

禅思想丛书

赖永海 著

中国佛教文化论

本书主要探讨佛教与中国传统文化的相互关系，从佛教与道教、儒学、王道政治的关系，以及佛教对文学艺术尤其是禅学思想对诗书画的熏染等方面，全面深入地剖析了佛教的中国化进程和佛教对中国传统文化的影响。




 中国人民大学出版社

禅意思想丛书

赖永海
著

中国佛教文化论



 中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教文化论/赖永海著.
北京:中国人民大学出版社,2007
(禅意思想丛书)
ISBN 978-7-300-08281-3

- I. 中…
- II. 赖…
- III. 佛教—宗教文化—研究—中国
- IV. B948-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 095984 号



禅意思想丛书
中国佛教文化论
赖永海 著

出版发行 中国人民大学出版社
社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080
电 话 发行热线:010-88879833
编辑热线:010-88879860
网 址 <http://www.longlongbook.com>(朗朗书房网)
<http://www.crup.com.cn>(人大出版社网)
<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)
经 销 新华书店
印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
规 格 150 mm×229 mm 16 开本 版 次 2007 年 7 月第 1 版
印 张 21.5 插页 2 印 次 2007 年 7 月第 1 次印刷
字 数 200 000 定 价 29.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

再版序

佛教对中国传统文化的影响既广泛，且深入，这一点随着佛教研究的不断深入，已逐渐为人们所认识；另一方面，佛教自传入中国之日起，就逐渐走上本土化的道路，至唐宋时期的禅宗，则完全变成一种中国化的佛教。导致中国佛教发生这种变化并最终实现这种转型的，则是古代中国特定的社会历史条件和思想文化背景，对此，教界、学界也已成共识。那么，佛教与古代中国之宗法制度、王道政治、儒道思想乃至禅诗画等传统学术文化之间，究竟是如何互动的？这种互动究竟又是通过什么途径实现的？《中国佛教文化论》一书试图从不同的视角对这些问题进行力所能及的探讨。

《中国佛教文化论》是在作为美国王安汉学基金课题成果的《佛道诗禅》的基础上进一步扩充而成的，出版后虽有几次再印，但也许是对佛教文化感兴趣的人及佛教文化研究者日渐增多的缘故，几次重印后都很快销售一空，近几年来市场上已不见该书，我自己书架上也是孤本仅存了。前段时间接到中国人民大学出版社郝明慧女士的电话，说该社有意再版该书。本想借此机会对该书的有关内容（如佛教与道家、道教相互关系中之后期禅宗与老庄思想的关系，道教重玄学与佛教中观思想之间的关系，道教全真派与佛教禅宗思想之间的关

系等等)作进一步深入探讨,但因这段时间教学与科研任务较重,几次尝试都半途而废,看来此事只好俟之来日了。

十分感谢郝明慧女士和中国人民大学出版社又给了我一次与四方同好交流的机会,更真诚希望不断有更多的人加入到佛教研究的行列,进一步把佛教文化研究推向前进。

赖永海

2007年4月16日于南京大学

绪 论

文化,作为一种物质财富与精神财富的总和,是人类离开动物界的一把标尺。如果说文化的出现标志着人类开始脱离动物界,那么,文化的现代化则意味着人类进入了现代化社会。

宗教——按费尔巴哈的说法——是一种“自我意识”,动物没有“自我意识”,所以“动物没有宗教”。^① 这样,宗教也是人区别于动物的一个重要标志。

究竟何者是人区别于动物的标志? 文化? 抑是宗教? 也许这里不宜做非此即彼的回答,而应该说,既是文化,又是宗教。

当然,如果有人把宗教定义成一种与文明相互对立的迷信活动,那它与文化自然了不相关。但是,宗教的历史却毫不客气地否定了这种看法。

就起源说,“宗教根源于人跟动物的本质区别——意识”^②。所谓“意识”,不是指一般的自我感或感性的识别力,而是指对自身的本质及自身与自然界相互关系的意识。用费尔巴哈的话说,是“将自己的类,自己的本质性当作对象”^③的

① [德]费尔巴哈:《基督教的本质》,29、30页,商务印书馆,1984。

② 同上。

③ 同上。

意识,这种意识严格地说是一种“自我意识”。这种“自我意识”是人类思维发展到一定程度的产物,因此,宗教的产生本身就是人类文化活动的结果,是人类文化发展史上的一个重要环节。

宗教在其往后的发展过程中,更与文化结下了不解之缘。纵观人类的发展历史,几乎所有的文化形态都与宗教有着密切的联系:不但那些直接标志着人类文明的哲学、科学、文学艺术、书法绘画、雕塑建筑等无不打上深刻的宗教印痕,就连那些作为时代上层建筑核心的政治制度、法律思想、道德规范等,也深受宗教的制约;至于宗教对各个历史时期、各个民族的生活习俗、社会心理、文化特征的影响,更是无处不在,难以尽说。宗教在人类文化史上的作用之大、影响之深,以至于文化史研究者如果不了解宗教,不对历史上的各种宗教现象及其发展过程作一番深入的剖析、研究,就很难写出一部科学的哲学史、文学史、艺术史乃至民族史、世界史,等等。

以古代中国为例,中国古代的宗教除了作为传统的敬天、法祖、拜鬼神和土生土长的道教之外,还有作为外来宗教的佛教。如果说,先秦的文化史研究者如若不研究天帝信仰、祖先崇拜、鬼神观念,其研究将是残缺不全的,那么,要研究汉魏之后的中国文化,更不能置佛、道二教于不顾。

佛教虽是一种外来宗教,但自传入中国之后,受中国古代的经济、政治和思想文化的影响,逐步走上中国化的道路。同时,当佛教广泛传播之后,又反过来对中国古代的政治、社会和思想文化产生巨大和深刻的影响。隋唐之后,佛教与中国

传统文化相融合,成为中国古代文化的一个重要组成部分。要研究中国古代文化,不能不研究佛教。

《中国佛教文化论》一书旨在探讨佛教与中国传统文化的相互关系。这种探讨既致力于剖析佛教如何受中国传统文化的影响,逐步走上中国化的道路,更着重研究佛教在中国扎根之后,怎样反过来影响中国传统文化并与传统文化相融合,衍变为中国古代文化的一个重要组成部分。

佛教的中国化问题,由于拙著《中国佛性论》已有所论述,这里不再展开,拟在该书基础上作某些深入一步的探讨;至于佛教对中国传统文化的影响,本书将通过王道政治、人生伦理、诗文书画、雕塑建筑等各个侧面,进行比较全面、系统的论述。

佛教作为一种外来宗教,传入中国之后,首先碰到的,是植根于中国传统文化的土生土长的道教。佛教与道教自汉魏之后一直处于一种既相互斗争、又相互融合的复杂关系,《佛教与道教》一章,除了试图较全面地阐释二教的异同外,将对二者之间的相互斗争和相互融合的情形,做一些力所能及的探讨和论述,从中窥探外来宗教与传统宗教的相互关系;《佛学与儒学》一章,旨在揭示佛教思想与儒家学说之间的相互关系,其中,佛教本体论思维模式对儒学的影响,儒家人性、心性学说对佛学的影响,以及宋明之理学、心学如何融摄佛儒二家的思想等,将是本章研究的重点所在;《佛法与王法》一章,将全面探讨佛教与中国古代王道政治是如何相互利用和相互影响的;第五章之后,我们将用较大的篇幅,力求较全面、系统地

探讨佛教与作为中国古代文化代表的诗文书画、雕塑建筑乃至整个文学艺术之间的相互关系。《禅与诗》、《禅与书画》二章,我们将用大量的原始资料,着重揭示被古人喻为“华夏文化之冠冕”的诗、书、画与作为中国佛教代表的“禅”之间的密切联系,借此人们将会看到,所谓“不懂禅,不足以言诗”、“不懂禅,不足以论书画”,并非夸张之辞;最后,我们将通过佛教与小说、佛教与戏曲、佛教与雕塑建筑等几个侧面,进一步阐述佛教对中国古代文学艺术的巨大影响。

中国是一个历史悠久的文明古国,各种文化博大精深、源远流长,这一点人所共知、举世公认。但是,长期以来,人们对于佛教在中国古代文化中的举足轻重的地位,往往未能给以应有的重视,甚至把佛教视为一种文化现象有时也遭到怀疑和非议,对此《中国佛教文化论》将给以必要的澄清和历史的说明。当然,我们也反对那种不顾历史事实、随意拔高佛教的错误做法。作为一种原则,我们力求客观地、实事求是地揭示佛教在中国古代文化中的“本来面目”,尽管要做到这一点诚非易事,但就愿望说,这一原则将贯彻于全书的始终。

目 录

绪论	(1)
第一章 佛史略览与佛法概观	(1)
一、婆罗门教与沙门思潮	(2)
二、释迦牟尼与佛教创立	(6)
三、佛史略览与佛法要义	(10)
第二章 佛教的中国化与中国化佛教	(32)
一、汉魏小乘禅与魏晋般若学	(33)
二、中土“灵魂说”与六朝佛性论	(42)
三、隋唐诸宗派与中国化佛教	(50)
第三章 佛教与道教	(66)
一、道教概说	(67)
二、佛道之争	(73)
三、佛道交融	(86)
第四章 佛学与儒学	(95)
一、佛本与人本	(96)
二、佛性与人性	(118)

三、理学与佛学	(157)
四、心学与禅学	(200)
第五章 佛法与王法	(235)
一、清净沙门与王道政治	(235)
二、法事与国主	(245)
三、治世与治心	(253)
第六章 禅与诗	(258)
一、禅学与诗人	(258)
二、诗僧与禅诗	(272)
三、禅机与境界	(282)
第七章 禅与书画	(286)
一、书画家与佛教	(286)
二、佛教与壁画	(291)
三、佛理禅意与书道画道	(295)
第八章 佛教与小说及其他文学艺术形式	(299)
一、佛教与小说	(300)
二、佛教与戏曲	(318)
三、佛教与雕塑建筑	(321)
主要参考书目	(329)
跋	(332)

第一章 佛史略览与佛法概观

佛教是当今世界三大宗教之一,但有趣的是,世界上有不少学者、甚至有许多佛教徒自身不承认佛教是一种宗教,而认为佛教是一种伦理学或哲学。这种看法的主要根据是,举凡宗教,都建立在对人格神信仰的基础之上,佛教不注重信仰,又否定人格神的存在,因此佛教不是宗教。从某种意义上说,这种看法有一定的道理,因为佛教确实在一些根本点上区别于其他宗教:首先它不像别的宗教那样纯靠信仰,而更注重“智慧”,强调“慧解脱”,所谓“大彻大悟”者是;其次,佛教是在反对婆罗门教的过程中创立起来的,它从一开始就否定创世主,否定绝对人格神的存在,而提倡“缘起”理论,认为万事万物都是因缘而起的,世界上不存在任何一成不变的实体。这种理论的逻辑发展,不但否定了创世主,而且否定了一切具有超自然实体性的神灵,因此,佛教被相当一部分人视为无神论。这种情况确实很容易使人产生这样一些念头:究竟什么是佛教?它是不是一种宗教?如果是一种宗教,它与一般宗教到底是一种什么关系?它的基本思想和主要教义是什么?它的历史发展如何?等等。

毫无疑问,这一连串的问题,不是三言两语能够讲清楚的。我们还是观流溯源,从佛教的源头说起,从佛教产生的时代说起。

一、婆罗门教与沙门思潮

佛教产生于印度,是由释迦牟尼创立的,这一点人所共知,无须赘述。但是,释迦牟尼是在什么情况下以及怎样创立佛教的,这则是一个必须综合历史学、考古学、文献学等诸多学科才能讲清楚的复杂问题。

据有关史料记载,公元前6世纪左右,印度正处于种姓奴隶制时期。这一时期印度社会的主要特点是,列国纷争、诸侯称雄,阶级斗争十分激烈,民族矛盾极端尖锐。在公元前3000年至前2000年间由中亚进入印度河流域的雅利安人向东迁移至恒河、朱木那河流域之后,继续对原住居民进行各种形式的压迫,绝大多数土著居民沦为种族的奴隶。为了维护雅利安人的统治,雅利安人实行了严格的种姓制度,把全体社会成员分成四个种姓:第一种姓,僧侣或祭司,称为“婆罗门”,是当时社会知识的垄断者和精神生活的指导者,被誉为“人间之神”;第二种姓,武士和军事贵族,称为“刹帝利”,是当时世俗王权的主要支柱;第三种姓,农民、手工业者和商人,称为“吠舍”,是当时社会的生产者阶级;第四种姓,雇佣劳动者和奴隶,称为“首陀罗”,主要从事奴仆、差役等低贱的工作。婆罗门和刹帝利是当时宗教界和世俗社会的统治阶级,吠舍和首陀罗是当时社会的劳动者阶级,前者对后者实行残酷的奴

隶制统治。婆罗门教宣称，婆罗门是从梵天^①的口中生出的，刹帝利是从梵天的肩上生出的，吠舍是从梵天的膝上生出的，首陀罗是从梵天的脚上生出的，所以，他们天生地有尊卑贵贱之分。《摩奴法典》规定：“不应当把任何忠告、任何残肴、任何献神的食品给予首陀罗”；《爱达罗氏梵书》将首陀罗描写成“可以随意驱逐、随意残杀”的役仆；当时的法典规定，杀死婆罗门要处以极刑，杀死首陀罗则如同杀死牲畜一般。残酷的阶级压迫把劳动者阶级推到苦难的深渊，为了生存，他们多次举行起义，进行斗争，虽因力量悬殊而屡遭失败，但却沉重地打击了奴隶主的统治。另一方面，统治者内部也矛盾重重，特别是刹帝利不满“婆罗门种姓第一”的规定和婆罗门至高无上的地位，经常与婆罗门发生矛盾和斗争。同时，婆罗门、刹帝利内部也争权夺利、明争暗斗，整个社会处于尖锐的矛盾和急剧的动荡之中。各阶级、各阶层的人都惶惶不可终日，常有朝不保夕之感。许多人看到人生之前途险恶，纷纷进入山林，寻求解脱的良方，由之出现了许多“沙门”。

在意识形态方面，随着对婆罗门统治的不满和反抗，各种反婆罗门的“沙门”思潮纷纷出现。据史料记载，当时的印度有“九十六种外道”、“三百六十三种见解”。

所谓“沙门”思潮，是当时新出现的、自由思想界的通称。它们的矛头所向，直指婆罗门教，否认吠陀的权威，与婆罗门

^① 梵天，亦称“大梵天”，印度婆罗门、印度教的创造之神。据称，世界万物都是由他创造的，是人类和世界万物的始祖。

教一起成为当时社会的两大思潮。

婆罗门教是古印度正统的、在当时社会上居统治地位的宗教。它以吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上为三大纲领，奉梵天、毗湿奴和湿婆为三大主神，宣称它们分别代表宇宙的“创造”、“护持”和“毁灭”。在哲学思想方面，主张整个宇宙是一个统一体，人类与万物、精神的与物质的、主观的与客观的、个体灵魂与宇宙精神，都存在于这个统一体之中。这个统一体就是通常所说的“神我”——“大梵”。宗教修行的最高境界就是“与梵合一”。在社会思想方面，婆罗门教把所有的人分为四个种姓，并宣称前三个种姓（即婆罗门、刹帝利、吠舍）属于“再生族”，意谓婆罗门教使他们获得第二次生命；第四个种姓（即首陀罗）是“一生族”，即永远处于社会的底层，永不得翻身。婆罗门教的这些思想，是当时种姓等级制度的反映，其否定平等、自由的主张，遭到沙门思潮的强烈反对和猛烈抨击。

在反对婆罗门教的沙门思潮中，有各种各样的人物与派别。在释迦时代，较有代表性的，有所谓“六师”：

（一）富兰那·迦叶（Purana Kassapa），是一个伦理怀疑论者，对一切道德都表示怀疑和否定。据说是一个奴隶之子，曾裸形露体从奴隶主那里逃跑出来，后创立一种被称为“无因无缘论”的学说，否定善恶之业有相应之果报，甚至公开宣称“使用暴力不以为罪”，把矛头直接指向当时的正统婆罗门教和世俗统治者。

（二）末伽黎·拘舍罗（Makkhali Gosāla），被认为是古印度“邪命外道”的创始人，他所创立的“生活派”属耆那教的一

个分支,在古印度具有很大影响。该教派认为,一切有生命之物都是由灵魂、地、水、风、火、虚空、得、失、苦、乐、生、死十二个原素构成,而各种原素的结合都是一种自然的、机械的、无因的结合;在社会学说上,倡自然无为、乐天听命的宿命论,认为在命运面前,任何人都是无能为力、无可奈何的。

(三)阿耆多·翅舍钦婆罗(Ajita Kesakambala),顺世论的先驱者之一。他的思想具有唯物论的色彩,认为灵魂是肉体的属性,否定灵魂不死观念,反对轮回业报学说,主张种姓平等,把现世快乐作为人生的目的。此种思想在当时下层人民中间具有重要的影响。

(四)婆浮陀·伽旃那(Pakudha Kaccāyana),古印度“七原素说”的创立者,认为一切物体均由地、水、风、火、苦、乐、命(灵魂)七原素构成,而各原素既“非创生”、“非所作”,“亦非使创生”,是“自性自尔”,亦即主张七种原素都不是由任何东西创造出来、产生出来的,也不产生任何东西。事物都是这些原素的机械的集合。这种思想具有反婆罗门教“因果报应说”的倾向。

(五)散若夷·毗罗梨子(Saṅjaya Belatthiputta),古印度“捕鳗论”(即诡辩论)的创始人,对“因果报应说”不作正面回答,凡事持怀疑论和不可知论的态度。该派既反对婆罗门教的神造说,也反对顺世论者的“断世”说。

(六)尼乾子·若提子(Nigantha Natāputta),耆那教的始祖,号称“大雄”。他所创立的耆那教在印度流行时间既长,影响又大。该教以“命”(即灵魂)与“非命”(即非灵魂)两种原素

来说明世间万物,主张业报轮回、灵魂解脱,宣扬非暴力主义和苦行主义,认为人的肉身是由“业”造成的,必须通过修苦行,如绝食、睡刺床、暴晒、火烤等,摆脱“业”的束缚,达到解脱的目的。虽然耆那教的有些主张与婆罗门教有相通之处(如业报轮回等),但在反对吠陀权威、反对婆罗门至上方面与其他沙门思潮是一致的。

实际上,“六师”及其学说虽然各有标榜,但它们的目标都是反对婆罗门教。当然,当时反婆罗门教的社会思潮不止这六家,佛教就是一个重要教派,且影响远远超出“六师”。

二、释迦牟尼与佛教创立

佛教的创始人是悉达多,族姓乔达摩,释迦牟尼是佛教徒对他的尊称,意为“释迦族的圣人”。

关于释迦牟尼的历史真实性问题,学术界曾有过争论。有些学者认为,释迦牟尼不是一个历史人物,而是一个传说中的神话人物,德国的克恩和法国的塞纳尔即持这种看法。^①但是,多数学者认为历史上确有释迦牟尼其人,并且通过各种

^① 克恩说:“传说中的佛陀不是一个历史人物,而是一个虚构的形象。”(《佛教及其在印度的历史》,第1卷,297—298页)塞纳尔也说:“必须承认,有关佛陀的种种传说反映的不是现实生活,尽管这种现实生活由于某种臆造而被弄得面目全非。传说中最本质的东西,乃是对神灵、对某一神话人物的赞颂。”(《试论佛陀之传说及其性质与源流》,12—13页)