

第二十一章

中国佛学的建立

佛教传入中国，是中国历史中最重大的事件之一。从它传入以后，它就是中国文化的重要因素，在宗教、哲学、文学、艺术方面有其特殊影响。

佛教的传入及其在中国的发展

佛教传入的确切年代是一个有争论的问题，历史家们仍未解决，大概是发生在公元一世纪上半叶。传统的说法是在东汉明帝(58—75年在位)时，但是现在有证据说明在明帝以前在中国已经听说有佛教了。尔后佛教的传播是一个漫长而逐步的过程。从中国的文献资料看，在公元一、二世纪，佛教被人认为是有神秘法术的宗教，与阴阳家的和后来道教的神秘法术没有多大不同。

在二世纪，有一个说法是，佛不过是老子弟子而已，这个说法在一定范围内传开了。这个说法是受到《史记·老子列传》的启发，其中说老子晚年出关，“莫知其所终”。道家中的热心人就这句话大加发挥，创作了一个故事，说老子去到西方，到达印度，教了佛和其他印度人，总共有二十九个弟子。这个说法的含意是，佛经的教义不过是《道德经》即《老子》的外国变种罢了。

在三、四世纪，比较有形上学意义的佛经，翻译的更多了，对佛学的了解也进了一步。这时候认为，佛学很像道家哲学，尤其是庄子哲学，而不像道教。佛学著作往往被人用道家哲学的观念进行解释。这种方法叫做“格义”，就是用类比来解释。

这样的方法、当然不会准确，容易造成曲解。于是在五世纪、这时候翻译的佛经大量地迅速地增加了，这才坚决不用类比解释了。可是仍然存在这样的情况，就是五世纪的佛学大师，甚至包括印度来的鸠摩罗什在内，继续使用道家的术语，诸如“有”、“无”、“有为”、“无为”，来表达佛学的观念。这样做与类比解释不同，后者只是语词的表面相似，前者则所用语词与其表达的观念有内在联系。所以从这些著作的内容来判断，作者们继续使用道家术语，并没有造成对佛学的误解或曲解，倒是造成印度佛学与道家哲学的综合，导致中国形式的佛学的建立。

这里必须指出：“中国的佛学”与“在中国的佛学”，二者所指的不一定是一回事，即不一定是同义语。因为佛教中有些宗派，规定自己只遵守印度的宗教和哲学传统，而与中国的不发生接触。相宗，又称唯识宗，就是一个例子。相宗是著名的到印度取经的玄奘(596—664年)引进中国的。像相宗这样的宗派，都只能叫做“在中国的佛学”。它们的影响，只限于少数人和短暂的时期。它们并没有进入广大知识界的思想中，所以在中国的精神的发展中，简直没有起作用。

“中国的佛学”则不然，它是另一种形式的佛学，它已经与中国的思想结合，它是联系着中国的哲学传统发展起来的。往后我们将会看到，佛教的中道宗与道家哲学有某些相似之处。中道宗与道家哲学相互作用，产生了禅宗。禅宗虽是佛教，同时又是中国的。禅宗虽是佛教的一个宗派，可是它对于中国哲学、文学、艺术的影响，却是深远的。

佛学的一般概念

随着佛教的传入中国，有些人为了佛经的汉译作了巨大的努力。小乘、大乘的经文都翻译过来了，但是只有大乘在中国的佛学中获得永久的地位。

总地说来，大乘佛学对中国人影响最大者是它的宇宙的心的概念，以及可以称为它的形上学的负的方法。对这些进行讨论之前，必须首先考察一下佛学的几个一般概念。

虽说佛教有许多宗派，每个宗派都提出了某些不同的东西，可是所有的宗派一致同意，他们都相信“业”的学说。业，通常解释为行为，动作。但是业的实际含义更广，

不只限于外部的行动，而且包括一个有情物说的和想的。照佛学的说法，宇宙的一切现象，或者更确切地说，一个有情物的宇宙的一切现象，都是他的心的表现。不论何时，他动，他说，以至于他想，这都是他的心做了点什么，这点什么一定产生它的结果，无论在多么遥远的将来。这个结果就是业的报应。业是因，报是果。一个人的存在，就是一连串的因果造成的。

一个有情物的今生，仅只是这个全过程的一个方面。死不是他的存在的终结，而只是这个过程的一个方面。今生是什么，来自前生的业；今生的业，决定来生是什么。如此，今生的业，报在来生；来生的业，报在来生的来生；以至无穷。这一连串的因果报应，就是“生死轮回”。它是一切有情物的痛苦的主要来源。

照佛学的说法，这一切痛苦，都起于个人对事物本性的根本无知。宇宙的一切事物都是心的表现，所以是虚幻的，暂时的，可是无知的个人还是渴求它们，迷恋它们。这种根本无知，就是“无明”。无明生贪嗔痴恋；由于对于生的贪恋，个人就陷入永恒的生死轮回，万劫不复。

要逃脱生死轮回，唯一的希望在于将“无明”换成觉悟，觉悟就是梵语的“菩提”。佛教一切不同的宗派的教义和修行，都是试图对菩提有所贡献。从这些对菩提的贡献中，个人可以在多次再生的过程中，积累不再贪恋什么而能避开贪恋的业。个人有了这样的业，其结果就是从生死轮回中解脱出来，这种解脱叫做“涅槃”。

那么，涅槃状态的确切意义是什么呢？它可以说是个人与宇宙的心的同一，或者说与所谓的佛性的同一；或者说，它就是了解了或自觉到个人与宇宙的心的固有的同一。他是宇宙的心，可是以前他没有了解或自觉这一点。佛教的大乘宗派，中国人称作性宗的，阐发了这个学说。（在性宗中，性和心是一回事。）在阐发之中，性宗将宇宙的心的观念引入了中国思想。所以性宗可译为School of Universal Mind（“宇宙的心”宗）。

佛教大乘的其他宗派，如中国人称为空宗，又称为中道宗的，却不是这样描述涅槃的。它们的描述方法，我称之为负的方法。

二谛义

中道宗提出所谓“二谛义”，即二重道理的学说：认为有普通意义的道理，即“俗谛”；有高级意义的道理，即“真谛”。它进一步认为，不仅有这两种道理，而且都存在于不同的层次上。于是低一层次的真谛，在高一层次就只是俗谛。此宗的大师吉藏（549—623年），描述此说有如下三个层次的“二谛”：

(1) 普通人以万物为实“有”，而不知“无”。诸佛告诉他们，万物实际上都是“无”，“空”。在这个层次上，说万物是“有”，这是俗谛；说万物是“无”，这是真谛。

(2) 说万物是“有”，这是片面的；但是说万物是“无”，也是片面的。它们都是片面的，因为它们给人们一个错误印象：“无”只是没有了“有”的结果。殊不知事实上是，“有”同时就是“无”。例如，我们面前的桌子，要表明它正在停止存在，并不需要毁掉它、事实上。它无时无刻不是正在停止其存在。其原因在于，你开始毁桌子，你所想毁的桌子已经停止存在了。此一刻的桌子不再是前一刻的桌子了。桌子只是看着好像前一刻的桌子。因此在二谛的第二层次上，说万物是“有”与说万物是“无”，都同样是俗谛。我们只应当说，不片面的中道，在于理解万物非有非无。这是真谛。

(3) 但是，说“中道”在于不片面（即非有非无），意味着进行区别。而一切区别的本身就是片面的。因此在第三层次上，说万物非有非无，说“不片面的中道”即在于此，这些说法又只是俗谛了。真谛就在于说：万物非有非无，而又非非有非非无；中道不片面，而又非不片面（说见《二谛章》卷上，载《大藏经》卷四十五）。

由以上所用的“有”“无”二字，当时的思想家可以看出或者感到，佛学讨论的中心问题，与道家讨论的中心问题，有相似之处，都是突出“有，无”二字。当然，一深入分析，就知道这种相似在某些方面是表面的相似；可是，在道家将“无”说成“超乎形象”，佛家将“无”说成“非非”的时候，却是真正的相似。

还有一个真正相似之处：佛教此宗与道家所用的方法，以及用这种方法所得的结果，都是相似的。这种方法是，利用不同的层次，进行讨论。一个层次上的说法，马上被高

一层次上的说法否定了。我们在第十章已经看到，《庄子·齐物论》所用的也是这种方法，它就是以上刚才讨论的方法。

一切都否定了，包括否定这个“否定一切”，就可以达到庄子哲学中相同的境界，就是忘了一切，连这个“忘了一切”也忘了。这种状态，庄子称之为“坐忘”，佛家称之为“涅槃”。我们不可以问佛教此宗，涅槃状态确切地是什么，因为，照它说的，达到第三层次的真谛，就什么也不能说了。

僧肇的哲学

公元五世纪，在中国的佛教此宗大师之一是鸠摩罗什。他是印度人，出生的国家则在今新疆省内。他于401年到长安(今陕西省西安)，在此定居，直到413年逝世。在这十三年中，他将许多佛经译为汉文。教了许多弟子，其中有些人很出名，很有影响。这一章只讲他的两个弟子：僧肇和道生。

僧肇(384—414年)，京兆(今西安附近)人。他先研究老庄，后来成为鸠摩罗什弟子。他写了几篇论文，后人辑成一集，称为《肇论》。《肇论》第二论是《不真空论》，其中说：“然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无、故虽无而非无。……所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。……万物若无，则不应起，起则非无。……欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无。非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。”(见《大藏经》卷四十五)

《肇论》的第一论题为《物不迁论》，其中说：“夫人之所谓动者、以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。……求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。……是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。……果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭；果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。”(同上)

意思就是说，万物每刻都在变化。在任何特定的时刻存在的任何事物，实际上是这个时刻的新事物，与过去存在的这个事物，不是同一个事物。《物不迁论》中还说：

“梵志出家，白首而归，邻人见之曰：‘昔人尚存乎？’梵志曰：‘吾犹昔人，非昔人也。’”梵志每时每刻存在着。此刻的梵志不是从过去来的梵志；过去的梵志，不是从现在回到过去的梵志。从每物每时变化来看，我们说有动而无静；从每物此时尚在来看，我们说有静而无动。

僧肇的理论，具体化了第二层次的二谛。在这个层次上，说万物是有是静，说万物是无是动，都是俗谛。说万物非有非无，非动非静，是真谛。

僧肇还提出了论证，具体化了第三层次即最高层次的二谛。这些论证见于《肇论》的《般若无知论》。僧肇把“般若”描写成圣智，可是他又说圣智实际上是无知。因为要知某一事物，就要选出这个事物的某一性质，以此性质作为知的对象。但是圣智是要知“无”，它“超乎形象”，没有性质，所以“无”根本不能成为知的对象。要知“无”，只有与“无”同一。这种与“无”同一的状态，就叫做涅槃。涅槃和般若，是一件事情的两个方面。正如涅槃不是可知之物，般若是不知之知(说见《般若无知论》，载《大藏经》卷四十五)。所以在第三层次上，什么也不能说，只有保持静默。

道生的哲学

僧肇三十岁就死了，否则他的影响会更大。道生(434年卒)，钜鹿(今河北省西北部)人，寓居彭城(在今江苏省北部)，与僧肇在鸠摩罗什门下同学。他学识渊博，颖悟而雄辩，据说讲起佛学来，顽石为之点头。晚年在庐山讲学，庐山是当时佛学中心，高僧如道安(385年卒)、慧远(416年卒)都在那里讲过学。道生提出许多理论，又新又革命，曾被一些保守的和尚赶出了南京。

道生提出的理论中，有“善不受报”义，原文已失传。僧(518年卒)编的《弘明集》，收有慧远的《明报应论》，这篇论文可能代表道生观点的某些方面，因为它也讲善不受

报。其总的思想是，将道家“无为”、“无心”的观念应用于形上学。无为的意思并不是真正无所作为，而是无心而为。只要遵循无为、无心的原则，对于物也就无所贪恋迷执。即使从事各种活动，也是如此。既然“业”而受报，是由于贪恋和迷执，现在没有贪恋和迷执，当然“业”不受报了（《弘明集》卷五，载《大藏经》卷五十二）。慧远的这个理论，无论与道生原意是否相同，也是道家理论向佛家形上学的扩展。道家的“无为”、“无心”原来只有社会伦理的意义，进入了佛学就有形上学的意义了，这一点是很有趣的。由此看来，它确实是中国佛学的一个重要发展，后来的禅宗就是遵循这个发展而发展的。

道生提出的理论中，还有“顿悟成佛”义，原文亦失传，谢灵运（433年卒）的《辩宗论》阐述了道生此义。顿悟成佛的理论，与渐修成佛的理论相对立。后者认为，只有通过逐步积累学习和修行、即通过积学，才能成佛。道生、谢灵运都不否认积学的重要性，但是他们认为，积学的工夫不论多么大，也只是一种准备工夫，积学的本身并不足以使人成佛。成佛是一瞬间的活动，就像是跃过鸿沟。要么是一跃成功，达到彼岸，刹那之间完全成佛；要么是一跃而失败，仍然是原来的凡夫俗子。其间没有中间步骤。

“顿悟成佛”义的理论根据是，成佛就是与“无”同一，也可以说是与宇宙的心同一。由于“无”“超乎形象”，“无”自身不是一“物”，所以无不可能分成一部分、一部分。因此不可能今天修得它的一部分，明天修得它的另一部分。同一，就是与其全体同一。少了任何一点，就不是同一。

关于这个问题，谢灵运与其他人有许多辩论，《辩宗论》都有记载。有个和尚名叫僧维，问道：学者若已经与“无”同一，当然不再说“无”了，但是他若要学“无”，用“无”除掉“有”，那么，这样学“无”岂不是渐悟的过程吗？谢灵运回答道：学者若仍在“有”的境界中，他所做的一切都是学，不是悟。当然，学者要能够悟，必须首先致力于学。但是悟的本身一定是超越了“有”。

僧维又问：学者若致力于学，希望借此与“无”同一，他是否会逐渐进步呢？如果不逐渐进步，他又何必学呢？如果是逐渐进步，岂不是渐悟吗？谢灵运答：致力于学，在压制心中的污垢方面，会有积极效果。这样的压制，好像是消灭了污垢，实际上并没有消灭。只有一旦顿悟，才能“万滞同尽”。

僧维又问：学者若致力于学，能否与“无”暂同呢？如果能够，暂同也胜于完全不同，这岂不是渐悟吗？谢灵运答：这样的暂同、只是假同。真同在本性上是永久的。把暂同当成真同，就跟把压制心中的污垢当成消灭心中的污垢，是一样的谬误。

《辩宗论》附有道生的《答王卫军书》，这封信完全赞成谢灵运的论点。《辩宗论》载在道宣（596—667）编的《广弘明集》中（卷十八、载《大藏经》卷五十二）。

道生还有一个理论，主张“一切众生，莫不是佛，亦皆涅槃”（《法华经疏》），即每个有感觉的生物都有佛性，或宇宙的心。他的关于这个问题的论文也失传了，他这方面的观点还散见于几部佛经的注疏里。从这些注疏看来，他认为众生都有佛性，只是不认识自己有佛性。这就是“无明”。这种“无明”使之陷入生死轮回。因此他必须首先认识到他有佛性，佛性是他本性里面本有的，然后通过学习和修行，自己“见”自己的佛性。这个“见”便是顿悟，因为佛性不可分，他只能见其全体，或是毫无所见。这样的“见”也就意味着与佛性同一，因为佛性不是可以从外面看见的东西。这个意思就是道生所说的“返迷归极，归极得本”。（《涅槃经集解》卷一）得本的状态，就是涅槃的状态。

但是，涅槃并不是外在于、迥异于生死轮回，佛性也不是外在于、迥异于现象世界。一旦顿悟，后者立刻就是前者。所以道生说：“夫大乘之悟，本不近舍生死，远更求之也。斯在生死事中，即用其实为悟矣。”（语出僧肇《维摩经注》卷七）佛家用“到彼岸”的比喻，表示得涅槃的意思。道生说：“言到彼岸：若到彼岸，便是未到。未到、非未到，方是真到。此岸生死，彼岸涅槃。”（同上，卷九）他还说：“若见佛者，未见佛也。不见有佛，乃为见佛耳。”（同上）

这大概也就是道生的佛无“净土”论的意思。这是他的又一个理论。佛的世界，就在眼前的这个世界之中。

有一篇论文题为《宝藏论》，传统的说法说是僧肇所作，很可能不是他作的。其中说：“譬如有人，于金器藏中，常观于金体，不睹众相。虽睹众相，亦是一金。既不为相所感，即离分别。常观金体。无有虚谬。喻彼真人，亦复如是。”（《大藏经》卷四十五）意思是说：假设有个人在贮藏金器的宝库内，看见了金器，但是没有注意金器的形状。或者即使注意了金器的形状，他还是认出了它们都是金子。他没有被各种不同的形状所迷惑，所以能够摆脱它们的表面区别。他总是看得出它们内含的本质是金子，而不为任何幻象所苦。这个比喻说明了真人是什么。

这个说法，可能不是出于僧肇；但是作为比喻，后来佛家经常使用。佛性的实在性本身就是现象世界，正如金器的本身就是金子。现象世界之外别无实在性，正如金器之外别无金子。有些人，由于“无明”，只见现象世界，不见佛性的实在性。另有些人，由于觉悟，见到佛性，但是这个佛性仍然是现象世界。这两种人所见的都是同一个东西，但是觉悟的人所见的，与无明的人所见的，具有完全不同的意义。这就是中国佛学常说的：“迷则为凡，悟则为圣。”

道生的理论中，还有“一阐提人(即反对佛教者)皆得成佛”义。这本是一切有情皆有佛性的逻辑结论。但是这与当时所见的《涅槃经》直接冲突，由于道生提出此义，就将他赶出首都南京。若干年后，当大本《涅槃经》译出后，其中有一段证实了道生此义。慧皎(554年卒)在道生的传记中写道：“时人以生推阐提得佛，此语有据；顿悟、不受报等，时亦宪章。”（《高僧传》卷七）

慧皎还告诉我们，道生曾说：“夫象以尽意，得意则象忘；言以诠理，人理则言息。……若忘筌取鱼，始可与言道矣。”(同上)这也就是《庄子》说的：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。”（《庄子·外物》）中国哲学的传统，把用词叫做“言筌”。按照这个传统，最好的言说是“不落言筌”的言说。

我们已经知道，在吉藏“二谛义”中，到了第三层次，简直无可言说。在第三层次，也就没有落入言筌的危险。可是道生说到佛性时，他几乎落入言筌，因为他把它说成了“心”，他给人一种印象：定义的限制还可以加之于它。在这方面，他是受了《涅槃经》的影响，《涅槃经》很强调佛性，所以他接近性宗（“宇宙的心”宗）。

由此可见，在道生时代，已经为禅宗作了理论背景的准备，在下一章便知其详。可是禅宗的大师们，仍然需要在这个背景上，把本章所讲的各项理论，纳入他们的高浮雕之中。

在以上所说的理论中，也可以发现几百年后的新儒家的萌芽。道生的人皆可以成佛的理论，使我们想起孟子所说的“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）。孟子也说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）但是孟子所说的“心”、“性”，都是心理的，不是形上学的。沿着道生的理论所提示的路线，给予心性以形上学的解释，就达到了新儒家。

“宇宙的心”的观念，是印度对中国哲学的贡献。佛教传入以前，中国哲学中只有“心”，没有“宇宙的心”。道家的“道”，虽如老子所说，是“玄之又玄”，可是还不是“宇宙的心”。在本章所讲的时期以后，在中国哲学中，不仅有“心”，而且有“宇宙的心”。
