

从印度佛教传入中国 看两种文化的冲突和融合*

汤一介

(国学研究所)

内 容 提 要

中国历史上有三次大规模的外来文化的传入：第一次是公元一世纪到九世纪印度佛教的传入，第二次是明中叶到清初西方自然科学的传入，第三次是鸦片战争以后西方文化的全面传播，特别是五四运动时期马克思主义的传入。外来文化的冲击必然引起传统文化结构的震荡和改变，这两者之间有一个相互矛盾、冲突、融合、吸收的长期而复杂的过程。本文考察了印度佛教传入中国后“比附”、“冲突”、“融合”的三个阶段，探讨了中国文化开放型的特点。“前事不忘，后世之师”，从这一历史过程中我们也许能吸收一些对中国现代化进程有教益的东西。

外来思想文化传入中国，从中国历史上看主要有三次：第一次是印度文化的传入，主要是印度佛教的传入，它对中国文化的发展发生了很大的影响；第二次是十七世纪（即明朝中叶）以后西方文明的传入，开始主要是以西方传教士利玛窦等传入的西方文明；第三次是五四运动前后马克思主义的传入中国。这三次外来文化的传入中国，由于历史条件的不同、时代背景的差异以及传入的方式和性质的不同，而在中国发生了不同的作用。本文只就印度佛教传入的历史过程来探讨一下外来文化与原有文化在接触之后所发生的一些现象，并透过这些现象看看我们能否从中得到某些有意义的结论。司马迁在《史记》中说：“居今之世，忘古之道，所以自镜者，未必尽同。”贾谊在《过秦论》引用了一句古谚语说：“前事不忘，后事之师。”过去的事不能全部拿来作将来的事发展的榜样，但对过去的历史进行分析和考察，我们能否从中找到某些规律性的现象，为我们所借鉴呢？如果不能，那么研究历史、对历史所作的反思将毫无意义。因此，看来“前事不忘，后世之师”总还有一点道理。

*本文于1985年7月收到。

印度佛教传入中国大体上有这样一个过程：首先，它依附于中国原有思想文化，而有所流传；其次，是和中国传统思想文化发生矛盾和冲突；最后，为中国思想文化所吸收，大大推动了中国文化的发展。

一、印度佛教传入中国，开始时依附于中国原有文化，而得以流传，并发生影响。

佛教在汉朝传入时，先是依附于中国原有的“道术”（或“方术”）；魏晋时玄学流行，又依附于玄学。汉朝，多把“浮屠”与“黄老”同样看待，楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，桓帝在“官中立黄老、浮屠之祠”。甚至当时佛教徒也自称其教为“道术”，如牟子《理惑论》就把佛教看成是九十六种“道术”之一种，他说：“道者九十六种，至于尊大，莫尚佛道也。”《四十二章经》也自称“佛教”为“佛道”。那时佛教所讲的内容大体是“精灵不灭”、“因果报应”之类，而对印度佛教“无我”的意义一点也不了解。“精灵不灭”的思想在中国原来就有相类者，这就是所谓“有鬼论”的思想，如《诗经·大雅·文王》有所谓“三后在天”、精灵升遐之说；《淮南子·精神训》谓“故形有尽，而神未尝化”，因此在两汉才有桓谭的“形尽神亦灭”之说，王充的“人死不为鬼”之论。而“精灵不灭”要靠对身体和精神的“炼养”也是当时神仙家已有的看法。至于“因果报应”，佛教与中国本土的说法虽不尽相同，而汉时佛教所流传的“因果报应”思想实可与中国的“福善祸淫”的思想相贯通，如《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。”

汉末魏初，翻译的佛教经典一天天多起来，这时佛教在中国分为两大系统流传：一为安世高系，是小乘佛教，重禅法；二为支娄迦讫系，为大乘佛教，讲般若学。安世高译佛经很多，最有影响的是《安般守意经》和《阴持入经》。前者讲呼吸守意，所谓“安般”即入息（吸）与出息（呼），“守意”意谓专注一心，使意念不生，能“守意”则心神明静，心神明静则可成佛，这和当时的道家、神仙家的呼吸吐纳之术、养生成仙之说颇相近。后者《阴持入经》是解释佛教名词概念的书，如汉人注经的章句之学。它对于宇宙人生的学说以“元气”为根本，说“元气”即“五行”，并以此说“五阴”（按，后译为“五蕴”，认为佛教讲的“色、受、想、行、识”等五阴也是“元气”的作用）。安世高一系所宣扬的小乘禅法，显然是依附于我国当时的道术思想，用道术来解释佛教。

支娄迦讫一系所传的为大乘般若学，认为人生的根本道理最重要的是使“神返本真”，而与“道”合，已见其受老庄思想影响。支娄迦讫的再传弟子支谦已在吴时译《般若波罗密经》为《大明度无极经》，这一译经名称已可见他使佛教迎合当时流行的以老庄思想为核心的玄学。把“般若”译为“大明”，当是取自《老子》“知常曰明”的意思。“波罗密”译为“度无极”（到彼岸）则是说达到与“道”（无极）合一的境界，则是附会《老子》二十八章“复归于无极”一语。

魏晋时期，以老庄思想为骨架的玄学本体论大为流行，玄学讨论的中心问题为“本末有无”的问题，而佛教般若学与玄学比较接近，因此当时的佛教徒多以玄学解释佛教

的理论,而所采用的方法叫“格义”或“连类”。道安在《毗奈耶序》中说:“于十二部,毗目罗部最多,以斯邦人老庄行教,与方等经兼忘相似,故风易行。”可见当时有名的和尚也已认识到佛教的流行是依靠了当时的玄学。《世说新语·文学》中说:“正始中,王弼何晏好老庄玄胜之谈,而世遂贵焉,至过江佛理尤盛。”到东晋,为什么佛教大为流行,除由于当时社会生活的需要之外,也正是因为佛教般若学和玄学很接近。当时流行的般若学有所谓“六家七宗”,而它们所讨论的问题仍然是“本末有无”问题。所谓“本无”是继承王弼何晏“贵无”派思想而发展;所谓“心无”则是多与嵇康思想相接近;而“即色”与郭象的“崇有”不无相应关系。

为什么会有这样的情况?看来,任何一种思想文化都有其保守的一面,对外来思想文化总有抗拒性,因此外来思想文化往往要先适应原有思想文化的某些要求,依附于原有思想文化,其中与原有思想文化相同或相近的部分比较容易传播,然后不同的部分渗透到原有思想文化中起作用,而对原有思想文化发生影响。

二、印度佛教在东晋以后的广泛传播,而引起了中国传统文化与外来印度文化的矛盾和冲突,并在矛盾冲突中推进了中国文化的发展。

东晋初年,佛教般若学仍然依附于老庄玄学,故可称之为“佛玄”。然而印度文化与中国原有文化毕竟是两种不同思想体系的文化,它不可能永远依附于原有思想文化。所以到东晋中后期,由于佛教经典翻译日多,而且越来越系统,并且可以看出它在某些方面确有胜过中国传统文化之处,因而在两种不同的传统文化中必然发生矛盾和冲突。

佛教经典自汉以后翻成汉文,据《开元录》载,从汉到西晋二百五十年间翻译的佛经共一千四百二十卷,而东晋这一时期(包括同期北方的后秦、西秦、前凉、北凉)则共译经一千七百一十六卷,一百年间超过以前的二百五十年。特别是鸠摩罗什再译《般若经》的大小品;和解释《般若经》的《大智度论》以及龙树的《中论》、《十二门论》等,使印度佛教般若空宗的经典大体齐备了。这时不仅到中国来的外国僧人,而且中国僧人对佛教的原意有了比较正确的了解。由于对印度佛教的原意有了比较正确的了解,对佛教徒来说,这就发生了问题:是按照佛经的原意在中国讲佛教呢,还是继续按照中国传统思想来讲佛教呢?这样就产生了两种不同传统的文化的冲突问题。

在南北朝时,佛教和原有中国传统文化的冲突表现在各个方面,从政治思想、哲学思想一直到伦理道德和宗教信仰诸方面。

历史为我们留下一部很重要的著作,这部著作就是《弘明集》。它虽然是梁时佛教徒僧祐编的,但他同时收到一些反对佛教的文章,因此这部书大体上可以让我们了解到南北朝时印度佛教这种外来思想文化和中国传统的思想文化矛盾和冲突的情况。(唐道宣的《广弘明集》也包含了一些这方面的材料)从这部书中,我们可以看出当时两种思想文化矛盾冲突的若干问题。有关于“神灭”与“神不灭”问题的争论;有沙门是否应敬王者问题的争论,这涉及中国传统思想的“忠君”和“孝父母”以及“出世”与“入世”的问题;有关于“因果报应”有无问题的争论,它涉及“因果”与“自然”这样的哲学

问题；有关于“人”作为万物之灵与“众生”之间的关系问题的争论，何承天据《周易》而论“人”与“天”、“地”并列为“三才”，因此“人”不能与其他“飞沈蠃蠕”并列为“众生”，这也和维护儒家传统相关连；还有关于夷夏的争论，何承天的《答宗炳》谓“华戎自有不同”在于其性，说：“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。”顾欢《夷夏论》谓华夏为“礼义之邦”，故不当“舍华效夷”，其所据之论点与何承天大同。在这一时期还发生了北魏太武帝之灭佛法 and 北周武帝之毁佛，这虽与政治斗争有关，但从文化背景上说均与华夷之辩相关，从宗教上说则出于佛道之争。

这一时期，佛教与中国本民族的宗教道教的矛盾冲突也日益尖锐，先有“老子化胡”问题的争论，接着在“生死”、“形神”问题上又展开了互相攻击（参见《略论早期道教关于生死、形神问题的理论》，载《哲学研究》一九八一年一期），继之又有关于“出世”与“入世”、“华夏”与“夷狄”等等问题的争论。

这些争论的问题有些一直延续到隋唐时期仍然继续着，兹不赘述。

从上述情况我们可以看出，两种不同传统的思想文化在接触之后，在一般情况下其发展必然要产生矛盾和冲突，问题是如何对待这种矛盾和冲突。是利用政治力量来排斥外来文化，把外来文化拒之于国门之外，还是积极地接受外来文化，在两种不同文化中找到某些共同点，在矛盾冲突中吸收和融合外来文化，这就是个大问题。看来，从南北朝到隋唐，尽管存在着两种文化的不断矛盾和冲突，但是中华民族并没有拒绝外来文化，而是在这种矛盾冲突中尽力吸收着外来文化，这就表现了一个民族的自信心和其自身文化的价值。正是由于这样的两种文化的矛盾与冲突，而在这种矛盾冲突中中华民族又不断地吸收着外来文化，从而大大地推动了中华民族文化的向前发展。这一时期，我国的文化无论在文学、艺术、建筑、雕塑以至于哲学思想等方面都表现出生气勃勃的姿态。

三、印度佛教在隋唐以后为中国文化所吸收，首先出现了中国化佛教宗派，至宋佛教则为中传统文化所融化，形成了宋明理学，即新儒家学说。

隋唐时期，在中国出现了若干佛教宗派，其中天台宗、华严宗和禅宗实是中国化的佛教。这三个宗派所讨论的问题，在中国哲学史上最重、影响最大的是心性问题和理事问题。心性问题的本来在中国传统思想中就是一个重要问题，这可以向上追溯到孔孟，特别是孟子，孟子说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”这已接触到心性问题的，但还没有展开。而禅宗由于讨论“佛性”问题，而把“佛性”与“本心”的问题大大地展开了。禅宗实际上是从一个侧面发展了中国原有的“心性”学说。至于“理事”关系问题，华严宗用“体用”关系讲“理事无碍”，实与魏晋玄学有关，并开宋明理学“理一分殊”之先河。盖魏晋玄学已有“体用如一”的思想，王弼讲“无因于有”，“虽贵以无为用，不能舍无以为体”，均在用“体用如一”说明“有”、“无”的关系。隋唐以后，华严宗和禅宗对中国思想影响最大，这正因为它们是中国化的佛教的缘故。而像唯

识宗在唐初虽经玄奘大师大力提倡,但仅仅流行了三十年而告衰落,这就是因为唯识宗是道地的印度佛教。

到宋朝,理学反对佛教,而且从哲学思想发展上说完全取代了佛教,这当然不是偶然的。本来中国的传统思想是“入世”的,或者说其着眼点在于在现实社会中实现其“治国平天下”的理想,这点是中国传统思想与印度佛教“出世”思想的根本不同。但理想的社会建立的可能性有什么根据?如何实现这个“治国平天下”的理想?于是“天理”问题被提出来了。程颢说:“吾学虽有所授受,天理二字,却是自家体贴出来。”原来佛教讲的“理”是“空理”,排除了“理”的社会内容。但中国化的佛教禅宗却认为在日常生活中都可以见佛道,“砍柴挑水无非妙道”,都可以成佛。那么“事父事君”是否也可以成佛?如果不可以,那么就和它主张的“砍柴挑水无非妙道”相矛盾;如果可以,就必须抛弃“出世”思想,而转向“入世”。“事父事君”是当时社会中最大的事,最重要的道理,它必须成为“天理”的内容,因此宋儒所说的“理”就不能是“空理”,而必须是“实理”。这个“实理”是一“至善之表德”,它的根本内容就是“仁义礼智信”,而其中尤以“仁”为最根本,而“仁”或为“性”之本体,或为“心”之本体,故心性成为宋明理学的根本问题。“性即理”与“心即理”都有一个天人关系问题,因而宋明理学家从本体论上论证了“天人合一”。二程以“体用一源,显微无间”,朱熹用“人人有一太极,物物有一太极”,说天人关系;陆九渊以“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”,王阳明以“心即天,言心则天地万物皆举之矣”说天人一体。完成“天人合一”的理想境界,实现“治国平天下”的圣人事业,从人的方面说就要体现“天理”;体现“天理”,必须提高自己的道德,作到“知行合一”,修养自己的“心性”。从这方面看,心性学说也是理学所最重视的。而这种心性的修养不是一种纯认知的过程,从根本上说是一道德实践的过程。这点从一个方面又和禅宗的修养功夫联系起来。不过理学的这种道德实践不光是为了个人“成佛”,而是为了实现其和谐的理想社会。我们可以看出,宋明理学在吸收了中国化的佛教禅宗、华严宗等的理论的基础上,为中国哲学建立了一套本体论、价值论、人生哲学等较为完整的体系,把中国哲学向前推进了。

我们从印度佛教这一外来文化传入中国与原有文化相接触的历史过程,可以看出两种不同传统的文化在长期接触后所发生的一些现象:先是印度佛教这种外来文化依附于中国的原有文化;继之由于外来文化传入日多,且有独立发展的要求,从而引起了两种不同传统的文化之间的矛盾与冲突;再后,如果原有文化是有生命力的,是开放型的,它就可以吸收并融合外来文化,从而把自身文化大大向前推进。中国吸收印度文化经历了长达几百年的时间,这说明一种文化吸收和融合另外一种文化决非一朝一夕可以完成,它需要一定的时间和条件。从印度佛教的传入中国看,从公元一世纪一直到九、十世纪,其间印度佛教曾一度十分流行,但中国传统文化也表现了它强大的生命力。在上述三个发展阶段中,当时的中华民族表现出其自信心,它敢于迎接外来文化,并善于吸收和融合外来文化,这正是它的生命力之所在,其文化的价值所在。因此,从这一历史过程可以得出这样的结论:对外来文化采取“开放”的态度,是一个民族有自信心的表

现,是一个民族的传统文 化有生命力的表现。

关于第二次外来文化的传入,不在本文所要讨论的范围之内,但有一点和第一次外来文化的传入相关的,似可注意,即清初起,我们对外来文化采取了“闭关锁国”的态度,只是在鸦片战争以后,我们的“闭关”大门为西方的大炮所打开,此后一直在十分被动的情况下接受外来文化,这中间确有许多教训应为我们吸取。

当前,我国正处在实现四个现代化的历史阶段,然而只有现代化的科学技术,而没有现代化的思想文化,实现四个现代化只能是一句空话。“现代化”是一个很复杂的问题,提出要实现现代化,就说明我们目前仍然处在“非现代化”的历史时期。那么首先有一个“现代化”与“传统”的关系问题,这里面包含着深刻的价值观念问题,这就不能不和传统文化息息相关。所以在现代化问题上不能取捷径,不能仅仅在自然科学和技术科学等表面文化现象上作文章,而要在反思的基础上对文化的深层内容作认真的思考。回顾百多年来的历史,我们可以看到,在提出“中学为体,西学为用”以来,就存在着一个“古今中外”之争的问题,“全盘西化”和“本位文化”的争论从五四前后一直到三、四十年代,问题没有解决,后来竟搁置起来了。半个多世纪以来,人们曾想寻找一条单纯引进西方科学技术的捷径,致使我国现代化的道路步履艰难,而一次又一次被打断,这又是为什么呢?这就不能不让人们对中国社会的深层结构——传统思想文化进行历史的反思,搞清楚传统思想文化与现代化之间的关系。马克思主义传入中国,对中国社会和政治起了巨大的变革作用,但是马克思主义对中国社会来说也是一种外来文化。马克思主义产生在西欧,它是当时西欧社会经济发展条件下的产物,五四运动前后传入中国,也一直存在着与中国传统思想文化的关系问题。近年来,由于“开放”政策是不可阻挡的历史潮流,现代西方文化也必然大量传入,我们中国面临西方各种不同文化潮流的冲击。如何反省中国传统思想文化的价值,如何从过去外来文化传入的历史中得到某些借鉴,如何改造和发展中国传统思想文化,使之适应当前现代化发展的趋势,将是我们不断探索的新课题。

我校第一个学生学术团体 “时代”研讨会即将成立

我校第一个学生学术团体——“时代”经济管理研讨会正在筹建,将于今年11月正式成立。其宗旨是立足特区,面向全国,放眼世界,致力于我国经济体制改革的探讨和理论研究。该会名誉会长请副校长、经济专家方生教授担任,并邀请经济系副主任郑天伦副教授、管理系副主任周惠兴副教授任顾问。

该会由管理系和经济系的同学发起,凡对经济管理有兴趣的同学均可申请参加。

Inter-Cultural Conflict and Harmony Seen in Light of the Introduction of India's Buddhism into China

Tang Yijie

Institute of Chinese Culture

Abstract

The history of China has recorded three major foreign cultural inflows, among which the introduction of India's Buddhism (into China (1—9 cent. A. D.) is the first. The second inflow is that of the Western natural sciences dating from mid-Ming Dynasty to early Qing Dynasty. And the latest one is the all-round inflow of Western culture following the Opium War, culminating in the introduction of Marxism-Leninism into China during the May Fourth Movement.

The foreign culture pounded at China's traditional cultural structure and caused inevitable shockwaves and changes. The two cultures have undergone a long and complicated process of mutually contradicting, conflicting, harmonizing, and inter-assimilation. This paper is an investigation into the three phases experienced by India's Buddhism in China, that is, "imitating", "conflicting", and "harmonizing". And in this light the paper expounds the "open" nature of China's culture. Recalling the past can enlighten the future. The above-discussed history might render some enlightenment for China's on-going cause of modernization.