

# 佛教何以与儒道并列而三

法光

(南京大学哲学系, 江苏南京 210093)

**摘要:**佛教传入中国后,之所以能够为中国传统的本土文化所接纳,不仅是由于中华民族具有对外来文化兼容并蓄的广阔胸怀,更是因为佛教文化本身内涵丰富,具有中国文化所缺乏的特定内容,可以对中国传统文化发挥补充作用。因而佛教文化才能与中国传统的儒道文化相互融摄,成为中国传统文化中不可或缺的一部份,这当中内在的原因在于:佛学的思辩与超越;儒释道之间的思想交融。

**关键词:**佛教;儒家;道家;思辩;超越;交融

**中图分类号:**B948 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-5019(2004)03-0066-05

佛教最初作为一种外来文化传入中国以后,与中国本土文化的主体——儒家文化、道家文化相接触,经历了一个由依附、冲突到互相融合的过程。这个过程就是佛教中国化的过程。在佛教传入中国之后,相继又有景教和伊斯兰教等外来宗教传入中国,但只有佛教得到了最终的认同得以与儒道并立为三。佛教之所以能够为中国传统的本土文化所接纳,不仅是由于中华民族具有对外来文化兼容并蓄的广阔胸怀,更是因为佛教文化本身内涵丰富,具有中国文化所缺乏的特定内容,可以对中国传统文化发挥补充作用。因而佛教文化才能与中国传统的儒道文化相互融摄,成为中国传统文化中不可或缺的一份宝贵遗产。

## 一、思辩与超越

人的肉体生命是有限的,而人们对宇宙人生意义的追问却永无止境。佛教的传入给人们带来了许多冲击。佛教究竟带来了什么?何以能接过玄学之最高点得以向前?在完成玄学未竟事业的同时,是否也借鉴了其中的方法?撇开佛与玄在起源上谁影响谁的问题暂且不谈,一般来说,我认为其中原因有两点:即佛教的思辩性和超越性。

关于思辩性方面:以僧肇解空为例。本土的六家七宗成玄学之风试图解槃若空,但是都未能如意。在般若学之集大成者僧肇那里,他一方面继续着般若学所关注的动与静的关系问题,另一方面继续着玄学所争论的有与无的关系问题,并且以前人不曾有过的思辩哲学的高度,在透显出佛教文化超越性的《物不迁论》和《不真空论》中,将禅学与玄学在中土文化的基调上有机地联系起来。<sup>[1](P39)</sup>对于当时解般若“空”的三家,僧肇认为“以去圣久远,文义多杂,先旧所解,时有乖谬”。<sup>[2](P256)</sup>僧肇对龙树所著的《中论》非常重视,在他的四篇论文里大量的引用了其中的文字和思想,仅在《不真空论》里就援引了三处来论证中道空观。《中观》云:诸法不有不无者,第一真谛也。<sup>[3](P29)</sup>又云:物从因缘故不有,缘起故不无。<sup>[3](P33)</sup>又云:物无彼此。在此文中,僧肇对未臻于化境的三家分别提出了批评。他说:“本无者情尚于无多,

收稿日期:2003-12-18

作者简介:法光,斯里兰卡国人,南京大学哲学系留学博士生,斯里兰卡伦波大学佛教系讲师。

触言以宾无。……,此直好无之谈,岂顺事实,即物之情哉!”<sup>[3](P27)</sup>他认为这派偏于无,把无视为真无。而中观所主张的是有非真有、无非真无,有无一如,非有非无。对于即色一家,僧肇说:“夫言色者,但当色即色,岂待色色而后为色哉。”<sup>[3](P25)</sup>色虽为假象,但是此假即是色,并非另有色的自性。支遁把色与空分成两片,强调的是色之性为空(色不自色),而承认色为有(现象界还是存在的不是空的)。此宗未领般若的色与空,假有与性空为一而不二的道理。僧肇引了《中论》的思想,即大乘空宗的缘起性空来解,若有为真有,则有当常有,而不待因缘而后有,若无为真无,则应常无,不应待缘灭而后无。然万物是缘合而生,缘散而灭的,则不非有,也非常无。物非真有故曰“非有”,有物生起,则曰“非无”。僧肇又曰:“不真空义显是常有,也非常无。物非真有故曰‘非有’,有物生起,则曰‘非无’。僧肇对空的解说基本上符合龙树于前矣。”“不真则空,不真则非有、非无,无自性,则为空。”僧肇对空的解说基本上符合龙树的原意。龙树在《中论·观四谛品》给中道空观下的定义即“众因缘生法,我说既是空,亦为是假名,亦是中道义。”<sup>[4](P36)</sup>与上文契合。汤用彤先生高度评价了僧肇的解空意义:“继承魏晋玄谈之极盛之后,契神于有无之间,对于本无论之著无,而示以万法非无。对于向、郭支遁之著有,而诏之以万法非有。深识诸法非有非无,乃顺第一真谛,而游于中道矣。”<sup>[5](P52)</sup>又说其思想具玄者之趣,但又鄙薄老庄,服膺佛乘,几乎突破了玄学之藩篱。

僧肇掌握了佛教经典的精神,首开中国人正确理解佛教义理的先河。而为什么佛教教义蕴涵着更高明思辩呢?第一、在佛教经典中,有精致和复杂的比喻。例如对“空”就有“水中月”、“热时焰”、“呼声响”、“空中云”、“水上泡”、“空中鸟迹”等比喻。更为形象的是以“镜中像”来拟“空”,非常生动和贴切。(镜中本来无像,犹如空性;镜中像随缘成像,犹如有像;镜中像是假象。沉湎于镜中之像,引起人们的好恶和烦恼,实际上这种幻象随其缘灭,自然消失,镜中无有像,永恒的本源是空)而我们的传统思维习惯却不善于此,总是以笼统和模糊见长,如在老庄的作品中对于形而上的本原或曰“自然”或曰“道”,从不进行细致的追问和论证。在《放光般若经》中关于“空”就有内、外、空空、……无空、有空、有无空等十八空,比中国的“无”复杂得多。所以,表达的内容更细密、微妙,从而一层层地接近和深入。第二、表达方法。佛典常常用“表诠”与“遮诠”、“俗谛”与“真谛”并举的方法。正如吕澄先生在《中国佛学源流略讲》中说的:“印度人认识事物,都从现量、比量等方面去看,亦既从假说与离言两方面看,这是中国人不习惯的。”<sup>[6](P51)</sup>提醒人们“空”不是真正的否定和肯定,不是无也不是有,比无的层次更高。这种理解更能表达“空”的微妙意蕴。在“三论”中,这种不落有无、双遣二边的“中道”的方式贯彻得很好。“空”为何?一方面正面回答“色不异空,空不异色”,另一方面不断否定其确定性,步步拆除立足处。“空”超出经验世界,不在时空中。怎样去把握它?则人们必须瓦解习惯与执著,“不生众生想”“不生彼我想”才能处于一种不受任何限制的境界。较这种步步拆除、瓦解的表达方法,不但是平面的而且是立体的论证,逐渐让人明白本意。较之于我们的“中庸”就可见个中差别,前者仅停留在平面,而“中道”的思想超越于此,翻上一层。第三、契悟的途径。对于这种“空”的境界,任何语言都不胜任,只是“立名假号”是一种暂时的权宜方便,而最终是要超越语言,“不著文字”如提婆所说的“除非不说,一说皆有可破”。玄学的思路中,对于“无”这种终极境界的领悟,是顺应时空,确立一种自然而然的过程的合理性。而佛教般若学,则是超越时空,人们只能在瓦解中体验实在。一个是顺应仍在其中,另一个是超越(由于现象是在时空中,时间的绵延和空间的存在是非真的)否定时空,在这样的过程中体验。以上从这几方面简单的比较一下,严格说这几点差异在佛教刚刚传入时是非常明显的,随着佛教的进一步深入,中国人也吸取了许多精华并且和中国固有传统相

结合、融会形成了中国佛教。

以谈“空”为代表的魏晋般若学最终取代了“谈无说有”的玄学，成为时人的旨趣，尤其经过僧肇的梳理与融贯更是风行。可以说，僧肇的“空”的哲学是对魏晋般若学的一个总结和升华，使玄学发展到了极致，同时，也是中国僧徒融会了印度佛教，正确理解佛教精神的开始。自此，中国佛教开始走上了独立发展的道路。

关于超越性方面，名僧与名士的来往，已成为玄佛家交融的载体，同时也是佛法在此时发展的助因。因为当时的社会原因造成了士子们的避世佯狂之风与佛教追求超越精神在形式上的吻合。<sup>[1](P39)</sup>“佛学若想取得社会全体的认同，除思辨的理论外，更关键的就是要在思想观念上提供出一种超越的内容。”玄学也谈超越性，但是无论是阮籍还是嵇康都强调的是个人精神的自由和放达，即汤用彤先生所概括的“历操幽栖高情避世”——佳遁；或者“佯狂放荡，宅心事外”——任达。何晏、王弼及竹林贤士都有对现实的深沉的忧患意识。藉老庄以表达的内心向往的自然主义与现实的不可超越性产生激烈的矛盾。时值动乱之世，政治舞台上频频换角，你方唱罢我登场，老百姓处于绝境的边缘需要一种真正超越的可能。既然在现世中不能得到解脱，就需要一张进入幸福天国的入场券。融合了般若学与佛性论的禅学正好满足了这种需要。显而易见，超越性思想的提出，对于身处生存绝境边缘的平民百姓来说，那种“佛性人人具有，成佛人人可能”的说教，无疑是免费赠送给他们进入幸福天国的入门券，于是东晋后期佛教大大兴盛。当然这时的佛教也在中国的语境下发生了许多改变。引《山海经》等中国古代典籍来证明自己拥有悠久历史以及在空间上论证自己并非异端妖孽，如道安言：“道在则尊，未居夷夏也”，<sup>[7]</sup>这样翻译的经典也是比较符合中国人的胃口。所以，许理和在《佛教征服中国》用征服的字眼，未必准确。在拥有绝对的话语权的中国，作为一种外来文化固然带来很多东西而影响当地的文化，但同时佛教在诸如佛教教团与世俗政权、戒律与伦理道德等方面也在发生着静悄悄的变化。在文化的碰撞、交流过程中是必然互相影响的。

通过以上的分析基本上可以得出，佛教作为一种外来文化在初期传入的时候，面对强大的固有的文化形态不得不采取一种依附的态度，在发展的过程中吸收了中国文化的许多精神，最终形成了自己的特色。

## 二、思想的交融

佛教能得以发展并与儒道并列而三，它必然在其思想内涵及对社会作用方面，儒道两家思想之外有着某种补充性的独到之处，并列而三才会成为可能性。

在《The Three Religions of China》中，作者（W. E. Soothil）指出，儒家强调社会政治方面的内容，道家则侧重于隐修的神秘主义。但在儒道之外，还有一个更为重要的思想信仰形式，那就是参杂着古老神秘方术以及泛神论色彩的民间信仰体系。它在事实上比儒道更为深入的支配着广泛普通民众的心理。佛教在传入中国后所取得的巨大发展也无疑得益于与这一信仰体系的结合。事实上，它既不是属于儒家，也不属于道家，但它又多多少少兼有儒道思想的特点，特别是后来对佛教的思想的大量吸收使得这一信仰形式开始理论化体系化，其影响不仅仅局限于下层民众，甚至波及儒生和道教徒。Prof. Mangala Elangasingha 在《亚洲佛教史》中认为，佛教在其宗教性上优越于儒教，而在哲学义理层面又优越于道教，因而佛教不仅对于热衷于探讨思想义理的士人具有强烈的吸引力，而且弥补了下层民众对宗

教崇拜信仰的需求。<sup>[8](P92)</sup>这也是佛教之所以能够与儒道并立为三的重要原因。对这一问题  
的探讨,我个人认为洪修平教授在其《儒道佛人生哲学的互补》一文中,作了深刻而具体的论  
析,洪教授认为中国传统思想文化本质上是一种关于人的学问,重现现实的社会和人生是其  
最根本的特点。在理论上,其主要表现为重视探讨人的本质、人性、人的价值、人的理想、理  
想人格的实现以及人的生死与自由等。<sup>[9](P121-141)</sup>

儒家的创始人孔子在总结前人的基础上提出了“仁”与“礼”肯定了人的本质与价值,探  
讨了人的本质与价值的实现,奠定了儒家人生哲学的基础。强调从人的社会性着眼,重历史  
文化传统,崇尚礼乐,主张“克己复礼”,主张通过强化伦理,施行教化,提升人的内在道德,来  
恢复并重建良好的社会秩序,以实现“大同”社会和人的价值。

道家的理论核心是本性自然的“道”。道性自然无为。由于天、地、人同道,“道通为一”,  
因而天道自然无为,人应该效法天道而自然无为。强调从人的自然性着眼,视人文礼乐为对  
自然和人类本来面目的破坏,主张绝圣弃智,绝仁弃义,通过效法自然、返朴归真,以实现精  
神自由的逍遥人生。道教在世俗生活的层面上认同了儒家的伦理道德规范,但在追求的人  
生境界上,依然是循着道家精神的进一步发展,强调个人的求道实践,以天地鬼神的“赏善罚  
恶”和先人善恶,后人承受报应的“承负说”规劝人在现实生活中要为善去恶、提倡多种道术  
的修炼,追求长生成仙。

我们知道,儒家思想具有强烈的人世精神,故有修齐治平,内圣外王的一套理论,但现实  
中,人并非时时可以入得了世,当人在现世的社会关系中无法有所作为,难以实现自我的时  
候,一味地强调“知其不可而为之”显然是不够的。再者,儒家强调主体道德上的自觉完善,  
这对“性善”而欲为善者来说是有意义的,但对“性恶”而不欲为善者就缺少一种强制的威慑  
力量。如何联系人自身未来的遭遇和命运来说明为善去恶的必要性,儒家对此论证不足。

入世与退而避世,在儒、道两家那里似乎是两分的。从根本上看,儒家的“有为”和道家  
的“无为”都体现着某种计较成败得失的追求。儒家的“未知生,焉知死”,与道家的“六合之  
外圣人存而不论”又都把对人及人生问题的探讨限定在现世,未能以超越生死的眼光来审视  
整个人生,且对现实人生的进退现象之必然性缺乏有力的说明,道教的“承负说”,虽然在解  
释现实人生遭遇的时候超越了现世,却又有脱离了每一个人自身的行为而把它归之为自身  
以外的“先人”的倾向。

针对儒道两家以上的不足,佛教发挥了其丰富思想内涵中因果报应的轮回说,一切众生  
皆有佛性等理论,对每个人的生死祸福等人生遭遇作了系统的说明,以超越的眼光来审视现  
实社会人生的特殊视角,引导人们为善去恶,消除贪欲,从而弥补了儒道的某些不足。

儒、佛、道以不同的方法,从不同的途径,表达了自己对现实社会人生问题的关注和态  
度:儒家强调入世精神,主张积极参加社会生活并协调各种关系来实现“内圣外王”的理想;  
道家则以退为进,采取避世和法自然的态度以求实现精神自由的人生理想;佛教则用因果轮  
回的报应说,万法皆空、唯心净土、心净土净、即心即佛等理论,给人以赏善罚恶和自性解脱  
以超脱现实苦难的出路。这样,“稟儒道以身理人,奉释氏以修心修性”,儒道佛三教分别在  
经国、修身和治心方面分工合作,彼此互补,共同构成了中国传统文化的深厚蕴涵。

此外,佛教在中国的传播发展也得益于其他一些因素。有学者分析佛教与道教关系时  
指出,佛教精致的系统化的教义弥补了道教早期阶段的不足。与没有固定地盘并且组织松  
散的道教相比较,佛教通过寺院制度建立起来的领地具有极大的优越性。佛教严格规定惩

罚办法的戒律也是中国本土道教不得不模仿的。正是通过学习上述三个方面的优长,道教尽快地改变了自身,并且得到新的发展。同时,也正是利用上述三个方面的优势,佛教才得以在中国迅速地巩固自己的地位。<sup>[10](P107)</sup>因此,佛教的组织制度、宗教戒律的完善,也是其在中国社会生存发展的重要原因。E. Zurcher 在一篇名为《Beyond the Jade gate: Buddhism in China, Vietnam and Korea》的文章中指出:“一则汉代的史料中记载:老子西行化胡成佛,将道家的理论浅显化以适应印度蛮族低下的智力水平……这一则史料后来就演绎成为《老子化胡经》。这个说法使得道教可以自然而然的吸收佛教的内容,因为在他们看来,佛教在中国的传播只不过是一种‘foreign branch of Taoism’”。<sup>[11]</sup>由此也可以看出,佛教在最初进入中国时是采取的一种对道教攀附的态度。E. Zurcher 在《佛教征服中国》一书中强调了社会上层信仰者的社会地位在佛教传播中的作用,认为贵族士绅为佛教在中国社会的立足立下功劳,他称之为“贵族佛教”(gentry Buddhism)。综上所述,在佛教自身的特点、中国的社会文化环境以及信仰者、传教者的身份素质等多种因素的共同作用下,外来的佛教得以和儒、道并立为三。

#### 参考文献:

- [1]洪修平,吴永和. 禅学与玄学[M]. 杭州:浙江人民出版社,1992.
- [2]高僧传:卷7[M].
- [3]肇论. 涂梵澄. 英译本- *Three Theses Of Sheng Zhao*.
- [4]龙树六论·聚正理及其注释[M]. 中论·观四谛品,十七颂[M]. 北京:民族出版社,2000.
- [5]汤用彤全集:第4卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2000.
- [6]吕澄. 中国佛学源流略讲:第三讲[M]. 北京:中华书局,2002.
- [7]广弘明集:卷六辨惑篇第二之二[M].
- [8] Mangala Elangasingha. *Buddhist History Of Asia*. p92, Abhaya Printing Press, Colombo, Sri Lanka. 1997. (斯里兰卡语).
- [9]洪修平. 儒道佛人生哲学的互补[M]. 何光护. 对话二 儒释道与基督教[M]. 北京:社会科学文献出版社,2001.
- [10]刘锋. 中国道教[M]. 老安. 英译本 *Taoism as an Indigenous Chinese Religion*. Shangdong Friendship Press, 1998.
- [11] E. Zurcher. *Beyond the Jade gate: Buddhism in China, Vietnam and Korea*. *The World Of Buddhism*, ed, Heinz Bechert, and Richard Gombrich, Tames and Hudson Ltd, London, 1984.
- [12]李四龙. 佛教征服中国[M]. 南京:江苏人民出版社,2003.

责任编辑、校对:林一哲