

湯用彤著

生
曰
雜
稿

B92
22

湯用彤著

先生
曰
雜
稿

中華書局

往日雜稿

湯用彤著

中華書局出版

(北京復興門外翠微路2號)

北京市書刊出版業營業許可證出字第17號

京華印書局印刷

新華書店北京發行所發行 全國新華書店經售

850×1168 毫米 1/32 • 45/16 印張 • 86,000 字

1962年12月第1版

1963年12月北京第2次印刷

印數：2,601—3,600 定價：(9) 0.60 元

統一書號：2018•86 62.9. 京版

前 言

這裏收集的雜稿大都是我在三四十年前所寫的，現在把它編輯在一起，取名《往日雜稿》，交書局出版。“往日”的意思，是指這些文章是舊時代、舊社會和舊我的產物；從今天看來，判若隔世。在五四運動以後，有一些資產階級知識分子，一方面受西洋所謂“史料學”之影響，另一方面繼承了乾嘉以來的考據之風，提倡考據之學，脫離實際，脫離政治。那時我對於國家的前途茫茫，深受這一風氣之影響，也就搞起所謂“考據之學”。“考據之學”這一種風氣，在當時一方面表現了有些知識分子爲了炫耀自己知識的“淵博”，企圖“發前人之未發”，鑽冷門，以爲進身之階。另一方面表現了像我們這樣一些人，把“史料學”就當成史學，認爲只須問“材料”是否可靠，而不去研究這些材料說明什麼問題，不去從史料中引出合乎實際的結論，而往往是材料堆砌，不能真正的解決什麼問題。今天看來，這樣的風氣當然是要不得的。這裏所收集的文章，就是在這樣的思想指導下寫成的。它們有用還是沒有用，就有待於讀者了。

這本雜稿，多半是有關宗教史的論文書評，爲讀者方便，我把它們分成若干組略加說明。前面三篇是關於隋唐佛教史的論文，我原有《隋唐佛教史講義》一稿，尙未整理成書，因此先把這幾篇已發表過的有關論文收在本集之中。第二組爲書評，這些書評多半寫在“九·一八”前後。《讀太平經書所見》一文是我三十年前爲寫

佛教史，而對道教經典所作的研究，近年開始研究道教史，頗有興趣，這篇文章編入本集以便保存。《佛教上座部九心輪略釋》一文是我對印度早期佛教研究的論文，這篇文章和《勝宗十句義論解說》收在這裏可以作為我那本《印度哲學史略》的補充。《南傳念安般經譯解》是我據巴利文本參考英譯本譯出，並略作解說。附錄二篇是我在解放前對文化思想的一些看法，它表現了我當時的歷史唯心主義的錯誤觀點，編入本文集，便於讀者在讀本書和作者的其他著作時，於我的思想有所認識。

這本文集，今天看來誤謬之處甚多，我想它之所以能出版，主要的是說明解放後我國文化事業在中國共產黨的領導下，有了重大的發展；說明了人民政府對保存史料的重視。如果說它能給讀者提供一些研究這方面問題的材料和線索，當亦為快事。

湯用彤 一九六二年春節

目 錄

(一) 隋唐佛學之特點	1
(二) 唐太宗與佛教	8
(三) 攝山之三論宗史略考	14
(四) 大林書評	
序	26
評《考證法顯傳》	26
評日譯《梁高僧傳》	30
《唐賢首國師墨寶》跋	33
矢吹慶輝《三階教之研究》跋	36
評《小乘佛教概論》	38
評《唐中期淨土教》	40
(五) 讀《太平經》書所見	43
(六) 佛教上座部九心輪略釋	73
(七) 《勝宗十句義論》解說	84
(八) 南傳《念安般經》譯解	104

附 錄：

(九)評近人之文化研究	116
(十)文化思想之衝突與調和	119

隋唐佛學之特點

——在西南聯大講演

今天講的題目是隋唐佛學之特點。這個題目有兩種講法：一種是把特點作歷史的敘述，從隋初到唐末，原原本本地說去，這叫做“縱的敘述”。一種是“橫的敘述”，就隋唐佛學全體作分析的研究，指明它和其他時代不同的所在。原則上這兩種方法都應該採取，現在因為時間限制，只能略略參用它們，一面講線索，一面講性質。即使這樣講，也仍然只能說個大概。但是先決問題，值得考慮的是：隋和唐是中國兩個朝代，但若就史的觀點去看，能否連合這兩個政治上的朝代作為一個文化學術特殊階段？就是隋唐佛學有無特點，能否和它的前後各朝代加以區別？我們研究的結果，可以說佛學在隋唐時代，確有其特點。這一時期的佛學和它的既往以及以後都不相同。平常說隋唐是佛學最盛的時候，這話不見得錯，但是與其說是最盛，倒不如拿另外的話去形容它。俗話說“盛極必衰”，隋唐佛學有如戲劇的頂點，是高潮的一刻，也正是下落的一刻。所謂“分久必合，合久必分”，隋唐佛學的鼎盛，乃因在這時期有了很高的合，可是就在合的裏面又含有以後分的趨勢。總括起來說，隋唐佛學有四種特性：一是統一性；二是國際性；三是自主性或獨立性；四是系統性。若欲知道這四種性質及其演變，便也須知道佛學在這一時期之前與以後的趨勢。

先說統一性。隋唐時期，佛教在中國能夠在各方面得以統一，

扼要說來，佛學本身包含理論和宗教兩方面。理論便是所謂哲理，用佛學名詞說是智慧。同時佛教本為宗教，有種種儀式信仰的對象，像其他宗教所供奉的神，以及有各種工夫如坐禪等等。所以佛教既非純粹哲學，也非普通宗教。中國佛教對於這兩方面，南北各有所偏，又本來未見融合，可是到了隋唐，所有這兩方面的成分，俱行統一。從歷史上看，漢朝的佛教勢力很小，到了魏晉南北朝雖然日趨興盛，但是南北漸趨分化。南方的文化思想以魏晉以來的玄學最佔優勢，北方則仍多承襲漢朝陰陽、讖緯的學問。玄學本比漢代思想超拔進步，所以南方比較新，北方比較舊。佛學當時在南北兩方，因受所在地文化環境的影響，也表現同樣的情形。北方佛教重行為，修行，坐禪，造像。北方因為重行為信仰，所以北方佛教的中心勢力在平民。北方人不相信佛教者，其態度也不同，多是直接反對，在行為上表現出來。當時北方五胡很盛，可是他們却漸崇中國固有文化，所以雖然不是出於民族意識，也嚴峻的排斥佛教。南方佛教則不如此，着重它的玄理，表現在清談上，中心勢力在士大夫中，其反對佛學不過是理論上的討論，不像北方的殺和尚，毀廟會，那樣激烈。並且南方人的文化意識和民族意識也不如北方那樣的強，對外來學問取容納同化態度，認佛教學理和固有的玄學理論並沒有根本不同之處。換言之，南方佛學乃士大夫所能欣賞者，而北方的佛學則深入民間，着重儀式，所以其重心為宗教信仰。

到了隋唐，政治由分到合，佛教也是如此。本來南方佛教的來源，一為江南固有的，另一為關中洛陽人士因世亂流亡到南方而帶去的。北方佛教的來源，一為西北之“涼”的，一為東北之“燕”的。南方為玄學佔有之領域，而“涼”與“燕”則為漢代舊學殘存之地，佛教和普通文化一樣，也受其影響。但是自從北朝佔據山東以及淮水流

域，有時移其人民，南方佛教也稍向北趨；又加以南方士大夫逃亡北方的也不少，俱足以把南方佛學傳入北方。所以北朝對佛學深有研究者，多為逃亡的南方人。再其後，周武帝毀法，北方和尚因此頗多逃入南方；及毀法之事過去，乃學得南方佛學理論以歸。到了隋文帝，不僅其政治統一，為南北文化融合之有利條件，並且文帝和煬帝俱信佛教，對佛學的統一，都直接有很大的功勞。文帝在關、洛建廟，翻譯經典，曾三次詔天下有學問的和尚到京，應詔者南北都有。以後煬帝在洛陽、江都弘揚佛教，置備經典，招集僧人，而洛陽、江都間交通很發達，南北來往密切，已不像隋以前的樣子，這也是南北文化統一的主要因素。

就佛教本身說，隋唐的和尚是修行和理論並重。華嚴的“一真法界”本為其根本理論，可是其所謂“法界觀”，乃為禪法。天台宗也原是坐禪的一派，所尊奉的是《法華經》，它的理論也是坐禪法，所謂“法華三昧”是也。法相，唯識，本為理論系統，但也有瑜伽行觀。禪宗雖重修行，但也有很精密的理論。凡此俱表明隋唐佛教已統一了南北，其最得力之口號，是“破斥南北，禪義均弘”。天台固然如此，華嚴也可說相同。唐代大僧俱與南北有關。天台智者大師本為北人，後來南下受煬帝之優禮；唐玄奘在未出國前曾到過襄陽和四川，襄陽乃南方佛學的中心。菩提達摩本由南往北。三論宗的吉藏本為南人，後來隋文帝請他到北方，極受推崇。法照乃淨土宗大師之一，本為北人，也曾到過南邊。表面看，北方佛教重行為信仰，仍像舊日的情形，可是實在是深入了。這時仍同樣造佛像，建廟宇，勢力仍在平民；却又非常着重理論，一時天台、華嚴諸宗論說繁密，競標異彩。南方佛學，反而在表面上顯現消沉。却是對後來的影響說，北方的華嚴、天台對宋元明思想的關係並不很

大，而南方的禪宗則對宋元明文化思想的關係很大，特別關於理學，雖然它對理學並非起直接的作用，但自另一面看，確是非常重要的。

再說國際性。隋唐時代，中國佛學的地位雖不及印度，但確只次於印度。並且當時中國乃亞洲中心，從國際上看，中國的佛教或比印度尤為重要。當時所謂佛教有已經中國化的，有仍保持印度原來精神的。但無論如何，主要僧人已經多為中國人，與在南北朝時最大的和尚是西域人或印度人，全不相同。南朝末年的法朗是中國人，他的傳法弟子明法師是中國人，但是他最重要的弟子吉藏是安息人，為隋朝一代大師。隋唐天台智者大師是中國人，其弟子中有波若，乃是高麗人。唐法相宗大師玄奘是中國人，其弟子分二派：一派首領是窺基，于闐人；另一派首領是圓測，新羅人。華嚴智儼系出天水趙氏；弟子一為法藏，康居人，乃華嚴宗的最大大師；一為義湘，新羅人。凡此俱表示當時佛教已變成中國出產，不僅大師是中國人，思想也是中國化。至若外國人求法，往往來華，不一定去印度。如此唐朝西域多處的佛經有從中國翻譯過去的。西藏雖接近印度，而其地佛教也受中國影響。朝鮮、新羅完全把中國天台、華嚴、法相、禪宗搬了去。日本所謂古京六宗，是唐代中國的宗派。而其最早的兩個名僧，一是傳教法師最澄，一是弘法大師海空。其所傳所弘的都是中國佛教。所以到了隋唐，佛教已為中國的，有別開生面的中國理論，求佛法者都到中國來。

佛教到隋唐最盛。佛教的勢力所寄托，到此時也有轉變。因此接着談到它的自主性或獨立性。主要的是，這時佛學已不是中國文化的附屬分子，它已能自立門戶，不再仰仗他力。漢代看佛學不過是九十六種道術之一；佛學在當時所以能够流行，正因為它的

性質近於道術。到了魏晉，佛學則倚傍着玄學傳播流行；雖則它給玄學不少的影響，可是它在當時能够存在是靠玄學，它只不過是玄學的附庸。漢朝的皇帝因信道術而信佛教，桓帝便是如此。晉及南朝的人則因欣賞玄學才信仰佛教。迨至隋唐，佛教已不必藉皇帝和士大夫的提倡，便能繼續流行。佛教的組織，自己成爲一個體系。佛教的勢力集中於寺院裏的和尚，和尚此時成爲一般人信仰的中心。至於唐朝的皇帝，却有的不信佛教。高祖僅僅因某種關係而中止毀滅佛教。唐太宗也不信佛教，雖非常敬愛玄奘，但曾勸過玄奘還俗。玄奘返國後，着手翻譯佛經，要求太宗組織一個翻譯團體，太宗便拿官話搪塞玄奘，意思是你梵文很好，何須他人幫忙。據此，足見太宗對佛教的態度如何了。玄宗雖信佛教，可是信的是密宗，密宗似道教，實際上信道教才信佛教。唐朝士大夫信佛教的也不多，即有信者也對於佛學理論極少造詣。士大夫排斥佛教的漸多，且多爲有力的分子。加以道教的成立，使陽陰五行的學者另組集團來反對佛教。儒教則因表現在政治上，和佛無有很大關係。因之佛教倒能脫離其他聯繫，而自己獨立起來。另一方面，佛教這種不靠皇帝士大夫，而成獨立的文化系統，自主的教會組織，也正爲它的衰落的原因。即緣佛教的中心，僅集中於廟裏的和尚，則其影響外界便受限制。和尚們講的理論，當時士大夫對之不像魏晉玄學之熱衷；平民信仰佛教的雖多，然朝廷上下則每奉儒教，不以事佛爲主要大事。這些實在都是盛極必衰的因子。本來佛學在中國的表現，一爲理論，二爲解決生死問題，三爲表現在詩文方面的佛教思想。可是到了向下衰落的時候，理論因其精微便行之不遠，只能關在廟裏；而生死問題的解決也變爲迷信。這時只有在文學方面尚可資以作爲詩文的材料，韓昌黎雖然排佛不遺餘

力，倒嘗採取佛學材料作些詩文贈給和尚。

最後談到系統化。印度佛教理論，本來有派別的不同，而其傳到中國的經典，到唐代已甚多。其中理論亦復各異。爲着要整理這些複雜不同的理論，唐代的佛學大師乃用判教的方法。這種辦法使佛教不同的派別，互異的經典，得到系統的組織，各給一個相當地位。因此在隋唐才有大宗派成立。過去在南北朝只有學說上的學派 (Sect)。例如六朝時稱信《成實論》者名成實師，稱信《涅槃》者名涅槃師。而唐朝則成立各宗，如天台、禪宗等等，每宗有自己的廟，自己的禁律，對於佛學理論有其自己的看法。此外每一宗派且各有自己的歷史，如禪宗尊達摩爲祖宗，代代相傳，像《燈錄》裏所記載的。這也表明每派不僅有其理論上的特點，而且還有濃厚的宗派意識，各認自己一派爲正宗。此種宗派意識，使唐朝佛教系統化，不僅學術上如此，簡直普及到一切方面。華嚴、天台、法相三宗，是唐朝最重要的派別。另一爲禪宗，勢力極大。天台、華嚴不僅各有一套學理，並且各有一個全國性的教會組織，各有自己的譜系。華嚴、天台、法相三宗發達最早。華嚴上溯至北朝，天台成於隋。它們原來大體上可說是北統佛教的繼承者。禪宗則爲南方佛學表現，和魏晉玄學有密切關係。到中唐以後，才漸漸盛行起來。原來唐朝佛學的種種系統，雖具統一性，但是南北的分別，仍然有其象迹。唐朝前期佛學富北方的風味，後期則富南方風氣。北統傳下來的華嚴、天台，是中國佛學的表現；法相宗是印度的理論，其學說繁複，含義精密，爲普通人所不易明了。南方的禪宗，則簡易直截，明心見性，重在覺悟，普通人人都可以欣賞而加以模擬。所以天台、華嚴那種中國化的佛教行不通，而來自印度的法相宗也行不通，只有禪宗可以流行下去。禪宗不僅合於中國的理論，而且合乎

中國的習慣。當初禪宗本須坐禪，到後來連坐禪也免去了。由此也可見凡是印度性質多了，佛教終必衰落，而中國性質多的佛教漸趨興盛。到了宋朝，便完全變作中國本位理學，並且由於以上的考察，也使我們自然的預感到宋代思想的產生。從古可以證今；猶之說沒有南北朝的文化特點，恐怕隋唐佛學也不會有這樣情形；沒有隋唐佛學的特點及其演化，恐怕宋代的學術也不會那個樣子。

——錄自《圖書月刊》第三卷第三四期——

唐太宗與佛教

中國佛教之全盛甚難確定在何時。但自冠達捨道之年，爰及武媚授記之日，我國人士取精用弘，宗派繁興。隋代唐初，尤稱極盛。惟佛教勢力之增長，抑亦有賴於帝王之外護。唐初佛教依人君之態度言之，則既有武德末年之摧折，復因貞觀文治受漠視。比之六朝帝王弘法之熱烈，相去甚懸遠也。

世頗有誤以爲唐太宗弘贊釋教者。歐陽永叔亦惜其牽於多愛，復立浮屠（見《新唐書·本紀》）。但唐代諸帝中，太宗實不以信佛著稱。睿宗時，辛替否上疏有曰：

太宗……撥亂反正，開階立極。得至理之體，設簡要之方。省其官，清其吏。奉天下職司，無一虛受。用天下財帛，無一枉費。……不多造寺觀，而福德自至。不多度僧尼，而殃咎自滅。……自有帝皇以來，未有若斯之神聖者也。故得享國長久，多歷年所。陛下何不取而則之。

及至武宗毀法，其詔書有曰：

況我高祖、太宗以武定禍亂，以文理華夏。執此二柄，足以經邦。豈可以區區西方之教，與我抗衡哉。

唐太宗不但未以信佛著稱，而其行事且間有不利於釋子者。武德末，傅奕致力詆佛，頗傾動一時觀聽。《法琳別傳》作者之彥琮，亦認爲當時“禿丁”之諺，閭里甚傳，“胡鬼”之謠，昌言席席（“禿丁”“胡鬼”均傅奕語）。高祖遂下詔沙汰僧尼，並及道士。凡“有精勤

練行，守戒律者，並令大寺觀居住，給衣食，勿令乏短。其不能精進戒行者，有闕不堪供養者，並令罷遣，各還桑梓。所司明爲條式，務依法教。違制之事，悉宜停斷。京城留寺三所，觀二所。其餘天下諸州各留一所。餘悉罷之”。時武德九年五月也（此據《舊唐書》，《新唐書》作四月）。六月而高祖退位，太宗攝政，大赦天下，事竟不行。

太宗雖未行武德毀法之詔，但貞觀初年，疊有檢校。《續高僧傳·明導傳》，謂貞觀初導行達陳州，逢勅簡僧，唯留三十。導以德聲久被，遂應斯舉。又《智實傳》曰，貞觀元年勅遣治書侍御史杜正倫檢校佛法，清肅非濫。又《法冲傳》曰，貞觀初年下勅，有私度者，處以極刑。（下文又曰，時嶧陽山多有逃僧避難，資給告窮云。）又《法嚮傳》曰，貞觀三年天下大括，義寧（二字原文如此）私度不出者斬，聞此咸畏。得頭巾者，並依還俗。其不得者，現今出家。觀此則太宗即位之初，禁令仍嚴峻也。

自武德九年後，清虛觀道士李仲卿、劉進喜猜忌佛法，恆加訕謗。卿作《十異九迷論》，喜著《顯正論》。貞觀中，釋法琳乃作《辯正論》八卷以駁之。有太子中舍辛謂著《齊物論》，破難釋宗。慧淨、法琳，又復作答。當時唐帝自謂爲老子之後，故道士之氣甚張。而常因定佛道之先後，致生二教爭執。貞觀十四年道士秦世英指斥《辯正論》，謂實謗皇室。帝下詔汰沙門，並下琳於獄按問。辯答往復，語極質直。其言有曰：

竊以拓跋元魏，北代神君；達闐達系，陰山貴種。經云，以金易鎡石，以絹易褸褐，如捨寶戈與婢交通，陛下卽其人也。

棄北代而認隴西，陛下卽其事也。

後太宗降勅，謂汝所著論，言念觀音者，臨刃不傷。朕赦汝七日，爾其念哉。七日且，復勅問。琳答曰，七日以來，未念觀音，唯

念陛下。又答曰：

但琳所著《辯正》，爰與書史符同。一句參差，甘從斧鉞。

陛下若順忠順正，琳則不損一毛。陛下若刑濫無辜，琳有伏屍之痛。

後太宗卒免其死，放之蜀郡。於道中卒，年六十九。（上見《法琳別傳》）

又太宗嘗臨朝謂傅奕曰，“佛道玄妙，聖迹可師。且報應顯然，~~屢有徵驗~~。卿獨不悟，其理何也。”（奕在貞觀朝仍極力反佛。《廣弘明集》卷四，貞觀六年傅奕上疏，令僧吹螺，不合擊鐘。）奕曰，佛是胡中桀黠，~~欺誑夷狄~~。初止西域，漸流中國。遵尙其教，皆是邪僻小人，~~撰寫老莊玄言~~，文飾妖幻之教耳。於百姓無補，於國家有害。太宗頗然其言。（上見《舊唐書·傅奕傳》）

蓋太宗衷必對於釋教，並無篤信。其討王世充，嘗用少林寺僧人。及破洛陽，乃廢隋朝寺院，大汰僧人。（事載《通鑑》武德四年。《續高僧傳·慧乘傳》，謂此事出於高祖勅旨。）武德中法琳著《破邪論》，上書太子建成，有曰，“殿下往藉三歸，久資十善。”而上秦王書中，則僅頌其文德，未言信佛。是蓋太宗初不信佛之明證。及卽皇帝位，所修功德，多別有用心。貞觀三年之設齋，憂五穀之不登也。爲太武皇帝造龍田寺，爲穆太后造弘福寺，申孺慕之懷也。爲戰亡人設齋行道，於戰場置伽藍十有餘寺。（見《法苑珠林》一百）今所知者，破薛舉於豳州，立昭仁寺。破宋老生於呂州，立普濟寺。破宋金剛於晉州，立慈雲寺。破劉武周於汾州，立弘濟寺。破王世充於邙山，立昭覺寺。破竇建德於鄭州，立等慈寺。破劉黑闥於洛州，立招福寺。（參看《廣弘明集》二八。又據《續僧傳·明瞻傳》，謂瞻對太宗廣列自古以來明君昏主制御之術，兼陳釋門大極以慈