

佛教五经与唐宋诗学

本书出版受暨南大学“211”工程
第三期“比较文艺学与海外华文文学”
建设项目资助

目 录

前言 佛教经典与唐宋文人	1
一、佛教传入中国,其书籍即被称为“佛经”,佛教被称为“经教”,佛教经典成为佛教传播的重要途径.....	2
二、将儒家著述奉为经典的中土文人,对外来宗教之佛教书籍也称作经典	9
三、佛教经典的著录	18
四、佛教经典改变人们的生活方式	22
五、文人对于佛教经典的传播作用	31
六、唐宋文人阅读佛经的范围、原因及其获益	41
第一章 以智观境的《般若波罗蜜多心经》.....	53
第一节 《心经》的版本与解读	53
一、《心经》的版本及文本	53
二、《般若心经》的注释与文本解读。	61
第二节 《心经》的灵迹与传播	65
一、《心经》的神奇获得	65
二、《心经》的书写刻石	66
三、关于《心经》灵验的记载	69
第三节 《心经》的“色空”观对唐宋文人的影响	72
一、唐代文人对于《心经》的接受	72
二、宋代文人与《般若心经》	82
第四节 张说与《般若心经》	114
一、张说的佛学活动及其汲取佛教智慧的立场	115
二、佛教智慧观影响下张说的文学思想	120
三、兼得“江山之助”与“空王之助”的张说诗歌创作	127
第二章 作为佛教经典代表的《金刚经》	134

第一节 《金刚经》文本及其解读	134
第二节 《金刚经》在唐宋时期的普及	140
一、《金刚经》是唐宋时期在文人中最普及的一部佛经	140
二、对《金刚经》神异功能的崇信	145
第三节 《金刚经》的义理含蕴及其诗学影响	149
一、降伏其心	151
二、《金刚经》的空幻观及其诗学影响	154
三、《金刚经》的“无住”观及其诗学影响	163
四、对于《金刚经》义理的其他探讨	170
第四节 苏轼与《金刚经》	174
一、苏轼与《金刚经》在宋代的传播	174
二、苏轼对《金刚经》“梦幻”思想的接受	178
三、苏轼对《金刚经》“无所住”思想的接受	181
四、苏轼对《金刚经》灵异思想的接受	184
第三章 天台宗持奉的经典《妙法莲华经》	188
第一节 《法华经》的文本及主要内容	188
一、《法华经》的主要版本	188
二、《法华经》的重要地位	189
三、《法华经》的分科及主要内容	192
第二节 《法华经》的传法方便	194
一、《法华经》譬喻的妙义	194
二、《法华经》中著名的譬喻	196
三、神奇的法华境界	203
第三节 禅宗“转法华”的方法及其影响	205
一、禅宗“转法华”方法的提出	205
二、“转法华”之方法所产生的影响	208
第四节 《法华经》在唐宋文人中的普遍传播及思想启迪	212
一、《法华经》在唐宋文人中的普遍传播	212
二、《法华经》对于文人的思想启迪	221
三、王维岑参与《法华经》	227
四、宋代文人对《法华经》的批评	232
第五节 “法华譬喻”与唐宋诗歌	235

一、对于现实的抨击与解脱:火宅喻、三车喻与化城喻	235
二、对于自身具有智慧的认知:穷子喻与衣珠喻	249
第六节 “法华境界”与唐宋文人的诗境	253
第四章 文人的案头常备书《维摩诘经》	259
第一节 《维摩诘经》的翻译、注释及其主要内容	259
一、《维摩诘经》的翻译与注释	259
二、《维摩诘经》的主要内容	265
第二节 唐代文人与《维摩诘经》	268
一、《维摩诘经》与唐代文人新的人格范式	269
二、《维摩诘经》与唐代文人的想象世界	276
三、《维摩诘经》与唐代文人对于形神关系的理解	283
第三节 王维与《维摩诘经》及其诗歌	292
一、王维的生活方式与《维摩诘经》	293
二、王维的思想方法与《维摩诘经》——王维的空幻观	299
三、《维摩诘经》与王维诗歌的表现方式	308
第四节 宋诗理趣与《维摩诘经》	313
一、“老病维摩”与宋人自我形象	315
二、宋代文人生活的典型环境——维摩方丈	321
三、维摩诘与宋代文人生活情趣	326
四、维摩无语与宋诗表达	339
第五章 宗教革命的经典《坛经》	343
第一节 《坛经》的版本和主要内容	343
一、《坛经》的版本	343
二、《坛经》的主要内容	349
三、慧能地位的确立与南宗禅的形成	353
第二节 唐宋文人对慧能和《坛经》的接受	359
一、唐代文人对慧能和《坛经》的接受	359
二、宋代文人对慧能和《坛经》的接受	369
第三节 《坛经》对传统诗学理论革新的意义	378
一、标举自性、推崇顿悟与重心性、重独创的 诗美学倾向	379
二、直指人心、废除文字与诗学中“但见性情，	

不睹文字”	383
三、不拘坐禅形式,随顺通流,与诗学中自然、 任诞的追求	388
四、《坛经》传法机缘与宋诗机趣	393
主要参考书目	408
后记	416

前言 佛教经典与唐宋文人

佛教作为外来宗教,自传入中国之后经历了与本土文化的冲突与融合,在这片土地上扎根生长,以至于成长为中华传统文化一部分。佛教的核心理念经过消化与转换成为我们中华文化传统中的基本观念,佛教经典中的表现方式,许多转化为中华文化中的表现方式。佛教文化对于中华文化的影响及其在中华文化中的融合生长,越来越受到学人的关注。

佛教在中土传播、产生影响及融合生长的过程中,佛、法、僧三宝对于佛教的传播都起了极为重要的作用。释迦牟尼创建佛教,成为宗教领袖,也成为佛教的代称,佛教也可以称作释教。随着大乘佛教的偶像崇拜之兴盛,佛教传入中土之后,也称作像教,佛教的信奉者崇拜着释迦牟尼佛像,而释迦牟尼佛及诸佛的雕像也促进佛教的传播。

僧人是佛教的信众,也是佛教的传播者。佛教之所以能从西域流传至中土,中印文化、中西文化能在交通工具原始落后的历史阶段获得交流,传法僧功莫大焉。那些越过茫茫沙漠和滔滔海洋的僧人,为佛法流传,曾付出了极大的勇气、毅力、智慧甚至生命,其胸怀与气度,其丰功与伟绩,令后世仰慕。从梁慧皎为高僧作传以来,历代均有《高僧传》^①,部分地记载了僧人在异域文化传播与交流中的重要作用。

释迦牟尼所传之道称为佛法,佛法的承载便是以各种语言文字保存下来的佛教典藏。释迦牟尼驻世传法之时,“他利用的语言很可能就是摩揭陀语。从各方面来推测,他活着的时候,还不会有写定的佛

^① 《高僧传》之名起于梁释惠敏,分译经、义解两门,释慧皎复加推扩,分立十科。至唐释道宣《续高僧传》搜辑弥博,于是分译经、义解、习禅、明律、护法、感通、遗身、读诵、兴福、杂科十门。见《四库全书总目》卷一百四十五,中华书局1965年版,第1237页。

典,不管用什么语言。根据佛教的传说,他涅槃后不久,他的弟子大迦叶就在王舍城召集五百罗汉,结集佛经。因为有五百人参加,故名‘五百结集’。佛涅槃后一百年,佛教徒又在毘舍离集会。因为有七百人参加这次大会,故名‘七百结集’。”^①第三次结集是在佛教护法大王阿育王(即位时间约为公元前 273 年)在位期间。经过几次大规模的结集,僧人们将口头流传的经典用文字写定,用巴利文或者摩揭陀语或者梵语写成的佛教经典经过僧人们历尽艰辛传播开来。佛法通过佛教经典得以保存并传播。佛教因之也称为经教。

佛教传入中土之后,经过与中土传统文化的冲突与融合,成为了中土传统文化中不可分割的一部分。在佛教中国化达到鼎盛、中国诗学范式建立完成的唐宋时期,佛教对于中国文化包括中古诗学产生重要影响,这种影响主要通过佛教经典文献起了传导的作用,接受了佛教经典思想的文人在文学事业中起了主要建设者的作用。

由于佛教的传播方式、中土文人的传统习惯以及中华文化的建设与承载方式,佛教经典对于中国传统文人产生了极大的影响,并且,通过文人影响文学创作和审美观念的建立。我们力图将佛教经典的这种影响作出一个初步的整理:1. 在浩如烟海的佛教经典中,文人们的阅读有哪些选择?也即是说哪些佛教经典在文人中影响卓著。2. 这些影响较大的佛教经典有何中心意旨?其表述上有什么特征?也即是探讨这些经典之在文学领域产生较大影响的文本特征。3. 文人们对于这些经典的接受出于何种立场?汲取了哪些养料?又是如何在其创作中予以表现?

通过这种探求,以寻绎佛教与文学相互作用的规律。

一、佛教传入中国,其书籍即被称为“佛经”, 佛教被称为“经教”,佛教经典成为佛教 传播的重要途径

佛教何时传入中国,学界尚未有一致而准确的定论。关于佛教传入的种种说法中,有一致之处的是,佛教传入主要特征是“经”^②与“像”

^① 《原始佛教的语言问题》,季羨林撰,中国社会科学出版社 1985 年 1 月版,第 9 页。

^② 经,梵语 Sutra,指佛的说教。

的传入,因而,佛教被称为“经教”与“像教”。在现有文献关于佛教初传的记载中,佛教传入的最早征象是经与像的传入。

齐魏收所撰《魏书》最早为释教立志,其书卷一百一十四,志第二十,为《释老志》。为释教作志,颇需远见。佛教传入之时,中原文化发展已经达到了较高程度,寻绎外来宗教的在这个背景的初传,我们只能在历史的尘埃里发现一些蛛丝马迹。对于佛教的传入中土及其在中土的初传《魏书》作了这样的记载:

“大人有作,司牧生民。结绳以往,书契所绝,故靡得而知焉。自羲轩已还至于三代,其神言秘策,蕴图纬之文;范世率民,垂坟典之迹。秦肆其毒,灭于灰烬。汉采遗籍,复若丘山。司马迁区别异同,有阴阳儒墨名法道德六家之义。刘歆著《七略》,班固志艺文,释氏之学所未曾纪案。汉武帝狩(即公元前124—前117)中遣霍去病讨匈奴至皋兰,过居延,斩首大获昆邪王,杀休屠王,将其众五万来降,获其金人。帝以为大神,列于甘泉宫。金人率长丈余,不祭祀,但烧香礼拜而已。此则佛道流通之渐也。及开西域,遣张骞使大夏,还传其旁有身毒国,一名天竺,始闻有浮屠之教。哀帝元寿元年(公元前2年)博士弟子秦景宪,受大月氏王使伊存口授浮屠经,中土闻之,未之信了也。后孝明帝(公元58—75在位)夜梦金人顶有白光,飞行殿庭,乃访群臣,傅毅始以佛对。帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺,写浮屠遗范,愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳,中国有沙门及跪拜之法自此始也。愔又得佛经四十二章及释迦立像,明帝令画工图佛像置清凉台及显节陵上,经緘于兰台石室。愔之还也,以白马负经而至汉,因立白马寺于洛城雍关西,摩腾、法兰咸卒于此寺。浮屠正号曰佛陁,佛陁与浮图声相近,皆西方言,其来转为二音,华言译之,则谓浮觉,言灭秽成明道为圣悟。凡其经,大抵言生生之类,皆因行业而起,有过去当今未来。历三世识神常不灭,凡为善恶必有报应。”^①

这一段记载,分几个阶段介绍佛教传入的历史。1. 追溯中华文明史,从结绳记事直到刘歆《七略》和班固《艺文志》,原本未有佛教。然而中华文明已经极为发达。三代蕴图纬之文,垂坟典之迹。汉采遗

^① 《魏书》卷一百一十四,上海古籍出版社《二十五史》,1986年版,第3册,第2504页。本书所引用正史均出自此版本,后文但标卷数。

籍,复若丘山,有阴阳儒墨名法道德六家之义。2. 汉武帝元狩年间派遣霍去病讨匈奴至皋兰,过居延,斩首大获昆邪王,杀休屠王,获其金人。帝以为大神,不祭祀,但烧香礼拜,这就是佛道流通中国之始。3. 汉武帝开西域,遣张骞使大夏,张骞还国后告知,西域旁有身毒国,一名天竺,天竺有浮屠之教,这是中土人士知道有浮屠教的开始。4. 汉哀帝元寿元年博士弟子秦景宪,受大月氏王使伊存口授浮屠经,中土闻之,未之信了也。5. 后汉孝明帝夜梦金人顶有白光,飞行殿庭,乃访群臣,傅毅始以佛对。帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺,写浮屠遗范,愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳,中国有沙门及跪拜之法自此始也。愔又得佛经四十二章及释迦立像,明帝令画工图佛像置清凉台及显节陵上,经藏于兰台石室。愔之还也,以白马负经而至汉,因立白马寺于洛城。

从霍去病得到金人像至张骞听说有浮屠教,文献尚不足征,因而研究佛教传播史一般未之采信。后汉孝明帝夜梦金人,并遣使西域迎还佛经,这便作为佛教的初传。这一记载和人们对于这一说法的采信,起关键作用的就是从西域迎回了佛像与佛经。佛像是直观的偶像崇拜,佛经传达的是佛教的宗旨与义理,这二者往往由西域僧人带来中土并加以弘扬,由此构成佛教的三宝:佛、法、僧。佛教的流传,就是这三宝的流传。

第一次为佛教立志的《魏书·释教志》也是从佛法僧三宝流传的角度记载佛教的流传过程:“佛既谢世,香木焚尸,灵骨分碎大小如粒,击之不坏,焚亦不焦,或有光明神验,胡言谓之舍利。弟子收奉,置之宝瓶,竭香花,致敬慕,建宫宇,谓为塔。塔亦胡言,犹宗庙也。故世称塔庙。于后百年有王阿育,以神力分佛舍利于诸鬼神,造八万四千塔布于世界,皆同日而就。今洛阳、彭城、姑臧、临渭皆有阿育王寺,盖承其遗迹焉。释迦虽涅槃,而留影迹爪齿于天竺,于今犹在中土,来往并称见之。初,释迦所说教法,既涅槃,后有声闻,弟子大迦叶、阿难等五百人撰集著录。阿难亲承嘱授,多闻总持,盖能综核深致,无所漏失,乃缀文字,撰载三藏十二部经,如九流之异。统其大归,终以三乘为本。后数百年,有罗汉菩萨相继著论,赞明经义,以破外道。摩衍衍、大小阿毗昙、中论、十二门论、百法论、成实论等是也。皆傍诸藏部大义,假立外问而以内法释之。汉章帝时,楚王英喜为浮屠斋戒,遣郎中

令奉黄缣白纨三十匹诣国相以赎愆，诏报曰：“楚王尚浮屠之仁祠，洁斋三月。”这一段，讲述了对于释迦牟尼佛偶像崇拜的来源。从佛灭度之后舍利的光明神验，至释迦虽涅槃而留影迹爪齿于天竺、中土来往并称见之，我们看到释迦牟尼偶像崇拜形成过程。偶像崇拜的形成，是以释迦牟尼肉身的相好灵验为基础的。从释迦牟尼涅槃后有声闻，弟子大迦叶、阿难等五百人撰集著录（阿难亲承嘱授，多闻总持，盖能综核深致，无所漏失，乃缀文字），撰载三藏十二部经，如九流之异。统其大归，终以三乘为本。这种记载，让我们看到佛经形成的过程。

佛教传入中国，佛、法、僧三宝盛行，统治阶层大兴造像，推动佛教偶像崇拜。蒋维乔《中国佛教史》特立专章，以叙北魏南北石窟造像之佛教史上大事件。“北魏自太武帝（424—451 在位）毁佛之后，文成帝（452—465 在位）即位兴复佛法之时，像教大兴。西域所画佛像，接踵而至。而魏之先代，本有凿石为庙之遗风，雕刻技术，夙所擅长。因此，每一帝即位，即于都城近处山冈，为帝或后建造石窟，就山岩镌佛像，历久蔚为大观，为佛教上至有价值之美术。最著名者，大同云冈之石窟佛像及洛阳伊阙之石窟佛像是也。”^①北魏的造像，自其开国伊始。“天兴元年，下诏曰：夫佛法之兴，其来远矣。济益之功，冥及存没。神踪遗轨，信可依凭。其敕有司于京城建饰容范，修整宫舍，令信向之徒有所居止。是岁，始作五级佛图、耆闍崛山及须弥山殿，加以缋饰，别构讲堂、禅堂及沙门座，莫不严具焉。太宗践位，遵太祖之业，亦好黄老，又崇佛法。京邑四方，建立图像，仍令沙门敷导民俗。”^②天兴元年为公元 398 年，北魏道武帝（拓跋珪）的这道诏令，是最早由帝王发出的建佛像和浮屠的诏令。从此，一发不可收。“（天安元年，公元 466 年）其岁高祖诞载于时，起永宁寺，构七级佛图，高三百余尺，基架博敞，为天下第一。又于天宫寺造释迦立像，高四十三尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。皇兴中，又构三级石佛图。榱栋楣楹，上下重结，大小皆石，高十丈。镇固巧密，为京华壮观。高祖践位，显祖移御北苑崇光宫，览习玄籍，建鹿野佛图于苑中之西山。去崇光右十里，岩房禅

① 《中国佛教史》，蒋维乔撰，广陵书社 2008 年 11 月版，第 89 页。

② 《魏书》卷一百一十四。

堂，禅僧居其中焉。”^①不仅造像，而且建浮屠，即佛塔。“自洛中构白马寺，盛饰佛图，画迹甚妙，为四方式。凡宫塔制度，犹依天竺旧状而重构之。从一级至三、五、七、九，世人相承，谓之浮图，或云佛图。晋世洛中佛图有四十二所矣。”（同前书）

这种造像造塔运动一直延续到唐代，初唐时期达到高峰。唐太宗在故战场广建佛寺，经初唐时期的修建，唐代形成许多名寺。据汤用彤先生《隋唐佛教史稿》，唐朝佛教著名胜境或名寺有：“五台山、终南山、嵩山及泗州普光王寺、岐州法门寺、泰山灵岩寺、罗浮山延祥寺等。”^②武则天时期造像达到空前的规模，“太后复税天下僧尼，作大像于白司马阪。令春官尚书武攸宁检校，糜费巨亿。李峤上疏，以为天下编户贫弱者众，造像钱见有一十七万余缗，若将散施，人与一千，济得一十七万余户。”^③

北魏开始广为建寺造像，也开始广度僧人：“太和元年（公元477年，北魏孝文帝）二月幸永宁寺设斋，赦死罪囚。三月又幸永宁寺设会，行道听讲，命中、秘二省与僧徒讨论佛义，施僧衣服、宝器有差。又于方山太祖营垒之处建思远寺。自正光至此，京城内寺新旧且百所，僧尼二千余人。四方诸寺六千四百七十八，僧尼七万七千二百五十八人。”^④

从魏开始，佛经流传：“自魏有天下至于禅让，佛经流通，大集中国，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷。正光已后，天下多虞工役，尤甚于是，所在编民，相与入道。假慕沙门，实避调役。猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也。略而计之，僧尼大众二百万矣，其寺三万有余。流弊不归，一至于此，识者所以叹息也。”（同前书）

《魏书》的记载被后世广泛征引。人们关注着佛教传播过程中起最为关键作用的像与经。佛教大型类书《法苑珠林》卷六十八对于佛教的初传是这样描述的：“明帝永平三年，上梦神人金身丈六，项有日光。已寤，问诸臣下，傅毅对诏：有佛出于天竺。乃遣使往求，备获经像及僧二人。帝乃为立佛寺画壁。千乘万骑绕塔三匝，又于南宫清凉台及高阳门上显节陵所图佛立像。并四十二章经缄于兰台石室。”

① 《魏书》卷一百一十四。

② 《隋唐佛教史稿》，汤用彤撰，中华书局1982年版，第27页。

③ 《资治通鉴》卷二百七，宋司马光编撰，中华书局2007年版，第2537页。

④ 《魏书》卷一百一十四。

《弘明集》卷一谈论佛教最初的传播时，也着眼于像与经的东传：“问曰：汉地始闻佛道其所从出邪？牟子曰：昔孝明皇帝梦见神人身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日博问群臣此为何神，有通人傅毅曰：臣闻天竺有得道者，号之曰佛。飞行虚空，身有日光。殆将其神也。于是上悟。遣使者张騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，于大月支写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺，于其壁画千乘万骑绕塔三匝。又于南宫清凉台及开阳城门上作佛像。明帝存时预修造寿陵，陵曰显节。亦于其上作佛图像。时国丰民宁，远夷慕义，学者由此而滋。”

作为佛教传播的象征，佛教初传阶段，像与经都对推广佛教起过重要作用。三国吴“笮融者，丹阳人。初聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经。令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其它役，以招致之。由此远近前后至者五千余人。户每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里。民人来观及就食且万人，费以巨亿计。”（《吴志》卷四，陈寿撰。）

将像教与经教比较，以像立教更有其局限性。释迦牟尼在世时反对造像。佛教中有像法一词^①，像法是低于正法的。释僧顺在其《释三破论》一文中阐释了形象并非佛教立教本义的道理：“论云：胡人不信虚无，老子入关，故作形像之化也。释曰：原夫形像始立，非为教本意。当由灭度之后，系恋罔已，旃檀香像，亦有明文。且仲尼既卒，三千之徒永言兴慕，以有若之貌最似夫子，坐之讲堂之上，令其说法，门徒谄仰与往日不殊。曾参勃然而言曰：子起，此非子之座。推此而谈，思仰可知也。罗什法师生自殊方，聪敏渊博，善谈法相。襁负佛经，流布关辅。诠以真俗二名，验以境照双寂。振无为之高风，激玄流于未悟。所谓遣之至于无遣也。子谓胡人不信虚无，诚非笃论。君子且强，理有优劣，不系形像，子以形像而语，不亦攻乎异端？”^②

^① 像法，梵文 Saddharma-pratirupaka，释迦牟尼入灭后五百年是正法时，次一千年是像法时，后一万年是末法时。像法是相似正法的佛法，此时有教说与修行，没有证悟。

^② 《弘明集》，卷八，梁僧祐撰，上海古籍出版社1991年版《弘明集广弘明集》，第53页。本文所征引之《弘明集》与《广弘明集》之材料均出自此版本，后但标卷数。

佛法的承载主要在经典之中，因而佛经对于佛教的传播有更为重要的作用。汤用彤先生在其《隋唐佛教史稿》中说：“佛教源出异域，传译因居首要：一、开发宗派，如法相之学至护法而详密，论理之法至陈那而精审。玄奘入印，恰在其后，故唯识、因明由之大弘。二、决定盛衰，印度之佛教渐衰，中印之交通亦甚阻隔。唐末以来，佛法衰败，亦此之由。而方隋唐佛法盛时，翻译不但广博完善，且有华人主持。”^①

汤先生所述之佛教经典之传译对于佛教传播所起至关重要之作用，在隋唐时期与在佛教传播之初期并无二致。

北周武帝于公元578年（齐承光二年）召前修大德赴殿聚集，周武帝与之讨论佛法废立之事。慧远释与周武帝围绕着像与经的作用展开了论辩。在这场论辩中，慧远以中土的传统证明了像与经的重要，同时，还难得地表现出中土（震旦）与天竺虽国界不同却同处阎浮的宏观世界观。“（慧远）真佛无像，诚如天旨。但耳目生灵赖经闻佛，借像表真。今若废之，无以兴敬。帝曰：虚空真佛，咸自知之，未假经像。远曰：汉明已前，经像未至此土，舍生何故不知虚空真佛？帝时无答。远曰：若不借经教，自知有法者，三皇已前未有文字，人应自知五常等法。当时诸人何为但识其母，不识其父，同于禽兽？帝又无答。远曰：若以形像无情，事之无福，故须废者，国家七庙之像岂是有情，而妄相遵事？帝不答此难，乃云：佛经外国之法，此国不须，废而不用。七庙，上代所立，朕亦不以为是，将同废之。远曰：若以外国之经非此用者，仲尼所说出自鲁国，秦晋之地亦应废而不行。又以七庙为非将欲废者，则是不尊祖考。祖考不尊则昭穆失序，昭穆失序则五经无用。前存儒教，其义安在？若尔则三教同废，将何治国？帝曰：鲁邦之与秦晋，封域乃殊，莫非王者一化。故不类佛经。七庙之难，帝无以通。远曰：若以秦鲁同遵一化，经教通行者，震旦之与天竺，国界虽殊，莫不同在阎浮。四海之内，轮王一化，何不同遵佛经而今独废？帝又无答。远曰：诏云退僧还家，崇孝养者。孔经亦云：立身行道，以显父母，即是孝行，何必还家？”^②

^① 《隋唐佛教史稿》，汤用彤撰，中华书局1982年版，第2页。

^② 《广弘明集》，卷十。

佛教传播早期就称为经教,以经称教,凸显佛教经典的至关重要。佛门之人常直接以经教指称佛教。《与桓太尉论料简沙门书》(释慧远)“经教所开,凡有三科。一者禅思入微,二者讽味遗典,三者兴建福业。”^①“不饮酒,不得以酒为惠施,常当坚持,尽形寿。若以酒为药,当推其轻重,要于不可致醉。醉有三十六失,经教以为深戒。”^②也有佛教信奉者为强调佛教经典的作用而将其流传的时间大幅提前:“夫子虽圣,遥以推功于佛。何者?案刘向《古旧二录》云,佛经流于中夏一百五十年后,老子方说五千文。”^③释迦牟尼与孔子基本属于同一时期,略后于老子,佛经第一次结集是在释迦牟尼去世之后,所以关于老子说五千文后于佛经流传一百五十年的推论当然是荒谬的。这种说法只让我们看到在推崇佛经时僧徒的竭尽全力。

二、将儒家著述奉为经典的中土文人,对外来宗教之佛教书籍也称作经典

佛教传入之时,中土已经经历了汉代的“罢黜百家,独尊儒术”,儒家学说已经取得了独尊为经的地位。儒家经典称为“经”,经者,常也。其他自先秦乃至汉代时期诸子的学说只是作为著书立说百家争鸣之一种,不能称为“经”,只能称为“书”。

班固作《前汉书》,于卷三十有《艺文志》,首开正史中书目记载之例。其中已经将儒家书籍称为经典:“至成帝时,以书颇散亡,使谒者陈农求遗书于天下。诏光禄大夫刘向校经传、诸子、诗赋,步兵校尉任宏校兵书,太史令尹咸校数术,侍医李柱国校方技。每一书已,辄条其篇目,撮其指意,录而奏之。会向卒,哀帝复使向子侍中、奉车都尉歆卒父业。歆于是总群书而奏其七略。故有辑略、有六艺略、有诸子略、有诗赋略、有兵书略、有术数略、有方技略。今删其要,以备篇籍。”^④《隋书》有《经籍志》,开始以甲乙丙丁(经史子集)四部给图书分类:“魏氏代汉,采掇遗亡,藏在秘书,中外三阁。魏秘书郎郑默始制《中经》,秘书监荀勖又因《中经》更著《新簿》,分为四部,总括群书。一

① 《弘明集》,卷十二。

② 《弘明集》,卷十三。

③ 《广弘明集》,卷十三。

④ 《汉书》,卷三十。

曰甲部,纪六艺及小学等书。二曰乙部,有古诸子家近世子家兵书兵家术数。三曰丙部,有史记旧事皇览簿杂事。四曰丁部,有诗赋图赞汲冢书。大凡四部,合二万九千九百四十五卷。”其中,六艺即六经,为:易经、书经、诗经、礼经、乐经、春秋经。其他类别的书籍不能称为“经”。

佛教传入,人们竟然自然地将佛教经典称为“佛经”,不管是崇佛者抑或是反佛者皆如此,这是一个饶有趣味的问题。

汉牟融《牟子理惑论》中两经并提,对于儒家典籍称为“经”,“牟子既修经传诸子,书无大小靡不好之。虽不乐兵法,然犹读焉。虽读神仙不死之书,抑而不信以为虚诞。是时灵帝崩后,天下扰乱。独交州差安,北方异人咸来在焉。多为神仙辟谷长生之术。时人多有学者。牟子常以五经难之,道家术士莫敢对焉。”^①这里,牟子修习的儒家经典是“五经”,而其他则称为“书”,如“神仙不死之书”。可以见出“经”与“书”的有意识的区别。

牟子对于佛教典籍亦称为“经”,而且,对于佛经的数量、佛经的作用做了夸大的宣传,还用老子的话语称赞日夜诵经的僧人。“太子曰:万物无常,有存当亡。今欲学道,度脱十方。王知其弥坚,遂起而还。太子径去,思道六年,遂成佛焉。所以孟夏之月生者,不寒不热,草木华英,释狐裘衣 绌,中吕之时也。所以生天竺者,天地之中处其中和也。所著经,凡有十二部,合八亿四千万卷。其大卷万言已下,小卷千言已上。佛教授天下,度脱人民。因以二月十五日泥洹而去,其经戒续存,履能行之,亦得无为,福流后世。持五戒者,一月六斋。斋之日,专心一意悔过自新。沙门持二百五十戒,日日斋,其戒非优婆塞所得闻也。威仪进止与古之典礼无异。终日竟夜讲道诵经,不预世事。老子曰:孔德之容,唯道是从。其斯之谓也。”

反对佛教者、对于佛经质疑者,亦普遍称“佛经”,而不是以称之为“书”来予以贬抑。牟融曾就佛教经典进行过辩论,双方都称儒家经典及佛经为“经”。“问曰:夫至实不华,至辞不饰,言约而至者丽,事寡而达者明。故珠玉少而贵,瓦砾多而贱。圣人制七经之本不过三万言,众事备焉。今佛经卷以万计,言以亿数,非一人力所能堪也,仆以为烦

^① 《弘明集》,卷一。

而不要矣。牟子曰：江海所以异于行潦者，以其深广也；五岳所以别于丘陵者，以其高大也。若高不绝山阜，跋羊凌其巅；深不绝涓流，孺子浴其渊。麒麟不处苑囿之中，吞舟之鱼不游数仞之溪。剖三寸之蚌，求明月之珠；探枳棘之巢，求凤凰之雏，必难获也。何者？小不能容大也。佛经前说亿载之事，却道万世之要，太素未起，太始未生，乾坤肇兴，其微不可握，其纤不可入。佛悉弥纶其广大之外，剖析其寂窈妙之内，靡不纪之。故其经卷以万计，言以亿数，多多益具，众众益富。何不要之有？虽非一人所堪，譬若临河饮水，饱而自足焉。知其余哉！问曰：佛经众多，欲得其要而弃其余，直说其实而除其华。牟子曰：否。夫日月俱明，各有所照。二十八宿，各有所主。百药并生，各有所愈。狐裘备寒， 纁御暑。舟舆异路，俱致行旅。孔子不以五经之备复作《春秋》、《孝经》者，欲博道术，恣人意耳。佛经虽多，其归为一也。犹七典虽异，其贵道德仁义亦一也。孝所以说多者，随人行而与之。若子张、子游俱问一孝，而仲尼答之各异，攻其短也，何弃之有哉？”^①对于佛教典籍，反对者以为“烦而不要”，非人力所能堪。儒家圣人制七经三万言，佛经卷以万计言以亿数，两经相比较，质疑归质疑，仍将其称为“佛经”。

对于佛教经典的义理与社会作用有疑问，其实也就是对于佛教在中土的流传持反对的态度，仍称“佛经”。“问曰：若佛经深妙靡丽，子胡不谈之于朝廷，论之于君父，修之于闺门，接之于朋友，何复学经传读诸子乎？牟子曰：子未达其源而问其流也。夫陈俎豆于垒门，建旌旗于朝堂，衣狐裘以当蕤宾，被 纁以御黄钟，非不丽也，乖其处非其时也。故持孔子之术入商鞅之门，赍孟轲之说诣苏、张之庭，功无分寸，过有丈尺矣。老子曰：上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，则大笑之。吾惧大笑，故不为谈也。渴不必待江河而饮，井泉之水，何所不饱？是以复治经传耳。”（同前书）

《牟子理感论》所记载的僧俗辩难，观点针锋相对，语词急切，情绪激昂，然而，有一个共同点，那就是，争论的双方都称对方的典籍为经典，质疑甚或批驳、抨击其义理，却并未诋毁其书籍作为经典的地位。

^① 《弘明集》卷一。