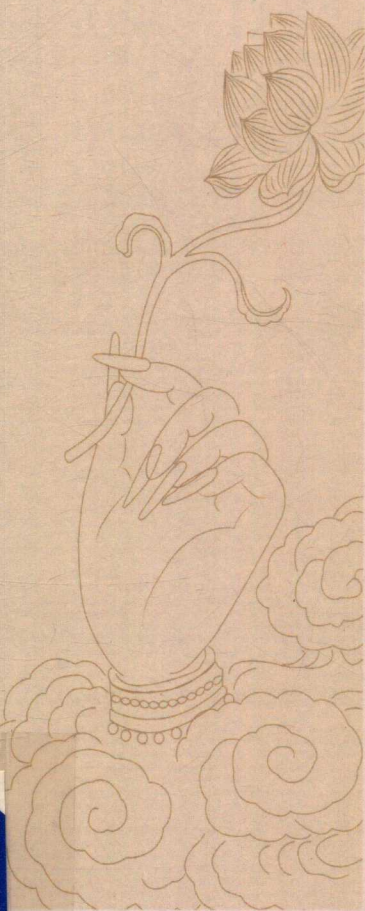


ZONGJIAO LUNLI YU WENHUA

李承贵 著

宗教、伦理 与文化



 江西人民出版社
Jiangxi People's Publishing House
全国百佳出版社

非外借

ZONGJIAO LUNLI YU WENHUA

宗教、伦理与文化

李承贵 著



江西人民出版社
JIANGXI RENMIN CHUBANSHE
Jiangxi People's Publishing House

全国百佳出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教、伦理与文化 / 李承贵著. -- 南昌: 江西人民出版社, 2018.8

ISBN 978-7-210-10842-9

I. ①宗… II. ①李… III. ①社会科学—文集 IV.
① C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 224625 号

宗教、伦理与文化

李承贵 著

责任编辑: 徐明德

装帧设计: 同异文化传媒

出版: 江西人民出版社

发行: 各地新华书店

地址: 江西省南昌市三经路 47 号附 1 号

编辑部电话: 0791-86898965

发行部电话: 0791-86898801

邮编: 330006

网址: www.jxp-ph.com

E-mail: gjzx999@126.com

2018 年 8 月第 1 版 2018 年 8 月第 1 次印刷

开本: 787 毫米 × 1092 毫米 1/16

印张: 16.75

字数: 260 千

ISBN 978-7-210-10842-9

赣版权登字—01—2018—920

定价: 42.00 元

承印厂: 北京虎彩文化传播有限公司



版权所有 侵权必究

赣人版图书凡属印刷、装订错误, 请随时向承印厂调换。

第一章 宗教之问

第一节	略论慧远的报应思想	2
	一、中土固有报应思想之资源	2
	二、对中土报应思想的继承与改铸	5
	三、慧远报应思想的文化意蕴	9
第二节	宋儒误读佛教的情形及其原因	10
	一、宋儒误读佛教之情形	11
	二、宋儒误读佛教之原因	21
第三节	儒士佛教观：儒佛关系研究的新向度	26
	一、研究儒佛关系的新文本	26
	二、研究儒佛关系的新境遇	27
	三、应答佛教中国化问题的新思路	30
第四节	宋儒处理儒、佛关系的策略	32
	一、应对佛教的策略	32
	二、议题中的信息	37
第五节	西方宗教视野中的中国宗教	41
	一、中西宗教的比照	41
	二、仍需求索的疑题	47
第六节	试论宗教与哲学的互渗	50
	一、由发展过程看宗教与哲学互渗	51

	二、由主体状况看宗教与哲学的互渗	57
	三、由思想结构看宗教与哲学的互渗	62
第七节	宗教与哲学的分合及其未来关系之走向	71
	一、宗教与哲学在世界观上的分合	71
	二、宗教与哲学在思维方式上的分合	72
	三、宗教与哲学在功能上的分合	74
	四、宗教与哲学关系之走向	76

第二章 伦理之思

第一节	中国传统德性智慧的三个来源	82
	一、天道设教：传统德性智慧的自然之源	82
	二、性道设教：传统德性智慧的心性之源	85
	三、人道设教：传统德性智慧的社会之源	91
	四、中国传统德性智慧的特点	93
第二节	佛教伦理：朱熹的认知、偏失及其教训	96
	一、佛教伦理的问题	96
	二、教训与启示	103
第三节	明清之际中国传统道德之走向	108
	一、传统道德在宋明时期的异化	108
	二、明清之际商业浪潮的到来	111
	三、基督教伦理对传统道德的冲击	115
第四节	王夫之与儒家道德的转型	117
	一、道德本体的转换	118
	二、道德价值的调整	121
	三、几点检讨	125
第五节	近代爱国主义思想四大转换及其意义	127
	一、爱国目标的转换	128
	二、爱国手段的转换	128
	三、爱国精神的转换	129
	四、爱国意识的转换	130

第六节	德性丧失的四种类型	131
	一、隐匿性丧失	131
	二、诱迫性丧失	133
	三、关系性丧失	134
	四、制度性丧失	135
	五、反思与检讨	136
第七节	当代公民道德建设的发展方向	139
	一、唤回良心——挺立行善之信念	139
	二、赋予权利——设定行善之义务	140
	三、建构礼制——培浚行善之自觉	141

第三章 文化之辩

第一节	“中体西用”与“体用不二”	144
	一、“中体西用”论的产生及其局限性	144
	二、“体用不二”论的形成及其特征	146
	三、进一步的思考	149
第二节	传统文化价值的层次与结构	150
	一、传统文化的生活价值	150
	二、传统文化的方法价值	151
	三、传统文化的精神价值	151
	四、传统文化的负价值	152
	五、传统文化价值的三个层次二元结构	152
第三节	传统文化价值的四类解读方式	153
	一、公例主义解读方式	153
	二、科学主义解读方式	156
	三、唯物主义解读方式	158
	四、实用主义解读方式	160
	五、几点检讨	163
第四节	文化继承的基本范式	166
	一、几种代表性的文化继承主张	166
	二、文化继承范式提出的根据	170

	三、文化继承范式的特征及关系	172
	四、文化继承范式提出的意义	174
第五节	当代中国生态文化建设的生态视域	176
	一、生态原则及文化的生态性	177
	二、当代生态文化建设中的反生态行为	178
	三、生态地建设文化及其可能性效果	180
第六节	马克思主义文化继承观的形成及其意义	185
	一、马克思主义文化继承观的形成	185
	二、马克思主义文化继承观的发展	190
	三、几点启示	191
第七节	当今国学传播的五个层次及其问题	192
	一、功夫、医术与文化	192
	二、知识与故事	193
	三、生存技巧与智慧	194
	四、养生、美容与休闲	195
	五、理念、精神与价值	196
第八节	科学解释与人文的澄明	198
	一、科学对人文的解释	199
	二、科学解释人文的特点	206
	三、科学解释人文的问题	209
	四、科学解释人文的意义	214

第四章 思维之魔

第一节	学术评论	219
	一、也说“学术论文”级别	219
	二、也说学术规范化	220
	三、还严复本有之貌——《严复大传》评议	221
	四、超越死亡——《生死两安》读后	225
	五、“价值主义的陷阱”：中国传统哲学研究检讨	226
	六、中国人文社会科学研究方法百年嬗变	228
	七、中国人文科学研究方法五十年	229

第二节	文化批判	235
	一、四种相对批判论	235
	二、“封建”的迷惑——学术研究的错位	237
	三、说“包装”现象	237
	四、传统文化的继承与现代化	238
	五、用哲学的方式关怀生活	239
	六、从征服自然到善待自然	240
	七、传统可能在“自信”中流失	240
	八、儒学行走中的困惑	242
第三节	义理辨析	245
	一、哲学史教材四弊	245
	二、哲学中的“宗教”诱惑	246
	三、哲学自身会分裂吗？	247
	四、评价传统文化应取消“精华”、“糟粕”说	248
	五、深化爱国主义理论研究	248
	六、学术研究方法的若干问题	250
	七、探寻中国哲学研究新方向	253
	八、“四重效应”：探寻思想性质的四个维度	256
	后记	259

第一章 宗教之问



本章收集的七篇论文涉及佛教、儒佛关系、宗教、中西宗教异同等内容。《略论慧远的报应思想》考察了慧远融合佛教报应思想与中土报应思想的情形，认为慧远建构起一种新的报应思想体系，并且这个报应思想体系体现了特殊的文化意蕴。《宋儒误读佛教的情形及其原因》呈现了宋儒误读佛教的情形，分析了宋儒误读佛教的原因。《儒士佛教观：儒佛关系研究的新向度》指出了“儒士佛教观研究的价值”：研究儒佛关系的新文本、研究儒佛关系的新境遇、应答佛教中国化问题的新思路等。在《宋儒处理儒佛关系的策略》中，将叶适对宋儒佛教观的总结概括为“望而非之”、“尽用其学”、“以其意立言”三个方面；认为叶适对宋儒处理儒佛关系策略的检讨不仅展示了其观念的独特性、健康性和智慧性，而且为理解周孔以后儒学的纯正性、宋儒在整合儒佛关系中的作用及限度、儒学与佛教在宋代新儒学中结合的形式和程度等重大学术问题提供了新的思路。《西方宗教视野中的中国宗教》主要考察了严复中西宗教比较与结合的实践，认为在宗教起源、中国有无宗教、儒学是否宗教、宗教与政治关系、宗教与学术关系、宗教教化理念和结果等方面，严复都做了较深入的思考，其关于中西宗教异同优劣的比较研究，对于如何把握宗教定义、怎样理解儒学是宗教、什么是完善的宗教、中国宗教改革的方向、宗教比较研究中应注意的问题等，皆有启发意义。《试论宗教与哲学的互渗》主要从“发展过程”、“主体状况”、“思想结构”等三方面考察了宗教与哲学互渗的情形。《宗教与哲学未来关系之展望》则从在宗教与哲学在世界观、思维方式、功能等三方面考察了宗教与哲学的分合状况，展示了宗教与哲学关系的走向。

第一节 略论慧远的报应思想

在中国佛教史上，作为一种重要文化现象的慧远报应思想，具有比较特殊的地位，因此受到佛学家们的较多关注，并取得了一定研究成果。但以往的研究至少在如下几个方面仍显得较为薄弱：一是对成为慧远报应思想主要资源的中土报应思想特征的把握尚欠不够；二是对慧远何以建构本体论及这种本体论对中土报应思想所蕴含的意义缺乏具体而合理的解释；三是对慧远报应思想的文化意蕴缺乏估计。本文将对上述问题展开讨论，以求得较为积极的答案。

一、中土故有报应思想之资源

如果我们仔细检阅一下先秦至魏晋的相关文献，便不难发现，报应思想在中国古代是极为丰富的，甚至亦可说是富有智慧的。在我看来，饱读四书五经且善老庄的慧远，其“三报论”的标举，不受中国故有报应思想的影响是难以想象的。那么，中国故有报应思想的具体情形如何呢？

1. 中土报应思想

首先我们考察一下有关报应思想的理论性表述。在《尚书》中，有所谓“惟上帝不常。作善，降之百祥；作不善，降之百殃。”^①又有所谓“大道福善祸淫，降灾于夏，以彰其罪。”^②这两段文字的意思是说，做了善事的人，必有福报，做了恶事的人，必有祸报，而奖善罚恶的大权把握在上帝或天帝手中。因而这两段文字明白无误地告诉了我们，至少在夏商周时期，报应观念已经存在，而且报应的实施者是天帝。也就是说，虽有善则祥、恶则殃之因果，但完成此因果行为的主体是天帝。这表明，古代中国人对天或天帝具有敬畏与恐惧心理，因而是有神秘色彩的。《墨子》提倡“天志”、“明鬼”，虽然有借托之义，但对奖善惩恶之权在于“天”也有十分明确的表述。所谓“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。”^③在这里，所谓“善”是“兼相爱，交相利”，所谓“恶”是“别相恶，交相贼”，而前者可获

① 蔡沈：《书经》，上海古籍出版社，1994年，第48页。

② 蔡沈：《书经》，上海古籍出版社，1994年，第46页。

③ 《诸子集成》（卷4），上海书店，1986年，第120页。

赏,后者必遭罚。《墨子》显然担心奖罚不正,故有“天志”之主宰的设定。《太平经》中也有关于报应思想的概括性表述,所谓“行善正,则得天心而生;行恶,失天心,则凶死。”^①可见,在慧远以前的中土文献中,有关报应思想的概括性表述是较丰富的。

其次,我们考察一下载入史籍中的具有报应思想的生动故事。比如《左传·宣公十五年》中记载,魏武子有一位没有给他生儿子的爱妾,当武子得病的时候,命令他儿子魏颗说:“你一定把这个女人嫁出去!”到了病危时,武子又嘱咐他儿子说,在他死后一定要把这个女人杀掉为他陪葬。武子死了以后,儿子魏颗遵父遗念把那个女人嫁了出去。后来,魏颗带兵与秦军作战,双方厮杀正酣之际,忽见一位老翁用草绳把秦国将领杜回绊倒,魏颗顺势俘虏了杜回。到了晚上,魏颗做了一个梦,梦中一位老翁对他说:“我就是你嫁出去的那个女人的父亲,你按照你父亲清醒时的遗命办事,我因此来报答你。”这就是至今仍在流传的“结草还报”成语的来历。在这个故事中,有报应的原因(业):魏颗嫁出一女;有报应结果:魏颗在战斗中获胜;有施报主体:那个被嫁出去女人已经成鬼的父亲;有报应的客体(承受者):魏颗。可见,在这个故事中,有关报应思想的基本要素都具备了。又如《国语·周语》中记载,周宣王在没有任何罪行的情况下杀死了大臣杜伯,但三年之后,周宣王会晤诸侯的时候,被已成为鬼的杜伯射杀。杜伯之所以射杀周宣王,在于他含冤而死,所以这个故事也简明扼要地表述了善恶报应的观念。总之,无论是从理论的概括性表述看,还是从广为流传的故事描述看,报应思想在中国古代已是十分普遍的,且在此基础上,我们可进一步探讨中国古代报应思想的主要特征。

2. 中土报应思想的主要特征

根据我们对中国古代报应思想相关资料把握的情况和我们对这些资料的解读,认为中土报应思想主要有如下基本特征。其一,有明确的施报主体,这个施报主体是具有人格意志且富神秘性的天、天帝或鬼神。《尚书》主张福善祸恶,但主幸福善祸恶行为的是“上帝”或“天”;在《墨子》中,“天”是对国君或民众违背天意之行为奖惩的最高裁判,所谓“鬼神之所赏,无小必赏之;鬼神之所罚,无大必罚之。”^②而在《春秋繁露》中,“天”的奖善罚

① 王明:《太平经合校》,中华书局,1997年,第355页。

② 《诸子集成》(卷4),上海书店,1986年,第153页。

恶权力具有绝对性，所谓“灾者，天之谴也，异者，天之威也。”^①可见，中土故有报应思想中，的确是把天、天帝或鬼神作为施报主体。

其二，有明确的承报主体，这个承报主体具有转移性。在中土报应思想中，承报主体不是局限在某个身体上，而是可以转移的，根据《左传·宣公三年》记载，郑文公的小妾燕姑，一个晚上做梦，梦见一位天使送给她一束兰花，并告诉她说：“我是倏，是你的祖先，把这颗兰花送给你为子，因为兰花很香，人们都喜欢它。”后来燕姑生的儿子取名为“兰”，也就是继文公之位的穆公。因而穆公被认为是兰花转生的。这个“精灵转胎”的故事所传递的信息是，既然精灵可以通过投胎转生，那就意味着精灵可成为承报主体，就意味着报应时限可以延长。而在《国语》中，承报主体可以转换性便有了较明确的表述：“自我先王厉、宣、幽、平而贪天祸，至于今未弭；我又章之，惧长及子孙，王室其愈卑乎。”^②这是说，自厉王而来的天祸，仍降伏在灵王身上，而灵王仍袭先王恶习不改，所以担心祸及子孙。在这里，承负报应的主体已不是当事人，而是与当事人具有血缘关系的亲人。《太平经》关于承报主体具有转移性的表述则相当明确了。所谓“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。因复过去，流其后也，咸承五祖”^③这是对帝王何以享受特权，百姓何以遭受贫苦的一种神学性解释，这种解释的技巧就是借用了善行福报、恶行祸报的传统观点，然后把这种相报的时空的特定性从两端放大，从而使负报主体由个体变成群体，由确定变为不确定。

其三，报应的轻重具有对等性。实际上，前面所提到的奖善罚恶，本身即表明报应的对等性。这里我把它视为中土报应思想中的一个基本特征，似乎仍需其他资料加以说明。首先我们看一看《道德经》中的有关表述。“和大怨，必有余怨。报怨以德，安可以为善？是以圣人执左契，而不责于人。有德司契，无德司彻。天道无亲，常与善人。”^④这就是说，以“德”报“怨”不会促进人趋善，那该怎么办呢？《道德经》提出了一个“执左契”办法。所谓“左契”是一种契券，古时借债，刻木为契，从中剖为左右两半，左边一半称为“左契”，由借债人订立，交由债权人收执；右边一半称“右契”，由债权人订立，交由

① 《春秋繁露·必仁且智》，上海古籍出版社，1989年版。

② 《国语》，上海古籍出版社，1982年，第110页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局，1997年，第22页。

④ 徐澍、刘浩：《道德经·七十九章》，安徽人民出版社，1990年，第217页。

借债人收存。债权人要求还债时，出示“右契”，向借债人索还，而不需要采用与“左契”无关的其他手段责难借债人。《道德经》要求报应怨恨要像“执左契”索债一样，因而其反映的是一种公正、对等的报应思想。令人惊讶的是，孔子也有类似主张。所谓“何以报德？以直报怨，以德报德。”^①所谓“直”也就是“以德报德”，也就是“执左契”，所以也是一种对等报应观念。此外，我们在《吕氏春秋》中，也看到类似观念：“义，小为之则小有福，大为之则大有福。”^②因此，我们无法否认对等报应是中土报应思想的一个基本特征。

总之，中土故有报应思想不仅是丰富的，而且有一些属于它自身的特征。当然，这并不意味着中土报应思想已是十分圆融，恰恰相反，中土报应思想存在诸多需要克服的局限。这些局限是什么，又是如何被超越的，我们可在慧远报应思想中找到答案。

二、对中土报应思想的继承与改铸

慧远（公元334—416年），雁门楼烦人（今山西代县）。东晋时继道安之后的佛教领袖。据载，慧远早年博综六经，尤善老庄，后又师从道安，精研佛经，这种学习经历显然成了慧远后来融合儒、释、道的必要知识准备。尽管慧远在接触佛教后曾发出“儒道九流，皆糠粃”的感叹，但并不意味着在所有领域都贬抑儒、道思想。他站在佛教立场对中土报应思想的改造和用中土报应思想某些内容丰富佛教报应论的学术实践，便显示其理性、客观的一面。那么，慧远是如何继承、发展中土报应思想的呢？

1. 由“天帝”到“法性——神”：报应思想本体论的建立

诚如上述，中土报应思想具有神秘性，因为中土报应思想中设定了一个施报主体“天”或“天帝”，而“天”或“天帝”是绝对的、不可知的、神秘的。不过，“天”或“天帝”的作用仅仅局限在神秘的施报主体上，而不是可以用来解释报应何以必要、何以可能以及如何报应的形上意义的本体。在佛教报应思想中，虽有本体论思维，但既不完整也不严密，正如赖永海先生指出的，有轮回报应但却无轮回主体。^③也许正是基于对中土报应思想与佛教报应论在本体论方面缺失的考虑，慧远深感建构本体论对于报应思想的重要意义。他说：

① 杨伯峻：《论语·宪问》，中华书局，1980年，第165页。

② 董仲舒：《春秋繁露·似顺论》，上海古籍出版社，1989年版。

③ 赖永海：《中国佛性论》，中国青年出版社，1999年，第39页。

“反此而寻其源，则报应可得而明，推事而求其宗，则罪罚可得而论。”^① 在慧远看来，报应论之所以“不明”，就在于没有本体论层面的终极说明，因而为报应思想建构一种本体论实有必要。不过，慧远为报应思想所建构的本体论是极具特色的。我们先看如下资料：

至极以不变为性，得性以体极为宗。^②

无性之性，谓之法性。法性无性，因缘以之生。生缘无自相，虽有而常无。常无非绝有，犹火传而不息。^③

神也者，圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。^④

所谓“至极”即涅槃，乃佛教最高境界最高本体，涅槃的特征是不动不静、亦动亦静，不空不有、亦空亦有，而获得此“性”以达到涅槃境界的方式是体悟直觉。“法性”乃“无性”，因缘而生，故无自相，此“无自相”乃是既有既无之“相”，故法性无所谓生灭。“神”乃无生、无名之状，其动其行借助具体的物、数，故物有化而“神”不减损，数有尽而“神”无穷。根据上述分析，我们不难做进一步推论：其一，涅槃、法性、神具有同等层次的意义，即都是本体。其二，法性具亦有亦无和非有非无之特征，故法性作为本体是对涅槃陈述，涅槃作为本体，是一种绝对，法性作为本体则有方法论意义，因此说“得性可进入涅槃”。其三，但如何“得性”，由“体极”，如何“体极”，由“神冥”。所谓“冥神绝境，故谓之泥洹”^⑤。其四，可是，“神”难免为贪欲、情识所累，所谓“无明掩其照，故情想凝滞于外物；贪爱流其性，故四大结而成形。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。”^⑥也就是说，尽管“神”具有“感物非物，假数而非数”之本体特征，但由于其寄宿于形，就难免为贪欲、情识所累，从而无法“体性”而求宗。故慧远说“反本求宗者，不以生累其神。”^⑦ 既然“神”一方面是“非物”、“非数”，故不生不灭，故可作超脱生死以成佛

① 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第89—90页。

② 慧皎：《高僧传》，中华书局，1992年，第218页。

③ 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第94页。

④ 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第85页。

⑤ 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第83页。

⑥ 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第90页。

⑦ 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第83页。

的凭依。在这个意义上,不变的神性被作为成佛的根据;另一方面又感物、借数,寄宿于形,故可能丧失其无生无灭之本性,从而“私其身、恋其生”而陷入生死轮回报应之中。在这个意义上,不灭的灵魂被作为轮回报应的主体。而要超脱生死报应,还是要去除破坏“神冥”的贪欲、情识。因为只有去除贪欲情识,才可能使“神”之无生本性恢复并彰显出来,才可能进入涅槃境界,才能成佛。由不生不灭之特征,可等同涅槃、法性;由寄宿于形为贪爱、无明所溺之特征,则为消除妨碍成佛之因素提供理论根据。可见,慧远对“神”的论述,实际上是自觉地回答为什么需要报应、如何报应等问题,即为报应思想建立一种本体论根据。从而使中土报应思想实现了由神秘性到神学性的转换。用他自己的话讲则是“若反此而寻其源,则报应可得而明。”也正如任继愈先生所说:“慧远的‘神’是他总汇了儒释的有关学说自己提炼出来的有神论,向上可以解释出世涅槃,达到“神界”的凭依;向下可以解释世间的生死,作为轮回的主体。”^①

2. 由他报到业报:施报主体的转换

中土报应思想中,施报主体是上帝或天,属于“他报”。但根据慧远的本体论,“神”之所以不能“冥”,陷入六道轮回之苦,从而阻碍人达至涅槃境界,在于“神”为情识为贪欲所累,因而造孽的情识和贪欲应遭到报应,而无须在“业”外安置一个施报主体,而情识、贪欲又萌生于心,因而报应应据事以责心。所谓“夫事起必由于心,报应必由于事,是故自报以观事,而事可变,举事以责心,而心可反。”^②也就是说,人所得福祸报应,乃其心所致,因而报福报祸应与业行相对,而且可由所报应业行去检讨心。既然报应是一种“自作自受”行为,那么以天或天帝作为报应主宰自是画蛇添足。慧远说:“心以善恶为形声,报以罪福为影响。本以情感,而应自来,岂有幽司?由御失其道也。然则罪福之应,唯其所感,感之而然,故谓之自然。自然者,即我之影响耳。于夫主宰,复何功哉?”^③不难看出,如果就中土故有报应思想言,慧远在报应思想中驱走了报应行为中的神秘主宰者天或天帝,这一方面是其本体论思想的逻辑推论,而从修炼成佛的方法讲,其主张不傍外力,依靠自我,把祸福功罪落实到个体行为上,不仅是符合佛教修行主体精神,也是符合儒家“为仁由己”、反身而成的自我检讨和主体担当精神的。

① 任继愈:《中国佛教史》(卷二),中国社会科学出版社,1997年,第650页。

② 石峻:《中国佛教思想史资料选编》(第1卷),中华书局,1981年,第91页。

③ 石峻:《中国佛教思想史资料选编》(第1卷),中华书局,1981年,第90页。

3. 由此生到彼生：承报主体的延伸

慧远的本体论中，“神”是永恒不灭、无时无处不在的，但“神”可能为情识、贪欲、生死所累，并因此丧失其“无生”之本性，而陷入生死轮回之中。这就意味着，对侵蚀“神”之“无生”本性的业行的报应必然也应该是超越一生的。其次，根据业报思想，承报主体不应像中土报应思想中所预设的那样，可由儿、孙或有血缘关系的亲人顶替而应是此受报者的灵魂。其三，世俗生活中的善行招祸、恶行致福现象之所以被看作一种矛盾，慧远认为是因为传统报应思想“以一生为限，不明其外”。因而对慧远而言，改建中土报应思想以解释世俗生活中报应观念与报应事实的冲突，既是其本体论自然推论，也是“业报”思想之要求，更是现实的需要。慧远说：“经说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生三生，百生千生，然后乃受。”^①这就是说，报应有三种情况，一种是当下得报，此为现报；一种是来生得报，此为生报；还有一种是在时空上没有确定的报应，此为后报。既然得报在此生、彼生都有可能，那么行善者无须担忧不致福，而行恶者也不要对暂时没有招祸存侥幸；既然得报不一定是在此生和彼生，而是在彼彼生甚至十世百世、千世万世，那么此生行善却致祸有什么可愤懑的呢？此生行恶却致福又有什么值得庆幸的呢？因为善行致祸或恶行致福乃是前世业行的报应。这样，不仅对传统报应理论与现实报应情形的矛盾作了一个妥善的解释，而且极大地增强了报应思想的威慑力，从而在更宽厚的理论解释上，促进了人们行善的可能性。但在世俗生活中的个体报应情状中，还有德行厚大而得福微薄和恶行已再现却迟迟得不到惩罚的现象，慧远认为这是由于业行之主——“心”的特征所致。他说：“受之无主，必由于心，心无定司，感事而应，应有迟速，故报有先后；先后虽异，咸随所遇而为对；对有强弱，故轻重不同，斯乃自然之赏罚，三报大略也。”^②这就是说，作为受报主体之“心”，具有主观性、不定性、机会性，“心”之活动随其所感而反应，而反应有迟速的差别，因此报应有先有后；“心”之所感意味着有与它相对应之物，而“心”与物的感应有强有弱，因而报应就有了轻重不同。因此在慧远看来，对个体业行报应的轻重缓急纯属一种“自然”现象。

① 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第87页。

② 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第87页。

可见，慧远之“三报论”以其本体论为根据，将报应时限从个体的两端推延开去，从而为报应落实的不确定性提供了比较圆融的解释，同时站在咎由自取的“业报”立场，将受报主体归于“心”，从而为个体业行受报轻重、迟速之现象提供了理论依据。这样，慧远“三报论”不仅理论上克服了中土传统报应思想和佛教因果报应论思想的固有局限，而且在实践上较好地回答了世俗生活中的报应不等的问题，从而极大地增强了佛教报应论的诱惑力。

三、慧远报应思想的文化意蕴

可见，慧远报应思想的形成，一方面是中土故有报应思想与佛教报应思想互动之结果，另一方面也是对俗世关于佛教报应论疑问的积极应答。那么，作为一种文化现象的慧远报应思想具有些什么样的文化意蕴呢？

1. 中土报应思想史上的飞跃

之所以做这样的结论，理由有：慧远继承、吸收了中土报应思想中对其建立新的报应思想有用的因素。如对等报应观，灵魂转胎说，甚至在业报观念中渗入了儒家的主体自我担当的精神；但慧远在继承的同时也在超越，其所建构的“三报论”不仅克服了传统报应思想“限于一生”的局限，而且解释了传统报应思想无法解释的“善行得祸、恶行得福”的尴尬问题。其次，慧远创立了较完备的报应思想体系，而所谓“完备”的关键在于其建构了“法性一神”一体的本体论。其现报、生报、后报的“三报”说，其“咎由自取”的业报说，其报应迟速轻重说，都可从其本体论中找到根据，这是中土故有报应思想所缺乏的。慧远报应思想既然是对中土报应思想的继承与超越，那么其文化意蕴则是对故有文化应有容受且批判的理性态度。

2. 中土思想与佛教报应思想之融合

毫无疑问，慧远报应思想是以佛教报应论为底本的，其本体论的建构、其三报论内容、其祸福报应与业行对等观念，基本上都是佛教的，但同样没有疑问的是，中土故有报应思想中“灵胎转世”说、报应承负主体相延说和善有善报恶有恶报说等等，显然亦为慧远所吸纳和改造。因此，慧远报应思想在一定程度上可以认为是中土报应思想与佛教报应思想融合互补的产物。正如慧远所说：“如今合内外之道，以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众途而骇其异。”^①慧远报应思想既然是中土报应思想与佛教报应论之融合，那么其文化意蕴则是对域外文化应有接纳且提升的科学精神。

^① 石峻：《中国佛教思想史资料选编》（第1卷），中华书局，1981年，第88页。