

第6册 学术

第7册 科学技术艺术

第8册

中华文化
通志

第9典

【宗教与民俗】

第10册 中外文化交流

第1册 历代文化沿革

第2册 地域文化

第3册 民族文化

第4册 制度文化

第5册 教化与礼仪



◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

佛教志

中华文化通志·宗教与民俗典 (9-081)

汤一介 主编

佛教志

方广钊 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270 毫米 32 开

字数 335,000

印张 13.75

插页 1

版次 1998 年 10 月第 1 版

印次 1998 年 10 月第 1 次印刷

书号 ISBN7-208-02334-4/K·553

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

1
F753.05

佛教志

作者简介

方广锬,1948年生。哲学博士。
中国社会科学院世界宗教研究所副
研究员。独著、合著《佛教大藏经史》
等著作10余部。发表论文60余篇。

总序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

本志站在中国文化的大背景上来考察佛教在中国演变、发展与中国化的进程,介绍中国佛教的主要构成诸元。因此,不采用传统的按朝代进行分期的方法,而按照中国佛教发展的内在逻辑进行分期,目的是从佛教中国化的角度阐明中国佛教发展的历史轨迹。本志对于民间佛教的诸种形态也比前人予以更多的关注,并把它作为与高僧佛教相比肩而存在的中国佛教的重要表现形式。佛教作为一种历史现象,既对社会的发展有过消极作用,也曾经有过积极意义。佛教作为一种文化形态,既有糟粕,又有精华。它的糟粕部分,固然应该废弃;它的精华部分,对于中国文化的推进,对维系中国各民族的团结起过积极作用,是我们今天应该吸取或借鉴的优秀文化遗产。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审	陈 昕				
总 顾 问	余志明				
总 监 制	郁椿德				
编辑部主任	朱金元				
编辑部副主任	虞信棠				
责 任 编 辑	王有为	王界云	孔令琴	叶亚廉	朱子恩
	朱金元	汤中仁	苏贻鸣	杨承紘	李 卫
	李文俊	李远涛	吴书勇	宋慧曾	张 玫
	张 臻	张美娣	陆风章	胡小静	郝盛潮
	秦建洲	顾兆敏	夏绍裘	唐继无	曹文娟
	曹培雷	屠玮涓	虞信棠		
责 任 决 审	王有为	王树鸣	王界云	宋 存	严忠树
	吴慈生	张 玫	张满鸿	周琪生	柳肇瑞
	胡小静	钱雪门	高登瀛	夏国智	黄行发
	魏允和				
装 帧 设 计	吕敬人工作室				
美 术 编 辑	孙宝堂				
监 制	戴 弘				
技 术 编 辑	沈树德	吴 坚	何永康	姜华生	曹伯祥
责 任 校 对	王秀菊	张新宇	陆永洲	陆秉熙	顾伟民
	唐毓华	谈 维	陶雪英	龚养耿	
编 务	朱玉堂	张大潮			

目 录

导 言	1
第一章 传人与历史沿革	11
第一节 佛教初传	13
一、传入的时间与路线	13
二、依附黄老之学的阶段	17
三、攀援玄学的阶段	29
四、佛典的早期传译	41
五、高僧佛教与民众佛教	50
第二节 迅猛发展	53
一、关河之学的产生与影响	54
二、南方佛教	59
三、北方佛教	66
四、判教与学派	74
五、典籍的传译、撰著与讲习	80
六、佛教的民俗化	87
第三节 宗派分立	97
一、三教合一总格局的形成	98

二、诸宗简介·····	105
三、民众佛教之形态·····	119
四、佛典的翻译与撰述·····	128
五、藏传佛教前期·····	138
第四节 趋于衰落 ·····	145
一、会昌废佛及其影响·····	147
二、晚唐、五代佛教·····	153
三、两宋佛教·····	160
四、辽代、西夏、金代佛教·····	165
五、元代佛教·····	169
六、明清佛教·····	172
七、藏传佛教后期·····	175
八、云南上座部佛教·····	183
第五节 近现代佛教 ·····	187
一、近代佛教·····	187
二、现代佛教·····	191
第二章 组织、制度与仪轨 ·····	195
第一节 教团的组织 ·····	196
一、教团的组成与演变·····	196
二、教团的规范·····	200
三、度牒制度·····	204
第二节 僧官制度 ·····	206
一、初建时期·····	207
二、南北朝的僧官制度·····	207
三、隋唐的僧官制度·····	211
四、两宋、辽、西夏、金的僧官制度·····	214

五、元代的僧官制度·····	217
六、明清的僧官制度·····	219
第三节 宗教仪轨 ·····	221
一、课诵·····	221
二、忏法·····	222
三、法会·····	224
四、节日·····	228
第三章 典籍——佛教大藏经 ·····	230
第一节 汉文写本大藏经的形成 ·····	230
一、酝酿时期·····	231
二、形成时期·····	232
三、结构体系化时期·····	235
四、全国统一化时期·····	236
第二节 佛藏帙号 ·····	238
一、帙与帙号·····	238
二、经名标志法·····	239
三、经名帙号法·····	241
四、定格贮存法·····	243
五、偈颂帙号法·····	244
六、千字文帙号法·····	247
第三节 古代佛教寺院藏书形态 ·····	249
一、正藏·····	249
二、别藏·····	251
三、天台教典·····	253
四、毗尼藏·····	253
五、禅藏·····	254

六、宣教通俗文书·····	255
七、敦煌寺院文书·····	256
八、疑伪经·····	257
九、写经题记·····	258
第四节 汉文刻本大藏经·····	262
一、宋代的刻本大藏经·····	262
二、刻本大藏经的系统·····	265
三、元代的刻本大藏经·····	267
四、明代的刻本大藏经·····	270
五、清代的刻本大藏经·····	272
六、近代印刷本大藏经·····	274
七、房山石经·····	275
第五节 其他大藏经·····	283
一、藏文大藏经·····	284
二、西夏文大藏经·····	287
三、蒙文大藏经·····	288
四、满文大藏经·····	289
五、傣文大藏经·····	289
第四章 人物志·····	291
第一节 佛教初传期的高僧·····	292
第二节 迅猛发展期的高僧·····	307
第三节 宗派分立期的高僧·····	322
第四节 衰落期的高僧·····	343
第五节 近现代高僧·····	347
第六节 少数民族高僧·····	353

第五章 文物古迹	358
第一节 名山	358
第二节 寺院	364
一、建构演变.....	364
二、殿堂配置.....	366
第三节 石窟	371
一、石窟艺术概述.....	371
二、敦煌石窟.....	375
第四节 书画	380
第六章 中国佛教的对外传播	388
第一节 对朝鲜的传播	388
第二节 对日本的传播	391
第三节 对东南亚国家的传播	395
一、对越南的传播.....	395
二、对东南亚其他国家的传播.....	397
第四节 藏传佛教的对外传播	398
中国佛教人事年表	401
参考文献	422

导 言

佛教约于公元前六世纪至前五世纪由古印度迦毗罗卫国的释迦牟尼创立。起初,它只是社会上众多宗教哲学派别之一,仅流行于北印度,主要是恒河中、下游地区。后因受到不少社会人士的欢迎,尤其得到许多国王与富商的支持,而迅速发展起来,成为古印度主要的宗教派别之一。

佛教在印度的发展一般分作初期佛教、部派佛教、大乘佛教、密教四个时期。从释迦牟尼创立佛教到部派分裂为初期佛教时期。此时的基本教义主张世界充满各种痛苦;产生痛苦的原因是世人不懂佛法真理,贪耽于种种世俗的欲望与享受,从而使自己在业报规律的驱使下不断轮回;他们认为,只要能够断绝轮回,就能抵达无限圆满幸福的涅槃境地,这就是解脱;为了达到解脱的目的,必须按照佛教的教导采取正确的生活方式与修持方式。当时的教团由比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷^①等四种人按照一定的规范组成,均须遵守一定

^① 比丘,指出家的成年男信徒,即男僧;比丘尼,指出家的成年女信徒,即女尼;优婆塞,指在家的成年男信徒,即善男;优婆夷,指在家的成年女信徒,即信女。

的戒律。但组织比较松散,没有统一的领导机构。约于公元前四世纪左右,佛教产生第一次分裂,形成上座部与大众部两大派,从而进入部派佛教时期。分裂的原因据说是对戒律的见解不同,但也有典籍说是由于对教义的观点不同。其后两大派辗转分裂,不同的典籍记载互异,有分裂为十八派或二十派等说法,但据地下出土的碑铭资料则有二十多派。部派佛教时期,佛教的理论趋于严密化与体系化,各部派大多主张通过戒律、禅定、智慧等三种方式来争取个人的解脱,并把证得阿罗汉果位作为个人解脱的最高形式。

公元前一世纪左右,正当部派佛教蓬勃发展的时候,大乘佛教开始在以佛塔崇拜为中心的在家信徒中酝酿产生,并得到不少出家僧人的支持。大乘佛教指责传统的部派佛教只求自我解脱,不讲普度众生,贬之为“小乘”,自称是能够运载更多的人超越生死,抵达涅槃彼岸的“大乘”^①。他们主张把佛的普度众生的品格作为每个佛教信徒的人格典范,即一个佛教徒首先应当是一个菩萨^②。然后通过布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六种方式修持菩萨行,认为这样就可以像释迦牟尼一样成佛,而不仅仅当一个只求自我解脱的阿罗汉。随着大乘佛教理论的深化,先后出现中观派与瑜伽行派等两大主要派别。密教则产生于公元七世纪,它吸收了印度教与印度民间俗信的许多因素,以高度组织化的咒术、仪礼为其特征,宣扬口诵真言密咒(语密)、手结契印(身密)、心作观想(意密)等三密相应,便可即身成佛。八世纪起,伊斯兰教不断进入南亚次大陆,十一世纪后逐渐成为强大

① “乘”,梵文作“Yāna”,意为“运载(如车、船等)”。小乘,意为只能运载少数人的小船;大乘则为能够运载多数人的大船。

② “菩萨”,梵文作“Bodhisattva”,意为“觉有情”。“有情”即“众生”。佛教把决心要普度众生的人称为菩萨,即他决心要让众生觉悟。他的这种决心被称为“菩萨心”,他为此所作的种种修行被称为“菩萨行”。大乘佛教认为释迦牟尼以及其他一切佛在没有成佛以前就是这样一种菩萨。正因为他们有菩萨心,并作菩萨行,所以才能成佛。

的势力。他们对佛教采取高压政策,到十三世纪初,印度佛教基本消亡。十九世纪以后,由一些反对种姓歧视、反对迫害“贱民”的人上的提倡,印度佛教有所复兴。

公元前三世纪,印度佛教在孔雀王朝阿育王的支持下,分南传、北传两条路线开始向外传播。南传佛教首先进入斯里兰卡,后逐渐传到缅甸、泰国、老挝、柬埔寨、印度尼西亚以及中国云南西双版纳地区,这一派所传的是属于部派佛教系统的斯里兰卡上座部。北传佛教分为两路,一路经由中亚传入中国,又从中国传到朝鲜、日本、越南等国,一般称为汉传佛教,这一派所传以大乘佛教为主。另一路传入中国西藏,后逐渐流传于中国的藏、蒙、满、裕固、纳西等民族中,并传到蒙古人民共和国、俄罗斯、不丹、尼泊尔等国,一般称为藏传佛教,这一派所传以密教为主。

在两千多年的历史中,佛教广泛传播于南亚、东亚、东南亚与中亚,成为一个影响东方世界广大区域与众多人民的世界性的宗教。近代以来并对西欧、北美、非洲等世界各地产生一定的影响。

二

世界现存的三大佛教派别在中国均有流传,成为中国佛教的有机组成部分。其中汉传佛教、藏传佛教完全是在中国成长起来,并传播到其他各国的,所以不少人把中国称为佛教的第二故乡。两千年前传入的异邦宗教,与中国传统文化相互矛盾、相互吸引、相互冲突、相互融摄。其深入协调的结果,既深深地影响了中国传统文化的面貌,也极大地改变了佛教自己的形态。正是在这样的过程中,外来的印度佛教,逐步演变成与中国传统文化紧密契合的中国佛教,并与儒、道两教一起,成为支撑着中国传统文化之鼎的三根主要支柱。

那么,中国佛教有些什么特点呢?

（一）融 摄 性

中国佛教的融摄性反映在两个方面：首先是对中国传统文化的融摄，其次是对佛教内部各种思想学说的融摄。

在佛教与中国传统文化的关系方面，正如不少研究者已经指出的，佛教初传时曾有一个依附于中国传统文化的阶段。这里所谓的依附，不应该理解为佛教只是消极地托附于传统文化之下，面应该理解为佛教在有选择地融摄与积极地协调。例如，佛教初传中国，很快找到了与中国传统文化的结合点——灵魂不死说。其实，印度佛教并不主张人有一个常恒不变的灵魂，与中国传统的元气灵魂说更是格格不入。但为了将轮回业报理论导入中国，他们接过了中国的元气灵魂说。三国时康僧会翻译《六度集经》就称：“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死，殃福所趣。”^①由于他们的努力，使轮回业报观念很快流传开来，达到使人们“观生死报应之际，莫不矍然自失”（袁宏：《后汉纪》）的效果。又如东晋僧人不仅接过魏晋玄学“本无”的命题发展自己的佛教般若学，甚至仿照当时名士的风度参与清谈，从而扩大了影响。

由于印度佛教本身并不统一，随着历史的发展又出现不同的派别，各种学说歧义颇大。在印度，各不同派别斗争激烈，有时为了某种学说的胜负，甚至以性命相争，斩头相谢。但中国佛教则宁愿采用更为理性的“判教”方式，即力求把传人的各种不同的学说、观点会融在一起，排定其逻辑次序，以求消弭其矛盾，达到高度的和谐。其后中国佛教也出现宗派，但每当各宗派纷纷不已的时候，总有人出面从事会融的工作。比如宗密之会融禅、教两派；延寿之主张禅、净双修。

在事物发展的过程中，矛盾的产生是绝对的。但中国佛教总有一种力量，力图融摄诸种异质因素，使之趋于和谐。这就是它的融摄性。

^① 《大正藏》第三卷，第51页下。

（二）创造性

中国佛教不仅具有融摄教内、外诸种异质因素的能力,并且具有在融摄诸种异质因素的基础上,创造出新的学说或理论,从而把自己提高或推进进一步的能力。这是中国佛教能够长时期盛而不衰,保持勃勃生机的重要原因。

例如由于受到种姓制度与激烈的教派斗争的影响,印度佛教虽在理论上有所谓“众生平等”的说法,但在实际的宗教修习中又有“一阐提”^①人能不能成佛的争论。晋宋之际,僧人竺道生在印度《涅槃经》与中国传统“性善论”的影响下,孤明先发,提出一切众生都有佛性,即使一阐提人也能成佛。虽然他的观点受到当时部分墨守印度佛教旧说的僧人的反对,本人也被开除出僧团,但最终大家仍都服膺他的新观点。从中国哲学史上看,他的观点把中国哲学从玄学本体论提高到心性论,大大推动了中国哲学的发展。从此,一切众生都有佛性的观点成为中国佛教的主流。后来唐玄奘搬回印度最时髦的“五姓各别”^②说,但在中国就是流传不开。

最典型地反映中国佛教的创造性的,是中国式的佛教宗派的出现。例如禅宗虽然以“禅”命宗,但他们所谓的“禅”与印度佛教的禅定已经完全是两回事。相当多一批禅宗僧人平时既不读经,又不坐禅,只是直截了当地在建立佛教世界观上下工夫。他们的这种修习方式与印度佛教大相径庭,实际是上承中国儒家的个人修养,下启宋明理学的格物致知,成为中国人修身正心理论与实践的有机一环。正因为禅宗立足于中国文化的基础上对印度佛教作了一大创造,所以它成

① “一阐提”,梵文作“Icchantika”,意为断绝善根。对于一阐提人能否成佛,佛教内部有长期争论。

② “五姓各别”说,印度佛教瑜伽行派的理论。这种理论认为众生的本性都是先天的,不可改变。这种本性将决定诸众生将来或成佛,成辟支佛,成阿罗汉;或永远在三界轮回,不得解脱;或不定。

为对中国文化影响最大的佛教宗派。

(三) 协调性

文化是一定社会经济的产物。文化水平有高有低,文化的传播也有一种“势差”现象。从总体上说,文化只能由高向低发生影响,不能反过来由低度发展的文化去影响、改造高度发展的文化。中国历史上文化水平相对较低的少数民族统治者即使一时在政治上占支配地位,但最终不得不接受高水平的汉文化的影响,就是雄辩的例证^①。但是,就中印文化交流而言,两大民族的文化水平大体相当,没有明显的势差。因此,佛教在中国,对于能够被自己融摄的中国文化,就尽量融摄之。而对于不可能被自己融摄的内容,则尽量协调之。

在儒、释、道三教鼎立的总格局中,儒家始终是中国文化的主流。中国聪明的统治者都明白,凡是要治国平天下,必须依靠儒家君君、臣臣、父父、子子的伦理纲常。佛教初传中国时,还一直坚持印度佛教沙门不拜君亲的传统。由于这一传统与中国的伦理纲常相冲突,所以不断产生纠纷与争议。最后,佛教终于接受了拜君亲的现实,与中国传统文化取得协调。

如果说,在拜君亲等具体问题上,佛教还作过某些抗争的话,则在与儒家、道教的总体关系上,佛教一直非常清醒地采取协调的立场。如梁武帝虽然尊崇佛教,但又把释迦牟尼、孔子、老子并称“三圣”。晋代著名佛教徒孙绰称:“周、孔即佛,佛即周、孔。盖外、内名之耳。……应世轨物,盖亦随时。周、孔救极弊,佛教明其本耳。共为首尾,其致不殊。”^②使佛教自觉地立在与孔、周相互补充的地位。这就是后世中国三教合一思想的基础所在。

^① 文化传播的“势差”现象,是任继愈在《佛教与东方文化》一文中阐述的观点。参见《任继愈学术著作自选集》,北京师范学院出版社1991年版,第267—268页。

^② 《大正藏》第五二卷,第17页上。

在中国以宗法制为中心的文化结构中,孝道是人的立身之本;而印度佛教本来则不讲孝,只是联系轮回转世来解释亲子关系。但是,为了与中国文化取得协调,中国佛教大力宣扬佛教与孝道的统一,为此甚至不惜编造出大量的伪经。

由于中国佛教具有协调性这种功能,使得佛教能够得到一个相对宽松的外部环境,以利于本身的发展。

(四) 适应性

进入阶级社会以来,人类社会从来分为不同的阶级。不仅如此,相同的阶级及不同阶级的人们之间还结成各种各样的阶层或利益集团。如何最大限度地得到社会各个阶级、阶层以及各利益集团人们的支持,是佛教能够顺利发展的关键。而佛教恰恰具有这种尽量适应社会各个不同层次的人们的不同需要的能力。

中国佛教的构成内涵比较复杂,其中既有比较高深的哲学形态,又有比较粗俗的信仰形态。所以既能满足知识分子玄奥的哲学思辨的要求,又能满足一般民众急功好利的世俗愿望。对在位的帝王将相,它承诺延祚增寿,赐福加禄;对失意的文人骚客,它提供精神的避风港。对有意为善者,它答应来世的幸福;对违法犯科者,它提供赎罪的方法。总之,任何人只要信仰它,就都可以在它那里各取所需,各得其所。从而使得它在社会各阶层中都能得到支持者。

中国佛教为什么会有上述特点?这主要是因为受到中国社会与中国传统文化的制约与影响。

自秦汉以来,中国一直是一个高度集权的专制主义国家。国家权力在中国具有至高无上的地位,没有任何力量,也不允许任何力量与它抗衡。在历史上,中国的统治阶级既为了自己的利益而支持佛教,也曾经因为佛教势力过于庞大而毁释废佛。从总体上看,国家始终制约着佛教,并在佛教的发展中实现着自己的意志。中国佛教的领袖很早就认识到这一点,从而认识到为了佛教自己的利益与发展,必须从

各个方面适应中国封建统治者的需要。释道安说的“不依国主，则法事难立”（《高僧传·释道安传》），就是上述认识的高度概括。这就决定了中国佛教发展的基本态度与方向。

以家族为中心的宗法制度是中国社会的基础。儒家思想就是在这一基础上产生，并为维护这一基础服务的。儒家提出的一系列关于君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等纲常名教，成为中国社会天经地义的道德规范。在这些道德规范中，处于核心地位的是真正体现封建宗法制度的对“君”的“忠”与对“亲”的“孝”。在忠、孝这两面旗帜面前，中国社会的任何势力都只能匍匐在地，顶礼膜拜，佛教也不例外。这就规定与制约了佛教发展的方向。中国佛教后来建立起将本派学说传承与寺院财产继承相结合的法嗣制度，从而形成中国佛教的宗派，这实际就是世俗社会宗法制度在佛教寺院中的再现。

自古以来，中国基本保持一种大一统的格局。即使在各地方政权割据的时代，中国人也认为统一是正常的，而分裂是不正常的。各分裂势力或以统一为己任，或奉某一政权为正朔。与此相表里，中国传统文化也具有一种大一统的品格，这主要反映在中国传统文化既有强大的趋同性与凝聚力，又具有一种恢弘的气魄与博大的胸怀，具有吸收、消化各种外来文化，会融各种不同观点的良好素质，并由此铸成中国传统文化的深层意识。正是中国传统文化的这种良好素质与深层意识，使它不但吸收、会融印度佛教成为中国佛教，并使中国佛教的融摄性、协调性相得益彰。

中国佛教特点及其产生原因是一个大题目，本文限于篇幅，只能略略点题。

三

中国的传统文化是多元的汇合。在展开中国传统文化诸元之分

析时,越来越多的研究者认识到,必须重视佛教的文化品位,从而重视佛教对中国传统文化的巨大影响。

佛教是人类历史上的重大社会文化现象,是两千多年来无数佛教徒社会历史实践的总积淀。作为一种宗教,它有教主、教义、教团,亦即佛教所谓的佛、法、僧等三宝,在历史的不同时期,不同地区,发挥着或消极或积极的作用。作为一种社会文化现象,它包摄了信仰观念、社会意识、道德规范、文学艺术、心理习俗,从而影响到社会文化的各个方面,也发挥了极大的作用。佛教在中国流传、发展了两千年,已经深深地渗透到传统的中国文化之中。人类文化是一个连续不断的过程,现代文化与传统文化不能、也不可能完全割断。在中国走向现代化的过程中,在建设现代化精神文明的过程中,必须批判地继承与发扬中国传统文化中一切优秀的成分。为此,就必须反思过去的一切文化形态与文化遗产,也包括探寻佛教文化在人们传统观念中存在的种种形态,分析佛教文化在人们心灵中积淀的种种影响。只有这样,才能真正克服佛教文化给中国传统文化带来的消极因素,吸取佛教文化中一切有价值、有活力的精华,来充实与发展新时代的中华民族新文化。

四

作为《中华文化通志》的《佛教志》,本书应该把中国佛教的概貌尽量完整地勾勒出来。另外,按照编委会的要求,书中应该写进作者个人的研究成果;而笔者也希望在撰写时能写出自己的特色,把自己研究中国佛教的心得写进去。然而,如何才能在限定的30万字篇幅中完成上述两个任务,实在煞费苦心。因此在写作中,对一些人所共知的人物与问题,尽量少写甚或不写,以便腾出篇幅论述前此较少被人接触的领域。虽则如此,由于篇幅的限制,许多问题仍只能略

略点题；不少内容最后只得舍去；已经叙述的一些问题也往往不得不削足适履。所以本书最后成为一个关于中国佛教与佛教文化的纲要性的东西，在某些方面看起来有点畸轻畸重，这是要向读者致歉的。不过，与前此的同类著作相比，本书还是有一些新的内容。

写作中，参考了大量有关著作，有选择地吸收了若干最新研究成果。为节省篇幅，除部分随文注出外，大部分放在参考书目中列出。

第一章 传入与历史沿革

印度佛教传入中国,经过与中国传统文化的矛盾斗争、融摄协调,相互影响,相互适应,已经深深扎根于中国人思维的深层,被包容、改造成中国传统文化的有机组成部分,成为地地道道的中国佛教。这也就是我们平常所说的佛教中国化。考察佛教中国化的过程,大体可以分为如下五个时期。

首先是初传时期,它大体始于两汉之际佛教初传,终于四世纪末。从总体看,这一时期的佛教处在“自为”而非“自在”阶段,处在中国传统文化的附庸的地位,缺乏清醒的“自我意识”,在意识形态领域里还没有成为一支独立的力量。其次是迅猛发展时期,它大体始于东晋时鸠摩罗什抵达长安,终于南北朝晚期佛教宗派出现。此时的佛教开始产生清醒的自我意识,佛教义理大大深化,佛教经学与佛教学派开始出现。在这一时期中,佛教的势力迅速膨胀,逐步成为中国社会中与儒、道两家鼎足而三的独立的力量,开始与儒、道两家产生摩擦与冲突,也在更高层次上与中国传统文化进一步结合。再次是宗派分立时期,它大体始于南北朝晚期佛教宗派出现,终于唐武宗“会昌废佛”。在这一时期中佛教的中国化趋于成熟,并与中国传统文化全面契合。第四是走向衰落时期,它大约始于会昌废佛,终于民国初年。在这一时期中,随着中国封建社会的停滞与衰退,佛教也逐步走向衰

落。以宋明理学为代表的儒教此时高踞中国社会意识形态的上层,佛教则更多地趋于以民俗化形态与普通民众相结合。第五是近现代时期,它大体从民国初年到现在。在近现代各种新思潮的刺激下,在科学、民主两面大旗的召唤下,尤其在进入社会主义革命与现代化建设的新阶段,中国社会发生日新月异的变化,中国佛教自然也因此而进入新的阶段。

本章拟按上述五个时期来阐述中国佛教的发展历史以及佛教逐步中国化的轨迹。

这里要说明两个问题:

第一,中国佛教实际包容了高僧佛教与民众佛教这么两种形态。两者的发展水平并不同步,分期自然也应有差异。如果从民众佛教的立场去观察问题,则自从佛教的种种信仰形态为中国人接受后,它已经成为一种独立的社会现象。这大致发生在东晋、十六国早期,可以佛图澄在后赵弘扬佛教为标志。而当高僧佛教衰落以后,民众佛教仍保持着强劲的影响。虽然本书亦将民众佛教作为主要对象加以研究,但同一本书无法容纳两种不同标准的分期法。同时,高僧佛教在中国佛教史上处于主导地位,决定了中国佛教的基本性质,所以本书的分期以高僧佛教作为标准。关于民众佛教的情况,放在有关章节中论述。

第二,宗教是以信徒为载体而发展、传播的。在中国佛教史上活动的佛教徒可分为两类:来华的外国佛教徒与本土的中国佛教徒。在考察佛教中国化的进程时,虽然应该兼及上述两类信徒,但更重要的是以中国佛教徒所承载的佛教作为标准,亦即主要考察中国佛教徒怎样理解、接受与消化佛教。例如,说佛教在初传期依附黄老之学、攀援玄学,主要是指由于当时中国佛教徒还不能真正理解佛教的本意,只能用中国传统的目光来看待佛教,用自己相对熟悉的学说来附会佛教,从而在客观上产生外来的佛教依附、攀援中国传统文化的结

果。正是从这个角度,体现出初传期佛教在意识形态领域里还缺乏清醒的自我意识。至于外国来华的佛教徒,也许可以分为两类:对中国文化较为隔膜的与对中国文化较为了解的。对于前一类人来说,由于他们不通华语,不了解中国文化,只能通过传译来传播佛教与了解中国。但由于担任传译的中国人又不能真正了解佛教,在这种近乎双盲的情况下,佛教大概也就只能以依附或攀援中国的某种相近学说的面貌出现。对于后一类人来说,虽然他们了解佛教与中国文化的差异,但在当时的大背景下,为了佛教能够更加顺利地楔入中国社会,他们不得不采取一些变通的手法,主动地向中国传统文化靠拢。康僧会就是后一类人的代表。但是,在探寻历史发展的轨迹时,追索当事人的动机是最危险的,往往会把探寻者引向歧途。所以除了有确凿证据外,宜于从客观效果上来考察佛教中国化的历程。

第一节 佛教初传

考察初传期的佛教,大体可以分为两个阶段:首先是依附黄老之学的阶段;其次是攀援玄学的阶段。朱士行西行求法,可作为划分这两个阶段的标志。作为佛教初传的重要内容之一,是大量佛教典籍源源不断地被译为汉文。从中国人对这些典籍的态度,可以窥知佛教在中国的实际影响与地位。值得注意的还有,从这一时期起,高僧佛教与民众佛教的分野便开始凸现,这一点对后代佛教有着深远的影响。

一、传入的时间与路线

研究中国佛教首先遇到的就是传人的时间与路线问题。由于佛教初传时并不为人所重,没有留下可靠的记载,使得后代对这些问题

纷争不已,至今没有一个明确的结论。

(一) 诸种传说

佛教究竟什么时候传入中国?古来传说甚多。汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》(上册)、任继愈《中国佛教史》(第一卷)都有详细的解说。大体有这么一些说法:

1. 唐虞时代(约前 2200 年)协助大禹治水的伯益已经知道古印度有佛教,并把它写入《山海经》(《弘明集》卷二)。

2. 西周昭王二十四年(前 977 年)释迦牟尼诞生于古印度,当时在中国出现种种祥瑞,中国人由此知道西方有圣人出世(法琳:《破邪论》引《周书异记》)。这种说法后来在中国颇为流行,不少中国僧人计算佛教正法、象法、末法的年代即以此为依据。

关于西周时中国人已经知道佛教,或者佛教已经传入的说法还有一些,不一一列举。

3. 春秋时孔子已经知道有佛教,并称颂西方大圣(《列子·仲尼篇》)。

4. 战国燕昭王七年(前 305 年)古印度道术人荷锡持瓶,来华炫技(《拾遗记》卷四)。

5. 中国先秦时已有阿育王寺(《弘明集》卷二、《广弘明集》卷一一)。

6. 秦始皇时外国沙门释利防等 18 人赍佛经来华(《历代三宝记》卷一)。

7. 汉武帝时张骞通西域,始闻佛教(《魏书·释老志》)。

关于汉武帝时中国已经知道佛教,还有其他一些说法,不一一列举。

8. 刘向(约前 77—前 6 年)校阅朝廷图书时,已经见到佛经(《世说新语·文学篇注》)。

上述传说,都非信史,不可凭据。大抵是佛教在社会上占据一定

的地位后,部分佛教徒以及博物好奇之徒追溯佛教传入历史时,因渺茫无据,便择取诸书中之异闻以影射附会。更重要的是,魏晋以后佛教与道教的斗争加剧,双方为了抬高自己,贬低对方,都编造出许多故事,把本教的历史大大提前,各种传说于是出笼。

(二) 传入时间

学术界认为,《三国志》裴松之注引《魏略·西戎传》的西汉哀帝元寿元年(前2年)大月氏王使臣向西汉博士弟子口授《浮屠经》的记载,相对较为可信:

昔汉哀帝元寿元年,博士弟子景庐受大月氏王使伊存口授《浮屠经》,曰复立(《世说新语·文学》篇注引作“复豆”)者,其人也。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏闻、比丘、晨门,皆弟子号也。(《三国志·魏书·东夷传》)

上述“浮屠”、“复豆”即“佛陀(Buddha 梵)”的异译。“临蒲塞”即“优婆塞”。其余的名称实际为各种抄本《浮屠经》对沙门、比丘的异称。大月氏原居中国河西走廊一带,因受匈奴的压迫而逐步西迁,约于前130年左右迁到大夏地区,其时大夏已经信奉佛教。因此,公元前一世纪末大月氏的某些已经接受佛教信仰的人士把佛教传入中国,是完全可能的。

中国佛教界则一般把更具故事性的“汉明感梦求法说”,作为佛教传入中国的开始。这种说法最早见于《四十二章经序》,谓:

昔汉孝明皇帝,夜梦见神人,身体有金色,项有日光,飞在殿前。意中欣然,甚悦之。明日问群臣:“此为何神也?”有通人傅毅曰:“臣闻天竺有得道者,号曰‘佛’,轻举能飞,殆将其神也!”於是上悟,即遣使者张騫、羽林中郎将秦景、博士弟子王遵等十二人,至大月氏国写取佛经《四十二章》,在十四石函中。登起立塔寺。於是道法流布,处处修立佛寺。(《出三藏记集》卷六)

该《四十二章经序》未详作者,但从《出三藏记集》的编排看,僧祐

显然把它当作三国以前或三国早期的著作。东汉末年牟融所撰的《理感论》也记载了这个故事,内容大同小异。说明在汉末、三国,这个故事已经广泛流传。

上述故事只说汉明帝曾经感梦求法,没有说明这件事发生的具体年代。后代则先后出现永平七年(64年,《老子化胡经》)、永平十年(67年,《历代三宝记》、《佛祖统纪》)、永平三年(60年,《汉法内本传》)、永平十一年(68年,陶弘景《帝王年谱》)等各种说法。对究竟派遣哪些人前往求法,说法也不一致。还出现聘得摄摩腾(有的则说聘得摄摩腾、竺法兰两人)来华译经,汉明帝为之修建白马寺的传说。

且不论上述西汉末年已经发生的“伊存授经说”,根据确切史料,最迟到永平八年(65年),东汉皇室中已经有人信奉佛教。而且如“感梦求法说”所示,当汉明帝询问大臣时,大臣中已经有人了解天竺有佛,说明中国人当时已经知道佛教。所以,无论“感梦求法说”本身是否真实的历史事件,它都不是佛教初传中国的标志。

综合上述情况,学术界一般把佛教传入中国的年代定为两汉之际。

部分研究人员认为,张骞通西域以后,丝绸之路贯通,中西交往不绝,从各种情况考察,佛教完全有可能在此时通过丝绸之路传入中国,所以主张把佛教初传中国的年代定为张骞通西域。但是,在没有发现新的确凿证据之前,上述推论只是一种推论。而学术研究不能以未经证实的推论为前提。

当然,上面所说的佛教传入中国的年代,实际是指佛教传入中国内地的时间。至于佛教传入中国新疆地区的年代,以往有两种观点:一种观点认为,公元前三世纪,印度孔雀王朝阿育王的传教使团已经来到罽宾(今克什米尔)地区;公元前一世纪末,又发生了大月氏使臣口授《浮屠经》,把佛教传入内地的事件;由此可知,最迟到公元

前二世纪,佛教应该已经传入新疆。另一种观点认为,佛教并非沿着新疆南部的沙漠绿洲逐步推进,而是跟随商队跳跃式传播。因此,不能认为佛教传入新疆地区的时间一定比内地早。最新的研究则认为,佛教有可能在公元前100年左右传到龟兹(今新疆库车)。到公元前74年左右,部派佛教说一切有部已经传入于阗(今新疆和田)地区。传入喀什的时间大约与于阗相当。较晚的是若羌、吐鲁番等地,但也不会晚于公元一世纪。^①

(三) 传入路线

佛教最初通过哪条路线传入中国?以往对此没有争议,一般认为佛教最早从西域道,亦即通过陆上丝绸之路传入中国内地。至于南海道的开通则为时较晚,最早不会早于三国时期。八十年代末期以来,由于在沿长江流域的许多东汉墓葬发现不少早期佛教造像,有些研究者提出除了西域道之外,可能存在着滇缅道,亦即从印度,通过缅甸,进入中国云南,然后入四川,沿长江东下,这么一条佛教传播路线。但另一些研究者认为,在当时的历史条件下,滇缅道还不可能开通。他们指出,长江流域的佛教实际也是经由西域道传入,然后在河西走廊入青海,进四川,沿江而下。这是一个需要进一步研究的问题。

二、依附黄老之学的阶段

从两汉之际到三国魏甘露五年(260年)朱士行西行求法,约260年左右,是佛教在中国初传时期的第一阶段,亦即依附黄老之学的阶段。我们可以安世高入华为界,把这一阶段分为前后两期。下面分别

^① 参见新疆社会科学院宗教研究所:《新疆宗教》,新疆人民出版社1989年版,第31—35页。

叙述。

(一) 前 期

从两汉之际至汉桓帝建和初年(约 147 年)安世高来华之前的一个半世纪为前期。虽然此时佛教已经传入,但是有关资料很少。剔除后入的追记,真正属于当时入的记叙,目前只发现两条:

(1)《后汉书·光武十王列传》所载楚王英(?—71 年)本传中关于楚王英奉佛的记载:

英少时好游侠,交通宾客。晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀。(永平)八年(65 年),诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣、白纨三十匹诣国相曰:“托在蕃辅,过恶累积。欢喜大恩,奉送缣帛,以赎愆罪。”国相以闻。诏报曰:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠。洁斋三月,与神为誓。何嫌何疑,当有悔吝?其还赎,以助伊蒲塞、桑门之盛饩。”因以班示诸国中傅。(《后汉书》卷四二)

(2)张衡(78—139 年)《西京赋》中一段涉及佛教的描述:

秘舞更奏,妙材骋伎。妖蛊艳夫夏姬,美声畅於虞氏。始徐进而羸形,似不任乎罗绮;嚼清商而却转,增婵娟以此豸。……珞藐流眄,一顾倾城。展季桑门,谁能不营。(《文选》卷二)

另外,有两部经典,也可以作为研究这一时期佛教状况之参考:

(1)《浮屠经》,该经虽然已经亡佚,但前述《三国志》裴松之注引的《魏略·西戎传》中,对该经内容有所记载:

《浮屠经》云:……浮屠,太子也。父名屠头邪,母名莫邪。浮屠身服色黄,发青如青丝,……。《浮屠》所载,与中国《老子经》相出入。(《三国志·魏书·东夷传》)

(2)《四十二章经》,传为摄摩腾译,或作摄摩腾与竺法兰共译。关于该经,梁启超曾疑为伪书,汤用彤则有详尽考证,指出该经并非伪书,出世甚早,汉桓帝时襄楷、三国时《法句经序》及西晋郗超《奉法

要》都曾经摘引过它的内容。虽已佚,但存有三国吴支谦的异译本,可以参看。其经义与黄老思想有相合之处。^①

从上述资料可以得出如下几点结论:

第一,东汉初年,中国佛教徒已经按照印度佛教的某些仪轨进行宗教活动。如上文之“洁斋三月”,显然是指所谓“三长斋月”^②,而“伊蒲塞、桑门之盛饌”则指楚王英设供斋僧。汉明帝能在永平八年的诏书中提到这些仪轨,说明此时他对这些仪轨已经并不生疏,从而证明佛教在上层统治阶级的部分人士中已经相当流行。

第二,黄老学说在西汉初年曾被统治者作为施政的指导思想,自从汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以来,它虽然已经没有往昔那么显赫的地位,但仍然是一种重要的社会思潮。时人一般认为它的主要特征是“清虚无为”。佛教初传,时人将浮屠与黄老并列,说明当时的佛教被人们视为与黄老之学大体相同的东西。这可能与《浮屠经》与《四十二章经》的流传有关。

第三,楚王英称自己“过恶累积”,故奉缣帛以赎罪。而汉明帝则认为他无嫌无疑,不必赎罪,理由是他“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠。洁斋三月,与神为誓”。说明时人认为奉佛使人止恶行善。这与上文时人认为佛教“清虚无为”也是相应的。汉明帝还把自己的诏书“班示诸国中傅”,显然是对楚王英祀奉黄老、浮屠的表彰与推广。

第四,当时来华僧人遵守较为严格的戒律,给时人留下较好的观感,所以《西京赋》中将佛教僧人(桑门,即沙门)与著名的坐怀不乱的鲁男子柳下惠(展季)相提并论。

^① 参见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局1983年版,第22—32页。

^② 佛教规定,居士在每年的正月、五月、九月这三个月的初一到十五要严守五戒或八戒,称“三长斋月”。

第五,从总体看,此时的佛教在社会上影响很小,发展缓慢。

综上所述,佛教初传,主要在上层统治阶级中流传。当时人们认为佛教与黄老之学一样,宣扬一种“清虚无为”的学说,对它有着较好的观感。但并没有引起人们的充分关注。

学术界传统认为,佛教初传即与神仙方术包括谶纬搅在一起。有的研究者进而认为,后楚王英造作图谶,大逆谋反,即与佛教有关。汉明帝对楚王英一案追究很严,株连者以千数。自此以后几百年中,史籍不再有佛教在中土传播的记载,显然也是这次株连的结果。这种观点值得商榷。

西汉与东汉时期,谶纬与神仙方术的确盛极一时。然而,正因为谶纬这种东西可以被任何人所利用,所以汉光武帝在利用谶纬上台之后,便下令以三纲五常思想为核心重新校定图谶。其目的无非是想让谶纬永远为己所用。永平十三年(70年),有人告发楚王英造作图谶,朝廷立即派人查核,随即作出严厉处置。说明东汉王朝对野心家利用图谶造反十分警惕。既然如此,如果初传的佛教也与图谶有关,汉明帝又怎么会下诏表彰与推广呢?东汉哲学家王充曾指出:“道士刘春荧惑楚王英,使食不清。”(《论衡》)可见楚王英与道士的关系。由此,楚王英之造作图谶,应与这些道士有关。张衡的《西京赋》中出现佛教僧人的形象,也说明佛教并没有因为楚王英的事件而遭禁绝。另外,王充在《论衡》中对当时的种种阴阳图谶、鬼神方术、厌胜避忌之说作了严肃的批判,但其中看不到有批判佛教的影子。由于当时佛教已经在社会上活动,王充不可能不知道。由此,可以认为此时的佛教的确被人们当作与黄老之学差不多的学说,但与中国固有的图谶,大概没有什么关系。从上面引证的材料,也看不出此时的佛教与神仙家或方术之士有什么牵连。

(二) 后 期

从汉桓帝建和初年(约 147 年)安世高来华至三国魏甘露五年

(260年)朱士行西行求法的一百多年为后期。各方面的史料可以证实,在这段时间中,佛教在中国得到飞速的发展。探究其原因,既有社会政治方面的,也有思想文化方面的。

从社会政治角度讲,这段时间,正是中国的东汉末期与三国前期。由于外戚、宦官的交替专政,东汉末期,社会政治越来越腐败。与此同时,各种自然灾害接连不断。重重的天灾人祸迫使农民挣扎在死亡线上。史书上“百姓荒馑,离流道路”、“饥死者,什四五,至有灭亡者”之类的记载不绝于书,甚至有“人相食”的记载。日益尖锐的阶级矛盾,迫使走投无路的农民揭竿而起。桓、灵两帝时,全国到处都有农民暴动发生,暴动的规模也越来越大。由于当时社会上谶纬神学、神仙方术甚为流行,道教也在形成的过程中,所以,暴动的农民很自然地利用宗教作为动员与组织力量的手段,用谶纬作为号召群众的旗帜。暴动的农民有的称黄帝,有的称黑帝,有的称真人和黄帝子。最典型的代表是张角利用太平道发动的黄巾起义,他们用“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”这样的谶言来动员群众。黄巾起义虽然失败,但东汉王朝也名存实亡。在镇压黄巾起义过程中壮大起来的地方割据势力为了争夺权力相互混战,社会生产遭到极其严重的破坏,直到三国建立,局面方稍安定。曹丕描写当时战乱情况,称“乡邑望烟而奔,城郭睹尘而溃。百姓死亡,暴骨如莽”(《典论·自叙》)。不但普通百姓,就是统治阶级的成员这时也都有朝不保夕的危机感。这样一个多灾多难的时代,为佛教的人生无常、众苦充满的说教提供了绝好的证明,而佛教因果业报的理论又为苦难中的人民提供了精神的慰藉。这无疑为佛教的发展提供了良好的机会。

从思想文化角度讲,两汉虽以儒家学说作为统治的思想,但东汉以来,今文经学与谶纬合流,使经学更加虚妄荒诞;面对不断深化的社会危机,古文经学也苦无良策。当时一些著名的经学大师,如马融(79—166年)、郑玄(127—200年)等开始脱离家法,综合古、今文经

学,并注意研究儒家以外的各家学说。东汉时,黄老之学等道家思想与神仙术、方术等一直较为盛行,并酝酿成汉末的五斗米道、太平道等道教流派。然而,由于黄巾起义等不少农民起义均以道教为号召,使得统治阶级对道教心存极大的疑忌,极力予以镇压。道教的领袖于吉便被孙策杀害;另一位道教领袖左慈也险遭曹操、刘表的杀害。既然儒家无所作为,道教又被镇压,就相对地给佛教留下一个可以填补的真空。据说黄巾起义后,东汉朝廷曾下令严厉禁止道教的活动,但对佛教则予以优待:“诸事老子妖巫医卜,并皆废之。其有奉佛五戒勿坐。”(《历代三宝记》卷四)就充分证明了这一点。

除了发展的速度大大加快之外,综观这一时期的佛教,大体显示出如下一些态势:

第一,信徒的层面大大扩展。

从最高统治阶层看,在前一时期,佛教虽在楚王英这样的贵族中流传,但看来并不普遍,否则汉明帝不必将此事专门昭示褒奖。而此时,皇帝亲自在宫中祀奉佛教,代表人物是汉桓帝。“汉自楚英始盛斋戒之祀,桓帝又修华盖之饰”(《后汉书·西域传》)。“饰芳林而考濯龙之宫,设华盖以祠浮屠、老子”(《后汉书·桓帝纪》)。当时大臣襄楷上桓帝的奏议也称:“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。”(《后汉书·襄楷传》)都说明汉末宫廷奉佛的情况。灵帝光和三年(180年),朝廷还“遣中大夫於雒阳佛塔寺中,饭诸沙门,悬缯烧香散华燃灯”(《历代三宝记》卷四)。到了三国时期,佛教更是得到各国统治者的支持。据说曹操曾有《答孔文举书》表示支持佛教,陆澄称他的信“是知英人开尊道之情”(《出三藏记集》卷一二)。《魏书·释老志》则称魏明帝大起浮图。孙权拜支谦为博士,使辅佐太子。又同意康僧会在建业修造建初寺传播佛教。

至于达官贵人,信奉或了解佛教的就更多了。例如在襄楷上桓帝的奏议中就曾引用《四十二章经》,显然他认真读过这部经典。献帝

时,丹阳人笮融就是一个虔诚的佛教徒。他聚众数百人,往依徐州牧陶谦,谦使督广陵、下邳、彭城三郡的漕运。笮融利用三郡的钱粮“大起浮图祠,以铜为人(按:指佛像),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。”(《三国志·吴书·刘繇传》)据说著名的文学家曹植也受到佛教的影响:“植每读佛经则流连嗟玩,以为至道之宗极也。”(《法苑珠林》卷三六)

民间信仰佛教的情况,缺乏翔实的记载,但《后汉书》在叙述了桓帝奉佛的情况后说:“百姓稍有奉佛者,后遂转盛。”(《后汉书·西域传》)应是当时状况的如实写照。如前所述,仅笮融招徕的信徒就以万计。二十世纪五十年代以来,长江流域的东汉墓葬中出土不少佛教造像,证明佛教在这一带已经普遍流传。

从各种资料看,起初,西域来华的侨民是信仰佛教的重要力量。如安玄,本是安息国人,汉灵帝时经商来到洛阳,后因功封都尉。又如支谦,本是大月氏人,父亲在汉灵帝时归化,本人生长在中国。这些人由于原来就有信奉佛教的背景,来到中国以后继续原来的信仰,本不足怪。但这时,中国人信仰佛教的也越来越多。现在可以查考姓名的如河南孟福,字士元;张莲,字少安等。他们都曾经协助来华的僧人翻译经典。尤其值得注意的是这时出现了汉族的出家僧人。可以查考的有严浮调、朱士行等。另外,在“汉末魏初,广陵、彭城二相出家,并能任持大照。寻味之贤,始有讲次”(《出三藏记集》卷五)。亦即自从他们出家以后,有学问的佛僧才得以宣讲佛经。

第二,传播的地域日益扩大。

受汉末战乱的影响,此时佛教呈现从北向南传播的倾向。并先后出现四个佛教流传的中心。

最早出现的中心自然是东汉的政治、文化重心洛阳。从历代经录

可知,安世高、支娄迦讖、竺佛朔、康孟详、竺大力、昙果等早期翻译家都在洛阳从事他们的佛典翻译。在中国佛教史上,佛典翻译从来伴随着佛教传播,这是不言而喻的。东汉末年,洛阳因战乱而残破,但三国时,洛阳得到恢复,据说建有佛寺,并有僧人活动。

徐州一带是当时重要的佛教传播地区。楚王英当初的封地就在这里,笮融奉佛也在这里。中国的第一个汉人沙门严浮调就是临淮郡人。现连云港孔望山还存有东汉时期的摩崖佛教造像。

广州、交州(今越南河内)为中心的南方地区也是当时的佛教流传区域。这些地区佛教的传播略晚于北方,主要是北方人士因各种原因南下,从而把佛教也传到这一带。如安世高就曾经到广州活动。尤其汉末中原动荡,战乱迭起,不少人因此南下避乱,如《理惑论》的作者牟子就是其中的代表人物。也有人认为交州地区的佛教本由海道南来,并由此北上中原。但南海道的兴盛大约要到东晋晚期与南北朝,此时即使有个别僧人循南海道来到交州,对中国佛教的影响也甚为微弱。许多材料说明此时主要是北方人士把佛教带到这里。

佛教传播的第四个中心是三国时的吴国,约在三国初期形成,主要的传教者有支谦、康僧会等。支谦虽于吴黄武初年(约222年)就来到吴国,翻译了不少经典,并被孙权拜为博士,请他辅导太子,但由于他是优婆塞的身份,在传播佛教方面影响不大。康僧会以沙门身份首次在建业建立寺院,设像行道,当时引起较大的反响,从而扩大了佛教的影响。

从长江流域东汉墓葬中发现的佛教造像看,这一带佛教也较为兴盛。据经录记载,在蜀国还翻译过《首楞严经》、《普曜经》,惜均已亡佚。由于缺少文字资料,这一带佛教发展的详情尚需进一步研究。

第三,大量佛典被翻译出来。

如前所述,前一个半世纪只翻译了《浮屠经》、《四十二章经》等两部佛典。而据《开元释教录》,在后一百余年中,翻译经典的总数约达

五百部左右。较为著名的翻译家有安世高、支娄迦谶、昙柯迦罗、支谦、康僧会等。多数翻译家都有汉族文人协助,既提高了翻译的质量,也因此向汉族信徒传播了佛教知识。译出的经典,既有大乘,又有小乘,内容非常丰富。并已经形成文(意译)、质(直译)两种不同的翻译风格,翻译理论也由此开始萌芽。关于佛典的翻译与思想,本节还要专题论述,此处从略。

第四,佛教寺院开始发展。

佛教传说中国最早的寺院是汉明帝为来华的摄摩腾等修建的洛阳白马寺。但学术界认为,“寺”原为古代官署名,如鸿胪寺“掌诸侯及四方归义蛮夷”(《后汉书·百官二》),因此,最初的寺实际是朝廷安置远来僧人的住处,与后世的佛教寺院意义不同。但历时既久,僧人在居处设像、礼拜、行道,逐渐成为佛教专用场所,并以“寺”命名之。

从各种资料看,当时洛阳、徐州、许昌、建业等不少地方已经有了寺院。至今江浙一带不少寺院自称始建于吴赤乌年间(238—251年),虽不可尽信,但确有年代很早的。此外,有些地方并开始兴建佛塔。

此时佛教造像也开始出现。最初似出现在宫中。桓帝祠浮屠、老子,“设华盖之坐,用郊天乐”(《后汉书·祭祀志》)。既设华盖之座,则必然有佛像。后代资料也说:“孝桓帝世又以金银作佛形象”(《历代三宝记》卷四),如前述笮融奉佛即“以铜为人,黄金涂身,饰以锦采”。康僧会亦在建业设像行道。二十世纪五十年代以来,考古工作者在山东、四川、湖北、江苏等地发现不少这一时期的佛教造像,与文献的记载可以相互印证。

第五,僧团规范开始建立。

当时僧人开始增多,但行为缺乏规范。后人形容说:“虽有佛法,而道风讹替。亦有众僧未禀归戒,止以剃落为殊俗耳。设复斋忏,事同祠祀。”(《开元释教录》卷一)所以当时有人批评说:“今沙门剃头

发,披赤布,见人无跪起之礼仪,无盘旋之容止,何其违貌服之制,乖缙绅之饰也?”(《弘明集》卷一)甚至有的“沙门耽好酒浆,或畜妻子,取贱卖贵,专行诈给”。以至被斥为“此乃世之大伪”。(同上)这种情况当然有碍于佛教的进一步发展。故魏嘉平二年(250年),中印度沙门昙柯迦罗在洛阳译出《僧祇戒本》,并召集众僧立羯磨受戒,从此中国有了正式按照佛教规范出家的汉族僧人。僧人的行为也开始有了约束的依据。

第六,与中国传统文化的关系。

人们认识新事物总要有个过程。佛教初传,中国人首先认同它与黄老思想相接近的部分。从楚王英到汉桓帝都把浮屠与黄老一起祠奉。究其原因,大约一是中国人阅读了初期翻译出来的《浮屠经》等经典后,以为佛教思想与黄老差不多;二是当时来华的僧人戒律精严,被人们视为柳下惠一类的人物,自然与“省欲去奢”的黄老思想与实践相合。由此人们甚至误认为佛陀是老子的学生。如《三国志》裴松之注引的《魏略·西戎传》在载述了《浮屠经》的内容后称:“《浮屠》所载,与中国《老子经》相出人。盖以为老子西出关,过西域,之天竺,教胡。浮屠属弟子别号。”(《三国志·魏书·东夷传》)又如襄楷给汉桓帝的奏疏说:“此道清虚,贵尚无为。好生恶杀,省欲去奢。……或言老子入夷狄为浮屠。”(《后汉书·襄楷传》)

把佛教与黄老混同,是一种误解;把佛陀当作老子入胡后的弟子,实际是后代“老子化胡”这一公案的滥觞,更是佛教所不能接受的。但当时佛教徒对此的态度如何呢?史无明载,似乎是默认了。或者那些外国的沙门根本不知道中国的人士竟然有这么一种观感。无论如何,佛教初传,的确显示出它依附黄老之学并极力与中国传统思想取得融摄与协调的特性,这主要反映在当时翻译的经典中大量采用中国传统文化术语,以及在第一部由中国人撰著的佛教著作《理惑论》中极力调和儒、释、道的关系。如《理惑论》大量引证中国传统的

典籍,它用中国神学天命论的“圣贤异相说”来解释释迦牟尼的三十二相、八十种好;用黄老之学的“道”来解释佛法;极力论证佛教的道与儒家、道家的道是相符的;用佛教教义去迎合儒家、道家的学说;力图说明佛教与中国传统思想不但没有对立之处,而且是一种有力的补充。《理惑论》的这种态度,固然与佛教初传,中国人还没有真正理解佛教有关;同时也真实反映了当时佛教与中国传统文化的相互关系以及它在中国文化中的附庸地位。

值得注意的是《理惑论》在依附《老子》五千文,依附儒家七经的同时,对原始道教与神仙家的“神仙辟谷长生之术”进行了猛烈批判。实际上,对汉代的黄老,应分为“黄老之学”与“黄老之术”两种。《隋书》称:“汉时诸子道书之流有三十七家,大旨皆去健羨,处冲虚而已。无上天官符篆之事。其《黄帝》四篇,《老子》二篇最得深旨。”(《隋书·经籍志》)指的是黄老之学。而图讖、阴阳、房中等虽也托名黄帝,实为黄老之术。早期来华的僧人,有些人的确带有一点江湖术士的气味,如安世高“七曜五行之象,风角云物之占,推步盈缩,悉穷其变”(《开元释教录》卷一)。昙柯迦罗“风云星宿,图讖运变,莫不该综”(同上)。但也有不少人没有这种色彩,如支娄迦讖、竺佛朔、支曜、康孟详、竺大力、昙果等。中国僧人严浮调也没有这种色彩。以往研究者常仅据前者就认为佛教初传,依附于神仙方术,被视为道术之一种。其实,佛教初传,由于与黄老之学有可通之处,所以时人既等同视之,佛教也尽量依附、融摄、协调之。但对于讲究长生不死、仙篆辟谷的神仙家,亦即黄老之术,佛教则少有苟同。为了能够在民间顺利传教,有些佛教徒也采取种种神通手法扩大影响,看来与方术之徒似乎有点类似。但与讲究长生不死、仙篆辟谷的神仙家还是有根本区别。神仙家一般与道教合流,汉末魏初,道教受到统治阶级的疑忌,佛教更是极力与它划清界限。当然,佛教初传,有时候某些统治者分不清它与道教及中国民间信仰的区别,因而一概予以取缔。如史载三国吴孙琳“侮慢

民神,遂烧大桥头伍子胥庙,又毁浮图祠,杀道人”(《三国志·吴书》)。正因为这样,更加促使佛教对中国传统文化的各种力量表明自己的态度。正如本书导论所说,佛教初传,对于中国传统文化的依附并不是消极的托附,而是有选择的融摄与积极地协调。

第七,促进了中国艺术的发展。

佛教常用呗赞来赞叹三宝,这一风气也传入中国。传说中国最早的呗赞是曹植纂制的:

植每读佛经辄流连嗟玩,以为至道之宗极也。遂制转赞七声,升降曲折之响。世人讽诵,咸宪章也。尝游鱼山,忽闻空中梵天之响,清雅哀婉,其声动心。……乃摹其声节写为梵呗。纂文制音,传为后式。梵声显世,始於此焉。其所传呗,凡有六契。(《法苑珠林》卷三六)

如果摒除上面故事的神话色彩,则曹植制梵呗是完全可能的。因当时梵呗已经传入中国,如支谦曾依《无量寿经》与《中本起经》制作连句梵呗三契;康僧会也依《泥洹》制梵呗一契。由于梵语与汉语的区别,中国的歌赞与印度的呗赞之法当然不会完全相同。但正如慧皎所说:“东国之歌也,则结韵以成咏;西方之赞也,则作偈以和声。虽复歌赞为殊,而并以协谐钟律,符靡宫商,方乃奥妙。故奏歌于金石,则谓之以为乐;设赞于管弦,则称之为呗。”(《高僧传》卷一五)故呗赞的产生丰富了中国音乐的内涵,促进了中国音乐的发展。

据传,康僧会到吴国传教时,曾经带来了印度佛教的画本,曹不兴根据这些画本创作了不少佛像,成为著名的画家。此外,寺院、佛塔的建设,佛像的雕塑,也都对中国艺术的发展产生积极的影响。

综上所述,此时的佛教已经从上层走向下层,并在全国广泛传播。但从总体看,它的面目还不很清晰。佛教依附传统文化,并有选择地融摄与协调。时人则把它看作与黄老之学相同的“清虚无为”之道。相互间还没有发生什么严重的矛盾或斗争。

三、攀援玄学的阶段

从三世纪中期朱士行西行求法(260年)起到四世纪末,亦即以释道安逝世(前秦建元二十一年,385年)与鸠摩罗什到长安(后秦弘始三年,401年)为标志,约140年左右,是佛教攀援玄学阶段,也是佛教初传期的第二阶段。

佛教攀援玄学,有其历史的必然。

进入三国之后,我国的政局虽然不像汉末那样军阀混战,但各割据势力之间的征战从来也没有停止过。曹丕说:“丧乱以来,兵革未戢,天下之人,互相残杀。”(《三国志·魏书·文帝纪》)战争使人民的苦难更加深重。毛玠说:“今天下分崩,国主迁移,生民废业,饥馑流亡。公家无经岁之储,百姓无安固之志。难以持久。”(《三国志·魏书·毛玠传》)激烈的社会矛盾使统治阶级内部矛盾加剧。曹魏末年,司马氏专政,随即篡魏自立。不少知识分子陷入政治旋涡而遭杀身之祸。西晋短暂的统一不久,发生八王之乱,随即招致北方少数民族进军中原。许多割据政权犹如走马灯似地在北方大地轮换。东晋王朝偏安南方,门阀世族醉生梦死。如何解释这些社会现象?如何将社会由乱引向治?作为个人,又如何适应这个动荡的时代?这就是当时的社会迫切需要解决的问题。传统的儒家经学与黄老之学都不能回答这些,魏晋玄学应运而生。

魏晋玄学以崇尚老庄,研究玄远幽深的学问为特征。玄学开创期,其代表人物王弼、何晏主张世界的本体是“无”,崇尚无为而治,宣传“贵无论”,主张名教出于自然。其后竹林七贤时期,由老子趋向于庄子,强调玄学本体,主张“越名教而任自然”,以消极反抗司马氏的统治。最后郭象极力调和儒道名教与自然的关系,提出以庄学为主的“独化”本体论,实际意味着玄学的终结。

如前所述,佛教在初传期的第一个阶段依附黄老之学。除了因果报应理论耸人听闻之外,中国人并没有认识到它有多少特别吸引人的地方。魏晋玄学产生,以崇尚老庄为标榜,而佛教本来就有与黄老相通的内容,已经为中国人所了解;魏晋玄学主张“以无为本”,而佛教般若理论本来就讲“空”,且当时就把它翻译为“本无”,又可以相互阐发。所以,魏晋玄学的产生为佛教提供了一个绝好的攀援而上的机会。佛教初传,本来是大乘、小乘两种派别的典籍与思想差不多同时传入,而后独独大乘在中国得势,除了其他种种原因外,魏晋玄学提供的机缘,不能不说是-一个重要的原因。迨至东晋,玄学本身已经没有什么新鲜的理论提出,而佛教般若学方兴未艾,于是玄学家援佛入玄成为风气,佛玄趋于合流。其结果,不仅使佛教般若学成为玄学的重要友军,也使佛教成为意识形态领域里引人注目的重要力量。

(一) 朱士行西行求法

朱士行,生卒年不详。曹魏时颖川人。据说他少年时即出家。其时恰逢昙柯迦罗译出《僧祇戒本》,朱士行便依照仪轨举行了正式的仪式。所以有的文章把他当作中国第一个真正具备了僧人资格的汉族出家人。据说,他“出家之后,专务经典”(《高僧传》卷四)。

曹魏正始年间(240—249年),王弼、何晏等人开始创立玄学。这种新兴的学说给思想界很大的冲击,被称为“正始玄风”,也直接影响到当时的佛教。正始玄风对老子的“先天地生”的“道”与“有生于无”的“无”作了玄学本体论的解释。主张世界的本原为“无”,“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。”(《老子注·四十一章》)他们认为这种“无”既然包容了一切特性,所以本身没有任何特性,属于一种超言绝象的不可表述的存在。他们强调“贵无”、“贱有”,认为这样就可以达到“崇本息末”的作用。

印度初期佛教时期便主张“缘起论”。当时的缘起论认为世界万物都处在一定的因缘联系之中,并随着因缘关系的改变而改变。到了

大乘佛教时期,大乘般若经典把“缘起论”发展为“缘起性空说”。认为世界万物既然因一定的因缘关系而存在,则实际上真正存在的只是产生事物的因缘关系,而不是事物本身。他们把事物的这种不存在性称为“空”,又称为“无自性”,亦即没有自己的质的规定性。所以,平时人们所说的事物,实际只是依照习惯赋予的一个名称,称为“假名”。他们把事物“假名”的属性,称为“俗谛”;“空”的属性,称为“真谛”。不过,他们认为,由于产生事物的因缘关系是存在的,因此这种“空”并非绝对的虚无。事物的种种因缘关系本身又在不停地变动,从而使得事物本身也不断变化。只有真正认识事物这种既是空,又是有,真空假有,既非真有,又非真空的性质,综合真谛、俗谛两种特性,才能真正把握事物,这称为“中道”。由于事物的中道性质是无法用语言表述的,故般若经称它为“真如”,意为“真实的样子”;或“实相”,意为“真实的形相”。

早在汉桓帝时代,支娄迦谶就把《道行般若经》译为汉文,后竺佛朔再次翻译该经。当时将“真如”译为“本无”。经典虽然译出,并没有人真正懂得它。到了玄学发轫的时代,人们开始注意到般若类经典中不可言说的“空”与玄学的超言绝象的“无”之间的相似之处,《道行经》把“真如性空”译为“本无”,更使人们相信它们的一致性。于是人们开始研究般若类经典,朱士行就是其中之一。不过,当时的《道行经》译本删略颇多,文意晦涩难懂。朱士行为这样重要的大乘经典而没有一个好的译本而感叹不已,于是下决心西行求法。

曹魏甘露五年(260年),朱士行从雍州(今陕西长安)出发,过河西走廊,越沙漠,终于来到当时西域的佛教中心于阗(今新疆和田)。并在这里找到梵本《放光般若经》,凡九十章。西晋太康三年(282年),他的弟子弗如檀把这部经典送到洛阳。西晋元康元年(291年)这部经典由无罗叉与竺叔兰译为汉文。

朱士行是中国僧人西行求法的第一人。在当时的条件下,他凭着

一片至诚,克服中途一切艰难险阻,终于达到目的。他的事迹可与法显、玄奘等人比美。其时译为汉文的经典已有数百部,内容包括各个方面,朱士行独独寻觅般若类经典,这完全是受到玄学影响的缘故。所以可把朱士行西行求法作为佛教攀援玄学的开端。后朱士行留在于阗,80岁时,在于阗逝世。据说他还撰写过一本佛经目录,真伪待考。

(二) 西晋佛教

《放光般若经》的译出,在当时影响极大。译本风行京华,讲习者均奉为圭臬。传说中山支和尚派人誊写此经,返回时,中山王与僧众具幡幢,出城40里迎接。当时的学者如帛法祚、支孝龙、竺法蕴、康僧渊、竺法汰、于法开等,或加以注疏,或从事讲解,都借着《放光般若》以弘扬般若学说。

魏晋时代,与玄学流传的同时,文人盛行清谈,提倡名士风度。为僧人与士人的结合,提供了一个接触点。汤用彤先生指出:此时“《般若》大行于世,而僧人立身行事又在在与清谈者契合。夫《般若》理趣,同符《老》、《庄》,而名僧风格,酷肖清流,宜佛教玄风,大振于华夏也。”^①在这种情况下,佛教得到长足的发展。据说,西晋时两京的佛教寺庙发展到120所,“寺庙图像,崇于京邑。”(《出三藏记集》卷一三)当时皇室贵族中的中山王、河间王等,官僚士族中的周嵩、石崇等,都是著名的佛教徒。一批僧人与贵族、官僚、士人相结纳,共清谈,跻身到名流之列。比如支孝龙就与阮瞻等并称“八达”。从而扩大了佛教的影响。

西晋的佛经翻译也得到很大的发展。根据《开元释教录》,参与翻译者12人,共译经333部。其中对后世影响最大的是敦煌菩萨竺法护。他一生往来于敦煌、长安之间,先后译经约175部,内容非常广泛。早期大乘佛教有代表性的各部类著作,几乎都有译介。他翻译的

^① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局1983年版,第108页。

经典,大体反映了当时由古印度到西域佛教的基本面貌,对沟通内地与西域的早期文化,作出了卓越的贡献。后人评价“经法所以广流中华者,护之力也”(《高僧传·竺法护传》)。当时的另一个重要僧人是帛法祖,他在长安修建精舍,以讲习为业。据说僧俗享受者近千人。他在陇右的少数民族中具有很高的声望,死后,“群胡……共分祖尸,各起塔庙”(《高僧传·帛法祖传》)。

佛教的发展,开始与道教产生矛盾。西晋时,道士祭酒王浮,平日经常与帛法祖争论佛教与道教的优劣高下。据说王浮因为常在辩论中输败,“瞋不自忍,乃作《老子化胡经》,以诬谤佛法。”(《高僧传·帛法祖传》)如前所述,早在东汉,老子化胡的传说已经流行。当时佛教徒有何反应,史无明载。但这时佛教的势力已经大大发展,不能再容忍这种诬论,于是老子化胡问题,成为佛教、道教之间一场绵延千年的大公案。

(三) 佛图澄及其弟子

西晋皇朝只有半个世纪。西晋末年,皇室贵族为争权夺利,爆发“八王之乱”,导致西晋灭亡。其后,在北部中国的土地上,五个少数民族先后建立了十多个国家。中国历史进入又一次民族大融合时期。综观世界历史,民族的融合几乎都伴随着战争与流血,但佛教在这一次中国的民族大融合中起到一定的积极作用。其代表人物是佛图澄。

佛图澄,本姓帛,古印度罽宾(今克什米尔一带)人。据说于西晋怀帝永嘉四年(310年)到洛阳,本欲立寺传播佛教,但因西晋倾覆,国家大乱,故静观待变。后投石勒手下大将郭黑略,以神通之术见信于石勒、石虎,并以佛教因果报应教义为石氏政权以少数民族入主中华的合理性制造理论根据,由此为后赵政权尊崇,称“大和上”,被誉为“国之大宝”,参与军国大事。石虎并特意下敕:“宜衣以绫锦,乘以雕辇。朝会之日,和上升殿,常侍以下,悉助举舆。太子诸公,扶翼而上。主者唱大和上至,众坐皆起,以彰其尊。”(《高僧传·佛图澄传》)

石虎还下令司空李农“旦夕亲问，太子诸公，五日一朝”(同上)。成为后赵政权的精神支柱。

由于佛图澄的努力，后赵佛教发展得极为迅速：

澄道化既行，民多奉佛。皆营造寺庙，相竞出家。……受业追游，常有数百。前后门徒，凡且一万。所历州郡，兴立佛寺八百九十三所。弘法之盛，莫与先矣。(《高僧传·佛图澄传》)

后赵时期，佛教所以在中国北方得到迅速发展，除了一般的社会原因外，有其特定的民族、时代背景。

首先，按照中国儒家的正统观念，少数民族是不可能入主中华的。因此，少数民族的统治者必须在儒家学说之外，为自己统治的合法性寻找理论依据。石虎说：

朕生自边壤，忝当期运，君临诸夏。至于飨祀，应兼从本俗。佛是戎神，正所应奉。……其夷赵百姓，有舍其淫祀，乐事佛者，悉听为道。(《晋书·佛图澄传》)

公开表示尊崇佛教，并成为中国历史上第一个明令允许百姓出家的君主。

其次，后赵统治者本来相当残暴，专以杀戮来壮大声威，巩固统治。佛图澄则再三用慈悲戒杀的教义来劝谏之，据说很多人因此蒙救，不少人因而信奉佛教。所谓“凡应被诛余残，蒙其益者，十有八九。於是中州胡晋，略皆奉佛”(《高僧传·佛图澄传》)。

所以，佛图澄在中国历史、中国佛教史上是个有贡献的人物。他的贡献主要体现在两个方面。

第一，如前所述，民族的融合，往往伴随着战争与流血。其原因，除了当时当地的政治、经济原因外，还包括两个民族的文化差异，乃至心理素质的差异。后赵统治者尊崇佛教，本意是为自己入主中原寻找理论依据，以与儒家的“内诸夏而外夷狄”的学说相对抗。但事物的发展往往出乎人的本来愿望。由于佛教本身的包容性与超越性，它并

不因为后赵统治者认为它是戎神,所以仅在后赵流传,而是普遍流传于广阔中国大地的各个民族中。这样,随着佛教的日益普及,它在各个民族之间起到一种在意识形态方面认同的作用,从而在消融民族文化差异、泯灭民族意识隔阂方面起到积极的作用。当然,过分强调佛教在民族融合中的积极作用,如同过分强调佛图澄劝谏后赵统治者慈悲戒杀的实际作用一样,都是错误的。但否认这种作用的存在同样是不合适的。

第二,当时不少僧人慕名投入佛图澄门下,有的甚至远涉流沙,来自万里之外的天竺、康居。他教育、培养了一批弟子,其中著名的有道安、僧朗、僧慧、僧进、竺法汰、竺法和、竺法雅、法首、法祚、法常、法佐、比丘尼安令首等。这些人中,不少人后来成为一方僧人领袖,对佛教的发展作出重大贡献。其中如道安,后成为中国佛教教团的主要领袖与中国佛教划时代的人物。又如僧朗,其后在泰山金谷巽领导僧团修习,戒德冰霜,学徒清秀,得到普遍的尊重,成为当时著名的佛教中心。苻坚时沙汰众僧,特意下诏,僧朗僧团不属沙汰之列。又如竺法雅,曾与康法朗一起创立“格义”,对佛教教义的普及有一定的作用。另如比丘尼安令首博览群籍,思致渊深,曾建造5所寺庙,从她出家的有200多人。《高僧传》在评论佛图澄、道安、慧远师徒三人之相承说:“使夫慧日余辉,重光千载之下;香吐遗芬,再馥阎浮之地。涌泉犹注,实赖伊人。”(《高僧传》卷八)

由于佛图澄及其弟子们的努力,佛教在中国北方保持着强劲的发展势头。前燕、前秦、前凉、西秦等统治者都对佛教采取扶持政策,甚至把佛教作为保佑自己地位乃至保佑自己夺取全国政权的力量。如释道安居襄阳,前秦苻坚认为“襄阳有释道安,是神器,方欲致之,以辅朕躬”(《高僧传》卷五)。后特意派兵攻克襄阳,把释道安迎到长安。

(四) 禅定与神通

禅定从古印度传统的修习方式瑜伽(Yoga 梵)演化而来,瑜伽原

意是指与世界本原——梵的神秘结合。印度佛教的禅与定本来指瑜伽修习的两种不同情况或阶段,但在中国则常将两者合称。由于这种修习在一定条件下可以触发现代科学还无法解释的某些人体特异功能,亦即佛教所谓的“神通”,因此被古印度各宗教哲学派别所重视。

印度佛教的主要目的是要信徒体认佛法真理,争取涅槃解脱,所以他们虽然把禅定作为重要的修习方法之一,但也只是为建立佛教理论与佛教世界观服务,并不注重其中可能出现的神通。初期佛教时,释迦牟尼就禁止弟子们随意炫耀自己的神通,要求他们集中精力修行,争取解脱。不过,既然客观上存在着这种惊世骇俗的特异功能,自然可以取得世人的极大信任。这也是为什么各类神异在佛教中绵绵不绝的原因之一。

佛教传入中国,瑜伽禅观也同时传入。东汉安世高翻译的经典中,就有不少小乘禅数学。外国人华的沙门中,也颇有通禅定,有神通的。其中最为著名的就是佛图澄。据说他“善诵神咒,能役使鬼物。以麻油杂胭脂涂掌,千里外事皆彻见掌中,如对面焉。亦能令洁斋者见。又听铃音以言事,无不效验”(《高僧传》卷九)。这些神通是真是假,现在很难判断。但佛图澄见信于石勒、石虎,主要靠的就是这套东西。不过,应该承认,虽然佛图澄依靠这套东西得到后赵统治者的尊崇,也推动了佛教的发展,但佛图澄本人并不完全靠这套东西立脚。对二石,他大量宣传佛教教义;对弟子,他讲经说法,“皆妙达精理,研测幽微”(同上);对自己,他“酒不逾齿,过中不食,非戒不履,无欲无求”(同上)。佛图澄最为赏识,也是日后成就最大的弟子道安,平生从来不弄神通。所以,佛图澄讲神通,只是对文化程度相对较低的二石的一种方便设教。

应该指出,在中国佛教史上,神通之类的事虽然史不绝书,但它们从来不占主导地位,这是为什么呢?原因主要有三条:

第一,瑜伽禅观虽然可以触发某些特异功能,但不是人人都可

以修习到这一阶段的。已经达成神通的人，由其修持之高下，也不是任何时候都可以发挥其特异功能。因此，对于绝大多数的人来说，神通乃是一种不可捉摸的东西。有些人以各种骗伎来冒充神通，更使有识之士对这种“神通”不屑一顾。凡此种种，大多数人根本不信神通。

第二，如前所述，神通之类，在佛教中本来就是等而下之的东西。因此，对一个真正的佛教徒来说，如一心追求神通，实际已经走到旁门左道中。佛教认为，生死事小，解脱事大，因此，即使身怀这种功能，也绝不会以此自诩。相反，这只会使他坚定对佛教的信仰，孜孜于对解脱的追求，而不是对神通的追求。

第三，更为重要的原因则存在于中国传统文化的背景中。“子不语怪、力、乱、神”（《论语》）表达了中国知识分子对各种怪异事物的基本态度。中国的传统文化注重于人事，致力于调节人际关系，以保持社会的稳定，其代表就是儒家学说。东晋名士习凿齿与道安交往后，大为赞叹，致书谢安称：“来此见释道安，故是远胜非常道士。师徒数百，斋讲不倦。无变化伎术可以惑常人之耳目。……其人理怀简衷，多所博涉。内外群书，略皆遍睹。阴阳算数，亦皆能通。佛经妙义，故所游刃。”（《高僧传》卷五）习凿齿当然很了解当时那些以神通自炫的僧人，但认为那只是“惑常人耳目”而已，不足为道。相反，对于内外群书略皆遍睹的释道安却大加赞誉。中国士大夫，儒家文化传统对所谓“神通”的态度，在这里表现得清清楚楚。中国二千多年的文明史，儒家文化一直占据主导地位，这不能不影响到佛教的面貌。^①

佛图澄是中国佛教史上最突出的以神通传教的典型。但由于上述种种原因，他的出现并没有改变这一阶段的佛教攀援于玄学的总

^① 参见方广锡：《禅，从印度到中国》，载《禅学研究》第一辑，江苏古籍出版社1992年版，第25页。

体格局。

（五）佛教般若学与东晋佛教

魏晋玄学的兴起促进了佛教般若学的兴起。本来,般若学是论证现实世界虚幻不实的出世间的宗教哲学;玄学则是肯定现实世界合理性的世俗哲学。两者有很大的区别。但由于当时的清谈名士需要吸收般若思想来丰富玄学;佛教般若学僧人也需要攀援占统治地位的玄学思潮以取得进一步发展。所以两者都不大注意双方的分歧,相反,极力用一种牵强附会的态度去寻找两者的同一性。

在这一过程中,以竺法雅、康法朗为代表的佛教般若学者提倡一种称为“格义”的方法,对于佛玄合流及般若学思潮的兴起,起到极大的作用。所谓“格义”是援引中国传统的思想概念来解释外来的佛教名词,目的在于消除中外思想交流中时常遇到的隔阂和抵触。它不拘泥于片言只语的训释,也不追求忠实于外来的般若学的本意,只着重从义理方面融会中外两种不同的思想。只要在它们中间找到了某种同一性,就可以自由发挥、创立新解。由于般若学与魏晋玄学都属于唯心主义的本体论,在哲学理论形态上本来存在着同一性,所以当时的格义主要围绕本体论的哲学概念去沟通佛玄,探究有无、本末、色空等范畴,在它们中间寻找对应关系。在这种方法的影响下,形成了一股具有中国特色的般若学思潮,这种思潮程度不等地背离了印度般若学的原意,把魏晋玄学的争论带到佛教中来,引起佛教般若学内部的争论与分化。^①

对于当时佛教般若学中具体分化情况,后代著作记载不一。传统有“六家七宗”的说法。据汤用彤的考证^②,六家七宗的代表人物

^① 见任继愈主编《中国佛教史》(第二卷),中国社会科学出版社1985年版,第214—217页。

^② 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第194页。

如下：

本无宗	释道安
本无异宗	竺法深、竺法汰(竺僧敷)
即色宗	支道林(郗超)
识含宗	于法开(于法威、何默)
幻化宗	道壹
心无宗	支愨度、竺法蕴、道桓(桓玄、刘遗民)
缘会宗	于道邃

但吕澂认为道安实在六家七宗之外，属于性空宗，道安理解般若比较完整。本无宗的代表人物应为竺法汰^①。这个问题还需研究。

任继愈主编的《中国佛教史》指出，六家七宗在两晋之际几乎是同时涌现，这是由于当时佛玄合流的思潮来势甚猛，许多佛教般若学者自身理论准备不成熟而又急急忙忙去迎合这个思潮，创立新解，于是在一个相当短的时间内把玄学的争论都搬过来了^②。支愨度就是一个例子：

愨度道人始欲过江，与一伧道人为侣。谋曰：“用旧义往江东，恐不办得食。”便共立心无义。既而此道人不成渡。愨度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：“为我致意愨度，无义那可立？治此计，权救饥尔！无为遂负如来也。”（《世说新语·假谲篇》）

佛玄合流的另一种表现形态则为名士与名僧的相互援引与标榜。一起谈玄说法，属文赋诗。如帛尸梨蜜多罗，“丞相王导一见而奇之，以为吾之徒也。由是名显。”（《高僧传》卷一）康法畅，每遇名宾，常清谈终日。他常执麈尾，庾亮问：“此麈尾何以常在？”答：“廉者不取，

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第53—54页。

② 见任继愈主编《中国佛教史》（第二卷），第214—217页。

贫者不与，故得常在也。”（《高僧传》卷四）如本无异宗创始人竺法深曾应诏入宫讲解《放光般若经》，受到欢迎。会稽王司马昱“清虚寡欲，尤善玄言”，对他十分敬重，经常往来。有人讽刺地问：“道士，何以游朱门？”他回答：“君自睹其朱门，贫道见为蓬户。”（《高僧传》卷四）由于名士、名僧的相互往还，故东晋孙绰特意撰写《道贤论》，以道邃、于法开、竺法深等高僧比拟于竹林七贤。

名僧与名士往来，扩大了佛教的影响。在封建上层统治者中，信奉佛教的越来越多。东晋诸帝，几乎都信奉佛教，明帝还特别擅长画佛像。孝武帝“立精舍于殿内，引诸沙门以居之”（《晋书·孝武帝纪》）。恭帝“深信浮屠道，铸货千万，造丈六金像，亲於瓦官寺迎之。步从十许里”（《晋书·恭帝纪》）。贵族、大臣信奉佛教的更多，很多人崇修寺庙，供养沙门，修造经像、阐述义理。甚至出现像平北将军王恭这样的人：“不闲用兵，尤信佛道。调役百姓，营修佛寺，务在壮丽。士庶怨嗟。临刑，犹诵佛经。”（《晋书·王恭传》）

佛教势力发展，出家僧尼增加，难免鱼龙混杂。有些僧尼出入权门与宫廷，干预政事，接受贿赂；有些贱买贵卖，放高利贷；有些不守戒律，行为不端。如此等等，引起社会的非议。僧人不拜君亲，又直接违背了儒家礼仪。所以，东晋时，在一些正统的儒家学说拥护者的策动下，曾提出僧尼拜君亲与沙汰僧尼的建议，但在信奉佛教大臣的反对下，未能贯彻。

如果说佛教在依附黄老之学的 260 年间还只是在中国的某些地区得到发展的话，在攀援于玄学的这 140 年中则在全国各地蓬勃发展。探究其蓬勃发展的原因，有佛教内部、外部等诸多方面。就其外部因素而言，主要有两条：首先是三国、两晋的动荡与战乱，使各种社会矛盾进一步激化，从而为佛教的发展提供适宜的社会条件。其次是玄学的兴起，为佛教的发展提供了良好的意识形态环境。

当然,把这一阶段的佛教称为攀援玄学的时期,是仅就其主要方面而言。事物的发展是复杂的,这一阶段佛教实际上在禅定的介绍与修习、戒律的传译与推广、功德思想的流传、教团组织的发展等诸方面均有建树。

释道安是这一阶段佛教的主要代表人物之一。他组织翻译经典、规范僧团活动、创立“本无”宗义、编纂佛经目录、协调僧俗关系、培养传法弟子,为佛教的发展作出重大贡献。他在发展佛教宗义的同时,发现“先旧格义,于理多违”(《高僧传》卷五)。于是提出反对“格义”。虽然道安自己并没有能够完全摆脱格义的影响,但“格义于理多违”这一问题的提出,对佛教的发展具有重要的理论意义。如前所述,格义对佛玄合流起了极大的作用,而发现格义的弊病,势必导致佛教脱离玄学的笼罩,走上独立发展的道路。所以,这一阶段佛教在意识形态领域里虽然“成为玄学的附庸,没有成为一支独立的力量,还缺乏清醒的‘自我意识’,(但)道安提出‘格义’问题,可视为一种朦胧的觉醒”^①。从这个意义上,道安的逝世,实际上标志着佛教攀援玄学阶段的结束。由于鸠摩罗什刚好在道安逝世后不久来到中原,加之他本人具备的条件,所以成为时势需要一个英雄,为中国佛教的独立发展,作出巨大贡献。其实,即使鸠摩罗什不来,历史的逻辑也会挑选另一个人来完成这一使命。

四、佛典的早期传译

思想主要靠典籍来传播。正因为有了典籍,思想的传播才能超越时间与空间。佛教典籍的传译是佛教传播的重要内容,它的传译过

^① 方广钐:《八——十世纪佛教大藏经史》,中国社会科学出版社1991年版,第4页。

程,也反映了佛教传播的各个主要方面。

如前所述,中国最早译出的佛经是《浮屠经》与《四十二章经》,可惜都已亡佚^①。在佛教依附黄老之学的阶段,共译出佛典约 500 部,大抵为单卷小经,且大多已经亡佚。译者中现尚知其姓名者有 20 人左右。在攀援玄学阶段,共译出佛典 600 多部,数量虽然不多,但其中有不少大部头经典。现尚知其姓名的译者约 40 余人。

(一) 主要典籍与思想

最早系统翻译与介绍小乘典籍的是汉桓帝时期的安世高。根据《开元释教录》,他共翻译 95 部,但现在大藏经中挂在他名下的只有 55 部。在他翻译的经典中,较为重要的有《阴持入经》、《安般守意经》与《罪业应报教化地域经》。

《阴持入经》属于小乘阿毗昙体系,是印度佛教说一切有部的经典。它主要围绕着“阴”(亦即五蕴)、“入”(亦即十二处)、“持”(亦即十八界)等小乘三科,系统论述了佛教“无常”、“苦”、“空”、“无我”等基本理论。经中并叙述了佛教的修习方法与所得道果。经典虽然很重要,但在当时没有引起多大的反响。

《安般守意经》是论述禅定的著作。禅定是印度佛教的基本修习方式之一,主要是用各种方法调节、控制内在的精神活动,以达到修持的目的。在印度,禅定分为许多不同的派别,《安般守意经》讲述的是小乘禅法。“安般”,意为出入息。该经虽然也讲呼吸,但与道教的炼气大异其趣。是指用数息的方法,使躁动的内心平静下来。重点在于如何控制自己的精神活动,进而在禅定的状态下体悟佛法真理。这部典籍译出之后受到后人的重视,不少人依据它修习禅定。

《罪业应报教化地域经》是一部宣扬因果报应的著作。经中把一

^① 参见方广锡:《浮屠经考》,载《国外汉学》第一辑,商务印书馆 1995 年版。

切众生按地狱、饿鬼、畜生、贫富寿夭、丑陋美丽、高贵低贱等分为二十类，一一说明其前生所造之罪业。宣传孝顺父母、敬事师长、归奉三宝可以永离诸苦。这部经典没有什么理论色彩，但描写生动，对于佛教因果业报学说的推广起到一定的作用，为人们所重视。

东汉时期的另一主要译经者是支娄迦谶。所翻译的经典几乎全部都属大乘，内容涉及大乘经典的各主要部类。所以有的研究者认为他的译籍反映了龙树以前印度大乘经典流行的实际情况。根据《开元释教录》，他共翻译 23 部，但现在大藏经中所存仅 12 部。其中较为重要的是《道行般若经》与《般舟三昧经》。

《道行般若经》论述大乘般若的缘起性空理论。由于它与中国的老子学说以及魏晋玄学有相通之处，支娄迦谶翻译时又借用了若干《老子》的术语，所以引起人们的注意。尤其在魏晋玄学兴起的年代，本经更被人们重视。但由于支娄迦谶的译籍倾向直译，文字晦涩难懂，译文又过于简略，由此导致朱士行西行求法。其后般若类经典不断被译出，但《道行般若经》始终是人们学习的内容之一。

《般舟三昧经》论述了与般若理论同时发展起来的大乘禅法。“般舟三昧”意为“佛现前定”，追求一种在幻觉中“十方诸佛悉现前立”的境界。认为只要有虔诚的信仰，就可以达到这种境界。该经进而又说明，这些佛只是因为人自己的至诚意念，所以才出现，实际并不存在，从而归结为“诸法缘起性空”理论。

支谦是三国时期的主要翻译家。他翻译的经典内容比较丰富，既有小乘，又有大乘，还包括不少佛本生故事等。根据《开元释教录》，他共计翻译 88 部，现大藏经中存有 53 部。较为重要的有《维摩诘经》、《阿弥陀经》等。

《维摩诘经》塑造了一个名叫“维摩诘”的大乘菩萨。他虽为在家人，却奉持沙门清净戒律；虽有家庭、财产，实际上超越三界；虽然有妻子，却常修梵行；虽获俗利，不以喜悦；他也进妓院，目的是示欲之

过；也进酒肆，却能立其志。他能言善辩，精通佛理。经典通过他与佛弟子们的往来辩论，论述了大乘佛教的许多基本理论。由于维摩诘的形象适应了魏晋时代门阀士族名士们的心态，所以这部经典受到他们的热烈欢迎，其后多次被译出，其中以姚秦鸠摩罗什的译本最为流通。

《阿弥陀经》宣扬阿弥陀佛信仰，称阿弥陀佛以其往世的宏大本愿，创立了西方极乐净土，无论何人，只要信仰他，念诵他的名号，就可以得到他的救度。这部经后世也多次被译出，现在最流行的是曹魏康僧铠的译本，称《无量寿经》，后来成为中国净土宗所依据的三部主要经典之一。

康僧会也是三国时期的主要翻译家。他翻译的经典不多，根据《开元释教录》的记载为7部，现大藏经中仅剩《六度集经》与《旧杂譬喻经》2部，主要讲述佛教本生故事与譬喻故事，反映了康僧会偏重于传教的特色。康僧会译经的主要特点是尽量融摄中国传统思想，甚至不惜改篡佛教的原意。明显反映了佛教初传期主动向中国传统文化靠拢的特点。

西晋时最主要的翻译家是竺法护。他翻译的内容包罗了当时西域流行的几乎所有大乘典籍，翻译水平也较高，对佛教的发展起到极大的促进作用。根据《开元释教录》，他共翻译175部，现大藏经中保存的有96部。其中包括许多重要经典，如《正法华经》、《光赞般若经》、《渐备一切智德经》、《弥勒成佛经》、《普曜经》、《盂兰盆经》等。

《正法华经》是大乘佛教的早期经典之一，主张会融声闻乘、独觉乘、菩萨乘，同归佛乘，人人可以成佛。经中塑造的救苦救难、大慈大悲的观世音菩萨的形象，其后成为中国佛教的信仰重点之一。该经在中国影响极大，但以后最为流通的本子为姚秦鸠摩罗什所译的《妙法莲花经》。

《渐备一切智德经》是《华严经·十地品》的异本，主要论述大

乘菩萨修行的十个阶位，亦即十地。《弥勒成佛经》论述弥勒菩萨将继续释迦牟尼之后成佛的故事，是宣传弥勒信仰的主要经典之一。西晋时，弥勒信仰在西域极为流行，并通过河西走廊向内地传播。《盂兰盆经》的本意是通过释迦牟尼大弟子目连的母亲死后在地狱受罪的故事，说明生前不能吝啬，必须施僧，宣传布施，尤其施僧的巨大功德。但经中有目连救拔母亲的情节，与中国的孝道相通，故后世在中国成为宣扬孝道的主要经典，并由此演化出盂兰盆会等种种佛教仪礼。

东晋十六国以来，佛典的翻译无论在数量、质量以及内容的重要性与涉及派别之广等方面，均达到新的高度。

东晋帛尸梨蜜多罗译出《灌顶经》、《大孔雀王神咒经》等杂密的经典，标志着印度密教的早期形态开始传入中国。

苻秦昙摩持所译主要是比丘戒本与比丘尼戒本，说明随着佛教的发展，僧团的戒律生活已经越来越提到议事日程上。

苻秦僧伽跋澄译出的《尊婆须蜜菩萨所集论》、《鞞婆沙论》、《僧伽罗刹所集经》，僧伽提婆译出的《阿毗昙八捷度论》、《阿毗昙心论》均为印度佛教说一切有部的主要著作，对于有部理论的传入，起到重要作用。

苻秦昙摩难提译出《中阿含经》、《增一阿含经》，使得这两部小乘主要典籍第一次以全貌显示在中国佛教徒面前。

苻秦昙摩婢译出另一部重要的般若部经典——《摩诃般若波罗蜜钞经》，对当时佛教般若学的发展，起到推波助澜的作用。

经典的大批翻译，为下一时期佛教理论的大发展做了充分的准备。

（二）翻译的实践与理论

外来典籍与思想欲在中国传播，必须借助于翻译。而翻译绝非易事。既有两种语言、文字的相互契合，又有两种思想、文化的相互契

合。这里谈谈初传期中国佛教翻译的实践与理论。

还在东汉、三国时期,中国的佛经翻译就出现直译、意译两种倾向。直译的代表人物是安世高与支娄迦讫。安世高因曾在华游历多年,通晓汉语,所以他的翻译还能够比较正确地传达原本的意义。智昇称他的翻译“义理明析,文字允正,辩而不华,质而不野”(《开元释教录》卷一)。但从总体看,仍偏重于直译,有些地方拘泥于原本的结构,不免重复、颠倒。支娄迦讫的翻译则更是所谓“弃文存质”、“了不加饰”(《高僧传》卷一),甚至不惜采用大量音译,所以比较难懂。意译的代表人物则是支谦。支谦虽是月氏族后裔,但本人生长在中国,深受汉文化的熏陶,汉文水平也远远高于支娄迦讫等人。他反对过去译文尚质的倾向,翻译时尽量减少音译,删略繁重,智昇评价他“曲得圣义,辞旨文雅”(《开元释教录》卷二)。不过,也有些佛教学者对支谦的这种方法表示不满,唯恐这样有损经典的原意。

两种倾向很快产生冲突,吴黄武三年(224年),维祇难与竺将炎共译《法句经》,“将炎虽善天竺语,未备晓汉。其所传言,或得胡语,或以义出音,近于质直”(《出三藏记集》卷七)。主张意译者批评这种译风“其辞不雅”;但主张直译者认为:“佛言依其义不用饰,取其法不以严。其传经者,当令易晓,勿失厥义,是则为善。”(同上)据说当时争论的结论是:

老氏称:“美言不信,信言不美。”仲尼亦云:“书不尽言,言不尽意。”明圣人意深邃无极。今传胡义,实宜径达。(同上)

亦即这次争论的结果是直译派占了上风,所以翻译出的《法句经》据说“因循本旨,不加文饰。译所不解,则阙不传。故有脱失,多不出者”(同上)。这次争论的意义不在于哪一派暂时占了上风,而在于双方在这次争论中涉及并正式提出了翻译的几个最基本的原则:信、雅、达。说明中国的翻译理论此时已经达到一定的高度。从此,中国佛教的翻译实际就是沿着如何调和直译、意译,向着真正做到信、雅、

达的方向前进。

除了翻译之外,支谦还首创了会译的体裁,即会融几个底本,相互对勘翻译,这种方式后来为支敏度、道安乃至玄奘所沿用。支谦还常采用译注的方式,使经文意义更加明晓,以济翻译之穷。这种方式也为后代的注经提供借鉴。

到了东晋释道安时代,佛教的翻译已经有近四百年的历史,译出的经典已有千部。释道安自己长期从事经典的整理,还组织、协助并亲自参与经典的翻译,积累了不少经验。在这种背景下,他提出佛经翻译“五失本、三不易”的理论:

译胡为秦,有五失本也。一者,胡语尽倒而使从秦,一失本也。二者,胡经尚质,秦人好文,传可众心,非文不合,斯二失本也。三者,胡经委悉,至於叹咏,叮咛反复,或三或四,不嫌其烦,而今裁斥,三失本也。四者,胡有义说,正似乱辞,寻说向语,文无以异,或千五百,刈而不存,四失本也。五者,事已全成,将更旁及,反腾前辞,已乃后说,而悉除此,五失本也。然《般若经》三达之心,覆面所演。圣必因时,时俗有易。而删雅古以适今时,一不易也。愚智天隔,圣人巨阶。乃欲以千岁之上微言,传使合百王之下末俗,二不易也。阿难出经,去佛未久,尊者大迦叶令五百六通译察迭书,今离千年,而以近意量裁,彼阿罗汉乃竟竟若此,此生死人而平平若此,岂将不知法者勇乎?斯三不易也。涉兹五失,经三不易,译胡为秦,詎可不慎乎! (《出三藏记集》卷八)

考察上述理论,“五失本”大体总结了中外两种语文在结构、风格方面的差异;“三不易”则论述了由时空因素带来的翻译的困难以及对待翻译应持的正确态度。他的上述观点可以视为佛教初传期翻译理论的系统总结。

(三) 佛教经录

中华民族从来就有着十分强烈的历史感。自古以来,宫廷中就设

有史官,摭记国家大事。传统也十分重视对文献、典籍的收藏、著录、整理。在这种文化传统的影响下,佛教传入后不久,中国僧人便开始从事佛教典籍的收集、整理、鉴别、分类、著录。其后,这一工作越来越得到人们的重视,从而编撰出一大批佛经目录。

佛经目录,简称为“经录”。传统认为,佛教的组成因素有三个,亦即佛、法、僧三宝。经录著录的佛教经典就是法宝的代表与体现。经录绝非单纯的佛经典籍的书单子,它是佛教传播的集中反映,从中可以窥见佛教宗派的兴衰、佛教思想的流传、佛教势力的消长、地区群众的信仰、佛教经典的来源以及其他许多问题。所以得到许多研究者的重视。

据有些佛教典籍记载,最早的佛教经录有所谓秦始皇时期的“古经录”、西汉刘向校经时的“旧经录”等,但当时佛教还没有传入中国,所以这些传说都不足凭信。

佛教典籍记载的较为早期的经录还有所谓东汉明帝时期摄摩腾等编纂的《汉时佛教目录》,一卷;由汉末朱士行编纂的《朱士行汉录》,一卷;《竺法护译经录》,一卷;《聂道真录》,一卷等。对于这些经录的真伪,学术界至今未有一致意见。

从现有资料看,释道安编纂的《综理众经目录》是中国第一部综合性的佛教经录。

由于当时中国僧人的佛教知识往往仅局限在自己学过的那几部经典上,知识不广,从而也就不能深切地掌握佛教的奥义。道安认为,这不可能发扬光大佛教那幽深的教理,所以四处游方,访求经论。从东汉到道安时代,翻译成汉文的佛经数量已经相当多了。不过,由于缺少系统的整理,经典的情况比较混乱。有的已经亡佚;有的不知是谁翻译的;有的不知是什么时候翻译的;也有的经典传写中产生各种各样的谬误。凡此种种,妨碍了佛教的流传。于是道安依据自己收集到的资料,编纂成这部《综理众经目录》。这部经录虽然现在已经亡

佚,但是,他的主体部分被后世梁僧祐所编纂的《出三藏记集》所采用,所以,可以根据《出三藏记集》了解到这部经录的情况。

《综理众经目录》对中国的佛教文献学作出重要贡献,主要体现在如下几个方面:

1. 如前所述,道安以前佛教典籍已经大量译出,但是由于缺乏一个综合性目录,从总体上讲,基本上处于混沌状态。道安的这部经录,结束了这种混沌状态,开创了佛教文献学的新局面。僧祐说:“爰自安公,始述名录,铨品译才,标列岁月,妙典可徵,实赖斯人。”(《出三藏记集》卷二)可说是很恰当的评价。

应该指出,从道安整理佛教经典本身,可以看出中国传统文化对佛教的影响与渗透,这是必须予以注意的。

2. 道安这部经录虽然简略,但已经奠定了中国佛教经录的基本格局。他的“经律论录”,实际就是后代经录中“代录”的滥觞;他的“失译经录”,为后代处理失译经提供了样板。

3. 从道安开始,就在经录中区分外来译经与中土撰述,这固然反映了古代佛教徒尊奉印度正统的观念,但从文献整理的角度,这无疑符合地区分类法的原则,也为后代的经录提供了规范。

4. 尤其值得重视的是,道安第一个提出疑伪经的问题,说明当时中国佛教文献学已经达到相当的水平。疑伪经的鉴别对大藏经的形成具有重大影响,从这个角度讲,《综理众经目录》的出现,可以视作中国大藏经形成过程中的一块里程碑。当然,从现在来看,道安对疑伪经的鉴别,无论在理论上,还是在实践上,都存在一定的问題。这自然是理解的,不应该苛责古人。

《综理众经目录》的最大不足,就在于还没有能够根据各经典本身的思想内容而采取适当的分类方法,这说明当时中国佛教的义学水平还比较有限,人们还不懂得可以用大、小乘等标准来条别经典,或者还没有能力对全部经典进行这种条别。这部经录把凉土、关中的

经典分别著录,固然反映了由于“十六国”的政治分裂格局的影响,中国佛教不统一的现实,但由此未能贯彻自己在“经律论录”中已经制定的体例,实为遗憾。

当然,道安的这些局限,乃是时代的局限。

五、高僧佛教与民众佛教

佛教作为一种宗教,既有比较精细、高深的哲学形态,也有比较粗俗、普及的信仰形态。由此,它能够适应不同层次人们的不同需要。前一种形态可称为“高僧佛教”,而后一种形态则可称为“民众佛教”。应该说,上述名称并不十分确切。因为深研义理的不仅仅是高僧,还有许多世俗的知识分子。而参与佛教的诸种信仰活动的也不仅仅是普通民众,还包括了各个阶层的人,乃至许多上层统治者。所以,更为确切的名称或者应为“义理型佛教”与“信仰型佛教”,但信仰型佛教与普通民众相结合以后,除了一般的信仰型形态外,有时会伴生一些新的形态,如民间结社、宗教起义等等。这又与上层统治者的信仰型佛教不同。总之,这是一个需要进一步研究的问题。本书为了方便起见,仍然采用高僧佛教与民众佛教这两个名词。

应该说明的是,这两种佛教虽然各有特点,有时看来截然不同,甚至尖锐对立;但有时又相互渗透、互为依存,很难把它们完全分开。如“般舟三昧”宣扬一种在诚信基础上的“十方诸佛悉在前立”的禅定法,并用梦中见佛来证明之,显然是一种信仰的形态。但它最后又把诸佛归结为“缘起性空”,表现为明确的义理的形态。又如道安是一个著名的高僧,但他也专注于弥勒信仰,希望投生于兜率天。因此,对于某一种具体的理论或某一个具体的人物,必须具体分析。高僧佛教以探究诸法实相与自我证悟为特征;而民众佛教则以功德思想与他力拯救为基础。高僧佛教在中国佛教史上处于主导地位,它的兴衰决定

了中国佛教的兴衰；但民众佛教为中国佛教奠定了雄厚的群众基础，是中国佛教绵长生命力的基本保证。高僧佛教是灵魂；民众佛教是躯壳。在中国佛教的研究中，两者不可偏废。

从初传期起，高僧佛教与民众佛教的分野已见端倪。如当时人们把佛教等同于“清虚无为”的黄老之学，可归入高僧佛教的范畴；而把浮屠与老子一起祭祀，实为民众佛教之滥觞。其后两种形态的佛教交织在一起，共同发展。但到初传期的末期，两者的分野已经非常明显，其标志有二：一是疑伪经开始出现；一是此时的民众佛教也出现了自己的领袖人物——刘萨诃。

（一）疑伪经的产生

按照佛教的传统观点，只有佛金口所说，才能称为“经”，非佛所说而自称为“经”者，就是必须“秘寝以救世”的伪经。不过在中国佛教的实践中，一般认为凡是域外传入的翻译经典，均为真经；而中国人假托佛说所撰的经典，则为伪经。疑经是指真伪一时难定，有待将来鉴定的经。虽然它与伪经尚有区别，但中国佛教传统将它与伪经一起禁绝流通。

中国的疑伪经最早出现在什么时候，现在已很难考证。但释道安的《综理众经目录·疑经录》中共著录疑伪经 26 部，说明此时疑伪经已有一定数量。由于这些疑伪经基本上没有能够保留下来，所以对当时疑伪经的情况不很清楚^①。但是，从在敦煌发现的大批后世的疑伪经看，有的实为域外传人，并非中国人自己撰集。在那些中国人

^① 道安《综理众经目录·疑经录》中所著录的 26 部疑伪经大多已经亡佚。但在《经律异相》中摘引有《贫女人经》的片段，根据该片段，该经为《采花莲王上佛受决经》的异译本，故实际并非伪经。又，九十年代初在日本名古屋七寺发现的平安末期写经中保存有《毗罗三昧经》，有关研究请参见牧田谛亮监、落合俊典编：《七寺古逸经典研究丛书》第一卷，《中国撰述经典（其一）》，日本大东出版社 1994 年版。

假托佛说所撰的伪经中,有的经典反映了中国人对佛教的理解与发展,有的反映了中国人理想中的佛教形态,其中也有不少反映了民众佛教的形态。由此可以推断,初传期疑伪经的情况,大约与此差不多。

正统的佛教徒对伪经从来深恶痛绝。道安说:“农者禾草俱在,后稷为之叹息;金匱玉石同絨,卞和为之怀耻。安敢预学次,见泾渭杂流,龙蛇并进,岂不耻之!”(《出三藏记集》卷五)所以他在所撰写的《综理众经目录》中特设“疑经录”,“列意谓非佛经者如左,以示将来学士,共知鄙信焉”(同上)。意欲验明正身,斩首示众。不过,中国佛教史已经证明,只要民众佛教不断发展,疑伪经就会被源源不断地编造出来。

(二) 民众佛教的代表——刘萨诃

刘萨诃,东晋人,与释道安大体同时。《高僧传》与《续高僧传》中载有本传。《法苑珠林》卷十二、卷三十一,《集神州三宝感通录》、《冥祥记》中均有记载。敦煌遗书中也发现不少关于他的资料。敦煌莫高窟壁画中有不少关于他的画面。诸种资料对于他的籍贯、事迹的叙述略有出入,但主要情节基本相同。谓他年轻时喜欢田猎,后来突然死去,备见地狱各种苦状,并得观音度脱。醒来后出家为僧,法名慧达。此后到处巡礼,朝拜阿育王塔,并有多种祥瑞出现等等。或谓他曾到西域巡礼。

从前述材料看不出刘萨诃具有多高的文化程度,掌握多深的佛教义理。他的突出事迹只有三条:(1)人冥;(2)巡礼;(3)祥瑞。完全符合前述民众佛教的特征。僧祐说:“昔安法师(按:指释道安)摘出伪经 26 部,又指慧达道人,以为深戒。”(《出三藏记集》卷五)说明道安这样的正统的佛教徒对刘萨诃很不以为然。然而刘萨诃的活动既然已经引起道安的重视,也说明刘萨诃在生前已经是一个众所瞩目的人物,成为信仰型佛教的领袖人物。从而证明民众佛教在当时已经有了相当的规模与基础。

后世刘萨诃进一步成为驰名全国的高僧。并被尊为“苏何圣”，认为是观世音菩萨“假形化俗”，甚至被当作“刘师佛”，当作佛教的“第二十二代宗师”。“黄河左右，慈、隰、岚、石、丹、延、绥、银八州之地，无不奉者”（《集神州三宝感通录》）。由此可见民众佛教造神运动之一斑。^①

由于民众佛教固有的粗俗的信仰形态，往往伴有形迹可疑的“神迹”与种种来历不明的“祥瑞”。这种神迹与祥瑞虽然是动员民众的最好手段，也最易招致儒家人士的反对。佛教史上阵阵沙汰僧尼的浪潮背后，往往可以看到有民众佛教正在大发展的影子。

第二节 迅猛发展

如果说初传期中国人还不能真正理解佛教的话，这个问题自从鸠摩罗什来华起开始得到解决。僧肇以其《肇论》彻底批判与总结了前此的佛教般若学，标志着佛教在意识形态领域里已经有了清醒的自我意识，成为与儒、道鼎足而立的独立的力量。

纵观这一时期的佛教，有着两种显著的倾向。一种倾向是印度佛教的各种学说源源传入，并为中国人所学习、所理解，并在此基础上形成种种学派。与此相应，印度佛教的各种教团仪轨也开始被中国教团普遍接受。从这个意义上讲，可以说中国佛教进入了一个印度化时期。另一种倾向是中国传统文化对佛教产生强大的影响，极力将佛教

^① 本书限于篇幅，对刘萨诃的情况未能详细介绍。请参见下列论文：孙修身：《刘萨诃和尚事迹考》（载《1983年全国敦煌学术讨论会文集·石窟·艺术编上》，甘肃人民出版社1985年版）；魏普贤（Helene Vetch）：《敦煌写本和石窟中的刘萨诃传说》（载《法国学者敦煌学论文选萃》，中华书局1993年版）；魏普贤：《刘萨诃与莫高窟》。

纳入自己的体系。它既反映为教外势力对佛教的斗争、规范乃至暴力压制；也反映为佛教内部以中国传统文化为背景而出现的种种创新性活动。从这个意义上讲，应该说佛教在更高层次上走向中国化。两种倾向的交融、斗争，决定了这一时期佛教的基本面貌，并为下一时期中国佛教宗派的形成准备了条件。

一、关河之学的产生与影响

关河之学指鸠摩罗什到长安后与其弟子们一起创立的佛教学派。因这一学派主要活动在关中地区，故称。

（一）关河之学的产生

鸠摩罗什(343—413年)，西域龟兹人。自幼出家，先学小乘，后改宗大乘，主要研习印度佛教大乘中观学说，达到很高的造诣，声名远播，如日中天。前秦建元十八年(382年)，苻坚遣吕光攻伐西域，因鸠摩罗什是“国之大宝”，令吕光“若克龟兹，即驰驿送什”(《高僧传》卷二)。但吕光攻克龟兹返回时，前秦已经败亡，故在凉州自立后凉，鸠摩罗什亦滞留后凉十余年。因吕光及其继承者并不信奉佛教，故在这十余年中罗什在佛教方面没有什么建树。但他利用这段时间通晓了汉语，为以后的佛典翻译奠定了基础。后秦弘始三年(401年)，姚兴败后凉，迎罗什到长安，“待以国师之礼，甚见优宠。晤言相对，则淹留终日。研微造尽，则穷年忘倦”(同上)。先后请罗什在逍遥园、中寺、大寺等地设立译场，翻译佛典。

鸠摩罗什翻译的经典很多，但从佛教义理的角度讲，也有一个侧重点，就是罗什自己最为服膺的龙树中观理论。其代表作品为龙树的《大智度论》、《中论》、《十二门论》与提婆的《百论》。这四部著作有着内在的联系，共同构成了中观理论的完整体系。僧睿在《中论序》中说：“《百论》治外以闲邪；斯文(按：指《中论》)祛内以流滞；《大智释

论》之渊博；《十二门观》之精诣。寻斯四者，真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣。”（《出三藏记集》卷一一）鸠摩罗什翻译这4部著作，目的是系统传述中观学说。其中《大智度论》原文篇幅很大，罗什针对当时中国佛教的实际水平与迫切需要，着重翻译了其解释佛教名相的部分，而对阐述义理的部分则多有删略。这样，中国僧人就可以真正了解这些佛教名相的本来含义，再也不用采取“格义”之类的方法了。

鸠摩罗什传述的另一重点是大乘菩萨戒。鸠摩罗什本人原为戒律精勤的沙门，但因各种原因，终于破戒还俗，娶妻生子。姚秦时期，他实际以白衣菩萨的身份译经、说法。所以，他传述大乘菩萨戒，大约既是应当时中国社会大乘流行的实际需要，也是应自己身份改变之需要。所译的《梵网经卢舍那佛说菩萨心地法门戒品》，又名《梵网经》，二卷。上卷主要叙述关于菩萨戒位的四十法门，包括十发趣心、十长养心、十金刚心等三十心及体性平等地等菩萨十地。下卷则叙述大乘菩萨应遵守的十重戒及四十八轻戒。本经称上述诸戒为佛戒，谓：“众生受佛戒，即入诸佛位。位同大觉已，其是诸佛子。”本戒律出家、在家信徒均可受持，据说此经初译，即有道融、昙影等300人受持此戒，慧融并抄写3000部以资流传。本经有较为鲜明的中国伦理思想色彩，经中多处强调孝道，谓释迦牟尼最初制定的菩萨戒即为“孝顺父母、师僧、三宝。孝顺，至道之法。孝名为‘戒’，亦名‘制止’”。故亦有人认为此经乃中国人假托佛说所撰伪经。其实经中孝道思想的出现反映了鸠摩罗什与中国传统思想的调和。

他传述的第三个重点是禅法。禅定因其神秘、直观的特性，传统讲究师承。但鸠摩罗什所传述的禅法无特定的师承。他综合印度世友、众护、近护、众军、胁尊者、马鸣、罗陀等七家的禅法，编译为三卷《禅要》，主张以“不净观”对治“贪”；以“慈悲观”对治“瞋”；以“十二因缘”对治“痴”；“寻思”重的入修“安般”；“平等”（一般）的人修“念佛”。此外，还编译了一些其他禅法著作。这或者反映了鸠摩罗什自己在禅

定修习方面学无常师的特点。

一般来说,所谓“关河之学”,大体包括上述三方面内容。鸠摩罗什曾著《实相论》,论述自己对龙树中道实相的理解,应是关河之学的精华之作,可惜已经亡佚。

由于姚兴的支持,也由于鸠摩罗什声名遐迩,全国各地的比丘闻名而至,据说先后共有 5000 多人。鸠摩罗什翻译经典时,许多僧人作为助手参与工作,罗什自己经常是一边翻译,一边讲解。因此,罗什的译场,其实际作用不仅是翻译经典,也是一个讲授佛学知识的大学校。如翻译《大品经》时:

法师手执胡本,口宣秦言,两释异音,交辩文旨。秦王(按:指姚兴)躬揽旧经(按:指旧译本),验其得失,咨其通途,坦其宗致。与诸宿旧义业沙门释慧恭、僧晷、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧睿、道恢、道标、道恒、道宗等五百余人,详其义旨,审其文中,然后书之。(《出三藏记集》卷八)

翻译《法华经》时:“于时听受领悟之僧,八百余人,皆是诸方英秀,一时之杰也。”(《出三藏记集》卷八)翻译《思益梵天所问经》时:“于时咨悟之僧,二千余人。……近是讲肆之来,未有其比。”(同上)

鸠摩罗什在翻译与讲经时,还经常对照旧译本,辨析两者的异同,讲解佛典的真义,从而使中国僧人了解佛教名相与玄学概念之间的差异:

兴如逍遥园,引诸沙门于澄玄堂听鸠摩罗什演说佛经。罗什通辩夏语,寻览旧经,多有乖谬,不与胡本相应。兴与罗什及沙门僧略(按:即僧晷)、僧迁、道树(按:即道标)、僧睿、道坦(按:即道恒)、僧肇、昙顺等八百余人,更出《大品》。罗什持胡本,兴执旧经,以相考校。其新文异旧者,皆会于理义。(《晋书》卷一一七)

鸠摩罗什的这种方法,实际是用印度佛教的般若思想,尤其是般若思想中的中观理论,对中国原有的在玄学笼罩下的佛教般若学作

了一个彻底的清理。使得听讲的中国僧人有茅塞顿开的感觉。如慧观在《法华宗要序》中这么说：

（鸠摩罗什）更出斯经，与众详究。什自手执胡经，口译秦言，曲从方言，而趣不乖本。即文之益，亦已过半。虽复霄云披翳，阳景俱晖，未足喻也。（《出三藏记集》卷八）

由于鸠摩罗什及其弟子们的努力，在关中形成一个新的佛教中心，关河之学由此产生。

（二）关河之学的影响

关河之学通过如下两种方式逐渐影响到全国。

其一，鸠摩罗什来到长安以后，各地一些僧俗佛教学者与他书信往还，请教义理。其中以著名的庐山慧远与东晋王谧为代表。慧远向鸠摩罗什请教的主要有法性、佛身等问题，有关书信被后人集为《大乘大义章》，今存。王谧向鸠摩罗什请教的有般若、三乘、神识、涅槃、佛身、净土等问题，现原文已佚，仅剩题目。关河之学由此传播开来。

其二，罗什到长安，诸方英杰，一时奔集，门下常有数千人。其弟子中不乏优秀人才，有所谓“四圣”、“什门八子”、“八俊”、“十哲”的说法。四圣指竺道生、僧肇、道融、僧睿。也有的说是指竺道生、道融、慧观、僧肇。“什门八子”指竺道生、道融、昙影、僧睿、慧严、慧观、道恒、僧肇。八俊一般指竺道生、僧肇、道融、僧睿、道凭、昙影、慧严、慧观，也有不同的说法，如有的认为有僧睿而无道凭；有的认为有道恒而无道凭。十哲则于八俊之外加道恒、道标。由于什门人才济济，以致姚兴十分欣羡，一心想从什门弟子中拉出几个人还俗从政，但未能如愿。什门不少弟子来自全国各地，学成后又各自返回，从而把关河之学传播到全国。

鸠摩罗什的弟子中出了一批对中国佛教影响巨大的理论家。如竺道生首创“一阐提人也可成佛”，对佛教的涅槃学的传播与发展起到重大作用，对中国哲学从玄学本体论向心性论的转变也起到极大

的推动作用。僧肇撰写了《肇论》，从理论上对前此的佛教般若学作了彻底的清理，被后人视为三论学派的理论奠基人。慧观提出“五时判教”的学说，实际是以“大一统”的中国文化为背景对印度佛教的一种改造。僧导、僧嵩则成为成实学派的早期著名论师。凡此种种，使得关河之学的影响绵绵不绝。

（三）鸠摩罗什对中国佛教的贡献

鸠摩罗什开创了中国佛教的一个新时期。他的主要贡献如下：

第一，他传播了龙树中观学说，形成关河之学，使得中国佛教从玄学的笼罩中挣脱出来，成为意识形态领域里一支独立的力量。使中国佛教从此走上独立发展的道路。

第二，他培养、教育了一大批弟子，这些弟子后来分布在全国各地，对南北朝佛教学派的形成与发展有直接影响。

第三，他翻译了大批佛教经典，这些经典对中国佛教有着持久而深远的影响。后代不少学派或宗派都以他翻译的经典为立宗的依据。他翻译的戒律著作也为中国佛教所遵从。他翻译的《弥勒成佛经》等成为民众佛教的信仰依据。因此，鸠摩罗什对我国的民众佛教也有一定的影响。甚至直到明末，罗教还编撰出名为《鸠摩罗什法师取经清话》的宝卷。

第四，如果说道安的“不依国主则法事难立”标志着中国教团已经从实际中认识到依靠世俗统治者的重要性，则鸠摩罗什是积极把这种认识付诸实践的第一人。由于得到世俗统治者的支持，佛教在后秦迅速发展：

兴既托意於佛道，公卿以下莫不钦附。沙门自远而至者五千余人。起浮图于永贵里，立波若台于中宫。沙门坐禅者恒有千数。州郡化之，事佛者十室而九矣。（《晋书》卷一一七）

在鸠摩罗什时代，中国出现两种类型的佛教教团。一种是庐山慧远的教团，独立于王化之外；一种是鸠摩罗什的教团，依附于政权之

下。正是鸠摩罗什型的教团,其后成为中国佛教教团发展的主流。可以认为,是鸠摩罗什奠定了中国佛教教团与政权关系的基本格局,亦即政权支持、资助教团,教团依附、拥护政权。在其后的一千多年中,虽然有时两者发生矛盾,但这一格局基本上没有大的变化。

鸠摩罗什对中国佛教虽有巨大贡献,但本人常有曲高和寡之感,他说:“吾若著笔作《大乘阿毗昙》,非迦旃延子比也。今在秦地,深识者寡。折翮於此,将何所论。”(《高僧传》卷二)他有一首诗称:“心山育明德,流熏万由延。哀鸾孤桐上,清音彻九天。”(同上)也反映了他这种怀才无人识,有志无由舒的心情。由于他本人的著作大多亡佚,故除了翻译经典、讲解经义外,他是否还有理论上的创新,现在很难论断。

二、南方佛教

东晋、南北朝,中国陷于分裂,大体呈南北割据形势。本节叙述在中国佛教的迅猛发展期,南方地区佛教的基本态势。

佛教传入南方地区本晚于北部地区,虽经支谦、康僧会等人的努力,有了一定的基础,但总体来说,不如北方兴盛。但东晋以来,由于北方战乱,南方相对较为稳定,大批僧人南下避乱,南方地区的佛教也因此兴旺起来。由于东晋政权是南下的中原士族与当地土族结合的产物,而南下的中原士族又带来了魏晋玄学的清谈之风,使得南方佛教也带上重义理的品格。由于统治阶级的支持,佛教在南方地区得以迅速发展。

(一) 慧远与庐山教团

慧远(334—416年)是道安的弟子,也是继道安之后中国主要的佛教领袖与理论家。从思想体系上讲,慧远还带有初传期佛教的种种特点,但他的主要活动期却在罗什入关之后,并与罗什书信往还,深

受影响。因此,从慧远身上,反映了佛教从初传期向迅猛发展期过渡的种种特征。

庐山当时地属东晋江州浔阳郡,太元六年(381年),慧远在赴罗浮山(在今广东东江北岸)途中路过这里,因爱林壑清静幽美,遂居留之。后江州刺史桓伊为修寺院,即著名的东林寺。慧远在庐山30多年,影不出山,迹不入市,专心从事修持、传教、组织译经与著述。来附僧徒日益增多,还有不少居士也经常前来听法修行,逐渐形成一个以慧远为领袖的庐山教团。这个教团并非只知闭门修习,而是通过各种方式与外界保持着密切的联系,因此对全国产生较大的影响。

首先,庐山教团与全国的其他佛教教团有着密切的联系。鸠摩罗什抵达长安,慧远即遣使致意。听说鸠摩罗什有意返回西域,他即去信挽留。并多次提出请教各种佛学问题。他人在庐山,但十分关心长安的译经事业,听说西域昙摩流支携带《十诵律》梵本入关,即写信恳请他翻译。又特意把罽宾沙门僧伽提婆请到庐山,译出《阿毗昙心论》、《三法度论》。慧远为这些经典撰写序言,推广介绍,使得毗昙学盛行起来。当时的罽宾禅师觉贤到长安传播佛教法救、佛大先一系的禅法,由于派别不同,受到鸠摩罗什门下的排挤。慧远则把觉贤迎到庐山,一方面写信给姚兴及关中众僧,调解矛盾;一方面请觉贤译出《达磨多罗禅经》,使这一系禅法流行起来,改变了以往禅法不系统、无传授的状况。后人认为,罗什的中观学说、提婆的毗昙学、觉贤的禅法是当时传入中国的最主要的佛教学说,而慧远对这三种学说的传播、光大,都起到积极的作用。

其次,庐山教团与南北上层统治者都有着广泛的交往。东晋上层社会受名士风度的影响,有与隐士往来以抬高自己身价的风气。许多人便以能与慧远往来为荣,慧远也不分朝野顺逆,均与交往,并在当时的政治斗争中,保持不偏不倚的态度。既扩大了自己的影响,也没有受到复杂的政治倾轧的牵连。后权臣桓玄沙汰僧尼,特意表示:“唯

庐山道德所居，不在搜简之列。”（《弘明集》卷一二）后秦姚兴与慧远也数有通信，并致礼品。

慧远认为佛教有助王化，但又属方外，故不敬王侯，遗世独立。在与上层统治者交往时，很注意保持自己的方外人的形象。晋安帝途经浔阳，有人劝他去觐见，他称疾不行。结果安帝遣使慰问。权臣桓玄邀他下山相见，他仍然称疾不行，结果桓玄亲自入山相见。慧远的所为与当时隐士谢绝征召的行为颇为相似，所以得到人们更多的尊重。

慧远少时习儒家及老、庄典籍，后入佛门，曾引《庄子》以解释佛教经义，并蒙道安特许，可以阅讲俗书。所以从思想上讲，仍属于用中国传统文化理解佛教的“格义”派。其后虽然学习缘起性空、中观实相的学说，但又深受讲法性实有的毗昙学的影响，所以没有能够摆脱“形尽神存”的境界。他在庐山与诸人结白莲社，誓求往生弥陀净土，即可视为他基于这种思想的宗教实践。由于他曾经结社求往生，后代有人把他当作中国净土宗的初祖。

（二）朝廷、士族与佛教

东晋末年及南朝，政权不断更迭，社会动荡，朝不保夕。佛教也得到更多的信徒。

东晋及南朝诸帝大都信佛。其原因之一是残酷的政治斗争使他们感到命运的无常。如宋顺帝被迫让位于南齐高帝萧道成时，哭着说：“原后身世世勿复生天王家。”（《资治通鉴》卷一三五）南齐武帝的孙子见到将帅作乱，宗室被屠的惨状，说：“佛法言：有福德生帝王家。今日见作天王，便是大罪。左右主帅，动见拘执。不如作市边屠酤富儿百倍矣。”（《南齐书》卷四）帝王崇佛的原因之二是为了巩固自己的统治。如宋文帝与何尚之论佛教时说：“若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！”（《弘明集》卷一一）这些帝王的佛教活动除了支持佛教教团外，主要表现在建寺塔、造佛像、举行法会等从事各种功德活动。有的虔诚的帝王则奉行八关斋戒，讲经说法甚至舍身为

寺奴。其中最为突出的是梁武帝。

梁武帝原来信奉道教,即位后宣布舍道事佛,称惟有佛教才是正道,其他都是邪道。“老子、周公、孔子等,虽是如来弟子,而化迹既邪,止是世间之善,不能革凡成圣。”并要求公卿百官都“反伪就真,舍邪入正”(《广弘明集》卷四)。把佛教提高到几乎国教的地位。他优待僧侣,给予很高的社会地位与生活待遇。奖励佛教义学,经常举行讲经法会。他带头大建佛寺,盛造佛像。在他的提倡下,梁朝王公、后妃、达官、士族纷纷效尤,使梁代佛教寺院之多达到前所未有的程度。他组织僧人翻译经典与编撰各种佛教著作,还亲临译场担任笔受。他甚至四次舍身寺院为奴,然后又由群臣以巨资赎回。当时僧尼颇有不守戒律者,他就打算自任“白衣僧正”来约束、纠正。但因受到反对,没能实现。但他提倡僧尼应当绝对禁食酒肉,从此作为汉传佛教的戒律流传下来。他提倡的“六道慈忏”(即“梁皇忏”)后与密教冥道无遮大斋相结合,成为中国佛教经忏法书中最为隆重的水陆法会。

南朝时,不少士族都信奉佛教,有的士族甚至世代奉佛。如何尚之家族、张畅家族、陆澄家族等。著名的诗人谢灵运奉佛甚虔,他曾与慧远、慧观等交游,曾撰《辩宗论》以论述竺道生的顿悟之义。他的不少诗歌都反映了深厚的佛教背景与佛教情趣。《文心雕龙》的作者刘勰长期在定林寺依著名僧人僧祐而居,协助僧祐編集佛教典籍,《文心雕龙》也在这一时期中写成,是当时中国文学理论的总结,对后代也有重大影响。著名目录学家王俭与法瑗、智藏、僧宗等僧人往还,深受熏染。他编定的目录学著作《七志》特意收录佛教、道教经典,成为我国传统目录学中第一个将佛、道典籍收入目录的人。

朝廷的支持、上人的参与,使佛教进一步普及,佛教的义理也更加为人们所了解与掌握,这也是佛教进一步中国化的必要前提。

(三) 佛教的盛行

由于朝野的支持,这一时期南方佛教迅速发展,成为社会上一支

引人注目的力量。唐法琳《辩正论》卷三记载了南朝的佛寺、僧尼数：

宋：寺院 1913 所、僧尼 36000 人；

齐：寺院 2015 所、僧尼 32500 人；

梁：寺院 2846 所、僧尼 82700 人；

陈：寺院 1232 所、僧尼 32000 人。

这些数字恐怕不十分可靠，如梁武帝时，郭祖深上奏：“都下佛寺五百余所，……僧尼十余万。”（《南史》卷七〇）既然首都就有 10 余万僧尼，则全国自然更多，不会仅限于 8 万多人这个数字。

寺院的发展使寺院经济急剧膨胀起来。寺院不但拥有田地、奴婢，开设质库（相当于后代的当铺），并通过接受布施，聚敛大量的财富。宋元嘉二十七年（450 年），宋文帝准备伐魏，“有司又奏军用不充，扬、南徐、兖、江四州富民家货满五十万，僧尼满二十万，并四分借一，事息即还。”（《资治通鉴》卷一二五）由此可见寺院的经济实力。

不仅寺院，不少僧尼个人也聚敛了很多钱财。齐正胜寺僧法愿的收入“日盈万计”，他“或雇人礼佛；或借人持斋；或收糝米谷，散饴鱼鸟；或贸易饮食，赈给囚徒”（《高僧传》卷一三）。宋祇洹寺僧慧义，“士庶归依，利养纷集”，死时“资生杂物，近盈百万”（《高僧传》卷八）。巨额的财富引起不少人的垂涎。“长沙寺僧业富沃，铸黄金为龙，数千两，埋土中。历相传付，称为下方黄铁，莫有见者。（萧颖胄）乃取此龙，以充军资。”（《南齐书》卷三八）“吴郭西台寺多富沙门，僧达求须不称意，乃遣主簿顾旷率门义劫寺内沙门竺法瑶，得数百万。”（《宋书·王僧达传》卷七五）

寺院经济与僧尼个人财富的增长，导致多种结果：

第一，佛教经学迅速发展。关于佛教经学的具体情况，下文还要论及。但如果没有强大的寺院经济，就不可能出现发达的佛教经学。

第二，不少僧尼迅速腐败。以致连梁武帝都想自任僧正进行匡正。

第三,与世俗地主与国家政权产生矛盾。这是这一时期多次出现夷夏之争、出现沙汰僧尼活动的经济动力。

佛教势力的增强还表现在不少僧尼参政、干政。如宋文帝时,僧慧琳参与朝廷机要,门前“宾客辐凑,门车常有数十两(辆),四方赠赂相系,势倾一时”(《宋书》卷九七)。宋文帝时,僧人法略、法静尼等参与拥立彭城王刘义康。有的僧人受命还俗担任官吏。如释惠休还俗任扬州从事吏。僧人杨法持,曾任僧正,宋末参与废宋立齐的密谋,成功后还俗,任宁朔将军,封州陵县男,食邑三百户。

与上述情况相表里的则是有些僧人参加民众的暴动与造反。如宋时僧人昙标与羌人高阁造反;梁武帝时沙门僧强自称为帝等等。

如上种种,佛教与儒、道的冲突已经势不可免。

(四) 排佛论辩

佛教的迅速发展,引起社会上不少人士的关切,有些人站在传统的立场上反对佛教。不过,与南朝重义学的风气相应,南朝人士的反佛主要反映在理论的论争。偶尔也出现暴力,但不占全局地位与主导地位。当时论争的中心,主要是如下几个问题:

第一,夷夏之辨。

早在东汉末期,就有人提出信奉佛教是以夷变夏。后来不断有人因为佛教是异族宗教而反对它;也有后赵那样因为佛是戎神而信奉它。南朝齐道士顾欢撰《夷夏论》反对佛教,一时成为人们议论的中心。

由于同为宗教,所以顾欢承认佛、道同源,但认为有夷夏之别,佛教是面向夷狄的,道教才是适合中国人的。道教优于佛教。顾欢的观点遭到佛教徒的激烈反对,许多人著文认为佛教优于道教,不能因其是外来宗教而排斥它。

中华民族本是由许多民族融合而成,南朝所在的南方就生活着许多少数民族,而北方正是少数民族纵横的天下,在这种情况下,用夷

夏之辨来排斥佛教,显然有点不合时宜。

第二,不拜君亲。

印度佛教有僧不拜俗的传统。相反,只要是俗人,无论是君王还是父母,应向僧人致拜。儒家则向来把三纲五常看作维护封建统治的基本教条,不能容忍佛教徒自居于王化之外。所以我国历史上多次发生关于沙门拜俗问题的争论。东晋时发生的一次具有典型意义。

当时庾冰辅政,诏沙门应致敬王者,引起一场争论。接着桓玄又重提这个问题,使争论进一步扩大。庾冰认为:“因父子之敬,建君臣之序。制法度、崇礼秩,岂徒然哉。”(《弘明集》卷一二)而沙门不遵守这些法度,必然造成纲纪混乱。桓玄进而指出,王者具有天地之德,既蒙天覆地载的大恩,人人应对王者尽敬。面对这些封建纲常大道理,任何人不能正面反对。慧远著《答桓太尉书》与《沙门不敬王者论》等著作,极力协调封建纲常与佛教义理之间的矛盾,提出佛教徒出家并非不忠不孝,而是恰恰相反,“如令一夫(按:指沙门)全德,则道沿六亲,泽流天下,虽不处王侯之位,固已协契皇极,大庇生民矣”(同上)。所以,从表面上看,沙门“内乖天属之情”,“外阙奉主之荣”;但实际上“不违其孝”,“不失其敬”(同上)。慧远还把儒家的“礼”的观念引入佛教,力图建立佛教礼制,以与儒家名教相联系。

由于慧远等佛教徒的努力,儒家主张的沙门拜君亲在当时未能实行。后宋朝曾一度强制实行,不久又废止。但佛教在理论上已经向儒家妥协,这也反映了中国传统思想对佛教的改造。

第三,神灭论。

儒家重社会人事,对死后世界一般置而不论。佛教传入中国,最为引人注目的是建立轮回业报理论,由于这一理论以灵魂不灭为基础,所以不少人从论证“神灭”入手破除佛教的轮回理论。代表人物为范缜。

范缜的中心论点是形神相即,不可分离。形者神之质,神者形之

用。形谢神亡,无所谓独立存在的灵魂。他还用偶然论来解释社会的不平等,企图以此说明业报轮回的谬误。但由于传统思想的影响,范缜在论述中没有能够始终如一地贯彻“形神相即”的思想,因而让对方抓住漏洞;他用偶然论解释社会人事,也缺乏雄辩的说服力。因此,在此后的大讨论中,双方各执一词,并没有真正解决问题。

第四,佛教的社会作用。

不少人指斥佛教祸国殃民,紊乱纲纪。如宋孝武帝时,周朗上书,揭露当时沙门“假精医术,托杂卜数。延姝满室,置酒浹堂。寄夫托妻者不无;杀子乞儿者继有。而犹倚灵假像,背亲傲君,欺费疾老,震损宫邑”(《宋书》卷八二)。梁武帝时,郭祖深上奏:“都下佛寺五百余所,穷极宏丽。僧尼十余万,资产丰沃。所在郡县,不可胜言。道人又有白徒,尼则另畜养女。皆不贯人籍,天下户口几亡其半。而僧尼多非法,养女皆服罗绮。其蠹俗伤法,抑由于此。”(《南史》卷七〇)

类似的议论很多,指斥的现象基本可分为两类:一类为部分僧尼不遵戒律而产生,因它本为正统佛教徒所不容,所以在纠正这些现象方面,容易达成共识。另一类因寺院经济壮大引起,则往往造成国家政权、世俗地主与佛教的更大矛盾。

上述种种论辩,表面上看来是佛教与儒、道两家的冲突与斗争,实际反映了佛教与中国传统文化的相融与相摄。在矛盾尖锐时,也出现过沙汰僧尼的举动,但从总体看,三教合一思想在南方逐渐发展并占主导地位,各种排佛的议论与行动对于佛教的持续发展,都没有很大的影响。

三、北方佛教

此时中国北方为十六国晚期与北朝,系由少数民族建立的诸政

权统治。这些少数民族在建立政权的过程中,都或多或少、或迟或早地接受汉文化的影响,加速了民族大融合的步伐。民族的融合与文化的交流是相互促进的,在这一过程中,佛教也起到积极的作用。从总体看,北方社会在动荡中走向融合。北方的佛教也在动荡中阔步发展。

(一) 北魏太武帝废佛

在北魏统一之前,北方佛教大体有四个中心。即关中、凉州、泰山与幽燕。关中教团以鸠摩罗什及其弟子为主体。凉州佛教先后有昙无讖、玄高等著名高僧。泰山以僧朗为中心。幽燕有昙无竭、法度、昙弘等。北魏统治者在汉化的同时,也接受了佛教。道武帝曾致书泰山僧朗,并赠以礼物。“见诸沙门、道士,皆致精敬”(《魏书》卷一一四)。太武帝在即位之初,也崇信佛教,经常与高德沙门一起谈论,也曾遣使到凉州召请昙无讖。但其后听从司徒崔浩的劝告,信奉寇谦之的天师道,开始排斥佛教。

太平真君七年(446年),太武帝为平定发生在杏城(今陕西黄陵西南)的起义而率兵抵达长安,发现某寺院藏有兵器,遂怀疑该寺僧人与起义军有勾结,下令诛杀此寺沙门。由此进而发现该寺还藏有酿酒器具及州郡牧守、富户寄存的财物以万计,甚至还有洞窟藏匿妇女。太武帝大怒,遂听从崔浩的建议,诛杀长安沙门。并下诏在全国灭除佛教:“诸有佛图形象及胡经,尽皆击破焚烧。沙门无少长,悉坑之。”(《魏书·释老志》)据载,当时“分遣军兵,烧掠寺舍。统内僧尼,悉令罢道。其有窜逸者,皆遣人追捕,得必梟斩。一境之内,无复沙门”(《高僧传》卷一〇)。上述记载,或有夸张。因为当时监国的太子拓跋晃信奉佛教,他缓宣诏书,使得不少僧人望风逃匿,佛像、经书也多被藏匿。但此次佛教的确受到极大的打击。

太武帝废佛的原因是多方面的。听从崔浩的煽动固然是原因之一;沙门的不守戒律也是直接导火线。但更为重要的是:第一,为了巩

固统治,要有稳定的兵源与财源。沙门不当兵,不承担徭役与缴纳租调,与国争利。所以他曾在太延四年(438年)下令让50岁以下的沙门还俗,“以其强壮,罢使为民,以从征役。”(《资治通鉴》卷一二三,胡三省注)第二,他认为佛教“假西戎虚诞,妄生妖孽,非所以壹齐政化”(《魏书·世祖纪》),害怕臣下利用佛教造反。在太平真君五年(444年),曾下诏无论王公还是庶人,都不得私养沙门等。否则,“沙门身死,主人门诛。”(同上)第三,他虽然出身少数民族,但为了君临天下,便以华夏正统自居,以奉行儒家的学说为标榜,因此必须“荡除胡神”。在他的废佛诏书中,连老庄学说也连带被斥,说明在他的思想中,儒家学说占据主导地位。

(二) 佛教的复兴与发展

太武帝去世,文成帝即位,随即下诏复兴佛教。诏书把太武帝的废佛说成是“有司失旨”,说佛教“助王政之禁律,益仁智之善性。排斥群邪,开演正觉。故前代以来,莫不崇尚,亦我国家常所尊事也”(《魏书》卷一一四)。命诸州郡县造寺,百姓不问长幼,听任出家。他先后任命师贤、昙曜为沙门统,并因昙曜之请开凿云岗石窟。

此后北魏诸帝大抵信奉佛教,并大力从事各种功德活动。主要有建寺、造像、修塔、开凿石窟等等。献文帝在平城(今山西大同)修建永宁寺,造七级佛塔,高300余尺。在天宫寺造释迦牟尼像,用赤金10万斤,黄金600斤。孝文帝立寺、起塔、设斋,亲自为出家僧尼剃发。他还批准昙曜的请求,设立僧祇户与佛图户,促进了寺院经济的发展。此外,他对佛教义学也颇为重视,命中书、秘书两省与僧徒讨论佛教义理。从孝文帝开始,北魏讲经与研究义理之风逐渐发展。一些学派在北方活动与兴盛。其后宣武帝、孝明帝都对佛教采取支持的政策。洛阳龙门石窟就是在宣武帝时期开凿的。宣武帝妻胡氏,在孝明帝时临朝称制,她在洛阳城内修建的永宁寺,有塔、殿、像、楼观、花园,雕梁粉壁,成为一所前所未有的皇家园林,所费不可胜计。其庄严富丽,

被称为“须弥宝殿，兜率净宫，莫尚于斯也”（《洛阳伽蓝记》卷一）。她“数为一切斋会，施物动至万计。百姓疲于土木之功，金银之价为之踊上”（《魏书》卷一九）。

上有所好，下必甚焉。在统治者的推动下，佛教以惊人的速度发展。据《辩正论》卷三，魏代（包括东魏、西魏）皇家造寺47所，王公贵族造寺839所，百姓造寺3万多所，共有僧尼200万人。北周、北齐时期，佛教仍保持着持续发展的势头。僧尼数字至少有二、三百万人，达到中国佛教发展的顶峰。

（三）北周武帝废佛

佛教的迅速发展，带来不少社会问题。如有些人为了躲避输税，假称人道。有的沙门游涉村落，交通奸滑。而不少人竭财以赴僧，破产以奉佛，最终使国家受到损失。有些僧尼戒律弛荡，为人不齿。另外，激烈的阶级矛盾与民族矛盾也反映在佛教中。不少沙门参加甚至领导了一次次的农民起义。其中有些起义带有鲜明的民众佛教的色彩，使情况变得更为复杂。所以，即使最为支持佛教的孝文帝等，也不得不采取一些限制的措施。例如限制造寺、不准私度、搜括无籍僧尼、禁止游僧等等，但收效甚微。

北方的儒、道两家也对佛教进行斗争。从总体看，道教对佛教进行斗争是力图扩展自己的势力；而儒家对佛教的抨击则集中在治国安邦及维护纲常名教方面。种种矛盾的积累，酿成中国历史上的第二次废佛高潮——北周武帝废佛。

北周武帝宇文邕是个雄才大略的人物。他亲政以后，励精图治，整军练武，努力推行统一事业。在思想文化方面，他曾经七次召集大臣、沙门、道士，论议儒、释、道三教的优劣高下。其中，僧人卫元嵩的意见对周武帝废佛产生重大影响。

卫元嵩的奏文共有十五条，他针对当时佛教的种种弊病，主张进行佛教改革。他认为，佛教的本意是“大慈为本”、“安乐含生”与“利民

益国”，而大修寺塔佛像，违反了佛教本意，应当废止。主张把佛教教团与世俗的社会结构统一起来，用世俗道德代替佛教戒律，由周主（即国王）当如来，寓佛法于国法世俗之中，信徒不分僧俗，不用出家。奖励忠孝，惩治贪吝。并把他勾画的这一蓝图称为“平延大寺”。卫元嵩的本意并非要废除佛教，而是想用中国传统的儒家思想来改造佛教。

建德三年（574年），周武帝下诏“断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民。并禁诸淫祀。礼典所不载者，尽除之”（《周书》卷五）。随即下令成立通道观，他在诏书中说：“至道弘深，混成无际。体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源逾远，淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来久矣。不有会归，争驱靡息。”（同上）并选取佛、道两教名人120人为通道观学士，以会通三教。

周武帝此次废佛的具体情况如何，史无明载。但建德六年（577年）北周灭北齐之后，把废佛政策推广到全境，“数百年来官私佛寺，扫地并尽。融刮圣容，焚烧经典。禹贡八州，见成寺庙，出四十千，并赐王公，充为第宅。三方释子，减二百万，皆复军民，还归编户。三宝福财，其货无数，簿录入官，登即赏费，分散荡尽。”（《续高僧传》卷二三）佛教再一次遭到沉重打击。

周武帝废佛有几个特点：

第一，废佛之前多次举行三教论衡会议，反复讨论三教的优劣，有较为充分的思想交锋与准备。与魏太武帝的猝然发动形成鲜明对照。

第二，虽然毁坏寺塔、焚烧经像，但没有屠杀沙门，而是让他们还俗，成为编户，皆复军民。与魏太武帝的坑杀沙门也迥然不同。

第三，佛、道两教，均被废除。非比魏太武帝的废佛尊道。

第四，更为主要的，周武帝不是简单地废除佛教、道教，而是成立

通道观,容纳诸教头面人物,企图以儒家学说为基础,会融三教,把三教中凡是“可以济养黎元,扶成教义者,并宜弘阐,一以贯之”(《周书》卷五)。以创造一个“帝王即是如来,……王公即是菩萨,……耆年可为上座,……仁惠真为檀度,……以民为子,……四海为家,……治政以理,……安乐百姓,……剪罚残害,……君临天下”(《广弘明集》卷一〇)的理想世界。这实际就是把佛、道两教都纳入儒家体系的、卫元嵩主张的“平延大寺”。

宣政元年(578年),周武帝英年早逝。第二年,朝廷下敕复兴佛教,周武帝的宗教改革试验就此夭折。

(四) 北方佛教的特点

魏晋以来,我国南北学风各有差异。北朝上承汉儒,南朝则多谈玄理。所谓“北入学问,渊综广博。……南人学问,清通简要”(《世说新语·文学篇》)。也有人称:“南入约简,得其英华。北学深芜,穷其枝叶。”(《北史·儒林传》)加之北方为少数民族统治,政治情况也与南方不同。受上述种种因素的影响,北方佛教呈现不同于南方的若干特点。

首先,北方佛教的发展规模为中国历史所仅见。据《辩正论》卷三、《法苑珠林》卷一〇〇,北魏(包括东魏、西魏)有僧尼200余万。据《续高僧传》卷八,北齐有僧尼200余万。北周僧尼数不清,但论述北周武帝灭齐后废佛的资料称,“三方释子减三百万”(《历代三宝记》卷一一)。考虑到当时北方的总人口只有1000万上下^①,则僧尼在总人口中的比重相当惊人。限于篇幅,本书无法一一探讨佛教如此迅速发展的详细原因,但北方佛教的诸种表现与特点,都可以从其规模如此

^① 据《通典》卷七《食货·历代盛衰户口》载:“后周静帝末,授隋禅。有户三百五十九万九千六百四。”《文献通考》卷一〇《户口考一》载:“后周大象(579-580年)中,有户三百五十九万,口九百万九千六百四。”

之大这一基本事实得到部分解释。

其次,信仰形态的佛教在北方显得更加突出。不少人在功德思想的驱使下,大兴土木,修寺、造塔、塑像、写经、开石窟等等,企图通过这些行为,追求今生与来世的利益。从留存到现在的许多造像题记、写经题记,可以看到当时人们的这种思想状况。如敦煌遗书《律藏初分》卷十四有北魏东阳王元荣的题记:

大代普泰二年(532)岁次壬子三月乙丑朔二十五日己丑,弟子使持节散骑常侍都督岭西诸军事车骑大将军开府仪同三司瓜州刺史东阳王元荣,惟天地妖荒,王路否塞,君臣失礼,於滋(兹)多载。天子中兴,是得遣息叔和,早得回还。敬造《无量寿经》一百部:四十部为毗沙门天王、三十部为帝释天王、三十部为梵释天王。造《摩诃衍》一部百卷:四十卷为毗沙门天王、三十卷为帝释天王、三十卷为梵释天王。内律五十五卷:一分为毗沙门天王、一分为帝释天王、一分为梵释天王。造《贤愚经》一部,为毗沙门天王。《观佛三昧》一部,为帝释天王。《大云》一部,为梵释天王。愿天王等早成佛道。右(又)愿元祚无穷,帝嗣不绝。四方附化,恶贼退散。国丰民安,善愿从心。含生有识之类,减(咸)同斯愿。

《金石萃编》在《北朝造像诸碑总论》中说:“综观造像诸记,其祈祷之词,上及国家,下及父子,以至来生,愿望甚夥(奢)。”(《金石萃编》卷二九)可谓的评。

再次,教团的修持,重视坐禅、持戒、诵经。许多禅学高僧都知名于北方。与南方重视义理有异。《洛阳伽蓝记》卷二记叙了当时流传的一个故事,生动地反映了北方的这种风习:

崇真寺。比丘惠凝死,一七日还活。经阎罗王检阅,以名错,放免。惠凝具说过去之时,有五比丘同阅。一比丘云是宝明寺圣智,坐禅、苦行,得升天堂。有一比丘,是般若寺道品,以诵四(十

卷)《涅槃》，亦升天堂。有一比丘，云是融觉寺昙谟最，讲《涅槃》、《华严》，领众千人。阎罗王云：“讲经者，心怀彼我，以骄凌物。比丘中第一粗行。今惟试坐禅、诵经，不问讲经。”……敕付(有)司，……送昙谟最向西北门，居舍皆黑，似非好处。有一比丘，云(是)禅林寺道弘，自云：“教化四辈檀越，造一切经，人中像十躯。”阎罗王曰：“沙门之体，必须摄心守道，志在禅诵，不干世事，不作有为。虽造作经像，正欲得他人财物。既欲得物，贪心即起。既怀贪心，便是三毒不除，具是烦恼。”亦付(有)司，仍与昙谟最同入黑门。有一比丘，云是灵觉寺宝明，自云：“出家之前，曾作陇西太守。造灵觉寺成，即弃官入道。虽未禅诵，礼拜不缺。”阎罗王曰：“卿作太守之日，曲理枉法，劫夺民财，假作此寺，非卿之力，何劳说此。”亦付(有)司，青衣送入黑门。……(胡)太后闻之，……即请坐禅僧一百人，常在殿内供养之。……自此以后，京邑比丘，悉皆禅诵，不复以讲经为意。

第四，北方没有像南方那样发生诸如沙门拜王的争论。相反，出现法果这样的人物：“每言：‘太祖明睿好道，即是当今如来。沙门宜应尽礼。’遂常致拜。谓人曰：‘能鸿道者，人主也。我非拜天子，乃是礼佛耳。’”(《魏书》卷一一四)究其原因，约有如下三点：北方较少南方那种以名士、隐士自诩的风气；北方的君权较南方集中；北方僧团继承罗什教团的传统，较少南方庐山慧远那样自立于方外的形态。所以，北方的佛教教团大多依附于政权。

第五，由于北方少数民族政权的相对落后性；也由于北方儒、佛、道三家都急于得到政权的支持，三教矛盾便显得更为尖锐。因此，有时矛盾便以对抗性的形式爆发出来，酿成废佛这样极端的行为。

当然，上面所讲的特点，仅是就其总体倾向而言。例如说北方佛教注重禅诵，并不等于说它根本不重视义理。这是应该说明的。

四、判教与学派

判教在中国佛教史上具有重大的意义。

印度佛教分为许多派别,各自发展了自己的理论,有的虽然有内在的一致性,有的则相互矛盾,甚至完全对立。与印度在历史上几乎一直处于分裂状态相适应,印度传统认为,诸种异质事物的并存是一种正常的情况。印度佛教的若干派别也有融摄其他派别的理论为自己所用的倾向,如《涅槃经》为了抬高自己的地位,提出佛经可以按照十二部经、修多罗、方等、般若、涅槃这样的次序排列。但从总体看,印度佛教仍是各自独立,并行发展。中国基本上一直处在大一统的格局中,有着为大一统格局服务的君君、臣臣、父父、子子这样讲究秩序的理论。中国人倾向于认为统一是正常的,分裂是不正常的。中国文化也倾向于把诸种异质事物融摄为一个有机的整体,由此铸成中国文化的深层意识。在道安以前,中国人还没有真正理解印度佛教,也没有能力对印度佛教进行整理。道安所撰《综理众经目录》连大小乘都没有分判,就是显著的例子。罗什来华以后,中国开始真正懂得佛教,佛教踏上独立发展的道路,从而在中国文化深层意识的驱动下,开始按照中国人的思路与习惯对多歧的印度佛教理论进行整理,力求把这些相互矛盾的理论条理化、合理化,并由此消弭它们之间的矛盾。这就是判教,亦即对佛说的经教进行判释。判教既然是佛教徒站在各自服膺的学说的立场对佛教理论的一种整理,其中必然加入许多主观的、派别的、宗教的因素。但是,从其底蕴,反映出中国传统文化对外来文化的影响与规范。判教促进了中国佛教的深入发展,对南北朝佛教学派的出现乃至隋唐佛教宗派的形成都有重要意义。

(一) 判教

第一个提出判教的,是鸠摩罗什的弟子慧观。时人评论什门弟子

时称：“通情则生、融上首，精难则观、肇第一。”（《高僧传》卷七）慧观的排位还在僧肇之前。他十岁就以博见驰名，既妙善佛理，又探究老庄。可见深受传统文化的影响。

慧观认为，全部佛说的经教可以分为顿教与渐教两大类。所谓顿教是指《华严经》所说的理论。所谓渐教是按照佛说法的先后顺序把所说理论分为五时：（1）三乘别教，指佛最初讲的经教，重点指诸阿含经典。（2）三乘通教，指佛对三乘一齐讲的经教，主要指般若类经典。（3）抑扬教，指佛所讲的分别大、小乘高下的经教，如《维摩经》、《思益梵天所问经》等。（4）同归教，指佛接着所说的主张三乘殊途同归的经教，如《法华经》。（5）常住教，指佛最后所说，主张法身是常的最圆满的经教，指《涅槃经》。当时《涅槃经》传到中国不久，经中论述了对中国人很新鲜的法身思想，对佛教心性论的发展起到重要作用。由于当时的佛教学者都很重视《涅槃经》，所以慧观把它当作最为圆满的经教。

慧观的判教学说影响很大。从此，不同师承与观点的佛教学者从各自的立场出发提出一系列判教学说，传统有“南三北七”之说，亦即在南方流传的三种判教理论与在北方流传的七种判教理论。不同的理论对佛教经典各有自己的侧重，从而使得讲习不同经典的佛教学派得到发展。

（二）学 派

在这一时期，印度佛教的思想与典籍大量传入。中国僧人往往在会融这些思想的基础上，按照自己的理解与需要攻研其中的某些经典，由此出现不同的学派。学派虽然也讲理论、讲师承，但没有出现与寺院经济相结合的嗣法制度，这是与后代佛教宗派的重大区别。另外，当时的学者几乎没有专宗一经一论的，甚至也不限于讲习某一派的经典，这也与后代的佛教宗派不同。

这一时期大致有如下一些学派：

三论学派 即研习鸠摩罗什所译《中论》、《百论》、《十二门论》的学派。该派的僧人称为三论师。也有加上《大智度论》，称为“四论”的。

该派实际在清理东晋、十六国时期的佛教般若学的过程中诞生，当时是关河之学的组成部分。最早研习三论的是鸠摩罗什的弟子僧睿、僧肇等。《肇论》被认为是该派的主要著作。其后三论学派转向南方传承，学说有新的发展，称僧睿等的观点为“关中旧义”。梁、陈时，僧朗及其弟子僧诠在摄山弘扬三论，声名一时，使摄山在梁陈两代成为南方弘扬三论的根据地。北方弘扬这一派学说的则有北齐的道场、志念，北周的静蔼、道判、道安、慧影等。陈隋之际，吉藏在三论学派的基础上创立三论宗。

成实学派 即研习《成实论》的学派。该派的僧人称为成实论师。

《成实论》是印度河梨跋摩的著作，姚秦鸠摩罗什译，昙晷笔受、昙影整理。十六卷。“实”即“谛”，亦即苦、集、灭、道“四谛”。所谓“成实”，就是“成就四谛”的意思。该论通过对概念下定义的方式论述佛教的理论，说理明晰易解，成为学习佛教的入门书之一。论内既讲“我空”，又讲“法空”，传统认为这是一部从小乘向大乘过渡时期的著作。

《成实论》由罗什译出，早期研习《成实论》者亦均为罗什的弟子。如僧睿、昙影等。后罗什逝世，僧导在寿春（今安徽寿县）、僧嵩在彭城（今江苏徐州）分别建立了成实学派的南北两系。但两派的理论差异并不大。

南方系僧导曾参加罗什的译场，著有《成实义疏》、《三论义疏》、《空有二谛论》等，均佚。因曾经救过刘裕之子刘义真，为刘宋王朝所尊重。北方系则得到北魏王朝孝文帝的支持，曾盛极一时。根据《高僧传》，南北朝时期的成实论师在 70 人以上。根据汤用彤先生统计，到隋为止，所撰《成实论》的注疏有 24 种。由此可见该派流传的盛况。

涅槃学派 即研习《大般涅槃经》的学派。该派僧人称为涅槃师。

《大般涅槃经》是印度佛教的重要经典之一。本经以释迦牟尼在

拘尸那伽涅槃为题材,着重论述了佛生身虽灭,法身常住的思想;涅槃常、乐、我、净的思想;一切众生皆有佛性的思想。

该经最初由法显与佛陀跋陀罗于东晋义熙十三年(417年)译出。仅初分,定名为《大般泥洹经》,六卷。大体同时,昙无讖于北凉玄始三年(414年)至玄始十年(421年)在凉州译出该经的全本(欠荼毗分),定名为《大般涅槃经》,四十卷,世称大本《涅槃》。大本《涅槃》于宋元嘉年中(424—443年)传到南方。后慧严、慧观、谢灵运等依照六卷本《泥洹》对北本《涅槃》重新改定并增加品目,删定为三十六卷本,仍叫《大般涅槃经》,世称南本。将大本《涅槃》称为北本。

涅槃学派的形成与竺道生、慧观有关。

大本《涅槃》没有传到南方之前,六卷《泥洹》已经流传。经中有“一切众生皆有佛性”的说法,但卷四又说一阐提人(按:指断绝一切善根的人)没有佛性,不能成佛。竺道生认为,一阐提人包含在众生之中,既然一切众生皆有佛性,那么一阐提人也应该有佛性,也可以成佛。印度传统有四种姓的区别,法显时代印度已经出现不可接触的贱民;当时还存在着激烈的大小乘斗争。所以,六卷本《泥洹》的“一阐提人不能成佛说”实际是印度上述情况在理论上的反映。但中国传统讲“仁者爱人”、“有教无类”。虽然也有人性恶的观点,但人性善的理论占据主导地位。所以,竺道生的“一阐提人也能成佛”的观点背后,显然有着中国传统文化的影子。当时一些守旧的僧人认为竺道生的观点离经叛道,将他开除出佛教教团。但其后不久,北本《涅槃》传到南方,其中果然有一阐提人也能成佛的说法。于是大家服膺竺道生的孤明先发,同时也掀起研究《涅槃》的热潮。竺道生被视为“涅槃圣”。慧观的五时判教理论把《涅槃经》作为最圆满的“常住教”,也对涅槃学派的形成起到推波助澜的作用。由于竺道生、慧观两人在顿悟、渐悟方面的不同观点,涅槃学派也分为两大系。

此后涅槃学派人才辈出,大家围绕着佛性问题展开热烈的争论,

中心论点为佛性到底是什么?佛性到底是先天就有,还是后天因修行而获得?佛性问题的研究对中国哲学从玄学本体论到心性论的转变,起到积极的作用。

毗昙学派 即研习小乘阿毗昙的学派。该派僧人被称为毗昙师。

阿毗昙,又称“阿毗达磨”,意为“对法”,指佛教三藏中的论藏。中国的毗昙学派,主要研习小乘论藏,尤其是说一切有部的著作。

说一切有部,简称有部,主要流行在西北印度。早在东汉时期,安世高就译出有部的毗昙著作。公元四世纪前秦灭前凉,势力扩展到西域,西北印度的不少有部僧人纷纷来到中国,把大批小乘毗昙著作译为汉文。在这个过程中,道安、慧远等起了积极的组织、推动作用。当时译出的主要典籍有《蜚婆沙》、《僧伽罗刹集经》、《尊婆须蜜菩萨所集论》、《三法度论》、《阿毗昙八键度论》、《阿毗昙心论》等。其后,又译出《舍利弗阿毗昙》、《三弥底论》、《阿毗昙毗婆沙》、《杂阿毗昙心论》等等。其中大部分为有部的论著,也有一些其他小乘部派的著作。

有部论著主要论述“我空法有”与“法由缘生”的理论。其基本特点是细致地分析法相,亦即事物固有的特性与相状。由于它详细解释与分析事物的名相概念,对学习佛教起到入门引导的作用,所以在中国颇为流行,对于南方义学的影响尤大。庐山慧远的许多思想实际都受毗昙学的熏陶。但中国佛教的主体是大乘佛教,而毗昙论著属于小乘,故一般仅把它当作入门的阶梯。不少毗昙师兼弘《成实论》、《俱舍论》,与成实学派、俱舍学派合流。

地论学派 即研习《十地经论》的学派。该派僧人被称为地论师。

《十地经论》是印度大乘瑜伽行派主要理论家世亲对《十地经》的解释,是论述“唯识无境”理论的主要著作之一。《十地经》相当于《华严经·十地品》,主要论述菩萨修行的十个阶次。由于经中有“三界虚妄,但是一心作”这样的命题,世亲由此撰成《十地经论》,用“阿黎耶缘起”解释上述命题,证成唯识无境的理论。但该论是世亲的早期著

作,对不少问题交代得不够清楚,故此为研习者提供了进一步发挥的余地。

该论是北魏宣武帝永平元年(508年)至四年(511年)由勒那摩提与菩提流支两人译出的。传说两人对该论的观点不一,从而使地论学派分为南、北两道。一说从相州去洛阳的通道有南、北两条,两家学徒沿两道分别发展,故此得名。一说勒那摩提与菩提流支分居洛阳御道街的南北,故将两派称为南北两道。由于北魏王朝的支持,地论学派在北方迅速发展,早期主要代表人物有北道的道宠、南道的慧光。其中慧光门徒遍及全国,是地论师中影响最大的一派。由于该派既联系上层,又注意普及,得到统治者大力支持。在魏、齐、周,乃至隋等数朝中,出任大统、国统、国都、州统等各级僧官的,以出身于南道的地论师为最多。著名的沙门统法上、净影、慧远等都是这一派的成员。

摄论学派 即研习《摄大乘论》与《摄大乘论释》的学派。该派僧人被称为摄论师。

《摄大乘论》是印度大乘佛教瑜伽行派著名理论家无著的著作,《摄大乘论释》则是世亲对《摄大乘论》的解释。这两部著作唯识无境的观点对佛教境、行、果等全部宗教学说作了新的解释,构成一个完整的理论体系,是瑜伽行派的重要著作之一。

《摄大乘论》前后共三次译出。第一译为二卷本,由元魏佛陀扇多译;第二译为三卷本,为陈真谛译;第三译为三卷本,唐玄奘译。《摄大乘论释》前后也是三次译出。第一译为十五卷本,真谛译;第二译为十卷本,隋达磨笈多译;第三译为十卷本,玄奘译。南北朝的摄论学派所依据的是真谛的两个译本。

传承摄论学派的均为真谛的弟子,有慧恺、智敷、道尼、法泰、曹毗、僧宗、慧旷等。这一学派先流传于南方,隋代传入北方。

俱舍学派 即研习《俱舍论》的学派。该派僧人被称为俱舍师。

《俱舍论》也是世亲所著,属于毗昙类著作。世亲本在有部出家,

曾宣讲有部的重要著作《毗婆沙论》，后摘其精华，撰成六百首偈颂，称《阿毗达磨俱舍论本颂》，后又亲自为这些偈颂一一注释，形成《阿毗达磨俱舍论》。但此论并非忠实祖述有部的观点，而是受到经量部思想的影响。该论全面论述了小乘诸法之体用及“迷”、“悟”之因、果、缘，是介绍小乘教义的基本理论著作。故译出后即受到欢迎。

《俱舍论》前后共两次译出。第一译为二十二卷本，真谛译；第二译为三十卷本，玄奘译。南北朝的俱舍学派所依据的是真谛的译本。

传习俱舍学的也是真谛的弟子，如慧恺、智敷、法泰等。由于《俱舍论》属毗县，所以俱舍学派实际也是毗县学派的一个支派。

除了上述研习义理的诸学派之外，当时还有研习戒律的律师与传承禅法禅师。在此就不一一介绍了。

诸学派理论的争鸣，学风的差异，使佛教界出现前所未有的繁荣。南北朝晚期僧人僧桀“少出家，尚游学。江河南北，靡所不经；关陇西东，触处皆履。涉历三国，备齐、陈、周。诸有法筵，无不必践。工难问，善博寻”。他曾撰写《十种大乘论》一卷，总结当时的义理与学风：“一无障碍、二者平等、三逆、四顺、五接、六挫、七迷、八梦、九相即、十中道。并引经论成文，证据甚有轨辙。”（《历代三宝记》卷一二）可惜已佚。

五、典籍的传译、撰著与讲习

这一时期中，佛教典籍大量涌现。首先是翻译的域外佛典在数量、质量乃至内容等诸方面都远远超出初传期；其次是中国人自己撰写出大量关于佛教的著作；再次是随着佛教学派的发展，讲习经典之风更加兴盛。上述种种，反映出佛教正向更深层次发展。

（一）佛典的传译

前面已经从鸠摩罗什译经、判教与学派的角度介绍了若干佛典

翻译的情况,这里再作若干补充叙述。

在这一时期中,中国主要有如下几个佛典翻译中心:

长安 从前秦起,长安已是重要的佛典传译地,道安在此组织翻译了不少典籍。罗什译经时期,长安更成为全国最重要的佛典传译中心。十余年间,罗什本人译出 74 部三百八十四卷,所译经典以龙树中观理论为主,包括许多方面,影响辐射全国。与罗什同时的还有竺佛念、弗若多罗、佛陀耶舍、昙摩耶舍等,还翻译经典 30 部二百四十卷,不少是大部头经典。其中《十诵律》、《四分律》是此后中国佛教教团遵循的主要戒律著作;《长阿含》、《舍利弗阿毗昙》等都起到过重要作用。其后随着政治中心的他移,长安失去佛典翻译中心的地位。但随着北周建都长安,又有阇那崛多等在此从事译经。但不久遇周武帝废佛,故实际影响不大。

姑臧 即今甘肃武威,为前凉与北凉的首都。前凉时,月氏优婆塞支施仑曾在这里译经,但影响不大。迨至北凉,这里成为闻名全国的译经中心之一,先后有昙无讖、佛陀跋摩、智猛等缁素九人,译出 82 部三百十一卷。其中尤以昙无讖翻译的经典对中国佛教的发展,影响甚大。

建康 即今江苏南京,东晋与南朝宋、齐、梁、陈均以之为首都。既是当时重要的佛教中心,也是重要的佛典翻译中心。东晋后期,僧伽提婆、佛陀跋陀罗、法显等 10 余人,在此译出 100 多部、四百多卷。南朝时期,求那跋陀罗、僧伽跋陀罗、真谛等 30 余人先后在此译出 500 余部、一千余卷。翻译的内容,涉及佛教大小乘、经律论各个方面。

庐山 慧远在世时期,庐山也是当时的佛典翻译中心。如慧远曾请僧伽提婆在庐山译出《阿毗昙心论》、《三法度论》,请佛陀跋陀罗在庐山译出《达磨多罗禅经》、《出生无量门持经》等。但慧远逝世以后,庐山也失去译经中心的地位。

洛阳与邺都 北魏先都恒安(今山西大同),也翻译若干佛经,但数量有限。孝文帝迁都洛阳以后,洛阳即成为重要的佛典翻译中心。东魏、北齐建都邺都(今安阳北),佛典翻译中心亦随之迁移。北魏、东魏、北齐三朝,先后有勒那摩提、菩提留支、佛陀扇多、般若流支那连提耶舍等 10 余人在上述两地译经,译出约 80 余部、三百余卷。大集部的经典至此大体译齐。《十地经论》等唯识经典影响甚大。

综观这一时期的翻译,总数超出 700 部、卷数达二千卷以上。印度佛教的各派重要理论都已译出。值得注意的是,在长安、姑臧、洛阳等北方中心,佛典翻译已经成为国家的事业,翻译都在官办的译场中进行。而在南方,佛典翻译虽然也得到朝廷与达官贵人的支持,但更多地由僧人自己进行。这种差异与南北僧团的不同形态及南北国家政权对全社会的控制度是一致的。

(二) 中国佛教撰著

佛教初传期,中国人自己撰写的佛教著作极其有限,除了《理惑论》、《综理众经目录》与若干经序之外,几乎没有什么重要的撰著。但在这一时期,中国佛教撰著大量出现。大体可以分为如下几类:

疏释类 指对经论的疏释。随着对经典研究的深入,学派的发展,疏释也日益增多。当时的疏释一般为先作科分,即从不同角度对该经作总体介绍;然后逐句随文释义。也有不逐句释文,而仅疏明全经大意的。这些疏释反映出中国佛教地域时代之变迁、社会关心之重心、教义理解之浅深、理论嬗递之状态,极为重要。所以汤用彤先生说:“学者如能考群经注疏之内容及其多寡,而明其变迁之故,则全部中国佛教史可以窥知也。”^① 遗憾的是这一时期的疏释除了少量留存下来之外,绝大部分已经亡佚。幸好在敦煌藏经洞中发现一批这一时期的疏释,只是大多残头缺尾,尚需整理。

^① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》(下册),中华书局 1983 年版,第 396 页。

论议类 指自由阐述自己观点的各类撰著。由于佛教的蓬勃发展,也由于三教论衡的需要,当时这类著作非常丰富,内容涉及各个方面,形态也百花齐放。有的属于个人著作,集中论述某一问题,如鸠摩罗什所撰《实相论》、僧肇所撰《肇论》。有的·一批人共同讨论一个问题,如关于《神灭论》的争论、关于沙门拜王问题的争论、关于食素禁肉的讨论等。这部分撰著因其任作者自由发挥,所以更能反映出中国人对佛教的理解、创新与当时佛教的实际情况。

史传类 指关于佛教的各类史传著作。有人说,印度没有历史。那是因为印度的历史著作混同于神话,很难区分。中国人则是一个有着高度历史感的民族,撰写了不少关于佛教史传的著作。如人物传记类的《高僧传》、《名僧传》、《比丘尼传》;记叙地区寺院的《洛阳伽蓝记》;记叙佛教传入历史的《魏书·释老志》等。这些著作,至今仍是我們研究佛教史的基本资料。值得注意的是作者在这些著作中所融贯的观点与感情。如《高僧传》作者慧皎在列举了前人所撰传记著作后称:“自前代所撰,多曰‘名僧’。然名者,本实之宾也。若实行潜光,则高而不名;寡德适时,则名而不高。名而不高,本非所纪;高而不名,则备今录。”(《高僧传》卷一四)反映了作者对那些“寡德适时”的所谓“名僧”的鄙弃。又如《洛阳伽蓝记》作者杨衒之“见(洛阳)寺宇壮丽,损费金碧,王公相竞,侵渔百姓,乃撰《洛阳伽蓝记》,言不恤众庶也”(《广弘明集》卷六)。反映了一个正直的知识分子忧国忧民的心态。

总集类 指将有关论著结集编纂在一起的著作。如僧祐的《弘明集》、陆澄的《法论》、宝唱的《续法论》、萧子良的《法集录》等。由于这些著作把有关论著汇编在一起,故资料价值特别高。可惜除了《弘明集》以外,均已亡佚,只能在《出三藏记集》中看到它们的目录。

类书类 指各种佛教类书。如宝唱等所纂《经律异相》、僧祐所纂《世界集记》、《法苑杂缘原始集》等等。这些著作以类相从,容纳大量原始资料。对于佛教知识的普及,起到积极的作用。现《经律异相》

尚存。

目录类 指佛教经录,见下文。

(三) 经录的发展

由于佛典横流,这一时期佛教经录的编纂也进入高潮。据不完全统计,当时至少出现过10余部经录。现虽大多亡佚,但仍可从其他资料中窥见其概貌。在此介绍两部较为重要的经录。

《众经别录》,略称《别录》,二卷,计收佛典1089部、二千五百九十六卷。作者不详。撰时不详,有刘宋、齐末、梁初等不同观点。该目录后虽亡佚,但在敦煌遗书中存有残卷。它“是我国现存第一部最古佛经目录,也是仅次于《汉书·艺文志》的第二部最古目录”^①。由于现在能够看到的各种目录著作都是后代的传写、刻印本。而敦煌遗书中的《众经别录》却是公元五世纪的抄本。从这个意义上,也可以说敦煌遗书《众经别录》是中国现存最古老的目录学著作。《众经别录》在中国佛教经录史上开风气之先,具有很高的历史地位与学术价值。该经录不但最早采用大小乘来条别佛典,而且采用了“三乘通教”这样的篇目,说明它是用慧观“五时判教”的理论指导自己的佛典整理实践。与历代经录相比,它在体例方面的最大特点是对每一部经典都注明它的宗旨与翻译风格。表明了作者对这些问题的关心以及希望由此给读者一个阅读的提示。

《出三藏记集》,简称《祐录》,十五卷。南朝梁僧祐撰。是经由历代大藏经保存下来的最古老的经录。关于这部著作的编纂,僧祐自己在序中这样说:

原夫经出西域,运流东方,提挈万里,翻传胡汉。国音各殊,故文有同异;前后重来,故题有新旧。而后之学者,鲜克研核。遂乃书写继踵,而不知经出之岁;诵说比肩,而莫测传法之人。授受

^① 据王重民为《中国目录学史》所写《后记》。原书由商务印书馆于1957年出版。

之道，亦已阙矣。夫一时圣集，犹五事证经；况千载交译，宁可昧其人世哉！昔安法师以鸿才渊鉴，爰撰经录，订正闻见，炳然区分。自兹而来，妙典间出，皆是大乘宝海，时竞讲习。而年代人名，莫有铨贯；岁月逾迈，本源将没。后生疑惑，奚所取明？祐以庸浅，豫凭法门，翹仰玄风，誓弘大化。每至昏晓讽持，秋夏讲说，未尝不心驰庵园，影跃灵鹫。於是牵课羸志，沿波讨源。缀其所闻，名曰：《出三藏记集》。（《出三藏记集》卷一）

就是说，他立志继承道安的事业，为道安的经典撰写续篇。在实际编纂工作中，他的确也是这样做的。他的这部经录基本上以道安经录为基础，在体例上未作大的变动，只是加上他所收集到的新的典籍。由于该经录保存了大量资料，至今是研究佛教的基本工具书。

此外，元魏李廓的《众经目录》、梁宝唱的《众经目录》、高齐法上的《众经目录》都较重要，因已亡佚，此处不再介绍。

（四）佛典的讲习

佛典的讲习，是佛教僧人教习经典的一种方式。在印度它已形成转读、梵呗、唱导等一套程式，佛教传入中国，在中国东汉以来儒生讲解儒家经典形式的影响下，逐渐形成中国式的讲经程式。在这一时期，随着经典探讨的深入，学派义理的研修，佛典的讲习之风日益兴盛。

佛典讲习主要有两种形式。一是译主在翻译经典时有责任讲解该经的义理，当时的诸译场均皆如此。一是诸教团、学派经常举行讲经法会，讲习某经义理。讲习时，除主讲的上座法师外，要指定一人负责唱经或发问，称“都讲”。通过上座法师与都讲的往来问答，以阐发经典奥义。有时法师与都讲配合得好，经典的讲习就会非常精彩。如支遁（道林）讲《维摩经》：“遁为法师，许询为都讲。遁通一义，众人咸谓询无以厝难；询设一难，亦谓遁不复能通。如此至竟，两家不竭。”

(《高僧传》卷四)《世说新语》形容当时的场面：“支通一义，四座莫不厌心；许送一难，众人莫不抃舞。”(《世说新语》卷四)可见场面热烈。但由于参加讲习的任何人都可以即席提问，所以上座法师的水平高低十分重要，不少僧人通过讲经，发挥水平，从而博得声誉。如竺道生讲经，“吐纳问辩，辞清珠玉，虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫词穷，莫敢酬抗”(《高僧传》卷七)。昙无讖讲经：“道俗数百人疑难纵横，讖临机释滞，未尝留碍。”(《出三藏记集》卷一四)当然也有相反的情况，一次，道恒在荆州讲“心无义”，慧远即席攻难，道恒理屈词穷。从此心无义再也没有市场，而慧远却声誉鹊起。所以，有时也有人借讲习之机而难为别人：

于法开始与支公(按：指支道林)争名，后精渐归支，意甚不忿，遂遁迹剡下。遣弟子出都，语使过会稽。于时支公正讲《小品》。开戒弟子：“道林讲，比汝至，当在某品中。”因示语攻难数十番，云：“旧此中不可复通。”弟子如言诣支公。正值讲，因谨述开意。往复多时，林公遂屈。厉声曰：“君何足复受人寄载。”(《世说新语》卷四)

经典的讲习对佛教义理的普及与提高，都有极大的作用。

当时还流行一种宣唱法理、开导众心的“唱导”，也是讲习经典的一种方式。唱导时往往并不完全拘泥于经文，或杂序因缘，或旁引譬喻，实际是后代俗讲的先导。从事唱导的僧人必须具备优美的声音、卓越的辩才、高超的才能、渊博的知识，善于针对不同对象采取不同的方法。例如对于出家人要切语无常，苦陈忏悔；对于王公大臣要多用俗典，辞藻华丽；对于一般百姓可以指事造形，直谈见闻；对于下层的山野村夫则应该用通俗的语言来痛斥各种罪行。据载，在唱导会场上：

四众专心，叉指缄默。尔时导师则擎炉慷慨，含吐抑扬，辩出不穷，言应无尽。谈无常则令心形战栗；语地狱则使怖泪交零；微

昔因则如见往业；霏当果则已示来报；谈怡乐则情抱畅悦；叙哀戚则洒泪含酸。於是闾众倾心，举堂惻怆，五体输席，碎首陈哀。各各弹指，人人唱佛。爰及中宵、后夜，钟漏将罢，则言星河易转，胜集难留。又使遑迫怀抱，载盈恋慕。（《高僧传》卷一三）

由此可见这种唱导影响群众效果之大。

六、佛教的民俗化

这一时期，在佛教义理大量传入并为中国人理解、融摄、改造的同时，信仰形态的佛教也迅速发展，深入到社会的各个阶层，并表现为种种民俗化的形态。

（一）弥勒信仰

按照佛教的理论，佛因为觉悟了佛法而成佛并创立佛教。佛法是水世长存的基本理法，每一代佛创立的佛教则有生有灭。在释迦牟尼佛之前曾经有一些佛创立过佛教，在释迦牟尼佛创立的一代教法灭亡之后也将有新的佛出世重新创立佛教。这个将继释迦牟尼之后创立新佛教的就是弥勒。所以佛教称弥勒为未来佛。由于现在他还没有成佛，所以又称弥勒菩萨。佛经称弥勒本来是释迦牟尼的弟子，他现在正在兜率天，等到一定的时候，他将从兜率天下降到人世，创建新一代佛教。到那时，他将在龙华树下三次集会说法，度人无数。

由于弥勒具有候补佛的身份，所以逐渐出现弥勒信仰。根据竺法护译《弥勒下生经》、鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》与《弥勒成佛经》、东晋失译《佛说弥勒来时经》、沮渠京声译《观弥勒菩萨上升兜率天经》等有关弥勒的经典，弥勒信仰大体包括两方面的内容：

1. 兜率净土信仰

兜率天是佛教主张的欲界六天之一。据说生活在这里的天神寿命极长，生活优越。兜率天中央有一个特定的区域，称为“内院”，所有

的候补佛在下降人世成佛之前都在这里生活。弥勒也居住在这个地方。由于弥勒的宏大功德,兜率内院成为一个无限美妙的世界,一个充满众乐,无有众苦的天上乐园,也就是兜率净土。弥勒菩萨在此昼夜说法,令无数天神得到觉悟。佛教称:如果有人听到弥勒的名号后欢喜恭敬礼拜,念诵他的名号,死后就可以往生到兜率内院弥勒净土,与弥勒同在,恭听说法。等弥勒降世成佛时,将随同一起降世,在人间受法,并最终得到解脱。

2. 弥勒降世信仰

关于弥勒何时从兜率天降世,各种经典说法不一。但各种经典都说,等到弥勒降世时,人间将幸福美满,充满欢乐。处处奇珍异草,人人长寿万年,树上自然生衣,年年五谷丰登。人们丰衣足食,恭敬和顺,心地慈善,无诸灾难。

弥勒信仰满足了部分群众对幸福生活的向往,迅速流传开来。它最初在西域流传,后逐渐在内地传播,表现形式多种多样。有的企求往生兜率净土,如著名高僧道安就“每与弟子法遇等,於弥勒前立誓,愿生兜率”(《高僧传》卷五)。南朝宋比丘尼玄藻、光静,梁比丘尼净秀,北齐沙门统法上、僧昙衍等,都是兜率净土的信仰者。有人也发誓要降生兜率天,但目的是想请弥勒解答自己对佛教的疑难问题;或自称曾在禅定状态中上升兜率天,听受了弥勒的说法。更多的则表现为大量关于弥勒的石窟、造像、造石浮图(小型石塔)等。从现存的大量造像题记可以知道,当时已经出现各种形式的民间社邑,而造像正是这些民间社邑的重要活动之一。这说明弥勒信仰已经与民众紧密结合。

在中国,兜率净土信仰一般表现为纯宗教形态,而弥勒降生信仰因其反映了人们在现实的人间建立幸福生活的美好愿望,更加容易得到下层人民的拥护,也表现出更多的革命性。这一系弥勒信仰后来往往成为农民起义的旗号,受到统治者的镇压,故而更多地表现为民

间宗教的形式。

（二）弥陀信仰与净土宗

佛教认为,除了过去、现在、未来不断地创建佛教的诸佛外,十方世界还有无数的佛,各有自己的佛土,创建自己的佛教。其中,以西方极乐世界的阿弥陀佛为崇拜对象的弥陀信仰最为流行。

据说,在无量久远以前有个法藏比丘,他曾发四十八个宏愿,其核心是要建立一个极乐净土,并接引一切信仰他、念诵他的名号的众生到这个极乐世界中享受极乐。后来他终于成佛并成就了所有的愿望。因此,无论何人,只要虔诚信仰他,念诵他的名号,无论曾经犯下什么十逆重罪,都可以蒙他的救度,往生到西方极乐净土。宣传弥陀信仰的经典主要有三国魏康僧铠译《无量寿经》、鸠摩罗什译《阿弥陀经》、南朝宋畺良耶舍译《观无量寿经》与世亲著、北魏菩提流支译《往生论》。

弥陀信仰在中国的流传略晚于弥勒信仰。流传原因之一,是有些人认为“前不及释迦九会,后不经弥勒三唱”,所以“愿托生西方无量寿佛国”。亦即释迦已经逝世,弥勒尚未降生,值此无佛之时,要想解脱,只有乞求阿弥陀佛。

历史上较为著名的早期弥陀信徒为庐山慧远,他曾经邀集缙素,结社念佛,共期往生弥陀净上。所以后代净土宗追认他为净土宗的创始人。但不少研究者认为,东晋时净土宗还没有产生,慧远主张的“观像念佛”法与后代净土宗主张的“称名念佛”法有较大的差异,慧远与净土宗的形成实际上没有多少关系。

在北方弘扬弥陀信仰的是北魏的昙鸾。昙鸾认为佛教所有法门可以类别为难行道、易行道两种。靠证悟诸法实相、苦修禅定,凭借自力得到解脱,好比陆路步行,是难行道。靠信佛的愿力与信佛的因缘,靠阿弥陀佛的功德救拔,亦即凭借他力得以往生净土,好比水路乘舟,是易行道。他的这种判教观点从理论上论证了民众佛教的合理

性,为净土宗的诞生奠定了思想基础。在修行方法上,他提倡“十念”,比慧远的观像念佛有所简化。所以有的研究者以为他才是净土宗的实际创始人。

昙鸾弘扬弥陀信仰,在北方产生很大影响,他“自化化他,流靡弘广。魏主重之,号为‘神鸾’焉。下敕令住并州大寺。晚复移住汾州北山石壁玄中寺”(《续高僧传》卷六)。玄中寺在今山西交城县,后道绰、善导都曾经在这里弘扬弥陀净土,所以被后人视作净土宗的祖庭。

(三) 观世音信仰

观世音,又译作光世音、观自在,略称观音。传统认为因避唐太宗李世民之讳,故出现略称。但敦煌遗书南北朝写卷已经有“观音”这一称呼;又,李世民曾特意下敕:在经典中,只要“世民”两字不连写,不必避讳。因此,传统说法有误。

观世音是佛教塑造的一个救苦救难、大慈大悲的菩萨形象。据说他本来早已修习到可以涅槃解脱的阶段,但是为了在这个世界上解救苦难的众生,特意不入涅槃。无论什么人,无论遇到什么困苦、危险,只要称诵他的名号,他就会循声来救。集中宣扬观世音信仰的经典主要是《妙法莲华经》中的《观世音菩萨普门品》,该《妙法莲华经》最早由竺法护译出,称《正法华经》;其后鸠摩罗什再次译出。由于观音信仰十分流传,所以《观世音菩萨普门品》常被人们抄出后单独流通,称《观音经》。

在《观音经》中,观音不但具有解救众生一切苦难的功能,还能够满足众生的各种需要,诸如没有儿子的,他可以送福德智慧之子;没有女儿的,他可以送端正有相之女。他还可以根据说法对象的不同,幻化为各种形象,为众生说法。此外,在宣扬净土思想的《观无量寿经》中,观音信仰又与弥陀信仰结合起来,观音被称为是弥陀的侍者,与弥陀、大势至并称“西方三圣”,共同负担接引信徒的任务。

由于观音具有救苦救难、送子送女等可以解救现实苦难、满足现

实愿望的属性,对于一般民众来说,他比其他那些只能让人死后得到利益的神祇更为亲近,所以他更受一般民众的欢迎,这是观音信仰在中国最为流行的原因。南北朝时期,中国出现许多关于观音信仰的“灵验记”或“感应故事”,内容大同小异,都是叙述某人因信仰观音而如何得到保佑及救助的事迹。并出现一批宣扬观音灵验事迹的疑伪经,如《高王观世音经》、《观世音三昧经》等。这些故事与疑伪经充分反映了哀苦无告的孤苦百姓,因为无法掌握自己的命运,只好把援救的希望寄托在大慈大悲的菩萨身上,反映了观音信仰所以盛传不衰的根本原因。

(四) 民众佛教的理论基础

民众佛教的理论基础是功德与功德转让思想。所谓功德,指从事各种修福积德的行为,诸如造像、修寺、开窟、建塔、写经,乃至修桥铺路、怜老惜贫等行为后所产生的一种可以引得福报的神秘物质,属于无表业。所谓功德转让,广义地说,是指某人修积的功德,不仅可以使本人消除罪孽,得到美好的未来;而且可以转让到他人身上,消除他人的罪孽,使他人得到美好的未来。狭义地说,则指佛或大菩萨可以用自己修积的宏大功德佑庇所有的信仰者,消除他们的罪孽,使他们得到解脱。

佛教本来是一个主张自力拯救的宗教。释迦牟尼认为,每个人因自己所造的业力的牵引,在三界中轮回不已。只有凭借自己的修习,才能够断绝业惑,趋于涅槃。这里所讲的修习,特指戒、定、慧,不包括上文所说的任何功德活动。所以释迦牟尼逝世,他的尸体毗荼、舍利供养都由俗人承担,弟子们概不参与。当时也没有功德转让的思想。修习完全是个人的行为,其他人对此是无能为力的。小乘佛教的“佛”(觉者),只是觉悟了佛法真理,并把它教授给别人。本身不具备救度功能。所以释迦牟尼逝世前,教导弟子必须以法为师,以己为师。“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教”这一偈颂反映的就是这

种思想。当时也念佛，但早期的念佛只表示对佛的崇敬心情或表示三归依。后来发展到念佛的相好与功德，但也只是禅定的方法之一。如：

若有比丘正身正意，结跏趺坐，系念在前，无有他想，专精念佛，观如来行，未曾离目。已不离目，便念如来功德。如来体者，金刚所成，十力具长，四无所畏，在众勇健；如来颜貌，端正无双；视之无厌，戒德成就。犹如金刚而不可毁，清静无瑕亦如琉璃。……是为修行念佛，便有名誉，成大果报，诸善普至，得甘露味。至无为处，便成神通，除诸乱想，获沙门果，自致涅槃。（《增一阿含》卷二）

很显然，这儿修行的主体仍是修行者本人，所念的佛并无外力救助的意义。因为念佛是禅定的一种方式，所以通过念佛可以断缠去惑，得到一种心理的愉悦与宁静，从而趋于解脱。

但后来情况发生变化，僧人们开始参与各种功德活动。被称念的对象——佛——开始成为修行活动的主体，修行者反因信奉、称念佛而蒙佛的功德庇佑，才得救助。《增一阿含经》论述如来六种功德时称：“复次，众生身、口、意行恶，彼如命终，忆如来功德，离三恶趣，得生天上。正使极恶之人得生天上，是谓第六如来功德。”（《增一阿含经》卷三二）在此，修行者不是凭自己的修持，而是凭借对佛的虔诚信仰，凭借念佛而得脱恶趣。为什么会出现这一转变呢？其底蕴是功德转让思想。关于这一点，《那先比丘经》讲得十分清楚：

王复问那先：“卿曹沙门言：人在世间作恶，至百岁临欲死时念佛，死后者皆得生天上。我不信是语。”……那先语王：“如人持小石置水上，石浮耶？没耶？”王言：“其石没。”那先言：“如令持百枚大石至船上，其船宁没不？”王言：“不没。”那先言：“船中百枚大石因船故不得没。人虽有本恶，一时念佛，用是故，不入泥犁中，便得生天上。”（《那先比丘经》卷中）

石头因置于船上，蒙有船助，故得不沉于水。同理，无论人作多少

恶业,但只要念佛,便可得到佛的功德的荫庇,从而得到解脱^①。功德转让思想是大乘形成的关键,前贤多有论述,此不赘言。

中国的农民,绝大多数没有文化,他们的脊梁肩负着整个社会,他们蕴藏着极大的革命积极性,但由于封建统治阶级的长期剥削与压迫,他们也具有愚昧、落后的一面。深奥的佛教义理,农民是不懂的。他们也没有条件与余暇从事青灯古佛的修行。对他们来说,做功德好比储备口粮;功德转让犹如民间互通有无,很容易理解。而民众佛教种种简便的方式,也适合他们的条件。这就是以功德与功德转让思想为理论基础的民众佛教能够在中国广泛流传的基本原因。

(五) 民众佛教的两大思潮

社会思潮往往对该社会的各个方面产生强大的影响。这一时期出现的末法思想与三宝崇拜两大思潮对民众佛教的发展影响甚为巨大。

1. 末法思想

佛教认为,世界的根本理法——佛法虽然永世长存,但由某一个具体的佛创立的一代佛教则与一切有为法一样,有其产生、衰落、灭亡的历史。释迦牟尼创立的这一代教法的存世可分为正法、像法、末法三个阶段。“佛虽去世,法仪未改,谓正法时;佛去世久,道化讹替,谓像法时;转复微末,谓末法时。”(《法华义疏》卷五)亦即第一阶段的佛教正确无误,所以称为正法。传统认为这一阶段既有教法,又有人认真修行,并能够证得道果。第二阶段的佛教看起来貌似正确,实际上似是而非,所以称为像法。传统认为这一阶段虽然有教法,也有人认真修行,但已经无人可以证得道果。第三阶段的佛教衰微已极,所以称为末法。传统认为此时的世界是处于劫浊、见浊、烦恼浊、众生

^① 关于印度佛教念佛仪礼的演变,参见方广锜:《关于敦煌遗书佛说佛名经》,载《敦煌吐鲁番学研究论文集》,汉语大词典出版社1990年版。

浊、命浊的五浊恶世,虽然还有教法,但已经没有人认真修行,更没有人能够证得道果。末法时代结束,释迦牟尼的一代教法就完全灭亡。关于这三个阶段时间的长短,不同的经典说法不同,但在中国较为流行的观点认为正法五百年、像法一千年、末法一万年。当时,中国对释迦牟尼的诞生年代也有种种不同的说法,其中一种比较流行的说法认为释迦牟尼诞生于周昭王二十四年(前977年)。按这种说法推算,从梁武帝普通四年或北魏孝明帝正光四年(523年)起,佛教就进入末法时代。当时有不少经典叙述末法时期的佛教状况,诸如众生愚痴,沙门不守戒律,国王肆意灭法。如《小法灭尽经》叙述佛在拘夷那竭,将入涅槃,预言佛法灭尽时的情况。谓其时五逆浊世,魔道兴盛,魔作沙门,坏乱佛教。奴为比丘,婢为比丘尼,淫佚浊乱,男女不分。真正勤修佛法者反遭诋毁。其时女人尚精进作功德;男人傲慢,不用法语。大水忽起,众生皆溺。十二部经尽不复现,不见文字,佛法如灯而灭。要待数千万年后,方有弥勒下凡成佛等等。

如前所述,当时已经出现佛教与儒道两家的尖锐矛盾、佛教教团戒律弛荡等一系列问题;也出现了北魏太武帝废佛与北周武帝的废佛。这一切使佛教僧人相信佛教的确已经进入末法时代。他们认为,与末法时代相应,佛教应有新的、不同以往的教化方式,才能在五浊恶世教化众生。他们强调功德的价值,强调他力拯救的意义,从而推动了社会上种种功德活动的兴盛与弥勒、弥陀与观音信仰的传播。

2. 三宝崇拜

三宝即佛、法、僧等佛教的三大组成要素。印度佛教有三归依,原为归依三宝,表示自己从此信奉佛教的意思。中国佛教徒在功德思想的影响下,将三归依发展成为三宝崇拜,成为中国佛教的一种重要的崇拜方式。

如印度的各种《佛名经》,大都均系礼拜佛名,个别亦有礼拜菩萨

名,但至今未见有礼拜佛经名的。而南北朝时期中国人自撰的《佛名经》,在三宝思想的影响下,则以三宝次第、分别礼拜佛名、经名、罗汉、菩萨及辟支佛名。从各种资料可知,三宝崇拜是南北朝时流行的一种重要佛教思潮,对当时佛教各领域,尤其是佛教的俗信、仪礼、祭式、大藏的形成等关系甚大。应该进行认真研究。

(六) 疑伪经的发展

这一时期,佛教疑伪经大量涌现。隋初法经等人所撰《众经目录》共著录各类疑伪经 195 部四百零二卷,其中绝大部分都产生在这一时期。当然,疑伪经中有些经典并非中国人所撰,而是域外传入并翻译的,但确有不少出自中国人的手。

如《大方广华严十恶品经》,谓一切众生若修善根,则应不害众生;不行放逸;不饮酒;不食肉;常行大慈。并着重论述了饮酒、食肉的罪孽及断食酒肉所得之福报。是以梁武帝为首的中国佛教信徒掀起的断食酒肉运动的产物。

《救苦观世音经》,前段劝念观世音,谓可度脱一切。内容取之《观世音菩萨普门品经》而敷衍之。后段谓入生前不知行善,死后入地狱,尽受诸苦。最后劝人精进诵经,往生无量寿国。反映了民间的观音信仰与地狱思想。

《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》,本经系《佛名经》之亚流。谓持诵佛名、忏悔发愿可灭罪得福云云。陈文帝有据本经而作《大通方广忏文》,据此,本经当产生于南北朝时期。

《救护疾病经》,本经谓佛见三人身患恶疾,莫知所由,乃遍请过去七佛及密迹金刚,知因犯三宝,故得恶疾。经中叙述了偷取三宝物、不敬三宝所犯诸病,又谓众生蠢蠢,皆有佛性,此人之病易除消灭。佛告诸人,只要百日之中请诸大德法师治斋,日日礼七佛及密迹金刚、无量寿佛,一日造一卷《救疾经》,行忏悔,疾即可愈。

《决定罪福经》,本经内容谓佛对慧法菩萨讲述罪福之因果报应。

经中称佛涅槃后,世当五乱:人民乱、王道乱、鬼神乱、人心乱、道法乱。四部弟子心秽行贪;众生求佛者虽多,得道者少。佛法中大魔令法毁坏。但如人能作布施、持戒、修塔、造像、造经等各种功德,则可以得到福业。经末强调诸福业中布施之福最大。本经主旨在强调末法佛教衰败时如何修持佛法以求灭罪得福。

《妙好宝车经》,元魏时淮州比丘昙辩撰,后由青州比丘道侍改治。本经除宣扬佛的寿命、威力、念佛功德外,谓佛告宝车菩萨:“汝今应当教诸众生,普皆受持三归、五戒、十善、八斋”,并应“於斋日在三尊前发露忏悔,自悦过咎”,称这样便可罪灭福生,不受三恶道之苦。经中还宣传宝车度人之法及受持本经之无量功德。

《像法决疑经》,本经谓如来应常施菩萨所问,回答未来像法世界中,众生作何福德最为殊胜。认为应修慈悲心,布施贫穷孤老及至饿狗,提出布施更胜于敬佛法僧三宝,布施为六度之首,虽行五度,不作布施便不能得到涅槃彼岸。经中对像法期中,僧俗人等的造恶及佛法的颓废作出种种预言,谓善必有恶,盛必有衰,虽佛法亦不能免。最后谓未来世四辈弟子能于本经生欢喜心,所得功德无量无边。

《观世音三昧经》,本经是宣扬观世音信仰的重要经典。经中谓观世音在释迦牟尼之前早已成佛。过去诸佛及释迦牟尼作菩萨时,均诵此《观世音三昧经》。人闻此经,必离恶道。经中叙述供养读颂本经的方法及功效、神咒。反复称颂持诵此经的功德及观世音之神通。此经在历史上影响颇大,多种佛教章疏均曾引用,对中国观世音信仰的形成与发展产生过重大作用。

《首罗比丘见月光童子经》,本经可分三个部分:第一部分叙述首罗比丘从大仙处得知月光王将于汉境出世,欢喜踊跃,询问月光王出世的种种具体情况以及如何退破与月光王同时出世之大魔,如何避灾等。第二部分叙述大仙到君子国太宁寺,国王等人听到月光将出世,同赴月光所居之蓬莱山中海陵山下闵子窟,询问圣君出世之法

则。第三部分为《五百仙人在太宁山中并见〈月光童子经〉》，叙述大仙在太宁山中见到《月光童子经》一卷，宣说咒语，宣扬读经念咒之功德等，经中出现大量中国地名、人名。预言申酉年时天下将逢一灾运，同时月光出世，持经行善者可得济度等等。研究者或谓该经是北齐僧人在太宁山一带所造。本经以末法思想为理论依据。用月光童子出世作支那国王的预言为线索，结合道教信仰，宣扬修持三归、五戒、十善的简易法门，反映了民间佛教的流传形态。经中宣扬的“常行平等”、“货租不输”的社会理想，揭露了上层僧侣的堕落，反映了下层民众的社会要求。

疑伪经是反映民众佛教流传状况的重要资料。

第三节 宗派分立

宗派分立时期，也是佛教的中国化趋向成熟并最终完成的时期。有两个标志可以证明此时佛教中国化趋向成熟并最终完成。首先，就外部环境而言，三教合一已经成为社会的共识；统治者也已经比较自觉且成熟地推行三教合一的政策。其次，就佛教本身来说，中国式佛教宗派已经形成，中国僧人开始自己创宗立说。

以往一般认为隋唐时期中国佛教的发展最为兴盛。其实，从寺院及僧尼数目等发展规模来看，南北朝时期才是中国佛教发展的顶峰。隋唐佛教最兴盛的时候，也只有数十万僧尼，绝对没有北朝僧尼二三百方这样的规模。但是，从两种文化的相互关系来说，南北朝时期，佛教虽然兴盛，实际还处在客位文化的地位。喧宾夺主，招致废佛。而这一时期，佛教已经与中国文化融会，成为中国文化密不可分的一部分。

一、三教合一总格局的形成

在南北朝晚期已经出现的南北佛教融合的趋势,随着隋朝的统一而得到进一步加强。经过数百年的吸引、摩擦、濡化与融合,佛教已经在中国传统文化中找到自己的位置,中国传统文化也认识到佛教的补充作用。由此确立的以儒为基础,以佛、道为羽翼的大格局绵延千年,这就是隋、唐王朝得以成功推进三教合一政策的背景。所以,唐朝初年一度重新爆发的“沙门拜君亲”之争,实际只是一股回流。随着唐玄宗的成熟的三教合一政策的执行,这种争论也就不复出现。

但是,在思想领域,这一时期的佛教各派如百花竞艳,不断推出新的理论。相形之下,儒、道两家却显得较为逊色。道教有李唐政权的支持,一方面不断地搬运佛教以充实自己,一方面力图更大地扩展自己的势力;此时的儒家虽然在政治上占据绝对的优势地位,但由于没有理论的突破,于是表现出一种情感的紧张。在独裁制度下,政策往往会因人而设、因人而废。因此,三教合一的均衡一旦被打破,新的废佛浪潮随之出现。不过,新的废佛浪潮并没有能够摧毁三教合一的总格局。

(一) 隋朝佛教的复兴

隋文帝生养于尼寺,从小信奉佛教。及得帝位,称:我兴由佛法。即位当年,便“普诏天下,任听出家。仍令计口出钱,营造经像。而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处,并官写一切经,置于寺内。而又别写,藏于秘阁。天下之人,从风而靡,竞相景慕。民间佛经,多于六经数十百倍”(《隋书》卷三五)。因周武帝废佛产生的凋残局面,由是改观。佛教在中国流传数百年,在民间已颇植根基,强令废止,终难奏效。故隋文帝兴佛令下,天下人从风而靡。

隋代兴佛的情况,唐道世曾有记载:

隋高祖文皇帝：开皇三年（583年），周朝废寺咸乃兴立之。名山之下，各为立寺。一百余州，立舍利塔。度僧尼二十三万人。立寺三千七百九十二所。写经四十六藏，一十三万二千八十六卷。修故经三千八百五十三部。造像十万六千五百八十区。自余别造，不可具知之矣。

隋炀帝：为孝文皇帝、献皇后长安造二禅定（按：疑为“寺”之误），并二木塔，并立别寺十所，官供十年。修故经六百一十二藏，二万九千一百七十二部。治故像十万一千区。造新像三千八百五十区。度僧六千二百人。

右隋代二君四十七年，寺有三千九百八十五所；度僧尼二十三万六千二百人；译经八十二部。（《法苑珠林》卷一〇〇）

但据《佛祖统纪》卷三九，开皇十年（590年），僧尼数字已达50万。总之，隋代兴佛，仍承袭北朝修寺、建塔、写经、度僧、造像等功德活动。如果说有什么与前不同的特点，那就是隋文帝极好瑞应，又喜修舍利塔。于是隋朝所修舍利塔特别多，出现的瑞应也特别多。从下述《古宝轮禅院记》可见当时情形之一斑。

大随（隋）武元皇帝收得无畏三藏进到舍利五十九粒，肉髻珠三分得一分。仁寿元年昙延国师、神尼智仙、法汝、道秀起塔八座，道胜起塔五十一座。下基起大塔、甘橙起木塔。善法寺见光：四度八娑罗树，二度五色云，一卧佛、二菩萨、一神尼，逐（？）内见鸟三枝，金花（？）自然幡盖，异香云成轮相。仁寿元年三月二十三日，善法寺、阐业寺、大兴国寺、开法寺，二十八日卯时司马张备辘下得鸟，黄色，大如鹑，驯。至二十八日，大都督侯进筑基掘地。闾乡县王山乡杜□奉奏：四月初五日酉时，神尼道秀送舍利变成轮相，大如车轮，白云覆其轮，红紫色青云从宝塔内出现。文林郎韦范、僧昙畅并见光起。其塔高一百八十八尺，殿宇一百餘间。藏□禅师建道秀之坛。古宝轮禅院记。（《北京图书馆藏石刻资料

汇编》第九册)

经过两次废佛,佛教教团从切身经验中体会到佛教要在中国发展,必须依靠政权。于是处处表现出依附政权的姿态。如开皇三年(583年)那连提耶舍译出《德护长者经》,经中称佛预言末法时将有关月光童子在那国作大国王,名为“大行”,令一切众生住于佛法。于是僧人开始称隋文帝为“大行菩萨国王”,以与隋文帝自称“我兴由佛法”相呼应。又如僧县迁称隋文帝是三尊之一:“佛为世尊,道为天尊,帝为至尊。……佛……放神光,除其罪障。陛下光明,充于四海。”(《续高僧传》卷一八)反映了佛教已经相当自觉地认识到自己的地位。另一方面,儒家知识分子也认识到:“道、佛者,方外之教,圣人之远致也。俗士为之,不通其指,多离以迂怪,假托变幻乱于世。斯所以为弊也。故中庸之教,是所罕言。然亦不可诬也。”(《隋书》卷三五)双方认识逐渐趋于同步,为三教合一政策的实行提供了前提条件。

隋代佛教的另一个重要特点是南北佛教的融会。如前所述,与南北分裂的政治格局相适应,南北佛教各有自己的特点。当然,南北朝时期,两地的交流也没有停止过。如三论学派,起源于北方,后传入南方,蔚为大宗。毗昙、成实、涅槃、摄论诸学派产生于南方,又传入北方等等。尤其是南北朝晚期,地论学派南下,与南方的摄论学派合流,使得佛教界普遍转向对心性问题的探索,对中国佛教思想史有重大意义。隋代,这种融会在更大的范围内广泛进行,为宗派的鼎盛、理论的创新作好了准备。

(二) 唐代早期的三教论衡

隋末农民战争,既推翻了隋王朝,也极大地冲击了隋王朝所支持的佛教。唐朝建立后,佛教又逐渐走上平稳发展的道路。但由于建立唐朝的李氏祖先原是西域少数民族,君临天下以后,为了论证自己世系的显赫,便拉道教的老子当先祖。在这一背景下,产生了新的三教论衡。由于当时三教合一思想已基本确立,尤其是儒家的绝对统治地

位已经不可动摇,所以新的三教论衡主要表现为佛教、道教的争高下,排座次。

首先提出这一问题的是唐初太史令傅奕。武德至贞观年间,他数次上书,又集魏晋以来反对佛教的人士的言论、事迹,为《高识传》十卷,力陈佛教的弊端,主张废除佛教。傅奕的观点引起很大的反响,所谓“秃丁之诮,间里盛传;胡鬼之谣,昌言酒席”(《法琳别传》卷上)。佛教则有法琳等应战答辩。由于当时的政治背景,总的来说,佛教在这场论辩中处于劣势。但傅奕的排佛言论,除了说佛法害国之外,还是致意于华夷之辨,这在当时,已经没有实际意义。

唐代早期的几位皇帝,从个人来说,对佛教的态度各有差异。如唐高祖基本持否定态度,但为了国家的长治久安,并不主张采取暴力措施,而倾向采取限制的办法。唐太宗曾经公开宣布:“至于佛教,非意所遵。虽有国之常经,固弊俗之虚术。”(《全唐文》卷八)他也不信道教,说:“梁武帝君臣唯谈苦空,侯景之乱,百官不能乘马。元帝为周师所围,犹讲《老子》,百官戎服以听。此深足为戒。”宣称:“朕所好者,唯尧舜周孔之道,以为如鸟有翼,如鱼有水,不可暂无耳。”(《资治通鉴》卷一九二)在佛、道先后问题上,他说:“今李家据国,李老在前。释家治化,则释门居上。”(《集古今佛道论衡》卷三)决定道在佛前。这与他重修《氏族志》,把李氏排在首位的政治考虑是一致的。目的都是力图打破门阀士族在社会上的垄断地位。他在各战场为阵亡者修建佛寺;为报母恩,舍宫为寺;也完全是政治性举动。玄奘从西域返回,唐太宗对玄奘表现出前所未有的尊重。但这主要是对玄奘道德、人品、才干的倾慕,所以两次请玄奘还俗,共谋朝政。虽然本人并不信佛,但他是一个聪明的统治者,懂得推行三教合一,利用佛、道两教为自己的统治服务。相对而言,唐高宗较为信奉佛教,所以在佛、道先后问题上采取折中态度:“公私斋会,及参集之处,道士、女冠在东,僧、尼在西,不须更为先后。”(《全唐文》卷一四)迨至睿宗,干脆下令“每缘法事集

会,僧、尼、道士、女冠等,宜齐行并进”(《旧唐书》卷七)。其后武则天革唐命,一批沙门诣阙呈佛记,盛言神皇受命之事。对于武则天来说,既然李唐因为自己姓李而高抬道教,则武周自然应把开革命之阶的释教升于道教之上。而中宗一旦复辟,释道秩序立刻又发生变化。

通观这一时期,释道先后秩序之升降,完全取决于统治者的政治需要,并不影响释道两家在社会上的实际地位,也不改变统治者三教合一的既定政策。因此,这种释道先后之争,已经不具有很大的实际意义。值得注意的倒是唐朝统治者在推行三教合一政策的过程中,通过一系列具体的措施,把方外的佛教完全纳入到国家体制以内,从此,国家政权完全压倒佛教神权。这一过程从初唐已经开始,大约到唐玄宗时代完成。

(三) 国家政权对佛教控制的制度化

唐玄宗时期,中国社会发生一系列重要变化,佛教也不例外。主要表现在国家政权对佛教控制的制度化。唐玄宗本人倾向于信奉道教,但他在政治上自觉地执行三教合一的政策。他曾经分别注释《孝经》、《老子》与《金刚经》,以表示对三教的不偏不倚。中国的封建统治者为了国家的长治久安,绝对不赞成一个宗教力量独立于国家体制之外。唐王朝总结前代的经验,通过如下种种方式,终于将佛教纳入自己的统治体系中。

第一,确定天下寺院定数。“凡天下寺总五千三百五十八所。三千二百四十五所僧、二千一百一十三所尼。”(《唐六典》卷四)凡属违敕寺院,一概拆除。如睿宗景云二年(711年),下令拆除诸郡无敕寺院;玄宗开元十五年(727年),敕天下村坊佛堂小者,并拆除之。

第二,制度化的僧尼簿籍管理。严禁私度僧尼。天下僧尼,每三年造一次簿籍,一式三份。一份留县、一份送州、一份上缴祠部。度僧须经官方批准,发给度牒。对无度牒的私度僧尼,有司有权括责处分。

第三,进一步完善从中央到地方的各级僧官制度。

第四,实行僧尼试经制度。如玄宗敕“有司试天下僧尼,年六十已下者,限诵二百纸经。每一年限诵七十三纸,三年一试。落者还俗。不得以坐禅、对策义试。诸寺三纲统宣入大寺院”(《唐文拾遗》卷一)。

第五,僧尼犯法,一律按国法处治。

第六,皇帝即位、大赦、宣诏,佛教僧尼须与道教、儒教一起排班听诏。国家忌日、皇帝生日,佛、道两教须在供养有诸代皇帝画像的指定寺院设斋行香。

第七,通过御前三教论衡、内道场讲经、内道场供养、赐封国师,乃至赐紫封爵笼络佛教上层人物。

上述种种措施的执行,虽然有先有后,时松时紧,但基本上贯彻下来。这些措施通过组织控制,思想制导,把佛教的发展牢牢控制在国家政权允许的范围之内。从制度上保证了三教合一的顺利推行。

(四) 均势的失衡与反佛思潮

前面所说三教合一格局的确立是指这一时期中国意识形态领域的总体态势。但是,中国毕竟是一个封建的专制主义国家,皇帝具有至高无上的权力,唐太宗、唐玄宗这样雄才大略的皇帝毕竟是少数,所以,因皇帝个人的好恶而影响总体格局的一时失衡便毫不足怪。当然,均势的失衡有时并非仅仅是皇帝个人的问题,它包括各方面的因素。需要具体问题具体分析,很难一言以蔽之。

这一时期的各种反佛思潮没有停止过活动,并以各种形式反映出来。其中较为引人注目的,除了前述初唐的傅奕反佛外,就是唐宪宗时韩愈的谏迎佛骨。

凤翔(今陕西扶风)法门寺有塔,约建于北魏时期。塔下地宫藏有“佛指舍利”。该佛指舍利何时入藏已不可考,唐太宗时已经出现开示供养等活动。其后有30年一开,开则岁丰人安之说,故武则天、唐肃宗、唐德宗都曾举行迎佛骨的活动。每次迎佛骨都极尽穷奢极欲之能事,以为功德。奉佛百姓则顶缸指炬者争先,舍财投宝者耻后。既出

现种种宗教狂热,又是对人力、物力的极大浪费。

元和十四年(819年),唐宪宗又一次举行迎佛骨活动,王公士庶,竞相施舍,惟恐弗及。百姓有破产布施者,有烧顶、灼臂而求供养者。在这种情况下,韩愈上表反对。他的反对引起宪宗的愤怒,差点被处以极刑,最终被贬到潮州。但这件事也为韩愈赢来千载令誉。

韩愈反对迎佛骨这种劳民伤财的活动,无疑是正确的。因此得到后代儒家的赞许。但是,如果今天分析一下他的《谏迎佛骨表》,可以看到除了“佞佛短祚”、“崇佛糜费”、“夷夏之辨”等传统观点之外,没有什么新的内容。其实,指责“佞佛短祚”没有什么道理。国祚的长短由诸种因素决定,不取决于是否信奉佛教。“崇佛糜费”的责任也不完全在佛教本身,主要在造成糜费的诸种社会条件,尤其是带头糜费的统治阶级。至于像“夷夏之辨”这种观点,虽然在历史的某些场合,它也起到激励民族气节的作用,但从根本上讲,它反映的是儒家思想刚性的、保守的一面,不利于中外文化的交流与国内民族的团结。在佛教已经中国化的条件下还要硬来区分所谓“夷夏之辨”,只能说明韩愈头脑的僵滞与泥古不化。

儒家在国家政权中拥有特权,在三教合一的格局中占据统治地位。在三教合一的格局基本均衡时,儒家本来是可以接受与佛道共处、互补这一事实的。但是,当最高统治者向佛教倾斜,或佛教因其他因素势力急剧发展时,某些儒家人物会在忧国忧民的情感的驱使下,挺身而出,捍卫儒家的原则,实际也是捍卫儒家的地位。但是,与佛教诸宗派此时层出不穷的新观点、新思想相比,此时的儒家缺乏理论的武器。因此,在与佛教的斗争中除了诉诸文化的尊严、诉诸自我文化中心主义、诉诸民族情绪之外,别无良策。而这种情绪化的进攻,是不可能有什么积极的效果的。

不过,韩愈的《谏迎佛骨表》发出一个信号,说明三教合一的格局已经出现裂痕。

二、诸宗简介

中国式佛教宗派的出现是佛教已经中国化的重要标志之一。

所谓中国式佛教宗派,大致有这么一些特点:以一定的佛教学说为传承,以一定的寺院经济为依托,仿照中国封建宗法制父子相承的形式,将学说的传承与寺院财产、教团领导权的继承结合起来,团体成员虽然不像世俗社会那样存在血缘关系,但一般均像世俗社会一样讲究祖孙昭穆等辈分,由此形成相对稳定的佛教团体。

最早出现的中国式佛教宗派是在南北朝晚期由智顛创立的天台宗。隋朝产生了三论宗、三阶教。唐朝是佛教宗派大盛的时期,出现了法相宗、律宗、华严宗、禅宗、密宗。另外还有世系跳跃的净土宗。下面对这些宗派略作简介。

(一) 天台宗

因该宗于南朝陈末隋初创于天台山(今浙江天台县境内),故称。该宗主要依据《妙法莲花经》,故又称法华宗。

该宗把印度中观派佛教理论家龙树视为本宗的初祖,但学术界认为该宗的理论先驱应是北齐慧文与南岳慧思,实际创始人则为智顛。慧文是北朝魏齐之际的禅师,确立了一心中观空、观假、观中的“一心三观”禅法。慧思是由北入南的僧人,他依据《法华经》的旨意,阐发“诸法实相”的理论。智顛是慧思的弟子,他继承慧思止观双修的传统并加以发挥,终于融合南北学风,创立了教观总持、解行并进的新学风,以“一念三千”与“圆融三谛”来论证“诸法实相”的新理论。智顛是个政治活动能力很强的僧人,南朝时,他与陈宣帝及达官贵人往来密切。入隋后,又与晋王杨广深相接纳,为杨广授菩萨戒,并接受杨广所赠“智者”称号,故世称“智者大师”。智顛逝世后,杨广依照他的遗愿在天台山修建国清寺,至今仍为天台宗的祖庭。智顛一

生著述甚丰,大部分为其弟子灌顶笔录、整理成书。智顓在著作中经常自由发挥经义,因此,后代学者有讥他误解佛典的。其实,这正是他创宗立说的方法。

天台宗据以立宗的主要经典是《法华经》、《大智度论》、《大般涅槃经》、《小品般若》等。在传教弘法的过程中,天台宗僧人编撰了大量的著作,专门阐述天台宗的教义与止观双修的思想。这批著作被集中起来,称为“天台教典”,发挥了很大的作用。

天台宗的判教为五时八教。五时即将释迦牟尼的一代教法分为五个时期:华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时。认为法华涅槃时是对佛教基础最深厚的听众讲的,经典就是《法华经》与《涅槃经》,论述的是佛教最高的真理。从而论证了唯有天台宗的教理最为圆满。八教为化仪四教与化法四教。化仪四教指释迦牟尼依据听众的才能、智慧不同而采取的顿、渐、秘密、不定等四种传教方法;化法四教指五时说法的教理深浅,分藏、通、圆、别。

该宗的中心理论是讲“诸法实相”。他们认为万有差别的事相实际上都是假象,其本质是统一的,所以诸法本身均反映了真如法性的本相。并用“一念三千”与“圆融三谛”来论证上述理论。该宗对中国哲学的发展有所贡献。如该宗“性具善恶”的观点对深化中国人性论的讨论有一定的意义。该宗“无情有性”的观点具有一定的泛神论倾向,对后代也有影响。

智顓之下,该宗之灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然等世代相传,其中灌顶与湛然影响尤大。会昌废佛之前,该宗一直是中国佛教的一大宗派。

(二) 三论宗

因该宗主要依据《中论》、《百论》、《十二门论》立宗,故称。

传统以龙树为该宗印度初祖,以鸠摩罗什为中国初祖,并以什门三论学人及南北朝三论学派的高僧为历代祖师。学术界认为,作为一

个宗派,三论宗是由隋吉藏创立的。吉藏,原籍安息,本人生于南朝陈金陵,七岁从法朗出家。而法朗则曾从三论学派僧诠受教,僧诠又是著名的僧朗的弟子。故吉藏颇自得于自己的师承,曾标榜“学问之体,要须依师承习”(《大乘玄论》卷三)。他一生勤于著述,有著作 38 部,现存者有 27 部。他曾居住会稽嘉祥寺十五年,问道者千余,世称“嘉祥大师”。开皇末年,应晋王杨广之召入长安,先后居慧日寺、日严寺。七众闻风,造者万计。唐武德年间,高宗设十大德,他居其一,可见当时的地位。

传统称该宗以《大品般若经》为所依经,以《中》、《百》、《十二》等三论为所依论。其实该宗主要以三论立宗。在判教方面,该宗以二藏、三轮判释释迦一代教法。二藏即声闻藏与菩萨藏,亦即大乘与小乘。三轮为:(1)根本法轮,即《华严经》;(2)枝末法轮,即从《华严》之后到《法华》之前的一切大、小乘经典;(3)摄末归本法轮,即《法华经》。谓释迦牟尼成道后,先讲的是根本法轮,但众生根钝,无法理解,只好演一佛乘为三乘,讲诸大、小乘经典。至众根圆熟,便讲《法华》,以三乘归一,摄末归本。

该宗的主要理论是诸法性空的中道实相论。为了论证这一理论,提出破邪显正、真俗二谛、八不中道三种法义。该宗主张一切众生本性湛然,本有佛果觉体。因被烦恼客尘所蔽,所以流转生死。只要拂除客尘,自然显出湛然寂静之本有觉体。

吉藏门下有慧远、智颢、硕法师等。并有高丽慧灌,后传三论宗于朝鲜与日本。再传弟子有元康。该宗数传后,因天台宗、法相宗相继流传,故渐湮没无闻。

(三) 三阶教

因该宗主张时、处、人均可分为三阶,故名。

该宗创始人隋僧信行,河北魏郡(今河北大名县东)人。出家后勤研经典,有一系列与人不同的见解,认为末法时代应该有与以

前不同的修习法。他舍弃具足戒，专行头陀苦行。他的观点与行为逐渐引起人们的注意。开皇初年，信行被召入京，仆射高颍为他在真寂寺立院别住。在长安，他受到许多信徒的供养，又修建化度、光明、慈门、慧日、弘善等五座寺院，弘扬三阶教。长安的许多寺院都仿效他提倡的修习法。信行有著述四十余卷行世。于开皇十四年（594年）逝世。

三阶教的典籍以信行自己编撰的类集众经的诸种著述为主，如《三阶集录》及诸种以“对根起行”命名的杂录。也有后代三阶教僧人编撰的其他典籍。但大多亡佚。

在判教方面，信行把全部佛教依照时、处、人分为三类，每类各分为三阶。（1）时的三阶，即正法、像法、末法三个阶段。（2）处的三阶，第一阶是一乘所依的净土，莲华藏世界；第二阶是三乘所依的秽土；第三阶就是世间众生生活的这个五浊恶世现实世界。人的三阶，第一阶是最上利根一乘之根机，属于纯正无邪位；第二阶根机不定，属于邪正不定位；第三阶邪解邪行成就，属于纯邪无正位。信行认为现在处于末法时、五浊恶世，众生均为第三阶人。信行又把佛法分为普法与别法两类。所谓普法指不分大、小乘，不分凡圣，普敬普信。所谓别法指区别大、小乘与凡圣。信行认为末法众生没有能力学习别法，只能学习普法。从普法思想又引出“普佛”概念。因为既然对人不作凡圣的区别，则已成佛、未成佛也就没有什么不同。从根本上讲一切众生都有佛性，都可以成佛，只是现在还没有成佛而已。因此主张把一切众生都看作候补中的“当来佛”。在实践上便学习《法华经》中的常不轻菩萨，不论男女老少，逢人就拜，认为是礼拜真佛。

在提倡敬拜一切众生的同时，三阶教要求信徒必须认识自己是末法时代、五浊恶世的第三阶人，犹如重病人，要用重药。所以他们提倡苦行忍辱，以吃寺院的饭食为非法，每天乞食一餐。死后把尸体放到树林中供养鸟兽，然后收骨起塔。信行的灵塔在终南山至相寺，后

来的三阶教徒,无论僧俗,均循例葬于信行墓塔左右,故该寺后成为三阶教的集体墓地,称百塔寺。

三阶教特别强调集体布施的功德,认为:“若复有人,多饶财物,独行布施,从生到老,其福甚少。不如众人,不同贫富贵贱道俗,共相劝化,各出少财,聚集一处,随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病困危之人,其福甚大。”(《像法决疑经》)并为此建立不少无尽藏。据说,这些无尽藏聚敛的财富不可胜计,一般用于修造寺院佛塔,救济孤寡贫病及供养僧众。长安化度寺布施的范围,东至河北、河南,西到甘肃、四川。

三阶教徒日常勤于礼拜。昼三夜三,六时各严香花,入塔观像、供养、行道、礼佛。敦煌遗书中保存有他们礼忏时用的典籍。

三阶教创立后,曾经盛行一时,影响越来越大。由于它的学说与修行方法与传统差别较大,故引起正统派僧人的反对,屡屡遭到非难乃至朝廷的禁止。隋代、武周代、开元朝都曾下令禁绝它的流传,没收它的无尽藏,但效果不大。唐代宗、德宗年间,三阶教一度为朝廷所承认,信行所撰著作也被收入皇家大藏经。会昌废佛后,该宗衰微无闻。

(四) 法相宗

该宗着重从理论上辨析一切事物(法)的种种表现(相),及其产生原因,故名。由于该宗主张“唯识无境”,故又称唯识宗。因它的创始人玄奘及其弟子窥基居住在大慈恩寺,又称慈恩宗。

唯识学说由印度佛教理论家无著、世亲兄弟所创,南北朝时传入中国,被地论学派、摄论学派所传习。唐代僧人玄奘游学印度期间,在那兰陀寺从唯识大师戒贤求学,回国后,系统传译了一大批有关典籍,奠定了该宗的理论基础。玄奘在翻译时,边译边讲,教授了一批弟子。这批弟子对该宗典籍竞相注疏,在理论上各有发挥。尤其是玄奘的高足窥基,著作最丰,有“百部疏主”之称。弟子圆测亦著论疏多部。由于玄奘及其弟子的努力,法相宗盛极一时。

该宗以《瑜伽师地论》为立宗之本，并辅以《大乘百法明门论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达磨杂集论》、《辩中边论》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘庄严论》、《分别瑜伽论》等十部论著，称“一本十支”。此外，玄奘杂糅印度十位学者的注疏而编译的《成唯识论》也是该宗的基本典籍。

在判教方面，该宗将佛教分作有、空、中道三时。第一时有教，指小乘佛教的理论；第二时空教，指大乘佛教般若系统的理论；第三时中道教，指破斥有、空两种观点，论述唯识无境的本宗理论。认为只有本宗的理论才是最正确的。

该宗主张唯识无境说，他们把心识分为八种，称“八识”，其中第八识阿赖耶识内藏着各种名言种子与业种子，因缘变现出世界万物。所以世界一切事物都是心识的变现，心外无独立的客观事物存在。为了说明唯识无境，他们提出三性三无性。三性指遍计所执性、依他起性、圆成实性。三无性指相无性、生无性、胜义无性。认为按照这三性三无性去证成唯识无境，才能真正达到唯识中道。

在修习实践方面，他们认为阿赖耶识内藏的种子有的被染污，有的是清净的。修行的关键是如何清除染污，使所有的种子变得清净，从而达到涅槃解脱。而要做到这一点，首先要认识唯识无境的佛法真理，其次要按照佛教要求进行修持，如遵守戒律，修习禅定等等。

法相宗主张的是一种典型的经院主义哲学，提倡繁琐的名相分析。虽在初唐兴盛了一段时间，但数传以后便趋于衰微。

（五）律宗

该宗以研究与传持戒律为己任，故称。由于它的主流派主要依据《四分律》立宗，又称四分律宗。由于影响最大的律宗派别的创始人道宣住在终南山，所以又称为南山律宗或南山宗。

戒律是佛教教团为保证僧侣制恶修善、锐意修行，保证教团正常

活动而制定的一些行为规范。随着印度佛教的分裂,传承的戒律也分为五大派。这些戒律传到中国,对规范中国佛教僧侣的行为虽然有积极作用,但各种不同派别戒律的传承也带来一系列问题。所以,统一佛教戒律已经成为当时佛教界的一件大事。

唐释道宣是智首的弟子。智首慨叹当时的戒律互相混杂,无所适从,便钻研五部大律的各种说法,撰写了《五部区分钞》、《四分律疏》,在当时影响很大。道宣继承智首的事业,入终南山专门钻研律学,潜心著述,创设戒台,制定佛教受戒仪式,从而正式形成宗派。他关于《四分律》的五部著作:《四分律比丘含注戒本》、《四分律删补随机羯磨》、《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律拾毗尼义钞》、《四分比丘尼钞》在当时广泛流传,称为“五大部”,被各地奉为释门圭臬。

除道宣创立的南山宗外,当时弘扬《四分律》的还有相州(今河北临漳)日光寺法砺,开创了相部宗;又有著名的书法家、西太原寺东塔的怀素,开创了东塔宗。合称“律宗三家”。后相部宗、东塔宗逐渐衰微,惟有南山宗长久不衰。东渡日本的鉴真就属于南山宗。

律宗依据的典籍为《十诵律》、《四分律》、《摩诃僧祇律》、《五分律》以及《毗尼母论》、《摩得勒伽论》、《善见律毗婆沙》、《萨婆多论》、《明了论》,通称为“四律五论”。此外还有一大批中国僧人撰写的关于戒律的著作。律宗僧人把这些著作汇集在一起,组织成本宗特有的典籍汇编——毗尼藏。

律宗的理论比较简单,他们把戒律分为戒法、戒体、戒行、戒相等四个方面。戒法指佛所制定的戒律本身。戒行指遵守戒律的具体实践。戒相指戒律的具体条文。戒体指受戒弟子从师受戒时所发生而领受在自心的法体,它有止恶防非的功能,也就是受戒者通过受戒在心理上产生一种遵守戒律的意志或决心。律宗三家对于戒体的实质到底是什么,理解各不相同。分别把它当作“五位法”中的心法、不相应行法或色法。

与戒体理论相应,在判教方面,南山宗把释迦牟尼一代教法分作化、制两教。化教即经藏、论藏中所论述的教理;制教即律藏中所规定的戒律。其中制教又分作实法宗、假名宗、圆教宗等三宗。实法宗指以色法为戒体的东塔宗的观点;假名宗指以不相应行法为戒体的相部宗的观点;圆教宗即指以心法种子为戒体的本宗观点。

历史上不少律宗僧人致力于经录与大藏经的编集、史传著作的撰写,对中国佛教文献学与史学作出较大的贡献。

(六) 华严宗

因该宗依据《华严经》立宗,故名。由于它的实际创始人法藏号“贤首大师”,又名贤首宗。因该宗主张“法界缘起”,又名法界宗。

华严宗传统推杜顺为本宗初祖。杜顺(557—640年)在终南山宣传《华严》,为华严宗奠定了观行方面的无尽缘起说与判教方面的五阶次第说。杜顺的弟子智俨(602—668年)继承师学,也颇有心得。但华严宗的真正创始人是智俨的弟子法藏。法藏的祖先是康居人,本人生于长安。十七岁出家,依智俨学习《华严经》,深通玄旨。其后奉武则天之命在太原寺开讲《华严经》,并参与《八十华严》的翻译。他撰写了大批阐述华严宗义的著作,广为流传。他曾在宫中为武则天讲《华严》,起先武则天怎么也听不明白。后来他以殿前的金狮子为喻,使武则天豁然开朗。至今留下《金狮子章》。由于他的努力,华严宗兴盛起来。

在判教方面,华严宗把佛教分为五时:(1)声闻教,为小乘人所说的教法。(2)大乘始教,为刚从小乘转入大乘的人所说的教法。(3)大乘终教,大乘终极法门,指宣说真如缘起与一切众生均能成佛的《楞伽经》、《大乘起信论》等所说的教法。(4)大乘顿教,指顿修、顿悟教法,如《维摩经》等。(5)一乘圆教,指圆融无碍的最高教法,亦即《华严经》阐述的理法。

该宗的主要理论是法界缘起,认为宇宙中的万事万物,无论是世

间的、出世间的、精神性的、物质性的，都是相即相入，相互依恃，圆融无碍。他们认为，整个世界犹如连接在无穷无尽的关系之网上，重重无尽，这又称为“无尽缘起”。他们又用“事法界”、“理法界”、“理事无碍法界”、“事事无碍法界”等四法界理论来证明世界的这种性质。事法界指事物的现象，世界上万事万物各有自己的表现，互不相同。理法界指事物的本性、本体。华严宗认为万物的本体都是真如实相。理事无碍法界指千差万别的事物与它们的本体实际是一致的。法藏曾举金狮子为例：如果我们从外观看它，看见的是狮子的形象，抹杀了用金子铸成这一特点。如果着眼于是金子铸成的，又忽略了它所具有的狮子的形象。正确的方法是把这两者统一起来，既看到它狮子的外观（事法界），又看到它金子的本性（理法界）。在这里，狮子与金子互不可分，相依相恃，圆融无碍（理事无碍法界）。事事无碍法界则指进一步看到世界上的事物虽然千差万别，但它们的理性同一，所以能一一圆融。所以，一滴水可以反映大海，一事物可与多事物相即。事物与事物相依，重重无尽。例如金杯、金碗、金桌、金椅，虽然千差万别，实质都是金的。既然本性一致，自然圆融无碍。华严宗由此证明了世界的同一性与无矛盾性。

华严宗进而用“海印三昧”来描绘最高的境界——佛境。在这一境界中，世界上森罗万象的事物像海水一样被显现出来，一滴水具百川之味，一切事物就其关系来说都无尽圆融，成为一种范围无限广大，而又相互包容、相互贯通、无个体区分的大法界。这一思想是极其深刻的。

法藏之后，华严宗的著名僧人有澄观、宗密等。并逐渐走上与禅宗相融合的道路。

（七）禅宗

因该宗的早期代表人物均为禅僧，故名。自六祖慧能之后，该宗主张用参究的方法，彻见心性的本源，洞识自性，一悟即得佛地，故又

称佛心宗。

禅宗以教外别传,不立文字,以心传心为特点。据说释迦牟尼在灵山会上,拈花示众,在座大众均不识,唯有大迦叶破颜微笑。于是释迦牟尼宣布,我有正法眼藏,付嘱给大迦叶。据说这一法统辗转传到南天竺菩提达摩,并有历代传承的袈裟与钵为信物。传统认为菩提达摩于南北朝时来到中国,下传慧可、僧璨、道信、弘忍。其中道信在黄梅双峰山聚众垦荒,闭门坐禅,提倡作(务)坐(禅)并重,形成以流民、逃僧为主体的农禅集团,开中国佛教特有的禅风。弘忍得法后继承这一传统,建东山寺,他肃然静坐,不出文记,在当时影响很大,被称作“东山法门”,有“东山法门是一切佛乘”之称。弘忍门下弟子很多,主要有嵩山系的法如、道安,楞伽禅系的玄奘,两京禅系的神秀,四川禅系的智诜,南方禅系的慧能等,分别在全国各地传播禅法。其中神秀因得到武则天等的尊崇,成为两京法主,三帝国师,使得两京禅系取得“官禅”的资格,声势浩大。其弟子普寂、义福等,后相继成为国师。开元年间,慧能弟子神会指责神秀系北宗“师承是傍,法门是渐”,主张慧能系的南宗优于神秀系的北宗,挑起南北宗之争。安史之乱以后,南宗的势力日益增长,遍及全国,北宗则渐渐衰微无闻。

弘忍以前的早期禅宗主要依据四卷本《楞伽经》立宗,从弘忍起开始重视主张“无相”、“无住”的《金刚经》。慧能以后,尤以集录慧能言行的《坛经》为主要依据,并逐渐编纂出大量记载历代禅师法语的语录。内容包括师徒传法心要、参悟验证、方便施化、诸方学士参学所得,以及相互问答、诘难、辩论、参究等,一般由该禅师亲随左右的门人弟子随时笔录编纂而成。后世并出现“拈古”、“评唱”等对禅师语录进行评论与再评论的著作。

《坛经》禅法思想的关键是“见性成佛”。性,指佛性,又称菩提自性。《坛经》认为人人均有佛性,本来清净无染。只是人不能自己认识而已。故而主张通过“无念为宗、无相为体、无住为本”的实践方法来

顿悟佛性。无念即对一切外物都不起贪著；无相即对一切千差万别的事相都不起差别想；无住即对诸法念念不住。认为这样便可以于诸境上心不染，以吹散妄念浮云，于相而离相，把握诸法的本性，认识内在的自性。而一旦顿悟，马上便可以成佛。总之，每个人都有内在的成佛之依据，关键在于能否认识它、把握它。《坛经》认为内在的佛性湛然自存，并不攀援善恶，想要认识它并不需要沉空守寂，重要的是自识本心。因此，《坛经》认为并非静坐敛心、枯守禅房才算是禅，在日常生活的每时每刻、每一行为中都可以体会到禅的境界。由此主张行住坐卧皆是坐禅，要求修持者每时每刻都自觉地处在宗教修习的状态中。《坛经》认为佛法就在这个世界上，反对脱离现实世界去寻求解脱，反对追求西方净土。认为愚人不知心中本有佛性，所以想投生净土。如果觉悟了，自己就是佛，所在的任何地方都是净上。《坛经》还认为如果想要修行，不一定非要出家。出家固然可以修行，在家同样可以修行。禅宗的这些思想，从总体来说，就是在打破传统的框框的同时，要求人们必须把建立佛教世界观放在最首要的位置。他们反对宗教的种种外在形式，是为了把宗教变成人们的内心世界。

慧能的弟子很多，著名的有菏泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉、青原行思、南岳怀让等。其中以青原行思、南岳怀让两家势力最盛，后代以这两家为基础形成禅宗的“五家七宗”。怀让系的百丈提倡“一日不作，一日不食”的农禅制度，提倡自食其力，为会昌废佛以后禅宗的发展奠定基础。他并制定禅院清规，成为后世禅院的规式。

（八）密宗

专指汉地流传的密教派别，因该宗主张通过三密修行而得解脱，故名。

早在三国时期，印度佛教杂密就传入中国。但密宗作为一个宗派，是在唐代善无畏、金刚智等人传播印度纯密以后出现的。

善无畏是中印度摩揭陀国人，他于唐开元四年（716年）来到长

安,深受玄宗崇信,礼为国师。玄宗并严饬内廷道场,尊为教主。其后,先后在长安、洛阳等处译出密典多种,其中最重要的是《大日经》,后成为密宗依据的主要经典。善无畏传入中国的是胎藏界密法。开元八年(720年),南印度密教高僧金刚智携梵文经典,与弟子不空经南海、广州抵洛阳。金刚智在印度学的是金刚顶瑜伽诸部密藏,到长安后也被礼为国师。他也翻译了不少密教经典,并建立曼陀罗道场,弘扬密法。所传为金刚界密法。印度密教分胎藏界、金刚界两大系统,分别由善无畏、金刚智传入中国。将这两大系统密法继承下来的则是中国僧人一行。

一行原籍魏州昌乐县(今河南南乐县),开元五年(717年)协助善无畏翻译《大日经》,并从之学习胎藏界密法。其后又从金刚智学习金刚界密法。他曾请金刚智译出有关经典,并接受灌顶。由于他是两大部密法的继承者,因此在中国佛教史上占有重要地位。他著有《大日经疏》,对《大日经》中一些叙述晦涩的地方进行解释,保存了善无畏所传的图位、注明许多事相的作法与意义。在疏中,他强调要发扬大乘佛教入世、出世不二的积极精神,使密教教理合理化。他本人又是中国著名的天文学家、数学家,著有《开元大衍历》,改制历法。由于积劳成疾,49岁时逝世。

继起弘扬密宗的是不空。不空原是斯里兰卡人,后拜金刚智为师,并随之来到中国,参与了金刚智在中国的翻译及传教活动。金刚智逝世后,奉朝廷敕命,送国书到斯里兰卡,并依普贤阿闍梨学习密法,接受灌顶。天宝五载(746年)回到长安,备受玄宗、肃宗、代宗钦信,被称为三代国师。由于不空受到朝野倾心崇奉,广译显密经典,灌顶传法,教化颇盛,使密宗成为当时有相当影响力的一个宗派,所以有人把不空看作是中国佛教密宗的实际创始人。

密宗的经典浩瀚。汉译密藏经轨共计有400多部。其中作为该宗依据的主要是善无畏翻译的《大日经》与不空翻译的《金刚顶经》。

《大日经》，七卷。该经前六卷自《住心品》到《嘱累品》共 31 品是正经，其中第一卷论述密教的基本教义（教相）；第二至第六卷论述密教的各种仪轨、行法（事相）。一行在《大日经疏》卷一中称，这一部分的梵本原有 10 万颂，因过于浩广难持，故传法圣者采其宗要，凡 3000 余颂。第七卷共 5 品是附录，主要叙述供养方法，系由善无畏所撰。前后两部分原系两部经典，后合缀为一经。该经主要开示胎藏界曼陀罗，宣说可悟入本有净菩提心之理的三密方便。主张以菩提心为因，以大悲为根本，以方便为究竟。进而提出应把如实地了解“自心”作为菩提。只要能把心、虚空、菩提看作如一无二的存在，就可在“自心”中觅得菩提和一切智。为此，经中论述了世间心、出世间心、无缘乘心、极无自性心等各种心相，要求依六无畏及十缘生句来证成真言行，即密教的最高修行果位。《金刚顶经》，三卷。该译本主要叙述密教独特的修行仪轨。称大日如来与八大菩萨、十六大士等在阿迦尼吒天王宫，尔时一切如来授释迦牟尼五相成身观门，以金刚名号“金刚界”，圆满佛身，而称“金刚如来”。入金刚三摩地，逐渐出生曼陀罗海会的 37 尊，并以 108 名赞礼赞如来。然后叙述建立金刚界大曼陀罗的仪则，将弟子引入曼陀罗的方法，以及授出生、神通、持明、最胜等四种悉地印法。接着论述羯磨曼陀罗（所作事业）、三昧耶曼陀罗（诸尊标帜）、法曼陀罗（所诵真言）。最后论述四智之梵赞及拔遣的作法。

汉地密宗的金刚界、胎藏界两部，其中金刚，表示坚固、利用；胎藏，表示摄持、含藏。主张在一心法界上，立理平等、智差别二门。他们主张在观察诸法性空、无相之理的基础上，结合“三密修行”（口密，念诵真言密咒；身密，手作印契；意密，心作观想），实行“当相是道，即事而真”的观行，可以得到解脱乃至成佛。在具体的修行方法上，密宗有一整套繁琐而严格的仪轨，如诸曼陀罗、本尊瑜伽修习以及供养、念诵、灌顶等等。这套方法一般都是师徒相传，密不示人。

不空门下弟子很多，据说他居灌顶师位四十余年，受法门入约有

万计,由他授比丘戒的弟子也有 2000 余人。不空认为弟子中能够尽传密法的有 6 人,时称六哲。其中惠朗在他死后继承衣钵,成为密宗的一代宗主。另一个弟子惠果曾任代宗、德宗、顺宗三代国师。惠果门下弟子日本僧人空海回日本后创立了日本的密宗——真言宗。

(九) 净土宗

因该宗专修往生阿弥陀佛西方净土,故称。净土经典称西方净土的七宝池中长满莲花,凡往生西方净土的人,都先投生在莲花中,经过一定的时候,莲花开放,该人便正式生活在净土中。故此,东晋时以慧远为首的一些人组织团体专修净土法门时,曾自命为“白莲社”,后人也把净土宗称为“莲宗”。

关于两晋南北朝时期净土思想的流传,上一节已有叙述。这一时期的主要净土宗祖师有道绰与善导。

道绰,山西汶水人。隋大业五年(609年)到玄中寺,开始修习净土。他改革昙鸾的念佛法门,提倡念佛名号,认为是“第一修持正法”。据说他每天诵佛 7 万声,声声相注。他还提倡用麻豆等物记数念佛,“每一称名,便度一粒。如是率之,乃积数百万斛者。”(《续高僧传》卷二〇)他在山西传播净土,影响甚大,“道俗子女,赴者弥山。……人各掐珠,口同佛号。每时散席,响弥林谷。”(同上)

善导,临淄(今山东淄博)人。因慕净土,于唐贞观十五年(641年)到玄中寺拜道绰为师。道绰死后来到了长安。他持戒极严,常事乞食,30 余年,除洗澡外,不脱衣服,别无寝处。每天合掌胡跪,一心念佛,非力竭不休。他大弘净土,激发道俗,使求往生。并用所受施财写《阿弥陀经》10 万卷,画净土变 300 余壁。可能由于念佛过于专注,引起精神错乱,于唐高宗永隆二年(681年)从柳树上投下自杀。佛教则传说他自己就是阿弥陀佛的化身,回西天去了。

与其他宗派相比,净土宗的传法世系有一定的跳跃性。除道绰、善导曾有师承关系外,其他的人,主要是他们对弘扬净土法门有贡

献,因而被后代推为祖师,相互间并没有什么师承关系。

净土宗依凭的主要经典有《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》、《往生论》。习惯称为“三经一论”。《无量寿经》主要论述法藏比丘的四十八愿,由此解释阿弥陀佛与西方净土的由来。《阿弥陀经》主要论述西方净土之美妙。《观无量寿经》主要论述关于净土的十六种观想,也是宣传净土如何美妙,但比《阿弥陀经》更为详细,并论述了往生人因其信仰与断恶修善的程度而得到的三辈九品的待遇差异。《往生论》是古印度世亲著,北魏菩提流支译,它依据《无量寿经》赞颂西方净土之美妙,劝人修持礼拜、赞叹、作愿、观察、回向等“五念门”,以求往生。

净土宗的思想比较简单,没有什么深奥的哲学道理。该宗认为修行者的念佛行业是内因,阿弥陀佛普度众生的愿力是外缘。内外相应,便可以往生净土。善导把修行分作正行与杂行两种,正行即读诵经典、观察净土相好、礼拜佛像、念诵佛名、赞叹供养佛等五种,其中以念诵佛名最为重要。除此以外诸如修塔、造像等一切善行都为杂行。

由于净土宗简便易行,特别适合文化程度较低的广大下层民众的接受水平,故此中唐以后广泛流传,并与其他宗派相互渗透,成为中国信仰型佛教的主要形态之一。

三、民众佛教之形态

佛教是一种多层面的文化统一体,它既是一种精神追求,又是一种社会存在。作为一种社会存在的佛教,它的力量首先在于它掌握了广大的群众,并直接影响广大群众的思维方式与生活方式。但作为事物的另一个方面,中国的广大群众也在深深接受佛教影响的同时,用自己的观念、用自己民族特有的方式创造出民众佛教的种种新形态。

（一）诸种信仰

前此已经流传的弥勒信仰，它的兜率净土信仰部分，逐渐为弥陀净土所替代；它的弥勒降生信仰部分，由于往往与农民起义相结合，受到统治阶级的镇压，一般转入秘密传播，成为民间秘密宗教的先导。前此流传的弥陀信仰逐渐与净土宗汇流。而观世音信仰仍在民间保持强大的影响。此外，一些新的信仰形态也开始出现。

1. 文殊信仰

文殊，全称文殊师利或曼殊室利，意为“妙吉祥”。佛经中对于文殊有种种不同的说法，有的说他是古印度舍卫国人，出生于婆罗门家庭，后出家从释迦牟尼学道；有的说在很久很久以前，他就在南方平等世界成佛，名叫龙种上如来；也有的说他是诸佛菩萨的父母。关于文殊所建的净土，不同经典的说法也各有不同。中国的文殊信仰则源于《华严经》的翻译。该经《菩萨住处品》称，文殊师利的住处在东北方，名叫清凉山。后僧人们便据此附会山西五台山为文殊的道场，唐代译出的佛经则干脆说：“於此瞻部洲东北方，有国名大振那，其中有山，名曰五顶。文殊师利居住，为诸众生，於中说法。”（《文殊师利法宝藏陀罗尼经》）由此形成以五台山为中心的文殊信仰，使文殊成为中国佛教的四大菩萨之一，习称文殊菩萨。北魏文帝就曾在五台山之中台修寺造像。入唐以后，五台山的佛教发展极为迅速，极盛时，五峰内外佛寺多达300余所。大历四年（769年），唐代宗因不空之请，敕天下寺院食堂中，在原来所立的冥头卢尊者像之外，另安置文殊师利像以为上座。七年（772年）更令天下僧尼寺院各选一胜处，设置大圣文殊师利菩萨院。把文殊信仰推向全国。

2. 地藏信仰

佛经中关于地藏菩萨也有许多不同的故事与传说，比较流传的一种说法为虽然他已经证入十地果位，完全可以成佛，但由于受释迦牟尼的付嘱，所以发誓在释迦牟尼逝世后、弥勒成道前的这一段无佛

的时代,普度六道众生。民间传说地藏菩萨对在地狱中受苦的众生特别怜悯,示现阎罗王、地狱身为之说法,所以一般认为阎罗王是地藏菩萨的化身。又称地藏菩萨为幽冥教主,是地狱的最高主宰,下辖十殿阎王。敦煌遗书《佛说十王经》就有关于地藏菩萨与十殿阎罗的描写。唐玄宗时,新罗国僧释地藏(姓金,名乔觉,据说属新罗王族)来华,因爱九华山幽翠,在此栖止。贞元十九年(803年,一作贞元九年)逝世。该释地藏被认为是地藏菩萨的化身,故民间又以九华山为地藏菩萨的道场。并创制一批关于地藏菩萨的经典。

3. 毗沙门天信仰

毗沙门天本为四大天王中的北方多闻天王。他在形成过程中,吸收了多种成分,具有比较复杂的神格。其中之一认为他受佛付嘱,护持正法,摧伏强敌,守卫国土,是一尊战神。因他手持宝塔,也称为托塔天王。据说天宝年间,西蕃入寇西凉府,不空应肃宗之请诵《仁王》密咒,召得毗沙门天王率领神兵破敌,故特意下敕在诸道城楼置毗沙门像。唐宋时,诸府州军都建天王堂以供奉之。敦煌遗书的许多愿文都提到毗沙门天,希求得到他的护佑,保护国泰民安。并有《龙兴寺毗沙门天王灵验记》,宣说毗沙门天王之尊严。

4. 化身佛、活佛信仰

按照佛教的观点,世界的本源为法身佛,释迦牟尼只是法身佛所化现的千千万万个化身佛之一。从理论上讲,诸处于无住涅槃位的大菩萨,都有变现化身的神通。他们也经常应机化现,普度众生。前述金地藏就是地藏菩萨的化身。类似的化身还有唐高宗时期的泗州普光王寺的僧伽和尚,被视为观世音的化身,现世活佛,从唐到宋,神迹不断,泗州普光王寺也成为唐代著名佛教寺院。敦煌遗书中现存《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》,据说就是他的著作。在该经中,他自称曾分身亿万,救度众生,释迦牟尼也是他的化身之一,将来还要与弥勒一起降世等等。敦煌壁画也有他的形象。按照佛教的观点,人人均有

佛性,利根者当世可以成佛。这些当世成佛的僧人,自然也获得人们极大的信仰。例如《坛经》第三十七节叙述慧能在大梵寺说法结束后,要回到他居住的曹溪宝林寺,信徒们“无不嗟叹:‘岭南有福,生佛在此。’”可见将慧能作为活佛来崇奉。

此外,民众佛教还奉祀许多神祇,有的是随同佛教从印度传来的,如各种龙王等;有的则是中国土造的,如隋智顓称关羽曾经帮助自己修建寺院,从此佛教寺院开始崇奉关羽,作为护法的伽蓝神。

(二) 礼忏、巡礼

礼忏与巡礼是当时比较盛行的两种宗教活动。

1. 礼忏

礼,指各种礼赞仪式;忏,指忏悔所犯罪过的仪式。因礼、忏一般结合进行,故合称礼忏。礼忏又往往与发愿相结合,成为一系列完整的宗教活动。

贯穿于礼忏活动的中心思想,是企图通过这种形式消除罪孽,得到拯救。如敦煌遗书《佛说佛名经》述:

夫论忏悔者,本是改往修来,灭恶兴善。人生居世,谁能无过?学人失念,尚起烦恼;罗汉结习,动身口业。岂当凡夫,而当无过?但智者觉,便能改悔;愚者覆藏,遂使滋蔓。……发露忏悔,岂惟正是灭罪而已,亦复增长无量功德,树立如来涅槃妙果。(敦煌遗书北冬 56 号、成 49 号)

中国佛教的礼忏仪式很多,有的有专门的目的,并形成固定的程式,如由梁武帝创立的“梁皇忏”主要用于灭罪消灾、济度亡灵;由智顓创立的“法华三昧忏仪”是修习止观的重要行法;由唐知玄创立的“慈悲水忏”,谓可消释宿世冤业。有的则属于日常功课。如敦煌遗书《七阶佛名经》就是敦煌当地僧人昼夜六时礼佛、忏悔所用。其程式大体为敬礼三宝、香华供养、梵呗文、叹佛功德、敬礼诸佛、忏悔、回向、叹佛功德、梵咒、梵呗文、说偈发愿、三皈依、七佛通诚偈、诸行无

常偈等。但根据昼夜六时的不同,内容略有变化。由于净土宗的民俗特点,该宗特别讲究各种礼忏。善导、法照等均编有各种礼忏程式。

2. 巡礼

所谓巡礼,是指巡游礼拜佛教的圣地。所谓佛教圣地,一般是指诸佛、菩萨、高僧曾经活动的地方,或曾经现化的地方,或为藏有佛舍利的佛塔等等。总之,凡是巡礼者认为具有宗教的神圣价值的地方,都是他们巡礼的对象。当年刘萨诃曾经到处巡礼阿育王塔,而此时则出现对佛教名山的巡礼,其中尤其以对文殊菩萨的道场五台山的巡礼最为突出。由于到五台山巡礼的活动特别兴盛,唐代还出现了导游性质的《五台山化现图》。现敦煌莫高窟壁画中还保留了为数不少的这类《五台山图》。敦煌遗书中也保存了不少关于五台山的资料,诸如《往五台山行记》、《五台山赞》、《五台山曲子》、《印度智化大师游五台山启文》等,反映了当时巡礼活动的实际情况。

(三) 经典崇拜

由三宝崇拜到经典崇拜,可以说是完全顺理成章的发展。经典崇拜作为民众佛教的重要组成部分,有着种种表现形态。

1. 读经转藏

中唐以后,汉文大藏经的规模一般都在五千卷以上,通读一遍是相当不易的。但是,当时却出现了不少转读全藏以求功德的人。如李峤撰《为太平公主请住山陵转一切经表》:请“扶杖坟莹,结庐山隧,……转一切之经,庶邀冥福”(《全唐文》卷二四五)。支乔撰《尚书李公造华严三会普光明殿功德碑》:“骤回鸾之礼,慰沃禅林;緘龙藏之经,殷勤正法。……转龙藏则惟精惟勤,礼《华严》则一句一拜。”(《全唐文》卷六八三)敦煌遗书中,有关转经求福报的记录也在所多见。

上述转藏的人众中,既有出家的僧人,也有在家的信徒,说明在当时转藏已成为一种时髦的风尚,这里也就凝聚并表现出当时中国

人对大藏经的某些观念。即为通过转经而修功德除罪孽。如当时流传这样的故事：唐长安胜业寺都维那阿六因食肉及私用僧物，将罚入地狱受无量苦报。“阿六发心忏悔，昼夜殷勤。数见冥司使，二黄衣人骑白马来，取到阿六门内。一人云：‘大大发心，日夜不舍读一切经故，当可放。’凡三四度来。於是阿六并亲见，勤悔不已。遂得无它。”（《法华传记》）

与主张通读全藏相对应，当时有些僧人特别注重某部或某几部经典，认为诵读它们功德最大。如《岳州圣安寺无姓和尚碑铭并序》称该和尚“读《法华经》、《金刚般若经》，数逾千万”（《柳河东集》卷六）。类似僧人有神皓，“诵《法华经》九千余部”（《宋高僧传·神皓传》）。守素，“素誓不出院，诵《法华经》三万七千部”（《宋高僧传·守素传》）。延寿，“其性纯直，口无二言，诵彻《法华经》，声不缀响。……诵《法华》计一万三千许部”（《宋高僧传·延寿传》）。

2. 抄经造藏

抄经造藏也是当时佛教宗教活动的一个重要内容。这一方面是由于不少僧人出于各种原因重视读经转藏，故必须具足经本、藏经。另一方面也是由于佛典崇拜思想的流行，因为佛典是佛法的代表，抄写、受持佛典有莫大的功德。可由此得到解脱，甚至可以因造藏而成佛。如顾况撰《虎邱西寺经藏碑》称：“譬如无根，安得有华。故觉华长者得定光如来授记，鹿仙长者得释迦如来授记；宝手菩萨得空王如来授记；皆因造藏而得作佛。”（《全唐文》卷五三〇）

佛教史传中关于当时人造藏材料俯拾皆是。如贞固律师“盛集构有为之福业，作无上之津梁。面屡写藏经，常营众食”（《大唐西域求法高僧传》卷下）。《杭州余姚县龙泉寺故大律师碑》载，道一“写大藏经，手自刊校”（《全唐文》卷三一九）。怀玉“仍校讎大藏经二十余本，祁寒盛暑，不废晨暮”（《宋高僧传·怀玉传》）。《唐故灵泉寺元林禅师神道碑并序》称他“遍写藏经，以导学者”（《全唐文》卷五一〇）。《南岳弥陀

寺承远和尚碑》载,承远和尚“施随求之印,以广销业累;造轮转之藏,以大备教典”(《全唐文》卷六三〇)。

除了僧人之外,在家信徒也参加写经、抄疏、造藏等活动。封演(历天宝、大历、贞元诸朝)撰《魏州开元寺新建三门楼碑》称:“开国田公之在魏也,……公又以此寺经典,旧多残缺,哀彼学徒,访闻无所,乃写一切经两本,并造两楼以贮之。……庄严圆满,卷帙充足。”(《全唐文》卷四四〇)韦皋撰《宝园寺传授毗尼新疏记》载,某公“以俸钱缮写新疏四十本,兼写《法华疏》三十本,命宝园律大德光翌总而行之。爰集缙徒志行纯深,表仪端素二十一人,随给其疏,以成其志”(《全唐文》卷四五三)。又如白居易在苏州、洛阳各造一藏。

由于把写经造藏看作修功德的一条道路,于是出现剥肤为纸,刺血写经之事。贞元十年穆员撰《东都龙兴寺镇国般舟道场均上人功德记》谓:“按经文,我以神力供养,不如以身供养。故曰若能燃手指乃至足指者,是名第一之施。盖菩萨之行也。今我上人以两臂为炉,热香千度,用夫比丘萧之义,以简万望。夫以百福庄严之重,千度焚烧之苦,与夫一指之功,不为多夫?又刺体之血,以严经像。若素为涂,若绘为彩,若写为墨。凡成就阿弥陀佛一躯,观音、势至二善二菩萨各二事。经千卷。经以皮为纸,以血为墨。书写经戒,亦菩萨之行也。”(《全唐文》卷七八三)释文网“刺血书经,向六百卷”(《宋高僧传·文网传》)。楚金曾以“顶中之血,刺写经王”(《金石萃编》卷一〇四)。

对于这种皮纸血经究竟有多少功德,时人也有怀疑者,如认为佛尚清净而皮血腥秽,何能有功德。又如白居易称:“佛涅槃后,世界空虚,惟是经典,与众生俱。设复有人书贝叶上,藏檀龕中,非坚非久,如蜡印空。假使有人刺血为墨,剥肤为纸,即坏即灭,如笔画水。噫!画水不若文石,印蜡不若字金。其功不朽,其义甚深。故吾谓石经功德,契如来付嘱之心。”(《全唐文》卷六七八)至于儒家,传统认为身体发肤,受之于父母,不得轻易毁伤,故视此为异端邪术。唐高骈《逐西川

僧法进判》谓：“断臂既是凶人，刺血必非善事。贝多叶上，不许尘埃；俗子身中，岂堪腥腻。宜令出境，无得感人。与一绳递出东界。”（《唐文拾遗》卷三三）将断臂刺血以求功德的僧法进驱逐出境。

不管时人如何非斥，后人如何评论。这些僧人们追求解脱的心情是真诚的；执著地、不顾一切地追求理想的精神是感人的。

3. 供养藏经

供养大藏也是为了以求福德。

“黄门侍郎卢藏用，才高名重，……于院中置以经藏，严以香灯，天地无疆，像法常在。太子少保陆象先，兵部尚书毕构，少府监陆余庆，吏部侍郎严挺之，河南尹崔希逸，太尉房琯，中书侍郎平章事崔涣，礼部尚书李愷，辞人王昌龄，著作郎綦毋潜，佾所贍奉，愿同洒扫。”（《宋高僧传·法慎传》）

看来，供养藏经在当时并非是个别现象。敦煌遗书伯3432号就是龙兴寺供养藏经目录，可见敦煌也流传有这种崇拜形式。再，日本圆仁记载开成四年（839年）十二月他遇到的一次年末供养藏经仪式：

二十九日晚头，此新罗院佛堂经藏点灯供养。别处不点灯。每房灶里烧竹叶及草从突出烟。黄昏、初夜、后夜、寅朝礼佛。后夜，诸沙弥、小师等巡到诸房拜年，贺年之词依唐风也。（《入唐求法巡礼行记》卷二）

新罗院位于文登县（今山东文登），是新罗人聚居之区，僧人亦多为新罗人，故称。可见这一习俗流传之广。

供养藏经与转藏虽同为做功德，但比后者却要容易的多了。这是专为那些既想修福积德，又怕麻烦的人设计的。为了使转藏更加简易，我国还出现一种转轮藏，就是把装有藏经的转轮推转一周，等于读遍全藏。这些，都是反映中国佛教俗信化的一个侧面。传说转轮藏是梁傅大士发明的。“梁傅大士愍世人多故，不暇诵经及不识字，乃于双林道场创转轮藏，以奉经卷。其誓有曰：‘有三登吾藏门者，生生不

失人身。有能信心推之一匝，则与诵经其功正等。有能旋转不计数者，所获功德即与读诵一大藏经正等无异。”（《佛祖统纪》卷三二）

除了供养大藏经之外，还有供奉、礼拜某一部经的。如僧修进，“进也诵《观音普门支经》向十万遍，立礼《法华经》，字各拜，拜且彻部焉。”（《宋高僧传·义楚传附修进传》）有的人甚至逐字礼拜《法华经》、《华严经》，其方法为在这两部经的每一个字前加“南无”、字后加“佛”，一字一拜，以为礼拜无漏法藏。这种方法已经类似苦行，与前述简易的转藏法恰成鲜明对照，反映了民众佛教的另一种形态。

（四）俗 讲

俗讲由寺院的讲经、唱导演变而来。如前一节所述，讲经、唱导原是佛教僧人教习经典的一种方式，由法师与都讲两人承担。当时虽然也有俗人参加，但主要是为僧人举办的。后来为了向广大群众宣传佛教思想，约在唐代出现以一般世俗人为主要对象的“俗讲”。日本沙门圆珍《佛说观普贤菩萨行法经记》载：“言讲者，唐上两讲：一俗讲，即年三月就缘修之，只会男女，劝之输物，充造寺资，故言俗讲。（僧不集也云云）二僧讲，安居月传法讲是（不集俗人类，若集之，僧被官责）。”（《大正藏》卷五六）^①由于对象不同，要求俗讲必须更加生动活泼，通俗易懂，所以俗讲的内容虽然也是宣传佛教教义，但主讲的法师往往不拘泥于经典原文，加入很多的发挥与想象。讲述时一般均为有唱有讲，形式多样。由此吸引许多群众，并除了宗教宣传之外，逐渐带上艺术欣赏与民间娱乐的性质。其后俗讲题材进一步扩展，出现不少以历史故事、民间传说等为主题的俗讲，如伍子胥故事、秋胡戏妻故事等等，使得俗讲成为当时极受人们欢迎的雅俗共赏的一种娱乐活动。

据圆仁《入唐求法巡礼行记》，唐文宗时长安俗讲十分盛行。逢年

^① 参见《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第314—315页。

过节,各寺庙往往奉敕开俗讲。唐武宗会昌元年(841年),仅长安一地,一次就有七个寺院同时开讲,从正月十五日起,到二月十五日止,前后整整一个月。当时有些僧人以俗讲出名,如海岸、体虚、文淑等。其中文淑被称为京国第一人,更是著名。据说文淑开讲时,“听者填咽寺舍,瞻礼崇奉,呼为和尚。教坊效其声调以为歌曲。”(赵璘:《因话录》卷四)唐文宗也采用文淑俗讲的声调创作新曲,名之《文淑子》。可见其影响之大。《通鉴·唐纪·敬宗纪》提到,唐敬宗还曾亲赴兴福寺听文淑俗讲。

四、佛典的翻译与撰述

隋唐时期是中国佛典翻译与撰述的又一个高峰。不过,就翻译而言,主要集中在前期,到玄奘时达到鼎盛,不空以后则基本绝响。这一时期的佛教撰述十分丰富,反映了中国僧人融会、贯通佛教思想与创宗立派的种种努力。

(一) 佛典翻译与译场

隋唐时期,中国的佛典翻译进入一个新的阶段。其主要特点是佛典翻译已经完全成为国家的事业,主要典籍均在国家的官方大译场译出。

隋文帝即位之年,齐僧宝暹等携梵本到京师,文帝即下诏设立译馆,置翻经沙门与翻经学士,开始佛典的翻译。隋朝的译馆,一在长安大兴善寺,设立于开皇元年(581年)。先由昭玄统沙门昙延等30余人主持,后又置十大德监掌译事。一在洛阳上林园,为炀帝时所设。由于不久国内大乱,所以上林园译场存在的时间较短。先后在两处译场从事翻译的有那连提耶舍、闍那崛多、达摩笈多等,共译著60余部,约三百卷。

唐贞观年间,太宗先为西域来华的波罗颇迦罗密多罗在兴善寺

设立译场,搜求硕德、兼闲三教备举十科者 19 人,从事佛典翻译。迨至玄奘从西域返回,唐代的佛典翻译达到高峰。玄奘本要求到高山少林寺去潜心翻译,但太宗不许,在弘福寺为他设立译场,并从全国徵集证义、缀文等大德,调集笔受、书手,由有司供给一切所需,命宰相房玄龄监理。参加玄奘译场工作的均为当时彦秀,从而保证了翻译的质量。后太子李治为玄奘修建大慈恩寺,别造翻经院。玄奘晚年常在玉华宫进行翻译。终其一生,共译撰 76 部、一千三百余卷,约占大藏经中现存翻译典籍的四分之一,内容除了他传习的印度瑜伽行派典籍外,包括般若部、说一切有部、密教、史传、因明,乃至古印度胜论派的著作,对中国佛教贡献极大。玄奘以后的主要翻译家有武则天时代的实叉难陀,主要翻译《华严经》等;义净,主要翻译根本说一切有部的戒律;玄宗、肃宗、代宗朝的不空,主要翻译密教典籍。

经过数百年的翻译实践,中国佛教徒在佛经翻译方面的经验越来越丰富。唐代的译场在吸收前人经验的基础上,创制了较完备的组织规制。据《宋高僧传》介绍,其组织形式如下:

1. 译主,这是译场的中心人物。他的任务是宣读贝叶经梵本原文,并讲解其意义。担任译主的人必须是精通梵文,明练显、密二教经义的人,如玄奘等。

2. 笔受,笔受的任务是缀文,即将译主的翻译用汉文记录下来。人员多时,一个译主往往配备好几名笔受,以备相互校对。担任笔受的人应通华梵两种文字,熟悉佛教经义。只有这样,才能一发现有疑问,立即询问清楚,保证译文质量。

3. 度语,也叫传语,即口头翻译。因为有的译场请外国来华僧人做译主。如果这个译主不懂汉语,就必须要有一个人口头翻译来居中传译。当然,如果译主是精通梵文的中国僧人,或精通汉文的外国僧人,那就不用不着度语了。

4. 证梵本,即将译好的初稿与梵文原文进行校对,看是否符合

原义。担任这项工作的,必须是精通梵汉两种语言的人。

5. 润文,即修饰译文。中国从来很讲文章的文采。以往翻译经典,由于各种条件的限制,往往或倾向于直译,或倾向于意译。此时则要求译文不但要准确,而且必须典雅流利。保证译文准确,这是从译主到证梵本诸人的任务,而保证译文既雅又达,则是润文的任务。担任这一工作的人一定要有较好的文学修养。

6. 证义,就是审阅经典的文义,看有无错误之处。这里一方面防止润文时出错,篡改了原义;另一方面也是最后把一次关,以保证质量。

7. 梵呗,开始翻译前,都要举行宗教仪式。梵呗即在仪式上唱赞梵呗的人。他们不正式参加翻译工作,属于附属的工作人员。

8. 校勘,翻译完毕,誊写清楚,这时须有人将誊写本与原稿校阅一遍,以防抄错。

9. 监护大使,这是代表官方监护译经事业的官员,是一种荣誉职务,常常由朝廷高官担任。他的任务是管理译场的一般事务,并负责将译好的经典上呈给皇帝。

上面是唐代译场的一般情况。有的还设有正字,其任务是勘定佛典的音义。到了宋代,译场规制则更为严密。《佛祖统纪》中有一段话介绍宋代译场的概况,亦介绍如下,可供参考:

第一译主,正坐,面外,宣传梵文。第二证义,坐其左,与译主评量梵文。第三证文,坐其右,听译主高读梵文,以验差误。第四书字梵学僧,审听梵文,书成华字,犹是梵音。第五笔受,译梵音成华言。第六缀文,回缀文字,使成句义。第七参译,参考两主文字,使无误。第八刊定,刊削冗长,定取句义。第九润文,官于僧众,南向设位,参详润色。僧众日日沐浴,三衣坐具,威仪整肃。所须受用,悉从官给。(《佛祖统记》卷四三)

正是由于古代把佛经的翻译当作一种集体劳动,并有严格的制

度,才翻译出许多高质量的汉文佛典,为人类留下一份宝贵的文化遗产。古代译经的这些经验,今天仍有借鉴的意义。

官方大译场便于集中优秀人才,又有充分的物质保障,这都是使佛典翻译得以顺利进行的重要条件。不过也应该看到,官方通过官办译场,把译经事业纳入王权的范围之内。《大慈恩寺三藏法师传》卷六载,太宗为玄奘在弘福寺设立译场,玄奘担心百姓聚众来观以致“违触宪纲”,干扰译经,要求太宗在弘福寺译场外派人守门。“太宗大悦曰:‘师此意可谓保身之言也。当为处分。’”这生动反映出太宗对此事的真实思想。

(二) 翻译理论的发展

这一时期的翻译理论也有新的发展。其代表人物是彦琮与玄奘。

彦琮从隋开皇十二年(592年)奉敕进京,住大兴善寺以来,到大业六年(610年)逝世,一直是隋翻经馆的主要成员之一。他自己精通梵文,曾经奉敕把汉文的《舍利祥瑞经》、《国家祥瑞录》翻译为梵文,赐诸西域。不过他在译场中没有当过译主,主要作为助译从事“重对梵本”与“整理文义”的工作,并为许多经论撰写了序言。他在长期的助译工作中,积累了丰富的经验。撰写了《辩正论》一文,系统阐述了自己的翻译理论,主要包括三个方面:

第一,他认为梵文翻汉,犹如鹦鹉学舌、邯郸学步,故道安有“五失本三不易”之叹。而梵文本身比较规范,并不难学。因此主张凡是佛教僧人,应该认真学习梵文,通过梵文原典来学习佛教教理。这样就可以使“五天(按:指印度)正语,充布阎浮;三转妙音,普流震旦。人人共解,省翻译之劳;代代咸明,除疑悞之失”(《续高僧传》卷二)。

当时,中国有些僧人对佛典的解释较为自由,这一则是创宗立派的需要,另一方而与佛典翻译的不严密也不无关系。所以彦琮提出直接学习梵文原典的问题。从严密的学术研究角度讲,能够直接学习原典当然是最好的。今天,要学习国外的某些新理论、新思想,仍然以直

接阅读原典为最主要的方法。但在当时,彦琮的这一设想,未免带有相当大的空想成分。

第二,道安的“五失本”着重论述了梵文与汉文的差异,彦琮认为道安的论述还不够全面,提出“十条要例”,即:“字声一、句韵二、问答三、名义四(按:原文误作‘五’)、经论五、歌颂六、咒功七、品题八、专业九、异本十。”(《续高僧传》卷二)主张根据这十条来辨析两者的不同,掌握翻译的尺度。并分析了翻译的种种缺陷。

第三,他提出了参加译场的工作人员应当具备的八个条件,即所谓“八备”:

诚心爱法,志愿益人,不惮久时,其备一也。将践觉场,先牢戒足,不染讥恶,其备二也。筌晓三藏,义贯两乘,不苦暗滞,其备三也。旁涉坟史,工缀典词,不过鲁拙,其备四也。襟抱平恕,器量虚融,不好专执,其备五也。沈于道术,澹于名利,不欲高衔,其备六也。要识梵言,乃闲正译,不坠彼学,其备七也。薄阅《苍》、《雅》,粗谙篆、隶,不昧此文,其备八也。(《续高僧传》卷二)

在这里,他从人品、学识与语言功力三个方面对译场人员提出要求,应该说,这些要求对今天仍有借鉴意义。

玄奘是中国最为有名的佛典翻译家,开创了一代新的译风。他主要从事翻译实践,本人没有留下多少成文的著作。从他的翻译实践看,他翻译的第一个原则是绝对忠实于原典。由于他本人具有深邃的佛学素养,深厚的语言功力,所以他翻译的典籍达到很高的水平。由于缺乏资料,玄奘在翻译理论方面到底有多少贡献,现在已经很难全面评述,但他对佛典音译提出的“五不翻”原则,至今为人们称道。

玄奘之前,人们对佛典的音译已经作了不少探索,但没有形成一定的规范。有些音译词汇往往容易使人产生望文生义的错误。如早期译“佛陀”为“浮图”,便有人解释说:“圣瑞灵图,浮海面至,故云浮图也。吴中石佛泛海□来,即其事矣。”(《弘明集》卷八)译为“浮屠”,

便有人解释说：“胡人凶恶故，老子化其始，不欲伤其形，故髡其头，名为‘浮屠’。况‘屠’，‘割’也。”（《弘明集》卷八）又如早期译“沙门”为“丧门”，便有人解释说：“丧门，由死灭之门，云其法无生之教。”（同上）如此种种，对正确理解佛教义理造成障碍。

玄奘则为佛典音译制定出规范：“唐奘法师明五种不翻：（1）秘密故，不翻。陀罗尼是。（2）多含故，不翻。如薄伽梵，含六义故。（3）此无故，不翻。如阎浮树。（4）顺古故，不翻。如阿耨菩提，实可翻之，但摩腾已来存梵音故。（5）生善故，不翻。如‘般若’尊重，‘智慧’轻浅，令人生敬，是故不翻。”（《翻译名义集》卷一）使今后的佛典音译问题有章可循。玄奘还对前此的音译名词多有订正。但他提出的新名词，有的流传开来；有的则因为老名词已经约定俗成，因此照样流通不废。

其后，宋赞宁又在玄奘理论的基础上，综合前此的各种翻译理论，提出“六例”。中国的佛典翻译理论就是在这样一代一代僧人的努力下积累起来的。

（三）中国佛教撰述

这一时期中国佛教撰述大量涌现，根据《法苑珠林》卷一〇〇，此时的中国佛教撰述，大约有三千卷，仅长安就有千卷左右。其实上述记载并不很正确，因为仅庐山编集的专门收录中国佛教撰述的别藏，规模就达四千九百多卷。可以想见，散落在各处的撰述，为数更多。这时的中国佛教撰述大体可以分为如下几大类：

1. 诸宗论疏

由于宗派鼎盛，各宗论述各宗义理的著作极为丰富。其中可以大别为两类：一类为论著；一类为注疏。

论著为围绕某一主题展开论述的著作。有的专门论述本宗理论，如天台宗智顓所撰大、小《止观》，《四教义》，禅宗的《坛经》等。有的则论述某一问题，如专论佛性的、论因果的、论形神的、论翻译的、论

僧伽的、论仪式的、论三教的等等。

注疏则主要是疏通佛教经论的文义。有种种不同的形态。有的划分段落,总结大意,称为“分门记”;有的区分佛经章节,称为“科文”;有的随文解释义理,称为“义疏”;其中大字写经文、小字写注文者称为“夹注”;因师口授,笔记所得,称为“述记”或“随听疏”;有的分门诠释全书的内容,称为“玄义”;有的集前人注疏成为一书,称为“集注”;此外还有“义记”、“解”、“旨赞”、“抄”、“注”、“义章”、“释”、“广释”、“开决记”等等,不少注疏往往又有复疏,乃至复疏又有复疏。这些注疏是研究诸宗本末理论的主要典籍。

2. 史传著作

汤用彤在所撰《隋唐佛教史稿》中将这一时期中国佛教的史传著作分为七类:(1)释迦传记,如道宣的《释迦谱》,叙述释迦牟尼的故事。(2)教史,如编年体的《释氏年志》、专记僧伽制度的《僧尼制》、记载佛教流传中国历史的《佛教后代国王赏罚三宝法》与《三宝五运图》等等。(3)僧传,有僧人总传,如《续高僧传》;有僧人类传,如记述西行求法僧人事迹的《大唐西域求法高僧传》、记述衡山僧人的《衡岳十八高僧传》等;也有僧人个人传记,如《大唐慈恩寺三藏法师传》、《法藏和尚传》、《法琳别传》等。(4)教派史,记述各教派的事迹,如《楞伽师资记》、《历代法宝记》、《宝林传》等。(5)杂记,如圆照的《再修释迦牟尼佛法本记》、《大圣释迦牟尼佛现八相身利益天人成正觉记》、《三教法王存没年代本记》,义净的《南海寄归内法传》等。(6)名山寺塔记,如关于五台山的《古清凉传》、《清凉山略传》、《五台灵迹记》;关于天台山的《天台地志》、《天台略录》;关于衡山的《南岳记》;记述寺塔的《大唐京寺录传》、《金陵寺塔记》、《摄山栖霞寺记》等。(7)西域地志,彦琮的《大隋西国传》、裴矩等撰《天竺记》、玄奘撰《大唐西域记》、道宣撰《释迦方志》、慧超撰《往五天竺国传》等。

3. 目录音义

这一时期的佛教目录著作相当丰富,主要有隋法经等撰《众经目录》、费长房撰《历代三宝记》、道宣撰《大唐内典录》、明佺等撰《大周刊定众经目录》、智昇撰《开元释教录》等。

(1) 法经等撰《众经目录》,简称《法经录》,七卷。该录将所有佛典分成九录,分别著录经律论以及西域与东土的僧人著作。

《法经录》继承前人的成果,完善并确立了以乘、藏、贤圣集传判分的基本格局,相当简洁明了,为后代大藏经所遵循。因此,它与其后的《历代三宝记》实则代表了在汉文大藏经的形成时期中,中国僧众在大藏经结构体系方面所进行的努力。在中国佛教经录史上有重要的地位。后来唐高宗龙朔年间由静泰等人编纂的《众经目录》便完全仿照法经目录的体例。

(2) 《历代三宝记》,又名《开皇三宝录》,隋大兴善寺翻经学士费长房编纂,简称《长房录》、《房录》,十五卷。如标题所反映的,这部经录是在三宝思想的影响下撰成的。可分为帝年、代录、入藏录、总目等四部分。其中《入藏录》一目,这是费长房的创新,为后代经录所沿用。

历代经录学家对这部经录的评价都不高。事实上,它虽有考核不精的缺点,但费长房在十余年间,遍采数十种史料,并采访故老耆旧耳食传闻,才写成此书。其资料之丰富,前所未有的。道宣的《大唐内典录》的代录部分,基本上参考《历代三宝记》写成,不少部分甚至原文照抄。而智昇的《开元释教录》又继承了《大唐内典录》的大批资料。至今,仍然能从《历代三宝记》中不断得到新的启发。因此,它的资料价值应当肯定。

(3) 《大唐内典录》,简称《内典录》。唐长安西明寺道宣律师撰于高宗麟德元年(664年),十卷。共分为十大部分,主体为代录与入藏录,并有一系列专题目录,在当时影响甚大。

从总体看,《大唐内典录》承上启下,在体例上有较大的创新,在中国佛教经录史上有较高的地位。然而,正如道宣自己所说的“今余

所撰,望革前弊。然以七十之年,独运神府,检括漏落,终陷前科”(《大唐内典录》卷一〇)。不仅如此,从现有情况看,《大唐内典录》终道宣之年,似乎并没有最终定稿。或者一度定稿之后,道宣并不满意,又作了若干修改,因此在不少地方都露出一些尚须修订的漏洞,遗留一些难以索解的疑问。关于这一点,尚待今后进一步研究。

(4)《大周刊定众经目录》,简称《大周录》,武周时由沙门明佺等人所撰,十四卷。此外还有《伪经目录》一卷。该《伪经目录》既单独流通,又与其余十四卷合并流通,故而《大周录》亦作十五卷。

中国佛教经录学家传统对《大周录》评价不高,如唐智昇曾严厉批评该录,称:“当刊定此录,法匠如林,德重名高,未能亲览。但指拗未学,令缉撰成之。中间乖失,几将太半。”(《开元释教录》卷一〇)但《大周录》在编撰的过程中,曾参考过道宣、智昇都未曾见过的释僧皎、释宝唱等经录。所以有较高的资料、参考价值。

(5)《开元释教录》,简称《开元录》。唐长安西崇福寺沙门智昇撰,二十卷。是中国历史上影响最大的佛教经录。

《开元释教录》对中国佛教文献学的贡献是十分巨大的。择要而言,可分为如下三个方面

第一,广泛搜罗典籍,予以仔细考订。

广泛搜罗典籍,这是一般经录学家都要做的事。但是,考察以前经录学家的工作,可以发现,不少人的搜罗工作,主要不是搜罗经典原本,而是搜罗各种前代经录,然后依据前代经录来编纂新的经录。前代经录固然是后代编纂新的经录时必须参考的重要资料,但是,如果自己手头不掌握经本,则对前人著录的正确与否,就没有办法进行正确的判断。其结果,只能是人云亦云,亦步亦趋。古代经录往往以讹传讹,其主要原因,就在这里。

从《开元录》的《人藏录》上对每部经典纸数的记录可以看出,智昇广泛搜罗了各种经典的原本,这就为他的鉴别工作奠定了坚实的

基础,使得他的工作得以远远超出前人。在该录中,智昇对许多经典都作了详细的考证,纠正了前代的许多讹误,为后人留下宝贵的资料。

第二,对汉文大藏经分类结构的贡献。

以前的目录在分类时,往往采取多重标准,并不划一。从目录学的角度来说,由于文献的数量浩如烟海,内容又极其复杂多样,包含着各种各样的因素,广大的读者又是根据各自特定的目的,从各种不同角度来查阅、利用文献,因此,必须考虑到文献的外在的及内在的种种基本特征,从各种不同角度来对文献进行分类、编目,才能充分满足各种不同类型的需要。但是,从种种不同角度、不同立场提出来的分类标准,不必要,也不可能容纳在一个目录中,而应分别编制成不同的目录。否则,只能引起结构上的混乱。

《开元录》纠正了过去多方位提出不同标准的做法,基本上贯彻了以经典本身的内容特征来决定它的归属的分类方法。这种方法根据佛教典籍本身所反映的知识内容和思想倾向,分门别类地把它们组成一个有内在逻辑联系的完整体系。它将同一思想内容的经典集中在一起,把内容与性质相近的经典排在相近的位置上。这样,便有利于系统地揭示这些经典本身最本质的属性和内容上的相互联系。这样编成的大藏经,在一定程度上反映出佛教的全貌,既便于人们从整体上去把握佛教,也便于人们触类旁通,认识某一种经典在整个佛教中的地位。《开元录·别录·广录》的出现,标志着汉文大藏经的结构体系在理论上已经完成。

《开元录》在大乘经中设立了“般若”、“宝积”、“大集”、“华严”、“涅槃”等五大部,这五大部的设立与中国佛教各宗派及其判教学说有一定的联系。在汉文大藏经形成的初期,中国的早期判教学说曾影响过佛典的分类。其后,随着中国僧人对印度佛教认识的深入,汉文大藏经逐渐依照印度佛典结构的理论去组织。现在,中国佛教的判教

理论重新出现在佛典的分类中,这无疑是佛教进一步中国化的一种反映。从这个角度讲,智昇设计的大藏经结构体系在一定程度上反映了中国佛教的发展水平。

第三,对佛教经录学发展本身的贡献。

《开元录》对佛教经录学的发展也作出重大贡献。可以说,智昇把佛教经录学推到一个前所未有的高度。所以后人评价说:“经法之谱,无出昇之右矣。”(《宋高僧传》卷五)佛教经录学是中国文献目录学的有机组成部分,因此,智昇的工作,也是对中国文献目录学的重大贡献。纵观中国的文献目录学,可以说,智昇创造了一个高峰。这个高峰雄峙数百年,直到清代朴学兴起,方可与之比肩。

这一时期还出现大批解释佛典字词音义的著作,并逐渐形成藏经音义。

4. 感应兴敬

当时出现大量记叙所谓感应故事的著作,如《集神州三宝感通记》、《冥报记》等。佛教认为这类故事可以使人们产生对佛教的敬信,故称。这些感应故事包括诸如崇拜三宝、舍利,往生西方净土,善恶冥报、忏悔灭罪、诸种灵异等等,对于民众佛教的流传,有着极大的推波助澜的作用。

五、藏传佛教前期

藏传佛教是中国佛教的一个重要流派,它形成于西藏,传播到四川、青海、云南、甘肃、新疆、内蒙古等地的藏、蒙、裕固、纳西等少数民族中,并流传到蒙古、俄罗斯、不丹、尼泊尔等国。有着持久而全面的影响。

传统把佛教在西藏地区的发展分为两个时期:前期与后期。前期从佛教传入西藏起到朗达玛废佛止。后期从宋朝初年佛教重新在西

藏兴起,直到现代。

(一) 佛教传入西藏

佛教什么时候传入西藏,有着各种各样的说法。有一种说法认为,在松赞干布(?—650年)前五代,曾有四件佛宝从天而降,它们是《百拜忏悔经》、《法教轨则》、六字真言与舍利塔。由于当时无人认识它们是些什么东西,所以被收藏起来,没有流通。学术界一般认为,这个传说或者反映了松赞干布之前,已经有佛教典籍等从印度传到西藏。从当时印度佛教流传的情况以及印度与西藏的交通看,这种可能性是存在的。不过,即使佛教此时已经传入,也没有什么影响。所以,更多的人赞同第二种说法:佛教在松赞干布时期才真正传入西藏。

松赞干布是藏族的民族英雄。他继位吐蕃王朝的赞普(君王)后,完成了统一西藏高原的历史任务。他派遣贵族弟子以及各色人等,到唐朝及印度、尼泊尔学习,引进了这些地区的优秀文化,促进了西藏地区经济、文化的发展。在这个过程中,松赞干布先后求娶尼泊尔的尺尊公主与唐朝的文成公主。这两位公主都是虔诚的佛教徒,动身前往西藏时携带了不少佛教的经典、佛像,从而把佛教传入西藏。她们带入的有些文物至今仍完好地保存在西藏,如文成公主带入的释迦牟尼像与尺尊公主带入的弥勒像现在都供奉在大昭寺,尺尊公主带入的另一尊佛像——不动佛像现在供奉在小昭寺。

松赞干布致力于佛典的翻译。在他派往印度学习的入中,有一个出色的学者,叫吞米·桑布扎。他学成回来,仿照梵文,制定了藏文的字母与文法,从此藏族有了自己的文字。松赞干布集中汉僧大天寿和尚,印度孤萨惹论师、商羯罗婆罗门,尼泊尔尸罗曼殊论师以及西藏的吞米·桑布扎、达摩廓霞、拉垅金刚祥等,从事佛典的翻译。当时译出的佛典有《宝云经》、《观音六字明》、《阎曼德迦法》、《摩诃哥罗法》、《吉祥天女法》等等。松赞干布还建立寺庙,供奉经像,佛教从此在西

藏流传起来。

当时,西藏刚刚统一,缺乏共同遵守的法律规范。松赞干布参考儒家的道德规范与佛教主张的不杀、不盗、不淫、不嫉妒、不忿恨、不愚痴、不谎言、不巧辩、不挑拨、不恶骂等十善戒,制定了一系列伦理规范,诸如敬信三宝、修行正法、孝敬父母、恭敬有德、敬重尊长、交友以信、利益国人、心性正直、景慕贤哲、善用资财、以德报德、秤斗无欺、不相嫉妒、不听妇言、和婉善语、心量弘宽等。由松赞干布与臣僚共同签印,颁布施行。从中可以看出松赞干布吸收佛教、儒家以发展藏族伦理道德的愿望。

松赞干布时期,佛教虽然已经传入西藏,但它的影响仅局限在上层统治者中,在民间尚未传播开来。

(二) 佛教与本教的斗争

西藏当地原来流传一种地方性宗教,名为本教。该教是一种类似于萨满教的原始宗教,相信万物有灵,崇拜自然现象,以祈禳等法,企求招福消灾。本教巫师代神传言,参与政务,具有很大的权威。松赞干布虽然统一了西藏,但他的地位并不十分巩固。作为赞普,他的权力与地位是通过部落会盟的形式得到承认的,而会盟仪式要由本教巫师主持。所以,松赞干布支持与发展佛教,企图以此巩固自己的统治。而本教则对佛教这个外来宗教极力抵制。两者斗争十分激烈。

松赞干布死后,本教势力开始公开反对佛教。当时支持佛教的是赞普王室,支持本教的是贵族大臣。因此,佛教与本教的斗争实质上是坚持统一、改革的赞普王室与主张割据、保守的贵族大臣之间的斗争。开始时,佛教势力比较弱小,一直受到本教的压制。据说松赞干布死后,芒松芒赞赞普(650—676年在位)与都松芒波结(676—704年在位)时代,文成公主带去的释迦牟尼像一直被迫埋在地下。

第四代赞普赤德祖赞(704—755年在位)即位后,采取一系列发展佛教的措施。他修建寺庙、翻译经典,并派遣使者到印度去迎请佛

教高僧到西藏传教。虽然没有能够请来,但使者带回了五部大乘佛教的经典。赤德祖赞还迎娶了唐朝的金城公主,金城公主入藏时也带去一批佛教僧人。她并把文成公主带去的埋藏已有数十年的释迦牟尼像重新供奉起来,并让一些汉族僧人管理佛教的宗教仪式。赤德祖赞还收留了因战乱而逃到西藏的于阗以及中亚其他地方的一些佛教僧人,专门为他们修建了寺庙。西藏的佛教显示出蓬勃发展的势头。

佛教的发展引起了信奉本教的贵族大臣的不满。739年西藏发生一场天花,大臣们说这场天花是鬼神对接纳外来僧人作的惩罚,把不少佛教僧人驱赶出境。赤德祖赞死后,赤松德赞(赤德祖赞与金城公主的儿子,755—797年在位)即位。因为赤松德赞年幼,由仲巴结摄政。仲巴结把佛教说成是一切坏事的根源,发动了一次禁佛运动。他下令在吐蕃王朝全境禁止信仰佛教;驱逐汉族僧人与尼泊尔僧人;把大昭寺改为屠宰场;把文成公主带到西藏的佛像再次埋到地下;把赤德祖赞建造的寺庙全部拆毁。佛教受到沉重的打击。

(三) 赤松德赞时期的佛教

赤松德赞长大后亲政,他与一些亲信大臣密谋,将仲巴结处死,并采取复兴佛教的措施。他颁布敕谕,令一切臣民均应奉行佛法;恢复了大昭寺、小昭寺等佛教寺庙的原貌;派人到长安取经并迎请汉僧;又派人到尼泊尔、印度迎请佛教高僧。印度佛教高僧寂护应邀来到西藏。寂护是印度佛教瑜伽中观派的主要代表人物,具有较高的佛教理论修养。他在西藏传教,并与赤松德赞会面、说法。据说寂护的来到受到本教徒的激烈反对,寂护也感到孤掌难鸣,于是回到印度,请自己的妹夫、印度著名的佛教密教大师莲花生入藏传教。据说莲花生入藏,一路上使用密教咒术捉妖降怪,所向披靡,使佛教得到顺利的传播。学者们认为,寂护所宗为佛教显教,所以不被本教接受。而莲花生所宗为密教,与本教有相通之处,所以易于被本教所接受。虽则如此,莲花生入藏还是受到本教徒的反对,但终于被莲花生所折

服,所以有所谓莲花生降妖捉怪的传说。

莲花生进藏后,赤松德赞特意为他建立了一所寺庙,即著名的桑耶寺。据说这座寺庙是由寂护设计的,形态仿照印度的飞行寺,按照佛教对世界结构的想象来布局,中分须弥山、四大部洲、八小洲、日月二轮等等。寺庙建成后,由寂护与莲花生主持举行了隆重的开光仪式,并由寂护担任住持,七名西藏贵族青年正式随同寂护受戒出家。以前西藏虽然已经有很多信奉佛教的信徒,但一直没有正式出家的僧人。从这时起,西藏也有了本民族的佛教僧人。藏传佛教史把第一批出家的这七个人称为“七觉士”。从此佛教得到迅速的发展,大批佛教经典被翻译出来,并编辑了佛经目录。佛教在社会上的影响也越来越大。

莲花生所传的印度密教包括四部密法中的无上瑜伽密法。据说莲花生共有五个明妃共同修习“空乐双运”的无上密法,其中包括赤松德赞的王后意希错结。赤松德赞不但派遣藏僧到印度学习密法,并且与王妃等向莲花生学习莲花马头明王法、金刚橛等密法。说明密教已经在吐蕃宫廷流传。

佛教的发展使得佛、本之间的矛盾进一步加深。反对佛教的人指责佛教用非法手段制作法器,斥责佛教为黑巫术,要求予以禁止。为了解决佛教与本教的矛盾,赤松德赞组织两教进行辩论,结果本教失败。于是赤松德赞宣布本教为非法,禁止流通。据说赤松德赞指责本教说:我怀疑你们是在试图把我的人民夺走。这句话说明赤松德赞为什么要支持佛教、反对本教。这一次斗争之后,佛教在西藏取得绝对的地位,但根深蒂固的本教并没有因此消亡,在贵族大臣的支持下依旧流传。

赤松德赞时期,在西藏传播佛教的,除了印度僧人,还有大批汉族僧人。这些僧人有的是唐王朝派遣的,有的是吐蕃占领敦煌后从敦煌请去的,大概还有从其他地方去的。这些汉族僧人在西藏佛教的传

播、经典的翻译等方面都起了重要的作用。其中不少僧人信奉中国佛教禅宗,主张顿悟成佛。他们的学说与印度佛教僧人主张的渐修成佛的观点产生矛盾。藏传佛教史上把前者称为“顿门巴”,把后者称为“渐门巴”。

赤松德赞晚年,中国佛教与印度佛教因为教理不同而产生的矛盾斗争越来越激烈。于是,赤松德赞让顿门巴的代表人物汉僧摩诃衍和尚与渐门巴的代表人物印度僧莲花戒进行辩论。这就是西藏佛教史上著名的“顿渐之争”,又称为“吐蕃僧诤”。双方约定失败者给胜利者戴上象征胜利的花环,退出西藏。据说这场辩论断断续续进行了一两年。根据在敦煌文献中发现的汉文资料,辩论的结果是汉僧取胜。但西藏保存的藏文资料则说是莲花戒得胜。学术界对这次辩论的结果也说法各不相同。有些研究者指出,这其实不是一次纯粹的宗教教义论辩,背后有着一定的政治目的与政治利益。因此,在学术辩论的同时,夹杂着各种阴谋诡计等等。不管辩论的结果到底怎样,事实是汉僧最终被逐出西藏,寂护、莲花生所传的印度佛教被宣布为唯一正确的派别,在西藏取得统治地位。不过,汉地的禅宗仍保持着一定的影响,并一直影响到后期的若干佛教派别。

(四) 朗达玛废佛

赤松德赞以后,佛教在西藏持续发展。赤松德赞的儿子牟尼德赞(797—798年在位)下令由吐蕃王朝供给僧人的日常开支所需,为佛教的进一步发展提供经济基础。798年,牟尼德赞被他的母亲毒死。由于他的母亲信仰本教,坚决反对佛教,因此,学术界认为他的死可能是王室内部分争权夺利的结果,也可能与佛本斗争有关。死后,他的弟弟赤德松赞(798—815年在位)继位,赤德松赞是一个虔诚的佛教徒。除了继续修建寺庙、翻译经典外,他采取一系列提高佛教地位的措施:首先,他优待僧人,规定僧人具有尊崇的地位,不纳税、不劳动、不受奴役。还规定凡有三宝的地方,所需的供养都不得减少。其次,

他让自己的长子出家为僧,并在王宫设置供奉三宝的道场。再次,他让僧人进一步参与政事,当时僧官的地位排在王妃、小邦王子之后,宰相之前,可见地位之尊崇。第四,他规定后代子孙都要以佛教僧人为师,王妃与大臣都必须从信奉佛教的人中选立。为了防止本教的复辟,他还带领王妃、小邦王子、贵族大臣再次宣誓,一定要永远信奉佛教。并把誓言载在建立噶琼寺的碑文中,一心想使佛教永远在西藏流传。

赤德松赞死后,他的五子赤祖德赞(815—836年在位)继位,藏文史书一般称他为热巾巴。热巾巴热心从事佛教事业,使得西藏佛教的发展达到前弘期的顶峰,以致藏传佛教传统把他与松赞干布、赤松德赞并列,称为“三大法王”。热巾巴首先厘定藏文的拼写规则,制定了佛经翻译时的标准译名,这样,消除了因经典来源(内地、西域、印度)不同、译者不同造成的译名不统一现象,大大促进了佛经的翻译和佛法的传播。由于他的支持,这时佛经的翻译得到长足进展,显密各方面的经典基本齐备。在他治世期间,先后编纂了三个佛经目录:《丹噶目录》、《钦浦目录》与《旁塘目录》。后两个目录现已不存,《丹噶目录》收经六七百种,可见当时佛经翻译的兴盛。为了使僧人的生活更有保障,以安心修持,热巾巴规定为每一个僧人配置七户居民,由他们负责提供该僧人之所需。所有大小政务,一律交给僧官去处置。他除了对前代修建的寺庙加以修缮外,又致力于修建新的寺庙。据说,每当举行佛教的法会,他以自己的头巾铺在僧人要走的路上,以示对佛教的尊崇。他的这些崇佛措施,引起许多人的不满,他采取残酷镇压的手段来对付这些不满:凡以恶指指僧人者断指,以恶意视僧人者剜目。他以为这样可以把反抗势力镇压下去,其实,这样只能适得其反,引起更大的反抗。信奉本教的贵族终于发动政变,杀害了热巾巴。

热巾巴死后,他的哥哥朗达玛(836—842在位)继位。朝廷大政

均由信奉本教的贵族大臣把持,大臣们掀起藏传佛教史上第二次禁佛运动。他们封闭佛教寺庙,甚至把小昭寺变成牛圈。破坏寺庙内的壁画、法器,将佛像钉上钉子扔到河里。把佛经统统烧掉。至于僧人,有的被杀死,其他的勒令改宗本教或者还俗。西藏境内的佛教几乎全部被扫除。当然,已经流行了二百年的佛教是不可能就此灭亡的。当时,不少僧人偷偷地把佛经理在地下。有的则怀抱佛经远走他乡,到偏僻地区或到境外躲藏。在吐蕃统治的一些边远地区,废佛的措施并未得到执行。例如当时敦煌属于吐蕃统治,就没有实行废佛。

朗达玛废佛受到佛教僧人的强烈反抗。据说一个名叫贝吉多吉的僧人为了报仇,暗杀了朗达玛。朗达玛死后,贵族大臣们分成两派,分别拥立他的两个儿子,各地的将领也拥兵自重,相互征伐不已,加上奴隶与平民的起义,吐蕃王朝趋于覆灭。

第四节 趋于衰落

会昌废佛之后,中国佛教趋于衰落。其表现是佛教的各宗派大多衰微,只有禅宗与净土宗保持持久的影响。净土宗本来没有什么深奥的理论。禅宗的创宗时期,亦即理论创新时期已经过去,此时的禅宗五派在教学风格上各有特色,但在基本理论方面既无甚差异,也没有什么新的引人注目的发展。因此,说佛教趋于衰落,首先表现在佛教在义理方面失去活力,日益枯萎。

佛教义理枯萎的原因是多方面的。

首先,玄奥的义理探索依赖于雄厚的寺院经济。会昌废佛以前,虽然唐代统治者在执行三教合一政策的同时,大多对佛教寺院经济实行一定的限制政策,但佛教寺院通过各种方式,仍然聚敛了大量的财富,建立起雄厚的寺院经济。会昌废佛对寺院经济进行了毁灭性的

打击。寺院经济的败落,使得玄奥的义理探索失去其必需的物质基础,从而使不少建立在寺院经济基础上的佛教宗派无可挽回地衰落下去。这也是会昌废佛以后自耕自食的农禅反而得以继续存在与发展、一枝独秀的重要原因。会昌废佛以前,有些士大夫经常以佛教与国争利为由反对佛教;会昌废佛以后,同类论调很少出现,也说明寺院经济在整个社会经济中的比重已经大大下降。

其次,中国佛教义理的枯萎又与世界范围内佛教的衰落相联系。七世纪以后,印度佛教发展到密教时期,八世纪后受到伊斯兰教的压力,至十二世纪完全衰亡。在印度佛教欣欣向荣时期,新的学说与理论不断出现,这些新的学说与理论源源传入中国,给中国佛教注入了新的活力。如唯识理论的传入使中国出现法相宗;《八十华严》的翻译使中国出现华严宗。但此时源头的活水开始逐渐枯竭。密教虽曾一度传入,但因其修习方式与汉族的伦理道德相扞格而无法流通。原有的理论已经被消化,又缺乏新理论的滋养,中国佛教义理于是趋于枯萎。

第三,与在思想理论方面佛教缺乏创新形成鲜明对照的,是宋明理学的兴起。宋明理学吸收佛教的理论与命题,把人性的研究与心性的修养作为主题,从而具有强烈的宗教色彩,被人们目为儒教。儒教学者涉及广泛的哲学问题,构筑了庞大的哲学体系,代表了当时中国哲学的最高峰。由于佛教的哲学精华部分被宋明理学所吸收与取代,本身只剩下一个信仰的外壳,因此日趋衰落。

如前所述,本书把义理性的高僧佛教作为决定中国佛教诸主要方面的基本标志,因此,义理性佛教的衰落也标志着中国佛教的衰落。由于义理性佛教的衰落,中国佛教更加突出其信仰性特点,故民众佛教仍保持其持续发展的势头。衰落期的中国佛教以禅净双修为主要特点,正说明了这一问题。

至于在社会政治方面,中国佛教从未作为一种独立的力量出现

在中国的政治舞台上,成为政治角逐的单独一方。它虽曾在某个时期、某些事件中参与过某些政治活动,发挥过一定的作用。但大多是以僧人个人身份,而不是以教团总体的形态参与。会昌废佛之后,这种情况并没有改变。就教团总体而言,佛教越来越依附于世俗政权,在社会上主要执行其方外的宗教职能,对现实政治无甚影响。这与佛教在三教合一的总格局中所处的附属地位也是一致的。

本节叙述的时代跨度虽达千年,但与同期中国社会发展缓慢相同步,这一时期佛教的发展也比较缓慢与停滞。不过这一时期中出现好几个由少数民族建立的王朝,对佛教的发展带来若干民族的特点。为方便起见,本节首先论述会昌废佛及其影响,然后依照朝代或王朝分别叙述之。

一、会昌废佛及其影响

会昌废佛是会昌年间(841—846年)由唐武宗发动的一次废佛事件,在中国佛教史上具有深远的影响,本书即将这次事件作为中国佛教从宗派分立时期到趋于衰落时期的标志。

(一) 废佛的原因

导致武宗废佛的原因是多方面的。

首先,寺院经济的发展所造成的寺院与国家的争利是导致废佛的主要原因。此时的唐朝处于藩镇割据时期,国家财政主要依靠中央尚可控制的诸州税赋来支撑。当时连年边患,加之还要进行削平藩镇、统一国家的战争,所费甚巨,中央财政十分困难。而此时的寺院经济却相当发达。不少寺院趁晚唐均田制破坏的机会,扩充庄园、驱使奴婢。如浙江天童寺有田13000亩,跨三都五县,有庄园36所。京畿之丰田美利,多归于寺院,更不能制。佛教寺院不但自己不承担任何诸如兵役、劳役、赋税等世俗义务,而且成为一些人避役逃赋之所。这

样,佛教在经济上与国家利益的矛盾越来越大。唐敬宗就曾有废佛之意。唐文宗也曾对宰相说:“古者三人共食一农人,今加兵、佛。……其问吾民尤困于佛。”(《全唐文》卷七五三)唐武宗即位后,整顿朝纲,稳定边疆,并在会昌四年(844年)削平了长期割据的潞州。在这一过程中,为了加强中央财政的力量,断然实行没收佛教寺院财产的废佛措施。

其次,三教合一格局的失衡,也是唐武宗废佛的重要原因之一。而三教合一格局之失衡,由多方面因素所造成,很难一概而论。佛教势力之膨胀,僧人生活之优越,既使时人有“选官不如选佛”之谚,也使正统的士大夫侧目而视。前述韩愈之反佛,就代表了这部分士大夫的思想。韩愈的反佛虽无理论的创新,虽然失败,但对当时流传的反佛思潮,起到一定的宣传鼓动作用。至于武宗佞信赵归真等道士,更是废佛的直接推动力量。

第三,在中国封建社会的专制体制中,皇帝具有至高无上的地位。因此,政策的执行常以皇帝个人的好恶为转移,这就是会昌废佛这种错误政策得以推行的体制方面的原因。

第四,从现有资料看,对武宗推行的废佛措施,朝臣中未出现劝谏者;僧人中除两街僧录推举的玄畅曾上表劝谏外,也没有出现更加强烈与有效的反对。这说明唐代诸帝限制佛教的各种措施已经充分发挥了效果;说明佛教神权与世俗政权之间的势力天平的倾斜已经达到何等程度;说明僧人中舍身护法的精神已何等衰微;说明佛教在当时士大夫心目中、尤其在一些掌握实权的朝廷大臣的心目中的实际地位。凡此种种,造成会昌废佛得以推行的客观环境。

第五,当时潞州节度使刘稹叛乱,可能曾经利用僧人、或使人假扮僧人充当细作。加重了唐武宗对佛教的憎恶情绪。一般来说,会昌废佛没有采取过分极端的暴力措施,但涉及可能是潞州细作时,唐武宗则不惮采取极端的屠杀政策。另外,当时有谶言谓:“李氏十八子昌

运未尽,便有黑衣天子理国。”唐武宗自忖正是第十八代皇帝^①,以为所谓“黑衣天子”指穿黑色僧衣的佛教徒,故而对佛教深恶痛绝。上述两件虽均为偶然事件,但对会昌废佛起到很大的推波助澜的作用。

(二) 废佛的经过

虽然直到会昌五年(845年)八月,唐武宗才发布敕令,正式宣布废佛。但实际上,早在会昌二年(842年)他就开始推行一系列废佛措施了。

会昌二年(842年)三月,敕下发遣保外无名僧,并不许置童子沙弥。五月,敕停内道场供奉大德,两街各20员。十月:“天下所有僧尼解烧炼、咒术、禁气,背军身上杖痕鸟文,杂工巧,曾犯淫、养妻,不守戒行者,并勒还俗。”(《入唐求法巡礼行记》卷三)僧许留奴一入,尼许留婢二入,余者由本家收管,无家者官卖。僧尼私人有钱谷田地,一律没收入官。如惜钱财,情愿还俗者,允许还俗,充入两税户,承担徭役赋税。结果仅京城左右两街为爱惜财产而还俗的僧人有3400余人。

会昌三年(843年)六月,焚烧大内佛经,埋诸佛、菩萨、天王像等。九月,敕令两街功德使疏理城中僧人,公案无名者尽勒还俗,递归本贯。诸道州府亦同此例。新近来寺而不明来由的僧人,一律逮捕,逐一审问。因有人反映潞州细作假扮僧人,混在僧众中,打死僧人300余人。

会昌四年(844年)三月,敕不许供养佛牙。又敕不许供养与巡礼代州五台山、泗州普光王寺、终南山五台、凤翔法门寺所藏佛指舍利。如有人送一钱者或僧尼受一钱,均脊杖二十。为防止潞州细作,敕各处勘责本处僧人,凡无公验者,就地处死。敕京城僧尼不许街里行;外

^① 从唐高祖到唐武宗为十六代。但如果算上唐立国时所追封的前两代皇帝,则恰为十八代。

出者必须在午斋钟声未动之前返回；不许留宿其他寺院。七月，令拆毁天下山房、兰若、普通佛堂、义井、村邑斋堂等，未满 200 间，不入寺额者。其僧尼尽勒还俗。天下尊胜石幢及僧墓塔等，亦均拆毁。十月，敕令拆毁天下小寺，经、佛像搬入大寺。寺内僧尼，除年老且有戒行者并入大寺外，其余一律勒令还俗。

会昌五年(845 年)三月，敕天下寺院不得置庄园。又令勘检寺院财产，包括房舍、奴婢、钱粮、足段、物品等，具录奏闻。将寺院奴婢分为三等，予以没收。下敕令四十岁以下僧尼一律还俗。寻令五十岁以下僧尼一律还俗，递归本籍；五十岁以上无祠部牒者，或虽然有牒但有差池者，一律还俗，递归本籍。最后所有僧尼，包括外国僧人一律勒令还俗。诸寺只留三纲清理财物，待清理完毕，也全部还俗。八月，发布废佛敕令，略谓：

僧徒日广，佛寺日崇。劳人力於土木之功；夺人利於金宝之饰；遗君亲於师资之际；违配偶於戒律之间。坏法害人，无逾此道。且一夫不田，有受其饥者；一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼，不可胜数，皆待农而食，待蚕而衣。寺宇招提，莫知纪极，……物力凋瘵，风俗浇诈，莫不由是而致也。……惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众，予何让焉！其天下所拆寺四千六百餘所。还俗僧尼二十六万五百人，收充两税户。拆招提、兰若四万餘所。收膏腴上田数千万顷^①。收奴婢为两税户十五万人。……於戏！前古未行，似将有待，及今尽去，岂谓无时。……自此清静训人，慕无为之理；简易齐政，成一俗之功。将使六合黔黎，同归王化。（《旧唐书》卷一八）

① 据研究，唐天宝中全国田地只有一千四百三十万三千八百顷有奇，寺田决不能超过全国田亩之数。因此，这儿的“数千万顷”当是“数十万顷”之误。——参见《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》，北京师范大学出版社 1986 年版，第 18 页。

根据会昌年间正好在中国游学的日本僧人圆仁的记载：“三、四年已来，天下州县准敕条流僧尼，还俗已尽。又天下毁拆佛堂、兰若、寺舍已尽。又天下焚烧经像、僧服罄尽，又天下剥佛身上金已毕，天下打碎铜、铁佛，称斤两收检讫。天下州县收纳寺家钱物、庄园，收家人奴婢已讫。”（《入唐求法巡礼行记》卷四）则可见这次废佛的规模与程度。

虽然唐武宗的主观愿望是想把佛教彻底消灭，但因他逝于会昌六年（846年）三月，因此没有来得及把京城以及诸州所留存的少数寺院全部铲除。另外，当时镇、幽、魏等三镇被强势藩镇割据，“不拆[寺]舍，不条流僧尼。佛法之事，一切不动之。频有敕使勘罚，云：‘天子自来毁拆焚烧，即可然矣，臣等不能作此事也。’”（同上）敦煌因属吐蕃统治，也未受波及。总之，除了上述特例之外，天下佛、法、僧三宝及三宝赖以存在的寺庙都扫地以尽。不过，上述材料仅是日本入华僧人圆仁的记叙。但圆仁本人在会昌废佛期间实际并没有到镇、幽、魏三镇去过，所以，他的记叙想必只是得之传闻。故详情如何，还需要进一步考证。根据金石资料，起码幽州（今北京地区）还是受到废佛浪潮的冲击，大批寺庙被拆毁。

（三）废佛的影响

会昌废佛对中国佛教的影响极其巨大。其中最主要是会昌废佛彻底剥夺了佛教寺院的财产。从而制约了佛教发展的方向，改变了佛教的面貌。

当时一声废佛令下，天下大动。《百岩寺重建法堂记》称：“明敕既□（按：疑是“降”字），莫不遵行，官吏颁选，敢不从命。”（《金石续编》卷一一）其实，各地废佛并非仅仅遵命行事，积极性、主动性极高。唐武宗怕各地废佛不彻底，特地派御史按行天下以督促之，可是没有想到，“御史乘驿未出关，天下寺至于屋基耕而剏之”（《全唐文》卷七五三）。这种积极性，当然与寺院财产的诱惑不无关系。废佛浪潮过去

之后，不少佛教寺院开始重建，但已经没收的田地、收充两税户的奴婢并未发还，佛教寺院无复当年的雄力。寺院经济的衰落，使得佛教玄奥的哲学思辨与烦琐的经院哲学失去物质保障，遭受沉重的打击，从此也无可挽回地衰落下去。而一些农禅结合、自食其力的宗派则因此发展起来。这是会昌废佛之后佛教宗派势力消长的重要原因。

这些农禅结合的派别为了解决生活问题，进一步贯彻怀海提倡的“一日不作，一日不食”，宗风也趋于简易。与此相联系的是理论趋于沉滞。义理是佛教的灵魂，信仰仅仅是躯壳。在迅猛发展期与宗派分立期，佛教所以显得生机勃勃，是因为义理不断在发展，有着一个活泼泼的灵魂。会昌废佛以后，由于种种原因，佛教这义理的灵魂已经奄奄一息，空有一个信仰的躯壳，从而进入衰落时期。

中国历史上曾有四次较大的废佛举措，即北魏太武帝、北周武帝、唐武宗与五代周世宗之先后废佛。其中北魏太武帝废佛的措施极为酷烈，沙门无少长，悉坑之。北周武帝之废佛虽然仅限于北部中国，但使 300 万僧尼还俗。唐武宗之会昌废佛，在激烈程度上比不上北魏太武帝，在打击规模上比不上北周武帝，但对佛教的实际影响却最大。使得佛教从此一蹶不振。这是为什么呢？

南北朝时期，中国佛教还处在上升的阶段，因此，虽然受到北魏太武帝与北周武帝两次废佛的沉重打击，不久就恢复元气，并以更加迅猛的速度发展。晚唐时期，中国佛教已经发展到了颠峰，已经蕴藏着走向反面的内外条件。如义理性佛教趋于烦琐，信仰性佛教趋于膨胀，僧尼的耽于享乐、追求财富，修道理想堕落，如此等等。也就是说，佛教的趋于衰落，虽然与会昌废佛有关，但主要不是由于会昌废佛的缘故，而是由于佛教内外部的种种矛盾性。因此，即使没有会昌废佛这一偶发的事件，佛教也将必然地趋于衰落。

会昌废佛对佛教还有其他一些影响。例如当时大批佛典被焚毁，

从而对中国佛教典籍,尤其是中华佛教撰著造成无从估量的损失。不过,会昌废佛以前,中国的佛教大藏经百花齐放,各具形态。会昌废佛以后,各地都依据《开元释教录·入藏录》来恢复、配补本地的藏经,客观上起到使全国的大藏经趋于统一的作用。

二、晚唐、五代佛教

晚唐时期,由于宫廷权阉、朋党的争斗,各地藩镇的割据,统治阶级内部矛盾加剧,统治阶级与广大民众的矛盾也进一步激化。农民起义此伏彼起,最终,黄巢领导的农民大起义彻底冲垮了唐王朝。唐王朝灭亡后的半个多世纪中,中国大地上十来个地方政权先后崛起,史称五代十国。战争频繁,天灾频仍,中国佛教与中国社会一起,经历了严峻的考验,并在新的形势下努力保存与发展自己。

从总体态势看,统治阶级仍继续推行着三教合一的政策,对佛教既支持,又限制。其支持与限制的程度,因个人的好恶而有不同。佛教的各宗派除了禅宗保持着持续发展的势头外,其余各宗都停滞不前甚而渐趋衰亡。由于此时的禅宗表现出流遍天下的趋势,所以也有研究者称这一时期为中国佛教的禅宗化时期。

(一) 晚唐、五代统治者与佛教

会昌六年(846年)三月,唐武宗逝世,唐宣宗即位。不久就采取措施,停止武宗的废佛政策。大中元年(847年)闰三月,下敕恢复已废寺宇,重新复兴佛教:

会昌季年,并省寺宇,厘革过当,事体未弘。其灵山胜境,天下州府,会昌五年所废寺宇,有宿旧名僧复能创修,一任住持。所司不得禁止。(《旧唐书》卷一八)

此令一下,天下大动。大中五年(851年)进士孙樵上书称:“陛下即位以来,修复废寺。天下斧斤之声,至今不绝。”(《资治通鉴》卷二四

九)不过,所修复的只是会昌废佛期间被废的若干寺院,至于寺院经济的基础,如寺院原有的田地、质铺、碾硃、奴婢,乃至被没收的钱粮、金银佛像、铜铁法器等等,未有发还的记载。因此,此时的恢复,只是允许佛教合法存在并进行各种宗教法事活动。这时佛教恢复活动也说明佛教的存在自有其一定的社会基础,不是从行政上采取强制措施就可以禁绝的。

晚唐诸帝一般均循例举行召僧道论义等与佛教有关的活动,但不过是奉行故事。其中以唐懿宗较为信奉佛教。他设戒台、度僧尼、行忏法、写藏经,并于咸通十四年(873年)再次举行奉迎法门寺佛骨的活动,奢华铺张。此次奉迎佛骨时布施的种种精美物品,1987年4月已于法门寺地宫出土。

五代时,北方后梁、后唐、后晋、后汉、后周等五个朝代大多因袭唐代的旧规,奉行诞节诣寺进香、斋僧、佛道对论、赐紫衣师号、度僧尼等故事。但对僧尼的管理比较严格。禁止私度僧尼,禁止新建寺院。但当时战争频仍,百姓多有避入佛寺以逃赋躲役者,以致寺僧又渐浮滥,影响到国家的赋税、兵役。故此,后周显德二年(955年),周世宗再次实施废佛措施。与前此废佛不同的是,此次的目的并非消灭佛教,而主要是整顿佛寺,废除未经国家批准而建立的寺院;沙汰僧尼,严禁私度僧尼,严格出家前的试经制度;规范僧尼行为,严禁烧身、炼指等自残肢体的行为;没收民间铜佛像,用以铸钱,充实国家经济。此次废佛对整顿与规范佛教秩序,有一定的积极作用。但佛教经过这一番波折便更趋衰落。

南方诸国一般社会比较安定,经济持续发展。诸统治者一般都支持佛教,对建寺、修塔、度僧、造藏、造像表现出较高的积极性。如仅闽地新修寺院就近500所;吴越王仿阿育王故事,造84000小塔,内藏木刻《宝篋印陀罗尼经》,此类小塔至今偶有发现;闽王王审知造金银字大藏经五藏,用3万斤铜铁铸造释迦牟尼、弥勒像。北方难民纷纷

流入,以不同形式参与已经稳定的农禅体系,成为南方禅宗僧众的主要来源。凡此种种,南方佛教显得比北方更为活跃。

(二) 禅宗的五家分立

晚唐五代的形势给予禅宗最直接的影响,至少有两点是明显的:其一是因废佛剥夺了佛教寺院的经济基础,从而使佛教加速了禅宗化的进程。其二是由于全国的割据与分裂,使逃进禅宗队伍的人数大增,强化了禅宗的地区性特点。这两大因素把禅宗的发展推向历史的巅峰,同时也促使禅宗产生内部的分裂。自从《五灯会元》把禅宗分裂的历史归结为由南岳、青原两系分出沩仰、临济、曹洞、云门、法眼五宗以来,这一说法成为定说。其实,决定禅宗出现多种形态的因素,主要是它所处的时间、地点与社会条件,而并不全是师资血脉方面的自我演化;当时在社会上有较大影响的禅宗派别也并非仅局限为上述五宗。这是应该说明的。^①

1. 沩仰宗

沩山灵祐(771—853年)是百丈怀海的弟子,是会昌废佛之后,首先在江南重新振兴禅宗的重要僧人之一。沩仰宗是他与弟子仰山慧寂(807—883年)共同创立的。

灵祐经营的潭州(治所在今湖南长沙)沩山,代表了南方禅宗集团的典型形式。一方面居山聚徒,自食其力,自为纲纪;另一方面密切与官府与文人的联系,争取从中央到地方的各级官员的支持,获得合法地位,扩大社会影响。这种形式所以能够成功,关键在于由于生活条件的恶化,社会上出现大批游民,禅僧集团以农禅的方式吸收游民,有利于社会的稳定。

沩仰宗主张处名言世界而不忘其本;顺万行而不受一尘。主张理事圆融,重视体用分辨。因为真正的佛法无法用语言表述,故常作

^① 关于本节,请参见杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版。

相示意，即用一些文字或符号来表示更为深奥的佛理。沩仰宗的另一个特点是以“玄学”自居，以“参玄”代替“参禅”。这种形式上向魏晋玄学复归，而内容上甚少创新的禅风，反映了禅学的经院化倾向的产生。

2. 临济宗

临济宗创始人义玄(?—867年)是黄檗希运(?—855年)的弟子，希运也出于百丈怀海的门下。会昌废佛后，希运也是在江南重兴禅宗的重要僧人领袖。所以，义玄实际也是在江西诸大师的培养下成长起来的。但他立宗的地方则是北方镇州(今河北正定)。

会昌废佛时，镇州因有藩镇的反对，佛法之事，一切不动之，没有受到破坏。黄巢起义军也没有到过这里。相对稳定的社会环境，对于招徕僧尼起到一定的作用。但由于这里的自然条件远不如江南，垦荒农耕不足以维持众多的僧众，所以生活比较艰辛。由此形成的禅风峻烈多于洒脱，质直多于文采。加上义玄的禅师生涯主要是在行脚乞食中度过，他所接近与佩服的知名禅师多半禅行乖诞难解，从而对临济宗禅风的形成有一定的影响。

临济宗主张“即心即佛”。以三玄、三要、四料简、四宾主、四照用等教学方法应机接人。禅风以峻烈著称，主要表现在应机喝、打，以及呵佛骂祖(不受佛教传统的束缚)、杀父杀母(不受任何权威的束缚)、乃至排斥三藏教典等等。这种禅风的出现，反映了晚唐五代社会权威与意识形态趋于崩溃的现实。后代一些具有叛逆性格的人物喜爱临济宗，与此不无关系。临济宗此后成为中国佛教禅宗最大的宗派，宋代时又分出杨岐派、黄龙派两派。

3. 曹洞宗

曹洞宗由洞山良价(807—869年)与其弟子曹山本寂(840—901年)所创立。该宗以湖南与江西为基地，分布于全国，是当时传播面最广的派系。在后代也是禅宗五家中仅次于临济宗的重要派别。

曹洞宗受希迁《参同契》的影响，特别重视理(本体)与事(现象)的关系。他们从理事个别交涉的关系上，建立各种“五位”学说，如正偏五位、功勋五位、君臣五位、王子五位等。力图以此因事显理、由相见真。后人总结其禅风，认为是细密亲切，与临济宗的峻烈质直恰成对照。

曹洞宗僧人避难山林，如本寂曾多次托疾不赴官方的邀请，反映了他们对晚唐战乱及现实政治的厌恶。但在他们的五位理论中，在平时的对机说法中，他们又提出了对政治的理想模式，反映了普通人民对清平政治的向往。

4. 云门宗

云门宗由文偃(864—949年)开创于韶州云门山(今广东乳源县北)。当时，南汉王国既重儒道，又崇佛僧，把增修佛刹、供养僧侣当作获取瑞感、护国延祚的手段。云门宗就是在南汉王国的支持下发展起来的。

文偃接受《华严经》“理事无碍”的理论，主张泯灭事相的差别，当体摄受、证悟其理性。由此，提倡随处而安，不起妄念，无所造作的处世哲学。他的名言“好事不如无”反映的就是这样一种思想。

后人用“函盖截流”形容云门宗的宗风，指截断诸种妄念戏论，从而以万物的理性函盖差别的事相。云门宗教导门徒有八大特点，称“云门八要”：玄，即方式玄奥；从，按照对象的不同而采取不同方法；真要，拈出佛道宗旨；夺，强使对方按照禅师的思维方式思维；或，不受语言束缚，接化自在；过，接化方式严峻，不许学人回避；丧，令学人脱离错误观念；出，用灵活的方式，给学人以契悟的机会与路径。

5. 法眼宗

法眼宗由文益(885—958年)开创于临川(今江西抚州)、金陵(今江苏南京)等地，因文益死后被南唐王朝谥为“大法眼禅师”，故此

得名。

法眼宗是禅宗五家中最后形成的派别。当时诸禅家门风各别，文益作《宗门十规论》，痛斥当时出现的种种流弊，提出“明事不二，贵在圆融”，“不著他求，尽由心造”的观点。最后归结为“一切见成”。所以研究者主张文益禅思想的基础实际是“万法唯心”的唯识理论与《华严经》的事理圆融，由此形成调和禅教与诸宗的新宗派。

后人形容法眼宗的宗风是“箭锋相拄，句意合机”，又称是“对病施药，相衣裁身”。可见其接引学人的方式比较灵活。

文益有嗣法弟子多人，集中分布在南唐、吴越地区，其中以德韶（891—972年）及其弟子延寿（904—975年）较为著名。延寿强调禅教合一，禅诵无碍，禅净并修，禅戒均重，为后来禅宗向佛教整体的整合，提供了完整的理论，对后代有较大的影响。

附：禅宗传法世系表（见159页）。

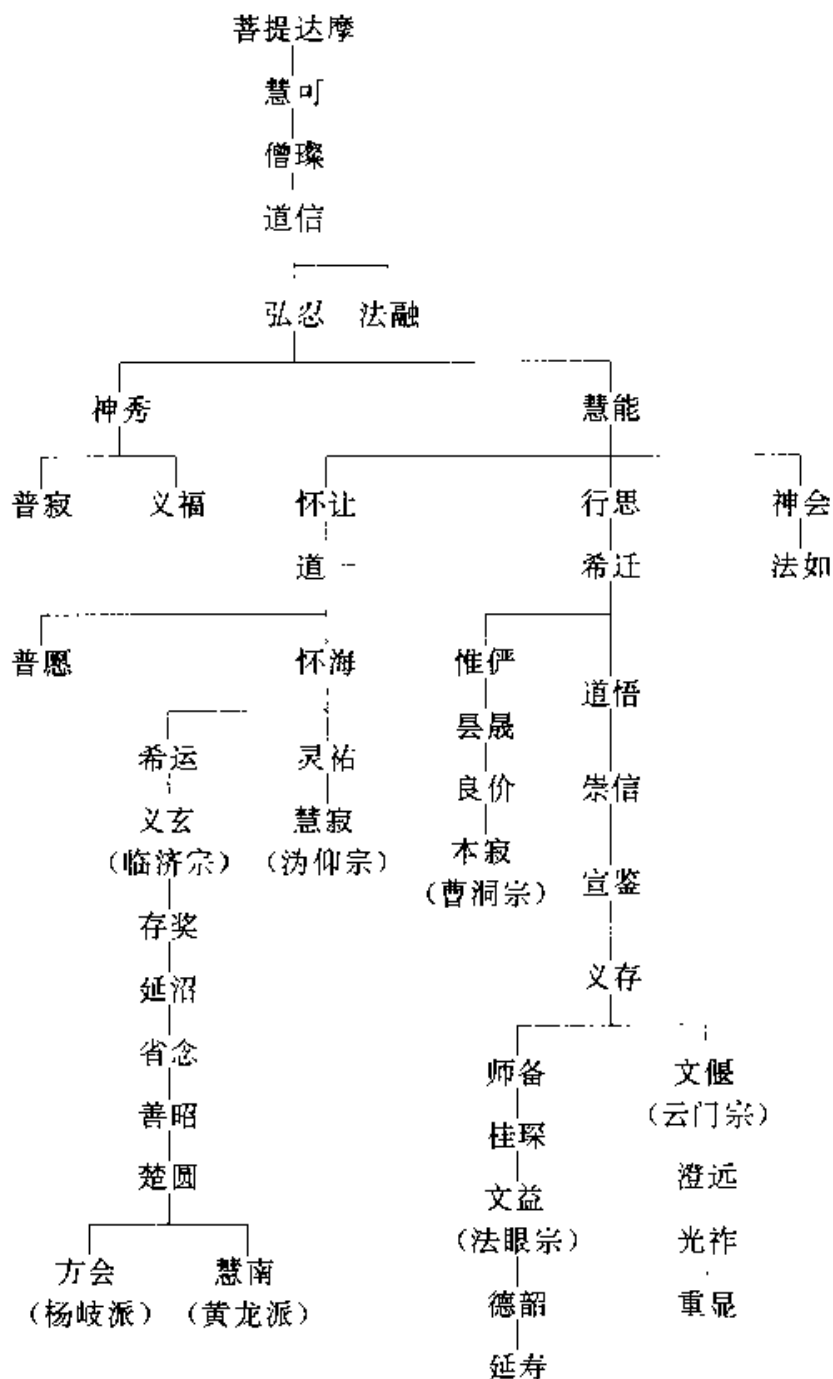
（三）其余宗派概况

会昌废佛，天台宗的祖庭天台国清寺被毁，天台教典也散失一空。因此，晚唐天台宗甚为萧索。五代时，天台宗僧人义寂（919—987年）因德韶的推荐见重于吴越王，吴越王特为他在天台山建螺溪道场。并应他的请求，遣使到高丽、日本求访散失的天台教典。这样，一宗教典基本齐备，天台宗开始走上复兴的道路。

晚唐、五代，律宗仍保持南山、相宗、东塔宗三宗并立的状态，但南山宗势力较大。至五代南山宗盛行于江浙一带，以杭州为中心，被视为南山宗的正系。并影响到宋代律宗的传播。东塔宗等则主要在北方流传，其中东塔宗澄楚（889—959年）后晋时曾入内道场授戒，受到尊崇。

此时净土思想甚为流传，逐渐浸润到各个宗派当中，几乎所有的宗派都逐步吸收净土思想，把它与原有理论相协调，从而创遣本宗的净土念佛修习。这样虽然推动了净土思想的传播，但纯粹的净土信仰

禅宗传法世系表



与典型的净土宗却也因为与诸宗相涉而逐步丧失其独立的存在形态。这也是五代以后中国净土宗的基本特征。

华严、法相、密宗等宗派此时均较为沉寂。当时北方的义学一般并非专主一宗,而以疏通性相、精研大小乘的综合形式出现。这种风气也影响到南方。如南方讲《法华经》本来以天台宗的宗义为正宗,但北方南下的僧人却杂以法相学说,会通天台、法相两家的论点,促进了天台义学的深入发展。

三、两宋佛教

两宋政权始终与诸强大的少数民族政权并立存在,战争频年。外部的民族矛盾,激发了内部的民族精神。对国家安定与强盛的愿望,化作忠君报国的行动。因此,国家至上、民族至上成为一般的共识;君主专制主义空前加强。然而,腐朽的统治者在有效加强对内统治的同时,并没有同时有效建立防御外侮的机制。统治者对内盘剥、压迫,对外孱弱求和,使得整个民族饱受苦难。正是在这一背景下,传统的儒学被改造为理学,而佛教也进一步成为中国封建统治的支柱之一。

(一) 两宋王朝与佛教

以仁宗即位为界,北宋的佛教可以分为前后两期。

太祖、太宗、真宗三朝,国家对佛教采取较为积极的支持政策。宋太祖曾派遣僧人西行取经,并大量招纳东来的西域僧人。这些活动也可以看作是宋朝力图通过佛教纽带扩大对外关系,争取与国的一种努力。当时,国家较为重视佛教文化事业。刊刻了中国第一部版刻大藏经《开宝藏》,后又在汴梁(今河南开封)设立印经院负责佛经的印刷。所印刷的《开宝藏》曾应周边国家之请遍赠各国。这也是力图用佛教作为扩大对外联系的窗口。此外,朝廷专门设立译经院,翻译新

得的梵文经典。北宋共计译经 285 部、758 卷。其中绝大部分是前期译出的。所译经典,以印度密教为主,由于与汉民族的伦理道德有违,不少经典未曾流通,就被禁绝。这也说明国家对佛教仍然实行有效的统制政策。这一时期北宋僧尼发展甚为迅速。太平兴国元年(976 年),宋太宗一次普度童行达 17 万人。到天禧五年(1021 年),全国已有僧 397615 人,尼 61240 人,寺院近 4 万所。

仁宗起,佛教的发展开始受到限制。仁宗景祐二年(1035 年)以后,译经院的活动逐渐消沉,神宗熙宁四年(1071 年)译经院被废。印经院原由国家负责,此时也下放给佛教教团自行管理。僧尼的数量开始下降。根据熙宁元年(1068 年)统计,全国僧人为 220660 人,尼 3430 人。宋徽宗信仰道教,自号“教主道君皇帝”,他重提“夷夏之辨”,于宣和元年(1119 年)下诏,称佛教属于“胡教”,“虽不可废,而犹为中国礼义之害,故不可不革”。下令把佛教寺院改为道教宫观,把佛菩萨改称道教名号,僧尼也改称道教名号。但不久即逢“靖康之变”,所以宋徽宗的此番举动对佛教的实际打击不大。

南渡以后,历朝统治者对佛教基本采取既不大力支持,也不着力排斥的折中态度。高宗起停止发放度牒,以求把僧尼的数目稳定在一定的水平上。朝廷还对僧尼征收“免丁钱”(后改称“清闲钱”),其数额倍于一般丁口,以此限制教团人数。但是,由于中央财赋困难,不久又恢复鬻卖度牒的措施,所以上述限制教团人数的办法实际上没有多大效用。据绍兴二十七年(1157 年)统计,全国僧尼共有 20 万。

从总体看,两宋统治者对佛教的基本原则是既允许其适度发展,又将其控制在一定的范围内,以免危害王朝的统治。

(二) 佛教的世俗化

宋代佛教有一些新的显著特点:即具体地提倡忠君爱国;主动地向儒家靠拢。这些特点的产生,既是中国佛教世俗化这一总趋势的具体体现,也与两宋的内外环境有着密切的联系。

晚唐五代,不少僧人为了躲避战乱,往往遁入深山,自耕自食。他们不问世务,唯证悟是求。宋初,这种风气仍然很盛。故延寿在提倡禅教统一、禅净双修的同时,提出:“文殊以理印行,差别之义不亏;普贤以行严理,根本之门靡废。本末一际,凡圣同源。不坏俗而标真;不离真而立俗。”(《万善同归集》)从理论上证明了僧尼应该回到世间,参与世间活动。克勤进而明确提出:“佛法即是世法,世法即是佛法。”(《圆悟佛果禅师语录》)两者不可分离。赞宁则主张“佛法据王法以立”,等于在公开号召僧尼参与辅助王政。

由此,宋代佛教吸收忠孝节义作为自己的教义。智圆说:“士有履仁义、尽忠孝者之谓积善也。”(《闲居编》卷一九)即把是否忠孝仁义作为佛教的善恶标准。嵩契撰文主张佛教决不可离开“天下国家”大事与君臣父子等伦理规范。他说:“佛之道岂一人之为私乎?抑亦有意于天下国家矣。何尝不存其君臣父子邪,岂妨人所生养之道邪?”(《潭津文集》卷一〇)北宋末年,国家危若累卵,忠君爱国成为当时做人的最高标准。不少佛教僧人也同禅都是忧国忧民之士。宗杲就拿“忠义心”来解释佛教的菩提心,说:“予虽学佛者,然爱君忧国之心与忠义士大夫等。”(《大慧语录》卷二四)在这种时代风气的影响下,不少僧人积极参与抗金斗争,宗杲本人也因参与张九成反对秦桧议和而被流放朱崖。

在这样的情况下,佛教更是主动向当时的统治思想儒学靠拢,力图成为儒学不可缺少的补充。嵩契说:“儒、佛者,圣人之教也。其所出虽不同,而同归于治。儒者,圣人之大有为者也;佛者,圣人之大无为者也。有为者治世,无为者治心。”(《潭津文集》卷一六)此后,儒以修身治国,释以治心,几乎成为佛教处理儒释关系的定式,成为佛教依附儒学的重要理论。

如前所述,世俗化是中国佛教发展的总趋势。但宋代佛教出现的这种积极入世的态度却是与两宋的政治环境息息相关的。由此开辟

古代佛教爱国主义与民族主义的新传统。以后,每当中华民族面临存亡危机时,这一传统就会迸发出灿烂的光芒。另一方面,佛教从此也更加自觉地为维护王权服务。崇宁二年(1103年)制定的《禅苑清规》提出“皇帝万岁,巨统千秋,天下太平”的口号。此后寺院上香祝辞,都是首先恭祝当今皇帝圣寿无穷,国祚延绵。其次祝文武官员常居禄位。如此等等,佛教已经完全成为王权的附庸。

宋代佛教的世俗化还反映在另一个方面,即寺院经济的发展出现新的局面。以往的寺院经济,基本上是封闭式的。宋代由于城市的繁荣与工商业的发展,寺院经济越来越与社会上的各种经济活动建立起密切的联系。寺院普遍开展各种商业性活动,发展营利事业。这样,无论在政治上还是经济上,寺院生活与世俗生活都日益靠拢。在一些农村与边远地区,僧侣甚至可以娶妻生子。

由于政治黑暗,许多知识分子往往到佛教中寻求心理的平衡与安慰。所以宋代文人与僧人的结交成为一个非常普遍的社会现象。苏轼诗《虔州八境图》谓:“却从尘外望尘中,无限楼台烟雨蒙。山水照人迷向背,只凭孤塔认西东。”反映了当时部分知识分子的典型心态。

(三) 佛教诸宗派

禅宗仍是佛教诸宗派中最为兴盛与重要的宗派。但宋代禅宗的禅风有了很大的变化,编纂出大量的记载祖师言论的语录、记述历代传法世系与思想的灯录。并编纂大批“颂古”、“评唱”以对历代禅师公案的阐述与评价。由过去那种“不立文字”、“直指人心”的传统,转变成以阐扬禅机为核心,“不离文字”的“文字禅”。有的研究者认为,编纂语录、灯录已经成为宋代禅宗的主要事业。

临济宗僧人宗杲(1089—1163年)认为如此专务文字,不能够得到真正的证悟。便提倡把公案中那些明白通晓的语句删去,专门参究体悟那些含义深奥而不可解的语句。认为这些语句才真正表达了禅宗的真意,是“活句”。实际是借这些“活句”以表达自己的活思想。传

统把宗杲提倡的这种方式称作“看话禅”。与宗杲同时，曹洞宗僧人正觉(1091—1157年)反对看话禅，认为要达到真正的证悟，还是要默然静坐，观照自心。正觉以般若空观为其哲学基础，在理论上与神秀的禅宗北宗划清界线，从而使“静坐看心”这一早期禅宗北宗的修持方式在慧能的南宗法系中得到合法存在。传统把正觉提倡的这种方式称为“默照禅”。看话禅与默照禅的提出，促进了临济、曹洞两宗的发展。

禅宗五家至宋代，唯有临济、曹洞、云门最为兴盛。其中临济宗始终占有优势。十一世纪，临济宗又分出黄龙、杨岐两个支派，特别活跃在南方。黄龙派由黄龙慧南(1002—1069年)创立。慧南反对文字禅的僧人在玩弄文字中丢失禅的精髓，主张复归临济禅任运自在，不为外物所拘的宗风。杨岐派由杨岐方会(992—1049年)创立。同样反对文字禅，主张义玄那样“立处即真”的自悟。在接引学人的教学方式上较为灵活。到北宋末年，杨岐派兴盛，势力与影响都超过黄龙派。两派虽然都反对文字禅，但把禅与作务及静居相结合的方法，已经成为历史，文字禅已经成为宋代禅宗的发展方向，即使慧南、方会本人，也没有能够完全摆脱文字禅的影响。

天台宗五代时从海外访求到散佚的天台教典，促进了义学的发展，因此成为天台宗历史发展的重要契机。宋代天台宗显示出复兴的倾向。其后对智顓《金光明玄义》广本的真伪，实质是对所观之境属于“真心”还是“妄心”问题发生争执。结果知礼(960—1028年)为代表的一派得到胜利，遂自称“山家派”，居为正宗。把反对派斥为“山外派”，亦即非正统。成为天台宗历史发展中的重要事件。

净土信仰到了宋代有了新的发展。志磐形容杭州地区净土信仰之盛称：“年少长贵贱，见师者皆称阿弥陀佛。念佛之声，盈满道路。”(《佛祖统纪》卷二六)宋代净土信仰的一大特点是各个佛教宗派都向净土靠拢，出现禅、净双修，天台、净土融合等趋势。如延寿就是禅净

双修的积极倡导者,他认为佛教的一切修行,最后都要归为净土,自己并身体力行禅净双修的实践。天台宗的净土归趣更为显著,天台宗的主要僧人几乎都是净土的信奉者。在这种情况下,宋代净土结社比较普遍。甚至有结僧俗 10 万人念佛者。这些宏大的结社,把佛教僧侣与社会各个阶层联系起来,对净土信仰的进一步传播起到重要作用。对以后的民间结社乃至民间宗教的产生,也有巨大的影响。

佛教的其他宗派,如华严、法相、律宗、密宗等等,此时甚为衰微,影响不大。但四川大足地区先后有柳本尊、赵智凤等传播密教,值得注意。

宋代除官刻《开宝藏》外,私刻藏经较为兴盛。所刻有《崇宁藏》、《毗卢藏》、《思溪藏》、《碛砂藏》等。

四、辽代、西夏、金代佛教

辽、西夏、金均为北方少数民族创立、与两宋并立的政权。这些少数民族在接受汉族先进文化熏陶的同时,也接受了佛教。与两宋相比,一般来说,这些国家往往对佛教表现出更多的热情。

(一) 辽代佛教

辽王朝是契丹族建立的少数民族政权。契丹族本不信仰佛教,但在唐末肇始的建国过程中,一方面吸收汉文化,同时开始引进佛教信仰。太祖天显二年(927年)攻克信奉佛教的女真族渤海部后,将当地的僧人迁到辽都,建造天雄寺供养,以弘扬佛教。到太宗会同元年(938年)取得燕云十六州(今河北、山西北部)后,由于这一带原来就是佛教盛行的地区,更加促进了辽代佛教的发展。圣宗、兴宗、道宗三朝,在帝室的积极支持下,辽代佛教臻于全盛。帝室、大臣大力修建佛寺,施舍土地、民户,皈依受戒,举办各种佛事活动。朝廷还经常把僧人召入宫中讲经说法,并授以高官。兴宗时,僧人正拜三公、三司兼政

事的达 20 余人。以致贵戚望族都愿意把子女舍为僧尼。

由于统治者的支持,辽代佛教实力强大。突出表现在寺院经济的壮大与佛教邑社组织的普遍发展。如圣宗次女舍宅建大昊天寺,一次施田百顷,民户百家。其女懿德皇后又舍钱 13 万贯。由于帝室、权贵、豪富的施舍,寺院大多领有广大的土地与民户。这些民户以向国家交税数额的一半缴于所属寺院,形成特殊的寺院二税户制度。民间广泛出现各种邑社,如舍利邑、供灯塔邑、弥陀邑、兜率邑等等,支持各种以寺院为中心的佛事活动。这些邑社一般均隶属于寺院,下设都维那、维那,以及邑长、邑证、邑录等职,主持这些邑社的日常活动。不少邑社规模巨大,史籍中常有“千人邑社”之说。邑社组织,对佛教的普及起到极大的作用。当时妇女喜以黄粉涂面,称为佛装;不少人取名为三宝奴、观音奴、文殊奴等等;反映了佛教之普及于一般民众之中。

辽代佛教最为兴盛的是华严宗与密宗,五台山是这两个宗派研修的中心。不少高僧撰写了大批论述经义的著作,辽道宗对《华严经》也颇有研究,曾撰写《华严经随品赞》十卷。净土宗、律宗、法相宗等也有一定的势力。北宋甚为流行的禅宗,在辽朝几乎没有地位,奉命编纂大藏经的辽朝僧人甚至把慧能的《坛经》当作伪妄乱真的伪经予以烧毁,禁绝流通。

辽代在佛教大藏经的编纂方面厥功甚伟,先后刊刻了大字本《契丹藏》与小字本《契丹藏》。《契丹藏》校勘精良,是当时质量最高的佛教大藏经,并对后代藏经产生积极的影响。辽王朝还积极支持房山石经的刊刻,促成房山云居寺新的石经刊刻高潮。

辽代所建佛塔,在中国佛塔艺术史上占据重要位置。山西应县佛宫寺木塔是辽代木塔的代表,也是中国现存最古老的木塔。该塔八角六层,高达 120 米,宏伟壮观。辽代石塔的典型风格为八角十三层之密檐塔,中国北方多有留存。北京八大处佛牙舍利塔即仿照辽代石塔风格建成。

（二）西夏佛教

西夏是由党项族建立的少数民族政权。党项族长期与汉族共处，深受汉文化的熏陶。西夏建国以前，佛教已经在党项族中传播。该族的领袖李德明曾经向宋朝要求批准他在五台山修供十寺。并求赐大藏经。西夏开国皇帝元昊“晓浮图法”且“通汉文字”（《隆平集》卷二〇），他倡导创制西夏文字，再次向宋朝求赐大藏经，组织人员把佛经从汉文翻译为西夏文，从而使佛教在西夏全境进一步传播起来。他建寺造塔，派人巡礼五台山，钦崇佛道，声名远播，以致东土名流，西天达士纷纷前来进奉佛舍利。其后的历代帝王也都把支持、崇奉佛教当作国家的一项基本政策，如仁宗大力支持佛教，曾大量刻印散施佛典，往往一次就在万卷以上，并请高僧国师烧结灭恶趣中围坛仪，讲演佛经，作法华会，还举办行忏悔、放神幡、救生命、施贫济苦等种种佛事活动。

在统治者的支持下，西夏佛教迅速发展，寺院僧尼不断增多。佛教在社会生活中占据重要地位。西夏乾祐二十一年（1190年）编著的西夏文、汉文双解辞书《番汉合时掌中珠》在“人事”部分叙述人生活活动时，首先列入佛教内容：“或作佛法，修盖寺舍，诸佛菩萨……。”最后三页又罗列了许多佛教术语。在“人事”部分中，佛教内容几乎占篇幅的四分之一，由此可见佛教在西夏人生活中所占的地位。

西夏的佛教的一大特点是渊源比较复杂，早期主要受汉传佛教的影响，翻译经典底本主要也是汉文大藏经。其后吸收回鹘僧人参与翻译，接受回鹘佛教的影响。后期则主要接受藏传佛教的影响。由此形成西夏佛教汉、回鹘、藏并存，显密兼重的特色。

西夏佛教的另一特点是较为重视佛典的翻译。从开国起，西夏王朝便组织了西夏文大藏经的翻译，当时称为“番大藏契经”。到崇宗天祐民安元年（1090年）时，已经译出820部、三千五百七十九卷、362帙。西夏文大藏经主要译自汉文大藏经，也有不少译自藏文大藏经。

尤其值得注意的是,当时还把不少藏文佛教典籍翻译为汉文。这些典籍由于仅在西夏流传,故不为宋朝佛教人士所知,也没有被收入宋朝汉文大藏经,但想必应该收入西夏所编印的汉文大藏经中。近代以来,在西夏古地黑城发现大批西夏翻译的汉文佛典,为我们研究西夏佛教、研究汉文佛典的诸种形态提供了珍贵的资料。

由于当时各割据政权相互对峙,或和或战,且诸国都信奉佛教,因此,佛教往往被当时的外交与军事所利用。如西夏与辽都曾经以巡礼为名,刺探军情。宋朝也曾经利用僧人到西夏行反间计。

(三) 金代佛教

金代是由女真族建立的少数民族政权。女真族在开国以前,已经信奉佛教;灭辽以后,继承了辽代社会盛行佛教的风习;进而消灭北宋,更受到宋地佛教的影响。因此,金代佛教继承辽、宋佛教而有所发展。

从总体看,金代统治者推行三教合一的政策,对于佛教既支持,又限制。如世宗即位之初,因军费困难,曾一度出卖度牒、紫衣、师号、寺额,由此刺激了佛教的发展。但另一方面,他严禁民间私建寺庙,私度僧尼。对在籍僧尼实行试经制度,并规定僧尼必须拜父母,行丧礼。金代寺院一般拥有广大的土地与殷实的财富。这些财富有的是金代帝室、豪富的布施,有的则是继承辽、宋时代的经济基础。如辽代的二税户此时仍循旧习向寺院交纳赋税之一半。直到金代中期,经世宗、章宗两度诏免二税户为民,这一制度才被废除。辽代兴起的佛教邑社,此时仍然在社会上积极活动。如兴中府三学寺的千人邑社规定每个成员每年十月向寺院纳钱二百,米一斗。这些邑社在普及民间佛教信仰、组织民间佛事活动方面起到重要作用。

在佛教宗派方面,华严宗、禅宗、净土宗、密宗、律宗等均有活动,其中以禅宗最为活跃。这主要是受宋朝佛教的影响。著名禅师万松行秀(1166—1246年)深受章宗礼遇,他主张以佛法治心,以儒法治

国,反映了从佛教僧人角度对三教合一趋势的响应。他的俗家弟子李屏山(1185--1231年)著《鸣道集说》,反驳理学家的排佛说,宣传三教合一,在当时影响很大。

金代刊刻了一部汉文大藏经,即著名的《赵城金藏》。该藏由女子崔法珍断臂劝募,在山西解州天宁寺刊成,为《开宝藏》的翻刻本,有重要的文献价值。

五、元代佛教

元代是由蒙古族创立的政权。其疆域东起海岸,西到新疆,南至海南,北领西伯利亚大部,东北起自鄂霍次克海,西南囊括云南、西藏。是中国历史上版图最大的王朝。为有效统治如此辽阔的领土,元朝统治者一方面依靠其军事力量,另一方面就是极力扶持佛教。由于国家的支持,宋以来已经衰落的佛教,元代显示出高涨的趋势。表现为佛教在社会上势力大大扩张,不但享有各种特权,甚至公然侵夺公田、民户。寺院经济迅速膨胀,不但占有大量土地,往往兼营商业、手工业、当铺、酒肆、碾硃、货仓、旅店、邸店等。据至元二十八年(1291年)统计,全国有寺院24000余所,僧尼21万多人。学者估计,到元中叶,加上伪滥私度,全国僧尼总数约在百万左右。

(一) 元帝室与藏传佛教

蒙古统治者很早就把藏传佛教作为扩大势力、巩固统治的重要手段。《元史·释老传》载:“元起朔方,固已崇尚释教。及得西域,世祖以地广而险远,民犷而好斗,思有以因其俗而柔其人,乃郡县土蕃之地,设官分职,而领之于帝师。”(《元史》卷二〇二)故以藏传佛教为国教,以藏传佛教的领袖为帝师,中央设宣政院,由帝师主事,统领天下释教并直接管理西藏地方事务。又在南宋旧都杭州设江南释教总统所,任命藏传佛教僧人统理,以管辖江南佛教。这一政策的实行,推

动了藏传佛教在藏、蒙地区及北方部分汉民族中的传播,空前密切了藏蒙、藏汉、蒙汉诸民族的思想文化交流,加强了西藏与中央政府的联系。

由此,藏传佛教在全国的各个佛教教派中处于领导地位。历朝新帝即位,必先就帝师受戒。藏传佛教僧人享有各种政治、经济特权。宣政院曾规定:“凡民殴西僧者,截其手。骂之者,断其舌。”(《元史》卷二〇二)国家对喇嘛僧多方庇护,大量赏赐,使得他们集聚了大量的财富,成为社会上一个特殊的阶层。当然,对其中为非作歹过甚者,政府也予以惩罚。如帝师杨琏真伽,世祖时为江南释教总统,他利用职权,劫掠财富,发掘坟墓,戕杀平民,无所不为。事发被查处。但蒙古统治者以喇嘛僧为江南佛教领袖有以此钳制汉族佛教僧侣反元活动的意思,因此,对个别非法喇嘛僧的惩罚,并没有改变其基本的政策。

元朝诸帝,大多是藏传佛教的虔诚信徒。每朝皇帝,都要大修寺院,大规模赐田赐钞,甚至形成传统。元朝末年,宗室为争夺帝位而内乱不绝。佛教在这一过程中也起到一定的作用。

(二) 汉传佛教诸宗

元朝虽然特别尊崇藏传佛教,但对于其他宗教,如汉传佛教、儒教、道教,乃至外来的伊斯兰教、基督教均不排斥,采取宽容的态度。其中汉传佛教与藏传佛教本来都属于佛教,所以也得到历代皇帝的支持。

元代的汉传佛教以禅宗为主流。北方有万松秀行、雪庭福裕一系的曹洞宗与海云印简一系的临济宗。万松秀行由金入元,与江南天童如净一起,被誉为曹洞宗的两大宗匠。耶律楚材是他的俗家弟子,曾任元中书令。海云印简(1202—1257年)曾为忽必烈说法传戒,他的俗家弟子刘秉忠参与朝廷军政大计,对元朝典章制度的建设颇有建树,在元初有很高的政治地位。

南方所传主要是临济宗杨岐派法系。著名僧人有云峰妙高

(1219—1293年),曾参加世祖时举行的三教辩论并得到胜利。雪岩祖钦(?—1287年),主张儒佛一致。高峰原妙(1238—1295年),人称“高峰古佛”,有语录行世。中峰明本(1263—1323年),高峰的弟子,丞相脱欢等曾从之学禅,有语录行世。元叟行端(1255—1317年),弘扬大慧宗杲门风,著名禅僧楚石梵琦便是他的弟子。一山一宁(1247—1317年),南海普陀山名僧,曾奉命出使日本,后封国师。

此外,天台宗、华严宗、法相宗、律宗等派别仍有活动。其中天台宗主要在杭州、天台山等传统根据地传播。天台宗高僧湛堂曾于英宗至治二年(1322年)应邀到大都参与大藏经的编辑。华严宗主要在五台山传播,有一定的影响。

除了传统的佛教派别外,元代江南地区还流传白莲教、白云宗等两个教派。

白莲教是在结社念佛、净土信仰风气广泛发展的情况下,由南宋僧人茅子元创立的。该教认为净秽迷误的关键在于人们自心的净染,因此,它要求把修心与修净土结合起来。该教允许僧人结婚生子。元代,白莲教与民间信仰逐渐融合,群众基础日益广泛,从而引起元朝政府的不安。武宗至大元年(1308年)诏令“禁止白莲社,毁其祠宇,以其人还隶名籍”(《元史》卷二二)。后因东林寺普度等白莲教上层人士的努力,元政府取消禁令,允许该教继续活动。但该教的下层人士则转向民间秘密发展,教义也有变化,鼓动与组织农民反抗元朝的压迫,并终于领导了元末农民起义。

白云宗原属华严宗的一个分支,因提倡蔬食,故又称白云菜或十地菜。由北宋末年僧人孔清觉创立。该教特别注重弘扬《华严经》教义,提倡儒释道三教合一。不许嫁娶,但强调信徒要耕稼自立。元代该教以杭州南山普宁寺为中心,一度有较大发展。该寺并组织刊刻了佛教大藏经——《普宁藏》。仁宗延祐七年(1320年)遭到严禁。

元代大藏经的刊刻相当兴盛,据明紫柏说,元代共刊刻十余部大

藏,但我们现在可以看到的只有三、四种。

六、明清佛教

明清两朝是中国封建社会的晚期。宋明理学是当时占统治地位的意识形态,佛教则日益衰微。理论的追索几乎完全停顿,成为主要从事诸种荐亡、祈福法事活动的民俗化佛教。

(一) 明代佛教

明太祖年轻时曾出家为僧,后投白莲教参加反元起义。他深知佛教的内幕及其与社会政治的关系。因此,即位以后推崇宋明理学,强化理学专制思想统治,对佛教则采取既利用又整顿,着重在控制的方针。他把所有的佛教寺院分为禅(禅宗)、讲(华严、天台、法相等宗)、教(专门从事法事仪式)等三类,要求僧人各承宗派,各司其事。他并从僧官制度、寺院经济两方面加强对佛教的管制。并下令不准僧人妄入市村,也不准俗人无故进入寺院,目的在于切断佛教与民众的组织联系,防止它惑众滋事,起义造反。管理之细,甚至连僧人的服色都有具体要求。他倡导僧人学习《心经》、《金刚》与《楞伽》,力图从思想上把佛教纳入自己的轨道。对于藏传佛教,他废除了元代藏传佛教在内地拥有的种种特权,但继续给上层喇嘛种种优渥的礼遇,以此加强中央政府与西藏地方的联系,巩固全国的统一。有明一代,国家的佛教政策虽然因当时当地的政治、经济原因及皇帝的个人好恶而有摇摆,个别政策的执行亦有张弛,但总体上没有大的变化。

明代的佛教以禅宗、净土宗最为流行,且都倾向于禅净双修。禅宗以临济宗的势力为最大,曹洞宗次之。华严、法相等诸宗一线仅传,在社会上影响不大。天台宗则于明末稍有振兴。当时的僧人,大多主张儒释道三教一致,他们用华严宗理事相融的观点,论证教虽分三,理只有一,因此,三教毕竟归为一理。这禅,以“理”为最高本体,把佛

教与宋明理学统一起来。明代的士大夫受佛教影响依然很深。如王阳明、李贽等就是典型代表。不少居士都修净土念佛,乃至参禅学佛。

三教合一思想的流传与佛教的日益民俗化,使得佛教进一步向下层传播。而明王朝严格的佛教管制政策,迫使许多民间佛教团体纷纷以秘密结社的方式发展,成为民间宗教。与上述情况相适应,明代出现许多适应不同信仰层次的著述,总称为“善书”与“宝卷”。善书即劝善书,主题为宣扬善恶报应。所谓善,包括忠孝仁义、三宝功德;所谓恶,则指不忠不孝、不仁不义、排毁三宝等等。这类善书将封建的伦理道德与佛教信仰结合在一起,通俗易懂,在民间有着广泛的影响。宝卷本来是一种佛教宣传品,大多演说佛教故事。明代随着民间宗教团体的大量涌现,宝卷成为这些民间宗教团体阐述自己宗义的最好方式与权威经典。对于民间宗教的发展,起到重要作用。

明代佛教义学衰微,著名的高僧不多。早期有楚石梵琦(1296—1370年),其后有笑岩德宝(1512—1581年)、慧经(1548—1618年)、元贤(1578—1657年)等。明朝末年,有所谓四大高僧:云栖株宏(1535—1615年)、紫柏真可(1543—1603年)、憨山德清(1546—1623年)、藕益智旭(1599—1655年),在士大夫层中影响较大,对促进居士佛教的发展有一定的作用。关于他们,请参见本书第四章。

明代,大藏经的刊刻比较兴盛,除了朝廷主持刊刻的官版藏经外,民间刻藏比较普遍。目前已经掌握的明代大藏经至少有五种。

(二) 清代佛教

清朝是满族入主中原后建立的政权。满族本来信奉萨满教,但也受到佛教的影响。入关以前,已经与藏传佛教建立密切的联系。统一全国后,在典章制度方面继承了明朝的传统,全面加强君主专制。在思想文化领域,一方面大力尊崇儒教,提倡理学;一方面严禁文人结社,防止反清势力的滋生,实行空前严格的思想统制。对于藏传佛教,继续优渥政策,作为羁縻蒙藏上层的手段。对于汉传佛教,则沿袭了

明代的既利用、又控制的方针。政府虽然设立僧官,但僧官没有独立的权力,实际只是按照政府意志处理佛教事务的工具。清朝初年,不少具有反清思想的人士遁入佛门。因此,政府对佛教的钳制也格外严厉。《大清律例》规定,不许私建或增建寺院;不许私度僧尼;严格执行出家条件;严厉制裁淫乱僧尼等。因此,佛教已经完全控制在国家的手中。当然,随着政权的巩固,上述严厉的钳制措施亦有所松弛。但国家控制佛教的总格局没有变化。清朝有的帝王对佛教比较感兴趣,如雍正自号“圆明居士”,参禅学佛。自称不但自己已经开悟,还让不少大臣得法。他还直接干预禅宗内部的派别斗争,支持一派,打击一派。乾隆则大力扶植士大夫学佛,使念佛净土深入社会。乾隆年间,政府还主持了重刊汉文大藏经与翻译满文大藏经。

清代佛教以禅宗与净土宗为主流。禅宗继承明代的法系,主要为临济与曹洞两宗,两宗下又各分若干支系。但此时的禅宗只是因循旧说,全无新意。故禅宗的地位已逐渐为净土宗所取代。清代传播净土较有影响的有行策(1628—1682年)、省庵(1686—1734年)、瑞安(?—1864年)、印光(1861—1940年)等。行策首创七日念佛法,成为近代“打七念佛”之滥觞。省庵结社专修净土,影响颇大,被净土宗推为莲宗九祖。印光则是近代净土宗的主要代表,被推为莲宗十三祖。佛教的其他派别大抵沉寂,但到晚清,天台、华严、法相的研究稍为时人所重。根据《大清会典》统计,清初各省官建大寺 6073 处,小寺 6409 处;私建大寺 8458 处,小寺 58682 处。有僧 110292 人,尼 8615 人。总计寺院 79622 所,僧尼 118907 人。据近人太虚估计,到清末,各省约有僧尼 80 万人。实际上,随着清王朝的衰落,清代佛教也面临寺院荒芜,人才凋零的全面危机阶段。

清代佛教的一个特殊现象,即居士佛教的兴起。佛教传入中国后,历朝历代都有部分在家人出于各种原因归依、研究佛教。但是,每一个朝代,代表当时佛教最高水平的,始终是僧人。但此时出家僧人

或素质低下,或因循守旧。而由于鸦片战争以来,中国积贫积弱,屡遭外国列强的侵略。如何唤起民族的觉醒,自奋自强,成为时代的课题。部分先进的知识分子也把佛教作为可以挽救国家民族的精神武器。其代表人物,如谭嗣同、梁启超等,主张发扬佛教的主观战斗精神,宣传悲天悯人的忧国忧民意识,鼓动不怕牺牲,团结奋进的宗教热情。另一个方面,不少居士对佛典的收集、整理、研究也作出很多成绩。其代表人物有杨文会(1837—1911年)等,杨文会数次出访英、法等国,接触了西方近代思想,与国际佛教人士相互呼应,力图实施振兴佛教的计划。他捐出私宅创办金陵刻经处,又在刻经处举办祇洹精舍,开办佛学研究会,他的这些活动对近代中国佛教的走向产生了重要的影响。

七、藏传佛教后期

朗达玛废佛以后,本教重新流传起来。这时的本教与原始的本教已经有了很大的差别。它们把佛教经典改头换面为自己的经典,把佛教的神祇改为自己的神,也开始创建寺庙。本教的形态与佛教越来越相近,既说明佛教对本教的影响之大,也为后期佛教的传播减少了阻力。

吐蕃王朝崩溃后,西藏逐渐由奴隶制转化为封建农奴制,各封建领主并立,出现群雄割据的局面。领主们为了巩固自己的统治,都需要有一种维护自己统治的精神力量。在这种情况下,大约在朗达玛废佛一百多年以后,佛教在西藏再度兴起。这次佛教大体分两条线路传入,依据它的来源的不同,藏传佛教传统称之为“下路弘法”与“上路弘法”。

(一) 佛教的复兴

下路弘法指从康区(今西藏昌都)传入的佛教。978年,山南地区

的封建领主意希坚赞派出卢梅·楚臣喜饶等 10 人到康区向佛教大师喇勤学习佛法。他们学成返回西藏后,恢复了桑耶寺,还修建了一批寺庙。同时,他们广收门徒,传经授戒,使得佛教在前藏、后藏都慢慢发展起来。据说佛教在西藏复兴时,前藏有卢梅等,后藏有罗敦等。他们弘传经律,重建僧团,不久佛教便遍布全藏,仅有记载的寺庙就有 75 所,僧伽之众多,人才之涌现,为前期所未见。

上路弘法指从阿里地区传人的佛教。约十世纪时,阿里地区古格王朝的统治者意希沃(朗达玛的后裔)崇信佛教,他派出 21 名青少年到印度学习佛教,由于瘟疫流行,仅仁钦桑布两人回来。后仁钦桑布翻译了大量密教的经典,藏传佛教史上称为“新密咒”。1042 年,古格王朝迎请印度超岩寺著名高僧阿底峡来到阿里,传播佛教。阿底峡在阿里居住了三年,为佛教的传播做了大量的工作,使得阿里的佛教从此教理系统化,修持规范化。1045 年,阿底峡从阿里来到卫藏地区传教,最终在这里去世。

从这时开始,西藏佛教逐渐走向全盛,它吸收了印度佛教、汉地佛教乃至本教的一些成分,形成新的独立的形态。在教义上大小乘兼容而以大乘为主;大乘中显密宗兼修而尤重密宗,并以无上瑜伽为最高修持阶段。所以,有的学者认为,严格地讲,前期的佛教只是传承印度或汉地的佛教,后期佛教才真正形成西藏自己的佛教。从这个角度讲,他们主张把后期佛教希作藏传佛教产生的标志。此时的藏传佛教作为一个完全适合藏族封建社会特点的宗教体系出现在藏族封建社会之中。

在后期佛教的初期,佛教虽然有上路弘法、下路弘法之不同,但双方在教义上没有多大的差别,也没有什么门户之见。但是,随着西藏地区封建社会的进一步发展,各个封建割据势力之间开始产生激烈的争权夺利,不同封建主统治地区的佛教也开始出现门户之见,从而产生各种不同的佛教派别。而佛教经典的大量翻译,不同人对经典

的理解修持互有不同,也是西藏佛教产生教派的重要原因之一。在藏传佛教史上,先后出现的主要教派有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派与格鲁派。

(二) 宁玛派

宁玛派是西藏佛教中历史最悠久的派别。“宁玛”,即意为“古”、“旧”,据说这一派的教法渊源可以追溯到前期的莲花生。由于这一派没有寺庙,主要在家庭中以父子、兄弟相承的方式秘密地单独传教,所以朗达玛废佛没有对他们造成毁灭性的打击。不过,作为一个宗派来说,宁玛派是十一世纪时由素尔家族三兄弟出面修建寺庙和进行有组织的活动,才算正式成立。

宁玛派组织涣散,教徒分散在各地,教义也比较庞杂,各有各的传承。他们传承的经典,有一部分称为“伏藏”,即朗达玛废佛时埋藏在地下的经典,此时被发掘出来。其实,所谓伏藏,确有当时埋藏的,也有后人伪造的。他们修习的主要是无上瑜伽部的“大圆满法”,这种修习有一定的修习次第。最高的修习方式为男女双修。他们的信徒可以分为两部分。一部分称为“阿巴”,不懂多少佛教理论,以在社会上念诵经咒为生,与本教徒没有多少区别。另一部分人依照父子、兄弟口传的或挖出的伏藏传承佛法。

藏传佛教的其他派别开始看不起“阿巴”,指责宁玛派的伏藏是伪造的佛经,所以对宁玛派比较轻视。但后来在梵文经典中确有宁玛派传承的经典,这才承认宁玛派是佛教的一个流派。由于这个派别重密轻显,一般僧人没有正规的学经制度,他们既从事生产劳动,又娶妻生子,因此,没有形成一个强大的寺院集团。所以在西藏的影响不是很大。不过,元朝时宁玛派曾经与元朝政府建立联系,受到封赠。五世达赖曾经修习宁玛派的教法,并大力支持宁玛派修建寺庙,发展势力。另外,格鲁派的另外一些上层人物也对宁玛派采取支持的态度。所以,直到民主改革之前,宁玛派在西藏仍有一定的势力,保留了多

所寺院。在印度、尼泊尔也有宁玛派的寺院与僧人。

（三）噶当派

噶当派是后期最早出现的藏传佛教宗派，“噶”，是佛陀的语言的意思；“当”，是教师、教诫的意思。所以“噶当派”意为：佛的言教是僧人修习的指示。它源于印度来华的阿底峡，但创始人是阿底峡的弟子仲敦巴（1005—1064年）。

仲敦巴是迎请阿底峡从阿里到卫藏的主要人物。阿底峡在卫藏传教九年，仲敦巴始终随侍身边，跟从学习。在阿底峡的诸弟子中，他年岁最大，所学最多，成为实际的领袖。阿底峡逝世后，仲敦巴主持了葬仪，随后在热振地方建立了热振寺，以后噶当派就以热振寺为基地发展起来。

其后，仲敦巴的两个弟子收徒传教，因修习重点的不同，逐渐形成噶当派的两个支派：比较重视佛教经典学习的教典派与偏重于师长指点实修的教授派。这两个派别内部又辗转分出若干个小的支派。每个支派都以一定的寺庙为根据地，传经授徒。

噶当派以修习显宗为主，修习的经论主要有“噶当六论”、“噶当七论”之说。所谓“噶当六论”指《大乘经庄严论》、《菩萨地论》、《集菩萨学论》、《人菩提行论》、《本生鬘论》、《集法句经》等。再加上阿底峡的《菩提道炬论》则为“噶当七论”。此外还修习印度中观派、瑜伽行派的一些著作。噶当派在修习显宗的同时，主张调和显密两教的关系。它特别强调修习应该有一定的次序，不能任意颠倒。主张先学显宗，后学密宗。认为密宗是给那些经过考验，有根器的人学习的。一般的人随便乱学，只有坏处，没有好处。在密法中，他们主张把全部密法分为事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部，认为应该循序渐进地进行修习，反对超越等级。在当时的各个佛教派别中，该派比较重视戒律的遵守，所以享有显密教法“纯净”的名声。由于上述原因，噶当派得到较大的发展。十三世纪时，西藏的佛教宗派以噶当派的力量为最雄厚。

尽管噶当派的若干支派曾与某些地方政权相互结合,但是从总体看,噶当派本身却并未去寻求掌握世俗权力。不仅如此,他们还还对后来萨迦派僧人掌权的情况提出批评,认为有碍僧人的修习与解脱。所以该派在政治上影响不大。后来,格鲁派吸收了噶当派的教义发展起来,原噶当派的寺院都成为格鲁派的根据地,噶当派也就消亡了。

(四) 萨迦派

萨迦派因为产生在后藏萨迦地区,故名。创始人是贡却杰布(1034—1102年),从他开始,萨迦派的寺主一直采取在家族内部传承的方法。所以在萨迦派家族统治的区域内,实际出现政教合一的局面。在教法方面,他们主张一方面积善修德来消除前世的罪业,一方面要破除“我执”乃至破除一切思想行为,达到无思无得的境地,认为这才是解脱。

被称为萨迦四祖的萨迦·贡噶坚赞是萨迦派历史上,也是西藏历史上的重要人物。当时,萨迦派已经是西藏的一支重要力量,在卫藏地区拥有数一数二的实力。而这时,又恰逢蒙古力量在中国北部崛起。萨迦·贡噶坚赞在这历史的紧要关头,顺应历史潮流的发展,毅然代表西藏僧俗归顺蒙古。从此,西藏成为祖国大家庭中的一员,成为中央政府直辖的一个行政区。萨迦派也取得西藏地区的领导权。

其后,萨迦·贡噶坚赞的侄子八思巴得到元世祖忽必烈的宠信。被加封为国师、大宝法王,掌管全国佛教以及藏族地区的事务。忽必烈对八思巴非常器重,时常征询与接纳他的意见。八思巴为原来没有自己文字的蒙古创制了文字,即后世所谓的“八思巴文”。八思巴的一生为巩固西藏与中央政府的关系,促进藏蒙、藏汉之间的文化交流,做出了积极的贡献。

萨迦派所以能够在西藏执掌政权,主要依靠元朝中央政府的支持。元朝中央政府委任的十四个帝师,大多数是萨迦派的僧人。所以,当元朝中期中央政府力量衰落,萨迦派在西藏的地位也低落下来。元

朝末年,萨迦派终于被帕竹地方政权替代。

此后,萨迦派在政治上虽然衰落,但在宗教上还是有一定的影响。明朝中央政府所封的大乘法王、赞善王、辅教王等,都是萨迦派的僧人。格鲁派兴起后,萨迦派愈加衰落,陆续衍出几个支派,虽然不足以与格鲁派抗衡,但也分别产生过一些影响。著名的四川德格印经院就属于萨迦派系统。此处保存西藏各派别经书 1000 多种,经版超过 18 万块。至今仍从事印经活动。

(五) 噶举派

噶举派,“噶”,意为佛陀的语言,“举”,意为传承。“噶举”意为口授佛语。该派注重密法的修持,而密法修持均由师长亲口传承、耳提面命,故名。

噶举派有两大派系,一为香巴噶举;一为达波噶举。香巴噶举的创始人琼波南交巴,传承从印度学来的口授心传的密法,他曾在香地(今南木林县)修建了 103 个寺院,具有很大的势力。但十四、十五世纪以后逐渐衰落。藏传佛教系统的活佛都是男的,只有一个女活佛。这个女活佛——桑丁寺的多吉帕姆——就属于香巴噶举。

达波噶举的创始人是达波拉杰,而达波拉杰又师从米拉日巴。该派的派系十分复杂,有“四大八小”之说。“四大”是指从达波噶举中分化出来的四个大支派:帕竹噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举与噶玛噶举。“八小”是指从帕竹噶举中又分化出来的八个小支派:止贡巴、达垅巴、主巴、雅桑巴、绰浦巴、修赛巴、叶巴与玛仓巴。

达波噶举的不少派别在西藏历史上曾经起到过重要作用。如噶玛噶举是藏传佛教第一个采取活佛转世制度的。活佛转世制度的出现,解决了藏传佛教寺庙统治集团的领袖人物的继承问题,从此为其他派别树立了榜样。另外,元、明、清三代,噶玛噶举与中央政府保持着密切的关系,在政治上有着左右一方的力量,十七世纪前半期,还一度控制过西藏地方政权。但后来终于在政治上衰落下来。帕竹噶

举在历史上曾经显赫一时,取代萨迦派掌握西藏的地方政权达两个多世纪,直到格鲁派兴起。其他一些噶举派支派有的也曾经执掌过某些地区的地方政权。总之,该派分布广、派系多、势力大,在藏传佛教中起到重大作用。

(六) 格 鲁 派

格鲁派,意为“善律”,因为该派强调必须严格戒律,故名。它的创始人是宗喀巴。因为宗喀巴在创教时提倡带标志严格戒律的桃形黄帽,所以有人称之为“黄教”。

格鲁派的产生有其历史原因。首先,十四至十五世纪,随着西藏封建制度的发展,各佛教派别也得到很大的发展,佛教的势力越来越大。一些上层僧侣享有特权,生活腐化。他们积聚财富,追逐名利,欺压百姓。为了争权夺利,各教派争斗不休。史载:由于戒律弛荡,僧人腐化,当时的佛教出现“颓废萎靡之相”。即原来的那些佛教派别已经在人民群众中丧失威信,失去了宗教号召力。所以,需要有一个新的力量来取代他们。另一方面,当时西藏的各个佛教派别往往都以某个地区为基地,与某个地区的封建统治者相联系,或者形成政教不分的统治体系。这样,实际上加强了封建割据的趋势。宗喀巴正是在这种情况下举起宗教改革的旗帜,并得到各阶层人们的拥护的。

格鲁派的宗教改革与宗教活动大体包括如下一些内容:

(1) 要求僧人必须严守戒律,过严格的宗教生活。禁止僧人娶妻生子,禁止僧人参加生产劳动。

(2) 打破了以往某教派只和某地区封建势力相结合的局面,努力与各地区、各不同封建领主建立广泛的联系。不仅如此,还与蒙古族、汉族、满族的上层统治者建立联系。从而适应了打破封建割据,走向西藏统一的历史要求,也使自己在风云变幻的政治斗争中取得主动,以更好地发展势力。

(3) 调整与改革了寺院的组织与规章制度。强调必须严格遵守

修习的次第,先显后密,循序渐进。划分寺院管理人员的权限,各有专职,不得逾越。用委员议事的形式处理日常事务,防止个人专断。

由于宗喀巴及其弟子们的努力,到1419年宗喀巴去世时,格鲁派已经拥有数千僧人,建立起拉萨三大寺,不但得到西藏各阶层人们的广泛支持,还引起当时的中央政府明王朝的重视。宗喀巴自己已经成为西藏公认的佛教领袖。

格鲁派虽然已经取得极大的发展,但是,它毕竟还只是西藏众多佛教派别中的一个,并且,随着它的势力的日益壮大,开始受到其他派别,尤其是当时势力强大的噶玛噶举以及一些封建势力的嫉恨,极力对它进行限制与打击。这时,格鲁派的领袖索南嘉措便与驻牧于青海的蒙古族土默特部汗王俺答汗联合起来,共谋发展。1576年,两人在青海会面,正式建立联盟。1578年,两人互赠尊号。俺答汗赠索南嘉措“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”。在这里,“圣”,表示超出世间;“识一切”,是西藏佛教界对在显宗方面取得最高成就的人的称号;“瓦齐尔达喇”,是梵语音译,意为“执金刚”,是对在密宗方面取得最高成就的人的称号;“达赖”,是蒙语“大海”的意思;“喇嘛”,是藏语“上师”的意思,相当于汉语的“和尚”。总起来说,意为索南嘉措是显密两方面都取得最高成就、学问犹如大海的超凡入圣的大师。这就是达赖喇嘛名称的最初由来。后来,格鲁派把宗喀巴的弟子根敦追认为第一世达赖喇嘛,把索南嘉措看作第三世达赖喇嘛。从此建立起达赖喇嘛活佛系统。1645年,蒙古和硕特部固始汗给格鲁派另一重要领袖——扎什伦布寺主罗桑却吉坚赞赠送尊号“班禅博克多”。“班禅”,是梵语“班智达钦波”的简称,意为“大学者”;“博克多”是蒙语,意为有智有勇的英雄人物。后来格鲁派把宗喀巴的弟子克主杰追认为第一世班禅,把罗桑却吉坚赞看作第四世班禅,从而正式建立班禅活佛系统。在藏传佛教中,达赖被称为是观世音的化身,而班禅则被称为是阿弥陀佛的化身。后来,第五世达赖又与正在兴起的清王朝取

得联系,受封为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。1713年,清王朝又册封第五世班禅为“班禅额尔德尼”。这样,达赖与班禅两个活佛系统都正式得到中央政府的批准。以后形成惯例,每一世达赖或班禅,都必须经过中央政府的册封。为了防止在寻访灵童、确定继位活佛等事项上发生舞弊,清政府还特意颁发一个金瓶。如果寻访得到的灵童为两个以上,就必须由清政府驻藏大臣当众进行金瓶抽签,确定继位人选。

在第三世达赖、第四世班禅、第五世达赖、第五世班禅等人的努力下,格鲁派先与蒙古贵族建立了牢固的联系,依靠这种联系,1641年,固始汗入藏消灭了反对格鲁派的第悉藏巴·丹迥旺波,结束了噶玛噶举派对卫藏地区的统治,确立了格鲁派的优势地位。接着,格鲁派又依靠清王朝的力量,排除了蒙古族在西藏的势力,并在清王朝的支持下,逐渐建立起政教合一的统治体制。格鲁派的势力此后一直渗透到社会的各个领域,成为西藏最重要的政治与精神力量。

八、云南上座部佛教

云南上座部佛教指现今流传在中国云南西双版纳、德宏两个自治州以及思茅、临沧、保山三个地区的傣族、德昂、佤、布朗、阿昌等诸少数民族中的佛教。因为它属于斯里兰卡南传上座部系统,故称。因其传承巴利语三藏,故属于巴利语系佛教。

(一) 云南上座部佛教的传入

关于上座部佛教传入云南的时间,学术界大致有三种意见:有的认为早在公元之前就已经传入;有的认为大约于隋唐时期传入;也有的主张于公元十三世纪以后传入。上述三种意见中,每一种又有若干略有差异的歧说。今天考察这一问题,当不能脱离佛教在东南亚流传的总形势。

佛教约于公元四、五世纪从斯里兰卡传入缅甸,这是佛教传入东南亚的开端。也有人认为公元前三世纪印度阿育王时期,佛教已经传到缅甸,但是否历史真实,尚需考证。其后,大小乘各派都在东南亚流传。在所谓东南亚的印度化时期,印度教与佛教密教阿闍梨派在东南亚有着较大的势力。1044年,蒲甘王朝的阿奴律陀王统一缅甸,奉斯里兰卡上座部佛教的大寺派为国教,取缔其他教派,从此上座部佛教逐渐在东南亚取得独尊地位。十二世纪,上座部佛教传入泰国,十三世纪,被素可泰王朝奉为国教。上座部佛教传入柬埔寨、老挝的时间大约也在十二世纪,并先后被奉为国教。

从现有资料看,可以肯定隋唐时期佛教确已传入云南,但并非现在所传的南传上座部系统。南诏时期,受东南亚印度化的影响,这里流传的主要是印度密教的阿闍梨派。大约在十一世纪前后,缅甸蒲甘王朝多次同泰国发生战争,战乱波及西双版纳地区,人们为躲避战乱而纷纷逃散,佛教也受到沉重打击。战乱以后,南传上座部佛教经由泰国北部古代的勐润(今清迈地区)传入西双版纳。开始时,还没有佛经、佛像,也没有建立佛寺、佛塔。僧人住在山上,每天下山传教,人们称之为“帕滕”。后来逐渐建立寺院,并创制傣文,出现用傣文刻制的贝叶经。此外,随着缅甸的独立与统一,缅文成为国家统一的文字,上座部佛教被定为国教。缅甸的上座部佛教也传入毗邻的中国德宏州地区,影响较大。

对于上座部佛教传入云南的路线,学术界的意见基本一致。由于地理环境、生活习俗乃至文化氛围的影响,云南上座部佛教主要从毗邻的东南亚传入,尤其是泰国、缅甸两国。亦有学者认为云南上座部佛教有受到老挝佛教影响的因素。随着上座部佛教在东南亚势力的确立与壮大,上座部佛教在云南的传播也越来越兴盛。

(二) 教 派

云南上座部佛教因传入地不同,因而分成不同的教派。主要有润

派、摆庄派、多列派与左抵派,其中又分成若干支派。^①

1. 润派

润派是在西双版纳地区影响最大的派别,在德宏也有活动。

一般认为西双版纳的润派从泰国清迈、景海(旧称勐润)地区传人。润派分为两个支派,一个叫摆罢,又称摆坝或润巴;一个叫摆孙,又称摆顺或润顺。前者是持戒较严的传统莲花塘寺派;后者是主张在教化民众与佛事活动方面有所改革的花园寺派。也有人把前者称为山林派,把后者称为田园派。两派的分裂本发生在泰国,但影响到西双版纳地区,使之也形成相同的两派。摆罢僧人持律严格,住在草棚中,以石为枕,树皮为被。午前一餐,勤于苦修。一般不与世人交往。人数较少。摆孙僧人的戒律则较为宽松,他们居住在村寨的佛寺中,不强调戒荤。人数较多。有的研究者认为,润派初传时本为林居,即住在远离村寨的树林、草棚、崖洞中。每天清晨到村寨化斋,返回居住处分食。后来佛教发展,僧侣日多,一方面天天往返化斋不便,一方面村民也经常需要僧侣入村做法事。于是部分僧人迁入村寨,由此出现两派的区别。

德宏地区的润派约十五世纪从耿马传入。该地润派有一特殊的风俗:和尚晋升佛爷时必须躲进山林,以示林修的意愿,村民则四处寻找,找到后用轿抬回,然后举行晋升仪式。

润派的寺院组织比较严密,僧侣中等级分明。

2. 摆庄派

该派又名摆奘,是德宏地区流传的主要派别,系从缅甸传入。关于传入的时间,学术界有不同的观点。关于该派的起源也有不同的说法。一种说法认为“摆庄”一词是傣语,意为“寺院派”。但因“派”、

^① 关于本节,参见李弘学、吴正兴:《云南上座部佛教考察报告》,载《法音》1994年第7期。黄夏年:《云南上座部佛教研究四十年》,载《佛学研究》,1992年12月。

“逃”两字在傣语中的发音均为“摆”，故民间传说：在缅甸某大寺院中，因师徒争执，徒弟逃离寺院另立一派，所以叫“摆庄”，亦即“逃离寺院派”。

该派寺院一般建在村寨中比较热闹的地方，节日时人们在寺院中举行各种活动。僧侣活动较为自由，在家信徒平时见到佛寺长老一般不用行叩头礼。经典、戒律、仪轨及僧人习俗与摆孙差别不大。

3. 多列派

该派又名摆多、摆朵、朵列。大约于十五世纪中叶在缅甸形成并传入中国。当地传说“多列”两字意为“止住”。相传多列派始祖因违反戒律，师父令其以钵盛水，钵底用针扎一小孔，挂在脖子上向前走，待到水滴干方许停留居住。后弟子遵言前行，在水滴干的地方停止，建寺居住，故称“止住”。亦有研究者认为前述师父、弟子的事迹即摆庄派中师父、徒弟的传说，由此形成摆庄、多列两派。多列派在发展过程中，又先后分裂为达拱日、苏特曼、瑞竟、缅甸座等四个支派，这四派都是在缅甸形成，其后传入中国的。

该派持戒比较严格。除报晓的公鸡外，不得饲养家禽。不得杀生。

4. 左抵派

该派是云南上座部佛教中出现最迟的派别。研究者或谓“左抵”一词在缅甸语中意为“诚心”。该派系从多列派中分裂出来，约于十九世纪末才从缅甸仰光传入德宏州芒市。也有人认为是十七世纪或十八世纪传入的。

该派僧人持戒很严，崇尚苦行。平时属于该派的僧人组成一个大僧团，在长老的率领下过着流动迁移的集体生活。每到一处，由信徒为其修建一座寺院。寺址一般均在离村寨较远的僻静处，结构简单，但门槛较高，并设经常关闭的木栅，以防家禽、家畜进入。僧侣除袈裟外别无衣服，平时在寺院修习，无特殊理由不得外出。此派信徒不准吸烟、喝酒，更不准杀生。除了报晓的公鸡外，不得饲养其他家禽、

家畜。

第五节 近现代佛教

近代以来,为了民族的解放,社会的进步,国家的强盛,中国人民进行了不屈不挠的斗争。中国社会经历了翻天覆地的巨大变化,中国佛教同样也发生了急剧的变化。

一、近代佛教

中国的近代史从1840年鸦片战争开始。但是,从佛教界的情况看,鸦片战争以后,除了部分居士在内忧外患的刺激下力图从佛教中寻找御侮自强的思想武器,因而显示若干新气象外,从总体看,佛教界仍然因循旧状,没有显著的改观。辛亥革命开创了近代中国的又一新局面,中国佛教受时代潮流的冲击,开始走上新的历程。因此,这里说的近代佛教指从宣统三年(1911年)清朝灭亡到1949年中华人民共和国成立之前的中国佛教。

(一) 近代佛教简史

近代中国佛教的发展,大体可以分为如下几个阶段。

第一阶段从宣统三年(1911年)到民国十六年(1927年),可以称之为组织团体与要求变革阶段。辛亥革命以后,全国政治空气空前活跃,各种社会团体纷纷建立,各种改革运动也纷纷展开。顺应这一潮流,佛教界也先后出现了各种形式的佛教组织,并于民国元年(1912年)4月成立了以寄禅为会长的中华佛教总会。当时以太虚为代表的青年僧人针对传统佛教丛林制度的种种弊端,提出教理革命、教制革命、教产革命等三大口号,他们创办刊物,宣传鼓吹自己的主张,在佛

教界引起较大的震动。由于历史与现实的种种原因,当时佛教界派系林立,守旧势力也比较强大,因此,要求改革的呼声虽然很高,也引起各界人士的重视,但没有产生多大的实际效果。民国四年(1915年),北洋政府明令取消中华佛教总会。后经章嘉活佛等上书吁请,改中华佛教总会为中华佛教会。民国六年(1917年),北洋政府又下令取消中华佛教会。此后,全国佛教界一直处于无组织的状态中。

第二阶段从民国十六年(1927年)到民国二十六年(1937年),可称之为争取自存的阶段。早在清末戊戌变法之时,维新人士就提倡以庙产兴学。民国初年,为了启发民智,不少地方曾兴起没收寺院财产兴办教育的浪潮。寄禅为此专程到北京,代表佛教界与北京政府交涉,但未有结果。民国十六年南京国民政府成立之后,有关人士于民国十六年、民国二十年(1931年)曾两次提出“改僧寺为学校”及“打倒僧侣、解散僧众、划拨庙产、振兴教育”的建议。这些建议直接触动佛教的生存基础,引起佛教界强烈反响。当时,科学与民主的口号已经普遍为人们所接受,而传统的佛教则被视为迷信的象征。因此,各地破坏寺庙、捣毁佛像的事件时有发生。民国十七年(1928年),南京国民政府公布《神祠存废标准》,宣布除对国家、民族有功绩的先哲,如岳飞庙等予以保留外,其他淫寺邪堂从速废除。这一“标准”的公布加速了各地捣毁寺庙,没收庙产的进程。不少地方都成立了破除迷信促进会,如北京的破除迷信会甚至强迫僧尼一律改业,严禁丧葬雇佣僧道诵经。上述情况引起佛教界极大的恐慌,深感有组织起来,以求自存的必要。民国十七年,太虚上书国民政府,要求成立全国佛教徒严密统一的组织,由于国民政府起初不批准使用“佛教”名义,故太虚等只好用“中国佛学会”的名义筹备成立全国性的佛教组织。嗣后因太虚出国,圆瑛等在上海成立中国佛教会。但该会直至民国十九年(1930年)才获得国民政府批准为合法团体。由于种种原因,中国佛教会从成立之日起,就陷于内部的各种矛盾纠纷中,有的人评论称:

“所谓‘中国佛教会’也者，仅有其名，更不发生任何作用，对内既不能团结，对外又不能抵御，完全陷入生不生死不死的状态！”^①这一评论并不恰当，因为当时的中国佛教会还是作了一定的工作，但限于历史条件，还没有也不可能真正起到团结全国佛教徒，顺应潮流，促进佛教改革的作用。当时以各种方式剥夺庙产、破坏寺院经像的事件仍时有发生，其中既有真正用来兴办教育与慈善事业的，也有当地豪绅借机自肥的，还有军队驻扎而破坏的。佛教界寄希望于政府的保护，但事实却是“政府无意保护佛教”^②，台湾近年出版的有关著作称：“在国民政府统治下的佛教，虽未遭受政令直接的迫害，但由于政府政策不够明确，行政效力太差，致使佛教蒙受极大的破坏，无异以消极方法毁灭佛教。”^③在这种情况下，中国佛教界处于风雨飘摇的境地。

第三阶段从民国二十六年(1937年)到1949年。自从民国二十年(1931年)日本帝国主义对中国发动侵略战争以来，佛教界的爱国人士就不断呼吁抗日救亡。芦沟桥事变之后，佛教界与全国人民一起投入轰轰烈烈的抗日战争中。他们有的直接从戎，投身到抗战杀敌的最前线；有的组织救护队、慰劳队、运输队，辗转于战场，救死扶伤、慰劳将士，运输军用物资；有的以各种形式宣传抗日，发动募捐，以支持抗战事业。圆瑛与其弟子明旻因此被日本宪兵队逮捕，但坚贞不屈，表现了崇高的民族气节。中国人民经过艰苦卓绝的八年抗战，终于打败了日本帝国主义，其中也有中国佛教界的一份功劳。抗战胜利后，经过三年解放战争，中国佛教界与中国人民一起迎来了中华民族的新纪元。

① 释东初：《中国佛教近代史》，台湾中华佛教文化馆，1974年版，第180页。

② 同上，第187页。

③ 同上，第192页。

（二）佛教文化事业

近代佛教在佛教文化事业方面取得较为引人瞩目的成绩。

佛教刊物大量涌现,是这一时期中国佛教的特点之一。最早出现的是民国元年(1912年)在上海创刊的《佛学丛报》,其后是民国二年(1913年)太虚创办的《佛教月报》。据考证,此后的各种年刊、季刊、月刊、半月刊、周刊、日报多达400余种。这些刊物,大多数旋生旋灭,有的坚持数年,也有的坚持数十年。如民国十六年(1927年)在四川成都创刊的《佛教新闻》坚持了20年左右。而民国九年(1920年)由太虚创办的《海潮音》至今仍在台湾出版,已有70余年。这些刊物在宣传佛教改革、传播佛教知识、研究佛教义理、鼓吹抗日救国等方面不同程度地发挥了作用,当然也有一些相互攻击的消极内容。

各类佛教院校的创设,是这一时期中国佛教的又一特点。中国佛教以往的僧人教育寓于丛林生活之中。而借鉴中国宗法制度而形成的中国佛教丛林,经过数百年的演变,已经弊端百出,不可能承担起僧人教育的任务。据说民国初年,江南名刹镇江金山寺中,竟没有一个僧人可以写得出一封300字以上文理通顺的信函。所以,举办佛教院校,造就僧界人才,成为当时中国佛教界有识之士的共识,各种类型的佛教院校纷纷诞生。据不完全统计,全国佛教院校有四、五十所。其中由欧阳竟无创立的支那内学院、太虚创立的武昌佛学院以及厦门的闽南佛学院、北京的柏林教理院、四川的汉藏教理院等在当时都有较大的影响。这些佛教院校虽然目的不一,水平也参差不齐,但从总体看,还是为佛教界造就了一批人才。

这一时期,在佛教义理与历史的研究方面也取得不少成绩。由于欧阳竟无、韩清净等人的提倡,唯识学一时成为显学。另外,应慈对《华严经》的研究、印顺对印度佛教史的研究以及吕澂对佛典佛学的研究等也为人们所重视。由于此时学术界已经开始把佛教作为一门学科来研究,因此,不少学者在佛教研究方面作出更为可观的成绩。

如汤用彤对汉魏两晋南北朝佛教史的研究、胡适对禅宗的研究、范文澜对中国佛教史的研究以及陈寅恪、陈垣的佛教研究等等。此时的佛教研究已经开始摆脱传统的框架,逐步走上用现代思想与方法研究传统文化的学术道路。

这一时期在佛教典籍的整理与刊行方面也作出较大的成绩。先后编印出版了《频伽藏》、《藏要》、《普慧藏》。影印出版了日本《续藏经》、宋《碛砂藏》、《宋藏遗珍》。刷印了清《龙藏》等。

上述佛教文化方面的成绩,大多是民国元年(1912年)至民国二十六年(1937年)期间取得的。民国二十六年之后,由于连年战争,佛教文化事业几乎陷于停顿。

二、现代佛教

中华人民共和国的建立,标志着中国人民进入一个新的历史时期。现代佛教指中华人民共和国建立以来的佛教。以十年“文化大革命”为界,现代中国佛教可以分为前后两个阶段。

1949年,第一届中国人民政治协商会议在北京召开,赵朴初、巨赞作为中国佛教界的代表参加,以平等的身份与各界人士共商国是,标志着中国佛教界新生的开始。在1949年通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》与1954年颁布的《中华人民共和国宪法》中,都把宗教信仰自由作为国家的基本政策之一;并在政治上规定信教徒与全国人民一样享有同等的公民权利。为中国佛教的健康发展奠定了坚实的基础。

1953年5月30日,中国佛教协会成立大会暨中国佛教协会第一次全体代表大会在北京广济寺召开。来自全国7个民族的120名代表出席了会议。大会确定中国佛教协会的宗旨是“团结全国佛教徒,在人民政府领导下,参加爱护祖国及保卫世界和平运动;协助人

民政府贯彻宗教信仰自由政策；并联系各地佛教徒，发扬佛教优良传统”^①。会议选举达赖喇嘛、班禅额尔德尼·却吉坚赞、虚云、查干葛根为名誉会长，圆瑛为会长，喜饶嘉措、赵朴初等8人为副会长，选举了协会理事与常务理事，成立了中国佛教协会的最高领导机构。新成立的中国佛教协会是中国历史上第一次由全国各民族、各地区、各宗派共同组织的，具有最广泛代表性的佛教团体，它标志着中国佛教徒的大团结。此后，全国许多省、市、自治区以及不少地县相继成立了地方性的佛教协会。在各级佛教协会的领导下，全国佛教徒抱着“庄严国土，利乐有情”的信念，在与全国人民一起积极投入生产劳动与其他各项活动的同时，按照佛教传统举行各种修持与法事活动，并创办刊物，举办学习班乃至中国佛学院等，努力提高僧人本身的素质，培养新的弘教绍法人才。

1966年发生了“文化大革命”。佛教与全国人民一起经受磨难。寺院被关闭；经像被破坏；僧尼遭批斗，不少僧尼被迫还俗。公开的佛教活动陷于停顿。

1972年，在政府的关心、支持下，中国佛教协会开始部分恢复工作。1976年以后，尤其是中国共产党十一届三中全会以后，随着全国范围的拨乱反正，中国佛教界迎来了新的发展阶段。1980年12月，中国佛教协会召开第四次全国代表大会，班禅大师再次当选为名誉会长，赵朴初当选为会长，佛教协会全面恢复工作。

新时期佛教的第一项工作是寺院的修复与开放。国家拨出大量专款，对全国各重点寺院，包括著名的西藏拉萨布达拉宫进行了全面的维修，海内外不少佛教徒也纷纷捐资赞助寺院的修复。根据国务院宗教事务局1995年7月公布的《中国的宗教和宗教信仰自由状况》，我国现在共开放佛教寺庙9500余所，共有僧尼17万余人。其中汉传

^① 参见《现代佛学》1953年第6期，第16页。

佛教僧尼 4 万余人, 寺庙 5000 余所; 藏传佛教僧尼约 12 万人, 寺庙 3000 余所; 南传佛教僧人 8000 余人, 寺庙 1000 余所。不少寺院被定为全国或省、市级重点文物保护单位。随着寺院的开放, 各种佛事活动也逐渐恢复。在汉传佛教地区, 佛诞日、观音诞日、盂兰盆节等传统节日, 超度亡灵的水陆法会, 以及日常的念经课颂与参禅打七都相当活跃。藏传佛教地区与云南上座部佛教地区的各种传统佛教活动也完全恢复, 并日益兴盛。大陆佛教并派遣大型弘法团到美国等地举办水陆法会, 引起较大反响。

新时期大陆佛教特别注重人才的培养与佛教文化的研究。中国佛学院恢复招生, 培养本科生与研究生, 并遣送学僧到日本与斯里兰卡留学。还举办了苏州灵岩山分院、南京栖霞山分院等。地方佛协也创办了福建佛学院、上海佛学院、四川尼众佛学院、闽南佛学院等。藏传佛教则举办了藏语系佛学院。根据前述《中国的宗教和宗教信仰自由状况》, 共有各类佛学院 14 所。这些佛教院校的成立为中国佛教界培养了大批佛教人才。在佛教文化研究方面, 中国佛教协会成立了中国佛教文化研究所, 主持与协调这方面的工作。中国佛教协会、地方各佛教协会、佛教团体与佛学院还创办各种佛教刊物, 总计有数十种。此外, 还出版了一批有一定学术价值的佛教著作。

新时期的大陆佛教还与国际社会展开广泛的文化交流。八十年代以来, 随着中国改革开放的深入发展, 各类中国佛教代表团频繁出访, 也接待了各国佛教团体的频繁访问。与日本、泰国、印度、缅甸、新加坡、菲律宾、美国、澳大利亚、法国等世界许多国家的佛教团体与其他宗教团体进行了广泛交流, 促进了与这些国家各宗教团体的相互了解与各国人民的友好感情。为维护世界和平, 促进社会发展作出贡献。

新时期中国佛教协会在规范僧尼戒律、规范寺院管理、规范佛事活动等方面也做了大量的工作, 以保证中国佛教在“庄严国土、利乐

有情”的爱国爱教的“人间佛教”道路上更加健康地发展。

新时期的另一个重要现象是社会各界对佛教更加关注。以中国社会科学院为首,全国设立了很多佛教研究机构。以北京大学为首,许多大学设立宗教专业或宗教研究所,开设佛教课程,培养研究人才。在肯定佛教的宗教属性的前提下,研究者也十分注重佛教的文化属性,并努力研究佛教在中华民族传统文化中的地位与作用。据不完全统计,从1949年到1992年,先后有3872名作者在各种报刊杂志上发表关于佛教的文章七千五百余篇。其中绝大多数作者是新时期涌现的,绝大多数文章是新时期发表的。尤其值得注意的是佛教界、学术界和其他各界从事佛教研究的学者之间的沟通、对话与合作日益加强。这必将进一步促进佛教加强自身建设,与全国人民一起,为中国的繁荣富强、国家的长治久安作出贡献。

第二章 组织、制度与仪轨

佛教除了有无形的教义、教理；还有有形的，以践行这些教义、教理为目的而组织起来的一定的社会集团。各种与佛教有关的社会文化现象，实际上正是无形的教义、教理与有形的社会集团相结合的产物；且主要是由这些社会集团生发出来，或以这些社会集团为基础生发出来。这种社会集团就是佛教教团。广义的教团涵盖出家、在家等全部佛教信徒。狭义的教团则仅指出家僧人，故又称僧团。教团是佛教与佛教文化的载体，是佛教的重要组成部分。佛教传统认为，佛教由佛、法、僧亦即教主、教义、教团三大部分组成，称为“三宝”。也强调了教团的重要意义。

佛教教团在世俗社会中活动，必然受到世俗社会的各方面的条件，诸如社会制度、意识形态、生产生活方式等的影响与制约。尤其中国是一个皇权至上的封建大一统国家，为了自己的生存与发展，佛教更必须与国家政权取得协调。佛教教团本身又是一个小社会，有不少内部关系需要协调，以便整个教团更加顺畅地运作。由此，中国佛教的教团组织在不断调整中发展，制定出一系列的规章制度与活动仪轨，这实际也是佛教中国化的一个重要组成部分。

第一节 教团的组织

稳定的教团组织的出现与僧人定居于寺院以及寺院经济的壮大有关。教团的顺畅运作,又与严格执行戒律有关。中国的统治者为了制约佛教教团的发展,创造了度牒制度。只有持有度牒,亦即经过官方正式批准的人才能出家加入佛教教团。因此,度牒制度也对佛教教团的构成与盛衰有着重要的作用。

一、教团的组成与演变

佛教从印度传入,中国佛教教团的组织最初基本上仿照印度佛教的成规组成,后来形成具有中国特色的丛林制度。

(一) 七众与四众

佛教徒通常分为出家与在家两大部分。出家人又分为比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、学戒女等五种;在家信徒分为优婆塞、优婆夷两种。所以总称七众。

比丘,指受过具足戒的成年男性出家人。佛教戒律规定,年满二十岁方可举行受具足戒的仪式。受了具足戒以后,才算正式取得出家人的资格。中国佛教在实际执行中有时略有宽松,但一般也需十七八岁左右。

比丘尼,指受过具足戒的成年女性出家人。

沙弥,指虽然出家,但因为年龄尚小,还没有受过具足戒的男性出家人。必须遵守沙弥十戒。

沙弥尼,指虽然出家,但因为年龄尚小,还没有受过具足戒的女性出家人。亦须遵守十戒。

学戒女,指婚后女性出家人。因不知这位已婚妇女是否怀孕,故先以两年时间为“学戒女”。如果怀孕,则用这两年时间生产与抚育子女。两年后子女可以离开母亲,该学戒女就可以正式受具足戒成为比丘尼。学戒女必须遵守六戒。

优婆塞,指归依三宝,遵守五戒与八斋戒的男性在家信徒。

优婆夷,指归依三宝,遵守五戒与八斋戒的女性在家信徒。

上述七众,沙弥、沙弥尼、学戒女虽然也是出家人,但实际是成为比丘与比丘尼之前的预备阶段。因此,七众中最主要的是比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等四部人众,称四众。

佛教认为,在家、出家相比,出家为尊,指导在家信徒;男性、女性相比,男性为尊,指导女性信徒。因此,上述四部人众中,比丘的地位最高。

(二) 僧伽

僧伽,梵文 Saṅgha 的音译,略称“僧”,意为“众”、“和合众”等。亦即佛教僧团。

传统上,所谓僧伽仅指出家两众,亦即比丘教团与比丘尼教团。沙弥、沙弥尼、学戒女虽然也是出家人,但附属于比丘教团或比丘尼教团之内,没有自己独立的组织。印度早期的优婆塞、优婆夷也没有自己独立的组织。后来出现一种以地区、行业等组成的在家信徒团体,称为“朋辈”,共同举行一些宗教活动。初期大乘时期还出现过以佛塔崇拜为中心的在家信徒团体。但这些组织比较松散,不算在僧伽之内。

僧伽可以分为十方僧团与现前僧团。所谓十方僧团,是指从理论上讲,所有的佛教教团不分地域差别,都是释迦牟尼的弟子。所以所有的释门教团都属于一个大僧团,称“十方僧团”。所谓现前僧团,是指随着佛教的发展,佛教徒遍布各地。各地的佛教徒为了举行布萨、安居等活动,经常需要划定一定的范围,规定生活在某一区域的僧人

必须参加,由此形成若干相对较为稳定的僧人团体,这种活动于某一特定地域、成员相对稳定的教团就被称为现前僧团。其后僧人开始在寺院中定居,所谓现前僧团就指在某一寺院中共同生活、修习的僧人集体。佛教戒律规定,现前僧团的人数不能少于4人,否则不得举行有效的宗教仪式。僧伽的存在以遵循共同的信仰与遵守共同的行为规范为前提,故佛教主张僧伽应做到戒和同修、见和同解、身和同住、利和同均、口和无诤、意和同悦等“六和敬”。

中国佛教的教团组织与印度佛教大体相同。出家的比丘、比丘尼组成比丘教团与比丘尼教团,分别居住在各自的寺院中,共同生活、共同修习。沙弥、沙弥尼、学戒女分别从属比丘与比丘尼教团。优婆塞、优婆夷一般没有自己独立的团体,或依从比丘、比丘尼教团从事宗教活动;或以个人身份,单独从事宗教活动。南北朝起,在家信徒中出现一种名叫“社”的团体,立有一定的规约,除了共同从事宗教活动,还带有一定的民间互助会的性质。这种“社”,或者就是受印度“朋辈”的影响而产生的。隋唐以来,政府曾多次明令禁止民间结社,但这种社仍然禁而不止,非常兴盛。敦煌遗书中存有大量反映这种“社”活动的文书。近代以来,在家信徒则成立独立的组织——居士林。

(三) 中国式丛林的产生

丛林是中国禅宗兴起以后创立的一种新的寺院组织。后来为其他佛教派别所仿效,成为中国佛教寺院的主要形态。

禅宗从弘忍、神秀、慧能之后虽然得到极大的发展,但大多以道相授受,没有自己的专设寺院,禅众多寄居在一般寺庙中。由于参学的人日益增多,说法、修持诸多不便,后马祖道一(709—788年)专创禅院以安置禅宗僧人,称为“丛林”,道一的弟子百丈怀海(720—814年)进一步制定了禅院清规,世称“百丈清规”,使中国式的丛林制度正式诞生。

初期丛林规模不大,只设方丈、法堂、僧堂与寮舍。方丈为住持长

老所居,为一寺之首,由德高望重的僧人担任。其余禅众,按照僧腊(即出家年限)的高低安排在僧堂居住。法堂是长老说法的地方。早期丛林的特点是只设法堂,不设佛殿,表示佛祖亲自付嘱,以现前的人、法为重。但后期丛林也建有佛殿。长老说法时,禅众两序雁行立听,可发问质询,应机对答。寮舍是一些功能性机构,各设首领一人,负责寺院的各种日常事务。

后代随着禅宗的发展,寺院经济的发展,丛林的组织日益庞大,因时制宜,各立执事,名目层出不穷。并大抵根据元代的《敕修百丈清规》而增益减损。一般以住持方丈为主,领导全寺。方丈之下,有四个基本组织,称四大堂口,即:

禅堂,负责全寺禅众的宗教修持,是全寺的中心。主要负责人为首座,也称为头首或座元,地位仅次于住持。有西堂、后堂、堂主、书记、知藏、藏主等为其助手。

客堂,负责丛林的人事安排及接待外来客人,主要负责人为知众。有知客、照客等为其助手。

衣钵寮,相当于住持方丈的办公室,服侍方丈日常起居,处理方丈的日常事务。有烧香、书状、请客、衣钵等诸侍者。

库房,掌管全寺的田产、钱粮、衣物、帐簿、法器、用品等。由都监、监院负责。其中都监专司监察丛林行政、经济、人事等事,是住持的重要助手。监院又称“当家和尚”,是丛林行政、财务等大小寺务的实际主持人。下设副寺、知事、库司、库头等各种执事,各司其职。

各丛林的执事多寡,应规模建制以及各寺传统而有不同。有的资料记载,有些丛林执事细分可达80多种,完全是一个小社会。一般来说,这些执事都有一定的任职、免职的规范,各堂口也都有自己的规约,不得错乱。

诸丛林又因其主持继承方式的不同而分为子孙丛林与十方丛林。子孙丛林指仅在本派弟子中选择继承人;十方丛林则无上述限

制,可公推高僧名德充当住持。

二、教团的规范

教团的规范极其广泛,这里仅介绍佛教教团内部为维持其教团的发展与正常运作而举行的归依、受戒以及羯磨、布萨、安居、自恣、肃众、出坡、估唱等教团行事的规范。

(一) 归依与受戒

如前所述,佛教徒分为七众。七众弟子都必须经过一定的仪式,才能具备相应的身份。这些仪式就是归依与受戒。

归依,指归依三宝,亦称三归依,即归依佛、归依法、归依僧。一个普通人,如果想成为优婆塞或优婆夷,要请一位僧人做法师,并举行三归依的仪式。该仪式一般有请师、礼佛、求受归依、法师开示归依的意义、请圣、忏悔、受归依、发愿、显益劝嘱、回向等程序组成。仪式结束,意为该人已把自己的全部身心投靠于佛教三宝,从此依照三宝的教导进行修行。

想成为一个优婆塞或优婆夷,一般还应该进而举行受五戒的仪式。五戒即不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。是在家信徒应终身遵守的五条戒条。受五戒仪式的程式与受三归依的程式大体相同,只是增加法师宣说五戒及受戒人表示愿意终身遵守五戒的内容。作为一个虔诚的在家信徒,除了五戒之外,一般还要遵守八斋戒,即每月的某些天里,除了遵守上述五戒外,还要不非时而食、不视听歌舞、不涂饰化妆、不用高广大床。总之,过近似出家人的禁欲生活。

经过上述仪式,便可以成为一个佛教居士。因为中国佛教流传大乘,所以居士们一般还举行仪式受大乘菩萨戒,表示发愿做一个大乘菩萨。

如果要做一个出家僧人,都要举行受戒仪式。出家当沙弥、沙弥

尼要受沙弥十戒。出家为比丘、比丘尼要受具足戒。按照《四分律》的说法,比丘的具足戒为 250 条;比丘尼的具足戒为 348 条。出家为学戒女要受六戒。一般均进而再受菩萨戒。这些仪式都有规定的程式,要复杂得多。不同时期、不同地区,程式也不尽相同。一般均要事先提出申请,经教团与官方同意,然后在有十位大德长老在场的情况下举办受戒仪式。中国佛教有所谓“三坛传戒仪式”:初坛传沙弥戒,二坛传具足戒,三坛传菩萨戒。但上述三坛并非一下子全部传完,因为受戒者要逐一学习、熟悉沙弥戒、具足戒与菩萨戒的内容,需要相当的时间,所以戒期比较长。1994 年 7 月,中国佛教协会公布《全国汉传佛教寺院传戒实施暂行办法》,对传戒寺院资格的认定、传戒人员资格的审定、受戒人员资格的审定都作出具体的规定。

(二) 教团行事

佛教教团作为一个集体,在长期的实践中形成了一整套关于集体事务的运作方式。这些方式最初作为印度佛教的戒律规定下来并传入中国。这些运作方式的基本精神贯穿了教团中人人平等的思想。应该说,在古代封建社会,这种思想是难能可贵的。当然,在中国佛教的具体环境中,尤其在中国佛教的僧官制度建立以后,这些教团运作方式实际上究竟得到多大程度的执行,是值得研究的。但不管怎样,这些行事方式仍然是了解佛教教团活动的重要内容。

1. 羯磨

指佛教教团按照戒律要求处理僧侣个人或教团事务时的各种集体议事活动。对于这些活动,律藏中有许多具体的规则。称为羯磨法。

羯磨法对羯磨的要求大体有事、人、界、法四个方面。事,指举行羯磨的事因;人,指参加羯磨的人数;界,指举行羯磨的场所与范围;法,指举行羯磨的某些具体规定与仪式。只有上述四个方面都符合戒律的要求,所作的羯磨才是合法的。否则就是不合法的。

佛教戒律规定,教团的重大事务,均应召集全体教团成员以羯磨

方式决定之。举行羯磨时,由一位上座主持,称为羯磨师。依法与会的每一个僧人都有表决权。最后以少数服从多数的原则作出决议。但后世中国佛教教团一般均由住持与诸执事僧商议决定教团重大事务,普通僧众无与闻的权利,羯磨法形同虚设。但在布萨、受戒、肃众等事务上,仍依律举行羯磨。

2. 布萨

布萨,佛教修行制度。原文为梵文音译,意译:“善宿”、“长养”、“断增长”、“说戒”、“净住”等。布萨制度源于古印度的祭祀法。古印度在每月新月祭与满月祭之前,要举行预备性祭祀,称“布萨”。此时祭主须断食,持戒,使自己身心清净。佛教则采用布萨作为检查、督促僧尼遵守戒律的方法。佛教教团规定出家僧尼每半月集会一次,诵习波罗提木叉戒本。参加者同时应反省过去的半月,自己在身、口、意三方面有无违反戒律的行为。如有犯戒,应当众忏悔。佛教认为这样的活动可使出家僧尼随时注意遵守戒律,长养善法,增长功德。在家信徒在六斋日遵守八戒,也称为布萨。

3. 安居

安居,佛教修行制度。又称“雨安居”、“夏安居”、“坐夏”、“坐腊”。印度雨季,万物生长。为了防止雨季出行踩伤虫蚁新草,也由于雨季出行不便,印度诸宗教雨季均禁止出家人外出,届时集中在一起,相互研修教义,致力修行。佛教亦规定雨季三个月择地集中修行,称为“安居”。由于各地情况不同,各地教团的安居起讫日期与长短也各有不同。安居结束,众僧尼之僧腊便长一龄,故称“坐腊”。中国佛教丛林对安居极为重视,每年安居的前一天,都要举行受筹仪式。即以竹筹计算参加安居的人数。届时僧众齐集斋堂或法堂,逐一受筹。按惯例,佛陀受第一筹,韦驮受最后一筹。然后由维那在佛前公布当年安居的人数。安居期间,未经批准,不得擅自离开。

4. 自恣

自恣，佛教修行制度。又称“随喜”。佛教规定在夏安居期满之日，举行全僧团的集会，应邀请别人任意揭发自己有无犯戒之过错；同时也可以随他人之愿尽情检举他人的过失。凡有过失者，应当众忏悔。忏悔清净，自生喜悦，称为“自恣”。因佛教规定安居结束为岁暮，于自恣日众僧均添一岁，故亦称“受岁日”。习俗以为若在自恣日以饭食供养僧人，可有无量功德，令七世父母皆得解脱。故中国与日本盛行于该日依《盂兰盆经》设盂兰盆供。

5. 肃众

肃众，即对违反戒律的僧侣的处罚。这种处罚一般按照僧侣所犯戒律的轻重而决定。大体有如下几种：

公摈，即开除僧籍，适用于违反四条根本大戒者。

默摈，即全体教团成员在一定时期内都不与犯戒者说话；适用于不顺威仪、不受教诫的僧人。

别住，即让犯戒者单独居住，以思其过；适用于犯僧残罪等。

忏悔，即当众忏悔己过，适用于犯波逸提罪等。如果违反更加轻微的戒律，只要在内心自我忏悔即可。

除了上述处罚外，中国佛教丛林过去还有罚款、罚斋、罚腐（豆腐）、跪香等。

肃众一般在斋堂举行。饭后，由僧值宣布犯戒僧人的法名与犯戒情由，然后由住持和尚进行训导与宣布处罚决定。有些处罚决定要举行羯磨作出。

6. 出坡

出坡，又称普请，即普请僧众参加劳动的意思。中国丛林自从百丈怀海制定“一日不作，一日不食”的训规以来，传统上人人参加劳动。当然，与一切事物都有变化一样，后代寺院高层僧人之参加劳动，只是徒具形式。

与僧团中其他公事一样，凡遇出坡的日子，事先在客堂挂牌通

知。届时梆声三响,召集大众,共同前往劳动场地。丛林要求每一个僧人把出坡劳动当作修行的一种方式。

7. 估唱

即拍卖死亡僧人的遗产。按照佛教戒律,僧人除了三衣一钵,不应该有私人的财产。但实际上,不少僧人死后遗留有个人财产。按惯例,寺院只能按照死亡僧人的遗嘱处理其财产。如果死亡僧人没有留下遗嘱,则由寺院负责将其遗产登记造册,按市价七折估价后,召集全寺僧众进行拍卖。拍卖所得的钱,除去填还亡僧可能有的债务之外,分为三份:一份作丧事及灯烛费用;一份作寺院补贴;一份作僧众念经做佛事的酬劳。

三、度牒制度

度牒是国家对依法剃度为僧尼的个人所发给的证明文书。持有这一文书,即表明该人具有法定的僧侣身份,可以得到政府的保障,唐宋两朝,持牒者并可以享受免除赋税徭役的特权。度牒的产生反映了国家政权对教团的甄别、干预与限制。是政权把神权置于自己统治下的重要措施。

(一) 僧籍制度

度牒的产生与前此已经出现的僧籍制度有密切的关系。

僧籍是国家登录僧尼姓名、出家得度、所属寺院的名簿,是国家统计全国僧尼人数,企图控制编民流失,使之不得随意出家的一种手段。僧籍最早产生在什么时候,现在已很难考证。但最迟在东晋十六国的姚秦时代,已经有了僧籍,并有专门管理僧籍的僧官——僧录。唐代,进而形成制度化的僧籍管理,规定天下僧尼,每三年造一次簿籍,一式三份,一份留县,一份送州,一份上缴祠部。国家通过僧籍管理有籍僧尼,淘汰无籍僧尼,从而力图把佛教教团纳入国家的管理范

围内。历代的僧籍管理制度虽然时松时紧,具体内容不完全相同,但这种制度一直持续下来,直到清朝。

由于僧籍只能反映已经出家的在籍僧尼的情况,并不能真正控制僧尼剃度这一使得僧尼数目日益膨胀的关键因素。再说,流民问题从来是历代统治者颇为头痛的事,在当时流民与流僧往往相互转化,而僧人的游方参学却又是佛教的传统,不可能截然禁止。凡此种种,使得作为僧侣个人身份证件的程度牒制度得以产生。

(二) 度牒制度的产生与弊病

度牒制度最初出现在什么时候,学术界尚无定论。有的研究者认为,既然东晋、南北朝已有僧籍,则可能也已经出现度牒。但这只是一种猜测,缺乏有说服力的证据。有的研究者据《资治通鉴》卷二〇九中宗景龙二年(708年)“虽屠沽、臧获,用钱三十万,则别降墨敕除官,斜封付中书,时人谓之斜封官。钱三万,则度为僧尼”条,认为此时不但已经有了度牒,而且已经开始鬻卖度牒。但这里反映的只是当时已经允许用纳钱的方式得到官度为僧尼的特权,并没有明确提到当时已经出现度牒。从现有资料看,度牒最早出现在唐玄宗时期,由祠部发给,称祠部牒:“天宝五载(746年)丙戌五月,制天下僧尼并令祠部给牒。”(《佛祖历代通载》卷一二)至宣宗大中十年(856年)开始授予受戒者证明文书,称戒牒。唐代的牒为绫素锦素钿轴(北宋用纸,南宋改用绢),与品官所用纶诰同。上面详载僧尼的本籍、俗名、年龄、所属寺院、师名以及官署关系者连署等。日本现存最澄入唐所得度牒一轴,反映了当时的实际情况。无牒之僧侣为私度僧,不为官方承认。这种度牒制度从唐代出现后,为历代王朝所承袭。

度牒本来只是国家发给依法剃度僧侣的一种凭证。但由于唐代与北宋,持有度牒者可以享受免除赋税徭役等特权,于是出现关于度牒的种种弊政。安史之乱时,唐王朝为了补助中央财政,便多次鬻牒敛财。其后纲纪堕弛,地方官吏也往往以度僧鬻牒为生财之道。宋代

的度牒已不仅有法定的价格,甚至可以作为货币来流通。北宋神宗在位十八年,见诸史籍的鬻牒行为就有 20 多次。南宋时,度牒的价格更逐年上涨,由绍兴四年(1134 年)的每道 120 贯涨到绍兴三十一年(1161 年)的每道 500 贯。度牒的价格如此昂贵,自然不是贫苦百姓可以问津的,而豪门买牒,实际是借以避役逃税。这种人进入佛教教团,也使教团的风气更加败坏。所以,南宋后期,随着僧尼免除赋税徭役的特权逐渐被取消,度牒的买卖也逐渐衰落。不过,为了限制僧尼的数量,仍然严格执行度牒制度。直到清代乾隆年间,这一制度才最后被废止。

第二节 僧官制度

按照印度佛教的传统,出家人高于在家人,世俗国王无权干预佛教教团的内部事务。佛教传入中国的初期,也保持了印度佛教的这一传统,但终于被中国根深蒂固的中央专制政权所压倒,而僧官制度就是中国历代王朝为了对佛教教团实行有效管理而设置的一整套制度。

中国的僧官制度始于东晋,中经南北朝、唐宋,日益健全。其后,中央僧官机构渐趋削弱废弛,而地方与基层僧官则渐趋强化与健全。同时,全国性独立的僧官职权渐为王朝中央官署所取代,僧曹纳入俗官系统,出现了僧俗官职、官事相杂相摄的局面。所以造成这一局面,受君权不断强化、僧侣特权不断被削弱、寺院经济生产方式的改变,以及佛教内部宗派林立等内外多种因素的影响。^①

^① 本节主要依据谢重光、白文固的研究成果撰写。参见谢重光、白文固:《中国僧官制度史》,青海人民出版社 1990 年版。

一、初建时期

中国的僧官制度大约始建于晋代。根据现有资料,最迟到东晋安帝隆安年间(397-401年),中央已经有专设的僧务机构,一般泛称为僧司,具体或可称为僧局、僧省。僧司的主管僧官称为大僧正或僧主、僧端。其副职有都维那,下面还应该若干吏属。此时地方僧官也业已产生。总的来说,晋代的僧官制度虽然已经勾画出后世僧官制度的基本轮廓,但还处于初创时期。

此时,在中国北方,约在拓跋魏道武帝皇始年间(396-397年),朝廷任命著名僧人法果为道人统,并设专门的事务机构监福曹。既有机构,应也有相应的属僚。但除了道人统统摄一切僧务,似乎未设副职。法果带头跪拜君主,反映了拓跋魏的僧官完全是世俗政权的附庸。

与前大体同时,大约在弘始三年(401年),姚秦也设立中央僧官:最高僧官称为僧主,又称僧正,主要负责对僧尼的教化与戒律约束。副职为悦众,管理僧团的各种日常庶务。又一副职为僧录,主要执掌僧尼名籍。对这些僧官俸秩也有了具体的规定。

总之,东晋、拓跋魏、姚秦的僧官制度各具特色,但都带有初创期的简陋、朴素的特点。南北朝的僧官制度在此基础上进一步发展,各各呈现出丰富多彩的内容。

二、南北朝的僧官制度

南北朝是中国佛教大发展的时期,僧官制度也随之健全发展起来。

（一）南朝的僧官制度

南朝的僧官制度直接继承东晋,但又适应南朝的政治特点与佛教状况而有所发展。大体可以分为中央僧官、地方僧官与基层僧官等三个等级。

中央僧官是通领全国佛教事务的最高一级僧官。其衙署称为僧司,亦称作僧局或僧省,因朝代而有区别。中央僧署的主要僧官为僧正或僧主,经常冠以“天下”、“国”等字样作为美称。副员为都维那,或称大僧都、悦众等。僧正总领僧徒,主持经业的传授,法事的举行,组织经籍的翻译、抄撰,参与选拟下级僧职,训导、沙汰僧众等。都维那则协助僧正统领僧徒,维持寺院纲纪,监督佛律、寺规的执行,纠察违失,惩罚过失等。僧署中有一定数量的吏杂以供驱使。梁代大僧正“翼卫亚于王公,……吏卒喧于堂庑”(《续高僧传》卷七),反映该机构具有极大的权势。

南朝的地方性僧官层次较多,有的按照世俗行政区划分别设立州、郡僧官。也有的依据佛教传播的特点设立跨州、郡的区域性僧官。州级僧官设州僧正一人,副职维那则或设或缺。郡级僧官称某郡僧正,副职为某郡维那或僧都,亦或设或缺。跨州、郡的区域性僧官主要出现在佛教比较发展,僧尼特别集中的京城、三吴、荆州、广州等四个地区。与世俗政权中央衰落、地方强大的格局相呼应,南朝的中央僧官只是在形式上被赋予监督全国僧团的名义,实际上并不能真正左右强有力的地方僧官辖区的事务。这也是南朝僧官制度的一个重要特点。另外,南朝的尼僧有独立于男僧之外的尼僧僧局,实行尼僧自治,也是中外佛教史上罕见的。

寺院是佛教教团的基层单位。基层僧官是指佛教寺院中由皇帝或官府委派,能够代表官府监督寺院各种活动的寺职。僧官制度确立后,由上级僧官委派的寺职也可视作基层僧官。南朝的基层僧官有一个逐渐形成的过程,最后确定为寺主、上座、维那这样一种格

局，亦即被后世继承的三纲制度。其中上座本为寺院中德高望重的僧人的尊称，此时则承担纲领僧众的重要职责。寺主原来只是僧众推举出来协调寺院各种活动的执事人员，但由于东晋以来寺院经济的建立，寺院内部阶级分化的出现，寺主也就不再由僧众推举，变成由官府委派，甚至皇帝直接任命，从而由寺院的一般办事人员蜕变为基层僧官。

南朝的僧官制度还形成了一些关于铨选、任免的办法，但还没有能够制度化。僧官由国家给予俸秩，但在执行上也不太严格。这些都说明南朝的僧官制度还没有完全定型。

（二）北朝的僧官制度

如前所述，北魏皇始年间，已经设立监福曹，设有统率全国僧众的道人统。其后，监福曹改名昭玄寺，为中央一级的僧务机构。关于北魏的昭玄寺，缺乏有关详细资料。但《隋书·百官志》介绍北齐的昭玄寺称：“昭玄寺，掌诸佛教。置大统一人，统一人，都维那三人。亦置功曹、主簿员，以管诸州郡县沙门曹。”（《隋书》卷二七）由于北齐的官制大体承袭北魏，所以上述记载亦大体反映北魏昭玄寺的情况。

综合僧史等各种资料，可知北魏昭玄寺是中央一级的僧务机构。昭玄寺中设主官一名，称为沙门统，或沙门都统、或昭玄沙门统、或都统等。设副职一至数名，称为都维那，又称昭玄沙门都维那、沙门都。此外又有功曹、主簿员若干，负责执行与传宣政令，以统管州、镇、郡、县沙门曹乃至具体寺院的各级僧官。州、镇、郡沙门曹各设有沙门统与都维那（或维那），分别称为某州、某郡沙门统、都维那。县级僧官则似只设维那。寺院基层僧官由上座、寺主、维那组成。从昭玄寺僧官到基层寺院僧官，北魏形成一个组织严密的僧官系统。

北魏的昭玄寺是朝廷中与光禄寺、卫尉寺等中央机关并列，直接听命于皇帝的独立机构。昭玄寺长官由皇帝直接任命。它不但在系统上自成体系，不归任何俗官衙门；而且独立处理全国所有僧务，

任何俗官都无从插手。它的事权巨大且广泛，大体包括佛教教团的立法与司法权、人事权、建寺审批权、监督僧众宗教活动以及日常事务之权、对寺院经济的管理与财产支配权、管理外国僧尼之权等等。

由于北魏僧官权力甚大，又缺乏有效的监督，因此，如果委派得人，还可以起到纲纪僧尼的作用。如果委派非人，则经常生出各种弊政。北魏后期僧官品质普遍低下，弊政丛生。他们滥造寺院，极大地加重了人民的负担。滥度僧尼，加深了与国家的矛盾。他们残酷剥削与压迫寺院农奴、奴婢与下层僧尼，如宣武帝时都维那僧暹、僧频等逼迫僧祇户，致使呼嗟之怨，盈于行道，弃子伤生，自缢溺死，50余人。僧祇户们投诉无路，最后只好白羽贯耳，挺身告御状。北魏后期发生的一系列沙门造反事件，与僧官为代表的佛教教团内部的阶级剥削与压迫也有很大的关系。

东魏与北齐的僧官制度大体上仿照北魏，但僧官名额有所扩充。昭玄寺的沙门统逐步增至10人，以其中一人为大统。地方僧官名额也同时扩大。这可能与为解决国家财政困难而鬻卖僧官职位有关，同时，也是当时僧尼数量猛增，教团腐化严重，僧务繁忙的需要。由于北齐后期教团腐败严重，内部矛盾争讼不息，朝廷还曾经设立“断事沙门”，专门处理教团内部的争执。但这种断事沙门是常设，还是特设，尚需研究。

西魏与北周的僧官制度，起初也是沿袭北魏旧制，后北周进行官制改革，僧官制度也随之变化。各级僧官改名为三藏，如“国三藏”、“州三藏”等，均由皇帝任命。北周官制改革的的目的之一在于加强封建国家的中央集权。与此相应，僧官的职权范围大大缩小，只集中在礼法、道德、教学等教化方面，而把其余的佛教管理权利转移到由俗官担任的司寂上士、中士和典名手中。这与北周武帝后来采取的废佛措施也是一致的。

三、隋唐的僧官制度

随着隋朝的统一,世俗政权与佛教教权之间的关系也作了新的调整,亦即教权服从政权,并积极配合政权进行教化。两者的关系也从此进入新的时期。在这个阶段中,为了适应新的政教关系,僧官制度也有了新的调整。唐朝在政治制度上基本继承隋朝而有所发展,在僧官制度方面也是这样。但由于社会发展对佛教的不断作用与佛教内部的不断运动,唐代的僧官制度也在不断发生变化。

(一) 隋朝的僧官制度

隋文帝崇信佛教,即位后采取一系列复兴佛教的措施,使得佛教教团重新成为一股巨大的社会力量。在这过程中,隋文帝曾一度在鸿胪寺下设崇玄署,管领僧尼的簿籍等事务。但不久即废除之,沿袭魏齐旧制,设昭玄寺统领全国僧尼。昭玄寺中亦设大统、统、沙门都等三种僧职各领其事。隋文帝还曾经效法北齐后期设立断事沙门的方法,设立类似性质的僧官以处理教团内部的纷争。文帝时地方僧官的设置与北魏、北齐的制度也大体相似。隋文帝对僧官制度的创新主要表现在为外国来华僧人专门设立了“外国僧主”一职,说明此时来华外国僧人的增多与朝廷对此的重视。另外,隋文帝时还设有“二十五众主”与“五众”,由皇帝敕命,分别讲授各种佛学知识与十地、律、《涅槃》、《金刚般若论》、《大智度论》等经论。有的研究者认为他们也属于僧官的一种。但他们不设官署,不设吏属,不参与具体的行政事务,实际上是高级教员,不能算作僧官。

隋炀帝即位后,对教团的管理与整顿采取了更加有力的措施。他逐步废弛了中央与地方的僧官,大力加强基层僧官,除了重视对诸寺三纲的配置外,创设寺院监丞,并任命俗人担任此职,从而使官府对寺院的监督直接延伸到佛教的基层组织中。隋炀帝创立的这一制度,

其后被唐王朝继承,贞观年间曾经废止。但其后又被恢复,只是开始任命僧人担任监丞,故逐渐与三纲混合,以致后代禅宗丛林制度即将寺主称为监寺。

(二) 唐朝的僧官制度

唐初高祖时期,国家忙于统一全国的战争,无暇顾及佛教事务,当时在僧官制度上,基本上以诸寺三纲为主,对于超出一寺的僧务,则特设中央“十大德”以处理之。《旧唐书·职官三》鸿胪寺条:“天下寺观三纲,及京都大德,皆取其道德高妙,为众所推者补充,申尚书祠部。”(《旧唐书》卷四四)说明此时中央已经不设专门的僧务机构,佛教事务由鸿胪寺负责管理。所谓十大德实际只是由僧人推举、上报祠部,经中央任命等手续后,在鸿胪寺领导下办理僧众事务的佛教界代表人物。其地位与直属皇帝的昭玄寺时代的沙门统相比,已经完全不可同日而语,这是一个重大的变化。

贞观年间,上述十大德制度亦被废止,统制僧尼的职责完全被转到世俗的官府衙门。这是唐王朝进一步加强对佛教的直接控制的重要手段。虽然由于受唐代佛道先后的争论以及各朝政治需要的影响,具体管辖佛教的机构有过变化,但由政府的职能机构管理佛教教团的总格局没有发生过变化。

有唐一代,中央机构中僧尼隶属关系的沿革情况,大体如下:

唐初	鸿胪寺
延载元年(694年)	祠部
开元二十四年(736年)	鸿胪寺
开元二十五年(737年)	暂归祠部检校
天宝二载(743年)	正式归祠部掌管
天宝末年(约754年)	修功德使掌部分僧务(祠部仍掌僧籍与度僧权)
大历十四年(779年)	废止修功德使

贞元四年(788年)	两街、东都三功德使(与祠部共管)
会昌五年(845年)八月	主客
会昌六年(846年)六月	两街功德使(与祠部共管)

亦即从初唐起,中央政府的佛教事务一直由鸿胪寺管辖。由于鸿胪寺是负责外国、四夷来朝的机构,故武则天为了表示对佛教的尊崇,特别将其划归负责国家奉祀大典的祠部。但唐玄宗尊崇道教,因道教的创始人老子姓李,是自己的祖先,便下令把道教归到管理皇族事务的宗正寺,把佛教拨归鸿胪寺。其后为了调整两教关系,又将佛教拨归祠部。天宝末年,开始设立修功德使,其间除了在大历年间曾经一度废止功德使,在会昌废佛期间一度将佛教划归专管外国事务的“主客”外,各种佛教管理事务几乎全部隶属功德使管辖。祠部只是负责掌管僧尼簿籍与发放度牒而已。这种功德使与祠部共管僧尼的格局一直维持到唐朝灭亡。

地方上的僧务管理,京兆、河南、太原府、以及都督、都护、天下上、中州,由功曹之司功参军掌管。户口不满2万的下州,不设司功,由司仓参军兼管。县亦设司功,职掌应同于州府司功。

从唐贞观年间罢十大德之后,到安史之乱以前,除了诸寺三纲外,超出一寺以上的教团事务,完全由政府有关机构处理,从中央到地方,没有设立由僧人出任的僧官。这也是唐代政权控制教团的重要手法之一。但安史之乱动摇了中央政府的权威,也破坏了王权对教权绝对统制的格局,开始出现州、郡等地方性僧官。晚唐则全国普遍设立地方性僧官。并在中央设立由僧人担任的左右街僧录,协助左右街功德使处理全国僧务。这样,安史之乱以后,又逐渐恢复了中央、地方、基层等三级僧官制度。但是,与此时的佛教已经走向衰落相应,此时的僧官在教团中的权力虽然很大,但在社会上的权力结构中,地位却大大缩小。教团的事务很大程度上听从俗官,有的教团主官竟自称“释吏”,形象揭示了他们只是俗官的附庸。由官方建立起来的僧官制

度,此时已经完全成为世俗官府控制佛教组织的工具。

四、两宋、辽、西夏、金的僧官制度

从十世纪中叶北宋建立,到十三世纪中叶元朝统一全国,三百年间,两宋、辽、西夏、金等政权先后分立。诸王朝虽然都信奉佛教,但各国的情况各有不同,僧官制度也各有特点。

(一) 两宋的僧官制度

宋王朝开国之初,全国有僧尼 6.7 万余人,到真宗天禧五年(1021 年),几十年间僧尼人数迅速增加,已超过 40 万人。为了对庞大的僧尼队伍进行统制,宋朝进一步健全与完善了僧官制度。

从总体看,宋朝将佛教事务分解开来,分别由不同的机构来管理。亦即从行政系统上讲,佛教属鸿胪寺管理,但不少具体事务又由不同的政府部门处理。如由尚书祠部执掌僧尼簿籍与发放受戒文牒;由中书或门下省(元丰后改以尚书省)执掌赐紫、赐号、颁发寺额以及诸国立大寺住持的选任;由开封府尹兼领功德使,监督度牒的发放与僧官的选补。

上述均为政府管理佛教事务的机构。此外,又设有中央级的僧司——两街僧录司,归鸿胪寺管辖。设有僧录、僧正、副僧录、首座、鉴义等诸种僧职。代表佛教界与鸿胪寺具体联系处理诸种事务以及落实诸政府机构的政令。地方的僧司僧官称谓则比较杂乱,一般来讲,在诸州军设立僧正司,主要僧官有僧正与副僧正。有的设有都僧正。亦有称僧录、僧统者。另外,在寺刹集中的名山,也专设僧官管理。如五台山僧判、天台山僧判等。此时基层寺院则大多受禅宗丛林的影响,实行丛林制度,在住持的领导下,由两序头首督率诸执事总揽寺务。可参见本章第一节的有关介绍。

宋朝僧官的选授颁发,因时因事而异,无有定式。但大体有两种

方式。一是以考试经业选补僧官。其程序完全比照科举考试的方式。一是召集诸名僧,用会议的形式评定推荐。无论那种方式,都要奏闻中央,经审批后,方可生效。

宋朝因官员冗多,采取官号与职权分离的办法,即官员非经“差遣”,并无实权。宋代官制中以他官兼诸阁学士等职名及三馆职名者,称“贴职”。又,宋代官员都有一系列官衔,依照寄禄官、散阶官、差遣、贴职、封爵、勋、服色等一定顺序组合而成,称为“结衔”。宋代官制中的这些现象,无一不影响到僧官系统。如宋僧赞宁的结衔为:东京左街僧录、史馆编修、主管教门公事、通慧大师、赐紫沙门。其中“东京左街僧录”为僧官体制中的正官;“史馆编修”是贴职;“主管教门公事”是差遣;“通慧大师”是赐号;“赐紫”是章服赐借。宋朝早期赐号、赐紫还较为严格,后来则在出卖度牒的同时,出卖师号、紫衣。如宋高宗南渡之初,一次出卖紫衣、师号各 2500 道。后又有张浚、赵鼎经手卖出紫衣、师号 1 万道。由此可知师号、紫衣之伪滥。

(二) 辽代的僧官制度

辽自建国以后便崇信佛教,修建寺院、度僧造像,大力从事各种功德活动。并仿照唐宋僧官制度,建立了自己的僧官系统。

辽先后建有五京,即上京、东京、燕京、中京、西京。从现有材料看,五京均建有僧官系统。如在燕京有“燕京管内左右街僧录司”,设有都僧录、僧录、僧判、左右街忏悔主等。在上京、中京、东京也都设有相应的僧录司,以及相应的僧官。五京的僧录司分理各自管区的佛教事务,互不统属。但辽景宗保宁六年(974年),曾经任命沙门昭敏为“三京诸道僧尼都总管”,而当时中京、西京还没有建成,只有上京、东京、燕京等三京,可知该昭敏实际是统管全国僧尼的最高僧官。由此说明辽国还应设有全国性的僧官机构。只是现在资料缺乏,无从探讨它的详细情况。

辽国州郡的僧官有僧正、都纲等。执掌管内建寺修塔、住持选任

等佛教事务。地方僧官中此外还有都维那。不过此时的都维那比较复杂,有些不是僧官,而是各地民众性佛事社邑的头目。

辽国的僧官有一定的任期,但详情不清。

(三) 西夏的僧官制度

由于资料的缺略,对西夏的僧官制度的详细情况不很清楚。但从各地出土的西夏文物,仍然可以考索出它的大致轮廓。

1981年房山云居寺发现的西夏晚期所译的《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》译经题记中有“贤觉帝师”云云,证明西夏设有帝师,这是我国佛教史上最早出现的帝师设置。该帝师官阶封号为第一品,和“大国王”并列,仅次于皇太子,可见品位极高。另外,西夏还设有国师,西夏文《天盛旧改新定律令》第十章规定,国师的地位与朝廷诸司中的上品位,即中书枢密位相等。在北京图书馆藏《西夏译经图》中,国师白智光踞坐高位,皇帝、皇太后分坐两旁。这一布局也说明当时国师在西夏的地位。

西夏在中央政府中设有功德司,管理全国佛教事务。根据《天盛旧改新定律令》,西夏共设有三个功德司:和尚功德司、出家功德司与护法功德司。它们在西夏五品机构中属于第二品,仅次于掌管全国行政与军事的中书、枢密(均属第一品),与殿前司、御史、中兴府等机构同级。和尚功德司应是管理西夏全境僧尼事务的机构。出家功德司大约是执掌度僧出家事务的机构。护法功德司的执掌不清,或谓可能是维护佛门戒律的机构,但也可能是主管修寺造塔等功德活动的机构。功德司设有功德司正为最高负责长官,常由帝师、国师担任。设功德司副使为辅佐。根据《天盛旧改新定律令》第十章,护法功德司有一正、一副、一判、一承旨。其他两个功德司也各有佐僚定额。另外,仁宗时曾设“偏袒都大提点”,位在诸功德司之上,负责掌管全国的佛教事务。

既然有全国性的僧务机构,由此,可以推测应该还有与此相适应

的地方性与基层的僧务机构。黑水城出土西夏《杂字》官位第十七中记僧官以下有僧正、僧副、僧判、僧录等，与北宋地方僧官相同，可能是受北宋僧官制度的影响。此外，在《凉州重修护国寺感通塔碑铭》中还提到有“提举”、“僧监”一类的职称，都是当时通行的一些僧官名称。

在各种西夏文物中还可见法师、大德沙门、尚(上)师、禅师等称号，但这些大约都是封号，并非僧职。

西夏也沿袭中原王朝向僧人赐紫、赐绯的制度，这儿就不再介绍了。

(四) 金代的僧官制度

金朝也依照本国的行政区划，设立了从中央到地方的僧官系统。中央设有国师，威仪如王者师，国主有时而拜。

金在地方行政建置上设五京及十四路总管府，共合十九路。后又增析为二十一路。其中在五京设左右街僧录，其他各路设僧正。在州郡设都纲，在县设维那。诸僧官都设立一定的僧务机构，有相应的僚佐辅助，从而形成严密的体系。这套体系遵唐制而又参照辽国的经验与本国的实际拟就，对元、明两代的僧官制度有较大的影响。

金朝的僧官像辽国一样，也有一定的任期。各级僧官均为三年一任，任满另择他人。这种做法对于僧官制度的清廉化应有一定的积极意义。

五、元代的僧官制度

元代统治者在入主中原以前，已经信奉佛教。入主中原之后，更把佛教视同国教。佛教在元朝有着特殊的地位，僧官的权力也大大增强。他们不仅掌握僧务管理权，而且主政管军，其势力足以与俗官抗衡。另一方面，元代僧官选用原则往往僧俗并用。这样就出现僧务机

构与民事官署相互交叉,僧俗官员相互为用的复杂局面。加之元代官制重迭,或设或废,加重了问题的复杂程度。在此只是介绍元代僧官制度的一般情况。

元朝设立的最早的中央级僧务机构是世祖中统元年(1260年)的释教总统所,以八思巴为中原僧总统,管天下释教。在中央设立释教总统所的同时,地方各路也设立诸路释教总统所,主管称某路“释教总统”,表示是地方级的僧官。释教总统所的佐官,见于金石文字的有判官、参议、经历、都事、管勾等,都是僧俗并用。约于元成宗或仁宗期间,释教总统所被废。

至元元年(1264年),元政府设总制府,作为中央的僧务机构。主要官员为院使,由帝师兼领。至元二十五年(1288年)改称宣政院,掌管全国的佛教事务与西藏地区的军政事务。宣政院使多由中书省长官或帝师兼任。“正使而下,必以僧为副使,帝师所辟举,而总其政于内外。帅臣以下亦必僧俗并用,军民皆属统理。”(《续通志》卷五八五)宣政院设有大量僚佐,并辖属很多官署。在掌管全国佛教事务方面,它负责各级僧官及名山大刹住持的选任,国立大寺的兴建,帅号、紫衣的请赐,童行的剃度等。僧尼犯罪,它有权与御史台一同勘鞠。此外,它还负责直属的360所官寺的日常各种宗教活动,辖管一批主管钱帛粮谷、转运储藏的机构等。在藏区事务方面,它实际负责西藏的文武官员的铨选、户口的调查、驿站的设置、驻军的戍守、喇嘛的封赠等军政宗教全部事宜。在一些重要的地区,它还设立有派出机构——行宣政院,如江南行宣政院、福建行宣政院、西藏行宣政院等。

元代于至元十七年(1280年)还设立过另外一个中央级的僧务机构——功德使司。它最初职显权重,但宣政院成立后,它的地位日益削弱,逐渐成为一个主管法会、醮祠和印刷佛经的纯宗教事务机关。后于天历二年(1329年)被废,并入宣政院。

元代的地方僧务机构为在诸路设立僧录司、诸州设立僧正司、诸

府设立僧纲司。除了这些按照行政区划设立的僧务机构外,还有一些专门性的僧录司。如专门管理白云宗的白云宗都僧录司。地方性僧官分别为僧录、僧判、僧正、正副僧纲。这些僧官本来都享有政府俸禄,皇庆二年(1313年)以后俸禄被取消。这些地方僧官除了管理一般的宗教事务外,经常仗势“权抗有司,扰乱政事”(《元史》卷一七五),所以在仁宗时下令革罢僧道衙门。由于这些僧道衙门以往扰民太甚,以致佛教史籍也称仁宗此举“天下称快”(《释氏稽古略续集》卷一)。此外元代还设立过广教总管府、头陀禅录司、崇教所、白云宗总摄所、御讲所等僧务机构,处理一些特定的僧务。

总之,元代的僧署名目繁杂,机构重迭。僧官选用的办法是僧俗并用。执掌的权限又是军民并摄。由于这些僧职人员既是管理宗教事务的僧官,又是管理民众事务的长官,还是审决诉讼案件的法官。他们集神权、政权与司法权于一身,职显权重,是造成元代吏治腐败的一个重要原因。

六、明清的僧官制度

明清两代,中国的封建专制主义政治高度发展,僧官制度也得到进一步的强化。从中央到地方府、州、县都建立与行政体制相适应的四级僧官体系,成为世俗政权统治佛教教团的有力工具。

(一) 明代的僧官制度

明代以祠部祠祭司总揽宗教政令大纲,凡僧道试经给牒、僧籍名册的编制、各级僧官的选补、寺院名额之颁赐,全部由祠祭司执掌。此外又设僧司处理具体的宗教事务。最初是在洪武元年(1368年)设立的善世院,但不久废除。洪武十五年(1382年)正式开始建立从中央到地方的僧官系统。

中央设立僧录司,各府设僧纲司、州设僧正司、县设僧会司。诸僧

司僧官均有定额,有明确的品位俸禄。如中央僧录司主官、副官二员为正六品。各府都纲为从九品等。说明僧官机构更加衙门化,僧职也更加世俗化。诸僧官铨选任免成制,考课有常,迁转有序,衣饰伞盖有别。把僧官完全纳入政府官员的管理渠道。永乐迁都北京,中央形成北京、南京两套班子。僧官体制中也有北京僧录司与南京僧录司。但北京僧录司是僧司正本所在。

明代通过僧官系统对佛教教团实行严格的控制。其重要手段之一便是编制僧籍簿册。所编簿册注明每个僧人的籍贯住持、排行年龄、姓名性别、做童行的时间、出家寺院及剃度年月、度牒编号。还要附注父兄及受业师父的名字。然后依照县(僧会)、州(僧正)、府(僧纲)依次汇编,再由僧录司汇总上报礼部。由礼部颁行天下寺院周知。有游方僧入到寺,即取册对验。遇有讹诈,立即拿勘。诸寺院也专设簿册,写明寺院所驻州县、始建年代、启建人及现有僧众、住持等。还要注明寺宇僧舍数与常住寺产数。通过这些方式,政府把教团牢牢掌握在手中。

(二) 清代的僧官制度

清代早期基本上沿袭明代的做法,由中央政府祠祭司主管佛教事务。但后来渐渐形成由礼部、吏部、内务府、祠祭司等对僧道进行多渠道管理。但实权控制在内务府手中。地方僧官的选补权则掌握在督抚手中。清代对度牒的管理也渐有变化,从纳银给牒到无偿给牒,废止了延续多年的鬻牒弊病。至乾隆十九年(1754年),由于已经摊丁入亩,不再需要报牒免役,所以明令废止度牒。

清代僧务机构的设置也基本沿袭了明代的传统:在京设立僧录司,地方设有僧纲司、僧正司、僧会司。但在僧职额员、事务执掌等方面则根据情况有所损益改变。这里不一一详细叙述。

僧官制度作为一种特殊的职官制度在中国历史上存在了一千多年。辛亥革命之后,中国的封建帝制被彻底埋葬,也摧毁了僧官制度

赖以生存的政治基础。中华民国成立以后,取消僧官制度,清廷封授的僧官僧职一律取消,实行政教分离政策。后佛教界注册成立“中华佛教会”、“中国佛教会”等作为全国佛教界的代表机构,僧司、僧官便成为一个历史名词了。

第三节 宗教仪轨

在千百年来的宗教生活中,中国佛教教团按照印度佛教的传统,根据中国社会的现实,创造了一系列具体的修持仪轨。其中既有教团内部日常修持的,也有为满足教徒的不同需要而创立的。这些仪轨一般都有固定的程式,固定的意义,但因时因地又各有变化。

一、课 诵

课诵指佛教寺院定时念诵经咒、礼拜三宝和梵呗歌赞等法事。

中国佛教的课诵仪式始创于东晋道安,其后逐渐发展。其基本程式仿照古印度马鸣所创“三启”仪制,即首诵赞佛诗文,然后正诵经咒本文,最后回向发愿。宋朝以后,尤其是明代以来丛林普遍形成朝暮二时课诵制度,故称日常课诵。佛教徒希冀获功德于念诵准则之中,所以也叫功课。现早、晚两课已成为佛教寺院通行的重要规则。

早课的正文是念诵《大佛顶首楞严神咒》。该咒五会,被认为是与《楞严经》相依恃的密义,宋元以来十分盛行。依照顺序,在念诵《楞严咒》之前要念诵阿难赞佛发愿偈或香赞等,在念诵《楞严咒》以后应该念诵《大悲咒》与《十小咒》,然后再念诵《心经》。但不少寺院不念上述两种咒,直接念诵《般若心经》。然后念唱般若部总题“摩诃般若波罗蜜多”三遍。再念诵回向偈与赞佛偈。最后念诵佛名、菩萨名。

晚课的正文是念诵《阿弥陀经》，该经是净土三经之一，主要劝人发愿往生净土与称名念佛。念诵正文前也有相应的偈赞。念诵正文后念《往生咒》三遍。接诵《礼佛大忏悔文》，内容是赞礼诸佛、归依三宝、忏悔陈善、发愿回向。然后是《蒙山施食》，即将饭食布施给饿鬼。最后是回向，赞偈念佛名，称三菩萨名。

大乘佛教讲究普度众生，所以在各种法事结束之前都有回向仪文，意为将该法事所得功德回转过来，普向他人。由于类似发愿，所以往往与发愿文合在一起。早课在念诵佛名、菩萨名之后，一般再念诵《普贤菩萨十大行愿》，有的则唱《怡山文》或《华严文》，后接偈颂，表示普为众生发愿，再接三归依。早课结束。晚课在念诵佛名、菩萨名以后也有类似的回向发愿，如念诵《大慈菩萨发愿偈》、《小净土文》、《警策大众偈》、《普贤警众偈》等，最后也以三归依告终。

寺院早、晚课时，如果遇到朔、望日；结夏、解制、冬至、新年等一年四节；以及佛、菩萨、祖师诞辰、忌日、成道日等各种纪念日；还要增加各种相应的祝颂、念唱内容，这里就不一一叙述了。

二、忏法

忏法是佛教徒忏悔以往所犯罪业，并发愿今后更加积极修持的一种宗教仪式。在本志第一章第三节略有涉及。中国佛教历来通行的忏法有两种，一种是采用有关佛经所说的忏悔与礼赞内容而纂成的仪则，这是一种纯粹的忏法；另一种最早由智顗所创，把忏法与天台宗的止观修持结合在一起，既是忏悔的仪式，也是修行的方法。下面分别进行介绍。

（一）纯粹忏悔礼赞的忏法

中国佛教的这类忏法起源于东晋，道安、慧远都曾经奉行过这类

忏法，但详情已经不甚了了。南北朝时，这类忏法开始盛行起来，其后流传不衰。主要的忏法有：

梁皇忏，相传为梁武帝所创，故称。现通行的金陵刻经处本，在元代曾经审定修改，十卷，作梁宝志、宝唱等撰。该忏法首先为六根三业，归依断疑，忏悔解冤。其次坦白、忏悔罪业，洗涤以往恶因；发菩提心，以求将来善果。最后为六道四恩，礼佛报德，回向发愿。后世灭罪消灾、济度亡灵者，经常请僧人举行该忏法，是中国流行最久的一部忏法。

慈悲水忏，简称水忏，由唐知玄所创。据说知玄曾经帮助过一个患恶疾的异僧，后知玄得了人面疮，异僧让他用岩泉洗涤，果然痊愈。知玄便依宗密《圆觉经修证仪》撰成此慈悲水忏，包括归命诸佛菩萨、忏悔罪业、发愿回向等。流行于世。

千手千眼大悲心咒行法，又称大悲忏，是根据《大悲咒》而进行的一种忏法。宋知礼创，随着观音信仰的普及而广为流传。清初曾有删节重修，仪式简略庄严，是现在最流行的一种忏法。

药师三昧行法，又称药师忏，是根据《药师如来本愿功德经》而作的一种忏法。据说是清初从扬州传到杭州，经大觉寺受登刊定，以定名、劝修、方法、释疑四项解释此忏法，从此流行于江南。凡消灾延寿法事，多行此忏法。

往生净土忏愿仪，又称净土忏，宋遵式撰。是采集大本《无量寿经》以及称赞净土诸大乘经而立的一种忏法，以七日为期。净土信仰流传民间后，这一忏法通行很广。

慈悲地藏忏法，又称地藏忏，撰人不清，明智旭撰《赞礼地藏菩萨忏愿仪》加以补充。该忏法是根据《大乘大集地藏十轮经》、《占察善恶业报经》、《地藏菩萨本愿经》等撰集，其仪式与《药师忏》、《净土忏》大体相同。凡报亲恩、祈祷父母冥福之法事，多行此忏法。

（二）修习止观的忏法

这种忏法由智顓首创。智顓在《摩诃止观》卷二中主张四种三昧，其中“法华三昧行法”是修习止观的重要行法，亦即依据《法华经》的《普贤菩萨发愿品》与《普贤观经》组成“法华三昧忏仪”，在忏法中体现出三昧。它的内容与组织程式是严净道场、净身、三业（身、口、意）供养、奉请三宝、赞叹三宝、礼佛、忏悔、行道旋绕、诵《法华经》、思惟一实境界（即坐禅正观实相）等十法。所以，这种忏仪既是修习三昧止观的方法，又是一种忏法。这种忏法后来在天台宗以及天台宗以外的其他宗派佛教徒中都甚为盛行。

后代一些佛教徒认为礼忏是修习止观的重要方法之一，所以又仿照“法华三昧忏仪”编造出新的忏法。但是，智顓当初制定忏法的目的是为了通过礼敬、赞叹、忏悔以安定心思，然后从诵经与坐禅两方面正观实相，以这种修行的方式，达到证悟的目的。但后来的忏法只注重礼拜、忏悔，废止了诵经、坐禅等内容，只重形式，轻视内容，舍本逐末，就完全失去智顓创立的天台忏法的原意了。

上述两种忏法原来都是佛教徒本人从事宗教修习的活动。但后来逐渐演变为施主拿出一定的财物，就可以请僧人为自己做某种指定的忏仪，各种忏仪也因此形成不同的价格。这样，修行方法变成了为僧人谋利的商业性的佛事活动，有悖于它的本来意义。

三、法 会

这儿所谓的法会指一些重大的佛事活动。中国佛教的佛事活动很多，比较常见与重大的有纪念性的浴佛法会、盂兰盆会与法事性的水陆法会、焰口施食。

（一）浴佛法会

浴佛法会是为了纪念释迦牟尼的诞辰而举行的法会。佛教传说

释迦牟尼在兰毗尼诞生时,有龙王口吐香水灌洗佛身,所以后世的佛教徒每到佛诞日都要举行浴佛法会。其仪式是在大殿或露天设灌佛盆,盆中的莲台上安置一个一手指天、一手指地的释迦牟尼降生像。因为佛教传说释迦牟尼出生时,曾经一手指天、一手指地宣称:“天下地上,唯我独尊。”然后以香水灌洗佛像,以示庆祝与供养。

浴佛法会原来产生于印度,东汉时已经传入中国。东汉末年笮融就举行过这种法会。两晋南北朝开始,各地普遍流行。但中国古代浴佛的日期,则因为对释迦牟尼生日的理解不同而不同。从历史记载看,南北朝之北朝,一般在农历四月初八。南朝与隋、唐,乃至辽初,则在二月初八。宋代北方为十二月初八;南方则为四月初八。到了元代,全国才统一为四月初八,一直延续至今。

浴佛的过程,元代以来一般按照《敕修百丈清规》卷二中规定的程式举行。由库司设花亭,中设释迦牟尼降生像,并准备香汤盆与灌洗用的小勺。佛前并设置各种供养品。届时由住持上堂祝香、跪拜如仪,然后领大众到殿上。住持上香三拜如仪,维那宣疏。然后全体反复唱浴佛偈。在浴佛偈声中,由住持开始,全寺僧众逐一用小勺为佛灌洗香汤。浴毕,以此浴佛功德回向无上佛果菩提。

(二) 盂兰盆会

盂兰盆会是汉传佛教地区依据《佛说盂兰盆经》在每年农历七月十五日举行的超度历代亡灵的仪式。该经说,释迦牟尼大弟子目连的母亲因为生前吝啬,不肯斋僧,死后投生在饿鬼中,受尽苦难。目连向释迦牟尼请教解救母亲的方法,释迦牟尼教导他在七月十五日众僧自恣日准备各种饮食供养十方众僧,以此功德,可以使现世父母乃至七世父母得到救度。目连遵照执行,盂兰盆会就是这样来的。它的本来含义是在自恣日供养佛僧。“盂兰盆”一词是梵文的音译,原意为“救倒悬”,亦即拯救先世亡灵倒悬之苦。但中国传统把它解释为装供养食品的盆子,以讹传讹,以至今日。

中国从南北朝就开始出现盂兰盆会,此后成为佛教寺院一年一度的重要法事。但受中国孝道思想的影响,该仪式的意义,从原来的供佛斋僧,逐渐变为超度亡灵。以往盂兰盆会的主要内容是诵经、施食,如净坛绕经、七兰盆供、众僧受食等诸仪式,后来也演变为单纯的荐亡度鬼。

(三) 水陆法会

水陆法会,全称法界圣凡水陆普度大斋胜会,又称水陆道场、水陆会、悲济会。是中国佛教经忏法事中最为隆重的一种。由梁武帝的《梁皇忏》与唐代密教冥道无遮大斋结合发展而成。名称最早见于宋遵式(964—1032年)之《施食正名》,谓系“取诸仙致食于流水,鬼致食于净地”,故称。

该法会规模盛大,设内外两坛,参加法会的僧人有几十人甚至上百人。时间也较长,一般为7天,最多可达49天。以各种饮食为供品,普供养十方三宝、六道万灵。包括诸佛、菩萨、天神、五岳、河海、大地、龙神、冥官、饿鬼、畜生、地狱等等,所以被认为有莫大的功德。自宋代出现以后,很快流行全国,特别成为战争以后朝野常行的一种超度法会。

水陆法会的仪式,历代亦有变化,现在一般以《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》(六卷)、《鸡园水陆通论》(九卷)、《水陆道场法轮宝忏》(十卷)为规范。其法事内容,主要为结界洒净、遣使发符、请上堂、供上堂、请下堂、供下堂、奉浴、施食、授戒、送圣等。所谓上堂,指十方常住一切诸佛、十方常住一切尊法、十方常住诸菩萨僧等三宝十方圣贤,在午前奉请。所谓下堂指十方法界四空、四禅、六欲诸天、天曹圣众、五岳四渎、福德诸神。法会设内外两坛。法事以内坛为主;外坛则设六个坛场,礼拜《梁皇宝忏》与讽诵诸经。内外坛法事一般为七天,每天都有固定的程式。第一日三更,外坛洒净,四更内坛结界,五更遣使建幡。第二日四更,

请上堂，五更奉浴。第三日四更供上堂，五更请赦，午刻斋僧。第四日三更，请下堂，四更奉浴，五更说戒。第五日四更，诵《信心铭》，五更供下堂，午刻斋僧。第六日四更，主法亲祝上下堂，午前放生。第七日五更，普供上下堂，午刻斋僧，未时迎上下堂至外坛，申时送圣。水陆法会即告圆满。自第一夜起，每夜在外坛之瑜伽坛各放焰口一台。至第六夜则放五方焰口。内坛水陆法师及诸坛僧众均参与法事，为水陆法会仪式的顶点。

由于规模大，时间长，举办一次所费甚钜。所以分“独姓水陆”，即由富者独力营办；与“众姓水陆”，贫者合资共办。也有贫者无力独办，在他人举办水陆法会时，搭资附做功德。

（四）焰口施食

焰口，是按照《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》而举行的一种佛事仪式。焰口是佛教传说的一种饿鬼，据说它形貌枯瘦，咽细如针，口吐火焰。该经称，有一个焰口饿鬼对释迦牟尼的大弟子阿难说：你三天以后就要命尽，也投生在焰口饿鬼中。阿难非常恐怖，请释迦牟尼救拔，释迦牟尼为他宣说无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼，并教导诵咒施食的具体方法。

中国所传焰口施食的仪式最初由密宗创设，此后施饿鬼食成为修密法者每日必行的仪式。但随着密宗的衰微，密宗的施食法也逐渐失传。宋代虽然也有施食法，但并非依照密宗的仪轨，而只是取经中的真言，加上天台宗的观想。元代由于藏传佛教的传入，瑜伽施食法得以复兴。明代以来，由于诸家传承不一，焰口施食仪式也互有不同。清代以后，主要流行“天机焰口”与“华山焰口”两种。

现仪式通常在黄昏举行，取一净器，盛以净水及少许米饭糕饼之类，右手按器。先口念经咒，后称如来名号，再取食器，泻净地上，以为布施，超度饿鬼。近代的习惯，凡佛教重大法会圆满结束，以及丧事期中，一般都要举行焰口施食仪式。

四、节 日

佛教的节日很多,大体有如下几个来源:由戒律规定的安居、自恣、布萨等;诸佛、菩萨的纪念日;岁时节序。在各节日一般都要举行各种佛教仪式。在此仅将诸重要纪念日罗列如下。

(一) 汉传佛教

正月初一日	弥勒佛誕生日
正月初六日	定光佛誕生日
二月初八日	释迦牟尼出家日
二月十五日	释迦牟尼涅槃日
二月十九日	观世音菩萨誕生日
二月二十一日	普贤菩萨誕生日
三月十六日	准提菩萨誕生日
四月初四日	文殊菩萨誕生日
四月初八日	释迦牟尼誕生日
四月十五日	吠舍节,南传佛教认为释迦牟尼在这一天诞生、成道与涅槃。
五月十三日	伽蓝菩萨誕生日
六月初三日	韦驮菩萨誕生日
六月十九日	观世音菩萨成道日
七月十三日	大势至菩萨誕生日
七月十五日	盂兰盆节
七月二十四日	龙树菩萨誕生日
七月三十日	地藏菩萨誕生日
八月二十二日	燃灯佛誕生日
九月十九日	观世音菩萨出家日

九月三十日	药师佛誕生日
十月初五日	达摩祖师誕生日
冬月十七日	阿弥陀佛誕生日
腊月初八日	释迦牟尼成道日
腊月二十九日	华严菩萨誕生日

(二) 藏传佛教

藏历元月初一日	新年
元月初三、初四日至二十五日	传大召法会
元月十五日	元宵供,亦即酥油灯花节
元月二十二日至二十四日	传召送鬼
元月二十五日	迎神会
二月下旬	传小召,又名会供法会
二月三十日	会供依仗
四月十五日	纪念释迦牟尼诞生、成道与涅槃
五月十五日	林卡节
六月初四日	转山会
六月底、七月初	雪顿节
七月上旬	沐浴节
七月底、八月初	丰收节
九月二十二日	佛降节
十月十五日	天母节
十月二十四日	念四供节
十月二十五日	燃灯节
十一月初六中午至初七中午	凶神节
十一月初八日	十吉全聚日
十二月二十七日	朝拜色拉金刚日
十二月二十九日	驱鬼节

第三章 典籍——佛教大藏经

佛教典籍最初与佛教同时传入,其后随着佛教在中国的迅速发展而日益增长,并最终形成庞大的佛教典籍总汇——大藏经,成为中华民族文化宝库的珍贵遗产。大藏经在中国有各种不同文字的传本,包括现在保存完整的汉文大藏经、藏文大藏经、蒙文大藏经、满文大藏经、傣文大藏经以及仅剩残本的西夏文大藏经等,它是中外文化交流的结晶,曾对东方世界产生过深远的影响。它固然属于宗教著作,但内容并不局限于宗教,还包括哲学、历史、语言、文学、艺术、音韵、天文、地理、历算、医学、建筑、科技、民族、社会、中外关系等诸多领域。因此,它不但是研究佛教的重要资料,也是研究中国文化、东方文化不可或缺的资料。

第一节 汉文写本大藏经的形成

佛教在中国传播与发展的过程,实际就是佛教中国化的过程。同理,佛教典籍在中国的传播与发展的历史,实际就是中国佛教大藏经形成与发展的历史;在汉传佛教地区,也就是汉文大藏经形成与发展的历史。

一部大藏经，它的基本组成要素有三条：首先是取舍标准，即哪些典籍应该入藏，哪些典籍应该摒除。其次是结构体系，即以什么样的形式把这么多、这么庞杂的典籍有条不紊地组织起来，使它们成为一个有机的整体。最后是外部标志，即采用什么样的方式能更方便地反映大藏经的结构体系，从而便于人们检索、查阅，便于佛藏本身的管理。在汉文大藏经的形成史中，这三个问题是逐步提出并得到解决的。用这个观点来考察汉文大藏经，可以发现汉文大藏经经历了从两汉之际到晚唐五代约一千年的漫长岁月，才逐渐形成与完善起来。

汉文大藏经的形成与发展可以分为两大阶段：写本阶段与刻印本阶段。写本阶段从佛教初传到北宋《开宝藏》的刊刻，其间又可以分为四个时期：酝酿时期、形成时期、结构体系化时期与全国统一化时期。这四个时期几乎与汉文大藏经的形成史相始终。刻印本阶段则从《开宝藏》刊刻起，直到现代，其中又可分作木刻本及现代印刷本两大时期。汉文大藏经的每一个阶段都有自己的特点，并且从一个侧面反映了那个时代佛教的基本面貌。

一、酝酿时期

酝酿时期从佛教初传起，到道安撰写《综理众经目录》止。与中国佛教的初传期大体相符。

在这一时期中，虽然也出现了一些优秀的佛教学者，但从总体上看，在意识形态领域中，佛教先是被等同于“黄老之学”，后来又成为玄学的附庸，没有成为一支独立的力量，还缺乏清醒的“自我意识”。道安提出废除“格义”问题，可视为一种朦胧的觉醒。不过囿于历史条件，道安本人亦未能完全摆脱格义的影响。

此时的汉译佛典尚处于一个草创时期、混沌时期。从数量上讲，

翻译出的佛典已相当可观；有些传译者并有目的地翻译某些派别的经典；也有个别僧人甚至有目的地西行寻求某种经典。但从总体上看，还是碰上什么经就翻译什么经，遇全出全、遇残出残。从释道安《综理众经目录》中可以看出，当时佛教徒还不懂得，或者说还没有感觉到用大、小乘来区分佛经的必要性；当时佛经的流传还有很大的地区局限性；从全国范围看，当时还没有出现一部统一的或标准的大藏经。这些情况，都与当时佛教的发展水平及中国正处于东晋十六国分立这一政治局面相一致。

值得注意的是，道安在中国佛教史上第一个提出疑伪经问题。虽然他对某些经典的鉴别在今天看来还有问题，但他所提出的鉴别疑伪经的标准与方法一直成为后代的典范。另外，道安的《综理众经目录》接受中国目录学的优秀传统，力图按年代顺序，详细著录每部经的翻译者、翻译时间与地点。这种方法为后世经录的代录开风气之先。它同时又说明，汉文大藏经的形成从早期起就与中国传统的思想文化背景有着十分密切的关系。

道安心目中虽然还没“大藏经三要素”这种观念，但他提出的疑伪经问题，实际上已涉及大藏经的取舍标准。因此，汉译佛典的这一混沌时期，也可以说正是汉文大藏经的酝酿时期。道安是中国佛教史上的重要代表人物之一。他的一生，标志看中国佛教开始挣脱附庸地位，踏上独立发展的道路。他所撰写的《综理众经目录》也标志着汉文大藏经的酝酿期的结束。

二、形成时期

形成时期从鸠摩罗什来华起，到隋费长房撰写《历代三宝记》止。与中国佛教的迅猛发展期大体相符。

鸠摩罗什来华，系统地传译了龙树的中观学说，在中国僧人眼前

揭开了一个新的世界,使中国僧人了解真正的印度佛教是怎么一回事。中国佛教开始产生清醒的自我意识,踏上独立发展的道路,从而也开始与中国传统的儒、道思想产生摩擦与冲突。

随着中国僧众对佛教认识的深化,鸠摩罗什的弟子慧观提出“五时判教”。此后,各种判教学说蜂起,其目的,都是想将传入中国的印度佛教各派思想整理成一个相互包容的有机体系,以利于在中国的传播。判教促进了中国佛教的深入发展,与南北朝佛教学派的出现、进而隋唐时期佛教宗派的形成都有重大关系。因此,判教问题是中国佛教史上的一件大事。同时,判教问题也正涉及了前面提到的大藏经的第二个基本要素——结构体系问题。因此对大藏经的形成也具有重大意义。

率先将判教思想引入佛典整理的是佚名之《众经别录》。《众经别录》吸收了慧观“五时判教”的思想,设立了“大乘经录”、“三乘通教录”、“三乘中大乘录”、“小乘经录”、“大小乘不判录”等类目来条别佛典,对应以何种结构体系整理佛典作了初步有益的尝试。接着出现的梁僧祐《出三藏记集》,虽在保留资料方面功不可没,但在佛典分类方面却退回到道安《综理众经目录》的水平上,没有丝毫建树。这也反映了汉文大藏经在其形成初期确是步履艰难。

其后元魏李廓所撰《众经目录》、梁宝唱所撰《众经目录》、高齐法上所撰《众经目录》、隋法经所撰《众经目录》等众多经录,反映了中国僧众们正努力从各个方面对佛典进行整理、鉴别、安排其组织结构,在这种努力中,可以清楚地看出包括判教在内的中国佛教的总体发展水平、印度佛藏的组织形式乃至中国传统目录学的影响。正是这种一代接一代的坚持不懈的努力,使汉文大藏经最终得以形成。

在这一时期中,促使大藏经形成的另一重要、或者说关键性的因素是“三宝”思潮的影响。佛教传统认为,佛、法、僧三宝是组成佛教的

必备因素,因而三宝都成为佛教徒的崇拜的对象。佛典作为“法宝”的体现,自然也受到信徒们的顶礼膜拜。在初期已露端倪的中国佛教中高僧佛教与民众佛教这两大分野,此时已十分明显。一般民众信佛教以忏悔、作功德为主,传抄、念诵、供养佛典也就成为他们平日宗教活动的重要内容。不少经典中都有的传抄、念诵、供养本经可获得功德的宣传内容,对这种民众性的佛典崇拜活动起到推波助澜的作用。伪经《高王观世音经》正是这一活动的产物与证明。作为中国当时曾有过这么一种佛典崇拜活动的更有力的实物证据,是现存于敦煌遗书中的《佛说佛名经》。敦煌遗书《佛说佛名经》反映了元魏菩提流支译出的十二卷本《佛名经》后来怎样逐步演变发展成《高丽藏》中的三十卷本《佛说佛名经》,保留了各主要发展阶段的具体实物,反映出随着三宝思想的流传,对佛典的崇拜日益为人们所重视,并成为佛教宗教活动的一个重要内容。

一种社会思潮的出现必然会对该社会的各种现象施加巨大的影响,这几乎可以说是一种规律。南北朝晚期“末法”思潮的流行孕育了中国佛教三阶教、净土宗两个宗派,促成了房山石经的刊刻。同理,“三宝”思潮的流行则是汉文大藏经分娩的催产婆。

导致汉文大藏经形成的另一重要原因是中国悠久而深厚的文化传统。汉民族向来既重武功,又重文治,始终十分重视对古代文化的继承与古代典籍的整理。孔子以下,历代整理典籍的人前仆后继,层出不穷。秦汉大一统的政治格局形成后,历代帝王都把搜求书籍,予以整理、编目当作弘扬文治的一件大事。汉民族的文化气魄也更加恢弘,胸怀更加博大,形成吸收、消化各种外来文化,会融各种不同观点的良好社会条件。上述种种,铸成中国民族文化的深层意识,而汉文大藏经的形成,正是这种民族文化意识的反映。这与佛教的故乡——印度——恰成鲜明的对照。印度虽有转轮圣王的理想,但在古代从来没有真正统一过,印度人的宗教意识大于他们的历史意识。与此相适

应,印度佛教虽然在理论上有“菩萨藏”、“声闻藏”的说法,但在实际上并没有形成网罗所有典籍的、示范性的大藏经,而是各宗各派分别传习自己的经典。

作为这一时期结束标志的是隋费长房《历代三宝记》。从书名即可看出,这部著作正是三宝思想直接影响的产物。后人讥评此书不合经录体例,甚至把它归入“史传部”,都是由于没有深究它之所以产生的社会历史环境。这部书纠正了前此各种经录把应入藏的经典同“别生”、“疑惑”、“伪妄”诸经并列的毛病,首创了“入藏录”,这说明汉文大藏经无论从实际上,还是从理论上此时均已卓然成形。这种体例以后被《大唐内典录》、《大周刊定众经目录》、《开元释教录》、《贞元新定释教目录》等各种有影响的经录所沿袭。

三、结构体系化时期

结构体系化时期,从《历代三宝记》编成到“会昌废佛”止。与中国佛教的宗派分立期大体相符。

在这一时期中,编纂经录的历代僧人们努力从各个不同角度探讨安排佛藏的结构体系,而智昇在其《开元释教录》中集前代之大成,创一时之新风,垂千年之典范。智昇在汉文大藏经结构体系及佛教经录方面的工作,体现了中国古代佛教文献学的最高水平。

随着大藏经的不断发展,尤其是由于合帙的出现,藏经的外部标志问题开始提上议事日程。前一时期已经出现的经名标志法此时演化为经名帙号法,这两种方法与定格贮存法相配合,成为这一时期佛藏管理的主要方法。

此时,中国僧人对汉译佛典、佛教思想的研究进一步深入,撰写了大批著述。中国佛教的各宗派也已形成,为阐述宗义,也撰写了大批著作。此外,还出现诸如史传、礼忏、目录、音义、抄集及反映佛教俗

信化的大批中华撰著。这些中华撰著有的被收入大藏,但更多的却被编纂经录、大藏的僧人拒之门外,任其自生自灭。此时的汉文大藏经主要收纳翻译典籍。因此,如果说在前两个时期中汉文大藏经的发展水平与中国佛教的发展水平基本持平的话,从这一时期起,正统的汉文大藏经(正藏)趋向凝固化,未能真正地反映出中国佛教发展的进程。为了弥补这一缺陷,此时出现专门汇集中华佛教撰著的“别藏”,而天台宗编有天台教典,律宗则自行编纂出毗尼藏。特别是此时还出现了“禅藏”这样的专题性文汇,值得引起重视。

四、全国统一化时期

全国统一化时期,从“会昌废佛”到北宋刊刻《开宝藏》止。

会昌废佛是中国佛教史上的重要历史事件。以会昌废佛为转折,前后可分两个阶段。会昌废佛前,大藏经基本处于平稳发展的状态中。正藏与别藏的规模都在不断地扩大。从总体看,此时大藏经的形态因各地区、寺庙、宗派的不同而有差异,并不统一;它们所起的作用也因人、因地、因宗派而异。另外,由于佛教各宗派的发展,使毗尼藏、禅藏、天台教典等宗派性、专题性文汇得以发展。会昌废佛使佛教受到沉重打击,全国绝大部分地区的经、像都焚毁殆尽。废佛浪潮过去后,佛教逐渐恢复,各地寺庙陆续都以《开元释教录》为标准来恢复本地、本寺的大藏经,这样便在客观上使全国各地的大藏经逐渐趋向统一。全国藏经的这种统一为《开宝藏》、《契丹藏》的刊刻提供了良好的前提条件,创造了适宜的社会环境。

促使全国藏经趋于统一的另一个重要原因是皇家官藏的出现与流传。皇家官藏本是皇室为积累功德而修造的。由于它抄写认真、校勘精良、用纸精美、修造讲究,也由于它经常包含着从皇家译场新译出的诸多经论,故而成为当时诸种藏经中的上品。皇家常向各地颁赐

大藏,各地便据所得到的皇家官藏修造或补充本地藏经,从而使皇家官藏在客观上起到了领袖与规范各地大藏经的作用。

皇家的干预也是中国汉文大藏经形成与统一过程中不可忽视的因素。唐开元(713—741年)以前,怎样造藏,造什么样的藏,基本上只是各地佛教教团自己的事,皇家并不干预。即使是皇家官藏,也不过是皇家出资,由僧人修造。皇家对皇家官藏的结构、内容、编撰方式并无多大的影响力。从开元年间起,情况有所变化,唐玄宗开始直接干预一些典籍的入藏。唐玄宗这一做法不但为后代的帝王所承袭,且有日益强化的趋势;乃至僧人们所译的经典,必须经过朝廷的批准方可入藏。从秦汉以来,中国基本上一直处于大一统的政治格局中,皇帝具有至高无上的权威。皇家对大藏的干预,实际上是政权对神权的一种定向制导。中国的封建统治者为了自己统治的长治久安,绝不赞成一个独立的宗教力量的兴起,一定要把它纳入自己的统治体系中,置于自己的控制之下。干预佛教大藏经的组成,正是政权干预佛教发展,并把它纳入自己统治体系的表现之一。

帝王出面干预大藏经的组成与内容,这在印度是不可想象的,中国前此也没有这种现象,但开元以后却成了惯例。以唐玄宗统治为界,王权与佛教神权势力消长的消息是很值得引起重视的。

在外部标志方面,这一时期出现了有序的韵文帙号,其代表是流传于敦煌地区的偈颂帙号及其后遍传于全国的千字文帙号,千字文帙号因其本身的优点很快取代了经名标志法、经名帙号法等各种其他标志法,并随着全国性的大藏经统一而传播开来,此后为《开宝藏》以下我国历代刻本藏经所沿用。从另一角度讲,千字文帙号的出现,也使全国大藏经统一的进程更为顺利地推进。

需要指出的是,会昌废佛之后,一方面,全国藏经逐步统一到《开元释教录·入藏录》上面来;另一方面,各地佛教发展的情况不同,传统不同(如是否注重义理的研究等等),对藏经的需求角度不同,各地

的藏经呈现出不同的差异性,《开元释教录·入藏录》也因此而出现各种变种,彼此呈现若干差异。但此时的分化和差异与会昌废佛以前的佛教大藏经的百花齐放有着本质的不同。这是建筑在《开元释教录·入藏录》基础上的分化。由于这种分化,故刻本阶段中国汉文大藏经出现中原、北方、南方等三大系统。

北宋起,《开宝藏》、《契丹藏》、《毗卢藏》、《崇宁藏》等刻本大藏经相继问世。起先,写本藏经尚与刻本藏经一起流通,很快,刻本大藏经以它无可辩驳的优势取代了写本大藏经而成为最主要的流通本。从此,写本大藏经逐渐被淘汰,被湮没。除了一些虔诚的信徒为了作功德而抄写的经典,包括金银字大藏经、刺血抄写的经典外,写本佛经近于绝响。

第二节 佛藏帙号

佛藏帙号是大藏经的三要素之一,它的出现不仅提高了大藏经的管理水平,而且对大藏经形态的维系进而对全国藏经的统一起到重大作用。以前限于资料,一直未能搞清楚佛藏帙号的详情,敦煌遗书的发现为研究这个问题提供了重要的材料,从而解决了佛教大藏经史上这个悬而未决的问题。

一、帙与帙号

汉文大藏经的特点之一是数量庞大。南北朝时,一部大藏已达三千余卷;到了唐代,数目扩展到五千余卷。有的佛经一部就有几十卷,甚至几百卷,如果没有一种适当的方式把他们归置在一起,根本无法寻检、使用。因此,古代僧人便仿照传统书籍的方式,将佛经每十卷左

右分作一个小单元,称作“一帙”,用一块帙皮包卷起来,帙皮又称“书衣”,有的用竹子编成,考究的则用帛、锦等制成。《艺文类聚》卷七十七所载梁沈约《内典序》称:“经记繁广,条流舛散。一事始末,帙异卷分。”说明当时已经采用合帙来管理佛典。

早期所合的大约仅是一些多卷本的大部头佛典,如把五十卷本的《晋译华严经》分作五帙等。大藏经形成后,则按照大藏经的结构体系,将一些内容与性质相近的小经也分别合帙。这样就出现三种合帙方式:一是把一部数十卷或数百卷的大经分作若干帙;一是让一部十卷左右的经自成一帙;一是把若干部小经合为一帙。从现有经录看,最早完整地记载汉文大藏经合帙情况的,是唐高宗麟德元年(664年)道宣所撰的《大唐内典录·入藏录》。该《入藏录》共收经800部,三千三百六十一卷,分成326帙,并逐一注明合帙的情况。

合帙以后,整部大藏经总计分成若干帙,形态上出现了新的组合。原来采用的与中国传统书籍标志法相同的轴、签等标示名目的方法,不再适合新情况的需要,因此,新的标志法也就应运而生。新的方法采用某一单字作为该帙藏经的标志或代表,传统把这种单字称为“帙号”。

在写本大藏经中,帙号一般都写在帙皮上。刻本大藏经产生后,帙号则刊刻在每卷经的首页、末页及每版的版首或中缝处。当大藏经由卷轴式改为折装式后,原来的帙皮演化成书函式的函套,此时帙号便书写在函套上。

二、经名标志法

经名标志法是汉文大藏经合帙产生后最早出现的一种标志法。它由前此的书签发展而来,具体方法如下:

甲、一部经分作多帙:

如《大法炬陀罗尼经》，一部二十卷，应分作两帙，敦煌遗书伯 3432 号便标志作：

“《大法炬陀罗尼经》，第一帙，第二帙。”

乙、一部经自成一帙：

如《十住断结经》，一部十卷，本身作一帙，敦煌遗书斯 2142 号便标志作：

“《十住断结经》，一帙，十卷。”

丙、多部经合作一帙：

例如：《无所有菩萨经》，四卷；

《观察诸法经》，四卷；

《佛藏经》，四卷。

上述三部经在《大唐内典录·入藏录》中合为一帙，敦煌遗书伯 3432 号中便标志为：

“《无所有菩萨经》，三部十二卷，一帙。”

再如：《无尽意经》，六卷；

《佉真陀罗尼经》，二卷；

《哀泣经》，二卷。

上三部经在《大唐内典录》中也合为一帙，敦煌文献伯 3432 号标志为：

“《无尽意经》等，十卷。”

由此可知，凡属一部经分作多帙，或一部经自为一帙者，均标志该经名称。凡属多部经合作一帙者，则均依经录标出该帙的第一部经的经名，并标志总卷数，有时也标志部数等。这里出现的这个经名，实际上已不再代表这部经本身，而代表了这部经所在的那一帙经。所以把这种标志法称作“经名标志法”。

经名标志法既标志在帙皮上，也使用在佛经目录中，流行十分广泛。

三、经名帙号法

经名帙号法是在经名标志法的基础上发展起来的一种佛藏帙号标志法。它反映在敦煌遗书伯 3010 号中,下面,就多部经合作一帙、一部经自成一帙及一部经分作多帙等三种情况,介绍在伯 3010 号中是怎样使用经名帙号法的:

(1) 多部经合作一帙:

经名	帙号
《大方广十轮经》等二部	轮
《大方广如来性起微密藏经》等四部	密
《大方广宝篋经》等四部	方
《大云请雨经》等三部	云
《大乘方便经》等四部	便
《乳光佛经》等二十部	乳
《诸佛心陀罗尼经》等三十部	心

从上面材料可以看出,凡属多部经合作一帙的,均系从第一部经的经名上撷取某一单字作为该帙的帙号。撷取时须注意不得重复,其他并没有什么一定之规。

(2) 一部经自成一帙

经名	帙号
《入楞伽经》,十卷	伽
《正法华经》,十卷	华
《大灌顶经》,十二卷	顶
《大方等菩萨念佛三昧经》,十卷	菩
《观佛三昧海经》,十卷	昧

从上面材料可知,一部经自成一帙的,则从该经的名称上撷取某

一单字,作为该帙的帙号。撷取的方法,与前相同。

(3) 一部经分作多帙

经名	帙号
《大菩萨藏经》,二十卷	
第一帙	藏一;
第二帙	藏二。
《大法炬陀罗尼经》,二十卷	
第一帙	炬一;
第二帙	炬二。

从上面材料可知,一部经分作多帙时,也从经名上撷取某单字作帙号,然后用“一”、“二”等序号区别之。

上述帙号法与经名标志法的先后继承关系是十分显然的,因此,把它称作“经名帙号法”。

采用经名标志法时,凡属一部经自成一帙或一部经分作多帙的情况,可凭借所标志的经名直接了解帙中内容。但当遇到多部经合作一帙时,由于帙皮上标志的经名已与帙中内容有所脱节,因此,除了对佛藏非常熟悉的人之外,一般人都不能依据该经名立刻掌握帙中的内容。既然如此,经名标志法就显得累赘而不实用。于是更简便的经名帙号法便应运而生。从伯 3010 号中经名帙号的出现情况看,凡属多部经合作一帙的,几乎全部采用了经名帙号;而属一部经自成一帙及一部经分作几帙的情况,经名帙号的使用明显不周遍。正好说明这一问题。

与经名标志法相比,经名帙号法的优点主要有两条:第一,更简练,从而使用也更方便。第二,如前所述,经名标志法已产生与帙中内容脱节现象。而经名帙号则更无法反映帙内佛典的内容。如前述《大方广宝篋经》帙,取“方”字作帙号。但佛藏中经名上冠有“大方广”字样的佛经相当多,一个“方”字根本无法说明它所指的是哪部经,由

此,这个“方”字原有的实际含义完全被虚化。诸如“菩”、“昧”等字,均是如此,然而,正因为有了这么一个环节,才使千字文帙号之类有序帙号得以产生。

经名帙号法的缺点是这些帙号相互独立,互不关联。此时的汉文大藏经已有较完善的结构体系,成为一个有机的整体,但标志在佛藏上的经名帙号却不能反映出这种整体性。按照佛藏的结构体系,每一帙经在大藏经中均有其固定的位置,而经名帙号却不能反映这种占位性,这就很不便于佛藏的检索与管理,这也是以后千字文帙号之类有序帙号得以产生的原因。

四、定格贮存法

定格贮存法是与经名标志法、经名帙号法相配合使用的一种汉文大藏经贮藏方法。

经名标志法及经名帙号法的缺点是无序。由于无序,既不能反映大藏经的整体性,也不能反映本帙在大藏经中的位置。一部好几百帙的大藏经,如果任意堆放,很难从中找到所需要的经典,也很难进行管理。故而,古代的僧人们创造了一种定格贮存法来存放大藏经,以与经名标志法与经名帙号法相配合。

定格贮存法最早产生于何时已不可考,想必也是受中国书籍收藏制度的影响而出现的。在道宣《大唐内典录·入藏录》中有着关于当时唐长安西明寺大藏经所用的定格贮存法的完整记录。所以现在便可依据这些记录复原出道宣所在长安西明寺的佛藏贮存方法:

大立橱一个,竖向分左、中、右三大间,每间又分九层横隔,其中左间第六层横隔及右间第二、第四两层横隔又各分成两个小隔间。存放经卷时,大体按照先中间,后左右,先上面后下面的次序。每一帙存放于哪一隔中固定不变,并用榜书标明。具体如下:

	左间	中间	右间
一隔	大乘经重译 8 帙	大乘经一译 6 帙	大乘论 10 帙
二隔	同上 14 帙	同上 14 帙	同上 25 帙
三隔	小乘经一译 12 帙	同上 11 帙	同上 16 帙
四隔	同上 11 帙	同上 13 帙	小乘论 46 帙
五隔	同上 13 帙	同上 12 帙	同上 12 帙
六隔	同上 3 帙 小乘重译 6 帙	同上 10 帙	同上 9 帙
七隔	小乘律 10 帙	大乘经重译 12 帙	贤圣集传 10 帙
八隔	同上 11 帙	同上 12 帙	同上 8 帙
九隔	同上 7 帙		

使用这种定格贮存法,配上帙皮上的经名标志或经名帙号,再加上注有帙号的随架目录,检索佛典、整理上架时要方便多了。道宣《大唐内典录·入藏录》云:“依别入藏,架阁相持。帙、轴、签、榜,标显名目。须便抽检,绝于纷乱。”^①便是当时将经名标志法、经名帙号法与定格贮存法相配合而使用,以此管理佛藏的一个既简略又全面的说明。

五、偈颂帙号法

偈颂帙号法是采用佛教偈颂来作大藏经帙号的一种方法。

将经名标志法、经名帙号法与定格贮存法配合使用,虽然已能大

^① 《大正藏》第五五卷,第 302 页中。

致反映藏经的总体结构与某部经在藏经中的位置,但本身也有不足。首先,这种方法需要一定的条件,如一定规格的藏经橱。其次,按道宣设计的定格贮存法,每一隔中一般均有十来帙经,右间第二隔多达 25 帙,右间第四隔甚至多达 46 帙。这么多的经堆放在同一隔中,查阅起来仍然很不方便。为此,道宣特意把右间的第二隔与第四隔各分作二小隔。但这并不能彻底解决问题。再次,按定格贮存法存放的藏经,虽然已经从整体上显示出它的结构体系,但每一隔中的各帙仍然无序。最后,采用这种方法,经典只有放在经橱中才能显示它在藏经中的位置,离开经橱就不行了。而经典是需要经常下橱使用的。总之,仅凭帙号无法确定该帙在大藏经中的位置这一问题并没有真正解决。

由于上述问题需要解决,也由于经名标志法演化为经名帙号后,帙号原有的实际含义虚化,与帙中佛典的内容完全脱节,这就提示人们可以改用另一种有序的帙号来代替经名帙号。这种新帙号本身虽与帙中佛典的内容无关,但是,由于它是有序的,故可以反映出大藏经本身的结构,可以反映该帙在整部大藏经的位置,从而提示出帙中佛经的内容。

现在发现的最早的有序帙号,是记载在敦煌遗书伯 3010 号第四、五、六等部分中的佛教偈颂帙号。这种偈颂帙号利用敦煌僧众当时经常念诵的一些佛教偈颂制成。

例如,敦煌遗书中存有一部《七阶佛名经》,本属三阶教的经典,敦煌僧人们晨昏六时礼忏时都要念诵它,对它很熟悉。这部经典中有一首名叫《梵呗文》偈颂:

处世界,如虚空。
如莲花,不著水。
心清净,超於彼。
稽首礼,无上尊。

其中除了重复的“如”字及其他个别字外,都出现在伯 3010 号中,成为大藏经的帙号。

又如敦煌僧众在举行受戒、布萨等活动时,要进行一系列宗教仪式,包括受触水、受净水(又名受香汤)、受筹、还筹等,每一道仪式都要唱念偈颂。其中受香汤时念的偈颂为:

香汤沐浴澡诸垢,
法身具足五分充。
般若圆照解脱满,
群生同会法界融。

这首偈颂中的绝大部分字也被伯 3010 号采用为帙号。

采用这种帙号的优点是可以把大藏经组织成一个有序的整体,从而反映大藏经的内部结构及该帙在大藏经中的位置及内容。但是,用偈颂作帙号也存在着一些难以克服的困难。因为凡是用作帙号的偈颂必须符合一个基本条件——不准出现重复的字,否则就会发生混乱。一部大藏经有好几百帙,却很难找到一首现存的,由好几百字组成,并且一个字也不重复的偈颂。既然没有现存的偈颂可资利用,那就只好选择一些偈颂删掉重复的字之后用作帙号。敦煌的僧众就是这么做的。但是这么一来,偈颂也就不成其为可以朗朗上口的偈颂了。而且究竟哪些字被删了,哪些字没删,还得一个个地去记,万一记忆有误,就会发生差错。最后,剩下的唯一办法是将这删节过的偈颂重新串连改制,编成新的偈颂。但这样一来又出现新的问题:因为能充当帙号的偈颂必须是大家都非常熟悉,个个背得滚瓜烂熟才行。现在如进行改制,则它对绝大多数的人来说就是一首新偈颂,需要人人都去背诵它,才能查大藏经,这就恐怕不是人人都能接受的事了。从现有材料看,偈颂帙号仅流传在吐蕃统治时期的敦煌地区,没有广泛地流传开来,原因大概就在这里。

但是,偈颂帙号的出现说明原来的佛藏标志法已不再适合新的

形势的需要,佛藏的帙号正在向有序化方向发展。

六、千字文帙号法

千字文帙号法,即以《千字文》来作汉文大藏经的帙号。

《千字文》,南北朝时梁朝周兴嗣撰,《梁史》中有载。《太平广记》则谓:“梁武帝教诸王书,令殷铁石于大王(按:即东晋著名书法家王羲之)书中拓一千字不重者,每字片纸,杂碎无序。武帝召兴嗣谓曰:‘卿有才思,为我韵之。’兴嗣一夕编缀进上,鬓发皆白。赏锡甚厚。”(《太平广记》第二〇七卷)语带夸张,事或有之。这部书用1000个不重复的字,4字一句,每句成文,前后连贯,押有韵脚。内容包括自然、历史、人事、修身、社会、伦理、教育、饮食、居住、农艺、园林、祭祀乃至各种社会文化活动。全书所选的1000个字,都是古书上常用的。多数句子都采用普通的文言语法结构,适应了儿童识字造句的需要。因此,从南北朝到清末的一千四百多年中,成为影响最大,流传不衰的童蒙读物,凡识字者人人自启蒙开始便背得滚瓜烂熟。

由于汉文大藏经需要一种有序的文字作帙号,佛教偈颂无法承担这一任务,而《千字文》有1000个互不重复的字,又是识字者人人会背的,这真是天造地设,似乎是专为用作汉文大藏经帙号而准备的。

用《千字文》作佛藏帙号的方法如下:将全藏经典依其结构体系依次排列好。然后按篇幅多少分成帙。所谓篇幅多少,一是考虑卷数,一是考虑纸数。大体上每帙为100张纸到200张纸左右,大约是十卷经。遇到一些很短的小经,一帙也可能包括二十多卷甚至更多一些的经。分好之后,用帙皮把它们包卷起来。然后按各帙的先后顺序与《千字文》逐一配置,每帙给一个千字文号。例如第一帙为“天”号;第

二帙为“地”号；以下依次为“玄”、“黄”……等。

采用《千字文》作帙号后，有序的千字文帙号便将数千卷佛典组织为一个有机的整体。只要对佛典的结构体系稍有所了解，便可凭借帙号大体判断出该帙在藏经中的位置，从而大体判断它的内容。如果再配有一本标著千字文帙号的随架目录，则检索、查阅佛典，整理书架上的佛藏就非常方便了。

采用《千字文》作帙号是中国古代僧人的一大创造，王重民在《中国目录学史论丛》中评价说：千字文帙号“可以说是我国现存最古的排架号。那时候，排架号和索书号是统一的，这种千字文的编号也可以说是我国最古的索书号。从这些特征，可以极清楚地认识到在八世纪初叶，我国图书馆在藏书和取书上的技术水平，已经达到了相当科学的程度”^①。因此，该帙号被发明出来后，历代沿用不衰，几达千年之久。古代商人的账册，考场的试卷也常以“天地玄黄……”为序，很可能是受了汉文大藏经帙号的影响。当然，也可能是僧人受俗人的影响而发明千字文帙号，这个问题尚须研究。

采用《千字文》作帙号，还有一个优点，就是通过帙号把这一帙经典相对固定下来。中国历代翻译与撰著的佛教著作数量相当庞大，其中有不少著作当初也曾经被收编入藏，但后来却大都亡佚，未能流传下来。追究其原因，是因为那时的大藏经没有定型的结构与固定的编次，各地所编的大藏经既不相同，同一地区不同时期编的大藏经也不相同，各行其是。这样便使相当一部分典籍在流传过程中自生自灭，湮没无传。千字文帙号流传时，中国汉文大藏经的结构已基本定型，千字文帙号又使它的编次确定下来，每一帙收哪几部经也都固定下来，这就使汉文大藏经的形态相对稳定下来。晚唐、五代中国汉文大

^① 《中国目录学史论丛》，中华书局1984年版，第129—130页。不过，该千字文帙号实际是九世纪以后出现的，并非出现在八世纪初叶。

藏经在全国范围内得到基本统一,这种统一的藏经其后千年中流传不替,再也没有发生散失湮没的情况,除了其他种种原因外,有千字文帙号维系固定各帙经典,也是重要原因之一。

传统认为千字文帙号是智昇发明的,从现有材料看,千字文帙号产生与智昇无关。

第三节 古代佛教寺院藏书形态

一般来说,在古代,佛教寺院即是当地的文化中心之一。《续高僧传》卷二十载:“丹阳南牛头山佛窟寺,现有辟支佛窟,因得名焉。有七藏经画:(1)佛经;(2)道书;(3)佛经史;(4)俗经史;(5)医方图符。……永镇山寺,相传守护。”^①说明古代佛教寺院收藏着各类书籍。但兵灾火焚,世事流变,现完整保存古代藏书的寺院已经不存在。幸运的是本世纪初,敦煌出土大量古代写本佛典,它们反映了中国佛教写本大藏经与古代佛教寺院藏书的实际面貌。在此以敦煌佛教文献为例,介绍中国古代写本藏经与寺院藏书的情况,以反映中国古代佛教典籍之全貌。如前所述,佛教寺院除了收藏佛教典籍之外,还收藏各种世俗著作。本节则仅介绍寺院所藏佛教典籍的情况。

一、正藏

敦煌遗书中的佛教经典虽然大多残头断尾,但不少均为传世大藏经已经收入的典籍。它们实际是古代敦煌流传的佛教正藏的残余品。

^① 《大正藏》第五〇卷,第604页中。

正藏是中国古代佛教大藏经最基本的形态。一般地讲,它主要收纳由域外传入的翻译经典。由于编纂者的不同,有时也收纳一些中华佛教撰著,但数量都较少。在敦煌地区,直到张议潮归义军初期,各寺庙的正藏都是按照道宣的《大唐内典录·入藏录》来组织的。会昌废佛后,全国各地都出现了以《开元释教录·入藏录》统一本地区、本寺庙藏经的趋势,在这一趋势的影响下,敦煌地区约在五代也改用《开元释教录·入藏录》来组织正藏。

《开元释教录·入藏录》共收经 1076 部、五千零四十八卷,分作 480 帙。从敦煌藏经洞现存佛典的形态可以知道,这里所保存的不是一部完整的正藏,而是已经作废无用的残经破卷。虽则如此,敦煌遗书中所存的正藏仍有较大的校勘价值、研究价值与文物价值。从敦煌遗书的有关记载还可以知道,敦煌的不少寺院都收藏着完整的正藏,有些正藏用金银字写成,用锦帙包裹。有些寺院还有上藏、下藏之分,分别供全地区教团与本寺僧人使用。这与史籍中反映的古代寺院所藏佛教藏经的情况也是一致的。

《开元释教录》是撰于唐玄宗开元十八年(730年)的一部经录。其后,从唐至宋,佛经仍不断地被翻译出来。故唐德宗贞元十年(794年),僧人圆照曾撰《贞元续开元释教录》,将《开元释教录》撰成后六十余年间新译佛典逐一著录,作为对《开元释教录》的补充。这部目录以后也被人们作为造藏的依据。此外,宋代开国后,诸帝均较重佛事,专设译经院从事佛经的翻译,亦有经录专门记载其时翻译的经典及翻译概况。从《赵城金藏》与《高丽藏》的比较可知,宋刻《开宝藏》的基本结构是:《开元释教录·入藏录》所收经;《贞元续开元释教录》所收经;再加宋朝新译经等三大部分。这就是十至十一世纪中国佛教大藏经正藏的标准形态。敦煌地区的正藏也是如此,早在五代时,当地佛教教团就依《开元释教录·入藏录》配齐了本地藏经。《贞元续开元释教录》所载诸经也传入敦煌,现敦煌遗书中就存有一批不空译经。另

据《宋会要辑稿》第一百九十八册《蕃夷五》，敦煌曾向北宋乞赐“国朝新译佛典”并蒙批准，说明宋朝新译经也已传入敦煌。敦煌的情况具有典型意义，从各种史籍记载可知，中国各地写本藏经正藏的情况大抵与敦煌差不多。所以敦煌的情况可以作为全国情况的代表。

不过，敦煌佛藏还有它自己的特点，这主要表现在：与内地相比，敦煌的战乱较少；再就是敦煌没有遇到会昌废佛。因此它还保存了一大批内地没有的经典。这大体有两种情况：一是部分经典在开元十八年之前译出，内地已经亡佚，故智昇未能见到，未能收入《开元释教录》中，而在敦煌却有保留。二是部分经典在北庭及敦煌等地译出，未能传入中原，不为中原人士所知，而仅流传于西北一带，并被保存在敦煌遗书中。

二、别藏

别藏是专收中华佛教撰著的中国佛教典籍集成。

在中国大藏经形成的过程中，曾出现过两种类型的正藏。一种正藏兼收域外译典与中华撰著。其代表是隋智果在皇家内道场所造大藏。该藏共收佛典六千一百九十八卷，其间中华佛教撰著则有一千一百二十七卷，约占18%。另一种正藏则几乎不收、甚至完全不收中华撰著。其代表如隋法经等撰《众经目录》、《历代三宝记·入藏录》，隋仁寿等撰《众经目录》等。随着佛教的逐渐发展，后一种观点逐渐在编藏僧人中占了上风。以致唐代所编的正藏，大抵不收中华撰著。在此有典型意义的是西明寺道宣。道宣曾奉唐高宗敕命修造一部大藏。当时高宗要求把毗赞佛教有功的中华撰著收编入藏。故道宣在所编的西明寺大藏中专设“杂藏”一目，收录了法苑、法集、僧史之类的中华佛教撰著。但在他自己其后不久编定的《大唐内典录·入藏录》中，却把那批中华撰著统统驱逐出去，一部不留。甚至连自己所撰的大批律

疏、《唐高僧传》等一大批著作也都不予保留，表明了“正藏不收中华撰著”的鲜明态度。智昇的《开元释教录·入藏录》基本承袭了这一态度而略有折中，在 1076 部，五千零四十八卷正藏中，属于中华撰著者仅 40 部，三百六十八卷，约占 7%，大抵为僧史、目录、音义、经集之类。其实此时中国人所撰佛教著作，总数已在万卷以上，仅保存在长安的也有二千多卷。

由于正藏不收中华佛教撰著，便有人将它们专门汇集起来，结集为“别藏”。从各种史料可知，古代佛教寺院，除了传统的正藏之外，或多或少都收藏有一些中华佛教撰著，收藏数量多者便结为别藏。如庐山东林寺的别藏撰有目录，总数约有四五千卷。

敦煌藏经洞中就保存了一大批中华佛教撰著，应该属于别藏。它们的内容非常丰富，大体有经律论疏、法苑法集、诸宗典籍、史传、礼忏赞颂、感应兴敬、目录音义、释氏杂文等等。其中尤以各种疏释数量最多。如《般若心经》是般若经典的精要，历代注疏者甚多，但历代大藏所存唐以前注疏仅有 8 种，检视敦煌遗书，则存有唐以前《般若心经疏》10 种。其中仅 1 种已为传世大藏所收，其余 9 种均是前此不为人们所知的。这样，现在能见到的唐以前《般若心经》的注疏就有 17 种了。敦煌遗书中所存的《般若心经》注疏有不少诠释精要，有很高的研究价值。另外，如昙旷所撰《大乘二十二问》、《净名经集解关中疏》，唐法成的《瑜伽论手记》、《瑜伽论分门记》等，都有极高的研究价值。从史传资料来讲，王锡的《顿悟大乘正理决》是研究西藏佛教史中印度佛教与汉地佛教相互交涉史的重要资料。

印度佛教是怎样逐步演化为中国佛教的？这始终是人们关注的一个重要题目。研究这个问题，主要的不是依靠翻译的典籍，而要靠中国人自己撰写的著作。由于在大多数佛教僧入眼中，中华佛教撰著的地位远远比不上西天传入的“真经”，所以重视别藏的人不多。在中国佛教史上，别藏只能自生自灭，故使大批中华佛教撰著散佚无存。

因此,敦煌遗书中保存的大批中华佛教撰著,为人们研究佛教中国化提供了广阔的活动天地。随着对敦煌遗书的全面系统的整理,敦煌遗书一定可以为这一研究课题提供更多、更宝贵的资料。

三、天台教典

敦煌遗书中存有《天台分门图》、《天台四教义》、《天台四戒分门》、《天台智者大师发愿文》及一批天台宗的典籍。这说明天台教典也传到了敦煌。

天台教典是天台宗编纂的阐述弘扬本宗宗义的典籍。它最初由灌顶撰成,包括慧思、智顓、灌顶三人的著作,其后随着天台宗的发展而日益丰富。由于它们是天台宗本宗的典籍,所以最初没有被纳入传统的大藏经,在藏外单独流行。唐代早、中期,天台宗曾兴盛一时,天台教典在全国流传,许多寺院都有收藏。估计也在这时传入敦煌。

但晚唐五代时,天台宗的典籍遭到极大破坏,几乎荡然无存,以致天台宗的高僧们对自己的宗义也不甚了了。后在吴越王的支持下从朝鲜、日本找回了若干天台宗典籍,但毕竟已无从恢复旧观。在敦煌遗书中所存天台宗典籍的数量虽不多,远不足凑成一部完整的天台教典,但对研究天台宗义及天台教典的情况仍有极大意义。

北宋中期,天台教典被批准编入大藏,从此不再单独流传。

四、毗尼藏

敦煌遗书中发现一批有关佛教戒律的著作,如道宣撰《四分律删繁补阙行事抄》、《四分律删补随机羯磨》,怀素的《四分律开宗记》等等,它们原来都属于律宗毗尼藏。

毗尼藏是律宗所编的本宗典籍的结集。不过，由于它专门论述戒律的意义，守戒之规范、要求，不过多涉及佛教义理，而遵守戒律又是佛教各宗各派的基本信条，故毗尼藏在一定程度上可说宗派色彩最少。

毗尼藏约产生于唐高宗时期。《南岳大明寺律和尚碑并序》称：“乾元元年（758年），又命衡山立毗尼藏。”（《柳河东集》卷七）《宋高僧传·文纲传》载：“释文纲，……寻诣京兆沙门道成律师禀毗尼藏。”^①《宋高僧传·昙一传》又谓：“释昙一，……依观音寺大亮律师传毗尼藏。”^②说明唐代毗尼藏在全国各地流传，许多寺院都有收藏。敦煌遗书的若干记载证明毗尼藏也传到了敦煌。如在罗振玉编《莫高窟石室秘录》载有《寺历》三卷，中有“前河西都僧统京城内外临坛大德三学教授兼毗尼藏主赐紫翟和尚邈真赞”、“敦煌唱导法将兼毗尼藏主广平宋律伯采真赞”、“前敦煌都毗尼藏主始平阴律伯真仪赞”等^③，说明毗尼藏在敦煌颇为人们所重视。有专人管理，称为“毗尼藏主”。

南宋时，毗尼藏被收入大藏经。

五、禅藏

研究者早就注意到敦煌遗书中保存了一批早期禅宗著作，并据此对早期禅宗史作了许多卓越的研究。但这些禅宗典籍为什么会如此集中地保存在敦煌藏经洞，这个问题无人解答。现在问题已经清楚，这批典籍原来都是传到敦煌的禅藏的一部分。

① 《大正藏》第五〇卷，第791页下。

② 同上，第798页中。

③ 《莫高窟石室秘录》，诵芬室校印，1909年。现藏北京图书馆善本部。

禅藏是由宗密编纂的关于禅学与禅宗典籍的集成。编成后时间不长,即逢会昌废佛,故中原地区的禅藏大抵在劫难逃。偶然流传下来的,后来也因种种原因而亡佚。故敦煌藏经洞保留下来的禅藏残部便格外珍贵。

关于这部禅藏的内容、结构,宗密在他为禅藏写的总序《禅源诸詮集都序》卷下里讲得很清楚:“故今所集之次者,先录达磨一宗,次编诸家杂述,后写印一宗圣教。”^①他还具体点了一些著作的名称:“或因修炼功至证得,即以之示人(求那、僧稠、卧轮之类);或因听读经教生解,而以之摄众(惠闻禅师之类);或降其迹而适性,一时间警策群迷(志公、傅大士、王梵志之类);或高节而守法,一国中轨范僧侣(庐山远公之类)。”^②这样,今人便可以根据宗密的记述把这部禅藏恢复出来。^③

《神会语录》、《坛语》、《法海本坛经》、《二入四行论》、《楞伽师资记》、《历代法宝记》、《达磨禅师观门》、《观心论》、《大乘开心显性顿悟真宗论》等一批禅宗文献的发现,已使中国禅宗研究的面貌完全改观。存于敦煌遗书中的禅藏的恢复,必能将禅宗研究提高到新的更高的阶段。

六、宣教通俗文书

敦煌遗书中保存的讲经文、讲因缘文、变文等宣教通俗文书已经为人们所熟知。所谓宣教通俗文书是指寺院向僧俗人等宣传佛教教义以启导正信的一些通俗作品。它们大抵据经义敷衍而成。

① 《大正藏》第四八卷,第413页上。

② 同上,第412页下。

③ 参见方广锡:《关于〈禅藏〉与敦煌禅籍的若干问题》,载《藏外佛教文献》第一辑,宗教文化出版社1995年版。

应该说明,传统佛教高僧们对这一类宣教通俗文书是很不以为然的。如赵璘《因话录》卷四记载唐文宗时著名俗讲僧人文淑开俗讲时的盛况说:“听者填咽寺舍,瞻礼崇奉,呼为和尚。教坊效其声调以为歌曲。”^①乃至唐文宗也采用文淑俗讲的声调创作新曲,名叫“文淑子”。可是正统派学者、文人却不以为然,赵璘《因话录》卷四谓:文淑俗讲“公为聚众谈说,假托经论,所言无非淫秽鄙褻之事。不逞之徒转相鼓扇扶树”^②。胡三省《通鉴注》评论说:“释氏讲说,类谈空有。而俗讲者又不能演空有之义,徒以悦俗邀布施而已。”(《资治通鉴》卷二四三)传统的《高僧传》中从来不收文淑这样俗讲僧的传记。传统的佛教大藏经也不收这些作品。其实,僧人的俗讲不但影响了当时的广大民众、当时的文学体裁,而且对后代民众佛教、文学艺术都有重大影响。所以近代以来越来越引起学术界的重视。

七、敦煌寺院文书

藏经洞中还收藏了一大批反映敦煌当地寺院活动的文书。其中有寺院宗教活动文书,如大批的忏悔文、羯磨文、授戒文等等;有寺院宗教史传文书,如关于高僧事迹的载述、邈真赞等等;有寺院经济活动的文书,如各种买卖、典押、雇工、借贷、请便契、便物历等等;有关子寺院佛典的目录,如藏经录、勘经录、流通录、转经录、乞经状、配补录、写经录等等;有关子石窟、壁画的文书,如白画、画稿、榜题以及木刻画、彩绘等等。

敦煌寺院的各类文书描绘了丰富多彩的敦煌寺院生活的实际情况,是研究敦煌佛教的重要依据。中国佛教虽是一个整体,但从早期

^{①②} 转引自向达:《唐代俗讲考》,载《唐代长安与西域文明》,三联书店1957年版,第298页。

起,各地区的佛教便呈现出不同的区域性特点。如东晋释道安时期,凉土佛教、关中佛教、荆襄佛教、东鲁佛教、建康佛教便各有自己的特色。南北朝时期,南北佛教显示出显然不同的风格。随着隋唐的统一,南北佛教的交融,学风也相互渗透影响。但是,各地佛教各有其特点的情况并没有完全改变。研究不同地区的佛教的不同特点,乃是佛教研究的一个重大课题。由于资料的局限,从事这一课题的研究具有很大的难度。但是,敦煌藏经洞出土的大批敦煌寺院文书为研究敦煌地区的佛教提供了充分的资料,使人们可以把敦煌佛教当作一个标本来进行解剖分析,其价值之高,自不待言。

敦煌遗书中的这些寺院文书还告诉人们,佛教寺院中除了正规的典籍外,收藏了许多其他的文书、文献,无疑也有典型意义。

八、疑伪经

按照佛藏理论,凡属“经”,都应是由佛口授的。凡属非佛口授,而又妄称为“经”者,概属伪经。为了保持佛教传统的纯洁,正本清源,中国佛教从来十分重视经典的真伪之辨。并在长期的实践中总结出了一套辨别真伪的具体办法。亦即检索传译的记载,鉴别经典的内容及文风。对于那些一时无法确定其真伪的经典,则一般称之为“疑经”,置于藏外待考。敦煌遗书中就存在一大批传统被视作疑伪经的经典。

仔细考察这些疑伪经,可以发现它们均反映了中国佛教的某一发展断面,具有极高的研究价值。例如《大方广华严十恶品经》是在梁武帝提倡断屠食素的背景下撰成的,它可与《广弘明集》中的记载相印证,说明了汉传佛教素食传统的形成经过。如《高王观世音经》反映了观世音信仰在中国的形成与流传。《十王经》反映了地狱观念的演变。如此等等,疑伪经实际上反映了印度佛教怎样一步步地中国化,从面对中国佛教研究具有重大意义,已经越来越受到人们的重视。

还有一点应该指出的是,传统被认作疑伪经的某些经典,有些实际上的确是从域外传入,并非中国人伪造的。不过由于它们不是在正规的译场中译出,传译过程不大为人们所知,有的文字又比较质朴,或者表达的思想与前此的正统佛教思想不甚吻合,因而被人视作疑伪经。如敦煌遗书《佛说孝顺子修行成佛经》就是一例。这类经典的发现,告诉人们对传统视为疑伪经的经典必须区别情况,具体分析。同时,这类经典的发现,也丰富了对印度佛教典籍的知识。

九、写经题记

古人写经,不少是为了做功德,以求消灾祈福,故常在经末写有题记,表述自己的愿望。这些题记反映了中国佛教流传的情况以及古代人民思想、社会风俗等各个方面,历来为研究者所重视。各种写经的题记为后人提供了大量的第一手资料,反映了古代写本佛典的实际情况。

如《金刚经》是古代流行比较普遍的经典,敦煌及吐鲁番遗书中的《金刚经》的题记也特别多。年代跨度从六世纪到十世纪,分布比较均匀,反映出在这段时间中本经一直是当地人们的崇拜对象。这些题记为研究《金刚经》的流传与其实际社会作用提供珍贵资料。现知有确切纪年的最早写本是日本书道博物馆所藏吐鲁番出土的梁大同元年(535年)写本。斯2605号题记则谓:“大隋大业十二年(616年)七月二十三日,清信优婆夷刘圆净敬写此经,以兹微善,愿为一切众生转读,闻者敬信,皆悟苦空;见者受持,俱胜常乐。又愿刘身早离边荒,速还京辇。罪障消除,福庆臻集。”说明该刘氏是从京师到敦煌的,对研究当时两地关系有一定的价值。斯36号、北新622号、北新653号、斯513号、伯3278号、北新690号等一批卷子为唐高宗年间的宫廷写本,抄写精良,对研究当时的宫廷写经与颁经制度有较大的参考

价值,本身也是罕见的珍贵文物。斯 87 号为武周时期写本,上多武周新字,谓:“圣历三年(700 年)五月二十三日,大斗拔谷副使上柱国南阳县开国公阴仁协写经。为金轮圣神皇帝及七世父母,合家大小。得六品,发愿月别许写一卷;得五品,月别写经两卷。久为征行,未办纸墨,不从本愿。今办写得,普为一切转读。”反映了若干官僚热衷利禄的心态。斯 5544 号题记谓:“奉为老耕牛,神生净土,弥勒下生,同在初会,俱闻圣法。”反映了农民对耕牛的深厚感情。伯 2876 号、斯 5451 号、斯 5669 号、敦煌县博物馆 53 号,均有“八十三岁老翁刺血和墨,手写此经”的题记,反映了当时人们对此经信仰之虔诚。题记中还出现“灵安寺”(斯 1746 号)、毗奈邪寺(北羽 64 号)等敦煌寺庙的名称,为研究敦煌佛教提出新的课题。天津博物馆藏 27 号是天宝十二载(753 年)优婆夷社所造,为研究敦煌女社活动提供了新的资料。伯 4503 号是长庆四年(824 年)柳公权所书《金刚经》刻石的拓本,极可珍贵。大英博物馆所藏“咸通九年(868 年)四月十五日,王阶为二亲敬造普施”之木刻《金刚经》,是现知有确切纪年之世界最早的木刻本书籍。该经前有扉画一幅,为释迦牟尼说法图,刀法纯熟,达到很高的艺术水平。斯 5534 号题记谓:“西川过家真印本。时天复五年(905 年)岁次乙丑三月一日写竟,信心受持老人八十有二。”斯 5444 号、斯 5669 号、伯 2094 号、斯 6727 号、伯 3398 号、伯 3493 号均有涉及“过家真印本”的题记,北图所藏也有“过家真印本”的过录本。说明此时已有私家经坊刻印《金刚经》。斯 5544 号题记谓:“西川戈家真印本”,“戈家”或为“过家”之误。也可能是西川另一个刻印《金刚经》的私人经坊。伯 4514 号题记谓:“弟子归义军节度使特进检校太傅兼御史大夫谯郡开国侯曹元忠普施受持。天福十五年(949 年)己酉岁五月十五日记。雕板押衙[雷延]美。”该雷延美曾为曹元忠雕造木版文殊、观音等像。由此证实,五代时,曹元忠也曾经开板雕印《金刚经》。由于本经诸写本前后年代不一致,各自形态也有差异。后期的若干写本分

为三十二分,反映了对《金刚经》研究的深入。有些卷子在卷首或卷末附有《金刚经陀罗尼咒》、《启请八金刚、四菩萨文》、《大心真言》、《随心真言》、《心中心真言》、《大身真言》等。北咸 58 号题记谓:“诵此咒一遍,胜读本经功德一万九千遍。”说明在密教流传的影响下,对《金刚经》信仰形态的变化。上述种种,反映了本经在不同时期的流变。敦煌文献中并有《持诵金刚经灵验记》,专门叙述持诵《金刚经》的种种灵验故事,此类故事对《金刚经》的流传起到很大的作用。

又如《观音经》,也是古代佛教徒认为抄写后可得莫大功德的经典。敦煌及吐鲁番遗书《观音经》不少写卷均有题记,颇有研究价值。现知最早的题记为日本书道博物馆藏本,谓:“盖至道玄凝,洪济有无之境;妙理寂廓,超拔群品于无垠之外。是以如来愍弱类昏迷,崩大悲于历劫。故众生无怙,唯福所恃。清信士佛弟子尹波,实由宿福不勤,触多屯难。扈从主入东阳王殿下,届临瓜土。曩遭离乱,灾夭横发。长蛇竞炽,万里含毒。致使信表罕隔,以径纪年。寻幽寄矜,唯凭圣趣。辄兴微愿,写《观世音经》四十卷,施诸寺读诵。愿使二圣慈明,永延福祚;九域早清,兵车息甲。戎马散于茂苑,干戈辍为农用。文德盈朝,哲士溢阙。铿铿济济,隆于上日。君道清明,忠臣累叶。八表宇宙,终齐一轨。愿东阳王殿下,体质康休,洞略云表。年寿无穷,永齐竹柏。保境安蕃,更无虞寇。皇途寻开,早还京国。敷畅神讥(机),位登宰辅。所愿称心,事皆如意。合家眷大小,表亲内外,参佐家客,感(咸)同斯佑。又愿一切众生,皆离苦得乐。弟子私眷,沾蒙此福。愿愿从心,所求如意。大魏孝昌三年(527年)岁次丁未四月癸巳朔八日庚子,佛弟子假冠军将军乐城县[开国伯]尹波敬写。”对研究北魏历史有一定的价值。题记中较多的还是为亡魂超度、为见在祈福的内容。如日本书道博物馆藏本题记谓:“天册万岁元年(695年)正月一日,清信士张万福并妻吕,先从沙州行李至此,今于甘州并发心,为所生父母及七代父母及身并妻息等,减割资粮,抄写《观音经》一卷。愿成就以后,受

持转读,灾影远离,恒值福因。见存者永寿清安,亡者托生净土。乘此愿因,俱登正觉。”又如北京大学图书馆藏本题记谓:“菩萨戒弟子令狐兰,知身非有,浅识苦空;知己非身,将知易尽。今有男孙女观音,早纵风烛,永绝爱流。恐溺三途,重染胞胎之像。遂发心敬写《观音经》一卷,庶使三途心苦,八难亭酸。亡者沐浴八池之水,常游净度之界。见在安乐,俱勉(免)盖缠。法界苍生,恒念观音,咸同离苦。天授二年(691年)九月三十日写。写人上柱国子张晋朝,为阿娘敬礼常住三宝,故记之也。”题记中同时出现做功德人与写经人的愿文,分别祈愿,比较少见。由于观音有救度的功能,因此,不少题记也有相应的内容。如北岗84号题记谓:“辛丑年(821年)七月二十八日,学生童子唐文英为妹久患,写毕功记。”斯2992号题记谓:“清信弟子女人贺三娘,为落异乡,愿平安。申年五月二十三日写。”斯4397号题记谓:“广明元年(880年)肆月拾陆日,天平军凉州第五般防戍都右厢兵马使梁炬,缘身戍深蕃,发愿写此经。”北京图书馆藏有血书《观音经》一件(新879号),题记谓:“天复贰年(902年)壬戌岁七月二十五日,住持三危禅师愿会发心刺血敬写此《金刚经》一卷、《观音经》一卷,今已终毕,故记。以此写经功德,并将回施当真(今)圣主,保寿遐长。使主千秋,万人安乐。又愿四生九类,水陆飞空,一切有情,舍种类身,各获圣位。未离苦者,皆愿离苦;未得乐者,愿令得乐;未发心者,愿早发[心];已发心者,愿证菩提。师僧父母,各保安宁;过往先亡,神生净[土]。囚徒禁闭,枷锁离身。凡是远行,早达乡井。怀胎母子,贤圣泝(?)威。五逆男女,各孝顺。自遭离乱,伤煞孤魂。六道三途,西方见佛。怨家欢喜,更莫相仇。净讼推词,闻经蕃处。身无自在,愿得逍遥。热恼之苦,值遇清凉。裸露伤寒,得生衣服。土地龙神,何(呵)护所在。愿以此功德,溥及于一切。我等与众生,同生于佛会。”反映了当时部分信徒的虔诚心理。伯3551号题记谓:“《多心经》一卷,开宝柒年戊寅(978年)正月二十八日,金光明寺僧王会长、张僧奴、令狐富通、阎

延定四人等,舍《观音》、《多心经》一卷。后有人见莫怪者。及是人来莫怪者。及怪者亡性,莫见佛面。舍经师兄僧奴记耳者(押)。王会长、汜延定麦一斗。……戊寅貳月拾柒日,金光明寺僧张僧奴,写《观音经》一卷(押)。”反映了部分贫困信徒立会聚资写经的实际情况。英国并藏有图文兼备之本经写本,与敦煌壁画有何关系,值得研究。

类似的写经题记很多,反映了古代写本藏经的实际形态,也为今天研究古代的佛教与社会提供了珍贵的资料。

第四节 汉文刻本大藏经

早在唐代,木刻本佛经便开始流传,但当时所刻均为小部零本及陀罗尼,尚未刻印整部大藏经。木刻佛经最早出现在什么时候,学术界尚有不同的说法,现存有确切年款的最早的木刻本佛经,是出于敦煌莫高窟藏经洞的唐咸通九年(868年)王阶“为二亲敬造普施”的《金刚般若波罗蜜经》。该经卷首为释迦牟尼说法图,虽然人物众多,构图复杂,但中心突出,层次分明。画面线条流畅,生动传神。正文为端楷,淳朴厚重,刀法稳健。可以看出,这是一幅相当成熟的雕板印刷品。据此推断,中国雕板印刷的历史,肯定要早于咸通九年。五代时,中国曾大规模的版印儒家经典——五经,故而,北宋刊刻大藏经已经是顺理成章的事了。

一、宋代的刻本大藏经

经过五代十国的战乱,中国出现宋、辽、西夏、金等政权先后分立的局面。各国都曾雕印过大藏经。其中宋有《开宝藏》、《崇宁藏》、《毗

卢藏》、《思溪藏》、《磧砂藏》；辽有大字本《契丹藏》与小字本《契丹藏》；西夏既有西夏文大藏经，也有汉文大藏经；金有《赵城藏》。从而形成中国历史上第一个雕印大藏经的高潮。

下面对这些大藏经作一个简单的介绍。

《开宝藏》，这是中国第一部木刻本大藏经，系于北宋开宝四年（971年），宋太祖赵匡胤命高品内侍张从信到益州去开雕，至宋太宗太平兴国八年（983年）完成，运到首都汴京（今河南开封），为此专门成立了印经院。全藏共有13万块版片。

该藏初刻时以蜀地的某一写本藏经为依据。该写本藏经虽依唐智昇《开元释教录·入藏录》编纂，但编次及某些经的卷次开合与《开元释教录·入藏录》并不完全相符，实际是《开元释教录·入藏录》在流传过程中出现的一个变种。初刻本疏漏较多，高丽守其之《高丽国新雕大藏经校正别录》中屡有指正。研究者或谓经咸平、天禧、熙宁三次修订，这些错误大体得到纠正。并增补加入了《贞元续开元释教录》入藏经典以及宋代新译经典。《开宝藏》的规模最后到底有多大，现在还缺乏可靠的数字。有的研究者认为修订后的《开宝藏》收经总计约为六千六百二十卷左右，分作653帙。千字文帙号从“天”到“务”。也有的研究者认为总计收经1529部、六千六百零四卷，千字文编次从“天”到“洞”。该经为卷轴装，每版正文23行，行14字。书法端丽，刻工亦佳。刻成后，曾应请遍赐周边诸国。

现该藏传世经本极为罕见。根据目前掌握的情况，国内现存《开宝藏》另本九卷，分别藏于北京图书馆、上海图书馆、中国佛教协会、山西省博物馆、山西省高平县文博馆等。日本存有三卷，分别藏于京都南禅寺、东京书道博物馆、东京静嘉堂文库。

《崇宁藏》，北宋福州东禅寺私刻大藏经。由东禅寺等觉禅院住持冲真等发起劝募，开雕于宋神宗元丰三年（1080年），完成于宋徽宗崇宁三年（1104年）。南宋及元代时曾重修补雕，全藏总数达1440

部、六千一百八十卷，分作 580 函。该经为折装本，每版 30 行，折为 5 个半页，每半页 6 行，行 17 字。

《毗卢藏》，北宋福州开元寺私刻大藏经。由开元寺主持本明等发起劝募，开雕于宋徽宗政和二年（1112 年），完成于南宋高宗绍兴二十一年（1151 年）。其后也曾两次续雕，总计全藏收经 1451 部、六千一百三十二卷，分作 595 函。该经为折装本，每版 36 行，折为 6 个半页，每半页 6 行，行 17 字。

《思溪藏》，也称《思溪圆觉藏》、《圆觉藏》、《思溪资福藏》、《资福藏》，宋湖州思溪圆觉禅院私刻大藏经。该禅院乃宋密州观察使王永从与其弟崇信军承宣使王永锡为王氏家族的菩提所功德坟院所创建的寺院，《思溪藏》也由王氏家族独资雕印。该藏约开雕于北宋末年，完成于南宋高宗绍兴二年（1132 年），全藏共收经 1435 部、五千四百八十卷，分作 548 函。折装本，每版 30 行，折为 5 个半页，每半页 6 行，行 17 字。南宋理宗宝庆元年（1225 年），湖州吴兴改名为安吉州，思溪圆觉禅院升格为法宝资福寺，对寺藏藏经有补雕增刻等情，并另刻目录行世。后人不察，将增补后的藏经当作是与以前完全不同的新刻藏经，并将原藏经称为《圆觉藏》，将此后的藏经称为《资福藏》。实际《资福藏》与《圆觉藏》是前后递修继承关系。故此处统称为《思溪藏》。亦有学者称之为《前思溪藏》、《后思溪藏》或《思溪圆觉藏》、《思溪资福藏》。该藏增订后共收经 1459 部、五千九百四十卷，分作 599 函。比前多刻了 51 函。版式与前相同，也是每版 30 行，折为 5 个半页，每半页 6 行，行 17 字。

《碛砂藏》，宋代平江府碛砂延圣院私刻大藏经。该藏约开雕于南宋理宗宝庆年间（1225—1227 年）或绍定年间（1228—1233 年），中途因为延圣院火灾及南宋灭亡等原因，中断约三十年，到元英宗至治二年（1322 年）方才完成。明代又有续修。传统仍把它算作宋藏。该藏收经 1532 部、六千三百六十二卷，分作 591 函。折装本，

每版 30 行，折为 5 个半页，每半页 6 行，行 17 字。其补刻刷印活动一直延续到明代。

《契丹藏》，辽代官刻大藏经。《契丹藏》分为大字本与小字本两种。大字本于 1974 年发现于山西应县佛宫寺释迦塔，系卷轴装，每版正文大抵为 24 行，亦有 27 至 28 行不等者，行 17 字。书写工整遒劲，行格疏朗。小字本于近年发现于河北丰润天宫寺塔，蝶装，四周双边，半叶 10 行 20 字。版心有经名、卷数、帙数。帙筒部轻，纸薄字密。该藏收经约六千多卷，分作 579 帙。

《西夏刻汉文大藏经》，从现有资料看，西夏很可能刻过汉文大藏经。但由于西夏资料大多亡佚，尚存者又分散在海内外，故西夏所刻的这部汉文大藏经的详细情况还不清楚。从俄罗斯圣彼得堡东方研究所收藏的资料看，西夏刻的这部汉文大藏经中有不少经典是从藏文、梵文直接翻译的，还有不少瑜伽部、无上瑜伽部的典籍。

《赵城藏》，金代解州天宁寺私刻大藏经。因 1933 年发现于山西赵城县霍山广胜寺，故俗称《赵城藏》。该藏开雕于金熙宗皇统九年（1149 年），完成于金世宗大定十三年（1173 年）。全藏共收经 1570 部、六千九百余卷，分作 682 帙。本藏为卷轴装，每版正文 23 行，行 14 字。

二、刻本大藏经的系统

上述大藏经，既有官刻的，也有私刻的。在私刻藏经中，既有寺院僧人募刻，也有私人出面募刻，还有某家族发愿刊刻。从渊源体系上讲，上述藏经可分为三大系统：

1. 中原系，以《开宝藏》为代表。《开宝藏》虽然以蜀地的某一写本藏经为目录基础，收经情况与智昇之原著《开元释教录·入藏录》已有所不同。例如智昇原著《开元释教录·入藏录》所收《大集经》为

三十卷本,智昇指出:“《大集经》亦有六十卷成者,……重重编载,误之甚矣。”^①而《开宝藏》所收的《大集经》却正是智昇指斥的六十卷本。所以出现这种情况,是因为刊刻《开宝藏》时所用的写本藏经的编次并未完全遵照智昇原著,而是略有变化。这样,《开宝藏》与《开元释教录·入藏录》自然不可能完全相符了。

《开宝藏》后传入朝鲜,成为《初刻高丽藏》的底本,并对《再刻高丽藏》有着巨大的影响。《赵城藏》的主体部分是依据《开宝藏》复刻的。因此,《初刻高丽藏》、《赵城藏》都属该中原系。

2. 北方系,以《契丹藏》为代表。《契丹藏》的主体部分完全依据《开元释教录·入藏录》,千字文编号与《开元释教录·入藏录》一一相符,实际是晚唐以来中国佛教大藏经的正统代表。由于契丹国禁止图籍出境,故在契丹国外影响不大。唯该藏曾颁赐高丽,从而对《再刻高丽藏》产生重大影响。

3. 南方系,以《崇宁藏》、《毗卢藏》为代表。这两部藏经都刻于福州,其目录基础不是智昇原著《开元释教录·入藏录》,而是后人改编的《开元释教录略出》。《开元释教录略出》是后人在《开元释教录·入藏录》的基础上,根据本地藏经的情况,斟酌损益而成,二者有着若干差别。以往人们往往忽略二者的差别,把它们当作相同的目录,从而抹杀了南方系藏经的特点。现在可以肯定,《开元释教录略出》产生于南方,是南方系藏经的目录基础。《思溪藏》、《磻砂藏》也都属于这一系统。这一系统的藏经后代流传较为广泛,影响巨大。

早期的刻本藏经都是根据当地流通的写本藏经刊刻的,各地的写本藏经由于种种原因,在流传过程中出现种种差异,从而产生上述不同的传承系统。后代的刻本藏经,则大抵复刻前代的刻本藏经,故而承袭上述三大系统的佛典而发展。

^① 《大正藏》第五五卷,第588页中。

三、元代的刻本大藏经

元代统治者崇信佛教、支持佛教，促使藏经刊刻的繁荣，形成中国刻本藏经的第二个高潮。据明朝紫柏大师《径山藏·刻藏缘起》称，元代共刻过十几种藏经。可惜大部分都已亡佚。现在可以确证的有《普宁藏》、《元官藏》、白莲教的《毗卢藏》，尚在探讨中的有《弘法藏》、《铜版藏》。另外，元代还曾雕造过西夏文大藏经。

《普宁藏》，元代杭州余杭县白云宗南山大普宁寺私刻大藏经。白云宗是当时的一个佛教宗派，比较活跃，曾一度被禁止活动。该藏开雕于元世祖至元十四年（1277年），完成于至元二十七年（1290年）。全藏收经1430部、六千零四卷，分作558函。后经松江府僧录管主八补雕密教经典，扩展到1594部、六千三百二十七卷、587函。本藏为折装本，每版30行，折为5个半页，每半页6行，行17字。该藏的主体部分系据《思溪藏》刊刻的，所以也属南方系。

《元官藏》，元朝晚期雕刻的官版藏经。约开雕于元文宗天历三年（1330年），完成于元顺帝至元二年（1336年）。据考证全藏至少收经六千五百余卷，有651函左右。本藏也是折装本，其气魄、规模是现知诸藏经中最大的一部。每版42行，折为7个半页，每半页6行，行17字。

白莲教的《毗卢藏》，元代福建道建宁路建阳县后山报恩万寿堂私刻大藏经。该后山报恩万寿堂属白莲教，故这部藏经是白莲教刊刻的。雕造的起迄年代不详，所存经本有元仁宗延祐二年（1315年）的题记，则刊刻时间应在该年之前后。因所存经本有限，故全藏规模不详。有的学者认为当时很可能只刻了四大部，未能刻完全藏。该藏系据福州版大藏经（即《崇宁藏》、《毗卢藏》）重刊，故亦属南方系。

《弘法藏》，即弘法寺大藏经，相传是元代初期刊刻的官版藏经。

因至今没有发现经本,故到底是否存在这一藏经,学术界尚无定论。《弘法藏》的名称,最早见于《至元录》卷二及元至顺三年(1332年)吴兴妙严寺刻《大般若经》卷一的题记。相传这部藏经是元世祖至元年间(1264—1294年)在大都(今北京)弘法寺刊刻的。二十世纪三十年代,蒋唯心考察了《赵城金藏》后发表《金藏雕印始末考》,认为《金藏》版片输京后贮于弘法寺,曾经补雕,从而形成《弘法藏》。也就是说,所谓《弘法藏》实际是《金藏》的元代递修本。蒋唯心的观点为学术界普遍赞同^①。此后部分学者认为,《金藏》补雕后改动较大,已卓然独立,形成一部新的藏经,亦即《弘法藏》。它的目录就是元世祖至元年间所编的《至元录》。但另部分学者认为,根据《至元录序》所称:“大元天子……万几暇余讨论教典,与帝师语,召诸讲主,以西蕃大教目录对勘东土经藏部帙之有无,卷轴之多寡。……遂乃开大藏金经,损者完之,无者书之,……敬入梓以便披阅,庶广流传”(《昭和法宝总目录》第二卷)等语,可见元世祖只补雕了原有藏经中损毁缺佚部分,刻版流通。所谓《至元录》只是当时编定的一部汉藏佛典对照录,现在没有材料可以证明当时确实依照《至元录》刊刻了一部藏经。如果今后发现可与《至元录》相符的藏经,那才可以承认元世祖时曾按照《至元录》刻了《弘法藏》。上述两种观点到底哪种正确,有待时间的检验。

1884年,北京智化寺从如来殿佛塑像的腹腔中发现三卷带有千字文编号的元代刻本藏经:《大金色孔雀王咒经》、《陀罗尼集经》、《大宝积经》。版式与《赵城金藏》相同,但千字文编次却与之不符。发现者认为,它很可能就是人们寻访已久的《弘法藏》。这部大藏约开雕于至元二十六年(1289年)之后;完成于延祐三年(1316年)之后,天历

^① 根据1995年新发现的北京图书馆藏明代补刻《碛砂藏》题记,《金藏》版片输京后送到大吴天寺,而不是弘法寺保存。因此,蒋唯心的观点有重新斟酌的必要。《弘法藏》与《金藏》的关系也需要另行研究。

元年(1328年)之前。但值得注意的是,这三部佛典的千字文编号与《至元录》也不相符。因此,如果它们是《弘法藏》,则前此关于《至元录》即为《弘法藏》目录的传统观点就应予以修正。然而,如果真的修正这一传统观点,则《弘法藏》借以立名的依据也就不存在了。反之,如果坚持《弘法藏》依据《至元录》刊刻这一传统观点,那么智化寺发现的这三卷佛典就不是《弘法藏》,而是我们目前尚不清楚的另一种藏经。至于《弘法藏》的有无,仍是一个有待证实的问题。

英宗铜版大藏经。据史料记载,元英宗曾经计划雕印铜版大藏经。他征选天下名僧60人到大都校勘经典,编撰目录,以法祜、湛堂、西谷三僧总领其事。据有关资料记述,校勘、编目等前期准备工作均已完成,英宗赐金斓衣放湛堂等回山。但这部大藏经究竟是否实际刊刻?是否完成?均不清楚。英宗在位三年即被弑,故该铜版大藏经很可能并未实际付雕。即使已经付雕,恐怕也不会完成。

除了上述五种藏经之外,还有一些问题尚在研究之中。如前述智化寺发现的三卷元代佛典问题。又如,云南省图书馆藏有元刻《佛说大随求大明王陀罗尼经》卷下,该经扉画附有刻工姓名:“攸州谭清叟刀”。攸州,即今湖南省攸县。汉代置县,南朝梁改为攸水县,隋废,唐复置攸县,元为攸州,明复改为县。由此可知,该经乃元代所刻。该经的千字文编次作“松字号”。从种种情况看,该经可能是坊刻零本,但所据应是某一大藏经本,所以附有千字文编次。然而,遍查已知诸藏之该经的千字文编次,没有一种藏经能够与此“松字号”相符,则该经所据的底本,可能是一种前此不为人们所知的藏经。另外,据元程钜夫《雪楼集·大慈化禅寺大藏经碑》,元至大、延祐年间,皇太后答己“命刻大藏经板于武昌。既成,辇至京师,印本流传天下,名山钜刹则赐之”。这部刻于武昌的大藏经详情如何?与前所述诸元代藏经的关系如何?都是值得研究的课题。

总之,元代所刻大藏经较多,以前所知有限。近些年来,新的资料

不断出现,丰富了人们对元代大藏经的认识,但同时也带来不少有待进一步研究的问题。

四、明代的刻本大藏经

在明朝近三百年中,佛教虽已趋向于衰落,但由于社会比较稳定,经济比较发展,所以被认为作功德对象的刻经事业盛而不衰。据现有资料,明代共刻过五部汉文大藏经。其中官版三部,私版两部。官版中以《洪武南藏》为最早,但刻成不久即被焚毁,传世印本极为罕见,故不大为人所知。一般所说的“明南藏”都指《永乐南藏》。《永乐南藏》是官刻普及本,刻工比较粗糙,但流通量大,现传世印本也较多。《永乐北藏》则是明成祖迁都北京以后刊刻的宫廷本,用于颁赐各名山大刹之用,刻工精良,装帧华美,较为名贵。私刻藏经中较为著名与常见的是《嘉兴藏》。《嘉兴藏》采用方册式装帧,进一步方便了佛典的流通。《嘉兴藏》的《续藏》、《又续藏》网罗保存了大批藏外典籍,功勋卓著。近年来发现的《万历藏》是一部过去从未见于著录的私刻藏经,保存基本完好,甚可珍贵。除此而外,据有关资料,明代曾在淮西刻过一部私家藏经,但至今缺少实物佐证,故不能最后确定。

下面对明代的几部藏经略作介绍。

《洪武南藏》,又名《初刻南藏》,明太祖敕令在南京蒋山寺雕刻的官版大藏经。开雕于洪武五年(1372年),完成于洪武三十一年(1398年)。共收经1600余部、七千余卷,分作678函。本藏为折装本,每版30行,折为5个半页,每半页6行,行17字。永乐六年,僧人本性纵火烧毁蒋山寺,经版因之毁灭无存。传世印本极少,现仅四川省图书馆及重庆北碚图书馆有收藏。该藏系据《磻砂藏》复刻,故亦属南方系。

《永乐南藏》,明成祖敕令在南京刊雕的官版大藏经,明朝刊刻的

第二部官版大藏经。开雕于永乐十年(1412年),完成于永乐十五年(1417年)。共收经1610部、六千三百三十一卷,分作636函。本藏为折装本,每版30行,折为5个半页,每半页6行,行17字。本藏基本上是《洪武南藏》的复刻本,但编次有较大改动,收经数量也少于《洪武南藏》。不过从流传渊源来讲,仍然属于南方系。万历年间,添刻了《永乐北藏》中的若干经典,与原印本一起流通。

《永乐北藏》,明成祖敕令在北京开雕的宫廷大藏经。开雕于永乐十九年(1421年),完成于明英宗正统五年(1440年)。共收经1621部、六千三百六十一卷,分作636函。后经续刻增补,全藏共有1662部、六千九百二十四卷、693函。本藏为折装本,为了表示宫廷的气魄,加大了字体与版心,每版25行,折为5个半页,每半页5行,行17字。字体工整美观,装帧典雅华贵。《永乐北藏》的主体部分系据《永乐南藏》改编的,所以它所承袭的仍是南方系的传统。

《嘉兴藏》,又名《径山藏》,明末清初刊刻的私版藏经。最初开雕于明万历七年(1579年),但大规模进行刊刻,则是万历十七年(1589年)以后的事。共分正、续两藏,到清康熙十五年(1676年)才最后完成。后曾递修,全部递修工作到清雍正元年(1723年)才结束。全藏从开始刊刻到递修结束,共用了145年,故早期与后期的流通本规模不一。今故宫博物院藏本(因奉旨撤除及后代散佚,故略有缺失),正续两藏总计为2137部、一万零八百十四卷,分作345函。本藏为方册本,因刊刻时间较长,故版框、行款不尽相同。一般为四周双边,栏线外粗里细,白口,半页10行20字。本藏兼收《南藏》、《北藏》诸经,并广收诸多论疏。从其主体渊源来讲,仍属南方系。

《万历藏》,明末清初刊刻的私版大藏经。约开雕于明万历十七年(1589年),完成于清顺治十四年(1657年)。全藏共收经1659部、六千二百三十四卷,分作678函。本藏为折装本,每版30行,折为5个半页,每半页6行,行17字。本藏系据《永乐南藏》复雕,故亦属南

方系。

五、清代的刻本大藏经

清代佛教更趋衰落,私家刻经已成绝响。但清王朝还是刻了一部官藏——《乾隆版大藏经》,俗称《龙藏》。该藏开雕于清雍正十三年(1735年),完成于乾隆三年(1738年)。全藏共收经1669部、七千一百六十八卷、分作724函。折装本,该藏版式仿照《永乐北藏》,为每版25行,折为5个半页,每半页5行,行17字。内容也基本上是按照《永乐北藏》复刻的,但略有增减。所以也属南方系。这部大藏主要供颁赐之用,故印本较少,比较稀珍。尤为可贵的是它的版片一直保存到今天,是中国历代大藏经中唯一版片尚存的大藏经。

如上所述,今天掌握实物的古代木刻本大藏经,约有20种左右。其中既有官版大藏,也有私家大藏。在私家大藏中,有的是某一佛教寺庙主持刊刻的;有的是某一佛教宗派主持刊刻的;有的是某些僧俗信徒合作发愿刊刻的;也有的是某一家族为本族祈福刊刻的。形式不一,百花齐放。一部大藏,卷帙浩繁,据载,《开宝藏》的早期刻本,仅版片就有13万块。其后大藏经的规模越来越大,刊刻工程自是不易。皇家刻经,靠的是国家的力量,自然较为方便。私家刻经,则实在非同小可。没有坚强的决心、持久的毅力、刻苦耐劳的献身精神,绝难完成。即使如此,往往还要经过前后好几代人的坚持不懈、前仆后继的努力,方能功德圆满。据说,女子崔法珍为了刊刻《赵城金藏》,自断手臂,四出乞化。感动了大批信徒纷纷捐资,附近百姓施骡、施布、施梨树(供刻版之用)等等,不一而足。甚至有倾家破产而应募者。又如《嘉兴藏》,从开雕到最后完成,共计145年,是中国历代大藏经中历时最长的。发起者紫柏大师后虽因事罹祸,寂于燕都,但其弟子继承遗志,再接再厉、不屈不挠。后继者以弘法为己任,在艰苦卓绝的情况

下奋斗不已,那怕国鼎革新、山陵夷变,仍然孜孜于佛藏的刊印,终于使这一大藏经刊刻完成。中华民族的文化,所以能一代又一代地继承,一代又一代地积累,不正是基于这种精神吗?当然,有些私家藏经因受人力、财力的局限,往往刊刻得比较粗疏。有的藏经因前后时间拖得太长,因而版式、体例有不一致处。

唐以来,佛教已经成为中国传统文化的有机组成部分,有见识的统治者大抵推行儒释道三教并重的政策。因此,宋代版刻大藏经出现之后,每个朝代几乎都曾刊刻官版大藏经。这样,在中国文化史上,便出现这么一种现象:每一个朝代都要为上一朝修正史;每一个朝代都要编印本朝的佛教大藏经。这几乎已经成为一种惯例。当然,皇家编撰大藏经,除了修积功德之外,还有以此制导佛教发展方向的意思。如北宋译场曾译出一批印度密教经典,因其不合汉地人民的伦理道德思想,未曾流通,就被烧毁。再如清朝皇帝则公然下令从《龙藏》乃至从《嘉兴藏》中撤出不合自己口味的经典,禁止流通。另一方面,据说明成祖妻、仁孝徐皇后于洪武三十一年(1398年)正月初一烧香阅经时,恍惚中似被观音导至灵鹫山,并蒙付嘱《第一希有大功德经》,醒后诵而录出。按照佛教的传统观点,这一类经典如同《出三藏记集》中江泌女子诵出经一样,都属于“伪妄乱真”的伪经。但因这次诵出者的身份不同,于是便由皇帝下令,把这部经收入大藏。凡此种种,反映出皇家官版大藏的主旨在于体现皇家的立场。

还有一点应予指出的是,在汉文大藏经的写本阶段,皇家官藏虽由官方出资,但具体负责造藏的一般均为僧人。出于对佛法的虔诚心情,当时造藏十分认真。一般均有三校,并有多人详阅。因此,它的抄写质量是比较高的,从而成为诸种佛藏中的上品。但到了汉文大藏经的刻印本阶段,官刻大藏一般是依照现有的手抄本大藏或者前代的版刻大藏复刻的。往往会出现不少问题。如蜀刻本《开宝藏》中的错讹就相当多。高丽守其曾撰《高丽国新雕大藏校正别录》以指谬。有

的官版大藏经虽然雕镂精美,装帧华贵,但为了保持一函十册之整齐外观,甚至不惜削足适履,任意删砍经文内容。这一方面最突出的是《龙藏》。如隋费长房撰《历代三宝记》,原书十五卷,搜集了大批资料,是研究南北朝佛教的重要典籍。而《龙藏》则砍去其中后十四卷,仅收第一卷。凡此种种,均为今人利用这些藏经时必须加以注意的。

木刻本大藏经因为刻印时代不同、地区不同、主持人不同,所收典籍的数量及种类也各不相同。一般年代越后,收经越多,规模越大。但不少大藏都有一些本藏独有而为其他大藏所不收的若干珍稀典籍。因此,全面、系统地整理历代各种大藏经,校勘、汇总为一部权威的精校、标点汉文大藏经,必将能对保存和弘扬祖国优秀传统文化发挥巨大的作用。

六、近代印刷本大藏经

近代以来,铅印、胶印、激光照排等新的印刷技术不断发展,佛教大藏经的刊印也进入一个新的时期。

清末以来,曾铅印过两部大藏经。一部是由上海频伽精舍主持的《频伽精舍校刊大藏经》,一部是由上海普慧大藏经刊印会主持的《普慧藏》。

《频伽藏》,清末民初上海频伽精舍私版大藏经。因该精舍由英籍犹太人哈同出资资助,故也称《哈同大藏经》。它出版于清宣统元年(1909年)至民国二年(1913年)。全藏共收经1916部、八千四百十六卷,线装为413册,另附目录1册。分装成40函。经文用四号铅字排印,每页40行,折为两个半页,每半页20行,行45字。有书口及边框,无行线。书口印经名、页码等。该藏基本上以日本《弘教藏》为底本排印,内容略有变动。

《普慧藏》,上海普慧大藏经刊印会编印的私版大藏经。该会成立

于1943年,原计划网罗南传、北传所有经典,校正前代印本之漏误,订正历代翻译名义之异同,并广事收集各藏遗佚。但后来只出了线装100册,未能按计划全部完成。

上述两部藏经都比较注意吸收国外佛藏的长处。其中《普慧藏》收入了以往各种汉文大藏经均未收入的诸多经典,尤其是从日译《南传大藏经》转译的南传《巴利三藏》的不少典籍,有着较大的资料价值。

近年来,为了赓续中华民族的优秀文化传统,中国正在编印一部新的佛教大藏经——《中华大藏经》。《中华大藏经》的汉文部分拟分为两编:上编以《赵城金藏》为基础,收罗历代大藏之有千字文编号部分,并以八种有代表性的藏经校勘、影印。下编则计划网罗历代正藏、续藏、古佚佛典及新编入藏,标点排印,并附实用索引。《中华大藏经》将成为收罗最为宏富的佛教大藏经。为佛教界、学术界提供一部翔实、可信、实用的基本资料书。至1994年,上编的编辑工作已经完成,全106册,1997年全部出版完毕。下编的准备工作也正在进行。

近年来,台湾也在从事新的佛教大藏经的编集工作。较有影响者有蔡念生主持编辑的《中华大藏经》,系采用百衲本的形式,依据前代大藏影印而成。释广定编辑的《佛教大藏经》,兼收《频伽藏》、《普慧藏》及其他典籍而成。另有高雄佛光山编藏处编辑的《佛光大藏经》,系汇拢历代诸藏重加分类、校勘、标点,排印出版,并附有实用索引,有较高的学术价值,现已完成出版的有《阿含藏》、《禅藏》,其余部分正在编辑之中。

七、房山石经

房山石经,亦称房山云居寺石经,是中国佛教经典史上的一个奇迹。

云居寺位于北京西南房山县白带山,离北京城约75公里。举世

闻名的房山石经就产生在这里。房山石经是中国碑版石经的典型代表,也是世界文化宝库的一大奇观。它从隋代开始刊刻,直到明代,绵延一千多年。是研究中国古代文化、艺术,特别是研究佛教历史与典籍的重要文物。房山石经在文化史上的价值,已经引起国内外学者的高度重视,被誉为是“北京的敦煌”。

(一) 刊刻原由

佛教认为,世界万事万物既有生,必有灭。同样,释迦牟尼创立的这一代教法,也有灭亡的那一天。佛教认为,释迦牟尼创立的这一代佛法,在世界上的存在历史可以分为三个时期:正法时期、像法时期与末法时期。关于这三个时期的时间长短,佛经中有各种不同的说法。其中有一种说法认为:正法五百年;像法一千年;末法一万年。

南北朝是中国佛教大发展的时期。佛教的飞速发展,引起了与中国传统的儒、道势力的矛盾;寺院经济的发展,也与封建国家的利益产生冲突。这些矛盾长期积累,有时便以对抗性的形式爆发起来,其典型代表就是当时发生的两次废佛事件。一次发生在北魏太武帝统治时期(424—452年),当时下诏诛长安沙门,并废除全国佛教。据说把所有佛像、佛经统统击破毁烧。僧人不分老少,全部处死。使北魏的佛教受到很大的打击。另一次发生在北周武帝统治时(561—578年),佛、道两教俱被禁止,经像悉毁,沙门、道士还俗。禁佛后,北方佛像几乎扫地以尽,僧众多逃奔江南。

这两次废佛事件给佛教徒以沉痛的教训以及深邃的忧患。隋朝初年,中国对释迦牟尼的诞生年代流行许多不同的说法,其中一种较为通行的说法认为释迦牟尼诞生于周昭王二十四年(前977年)。照此推算,当时距离释迦牟尼创立佛法已经一千五百年,也就是说,末法时期已经来临,佛法将有灭亡的危险。于是,一些佛教徒想方设法来保存佛教经典,房山石经就是在这样的背景下刊刻的。

(二) 静琬发愿与唐代刻经

房山石经的刊刻发起人是隋僧静琬。他是南岳慧思的弟子。现房山云居寺还留有好几块静琬当年留下的刻经题记。其中年代最早的是1989年3月发现的武德八年(625年)题记。该题记碑阴共存12行,每行10字:

“□□□□□□□□□□
 正法五百岁像运一□□
 至后汉永平十年戊□□
 八年岁次乙酉凡经一千
 正像复沦众生垢重信心
 恐一朝磨灭纸叶难固长
 此涕泪悲感琬为护正法
 石经一十二部余十一部
 此室冀天地之有穷望(正)
 逾明就使山开七日三□
 流通万代利益无穷庶(使)
 者脱令得究竟无上善(提)”

碑阴存10行,每行10字(包括空格):

“总作六行 北头第一行
 行廿石 第三行十八石
 行十二石 第六行三石
 第一行如是我闻为始次
 弟番背读之还至第一石
 南五行例皆同尔 其(石)
 注畔即是经文 并行(次)
 上题头具显分明 若后
 取传写讫愿还次第安置

经本愿勿出之”^①

文字虽有残缺，但文意大致可通。这通碑文证明静琬从隋大业年间开始刊刻石经，到武德八年，已经完成了《大般涅槃经》一部。过去不少载述认为《大般涅槃经》完成于贞观年间，现应予以改正。

云居寺还留有静琬的另两方题记：

贞观二年(628年)的刻经题记：“(释迦如来正法像法)凡(千五百余岁)，至今贞观二年，(既浸末法)七十五载，佛日既没，(冥夜)方深，瞽目众生，从兹失导。静琬为护正(法)，率己门徒、知识及好(施檀)越，就此山顶刊《华严经》等一十二部，冀于旷劫，(济度)苍生一切道俗。……。”^②

贞观八年(634年)《华严经题记》：“(静)琬敬白未来之世一切道俗：法幢将没，六趣昏冥，人无惠眼，出离难期。每寻斯事，悲恨伤心。今于此山，镌凿《华严经》一部，永留石室，劫火不焚。使千载之下，惠灯常照；万代之后，法炬□(永?)明。咸闻正道，□□□□(俱得正果?)。乃至金刚，更□□□(加护持?)。此经为未来佛(法)难时，拟充经本，世若有经，愿勿辄开。贞观八年岁次甲午□月乙卯十五日己。……。”^③

又有刻造年月已经残损之《涅槃经堂题记》：“此堂内唯有石《涅槃经》一部，更无余物。本为未来悬远无佛法时，留为经本，开生慧目。静琬叩头，愿□□(尽未)来……。”^④

① 田福月：《石经山发现唐武德八年静琬题记残碑》，载《法音》1990年第二期，第35页。

② 原碑已残，所缺部分据元代贾志道撰《重修华严堂经本记》补。参见中国佛教协会编：《房山云居寺石经》，文物出版社1978年版，第83页。

③ 参见中国佛教协会编《房山云居寺石经》图版，文物出版社1978年版。

④ 参见中国佛教协会编《房山云居寺石经》图版，文物出版社1978年版。研究者或谓应为贞观五年(631年)，参见《房山云居寺石经》，第83页。

从上述题记可以知道，静琬为防止法难而镌刻石经，以留为将来作经本之用。最初计划刻《涅槃经》、《华严经》等12部。这也许是静琬自忖穷毕生之力，也未必能刻完全部大藏经，所以选择12部有代表性的经典，刻而藏之，以表达自己弘扬佛法，愿佛法世世长存这一番心愿。而且当时一般把“十二部经”当作佛教大藏经的代名词。所以刻12部经，也就等于刻了一部大藏经。唐道宣《大唐内典录·历代众经举要转读录序》说：“观夫大圣乘机敷说声教，离恼为本，不在曲繁。故半颂八字，号称开空法道；一四句偈，喻以全如意珠。广读多诵，未免于生源；常不说法，乃闻于具足。”^①其精神是一致的。静琬当年计划镌刻的是哪几部，在他有生之年究竟是否已经刻完，尚需考证。

静琬开创的事业，其后由他的弟子们继承并发扬光大。辽清宁四年(1058年)赵遵仁《续镌成四大部经记》载：“静琬以贞观十三年(639年)奄化归真，门人导公继焉。导公没，有仪公继焉。仪公没，有暹公继焉。暹公没，有法公继焉。自琬至法，凡五代焉，不绝其志。”^②暹公、法公即僧惠暹、玄法。他们主持刊刻的时期，正当盛唐开元、天宝年间。据王守泰《山顶石浮图后记》载：“大唐开元十八年(730年)，金仙长公主为奏圣上，赐大唐新、旧译经四千余卷，充幽府范阳县为石经本。”^③著名的《开元释教录》作者智昇，就是当时奉命护送经本到云居寺的三位僧人之一。这一时期的刻经，以唐朝的宫廷写经为底本，校勘精良，价值较高。所刻经典也较多，可说是房山石经的全盛时期。天宝末年，虽逢安史之乱，但云居寺的刻经事业并未停顿。会昌废佛，云居寺也受到影响，但很快又复兴

① 《大正藏》第五五卷，第312页下。

② 参见中国佛教协会编：《房山云居寺石经》，文物出版社1978年版，第3页。

③ 参见同上书，第15页。

起来。不过，晚唐所刻的大部分是小部头经，且有许多是重复的。可见此时刻经并无一定的计划，只是为了供养、祈福而已。五代战乱，云居寺刻经亦告停顿。

（三）唐后刻经概况

房山石经的第二个刻经高潮是辽代。辽代统治者崇信佛教，敬奉三宝。除刊刻《契丹藏》外，大力支持房山石经的刊刻。从圣宗起，到兴宗、道宗，直到天祚帝时，始终维持不断。尤其是兴宗、道宗，对刊刻石经更为热心。辽赵遵仁撰《续镌成四大部经记》载：“我朝太平七年（1027年），会故枢密直学士韩公讳绍芳知牧是州。乃知自唐以降，不闻继造。……以具上事，奏于天朝。我圣宗皇帝，锐志武功，留心释典。既闻来奏，深快宸衷。乃委故瑜伽大师讳可元，提点镌修，勤讹刊谬，补缺续新。释文坠而复兴；梵匠废而复作。琬师之志，因此继焉。迨及我兴宗皇帝之绍位也，……常念经碑数广，匠役程遥。籍檀施则岁久难为，费常住则力乏焉办？重熙七年（1038年），于是出御府钱，委官吏贮之，岁析轻利，俾供书经镌碑之价。仍委郡牧相承提点。”^①天庆八年（1118年）志才所撰《续秘藏石经塔记》载：“至大辽留公法师奏闻圣宗皇帝，赐普度坛利钱，续而又造。次兴宗皇帝，赐钱又造。相国杨公遵勳，梁公颖奏闻道宗皇帝，赐钱造经四十七帙。通前上石，共一百八十七帙。”^②

除皇室之外，当地居民也对刊刻石经灌注了极大的热情。从各种刊刻题记可知，布施者来自四乡八方。不少人不但以个人身份布施，还结社共助刊刻。如应历十五年（965年）王正所撰《重修云居寺壹千人邑会之碑》载：“传如来心成众生性者，莫大于经；勒灵篇傲来劫者，莫坚于石。石经之义远矣哉！……寺主谦讽和尚，……见风雨之坏者，及兵火之残者，请以经金，遂有次序。……谦讽等同德经营，协力唱

^{①②} 参见中国佛教协会编：《房山云居寺石经》图版，第6页。

和,结一千人之社,合一千人之心。……无贫富后先,贵贱老少,施有定例,纳有常期。……故寺不坏于平地;经不坠于东峰。”^①除谦讽外,辽代主持刻经的僧人还有沙门留公、顺公,名僧通理,通理的弟子善伏。

金代可谓房山石经刊刻的第三个时期。金灭辽以后,房山石经仍然得到朝野的维护,故刻经事业赖以不坠。当时热心续刻石经的僧人有见嵩、玄英等。所刻有《大教王经》、《十地经》、四部阿含、《人本欲生经》、《坚意经》,以及唐宋翻译的一大批密教经典。

金末,石经事业又陷于停顿。元初,归源云公、藏山行泽相继住持云居寺,但对于石经已经无力顾及。至正元年(1341年),高丽僧慧月从五台山来游,见雷音洞(华严堂)石户摧毁,经石残缺。追思静琬之功,深致慨惜。遂向朝野道俗募化资财,修好石户。并请本国天台宗沙门达牧补写了残缺的经版5片,重新镌刻。

明洪武二十一年(1388年),姚孝广奉旨前往石经山视察。他见历代石经碑碣森列,深为感叹,曾题诗留念。几年后,明朝拨款修理了一次,但没有续刻石经。宣德三年(1428年),全真派道教徒陈风便与正一派道教徒王至玄等募刻《玉皇经》等四种道经,派人送入石室。(在今第七洞)这是明代中叶石经山唯一的道经刻石事件。明末万历、崇祯年间(1573—1644年),吴兴沙门真程劝募在京缙素葛一龙、冯铨等在北京石灯庵镌刻了《四十华严》、《梵网经》、《宝云经》、《四十二章经》、《六祖坛经》等,送往石经山贮藏。现在的第六洞就是当时开凿的,这是石经山最后的刻经事业了。

(四) 房山石经的价值

房山石经的刊刻,经历了从隋到明共一千余年。各时代刊刻的石经也各有特点。如静琬初刻以《涅槃》、《华严》等经为主;盛唐时刻了

^① 参见中国佛教协会编:《房山云居寺石经》图版,第5页。

《大般若经》等一大批重要的典籍。辽代刻经则在验明前朝所刻经本存缺的基础上,主要以《契丹藏》编次刊刻。辽金之际所刻以密教经典为主。而金代所刻,除四部阿含外,其余都是密教经典。各朝碑版型制亦有区别。这些石经分别度藏在石经山上九洞及云居寺西南压经塔地洞内。据有关记载,山上还有一个藏经洞,山下还有两个地穴,但至今尚未发现。

云居寺石经早就引起中外学者的注目。明大书法家董其昌曾为书“宝藏”二字题词。由于各种自然原因,加上国外收藏家曾想方设法收罗这稀世之宝,故云居寺石经颇有散损流失等情。1956年起,中国佛教协会会同有关部门,对房山石经作了全面的考察、发掘与整理工作。当时将九个石洞中的经版全部搬出编号,拓印七份,再如数送回原洞封锢。脱落、破碎而散置的碎块,则尽量拼合恢复之。地穴内的经版,经过编号拓印后,贮放在专修的房屋内。

在其后的几十年内,中国佛教协会组织人力、物力,对保存在佛教协会的一份房山石经拓片进行了全面的整理、研究。经整理、查对、拼接、分类编目,总共发掘、拓印了14510块经版,计1125部、三千四百八十卷。

房山石经具有珍贵的历史文物价值与学术研究价值。它的隋唐时代刻本依据当时的手写本佛经刊刻,其中包括了一批以宫廷写本为底本的写经。总数达350余部、一千二百余卷。对于校勘现存的大藏经,是极其珍贵的资料。它的辽金时代刻本大多依据已经亡佚的《契丹藏》刊刻。《契丹藏》是中国北方系刻本大藏经之祖,它收集资料广泛,校勘精良,且直接继承了唐代皇家官藏的传统,是当时质量最好的刻本大藏经。并通过《再刻高丽藏》而影响到现在世界上最为流通的《大正藏》。由于辽代不许书籍外流以及其他一些原因,《契丹藏》已经亡佚,现只剩近年发现的若干残卷。《契丹藏》的亡佚,是佛教界、学术界的一大损失。房山石经中辽金部分刻经,为我们保存了

200多帙关于《契丹藏》的原始资料,是一件十分值得庆幸的事情。现中国佛教协会已把这部分石经影印出版,以供各界之需。

房山石经中还保存了一批历代诸藏都没有收入的绝世孤本,约五十卷左右。可补历代诸藏之不足。另外,房山石经还保存了若干不同时期刻的疑伪经,为研究中国佛教的流传提供了新的资料。至于房山石经对研究中国文化史,研究北京地区各时期的历史、经济、文化、书法、雕刻、文字、职官、石刻艺术以及佛教史的珍贵资料价值,已经为世界各国学者所公认。

1961年3月4日,国务院公布的第一批全国重点文物保护单位名单,已经将房山云居寺塔和石经列入其中。一千多年来各民族佛教僧俗艰苦卓绝、团结奋斗而留下的这一份稀世瑰宝,将世代保存下去。

第五节 其他大藏经

佛教向世界各地的传播主要有两条路线:南传与北传。南传佛教最初传入斯里兰卡,然后由斯里兰卡传入缅甸、泰国、老挝、柬埔寨、印度尼西亚及中国云南西双版纳地区,所传承的经典是巴利语三藏。北传佛教又可分为两大系统:一大系统主要经由中亚传入中国,在中国孕育发展后,又传入朝鲜、日本、越南等国,所传承的经典是汉文大藏经。另一大系统传入中国西藏,在西藏孕育发展后,又传到广大的蒙古族地区以及尼泊尔、不丹等国,所传承的经典主要是藏文甘珠尔、丹珠尔。受上述诸种传承佛教的影响,中国除了汉文大藏经外,还有藏文大藏经、西夏文大藏经、蒙文大藏经、满文大藏经以及傣文大藏经传世。

一、藏文大藏经

藏文大藏经是藏传佛教经、律、论等典籍的总集。因用藏文传写，故名。它与汉文大藏经、巴利语系大藏经并列，是现存三种主要佛教大藏经之一。由于它分成甘珠尔、丹珠尔两部分，在藏传佛教地区一般都称它为甘珠尔、丹珠尔。

佛教于公元七世纪吐蕃王朝松赞干布时期，分由尼泊尔、内地两路传入西藏。在其后的流传过程中，印度密教取得了对当地本教以及汉地大乘佛教的胜利，所以藏传佛教大小乘兼容，以大乘为主；显密教兼修，以密教为重。松赞干布时期，藏族学者吞米桑布扎仿照梵文创制了藏文，佛典翻译也从此开始发展起来。公元八世纪赤松德赞时期，兴建了桑耶寺，正式创办译场，翻译出大量的经典。译师嘎哇百裁与昆·路意旺波松等编成了《丹迦目录》，包括从梵文、汉文译出的佛典 600 余种，分为 27 门，并把它们分作甘珠尔、丹珠尔两大部分，基本上奠定了藏文大藏经的基础。其后，佛典翻译不断发展，甘珠尔、丹珠尔的规模也不断扩大，并出现许多不同的印本，在藏传佛教流传区域内发挥着广泛而持久的影响。

甘珠尔原文意为“佛语部”，这一部分主要搜罗相传为佛所宣说的训诫，相当于汉文大藏经的经、律、秘密藏等三部分。最初形成于八世纪赤松德赞时期，先后编成的目录有《丹迦目录》（其中包括丹珠尔）、《青浦目录》、《旁塘目录》等。后刻版流通，各种版本的甘珠尔的分类及收经内容互有不同。如德格版甘珠尔分成律部、般若部、华严部、宝积部、经部、秘密部、涅槃部等七部分，总计 100 函，700 余部。那塘新版分成因乘般若部、果乘秘密部两部分，共计 103 函，600 余部。北京版分成秘密部、般若部、宝积部、华严部、诸经部、戒律部等六部分共计 106 函，1000 部。

丹珠尔原文意为“论疏部”，主要搜集历代佛教高僧的撰述，相当于汉文大藏经的论集部、经疏部、律疏部、论疏部、史传部等，其中还包括了部分五明杂著及西藏学者的撰述。最初形成于八世纪赤松德赞时期，被编入《丹迦目录》(其中包括甘珠尔部)。后刻版流通，各种版本的丹珠尔的分类及收经互有不同。如德格版丹珠尔分成赞颂部、秘密部、般若部、中观部、经疏部、唯识部、俱舍部、律部、佛传部、亲翰部、因明部、声明部、医明部、工巧明部、西藏撰述部、补遗经论部等十六部分，共计 213 函，3400 余部。那塘新版丹珠尔则分成赞颂部、秘密部、经释部、声明部等四部分，共计 224 函。北京版丹珠尔分成赞颂部、秘经疏部、经疏部等三部分，另附补遗及西藏撰述，共计 224 函，5100 余部。

十三世纪以前，藏文大藏经一直以手写本的形式流传。十三世纪以后，出现了刻本藏经。先后雕刻的刻本藏经有：

(1) 那塘古版，元仁宗皇庆二年(1313 年)至延祐七年(1320 年)由江河尔布主持雕印，是第一部木刻本藏文大藏经。由于至今没有发现该藏的版片与印本，所以也有人怀疑当初是否真的刻过这一部藏经。

(2) 永乐版，明成祖永乐八年(1410 年)在南京刻成，甘珠尔是全刊，丹珠尔只刻了六部。印本用朱砂刷印，故亦称“赤字版”。现版片已佚，印本传世者不多。

(3) 万历版，明神宗万历三十三年(1605 年)刻于北京。万历版的甘珠尔是永乐版的翻刻本。丹珠尔刻了 42 函。共计 147 函。现版片也已亡佚，但有若干印本传世。

(4) 理塘版，十七世纪初由云南丽江纳西族土司木增赞助，仅刻了甘珠尔。十七世纪末因战乱迁往理塘寺，故世称“理塘版”。现有印本传世，版片于 1908 年毁于兵火。

(5) 北京版，又名“嵩祝寺版”。清圣祖康熙二十二年(1683 年)

雕于北京嵩祝寺,系依西藏霞卢寺写本为底本。先刻了甘珠尔。清世宗雍正二年(1724年)又续刻了丹珠尔。有藏、蒙、满、汉四种文字的总目,并将《宗喀巴全集》、《二世章嘉全集》续刻补于丹珠尔中,这是其他版藏文大藏经所没有的。早期印本大都为朱砂刷印,故也称“赤字版”。现有印本传世,版片则毁于1900年庚子之役。

本版是清王朝官刻本,刻造精良,装帧豪华,版型较一般藏文大藏经大。每篋扉画都是手工绘制,色调鲜丽,大都出自藏、蒙宗教画家之手。本世纪五十年代初,日本曾据以编为151册(内含目录一册),影印出版。

(6) 卓尼版,清圣祖康熙六十年(1721年)至高宗乾隆十八年(1753年)在甘肃临潭县卓尼寺雕造。其中甘珠尔部据永乐版、理塘版与西藏写本复刻,丹珠尔部据德格版复刻。现有印本传世,版片已毁。

(7) 德格版,清世宗雍正八年(1730年)至高宗乾隆九年(1744年)在西康德格县雕造。甘珠尔部据理塘版和五世达赖在洛隆宗造的写本复刻;丹珠尔部则据霞卢寺写本并增补布顿目录所收典籍。现有印本传世,版片亦完好,藏于德格寺。

(8) 那塘新版。七世达赖主持刻造。甘珠尔部刻成于清雍正八年(1730年);丹珠尔部刻成于清高宗乾隆七年(1742年)。现有印本传世,版片已佚。

(9) 拉萨版,由十三世达赖主持于1933年在拉萨雕造,只有甘珠尔。现有印本传世,版片亦完好保存在拉萨。

(10) 昌都版,二十世纪据拉萨版复刻于昌都,只有甘珠尔,现版片已佚。

除上述国内刻本外,国外有刻本藏文大藏经两种,它们是:

- (1) 普拉卡版,刻于不丹的普拉卡,仅刻甘珠尔,今版片已佚。
- (2) 库伦版,1928年开始陆续刻印于今蒙古人民共和国乌兰巴

托。仅刻甘珠尔,为德格版的复刻本。

各种版本的藏文大藏经收经的数字互不相同,据统计,德格版藏文大藏经共收佛教典籍 4569 种,北京版共收 5962 种。藏文大藏经除了收入佛教经、律、论外,还收有文法、诗歌、逻辑、天文、历算、医药、工艺等各种著作。其中保存的一大批印度佛教的后期著作,如密教的轨仪等,大多数是在印度已经失传,而又不为汉文大藏经以及南传大藏经所收的。因此,藏文大藏经的价值,受到国内外学术界的高度评价。

藏文大藏经一般均采用贝叶经形式,长条散叶,两面刷印。每部或数部以夹板束为一篋,即通常所称的“梵篋装”。

1988 年,为了宏传藏传佛教与文化,在班禅大师的支持下,中国藏语系高级佛学院藏传佛教研究室与四川省阿坝州佛教协会合作,以金字写本《丹珠尔》为原本,由阿坝州理县藏文印刷厂承担印刷。此次共印刷 1000 部,于 1990 年 11 月全部出齐,在阿坝州首府马尔康举行了庆典与发行大会。这部《丹珠尔》除了向青海、西藏、内蒙古等许多地区和北京等地的学院与图书馆发行外,还发行到尼泊尔、不丹以及美国。

现在,《中华大藏经》(藏文部分)正在编辑,将陆续出版。这部大藏经集中了以往各种版本藏文大藏经的优点,将成为研究藏文佛典的最好版本。

二、西夏文大藏经

西夏文大藏经是用西夏文传写的佛教大藏经。又称“河西字大藏经”。根据现藏于北京图书馆的西夏文《过去庄严劫千佛名经》卷末的一篇愿文。早在西夏立国之初,西夏便开始有计划地把汉文大藏经译作西夏文。从第一代皇帝景宗天授礼法延祚元年(1038 年)起,到崇

宗天祐民安元年(1090年),前后53年,由国师白法信及智光等30余人参与,共译出经典812部、三千五百七十九卷,分作362帙。翻译所用的底本是北宋赠赐的《开宝藏》。后来,在西夏仁宗大庆元年(1140年)到乾祐二十四年(1193年),又据《开宝藏》、《契丹藏》重校了一次。校后是否刻版雕印,尚不清楚。另外,西夏后期也翻译了不少佛经。从现有资料看,当时译经的规模不如前期那样大,但这一阶段译经有一个显著的特点,就是随着藏传佛教的传入,所译经典很多都来自藏文大藏经。特别是仁宗时期,更是如此。

元世祖至元七年(1270年),曾由化身一行国师主持重新校勘并增补未译之经籍。至元三十年(1293年),忽必烈敕令在杭州万寿寺开版雕印,于元成宗大德六年(1302年)竣工。据载,该藏竣工后的十余年间,曾刷印过140余部。故该藏当时流传相当普遍。另外,据史料记载,元代还曾雕印过木活字的西夏文大藏经,现北京图书馆就收藏有木活字西夏文佛经。

随着西夏的亡国和党项族流散各地,与各地民族日渐融合,西夏文大藏经也日渐湮没。直到现代才在西夏故地陆续出现。现收藏在国内各图书、文博部门与私人收藏家手中。俄国与英国也有收藏,数量甚多。

三、蒙文大藏经

蒙文大藏经是以蒙文传写的佛教大藏经,又名《如来大藏经》或《番藏经》。最早的蒙文大藏经系元成宗大德年间(1297—1307年)在萨迦派僧人法光的主持下,由西藏、蒙古、回鹘、汉族等各民族僧人将藏文大藏经译为蒙文,在西藏刻版刷印后,在蒙古地区流通。明万历年间(1573—1619年),补译了部分人典籍,增入刊行。崇祯(1628—1644年)初年又进行一次刊校。其后在清康熙二十二年(1683年),

由和硕裕亲王领衔监修,重雕甘珠尔;乾隆六年(1741年)至十四年(1749年),又译校重雕了丹珠尔。全藏这才完备。现该藏经有印本传世。

由于蒙文大藏经主要据藏文大藏经翻译刊刻,所以它的结构分类也仿照藏文大藏经。

四、满文大藏经

满文大藏经是以满文传写的佛教大藏经,又名《国语译汉全藏经》或《国语译大藏经》。这部藏经是清高宗乾隆三十八年(1773年)根据汉文大藏经译为满文的。乾隆皇帝在本藏的序中说,译刻满文大藏经的目的,并不是溺于祈福求功德,而是因为当时已经有了汉、藏、蒙等三种文字的大藏经,独缺满文,似不妥当。另外,刻印满文大藏经,还可以供中外学习满文之用。所以,这部藏经只收入汉文大藏经的般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部,五大部外诸重单译经、密部经轨仪法陀罗尼、小乘经与集传、小乘律等,共计699种,108函,二千五百三十五卷。大乘律、论及小乘论等均未译出。该藏完成于乾隆五十五年(1790年),是在北京雕板印刷的。朱印。现拉萨布达拉宫藏有完整的全藏一部。承德原亦有收藏,现下落不明。

五、傣文大藏经

生活在中国西双版纳地区的傣族、布朗族、德昂族、佤族等少数民族信奉的是斯里兰卡南传上座部佛教。他们用自己创制的傣文来传写南传大藏经,从而形成中国特有的傣文大藏经。

傣文大藏经有三种不同的方言文字写刻本,即西双版纳傣文、德宏傣文和傣绷文。其内容可分为两部分:一部分经典与南传大藏经一

致,分作律、经、论三藏及藏外典籍等四大部分,它们是用傣文字母转写的巴利语原典。另一部分经典则是用傣文意译南传大藏经的典籍,其中还包括本民族僧人所作的有关经论疏释,同时还包括一批天文、历算、医药、历史、语言、诗歌、佛教故事等著作,都混同在佛典中在民间一起流传。

傣文大藏经的装帧形式有两种:贝叶刻写本与柁皮纸抄写本。贝叶刻写本亦即贝叶经。贝叶经的制作过程很复杂,要经过采叶、水煮、磨光、裁剪、烫孔等工序,再用铁笔在制备好的贝叶两面刻写经文,然后上色、晾干,用线把每卷装订成册,再集合若干卷,用细竹条贯线编成的硬夹捆束起来。抄写本又可分为摺装本与书册式两种。所用的柁皮纸坚韧耐磨,可以保存很长时间。

第四章 人物志

从来“法由人弘，人因法兴”。佛教在中国流行二千年，其间高僧大德，代有人出，像晴夜星宿，灿烂于河汉之间。他们有的舍生忘死，远绝荒野大漠，西行求法；有的妙善梵汉之音，极尽翻译之致，将毕生精力用于经典的传译；有的钩玄致幽，深研奥义，传播与发展了佛教理论；有的整顿教团，制定规章，奠定了中国佛教教团的发展基础；有的潜心撰述，修经造藏；有的律己极严，精于修持；有的方便摄众，广传佛理；有的开立门户，创宗建派；有的依傍国主，扩展势力；有的誓命护教，不屈不挠。从各个不同的角度为佛教的发展作出了贡献，使佛教成为中国传统文化的一个重要组成部分。本章即介绍中国佛教史上各方面的代表人物。

佛教作为一种在中国社会长期存在的宗教、一种社会文化现象，它的作用既有消极的一面，也有积极的一面。同样，古代诸位高僧大德对社会的作用，也具有两重性。对这种作用，应该客观地、全面地去分析。既不能盲目肯定，全面颂扬；也不宜全盘否定，统统批判。

对佛教宣扬的涅槃解脱，信之者，耗用毕生精力，孜孜以求；非之者认为只是一个虚幻的涅槃解脱之梦，实际并不存在。但不管今天怎样评价，这些僧人追求解脱的心情是真诚的，这种心情应当得到尊重；他们执著地、不顾一切地追求理想的精神是感人的，这种精神应

当得到赞扬。

介绍佛教高僧,并不否认佛教教团中历代都有若干败类。与一切团体一样,一旦发展壮大,就会鱼龙混杂,难免出现一些败类,但归根到底,这些败类并不能代表佛教。

第一节 佛教初传期的高僧

俗话说:万事开头难。为了在新的环境中站稳脚跟,求得发展,初传期中外佛教僧俗真可谓竭尽心力。理论在一个民族中实现的程度,取决于其满足这个民族的需要程度。所以,传教者必须善于利用中国传统的文化形式,善于迎合中国人的思想与要求。佛教传入中国初期,为了在中国站住脚,先要与本土的宗教信仰相融合,向在中国占统治地位的思想靠拢。因此,这一时期在中国活动的外来僧人大都给人以黄老之士的印象,而当时中国人所理解的佛教理论又大体等同于黄老思想。但值得注意的是随着加入佛教队伍的中国人的日益增多,佛教终于为人们所理解、所接受。可以说,佛教初传期,就是中国入不断理解佛教,佛教不断楔入中国社会的过程。

这一时期的有些僧人,如安世高、佛图澄等,已在本书的有关篇章作了介绍,此处不再赘述。

(一) 康僧会

康僧会,祖先原是康居国(古西域国,约在今巴尔喀什湖与咸海之间)人,世代居住在印度。父亲因从事商贸而移居交趾(今越南北部)。十多岁时父母双亡,服孝期满便出家为僧。康僧会“励行甚峻,为人弘雅,有识量,笃至好学。明解三藏,博览六经,天文图纬,多所综涉。辩於枢机,颇属文翰”(《高僧传》卷一)。从上述康僧会为父母服孝、博览六经和方技图书等记载看,康僧会虽然是外侨后裔,却在中

国社会环境中长大,深受中国传统文化的熏陶。像康僧会这样的人,正是进行中外文化交流的最好人选。

当时中国正处在三国分立时期,交趾属于吴国疆域。据说前此已经有优婆塞支谦因避汉末兵乱来到江东,支谦“博览经籍,莫不精究;世间技艺,多所综习;遍学异书,通六国语”(《高僧传》卷一)。孙权听说他很有才学,便拜他为博士。后来孙权建国称帝,又让他辅佐太子孙登。支谦在吴国翻译了不少经典,包括著名的《维摩诘经》、《阿弥陀经》等。但支谦毕竟是个优婆塞,他的宗教活动,大约均属个人性质,看来也不怎么从事传教弘法,所以吴国的人对佛教很不了解。有关的佛教史籍称:“吴地初染大法,风化未全”,“佛教未行”。鉴于这种情况,康僧会便把在吴国传教作为自己的任务。

赤乌十年(247年),康僧会来到吴国的京城建邺(今江苏南京),搭起茅屋,设置佛像,正式开始了他的传教事业。因为吴国人从来没有见过佛教僧人,所以康僧会的活动很快引起有关官吏的注意并报告给孙权,孙权把康僧会召来,康僧会向孙权介绍了佛教的基本情况与历史。并说:释迦牟尼逝世,虽然已经千年,但他的遗骨舍利还留在世上,非常神异。当年阿育王曾经造了84000座佛塔来供奉佛舍利。造塔建寺都是为了流传释迦之教。孙权听了康僧会的介绍,觉得荒诞无稽。说:你如果真能把这么神异的舍利给我拿来,我也为它造塔供奉。如果说假话骗人,我们国家有相应的刑法。据说康僧会通过烧香、祈祷,真的感应到了佛舍利。具体经过,《出三藏记集·康僧会传》是这样描写的:

会请期七日,乃谓其属曰:“法之兴废,在此一举。今不至诚,后将何及?”乃共洁斋静室,以铜瓶加几,烧香礼请。七日期毕,寂然无应。求申二七,亦复如之。权曰:“此欺诳也。”将欲加罪。会更请三七,权又特听。……三七日暮,犹无所见,莫不震惧。既入五更,忽闻瓶中锵然有声,会自往视,果获舍利。明旦呈权,举朝

集观，五色光炎，照耀瓶上。权自手执瓶，泻于铜盘，舍利所冲，盘即破碎。权肃然敬起，曰：“希有之瑞也。”会进而言曰：“舍利威神，岂直光相而已，乃劫烧之火不能焚，金刚之杵不能坏矣。”权命取铁槌砧，使力士击之。砧槌并陷而舍利无异。权大嗟服，即为建塔。（《出三藏记集》卷一三）

康僧会灵感舍利，从此成为佛教中十分有名的事件。不少典籍对此均有记叙。此事的故事性太强，也有的典籍说此事发生在吴末帝孙皓时，现真假已无法考证。不过，故事的整体形态倒很符合初传期某些佛教僧人依仗神通术立足的特征。从当时的历史情况来考察，说孙权帮助建立佛寺也不是不可能的。从考古发掘及史料记载来看，现江浙一带最古老的寺庙，的确是三国时孙吴所建。

据说因为当时所建的寺庙是吴国的第一所寺庙，故起名建初寺，并把建初寺所在地命名为佛陀里。从此，佛教开始在江东迅速传播。

吴末帝孙皓不信奉佛教。据说他认为佛教不符合中国的圣教，曾经有意焚烧塔庙。他把康僧会召来，问道：“佛教说善恶会有报应，这有什么依据呢？”康僧会说：“如果帝王能够以孝慈训世，那么会感招赤乌翔集，老人星见；如果能够以仁德育物，那么甘泉就会涌出，嘉禾就会生长。做善事既然有这样的祥瑞，做恶事也同样会有相应的征兆。所以在隐蔽处作恶，自以为无人知道，但鬼神会惩罚他；公开作恶，当然会受到人们的惩罚。”当时中国主张天人感应，盛行谶纬神学。认为如果君王行为端正，上天会降下瑞兆。所谓赤乌翔集之类，就是瑞兆的表现。如果君王行为不端，上天也会示警。例如地震、彗星等等。康僧会借用这些中国当时的流行观点来说明佛教的因果报应，虽然并不符合佛教的原意，却适合了孙皓的接受能力。康僧会接着说：“《易经》上说：‘积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。’《诗》中也说：‘求福不回。’这些话虽然是儒家的格言，却也正说明佛教的道理。”康僧会的上述说法，充分体现了初期佛教徒如何依傍中

国传统思想以求得自身发展的特点。

据说孙皓听了上述话,便说:“既然佛教讲的道理与周公、孔子讲的都一样。那么我们已经有了周公、孔子,还要佛教干什么?”康僧会说:“周公、孔子所讲的道理比较贴近日常生活,而佛教讲的则比较深奥幽远。所以作恶的会永远在地狱受苦;为善的则能享受天官的幸福。用这种方法来劝人们为善,不也是一件非常重要的事吗?”^①这段话,生动地说明了佛教的社会作用,也说明了佛教为什么会受到历代统治者的欢迎。

据说经过康僧会的努力,孙皓不但不再反对佛教,甚至正式接受了五戒,成为一个佛教信徒。

除了传教,康僧会还从事佛经的翻译、编辑与注解。现大藏经中尚保存他翻译的经典两种:《六度集经》与《旧杂譬喻经》。

西晋太康元年(280年)九月,康僧会因病逝世。

(二) 朱士行

朱士行,三国时曹魏颍川(今河南许昌东)人。《出三藏记集·朱士行传》称他“志业精粹,气韵明烈。坚正方直,劝沮不能移焉。少怀远悟,脱落尘俗”(《出三藏记集》卷一三)。说明他意志刚强,志向远大。

朱士行少年时便出家为僧。在朱士行之前,中国人已经有出家修行的佛教徒。如东汉严佛调,曾与安玄一起翻译过《法镜经》,史籍上称:“沙门严佛调”,可见是出家人。不过,当时佛教的戒律还没有传入,中国的出家人没有能够严格按照印度佛教的仪轨举行各种皈依与受戒仪式,只要信奉佛教又剃光头发,就算出家了。所以史籍称:直到曹魏初年,“虽有佛法而道风讹替。亦有众僧未禀归戒,正以剪落殊俗耳”(《高僧传》卷一)。三国魏嘉平年间(249—254年),中天竺僧人

^① 事见《高僧传》卷一《康僧会传》,《大正藏》第五〇卷,325页下。

昙柯迦罗来到洛阳，译出《僧祇戒心》，并创立了羯磨法受戒。从此中国有了僧人受戒法。朱士行出家时，这些规矩已经建立起来，他是依照正式的规范履行了出家手续的，所以有的经典称他是中国第一个真正的沙门。

印度佛教分为小乘、大乘两大派别。初传时，两大派别都传入中国。例如安世高传译的主要是小乘经典；支娄迦讖传译的主要是大乘经典。开始时，这两大派别并没有显出究竟哪一派更得势。但从曹魏起，大乘般若学开始崭露头角。这里，一个重要的契机就是正始玄学的影响。正始玄学论究世界的本源，主张“以无为本”。而大乘般若学主要论述“诸法性空”。两者有了共同的接触点。佛教入华，一直依附着中国的传统思想以求发展，所以，玄学的兴起，使得般若学得到一个攀援而上的机会。

当时中国僧人主要依据《道行经》来研究般若学。《道行经》是东汉光和二年(179年)由支娄迦讖翻译的。属于《小品般若经》系统。翻译时，支娄迦讖借用中国道家的一些名词来翻译佛教的概念，例如把“波罗蜜行(到彼岸行)”翻译为“道行”；把“如性(真如)”翻译为“本无”。使得这部经在当时玄学盛行的大背景下得以迅速为人们所重视。

朱士行出家后，专心研究经典，《道行经》就是他经常钻研的。不过，这部经典由于是早期译经，译文过于简略，许多地方删略过多，以致经文脉络模糊，有时上下文意不通，内容相互矛盾。凡此种种，使得这部经很难读。朱士行曾经在洛阳多次讲解这部经典，深深为此而苦恼。认为如此重要的一部大乘经典，竟然没有一部较好的译本，实在是一件非常遗憾的事。于是产生西行求法的念头。

曹魏甘露五年(260年)，他从雍州(今西安西北)出发，开始了艰辛的行旅。经河西走廊，出玉门关，西渡流沙，终于来到于阗(今新疆和田)。于阗是当时西域一个影响较大的国家，也是佛教传播的一个

中心。朱士行在这里果然找到了《放光般若经》的梵文原本。该本共 90 章,约 60 多万字。

西行的目的终于达到,朱士行便派遣弟子弗如檀等 10 人把寻访得到的《放光般若经》原本送回中原。可当时于阗国主要流传小乘佛教。当时大乘、小乘两派斗争非常激烈。大乘批评小乘是小根机,只知自利,不知利他。小乘批评“大乘非佛说”。所以,当地的小乘佛教徒听说朱士行等要把大乘的《放光般若经》送到中原,就极力制止。于阗国王听信了他们的话,果然禁止朱士行把《放光经》原本送走。朱士行无奈,要求国王允许烧经为证。亦即把经放到火里去烧,如果烧不掉,就证明经中讲的是佛教真理。国王答应了。据说当时在殿前架起柴堆,点火焚烧。朱士行临火祈祷:“如果佛教能够在汉地流传,经就不会被烧。”然后把经投入火中。据说经书一投入,大火就灭了,而经书本身一点损伤也没有。目睹此事的国王、大臣十分吃惊,只好让朱士行把经本送走。

佛教中诸如此类的神异故事很多。这个故事反映的当时西域大、小乘佛教激烈斗争的情况还是可信的。朱士行于魏甘露五年从雍州出发,到晋太康三年(282 年)才由其弟子将《放光般若经》的原本送到中原。其间经历了二十余年。除了路途的艰辛、访经的困难之外,小乘佛教徒的留难,大约也是主要原因之一。

《放光经》送到后,又过了十年,到晋元康元年(291 年)才由于阗国僧人无罗叉与河南居士竺叔兰译出。《放光经》属于《小品般若经》系统,虽然仍然不是《般若经》的全本,但对当时佛教义学的影响很大。译本风行各地,成为佛教般若学的主要依据。很多学者都研究并为它作注疏。据说中山(今河北定县)的一位僧人把这部经典抄写送回中山时,中山王与僧众具备幡幢,出城 40 里迎接。由此可见当时人们对这部经典的重视程度。

朱士行本入留在于阗,没有返回中原。据说他 80 岁时在于阗逝

世。佛教传说,朱士行死后,人们按照佛教传统为他进行火化。可是柴火已尽,朱士行的尸体仍然完好无损。大家非常惊奇,于是祝祷说:“诸行无常。如果您真的已经得道,那您的肉体应该毁坏。”话声刚落,尸体应声而碎。于是人们为他造塔供养。

朱士行是中国历史上第一个西行求法的人。当时西行的道路十分难走,但朱士行凭借坚毅的献身精神,终于达到了求法的目的,从而在中国佛教史上占据一席之地,赢得后人的赞扬。前面叙述的关于朱士行的种种神异传说,实际正是后人景仰的表现。

(三) 竺法护

竺法护是中国西晋著名的佛经翻译家。他原是大月支人,世世代代生活在敦煌。八岁时出家,拜沙门竺高座为师。他本来姓“支”,按当时的习惯,徒从师姓,所以改姓“竺”。他的名字“法护”,梵文作“昙摩罗刹”,估计也是出家以后取的。

竺法护天性聪明,据说他每天读经一万言,过目能诵。除了佛经之外,他对中国传统的各种典籍也十分重视,进行过认真的钻研。由于这种经历,为他从事佛经的翻译奠定了良好的基础。据史籍记载,竺法护事业心很强,至于人世间的毁誉好恶,他从来不放在心上。

西晋时,中国的佛教有了很大的发展。各地已经建立了不少寺庙,但对经典的研究却非常肤浅。翻译成汉文的经典数量也不多。于是竺法护慨然发愤,以传译佛教经典为己任,他随同师傅来到西域,游历了西域各国。当时西域小国分立,语言也很复杂,据说流传着36种语言与文字。竺法护认真学习了这些语言文字,“综贯诂训,音义字体,无不备识”(《高僧传》卷一),并收集大批佛经原本回国。回国之后,从敦煌到长安,他沿途传译经典,后又在长安青门外建立寺院,专事译经传教。他的名气越来越大,有数千僧徒跟从他修行与学习佛教。他还到各地弘化,无论走到哪里,都孜孜不倦地坚持佛经的翻译。由于他原籍敦煌,所以大家都称他为“敦煌菩萨”。

据说他戒行精勤，德化遐布。在长安时，信徒们布施了很多财物，但他从来不以财物为意。有一次，关中的一个世家大族来向竺法护告急，说是有紧急事，想要 20 万钱。竺法护尚未答腔，侍奉在旁边的十三岁小沙弥法乘就回答说：“和尚已经允诺了。”此人走后，沙弥说：“我看此人神色不对，不像是来要钱的，可能是来试试和尚的道德如何。”竺法护说：“我也这么想。”果然，第二天这个人带着全族一百多口归依佛教，请求竺法护为他们授五戒。原来这个人的确是来试试竺法护，看他是不是像所宣传的那样放弃世间的一切执著而追求涅槃解脱。结果看到连侍奉竺法护的小沙弥都不把财物放在心上，非常敬佩，就带领全族信奉佛教。这个故事说明当时竺法护以道德感人，受到人们的尊重。

晋惠帝(290—306年)时，发生“八王之乱”，关中百姓流离。竺法护也带领门徒避居滏池(今河南)。后来因病逝世。逝世的具体时间不清，享年七十八岁。从现有记载看，他翻译的最后一部经典是建兴元年(313年)十二月二十六日译毕的《大净法门经》，所以估计他大约死于建兴年间(313—316年)。

从晋武帝泰始二年(266年)到晋愍帝建兴元年(313年)，竺法护从事译经，共有 48 个年头。所翻译的经典据《出三藏记集》的记载，为 159 部、三百零九卷。但当时有些经典已经失传，实际尚存的只有 95 部。后来的目录对竺法护的译经续有增加。唐代智昇《开元释教录》考定竺法护的译经为 175 部、三百五十四卷。但实际存在的只有 91 部、二百零八卷。近人吕澂认为，《开元释教录》所载录的那些经典并非全部是竺法护翻译的；另外，也有竺法护翻译的经典而被误挂在别人名下。据他考定，竺法护翻译并现存的经典为 84 部、一百八十八卷。

竺法护翻译的经典既有般若类、华严类、宝积类，又有大集类、涅槃类、法华类。他既翻译了大乘经，又翻译了大乘律，还翻译了本生类

经典与西方贤圣部等等。基本涵盖了全部大乘经典。为大乘佛教在我国的广泛流传创造了良好的条件。他翻译的不少经典,如《光赞般若经》、《密迹金刚力士经》、《普曜经》、《正法华经》、《首楞严经》、《维摩经》、《楼炭经》,都对后代产生重要影响。《出三藏记集》卷十三说:“经法所以广流中华者,护之力也。”是一句很恰当的评价。

以往中国的佛经翻译,在风格上有两种倾向。一种称为“直译”,即尽量尊重原文,文词上不甚修饰,读起来比较困难。一种称为“意译”,即尽量考虑文句的通顺易懂,但有时不怎么尊重原文。竺法护的翻译风格倾向于前一种。但是,由于他具有较高的中文素养与西域语言的素养,所以,虽然他翻译的经典“言准天竺,事不加饰”,给人以“辞质胜文”的印象,但基本还是比较好懂,与以前那些无法卒读的直译经典相比,真有天壤之别。所以受到当时人们的欢迎。

竺法护另一个贡献是他带出了一批弟子与助手,这些人其后对中国佛教的发展不同程度地都有点成绩。他的弟子中最著名的是竺法乘,也就是前面提到过的那个小沙弥。他后来在敦煌立寺延学,对于敦煌地区佛教的发展起到重大作用。竺法护译经的助手中最有名的是聂道真。聂道真通达梵文,擅长文学,他与父亲聂承远一起参与竺法护的译事,积累了丰富的经验。竺法护死后,他自己独立从事佛经的翻译,并把竺法护翻译的经典编制为目录,即《聂道真录》。这个目录虽然已经亡佚,但是由于不少经录都引用了这个目录的内容,所以现在还可以根据其他经录大体知道这部目录的基本情况。

(四) 帛尸梨密多罗

帛尸梨密多罗,意为“吉友”。西域僧人,从姓氏看,可能是龟兹人。人们都称他为“高座”。“高座”即上座,是当时对佛教中资格较老,有地位的人的称呼。据说他本来是国王的儿子,应该继位为君。但他把王位让给了弟弟,自己出家为僧。《高僧传》卷一称他:“天姿高朗,风神超迈,直而对之,便卓出于物。”更加上他聪明善辩,所以得到当

时不少人的欢迎。

帛尸梨密多罗是西晋永嘉年间(307—313年)到内地的。当时中国北方正值大乱,司马睿、王导等在南方建立东晋,建都建康(今江苏南京)。于是帛尸梨密多罗也来到建康,住在当年康僧会建造的建初寺中。据说丞相王导与他初次见面,就引为同类,十分赏识他。魏晋时代,非常流行人物品评,一个人,如果能够得到名人的几句好评,顿时身价百倍。帛尸梨密多罗被王导赏识,顿时也成为名人。当时的名士、官宦如太尉庾元规、光禄周伯仁、太常谢幼舆、廷尉桓茂伦争着与他交往。

帛尸梨密多罗与名士们交往,对不同的人采取不同的态度。例如有一次王导来看他,他宽怀解带,侧躺在榻上与王导谈天说地。过了一会,尚书令卞望之也来看望他,他连忙起来,整衣敛容,端端正正坐着接待卞望之。有人问他为什么这样,他说:“王公风道期人,卞令轨度格物,故其然耳。”(《高僧传》卷一)由于帛尸梨密多罗的这种处世方法,所以大家都喜欢与他交往,名气也就越来越大。他虽然不会汉语,与名士们交往全凭翻译。但凭借他过人的聪明与夺人的风采,与他往来的人“神领意得,顿尽言前。莫不叹其自然天拔,悟得非常”(同上)。

帛尸梨密多罗善持咒术。在这以前,咒术一类的东西还没有传入江东,帛尸梨密多罗主持翻译了《大灌顶经》、《大孔雀王神咒经》等,是最早把印度佛教的密法传入中国的僧人。这些密法在当时虽然影响不大,但对后世却有深远影响。例如敦煌文献中就保存有不少《大灌顶经》的抄本,证明这部经在敦煌极其流行。他还向弟子觅历传授了印度的梵呗,在古代甚为流行。

东晋咸康年(335—342年)中,帛尸梨密多罗逝世,终年八十余岁。由于他经常在石子岗东面修头陀行,所以死后便葬在那里。后来并在那里修建了寺庙,名字就叫“高座寺”。

帛尸梨密多罗可称是外国来华僧人的代表性人物之一。他的成绩,主要的不在于翻译了几部经典,而在于以自己人格的力量与绝顶的风采,迅速与中国的知识阶层取得认同,从而推动了佛教的传播。

(五) 释道安

释道安是中国东晋时杰出的佛教学者。他的一生,标志着中国佛教初传期的结束,从此进入波澜壮阔的发展时期。因此,他可以称为中国佛教史上划时代的代表人物。

释道安生于西晋怀帝永嘉六年(312年,一说西晋愍帝建兴二年,314年),常山扶柳(今河北冀县境)人。俗姓卫。本是读书世家,但道安幼年时父母双亡,由外兄孔氏抚养长大。七岁开始读书,聪颖异常,所学之书,再览能诵。被当地视为奇才。十二岁时出家为僧,由于他长得形貌黑丑,所以不被剃度师所看重,让他参加田间劳作。道安任劳任怨地劳动三年,勤勤恳恳,严守戒律。三年以后,他向剃度师提出要读佛经。师父给他一卷《辩意经》,大约有5000字。道安把经带到田间,劳动休息时便拿出读诵。晚上回到寺庙,把经还给师父,要借新经。师父说:“昨天借的还没有读完,怎么又借新的呢?”他说:“我已经背下来了。”师父不大相信,也没有多说什么,就又给了他一部《成具光明经》,近一万字。第二天道安又背下,要换新经。师父不相信他真的背下来了,一复核,果然背得一字不差。师父非常吃惊,从此对他另眼看待。

等到道安受过具足戒,师父就允许他四处参学。大约在东晋成帝咸康元年(335年),道安二十四岁那年,他在石赵的鄗都(今河南临漳县境)遇见了佛图澄。佛图澄是西域僧人,据说他志弘大法,善诵神咒。能役使鬼神,彻见千里外事。又能预知吉凶,兼善医术。《高僧传》中记载了不少关于他的神通故事。石勒、石虎称帝后,对他特别尊重,有事必谘而后行。佛图澄与年轻的道安见面后,长谈终日,非常赏识他。当时有些人因为道安貌丑而轻视他,佛图澄说:“这个人的远见

卓识，你们都比不上。”道安自此师事佛图澄。佛图澄讲经之后，常常让道安复讲。那些看不起道安的人商议说：“我们找点难题，好好难为难为他。”到下次讲经，他们果然出了不少难题。但道安挫锐解纷，行有余力。众人大为叹服。所以当时流传出一句话：“漆道人，惊四邻。”当时把出家人称为“道人”，“漆”是形容道安长得黑。从此道安得到同伴的佩服。

当时，不少佛教学者大多只能拘泥于自己所师承的一点佛学知识。道安则认为：“释迦牟尼虽然已经逝世，但他所宣扬佛法真理还是可以通过学习得到。应该彻底搞清那些深奥的道理，使得佛法在世界上真正传播起来，使得学习佛法的人都能有所依据。”所以他一有机会就游方问道，访寻经典。

后赵太宁元年(349年)石虎逝世，后赵大乱。道安为避乱而迁居牵口山(邺都西北)，352年末或353年初，因为天灾与旱蝗等原因，展转到飞龙山(今河北石家庄西南)、太行恒山(今河北阜平北部)等地避难。由于好学深思，道安的佛学水平已经大大提高。道安以前，中国僧人学习佛教义理时，往往喜欢采用中国传统的观点去比附，称为“格义”。佛教初传，格义可说是一种比较简捷的方法。但这种方法往往曲解了佛教的真实含义，因此，实际上已经成为人们真正掌握佛教思想的重要障碍。道安认识到格义的方法是错误的，并提出应该予以废止。这对于当时的佛教界是一大进步。随着道安学业的进步，他的名声也越来越大。《高僧传》卷五载“改服从化者中分河北”。355年，武邑(今河北武邑)太守卢歆羡慕他的名声，派沙门敏见苦苦邀请，道安不得已，受请到武邑讲解佛经，受到当地的欢迎。

356年，道安四十五岁时曾一度回到邺都，这时他已经是带领数百徒众的教团领袖。360年，因担心前燕慕容儁之死会引起像石虎死后那样的动乱，道安带领弟子避居王屋女休山中的洧泽(今山西阳城西南)。在这里，他研习、注释了不少经典，所写的若干经序，保存至

今。364年,由于前燕攻略今河南南部,他来到陆浑(今河南嵩县)。这里的生活条件特别艰苦,只能山栖木食。365年,他决定南投襄阳(今湖北襄樊)。途经新野(今河南新野)时,道安对弟子们说:“今遭凶年,不依国主,则法事难立。”(《高僧传》卷五)决定派同学竺法汰、法和带领若干人分别到扬州、四川传教。自己带领其他人到襄阳。道安的这个决定虽然是由于环境困难不得不为,但对于佛教的进一步传播也起到积极的作用。

当时襄阳属于东晋,社会环境比较安定。道安到达襄阳,受到当地人士的热烈欢迎。襄阳名士习凿齿原来就很仰慕道安,曾经有过通信往来。听说道安来到,立即前往欢迎。据说他们初次见面,习凿齿自我介绍:“四海习凿齿。”意为自己是四海著名的大名士。道安回答:“弥天释道安。”则不但四海有名,且普天皆覆了。一时传为美谈。所以后人提到道安,常称他为“弥天释道安”。也有人认为道安的这个回答太不客气,与道安的性格不合,怀疑这段故事是后人编造的。不过道安与习凿齿早就有书信往还,相互已经有了一定的友谊。过去又没有见过面。初次相见,双方都很高兴。在这种情况下,开开玩笑,来个文字游戏,是完全可能的。这说明道安性格中也有一定的诙谐成分。习凿齿与道安见面后,非常佩服。他写信给谢安,赞扬道安是“故是远胜非常遭士,师徒数百,斋讲不倦。无变化伎术可以感常人之耳目;无重威大势可以整群小之参差。而师徒肃肃,自相尊敬。洋洋济济,乃是吾由来所未见。其人理怀简衷,多所博涉,内外群书,略皆遍睹,阴阳算数,亦皆能通。佛经妙义,故所游刃”(同上)。由此说明道安及其教团以其道德人品得到襄阳人士的敬重。

道安在襄阳居住了15年。由于环境安定,他致力于佛法的传播,经典的研究、整理。并积极地组织力量进行经典的翻译。《出三藏记集》记载他著的对佛经的注与解共二十余卷。他还整理众经,撰写了《综理众经目录》,对佛教文献学作出巨大贡献。

道安的名气虽然很大,但他律己很严。从来以教团的普通成员要求自己。据说,有一次习凿齿送给他10个梨。他亲手把梨切成一块块的小块,徒众们每人一块,毫无参差。虽然受到东晋官宦的热烈欢迎,但他始终不卑不亢,保持着方外人的身份。如有一次襄阳大饥,郗超特意让人送来白米千斛,还有一封长长的信,以表达自己的仰慕之情。道安的回信却只有一行字:“损米,弥觉有待之为烦。”意思是说:糟蹋着这些白米,更加觉得肉体是多么累赘。束短意长,不但不使人感到疏慢,反而使人感到亲切。东晋的贵要纷纷与道安交结,如桓朗子、朱序等等。晋孝武帝特地下诏,称:“安法师器识伦通,风韵标朗。居道训俗,徽绩兼著。岂直规济当今,方乃陶津来世。俸给一同王公,物出所在。”(《高僧传》卷五)即由襄阳当地供给道安相当于王公的俸给。不但东晋重视道安,其他国家的君王官吏也纷纷表示崇敬。如前秦苻坚派人送来了外国的金箔倚像、金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像等,前秦凉州刺史杨弘忠送来黄铜万斤。道安的影响越来越大。前秦苻坚经常说:“襄阳有释道安,是神器。方欲致之,以辅朕躬。”(同上)

东晋孝武帝太元四年(379年),苻坚派苻丕攻破襄阳,获致道安,终于实现了宿愿。他高兴地对仆射权翼说:“我以十万之师取襄阳,只得到一个半人。”权翼问:“哪一个半人?”苻坚说:“安公一人,习凿齿半人也。”因为习凿齿个子比较矮,所以苻坚戏称他为半人。从中也可以看出苻坚对道安的重视与得到道安的喜悦之情。

从此道安到了长安,住在五重寺。座下有徒众数千,十分兴盛。苻坚对他非常尊重,下令学士们不管遇到什么困难,都去请教道安。而道安也的确博识多才。一次,蓝田县出土一个大鼎,鼎上有篆字的铭文,但没有人能够认识。拿去请教道安。道安说:这是古篆书。并马上用隶书把铭文写出来。还有一次,有人拿一个铜斛在市上卖。这个铜斛形状很古怪,谁也不认识。请教道安,道安说这是王莽改制时造的衡器。所以长安流传一句话:“学不师安,义不中难。”就是说,不拜

道安为师,就不能学到真正的知识。一次苻坚让道安与自己同辇出游。仆射权翼说:“按规矩天子的法驾出巡,应由侍中陪同。道安是个毁形的和尚,怎么能与天子同辇?”苻坚听了勃然大怒,说:“安公道德可尊,就是有人用天下来和我换道安,我也不会答应。与我同辇的这点小事,还配不上道安那崇高的道德。”说着,下令权翼扶道安上辇。

苻坚自从统一北方以后,一直怀着进而统一全国的雄心。所以时刻计划要征服东晋。对于这件事,前秦内部的争议比较大,不少人认为这样太冒险。由于道安为苻坚所信重,所以很多人希望道安能够劝说苻坚放弃进攻东晋的计划。道安果然向苻坚进谏,但苻坚执意不从。后淝水之战大败,前秦也因此而衰亡。

前秦建元二十一年(385年)二月八日,道安逝世于长安五重寺。

道安一生对中国佛教作出重大贡献,主要有如下几项:

(1) 他致力于佛教教团的建设,制定了《僧尼规范》、《佛法宪章》等教团共同遵守的行为准则。他改变以往徒从师姓的习俗,规定佛教弟子一律以“释”为姓。凡此种种,很快为天下寺舍遵从,加强了佛教内部的统一性与凝聚力。

(2) 他培养了一大批弟子,并派遣弟子们四出传教,不少弟子成为各地佛教教团的骨干与领袖人物,对于佛教在全国的广泛传播起到积极作用。如东晋著名高僧释慧远就是他的弟子。

(3) 他组织翻译佛教经典,从理论上总结了佛经翻译的经验得失,提出“五失本、三不易”,成为中国佛经翻译的一块里程碑。他提出格义的错误,带头钻研佛教义理,注解了一批经典,大大提高了中国佛教的理论水平,为佛教从玄学笼罩下挣脱出来走独立发展的道路奠定了良好的基础。他不以神仙方术为手段,而致力于理论研究的态度,改变了以往人们对佛教的观感,得到一大批中国知识分子的认同。

(4) 他致力于佛教经典的收集、整理、编目,使得杂乱的佛教经

典开始有章可循。他编纂的《综理众经目录》开创了我国综合性佛经目录的先河,清理、考证了古代佛教史中一些长期混乱不清的问题。为佛教文献学作出贡献。

(5) 最后应该提到的是,当时鸠摩罗什已经在西域活动。道安听到鸠摩罗什的名声,就竭力劝说苻坚设法迎请。后苻坚终于派吕光到西域迎请鸠摩罗什。如果说道安在中国佛教史上结束了一个时代,则鸠摩罗什在中国佛教史上开创了一个时代。鸠摩罗什因为道安的举荐而得来华,则道安的功绩也是不能抹杀的。据说鸠摩罗什在西域也已经远闻道安的风采,称道安为“东方圣人”,经常遥向东方礼敬。罗什到内地时,道安已经去世,罗什深以为恨。

释道安以自己的行动树立了一个佛教高僧的典范,受到后世僧人的景仰。

第二节 迅猛发展期的高僧

鸠摩罗什来华,大力传述印度佛教龙树中观学说,使得佛教般若学与魏晋玄学从理论上划清界线,从此中国佛教踏上独立发展的道路。从此时起到南北朝晚期止,中国佛教高歌猛进,大批的经典被翻译,各种各样的学说被人们研究,随着研究的深入,不同的学派开始出现,佛教在各个领域都得到迅猛的发展。在这个过程中,高僧大德层出不穷,犹如灿烂的群星。

(一) 鸠摩罗什

鸠摩罗什是著名的佛教翻译家,对中国佛教的发展作出重要贡献。

罗什的父亲是印度人,从印度越过葱岭来到西域龟兹(今新疆库车)。龟兹王对他甚为仰慕,把妹妹嫁给他。于东晋康帝建元二年(344

年)生下罗什。所以罗什兼有印度、中国两种血统。

罗什生后不久,罗什母亲就出家为尼。罗什七岁时,随同母亲一起出家。罗什从小聪明异常,每天能够背诵偈颂 1000 首。按照印度输罗迦体,一首偈颂有 32 个音节,也就是每天背诵 32000 音节。“诵毗昙既过,师授其义,即自通达,无幽不畅”(《高僧传》卷二)。九岁时,罗什跟随母亲到罽宾(今克什米尔)拜当时著名的小乘法师槃头达多为师,学习杂藏、《中阿含》、《长阿含》等小乘经典。达多带他去见国王,国王让罗什与其他论师辩论。论师们见罗什年幼,看不起他,出言很不礼貌。但辩论中却一个个输给罗什。国王十分高兴,按照该国最高的待遇礼遇罗什。十二岁时,其母携带罗什返回龟兹。中途在沙勒(今新疆喀什)停留一年,学习说一切有部的《阿毗昙论》,还学习了许多外道的著作,如四吠陀、五明诸论以及阴阳星算等等。知识越来越丰富。当时莎车(今新疆莎车)有一位著名的大乘僧人,名叫须耶利苏摩,精通大乘典籍。罗什以前没有学过大乘,此时跟从须耶利苏摩学习了大乘理论,非常感慨,说:“我以前学习小乘,就好比一个人不认识黄金,把黄铜当作宝贝。”从此专心钻研大乘,学习了《中论》、《百论》、《十二门论》等大乘中观派的基本著作。接着他跟随母亲来到温宿(今新疆温宿),当时温宿有一位修道士,能言善辩,名震西域。他曾经公开宣布,“谁能够在辩论中胜我,我将斩首相谢”。罗什用中观派的真俗二谛理论与他辩论,这个修道士惘然若失,稽首归依罗什。这样一来罗什的名声如日中天,传遍西域。龟兹王亲自到温宿迎接罗什。二十岁时,罗什正式受具足戒,并跟从卑摩罗叉学习《十诵律》。罗什在龟兹传播大乘思想,受到人们的欢迎。据说罗什的师父槃头达多听到这种情况,特意赶到龟兹。质问罗什:“大乘到底有什么好?你要改宗大乘?”罗什说:“大乘主张的‘诸法性空’理论比小乘高明。”经过一个多月的反复辩论,终于说服了槃头达多。槃头达多感慨地反拜罗什为师,说:“从今以后,和尚是我的大乘师,我是和尚的小乘师。”西

域都把罗什供为天人，罗什每年讲经，诸王长跪座侧，让罗什踏着自己的脊背登座，由此可见罗什在西域受尊敬的程度。

罗什的名声也传到内地。当时苻坚称帝关中，建元十三年(377年)，太史奏报：“有星见于外国分野，当有大德智人，入辅中国。”苻坚说：“朕闻西域有鸠摩罗什，襄阳有沙门释道安，将非此耶？”(《高僧传》卷二)建元十五年(379年)，苻坚攻破襄阳得到释道安。道安也建议苻坚迎请鸠摩罗什。所以苻坚于建元十八年(382年)派遣骁骑将军吕光等人率兵7万西伐龟兹，迎请鸠摩罗什。临行之前，苻坚召见吕光，说：“朕闻西国有鸠摩罗什，……为后学之宗，朕甚思之。贤哲者，国之大宝。若克龟兹，即驰驿送什。”(同上)

吕光领兵攻破龟兹，得到了罗什。他引兵东返的路上，得到淝水之战大败，以及苻坚被姚萇所害的消息。于是他留驻在姑臧(今甘肃武威)，没有继续东返。过了一段时间，他自建后凉，称元太安。

吕光本人对佛教并不感兴趣。因此，他对罗什不太尊重。不仅如此，他看罗什很年轻，有点瞧不起罗什，有时甚而戏弄罗什。如强逼罗什与龟兹王女结合，让罗什骑牛、骑劣马以看笑话等等。后凉从太安元年(386年)吕光建国，到神鼎元年(401年)吕隆归降后秦，先后共十六年。罗什滞留在后凉的这段期间没有做什么传播佛教的事。不过，他趁这个机会学习了汉语，为今后的佛经翻译奠定了良好的基础。

后秦姚萇、姚兴父子因慕罗什的大名，曾经数次遣使后凉，希望得到罗什。后凉吕氏虽然自己并不能用罗什，但知道罗什很聪明，怕为姚秦所用，所以一直不肯放行。后秦弘始三年(401年)，姚兴遣军破后凉，吕隆归降，姚兴得迎罗什入关中，待以国师之礼。

从此罗什的主要力量均用于佛经的翻译。从弘始三年入关后至弘始十五年(413年)逝世，他所翻译的经典，据《出三藏记集》卷二所载，共35部、二百九十四卷。据《开元释教录》则有74部、三百八十四

卷。由此可见罗什用力之勤。

罗什的翻译事业,是中国佛教翻译史上的一大高峰。他对中国佛教事业的贡献,可以分述如下:

(1) 鸠摩罗什系统传译了龙树中观派的典籍与学说。中观派学说是佛教般若学的精华。前此,般若学虽然已经在中国流传,《小品》、《小品》等多部著作也都已译为中文,但由于受到魏晋玄学的影响,般若学的六家七宗都没有能够脱出玄学的笼罩。现在通过罗什的传译与弘扬,为当时的学者纠正了谬误,指出了坦途。后罗什弟子僧肇撰写《肇论》,彻底清算了原对般若学的错误理解。罗什所翻译的经典很多都成为中国佛教的一些学派或宗派依据的主要典籍。比如,他翻译的《中论》、《百论》、《十二门论》成为三论宗的基本典籍;《成实论》成为成实宗的根本典籍;《法华经》是天台宗的根本典籍;《阿弥陀经》是净土宗的主要经典之一。

(2) 在翻译的风格方面,由于罗什具有高度的佛教素养,兼通华梵两种文字,所以他的翻译一变过去拙朴的古风,改为达意为上的译法。他的翻译兼顾信、雅、达,力求既不失文章的原意,尽量保持原文的语趣,又使中土诵习者易读易懂。由于梵文佛典叙事经常繁杂烦重,为了适应中国人的阅读习惯,罗什在翻译时,常对那些烦重处进行删略。但他在做删略时,态度非常慎重,如他翻译《维摩诘经》时,经常一言三复,精求原意。翻译《小品般若》时,仔细对校以往的旧译本,又以释论(即《大智度论》)来对校,一定要文义相合才付传写。所以,罗什翻译的经典不胫而走,受到人们的热烈欢迎。至今流传不衰。

(3) 罗什的译场聚集了当时的一代才俊。罗什翻译经典时,边译边讲,因此,它的译场实际又是学习佛学的大学校。常有数千人在这里学习佛法,一代学僧在这里成长起来。其中僧肇、僧睿、道生、道融、昙影、道恒、慧观、慧严等尤其著名,后来大多成为一代宗师。因此,鸠摩罗什在培养佛教人才方面的功绩也是相当可观的。

罗什一生主要从事佛经的翻译,没有留下多少著作。相传他曾著有《实相论》二卷,从书名看,显然是论述、阐扬中观派诸法实相的观点,可惜该书已佚。另外,罗什曾经注释《维摩诘经》,虽然全文已经不存,但大部分内容尚保存在僧肇的《维摩诘经注》中。后人还辑有罗什答慧远大乘深义十八科三卷,题名为《大乘大义章》。此外留有若干小篇诗文。罗什虽有这么多成就,但他对自己并不满意。他曾经感慨地说:“我如果动笔写一部《大乘阿毗昙论》,一定可以远远超过迦旃延子(印度说一切有部著名论师)。现在在秦地,能真正懂得深奥的佛教道理的人太少了。我现在就好比一个被折断翅膀的大鹏鸟,又有什么可说呢?”言下有一种深深的寂寞与凄凉。

弘始十五年(413年)四月,罗什于长安草堂寺逝世。据说,临逝世前,他对大众说:“我所翻译的经典,共有三百余卷。除了《十诵律》还来不及修订外,其余的经典,都能够真正体现原典的本意,并无差失。愿我翻译的这些经典,都能够永远弘通流传。现在我当众发誓,如果我的翻译的确准确无误,我死后焚身,舌不焦烂。”罗什逝世后,按照佛教的规矩进行火化,据说果然“薪灭形碎,唯舌不灰”。

(二) 释 慧 远

慧远,俗姓贾,雁门楼烦(今山西崞县东部)人。晋成帝咸和九年(334年)生。幼而好学,十三岁时,跟从舅父到洛阳一带游学,学习儒家的六经,特别喜欢《老子》、《庄子》等著作。二十一岁时,原想到南方去跟从当时的豫章(今江西南昌)名儒范宣子隐居学习,但因为战争频繁,道路不通。所以未能成行。总之,慧远早年是一个标准的儒家士子。

当时,释道安正因为战乱而隐居在太行恒山中建寺弘法,名气很大。慧远就去见道安。初一见面,就被道安的风采所吸引,以为“真吾师也”!接着听道安讲《般若经》,豁然有所觉悟,感叹说:“与佛教相比,儒道九流,都不过是糠秕罢了。”于是拜道安为师,与弟弟慧持一

起归依佛教。慧远素有大志,归依佛教后,就一直以总摄纲维,立宗弘法为己任。慧远学习特别刻苦,夜以继昼。勤诵精思,机鉴遐深。道安特别器重他,常说:“慧远就是能够使佛法在中国弘布的人吧!”三年后,慧远就能够独立地开讲佛经。有一次,慧远讲解佛经,听讲的人有些地方不明白,提出疑问。慧远反复解释,听者还是不能明白。后来慧远引用《庄子》来作说明,听讲的人才豁然开悟。从此以后,道安特许慧远可以继续学习中国传统的儒道等书。这件事也说明当时中国学习佛教、讲解佛教的人,即使是慧远这样优秀的人才,都没有能够摆脱格义的影响。

其后慧远长期跟随道安。后道安派遣弟子们分赴各地传教。慧远也带领徒众十余人南下到浔阳(今江西九江),因爱庐山林峰清静,就构筑精舍,定居在这里。起先住在龙泉寺,后来因为徒众越来越多,刺史桓伊为他重建寺庙。当时庐山已有一所寺庙,叫西林寺。新建的寺庙因为在西林寺的东面,所以叫东林寺。这座寺庙历经沧桑,至今仍存。

慧远隐居庐山三十多年,从不下山。平时送客,也以虎溪为界,不越雷池一步。但这三十多年却是慧远从事佛教活动的最重要的时期。他讲经论道、撰写文章、培养弟子、邀请西来经师译经,与全国各地的佛教教团保持着密切的联系,并与统治阶级上层相互交接。通过这些活动,庐山成为当时的佛教中心,慧远则成为公认的佛教领袖。

慧远的活动主要反映在如下几个方面:

(1) 撰写文章、聚徒讲学,传播佛学思想。在这方面,慧远最突出的表现是宣扬佛教的因果报应思想。他撰写了《三报论》、《明报应论》等论文,以说明佛教理论的合理性及其社会作用。另外,他极力调和佛教教义与儒家名教之间的矛盾,论述其内在之一致性,从而解决佛教与中国传统思想的矛盾。东晋曾发生几次沙门敬俗问题的大争论。慧远也写文章参加讨论。他一方面坚持世内、世外的区别,强调

名教只能约束世内,不能强加于世外,以此坚持佛教的独立性;另一方面又强调两者可以并行不悖,所谓:“斯乃佛教之所以重资生,助王化与治道者也。”(《沙门不敬王者论》)以此调和两者的关系。

(2) 派遣弟子去国外取经,并努力组织经典的翻译。如慧远到庐山后,深感江东经典缺乏,派遣弟子法净、法领等人到西域取经。法净等人历尽艰险,从西域取得各种经论 200 余部,后鸠摩罗什翻译时就曾经用过这些经本。当时罽宾小乘佛教毗昙学大师僧伽提婆南下庐山,慧远请他译出《阿毗昙心》和《三法度论》,使得毗昙学在江东风靡一时。慧远对组织翻译禅经也出力甚多。如印度佛驮跋多罗来华传播小乘禅学,因与罗什所传的大乘禅学派别不同,佛驮跋多罗到长安后受到罗什门人的排斥,不得不来到庐山。慧远一方面派人北上关中调解此事,一方面请佛驮跋多罗译出《达磨多罗禅经》,使得小乘系的禅学也在中国流传开来。又如弗若多罗曾在关中翻译《十诵律》,但译事未竟就去世了。后来慧远知道昙摩流支携带这部经典来华,特意派遣弟子致书祈请,译出《十诵律》的全本。总之,慧远在佛教经典的引进与翻译方面,可谓不遗余力。各种经典的译出,开阔了中国僧人的眼界,加速了中国佛教的发展。

(3) 慧远化兼道俗。对外,他交接权贵、清流、文人学士,结成广泛的社会关系,通过这些活动,吸引文人学士接受与信仰佛教,化解他们对佛教的敌对情绪。如谢灵运高傲自负,但与慧远交往后,极为心服。又如桓玄曾力图压制佛教的发展,提出沙门拜俗,并要沙汰沙门。但对庐山慧远却另眼看待,提出“庐山道德所居,不在搜简之例”。一批名流学士与慧远共同论议佛教的教理,甚至结社共拜弥陀,以期往生西方净土,对巩固与扩大佛教的势力无疑具有重要意义。对内,他加强与各地佛教教团的联系,如罗什到达关中,他立即送信致意。什门弟子与佛驮跋多罗产生矛盾,他出面排解。如此等等,加强了佛教内部的团结,也使他成为当时实际的佛教领袖人物。

应该指出,慧远的佛学思想还夹杂了许多中国传统思想的因素,因此,他对印度佛教的理解不免受到一定的局限。例如,他对于因果报应的理解,就完全站在中国人传统神不灭的立场上。而这恰恰是佛教批判的“神我论”。他在佛学思想方面的局限,从他与鸠摩罗什的往来书信可以清楚地反映出来。在他去信向鸠摩罗什致候以后,鸠摩罗什回信,附有一首诗,是这样写的:

既已舍染乐,心得善摄不? 若得不驰散,深入实相不?

毕竟空相中,其心无所乐。若悦禅智慧,是法性无照。

虚诳等无实,亦非停心处。仁者所得法,幸愿示其要。

意思是想了解慧远佛学的程度是否已经真正证得诸法实相。罗什在关中深感真正懂得佛法的人实在太少了,慧远的名气很大,他自然想知道慧远的佛学水平到底如何? 慧远是这样回答的:

本端竟何从,起灭有无际。一微涉动境,成此颓山势。

感想更相乘,触理自生滞。因缘非无主,开途非一世。

时无悟宗匠,谁将握玄契。来问尚悠悠,相与期暮岁。

即主张用起灭有无等范畴来观察现象与本质等问题。认为本质应为灭、为无,由于活动而产生世界。上述观点反映慧远基本上站在玄学的立场上理解佛教。对于鸠摩罗什提出的问题,可说是答非所问,可能根本就没有看懂。

东晋义熙十二年(416年),慧远在庐山东林寺逝世,终年八十三岁。

(三) 僧肇

僧肇,唐以前各种资料对他的家世、姓氏均无记载;宋晓月撰《注肇论序》称他俗姓张,京兆(今陕西长安)人。年轻时因家庭贫穷,只能靠为人抄书谋生。因为每天为人抄书,自己也就此遍观各种经典史籍,积累了丰富的知识。在当时流行的魏晋玄学的影响下,他特别喜欢《老子》、《庄子》等书籍,并潜心研究玄学,但总觉得玄学的道理还

不够完善。后来他看到三国时吴支谦翻译的两卷本《佛说维摩诘经》，反复研读，十分佩服，觉得真正找到了自己安身立命之处，于是出家为僧。他对于佛教的经、律、论三藏都刻苦攻读，对于大乘经典则更加精通。二十岁的时候，在关中一带已经有了很大的名气。很多人看他年纪轻轻就有了这样的成就，都预测他前程无量。不少人从千里之外专门赶来与他辩论。但僧肇才思既深，谈锋又健，论辩之中，口若悬河。“时京兆宿儒，及关外英彦，莫不挹其锋辩，负气摧衄”（《高僧传》卷六）。

后来，他得知吕光已经将鸠摩罗什从西域带到姑臧（今甘肃武威），就特意从长安来到姑臧，投奔到鸠摩罗什门下，成为鸠摩罗什最初的弟子之一。鸠摩罗什对他十分赏识。姚秦弘始三年（401年），鸠摩罗什被姚兴迎入关中，僧肇也随从回到长安。其后，僧肇一直参与鸠摩罗什的译场，作为鸠摩罗什译经的助手，发挥了巨大的作用。由于长期领受鸠摩罗什的教诲，僧肇对罗什弘扬的龙树中观学说领悟最深。时人对什门弟子评价说：“通情则生、融上首，精难则观、肇第一。”他把自己的这些领悟，写成《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》等重要论文，对总结与清算佛教般若学的影响及传布龙树中观学说起到重大作用。这些论文接触到哲学上的一些根本问题，是中国佛学的重要著作，在他生前已经流传于南北，得到高度评价。如他把自己撰写的《般若无知论》呈送罗什，罗什说：“吾解不谢子，辞当相挹。”（《高僧传》卷六）庐山隐士刘遗民看到这篇论文，爱不释手，说：“不意方袍，复有平叔。”（同上）将他比作魏晋玄学著名理论家何晏。刘遗民把这篇论文介绍给庐山慧远，慧远也十分赞赏。僧肇逝世后，他的论文被集为《肇论》，保存至今。后人评价什门弟子，有“八俊”、“十哲”之说。无论“八俊”还是“十哲”，都包括僧肇在内。后世的三论宗对僧肇最为推崇，视为本宗之祖。

僧肇逝世于姚秦弘始十六年（414年）。《景德传灯录》卷二十七

称僧肇系为秦主所杀，并载录其临刑的一首五言偈颂。但鸠摩罗什逝于弘始十五年（413年），僧肇为其作《诔》，今存《广弘明集》卷二十三。其后，他还撰写了《涅槃无名论》并把它进呈给姚兴，姚兴“答旨殷勤，备加赞述。即敕令缮写，班诸子侄。其为时所重如此”。（《高僧传》卷六）可见他甚为姚兴所看重。唐以前的典籍中也未见僧肇被姚兴所杀的记载，所以学术界对《景德传灯录》的这一记述均持否定态度。

据《高僧传》记载，僧肇逝世时仅三十一岁（也有的资料称他逝世时为三十二岁）。根据这一记载，他应该诞生于384年。但据此推算，鸠摩罗什入关时（401年）他只有十八岁。与《高僧传》所说他二十岁时已经声誉满长安；其后到姑臧投奔罗什；又与罗什一起回到长安的记载不符。所以有的研究者认为根据上述情况，并考虑僧肇的学术造诣，他可能生于374年。逝世时为四十一岁。因为中国古代常将“四十”，写成“卅”，与表示“三十”的“卅”字型相近，展转传抄，很可能误写^①。这是一种值得考虑的意见。

（四）释法显

释法显，俗姓龚，平阳郡武阳（今山西襄丘）人，约生于东晋咸康三年（337年）。兄弟四人，三人都在幼年时死去。父母担心他也会夭折，三岁时便度为沙弥。二十岁时受具足戒，正式出家。他志行明敏，仪轨整肃。经常感慨传译的经本，尤其是戒律不全，使得中国佛教的教团生活缺乏遵循。立志要到印度去求访经典。

东晋安帝隆安三年（399年），法显约了慧景、道整、慧应、慧嵬等四人，一起从长安出发。他们经过乞伏氏统治的西秦，于隆安四年（400年）来到河西走廊的张掖，在这里与宝云等五人相遇。十人结伴而行，同年秋来到敦煌。在敦煌太守李浩的资助下，法显等五人先行。

^① 参见塚本善隆的《肇论在佛教史上的意义》，载《肇论研究》，日本京都大学人文科学研究所研究报告，法藏馆出版。

当时出了敦煌就进入西域。在漫漫的沙漠中，“上无飞鸟，下无走兽。四顾茫茫，莫测所之。唯视日以准东西，望人骨以标行路耳。屡有热风恶鬼，遇之必死”（《高僧传》卷三）。他们走了十七天，才来到鄯善（今新疆若羌）。随后向西北来到乌夷（今新疆焉耆），在这里又遇到宝云等。由于乌夷国流行小乘，待客又薄，较难筹措行资。慧崑等三人折向高昌，法显等七人因得到当地某贵族资助而继续前进。他们向西南过塔克拉玛干大沙漠，走了一个月零五天，来到于阗（今新疆和田），此时已经是隆安五年（401年）。在这里他们遇见先期到此的慧达等。有的研究者认为慧达即中国佛教史上著名的民众佛教领袖刘萨诃。慧达等三人动身前往竭叉（今新疆喀什），而法显等则留在于阗参加一年一度的佛诞纪念活动。其后，法显等经子合（今新疆叶城）入葱岭，经过夏安居后，山行二十五日到竭叉，与慧达等人会合。参加五年一次的无遮大会。

东晋元兴元年（402年），法显等越过葱岭进入印度。他们历游多国，来到弗楼沙。慧应在这里病故，宝云、慧达、僧景等就此回国。法显与慧景、道整三人继续前进。元兴二年（403年），在翻越雪山时慧景冻死，只剩法显与道整两人。他们于东晋义熙元年（405年）到达摩揭陀国，这里是当年释迦牟尼传教与生活的地方。他们吃尽千辛万苦总算达到了目的。道整表示愿意永远留在这里。法显则一方面学习印度语言，一方面收集经本。准备把这些经本带回国内，翻译流通。为此，他在印度四处游历，寻访、抄写中国没有的经本。

义熙五年（409年）冬，他从印度来到狮子国（今斯里兰卡），为了抄写经论，在这里又居住了两年。义熙七年（411年）搭载商船东返回国。在海上漂了五十多天，结果来到南海的耶婆提（或谓即今印度尼西亚爪哇），不得不在这里又居住了五个月。义熙八年（412年）再次搭乘商船回国。原以为五十天左右就可以到广州，没想到遇到大风暴，在海上漂流了两个多月。风暴厉害时，有些船客说都是法显这个

和尚带来的晦气,要把他赶下船去。亏得有人仗义反对,法显才幸免于难。后来船只终于漂到青州长广郡(今山东即墨境),安全登岸。

从隆安三年(399年)出发,到义熙八年(412年)返回,前后共经十四年。其间,从中国到印度,走了三年多;在印度停留了近八年;归程经狮子国等地,又费时三年。法显在这十四年中,先后经历了近三十个国家,同行的十余人,有的病死、有的冻死、有的中途返回、有的留居印度。只有法显矢志不渝,吃尽千辛万苦,克服艰难险阻,终于达到求法的素愿。

法显到印度的目的是求法,尤其是寻找印度佛教的戒律。当时印度佛教经典基本上还都处在口口相传的状态中,无本可写。法显直到摩揭陀国才抄到最完备的《摩诃僧祇律》,此外还抄得《杂阿毗昙心论》、《方等般泥洹经》等,总计带回中土没有的佛教经律论九部。在这以前,没有一个汉族僧人像法显这样游历这么长时间,经历这么多国家,取回这么多经典。

回国之后,法显主要致力于经典的翻译。他在建康(今江苏南京)道场寺与佛驮跋多罗共同翻译了《大般泥洹经》等。他还撰写《历游天竺记传》一卷,又名《法显传》,记录自己十四年赴印度的经历与见闻,至今仍是研究古代印度社会、宗教、历史以及中外交通的重要资料。

(五) 昙无讖

昙无讖,中印度人。约生于385年。六岁时父亲去世,随母亲生活。后拜沙门达摩耶舍为师,学习小乘经典。他聪敏超群,记忆力强,每天能诵经万余言。还学习了五明诸论,能言善辩。一次,他与大乘法师论辩,无论昙无讖怎样攻难蜂起,始终驳不倒这位法师。昙无讖很佩服,问这位法师到底有什么好经典。这位法师给了他一部写在树皮上的《涅槃经》。昙无讖学习以后,大为吃惊,认为自己以前实在是井蛙观天。从此专攻大乘。到二十岁时,已经读诵大小乘经典200余

方言,对《涅槃经》则特别精通。

昙无讖有个从兄是训象师,不小心把国王喜爱的白耳大象弄死,被国王所杀。国王还不准亲属为他收尸。亲属们都不敢去。独有昙无讖哭而葬之。国王得知后很生气,要杀他。昙无讖神色自若地说:“您为了执行国法而杀他;我因为是他的亲属而埋葬他。都是合乎道理的,您为什么生气呢?”国王很赞赏他的气概,把他留在身边。

昙无讖会咒术,在西域很有名气,被称为“大咒师”。所以开始时国王很宠遇他,但后来渐渐淡薄了。于是昙无讖带着《涅槃经》等经本来到罽宾,但罽宾流行小乘,不信《涅槃经》,昙无讖便经由龟兹,来到敦煌。开始了他的汉地传教译经生涯。

后沮渠蒙逊占领河西,建立北凉。敦煌亦属北凉辖地。沮渠蒙逊听到昙无讖的大名,便把他接到姑臧(今甘肃武威),请他翻译经典。昙无讖为了更好地进行佛经的汉译,特意学习了三年汉文,然后开始翻译《大般涅槃经》,当时河西的两个著名沙门慧嵩与道朗,协助昙无讖一起从事翻译事业。由于昙无讖带来的经本仅为上分,品数不足。他便重返印度,寻找足本。刚好遇到他母亲逝世,停留了一年才返回,并在于阗找到中分。后来又在于阗找到下分。这样经本就具足了,于是动手翻译为四十卷。昙无讖翻译的《大般涅槃经》在中国佛教史上产生重大影响。前此,竺道生已经提出“一阐提人”也可以成佛的问题,但由于竺道生的观点在当时翻译的经典中无征,所以人们不但不相信,反而把他开除出佛教教团。现在昙无讖翻译的四十卷本《大般涅槃经》正式宣布“一阐提人”可以成佛,为竺道生的公案打上句号,大大促进了中国佛性论的研究。

除此以外,昙无讖还翻译了《大方等大集经》、《悲华经》、《大方等大云经》、《优婆塞戒经》、《金光明经》等,据《开元释教录》载,总计 19 部、一百三十一卷。但这些经典是否全部是昙无讖所译,尚有不同意见。有的研究者考证昙无讖所翻译为 11 部、一百十二卷。当时人评

价他的翻译工作,说是:“临译谨慎,殆无遗隐。搜研本正,务存经旨。”(道朗:《涅槃经序》)值得一提的是他所传译的典籍中有一批大乘戒律的著作。印度佛教的大乘戒律,前此一直比较凌乱。直到《瑜伽师地论》的《菩萨地》,才将有关大乘戒律的内容整理为一个整体。昙无讖把《菩萨地》翻译出来,定名为《菩萨地持经》。又翻译了《优婆塞戒经》、《菩萨戒本》、《菩萨戒坛文》等。并在河西一带传授菩萨戒。他的这些活动,对于大乘佛教在中国的流传,起到了积极的作用。

东晋十六国时,北方兵祸连年,各民族上层统治者相互攻杀,争城夺地。各个政权像走马灯一样地更迭,统治者自己也都处于朝不保夕的境地。因此,不少统治者都希望能够得到佛教的佑护。而一旦自己兵败地失,又往往会埋怨佛教不保佑自己,迁怒于佛教。据说北凉承玄二年(429年),沮渠蒙逊东伐乞伏氏,兵败,世子沮渠兴国被擒。后沮渠兴国又在乱兵中被杀。沮渠蒙逊大怒,说佛教不保佑自己,下令遣斥沙门,五十岁以下的全部还俗。后因劝阻而中止。不过由于昙无讖善咒术,沮渠蒙逊对他还是很信任。据说有一次他对沮渠蒙逊说:“有疫鬼入城,将有瘟疫发生。”沮渠蒙逊不信。昙无讖就使出神通,让沮渠蒙逊亲眼看到疫鬼。沮渠蒙逊大吃一惊。于是昙无讖教以斋戒神咒之法,把疫鬼赶出城去,使北凉免去一场灾祸。

后来北魏太武帝拓跋焘听到昙无讖的名气,便派人到北凉索取昙无讖。北魏势大,北凉弱小。沮渠蒙逊既不敢得罪北魏,又怕昙无讖到北魏以后会被其所用,从而对自己不利。刚好这时昙无讖因为《大般涅槃经》的后分还没有翻译出来,要求让他到西域去寻访《涅槃经》后分。沮渠蒙逊就假装资助他西行求法,暗中派刺客中途将昙无讖杀害。这是北凉义和三年(433年)的事,当时昙无讖只有四十九岁。但也有资料说,昙无讖品行甚不端,故招杀身之祸。

从总体来说,佛教徒总是尽量与统治阶级保持合作。昙无讖翻译《菩萨地持经》时,由于原本“善开性罪”一条中有反对统治阶级的内

容。便特意略去不译。即使如此小心谨慎,仍因统治阶级内部的倾轧而丧生,实在让人感慨。

(六) 僧 祐

僧祐,俗姓俞,原籍彭城下邳(今徐州邳县),父亲居于建业(今江苏南京)。僧祐约于刘宋文帝元嘉二十一年(444年)生于建业。主要活动时期为萧梁,故一般称他为梁朝僧人。据说他年幼时随父母到建初寺进香,便欢喜踊跃,不肯回家。于是父母允许他奉沙门僧范为师。十四岁时,家里准备为他定亲,他就躲避到定林寺(在南京钟山),从法达法师学习。受具足戒后,又受业于法颖法师。法达、法颖都是当时建业著名的僧人,尤精于律学。僧祐学习非常刻苦,竭思追求,无懈昏晓,所以很快成为律学方面的有名学者。除了弘扬律学之外,僧祐致力于整理经典、编撰目录、修造藏经、钻研教史,由此形成中国佛教律学僧人编目造藏的传统。

僧祐编撰的《出三藏记集》是由中国历代大藏经保存下来的最古老的经录。这部目录的主体可分为四个部分:第一部分是“撰缘记”,记载佛教三藏及译经缘起。第二部分是经录,主要依据释道安的《综理众经目录》,再加上僧祐本人收集得到的经本编成。编撰这部经录时,他“钻析内经,研镜外籍,参以前识,验以旧闻。”(《出三藏记集》卷一),收录宏富,态度严谨,在疑伪经的判别等方面颇有创新,在中国的佛教文献学上有突出的地位。第三部分收录诸经的经序、经记等一百二十篇,记载了这些经典翻译的基本情况以及当时人们对它们的研究状况,保存了古代译经史的许多资料,具有很高的史料价值。第四部分是僧人传记,记载了从东汉到南北朝的译经僧人32人。这些资料为后代许多僧传、经录所引用。

僧祐还编撰了《萨婆多部相承传》、《十诵义记》、《释迦谱》、《世界记》、《法苑集》、《弘明集》、《法集杂记传铭》,加上《出三藏记集》,共计8部,合编为《释僧祐法集》。这部《法集》,集录了许多古记遗文,极为

可贵。可惜现在除了《出三藏记集》、《释迦谱》以及《弘明集》三部外，其余都已亡佚。不过，即使从《出三藏记集》所保留的目录，也可以得知不少重要的线索。如《法苑集》卷六专门记叙印度梵呗、乐舞在中国流传的经过，对于研究中国的音乐、舞蹈史具有重要价值。卷八专门记载当时修造大藏经的情况，卷十记载禁屠、施药等等，都是研究南北朝佛教史的宝贵资料。

僧祐主持编辑了定林寺、建初寺大藏经，这是中国早期出现的佛教大藏经之一。由于僧祐在佛教文献学方面的卓越成绩，所以当时出现有关佛教典籍的问题，往往咨询他的意见。如梁天监九年（510年），郢州（今湖北武汉）头陀尼僧妙光自造《萨婆若陀眷属庄严经》，在优婆夷中甚为流行，妙光也被人称为“圣道”。事情被告发后，官府让僧祐等人考察此经，最后妙光被治罪。

据《高僧传》卷十一，“祐为性巧思，能目准心计，及匠人依标，尺寸无爽。”在《法苑集》中，僧祐载录了许多关于佛教音乐、歌呗、法乐、梵舞、造像、雕制的文献，说明他在这方面具有很大的兴趣与修养。据说当时不少佛像都是僧祐规划、设计的。

由于僧祐才高名大，不少人投在他的门下学习佛教。道俗门徒据说有11000多人。其中如梁释宝唱，也是著名的佛教目录学家。又如南朝著名的文学理论家刘勰，也曾在僧祐门下学习，并协助僧祐修造藏经。

梁天监十七年（518年），僧祐逝世于建业建初寺。时年七十四岁。

第三节 宗派分立期的高僧

从南北朝晚期智顗建立天台宗起，到五代末年，是中国佛教的

宗派分立期。其标志是佛教进一步中国化,佛教宗派不断地出现,佛教理论进一步深化。可以说,在思想意识领域,这一时期的佛教已经完全压倒了道教,成为无可争议的最有影响的宗教,并影响到社会的各个方面。这一时期的佛教高僧有的创宗立派,有的阐扬义理,有的远途西域,有的兼化道俗。其中不少高僧在本书的其他章节已经介绍。本节再介绍几位突出的代表人物。

(一) 智 顓

智顓,中国佛教天台宗的创始人,世称智者大师。俗姓陈,祖籍颍川(今河南许昌),晋朝时为避战乱迁居到荆州华容(今湖南华容)。父亲在梁朝被封为益阳侯。智顓生于梁武帝大同四年(538年),据说从小喜欢到寺庙去。僧人教他《观音经》,一遍成诵。十七岁时,家庭曾经因为战乱而一度流散,智顓便在荆州长沙寺佛像前发愿出家,并开始造像读经。第二年到湘州(今湖南长沙)果愿寺依舅舅法绪出家。从智顓的出家经过可以看出,南北朝时,即使是统治阶级的成员,在剧烈变动的形势面前也朝不保夕。难怪佛教得以迅速发展。

至年二十,受具足戒。他先从慧旷学律学及大乘经典,又到大贤山修习禅观。陈文帝天嘉元年(560年),慧思禅师从北方南下,居于光州(今河南光山县)大苏山。智顓特意前去投学。慧思很赏识他,为他解说“四安乐行”,据说智顓苦研勤习,很快达到法华三昧的境地。后来他经常代慧思说法,得到慧思的称赞。陈光大元年(567年),慧思前往南岳,嘱智顓到金陵(今江苏南京)传法,于是智顓与法喜等27人来到金陵。

智顓在金陵很快得到金陵道俗的重视。陈太建元年(569年),他受请主持瓦官寺,并开讲《法华经》。据说开讲的那天,陈宣帝停朝一日,令群臣都去听。智顓在这时提出五时八教的判教理论,树立新的宗义,为天台宗的创立奠定了理论基础。当年他才三十一岁。从这时起到太建七年(575年)离开金陵,几年间,智顓传法讲经,一方面为

天台宗的建立继续进行理论与组织上的准备,一方面广泛结交陈朝以皇帝为首的达官贵人,故其社会影响也越来越大。

太建七年,智顓入天台山创建寺庙,又在寺北华顶峰修头陀行。起先生活比较艰苦,遇到荒年,徒众随意去住,智顓自己种地捡拾橡子为生。太建九年(577年),陈宣帝下令将始丰县(今浙江天台县)的赋税割送智顓以为供养。陈后主至德三年(585年),在陈帝的再三敕请下,智顓重返金陵,先住灵曜寺,后住光宅寺。当时北方隋朝已经建立,雄视眈眈,准备一统江山。陈朝已经是风雨飘摇。智顓应请在光宅寺开讲《仁王护国般若经》,陈后主“幸光宅寺,舍身大施,听讲《仁王》,躬礼三拜。皇后沈氏请立法名。……皇太子请授菩萨戒。自太子已下,咸奉戒法”(《佛祖统记》卷六)。智顓与陈朝君臣深相接纳,自然是由多方面的因素决定的。从智顓来讲,得到朝廷的支持,可以更顺利地扩大影响,立宗传教。从陈朝来说,则希望由此得到佛教的佑护,以支撑每况愈下的小朝廷。从这些活动,也可以看出智顓不仅仅是一个青灯古佛的出家人,相反,他具有很强的政治活动能力。隋文帝开皇九年(陈后主祯明三年,589年),隋灭陈,智顓避居庐山。

隋文帝崇信佛教,登基以后采取一系列扶植佛教的措施。不过,对于智顓这样与陈朝帝王将相有如此密切关系的僧人,隋文帝还是心有疑虑。开皇十年(590年)正月,隋文帝致信智顓,谓:“……师既已离世网,修己化人,必希奖进僧伍,固守禁戒。使见者钦服,闻即生善,方副大道之心,是为出家之业。若身从道服,心染俗尘,非直含生之类无所归依,抑恐妙法之门更来谤垢。宜相劝勉,以同朕心。”(《国清百录》卷二)这封信威胁利诱,双管齐下。智顓马上领会了其中的含义。开皇十一年(591年)晋王杨广为扬州总督,遣使奉迎,智顓说:“我与晋王很有缘分。”立即答应,束衣东下,不日而至。他为杨广授了菩萨戒,并起法名“总持”;杨广则赠他“智者”,从此他以智者大师而

闻名于世。

此后,智顓成为隋王朝的积极支持者,也得到隋王朝的特别优待。杨广与他书信不断,自称“弟子”。智顓在各地修造寺庙都得到隋王朝的支持。开皇十二年(592年),智顓先到南岳衡山营建功德,以酬慧思的师恩。然后回到故乡荆州,在当阳玉泉山修造玉泉寺。据说,修造玉泉寺时,得到关羽父子于神灵的帮助,关羽父子不但从此成为寺庙的护法,而且就智顓受五戒。这就是后代关羽成为佛教寺庙保护神的由来。开皇十五年(595年)春,智顓应杨广的邀请再次来到扬州,撰《净名经疏》。然后回到天台山整顿修缮寺庙,这时山寺荒废已有十余年。开皇十七年(597年)十月,杨广再次请他出山。其时智顓已经抱病在身,但仍勉强成行,走到石城,终因病体不支而逝世。终年六十岁。

智顓逝世后,晋王杨广按照他的遗愿,在天台山创建寺庙,并于大业元年(605年)题名为“国清寺”,取“寺若成,国即清”之意。亦即现今之天台山国清寺。

智顓一生传法三十多年,其著述大多为其弟子灌顶随侍记录整理。智顓死后,在隋炀帝杨广的支持下,灌顶用十年的时间把智顓的著作全部整理出来,成为后来天台宗代代相传的天台教典的主体部分。

智顓生前除了创宗立派之外,致力于各种功德事业。他造寺36所,修造大藏经15部,旃檀金铜画像80万躯,亲自度僧14000人。据说及门弟子有1000多人,其中传法弟子为32人。这么多的弟子传扬他的学说,也是天台宗在隋唐两代声势浩大的原因之一。

智顓的一生,充分说明中国佛教对中国封建统治阶级的依附性,这是中国佛教的特点之一。

(二) 信行

信行,俗姓王,魏郡(今河南安阳)人。东魏兴和二年(540年)生。

《续高僧传》卷十六谓：信行“至年四岁，路见牛车没泥牵引，因悲泣不止，要转乃离。或值犊母分离，或有侵欺之事，生知平分，不喜爱憎。八岁既临，标据清敏，擢慧奇拔”。十七岁在相州法藏寺出家。他博涉经论以后，对于佛教产生自己一些独立的理论。他认为，全部佛法按照时、处、人的不同都可以分为三阶。时的三阶即正法、像法、末法；处的三阶可分为第一阶一乘所依的净土、第二阶三乘所依的秽土、第三阶世间众生所依的秽土；人三阶则分为上根机的一乘、中等根机的三乘以及下根机的世间颠倒众生。他认为隋朝已经是末法，是秽土，人也都是下根机的世间颠倒众生。如果对下根机的人讲上根机的法，法不当根，犹如对牛弹琴，没有任何用处。所以传播佛法最关键的必须“对根起行”，就是按照对象的根机而采用适宜的方法。

信行主张的适宜的方法就是所谓“普法”，它包括两个方面：

(1) 对所有的法要一视同仁。当时佛教宗派正在建立，各派立教的理论基础为判教，就是把一代教法分为若干个阶段，而把本派所尊崇的经典奉为最高。如天台宗“五时八教”，独尊《法华经》。在三阶教看来这只是别法，不是普法。

(2) 对所有的佛要一视同仁。信行认为佛可分为五种：真佛、应身佛、形象佛、邪魔佛、普真普正佛。一切众生都有佛性，将来都有成佛的可能，所以一切众生从本质上讲都是佛。这就是普佛思想。从这种普佛思想出发，信行反对净土宗专门崇拜阿弥陀佛一佛的做法。

信行的理论逐渐为一大批佛教徒所信奉，形成一个新的教派——三阶教。三阶教不仅在理论上与其他教派有差异，他们的修行实践也与其他教派不同。

信行主张的修行方法大体有如下几条：

(1) 提倡大乘菩萨行。由于作为一个比丘有碍实行菩萨行，他特意舍去具足戒。所以在佛教教团中信行的身份在比丘之下，在沙弥之上。

(2) 实行头陀苦行,每天只吃一顿饭,而且必须乞食,不得吃寺院的饭。

(3) 昼夜六时进行礼忏。礼忏的方法可见敦煌文献《昼夜六时发愿法》:“昼三夜三,各严香花,入塔观像、供养、行道、礼佛。平旦及午时,并别唱五十三佛,余阶总唱。日暮初夜,并别唱三十五佛,余阶总唱。半夜后夜,并别唱二十五佛,余阶总唱。观此七阶佛如在目前,思惟如来所有功德,应作如是忏悔。”

(4) 坐禅,按照上、中、下根机的不同,坐禅的要求与方法也不相同。上根者闭目静坐作无相三昧观,中根者闭目静坐观现在形象佛,下根者眼观现在形象佛,不得低头,不得闭目。

(5) 作常不轻菩萨行。《法华经》上有一个常不轻菩萨,特点是逢人就拜。三阶教既然认为一切众生都是当来佛,所以主张常不轻菩萨行,他们平时行路,无问男女老少,见人就拜。

(6) 建立无尽藏。三阶教特别强调集体布施的功德,认为个人布施,功德甚少,而众人把财物集中在一起,集体布施,功德甚大。所以凡是三阶教寺庙都建立无尽藏,集中众人的财物,进行布施。

(7) 实行集体林葬。即死后舍身林中,尔后收骨起塔。信行死后,就是这样安葬的。

开皇三年(583年),信行在相州光严寺开始发愿为皇帝、诸师父母、一切众生施舍身命财物建立十六种无尽藏,直到成佛。开皇七年(587年)信行写信给相州知事,要求将他的这种修行代为奏闻。在左仆射高颖的请求下,隋文帝召信行入京。开皇九年(589年),信行率弟子到京,隋文帝在京师(今陕西西安)真寂寺建立别院,供信行等居住。这样,三阶教很快在京师一带流传起来。

开皇十四年(594年),信行逝世,终年五十五岁。死后依林葬法收骨建塔。有著作四十多卷传世,惜大多亡佚。

由于三阶教的理论与实践与正统的佛教宗派都有所不同,因此,

当时不少人反对三阶教。所以，三阶教在隋唐两朝曾经屡被禁绝。但当时有的佛教徒，包括一些佛教僧人认为三阶教提倡的方法也是多种成佛方法中的一种，无可厚非。所以三阶教一直禁而不绝，直到晚唐，还有三阶教徒在活动。

（三）法琳

法琳，俗姓陈，原籍颍川（今河南许昌），后移居襄阳。他生于陈宣帝太建四年（572年），自幼出家。《续高僧传》卷二十四称：“游猎儒释，博综词义。金陵、楚郢，从道问津。自文苑才林，靡不问造。而意存纲梗，不营浮绮。野栖木食于青溪等山，昼则承海佛经，夜则吟览俗典。故於内外词旨、经纬遗文，精会所归，咸肆其抱。而风韵闲雅，韬德潜形。气扬采飞，方陈神略。”可见他学识比较广博，不是那种只知死读佛经的人。

约于隋朝末年，他来到关中。当时佛教与道教两家的斗争很激烈，双方都崇此斥彼，纷争不已。法琳觉得自己虽然已经学习了道教的基本理论，但毕竟是从教外的角度学的。为了更好地学习与了解道教，他穿上道士的服装与道教徒往来，认真学习道教。《续高僧传》卷二十四说：“琳素通庄老，谈吐清奇。道侣服其精华，膜拜而从游处。情契莫二，共叙金兰。”不仅如此，他们还经常把自己写的东西拿来向法琳请教。当时不少道教徒抄袭佛经而改为道经，凡此种种，都为法琳所了解。

唐武德初年（约618年），法琳重返佛教，居于京师济法寺。初唐时，中国门阀氏族的力量还比较强大，李渊这一族原本出于元魏拓跋氏，不是汉族。为了提高自己的门阀地位，李唐皇族认老子李耳为自己的祖先，所以平时也尊崇道教。武德四年（621年），太史令傅奕上奏章要求废佛，奏章中提出十一条废佛的理由，主张让沙门统统还俗，把佛教赶回印度，从此专门尊崇道教与儒家。傅奕的奏章得到许多人的支持，形成一股声势。唐高祖李渊下诏征求各方面的意见。诏

书提出：“弃父母之须发，去君臣之章服，利在何门之中？益在何情之外？”意思是问佛教不孝不忠，到底有什么好处？法琳上书，称：“虽形阙奉亲，而内怀其孝；礼乖事主，而心戢其恩。”就是说佛教并非不忠不孝。书中回答佛教到底有什么好处，说：“惩恶则滥者自新；进善则通人感化。”（《续高僧传》卷二四）就是说，佛教能够起到挽世道、正人心的作用。这自然有利于唐朝的统治了。当时，傅奕的奏章到处流传，影响极大。《续高僧传》说：傅奕的奏章“远近公然流布，京室闾里，咸传‘秃丁’之诮；剧谈酒席，昌言‘胡鬼’之谣。”佛教受到很大的打击，所谓：“佛日翳而不明，僧威阻而无势。”（同前）不少佛教徒都写文章来批驳傅奕的奏章。不过，他们的文章大多引用佛经来论述佛教多么伟大，但佛经本身既然已经被傅奕斥为外国来的邪说，所以，这些文章的说服力也就很有限。正如《续高僧传》所讲的：“经是奕之所废，岂有引废证成？”于是法琳写了一篇《破邪论》，文内大量引用儒、道两家的观点来证成佛教的学说，这样，就起到“以子之矛，攻子之盾”的效果。当然，从现在来看，《破邪论》中的很多材料并非信史，而是传说，破绽百出，不值一驳。所以近世有的研究者认为法琳有意造谣。但佛、道两家在斗争中，都曾作伪以攻击对方，抬高自己。这并不奇怪。具体到《破邪论》，法琳只是引用了这些传说，本人是否作伪尚需辨析。在当时情况下，大概也不易作伪。

《破邪论》流传开来，起到相当大的作用。本来是傅奕奏章一面倒的形势，现在成了相持不下的局面。不过，这次释道之争，毕竟不是一次纯粹的学术争论，而是有着深刻的社会政治背景。否则，傅奕的一篇奏章也不可能掀起这么大的风浪。尽管法琳在《破邪论》以后，于武德五年（622年）上书皇太子李建成，又于武德六年（623年）上书秦王李世民，但武德九年（626年）三月，唐高祖终于下诏沙汰寺僧。下令仅在京师留三座寺庙，1000个僧人，其余寺庙一律赐给王公，僧人一律遣送原籍。不过同年六月，玄武门之变后，李世民登基，大赦天下，

佛教又恢复旧观。

此后,法琳仍以护教为己任,写了不少破斥道教,反驳攻击,宣扬佛教的著作。其中最主要的是《辩正论》八卷。该著作以自设问答的形式,宣传释先道后、释真道伪。唐太宗李世民本不信佛教,他曾公开宣称:“至於佛教,非意所遵。虽有国之常经,固弊俗之虚术。”贞观十一年(637年),因为自己姓李,所以李世民宣布老子李耳创立的道教应该排位在佛教前面。当时佛教僧众推法琳上表抗争,唐太宗不从。这时有人举报法琳的《辩正论》中有诽谤皇帝祖宗的话,李世民令有司勘问,并亲自审问。针对李世民为了抬高自己的祖先而尊崇道教的心理,法琳指出:陛下之李,是元魏的拓跋氏,不是陇西李耳的后裔。并指斥李世民不应该“弃北代而认陇西”为祖先。李世民大怒,但也无可奈何。便抓住法琳《辩正论》中宣扬的念诵观音名号可以刀砍不伤的话,说:“我让你念七天的观音,到时候砍你的头,看看到底能不能砍下来。”李世民这一方法,可谓击中了法琳的要害。七天之后,李世民派人去问法琳:“期限已满,应该砍你的头了。你念观音念得怎么样?灵不灵?”法琳回答:“这七天,我没有念观音,一直在念陛下。因为陛下就是观音。”这番话得到了李世民的欢心,于是饶了他没杀,只是把他流放到益州(今西川)。贞观十四年(640年),法琳在流放途中病死,终年六十九岁。

由于法琳为了护教而最后死去,所以在佛教中一直被视为有贡献的高僧。他的著作较多,但现存的只有《破邪论》、《辩正论》两部。由于法琳曾经深入道教内部,了解道教内幕,所以他的著作对后人研究当时的道教、佛道斗争,以及初唐的政治都具有重要的史料价值。法琳考证出李唐皇族出身于元魏拓跋氏,也有一定的学术价值。

(四) 玄奘

玄奘,俗姓陈,河南洛州缑氏县(今河南偃师县)人。隋文帝仁寿二年(602年)生。年少时家境贫寒,他的二兄长捷在洛阳净土寺出

家,就把他带在身边。十一岁便能够背诵《维摩经》、《法华经》。后来也就出家为僧,学习了《涅槃》、《摄大乘论》等经典。隋炀帝大业末年,洛阳兵荒马乱,求食不易,玄奘随同其二兄来到长安,住在庄严寺。长安也不能安居,就又来到四川成都。在这里学习了《阿毗昙论》、《毗婆沙论》、《杂心论》、《摄大乘论》,他不但能够穷根究底,而且特别注意各种疏释的异同,声誉卓著。唐高祖武德五年(622年),在成都受具足戒。武德七年(624年)离开成都到各地游参讲经,先后到荆州、赵州、扬州,得到各地僧人的欢迎。贞观元年(627年),玄奘再次来到长安,这时,他对佛学已经非常精通了。在长期的学习过程中,玄奘深深感到当时国内在一些佛教的基本问题上说法不一,不能统一。他听说印度有一部《瑜伽师地论》,总赅三乘一切学说,于是产生了到印度求法的念头。

唐朝初年,西域为突厥所占,故唐朝政府闭锁西域,出国之禁很严。玄奘出国求法的要求没有得到有关当局的批准。贞观三年(629年),关中遭遇饥荒,政府允许百姓外出求食,玄奘趁这个机会西行,经河西走廊,出敦煌,偷越玉门关,孤身独影,越过沙漠,来到伊吾(今新疆哈密)。玄奘路经河西走廊时曾经在凉州(今甘肃武威)讲经说法,丝路上的一些商人已经知道有这么一个和尚要到西域取经,并把这个消息传到西域。当时高昌(今新疆吐鲁番)王鞠文泰崇信佛教,已经从商人那儿听到玄奘要西行求法的消息,这时得知玄奘已到伊吾,便专程遣使来迎。玄奘在高昌受到热烈的欢迎与款待,鞠文泰希望玄奘能够留在高昌,但玄奘坚决不允。当时西域均由西突厥叶护可汗统治。于是鞠文泰备礼修书,说玄奘是自己的亲弟弟,要到印度求法,派遣使臣护送玄奘去见叶护可汗。叶护可汗收了礼物,不但亲自给西域诸国写信,而且派使者护送玄奘。所以,玄奘顺利经过西域,进入印度。

玄奘进入印度后,一路朝拜圣迹,一路访学,有一次途遇强盗,几

乎丧命,终于在贞观七年(633年)来到摩揭陀国,到达当时印度佛学中心那烂陀寺。

玄奘拜那烂陀寺住持戒贤为师,学习《瑜伽师地论》,并学习《显扬圣教论》、《顺正理论》等典籍。由于他学识丰富,被推为精通三藏的十位大德之一,受到很高的礼遇。在那烂陀寺学习五年之后,玄奘又开始在印度各地游历参学。这次参学历时四年,从中印度到南印度,又到西印度,一路上他到处访师学习,使得自己的佛学知识越来越广博深厚。待到贞观十六年(642年)他重新折返那烂陀寺时,所学已经大成。回到那烂陀寺后,他为众僧开讲《摄大乘论》、《唯识抉择论》。当时印度大乘佛教分为中观、瑜伽行两派。在印度,各种不同观点同时并存是一种很正常的现象。作为一个中国的学者,则总希望能把它们会融为一个有机的整体。所以玄奘特意撰写《会宗论》三千颂,沟通、调和两派的学说。从玄奘作为一个外国僧人到那烂陀寺来求法,到他在这个印度佛教的最高学府开讲佛法并写出《会宗论》,说明玄奘此时已经达到一流的佛学水平。这时,南印度小乘正量部的一位论师写作一部《破大乘论》,公开向那烂陀寺的诸位大乘论师挑战。那烂陀寺的一万多僧人没有人敢出来应战。玄奘便主动请战,写了一部《制恶见论》,终于折服了这位小乘论师。这次辩论为玄奘带来空前的荣誉。中印度戒日王慕名与他相见,并在曲女城为他建立十八天四部无遮大会。“四部”,是指比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷;“无遮”是指可以允许人们任意参加。按照惯例,会主应该公开亮出自己的观点,参加大会的任何人都可以对此进行批驳。胜者赢得莫大荣誉。据说玄奘在这次大会上以《会宗论》与《制恶见论》为立论的依据,提出真唯识量,参加者有各国大小乘僧人三千多人、那烂陀寺僧人一千多人、外道二千多人,还有十八国的国王。整整十八天,没有人敢对玄奘的真唯识量提出异议。于是,玄奘得到全体佛教徒的一致推崇。大乘教徒赠给他“大乘天”的称号;小乘教徒赠给他“解脱天”的称号。无遮大会之后

不久,玄奘辞别那烂陀寺众僧,打点回国。途经于阗,暂作停留,同时派人向朝廷送上表文,报告自己回来的消息。唐太宗得知此事,特意派人前去迎接。贞观十九年(645年),玄奘回到长安,距他贞观二年(629年)离开长安,前后已有十七个年头。

玄奘回国前后,唐朝正在积极经营西域。所以唐太宗对玄奘的回国十分欢迎。他提出要玄奘还俗作官,被玄奘婉拒,只答应按照唐太宗的要求写一部介绍西域风土人情、山川道路的书。这就是著名的《大唐西域记》。玄奘带回印度大乘经律论及部派三藏共计520捆大梵笈,657部,提出希望从事译经事业。唐太宗答应了他的这一要求,请他住在长安弘福寺译经,一切所需都由官方供给。

从贞观十九年(645年)到唐高宗麟德元年(664年),近二十年中,玄奘全力以赴从事译经。总计译出75部、一千三百三十五卷。是我国佛教翻译经典最多的一位。按照《开元释教录》,一部大藏经总计五千零四十八卷,则玄奘所翻译的经典要占全部大藏经的四分之一强。

玄奘在印度时,印度佛教瑜伽行派比较流行,他的老师戒贤就是瑜伽行派的主要论师之一。所以玄奘回国后主要传播与翻译的也是瑜伽行派的学说与著作。由于玄奘的提倡以及奘门弟子们的努力,这种学说在我国很快形成一个佛教宗派,即法相唯识宗。该派以细致分析各种法相而著名于世。瑜伽行派实际上是在中观派的基础上发展起来的,所以玄奘也比较注意翻译中观派的著作。尤其是中观般若部的基本典籍《大般若经》,篇幅浩大,以往虽然翻译过其中的若干部分,但从来没有全译。玄奘凭借极大的毅力,把六百卷《大般若经》全部译出。他翻译的另一个重点是说一切有部的著作。说一切有部重视理论的分析,也是瑜伽行派的重要思想来源。此外,为了配合中国僧人更好地学习印度佛教著作与了解印度各宗教哲学派别斗争的情况,他还翻译、讲授了因明的著作与印度外道胜论派的著作。玄奘的

翻译态度严谨,加上他自己精通梵汉文字与佛教理论,所以他译文的水平达到前所未有的高度。受到人们一致好评。除了把印度佛教典籍翻译为中文外,据说玄奘还把中国的《老子》以及在印度没有梵文原本的佛教著作《大乘起信论》翻译成梵文送到印度,为中印两国的文化交流做出贡献。遗憾的是,玄奘自己的著作,如前述《会宗论》、《制恶见论》等,都没有能够保存下来。

麟德元年(664年)二月五日,玄奘积劳成疾,在玉华宫逝世,终年六十二岁。

(五) 慧能

慧能,俗姓卢,中国佛教禅宗六祖。很多研究者认为他才是禅宗的实际创始人。慧能祖籍为河北范阳(今涿县),其父谪官至岭南新州(今广东新会县东),遂居住于此。唐贞观十二年(638年)生。《宋高僧传》卷八称他“纯淑迂怀,惠性间出。虽蛮风獠俗,渍染不深。而诡行么形,驳维难测”。则似乎他年轻时并不很出众。慧能因自幼丧父,家境贫寒,只能靠打柴为生,以赡养母亲。《坛经》中慧能自叙,有一日听到有人念诵《金刚经》,便似有所感,舍不得离去。念经人告诉他是从黄梅弘忍禅师处得授此经,持此可以见性成佛。他便安顿好母亲,立志前往求法。《宋高僧传》说,他路经韶州时,遇到一个名叫无尽藏的尼姑,经常持诵《涅槃经》。慧能虽然一字不识,却能为无尽藏解释经中的含义。无尽藏很惊讶,慧能却说:“诸佛理论,若取文字,非佛意也。”故事真假虽不可考,但当时佛教非常普及,慧能很可能在拜见弘忍以前已经具备相当的佛教知识。

咸亨三年(672年),慧能来到黄梅东山,求见弘忍。据慧能自叙,当时弘忍问:“你是哪里人?来此山拜见我有什么要求?”慧能回答:“我是岭南新州百姓。远来礼拜和尚,唯求作佛。”弘忍说:“你是岭南人,又是个獠,哪能成佛!”“獠”,是当时对南方少数民族的一种蔑称。但慧能立即回答:“人分南北,佛性不分南北。獠的身体与和

尚不同,内在的佛性又有什么差别呢?”这说明慧能当时已经具备“一切众生均有佛性”的思想。据说弘忍再没有说什么,只是让他随众劳动。随后,他被分配到碓房去舂米。

大约过了八个月,一天,弘忍召集门人,命众人作偈呈验,宣布谁能够悟得佛法大意,便付以衣法,立为嗣法人,于是弘忍的大弟子神秀作了一偈:“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃。”书写在墙壁上。大众看了,都甚为赞叹。但慧能认为意犹未尽,也作了两首偈颂,请人抄写在墙壁上。一首为“菩提本无树,明镜亦非台,佛性常清净,何处有尘埃?”另一首为“心是菩提树,身为明镜台,明镜本清净,何处染尘埃?”弘忍看了,很为欣赏,当夜把慧能唤入堂内,授以心法衣钵。并要他马上离开黄梅,以免被人加害。于是慧能连夜动身,回到南方,隐居起来。

上面关于慧能得法的事迹,均为敦煌本《坛经》所述。后代诸种版本的《坛经》中,对这一段事迹又增添了不少内容,叙述得更加富有戏剧性。总之,慧能的得法经过,始终笼罩着一层神秘的面纱。

慧能在南方隐居达十余年。后来,他决定出来传播佛教。一日,来到广州法性寺(即今广州光孝寺)。当时印宗法师正在该寺开讲《涅槃经》,因风吹幡动,僧人们便争论起来。有的说是风动,有的说是幡动,相持不下。慧能大声说:“风也不动,幡也不动,只因为你们自己心动。”他的独特见解引起众人的惊异。印宗法师问:“久闻黄梅衣法已经南来,是否就是您呢?”慧能便出示衣钵。于是印宗为他举行仪式,正式剃度为僧人。

此后慧能主要在曹溪宝林寺(即今曹溪南华寺)修持说法,四方来参学、皈依者甚多。神龙元年(705年),唐中宗曾遣使请他人京,他称疾辞谢。先天二年(713年)逝世于新州国恩寺。弟子们将他的遗体迎回宝林寺,裹紵涂漆于其上,保存供养。慧能的肉身像至今仍完好保存在南华寺。

慧能在南方传教说法达 30 多年。弟子法海将他的说法记录下来,集为《坛经》。根据佛教的传统,只有记叙佛的言教的著作才能称为“经”。而记录慧能言教的著作所以也被称为“经”,原因是人们认为慧能就是一位现世的活佛。

在长期的流传过程中,《坛经》产生出许多异本,据统计有十来种。现存最早的为敦煌文献中保存的《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺说法坛经》,下署“兼受无相戒弘法弟子法海集记”。该本不分品节,文字比较质朴。因此,有人认为它很可能就是当时慧能说法、法海记录的实录,称作《法海本》。也有人认为它大约是在慧能大梵寺说法记录本的基础上,加上平日的言行,临终的付嘱等附录性资料合编而成。但有的研究者认为这个《法海本》也不是最早的《坛经》原本。多种《坛经》本子的出现,一方面说明这本著作影响的广泛;另一方面也说明不同的人出于不同的需要对它进行不断的改纂。关于后一点,早就有人提出了。据《景德传灯录》卷二十八《南阳慧忠国师语录》载,当年慧能的嫡传弟子慧忠就十分感慨地说:“吾比游方,多见此色,近尤盛矣。聚却三、五百众,目视云汉,云是南方宗旨。把它《坛经》改换,添糅鄙谭,削除圣意,惑乱后徒,岂成言教?苦哉!吾宗丧矣!”慧忠死于唐代宗大历十年(775年),距慧能去世的唐玄宗先天二年(713年)仅六十余年。当时已有人肆意“改换”《坛经》,后代就更不用说了。

慧能思想的最基本一点是认为人人都有佛性。他宣称:“菩提般若之智,世人本自有之。”“世人性本自净,万法(尽)在白性。”因此,每个人都有成佛的可能。既然人人都有佛性,为什么这么多人都在轮回受苦,未能成佛呢?慧能认为因为有妄念浮云遮掩了人的清净佛性,使佛性无法显现。因此,必须吹散妄念浮云,使清净佛性显现出来。为此,必须“无念”。他说“无念法者,见一切法,不著一切法”,即并非如草木石头那样毫无情感,而是虽然生活在万事万物之中,但不要执著

它们。慧能又把他“无念”的理论与《金刚经》中的“无相”、“无住”结合起来,提倡“无念为宗、无相为体、无住为本”的宗教实修方法。亦即“于诸境上心不染”,以吹散妄念浮云;“于相而离相”,以把握诸法的本性;“于诸法上念念不住”,无所系缚。

对于佛的境界是要经过长期修炼才能达到,还是当下觉悟就能达到的问题,慧能主张“顿悟”说。他说“不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛”。“迷闻经累劫,悟在刹那间”。也就是说,只要把世界观改过来,让思想意识与佛法真理相契合,也就是成佛。慧能还反对净土宗往生西方净土的思想。他说:“东方人造罪念佛求生西方,西方人造罪念佛求生何国?凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西。悟人在处一般。”所以,他主张:“佛法在世间,不离世间觉。离世觅菩提,恰如求兔角。”

《坛经》的另一重要思想是反对坐禅,慧能认为坐禅不但不能成佛,反而使人更远离佛。他对“禅定”作了新的解释,说:“外离相曰禅,内不乱曰定。”也就是说,只要做到无念,也就是禅定。但是,他主张要把这“无念”贯串到平时的一言一行、一举一动当中,主张行住坐卧皆是坐禅,这实际上对修行者提出更高的要求,要求他们每时每刻都自觉地处在宗教修持的状态中。

慧能的这些观点改变了传统佛教的面貌,在中国产生极大的影响。

(六) 义净

义净,俗姓张,齐州(今山东济南)山庄人。贞观九年(635年)生。十四岁出家为僧,《宋高僧传》称他:“遍询名匠,广探群籍,内外闲习,今古博通。”十五岁时,因仰慕法显、玄奘等人壮举,便产生西行求法的愿望。受具足戒以后,主要学习佛教戒律,也学习了其他大小乘经律论。当时中国佛教主要传承《四分律》,由于中印社会条件不同,在戒律的遵守方面自然不可能完全一致。义净下决心要考察印度的戒

律生活,以进一步规范中国僧人的修行实践。

唐高宗咸亨元年(670年),义净在长安时就约人一起西行,但有的人答应后未能成行;有的人中途退还。这一次尝试没有成功。第二年,他得到龚州(今广西平南)州官冯孝诠的帮助,从广州搭商船走海路前往印度。临行前,他本征集到数十人同行,但真正上路时,那些人都打了退堂鼓,只有他的弟子善行跟随。他们先到达室利佛逝(今印尼苏门答腊),在这里停留了半年,学习语言。其后,善行因病回国,义净自己孤身搭船,于咸亨四年(673年)二月到达东印度耽摩梨底国。他在这里又停留了一年,学习梵文。然后出发朝拜各地圣迹、游方参学。先后经过30多个国家,终于来到那烂陀寺。他在那烂陀寺留学十一年,认真学习了当时印度流传的各种佛教理论,于武则天垂拱三年(687年),携带他所寻访得到的近400部梵文经典回国。

回国途中,他先在室利佛逝停留了两年多,撰写了著名的《南海寄归内法传》。在这部著作中,他详细叙述了西域、南海、印度各地佛教僧人的戒律生活,是我们研究这一时期这些地区佛教史的重要著作。在这段时间中,为了得到纸墨,他曾经在永昌元年(689年)回过一次广州。武周天授二年(691年),他派人把自己在室利佛逝新译的经典以及所撰写的《南海寄归内法传》送回国内,并报告自己取经返回的消息。当时国内正是武周时代,武则天正极力利用佛教为自己的统治服务。所以十分欢迎义净回国。证圣元年(695年),义净回到洛阳,武则天亲自到上东门外迎接。义净蹶迹玄奘的愿望终于实现。

回国后,他居住在佛授记寺,先参与实叉难陀的译场,共同翻译八十卷本《大方广佛华严经》。从久视元年(700年)开始,设立单独的译场,自己从事佛经的翻译。从久视元年到唐睿宗景云二年(711年),共译经56部、二百三十卷。一说共译经107部、四百二十八卷。另有撰述《南海寄归内法传》、《大唐西域求法高僧传》等5部。唐玄宗先天二年(713年)正月逝世,终年七十九岁。

义净翻译的佛典包括经、律、论三方面,但主要偏重于律部,尤其是根本说一切有部的戒律。他的翻译相对偏重于直译,因此有时有生涩欠畅之处,但译事极其认真,《宋高僧传》称:“性传密咒,最尽其妙。二三合声,尔时方晓矣。”可见他对中国的佛经翻译史也有相当的贡献。

(七) 鉴 真

鉴真,俗姓淳于,扬州江阳(今江苏扬州)人。武则天垂拱四年(688年)生。自幼出家,唐中宗神龙元年(705年)受菩萨戒,景龙元年(707年)到东都洛阳、西京长安参学。景龙二年(708年)受具足戒。先后师从道岸律师、恒景律师学习律宗南山宗的学说。对于律学有较深的钻研。唐玄宗开元二十一年(733年),回到扬州,时年四十六岁,已经成为当时著名的律学大师。“以戒律诱化,郁为一方宗首。冰池印月,适足清明,猊座扬首,良多响答”(《宋高僧传》卷一四)。

开元二十一年,日本国僧人荣睿、普照两人来中国留学。当时佛教虽然早就传到日本,但戒律尚缺,尤其没有传戒之人。所以,荣睿、普照两人负担着为日本佛教教团寻找传戒师的任务。天宝元年(742年),他们来到扬州,参见鉴真,提出:“我国在海之中,……虽有法而无传法之人。……愿师可能辍此方之利乐,为海东之导师乎?”(同上)当时海路风波险阻,异常危险,但鉴真出于弘教传戒的至诚,答应了荣睿等人的请求。一批弟子受鉴真的鼓舞,也纷纷表示愿意随同前往。

天宝二载(743年)春天,鉴真与弟子们组织第一次东渡,因考虑到日本传戒的人都应该戒行精纯,便决定把如海等资格不够的人留下。没想到如海因此怀恨在心,到官府诬告东渡入海是与海盗勾结。后虽查清事实,但船只被没收,官府并要将荣睿、普照遣返回国。第一次努力失败。

同年十二月,鉴真组织第二次东渡。同行有弟子祥彦以及荣睿等

17个僧人、各种工匠185人。船行到狼沟浦被风浪打坏，鉴真等人只好涉水上岸。第二次努力失败。

鉴真等人修好船只，在下屿山等待了一个月，终于等到顺风，然后又登船出发。没想到船又被风浪打坏，船上水米俱尽，大众饥渴三日。后来得救，被安置在明州（今浙江宁波）阿育王寺。时为天宝三载（744年）春天。第三次努力又失败了。

鉴真在明州时，一面派人到福州备船置粮，继续准备东渡；一面接受当地僧众的邀请，在越州（今浙江绍兴）、杭州、湖州、宣州（今安徽宣城）等地传戒讲律。等到福州方面准备停当，他带领徒众出发，拟从福州出海。可这时扬州弟子灵祐等考虑海路太艰险，生死莫测，但又无法阻拦，便出面告官。结果官府下令禁止鉴真出海，派员把鉴真严密护送回扬州。第四次东渡又遭挫折。

天宝七载（748年），年已六十的鉴真再次计划东渡，重作各种准备。道俗弟子为鉴真的精神所感动，都积极支持，无一留难。六月二十七日从扬州出发，在长江中就遇到风浪。出海后又遇逆风，船只在大海上漂流，竟一直漂到海南岛振川（今海南岛崖县）。得到当地官民帮助，方经万安州（今万宁）、雷州（今广东海康）、藤州（今广西藤县）、梧州、桂州（今广西桂林）、广州、韶州、虔州（今江西赣州）、吉州（今江西吉安）逶迤北返，到江州（今江西九江）后坐船东下。日僧荣睿因患重病不幸逝世，得意弟子祥彦也不幸去世，鉴真自己突发眼病，双目失明。弟子灵祐得到消息，亲到南京将鉴真迎回扬州。第五次东渡水陆往返万余里，历时数年，仍以失败告终。

天宝十二载（753年），鉴真已经是六十六岁的高龄了，但他不改初衷，毅然随同遣唐使的日本使船出发，第六次东渡。终于在当年底抵达日本，实现了多年的宿愿。此时，距天宝二载他第一次组织东渡已经整整十一年。十一年中，同行的人中死去36人，200余人中途退出。能够始终参加全部六次东渡的只有鉴真与日本僧普照、弟子思托

三人。以鉴真为代表的僧人们的这种为了理想不惜捐弃身命的意志，这种不屈不挠的奋斗精神永远值得我们学习。

鉴真到日本后受到日本各界的热烈欢迎。天皇特请他在奈良东大寺设坛传戒。参加受戒的有天皇、皇后、太子等道俗信徒，不少大僧都舍旧戒而重受新戒。传统把鉴真的这次授戒视为日本佛教史上正规授戒的开始。从此鉴真在日本讲律授戒，校刊佛典，对日本佛教的发展起到积极的促进作用。鉴真精通医学，对中国医学在日本的流传也起到相当大的作用。

日本天平宝字七年（唐肃宗宝应二年，763年）五月，鉴真在奈良唐招提寺逝世，终年七十六岁。

（八）宗 密

宗密，俗姓何，果州西充（今四川西充）人。生于唐德宗建中元年（780年）。他家本为当地豪绅，他自己自幼学习儒家经典，本来是准备走科举之路的。唐宪宗元和二年（807年），他拟参加贡举考试，偶然拜谒遂州（今四川遂宁）大云寺道圆。道圆是禅宗南宗神会系弟子，宗密与道圆交往后，深为折服，于是从道圆削发出家。当年受具足戒。一次随众在府吏任灌家赴斋，因居下位，以次授经时得到一部《圆觉经》，读时颇有感悟。回寺向道圆叙述自己读《圆觉经》的体会，道圆印可他以后可以弘传圆顿之教，并让他四处参学，不要局限于一隅。于是他外出游学，得到不少高僧的赞赏。元和五年（810年）他游方到襄汉（今湖北襄樊一带），因病居恢觉寺，遇澄观弟子灵峰，灵峰授给他澄观著《华严经疏》，学习之后，深有所得，觉得心中的种种疑问都解决了。因而对澄观特别倾慕，写信致意，执弟子之礼。澄观回信希望与他见面印证所解，对他抱有很大期望，称：“毗卢华藏，能随我游者，其汝乎？”于是宗密来到长安拜见澄观，从此昼夜随侍，学问也日进。元和十一年（816年），到终南山智炬寺用三年时间研习大藏经，随后入长安，住兴禅寺。

唐穆宗长庆元年(821年),宗密北游清凉山,嗣后回来,住终南山草堂寺。这时,他的名气已经很大了,很多达官贵人与他往来。后来,他又住到草堂寺南的主峰兰若,定居在此。所以人称“圭峰大师”。唐文宗大和年中,被邀入内殿说法,赐紫方袍,敕号“大德”。以后又多次诏入内殿问法。晚唐中官专权,内外猜疑,入主危殆。大和九年(835年),宰相李训等谋诛中官而失败,即所谓“甘露之变”。事后,李训等人曾逃到终南山投奔宗密。后来此事被仇士良知道,他把宗密抓去,要以藏匿不告罪处死宗密。宗密说:“佛教的宗旨遇苦即救,为此不惜自己的身命。我若为此而死,死也甘心。”从此也可以看出宗密的政治态度。宗密于唐武宗会昌元年(841年)逝世,终年六十二岁。

宗密在中国佛教史上具有独特的地位。当时的佛教僧人,经师、律师、禅师分得很清楚,大多专攻一门,偏而不全。宗密则不同。他先习南宗禅,又通《圆觉》经,接着投澄观门下学习《华严》,进而以三年工夫遍研大藏,从而奠定他坚实的理论基础,使他有可能、有能力来融会禅教,开创一代新风。后来裴休在《大方广圆觉经疏序》中总结宗密的师承渊源,说:“禅师既佩南宗密印,受《圆觉》悬记,于是阅大藏经律,通《唯识》、《起信》等论,然后顿悟于华严法界,冥坐于圆觉道场,究一雨之所沾,穷五教之殊致。”是比较肯切的评论。当时有人讥讽宗密,问:“密师为禅耶?律耶?经论耶?”宗密回答:“夫密者,四战之国也。人无得而名焉。都可谓大智圆明、自证利他大菩萨也。”可见宗密对当时佛教界的偏颇并不以为然,而对自己所走的路充满自信。

由于宗密本身的条件,也由于当时佛教界教、禅两家相互攻击,所谓“教者指禅为暗证;禅者目教为渐修”。所以宗密努力从事圆融教禅两家的的工作。宗密把当时各家所述表诠禅门根源道理的文字句偈集录为书,称为《禅源诸诠集》,又名《禅藏》。他认为,佛说顿教、渐教,禅开顿门、渐门,二教、二门实际相互契合。他又认为,一部大藏经,实际只讲了密意依性说相教、密意破相显性教、显示真心即性教等三

教,而禅门纷纷,实际也只有息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗等三宗。三教、三宗也是相契相合的。所以他说:“三教三宗是一味法。故须先约三种佛教证三种禅心,然后禅教双忘,心佛俱寂。俱寂即念念皆佛,无一念而非佛心;双忘即句句皆禅,无一句而非禅教。”宗密教禅一致的主张,对当时有较大的影响。他所编辑的《禅藏》,后虽亡佚,但尚有不少残卷保存在敦煌文献中,近代以来,不少学者利用这些残卷,推动了禅学与禅宗的研究。

第四节 衰落期的高僧

会昌废佛以后,中国佛教趋于衰落。衰落的原因当然是多方面的。从思想史的角度,举其大者,可以提出如下几点:(1)会昌废佛对佛教的寺院经济进行摧毁性的打击,使佛教一蹶不振。(2)禅宗已把佛教理论推向极端,在禅宗的框架内佛教理论已经很难发展。(3)新传入的密教因为不符合汉族人民的伦理习惯而未能传播开来。(4)印度佛教趋于灭亡,源头活水已断。(5)宋明理学吸收了佛教的哲学思想,使得佛教徒具一个宗教的外壳。所以,北宋以后,佛教开始走上禅净双修的道路。

(一) 延 寿

延寿,俗姓王,字冲元,本籍江苏丹阳,后迁浙江余杭。生于唐昭宗天复四年(904年)。年轻时曾任余杭库吏、华亭镇将,因信奉佛教,擅自动用公款买鱼虾等放生,事发被判死刑。后得赦免,并允许他出家为僧,时年三十岁。当时禅宗法眼宗文益的弟子德韶在天台山弘化,延寿前往参学,据说他静心禅定,小鸟甚而在他的衣上做巢。后得到德韶印可,成为禅宗的传法弟子。此后他曾住持过奉化雪窦寺,又应吴越王之邀主持修复杭州灵隐寺,宋开宝三年(970年)又奉诏在

钱塘江边修建六和塔,作为镇潮之塔。在这过程中,他撰写了《宗镜录》、《万善同归集》等,奠定了佛教理论家的地位。据说当时高丽国王阅读了《宗镜录》,深受启发,特意遣使叙弟子之礼。

延寿在理论上的最大贡献是主张禅净双修。相传他日诵阿弥陀佛名号数万声,专勤不息。禅宗本以明心见性为特点,心外不立一法,主张唯心净上,自性弥陀。而净土则以往生西方为目标,主张信愿持名,带业往生。两者宗旨,完全不同。延寿则力主禅净双修,他认为“平等之门,无生之旨,虽即仰教生信,其乃力量未充,观浅心浮,境强习重。须生佛国,以仗胜缘。忍力易成,速行菩萨道”(《万善同归集》卷上)。他认为,诸佛法门,亦不一向,皆有自力他力,自相共相。所以禅净二门,应当双修。他作“四料简”论述禅净双修称:“有禅无净土,十人九错路,阴境若现前,瞥尔随他去。无禅有净土,万修万人去,但得见弥陀,何愁不开悟。有禅有净土,犹如带角虎,现世为人师,当来作佛祖。无禅无净土,铁床并铜柱,万劫与千生,没个人依怙。”

延寿的禅净双修理论对当时的佛教界,特别对当时的禅宗丛林是一大震动。中国佛教自会昌废佛以来,日趋衰微。从全国范围看,惟有净土宗与禅宗还有较大的势力。禅宗本来反对净土法门,认为“凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西。悟人在处一般”(《坛经》)。现在延寿以华严理事无碍的理论圆融禅净两宗,对中国佛教的发展带来极大的影响。由于延寿以及其他僧人的提倡、推动,禅净双修开始成为一时的风尚,成为中国佛教的一大特色。

开宝八年(975年),延寿逝世,终年七十二岁。

(二) 株宏

株宏,俗姓沈,号莲池,杭州人。因长期居住在杭州云栖山,故又称云栖株宏。他生于明嘉靖十四年(1535年)。二十七岁以后,因连遭丧父、失儿、悼亡、丧母之痛,出家为僧。与真可、德清、智旭并称为明代四大高僧。并被推为净土宗第八代祖师。

祜宏的佛学成就是多方面的。他不但是净土宗的大师,对禅学、华严也有较深的造诣。在律学方面,也曾经著有《沙弥要略》、《具戒便蒙》、《菩萨戒疏发隐》等著作,建立了律制的规范。但他思想最重要的倾向,还在于提倡禅净双修,并归趣于净土。

祜宏认为净土法门是如来以大悲之心,为悯慈末法众生而说的。因此是末法时期众生解脱生死的捷径。在念佛法门中,他又以持名念佛为中心,认为众生心杂,难以修成各种观法,所以诸佛慈悲,以持名念佛一门教导众生,让众生专持名号,相续即生。因此,持名念佛是往生净土的各种修持法中最为主要的。他说:“若人持律,律是佛制,正好念佛。若人看经,经是佛说,正好念佛。若人参禅,禅是佛心,正好念佛。”(《云栖遗稿》卷三)

诸宗融合,本是衰微期中国佛教发展的一大趋势,祜宏的思想,也正是这一趋势的具体反映。祜宏继承了延寿的禅净双修观点,认为心、佛、众生三者本来没有差别。念佛,只是诸佛心内的众生念众生心内的诸佛。主张念佛念到一心不乱之时,则念极归空,为无念之念,是名真念。所以净土与禅宗完全相表里。他又以信、愿、行作为往生净土的必要条件。信,即信奉阿弥陀佛与西方净土;愿,即发愿往生西方极乐净土;行,即持佛名号,一心不乱,念念相续而不间断。认为按照上述修习可得往生。在儒佛两教的关系上,他认为两者虽然不同,但各有功效,应该互不干涉。说:“儒佛两教圣人,其设法各有所主,固不必歧而二之,亦不必强而合之。何也?儒主治世,佛主出世。……故二之合之,其病均也。”(《儒佛配合》)

祜宏在明末享有盛名。万历四十三年(1615年)逝世,终年八十一岁。

(三) 真可

真可,俗姓沈,字达观,号紫柏。江苏吴江人。明代四大高僧之一。生于明嘉靖二十二年(1543年)。十七岁时出家,遍历庐山、京师、五

台、峨眉等地,学习法相、华严、禅宗、净土等理论,声望渐高。他一生遍参诸方宿尊,但没有专一的师承;到处兴修古刹,但从未受请担任住持。他深感当时请印藏经不易,便与弟子们筹备发起刊印方册本《嘉兴藏》,后经过几代人的努力,终于完成。他还曾经游访房山云居寺,在石经山雷音洞得到静琬所藏佛舍利,并与德清一起,用神宗生母李太后所施斋衬赎还静琬塔院等。

真可有很大的抱负,希望对佛教的复兴有所作为。他认为,当时的佛教有七种弊病,对当时禅宗只读语录、净土只知念佛,以为修习佛教必须闭目塞听等等错误倾向提出批评,主张对佛教各宗的思想采取调和的态度,主张禅教、性相融合。与一般排斥文字的禅僧不同,他主张重视文字的作用,认为如果不要文字,无异于画饼充饥。而由佛语而达佛心,是从凡至圣的必由之道。他认为,般若有三种:文字般若、观照般若、实相般若;佛性也有三种:因缘佛性、了因佛性、正因佛性。以三种佛性配三种般若,所以文字与禅,不可偏废。

由于真可对明朝当时实行的矿税表示不满,遭致一些人的嫉恨。明万历年间,宫廷围绕废立太子问题斗争得很厉害。当时发生一起挑拨宫廷关系的所谓“妖书”事件,真可被当作妖书的作者逮捕入狱。于万历三十一年(1603年)在狱中逝世。终年六十一岁。

(四) 智 旭

智旭,俗姓钟,字藕益。江苏吴县人。明代四大高僧之一。他少年时学儒,曾经以辟佛为己任。十七岁时读祿宏的《竹窗随笔》,受到启发。二十四岁出家,从此潜心研究佛理,对禅宗、净土、天台、法相等理论均有涉猎。二十七岁起,历游浙、闽、皖诸省,遍阅大藏经。并从事讲述与著述。

智旭的佛学思想,继承了宋明以来佛学的传统,针对当时佛教界禅、教、律三学鼎立的局面,他主张会通三学,提倡三学一渊。认为如果不能明白这个道理,各自自立门户,则有碍佛教宗旨,不可能做到

自利利他。他常以《大乘起信论》的思想解释天台教义,又以唯识的学说论述《大乘起信论》与天台宗旨。此外,他又依照天台宗的五重玄义说解释净土学说,所著《净土十要》、《弥陀要解》等都为后代的净土宗学人所遵奉。

智旭以净土往生为佛教诸宗的归宿。他把念佛分为广义念佛与狭义念佛两种。广义念佛有三种:一为念他佛,一为念自佛,一为念自他佛。所谓念他佛,指净土宗持佛名号、念佛相好、念佛功德等的念佛法门。所谓念自佛,指禅宗及天台宗以观心为主的修习法门。所谓念自他佛则指从延寿以来流行的以了知心、佛、众生三无差别,主张事理双修、禅净合一的修习方法。这实际上已经涵盖了当时流传的各种佛教派别。而狭义念佛则特指《阿弥陀经》所说的称名念佛。他认为《阿弥陀经》总括了佛教的一切奥义,是最简易、最奇特的修行方式,又是总摄理事的不思议善巧方便法门。只要执阿弥陀佛的名号,一心不乱,厌离娑婆世界,欣求极乐净土,就一定能够往生西方,位列九品。

智旭会通诸宗,以三学为一渊的佛学思想以及融贯禅净,以念佛总摄一切佛教,最后又强调持名念佛,以西方净土为最后归宿的修行实践,对清以后,乃至近代的佛教发展都有很大的影响。所以被推为净土宗的九祖。

清顺治十二年(1655年),智旭逝世,终年五十七岁。

第五节 近现代高僧

近代以来,尤其是辛亥革命以来,中国社会发生急剧的变化。“中国向何处去?”这个问题使无数仁人志士思索考虑。同样,“中国佛教向何处去?”这一问题也无可回避地摆在中国佛教界面前。佛教界的

有识之士顺应潮流,辛勤开拓,从而使中国佛教以新的面貌不断前进。

(一) 寄 禅

寄禅,名敬安,号八指头陀。俗姓黄,湖南湘潭人。生于清咸丰元年(1851年)。寄禅家庭贫寒,世代务农。年幼时父母双亡,只好为人放牛。后因为得到塾师周云帆的怜悯,收留他在家,教他读书认字。周逝世后,寄禅先后当过书童、学徒。同治七年(1868年),一天,忽见篱笆间盛开的白桃花被风雨摧折,不禁感怀身世,失声痛哭,于是到湘阴法华寺落发出家。同年到南岳祝圣寺受具足戒。然后到衡阳岐州仁瑞寺拜恒志禅师为师,并充当苦行僧职。当时寄禅专心学习佛学,对其他的事物了不挂心。一次,他到岳阳看望舅父,游览岳阳楼,当时有人在那里分韵作诗。寄禅极目四顾,水天一色,自然吟出一句“洞庭波送一僧来”。这句诗得到当时诗人郭菊荪的赏识,说寄禅“语有神助”,劝他学诗,还送他一本《唐诗三百首》。从此寄禅开始学诗,一发而不可收拾。

清光绪元年(1875年)到光绪十年(1884年),寄禅离开湖南到江浙一带参学。遍访镇江、杭州、宁波,历游金山寺、阿育王寺、天童寺、天台寺、雪窦寺等名刹,参访名宿耆旧。他在阿育王寺时燃二指供养佛,从此自号“八指头陀”。参学过程中,他潜心诗事。光绪七年(1881年),他的第一本诗集《嚼梅吟》在宁波刊行。九年的参学,使得他在江浙一带的佛教界有了一定的名气,在当时的诗坛也有了一定的地位。

光绪十年,寄禅回到湖南,从此时到光绪二十八年(1902年),寄禅先后住持过衡阳罗汉寺、南岳上封寺、大善寺、宁乡沩山密印寺、湘阴神鼎寺、长沙上林寺等寺庙,成为湖南佛教界的头面人物。在这期间,他应邀加入湖南名士创立的碧湖诗社,与诸名士往来酬唱。诗名播于海内。光绪十四年(1888年),将自己的诗作结集为《八指头陀诗集》五卷刊行;光绪二十四年(1898)又将后十年的诗作结集为后五

卷,合前共计十卷,仍以《八指头陀诗集》为名刊行。

光绪二十八年,应宁波天童寺之邀担任天童寺住持。天童寺是江南著名古刹,始建于西晋永康年间,为禅宗五山之一,清末衰落不振。寄禅住持该寺后,整顿寺务,夏讲冬禅,使天童寺大有起色。当时佛教界都认识到佛教发展存在着绝大的危机,寄禅认为僧众人才缺乏是最大的危机。于是在宁波创办僧教育会,任会长。并创办僧众小学、民众小学等,从事佛教教育事业。

辛亥革命后,1912年4月,一些佛教徒发起在上海成立近代史上第一个全国性的佛教组织——中华佛教总会,寄禅被推为首任会长。革命之初,不少地方为了兴办学校、破除迷信,兴起没收庙产、销毁佛像的浪潮。寄禅认为寺庙财产应该依法得到保护,寺庙自己也可以从事教育事业。1912年11月,作为中华佛教总会的会长,他带领弟子到北京向当时的北洋政府内务部请愿,但未获结果。同年12月2日,在北京法源寺逝世,终年六十二岁。

(二) 太 虚

太虚,俗姓吕,浙江桐乡人。生于清光绪十五年(1889年)。家庭贫苦,自幼父母双亡。十五岁时到一个百货商店当学徒,因不堪忍受折磨欺凌,产生出家的念头。十六岁时到苏州平望小九华寺落发为僧。不久在宁波天童寺依名僧寄禅受具足戒。

清朝末年,国家腐败。佛教也极其衰微,不少寺院缺乏管理,僧人佛学水平很低,有的甚至一字不识。僧团内部宗派斗争不断。太虚在学习佛学的同时,还学习了康有为的《大同书》、谭嗣同的《仁学》、严复译的《天演论》、邹容的《革命军》以及《民报》等书刊,深深认识到国家要革命,佛教也必须改革,不改革没有出路。1911年,他与同学仁山法师等一起在金山寺创立中国佛教协进会,从事佛教改革活动。接着,公开提出“教理革命、教制革命、教产革命”等佛教三大革命的口号。所谓“教理革命”,主要指革除鬼神祸福等迷信思想,以五戒十善

为人生的基本道德,提倡大乘自利、利他的精神,以此指导人生。所谓“教制革命”,指改革原有的丛林制度,建立适合共和立宪制国家精神的新的僧团制度。所谓“教产革命”,指打破少数住持独占寺院财产和本宗、本山法脉继承寺院遗产的私占私有陋习,把寺院财产变为教团公有。将寺院财产用于供养老年僧人、培养青年僧人、开展佛教教育。太虚认为,上述佛教的三大革命就是孙中山三民主义在佛教中的体现。教理革命就是民权主义,教制革命就是民族主义,教产革命就是民生主义。他还提出“人间佛教”的口号,主张佛教要研究宇宙人生的真相,要破除鬼神迷信,为社会服务,以佛教的道理来改良社会,使人类进步。

此后,太虚到处奔波,呼吁佛教三大革命与“人间佛教”。太虚的主张,得到佛教界一大批有为青年的支持,也得到佛教界之外一大批有识之士的支持。为了实践自己的改革理论,太虚先后在广州、杭州、武昌、福建等地建立佛学精舍、永明学舍、佛教慈幼院、武昌佛学院、闽南佛学院、汉藏教理院等等,开展佛教教育,培育新的佛教人才。这在当时形成一种风气,很多地方都办起各种各样的佛学院,其中较为著名的有南京的支那内学院、北京的三时学会等。一些著名的大学也都开设佛学与印度哲学课程。一批佛教刊物涌现出来,促进了佛教研究的深入与普及。其后,全国佛教界代表集会成立中国佛学会,太虚被推举为会长。1931年“九一八”事变以后,太虚奔走抗日救国事业,“七七”事变以后,他呼吁组织佛教徒抗战救护队、运输队,积极参加抗战。

太虚还积极与世界各国佛教徒与佛教组织建立联系,扩大交流。1924年,他发起召开世界佛教联合会。1925年,他率团出席在日本东京举行的东亚佛教大会。1928年,他应邀赴英、法、德、荷、比、美等国宣讲佛教,并在巴黎筹建世界佛学院。抗战期间,他组团出访印度、斯里兰卡以及东南亚各国,呼吁各国佛教徒团结起来,共同反对日本帝

国主义的侵略。

抗战胜利后,太虚从四川回到南京。1947年因病在上海逝世,终年五十九岁。

太虚是近代中国佛教革新的代表。对中国佛教的近代化作出了卓越的贡献。

(三) 弘 一

弘一,俗姓李,名叔同,法名演音。原籍浙江平湖,清光绪六年(1880年)出身在天津。家庭本为经营盐业及银钱业的官宦,幼年丧父。光绪三十一年(1905年)留学日本,学习西方绘画,同时学习与戏剧。在日期间,曾经与欧阳予倩等共同创办春柳社,提倡现代话剧。并登台演出《黑奴吁天录》、《茶花女》等名剧。宣统二年(1910年)从日本返回,先在天津一所中学教音乐与绘画,后到浙江两级师范学校任教,1915年又受聘于南京高等师范学校。为我国培养了一批音乐、绘画人才。

1918年,他到杭州虎跑寺依了悟和尚出家,同年在杭州灵隐寺受具足戒。他先修净土,后习律宗。出家后生活十分简朴,常作头陀苦行,律己极严,著有《四分律比丘戒相表记》,被尊为南山律宗第十一代祖师。弘一还是杰出的书法、篆刻家。出家以后,经常以书法结缘,故传世的书法作品较多。抗战期间,弘一提出“念佛不忘救国,救国不忘念佛”的口号,在佛教界有一定的影响。1942年10月,因病在福建泉州逝世,终年六十三岁。

李叔同出身富贵家庭,青年时蜚声艺苑,是有名的才子,其后为人师表,深受学生与友人的尊重,但终于毅然出家,成为一代高僧。他的经历,代表了中国部分知识分子的人生历程。

(四) 圆 瑛

圆瑛,俗姓吴,福建古田县人。生于清光绪四年(1878年)。五岁时父母双亡,稍长业儒,过目成诵。十七岁时觉得人生如梦,想要出

家,但其叔父阻拦,未能如愿。十八岁得了一场大病,病愈后坚决要求出家,遂到福州鼓山涌泉寺依增西和尚落发,第二年依同寺妙莲和尚受具足戒。

圆瑛受戒后,便外出参学。他先到常州天宁寺跟从冶开和尚修习禅定五年,又到宁波天童寺跟从著名的寄禅和尚习禅六年。三十六岁那年,因读了永明、莲池两位大师的著作,开始深信净土法门,从此走上禅净双修的道路。

为了使佛教适应时代的要求,圆瑛很重视佛教团体的建立。辛亥革命后,中华佛教总会在上海召集第一次全国代表大会,圆瑛就积极参与其事,1914年被选为该会参议长。1929年,第一次全国佛教代表大会在上海召开,决议成立中国佛教会,选举圆瑛担任第一任会长。此后,他蝉联七届。在任期间,举办僧教育,如创办圆明讲堂,设立楞严专宗学院和上海圆明佛学院等等,为佛教界培养了一批人才。他热心慈善事业,曾经在福州开元寺设立开元慈儿院收容失去父母的孤儿。并到处讲经弘法,先后在宁波、上海、杭州、扬州、南京、北京、天津、厦门、福州、潮州、长沙、武汉、台湾、香港等地以及东南亚、日本、朝鲜等地开讲《楞严经》、《法华经》、《心经》、《金刚经》、《阿弥陀经》、《大乘起信论》等等。

1931年“九一八”事变发生,圆瑛以中国佛教界领袖的身份,启建护国道场,同时致书日本佛教徒,揭露日本帝国主义的暴行,号召两国佛教徒共同制止日本侵略。“七七”事变以后,圆瑛号召全国佛教徒积极参加抗日救国斗争,并亲自担任中国佛教会灾区救护团团长,组织救护团,建立难民收容所和佛教医院,收容、救护难民与抗战受伤将士。为了筹集佛教医院与收容所的经费,圆瑛两次到南洋各地进行募捐,宣传抗日。为此,1939年9月,当圆瑛等第二次从南洋返回上海不久,日本宪兵司令部以“抗日分子”罪名将圆瑛及其弟子明暘逮捕,严刑审讯。但圆瑛等坚毅不屈,后被释放。其后日本方面几次

要圆瑛出任“中日佛教会长”，均被拒绝。表现了崇高的民族气节。

1952年，亚太和平会议在北京召开，圆瑛作为中国佛教界代表出席了会议，并签署《参加亚洲及太平洋区域和平会议的各国佛教徒联合声明》，宣布：“制止侵略、保卫和平，是当前每一个人的迫切任务，也是我们佛教徒的迫切任务。因此，我们号召各国佛教徒团结起来，为实现亚太和平会议的决议而作出一切努力。”1953年6月，中国佛教协会在北京召开成立大会，圆瑛因病未能参加，但大会选举他担任第一任会长。1953年9月，圆瑛因病在宁波逝世，终年七十五岁。

圆瑛一生先后住持福州崇善禅寺、宁波七塔报恩禅寺、天童禅寺、福州鼓山涌泉禅寺、福州瑞林林阳寺、南洋槟榔屿极乐寺等十座寺庙，都以“不贪名、不图利、不营私、不舞弊、不苟安、不放逸、不畏强、不欺弱、不居功、不卸责、不徇情、不背理”等“十二不”要求自己并当众宣誓。得到僧众的高度赞扬。

圆瑛的一生，是爱国爱教的一生，是新时代佛教徒的楷模。

第六节 少数民族高僧

除了汉民族之外，中国很多少数民族也信仰佛教。因而产生许多少数民族的佛教高僧。他们与汉族佛教高僧一样，对中国佛教的发展作出了贡献。

（一）米拉日巴

米拉日巴，藏传佛教噶举派第二代祖师。1040年（北宋仁宗宝元三年）生于西藏后藏芒域贡塘（今属日喀则地区，吉隆县以北，地近阿里）。姓米拉，本名退巴嘎，意为“闻喜”。“日巴”是粗布衣服的意思，因他出家修行常穿粗布衣服，故名。

米拉日巴的祖父、父亲都经商为业。米拉日巴年幼时父亲逝世，临死前，因妻孤子幼，便把家务托付给自己的兄长、妹妹。但他们竟霸占财产，欺凌孤儿寡母。米拉日巴与他的母亲、妹妹沦为奴仆，吃猪狗食，做牛马活，身穿破衣烂衫，整天辛勤劳动。米拉日巴十五岁时，母亲为了给他娶亲，要求伯父、姑母归还财产。伯父姑母不但不答应，还将她们母子打了一顿。于是母亲让米拉日巴学习咒术，以便报仇。传说他后来果然学成咒法，并报仇雪恨。但他感到造下的罪孽不小，于是决心学习佛教，以忏悔罪孽。

当时，在西藏山南地区有一个噶举派密宗上师叫玛尔巴，很有名。米拉日巴就去投玛尔巴为师。据说玛尔巴授徒相当严厉，常让他做严酷的苦行，用各种方法磨练他，消除他的罪孽。后来终于教授给他密法。

米拉日巴得法之后，便到深山里进行艰苦的修炼。据说他住在山洞里，以野草、野菜为食，衣不遮体，骨瘦如柴。他的妹妹与未婚妻来找他，他也毫不动摇。最后终于成就了大手印法。

米拉日巴修行成功以后，开始到处传经讲法。很多弟子跟从他学习。他继玛尔巴成为噶举派的第二代祖师。他的一个弟子达波拉结后来创立达波噶举。他的弟子帕木竹巴后来创立帕竹噶举，这个派别在元代曾经执掌西藏的地方政权。达波拉结的弟子都松钦巴后来创立噶玛噶举，这个派别后来取代帕竹政权统治西藏。所以，米拉日巴对于噶举派的发展，起到重大的作用。

米拉日巴不但是一位佛教大师，也是一位著名的藏族诗人。有诗集《证道歌集》传世。他的诗歌可以分为两类，一类是宗教诗，一类是风景诗。诗歌的语言风格与民间诗歌很接近，对后代藏族诗歌的创作，尤其对民间诗歌的创作具有一定的影响。《证道歌集》有汉译本，名为《米拉日巴歌集》。

1123年（北宋徽宗宣和五年），米拉日巴逝世，终年八十五岁。

(二) 萨迦·贡噶坚赞

萨迦·贡噶坚赞是藏传佛教萨迦派的第四代祖师。1182年(南宋孝宗淳熙九年)出生于后藏萨迦地方昆氏家族。该家族是当地的贵族,世代传习佛教密教。萨迦·贡噶坚赞原名贝丹顿珠,后随伯父学习显密佛教,取法名为贡噶坚赞。

二十三岁时,他师从克什米尔高僧释迦师利跋陀罗等,学习大、小五明,学业精通,得到“班智达”(精通大、小五明的人)的称号。所以他又有一个名字叫“萨班”,即“萨迦班智达”的意思。二十五岁时受具足戒。萨迦·贡噶坚赞显密兼通,名气越来越大,印度婆罗门绰杰噶瓦等六人闻名特意来与他辩论。据说双方辩论十三天,以绰杰噶瓦等人的失败告终。失败者被迫按规矩削发为僧,做了萨迦·贡噶坚赞的弟子。萨迦·贡噶坚赞的名声更加大了。

十三世纪,正是蒙古的力量崛起之时。当时,萨迦派也是西藏的一支重要的统治力量。在这种背景下,1244年,成吉思汗的孙子阔端王子致书,邀请萨迦·贡噶坚赞到凉州(今甘肃武威)见面。当时萨迦·贡噶坚赞已经六十三岁,但为了使蒙藏两个民族和睦相处,他还是毅然带领八思巴及恰那多吉等两个侄子动身,于1246年8月到达凉州。萨迦·贡噶坚赞与阔端见面后,就西藏归顺蒙古的问题进行了会谈,其后,由萨迦·贡噶坚赞发表《萨迦班智达告吐蕃各部公开信》,从此确定了西藏是蒙古汗国属地的法律地位,也使萨迦派在西藏的各个佛教派别中从此占据领导地位。萨迦·贡噶坚赞并向阔端宣传佛教。原来,在蒙古地区流传着佛教、也里可温教(基督教的一个分支)与萨满教等各种宗教。由于萨迦·贡噶坚赞的努力,阔端下令,从此以后,佛教为最主要的宗教,居于各种宗教之首。

萨迦·贡噶坚赞一生著述甚多,主要是佛教方面的著作,对后世有相当大的影响。他不但是-一位佛教大师、一位政治家,而且是一位著名的诗人。他的诗集《萨迦格言》语言清新,脍炙人口,一直受到西

藏各阶层人们的喜爱,至今流传不衰。有汉译本传世。

1251年(南宋理宗淳祐十一年),萨迦·贡噶坚赞在凉州逝世,终年七十岁。由于他的努力,西藏与蒙古之间没有爆发大规模的战争,使得西藏与祖国大家庭正式结为一体。他的这些历史功绩,都是应该肯定的。

(三) 宗喀巴

宗喀巴是藏传佛教格鲁派的创始人。1357年(元顺帝至正十七年)生于今青海湟中。他的原名叫罗桑扎巴,因为青海湟中一带吐蕃时期称为“宗喀”,所以后来人们尊称他为“宗喀巴”,意为“宗喀地方的人”。现青海西宁塔尔寺就是为了纪念他的诞生,在他的诞生地修建起来的。

宗喀巴七岁出家,老师是当时著名的佛教高僧顿珠仁钦。宗喀巴从师学习九年,对显密佛教都有了一定的基础。十六岁时,宗喀巴按照惯例,告别老师到拉萨深造。十年间,他先后拜访不少寺院,跟从过好几位老师,学习了当时西藏佛教各个教派的显密各种教法。1385年,二十八岁时,依从楚臣仁钦受具足戒。此后,宗喀巴开始传经说法。据说,他能够讲说显密十七部经典,为常人所不能,所以得到当时许多人的佩服与尊重。他的声望越来越大。

当时,佛教在西藏已经传播了几百年,先后出现过萨迦派、噶当派、噶举派等许多不同的派别,并且各派佛教已经与地方政权勾结,形成很大的势力。不少派别此时戒律废弛、僧人腐化,越来越丧失民心。所以,宗喀巴起来提倡宗教改革。

首先,宗喀巴提出僧人必须严守戒律。为了提倡戒律,他率先戴起了象征严守戒律的桃形尖顶黄色僧帽。主张无论修习显教,还是修习密教,都必须严格遵守佛教戒律。其次,他针对当时修习佛教的僧人显密无序的弊病,专门写作了《菩提道次第广论》一书,主张修习佛教应当先显后密,循序渐进。

为了实践自己的宗教改革的理论,宗喀巴到处讲经收徒、修建寺庙、创立讲经法会制度。经过长期的努力,拥护宗喀巴宗教改革的人越来越多,并且得到当时帕竹地方政权的支持。格鲁派在西藏的势力越来越大,宗喀巴的威望也越来越高,成为西藏公认的佛教领袖。

1414年(明永乐十二年),明成祖派遣使者邀请宗喀巴进京。宗喀巴考虑格鲁派初创,自己不便离开,便称病,派弟子释迦也失代表自己进京。明成祖封释迦也失为“西天佛子大国师”,表示了对格鲁派与宗喀巴的尊重与支持。在这期间,宗喀巴与他的弟子绛央却芥、释迦也失分别创建了甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺。从此,这三大寺成为格鲁派的根据地,奠定了格鲁派在西藏的牢固基础。

1419年(明成祖永乐十七年),宗喀巴逝世,终年六十三岁。

第五章 文物古迹

宗教是一种具有超越性形式的思想体系。为了更加广泛地争取群众,扩大影响,宗教需要用象征性的直观物与形象的语言来表达自己的。因此,宗教总要外化为种种表现形态。为了使这些外在的形态庄严、肃穆,神秘、感人,表达出虔诚的宗教感情,往往借助于种种艺术形式。宗教艺术由此而产生。佛教也不例外。遍布全国各地的名山、寺院、石窟、佛塔等佛教文物古迹,既是中国佛教历史发展的形象说明,又是中国佛教艺术的载体。作为古代劳动人民的文化创造,它们已经成为中华优秀传统文化遗产的不可分割的部分。

第一节 名山

俗话说:“天下名山僧占多。”其实,就一般情况而言,诸山并非先成名山然后被僧所占,而是因为僧人长期的居住、开发、养护,因而成为一方名山。即所谓“山不在高,有仙则名;水不在深,有龙则灵”。

中国佛教历来有四大名山之称,即文殊菩萨的道场五台山、观音菩萨的道场普陀山、普贤菩萨的道场峨眉山、地藏菩萨的道场九华山。其实,因为僧人的长期开发而成为名山的又何止上述四座,本志

只对其中的若干名山加以介绍。

（一）五台山

五台山在山西省东北部，是太行山的一个支脉，方圆 500 里，有东台、西台、南台、北台、中台等 5 座高峰，故称。因该山“岁积坚冰，夏仍飞雪，曾无炎暑”（《广清凉传》卷上）。亦称为清凉山。

五台山佛教寺院的修建始于北魏孝文帝创建的大孚灵鹫寺。唐代，由于《八十华严经》的翻译与法藏、澄观等人的提倡，五台山正式被确定为文殊菩萨的道场，从此，五台山崇拜作为文殊崇拜的一种表现形式，在全国流传起来。五台山也因此成为受到汉、藏、满、蒙各民族尊奉，海内外知名的佛教圣地。历代帝王、豪贵、僧俗信徒相继在此大动土木，创修庙宇。极盛时，五峰内外寺院多达 300 余所，至今尚有寺院 100 余所。中国佛教的各个宗派，包括藏传佛教都曾经在这里弘传，至今仍然保持着汉藏两大佛教体系汇合，显教、密教并传的独特格局。

五台山现存寺院中，被列为全国重点文物保护单位的 4 座，定为省级重点文物保护单位的有 20 余座。历代均留下典型的建筑。唐代的建筑庄严朴实，宋代的建筑柔和绚丽，辽金建筑大胆减柱，元代建筑粗犷自然，明代建筑规矩严谨，清代建筑豪华精巧，民国时期的建筑细腻繁杂，本身就是一部形象生动的中国寺院建筑史。其中，南禅寺大佛殿与佛光寺东大殿均为中国现存最古老的木构建筑。显通寺是五台山历史悠久、规模宏大的主要寺院之一，它的无梁殿、铜殿均著称于世。塔院寺、菩萨顶、殊象寺、罗睺寺与显通寺合称为五台山的五大禅林，其中塔院寺中的大白塔高 73.5 米。据说与北京北海公园白塔同为尼泊尔著名工匠阿尼哥在元代主持修建。殊象寺所供文殊驾狻猊像高达 9.3 米，如出神工。又有明代悬塑五百罗汉像，如同倒嵌的镂空大浮雕，手法新颖别致。五台山的佛塔与佛教音乐也有独特的地方特色，为人们所重视。

（二）普陀山

普陀山在浙江省普陀县，是舟山群岛中的一个小岛。南北长 8.6 公里，东西宽 3.5 公里，总面积 12.76 平方公里。山灵水秀，洞石斗奇，风景秀美。据说西汉梅福、东晋葛洪曾在这里隐修，故又称梅岑山。随着观世音信仰在我国的逐渐普及，唐大中年间（847—859 年）有一印度僧人在该山潮音洞焚指苦修，据说感得观音现身说法，并授以七色宝石，从此该山被称为观音显灵之地。五代后梁贞明二年（916 年），日本僧人惠萼巡礼五台山后，携所得观音像回国，舟过普陀，搁礁不前。惠萼以为观音去日本之机缘不熟，遂留像于该山建寺供养，称“不肯去观音院”。从此，该山之观音香火日盛。由于该山地处海上交通要道，往来船只往往于此祈求路途平安，并颇多观音显灵的传说，便逐渐成为观音菩萨的道场，并依据佛经中所说观音居住在补陀洛伽山的故事命名此山为普陀山。

宋、元、明、清以来，佛教寺院相继建立，至清末形成三大寺、88 处庵堂与 128 个茅蓬的格局。其中三大寺为普济禅寺（前寺）、法雨寺（后寺）与慧济寺，是全岛佛事活动的中心。普陀佛教属禅宗，但传统上禅教并重，禅净双修。全岛诸寺庵或设圆通殿，或供观音像，均以供养观音为主。每逢观音纪念日，各地进香信徒络绎不绝，成为东南诸省佛教香火最盛的地区之一。

（三）峨眉山

峨眉山位于四川盆地西南边缘，距峨眉县 6 公里。据说此山云鬟凝翠，鬟黛遥妆，螭首蛾眉，细而长，美而艳，故名。

佛教传入峨眉山地区大约在魏晋时期。到宋代，人们传说，晋时蒲翁曾经在此山见普贤显灵，又因《华严经》中称普贤菩萨居住在西南方的光明山，而峨眉山恰好地处西南，又有佛光、圣灯等胜迹，故以该山为普贤菩萨的道场，称为光明山。道教也把此山作为圣地，称为虚灵太妙洞天。

峨眉山主峰万佛顶海拔 3099 米,从山脚到山顶 50 余公里,有寺庙 70 余座,山洞 40 余处,石龕百余处。其中圣寿万年寺即传说中的蒲翁见普贤处,故为普贤示现的中心道场。金顶是峨眉山第二高峰,海拔 3077 米。有云海、日出、圣灯、佛光四大奇观。所谓圣灯是无云无月的夜晚,站在山顶,可见星光点点,遍布山坡,忽明忽暗,闪烁不定,又似荧光,飘忽无常。这其实是从矿石中释放出的一种可燃性气体的自燃现象。所谓佛光是金顶偶尔一现的奇特自然景观,在大雨之后,浓云密布崖前,其平如地。云上现大圆光,外晕三重,每重有素黄红紫之色。观看者可以在大圆光中看到自己的影像,举手动足,影皆随之。这其实是一种光折射现象。但以往佛光一现,善男信女以为是求正果的好机会,往往从舍身崖跳入深渊。

峨眉山还有清音阁、光相寺、黑水寺、普贤寺、报国寺、伏虎寺、仙峰寺、洪椿寺、洗象寺、牛心石、白云峡、龙门飞瀑等寺院与胜景。

(四) 九华山

九华山位于安徽省青阳县境内,方圆百余平方公里,原名九子山,后李白因其九峰耸立如莲花,更名为九华山。传说共有 99 峰,但据《青阳县志》,得名者为 48 峰。山中多溪流、瀑布、奇石、古洞,林壑秀美。

早在东晋时,著名的杯度和尚就在此建寺修行。唐代,新罗僧释地藏在该山修习苦行,为当地人士所钦服,并为他修建寺院。释地藏于贞元十九年(803 年,一作贞元九年)逝世,据说他逝世前后有诸多祥瑞,故被人们认为是地藏菩萨的应现化身,从此九华山被视为地藏菩萨的道场,成为中国佛教的圣地。宋、元、明、清以来,日益兴隆。

九华山全盛时期,全山佛寺达 300 多处,现存主要寺院有释地藏的开山祖寺化城寺、供养释地藏的肉身塔殿,以及祇园寺、万年禅寺、东岩寺、甘露寺、上禅堂等。

(五) 庐山

庐山位于江西省北部,北依长江,东临鄱阳湖,气势雄伟,真所谓“一山飞峙大江边”。有奇峰峻岭 90 余座,以汉阳峰、香炉峰、五老峰等最为著名。山涧瀑布悬挂,云雾缭绕。春夏之交,云雾尤重,变化万千,整座庐山隐现在虚无缥缈之中,故有“不识庐山真面目”的诗句传世。

佛教约于东晋传到庐山地区,东晋、南朝时期,这里是全国重要的佛教中心,修建了大量的寺院,有“庐山三百寺”之称。其后也一直是很重要的佛教胜地,寺宇遍及诸峰。明人张率甚至赋诗:“庐山到处是浮图,若问凡家半个无。”

庐山寺庙中最著名的是东晋高僧慧远创建的东林寺。寺东有传为慧远手植的罗汉松。其他的主要寺院还有天池寺、青莲寺、海会寺、黄龙寺、秀峰寺、观音寺、归宗寺、栖贤寺、开先寺、圆通寺等。此外还有虎跑泉、虎溪三笑遗址等一大批人文景观。

(六) 天台山

天台山位于浙江天台县境内,陶弘景云:“山当斗牛之分,上应台宿,故名天台。”(《真诰》)山有八重,周回 800 里。主要山峰有赤城山、华顶峰、石桥山、琼台山、双女峰、铜柏山等。

据说早在三国吴赤乌年间(238—251 年),已有佛教僧侣在天台山修习。陈隋之际,智顓在此创立天台宗,建十二道场,奠定了天台山佛教发展的基础。从此天台山成为天台宗的发源地,东南佛教一大胜地。唐代,禅宗在天台山有较大发展。五代宋初,由于吴越王与北宋王朝的支持,天台宗一度在此复兴。明清以后,天台山佛教则趋于停滞。据统计,历代修建的寺院庵堂有 114 处。其中国清寺是隋晋王杨广遵照智顓的遗愿修建的,被称为天台宗的祖庭,寺内有传为智顓手植古梅一株,并藏有智顓曾经阅读的贝叶经。唐会昌年间,该寺被毁。大中五年(851 年)重建。后寺屡毁屡建。现存建筑为清雍正十

二年(1734年)所建。现存主要寺院还有建有智顛肉身塔的真觉寺(又名塔头寺)、高明寺、善兴寺、华顶寺、方广寺等。

(七) 终南山

终南山是秦岭的中段,位于长安以南,雄伟俊秀的景色,地近帝都的位置,使它成为中国佛教著名的胜地之一。

早在东汉时,终南山中已经修建有佛教寺庙。由于在相当长的时期内长安一直是中国佛教的弘传中心,所以终南山的佛教也特别兴盛。有“一片白云遮不住,满山红叶尽为僧”之称。中国佛教有不少宗派在这里兴起,如三论宗、三阶教、律宗、华严宗等。

现存的主要寺院有相传为鸠摩罗什来华后所居住的草堂寺,尚存有鸠摩罗什舍利塔,至今被视为三论宗的祖庭。华严宗的祖庭至相寺,华严宗诸祖曾在这里研习、弘扬《华严经》。律宗的祖庭净业寺,道宣在此创立南山律宗,今存道宣舍利塔与白居易衣冠冢。三阶教的集体葬地百塔寺,三阶教创始人信行及后代不少三阶教信徒死后均塔葬于此。净土宗的祖庭香积寺,为善导灵塔的所在地。此外还有卡德寺、铁佛寺、骆峪寺、仙游寺、阳明寺、大悲寺、圭峰寺、金峰寺、云际寺、观音寺等等。因多有高僧驻锡,故此处诸多寺院往往都有许多传说故事。

(八) 鸡足山

鸡足山,在云南省宾川县西北,洱海东北。佛教传说,释迦牟尼的大弟子迦叶在鸡足山逝世,故鸡足山是迦叶道场。迦叶逝世的鸡足山自然应该在印度,但由于此山前舒三支,后伸一支,状如鸡足,故而被附会为迦叶道场,从而成为西南佛教胜地。

古代此处僧尼云集,佛事鼎盛。明人记载有72所塔院,清光绪年间则有寺36座,庵72所。现存主要寺宇有祝圣寺、金顶寺、铜佛殿、迦叶殿、楞严塔等。

第二节 寺院

佛教起源在印度,世界上最早的寺院也出现在印度。古印度把寺院称为“阿蓝若”,意为树林;“僧伽蓝”,意为僧众居住的庭院;反映了佛教僧人从居住在林间到逐渐定居的趋势。古印度又称寺院为“拓提”,意为四方,亦即四方游僧均可止宿的房舍。但这个词译为汉文时笔误作“招提”,以讹传讹,沿袭至今。

“寺”本来是中国古代官衙的名称。佛教初传时,官府把外来僧人安排在专门接待外国人的鸿胪寺这样的衙门中,外来僧人在鸿胪寺这样的地方从事自己的宗教活动。久而久之,寺就成为佛教活动场所的专门称呼了。从这里,也可以看到佛教中国化的影子。

随着佛教的发展,佛教寺院遍布中国城乡各地。佛教寺院既是僧人生活的基地,又是信徒佛事活动的中心,也是佛教文化与艺术荟萃的宝库。此外,还往往与农业生产、商业经济、社会福利乃至教育事业相联系,具有多种社会职能,成为中国社会一大人文景观。

两千年来,中国曾经建造过多少佛教寺院,已经是一个无法计算的数字。据有关单位统计,二十世纪四十年代末期,中国共有佛教寺院约5万所。现今尚存且比较重要的亦以千计。下面作简单的综合性介绍。

一、建构演变

印度早期寺院主要供僧人居住与修持所用,称为僧院。后来出现与佛塔崇拜相结合的形式,即中央修建佛塔,四周绕置僧房,称为塔院。等到佛教造像艺术产生之后,供养佛像的种种纪念性、礼拜性殿

堂开始勃兴。为印度佛教寺院注入新的因素。

中国最早的寺院据说是东汉明帝为来华的摄摩腾等仿照印度著名的祇园精舍所建的白马寺。该寺现在洛阳城东,但现有的规模与布局是明嘉靖三十年(1551年)重修时所定,已经无复初建时的原状,因此我们无法据此探讨中国早期寺院的形态。但东汉笮融修建的寺庙,有黄铜的佛像,有重楼阁道,可以容纳3000多人诵读佛经,可见是兼有供养佛像与信徒修习两种功能。东晋时,以刘萨诃为代表的僧人,到处寻访、礼拜中国的阿育王塔,并为此修建寺院,现存的有浙江宁波东的阿育王寺,说明各种塔院也已经产生。但该阿育王寺的现存建筑均为清以后重建,故此也已无复旧观。

东晋、南北朝是中国佛教大发展的时期,各地佛教寺庙如雨后春笋般涌现。遗憾的是经历了千百年的历史沧桑,这些寺院都未能保存下来,因此现在已经没有可以展示当时寺院状况的实物标本。但是,根据史料记载,当时王公大臣们“舍宅为寺”成为风尚,所以,很多寺院实际是由民宅改建的。可以设想,即使是新建的寺院,也不能不受到中国传统建筑形式的影响。因此,学术界一般认为,东晋、南北朝时,汉式佛教寺院的布局已经基本定型,它大体采用中国传统的世俗建筑的院落式格局,院落重复,回廊周匝。规模较大的寺院,院落可达数十重;回廊则壁画鲜明,琳琅满目。由于改建为寺,一般均修建佛塔。佛塔内一般均藏有舍利及各种供养的法物。佛塔或者修在宽大宅院的中心,或者修在寺前,成为以佛塔为中心,以佛殿及其他建筑为附属的宗教建筑群。所以当时把寺院称为“浮图祠”,“浮图”就是佛塔的意思。但隋唐以后,佛寺建筑逐渐改变以往以佛塔为主体的布局格式,改为以佛殿为中心。较大寺院有的建有高大的佛阁,内塑通贯各层的巨大佛像,信徒可以逐层绕佛礼拜。这实际是塔与殿的结合。有些寺院仍然建塔,但也是另辟塔院,置于寺前、寺后或两侧。按照中国的营造法则,主要建筑物建在南北中轴线上,附属建筑建在东西两

侧。所以中国佛寺的建筑,早期以佛塔为中轴线上的主体,后期则以殿堂为主体。禅宗兴起,佛教的寺院形态又发生很大变化。禅宗认为与膜拜外在的土木佛像相比,更重要的是内悟自己的佛性。与这一理论相适应,初期禅宗寺院不设佛殿,以禅师说法的讲堂为寺院的主体。但后来逐渐向传统的佛寺形态靠拢,并形成独具特色的“伽蓝七堂”制度。宋以后,这一制度成为中国汉式佛寺的规范,但不同宗派的解释略有不同。一般来说,所谓“伽蓝七堂”指山门、佛殿、讲堂、方丈、食堂、浴室、东司(厕所)。明清以来,在禅净双修思潮的影响下,佛殿的地位越来越突出,并往往建有供养不同对象的多种殿堂。汉式佛寺一般保留南北中轴线式的建筑,但占刹常存遗制或递改之迹;山寺又往往依山傍水,因地制宜;城市中的寺庙或因逐步发展,或由花园、别墅、住宅改造,布局往往自成一格。所以也不能一概而论。

藏传佛教的寺院则不同于汉式的对称结构。一般以高大宏伟的各拉康、扎仓为主体,其他建筑环绕四周。拉康为佛殿,供养各种佛像;扎仓是僧人学经的地方,按照学习内容不同,分为显教扎仓、密教扎仓等。较大的寺院往往有好几座不同的扎仓。围绕主体建筑周围的是低矮的、数以千计的喇嘛住房,此外还有埋葬喇嘛的塔等。大的藏传佛教寺院往往占地宽广,犹如一座城镇。

二、殿堂配置

殿堂是佛教寺院的主要建筑。一般来说,供养、礼拜佛像的地方称“殿”;僧人修持及日常起居的地方称“堂”。长期以来,中国汉式佛教寺院殿堂逐渐形成较为统一的配置格局,当然,由于诸寺院情况不同,这种格局也不是绝对的。

一般来说,按南北中轴线,从南向北主要有山门、天王殿、大雄宝殿、法堂、藏经楼。在上述坐北向南的正殿的两傍,有东西配殿,通常

为伽蓝殿、祖师堂、观音殿、药师殿等。寺院主要生活区集中在东侧，有僧房、香积厨（厨房）、斋堂（食堂）、职事堂（库房）、茶堂（接待室）以及寺院住持居住的方丈室等。接待四方云游参学僧人的云水堂等则在西侧。

山门为寺院大门，因以往寺院多盖在山中，故称。又称三门，因其一大二小共三座门并立，象征空门、无相门、无作门等“三解脱门”。因一般为殿堂式，故也称山门殿。殿内两侧各塑一尊金刚像。早期寺院山门殿只有一尊金刚，为密迹金刚力士，是释迦牟尼五百执金刚力士的首领。后来为了对称，便增塑了一尊。增塑的这尊在佛典中并无依据。民间常据《封神演义》的描写称这两尊金刚为哼哈二将。有些寺院限于条件，将山门殿与天王殿合而为一。

天王殿是进入寺院的第一重殿堂，殿前院内两侧分别建有钟楼与鼓楼。寺院有“晨钟暮鼓”之说，即破晓先击钟，应之以鼓；黄昏先击鼓，应之以钟。天王殿的主尊为弥勒，供养在正中。该弥勒袒腹露乳，笑口常开。据说是五代时宋僧契此的形象。传说契此心广体胖，负袋行乞，言行怪异，时人莫测。逝世时说偈云：“弥勒真弥勒，分身百千亿，时时识世人，世人总不识。”所以后人把他当作弥勒的化身。两旁供养四大天王，即东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王。是居住在须弥山半腰，守护四天下的护法神。弥勒的背后供养韦驮，戎装站立，持金刚杵。韦驮的姿势通常有两种：一种左手握杵抵地，右手叉腰；一种双手合十，杵横置两腕上。或谓前者表示该寺院不接受游方僧人；后者表示该寺院属十方常住，可以接待游方参学的僧人。韦驮在印度佛典中无徵，是中国僧人创造的佛教护法神。

大雄宝殿是寺院的正殿，供养佛。“大雄”指佛是战胜三毒、降伏四魔的伟大英雄。其供养的主尊因时代崇尚变化及寺院所属宗派之不同而不同，一般有一、三、五、七尊等几种。

一尊者为一般释迦牟尼，即佛教的缔造者。有坐像、立像、卧像三种。坐像又可分成道像与说法像两种。立像称旃檀佛像。卧像即所谓涅槃像。有的大雄宝殿供奉毗卢佛，坐在千叶莲台上，每一莲瓣代表一个三千大千世界，莲瓣上有一尊小佛，代表在该世界说法的化身佛。净土宗寺院也有专门供养阿弥陀佛的，一般为立式的接引相。

三尊像常有如下几种情况：法身毗卢遮那佛、报身卢舍那佛、化身释迦牟尼佛等三身佛。过去燃灯佛、现在释迦牟尼佛、未来弥勒佛等三世佛，因其按时间先后排列，故一般称“竖三世佛”。东方世界药师佛、娑婆世界释迦牟尼佛、西方世界阿弥陀佛等三世佛，因其按空间序列排列，故一般称“横三世佛”。此外还有释迦牟尼佛、阿弥陀佛、弥勒佛三佛同殿；释迦牟尼、药师、弥勒三佛同殿等，但比较少见。

五尊者为五方佛。多见于宋辽古刹中，属于密宗系统。其配置中央为大日如来，亦即毗卢遮那，表示理智不二的法身佛。左手第一位为南方宝生如来，表示福德；左手第二位为东方阿閼如来，表示觉性。右手第一位为西方阿弥陀佛，表示智慧；右手第二位为北方不空成就如来，表示事业。有的寺院另设“毗卢殿”供养上述五智如来。

七尊者为过去七佛。即在释迦牟尼之前已经成佛的毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍婆佛、拘楼孙佛、拘那含佛、迦叶佛等六佛，再加上释迦牟尼佛。这种供奉形式甚为少见。

在大雄宝殿中，围绕主尊还配置有其他塑像。在主尊两侧常有左右近侍，称“胁侍”。胁侍因主尊而异。如释迦牟尼的胁侍一般为迦叶、阿难两大弟子；或为两弟子、两菩萨；有的还增添天王、力士等，形成一组群塑。阿弥陀佛的胁侍为观世音、大势至。药师佛的胁侍为日光、月光两菩萨。殿内东西两侧，近世多塑十八罗汉。根据佛典记载，有

十六位罗汉遵照释迦牟尼的付嘱,不入涅槃,住世护持佛法,故唐以前只有十六罗汉之说。五代以来,十六罗汉发展为十八罗汉,增加的两尊罗汉究竟是谁,一直歧说纷纭,后清乾隆御定为降龙、伏虎两尊者。有的寺院在两侧塑二十诸天像。也有的加塑十二圆觉菩萨。在大殿主尊背后,不少寺院还塑有坐南向北的菩萨像,配置各异。有的塑文殊、普贤、观音三大士;有的仅塑观音或仅塑文殊。仅塑观音的,其观音像往往为海岛观音,龙女、善财为胁侍。大殿的墙壁上常有壁画千佛或在阶梯形台座上陈列千佛塑像,表示千佛同会。

大殿之后是法堂,或称讲堂,是宣讲佛法归戒集会的场所,为寺院中仅次于大殿的重要建筑。除设置佛像外,特设上置座椅的高台,称法座,供法师讲经之用。法座后挂象征释迦牟尼讲经说法的画像。法座前有讲台,台上供小佛坐像,象征听法诸佛。台下设香案,两侧设听法席。堂内还设有钟鼓,法师上堂说法时要鸣钟击鼓。有些寺院没有法堂,则在其他殿堂,如大雄宝殿中安设临时性法座说法。

藏经楼是收藏佛教大藏经及其他佛教典籍、法器的地方。一般为两层的楼阁式建筑。内置经橱,贮存藏经等。为了表示佛、法统一,万佛听法读经,藏经楼常常与万佛阁相结合。如北京智化寺如来殿分上下两层,上层三间,墙周遍布佛龛,龛中有小佛塑像近千尊,即为典型例子。

寺院的每进院落除了主殿外,东西两侧一般均有配殿。

大雄宝殿的两侧一般为伽蓝殿与祖师殿。伽蓝殿供奉伽蓝神,亦即寺院的保护神。早期主要供奉波斯匿王、给孤独长者、祇陀太子等三位最早护持佛法,对佛教寺院发展曾经有过贡献的古印度著名佛教信徒。殿两侧还常供十八位伽蓝神,均为古印度神话传说中的小神。后因传说三国名将关羽之神灵曾经协助智顓修建玉泉寺,所以把关羽也请进伽蓝殿,设龛供养,成为伽蓝神之一。有的寺院为关羽专设殿堂,左右胁侍为关平、周仓,连赤兔马、青龙偃月刀一应俱全。

祖师殿为该寺院供奉本派祖师的殿堂,由禅宗寺院首创。一般正中供奉禅宗初祖达摩;左侧为禅宗的实际创始人、六祖慧能;右侧为制定禅宗丛林制度的慧能三传弟子百丈怀海。后其他宗派也仿照禅宗设祖师殿供奉本派祖师。

其他诸院落的配殿往往视寺院风格的不同而不同,没有固定的规格。一般有供奉观世音的圆通殿(有的寺院称大悲殿)、供奉地藏菩萨的地藏殿、供奉药师佛的药师殿,以及供奉文殊、普贤等大菩萨的殿堂。也有的把观音、文殊、普贤合殿供奉。

有的寺院还专设罗汉堂,供奉五百罗汉。五百罗汉的出处,一般指释迦牟尼在世时曾经跟从释迦牟尼修法悟道的五百弟子,但也有种种不同的说法。本来在佛经中并无这五百罗汉的名字与事迹。五代以后,中国佛教出现尊崇五百罗汉之风,各地寺院纷纷建立罗汉堂,同时为这五百罗汉一一撰出名号。现《嘉兴续藏》第四三函中收有南宋高道素所录《江阴军乾明院五百罗汉名号碑》,成为近世为五百罗汉塑像列名的依据。罗汉堂中有一特殊的塑像——济公,他本为南宋僧人,俗姓李,传说他不守清规,举止颠狂,时称“济颠”。逝世后被神化为罗汉转世。据说他到罗汉堂报到时晚了一步,五百罗汉名额已满,只好委屈地蹲在房梁上或站在过道里。

殿堂中有种种陈设,一般可分庄严具与供养具两种。“庄严”是装饰的意思,庄严具一般有罩在佛像之上的宝盖;丝绵织成的幢;上写经文的幡;悬于佛像前的欢门等。供养具则一般有七宝^①、八吉祥^②,此外还有花、涂香、水、烧香、饭香、灯明,象征六度。近代还常常供奉点心、水果等。

① 印度传说转轮圣王拥有的七种宝:轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、居士宝(主藏宝)、主兵臣宝(将军)。

② 指八种吉祥物:宝轮、宝螺、宝伞、宝盖、宝花、宝瓶、宝鱼、宝结。

第三节 石窟

石窟艺术产生在古代印度。最初,它只是利用山间自然的洞窟作为佛教僧人坐禅、修持、集会及生活之用。后来,人们自己开山凿洞,并开始 在洞中设置佛塔、佛像,画上壁画。开始时的造像、壁画除了有供养的意义外,主要是供禅定时观想所用,后来慢慢产生装饰功能,石窟寺也就越造越华丽,越来越壮观。现在印度保存的阿旃陀石窟、爱罗拉石窟等石窟艺术都是这样产生的。

随着佛教传入中国,石窟艺术也一起传入。外来的宗教形式、艺术形式与中国本土艺术相结合,中华大地便绽开了石窟艺术之花。

一、石窟艺术概述

十六国与南北朝时代是中国石窟艺术的初创期,佛教石窟大体沿着丝绸之路分布。如新疆境内主要有喀什市三仙洞,库车的克孜尔、库木吐拉,吐鲁番柏孜克里克,焉耆七星格等。古玉门关以东则主要有敦煌莫高窟、酒泉万佛洞、永靖炳灵寺、天水麦积山、庆阳北石窟寺、大同云岗、洛阳龙门、巩县石窟寺、邯郸响堂山、济南千佛山、南京栖霞山,以及四川、陕西等地的北朝晚期小型石窟。上述石窟中现知最早的纪年是炳灵寺 169 号窟西秦建弘元年(420 年)的题记。

云岗现存主要洞窟 53 个,其大型洞窟都完成于魏孝文帝迁都洛阳以前。以北魏昙曜五窟为代表的大同云岗石窟气势宏伟,反映了当时中国石窟艺术的水平。龙门石窟则始凿于北魏太和十七年(493 年)左右。古阳洞、莲花洞、宾阳中洞等一批北魏后期洞窟所塑造的褒衣博带、修骨清相的佛、菩萨、弟子形象,成为影响北部中国的鲜明的

中原风格。在造像内容上,释迦牟尼佛、弥勒菩萨、三佛、无量寿佛、观世音菩萨、千佛等均有雕造。精美的飞天、英武的金刚力士、细密的装饰图案等,均是杰出的雕刻艺术品。龙门还保存了大量北魏的造像题记,著名的“龙门二十品”早已驰名海内外。

分裂的东、西魏与北齐、北周时期,是石窟艺术风格大变化的时期。这种变化可以在巩县石窟寺、安阳宝山寺、天龙山石窟与响堂山石窟中看到。较之北魏造像衣褶简洁,形象大抵胖壮,变为高浮雕。北齐也有瘦削的菩萨形象,动态曲线流畅有韵致,妖娆而不轻浮。

隋唐时期国家统一,社会安定,经济发展,文化繁荣。中国佛教宗派大都于此时成立,佛教艺术也达到鼎盛阶段。石窟分布地域更为广泛,除原有的石窟继续发展外,新的石窟不断开拓。这时的石窟改变了北朝以禅观为中心的状况,成为社会各界祈福禳灾之所。从各种造像题记还可以看出,随着三教合一思潮的流传,人们往往把佛教的造像功德与儒家的忠孝节义相互渗透。隋唐石窟的造像题材也扩大了,除了北朝已有题材外,出现了卢舍那佛、大日如来、药师佛、地藏、千手千眼观音等各种佛、菩萨像,还有大量的经变画与佛教事迹画。着甲胄的天王、勇健的夜叉、传法的祖师(罗汉)等也成为这一时期的主题之一。随着密教的发展与藏密的传播,中晚唐还出现大量的密教图像。

信徒们把他们所信奉的不同经典中的佛与菩萨任意组合到一铺造像中,这在小型龕窟中表现得尤为突出,可能反映了下层民众的信仰倾向。例如龙门某龕同时雕造出阿弥陀佛、药师佛、业道像和救苦观音像。万佛洞有一龕同时雕造弥勒佛、观世音与地藏像。信徒们的任意组合还表现为造三身弥勒、五身观世音、五十身业道像、五百身弥勒等等。由于净土崇拜风靡全国,所以有关净土的造像占石窟造像的一半以上。由于各宗派的流传,诸宗派各自雕造自己的崇拜对象,如三阶教的地藏菩萨、华严宗的卢舍那佛、密宗的大日如来等等。由

于三教合一思想的影响,就连道教的天尊像也出现在龙门石窟的壁面上。

龙门奉先寺大卢舍那像龕可视为这一时期中国石窟艺术的代表。该龕由唐高宗与武则天所建,把山体劈成门形平面,摆脱了窟室的桎梏。正壁造一佛、二弟子、二菩萨,南北两侧壁各造一天王、一力士,共成九身大像。主像卢舍那佛倚山端坐,通高 17.14 米,头高 4 米,耳高 1.9 米。面相丰满圆润,顶部有波状发与高肉髻。在弯若新月的双眉下,衬着一双修长的微向前方凝视的大眼。高高的鼻梁下面是一条小小的弧形嘴巴,露出含蓄的笑容。下颏圆而稍向前凸,两耳长且略向下垂,显得温柔俏丽又淳朴宽厚。身穿通肩袈裟,衣纹简练,一圈一圈呈同心圆式,更把头像衬托得异常鲜明而圣洁。龙门奉先寺的九身大像,堪称中国石雕艺术的神品。

中晚唐以后,各类造像趋于程式化,不少造像之神韵稍嫌不足。但题材有新的拓展,世俗化的因素增强。中晚唐石窟,以四川开凿的数量为多。著名的乐山大佛,高 71 米,在滔滔的岷江与大渡河交汇处,依山雕造,气势宏伟。大足石刻则以龙岗山与宝顶山两处的造像规模最为宏大。龙岗山石刻始凿于晚唐,特盛于两宋。宝顶山则主要是南宋僧人赵智凤(1159—1249 年)开凿的密宗道场。大足石刻的《十王经》变相、六道轮回图、父母恩重经变相、大方便报恩经变相等,反映了当时的社会风貌,有些造像,如养鸡女、牧牛图等充满了生活的情趣。四川安岳县有石窟 100 多处,除造像外,并有大量刻经。年代为晚唐至宋。

杭州西湖石窟始于五代吴越,续造于两宋,称盛于元代。其中慈云岭的弥陀三尊像、地藏像、六趣轮回图等,是五代时期的佳作。灵隐寺的卢舍那佛会浮雕,禅宗六祖像则是北宋时期的优秀作品。杭州飞来峰是全国元代石刻造像最为集中的地方。所刻大多为密教造像,含有以元朝信奉的藏传佛教造像,厌胜南宋故都风水,以祝祷蒙古皇帝

圣寿万安的政治目的。

辽代的石窟集中在内蒙古巴林左旗林东镇附近,这里是辽上京临潢府故址。现存石窟遗址 100 多个,但只有四个保存完好。后昭庙保存的辽天祚帝乾统九年(1109 年)刻的《佛顶尊胜陀罗尼经幢》是有明确纪年的文物。另外,赤峰洞山石窟开创于乾统二年(1102 年),但现仅剩两个石窟。

南诏及大理的石窟主要在云南剑川县石钟山,具有浓重的地方特色。除一般的佛教形象外,还有南诏王与侍臣的造像。此外,四川西昌博什瓦黑发现有刻在巨石上的佛教形象,大约也是南诏、大理时期的作品。

宋元以来,大肚弥勒成为中国佛教造像中常见的题材。福建省福清县依山崖自然形状雕刻的大肚弥勒佛高达 12 米,是江南最大的一尊佛教石雕像。

明代虽然仍有小型石窟的开凿,但已经是中国石窟开凿史的尾声了。在山西平顺东南与河南林县交界处的林虑山麓有宝岩寺石窟,约创建于明嘉靖初至嘉靖二十七年(1522—1548 年)。窟内的雕刻,以第五窟外部 69 幅压地隐起的水陆图最有价值。陕西省旬阳县七里乡千佛洞造佛像 806 身,可能主要造于明代。内蒙古百眼窑石窟完工于明末至清前期,是已知唯一的藏传佛教格鲁派石窟。

中国佛教石窟自公元三世纪至十六世纪,前后绵延雕凿了 1300 余年,广布于中国大部分省区,是中华民族宝贵文化遗产的一部分。它对于今天研究佛教史、地方史、绘画、雕刻、建筑、装饰艺术、乐舞、服饰、书法、中外文化交流等都提供了极为丰富的资料。中国佛教石窟还启迪了中国道教石窟的开凿,并影响到国外。成为全人类文化遗产的一部分。

二、敦煌石窟

敦煌位于中国西部甘肃省河西走廊的西端,是古代丝绸之路的重镇。西域来华的商旅、使者、僧人必须经过这里才能来到中原;中原的人也由此西出玉门、阳关,踏上漫漫丝路。佛教最初是沿着丝绸之路传播的,敦煌因此而成为佛教的重要活动地区。十六国时,这一带战乱较少,佛教得到蓬勃发展。著名的莫高窟就是这时开凿的。

在中国众多的石窟中,敦煌莫高窟以其悠久的历史、宏大的规模、巧夺天工的雕塑、光彩夺目的壁画以及充满传奇色彩的藏经洞而著称于世。敦煌石室中那些由不知名的民间艺术家创造的精美佛教艺术,已成为中国佛教艺术的宝库与典范。

根据现有资料,敦煌莫高窟最早开凿于十六国时前秦建元二年(366年)。从那时起历经北凉、北魏、北周、隋、唐、五代、宋、西夏、元各个朝代,共约千余年之久,才陆续开凿修建起来的。修建的高潮在隋、唐、五代与宋初。随着时代的变化,石窟艺术的格局,雕塑、壁画的题材也不断发生变化。明清以来,没有再开凿过新的洞窟。莫高窟全盛时期,洞窟的数量可能相当多。但后来不少洞窟年久失修,倾圮坍塌。据敦煌研究院调查统计,现存洞窟共492个。按照这些洞窟反映的艺术风格,可以把它们分为北朝、隋、唐、五代宋初、西夏、元等几个发展时期。

现存北朝时期开凿的洞窟共有40个。石窟的建筑形式大体有三种:一种是禅窟,这种形式是从印度佛教的毗河罗窟发展而来的。如268、285、487等窟。它的形制是主窟为方形或长方形,正壁开凿佛龕,供养佛像。两侧墙壁开凿小禅室,数目依据主窟大小而定,有的每边开两个,有的每边开四个。供僧人在里边修习禅定之用。一种是塔窟,即印度佛教的支提窟。如251、254、257等诸窟。这种石窟的主窟

一般为长方形,中间靠后的地方留有一个方形的柱子,象征佛塔,所以称塔窟。柱子顶天立地,四周开凿佛龕,雕塑有佛像。前部为“人字披”屋顶,横梁两端有木质斗拱承托,完全模仿中原本构建筑。塔窟是供信徒们集会、诵戒、绕塔巡礼,进行宗教仪式的。第三种是佛殿,又称“覆斗顶窟”。如 272、249、296 等诸窟。一般呈方形,顶为倒斗形,正壁开佛龕造像。这种洞窟出现在北朝晚期,主要是仿照汉晋以来的宫殿建筑形式,供信徒群众礼拜、供养之用。

塑像是石窟的主体。印度阿旃陀石窟、爱罗拉石窟,中国的云岗石窟、龙门石窟都开凿在石崖上,塑像也都由石头凿成。但敦煌莫高窟所在的山崖,在地质上属于玉门系砾石层,由沙和小石块胶结而成,质地较软,遇外力易碎,不能像云岗、龙门那样制成石制的圆雕与浮雕。敦煌的民间艺术家因地制宜,制作了大量的敷彩泥塑。

北朝时,塑像一般比较简单,早期多以弥勒为主像,大多塑在中心柱或南北壁上层阙形龕中,一般都有两个胁从菩萨。也有释迦、多宝并坐像、说法像、禅定像等。北周时,出现一佛、两弟子、两菩萨的组合像。早期塑像一般具有西域风格;北魏晚期,传入中原以至南朝的艺术风格,塑像脸型清瘦,褒衣博带,大冠高履,形成“秀骨清像”的风格。北周时出现的阿难、迦叶像,迦叶为胡僧貌,高鼻深目,大眼宽腮。阿难则为汉族形象,少年英俊,脸相丰满。除了彩塑外,中心柱与四壁的上方有的贴有影塑千佛、飞天、供养菩萨等。如 432 窟的影塑飞天为现存北朝影塑精品。宽衣长袖,挥袖而舞,似乎要迎风翱翔。一铺塑像,往往依据身份、地位之不同,分别用不同的雕塑手法表现之。最主要的佛与菩萨采用圆塑;一般的菩萨、弟子则用高浮塑,即头像为圆塑,肢体隐入壁面。附属性的飞天、供养菩萨等则为模制的影塑。三种雕塑手法相互配合,突出了主体人物,又使整铺塑像的结构和谐统一。

石窟的四壁与顶部,一般都画满了壁画。壁画规划整齐有序。顶

部为装饰性的藻井、平棋、椽间自由图案等。四壁上部画有天宫伎乐与装饰性图案。四壁腰部画有的画千佛；有的画主题性故事画，大多为释迦牟尼的本生故事、佛传故事等佛教故事，都以各种形态的单幅画面，或若干单幅画面组成的组画，乃至大幅连环的画面，表述一个个完整的故事。画面一般均有榜题，对画面内容加以说明。除了佛教题材外，也有民族传统神话题材。如伏羲、女娲、玄武、白虎等等。四壁下部为小身供养人像、金刚力士、夜叉等。壁画的技法与风格，既有西域风格，也有中原风格，显示了两种文化形态的交流。

隋朝王室尊崇佛教，隋文帝曾经下令全国写经造像。此时莫高窟开窟造像也达到高潮，十分兴盛。短短 30 余年，造了许多洞窟，仅现在保存下来的就有 70 个。隋代的莫高窟艺术明显表现出风格上的新的演变。开皇九年（589 年）以前，所开凿的石窟基本上继承北周的传统，无论在人物造型、内容布局、窟型、色彩以及装饰纹样的运用，都与北周洞窟比较接近。开皇九年以后，随着隋朝消灭陈朝，统一全国，新的风格开始出现。第一，窟型出现变化。首先出现了须弥山式的中心塔柱，这种中心柱上部呈倒塔型，直通窟顶，塔刹四龙环绕。后来，出现西壁开龕、或西南北三壁开龕的覆斗顶方形窟与人字披顶方形窟。接着又出现三面开龕的中心龕柱与前部三铺大象结合在一起的新形式。殿堂式的佛殿越来越成为造窟的主流。第二，塑像出现变化。一佛二弟子、二菩萨或四菩萨的组合格式越来越普遍。为了适应群塑的扩展空间的需要，出现了新的凸字形重层龕口，这种龕的内部显得较为开阔，可以容纳群塑而不致显得拥挤。塑像的技法方面也更加突出所塑对象的个性特点。第三，壁画出现变化。首先，绘画题材更加丰富。开始出现经变画。如阿弥陀佛经变、药师经变、弥勒上生经变、维摩诘经变等，但结构都还比较简单。法华经变的规模虽然已经较大，但结构也还比较自由。壁画的技法也有新的突破，从早期的粗犷遒劲走向细腻圆润。

唐朝是中国封建社会的全盛时期,也是敦煌莫高窟艺术的全盛时期。现存的唐代的莫高窟石窟又可以分为四个阶段:初唐、盛唐、吐蕃时代与晚唐,总计共有 200 多个。从窟型来看,这一时期所开凿的洞窟大多为殿堂型,一般都有前后室。前室都为长方形,室外原来多有木构建筑,现已无存。后室为方形,覆斗藻井窟顶。一般均为单龕,开凿在西壁上。从吐蕃时代起出现涅槃窟,平面呈横长方形,后部为通壁宽的佛床,上塑涅槃佛像。还有一种涅槃窟为隧道窟,平面大体也呈横长方形,正壁下为佛床,佛床后凿通与人等高的隧道,供信徒右绕礼佛。到了晚唐归义军时期,模仿当时寺院建筑的形式,开凿有中心佛坛式的石窟。有较宽较长的甬道。主室平面呈方形,中央为佛坛,四周有供绕行的通道。佛坛前有登道,后有背屏。坛上起马蹄形佛床,佛像列置在佛床上,佛床四周有栏杆。背屏犹如宫廷或寺院殿堂建筑的扇面墙。唐朝前期的彩塑也有了较大的发展。这主要表现在全部塑像都为圆塑,且主要塑像均为整铺的群塑。有说法相与涅槃相两种。说法相以佛为中心,配置二弟子、二菩萨、二天王,有的再加二力士、供养人等等。每铺像少则七身,多则十余身,形成一个整体。每身像各具不同的身份、动态、外貌与表情,相互呼应。涅槃相则以卧佛为中心,铺设弟子、信徒群像。值得一提的是随着唐朝社会经济力量的增强,敦煌莫高窟出现巨型的大佛造像。武周延载二年(695年),在禅师灵隐与居士阴祖的共同主持下,塑造了“一百四十尺”(唐尺)的善跏坐弥勒像,即现 96 窟的高达 33 米的“北大像”。开元年间,在僧人处谚与信徒马思忠等人的主持下,又塑造了“一百二十尺”的“南大像”,即现 130 窟的弥勒像,高 26 米。两座大像气魄宏伟,艺术精湛,显示了典型的盛唐风度。唐代的壁画也有新的发展。首先,佛龕内一般也画有壁画。龕内壁画往往作为塑像的补充,与塑像融为一个整体。例如在迦叶、阿难后面再画八位罗汉,合为释迦牟尼的十大弟子。有的还画有菩萨、诸天、金刚、力士、供养人等等,组成庞大的队

伍,扩大了佛龕的容量,增加了它的宣传力。其次,经变画成为这一时期壁画的主流,出现许多新的经变画。此时的经变画场面宏大,结构复杂,色彩瑰丽,已经趋于成熟。再次,壁画的题材更加广泛,出现了一些佛教史迹画、瑞象画乃至张议潮夫妇出行图这样大规模的世俗题材的壁画。第四,这时的供养人像越来越大,从北魏时的数寸小人变成二、三尺乃至等身高的大像。说明此时敦煌佛教世俗化的倾向不断发展。最后,壁画的技法又有进一步的提高。人物形象更加丰满传神,栩栩如生。

五代宋初统治敦煌的曹氏归义军政权对莫高窟作了全面的维修,加修窟檐,缩小甬道门,对保护壁画与塑像起到积极的作用。当时,群众性的结社造窟之风比较普遍,豪门大族则修造了一些大窟。现存属于这一时期的洞窟共有70余个。其中不少是在前代旧窟的基础上重修的。这个时期洞窟的形制基本上还是以起于晚唐的中心佛坛式洞窟为主,主室平面略呈长方形,中心偏后设马蹄形佛坛,坛上设置佛像。坛前有登道,后有背屏连接窟顶。顶部为覆斗形,饰藻井,窟顶四角均有凹入的浅窝,画四大天王。个别洞窟的形制比较特殊,如100窟,也属于覆斗形窟顶,四角画有四天王,但窟内没有佛坛与背屏,仍在西壁开一个大龕,陈列佛、菩萨像等。这一时期的塑像基本沿袭晚唐的传统,在内容与组合、造型与布局上都没有什么大的变化。只是受中原五台山崇拜的影响,出现了以文殊为主尊的造像形式,可惜该窟塑像已经被后代破坏,未能保留。这一时期的壁画也基本沿袭唐代的题材与风格,但内容大大地丰富了。经变画仍然是最主要的题材,但在内容上增加了《佛顶尊胜陀罗尼经变》。佛教史迹画与瑞象画比以前增多。供养人像比以前更加高大,一般都在两米以上,反映了人们观念的变化与追求。这一时期壁画出现一些显著的特点,如前面已经叙述的在窟顶四角画四大天王以镇窟;把天龙八部整齐地画在洞窟的两侧,以示护卫;巨型的经行佛、接引佛以及说法佛多

画在背屏的后面等等。值得提出的还有,随着五台山崇拜的流传,敦煌莫高窟出现《五台山图》,它把五台山周围约 250 公里范围内的山川形势、寺塔圣迹都一一绘画下来,以起到导引朝山的作用。敦煌的《五台山图》有很大的史料价值。1937 年,梁思成教授等在敦煌考察,从壁画《五台山图》上发现在五台山的某处深山中还有一座不为人们所知的寺庙。他们随即赶到五台山考察,终于在相应位置发现了佛光寺。该寺建于唐大中十一年(857 年),至今已有 1100 多年。它的塑像、壁画、建筑以及遗留的前人墨迹均精美无比,堪称“四绝”。以往,人们对佛光寺不甚留意,由于敦煌《五台山图》的提示,这一千年古刹重新焕发出光彩。

1035 年,敦煌为西夏攻占;其后敦煌为沙州回鹘政权统治;1227 年,成吉思汗灭西夏,同年破沙州。西夏、沙州回鹘与元朝在敦煌地区约统治了 300 多年。在这 300 多年中,敦煌也开凿了若干洞窟。现知属于西夏时期的洞窟约 70 余个,大部分是在前人洞窟的基础上重修翻建的。元代的洞窟 10 余个,都是新开的。由于西夏的洞窟都是在前人的基础上改建的,所以在形制上很少自己的特点。西夏的改建一般比较彻底,除了保留原洞窟的形制外,塑像、壁画,全部翻新。元代新开的洞窟形制有三种:一为方形覆斗顶窟;一为主室长方形,后部有中心柱的窟;一为主室长方形,有中心圆坛的窟。前两种基本沿袭前代的规式,最后一种是元代的创造,为敦煌元代藏密洞窟的典型形制,坛上的佛像,四壁的壁画都是密教内容。这一时期的彩塑与壁画开始走向停滞与衰退。

第四节 书 画

中国是世界上最古老的文明古国之一,具有悠久而光辉的历史,

创造了独具特色的书画艺术。中国的书画艺术之所以具有鲜明的民族特色,首先在于它与中国的社会发展、民族欣赏习惯,以及传统的学术思想、审美情趣有着直接的关系。当然,也与中国书画所用的独特的材料、工具有关。随着佛教传入中国,传统的书画艺术开始与佛教相结合,书法用于写经,绘画用于佛画。并在这一过程中吸收印度的绘画技法,既推动了佛教的发展,又提高了自己的水平,相得益彰。

魏晋南北朝是中国社会大动荡的时期,社会关系的急剧变化,使得上层建筑领域也产生巨大变化。魏晋玄学的产生就是一例。佛教轮回出世的思想、道家清静无为的思想与魏晋玄学相结合,为社会许多阶层所接受。书画艺术也随之引起剧烈的变化。

书法方面的显著变化是真楷的出现。绘画方面也同样,由于佛教西来,在绘画主题与技法上都对传统绘画产生冲击。所以,这一时期中国书画显示出如下几个特点:(1)书风与画风发生变化;(2)书画家大量涌现;(3)书画技法趋于成熟,尤其是人物画、走兽画更是如此。

根据现有史料,中国的佛画始于三国的曹弗兴与他的弟子卫协。但是,曹弗兴的作品其后不久就失传。据说南齐时秘阁还藏有他画的一个龙头,南齐谢赫在他的《古画品录》中曾有著录。后来也就下落不明,谢赫对卫协评价甚高,谓:“古画皆略,至协始精。六法之中,殆为兼善。”并评品他的画为“旷代绝品”。从这里可以看出佛画在当时已经产生较大的影响。

东晋时,佛教已经相当流行,佛教寺庙也在各地兴建起来。当时通行在寺庙的墙壁上画上壁画,以宣传佛教或作为观想的对象。这样,一批佛教画家涌现出来。其中最著名的是所谓“画界三杰”顾恺之、陆探微、张僧繇。

顾恺之(约345—406年),多才艺,工诗赋、书法,尤精绘画。有“才绝、画绝、痴绝”之称。他的画特别注重通过外在的表情来表现人物的内在精神与性格。唐代张彦远评价他的技法:“紧劲联绵,循环超

忽，调格逸易，风趋雷疾，意存笔先，画尽意在，所以全神气也。”（《历代名画记》）有人评价东晋时著名的三位画家顾恺之、张僧繇、陆探微人物画的风格，说：“张得其骨，陆得其肉，顾得其神。”史料记载，顾恺之曾经在南京瓦官寺墙壁上画了一幅《维摩诘像》，具有“清羸示病之容，隐几忘言之状”，光彩夺目，轰动一时。顾恺之《维摩诘像》的成功，既是顾恺之本人对维摩诘及其思想认真揣摩、研究的结果，也因为当时佛教画与佛学研究已经有了相当的水平，人们有能力欣赏这一高妙的艺术。

陆探微，生卒年不详。是南朝宋文帝与宋明帝的近侍之臣，丹青妙绝一时，被谢赫称为当代之冠。唐代张怀瓘评价他：“陆公参灵酌妙，动与神会。笔迹劲利，如锥刀焉。秀古清象，似觉生动，令人凛凛，若对神明。虽妙极象中，而思不融乎墨外。”他作画时，在线条的运用上连绵不断，所以有“一笔画”之称。后人把他与顾恺之合在一起，作为“密体”的画派代表。《宣和画谱》著录他十件作品，以佛画居多。可惜一件也没有流传下来。

张僧繇，生卒年不详。梁天监（502—519年）中为武陵王国侍郎，在宫廷秘阁掌管画事。他擅长人物与佛教画，梁武帝尊崇佛教，凡装饰佛寺，多命他去画壁画。所绘的佛像，自成一体，被雕塑者取作模范，后人称为“张家样”。《宣和画谱》记载宋内府所藏张僧繇绘画16件，全部是佛教题材。可见他与佛教画关系之密切。据说他作画时，“笔才一二，像已应焉”，有点像后来的速写。他还善于运用点、曳、斫、拂等传统技法来表现人物。后人把这种风格称为“疏体”，与顾、陆的“密体”相对。张僧繇不但绵承中国传统的画法，也努力学习印度的绘画手法。据说他曾经运用印度的技法在殿门上作画，花卉用朱色及青绿画成，“远望眼曛如凸凹，就视乃平”。由此可知他在绘画中运用了印度的明暗、烘托等“退晕法”，丰富了中国的绘画技法。《历代名画记》转引李嗣真评论张僧繇的话，说：“张公骨气奇伟，师横宏远。岂唯

六法精备，实亦万类皆妙。千变万化，诡状殊形。经诸目，运诸掌，得之心，应之手。意者天降圣人，为后者则。”评价极高。著名的“画龙点睛”的故事，就出于张僧繇，可见后人对他的作品如何推崇。据说唐朝著名画家阎立本曾经去观摩张僧繇的《醉僧图》，开始时有点不以为然，第二次去看就被吸引住了。等到第三次再去看，竟卧于壁画之下舍不得离去。说明张僧繇对唐代佛教画有着相当大的影响。

当时北朝佛教重视做功德，佛教寺院的建设非常兴盛，与此相应，寺院壁画也十分发达。由于北朝佛教画家的作品，除了个别摹本之外，其他的都没有能够保留下来，现在只能主要依据有关记载来了解他们的情况。

杨子华是北齐的杰出画家，受到北齐皇室的重视。《历代名画记》载：“世祖重之，使居禁中，天下号为画圣。非有诏不得与外人画。”唐裴孝源《贞观公私画记》载，邺中北宣寺、长安永福寺都有杨子华手绘的壁画。可惜他的作品除了宋临《北齐校书图》外，没有传世留存。1980年在山西太原南郊王郭村发现一座北齐墓葬，内有壁画200多平方米，人马、仪仗、神兽、天文、云气，极为壮观。绘画技法之精，实属罕见。学术界认为应该是杨子华的作品。

北齐的另一位著名画家为曹仲达，他是西域曹国（今撒马尔罕一带）人，曹国当时也流传佛教，因此，他的佛画技法直接接受了西域的传统。到中国后，他又师从中国画家袁倩父子，技法融会了西域、中国两家之长。唐释道宣《三宝感通录》称他的画：“北齐最称工，能画梵像。”《历代名画记》称他：“曹师于袁，冰寒于水。外国佛像，亡竞于时。”意思是说，曹仲达师从袁倩父子，但成就远远超过老师。他画的佛像，当时没有人能够比得上。他学习了印度笈多时期的雕塑与绘画风格，佛像“衣服紧窄”，贴在身上，好像刚从水中出来一样。所以时人称为“曹衣出水”。现在敦煌壁画还可以看到这种风格的作品。

曹仲达不仅精于绘画，还长于雕塑。他的雕塑作品同样具有“曹

衣出水”的风格，流传一时。

南北朝是中国书法大发展的时期，书体的变化从篆、隶、章、草蜕化出来，形成真、行、今草书体。书法的发展较绘画更趋成熟。有人认为，此时书法发展的主要原因，在于文房四宝的改进；宗教尤其是佛教对书法艺术的影响；品评、收藏书法艺术品风气的形成；国家的书法取士政策等等。

佛教的书法艺术包括两个方面。一个是书法家创造的佛教书法艺术；一个是由广大的写经人员创造的佛教书法艺术。六朝时，名僧、名士相互往来，相互标榜，也促进了书法方面的交流。不少名士书写佛经，也有名僧书写俗书。如著名的智永书《千字文》就是一例。

从敦煌遗书保存的大量魏晋南北朝时期的写经，可以充分看到当时佛教写经的艺术风格与水平。一般来讲，这一时期的写经，早期仍然偏重于隶书，与士大夫阶层已经流行真楷、行书的风气不甚协调。这是因为中国书体两汉以来流行的一直是隶书，已经几百年，积重难返。上层已经进入新的变革阶段，下层还没有来得及跟上。到了南北朝后期，写经的书体发生明显变化，开始出现真楷。不过，此时的字体为扁方形，竖笔细，横下笔不顿，收尾重而上挑，有点近乎隶法。但实际未用中锋与回笔，捺笔特重，也不用连笔。当时的写经，一般由寺院的僧人或专业的写经生承担。这些人当然不是书法家，写字运笔也不像书法家那么讲究个人风格、气韵。但他们出于虔诚的宗教感情，写经时，一笔一画都十分认真，形成了一丝不苟的写经风格。有人认为这些写经不讲究间架结构，随便落笔，似不经意，千人一面，一字万同，说不上什么书法艺术。这种看法失之偏颇。

隋唐五代是中国书画发展史上的又一重要时期。

初唐的重要画家有阎立本与尉迟乙僧，尤以尉迟乙僧以佛教画驰名。尉迟乙僧本是于阗（今新疆和田）人，贞观初年来到长安。他擅长佛教题材的绘画，曾在长安诸寺画了大量的壁画。他的作品风格特

异，“奇形异貌”、“身若出壁”、“气正迹高”。人物形象也都是西域风格的。画佛像与菩萨像时，小者用笔紧劲如屈铁盘丝；大者洒落有气魄。用色沉着，有“堆起素绢”的效果，摸起来则还是平的。这种画法代表了初唐的边区风格。据《历代名画录》，他画的《降魔变》，以释迦牟尼成道时与魔王斗争为题材，“千怪万状，实奇纵也”。段成式在《京洛寺塔记》中描绘《降魔变》：“四壁画像及脱皮白骨，匠意极险。又变形三魔女，身若出壁。”他的艺术风格可以从敦煌壁画以及美国波士顿博物馆藏《胡僧图》、比利时斯克托莱藏《番君图》中窥见。

盛唐国力强盛，文治武功也达顶点。各种艺术形式极为发达。当时著名的画家有吴道子等。吴道子远师张僧繇，近师唐太宗时的宗教画家张孝师，特别擅长佛教人物与山水画。他把中原画风与西域画风融为一体，自成一格。他生平曾经画了 300 余幅壁画，形象生动而富于感染力。“变相人物，奇踪异状，无有同者”。据说他画的人物有“八面，生意活动”，“虬须云鬓，数尺飞动。毛根出肉，力健有馀”。“天衣飞扬，满壁飞动”。人们形容他的人物画的风格为“吴带当风”，与曹仲达的“曹衣出水”相对。他的绘画被称为“吴家样”，他创造的一种淡着色法被称为“吴装”。吴道子特别注意人物眼睛的处理，据说他画的《维摩变》，其中的舍利弗的眼睛有“转目视人”的效果；在赵景公寺画的执炉天女，能够“窃目欲语”。吴道子还把世俗人的追求画入画中。据说他在千福寺西塔院画壁画时，把菩萨画得与自己的形象一样。而他在画《地狱变相》时，竟然把当时的贵族画进地狱，给他们戴上手铐、脚镣。他的这幅《地狱变相》“了无刀林、沸镬、牛头、阿旁之像，而变状阴惨，使观者腋汗毛耸，不寒而栗”。吴道子的作品已经没有真迹传世，但学者认为敦煌第 172 窟盛唐的净土变与第 103 窟盛唐的维摩变都有吴道子画法的遗风。

吴道子有许多学生，得意门生为卢楞伽。今故宫博物院藏有传为卢楞伽画的《十六尊者像》，十六罗汉栩栩如生。不过鉴定家认为，现

存的这幅画实际是五代以后画家根据唐代粉本增改,并非卢梭伽的原作。

王维也是唐代著名的佛教画家。据说他的作品“风标特出”、“笔力劲爽”。王维绘画的题材比较广泛,有释道、肖像、花卉、山水等等,但对后代影响最大的是山水画。与他的诗歌充溢着禅意一样,他的绘画也同样极力表现幽冷、清寂的禅意,开创了一种新的意境。不少传统的绘画题材,在王维手中,却加上了佛教的内容。如“袁安卧雪”是东汉的故事,与佛教本来没有什么关系。王维在表现这一题材时,在雪中画了一株芭蕉。芭蕉是热带作物,不可能生长在雪中,原来王维的用义在于以中空的芭蕉来比喻人的身体实际也像佛教所说,是五蕴皆空。王维以诗意入画,《旧唐书》评论他:“笔踪措思,参于造化。而刻意经图,即有所缺。如山色平远,云峰石色,绝迹天机,非绘者之所及也。”有褒有贬,评价不是很高。但随着禅宗在中国的发展,王维的名声也就越来越大。被后代视为山水画的南宗之祖。

唐代的主要佛教画家还有周昉、李真与孙位等。

周昉,出身贵族,擅长画仕女。也经常画佛教题材的画。著名的水月观音形象就是他创造的。他画的佛教画具有自己的风格,被人称为“周家样”。李真,中晚唐画家,擅长宗教画。他的佛教画学习“周家样”,当时人认为可与周昉匹敌。他的作品现有一幅传世,是由唐代来华留学的空海带回日本的《不空金刚像》,现藏日本京都教王护国寺。画中不空趺坐胡床,双目炯炯。画风细劲。孙位,唐末画家,他画的佛教画“人鬼相杂,矛戟鼓吹,纵横驰突,交加戛掣,欲有声响”。

五代时,著名的佛教画家有僧人画家贯休、西蜀画家石恪等。

贯休(832—912年),俗姓姜,字德隐。婺州兰溪(今浙江兰溪)人。人称禅月大师。他善诗、书、画。画技先师阎立本,后来自成一家。风格奇古不媚,笔法也与众不同。在五代画家,他是朝着夸张变形以及装饰趣味方面开创新风的一代大师。传世作品有宋摹《十六罗汉

像》，今藏日本宫内厅。石恪，成都人，擅长人物佛道。他创造了用大写意的手法来描绘人物的新风格，传世作品有早已流传到日本的《二祖调心图》。

书法在唐代得到进一步的发展，唐代著名书法家如初唐的欧阳询、虞世南、褚遂良、薛稷，其后的颜真卿、柳公权等，都书写了不少佛教题材的作品。而佛教界著名的僧人书法家则是怀素。怀素（725—785年），俗姓钱，长沙人。他自小家庭贫穷，只好用芭蕉叶子写字。刻苦精勤，废笔成冢。他善于学习，善于创新，遂自成一家，以草书闻名。他性好饮酒，酒酣兴起，运笔如飞。如骤雨旋风，圆转流动，字多变化而均有法度。驰骋回旋，莫不中节。时人称之为“狂”。传世法帖有《论书帖》、《自叙帖》、《苦笋帖》、《小千字文》、《食鱼帖》等。

在敦煌写经中，唐五代的写经占据绝大部分。其中不少是当时的宫廷写本，虽然是各中央机关的楷书令史抄写的，但字体精美，达到很高的艺术水平。其中也有不少行书、草书作品，笔势俊健，穷极变化，可谓书法艺术的精品。

北宋以后，随着佛教的衰落，中国的绘画作品也由以宗教题材为主要内容向山水、花鸟方向发展。当然，这时仍有不少著名的画家与精美的作品继续出现，如宋武宗元的《法界源流图》（现藏台湾故宫博物院）、李公麟的《维摩像》（现藏台湾故宫博物院）、苏汉臣的佛像、梁楷的佛教题材画等等。但已经不再占据画坛的主流。

从总体看，佛教的传入，无论在题材上还是在技法上都对我国的书画艺术产生巨大的影响。

第六章 中国佛教的对外传播

中国佛教在中国孕育发展,并传播到许多国家。汉传佛教传到朝鲜、日本、越南,近代并传到东南亚其他国家及西欧、北美、非洲等世界的许多国家。藏传佛教则传到蒙古、俄罗斯以及尼泊尔、不丹等国,近代并传入西欧、北美。佛教在各有关国家,尤其周边各国传播,对各国的政治、哲学、伦理、文学、艺术、习俗等诸方面,产生程度不同的影响。

第一节 对朝鲜的传播

佛教于四世纪从中国传入朝鲜,当时朝鲜正处于高句丽、百济、新罗分峙的三韩(又称三国)时代。根据《三国史记·高句丽本纪》的记载,佛教传入高句丽始于前秦建元八年(372年)苻坚遣使及僧人顺道送去佛像与经论。但《高僧传》卷四载东晋名僧支遁(314—366年)曾经致书高句丽僧人,称述竺法琛的风范,由此可知在这以前高句丽实际已经有人信奉佛教。建元十年(374年),又有秦僧阿道到高句丽传教。此后高句丽兴建肖门寺与伊弗兰寺供养顺道与阿道,标志着高句丽佛教进入新的阶段。据《三国史记》卷十八,胡僧摩罗难陀于

东晋太元九年(384年)来到百济,翌年建寺度僧,为百济佛教之始。梁武帝时,百济曾遣使求请《涅槃经》等经典。据说佛教在百济甚为兴盛,“僧尼寺塔甚多”(《周书》卷四九)。佛教传入新罗的上限不太清楚,但新罗僧人很早就在中国参学。梁武帝曾遣使送佛舍利到新罗;陈文帝亦曾遣使送去佛典一千七百余卷。

隋唐两朝,中国与朝鲜的佛教交往极其密切。隋文帝在全国诸州大修舍利塔时,三韩均派遣使者请得舍利回国起塔供养。大批朝鲜僧人来中国游学乃至与中国僧人一起加入西行求法的热潮。七世纪后期新罗统一三韩后,这种交流更加频繁。今江苏、山东一带还出现不少新罗僧人聚居的新罗院、新罗坊等。隋唐是中国佛教宗派鼎盛的时期,不少朝鲜僧人参与了中国各宗派的活动,有的成为其中的精英人才,为中国佛教的发展作出贡献;也有不少人把这些宗派逐一传入朝鲜,为朝鲜佛教的发展作出贡献。

天台宗:相传南北朝时,新罗僧玄光就曾经来华从慧思学习“法华三昧”,后回国弘传。高句丽僧人波若亦向智顓学习天台教义。其后天台宗在朝鲜传承不绝。会昌废佛后,中国天台宗的典籍受到很大损失,连天台宗的高僧都讲不清本宗的宗义,而朝鲜则收藏着较为完整的天台教典。后唐清泰二年(935年),四明僧人子麟曾到朝鲜寻求天台教典;宋建隆元年(960年),吴越王因天台高僧义寂的要求,遣使高丽求请天台教典,翌年,高丽王遣僧谛观奉诸教典来到吴越。高丽僧人义通来华参学,后成为天台宗第十六祖,著名僧人知礼、遵式都出在他的门下。高丽义天也曾经来华学习天台宗义。

三论宗:高丽僧人慧灌、道登于隋唐两代分别来华,从嘉祥寺吉藏学习三论宗义,慧灌后回国传教,并赴日本,成为日本三论宗的初祖。道登也赴日本传授三论宗义,成为中日佛教交流的纽带。

法相宗:玄奘的大弟子中就有神昉、圆测等两位新罗僧人。圆测门下又有胜庄、道证等新罗僧人,后道证回国传授法相宗理论,并有

著述多种。窥基、智周等唯识大师门下也有新罗僧人,如道伦、智凤、智鸾、智雄等。唯识法相学说在朝鲜传播后,在朝鲜有较大影响,当时名僧辈出,著述丰富。如沙门顺璟学习因明以后,立决定相违不定量,得到窥基的赞许。圆测的再传弟子太贤有著述多种,被辽东后进尊为明训。他的著作并传到中国。

华严宗:新罗著名僧人义湘曾与法藏同时师事华严宗二祖智俨。回国后在朝鲜传播华严学说,被称为华严宗东海初祖。法藏曾托人把自己所撰阐述华严宗义的论著带给他,深得义湘的赞赏。新罗元晓也深研华严教义,撰写了不少著作,有的著作并传到中国。史载元晓原拟与义湘一同到中国参学,走到半路,忽然感悟:“心外无法,胡用别求?”遂折回。这说明朝鲜的佛教已经达到较高的水平。

律宗:新罗慈藏于贞观年间来华参学,回国后被敕为大国统,为四众广授归戒。他带回唐太宗所赐大藏经一部,据说为朝鲜有大藏经之始,他还推动了新罗准唐仪改用中国服装。一般把他作为律宗人朝鲜的代表人物。其实当时律宗还没有产生,慈藏所传只是律学。待出道宣创立南山律宗,门下新罗学僧甚多,所著戒律章疏盛传于海东。

禅宗:中国禅宗形成之后,朝鲜僧人前来参悟学禅的相当多,回国以后传播禅宗,先后形成朝鲜禅宗的九个宗派,习称九山,即:迦智山、实相山、桐里山、圣住山、闾崛山、狮子山、曦阳山、凤林山、须弥山。上述九山除曦阳山属道信法系外,其余均属慧能法系。慧能法系之八山,除须弥山外,均属江西马祖法系。九山之外,顺支来华后回国传承沩仰宗,也属于马祖法系。上述诸派,后来汇成朝鲜佛教的主流。禅僧自超并被朝鲜李氏王朝奉为王师。中国禅宗的灯录中有不少朝鲜僧人的语录,反映了两国禅宗息息相关的关系。

密宗:在中国密宗正式形成之前,已有新罗僧人来华学习杂密。中国密宗产生之后,新罗慧超师事金刚智、不空学习密法。他还曾周游印度,撰有《往五天竺行记》,存于敦煌遗书中。又有唐僧义林,从善

无畏学习密法后,赴新罗传播密教。

当时中国、朝鲜的僧人往来密切,不少朝鲜僧人来华后留在中国,有的甚至成为一代宗师。如著名僧人无相开创禅宗之净众宗;著名僧人释地藏成为中国佛教尊奉的地藏菩萨。

高丽王朝与宋朝与辽朝均友好交往,数次遣使来中国求赐藏经,先后多次得到北宋《开宝藏》与辽国的《契丹藏》。高丽王朝在《开宝藏》与《契丹藏》的基础上,编印、刊刻了《初刻高丽藏》与《再刻高丽藏》。《高丽藏》校勘精良,刊刻华美,成为优秀的佛教大藏经,至今对佛教界仍有重大影响。其后,在义天的主持下,高丽王朝还刊刻了《续藏经》,对中华佛教撰述的流传起到极大的作用。

元、明、清三朝,朝鲜佛教界与中国仍保持良好关系,往还不绝。这一时期的中国佛教以儒释会通、禅净双修、教禅一致为主要特色。这一时期的朝鲜佛教也出现同样的倾向,这说明朝鲜佛教的发展始终受着中国佛教的影响。

从佛教传入朝鲜以后的千年间,朝鲜佛教发展极为迅速与兴盛。高丽王朝时期,国家崇信佛教,王子与王族争当僧侣。不少僧侣被尊为王师、国师,受到社会的尊重。朝鲜在典章制度、思想文化各个方面受到佛教很大的影响。李氏王朝时期,国家以儒教,尤其是朱子之学为立国之本,佛教趋于衰落,但在社会上仍保持强大的影响力。本世纪五十年代以来,佛教在韩国又获得迅速发展,目前是韩国最大的宗教。

第二节 对日本的传播

据有关记载,以制鞍为业的中国佛教徒、汉人司马达等于梁武帝普通三年(522年)抵日,他设草堂供佛,他的儿女则出家为僧尼,是

为佛教传入日本之始。对于司马达等的身份,有不同的说法,或谓他是旅华日本人,后返回日本。不过,此时佛教只在民间流传。公元552年,朝鲜百济国王遣使送佛像、经典到日本,大臣苏马氏舍宅为寺,从此佛教在上层社会也开始流传起来。

日本飞鸟时代推古王朝时期(592—628年),国家正从由若干部族构成的权力结构进化为一个中央政府。摄政的圣德太子向隋朝派遣留学生,引进先进的汉文化,同时也把佛教看作可以支持日本统一、促进日本发展的先进汉文化的组成部分,要求全体臣民归依三宝,使佛教得到巨大的发展。当时,佛寺成为统治阶级权力和财富的象征,也是新文化的象征。

隋唐两代,大批日本僧人到中国参学,不少人回国后弘传自己所学的各宗宗义。也有不少中国僧人克服千辛万苦渡海弘法,鉴真就是其中最杰出的代表。这样,在奈良时期(710—793年),日本逐渐出现了六个佛教宗派,均系从中国传入,习称“南都六宗”。

三论宗:该宗从中国三度东传日本。首先是慧灌,他本为高丽人,曾来华拜中国三论宗创始入吉藏为师,学成回国,后于625年东渡日本,在飞鸟元兴寺弘扬三论宗。其次是智藏,祖籍是中国人,是慧灌弟子福亮的儿子。后来出家,入唐游学,回日本后在奈良法隆寺倡导三论。再次是智藏的弟子道慈,入唐后从吉藏的再传弟子元康研习三论,回国后弘扬三论及真言律学,并仿照长安西明寺在奈良修建大安寺,为日本古代最宏伟的寺院。

法相宗:该宗先后四度东传日本。首先是道昭入唐师从玄奘,回国后住元兴寺弘扬宗义。其次是智通、智达入唐从玄奘、窥基就学,回国后弘传所学。再次是新罗沙门智凤等入唐从智周学习唯识理论后,东渡日本。以上三传均在元兴寺,史称“元兴寺传”或“南寺传”。最后是玄昉入唐从智周学习,回国后在兴福寺弘扬宗义,习称“兴福寺传”或“北寺传”。

华严宗：最初由唐僧道睿因日本僧人荣睿、普照的邀请东渡传教，一般将此作为华严宗第一传。与前大体同时，又有法藏的弟子新罗僧人审祥到日本住大安寺，弘扬华严宗义。一般将审祥视为日本华严宗初祖。

律宗：鉴真赴日后，先在奈良东大寺设戒坛，为天皇、皇后、大臣、高僧等授戒。后兴建招提寺，并设戒坛，前后授戒4万多人，开创了日本的律宗。

成实宗：也于隋代由高丽僧慧灌传入。讲习日盛，渐成宗派，但没有自己开创寺院，而是附在三论宗寺院中。

俱舍宗：也由道昭、智通、智达等从学玄奘后传入日本。与成实宗一样，虽然盛行讲述而成为一宗，但没有自己的寺院，附在法相宗的寺院中。

公元794年，日本国都迁到平安，史称平安时期（794—1189年）。这时，中国佛教天台宗与密宗先后传入日本。形成日本的天台宗与真言宗。

天台宗：日本僧人最澄于贞元年间入唐求法，主要学习天台宗理论。回国后在比睿山大弘天台教义，他主张“圆密一致”，圆融天台、密宗、禅宗、律宗等四宗教义，开创了日本天台宗。逝世后谥称传教大师。最澄的法裔圆仁、圆珍也曾入唐。回国后对日本天台宗注入新的内容，并形成两个支系。圆仁在唐朝参学时，正值唐武宗会昌废佛，圆仁撰写的《入唐求法巡礼行记》成为研究会昌废佛以及当时唐朝政治、经济、文化的重要史料。

真言宗：日本僧人空海与最澄同年入唐。他拜密宗惠果为师，学习金刚、胎藏两部密法，并受阿闍梨位灌顶。回国后盛弘密教，并在高野山创建根本道场。逝世以后被谥为弘法大师。空海的法裔常晓、圆行、慧运、宗睿等也曾入唐求法。

平安时期，天台、真言两宗以镇护国家、积福灭灾为旗帜，深受皇

室、贵族的尊崇,盛极一时,被称为“平安二宗”。人们为纪念最澄等三位天台宗僧人、空海等五位真言宗僧人从中国传入天台、真言两宗的功绩,称之为“入唐八家”。这一时期中日佛教关系中还有两件影响深远的大事。一是由于日本僧人惠萼的原因而开创了佛教四大名山之一的普陀观音道场(参见本志第五章第一节)。一是吴越王在向朝鲜方面派出使节求取天台教典的同时,也向日本派出同样的使节。日本方面也送来保存在日本的天台教典,促进了宋初天台宗的复兴。

镰仓时期(1190—1334年),中国禅宗传入日本,取得很大的发展。由于当时日本社会进入动荡时期,也由于中国佛教传入日本后逐渐与日本本土文化相结合,日本佛教也出现新的局面,即日本化的佛教宗派开始出现,主要有净土真宗与日莲宗。

禅宗:中国禅宗正式传入日本,始于两度入宋参学的日本僧人荣西(1141—1215年)。他回国后开创了日本的临济宗。荣西的再传弟子道元(1200—1253年)后入宋参学,得法回国后开创了日本曹洞宗。后中国僧人兰溪道隆因邀前往日本弘传杨岐禅法,推动了日本禅宗的大发展。镰仓时期日本禅宗共有24个派别,其中20个都属于杨岐派系统。由于当时船舶交通渐趋便利,两国僧人往来相当频繁,加深了佛教的交流。很多日本僧人来中国参拜祖庭,日本寺院都仿照宋地禅刹设置,日常规范等也多受中国禅宗的影响。

净土真宗:中国的净土思想早已传入日本。后由法然(1133—1212年)创立了日本净土宗。法然的弟子亲鸾(1173—1262年)又开创净土真宗,成为该宗的教主。该宗不注重称名念佛,强调徒众对阿弥陀佛的坚定信心,主张只有信心才是解脱的正因。在戒律方面允许僧人食肉娶妻。该宗后分为本愿寺派、大谷派等多个支派,至今仍有强大的影响。

日莲宗:该宗以创教的教主日莲(1222—1282年)命名,主张教、机、时、国、师等五纲与戒(本门戒坛)、定(把书写有《法华经》的十界

曼陀罗作为本门本尊)、慧(奉《法华经》为正典及高唱“南无妙法莲华经”经题)等三大秘法。认为由此可以得到解脱。该宗分支很多,流传很广。近代日本的新宗教,大多源于日莲宗。

由于净土真宗、日莲宗信仰单一,戒律宽容,仪式简便,深得下层人民的欢迎。

在日本封建制度臻于鼎盛的德川幕府(1603—1867年)时期,朱子学在封建意识形态中占据统治地位,佛教的影响日益缩小,但仍然保持着一定的影响力。中国禅宗黄檗宗僧人隐元(1592—1673年)赴日,开创了日本黄檗宗,成为日本禅宗的重要派别之一。

佛教传入日本后,它的教义、思想、制度、仪轨、习俗以及随同佛教一起传入的汉文化的各种形态,影响渗透到日本社会乃至日本人生活的各个方面,对日本社会政治、意识形态、社会风尚、教育、慈善事业、文学、艺术、绘画、雕刻、建筑,以及剑道、书道、茶道、武上道等都带来广泛而深刻的影响。

第三节 对东南亚国家的传播

一、对越南的传播

根据中国史籍的记载,东汉末年,由于中原大乱,不少人士南下避难,从而将佛教传入交州(今越南北部)地区。此后,不少僧人分别从中原南下,或者从印度经海路北上,来此传法。也有的是在从印度来华的途中在此停留。凡此种种,佛教由南北两路陆续传入越南,越南成为中印文化交汇的地区之一。

公元544年,越南成立最初的独立王国——万春国。该国与中国、印度都有较为密切的佛教关系。580年,高僧毗尼多流支在越南

创立灭喜禅派。传说毗尼多流支本为印度僧人，于574年到中国长安，曾师事禅宗三祖僧璨，后在越南河西省法云寺传教，创宗立派。他的弟子法贤以《楞伽经》为心要，再传弟子清辩则以《金刚经》为依据，说明该派在发展过程中一直受到中国禅宗的影响。十三世纪后该派趋于衰微。

公元820年前后，唐朝僧人无言通(?—826年)在越南北宁仙游县建初寺传播禅法，创立无言通派。无言通原为广东人，后在浙江婺州(今金华一带)双林寺出家，曾依百丈怀海为师。他在越南所传也为百丈系的南宗禅，被称为“壁观派”。该派第四代匡越大师吴真流被封为僧统，掌理政务。后又晋封为太师。李朝奉佛教为国教，该派得到统治者有力支持，势力强大，不少僧人出入宫廷，直接参与朝政。此后该派递相传承，至今仍是越南禅宗的主流。

李朝圣宗时期，越南又出现一个新的禅宗派别——草堂派，又称雪窦明觉派。该派创始人草堂(1054—?)为中国僧人，是中国禅宗云门宗雪窦重显的弟子。他在越南开国寺弘扬“雪窦百则”，受到李朝圣宗及大臣们的崇信，封为国师。该宗在李朝也有着广泛的影响。

继李朝而起的陈朝早期支持佛教。第三代国主陈仁宗因崇信佛教，禅位为僧，号竹林大士。他参禅著述，教化弟子达千余人，创立了竹林禅派，又称竹林安子禅派。其教义与修持实践近于中国禅宗大慧宗杲的临济禅法。该派主张调和儒、释、道三教，其三祖玄光被称为三教的“状元”。陈朝后期，朝廷采取抑佛重儒的政策，佛教趋于衰落。

十五世纪初黎朝建立后，奉儒教为国教，佛教受到压制。十七世纪以后越南出现南北割据的局面。竹林派的白梅麟角和尚在中国佛教禅净双修思想的影响下，于1696年创立竹林莲宗派。主张教是佛眼，禅是佛心，禅教双运。该派在越南北部农民中广泛流传，乃至形成以后越南北部佛教的主流。十七世纪末，中国和尚元绍(?—1712年)传播中国禅宗临济宗，宣扬“禅教一致”，创立了元绍禅派，在越南

中部与南部有相当影响。

越南佛教深受中国佛教的影响,寺院与佛塔的建筑都保留着中国的色彩,所用经典也是汉文大藏经。受戒仪式等仪轨也与中国佛教相同。近代越南佛教则是中国大乘佛教、儒教、道教与越南民间信仰的混合体,呈现出独特的信仰形态。

二、对东南亚其他国家的传播

古代,中国虽然与东南亚其他国家的交往频繁,但从总体看,中国佛教对这些国家的影响,不如对朝鲜、日本、越南等汉文化圈国家的影响大。在所谓东南亚的“印度化”时代,这些国家主要流传印度教与印度佛教,包括印度佛教密教。其后则主要流传斯里兰卡南传上座部佛教与伊斯兰教。近代以来,随着大批华侨移居东南亚各国,中国佛教也在这一地区逐渐流传开来,但主要流传在华侨华人中。

中国与柬埔寨从公元初就有往来。其后,不少柬埔寨僧人曾来中国传教,南北朝时,梁朝曾经特设名为“扶南馆”的译经道场,说明柬埔寨僧人在中国为数不少。这些僧人在翻译佛典的同时,也学习了中国的文化与佛教。中国也有不少僧人因种种原因来到柬埔寨,如南北朝梁僧宝云,唐朝僧人义朗、智岸、义玄等。现柬埔寨流传南传上座部佛教,中国佛教主要在华侨华人中流传。

中国与缅甸的友好往来也可以追溯到东汉时期。唐朝中国昙光律师曾游方到缅甸。还有一个中国僧人携带许多经像到缅甸,为国王所钦重,他在当地住持某一寺院,后逝世在缅甸。缅甸国王曾多次向中国赠送玉佛、金塔、贝叶经等。二十世纪五十年代与九十年代,中国所存佛牙两度应缅甸政府的要求巡礼缅甸,受到僧俗各界的欢迎。缅甸现主要流传南传上座部佛教,中国佛教主要在华侨华人中流传,仰光建有十方极乐寺、十方观音寺等中国佛教寺院。

中国与印度尼西亚的佛教关系,开始于公元五世纪左右。当时很多僧人循南海道从中国到印度,或者从印度到中国,中途往往在印度尼西亚的苏门答腊、爪哇等地停留。也有不少中国僧人在当地传播佛教。现印度尼西亚流传伊斯兰教,中国佛教主要流传在华侨华人中。

中国与泰国的往还也历史悠久。南北朝时,两国间就相互通好。不少中国僧人在往印度取经的过程中曾路经泰国。《大唐西域求法高僧传》卷上提到,唐僧大乘灯自幼随父母到泰国,故在泰国出家。后到长安,依唐玄奘受具足戒并修学。清乾隆元年(1736年)曾赠铜给该国,作为造寺之用。现该国流传南传上座部佛教,中国佛教主要流传在华侨华人中。

新加坡是以华裔为主体的新兴国家。其华裔主要来自福建、广东两省,两省的佛教也随之传人。新加坡“两巷一庵,一街三寺”,佛教寺院很多,大多奉持中国佛教的禅宗与净土宗。

此外,在菲律宾与马来西亚的华侨华人中,中国佛教也十分流传。

第四节 藏传佛教的对外传播

藏传佛教在中国西藏地区孕育成熟,其后传入蒙古人民共和国、俄罗斯以及毗邻的不丹、尼泊尔与印度北部地区。

藏传佛教在发展过程中,与蒙古民族发生密切的关系。元朝时,藏传佛教几乎相当于国教。在元朝统治者的大力支持下,藏传佛教在整个蒙古地区得到传播。清政府执行“兴黄教(按:指藏传佛教格鲁派)以安蒙古”的政策以来,藏传佛教进一步成为蒙古地区最为重要的宗教意识形态,并逐步形成蒙古地区的活佛转世系统。

元王朝时,藏传佛教已经传入外蒙古地区。在当地蒙古贵族的支

持下,兴建了大批佛教寺院。明末觉囊派高僧多罗那他受四世达赖的派遣到外蒙古传教,1634年在外蒙古库伦逝世。1641年,外蒙古僧俗宣布喀尔喀土谢图汗的儿子就是多罗那他转世投胎,尊为“哲布尊丹巴”,认为是弥勒之化身。从此建立起外蒙古的活佛转世系统。清康熙三十年(1691年)被敕封为“呼图克图”,从此成为外蒙古最大的转世活佛。1911年清王朝灭亡,哲布尊丹巴活佛宣布独立,即皇帝位,成为集外蒙古政教大权于一身的专制统治者。1921年外蒙古革命,起初仍保留其皇帝称号。直到1924年哲布尊丹巴逝世,这一活佛系统才被废除。蒙古人民共和国成立之前,蒙古有喇嘛10万多人,占全蒙古男子总数的44%,占总人口的七分之一。直到目前,藏传佛教在蒙古人民共和国仍然保持着强大的影响。

亚洲腹地生活着大批蒙古游牧部落,如伏尔加河三角洲西南的土尔扈特部、西伯利亚贝加尔湖东北一带的布里雅特蒙古人、地处叶尼塞河上游的唐努乌梁海人、图瓦地区的图瓦族人等。这些蒙古部落都信奉藏传佛教。十七世纪四十年代以后,沙皇俄国的侵略势力在向亚洲腹地推进时先后征服了这些地区的蒙古族人。起先,沙皇俄国曾经企图让这些蒙古民族改信东正教,但遭到强烈的反抗。土尔扈特部因此从伏尔加河长途跋涉来到清朝。其后沙俄基本采取扶持藏传佛教的政策,所以藏传佛教在上述蒙古人民中一直保持持久的影响。在俄罗斯的其他一些地区,乃至著名的圣彼得堡,也建有藏传佛教的寺院。

在毗邻西藏的尼泊尔、不丹、印度北部地区,藏传佛教也拥有广大的信徒。

从十一世纪起,藏传佛教各个宗派开始陆续传入尼泊尔。其中影响较大的萨迦派约于十三世纪中叶传入。宁玛派则在十四世纪中叶经不丹传入,该派现在尼泊尔东北山区仍较盛行。噶举派的噶玛噶举派约于十五世纪中叶传入。

藏传佛教传入不丹约在十二世纪末,是由噶举派高僧安伽·旺·南摩伽罗传入的。后宁玛派也传入不丹。藏传佛教在不丹被奉为国教,转世喇嘛是国家的最高统治者,各地的寺院实际上执行政权机构的职能。全国每个村庄都有佛教寺院,喇嘛的生活费用均由国家负担。

在印度北部临近西藏的地区,由于种种原因,藏传佛教也保持着传统的影响力。

中国佛教大事年表

凡例

一、纪年分三项,第一项为公元纪年,括弧中依次为佛历^①与中国历史纪年。凡属诸国分立时期,某人的某活动在某一王朝区域内,则中国历史纪年亦采用该王朝之纪年。

二、重要人物于逝世年著录,并在人物后括弧内标示其生卒年。如该人物在某年有重要活动,则将该活动系于该年,此时人物后不注生卒年。其他人物则以活动为纲著录,一般不标示生卒年。

三、诸人译经年代及译经数一般均采用《开元释教录》的记载。

约前 100 年(佛历 445 年、西汉天汉元年) 佛教传入龟兹(今新疆库车)。

约前 74 年(佛历 471 年、西汉元平元年) 佛教传入于阗(今新疆和田)。

前 2 年(佛历 543 年、西汉元寿元年) 大月氏使臣伊存向博士弟子景卢口授《浮屠经》。

65 年(佛历 609 年、东汉永平八年) 汉明帝下诏还楚王英所上赎罪缣帛,并赞赏楚王英奉佛。

1 世纪中(东汉永平年间) 汉明帝感梦遣使求法,传说使者迎摄摩腾入

① 关于释迦牟尼的逝世年代,有种种不同的说法。中国传统依据“众圣点记”,主张释迦牟尼逝世于公元前 486 年,南传佛教则主张逝世于前 544 年,由于佛教纪年与公历纪年有跨年现象,故也常作前 543 年。学术界有些学者的研究结论则为前 390 年或前 383 年。此外还有种种异说。

1954 年在缅甸仰光召开的“世界佛教徒联谊会”第三次大会上,根据南传佛教的传说,规定前 544 年为佛历元年。这一规定逐渐为各国佛教徒所遵循。

本年表对该年代取“世界佛教徒联谊会”的规定。同时按照佛教界惯例注明佛历。

华,译出《四十二章经》,并建立洛阳白马寺。

2世纪下半叶 桓帝(147—167在位)在宫中立黄老、浮屠之祠。

148年(佛历692年、东汉建和二年) 安世高开始译经,至170年(佛历714年、东汉灵帝建宁三年)共译出《七处三观经》等95部115卷。

约178年(佛历722年、东汉光和元年) 支娄迦讖开始译经^①,共译出《道行般若经》等23部67卷。

188年(佛历732年、东汉中平五年) 严浮调开始译经,共译出《濡首菩萨无上清净分卫经》等5部8卷。

约191年(佛历735年、东汉初平二年) 笮融建寺造像,广设法会。

223年(佛历767年、吴黄武二年) 支谦开始译经,共译出《大明度无极经》等88部118卷。

247年(佛历791年、吴赤乌十年) 康僧会至建业传教。建立建初寺。

250年(佛历794年、魏嘉平二年) 昙柯迦罗开始译经,译出《僧祇戒本》1部。前此佛教虽然已经传入中国,但戒律未备,有些僧人仅以剃落为殊俗。从昙柯迦罗起开始立羯磨受戒,东夏戒律,始自乎此。

251年(佛历795年、吴太元元年) 康僧会开始译经,共译《六度集经》等7部20卷。

260年(佛历804、魏甘露五年) 朱士行西行于阗求法。后在于阗得到《放光般若经》梵本。282年(佛历826年、西晋太康三年)由弟子弗如檀将该经送到洛阳。291年(佛历835年、西晋元康元年)由无罗叉与竺叔兰译出。

约316年(佛历860年、西晋建兴四年) 竺法护(约238—约316年)逝世。一生共译出《光赞般若经》等175部354卷。

317年(佛历861年、东晋建武元年) 帛尸梨密多罗、康僧渊、康法畅、竺道潜等避中原之乱,到江东活动。

约335年(佛历879年、后赵建武元年) 释道安在邺都拜佛图澄为师。

340年(佛历884年、东晋咸康六年) 东晋庾冰、何充等就沙门拜王问题发生大争论。为此下礼官详议,博士赞成何充观点,中书侍郎支持庾冰主张。往复争论,但没有结果。

348年(佛历892年、后赵建武十四年) 佛图澄(232—348年)逝世。生前

^① 《开元释教录》称支娄迦讖译经开始于汉桓帝建和元年。

门徒累计达万人之多。在朝廷与各州郡的支持下,佛图澄与其弟子建立佛寺 893 所,极一时之盛。

351 年(佛历 895 年、前秦皇始元年) 释僧朗于此年与僧湛、僧意入泰山金舆谷建立寺院,由此形成泰山僧团,得到北朝诸王的崇信。

约 365 年(佛历 909 年、东晋兴宁三年) 道安抵襄阳。先居白马寺,后另建檀溪寺。

366 年(佛历 910 年、东晋太和元年) 支遁(314—366 年)逝世。支遁领握玄标,神风清肃,作为一代名僧的代表,甚为东晋名士崇奉。乐遵在敦煌开凿莫高窟。

372 年(佛历 916 年、前秦建元八年) 前秦苻坚遣使向高句丽赠送佛像、经论。

374 年(佛历 918 年、前秦建元十年) 前秦僧人阿道到高句丽传教。

378 年(佛历 922 年、东晋太元三年) 慧远率众离襄阳,后到庐山,建东林寺。

379(佛历 923 年、前秦建元十五年) 道安离襄阳抵长安。在襄阳期间,道安宣讲经义,整理经典,严格戒规,培养徒众,对中国佛教影响甚大。

385 年(佛历 929 年、前秦建元二十一年) 道安(312,一说 314—385 年)逝世。

约 397 年(佛历 941 年、北魏皇始二年) 北魏道武帝任命法果为道人统。

399 年(佛历 943 年、东晋隆安三年) 法显离长安西行求法。

401 年(佛历 945 年、后秦弘始三年) 鸠摩罗什到长安。第二年开始译经。

402 年(佛历 946 年、东晋元兴元年) 慧远与刘遗民等在庐山结白莲社念佛。

412 年(佛历 956 年、东晋义熙八年) 法显从印度返回,抵达青州。

413 年(佛历 957 年、后秦弘始十五年) 鸠摩罗什(344—413 年)逝世。

414 年(佛历 958 年、后秦弘始十六年) 僧肇(384,一说 374—414 年)逝世。所撰《肇论》系统批判了“五家七宗”的般若学说。

416 年(佛历 960 年、东晋义熙十二年) 慧远(334—416 年)逝世。在庐山 30 余年,成为南方荷担佛法的栋梁。

428 年(佛历 972 年、南朝宋元嘉五年) 竺道生因提出“一阐提人亦有佛性”说而被逐出僧团。

429年(佛历973年、南朝宋元嘉六年) 佛驮跋陀罗(359—429年)逝世。生前弘传禅法,并译出《大方广佛华严经》等13部125卷。

433年(佛历977年、北凉义和三年) 昙无讷(385—433年)被害。共译出《大般涅槃经》等19部131卷。

434年(佛历978年、南朝宋元嘉十一年) 竺道生(355—434年)逝世。其时“一阐提人亦有佛性”说得到广泛承认。

446年(佛历990年、北魏太平真君七年) 北魏太武帝废佛。

452年(佛历996年、北魏兴安元年) 北魏文成帝恢复佛教。

460年(佛历1004年、北魏和平元年) 云岗石窟开始开凿。

468年(佛历1012年、南朝宋泰始四年) 求那跋陀罗(394—468年)逝世。共译出《楞伽经》等52部134卷。

472年(佛历1016年、北魏延兴二年) 北魏取缔无籍僧尼,规制寺院建筑。

476年(佛历1020年、北魏承明元年) 北魏设立僧祇户与佛图户。此时北魏佛寺约6000所,僧尼约8万人。

483年(佛历1027年、南朝齐永明元年) 范缜著《神灭论》,主张神随形灭。围绕形神问题,南朝展开一场大辩论。

494年(佛历1038年、北魏太和十八年) 北魏迁都洛阳,数年后开始开凿龙门石窟。

510年(佛历1054年、北魏永平三年) 北魏沙门刘光秀在秦州起义。

512年(佛历1056年、北魏延昌元年) 此时北魏寺院约14000所。

515年(佛历1059年、北魏延昌四年) 北魏沙门法庆领导的大乘教在冀州起义。

517年(佛历1061年、南朝梁天监十六年) 梁武帝下令废除道观,道士一律还俗。

518年(佛历1062年、北魏神龟元年) 北魏任城王元澄上书,请求废除佛教。僧祐(445—518年)逝世。北魏宋云、惠生赴西域求法。

519年(佛历1063年、南朝梁天监十八年) 慧皎(497—554年)撰《高僧传》。

533年(佛历1077年、北魏永熙二年) 此时,北魏寺院约8万所,僧尼约200万人。

542年(佛历1086年、东魏兴和四年) 净土宗初祖昙鸾(476—542年)逝

世。

555年(佛历1099年、北齐天保六年) 此时,北齐寺院约4万余,僧尼约300万人。

563年(佛历1107年、北周保定三年) 北周造一切经藏。

569年(佛历1113年、南朝陈太建元年) 真谛(499-569年)逝世。共译经38部118卷。

574年(佛历1118年、北周建德三年) 北周武帝废除佛、道两教,令北周境内200余万僧尼、道士还俗。

577年(佛历1121年、北周建德六年) 北周灭北齐,继续执行废佛政策,原北齐境内约300万僧尼还俗。慧思(515—577年)逝世。

581年(佛历1125年、隋开皇元年) 诏天下任听出家。令计口出钱营造经像。京师及诸大都邑官写一切经置寺内。又别写藏于秘阁。

582年(佛历1126年、隋开皇二年) 立大兴善寺译场。任命僧猛为隋国大统,住大兴善寺。又以昙延为大昭玄统,后以大兴善寺主灵藏为昭玄统。令那连提黎耶舍住广济寺,为外国僧主。

589年(佛历1133年、隋开皇九年) 召三阶教信行入京,住真寂寺。

590年(佛历1134年、隋开皇十年) 文帝敕书智顓,一方面表示自己立愿护持佛法,一方面要求智顓“奖进僧伍,固守禁戒”。隋灭陈。晋王杨广立宝台经藏四藏,将十万轴。

591年(佛历1135年、隋开皇十一年) 杨广迎智顓授菩萨戒,并赐号“智者大师”。

594年(佛历1138年、隋开皇十四年) 法经等撰《众经目录》。日本圣德太子发布尊崇三宝的敕令。三阶教创始人信行(540-594年)逝世。

597年(佛历1141年、隋开皇十七年) 检括天下私度僧尼。费长房撰《历代三宝记》。天台宗创始人智顓(538—597年)逝世。

600年(佛历1144年、隋开皇二十年)下诏禁止毁坏佛道等像,违者以大逆不道论处。禁绝三阶教,不许流传。

601年(佛历1145年、隋仁寿元年) 因佛教对隋朝的建立其功甚大,乃诏天下诸州名藩建灵塔,分送舍利于三十一州。并令天下舍利塔内均造神尼智仙之像而供养之。

605年(佛历1149年、隋大业元年) 静琬约于此年前后开始在房山云居寺

刊刻石经。智果在内道场集佛教经籍，别撰目录。

607年(佛历1151年、隋大业三年) 日本圣德太子遣使求取经论。

610年(佛历1154年、隋大业六年) 有数十人素冠练衣，焚香持花，自称弥勒佛，入宫夺卫士杖起事。事败，连坐者千余家。彦琮(577—610年)逝世。

613年(佛历1157年、隋大业九年) 唐县人宋子贤称弥勒佛出世举兵。后复有沙门向海门亦称弥勒出世，聚众数万人。

618年(佛历1162年、隋大业十四年、唐武德元年) 都渔阳怀戎沙门高昙成以僧5000人杀县令及镇将，自称“大乘皇帝”，立尼静宣为皇后，改元“法轮”。

619年(佛历1163年、唐武德二年) 于京师立十大德统摄僧尼。

621年(佛历1165年、唐武德四年) 因少林寺僧助破王世充有功，奖掖之。敕“伪乱地僧是非难识，州别一寺，留僧三十人，余者从俗”。傅奕上书，请求沙汰佛教。高祖乃下诏问沙门出家损益。

622年(佛历1166年、唐武德五年) 法琳等著《破邪论》，驳傅奕沙汰佛教之说。

623年(佛历1167年、唐武德六年) 三论宗吉藏(549—623年)逝世。

624年(佛历1168年、唐武德七年) 傅奕再次上疏，斥佛教害政。沙门明概作《决对论》，责傅奕谤佛八事。

625年(佛历1169年、唐武德八年) 高祖下诏叙三教先后：老先、孔次、释后。

626年(佛历1170年、唐武德九年) 高祖使群臣议傅奕疏。群臣意见不一。五月下诏沙汰僧尼及道士。六月高祖退位，太宗摄事，其诏未行。

627年(佛历1171年、唐贞观元年) 下敕有私度者处以极刑。召沙门玄奘为皇太子、诸王授菩萨戒。后又请为皇后六宫并妃主等授戒。

630年(佛历1174年、唐贞观四年) 诏在诸旧战场修建寺院，超度亡魂。

631年(佛历1175年、唐贞观五年) 令僧尼、道士必须敬拜父母。

632年(佛历1176年、唐贞观六年) 天台宗灌顶(561—632年)逝世。

633年(佛历1177年、唐贞观七年) 令僧道停敬拜父母。

637年(佛历1181年、唐贞观十一年) 诏称“柱下为帝室先系”，令道士女冠应位于僧尼之前。众沙门力争，太宗宣敕严诫，众僧饮气而还。僧智实不屈，遭杖责。太子于延兴寺造一切经。

639年(佛历1183年、唐贞观十三年) 因道士奏法琳毁谤皇室，敕有司勘

问。流法琳于益州。

640年(佛历1184年、唐贞观十四年) 唐文成公主嫁给吐蕃赞普松赞干布。其先,松赞干布已娶尼泊尔尺尊公主。两公主进藏均随携佛教经典、僧人。佛教传入西藏。法琳(572-640年)逝世于流放途中。法顺(557-640年)逝世。

641年(佛历1185年、唐贞观十五年) 吐蕃吞米桑布扎仿照梵文创制藏文。

645年(佛历1189年、唐贞观十九年) 玄奘从印度返长安。净土宗道绰(562-645年)逝世。

646年(佛历1190年、唐贞观二十年) 玄奘撰成《大唐西域记》。萧瑀请求出家,太宗下诏斥责,谓:“至于佛教,非意所遵。”称“倾心释教,亡国遗风”。

647年(佛历1191年、唐贞观二十一年) 命玄奘译《老子》、《起信》为梵文,送往印度。

648年(佛历1192年、唐贞观二十二年) 太宗应玄奘之请为撰《大唐三藏圣教序》。太子李治亦撰《述圣记》。朝廷下令将玄奘所译《瑜伽师地论》颁赐九州,在长安修建大慈恩寺,并在其中设立翻经院。

655年(佛历1199年、唐永徽六年) 敕令道士、僧等犯罪情难知者,可同俗法推勘。玄奘译出因明著作,与吕才进行论辩。

656年(佛历1200年、唐显庆元年) 高宗应玄奘之请撰《慈恩寺碑》。应玄奘之请停依俗法治僧道事。

657年(佛历1201年、唐显庆二年) 诏僧道不得受父母及尊者礼拜。

660年(佛历1204年、唐显庆五年) 诏迎法门寺佛骨至东都,入大内供养。

662年(佛历1206、唐龙朔二年) 四月敕令僧道致敬父母。道宣等上表反对。五月集群臣议论此事,众议纷纭。六月下诏停致敬。

664年(佛历1208年、唐麟德元年) 玄奘(602-664年)逝世。共译经《大般若经》等75部1335卷,著《大唐西域记》1部12卷。

667年(佛历1211年、唐乾封二年) 律宗南山宗道宣(596-667年)逝世。道宣撰《四分律删补随机羯磨》、《大唐内典录》、《集古今佛道论衡》等著作多种。

677年(佛历1221年、唐仪凤二年) 慧能在曹溪宝林寺说法,门人集为《坛经》。

681年(佛历1225年、唐永隆二年) 净土宗善导(613-681年)逝世。

682年(佛历1226年、唐永淳元年) 法相宗窥基(632-682年)逝世。

683年(佛历1227年、唐弘道元年) 绥州部落稽白铁余以佛事聚众起事,自称“光明圣皇帝”,置百官。被平。

685年(佛历1229年、武则天垂拱元年) 以僧怀义为洛阳白马寺主。王公匍匐,称薛师。

689年(佛历1233年、武则天载初元年) 因沙门怀义等十人上《大云经》言神皇受命之事,令各州置大云寺,设《大云经》。十人并封县公。

691年(佛历1235年、武周天授二年) 以释教开革命之阶,令佛教在道教之上,僧尼在道士、女冠之前。诏神秀入京,肩舆上殿,武则天亲加跪礼。王公士庶望尘拜伏。

694年(佛历1238年、武周长寿三年) 敕天下僧尼旧隶司宾,令改隶祠部。盗公私佛像入大逆条,盗佛殿内物同乘御物。

695年(佛历1239年、武周证圣元年) 义净去印度求法,从海路返回,抵达洛阳。武则天亲迎于上东门外,敕于佛授记寺安排。以《晋译华严经》未备,遣使往于阗国迎请沙门实叉难陀,与义净等重译。译经之第一天,武则天亲临译场,担任笔受,并撰写序言。该经于圣历二年译毕。命沙门明佺等撰《大周刊定众经目录》。诏征嵩山慧安禅师入禁中问道。

697年(佛历1241年、武周神功元年) 以契丹犯边,特诏沙门法藏建立十一面道场行道拒敌。

698年(佛历1242年、武周圣历元年) 律宗东塔宗怀素(625—698年)逝世。

699年(佛历1243年、武周圣历二年) 敕有学三阶教者,唯得乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅。此外辄行,皆是违法。

705年(佛历1249年、唐神龙元年) 唐中宗即位,复国号。于诸州建中兴寺,后改名龙兴寺。以沙门法藏平张易之乱有功,赐鸿胪卿职,并令写藏真仪,亲为作赞。诏僧道集内殿定夺《化胡经》真伪,寻下敕废《化胡经》。因佛、道两教各在寺院以图画毁辱对方,限十日内毁除。

706年(佛历1250年、唐神龙二年) 禅宗北宗神秀(606—706年)逝世。太平公主与僧争碾硃,雍州司户李紘判归僧寺。

708年(佛历1252年、唐景龙二年) 迎泗州僧伽和尚至京师,尊为国师。中宗及百僚皆称弟子。左拾遗辛替否上疏,谓:“天下十分之财,而佛有七八。”“出财依势者,尽度为沙门,其所未度,唯贫穷与善人。”

710年(佛历1254年、唐景云元年) 实叉难陀(652—710年)逝世。

711年(佛历1255年、唐景云二年) 诏自后法会,僧尼、道士、女冠等宜齐行道集。

712年(佛历1256年、唐先天元年) 华严宗法藏(643—712年)逝世。

713年(佛历1257年、唐先天二年) 禅宗六祖慧能(638—713年)逝世。义净(635—713年)逝世。

714年(佛历1258年、唐开元二年) 玄宗问左街僧录:佛于众生有何恩德,至舍君亲妻子。说若有理,则当建立。否则除削。因富户强丁多削发以避徭役,故从姚崇建议,检括僧尼,停佛道营造。还俗者2万余人。禁创建佛寺,禁民间铸像写经,敕百官不得与僧尼道士往来。毁除化度寺无尽藏,财帛供诸寺。诏道士、女冠、僧尼致敬父母。

715年(佛历1259年、唐开元三年) 时有人白衣长发,假托弥勒下生,聚众妄说灾祥。因下敕禁断妖讹,禁白衣长发会。诏一行禅师人见,数访以安国抚民之要。

716年(佛历1260年、唐开元四年) 善无畏携梵筌抵长安。被尊为教主。

720年(佛历1264年、唐开元八年) 金刚智抵长安,建大曼荼罗灌顶道场以度四众。

721年(佛历1265年、唐开元九年) 以太史颉奏日蚀不效,诏一行修新历。

725年(佛历1269年、唐开元十三年) 敕诸寺三阶院除去隔障,众僧错居,不得别住。所行集录,悉禁断除毁。

726年(佛历1270年、唐开元十四年) 中书门下奏僧尼割属鸿胪寺,诏从之。有司奏请遣令外国蕃僧归国,金刚智以祈雨有验,被玄宗挽留。

727年(佛历1271年、唐开元十五年) 一行(683,一说673—727年)逝世。敕天下村坊佛堂小者概令拆除,大者皆令封闭。公私望风,大屋大像亦被残毁。

729年(佛历1273年、唐开元十七年) 敕天下僧尼道士女冠三年一造籍。据《新唐书》卷四八,天下观1687所,道士776人,女冠988人,佛寺5358所,僧75524人,尼50576人。

730年(佛历1274年、唐开元十八年) 诏天下寺观在玄宗诞日建天长节祝寿道场。智昇撰《开元释教录》。金仙长公主奏请送4000余卷佛经为房山石经底本。

731年(佛历1275年、唐开元十九年) 严禁僧尼道士在俗家居止往还。

733年(佛历1277年、唐开元二十一年) 再下诏敕,僧尼道士女冠例敬父母。

734年(佛历1278年、唐开元二十二年) 神会在滑台大云寺设无遮大会,立南宗宗旨。

735年(佛历1279年、唐开元二十三年) 密宗善无畏(637—735年)逝世。玄宗亲注《金刚经》,写本入藏。

741年(佛历1285年、唐开元二十九年) 密宗金刚智(669—741年)逝世。不空遵金刚智遗命前往斯里兰卡取经。

746年(佛历1290年、唐天宝五载) 不空偕斯里兰卡使者回到长安。天下僧尼均由祠部发给度牒。

753年(佛历1297年、唐天宝十二载) 鉴真第六次东渡日本,终于成功。

约756年(佛历1300年、唐天宝十五载) 吐蕃禁佛。驱逐汉僧及尼泊尔僧人,改大昭寺为屠宰场。

760年(佛历1304年、唐乾元三年) 神会(668,一说686—760年)逝世。

768年(佛历1312年、唐大历三年) 于兴善寺为不空设立道场,赐物价值千万。命近侍大臣、诸禁军使并入灌顶,道俗之流别有5000余众。

769年(佛历1313年、唐大历四年) 净土宗法照(?—821年)始于衡州湖东寺起五会念佛道场。

771年(佛历1315年、唐大历六年) 不空进所译经77部、120余卷。命付中外,并编入《一切经目录》中。

772年(佛历1316年、唐大历七年) 诏不空祈雨,并应不空之请,令在全国寺院修造文殊塑像。

774年(佛历1318年、唐大历九年) 加不空开府仪同三司,封肃国公。不空(705—774年)逝世。代宗为之辍朝三日。

779年(佛历1323年、唐大历十四年) 莲花生、寂护等在吐蕃传教成功,并建成桑耶寺。七名吐蕃青年出家为“七觉士”。

782年(佛历1326年、唐建中三年) 天台宗湛然(711—782年)逝世。

787年(佛历1331年、唐贞元三年) 资敬寺沙门李广弘谋反事发,连坐死者百余人。因禁止诸色人等,不得辄入寺观。

788年(佛历1332年、唐贞元四年) 诏迎岐州无忧王寺佛指骨入禁中供养。置左右街大功德使、东都功德使,总僧尼之籍及功役。慧琳开始撰《一切经音

义》，至元和五年完成，大中五年入藏。禅宗马祖道一(709—788年)逝世。

789年(佛历1333年、唐贞元五年) 诏释道二教寺观不得容外客居住。沙门悟空历游西域后返回京师。

790年(佛历1334年、唐贞元六年) 禅宗石头希迁(700—790年)逝世。

791年(佛历1335年、唐贞元七年) 汉僧摩诃衍给吐蕃皇后授戒。

794年(佛历1338年、唐贞元十年) 吐蕃僧诤，印度佛教僧人取得胜利，汉僧被逐出吐蕃。

805年(佛历1349年、唐贞元二十一年) 密宗惠果(752—805年)逝世。

807年(佛历1351年、唐元和二年) 以吐突承璀为左右街功德使，僧道隶焉。自是祠部不复关奏。复以沙门端甫录左街僧事，掌内殿法仪；沙门灵邃录右街僧事。

809年(佛历1353年、唐元和四年) 江南西道观察使韦丹因僧灵澈之请，施俸及其妻出租，于庐山东林寺修造正、别藏经，总七目一万卷。

811年(佛历1355年、唐元和六年) 京城诸僧有请以庄硃免税者，宰臣李吉甫不许。谓寺院有交纳馀力。且钱米所征，数有定额。如免除缁徒税额，必增加贫苦百姓的负担。李吉甫奏谓：天宝以后，中原宿兵见在军士可计者已八十馀万，其余去为商贩，度为僧道，杂人色役不归农桑者又十之五六，是天下以三分劳筋苦骨之人，奉七分待衣坐食之辈。

813年(佛历1357年、唐元和八年) 沙门鉴虚交结权幸，招怀贿遗。事发，狱成论诛。中外权要多为保救，宪宗宣令释放。御史中丞薛存诚不奉诏，杖杀鉴虚。

814年(佛历1358年、唐元和九年) 禅宗百丈怀海(720—814年)逝世。

815年(佛历1359年、唐元和十年) 诏停寺观开讲，恶其聚众，且虑变也。南海经略使马总上疏为禅宗慧能请谥，敕谥大鉴禅师。柳宗元为撰碑铭。

819年(佛历1363年、唐元和十四年) 凤翔府法门寺有护国真身塔，内藏释迦牟尼佛指骨，相传三十年一开，开则岁丰人安。正月，宪宗遣中使帅僧众迎之，开光顺门迎入大内，留禁中三日，乃送京师佛寺。王公士庶，奔走施舍，惟恐在后，韩愈上表，谏迎佛骨。宪宗大怒，欲加极刑。因裴度等力谏得免，贬愈为潮州刺史。

822年(佛历1366年、唐长庆二年) 唐与吐蕃会盟。盟毕，于佛像前作礼，使僧讽文以为誓约，立碑于拉萨大昭寺。

824年(佛历1368年、唐长庆四年) 徐泗观察使王智兴以敬宗诞日,请于泗州置戒坛度僧尼以资福,许之。天下沙门奔走如不及。后因浙西观察使李德裕上奏而罢之。吐蕃遣使请《五台山图》。

830年(佛历1374年、唐太和四年) 祠部令诸冒名非正度僧尼具名申牒,许以入籍。时申牒请入籍者达70万人。

831年(佛历1375年、唐太和五年) 命天下诸郡造僧尼籍。李德裕遣人至南诏求其所俘工匠,得僧道工巧4000余人,复归成都。

835年(佛历1379年、唐太和九年) 因佛教无补教化而蠹食于国,乃命中外罢僧人讲说佛经,并罢长生殿内道场。翰林学士李训请沙汰僧尼。诏所在试僧尼,凡不合格者,皆令还俗。禁止私自建寺及度僧。后又下诏免僧尼试经。

838年(佛历1382年、唐开成三年) 华严宗澄观(738—838年)逝世。吐蕃朗达玛废佛,吐蕃佛教前期结束。

841年(佛历1385年、唐会昌元年) 宗密(780—841年)逝世。设内斋,命僧道论议。道士赐紫,僧人不得。南天竺沙门宝月因未经有司,直接向武宗要求归国而犯越官罪,被责。

842年(佛历1386年、唐会昌二年) 三月,唐武宗开始废佛。十月,敕天下所有僧尼解烧炼、咒术、禁气,背军身上杖痕鸟文,杂工巧,曾犯淫、养妻,不修戒行者,一律还俗。僧尼个人财物,除衣钵外,收纳入官,听候处分。如爱惜财物,愿意还俗者,允许还俗,充两税户。僧许留奴一人,尼许留婢两人,其余奴婢一律由本家收管,无家者官卖。

843年(佛历1387年、唐会昌三年) 武宗询问佛教兴废征应,沙门玄畅因众僧之推,撰《三宝五运图》以上。其后玄畅又撰《历代帝王录》,谏废佛,武宗不听。敕焚烧大内佛经,埋佛、菩萨、天王像等。九月,因追索潞州奸细,杀害惜人300余人。

844年(佛历1388年、唐会昌四年) 七月,令拆毁天下山房兰若、普通佛堂、义井、村邑斋堂等未滿200间,不入寺额者,其僧尼尽勒还俗,充入色役。九月,敕令毁拆天下小寺。

845年(佛历1389年、唐会昌五年) 三月,敕天下寺院不许置庄园。又令检勘天下寺舍奴婢、财物等,一指实具录,令奏闻。七月,令并省天下佛寺,上州留寺一所,下州并废。上都、东都每街留寺两所,寺留僧30人。其余寺院拆毁,僧尼还俗。中书请令天下废寺铜像钟磬委盐铁使铸钱,铁委本州铸为农器,金银输

石等像付度支。百姓家金银铜铁之像一概纳官，违者依禁铜法处分。以僧尼改隶鸿胪寺收管。八月，武宗发布废佛诏书，称共拆毁大寺 4600 所，招提、兰若 4 万馀所。还俗僧尼 26.05 万人，收充两税户；收奴婢 15 万人为两税户。收膏腴上田数千万顷^①。并谓：“将使六合黔黎，同归皇化。”镇、幽、魏等强势藩镇拒不执行武宗废佛教令，不拆寺舍，不杀流僧尼，佛教之事，一切不动之。

846 年(佛历 1390 年、唐会昌六年) 武宗逝世，宣宗即位。宣宗为避武宗之忌，曾削发为僧，其即位诏书有言“佛尚不杀而仁，且来中国久，亦可助以为治”等语。命僧尼依前隶功德使，不隶主客。所度僧尼仍令祠部给牒。

847 年(佛历 1391 年、唐大中元年) 发布诏书谓佛教“虽云异方之教，无损为政之源”。并称会昌废佛“厘革过当，事体未宏”。宣布凡会昌废佛所废除的寺庙，“有宿旧名僧复能创修，一任住持，所司不得禁止”。

850 年(佛历 1394 年、唐大中四年) 禅宗黄檗希运(?—850 年)逝世。有裴休编《传法心要》一卷传世。

851 年(佛历 1395 年、唐大中五年) 敦煌张义潮等驱逐吐蕃势力，复归于唐。其年敦煌沙门悟真奉张义潮表至长安，封京城临坛大德，赐紫。

852 年(佛历 1396 年、唐大中六年) 祠部奏谓：佛教的发展“建置渐多，剃度弥广，奢靡相尚”，要求“自后诸州准元许建寺外，有胜地名山许修复，繁会之县许置一院。严禁私度僧尼”。宣宗从之。

853 年(佛历 1397 年、唐大中七年) 禅宗沩仰宗创始人灵祐(771—853 年)逝世。

867 年(佛历 1411 年、唐咸通八年) 禅宗临济宗创始人义玄(?—867 年)逝世。

869 年(佛历 1413 年、唐咸通十年) 禅宗曹洞宗创始人洞山良价禅师(807—869 年)逝世。

873 年(佛历 1417 年、唐咸通十四年) 广造浮图、宝帐、香舆、幡花、幢盖以迎法门寺佛骨。及佛骨至京师，导以禁军兵仗，懿宗亲至安福楼顶礼膜拜。长安富豪夹道为采楼及“无遮会”，四方扶老携幼前来瞻礼，至有断臂截指以为供养者。迎佛骨人禁中三日，出置安国寺、崇化寺，宰相以下竞施金帛，不可胜数。及

^① 根据研究，唐天宝中，全国田地只有一千四百三十万三千八百顷有奇，寺田决不能超过全国田地总数。因此，这儿的“数千万顷”当是“数十万顷”之误。

僖宗即位，始命送归法门寺。这是历史上法门寺地宫的最后一次开启。其供养物已经于1987年出土。

874年(佛历1418年、唐乾符元年) 西川节度使高骈以南诏敬信佛教，遣僧景仙摄使往，乃定盟而还。

883年(佛历1427年、唐中和三年) 禅宗仰山慧寂禅师(807—883年)逝世。

901年(佛历1445年、唐光化四年) 禅宗曹洞宗创始人曹山本寂禅师(840—901年)逝世。

907年(佛历1451年、后梁开平元年、契丹太祖元年) 后梁命僧尼改隶祠部，道士不入宗正。契丹立国，其时国都有佛寺3所，僧尼千人。

916年(佛历1460年、后梁贞明二年) 吴越王迎阿育王寺舍利，造舍利塔。明州布袋和尚契此(?—916年)逝世。日本僧人惠萼携观音像自五台山回国，道次浙江普陀，遇风浪，留观音像于普陀，并为建观音院于梅岭山阴。普陀由此渐渐成为观音道场。

926年(佛历1470年、后唐天成元年) 命以前修建寺院无令毁废，此后不得辄有建造。僧人应遵守佛法格例。除官坛受戒外不得私度。

927年(佛历1471年、后唐天成二年、契丹天显二年) 以僧尼寺院多违条法，乃下诏严加整饬约束。契丹建天雄寺安置渤海僧人。吐蕃遣使并沙门4人来，后唐无人认识其文书。

928年(佛历1472年、后唐天成三年) 令天下大寺及有名额、殿阁已成者，一律仍其住持。其余偏小寺院以及屋宇虽多而无佛像者，一律估价任公私收买。其僧人由功德使及各处长吏配于大寺安置。如不堪承买，即予以拆毁，木料付原住持僧，田地拍卖。并限令下十日内全部处理完毕，如有延误、违反者，僧徒二年、尼杖七十。官司如有欺庇，并行朝典。

948年(佛历1492年、后汉乾祐元年) 吴越王钱俶奉天台宗沙门德韶为国师。并应德韶之请，遣使十人，以五十种宝赴高丽、日本求取天台教典。

949年(佛历1493年、南汉乾和七年) 禅宗云门宗创始人文偃禅师(864—949年)逝世。

955年(佛历1499年、后周显德二年) 后周世宗废佛。下诏天下寺院凡无赐额者一律废除，法器、经像、僧尼等合并到应留大寺安置。今后不得造寺，严格出家手续。令两京及诸州每岁造僧账两本，一本奏闻，一本申祠部。有死亡还俗

皆随时开落。是岁统计,天下有寺院 2694 所,僧尼 61200 人。废除寺院凡 30336 所。吴越王造 84000 小塔,中安置《宝篋印陀罗尼经》。

958 年(佛历 1502 年、南唐中兴元年) 禅宗法眼宗创始人文益禅师(885—958 年)逝世。

960 年(佛历 1504 年、北宋建隆元年) 诏诸路寺院经显德二年当废未毁者听存。已毁寺院之佛像许移置留存。

961 年(佛历 1505 年、北宋建隆二年) 高丽谛观携天台教典至吴越国。天台一宗教文基本恢复。

964 年(佛历 1508 年、北宋乾德二年) 继业等 300 沙门赴印取经。

966 年(佛历 1510 年、北宋乾德四年) 行勤等 150 馀僧人应诏往西域求法。

971 年(佛历 1515 年、北宋开宝四年) 沙门建盛与梵僧曼殊师利携贝叶经从西域还,诏馆于相国寺。宋太祖命内侍张从信赴蜀刊刻《开宝藏》。

972 年(佛历 1516 年、北宋开宝五年) 禁以铁铸佛像及浮图。诏僧道,每当朝集,僧先道后,并立殿廷,僧东道西;若遇郊天,道左僧右。敕僧道并隶功德使。出家求度,策试经业,关祠部给牒。

975 年(佛历 1519 年、北宋开宝八年) 法眼宗永明延寿禅师(904—975 年)逝世。

978 年(佛历 1522 年、北宋太平兴国三年) 佛教重新从西康地区传入西藏,藏传佛教后期开始。

982 年(佛历 1526 年、北宋太平兴国七年) 诏于东京太平兴国寺西侧设译经院。由天息灾(后改名法贤)、法天、施护等住持译经,集合京城义学沙门一百参与其事。每年诞节,呈送新译经典,以示祝贺。

983 年(佛历 1527 年、北宋太平兴国八年) 《开宝藏》刻成,13 万版片从四川运送到东京。诏在译经院(时改名传法院)西设印经院,贮《开宝藏》版片于印经院。

991 年(佛历 1535 年、北宋淳化二年) 杭州昭庆寺沙门省常(959—1020 年)结社修西方净业,宰相王旦以下参与者甚盛,一时士大夫皆称净行社弟子,比丘预者千馀人。

995 年(佛历 1539 年、北宋至道元年) 诏两浙福建路每寺 300 人,岁度 1 人;尼 100 人,度 1 人。诵经百纸,读经 500 纸,方为合格。

1001年(佛历1545年、北宋咸平四年) 左右街僧录赞宁(919—1001年)逝世。

1021年(佛历1565年、北宋天禧五年) 是岁天下僧数397615人,尼61240人。

1024年(佛历1568年、北宋天圣二年) 诏天台教文入藏。沙门慈云著《教藏随函目录》,述诸部著作大意。

1028年(佛历1572年、北宋天圣六年) 天台宗山家派知礼(960—1028年)逝世。

1032年(佛历1576年、北宋天圣十年) 主张会融天台、净土的遵式(964—1032年)逝世。

1034年(佛历1578年、北宋景祐元年) 是岁天下僧385520人,尼48740人。

1035年(佛历1579年、北宋景祐二年) 宋仁宗撰《天竺字源序》,称自宋朝开国至景祐二年,有译经僧5人,笔受缀文证义僧79人,贡经梵僧80人,此土取经得还者138人。共得梵本1428,译成564卷。

1042年(佛历1586年、北宋庆历二年) 印度密教大师阿底峡(982—1054年)应邀到西藏传播佛教。

1047年(佛历1591年、西夏天授礼法延祚十年) 西夏建高台寺,贮宋朝所赐大藏经,并请回鹘僧人演经说法。

1049年(佛历1593年、北宋皇祐元年) 禅宗临济宗杨岐派创始人方会(992—1049年)逝世。

1060年(佛历1604年、辽清宁六年) 《契丹藏》约于此时完成。

1064年(佛历1608年、北宋治平元年) 藏传佛教噶当派创始人仲敦巴(1005—1064年)逝世。

1068年(佛历1612年、北宋熙宁元年、辽咸雍四年) 有司奏,因岁饥河决,请鬻度牒,济一时之急。北宋鬻牒自此始。是岁天下僧220660人,尼34030人。

1069年(佛历1613年、北宋熙宁二年) 禅宗临济宗黄龙派创始人慧南(1002—1069年)逝世。

1071年(佛历1615年、北宋熙宁四年) 废传法院与印经院。并将《开宝藏》经版赐予显圣寺圣寿禅院,负责诸印造事宜。

1082年(佛历1626年、北宋元丰五年) 罢译经使、润文官,废“译经使司

印”，宋代译经基本结束。

1090年(佛历1634年、西夏天祐民安元年) 西夏文大藏经基本译完。共翻译3570余卷西夏文佛典。

1102年(佛历1646年、北宋崇宁元年) 藏传佛教萨迦派创始人贡却杰布(1034—1102年)逝世。

1104年(佛历1648年、北宋崇宁三年) 《崇宁藏》刊刻完成。

1107年(佛历1651年、北宋大观元年) 敕道士位居僧上。

1108年(佛历1652年、北宋大观二年) 僧孔清觉居杭州白云庵创立白云宗,依仿佛经,立四果十地,分大小两乘,造论数篇传世。从之者称白云和尚,名其徒曰白云菜。

1119年(佛历1663年、北宋宣和元年) 诏佛教为中国礼义害,不可不革。以佛为大觉金仙,服天尊服。菩萨为大士,僧为德士,尼为女德士。服巾冠,执木笏。寺为宫,院为观。住持为知宫观事。禁毋得留铜鍱塔像。

1120年(佛历1664年、北宋宣和二年) 诏谓向缘奸人建议,改释氏之名称,深为未允。大复天下僧尼,仍依旧称。

1123年(佛历1667年、北宋宣和五年) 藏传佛教噶举派米拉日巴(1040—1123年)逝世。

1127年(佛历1671年、北宋靖康二年) 东京留守宗泽命法道法师住左街天清寺,参谋军事,为国行法,护佑军旅。法道往淮颍,劝化豪右,出粮助国,军赖以济。

1128年(佛历1672年、南宋建炎二年) 敕卖四字师号,价二百千。

1133年(佛历1677年、南宋绍兴三年) 吴郡延祥院僧茅子元撰《圆融四土图》等,创白莲教。劝诸男女同修净业,自称白莲导师,坐受众拜。有司以事魔之罪,流之江左。然白莲教禁而不绝,依然盛传。

1145年(佛历1689年、南宋绍兴十五年) 敕天下僧道,始令纳免丁钱。自十千至一千三百,凡九等,谓之“清闲钱”。年六十以上及残疾者听免纳。

1146年(佛历1690年、南宋绍兴十六年) 应慧因教院住持沙门义和之请,许以华严宗教典入藏通行。

1157年(佛历1701年、南宋绍兴二十七年) 礼部答高宗问,称天下有僧20万人,道士万人。

1163年(佛历1707年、南宋隆兴元年) 禅宗临济宗大慧宗杲禅师(1089—

1163年)逝世。

1165年(佛历1709年、南宋乾道元年) 敕品官庶民,有毁辱僧尼,骂称“秃”字者,依祥符、宣和敕旨,品官勒停,庶民流千里。僧尼度牒随身,永同公据。僧尼过犯,官司不得私理,须奏闻取旨施行。

1167年(佛历1711年、西夏天盛十九年) 西夏仁宗开板印造蕃汉经典佛教共2万卷。

1173年(佛历1717年、金大定十三年) 《金藏》刊刻完成。

1234年(佛历1778年、南宋端平元年) 灵山守愚法师奏,四明延庆法智大师,中兴天台一家教观,所著记钞200馀卷,乞赐入藏。制可。

1246年(佛历1790年、南宋淳祐六年) 临安明庆思闻律师奏,南山律宗诸典籍,共73卷,乞附入大藏,制可。令诸郡经坊,镂版刊行。

1247年(佛历1791年、蒙古定宗二年) 藏传佛教萨迦派萨班·贡噶坚赞(1182—1251年)在凉州与阔端见面。

1260年(佛历1804年、蒙古中统元年) 忽必烈以藏传佛教萨迦派八思巴为帝师,授以玉印,统释教事。

1270年(佛历1814年、蒙古至元七年) 敕更定僧人服色。

1280年(佛历1824年、元至元十七年) 帝师八思巴(1235—1280年)逝世。

1281年(佛历1825年、元至元十八年) 敕道藏除《道德经》外,后人伪作之说谎经文及印版尽行焚毁。令道士或出家为僧,或娶妻还俗。

1292年(佛历1836年、元至元二十九年) 是岁天下寺院42318区,僧尼213148人。

1306年(佛历1850年、元大德十年) 罢江南白云宗都僧录司,汰其民归州县,僧归各寺。

1309年(佛历1853年、元至大二年) 皇太子言:宣政院先奉旨,毆西蕃僧人者截其首;晋之者断其舌。此法有乖国典,请更之。敕从之。禁白莲教。毁其祠宇,以其人还隶民籍。

1320年(佛历1864年、元延祐七年) 西藏那塘版藏文大藏经刊刻完成。

1328年(佛历1872年、元天历元年) 设广教都总管府统摄僧众。迄至顺二年(1331年),共设广教总管府16所。诏天下僧道有妻者,概还俗为民。

1336年(佛历1880年、元至元二年) 《敕修百丈清规》施行。《元官藏》刊刻

完成。

1368年(佛历1912年、明洪武元年) 在天下第一禅林建康大天界寺设立善世院总理释教事务。令慧昙住天界寺统领天下释教。

1370年(佛历1914年、明洪武三年) 禅宗僧人楚琦逝世(1296—1370年)。

1372年(佛历1916年、明洪武五年) 僧道发给度牒。命僧道录司造《周知册》颁行天下寺观。

1373年(佛历1917年、明洪武六年) 令祖闾、克勤出使日本。令诸郡县各留一所大寺观,僧道并居。四十岁以下,禁为尼。

1381年(佛历1925年、明洪武十四年) 在南京设僧录司、道录司,管理天下僧道。于府州县设僧纲、僧正、僧会、道纪,分掌衙门事务。

1382年(佛历1926年、明洪武十五年) 禁止僧道买卖田地。在僧道录司中设左右善世、阐教、讲经、觉义等官员八位。以行果为左阐教,如镜为右觉义。诏诸山僧徒严守清规。令天下寺院分作禅、讲、教三类。选高僧分侍诸王。

1383年(佛历1927年、明洪武十六年) 修天下寺院瑜伽显密仪,以为永式。诏天下设讲经所。

1391年(佛历1935年、明洪武二十四年) 将寺院编入黄册,无额寺院一律废毁。

1398年(佛历1942年、明洪武三十一年) 《洪武南藏》刊刻完成。

1407年(佛历1951年、明永乐五年) 藏传佛教噶举派银协巴(1383—1415年)应召到南京并受封为“大宝法王”。

1410年(佛历1954年、明永乐八年) 藏传佛教甘珠尔(永乐版)在南京刻成。

1414年(佛历1958年、明永乐十二年) 明成祖册封宗喀巴的代表、弟子释迦也失(1352—1435年)为“西天佛子大国师”。

1417年(佛历1961年、明永乐十五年) 《永乐南藏》刊刻完成。

1419年(佛历1963年、明永乐十七年) 藏传佛教格鲁派创始人宗喀巴(1357—1419年)逝世。

1440年(佛历1984年、明正统五年) 《永乐北藏》刊刻完成。

1516年(佛历2060年、明正德十一年) 四川农民起义,自称弥勒下凡。

1550年(佛历2094年、明嘉靖二十九年) 藏传佛教萨迦派德格印经院建

立。

1577年(佛历2121年、明万历五年) 藏传佛教格鲁派索南嘉措与蒙古俺答汗在青海会面,接受达赖喇嘛的称号,是为三世达赖。

1588年(佛历2132年、明万历十六年) 藏传佛教三世达赖索南嘉措(1543—1588年)逝世。

1603年(佛历2147年、明万历三十一年) 真可(1543—1603年)逝世。

1605年(佛历2149年、明万历三十三年) 藏传佛教丹珠尔(万历版)在北京刻成。

1615年(佛历2159年、明万历四十三年) 祿宏(1535—1615年)逝世。

1623年(佛历2167年、明天启三年) 德清(1546—1623年)逝世。

1634年(佛历2178年、明崇祯七年) 藏传佛教觉囊派多罗那他(1575—1634年)逝世。

1645年(佛历2189年、清顺治二年) 藏传佛教格鲁派罗桑却吉坚赞接受蒙古固始汗给予的“班禅博克多”的称号,是为班禅四世。

1653年(佛历2197年、清顺治十年) 达赖五世入朝返回途中,顺治遣使持金册、金印,正式册封。

1655年(佛历2199年、清顺治十二年) 智旭(1599—1655年)逝世。

1693年(佛历2237年、清康熙三十二年) 清朝正式册封哲布尊丹巴一世(1635—1723年)为“大喇嘛”,承认其宗教地位。

1713年(佛历2257年、清康熙五十二年) 清朝正式册封五世班禅(1663—1737年),承认其宗教地位。

1720年(佛历2264年、清康熙五十九年) 清朝正式册封嘉木样一世(1648—1721年)。

1724年(佛历2268年、清雍正二年) 藏传佛教甘珠尔、丹珠尔(嵩祝寺版)在北京刻成。

1737年(佛历2281年、清乾隆二年) 藏传佛教甘珠尔、丹珠尔(德格版)刻成。

1738年(佛历2282年、清乾隆三年) 《龙藏》刊刻完成。

1773年(佛历2317年、清乾隆三十八年) 满文大藏经刊刻完成。

1780年(佛历2324年、清乾隆四十五年) 六世班禅(1738—1780年)进京朝见,在北京逝世。

1796年(佛历2340年、清嘉庆元年) 著名居士彭际清(1740—1796年)逝世。

1897年(佛历2441年、清光绪二十三年) 著名居士杨文会设立金陵刻经处。

1900年(佛历2444年、清光绪二十六年) 敦煌发现藏经洞。

1911年(佛历2455年、清宣统三年) 杨文会(1837—1911年)逝世。

1912年(佛历2456年、民国元年) 八指头陀敬安等在上海成立中华佛教总会,敬安任会长。敬安(1851—1912年)逝世。

1915年(佛历2459年、民国四年) 太虚发表《整理僧伽制度论》。

1922年(佛历2466年、民国十一年) 欧阳竟无等发起成立支那内学院。

1929年(佛历2473年、民国十八年) 圆瑛等成立中国佛教会,第二年得到批准。

1940年(佛历2484年、民国二十九年) 印光(1861—1940年)逝世。

1942(佛历2486年、民国三十一年) 弘一(1880—1942年)逝世。

1943年(佛历2487年、民国三十二年) 欧阳竟无(1871—1943年)逝世。

1947年(佛历2491年、民国三十六年) 太虚(1889—1947年)逝世。

1949年(佛历2493年) 韩清净(1884—1949年)逝世。

1953年(佛历2497年) 中国佛教协会成立,圆瑛当选会长。圆瑛(1878—1953年)逝世。

1959年(佛历2503年) 虚云(1840—1959年)逝世。

1968年(佛历2512年) 喜饶嘉措(1884—1968年)逝世。

1980年(佛历2524年) 中国佛教协会第四次全国代表大会在北京召开,赵朴初当选会长。

1984年(佛历2528年) 巨赞(1908—1984年)逝世。

1987年(佛历2531年) 正果(1913—1987年)逝世。

1989年(佛历2533年) 第十世班禅(1938—1989年)在西藏扎什伦布寺逝世。吕澂(1896—1989年)逝世。

1995年(佛历2539年) 第十一世班禅灵童经金瓶掣签而认定,并举行坐床典礼。

参 考 文 献

- 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1983 年版。
- 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局 1982 年版。
- 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版。
- 任继愈主编：《中国佛教史》（第一卷）、（第二卷）、（第三卷），中国社会科学出版社 1981 年版、1985 年版、1988 年版。
- 任继愈：《汉唐佛教思想论集》，人民出版社 1981 年版。
- 任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉卷）、（魏晋南北朝卷），人民出版社 1985 年版、1988 年版。
- 任继愈、杜继文主编：《佛教史》，中国社会科学出版社 1991 年版。
- 方立天：《中国佛教与传统文化》，上海人民出版社 1988 年版。
- 黄忏华：《中国佛教史》，上海文艺出版社 1990 年影印商务印书馆 1947 年版。
- 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，齐鲁书社 1986 年版。
- 郭朋：《隋唐佛教》，齐鲁书社。
- 郭朋：《宋元佛教》，福建人民出版社 1981 年版。
- 郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社 1982 年版。
- 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社 1993 年版。
- 范文澜：《唐代佛教》，人民出版社 1979 年版。
- 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》，中华书局 1991 年版。
- 谢重光、白文固：《中国僧官制度史》，青海人民出版社 1990 年版。
- 方广锜：《八—十世纪佛教大藏经史》，中国社会科学出版社 1991 年版。
- 中国佛教协会：《中国佛教》（一）、（二），知识出版社 1980 年版、1982 年版。
- 印顺：《中国禅宗史》，上海书店 1992 年版。
- 潘桂明：《中国禅宗思想历程》，今日中国出版社 1992 年版。
- 魏道儒：《宋代禅宗文化》，中州古籍出版社 1993 年版。

- 王文颜：《佛典汉译之研究》，天华出版事业公司 1984 年版。
- 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社 1992 年版。
- 高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学出版社 1992 年版。
- 释东初：《中国佛教近代史》，台湾中华佛教文化馆 1974 年。
- 王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社 1982 年版。
- 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏出版社 1988 年版。
- 新疆社会科学院宗教研究所：《新疆宗教》，新疆人民出版社 1989 年版。
- 黄心川主编：《世界十大宗教》，东方出版社 1988 年版。
- 白化文：《汉化佛教与寺院生活》，天津人民出版社 1989 年版。
- 宽忍编著：《佛教手册》，中国文史出版社 1991 年版。
- 王友三主编：《中国宗教史》，齐鲁书社 1991 年版。