

中華佛學學報第 12 期 (pp.303-315) : (民國 88 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化—— 從思想理論的層面看佛教的中國化

洪修平
南京大學哲學系教授

提要

佛教的中國化，經歷了不同的途徑、階段與方法，並有漢化、藏化和傣化等的不同。就外來佛教與漢文化的關係而言，佛教的中國化在思想理論的層面上主要表現為方術靈神化、儒學化和老莊玄學化等三方面。佛教的方術靈神化主要是說佛教對中土黃老神仙方術的依附和對靈魂不死、鬼神崇拜等宗教觀念和迷信思想的融合吸收，從而在信仰和行證的層面上為佛教在中土的傳播開拓了道路。佛教的儒學化則主要表現在對儒家倫理名教的妥協調和及對儒家人文精神和心性學說的融合吸收。佛教的儒學化為中國佛教的社會倫理品格和心性學說等奠定了基礎，並為文化士人的接受佛教進一步創造了條件。作為「哲學的宗教」的佛教還通過老莊玄學化而加深了與中國傳統思辨哲學的會通，並藉此正式登上中國學術思想的舞台，突顯了自己特有的理論價值。漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化是相互聯繫、並存並進的，但在不同的歷史時期、不同的人物和不同的思想體系中又各有側重，佛教的中國化與傳統文化的佛教化是一個雙向互動的過程，祇有從佛教與傳統文化的相互影響中，才能更好地把握中國佛教的特點，也才能更好地研究中國傳統思想文化的發展。

關鍵詞：1.佛教中國化 2.方術靈神化 3.儒學化 4.老莊玄學化

一

印度佛教在兩漢之際經西域傳至中國內地，這是中國文化發展史上的一件大事。自此以後，源遠流長的中國傳統文化又融入了新的內容與養料，變得更加豐富和燦爛，並獲得了新的發展的動力，從而進入了一個在中外文化交融中不斷發展的新時期。

「佛教文化傳入中國的過程，也是兩種文化交流的過程。宗教文化不同於自然科學文化，它有強烈的民族性，有頑固的文化認同感。不同文化相接觸要有交流、融會的過程。越是文化傳統深厚的民族，吸收外來越困難。好比移植花木，引進農作物，一旦引進成功，生根、開花、結果，它就成為當地的新品種，與原產的作物同樣繁茂，造福人群。佛教文化在中國所起的作用，使中國傳統文化增加了新內容，產生長遠效益。」^[1] 千百年來，中國佛教對人們的思想和社會生活所發生的影響是廣泛而深刻的，在滿足人們的精神需要方面更是起過不可或缺的重要作用。一種文化現象的長期存在，自有其深刻的必然性。「一種學說、文化在社會上的影響，既取決於這種學說、文化本身的價值，也要看這個國家需要的程度。」^[2] 佛教在中國之所以流傳發展數千年而至今仍綿延不絕，就在於它的存在具有一定的合理性，能滿足社會和人生的某些需要。

從歷史上看，傳統文化對外來的佛教一方面採取了一種本能的拒斥態度，另一方面又敞開它博大的胸懷有選擇地吸收容納了佛教中有價值的東西或先秦以來傳統文化中所欠缺的東西，例如佛教的思辨哲學和對生死問題的關注等等。相對的封閉及對外來文化的拒斥，使傳統文化保持了其獨特的魅力和穩定的發展；而相對的開放及對外來文化的吸收，又使傳統文化充滿了朝氣和活力，不斷實現著自我的更新和完善。傳統文化對歷史上外來文化的第一次大規模傳入所表現出的雙重性格和所進行的成功的交融，至今仍對我們的文化建設具有重要的啟迪意義。

從佛教方面來看。不同的民族，往往有其獨特的人生理想、生活目標和價值取向，表現出不同的民族文化氣質，這種民族文化氣質，一般又會通過哲學、倫理、宗教等不同的文化形態表現出來。帶著南亞次大陸古印度民族文化印記的佛教一進入中土，就與中國宗教和文化形成了一種相異互補、相斥互融的複雜關係之中。而中國人對佛教的接受程度，在一定意義上決定著佛教在中國的盛衰命運。因此，外來佛教傳入中國以後，

在豐富發展傳統文化的同時，其自身也經歷了一個不斷中國化的過程。

所謂佛教的中國化，乃是指印度佛教傳入中國以後，為了適應中國社會與文化的需要而不斷地調整乃至改變自己，在與中國社會政治、經濟和文化的相適應

過程中最終演變發展成為具有中國特色的、表現出中華民族傳統精神風貌與特徵的「中國佛教」。這裡要特別強調一下，筆者認為，如果把產生於古印度的佛教照搬照抄地傳到中國來，這當然不是中國化。但如果從根本上違背了佛教的基本教義教規，那就不成其為佛教，也就談不上什麼佛教的中國化了。佛教的中國化，一方面不應該違背佛教的基本立場、觀點和方法，同時又應該在探討和解決中國的社會和人生問題中，吸收中國傳統思想文化的內容和方法，為適應中國社會的需要而有所發展、有所創新，並通過中國化的語言和方式表達出來，這種既不同於中國傳統文化，又有別於印度宗教文化的佛教，就是中國化的佛教。正如任繼愈先生所說的：「中國佛教有佛教外來文化因素，又有中國文化特色。我們稱之為中國佛教，並不是『佛教在中國』，因為它是『中國化的佛教』，已不同於古印度佛教的精神面貌。」^[3] 正是在與傳統思想文化的相互衝突與融合滲透中形成的中國佛教文化，最終得以與中國傳統的儒、道文化並駕齊驅，成為中國傳統思想文化的重要組成部分，並產生了天台、華嚴和禪宗這些富有特色的中國佛教宗派。

佛教的中國化是一個十分複雜的問題。由於中國傳統文化內涵豐富而廣博，而佛教本身也是一個由眾多要素構成的複雜體系，既有宗教的信仰，又有思辨的哲學，還有相應的禮儀制度、僧伽組織、宗教倫理和修行方式等等，因此，佛教的中國化呈現出了極其錯綜複雜的情況，通過了各種不同的途徑和方法。它不僅表現在宗教信仰、神學理論等方面，而且還表現在禮儀制度、組織形式和修行實踐等許多方面。^[4] 例如中國佛教改變印度佛教托化緣的乞食制度而把中國封建社會自給自足的小農經濟的生產方式和生活方式結合到自己的修行生活中來，提倡「農禪並重」；隋唐佛教各宗派模仿世俗封建宗法制度而建立了各自的傳法世系以維護自己的宗教勢力和寺院經濟財產，等等。就佛教中國化的途徑與方法而言，也可以從佛典的翻譯、注疏和佛教經論的講習等不同的方面來理解。^[5] 同時，由於中國是個多民族的國家，中華民族是個多民族的大家庭，不同的民族有不同的文化傳統和習俗等，因此，「印度佛教傳入中國後，

p. 306

形成了漢地佛教、藏傳佛教和傣族等地區佛教三大支，佛教的中國化，一定意義上也可說就是佛教的漢化、藏化和傣化」。^[6] 本文則主要想就漢地佛教與漢文化交融的角度談一下佛教思想理論的中國化問題。我們認為，如果從思想理論的層面上看，漢地佛教的中國化大致可以概括為方術靈神化、儒學化和老莊玄學化等三個方面。這三個方面是相互聯繫、並存並進的，但在不同的歷史時期、不同的人物和不同的思想體系中又各有側重。外來佛教與傳統宗教觀念及儒道思想之間的衝突與融合，構成了漢以後中國思想文化發展的重要內容。

一

方術靈神化主要是說佛教對中土黃老神仙方術的依附和對靈魂不死、鬼神崇拜等宗教觀念和迷信思想的融合吸收。佛教的方術靈神化既與佛教本身的特點相

聯，也與佛教傳入中土後所面對的文化環境相關。佛教作為一種宗教，本有其獨特的宗教信仰、理論學說和修行方式，而中國的鬼神崇拜和方術迷信也可謂源遠流長。雖然佛教的解脫理想以及實現解脫的途徑與方法等，與中國傳統的宗教觀念和神仙方術等有很大的不同，但佛教傳入後就不斷地依附並融合吸收中國傳統的東西，從而才逐漸演化為中國民族化的宗教。

從歷史上看，佛教來華之時，正值中土社會上各種方術迷信盛行之際。天帝、鬼神、祖先的崇拜和祭祀、卜筮、占星、望氣、風角等種種方術，在當時社會上都非常流行，特別是黃老神仙方術更是盛極一時。到東漢末年，隨著先秦道家思想的活躍，奉老子為教主、熔陰陽五行與鬼神方術於一爐的道教也逐漸形成。道教的宗教理想是通過各種道術的修行以求長生不死，得道成仙，其呼吸吐納等許多修道方法，都與佛教的禪定等修習有某些相似之處。而且早期道教以符籙治病、煉丹延命為主，其教義學說比較簡單，儀軌戒條也不很完備，像佛教這樣各方面都比較成熟的宗教的傳入，對道教的進一步發展是有借鑒意義的，因而道教最初往往將佛教引為同道。在這樣的文化背景下，初傳的佛教也就被中土人士理解為是黃老道術的一種，人們往往把黃老與浮屠並提。社會上還出現了所謂的「老子化胡說」，客觀上把佛與道納入了同一個華夏文化系統之中。^[7] 而佛教也充分利用這樣的機會和條件，有意地對此加以迎合，以求在異國他鄉更好地生存發展。

印度佛教中雖然也有神通等內容，但一向不占重要地位，因為信奉佛法、勵志修行是為了解脫，

p. 307

若以神通為追求的目標，那屬於佛教所斥的外道。但佛教傳入中國以後卻往往有意識地將這一方面的內容突現出來，借以迎合並依附中土的種種神仙方術，而中國人也往往對佛教的這部分內容特別地感興趣。因此，在傳為中土第一部漢譯佛典的《四十二章經》中，就出現了把佛陀描繪為「輕舉能飛」的「神人」，把小乘佛教修行的最高果位「阿羅漢」描繪為「能飛行變化，曠劫壽命」的做法。中國佛教徒編的最早介紹佛教的著作《理惑論》中也以道家神仙家之言來解釋佛陀，認為「佛乃道德之元祖，神明之宗緒」，能夠「恍惚變化，分身散體」，「蹈火不燒，履刃不傷」，極似神仙道術之士所講的「神人」、「真人」。這些說法，既消解了人們對外來佛教的拒斥心理，也使佛教得到了那些想長生不死和求得神靈福祐的統治者的歡迎。因而有楚王劉英「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」、「晚節更喜黃老，學為浮屠，齋戒祭祀」，^[8] 漢桓帝也在「宮中立黃老浮屠之祠」，^[9] 都把浮屠（佛陀）視為神靈，通過祭祀而向佛陀祈求福祥。為了迎合當時社會上流行的神仙方術，早期來華傳教的僧人也常借助於一些道術醫方來拉攏信徒，擴大佛教的影響。例如據《出三藏記集》卷13載，最早來華的譯經大師安世高就是：「外國典籍，莫不該貫，七曜五行之象，風角雲物之占，推步盈縮，悉窮其變。兼洞曉醫術，妙善針脈，睹色知病，投藥必濟，乃至鳥獸鳴呼，聞聲知心」。《高僧傳》卷1也說康僧會「天文圖緯，多所綜涉」，曇柯迦羅「善學四韋陀論，風雲星宿，圖讖運變，莫不該綜」。甚至

到了東晉十六國時，名僧佛圖澄、鳩摩羅什等，也仍然借術弘法，以爭取更多的信徒。佛教與道教雖然在後來的發展中因為宗派之爭而矛盾不斷，有時甚至達到相當激烈的程度，但在相當一段時間裡，佛教對「老子化胡說」之類的說法是予以默認的，在漫長的中國化過程中，佛教對道教的思想和方法也是大量容納和吸收的。天台宗二祖慧思的《誓願文》中甚至有「誓願入山學神仙，得長命力求佛道」的說法，智顛的止觀學說對道教丹法的融攝也是顯而易見的事實。

在依附神仙方術的同時，外來佛教也十分注意對靈魂不死、鬼神崇拜等中國傳統宗教觀念的吸收。例如，印度佛教本來是主張「無我」的，認為人是「五蘊」和合而成，沒有獨立自存的恆常的主體，死後也沒有不死的靈魂。但中國卻自古以來就盛行著靈魂不滅、鬼神報應的觀念，認為「人死為鬼，有知，能害人」，[\[10\]](#) 人的善惡有福禍報應，這種報應都是「天地罰之，鬼神報之」。[\[11\]](#) 因此，對上帝鬼神的敬畏和對祖先的祭祀一向在中國人的思想意識和社會生活中占有很重要的地位。外來佛教自傳入起就對這種思想和觀念有所融合。

p. 308

例如傳為安世高所譯的《阿含正行經》就把佛教的輪迴說與中土的靈魂觀結合起來，認為人如果行惡，死後「魂神」就會「入泥犁、餓鬼、畜生、鬼神中」，如果行善，則會「或生天上，或生人中」。三國時的康僧會在所譯的《察微王經》中更是直接使用了「魂靈」一詞，認為「魂靈與元氣相合，終而復始，輪轉無際，信有生死殃福所趣」。因此，在漢魏時的佛教譯經中，「無我」（同時否定肉身之我與精神之我）就被譯成了「非身」（僅否定肉身之我）。這樣的譯經，又進一步影響到人們對佛教的看法。據《理惑論》記載，當時的中土人士就認為「佛道言人死當復更生」，「魂神固不滅矣，但身自朽爛耳」。這些看法，後來經東晉慧遠的「神不滅論」和「三報論」以及梁武帝蕭衍的「神明成佛論」等的系統論證發揮而在中土產生了極為廣泛而深遠的影響，甚至超出了一般佛教徒的範圍而成為許多普通百姓的生死觀。由於當時許多人都認為「佛之有無，寄於神理存滅」[\[12\]](#)，因而在南北朝時佛教徒與反佛者曾圍繞著神滅與神不滅展開了一場思想理論上的大論戰，對中國思想界產生了巨大影響。而靈魂不死與天堂地獄等結合在一起而形成的輪迴報應說及將佛菩薩視為神靈而加以供奉等至今仍在中國人的思想觀念和社會生活中發生著一定的影響，特別是在燒香拜佛、求神福祐等民間信仰活動中表現得更為明顯，它甚至成為許多中國人信奉佛教的主要信念和方式。

外來佛教對神仙方術的依附，對中國傳統宗教與迷信思想的融合，在客觀上為佛教在中土的廣泛傳播開拓了道路。而佛教禪學在其中所處的地位則是特別值得重視的。就某種意義而言，佛教在初傳時之所以被視為方術的一種，在很大程度上就是因為佛教禪學。我們知道，佛教來華，最早傳入並流行的是小乘禪數之學，其思想和行法在很多方面都可以找到與中土神仙方術的相契合之處。例如「安般守意」的數息禪觀，其追求的「息意去欲而歸於無為」在理論上就被認為與當時黃老道的清靜無為相一致，其數息守意的修行方法，又與

「守氣」、「守一」等呼吸吐納的神仙道術相似，而修禪所能獲得的「神通」，更與傳統理想中的「神仙」相通。而早期中土的禪學也非常強調「禪用為顯，屬在神通」，特別以「內逾喜樂，外折妖祥，擯鬼魅於重岩，睹神僧於絕石」為禪業之勝。^[13] 一些禪師在譯介禪經時也有意使用一些道家神仙家的名詞術語，例如用道家的「守一」來表達佛教的「禪定」，把通過禪定而達到的境界描繪為猶如中國的所謂成仙得道，^[14] 等等。雖然佛教禪法與傳統的神仙道術並不是一回事，前者追求的是超脫生死輪迴，而後者卻以消災避禍、養生延命為主要特徵，

p. 309

但由於兩者都具有某種神秘性和超越性，其修行方法和修行結果，表面看來又有一定的相似性，特別是小乘禪法與道術，兩者更是相近。因此，儘管早期禪師大力顯揚的神通妙用，並不是禪的真精神所在，但他們所作出的努力，不僅為佛教登上中國思想文化的舞台奠定了基礎，也為禪在中土生根發展提供了重要因緣。早期禪師撒下的禪種，在來華僧人和中土人士的共同耕耘澆灌下，逐漸在中華土地上生根發芽，開花結果，最後終於形成了禪學宗派，出現了中國特有的禪宗。在中國禪學和禪宗中，方術和神通雖未成為主流，但卻是始終存在的。在後來勃興的惠能南宗禪的思想和實踐中，道術和對神靈的崇拜有淡化的傾向，這既是對傳統禪法執著修禪形式和神異靈通的一種反動，也與佛禪在中國化過程中同時與儒道等傳統文化的相互激盪和融攝有密切的關係。

三

如果說佛教的方術靈神化主要是在信仰和行證的層面上為佛教在中土的傳播掃除了障礙，為其與廣大民眾的宗教觀念和行為相結合開拓了道路，那麼佛教的儒學化則為中國佛教的社會倫理品格和心性學說等奠定了基礎，並為文化士人的接受佛教進一步創造了條件。

儒學是中國文化的主流，也是西漢以來在中國封建社會中長期占主導地位的思想意識形態。佛教的儒學化主要表現在兩個方面；一是對儒家倫理名教的妥協與調和；二是對儒家人文精神和心性學說的融合與吸收。印度佛教視人生為苦海，其根本宗旨是要人出世求解脫。這與中國儒家關注現實社會人生而重視君臣父子之道、仁義孝悌之情以及修齊治平的道德政治理想等都是非常不一致的。而佛教徒不娶妻生子，見人無跪拜之禮的出家修行方式，更是與傳統的社會倫理不合。因此，佛教一傳入中國就受到了以儒學為代表的傳統思想文化的排斥和攻擊，被斥之為不忠不孝，違禮悖德。

由於儒家倫理名教是中國宗法性的封建專制制度的重要思想支柱，因此，佛教為了在中土生根、發展，就必須與之妥協調和。於是就有了《四十二章經》中提出的「孝其二親」，有了《理惑論》中提出的「至於成佛，父母兄弟皆得度世」即為最大的「仁孝」，也有了《六度集經》中的「為天牧民，當以仁道」和「布施一切聖賢，又不如孝事其親」。從歷史上看，佛教對儒家倫理名教的妥協與調和主要表現在三個方面：

其一是尋找相似點，採取比附等手法，以強調兩者一體，本來不二。例如為了說明「釋教為內，儒教為外」[15]，「內外兩教，本為一體」[16]，佛教徒經常把佛教的「五戒」

p. 310

比同於儒家的「五常」，認為佛教的五戒與儒家的五常仁義是「異號而一體」[17]的。《顏氏家訓·歸心篇》中說：「內典初門，設五種禁，與外書仁義五常符同。仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。」這種說法，後來幾乎成為一種定論，並成為中國佛教倫理的重要內容。受儒家天人合一、天人感應和陰陽五行等思想的影響，有些中國佛教學者還進一步把佛教的「五戒」與五常、五行、五方和人的五臟等相比附。[18] 我們說，佛教的「五戒」與儒家的「五常」之間確實存在一定的相通之處，它反映了古代中國和印度的思想家對維護人際關係的某些共同看法，反映了人類社會生活所要求的一些最基本的共同的社會倫理原則和行為準則，但五戒和五常，一個體現的是出世的宗教倫理，一個是為現實社會服務的世俗倫理，兩者又是有很大差別的。佛教的這種比附，實際上是通過對儒家綱常倫理的肯定而溝通了世間法和出世間法的聯繫，進一步拓寬了佛教中國化的道路。

其二是調整乃至不惜改變佛教自身，以求與儒家倫理相適應。具體的做法，或者是在譯經過程中就以儒家倫理為標準作出增刪，例如去除父母子女平等的論述而加進了「孝養父母」的內容；[19] 或者是在闡發佛理時作出迎合儒家倫理的引伸發揮，有時乾脆在佛教中加入儒家名教的內容。有關這方面的突出例子是中國佛教對「孝道」的闡揚。印度佛教中雖然也有尊奉父母等思想，但根據其輪迴轉生的教義，這些思想並不占重要的地位。[20] 而在以血緣為紐帶、以家庭為本位的中國封建社會，孝親卻是各種社會和倫理關係的基礎，一向受到全社會的普遍重視，有的統治者甚至標榜要「以孝治天下」。為了與之相適應，中國的佛教徒就一直非常注意以孝的觀點來闡釋佛經，甚至編造「偽經」[21] 來闡揚孝道，以調和佛教出家修行與儒家孝親觀的矛盾。[22] 唐代僧人宗密在《孟蘭盆經疏》中把「孝」說成是儒佛共同崇奉的宗旨：

p. 311

「儒佛皆宗之，其唯孝道矣。」宋代禪師契嵩則在《輔教編》中進一步引《孝經》「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也」之語，把「孝」抬到天地根本法則的高度，並提出「孝也者，大戒之所先也」的觀點，認為佛教比儒道等更尊奉孝道：「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。」重視孝道，突出孝道，這成為中國佛教倫理的一大特色。

其三是溝通不同點，努力從勸善等社會作用的相同來論證儒佛不二或儒佛互補，兩者都有助於社會教化，以強調兩者的「殊途而同歸」。這是中國佛教徒最常用也是最根本的論證方法。例如晉宋時的宗炳在《明佛論》中說：「孔老如來，雖三訓殊路，而習善共轍也。」北周道安《二教論》中也引用了

時人語：「三教雖殊，勸善義一，途迹誠異，理會則同。」東晉名僧慧遠還曾專門作有《沙門不敬王者論》長文一篇，論證出家人雖然不敬王者，有違世俗名教，但卻能「拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫。遠通三乘之津，廣開天人之路。如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民矣」，因此，「道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同」。中國佛教徒的結論是，「周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名耳」[23]，兩者可以並行不悖；「六度與五教並行，信順與慈悲齊立」[24]。在論證儒佛社會教化功能不二的同時，佛教徒還特別注意以佛教倫理的獨特性來彌補儒家名教的侷限或不足。例如據《高僧傳》卷1，三國名僧康僧會在回答吳主孫皓的詰難——儒佛皆明善惡有報，那既有儒家，何用佛教？——時說：「周孔所言，略示近迹，至於釋教，則備極幽微。故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。舉此以明勸沮，不亦大哉！」以佛教的三世輪迴、自作自受等來強化世俗的倫理說教，有時確實能起到儒家名教起不到的作用。同時，佛教徒還基於眾生平等的教義而倡導對一切生命的慈悲仁愛，這對儒家的「愛有差等」也確實有某種補充作用，因而較易於為廣大社會民眾所接受。中國佛教正是藉此而得到了上層統治者的支持和下層民眾的容受，從而得以在中土盛行。當然，若儒佛的差異實在難以溝通，那佛教徒也就只好以「苟有大德，不拘於小」[25]來回答了。

隨著佛教在中土的站穩腳跟和傳播發展，佛教的儒學化也逐漸從表面層次的對儒家綱常名教的妥協調和發展為深層次上的對儒家重現世現生的人文精神和思維特點、思想方法的融合吸收，特別是通過與儒家心性論的交融而形成的中國佛教的心性論，成為中國佛學的主幹之一。

p. 312

以儒家為主要代表的「中國傳統思想文化的一個重要特點，就是具有很強烈的關注現實社會和人生的人文精神」，[26] 這種精神在儒家思想中的突出表現之一，就是強調人的價值，提倡積極入世，重視對人的本質和人性的探討，並形成了以性善論為主流的人性學說。而印度佛教作為一種追求出世解脫的宗教，其人生哲學卻注重對人生苦難的分析和說明，並進而推至對現實世界和人生真實性的否定和對彼岸世界的肯定，最終確立起了超脫生死輪迴、出離人生苦海的人生理想。但傳入中國的佛教卻在儒家重人事、重心性和重視主體及其修養的思想影響下，將抽象的佛性與具體的人心人性結合在一起，極大地發展了中國化的佛性論和心性學說，並通過對主體自我的肯定而一步步走向了對人的生活肯定，由此而確立了中國佛教「出世不離入世」的基本特色，乃至出現了像禪宗這樣融解脫理想於當下的現實人生之中，化修道求佛於平常的穿衣吃飯之間的典型的中國佛教宗派。在禪門中甚至還出現了呵佛罵祖以強調自性解脫的禪風。在出世不離入世的旗號下，有的佛教徒還直接參與了政治。從理論上看，天台宗的一切眾生本具空假中三諦性德與儒家的性善論，華嚴宗的理

事說與傳統哲學的體用說及「理」範疇，禪宗的即心即佛與儒家的反身而誠等，無論從思想內容還是從思想方法上，都可以看到兩者的相通之處。而中國化的佛教理論對宋代儒學的深刻影響，則也是人所共知的事實。儒佛理論的相互交融構成了中國思想史的重要內容，也是佛教中國化的突出表現。

四

德國學者卡爾·雅斯貝爾斯在提出他著名的「軸心時代」的新史學觀念時認為，人類古代文明在經過了很長一段時間以後，在公元前 500 年前後的數百年內，在中國、印度、巴勒斯坦和希臘這些互不知曉的地區，不約而同地經歷了「超越的突破」，各大文明由文化的原始階段一躍而發展為高級階段，形成了各自特殊的文化傳統，他把人類文明發展的這一關鍵時期稱之為人類文明史上的「軸心時代」，認為直至近代，「人類一直靠軸心時代所產生的思考和創造的一切而生存，每一次新的飛躍都回顧這一時期」。^[27] 在談到中國時他說：「在中國，孔子和老子非常活躍，中國所有的哲學流派，包括墨子、莊子、列子和諸子百家都出現了。」^[28] 情況確實如此，與世界文化發展相同步地，中國在春秋戰國時期也形成了一個諸子百家爭鳴的文化繁榮局面，這一時期的文化成果也成為中國文化發展的「軸心」，任何外來文化要在中土傳播發展都不能不受這一軸心的影響。

p. 313

在這諸子百家之學中，堪與儒家媲美，且在傳統文化的發展中始終與儒家相融互補的是老莊道家，其哲學在魏晉時期則發展為玄學。佛教的儒學化主要表現了外來佛教與中國正統思想的合流，但對於有「哲學的宗教」之稱的佛教而言，僅此還是不夠的，因為這還不足以充分表現佛教的特有價值。恩格斯曾說過：「辯證的思維——正因為它是以概念本性的研究為前提——只對於人才是可能的，並且只對於較高發展階段上的人（佛教徒和希臘人）才是可能的。」^[29] 佛教在其發展中逐步形成一套精緻的思辨哲學，它傳到中國來以後也必須通過中國化而進入傳統的哲學思想領域。因此，佛教在中土的發展，還經歷十分重要的老莊玄學化的過程。外來佛教借助老莊道家的玄思來闡發佛理，從而加深了與中國思辨哲學的會通，並通過對道家自然論與修養論的融合而孕育了禪宗的「自在解脫」和天台宗的止觀學說等中國化的佛學思想。

佛教的老莊玄學化也可以追溯到佛教的初傳之時。漢譯佛經從一開始就借用了許多傳統道家的術語。例如最早來華傳教的譯經大師安世高，在其所譯出的《安般守意經》中就有這樣的表述：「身但氣所作，氣滅為空。」又說：「安般守意，名為御意至得無為也。」按照佛教的觀點，人身乃由地水火風等四大和合而成，修安般守意禪觀，則是為了涅槃解脫。這裡卻用「氣」來概括「四大」，代指「人身」，用「無為」來表示涅槃義，以至於有的中國人就以道家思想去理解佛教了。牟子《理惑論》中說：「道之言導也，導人至於無為也。」認為佛道是引導人們去追求無為境界的。既然佛與老子的理想境界都是無為，所以又說，「佛與老子，無為志也」，認為兩者本質上是一致的。袁宏《後漢紀》卷 10 中也說：「沙門者，漢言息心。蓋息意去

欲，而欲歸於無為也。」與安世高差不多同時來華傳教的譯經大師支謙在其譯出的《道行般若經》中則用「本無」、「自然」等概念來表示般若性空之義，例如〈照明品〉就將「諸法性空」譯為「諸法本無」，〈泥犁品〉中則說「一切法悉皆自然」。這樣的譯法，就從文字上乃至義理上將佛道溝通了起來。

魏正始（240～249年）以後，魏晉玄學盛行。由於般若學假有性空的理論與老莊玄學談無說有的思想特點頗為相似，「故因風易行」（道安語），得以繁興，並與玄學合流而產生了玄學化的六家七宗。正是通過與玄學的合流，佛教正式登上了中國學術思想的舞台。東晉著名的佛學家僧肇借助於鳩摩羅什譯出的《中論》、《十二門論》和《百論》等系統發展般若思想的佛典，在批判總結玄佛合流的基礎上創立了比較準確地把握了印度佛教原義的中觀般若思想體系，但其思想和方法仍然深受老莊玄學的影響，以至於現代日本學者中仍有人認為僧肇的思想「不僅形式連內容也是老莊思想」。

p. 314

[30] 僧肇以後，竺道生會通般若學和佛性論，並在此基礎上提倡頓悟說，進一步把佛教哲學理論中國化。經過南北朝百多年的發展，到隋唐佛教各宗派建立以後，中國佛教哲學的發展便不再依賴於印度佛典的翻譯，各宗派的創始人大都通過對佛典的注釋來闡發自己的思想，組織自己的思想體系。在融合中外思想的基礎上，各宗派都建構了自己富有特色的宗教哲學體系。在佛教中國化的過程中，其哲學理論的老莊玄學化是特別值得注意的。老莊玄學的「自然」、「有無」和「道」等概念以及相對主義、得意妄言等方法，在中國化的各個佛教宗派思想體系中，都起著十分巨大的作用。而禪宗思想的出現，按胡適的說法，就更是「古來的自然主義的哲學（所謂「道家」哲學）與佛教的思想精彩部分相結合」的結果。[31]

最後需要指出的是，佛教中國化的過程是佛教與傳統思想文化相互影響的過程。外來佛教在傳統文化的影響下為適應中國社會的需要而不斷改變自己，傳統文化也在外來佛教的影響下不斷發生變化，這兩方面是緊密聯繫、相互交織在一起的。從歷史上看，正是中國化了的佛教更能對傳統思想文化發生影響，而受佛教影響的傳統思想文化也更能對佛教在中國的發展產生影響。例如，早期佛經的翻譯受到了老莊道家思想的影響，老莊化的譯經又反過來對魏晉玄學的產生和發展起了一定的促進作用，[32] 而六家七宗時代的佛教般若學則又是佛教玄學化的產物。同樣，禪宗等中國化的佛教宗派在儒道等傳統思想文化的影響下得以建立，而它又推動了宋明理學的形成與發展。從某種意義上說，正是由於禪宗等站在佛教的立場上對儒道等進行了融合，才對宋明理學發生了巨大的影響，而朱熹等宋儒大都在極力排佛的同時又未能避免出入於佛老，一個很重要的原因也就在於他們所理解的儒學，在一定程度上已經打上了佛教的烙印。在強調佛教中國化的同時，傳統文化的佛教化也是不應被忽視的。只有從兩者的雙向互動中，才能更好地把握中國佛教的特點，也才能更好地研究中國傳統思想文化的發展。

p. 315

On the Sinicization of Buddhism

Hong Xiuping
Professor, Department of Philosophy, Nanjing University

Summary

The sinicization of Buddhism had gone through different ways and stages. In terms of its relationship with Han culture, the sinicization of Buddhist theory has manifested itself in its apotheosis, and its coloring by Taoism and Confucianism. Study of the interplay between Buddhism and Chinese traditional thoughts and culture could contribute to a deeper understanding of the nature and development of Chinese thoughts.

Keywords : 1.sinicization of Buddhism 2.apotheosis 3.coloring by Confucianism
4.coloring by Taoism

[1] 任繼愈〈從中國佛教文化與古代社會看佛教文化與現代社會〉，「佛教文化與現代社會，'97 北京國際學術研討會」會議論文稿。

[2] 同上。

[3] 任繼愈〈智顛評傳·序〉，南京大學出版社，1996 年版。

[4] 臺灣中國文化大學李志夫教授曾從「佛教教儀、制度之中國化」、「佛學之中國化」、「佛教文學之中國化」和「佛教藝術之中國化」等四個方面對佛教的中國化作了專門的研究，請參見其〈佛教中國化過程之研究〉一文，載《中華佛學學報》第 8 期，〔臺灣〕中華佛學研究所 1995 年 7 月發行。

[5] 請參見方立天〈佛教中國化的歷程〉一文，載《世界宗教研究》1989 年第 3 期。

[6] 方立天〈佛教中國化的歷程〉，載《世界宗教研究》1989 年第 3 期。

[7] 對於「老子化胡說」的提出及其文化意義，請參閱拙文〈老子、老子之道與道教的發展——兼論「老子化胡說」的文化意義〉，載《南京大學學報》1997 年第 4 期。

[8] 《後漢書·楚王英傳》。

[9] 《後漢書·襄楷傳》。

[10] 王充《論衡·論死》。

[11] 王充《論衡·禍虛》。

[12] 蕭琛《難神滅論》，《弘明集》卷 9。

[13] 見《高僧傳·習禪篇總論》。

[14] 康僧會的《安般守意經序》中說：「得安般行者，……無遐不見，無聲不聞，恍惚彷彿，存亡自由。」

[15] 北周道安《二教論·歸本顯宗第一》。

[16] 《顏氏家訓·歸心篇》。

[17] 契嵩《輔教編》上《原教》，《鐔津文集》卷 1。

[18] 詳見敦煌本《提謂經》等，並請參閱方立天〈佛教倫理中國化的方式與特色〉一文，載《哲學研究》1996 年第 6 期。

[19] 請參閱日本學者中村元〈儒教思想對佛典漢譯帶來的影響〉一文，載《世界宗教研究》1982年第2期。

[20] 《諸經要集》卷7中說：「無始已來一切眾生，於六道中互為父母，親疏何定？」《廣弘明集》卷13載法琳的《辯正法》中也引佛經言：「識體輪迴，六趣無非父母；生死變易，三界孰辨怨親？」

[21] 偽經，是指中國古代佛教徒撰述而假托「佛說」、並以漢譯形式出現的佛教經典。這些經典對研究佛教的中國化和中國化佛教的發展，仍有重要意義。「偽經」中闡揚孝道的代表作有《佛說父母恩重經》等。

[22] 參閱王月清〈中國佛教孝親觀初探〉一文，載《南京大學學報》1996年第3期。

[23] 孫綽《喻道論》，《弘明集》卷3。

[24] 慧琳《白黑論》，《宋書》卷97《天竺迦毗黎傳》。

[25] 牟子《理惑論》，《弘明集》卷1。

[26] 請參見拙文〈論中國佛教人文特色形成的哲學基礎——兼論儒佛道人生哲學的互補〉，載《中國哲學史》1997年第1~2期。

[27] 《歷史的起源和目標》，華夏出版社，1989年版，頁14。

[28] 同上，頁3。

[29] 《馬克思恩格斯選集》，人民出版社，1972年版，卷3，頁545。

[30] 見日本駒澤大學教授岡部和雄在1989年召開於北京大學的「中日禪學研討會」上發表的論文〈中國佛教的研究狀況與問題點〉。對這種觀點，我們並不敢苟同，因為透過僧肇與老莊玄學的表面相似，是不難看出它們根本點上的差異的。請參閱拙文〈老莊玄學與僧肇佛學〉一文，載《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社，1994年版。

[31] 《白話文學史》，頁264。

[32] 關於佛學對玄學的影響，請參閱拙文〈佛教若思想的傳入和魏晉玄學的產生〉，載《南京大學學報》，1985年增刊。