

选择性接受与佛教的中国化

刘成有[◎]

内容提要：本文围绕宗教中国化的时代课题，立足于汉唐时期佛教在中国的历史变迁，提炼总结出中国人对于印度佛教的两大“选择性接受”——在大乘佛教与小乘佛教的抉择中选择性地接受大乘佛教，在大乘空、有、如来藏思想体系的抉择中选择性地接受如来藏思想。本文认为，这两大“选择性接受”本身，离不开汉唐经学丰厚的文化土壤。修齐治平的家国情怀与自利利他的菩萨精神之间，内在良知的德性诉求与如来藏自性清净心之间，不仅透显出文化交往交流交融的历史意义，而且诠释着文明互鉴、多元通和的现实价值。

关键词：大乘起信论 佛教中国化 汉唐经学

作者简介：刘成有，中央民族大学教授、博士生导师。

宗教中国化的时代课题，实际上是宗教本土化的普遍性问题。宗教是特定人群的信仰，是活生生的单一民族或复合性族群的生活方式。单一民族或复合性族群信仰的现实基础，是特定区域与特定时代的社会环境。这也构成了宗教本土化纷繁复杂的人文景观。就此而言，宗教本土化，正是宗教信仰的特殊性表现。用这样的视角来观察汉唐时期中国人对于佛教的接受，有两个重要的“选择”值得高度关注：一是扬弃小乘佛教，选择大乘佛教；一是扬弃中观唯识，选择如来藏。如果我们考虑到儒家经学在汉唐文化中的基础性地位，考虑以《大乘起信论》为代表的如来藏思想在汉传佛教主要宗派中的主导性地位，同时返观如来藏思想在印度佛教中的非主导性地位，无疑会有助于我们更加深入地理解佛教“中国化”的问题。

一、大乘思想在汉传佛教中的基础性地位

印度佛教传入汉地以前的四五百年时间里，重视戒律、追求个体生命解脱、尊崇声闻弟子的部派佛教一直十分兴盛，内部争鸣热烈，思想十分活跃。在此基础上，突破戒律等形式束缚、倡导德性等智慧觉悟的大乘思想于公元前后崛起。按照印顺法师的说法，“大乘”是部派佛教中的说一切有部的“固有术语”，“不是轻视‘小乘’，而是称赞佛法的”，指“八正道”等佛教的核心理念等如虚空、超迈时间。^①《杂阿含经》《小品般若经》中屡屡提到的“大乘”，“没有说胜出‘小乘’，只是胜出世间法”。^②但在佛教后来的发展中，追求解脱的佛教修行者们，有的以阿罗汉为修行目标，有的以菩萨为修行目标，有的侧重于戒律形式，有的侧重于般若内容，佛教内部出现了明显的差异。随着般若法门等思想社会影响的日益壮大，重视菩萨智慧的佛教思潮与重视罗汉解脱追求之间的矛盾日益突出。为了彰显般若思想的优越性，一部分以强调内在智慧、普度众生等菩萨精神为修行目标的修行者标榜自己是“大乘佛教”，贬斥以阿罗汉为个体解脱目标的佛教派别为“小乘佛教”。这是当时佛教内部思想斗争的真实反映。尽管“大乘”“小乘”的称呼充斥着意识形态式的偏见，尽管“大乘非佛说”“小乘不究竟”的争议长期存在，但小乘“罗汉果”与大乘“菩萨行”的标签，逐渐“固

^① 印顺：《初期大乘思想的起源与发展》，台北：正闻出版社，1989年版，第785页。

^② 印顺：《初期大乘思想的起源与发展》，第785页。

化”。即使是在3世纪龙树提婆师徒系统化中观思想、5世纪无著世亲兄弟系统化唯识思想，甚至在7世纪玄奘大师到达印度那烂陀寺学习佛法的时候，印度佛教中的部派势力（小乘佛教）一直都是比较强大的。^① 本文就是在上述意义上使用大乘、小乘这些词汇的。以这样的视角观察中国佛教，在印度大乘佛教思想与小乘佛教思想几乎同时传入中国内地之后，在长达五六百年的吸收、消化过程中，至迟到南北朝后期，中国人可以说是最终选择性地接受了大乘佛教，菩萨思想几乎开始主导中国佛教的发展方向。

提到中国佛教的发展，就不能不提到丝绸之路。张骞通西域以后，丝绸之路畅通。据史书记载，公元前130年左右，曾活跃在我国西北的大月氏迁入中亚和南亚次大陆西北部的大夏并逐渐控制大夏，其时大夏已有佛教流传。^② 到了大月氏人建立贵霜王朝进而控制古印度北部地区之后，佛教更是在这里获得了巨大发展。中国史籍中记载最早的佛教传入中国内地的文献，就是大月氏的使者在洛阳传授“浮屠经”：“昔汉哀帝元寿元年（前2年），博士弟子景庐（《魏书·释老志》作秦景宪）受大月氏王使伊存口授浮屠经。”^③ 但此后，一直到东汉末年，佛教经典的输入十分罕见。人们一般以《四十二章经》为中土佛教最初的译籍，以《牟子理惑论》为中土佛教最初的论著。但学术界对二者出现的时间及著作性质争议较大。实际上，公元1—2世纪的印度西北部地区王朝更迭，婆罗门教受到推崇，佛教的生存空间受到较大的挤压，一批批佛教徒沿着丝绸之路向东传播佛法。当时的印度佛教中部派思想（小乘）十分盛行，同时大乘思想也开始活跃起来。因此，这个时候传入中国内地的佛教，也是大小乘思想一并传入。

当时传入中国内地的小乘佛教，主要是禅数学，其代表人物是安世高。“禅”，指禅观，即通过禅定静虑领悟佛教的人生观和世界观，以期达到神秘的涅槃境界；“数”，说为数呼吸次数的修行法，一说为数法。数法，指阿毗昙。阿毗昙，也译作阿毗达摩、毗昙，因以数把教法分类，如四谛、五蕴、八正道、十二因缘等，故译为“数法”，也译作“论”，是对经（《阿含经》）或教法的论释。由于阿毗昙能使人懂得佛教的道理，因而也称之为“慧”。由此，“禅数”相当于后来中国佛教常说的“定慧”“止观”，但总体上偏重于个体解脱的禅修一类的方法。^④ 无论其思想内容，还是修行目标及方法，都属于小乘佛教的典型代表。

安世高在汉桓帝建和二年（148）到达洛阳，直到汉灵帝建宁年间（168—172）的二十余年，共译出佛典34部40卷。所译佛经主要有《安般守意经》《阴持入经》《道地经》《大十二门经》《小十二门经》《百六十品经》《人本欲生经》等。安世高的译经很受后人好评，其中的《安般守意经》《阴持入经》在三国时都有了注释。《出三藏记集》卷十三“安世高传”中说“义理明晰，文字允正，辩而不华，质而不野”。^⑤ 但安世高译经的重点是小乘佛教说一切有部的理论。在印度佛教发展史上，说一切有部是从上座部中分化出来的，主要流行于古印度西北部的克什米尔、犍陀罗一代。对于安世高的译经，东晋道安明确指出：“其所敷

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》“第四讲小乘佛学”，《吕澂佛学论著选集》（四），济南：齐鲁书社，1991年版，第2107—2162页。

② 大夏，中亚古国之一，包括今阿富汗大部、塔吉克斯坦中南部等地区，以富庶著称，其都城巴克特拉（或称巴克尔）即今阿富汗东北部的巴赫尔。当时的统治者是希腊人，他们自己称之为巴克特里亚，中国史籍称之为大夏，西方史学家及阿拉伯人则称之为吐火罗斯坦。丝绸之路的西段、南段均在大夏境内。因此，这里可谓当时中亚、南亚、西亚的交通枢纽。

③ 《三国志·魏志·东夷传》注引《魏略·西戎传》，商务印书馆（缩印百衲本），第481页下。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》“第一讲佛学的初传”，《吕澂佛学论著选集》（五），第2478页。

⑤ 《大正藏》卷55，第95页。

宣，专务禅观”；^①又说：“博闻稽古，特专阿毗昙学，其所出经，禅数最悉。”^②这些评价说明，安世高所传译的重点，不仅是小乘佛教的禅数学，而且在三国两晋时期也有较大的影响。

大约与禅数学同时传入中国内地的，还有大乘般若思想。印度大乘佛教教派的出现，一般认为在公元1世纪中叶或以后一些时候。当时的印度北部地区是推崇佛教的贵霜王朝，南部地区则是推崇婆罗门教的案达罗王朝。贵霜王朝传至迦腻色伽（约129—152年在位）时，又进兵恒河流域一带，统治了北印度的全部。迦腻色伽王更加推崇佛教，其主要目的，黄心川认为：“是要缓和印度民族对外来民族压迫的反抗，并借此削弱婆罗门贵族的势力。”^③在这个过程中，印度社会急剧动荡，商品经济已有一定程度的发展，印度社会原有种性制度中“吠舍的概念开始逐渐与商人和高利贷者的概念溶合起来”^④。社会结构的变化，为大乘思想的出现奠定了坚实的基础。

印度大乘思想与小乘思想的不同，主要表现在教义理论与修持实践两个方面。从教义理论方面看，小乘佛教一般主张“我空法有”，即否认生命主体的客观存在，但不否认物质世界的客观存在；大乘佛教则更为彻底，主张“我法二空”。从修持实践方面来看，小乘佛教一般主张阿罗汉果，即追求生命主体的自己解脱；大乘佛教则主张成佛作菩萨，特别是要修菩萨行。罗汉果，修戒定慧三学及八正道即可；菩萨行，则需要高级智慧——般若引导下的布施、持戒、忍辱、精进、禅定等。因此，随着大乘佛教的发展，般若思想的重要性特别突出。最早出现的大乘佛教思想，主要就集中在般若类经典之中。

般若类经典出现不久，很快就传到了中国内地。与安世高同时期来到洛阳的支娄迦讖，翻译的佛教经典主要就是大乘般若类典籍。根据《出三藏记集》卷三十《支讖传》记载，支娄迦讖，简称支讖，月氏国人，东汉桓帝建和元年（147）到达洛阳，至灵帝中平（184—189）年为止，译出佛经十四部二十七卷（一说十五部三十卷）。支讖的译经著有《道行般若经》《首楞严三昧经》《般舟三昧经》《阿閼佛国经》等，全是大乘经典。其中，《道行般若经》的译出最为重要，是大乘般若学进入中国内地之始。后来，三国时支谦译《大明度无极经》、姚秦鸠摩罗什译《小品般若波罗蜜经》，均为该经同本异译。此后，《光赞般若经》《放光般若经》《金刚经》等逐渐译出，大乘般若思想在中国的影响逐渐扩大。

“六家七宗”^⑤反映了魏晋时期中国人对于印度佛教中般若思想的高度热情。随着鸠摩罗什于公元401年被迎请到长安开始大量翻译龙树、提婆一系中观思想的著作，后来也随着关中僧团的重要成员因战争而分散到全国各地，同时伴随着南北朝时期各个政权对于佛教的大力支持，大乘中观一类的经典与思想，很快传播到大江南北。后来，直到唐玄奘译出六百卷《大般若经》，意味着“大乘”思想进一步被中国人普遍接受。可以说，般若类经典中的大乘思想，逐渐奠定了汉地佛教思想的基础。隋唐时期几个典型的中國化佛教宗派——天台宗、华严宗、禅宗、净土宗的定型，更是标志着大乘思想在中国佛教中基础性地位的确立。

大乘思想在汉传佛教中基础性地位的确立，意味着汉传佛教开始成为中华文化的重要组

① 《大正藏》卷55，第44页。

② 《大正藏》卷55，第43页。

③ 黄心川：《印度佛教哲学》，详见任继愈主编《中国佛教史》第一卷“附录四”，北京：中国社会科学出版社，1981年版，第538页。

④ 奥西波夫：《十世纪前印度简史》，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年版，第73—74页。

⑤ 详见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》“第九章释道安时代之般若学”，北京：中华书局，1983年版，第164—195页；吕澂《中国佛学源流略讲》“第三讲般若理论的研究”，《吕澂佛学论著选集》（五），第2500—2535页。

成部分。作为大乘思想成为汉传佛教的基础性思想、汉传佛教成为中华文化重要组成部分的具象表达，汉地菩萨道场的建构，最具有说服力！

阅读大乘经，经典中描写的海量的菩萨名号及其神通，往往令人眼花缭乱。但这些佛教经典在传入中国之后，对于佛经中描写的海量菩萨，汉地佛教信仰者最终拣择出文殊、普贤、观音、地藏四大菩萨，并为他们各自建构道场，构成独特的神圣空间。汉地佛教特别推崇的文殊菩萨，在印度佛教经典中，一直是“大智”的化身。山西省五台山能够成为中国佛教信徒共同认可的文殊菩萨道场，除了中国佛教信徒内在的追求智慧的精神需求之外，还与佛教经典中的相关的语言表达有关。东晋佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》中明确提到：“东北方有菩萨住处名清凉山，过去诸菩萨常于中住。彼现有菩萨名文殊师利，有一万菩萨眷属，常为说法。”^① 这里的“东北方有菩萨住处名清凉山”，在印度人的阅读语境中或有特指，但在中国佛教徒的阅读语境中，自然会引发特别的联想。法藏《华严经探玄记》卷十五中说：“清凉山则是代州五台山是也。于中现有古清凉寺，以冬夏积雪，故以为名。此山及文殊灵应等，有传记三卷。”^② 澄观在所撰《华严经疏》中亦说：“清凉山，即代州雁门郡五台山也，于中现有清凉寺，以岁积坚冰，夏仍飞雪，曾无炎暑，故曰清凉。五峰耸出，顶无林木，有如垒土之台，故曰五台。表我大圣五智已圆，五眼已净，总五部之真秘，洞五阴之真源，故首戴五佛之冠，顶分五方之髻，运五乘之要，清五浊之灾矣。……案《宝藏陀罗尼经》云：我灭度后，于瞻部洲东北方有国名大振那。其国中间有山，号为五顶，文殊师利童子游行居住，为诸菩萨众于中说法。”^③ 可见，到了唐代，五台山文殊菩萨的标签，已经逐渐定格。以“大行”著称的普贤菩萨与峨眉山的渊源，亦可追溯到东晋佛陀跋陀罗译《华严经》。经中记载：“西南方有菩萨住处名树提光明山，过去诸菩萨常于中住。彼现有菩萨名贤首，有三千菩萨眷属，常为说法。”^④ 因此，自东晋时中国佛教信徒便开始把峨眉山当作普贤菩萨道场。以后历代修建寺庙，都以普贤菩萨为中心，逐渐发展成中国佛教四大名山之一。以“大悲”著称的观音菩萨与普陀山的渊源，也与《华严经》有关。东晋佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》中记载，善财童子为求“菩萨道”，到南方光明山参拜观音菩萨。经文中说：“于此南方，有山名曰光明，彼有菩萨名观世音。”^⑤ 这段话，唐代实叉难陀则翻译为“善男子，于此南方有山，名补陀洛迦，彼有菩萨，名观自在”，并说颂曰：“海上有山多圣贤，众宝所成极清静，华果树林皆遍野，泉流池沼悉具足，勇猛丈夫观自在，为利众生住此山。”^⑥ 从经文中所描述的相关内容分析，正好与普陀山的诸多特点不谋而合，在佛教信徒眼里，这不能单单解释为巧合。自唐代“不肯去观音”开始，历代即有皇帝派遣内侍前往普陀山祈求国泰民安，南海观音大慈大悲的形象，逐渐定格在普陀山。至于地藏王菩萨与九华山的关系，既与新罗国王子金乔觉渡海来唐驻锡九华山修行有关，又与《地藏经》等经典的翻译传播密切相关。相传，金乔觉圆寂之后，肉身不坏，信众认定他是地藏菩萨示现，建肉身石塔供养，尊为“金地藏”。受地藏菩萨“地狱未空，誓不成佛”的宏愿感召，自唐以来，九华山寺院日增，僧众云集，地藏菩萨救度地狱亡灵的形象逐渐彰显，有时还被赋予“孝敬亡亲”的特殊涵义。地

① 佛陀跋陀罗译：《大方广佛华严经》，《大正藏》卷9，第589页。

② 法藏：《华严经探玄记》，《大正藏》卷35，第391页。

③ 澄观：《大方广佛华严经疏》，《大正藏》卷35，第859页中。

④ 佛陀跋陀罗译：《大方广佛华严经》，《大正藏》卷9，第589页。

⑤ 佛陀跋陀罗译：《大方广佛华严经》，《大正藏》卷9，第717页。

⑥ 实叉难陀译：《大方广佛华严经》，《大正藏》卷10，第366页。

藏王菩萨“大愿”的形象日趋丰满，被逐渐定格于九华山。

可见，自唐代开始，中国佛教信众已经不自觉地开始建构五台山文殊菩萨、峨眉山普贤菩萨、普陀山大悲观音菩萨、九华山大愿地藏菩萨的信仰结构。这些信仰空间的建构，既体现着佛教信仰者对知（文殊大智）行（普贤大行）合一的高度重视，又透射出对德性（观音大悲）与意志（地藏大愿）有机统一的主体性强调。其中的内在逻辑，不仅集中体现着汉地佛教的大乘精神，而且蕴藏着汉地人民的高度智慧。可以说，四大菩萨及其道场的建构，是汉地佛教信仰者对印度菩萨信仰选择性接受的结果，它从一个侧面诠释了佛教文化与汉地文化交往交流交融的历史画面。佛教的中国化，在这里也彰显出文明互鉴的神奇魅力。

二、如来藏思想在汉传佛教中的主导性地位

仔细考察中国化佛教宗派的思想，尽管具有典型的印度大乘佛教的特质——尊崇菩萨、重视智慧与德性，但与印度大乘佛教中主要的派别相比，存在着明显的差异。

（一）大乘空宗思想在汉地的弘传与渗透

印度大乘佛教，一般认为主要包括中观派与瑜伽行派，通常也称之为空宗、有宗。以龙树、提婆为代表的中观派思想，除了强调修行中“观”即直觉认识的重要作用之外，更重要的是将佛教的解脱观念由涅槃转向菩提、由个体拓展到社会。从人类社会或佛教所谓更为宽泛的“六道众生”来看，任何一个个体生命也都时时刻刻与其他各种生命处于各种各样的因缘关系之中。基于这样的认识，就会发现：追求单纯的个体解脱并不究竟，因为个体之外的所有有情众生的苦难的解除，都应该是佛教修行者的分内之事。因此大乘中观派高扬菩萨的社会责任与社会担当意识，在原有“五戒”“十善”的基础上，“四摄”“六度”逐渐成为大乘佛教的“标配”。经典中体现菩萨社会担当意识的经文比比皆是。“我不下地狱谁下地狱”的豪情，“地狱不空誓不成佛”的决绝，都体现出菩萨浓厚的慈悲情怀。在这个过程中，中观派强调六度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若的重要性。而且，六度中的前五度，每一个都离不开般若的引导。《大智度论》中明确指出：“般若波罗蜜是诸佛母，父母之中母功最重，是故佛以般若为母、般若舟三昧为父。三昧唯能摄持乱心令智慧得成，而不能观诸法实相。般若波罗蜜能遍观诸法分别实相，无事不达、无事不成；功德大故，名之为母。以是故，行者虽行六波罗蜜及种种功德和合能具众愿，而但说‘当学般若波罗蜜’。”^①般若，作为能够洞察诸法分别实相的特殊智慧，所要体会的，正是中观派所讲的缘起性空。

中观派的这些思想，经过魏晋“六家七宗”及僧肇等人的吸收消化，最终成为汉地佛教的共识，龙树被中国人尊为“八宗共祖”可谓名副其实。但龙树、提婆中观思想的着重点，恰恰也使得他们对修行过程中生命主体轮回的现实关注不够，进而催生出瑜伽行派。在中国，中观、般若思想被各宗派充分吸收的同时，专门弘扬中观思想的所谓“三论学派”，并没有发展成为天台、华严、禅宗那样具有持久历史影响的中国化佛教宗派。

（二）大乘有宗思想在汉地的传译与衰微

中观之后，印度佛教在四五世纪的时候又出现了瑜伽行派的一系列著作《摄大乘论》《解深密经》《瑜伽师地论》《成唯识论》等，这些著作也就是7世纪玄奘前往印度求取的所谓“真经”。基于玄奘传承的印度瑜伽行派思想，窥基、圆测等玄奘的弟子们后来发展成了独立的唯识宗。当然，唯识宗与唯识思想，并不能完全等同。瑜伽行派当时主要解决的问题是佛教徒修行过程中生命轮回的主体性问题。黄心川认为：“瑜伽行派的哲学是最露骨的心主

^① 鸠摩罗什译：《大智度论》，《大正藏》卷25，第314页。

义，他们和中观派一样对客观世界抱着否定的态度，不过在他们的否定中还有所肯定，即肯定思维意识的真实存在，他们断言：世界上一切现象都是由人们的精神总体或作用——识所变现出来的，事物的一切属性——广延性、体积、香味等等都是人们的主观意识。所谓‘万法唯识’‘三界唯心’。”^① 因此，在瑜伽行派的理论中，“识有境空”就成了一个核心的命题。但在佛教哲学的发展过程中，印度佛教思想家们在思考这个“识”的时候，不得不面对佛教徒修行实践及实现修行目标的现实问题。在现实的修行实践中，即使设定了生命主体与生俱来的清净本质，但眼耳鼻舌身意等六识熏习而成的阿赖耶识，注定是一个杂染成分居多的意识主体。佛教修行的目的是成佛，追求的是清净无染。因此瑜伽行派特别强调“转识成智”——转眼耳鼻舌身识为成所作智、转意识为妙观察智、转末那识为平等性智、转阿赖耶识为大圆镜智。玄奘传译的印度护法一系的瑜伽行派思想，十分强调真妄混杂的阿赖耶识的决定性作用，强调累劫修行的艰巨性，甚至否定“一阐提人”具有内在的佛性。这些思想被玄奘弟子们建立的唯识宗全盘接受。但在历史的发展中，中国唯识宗所强调的这些核心思想，显然没有获得大多数中国人的认同。尽管唯识宗的典籍与思想一直有断断续续的传承，但史书通常认为唯识宗“三传而绝”，这显然不是毫无根据的臆断。^②

三、大乘如来藏思想在汉地快速传播

实际上，印度瑜伽行派对于“识”的认识，比玄奘所传译的要复杂得多。就印度唯识思想在汉地的传译而言，玄奘之外，至少还有菩提流支、真谛传译的系统，历史上称之为“旧译唯识”。玄奘系因为后出，一般被称之为“新译唯识”。但恰恰是“旧译唯识”，特别强调阿赖耶识的“觉性”即如来藏的主导性地位。这样的“觉性”，取决于佛教修行主体的“根性”。“根钝”之人，或许要累劫熏习；“根利”之人，内在的“如来性”——佛性有可能瞬间由“藏”转“显”，实现觉悟解脱。这样的思想，6世纪中叶译出的《大乘起信论》可谓代表性著作。^③ 《大乘起信论》指出：“有法能起摩诃衍信根，是故应说。……摩诃衍者，总说有二种。云何为二？一者法，二者义。所言法者谓众生心，是心则摄一切世间法出世间法。依于此心显示摩诃衍义。何以故？是心真如相即示摩诃衍体故，是心生灭因缘相能示摩诃衍自体相用故。所言义者则有三种。云何为三？一者体大，谓一切法真如平等不增减故。二者相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者用大，能生一切世间出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。”^④ 围绕上述中心，该论以一心、二门、三大、四信、五行的逻辑结构，详细论证“如来藏自性清净心”（真如）本有，劝人信奉大乘佛教，修持“六度”以获得解脱。这样的思想，对隋唐时期中国化佛教宗派的产生与发展，具有重要的思想奠基性作用，隋唐昙延、慧远、元晓、法藏、昙旷等均曾为之注疏。这样的如来藏思想，已经预设了法性、佛性在众生心中的主导地位，强调了佛性的普遍性存在，同时也蕴含着生命主体通过心性修养达到涅槃成佛、进而凸显人佛不二的内在价值。这样的思想，特别突出了修行主体内在的心性觉悟，也凸显了心性觉悟的“共时性”特征。汉传佛教中常见的“明心见性见性成佛”“放下屠刀立地成佛”，以及大量的禅宗公案中的所谓“开悟”，均与此密

① 黄心川：《印度佛教哲学》，见任继愈主编：《中国佛教史》第一卷“附录四”，第552页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》“第八讲宗派的兴起及其发展”，《吕澂佛学论著选集》（五），第2717—2728页。

③ 《大乘起信论》也有唐代实叉难陀译本。梁真谛译本与唐实叉难陀译本相比，思想差异不大，但因出现时间最早等原因而流通更广。详见《大正藏》卷32。

④ 真谛译：《大乘起信论》，《大正藏》卷32，第575页。

切相关。这一思想尽管在印度大乘佛教中没有发展成主流，但传入汉地后却大行其道，成为汉地佛教宗派、乃至整个东亚佛教的核心理念。智顓所谓的“圆教”，太虚所说的“法界圆觉宗”，印顺表述的“真常唯心论”，吕澂所讲的“性觉”^①，指涉的都是这种情况。

四、汉唐经学视域中的佛教中国化问题

移植的幼苗之所以能够长成参天大树，自然离不开被移植地区肥沃的土壤。当我们反观汉唐中印文明对话的时候，自然无法忽视佛教在中国生存与发展的文化基础。从中国哲学史或思想史的角度审视的话，就会发现汉唐时期经学思想全面而深刻的影响。

中国古代所谓“经学”，当然离不开“经”，一般就是指阐释、研究儒家经典的学问。中国古代社会中的“经”，一般是指来源甚早的六种古典文献——《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》，总称“六经”。后因《乐》经佚失而留存其余“五经”。汉武帝之前，据《礼记·王制》记载，贵族教育即有“六艺”：“春秋教以《礼》《乐》，冬夏教以《诗》《书》。”汉武帝设置“五经博士”，标志着五经的思想正式纳入到官方意识形态。自此以后，经学思想始终居于封建社会的主导地位。汉唐哲学通常被概括为汉唐经学，其原因就在于经学在当时所占据的主导性地位。当时的帝王将相都十分尊崇儒学。《晋书》记载司马懿“博学洽闻，服膺儒教”。《北史·儒林传》记载北魏道武帝“初定中原，……便以经术为先，立太学，置五经博士，生员千有余人”；《儒林传》中也记载北魏孝文帝“笃好坟籍，刘芳、李彪诸人以经术进，崔光、邢峦之徒以文史达，于是斯文郁然，比隆周汉”。南朝梁武帝虽然崇敬佛教，但对经学也颇有研究，所著《孝经义》《尚书大义》《周易大义》《礼记大义》《中庸讲疏》《毛诗答问》《春秋答问》等，几乎代表着当时经学界的最高学问。特别是在各朝各代的有关诏书，基本上都把崇儒重教放在了“为先”“为首”的地位。直到唐代孔颖达受命编撰《五经正义》并作为明经取士的标准，才基本完成经学的体系化、统一化工作。可见，在经学的视域中，五经中的思想明显具有普适性、正统性、统治合法性的价值意蕴。正如《四库全书总目·经部总叙》中所说：“盖经者非他，即天下之公理而已。”在中国古代，经学不仅是儒家的核心，也是天下的公理，体现为普遍性的核心价值观。东汉的谶纬神学只不过是经学的的神学表达形式，五胡十六国无不以意识形态的经学化为努力的方向，魏晋玄学所要解决的核心问题“自然与名教”，本质上也是为经学的主导地位探究更为根本的依据。至于隋唐佛学，本质上仍然是佛教思想适应经学主导性地位的特殊表达。在经学的视域中，大乘佛教的菩萨精神与经学的家国情怀难分轩轻，而如来藏思想的良知化处理，似乎具有了佛、儒思想深层次交流对话的积极意义。

家国情怀是儒家经学思想中的一个重要内容。《礼记·大学》中所谓的“修身、齐家、治国、平天下”，很好地反映了儒家“学以成人”的教育目的。“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”“富润屋，德润身”的背后，在于所有人的良好德性与益众德行的内在统一。修身所展现出来的，一定是美德的外向散发，《大学》中所谓的“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，就是这个意思。德之于家人则家齐——父慈子孝，兄弟和睦，“宜其家人”“宜兄宜弟”；德之于邦国则国治——尊卑有序，百工司职，近悦远来，亲如一家；德之于天下则天下平——大道之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦。美德外向散发的过程，正是《大学》反复阐释的修身、齐家、治国、平天下的社会担当。仁爱所及，不仅仅是自己的亲人，更有

^① 智顓把佛教划分为“化法四教”：藏、通、别、圆；太虚把大乘划分为三宗：“法性空慧宗”“法相唯识宗”“法界圆觉宗”；印顺把大乘的发展分为三系：“性空唯名论”“虚妄唯识论”“真常唯心论”；吕澂把中印佛学的差异概括为“性觉”“性寂”。

天下苍生。儒家的“家”与“天下”，具有内在的“共时性”架构。在经学的视域中，人生价值的实现实际上是一个人对自己国家和人民所表现出来的深情大爱，也是对天下太平、天下为公的理想追求。儒家的道德伦理，在经学中以仁、礼统一的架构以及忠、孝一体的认知，成为中国古代社会家国情怀的典型表达。这为佛教菩萨精神的普及，培育了丰沃的文化土壤。

家国情怀是内在德性的外向散发，因此，内在的德性诉求也就成为经学中的硬核。《论语·述而》中所谓的“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，把儒家经学教育的内涵与方法做出了很好的诠释。其实，自西周初年开始，周公制礼作乐，已经有意识地建构比较系统的德性伦理。夏商时期的天命不易观，在殷商之际的巨大社会变革面前摇摇欲坠，“天命靡常”为周代商提供了基本的理论依据。“惟德是辅”与“天意在民”的思想深化，则在“从天命”与“劝人事”之间找到了沟通天人、沟通天子德性与百姓心意的内在关联。这样的关联性表达，不仅为周代商提供了合理化的说明，而且也在天人关系上把德性提升到了更为根本的地位。德性基础性地位的确立，为后来三千余年中华文明的发展奠定了基本的方向。德性伦理的人文性与世俗性特征，使得中华文明更具有明显的人文主义特质。“成人”主要的表现在德性，这也是儒家教育的主要目的，即“学以成人”。评价人生的境界高低，主要的不在于财富多寡、权力大小，而在于德性，在于受到百姓拥戴的程度。所谓的三不朽——“立德立功立言”，实际上强调的都是德性，无德之事难以言功，无道之说难以称言。

汉唐时期在主流社会尊崇经学的背景下，德性诉求自然也是社会的主流价值观。论述“人性善”思想的《孟子》地位的逐渐上升，就是一个显著的例证。在东汉学者赵岐《孟子注》“序言”中，他首次提及孟子是“命世亚圣之大才者也”。桓宽《盐铁论》、许慎《说文解字》、郑玄注《仪礼》均多引孟子之文。这都可以看出《孟子》在汉代的影响是实实在在的。晋咸康三年（337），国子祭酒袁环与太常寺卿冯怀共同上书《请兴国学疏》中第一次将孔子孟子并列：“孔子恂恂，道化洙泗；孟轲皇皇，诲诱无倦。”唐代宗宝应二年（763）礼部侍郎杨信疏请将《论语》《孟子》《孝经》合并兼为一经，未得朝廷认可。到韩愈，认为孟子继承了尧舜禹汤文武周公孔子的道统，提出“故求观圣人之道者，必自孟子始”的观点。如果考虑到《论语》《孝经》在汉唐时期整个社会中的重要影响^①，我们也会发现《孟子》中的良知思想与《论语》中的仁爱、《孝经》中的孝亲观念一起，共同促进了汉唐德性意识的深化与普及。从思想史的角度看，与生俱来的“良知”及其展现，为“如来藏”思想的传播奠定了必要的思想基础。

汉唐时期是佛教中国化的关键时期，历经佛经翻译、吸收消化以至于隋唐开宗立派，体现着汉唐人民对来自于印度佛教的主动性选择。这种选择，当然是为了满足汉唐时期人民的精神需要。在这种背景下，汉地固有文化土壤的思维方式，自然会深刻地影响着对于外来佛教的吸收倾向。因此，汉唐人民对于印度佛教的“选择性接受”本身，不仅透射出古代“中国化”的深刻内涵，而且也折射出佛教在满足信仰人群原有价值观“边界”方面的开放限度。佛教中国化的成功，这或许是重要的原因之一。在我们看来，修齐治平与菩萨精神、良知德性与如来藏之间的内在关联，有助于我们进一步反思中国佛教“不中不西，亦中亦西”的文明互鉴及其历史作用，有助于我们深刻理解宗教本地化的中国经验与中国模式。

（责任编辑 周广荣）

^① 敦煌文献中，不少文献背面有蒙童书写的资料，犹如蒙童习字本，所写多为《论语》《孝经》。这至少反映出当时边远地区民间社会的价值导向。