

第一章 绪论：中国佛教文化论纲

佛教是一种特殊的文化形态，它起源于公元前六世纪的印度次大陆。在相当长的历史时期内，佛教曾经是古印度文化的代表。印度文化圈和中国文化圈是形成于古代亚洲的两大文化圈。地理上，虽然它们同存于亚洲大陆之内，但被西藏高原和喜马拉雅山脉隔断，因而成为完全异质的文化圈。公元前二世纪末，横贯中亚细亚的交通路线开辟以后，这两种相隔离的文化才开始交流。佛教从印度传到中亚、西域地区。西汉末年，又随着丝绸之路上的骆驼商队缓缓地踏上了古老的中国大地。从此，它在异质文化圈的中国开始传播开来。印度佛教文化与中国本土的传统文化经过长期的对立碰撞、交融渗透之后，终于逐渐发展成为富有民族特色的中国佛教文化，并成为中国传统文化难以分割的组成部分。可以说，六朝以来的中国传统文化已不再是纯粹的儒家文化，而是儒、佛、道三家汇合而成的文化形态了。因此，研究中国文化离不开对佛教文化的研究。中国佛教包括汉地佛教、藏传佛教和云南傣族地区的南传佛教。本书涉及的主要是中国汉地佛教。只是为叙述方便起见仍称为中国佛教。

一、佛教是特殊的文化形态

佛教和其他宗教一样是一种文化形态。何谓文化？文化是人类生存、认识和活动的方式，是人类和自然逐渐分离的过程与表现。人类从动物界中逐渐分离出来的过程，也是一个不断适应、

认识和改造外部世界的过程。当人们理性地积累在这个过程中获得的知识和经验，使之成为人类生活中比较稳定的成分时，文化便开始产生了。正是这种文化的发展创造了人类文明并不断地推动着人类文明的进步。人类对外部世界的感觉、认识和经验是多方面的。宗教作为支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的曲折反映，它当然是一种文化形态。只是在这种反映中，人间的力量采取了超人间的形式。生与死，理想与现实，感情与理智的矛盾始终缠绕着人类。这是人们在客观条件允许的范围内永远无法克服的问题。于是人们的思维就凭藉着想象力脱离了正常认识轨道而转向对超人间的力量的崇拜。他们在幻想中按照反比例关系编制彼岸世界。人们恐惧死亡，追求永生，但人间没有永生，于是他们便在宗教里寻求永生；人们反对丑恶，追求完美，但人间没有绝对完美，于是他们便在宗教里寻求完美；人们逃避痛苦，追求幸福，但人间没有永恒幸福，于是他们便在宗教里寻求幸福；宗教使人们在幻想中得到一切现实中所没有的希望。宗教不仅是一种观念，而且还通过礼仪、制度、寺院、偶像等一系列符号系统固定成为一种社会生活，因此它是一种特殊的文化形态。在整个人类文化系统中，宗教文化是完全独立于世俗文化的形态。它和世俗文化同属于人类文化不同的组成部分。在以往的文化研究中，人们经常把宗教误作为与哲学、道德、教育、文学、艺术等同一层次的人类文化子系统。其实，宗教本身就是一个多层次的有着完整结构的文化系统。

宗教文化主要包括三个层次。第一层次是宗教文化的深层结构，包括宗教思想、宗教意识和宗教感情。在佛教中，对佛的信仰、释迦牟尼以及后代佛教徒所阐发的佛教教义都属于这一层次。第二层次是宗教文化的中层结构，包括宗教的经典、礼仪、制度等，它们是每一宗教的特定标志和形式。在佛教中即指经、律、论三藏以及僧团组织的一切礼仪制度。第三层次是宗教文化

的表层结构，指一切为宗教思想和宗教感情所激励，与宗教相关联以及为宗教传播而服务的文化领域。如佛教的道德、教育、史学、文学、艺术和生活方式、风俗习惯等等。当然，这里的每一个层次不是封闭的、孤立的，它们之间不断地互相渗透，互相影响和互相作用。例如，由对佛的信仰而有各种礼仪制度和各种以对佛的皈依为题材的文学、美术、音乐等。同时，这些礼仪制度和文学艺术又不断维系和增进了对佛的崇拜之情。可以说宗教是一个有着丰富内涵、有机联系的文化系统，研究宗教文化就不能仅仅满足于对宗教思想、信仰理论的研究。

在世界各大宗教里，佛教文化又有其特殊性。佛教虽和其他宗教一样也有其特定的崇拜对象——佛和菩萨，但佛和菩萨不是主宰宇宙的神，他们不同于至高无上的上帝，他们不会发怒，不审判众生，不会因人们触犯了他而把人送进地狱。他们与人类是平等的，他们给信徒的是一种愉快的信任感。人们服从于佛的佛教，服从于佛的戒律，并不是服从于一种权力、一种限制，而是服从于他自己的本性。佛教虽和其他宗教一样也有其信仰理论，但佛教理论更重视考察人生现实问题，对人生作出价值判断，寻求人生的真实，而不是只关注虚无缥缈的彼岸世界。因此，佛教理论蕴藏着极深的智慧，它对宇宙人生的洞察，对人类理性的反省，对概念的分析，有着深刻独到的见解。恩格斯在《自然辩证法》中也称誉佛教徒处在人类辩证思维的较高发展阶段上。佛教虽和其他宗教一样也有其修持实践，但它强调自力，反对借助他力，强调主体的自觉，并把一己的解脱与拯救人类联系起来。佛教就是这样一个独特的完整而繁富的文化系统。对它应该进行一种全方位、多层次的研究，致力于发掘它丰富的内涵。

佛教在其发展过程中又与世俗文化以及其它宗教文化互相影响，互相交流，互相渗透，形成纷繁复杂的关系。在中国，佛教文化几乎影响到社会生活的一切方面。哲学、道德、文学、艺术、生活方

式以及社会风气几乎无不浸润着佛教的影响。但是，佛教文化的影响毕竟不同于佛教文化本身。“佛教与中国文化”和“中国佛教文化”是两个完全不同的命题。在佛教界一般把佛教文化称为“内学”，把佛教以外的各种文化形态称为“外学”。佛教文化研究应该以内学为主，而不能喧宾夺主，只限于考察内外之学的关系。然而这正是近年来经常被研究者所忽略的。

宗教文化与世俗文化始终存在着矛盾和对立，它们经常是此消彼长，此起彼伏。在人类文明发展的各个阶段，文化中宗教的与世俗的比重是各不相同的。有时候，宗教处于整个社会生活的中心，文化诸领域的特点都与宗教相联系，并且从属于这种文化系统（当然——这样的时代也仍存在着世俗文化）。有时候，又是非宗教的世俗精神制约着整个社会文化（这样的时代也同样不可能摆脱宗教影响）。宗教文化虽然在历史的长河中时隐时现，但它作为一个独立的文化系统始终走在独立发展的道路上。当然，在不同的时代它会呈现出十分不同的历史面貌。如果对中国佛教文化进行一次历史的审视，那么一定不难看出它的时代差异。宗教文化为什么能够在某些时代占据主导地位？各个时代的宗教文化为什么会呈现出不同的历史特点？这都是由深刻的社会和思想原因所决定的。研究中国佛教文化，就不能不探寻这种文化形态赖以生存的社会基础和历史条件。

二、中国佛教与印度佛教

中国佛教来源于印度佛教，保存了印度佛教的精神本质，它是古印度文化在中国文化圈内的移植。但中国佛教又有别于印度佛教，经过长期的选择、改造和重构，它形成了自己鲜明的民族文化特色，从而融入了中国的传统文化。

佛教对古印度文化既是一次重大变革，又是一次系统总结。

从而成为当时印度文化的代表。古代印度文化充满着宗教色彩。人们歌颂自然，崇拜自然，比如他们崇拜的梵天、毗湿奴和湿婆等都是自然现象的神化。在古印度，使人与神沟通的媒介是祭祀，由此形成的婆罗门教在当时一直是印度社会的统治思想。婆罗门祭司则是社会上最有权势的阶层。婆罗门教的经典《奥义书》和《吠陀》富于想象，充满隐喻，令人难以捉摸。但其中最具有影响的观念是生死轮回的宇宙观。它认为一切事物都处在不断的变化转生之中，世界是无常的又是连续的。“梵”是宇宙的本体，是宇宙的主宰。万事万物都是由“梵”现化而成，故“梵”是永恒的。而人、神、动物及所有事物都不过是生死轮回过程中的暂时现象。从个人内心观察，“我”是个人的本体和主宰，人的身体由“我”而生，人的活动由“我”而起，外界万物也都因“我”而存在，所以“我”和“梵”本来不二。现世的“苦”是生死轮回中前世的“业果”，而现世的行为又将在来世中得到“业报”。人们只有经过修行以达到梵我一致的境地，才能摆脱生死轮回的无尽苦海。公元前六世纪时，古印度社会出现了许多反婆罗门的思想流派，称为“沙门思潮”。“沙门”即出家人的意思。这些人大多舍弃了世俗生活，退隐到深山丛林沉思默想。他们以苦行、禅定、智慧取代了祭祀，他们对人生、对自然提出了种种新的认识。其中最有影响的有六个学派：第一，阿耆多的顺世派，认为人和世界都由地水火风“四大”合成，死后四大分散归于断灭，否认灵魂，否认来世；第二，散惹夷的直观主义学派，对一切问题都不作定论，说有即有，说无即无，也可说亦有亦无，还可说非有非无，主张踏实的修定，以求得真正智慧；第三，末伽梨的定命论，认为没有业报，没有父母生身，一切修行都是空的、无用的，只有经过八百四十万大劫，到时不管愚智都得解脱；第四，富兰那迦叶的偶然论，认为世界上万事万物的生成消灭都是偶然的，无因无缘的，因此主张纵欲，怀疑伦理，否定宗教；第五，婆伽多也是否认因果关系

的学派，说人身是由地、水、火、风、苦、乐和灵魂七种原素组成，七种原素一离开就是死亡，原素是永恒的，并不由其他东西创生，也不创生别的东西；第六，尼乾子以及他创立的耆那教，信奉业报轮回，灵魂解脱，苦行主义和洁净与污染的伦理学说。释迦牟尼正是在婆罗门教和各派沙门思潮的基础上创立了佛教，他是当时印度社会一切宗教、思想、文化的集大成者。

释迦牟尼创立的佛教，从缘起理论出发，对宇宙人生进行了分析。认为宇宙和人生中没有“神”的主宰。一切存在都是因缘所生。过去的积累是因，现在的是果；现在的积累为因，将来的为果。因果重重，相续无尽，上溯过去无始，下推未来无终。宇宙本为时空概念的组合，宇宙间一切事物无时无刻不是前后相续，刹那刹那变灭着的；一切现象的生起，都是由各种现象相互关联所造成的，然后经过成、住、异、灭的四个阶段，又孕育了新的生命。只要我们破除了法、我两执，便能领会宇宙人生的真谛，达到“无我”的佛的境界。佛教的思想学说大致可以分为“宗行”和“教义”。前者以传说中的灵山法会、世尊拈花、迦叶微笑、不立文字、不加言说、直指人心、见性成佛、心心相印为宗旨，形成一种称为“教外别传”的禅学系统。其实这就是运用直觉思维排除语言概念和逻辑思维，去获取自我的内在体验，使主体直接切入客体，完整地悟解把握客体。后者以“四谛（苦、集、灭、道）”为中心说，包括“八正道”、“十二因缘”、“五蕴”等理论，并由此形成大、小乘。在释迦牟尼之后，印度佛教学者马鸣、龙树、无著、世亲等等提出中观、唯识，真空、妙有等学说，丰富和发展了佛教哲理。在佛教创立之后，不但形成了一套完整、复杂的理论体系，而且形成了主张平等、慈悲的道德伦理观念；形成了规范信徒的宗教生活，激发信徒宗教情感的礼仪制度；形成了传播和强化佛教思想的文学艺术。在相当长的时期内，佛教文化几乎涵盖了整个印度社会生活。

西汉末年，佛教从印度经中亚西域地区传入中国内地。从此，中国佛教开始在印度佛教的母体里孕育、诞生，最后走上了独立发展的道路。印度佛教诸佛诸菩萨，虽然仍为中国佛教徒所顶礼膜拜，但他们的地位、形象和文化涵义都发生了很大的变化。在印度佛教里，教主释迦牟尼是至尊的信仰对象。小乘教派认为成佛者仅限于释迦一人，其他人不具佛性，也不能做佛。大乘教派虽然提倡三世十方有无量无数的诸佛，如阿閼佛、阿弥陀佛、弥勒佛、药师佛等，并且提出了菩萨的名称，把它作为成佛的准备。但他们仍把释迦牟尼视为全智全能的最高人格神。然而在中国，释迦牟尼佛的实际地位却降低了，阿弥陀佛和菩萨的地位显著提高。尤其是观世音菩萨成为民间信仰的主要对象。每当人们遇到冤屈危难，哀哀无告时，总会不自觉地向上天吁祈“救苦救难观世音菩萨”。其实，在印度佛教里，观世音只是一个次要角色。梵文作“观自在”，佛经上说他是西方极乐世界教主阿弥陀佛的大弟子。只因《法华经》里有“苦恼众生，一心称名，菩萨即时观其音声，皆得解脱”的说法，而被称为“观世音”，并成为中国人心目中最慈悲的理想人物。观世音刚传到中国时，还是一个年轻、英俊、聪明，强壮的白马王子。由于他具有仁爱、慈祥、怜悯的品质，这些品质都是近于女性的，因而北朝以后，中国的观世音菩萨就逐渐女性化了。

印度佛教有大小乘之分。从释迦逝世后到龙树出世为小乘佛教时期，龙树之后为大乘佛教时期，最后为密教时期。中国佛教是大乘佛教，这不仅因为佛教传入中国时正当印度大乘佛教兴盛期，故最先流入中国的主要是大乘经典；更重要的还在于大乘佛教关于入世舍身，普渡众生的主张契合中国的文化传统。中国人对佛教的选择不但表现为在大小乘之间选择了大乘佛教，而且还表现为对大乘经典本身的选择。在印度，《大品般若经》、《中论》、《解深密经》和《瑜伽师地论》是大乘主要经典。但它们在中国佛教

史上并不占重要地位。相反，在印度影响并不太大的一些经典，如《涅槃经》、《维摩经》、《法华经》、《华严经》、《楞严经》和《阿弥陀经》则在中国得到了广泛传播。而且以其中某些经典为依据而分别创立的天台、华严和净土诸宗，还成为中国佛教的主要宗派。印度佛教中的禅学在中国更是得到了创造性的发展。中国佛教徒继承了印度佛教运用直觉思维追求终极目标、理想境界的方式，但又不止于此，而是进一步发展了以顿悟为特征，重内证、重自觉的禅悟思维，以及形成了“无念为宗”、“触类是道”、“即事而真”、“文字禅”、“参话禅”、“默照禅”等参究方法。约从公元5世纪时，印度菩提达摩东来，经历了达摩禅、东山法门、南宗禅，建立了带有老庄化、玄学化的中国禅宗，成为中国佛教史上规模最大、影响最深远的主流，并直接渗入思想文化、社会生活的各个领域。诚如近代佛学家太虚大师所说：“中国佛学特质在禅。”《中国佛教》中国佛教文化的这一特色集中地反映了中国人对印度佛教的吸收、改造和发展。

印度佛教经典是中国佛教理论的基本来源。从佛教传入中国后的一千年间，翻译佛经一直被当作最主要的事业。印度佛经除《陀罗尼经》外，全部译成了汉语。佛教翻译家们的态度非常认真，有一套严格的工作程序，许多经典往往一译再译，有的甚至重译十次以上。据统计，汉译佛经全部约一千五百部，近六千卷，完成了世界翻译史上规模无比庞大的汉文《大藏经》。佛经的翻译不仅是语言文字上的变化，也涉及某些思想内容的变化。在译经过程中，中国的汉语特点、思维特点和传统观念直接影响到对印度佛教的理解与接受。为了使中国人能看懂佛经，译者不得不采取中国固有的名词、概念和术语，而导致原意的某些变异。同时译者还往往运用选、删、节、增和编译等方法对佛经内容作出调整，使之和中国传统的思想观念相协调。印度佛教的本来面貌就此被消融于中国汉语的思维形式中。中国佛教徒不仅翻译佛

经还编写了诸如章疏、论注、经典、善书、史传之类的各种佛教典籍。据统计这类著述共约六百部，近四千二百卷，它们构成了汉文《大藏经》的另一组成部分。可以说汉文《大藏经》是中国人用自己语言理解佛教的结果，也是中国佛教文化的象征。

印度佛教在释迦逝世后分裂为不同的派别，他们各自信奉的经典陆续传到中国后，逐渐形成了各种教理和修持体系。后来，中国佛教徒为了保护寺院经济，仿效世俗社会的宗法制度，建立起了世代相传僧侣‘衣钵’的制度。这样一来也就促成了中国佛教各个宗派的创立。这些宗派不但有其独特的宗教理论和仪规制度，还有其独立的寺院经济和势力范围，有其自己的传法世系，显然已经完全不同于印度佛教原有的教理流派了。

印度佛教自释迦牟尼建立第一个僧团组织起便开始产生了约束信徒行为的各种戒律仪规。后来逐渐分化、演变、发展为小乘的《十诵律》、《四分律》、《僧祇律》和大乘的《菩萨戒》等律学流派。这些流派自三国时代以后分别传到中国。到了唐代，智首、道宣师徒以《四分律》为准则并会通大乘创立律宗。从此中国佛教徒皆以此为准绳规范自己的宗教生活。唐代的义净曾想把印度根本说一切有部的律仪照搬到中国来贯彻，并得到帝王支持。结果影响并不大，在他死后就寥寂无闻了。这是由于印度律藏条文极为烦琐苛细，动辄违律，难以止持，并和中国人的生活习尚多有不合。因此，必须加以综合、分析、简化，使它适合中国国情。智首、道宣正是进行了归并删繁的工作，因而能够树立千年不拔之基。此外，中国佛教还创设了许多特有的礼仪制度。如因天子诞辰、国忌日、求雨免灾而举行的法会、供养斋会等。中国的佛教文学艺术空前繁荣，在诗歌、绘画、雕塑、建筑、音乐等众多方面都取得了杰出成就，强化和扩展了佛教在中国社会的传播和影响。这些成就本身也是印度佛教文学艺术和中国民族文学艺术融合的产物。

总之，中国佛教的渊源虽然应该追溯到印度佛教，它们之间

有着相当密切的亲子关系。但中国佛教显然已经不再是原来的印度佛教了。研究中国佛教文化，虽然不能割断它与印度佛教文化的联系，但着眼点还是应该放在揭示它的民族特色上。

三、中国佛教与传统文化

佛教最初作为一种外来文化传入中国以后，与中国本土文化的主体——儒家文化、道教文化相接触，经历了一个由依附、冲突到互相融合的过程。这个过程也就是佛教中国化的过程。另一方面，佛教中国化又是与中国佛教化同时进行的。佛教所以能够为中国传统文化所接纳，不但是由于中华民族具有对外来文化兼容并包的恢廓胸怀，也是因为佛教文化本身内涵丰富，具有中国文化所缺乏的特定内容，可以对中国传统文化发挥补充作用。实际上，它也确实在中国历史上留下了灿烂辉煌的文化遗产，在中国传统文化中占了极其重要的地位。

佛教在汉代传入中国，开始时是依附于中国的本土文化，才得以流传，并发生影响的。最初，人们只是把佛教看作是道家的一支，谓“道有九十六种、至于尊大，莫尚佛道也。”（《理惑论》）其实，这并不完全是出于当时人的无知，而是与最初来中国传教的外国僧人附会黄老方术，注重用种种“神通”吸引信徒的做法有关。他们有的能解鸟语，有的能使钵中生莲花，有的能预知海舶从印度驰赴中国。故时人称佛教为“佛道”、“道术”。不但如此，早期佛教徒还在译经时攀附道家学说。如安世高译《佛说大安般守意经》，把细数出入气息、防止心意散乱的“安般守意”禅解释成“安为清 般为净 守为无 意为是 是清净无为也”。支谦把《般若道行品经》译为《大明度无极经》：“大明”、“无极”取于《老子》的“知常曰明”和“复归于无极”。这种不合佛教学说原意的牵强附会，只是为了便于自身流传，以至当时人多以黄老之道去理解佛教宗旨。

佛教对儒家文化更是一种依附关系。三国时代，南方吴国有个国君叫孙皓，起初想在国内禁绝佛教，拆毁寺庙。当时有个高僧康僧会便进宫向他宣传佛法。孙皓问：“佛教宣扬的因果报应有什么根据呢？”康僧会答道：“《周易》称：‘积善之家必有余庆；积不善之家必有余殃。’这既是儒家经典上的格言，也是佛教阐明的道理。所以佛教认为行恶则有地狱长苦，修善则有天堂永乐”。于是孙皓容忍了佛教的传播，保存了佛教寺庙。其实，儒家的报应说是建立在‘天道’观上，所谓‘天道福善祸淫’。报应的主体不是行为者本人，而是他的家庭子孙。而佛教则主张自作善恶自受苦乐，个人行为个人承担后果，两者并不相同。但在当时的历史条件下，佛教在中国社会还不能弘扬‘四谛’‘八正道’等根本佛法，而只能宣扬与中国儒家道德观念比较接近的善善恶报应说，也就没有必要强调两者的差异了。康僧会还通过编译《六度集经》，用印度大乘佛教的慈悲观念去比附儒家的仁爱思想，提出‘仁道’说，以配合儒家政治伦理观念，这就便于佛教在中国取得合法传播的条件。

在魏晋时代又出现了一种‘格义佛教’。所谓格义就是用中国传统的儒家思想以及当时流行的老庄玄学来说明佛教教义。如以《周易》的‘四德’（元、亨、利、贞）类比佛教的‘四德’（常、乐、我、净）；以‘五常’（仁、义、礼、智、信）类比‘五戒’（不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语）。南朝高僧竺法雅、康法朗等人都是用格义来理解佛教的。他们把儒家和道家经典作为理解佛教的媒介，经常交替讲解儒道经典和佛经，以解释佛经的疑难。这是当时社会上普遍流行的理解佛教的方法。

到了南北朝时期，印度佛教各派的学说先后传入，佛教经典翻译日多，而且越来越系统。它就不可能永远依附于中国本土的传统文化。佛教和以儒家思想为代表的中国传统文化发生了激烈的矛盾与冲突，这些冲突主要表现在‘夷夏之争’‘沙门应否敬

王者”、“神灭与神不灭”、“因果报应有无”、“人和众生关系”等一系列问题上的争论。

所谓“夷夏之争”，主要是儒家认为佛生西域，教在戎方，化非华俗。故应尽退天竺，或放归桑梓。他们说，中国人性格谦和，讲究仁义，因此孔子主张礼义教化。外国人禀性刚强，贪欲好斗，因此释氏制订五戒科条。中国为礼义之邦，中国人不应该放弃儒学而接受外来的佛教。佛教徒则多用儒家推崇之圣贤不乏出自外族之人来反驳。如说“禹生西羌，舜生东夷”，“由余出自西戎，辅秦穆以开霸业；日殫生于北狄，侍汉武而除危害，何必取其同俗而舍于异方”。他们还以中国地理历史的变迁，说明夷之与夏非一成不变。“沙门应否敬王者”是一个礼制问题，更是一个政治伦理问题。两汉以来，中国封建文化的思想支柱是事君至上、孝亲至上的政治伦理观，为国效力、扬名显祖的价值观。由此形成儒家为代表的血缘第一、国家本位的普遍观念，而佛教徒一经出家，便成无籍之民，王法所不拘，礼法所不及，当然不愿受此拘束。于是在儒家看来，佛教“脱略父母，遣蔑帝王，捐六亲，舍礼义”从而使得“父子之亲隔，君臣之义乖，夫妇之和旷，友朋之信绝”（《广弘明集》卷七、卷十五）无疑是“入国而破国，入家而破家，入身而破身”的洪水猛兽（《弘明集》卷八），这场争论一直持续到唐代，结果佛教徒接受了“人王即法王”的思想，被迫放弃了沙门不敬王者、不拜俗亲的传统。

佛教所主张的“三世因果”之说是建立在般若性空理论之上的。以为人是由五蕴和合而成，而没有单一的、不灭的、自在的、主宰的灵魂。唯其没有灵魂，才可以经由一定的修养而达到消除五蕴，证得涅槃境界。但佛教初传中国时，中国人囿于原有的魂魄之说，结合了三世因果，以为佛教主张人死精神不灭而再生。这种解释本不符佛教教义，然而当时凡通达儒学而学佛法的人多半陷于这种见解而不能自拔，于是掀起神灭与神不灭的争论。反佛

的儒家主张神灭以与佛教徒对抗；佛教徒不能用真凭实据与之争论，因而各行其是。因果报应之说是根本佛法，但儒学家则认为只是权宜之说，目的是劝人为善，并非实有。万物生生不息，皆是出于自然 这个问题实际上涉及到了“因果”与“自然”这样的哲学问题。当时的儒学家还据《周易》而论“人”与天地并为三才 批驳佛教把“人”与“众生”同列 这和维护儒家重视人的传统相关。

佛教与道教之间的矛盾和冲突则更为激烈。两者不但在许多基本观点上直接对立，如“佛法以有形为空幻”，“道法以吾我为真实”（谢澹之《与顾道士书》）；释氏即物为空 空物为一 老氏有无两行，空有为异（慧琳《白黑论》）释称“涅槃”道言“仙化”释云“无生”道称“不死”（《弘明集》卷七），而且还长期争夺宗教地位 辩论佛道先后高下。如两晋道士编造《老子化胡经》，说老子西游化胡成佛，创立佛教，以释迦牟尼为弟子。佛教徒则针锋相对地编造《清净法行经》，说佛派三个弟子来教化震旦（中国），儒童菩萨是孔丘，光净菩萨是颜渊，摩诃迦叶为老子。这类争论一直延续到唐代末年。可以说 中国历史上发生“三武一宗”排佛运动，既有政治、经济上的原因，也有深刻的思想文化背景。

唐宋之际，佛教开始和中国本土文化相融合，出现了“三教合流”的新局面。佛教调和儒道的思想源远流长。汉代牟融作《理惑论》就曾经指出，佛与儒道多有相通契合之处。佛教导人致于无为，主张恬淡无欲与道家一致；居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身，与儒家一致。东晋道安《三教论》说：“三教不殊，劝善义一，教迹虽异，理会则同。”慧远也说：“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。”（《沙门不敬王者论》）唐代僧人宗密在《原人论》中说：“孔、老、释迦皆是至圣，随时应扬，设教殊途。内外相资，共利群庶。”宋代僧人延寿主张三教融合：“儒道仙学，皆是菩萨，示助扬化，同赞佛像。”（《万善同归集》卷六）宋代以后 佛教调和儒道

的思想趋势越来越强烈。如北宋天台宗大师智圆指出：“修身以儒，治心以释”，“儒释”共为表里”的主张。禅僧契嵩作《辅教篇》，强调儒家是治世的，佛教是治出世的。他还宣扬许多道理“皆造其端于儒，而广推效佛”，把佛教理论归结于儒家学说。明代袞宏继承了这个方向，也主张三教“同归一理”；“三教一家”。僧真可《题三教图》、《释毗舍浮佛偈》认为“仁、义、礼、智、信都是值得敬礼的佛。德清有《大学纲目决疑》，说明儒佛一致；有《道德经解发题》、《观老庄影响论》说明佛道一致，认为“孔老即佛之化身”。当时“三教合一”已成为普遍的社会思潮，儒家吸收和融合佛教，形成宋明理学；道教吸收和融合佛教，形成全真教、太一教等新道教。同时，佛教也完成了它的中国化道路，从而成为中国传统文化的重要部分。

佛教和中国本土传统文化的关系，从总体上说，主要是佛教依附和迎合本土文化。但是，佛教这样一种外来文化所以能够被中国传统文化接纳和融摄，还有其他的原因和条件。一方面，佛教包含了为中国社会所需要又是本土文化所缺乏的特定内容，它对中国传统文化可以起到补充作用。另一方面，佛教文化本身也有与中国文化相近或相通的因素，使之最后能与中国传统文化相契合。佛教传入之初，正是中国社会由“治”到“乱”的时期，阶级之间、民族之间、统治集团之间和皇室宗族之间的斗争空前激烈，血腥的杀戮与毁灭弥漫于整个社会，世事无常，人生如寄，人们朝不保夕，瞻念前程，不寒而慄。普遍的痛苦和生命的危机，很容易引起人们对人生价值、生死祸福的重新思索。此时，旧的、固有的传统文化已经显得苍白无力。例如，对人们急切渴望知道的生死问题，儒家避而不答，只是说：“未知生，焉知死？”道家飞升的仙人都跌死了，吃仙丹的不是毒死，也终归免不了寿终正寝。正在人们失望之际，佛教提出了前世、现世、来世的人生观，查根究底的因果论和不生不灭、西方极乐世界的希望。这种

想象丰富、系统严密、仪式隆重的新宗教，正好填补了当时的思想真空，慰藉了苦闷之中的中国人，也就必然在中国文化圈内找到立足之地。特别对中国士大夫阶层来说，虽然经国济民的兼济之志一直是儒家文化为他们规定的价值理想，士大夫们也始终以“祖述尧舜 宪章文武”、“克己复礼”为自己的人生目标。但在封建制度下，国家盛衰兴亡皆系于高高在上的皇帝一人，他们至多不过是庞大官僚机器上的一颗螺丝钉，绝不可能有任何作为。这就必然与“以天下为己任”的儒家人生观发生矛盾。其次，儒家世界观给士大夫们描绘的是一个幸福和谐的大同世界，但只要回头一看现实，世界一下子变得狭小黑暗，周围充满了尔虞我诈，你争我夺，自相残杀，冷酷无情。在这种情况下，倘若中国士大夫只有入世，没有出世；只有进取，没有退隐；只有杀身成仁，没有保全天年；只有兼济天下，没有独善其身，就无法排遣精神上的痛苦折磨。佛教帮助他们把人间生活的幻想寄托到来生后世，给他们以精神上的安慰，于是就有可能广泛地传播开来。同时，佛教文化丰富的直觉思维形式以及文学艺术等表现形态在古代中国也都具有存在价值，给中国传统文化注入了新的活力，也就自然取得了其应有的地位。虽然，佛教与中国传统文化从形式到内容诸方面都存在明显差异，但也有许多相近、相通之处。按照方立天先生的说法：“他们都是古代东方学者对人类自我反思的认识成果。”他们同样突出道德价值的重要意义，重视内向自律的修养方法和强调人性本善，同样重视理想人格的塑造。特别是大乘佛教以“自利利他”“为己任 倡导‘方便’救世的思想更是和中国儒家的人生价值理想相一致。这也决定了佛教文化终于能够融合于中国传统文化之中。相反，近代的基督教文化则始终难以在中国文化圈内扎下根来。

在佛教适应中国传统文化的同时，它也渗透到了中国文化的各个领域，并产生了广泛而深刻的影响。例如，佛教哲学和中国

古典哲学的交互影响，推动了哲学提出新的命题和新的方法，从而扩大了范围，丰富了内容。它以独特的思想方法和生活方式，给予人们以新的启发，使人们得以解放思想，摆脱旧的儒学教条，把人的精神生活推向另一个新的世界。宋明理学受佛教哲学的影响，这是中国学术界所公认的。在宋代以前，儒家一向重视“经世致用”对传统的三纲五常只是局限于伦理道德的角度加以解释。宋明理学则转向内在的修养，重视心性之学，后人在评论宋代理学鼻祖周敦颐时，突出强调了他在“阐发心性义理之精微”方面的首创之功。其实周敦颐提出的“纯心”、“诚心”、“养心”乃至达到“心泰”。朱熹提出的“人之有生，性与气合而已，即其已合而析言之，则性至于理而无形，气主于形而有质”以及“人人有一太极，物物有一太极”；“理一分殊”的说法，都是明显地来自佛教。由南北朝到隋唐，“佛性论”成为中国佛教的中心议题。所谓佛性，是指成佛的原因、根据和可能。中国佛教各宗各派提出的“明心、见性”；“即心即佛”；“性体圆融”；“无情有性”等等，都是从不同角度建立的“佛性论”。宋明理学的“心性论”与佛教的“佛性论”有着直接的继承关系。

佛教的轮回观念则对中国人的道德伦理观念产生了很大的影响。先秦时期，中国人都以为人死如灯灭，孔子也认为“未知生，焉知死”，对于死后的情形，就很少去探讨。至佛教传入中国后，开始相信三世之说，以为生有所从来，死有所从往。从善作恶，定有果报，或报之自身，或报之子孙；或报之今世，或报之来世。佛教三世六道、善恶果报的思想在中国社会逐渐深入人心，牢不可拔。于是人们便注重悔恶除罪、修德祈福，在中国农村一般小康之家都乐于修桥铺路，掘井植树，以及建造路旁凉亭供人休息。在炎热的夏天，还有人用大缸盛放凉茶供应路人取饮，因为这些都被认为是能博取佛陀很大欢喜的善行。佛教的传播无疑加强了中国人淳朴仁慈的民风。

佛教还为中国文学带来了新的意境、新的文体、新的命意遣词方法。数千卷由梵文翻译过来的佛典本身就是伟大富丽的文学作品如《维摩诘经》、《法华经》、《楞严经》特别为历代文人所喜爱被人们作为纯粹的文学作品来研读。马鸣的《佛所行赞》带来了长篇叙事诗的典范，梁启超先生认为：中国古代诗歌名著《孔雀东南飞》即是受此影响而产生的。《法华》、《维摩》、《百喻》诸经鼓舞了晋唐小说的创作；《般若》和禅宗思想影响了陶渊明、王维、白居易、苏轼等人的诗歌，使他们的诗歌创作能于山水、田园、玄言之外推向“理趣”的新境界。变文、俗讲和禅师的语录体都和中国俗文学有着很深的关系。在音韵学方面，如过去中国字典上通行的反切，就是受梵文拼音的影响发展起来的。由于佛典的翻译，输入了大量的新词汇、新语法，扩大了汉语语汇并促进了文体的变化。据《日本佛学大辞典》和丁福保先生所编《佛学大辞典》统计，外来语和专用名词，多至三万五千余条。所有这些汉晋隋唐八百年间诸译师所创用的词汇一旦加入我国汉语中，无疑是增添了无数新的成份，有的还成为日常流行的用语。中国有句谚语“世间好语佛说尽”可以说是很有道理的。

佛教对于中国古典艺术的影响也是多方面的。例如，中国古代建筑保存最多的是佛教寺塔，因为随着佛教传播，建塔造寺的风气也流布全国。公元4世纪到6世纪，全国各地到处涌现壮丽的寺塔建筑。晚唐诗人杜牧有“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”的诗句，可知当时的寺院之多。现存的河南嵩山嵩岳寺砖塔、山西五台山南禅寺和佛光寺的唐代木构建筑，以及应县大木塔、福建泉州开元寺的石造东西塔等，都是研究我国古代建筑史的宝贵实物。许多佛教建筑已成为我国各地风景轮廓线突出的标志。在一片葱葱郁郁之中，掩映着红墙青瓦、宝殿琼阁，精巧的佛教建筑为万里锦绣江山平添了无限春色。敦煌、云岗、龙门等石窟则作为古代雕刻美术的宝库举世闻名，它们吸收了犍陀罗和印度的