

传法求法篇

第一章 中韩佛教之渊源关系

第一节 中国佛教东渐前之发展形势

印度佛教产生于公元前六至五世纪间，公元前后经西域大月氏使传经给西汉博士弟子景卢，后又于东汉明帝永平十年（67）有天竺僧人摄摩腾、竺法兰白马负经至洛阳建寺，译经传法。此后，继踵东来的西域僧人即不绝于途，法事渐起。但终汉一代，佛教不过是充作方伎鬼神之一种，仅在宫廷用来祭祀。历三国而至西晋，佛教势力始深入民间，朝野同奉，法雨渐被南北。公元317年，西晋灭亡，中国历史进入了一个长达两个半世纪的分裂时期。在长江以南，首先由司马氏宗室重立政权，国号东晋，相继者先后为宋、齐、梁、陈四个政权。在北方，边疆诸少数民族入主中原，大约在头一个世纪里，首先是十六国混战。此间，苻氏前秦政权

曾经在北方实现过短暂的统一。拓拔魏崛起后，再次实现北方的统一。这个一统天下延续约一个世纪，然后又分裂为东西二魏，继而又为北齐和北周所取代。在这样一个大分裂、大动荡和变化无常的时代里，自汉代开始取得独尊地位的儒家学说，尽管仍然为汉族统治阶级、也为一些少数民族统治阶级加以利用，但同时也在日益暴露出它的“补天”无能而逐渐失去其权威的绝对性。与此相反，外来的佛教却吸收了传统思想的相关部分，进一步扩大了它的内涵，在社会人心中占据了越来越大的“领地”。进一步深究起来，造成上述变化态势的具体原因，大致有以下几点：首先，在这一长时间的大分裂、大改组、大动荡、大混战的年代里，主要矛盾点不只是一个，而是多个，其中尤其突出者是既有尖锐的阶级矛盾，又有尖锐的民族矛盾，民族矛盾中又包含着汉族与各少数民族、少数民族与少数民族间的矛盾，这些矛盾相互交织，相互转化，从而造成了战乱的普遍性、多发性、残酷性。战争中的杀戮，战争中对社会经济的破坏和对物质财富的大量耗费与掠夺，无一不使人民的生命财产蒙受巨大的损失，使整个社会变成了一座庞大的人间地狱。社会最低层的人民群众饱受战争的煎熬，命如悬丝，求告无门。这一切迫使他们极力去寻找一种能有效地从困境中解脱出来的办法，至少是找到一种能使他们获得心理平衡的精神依托。佛教对天国的设计与描绘，生死轮回构想中的善恶报应学说，以及佛教哲学中那套唯心但又极富逻辑性严密性的思维演绎，都似能使他们那一只漂泊无定的生命之舟找到一片平静的港湾。到达这一理想之地的路途虽然曲折、遥远，但却并非没有通道。这样，佛教便在这一巨大的多灾多难的国土上开辟出了一个求得发展的肥沃园地。其次，分裂时期的大混战也把各民族的统治阶级堆向一个胜败无常、前途难料的窘境：门前有敌国的严重挑战，后院有人民的强烈反抗，统治集团内部又同时充满着

阴谋和倾轧。他们虽然身居高位，拥兵簇将，表面上似乎不可一世，但方寸之内却难免不担心战场上的逆转和后院里的火起，从而充满着一朝身败名裂便遭丧权失国之灾的恐惧。所以，从某种意义上说，统治者比被统治者更迫切地需要一种平息内心波澜的定风术。由于儒家维护君道的封建伦理、纲常名教在残酷的现实面前被打得粉碎，于是统治阶级便同时求助于佛教，以便获得对人民对臣下的新的控制术和对于自我的护身符。出于同一的背景，《老》、《庄》、《周易》所宣扬的无为哲学、神秘主义思想重新抬头行世，并且一时成为热门，这也为佛教在高层统治阶级中找到市场创造了条件。佛教既在民众中找到了深厚的土壤，又在统治阶级那里获得倾心和维护，终于在发展的道路上迈开了大步。再次，对于北方少数民族的统治者来说，那份特殊的“民族感情”无疑也是佛教加速传播的催发剂。佛教传入中国，从一开始便被传统思想的卫道士们视为“外来”的夷狄文化而受到不同程度的排斥。但是，对于从“三北”入主中夏的边疆少数民族统治者来说，情形正好相反，他们同样被视为夷狄，因此对佛教深怀“同源”之感。曾经有人以佛教乃来自西域的异端邪说劝后赵石虎不要信奉，而他听后反而说：“佛是戎神，正所应奉。”这是一个非常突出而典型的例子。正是这样一种“民族感情”，不仅石勒、石虎父子对来自西域的高僧佛图澄大表欢迎，并且言听计从，以至于百姓皆因佛图澄，营造寺庙，削发出家。信佛崇佛一时成为盛事。前秦的苻坚、后秦之姚兴，以及元魏的拓跋氏、北周宇文氏等的国君臣民也无一例外地以入道慕法引为幸事。也正因为如此，尽管当时战乱连年，社会动荡不定，而西域僧人东来传法者仍旧不绝于途。截止西晋以前，东来高僧已达 23 人，此后至隋统一中国，接踵者又有 30 余人，他们是佛图澄（龟兹）僧伽跋澄（罽宾）昙摩难提（月氏）僧伽提婆（罽宾）僧伽罗叉（罽宾）昙摩耶舍

(罽宾)、鸠摩罗什(龟兹)、弗若多罗(罽宾)、昙摩流支(无考)卑摩罗叉(罽宾)佛陀耶舍(罽宾)佛驮跋陀罗(天竺)昙无讖(中天竺)、支道根(月氏)、支施仑(月氏)、昙谛(康居)佛陀什(罽宾)浮陀跋摩(月氏)求那跋摩(罽宾)僧伽跋摩(天竺)昙摩密多(罽宾)僵良耶舍(无考)求那跋陀罗(中天竺)、求那毗地(中天竺)、僧伽婆罗(扶南)、曼陀罗(扶南)菩提流支(北天竺)真谛(拘那罗陀,西天竺)师贤(罽宾)月婆首那(月氏)筹那连提黎耶舍(北天竺乌场)阇那崛多(犍陀罗)和达摩笈多(南天竺罗唃)三人也曾一度来华,北周灭法时,他们曾北至大漠,隋统一后复入中原。所以,这时的东来西域僧人实际上是 33 人。如果将东来时间分为三期,则这一时期来华僧人是人数最多的一次。从总数上看,此期来华僧人占三期总入华僧 72 人的 47.2%。这个统计说明,西域僧人的东来,对推动此一时期佛教的发展起了决定性的作用。

纵观全局,这一时期中国佛教的特点,一是佛典翻译继西晋之后又有了新的发展。东晋十六国时期,总共译出 419 部,1716 卷 南北朝时期总共译出 668 部,1439 卷 其中包括大、小乘、密、律等方面的经典。二是自东晋开始,南北两地都形成了弘法中心。南方以慧远主持的庐山东林寺为主,此外有建康和广州;北方以道安、鸠摩罗什先后活动的长安为主,此外有高齐之邺城和北魏之洛阳。南方佛教由于受道学玄风的影响,呈现出注重义学的倾向,信徒主要是知识阶层中人。到南朝时开始形成《毗昙》、《成实》、诸律、三论、《涅槃》、《摄论》等诸多学系。这些学系自南向北传播,影响着北方佛教的发展。《华严经》的研习也很盛。众多学系的出现,为隋唐佛教宗派的形成打下了基础。北方佛教则注重实践修持,禅观特别受到重视,明显地体现出它的“群众性”,空谈理论的义学处于相对的次要地位。小乘中的《毗昙》、

《成实》研究较盛，大乘中的《涅槃》、《华严》、《地论》也受到兼顾。隋初，摄论学说开始由江南传入长安。三是以探询经典疑义为主旨的西行求法运动的兴起，东晋咸和三年（328），沙门慧常、进行、慧辩经凉州至天竺，这是继曹魏朱士行、西晋竺法护之后的第三次西行求法，此后至分裂时期结束，又有 19 次共 97 人接踵西游，这些人在西域拜名师，求善典，为中国佛教的发展做出了巨大的贡献。四是作为反映佛教大发展的僧、寺数目的剧增，试举几个数字即可知其大概：姚秦时，仅京师长安即有僧尼数以万计；南朝时，刘宋有寺院 1913 所，僧尼 36000 人；齐代寺院增至 2015 所，僧尼 32000 人；梁代时，寺院 2846 所，僧尼 82700 人；陈代有寺 1232 所，僧尼 32000 人。在北朝，北魏末年，天下存寺 30000 余所（仅都城洛阳即有寺 1376 所），僧尼 200 余万人。北齐邺都仅大寺即有 4000 所，僧尼约 80000 人。全境有寺 4 万余所，僧尼 200 余万人，作为西魏和北周的都城长安及其全境，寺、僧数目此时虽有增加，但比不上南朝和北齐，其原因与魏太武帝和北周武帝二次灭法，大量毁寺去僧分不开。

总而观之，在这一时期里，中国佛教的典籍，包括译典和撰述都有了丰富的积累，从教理到仪轨都日趋完备，并且在同中国传统的儒道思想接触、斗争、交流中，趋于合流，越来越显示出中国的特色。所有这一切，都为其在中国的进一步发展，进而向外传播创造了有利的条件。

与中国此一分裂时期相对应，朝鲜半岛上也存在着一个三国鼎立的局面。三国中的高句丽，这时已经完全封建化，在社会发展阶段上走在三国的前列，百济次之，新罗相对地处于这个进程中的最低阶段，社会中还存在着不少“世质民顽”的原始部族特征。在社会发展进程中的这种差异，既决定了其在文化上的不同层次，也直接地影响到他们对于佛教的接受态度。历史事实证明，

三国历史的发展，在一定程度上受到中国较为先进的文化的影响，它们在发展进程上的差异性，与其同中国在政治、经济、文化上的联系的密切程度相关。高句丽从一诞生便与中国历代王朝为邻，有着共同的边界，与中国历代王朝矛盾斗争最大最多，而在和平时期与中国的交往也最方便、最密切，接受中国先进文化影响也越多、越大。百济，特别是新罗，由于处在朝鲜半岛南部，在与中国的交往中，既受到大海沧波的阻隔，又受到高句丽的制约，得益于中国文化影响的程度自然不能与高句丽同日而语。交往上存在着这种难度，也反映到了接受中国佛教的时间先后这样一个问题上。但是，由于从整体上说，三国都是中国的近邻，都和中国有着密切的关系，都属于同一类型的文化心态，接受中国佛教虽有时间上的先后，但却都是必然的事情。

第二节 顺道开高句丽佛教之先河

根据至今尚可查考的中、韩历史文献资料判断，高句丽是朝鲜半岛三国中最早接受中国佛教的国家。这是一个毫无疑义的问题。但始传于何时，则自古及今都颇有异说，尚待进一步的辨证弄清。

中国南朝梁代僧人慧皎所撰《高僧传》，有两处记载涉及到高句丽佛教肇始的问题。

其一是《竺潜传》所载，文云：

〔支〕遁后与高丽道人书云：上座竺法深（竺潜）中州刘之弟子，体德贞峙，道俗纶综，往在京邑，维持法网，内外具瞻，弘道之匠也。

其二是《昙始传》所载，文云：

释昙始，关中人。自出家以后，多有异迹。晋孝武大元（即“太元”）之末，赍经律数十部往辽东宣化，显授三乘，立以归戒。盖高句丽闻道之始也。义熙初复还关中，开导三隆。

韩国历史文献固然不缺上述中国文献的有关记载，但却持说迥异。其中的《三国史记》载为：

高句丽第十七代国王小兽林王即位二年夏六月，“秦王苻坚遣使及浮屠顺道，送佛像、经文。王遣使回谢，以贡方物。”

“四年，僧阿道来。”

“五年，春二月，始创肖门寺，以置阿道。此海东佛法之始。”

《海东高僧传》、《三国遗事》均有与《三国史记》相同的记载。不同者在于，《海东高僧传》提出了“或说顺道从东晋来，始传佛法，则秦晋莫辩”、“后四年，神僧阿道至自魏”，以及“肖门”为“省门”之误，省门寺即兴国寺，伊弗兰寺即兴福寺等问题。而《三国遗事》则对顺道来自晋之说持否定态度，并且认为：高句丽当时建都于安市城，位置在鸭绿水之北，所建之肖门寺、伊弗兰寺亦当在此城之内，因而《海东高僧传》引古记谓上述二寺即松江之兴国寺与兴福寺也是错误的。

综合上述各说，我们可以理出以下关于高句丽佛教肇始的线索：

首先，竺潜族出琅琊，生于西晋太康七年（286年），卒于东晋宁康二年（374年）。年18即剃落出家，事中州刘元真为师。24岁即能讲《法华》、《小品》等经，门徒有五百之多。身经两朝，皆为皇室、重臣、文士所重，后幽居于剡山之仰山，“率合同游，论道说义”。此间，即与支遁过从甚密。支遁号道林，族出陈留，或

说河东林虑人。生于晋愍帝建兴二年（314），卒于太和元年（366年）。家世崇佛，幼年流寓江南，先住建康，与名士知交。²⁵岁出家，在吴地建支山寺，还住过会稽灵嘉寺，晚年投迹剡山（浙江嵊县），於沃州小岭立寺行道，门徒常百人。竺潜传中曾记这样一件事：支遁曾遣使至竺潜处，求买仰山之侧的沃州小岭，欲为幽栖之所。潜答云：“欲来辄给，岂闻巢由灵山而隐？”在此后不久，即有寄书“高丽道人”之事。按支遁买山幽栖一事出在晚年，晋哀帝即位（362）之前不久，约当四世纪五十年代末、六十年代初，也就是前秦苻坚永兴元年（357）至甘露四年（362）之间。支遁是东晋的名僧，出家前已经深入研究过《道行般若》等佛教经典，出家以后又常讲诵《般若》，主“色即是空”学说，是杂揉老释为一炉的代表人物；同时也“游心禅苑”，主唱“顿悟”法门。这里所说的这位“高丽道人”，无疑在支遁致书前已经皈依佛门，并且深谙中国僧事，与支遁有过非同一般的交往，深受支遁、竺潜的影响，是一位对佛教义理造诣甚深的僧人。问题在于，这位高丽僧人是在本国接受佛法的呢，还是旅居中国入道的，我们无从得知。从后赵（319—351）石勒、石虎父子尊奉佛图澄，举国崇佛以及辖境北至辽地这一点而论，赵国佛教波及于高句丽之辽东，这应是情理中事，在本土接受者有之，入赵求法者有之，但事在端倪，只是史籍缺载罢了。高句丽第十五王美川王二十一年（320）曾遣使至后赵，致石勒以楛矢，表示臣服。这件事也似乎佐证了高句丽接受后赵佛教的可能性。不过，这时的高句丽佛教传播地区还只局限于接近中国一方的边境地带，信徒也不会太多。

其次，公元370年，前秦苻坚灭前燕，拓地至今辽宁西部地区，高句丽也乘前燕初亡、前秦势力对此鞭长莫及之机，与前秦争夺原属前燕的辽东、玄菟等郡，一面又为抵御北方拓拔鲜卑的侵扰，与前秦交好。在这种形势下，始有公元372年前秦遣使及

浮屠顺道赍经文、佛像至高句丽之举。高句丽一是出于交好前秦，巩固国防的政治需要，二是受到后赵之影响，已经有了崇信佛教的一定的群众基础和思想基础，因此对此事表示出高度重视的态度，正式创立寺院，建立弘扬佛教的根据地。如果说，“高丽道人”可以被看作高句丽民间信仰佛教（或者说佛教在民间流传）之始，那么，顺道、阿道的到来并为之创寺，就应被认为是高句丽国家接受佛教的开始。从这角度看，《三国遗事》关于“顺道肇丽”的说法无疑是正确的。

再次，县始赍经律典籍至辽东宣化是在太元之末（386），这已是苻秦末年的事情，离顺道传教晚了 13 年。所谓此是“高句丽闻道之始”说自然是不确的，但县始赍经律典籍至辽东宣化在高句丽佛教史上却仍具有重大意义，其意义就在于高句丽不仅于此接受了佛法，而且第一次有了较多的佛教经、律典籍。

此外，关于顺道与阿道二僧的国籍问题，韩国史籍也记载不一。《三国史记》以顺道为前秦僧，阿道则不明国籍，但从记载的连续性看，实际上也是把他当作前秦人来对待的。《海东高僧传》则以顺道为“秦晋莫辨”，阿道来自魏。《三国遗事》以顺道、阿道都来自前秦。联系小兽林王当政的前后形势看，顺道是否来自于晋的问题并不难解决。诚然，小兽林王之前的故国原王一代，曾先后于六年（336）、十三年（343）遣使至晋贡方物，但只是一般性的礼节往来，并无更深的关系。由于当时前燕正屡次兴兵入侵，以至于攻陷首都丸都城，王单骑走脱，王母、王妃皆为燕军追获，并挖其父坟载尸以归，所以，自十四年以后，再无与晋通使之事。四十年（370），前秦王猛伐平前燕，故国原王立即通好于前秦，燕太傅慕容评曾逃奔高句丽，王执而送之于秦。整个小兽林王一代也都没有与晋通好的记载，反而是多次朝贡于秦，除接受佛教之外，又开始立大学教育子弟；在小兽林王之后的故国壤王、广开

土王两代，也都没有与东晋通过使节。这些事实说明，顺道来自于东晋之说是绝无可能的。出于同一原因，阿道也不是来自东晋，至于来自魏之说，也同样难于成立。因为曹魏早已灭亡，鲜卑拓拔氏政权尚远在漠南，而且在公元 376 年为前秦所灭，至公元 386 年始复国称魏。这样，阿道来自魏之说便实在无从说起，来自于前秦才是唯一正确的解释。

第三节 摩罗难陀绍百济佛教之端绪

继高句丽之后，百济也开始接受中国佛教，具体时间是第十五王枕流王即位元年（384）。关于这件事，韩国的主要历史文献都有记述。

《三国史记·百济本纪》载：

枕流王即位元年，“秋七月，遣使入晋朝贡。九月，胡僧摩罗难陀自晋至，王迎致宫内礼敬焉，佛法始于此。”

“二年，春二月，创佛寺于汉山，度僧十人。”

《三国遗事》在“难陀辟济”条记云：

第十五枕流王即位甲申（东晋孝武帝大元九年），胡僧摩罗难陀至自晋，迎至宫中礼敬。明年乙酉，创佛寺于新都汉山州，度僧十人。此百济佛法之始。又阿辛王即位（元年），（东晋）大元十七年二月，下教崇信佛法求福。

摩罗难陀传法一事，以《海东高僧传》记载最详，其文为：

释摩罗难陀，胡僧也。神异感通，莫测阶位。约志游方，不滞一隅。按古记本从竺乾入于中国，附材传身，徵烟召侣。乘危驾险，任历艰辛。有缘则随，无缘不履。当百济第十四

（实为十五）王枕流王即位九（应为“元”）年九月，从晋乃来。王出郊迎之，邀致宫中敬奉供养，禀受其说。上好下化，大弘佛事，共赞奉行，如置邮而传命。二年春创寺于汉山，度僧十人。尊法师故也。由是百济次高丽而兴佛教焉。

以上三种记载的共同点是：都认可枕流王即位之年（384）是百济接受并弘扬佛教之始。摩罗难陀到达百济后，受到了国王的隆重接待，迎于郊外，供养宫中，并且禀受其说教。国王的行动，像一道无声的诏令，迅速传遍四方，以至于举国风从，大弘佛事。并于次年为之建寺度僧，佛教于是在百济扎下根来。

传统的说法是，百济佛教传自于中国东晋。但据《海东高僧传》沿引古记对摩罗难陀的介绍，这种说法只反映了事物的表面，未反映出其本质。首先，摩罗难陀是一位“胡僧”，他一生以“约志游方说法”为务，“不滞一隅”，不避险阻艰辛，东晋不过是他漫长的游方道路中的一站；其次，他从东晋横渡东海之沧波，随身并无所带，在百济所传之法不过是原在印度或其它西域国家中修成的“神异感通”之类，并非是揉合了玄风儒味的中国佛教，所以，实际上是他将印度佛教经由东晋而传于百济。当然，这只是就“始传”而言，并非泛论整个百济佛教。

第四节 阿道于新罗‘逢时指法’

佛教传入新罗的时间 韩国典籍所载各异 有时异中有同 同中有异 颇费识辨。综合《三国史记》、《海东高僧传》、《三国遗事》所载，大体有下列四说：

第一种是讷祗王、毗处王时代始传说。《三国史记·新罗本纪》载云：

初讷祗王时，沙门黑胡子自高句丽至一善郡，郡人毛礼于家中作室安置。於时，梁遣使赐衣著香物，群臣不知其香名与其所用，遣人赍香遍问，黑胡子见之，称其名曰曰：此焚之则香气芬馥，所以达诚于神圣。所谓神圣，未有过于“三宝”，一曰佛陀，二曰达摩（即“法”），三曰僧伽。若烧此发愿，则必有灵应。时王女病革，王使胡子烧香表誓，王女之病寻愈。王甚喜，馈赠尤厚。胡子出见毛礼，以所得物赠之，因语曰：吾今有所归，请辞。俄而不知所归。至毗处王时，有阿道（一名我道）和尚，与侍者三人，亦来毛礼家，仪表似黑胡子，住数年，无病而死，其侍者三人留住，讲读经律，往往有信奉者。

讷祗王在位时间为公元 417 至 458 年，毗处王（即照知麻立干）在位时间为公元 479 至 500 年。可见，《三国史记》主张佛教传入新罗的时间约在 417 至 500 年之间，即持讷祗王、毗处王时代始传说。在此其间共有两次传教活动，一是黑胡子关于“三宝”的宣传和为公主疗疾，二是阿道和尚及其侍者三人的“讲读经律”。从“仪表似黑胡子”和两者都以毛礼家为弘教据点等词语看，《三国史记》显然认为“黑胡子”与“阿道”同为一入。实际上“黑胡子”只是一个绰号，并非一个法号；而“阿道”在韩国方言中，意思是“剃去头发的人”，也不是一个法号。所以，此二名可能只是反映了同一个人两个方面的特征。这样，首次弘法当在讷祗王之末年，第二次弘法当在毗处王即位的前期。前后相去二十余年，相当于一个人由中年向老年的过渡时期，因为只有这样，时间间隔才短一些，仪表的变化才相差不大。于是，我们可以将新罗传入佛教的时间进一步精确到公元 450 年以后至公元 480 年以前。为了简便起见，我们姑且将此说法称为讷祗王、毗处

王时代始传说。又南朝梁政权建立于公元 502 年，上距新罗讷祇王卒年尚有半个世纪，故所谓梁使应为宋使。

第二种是原宗王（即法兴王）时代始传说。这一说主要出自《海东高僧传》沿引的“古记”，其文略云：阿道以梁大通元年（527）三月十一日至一善郡，“左执金环锡杖，右擎玉钵应器，身著露衲，口诵花诨”，初到信士毛礼家，于时“天地震动”。毛礼见而敬曰：“曩者高丽僧正方来我国，君臣怪为不祥，议而杀之；又有灭垢坻从彼复来，杀戮如前。汝尚何求而来耶？宜速入门，莫令邻人得见。”于是引入密室，供修不怠。阿道后辨吴使献于原宗王之五香。阿道至新罗时既已是梁代，献香于原宗王之吴使亦应为梁使。梁、吴同立国于江南，指梁为吴，当是一种“历史的惯性”。

第三种说法出自《海东高僧传》所引高相得的《诗史》。其文云，梁氏所遣使者为元表，送沈檀及经像，新罗王不知其所用，咨于四野，阿道于是逢时指法。这里所指的显然是与“古记”所载同为—事，只是对使者姓氏及所携物作了补充而已。

第四种说法出自《海东高僧传》和《三国遗事》。此说根据朴寅亮《殊异传》，认为新罗佛教始传当在味邹王时代，此传叙阿道之父崛摩本曹魏（220—205）人，正始年间（240—249）奉使高句丽，与此国女高道宁私通后还国，高道宁因而生其子阿道。阿道 5 岁出家，16 岁归魏省父崛摩，并且投玄彰和尚就业。19 岁复归高句丽，因“此国机缘未熟，难行佛法”，而“新罗今虽无声教，尔后三千余月有护法明王御宇，大兴佛事”，于是依母嘱自高句丽至于新罗，寓王阙西里（后之庄严寺）。这一年是新罗味邹王即位的第二年（263）。阿道“诣阙请行教法，世人以佛法为前所未见为嫌，欲杀阿道。阿道遂隐于续村（一善县）毛礼家，三年后治愈成国公主之病，王许其请，于天镜林创佛寺。七年后始有人求

出家，依受佛法。毛礼之妹史侍，亦投依为尼，并于三川岐创立永兴寺。味邹王死后，嗣王（即儒礼尼师今）不敬浮屠，欲将废之。阿道再次退隐于续村。新罗佛教于是乍兴又灭。《朝鲜通史》定佛教始传朝鲜（韩国）的时间为公元三世纪左右，即持味邹王时代始传这一说。

以上四说，又可归为三说，即味邹王时代始传说、讷祗王毗处王时代始传说和原宗王时代始传说。如前所述，韩国佛教传自于中国，这是一个无可置疑的事实。中国佛教传播半岛三国，有三个因素在起作用，一是中国佛教的发展形势，二是朝鲜半岛三国的地理位置及由此而决定的各自同中国的不同程度的密切关系，三是三国本身各自社会发展的水平。就中国佛教发展的形势看，东汉属初传阶段，仅在宫廷流行，不过是附属于黄老之学而被视为方术之一种。主要译经者北有安世高，南有支类迦讖，此外尚有竺佛朔、安玄、支曜、康孟祥、康巨等人；中国人参与翻译者有孟福、张莲、严佛调等。魏、蜀、吴三国时期，佛教才开始流向民间，但信仰者还不多，出家为僧者则只有朱士行一人（出家时间：魏甘露五年）^②。此时期，在译经方面，吴有支谦、康僧会，魏有昙摩柯罗，译经还处于初期阶段。至此，中国佛教尚未有更多的积累，还处于自身成长阶段，向外发展的形势是不成熟的。因此，阿道归魏省父崛摩、习法于玄彰和尚并传于新罗之说，实不能成立。也许正是考虑到这点，金富轼在编撰韩国第一部正史《三国史记》时，才舍弃“古记”的传说。又三国之中，高句丽居半岛之北，直接与中国为邻，百济居半岛南部之西，隔黄海与中国遥望，新罗居半岛南部之东南，与中国通必先经高句丽

① 梁启超：《中国佛教研究史》第 17 页

② 一说东汉之严佛调为中国第一个出家人

或百济，以此而论，佛教先传新罗百余年然后及于其他二国也与情理不合。从社会发展角度而言，高句丽率先进入封建社会，百济次之，而新罗最后。即使这样，连阿道之母高道宁都认为高句丽“此国机缘未熟，难行佛法”，那么，“于时鸡林未有文物礼教”，连国号都未定，怎么反而率先假阿道而请奉佛教呢？但凡接受一种新文化，必然受到其本身固有的社会生产力以及由此而决定的思想文化水平的制约。一般地说，也不会有落后者接受于前，先进者接受于后的可能。西域先于中国接受印度佛教，原因是多方面的，一是由于地理位置的因素，二是民族心理的因素，三是政治上统属于贵霜王朝的因素，因此是一种特殊情况，不在我们的一般论述的范围之内。基于以上分析，中国佛教在晋末大元间，无论南部或北部都已有了较大的发展，并且传入高句丽和百济。此后百年左右再经由高句丽或直接由中国传入新罗，这既是事实，又合乎情理。正因为如此，韩国早期的主要典籍都确认了这点。关于原宗王时代始传一说，应具体分析对待。若以此时才始传，至次年（原宗王十五年）而有异次顿殉教大兴佛法，那么实际上是始传即大兴，中间缺少一个渐进的过程，难以令人信服。但元表（非开元天宝间入唐的高句丽人元表）送经像、沈檀，阿道逢时指法一事则不能简单地持否定态度。异次顿殉教、原宗兴法应当有一个新的“契机”，或者说起因，这样，元表的到来应是一种“外因”。阿道自讷祇王末年到新罗，至此时已有 70 余年，以一般人弱冠出家弘法而论，其时年尚不满百岁，经过长期打基础之后，这时再“逢时指法”，这应是一种“内因”。外因与内因的结合，终于构成了新罗佛教大发展的契机。

论者或指高句丽之阿道与新罗之阿道为同一人，这似不符合事实。设若真为一人，则仅以高句丽始传佛教之年起算，至原宗兴法时阿道已有 155 岁 加上至高句丽前的年令 实不下 170 岁，

如此大寿之人实属罕见。如上所述，“阿道”一语在韩国方言中，其意为“没有头发的人”，是对僧人们的泛称，并非一个法号。于是，我们可以这样理解：三国佛教初传，民质朴野，不以传教者之法号为称，而指其外貌特点相呼，统称僧人为“阿道”。这样，前后二“阿道”实际上是异人而同“名”，而不是一人历数朝。了解这一点，对于分析确定三国佛教的肇始具有很大的意义。

第二章

四至十四世纪间韩僧的 入华求法请益活动

第一节 求法请益活动兴起的原因

佛教自中国传入韩国之后，逐渐引起韩国僧俗的关注，进而有人入华求法请益，遂至后来形成一项持久的活动。如果将此活动作一分期，那末，自公元四世纪初至六世纪末，即相当于中国东晋至南朝陈亡以前，是为求法请益活动的兴起阶段。此后至唐终，相当于朝鲜半岛三国后期和统一新罗时期，是为求法请益活动的发展阶段，或者说兴盛时期。五代以后至北宋中叶，即朝鲜半岛后三国形成前后至高丽王朝的头百年，求法请益活动处于低潮；北宋后半叶及整个南宋一代，则完全处于停止状态。迨至元代，此一活动始又出现了一个小高潮。古代韩国僧人的入华求法请益，作为一项时间持久、影响广泛、意义深远的活动，它的兴起与发展，自有其深刻的社会文化背景和原因。

古代中国在社会发展阶段上，率先走在世界的前列，其先进的政治、经济、文化向为世界各国、特别是近邻各国学习、仿效的榜样。如前所述，韩国是中国东北部的近邻，非但在政治制度、典章文物、风俗习惯上有着一定的渊源关系，而且连文字也是相同的（即通用汉字）。正因为如此，唐玄宗曾这样说过：“新罗君子之国，颇知书记，有类中华。”^① 他在一首诗中亦表述过类似的

《新唐书》卷 199,新罗传,第 5337 页。