

■ 儒家『仁』观念思想渊源之考察
 ■ 中国佛教史上的文化适应、文化溯源与文化认同问题
 ■ 何以『中国根柢全在道教』

天问

丁亥卷



■ 天台智者的判教架构探析

■ 《大集经》汉译本特点简析

■ 德国浪漫派文学和德国古典哲学对柯勒律治神学思想形成的影响

■ 阿毗达磨俱舍论第八品附录《关于补特伽罗之抉择》及称友注释之新译

天问

丁亥卷

首都师范大学宗教与文化研究中心 主办
首都师范大学哲学系
程恭让 主编

▲ 凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

天问(丁亥卷)/程恭让主编. —南京:江苏人民出版社,
2008.6

ISBN 978-7-214-05157-8

I. 天… II. 程… III. 传统文化—中国—文集
IV. G12-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 050778 号

书 名 天问(丁亥卷)
主 编 程恭让
策划编辑 杨建平
责任编辑 曹 斌
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京展望文化发展有限公司
印 刷 者 扬州鑫华印刷有限公司
开 本 718×1005 毫米 1/16
印 张 32 插页 2
字 数 488 千字
版 次 2008 年 6 月第 1 版 2008 年 6 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-05157-8
定 价 53.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

主 编 寄 语

在《天问》创刊卷中,我曾经写了如下的主编寄语:

《天问》试图开辟一片园地,耕耘一片园地,为那些在原创性学术追求中辛勤工作的天下同道,提供诗意地栖居的自由自在的家园。确实,《天问》是梦想者的家园,所以,只要我们辛苦劳碌的生活依然还受到梦想的引领,只要我们憔悴繁忙的生命还聆听到梦想的召唤,我们便是这片园地的耕作者,是《天问》的主人。

《天问》立足于传统,向传统文化的所有领域开放。《天问》无意于区分“传统文化”或者“文化传统”,无意于区分所谓“国学”、所谓“汉学”。《天问》强调综合的传统,多元的传统,延续的传统,开放的传统。《天问》不仅于古今、东西无所轩輊,而且倡导由全幅的传统出发,依据全球化的世界历史视角,道通而为一,赓薪火而续慧命。

在古代汉语思想世界,“天”之一字,可谓涵义甚深复甚深。上天之载,无声无臭。维天之命,于穆不已。天的观念,代表着中国文化的终极性思考,成就着中国文化的根源性理念。本刊以斯命名,不仅显示对于传统之尊重,亦寓“下学”不可不“上达”之意。上达至何?达之于天。究天人之际,通古今之变,乃百世之常轨,亦为学之极则。天下无无源之水,无无本之学。本立而道生,根深则叶茂。如斯,《天问》于今日学者穷尽技艺而忽于性命,似当略申对治。

《天问》丁亥卷延续了创刊卷的办刊理念及办刊风格,我们在本期增加了“国学苑地”专栏,扩大对于传统文化的研究与探讨。

《天问》得到学界诸同仁的鼎力支持,也得到首都师范大学学校、政法学院以及哲学系诸多领导、同事的热忱帮助。在此,代表编委会一并谨致谢意!

程恭让

二〇〇七年十一月,于北京寓所

目 录

主编寄语

本期聚焦

- 3 周 齐：中国佛教史上的文化适应、文化溯源与文化认同问题

国学苑地

- 25 白 奚：儒家“仁”观念思想渊源之考察
44 丁 进：略论籍田礼的性质

跨文化宗教研究

- 57 李 枫：德国浪漫派文学和德国古典哲学对柯勒律治神学思想形成的影响
75 Curtis A. Rigsby: Linguistically Grounded Monism in Bhartr Hari and Kūkai
107 荣新江：唐代佛道二教眼中的外道——景教徒
122 萧 为：现代东西方宗教的性能量科学
——以 20 世纪 30 年代上海与维也纳为例

道教历史及思想研究

- 135 李 刚：何以“中国根柢全在道教”
——以道教神仙信仰为例
173 吕鹏志：天师道黄赤券契考
196 朱越利：唐五代时期的参同阴丹术

- 213 刘屹: 晋宋天师道史研究之一
——以对“奉道世家”的考察为中心
- 241 陈昊: 仪式、身体、罪谪
——汉唐间天师道的上章仪式与疾病

佛教与中国文化

- 271 俞学明: 天台智者的判教架构探析
- 293 洪嘉琳: 论《中论·观法品》之“无我”说
- 306 吴之清: 论原始佛教和睦无诤的僧团组织
- 321 侯冲: 《水陆仪》三种叙录
- 349 白化文: 汉文佛教图书的分类编目问题

梵典新探

- 361 萨尔吉: 《大集经》汉译本特点简析
——以竺法护译本为中心
- 374 杨岷: A Note on the Buddhakapālatantra and Abhayapaddhati
- 388 程恭让: 阿毗达磨俱舍论第八品附录《关于补特伽罗之抉择》及
称友注释之新译

昆玉河畔研究生论坛

- 483 李淑敏: 略论马一浮文化保守主义思想之特色
- 495 杨浩: 唯识法相学, 应学俱舍学
——浅述欧阳竟无对《俱舍论》的看法
- 502 《天问》稿约
- 503 《天问》稿件书写格式

CONTENTS

Foreword

Focus

- 3 *Zhou Qi* Cultural Adaptability, Historical Source and Cultural Identity in Chinese Buddhism

Garden of Chinese Classics

- 25 *Bai Xi* On the Origin of Confucian “Human-Heartedness” (*jen*)
44 *Ding Jin* Brief Discussion on the Essence of Cultivation Ritual

Trans-cultural Religion Study

- 57 *Li Feng* The Impact of German Romanticism and Classical Philosophy on Coleridge’s Theological Thought
75 *Curtis A. Rigsby* Linguistically Grounded Monism in *Bhartṛ Hari* and *Kūkai*
107 *Rong Xingjiang* Heresy in the Eyes of Buddhism and Daoism of Tang Dynasty — Nestorian
122 *Clarke Hudson* Sexual Energy Science of Modern Western and Eastern Religion — In the Case of Shanghai and Vienna in 1930s

Taoist History and Thoughts

- 135 *Li Gang* Why “China’s Root is Lying on the Daoism at All?” — In the Case of Immortal Faith of Taoism
173 *Lu Pengzhi* A Critical Study of the Yellow-Red Contracts of the Celestial Master Movement
196 *Zhu Yueli* Can-Tong Ying-Alchemy(*dan*) of Tang and Five Dynasties

- 213 Liu Yi One of the Studies on the History of Celestial-Master Taoism in Jin and Song Dynasties — Centered on “Families following Taoism”
- 241 Chen Hao Ritual, Body, Punishment — *Shang-Zhang* (上章) Ritual and Diseases of Celestial-Master Taoism Between Han and Tang Dynasties

Buddhism and Chinese Culture

- 271 Yu Xueming On the Classification of Buddhism Sects in *Zhi Yi* of *Tiantai* School
- 293 Hong Jialin Anātman Theory of *Ātma-parikṣā* in *Mūla-madhyamaka-kārikā*
- 306 Wu Zhiqing On Harmonious Monk Rolls of Primitive Buddhism
- 321 Hou Chong Three Ritual Texts for the Dharma Assembly of Water and Land
- 349 Bai Huawen On Classification and Cataloguing of Chinese Buddhist Books

Studies of Sanskrit Literature

- 361 Sa Erji Brief Analyses on the Characters of Chinese Translation of the *Mahāvaiṣṭya-mahāsamni-pāta-sūtra* — Focuses on *Zhu Fahu's* Version
- 374 Yang Mei A Note on the *Buddhakaṭālantra* and *Abhayapaddhati*
- 388 Cheng Gongrang New Translation of The Appendix of Eighth Chapter of *Abhidharmakośa* and *Yaśomitra's* Commentaries

Graduate Forum at the Riverside of Kunyu

- 483 Li Shumin The Character of *Ma Yifu's* Cultural Conservatism
- 495 Yang Hao To Study the Theory of Consciousness-only and Dharma Character, One Should Study the Theory of *Abhidharmakośa* First — Ouyang Jingwu's Ideas of *Abhidharmakośa*

502 Manuscripts Request

503 The Format of Manuscripts

本期聚焦

中国佛教史上的文化适应、文化溯源与文化认同问题

“文化认同”是当今语义下的一个重要论题,但显然,“文化认同”并不是当今才有的问题。在中国历史上,作为一种外来宗教文化的佛教,在文化适应、文化溯源、文化认同方面,就显示了一些值得关注和探讨的问题。

历史地看,当年走进中国的佛教,也就是当年的中国所要面对的“西方文化”、“外来文化”。而当年这个来自异域文化的宗教,历经几个世纪的发展,达到了登堂入室的程度,并与中国土生的传统儒、道一起,构成儒、释、道相协同的文化结构,成为中国传统文化和精神资源的重要内容。因而,佛教在中国的传播、生根和发展的过程,无疑即深入地涉及文化认同的相关问题。而作为外来文化,佛教的文化认同问题,既关联着对进入环境的文化适应的问题,又关联着自身文化源流的文化溯源问题。

一般而言,文化适应是一个外来宗教在新环境中自然要面对的问题。那么,中国的政治文化环境对于佛教是否构成了其着陆和生存的挑战呢?佛教初传中国的时代背景与文化适应的向度有怎样的关系?

进而看,文化适应所要解决的是彼此间的适应,因而,一定程度上也是促进并达成文化认同的可能性意愿基础。文化适应并不是文化同化,保持自身特性是存在和适应的前提。作为一种外来宗教文化,一旦失却其根源性和独特性的品质,即无异于自行消亡。因而,佛教在中国传播过程中,文化溯源事实上也是很突出的现象和时常被提出的问题。但是,文化溯源的意义仅体现为自身存在的意义吗?其文化溯源与文化认同构成怎样的关系呢?

相关地,佛教在中国的深入发展,使得佛教在很多方面产生与中国本土文化交织的问题,以至于如今常用“中国化”来概括这类现象。不过,来自不同文化源流的佛教与中国本土文化的相互交融,事实上并未使佛教不成其为佛教。那么,由文化认同的意义和角度,佛教的“中国化”和其仍然持守佛教特质,当如何解释和看待呢?如此一来,佛教在中国的发展过程中的文化认同又是如何达成和怎样解释呢?这样一些层层相关的涉及文化适应、文化溯源与文化认同的问题,在中国佛教的发展史上,又有怎样的关系呢?这些问题所关涉的意义何在呢?

诸如此类的问题,显然不是一篇文章可以议论得了的。在此,主要通过中国佛教发展史上能比较集中反映相关问题的两方面内容——佛教僧人在中国传播佛教的经历、佛教经典的翻译事业中的一些事例,以及其他也能说明这类问题的资料——极其初步地,对中国佛教史上的文化适应、文化溯源和文化认同的相关问题作一尝试性的检视和解释。

一、佛教传播之基础层面的文化适应

对于初入中国的佛教而言,相比较 who am I 的问题,可能 where I am 的问题更突出。所以,佛教的文化适应问题在早期比较突出。不过,在此必须提一笔的是,这并不是说佛教在中国的文化适应问题只限于早期,事实上,文化适应对于佛教而言一直都是问题。只是本文在此以早期为主要考察对象而已。

至于佛教之传入中国,还没有资料显示是由强力推进或者是特别的引进。关于佛教传入的几种说法^{〔1〕},虽然有故事附会和渲染,但也透露了一些

〔1〕 一是“哀帝元寿元年,博士弟子景宪,受大月氏王使伊存口传浮屠经。”《三国志》引遗失之《魏略·西戎传》,《魏书·释老志》采用。一是“明帝求法”说。但《后汉书》中,只是在卷四十二“楚王英传”有说,永平八年,“诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十四匹……诏报曰楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓,何嫌何疑,……其还赎,以助伊蒲塞、桑门之盛饷”。显示汉明帝知道浮屠之教。此后诸种史书则加上了明帝夜梦金人,遣使求法取经等故事。《魏书·释老志》集众说:“汉武元狩中,遣霍去病讨匈奴……杀休屠王……获其金人,帝以为大神。……及开西域,遣张骞使大夏还,传其旁有身毒国,一名天竺,始闻有浮屠之教。哀帝元寿元年,博士弟子景宪,受大月氏王使伊存口传浮屠经。中土闻之,未之信了也。后汉孝明帝,夜梦金人,项有日光,飞行殿庭,乃房群臣,傅毅乃以佛对。帝遣使蔡愔……等使于天竺,写浮屠遗范。愔乃与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳。……得佛经四十二章及释迦立像。……以白马负经而至,汉因立白马寺于洛阳雍门西。”而白马寺之称谓,佛教中还另有故事。

基本事实,即佛教经过的是一个在两汉之际自然走进的过程。尽管它在后汉时已经为上层所接受,但范围似乎不大。不论它在天竺或西域等地可能曾是主流文化,但初入中国,则无疑是个细弱的存在。所以,即便没有发现在佛教传入初期的时候有刻意威胁其着陆的力量,但文化适应问题,显然还是这个外来宗教在中国这个新环境中首要面对的问题。虽然,适应是彼此间的事,但是也常常表现为弱势一方去适应强力或不易变动不能改变的一方。佛教史显示,文化适应也的确是佛教初传中国时期很突出的机能反应和现实问题。

1. 佛教传入之时代背景与文化适应

佛教进入中国的时空坐标,标明了佛教传入中国时所面对的社会环境,即,已然是一个经过很长的历史振荡而整合形成的王权至上的、宗法伦理的、尊儒术亦尚黄老的……社会政治文化环境。而且,初期在中国传播佛教的大多是相对汉朝而言的来自西域的或更远处的外来和尚,当时和尚的名字前常见的有安、支、竺、康等姓氏,这就表明他们来自或家族来自安息、月氏、天竺、康居等地。以至于今天的民间仍有老话说,外来的和尚好念经。那么当时情形又是怎样的呢?

首先极概略地看看当时对于佛教的认识以反衬其进入中国的程度。虽然佛教传入是个过程,但也有一些标志性的事件等显示这个事实。其中,汉明帝夜梦金人,就是一个重要标志。虽然也附会了故事成分,但这个事件也说明汉明帝已是知道佛教的。《后汉书》楚王英传有说:永平八年,明帝“诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十四匹……诏报曰,楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓,何嫌何疑”〔1〕。退还了楚王用于赎罪的缣纨。并且旨意将物退还,“以助伊蒲塞、桑门之盛饌”〔2〕。这意思是说,既然是信佛修道的人,那么其人的慈善相应也是可信的,应该是不会有犯罪之嫌的,而且知道佛教的居士、沙门是受尊敬和要受供养的。

王公大臣对于佛教也有一般的了解,知道“佛者,汉言觉。将悟群生也。”“其精者号为沙门。沙门,汉言息心。盖息意去欲,而归于无为也。”“其教以

〔1〕 宋·范晔:《后汉书》卷四十二,列传第三十二,“楚王英”,中华书局,1973年,1428页。

〔2〕 同上。

修善慈心为主,不杀生,专务清静。”“又以为人死精神不灭,随复受形,生时所行善恶皆有报应,故所贵行善,修道以炼精神,而不已以至无为,而得为佛也。佛身长一丈六尺……变化无方,无所不入,故能化通万物,大济群生。……世俗之人以为虚诞,然归于玄微,深远难得而测。故王公大臣观生死报应之际,莫不矍然。”〔1〕可见,慈善不杀、因果报应、玄微莫测,即是当时对于佛教基本特性的认识 and 了解。早期在中国传播佛教的所谓外来和尚,其传化佛教的经历,也大致是围绕这些方面传播佛教的。

南北朝时期梁代的和尚慧皎,否定以往“名僧传”的评价理念,代之以《高僧传》,其排序体例和具体评价,应该说既给出了体现高僧价值的方面,也反应了佛教传播和被接受的内容和一些倾向性。其中译经为第一内容,其次是义解,再者是神异,之后是习禅,再后是明律,等等。能称得高僧的大多不仅“明解三藏”,“莫不究竟”,还“博览六经,天文图纬”〔2〕,而且“世间技艺,多所综习,遍学异书”〔3〕,乃至通晓多国语言。但是,值得注意的是,列在第三位的就是神异,其实不仅如此,在译经、义解等类中也大都附有奇异的因果故事,对于因果轮回的玄妙多所渲染。不仅神异卷第一位之佛图澄如此,是通过神异之术让嗜杀的石勒父子们有所顾忌收敛,即使是第一位外来和尚摄摩腾,以及最早的翻译大家安世高,等等,都有神异故事。那些生动的故事很具有传播效果,即以寓教于事的方式,突出了佛教的因果轮回说,这也是佛教最能恫人心和给人以宗教信心的方面。

诸如此类的例子,是否可作为说明外来的佛教在文化适应方面的典型事例呢?因为神秘主义是宗教存在和得以传播的基本特征之一,所以表面看来似乎是不典型事例。但是,若比较传统的“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”〔4〕的说法,在因果关系的相关说法上,佛教的三世因果说,则无疑更周全精到一些。在此举《高僧传》“康僧会传”录入的一则东吴时期涉及佛教生存的故事,来看看当时对于佛教的因果报应说的认识择取。故事说,东吴孙皓即政,欲“废弃淫祀,乃及佛寺,并欲毁坏”〔5〕,皓曰:“若其教真正,与

〔1〕 晋·袁宏:《后汉纪》卷十。《四部丛刊》初编,史部。

〔2〕 梁·慧皎:《高僧传》卷第一,《康僧会传》,中华书局,1992年,15页。

〔3〕 同上。中,“姜王墓”,二十三章赞,二十四章(注野鼠),神异·宋〔1〕

〔4〕 《周易》卷一,“坤”。

〔5〕 梁·慧皎:《高僧传》卷第一,《康僧会传》,中华书局,1992年,16页。同〔5〕

圣典相应者,当奉其道。”〔1〕诸臣曰:“佛之威力,不同余神”〔2〕,皓请康僧会入宫问:“佛教所明,善恶报应,何者是也。”〔3〕僧会以儒家天人感应说解释谓:“夫明主以孝慈训世,则赤乌翔而老人见。仁德育物,则醴泉涌而嘉苗出。善既有端,恶亦如之。故为恶于隐,鬼得而诛之;为恶于显,人得而诛之。《易》称:‘积善有庆’;《诗》咏:‘求福不回。’虽儒典之格言,即佛教之明训。”〔4〕皓曰:“若然,则周礼已明,何用佛教?”会曰:“周礼所言,略示近迹;至于释教,则备极幽微。故行恶则有地狱长若,修善则有天宫永乐。举此以明劝阻,不亦大哉!”〔5〕

劝善抑恶及因果报应,是佛教的基础理念,而所谓佛之“变化无方”、“化通万物”等神通能力,则是佛教与所谓外道竞争以及大乘佛教构造佛菩萨系统的过程中发展出的内容,也都具有一般宗教心理的意义。因而这样的宗教理念在中国自然也获得了共鸣,所谓“观生死报应之际,无不矍然”〔6〕,即是对应了这样的一般宗教心理。而且,还在理论上找到佛说与儒典的相符,但儒说仅“略示近迹”,而佛说则“备极幽微”,遂可作补充。佛教由此与传统观念达成了一定程度的相适应。

由此或可说,佛教在弥补中国传统因果观念的结构空疏方面,通过显示长处被接受而落实了的文化适应问题,并在这个向度上与传统理论观念达成了一定程度的一致性。同时也说明,在宗教文化的基础层面上,是文化心理有更多共通性的层面,故而佛教进入中国后,在劝善不杀、因果报应和玄微莫测方面,虽然也遇有一些诘问,但不需要为适应新环境而做特别的变换,就可以获得响应而得以推进传播。

2. 早期佛经翻译与文化适应

翻译佛经是佛教传入早期的重要工作。除了反映了当时佛学流行情况,同时也反映了早期佛教传播中比较典型的一些文化适应问题。

早期翻译的佛经大都不是长篇大套的经典,被称做最早译经的《四十二

〔1〕梁·慧皎:《高僧传》卷第一,《康僧会传》,中华书局,1992年,17页。

〔2〕同上。

〔3〕同上。

〔4〕同上。

〔5〕同上。

〔6〕见前引《后汉纪》。

章经》，大致可以看做是个摘要，而摘要的倾向也反映了文化适应的取向。在此可先放下此经真伪和年代问题的具体讨论，因为是早期作品应是无疑的，而且有前辈也考证了其大致的出处〔1〕。被认为是其基础底本的《法句经》，也被认为是最佳的佛法入门经典。并谓此经乃“佛见事而作”〔2〕之经。《四十二章经》也说，佛教导众生产“以十事为善，亦以十事为恶”〔3〕。《法句经》有讲“心为法本”〔4〕，《四十二章经》亦说出家为道，就是为了“识心达本”。经言“中心念善，即言即行，福乐自追，如影随形”〔5〕。其亦言“以恶来，以善往”，“守志奉道，其福甚大”〔6〕。凡此等等。这样一些突出心性意义的意旨，和强调知行一致及善福相报的观念，亦显示了随顺传统思想和观念风习以适应本土文化的倾向。

学习禅经典的翻译比较早，安世高乃最早大翻译家，所译《安般守意》、《阴持入》等经，都是基本的禅法典籍；其推崇小乘上座部经典，以译解禅法突出，并特别“善开禅数”，即相关禅的数法。因佛法名目繁多，常以序数分门别类，如：四谛，八苦，六界，等等。禅数类此，也以数分别法相，如：四禅、十念等。佛教是注重禅修实践的宗教，相关经典的翻译和特别开禅数，即为适应禅修需要和次第进阶的方便。不过，一些与孝道有关系的经典也被归为安世高所译。如《六方礼经》〔7〕，内容大致是叙述一婆罗门之子善生童子，遵从亡父之命，每天清晨出王舍城，向六方朝拜。佛陀告之，六方可配于父母、师长、妻妇、亲族、僮仆、沙门婆罗门等。这即是教导在家信众，要过有伦理道德秩序的生活。还有《佛说父母恩难报经》〔8〕等也归为其所译之经。虽然研究证明经是伪经，但也揭示了其历史意义。当年佛门执意将提倡孝道的经典名列在最早的翻译大家名下，无非是煞费苦心，以调和与传统伦理秩序和孝道的

〔1〕 据众多前辈学者考证，此基于《法句经》。吕澄先生认为，抄自法救改写本《法句经》，法救与贵霜迦腻色迦王同时，不会早于2世纪。支序有言：“其在天竺，始进业者，不学法句，谓之越叙。”

〔2〕 未详作者：《法句经序》。梁·僧祐：《出三藏记集》卷七，《大正新修大藏经》55册，49页。

〔3〕 后汉·迦叶摩腾共法兰译：《四十二章经》，《大正新修大藏经》17册，722页。

〔4〕 《法句经》，《双要品》第九，《大正新修大藏经》4册，562页。

〔5〕 同上。

〔6〕 后汉·迦叶摩腾共法兰译：《四十二章经》，《大正新修大藏经》17册，722页。

〔7〕 后汉·安世高译：《尸迦罗越六方礼经》一卷，《大正新修大藏经》1册，250—252页。

〔8〕 后汉·安世高译：《佛说父母恩难报经》一卷，《大正新修大藏经》16册，778页。

冲突,以适应中国的宗法伦理的社会环境。^{〔1〕}长篇的戒律的传译比较晚,汉魏时有请译戒律者,但外来的大和尚则认为时机不成熟,所谓“律部曲制,文言繁广,佛教未昌,必不承用”^{〔1〕}。这也说明当时的译经不是随意的。

对中国佛教的发展影响巨大的大乘般若类经典,早期就有了翻译。例如支谶就是一位重要的翻译家。但相对于浩繁的大般若经,其翻译的都是小品经。针对小乘的有论,讲“缘起性空”。在实践上也针对小乘,讲般舟(念佛)三昧,首楞严(健行)三昧。般若思想走的是与中国传统思维不大一样的理路,但早期的翻译家则往往用已有的语汇来表述佛教的概念,如用“有”、“无”来表述性空和名相等。虽然翻译语汇的借用会造成一些歧义,但是也使得般若思想接近士人的阅读习惯,进而又带动了对于语义的探讨,尤其更深入地引发了思想的交流和思潮的激荡。

所举例的此安、支二人,大约在公元2世纪中后期(汉桓帝时)到汉地传译佛法,影响后世很大。虽然类似东吴灭淫祠欲连带佛寺的事不会只此一次,但也没有资料说早期的传法遇到来自社会强势力量的强力阻挠。大致看,在找到几个与中国文化相适应的契合点的支持下,佛教得以相对平稳地着陆。

因而,在早期佛教传播和译经大师的事业上,看似主要的麻烦是在翻译本身及解释教义所要适应本土文化的问题,但其实又远不止于此,还要涉及佛教的根源性问题。既得让中国人懂,又不能失却佛教的原意。而这体现的也就是佛教的文化适应和文化溯源的问题关联性,乃至勾连着佛教的文化认同问题。

二、佛教深入传播的文化适应与文化溯源问题

虽然这些问题原本就是相互纠缠的,但在不同时期还是有隐显轻重之不同。即如早期外来僧人的传教经历,看似与佛教进入一样,呈自然而然状态,但是问题实际则在逐步地积累。

自后汉后期经魏晋,佛教经典翻译从未停歇,而且更加大了力度和规模,

〔1〕 梁·慧皎:《高僧传》卷一,中华书局,1992年,13页。