

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师 主编

中国佛教与儒道思想

洪修平 著

宗教文化出版社



中国佛教与儒道思想

洪修平 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教与儒道思想/洪修平 著. -北京:宗教文化出版社,2004

ISBN 7-80123-622-X

I. 中… II. 洪… III. 佛教-中国-文集 IV. B94-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)085485 号

中国佛教与儒道思想

洪修平 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 霍克功

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 12.625 印张 291 千字

2004 年 8 月第 1 版 2004 年 8 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 7-80123-622-X/B·224

定 价: 25.80 元

总 序

从佛法本身来说,教、理、行、证的修学次第,已经为佛弟子指明了修学的道路。但是,佛弟子因为自己的资质、喜好的不同,往往有所偏向,于是形成不同类型的佛法,有重义理、重实践等区别。但是,作为佛弟子来说,义理的探讨是为了将佛陀所要开示的真实事理,充分、完整地表达出来,如“阿毗达磨”虽然着重于论证“法”的自性、定义、关系等,但是其本意仍然在于“谛理的现观”,最终归于修证。那么,重修证的佛教,主要是从利益众生的角度,重视佛法的适应性、实效性,所以对事相的分别比较少,如初期大乘经典以“般若”、“三昧”、“解脱门”、“陀罗尼”、“菩提心”等作为中心,来表达从发趣、修行、证入的历程。虽然存在着种种不同的侧重,但都是佛法的根本,都是以义理知识与实践经验相结合为中心。中国佛教其实已经非常明显地表明了这一点,如天台智者大师的教观并重,这是中国佛教的优良传统。《高僧传》将古代僧人分为十科,其中翻译、解义、读诵便属于义解门;而习禅、明律、感通、遗身、护法、兴福,都是属于实践门;最后一科“杂科”则是指出家人的外学修养,傍及世间经书、治世语言、礼乐文章等,无不兼通。

但是,传统意义的佛教义解,主要是注疏经、律、论,在“述而不作”中表达自己的理解与观点,当然也有一些专门性的著作。





而且,这些佛教义解僧,都是从自己的信仰与经验出发,通过注疏、论著,来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌,都与义解的繁荣是分不开的。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命,重视主体的体认、自己身心的解脱、净土法门的流行,激发了信仰佛教的感情,为佛教走入社会提供了方便。但是,我们也应该看到,随着禅、净的流行,在这种“简单”、“不立文字”的潮流下,中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣。于是,中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面,佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。近代意义上的佛学研究,应该是开始于欧洲殖民主义者侵入亚洲地区,殖民者为了维护自己的殖民统治,必须要深入研究亚洲的宗教及其文化。于是,通过接触梵文、巴利文等东方语言,开始了解佛教的理论,消化佛教的教义。在“理性主义”、“科学主义”思想的影响下,这些学者注重现代佛学研究的客观性、纯学术性,形成了佛学研究的现代传统,于是佛教便成为一种学问——佛学。19世纪后期,日本佛教界开始运用西方的学术研究方法,从而推动了日本佛学研究的兴盛与发达。随着“西学东渐”、日本佛教对中国佛教的影响增强,中国开始有了近代意义上的佛学研究,这在当时中国佛教界引起很大的反响与回应,如《大乘起信论》、《楞严经》的辨伪,“大乘佛教非佛说”的讨论,“佛教非宗教非哲学”之辩等。同时,佛教界受时代流行的学术方法的影响,尤其是以太虚大师为首的“人生佛教”运动,佛教理性主义思想的高扬直接推动了佛教界从事佛学研究,其中以印顺法师的成就最大。但是,相对来说,学术界则在佛学研究上取得举世瞩目的成就,像吕澂、陈垣、汤用彤等,皆为一代学术大师。

改革开放后,中国佛教进入了一个新的发展阶段。经过20年的努力,佛教界基本上完成了修复寺院、重塑佛像的工作,寺院呈现出游人如织、香火旺盛的现象。于是,培养人才、弘法、学术研究等工作提到首要位置。然而,人能弘道,非道弘人,各方面人才的紧缺无形中遏制中国佛教事业的发展。而人才的成长与培养,这又与佛教界的观念与重视程度是成正比的。

近代佛教学术研究的发展,由于受到欧美治学风气的影响,文献学、考据学、思想史、语言学、社会学、人类学等方法被大量地使用,对佛教进行理性地分析,定性定量,促使了人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具,用来剖析佛教的历史与思想等等领域,扩大了佛教的知识面,更突显了佛教的悠久历史和文化积淀。学术研究利用各种先进的研究方法,通过对各种文献的比较研究,不断挖掘利用新出土的资料,显示其优胜之处。通过学术研究,使佛教的思想体系与历史发展脉络更加清楚,提高了人们对佛法的正确认识。从事学术研究的社会学者本身就是社会的精英,对社会了解非常透彻,其思想观点往往能够补充僧界的不足;同时,他们作为佛教界与社会沟通的桥梁,圆融转化佛教的思想,向社会表达佛教的看法,这些都是有益于社会与众生的活动。

因此,佛教学术研究的根本意义,不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态,而且更是从现存的文献、文物中,去伪存真,去粗取精,探索其前后延续,彼此关联的因果性;从而更清楚地认识到佛法的本质,及其因时、因地的适应。以了解过去,承受根本的佛法特质,作为我们信行的基础,这也是非常有意义的事情。中国佛教协会第七届佛代会便提出要契理契机地弘扬“人间佛教”思想,其中一项重要内容便是以文化阐扬佛法。“佛





教文化是中国传统文化的重要组成部分,契理契机地以文化阐扬佛法是实现佛教中国化、本土化、现代化的权巧方便。”现代中国佛教界,应该认真地认识学者们的新观点,吸收其中的有用之处,通过转化与变通,仍然能够落实到佛法的信仰与实践,佛教才具有更大的潜力。

宁波宝庆寺始建于北宋端拱二年(989),至今已有千余年的历史。嘉定十五年(1222)宋宁宗赐名“宝庆讲寺”。寺里历代住持及僧众均有重视义理、尊重学术、礼待学人的优良传统,一直讲法不辍。曾在中国历史上流传最广,现已被联合国教科文组织指定为世界性启蒙教材《三字经》的作者王应麟曾为宝庆寺撰写了《宝庆讲寺记》。大儒黄震为寺里撰写了《宝庆寺观音殿记》。此二文的碑刻至今仍然保存完好,高高地耸立在寺里。现在宝庆全寺僧众十分重视自身素质的提高,在日常事务、早晚功课、坐禅念佛等之外,勤于读书,研究经论。我本人自从出家以来,参访名山大寺,受到多位高僧大德善知识的指点,喜欢研读经论及现代学者的研究著作。因此无论到哪里,我都会带上一一些书,也经常会的各地的书店去逛逛,看到佛教书籍经过十多年的出版,已经蔚为大观,感到欣慰。但是,对于社会的需求和佛教文化的发展,目前出版的书籍远远无法满足人们对佛法的需求,而且现有书籍之中,难免良莠不齐,精品佛教图书仍然少见。有感于此,我和道坚法师、圣凯法师、黄夏年先生进行一些交流,得到他们的赞同与支持。于是,我们决定以本寺的名义出版一套丛书,希望能够推进佛学研究的发展,让佛法能够深入社会人心,达到净化人生的效果。

朗 宇

2004年6月21日于宁波宝庆讲寺

自序

光阴荏苒，日月如梭。从1982年初读研究生开始学佛研佛以来，不觉已有20多个年头了。佛教博大精深，微妙隐奥，20多年来，自己只是在佛学研究方面有了一点点初步的认识和体会而已。即使是这一点点的认识和体会，其本身也有一个不断深化和发展的过程。本书所收录的论文，最早的发表于1985年，最近的则是发表于2003年，时间跨度近20年。细心的读者不难发现，其中有些论文显然带有某些时代的色彩。本书在编排这些论文时基本上按照它们发表的先后顺序排列，以期从一个侧面反映出它们的时代性以及本人研究佛教的历程。同时也希望这些论文能为读者提供一些有益的参考。

本书共从笔者有关佛教研究的论文中选取了22篇，它们大致包含了如下几方面的内容：一是魏晋般若学及其与玄学的关系；二是玄佛合流与僧肇思想；三是禅学与禅宗；四是佛教的中国化问题；五是中國佛教的特点与精神；六是儒佛道三教关系与中国佛教的发展。这几个方面的内容实际上贯穿着一条主线，即从印度佛教与中国传统思想文化的关系中来研究中国佛教的传播、发展及其特点，并通过对中国佛教的发展及其特点的研究来加深对整个中国思想文化的发展与特点的理解。这两种研究的互动，构成了我研究佛教的基本路向，也是我佛教研究过程中





关注的重点和思考问题的重心所在。而这种研究路向和关注重点,最终则落实在现实社会和人生的当下及未来,即如何使现实的社会更加和谐,使现实的人生更加美好?我一向认为,了解历史,是为了更好地把握现在、创造未来。同样,研究佛教,也是为了更好地把握当下、拥有更美好的未来。为此,今后在继续拓展佛教史的研究和深化对佛教义旨的把握的同时,我将加强对佛教现代意义与价值的研究。而在全球化到来的新时代,佛教如何加强与其他各种宗教与文化的对话和交流,如何在对话中增进相互的了解,在交流中促进自身的发展,从而在宗教文化多元并存的当今之世更好地发挥其独特的不可取代的积极作用,这也成为我们研究佛教者应该关注的重要课题。非常荣幸的是,今年下半年,我将作为富布莱特(Fulbright)的研究学者,到美国哈佛大学去从事相关方面的研究。我希望这将继续我过去佛学研究的关注与思考,开启我未来佛学研究的新视野和新追求。

需要说明的是,本书收录的论文,基本保留了发表时的原样,但对个别的地方做了校正和修改。

最后,要特别感谢宁波宝庆寺朗宇法师的盛情资助,使本论文集能得以顺利出版。同时,衷心地感谢夏年兄和圣凯法师对本论文集的出版给予的大力帮助!

洪修平

2004年3月22日于南京大学

❖ 目 录



目

总 序	朗 宇 (1)	录
自 序	(5)	
一、佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生	(1)	
二、也谈两晋时代的玄佛合流问题	(15)	
三、僧肇“三论”解空的哲学体系初探	(25)	
四、佛教的中国化与僧肇的哲学思想	(45)	
五、人心、佛性与解脱——中国禅宗心性论探源	(61)	
六、略论禅宗的中国化特色	(86)	
七、论惠能门下的禅法特色	(99)	
八、惠能南宗禅学思想辨义与新探	(117)	
九、般若与禅观	(138)	
十、略论玄学与禅学的相异互补与相通相摄	(156)	



- 十一、中国佛学研究与现代人生 (179)
- 十二、如来禅与中国佛教文化 (191)
- 十三、略论楞伽师、楞伽禅与中国禅宗 (209)
- 十四、明代四大高僧与三教合一 (227)
- 十五、论汉地佛教的方术灵神化、儒学化与老庄玄学化
——从思想理论的层面看佛教的中国化 (241)
- 十六、关于《坛经》的若干问题研究 (260)
- 十七、略论禅宗东土五祖禅法之沿革 (288)
- 十八、试论中国佛教思想的主要特点及其人文精神 (304)
- 十九、略论惠能的不立文字和不拘一说 (321)
- 二十、儒佛道三教关系与中国佛教的发展 (329)
- 二十一、略论人间佛教及其在当代的推展 (356)
- 二十二、论儒道佛三教人生哲学的异同与互补 (368)

一、佛教般若思想的 传入和魏晋玄学的产生



西汉末年,随着中西方交通的开拓,佛教经西域传到了中国内地,到东汉时开始出现了汉译经文。佛教自传入之日起,就受到了传统思想的影响,开始了它不断中国化的过程,同时它也反过来影响到了中国传统思想的发展,在长期的封建社会中,对中国的宗教、哲学乃至整个上层建筑,都曾发生过重大的影响。探讨中外思想的互相影响,对于我们今天批判地继承中国的传统文化,无疑是很重要的。

魏晋玄学与佛教的传入和发展,有着密切的关系,这是公认的历史事实。然对于玄学的产生是否受到了外来佛教的影响,这在学术界却有不同的看法。流行的观点是,完全否认这种影响的可能性,认为佛教影响玄学,那是在玄学产生以后。我认为这种观点是值得商榷的。本文试图根据佛教般若思想的传入与流传,就这个问题谈一些看法,不妥之处,祈望指正。

般若类经典是印度大乘佛教经典中的一大类,最早的汉译本是支谶于汉末灵帝光和二年(179)在洛阳译出的《道行般若经》十卷。自此以后,般若类经典源源不断地传到中国。到西晋



时,社会上已经流传着好多不同的版本。现保存下来的就有三国时支谦译出的《大度经》六卷,竺法护于西晋太康七年(286)译出的《光赞般若》十卷和西晋时无罗叉、竺叔兰于元康元年(291)译出的《放光般若》二十卷。到鸠摩罗什大师东来,“既览旧经义多乖谬,皆由先译失旨,不与胡本相应。”^①于是又重译大、小品。《般若经》的再三译出,从一个侧面反映了般若思想一度在中土的盛行。

般若思想得以广泛流传,这与它的思想内容和当时中国的社会历史条件是分不开的。《般若经》的基本思想是一切皆空,而中国汉魏以来,社会的动乱、黑暗也为般若思想的传播提供了社会条件。同时,《般若经》对一切皆空的论证,是通过对有、无以及有无之关系等等的分析来展开的,即假有而体认世界之本无(性空)是它的重要特点。而谈无说有,正好也是当时中国社会上流行的老庄道家学说的一个特点。道安曾认为,“以斯邦人庄老教行,与方等经兼忘相似,故因风易行也”^②,这是有一定道理的。

佛教般若学在中土的流传,经历了不同的阶段。在最初阶段,它主要受到了中国老庄道家思想的影响,这在早期的汉译经文中表现得十分明显。

以支谶译出的《道行般若经》为例,道安对它的评论是“因本顺旨,转音如已,敬顺圣言,了不加饰”,以至于“颇有首尾隐者”^③。尽管如此,还是可以看到老庄道家思想对它的影响。就从经文的译名来看,支谶把它称作“道行般若”。般若,是梵语

① 《出三藏记集·鸠摩罗什传》,《大正藏》第55册,第101页。

② 《鼻奈耶序》,《大正藏》第24册,第851页。

③ 《道行般若经序》,《大正藏》第8册,第425页。

Prajñā 的音译,特指佛教的一种智慧。道行,是梵语 Pāramitā 的意译,音译是“波罗蜜(多)”。全称“般若波罗蜜(多)”(Prajñāpāramitā),意译为“智慧到彼岸”(或简称“智度”),意谓通过般若智慧,即可到达涅槃之彼岸。《大智度论》中说:“般若言慧,波罗蜜言到彼岸。”(卷 18)“以生死为此岸,涅槃为彼岸。”(卷 12)支谶把它译为“道行”,看来是受了老子思想的影响。老子说:“孔德之容,惟道是从。”(《老子》第 21 章)“使我介然有知,行于大道。”(《老子》第 53 章)认为只有“行于大道”才能达到理想的“无为而无不为。”(《老子》第 48 章)佛教与老子的理想境界是根本不同的,但支谶借用了老子的术语和表达方式传播佛教的思想。在经文的翻译中,更是大量采用了老庄哲学中的有、无、自然等概念来宣扬一切皆空的佛教般若思想。正是早期般若译经的老庄化倾向,有可能影响到以后玄学思想的产生。

所谓玄学,我的看法是,它是指魏晋时期盛行的一种学术思潮。从形式上看,它是一种辨析名理的清谈,这既是对汉代烦琐章句之学的反作用,也是从汉末品评政事和人物的清议发展而来。汉末的清议直接评判政治的好坏和人之才性的优劣。到了魏晋时期,“天下多故,名士少有全者。”(《晋书·阮籍传》)为了保全自身,文人学士逐渐以远离政治相标榜,清议之风开始向玄虚转化。从思想内容上看,玄学是以道解儒,可说是以老庄为基本骨架的儒道合流,注重《周易》、《老子》、《庄子》这所谓的“三玄”。而玄学所讨论的核心问题,则是名教与自然的关系问题,它的实质是破除不合自然(道)的名教,并为合乎自然(道)的名教寻找新的理论根据。这是因为,儒家名教在两汉时的形式是神学目的论,经过王充等思想家运用道家的自然无为、元气自然论从理论上对它进行批判和东汉末年打着黄老道家旗号的农民大起义





从实践上对它的打击,这种粗俗的神学理论在思想上的统治地位遭到了动摇,但儒家名教对维护封建社会秩序来说,是须臾不可缺少的。这样,在新的历史条件下,就有个如何论证其存在合理性和必要性的问题。儒道合流,自然与名教之争,正是在这样的历史背景下形成的。围绕着自然与名教这个根本问题,在哲学上则展开了本末、有无、动静、体用、言意等一系列的理论论证,两汉的宇宙生成说也就过渡到了魏晋的宇宙本体论。

可见,玄学虽然标榜超脱现实,崇尚玄远虚无,骨子里却仍然是十分实在的,它并没有脱离现实的政治和经济,它是适应着当时社会经济、政治需要而由传统的思想演变发展而来的。但我认为,这并不排斥外来的佛教对玄学的产生可能会发生一定的影响。虽然我们现在尚没有直接的材料来证明何王玄学思想的形成,受到了佛教的影响,但通过对历史的考察,可以认为,这种可能是存在的。下面,我们从几个方面来对此作些说明。

首先从《般若经》的翻译情况来看。在时间上,支谶译出《道行经》是在179年,比“正始玄风”的兴起,早了六、七十年。就是支谦译的《大明度经》,也在正始之前^①。在地点上,玄学的兴起是在洛阳,而洛阳自汉代以来一直为佛教重镇。据现有记载来看,汉代的译经都集中在洛阳,《般若经》也不例外。魏初,在统治者的限制下,洛阳佛事曾一度消沉,然并未绝迹,只是“道风讹替”(《高僧传·昙柯迦罗传》)而已。魏嘉平以后,大量印度和西域的僧人又先后来到洛阳,从事译经和传教活动。印度佛经在中土的译出,从一开始就得到了中国有钱阶层的资助和文人士的配合。以《般若经》的译出为例,《出三藏记集》卷七载《道行

^① 请参阅吕澂著《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第33页。



经后记》中说：“光和二年十月八日，河南洛阳孟元士口授天竺菩萨竺朔佛。时传言译者月支菩萨支谶，时侍者南阳张少安、南海子碧。劝助者孙和、周提立。”《放光经记》中又说：“时执胡本者于阗沙门无叉罗，优婆塞竺叔兰口传，祝太玄、周玄明共笔受。……时仓垣诸贤者等，大小皆劝助供养。”^① 文人学士的笔受助译，有钱阶层的劝助供养，说明当时的译经，都是中外人士合作的产物。这样译出的经典在社会上有一定的流传，这应该是很自然的事。而中国人士参与译经的事实本身，也就说明了佛教在社会上是有一定影响的。且当时的风气，译经的同时即行宣讲。据载，安世高出经时，听者云集：“安侯世高者，……宣敷三宝，光于京师。于是俊人云集，遂致滋盛，明哲之上，靡不羨甘”^②。这里虽不免有夸大之辞，然有不少人前往听讲，当是事实。

其次，我们可以从《般若经》传入的时代背景来看。中原地区，自汉魏以来，经历了十分混乱、黑暗的年代。《般若经》传入之时，正值社会大动乱的开始。自董卓废少帝、袁绍讨董卓以后，群雄割据，军阀混战。“白骨露于野，千里无鸡鸣”（曹操《蒿里行》），这是北方长期战乱局面的生动写照。般若学一切皆空的思想，适应了这种动乱社会的需要。因此，通过几十年时间的译经、讲经，它的思想必然会对中国社会发生一定的影响。事实上，在玄学以前，至少已有了两个般若（小品）的译本，这就反映出般若思想在社会上已有了一定的流行。也正是由于社会的进一步需要，才有朱士行等人的西行求法。而且，由于社会的动

① 以上均见《大正藏》第55册，第47页。

② 《阴持入经序》，《大正藏》第33册，第9页。



乱,中国思想界在汉魏间也正处于比较活跃的阶段。随着经学的衰微,先秦儒、道、名、法各家学说纷纷再兴。般若学作为新思想的一种,在这一度复兴的百家争鸣的学术空气中,依附于黄老道家,也不断地得到了发展。由于般若学具有较高的思辨,它的思想被文人学士所吸收和改造利用,在经学向玄学的过渡中起了一定的作用,这应该说是可能的。

再次,也是更重要的,我们可以从思想内容方面来探讨一下般若学对玄学的产生所可能发生的影响。玄学的开创者为何晏、王弼,他们哲学思想的核心命题是“以无为本”,而在支谶译出的《道行般若经》中有个基本的概念叫“本无”,两者之间是否有什么联系呢?我们不妨对此作些分析。

《道行经》中的本无,是对梵文 Tathatā 的意译,后来的译经中也译为“如”、“如如”、“真如”。这一概念在梵文中有两方面的含义,一方面是说如实在那样,这是肯定有某个真实的东西存在,只是它不可用语言来描绘,即世俗的认识无法达到对它的了解。另一方面,它又同时包含着否定的意义,否定不如实在的东西,即认为人们所认识到的现实事物都不是如实在那样,这是表示现实事物的性空、不真实,对现实事物的实在性加以否定,这种佛教的“真谛”同样是不可用语言表达,俗人无法认识的。大乘有宗,是在前一种意义上使用这一概念的,他们把“真如”视为绝对不变的永恒的精神性的实体,是唯一真实的存在,是本原:“真谓真实,显非虚妄,如谓如常,表无变异。谓此真实,于一切住,常如其性,故曰真如。”(《成唯识论》卷9)而大乘空宗,则是在后一种意义上使用这一概念的,它本身并不直接肯定什么,它所强调的是万法“性空”、“无自性”的一面,认为一切法都是因缘和合无自性,所以都是假名施設,皆不真实。在般若思