

汤一介 / 著



佛教

与 中国文化

图书在版编目(CIP)数据

佛教与中国文化/汤一介 著. -北京:宗教文化出版社,1999.10

ISBN 7-80123-208-9

I. 佛… II. 汤… III. ①佛教-文集②传统文化-中国-文集 IV. B94-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 30003 号

佛教与中国文化 汤一介 著

宗教文化出版社出版发行

北京市交道口北三条 32 号 邮编:100007

电话:64023355-2504

通县向阳印刷厂印刷

责任编辑:戴晨京

版权专有 不得翻印

850×1168 毫米 32 开本 8.75 印张 200 千字

1999 年 9 月第 1 版 2000 年 1 月第 2 次印刷

印数:3001—6000

ISBN 7-80123-208-9/B·19

定价:20.00 元

目 录

自 序	(1)
-----------	-----

佛教在中国

文化的双向选择

——印度佛教输入中国的考察	(1)
魏晋玄学与魏晋时期的佛教	(10)
魏晋南北朝反佛思潮	(33)
僧肇的《肇论》在中国哲学史上的地位	(42)
南北朝佛学对道家重玄学建立的意义	(58)

佛教在中国

文化的双向选择

——印度佛教输入中国的考察

一种外来文化传到另外一种文化环境中，往往一方面需要适应原有文化的某些要求而有所变形；另外一方面也会使原有文化因受外来文化的刺激而发生变化。因此，在两种不同传统的文化相遇过程中，文化的发展有一个双向选择的问题。这种文化的双向选择，对于有较长历史较高水平独立发展起来的民族文化或者表现得更为明显。

从中国历史上看，外来文化的传入最重要有两次：一次是公元1世纪前后开始传入的印度佛教；另一次是16世纪以来西方文化的输入。现在我想就印度佛教的传入来讨论两种不同传统文化的冲突与调和，以说明中国文化对印度文化的选择和印度佛教在中国的变化。分析印度佛教传入中国的历史大体经过如下的过程：

(一)由西汉末至东晋，印度佛教开始传入中国时首先是依附于汉代的方术(又称“道术”)，到魏晋又依附于魏晋玄学。

在汉朝,那时佛教所讲的内容大体上是“神不灭”(精灵不灭)和“因果报应”等,袁宏《后汉记》中说:佛教“又以为人死精神不死,随复受形,生时所行善恶皆有报应”。而这些在中国原来就有类似的思想。如各种各样的“有鬼论”和“神不灭”思想,在《淮南子·精神训》中说:“形有摩而神未尝化”,形体可以消失,而精神仍然可以存在。而在王充《论衡》中曾批评“世谓死人为鬼,有知,能害人”的“有鬼论”。至于“因果报应”,佛教与中国本土原有的说法不尽相同,但汉时佛教所传播的“因果报应”思想实与中国原有的“福善祸淫”相贯通。如《易·坤卦·文言》中所说:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”魏晋时期,以老庄思想为骨架的玄学大为流行。玄学讨论的中心问题为“有”和“无”的关系问题,而这时佛教的般若学传入中国,般若学所讨论的“空”和“有”的关系问题与玄学比较接近。到东晋,般若学分成若干派,而他们往往用所谓“格义”或“连类”的方法来解释佛教思想。所谓“格义”就是观念的比配,用中国的观念比配印度的观念;所谓“连类”也就是用佛教比附老庄思想。这都是用中国思想来解释印度佛教。例如当时般若学“六家七宗”宗中的“本无义”实是王弼何晏“贵无”思想在佛教般若学中的表现;“心无义”则多与嵇康阮籍的“无心”思想相接近;而“即色义”又与郭象的“崇有”思想不无关系。到东晋末,有僧肇据佛教般若学批评了“心无”、“本无”、“即色”三家,虽然是批评东晋般若学各派,同时也是批评了玄学的各个流派。不过在僧肇的著作中我们仍然可以看出,他所讨论的问题也还是玄学问题,所用名词概念也多为玄学家原来所使用的,所以我们可把僧肇的思想看成是魏晋玄学的终结和中国佛学的开始。

从这一段历史我们可以看出,任何一种文化都会有其保守的一面,对外来文化总有某种抗拒性。因此外来文化首先往往要适应原有文化的某些要求,依附于原有文化,其中与原有文化相近的部分比较容易传播,然后不同的部分逐渐渗透到原有文化中起作

用,而对原有文化发生影响。

(二)印度佛教在东晋后在中国的广泛传播,引起了中国传统文化与外来的印度文化的矛盾与冲突,并在矛盾冲突中推进了中国文化的发展。

东晋之末、刘宋之初,佛教大小乘各派学说均有输入,佛经翻译日多,从而兴起了对佛教经典的各种解释,而有所谓经师讲论的兴起。这就帮助了僧人对佛教各派理论有较深入的了解。但印度文化与中国原有文化毕竟是两种不同传统的文化,它不可能永远依附于原有文化,所以到东晋以后由于佛经翻译多起来,而且越来越系统和准确,并且可以看出它的理论在某些方面有胜过中国传统文化之处,因而在两种不同传统的文化中不可避免地要发生矛盾和冲突。

在南北朝时期,佛教与中国原有文化的冲突表现在各个方面,有政治和经济利益方面的问题,也有哲学和宗教伦理方面的问题。从现存的一部著作《弘明集》中。我们可以看出当时两种文化矛盾冲突的若干问题:有关于“沙门应否向帝王致敬”的问题,这涉及“出世”和“入世”、“忠君”“孝父母”等等问题;有关于“神灭与神不灭”问题的争论;有关于“因果报应有无”问题的争论,它涉及“因果”和有关于“因果报应有无”问题的争论,它涉及“因果”和“自然”(性命自然)这样的哲学问题,有关于“人和众生”问题的争论,何承天根据《周易》认为“人”与“天”、“地”并列为“三才”,批驳佛教把“人”与“众生”同列,这自然和维护儒家传统有关,还有所谓“夷夏之争”,何承天的《答宗炳》谓“华戎自有不同”,在于其性,“中国之人,禀气清和,含仁抱义,胡周孔明性习之教;外国之徒,受性刚强,贪欲忿戾,故释氏严五戒之科。”道士顾欢著《夷夏论》谓,华夏为礼

义之邦，故不当舍华效夷。这一时期还发生了北魏太武帝和北周武帝灭佛事件。但有一点似可注意，即帝王企图用政治力量来消灭佛教，都不成功，相反当情况一变，佛教就有更大地发展。

从以上情况可以看出，两种不同传统的文化在接触一段时间之后必然要发生矛盾与冲突，问题是如何对待这个问题，是用政治力量来排斥外来文化，还是在两种不同文化的矛盾和冲突中善于吸收和融合外来文化。这是个大问题。从总体上说，由于在这个时期中华民族对外来文化采取了欢迎的态度，从而能在矛盾冲突中不断吸收印度文化，大大推动了中国文化所发展。在这一时期，中国文化无论在哲学思想、文学艺术、建筑雕刻，还是在科学技术以至医药卫生都表现出生气勃勃的姿态。

(三)印度文化到隋唐以后逐渐为中国文化的吸收，首先出现了中国化的佛教宗派，到宋朝以后佛教则成为中国文化的一部分而融合于中国文化之中，形成了宋明理学，即新儒家学说。

隋唐时期可以说是佛教在中国的鼎盛时期，在中国出现了若干极有影响的佛教宗派，佛教并由中国传播到朝鲜、日本等地，而在那些地方发生了极大影响。在当时众多的佛教宗派中五台、华严和禅宗实是中国化的宗派。另外还有较为印度式的宗派唯识宗，这派虽有玄奘大师提倡，但经短短 30 年就不大流行了，而中国化的佛教宗派却大大盛行。中国化的三个佛教宗派讨论的最重要问题是心性问题。“心性”本来是中国传统哲学中的重要问题，可以向上追溯到孔孟，特别是孟子中庸一系，孟子的“尽心、知性、知天”为中国心性学说奠定了基础。天台宗有所谓“一念三千”；华严宗有融“佛性”于“真心”；禅宗则更认为“佛性”即人之“本

心”(本性)。原来关于佛性问题在南北朝晚期就有讨论,据梁宝亮《涅槃集群》谓:当时言“佛性”者有十家,加上宝亮自己一家则有十一家之多,而自禅宗以后均以“佛性”为人之本心。华严宗还提出“理事无碍”、“事事无碍”的理论以证明佛性的普遍存在,而这方面正是吸收了中国“体用如一”的思维方式。由于佛教中国化,使得中国化的佛教宗派、特别是禅宗大大改变了印度佛教的原貌;佛教在中国从“出世”走向世俗化,认为在日常生活中就可以成佛,因而原来被佛教排斥的“忠君”、“孝父母”等等思想也可以被容纳在佛教之中。成佛全靠自己“心”的觉性,“一食觉,即佛;一念述,即众生”。

到宋朝,理学兴起,它一方面批评佛教,另一方面也吸收了佛教的思想。本来中国传统思想的主流是“入世”的,重视现实生活,这点和印度佛教的“出世”思想很不相同。理学批判了佛教的“出世”思想,但却吸收了佛教的心性学说和理事理论。程朱理学主要吸收了华严宗“理事无碍”的思想,而有“人人一太极,物物一太极”和“理一分殊”等思想,建立了以“理”为本的形而上学体系;陆王心学主要吸收了禅宗的心性学说,而有“吾心便是宇宙”和“心外无物”等思想,建立了以“心”为本的形而上学体系。程朱的“性即理”和陆王的“心即性”说法虽不同,但都是要为他们“治国平天下”的理想找一形而上学的根据,这样就使宋明理学新儒学校之先秦儒学成为一更加完善的理论体系。这一发展正是得力于隋唐以来中国化的佛教宗派。

如果我们从禅宗方面看,这种中国化的佛教宗派从唐到宋也起了很大变化。在今本《坛经》中有一首《无相颂》,文曰:“心平何劳持戒,行直何用修禅,恩则孝养父母,义则上下相怜。让则尊卑和睦,忍则众恶无喧,若能钻木取火,淤泥定生红莲。苦口的是良药,逆耳必是忠言,改过必生智慧,护短心内非贤;日用常行饶益,成道非由施钱,菩提只向心觅,何劳向外求玄,听说依此修行,天堂

只在眼前。”此颂本为唐敦煌写本所无，而为宋契嵩本所有。从这种变化可以说明，禅宗越来越向世俗化发展，也就是说它越来越向中国传统思想靠拢。宋宗杲大慧禅宗说得更明白，他说：“世间法即佛法，佛法即世间法。”又说：“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义大夫等。”这就是说，禅宗说到底可以“忠君”，可以“孝父”，可以“治身”，也可以“治国”。因此，照禅宗看，人生活在世俗之中，就不应去故意违背世俗的道理，当然同时也不要为世俗的道理所牵累。既要不离世间，又应超世间，这一观念其实也不能不说是一种中国传统的“极高明而道中庸”的模式。

从对印度佛教这种外来文化传入中国，我们是否可以得出以下看法，以说明“文化的双向选择”？

第一、一种文化总有其不同于其他文化的特点，如果它作为一种独特的文化存在着，它的最基本的特征就需要保存，如果它失去了它的基本特征，那么它将成为历史上的文化陈迹，是一种博物馆中的文化，而不能作为现实的文化在现实社会生活中起推动社会发展的作用。中国文化与印度文化相比较，它最显著的特征就是教人如何在现实生活中实现其“治国平天下”的理想，这种“入世”精神和印度佛教的“出世”思想是大相径庭的。在印度佛教传入中国后，它虽然对中国人的社会生活起着深刻的影响，但中国文化的这种“入世”的基本精神却没有被外来文化所改变。相反，佛教在中国的发展却越来越走上世俗化，而认为在日常生活中就可以实现成佛的理想，“挑水砍柴，无非妙道”。因此，只要前进一步，“事君事父”也可以成圣成贤，这正是宋明理学（儒学的发展）可以在中国取代佛教的根本原因。这就说明，印度佛教传入中国后，在长期的历史发展过程中为适应中国社会和中国文化的要求而不得不变形。

第二、任何一种文化在与其它文化相比中，都可以发现这种文化总有其不足的方面，因此在它的发展过程中如果要保持其活力，

必须不断吸收外来文化以滋养自己,从而使其自己的文化得到丰富。中国文化从汉以后一直到隋唐正是不断吸收了印度佛教文化而有长足的发展。从哲学上看,宋明理学正是吸收了印度佛教而使中国哲学有一更为完善的本体论、价值论和人生哲学的体系。由此可见,吸收外来文化以滋养本民族原有文化是十分必要的。中国文化充分地吸收了印度文化,使中国文化大大丰富了。我们知道外来文化对原有文化的发展是一种新的刺激因素,一种有生命力的文化在受到外来文化的挑战时,不仅不会拒绝外来文化,而是欢迎它,以便使自身文化更快更健康地发展。因此,所谓“本位文化”或“国粹主义”不仅有害于民族文化的发展,而且正是一种民族文化衰落的表现。

第三、中国传统文化吸收印度文化使之融合在中国文化之中,经历了长达几百年的时间(甚至可以说是一千年的时间),这就说明一种文化传统吸收和融合另外一种外来文化决不是一朝一夕可以完成的,它需要一定的时间和条件。印度佛教传入中国大体经历了,首先依附于中国传统文化;然后与中国文化发生矛盾和冲突,最后融合于中国文化之中。这一过程也许是一种文化吸收另外一种文化的一般规律。从中国传统文化与西方文化相遇后,在明清之际,首先也存在着某种西方文化依附于中国文化的状况,后来因种种原因而中断。19世纪中叶后,由于西方文化在一种特殊情况下再度传入,即在西方列强用大炮打开中国的大门的情况下西方文化也就跟着进入。自那以后,在中国一直存在着“古今中外”之争,到今天这个问题仍然在继续着。如果我们希望中国文化得到健康发展,如果我们希望中国文化仍然能对人类文明有所贡献,就必须以“多元开放”的胸怀来对待西方文化,充分地吸收西方文化,更新自己的传统文化,创造适应现代社会生活的新文化。

现今世界文化发展的总趋势可以说是在全球意识下的多元发展。我们如何使中国文化的发展适应这一总趋势,我想在让中国

文化走向世界的同时,更重要的是让世界文化走向中国,这就是如何使中国文化现代化和世界化的问题。由此可见,文化的发展始终存在着一个双向选择的问题。我们选择外来文化,外来文化也在选择我们。因此,我们必须全方位地吸收外来文化,同时还应积极地向外介绍和传播中国文化,促使东西方文化健康会合,以利于世界文化的发展。

(原载《狮在华夏——文化双向认识的策略问题》,中山大学出版社,1993年)

魏晋玄学与魏晋时期的佛教

印度佛教传入中国，初在汉时依附中国道术而为“佛道”。后至魏晋，般若学流行，开始又依附于玄学而为“佛玄”。至东晋，有般若学六家七宗，仍用玄学思想来了解佛教般若学。鸠摩罗什来到中国，译出《般若经》的释论《大智度论》和《中论》、《百论》、《十二门论》等，其弟子僧肇才作《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》等，其理论比较接近印度佛教般若空宗的原意，但也还是接着玄学讲的，而有所发展。本章将简论佛教的传入中国以及它和魏晋玄学的关系，从另一个方面来说明魏晋玄学的发展变化。

印度佛教何时传入中国有种种说法，但东汉明帝永平中(58—75年)派遣使者到西域求佛法，是大家公认佛教已传入中国则无可疑意的了。我们且不论前此有张骞使西域“尝闻浮图之教”、大月氏王使伊存授《浮屠经》等传说，但佛教传入中国必在永平求法之前。永平八年，明帝诏令天下死罪都可以交纳缣赎罪。楚王英(明帝的兄弟)送了三十四匹缣赎罪，于是明帝下诏说：

“楚王英诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝，其还赎以助伊蒲塞桑门之盛饌。”^①

楚王英对黄老和浮屠同样礼拜，说明在永平八年以前佛教传入中国已有一段时间，所以把永平求法作为佛教传入中国的开始是晚了一点。我们虽然不能说永平求佛法是传入中国的开始，但自永明以后佛教在中国才较有影响，大体上是不差的。佛教传入中国至东晋始大盛，中间经历了几个传播和发展的阶段。

佛教在东汉，是作为当时流行的道术的一种而传播的。两汉以来道术流行，无论黄老之学和方士之术在当时均称道术，而方术所包含的内容颇广，如祠祀求仙、长生久视等均属之。据《后汉书·方术传》载，其时有所谓究“阴阳推步之学”、“河洛之文”、“龟龙之图”、“箕子之术”、“纬候之部”、“铃决之符”、“师旷之书”者，有所谓“风角”、“遁甲”、“七政”、“元气”、“六日”、“七分”、“逢占”、“日者”、“挺专”、“须臾”、“孤虚”之术。而究其原因则谓：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌顺风而屈焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趋时宜者皆驰骋穿凿争谈之也。”据当时记载多把“黄老”和“浮屠”看成同样的“道术”，桓帝延熹九年（166年）襄楷上书说：

“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！”^②

甚至佛教的信徒也自称其为“道术”，牟子《理惑论》说：“道者

① 《全后汉文》卷三。

② 《后汉书·襄楷传》。

九十六种，至尊至大者，莫尚佛教也。”《四十二章经》亦自称“佛道”，就其内容看，且颇有与中国道术相合者，如说“阿罗汉者，能飞行变化，旷劫寿命，住动天地”（一章）、“学道之人，去心垢染，行即清净矣”（三十五章），均似黄老神仙家言。在那时佛教所讲的主要内容为“灵魂不死”、“因果报应”之类，袁宏《后汉记》说：

“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。”

然而这类思想为中国所固有。“灵魂不死”的思想在中国表现为“有鬼论”，《诗经·大雅·文王》说“三后在天”精灵升遐，《庄子·养生主》已有“薪尽火传”之喻，《淮南子·精神训》谓“故形有摩，而神未尝化者，以不化应化，千变万珍，而未始有极”。故桓谭有“形尽神亦灭”之论，王充有“人死不为鬼”之说，对“灵魂不死”作了批判。而“精神不灭”靠“炼养”也是中国已有的观点。至于“因果报应”，佛教与中土所说虽不尽相同，而汉时所流传者实与中国原有的“福善祸淫”相贯通。^①

到汉末魏初，由于佛教传入渐多，翻译的佛经也一天比一天增加起来。这时所译佛经有小乘的经典，也有大乘的经典，于是佛教在中国就分成两大系统：一为安世高系，是小乘佛教，重禅法；二为支娄迦谿系，是大乘佛教，讲般若学。安世高于桓帝建和初（147年）到洛阳，译经甚多，而最有影响的为《安般守意经》和《阴持入经》。前者为习禅的方法，是讲呼吸守意的书，如道家（神仙家）的呼吸吐纳之术；后者为解释佛教名数，如汉人注经的章句之学。安世高的再传弟子为康僧会已在吴时，这一系对宇宙人生的学说以“元气”为根本，说“元气”即“五行”、即“五阴”（后译为“五蕴”）。

^① 《周易·坤卦·文言》：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”相贯通。

《阴持入经注》释“五阴种”说：“五阴种，身也，……又犹元气……元气相含升降废兴，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种”。佛教认为人本为五阴积聚而成，所以安世高译的《阴持入经》说“阴为积见”。中国先秦时代，“元气说”相当流行，至两汉而大盛。元气和神形问题相联系，说形体由粗气构成，精神则为“精气”。这种学说和神仙家的“养生”术很有关系。《吕氏春秋》中认为，人要作到生长久视，则“气”必须在身体中不断流通，而“精气日新，邪气日去”，“精神安于形，而年寿得长久”。那时，安世高一系的佛教徒们也就把“五阴”和“元气”拉扯在一起，说元气配合得好，则人心平和而身体可以没有疾病；如果配合不好，阴阳五行不协调，身体就会得病。吴时竺律炎和支越译的《佛医经》中说：

“人身中有四病：一者地，二者水，三者火，四者风。

风增气起，火增热起，水增寒起，土增力盛，本从是四病，起四百病，土属身，水属口，火属眼，风属耳。”

这和汉朝流行的医学理论非常相似。怎样使身体内部的元气协调，则必须引导元气向正的方面而不向邪的方面发展，心神平静就会不产生种种欲望和烦恼。心神的活动而有意念，于是就有种种烦恼。如何消除这些烦恼，当时小乘禅法认为要在养心神，而养心神在“守意”。所谓“守意”者，即专注一心，使意念不生，《安般守意经》说：“以未起为守意，若已起便为不守。”安世高译《处处经》中有“佛语诸比丘，当会坐一切，但当说法语。不能者闭目声，守意善听，可从得道诸比丘，闻佛说此语，欢喜意解，即得阿罗汉道。”“守意”的方法叫“安般”，“安”指入息（吸），“般”指出息（呼），如同当时流行的黄老神仙家的吐纳，所以道安的《安般注序》说：“安般者，出入也”，“安般寄息以守成”。能“守意”则心神明静，心神明静即可成佛，故康僧会《安般序》说：

“得安般行者，厥心即明，举眼所观无幽不睹，……无