

# 果報信念的內涵及其在教育及輔導上的啟示

蔡明昌

國立嘉義大學師資培育中心

教授兼中心主任

## 摘要

果報信念是國人在進行倫理抉擇與面對生命困境時的重要思考模式之一，對於生命教育與學校輔導工作具有重要的意義，然而，迄今為止尚未發展出適合文化與國情的研究工具，也未對國人果報信念進行較深入且系統性的瞭解。基於此，本文透過傳統文化果報觀點的探討、相關實證研究的歸納，勾勒出果報信念的主要內涵，以作為發展果報信念測量工具之基礎，最後，本文進一步就果報信念對於教育與輔導的啟示進行討論，歸結出果報信念在教育上的適時運用，可以在義務論及功利主義觀點之外，提供另一種思維模式；其次，在學生輔導方面，果報信念可以在學生面對人生的無常、逆境及苦難時，提供某種程度的慰藉作用。然而，對於果報信念可能產生的過度功利及悲觀消極態度，亦值得關注與警惕。

## 一、前言

學生的倫理抉擇與價值判斷是一個不容忽視的生命教育議題，教育的功能除了知識的傳授之外，更在於價值觀與態度的培養，在理想上，透過教育活動，應該培養出能發揮高貴道德情操的個體，至少應該在法律規範下，成為一個守法守紀的現代公民。然而，在實際教育過程中，不難發現學生大抵將心力著重在升學考試、就業發展等事務上，費盡心思地在升學考試上獲取高分，在選課修課上

也以實用、就業為取向，自然可能容易忽略生命中另一層重要的修煉，即倫理抉擇及價值判斷。知識與技能的培育，確實是增進學生發展與就業的重要教育內涵，但是，倫理抉擇及價值判斷卻是支持他們一生的安身立命之道，實不容忽視。

近年來台灣各級學校生命教育的推展，使此一議題逐漸受到關注，在生命教育的相關課程中，生命倫理議題的思考與反省是非常重要的內涵之一，而其中就牽涉到許多倫理抉擇與價值判斷的內涵，其討論的觀點包含甚廣，除了訴諸孟、荀善惡觀點、楊朱的自利與墨翟兼愛辯證等傳統思想，以及西方思想的無上命令（categorical imperative）、物競天擇，或縱慾與禁慾主義的爭辯之外，因果報應（karma）是華人文化脈絡中的重要信念，具有深遠的影響意涵，訴諸因果報應來支持個體的倫理抉擇及價值判斷，在生命教育有關生命倫理抉擇的課堂討論中，也應該是極具影響力的觀點之一。其次，果報信念除了可能影響倫理抉擇與價值判斷之外，也具有面對生命無常與苦難時的慰藉作用，有其輔導上的功能。

本文主要目的，在於透過傳統文化果報觀點的探討、相關實證研究的歸納，勾勒出果報信念的主要內涵，並進一步就果報信念對於教育與輔導的啟示進行討論。

## 貳、果報信念的傳統觀點

所謂「果報（karma）」，又稱「業」或「因果報應」，根據《國語辭典》所解釋，係指「由於前世行為的力量所導致的結果」，或「一切有意志的行為，不論善惡或中性，都必導致未來世的樂、苦或中性的生活經驗和生命形態」，而在《韋伯辭典》中，對果報（karma）也有兩種解釋，其中不牽涉前世與來生的定義為「由個人的行為（person's actions）所產生，導致好事或壞事降臨於這個人身上的力量」，而另一項解釋「由個人的行為所產生，決定其來生（next life）的境況」則強調其為佛教及印度教的觀點。綜此，本文參酌上述定義，並加入傳

統道教「承負」觀點的內涵，將「果報」界定為「個人今生的行為善惡決定其子孫或自己今生、來世之境況，而個人今生的境況則由於祖先或自己今生、前世的行為善惡所導致」。至於「信念」，在中文辭典中並未提及信念二字，而在《韋伯辭典》中，對信念（belief）的有多種解釋，其中之一為「對某些存在、現象或陳述的真實之確信」，此與本研究之內涵較為接近。另外，《教育大辭書》中對於信念的解釋則為「同意或接受在某些命題（propositions）、陳述（statements）或事實（facts）之中的真理（truth），或是指默認事物之存在」，基於上述，本研究所謂之信念，係指「對於某些命題、陳述或事實之真實性的確信」。綜合上述，本研究所謂「果報信念」，界定為「個體對『個人今生的行為善惡決定其子孫或自己今生、來世之境況，而個人今生的境況則由於祖先或自己今生、前世的行為善惡所導致』此一陳述真實性之確信」。

一般而言，果報思想**源自於印度**，早在印度吠陀時期（Vedic period，1500 B.C.），果報思想即已形成（Anand，2009），其主要的核心概念即是一個人的行為在道德上所產生的結果會影響其未來的命運，亦即個體對自己所有的行為皆有其責任，因而承擔其所導致的幸福或災難（Paranjpe，1998）。此種概念加上印度固有的輪迴（transmigration of soul）思想，強調生與死的無盡循環，形成了一套具簡要、規則性，且能解釋錯綜複雜現象的印度傳統觀點（Horton，1979）。

因果報應是華人文化脈絡中的重要信念，具有深遠的影響意涵，早在佛教傳入中國之前，傳統文化中即有類似的果報思想存在，例如《尚書·湯誥》中「天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪」的說法；《尚書·伊訓》中訴及「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃」；以及《周易》中所提及的「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃」，均是佛教東傳中國前，傳統文化中所固有的果報思想。此一傳統思想的主要特色，在於相信有一個懲惡揚善的主體，即「天」的存在，而且並未有如佛教的前世今生或三世因果的觀念存在，另外，在受報主體方面，《周易》中的「積善之家，必有餘慶...」之說法，係以家族為因果報應

的受報主體，隱約已有「承負」之說的雛型（徐明生，2008；趙春娥，2008；陳昱全，2011；張俊，2004）。此一固有傳統文化的果報思想，在面對現實中德、福並不全然一致的社會情況與個人際遇時，並無法圓滿解釋，試想日常生活中「無德而富且貴」、「有德卻貧病交加」的事例並不少見，人們因而逐漸會對此果報思想的確信性起疑（杜時忠、程紅艷，2007；劉滌凡，1999），而道教承負之說的形成與佛教的東傳，其因果報應的思想恰好可以彌補這個問題。

佛教東傳至中國後，因果業報及六道輪迴之說組成「因業輪迴」的果報信念系統，甚至比中國傳統思想更合理地解釋社會中存在的各種現象，因而深植人心（林偉，2006）。佛教的輪迴果報思想主要的核心內涵在於業力說與輪迴說二處，首先，在**業力說**方面，佛教教義中所謂的「業」是造作或行為的意思，依其行為類型可分為身業、口業、意業三種，其中身業係指身體的活動，口業是指言語，意業則是意識活動；而依其善惡則分為善業、惡業、無記業三種，其中善、惡二業會分別招致善、惡果，無記業則不招致果報（張俊，2004）。

其次，在**輪迴說**方面，則提供了業力與報應的三世因果架構，佛教教義中，輪迴貫通前生、今生與來生三世，個體會依其業力，生生世世於六道（包括天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）之中流轉，因此，依照佛教的說法，人雖有其前世與來生，但依其業力，不見得可以生而為人，可能會生於比人更高層次的天道，當然也可能生於更等而下之的三惡道（畜生、餓鬼、地獄三道）。

再者，關於「報」的時間點，在三世因果的架構下，如唐代高僧慧遠的《三報論》所言，「業有三報，一曰現報、二曰生報、三曰后報」，則涵蓋了現世報（現報）、來世報（生報）及經二世以上才報（后報）等三種報應時間點（趙春娥，2008）。

另外，佛教觀點中的因果報應，其主體承受者是個體本身，他人不必、也

無法代受（林偉，2006），亦即《般泥洹經》中所提及的「父作不善，子不代受，子作不善，父不代受，善自受福，惡自受殃」之說法，此種自業自報、自作自受的觀點，強調禍福的主宰者不是上天、天命，而是造業者自己，與華人傳統文化中的「祖上積德」或「殃及子孫」的承負之說並不相同。

上述固有傳統文化的果報思想，在面對現實中德、福並不全然一致的社會情況與個人際遇時，並無法圓滿解釋，試想日常生活中「無德而富且貴」、「有德卻貧病交加」的事例並不少見，人們因而逐漸會對此果報思想的確信性起疑（杜時忠、程紅艷，2007；劉滌凡，1999），而道教承負之說的形成與佛教的東傳，其因果報應的思想恰好可以彌補這個問題。

除了佛教的三世因果觀點可以巧妙地解釋社會上「無德而富、有德而貧」現象的問題，道教的「承負」之說，亦有異曲同工之妙。所謂「承負」，係先承後負之意，今世之人承擔祖先善惡行為所帶來的後果就是「承」，而今世之人行為善惡對於後代子孫產生影響則為「負」。道教經典中，承負論的觀點以《太平經》中的論述為代表，認為凡人之行，有「力行善而得惡者」，是「承負先人之過」，而「其行惡反得善者」，則是「先人深有積蓄大功，來流及此人也」。然而，道教的「承負」之說中，是否有「現世報應」的說法呢？在《太平經》的〈六罪十治訣第一百三〉中就提到了「凡人乃有大罪六，不可除也。或身即坐，或流後生……」的說法，可知承負之說，其善惡行的賞罰，是可能流及後世子孫，也可能及於自身的（袁光儀，2002）。

同樣地，道教的「承負」論也有一套功過相抵之說，例如《太平經》中即有「能行大功萬萬倍之，先人雖有餘殃，不能及其人也」的說法，明確地指出如果一個人能稟其精誠，成大功德，則可解消先人所造成的承負之過（袁光儀，2002）。此一觀點逐漸演變，至宋、明時代，甚至發展出記錄個人每日行為的功與過的「功過格」，主張積善以抵過的概念（酒井忠夫，2010；Brokaw，1999）。這種「功

過格」的善書有許多版本，至今仍廣泛流傳於華人社會中。

綜言之，道教的「承負」之說，雖難免受到佛教東傳後，輪迴果報觀點深植人心的影響，但其承襲傳統文化中「福善禍淫」的觀點，並進一步將其思考的格局加以開展，形成有別於佛教輪迴果報思想的先人與後生承負果報觀點，來解釋「善有惡報」或「惡卻善終」的不公平現象，深具華人文化傳統特色。其與佛教輪迴果報觀點較大差異之處，包括「承負」之說相信有一個懲惡揚善的主體，即「天」的存在；其次，受報主體由先人擴及子孫的說法，也與佛教自業自報的觀點大異其趣，這可能也是中國文化較缺乏來世觀念、且重視家族倫理關係，而源自於印度文化的佛教觀點則主張輪迴之說的基本歧異所致。再者，關於功過相抵的問題，「承負」之說對於善惡的功過相抵有較明確的說法，而佛教觀點中，較傾向「善惡不相抵銷」的主張，除非是屬於輕業的「不定業」，才能由多聚善緣來加以減輕，此外，佛教觀點中，對於善惡之行的界定較為嚴格，除了個體實際的外顯行為（身業）之外，其言語（口業）與意念（意業），其都可能導致善、惡之報。由此可知，因果報應的信念內涵頗為複雜，實不是以「善有善報、惡有惡報，不是不報、時候未到」的簡要敘述就可以言明。

### 參、果報信念的相關實證研究

果報信念的議題在相關文獻中大多以宗教或文化的探源為主，論析該信念的主要意涵，相關的實證研究相對較少，而對於此一偏屬東方文化的果報信念議題，國外相關實證研究亦不多見。在較具有本土化色彩的實證研究資料中，以1994年由台灣地區“中研院”民族所進行的第2期第5次「台灣地區社會變遷基本調查」為其先河（瞿海源主編，1994），歷經1999年第3期第5次、2004年的第4期第5次及2009年的第5期第5次調查共四次調查，結果發現國人對於「一個人為善為惡會影響後代子孫的幸福」的題目，四次調查中，傾向同意的比例介於87.7%至91.7%之間，而「為善為惡會影響一個人下輩子的命運」的題

目，四次調查中傾向同意的比例則介於 75% 至 79.4% 之間(傅仰止、杜素豪主編，2009)，顯示國人普遍傾向接受基本的果報觀點，而且對於承負之說的接受度似有高於三世因果報應之說的趨勢。

在其他相關實證研究方面，「哲學與文化月刊」於 2003 年與「輔大哲學學習網」合作進行的網路調查，在 302 位填答者中，有 180 位 (59.6%) 對於「佛教所謂前世、今生、來世因果循環的教義」抱持傾向相信的態度(尤煌傑，2003)。

Yen、Teng、Huang、Ma、Lee 與 Tseng (2010) 針對國內精神病患子女的 20 位家長所進行的質性研究，發現這些需要照顧精神病患子女的家長，有將其厄運歸因於業障及神明考驗的趨勢。而 Yeo、Meiser、Barlow-Stewart、Goldstein、Tucker 與 Eisenbruch (2005) 針對澳洲的 15 位華裔人士進行的人種誌研究，則發現其有以因果、報應 (retribution)、命運等觀念來解釋罹癌處境的傾向。

#### 肆、果報信念的基本內涵架構

果報信念所涵蓋的範圍甚廣，而其中的內涵亦頗為複雜，根據相關文獻的探討結果，可以歸結出果報信念的基本內涵包括：

(一)就時間與報應的形式方面，無論是佛教或傳統文化觀點，均包含有「現世報應」的信念成分，亦即相信善、惡行為的福、禍報應，將可能由個體在今生的生命歷程中自行承擔。然而，有鑑於「現世報應」並無法圓滿解釋現實情況中，德、福並不全然一致的事實，因而發展出個體在死後將會自己承擔個人善、惡行為的福、禍報應之說法，其中在基督宗教及我國傳統文化的觀點中，可以發現「死後審判」的概念，而佛教也發展出依業輪迴的「來生自受」觀點。此外，道教主張個體善、惡行為的福、禍報應，將可能由個體後代子孫承擔的「子孫承負」說法，也是一種典型的果報信念之一。

(二)就善、惡行為的福、禍報應能否相互抵銷方面，傳統佛教雖然主張輕業

可能以多聚善緣來減輕，但是一方面也持著已種惡因，必受其報的觀點，亦即善惡無法相互抵銷的，可見其功過能否相抵的立場並非絕對。相對而言，道教的《太平經》及宋、明時代的「功過格」，則明確地主張了積善以抵過的「功過相抵」觀點。因此，對於因果報應能否以功過相抵的方式來解釋，也應該是探討果報信念的重要內涵。

(三)就宗教信仰是否可以改變因果報應方面，在基督宗教「因信稱義」的救贖恩典觀念下，虔誠的宗教信仰是可能改變末日審判的結果的。而屬於自力宗教的佛教觀點則較傾向因果報應由個體的身、口、意等業力所決定，在各人造業各人擔的觀點下，較無「宗教救贖」的空間。

(四)就因果報應影響下的宿命觀點方面，如果以當前(或今生)為基準點，對於因果報應與命運之間的關係應可解析為「當前(或今生)的境遇是過去(或前世)善、惡行為的報應」、以及「當前(或今生)的作為是未來(或來世)福、禍報應的原因」兩種觀點。從「宿命」的角度來解析，第一種觀點認為過去(或前世)的善、惡行為既已成定局，當前(或今生)的境遇勢必難以改變，是一種「接受命運」的想法；而第二種觀點則強調未來(或來世)的福、禍，取決於當前(或今生)的所作所為，可界定為「創造命運」的想法。

綜言之，就果報信念相關文獻的探討與歸納，可以將果報信念的基本內涵歸納為時間形式觀、功過相抵觀、宗教救贖觀、及果報宿命觀四個向度，其中時間形式觀向度又可細分為「現世報應」、「來生自受」、「死後審判」及「子孫承負」四個層面。而果報宿命觀向度則又可分析出「接受命運」與「創造命運」二種層面，如表 1 所示：

表 1 果報信念的基本理論內涵

信念名稱	向度	層面
果報信念	時間形式觀	現世報應
		來生自受
		死後審判
		子孫承負
	功過相抵觀	功過相抵
宗教救贖觀	宗教救贖	
果報宿命觀	接受命運	
	創造命運	

## 伍、果報信念在教育與輔導上的啟示(代結語)

教育的目的之一在使人為善，而從教育的價值性（worthwhileness）規準觀之，教育活動本身即應是一個價值傳遞與價值創造的活動，亦即任何教育活動，皆應符合道德規範的要求，必須是道德可欲的（morally desirable）（歐陽教，1985）。尤其在生命教育的範疇中，有關生命倫理議題的討論，更牽涉到許多價值的傳遞與選擇。從德育原理的觀點來看，教導學生成為一個有道德的人，應該是無須解釋而自明的教育目的之一（吳俊升，1988），但是在實際教學討論的過程中，當學生提出「人為什麼要有道德？」或「我為什麼要成為一個有道德的人？」時，此一問題並不容易回應。

首先，從傳統儒家的天賦良知及性善思想、或西方哲學家康德（Immanuel Kant）所主張的無上命令（categorical imperative）觀點，人之所以異於禽獸者，即在於人有一種為道德而道德的先驗心能，亦即所謂「實踐理性（practical reason）」，是無須任何理由的（吳俊升，1988；杜時忠、程紅艷，2007）。然而，這種義務論（deontology）的道德觀點陳義甚高，對於大部分年輕學子而言，其在日常生活中或偶有體會，但恐怕不易完全領略，因此，要藉以說服其致力成為一個有道德的人，恐不是每位學生均能接受的觀點。

再者，從另外一個極端來看，以邊沁（Jeremy Bentham）追求「最多數人的最大幸福」的觀點為主軸的功利主義（Utilitarianism），說明了遵守道德規範可以讓包括自己在內的全體社會均受益（Kymlicka, 2002），否則將如 Hardin（1968）在公地悲劇（Tragedy of the commons）一文中所言，這個社會將在所有人皆自私自利的情況下趨於滅亡。研究者認為，相較於天賦良知的說法，此種目的論（Teleology）的道德觀點被學生接受的可能性應該較高。然而，面對現實生活或新聞報導中常見的無德而富貴、有德卻貧賤之事例，而現行社會制度卻又無從有效地制裁或救濟時，在道德的實踐上難免會產生不平衡的心態，因而影響人們遵守道德規範的實踐力。

研究者認為，果報信念與上述兩種道德觀點並不相互衝突，而且甚至可以對上述兩種道德觀點進行補充與加強，在道德教育或生命教育的範疇中，應該是可以發揮其影響力的重要觀點，為上述「人為什麼要有道德？」或「我為什麼要成為一個有道德的人？」的問題，提供另一個可能的答案。如前文所述，有相當比例的國人傾向接受因果報應論的基本信念，因此，在討論道德或生命倫理的兩難困境時，此一觀點也應該可以在非強迫且非灌輸的前提之下進行討論。誠然，究竟是否真有三世因果報應或承負論的現象存在？是一個屬於形上學範疇的問題，難以科學方法驗證之，但是研究者認為，在「應該與否」的價值論抉擇上，牽涉到「相信與否」的形上學觀點，有時甚至較「真假與否」的知識論觀點更能發揮其影響力，因此，就道德教育或生命教育的範疇而言，本研究結果應該有其重要性與應用性。

另一方面，研究者也認為，果報信念對於限於生命困境之中的學生，應該也可以發揮慰藉的作用，因而有其輔導上的意涵。

首先，自啟蒙運動以來，人類對於理性的力量賦予極高的評價與期待，傳統、信仰及迷信都在理性的批判下大大的貶值（楊深坑，2000），加上工業革命

以來，各種所謂的「神蹟」在科學方法的檢驗下，包括果報信念在內的各種宗教觀點，有逐漸被「除魅化（disenchantment）」的趨勢。然而，平心而論，科學方法是否解釋一切生命無常的問題呢？答案應該是否定的，也因此，對於生命中各種「意料之外」的事件，在難以藉科學來加以解釋時，宗教的觀點即可能扮演起重要的角色，而正如 Max Weber 所言，「在救贖的追求上，所要拒斥的並不是世間的苦惱、罪業、無慈悲和不完美，而是世界的無常性（antiya）」(Weber, 2007)，亦即人們在面對生命中的無常時，需要的不全然是苦難的免除，而是找尋一個合理的歸因。雖然 Karl Marx 從反向的立場出發，對宗教持反對的態度，將其視為「人民的鴉片（the opium of the people）」，是「無情世界中的有情（the heart of a heartless world）」，人們藉此將現世的苦難寄託於另一個美好世界的描繪上(Marx, 1972)，但仍是間接承認宗教的觀點確有慰藉人心的作用。

研究者認為，從心理輔導的角度觀之，在面對人生的無常、逆境及苦難時，除了提供無條件的支持與接納關懷之外，洞察與信念亦是支持個體勇於面對生命挑戰的重要因素之一，在這方面，有訴諸高度精神性立場的傳統儒家、道家或意義治療學（logotherapy）觀點，並不訴諸宗教性的主張（傅偉勳，1993）。但除此之外，訴諸彼岸或超越等宗教性的觀點，也提供了人們為生命中的無奈苦難覓得一個慰藉的出口，幫助人類克服種種生活上與心理的挫折、困難、恐懼、不安（李亦園，2004；蔡文輝，2004）。而因果報應的觀點，正是將生命的格局擴充至彼岸、來生的宗教性觀點之一，對於逆境與苦難，除了有相當程度的慰藉作用之外，也能勸勉人們致力於今世的積極作為，以冀望來世的安穩妥適。

只是，研究者亦認為，果報信念在教育及輔導上的應用，猶如一把雙面利刃，不可不慎。雖然其可以為「我為什麼要成為一個有道德的人？」之問題，提供一個不至於被社會「無德而富」現象所擊破的觀點，卻有可能在勸勉學生積極行善的同時，使其流於冀望外在報酬的功利態度（即使報酬可能在於來生），此外，是否也可能讓學生對於社會上各種無德、違規卻未被制裁的事件，抱持著前

世善業或祖宗庇蔭的消極觀點，而缺乏譴責的道德勇氣！再者，在心理輔導方面，藉由因果報應觀點提供個體詮釋困境與苦難等生命無常的事件時，人心在得到安撫慰藉的同時，會不會落入如 Karl Marx 對宗教的譏諷，成為麻痺人心的安慰劑，即使遇到並非真的無法解決的生命困境，也援用因果報應觀點來解釋，而未能積極正向地奮鬥，以有效解決問題，形成宿命論的消極觀點？這也是進一步研究所應討論的重點，以期對於生命教育及輔導實務有正向的助益。

## 參考文獻

- Anand, J. (2009). Psychological healing and faith in the doctrine of Karma. *Mental Health, Religion & Culture*, 12(8), 817 – 832.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248.
- Horton, R. (1979). Ritual man in Africa. In W.A. Lessa, & E.Z. Vogt (Eds.), *Reader in comparative religion* (pp. 243 – 254). New York: Harper & Row.
- Kakar, S., & Kakar, K. (2007). *The Indians: Portrait of a people*. New Delhi, India: Viking/Penguin.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford University Press.
- Levy, B. R., Slade, M. D., & Ranasinghe, P. (2009). Causal thinking after a tsunami wave: Karma beliefs, pessimistic explanatory style and health among Sri Lankan survivors. *Journal of Religion and Health*, 48(1), 38 – 45.
- Paranjpe, A.C. (1998). *Self and identity in modern psychology and Indian thought*. New York: Plenum Press.
- Strauss, A. & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory*

- procedures and techniques*. Newbury Park: Sage Publications.
- Yen, C. L. (2013). It is our destiny to die: The effects of mortality salience and culture-priming on fatalism and karma belief. *International Journal of Psychology, 48*(5), 818–828.
- Yen, W. J., Teng, C. H., Huang, X. Y., Ma, W. F., Lee, S., & Tseng, H. C. (2010). A theory of meaning of caregiving for parents of mentally ill children in Taiwan, a qualitative study. *Journal of Clinical Nursing, 19*(1-2), 259-265.
- Yeo, S. S., Meiser, B., Barlow-Stewart, K., Goldstein, D., Tucker, K., & Eisenbruch, M. (2005). Understanding community beliefs of Chinese-Australians about cancer: Initial insights using an ethnographic approach. *Psycho-Oncology, 14*(3), 174-186.
- Brokaw, C. J. (1999)。功過格——明清社會的道德秩序（張林譯）。杭州：浙江人民出版社。
- Marx, K. (1972)。《黑格爾法哲學批判》導言。中共中央馬恩列斯著作編譯局編譯。
- Weber, M. (2007)。基督新教倫理與資本主義精神（康樂、簡惠美譯）。台北：遠流出版社。
- 尤煌傑 (2003)。哲學問題大家談：你是否相信佛教所謂前世、今生、來世因果循環的教義？*哲學與文化*，**30**（6），171-173。
- 佛光山宗務委員 (1999)。佛光教科書(二)：佛教的真理。高雄縣：佛光山。
- 吳俊升 (1988)。教育哲學大綱。台北市：台灣商務出版社。
- 李亦園 (2004)。宗教與神話論集。臺北縣：立緒文化事業出版社。
- 李雄、張宇理 (1993)。「因果報應」與「因信稱義」有衝突嗎？*中信月刊*，**371**。
- 杜時忠、程紅艷 (2007)。「無德而富」與道德教育的根本性危機。*華東師範大學學報*，**25**(1)，20-27。

- 林偉 (2006)。「三世」概念與「善惡報應」：佛教中國化的一個範例分析。《現代哲學》，1，90-95。
- 徐明生 (2008)。「承負」與「輪迴」：道教與佛教兩種果報理論的比較。《江蘇科技大學學報》，8(2)，10-14。
- 袁光儀 (2002)。《太平經》承負報應思想探析。《成大宗教與文化學報》，2，167~209。
- 酒井忠夫 (2010)。《中國善書研究》(劉岳兵等譯)。南京：江蘇人民出版社。
- 張俊 (2004)。宗教為德行許諾幸福—道教、佛教、基督教三模式。《世界宗教學刊》，4，135-153。
- 陳昱全 (2011)。《民間宗教信仰因果報應觀：作為一種臺灣民眾日常生活的導引》。世新大學社會心理學系碩士論文 (未出版)。
- 傅仰止、杜素豪 主編 (2009)。《台灣地區社會變遷基本調查計劃：第五期第五次調查計劃執行報告》。台北市：中央研究院民族學研究所。
- 傅偉勳 (1993)。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》。台北：正中書局。
- 楊深坑 (2000)。理性的冒險，生命的行動及主體性的失落與拯救--人類圖像的歷史變遷與教育改革之展望。《教育研究集刊》，37，19-38。
- 趙春娥 (2008)。儒佛果報觀異同之比較：兼談佛教的本土化。《青海民族研究》，3，79-83。
- 劉滌凡 (1999)。《唐前果報系統的建構與融合》。台北市：台灣學生書局。
- 歐陽教 (1985)。《教育哲學導論》。台北市：文景出版社。
- 蔡文輝 (2004)。《社會學》。台北：三民。
- 瞿海源主編 (1994)。《台灣地區社會變遷基本調查計劃：第二期第五次調查計劃執行報告》。台北市：中央研究院民族學研究所。