

李 宇 井 伯 壽 著  
世 傑 譯

# 中國佛教史



協志工業叢書

李 宇  
世 井  
傑 伯  
譯 壽  
著

# 中國佛教史

協志工業叢書出版股份有限公司

# 協志工業叢書

知識應為萬人所享有，我們承繼前人之精神遺產，得以建立現代之文化。前人既有良知傳給我們，我們應將此良知推廣發展遺留給後人。而要盡此責任，必先深切認識前人之功績。

我們是一群從事工業的人，希望在其進步方面有一點貢獻。謹此發行協志工業叢書，想與世人一同研究先進之業績。若能藉此啓發青年學徒之工業思想，實為幸甚。

## 協志工業振興會

理事長 林焜灶 謹啓

中華民國四十四年十一月十一日

中華民國五十九年六月初版

協志工業叢書

## 中國佛教史

售價二十八元

原著者：宇井伯壽

譯者：李世傑

台北市永吉路30巷83弄28號之一

出版者：協志工業叢書  
出版股份有限公司

內政部登記證內版臺業字第〇五二五號

發行人：林挺生

臺北市中山北路三段四〇號

發行所：協志工業叢書  
出版股份有限公司

臺北市中山北路三段四〇號  
電話：五四一三七一  
郵撥帳號：第一三四九九號

印刷所：樺文打字印刷公司

經銷處：全省各大書局

版權所有 不准翻印

## 譯者序文

日人宇井伯壽博士爲世界聞名之「印度哲學」權威，已是周知事實，無須贅言。博士係日本第一代印度哲學開拓者「高楠順次郎」博士之第一高徒，而宇井博士已於數年前逝世，其生前名著二十數冊之中，燦然輝煌於史上者，有「印度哲學研究」六冊，「印度哲學史」一冊，「攝大乘論研究」一冊，「禪宗史研究」三冊和「佛教思想研究」一冊等，誠爲日本近代學術著作之金字塔而受尊重。

博士不僅爲「印度哲學」之最高專家，同時亦爲一般佛學及中國佛學專家之一，此見其「禪宗史研究」、「佛教思想研究」、「佛教汎論（二冊）」乃至本書「中國佛教史」等著作，即可證明。博士於本書「緒言」中雖云：「我不是佛學家，更不是中國佛學家」，但諸此言詞，莫非是客氣話，同時是表示當時日本另有研究中國佛教之專家存在，並且亦表示博士爲「印度哲學家」之身份。

博士學風，極其綿密，非常深刻，並且廣博，不許任何人所追隨，實爲日本大正、昭和時代之學術界一大明星。今，博士著此「中國佛教史」，亦自有其綿密、深刻、廣博等不同凡響之特質存在。本書特質，約有下面四點：

- 一、博士以中國佛教爲印度佛教之延長，闡述其思想來源及其歷代高僧源流，極其周詳並且扼要。
- 二、特別注重思想史方面之發展，以增加本書之價值。例如對於南北朝以前之佛學研究，隋唐之佛學

研究、宋代以後之佛學研究等，均有其思想發達之闡明，是爲本書與一般佛教史最大不同點之一。而且本書之思想史闡述，係由主要問題及極高觀點而爲，故有高度學術性之價值。

三、博士綜攬一切高僧傳及史傳部一切文獻，將歷代高僧、學者之法脈寫得周到並且亦有其特有之考證看法。

四、本書由于博士之達觀眼光，而將複雜之中國佛教縮小爲一扼要著述，融會中國佛教之思想史、典籍史、人物史、事蹟史和教團史於一處，極具綜合性，文簡而意深，可爲學習中國佛教史之指南針。

今，協志工業叢書出版公司爲欲普及哲學、宗教之知識起見，在協志工業叢書中，又欲印行有關佛教之名著，囑余譯出宇井伯壽博士所著「中國佛教史」一書，以弘有關中國佛教之知識，實爲極有意義之事。

本書翻譯，力求忠實，由白話語體而譯出，以期讀者，容易了解文意。凡有佛教常識者，將本書每一頁，每一段之文章細心慢讀，卽更能體會著者宇井博士之深淵思想所在，同時，亦能了知博士固有之思想及其史觀之奧妙。由歷史之觀點，將偉大之中國佛教思想及其法系，簡單扼要，融會於一書，乃是本書最大特質所在。

願求讀者，以本書爲媒介，而能深入經藏，了達佛法大海，以利群衆，同登覺位，則協志公司之印行本書，功德無量也。

譯書今成，以此爲譯序。

民國五十八年十一月

李世傑識於臺灣大學

## 緒言

印度、中國、日本三國佛教的發達，雖各有其特色，但從教理的發達及其組織方面看，應以中國佛教爲中心。我認爲：要研究一般佛教，非待中國佛教的知識不可。因此，在目前的狀態，不管是印度佛教或日本佛教，如果要正確來研究或理解它，是不可缺乏中國佛教的知識的。日本佛教的淵源，直接在於中國佛教，這一點是立即可以明瞭，但對於印度的佛教，一般人却認爲：離開中國佛教而可獨立來研究或了解它，而且這樣做也似乎是正當的方法。可是，在實際上，如果離開中國佛教的知識而欲了解印度佛教史，其所創立的印度佛教史，是可比爲無指南針（無羅盤）之舟航的。我這個意思，並不單是說：印度佛教的資料，殆全保存於漢譯的文獻，而倒是教理組織的潮流從印度注入於中國這一方面，更爲有重要意義的。

如其西藏佛教，它在印度佛教的資料這一點，却也不能立即判斷爲：比中國佛教有遜色，可是，單以西藏佛教的研究及其理解爲基礎，是不可能達到正當裁判印度佛教的內容及其發達的。在西藏，却也有很多地方，由西藏人來研究佛教，並使佛教發達。多田等觀氏在西藏十幾年，苦心蒐集，結果集成了其分量比西藏大藏經不遜色的龐大的藏外西藏佛典，保存在現在的東北大學（譯名爲東北帝國大學）附屬圖書館，這是西藏本身也沒有如此整齊的殆爲世界唯一的資料，由于精查這個資料而可窺知西藏佛教的發達。然而，西藏的佛教，是中國唐代以後的東西，故對相當於隋唐以前的印度佛教，它是無從與中國佛教的價值比較的。西藏的佛教，對於要了解印度佛教最重要時期的發達，並無十分的教理上的組織，可謂是只保存

其資料而已，在這一點，目前，如果真實要了解印度佛教乃至一般的佛教，不論如何看，還是須要先通達傳來中國以後而發達、進步的中國佛教一般的情形，再擴大一點兒，日本佛教的知識，當然也不能省略的。

不過，所謂要中國佛教的知識，並決不是把中國佛教所說的印度佛教，照樣來解釋印度佛教，更不是把中國佛教的教理組織，直接要適用於印度佛教的意思。假如，按照中國佛教的教理組織來說，印度佛教諸論師的學說，殆比中國佛教學者（中國歷代高僧諸大德）的學說劣等（遜色）了。例如從被稱爲中國佛教精彩（精華）的天台、華嚴兩宗的判教及其教理的綱格看，龍樹、提婆及無着、世親等，其人物方面雖是另外一回事，但其學說及其學系的學說，均爲止在別教或終教的分齊，而決未進入大乘圓教之境界，最多也只到達於「帶」或「兼圓」，或「同教一乘」之境界而已，到底是未入「純圓獨妙」或「別教一乘」之境界的，如從天台、華嚴的中國佛教思想的發達看，結果是不得不作如此之看法的，可是，如從印度佛教思想的發達的立場看，絕對不容許如此之看法的（譯者註：不容許中國佛教的判教的想法來看印度佛教的）。同時，從來中國佛教對於「印度佛教」所說的內容，即使其「說」雖是從印度傳來，却也有「非正確」而不足爲「據」的地方，尤其是現代學者對於諸經諸論或諸論師，作歷史性的研究，加以根本的闡明的這種看法，並不是全部存在於中國佛教裏面的，故從這一點看，中國佛教對於印度諸經諸論師的看法，終於似乎不能被採用。可是，中國的這種看法，倒促進了中國佛教的有一些特殊的發達，故在中國佛教看，中國佛教的這種看法（譯者註：前面所說中國式的判教或傳說），倒是有意義的。因此，中國佛教所看與印度佛教所看，雖有不同，但中國佛教的知識，仍然有基礎性的價值。

本書的著者，並不是佛教的專家，也不是印度佛教的專家，何況，更不是中國佛教的專門的研究者。我只認爲：佛教在印度一般思想之中，佔有重要的地位和意義，故欲詳知印度佛教者，不能不知，中國、日本的佛教，尤其是直接不能缺乏中國佛教的知識的，而平常我對於這一方面，也有多少的注意和理解，並且也在努力着。

本來，不論是對着印度一般思想，或對着印度佛教，由于其各時代的社會情形而欲考察其發達或變遷，雖是很被羨慕的事，但在目前的狀態，到底這是不得望求的事，同時，要求這種事，是完全不懂古時代的印度一般情形並且是不懂印度歷史的研究的現狀的。關於招來古時代印度思想演變的社會情勢，現代的任何歷史專門家，都完全沒有辦法把它加以學問性的闡明。對這一方面，想能夠有幾分，作學問性的處理，從中國佛教的發達、變遷的智識，來担负這個任務，乃是今適逢此機會，敘述這個中國佛教歷史的緣起。這個敘述，是完全爲要了解印度佛教爲目的，而且是把中國佛教爲印度佛教，再廣一點兒看，是把中國佛教當做印度思想的發達的一個潮流而寫的，基於這個看法，特別把重點放在「學系的相承」和「師資的脈絡」而進行寫作。研究中國佛教的發達，並不是說這個看法才是唯一的正當方法，這只是著者所認爲必要的觀點而如此做的。

因此，在本書裏面，關於中國固有思想與佛教之關係、交涉或中國一般社會情勢與佛教之「相合」「離反」等方面，殆全不觸及。假如把這些關係也加以解明、敘述，把中國佛教當做完全的中國佛教而欲作歷史的敘述，是要讓給完全的專門家去做的事。著者認爲：例如中國佛教這種有廣汎多面意義的東西，是



可容許種種的看法，並不一定要用那些專門家所處理的方法才可以寫的。

昭和十一年（一九三六）九月

宇井伯壽 識

# 目次

## 第一、前期

一、佛教的傳來·····	一
二、南北的流傳·····	四
三、當時的研究·····	六
四、感化與整理·····	九
五、毗曇宗·····	一三
六、入竺求法者·····	一六

## 第二、中期

一、羅什的傳譯·····	一九
二、華嚴、律、涅槃·····	二二
三、三論、四論的研究·····	二六
四、法華的研究·····	三〇

第三、盛期

五、成實宗及毗曇	三四
六、涅槃宗	四五
七、十地、華嚴的研究	五四
八、北地的破佛與南地的興佛	五六
九、地論宗	六二
十、四分律的研究	七一
十一、禪與淨土	七四
十二、攝論宗	八三
一、隋唐時代	九五
二、三論宗	九七
三、天台宗	一〇九
四、華嚴宗	一二三
五、法相宗	一三八
六、律宗	一五二
七、淨土宗	一六〇

第四、後期

八、禪宗	一六五
九、真言宗	一七四
一、天台、華嚴的再興	一八三
二、宋代的佛教	一八八
三、禪宗的情勢	一九〇
四、天台宗的情勢	一九四
五、律宗的情勢	一九九
六、華嚴宗的情勢	二〇一
七、淨土宗的情勢	二〇二
八、元、明、清時代	二〇三

結尾

# 第一、前期

## 一、佛教的傳來

佛教初傳中國的時期問題，古來有種種異說，其中，以後漢明帝永平十年（紀元六七），迦葉摩騰與竺法蘭，隨從王使，來到洛陽，譯出「四十二章經」爲公然的佛教初傳，乃是從來的定說似的，可是，後來由於學者的研究，逐漸明瞭，這個永平十年說，並不是傳着事實的。不過，這個永平十年說的全部內容，究竟是不是完全的空中樓閣？我認爲：尙有研究的餘地存在。因爲一般學者不信任永平十年說，所以有的學者乃以魏略西戎傳及魏書釋老志中記載有：前漢哀帝元壽元年（紀元前一），景盧受大月氏的伊存口授了「浮屠經」之事實，而取之爲佛教之初傳中國，又，另有學者乃反對這個「伊存口授說」而云：大月氏在公元元年左右，應該是在於大夏北方的，而尙未知有佛教，因此，伊存口授說也不是傳着事實的。

然而，如據後漢書的楚王英列傳看，明帝異母弟的楚王英是於永平八年（六五）就信着佛教的，故據此正史所傳，明帝時代，佛教已被中國人所知道了。這是目前有力的學說。

佛教究竟是從什麼地方傳入中國呢？在當時（明帝時代）以前，中國已從新疆省東南部爬越過葱嶺，

而與印度犍馱羅地方即劬賓，有商業上之交通，所以，可能是由此通路而傳來中國的，因此，並不能斷定佛教是於何帝何年來中國，寧可說是在彼此商業上的往來之間，犍馱羅的佛教乃自然地（不知不覺地）傳入了中國的，這個看法，似乎是對的。而且公元六五年，楚王英信仰了這個，故在公元元年左右，中國的有些人，可能已知道了佛教。在進一步說，那末當時的佛教，究竟是怎樣的東西？從印度看來，當時的犍馱羅，大體可謂是大乘小乘並行的，同時，當地也已進入了犍馱羅美術的初期，所以楚王英所信仰的佛教，大概是小乘佛教，又說：楚王英做了齋戒、祭祀的行爲，那末，當時可能已畫出有佛像，又說有「伊蒲塞」[桑門]等語，故從此點看，當時也知道了有「優婆塞」、「沙門」之分別。然而，究竟傳來了有些什麼經論沒有？此事仍無確實可據的東西存在，所以當時所理解的佛教教理，其程度究竟如何？尚不得明瞭。

然而，明帝以後七代七十年間，關於佛教的內容問題，殆無任何記載的流傳，而始自於一四七——一七六年間在位的桓帝時，安世高、支婁迦讖、竺朔佛三人繼續而來，譯出了很多經典，所以佛教在實際上，可謂是這個時候才傳來的。

安世高是安息國的王子，他出家之後，建和二年（一四八）左右，來到洛陽，到靈帝建寧四年（一七二）左右爲止，二十多年間，翻譯了「安般守意」、「陰持入」、「大小十二門」、「道地」、「人本欲生」、「阿毗曇五法」、「四諦」、「十二因緣」、「轉法輪」、「八正道」、「禪行法想」等諸經約有三十部三十七卷之多，同時，可能有四部左右之著述。如據道安說，安世高精專於阿毘曇，通達禪經，務修禪觀，開闢了禪數，所以他是小乘佛教的學者，並且是卓越的實修家。他就是一位實修家，所以能夠

對當時的中國，種植了佛教，使「道安」敬慕說：「若及面稟，不異見聖」，他竟成爲歷代高明大德所咸贊嘆的偉大人物。

支婁迦讖是月氏國人，他於桓帝晚年，來至洛陽，靈帝光和（一七八）中平（一八四——一八九）之間，譯出了「道行般若」、「首楞嚴」、「般舟三昧」等諸經，又，「兜沙」、「阿閼佛國」、「寶積」等般若、方等、華嚴諸部之經典，也可能是他所譯出的，所以支婁迦讖與安世高不同，專門傳譯了大乘經典，其中，般若經的傳譯，特別值得注意。

竺朔佛是天竺人，他帶來了「道行般若經」的梵文本，而在靈帝之時，譯出此經，此經可能是太過於直譯，故有意思不通達的地方，可是，因此對於後來，倒給與一種好的影響。如此，桓帝、靈帝之間，大乘均被傳入，尤其是例如般若經，對於實際性的中國人值得驚異注目的經典也被譯出。

此外，據云：靈帝、獻帝時，「支曜」譯出「成具光明經」，優婆塞「安玄」與沙門「嚴佛調」共譯了「法鏡經」，「康孟詳」與「曇果」共譯了「中本起經」。嚴佛調可能是中國人並且也是出家人，他撰有「沙彌十慧」之書。吳的康僧會對法鏡經加以註解，而「中本起經」是一種佛傳的經典。由此可知：後漢時代的佛教，是比較有相當的進步的，尤其是桓帝好佛，奉祀黃金的佛像於宮中，獻帝之時，「笮融」乃建立佛祠，讀誦經典，舉行了法會云。可是，笮融是藉佛教的名義而集衆徒，在江蘇一帶，起了禍亂的人。從一般看來，漢代的佛教，必與黃老並舉或連稱（釋者註：由黃老以解釋佛教，這叫做格義佛教），故對於佛教，還沒有正確的知識，真正的佛教尙未普及於一般人，有時候倒會被認爲：佛教是形成社會禍

亂的根源。

四

## 二、南北的流傳

三國時代（二二一以後），佛教流行於北地的魏與南地的吳。魏嘉平年中（二四九——二五三），中天竺的「曇柯迦羅」（「柯」可能是「衍」字）來到洛陽，譯出「僧祇戒心」，又請梵僧，立「羯磨法」而受戒，這是中國戒律受戒的開始云。然而，正元年中（二五四——二五五），安息的曇帝在洛陽翻譯了「曇無羯磨」，所以也說羯磨法是根據這個的，即：戒體的納得（體會）是四分律，至於「隨行」乃是「僧祇律」。「僧祇戒心」是指「摩訶僧祇律」的戒本的意思，「曇無羯磨」是曇無德部四分律的受戒做法。

又，嘉平晚年，康僧鎧譯出了「郁伽長者經」等經典，一般人認為此人譯出有「大無量壽經」。甘露年中（二五六——二五七）來華的「帛延」，譯出了「無量清淨平等覺經」及其他五部之書，但一般人認為此經是「支婁迦讖」譯出的。這些經典的譯出，是表示着當時有淨土的信仰的。不過，當時應該要注意的是「支謙」，支謙的祖父是從月氏國歸化而來的，而支謙是在中國出生的，他的學問廣博，通達六國的語言，身為居士，就學於「支婁迦讖」的弟子「支亭」。當時人稱說：「天下的博知，無過於三支（譯者註：三支是支婁迦讖、支亮和支謙）」。獻帝的晚年，支謙避亂而赴吳國，被孫權稱為博士，譯出了「大明度經」、「維摩經」、「阿彌陀經」、「本業經」、「首楞嚴經」、「大般泥洹經」、「瑞應本起經」



「義足經」等大小乘經約有三十部四十卷之多、同時，將其自譯的「了本生死經」加以製作註釋，其他也有著述。這是黃武之初（二二二）至建興中（二五二——二五三）之事，由此，南地才有佛教的流傳，同時，赤烏十年（二四七），「康僧會」來到「建業」，這是在吳都見到沙門的最初。「僧會」是「交趾」地方出生的人，他在吳感應得到佛舍利，因此，孫權乃爲之建立佛寺，叫做「建初寺」，南地佛教，因之而振興云。「僧會」在這個地方，譯出「六度集經」、「吳品」等經典，並對「安般守意經」、「法鏡經」「道樹經」加以註解，製作經序，又感化了吳的王室及諸人，而寂滅於天紀四年（二八〇）。支謙、僧會之註釋，究竟亦可爲一種講經，然而，被認爲是最初的講經者，是朱士行。

朱士行是潁川人，他出家之後，講「小品般若經」，見「竺朔佛」所譯「道行般若經」，知其內容不完全。講經可能是當時一般的作風，而此「道行小品」，文簡意隱，義有不通之處，因之，朱士行慨嘆如此大乘要典之不完全，魏甘露五年（二六〇），他從雍州而赴至「于闐」，得到「放光般若經」之原本，使其弟子「弗如檀」即「法鏡」把它帶回中國，而弗如檀乃於太康三年（二八二），到達了洛陽。朱士行後來，八十歲而圓寂於「于闐」。九年之後的元康元年（二九一），「于闐」的沙門「無叉羅」與河南的優婆塞「竺叔蘭」在陳留界倉垣的水南寺，共同譯出了這個「放光經」，然後，自太安二年（三〇三）至永安元年（三〇四）之間，沙門「竺法寂」在倉垣的水北寺，與竺叔蘭共同考校、書寫比經（放光經）。此經在京師非常流行，故說：「息心居士，翕然而傳」云。太安二年，「支孝龍」已寫此經五部，不久也講過此經，而此經所到的地方，王侯衆僧皆迎之而供養云。竺叔蘭後來又譯出「維摩經」和「首楞嚴經」。