

汤一介集

佛教与 中国文化

◎汤一介 著

(增订本)



要求我们全面、系统地了解当今人类社会所面临种种
发展的重大问题,和思想文化发展的总趋势,这就必须
文化作出及时的、合乎时代精神的新诠释。这本和新
时代精神相符合,是进入新世纪以来,中国学术界对
开拓中国学术领域,发展中国学术,只有敢于面对当今
世界新挑战,才能使中国学术焕发出勃勃生机,使中
国文化在二十一世纪的学术大潮中,永葆青春。

汤
一
介
集

佛教与
中国文化
(增订本)

◎
汤
一
介
著

中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

佛教与中国文化/汤一介著. —增订本. —北京: 中国人民大学出版社, 2015. 11
(汤一介集)
ISBN 978-7-300-21911-0

I. ①佛… II. ①汤… III. ①佛教史-中国 IV. ①B949. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 216831 号

汤一介集

佛教与中国文化 (增订本)

汤一介 著

Fojiao yu Zhongguo Wenhua

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	010-62511242 (总编室)		010-62511770 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	涿州市星河印刷有限公司		
规 格	160 mm×230 mm 16 开本	版 次	2016 年 6 月第 1 版
印 张	18.75 插页 2	印 次	2016 年 6 月第 1 次印刷
字 数	222 000	定 价	48.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

前言

我这一生可以说是在读书、教书、写书、编书中度过的。年轻时我喜欢读中外文学著作。由于读了一些名著，我对人生、社会产生了许多问题，因此我常常向自己提出一些问题来思考。于是，我选择哲学系，希望能了解到中外哲学家思考的哲学问题及其思考哲学问题的方法。为了积累知识和教好课，我购买了不少书，有五万余册。当然，我认真读的书也就是几百册，其他翻翻而已。在开始写作时，我大体上就是从思考的问题展开的，但此后因环境的变化，思想被一条绳子束缚住了，走了三十年的弯路，把最可能有创造力的时光白白度过。我想，这不是我一个人遇到的问题，而是一两代学人遇到的问题。正如冯友兰先生所说，他在 20 世纪 50 年代之前的学术历程中是有“自我”的，但在 50 年代后则失去了“自我”，只是到 80 年代又找回了“自我”。因此，严格地说，我是 80 年代才走上学术研究的正轨。

在 80 年代后，我头脑中存在着一个矛盾：作为哲学家还是哲学史家两个虽有联系但却很不相同的方向，我是向哪个方向发展呢？这个问题一直到现在仍然是个问题。因此，在七十五岁以后，我一方面主持编纂《儒藏》，另一方面仍然在思考和研究一些哲学问题。当然，我也有自知之明，知道自己不可能创构一有重大意义的哲学体系。但思考哲学问题的习惯，使我还是在关注某些哲学问题，只要有时间我就把这些问题写作成文，作为我思想的记录，也希望得到同行的响应和批评指正。

本想为此文集写一“总序”，但我近日有病在身，就写这一短短的“前言”吧！好在本文集每卷的卷首，我都写有“自序”，读者或可对我写作的意图有所了解。

汤一介

2013年11月24日

增订本序言

《佛教与中国文化》曾于1999年由宗教文化出版社出版，此次“增订本”在编章上作了一些调整，并增加了若干篇于1999年后发表的有关佛教的论文。

“增订本”的第一部分“佛教传入与儒家、道家”主要是讨论在印度佛教传入中国汉魏两晋时期佛教与当时玄学、儒家、道家的关系和争论。第二部分“隋唐以来之中国化佛教”主要简单介绍隋唐时期天台宗、华严宗、禅宗三宗发展的历史及其主要思想。其中关于三宗的历史部分是取自由我整理的汤用彤先生《隋唐佛教史稿》的有关内容。这部分增加了两章：《论儒、释、道“三教归一”问题》和《“人间佛教”之意义》。第三部分“佛教典籍考订与解读”只保留了《记美国普林斯顿大学所藏〈碛砂藏〉》、《功德使考——读〈资治通鉴〉札记》和《〈般若波罗蜜多心经〉讲义》，而删去了《汤用彤〈校点高僧传〉绪论》和《印顺〈中国禅宗史〉序》。这两“序”已收入我的另一本书《有话要说——序跋和致辞》中。

我早年虽读过少量的佛教典籍，在进入北京大学读书后，先是对西方哲学与数理逻辑较有兴趣，1950年后则又转学马克思主义哲学，因此对佛教没有系统的学习，更谈不上有什么专门的研究。只是在1981年，我准备为北大哲学系开设一门“魏晋玄学与佛教、道教”课和整理汤用彤先生“隋唐佛教史讲义”，才较多地读了一些佛典及有关佛教史的相关资料，并写了几篇这方面的论文，于1999年编辑成《佛教与中国文化》一书。我之所以没能在

佛教研究上有什么特殊的贡献，这是我在这方面没有具备可以进行深入研究的基础：一是没有系统地研读汉译的主要佛经；二是没有学习过梵文、巴利文。当然，也有外在的客观原因。把《佛教与中国文化》（增订本）收入由中国人民大学出版社出版的《汤一介集》中，只是希望读者了解一个中国知识分子六十多年的思想演变过程，并希望年轻的学者少走一点弯路。

汤一介

2012年11月15日

原 序

我对佛教的研究无疑是受到我父亲用彤先生的影响。我记得在 1945 年夏，我曾向我父亲说，我想读点佛经。他找了一部《法华经》给我，让我自己读。读了一段时间，似懂非懂，我就问我父亲如何才能读懂，他说多读就可以懂。我又读了一段时间，仍然不得要领，又因我要准备考大学，就没有继续读《法华经》了。我在大学读的是哲学系，但当时我感兴趣的是西方哲学和西方文学，选修这两方面的课程较多，不过我还是选修了任继愈先生开的“中国佛教哲学问题”。任先生的课使我初步了解了一些佛教哲学的知识。1949 年后，相当长的时期我没有再接触佛教哲学。1956 年秋，我从中共北京市委党校调回到北京大学做我父亲的研究助手，这时他虽在病中，但还是为我们几个年轻教师和研究生讲了一段时间的《杂心论》，这才真正直接从佛教经典中对佛教有了点了解。但是没有多久，《杂心论》的讲授因反右而停止了。其后，各种政治运动不断，直至发生了“文化大革命”，当然没有什么条件研究佛教了。1980 年夏，我在整理父亲的各种遗稿时，找到了他写的两种《隋唐佛教史稿》，我觉得应该把它整理出来发表。从那时起，我花了一年多的时间查对引文和补充材料，这两种史稿于 1982 年 8 月由中华书局出版了。我想这一年多的时间对我很重要，使我感到佛教对中国文化有着非常重要的影响，应该对它进行深入研究。可是在我较为深入地接触佛教文献之后，我深感自己研究佛教的根底太差，很难在佛教哲学本身问题上有什么重大突破。因为我没有学过梵文和巴利文等，英文也忘得差不

多了。这样的基础，如何能在佛教研究上作出可观的成绩呢？但我又不大甘心，于是就把“佛教与中国文化”的关系作为我研究的一个方向。

我曾在一次会议中说过两句为许多学者所赞同的话：中国文化曾受惠于印度佛教，印度佛教又在中国得到发扬光大。我们考察一下印度佛教传入中国的历史就可以证明这两句话是有根据的。自西汉末年以来，印度佛教曾对中国文化的各个方面，如哲学、文学、艺术、建筑以至民间风俗习惯等都有深刻的影响。而到七八世纪以后，佛教在印度衰落了，至13世纪基本湮灭。但正是隋唐以来，佛教在与中国文化结合的情况下形成了若干影响极大的佛教宗派，使佛教得到了重大发展，并由中国传到朝鲜半岛、日本以及越南等地。这个历史发展过程说明，不同文化之间的交流是人类文明发展的里程碑。

自80年代初起到现在快20年了，我为中国文化做了些什么？想起来真有点惭愧。虽然写了几本书，发表了一两百篇论文，提出过若干研究中国文化应注意的问题，但真正经得起时间考验的，我认为是很少的。现在学术界的一些同人在呼唤着我们这个时代应该出现若干“学术大师”。我认为，我们最好不必如此着急，我们还是扎扎实实做点深入的研究工作为好。我之所以把十多年来写的有关“佛教与中国文化”的东西编辑起来，为的是对过去作一总结，也希望在21世纪再对这个方面的问题多作一点贡献。

汤一介

1999年6月1日

目 录

佛教传入与儒家、道家

第一章	印度佛教传入中国的历史考察	3
第二章	魏晋玄学与魏晋时期的佛教	11
第三章	僧肇《肇论》的哲学意义	34
第四章	南北朝时期的佛教与儒学	49
第五章	南北朝时期的佛教与道教	73

隋唐以来之中国化佛教

第六章	天台宗及其哲学问题	
	——“一心三观”	135
第七章	华严宗及其哲学问题	
	——“十玄门”	151
	附一 华严宗“十玄门”演变概述	169
	附二 “十玄门”的不同表述与不同排列	171
第八章	禅宗及其哲学问题	
	——“明心见性”	173
第九章	禅宗的觉与迷	197
第十章	禅师话禅宗	202
第十一章	唐代的排佛思想	
	——读《全唐文》札记	209
第十二章	论儒、释、道“三教归一”问题	214

第十三章 “人间佛教”之意义 227

佛教典籍考订与解读

第十四章 记美国普林斯顿大学所藏《碛砂藏》 239

第十五章 功德使考
——读《资治通鉴》札记 248

第十六章 《般若波罗蜜多心经》讲义 254

佛教与中国文化（增订本）

佛教传入与儒家、道家

第一章 印度佛教传入中国的历史考察

一种外来文化传到另一种文化环境中，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，在两种不同传统文化的相遇过程中，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许表现得更为明显。

从中国历史上看，外来文化的传入最重要的有两次：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。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，佛教所讲的内容大体上是“神不灭”（精灵不灭）和“因果报应”等，袁宏在《后汉纪》中说，佛教“又以为人死精神不灭，随复受形。生时所行善恶，皆有报应”。而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。《淮南子·精神训》说，“形有摩而神未尝化”，形体可以消失，而精神仍然可以存在。而王充在《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《周易·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，并往往用所谓“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”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。因此外来文化往往首先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，而对原有文化产生影响。

二、东晋以后印度佛教在中国的广泛传播，引起了中国传统文化与外来的印度文化的矛盾和冲突，并在矛盾和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。这就使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，印度文化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，甚至可以看出它的理论在某些方面有胜过中国传统文化之处，因而两种不同传统的文化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和冲突的若干问题。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“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，故周孔明性习之教；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，即帝王们企图用政治力量来消灭佛教，都不成功，相反当情况一变，佛教就有更大的发展。

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和冲突，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包容的态度，从而能在矛盾和冲突中不断吸收印度文化，大大推动了中国文化的发展。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等方面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所吸收，出现了若干中国化的佛教宗派，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，佛教也在此时由中国传播到朝鲜、日本等地，并在那些地方产生了极大的影响。在当时众多的佛教宗派中天台、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，这派虽由玄奘大师提倡，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“心性問題”。“心性問題”本来是中国传统哲学中的重要问题，可以追溯到孔孟，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）。原来关于佛性問題在南北朝晚期就有讨论，据梁宝亮《大般涅槃经集解》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