



漢—唐中國

佛教思想論集

任繼愈著

生活·讀書·新知三聯書店



# 汉—唐中国 佛教思想论集

任继愈 著

生活·读书·新知三联书店

一九六三年·北京

汉—唐中国佛教思想论集

任继愈著

生活·读书·新知三联书店出版

(北京朝内大街137号)

北京市书刊出版业营业许可证出字第56号

北京印刷厂印刷 新华书店发行

\*

开本 850×1168毫米 $\frac{1}{32}$ ·印张8·字数180,000

1963年10月第1版

1963年10月北京第1次印刷

印数0,001—3,050 定价(七)1.05元

统一书号 2002·176

## 目 录

汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展 .....	1
南朝晋宋間佛教“般若”、“涅槃”学說的政治作用 .....	18
天台宗哲学思想略論 .....	38
华严宗哲学思想略論 .....	69
禅宗哲学思想略論 .....	100
〔附〕論胡适在禅宗史研究中的謬誤 .....	133
法相宗哲学思想略論 .....	155
附 录	
关于《物不迁論》(附今譯) .....	193
关于《不真空論》(附今譯) .....	206
关于《神灭論》(附今譯) .....	219
关于《杜阳杂編》(节录) .....	236
汉—唐佛教簡明年表 .....	239
后 記 .....	249

# 汉唐时期佛教哲学思想 在中国的传播和发展

## (一) 在中国流行的佛教本是外来的宗教

佛教的創始人是悉达多 (Siddhārtha 旧譯作瞿曇), 族姓为乔达摩 (Gautama), 相传为淨飯王太子, 生于迦毗罗卫 (Kapilavastu) (現在尼泊尔王国境内), 他一生活活动在印度北部、中部恒河流域一带。释迦牟尼 (Sākyamuni) 是佛教徒对他的尊号。关于他的生卒年, 我們剝除宗教的无稽传说, 大致可推定卒年为公元前480—490之間。在公元后489年(南朝齐武帝永明7年)中国譯出《善見毗婆沙律》, 这是一部佛教的戒律。相传佛死后每年七月十五日, 印度佛教徒的这一派的信仰者把这一部律捧出、香花供养, 于书后記一点, 师师相传, 年年不断。到齐永明7年在这部律的原本上共有975个点。由此上推975年, 則佛逝世时相当于中国周敬王35年(魯哀公10年, 公元前485年), 較中国的孔子早死6年<sup>①</sup>。还有一个說法, 据錫兰的記載, 阿育王灌頂受佛教的洗礼之年在佛死后218年之后, 由此上推, 佛逝世在公元前483年, 相当于中国周敬王37年。据各种佛書記載, 佛活了80岁。照中国的史料推算, 佛应生于公元前565年(相当于中国周灵王7年); 按照印度史料, 佛生于公元前563年(相当于中国周灵王9年), 比孔子大十二岁<sup>②</sup>。

① 見隋費长房:《历代三宝記》卷1。

② 湯用彤:《印度哲学史略》, 中华书局1960年版, 第59頁。

佛教在印度开始传播时期，正是印度奴隶制比較发达的时期。印度封建化的过渡时期比較长，从公元前1世紀到公元后6世紀，印度的封建经济才巩固。进入封建社会后，印度的奴隶制残余曾延续了很长时期。佛教一开始是为当时的奴隶主階級服务的宗教哲学体系；后期的佛教大乘又为封建地主階級服务。

东汉明帝永平10年(公元67年)，有佛经介紹到中国来。汉明帝时佛教传入中国有不同的記載，这些記載有互相出入的地方，因而有人认为有几种說法不一致，断定汉明帝时佛教沒有传入中国。但是我們从当时整个佛教传布的形势，中国和当时西域諸国的交通，以及当时佛教传播的状况，可以断定佛教思想大量传入中国在公元六、七十年之間是不成問題的，开始传入当在东汉初年<sup>①</sup>。

## (二) 汉代佛教与中国道术

### 方士思想的结合

佛教在东汉初年虽已传入中国，但它只在皇族及上层貴族地主階級少数人物中有些影响，而在广大人民群众中还看不出影响的迹象。当时的信奉者认为佛和中国黄老之术差不多。认为造祠奉祀可以祈福永命。汉光武的儿子楚王刘英，史书說他“誦黄老之微言，尚浮屠(即佛的音譯)之仁祠”(《后汉书》卷七十二《楚王英传》)。祠即修建祠坛以祭祀，后人不了解汉代的祠祀的意义，如司馬光《通鑑》，作“尚浮屠之仁慈”，只从句法結構上来推測，以“微言”与“仁慈”对文，这是錯的。这里是說，刘英把黄老的学說和佛(浮屠)的学說等量齐观。到了桓帝(公元147—167)时期，宮中設华盖以祠浮图老子。当时他的鋪张浪費的宗教祠祀遭到正直的大臣的反对。延熹9年(公元166年)襄楷上书說：

<sup>①</sup> 参考湯用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第二、三、四章，中华书局1955年版。

“又聞宮中立黃老浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理。既乖其道，豈獲其祚哉？”

襄楷認為“此道清虛”，這是說佛教和黃老的清靜無為的思想都是主張清虛的。他看來，桓帝“既乖其道”（與佛道二教的清虛無為之道不合），所以不會得到佛的保佑。當時中國的佛教信奉者，把它當作方術中的一種，他們以對待中國舊宗教的眼光來迎接這個外來宗教的。

漢代也有少量的佛寺。主要是為了滿足西域來華胡商的宗教信仰，法律上不允許中國人出家做和尚。<sup>①</sup> 佛教在廣大群眾中還沒有引起注意，在哲學理論上也沒有表現出它獨特的思想體系。南齊尚書王儉說“漢魏佛法未興，不見其記傳”，王儉是當時博學的學者，他這裡說的不見其記傳是正史上沒有專文記載，並不是所有文獻都沒有記載這回事。據佛經翻譯史的記錄，東漢從明帝永平10年（公元67年）到漢獻帝延康元年（公元220年），這154年間譯經者有12人<sup>②</sup>，譯出佛經（包括佛教教律等一切著作）共292部，合395卷。漢朝譯出的這些佛教經典，到了唐朝開元間，還保存有97部131卷，有195部264卷缺。曹魏從文帝黃初元年（公元220年）到元帝咸熙2年（公元265年）46年間，譯者5人，譯經12部18卷。其中4部5卷存，8部13卷缺。<sup>③</sup>

東漢末年，牟子《理惑論》<sup>④</sup>第20章中說：

- ① 后趙石勒時，王度上書說漢代“唯听（允許）西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家。〔按：個別出家的還是有的，如朱士行、嚴佛調等〕孰承漢制，亦循前軌”。見《高僧傳》卷10，《竺佛圖澄傳》。
- ② 譯經人數，是指的譯經的主要負責人，即“譯主”。當時實際參加者，連同文字加工的助手，人數是相當多的。
- ③ 見《開元釋教錄》卷1，這裡所說的“存”、“缺”，都是斷自唐開元間，下仿此。
- ④ 《理惑論》牟融作，全書共37章，是較早的記載佛教宗教原理的書，近人疑其偽。據近人考證，此書可信，本文從湯用彤說。

“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”。<sup>①</sup>

修炼成神，白日飞升，这本来是汉代神仙方士道术的传统的迷信说法。汉武帝求不死之术，《淮南子》也讲“全生保真”。都是主张炼形炼神，可以肉体飞升。但是佛教从来就反对炼形炼神可以长生不死的说法，释迦牟尼在鹿野苑初次说法，就从分析物质世界变灭无常入手，提出四谛，十二缘生的宗教学说。教人不要相信有无常不变的事物，更不用说有长生不死的人可以飞升了。而当时中国人对佛教的了解，和佛教原来的意思很不相同。当时的中国人以汉代宗教精灵不灭的观点理解佛教。因此，他们说：

“浮屠者，佛也。西域天竺，有佛道焉。佛者，汉言觉，其教以修慈心为主，不杀生，专务清静。其精者号为沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而欲归于无为也。又以人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应，故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为而得为佛也。佛身长一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入，故能通百物而大济群生。……”

“有经数十万，以虚无为宗，苞罗精粗，无所不统，善为宏阔胜大之言，所求在一体之内，而所明在视听之外，世俗之人以为虚诞，然归于玄微深远，难得而测。故王公大人，观死生报应之际，莫不瞿然自失。”<sup>②</sup>

在牟子《理惑论》中也有类似的记载：

“佛者谥号也，犹名三皇‘神’，五帝‘圣’也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言，觉也。恍惚变化，分身散体，或存

① 《弘明集》，四部丛刊本，卷1。

② 袁宏《后汉纪》。



或亡。能小能大，能圓能方。能老能少，能隱能彰。蹈火不燒，履刃不傷。在污不染，在禍無殃。欲行則飛，坐則揚光。故號為佛也。”<sup>①</sup>

可見漢代人所理解的佛教，可以說就是道術。佛能飛騰變化，“能隱能彰”，“履刃不傷”，“欲行則飛”，不死，不傷，變化無方，無所不入。和《莊子》書中所說的“神人”、“至人”入水不溺，入火不熱，長生久視的本領差不多。佛是“道德之元祖，神明之宗緒”；它的宗教理論主張“息意去欲，而欲歸于無為”，“專務清淨”。漢代人所理解的佛教理論與當時社會上流傳的黃老之學沒有什麼差別。

漢代傳譯的《四十二章經》是佛經最早的中譯本，今天已無從與原文查對，這部書嚴格說來與其說它是“譯”的，不如說它是“編譯”，或“改寫”的更恰當一些。古人早已指出過“與《太易》、《老》、《莊》相表里”，這種看法與實際情況是符合的。這部書不是漢人偽造的，但編譯者用當時中國黃老之學和道術的理論去理解它，因此它不可避免地塗上了漢代道術思想和黃老思想的色彩。只有“因果報應”之說是印度傳入的，而不是中國固有的。但漢人對佛教因果報應的理解，也不符合印度佛教的本來的意義。印度佛教的因果報應，是从业（行為）引起的果的內在聯系講因果報應的，而漢代當時流行的宗教迷信則認為“祭祀者必有福，不祭祀者必有禍”<sup>②</sup>，有鬼神可以降禍福於人世，和佛教的反對鬼神的因果報應說迥不相同。

漢代，《四十二章經》以外，佛經翻譯有以安息國的安世高<sup>③</sup>為代表的外國僧人介紹了佛教小乘一切有部毗曇學和禪定的理論。

① 《弘明集》，四部叢刊本，卷1。

② 王充：《論衡·祀義篇》。

③ 《高僧傳》卷1。

譯出的有《安般守意經》、《陰持入經》、《人本欲生經》、《大十二門經》、《小十二門經》、《道地經》等。安玄、嚴佛調等也相繼介紹了這一方面的佛教思想。又有以月支國的支婁迦讖<sup>①</sup>為代表的外國僧人介紹了《道行般若波羅蜜經》、《無量清淨平等覺經》（按：即《大阿彌陀經》）、《般舟三昧經》等；這一派佛教徒還有竺佛朔、支亮、支謙、支曜等人。他們開始介紹了佛教大乘中觀學派的理論（即大乘空宗）。但是，安世高等介紹過來的佛教小乘一切有部的毗曇學和支婁迦讖等大乘空宗的般若學都沒有在當時發生影響。社會上所認識的佛教不過是成神學道的道術。一直到三國時，

“魏境雖有佛法，而道風訛替，亦有眾僧未稟皈戒。正以剪落殊俗耳。設復齋忓，事法祠祀。”<sup>②</sup>

《高僧傳》作者慧皎用後來僧眾的清規戒律來衡量漢代的僧人，當然認為不合佛教的標準，所以說“道風訛替”。事實上當時的出家人也只能過着中國的道士的宗教生活；說不上“訛替”。他指出“設復齋忓，事法祠祀”，倒是完全真實的，因為當時中國人士理解的佛教的確是祠祀的一種。

佛教在印度先有小乘，然後有大乘。無論小乘和大乘，都是在它當時印度的社會歷史條件下產生的。它是印度的上層建築，為印度的奴隸主階級和印度的封建地主階級服務的。他們的一切有部毗曇學和般若空宗的理論是用來麻痺印度廣大人民，消滅他們的反抗意志的思想武器。當時中國的情況和印度不同。東漢以來，豪強地主占統治地位，土地兼併日益嚴重。農民革命的時機尚未成熟。封建貴族統治者為了進一步加強剝削，長期統治，他們妄想學得長生的方術，或者取媚于鬼神，為子孫祈福。他們一方面過着荒淫無恥的生活，一方面又在宮庭營造黃老浮圖之祠。三國時竺

① 《高僧傳》卷1。

② 《曇柯迦羅傳》，《高僧傳》卷1。

融是一个貪暴殘忍的地方官吏，他却是个虔誠的佛教信奉者。史書記載：

“笮融者、丹楊人，初聚眾數百，往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城運漕，遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮屠祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重，下为重樓閣道，可容三千余人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之，由此遠近前后至者五千余人戶。每浴佛，多設酒飯，布席于路，經數十里，民人來觀及就食且萬人。費以巨億計”。<sup>①</sup>

从以上的事例中可以看出当时佛教传入中国后，中国当时宗教占統治勢力的祠祀。佛教也被改造为祠祀的一种。封建軍閥把杀戮劫掠来的財物用于布施，为个人祈福。他們不懂得佛教的理論。無論佛教的大乘、小乘理論，在当时並沒有被人們接受。

### (三)魏晉南北朝时期佛教与中国 哲学唯心主义的結合

东汉后期，階級矛盾日趋尖銳，終於爆发了全国性的农民大起义——黃巾起义。这一伟大的革命运动震撼了东汉封建帝国的基础。在全国地主武装残酷鎮压下，农民起义失败了，成千上万的农民遭到地主武装的杀戮。农民起义失败后，階級力量对比形势有了改变。农民对封建地主的人身依附关系加强了，各地豪强地主集中了地方的軍权、財权，形成軍閥割据的局面。经过連年混战、兼并，最后成为分立的三个国家。农民被束縛在固定的土地上。当时各地豪强地主控制了大批的农民，出現了坞堡经济。曹魏的屯田制用軍事編制把农民束縛在固定的土地上，西晋的剝削比曹

<sup>①</sup> 《吳書·劉繇傳》，《三國志》中華書局1959年版，卷49，第1185頁。

魏时期更加严重，剝削的对象不限于成年的男丁，連妇女、十三四岁的儿童、六十以上老翁都成了剝削榨取的对象。<sup>①</sup> 在农民起义失败后，产生了为当时門閥士族地主阶级服务的魏晋玄学的唯心主义流派与唯物主义流派。

佛教的理論在魏晋时期在玄学唯心主义流行的社会基础上，也得到了統治者的关心和提倡。本来东汉以来就已有佛教大乘空宗经典的翻譯，但是沒有引起注意。直到魏晋以后才开始引起注意，中間隔了一百五十多年。这一时期，佛教翻譯的数量也有所增加。东汉一百五十四年間共譯出佛经292部，395卷，不但部数不多，而且也是小部的，平均每一部佛经还不到两卷，一卷一部及零星散見的居多。从魏到东晋，共261年，共譯出佛教典籍702部，1493卷<sup>②</sup>，不論部数和卷数都有所增加。

值得注意的是这时的佛教哲学思想得到重視和佛教的得到广泛的传播有不可分的关系。当时正当农民革命失败后，正如斯大林所指出的，当劳动者起义反抗失败后，

“他們……不得不退却，不得不把委屈和耻辱、憤怒和絕望埋在心里，仰望茫茫的蒼天，希望在那里找到救星。”<sup>③</sup>

列宁对于宗教得以滋长的原因，也做了全面的指示。他說：

“被剝削阶级由于沒有力量同剝削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于沒有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。对于工作一生而貧困一生的人，宗教教导他們在人间要順从和忍耐，劝他們把希望寄托在天国的恩賜上。对于依靠他人劳动而过活

① 《晋书》卷26《食貨志》“男女年十六已上至六十为正丁。十五已下至十三，六十一已上至六十五为次丁。”都有納稅和徭役的負担。

② 参看《开元釋教录》卷1，卷2，卷3。

③ 《斯大林全集》第6卷，人民出版社1956年版，第43頁。

的人，宗教教导他們要在人間行善，廉價地为他們整个剝削生活辯护，廉價地售給他們享受天国幸福的門票。”<sup>①</sup>

列宁和斯大林指出了宗教滋生、传播的根本原因。佛教在中国的进一步传播也是这样的。它們在农民起义失敗后，才得到广大的信徒的。农民起义前中国已有了道教，农民利用道教作为起义的組織形式。起义失敗后，道教也同样有所发展。这都說明宗教的发展必須要有它的社会条件，脱离了使它发展的社会条件，就不会起作用。

这时佛教的经典有千卷的翻譯，但在哲学界引起注意、发生影响的是大乘空宗的“般若”学。

般若学說是佛教大乘的宗教哲学，它是印度小乘佛教进一步向彻底唯心主义的发展。这种学說用否定的思辯方法（所謂負的方法）以論证现实世界虛幻不实。它不但认为一切物质現象和精神現象是虛幻不实的，連关于物质現象或精神現象的某些原則、原理的确实性，也认为是虛幻的。这一派的学說介紹到中国后，当时的中国学者和僧众並沒有完全按照印度原来的般若空宗的理論去理解它，而是用魏晋玄学唯心主义的观点去迎接般若学說的。如当时的佛教重要領袖道安、慧远等人，就是用王弼、何晏等人“貴无”学派的思想体系去解释般若的。他們把般若理解为玄学唯心主义学派的“以无为本”。因此，道安一派的般若学被认为是“本无宗”。道安自己說，以前翻经，是西方来华僧人带来什么经就翻什么经，“随天竺沙門所持来经，遇而便出”，但翻譯的经中以大乘空宗的最多，原因是“以斯邦人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也”<sup>②</sup>。

当时中国佛教徒认为般若学的基本涵义是闡明“本无”的原

① 《列宁全集》第10卷，人民出版社1958年版，第62頁。

② 《鼻奈耶序》。

理，“无在无化之先，空为众形之始。”<sup>①</sup> 道安对于佛教般若原理的描述有：

“其为像也，含弘靜泊，綿綿若存。寂寥无言，辯之者几矣。恍忽无形，求矣溱乎其难測，圣人有以見因华可以成实，覩末可以达本，乃为布不言之教，陈无轍之軌。”<sup>②</sup>

又說：

“寄息，故有六阶之差；寓骸，故有四級之別。阶差者，損之又損之，以至于无为；級別者，忘之又忘之，以至于无欲也。”<sup>③</sup>

从道安经序中可以看出他对这些佛经的理解并没有真正超出魏晋玄学唯心主义思想体系。无论他們所用的名詞和他們对佛经的解释，都是在發揮魏晉玄学的唯心主义。道安是个操行謹严、志向虔誠的佛教徒，在佛教徒中有很高的威信，他并不是故意与佛教哲学本来的意义相违背，但是由于时代的局限，他所理解的佛学只能是玄学化的佛教哲学。道安在主观上未尝沒有感到中国的哲学概念、范畴不能和印度的佛教哲学的概念、范畴生搬硬套，他认为“先旧格义，于理多违。”但就他所理解的佛教哲学仍然沒有超出魏晋唯心主义玄学家对于老庄的理解。当然他对老庄的理解并非老庄的本来面目。道安还曾特別允許他的得意弟子慧远讲佛书时可以借助“俗书”（佛经以外的书）以闡明佛教哲学：

“远……年二十四，便就讲說。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃昧引《庄子》义为連类，于惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”<sup>④</sup>

① 《曇济传》，《名僧传抄》引。

② 道安：《道地经序》《出三藏記集》卷10。

③ 同上卷6。

④ 《慧远传》，《高僧传》卷6。

道安反对“格义”(用中国流行的非佛教的哲学名詞、概念去比附解释佛教哲学的名詞、概念)，他自己也还是格义。由于他用了当时魏晋玄学唯心主义的观点以解释佛教的哲学思想，所以他的学派得到上层统治者的大力支持，并扩大了佛教的影响。

南北朝时期門閥士族的力量有了进一步的发展。他們世代地掌握政治、经济、文化各方面的特权。当时，决定一个人的政治地位、社会地位，并不靠他們的能力，而是靠他們的門第出身。門閥士族占有巩固的統治地位，尽管改朝换代，但是它們不会倒，他們占有广大的田园，有的跨州、連县。

社会上长期存在着极严重的不平等。南朝孙恩、田流等农民起义的領袖曾領導农民以革命行动企图打破这种不平等。这时佛教从維護門閥士族地主階級的立場来解释这一不平等的現象。中国固有的儒家封建观念，一贯宣揚被統治者要无条件地为統治者效忠，宣传“貧而无怨”，“富而不驕”，“生死有命，富貴在天”。这些话对于要求改变现状的受苦受难的人民大众来说，是消极的解释、安撫。它沒有正面地解释社会上为什么有不平等的現象。涅槃佛性学說所讲的是人死后能不能成佛的問題。成佛，当然是騙人的假話。我們用不着回答可能或不可能。因为“佛”的天国本来是虛构出来的精神世界。但是被灾难痛苦折磨着的广大人民群众，要求摆脱苦难、向往幸福，这个真切的願望可不是假的。这个不切实际的幻想是实际现实生活的深刻反映。当时佛教关于成佛的可能和成佛的途径有各种不同的說法。有人以为成佛要累世修行，积累功德。安世高的小乘禅法就是这样主张的。有人主张可以逐渐修行，到了一定的阶段，即可飞跃一个阶段，然后再继续修行，即可成佛，如支道林等即是这样主张的。也有人主张修行到一定的阶段，只要一经頓悟，即可成佛。

他們引经据典地辯論、宣揚这个实际不存在的謊言，正如馬克

思說的，宗教把“对一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。”<sup>①</sup> 西方基督教把另一个精神世界叫做“天国”，佛教把宗教精神世界叫做“涅槃”，意思是差不多的。据佛教描述这个涅槃精神世界和我们现实的、充满了矛盾、痛苦、压迫的社会完全相反。这个世界的特点是“常、乐、我、净”，只有快乐，没有痛苦。他们出售“平等”的廉价佛国入门券，这种精神王国的“平等”正是为了加强、巩固现实社会的不平等。他们宣称，真正的幸福，在地上并不存在。佛教还故意地把剥削者和被剥削者的“苦”平列起来，按照佛教的说法，饥饿的人饿得难受，有痛苦；那些吃得过饱，胃里油腻过多的人，也有痛苦。抬轿子的人肩肿背驼，有痛苦；坐轿子的人，坐久了腰背酸痛，也有痛苦。不论什么阶级，贫民和贵族，都有痛苦。这就是他们一切人皆苦的逻辑！他们故意把现实社会的压迫者和被压迫者都说成是一样的痛苦，故意把幸福和痛苦说得无足轻重。他们说目前的一切苦乐都不过是暂时的，可以完全不必计较它，到另外的佛国可以使人得到充分的补偿。“一切众生皆有佛性”，在南朝，成为最有毒素的、麻痹广大人民的反抗意志的口号。

《涅槃经》在南北朝得到广泛的传布，宣传涅槃佛性学说、主张顿悟成佛的竺道生得到社会的普遍重视，与它的现实作用有不可分的关系。

#### （四）隋唐时期佛教的传播和宗派的建立

由于佛教的理论对门阀士族有用、有利，自然得到统治阶级的大力支持。寺院经济在南北朝有所发展。僧侣地主阶级也过着世俗封建地主一样的剥削生活，靠收租过活。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第218页。



有了自己的寺院经济、庙产，必需保持它。于是发生了庙产继承权的问题。佛教徒也发生了像世俗地主封建宗法的传法的父子关系。这样，一个庙的师父讲的哲学理论，传给他的弟子，不能传给另外学派的弟子。南北朝时，有了寺院独立的经济，但还不是一个寺院只讲一派的理论。一个寺的主要主持者死了，可以请另外一个学派的僧人来主持。南北朝时中国的佛教只有学派，还没有宗派。到了南朝末期，陈隋之际，才出现了佛教的宗派。

佛教经过南北朝的广泛传播，寺院经济有所发展，有的寺院由皇帝指定一个县的租税的一部分归寺院支配。<sup>①</sup>

有了独立的雄厚的寺院经济，佛教宗教哲学有条件进行创造性的发挥。隋唐以后，中国佛教已基本上走向独立发展的道路，而不再靠翻译外来的经典了。开始有了大量的中国和尚自己对佛经的注释和关于阐发佛教宗教学说的著作。这是佛教传入中国广泛发展后的最繁荣昌盛的一个阶段。

这时的佛教哲学思想，仍然和中国当时封建统治者有密切的联系，成为中国的宗教哲学上层建筑的一部分，积极为它的基础服务。

隋唐时期的中国佛教哲学思想又有它的历史特点。

唐代农民革命，就推翻旧王朝(隋)来说是成功的。胜利的果实却被封建地主阶级篡夺了去。农民起义的成功或失败，直接影响了起义以后下一个封建王朝的政策和政治思想，也间接影响了下一个封建王朝的哲学思想的精神面貌。比如，刘邦参加了农民起义，推翻了秦王朝，他们总结了经验，对人民的利益做了让步，与民休息。在哲学思想上才出现了汉初黄老无为的哲学思想，它反映了小农经济发展的要求。魏晋王朝是在镇压黄巾起义，在农民

---

<sup>①</sup> 陈宣帝太建9年(577)，令“割始丰县调以充众费”。《唐高僧传》，卷21。