

南通大学人文社科精品著作工程资助出版

从空性到佛性

——晋宋佛学核心论题的转换

张源旺 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

目 录

导论	1
一、研究对象及意义	1
二、研究现状	4
三、研究的思路	12
四、论著的结构	14
第一章 晋宋之际的思想界	17
一、儒家思想的影响	20
二、道家思想与玄学的影响	26
三、晋宋佛学思潮	37
结语	58
第二章 性空与实相	60
一、般若中观学说	62
二、“理”范畴的建立	72
三、罗什门下的学术路径及思想差异	76
结语	85
第三章 圣心与佛性	87
一、“穷理尽性”的路径	88
二、“圣心”的内涵	90
三、佛性论的建构	99
结语	111

第四章 言意与假名	113
一、得意忘象与圣人体无	114
二、寄言出意与忘象息言	119
三、假名与二谛	121
四、“意言境”与“超意言境”	125
结语	128
第五章 晋宋佛学论题转换的原因	130
一、晋宋佛学论题转换的文化因素	131
二、思维方式的转换	146
结语	151
第六章 晋宋佛学论题转换的意义和影响	153
一、晋宋佛学论题转换的意义	153
二、对而后学术思想的影响	166
结语	174
余论	175
参考文献	183
后记	190

导 论

一、研究对象及意义

六朝时期和隋唐时期是佛教在汉地传布的两个关节点。而这两个时期又紧紧相连，贯穿着佛教及佛学中国化的开端、发展以及成熟。僧众中致力于理论建构的精英知识阶层在佛学理论的中国化方面发挥了重大作用。六朝时期，随着各种佛教经典的不断传入，佛典翻译事业的不断高涨，人们对于佛学的理解也逐渐摆脱了格义的较低级阶段，开始更深层次地理解佛教思想，各种学派也不断兴起，佛教思想家和经典成为中心所在，主导了佛学中国化的进程。

晋宋之际般若空性转入涅槃佛性，经由《大乘起信论》从佛性转向心性，奠定了整个中国佛教思想史的理论格局，是把握中国佛教思想史的关键所在。在这一过程中，不仅仅有印度佛教思想与中国传统思想之间的共鸣、融合或整合，而且有佛学内部义理的发展、佛学经典的译与阐释，也有中国传统文化在这一阶段的转换。深入考察这一过程佛教思想流变和演化，学术价值不言而喻。

汤用彤在其《汉魏两晋南北朝佛教史》中指出：“晋宋之际佛学上有三大事。一曰《般若》，鸠摩罗什之所弘阐。一曰《毗昙》，僧伽提婆为其大师。一曰《涅槃》，则以昙无讖所译为基本经典。”般若学、涅槃学实为晋宋之际佛学思潮的核心，考察罗什和慧远的交涉、把握“法性”仍然有进一步推演的必要，这实际上已经暗示着般若思想中国化的必然趋势，同时也暗示着道生的涅槃学转向。僧叡的思想史意义值得重视。竺道生是般若学向涅槃学这一重要转换过程的重要人物，考察其以般若中道实相为根基建立的包含

涅槃佛性的佛学体系具有重要意义。通过对晋宋之际的佛教思想家罗什、僧叡、僧肇、道生等佛学体系演变的描述，把握般若学向涅槃学转换的思想轨迹，从而深刻地把握佛学的中国化。这些佛教思想家和哲学思考的演变和相互交涉，是本书的研究对象。

鸠摩罗什的中观学派与以慧远法性论为代表的中国本土佛教相互交流。《大乘大义章》，僧肇与刘遗民之间的书信和罗什、僧肇与道生的《注维摩经》包含着般若学向涅槃学转换的轨迹、罗什为代表的般若中观学与慧远庐山僧团的法性涅槃学之间的学术差异，隐含着中国传统文化的巨大影响力和在中印文化交流中的支配性态势。不论是般若学还是涅槃学，其兴衰消歇的流变情势都与中国本土整体社会文化调整与变动有着密切的相关性。当时，玄学的风气虽然兴盛，六朝的一些重要典籍都是在晋末南朝完成的，但是已经孕育着消退的倾向。作为社会的根基，在北方虽然遭受异族的冲击，宗法制度并没有发生改变，南方士族门阀制度依然牢固。不论是南方还是北方都有“大一统”的内在冲动、制度和文化上统一的渴求以及儒家“定于一尊”的召唤。般若学的消退、涅槃学的兴起与玄风的削减、儒家的重振有着很大的关系。竺道生的涅槃佛性论建构与中国心性传统尤其是儒家的内圣有着很大的相关性。

当时，正值秩序动荡，遭遇价值危机，中国需要获得新的价值旨归和精神依托。正是在这一内在驱动下，中国接受和吸收佛教。佛教在中国的发展，受到这一民族传统和思维特性的推动和制约。佛教理论从以空为导向的否定性思维转向了对有的重塑的肯定性思维，转向了对涅槃佛性思想的追寻。潘桂明指出：“佛教哲学的核心是有关现象与本质关系的讨论，各类‘缘起’观、中道实相论也都围绕着这个主题展开。而本质论采取一元的思维方式，假设现象与本质的‘二而不二’的相即，然后从现象世界入手，体验本质世界的超越性、完满性。……这样，本质论的一元思维既可上溯到‘天人合一’的思维习惯，又可推及‘内圣外王’的人生境界，至《大乘起信论》而终于完成‘一心二门’的思维模式，这些都必然与个体的道德修养紧密联系在一起，意味着思维方式与道德修

性空之学超越于儒家道德伦理体系之外，难以真正获得儒家社会的话语空间和道德情感认同。慧远接续道安开创的佛教民族化思想路线，提倡与般若性空精神有别的法性实有思想，逐渐成为许多佛教学者的精神皈依。鸠摩罗什的弟子僧肇、僧叡、道生在融会中观学派的基础上对中国佛学之中过于“实体化”的观点作了清算，为中国佛教心性论的形而上学化奠定了基础。僧肇哲学以中国文化系统来表述中观学派意义系统，表现出二重特质。僧肇关于般若性空的讨论在试图清除玄学范畴中的实体性因素的同时，保留了“圣心”这一主体性因素。竺道生通过般若实相说把佛性、法性、众生与佛等同起来，构建了涅槃佛性论。

不论是般若中观学，还是涅槃学，都对语言采取一种批判态度。对语言的批判是对语言本身及其语言的功能都采取一种破斥态度，而中国的文化（儒家和道家）对语言的反对态度却没有消解语言的本体性特征和工具性特征。般若中观学在逻辑、概念意义上对语言本身及其内蕴的价值判断、道德判断予以彻底性解构，而中国传统文化中要实现的是语言和道德实践的转换，表达的是一种即体即用的思维方法。

晋宋佛学论题的转向在思想史上产生了意义和影响。意义包括心性论的建构、直觉方式的重建和伦理道德的凸显三个方面。涅槃佛性思想开启了中国佛教对心性思想的探索。道生“理体”的确立成为中国佛教心性论体系构建的关键性的一环。道生直觉方式的确立，导致的个体心性的神秘体验与深植于巫史传统的通天人的神秘经验相融合，把求真的学术道路转换为心性的直觉体验。道生佛性论的提出，穷理尽性思考模式的切入，就已经意味着伦理道德之维的展开。晋宋佛学论题转向对而后思想界造成的影响包括：随着涅槃佛性说的成长，以《大乘起信论》为理论背景的“真常唯心论”系统，如天台、华严和禅等宗派得到发展。以涅槃学为学术论题的核心，佛教学者的兴趣转向佛性问题，有关心性问题的讨论日益隆盛。考察理学与佛学的密切关系，必须从理学的基本命题的形成来思考。理学的基本命题，应该是“理一分殊”和“性即理”。

涅槃学在印度本土并未受到相应的重视。后来直到隋唐,虽然吉藏等人创立了以弘扬般若性空思想为中心的三论宗,但其生命力和影响力无法与中国化的其他宗派相类,再次重现了罗什般若中观学相似的学术命运。中国化的佛教各宗,虽也杂有般若学的思想成分,但迥异于印度的般若学。真正的印度式的般若学进入中国文化系统中后,如同光在水中发生了折射,在进入的一开始就发生转折。

在这一学术转换的过程中,非常奇特地表现出两种文化的性格。上文已经表述,在中国语境中,纯粹的般若学自身蕴含着消亡的可能性。但般若学同时又表现出极大的适应性和沉淀性。般若乃诸佛之母,中国化的其他佛学宗派杂有般若学思想因素,这也就意味着般若学在这一学术转换中并没有真正地在中国文化的演进进程中消亡,而是参与了中国佛教思想的建设,参与了中国文化系统的建构,在一定程度上,改善了中国传统的思维方式。一方面,是其有很大的包容性和消化能力。在这一过程中,玄佛的互动很难说是玄学的佛学化还是般若学的玄学化,但总体上,表现出中国文化很大的消融能力。印度佛教思想和经典获得中国化了的表达方式和阐释空间,虽然庄玄与般若学在精神旨趣和思维方式上有着相似性。另一方面,中国文化表现出强大的惯性,在这一阶段的思想史进程中,无论是般若学还是涅槃学都无法真正撞击和颠覆中国思想的内核,佛教思想经历了漫长的历史过程才成为中国文化的一部分。

二、研究现状

虽然限于学力,本书的研究范围是晋宋佛学论题转换,但本书的考察视野是以中国佛教思想史的研究为着眼点的。在中国佛学研究中,通史性的著作、重要的文化观念、学术方法、经典作品和经典作家是首要的关注方向。

汤用彤从佛教史学的角度阐述的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书,大体上对晋宋之际的重要佛教思想家的研究主要采取的是单独立传的模式。同时汤用彤的治学方法和文化观点,对本书的学术研究和对中国文化考察具有重要的参考价值和启迪意义。吕澂的《中国佛学源流略讲》根据其长期研究的心得,对中国佛学的传

译、典籍、师说、宗派、传播区域及思想渊源等穷原竟委、条分缕析，做了比较全面、系统的介绍，为我们了解中国佛教思想发展的来龙去脉指出了一条线索。任继愈主编的史论与范畴学相结合为特点的《中国佛教史》，摒弃以经解经和任意发挥的写作方式，主张“不是用佛教说明历史，而是用历史说明佛教”，运用辩证唯物主义与历史唯物主义来解剖佛教史。详细介绍了东汉到三国、两晋南北朝的佛教状况，不仅有对人物、流派、观点的描述，也有专门对佛学经典的分析。牟宗三的《佛性与般若》全书以佛性与般若两种观念为纲领，且以天台圆教为发挥中国佛教哲学最极致之思想。其中第一部以“佛性”与“般若”二观念作为解析中国佛教思想史的关键性概念，牟宗三认为中国佛教后来发展的各种义理系统，无非是对此二观念的不同理解及演绎。方立天的《魏晋南北朝佛教》问题意识在于，在中国哲学发展史的思想历史背景下，探究佛教哲学是怎样调整内容、怎样中国化的，追寻中国佛教哲学形成、演变、发展的轨迹；总结佛教哲学对中国固有哲学的刺激、推动和影响，彰显中国佛教哲学在中国哲学中的重要地位。赖永海的《中国佛性论》采用历史与逻辑的方法、马克思主义的立场来解释和阐述中国佛性。该书对佛性思想在中国的传入与发展做了比较细致的考察与论证，也与印度的佛性学说进行了细致的比较。潘桂明的《中国佛教思想史稿》第一卷阐述汉魏两晋南北朝时期的佛教思想，重点探讨了：什远之争的文化史内涵；早期般若学的玄学化思维如何转向中观学派的中道思维，这种遮诠式思维又如何被逐渐消解并为涅槃学表诠式思维所取代；《大乘起信论》的“一心二门”原理及其“本觉”学说如何发生作用；挖掘了学界少有关关注的僧叡、萧衍等人的佛教思想。潘桂明的中国思想史的立场，和对思维方式转换的考察是本书写作的重要依据和思考路径。

董群的《中国三论宗通史》的学术工作主要有三个方面：第一，比较全面、系统、清晰地初步呈现了三论宗的发展历史、思想演进、相关人物的主要观点。第二，比较清晰地体现了三论宗史的发展规律，即三条线索，由般若学派、三论学派到三论宗派的逻辑主线；般若、中观类经典的译经史线索；《肇论》的研究史线索。

第三，对三论宗迅速消亡的原因从内外两个方面作出了几点分析，这对佛教宗派的发展可能有一些启示。

许理和的《佛教征服中国》对中国中古社会初期对佛教的形成起了一定作用并促成其传播的各种文化和社会因素给予的关注。其中心思想：佛教在中国并不是一种思想模式或哲学体系，而首先是一种生活方式，一种高度纪律化的行为方式，其认为佛教传入中国不仅意味着某种宗教观念的传播，而且是一种新的社会组织形式——修行团体即僧伽的传入，并且佛寺在中国的存在所引起的作用力和反作用力；知识分子和官方的态度、僧职人员的社会背景和地位，以及修行团体与中古中国社会逐步整合，这些十分重要的社会现象在早期中国佛教的形成过程中都起到了决定性的作用。总体而言，许理和的《佛教征服中国》从社会学的角度看待与分析佛教在中国中古早期的传播与适应有其独特的学术价值，是本书对社会文化背景考察的参照文献。

杨维中的《中国佛教心性论研究》站在一个新的视角来研究中国佛教心性思想。中国佛教心性论的主体部分是由如来藏思想及其“性觉”说而来的，但是近代佛学界对此难以取得共识。尽管该书并非直接针对中国近代以来对于如来藏思想的批判以及现代日本“批判佛教”本身，但作者对此问题也有专门的回应。书中的一些结论有助于廓清对于如来藏及本觉思想的指责。第一，该论著一方面试图拓展佛教心性论的研究视域，另一方面又试图在以修行解脱为特质和终极价值的佛教心性论与作为“哲学本体论”的佛教心性论之间，寻找其共通性与理论连接点。中国佛教心性论打通了本体论、修行解脱论与人性论的隔阂，将三者较为完满地结合为一体。因此，中国佛教心性论具有人本化、人心化、伦理化、形而上等特征。第二，该书通过对隋唐佛教四个理论色彩特别鲜明的四大宗派心性思想的分析，概括出佛教心性思想的基本问题与理论体系的框架。隋唐佛教心性论的理论体系由“心体与理体”、“生佛与佛性”、“唯心与唯识”、“心性与解脱”四个环节构成。隋唐佛教诸宗，特别是理论色彩浓厚的天台、法相唯识、华严、禅宗，由于对于“心”、“性”二范畴及其相互关系的释义各异，因而对于

生佛关系及其佛性如何落实于众生的心体之中等重大问题的回答亦各不相同，并由此形成了四种各具特色的心性论范式，即天台宗的“性具”范式、法相唯识宗“藏识”范式、华严宗的“性起”范式以及禅宗的“自心”范式。该著依照此线索，对隋唐主要宗派的心性论思想作了较为详细的分析。

许抗生的《僧肇评传》指出僧肇所处的东晋十六国时代，正是我国佛教的“始盛”时期，其时僧肇服膺鸠摩罗什所弘传的大乘中观佛学，撰写了我国佛学史上的名篇《不真空论》等佛学论文，从本体论和解脱论两个方面系统而深刻地阐述了大乘中观佛教哲学思想，并把印度佛学与我国的老庄玄学结合起来，使我国佛教思想的发展进入了一个新时期。

唐秀莲《僧肇的佛学理解与格义佛教》从现象学的立场对玄佛进行了考察，提出非常精当的观点^①，把僧肇思想放在玄学的脉络里。在研究视角上的创意，表现在不取纯理论视点上的对勘的方式去探寻僧肇思想与佛、玄的异同，而是置入魏晋之际玄、佛交涉的具体历史情境，揭示僧肇对二家的吸纳和推进，同时体现了对二家的创新。作者不取“分别心”，不过多关注僧肇到底属“以道释佛”或是“以佛释道”或是“佛道掺杂”这种派别的辨别并予褒贬。玄学（道家）从对存在世界的检视出发，借解构经验事物的对待关系而破去执心，佛学从对知识世界的检视出发，借辨破经验名相的信实性而化去执心，二者入路有别，却都成就了超越。至于在超越层面上或亦有所差别，在理论上固亦可以有所分疏。然而，

① 从玄学方面看：“如果以王弼的贵无玄学为起点，僧肇的般若学为终点，鸟瞰魏晋玄学学术心灵的几大转向，那么自本体论的发展来说，这是一个从标别体用、有无、形上形下两个层次的绝对主义论调（例如王弼之学），到勾消形上本体界，平视现实个物的分殊性之自然主义倾向（如郭象的庄学），再转而为通达经验事物，相因相待，幻有不真的现象主义精神（如僧肇的般若学）的变革过程。简言之，自王辅嗣到僧肇，自贵无崇有之论，次第过渡到佛家的性空之理，中国三百年的思想史，其中一个开展方向，就是对形上、形下实体的次第消解。”（唐透莲：《僧肇的佛学理解与格义佛教》，宗教文化出版社2010年版，第314~315页。

在信仰与精神追求上，却应该是共许的。该书致力于辨明二家的这种“共许”性。

竺道生作为晋宋之际佛学思潮转向的关键性思想家，其资料分散，少有学者能够做出全面的考察与评价。余日昌的《竺道生的佛教思想研究》具体分析了竺道生佛学的核心“实相本体”的基本内容和理论价值，描述了竺道生佛学与同时代的佛教思想家慧远、罗什的区别，指出他的佛学在改造印度佛学本体论与建设中国佛学本体论中的突出贡献与重要意义。作者给出理论假设^①并力求予以证明。在这个理论结构中，该书强调竺道生提出的所谓“佛性我”所具有的本体意义。

具体到晋宋般若学到涅槃学佛学论题转换的专门性研究，目前尚未专著，只有两篇论文：《从般若“空”到涅槃“有”——晋宋佛学论题转向的社会文化背景考察》^②和《涅槃“有”与般若

① 这种假设是：六朝时期，中国佛教总的理论发展倾向呈现为一种实相本体论。在这个所谓的实相本体论中，既不以罗什那种“般若性空”为实相，又不以竺道生那种“涅槃妙有”为实相，而是只存在一个本体，即“诸法实相”。但是，因为对“诸法实相”存在着不同的理解，所以大致衍生出了这样几种本体论形式，即慧远以“自然之性”解释法性，罗什以“性空”解释“诸法实相”，竺道生以“佛性我”解释“诸法实相”。其中，慧远主张“定己性于自然”，因为所谓的“自然之性”只是事物的各性或诸法的各相，而并不是事物的共性与共相，再者本体不应具有随顺性，所谓“法性”的本体色彩并不浓烈或较不成熟。因此，只有罗什的“般若性空”理论与竺道生的“佛性我妙有”理论，能够形成当时解释“诸法实相”的两个方面或两大流派。与之相比，同期其他的学派几乎还没有形成比较成熟的本体论。其所谓“六家七宗”乃是格义佛学，对佛教“诸法实相”本体的理解“偏而不及”，僧肇的本体论思想则可归于罗什一系。基于这样的分析，本书主张称“般若性空”和“佛性我妙有”为“诸法实相”本体的“二用”，以此建立一种以“诸法实相”为本体，以“般若”与“佛性我”为二用的六朝实相本体论基本的理论形式或大框架。（余日昌：《实相本体与涅槃境界》，巴蜀书社2003年版，第21页。）

② 刘建锋：《从般若“空”到涅槃“有”——晋宋佛学论题转向的社会文化背景考察》，《新乡师范高等专科学校学报》2007年第11期。

“空”义理论争的发展——从庐山慧远到竺道生》^①。这两篇文献分别从社会文化背景和思想学术论争展示了晋宋之际的佛学状况，为本书写作提供了思路上的参考。

姚卫群的《佛教般若思想发展源流》用了较大的篇幅详细地阐述了大乘佛教般若思想的“源”，即般若学说与婆罗门教、原始佛教和部派佛教的渊源；勾画出般若思想在中国的传播与其历史发展的基本线索，认为完整准确地说明中国佛教思想史乃至中国汉代以后的思想史，离开对佛教般若思想的了解是不可能的。

《佛教的“涅槃”观念》^②一文主要从涅槃一词的主要含义，它在印度佛教史上的形成、发展、影响及在中国的传播的考察，以及对佛教的涅槃观念与婆罗门教的解脱观念之间的关联的分析，从中发现，佛教的许多基本理论都涉及涅槃观念，小乘佛教和大乘佛教的涅槃观念有明显差别，涅槃观念传入中国后在佛教界有较大影响，中国佛教宗派的不少重要理论都围绕涅槃观念展开。

有关《般若经》中的般若思想对印中佛教中的其他大乘经及印度中观派或中国三论宗外的其他佛教派别（主要是大乘佛教派别）的影响问题似乎探讨不多。任继愈主编的《中国佛教史》对汉译《般若经》的思想内容分析方面做的工作比较多，对《大般涅槃经》等经典做了比较好的理解。杜继文的《汉译佛教哲学经典》是其长期研究汉译佛教经典，着力厘清繁杂佛教哲学的精要之作，考察了大乘经典中的《维摩诘经》、《妙法华经》、《华严经》、《大般涅槃经》等。

关于慧远与罗什之争的研究：吴丹的《〈大乘大义章〉研究》^③由慧远、鸠摩罗什二人的讨论内容为线索，结合慧远与罗什现存的其他著作，对《大乘大义章》进行了比较全面和客观的文本分析，还原慧远、罗什二人所以立论的基础，确切反映二人在此

① 刘建锋：《涅槃“有”与般若“空”义理论争的发展——从庐山慧远到竺道生》，《江西社会科学》2007年第11期。

② 姚卫群：《佛教的“涅槃”观念》，《北京大学学报》2002年第3期。

③ 吴丹：《〈大乘大义章〉研究》，苏州大学博士学位论文，2008年。

书中所表达的思想。论文将《大乘大义章》中的重要概念进行解释和分析,并从中国佛教思想发展史的角度着手,将《大乘大义章》置于印度佛学中国化的客观历史过程中,通过慧远、罗什二人理论来源以及思想内容、思维方式的对比,展示《大乘大义章》对中国佛教义理的发展。

刘贵杰《对慧远在〈大乘大义章〉中佛学立场的再检讨》一文采取义理分析与史料参证并用的研究方法,首先,从问题的类别与性质切入,对《大乘大义章》做出较全面的考察与诠释,阐明慧远在《大乘大义章》中的种种提问,与传译未备、法义会通的时代课题有着密切的关系,而其人之根本关怀,则着重在佛教整体义学的判释与融通,而非对相异观点的破斥或质疑。其次,援引史料、分析思想,揭示出慧远圆融总摄的思想性格,并重新诠释其法性论与神明论,证明慧远之思想非囿于毘昙学的法体实有说,而是更近于竺道生以降的如来藏佛性说,给予其较为合理的思想定位。最后,依据前述论证,究明远什问答背后的深微心迹,以彰显出《大乘大义章》在中国佛教发展史上的重要意义与贡献。

关于僧叡的研究论文:潘桂明《论僧叡的佛学贡献》^①一文认为,长期以来,学界予“关中四子”中僧肇、道生等学者已充分重视,但对僧叡则缺乏必要关注。僧叡精确把握佛教思想史的发展脉络,指出各个历史时期佛教思想的特色,在充分肯定罗什中观学的同时,不失时机地提出建设性意见,并对佛教思想的发展方向予以展望。僧叡以其强烈的问题意识和批判精神,使他成为个性鲜明的佛教思想史评论家。《僧叡的生卒年代与思想》^②指出:僧叡不仅在推动般若学向涅槃学的转换的过程中起到至关重要的作用,也是禅教合一的倡导者。通过总结早期的般若学,僧叡进一步肯定了罗什所传大乘中观学说的殊胜。《僧叡思想研究》^③文章指出:

① 潘桂明:《论僧叡的佛学贡献》,《佛学研究》2005年第1期。

② 徐文明:《僧叡的生卒年代与思想》,见《觉群》第一辑,商务印书馆2002年版。

③ 刘贵杰:《僧叡思想研究》,《中华佛学学报》1990年第4期。

僧叡旨在摄受印度佛学，判摄中国佛学，因其生当魏晋玄学衍盛与般若思想流行之际，故有其时代与学术背景之限制，然以其谦虚内敏，博通经论，乃能剖切般若、法华、禅观之真意，深契佛教哲学之本义，而有其判摄思想之特色。《僧叡与晋宋之际的涅槃学转向》^①对当时僧叡所处时代的思想背景作一论述，并探讨了僧叡在晋宋之际的涅槃学思潮转向过程中所做的工作。

关于僧肇的研究论文：关于僧肇哲学思想的理论渊源尤其是老庄思想对僧肇的影响问题引起了一些学者的争论，出现了几种不同的意见。这方面有刘国梁、龚隽、田文棠等人的文章。潘桂明的《僧肇佛教思想述评》^②分析精到，论证纯熟，是重要的参考文献。

关于竺道生的研究论文：潘桂明先生的《竺道生的涅槃学说》^③指出，竺道生以“理”范畴诠释“涅槃”概念，提出要以“证理”、“悟理”把握涅槃境界；又通过“佛性我”的论述，将中道实相理论与众生佛性学说结合，成为由般若学通向涅槃学的重要步骤。刘贵杰在他的《竺道生思想之理论基础》和《竺道生思想之理论特色及其价值意义》两篇文章中，分析了竺道生的佛性论思想，认为道生的佛性论是儒释道三家思想融合的产物，并通过将道生佛性思想与他人的比较，指出了道生佛教思想的特色。另外，方立天在《论竺道生的佛学思想》^④中认为竺道生的佛教思想实为禅宗的渊源；潘桂明在《道生、慧能“顿悟”说的歧异》^⑤中对此持相反观点，并系统剖析了两者的重大歧异。

关于慧远：方立天对慧远进行了深入研究，撰有《慧远评

① 刘建锋：《僧叡与晋宋之际的涅槃学转向》，《学术论坛》2005年第9期。

② 潘桂明：《僧肇佛教思想述评》，《佛学研究》2004年第00期。

③ 潘桂明：《竺道生的涅槃学说》，《东吴哲学》2005年卷。

④ 方立天：《论竺道生的佛学思想》，《中国社会科学》1980年第4期。

⑤ 潘桂明：《道生、慧能“顿悟”说的歧异》，《世界宗教研究》1989年第2期。

传》^①和《慧远及其佛学》，后者是国内用马克思主义方法系统论述慧远的第一部专著，详细探讨了慧远佛教思想的内容、特点等。

三、研究的思路

晋宋之际佛学论题的转换是中国佛教思想史上的一个关节点。通过对印度佛教与中国文化的交涉的思考，我们可以合乎逻辑地认为从般若学到涅槃学的这一转换是具有历史必然性的。这个判断是否遮蔽了在这一转换过程中具体的佛教思想家思想演变的复杂性和歧义性呢？吴忠伟在《论中国佛教思想史的研究范式》中认为：“追问中国佛教思想家思考问题之立场，实际上是要追问在中国思想语境下的佛教思想的独特视阈。”^②我们要考察的是中国思想语境下的佛教思想家的立场。

部分研究往往着眼于哲学表达的语言^③概念与所要表达的哲学体系的中心义理与观念之间的对应关系，这是一种目的论的文本诠释理路，而忽略了哲学思想建构的路径和哲学家的文化背景和前理解结构，忽略了这些概念本身所隐含的文化因子。事实上，相同的词语或概念在不同的语境、文本乃至意义群中其内涵和意义会发生改变。语词的表征与它们的内在意义之间，不存在完全等值的关系。

前理解结构包含着理解主体身处的传统及其对世界的看法，也即让其思想赖以呈现出来的整个历史文化情境。前理解结构对于理解的结果具有极为重要的规范的力量。语言呈现的思想和意义在具体的语境中表现为动态性；语言和思想在一定程度上是相互决定和影响的，语言决定着思想的判断、意向，决定着思想展现自己的途径和方式，而非只是纯粹指向意义系统的表达工具。僧肇以庄玄语言表达中观学派义理这个事件本身，就是僧肇哲学建构和呈现自身的方式，是一个与僧肇思想共生并起的存在情境，是内涵于其哲学思考的历史性的真实存在。

① 方立天：《慧远评传》，《世界宗教研究》1981年第1期。

② 姚兴富、吴忠伟：《耶释合论》，黄山书社2009年版，第151页。

思想史的考察并非要得出一个精确的结论，对晋宋佛学论题转换的讨论应该考虑中国文化本身所发生的历史性转折。玄学、儒学等中国传统的词语或概念在僧肇、道生等人的佛学理论的形成过程中，必然参与其文本内涵的建构，潜在地影响学者们的表述意图和方式。这些潜在性的影响包括民族文化的精神旨趣、理想信念、价值判断、思维方式等。事实上，罗什门下的主要学者，正处于一个包括社会、政治、文化都在发生变动的历史转折状态，更不要说中印语境的交汇与冲突了。在这种情况下，审视思想家自身表现出来的细微差异以及思想家之间的微妙差别具有独特的意义。

虽然哲学思考是超越个体情境的特殊性而对知识的普遍有效性进行考察，哲学家总是不可避免地被抛掷于一个充满了现成意义的、被主题化了的生活世界中，总是在既定的文化系统、价值系统、思维方式、表述系统中表达和建构自己的话语。狄尔泰认为，哲学家的创造意识与他的历史意识是既相依又相悖的特殊关系。在哲学活动中，历时性因素与哲学家的主体性之间有着紧张关系。罗什的文化困境、僧肇的般若学理解、道生的涅槃佛性论建构都是这种紧张关系的表征。

佛教哲学的理解和阐释不仅仅是针对固定的概念和意涵，而是去理解和把握哲学家的精神世界的潜在性和可能性。对佛学问题的理解和阐释不仅仅是一种通常意义上的文化活动，应该是理解和思考哲学家置身其间的意义世界。佛教学者的理论创造不仅是他们认识和理解的方式，更深层面上是一种自我价值和意义的存在方式。罗什的哀叹、道生的顿悟、僧肇的早年感慨都指向更深层次的对人生价值和意义的思考。这种思考和他们的哲学创造是密切相关的。在信仰和知识的双重兴趣下，对经典的理解不能仅仅停留在从文本中寻求永恒不变的原意，而是一个在不断地超越既有认识中向前发展的往返去蔽的运动过程，是为了揭示和敞开文本以表明人的存在意义的可能性的学术追问。

在伽达默尔看来，在对文本的理解和对话的活动中，实际上存在着两个不同的视域，一个来自读者（理解者）的视域，另一个则来自于文本的陌生视域。所谓理解和意义的产生，则是两种不同

视域融合的结果。由于读者和文本都是历史性的存在，因此，无论是作为理解主体的人，还是作为理解对象的文本，都具有自己的历史性和变动性。于是，所谓理解，也就只能是作为读者的认识主体所拥有的当下视域与文本所拥有的过去视域的对话，而所谓意义，则是不同视域相互融合的产物^①。在跨文化的文本互译活动中，这种为了达到意义理解的视域融合关系过程就更加复杂了。因为其所涉及的读者（译者）与文本（原文）的关系，不仅有文本过去和读者当下的视域的差别，同时还有文化的异质性差别及其语言体系的差别，从而使这一融合过程格外复杂困难和充满变数。每一种因素都有可能导致意义理解的偏差和错位。笔者在对翻译中国的佛教典籍的理解过程中，充分考虑到这种复杂性和困难，尽量发现这种不同视域的融合过程。

四、论著的结构

第一章：僧叡、僧肇、道生等人的学术成就，构成当时思想界的基本倾向，即认为中观学派所阐释的中道思维、诸法实相的宇宙本质论与涅槃佛性学说所提倡的众生佛性思想是可以统一的，这相当于“空”与“有”的辩证统一。在他们看来，本土佛教学者经历了几个世纪的译经、义解，已经有条件建立汉语系统的佛学体系，乃至构造适应民族文化的研究范式。佛教的民族化有待于这种新型的“格义”活动。基于传统文化中的“天人合一”观念，还可以进一步从理论上综合上述成就，创建一种新的统一的思维模式。

第二章：以僧肇哲学为重心，以僧叡的般若思想为参照，以《注维摩诘经》为焦点，通过分析对比，探讨罗什门下僧叡、僧肇、道生各自思想的演变。在般若到涅槃的转换中，传统文化背景决定了他们致思路径的差异。思想体系包含表述体系及其指向的意义体系，表述体系不仅仅只有表达功能，其自身也包含着一定的意蕴。当我们考察僧肇哲学时，其玄学表述体系本身也包含着哲学内

^① 参见赫施：《解释的有效性》，三联书店1991年版，第1~3页。