

唐
前

中国佛教史论稿

文化中国书系



张雪松
著

 中国财富出版社
CHINA FORTUNE PRESS

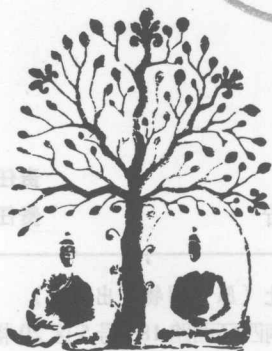
013062155

B949.2
44

唐前中国佛教史论稿



文化中国书系



张雪松

著

B949.2
44



北航

C1670124

中国财富出版社

013063122

图书在版编目 (CIP) 数据

唐前中国佛教史论稿 / 张雪松著. —北京: 中国财富出版社, 2013. 5
ISBN 978 - 7 - 5047 - 4481 - 4

I. ①唐… II. ①张… III. ①佛教史—研究—中国—古代 IV. ①B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 228377 号

策划编辑 白 柠

责任印制 方朋远

责任编辑 白 昕 白 柠

责任校对 梁 凡

出版发行 中国财富出版社 (原中国物资出版社)

社 址 北京市丰台区南四环西路 188 号 5 区 20 楼 邮政编码 100070

电 话 010 - 52227568 (发行部) 010 - 52227588 转 307 (总编室)

010 - 68589540 (读者服务部) 010 - 52227588 转 305 (质检部)

网 址 <http://www.cfpress.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京京都六环印刷厂

书 号 ISBN 978 - 7 - 5047 - 4481 - 4/B · 0343

开 本 710mm × 1000mm 1/16 版 次 2013 年 5 月第 1 版

印 张 30.5 印 次 2013 年 5 月第 1 次印刷

字 数 484 千字 定 价 62.00 元

版权所有 · 侵权必究 · 印装差错 · 负责调换

目 录

序论	001
第一章 前人研究汉魏两晋南北朝佛教史的坐标	003
第一节 以中国哲学史、思想史演进为坐标	003
第二节 以隋唐佛教宗派为坐标	007
第三节 以印度、西域佛教史地为坐标	008
第二章 1949年以来大陆地区汉魏两晋南北朝佛教史的研究范式	010
第一节 “上层建筑”范式	010
第二节 “中国化”范式	012
第三节 “知识考古”范式	014
第三章 唐前佛教史研究的史料问题及本书的写作思路	016
第一节 史料的概述与甄别：社会史与思想史之辨	016
第二节 “释氏辅教之书”	035
第三节 本书的结构与章节安排	050
第一编 华夷之辨：佛教与中华文明的相遇	053
第一章 佛教入华早期史料阐微	055
第一节 佛与帝王师	055
第二节 “永平求法”的再讨论	062
第二章 侨民佛教	075
第一节 梵僧来华与佛教初传	077
第二节 侨民佛教的“胡话胡说”	088
第三章 化胡与师夷：老子化胡的历史钩沉	093
第一节 引言：由沙夫引发的佛教史研究方法 with 视角的话题	093





第二节	化胡说：“胡话胡说”与“胡话汉说”之间的一个过渡形态	094
第三节	师夷长技以自强	099
第四章	般若思想的传译：以早期汉译经典《道行》为中心的考察	103
第一节	《道行般若经》的译本、讲颂方式及核心思想	103
第二节	《道行般若经》中反映出的大、小乘差别	106
第三节	《道行般若经》中的本无思想兼及东晋般若学	108
第四节	般若学的转向	110
第五章	对格义佛教的重新认识	114
第一节	反向格义与广义格义	114
第二节	何为外书：中外问题还是新旧问题	119
第二编	魏晋佛教思想论纲	127
第一章	六家七宗：东晋般若学的兴盛	129
第一节	六家七宗的代表人物探析	130
第二节	六家七宗的分类	138
第三节	六家七宗的思想史地位	144
第二章	不顺化以求宗的庐山慧远	149
第一节	庐山慧远创作《沙门不敬王者论》的具体背景	150
第二节	《沙门不敬王者论》的佛学思想分析	155
第三章	孤明先发的竺道生	165
第一节	竺道生的生年	165
第二节	道生第一次去庐山的时间	169
第三节	道生的“善不受报”义	175
第四节	道生的“身前身名”	180
第四章	论东晋南朝的僧人学风的转变	188
第一节	格义与六家的玄风	190
第二节	玄谈风气的影响	193
第三节	佛学风气的改变	196

第五章 晋宋之际般若学向涅槃学发展的多元化径路	203
第一节 毗昙学与《法华经》在般若学向涅槃学转变中的作用	203
第二节 《肇论》中所体现的般若学向涅槃学转变路径	212
第三节 般若学向涅槃学转变的广泛信仰背景	218
第四节 小结：历史与时代的问题化、理论化	223
第三编 魏晋南北朝佛教制度与政策举隅	225
第一章 六朝佛教尺牍	227
第一节 六朝佛教书信概述	227
第二节 两类公开信	231
第三节 小结：六朝佛教书信的功能	233
第二章 玄谈与辩论：谢灵运《辨宗论》发微	237
第一节 引言：庄老告退，而山水方滋	238
第二节 山水不足以娱其情，名理不足以解其忧	240
第三节 禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟	246
第三章 辨宗、均圣与灭佛	251
第一节 佛教势力的增长	251
第二节 略述北朝两次法难	253
第四章 皇帝的菩萨戒：略论佛教在南朝国家政策的定位	262
第一节 刘宋文帝时关于佛教社会作用的辩论	262
第二节 梁武帝与智者国师	265
第五章 魏晋南北朝佛教讲经制度探析	269
第一节 唱导与斋讲	270
第二节 转读与都讲、麈尾	274
第三节 上讲与问难	279
第四节 讲经法会的程式化	284
第五节 总结：僧讲、尼讲、俗讲	289
第四编 魏晋南北朝民间佛教探析	297
第一章 佛学义理研究与佛教信仰研究	299





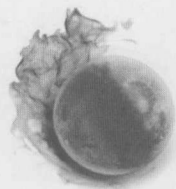
第一节	像法与末法：从北魏昙谟最谈起	299
第二节	“猫鬼”与神佛杂居：汉魏两晋南北朝佛教生存的民间信仰环境	309
第二章	南朝民众的佛教地狱信仰研究	316
第一节	晋宋时民众接受的地狱信仰	317
第二节	地狱观念与佛教其他教理的整合	325
第三章	末法信仰与北朝僧侣数目暴增的吊诡	339
第一节	均田制的破坏与末法信仰	339
第二节	南北朝时期的“禅”	346
第四章	略论南朝的神僧大士	350
第一节	引言：魏晋南北朝的神僧类型	350
第二节	南朝初年的神异僧	354
第三节	梁陈间的神僧大士	356
第五章	地府与净土：中国人死后世界信仰的重新构建	362
第一节	引言：原始反终，知生死之说	362
第二节	三教兼容的“炼狱”式地府信仰	363
第三节	从地府到净土：儒释道三教对死后世界“地仙”信仰模式的构建	368
第五编	南北朝佛学思想：以三教关系为主要视角	377
第一章	魏晋南北朝易学与佛学比较研究论纲	379
第一节	数与象	380
第二节	圆而神	392
第二章	涅槃与仙化：南朝释道二教论衡	399
第一节	引言：南朝日趋激烈的佛道论衡	399
第二节	泥洹与仙化	401
第三节	夷夏与二谛	406
第三章	与儒学的一次交锋：神不灭辩论的佛学意义	411
第一节	南朝神不灭的争论	412
第二节	无明神明与一心二门	417

第四章 南朝中后期的佛教新思潮	421
第一节 南朝后期佛学的再度活跃	422
第二节 智境与二谛、三谛	427
第五章 术与道：教相判释与学派体系的不断创建	432
第一节 中国古代学术的分野与大、小乘	432
第二节 佛教的理想体系：对道的追求与对术的可望	444
参考文献	457
一、原始资料	457
二、研究性论著	459
跋	479



序

论



第一章 前人研究汉魏两晋南北朝 佛教史的坐标

汉魏两晋南北朝佛教史属断代佛教史，要做好这一断代的佛教史研究，通常须在通史中找好定位，确立坐标。近百年来，中外学者在此方面多有贡献，大体来讲，前人研究汉魏两晋南北朝佛教史有三种坐标：①以中国哲学史、思想史演进为坐标，自汤用彤先生起，中国学人大都按此路径前进；②以隋唐佛教宗派（主要是三论、天台、华严、唯识、禅宗和净土宗）为坐标，以日本学者居多，中国学者、教内人士兼亦有之；③以印度、西域佛教史地为坐标，欧美等西方学者常有采取此种取向者。

第一节 以中国哲学史、思想史演进为坐标

魏晋清谈误国之说，唐以后颇为盛行，尤其是明清之际的士大夫感同身受，几成定论；然“自乾嘉学者以至章炳麟、刘师培，为了打破支配学术的宋学程朱经义，大都在汉魏古人中寻求重言，汉学与魏晋学重新在当时提倡起来。汉学重在‘由辞以通道’的训诂，魏晋学重在‘天人之际’的义理，前者是宋代‘心传’之学的死敌，后者是宋代‘理学’的祖宗，在反对宋学的人看来，汉魏之学，宋人皆未能或之先也。钱大昕、章炳麟都以为何晏、王弼对于《论语》、《易经》所发挥的义理之玄远，后人莫及。照这样讲来，所谓宋学就成了陈旧不堪的货色，不足以‘理学’宗派自豪了。即令说义理之学是新的，它的渊源也发生于魏人，而不能说始自宋人”。^①

^① 侯外庐等著：《中国思想史》第三卷，北京：人民出版社，1957年，第95页。





言魏晋玄学为宋明理学之先导，与魏晋南北朝佛学为隋唐佛学之先导，在近代学术史上可谓异曲同工。迄今为止，魏晋南北朝佛教史，无疑以汤用彤先生的研究最为重要。简而言之，汤用彤先生的魏晋南北朝佛教史研究是以中国哲学发展为坐标，即通过汉代经学、魏晋玄学、宋明理学的演进视角而看待中国佛学的贡献。在汤公看来：汉学是复杂而具体之学问，一事一理，不重抽象；玄学则是简单抽象之学问，以为找到一最高原则即可解释诸事。“汉末佛教约分二派：康僧会一派重祭祀、服食、吐纳、升天，掺杂一些禅法，讲小乘法数。支谦一派为大乘空宗之学，扫除一切相数。前一派总结旧汉学，后一派则下启新玄学。”“汉魏之际，其时当新旧交替，佛教分为两个系：安世高之佛学为小乘，重禅学，其再传弟子为三国时之康僧会；支谶之佛学则为大乘般若，其弟子为支亮，再传弟子为支谦。前一系为汉朝佛道最重要者，而后一系则为佛玄之开始。”^① 在笔者看来，汤用彤先生对魏晋南北朝佛教史，有两大判断：①从佛道到佛玄，即从与中国本土方术杂糅的小乘毗昙禅数，到大乘般若空宗，类似于中国思想史上从汉学到魏晋玄学的进程；②从般若学到涅槃学，即从大乘般若空宗，到大乘涅槃佛性有宗，这一转变过程，以竺道生为关键人物，其倡导“理为佛性”、“顿悟成佛”，实开宋明理学之先河，“自生公以后，超凡入圣，当下即是，不须远求，因而玄远之学乃转一新方向，由禅宗而下接宋明之学，此中虽经过久长，然生公立此新义实此变迁之大关键也”。^②

以汤用彤先生的名著《汉魏两晋南北朝佛教史》为代表，魏晋南北朝佛教史研究，可以说彻底突破了佛教宗派法统的陈陈相因，带来了中国佛教史研究的新面貌。正如汤用彤先生在1937年12月《燕京学报》

① 汤用彤：《汤用彤魏晋玄学讲义》，天津：天津古籍出版社，2009年，第92、114页。

② 汤用彤：“谢灵运《辨宗论》书后”，汤一介选编：《汤用彤选集》，天津：天津人民出版社，1995年，第313页。该文原发表于《大公报》文史周刊，1945年10月23日。日本学界有一种观点认为：道生之顿悟与南宗禅之顿悟，实有差别。道生倡顿悟并非讲快速成佛，而是强调凡夫与佛之间判然二分，非顿无以成佛——这种观点恐与日本学者关注（或曰反对）中世纪日本佛教主流的“本觉”思想有关，故喜在中国早期“挖掘”非本觉的思想资源。当然日本学者的这一看法并非完全没有道理，但还需进一步论证；特别是不能忽视现存道生材料中，确有涉及快速成佛的内容。

第22期发表的“Notes On The History Of Chinese Buddhism (《中国佛教史零篇》说明)”一文中所指出的那样：“佛教学者习惯于关注唐宋以来佛教十三宗的历史，而忽视南北朝以前之早期历史，对于唐朝已经发展起来的禅宗亦作如是观。本文基于探究佛教原始资料，发现溯自4世纪末竺道生已倡导顿悟说。这比通常所知禅宗影响要早170年或180年。此论与胡适博士主张菩提达摩作为《楞伽经》权威并未提倡顿悟说具有同等意义。”^①

汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》由商务印书馆在1938年出版，^②而此前不久汤先生发表论文，强调“佛教学者习惯于关注唐宋以来佛教十三宗的历史，而忽视南北朝以前之早期历史”，体现了汤用彤先生在中国佛教史研究选题中的见识和整体思路，值得我们深入探讨。当然，一般来说写佛教史，总是由佛教传入中国，从头写起，因此先写“汉魏两晋南北朝”，之后再以此写唐宋元明清，并不稀奇。但如果我们结合汤用彤先生晚年发表的《论中国佛教无“十宗”》，以及《中国佛教宗派补论》来看，^③跳出中国传统佛教的八宗、十宗或十三宗模式，可以说是汤用彤先生始终坚持的主张，其意义至少有两点。第一，中国佛教研究受日本影

① 赵建永译，见汤用彤：《隋唐佛教史稿》附录三，南京：江苏教育出版社，2007年，第277页。

② 该书首次出版于抗战期间，初版年代尚有异议：“台湾商务印书馆曾据此‘重庆印本’（由胡适之先生借出）作‘台湾景印’初版，然其版权页谓民国二十七年六月初版，1962年二月台一版，此说误。1999年1月中旬，阅《谢泳逝去的年代——中国自由知识分子的命运》（北京：文化艺术出版社，1999年版）之《汤用彤的顾虑》（页58），谓书于‘1944年在重庆翻印’，则此‘重庆印本’似系1944年印行者。惟谢氏又谓此‘重庆翻印’本‘所据初版本为1938年6月商务版’，此说亦误。汤书民国二十七年之商务版，在长沙印行（以下简称‘长沙印本’），上下册页数相连，‘重庆印本’则否；二者每页之行数亦异。北京中华书局1955年9月据民国二十七年初版重印汤书，1963年11月再印，末附汤先生之‘重印再版小记’（写于1962年11月1日），谓其书‘初版系一九三八年夏商务印书馆在长沙印行’。然1983年3月北京中华书局将汤书改成简体字横排印时，末附之汤先生‘重印再版小记’，上引一句却作‘初版后一九三八年商务印书馆在长沙印行’。若‘后’字不误，则1938年6月之‘长沙印本’尚非‘初版’，疑1944年之‘重庆印本’即以‘初版’翻印，故‘重庆印本’，较‘长沙印本’粗拙。”（严耕望著、李启文整理：《魏晋南北朝佛教地理稿》，上海：上海古籍出版社，2007年，第7页）

③ 汤用彤：“论中国佛教无‘十宗’”，《哲学研究》，1962年第3期；“中国佛教宗派补论”，《北京大学人文科学学报》，1963年第5期。





响很大，当时日本佛教受“宗学”影响很深，^①而汤用彤先生极力避免用日本的十三宗模式来梳理中国佛教史，就使得中国佛教史研究从草创之初，就超越了宗学阶段，而直接采取客观的学术研究立场，实现了中国佛教史研究的跨越式发展。第二，也正因为如此，汤用彤先生等人开创的中国佛教史研究，与民国年间持一家一派观点的讲经僧，或力图八宗兼弘的义理僧，有了根本性的区别，确立了佛教史研究的现代学科地位，可谓功莫大焉。

但也正因为汤用彤先生意在打破中国佛教传统八宗、十宗或十三宗模式，着力魏晋南北朝的佛教义理研究，也为日后的中国佛教史研究带来两个瓶颈：第一，魏晋南北朝佛教史之后，如何跟隋唐佛教宗派衔接。汤用彤先生自1938年出版《汉魏两晋南北朝佛教史》后，一直没能完成《隋唐佛教史》的写作，虽然有很多客观上的原因，但如何从现代学术的研究路径攻克中国佛教宗派问题，不能不说一直是一大难题。今日佛教宗派的专门史已出多种，但如何避免不开返回“宗学”的“倒车”，确实是值得认真思考的问题。第二，汤用彤先生在研究汉魏两晋南北朝佛教史时，避免了单纯从信仰出发的宗派之见，强调义理研究，以及佛学义理如何被中国本土知识分子接受，佛学同玄学等本土思想的交涉，是其著作的一大优点；但是佛学义理的演进，并不能等同于佛教史的全部。一个时代的佛学义理与这个时代的佛教信仰，两者关系密切，但并不能相互取代。某类经

^① 近年来，日本佛教研究界出现了许多对早期佛教研究中“宗学”影响的反思。例如日本学者花野宽道2005年5月在北京访问期间，在中国人民大学佛教与宗教学理论研究所演讲时指出：近代日本佛教的学术研究大约可以分为三期：第一，是“宗学”研究，即佛学研究者往往有自己的宗派立场，在不违背祖师的情况下，研究佛教，带有明显的主观性。第二，是纯粹客观的研究，由于受到西方社会科学研究方法的影响，日本佛教学术研究者力图完全不带自己的主观观念；但这样一来，使得日本佛教研究越做越细，失去了研究的“意义”。第三，出现了批判佛教，是对以往纯粹客观研究的一种反动，想赋予研究意义，但又不是简单地回到宗学研究，是一种主—客观相结合的研究方法。（花野本人不大赞同批判佛教，认为批判佛教很难做到主—客观相结合；他个人比较看好“思想史”的研究方法。）伊吹敦教授在2010年春季学期于中央民族大学开设日本宗教学研究方面课程时指出：传统的日本“佛教学”研究，其前提是对佛教的信仰，认为佛教虽然传播地域广泛，存在很多表面性的差异，但佛教的根本思想（教理）一直得到维持（也就是说日本佛教虽然跟佛陀时代的佛教表现不尽相同，但日本佛教就是真正的佛教）；根据上述立场，“佛教的历史”就是不变性的“教理”的历史性表现。伊吹敦教授认为，明治时代以后的“佛教学”兴隆的原因：一是日本帝国主义的进展和国家政策的一致，二是面对新时代的僧人对于佛教的危机意识和为了护法的强烈愿望。

典的传入，某项义理主张的提出，可能会对当时信仰者产生重大影响，但也可能并不被世人所重视。我们了解一个时代的佛教史，如果对当时广大信徒最为流行的信仰内容不甚了了，不能不说是一个遗憾。

第二节 以隋唐佛教宗派为坐标

当然，以隋唐佛教宗派为坐标研究汉魏两晋南北朝佛学义理，也并非完全过时。日本佛教以宗派为中心，传统上一直使用成实宗、地论宗、摄论宗等称呼，但近代以来越来越多的学者开始使用论师、学派等术语，认为魏晋南北朝的学派是隋唐宗派的先导，并以此切入三论师、地论师、摄论师等魏晋南北朝佛教学派的研究，取得了不少成果；同时，日本学者尤其重视南北朝末期智顓、吉藏等被后世公认为中国佛教宗派创始人的佛学大师的研究。在中国传统佛教中，三论宗存在时间较短，对后世影响不大，吉藏的著作也大都散佚，而日本三论宗相续不断，保存了众多吉藏的著作，晚清民国以来，吉藏著作大量回流中土。由于吉藏著作中有大量前人注疏，因此依据这批从日本回传的吉藏文献，几乎重构了东晋以来的般若学，“什肇山门义”遂成定论。南北朝各论师的研究，也主要依附于对吉藏、智顓等创宗大师的研究中，并以这些佛学大师的批评性引用为主要材料。^①

以中国哲学史、思想史演进为主要坐标，与以后世佛教宗派为主要坐标，所呈现出来的魏晋南北朝佛教史，是大异其趣的。如东晋六家七宗的般若学，若以前者为坐标，比附的是魏晋玄学“贵无”、“崇有”、“独化”等学说；而以后者为坐标，则将其视为三论宗的史前史，中土佛学发展的必然走向。再如前文提到的道生研究，以前者为坐标，重视其通过禅宗而开宋明理学之先河；而以后者为坐标，则重视道生对《法华经》的义疏，重点在中国僧人对《法华经》的理解变迁，旨在天台宗的肇始。^②

以隋唐佛教宗派为坐标而探讨汉魏两晋南北朝佛教史，对佛教大师的

① 近年来这种情况也发生了许多变化，特别是日本学界“批判佛教”的兴起（如伊藤隆寿），对佛教“生活实践”的重视（如下田正宏），以及敦煌遗书中南北朝论师大量文献的发现与整理。

② 可参考菅野博史：《中国法华思想の研究》，东京：春秋社，1994年。





思想体系尤为重视。平井俊荣先生《关于法华文句成立之研究》（春秋社，1987年）是一部划时代的著作，平井先生论证了灌顶等后人在整理智顓经注释时，大量参考了吉藏的思想和文字，原本许多被认为是天台宗首创的内容，实则是三论宗的说法。平井先生此说也引起颇多争议，至今还在日本学术界不断发酵。从这些争议中，我们亦可以看出，许多日本学人在对魏晋南北朝佛教史的研究中，是以隋唐佛教宗派为标准，通过“成熟”的佛教宗派宗学，来判别魏晋南北朝佛教义理的价值与意义。

第三节 以印度、西域佛教史地为坐标

与日本学界非常重视南北朝末期佛学大师不同，欧美等西方学者，涉足汉魏两晋南北朝佛教史时，比较重视早期的译经，这与西方学者常有印度佛学、语言学研究背景有关，他们常常希望借助中国佛教的早期译经，来重塑印度、西域佛教史地。以印度、西域佛教史地为坐标，不少西方学者以及致力于中西交通史的中日学者，常常重视安世高等许多不大为一般中日佛教学者特别重视的早期来华译经僧侣，以及西行求法者（如法显等）。

当然，佛教毕竟产生于印度，最终传入中国，广义来讲，对中国佛教的研究，都或多或少、自觉不自觉地以印度佛教为坐标，最常见的是印度佛教由小乘到大乘，而中土佛教在汉魏时期也开始经历类似的过程，至东晋南朝而最终完成。但近年来，由于以萧邦（Gregory Schopen）为代表的印度佛教研究取得突破性进展，以往印度佛教史上大小乘观等一系列基本观念都遭到颠覆，那么以传统样态的印度佛教为坐标的中国佛教史，特别是魏晋南北朝佛教史，就很值得怀疑。

萧邦认为“现代学者研究印度佛教历史的方法无疑是怪异的（peculiar）”。这种怪异在于只重视佛教经典文献的研究，而对考古材料极不重视。“考古必须是文献材料的婢女，它必须在‘由文献支持’的情况下，才能被‘完全理解’；它必须去支持和扩充文献材料，同时也必须被文献材料所支持和扩充；否则它将毫无用处。考古不能成为独立的证据，它不能讲述独立的历史。”而实际上，巴利语经典文献的年代要比众多考古材料晚得多。造成当代学者过于看重经典，注意力集中在观念上（ideal）的

而不是现实中的材料的原因，萧邦认为是由于当代学者头脑中有一种“正确宗教”（true religion）的观念，而这种观念来自于基督新教的影响。^①

综上所述，上述三种坐标，各有其优势，也都取得了多方面的研究成果；但同时也都有其局限性。那么，随着汉魏两晋南北朝佛教史研究的深入，我们以哪种坐标、哪种研究方法切入汉魏两晋南北朝佛教史研究，尚须进一步的探讨。



^① Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: Hawaii University Press, 1997, pp. 1, 2, 13.