

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师 主编

中国佛教与中国文化

杜继文 著

圆宗文化出版社



B948-53
2

0111767



201117674

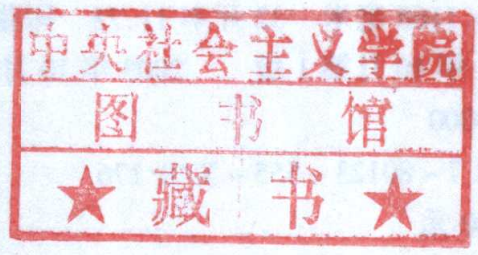


宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

中国佛教与中国文化
杜继文 著

主编 朗宇法师
副主编 圣凯 道坚 黄夏年



宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教与中国文化/杜继文著. —北京:宗教文化出版社,
2003.08

ISBN 7 - 80123 - 555 - X

I . 中… II . 杜… III . 佛教—文集 .

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 074245 号

中国佛教与中国文化

杜继文 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)

策 划: 黄夏年

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 11.25 印张 252 千字

2003 年 10 月第 1 版 2003 年 10 月第 1 次印刷

印 数: 1 - 3000

书 号: ISBN 7 - 80123 - 555 - X/B·176

定 价: 22.80 元

杜继文

中国佛教与中国文化



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都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,经过二十年的努力,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“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,我都会带上一些书,也经常会到各地的书店去逛逛,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

2003年6月21日于宁波宝庆讲寺

总
序



自序

夏年同学电话上告诉我,宁波宝庆寺朗宇法师拟资助编辑出版一些学人的佛教研究论文,把我也列到了这个名单,征求我的意见。我当然感到荣幸,不论从哪个角度说,这都是义举。多年来,学界和教界在佛教学术研究上有不少成功的合作,尽管在思想观念上,或有不同,但从总结和发扬佛教优秀的传统文化,丰富和繁荣我国当前的学术生活来说,大家的目标是一致的。

收入这一文集内的文章,大多数是我的同行也少见的。其中最早的两篇,《早期佛教般若学与贵无派玄学的关系》、《略论印度佛教“说一切有部”的哲学特点》,是我参加《中国佛教史》编写时的笔记,是用一个笔名分别发表在 1982

年的《中国哲学集刊》和 1983 年的《外国哲学》上。现在编入文集的前两篇文章,都是谈佛教与中国文化的关系问题的,一篇是 1993 年海峡两岸有关学者在台北举行的“传统中国文化与未来文化发展学术研讨会”上的发言稿。像《毗昙的哲学基础及其对中国佛教的影响》、《〈大乘大义章〉析略》以及《和平,生态,与大乘精神》等文,是历次参加在北京和京都举行的“中日佛教学术会议”的稿件。有关新罗僧与法相宗的两篇文章,则是分别为在北京和杭州举办的《韩国传统文化学术研讨会》而作。对于弥勒信仰的研究兴趣,直接是由在奉化举办的弥勒信仰学术研讨会触发的。最后两篇文章,是为《大乘起信论》和《安般守意经》的今译和校注作的说明。

《起信论》在近现代学界声誉极高,至今还受到理论界的朋友的关切;“安般禅”是中国禅的老祖宗,在近现代文人中也极有影响,所以在应邀译介这两本书的时候,还是很愉快的答应下来,认真地作了准备。但书出来后,发现《起信论》文内有脱落丢失,索引也无页码,其实成了残品,感到非常遗憾;《安般经》加上一个编者的《序》,一派缺乏做僧人道德的胡言,还有一篇未署名的教人坐禅的文章,强附到由我署名的书内,也显得卑劣。如果有人按照这个坐禅法修炼,出了不良后果,本人不负任何责任,在这里顺便作一个声明。认为有了钱就可能买卖灵魂,大约还成不了一条公理。

《华严宗形成的思想渊源与社会背景》一文,是为祝贺镰田茂雄教授七十大寿写的。镰田是华严学研究大家,我的文章只能算是班门弄斧,但他对于中国文化的感情,以及我们间的友情,又不能不写。他是中日佛教学术会议发起和运作的中坚,也是我们中国佛教研究者与以中村元为首的日本佛教研究学者经常保持学术联系的桥梁。我从研究所所长的位子

下来后，镰田对我表示了朋友般的关怀，给我的印象很深；他在生前即将他的全部藏书从日本运来，捐献给了中国社会科学院，含义是很深厚的。我不懂日文，所以交流很困难，但是我感到很知心；他赠我的全家福照，我作为珍贵的礼物保存起来。由此我又想到中日佛教学术会议的实际主持者和推动者本间昭之助先生，他对中国的尊重和对中国文化的热爱，以及对我们友谊的真挚和持久，可以说是出乎我的意想，直到这次“非典”，他还远隔重洋，给世界宗教研究所寄来许多防护用品。

按照我们这一代的经历，对于近现代中日关系史应该是历历在目的；本间曾有一个异常激情的发言，后来发表在《世界宗教研究》上，表达了本间以及由本间代表的这批日本友人的思想和情感，那就是以史为鉴，世代友好。他们不是政治家，也不是商人，既无求于我们，对过去的历史也不负有责任。我们从他们那里听到的，是对中国传统文化的颂赞，对周恩来等老一代政治家的敬仰，以及对我们的佛教学术研究的公正评价。我想，这也是对我们今天学人自尊自强的一种激励吧。

1993年借“文化发展学术研讨会”的休会期间，我见到我别离了44年的父亲。那时他孤身住在南投县水里乡山坡下的一间破烂的公寓里，其穷困潦倒，孤苦无依到那种程度，是我无论如何也没有想到的，尤其是与会议所住的圆山饭店的豪华相比。又住了不到二年，一位老乡告诉我，父亲故去了，我连为他送葬的机会也失去了。父亲大约是抗战初年参加国民党的，后被日本逮捕，在狱中参加了cc；我的老家因此被日本人烧抢一空，再也没有从饥饿中翻过身来，祖母和我的大娘、大姐、四叔所受的酷刑，大片大片青紫的伤痕和需要架扶

的衰弱身影,至今还像在眼前。我们父子是在青岛解放前分道而行的;他与我的继母到台湾后,再也没有参政。

因为整理文稿引起这一番感慨,对我说也算是一种纪念,对读者了解文中的某些议论,也算是一点个人背景材料。

自
序



目 录

总序	朗宇	1
自序		6
从中国佛教看中国文化的走向		1
佛教在中国文化发展中的地位和意义		21
中国佛教和中国文化		39
华严宗形成的思想渊源与社会背景		47
“一念三千”释略		67
中国佛教的净土观念和社会改革观念		79
弥勒：“乐”的表征		97
漫说中国佛教的弥勒上生信仰		105
论法相宗新罗系的理论特色		127
评元晓关于《大乘起信论》的疏解		147

新罗僧与唐佛教	165
鸠摩罗什在长安	185
《大乘大义章》析略	205
毗昙的哲学基础及其对中国佛教的影响	213
略论印度佛教“说一切有部”的哲学特点	221
早期佛教般若学和贵无派玄学的关系	237
从佛教的价值观看佛教未来的方向	253
和平,生态,与大乘精神	269
论南北朝的佛典翻译	275
《大乘起信论》述评	299
关于《安般守意经》校释和今译的说明	337

杜继文

中国佛教与中国文化



从中国佛教看中国 文化的走向

中国文化是一个很大的题目。自西学东渐,冲击古老的中国大门以来,关心和讨论这个题目的各界学者,称得上风起云涌,有关的论著文章汗牛充栋。直至今日,依然是见仁见智,新意不绝,可见涉及的问题是何等重要。我是研究中国佛教历史和佛教哲学的,知识范围有限,现在就我的专业提供一些情况,谈点个人的想法,也是温故而知新的意思,敬请批评指正。

—

如众所知,佛教不是中国本土的产物,而是作为舶来品进入中原大地。自东汉末年年开始,传播的速度加快,社会影响力日益扩大。与此

相应,反佛排佛的声浪此伏彼起,几乎与佛教流传的时间同样长远。理论的斗争且不说,仅大规模的政治打击,就有所谓“三武一宗”的举措,至于两宋明清,在层出不穷的限佛法令中,也时有严苛得令人惊异不已的。

但时至今日,不清楚是否还有学者仍认为中国佛教不属中国文化的范畴?就我所知,质疑者甚少。原因很简单:佛教传入中土的年代,或许比西方的纪元还早^①,自魏晋以来,它在社会生活和思想文化领域内的作用,已经成为不容抹杀的史实。中国的文化结构和文化形态,自春秋战国的诸子百家,经秦之统一于法,两汉之独尊于儒,此后即形成儒释道三教并行的局面,佛教逐渐走进千家万户,渗透到人民生活的方方面面。它的一些特殊节日,成了全民的节日,它的特定语言成了全民的语言;甚至它的某些观念,也成了国民群体无意识的一个源泉。至于它在宗教、哲学、艺术、文学、建筑等方面的显著影响,更是有目共睹。事实上,它同二世纪以后的中国文化熔铸为一体,已很难一一解释清楚了。

我国自古就是一个十足重视并善于维护自身文化传统的民族。孔子和孟子都突出过夷夏之辨。佛教作为“夷狄之教”,为什么会在一片讨伐声中被容纳进来,并最终成为中国文化的构成部分?这就涉及我们的先人对于外来文化的态度,以及中国文化自身的特性问题。

根据中外交通的历史,早在张骞通西域(约公元前139~120年)的时代,佛教已有足够的条件进入内地。张骞使团所到的地区,至少在大夏和安息,已经盛行佛教,康居和大月氏

^① 据三国时鱼豢撰《魏略·西期戎传》,汉哀帝元寿元年(公元前二年)博士弟子从大月氏王使受《浮屠经》,见《三国志·魏志·东夷传》。

随之也有佛教流行。但直到西汉元寿元年(公元前2年),正史才开始有汉人接受佛经的个别记载。东汉永平年间(58~75),曾一度为统治集团的上层所信奉,不久又寂然无闻^①。迄于东汉桓灵(147~189)之世的近二百年中,佛教与中国尽管有许多接触的机会,却总没有流传开来,原因何在?史实本身有所回答:由董仲舒奠定的,以天人感应为中心的儒术,足以满足当时“大一统”的历史需要,毋须舍它而别求。董仲舒的儒术扩展而成为经学和谶纬,既让人民的生活状况作为“天”的意志的体现,以便遏制像暴秦那样的帝王肆虐,又让帝王作为“天”在地上的惟一代表,积极治世,以便从汉初黄老无为的软弱中摆脱出来,因而能够上升为占统治地位的意识形态,客观上适应了社会的发展,人们也乐于接受。在这样条件下,佛教虽经传入,但长期立脚不定,是很自然的。

然而,东汉自桓灵开始,国势大变。由外戚、宦官与士族开端的统治阶级内部的权力争斗,极其残酷;由此引发的社会动荡和战乱,使全国陷入灾难。现实生活暴露了儒家纲常名教特别虚伪的一面;曾经给皇权以圣光的神学,日益现出它的粗鄙与荒诞;而学人疏解五经,则只能用繁琐的文字填补内容的空乏。任何一种意识形态,一旦流入虚伪、荒诞和空乏,必然威信扫地,遭到唾弃。于是皇室首先对儒术失去了信心,汉桓帝“于宫中立黄老、浮屠之祠”就是一个明显的信号^②;继之是农民弃置儒典于不顾,像组织太平道的张角,曾拥有《太平

① 参见《后汉书·楚王英传》,袁宏《后汉纪》卷十等。

② 见《后汉书·桓帝纪》。