



◎

洪修平

陈红兵

著

中国佛学之精神

中国佛学一方面继承了印度佛教的出世精神、思辨精神和文化宽容精神，另一方面又融合吸收了以儒道为主要代表的中国传统文化的伦理精神、人文精神、自然精神等，从而形成了富有特色的中国佛学精神。



復旦大學出版社
www.fudanpress.com.cn

◎ 洪修平
陈红兵
著

中国佛学之精神



 復旦大學出版社
www.fudanpress.com.cn

图书在版编目(CIP)数据

中国佛学之精神/洪修平,陈红兵著. —上海:复旦大学出版社,2009.8
ISBN 978-7-309-06767-5

I. 中… II. ①洪…②陈… III. 佛教史-中国 IV. B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第119483号

中国佛学之精神

洪修平 陈红兵 著

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路579号 邮编200433
86-21-65642857(门市零售)
86-21-65100562(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)
fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

责任编辑 陈军

出品人 贺圣遂

印刷 上海肖华印务有限公司
开本 787×960 1/16
印张 23
字数 400千
版次 2009年8月第一版第一次印刷
印数 1—4 100

书号 ISBN 978-7-309-06767-5/B·324

定价 35.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

内容简介

中国佛学精神是印度佛教文化精神与中国传统文化精神相融合而形成的。外来佛教传入中土后，经过两汉时期对中国传统文化的依附、迎合与调和，魏晋南北朝时期与传统儒道的共存并进、冲突交流，隋唐时期的相互吸收、独立创新，以及入宋以后的融合渗透、三教合一，逐渐形成了具有自身精神特质的中国佛学理论。中国佛学一方面继承了印度佛教的出世精神、思辨精神和文化宽容精神，另一方面又融合吸收了以儒道为主要代表的中国传统文化的伦理精神、人文精神、自然精神等，从而形成了富有特色的中国佛学精神。

本书追溯了中国佛学精神的印度文化之源、中土文化之根，并对中国佛学精神的形成发展、中国化佛教宗派的主要理论学说、中国佛学精神在不同理论学说中的体现，以及中国佛学的圆融精神、伦理精神和人文精神等进行了全面深入系统的探索和分析，是研究中国佛学形成发展历程、中国佛学基本理论学说、中国佛学精神特质的力作。

本书是带有专著性质的国学教材，读者对象为大专或本科生，系高职高专以上院校人文素质或通识教育的教材，也可作为社会人士、干部与管理人才的讲座教材与读物。

第 一 讲 | 绪论：中国佛学的特点与精神 ▶ 001

第 二 讲 | 中国佛学精神的印度文化之源 ▶ 021

第一节 印度文化精神 ▶ 023

一、印度文化精神形成的诸多因素 ▶ 023

二、印度文化精神的几个主要表现 ▶ 030

三、印度文化主题的几个重要观念 ▶ 040

第二节 印度佛学的创立与发展 ▶ 046

一、佛教的创立与原始佛学思想 ▶ 047

二、佛教的分化与佛学的发展 ▶ 052

第 三 讲 | 中国佛学精神的中土文化之根 ▶ 063

第一节 佛教在中国文化中的展开 ▶ 066

一、两汉时期 ▶ 067

二、三国两晋时期 ▶ 070

三、南北朝时期 ▶ 072

四、隋唐时期 ▶ 076

五、宋代以后 ▶ 078

第二节 佛教中国化的方式与途径 ▶ 080

一、佛教的方术灵神化 ▶ 081

二、佛教的儒学化 ▶ 085

三、佛教的老庄玄学化 ▶ 088

第四讲 中国佛学精神的形成与发展 ▶ 091

第一节 中国佛学精神的孕育 ▶ 093

一、汉代佛学的两大系统 ▶ 093

二、魏晋佛学与玄学 ▶ 096

三、南北朝佛教学派 ▶ 103

第二节 中国佛学精神的形成 ▶ 112

一、天台宗 ▶ 112

二、三论宗 ▶ 113

三、法相唯识宗 ▶ 114

四、华严宗 ▶ 115

五、禅宗 ▶ 117

六、净土宗 ▶ 118

第三节 中国佛学精神的渗透 ▶ 119

一、入宋以后佛学的衰微与佛教的持续发展 ▶ 120

二、明清佛教的停滞与居士佛学的兴起 ▶ 122

三、近现代佛学的复兴与人间佛教的提出 ▶ 124

第五讲 性具实相说 ▶ 129

第一节 五时八教与止观并重 ▶ 131

第二节 三谛圆融与一念三千 ▶ 138

第三节 性具善恶与无情有性 ▶ 146

第六讲 诸法性空论 ▶ 153

第一节 六家七宗与僧肇佛学 ▶ 156

第二节 破邪显正与真俗二谛 ▶ 163

第三节 八不中道与二藏三法轮 ▶ 166

第七讲 法相唯识学 ▶ 171

第一节 三性三无性 ▶ 174

第二节 唯识转依说 ▶ 176

第三节 五重唯识观与五种姓说 ▶ 184

第四节 五位百法与因明学说 ▶ 186

第八讲 法界缘起论 ▶ 191

第一节 业感缘起到真如缘起 ▶ 193

第二节 法界观门与无尽缘起 ▶ 200

第三节 六相圆融与十玄无碍 ▶ 209

第四节 五教十宗与禅教一致 ▶ 217

第九讲 修心见性论 ▶ 223

第一节 般若、佛性与东土五祖 ▶ 225

第二节 神秀北宗与息妄修心 ▶ 237

第三节 惠能南宗与顿悟心性 ▶ 244

第十讲 中国佛学的圆融精神 ▶ 265

第一节 中国佛学圆融精神的形成 ▶ 267

一、中国佛学圆融精神形成的文化根源 ▶ 267

二、中国佛学圆融精神形成的现实需要 ▶ 270

三、中国佛学圆融精神的基本特征 ▶ 272

第二节 中国佛教的三教融合思想 ▶ 273

一、三教融合思想的历史发展 ▶ 274

二、三教融合思想的一般内涵 ▶ 276

第三节 中国佛教的判教思想 ▶ 281

一、南北朝时期的判教思想 ▶ 281

二、隋唐时期的判教思想 ▶ 284

第四节 中国佛教理论学说中体现的圆融精神 ▶ 287

一、在魏晋南北朝佛教理论中的体现 ▶ 288

二、在隋唐佛教宗派理论中的体现 ▶ 291

小 结 ▶ 296

第十一讲 中国佛学的伦理精神 ▶ 299

第一节 中国佛教的善恶观 ▶ 303

- 一、业报轮回与善恶报应▶ 304
- 二、性具善恶与十善业道▶ 306
- 三、劝世宝卷与功过格▶ 309
- 第二节 中国佛教的戒律观▶ 311
 - 一、道宣戒律观▶ 313
 - 二、天台戒律观▶ 314
 - 三、禅宗无相戒与百丈清规▶ 315
- 第三节 中国佛教的修行观▶ 317
 - 一、从戒定慧到六度四摄▶ 317
 - 二、无修之修与称名念佛▶ 323
- 第四节 中国佛教的孝亲观▶ 326
 - 一、魏晋南北朝佛教孝亲观▶ 327
 - 二、唐宋佛教孝亲观▶ 328
 - 三、宋元以降的佛教孝亲观▶ 330
- 小 结▶ 331

第十二讲 中国佛学的人文精神▶ 335

- 第一节 中国佛学人文思想的思想渊源▶ 337
- 第二节 中国佛学人文精神的人本意蕴▶ 340
 - 一、从“诸法无我”到佛性如来藏▶ 341
 - 二、从涅槃佛性到自心自性▶ 343
 - 三、从见性成佛到发达人生▶ 346
- 第三节 中国佛学人文精神的入世关怀▶ 349
 - 一、“体用一如”：入世关怀的理论依据▶ 349
 - 二、“即世间求解脱”：入世关怀之融入平常日用▶ 352
 - 三、“救世救国”：入世关怀之参与世间事业▶ 355
- 小 结▶ 358

· 中 · 国 · 佛 · 学 · 之 · 精 · 神 ·

第一讲



绪论：中国佛学的 特点与精神

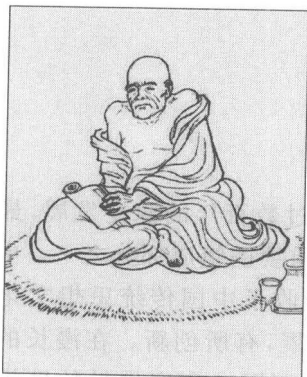
创立于印度的佛教传入中国以后,经过数百年的演变发展,最终完全融入中华传统文化之中,成为其极重要的组成部分之一。中国佛教既继承了佛陀创教的基本精神,同时又吸收了中国传统思想文化的内容和方法,为适应中国社会的需要而有所发展,有所创新。在漫长的中国化的历史过程中,中国佛教形成了它鲜明的不同于印度佛教的思想特点与文化精神。

中国佛教思想究竟有哪些特点?这些特点是如何产生的,又对中国思想文化和社会生活产生了哪些影响?中国佛教文化的基本精神如何?对这些问题,人们可以见仁见智,有不同的看法。但对这些问题进行探讨却是有意義的,它不但可以帮助我们更好地了解中国佛教乃至整个中国传统文化的特点,而且有助于我们进一步认识中国佛教文化的历史价值与现代意义。在这里,我们即根据学术界的有关看法,并结合我们自己的研究,对此略作探讨。以下先从八个方面来概述我们对中国佛教思想主要特点的看法。

第一,中国佛教在其发展过程中形成了以融会般若性空论为特色的心性学说,并在中国佛教思想中占据了主流地位。

这种心性学说远承印度佛教而形成于中国传统文化之中,主要彰显了将人的内在心性作为解脱之道的思想。从哲学上看,佛性论实际上是佛教的心性论,主要从探讨解脱主体与解脱途径的角度对心性问题的特殊发挥。在印度部派佛教中,就曾对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开过广泛的讨论。大乘佛教时期不仅出现了倡导“一切众生皆有佛性”的《涅槃经》,还形成了佛性如来藏思想,强调“如来即在众生身内”^①,是一切众生成佛的根本依据。虽然这种思想与“无我”说不合而在印度佛教中未能得到充分的发展,但它传入中土后,由于与传统的灵魂不死观念和儒家的心性论有异曲同工之妙,受到了中土人士的欢迎。

^① 《佛说无上依经》卷上,《大正藏》第16册,第470页上。



道安



竺道生

东晋时,道安的“宅心本无”、慧远的“法性论”就都有抬高“心性”在解脱中的作用的意向,而僧叡等人更把般若空观与涅槃佛性结合起来理解,使反本求宗、依持心性佛性获得解脱逐渐成为中国佛教的基本理论。到了晋宋时的竺道生,进一步以空融有,空有相摄,把非有非无的般若实相与众生的本性(佛性)从理论上会通起来,从而把成佛从对外在的宇宙实相的体认转为对自身本性的证悟,更突出了众生的自性自度。特别是竺道生强调“无我本无生死中我,非不有佛性我也”^①,既使佛性常住而又不违背印度佛教的“无我说”之精神,同时又使传统的“神不灭论”披上了佛教思辨的外衣而获得了新的理论形式,并成为生死轮回的主体。竺道生倡导的“众生皆有佛性,顿悟即得成佛”的佛性论思想以它特有的魅力而盛行于中土,成为中国佛教中最深入人心的思想之一。南北朝时期的佛性论的主流就是从涅槃解脱的角度把常住的佛性与“冥传不朽”的“心神”等联系在一起,以“神识”、“真神”等来表示业报轮回的主体和超凡入圣的解脱之因^②。梁武帝的“神明成佛义”就是其中具有代表性的一种观点,反映了中国人对心性佛性的一种理解。隋唐时期建立起来的中国化的佛教各宗派的理论也基本上是围绕着佛性(心性)建立起来的。无论是天台宗的“性具”,还是华严宗的“性起”,无论是唯识宗的“五种性”,还是禅宗的“识心见性”、“见性成佛”,心性论始终是各个宗派学说的重点。隋唐佛教对心性论的探讨不仅对佛学本身的发展产生了巨大的影响,而且在客观上进一步推动了中国学术由本体之学向心性之学的转向。随着宋明理学被定于一尊,

① 《维摩经·弟子品》,《大正藏》第38册,第354页中。

② 见吉藏《大乘玄论》卷三述诸家佛性义。

佛教在中土的发展日趋衰微，但佛教探讨人心佛性的思维途径和宗教修行方法，却渗透到宋明新儒学的方方面面，无论是对程朱理学还是陆王心学，都产生了极其深刻的影响。直到近代，不但唯识学得以复兴，禅宗的“即心即佛”思想也依然盛行。禅与唯识的结合，在近代开出了“三界唯心，万法唯识”的潮流，这种心性论强调“心力”的作用，甚至在一定程度上成为近代社会变革运动的理论武器，这真是值得人们深思的一种文化现象。

第二，中国佛教强调人人皆有佛性、人人都能成佛的众生平等说，鼓励每个人靠自己的努力来实现解脱，这既是对佛陀基本精神的继承和发挥，也特别反映了中国佛教对个人道德完善和自我价值实现的追求。

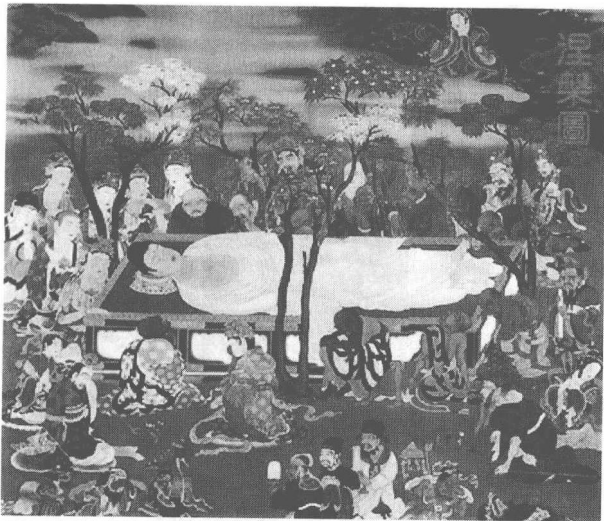
“众生平等”说是佛陀为反对婆罗门教的神创说而提出来的。婆罗门教用神创说为古印度的种姓制度作论证，认为人生来就有高低贵贱之不同，因此在宗教解脱上也有根本的差异。佛陀则认为应该以人的德行而不应以人的出身来划分种姓，主张种姓之间的平等，特别强调各个种姓在追求解脱上的平等。这种“众生平等”的思想是初创的佛教很快得到印度人



明·释迦牟尼绣像

信仰的重要原因之一。但值得注意的是，在印度佛教的发展中，有些经典和学派却是并不主张人人皆有佛性的，这种观点势必导致众生在解脱上并不一定平等的看法。例如大乘瑜伽行派所倡导的“五种种姓”说，就认为有一类众生为“无种姓”，这类众生断了善根，永不得成佛，从而将一部分众生（无种姓，即一阐提）排斥在成佛的可能性之外。中国早期译出的六卷本《涅槃经》也有类似的说法。

然而，这类说法不符合在中国传统思想中占主导地位的儒家思想，也不适合中土广大民众想追求幸福来世的心理需要和少数统治者用来麻醉民众的政治需要。因为儒家无论是“性善”论，还是“性恶”论，都认为“人皆可以为尧舜”或“涂之人可以为禹”，都将主体自身的为善去恶作为道德完善和人的本质实现



世尊涅槃图

的基本条件，每个人在成圣之路上是平等的。儒家的人性论思想及其对理想人格的塑造和追求，对中国佛教的发展方向产生了深刻的影响。佛教传入中国后，“佛性”成为中国佛学讨论的中心问题之一，竺道生大力倡导的人人有佛性、人人得成佛的思想，受到了中国社会的普遍欢迎，最终成为中国化佛学的主调。而与此不相一致的说法

却遭了冷落。例如法相唯识宗坚持瑜伽行派的“五种姓”说，结果这成为导致法相唯识宗未能在中土广传的重要原因之一。相比之下，中国的天台宗不仅认为人人有佛性，而且还将佛性推广到草木瓦石等无情之物，这就是天台九祖湛然著名的“无情有性”说。禅宗更是通过突出每一个自我主体而充分肯定了每个人在平常生活中解脱的可能性，把中国佛教的心性化、人本化倾向落实到了每一个凡夫俗子的当下之心与当下生活，其提倡的“即心即佛”、“人佛无异”、“凡圣平等”的佛性论因与中国传统思想相吻合而大行其道，并成为中国佛教的重要特点之一。

第三，重“顿悟”的直观思维方式。

这与人人有佛性之说有密切的联系。既然人人皆有佛性，那么，如何凭藉佛性得以成佛？成佛需要经过什么阶段，经历多少时间？这就是“顿悟”还是“渐悟”的问题。对于这个问题，中国佛教曾进行过比较热烈的讨论。因为按照印度佛教的一般说法，修行解脱是一个长期过程，需要累世修行，不断地积累功德。例如《杂阿含经》中就说：“精勤修习……渐得解脱。”^①大乘佛教也提出了菩萨修习要经历“十地”的说法。

佛教传入中国内地以后，魏晋时期的般若学者道安等人就曾联系菩萨的“十地”而提出“小顿悟”。竺道生更提出了“大顿悟”之说，认为证悟诸法实相

^① 《大正藏》第2册，第67页中。

(涅槃、佛性)之理就是成佛,而“理”完整圆满,不可分割,故悟必顿悟,不分阶次。这种顿悟说与中国道家所倡的重直观、重体悟的思维方式不谋而合,因而在隋唐佛教中发展成为主流。隋唐时建立起来的中国化的佛教各个宗派,虽然各宗的判教都是兼融顿渐,以圆为究竟,但都是视顿高于渐的。例如,主张“顿渐相资”、“顿渐混合”^①的天台宗智者大师立“五时八教”,其中“化仪四教”是依众生根机利钝而设的,为钝根人说的渐教显然浅于为利根人说的顿教。华严宗人为抬高《华严》而将《法华》之顿贬为渐中之顿,将《法华》之圆斥为“渐圆”,认为只有《华严》之顿才是顿中之顿,《华严》之圆才是“顿圆”^②。显然,此宗也是视顿高于渐的。在中土最为流行的惠能禅宗则更是以顿悟成佛相号召。六祖惠能在前人的基础上对顿悟说作了创造性的发展。在他之前,无论是小顿悟,还是大顿悟,说的都还是悟理得意,而惠能却另辟蹊径,他的顿悟说不分能悟、所悟,能所皆统一于当下的现实之心。



智者大师

“不修即凡,一念修行,法身等佛。……前念迷即凡,后念悟即佛。”^③这种自识本心、直了心性的顿悟说不仅具有一定的宗教魅力,而且产生了极大的社会影响。以“识心见性,顿悟成佛”相标榜的惠能禅后来取代了强调“渐修”的神秀禅而成为中国禅宗的主流,并最终成为在中土流传最广、影响最大的一个佛教宗派,“顿悟成佛”也成为具有代表性的中国化的佛教理论之一。

第四,中国佛教比较崇尚简易性。

佛教讲“信、解、行、证”,信是第一位的,信、解又必须落实到行、证的宗教实践上。如何行、证又与一定的理论指导相联系。从历史上看,原始佛教比较偏重于对人生现象的分析以说明人生皆苦,从而强调通过宗教实践获得人生解脱的重要性与迫切性。但从部派佛教开始,就对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开了广泛的讨论,特别是轮回与解脱的主体,成为各派争论的主要问题之一,并形成了许多精致的理论。到后来的大乘佛教,在神化并崇奉佛菩萨的同时,也过多地对信仰作了哲学理论上的论证与发挥。为了论证现实世

① 见智顓:《法华玄义》卷二上。

② 见澄观:《华严疏钞》。

③ 敦煌本《坛经》第26节,见郭朋:《坛经校释》,中华书局1983年版,第51页。

界的虚幻性和依恃自心、自性解脱的可能性,建构了极为繁琐的名相系统。

佛教传入中国后,其理论和实践虽然都有更进一步的发展,但在中国得到最广泛流传的却是印度佛教中所没有的禅宗和净土宗,而这两个宗派都以理论的简要和修行方式的简易为特色。惠能南宗以“不立文字”为标帜,以自性顿悟来统摄一切传统的修持形式与修持内容,并以中道不二为指导破除了对读经、坐禅、出家、戒行等传统佛教的修行方法的执著,从而更好地适应了中土社会和民众的需要,促进了佛教在社会中的广泛传播。净土宗则认为,世风混浊,没有佛的帮助,光靠自力,解脱甚难,靠自力解脱的教义是“难行道”,而以信佛的因缘愿生净土,凭藉佛的愿力,即借“他力”往生西方净土的是“易行道”,因而提倡一心专念阿弥陀佛名号的“念佛”法门,认为如此则能在死后往生安乐国土。这种简便易行的念佛法门特别适合文化水平不高的老百姓追求解脱的心理需要,故在中国社会中得到了迅速的传播。许多人虽然不一定懂得净土宗,却都知道诵一声“南无阿弥陀佛”。唐武宗灭佛以后,天台、华严、唯识等宗派都一蹶不振,而理论简易、法门简便的禅宗和净土宗却仍在社会上广为流传。入宋以后,禅净融合逐渐成为中国佛教发展的主流,它从一个侧面反映了中国佛教的简易性趋向。

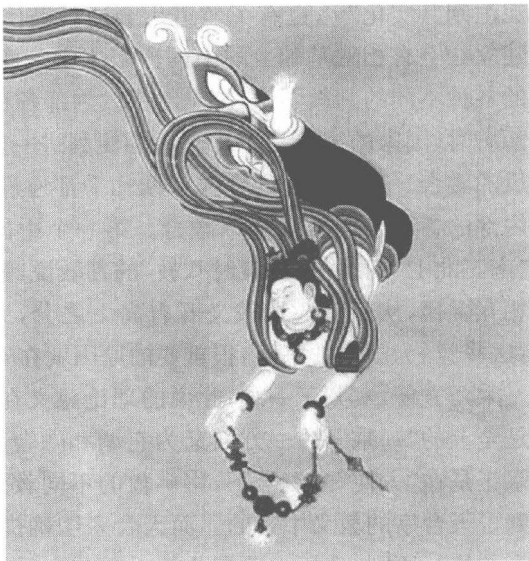
第五,中国佛教具有对传统思想文化的调和性。

印度佛教与中国传统的宗教观念和民众信仰有很大的不同,与中国传统的儒家、道家等也属于不同的思想体系,他们的宇宙观、社会观和人生观都有很大的不同,他们的理想目标以及实现目标的途径与方法等也都存在着巨大的差异,因而佛教传入中土后,就面临着以儒道为主要代表的中国传统思想文化的巨大挑战。但是佛教不仅懂得“入乡随俗”的重要性,而且它本身也具有适应环境的内在机制,因此,它传入中国以后,一方面十分注意依附统治阶级和传统思想文化,另一方面也以“随机”、“方便”为理论依据,在努力调和与儒、道等思想矛盾冲突的同时,不断地援引儒、道等传统思想入佛,并极力论证佛教与传统儒、道在根本宗旨上的一致性,从而形成了它鲜明的调和性的特点。

这种调和性在不同的时代又具有不同的表现。

从历史上看,佛教来华,正值黄老神仙方术在中土社会盛行之时,初传的佛教也就把佛陀描绘为“轻举能飞”的“神人”,把小乘佛教修行的最高果位“阿罗汉”描绘为“能飞行变化,旷劫寿命”。在依附神仙方术的同时,佛教还十分注意对灵魂不死、鬼神崇拜等中国传统宗教观念的调和,例如把佛教的轮回说与中土的灵魂观结合起来,认为人如果行恶,死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”,如果行善,则会“或生天上,或生人中”。东汉末三国时的牟子

《理惑论》则集中反映了早期佛教对儒、道的调和,提出了在中国历史上影响深远的“三教一致论”。到两晋时期,佛教与玄学合流而蔚为时代思潮,出现了玄学化的“六家七宗”。随着佛教在中国的展开,南北朝时期,儒学的独尊地位丧失,佛道两教的势力进一步增强,三教在共存并进中全面展开了矛盾冲突,与此同时,佛教也在与儒、道的冲突中交融,并在交融中发展,从而迎来了三教鼎立的隋唐时代的到来。隋唐佛教各个宗派的理论体系中,都大



飞天

量融会了儒、道等的思想内容和方法。入宋以后,佛教更加强了对儒、道为代表的传统思想文化的融合,许多教内人士大力宣扬三教一致,特别是曲意迎合儒家的思想。例如宋代禅师契嵩在其所著的《辅教篇》中“拟儒《孝经》,发明佛意”,甚至提出“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”^①。佛教对儒道的迎合式调和,反映了宋代以后佛教社会地位的下降和代表中央政权意识形态的新儒学势力的增强。如果说,宋代以前的佛教倡导调和主要是为了能够在与儒道的竞争中得到传播与发展,那么,宋代以后的佛教对儒道的调和则主要是为了更好地维持自身的延续。中国佛教的调和性在不同时代的不同表现,从一个侧面反映了中国佛教本身发展的阶段性。

第六,中国佛教内部的融合性。

印度佛教本身就有大小乘、空有宗等的区别,而中国地域广阔,社会环境多样,佛教传入中土后,受不同地域文化的影响,也易形成不同的学风或学派宗派,当分属不同思想体系的佛教一起来到中国,并出现不同的佛教理论学说时,就有一个如何解释佛教自身的差别,如何统摄佛教不同派别、不同经典学说的的问题,于是,就有了僧叡的“三藏祛其染滞,般若除其虚妄,法华开一究竟,

^① 《禅津文集》卷三《辅教篇》下《孝论·序》。