

世界宗教研究

SHIJIE ZONGJIAO YANJIU

1

1981

《世界宗教研究》征稿简则

一、本刊是研究世界各国宗教的理论、历史、现状、经典、人物、宗派以及科学无神论和马克思主义宗教学原理问题的学术刊物，每年出版四期。

二、本刊主要读者对象为国内外哲学、宗教学、民族学、历史学、文学、考古学等方面的工作者和高等院校文科教师和学生。

三、为了更好地反映国内外宗教学研究成果和开展学术交流，本刊在四项基本原则指导下，坚持百家争鸣方针，本着文责自负的原则，欢迎有一定学术水平和言之成理的论文。所有本刊发表的文章都是作者研究成果，不代表编辑部意见。

四、来稿注意事项：（1）来稿请用语体文，每篇论文一般不得超过一万字；（2）要论点明确，资料翔实，字迹清楚；（3）注释请用脚注，参考文献请附在正文之后；（4）请附论文内容提要 and 作者简介；（5）尊重作者意见，可用笔名；（6）请勿一稿双投。

五、来稿一经发表，酌致稿酬。不拟刊登的稿件，妥为退还。

六、来稿请寄：北京建国门内5号《世界宗教研究》编辑部。

世界宗教研究

1981年第1集（总第3集）

*

《世界宗教研究》编辑部主编

北京建国门内5号

中国社会科学出版社出版

新华书店北京发行所发行

文化部印刷厂印刷

787×1092毫米 16开本 10 $\frac{1}{2}$ 印张 225千字

1981年2月第1版 1981年2月第1次印刷

印数1—6,300册

统一书号：2190·027

定价：0.98元

世界宗教研究

| | |
|-------------------------|-------------|
| 佛教与中国文化——《中国佛教史》第一卷序 | 任继愈 (1) |
| 论陶弘景 | 王 明 (10) |
| 试论熊伯龙的无神论思想 | 王友三 (22) |
| 读《禅宗大师法如碑》书后 | 温玉成 (34) |
| 禅宗五家——禅宗思想研究之二 | 郭 朋 (40) |
| 支遁的佛教思想 | 方立天 (52) |
| 西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文译证 | 史金波 (64) |
| 回鹘文《土都木萨里修寺碑》考释 | 耿世民 (77) |
| 历史上的耶稣 | 胡玉堂 (84) |
| 《太平经》与东汉医学 | 魏启鹏 (101) |
| 从葛洪论儒道关系看神仙道教理论的特点和本质 | 卿希泰 (110) |
| 佛教经录与《大藏经》 | 杨曾文 (116) |
| 《古兰经》在中国 | 金宜久 (128) |
| 梁释慧皎及其高僧传 | 苏晋雅 (133) |
| · 书评 · 评汪向荣校注本《唐大和上东征传》 | 谈壮飞 (141) |
| 调查 彝族的原始宗教 | 宋恩常 (150) |
| 研究 景颇族的有神论观念 | 杜国林 (157) |

STUDIES ON WORLD RELIGIONS

Vol. I, 1981

-
- Buddhism & the Chinese Ideologies & Culture—Preface to
A History of Chinese Buddhism, Vol. IRen Jiyu (1)
- On Tao HongjingWang Ming (10)
- On Xiong Bolong's Atheistic IdeaWang Yousan (22)
- Reflections After Reading "The Inscription on the Monument
to the Zen Master Fa Ru."Wen Yucheng (34)
- Five Schools in ZenismGo Peng (40)
- Zhi Dun's Buddhist Thought.....Fang Litian (52)
- The Vow in the Sutra of the Names of the Thousand
Buddhas of the Previous Glorious Kalpa in the Xi Xia
Language Translated & StudiedShi Jinpo (64)
- A Research into the Uighur Epigraph on the Reestab-
lishment of a Temple by TudomsariGeng Shiming (77)
- Jesus Christ in HistoryHu Yutang (84)
- The Tai Ping Jing & Medicine in the Later Han
DynastyWei Qipeng (101)
- The Theoretical Characteristics of the Deity Worshipping
Taoism Viewed from Ge Hong's Exposition on the
Relation between Confucianism & TaoismQing Xitai (110)
- Catalogues of Buddhist Scriptures & the Tripitaka
.....Yang Zhengwen (116)
- Quran in chinaJin Yijiu (128)
- Hui Jiao of the Liang Dynasty & His Biographies of
High MonksSu Jinren (133)

BOOK REVIEW

- On the Collated & Annotated Edition of the Story About
the Eastward Expedition of a Great Monk in the
Tang Dynasty by Wang XiangrongTan Zhuangfei (141)

ACCOUNTS OF INVESTIGATION

- Religious Beliefs among the Yi People.....Song Enchang (150)
- Theism among the Jingpo PeopleDu Guolin (157)
-

佛教与中国思想文化

——《中国佛教史》第一卷序

任继愈

本文系作者为《中国佛教史》第一卷写的序。概要介绍了佛教传入中国后其传播的社会原因和发展历史。认为佛教在发展过程中不仅受中国封建经济基础和政治生活的制约，而且要与传统的宗教、哲学和其它文化思想进行交流和融合，其中以受儒家的影响最大。宋以后，三教会同，佛教随着封建地主阶级的没落而日益衰微。作者强调，只有运用辩证唯物主义和历史唯物主义作为指导，通过考察佛教在中国的初传、滋长、兴盛、衰微的全部过程，才能揭示佛教史真相，从中找出规律性的东西。全书拟写八卷。

作者任继愈，1916年生，现任中国社会科学院研究生院教授、世界宗教研究所所长，著有《中国哲学史》、《汉唐佛教思想论集》等。

佛教的创始人是悉达多 (Siddhartha)，族姓为乔达摩 (Gautama)，中国古译为瞿昙，相传为净饭王太子，生于迦毗罗卫 (Kapilavastu)，该地现在尼泊尔王国境内。他一生传教活动在印度北部、中部恒河流域一带。释迦牟尼 (śakyamuni) 是佛教徒对他的尊号。关于他的生卒年，根据文献史料的推断，约生于公元前565年，死于公元前480—490之间，略早于中国孔子 (孔子的生卒年为公元前551—479年) ①。

佛教在印度开始传播时期，正是印度奴隶社会比较发达的时期。印度封建化的过程历时较长，大约从公元前一世纪到公元后六世纪，印度的封建经济才逐渐巩固下来。进入封建社会后，印度奴隶制残余曾延续了很长时期。早期佛教是为当时的印度奴隶主阶级服务的，后期的佛教大乘则为封建地主阶级服务。

佛教开始传播于尼泊尔、印度、巴基斯坦一带，以后南到斯里兰卡、印度支那半岛，北到中亚细亚，随着中国与中亚各国经济、文化的交流，佛教于两汉之际传入中国，在中国的社会历史条件下，开始生根、发展，形成中国封建社会上层建筑的组成部分。

佛教在中国的传播和发展，经历了近二千年的漫长的岁月，它在中国封建社会各阶层中曾起过广泛影响。自从它传入中国那一天起，一直是适应当时封建地主阶级的需要来宣传解释其宗教学说的。不少中外学者认为中国的佛教背离了印度佛教原旨，使印度佛教走了样。这种看法不是没有一定的道理，但这种看法是不太妥当的。

① 参看汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局1960年版，第59页。

思想意识是一定社会的产物，各种社会有它的成长和衰落的过程。印度佛教也有它生长和衰落的过程，总在不停顿地发展、变化着。印度的佛教，不但在一两千年间有很大的变化，即使拿释氏一生的宗教活动来说，据后人的研究，他早期传教和后期传教，其侧重点也不同。究竟什么是佛教的原样？释氏逝后约百年左右时间，佛教徒中间对教义教规的理解已发生了严重的分歧，形成上座部、大众部两大部派，随后，这两部派又不断发生分化，形成了十八部（或二十部）。接着又出现了佛教大乘教派。大乘教派中先有龙树、提婆倡导的中观学派，后来又有无著、世亲倡导的唯识学派。大乘自称得到释氏的“了义”，而小乘许多学派并不服输，与大乘并存，各立门户，都继续流传。由此可见，在印度事实上并不存在一个标准的佛教样板。如果要把印度佛教的各种教派分化、兴衰变迁的道理讲清楚，就不能只在佛教内部去寻找佛教变迁的原因，而应当从印度的社会历史中去寻找佛教兴衰变迁的原因。这属于另外的题目，不属于中国佛教史的范围。我们的任务是考察中国佛教的历史，揭示出它的发展变化的规律，从而有助于加深认识东汉以后中国的古代封建文化，更好地认识中国的哲学史、文学史以及整个历史。

社会实践表明，一切事物都在发展变化，古人所信奉的“天不变，道亦不变”的观点只能表达取得政权的地主阶级的主观愿望。哲学和宗教看起来高入云霄，好象不食人间烟火，实际上它们仍然是一定的社会的经济生活和政治生活的反映，只是有时是直接的反映，有时是间接的反映，有时是曲折的反映罢了。社会经济生活和政治生活总在不断地发展变化，从而反映经济生活和政治生活的哲学、宗教也相应地改变。我们应当通过考察佛教在中国这块土地上初传、滋长、兴盛、衰微的全部过程，从中找出规律性的东西。

封建社会与近代社会不同，敬天法古，几乎是一切封建社会的共同信条。哲学有许多学派，宗教有许多教派，往往打出不同标志的旗帜以广招徕。但旗帜并不真正代表它的实质。以人们所熟悉的儒家为例。从春秋时期儒家创立，经过汉代的儒，宋明的儒，一直到清末“五四”以前的“孔家店”，大家习惯于把孔子所创立的儒家看作一个一成不变，影响中国文化历史达二千年之久的学派。其实汉代所信奉的儒学已经不是孔、孟、荀为代表的儒学。汉代的儒把燕、齐方士推演阴阳五行、占星变、言灾异、信机祥、迎神送鬼、求雨止雨那一套都算作儒家的内容。这是儒、道（道术、道士）合流的儒。宋代程朱理学自命为得到尧舜禹相传的十六字真传^①，自称为洙泗正宗。其实宋儒是以孔子为招牌，大量吸收了佛教和道教宗教世界观和宗教实践。如提倡涵养静坐，以观喜怒哀乐未发气象，致力于“天理人欲之辨”、要人们“存天理、去人欲”。“存天理、去人欲”不是一个哲学问题，而是一个神学问题，是教人如何消灭罪恶，拯救灵魂，进入天国（理想的精神境界）的问题。近代的康有为也曾抬出孔子的招牌，托古改制。中国历代儒家各派都自称自己的教派得到了教主的真传。中国佛教史的发展，也表明各个时代的佛教学派、学说与释氏的关系甚少，而与它所处的社会制度、阶级利益的

^① “人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”（《尚书·大禹谟》）。

关系甚深。“我们不把世俗问题化为神学问题，我们要把神学问题化为世俗问题。”^①这是我们研究各种宗教史的态度，也是我们研究佛教史的方法。

东汉时中国人知道西方有佛，一般是通过西方僧人的翻译介绍的。隋唐以后，由于译述介绍的佛教经典的增多，逐渐有了中国人自己的著述，其中包括对佛经的注解和阐明佛教的专著。今存的汉译佛教经典，绝大部分是在东汉到唐中期（前后历时约八百年）这一段时期翻译过来的。唐以后，也有些零星译述，约五百卷左右，其内容多为旧译佛经的补充，且多为零星小品，在社会上起的影响也不大。唐以后，还有大量的佛经译为西藏文字被保存下来，这也是我国佛典文献中一大财富。藏文佛经中，大部分是译自梵文，也有一小部分是汉译转译成藏文的。可见，西藏地区自古与中原地区文化交流的频繁。

东汉及三国时期汉译佛经都来自天竺、大月氏、安息、康居等地以及我国西部地区的僧人介绍过来的。当时所根据是天竺文字还是西域文字，现在还不甚清楚，其中可能有不少是西域当地的语言。到南北朝时，中国人讲到佛教的翻译时还常说“译胡为秦”（秦指符秦、姚秦）。现存的《四十二章经》，据说为摄摩腾译，从内容看可能是《阿含经》中的某些章节的节译或编译，但今天已难以确指它是《阿含经》中的哪些章节了。“译所不解，则阙不传，故有脱失，多不出者”^②。译者不懂的就不译，其中阙失是不可避免的。何况，在佛教传入初期，为传教需要只选译某佛经的一部分，也是十分自然的。事实上，即使译者自以为懂得的，其译文也未必符合佛书的原意，因为当时的佛教信徒，都是用当时当地的中国流行的宗教观念和文化思想来认识佛教的。一种新的宗教思想信仰，初到一个陌生的民族中间，并要求取得当地的群众的信任，不是一件容易的事。传教者要善于迎合当地群众的思想和要求，并且采取一些办法以满足他们的要求。理论在一个民族中实现的程度，决定于理论满足于这个民族的需要程度。

东汉继承了西汉以来的宗教神学目的论的传统，谶纬迷信比西汉更盛行，经王莽、刘秀的利用和提倡，已遍及朝野。东汉社会上流行的宗教迷信有占星、望气、风角、卜筮等。《后汉书·方术列传》序说：

“自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。”

在两汉当时迷信盛行的风气下，佛教也被中国人看成社会上迷信宗教的一种，这完全是可以理解的。袁宏《后汉纪》说：

“沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而欲归于无为也。”

旧译“涅槃”为“无为”，汉人所理解的佛教，是黄老之术的道教。汉代神仙方术，往往通过符咒、治病、占星、禳灾、祈福，预言祸福来吸引信徒群众。汉代佛教徒也往往迎合当时社会上神仙方术之士、道士们的传教手法，也兼用占验、预卜吉凶、看病等方法以接近群众。据佛教史籍记载，东来的有名的高僧，都会一些方术。如安世高，“博

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第425页，人民出版社1956年版。

② 《法句经序》，《出三藏记集》卷七。

学多识，综贯神模，七正①盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，观色知病，鸟兽鸣啼，无音不照”②。《高僧传》也说安世高通晓“外国典籍及七曜五行，医方异术”。汉末三国时，康僧会“明解三藏，博览六经，天文图纬，多所综涉”③。昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图讖运变，莫不该综”④。此外，后来的外国僧人求那跋陀罗，“天文书算，医方咒术，靡不该博”⑤，求那毗地“明阴阳，占时验事，征兆非一”⑥。佛教传入中国所以能被接受，首先不一定是他们那一套“安般守意”的禅法及般若学，看来他们的方术更能吸引一部分群众。

《后汉书·乌桓传》：“……使〔犬〕护死者神灵归赤山，……如中国死者魂归岱山也。”《水经注·汶水注》引《开山图》曰，“太山在左，亢父在右，亢父主生，梁父主死。”因此，三国时汉译佛经，有把“地狱”译为“太山”的。可见汉代人对待佛教的态度，不论在理论方面还是在传教僧人的行动方面，都是以对待中国神仙方术、道教的眼光去迎接这一外来宗教的。神仙方士、道士的迷信宣传，很适合中国封建贵族们希望长生不死，永远过着他们剥削享乐生活的贪愚妄想。佛教的教义本来和这种中国方术、道士的一套很不接近，但事实上，中国人当时的确把佛教理解为方术的一种。甚至佛教徒和道教徒名称也很接近。道教徒称为道士，佛教徒称为“道人”，这个称谓直到东晋南北朝时还流行⑦。

佛教传入中国的初期，为了在中国站住脚，先要与中国本土的宗教迷信特别是道教相融合，中国人也用看待道教的眼光来看待佛教，所以当时的人称赞佛教的主张是：

“浮屠者，佛也。西域天竺有佛道焉。佛者，汉言觉，其数以修慈心为主，不杀生，专务清静。其精者号沙门。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，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，包罗精粗，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。”（袁宏《后汉纪》）

东汉社会上一般人所理解的佛教，有神通，项中佩日月光，变化无方，无所不入，这是中国所熟悉的“神人”、“至人”；“专务清静，息意去欲而欲归于无为”，这是中国的黄老之学和原始道教的口号。

汉末、三国，社会上一般人心目中的佛教，不过如此。虽然佛教的教义在当时已有较系统的介绍，但还不能说在社会上已有广泛的影响。在中国哲学家及其思想文献中，

① 七正，即七政，日月五星运行有规律，可用运算推知其变化。

② 《安般守意经序》，《出三藏记集》卷6。

③、④ 《高僧传》卷1。

⑤、⑥ 《高僧传》卷3。

⑦ “悯度道人始欲渡江，与一伧道人为侣”（《世说新语·假谲篇》）。当时僧人自称“贫道”。僧人支孝龙多游朱门，时人讥之，支孝龙答曰，“君见其为朱门，贫道如游蓬户。”

如当时的嵇康、阮籍、王弼、何晏，以及西晋的其他重要思想家的文字及著作中，都尚未发现有受过佛教明显影响的迹象。相反，倒是从早期佛典译文中可以见到佛教迁就中原道教的迹象。这一时期的佛教虽说佛、道融合，实际上是佛教融于道教，佛教迎合了道教。南朝慧皎在评论三国魏地佛教时认为很不符合佛教的规矩：

“魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀皈依，正以为剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。”^①

用后来的僧众的清规戒律来衡量汉的僧人，当然认为不合佛教的标准，所以说“道风讹替”。其实中国佛教当时的面貌就是那个样子，和道教徒的修行方式相近，不能算“讹替”。当时“设复斋忏，事法祠祀”，倒是完全真实的，因为当时的中国人士理解的佛教确是祠祀的一种，是用来祈福的。

中国佛教史的发展，主要是在中国封建社会的前期汉唐和封建社会的后期宋元明清历史时期进行的。因此，中国佛教历史与中国封建社会的经济发展、政治斗争的关系至为密切。中国封建社会历时甚久，佛教传入时，当在西汉末年、东汉初年，当时封建豪强地主当权，以后的察举制度为豪强地主相互援引，相互勾结，形成盘根错节的封建贵族世代拥有特权的权势集团。它是后来魏晋南北朝门阀士族地主阶级的前身。佛教传入时，所依靠的社会力量是汉代的皇室及贵族上层。东汉桓帝延熹九年（公元166年）襄楷上书说：

“又闻官中立黄老浮屠之祠，此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。……”

在宫廷帝王及贵族们的特权垄断之下，神仙长生，祠祀求福，也是一种奢侈的精神享受特权，一般老百姓办不到。三国时，佛教传播得更为广泛，一般广大群众只是被作为特权贵族施舍的对象才接触到它。如《三国志》卷四十九，《吴志·刘繇传》记载：

“笮融，丹杨人，……大起浮屠祠，以铜为人，黄金涂身，……下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛道者听受道，复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。”

象笮融这样的贪残的官吏，信佛是为了他个人祈福，下令他管辖下的老百姓，凡信佛诵经的，免其徭役，还多设酒饭，招引来观者及就食者。可见这一带地方已有不少信徒，佛教的影响逐渐扩大。自然也有些群众虽未必真心信佛，只是为了逃避繁重的徭役，才来为他诵经拜佛的。

中国哲学史，以魏晋南北朝作为一个历史断代来划分，因为这一时期的封建社会有它的某些特点，和它以前以后的封建社会都不相同。佛教史接触涉及的问题和中国哲学史有许多共同或相关的地方，因而对佛教史的分期和我们编写的中国哲学史的分期力求一致。哲学史、佛教史所讲的内容分属两个领域，但他们都是从不同的角度反映同一个中国社会。其中也有许多共同相关的问题。我们撰写的佛教史与中国哲学史相互呼应，

^① 《昙柯迦罗传》，《高僧传》卷1。

此略则彼详，此详则彼略，以期相互配合，避免重复。

佛教资料十分丰富，而建国三十年来，还没有一部中国佛教的通史，我们这部佛教史力求取材广泛，叙述详尽。佛教经典有些特殊名词、概念，为一般古籍所罕见，佛经翻译的文体也别具一格，不易为一般读者所理解，我们力求用现代科学的语言，把它的本来的意义介绍给读者，并提出我们自己的看法，给以评论。中国佛教史以东汉到三国为第一卷。晋、南北朝的佛教内容丰富，印度各派佛教已基本介绍到中国来，并在中国已有所滋长发展，拟把这个时期分为上、下两卷。

隋唐时期，是中国封建社会第二次大一统王朝的重建，国力强盛，文化繁荣，在当时对世界文化有过积极贡献。佛教在这样的社会历史条件下，由南北朝时期的滋长发展到盛大，形成了具有国际影响的许多宗派。对这一时期，我们也拟分为上、下两卷来论述。

宋元明清，是中国封建社会的后期，由于社会政治条件的改变，中国的封建主义从思想意识的各方面都在加强，中央集权的统治也更趋强化。经过隋唐时期三教鼎立，走向宋明以后的三教会同，形成了以儒家为中心的儒教。佛、道两教形式上走向衰微，实际上佛、道两教的宗教精神已渗透到儒教内部。儒教之成为宗教，多得力于佛、道两教为其支柱，而在两教中，佛教则起着主要的作用。从唐中期历宋元明清，我们还要论述西藏佛教，因为它也是中国佛教史的一部分，有它的特色和意义。宋元明清这一时期，也拟分上、下两卷来论述。

清末民初，中国封建社会解体，中国沦为半殖民地半封建的社会。反映中国封建社会的意识形态也起了相应的变化。这一时期的佛教在社会上仍有相当影响，某些佛教宗派又有所抬头，但这时西方现代思潮拥进中国，佛教所服务的对象及其社会作用也与古代佛教有所不同，它是欧亚现代思潮汇合时期的佛教。我们拟把这个时期单独作为一卷，其时间断限于中华人民共和国成立以前。

佛教全书总称三藏。三藏浩如烟海，按内容来说，大致可分为四类：

第一类，关于佛教基本知识入门的书，如名词概念的解释，不论大乘小乘，只要是佛教徒都要具备的佛教常识，即古人所说的事数，如“五蕴”、“四谛”、“十二缘生”等，属于“佛教手册”之类的。

第二类，关于佛教戒律，这是用来维持僧众集体生活规范的。

第三类，关于佛的传记、故事的宣传，对佛教信徒来说，是用来坚定佛教徒的信念，树立榜样以资遵循，也是为了普及的。

第四类，关于佛教宗教理论方面的，其中包括宗教修养方法。

前两类多属于佛教徒内部学习的经典，对社会影响不很大。第三类，既是对佛教徒内部的宣传材料，也是面向社会的。第四类影响所及，不限于佛教徒内部，它与当时的主要社会思潮相激荡、交融，息息相关，思想、文学、艺术、哲学，往往与佛经中的这一类著作发生多种联系。因此，本书的重点放在佛教的哲学思想的介绍与批判方面。佛教为了达到宗教宣传的目的，曾充分利用文学、艺术、音乐、壁画与雕塑等各种形式，对中国文化艺术产生过巨大影响。这方面论述也是本书南北朝、隋唐各卷的一个重点。

随着佛教在中国的传播，因明学也曾为中国学者所关注，特别在西藏地区有所发展，由于长期缺乏整理，这一部分学问行将湮没，本书在隋唐部分也将给以介绍和评论。既然是中国佛教史，我们还要结合中国社会的特点，对寺院经济的形成及其作用，对佛教寺院组织，也给以适当的论述。

佛经翻译先后历千年之久，由分散到有组织有计划，其分工合作的制度并取得有成效的经验，今天仍有参考价值，本书也将在隋唐时期列为专章，给以介绍。

佛教在中国的传播和发展，与中国的社会经济、政治情况是不可分的；同时也应看到，中国封建社会经济结构和政治结构有它的特殊性，以封建宗法制度为核心，宣扬三纲五常的封建专制主义统治了中国二千多年，而支持这一社会制度的主要思想支柱，是儒家和后来转化成的儒教。佛教对中国的纲常名教起着夹辅作用。在思想方面它是为封建统治者征服人心的一个方面军，但不是主力军。只有在局部地区，如解放前的西藏，它取得过政教合一的绝对统治地位。在广大汉族地区，它和统治者配合得很好，虽有时遭到过打击，随即又受到重视。中国佛教的命运与中国封建地主阶级的命运共休戚，相终始。如果只看到佛教的活动，而没看到佛教是在一种什么样的更大范围内的全局之下所起的作用，那就会对中国佛教的历史地位和影响难以做出适当的评价。

我们这本书，从佛教开始传入，就把它放在中国本土传统文化的附属地位。东汉三国时期的佛教，属于佛、道融合时期，它依附于方术、道士；晋、南北朝时期的佛教，属于佛、玄融合时期，它依附于玄学，并在依附的情形下逐渐得到滋长。隋唐时期佛教势力比过去有了更大的增长，寺院经济力量也逐渐雄厚，建立宗派，完成体系，并向国际化方向发展，属于三教鼎立时期，它虽然势力比过去盛大，也只是三教（儒释道）中之一支，并未能凌驾于儒教之上。进入封建社会后期的宋元明清时代，随着封建社会的停滞和衰退，佛教势力已趋于衰微，因为儒教已形成，并包容了佛教中对当时封建地主阶级有用的东西。佛教是依靠中国封建地主阶级的成长而起家的，也随着封建地主的没落而没落。对佛教有所偏爱的人们，虽惋惜它的衰败，却不能挽救它的衰颓。一种社会有兴衰，伴随着某种社会的一些宗教也有兴衰，我们不信佛教经典中所说的有什么“末法时期”，我们只相信社会历史发展规律；这个规律对任何伟大人物、伟大历史事件都是无情的，它是不可改变的。

宗教的存在除了思想认识的原因外，还有它的阶级土壤和社会土壤。只要有阶级、有贫富、有压迫，人们不能自己掌握自己命运，就为宗教提供了存在的条件。即使社会制度改变了，旧社会遗留下来的旧思想作为一种社会现象，它不会很快在生活中消逝，看不到它存在的顽固性和相当大的社会影响，也是不对的。

从事中国佛教史的研究工作，前辈学者作过不少努力，也有很大的贡献，如杨仁山、蒋维乔、黄忏华、欧阳竟无、梁启超诸人都有过开创的功劳。稍后，如吕澄、熊十力、汤用彤、陈寅恪、陈垣诸先生的著作，对研究佛教史及佛教思想提供了极为重要的思想资料和发展线索，特别是汤用彤、陈寅恪先生对佛教史研究的贡献，至今仍为国内外学者所称道和尊重。

事物是发展的，社会在前进，人类的智慧也随着社会历史的前进而前进。1949年全

国解放后，中华书局要重印汤用彤先生的《两汉魏晋南北朝佛教史》，汤先生很不满意他的旧作，多次和我谈起，要我协助他重新写一部中国佛教史。只是多年来，政治运动接连不断，广大知识分子，不遑宁处，这个愿望竟未能实现。这十几年我国已有一些断代史的研究，和作为文化史的部分，较详尽的关于佛教史的论著，这是可喜的现象。但这些著作毕竟不能代替中国佛教通史。值得庆幸的是我国经过浩劫，终于走上了光明大道，中国佛教史的研究也获得新的生机。我们自知才力和学识有限，要写出有高度科学水平的中国佛教史还有不少困难有待于克服，但是我们有机会见到前人所没有见过的材料；我们有可能吸收近年国际学者研究的新成果；我们比前人更幸运，因为我们开始运用辩证唯物主义和历史唯物主义这个最新最犀利的工具来解剖中国佛教史，有了这个工具，就可以透过历史的迷雾，比前人看到更多的历史真相。历史发展总有它的前因后果，但因果之间的联系，有时是内在的必然的，有时是表面的偶然的，各种社会现象纷纭复杂，弄不好很容易使人上当受骗。历史上重要的人物对历史的发展往往起着极关键性的作用，这是古今历史学家都注意到的。但个人与社会的关系，个人在社会中的地位，以及个人最终被时代和阶级关系所制约，这样一条真理，只有马克思主义才能给人以正确的答案，而这一条也正是我们的前辈学者所不能认识的。

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。如何用科学的语言，把佛教思想中不科学的、但又结构严密的宗教哲学体系讲清楚，这是一个很艰巨的任务，我们力图使我们所介绍的佛教思想尽可能准确、可信，符合历史实际。

我们不信仰佛教，也不认为佛教所宣传的是真理。但是我们认为佛教的产生和发展，有它的社会根源、思想根源。它的产生和发展不是偶然的，而是必然的。它所指出的解脱道路是假的，它所反映的当时的社会苦难却是真的。这就要求我们对它认真对待，不能掉以轻心。几千年来的广大佛教信奉者是受害者。他们信仰虔诚，态度严肃，真心相信佛教可以帮助摆脱现实苦难。他们的行为虽不足效法，但他们成为宗教的俘虏是值得同情的，放在一定的社会历史条件来看待这一现象，是完全可以理解的。我们也还要指出宣传佛教的人们中间确有一些利用佛教作为工具谋取私利的，历代封建统治者确曾利用佛教麻痹人民的反抗意志。看不到这一点，也是不对的。因此，我们只讲清楚道理，对佛教作为宗教，我们批判的锋芒所向是佛教的宗教世界观，而不是当前信奉佛教的群众；揭露的是佛教麻痹人民的宗教本质，而不是针对虔诚的善男信女。这样既尊重曾经存在的历史事实，也尊重千百万宗教信仰的宗教感情。不用讳言，马克思主义的世界观与宗教的世界观是根本对立的，但宗教信仰是个人的自由，我们反对任何人把自己的观点强加于人。信宗教有自由，不信宗教也有自由。宗教问题是可以讨论的，而且也应该讨论的。我们对佛教史上的许多理论问题，采取说理的态度，以理服人。

佛教属于唯心主义宗教体系，它通过唯心主义的理论的论证，把人们引进信仰主义的大门。它的逻辑分析、心理分析相当细致，辩证法思想也相当丰富。佛教哲学比起欧洲中世纪的神学和中国的封建主义哲学都更精密。正是由于佛教的输入，才使得中国的宋明理学改变了它的面貌，完整地构造了儒教的思想体系。也正是由于佛教的传播，才使得中国的道教在某些方面吸收了佛教的内容，形成了佛教道教交互影响的局面。中国佛教是在中国发展成长的，它已成为中国的传统思想的组成部分。它的哲学的解答虽然是错误的，但是它提出了问题，迫使人们进一步寻求正确的答案，它对我国文化有过积极作用。

伴随着佛教的宗教活动，同时丰富了我国的音乐、舞蹈、绘画、建筑、文学等各个领域。伴随着佛教的传播，推行了我国与邻国的文化交流，加深了邻国友谊与了解。如果我们善于总结历史经验，不仅对古代历史研究有意义，对今后的国际文化发展也有积极意义。

最后应当说明，马克思主义的历史唯物主义的原理虽只有简单的几条，但如何正确运用于研究中国佛教史，却是一个艰难的有待于通过科研实践不断解决的问题。就我们来说还是刚刚开始摸索经验，理论水平确实不高，缺点错误一定不少，深望读者指正，以便今后改进。

本书第一卷的执笔者（按姓氏笔划为序）有任继愈、杜继文、杨曾文同志。刘苏同志担任抄写及校对工作。

论陶弘景

王明

本文是把陶弘景做为南朝的一个多才多艺的杰出道教学者来全面论述的。指出他属于门阀士族的一页，不可能不为当时封建统治者服务。文章对其在医药、天文、历算、地理、兵学、经学、文学、艺术以及炼丹、铸剑等多方面成就，均发表了自己的见解，认为他在道教史上“主要影响在学术”。根据他“兼信佛法，史有明据”、“舍身受戒，确有其事”，实为“两教双修”。从他主张“崇教惟善，法无偏执”和对儒、道、释三教采取兼容并蓄的态度来看，正好“反映出南朝士族混融三教的一般心理。”他在形神关系问题上，是属于唯心论。

作者王明，1911年生，中国社会科学院哲学研究所研究员，著有《太平经合校》、《抱朴子内篇校释》等。

陶弘景（公元456—536）^①是我国南朝一个著名的道教徒，又是一个博学多艺的学问家。在这篇文章里，打算着重论述他在学术方面的活动。他对于天文历算、地理学、药理学、医学、经学、兵学等都有显著的成就。尤其对于药理学和医学的贡献为最大。同时，他在技术上还铸刀剑，注意工艺制造，对炼丹也抱严格的实验态度。这些都是可以肯定的地方。而且他的文学和艺术的造诣也是相当深的。最后，略论他在道教史上的位置及其对于三教的态度。综合来观察，陶弘景不失为南朝一个多才多艺的杰出的道教学者。

一、家庭环境和优良传统

我国南朝时期居于统治地位的文化是士族地主的文化，简称士族文化。士族文化可

^①陶弘景生于梁武帝孝建三年，死于梁武帝大同二年，年八十一。普通刊本、百衲本《梁书》和《南史》的《陶弘景传》，《云笈七签》卷一百七唐李渤《梁茅山贞白先生传》（《云笈七签》卷五陶真白传同），宋王质《绍陶录·华阳谱》，清钱大昕《疑年录》，乃至近人梁廷灿《历代名人年表》都说弘景死时八十五岁，统是错的。梁简文帝萧纲《华阳先生墓志铭》，萧纶《陶隐居碑铭》序，《太平广记》卷十五《神仙感遇传》，宋贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中，以及元刘大彬《茅山志》卷十《嗣上清九代宗师传》等都说陶弘景死时八十一岁，这是对的。

以说是在士族经济生活上面所开的花朵。这里，既然有馥芬的精华，也有腐臭的糟粕。那些士族知识分子创造的具体成果，各不相同，不能一概而论。就积极方面来说，有的人在科学上作出特殊的贡献，有的人在文学上创造优异的成绩，有的人在艺术方面达到湛深的造诣。总的说来，南朝的士族文化，到齐、梁时候，达到高峰。就多才多艺、学识广博而论，陶弘景可以说是具有代表性的人物之一。

陶弘景生当宋、齐、梁三个朝代，出身于士族地主的家庭。又生长于南朝政治、经济、文化中心（建康）的环境里。当时社会上科学、文学、艺术等都有显著的发展。家庭教育和社会教育对他都发生重要的影响。据他的侄儿陶翊撰的《本起录》记载：弘景高祖毗有理识，器干高奇，以文被黜，不肯游宦，州郡辟命，并不就。曾祖兴公多才艺，不肯营产殖，举郡功曹，察孝廉，除广晋县令。祖父隆，有气力，便鞍马，善骑射，好学读书，善解药性。随宋孝武帝征伐有功，封晋安侯。当时颜峻恃宠，就求宅以益佛寺，弗与；因辞官。见譖削爵，徙广州。父名贞宝，官至江夏孝昌相；亦闲骑射，善隶书，家贫以写经为业，一纸值价四十；深解药术，博涉子史，好文章；曾经衔使魏庭，通邻国之好，甚得雅称。从上面的记述综括来看，陶弘景这个士族的家庭，还不是怎样多财豪势的享有特权的家庭。高祖“以文被黜”，从此不肯游宦。祖父不肯答应权贵的贪求，以致“见譖削爵”，远放到广州。父亲作官，也是过清贫的生活。有一点值得注意，曾祖多才艺；祖父善骑射，好学读书，善解药术；父亲亦娴骑射，善草隶书，深解药术。这些都可以说是士族家庭的优良传统。这个好学读书、多才艺、深解药术、善草隶书的传统对陶弘景毕竟发生了深刻的影响。

陶弘景早以才学知名。当宋、齐的时世，政治污浊，不少士族分子宁愿栖隐不仕。由于社会风尚、生活和所受教育的影响，他十五岁就作《寻山志》，倾慕隐逸生涯。及年渐长，深深感到仕途险阻，多次受到权贵的排斥和压抑，三十六岁决计辞朝归隐。当他在齐朝作奉朝请闲曹的时候，显然是一个郁郁不得志的士族分子。但当他首途归隐，王公卿相纷纷饯赠送别，盛况空前，表明他有特殊的社会关系，仍然是很有名望的士族分子。后来梁武帝萧衍即位，陶弘景成为“山中宰相”，并不是由于梁武帝尊崇道教，也不是由于他学问广博的缘故，主要还是优遇士族的一种表现。同时说明了士族分子可以脱离宦途，隐遁山林，但实际上往往没有也不可能脱离政治。

二、好习惯和在医学、药物学上的贡献

陶弘景的博学多才，史称他“心如明镜，遇物便了”，可能与他的思路敏捷、博闻强记有关，但主要由于他有好学的习惯。《南史》本传说他“读书万余卷，一事不知，以为深耻”。后世学问家往往引以自勉。如清初杰出的地理学家顾祖禹著《读史方輿纪要》，它的《凡例》说：“宋葛文康公曰，记问之博，当如陶隐居，耻一事之不知。”又清初著名的汉学家阎若璩研习经史，寒暑不休，曾集陶贞白、皇甫士安的话，题所居之柱云：“一物不知，以为深耻，遭人而问，少有宁日。”（清、江藩《汉学师承记·阎若璩传》）陶弘景这种好学的风尚，上接东汉经师的遗绪，跟魏晋以来爱好玄谈清议

的学风有很大的区别。《本起录》说他“善稽古，训诂七经，大义备解，而不好立义，异于先儒”。唐、李渤《梁茅山贞白先生传》说他“尤长于铨正伪谬”。善稽古，尤长于铨正伪谬，正是汉儒治学的特色，清代汉学家的精神。它跟魏晋以降的玄学好立新义者不同，也跟后来宋明道学家高唱修、齐、治、平的陈腔滥调有别。清初唯心主义哲学家李颙曾说：“格物穷理，贵有补于修、齐、治、平。否则夸多斗富，徒雄见闻。若张茂先之该博，陶弘景之以一事不知为耻，是名玩物。如是则丧志愈甚，去道愈远矣。”（《二曲集》卷五《锡山语要》）李颙认为格物致知，应该穷究修身、齐家、治国、平天下的大道理。至于象陶弘景那样博物稽古，铨正讹谬，虽然以一事不知为耻，李颙却认为是玩物丧志。其实，汉学家治学，大抵在书本上用工夫，考核证据，辨别真伪。陶弘景的好学，除了注重书本知识外，还研究实物，注重工艺技术。如炼钢铸刀剑，撰《刀剑录》^①。又如精研本草药物，订正魏晋以来本草学上的种种舛谬，并吸收古今名医的宝贵经验，而有《本草集注》的著作。这种在实事实上从事科学的研究，自然是可取的，不能说是“玩物丧志”。它比一般士大夫空谈修、齐、治、平的“大道理”有价值得多。正是由于这种好学的习惯，使他在多种学术方面作出卓越的贡献。

梁萧纶《陶隐居碑铭序》说他“宝惜光景，爱好坟籍”的勤学精神是合于事实的。至于说：“张华之博物，马钧之巧思，刘向之知微，葛洪之养性，兼此数贤，一人而已。”这样说，未免夸张其词，但也有某些近似的地方。就是他在不同的程度上，跟他们有着共同的特点。

陶弘景的卓越的贡献不是别的，而是在于科学的研究上。天文历算、地理学、医学、药理学等方面，都有深入的研究，而以对于药理学的贡献为最大。

南朝士族的一个好传统，多通医药学。陶弘景的祖父和父亲都深解药术，弘景自己对于医学和药理学研究尤深。《本起录》说他精研“医方香药分剂，虫鸟草木，考校名类，莫不该悉”。出色的成绩具体表现在本草学的整理和总结工作上。

我国最古一部药理学的经典叫做《神农本草》，具载上中下三品的药共三百六十五种。经过汉献帝、晋怀帝两个时期的乱离散失，只存了四卷。魏晋以来，经过吴普、李当之等人的增减，辗转传抄，舛误脱缺的情形极为严重。本草的名目异常混乱，或作五百九十五，或作四百四十一，或作三百一十九。上、中、下三品混杂了，冷热的药性弄颠倒了。甚至草石不分，虫兽无别，什么药主治什么病也搞错了。陶弘景在《药总诀序》里指出：“本草之书，历代久远，既靡师授，又无注训，传写之人，遗误相系，字义残阙，莫之是正。”他针对当时本草经这些严重的错乱和缺点，参考了许多有关的图籍和标本，加以整理和研究。厘订《神农本草经》三百六十五种为主外，又增加了名医副品也是三百六十五种。这些名医副品是总结了几个世纪以来许多著名医师诊疗经验汇订而成的药品，叫做《名医别录》。本经与别录合计七百三十种。“精粗皆取，无复遗落，分别科条，区畛物类，兼注名时用地所出”（《陶隐居集·本草序》）。撰成《本

^① 现行本《刀剑录》，大抵经后人窜乱，真伪参半。看《四库全书总目提要》《古今刀剑录》条。

草集注》一书，加上《叙录》，合为七卷。这是一部有条理、有系统、内容丰富的药物学名著。

现就敦煌出的《本草集注·叙录》（见罗氏《吉石庵丛书》及一九五五年群联出版社出版的《本草经集注》）残卷来看，首先他针对着当时本草上“草石不分，虫兽无别”的情况，在分类方面提出玉石、草木、虫兽、果菜、米食、有名无实（或引作“有名未用”）等部。又针对着当时本草药物的主治不明的情况，提出各种病源所主的药名，以便考查。例如治风通用的药有防风、防己、独活等；治虐疾的药有常山、蜀漆、牡蛎等；治黄疸病的药有茵陈、栀子、紫草等。

对于药性的冷热，更须分明。他曾用最简单明了的记号就在《本草集注》上以“朱点为热，墨点为冷，无点者是平”来标志着。例如附子是热性的，上加朱点；滑石是寒性的，上加墨点；茯神是平和的，无点。一般地说，治寒以热药，治热以寒药，各随所宜。他还说，“按今药性，一物兼主十余病者，取其偏长为本。复应观人之虚实、补泻、男女、老少、苦乐、荣悴、乡壤风俗，并各不同。”就是说，懂得一般的医疗原理以后，开方配药时，还要仔细考虑到各个病人不同的具体情况。

陶弘景进一步根据药物的性能，总结前人用药的丰富经验，表述了朴素辩证的观点。他说：“药有阴阳配合，子母兄弟，根叶（叶一作茎）花实，草石骨肉，有单行者，有相须者，有相使者，有相畏者，有相恶者，有相反者，有相杀者。凡此七情，合和视之，当用相须相使者良，勿用相恶相反者。若有毒宜制，可用相畏相杀者，不尔，勿合用也。”（《本草集注·叙录》，并据《重修政和证类本草》卷一校正）照一般的情况说，配药应该相须相使（相须，即并用功效相同的药物；相使，即配用功效不同的药物），不用相恶相反的药。可是他继续说：“今检旧方用药，亦有相恶相反者，服之乃不为忤。”比如世俗所用“五石散”（“五”一作“玉”），有栝楼、乾姜。但栝楼恶乾姜，二者合用，却能起“制持”的作用。又有一种“甘草丸”，用防己和细辛，但防己恶细辛，二者合用，能起消解不利因素，毕竟也不为害。再如，“半夏有毒，用之必须生姜。此是取其所畏，以相制尔。”半夏是有毒素的，可是它畏生姜，配用生姜，正所以制止它的毒性。从此可见，药能治病，但是有些药能产生不利于某种病情的副作用。既经了解诸药的性能，运用辩证的观点，能够使相反相畏的药合用起来，起互相抑制的作用。如果服了这些药，也没有什么妨害。

陶弘景的《本草集注》和它的《叙录》，总结了梁以前的许多本草学研究的成果和配药疗病的丰富经验。隋唐以后的本草学专家们都以它为研究该门学问的蓝本，继承了这一份富有科学价值的文化遗产，继续钻研，加以发扬光大。

除《本草集注》外，《隋书·经籍志》又著录《陶隐居本草》十卷，这是另一部本草学的著作。据宋王质《绍陶录·华阳谱》云：“《本草》，后人增衍，考正益详，间与《集注》差异。”

陶弘景还撰有《药总诀》二卷，《肘后百一方》三卷，《效验方》五卷等。这些实用医药学的专书，都可用于治疗疾病，而且有显著的疗效。

除治疗疾病外，他还重视养生，预防疾病，著《养生延命录》，强调导引。导引是