

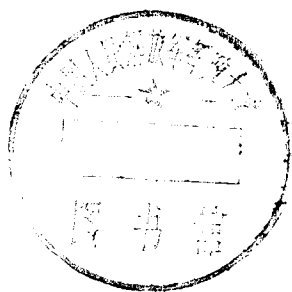
汉唐佛教思想论集

任继愈 著



汉唐佛教思想论集

任继愈 著



人民出版社

汉唐佛教思想论集

任继愈 著

人民出版社出版

新华书店发行

北京印刷四厂印刷

据三联书店1963年10月第1版增订重排

1973年4月第2版

1973年4月北京第1次印刷

书号2001·131 每册0.85元

目 录

汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和 发展.....	1—21
南朝晋宋间佛教“般若”、“涅槃”学说的 政治作用	22—46
天台宗哲学思想略论.....	47—86
华严宗哲学思想略论.....	87—126
禅宗哲学思想略论	127—167
〔附〕论胡适在禅宗史研究中的谬误	168—194
法相宗哲学思想略论.....	195—240
从佛教经典的翻译看上层建筑与基础的 关系.....	241—266
附 录	
关于《物不迁论》(附今译)	269
关于《不真空论》(附今译)	286
关于《神灭论》(附今译).....	303
关于《杜阳杂编》(节录).....	326
汉—唐佛教简明年表	329
后 记.....	347
再版附言	348

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

佛教的创始人是悉达多 (Siddhārtha)，族姓为乔达摩 (Gautama)，相传为净饭王太子，生于迦毗罗卫 (Kapilavastu) (现在尼泊尔王国境内)，他一生活活动在印度北部、中部恒河流域一带。释迦牟尼 (Śākyamuni) 是佛教徒对他的尊号。关于他的生卒年，我们剥除宗教的无稽传说，大致可推定卒年为公元前 480—490 之间。在公元后 489 年 (南朝齐武帝永明 7 年) 中国译出《善见毗婆沙律》，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，于书后记一点，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，则佛逝世时相当于中国周敬王 35 年 (鲁哀公 10 年，公元前 485 年)，较中国的孔子早死 6 年^①。还有一个说法，据锡兰的记载，阿育王灌顶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

^① 《出三藏记集》第 12，《善见律毗婆沙记》，《出律前记》。

周敬王 37 年。据各种佛书记载，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^①。

佛教在印度开始传播时期，正是印度奴隶制比较发达的时期。印度封建化的过渡时期比较长，从公元前 1 世纪到公元后 6 世纪，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阶级服务的宗教哲学体系；后期的佛教大乘又为封建地主阶级服务。

东汉明帝永平 10 年（公元 67 年），有佛经介绍到中国来。汉明帝时佛教传入中国有不同的记载，这些记载有互相出入的地方，因而有人认为有几种说法不一致，断定汉明帝时佛教没有传入中国。但是我们从当时整个佛教传布的形势，中国和当时西域诸国的交通，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、七十年之间是不成问题的，开始传入当在东汉初年^②。

（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贵族地主阶级少数人物中有些影响，而在广大人民群众

① 汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局 1960 年版，第 59 页。

② 参考汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第二、三、四章，中华书局 1955 年版。

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，史书说他“诵黄老之微言，尚浮屠（即佛）之仁祠”^①。祠即修建祠坛以祭祀，后人不了解汉代的祠祀的意义，如司马光《通鉴》，作“尚浮屠之仁慈”，只从句法结构上来推测，以“微言”与“仁慈”对文，这是错的。这里是说，刘英把黄老的学说和佛（浮屠）的学说等量齐观。到了桓帝（公元 147—167 年）时期，宫中设华盖以祠浮图老子。当时他的铺张浪费的宗教祠祀遭到正直的大臣的反对。延熹 9 年（公元 166 年）襄楷上书说：

“又闻宫中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理。既乖其道，岂获其祚哉？”^②

襄楷认为“此道清虚”，这是说佛教和黄老的清静无为的思想都是主张清虚的。他看来，桓帝“既乖其道”（与佛道二教的清虚无为之道不合），所以不会得到佛的保佑。当时中国的佛教信奉者，把它当作方术中的一种，他们是以对待中国旧宗教的眼光来迎接这个外来宗教的。

汉代也有少量的佛寺。主要是为了满足西域来华胡商的宗教信仰，法律上不允许中国人出家做和尚。^③ 佛教

① 《后汉书·楚王英传》。

② 《后汉书》卷 60 下。

③ 后赵石勒时，王度上书说汉代“唯听（允许）西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家。〔按：个别出家的还是有的，如朱士行、严佛调等〕魏承汉制，亦循前轨”。见《高僧传》卷 10，《竺佛图澄传》。

在广大群众中还没有引起注意，在哲学理论上也没有表现出它独特的思想体系。南齐尚书王俭说“汉魏佛法未兴，不见其记传”，王俭是当时博学的学者，他这里说的不见其记传是正史上没有专文记载，并不是所有文献都没有记载这回事。据佛经翻译史的记录，东汉从明帝永平10年（公元67年）到汉献帝延康元年（公元220年），这154年间译经者有12人^①，译出佛经（包括佛教教律等一切著作）共292部，合395卷。汉朝译出的这些佛教经典，到了唐朝开元间，还保存有97部131卷，有195部264卷缺。曹魏从文帝黄初元年（公元220年）到元帝咸熙2年（公元265年）46年间，译者5人，译经12部18卷。其中4部5卷存，8部13卷缺。^②

东汉末年，牟子《理惑论》^③第20章中说：

“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。”^④

修炼成神，白日飞升，这本来是汉代神仙方士道术的传统

① 译经人数，是指的译经的主要负责人，即“译主”。当时实际参加者，连同文字加工的助手，人数是相当多的。

② 见《开元释教录》卷1，这里所说的“存”、“缺”，都是断自唐开元间，下仿此。

③ 《理惑论》，牟融作。全书共37章，是较早的记载佛教宗教原理的书，近人疑其伪。据考证，此书可信。本文从汤用彤说。

④ 《弘明集》，四部丛刊本，卷1。

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,专务清净。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。”^①

^① 袁宏《后汉纪》。

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，或存或亡。能小能大，能圆能方。能老能少，能隐能彰。蹈火不烧，履刃不伤。在污不染，在祸无殃。欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。”^①可见汉代人理解的佛教，可以说就是道术。佛能飞腾变化，“能隐能彰”，“履刃不伤”，“欲行则飞”，不死，不伤，变化无方，无所不入。和《庄子》书中所说的“神人”、“至人”入水不溺，入火不热，长生久视的本领差不多。佛是“道德之元祖，神明之宗绪”；它的宗教理论主张“息意去欲，而欲归于无为”，“专务清净”。汉代人理解的佛教理论与当时社会上流传的黄老之学没有什么差别。

汉代传译的《四十二章经》是佛经最早的中译本，今天已无从与原文查对，这部书严格说来与其说它是“译”的，不如说它是“编译”，或“改写”的更恰当一些。古人早已指出过“与《太易》、《老》、《庄》相表里”，这种看法与实际情况是符合的。这部书不是汉人伪造的，但编译者用当时中国黄老之学和道术的理论去理解它，因此它不可避免地涂上了汉代道术思想和黄老思想的色彩。只有“因果报应”之说是印度传入的，而不是中国固有的。但汉人对佛教因果报应的理解，也不符合印度佛教的本来的意

^① 《弘明集》，四部丛刊本，卷1。

义。印度佛教的因果报应，是从业（行为）引起的果的内在联系讲因果报应的，而汉代当时流行的宗教迷信则认为“祭祀者必有福，不祭祀者必有祸”^①，有鬼神可以降祸福于人世，和佛教的反对鬼神的因果报应说迥不相同。

汉代，《四十二章经》以外，佛经翻译有以安息国的安世高^②为代表的外国僧人介绍了佛教小乘一切有部毗昙学和禅定的理论。译出的有《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、《大十二门经》、《小十二门经》、《道地经》等。安玄、严佛调等也相继介绍了这一方面的佛教思想。又有以月支国的支娄迦谶^③为代表的外国僧人介绍了《道行般若波罗蜜经》、《无量清净平等觉经》（按：即《大阿弥陀经》）、《般舟三昧经》等；这一派佛教徒还有竺佛朔、支亮、支谦、支曜等人。他们开始介绍了佛教大乘中观学派的理论（即大乘空宗）。但是，安世高等介绍过来的佛教小乘一切有部的毗昙学和支娄迦谶等大乘空宗的般若学都没有在当时发生影响。社会上所认识的佛教不过是成神学道的道术。一直到三国时，

“魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀皈依。正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。”^④

① 王充：《论衡·祀义篇》。

② 《高僧传》卷 1。

③ 《高僧传》卷 1。

④ 《昙柯迦罗传》，《高僧传》卷 1。

《高僧传》作者慧皎用后来僧众的清规戒律来衡量汉代的僧人，当然认为不合佛教的标准，所以说“道风讹替”。事实上当时的出家人也只能过着中国的道术之士的宗教生活，说不上“讹替”。他指出“设复斋忏，事法祠祀”，倒是完全真实的，因为当时中国人士理解的佛教的确是祠祀的一种。

佛教在印度先有小乘，然后有大乘。无论小乘和大乘，都是在它当时印度的社会历史条件下产生的。它是印度的上层建筑，为印度的奴隶主阶级和印度的封建地主阶级服务的。他们的一切有部毗昙学和般若空宗的理论是用来麻痹印度广大人民，消灭他们的反抗意志的思想武器。当时中国的情况和印度不同。东汉以来，豪强地主占统治地位，土地兼并日益严重。农民革命的时机尚未成熟。封建贵族统治者为了进一步加强剥削，长期统治，他们妄想学得长生的方术，或者取媚于鬼神，为子孙祈福。他们一方面过着荒淫无耻的生活，一方面又在宫庭营造黄老浮图之祠。三国时笮融是一个贪暴残忍的地方官吏，他却是个虔诚的佛教信奉者。史书记载：

“笮融者，丹杨人，初聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，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者听受道，

复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余人户。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。”^①

从以上的事例中可以看出当时佛教传入中国后，中国当时宗教占统治势力的祠祀。佛教也被改造为祠祀的一种。封建军阀把杀戮劫掠来的财物用于布施，为个人祈福。他们不懂得佛教的理论。无论佛教的大乘、小乘理论，在当时并没有被人们接受。

（三）魏晋南北朝时期佛教与中国 哲学唯心主义的结合

东汉后期，阶级矛盾日趋尖锐，终于爆发了全国性的农民大起义——黄巾起义。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镇压下，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，阶级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军权、财权，形成军阀割据的局面。经过连年混战、兼并，最后成为分立的三个国家。农民被束缚在固定的土地上。当时各地豪强地主控制了大批的农民，出现了坞堡经济。曹魏的屯田制用军事编制把农民束缚在固定的土地上，西晋的剥削比曹魏时期更加严重，剥削的对

^① 《吴书·刘繇传》，《三国志》卷49。

象不限于成年的男丁，连妇女、十三四岁的儿童、六十以上老翁都成了剥削榨取的对象。^①在农民起义失败后，产生了为当时门阀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。

佛教的理论在魏晋时期在玄学唯心主义流行的社会基础上，也得到了统治者的关心和提倡。本来东汉以来就有了佛教大乘空宗经典的翻译，但是没有引起注意。直到魏晋以后才开始引起注意，中间隔了一百五十多年。这一时期，佛教翻译的数量也有所增加。东汉一百五十四年间共译出佛经 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，一卷一部及零星散见的居多。从魏到东晋，共 261 年，共译出佛教典籍 702 部，1493 卷^②，不论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视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，

“他们……不得不退却，不得不把委屈和耻辱、愤怒和绝望埋在心里，仰望茫茫的苍天，希望在那里找到救星。”（《悼列宁》，《斯大林全集》第 6 卷，第 43 页）

① 《晋书》卷 26《食货志》：“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。”都有纳税和徭役的负担。

② 参看《开元释教录》卷 1，卷 2，卷 3。

列宁对于宗教得以滋长的原因，也做了全面的指示。他说：

“被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于没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。对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们整个剥削生活辩护，廉价地售给他们享受天国幸福的门票。”（《社会主义和宗教》，《列宁全集》第10卷，第62页）

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。它们在农民起义失败后，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组织形式。起义失败后，道教也同样有所发展。这都说明宗教的发展必须要有它的社会条件，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译，但在哲学界引起注意、发生影响的是大乘空宗的“般若”学。

般若学说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。这种学说用否定的思辨方法（所谓负的方法）以论证现实世界虚幻不实。它不但认为一切物质现象和精神现象是虚幻不实的，连关于

物质现象或精神现象的某些原则、原理的确实性，也认为是虚幻的。这一派的学说介绍到中国后，当时的中国学者和僧众并没有完全按照印度原来的般若空宗的理论去理解它，而是用魏晋玄学唯心主义的观点去迎接般若学说的。如当时的佛教重要领袖道安、慧远等人，就是用王弼、何晏等人“贵无”学派的思想体系去解释般若的。他们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”。道安自己说，以前翻经，是西方来华僧人带来什么经就翻什么经，“随天竺沙门所持来经，遇而便出”，但翻译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”^①。

当时中国佛教徒认为般若学的基本涵义是阐明“本无”的原理，“无在无化之先，空为众形之始。”^② 道安对于佛教般若原理的描述有：

“其为象也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辨之者几矣。恍忽无形，求矣漭乎其难测，圣人有以见因华可以成实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。”^③

又说：

“寄息，故有六阶之差；寓骸，故有四级之别。阶

① 《鼻奈耶序》。

② 《昙济传》，《名僧传抄》引。

③ 道安：《道地经序》《出三藏记集》卷 10。

差者，损之又损之，以至于无为；级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。”^①

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。无论他们所用的名词和他们对佛经的解释，都是在发挥魏晋玄学的唯心主义。道安是个操行谨严、志向虔诚的佛教徒，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。道安在主观上未尝没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没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。道安还曾特别允许他的得意弟子慧远讲佛书时可以借助“俗书”（佛经以外的书）以阐明佛教哲学：

“远……年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”^②

道安反对“格义”（用中国流行的非佛教的哲学名词、概念去比附解释佛教哲学的名词、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

① 道安：《道地经序》《出三藏记集》卷6。

② 《慧远传》，《高僧传》卷6。