

ZHONGGUOFOJIAODE
DUOMINZUXINGYUZHUZONGPAIDEGEXING



中国佛教的多民族性与诸宗派的个性

杜继文/著

中国社会科学出版社

ZHONGGUOFOJIAODE
DUOMINZUXINGYUZHUZONGPAIDEGEXING

中国佛教的多民族性与诸宗派的个性

杜继文 / 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国佛教的多民族性与诸宗派的个性/杜继文著. —北京: 中国社会科学出版社, 2008. 7

ISBN 978-7-5004-7059-5

I. 中… II. 杜… III. 佛教—中国—文集 IV. B948—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 100678 号

责任编辑 雁 声
特邀编辑 立 早
责任校对 曲 宁
封面设计 大鹏工作室
版式设计 戴 宽

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 华审印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2008 年 7 月第 1 版 印 次 2008 年 7 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

印 张 16.25 插 页 2

字 数 300 千字

定 价 32.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

图书在版编目 (CIP) 数据

中国佛教的多民族性与诸宗派的个性/杜继文著. —北京: 中国社会科学出版社, 2008. 7

ISBN 978-7-5004-7059-5

I. 中… II. 杜… III. 佛教—中国—文集 IV. B948—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 100678 号

责任编辑 雁 声
特邀编辑 立 早
责任校对 曲 宁
封面设计 大鹞工作室
版式设计 戴 宽

出版发行 **中国社会科学出版社**
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720
电 话 010-84029450 (邮购)
网 址 <http://www.csspw.cn>
经 销 新华书店
印 刷 华审印刷厂 装 订 广增装订厂
版 次 2008 年 7 月第 1 版 印 次 2008 年 7 月第 1 次印刷
开 本 710×1000 1/16
印 张 16.25 插 页 2
字 数 300 千字
定 价 32.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

自序

收入这本论文集集中的文章时间跨度颇大，从 20 世纪 80 年代初至今，约 28 个年头。翻翻内容，感到无甚长进，有些惭愧。感谢中国社会科学出版社和责编黄燕生女士不嫌寒碜，仍将它用心出版，得面读者。

论文集所用的书名《中国佛教的多民族性与诸宗派的个性》是其中的文章之一。此文有中国和美国翻译的两个英文译本，表明它是受到读者较多的注意了。但还有一篇，即《略论康僧会佛学思想的特色》，似乎完全没有反应，趁此机会，想略说几句。

“文革”结束后，任继愈先生组织撰写《中国佛教史》，那时我在内蒙古大学教书，是受邀的撰稿人之一，《略论》即是我为其第一卷草拟的一篇：《康僧会的佛教仁道说》，任先生把它抽出来推荐给《世界宗教研究》1981 年第二期上发表，并改为现名。在我诸多佛教译籍的剖析中，为什么单选这篇发表？我想可能有一个原因——在佛教初传中国的研究中，着眼于佛教与道家、玄学关系的相当普遍，而儒家思想的作用反而被忽视了。康僧会的译籍，充塞的是“儒典之格言，即佛教之明训”，反映了与当时内地的学风完全不同的另一种文化气氛，足以填补先贤们研究上的缺失。

康僧会生于交阯，于吴赤乌十年（247）至建业，死于吴亡之晋太康元年（280），可见他的前半生是在交阯度过的，他的佛教思想亦当形成于此地。

交阯是汉末三国期间相对安定富庶的地区，士燮为太守，在这里经营 40 余年，崇尚儒学，又宽待释、道，内地避乱士人常有百数，异见纷起，学术昌盛。著名的《牟子理惑论》就产生在这里，从中可以窥见诸子异学论辩的一斑。士燮本人治《左氏春秋》，师颍川刘子奇（刘陶）。刘乃桓灵时名儒，旨在“匡老子，反韩非，复孟轲”，与汉魏之际重《老子》、尚刑名的时

风恰巧相反。这种风尚可能影响士燮，从而波及他的整个治下。《理惑论》称：“牟子常以五经难之，道家术士莫敢对焉，比之于孟轲距杨朱、墨翟。”——从“复孟轲”到以“孟轲”自比，《孟子》的地位，被凸显出来了，而《孟子》之与“五经”并行，是儒家思想史上的重大变化。这消息首先在交趾学术圈中传播开来，康僧会则是第一个将它融入佛教译经事业中的人物。

《六度集经》是康僧会的主要译籍，其中贯彻的“儒典格言”，完全是《孟子》的仁道说，也是孟轲特有的政治理念，即民贵君轻的主张。贯彻于《六度集经》中的是对暴君虐民的抨击，异常激烈；号召推翻以至诛杀桀纣一类君主并取而代之的言论，毫不隐饰，这在汉译佛典中是绝无仅有的。康僧会的佛学思想，即使在儒学史上也应该有个交代。

2008年7月4日

目 录

中国佛教的多民族性与诸宗派的个性·····	(1)
佛经解读与当代随想·····	(21)
佛教哲学中的自由与必然问题·····	(26)
有关佛教哲学的本体论问题·····	(37)
略论康僧会佛学思想的特色·····	(53)
简说《华严经》中的卢舍那佛·····	(63)
禅,禅宗,禅宗之禅·····	(76)
《中国禅宗通史》导言·····	(87)
洪州系的农禅学和农业乌托邦·····	(104)
评梁启超的佛教救世思想·····	(117)
从《无神论》到《建立宗教论》 ——兼论章太炎对佛教的选择·····	(139)
吕澂佛学思想初探 ——为纪念金陵刻经处成立 130 周年作·····	(152)
我听《中国佛学源流略讲》·····	(159)
认识藏传佛教的重要前提 ——读多杰才旦主编《西藏封建农奴制社会形态》·····	(163)
李富华、何梅《汉文佛教大藏经研究》序·····	(168)
李申、方广锠《敦煌坛经合校简注》序·····	(173)
魏道儒《白话坛经》序·····	(178)
魏道儒《中国华严宗通史》序言·····	(181)
何劲松《日莲论》序·····	(184)
何劲松《东亚佛教研究》序言·····	(186)

何劲松《韩国佛教史》初版序言·····	(190)
王志远《中国佛教表现艺术》序·····	(193)
周齐《明代佛教与政治文化》序·····	(197)
《佛教汉译经典哲学研究》中的二组结语·····	(202)
儒释三议·····	(230)
中国儒家的历史命运和儒家的基本精神·····	(242)

中国佛教的多民族性与 诸宗派的个性

在讨论中国的传统文化时，佛教是一个受到注意的对象。^①它产生于古印度，曾盛行于中亚，约在西汉末年传入内地。对于有五千年历史的华夏文化而言，佛教是外来文化，当然不是正宗。因此，从它在社会上崭露头角开始，就受到非难和排斥。由汉魏三教之辩发端，到两宋以后的道学家，代有排佛大师出现；动用国家机器大规模的毁佛运动至少有四次，一般行政限制不可胜数。但结果是众所周知的：佛教没有销声匿迹。它在中国流传了近两千年，迭经演变，终于成了传统文化的组成部分，不但被海内外炎黄子孙当做认同的一大因素，而且俨然以华夏文化载体的资格，影响于东邻和南邻。

这种现象需要得到解释，而且已经有不少解释。其中比较普遍的一种，就是佛教中国化——被中国同化了。

我赞成这个说法，这是事实。需要强调的是，佛教的中国化绝不是单向的，仅表现为孟子所谓“用夏变夷”的一面，而是双向的，也有使夏“变于夷者”的一面。而恰巧对于后一面，我们的研究没有给以足够的重视。

佛教是历史上首次向我国国内固有传统作强烈冲击的外来文化，它的传入引起的我国社会经济文化以至人们思维模式的变化，令人有时不易想象。佛教有一套独特的思想体系和文化形态。它的被接受，从根本上改变了秦汉两代力图划一的文化结构，另竖起了一个“道统”，意义是深远的。在这方面，汉族出身的僧俗文人起了重要作用，而侨民游僧和少数民族的作用尤为

^① 习惯上，人们把内地佛教称为中国佛教。今天看来，这种说法并不准确。准确地讲，中国佛教包括三个部分：一是汉语系统的内地佛教，二是藏传佛教，三是南传佛教。不过，本文讨论的范围限于隋唐的建立及其以前的内地佛教，而藏传佛教于唐代才传入我国，南传佛教恐怕更晚一些，所以仍依惯例，将这段历史上的内地佛教称作中国佛教。

突出。中国佛教不只是汉民族的创造，也是包括侨民在内的少数民族的创造，是融合多民族思想文化形态于一身的宗教。忽视中国佛教的多民族性，是我们研究中的另一缺陷。

从魏晋到五代宋初的近千年中，佛教是整个封建文化中最活跃、最有生气的成分，丰富的佛教哲学思想一直渗透到华夏文化儒学的骨髓里，原因之一，在于它能够不断地吸取外来因素，经多民族之手丰富自己。这一时期，佛教内部创见屡出，标新立异，以致派别竞立，个性鲜明。没有个性就没有差别，没有发展，没有生命。两宋以后，佛教停滞，且日趋衰微，与诸宗混杂、个性消失有很大关系。以往的佛学研究常常忽略诸宗派的历史个性，从而忽略他们在开拓思想文化领域中各自的特殊作用，这是研究中的又一缺陷。

以上几点，多是我本人在佛教史研究中存在的问题，写出来向读者请教，也有自我反省的意思。

秦始皇以法术势统一中国，汉初改用黄老作指导，至于汉武帝而独尊儒术。在这短暂的百余年里，统治思想一再大幅度地变更，说明即使在同一类型的封建帝国，企图用一种思想统治全国也不能持久。到了东汉末年，以五经图讖为核心的儒术也走向穷途末路。首先是皇室对它失去信心，汉桓帝于宫中祭祀浮屠和老子就是个重要信号。农民虽有利用图讖造反的一面，但唾弃五经，黄巾领袖张角信奉《太平清领书》，张鲁治汉中采用《老子》，曹操理政取刑名。与清议蜂起的同时，士大夫普遍趋向秦汉道家，并以竞录奇书为时尚。

佛教正是在这样的思想文化背景下开始了自己的大发展时代，而推动这一发展的，首先是士大夫和外来的侨民游僧。

本文所谓的士大夫，泛指地主阶级的知识分子。这个阶层虽不构成封建社会阶级对抗中的重要力量，但却是反映社会变化和权力再分配的晴雨表。他们经过东汉后期两次党锢的严酷打击，情绪已经相当低落。随后的战火连年、饥殍遍野，迫使他们不得不重新审视世界和人生，寻求新的出路和答

案。从汉桓帝到魏晋之际约一个世纪，是士大夫普遍苦闷、徬徨和求索的时期。直到这时，在中国徘徊了约一个半世纪的佛教才真正被发现。它那深邃的人生哲理和诡谲的宗教设想，拨动了士大夫的心弦，引起了强烈的震动：世界人生原来如此，一切痛苦和烦恼都可以解脱，污染的世界可以由此而得到净化；人们能够创造一种与中国古代圣训完全不同的生活方式。提供这种新的思路，并因此形成多种思想体系的，开始是以安世高、支娄迦讖为代表的佛籍翻译和传教活动。

安世高是安息人，支娄迦讖是大月氏人。安息人于公元前1世纪至3世纪初曾建起一个西迄地中海东岸，东抵印度西北部，领土广袤的帕提亚国；大月氏于公元前2世纪自阿姆河向东南扩展，达到印度河上游，并于1世纪中叶建立了佛教史上著名的贵霜王朝。这两个大国，处在希腊、波斯、印度和中国等古代文化交汇地区，流行到这里的佛教，不可避免地要打上新的烙印。佛教的造像直接导源于希腊艺术，即犍陀罗艺术，这已是公认的事实；在早期汉译佛典中也可以发现希腊哲学的影子。至于佛教因有波斯祆教的影响，以致祆教传入中国，大都向佛教依附，也是一大例证。密教中的所谓“杂密”部分，与佛教的根本教义相违，它的经典译为汉文比印度密宗的形成要早数百年，明显是在中亚形成；从其形态看，当属于那里的原始宗教。因此，由这个地区传入内地的佛教，也必然带有西方诸民族的成分，给予中国社会和文化以各种不同的影响。

据传，安世高原为安息国太子，因政治原因出家，于汉桓帝初年（148）来游洛阳，灵帝末年（189）避乱江南，曾到广州，死于会稽。他在中土活动四十余年，主要传播小乘教义。被认为是中国第一部佛经译籍《四十二章经》的思想，就流传在这个时期。这种教义集中讨论的是人生价值、人生本原和人的解脱问题。它的关于人生“无常”，人身“无我”（不自由），人生是苦的基本观念，在有切肤之感的士大夫中引起深沉的共鸣。值得注意的是，它把“人”，特别是“个人”，从家庭和国家的政治伦理关系中抽象出来，作为独立的考察对象，这种方法本身就是背离中国传统的。它视家庭为人的牢笼；性行为，包括婚姻，是一切苦难的开端；更反对闻达于朝廷。由此，它提倡剃须发、弃妻子、捐财产，与家庭和社会彻底决裂，过一种平和宁静的出世生活。这类主张，在中国是亘古所未有，对于建立在血缘关系上的宗法制度以及与此相应的人生观和价值观，包括“修齐治平”、“三纲五

常”和“扬名显亲”等观念，无疑是一种叛逆。

印度的小乘派别甚多，而历史最长、影响最大的，莫过于说一切有部（简称有部）。安世高始传的就是这个部派。这一部派的论著十分丰富，直到唐代玄奘还在向内地翻译介绍。支持这派人生观和解脱观的哲理，即叫“一切有”，它在中国也曾引起强烈的、长时间的反响。所谓“毗昙学”、“俱舍学”等就是研习这派论著而形成的师说。有部的哲学不只渗透到两晋南北朝的僧侣论议中，而且也影响到世俗文士。按照有部的论点，可以重新考察裴颀的《崇有论》，特别明显的表现则是南朝宋罗含的《更生论》。

但是，若探究有部的哲学基础，还要追溯到古希腊。从巴门尼德的“存在”论，到柏拉图的“理念”论，都能看到与有部思想的相通之处。这不单是理论的比较，也有史实作根据。有部的活动中心是犍陀罗和迦湿弥罗，这是希腊化的重点地区之一。公元前2世纪初，希腊人曾在这里建立大夏。它的著名统治者弥兰陀王曾用兵恒河流域，是佛教的积极扶植者。现存两个汉译本的《那先比丘经》，就是记述弥兰陀王皈依佛教一事的。此经的结构颇特殊，既非用“佛说”的形式（经），也非署名的论议（论），而是采取问答的方式阐发哲理；它不崇尚戒律和禅定，而突出智慧的作用和智者的地位，这都反映了希腊的风格。此经有巴利文本，而以汉译本部分最为古老，据考证，原文可能是希腊文。在思想上，《那先比丘经》即属于说一切有部。

支娄迦讖（简称支讖）的生平失传。他约于桓帝末年（167）在洛阳，灵帝年间（178—189）有他的译经记录。他译介的佛经属大乘系统，主要是般若类经典。

般若作为一种哲学世界观和方法论，同说一切有部一起，构成早期中国佛教的两大理论支柱。魏晋的般若学、姚秦时的“关河旧说”、隋唐的三论宗，都属般若这个系统。按照般若理论，人的世俗认识，其本质是虚妄的，借以把握对象的名言概念是纯主观的产物，不反映任何客观真理。因此，它对一切现象均取怀疑态度，最终是否定一切。这种相当彻底的怀疑论虽然集中运用在对佛教传统权威的否定上，但作为一种认识原则，对正统儒术的权威地位也构成了严重威胁。这首先表现在，它为士大夫背离宗法关系或玩世不恭提供了理论勇气。般若理论对于中国士大夫具有极大的吸引力。三国孙吴，另有月氏后裔支谦译出《维摩诘经》。由于此经特别发挥了般若关于权变和放荡不羁的思想，一大批士大夫为之倾倒，直到唐王维，还以“摩诘”为

字。中国佛教最初就是凭借般若学进入上流社会，般若学后来又逐步转化为玄学的主要内容。

像般若那样的怀疑论，也并非为印度佛学所独有，而是世界历史范围的一种思潮。早在古希腊罗马的哲学中已经有突出的表现，其中，高尔吉亚和皮浪的观点尤其值得注意。皮浪认为：“对任何一个事物来说，它既不存在，也不存在，或者说，它既不存在而也存在，或者说，它既不存在，也不存在。”这种看法用汉译《般若》类佛经的语言来表达，就是“诸法非非有，亦非有，既非有而亦有，非有亦非非有”。无论是皮浪的观点，还是般若的理论，意思都是表示，人的认识不可靠，对任何现象都不可能作出肯定或否定的判断。佛教哲学同希腊哲学的这种类似，无疑与东西方文化交流有关。据说皮浪本人就曾随亚历山大的军队到过印度，而亚历山大正是推行希腊化的首创者。这样看来，恩格斯把佛教徒和希腊人在“辩证的思维”方面相提并论，是很有道理的。

此外，支娄迦谶译介的“净土”类和“菩萨行”类佛典也很重要。

关于净土信仰，到曹魏康僧铠译出《无量寿经》始臻完备。此经设计了一个无贫困饥寒、无战乱痛苦、人们相处如兄弟的理想王国，所谓极乐世界。关于极乐世界的理想，系出于对彼岸的幻想，是极度厌恶现状的反映，因而与儒家设想的大同世界和道家的寡民小国都不相同。佛教有关彼岸的这种幻想，以及由此形成的信仰实践，也首先在士大夫中间拥有市场，而后成为民间信众进入佛教殿堂的捷径，影响既广且长。

菩萨行以“众生”为本位，以“六度”为内容。“众生”本位是针对小乘个人本位而突出出来的，与中国传统上的家庭本位、国家本位依然不同。“六度”是“普度众生”的实施，也是佛教介入世俗生活的主要途径。孙吴时康僧会编译《六度集经》，提出佛教救世主张。他力图用佛教说服君主，推行仁政，建设一个无战争、无盗贼、无牢狱、人民丰衣足食的地上乐园。他是在孟轲死后约五百年第一个发挥孟子民本思想的人，强调从民生衡量君德，民有择君之权。但那用以制约君民关系的，不是儒家的伦理道德，而是佛教的因果报应和五戒十善之类。这种一切为了众生着想的主张，同样拉开了与现政权的距离，是中国佛教的主流。

康僧会和康僧铠都是康居人。康居地处安息以东，大月氏以北，在威海和巴尔喀什湖之间。从这里来华的侨民亦多。康僧会的先人世居印度，其父

因经商移居交趾，后来他与支谦一起成为孙吴佛教的开拓者。

史学家曾论述过当时佛教给予人们最突出的印象。《后汉纪》说，佛教“所求在一体之内，所明在视听之表，归于玄微深远，难得而测”。《后汉书》则说它“好大不经，奇谲不已，虽邹衍谈天之辩，庄周蜗角之论，尚未足以概其万一”。这两家的说法表明同一个事实，即佛教在思维模式上与中国传统的经验主义不同，其抽象的理性分析与超验的宗教幻想，即使博识的学者也惊奇不已。

两汉哲学本质上是经验主义的，到王充而达到顶端。北朝颜之推说“凡人所信，唯耳与目”，这是传统儒家的出发点。《庄子》讲：“六合之外，圣人存而不论”，也是基于经验主义的论断。佛教则着重以对经验主义的批判为自己的理论开路。支遁和慧远都曾指出，中国的常人以至圣人，均以自身的耳目所不至作为认识的极限，所以议论或者不关视听之外，或者若井底之蛙，乱断其所未了。然而佛教之所论所议所辩，恰巧侧重在通常的感觉经验之外；且主要运用概念分析和逻辑推理常常达到烦琐程度的论证方式，同当时玄学那种言简意赅、近乎抽象独断的论述方式也大异其趣。佛教由此开发的理论领域，如关于人的本原和社会不平等的起源，关于宇宙的本体和万物的内部结构，关于认识的本质和概念的本性等，在中国历史上也是少有的。这类深层的哲学问题，只有在佛教传入之后，才成为中国哲学探讨的内容。

佛教的宗教幻想极多，在佛教早期的传播期，特别能使王公大人“莫不矍然自失”、令“通人多惑”者，则是关于“因果相寻，生死报应”之说。

“因果报应”说在民众中流传之广影响之深，在中国所有宗教观念中当首屈一指。宋明以来的戏曲小说，包括文学巨著，几乎无不用其作思想指南，已陈腐到令人生厌的程度。而这种被广泛接受观念实质上是有悖本土文化的基本价值观念的。两汉传袭来的宗教观念，主要是祖宗崇拜和天帝崇拜，图谶巫术是它们的附庸，总归是支持宗法血统和皇权至上。这其中虽也含有因果报应的意思，但施行者是“天道”，受报者多是行为者的家族。佛教同这种天命决定论和宗族决定论相反，它突出的是个人决定论。“因”即是“业”，指个人的思想言行；“报”指个人对自身行为必然承担的后果。换言之，人是自己创造自我和周围环境的，自己决定自己的命运，与任何外力都没有关系。这种思想在神秘主义的纱幕掩映下，也是对根深蒂固的家庭本位、国家本位及其政治伦理观的挑战。因此，它之引起舆论的震惊就可以理

解了。

外来佛教从人生价值、政治伦理到哲学宗教同传统文化发生了全面的冲撞。历来的排佛者大都斥责佛教是无父无君无天，破国破家破身，说明了这种冲撞可能达到的严重程度。这种判断并非毫无根据。中国佛教第一部护教的论著是汉魏之际的《牟子理惑论》。此论特别为“舍尧舜周孔”而“更学夷狄之术”者辩解，以为“汉地未必为天中”，而“书不必孔丘之言”，君子应“博取众善以辅其身”。这表明部分士大夫很早已将佛教当做反正统的异端信奉；至于在知识僧侣层，以佛理秕糠“儒道九流”几乎成为佛家风尚。这种趋向在此后的历史长河中不曾消失，时隐时现，常为一些离经叛道、抗拒正统权势者当做理论武器，直到明清和近代，还有相当突出的表现。

在佛教的带动和刺激下，秦汉道家和方术加速了自身的宗教化，由此形成了封建社会意识形态从未有过的新结构，即儒释道的三足鼎立。三教之间既对立又调和，既斗争又妥协，至隋唐而稳定在维护封建制度的分工合作上。唐僧彦琮说，“忠孝”训俗，“道德”持身，“慈悲”育物，“鼎有三足，并着其功，三教同遵，嘉祥可致”。宋孝宗制《原道论》，谓“以佛修心，以道养生，以儒治世，斯可也”。尽管僧俗朝野对三教并行各有理解，但三教不可缺一，始终是社会舆论的基调。应该说，这是中国思想史上划时代的大事，儒家独尊和思想划一的历史局面最终结束了，封建意识形态形成了从未有过的新格局。这一新格局的出现，为活跃社会的文化思想和发展人的认识能力，提供许多新的条件。

二

从魏晋到南北朝，外来佛教向内地全面涌进，这是中国佛教发展最快的时期。域外僧侣不仅来自天竺、安息、月氏、康居，还有更远的今斯里兰卡、中南半岛等古国；以朱士行、法显等为代表的内地僧侣，撇开向祖先问道的老路，西行求法，开辟了向域外寻求真理的新纪元。而从刺激佛教发展的因素看，两晋南北朝与汉魏之际则有所不同。汉魏佛教的兴起，主要是受国内社会政治危机和思想文化危机的激发；两晋与十六国以后，更多的是受民族关系，特别是五胡进入中原的推动。

我国新疆的于阗（今于田）、龟兹、疏勒等地，本是丝绸路上的交通要道，也是佛教东向、中华文化西去的重要汇合点。魏晋以来，这些地区同内地的往来日趋频繁，对佛教的中国化起着特殊重要的作用。于阗很早就有《般若经》流行，朱士行于公元260年曾到此求取《小品》；于阗人无罗叉在魏晋间进入内地，参与《放光般若经》的翻译。就是说，内地的般若学是以于阗为持续的资料供应点。名僧帛远和帛尸梨蜜多罗当是龟兹人。帛远祖上迁居河南沁阳，出家后于长安建精舍，有僧俗弟子千余人，声被关陇，崤函之右奉之若神，晋孙绰的《道贤论》，将他比之为竹林七贤中的嵇康。帛尸梨蜜多罗于西晋末渡江，所译《孔雀王咒》等杂密经典，被认为是江南有咒术之始。帛尸梨蜜多罗亦善玄谈而令王导等引为同类，王珣赞之曰：“天授英伟，岂俟于华戎！”少数民族僧徒以其特有的佛教优势，跻进了以华夏正统自居的两晋名士圈，在文化思想上取得了同等的地位和声誉。此后，由于阗、龟兹两地进来的名僧络绎不绝，隋唐天台、华严两大宗派所奉的经典，都直接出自这里。而敢于在政治上向内地冲击的，也数这里的僧侣为最甚。

在西晋名士中声威最高，对胡、汉民众都有影响的僧侣，莫过于竺法护。他是大月氏后裔，世居敦煌，先后在敦煌、酒泉、长安译经47年，带来了西域各族的思想风情，开拓了国人的视野。他提倡“无想”般若，不论客观本体，直陈主体认识问题，对东晋般若学的多头发展有重要影响。孙绰以竺法护“德居物宗”匹之竹林七贤的山涛。特别值得一提的是，在他的译籍中，妇女都是庄重大方，有高度智慧和辩才。这些译籍激烈地抨击鄙视妇女、单纯以性别看人的偏见，认为妇女同样可以做“转轮圣王”。这类观点在东晋译出的《大云经》和《胜鬘经》中也有反映。历史上，这股既反佛教正宗又反儒家传统的思潮对于激励妇女参与社会和政治活动，曾起过相当积极的作用。北魏擅权的胡太后，唐武则天皇帝，都是著名的与佛教关系密切的妇女。睦州女子陈硕真，先于武后而自称文佳皇帝，她造反的地区，正是当时僧众聚集最多的地方，受牵连的僧众极多。

两晋名僧名士化是汉人所建国家中佛教发展的主要特点。其结果，名僧没有因此失去佛教的本色，名士沙龙却被搅得逐渐失掉三玄原旨，“贵无”“崇有”都不能再领风骚。东晋名僧支遁以新义释《逍遥游》，《庄》学也向佛学转化。此后的士人普遍向高僧从学，包括知名于今的文人学士，可以开出一个很长的名单。佛教哲学几乎占领了全部理论阵地。

北方又是一种情况。由于五胡参与中原逐鹿，佛教首先被当做夺取和建立民族政权的舆论受到扶植。羯人石勒建后赵称帝，就曾踌躇再三，因为他熟悉内地典故，知道在儒家文献中找不到胡人可以在华夏世袭领地上建国的根据。但龟兹僧人佛图澄用因果报应之说支持石勒：将军“过去世”敬佛斋僧，今世当王晋土，是理所当然。一个严重的政治难题，就这样简单地解决了。中书著作郎王度反对赵石奉佛，石虎驳斥道：朕生自边壤，君临诸夏；佛是戎神，正所应奉。他们从异民族立场出发，以胡人奉胡神维护胡国家为目的，从突破传统的华夏文化束缚的角度上奉佛，带有自觉性。佛图澄也因此成为第一个参与国家军政机要，自上而下有力地推动佛教发展的僧侣。此后有作为的胡人政治家竞相效法。氏胡苻坚建立强盛的前秦，攻陷襄阳，特取名僧道安回长安供养；继之发吕光兵，西去龟兹迎取鸠摩罗什。后因政治变故，鸠摩罗什滞留凉州 17 年，至后秦姚兴始迎之入关。

姚兴的后秦是羌人国家，极重视同汉民族关系的改善和文化的繁荣，侧重从教理方面发展佛教。他待鸠摩罗什以国师之礼，组织了历史上第一个国家译场，招引了大江南北、黄河上下几乎所有的名僧前来从学，长安常有僧人五千余，极大地推进了全国各族间的交往和文化上的沟通。在后秦的领土上，“事佛者十室而九”，北方佛教又走向一个高潮。

鸠摩罗什（略作罗什）祖籍为天竺，其父与龟兹女王结婚，属于龟兹贵胄。他自幼游学于月支（又译“月氏”）、罽宾和沙勒一带，后又久居凉州，对中夏和西域的社会文化都很熟悉。他在长安译经讲学 11 年，系统地介绍了印度佛教中观学派创始者的思想，在揭示理论思维的内在矛盾和语言认识的缺陷上，可以看成是古希腊怀疑论的延续和发展，据此确定的方法论，深入到中国佛教的各个学派。鸠摩罗什后被尊为中国三论宗之祖。出于他门下之学僧，几占全国南北之八九。

北凉是匈奴人沮渠氏建立的国家，酷信神鬼巫术，也倡导佛教，在武威天梯山大造佛像，资助原籍天竺的昙无讖译经。昙无讖长期在龟兹、鄯善、敦煌和河西走廊一带活动，并以神异名闻内地诸国。他译的《大集经》类，将万物有灵论和多神主义引入佛教，相当集中地反映了西域各族的土著信佛；在《大涅槃经》后部分，补进了“一阐提”亦能成佛的内容，使佛性论更适合在中土流行。

北魏是鲜卑族拓跋部国家，灭凉而统一北方，佛教在这里的发展速度和