



儒佛道三教關係與隋唐佛教宗派

洪修平

南京大學哲學系特聘教授

隋唐佛教是中國佛教發展的繁榮和鼎盛時期，這特別表現在中國佛學思想的創新和中國佛教宗派的創立。隋唐佛教宗派的創立，既是漢魏以來中國佛教發展的必然，也與隋唐社會環境和帝王的三教政策密切相關，它是隋唐多元文化格局中與儒佛道三教關係下，中國佛教發展的新成果。隋唐佛教宗派作為印度佛教中國化的成果，具有儒學化、道學化的特色，但從契理與契機的角度看，並不影響中國佛教仍然是「佛教」。

一、多元文化格局與儒佛道三教鼎立

中國社會發展到隋唐，出現了许多與以往不同的新特點。從政治經濟、邊疆開拓、民族交往和文化發展等各個方面，都表現出了一種泱泱大國的新氣象。隋唐結束了中國數百年分裂動盪的局面，實現了天下的統一。經過數十年的恢復發展，唐代達到了中華帝國的鼎盛階段，經濟發展，國勢強盛，社會安定，文化繁榮。

從政治上看，隋唐時期的政治在總體上較為穩定，特別是唐朝前期政治清明，君主明智，行政運作過程存在著一定的監督與制約機制，往往能在眾臣的討論和權衡下做出決策，不同的階層、不同的集團，甚至佛道人士也有機會參與政治。這種相對穩定的政治局

面在文化上則表現出了一種包容與開放的心態，從而為包括佛教在內的各種思想文化的發展提供了良好的環境。

整個隋唐時期，特別是唐代，是多元文化相容的時期。由於國力強盛，對外文化交流頻繁，當時的中國實際上成為世界文化交流的中心，許多外來的宗教也都被吸引來華傳教，各種外來宗教異常活躍，當時的長安等地除了佛教、道教之外，還流行伊斯蘭教、祆教、景教、摩尼教等。隋唐文化形成了以儒佛道三家為主、多種外來宗教並存的多元化格局。佛教就是在這樣的宗教文化背景下得到了新的發展，也正是在這些異域和中土構築的多元文化氛圍中，孕育了隋唐佛教宗派融會中印、兼攝儒道的包容與大氣。

在隋唐盛世造就的思想文化的多元格局中，一個最令人矚目的重要特點就是以佛教興盛為標誌的儒佛道三教鼎立。隋唐時期三足鼎立的儒佛道三教關係，既是漢魏以來三教關係演變發展的延續，也是隋唐多元文化格局中三教關係的新發展。三教的鼎立與隋唐帝王的三教政策密切相關，同時也是三教各自的發展與三教關係



刻於「大唐天后御製詩書碑」背面的三教聖像圖，中為釋迦牟尼佛，左為孔子，右為老子。

《人間佛教》學報・藝文 | 第二十七期

長期互動的結果。

從歷史上看，佛教自兩漢之際經西域傳到中國內地，就與儒、道為主要代表的中國固有傳統思想文化在碰撞中不斷衝突和融合，互滲和互補，從而構成了儒佛道三教關係。三教關係在不同時期的演變發展以及三教地位的消長變化，對整個中國思想文化的發展都有極大的影響。三教關係不僅構成了漢代以來中國思想學術和文化發展的重要內容，而且在一定程度上決定著整個中華思想文化的特點及其發展的走向。

在漢代，初傳的佛教主要依附黃老道術而在社會上流傳，並通過漢譯佛經表現出道學化和儒學化的傾向。儒家則從佛教出家修行有違孝道等方面對之加以排斥，而正處於初創階段的道教卻往往借助佛教這一比較成熟的宗教來發展自己。這個時期的佛教對儒和道表現出了不同的態度。由於儒家倫理名教是中國宗法性社會制度的重要思想支柱，因而佛教對儒學基本上以妥協調和為主，有時甚至採取積極迎合的態度。對道教，佛教則把道教與道家作了區分，引老子與老子之道來為自己辯護，同時既借助神仙方術來傳播佛教，又對道教推崇的辟穀長生等進行了抨擊。¹

魏晉南北朝時期，儒學雖然失去了兩漢經學獨尊的地位，但在社會生活和文化各領域仍然發揮著實際的主導作用，這個時期儒家的反佛，主要還是從社會經濟、王道政治和倫理綱常等方面來排斥佛教，但也開始出現從哲學理論的層面來對佛教加以批判。佛教在與儒、道的關係中進一步發展，特別是通過依附魏晉玄學而「因風

1. 《牟子理惑論》：「佛與老子，無為志也。」「神仙之書，聽之則洋洋盈耳，求其效，猶握風而捕影……老子著五千之文，無辟穀之事。」收於《弘明集》卷1。

易行」，² 迅速傳播。

由於玄學本質上是儒和道的融合，因而玄佛合流實際上也就表現出了三教融合的重要意義。由「沙門敬不敬王者」引發的佛法與名教之辯，和由「老子化胡說」引發的佛道之爭等，反映了這個時期儒佛道三教在並存共進中的衝突，而這種衝突往往也從反面促進了三教各自的發展。例如儒道以華夷之辨來排斥外來的佛教，這曾從反面促進了佛教進一步與儒道等傳統思想文化加強融合，而佛教把道教與老子道家加以區分，並對道教粗俗性、荒謬性、危害性的攻擊，也從反面促使道教加強對老子道論的依賴和發揮以建構自己的形上學體系、吸取佛教的思辨理論和修行方法，乃至戒規儀範等來完善自己的宗教神學體系，並進一步融合儒家名教以「清整道教」、去除各種「流弊」，而向貴族化、理論化方向發展以與原始道教劃清界線。

隨著三教的不斷發展，特別是佛道二教的成熟，南北朝時期三教關係得到了全面的展開，而三教之間的融合也進一步加深，「三教雖殊，勸善義一，塗跡誠異，理會則同」³ 成為當時比較流行的看法。

漢魏以來，三教之間的長期衝突與融合，使各家都清楚地認識到消滅他方的不可能以及借鑑吸取他方的長處來發展自身的重要性，因而到了隋唐時期，三教雖然矛盾依然不斷，三教優劣高下的爭論有時還相當激烈，但從總體上看，三教基於各自的立場而在理

2. 東晉名僧道安在談到佛典在中土流行的原因時，曾認為：「以斯邦人莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。」道安：〈鼻奈耶序〉，《大正藏》第24冊，頁851上。

3. 北周·道安《二教論》引，載《廣弘明集》卷8。

《人間佛教》學報・藝文 | 第二十七期

論上相互融攝，成為這個時期三教關係的最重要特點。佛教更是如此，佛教宗派理論的建立離不開對儒道思想的融攝，而隋唐時期對多元文化寬容的盛世氣象，則為外來的佛教與中國傳統的儒、道的融合及鼎足而立，提供了重要的社會氛圍和適宜的文化土壤。⁴

隋唐佛教的鼎盛，從外部社會條件來看，與帝王的支持和帝王的三教政策也有密切的關係。國家的強盛和統一，使隋唐時期的統治者在宗教文化方面一般都比較寬容，大都採用三教並用的政策。與此同時，或出於個人的好惡，更出於現實政治的需要，他們也往往對三教採取抬高或貶低等不同的態度和政策，帝王對待三教具體態度的不同，對三教關係和佛教的發展產生了直接的影響。

首先，隋唐帝王都重視儒學，恢復了儒學在思想意識形態中的正統地位，確立了儒學為中華文化之根本的自信。自魏晉以來，儒學在現實的社會政治和倫理生活中，雖然實際上仍然起著主導的作用，但已喪失了兩漢儒學的獨尊地位，並被魏晉玄學和南北朝佛教思潮所遮掩而得不到發展。到了隋代，儒學的地位開始得到恢復。到了唐代，儒學在政治和倫理的範圍內更是得到了高度重視。唐太宗曾明確強調：「朕今所好者，惟在堯舜之道，周孔之教，以為如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫無耳。」⁵「至於佛教，非意所遵，雖有國之常經，固弊俗之虛術」，⁶而「神仙事本是虛妄，空有其名」。⁷這也是魏晉南北朝數百年來，統治者和思想家對儒

4. 關於漢代以來的儒佛道三教關係，請參閱拙文〈儒佛道三教關係與中國佛教的發展〉，載《南京大學學報》2002年第3期。

5. 唐·吳兢：《慎所好》，《貞觀政要》卷6，上海古籍出版社，1978年，頁195。

6. 《舊唐書》卷63。

7. 同註5，頁196。

佛道三教進行比較選擇的結果。在儒佛道三教中，只有儒學最適合以血緣為紐帶，建立起封建宗法制的需要，最能為現實的政治和倫理道德提供理論依據，因此，統一的帝國建立起來以後，重新確立儒學的權威就是十分必要的了。

唐代利用儒學，在制度上也有所發展，就是實行科舉制度，並由官方頒布孔穎達等撰的《五經正義》，統一對經書義理的解釋，以作為科舉考試的依據。而顏師古奉唐太宗之命撰的《五經定本》則統一了儒家經書的文字。儒學「官學」地位的確立對佛教的發展起了一定的制約作用，這正是帝王宗教文化政策上的一種策略，即從現實的政治需要來利用佛教，又以儒家的君臣父子之道來制約之。這也是佛教在中土雖然發展至極盛，卻始終未成為「國教」的重要原因。其次，隋唐帝王對佛道二教有不同的利用。隋唐帝王對佛道二教的不同態度雖然並不排斥個人感情上的親疏好惡等原因，但更重要的還是與他們切身的政治經濟利益緊密連繫在一起，有時還特別表現為與宮廷鬥爭密切相關。例如李唐王朝建立後，為了抬高李姓的地位，高祖李淵和太宗李世民都採取了「興道抑佛」的政策，唐太宗曾說：「今李家據國，李老在前。」⁸明確表示要對道教給予優先考慮。而武則天要「變唐為周」當女皇，奪取李姓的政權，便反其道而行之，針鋒相對地採取了「興佛抑道」



武則天倡議尊佛，大力推動佛教的發展。

8. 道宣：《集古今佛道論衡》卷丙，《大正藏》第52冊，頁386上。

《人間佛教》學報・藝文 | 第二十七期

的政策，大力利用佛教。後唐中宗復位，又想「興道抑佛」，而韋氏干政，則仍然堅持興佛。唐武宗滅佛，也是有政治、經濟和佛道之爭等多方面的原因。⁹

帝王對佛道的不同態度雖不是佛道興衰的唯一原因，但對佛道二教發展的影響還是十分巨大的。例如佛教華嚴宗就是在武則天的直接支持下才得以創立。也正是在武則天「興佛抑道」的政策下，佛教徒才得以向道教發起主動進攻，多次上書朝廷，要求焚毀貶低佛教的《老子化胡經》，並得到了朝廷的批准。¹⁰

最後，帝王對儒佛道三教排列次序的看法，也對三教的發展產生了直接的影響。作為隋唐帝王宗教文化政策的一部分，如何安排儒佛道三教的先後，成為這個時期經常被討論的問題。隋朝的建國，得到過佛道的幫助，因而隋代的帝王雖然採取了一些恢復儒學的措施，但更多的是對佛道二教的支持和利用，特別是佛教，得到了格外的重視。例如開皇元年（581）隋文帝曾下詔曰：「門下法無內外，萬善同歸，教有淺深，殊途共致。」表達了他想並用三教的思路；但緊接著，他卻據此而下令在五嶽「各置僧寺一所」，¹¹並在同一年，又多次下詔在各地建寺造像。隋代李士謙曾對三教發表了這樣的看法：「佛，日也；道，月也；儒，五星也。」¹²這其

9. 唐武宗會昌年間（841-846），由於經濟利益的矛盾，再加宮廷內部的王權鬥爭與佛教發生牽連，社會上流傳著「黑衣天子」將要得位的讖語，因而促使武宗採取大規模的滅佛措施，史稱「會昌法難」。這次滅佛，除了經濟與政治方面的主要原因之外，與武宗崇尚道教的成仙長生之術，以及道士趙歸真、劉元靖等人的煽動也有直接的關係，因而它也是唐代佛道鬥爭的表現之一。

10. 《老子化胡經》在元代進一步被毀後，便基本絕跡了。直至二十世紀初，才在敦煌藏經洞中發現部分殘卷。

11. 《歷代三寶記》卷12，《大正藏》第49冊，頁107中。

12. 志磐：《佛祖統紀》卷39。

實也從一個側面反映了三教在當時社會中的實際地位。

唐代帝王開始，更加理智地看待儒佛道三教，雖然他們骨子裡都以儒學為立國之本，但出於現實政治的需要，他們仍利用佛道，甚至把李老道教排在儒家之前。例如唐高祖就曾下詔：「老教孔教，此土元基，釋教後興，宜崇客禮。今可老先、次孔，末後釋宗。」¹³唐太宗也主張三教按道、儒、佛的次序排列，並下詔，令道士女冠居僧尼之前。而武則天則反其道而行之，明令「釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前」。¹⁴唐玄宗以後，由於唐王朝的日趨衰落，統治者才更注意平衡三教。隋唐時期的三教關係以及佛教就是在帝王的這種三教政策下時起時伏，不斷發展。

隋唐三教鼎立的出現，除了帝王的三教政策等外部原因之外，與儒佛道各自的特點以及中國思想文化的根本特質也有密切的關係。中國傳統思想文化本質上是一種關於人的學問，重視現實的社會和人生是其最根本的特質。作為中國傳統思想文化主流與基礎的儒家思想在這方面表現得最為突出，而道家 and 道教也從不同的角度豐富了這種充滿現實主義情懷的人生論。外來的佛教正是在中國傳統思想文化重現世現生的人文精神的影響下，充分拓展了其本身蘊涵的卻又被整個思想體系窒息著的對人和人生的肯定，以超越生死的眼光對人的「生從何來，死向何處」以及對現實的生老病死等問題作了探索，通過對「自作自受」的「業報輪迴」的強調，而把人們引向「為善去惡」的人生道德實踐，以追求永超苦海的極樂，從而在一定意義上彌補了傳統儒、道對人的生死問題關注或解決不夠

13. 《集古今佛道論衡》卷3，《大正藏》第52冊，頁381上。

14. 《則天皇后本紀》，《舊唐書》卷6。

的缺憾，並以此為契機，而與儒、道融合互補，以其獨特的人生哲學與儒、道一起入世發揮著作用。¹⁵

二、三教融合與佛教的創宗立派

佛教自兩漢之際傳入，在中國經過五六百年的發展，到隋唐時，進入了創宗立派的新時期。中國化佛教各宗派的建立，與這個時期儒佛道融合的三教關係密切相關。隋唐的三教關係以及佛教自身的發展，雖然在帝王不同的三教政策下變化起伏，曲折發展，但三教融合的總趨勢則貫穿隋唐始終而基本不變。在三教鼎立的基本格局下，儒佛道三教中許多重要的思想家都從自身發展的需要出發，以及迎合大一統政治的需要，提倡三教在理論上相互包容，這成為佛教宗派在這個時期創建各自思想理論體系的重要背景條件。

隋唐時，佛教對正統儒家思想的融合吸收與合流得到了進一步的加強，當時社會上出現了《佛說父母恩重經》等許多中國人所編、強調忠君孝親等中國封建倫理綱常的佛教經典即是典型的一例，而佛教對當時有相當發展的「皇族宗教」道教亦表示了足夠的重視。

中國化的佛教各個宗派，各具獨特的教義、教規和修持方法，但都是在大量融合吸收了儒、道等傳統思想文化的基礎上才創立起來的。例如天台宗把止觀學說與儒家人性論調和起來，¹⁶並對道教

15. 請參閱拙文〈論儒佛道三教人生哲學的異同與互補〉，載《社會科學戰線》2003年第5期。

16. 例如湛然的《始終心要》中說：「夫三諦者，天然之性德也。……含生本具，非造作之所得也。……天然之理，具諸法故。」《大正藏》第46冊，頁473中。

丹法加以融攝；¹⁷ 華嚴宗的理事說，是對傳統哲學的體用說及「理」範疇的借鑑；禪宗站在佛教的立場，將儒家的心性論、道家的自然論與佛教的基本思想融通為一，從而形成了它所特有的中國化的禪學理論和修行方式，等等。當時不少佛教思想家在融合吸收儒、道等傳統思想的同時，也都提出了三教一致、三教融合的觀點，認為三教「各適當時之器，相資為美」、¹⁸「懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行」。¹⁹ 隋唐佛教宗派站在佛教立場上實現的三教融合，對宋明理學站在儒家立場上的三教融合，產生了重大的影響。

值得重視的是，隋唐佛教不僅對儒、道加以融合，而且還從理論上對這種融合做出了論證。例如中國佛教宗派中創立最早的天台宗以《法華經》為「宗經」，並根據有關經義而提出了「會三歸一」的理論，在「方便」法門的旗號下，一方面把天台宗的教義說成是至上的「一乘」，另一方面，又為它把佛教的不同教義乃至儒、道等不同思想「會歸」到天台宗教義中來提供了依據。華嚴宗則有「立破無礙」、「會通本末」的判教論，它一方面破斥了華嚴教義之外的種種異說，另一方面又以華嚴教義來「會通本末」，認為所破斥的諸種異說「同歸一源，皆為正義」；²⁰ 即站在華嚴宗的立場上看，其他各家學說也都具有真理認識的成分，都可以歸入華嚴教義中來，這樣既抬高了華嚴宗本家之學，又為調和會通包括儒、道等在

17. 例如智顗《修習止觀坐禪法要》中說：「臍下一寸，名憂陀那，此云丹田，若能止心守此不散，經久即多有所治。」《大正藏》第46冊，頁471下。再如智顗的《修習止觀坐禪法要》和《摩訶止觀》中都提到了「六字氣治病」法，據學者研究，「此法不見於印度佛教經典，實際出自道教修煉法」。參見潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年，頁457。

18. 《北山錄》卷1，《大正藏》第52冊，頁578下。

19. 《華嚴原人論》，《大正藏》第45冊，頁708上。

20. 同註19，頁710上。

《人間佛教》學報・藝文 | 第二十七期

內的各種異說做出了論證。

禪宗被認為是中國化最為典型的佛教宗派，其一向以「不立文字」、「教外別傳」標榜，而這實際上也可以看作是禪宗特有的判教說。禪宗正是以此而將自己與其他教派相區別，並從「不立文字」出發，「不拘一說」地在堅持佛教基本教義立場的同時，實現了對中國傳統的儒、道思想文化的會通與融合。

隋唐佛教宗派對融合各家學說所做出的理論論證，標示了佛教的中國化與中國化的佛教理論在隋唐時的趨於成熟，對隋唐佛教的思想理論建設具有重要影響。

在與儒、道相融合的總趨勢下，佛教與儒、道的爭論和衝突也有新的發展，並隨著爭論的深入而涉及到許多教理方面的相互詰難，儒家則從維護封建統治出發，經常站在道教一邊，而從國家經濟收入或封建倫理綱常的角度對佛教進行批判。儒、道對佛教的批評攻擊，一方面對佛教的發展產生某種阻礙的作用，另一方面有時也從反面推動著佛教的發展。例



「不立文字」、「教外別傳」是禪宗特有的判教說。圖為齊白石所繪《達摩造像》。

如，儒、道以華夷之辨來排斥外來的佛教，佛、道在形上學方面的爭辯等，都在一定程度上促進了佛教對儒、道等傳統思想文化的進一步融合。佛教與儒、道既衝突又融合，在衝突中融合，在融合中發展，構成了隋唐佛教在三教關係中發展的基本畫面。正是在這種錯綜複雜的三教關係中，中國佛教迎來了創宗立派的新階段。

中國佛教宗派在隋唐時得以創立，有其歷史的必然性。首先，隋唐統一王朝的建立，既提出了統一佛教諸家紛爭、異說紛紜的要求，也為統一南北各地佛教不同的特點和學風提供了條件。隨著政治上的統一而出現的南北經濟文化的交流與融合，使會通佛教諸說、融會中印思想的佛教宗派的創立成為可能；新建王朝的統治者對各種宗教文化學說的寬容，以及對佛教的支持和利用，則使佛教宗派的創立進一步成為現實。而社會大眾對現實生活的不滿和對美好生活的嚮往，也是隋唐佛教迅速發展的重要原因。從根本上看，隋唐佛教宗派是適應社會需要而出現的。

其次，從佛教自身的發展來看，印度佛教傳入中國以後，經歷了一個不斷中國化的過程。就其與漢文化的關係而言，佛教的中國化在思想理論的層面上，可以概括為方術靈神化、儒學化和老莊玄學化三個方面。²¹ 正是在與傳統思想文化的相互衝突與融合滲透中發展起來的中國佛教，最終得以與傳統的儒、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。但外來的佛教無論是為適應中土的需要而做出自我調整，還是被中土逐漸理解並有選擇地容納接受，都有一個過程，都要經歷一定的時間。

21. 請參閱拙文〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化〉，載《中華佛學學報》第12期，1999年。

在佛教中國化的演進中，中國佛教不斷發展並逐漸得以成熟：南北朝以來寺院經濟的發展，為隋唐佛教宗派的創立奠定了堅實的經濟基礎，同時也在新的歷史條件下，提出了模仿世俗封建宗法制度而確立傳法世系，以維護寺院經濟的要求；南北朝以來佛教學派的林立，為隋唐佛教宗派的創立準備了理論條件，而隋唐社會的統一也為佛教各家各派的融合提供了機會；南北朝以來的判教，則為隋唐佛教宗派理論體系的建立提供了方法論上的幫助。天台、華嚴等中國佛教宗派都通過判教建立自己獨特的思想體系，並標榜自己的學說為佛教最完滿的教義。很顯然地，如果不是對佛教有個比較全面的了解，要進行這種判教是不可能的。因此，隋唐佛教宗派在判教的基礎上得以創立，而各個宗派的判教也只有在隋唐時期才有可能出現，宗派的判教是中國佛教發展到一定階段的產物。

最後，我們還可以從整個傳統思想文化的發展來看。博大精深的中國傳統思想文化，是在眾多民族的融合、多種文化的交匯中逐漸形成發展起來的，在漫長的演變發展中，形成了開放性、調和性、包容性等特點。在對待外來文化的態度上，基本上都是寬容並加以吸取的；但這種寬容和吸取又是有條件的。首先，它是以保持自身的相對獨立發展為前提，在開放中吸收外來的文化是為了更好地更新發展自己，而不是否定自己或取代自己，當外來文化的衝擊威脅到自身的存在與發展時，傳統文化就會對外來文化採取排斥抵制的態度。其次，它對外來文化的融合吸收是有選擇的，往往是在理解的基礎上消化吸收外來文化以為我所用，而不是生吞活剝，盲目接受。

因此，從總體上看，傳統思想文化在對待外來文化的態度上，

呈現出了相對封閉中有開放、相對排斥中有吸收的基本特色。相對的封閉和排外，保持了傳統文化的穩定和一以貫之的持續發展；而有條件的開放和吸收，又使傳統文化的發展充滿活力。中國傳統思想文化正是在這種動態平衡中綿延數千年而不絕，既保持了它特有的魅力，又保持了它常新的生命力。在與外來佛教的關係上，傳統文化的如上特點表現得格外明顯，「夷夏之辨」即是這方面的具體表現。²²

與印度佛教相比，以儒學為主導的傳統思想文化多是人文精神和現實品格，相對缺乏的是哲學的思辨和對現實人生的超越精神。因此，當佛教傳入以後，傳統思想文化強烈地感受到吸取佛教的精華來充實發展自己的必要性，但如何擺妥本位文化與外來文化的關係，卻需要經歷一個碰撞和衝突、排斥和融合的過程。

佛教傳入後的漢魏兩晉南北朝時期，儒學正統地位的動搖雖為佛教提供了生存發展的機會，但從總體上看，鑑於佛教同中國傳統宗法倫理和習俗的不合，傳統思想文化與佛教的衝突和對佛教的排斥一直相當激烈。隨著佛教在中土站穩腳跟和佛教中國化的推進，傳統思想文化對佛教的了解也日趨全面而深入，在隋唐儒佛道形成三足鼎立之勢的時候，傳統文化與佛教的相互融合與共同發展的條件才真正成熟。

隋唐儒學雖然重新恢復了正統地位，但統治者主要還是對它的利用，而不是鼓勵學術研究，其通過《五經定本》和《五經正義》，從文字上和義理上對儒家經典作了規範，科舉取士都要符合官方的

22. 夷夏之辨雖然強調夷夏之別，反對「捨華效夷」，但同時卻又在肯定華夏正統的基礎上包容夷術，允許夷夏並存，南北朝時顧歡所作的《夷夏論》就是這方面的典型例證。

解釋，否則便是離經叛道，這顯然並不利於儒學的發展；而佛教作為非正統的思想，卻在一定程度上得到了自由發展的機會，帝王出於現實政治的需要而採取三教並用的政策，更為佛學的研究和發展創造了外部環境。因此，佛教各個宗派的思想體系在隋唐時期得以創立就不是偶然的了。中國化的佛教宗派思想體系的先後創立，又刺激了傳統思想文化的發展，為宋代以倫理為本位、融合儒佛道三教的新儒學思想體系的出現，提供了理論來源和方法論上的經驗。

三、隋唐佛教宗派的契理與契機

隋唐佛教宗派的創立，是中國佛教發展史上的大事，但對於隋唐佛教宗派如何評價，卻是值得深入研究的課題，其中關涉到許多有意義的重要問題。例如最近孫英剛撰文提出，宗派林立到底是不是隋唐時期佛教界的主要特點？將隋唐佛教描述成宗派森嚴的時代，是否過分誇大了宗派在隋唐佛教史當中的重要性，扭曲了真實的歷史圖景？²³再如，隋唐佛教宗派是印度佛教中國化的成果，它與印度佛教的關係如何？其主流思想如來藏佛性論，是否背離了佛教的真精神？本文就後一個問題略作探討。

如來藏佛性論系思想，是在印度中觀學和唯識學之間出現的一股大乘佛教思潮，其主要經典有《涅槃經》、《如來藏經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《無上依經》等，其中，《涅槃經》的思想對中土影響最大，在南北朝時還形成了專門弘揚

23. 孫英剛：〈誇大的歷史圖景：宗派模式與隋唐佛教史書寫〉，載 2013 年 7 月 3 日《中國社會科學報》。

《涅槃經》思想的涅槃學派。为了更好地說明「一切眾生，悉有佛性，皆可成佛」，《涅槃經》與當時其他一些經典一樣，提出了「如來藏」的概念。

如來藏，即「如來在胎藏中」，它作為佛性的別名，更突出了「如來即在眾生身內」，²⁴是一切眾生成佛的根據。同時，它也有「我」的含義，《涅槃經》卷7中明確提出「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。²⁵隨之出現的《勝鬘經》、《不增不減經》等，進一步



如來藏是一切眾生成佛的根據

把「如來藏」與真如法性或自性清淨心連繫起來，如來藏佛性似更偏向具有精神實體的意義，而趨於與外道的「神我」合流。這種思想與早期佛教的「無我說」，理論表達並不一致，因此，大乘如來藏——佛性論思想在印度並沒有得到廣泛流傳或產生很大的影響；相反地，它很快就被無著、世親的唯識學所代替。但是，依佛教的方便施教和真俗二諦義，這裡的「我」和「如來藏」，並不能與外道之我簡單相等同。

如來藏佛性論思想傳到中國後，受到了中土人士的歡迎，經晉宋時著名佛教思想家竺道生等人的宣導，這種思想經過不斷闡發而成為中國化佛學的主流。中國佛教創宗立派，都以佛性論為主，並

24. 《佛說無上依經》卷上，《大正藏》第16冊，頁470上。

25. 《大正藏》第12冊，頁407中。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二十七期

融各家學說於一爐，通過「判教」而形成自己的特色。這是由中印兩種不同的社會文化背景所決定的。²⁶ 對之如何看待，近代以來有許多變化。

本來，按照傳統的說法，印度大乘佛教只有空、有兩宗，如義淨所說：「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。」²⁷ 以此來分判，國內學術界一般都把如來藏佛性論系的思想歸入「有宗」，即空、有之「有」，不僅包括唯識學，也包括佛性論，講佛性論的天台、華嚴和禪宗都被歸入「有宗」。但與此同時，近代以來還流行「大乘三大系」的說法，即鑑於如來藏佛性論的思想在中國佛教中的重要地位和影響，而將其判為獨立的一系。此說最早由太虛大師提出。太虛提出的大乘佛教三系分別是「法相唯識宗」、「法性空慧宗」和「法界圓覺宗」；印順法師則在此基礎上，將印度大乘佛教分判為「性空唯名論」、「虛妄唯識論」和「真常唯心論」的「大乘佛教三系」。雖然太虛法師是以「法界圓覺宗」為最圓滿，印順法師是以「性空唯名論」為最究竟，但他們都給了佛性如來藏思想在空有兩宗之外獨立一系的地位。²⁸

近年來，「真常唯心論」的提法逐漸為更多人使用。由於中國佛學的主流是以如來藏佛性系的思想為主（同時又通過判教而融各家學說於一爐），因此，如果說「真常唯心系」的提法只在

26. 請參閱拙著：《禪宗思想的形成與發展》第一章第三節，南京：江蘇人民出版社，2011年。

27. 義淨：《南海寄歸內法傳》卷1，《大正藏》第54冊，頁205下。

28. 對此，也有學者明確表示強烈的反對。例如楊維中認為，「如來藏系經典在印度並未如中觀、唯識系一樣發展為相應的學派」、「如來藏思想只是印度佛教在中觀學與唯識學之間流傳的一類經典，在實際流傳中，並未形成可以與中觀、唯識並立為三的『真常唯心論』」。楊維中：《如來藏經典與中國佛教》，南京：江蘇人民出版社，2012年，頁3、頁46。

於突出如來藏佛性論思想在中國化佛教中的重要性，那麼這本身並沒有什麼問題。但值得注意的是，近年來對如來藏佛性論的研究，卻出現了對以如來藏佛性思想為主流的中國佛教全盤否定的傾向。

近代以來，支那內學院歐陽竟無、呂澂等人對「本覺」的批評，和日本學者對《大乘起信論》的「疑偽」，就已初露對中國傳統佛教的批評。至上個世紀八〇年代，日本佛學研究界更是出現了「批判佛教」思潮，以松本史朗、袴谷憲昭等學者為主要代表，²⁹ 他們認為如來藏思想和本覺思想都不是佛教，「批判佛教的宣導者對如來藏的批判，也擴展到了對中國佛教和日本佛教的佛性與本覺思想的批判」，³⁰ 實際上是徹底否定了幾千年來的中國佛教的合法性。這兩年已有中國學者對此進行了很好的回應，在指出其理論合理性的同時，也對其理論的缺失和研究「方法」與「態度」的偏頗，進行了認真的分析和批判。³¹ 這樣的學術討論，客觀上推動了對印度佛教、中國佛教和日本佛教許多理論問題研究的深入。

隋唐佛教宗派作為印度佛教中國化的成果，其主流思想如來藏佛性論，是否背離了真正的佛教？從印度佛教的發展來看，如來藏佛性理論是從原始佛教、特別是部派佛教發展而來的，圍繞著眾生解脫成佛的問題，它把心與法性、佛性、解脫連在一起作了新的發揮。

29. 請參閱松本史朗：《緣起與空：如來藏思想批判》，日本大藏出版社，1989年；《禪思想的批判研究》，日本大藏出版社，1994年。袴谷憲昭：《本覺思想批判》，日本大藏出版社，1989年；《批判佛教》，日本大藏出版社，1990年版。伊藤隆壽：《中國佛教的批判研究》，日本大藏出版社，1992年。

30. 張文良：〈前言〉，《「批判佛教」的批判》，北京：人民出版社，2013年，頁1。

31. 楊維中：《如來藏經典與中國佛教》；張文良：《「批判佛教」的批判》。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二十七期



在原始佛教中，佛是覺悟者，是人而非神。

在原始佛教中，佛是覺悟者，是人而非神；部派佛教出現了把釋迦牟尼神化的傾向；到了大乘佛教，佛更成為全智全能的神，且三世十方有無數的佛。既然佛是神，佛的涅槃就不應像常人那樣死了什麼也不存在，佛應該具有永恆的法身。大眾部所傳的《增一阿含經》中說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。」³² 小乘的「法身」主要是指佛的精神，表示佛的生身死後留下的教理教法常在：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」³³ 大乘佛教卻認為，佛有不同的佛身，佛具有「常住不滅」的法身：「為度眾生故，方便現涅槃；而實不滅度，常住此說法。」³⁴

32. 《增一阿含經》卷1，《大正藏》第2冊，頁549下。

33. 《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》第12冊，頁1112中。

34. 《法華經》卷5，《大正藏》第9冊，頁43中。

這種思想在如來藏佛性論系的經典中得到了充分的發展，經中明確提出了「如來藏常住不變」、³⁵「佛性常恒無有變易」³⁶等說法。但《大般涅槃經》同時也說「從般若波羅蜜出大涅槃」，³⁷並以非有非無的「第一義空」來解說佛性：「佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧，所言空者不見空與不空。……中道者名為佛性」、³⁸「是故佛性非有非無，亦有亦無」。³⁹這表明，從佛教的緣起、無我、智慧解脫的根本立場和離言掃相的表達方式而言，佛性如來藏可以是一種方便說，它與般若和實相說可以互為發明、相互補充：說緣起性空的根本目的在於顯萬法之實相，為涅槃解脫作論證，而為了建立真如佛性說，亦必須先論證萬法之空。⁴⁰

中國佛教正是如此來理解並接受佛教的，中土「解空第一」的僧肇從離言掃相的角度來說佛教的「我」與「無我」，「涅槃聖」竺道生從「佛性我」的意義上來理解「我」，都說明了這一點。⁴¹正是這樣理解的佛性如來藏思想，在晉宋以後，經歷代中國僧人結合儒家本善的心性論和道家本真的道性論而發揚光大，發展成為漢傳佛教理論的主流。可見，中國佛教的如來藏佛性理論，淵源於印

35. 《勝鬘經》，《大正藏》第12冊，頁222中。、

36. 《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊，頁523中。

37. 同註36，頁449上。

38. 同註36，頁523中。

39. 同註36，頁572中。

40. 正因為如此，在印度大乘佛教後期，就出現了調和空有的趨勢，著名佛學大師寂護混合中觀、瑜伽學說而創立的「瑜伽中觀派」便是一個例證。

41. 僧肇曾從離言掃相的角度來說佛教的「我」與「無我」：「如來言說，未嘗有心，故其所說法未嘗有相。……去我故言無我，非謂是無我……可謂無言之教，無相之談。」《維摩經·弟子品注》，《大正藏》第38冊，頁353中。竺道生則從「佛性我」的意義來說「我」：「無我本無生死中我，非不有佛性我也」《維摩經·弟子品注》，《大正藏》第38冊，頁354中。

度佛教，也與眾生的慧解脫這一佛陀創教的根本精神相一致，⁴²但它又在適合中國文化和民眾需求的過程中隨機有了新的發展，體現佛教契理與契機的有機統一。

契理與契機，其實也是佛教中國化的基本原則。這些年來，「佛教的中國化」似已成為一個流行詞語，但對其態度卻很不一樣。有的認為佛教傳入不同的國家和民族，應該也必然「入鄉隨俗」本土化，並隨順時代的變化需求而革新發展，例如它來到中國，儒學化和道學化就是它契機的具體體現。不同的觀點則認為，既然是佛教，就是佛陀之教的一脈相承，不應該也不存在什麼被「化」的問題，否則就有違背佛教的根本之嫌。這裡就有對「中國化」內涵的不同界定和理解的問題。

在我們看來，佛教的中國化，就是指印度佛教變成中國佛教。中國佛教在表現形式上當然不同於印度佛教。中國佛教有宗派，但在印度佛教中並不存在。這裡的關鍵問題，並不在於中國佛教表現為怎樣的形式，披著怎樣的外衣，藉著怎樣的文化載體，其隨機教化的方便與印度是否一樣，而在於其根本的宗旨與佛陀創教的本懷是否一致。佛教的「真俗二諦」和中國禪宗的「藉教悟宗」等為我們做了很好的提示，大乘佛教強調的「隨機」和「方便」則是佛教「中國化」的內在理路和依據。

佛教的中國化，其實是佛教在中國傳播發展過程中的「契理」

42. 雖然解脫「在古印度，實際上它是各派哲學和宗教共同討論的話題。……佛教的解脫思想就是在對古印度以來的諸派的解脫思想進行批判性吸收的基礎上構想出來的。所以，在形式上，佛教的解脫思想與古印度其他哲學和宗教的解脫思想有相似或相同之處是可能的也是自然的」、「但總的來說，佛教的解脫思想建立在『無我』說和『戒定慧』三學的基礎上，對形而上學的實體性的『我』一直保持距離，卻是不爭的事實」。參見張文良：《「批判佛教」的批判》，頁 71、頁 80。

和「契機」。契理，就是從根本上說，它始終合乎佛法的根本道理，契合佛法的根本精神，這也就是禪宗強調的「藉教悟宗」、「以心傳心」；契機，就是隨順時代的變化和大眾的不同需要而不斷地更新和發展，並應機接物，方便施教。佛教的緣起、無我、智慧解脫，可以通過儒道化的「法性論」（慧遠）、「法界論」（華嚴宗）或「見性論」（禪宗）來開示眾生。歷史地看，契理和契機如鳥之雙翼，車之雙輪，推動著佛教的中國化。中國佛教正是在契理的同時又契機，在契機的同時又契理，從而才保持了它持久的生命力，一直從古代走向了現代。正因為中國化的佛教，包括中國化最為典型的禪宗，始終堅持了印度佛教的基本立場、觀點與方法，以智慧解脫為最終目的，所以，儘管中國佛教在一定的時期，在一定的條件下可以協和王化，可以成為官方思想的一部分，但它終究未能成為宗法性的中國社會的「正統思想」。

以出世解脫為最終目的的佛教，與入世以「治國平天下」為最高目標的儒學，在個人的修身養性方面可以有許多相似之處，在哲學理論上也可以相互發明，但兩者的差別還是一目了然的。在歷史上，儒家之所以常常吸收佛教的東西而又反過來排斥或反對佛教，一個很重要的原因就在於兩者的人生哲學根本上是不同的。當然，相異，也就能互補，這又為兩者在衝突中的融合提供了可能。

總之，從契理和契機的角度看，中國佛教宗派的理論以如來藏佛性思想為主流，具有儒學化、道學化的特色，但並不能由此而否定或不承認其對印度佛教的繼承及與之根本上的一致。佛教與儒道構成的既有衝突又有融合的三教關係，推動了佛教在中國的發展，並使之具有了儒學化與道學化的色彩，但中國化的色彩，並不影響中國佛教仍然是「佛教」。