



国家出版基金资助项目
“十二五”国家重点图书出版规划项目

中华佛教史



总 主 编
季 羨 林
汤 一 介

汉魏两晋南北朝佛教史卷

张雪松 著

山西出版传媒集团 山西教育出版社





国家出版基金资助项目

“十二五”国家重点图书出版规划项目

中华佛教史

汉魏两晋南北朝佛教史卷

张雪松 著



总主编

季羨林

汤一介

山西出版传媒集团 山西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

中华佛教史·汉魏两晋南北朝佛教史卷 / 季羨林, 汤一介
主编; 张雪松著. -- 太原: 山西教育出版社, 2014.2
ISBN 978-7-5440-6331-9

I. ①中… II. ①季… ②汤… ③张… III. ①佛教史—中国—汉代 ②佛教史—中国—魏晋南北朝时代 IV. ①B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第030493号

书 名 / 中华佛教史·汉魏两晋南北朝佛教史卷
作 者 / 张雪松

出 版 人: 荆作栋

总体设计: 崔元和

编辑主持: 雷俊林 刘立平 郭志强

责任编辑: 潘 峰 薛海斌

复 审: 杨 文

终 审: 刘立平

装帧设计: 薛 菲 陈 晓

印装监制: 郭 勋 贾永胜

出版发行: 山西出版传媒集团·山西教育出版社

(地址: 太原市水西门街馒头巷7号 电话: 0351-4729801 邮编: 030002)

印 装: 北京图文天地制版印刷有限公司

版 次: 2014年3月第1版 2014年3月第1次印刷

开 本: 787×1092 1/16

印 张: 24.25

字 数: 423千字

印 数: 1—5000册

书 号: ISBN 978-7-5440-6331-9

定 价: 68.00元

《中华佛教史》总序

◎季羨林

此丛书名曰《中华佛教史》，为什么我们不按老规矩，称此书为《中国佛教史》呢？用意其实简单明了，就是想纠正一个偏颇。我们惯于说中国什么史，实际往往就是汉族什么史。现在改用“中华”这个词，意思是不只汉族一家之言，而是全国许多个有佛教信仰的民族大家之言。

谈到中华佛教史，我们必须首先提到汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》，此书取材丰富，分析细致，确是扛鼎之作，已成为不朽的名著。但是，人类社会总是在不停地前进，学术也是日新月异，与时俱进。到了今天，古代西域（今新疆一带）考古发掘随时有新的考古材料出土，比如，吐火罗语就是在新疆发现的，过去任何书上都没有这种语言的记载。所以我们感觉到，现在有必要再写一部书。

在中国古代佛教的著述中，有几种实际上带有佛教史的性质，比如《佛祖历代通载》等。佛教以及其他学科而冠以史之名称（如文学史之类），是晚近才出现的，其中恐怕有一些外来的影响。

近代以来，颇有几种佛教史的著作，这些书为时代所限，各有短长，我在这里不一一加以评论。

我们现在有胆量写这一套中华佛教史，就是为了赶上学术前进的步伐。

总而言之，归纳起来我们这套书有几个特点：第一，就是我们不只说汉族的事情，也介绍我国其他有关的少数民族的情况；第二，我们对古代西域佛教史的发展有比较详细的论述；第三，现在写这部书不仅有学术意义，而且还有现实意义。佛教发源于印度，传入中国后，经过两千多年的

演变，最终已成为中华文化的一部分。在现实生活中，佛教仍然是一个有生命的团体。中国人民不管信佛教与不信佛教的，都必须了解佛教的真相，这会大大地促进社会主义和谐社会的发展。

在另一方面，也有利于世界各国对中国人民精神生活的了解。我们现在所需要的正是中外互相了解，全世界都互相了解。

我是不信任何宗教的，但是，对世界上所有的堂堂正正的宗教，我都有真挚的敬意。因为这些宗教，不管它的教义是什么，也不管它是如何发展起来的，这些宗教总是教人们做好事，不做恶事，它们在道德上都有一些好的作用。因此，现代世界上，宗教的存在有它的必要性。专就佛教与中国而论，佛教的原生地印度和尼泊尔，现在佛教已经几乎绝迹，但在我们中国，佛教得到了很大的发展。原因是中华民族几千年来，大度包容。中华民族文化之所以达到今天这样如火如荼的程度，就是因为我们的民族有这种特点。从当前世界来看，我们最近提出了和谐世界的概念，这就希望全世界各个国家各个民族之间互相了解，互相促进，共同达到人类社会更高的层次。

所以，我们研究佛教写佛教史，不但有其学术意义，还有更深刻的现实意义。



目 录

绪论	1
一、汉魏两晋南北朝佛教史之格局	1
二、汉魏两晋南北朝佛教史料概说	13
第一章 佛教入华早期史实阐微	37
第一节 佛与帝王师	37
第二节 “永平求法”的再讨论	44
第二章 后汉三国时期的佛教	55
第一节 侨民佛教	55
第二节 早期汉地佛教中心与译经	58
第三章 东晋义学的勃兴	63
第一节 六家七宗：东晋般若学的兴盛	66
第二节 对格义佛教的重新认识	84
第三节 鸠摩罗什与长安僧团	93

第四章	不顺化以求宗的庐山慧远	100
	第一节 庐山慧远创作《沙门不敬王者论》的具体背景	102
	第二节 《沙门不敬王者论》的佛学思想分析	107
第五章	孤明先发的竺道生	116
	第一节 竺道生的生平考证	117
	第二节 道生的“善不受报”义	125
	第三节 道生的“身前身后名”	130
第六章	谢灵运《辨宗论》发微	137
	第一节 庄老告退，而山水方滋	138
	第二节 山水不足以娱其情，名理不足以解其忧	140
第七章	东晋南朝的僧人学风的转变	146
	第一节 玄谈风气的影响	148
	第二节 佛学风气的改变	152
第八章	晋宋之际般若学向涅槃学发展的多元化路径	158
	第一节 毗昙学与《法华经》在般若学向涅槃学转变中的作用	158
	第二节 《肇论》中所体现的般若学向涅槃学转变路径	166
	第三节 般若学向涅槃学转变的广泛信仰背景	172
第九章	北魏的佛教与政治	177
	第一节 北魏太武帝灭佛	178
	第二节 北魏佛教的恢复与发展	183
第十章	南朝佛教的发展与政治文化的冲突	194
	第一节 佛教在刘宋时期的发展	194
	第二节 涅槃与仙化：南朝释道二教论衡	200
	第三节 与儒学的一次交锋：神不灭辩论的佛学意义	211

第十一章 六朝佛教尺牍	220
第一节 六朝佛教书信概述	221
第二节 公开信	224
第三节 小结：六朝佛教书信的功能	226
第十二章 普通佛教徒死后世界的信仰图景	230
第一节 南朝民众的佛教地狱信仰研究	230
第二节 地府与净土，中国人死后世界信仰的重新构建	251
第十三章 魏晋南北朝佛教讲经制度探析	265
第一节 唱导与斋讲	266
第二节 转读与都讲、麈尾	270
第三节 上讲与问难	274
第四节 讲经法会的程式化	280
第五节 总结：僧讲、尼讲、俗讲	284
第十四章 南北朝中后期的佛教发展	292
第一节 北朝均田制的破坏与末法信仰	292
第二节 北周武帝灭佛及当时的佛学论辩	298
第三节 南北朝时期的“禅”	302
第四节 南朝的民间神僧与国家帝师	307
第五节 南朝中后期的佛教新思潮	320
第六节 北朝后期的佛学发展	330
第十五章 结语：汉魏两晋南北朝佛教史的术与道	336
第一节 中国古代学术的分野与大、小乘	337
第二节 对道的追求与对术的渴望：教相判释与学派体系的不断创建	349
参考文献	361
《中华佛教史》后记/汤一介	380

绪 论

一、汉魏两晋南北朝佛教史之格局

汉魏两晋南北朝，战乱频仍，统序混乱。东汉灭亡，群雄逐鹿，终成魏、蜀、吴三国鼎立之势，而后三家归晋，西晋旋即而亡，晋室南迁，东晋、宋、齐、梁、陈相继禅进。北方则是所谓的“五胡乱华”，最终统一于北魏，不久北魏分裂为东魏、西魏，一变为北齐、北周。北周灭北齐，旋即为隋室篡夺，隋灭陈而一统天下。洪迈在《容斋随笔》卷九中言：“盖以宋继晋，则至陈而无所终；由隋而推之，则周为魏，则上无所起。”这种“南谓北为索虏，北谓南为岛夷”的局面，给后世作史纪年，造成了很大的困难。皇甫湜《东晋元魏正闰论》云：“晋为宋，宋为齐，齐为梁，江陵之灭，则为周矣。陈氏自树而夺，无容于言……故推而上，我（唐）受之隋，隋得之周，周取之梁。推梁而上，以至于尧舜，得天下统矣。则陈奸（僭）于南，元闰于北，其不昭昭乎！”此说即认为汉晋、宋齐，相续禅进，梁代终于在江陵称帝的梁武帝第七子梁元帝，梁元帝被西魏所灭，西魏旋即即为北周，此后隋唐相承，由此而建立起一以贯之的汉唐治统。南朝陈并非承自萧梁，不过是僭越而已；而北方的元魏（北魏）政权，只是“闰”，亦非正统。

史学史一般认为后世严格意义上的“正统论”肇始于东晋习凿齿的《晋承汉统论》，以蜀汉而非曹魏为天下正统：东晋僧团领袖道安，与习凿齿交好，“初魏晋

沙门依师为姓，故姓各不同。安以为大师之本，莫尊释迦，乃以释命氏。后获《增一阿含》，果称四河入海，无复河名，四姓为沙门，皆称释种。既悬与经符，遂为永式”^①。中国佛教勃兴之始，亦体现出浓厚的正统意识。隋代费长房《历代三宝记》尊南朝齐梁而黜北魏，梁之后继以周、隋，以周承梁而为正统，此与前引皇甫湜说同。此后佛教史正朔观念历代迭有变迁，近代以来汉魏两晋南北朝佛教史大体以东晋道安、鸠摩罗什之时为大宗，鸠摩罗什之后遂分为南北二统，此说最有代表性者，当为汤用彤先生的名著《汉魏两晋南北朝佛教史》，其中第十三章为“佛教之南统”叙述南朝佛教，第十四章为“佛教之北统”叙述北朝佛教，认为南方偏尚玄学义理，上承魏晋以来之系统，北方重在宗教行为，下接隋唐以后之宗派。

中国人素有“载史”与“载道”密不可分的传统，宋代郑思肖谓“史书尤讼款，经书尤法令；凭史断史，亦流于史；视经断史，庶合于理”（《心史·古今正统大论》），作史须先明“正统”，文天祥谓“留取丹心照汗青”，写入正史成为古人的道德理想追求，亦说明中国史学“正统论”之深入人心。饶宗颐先生《国史上之正统论》^②对中国观念史中的“正统论”有开创性研究，新史学重要代表人物杨念群教授进一步指出，近代梁启超“史学革命”之后，“正统论”仍在中国现代史学界有诸多“蛮性遗留”。^③毋庸讳言，由于思想观念乃至宗教信仰的影响，前现代史学的正朔观念，在今日的佛教史研究中仍有一定影响。本书力求对汉魏两晋南北朝佛教史的发展脉络进行客观描述，将某一佛教人物、佛教观点写入历史，主要以其在当时及对后世的影响而定，绝非有在道义上对其肯定的意味；学者更不应越俎代庖，替佛教信徒区分教理教义之正统与异端。唯其如此，学术方为天下之公器，佛教史才非一家一派之师说，并能进一步将精英思想史的视域扩大，引入社会生活史，讲述普通民众的信仰历史。

当然，放弃正朔观念，并非否定对佛教历史人物理想追求的同情理解；同时，撰写历史也须有一个“写法”，必须选定某一视角、范式作为切入点。笔者在此将进行必要的交代。

①[梁]释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》，中华书局2004年版，第181页。

②参见《饶宗颐二十世纪学术文集》卷六史学（上），中国人民大学出版社2009年版。

③杨念群：《中国历史上的“正统观”及其“蛮性遗留”》，见《杨念群自选集》，广西师范大学出版社2000年版，第3~27页。

一、汉魏两晋南北朝佛教史的研究坐标

汉魏两晋南北朝佛教史属断代佛教史，要做好这一断代的佛教史研究，通常需在通史中找好定位，确立坐标。近百年来，中外学者在此方面多有贡献，大体来讲，前人研究汉魏两晋南北朝佛教史有三种坐标：（1）以中国哲学史、思想史演进为坐标，自汤用彤先生起，中国学人大都按此路径前进；（2）以隋唐佛教宗派（主要是三论、天台、华严、唯识、禅宗和净土宗）为坐标，以日本学者居多，中国学者、教内人士亦兼有之；（3）以印度、西域佛教史地为坐标，欧美等西方学者常有采取此种取向者。

（一）以中国哲学史、思想史演进为坐标

魏晋清谈误国之说，唐以后颇为盛行，尤其是明清之际的士大夫感同身受，几成定论；然“自乾嘉学者以至章炳麟、刘师培，为了打破支配学术的宋学程朱经义，大都在汉魏古人中寻求重言，汉学与魏晋学重新在当时提倡起来。汉学重在‘由辞以通道’的训诂，魏晋学重在‘天人之际’的义理，前者是宋代‘心传’之学的死敌，后者是宋代‘理学’的祖宗，在反对宋学的人看来，汉魏之学，宋人皆未能或之先也。钱大昕、章炳麟都以为何晏、王弼对于《论语》、《易经》所发挥的义理之玄远，后人莫及。照这样讲来，所谓宋学就成了陈旧不堪的货色，不足以‘理学’宗派自豪了。即令说义理之学是新的，它的渊源也发生于魏人，而不能说始自宋人”^①。

言魏晋玄学为宋明理学之先导，与魏晋南北朝佛学为隋唐佛学之先导，在近代学术史上可谓异曲同工。迄今为止，魏晋南北朝佛教史，无疑以汤用彤先生的研究最为重要。简而言之，汤用彤先生的魏晋南北朝佛教史研究是以中国哲学发展为坐标，即通过汉代经学、魏晋玄学、宋明理学的演进视角而看待中国佛学的贡献。在汤公看来：汉学是复杂而具体之学问，一事一理，不重抽象；玄学则是简单抽象之学问，以为找到一最高原则即可解释诸事。“汉末佛教约分二派：康僧会一派重祭祀、服食、吐纳、升天，掺杂一些禅法，讲小乘法数。支谦一派为大乘空宗之学，扫除一切相数。前一派总结旧汉学，后一派则下启新玄学。”“汉魏之际，其时当新旧交替，佛教分为两个系：安世高之佛学为小乘，重禅学，其再传弟子为三国时之

^①侯外庐等著：《中国思想史》第三卷，人民出版社1957年版，第95页。

康僧会；支谶之佛学则为大乘般若，其弟子为支亮，再传弟子为支谦。前一系为汉朝佛道最重要者，而后一系则为佛玄之开始。”^① 在笔者看来，汤用彤先生对魏晋南北朝佛教史，有两大判断：（1）从佛道到佛玄，即从与中国本土方术杂糅的小乘毗昙禅数，到大乘般若空宗，类似于中国思想史上从汉学到魏晋玄学的进程；（2）从般若学到涅槃学，即从大乘般若空宗，到大乘涅槃佛性有宗，这一转变过程，以竺道生为关键人物，其倡导“理为佛性”、“顿悟成佛”，实开宋明理学之先河，“自生公以后，超凡入圣，当下即是，不须远求，因而玄远之学乃转一新方向，由禅宗而下接宋明之学，此中虽经过久长，然生公立此新义实此变迁之大关键也”^②。

以汤用彤先生的名著《汉魏两晋南北朝佛教史》为代表，汉魏两晋南北朝佛教史研究，可以说彻底突破了佛教宗派法统的陈陈相因，带来了中国佛教史研究的新气象。正如汤用彤先生在1937年12月《燕京学报》第22期发表的“Notes On The History Of Chinese Buddhism”（《中国佛教史零篇》说明）一文中所指出的那样：“佛教学者习惯于关注唐宋以来佛教十三宗的历史，而忽视南北朝以前之早期历史，对于唐朝已经发展起来的禅宗亦作如是观。本文基于探究佛教原始资料，发现溯自4世纪末竺道生已倡导顿悟说。这比通常所知禅宗影响要早170年或180年。此论与胡适博士主张菩提达摩作为《楞伽经》权威并未提倡顿悟说具有同等意义。”^③

①汤用彤：《汤用彤魏晋玄学讲义》，天津古籍出版社2009年版，第92、114页。

②汤用彤：《谢灵运〈辨宗论〉书后》，汤一介选编：《汤用彤选集》，天津人民出版社1995年版，第313页。该文原发表于《大公报》文史周刊，1945年10月23日。

③赵建永译，见汤用彤：《隋唐佛教史稿》附录三，江苏教育出版社2007年版，第277页。

汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》由商务印书馆在1938年出版^①，而此前不久汤先生发表论文，强调“佛教学者习惯于关注唐宋以来佛教十三宗的历史，而忽视南北朝以前之早期历史”，体现了汤用彤先生在中国佛教史研究选题中的见识和整体思路，值得我们深入探讨。当然，一般来说，写佛教史总是由佛教传入中国，从头写起，因此先写“汉魏两晋南北朝”，之后再以此写唐宋元明清，并不稀奇。但如果我们结合汤用彤先生晚年发表的《论中国佛教无“十宗”》，以及《中国佛教宗派补论》来看^②，跳出中国传统佛教的八宗、十宗或十三宗模式，可以说是汤用彤先生始终坚持的主张，其意义至少有两点。第一，中国佛教研究受日本影响很多，当时日本佛教受“宗学”影响很深^③，而汤用彤先生极力避免用日本

^①该书首次出版于抗战期间，初版年代尚有异议：“台湾商务印书馆曾据此‘重庆印本’（由胡适之先生借出）作‘台湾影印’初版，然其版权页谓民国二十七年（1938年）六月初版，1962年2月台一版，此说误。1999年1月中旬，阅谢泳《逝去的年代——中国自由知识分子的命运》（北京：文化艺术出版社，1999年版）之《汤用彤的顾虑》（58页），谓书于‘1944年在重庆翻印’，则此‘重庆印本’似系1944年印行者。唯谢氏又谓此‘重庆翻印’本‘所据初版本为1938年6月商务版’，此说亦误。汤书民国二十七年（1938年）之商务版，在长沙印行（以下简称‘长沙印本’），上下册页数相连，‘重庆印本’则否；二者每页之行数亦异。北京中华书局1955年9月据民国二十七年（1938年）初版重印汤书，1963年11月再印，未附汤先生之‘重印再版小记’（写于1962年11月1日），谓其书‘初版系一九三八年夏商务印书馆在长沙印行’。然1983年3月北京中华书局将汤书改成简体字横排印时，未附之汤先生‘重印再版小记’，上引一句却作‘初版后一九三八年商务印书馆在长沙印行’。若‘后’字不误，则1938年6月之‘长沙印本’尚非‘初版’，疑1944年之‘重庆印本’即以‘初版’翻印，故‘重庆印本’较‘长沙印本’粗拙。”（严耕望著、李启文整理：《魏晋南北朝佛教地理稿》，上海古籍出版社2007年版，第7页“校记”）

^②汤用彤：《论中国佛教无“十宗”》，《哲学研究》1962年第3期；《中国佛教宗派补论》，《北京大学人文科学学报》1963年第5期。

^③近年来，日本佛教研究界出现了许多对早期佛教研究中“宗学”影响的反思。例如日本学者花野充道2005年5月在北京访问期间，在中国人民大学佛教与宗教学理论研究所演讲时指出：近代日本佛教的学术研究大约可以分为三期：首先，是“宗学”研究，即佛学研究者往往有自己的宗派立场，在不违背祖师的情况下，研究佛教，带有明显的主观性。第二，是纯粹客观的研究，由于受到西方社会科学研究方法的影响，日本佛教学术研究者力图完全不带自己的主观观念；但这样一来，使得日本佛教研究越做越细，失去了研究的“意义”。第三，出现了批判佛教，是对以往纯粹客观研究的一种反对，想赋予研究意义，但又不是简单地回到宗学研究，是一种主—客观相结合的研究方法。（花野本人不大赞同批判佛教，认为批判佛教很难做到主—客观相结合；他个人比较看好“思想史”的研究方法）伊吹敦教授在2010年春季学期于中央民族大学开设日本宗教学研究方面课程时指出：传统的日本“佛教学”研究，其前提是对佛教的信仰，认为佛教虽然传播地域广泛，存在很多表面性的差异，但佛教的根本思想（教理）一直得到维持（也就是说日本佛教虽然跟佛陀时代的佛教表现不尽相同，但日本佛教就是真正的佛教）；根据上述立场，“佛教的历史”就是不变性的“教理”的历史性表现。伊吹敦教授认为，明治时代以后的“佛教学”兴隆的原因：一是日本帝国主义的进展和国家政策的一致，二是面对新时代的僧人对于佛教的危机意识和为了护法的强烈愿望。

的十三宗模式来梳理中国佛教史，就使得中国佛教史研究从草创之初，就超越了宗学阶段，而直接采取客观的学术研究立场，实现了中国佛教史研究的跨越式发展。第二，也正因为如此，汤用彤先生等人开创的中国佛教史研究，与民国年间持一家一派观点的讲经僧，或力图八宗兼弘的义理僧，有了根本性的区别，确立了中国佛教史研究的现代学科地位，可谓功莫大焉。

但也正因为汤用彤先生意在打破中国佛教传统八宗、十宗或十三宗模式，着力汉魏两晋南北朝的佛教义理研究，也为日后的中国佛教史研究带来两个瓶颈：第一，汉魏两晋南北朝佛教史之后，如何跟隋唐佛教宗派衔接。汤用彤先生自1938年出版《汉魏两晋南北朝佛教史》后，一直没能完成《隋唐佛教史》的写作，虽然有很多客观上的原因，但如何从现代学术的研究路径攻克中国佛教宗派问题，不能不说一直是一大难题。今日佛教宗派的专门史已出多种，但如何避免不开返回“宗学”的“倒车”，确实是值得认真思考的问题。第二，汤用彤先生在研究汉魏两晋南北朝佛教史时，避免了单纯从信仰出发的宗派之见，强调义理研究，以及佛学义理如何被中国本土知识分子接受，佛学同玄学等本土思想的交涉，是其著作的一大优点；但是佛学义理的演进，并不能等同于佛教史的全部。一个时代的佛学义理与这个时代的佛教信仰，两者关系密切，但并不能相互取代。某类经典的传入，某项义理主张的提出，可能会对当时信仰者产生重大影响，但也可能并不被世人所重视。我们了解一个时代的佛教史，如果对当时广大信徒最为流行的信仰内容不甚了解，不能不说是一个遗憾。

（二）以隋唐佛教宗派为坐标

当然，以隋唐佛教宗派为坐标研究汉魏两晋南北朝佛学义理，也并非完全过时。日本佛教以宗派为中心，传统上一直使用成实宗、地论宗、摄论宗等称呼，但近代以来越来越多的学者开始使用论师、学派等术语，认为魏晋南北朝的学派是隋唐宗派的先导，并以此切入三论师、地论师、摄论师等魏晋南北朝佛教学派的研究，取得了不少成果；同时，日本学者尤其重视南北朝末期智顓、吉藏等被后世公认为中国佛教宗派创始人的佛学大师的研究。在中国传统佛教中，三论宗存在时间较短，对后世影响不大，吉藏的著作也大都散佚，而日本三论宗相续不断，保存了众多吉藏的著作，晚清民国以来，吉藏著作大量回流中土。由于吉藏著作中有大量前人注疏，因此依据这批从日本回传的吉藏文献，几乎重构了东晋以来的般若学，“什肇山门义”遂成定论。南北朝各论师的研究，也主要依附于对吉藏、智顓等创

宗大师的研究，并以这些佛学大师的批评性引用为主要材料。^①

以中国哲学史、思想史演进为主要坐标，与以后世佛教宗派为主要坐标，所呈现出来的汉魏两晋南北朝佛教史，是大异其趣的。如东晋六家七宗的般若学，若以前者为坐标，比附的是魏晋玄学“贵无”、“崇有”、“独化”等学说；而以后者为坐标，则将其视为三论宗的史前史，中土佛学发展的必然走向。再如前文提到的道生研究，以前者为坐标，重视其通过禅宗而开宋明理学之先河；而以后者为坐标，则重视道生对《法华经》的义疏，重点在中国僧人对《法华经》的理解变迁，旨在天台宗的肇始。^②

以隋唐佛教宗派为坐标而探讨汉魏两晋南北朝佛教史，对佛教大师的思想体系尤为重视。平井俊荣先生《关于法华文句成立之研究》（春秋社，1987年）是一部划时代的著作，平井先生论证了灌顶等后人在整理智顓讲经注释时，大量参考了吉藏的思想和文字，原本许多被认为是天台宗首创的内容，实则是三论宗的说法。平井先生此说也引起颇多争议，至今还在日本学术界不断发酵。从这些争议中，我们亦可以看出，许多日本学人在对汉魏两晋南北朝佛教史的研究中，是以隋唐佛教宗派为标准，通过“成熟”的佛教宗派宗学，来判别汉魏两晋南北朝佛教义理的价值与意义。

（三）以印度、西域佛教史地为坐标

与日本学界非常重视南北朝末期佛学大师不同，欧美等西方学者，涉足汉魏两晋南北朝佛教史时，比较重视早期的译经。这与西方学者常有印度佛学、语言学研究背景有关，他们常常希望借助中国佛教的早期译经，来重塑印度、西域佛教史地。以印度、西域佛教史地为坐标，不少西方学者以及致力于中西交通史的中日学者，常常重视安世高等许多不大为一般中日佛教学者特别重视的早期来华译经僧侣，以及西行求法者（如法显等）。

当然，佛教毕竟产生于印度，最终传入中国，广义来讲，对中国佛教的研究，都或多或少、自觉不自觉地以印度佛教为坐标，最常见的是印度佛教由小乘到大乘，而中土佛教在汉魏时期也开始经历类似的过程，至东晋南朝而最终完成。但近

^①近年来这种情况也发生了许多变化，特别是日本学界“批判佛教”的兴起（如伊藤隆寿），对佛教“生活实践”的重视（如下田正宏），以及敦煌遗书中南北朝论师大量文献的发现与整理。

^②可参考菅野博史：《中国法華思想の研究》，〔日本〕春秋社1994年版。

年来，由于以萧邦（Gregory Schopen）为代表的印度佛教研究取得突破性进展，以往印度佛教史上大小乘观等一系列基本观念都遭到颠覆，那么以传统样态的印度佛教为坐标的中国佛教史，特别是汉魏两晋南北朝佛教史，就很值得怀疑。

萧邦认为，“现代学者研究印度佛教历史的方法无疑是怪异的（peculiar）”。这种怪异在于只重视佛教经典文献的研究，而对考古材料极不重视。“考古必须是文献材料的婢女，它必须在‘由文献支持’的情况下，才能被‘完全理解’；它必须去支持和扩充文献材料，同时也必须被文献材料所支持和扩充；否则它将毫无用处。考古不能成为独立的证据，它不能讲述独立的历史。”而实际上，巴利语经典文献的年代要比众多考古材料晚得多。造成当代学者过于看重经典，注意力集中在观念上（ideal）的而不是现实中的材料的原因，萧邦认为是由于当代学者头脑中有一种“正确宗教”（true religion）的观念，而这种观念来自于基督新教的影响。^①

综上所述，三种坐标，各有其优势，也都取得了多方面的研究成果，但同时也有其局限性。那么，随着汉魏两晋南北朝佛教史研究的深入，我们以哪种坐标、哪种研究方法切入汉魏两晋南北朝佛教史研究，尚须进一步探讨。

二、汉魏两晋南北朝佛教史的研究范式

1949年以来，我国大陆地区流行的汉魏两晋南北朝佛教史研究范式，大体可分为三种：1. “上层建筑”范式（传统唯物史观范式）；2. “中国化”范式；3. “知识考古”范式（新社会文化史范式）。

（一）“上层建筑”范式

“上层建筑”范式，将佛教视为一种上层建筑，力图通过社会经济基础加以说明。该范式十分关注社会历史与佛教的互动关系，尤其关注政治史对佛教思想发展的直接影响，以及佛教对其的反作用，力图从社会历史原因出发来探讨佛教思想变迁。“历史唯物主义告诉我们，社会的精神生活所由形成的来源，社会观念，并不是要到观念、理论、观点本身去找，而是要到社会的物质生活条件、阶级斗争中去找。因为理论、观点等，是社会存在的反映。离开了基础，空谈上层建筑，是讲不清楚的。”^②这种研究方法，对于以前研究者常常“以经解经”或“六经注我”式的

^①Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, University of Hawaii Press, 1997, p1, p2, p13.

^②任继愈：《汉唐佛教思想论集》，人民出版社1981年第三版，第266页。

研究方法是有所突破的。正如任继愈先生指出：“今人叙述古人，往往有两种毛病，一是站在古人的立场来重述古人的话头，所谓以经解经。这种转手贩运的办法，看起来没有走样，却并不能真正把古人的精神表达出来，使今人看不懂。一是任意发挥，或者把古人所没有的思想说成古已有之，也有人用现代西洋哲学某一学派来比附。这样做，看起来条理清晰，可是由于发挥过多，把不属于古人的思想说成古人的思想，缺少科学性。用这两种办法研究历史都是有害的。”^①

“上层建筑”范式在一定意义上对上述两种缺失，是有所裨益的。“文化大革命”前，“上层建筑”范式，以任继愈先生的《汉唐佛教思想论集》为最典型的代表，该书是新中国出版的第一部佛教史论著，收录了任先生1955年与汤用彤先生合著的《南朝晋宋佛教“般若”、“涅槃”学说的政治作用》，直到1964年撰写的《从佛教经典的翻译看上层建筑与基础的关系》^②等近十篇论文。当时还作为青年学者的方立天先生指出：“马克思主义经典作家一再强调，包括宗教和哲学在内的上层建筑是以经济为基础的，并且也教导我们不要把世俗问题化为神学问题，而要把神学问题化为世俗问题，不要用迷信来说明历史，而要用历史来说明迷信。可以说，《论集》作者正是遵循这个原则去探索我国佛教哲学思想发展的内在根源和基本线索的。”^③任继愈先生的佛教研究，被毛泽东主席称赞为“凤毛麟角”，得到肯定。^④此后很长一段历史时期，“上层建筑”范式，是各类中国思想史、哲学史中最为流行的中国佛教研究方法。

当时唯一的例外可能是吕澂先生，他在20世纪60年代前期编写的研究生讲稿《中国佛学源流略讲》中，对当时业已出版且颇有影响的任继愈先生的佛学论著只字不提。不过吕先生对同是在“上层建筑”范式指导下编写而成的侯外庐先生主编的《中国思想通史》多有肯定，“《中国思想通史》，采用新的观点方法讲到一些佛学方面的内容，如对汉、魏、晋、隋、唐的佛教都谈到了，作者们是下过一番工夫

^①任继愈：《佛教与中国思想文化：〈中国佛教史〉第一卷序》，见《汉唐佛教思想论集》第三版，第16~27页。这是该序的首次发表。

^②《汉唐佛教思想论集》1963年初版，1973年再版时增收该文。

^③方立天：《读〈汉唐中国佛教思想论集〉》，《哲学研究》1964年第2期，第58页。

^④毛泽东主席读过任继愈1963年初版的《汉唐佛教思想论集》之后，在当年12月30日一份文件上作了批语：“用历史唯物主义的观点写的文章也很少，例如任继愈发表的几篇谈佛学的文章，已如凤毛麟角，谈耶稣教、回教的没有见过。不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史或世界史。”（参见龚育之等：《毛泽东的读书生活》，三联书店1986年版，第4页）