

从唐代佛教看外来文明的本土化

张国刚

摘要 以唐代佛教中国化为研究对象,可探讨外来文明本土化的规律与路径。唐代作为佛教中国化的巅峰阶段,其进程历经传入扎根、碰撞融合、体系建构、深度融合四个阶段,围绕教义、组织、信仰三大维度实现本土化转型。结合“正反合”辩证逻辑,分析本土儒道文化(正题)、三教碰撞冲突(反题)与三教融合重构(合题)的发展脉络,剖析唐代大一统格局、儒学衰颓、三教并行政策及中外交流繁荣等时代背景的推动作用;通过对比唐代佛教中国化的成功与明末利玛窦“适应政策”的夭折,总结外来文明本土化需满足教义创造性转化、与本土社会良性适配、传播世俗化三个核心条件,可得出如下结论:唐代佛教中国化是外来文明与本土文明双向融合的典范,彰显了中华文明“和而不同”的包容性,为当代文明交流互鉴提供了重要历史镜鉴。

关键词 唐代佛教;外来文明;本土化;正反合

中图分类号 B949 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2026)04-0027-15

在人类文明交流互鉴的漫长历史进程中,外来文明的本土化始终是一个具有普遍性的重大命题。当一种承载着异质文化基因的文明形态跨越地理与族群的界限,进入另一个成熟的文明体系时,必然会引发碰撞、冲突、调适与融合的复杂过程^[1](P9)。这一过程并非简单的文化叠加,而是深层次的精神对话与价值体系重构:外来文明需剥离部分异域特质以适应本土语境,本土文明则借外来养分实现自我充实与革新,最终形成相互交融的共生新形态。在中国历史上,佛教从印度传入并完成中国化的历程,正是这一命题最典型、最完整的实践样本之一。相较于其他外来文化的传入,佛教的中国化历时近千年,覆盖教义、组织、信仰等全维度,其文明融合的深度与广度均为罕见,而唐代作为这一进程的巅峰阶段,更集中展现了外来文明本土化的范本形态。

佛教是世界三大启示性宗教(相对于萨满教而言)之一,源自公元前6世纪的古印度迦毗罗卫国,以释迦牟尼创立的“四谛”(苦、集、灭、道)、“十二因缘”(无明、行、识之类)、“业报轮回”等为基本教义,承载着古印度独特的哲学思辨、伦理观念与生命认知^[2](P590)^[3](P18-22)。与中国本土侧重现世伦理、侧重入世生活的文化传统不同,印度佛教以“解脱生死”为终极追求,其抽象的义理体系与出世的修行理念,在传入之初与华夏文明形成明显的差异。自两汉之际经陆上丝绸之路(葱岭道)与海上丝绸之路(南海道)传入中国后,这一异域宗教并非简单“移植”,而是历经近千年的持续调适与深度融合,在唐代迎来中国化的巅峰。

虽然佛教的中国化早在其传入中土之初,就如影随形般开始,而且相伴始终。但是,真正彻底完成中国化则在唐代。唐代佛教不仅形成了具有鲜明中国特质的教义体系、宗派格局与信仰实践,更深度融入唐人的政治生活(如皇室礼佛、僧官参政)、精神世界(如哲理禅思、民众祈福)与日常生活(如节日习俗、饮食服饰),成为唐代文明不可或缺的重要组成部分。正如陈寅恪在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中所言:“佛教之传入中国及其发展,实中国文化史上一大事因缘。”^[4](P282)这一“大事因缘”所蕴含

的外来文明本土化规律,不仅是理解中国古代文化从先秦子学、两汉经学向宋明理学转型的重要线索,更为当代全球化背景下的文明交流提供了坚守本土、兼容并蓄的历史镜鉴。

一、佛教中国化的内涵及其演进

“佛教中国化”并非简单等同于佛教“在中国传播”的人文地理学概念,而是指这一外来宗教在与中国本土文化(以儒、道为主)的长期互动中,主动调适自身教义、仪轨、组织形态,逐步融入中国社会结构与文化体系,最终形成具有中国特质、中国风格、中国气派的佛教形态的历史过程。这一过程具有鲜明的双向性与能动性:既不是佛教对本土文化的被动适应,也不是本土文化对佛教的简单改造,而是二者相互激荡、相互吸纳的辩证发展。从文明互动的视角出发,这一过程可从三个维度进行系统观察:其一,佛教的“本土化调适”——不断吸收儒、道思想精华,改造自身的异域特质,使教义阐释、修行方式更符合中国社会的伦理规范与民众的精神需求,如将“业报轮回”与儒家“善恶报应”结合,将“修行解脱”与道家“修身养性”贯通;其二,本土文化的“革新升级”——佛教的传入为中国本土文化注入新的思想活力,推动了儒、道思想的理论革新与体系完善,促成了三教合流的文化格局,如儒家借鉴佛教思辨方法构建心性论,道家吸收佛教仪轨完善道教体系;其三,文化元素的“世俗融合”——佛教的建筑、雕塑、绘画、文学等元素深度融入中国社会生活与文化艺术,从文人士子的诗词创作到百姓的婚丧嫁娶,佛教元素的渗透无所不在,成为世俗生活的有机组成部分,此时部分佛教元素已脱离宗教本身,成为纯粹的文化符号。

具体而言,佛教中国化的内涵可从教义体系、组织形态、信仰实践三个基本层面展开,每个层面均有明确的本土化表征与典型案例支撑。

一是教义体系的中国化。教义包含着宗教的基本逻辑,佛教中国化的首要任务便是实现义理的本土化阐释。从早期的“格义”佛教到唐代各宗派的教义建构,佛教思想家们始终以中国本土的哲学概念(如“道”“性”“理”“气”)解读佛教义理,将佛教的宇宙观、人生观与中国传统的价值观念相融合,形成了独具本土化特质的教义体系。早期“格义”阶段的典型案例是三国时期支谦翻译《维摩诘经》,将佛教“般若空性”思想与道家“无”的观念相对应,用“道”诠释“菩提”,使抽象的佛理获得了本土士人能够理解的表达载体;东晋僧肇在《肇论》中以《不真空论》《物不迁论》等篇章,融合老庄玄学与佛教般若学,深化对“色即是空,空即是色”的义理阐释,进一步消解了异域义理与本土思想的隔阂^[5](P78-82)^[6](P33)^[7](P253)。进入唐代,教义本土化达到巅峰,形成了多个具有鲜明本土特色的宗派:禅宗提出“明心见性”“顿悟成佛”,将修行的关键从“研读经典”转向“内心体悟”,完全契合中国人“向内求索”的思维特质;华严宗以“圆融无碍”的思想阐释宇宙万物的关系,将“法界缘起”与儒家“天人合一”相结合,构建了兼具思辨性与本土性的宇宙观;净土宗以“念佛往生”为基本教义,简化修行流程,提出“信、愿、行”三资粮,降低了信仰门槛,使其更易被普通民众接受。这些宗派的教义体系均摆脱了印度佛教的原始框架,成为中国化的佛教理论结晶。

二是组织形态的中国化。宗教的组织形态直接关系到其在本土社会的生存与发展,佛教的组织本土化主要体现为寺院制度、僧团管理与本土社会治理模式的调适。早期佛教传入中国时,僧团规模较小,组织形态尚未成熟,主要依附于皇室贵族与上层士族,如东汉末年的白马寺,便是在汉明帝的支持下建立的,僧团的生存发展依赖皇室供养。进入魏晋南北朝,寺院经济初步形成,僧团规模逐步扩大,开始尝试构建适应本土社会的组织框架,如东晋道安法师制定僧尼规范,明确僧团的修行、生活、讲经制度,其徒慧远提出“沙门不敬王者”的原则,既坚守宗教本旨,又尝试与世俗政权划定界限。到了唐代,组织形态的本土化趋于完善:一方面,建立了系统的僧官制度,将僧团纳入国家的管理范畴,中央设鸿胪寺典客署管理僧尼事务,地方设僧正、僧统等官职,形成了从中央到地方的层级管理体系,武则天时期又曾一度改由尚书省礼部的祠部司专门负责僧团的考核、管理,这一制度既规范了僧团行为,又保障了佛教的

有序发展^①；另一方面，独立的寺院经济体系完全成熟，寺院通过土地兼并、信徒捐赠、经营工商业等方式积累财富，形成了“寺产”制度，如唐代长安的慈恩寺、荐福寺、西明寺，均拥有大量土地与产业，能够独立支撑僧团的生存与发展，使佛教组织真正成为中国社会结构的重要组成部分。

三是信仰实践的中国化。信仰实践是宗教与民众日常生活连接的桥梁，佛教的信仰实践本土化主要体现为修行方式、节日习俗与中国民众日常生活的深度融合。从修行方式来看，唐代士大夫将禅修与文人雅趣相结合，形成了独特的“文人禅”实践，如王维晚年隐居辋川别业，每日与僧人谈禅论道，其诗作“行到水穷处，坐看云起时”便蕴含着浓厚的禅意，将禅修的“顿悟”与文人的“闲适”融为一体；普通民众则将佛教祈福与日常需求相结合，形成了“烧香拜佛求平安”“捐钱造像积功德”等本土化实践，如敦煌莫高窟的大量唐代造像、幽州房山石经里无数的石刻题记、五代吴越政权的大量佛教法事遗迹，几乎都是平民信徒为祈求健康、子嗣、丰收而捐赠开凿或捐赠建筑的。从节日习俗来看，佛教节日与传统民俗深度融合，成为唐代重要的民间节日：浴佛节（四月初八）纪念释迦牟尼诞辰，唐代民众会前往寺院参与浴佛仪式，同时举办集市、戏曲表演，形成了“四月八，逛庙会”的民俗；盂兰盆节（七月十五）原本是佛教“救度亡灵”的节日，唐代逐渐与本土的“中元节”融合，民众会祭祀祖先、放河灯，成为兼具宗教意义与世俗情怀的节日。从艺术创作来看，佛教艺术实现了彻底的本土化转型，如敦煌莫高窟的唐代壁画，将印度犍陀罗艺术的人物造型与中国传统绘画的线条韵律相结合，创作的“飞天”形象摆脱了印度飞天的厚重感，以轻盈飘逸的姿态展现中国化的审美特质；唐代佛教音乐吸收了中国传统的民乐元素，将梵音与古筝、琵琶等本土乐器结合，形成了独具特色的“梵呗”音乐，广泛流传于寺院与民间。

二、佛教中国化的历史进程与发展阶段

虽然我们以唐代佛教为题论述佛教的中国化，但是，如前所述，佛教中国化却是一个漫长的历史进程，其路径并非单一维度的线性传播，而是沿着教义体系本土化调适、组织形态社会化适配、信仰实践日常化融入三条主线同步推进、相互促进的过程。因此，我们讨论佛教中国化必须放在长时段中去考察，才能得其真谛，也才能观察到外来文明本土化的全貌。从两汉之际传入到唐代达成巅峰，这一过程大致可分为四个递进阶段，每个阶段各有重要特征与标志性事件，层层递进为唐代的鼎盛奠定了坚实基础：

第一阶段：两汉之际至三国时期——传入与初步扎根（公元前1世纪至公元3世纪）。这一阶段是佛教中国化的起步阶段，主要任务是完成异域教义与本土思想的初步对接，重点聚焦教义体系的基础适配与组织形态的初步依附。传入路径主要依托陆上丝绸之路，西域僧人（如安世高、支娄迦讖）作为主要传播者，携带佛经进入中原；同时海上丝绸之路也有零星传播，如东汉末年，印度僧人康僧会经南海抵达建业（今南京），传播佛教。由于佛教教义与中国本土文化差异较大，且传播者多为西域僧人，语言不通、文化隔阂明显，佛教的影响力主要局限于皇室贵族与上层知识分子阶层，尚未形成广泛的民间信仰。为降低传播阻力，这一阶段的佛经翻译多采用“格义”方式，即用中国传统思想（尤其是道家思想）的概念解读佛教义理，实现教义的初步本土化调适。佛教尚未形成独立体系，主要依附于皇室贵族；信仰实践也被视为“方术”的一种，与黄老之学、神仙信仰相混杂，东汉时期的出土文物中，“仙佛模式”（老子与佛陀同框呈现）的画像砖、陶俑较为常见，如四川彭山出土的东汉仙佛画像砖，佛陀与西王母、东王公等神仙并列，表明此时佛教尚未形成独立的信仰体系，而是被纳入本土的神仙信仰框架中。这一阶段的“格义”佛学与“仙佛混杂”的信仰实践，为后续佛教中国化路径的推进积累了基础经验。

第二阶段：魏晋南北朝时期——碰撞与初步融合（公元3世纪至6世纪）。这一阶段的主要特征是佛教与本土文化的深度碰撞，同时路径重点转向教义深度调适、组织雏形构建、信仰冲突与融合并行。3-6世纪的中国，社会动荡，战乱频繁，民生疾苦，传统儒学的正统地位遭受重创。儒学本身重经世致用、轻

^① 唐代佛教管理组织前后有变化，已有关于唐代对于寺院僧尼管理的研究成果^[8]（P100-113）。

理论思辨的固有缺陷,使其无法解答民众对生命意义的困惑、对精神慰藉的渴求,也难以回应乱世中个体的生存焦虑,这就为异域佛教的传入提供了关键的思想空隙与社会土壤。在教义调适上,佛教入华的“仙佛模式”从造像阶段走向了理论借重阶段,主动借助道家、玄学的思想资源阐释义理。鸠摩罗什、真谛等译经大师的高质量译经工作,为教义体系的系统构建奠定了基础。鸠摩罗什译文摆脱了早期“格义”的局限,将印度佛教的精密义理完整呈现给本土士人,其中“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观”的译句,成为流传千古的经典。这一阶段的“碰撞调适”积累了教义、组织、信仰三维协同的经验,为后续路径从双向试探进入体系建构阶段奠定了基础。

第三阶段:隋至唐代前期——整合与体系建构(6世纪末至8世纪中叶)。承接上一阶段的碰撞调适成果,这一阶段的路径重点是教义体系系统化、组织形态规范化、信仰实践民间化,重要标志是本土佛教宗派的成型与成熟。隋朝的统一结束了魏晋南北朝的分裂局面,为佛教的发展提供了稳定的社会环境,隋文帝、隋炀帝均崇信佛教,大力扶持译经事业与寺院建设。隋文帝下令在全国各州建立舍利塔,供养佛舍利,组织僧人宣讲佛经;隋炀帝从天台宗创始人智顓接受菩萨戒,支持天台宗的发展,推动了佛教的整合。唐代前期,国家统一,经济繁荣,中外交流频繁,“贞观之治”“开元盛世”的出现,为佛教中国化提供了绝佳的历史条件。在教义体系上,佛教思想家们在吸收前代译经成果与思想融合经验的基础上,构建起具有鲜明本土特色的宗派体系,其中以玄奘创立的唯识宗、法藏创立的华严宗、道绰与善导弘扬的净土宗最具代表性。信仰实践上,“三教论衡”成为常态化的思想交流形式。这一阶段的体系建构,使佛教中国化从分散发展进入系统推进的新阶段,为唐代中后期的鼎盛奠定了深厚的基础。

第四阶段:唐代中后期——鼎盛与深度融合(8世纪中叶至10世纪初)。这一阶段是佛教中国化的完成阶段,基本标志是教义、组织、信仰三维一体的本土定型,佛教彻底摆脱印度佛教的束缚,成为真正意义上的“中国佛教”。此时佛教中国化迎来巅峰,重要标志是慧能南宗禅的兴起与成熟。慧能是禅宗六祖,其创立的南宗禅摒弃了印度佛教烦琐的教义阐释与修行仪轨,提出“顿悟成佛”“明心见性”的基本教义,主张“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃”,将修行从“外在修行”转向“内心体悟”。唐代中后期的儒学家更是主动吸收佛教思想精华改造传统儒学,韩愈、李翱提出的“道统”思想、“复性”学说,直接受到佛教禅宗思想的启发。韩愈在《原道》中提出“道统”说,试图构建儒家的思想传承体系,以对抗佛教的“法统”;李翱在《复性书》中提出“复性”学说,借鉴禅宗“明心见性”的思想,主张通过“去情复性”的修养方法,恢复人的本善之性,为宋明理学的产生奠定了根基。这种融合过程,正是“正-反-合”辩证逻辑中“合题”的根本体现。组织形态上,寺院经济体系进一步完善,寺院成为集宗教、文化、公益于一体的本土社会机构。唐代中后期的寺院不仅是宗教活动场所,还是文化交流中心,许多文人学者在寺院中读书、创作、论辩,如白居易、元稹等诗人常与僧人交往,其诗作中充满禅意;同时,寺院还承担着公益职能,开办“悲田院”(收养乞丐、残疾人)、“养病坊”(救治病人),为社会底层民众提供帮助,完全适配唐代社会结构。

概而言之,佛教中国化的演进路径是一条适配、调适、建构、超越的递进式发展脉络,始终围绕教义体系本土化、组织形态社会化、信仰实践日常化三条基本主线展开。

三、唐代佛教中国化的时代背景

唐代之所以成为佛教中国化的巅峰时期,并非偶然,而是多种历史因素共同作用的结果。从社会背景、思想环境、政治政策到中外交流等多个维度来看,唐代都为佛教中国化提供了得天独厚的条件,这些条件相互关联、相互促进,共同推动佛教完成从“异域宗教”到“本土宗教”的转型,成为唐代文明的重要组成部分。

首先是大一统强盛帝国的物质与社会保障。唐代是中国历史上少有的大一统强盛帝国,“贞观之治”“开元盛世”的出现,使唐代的经济、政治、文化达到了中国古代社会的巅峰,为佛教中国化提供了坚实的物质基础与稳定的社会环境。

从物质基础来看,经济的繁荣使得国家有足够财力支持佛教事业的发展,皇室、贵族、官僚纷纷捐赠财物,修建寺院、开凿石窟、资助译经。典型案例不胜枚举:唐太宗为玄奘译经建造了大雁塔(慈恩寺塔),塔高64.5米,共7层,是唐代长安的标志性建筑,玄奘亲自参与设计,塔内收藏了其西行取经带回的佛经、佛像;武则天为弘扬佛教,耗费巨资修建了龙门石窟的奉先寺,奉先寺中的卢舍那大佛高17.14米,是龙门石窟的代表性造像,大佛的面部形象据说是以武则天为原型塑造的,体现了佛教与皇室的紧密联系;唐玄宗时期,皇室资助僧人不空翻译密宗经典,在长安、洛阳修建多处密宗寺院,推动了密宗的发展。除皇室外,地方贵族与官僚也积极支持佛教,如德宗和宪宗时期任剑南节度使的韦皋家族捐赠财物修建乐山大佛,大佛高71米,是世界上最大的石刻坐佛,历时90年建成,成为唐代佛教建筑的典范。同时,经济的繁荣也使得民众生活水平有所提高,有更多的财力与精力参与佛教信仰活动,推动了佛教的民间化传播。唐代中期,江南地区的农民在农闲时会前往寺院烧香祈福,捐赠少量财物;城市中的商人则会资助寺院举办宗教活动,以祈求生意兴隆,这些民间的信仰活动为佛教的本土化提供了广泛的社会基础。

从社会环境来看,大一统帝国的稳定使得社会秩序井然,为佛教僧团的发展与佛教思想的传播提供了保障。唐代建立了完善的社会治理体系,法律制度健全,社会矛盾相对缓和,为佛教的传播创造了稳定的环境。同时,唐代建立了完善的僧官制度,将僧团纳入国家的管理范畴,既规范了僧团的行为,又为佛教的发展提供了制度支持。唐代僧官制度是中国古代佛教管理体系发展的重要阶段,其架构呈现为中央世俗官署统管、中央僧官具体执行、地方僧官分级治理、寺院三纲自主管理的四级体系,随着唐代政治局势与佛教发展的变迁,这一制度历经三个关键发展阶段,始终围绕以僧制僧、以官统僧的基本原则,将佛教事务纳入国家行政管控范围,实现了世俗政权与佛教教务的有效衔接。

初唐时期,即武德元年至延载元年(618-694),僧务管理的中央世俗机构主要为鸿胪寺及其下属的崇玄署。此时僧尼事务尚未独立于外事管理体系,仍由负责外事与礼仪的鸿胪寺统筹,崇玄署则专门承担僧尼籍账登记、寺院三纲任免等具体僧务管理事务。为了更好地统摄全国僧众、规范佛教教务,唐高祖武德三年(620),朝廷特意设立“十大德”作为临时中央僧官,由德行高深的高僧组成,协助鸿胪寺与崇玄署处理全国僧务,这一设置在贞观年间逐渐废止。在地方层面,此时已初步建立起僧官体系,各州设置僧统或僧正作为一州最高僧官,统管本州僧尼、寺院及法事活动;基层寺院则普遍实行三纲制度,以上座、寺主、都维那分工负责寺院的法务、行政与纪律事务,形成了从中央到基层的初步管理网络。

武周至中唐时期,即延载元年至贞元四年(694-788),唐代僧官制度发生了重要变革。延载元年五月,武则天颁布敕令,将天下僧尼的管理权限从鸿胪寺(时称司宾寺)划归礼部祠部,这一改制彻底改变了初唐僧务隶于外事机构的格局,确立了礼部祠部作为全国僧务主管机构的地位。祠部的主要职能包括度牒发放、僧籍三年一造、寺额审批,以及寺院三纲的任命审核,凡天下寺观三纲及京都大德,均需选拔道德高妙、为众所推者担任,并上报尚书祠部备案。这一时期,中央层面未设置常设专职僧官,僧务的具体执行主要由祠部官员负责,地方僧官体系则进一步完善,各州普遍设置僧正作为一州最高僧官,部分地区设有僧统,各县多由县功曹或指定僧人兼管僧务,分别管理本区域僧务,基层寺院的三纲制度得以延续,形成了以祠部为中心、地方僧官为辅助的管理模式。

晚唐时期,即贞元四年至唐末(788-907),僧官制度迎来了又一次重大调整,形成了功德使与僧录司并存的中央僧务管理格局。贞元四年(788),朝廷正式设置左右街功德使,多由宦官兼任,总掌京城及全国僧尼簿籍、役使与法事活动,成为当时最高僧务管理机构。为了更好地执行僧务管理职能,元和二年(807),朝廷在功德使之下设立僧录司,任命高僧端甫为左街僧录、灵邃为右街僧录,僧录司的制度自此确立。僧录司作为专职僧官机构,具体负责全国僧籍管理、度牒发放、僧官补授以及寺院事务的统筹协调,凡僧务相关事宜,需先上报僧录司,再通报功德使等官方机构。这一时期,地方僧官体系进一步细化,各州除僧正外,还增设僧都等辅助僧官;各县并未普遍设置专职“僧长”,多数地区由县功曹(司功参军)兼管僧务,仅部分佛教发达县域有指定僧人兼管,“僧长”非全国统一建制。基层寺院除三纲外,部分

寺院还设置监寺,多由世俗官员或寺院资深僧人兼任,并非主要由宦官担任,主要负责监督寺院行政、财务及法务执行,而非单纯代表朝廷监督。值得注意的是,会昌年间(842-846)灭佛期间,僧务管理曾一度改隶礼部主客司,宣宗即位后,恢复了功德使与僧录司并存的管理体制。

以上这种层级管理体系使得佛教的发展能够有序进行,避免了佛教与社会秩序的冲突。例如,唐代法律规定僧尼必须遵守国家法律,禁止僧尼干预政治、从事非法活动;同时,法律也保护僧尼的合法权益,禁止世俗民众侵犯寺院财产、侮辱僧尼。这种制度保障使得佛教能够在稳定的社会环境中不断发展,为其本土化提供了重要条件。

其次,儒学衰颓形成的思想真空。自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以来,儒学一直是中国传统社会的主流意识形态,对中国的政治、伦理、文化产生了深远影响。汉末以来,儒学逐渐走向衰颓,其自身缺陷日益凸显,无法满足社会的精神需求,形成了思想领域的真空,为佛教的传播与发展提供了有利契机。

儒学的衰颓主要体现在两个方面:一是理论体系的僵化与思辨性的缺失。传统儒学侧重经世致用,关注现实的政治伦理与社会秩序,对宇宙本源、生命意义等抽象问题的探讨较少,理论体系相对僵化。汉末以来,儒学的研究主要集中在对经典的注释与考证上,缺乏创新,无法回应社会的思想需求。例如,东汉时期的经学研究注重“章句之学”,学者对儒家经典的注释烦琐冗长,往往一部经典的注释多达百万字,却缺乏对义理的深度阐释;魏晋南北朝时期,玄学兴起,玄学以老庄思想为根本,探讨“有无”“本末”等抽象问题,其思辨性远超儒学,吸引了大量士人关注,进一步削弱了儒学的影响力。二是对精神生活的忽视与对生命焦虑的无力回应。儒学关注现世幸福与社会秩序,对死后的世界、生命的解脱等问题缺乏关注,无法满足民众在乱世中的精神慰藉需求。魏晋南北朝时期,社会动荡,战乱频繁,民众生活困苦,对生命的焦虑日益强烈,他们渴望找到一种能够解释生命意义、缓解生存焦虑的思想体系。而儒学无法提供这样的思想支持,只能强调“修身、齐家、治国、平天下”的现世追求,无法回应民众的精神需求。

唐代前期,儒学虽有所恢复,但仍缺乏系统的理论体系,无法与佛教精密的教义体系相抗衡。唐初,唐太宗下令编纂《五经正义》,试图统一儒学的思想体系,巩固儒学的主流地位。但《五经正义》仍然停留在对经典的注释上,缺乏创新,无法解决儒学思辨性不足的问题。此时的佛教经过长期的本土化调适,已经形成了精密的教义体系,能够对宇宙本源、生命意义、修行解脱等问题进行系统的阐释,满足了不同阶层的精神需求。例如,佛教的“业报轮回”思想为民众提供了对生命的解释,认为人的善恶行为会导致不同的报应,今生的困苦是前世的恶业所致,今生的善行会带来来世的幸福,缓解了民众的生存焦虑;佛教的“涅槃解脱”思想则为士人们提供了精神的归宿,认为通过修行可以摆脱生死轮回,达到涅槃的境界,满足了士人们对精神自由的追求。正如宋代张方平在与王安石对话时所言:“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏焉。”^[9](P415)这一说法虽出自宋代,反映的却是唐代儒学的困境与佛教的兴盛。儒学的衰颓与思想真空的形成,为佛教的传播与中国化提供了重要的背景动因。

“三教并行”的宽松文化政策也有利于佛教的发展与融合。唐代统治者实行“三教并行”的文化政策,即尊道、崇儒、礼佛,鼓励儒、释、道三教之间的交流与融合,为佛教中国化提供了宽松的思想环境。唐代的三教政策并非一成不变,而是根据政治需要不断调整,但总体上以“兼容并蓄”为宗,为三教的发展创造了有利条件。唐初,李渊、李世民为了抬高李姓皇室的地位,尊老子为始祖,推行尊道抑佛的政策。李渊下令“道先、儒次、佛后”,将道教置于三教之首;李世民也支持道教的发展,下令修建道教宫观,资助道教经典的编纂。但唐初的尊道抑佛政策并不禁止佛教的传播,李世民对玄奘西行取经归来后的译经事业给予了大力支持,为其设立译场,提供资金与人力支持。武则天为消解李唐皇室尊奉老子形成的道统合法性、打压李氏势力,推行崇佛抑道政策,将佛教地位置于道教之上。唐初沿袭隋制,僧尼归属鸿胪寺(龙朔后改称司宾寺)管辖,不隶礼部祠部,武则天沿用此制,借外事管理体系赋予僧尼超越普通民间事务的特殊地位;至延载元年,她又下诏将全国僧尼事务划归祠部统管。她还支持佛教宗派的发展,华严宗、法相宗等宗派在这一时期迅速崛起。唐玄宗时期,又调整政策,平衡三教的地位,提出“三教

同源”的思想,主张儒、释、道三教本质上是一致的,都可以为治国理政服务。唐玄宗亲自注释《孝经》《道德经》《金刚经》,将三教经典同等对待,推动了三教的融合。

“三教并行”政策促进了三教之间的交流与论辩,“三教论衡”成为唐代宫廷与民间常见的思想交流形式。三教论衡的参与者包括儒家学者、佛教高僧、道教道士,论辩主题涉及宇宙观、伦理观、修养方法、治国理念等多个层面。通过论辩,三教之间相互吸收、相互借鉴,推动了思想的融合。例如,唐代的佛教思想家在阐释教义时,主动吸收儒学的伦理观念(如忠、孝)与道家的哲学思想(如自然、无为),使佛教义理更符合中国社会的价值观念。华严宗高僧法藏在阐释“佛性”思想时,将“佛性”与儒家“人性”相结合,提出“孝名为戒”的观点,认为孝顺父母是佛教戒律的重要组成部分,契合了儒家的伦理规范。法藏的这一观点,并非凭空创设,而是基于对佛教经典的阐释与中国本土伦理的融合,其基本史料支撑来自《梵网经》的相关阐释及法藏自身的注疏,《梵网经》卷下明确记载“孝顺,至道之法。孝,名为戒,亦名制止”,明确将“孝”与“戒”直接关联,确立了孝顺在佛教戒律中的核心地位。法藏在其《梵网经菩萨戒本疏》卷三中,进一步对这一观点进行阐释,将佛教“佛性”的普遍性与儒家“人性”的伦理内核相结合,指出孝不仅是儒家倡导的人伦之本,更是佛教修行中不可或缺的戒律根基,僧人践行孝道,既是对父母的感恩,也是对佛性的践行,实现了佛教戒律与儒家伦理的深度契合,这一注疏也成为后世阐释“孝名为戒”思想的基本史料依据。此外,法藏在阐释佛性与人性的关联时,强调佛性本具于众生心中,与儒家“性善论”的人性观相呼应,其相关论述散见于《华严经探玄记》等著作中,进一步佐证了其将佛性与儒家人性相结合的思想主张。

禅宗高僧百丈怀海制定《百丈清规》,将“农禅并重”作为修行原则,主张僧人“一日不作,一日不食”,将佛教的修行与道家的“顺应自然”、儒家的“勤劳节俭”相结合,这一举措的史料出处同样有明确的文献支撑。百丈怀海所制定的《百丈清规》,其雏形为《禅门规式》,虽初创时的原文已佚,但宋初杨亿整理的《禅门规式》(收录于《景德传灯录》)完整保留了其基本精神,明确记载百丈怀海“别立禅居”,创立“普请法”,确立“农禅并重”的原则,倡导“一日不作,一日不食”,打破了印度佛教“不事生产”的传统,使僧人通过农耕劳作实现自给自足,这既是对儒家“勤劳节俭”伦理规范的践行,也契合了道家“顺应自然”的思想,将劳作与修行融为一体,让僧人在顺应自然规律的农耕实践中锤炼心性、体悟禅理^[10](P204-205)^[11](P182)。

同时,儒学家与道学家也吸收佛教的理论思辨方法,改造自身的思想体系。唐代儒家学者韩愈、李翱借鉴佛教的“法统”思想,提出“道统”学说,构建儒家的思想传承体系;道教思想家吸收佛教的仪轨与教义,完善道教的修行体系,如道教的“内丹术”借鉴了佛教的禅修方法,主张通过内心的修炼达到长生不老的境界。这种宽松的思想环境与活跃的思想交流,为佛教中国化提供了重要的保障,推动了佛教与本土文化的深度融合。

最后,空前繁荣的中外交流对三教交流的促进。唐代是中外交流最为频繁的时期之一,陆上丝绸之路与海上丝绸之路空前繁荣,形成了胡商云集、使节络绎的交流盛况。大量的外国使节、商人、僧人、学者来到中国,带来了不同国家与地区的文化、宗教与艺术,形成了文化融合的潮流,为佛教中国化提供了丰富的文化资源与开放的社会氛围。从佛教传播的角度来看,中外交流的繁荣主要推动了两个方面的发展:一是佛经翻译事业的鼎盛,二是佛教思想的多元融合。

佛经翻译是佛教中国化的基础,唐代的中外交流为佛经翻译事业提供了充足的人才与资源。唐代的译经大师不仅有中国僧人(如玄奘、义净),还有大量外国僧人(如不空、实叉难陀、善无畏),他们来自印度、西域、朝鲜、日本等多个国家与地区,精通梵文、汉文等多种语言,具备深厚的佛学造诣。玄奘西行取经,途经中亚、印度等多个国家,历时17年,带回佛经657部,回国后主持译场,翻译佛经75部、1335卷,系统介绍了印度佛教的唯识宗、般若宗等教义^[9](P221,446);义净西行印度,带回佛经400余部,翻译佛经56部、230卷,重点传播了印度佛教的律宗思想^[9](P710);不空是印度僧人,来华后翻译密宗经典111部、143卷,推动了密宗在中国的传播^[9](P712)。这些译经大师的工作,不仅丰富了中国佛教的经典体系,更带来了印度佛教的最新思想,为佛教义理的创新与本土化提供了基础。同时,唐代的译经机构也

更加完善,由国家设立译场,配备专业的译经人员、校对人员、抄写人员,保障了译经的质量与效率。如长安的慈恩寺译场、洛阳的大福先寺译场,都是唐代重要的译经中心,聚集了大量的中外译经人才。

中外文化的融合使得唐代文化具有开放包容的特质,人们能够以开放的心态接受外来文化,为佛教的传播与中国化创造了有利的社会氛围。唐代的长安、洛阳、广州、扬州等城市,都是中外交流的重要枢纽,胡商、胡僧、胡姬云集,外来文化与本土文化相互碰撞、融合。在这种文化氛围中,佛教作为外来宗教,能够被社会各阶层广泛接受。例如,唐代的文人学者普遍关注外来文化,许多文人与外国僧人交往密切,如李白、王维、白居易等诗人,其诗作中常常出现佛教元素与外来文化意象;唐代的艺术创作也广泛吸收外来元素,佛教艺术尤为明显。敦煌莫高窟的唐代壁画,吸收了印度犍陀罗艺术的人物造型、希腊化艺术的光影效果与中国传统绘画的线条韵律,创作了大量精美的经变画、飞天形象;唐代的佛教雕塑,融合了印度、西域的雕塑风格与中国传统的审美观念,如龙门石窟的卢舍那大佛、乐山大佛,既体现了佛教的庄严神圣,又展现了唐代的雄浑大气。这些艺术作品既是佛教中国化的重要表现,也是中外文化融合的典范。中外交流的繁荣为佛教中国化提供了丰富的文化资源与开放的社会环境,推动了佛教与本土文化的深度融合。

四、佛教中国化的“正反合”辩证逻辑

正反合三段式理论是黑格尔辩证法的基本框架,其深刻揭示了事物发展的辩证运动规律——任何事物的发展都必然经历“正题—反题—合题”的螺旋式上升过程。这一理论的基本要义在于:正题代表事物的原始状态或初始形态,是矛盾尚未显现的统一体;反题则是对正题的否定,是原始状态中潜藏的对立面得以显现、并与正题形成冲突的阶段;而合题并非正题与反题的简单叠加,而是通过“扬弃”——即抛弃双方不合理的部分、吸纳其合理内核——实现的对立统一,是事物发展到更高阶段的新形态^[12](P213)。这种强调矛盾双方相互否定、相互依存、最终走向辩证统一的过程性思维,打破了静态认知事物的局限,为理解文明交流与融合的规律提供了重要的哲学工具。将这一理论应用于佛教中国化的研究中,可以发现,佛教中国化的整个进程正是遵循“正题—反题—合题”的辩证逻辑展开的,其中唐代作为佛教中国化的巅峰阶段,集中体现了这一辩证逻辑的完整闭环。

佛教中国化所遵循的文明交流规律始终是学界关注的议题,而“否定、保留、超越”的正—反—合辩证过程,正是对这一规律的高度概括。从文明互动的视角来看,佛教中国化的辩证逻辑本质上是外来文明与本土文明之间“对立—统一”的发展过程,这一过程既不是外来文明对本土文明的取代,也不是本土文明对外部文明的排斥,而是二者相互激荡、相互吸纳,最终实现共同发展的过程。唐代佛教中国化的路径演进与这一辩证逻辑形成深度呼应,为理解佛教中国化的本质提供了重要的理论阐释。

首先说正题:本土儒道文化的原始统一与基础铺垫。

中国本土以孔孟老庄为主体的儒道文化,构成了文明交流的“正题”——这是佛教中国化路径的本土基础,其原始“同一”中已潜藏与外来文明契合的因子。在佛教传入之前,儒道文化已经形成了相对成熟的思想体系,成为中国社会的主流意识形态,对中国的政治、伦理、文化、社会结构产生了深远影响。儒家以“仁”为核心,强调“礼”的规范,关注现世的政治伦理与社会秩序,提出“修身、齐家、治国、平天下”的价值追求;道家以“道”为中心,强调“自然无为”,关注宇宙的本源与生命的自由,提出“顺应自然、返璞归真”的修行理念。儒道文化虽存在差异,但在内在价值上具有一定的互补性,共同构成了中国本土文化的阴阳互补的基本框架。

在佛教传入初期的“格义”阶段,这种本土基础的对接作用尤为凸显。佛教作为外来宗教,要想在陌生的文化环境中立足,必须借助本土文化的资源进行阐释与传播。早期的佛教高僧们主动借鉴儒道思想,用本土的哲学概念解读佛教义理,实现了教义的初步本土化适配。慧远讲解《般若经》时,因听者对“实相”义理有疑,“乃引《庄子》义为连类,于是惑者晓然”,是早期佛教“格义”方法的典型案例,体现佛理

与老庄思想的对接适配。这是僧侣用老庄思想释读佛理的经典案例^[9](P358)。

支遁以老庄的“逍遥”思想和“物物而不物于物”的观点诠释佛教的“般若”义理,将佛教的“空”与老庄的“无”相结合,形成了独具特色的“即色宗”般若思想。支遁的阐释得到了当时玄学家的广泛认同,如王弼、何晏等玄学家对支遁的思想大加赞赏,认为其“深得老庄之旨”,这使得佛教思想能够顺利进入士大夫阶层,推动了佛教的传播^[9](P348)。如太原王濛(东晋玄学家)品题支遁“造微之功,不减辅嗣(王弼字辅嗣)”,并叹曰“实缙钵之王何也”,将其比作王弼、何晏等正始玄学家,印证支遁思想“深得老庄之旨”,被当时玄学界广泛认同。又如,《世说新语·文学》亦记载支遁与玄学名士孙绰、王羲之等论辩《庄子·逍遥游》,其阐释令王羲之“披襟解带,留连不能已”,进一步佐证其思想被士大夫阶层接纳。

此外,早期佛教高僧“不废俗书”的治学态度,也充分体现了对本土文化的尊重与借鉴。如道安法师在整理佛经、建立译场的同时,深入研读儒家经典与老庄著作,提出“不依国主,则法事难立”的观点^[9](P352),明确了佛教与本土政权、本土文化的适配原则。道安法师的这一观点,强调了佛教必须融入本土社会,得到世俗政权的支持,才能实现长久发展,这一原则成为佛教中国化的重要指导思想。这种主动借助本土文献寻找融入华夏津梁的努力,正是“正题”为佛教中国化路径提供的对接基础,使得佛教能够在陌生的文化环境中初步立足。

其次说反题:儒释道三教的碰撞冲突与相互否定。

随着佛教的不断传播与发展,正题中的矛盾对立面逐渐显现并分化,形成“反题”——对应佛教中国化进程中的“碰撞调适”阶段。这一阶段的基本特征是儒释道三教之间的相互争鸣与相互影响,这种碰撞与调适不仅推动了思想的多元化发展,更为后续的深度融合积累了动力。魏晋南北朝时期,社会动荡,儒学衰颓,玄学兴起,佛教趁势发展,与本土的儒道文化形成了三足鼎立的格局。三教之间的差异与矛盾逐渐凸显,引发了一系列的思想论争与冲突,这些冲突本质上是不同文化体系之间的碰撞与交锋。

魏晋玄学对儒学传统的突破,竹林七贤“非汤武而薄周孔”“越名教而任自然”,为佛教思想的传播提供了思想空间;而佛教思想的传入,也对儒学的中心地位形成了冲击,引发了一系列的思想论争。其中,“沙门不敬王者”之争是这一阶段最具代表性的论争之一,佛教僧侣以“出家修道、超越世俗”为由,拒绝向世俗君主行跪拜之礼,这与儒家“君为臣纲”的伦理体系产生了尖锐冲突。这场论争从东晋持续到唐代,历经多次反复,最终以佛教僧侣在特定场合向君主行礼、君主承认佛教的宗教地位而达成妥协。这种妥协并非简单的退让,而是佛教在坚持根本教义的基础上,对本土伦理体系的适应性调整,体现了“反题”对“正题”的挑战与重构。另一场重要的论争是“神灭论”之争,南朝齐梁时期的范缜著《神灭论》,提出“形存则神存,形谢则神灭”^[9](P54-60)^[13](P665)的观点,反对佛教的“灵魂不灭”“业报轮回”思想,认为人的精神依赖于身体,身体消亡,精神也随之消亡。范缜的观点得到了部分儒家学者的支持,却遭到了佛教僧侣的猛烈反驳,释慧琳、释法云等僧人纷纷撰文,从佛教义理的角度反驳“神灭论”,认为“灵魂不灭”是佛教的根本教义,是修行解脱的基础。这场论争持续了数十年,双方各执一词,最终以范缜的“神灭论”未能撼动佛教的传播告终,但却推动了佛教义理的深化,促使佛教思想家进一步阐释“灵魂不灭”与本土“生死观”的契合点。

以上这两个重大争论点及其出路都非常具有代表性。“沙门不敬王者”严重冲击中国文化中的王权尊严,佛教以妥协告终;“神灭论”则使佛教三世轮回的根本教义荡然无存,所以佛教徒无法退让,同时儒家的“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”却给因果报应留了后门。因此,双方达成信者自信、不信者不信的妥协。

唐代的“三教论衡”则将佛学与本土文化的碰撞调适推向了高潮。从唐太宗时期开始,朝廷定期组织儒释道三教代表进行论辩,论辩主题涉及宇宙观、伦理观、修养方法等多个层面。这些论辩看似是思想的冲突,实则是不同文化体系之间的相互借鉴与吸收。如高宗时期,玄奘法师与道士吕才就“因明学”展开论辩,玄奘以精密的逻辑体系反驳吕才对因明学的质疑,通过论辩,吕才吸收了因明学的逻辑方法,

完善了自己的思想体系;而玄奘也通过论辩,更深入地了解了道教的思想,为其后续的教义阐释提供了参考。武则天时期,华严宗高僧法藏与儒家学者、道士就“佛性”与“人性”的关系展开论辩,法藏提出“一切众生皆有佛性”的观点,将佛教的佛性论与儒家的人性论相结合,深化了三教的思想融合。除了官方组织的论衡外,民间的三教交流也十分活跃,许多文人学者同时研习三教经典,形成了“三教同源”的思想观念。宋人“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏”^[9](P415)的评价,恰如其分地说明唐末五代佛教的兴盛态势,以及“反题”对“正题”的强大冲击力。这一过程虽有冲突与矛盾,但却为佛教中国化路径的演进提供了强大动力,推动了思想的多元化发展,使得佛教能够在与本土文化的碰撞中不断调整自身,为后续的深度融合奠定了基础。

最后是合题:三教融合的实现与本土思想体系的重构。

经过正题与反题的碰撞与冲突,最终正题与反题走向统一,形成合题——对应唐代中后期至宋明时期的“深度融合”阶段。这一阶段的基本特征是佛教思想与儒道思想的深度融合,形成了独具中国特色的思想体系,标志着佛教中国化的最终完成。合题的形成并非简单的思想叠加,而是通过“扬弃”实现的辩证统一,佛教吸收儒道思想的合理内核,改造自身的异域特质;儒道思想吸收佛教的理论思辨方法,完善自身体系,最终形成了“儒释道三位一体”的文化格局。

从韩愈“辟佛”试图捍卫儒学正统,到宋明理学对佛教思想的系统吸收与消化,正是合题形成的完整过程。韩愈在《原道》中提出“唯斯道也,可以救世易俗”,将儒学视为唯一正统思想,猛烈抨击佛教的“弃父离君”“无父无君”,主张“人其人,火其书,庐其居”,试图彻底排斥佛教。韩愈的“辟佛”反映了儒家学者对佛教冲击的担忧,但其本质上是对儒学理论体系缺陷的一种应激反应。韩愈的“辟佛”并未阻止佛教的传播,反而倒逼儒家学者进行深刻反思,主动借鉴佛教的理论思辨成果来革新儒学体系。紧随韩愈之后,李翱在《复性书》中迈出了儒学革新的关键一步,他明确借鉴禅宗“明心见性”的修行理念,提出“性善情恶”的重要观点,认为人性本善,只是被后天的情欲所遮蔽,主张通过“去情复性”的修养路径,恢复人先天的善性。这一学说突破了传统儒学仅关注外在伦理规范的局限,将研究重心转向内在心性,为儒学心性论的构建奠定了重要基础,成为连接唐代儒学与宋明理学的关键桥梁。

至宋明时期,儒学在与佛道思想的碰撞融合中完成了质的飞跃,形成了以程朱理学、陆王心学为中心的思想体系,这正是合题阶段的重要成果。程颢、程颐兄弟吸收佛教“心性论”与禅宗“体用一如”的思辨方法,提出“天理”为宇宙本原,将儒家伦理上升为宇宙本体,构建了以“存天理,灭人欲”为基础伦理的哲学体系;朱熹进一步完善这一体系,借鉴华严宗“理事无碍”的思想,阐释“理一分殊”,使儒学本体论与心性论形成完整闭环,实现了儒学理论体系的成熟化。陆九渊、王阳明则立足禅宗“心即理”的核心主张,提出“心外无物”“致良知”的命题,将宇宙本体与本心直接统一,强调内在良知的觉醒与践行,这一思想虽批判佛教的“空无”观,却深度吸纳了禅宗“明心见性”的修行逻辑,使儒学心性论达到新的高度。

佛教在这一融合进程中,同样完成了自身的中国化转型。禅宗以“不立文字、直指人心”为基础,深度融合道家“自然无为”与儒家“修身自省”的理念,成为最具中国特色的佛教宗派;华严宗、天台宗则借鉴儒家伦理与道家思辨,重构教义体系,使佛教的本体论、心性论与华夏文化的思维模式深度契合。道教亦吸收佛教的戒律规范与思辨方法,完善自身的神仙体系与修行理论,如全真教融合儒道佛三教思想,提出“三教合一”的主张,构建了系统的内丹修炼理论。

这场合题式的融合,最终重塑了中国传统思想体系的格局。儒家确立了官方正统地位,但其内部已融入佛道的思辨内核与心性理论;佛教褪去了异域色彩,成为扎根华夏文化的本土宗教,其教义与儒道伦理相互渗透;道教则在吸收儒佛思想的过程中,进一步丰富了自身的哲学内涵与实践路径。“儒释道三位一体”的文化格局自此稳固下来,成为中国传统思想文化的基本架构,不仅推动了佛教中国化的最终完成,更塑造了中国文化“和而不同、兼容并包”的精神特质,对后世中国的政治伦理、文化审美、社会生活产生了深远而持久的影响。

五、外来文明本土化的典范与反思

唐代佛教的中国化,之所以能成为外来文明本土化的典范,关键在于其形成了一套系统、可持续的方法论体系,这一体系既尊重文明的异质性本质,又深刻把握本土文明的价值内核与发展需求,最终实现了外来教义与本土文化的深度共生,其方法论启示超越了具体的历史语境,具有鲜明的理论价值与实践意义,彰显了文明交流互鉴的内在逻辑。

其一,教义的创造性转化与本土化阐释,是外来文明扎根本土的基本前提,这一过程本质上是异质价值体系的对接与重构,而非简单的文化比附。从文明哲学视角来看,任何外来文明要实现本土化,必须完成“语境适配”与“价值共鸣”两个基础环节,佛教中国化的历程正是这一逻辑的生动实践。佛教传入中国之初,其抽象的思辨体系、出世的价值取向与中国传统的伦理秩序、入世精神存在明显的价值张力,而唐代僧人通过“格义”等方法,以中国本土的儒道思想、名词概念比附解释佛经理,本质上是为外来教义寻找本土的“价值锚点”,完成了教义传播的认知铺垫。晋代僧人竺法雅创立的“格义”方法,便是以中土士人易于理解的儒道思想拟配外来佛教观念,“以经中事数拟配外书,为生解之例”^[14](P150-151),为佛教义理的传播扫清了认知障碍,这是异质文明初次对接的必要路径。进入唐代,僧人更进一步,突破了单纯的“格义”比附,将佛教教义与儒家“仁爱”“忠孝”伦理、道家“天人合一”理念进行深度融合,剥离了印度佛教中与本土文化相悖的部分特质,强化了其与中国社会伦理的契合度,实现了教义的创造性转化——这种转化并非对原有教义的背离,而是在保留佛教慈悲、向善、解脱基本精神的基础上,赋予其本土文化内涵,使其能够被本土社会理解、接纳并认同,完成了从“异域教义”到“本土信仰”的价值跃迁。唐代佛教壁画的演变便清晰展现了这一过程:初唐壁画已开始融入儒家伦理与道家审美,使佛教从“他者的宗教”向“吾土的法法”转变;盛唐壁画更将佛教人物世俗化、伦理化,菩萨形象展现出贴近人间的慈爱,叙事内容中融入儒家忠孝观念,使佛教义理转化为中国社会道德实践的视觉载体;晚唐壁画则转向静穆写实,进一步贴合民众的现实情感需求,完成了佛教从神圣超越到人间化的深度转型,这背后正是教义本土化阐释的实践落地,彰显了异质文明融合的内在规律。

其二,与本土社会结构、权力体系的良性适配,是外来文明本土化的重要保障,这一适配本质上是外来文明与本土社会秩序的协同共生,体现了“文明嵌入”的基本逻辑。从社会理论视角来看,任何文明形态都无法脱离具体的社会结构而独立存在,外来文明要实现长久发展,必须嵌入本土的社会结构与权力体系之中,形成与本土秩序的良性互动,而非形成对立或疏离。唐代佛教的发展,正是把握了这一逻辑,始终与皇权政治、社会秩序保持着良性互动,既不试图凌驾于本土权力体系之上,也不脱离社会现实需求,实现了“宗教信仰”与“社会治理”的协同共生。唐代统治者对佛教采取兼容并蓄的政策,本质上是将佛教纳入国家治理体系,利用其精神价值维护社会稳定——佛教的“慈悲向善”理念能够缓解社会矛盾,“因果轮回”观念能够强化民众的道德约束,这与唐代“贞观之治”“开元盛世”时期的治理需求高度契合。同时,统治者通过规范僧团管理、制定佛教仪轨,划定佛教发展的边界,避免其过度扩张而冲击本土社会秩序,实现了“包容”与“规范”的辩证统一。从佛教自身来看,僧人主动迎合皇权需求,通过为皇室祈福、阐释教义服务于政治统治,同时积极参与社会公益,缓解社会矛盾,使佛教成为维系社会秩序的重要力量,这是外来文明主动嵌入本土权力体系的自觉实践。在组织形态上,唐代佛教逐渐形成了适应中国社会结构的僧团制度,摆脱了印度佛教的原始形态,建立起与本土宗族制度、基层社会相适配的寺院管理体系——寺院既是宗教活动场所,也是基层文化传播、公益服务的重要载体,使佛教信仰能够深入民间、扎根基层,实现了“宗教组织”与“基层社会”的深度嵌入。这种与本土权力体系、社会结构的良性适配,避免了外来文明与本土秩序的激烈冲突,为佛教的本土化发展提供了稳定的外部环境,也印证了“文明嵌入”是外来文明本土化的必由之路。

其三,文化传播的世俗化与生活化,是外来文明实现长久扎根的关键路径,这一过程本质上是外来

文明与本土民众精神生活的深度对接,彰显了“民众认同”的重要价值。从文化传播理论来看,文明的传播不仅是上层精英的精神对话,更需要获得基层民众的认同与接纳,只有融入民众的日常生活,才能实现文明的长久传承。唐代佛教突破了宗教传播的狭隘界限,将教义融入民众的日常生活之中,通过艺术、文学、民俗等多种形式实现广泛传播,完成了从“精英信仰”到“民众信仰”的下沉,这是其能够长久扎根的关键。除了佛教壁画的世俗化演变,唐代的佛经翻译更加通俗易懂,僧人通过讲经说法、编写通俗佛典,将抽象的佛教义理转化为民众易于理解的生活哲理,让佛教义理走进寻常百姓家;佛教节日与本土民俗相结合,形成了兼具宗教内涵与本土特色的民俗活动,使佛教信仰成为民众生活的重要组成部分,实现了“宗教仪式”与“民俗生活”的融合;佛教艺术与中国传统绘画、雕塑、建筑艺术深度融合,形成了独具“唐风”的佛教艺术形态,如敦煌莫高窟、麦积山石窟的佛教造像与壁画,既保留了佛教的精神实质,又展现了中国传统美学的独特魅力,成为文化融合的典范,这种艺术化的传播方式,不仅降低了民众的接受门槛,更实现了外来文明与本土审美文化的深度共鸣。这种世俗化、生活化的传播方式,使佛教不再是高高在上的异域宗教,而是成为融入本土民众精神生活、滋养本土文化的重要养分,实现了外来文明与本土生活的深度绑定,也印证了“民众认同”是外来文明本土化的根本支撑——只有获得基层民众的认同,外来文明才能真正扎根本土、长久传承。

与唐代佛教中国化的成功形成鲜明对比的是,明末利玛窦提倡的中国文化“适应政策”,最终因一场“礼仪之争”而夭折,其背后并非偶然,而是多重因素交织的结果,本质上是西方文明的交流逻辑与中国本土文化语境、价值体系的深层冲突,其兴衰折射出中西文明在交流互鉴上的本质差异,也为我们理解外来文明本土化的失败逻辑提供了重要样本。从文明交流的理论视角来看,利玛窦的“适应政策”,目标是通过尊重中国文化、融入中国社会,实现天主教的本土化传播,其本质是一种“策略性适配”,而非唐代佛教那样的“深层次融合”——他改穿儒服、研习“四书”,翻译儒家经典的拉丁文本,以“天”“上帝”指代天主教的“Deus”,允许教徒参与敬天、祀祖、祭孔等中国传统礼仪,试图在天主教教义与儒家伦理之间寻找契合点,走“合儒、补儒”的传教路径,这一系列举措,本质上是为了降低传教阻力,获得中国士大夫阶层与朝廷的认可,而非真正意义上的教义重构与价值融合。这一政策在初期取得了一定成效,利玛窦凭借西方科学技术、工艺美术吸引了士大夫阶层的关注,甚至获得了朝廷的认可,推动了中西文化的初步交流,但这一政策的根基是脆弱的,其重大局限在于,利玛窦的“适应”始终停留在表面层面,未能触及文明融合的核心——教义的创造性转化与价值的深度对接,天主教的基本教义与中国传统礼仪、价值观念之间的深层矛盾并未得到解决,这种“表面适配”无法支撑外来文明的长久扎根,这也是其最终夭折的根本原因之一^[1](P649)。

“礼仪之争”的爆发,正是这种深层矛盾的集中体现,其本质是西方宗教的排他性教义与中国多元共生的文化传统、伦理秩序的激烈碰撞,也是中西文明交流逻辑差异的集中暴露。利玛窦去世后,耶稣会内部就中国传统礼仪的性质产生了激烈争议:儒家的敬天、祀祖、祭孔究竟是世俗性的伦理礼仪,还是偶像崇拜?“天”“上帝”与天主教的“Deus”是否具有同一意义?这场争议最终上升到罗马教廷与中国朝廷的对抗,罗马教廷颁布禁令,禁止教徒参与中国传统礼仪,而康熙皇帝则要求在华传教士必须遵守利玛窦的规矩、顺从中国礼仪,否则禁止传教,最终导致“适应政策”夭折,中西文化交流陷入低谷^[15](P413)。深究背后的理论根源,其一,利玛窦的“适应政策”缺乏系统性的教义重构,只是在表面上迎合中国文化,未能像唐代佛教那样,对基本教义进行本土化转化,天主教“唯一真神”“偶像崇拜禁令”等排他性教义,与中国“多元共生”“和而不同”的文化传统存在不可调和的矛盾——中国传统礼仪并非宗教崇拜,而是伦理秩序与情感寄托的体现,而罗马教廷将其等同于“偶像崇拜”,本质上是用自身的宗教标准评判异质文化,违背了文明交流的平等原则,这也是西方文明“同化式交流”逻辑的典型体现。其二,当时的西方教会权力高度集中,罗马教廷对在华传教活动具有绝对控制权,其僵化的宗教教条无法适应中国的文化语境,拒绝接受中国传统礼仪的合理性,缺乏文明交流所需的灵活性与包容性,最终导致政策失控,这也

反映出西方宗教体系对异质文明的排斥性。其三，明末的时代背景与唐代截然不同，从文明发展的语境来看，唐代处于中国古代文明的鼎盛时期，国力强盛、文化自信，能够以开放包容的心态接纳外来文明，形成了“多元共生”的文化生态，这种语境为佛教中国化提供了良好的外部条件；而明末国力衰退，社会矛盾尖锐，西方殖民扩张的阴影已经显现，朝廷对西方势力的警惕性不断提高，这种“危机语境”使得外来文明的传播更容易引发本土社会的警惕与排斥，这也为“适应政策”的天折埋下了伏笔。此外，利玛窦的“适应政策”更多局限于士大夫阶层，未能像唐代佛教那样深入民间、实现世俗化传播，缺乏广泛的社会基础——民众认同是外来文明本土化的基础条件，缺乏基层民众的认同，外来文明只能依附于上层精英，一旦失去朝廷与士大夫的支持，便难以持续，这也是其与唐代佛教中国化的重要差异之一。

从唐代佛教中国化的成功与利玛窦“适应政策”的天折对比中，我们可以看到中西文明在交流互鉴逻辑上的本质差异，但这种差异并非简单的“中国更具包容性、西方更具排他性”的二元对立，而是由文明的起源、发展路径、价值取向等多种因素共同决定的，需要从文明哲学的视角进行辩证理性地看待，深化对文明包容性的深层认知。从文明本质来看，中华文明具有突出的包容性，这是佛教能够成功中国化的重要基础，但这种包容性并非无原则的妥协，而是“和而不同”“多元共生”的价值追求——中华文明作为原生文明，具有强大的连续性、统一性与创新性，其发展过程始终是“多元融合”的过程，从未追求文明的同质化，而是强调不同文明的互补共生，始终以“天下大同”“万物并育”的理念看待不同文明，能够在吸收外来文明养分的同时，保持自身的文化根基，实现外来文明与本土文明的双向成就。唐代佛教的中国化，正是中华文明包容性的生动体现：本土文明没有排斥外来佛教，而是主动与之对话、融合，将其纳入自身的文化体系之中，同时佛教也通过本土化转化，成为中华文明的重要组成部分，丰富了中华文明的精神内涵，这种“双向融合”的逻辑，正是中华文明与外来文明交流互鉴的基本特质。从理论层面来看，中华文明的包容性，本质上是一种“辩证包容”——既尊重异质文明的独特性，又注重不同文明的价值对接，在差异中寻求共识，在融合中实现共赢，这种包容性能够为外来文明本土化提供良好的文化土壤，也使得中华文明能够在交流互鉴中不断发展壮大。

而西方文明在历史发展过程中，形成了以宗教信仰为核心的文化体系，其宗教教义具有较强的排他性，强调“唯一真理”与“救赎唯一性”，这种价值取向在文明交流中往往表现为“同化式交流”逻辑——以自身的文明标准为唯一准则，试图改造、同化异质文明，而非平等对话与融合，这也是利玛窦“适应政策”未能持续的根本原因之一。从文明发展路径来看，西方文明的形成过程伴随着宗教的扩张与族群的融合，宗教在其文明体系中占据核心地位，“唯一真神”的教义使得西方文明在面对异质文明时，往往难以接受“多元共生”的逻辑，更倾向于通过传播自身的宗教与价值观念，实现异质文明的同化。利玛窦的“适应政策”之所以未能持续，本质上是西方教会的排他性教义与中国包容性文化传统之间的冲突——罗马教廷无法接受天主教教义与中国传统礼仪的妥协，坚持以自身的宗教标准改造中国文化，将自身的价值观念强加于异质文明之上，最终导致交流失败。但这并不意味着西方文明完全具有排他性，从文明发展的历史来看，西方文明在历史上也经历过文明融合的过程，如中世纪后期的阿拉伯文化与西方文化的融合、文艺复兴时期的文明碰撞，只是其融合逻辑更多以“自身为中心”，强调异质文明的“同化”，而非中华文明的“多元共生”，这种差异源于两种文明不同的价值取向与发展路径，而非简单的“包容性”与“排他性”的对立。从理论层面来看，西方文明的“排他性”更多体现在宗教教义的层面，而其文明体系本身也具有一定的开放性，只是这种开放性往往服务于“同化”的目标，与中华文明“多元共生”的开放性存在本质区别。

更进一步而言，从文明哲学的视角来看，文明的包容性与排他性并非绝对的，而是相对的、动态的，取决于具体的历史语境与文明交流的目标，不能以单一标准对不同文明的交流逻辑进行评判。唐代佛教中国化的成功，不仅源于中华文明的包容性，更源于佛教自身的可塑性与本土化的主动意识——佛教作为一种具有高度思辨性与包容性的宗教，其基本教义具有较强的适应性，能够在不同的文化语境中进

行创造性转化,同时唐代僧人具有明确的本土化意识,主动对接本土文化与社会需求,这是其成功的重要主观因素;利玛窦“适应政策”夭折,不仅源于西方教会的排他性,也源于政策本身的局限性与时代背景的制约——利玛窦的“适应”始终停留在策略层面,未能推动天主教教义的本土化转化,且缺乏广泛的社会基础,同时明末的时代语境也不利于外来文明的传播,这些因素共同导致了其失败。从理论上总结,外来文明本土化的成功,必须满足三个基本条件,这也是文明交流互鉴的内在规律:一是基本教义的创造性转化,实现与本土价值体系的深度对接,找到异质文明的“价值共鸣点”,这是本土化的核心;二是与本土社会结构、权力体系的良性适配,实现外来文明的“有效嵌入”,获得稳定的发展环境,这是本土化的保障;三是传播方式的世俗化,实现与民众精神生活的深度绑定,获得广泛的民众认同,这是本土化的关键。这三个条件相互关联、缺一不可,唐代佛教中国化正是完美契合了这三个条件,而利玛窦“适应政策”则未能满足,这也是两者命运截然不同的根本原因。

最后,笔者将从“误读”的角度,谈谈外来文明的本土化问题。笔者曾经提到文明交流互鉴中的“误读”的重要性^[16]。所谓“误读”实际上就是外来文明落地本土必然要经过改造与选择性借鉴。任何成熟的文明体系都绝非单一固化的形态,而是包含多元内涵、多重维度的复杂集合,蕴含着可供差异化解读、选择性吸纳的空间。当外来文明进入新的文化场域时,接受方并不会全盘接纳其内核与体系,而是会结合自身的精神诉求、社会需求筛选适配内容,由此形成认知与阐释的偏差。佛教入华的初期传播,便是最典型的例证。印度佛教教义体系庞大,包含思辨哲学、修行体系、生死观等多重内容,维度丰富、内涵多元。而两汉魏晋时期,中华传统文化聚焦现世伦理与社会秩序,对心性修行、生死解脱的精神探索存在空白。彼时士人阶层将佛教的“空”与老庄玄学的“无”对等,将“涅槃”阐释为道家的“无为”,这种看似偏差的解读,正是依托外来文明的多义性,适配本土精神需求形成的选择性接纳,为佛教初步立足中土提供了可能。

本土文化是否具备适配的承接土壤,是决定“误读”能否完成文明转化的关键条件。佛教在魏晋之后的蓬勃发展,正是得益于深厚的本土文化土壤。中华传统文化包容兼容、求同存异的特质,为佛教传播提供了宽松的文化环境,而传统思想对修身养性、善恶报应的价值追求,与佛教教义形成呼应,让佛教能够不断贴合本土语境完成改造。反观近代中西文明交流,西方启蒙思想、科学理念传入中国后,也因本土救亡图存的时代需求、经世致用的文化传统被重新解读,弱化了其个体本位的内核,强化了强国富民的实用价值,这种本土化“误读”,让西方文明成果得以适配中国近代社会的发展需求。

接受者的文化嫁接能力与转化路径,是文明本土化“误读”得以实现的核心动力。文化交流的本质,是人的文化选择与重构,接受者依托自身熟悉的文化传统、认知体系解读外来文明,主动搭建中外文明融合的桥梁,让外来元素彻底融入本土文化体系。佛教中国化的成熟,便得益于历代学者与修行者的主动转化。魏晋时期的“格义佛学”以儒道术语阐释佛经,南北朝通过判教体系梳理整合佛教教义,隋唐时期更是融合儒道精髓,创立禅宗、净土宗等本土化宗派,彻底摆脱印度佛教的原始框架,形成独具中国特色的佛教文化体系。

总之,唐代佛教的中国化,是外来文明本土化的典范,其方法论路径不仅具有具体的历史意义,更蕴含着普遍的理论价值,为我们解读文明交流的内在逻辑、把握外来文明本土化的规律提供了重要样本;利玛窦“适应政策”夭折,则揭示了文明交流中可能面临的矛盾与困境,也折射出中西文明在交流逻辑上的本质差异。中西文明在交流互鉴逻辑上的差异,并非简单的包容性与排他性的对立,而是不同文明发展路径、价值取向与历史语境共同作用的结果,这种差异本身就是文明多样性的体现,没有高低优劣之分。在当代文明交流中,我们应摒弃二元对立的思维,汲取历史经验,从理论层面深化对文明交流互鉴规律的理解,以平等、尊重、包容的心态,推动不同文明之间的深度对话与融合,既要尊重自身文明的独特性,也要尊重异质文明的差异性,在差异中寻求共识,在融合中共促发展,最终实现“各美其美、美美与共”的文明图景,为人类文明的进步与发展注入持久动力。

参考文献

- [1] 张国刚. 中西文化关系通史. 北京: 北京大学出版社, 2019.
- [2] 中国大百科全书总编辑委员会. 中国大百科全书·宗教. 北京: 中国大百科全书出版社, 2009.
- [3] 吕澂. 印度佛学源流略讲. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [4] 陈寅恪. 金明馆丛稿二编. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2015.
- [5] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史. 北京: 中华书局, 2016.
- [6] 吕澂. 中国佛学源流略讲. 北京: 中华书局, 1979.
- [7] 方立天. 魏晋南北朝佛教. 北京: 中国人民大学出版社, 2012.
- [8] 张国刚. 佛学与隋唐社会. 石家庄: 河北人民出版社, 2002.
- [9] 大正新修大藏经. 台北: 财团法人佛陀教育基金会, 1990.
- [10] 道原. 景德传灯录. 北京: 中华书局, 2022.
- [11] 宗贇. 禅苑清规. 郑州: 中州古籍出版社, 2001.
- [12] 黑格尔. 小逻辑. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [13] 梁书. 北京: 中华书局, 1973.
- [14] 慧皎. 高僧传. 北京: 中华书局, 2023.
- [15] 张国刚. 从中西初识到礼仪之争: 明清传教士与中西文化交流. 北京: 人民出版社, 2003.
- [16] 张国刚. 文明史的学科定位与研究方法刍议. 史学理论研究, 2023, (1).

On the Localization of Foreign Civilization from the Perspective Of Buddhism in the Tang Dynasty

Zhang Guogang (Tsinghua University)

Abstract A study on the Sinicization of Buddhism in the Tang dynasty may reveal the underlying patterns and trajectories of the localization of foreign civilizations. The Tang dynasty marked the pinnacle of Buddhist Sinicization, whose evolution unfolded in four successive phases: initial introduction and local rooting, confrontation and syncretism, doctrinal systematization, and in-depth cultural integration. The localized transformation was accomplished along three dimensions of religious doctrine, monastic organization and popular devotional beliefs. Adopting the dialectical framework of "thesis—antithesis—synthesis", this paper traces Buddhism's localization trajectory from indigenous Confucian-Daoist traditions (the thesis), ideological clashes among the Three Religions (the antithesis), to their ultimate integration and reconstruction (the synthesis). Furthermore, it explores the catalytic historical context, including unified imperial governance, the decline of orthodox Confucianism, the state policy of equal coexistence of the Three Religions, and vibrant cross-cultural exchanges. By contrasting the successful Sinicization of Tang Buddhism with the abortive "Accommodation Policy" pioneered by Matteo Ricci in the late Ming dynasty, the study identifies three prerequisites for the localization of imported civilizations: creative doctrinal transformation, sound adaptation to indigenous social structures, and popularization among lay communities. This article contends that the Sinicization of Tang Buddhism serves as a paradigm of reciprocal integration between foreign and indigenous civilizations, epitomizing the inclusive spirit of "unity without uniformity" of the Chinese civilization and providing a vital historical reference for contemporary exchanges and mutual learning between civilizations.

Key words Tang Buddhism; foreign civilizations; localization; thesis—antithesis—synthesis

■ 作者简介 张国刚, 清华大学文科资深教授、人文学院教授, 北京 100084。

■ 责任编辑 桂 莉