

中國佛教的成立與本土文化的制約

霍韜晦

佛教傳入中國，自後漢至唐，約經七百年之傳譯，然後把印度各門各派的主要資料譯成中文。時間綿延得這樣長，原因十分複雜，但最主要的還是因為印度佛教本身亦在開合演變之中，並非維持着一個固定的形式，自從原始佛教分裂，部派競爭，大乘諸經分途並起：「般若」、「彌陀」、「涅槃」、「法華」、「維摩」、「華嚴」、「勝鬘」、「楞伽」、相繼流行，中觀、如來藏、唯識亦接踵成爲顯學，但最後却以密宗及量論兩個極端背反的方向作結。學派多、門戶衆、義理有先後，這一切都會影響到中國方面的弘揚。歷史資料顯示：中國佛教的研究風氣，早期都是受印度資料啓發的。例如南北朝時代，「毘曇論」、「三論」、「成實論」、「涅槃經」、「楞伽經」、「十地經論」、「攝大乘論」等經典方譯出，跟着便有了毘曇師、三論師、成實師、涅槃師、楞伽師、地論師、攝論師等專門講習的人才產生。這表示這些資料很快就獲得中國方面的反應，並受到尊重，講習者均以之作標榜，可見印度資料在當時的地位。從文化交流的觀點看，南北朝時代對中國方面來說，尙是一追求、移植佛教知識的時代，佛教的全體面目尙未顯豁出來，是有必要依據印度資料來討論問題並加深時人對佛教的認識的。因此，當有新資料傳譯，便立刻受到注意，尤其是那些能展露及推進佛教內部所

蘊蓄的問題並提示一解決方向的資料爲然。如上述諸書，「三論」說空，「俱舍」說有，「涅槃」說佛性、法身、真我，「楞伽」說如來藏與阿梨耶識。至於後魏時菩提流支譯出的「十地經論」，則主張「三界唯心」，但竟因此而引致地論宗南北兩道的異釋，一般而言，是奉南道的以阿梨耶爲淨識、法性的說法爲正。此外，真諦譯的「攝論釋」則隨順「楞伽」，以如來藏統阿梨耶，故必須破阿梨耶而更求純淨之第九識以解決佛之體性問題。以上這些說法，都是各有所見，依於不同的路向而次第開出，可惜時代限制，各論師祇能講習其義，而未能更就各家不同之進路以遍觀佛教義理之全，或獨立於一家資料之外，作客觀消化，以融貫其他資料。所以當時雖有「宗」名，實未能形成一個有統一的思想形式的教派^①。這必須經過長期講習之後，把資料都看清楚了，把問題都確定了，纔能在這基礎上作綜合工作。中國佛教發展到隋唐階段，方始成熟，是有理由的：除了國家政治上的統一、寺院經濟上的自主、僧團組織與傳承制度的確立等歷史條件之外^②，更主要的是，在思想上已經有了一段消化期間，因爲若未全面深入了解佛教的各方面資料，是不能建立自己的體系的。系統的建立，固然是出於某一心靈的創造，但若無前人的講習，前人的消化，是不能開拓得深弘的。

隋唐時候發展出來的中國佛教宗派，最先可以舉出三論宗及天台宗，這兩派體系基本上是沿着早期「般若經」的思路次第發展而成。三論宗使用二諦、空有、中道的概念來組織一切教法，而歸結於「無所得」，天台宗則進而把這種二諦關係發展爲非縱非橫的三諦格局，而歸結於不可思議的，不可分解對待的「圓教」。然而，由於進路上的限制，這兩宗都未能正視心識問題，或心性問題，以致主體觀念未能朗現。入唐以後於是再有華嚴宗及禪宗的興起，分別依據「地論」、「楞伽」「起信」的真心、如來藏觀念講心性問題，及一切法之依據，開出另一形態的「圓教」（此中禪宗雖不正面處理這些問題，但此一理論大體上已爲禪宗所預設）。以上這四個宗派，都是出於中國人的創造。他們所討論的問題，可以說都是淵源自印度，但却有所推進，依自己

的理解來建造系統。所以，在問題表達上，他們都自創概念，使用自己的語言來構成宗極。例如三論宗的教二諦、四重二諦、無所得；天台宗的六即、一念三千、圓融三諦、性具；華嚴宗的四法界、十玄門、無盡緣起、相即相入；禪宗的本心、自性、公案、話頭、死句、活句、四賓主、五位君臣……等等，都非印度原有。這表示中國佛教已脫出了印度的思維形式，而有了自己的理念。一方面高舉自己的理念，使成一精神的嚮往，一方面通過判教的活動，以籠罩他家或融貫他家，這就形成一個有統一形式的思想體系，為僧團組織提供理論基礎。

中國佛教有了自己的宗派之後，印度的翻譯資料就不那麼重要了，因為各宗都有了自己的著作，六朝以來思想界、佛教界的種種討論都已經依自己的立場而分別有所論定。例如三論宗的「三論玄義」、「大乘玄論」，天台宗的「法華玄義」、「摩訶止觀」，及後期的「金剛錍」、「十不二門」、「四教儀」，華嚴宗的「法界觀」、「華嚴一乘教義分齊章」、「孔目章」，及後期的「原人論」等等。至於禪宗就更不必說了，禪宗對於印度經論根本不重視。他們祇重視祖師的經驗和方法，因此典籍亦以記錄祖師的話頭、公案為主，如「六祖壇經」、「碧巖錄」、「無門關」、「從容錄」、「祖堂集」等。以上這些作品都是中國僧人所寫，在重要問題的楷定上，代表了各宗的尺度，故後世本宗學者，一致奉為圭臬。在這裏，我們必須正視這種用中國撰作的資料來代替印度翻譯資料的事實，然後纔能了解中國佛教的發展，及評估中國佛教的貢獻。

由此，我們亦可以了解：為甚麼唐代初年玄奘辛辛苦苦的從印度携回唯識學的原典，又辛辛苦苦的翻譯出來，亦祇能是刺激一時，却未能在中國生根的緣故了。有些學者認為：這是中國人的思維方法不合所致^③。亦有學者認為：這是因為唯識宗講轉依，有革新精神，所以為現實政治所不容^④。這些說法，得失如何，非本文所欲深論，不過依上文的敘述，我們可以發覺到玄奘時代，中國形態的佛教宗派已經形成。單就思想而論，南北朝時代遺留下來的問題已經有了初步解決，方向已經標出，歷史就不

內明

第一三〇期

目錄

特稿	中國佛教的成立與本土文化的約制	霍韜晦	3
轉載	釋量論畧解(續)	法尊譯編(遺稿)	7
特稿	淨土探源(續)	楊白衣	13
特稿	論三門與助開門法	智銘	19
四眾堂	宗教道德研究所講論會：釋文慧紀錄	東君	24
特稿	評「密勒日巴尊者傳」	東君	26
特稿	眞理愈辯愈明？	蔡惠明	29
特稿	(原載「寶筏」第一式一期)	蔡惠明	29
特稿	少林寺與少林武術	吳汝鈞	30
特稿	梵文文法自學法	吳汝鈞	31
佛教文藝	禪定天眼通的實驗(續完)	馮馮	35
畫頁	虛雲和尚(續)	馮馮	41
畫頁	佛教消息	編輯室	44
封面	面：焦山定慧寺參道		
封底	底：焦山定慧寺大殿		
封面裏	裏：定慧寺山門		
封底裏	裏：定慧寺大殿石刻十六羅漢像		

會再走回頭。何況，印度佛教自無着、世親以後唯識宗所走的路，是偏向經驗分析，從經驗立場上來討論心識活動、現象存有、識境關係，此即戒賢一系的學風。玄奘不加選擇的移植過來⑤。自與地論、攝論、天台、華嚴的進路不相應。中國佛教的着眼點在佛的心性問題，或體性問題，它要確定佛的存在性質，然後在這前提下關連到心識問題的討論，若是純經驗界的心識活動，則非中國佛教問題之所在。所以中國佛教諸宗，都傾向於超越分析，要表出超越的心性。玄奘西行，原來也是爲了解決佛性問題，對地論、攝論的不同說法深感困惑，而希望直探原典的⑥。不想中印思想的發展方向不同，玄奘被逼轉換了他的立場而不自知⑦。由此看來，我們談中國佛教思想問題，唯識宗便可以不包括在內。

其次，談到中國佛教思想具體的發展方向，我們必須承認它是受了中國文化的制約。佛教是賓，中國文化是主。佛教帶來了許多新的內容，但這些內容必須順中國文化的傾向而被選擇吸收。文化間的遇合關係，作爲本土的一方面是有這種力量的，何況中國文化在佛教傳入之前，自身已有了高度的發展，這就與一些尚處於野蠻狀態的民族遇到高等文明便一面倒的情形大不相同，所以佛教在中國之路，背後是有一股本土文化力量在約制着的。中國佛教的成立，放大大一點說，便是在這股力量帶導下沿自身問題發展出來的結果。不過，有關中國文化如何影響或帶導佛教在中國之發展，本文不擬多述，蓋兩文化間的遇合不是簡單問題，必須另外專題處理，本文在此祇是站在思想史的層面指出：中國佛教的成立，有來自本土文化的約制，亦有其自身理路的發展，這兩者的關係，前者是軌約性的、方向性的，後者是構造性的、內容性的。我們須先作此分別，然後可以看出問題的分野。站在軌約性的層面，我們可以發現中國佛教諸宗大體上都是向圓融之路而趨，努力把上下、內外的間格打通。這與印度佛教，特別是原始佛教所追求的出離、寂滅、不受後有的觀念相違，即使是大乘佛教，說佛菩薩不捨衆生，於五濁惡世起悲，但仍不能把佛與衆生在存在上及價值上的對立完全消融，祇有如來藏一系的思想

是通向這一關係的反省，但如來藏觀念在印度後世的發展不如唯識宗⑧，至少受歡迎的程度不及它在中國方面的熱烈。究其原因，當與中國傳統文化有關。中國傳統文化，無論儒家、道家都是一種天人互貫的形態。雖然內涵不同，但其精神升進至極，都要求把天與人、道與器、理想與現實的界線打消，徹上徹下一體渾化。莊子所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」，中庸亦說：「唯天下之至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參。」又說：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下之至誠爲能化。」所以生命之存在與天地相通，人不可以自封於他自己的形相，而必須突破出來，發現這種與天地萬物爲一的境界，於是可以「上與造物者遊，下與外死生無終始者爲友」，自身亦化爲永恒。有了這種宇宙一體的意識之後，再回來處理現實世界，則現實上的一切法便不能以其形相自限，全部都融貫爲一。因此亦不必遮遣萬物，精神纔能超升，當下便可以在現實上透顯出高明的境界，而高明的境界亦祇內在於現實中。所以莊子最後亦歸結於「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」，中庸亦以爲君子是「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」對於這樣的一個境界，所有西方二元對立的觀念固然用不上，即使是傳統的道器、本末、體用等帶有分解意味的統體性範疇在此亦化歸爲一。所謂「全體在用，用即是體；全用在體，體即是用」⑨。總之不能再起分別，所以此「一」其實亦不能以「一」定，而當如莊子所說的「既已爲一矣，且得有言乎！既已爲一矣，且得無言乎？」莊子以辯證渾化之筆出之，乃可以相應。

依上所述，有幾個意思可以分析出來：

一、儒道兩家都設定宇宙是一個絕對整體⑩，不能割裂處理。這可以說是對客觀存有所作的一個超越的設定；

二、在此超越的設定下，所有宇宙中的事物不能依經驗的立場來說明它的存在，因爲經驗的立場祇能把握到它的形相，而事物在此超越的設定下是彼此融貫的，所以祇有升進我們的精神纔

能觀照；

三、在此超越的設定下，事物之任何一點都直接呈顯整個宇宙，所以不必排斥或毀棄經驗對象以尋求更真實之存在，因為真實的存在即在當下。此與主體之悟與不悟亦無關，因為存有的狀態是如此。悟，即與天地精神往來；不悟，亦祇是個體的自我封蔽。由存有的一體性與籠罩性，一切法都是「上下徹」，祇要我們的主體能夠翻上一層，便可以有這種通體透明的證悟；

四、由一切法都是「上下徹」，則高明的境界便都涵攝在現實中，所謂「庸德之行，庸言之謹」，而不必捨此別圖，於是開出一種重視現實的思想。所以儒、道兩家思想升進到最後，便又回注於現實，賦現實以崇高的義意，合上下兩界以爲一界；然亦可以說是鳶飛魚躍，無界可分，振於無竟。這是圓融之路，是儒、道兩家思想的共同歸趣，是他們精神發展的總方向。

佛教傳入之後，儒、道兩家的這種思想形態便起了約制作用，使佛教思想亦向圓融之路而趨，正如上文所說，結果開出幾個不同的「圓教」系統。固然，佛教內部問題的發展，亦是重要原因，但如果與本土文化不相應，是不可能再進的，所以本土文化一方面是約制，一方面是帶導。表面看來，佛教在中國建立了幾個大系統，實質上是佛教在中國文化的軌範中與中國精神滙合，以佛教特有的內容來展示絕對圓融的世界。

著者按：本文之正文部分已發表於本刊第一二二、一二七、一二八、一二九諸期。

註釋

- ① 「宗」之意義，湯用彤認爲有兩個：一是指學說宗旨，二是指教派，即有創始、有傳承、有教義、有教規的宗教集團。湯氏認爲在隋唐以前，中國佛教尚未產生教派。見「中國佛教無十宗」，「現代佛學」（一九六二年第四期），頁一五—二三。

- ② 關於中國佛教成熟之外緣條件之分析，參看石峻、方立天合著「論隋唐佛教宗教的形成」，「哲學研究」（一九八一年八月），

頁六八—七二。

- ③ 中村元，「東洋人之思維方法」（東京，春秋社，一九六一）第二卷，頁一〇—一一。中譯本，徐復觀，「中國人之思維方法」（台北，中華文化出版事業委員會，一九五五），頁六二。

- ④ 呂澂，「慈恩宗」，「現代佛學」（一九五三年十月），頁一三。此文後收入作者之「中國佛學源流畧講」（中華，一九七九）。

- ⑤ 具體的例子如後期唯識宗所說的「無種姓」問題，玄奘已知其與中國傳統有抵觸，不欲傳入中國，但遭到戒賢的責備（見「瑜伽師地論記」，「大正藏」卷四二，頁六一五中），結果還是照樣移植過來。

- ⑥ 「三藏法師傳」錄有玄奘上高昌王表，言及其西行求法的動機是：「雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析爲南、北兩道。紛紜爭論，幾數百年。率土懷疑，莫有匠決。玄奘宿因有慶，早預緇門……未嘗不執卷躊躇，捧經侘傺，望給園而翹足，想鷲嶺而載懷。願一拜臨，啟伸宿惑……」（「大正藏」卷五〇，頁二二五下）。可證。

- ⑦ 玄奘結果放棄了他早年在中國的訓練，而嚴格遵守印度師法。參看注⑤。

- ⑧ 玄奘留學印度時，對印度各地學派、學者紀錄甚詳，但並無提及有如來藏一系。義淨「南海寄歸內法傳」亦云：「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。」若依後期中觀宗人所傳，則如來藏與中觀所主張已化合爲一，如寶積靜(RainakanaSanti)所主張。

- ⑨ 此是牟宗三先生解莊子語。見「才性與玄理」（香港，人生出版社，一九六三），頁一七二，今借用於此。

- ⑩ 此義，方東美先生已言及。參看方氏遺稿「華嚴宗哲學」中「中國文化所固有的統體觀念」一節，「中國佛教」月刊，革新十七號，一九七九年八月。又方先生著：「Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development」(Taipei, Linking 1981) p. 176.