

近现代著名学者佛学文集

# 汤用彤集

黄夏年 主编



93554

B948  
19

近现代著名学者佛学文集

# 汤 用 彤 集

黄夏年 主编

中国社会科学出版社

---

(京)新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

汤用彤集: 近现代著名学者佛学文集/汤用彤著. —北京:  
中国社会科学出版社, 1995. 12

ISBN 7-5004-1762-4

I. 汤… II. 汤… III. ①汤用彤-文集②佛教-研究-文集 IV.  
B948-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 12165 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: 7. 875 插页: 2

字数: 167 千字 印数: 1—5 000 册

定价: 11. 00 元

DH89/24

## 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。

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；他们兢兢终年，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 and 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

## 汤用彤小传

汤用彤(1893—1964),男,字锡予,祖籍湖北黄梅,生于甘肃渭源县。著名哲学家、佛教史学家。1911年进入北京顺天学校学习,次年考入清华学校,1916年毕业后留校,出任国文教师并任《清华周刊》总编辑。1917年考取官费留美,因治眼疾未能成行。1918年赴美留学,先入汉姆林(Hamline)大学,主修哲学。1920年转入哈佛大学研究院,仍主修哲学,并与陈寅恪同时师从Lanman教授学习梵文、巴利文,还接受了美国思想家、哈佛教授白璧德的新人文主义。1922年毕业,获哈佛大学哲学硕士学位。旋即归国,任东南大学(中央大学前身)哲学系教授、系主任,并兼任支那内学院巴利文导师。其间还参加了《学衡》杂志的编务,积极为该杂志撰稿,成为《学衡》派的重要成员。1926年夏至1927年夏转任南开大学哲学系教授,随后返南京,任中央大学哲学系教授、系主任。1930年出任北京大学哲学系教授,自1934年起任哲学系主任。1937年抗战开始,随北大转往后方,任西南联大哲学系主任兼北大文科研究所所长。1946年随北大复迁,任哲学系主任和文学院院长。1947年当选为中央研究院院士、评议员,兼任中央研究院历史语言研究所北京办事处主任。同年,赴美国加利福尼亚大学讲学。1949年2月,出任北京大学校务委员会主席。1951年后一直担任北京大学副校长,并曾任中国科学院历史考古专门委员、《哲学研究》、《历史研究》编委。1955年当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。历任第一届全国政协委员、第三届全国政协常委,第一、二、三届全国人民代表大会代表。

汤用彤在北大执教三十余年,教学内容包括中国佛教史、



魏晋玄学、印度哲学、大陆理性主义、英国经验主义、哲学概论等。他不仅为我国培养了一大批学术骨干,而且与胡适等老一辈学者一起为北大的学科及学风建设作出了卓越的贡献。

汤用彤是现代中国学术史上少数几位能会通中西、接通华梵、熔铸古今的国学大师之一。由于他精通内外经典,又接受过严格的外国哲学、语言和治学方法训练,而且又有严谨、求实的治学态度,对人类古代文明能持“同情”而又客观的研究态度,他的一些学术著作如《汉魏两晋南北朝佛教史》、《印度哲学史略》、《魏晋玄学论稿》、《隋唐佛教史稿》在出版几十年后仍然是国际学术界公认的权威性经典著作,这使他在国内国外均享有崇高的学术地位。他一生抱定“昌明国粹、融化新知”的为学宗旨。他的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书初版于1938年,不仅对当时的日本学术界形成巨大冲击,而且被认为极大地增强了抗战时期的民族自信心,为民族文化的建设作出了卓越的贡献。他认为:通过对民族文化自身发展、演变的历史及中外文化交流史的客观研究,从中总结规律,展示经验和教训,以解决中西文化相遇后,中国文化如何发展的重大问题。他得出的结论既是对全盘西化的批判,也是对国粹派的否定。他认为外来文化输入中国后,其结果是双方的。一方面,本土文化吸收外来成分,因而有所变化、发展;另一方面,外来文化必须适应本土原来文化才能在本土文化中扎根并发生持久影响。汤用彤强调,在冲突、调和、融会的文化交流中,外来文化决不至于完全改变本土文化的根本特性和方向。他本着“文化之研究乃真理之讨论”的治学态度,精考事实,探本求源,平情立言,其结论宏通平正,对今人的文化研究、讨论和中国文化的建设都具有重要的参考价值和启发意义。

编 者

# 目 录

|                  |       |
|------------------|-------|
| 缘 起              | (1)   |
| 汤用彤小传            | 编者(1) |
| 佛教上座部九心轮略释       | (1)   |
| 南传《念安般经》略解       | (12)  |
| 摄山之三论宗史略考        | (24)  |
| 竺道生与涅槃学          | (35)  |
| 大林书评             | (97)  |
| 序                | (97)  |
| 评《考证法显传》         | (97)  |
| 评日译《梁高僧传》        | (101) |
| 《唐贤首国师墨宝》跋       | (104) |
| 矢吹庆辉《三阶教之研究》跋    | (106) |
| 评《小乘佛教概论》        | (108) |
| 评《唐中期净土教》        | (110) |
| 释法瑶              | (114) |
| 论晋宋间佛教           | (122) |
| 隋唐佛学之特点——在西南联大讲演 | (126) |
| 谢灵运《辨宗论》书后       | (133) |
| 论“格义”            | (140) |
| 何谓“俗讲”           | (152) |
| 读一点佛书的《音义》       | (155) |
| 论中国佛教无“十宗”       | (164) |

|                  |          |
|------------------|----------|
| 中国佛教宗派问题补论·····  | (180)    |
| 玄奘法师·····        | (214)    |
| 佛经翻译·····        | (219)    |
| 读《瑜伽师地论记》札记····· | (226)    |
| 编者后记·····        | 汤一介(242) |

## 佛教上座部九心轮略释

《枢要》卷五有上座部立九心轮一段，细参之，确为锡兰所存上座部学说。锡兰部众以觉音最为精博。觉音著作以《清净道论》最为完善。巴利文对法藏七种向以浩漫难寻线索，而有《阿毗达磨义集论》得其纲要。今据此二本（现均有英文译本），参以近人论著，与《枢要》文会释于下。

### 上座部师

按此上座部师，当即根本上座末流之一，锡兰所传者是也。其证有二：

（一）《成唯识论》原文有上座部经“分别论者俱密意说，此名有分识”云云。基师释曰：“分别论者，旧名分别说部，今名说假部。然分别说部与分别论在梵语同为一字，而与说假部则系二字。且西藏十八部传说有以分别说部与说假部同列为二部者，则《述记》所传，似有可疑。而考巴利经典中尝自称上座，亦自称分别论者（如《锡兰教史》卷五之二零）。今锡兰所传既有有分心说，则《成唯识论》所谓分别论者，似指锡兰小乘教。（《掌珍论疏》谓铜铤部师源在狮子国即是上座部，则锡兰教之自称上座实有根据。）（二）无性《摄论》第二说九心轮，引上座部经典中语，恰见于《解脱道论》（常州本卷十第十页右）。夫此论译者系扶南僧。扶南经典传自锡兰，而此论则巴利文《清净道论》之异本。是

则无性所引，出自巴利经典。而其所谓“圣者上座部中”必指锡兰佛教。

### 立九心轮。

锡兰佛典似无九心轮之名。《义集论》亦谓九心“转如车轮”（卷五之五十），则是轮义乃印土本有，非基师取譬立名。《宗镜录》卷四详九心义，引经曰：“身非念轮随念而转。”则恐系望文生义。

### 一有分、

《成唯识论》曰：“此名有分识，有谓三有，分是因义，唯此恒遍，为三有因。”按巴利古注释家解说有分，恰用此训。

二能引发、三见、四等寻求、五等贯彻、六安立、七势用、八返缘、九有分心。然实但有八心。以周匝而言，总说有九，故成九心轮。

《清净道论》曰：“识数有八十九，而其行相有十四。受生一、有分二、能引发三、见四之一、听四之二、嗅四之三、味四之四、触四之五、等寻求五、等贯彻六、安立七、势用八、返缘九、命终十是也。”此中仅加“受生”一项，余《枢要》之“见”通于五识，当此之见、听、嗅、味、触，此之命终则当彼之九有分心，故二段无不合处。问《枢要》有受生之言，而何以无受生心耶？答曰：受生心者，仅受生时有之；而心轮之九，通于入定、睡眠、闷绝诸位，所摄甚广，故偏说之。

问：《清净道论》何以有命终而不言后有分心耶？答曰：所谓命终者，指死亡时之有分心。彼论注重言生死，故既加受生心，而又终以命终，前后相应。《枢要》所言应通定、眠诸位，故仅说九有分心，所摄亦较广也。

且如初受生时，

据巴利经典，一身死亡时，即有一死亡有分心。此命终心以无间缘（见巴利对法第七种）即时受生。有受生心，以时得名，其实亦可谓之为有分心。巴利文受生心一语直译之为连合心，似谓前生既灭再连合起后生也。《枢要》无受生心一语，而《述记》（三十之四左）有之。

### 未能分别心但任运，缘于境转。

按此说有分心之相有三：（一）未能分别；（二）但任运；（三）缘于境转。

且此（一）未能分别者，当以四门分别：（甲）有分心者喻如王卧（见《解脱道论》卷十）。城门俱闭，诸根寂静，既未缘境，故无分别。（乙）有分心者，“恒转如河流”（《阿毗达磨义集论》卷五之十五节）。通无梦睡眠诸位，故定是未能分别。（丙）若欲缘境，有分心动，始入意门（《义集论》卷三之六），故“有分心即可谓为意门”（《义集论》卷三之八）。意门云者，已入之后，始有了知；未入之前，定无分别。（丁）《义集论》以“卷心”指有分以外诸心。卷心属知识界，而有分则仅为生存之因，故是无分别也。

（二）但任运者，当以二门分别：（甲）凡夫任运，依无间缘。生住及灭，念念相续。《义集论》曰：“此后（指死亡）受生心及其余视业之如何，而继转如车轮。”（卷五之十五）命运无限，有分亦无限。（乙）罗汉入无余涅槃，遍舍三有。运至还灭，有分心始终断。

（三）缘于境转者，谓有分虽不缘境，然以恒转不断，故依缘境之心而转。盖境若至时，有分先动，继则停滞（非断灭义，此言停滞，当即《解脱道论》卷十之“有分心起”），再则缘境之心生。待至再落有分，其中有分似断而非断。有分是流，余心是波；波之于流，相虽不同，而以流为体。故《述记》有

曰：“体恒不断，周遍三界，为三有因。其余六识时间断故，有不遍故，故非有因。”

问：有分心何识所摄？答曰：应是意识所摄。《枢要》下有明文（“见心通于六识，余唯意识。”），蕴亦有“彼师细别第六识”之语。考之巴利经典，心、意、识三者文殊义同。《清净道论》仅立前六识，故有分心识应意识摄，为意之用，而为能引发心等之体也。《成唯识论》卷二十二曰：“有余部（《述论》谓为上座部）执生死等位，别有一类微细意识，行相所缘，俱不可了。”此所言微细意识，必为有分心。（参看《述记》三十之四左。）

问：有分何以似八识耶？答曰：恒转如流，周遍不断。深细不可了知，触思资长。均依识食（见《义集论》卷七之四节，《清净道论》之十四章），通生死梦眠诸位。凡夫轮转，无有舍时，此其所以似也。问：有分果不异第八耶？答曰：不然。阿赖耶虽恒转如瀑流，然非断非常。而巴利对法论师据无我义，指有分依无间缘，称为实断而非常，一也。有分唯识之义未成，熏习持种之说无有，二也。八与第七称为俱有，八对第六体实别有，而有分乃是六摄，三也。锡兰教理无无漏种本有之说，而言心性本净（分别论者之说），无漏之法，是有因生，四也。建立第八是用之体，锡兰小教不晓依他体用，未明真如安立，五也。阿赖耶识是无覆无记，而有分心则或善恶（参看《义集论》卷五之十二及十三，《清净道论》第十七章），六也。阿赖耶识常与触相应，有分不然，以触等谓是六识摄故，七也。阿赖耶识至阿罗汉位舍，然无垢识体无有舍时，然据巴利经言，罗汉入灭，有分心随之，八也。以此八事，赖耶与有分之不同可知。

问：上座部立第七识否？答曰：不立。盖染污意者仍第六

摄。锡兰论师说烦恼污意而一切邪见均属第六，故《述记》三十有曰：“上座部等计即染第六。诸惑许并生，别有细心是第六意恒现行故，如受生心等。”问若亦无第七，第六何所依耶？答曰：“色为彼所依。”（《述记》三十之十三左）此在锡兰有本末二说：本则其对法第七种仅言眼界、意识界俱依色物；而末计则直指肉团心为意所依，如基师曰：“上座部救胸中色物为其意根。”似是末计。（参看《义集论》卷三之十二。）

**若有境至，心欲缘时，便生警觉；名能引发。**

据锡兰教义，能引发有二：一、五门能引发；二、意门能引发。且五门能引发者，如《清净道论》所言，谓色现眼前，有分心遂停滞，以此色为缘，而生能引发心。意门能引发者，则或缘过去，或缘假名，而生能引发心。能引发者仅有警觉。例如见瓶不见有瓶，仅觉有物，一切了别均未起，故非见心。虽无了别，然已将缘境，非河流无波，故非有分心。故《解脱道论》以哑女喻能引发心。以哑女未眠是有分心已起。然哑女不能达意，而可教聋人开门，引起眼识也。

**其心既于此境上转，见照瞩彼。**

《义集论》曰：“在此（指五门能引发）后时即起眼识。”功仅在照瞩（参看无性意），而心智未生，不悉物相。例如见瓶，但知物为所见，而无相之分别。故《解脱道论》以聋人开门取譬，意谓眼开而外，不能有他了别，听、嗅、味、触准此可知。（无性曰，五识于法，无所了知，唯所引发。指此。）

**既见彼已，便等寻求，察其善恶。**

等寻求者，即《解脱道论》之受持心。考之原文，以受持心译较为恰当。以此，基师对此似有误解。盖据巴利对法，



受持心者，非为能动，虽为第六所生，然仅能知，决不能察。虽境有善恶，然仅照境见相（《疏抄》，寻求此色等为是黄云云），不能有彼此分别。例如见瓶，且识其黄色，故无性有言，“境界于法无所了知，唯等寻求。”《解脱道论》譬之受菴罗果，不察其为功德非功德也。察其善恶者，乃举例之言。广言之，等寻求心，在受前五识所瞩之相（于眼为诸色，于耳为诸声等）。等者逢境即缘，名之为等，如《疏抄》说。

**既察彼已，遂等贯彻，识其善恶。**

等贯彻者，合所受（寻求所得）诸相而有彻悟。“如观诸色，空知是青，金知是黄。”（引《疏抄》语）《清净知论》曰：“心所受持（唐译寻求），此贯彻之。”且谓意识由此而起。言意识者，别于无性所谓之“于法无所了知”之意界。虽二者均六识摄，然一无分别，一有分别。《解脱道论》译贯彻为分别心，实得原旨。

**而安立心，起语分别，说其善恶。**

据巴利论师言，依贯彻所得，而定一物特有之相，是谓安立。例如识瓶诸相，是黄是中空，谓之贯彻。而知瓶之别于泥团，黄之别于青，事事恰得其分。如此“心中安立作青想作黄想”（见《疏抄》），遂可起语分别，知识至此已小成矣。（《解脱道论》说安立心（令起心）喻如洗果，或生或熟，各安一处。）

**随其善恶，便有动作，势用心生。**

势用心者，知识之大成也。业均从此生。顾势用有二：一属前五识，一属六识。一切动作不能出于五识势用。锡兰师分笑为六种，而五识势用不能发笑。六识势用摄思心所，为动作之源。故《清净道论》曰：“非于有分时、非恰在能引发等之后而有威仪非威仪。但势用时（如有恶戒、或健