

# 佛教与中国伦理文化的 冲突与融合

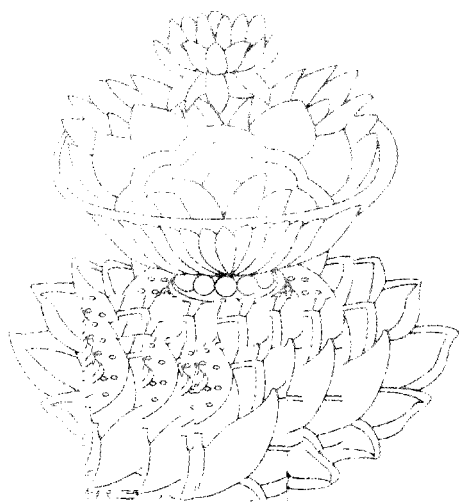
刘立夫/著



中国社会科学出版社

# 佛教与中国伦理文化的 冲突与融合

刘立夫/著



中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

佛教与中国伦理文化的冲突与融合/刘立夫著. —北京:  
中国社会科学出版社, 2009. 12

ISBN 978-7-5004-8138-6

I. ①佛… II. ①刘… III. ①佛教史—研究—中国②伦理学—  
思想史—研究—中国 IV. ①B949. 2②B82-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 220506 号

责任编辑 雁 声  
特邀编辑 骆 珊  
责任校对 周 昊  
封面设计 大鹏工作室  
技术编辑 戴 宽

---

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 君升印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2009 年 12 月第 1 版 印 次 2009 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

印 张 15.75 插 页 2

字 数 266 千字

定 价 26.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

本书为教育部重大课题  
《中国道德文化的传统理念与现代践行研究》  
(项目号：08JZD0006) 成果之一

# 前 言

这本书是我近十年来从事儒佛道三教关系研究的一个缩影。原来想到的书名就是《儒佛道三教关系研究》，但中国社会科学出版社的编辑告诉我说，洪修平先生已经有一本同名的书将要出版，建议我改一下题目。考虑到目前我所从事和所涉及的学科研究方向，最后定了封面上的这个名称。对于伦理学我本非内行，但书中这十八篇论文大多数与中国传统伦理或宗教伦理有些关系，所以，取这样一个书名似乎也说得过去。

1998年至2001年我在南京大学师从赖永海先生攻读博士学位期间，写的学位论文是《弘明集研究》，涉及的主要就是汉魏两晋南北朝时期的儒佛道三教关系。毕业后将论文作了一些修改和补充，2004年4月由中国社会科学出版社出版；不久被收入“法藏文库——中国佛教学术论典”第101期，由台湾佛光山文教基金会出了繁体版。本书的前两篇论文即是从《弘明集研究》中抽出来的，只是作了一些加工和润色。2005年至2006年我在法国巴黎高等实践研究院（l'Ecole Pratique Des Hautes Etudes）做访问学者兼做博士后研究，导师John Lagerwey教授建议我对道教《灵宝经》中的佛教源头做系统的分析，并提供了美国学者Stephen R. Bokenkamp的“Sources of the Ling-Bao Scripture”和荷兰汉学家Erik Zürcher的“Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”等前期研究论文，还有日本学者麦谷邦夫近年主编的《三教交涉论丛》，这对我深入地了解早期中国道教与佛教的融合关系有很大的帮助，也开阔了我的学术眼界。回国后我参加了赖永海先生主持的南京大学“985工程”（二期）《中国佛教通史》（12卷）的编撰工作，我的任务是负责儒佛道三教关系方面的编写，这使我有机会将三教关系的研究由魏晋南北朝一直延伸到宋代以后，开拓了一片更为广阔的学术天地。本书中的一些入选论文便是这一课题研究

的部分成果。

本书中的大部分论文已经发表过，这次入选时作了一些修改和补充，但有的改动很大。其中的“儒佛孝道伦理思想的会通”是我与研究生刘忠于合写的；“顿渐之争与朱陆之辩”由我的在读研究生胡勇执笔，文章的风格有所不同。本书原计划还有“道教《灵宝经》中的佛教因素”、“禅宗的中国源头”、“王阳明心学与佛教的关系”等几篇论文，由于时间紧，难度也大，只好留待以后再作打算。不过，入选的这十八篇文章在一定程度上体现了佛教与中国本土文化从冲突到融合、从对立到互补这样一个发展趋势。

儒佛道三教关系是一个庞大的研究课题，学者可以从儒学、佛教、道教等角度入手，也可以从中国哲学的整体发展角度入手，而无论从哪一个方向去研究，都有利于深化和拓展对中国哲学史、宗教史和文化史等方面的认识和理解。本书的研究只能算是一些零散的心得体会，文章千古事，得失寸心知，里面的许多文章我自己也不满意，但学无止境，希望今后不断努力，能够交出更为理想的答卷。

# 目 次

前言	(1)
晋宋之际的因果报应之争	(1)
六朝形神之争	(17)
梁启超对业报轮回说的新阐发	
——以《余之死生观》为中心	(35)
“白黑之争”与“缘起性空”说	(52)
《老子化胡经》与佛道之争	(66)
道安《二教论》与南北朝佛道论衡	(80)
从玄佛合流看玄学的价值取向	(90)
“格义”与“格义佛教”	(101)
中国佛教史上的沙门拜俗问题	(110)
儒佛孝道伦理思想的会通	(122)
唐代宫廷的三教论议	(135)
李翱“复性说”与儒佛之辨	(152)
二程对佛教生死观的批判	(167)
朱熹的儒佛之辨	(184)
陆九渊的佛教观	(199)
顿渐之争与朱陆之辩	
——兼论儒佛互通的“本体—工夫”论基础	(215)
王船山对佛教的态度	(230)
人间佛教的伦理关怀	
——读星云의《发心与发展》有感	(238)

# 晋宋之际的因果报应之争

业报轮回说是佛教的基本教义之一。汉魏以来，随着佛教在中土的不断流传，业报轮回说又同我国固有的善恶报应观结合起来，影响日益扩大；与此同时，该说也受到一些儒家学者的质疑和批判。西晋以前，因佛教在中土的影响微弱，问题尚处于萌芽阶段，到东晋及刘宋时代，随着佛教影响的扩大，当时思想界围绕因果报应问题展开了激烈的争论。

## 一 业报轮回说与善恶报应说

业报轮回说是印度佛教伦理学说的一个重要方面。它是佛教在创教过程中吸收和改造婆罗门教和其他早期宗教的有关思想而形成的。在印度佛教中，“业”指人的一切身心活动，包括身、口、意三业，按性质又分为善、不善、无记三种，善和不善的业会产生相应的善与不善的果，无记属于中性的业，不会带来报应。业报有“五道”或“六道”之说，五道是地狱、饿鬼、畜生、人、天，六道则再加上阿修罗（也叫“非天”），前三种属于恶道，级别低，后三种属于善道，级别高；作了恶业会堕入地狱、饿鬼、畜生等恶道，忍受熬煎；作了善业会上升人、天等善道，享受福报；而且报应的界线分明，不会张冠李戴，所谓“善有善报，恶有恶报”。

按照印度佛教的教义，业报轮回是必然的规律，只分来早与来迟，故有“现世受”或“后世受”的区别。一个人当世作的业可以在当世遭到报应，也可以在来世得到报应；业力会在过去世、现在世、未来世之间“如影随



形”，“循环不失”，这就是报应的“轮回”；并且，报应的承受者只能是作业者自身，他人无法替代，也就是“自作自受”。

相传汉代最早来华传教的安世高就翻译了宣传因果报应的有关经典。由摄摩腾翻译的《四十二章经》当是某些小乘经典的节译，经中也记载了大量的关于因果报应的言论。在早期的僧传著作中，常常夹杂着有关高僧对因果报应说法的记载。例如，《高僧传》卷一《汉洛阳侯安清传》中就有大段以神迹传教的文字：

高穷理尽性，自识缘业，多有神迹，世莫能量。初，高自称先身已经出家，有一同学多瞋，分卫值施主不称，每辄对恨。高屡加诃谏，终不悔改。如此二十余年，乃与同学辞诀云：我当往广州，毕宿业之对。卿明经精勤，不在吾后，而性多瞋怒，命过当受恶形，我若得道，必当相度。既而遂适广州。值寇贼大乱，行路逢一少年。少年拔刀曰：真得汝矣。高笑曰：我宿命负卿，故远来相赏，卿之忿怒，故是前世时意也。遂中颈受刃，容无惧色，贼遂杀之。观者填陌，莫不骇其奇异。既而神识，还为安息王太子，即今时世高身是也。

后面的内容接着安世高的这一段前业因缘，述说安世高的“神识”曾转生为安息王的太子，太子于汉灵帝末年游化中原，振锡江南，过庐山时除掉了一条危害商旅的大蟒。原来，这条大蟒的前生为一少年，在广州杀害安世高，在庐山被安世高受度转生为人，应验了安世高的“我若得道，必当相度”的前世诺言。后安世高来广州，径至一少年家，求对“余报”。二人欢喜相逢，共游会稽，结果，“正值市中有乱相打者，误着高头，应时殒命”。这位少年亲历两次报应，深受感动，于是精勤佛法<sup>①</sup>。《高僧传》卷一《帛远传》也有类似的记载：

辅以祖（注：帛远，字法祖。）名德显著，众望所归，欲令反服，为已僚佐。祖固志不移，由是结憾。先有州人管蕃，与祖论议，屡屈于祖，蕃深衔耻恨，每加谗诟。祖行至汧县，忽与道人及弟子云：我数日

① 《大正藏》第50卷，第323页中、324页上。

对当至。便辞别，作素书，分布经像及资财都讫。明晨诣辅共语，忽忤辅意，辅使收之行罚，众咸怪惋。祖曰：我来此毕对，此宿命久结，非今事也。乃呼：十方佛祖，前身罪缘，欢喜毕对。愿从此以后，与辅为善知识，无令受杀人之罪。遂使鞭之五十，奄然命终。辅后闻其事，方大惋恨。<sup>①</sup>

上述事例都是以高僧大德的现身说法来宣传因果报应的“信而有征”，而且当事人都有神通，前知宿缘，面对死亡，毫无畏惧，安世高“申颈受刃”，帛法祖“欢喜毕对”，都愿意用自己的生命来换取夙敌的超度。这在当时看来，无不惊世骇俗。

中土对印度佛教的业报轮回说当初多迷惑不解。《牟子理惑论》中“问者”责难道：“佛道言人死当复更生，仆不信此言之审也。”“今佛家辄说生死之事，鬼神之务，此殆非圣哲之言也。”认为“人死复生”不合常理，也与圣人不言鬼神的传统不符。《广弘明集》卷一引《后汉书·郊祀志》云：

又以人死精神不灭，随复受形，所行善恶，后生皆有报应……善为宏阔胜大之言，所求在一体之内，所明在视听之外，归依玄微深远，难得而测。故王公大人观生死报应之际，无不悚然自失也。<sup>②</sup>

在俗人看来，生死报应过于宏阔，高深莫测，常有莫名恐惧之感。汉晋以来，中土便把佛教的业报轮回同传统的“精灵起灭”和鬼神灵魂联系起来，人们当初以为佛同上帝、鬼神一样，用祭祀鬼神的办法来祭祀佛，以求得佛的保佑，获得福祉。至于业报是否轮回、精灵是否转续，人们只能从传统的一些相近的观念去比附，比如，他们认为业报轮回就是善恶的报应，精灵的起灭就是人死而复生。

在印度佛教业报轮回说传入以前，中土曾流行另一种因果报应的观念，即善恶报应说。如《周易·坤·文言》曰“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”，《尚书·商书·伊训篇》曰“惟上帝无常，作善降之百祥，作不善

① 《大正藏》第50卷，第327页上、中。

② 《大正藏》第52卷，第99页中。

降之百殃”，《尚书·皋陶谟》曰“天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉”，《国语·周语》曰“天道赏善而罚淫”，《老子》曰“天道无亲，常与善人”，《韩非子·安危篇》曰“祸福随善恶”，等等。另外，道教的《太平经》对前代的善恶报应说作了一定的改造，提出“承负”说，称前人有善行或过错，会转承到子孙或相关的人身上，子孙或相关的人即使今生有善行或过错，也不一定按照他本身的德行获得相应的报应。由此可见，中土传统的报应论同印度佛教的报应论虽然在形式上相似，但内容上差别很大，主要表现在以下三个方面：

第一，就报应的主宰而言，印度佛教认为业报轮回的主宰是业力本身，业力会在三界中流转不息。中土传统的报应说主张报应的主宰是“上帝”、“天”、“鬼神”等，主张祭祀天地鬼神，以求福避祸。

第二，就报应的形式而言，印度佛教有前世、今世、来世三世报应，轮回无穷，并且有五道或六道等报应层次的差别。中土传统的看法比较简略，一般主张在生为善积德，或者祭祀天地鬼神，就会得到善报，否则就会遭罚，后来发展到先人的善恶会流及他人。

第三，就报应的主体而言，印度佛教主张自我承当，自作自受，前生造业今生得报，今生造业来生得报。中土传统报应观主张今生善恶今生受报，或先人的行为的善恶会延及后代子孙。

## 二 东晋时期的因果报应之争

在晋代以前，中土思想界对佛教的业报轮回说就提出过质疑和批判，《牟子理惑论》中就有相关的记载，但语焉不详。东晋以后，这一争论被《弘明集》保存下来。

### （一）罗含与孙盛的论争

罗含，生卒年不详，字君章，桂阳耒阳人，少有大志，才华横溢，傲然不群，曾为刺史庾亮部下，与江夏从事太守谢尚有“方外”之好，桓温征为

征西参军、宜都太守、散骑常侍、长沙相等职<sup>①</sup>。罗含曾著《更生论》，为佛教的轮回观论证，观点如下：

1. “天”是万物的“总名”、“人”是“天中之一物”，故“万物有数，而天地无穷”。又认为万物在数量上是一定的，而天地无穷，天地间的一切变化无不是万物的变化，当一种生命在一定的时间和空间上消谢以后，必定会在另外的时间和空间里再生（“更生”），否则，天地就要终结了。

2. “人物有定数，彼我有定分”，人和其他众生都有规定的数量，而且不会彼此相混，“有不可灭而为无，彼不得化而我”。

3. 在人与物的聚散变化过程中，今世的生命与前世或后世的生命前后相续，不会中断，但世人“徒知向我非今，而不知今我故昔我耳”<sup>②</sup>。

罗含《更生论》不过是想说明，天地无穷尽，万物的生命都要更替，在无穷的更替当中，新的生命只是旧的生命循环反复。他企图以传统的思想来论证万物生死的轮回，他把人的生命、实际上是传统的“气”看做轮回报应的主体，认为只要证明生命轮回就证明了业报的轮回。也就是说，罗含仅仅是想“证明”轮回的可能性，实际上他对佛教的了解还存在相当大的差距。

罗含的观点遭到了孙盛的批判。孙盛，字安国，太原中都人，善言名理，曾任佐著作郎、浏阳令、长沙太守、秘书监等职。著《魏氏春秋》、《晋阳秋》，咸称良史<sup>③</sup>。孙盛怀疑罗含的《更生论》，作《与罗君章书》，罗含回书，称《答孙安国书》<sup>④</sup>，但三篇文章都不长，点到为止，论证也相当粗糙。孙盛的信很短，其中仅就两点提出质疑：

1. 一种生物化为另一种生物的现象多得不可胜数，经典中也有明文记载，但这并不能断定它们会还复其旧。

2. 形质和精神都是一种“气”，气散生命就结束，气聚生命再开始；但是，形和神分散以后都会变成别的东西，即使再合起来也不可能就是原来的生命了。所以，生命只有一次。

孙盛利用了当时人们对自然现象的某些知识（即此物化他物）作了经验

① 《晋书》卷九十二《罗含传》。

② 《弘明集》卷五《更生论》，《大正藏》第52卷。

③ 《晋书》卷八十二《孙盛传》。

④ 均见《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷。

主义的批判，又用“气”来解释形神问题，认为形神“分散”以后就不可能再合在一起，在罗含的基础上给出了另一个不同的答案。

## （二）慧远与桓玄的论争

约在东晋隆安四年（400），时任荆州刺史兼江州刺史的桓玄（369—404）向慧远写信，对佛教的因果报应说提出怀疑。桓玄是大司马桓温之子，因军功显赫而成东晋后期名震一时的权臣。桓玄在信中提了三个问题：

1. “佛经以杀生为重，地狱斯罚，冥科幽司，应若影响，余有疑焉。”<sup>①</sup>理由是，人的形体由四大结合而成，神寄托其中，因此，杀害一个人的生命相当于消灭了天地间的一部分地水风火，于神毫无妨碍，哪里会有什么报应？

2. “万物之心，爱欲森繁，但私有有己，若因情致报，乘感生应，则自然之迹，顺何所寄哉？”<sup>②</sup>人与其他众生一样，都有欲望情感，这不过是自然的法则；而人只是富有情感和思虑而已，如果情感会导致报应，这同自然的法则相符合吗？

3. “若以物情重生，不可致丧，则生情之由，私恋之感耳，宜朗以达观，晓以大方，岂得就其迷滞，以为报应哉？”<sup>③</sup>贪恋生命是众生的本性，众生有了欲情，也只是个人对于事物的贪恋，应该以达观的道理引导他们，岂能用轮回报应来迷惑他们呢？

对于桓玄提出的质疑，慧远首先认为佛教的道理“深玄”，必须把握其思想“指归”才会通达。他认为佛教讲四大结形，正好符合庄子的人生气聚、人死气散的道理；既然人生的起灭皆在一化，那就可以视生命为“遗尘”，只有这样，心灵才会翱翔于无穷的宇际，超凡而脱俗。但真正的问题不在这里，如果能够从有情众生产生的根源和发展的角度去认识，就会有新的答案：

① 《弘明集》卷五，《大正藏》第54卷，第33页中。

② 同上。

③ 同上书，第34页上。

无明为惑网之渊，贪爱为众累之府，二理具游，冥为神用，吉凶悔吝，唯此之动。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。形结而彼我有封，情滞而善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；有主于善恶，则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦，昏于同迷；抱疑长夜，所存唯着。是故失得相推，祸福相袭，恶积而天殃自至，罪成而地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。<sup>①</sup>

就是说，人的身体是“情欲”感应四大而结成的，有情缘于无明，贪爱缘于有情，有情有爱，便生无穷无尽的迷惑和烦恼。于是，人们私身恋生，患得患失，彼此界限森严，产生善恶的行为，埋下报应的种子。

慧远接过桓玄的“自然法则”回答说：“心以善恶为形声，报以罪福为影响。”<sup>②</sup>“心”蕴涵情，自然就有善恶，有善恶，当然就会有报应。是否受报应取决于人对心的控制，报应是不存在一个外在的主宰力量的，这就叫“自然”，并非有一个外来的支配力量，而是人的主体自身造成的。人们的积习不可能一下子就消除，所以要示之以罪福报应，一旦“情无所系”，就可以晓以大道，用不着再讲报应了。

通观慧远与桓玄的争论，有以下两点值得注意：

1. 在形神关系上，桓玄认四大为“神宅”，神“寄”于其中，“托之以存”，慧远顺水推舟，得出了以神为本、形神一化的结论。

2. 在人的正常情感智慧是否合理的问题上，桓玄承认人的正常情感和智慧是合理的，这是自然如此，不会有报应；而慧远则以无明、情爱造成业报这样一个佛教命题，推出了有因必有果的“自然法则”。

### （三）慧远与戴逵的论争

直到东晋中后期，中土思想界对于印度的业报轮回说还缺乏明确的了解，常常将它同传统的善恶报应说混同在一起。生活在东晋中后期的戴逵就是一个代表。戴逵（约330—396），字安道，谯国（今安徽亳县）人，不仅

<sup>①</sup> 《弘明集》卷五，《大正藏》第54卷，第33页下。

<sup>②</sup> 同上。

是著名的雕刻家、书法家，也是一个佛教信徒。戴逵曾给慧远写了两封信：《与远法师书》和《释疑论》，表达了他对善恶报应的怀疑。慧远作《三报论》，回答了戴逵的疑惑。《三报论》的副题是“因俗人疑善恶无现验而作”，表明解决这一问题的普遍意义。

戴逵的《释疑论》开篇就肯定中国传统的“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”、“天道无亲，常与善人”是“圣达之格言，万代之宏标”<sup>①</sup>。但是，既然圣人积善而子孙受福，恶人积恶而后代遭殃，那么，子孙们便可以托庇先人，不必修行，因为他们的善行对自己无任何意义，这在实践上是可怕的。

戴逵还说，因果报应在事实上也常常得不到应验：那些“束修履道”、言行一致的人，却“天罚人楚，百罗备婴”；而“任性恣情，肆行暴虐”者，却“生保荣贵，子孙繁炽”<sup>②</sup>，天理何在？戴逵据此认为，人的寿夭贤愚，命运臧否，都取决于他本人所禀受的阴阳之气，伯夷、叔齐之冻馁，盗跖、张汤之福寿，根本不是什么“积行所致”，而是“各有分命”，但是，为什么圣人还要用善恶报应来教导人们呢？因为人人都有欲望，而欲望容易冲动，必须加以节制，所以，圣人制礼作乐，讲求名法；人们按照圣人的教导去做，就会得到社会的赞同，反之，就会受到社会的非难，人们应该体会圣人的用心，而不应期望那必然的报应<sup>③</sup>。

可以看出，戴逵非难的仍然是中国传统的善恶报应观念。他的主观愿望并非反对佛教的教义，而是有感而发，抗议现实生活中的善恶乖误，是非颠倒。他的理论武器，是王充的元气论。

对于戴逵经验主义的批判，慧远在他著名的《三报论》中运用佛教的教义作了回答，主要观点是：

1. 报应的种类分为现报、生报和后报。现报是现身作业，现身受报；生报是今生作业，来生受报；后报是前生作业，经过二生、三生乃至无穷的转世才能受报。

2. 报应的主体是“心”（神识）。心只有通过对事物的“感应”才能体

① 《广弘明集》卷十八，《大正藏》第52卷，第221页下。

② 同上书，第222页上。

③ 同上。

现出来，随着各种因缘条件而显现。人的报应之所以有先后，是因为心感应事物的速度有快有慢。

3. 报应虽然有先后差别，但报应的轻重迟缓是与人所作善恶诸业的轻重程度一一对应的<sup>①</sup>。

慧远接着对三世报应说作了较为细致的论证。他首先提出了现实社会中人的地位与三报的关系，认为人们所作的善恶，是逐渐积累而达到极点的，人们今生所处的社会地位，比如人的官位就有“九品”的差别，但这种区别不是今生所作的善恶报应，而是前生善恶的报应；今生所作的业，可能不会旋踵而至，但有业就一定会有报应，“定则时来必受，非祈祷之所移，智力之所免也”<sup>②</sup>。这样，慧远也就从佛教的角度解决了现实中的善恶乖谬的矛盾：

或有欲匡主救时，道济生民，拟步高迹，志在立功，而大业中倾，天殃顿集；或有栖迟衡门，无闷于世，以安步为舆，优游卒岁，而时来无妄，运非所遇，世道交沦于其闲习；或有名冠四科，道在入室，全爱题仁，慕上以进德。若斯人也，舍冲和而纳疾，履信顺而夭年，此皆立功立德之桀变，嫌疑之所以生也。大义既明，宜寻其对，对各有本，待感而发，逆顺虽殊，其揆一耳。何者？倚伏之契，定于在昔，冥符告命，潜相回换。故令祸福之气，交谢于六府；善恶之报，桀互而两行。<sup>③</sup>

在慧远看来，仁人志士立功立德反而多灾多难，命途不济，出现这种反常现象的原因就在于，每一个人在生时所造的善恶诸业就埋下了果报相寻的种子，一旦因缘条件成熟时自然就会表现出来；这样，祸福报应就在六道中轮回不已，有正常，也有反常，阴差阳错也就不足为奇了。慧远进一步解释说：

① 《弘明集》卷五，《大正藏》第54卷，第34页中。

② 同上。

③ 同上书，第34页中、下。



原其所由，由世典以一生为限，不明其外；其外未明，故寻理者自毕于视听之外，此先王即民心而通其分，以耳目为关键者也。如今合内外之道，以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众涂而骇其异。若能览三报以观穷通之分，则尼父之不答仲由，颜、冉对圣匠如愚，皆可知矣。<sup>①</sup>

人们之所以怀疑积善无庆，积恶无殃，慨叹“天殃”之于善人，原因就在于传统的经典理论均以“一生为限”，只凭感觉经验做出判断，这就不可能正确地理解因果报应的道理；如果将佛教“内典”与儒家“外教”结合起来，二者正好可以相互补充，殊途同归。

慧远在理论上将印度佛教的业报轮回说和中国传统的善恶报应说作了一次综合，运用佛教“三世说”解决现实生活中善恶颠倒的困难，让任何一种仅凭经验验证为手段的理论都难以驳倒，这是佛教三世报应说在理论上的圆融之处。

### 三 刘宋时期的因果报应之争

到了刘宋时代，对佛教因果报应说的争论进入到一个新的阶段。其中，何承天著《达性论》、慧琳著《白黑论》反对佛教，颜延之、宗炳、刘少府等人进行辩护，最后，宋文帝刘义隆出面，做出有利于佛教的评判。<sup>②</sup>

#### （一）何承天与颜延之的论争

在刘宋时代关于因果报应说的争论中，何承天是反对佛教报应说的最重要的代表。他不仅就《达性论》与颜延之辩论，还与宗炳争论慧琳的《白黑论》，又作《报应问》跟刘少府有过应答。

何承天（370—447），东海郟（今山东郟城县）人，幼年习儒，通百家，

① 《弘明集》卷五，《大正藏》第54卷，第31页下。

② 参见《答宋文帝赞扬佛教事》，《弘明集》卷十一。