《續資治通鑑長編》卷一五九〈慶曆六年十月〉，（臺北：世界書局，1961年），頁8-11。

⁹³ 顏清洋：〈蒲松齡的忠孝觀〉（《國立台灣體育專學報》，1994年6月第5期），頁91-115。

(五) 三教合一

儒釋道三教在中國歷史上雖時有爭論，有時這種爭論還達到相當激烈的程度，但三教融合的總趨勢卻始終不變。三教一致、三教合一的呼聲也不斷出現，唐宋之際更是形成了綿延上千年之久，成爲中國學術思想發展主流的三教合一思潮。到明代時，三教仍在以儒學爲主導、佛道相輔助的基本格局下繼續融合。⁹⁴明代蓮池大師說：「三教……理無二致，而深淺歷然；深淺雖殊，而同歸一理。此所以爲三教一家也。」在《山房雜錄·詩歌·題三教圖》中更是形象地道出三教同源的思想：「鬚鬚秀才第一卷，白頭老子丹一片，碧眼胡僧袒一肩，相看相聚還相戀……想是同根生，血脈原無間，後代兒孫情漸離，各分門戶生仇怨，但請高明玩此圖，尋取當年宗祖面。」⁹⁵無奈三教後人只是凡夫，拘泥於門戶之見，遂至不相往來。這裡的「根」是真心、本性，萬法皆從中而生，三教亦然。大師主張平等對待三教，釋迦牟尼佛、老子、孔子都是聖人，他們以不同的理論教化世人，教化不同根性的眾生，聖人心同、理同，三教的血脈自然相連不可分離。

與蓮池大師同爲明代四大高僧的憨山德清大師，⁹⁶在《觀老莊影響論·論學問》一文中說：「學佛而不通百氏，不但不知世法，而亦不知佛法；解《莊》而謂盡佛經，不但不知佛意，而亦不知莊意。……余嘗以三事自勗曰：不知《春秋》，不能涉世；不知《老》《莊》，不能忘世；不參禪，不能出世。」⁹⁷另外在《觀老莊影響論·論教乘》文中也說：「或問三教聖人，本來一理，是果然乎？曰：『若以三界惟心，萬法惟識而觀，不獨三教本來一理，然無有一事、一法，不從此心之所建立；若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，然無有一人、一物，不是毘盧遮那，海印三昧威神所現。』」釋迦牟尼佛在《華嚴經·出現品第三十七》中開示：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想、顛倒、執著而不能證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」⁹⁸眾生是有緣和合而產生的，因無始劫來迷惑顛倒而迷失本性，若能將障礙去除，本有的智慧、德能自然具足，絲毫不假外求。

憨山德清大師還說：「孔子欲人不爲虎狼禽獸之行，故以仁義禮智以援之，姑使捨惡以從善，由物而入人。修先王之教，明賞罰之權，作《春秋》以明治亂之跡；正人心，

⁹⁴ 洪修平：〈明代四大高僧與三教合一〉（《佛學研究》，1998年），頁52。

⁹⁵ 蓮池大師（1535-1615），法諱株宏，字佛慧，俗姓沈。一生以「整飭行門，平治心地」爲務，融匯禪教諸律淨諸宗，以淨土爲歸趣。在明末「三教合一」的大趨勢中，蓮池大師以佛教爲本位，以《華嚴》的圓融精神融通儒道思想，爲佛教修學提供了理論和實踐上的指導。劉紅梅：〈蓮池大師的三教融通思想〉（《研究生論壇》，2003年第4期），頁129。

⁹⁶ 憨山大師（1546-1623），字澄印，俗姓蔡，號憨山。在總結前人三教合一的基礎上，憨山德清以佛教之心性統攝儒釋道三家，又以佛教人、天、佛三乘判設三教。他認爲，三家皆由無我之體而達利生之用，止觀則是三家爲了達無我之體的共同工夫，三教源流皆同，不同只在淺深而已。夏清瑕：〈憨山德清的三教同源論〉（《佛學研究》，2002年），頁183。

⁹⁷ （明）釋德清：《憨山老人夢遊全集·觀老莊影響論》卷十八，收於《四庫未收書輯刊》第叁輯（北京：北京出版社，2000年），頁731-739。

⁹⁸ 《新編縮本乾隆大藏經·大方廣佛華嚴經·普賢菩薩行願品》第二七冊（臺北：新文豐出版公司，1991-1992年），頁164-165。

定上下，以立君臣、父子之分，以定人倫之節。」如果沒有孔子的防心之教，中國人「不為禽獸者幾希矣」。然而，仁義禮智、君臣上下只是孔子防心之跡，非孔子之「心」，「學者不見聖人之心，將謂其道如此而已矣。故執先王之跡以挂功名，堅固我執，肆貪欲而為生累，致操仁義而為盜賊之資，啟攻鬪之禍者有之矣。」老子出而憐憫眾生，曰：「斯尊聖用智之過也。若絕聖棄智，則民利百倍，剖斗折衡則民不爭矣。甚矣，貪欲之害也。故曰不見可欲，使心不亂，故其為教也，離欲清淨。以靜定持心，不事於物，澹泊無為，此天下之行也。使人學此，離人而入於天。」依其防心之說，儒家可以使人遠離物欲而恢復仁義禮智之本性；道家比儒更進一步，能使人清心寡欲、澹泊無為，離人而入於天；佛則使人了悟本來面目，出離人天，救度眾生。總之，三教之學都有淨化人心的功用。

在《聊齋誌異》中，與「三教合一」思想相關的約有三篇：一是〈湯公〉（卷三）載名士湯聘死後魂遊陰司的過程，文稱「士子生死錄，文昌及孔聖司之」，而人死屍腐，欲復生，唯有觀世音菩薩能「撮土可以為肉，折柳可以為骨」。篇中孔子是儒家至聖，湯聘是儒生，文昌雖是民間神靈，但在《三教源流搜神大全》中已歸屬道教，觀世音為佛菩薩，三教中人為一儒生之復活同心協力。二是〈豐都御史〉（卷四）記載某御史巡按到豐都縣，入探地府，遇陰司尊官，暗示即為南北朝時道經中的豐都北陰大地，亦即鬼界的最高統治者，應為道教神靈；文中又說：「適接帝詔，大赦幽冥。」帝是玉皇大帝，雖源自先秦的天地信仰，但自北宋以來，已成為道教天地人三界的至上神。最後，御史是靠誦念《金剛經》回到人間，於此似有意說明佛法無邊。至於書中主角御史多半皆由科舉考試晉用，應屬儒生。三是〈司文郎〉（卷八）提及：「去年上帝有命，委宣聖及閻羅王核査劫鬼。」又云：「梓潼府中缺一司文郎。」而諸鬼日夜攻讀，即在爭任此一職缺。篇中宣聖屬儒，上帝及梓潼屬道，閻羅屬佛，而諸文鬼應陰間科舉考試，所讀的應該也是儒家典籍，所以本篇也是三教合一的產品。

除此之外，蒲松齡在文集中也經常三教並提，如在〈王如水問心集跋〉中說：「佛曰虛無，老曰清淨，儒曰克復。迨天教忠教孝，則殊途而同歸。」⁹⁹另在〈募修三教堂疏〉一文中提及：「竊惟函關紫氣，翔戲塵寰，驚嶺丹雲，慈悲宇宙，神道之教，為功已久。況於麟遊闕里，鐸響尼山，俎豆千年，師表萬世，更非渺茫功德，所可言讚者矣。」¹⁰⁰把道教的「函關紫氣」，佛家的「驚嶺丹雲」及儒家的「鐸響尼山」同視為「草昧既開，貽九流之滿地；劫灰不盡，賴三柱之撐天」。所以民間廟宇中，兼拜三教神靈，甚至分不清彼此，也看作是：「雖則香火一堂，昉於俗祠，抑亦人情不能已也。」凡此，可見他一如同代諸人，視三者對世態人心之作用為「殊途同歸」，自然而然的，就把三教合祠當作「人情不能已」的現象了。蒲松齡的宗教信仰與道德持守是相通的，都根基於傳統文化的道德重建。儒釋道三家教忠教孝，懲惡勸善，在理論旨趣上是一致的。它們的差異，只不過在於對同一種道德旨歸的解說不同罷了。

⁹⁹ 同註 76，頁 100。

¹⁰⁰ 同上註，頁 135。