

近现代著名学者佛学文集

吕澂集

黄夏年 主编



(京) 新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

吕澂集/吕澂著. —北京: 中国社会科学出版社, 1995. 12
(近现代著名学者佛学文集/黄夏年主编)

ISBN 7-5004-1798-5

I. 吕… II. ①吕… ②黄… III. ①佛教-研究-文集②吕 -
文集 IV. B949. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 15182 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月第 1 次印刷

开本: 787 × 1092 毫米 1/32 印张: 10. 375 插页: 2

字数: 230 千字 印数: 1—5 000 册

定价: 14. 00 元

缘 起

几年前在国内的一次宗教学会议上，几位代表与笔者谈到了中国近现代佛教。交谈中除了提及那些至今仍时时为人们所引述的大家，也还说到了好些当年名噪一时而今已鲜为人知的大德。所有这些人的著述，说起来都是研究中国近现代佛教以至研究中国近现代历史和文化所不可不读的。他们的意见和观点，大都是几十年前的了，有的已逾半个多世纪，但那怕是今天读来，往往也还有新意，这也许便是人们常说的文化心理的继承性，说得更明白些，从前的人和今天的人所关心的问题，总是有共同之处的。这些人中，有的是僧人，当然是学问僧人，也有的是俗世中的学者，但成就斐然。今天要找到他们在几十年前发表和流传的文字，已经不是很容易的事了。这就萌发了我们搜集并编印《中国近现代著名学者佛学文集》的意愿。今年初，中国社会科学院世界宗教研究所的黄夏年君又在编辑部谈及此事。黄君是《世界宗教研究》的编辑，对于国内佛教学研究动态和佛教史料颇为留意，也有素养。一经取得共识，我们便分头动手做起来。

经过近一年的紧张努力，终于结集完成了这部能够反映近现代佛学研究最高水平的丛书。可以这么说，本丛书中各集子的主人都是在中国近百年来的佛教史或佛学研究史上卓有影响的人物。他们的文字和思想肯定是会具有长久的意义的。

EL26/43 76

我们的这套书——《中国近现代著名学者佛学文集》——中的作者和论文，大致反映出三个特点。这恰好也正是中国近现代佛教的主要特点之一。

首先，是它们反映出中国近现代佛教学研究已经具有了以往不曾有的科学倾向。佛教自东汉明帝时传入中国，已有近二千年的历史，其辉煌时代当然是在隋唐时期。宋元以降，说真的，佛法已经呈现式微之相了。到了明清时代，由于封建专制主义臻于烂熟，早就不得不匍匐在王座下的佛教更是失去了真精神。据说清世宗曾经发愿要以十年专治国家，再以后十年专弘佛教。世宗在位十三年，无论如何，当时或是后来时代的佛教“气运”都没有好起来。明代不管怎么说还有四大高僧，入清则似乎“法眼灭矣”。每况愈下的佛教，到了清末，除了忏诵法事、坐香念佛，而义学几绝。只是进入民国以后，佛教才有了几分转机。当时很有一些硕学名家提倡鼓吹佛教三学并且身体力行，为世树立模范。其结果，义学也因之产生了灿然可观的成果。

但此时的佛教义学，已经不再是传统意义上的依经作注，由注而释，而是有新的时代精神渗透其间的佛学或佛教学。尤其“五四”运动之后，从事佛学研究的人虽说仍有僧人，但更有成绩的又多是俗世中的学者。这一时期的中国文化界经过了近世西方人文科学精神的洗礼，有意无意地接过了以实验科学为根砥的研究方法。学者们研究佛教，不能不说是出自一个新的观察角度，又借鉴了外来的研究工具。本文集所辑入的胡适、陈寅恪、汤用彤等人的作品便代表了这样的科学的学术倾向。这一倾向，同样也在著名学问僧人印顺法师等文字中的鲜明表现出来。

其次，从我们这套文集的内容看，又展示出近现代佛教

的另一特点：对佛教作出较大贡献的是在家的俗信徒，称为居士的一批知识分子。象杨仁山、欧阳竟无等等，他们搜求海内外佛教典籍刊行印发；他们建立了佛学教育机构，培养僧俗佛教人材；他们矻矻终年，为维系“一代圣教”作他们力所能及的贡献。他们的那个时代兵燹不绝，民不聊生，他们为自己的事业历尽艰辛而无怨无悔。在他们的身上体现出来的正是玄奘等古德为法捐躯的精神，这种人格力量被鲁迅先生称为“中国的脊梁”。

第三，我们的这套集子还从一个侧面，反映了中国近现代佛教的又一特点——它具有强烈的人世性或政治性。这是中国近世社会所遭遇的特殊历史环境所赋予的。看看谭嗣同，可以理解为什么佛教可以在近代社会中，在热切期望中国强盛起来的仁人志士那里成为思想武器。梁启超为谭嗣同《仁学》一书所作的序，便部分地揭示出这中间的因果关系。再看杨度，以往的“筹安会君子”之一，他在拥戴“洪宪皇帝”的活动失败以后，退出政界，虔心研究佛学达十年，但最终他成了中共地下党员。在中国特殊的近现代历史环境中考察这一现象，我们也许会对佛教有新的认识？从佛教僧人方面来看呢，太虚法师一生的活动就更有强烈的政治意味了。太虚决不只是一个博学的佛教义学僧人，他对社会的关注和影响，他的奔走呼吁，使二十世纪上半叶的中国佛教透出了前所未有的气息。我们若读他的文章，就能体会到不得不然的感觉。这是历史的必然，抑或也透出因缘的宿力？当然，这一时期佛教中也有更为传统的人物，比如终生致力于弘扬净土一宗的印光法师。

我们选编本丛书各文集的标准只有两个：一是学术性。所选文章应该是优秀的佛学或者关于佛教的研究著述。二是史

料性。所选文章应该反映佛教在近现代中国历史中的某一特征，与当时的社会背景戚戚相关。由此而附带声明一句，所有文章都是特定历史条件下的产物，其遣词造句、发言主张当然有其所处时代的风格。除有的文集主人所发的议论与现实严重相悖而不能不删节外，我们一般均作原文照录的处理。愿读者识之。

一九九五年十二月

吕澂先生与佛学

吕澂(1896——1989),字秋逸,或作秋一、鹭子,江苏丹阳人。早年于镇江中学读书,毕业后考入常州高等实业学校农科。一年后入南京民国大学经济系学习。因受到胞兄学佛的影响,乃前往金陵刻经处与欧阳竟无结识,虚心求教,信札往返不断。20岁时留学日本,专攻美术。因反对日本侵略中国,乃罢学回国。被刘海粟所办的上海美术专科学校聘为教务长。1918年应欧阳先生之请,前往南京金陵刻经处研究部筹办支那内学院,从此弃却前学,一生转向专攻佛学。1922年内学院成立,先生任学务处主任。抗日战争爆发,内学院迁往四川江津,欧阳师逝世后,被推举接替院长一职。其间曾为华西大学中国文化研究所编写佛教史料,并聚众讲授佛学。1949年支那内学院改名为中国内学院,继任院长。1952年内学院自行停办。先生乃在金陵刻经处从事佛学研究,曾开办了五年佛学研究班,著述讲学。“文革”时避居丹阳家乡,晚年定居北京。93岁高龄时逝世于斯。生前除担任内学院院长外,解放后还担任过中国佛教协会常务理事、名誉理事,中国佛学院院务委员会副主任,中国科学院哲学社会科学部委员,哲学研究所兼职研究员。以及江苏省人大代表,政协常委,第二、三、四、五、六届全国政协委员等。一生著述等身,美学著述有《美学概论》、《美学浅说》、《现代美学思潮》、《西洋美术史》等;佛学著作有《声明略》、《佛典泛论》、《印度佛教史略》、《西藏佛学原论》、《因明

纲要》、《佛教研究法》、《中国佛学源流略讲》、《印度佛学源流略讲》、《新编汉文大藏经目录》、《因明入正理论讲解》等。

吕澂先生是当代中国佛学研究最有成就者之一。他精通日、梵、巴利、藏等多种文字，因之对印度佛教、中国汉地佛教和西藏佛教都有精湛的研究。在研究方法上，他以比较研究为特点，以经典作为线索，教义作为基础，把佛学作为一门科学来研究，因此取得了不少成绩，影响了一代学者。他的研究成果主要体现在以下几方面：

一、佛法不离世间 他认为大乘佛学的实践，本来是积极利益世间的，但后来却走上了超然自了的道路，因此要重新揭示大乘佛教的实质，就必须重新发挥大乘菩萨的“为人”之精神。一切有情生存于世，只是沉沦流转，是此岸；佛法则循世间实相，从世间兴起，有所趋向，直往彼岸。人们不知此理，或只讲生死苦恼，引人厌世躲避，“只剩有浑身自私自利的解数”；或只讲空，说烦恼即菩提，生死即涅槃，由此引入向浮泛空虚，于佛法一无所得；或只纯任知解，一切都从知解上去理会，虽顺口动听，但却离实际愈远，成为一场空话。

二、唯识思想研究 他推崇唐玄奘翻译的佛典，但认为文义艰深，难于理解。因此先生充分运用了各种语言知识，将各种不同版本的经典加以对照，发现了许多新的见解。例如，瑜伽派一系列的学说是来自于上座部的《杂阿含经》，“阿含”意为三教共存，经中还保存了说一切有部的学说，可从《杂阿含经》通往其它各教，大小乘佛教源流具见。《瑜伽师地论》与《宝积经》有密切的联系，从此可以看出大乘佛学的发展线索。梵文本和藏文本的唯识经典自成一系，由此揭示了唯识古学和唯识今学的分歧所在，找出了《俱舍论》在组织上与南北二方各种《毗昙论》的关系，判明了小乘毗昙学的系统。

三、佛经整理考订 先生参与了国内许多历代藏经刻本的考订,进而认清了藏经版本源流,找出了版本之间的谬讹处,揭示了汉文佛典的翻译特点和不足。同时利用汉文佛典解决了佛教史上的一些疑难问题,如推定佛灭的年代,认定《四十二章经》为经抄,其和《牟子理惑论》都是出于晋宋间人的著作。并在此基础上,编校了《藏要》和新编了大藏经目录。

四、藏传佛学研究 他研究了西藏的经典和梵文经典,指出了西藏前弘期和后弘期的源流演变。

五、因明学的研究 他对藏文译本的研究,发现了陈那的学说特点,指出《集量论》是陈那因明说的宝贵资料。法称的著作发展了陈那的学说,使“旧疏得失”,解决了玄奘译本中的积疑。

六、中印佛学比较 先生认为中国佛教是吸取了印度佛学,又不同于印度佛学的一种新学后。印度佛学以心性本寂来立论,中国佛学以心性本觉来推演。一则革新,一则返本,二者结果判若天渊。中国学说以天台、贤首、禅宗三家为代表,它们与印度佛学有很大的距离。印度的心性本净说是自性涅槃的心性本寂,不同于中国根据《大乘起信论》而来的心性本觉的自性菩提思想。

吕澂先生对中国的佛学研究作出了卓越的贡献,他不仅赢得了中国学者的尊敬,也受到世界佛教学者的赞扬,1990年山东齐鲁出版社出版了《吕澂佛学论著集》,收集了他的大部分重要学术著作,但也有个别的著述未收入。近年来,又有先生的个别遗著发表。本书除了收入了原有的重要佛学论文外,又注意将近年的著述收入其中。特此说明。

编 者

目 录

缘起.....	(1)
吕澂先生与佛学.....	编者(1)
谈佛灭年代.....	(1)
正觉与出离.....	(20)
缘起与实相.....	(29)
观行与转依.....	(46)
佛性义.....	(54)
种性义.....	(58)
佛家辩证法.....	(64)
佛家逻辑.....	(71)
佛法与世间.....	(97)
试论中国佛学有关心性的基本思想.....	(102)
禅学述原.....	(109)
谈谈有关初期禅宗思想的几个问题.....	(118)
律学重光的先决问题.....	(123)
西藏所传的因明.....	(132)
汉藏佛学沟通的第一步.....	(137)
《阿毗昙心论颂》讲要(节录).....	(144)
安慧《三十唯识释略抄》引言.....	(152)
论《庄严经论》与唯识古学.....	(157)
《四十二章经》抄出的年代.....	(173)

《起信》与禅·····	(181)
《起信》与《楞伽》·····	(194)
《楞严》百伪·····	(201)
《华严教义章》略解·····	(217)
南藏初刻考·····	(246)
略论南方上座部佛学·····	(250)
略述有部学·····	(257)
略述正量部佛学·····	(263)
略述经部学·····	(271)
玄奘与印度佛学·····	(285)
奘净两师所传的五科佛学·····	(293)
内学院研究工作的总结和计划·····	(301)
一年来我的佛学研究·····	(308)
佛学研究和支那内学院·····	(313)

谈佛灭年代

辨宇井三八六年说之非

在佛学上印度学上必须有比较确定之年代，始可以论学说之源流，师承之先后。通常以佛年代为基础。印度史家纪事，尝云在佛灭后若干年。故言佛之年代又重在佛之灭年。然佛灭究在何年？此成问题，近世纪来迄无定论。大抵由所用资料各各不同。有取材于佛教者，有取材于异教者（耆那教印度教等）。佛教中又有北传（经北印度传播）南传（经锡兰传播）之分。普通用南传资料，推定在公元前四八〇年左右，本院考订亦用南传，定为应在前四八六年。用北传考证之说，则相悬百年。如一八七三年克恩氏印度佛教手册考定佛灭，初说为前三七〇年，后又改说前三八〇年。一九〇六年日人小野玄妙作佛教年代考谓佛灭在前三八四年。一九二四年宇井伯寿踵本院四八六年说后，著佛灭年代论又为前三八六年。抗战期中我国复有抄袭宇井之论证，诡更其文为前三八七年。此皆用北传者。由斯两种资料不同，考得结论亦异，互相反对，不可并存。尤其宇井之论后出，对南传说根本推翻。如其言信，则凡用南传说者皆不可立。然其说二十年来迄无人公认。国人乃于今日，窃取其论证，以为佛灭年代定论；实易滋疑惑，不可不辨。此本讲之所由起也。

宇井作此论文，可谓精心结撰。载于印度哲学研究第二集之首。内容繁复，长凡七万余言，共分九章。今不能逐一详谈，

约其要点为四。(一)用西人通行方法,以阿育王年代为本,上推距佛灭度之年。因阿育王传播佛教及印度文化于东西各国可信之史料最多,其人实具有世界性者,为当今学人所共认。故其年代可以信据。离印度各种异说(佛教南传北传或其它所说佛灭年代)从事独立推定。论文前二章即说明所用方法。(二)考定阿育王距佛年数,取材标准,以为:一须发源于中印度摩揭陀者,再须推及各地皆通,三同时须为异派共许,四又为古说。此则唯北传中佛灭后一百一十六年阿育王即位说足以当之。至南传阿育王即位于佛灭二百一十八年说则与所立标准相迁。此所以取北传不取南传也。(三)由反面证明前说(唯北传可信南传不可信)。一、锡兰及印度本土从佛灭至阿育王即位之间,诸王统年代,只北传一一六年说可通,南传二一八年则否故;二、其间律家传承年代亦唯一一六年可通,二一八年说则多捍格故;三、阿育王年代从印度以外资料考定亦只一一六年说相合,二一八年说则不合故。由此复论及二一八年说,锡兰后亦废而不用,今日锡兰通行佛灭年代乃为前五四四年,不如一般所推定为前四八〇年左右。足见唯北传说合符史实也。(四)论定佛灭为前三八六年,以阿育王即位在前二七一年再加一一六年,实在此年。由此即可贯通教史。举结集为例,名种异说由三八六年说皆得解决。其论证鸿博,信可感人。然由吾人视之,实全盘错误。兹分段逐辨如次:

辨一,方法尚非至当 以宇井之说既以阿育王年代为本独立推定佛灭之年,则首须确定阿育王年代。然阿育王年代离印度传说即不能确定。故西人推论皆为约数。何者,其法乃据现存阿育王在位石刻,摩崖第十三号述王即位九年,征羯陵伽后归依佛教,乃至遣使弘法国外,历记叙里亚、埃及、马其顿、克来尼爱、毗鲁斯等国王名。此五国皆各有历史。考定五王何

年同时在位，又考阿育王在即位后若干年遣使，则阿育王年代在公元前何时即可推知。据西人考定五王同时在位之年为公元前二六一至二五八之四年间。但叙里亚王父子同名，此四年系用子王名，若兼用父王名即须放宽至十五年。然则此局限于四年已非决定可信之说矣。次考阿育王何时遣使？依小摩崖述王信佛二年后乃近僧伽，半年，入三菩提礼圣迹。由即位九年归佛，至此又二年余，始殷勤佛事，则遣使大约可推定在即位后十二年。然遣使究在五王同时在位之何年中，仍不能确定。故由此逆推阿育王即位应为前二七二至二六九年。（四年间）皆为约数。依字并说，王即位或不会适在年间之首尾二年，应在二七一、二七〇两年内，二七〇多疑问，则取二七一为是。然遣使究在即位后十一年抑十二年或更在后自成问题。是阿育王年代离印度传说独立考证即不能确定。更欲据此为基从事独立推定佛灭年代，则何异建巨厦于流沙之上？此其方法未尽当也。除此之外，岂无他途，吾人仍可直从印度传说得之。虽然佛灭年代异说纷纭，在印度本土以及中国西藏锡兰缅甸等地合计不下五十余种，上起公元前二千四百余年下迄前三百二三十年，相差二千余年，如是参错。但此中非无可取者。唯须简择，审其相关各年代是否可信以定用舍，即可得一比较真确之佛灭年代。案南传入中国有众圣点记者，在萧齐永明七年译《善见律毗婆沙》竟，如往事解安居后，加点律末以识岁厘，综计前后得九百七十五点，上推佛灭为前四八六年，此在各传说中吾人即认为甚可采用。因与此说相关之《善见律》并载阿育王即位于佛灭后二一八年。从佛灭年（前四八六）下推，（在四八六内减去二一八年）则阿育王即位是在公元前二六八年。此说，既接近西人由五王同时在位之年推定阿育王即位应在二七二至二六九之四年间，同时又可使西人大约推定之说而

得确定，实在前二六八年非余三年，又阿育王祖父月护建立孔雀王朝，据西人离开印度材料独立考证是在马其顿亚历山大征服难陀王还军以后，盖亚历山遗将为叙里亚王，月护曾与之通使，按其时约在公元前三二五至三一二年之间。依《善见律》记，阿育王即位于月护建国之后五十六年则其祖孙相距年代亦与西人所推相合。且由善见律阿育王即位在佛灭后二一八年，依圣点记即公元前二六八年，再加五十六年，则月护之即位亦可确定为三二四年，又足使西人大约推定之说亦可确指。此直从印度传说以定佛灭年代，由种种旁证，无可疑惑。而宇井不用，大绕圈子，终亦徒劳而已！

辨二，取材未符标准 详宇井用北传资料而取一一六年说，以为最合标准。因汉译北传佛典，凡言及阿育王，几乎同说佛灭百年。其书甚多，举要如马鸣《大庄严论经》，《众护僧伽罗集》，世友《十八部论》、《部执异论》、《异部宗轮论》（三是同本异译），《杂譬喻经》，《阿育王经》，《阿育王传》（二是同本异译），《分别功德论》，龙树《大智度论》等，莫不言阿育王时代当佛灭百年。此中《分别功德论》旧传为小乘大众部之著作，龙树则为大乘南印度人，马鸣中印度人亦通于大乘，余属小乘上座有部多在北印度。是地无分南北，乘无分大小，部无分上座大众，皆主此说。足彰流行之广，道言之遍，岂非异派共许乎？既先由马鸣有此主张，然后推及各地，又岂非发源于中印度乎？考众护世友等生时与迦腻色迦王相先后，约在公元第二世纪顷，去阿育王止四百年，而《分别功德论》早在汉代已译，又岂非复为最古之说乎？此中《十八部论》《部执异论》并明白确定数字，为百一十六年。的然有据，是固极可信依也。宇井此说可谓甚辩。然按之实际，则先所定标准已过高，无说符合。轻率以一一六年说当之，未免拟非其伦。何者？寻佛典各年代说，

俱出分部以后。小乘分部可谓阿育王助成。小乘先有异论，不能和协，王因遣散僧众，行化各地，遂各成宗派；其各传阿育王年代，不能离地方派别之色彩，势即不得尽同。偶似一致，意指仍别。由此考一一六年说，真导源于中印而南而北而小而大且为旧说乎？先在清辨著书中《观心论颂自释》（名思择焰论）通破异说，第四破小乘品，部执释存有各宗所传阿育王年代。上座大众云佛灭后一百五十余年（以百六十年为阿育在位小乘分部）。犍子云二百余年后。部执最后并为四系，此已出三系皆各有其说。所余唯有部，则一百年说自应出自说一切有部。况世友、众护、马鸣等即属有部论师。而有部实成立于西北印度。岂非此说应导源于西北印乎？再从年代方面比较，他宗之说胥较迟，唯此说独较早，更可见其为有部无疑。以有部专事胜他，处处须显己说成立最先。如通常说迦腻色迦王在佛灭六百年，有部则提早为四百年。例正相同。此说既从有部来，可决定其非导源于中印，实导源于西北印度，其后马鸣之说亦因缘于此。马鸣虽籍隶中印，其师为有部胁尊者则西北人。故马鸣学出西北。且提倡譬喻文学在中北印度间之摩偷罗，后譬喻文学即以此地为中心。摩偷罗本阿难再传太德优波笈多行化之地，流风余韵，历久未泯。诸譬喻文学因摭拾其事与阿育王结合，成为《阿育王经》《阿育王传》等词采丰蔚，故事繁广。由此阿育王百年说传播更易。自此说发生，乃渐由西而中而南。此所以流行之广也。异部信其说者，如《分别功德论》，常说大众部实为北方上座部，与有部邻近，彼此相竞，不敢后人，势不得不随之提早。提早及一百年，不可再进，乃似成定说。龙树虽南印度人，闻法于雪山，得道于龙族，则仍北方之学，故同用一百年说。此所以遵信之遍也。至于旧说，清辨所传且不论。南传二一八年说，出自阿育王子摩晒陀，子述父事，不同间接

得之，应最可信，亦最早出。未得确实反证以前不能抹杀。一一六说视此，固不足称为旧也。由斯论证，是一一六说，无一符合标准，安见其价值更胜南传？再进而论之，则一一六说实不足以当北传百年说。缘北传佛灭后百年或百年后，乃译未明确。依玄奘译及西藏《异部宗轮论》，佛灭后百年，实为佛灭后第一百年。百年二字合为一词，犹云“世纪”。第一乃其序次。如信北传说，则阿育王即位，应说为在佛灭后，一至一百年，不能出百年外，苟出百年，即属第二个百年故。既信北传，如何可云一一六年？矛盾自陷！此由误解百年义，实一大错。然姑舍是。或当问：一一六既不合标准，亦不足当北传百年说，惟《十八部论》《部执异论》明明有此说，何防采用？答曰：不然。二论此年本非指阿育王即位。且文是传译者加，非原论有。勘二论异译《异部宗轮论》文云：“佛薄伽梵般涅槃后百有余年，……王号无忧统摄瞻部，感一白盖化洽人神，是时佛法大众初破。”至此乃为一句。是在说明僧伽分裂时际。基师《述记》判此一段文，谓“叙部兴年代。”明非记阿育王即位也。《述记》下更释之云：“谓佛涅槃已后一百余年，于摩揭陀国俱苏摩城当无忧王时佛法初破。”是说佛法初破正当无忧王时，佛灭后百余年亦克指佛法初破之时。何得解为叙阿育王即位之事？且此处原文是百余年，非百一十六。述记云：“梵本但云百余年，更无十六年之语。此相传人释，非本论文。”基师此说，受译主指示，应为可信。或者云新旧梵本各异，但旁徵藏译，则旧本实无十六年语。以藏译虽晚，其本则旧。有可证者，唐译有二大天，明系依后出《婆沙》改增；旧出《鞞婆沙》无二大天，《十八部论》、《部执异论》均无二大天，藏译亦同无二大天，可见其本之旧。而藏译此处文云：“佛灭满百年后不久。”无十六年之文。是梵本原无一定年数，为传译者加，理甚皎然。再考加一十六年之