

一、魏晋南北朝历史概况

公元4至6世纪，相当于中国的东晋南北朝时期。为了陈述的方便，这里追记了此前三国与西晋的80年历史。

东汉末年爆发的黄巾起义，沉重地打击了汉王朝的统治基础。与此同时，各地豪强为镇压起义军风起云涌，不断发展和扩大着私人武装，形成遍及全国大小不等的军阀集团。东汉王朝已经名存实亡，各路军阀间展开了武力兼并。公元220年，曹氏在洛阳代汉立魏，控制整个中原地区；继之，刘氏在成都建蜀称帝，占据西南地区；孙氏在建康（南京）立国为吴，统治长江以南，史称三国。这是自秦汉以来中国大一统形势的首次正式分裂。

曹魏政权统治初期，采取了一些恢复生产、发展经济的措施，使大乱后的黄河流域得以相对稳定。魏明帝死后（239），曹氏集团开始衰落，政权为司马氏豪强集团所控制。263年，司马昭带兵灭蜀，265年，司马炎以禅让方式代魏，改国号为晋，280年灭吴，全国重新统一，史称西晋。自汉末以来，经历了将近一个世纪的动乱和分裂，至此得到了短暂的安定。

西晋王朝是在门阀士族地主阶级支持下建立起来的，统治集团内部长期进行着争权夺利的斗争。公元209年，晋武帝死，皇室宗亲间爆发“八王之乱”，西晋王朝的力量消耗殆尽，居于北方的少数民族贵族纷纷进入中原逐鹿，西晋的统一不过10余年，就陷入了更严重的分裂中。

公元304年匈奴贵族刘渊建立汉国于左国城（山西离石县）。316年，同族刘曜攻陷长安，俘晋愍帝，其余王室和门阀士族先后南渡长江，拥戴琅琊王司马睿于建业建都，是谓东晋。东晋王朝的建立，开始了对江南广大地区的大规模经济开发，也为开辟海上交通创造了有利的条件。但在政治上，仍然是门阀士族地主阶级的代表。只是由于几个大士族集团势力互相牵制，得以保持平衡，在不断地动荡中维持了百余年时间。

420年，出身于低级士族而又屡建军功的东晋将军刘裕，废除晋帝，建立宋朝。此后，江南地区政权迭经更替，先后经历了齐、梁、陈几个朝代，直到589年统一于隋。宋齐梁陈四代均以建业为国都，以长江流域为基地，与北方诸国长期对抗，史称南朝，加上原先的吴与东晋，又通称六朝。

在黄河流域的北方中国，自西晋灭亡后，有匈奴、鲜卑、羯、氏、羌等几个少数民族，先后建立了16个国家，另外还有几个汉人控制的小国。他们之间也是战争连年，互相兼吞，最后基本统一于鲜卑的拓跋魏王朝。

鲜卑族原是北方的一个游牧民族。公元386年，鲜卑拓跋部落酋长拓跋珪即代王位，同年改国号曰魏。398年，建都平城（山西大同），史称

北魏。次年称帝，号道武帝。至439年，魏太武帝灭北凉国，完成了黄河流域的统一。493年，魏孝文帝又迁都洛阳，改姓为元。

北魏政权入主中原后，采取了一系列改革措施，任用大批汉士人为官，吸收和利用先进的汉文化和科学技术，发展农业生产巩固了统治。这一局势维持了一百多年。534年分裂为东魏和西魏。

东魏建都于邺，政权实际上掌握在贵族高欢手中。550年，高欢之子高洋代东魏称帝，史称北齐，建都洛阳。557年，西魏宇文觉代魏称帝，国号曰周，史称北周。577年，北周灭北齐，北方统一。581年，北周隋国公杨坚灭北周，建立了隋朝。589年，隋灭南陈，从而结束了长达几百年的南北分裂，中国重归统一。

从曹魏代汉到隋灭陈止，共计369年，总称魏晋南北朝。魏晋南北朝是战乱频仍，灾难深重的历史时期，但在局部地区或短暂时期，又有相对稳定和繁荣的局面出现。这使佛教在全国范围得到了多方位的传播。它深入社会的各个阶级和生活的各个领域，与中国传统的思想文化撞冲激荡，参差交会，形成了独具中国历史特色的佛教思潮，影响甚至支配着南北朝一些大国的统治思想。

二、魏晋南北朝佛教的流传

1. 三国、西晋的佛教

继汉末儒家正统观念的崩溃，三国的思想解放运动有更深层的开拓。曹操曾起用“不仁不孝”而有真才实学的人做官，在实践上已经提出了对纲常名教的挑战。至魏末嵇康倡导“非汤武而薄周孔”，标志着对传统儒学的批判，达到了一种新的自觉。何晏、王弼开创“正始之音”，发挥《老子》的宇宙观，突出《周易》、《论语》的地位，并作全新的解释。由于他们立意玄远，甚少务实，亦称玄学，或曰清谈。

玄学完全清除了两汉儒学的谶纬妖妄之言，而以简炼的文字探讨本体论和认识论问题，确立一种新的人生观和价值观。由于它远离政治和实际生活，抽象的哲理性强，对于逃避或钝化当时残酷的权力斗争的部分知识贵族和士大夫，有很大的吸引力，使玄学成了魏晋时期占统治地位的思想形态，尽管在思想内容上，玄学并不是一个统一的派别。

非儒之风和玄学的兴起，为佛教的全面发展创造了良好的思想条件。

“正始之音”是在汉末崇尚《老子》的风气中形成的，着重阐发“以无为为本”的主张，一般称作“贵无”派玄学。支谶译《道行般若》（或另有灵帝时竺佛朔译本）几乎与《老子》在汉末的盛行同时。至于三国，研究《般若》也开始成为一门独立的学问，即般若学。般若学是佛教以纯理论形式进入上层社会的开端，直到两晋，始终是佛教中的显学。

魏、吴两国对《般若》的讲习都有相当的开展。释朱士行曾在洛阳开讲《道行经》，“觉文章隐质，诸未尽善”，遂于甘露五年（260）西渡流沙，至于阆求得《放光般若经》（《小品般若》）胡本。这说明洛阳听众对般若学的讲次，提出了新的要求。不过，魏自曹操开始，对黄老神仙术方士取羁縻政策，对民间的鬼神祭祀作为“淫祀”加以禁止，大规模的宗教活动受到严格的限制。嵇康曾讥讽过“乞胡”，表明游化洛阳的西域僧人已经引人注目。但佛教在社会底层的传播情况，则很难了知。见于僧传的译者，则有沙门昙柯迦罗、昙帝、康僧铠等。

昙柯迦罗，中印度人，于魏嘉平（249—254）年间来洛阳从事译经工作，《高僧传》本传记：“于是魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧亦未禀归戒，正以剪落殊俗耳；设复斋忏，事法祠祀。迦罗既至，大行佛法，时有诸僧，共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制，文言繁广，佛教未昌，必不承用，乃译出《僧祇戒心》，止备朝夕。更清梵僧立羯磨法受戒。中夏戒律，始自于此。”

又有安息国沙门昙帝者，亦善“律学”，正元中（254—256），游洛阳，出《昙无德羯磨》。

魏境的佛教特别重视对戒律的译介，反映出家僧侣的数量已经相当可观，有了整顿和规范内部纪律的需要。当然，这也与曹魏对宗教的禁约有关。

曹氏集团与佛教的关系，是个历史疑案。据刘宋陆澄的《法论》序：“魏祖（曹操）答孔（孔融）是知英人开尊道（指尊佛）之情”。曹植据《庄子·至乐》作《髑髅记》，与佛教小乘的悲观厌世情绪极为接近。僧史称他读佛经，“能转读七声升降曲折之响”，为后人诵经所究章；尝游鱼山，“闻空中梵天之赞，乃摹而传于后”，“梵天之赞”，简称“梵呗”，属佛教的赞美歌。曹植被认为是中国佛教音乐的创始者。或言魏明帝曾为佛图“作周阁百间”。不过这都不能作为定论。

吴都建业的般若学，相对更加发达。主要的弘扬者是支谦。

支谦，一名支越，字恭明，原籍月支，其祖在汉灵帝时归汉。支谦的汉文水平很高，又“备通六国言”。曾从支谶的弟子支亮就学。东汉末年，避乱至吴，为孙权所闻，拜为博士。赤乌四年（241）太子登卒，支谦退隐山中，从沙门竺法兰受持五戒。据支愨度《合首楞严记》说，自黄武（222—228）至建兴（253—254）年间，支谦共出经数十部。《出三藏记集》著录36部，48卷。其中重要的是《大明度无极经》、《维摩诘经》。

《大明度无极经》是《道行般若》的改译本，原译的晦涩诘屈处，大部改得通畅可读，胡语音译则改为意译。这显然是出于普及般若学的考虑。此处所谓“大明”，就是“般若”的意译；“无极”则是支谦添加的，是对于“大明度”威力无限的形容。由此可见他在翻译上的一般特点：雅顺而不甚忠于原文。《维摩诘经》同《般若》的空观思想相通，在蔑视世俗

正统观念和批判小乘出世俗苦行方面，同样激烈，但更表现得玩世不恭，很便于为贵族的纵欲主义辩护。它认为，佛教的根本目的，在于深入世间，解救众生，所以修道成佛不一定落发出家，只要证得佛教义理，居士也能出俗超凡；在享受“资财无量”的世俗生活乐趣中，就能达到涅槃解脱的境界。因为佛国与世间，无二无别，离开世间的佛国，是不存在的；“如来种”存在于“尘劳”（烦恼）之中，离开“尘劳”，也就无所谓“如来”。此经在西晋时还有竺法护、竺叔兰的两个异译本，至姚秦鸠摩罗什、唐玄奘也都有重译本。在魏晋南北朝的士族阶层中，大受欢迎，比《般若》的影响还要深远。直到隋唐，其风犹酣。

支谦另外一些异译也颇有影响，其中《太子瑞应本起经》是康孟详、竺大力于汉末所译《修行本起经》的异译。是叙述释迦牟尼佛本生的故事，带有浓厚的传奇色彩，加上译文流畅，对促进中国文学的发展，发生过作用。

支谦还改定过维祇难、竺将炎共译的《法句经》。此经原是为初学佛教者所作，带有入门的性质，它对早期佛教思想作了概略的论述，比较系统，流播很广。

支谦深谙文辞音律。据说他曾根据《无量寿经》、《中本起经》制“赞菩萨连句梵呗”三契。看来，三国也是中国佛教歌咏和音乐的创作期。

吴地佛教的另一主要传播者是康僧会。他原籍康居，世居天竺，其父经商移居交趾，是有史记载的第一个自南而北传播佛教的僧侣。他不但“明解三藏”，且“博览六经”，文字也好。曾随南阳韩林、颖川皮业、会稽陈慧等，学习安世高的禅数学，参与过《安般守意经》的注释并作序。赤乌十年（247年），康僧会至建业。相传他利用佛舍利显神异，说动孙权为其建立佛寺，号“建初寺”，是为江南有寺之始。

公元256年，孙皓即位。这是一个性情昏暴、行为凶残的帝王。康僧会曾劝其信奉佛教，行“孝慈”、“仁德”之道。“以皓性凶粗，不及妙义”，所以康僧会“唯叙报应近事，以开其心”，取得了一定成功。因此，佛教史籍都将康僧会的传教活动作为江南佛教的开端。

康僧会译经，《出三藏记集》录有2部，14卷，僧传所记则多一些。他曾制“泥洹呗声，清靡哀亮，一代模式”，也是中国佛教音乐的创作家。最能代表他的佛教思想的，是《六度集经》。

《六度集经》共8卷，按大乘菩萨“六度”分为6章，编译各种佛经共91篇。中心在用佛教的菩萨行发挥儒家的“仁道”说。他从佛教的“悲愍众生”出发，力图把孟子的“仁道”作为“三界上宝”，要求“王治以仁，化民以恕”。甚至认为，对于“利己残民，贪而不仁”的君主，臣民们可以起而弃之。像这样把佛家思想与儒家思想协调起来，尤其是把佛教中的消极颓废因素改造成为可以容纳儒家治世安民的精神，为中国佛教的发展，开辟了另一蹊径，也体现了他所谓“儒典之格言即使教之明训”的

观点，《六度集经》的教义全是通过有关佛的前生故事陈述出来的，取材自虫兽鸟龙，天王帝释，包含有丰富的寓言和神话，有助于启迪智慧和文艺创作。

西晋皇祚历时不长，只有半个世纪（265—316），但思想形态又为之一变。向秀、郭象注《庄子》，肯定一切存在都是合理的，为西晋统治和士族特权辩解；裴 著《崇有论》，斥责玄学贵无派，要求士人积极治世。王戎、王衍立论，则祖述何晏王弼，仍主“以无为本”。西晋玄学呈“崇有”与“贵无”两派并行的态势。佛教的小乘“禅数”学，以法体实有论证士族品类等级不灭；大乘“般若”学用空无否定世俗认识和世俗世界，也是论“有”道“空”，与玄学遥相呼应。在这种空气下，佛教得到长足的发展。据《洛阳伽兰记·序》言，“洛阳至晋永嘉唯有寺四十二所”；《法苑珠林》称，“西晋两京合寺一百二十所”。其所出佛经译家知名者12人，共译经典《出三藏记集》录为167部（失译者不计），《开元录》勘定为333部。佛教在全国的流布情况，可以据此推度。

在支持佛教开展上，皇室贵族中有中山王和河间王，士族官僚中有周嵩和石崇，一批名僧因为被这类贵族官僚所给纳，开始上升为清谈的名士，诸如支孝龙、刘元真、法祚等。支孝龙与阮瞻、庾 等并称“八达”，他的名言是“无心于贵而愈贵，无心于足而愈足”，此种“无心”和“自足其性”之说，与向、郭的《庄子注》大同。然而流行最广的仍是《般若》思想。朱士行于于阗所得的《放光般若经》，于元康元年（291）由竺叔兰和无罗叉在陈留仓垣水南寺译出，受到中山王的热烈欢迎，同时“大行京华，息心居士翕然传焉”。

竺法护，音译昙摩罗刹，是西晋最有成就的译经家。其祖籍月支，世居敦煌，八岁出家，万里寻师。除诵读佛经外，还博览《六经》和百家之言。后随师游历西域各国，遍学36种语言，搜集大量胡本佛经，回归长安。西晋末年，避乱东向，死于澠池。他一生往来于敦煌、长安之间，先后47年（266—313），译经150余部，除小乘《阿含》中的部分单行本外，大部分是大乘经典，包括《般若》类的《光赞般若经》，《华严》类的《渐备一切智德经》，《宝积》类的《密迹金刚力士经》，《法华》类的《正法华经》，《涅槃》类的《方等般泥洹经》等等。早期大乘佛教各部类的有代表性的经典，都有译介。这些佛籍的内容非常庞杂，既包括有思想深沉的多种哲学流派，又含有形式粗鄙的原始宗教观念，大体反映了当时由天竺到西域佛教的基本面貌，在沟通西域同内地的早期文化上，作出了卓越的贡献。《高僧传》本传评论说：“经法所以广流中华者，护之力也。”东晋名僧支遁称赞竺法护“濯足流沙，领拔玄致”。各士孙绰作《道贤论》，也赞其“德居物宗”，比作竹林七贤中的山涛。

《光赞般若经》10卷，晋泰康七年（286）译于长安。是《放光般若》的同本异译，但内容只相当于后者的前30品。东晋道安于泰元元年（376）获得此经，与《放光》作对比研究，著《合放光光赞随略解》、《光赞析中解》、《光赞抄解》等，将对此经的研究推及内地，促进了东晋般若学的流传。

《正法华经》10卷，晋泰康七年（286）译于长安。中心思想是“会三归一”、“藉权显实”，也就是肯定了佛教在流布过程中广泛吸取别种宗教流派的作法是合理的。它把已经融会于大乘佛教之中而又异于原始佛教的思想信仰，解释成是佛陀教化众生的方便手段，同时也给原始佛教以恰当的地位，看作是同一“佛乘”的不同表现形式。这些说法，调和了佛教内部的派别对立，也为进一步容纳其它民族民间信仰崇拜进入佛教范围开创了道路。

《法华经》前后6译，现存除《正法华经》外，还有秦译的《妙法莲华经》。隋代据上述两个译本作了改订，名《添品妙法莲华经》。秦译与《正法华经》不是一个原本，主要差别是在哲学基础上。《正法华》提倡“诸佛本净”，“法身常存”，属大乘“有宗”；《妙法华》宣传“佛种从缘”，“道法”无常，属大乘“空宗”。因此，《正法华》的译文也反映了竺法护整个佛教思想体系。

《渐备一切智德经》10卷，元康七年（297）译于长安西寺，与鸠摩罗什所译《十住经》同为《华严经·十地品》的异译本。此经主要是讲述大乘菩萨修行所必须经历的10个阶段。其中有一个命题，所谓“其三界者，心之所为”，鸠摩罗什等译作“三界虚妄，但是心作”，标志着大乘佛教由般若学向唯识学转变的契机，在佛教哲学的发展史上，占有重要地位。

助竺法护译经，出力最多的，有佛教居士聂承远、聂道真父子。聂承远富有文才，对竺法护所译诸经，多有参正，像《正法华经》、《光赞般若经》等就是。他自己译有《越难经》1卷。聂道真除担当笔受外，还自译有《文殊师利般涅槃经》、《异出菩萨本起经》等24部，36卷。据《历代三宝记》卷6载，他还撰有《众经录目》，记载竺法护所译部分佛经目录。

大约与竺法护同时在长安译经的，还有帛法祖。法祖一名帛远，姓万氏，河内（河南沁阳）人，《出三藏记集》有传，说他深研佛经，博读世典。在长安造筑精舍，以讲习为业，僧俗禀受者近千人。惠帝末年为镇守关中的河间王颙所敬。道士祭酒王浮，与佛教争邪正，每为法祖所屈，王浮愤而作《老子化胡经》，攻击佛教，成为两晋佛道二教争论优劣中的一大公案。他的影响远及关陇，“崤函之右，奉之若神”，在西北少数民族中享有极高的威信。死后，“群胡”共分祖尸，各起塔庙供养之。他精通胡汉语，译有《弟子本》、《五部僧》等小本佛经，并注《首楞严》。东晋孙绰的《道贤论》，将他比作竹林七贤中的稽康。

西晋长安是佛教义学最发达的地区，而洛阳有译者法立、法矩、安法钦等，仍不寂寞。此外，竺叔兰为河南（洛阳市东）尹乐广的宾客，曾同无罗叉于陈留仓垣（开封北）译出《放光般若》。交州有“西域人”疆梁娄至，“志情旷放，弘化在怀”，太康二年译出《十二游经》。佛教教义在全国多处铺展。

2. 东晋、十六国佛教

西晋亡后，北部中国陷入了十六国的混战。佛教在后赵、前秦、后秦、北凉等一些有影响的大国中，受到最高统治者的信仰和支持，发展特别迅速。

北方诸国与佛教

后赵的创造者是羯人石勒。312年建都襄国（河北邢台）；328年杀刘曜，灭前赵，隔年称帝。后赵与东晋以淮水为界，一度占有除东北燕外的北方所有领土。

石勒大力提倡儒家经学，保护和起用士族，以汉文化教化各族民众；同时推崇神僧佛图澄，与狂乞者麻襦、禅者单道开等，共以神异感众，大兴佛教。时人民为逃避租役，多“营造寺庙，相竞出家”。至石虎即位，335年迁都于邺，曾下书谓：“佛是戎神，正所应奉”，“其夷赵百蛮有舍其淫祀乐事佛者，悉听为道”，致使“中州胡晋略皆奉佛”。安定人侯子光自称“佛太子”，曾以“妖状”煽惑，聚众数千人。佛教在某些地区已经有了号召民众的能力。

352年，氐族的前秦建国于长安。357年，苻坚即帝位，据有黄河流域和长江上游的广大地区，征集各地高僧。379年，攻破襄阳，以“贤哲者国之大宝”，俘名僧道安回长安，集“僧众数千，大弘法化”。385年，羌人姚萇杀苻坚，据长安，是谓后秦。394年，姚兴立，先后灭前秦，降西秦，亡后凉，成为西部强国。姚兴在领内绍隆儒学，重视佛教义学，在十六国中，是文化最呈繁荣的朝代。401年，败后凉吕隆，迎鸠摩罗什到长安，集沙门五千余人，一时名僧大德辈出，领南北中国佛学之先；其州郡事佛者，十室而九，声振西域天竺，吸引了更多的外来僧人进入内地传教。姚兴本人受江左风气的影响，把佛学机作“玄教”，所以虽主神识不灭、三世因果，但并不崇尚灵异神通、巫术妖言。这在先前的北方少数民族国家中是罕见的，是一大进步，也是南北胡汉各族相互接近、相互融合的一种表现。

匈奴族酋长沮渠蒙逊，于412年占据姑臧（甘肃武威），称河西王；420年灭西凉，史称北凉。沮渠氏的统治通畅了与西域诸国的往来，兴造佛像，促进了佛教的普及。他请昙无讖译经，以《涅槃》佛性为中心，影响远及长安、建业，使姑臧成为西陲的义学重镇；又使昙无讖教其女熄多子之术，信敬咒神役鬼，开创密法的实际传播。经西域诸国传进内地的佛教，不断有新的思潮出现。

又据《高僧传·僧朗传》记，僧朗以苻秦皇始元年移居泰山，别立精舍，闻风而造者百余人。秦苻坚、后秦姚兴、燕主慕容德、魏主拓拔珪，以及东晋孝武帝，或征请，或致书，或供养，竞相招致。山东泰山也是早期佛教的一个传播据点。

佛教普及到东晋十六国的各个民族，并成了一些主要国家用以争取民众而共同支持的一种信仰。这对于增进南北各族人民的相互了解和相互联系，对于形成各族人民的共同心理，起了比儒学还重要的作用。

在北方十六国中，影响最大的僧侣是佛图澄、道安和鸠摩罗什。

佛图澄的传教活动

佛图澄（232?—348），是以神异著名的和尚，《高僧传》有传。本姓帛，西域（可能是龟兹）人，曾到罽宾受学，晋怀帝永嘉四年（310）来洛阳。时值晋末大乱，他通过石勒部下信佛的大将郭黑略会见石勒，以预知“行军吉凶”、烧香咒水生莲华等道术取得石勒信服，尊为“大和尚”，不但将其诸稚子多养于寺中，亲自诣寺灌佛为儿发愿，且“有事必咨而后行”，令佛图澄直接参与外灭刘曜、内平叛乱等军政要务。石虎继位，对佛图澄倍加推崇，誉为“国之大宝”，“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，主者唱大和尚至，众坐皆起”。还派司空朝夕问候，太子诸公，五日一朝。佛图澄成了赵石的精神支柱。

佛图澄传播的佛教，充塞着妖妄；他的一生行事，多由诡秘的预言构成。据《高僧传》本传记，他“善诵神咒，能役使鬼物。以麻油燕脂涂掌，千里外事皆彻见掌中”。又能“听铃音以言事，无不效验”。其他如敕龙出水降雨，治病复生，观天象知休咎，与天神交通，在相当程度上，反映了西域的原始巫术渗入佛教的情况。佛图澄开创了中国神异僧侣的一途，成了中国佛教密教的先声。

石勒、石虎在历史上以暴虐残忍著称，即使在十六国那样非常战乱时期，也很突出。面对这样的暴君，佛图澄宣传“帝王事佛”之术在于“体恭心顺，显扬三宝”。一方面“当杀可杀，刑可刑”，一方面“不为暴虐，不害无辜”。他曾劝说石勒效“王者”，行“德化”，又恐吓石虎：“布政猛烈，淫刑酷滥，显违圣典，幽背法戒，不自惩革，终无福祐”。《僧传》说石勒听了佛图澄劝谏后，“凡应被诛余残，蒙其益者，十有八九”；石虎“虽不能尽从，而为益不少”。

《僧传》说，来自天竺、康居等地的数十名僧，足涉流沙诣澄受训；道安、竺法雅等内地名僧听澄讲说。佛图澄“亦妙解深经，旁通世论。讲说之日，止标宗致，使始末文言昭然可了”。但他究竟讲说的是什么经论，已不可考。他本人持戒甚严，并曾与净检尼一起为当时兵部令女儿比丘尼安令首授戒。道安亦曾为比丘大戒事就正于“澄和尚”。听以佛图澄也是戒学的阐扬和践行者。佛图澄的声望远播内外，随从者常有数百，前后门徒几且一万，所历州郡兴立佛寺 893 所。

佛图澄死于后赵建武十四年（348），在北中国活动 30 多年，他把巫术神异和参与军国机要同佛教教义三者冶为一体，使佛教在中国历史上第一次被封建最高统治者作为真正信仰所崇奉，并纳入国家扶植之下。

释道安

道安（312—385），俗姓卫，常山五柳（河北正定南）人，少孤，12岁出家，驱役田舍，劳务三年。他的一生可分三个阶段，大体反映了当时佛教在全国的发展状况。

其一是在北方避难传法（365年以前）期道安很早就过着颠沛流离的生活。他曾在邺向佛图澄学律。石赵之末，逃难至于护泽（山西阳城），继之北上飞龙山（山西浑源两南），再转东南至太行恒山（河北阜平北）；约357年，又回到邺，折向邺西北的牵口山，入于王屋女林山（河南济源西北），渡河而抵陆浑（河南嵩县东北）。365年，经新野投奔东晋治下的襄阳。从佛图澄之死（348）算起，在这17年中，道安经历了石赵的内部之乱，冉魏挑起的民族之战，慕容燕与冉魏、东晋之战，辗转逃亡，受尽艰险。但他所到之处，总是研习佛理，教授学徒，成为传播佛教的热点；而聚集在他周围的僧众日渐增多，从数百以至上千，声望直达东晋领地。

道安在这个时期研习弘扬的佛理，全属小乘教义，特别是安世高的禅教之学。从他序注《阴持入》、《十二门》、《人本欲生》等经中可以看出，他厌恶爱欲、家庭和私有财产，认为这是人际争斗和人生痛苦的根源；他逃避社会，力图从出世的禅定思维中寻找一条人生解脱之路，所谓“无知无欲无为”的境界。从这方面讲，道安是超脱的，虔诚地服膺于佛教教义。但同时，他受中国传统文化的影响甚深，所以对这些佛教教义的解释，又都安置在《老》《庄》和贵无派玄学的哲学基础上，使佛教蒙上玄学的色彩，使玄学增进了佛教的内容。他的最重要的命题，是“执寂以御有，崇本以动末”。此中既有神通的幻想，也有持道干预社会生活的理想，更有严于守戒律己的要求，所以既不同于贵无派玄学，也不全同于佛教的本来思想。

道安的民族正统观念很强，时刻不忘夷夏之辨，怀念“皇纲纽绝”，“猊猾夏”，“山左荡没”之苦，所以不但行文中时露悲壮之气，而且最终也以佛教“佐化”自任。他告诫门下“不依国主则法事难立”，这几乎成了中国佛教的一大原则。在新野路上，更沿江分散徒众，促使“教化广布”，像法汰至荆州，成为江南般若学的一大家；法和入蜀，创西南佛教义学之始。

中国佛教不但是为己的，也是为人的；不但求个人解脱，也求社会群体的安宁福祉，与此相应，也力求当权者的赞助，与最高统治集团合作。这种思潮和倾向至道安而成为主流。

第二，在襄阳弘法期（365—379）

道安南下是为了追踪晋室，但停于襄阳，则是应东晋名士习凿齿之请。习凿齿称颂道安“天不终朝而雨六合者，弥天之云也……彼直无为，降而万物赖其泽”，道安因此而被誉为“弥天释”。晋孝武帝奉以王公待遇，激励他“居道训俗”。

当时的襄阳，是东晋抗拒北方诸胡的前沿阵地。道安之所以受邀至此，一居15年，实有安抚军士，稳定民心的作用。据说师徒数百，斋讲不倦。既不用伎术惑人，又无成势整人，“自相尊敬，洋洋济济”，当然会影响民风，所以习凿齿寄谢安书，给予了极高的评价。

这个时期，道安着重研习的是般若学。他为《道行品》作《集异注》1卷；为《般若放光品》作《析疑难》1卷、《折疑略》2卷、《起尽解》1卷；为《光赞般若》作《析中解》、《抄解》各1卷；还有《合〈放光〉〈光赞〉随略解》等。每年又要为大众讲《放光》两遍，思想有了新的变化。他把“智度”提到至高无上的地位，不再用“禅数”并行去概括佛教全体；他特别清算了“贵无贱有”“卑高有差”的旧主张，建立了“本末等尔”“有无均净”的新主张，即所谓“御大净而万行正，正面不害诸有”。这种思想上的变化，实质上反映了道安由消极出世到积极入世的转变。

第三，晚年在长安期（379—385）

公元378年春，苻坚派兵围攻襄阳。道安再次分散徒众，像昙翼、法遇去江陵，成为楚荆士庶的佛教领袖；昙徽至荆州，“每法轮一转，则黑白奔波”；慧远入庐山，成为此后统摄南北的佛教中心。道安本人，则与守将朱序等共镇城池。次年二月，城破被俘。

苻坚视道安为“神器”；安置他在长安五重寺，“僧众数千，大弘法化”；同时敕诸学士，“内（佛教）外（佛教以外诸学）有疑，皆师于安”。故京兆为之语曰：“‘学’不师安，义不中‘难’”。道安成了北方学界领袖。在政治上，道安曾劝说苻坚不要过江攻晋，没有成功。这也曲折地表现了他对晋室的爱国情操。

早在375年，苻坚下诏，“尊崇儒教，禁老庄、图讖之学”。道安的到来，对这个禁令有所突破，因为他继续每年讲两次《放光般若》，其形式与老庄玄学实无明显的分别。然而，他最多的工作是组织由官僚赵政资助的、有多名译者参与的译经活动。翻译的重点是小乘有部论著和小乘经典，包括《鞞婆沙》、《阿毗昙心》、《僧伽罗刹集经》等，由此开创了一门佛教“毗昙学”。小乘集经四《阿含》中的《中阿含》和《增一阿含》也在此时翻译成功。北方各地小乘教义比江南流行，这个传统，一直延续到北魏中期。所谓“毗昙学”则是“禅数学”的继续和深入。

道安博学多才，成就是多方面的。习凿齿称他“内外群书，皆略遍，阴阳算数，亦皆能通”。又长于诗赋文章，熟悉鼎铭篆书、古制斛斗。还著有《西域记》，是中国第一部从佛教文化的角度介绍西域诸国情况的专著，可惜已经散失。

道安在发展中国佛教方面，有很多创造：

第一，确立佛教唯依国主才能成立的原则，主动承担对社会施行“教化”的使命。这就使佛教原先以个人或“众生”为本位的学说，转变成了以国家和社会为本位的学说，强化了佛教的政治色彩。

第二，总结佛教传入中国的历史，促进佛教中国化的进程。他勤于搜集佛典，编纂历史上第一个完备的佛教目录《综理众经目录》，始自东汉光和年（179—183），止于他逝世约200年左右，共收入译家17人，所译经律论244部，失源佛典309部，疑伪经26部，注经25部，总计604部。由此开创了中因佛教的史料学和目录学，为考察佛教流传的全体，辨别真伪，区分外来译著和本土撰著提供了条件。

道安还总结了佛经翻译的历史，认为译胡为汉，始终有文质两派。“质派”近于原著，但文辞不雅，诘讵难读；“文饰”适于今俗，难于识其原作义趣。据此，他发出“五失本”、“三不易”的困惑，提请译家慎重。概括说来，胡汉语在语法关系、经文结构和文风习惯，都不相同，要想把千古圣人之言，译为今人汉语所知，若不“失本”，是不容易做到的。原本一般繁冗重叠，中国当时习尚婉便简约，二者很难调和。他本人力求文辞易晓，传事“勿失厥义”，目的在于探求佛教原旨。他在襄阳钞集《十法句义》，到长安组织译介“阿毗昙”，也是为了弄清佛教名相，更确切地把握佛理。

但是，从总体上看，道安译介佛典的重点仍在使佛教适应中国的情况，满足“今时”的需要。早年他曾是“格义”的追随者，即“以经中事数（名相），拟配外书（中国传统经典），为生解之例”。后来否定了这种方法，改用玄学的观点剪裁佛教的义理，又把佛教的内容溶解到玄学的潮流之中。外来佛教义学最终能够通过玄学进到中国上层思想领域，道安是真正的奠基人。他为大小乘佛经作释作序作述，总计40余种，大都是佛玄交融，内容非常丰富；他的翻译理论，实际在肯定“方俗不同，许其五失胡本”。可以说，他为佛教的中国化作了理论上的示范，也为中国化佛教的发展，提供了方法论上的指导。

第三，制定僧尼轨范，统一佛徒姓氏。中国僧侣自身的日常宗教修习和活动仪轨，由道安制定的“僧尼轨范”开端，“天下寺舍，遂则而从之”。条例有三：“一日行香定座上经上讲之法，二曰常日六时行道饮食唱时法，三曰布萨（说戒忏悔）差使悔过等法”。这种礼仪式的规定，大大增强了戒律的效果。

汉魏以来，僧尼名前多加异国或异族名称以为姓氏，如安、支、康、竺等，其中一部分与来自外籍或沿袭祖籍有关，但不少汉人也以胡音为姓。道安以为，佛徒莫不尊崇释迦，“乃以释命氏”，遂为永式。僧尼以“释”为姓，减少了由姓氏上表现的国界和民族差别，强化了宗教统一的色彩，这在当时分裂的局势下，维系一种稳定的共同文化心理是很有意义的。

道安的影响相当深远，时人称为“手印菩萨”，居于“西国”的鸠摩罗什则以“东方菩萨”美之。

鸠摩罗什及其门下

鸠摩罗什，意译“童寿”，祖籍天竺，其父迁居龟兹，7岁随母出家学毗昙，9岁随母同去罽宾游学，从名德槃头达多法师学《杂藏》，《中》、《长》二阿含。年12，其母携还龟兹，途经沙勒（即疏勒，新疆喀什一带），住一年，诵《阿毗昙》，讲《转法论经》，博览《四围陀》及“五明”诸论，并习阴阳星算等术。后遇出身莎车贵族的大乘名僧须利耶苏摩，从受《阿耨达经》，闻“阴界诸入皆空无相”的教义，遂由小乘杂学转向大乘中观派，受诵《中论》、《百论》、《十二门论》等。此后，罗什即经温宿国（龟兹北）回龟兹，广说方等诸经。年20受戒，更从卑摩罗义学《十诵律》。

鸠摩罗什回龟兹后，住新寺，披读《放光》和其它大乘经论，宣传大乘教义。一时声誉雀起，名满西域。请国王每至罗什升座讲经，皆“长跪座侧，令什践而登焉”。

公元382年，苻坚遣骁骑将军吕光率兵西伐，384年攻陷龟兹，获鸠摩罗什，并妻以龟兹王女。在此前一年（383），发生淝水之战，苻坚兵为东晋所败，前秦国内大乱。吕光在归军途中，占据凉州，建立后凉国，建都姑臧。鸠摩罗什追随吕光至于凉州，羁留16年，以说阴阳灾异等为吕氏充当军政咨询。对于佛教，“吕氏父子，既不弘道”，鸠摩罗什也只能“蕴其深解，无所宣化”。

公元401年，后秦姚兴出兵西伐吕凉，凉军大败，鸠摩罗什被邀进长安，受到国师的礼遇。姚兴是北方诸国中最有作为的帝王之一。他注意招徕人才，提倡儒学和佛学，一时长安集中了许多学者，成了北方文化重镇，影响及于江南和西域、天竺。他请罗什入往逍遥园西明阁，组织了庞大的译经集团和讲经活动。“使沙门僧契、僧达、法钦、道流、道恒、道标、僧叡、僧肇等800余人，咨受什旨。更令出《小品》，什持梵本，兴执旧经，以相仇校”。说明佛教译经已正式成为国家的一项宗教文化事业。四方义学沙门因此慕名而至，汇集于长安的僧尼达5000余人，其中影响较大、有姓名可考的有30余人。

姚兴崇佛有几个显著特点，首先，他不是着意于兴建庙宇，作诸佛事，也不倡导灵异辅政，而是注重义学理论，把它作为争取贤能、赞助“政化风俗”的“玄教”来提倡。在他带动下，一些王公大臣也把佛理当作“参玄”的内容。因此，后秦的佛教，更带有两晋的玄学色彩。但由于它用佛理取代了“三玄”的地位，讨论的问题大大超出了原来玄学的范围。

姚兴为鸠摩罗什建立译场，促进了全国的理论重心明显地向佛教义学方面转变。突出的表现，是南北谈玄的贵族达人竟以知识僧侣为师，知识僧侣成了玄谈的理论创制者；而佛籍译场即是理论的策源地。这种文化思想上的变化，使胡汉各族的界限空前缩小了。

罗什从弘始三年（401）到长安，到弘始十五年（413）去世，前后10余年间，与弟子共译大小乘经、律、论《祐录》列为35部，294卷，《开元录》勘定为74部，384卷，现存39部，313卷，大致可分两类：一类是应长安僧俗要求，新译或重译的佛典，如《坐禅三昧经》，是适应中土对禅法的需要而自行编译的，既非原本，亦非罗什本人的主张；重译的《妙法莲华经》、《小品般若经》、《维摩诘经》等，既为中土人士所需，又与罗什的思想倾向一致。另一类是罗什侧重弘扬的龙树、提婆的中观学派的代表论著，如《中》、《百》、《十二门》等三论和《大智度论》。此外，《金刚般若经》、《成实论》等，亦很有影响。

罗什的翻译，在中国整个翻译史上树起了一块里程碑。从总体上说，他的译文简练精粹，流畅可读，使原著的思想内容，更加清晰明朗，其中有的或已接近“信达雅”的完美程度。因此，他的佛典译本与其他人的译本相比，流传最广，影响最大。但是，他的翻译理论与实践有矛盾。他认为，翻译如同嚼饭与人，对于理解原籍并不是一个好办法，如要翻译，也是直译为好；事实上，他不得不屈从中土文士喜简略、厌繁冗的风气，以致原本中某些很美的颂文也给删掉了。像提婆的《百论》，原由罗什自己译出，但被僧俗学人目为“谬文”，后经学僧与什考校正本，陶练复疏，始得通过。罗什也按自己的意见对原本有所增删。像他用龙树署名的《大智度论》100卷，明显地夹有他自己的解说。《中论》是由龙树的颂文与青目的注疏合成，但在用青目注时，他作了率直的批评，并“裁而裨之”。这样，罗什的译经，既反映了中土僧俗的某些需要，也表达了罗什本人的特殊信仰。

其实，罗什不只是翻译家。他有自己一套独立的佛学哲学观念，并顽强地表达出来。僧叡在《毗摩罗诘提经义疏序》中总结此前译经的倾向时说：“此土先出诸经于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多”。这里的“神”或“以神”，指不死的魂灵。罗什的译籍，就是充满着对诸“神”不死的批判，不只是灵魂，像梵天、大自在天之类的天帝也在批判之列。

大约与此同时，慧远在东晋治下的庐山，广为弘扬“神不灭”论，影响至大。因此罗什在长安特别渲染破神论，就不是偶然的。罗什曾致函慧远问候，并请他为《大智度论》作序；慧远也写信向罗什请教佛教义理多则，这番问答，后人集成《大乘大义章》。由中可以看出二人在哲学和神学上的重大分歧。

罗什所传龙树、提婆的中观思想，最显著的特点是突出怀疑论的成分，从根本上否认语言概念在把握真理上的可靠性，否认人的认识能力。他不承认有任何实体；也不相信有不灭的识神，甚至佛性、涅槃也不过是一种名言假设。佛是众生的自我创造，彼岸的净土并非真实存在。这种思想，在中土的虔诚佛徒中极少有信奉者。当然罗什还承认，上述怀疑论观点，只属于佛教的“真谛”，是为高层次人讲的；佛教还有“俗谛”方面，即对于世俗人说，世间一切关系和一切观念，都是合理的，不但现存世界是真实的，一切神鬼菩萨佛也是真实的。这种“二谛”说，可以导向多重真理论，为混世主义提供辩解。

据僧传，罗什“为性率达，不厉小检”。至长安，又娶宫女为妻，生子 2 人，并受伎女 10 人。不住僧房，别立廨舍，供给丰盈。这与佛戒及其所传教义大相违拗。因此，每至讲说，常先自说：“譬如臭泥中莲华，但采莲华，勿取臭泥”。

罗什门下集当时全国僧侣精英，人才辈出，他们大都“学该内外”，既善佛典，又通《老》、《庄》、《易》、《论》和六经。经理世务，亦有才干。后有所谓四杰、八俊、十哲等美誉。其中僧契为“国土僧主”（即僧正），僧迁为“悦众”，法钦、慧斌“共掌僧录”，成为国家统一管理僧尼的正式官吏。自此为始，中国佛教基本上要由国家委派的僧官管理，形成制度。另有门徒道恒者，作《释论》，认为沙门体无羽毛，不可袒而无衣；腹非匏瓜，不可系而不食，僧徒从事农工商医卜，肆力以自供，于中国历史有征，是完全合理的。由此清除了外来佛教鄙视生产劳动的坏习气，为中国佛徒经营独立经济实体制造了舆论。

罗什门下最大的成就，还在于发展中国化的佛学理论，扩大佛教义学的传播范围。其活动于东晋和南朝的徒众，有阐发佛性论的道生，有主持建业译场的慧观；道融在彭城，闻道至者千余人，门徒数盈 300；僧嵩的《成实》学，影响整个北魏一代；昙影“会通二谛”，慧仪擅长“实相”之说，他们的声望都能影响一时。这里需要特别提出的，是僧叡和僧肇。

僧督曾师事道安，罗什的重要译籍，大部经过他的手笔，且多有序言。他也是最早的中国佛教思想史学家和佛教思想评论家。他晚年所著《喻疑》一文，反映了晋宋之际，内地佛教思想上的重大转变。他说：“三藏（小乘）祛其染滞，《般若》除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣”。这标志着自魏晋以来，般若学一直居于佛教理论统治地位的时代已经结束。罗什传播的中观派，把般若理论推向了顶峰，也使般若理论走到了终点。

罗什死后，他的僧团迅速解体，佛教义学以《法华》、《涅槃》为中心，向多元化发展。其中《法华》，“开方便门，令一实究竟，广其津途。欣乐之家，景仰沐浴”。由此进一步强化了中国佛教的适应能力，促进了佛教内部各派的调和对其它各部异说的吸收。至于《涅槃》，法显所译，主“泥洹不灭，佛有真我，一切众生，皆有佛性”，更是风靡一时，成了中国以后所有佛教派别无不信奉的教义。僧叡根据此经所说，对于罗什关于无神无佛性的主张，作了婉转的批评。

僧肇（？—414），是罗什门下年纪最轻、也最有才华的学僧。幼年家贫，以佣书为业，遂因缮写，历观经史，备尽坟籍。志好玄微，每以《老》《庄》为心要。后见《维摩诘经》旧译，披寻玩味，因此出家。他的论著颇多，尤以《肇论》著名。《肇论》由四篇论文组成，所谓《物不迁》、《不真空》、《般若无知》和《涅槃无名》。这些篇名最早见于南朝宋明帝（465—471）时陆澄所撰《法集目录》，到南朝陈又收入了《宗本义》而成今本《肇论》。

《肇论》是一个完整的神学思想体系。它把郭象一派的《庄》学同《维摩》的般若观点相融会，同时协调三世因果和后出的《涅槃》，对当时玄学，也是佛学讨论的一些主要问题，作了总结性的回答。他把佛教神学问题和哲学认识问题紫密结合起来，以高度抽象的理论形式表达出来，标志着中国佛教的神学理论和当时的玄学水平，达到了一个新的阶段。《肇论》与罗什弘扬的“三论”不同，也与《庄子》和郭象注有异。它是中国道家古典哲学同外来佛教哲学在特定的政治文化条件下相冲撞文汇的产物，是中国佛教哲学发展史上的一部划时代创作。

3. 东晋佛教

〈1〉佛教概貌

西晋亡后，以原琅琊王司马睿为首的一部分皇室和士族东渡，在江南建立了偏安的东晋王朝。东晋在阶级结构和政治制度上是西晋的继续，社会学术思想也大致相同。但在继续以《老》、《庄》等道家经典为玄学谈论对象外，以清心养性、服药长生为主要内容的道教，在上层社会中，得到更广泛的信仰。繁荣于魏吴西晋的佛教般若学，成了佛教占主导地位的思潮，并渗透到了上流士大夫阶层，涌现出的名僧和议论佛理的名士越来越多，推动了佛教在江南社会的迅速扩展。

帝王贵族奉佛

《高逸沙门传》谓：“元、明二帝，游心虚玄，托情道味”。其实，东晋诸帝，无不信奉佛法，结交僧尼。晋元帝曾诏令沙门竺道潜入内殿讲经，可以著屐登殿。晋明帝善书画，尤善画佛像，挂于宫西南之乐贤堂；又在皇兴寺召集义学沙门百余人讲论佛道。哀帝“好重佛法”，曾请竺道潜入宫讲《大品般若》。简文帝“尤善玄言”，亲临瓦官寺听竺法汰讲《放光般若》。孝武帝立精舍于殿内，引沙门居之，允许僧尼出入宫廷，干预政事。他和琅琊王司马道子尤敬尼姑妙音，妙音显赫一时，“供无穷，富倾都邑”，“权倾一朝，威行内外”，公卿百官竞相奉承给交，门口常有车马百余辆。晋恭帝更是“深信浮屠道”，造丈六金像，往瓦官寺迎接。

东晋王朝的政权，实质上掌握在王谢庾桓等世家大族中。他们也多是佛教的支持者，其中王导、王敦、庾亮、谢安、谢石、郗超、谢琨、桓彝、周、周嵩、王恭等，都与名僧有密切交往。王导之子王洽、王珣、王珣，其孙王谧，以及其他著名文士如许珣、戴逵、王羲之、顾恺之、谢灵运、孙绰，都曾向当时高僧问学，或执弟子礼。中书令何充与其弟何准信佛尤专。何充“性好释典，崇修佛寺，供给沙门以百数，糜费巨亿而不吝”，但亲友贫困却不肯接济，遭到时人讥讽，中军殷浩被废后，大读佛经。遇到不懂的名词概念，则作出标记，向僧人请教。如众所知，此类豪门强族和文人骚客，构成了当时提倡玄谈的名士。

王导“过江左，止道声无哀乐、养生、言尽意之理而已”，也就是说，只是重复西晋在洛阳的旧话题，没有新意。自向秀、郭象注《庄》，

创崇有派新理论之后，东晋玄学的理论重心，已经转向佛教义学方面。东晋名士普遍向名僧求教，阐发佛理，就是这一转变的标志。

名士佛学

名士奉佛，在思想倾向上大体有两种类型，其一是像桓彝、谢琨等属所谓“八达”中的人物，“散发裸袒，闭室酣饮”，继承玄学中放浪形骸不拘礼法的传统，同《般若》、《维摩》的大乘空宗接近；另一类是调合佛教同儒家的正统观念，也很注重佛教的因果报应和佛性法身等说，倾向于佛教有宗。后者的代表，是孙绰和郗超。佛教义学向文人学士中间的渗透，与当时道教思潮的兴盛相协调，影响于书法、绘画、诗歌、文学的题材、情调和风格，是前所未有的。

孙绰（320—377）曾著《道贤论》，把两晋竺法护、帛远、支遁等名僧比作魏晋之际的“竹林七贤”，各为之吟咏赞叹。又作《名德沙门题目》，品题道安、法汰、支愨度等名僧。他是很明确地用玄学名士的标准来评论当时名僧的。现存他写的《喻道论》，则把佛视作“体道者”，其“无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物”，则是以玄学惯用的《老子》语言，塞进大乘法身与化身的思想。他特别宣称“周孔即佛，佛即周孔”，提倡儒佛全面一致，唯内外有别而已。

郗超，曾在桓温时为中书侍郎，权势倾朝，与竺法汰、支遁等讨论佛教般若学，被誉为“一时之俊”。其所著《奉法要》，论述佛法要点，是东晋士大夫对佛教的典型认识，属中国佛教义学史上的重要文献。此文提倡用佛教五戒“检形”，用十善“防心”。善恶有报，天堂地狱，均系乎心，强调人们必须“慎独于心，防微虑始”。这样，就把本已突出超脱的人生哲学，解释成了一种治心从善的道德学说，把佛教的道德作用提到了首位。此文特别改正了中国传统上认为积善积恶必将祸福子孙的报应说，认为“善自获福，恶自受殃，是祸是福，都是自作自受，不能延及后代亲属”。据此，他推演人生遭遇，“通滞之所由，在我而不在物也”。郗超对般若学也有独特的认识：般若之“空”，决不是“空中行空”，“夫空者，忘怀之称，非府宅之谓也……有无由乎方寸，而无系于外物”，故“非灭有而后无”。对般若空观的这种解释，就是后人称为“心无宗”的一种具体主张。

佛寺与僧尼

据唐法琳《辨正论》记，东晋共有佛寺 1,768 所，僧尼 24000 人。皇室贵族竞相修建寺庙，成为东晋王朝奉佛的一个特点。晋元帝立瓦官、龙官二寺，明帝建皇兴、道场二寺，成帝建中兴、鹿野二寺，简文帝建波提、新林二寺；康帝褚后造延兴寺，穆帝何后建永安寺，恭帝褚后建青国寺；彭城敬王司马纯建彭城寺，会稽王司马道子建中寺等三寺。此外，中书令何充、侍中王坦之、右将军王羲之等也各造名寺。这些佛寺都建在建康及其周围，至于地方上一些佛寺的修建情况，可以由此比知。

佛寺本是僧尼聚居生活的处所，主要有两个职能：一是作为佛教偶像供养和进行法事活动的据点，直接影响周围民众；二是作佛教义学活动的中心，进行佛教经典、宗教哲学、道德文化的创造，与社会知识层沟通。佛教建筑、雕塑、绘画、音乐等艺术形式，大部分表现在寺院及其活动中。

佛寺的修建费用和僧侣的生活费，主要依靠权贵和富有者的布施捐赠。作为施主，他们的目的大都是为了修福免灾，其社会效果，是吸引了国家中的某些游离分子进入僧侣队伍，同时缩减了游方乞食僧侣的数量。因此，寺院的发展，一方面反映了一些人存有浓厚的恐惧心理，同时也反映了国家安定和富裕的程度。

当时寺院和僧侣的另一种收入就是“营生”、“自供”，包括垦殖田圃、商旅博易、聚畜委积、机巧异端、占相卖卜、行医治病等，其中农耕、行商、工艺、高利贷等，构成寺院经济的独立部分，使佛教与世俗社会更紧密地联结起来。经营俗业、管理财务，也成了寺院的另一职能。

佛寺按性别分男僧寺和女尼寺。内地的女性出家者，最早可追溯到两晋之际，有净检等 20 余人，第一个尼寺就是为她们修行在洛阳建造的竹林寺。后赵时有更多的女性出家，仅从安令首为尼的就有 200 余人。东晋治下的江南，妇女出家为尼特别突出，像尼县备有徒三百人，尼僧基亦有徒数百人。何充所造建福寺，是建康的第一个尼寺。诸皇后所建寺院，主要为安置女尼。女尼的领袖人物，多半出身官僚士大夫家庭，她们的作用，几乎与男僧相同：康明感“专笃禅行，戒品无愆”；尼县罗、道仪等，博览经律，精心妙理；尼道容逆知祸福，为明帝、简文帝所敬；尼妙音博学内外，为孝武帝和司马道子所重，并直接参与朝政。

佛法与礼法之争

佛教的发展，在社会中形成了一个前所未有的新阶层，即僧侣阶层。他们的人数虽然不多，但影响巨大，至东晋已显示出其与世俗社会相矛盾的方面。晋成康之世（326—344），中书监庾冰辅政，代晋成帝诏，斥责沙门不向王者致敬是“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”，为了统一国家的礼制、法度，统一王权，沙门必须尽敬王者。尚书令何充与左右仆射等联名反复上奏，认为佛教五戒之禁，实助王化；奉上崇顺，出于自然，反对让沙门尽敬王者。这是有史以来有关中国佛教同国家政权关系问题第一次高层次的讨论，也反映了外来佛教仪则与中国传统礼法的矛盾。后来庾冰的主张未被采纳实行。东晋末年，太尉桓玄专政，曾重申庾冰之议，受到中书令王谧、高僧慧远的反对。及至桓玄篡位成功，又取消了前议。原因是双方作了妥协：佛教主动表示为王权服务，而当时的王权还没有能力统一礼制。

早在隆安年间（397—401），桓玄即提出沙汰僧众的意见，其中提到佛教泛滥，“京师竞其奢淫，荣观纷于朝市，天府以之倾匮，名器为之秽黩，避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落，邑聚游食之群，境积不羁之众”，因而要求追查沙门名籍。义熙年（405—417），

“江左袁、何二贤”，与桓玄持论相近，更列佛教为“五横”之一，严加斥责。从最高执政到文士舆论看，佛教对于当时国家的政治和经济，对于社会的道德和安宁，都已形成相当的威胁。其不归属于寺院管理的僧侣，为数当大大多于法琳的统计。桓玄曾要求稽查沙门名籍，也未办成。

〈2〉般若学的盛行和六家七宗

汉魏以来，般若经类受到内地士大夫的特别青睐。东晋般若学进一步盛行，王室贵族和一切奉佛的士族官僚，几乎没有不研习《般若》思想的。《般若》成了名士玄谈的重要资料，般若学上升到东晋佛教显学的地位。所谓名僧，一方面需要有《老》《庄》等传统文化的较高修养，但其成名，大都由于讲说般若能出“新义”。

据姚秦僧督总结，在鸠摩罗什之前，般若学的发展有两个阶段，即“格义”和“六家”。“格义”是用《老》《庄》等中国固有的名词去解释佛教思想的一种方法，从竺法雅到道安，魏晋以来大多数知识僧侣都经过这个阶段。道安后期觉察到了“格义”对理解佛理的乖违，转而译介《毗昙》。因为《毗昙》采取给概念下定义的方法表达佛理，其准确性是“格义”所不可比拟的。但这并没有在根本上动摇人们继续从传统文化和现实需要的角度解释佛理的总趋向。

僧叡所说的“六家”，未指明是谁。与僧叡同学的僧肇，点出了三家的要义。隋吉藏沿袭僧肇三家之说，略有发挥。唐元康的《肇论疏》，引梁宝唱《续法轮》云，刘宋昙济作《六家七宗论》，并列各家名目，所谓“本无宗”、“本无异宗”，“即色宗”、“识含宗”、“幻化宗”、“心无宗”、“缘会宗”。这里所谓“宗”，不是宗派，而是指一类主张；其所用的名目，在般若经类大部能找到出处，以此概括当时流行的思想，大体反映了东晋般若学的面貌。

据僧肇介绍，“心无者，无心于万物，万物未尝无”，与上述郗超的说法相近。刘孝标则谓，“心无”是指“佛智”作为本体存在的“虚无”状态，因为只有“虚而能知，无而能应”。此宗的代表人物有支愍度、竺法蕴、道恒等。僧肇又介绍说：“本无者情尚于无多，触言以宾无。故非有，有即无；非无，无即无”，否定一切存在，连“假有”也不承认。此说在文字上近于竺法汰主张的本无义：“非有者，无却此有；非无者，无却彼无”。但法汰的侧重点在破除主观“执着”，与前者主客观一并否定者不同。吉藏认为，道安也主“本无义”，谓“无在万化之前，空为众形之始”，这是从“业感缘起”的角度讲“本无”的：凡因缘造就的现象，本性皆无。吉藏认为，此属般若正义，不能列入“偏而不即”的“六家之内”。“本无异宗”主张“从无出有”，“无”是派生万物的本原，与《老子》“有生于无”的命题相似，所以受到后来的佛教学者的普遍反驳。关于“即色宗”，僧肇转述说：“即色者，明色不自色，故虽色而非色”。吉藏以为主此说者有两家，其一是“关内即色义”，另一家是支遁。前者以为“色”由“极微”构成，故虽“色”而空，但极微则“实”，属于小乘“破拆空”之说；后者认为“色”由“因缘”造成，或相对言“色”，

故“色”是空而“因缘”与相对物不空。其余诸宗的说法，虽有细小差别，但内容大体相近。

持“六家七宗”之说的僧人，大都往来于王室豪族之中。如竺法汰先投身桓温于荆州，后至建康为简文帝所敬，请讲《放光经》，王侯公卿莫不毕集。法深（琛），名竺潜，原是王敦之弟，渡江之后，受到中宗、元后和明帝礼遇，为丞相王茂弘、太尉庾之规所敬友，号称“方外之士”，曾受哀帝诏，于御筵开讲《小品》。《高僧传》本传记，“潜尝于简文处遇沛国刘惔，惔嘲之曰，道士何以游朱门？潜曰：君自睹其朱门，贫道见为蓬户”。这种身游朱门，目为蓬户的说法，活画出一些名僧的品格和风度。支愍度在过江之始，与人谋曰：“用旧义往江东，恐不办得食”，遂立“心无义”。可见有些名僧立义，主要在于迎合时尚，投靠高第，不一定自己就信仰和坚持某种观点。

另一个接近王室而又影响极大的名僧是支遁。支遁字道林（314—366），时人评他不减王弼，比作向秀。与王洽、刘恢、许珣、殷浩、桓彦表、王敬仁等一代名流过往甚密，尤为谢安所重。晚年曾为哀帝讲《通行般若》，郗超、王羲之等师其学说。著有《释即色本无论》、《即色游玄论》、《道行旨归》、《妙观章》等，用“即色本无”和“即色游玄”两个命题，把般若的“空观”同庄子的“逍遥”结合起来，使般若学和玄学都达到了一个新的水平。《世说新语·文学篇》载，他所注《庄子·逍遥游篇》，被认为拔理于郭象、向秀之外，称为“支理”。自此之后，解《庄》的权威，也移向了僧侣。

魏晋般若学流行的原因，与玄学产生和发展的原因大致是同样的。东晋是一个极不稳定的朝代，经常发生的社会动荡和政治危机，使士族阶层中本来存在的无常感和虚幻感，在佛、庄空气的浸润下，愈益自觉起来。自我的失落感强化了人们对“因缘”说和“无我”说的兴趣；然而又必须在现实世界中找到一个安身立命之所，这就使“即色”和“无心”等思想更易于被人们接受。

〈3〉慧远的庐山僧团

慧远（334—416），本姓贾，雁门楼烦（山西宁武附近）人。13岁随舅来洛阳、许昌一带游学。此时正值后赵统治，石氏既提倡佛学，也看重经学，许、洛地区仍不失为中原的文化中心。慧远在这里学习了中国的传统文化，“博综六经，尤善老庄”，深刻影响了他对佛学的认识。

公元349年石虎死，中原再次陷入战乱，慧远辗转避难，于354年至恒山，投在道安门下。由此以为“儒道九流，皆糠粃耳”，遂专业佛教。但直至他独立开讲，往往仍“引《庄子》义为连类”。这也是当时的风尚。公元365年，慧远随道安至襄阳，成为道安和竺法汰的得力助手。

378年，前秦围攻襄阳，道安分遣徒众，慧远率弟子数十人南下，到荆州住上明寺，381年至浔阳，见庐山清静秀丽，足以息心，遂定居此地。

江州刺史桓伊为他更建东林寺。慧远住庐山 30 余年，“影不出山，迹不入俗”，直到逝世。

慧远有弟子百余人。其中慧持受到卫将军王殉的敬重，曾应豫章太守之请讲《法华》、《毗昙》。399 年入蜀，又为刺史毛璩看重，蜀郡沙门有“升其堂者，皆号登龙门”的谚语。法安，戒禅并习，善讲经义，义熙年间（405—418），新阳（湖南宁乡西）地方为他立寺，左右田园皆舍给寺众。道祖在整理魏吴以来的佛经目录上，很有成就，后到建康讲经，桓玄极为赞赏。僧彻，精《般若》，善诗赋，慧远死后，至江陵弘教，宋彭城王刘义康、征西将军萧思话等从受戒法。昙邕，原是前秦卫将军，肥水之战后出家，是慧远与鸠摩罗什南北书函联系的主要使者。慧要，善技巧制作，于泉水中立 12 叶芙蓉，流波转动，定山中 12 时，晷景无差”，曾制木鸢，能飞数百步。慧远门徒中多才多艺者不少，入山林、处都邑者都有，修戒、行禅、讲经，也不偏废，因而成为在大江南北影响最大的僧团组织。

元兴元年（402），在慧远倡导下，集“息心贞信之士百有二十三人”，于庐山般若台精舍阿弥陀像前建斋，誓相提携，共登西方神界，史称此次集结为“白”莲社”或“莲社”，作为中国净土宗之始。事实上，“净土”的经典《无量寿经》（《阿弥陀经》）、《般舟三昧经》（《念佛三昧经》）等，早在汉末即有翻译，此后异译不断。可见有关西方净土的信仰流行很早很广。但它能够上升到为知识僧侣的信仰，并为士大夫上层奉行，则是从慧远开始。此种信仰，以“念佛”或“观佛”为基本法门，希望因此能于死后进入一个极乐世界。东晋能够使这种思想特别发展起来，与知识界对现实的普遍苦闷不安有关，同陶潜写《桃花源记》的社会根源是一致的。

慧远在庐山传播佛教，得到了东晋各种统治力量的支持，历届江州刺史都与他结交。392 年，殷仲堪在赴荆州刺史任中，登庐山拜会慧远，共论《易》体。399 年，桓玄攻荆州，杀殷仲堪，亦向庐山慧远致敬，共论《孝经》。桓玄拟议沙汰沙门，唯庐山除外。405 年，何无忌与刘裕等诛杀桓玄之后，侍卫晋安帝返回建康，安帝遣使进庐山慰问。此后，何无忌亲临庐山，又与慧远书，论沙门袒服。410 年，卢循攻杀何无忌，也登庐山，与慧远叙旧。同年，刘裕追讨卢循，特派使入庐山，馈赠粮米。当时的北方大国后秦主姚兴，与慧远的过往也很密切，除日常“信饷”不绝之外，还赠以龟兹细缕杂变像等，其左将军姚嵩亦献珠佛像等。

东晋士大夫中的隐居者，与慧远的交往更加深厚。刘遗民（352—410），幼读百家书，曾任县令，后隐居庐山，专心空门，与陶潜、周续之并称“浔阳三隐”。他和慧远共研僧肇的《般若无知论》，并提出问难，可见对般若学修养有素；另撰有《释心无义》，已佚。雷次宗（386—448），少入庐山，师事慧远，明《三礼》、《毛诗》。慧远讲《丧服经》，雷次宗与宗炳等并执卷受教。后雷著《略说丧服经传》，宗炳以为义出慧远，寄书嘲之。雷次宗晚年应征至京师，授儒业；又为皇太子、诸王讲《丧服经》。周续之（377—423），读《老子》、《周易》，通《五经纬候》，入庐山师事慧远，刘宋初年，应征入京，教授儒典《礼》、《毛诗》、《公羊传》。

》等；曾与戴逵就善恶报应问题进行辩论，作《难〈释疑论〉》，驳戴逵的《释疑论》。宗炳（375—443），在殷仲堪、桓玄、刘裕等执政时先后征聘，皆不就。曾入庐山，与慧远考寻文义。现存有他的《明佛论》，发挥慧远的“神不灭论”和道生的“众生皆可成佛”的思想，以为“精神不灭，人可成佛；心作万有，诸法皆空”，是晋宋之际最有代表性的佛教文献之一。及至何承天就《白黑论》致书宗炳驳难其说，揭开了南北朝无神论与有神论争论的序幕。

慧远的这些在俗弟子，不只向他学佛，也向他学儒学道。可知慧远对于儒佛道都有极深的造诣。这使慧远有能力将外来的佛教思想，同中国的传统文化更紧密地结合起来。

慧远继承了道安研习和弘扬佛教的根本学风，一方面广为介绍外来佛典和外来思想，以准确把握佛教本意；另一方面坚持佛教必须适应今时习俗需要，不惜“失本”地将其纳入我国传统文化的轨道。

慧远有感于江东禅典未备，律藏残阙，至庐山后，即派弟子法净、法领等西行求经。太无十六年（392），罽宾沙门僧伽提婆自长安转至庐山，受慧远之请，重译了《阿毗昙心论》，改译了《阿毗暮钞解》为《三法度论》，由此推动了毗昙学由北向南的流通。其重要结果，就是加深了人们对佛教内容的更确切的认识。

410年，佛驮跋陀罗及其弟子慧观等人南下至庐山，应慧远之请，译出《修行方便禅经》。此经按不净观、慈悲观、因缘观、数息观、界分别观等五部组织，分别对治贪、瞋、痴、寻思等烦恼，其中数息观和不净观被称为“二甘露门”，得到特别重视。此种禅法比安世高和鸠摩罗什所译介的禅法更加系统，也更讲传承，对于增强修禅者的师承观念，起了重要作用。

慧远也勤于研习戒律。说一切有部《十诵律》，姚秦时弗若多罗译未毕而亡。慧远听说昙摩流支进入关中，乃请他续译剩余部分，成为完本。

由于慧远在开创译经事业方面的重要作用，梁释僧祐说：“葱外妙集，关中胜说，所以来集兹者，远之力也。”

慧远在中国佛教史上的主要贡献，在于将佛教同儒家的政治伦理和道家的出世哲学协调起来。何无忌（何镇南）作《难袒服论》，以为《老》、《礼》诸典，均以“右”为“凶”、“丧”的标志；沙门以右袒“寄至顺”、“表吉诚”，是有违中国名教礼制的。慧远解释说，右袒能使沙门与俗人区别开来，便于出家者冲破世俗名分等级的限制，服膺佛家教条，是佛教的礼制。佛教与名教，如来与尧孔，在出世和处世上或有差别，但最终目的总是同一的。因为按佛教的说法，如来化世，可以为仙帝卿相，国师道士；同样，诸王君子，迂回曲折，毕竟要走到佛教一途上来。所以内外礼制虽然有异，而“内外之道可合”。慧远与桓玄论沙门不敬王者，更明确地认为，佛教包含两大任务，“一者处俗弘教，二者出家修道”。前者救

人忠孝之义，奉上尊亲；后者在隐居求志，变俗达道。隐居变俗使沙门在形式上表现为“内乖天属之情”，“外阙奉主之荣”，但实质上能令“道洽六亲，泽流天下”，起到“协契皇极，大庇生民”的作用。慧远的这种思想，使佛教走上了自觉为整个封建制度服务的轨道。这一大方向，此后再没有发生重大变化。

慧远特别重视的佛教理论，不是当时盛行的般若学，而是佛教的神学基础，三世报应说。他在《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等文中，反复阐发这个主题。他大力提倡的神不灭论，具有鲜明的中国特色，也是使三世因果说能够确立起来的支柱。他和支遁一样，都是从《庄子》的相对主义不可知论出发，以为人的视听有限，所以不知有“神”和“神界”；但一旦超出常人耳目，就可以体认到另一个世界，或曰“安养国”，或曰“涅槃”。能够超越常人耳目的途径，是禅定神通；能够使人达到涅槃安养的，则是清除精神污染，使“神”不再受生死之累。“神”，是存在于此岸世界和彼岸世界的一种“精极而灵者”，“感物而非物，故物化而不火；假数而非数，故数尽而不穷”。“物”指身形，“数”指寿命，形死寿尽而神不灭，这是慧远为中国佛教奠定的最牢固的神学基石。

“神不灭”是中国传统信仰祖宗崇拜的前提，在《孝经》、《周易》、《庄子》等经典中都有表现，但时“神”的性能，却缺乏具体规定。佛教小乘犊子、有部和大乘涅槃、唯识等派别，虽从不同角度对不灭的神给予肯定，但总是羞羞答答，形象模糊。至于佛教的其它派别，特别是魏晋流行的般若经类和大乘中观学派，更是持断然否定态度。慧远比较细致地论述了神与情、识的关系，指出了去情识、存神明的解脱之路，是他把中国传统与外来思想结合起来，形成中国佛教特有的神学理论的重要创造。

慧远在庐山的神学观点，受到鸠摩罗什在长安的批评。罗什所译龙树、提婆的四论，对有神论的破除，不遗余力。据僧叡在述及罗什以前的译经状况时曾说，“此土先出诸经，于识神性空明言处少，存神之文，其处甚多”。以此表明，自道安以来，中国佛徒对佛教均持有神论，实是一种由误译带来的误解。从后人所辑慧远与鸠摩罗什问答的《大乘大义章》看，鸠摩罗什对慧远所持“四大”是“实”，“自性”是“有”，“法身”永存等观点，待严峻态度，甚至直斥慧远所言近乎“戏论”，原因就在于这些观点可以直接导向有神论，并构成有神论的哲学基础。

慧远并没有接受鸠摩罗什的批评。相对于般若和中观派的放浪形骸，不拘名教礼法言，他的有神论，包括三世报应和净土信仰，更容易激发人的宗教热情和恭谨虔诚，尽管在探讨人的思维本性上，退了一大步。

4. 南北朝佛教

〈1〉佛教与政治

南北朝（420—589）是中国佛教全面持续高涨的时期。据唐法琳《辨正论》记，南朝到梁（502—556），共有寺院 2346 所，僧尼 82700 人，

比东晋时寺院增加 1 千余所，僧尼增加三倍多。《魏书·释老志》记，魏太和元年（477）有寺 6478 所，僧尼 77258 人。延昌中（513—515）有寺 13727 所，增加一倍多，僧尼亦应成倍增加。再过 37 年，到东魏末年（550），魏境“僧尼大众二百万矣，其寺三万有余”。因为种种原因，这些统计数字并不准确，但大体能够表现出佛教在南北朝的发展速度，是异常迅猛的。

佛教如此发展的直接原因，是统治阶级的大力扶植。但这种扶植与先前统治层把佛教只看作是一种祈福的手段，太平吉祥的象征，或争取人才的途径不同，而是进一步自觉地把佛教当成维护自身统治的工具；一些都邑僧侣，也往往给世俗政权以佛教神权的论证。南朝宋文帝曾与臣下谈论佛教的社会作用，认为“若使率土之滨，皆纯此化，贝吾坐致太平，夫复何事？”他曾设筵招待道生等僧众，“众咸疑日晚，帝曰：始可中耳。生日：白日丽天，天言始中，何得非中？”这些在僧史上当做美谈的故事，很典型地表现出当时封建政治需要佛教，佛教服膺政治权势的状况。在北魏，政治与佛教相互利用的情况尤为突出。早在魏道武帝时（386—409），即以法果为道人统，令其馆摄魏境僧徒，供施甚厚。法果则以武帝“即是当今如来，沙门宜应尽敬”，并谓：“能弘道者人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳”。法果死于泰常（416—423）中，前后被授以子、侯、公等爵号，追赠老寿将军、赵胡灵公；其子曰猛，诏令袭法果爵位。法果道生的言论同庐山慧远与王者抗礼的意见相比，更要求佛教进一步直接地依附于眼前当政的国主，有些佛教上层分子，实际上成了世俗政权的组成部分。

在崇拜佛教的形式上，南北二地的统治者略有不同：南朝继东晋重视佛教义学的传统，在佛教理论上多有发明。特别是刘宋一代，在建康组成了以佛驮跋陀罗和求那跋陀罗为核心的译场，涌现出慧观、慧严等一大批学僧，继续影响着士大夫的思想风貌。齐竟陵王萧子良广召宾客学僧，也是着力弘扬佛教教理。他本人自讲经义，编撰有关佛教文字 16 帙，116 卷，造经 35 部，对当时流行的经论，普遍涉猎。南朝佛教到了梁武帝达到极盛。他以为道有 96 种，唯佛为尊。先后 4 次舍身同泰寺，又令臣下以亿万钱奉赎，施舍财物，动辄以千万计。他所建诸大寺院，立丈八佛像，在南朝都是罕见的富丽宏大。他还明令禁断肉食，只许食素；他创立忏悔法，号“梁皇忏”。这些行动，促进了佛教向社会深层的广泛流布。梁武帝对义学更是多方提倡，自疏《涅槃》、《净名》等经典，自讲《波若》义，自立《申明成佛》义，诏编《众经要钞》、《经律异相》、《义林》等佛教类书，推崇《成实》论师和《十诵》律师。他发动王公朝贵 60 余人，对范缜的《神灭论》进行文字围剿，强制推行佛教因果报应的神不灭论。他的长子昭明太子、三子简文帝、七子元帝，也都以好佛理著称。陈代皇祚较短，在各方面都步梁朝后尘，继续推行舍身、忏法和戒律，在教理上，尤重《大品》和“三论”。

北朝诸帝，除北魏太武帝和北周武帝的短暂时刻外，无不扶植佛教。与南朝相比，它偏重兴办福业建造和禅行神异，其义学则在宣扬律已禁欲。

北魏道武帝（386—409），“好黄老，颇览佛教”。在统一北方的战争中，“见诸沙门道士，皆致精敬”。同时，建立“道人统”，对僧尼严加管理，一开始就规定沙门须拜王者。

明元帝（409—423）于都城平城（山西大同）四方建立佛像。太武帝（423—452）于毁佛之前，曾命后凉沮渠蒙逊送“晓术数禁咒”的昙无讖诣京，未果；又礼敬自长安来的“身被自刃而体不伤”的白脚禅师惠始。至文成帝（452—465），重振佛教，为其祖先铸释迦立像五，高丈六，用赤金 25 万斤。又任昙曜为昭玄沙门都统，于城西武州塞开凿石窟五所，各镌佛像，雕饰奇伟，冠于一世，这就是著名的云冈石窟。献文帝（466—471）起永宁寺，构七级佛图，高 300 余尺，天下第一。又于天宫寺造释迦立像，用赤金十万斤，黄金 600 斤。后来自动退位，于北苑建鹿野佛图，岩房禅堂，容纳禅僧。孝文帝（471—499）为其父资福，度僧起寺。同时亦略重佛义，以为《成实论》可以“释人染情”，故推崇成实论师系统。495 年，迁都洛阳。次年，诏于少室山阴立少林寺，安居西域沙门跋陀（即佛陀）。宣武帝（500—515）即位之初，诏于洛南伊阙山为其父母营造石窟二所。此后经历代陆续营造，开创了规模宏大的龙门石窟群。孝文帝本人“笃好佛理”，常于禁中亲讲经论，并为西域来僧建永明寺，组织了以菩提流支为首的译场，影响遍及整个北国。孝明帝（516—528）时，灵太后专权，在城内起永宁寺，佛图 9 级，高 40 余丈，中有金玉佛像 10 余躯，僧房楼观 1000 余间。时洛阳有寺 500，杨街之为之作传的即有 80 余所。

孝静帝时（534—550），北朝魏分裂为东西二魏。高欢乐迁静帝于邺都，洛阳僧尼大半随迁。于是邺都又成了佛教重镇，新寺竞立。550 年，北齐取代东魏，对佛教愈加看重。邺都有寺 4 千所，僧尼近 8 万，全境寺院 4 万所，僧尼 200 万。魏孝静帝信奉净土昙鸾影响久远；齐文宣帝以国储的三分之一供养僧尼，以法上为昭玄大统，邺都成了《十地论》师的活动中心。西魏部长安，重兴长安佛教。557 年，北周取代西魏，也大事建寺度僧。至武帝建德三年（574），仪勒令还俗的僧道即有 2 百余万。577 年，周武帝灭北齐，又没收齐境寺庙 4 万所，还俗僧徒近 300 万。次年，武帝死，在其继位者的主持下，佛教陆续恢复。

南北朝佛教的显著特点，是在儒道的深层冲击和融合中，持续扩大影响面，向多元化发展。

<2>佛教东传与西行求法，中国佛教与域外佛教的联系

佛教继续东传

佛教传入中国内地，历来有两条通道：北沿陆上丝绸之路，南沿海上丝绸之路。但后者比较稀疏，鲜为人知。至此，两条路线都明朗起来。从晋到南北朝，自陆路进入中原传法最多的是来自罽宾僧人，其中著名的译家有僧伽提婆、昙摩耶舍、弗若多罗、卑摩罗叉、佛陀什、昙无讖、昙摩密多等。由天竺来的也不少，如菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、瞿昙般

若流支。其他如来自迦维罗卫的有佛驮跋陀罗，来自兜佉勒的有昙摩难提，来自波头摩国的有攘那跋陀罗，来自摩伽陀国的有闍那耶舍等。经海路进入中国内地的僧尼，发自主竺或罽宾或师子国不等，经南洋群岛或中南半岛的交趾、扶南，抵达广州以及青岛。如译家罽宾求那跋摩，就是经师子国、闍婆国，再经交州抵广州的。师子国两次派尼众至宋都建业，说明佛教界的交往已相当密切。中天竺求那跋陀罗也是经师子国，随舶至于广州；菩提拔陀则发自主印之歌营，经马未西亚之勾稚、孙典（典孙）至扶南、林邑而进入宋境，而后又辗转抵达北魏洛阳；天竺沙门僧伽跋摩，自流沙而至宋都建业，元嘉九年，随西域贾人自南海乘船返国。此外，直接来自扶南的还有僧伽婆罗、曼陀罗仙，和本贯西天竺的拘那罗陀（真谛）等。联想西晋末年耆域起自主竺，经扶南、交广至于襄阳、洛阳，最后又渡流沙西归的情况，南海北陆，在两晋之际已经贯通，形成了一个佛教文化循环遨游的大圆圈。这个圆圈到南北朝，流转的速度骤然加快，往来的僧众明显增多。

外来僧侣进入内地，以其细密的哲思和渊博的知以，博得中土文士的赞赏。东晋邪琊王珉在评及帛尸梨蜜多罗时认为，传统观念以戎狄贪婪，无仁让之性，但据他观察，“卓世之秀时生于彼，逸群之才或侔乎兹，故知天授英伟，岂俟于华戎”。王珉的言论有相当的代表性，他们改变了对戎狄的一贯鄙视态度。外来僧侣对中华文明也非常钦佩，天竺耆域，见西晋洛阳官城，云：“仿佛似忉利天宫”；又说：“匠此宫者，从忉利天来，成便还天上矣！”菩提达摩历涉诸国，游至魏都洛阳，拜赞永宁寺之宏伟精丽，“阎浮所无”，“实是神宫”。

中国内地佛教以其昌盛繁荣和独有的风貌，向西方早期的佛教流行地区反馈，在东晋时期已经相当明显。《华严经》称清凉山是东方菩萨的聚居地，佛徒普遍认为此山就是山西省的五台山。至于道安，名播西域，号称“东方菩萨”，受到鸠摩罗什的敬仰。外国僧人烧香礼拜慧远，誉他为“大乘道士”、“护法菩萨”。来自天竺的著名译家菩提流支，则尊称北魏昙谟最为“东方菩萨”，并将他著的《大乘义章》译为梵文，传回大夏。北齐刘世清译汉文《涅槃经》为突厥语，以遗突厥可汗。

晋宋以后，西来的僧侣越勤越密。北魏洛阳永明寺，接纳“百国沙门3千余人”，远者来自大秦（罗马）和南印度，洛阳成为当时世界佛教最盛的圣地，南朝的建康是江南外籍僧侣的活动中心，也是出译籍、出义理的主要基地。建康与中、南天竺、斯里兰卡和扶南等国的佛教联系，尤为密切。梁优优禅尼国月婆首那被任命京都“总知外国使命”，江南佛教同域外佛教的联系，也强化起来。

求法运动

自朱士行取经于间，陆续西去取经求法和观瞻圣迹的僧人不断，至于晋宋之际，掀起了一个高潮。慧叡游历诸国，曾达南天竺界，回国后，为谢灵运著《十四音训叙》，条列梵汉，使译经昭然可了。智猛与沙门15人，于姚秦弘始六年（404），西入流沙，经于阅过葱岭，至波仑国、罽

宾、奇沙国，抵释迦牟尼的故乡迦维罗卫，求得《大泥洹》、《僧祇律》等梵本，424年，与昙纂发自天竺经高昌回归凉州译经，437年入蜀，曾造传记，述其所游。道泰受智猛影响，与师友29人，自高昌诣天竺。法勇（昙无竭）与僧猛等25人，于420年西向龟兹、沙勒，进入罽宾，渡辛头那提河入月氏，抵中天竺，后由南天竺经海路于广州登岸。他笃信观世音，译有《观世音受记经》，所历事迹，亦有记传。其他西游的知名僧人还有不少，最有代表性的，南方是法显、智严、宝云等，北方是宋云、惠生等。印度室利疫多王为安置日益增多的中国游僧，距那烂陀寺东40驿处，曾造蜜栗伽钵娜寺。

法显，平阳武阳人，年20受大戒。慨律藏不全，矢志寻求。晋隆安三年（399）年，与慧景等4人从秦部长安出发，经张掖遇智严、宝云等，一并西进。自敦煌渡流沙，经鄯善（新疆若羌），北上夷（新疆焉耆）转西南至于阆（新疆和田）、子合（新疆叶城）、于摩（新疆塔什库尔干），北折竭叉（新疆喀什），由此进逾葱岭，抵北天竺陀历国（今巴基斯坦北境）。

尔后，渡新头河（印度河）到乌菴国（印度河上游及斯瓦特地区）、犍陀卫国（巴基斯坦喀布尔河下游）和弗楼沙国（白沙瓦），游历那竭国（阿富汗拉勒阿巴德）、罗夷国（巴基斯坦拉基）、跋那国（巴基斯坦中部之腊江腊尔）、毗荼国（巴基斯坦乌奇），进入中天竺境的摩头罗国（印度马上腊）。然后东南向僧伽施国（印度卡瑙季西北）、罽饶夷城（印度卡瑙季）、沙祇大国（印度瓦拉那西北）、拘萨罗国舍卫城（印度北方邦奥德境内）进发，到迦毗罗卫和拘夷那竭城（印度哥拉克普尔以东）、毗舍离国（印度木扎法普尔地区），南下摩揭提国巴连弗邑（即华氏城，印度巴特那）。法显在巴连弗邑留住3年（405—407），游王舍新城（印度比哈尔西南），登耆闍度瓦崛山，访伽耶城（印度加雅）。向西到过迦尸国波罗城（印腊纳西）、拘睢弥（印度阿拉哈巴德西南），最后沿恒河东下，经瞻波国（印度巴加尔普尔）到达海口多摩梨帝国（印度塔姆卢附近），居住2年（408—409），乘船到师子国（斯里兰卡）。法显在师子国住2年（410—411）后，搭商船归国，途经耶婆提国（印度尼西亚的苏门答腊，或谓爪哇），停5个月。

又搭商船向广州进发，后因风漂至晋境长广郡牢山（青岛崂山）登岸，时在东晋义熙八年（412）。次年，法显到达建康。

法显自长安399年出发，413年达建康，首尾合十五年，经历29国，第一次实录了自陆路游历印度，由斯里兰卡经南洋群岛航归的伟大旅行。他去国的目的，本为求取佛律，实际所述，是巡礼佛迹，参谒圣地。带回来的主要佛典，有得自师子国的《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》、《杂藏》，有得自中天竺的《摩诃僧祇律》、《萨婆多律》、《杂阿毗昙心》、《方等泥洹经》、《摩诃僧祇阿毗昙》等。回国后，他住在建康道场寺，与宝云等共译出经律等6部63卷，其中《大般泥洹经》，开拓了中国佛教上的另一伟大思潮，波及至为深广。他撰述的《佛国记》，记录

了他的行程和见闻，不但是了解当时沿途佛教情况的重要文献，也是研究当时一般史地和文化概貌的重要文献。

法显以宗教的虔诚和热忱，与僧侣结伴，沿商旅路线西行东归，历尽艰辛险阻。同行的慧景死于小雪山，宝云等中途折返，道整留住中天竺，独法显一人完成了这一伟大壮举。追随法显足迹西行的智猛，本与沙门15人共往，行至葱岭，有9人退回，余人坚持前进，经波仑国（喀什米尔西北巴勒提斯坦）、罽宾入迦维罗卫国，转至华氏国，然后取经返国。时4人已在路上死亡，唯有智猛与昙纂还至凉上，前后经历21年（404—424）。在法显之后，像智猛一类的求法者，不绝于路，形成了一时的风尚。人的认识有参差，信仰有不同，但那种为了真理和事业，坚忍不拔，百折不挠，勇猛向前，以至献身殉道的精神，始终是推动一个民族发展的重要因素。

过了约一个世纪，北魏神龟元年（518）11月冬，胡太后遣崇立（灵）寺比丘惠生与宋云等向西域取经。发自洛阳，出赤岭（青海西宁日月山），穿流沙，经吐谷浑（青海布哈河与都兰间）、鄯善、左末（新疆且末）、捍么（新疆于田）、于阗、朱驹波国（新疆叶城）、汉盘陀国（新疆塔什库尔干），进入葱岭之钵盂城，不可依山（克里克山口），至钵和国（阿富汗瓦汉），抵达嚧哒统治境，然后经波斯国（阿富汗泽巴克）、弥国（巴基斯坦马斯图季）、钵卢勒国（即智猛所至的波仑国），进入乌苾国和乾陀罗国。游历了这些地区的诸多佛迹，最西到达那迦罗诃国那竭城（阿富汗贾拉勒阿巴德）。宋云、惠生等在乌苾国住有两年，正光三年（522）回国。共历时4年，取回佛经170部。他们的西行，与法显、智猛等出自信仰，属个人行动者有所不同。他们是北魏派出的国家代表，同时负有宣扬国威和华夏文化的使命。出发时，皇太后敕付五色百尺幡千口，锦香袋五百枚，王公卿士幡二千口，从于阗始，至乾陀罗，分别供养于路上所有的佛迹处，前后还为浮图施舍奴婢四人，可见此行规模之弘大。在乌苾国，宋云向国王具说周孔庄老之德；次叙蓬莱山上的银阙金堂，神仙圣人；又说“管辂善卜，华陀治病，左慈方术”。国王遥心顶礼，认为魏境即是佛国，“我当命终，愿生彼国”。他们在王城东南山行八日之如来苦行投身饿虎处，造浮图一所，并刻石铭颂魏功德。这是中国传统的宗教和文化通过求法路线，自觉向西方传播的最明确的记录。

西域地区佛教

沿河西走廊到葱岭，是我国西域地区，那里早就有佛教流行，至法显、宋云时依然炽盛。法显记，于阗几乎全民信佛，居家门前，皆建小塔，小者亦有3丈许，有僧数万人，多习大乘，受国家供养。全国有14大伽兰，最著名的是瞿摩帝寺，有大乘僧3千人。4月1日开始行像，国王徒跣持华香，翼从出城，迎拜佛像入市。门楼上夫人嫫女遥散众华，纷纷而下。行像到4月15结束，王及夫人始乃还宫。民俗死后火葬，上起浮图，这是受佛教的影响。宋云亦记，城南15里大寺，住僧300人。但火化已限于民众，“王死不烧，置之棺中，送葬于野，立庙祭祀，以时思之”。这显然是儒家的俗习。

自东晋南北朝以来，先后往来于阆的西域高僧名家有鸠摩罗什、昙无讖、沮渠京声、佛陀斯那（佛大先）、求那跋陀罗等。有许多重要的汉译经典，原本来自这里，或产于此地，如《贤愚经》，就是北魏时赴西域求法的昙学、威德等路经于阆，在于阆大寺无遮大会听法后整理的记录，其它如《华严经》、《涅槃经·后分》、《小品般若》、《胜天王般若》，以及《大集经》的《月藏经》和《日藏经》等，也有证据说明是出自于阆者，于阆的佛教文化和佛教义学相当发展，以至能够成为吸引诸多名僧游学讲道之地。

法显所记子合国（新疆叶城）也是以大乘佛教为主的国家，国王精进，有千余僧。宋云等称子合国为朱驹波国，不立屠杀，风俗言音与于阆相似，文字则与婆罗门同。到六世纪中后期，阁那崛多路经此地所见，彼王已纯信大乘，诸国名僧入其境者，小乘不留，摩诃衍人请停供养。王宫自有《摩诃般若》、《大集》、《华严》三部大经，并诱导诸王子礼拜。城外内安置《大集》、《华严》、《方等》、《宝积》、《楞伽》、《方广》、《舍利弗陀罗尼》、《华聚陀罗尼》、《都萨罗藏》、《摩诃般若》、《八部般若》、《大云经》等凡 12 部，国法相传，防护守视。这里的大乘佛教似乎带有国教的性质。

竭叉，即疏勒，佛教地位也很高，有僧千余，尽小乘学者。法显去时，正值国王作“般遮越师”大会，四方沙门云集，王及群臣如法供养，然后再以马匹珍宝等发愿布施；布施已，还从僧赎。据《日藏经》传说，于阆国本已荒芜，“今有三万大福德人，见于四帝，从沙勒国而往彼住”。如此，则疏勒曾向于阆大规模移民，并将早期佛教带进了于阆。唐译《华严经》将宋译《华严经》之“边夷国”改为疏勒国，谓其国牛头山，从久以来诸菩萨于中止住。这表明，疏勒佛教的业绩已得到后来于阆大乘的充分肯定，尽管它始终是小乘系统。

此外，法显所经的鄯善国（新疆若羌县），国王奉法，有僧 4 千余，悉属小乘。其国僧俗，尽行天竺法，出家人更习天竺语文。夷国（新疆焉耆）亦有僧 4 千余，皆小乘学，法则亦很整齐。

宋云、惠生沿新疆南路西行，那时的鄯善隶属吐谷浑，佛教情况不详。由此向西至左末城（新疆且末），佛教明显地具有内地风貌。“城中图佛与菩萨，乃无胡貌”，这是公元 382 年，吕光出兵焉耆、龟兹所带大的影响。捍摩（新疆策勒似北）城南有大寺，住僧 300 余。有丈六金像一躯，面恒东立，不肯西顾，于阆王曾封 400 户供养。后人于此像周围造像塔数千，悬彩幡万计，其中属魏国者过半，时间在 495—513 年之间；最早的一幅，是姚兴时代（394—415）。宋云又传，汉盘陀国（新疆塔什库尔干）在久远以前，曾向乌菴国学婆罗门咒，咒龙悔过，开通商路，但当时的佛教情况，未作记录。

总的看来，葱岭自西向东，内地佛教和风习的痕迹越来越浓厚，到宋云经过时，天竺的影响已比法显时淡薄得多，开发中原文化向这一地区传播的，主要是后秦与北魏和北齐诸代。

<3>佛经翻译

南北朝是中国佛教史上产生译人与译典最多的时期。据《开元录》记载，从南朝宋永福元年（420）到陈后主祯明三年（589），经南北8个朝代169年，共有译者67人，译籍750部，1750卷。这个译经高潮，实发端于姚秦鸠摩罗什译经集团（402—413），传译的中心，则向多方向发展，北方有敦煌、姑臧、长安、洛阳、邺城等；南方在建康之外，还有广州、豫章及沿江地区江陵、襄阳、庐山等。佛籍译介的范围，比任何时期都要广泛。

首先值得注意的，是《大般涅槃经》、《华严经》、《胜鬘经》、《楞伽经》、《深密解脱经》等与《般若》经类迥异的大乘经典竞相译出，由此开辟了佛性论和唯识论这一新的佛学领域，成为南北朝以至隋唐的热门话题；同时，由南北二途分别传进了无着、世亲创始的瑜伽行学派的系列著作，如《十地经论》、《摄大乘论》等，也影响几代佛学思潮。

小乘经论的传译，日趋完备。作为小乘经典丛书的四《阿含》。自苻秦开译《增一阿含》以来，至南朝宋译出《杂阿含》，即全部完成。小乘不同部派的论著也大规模涌进来，一般称为“阿毗昙”，绝大多数属一切有部，如《杂阿毗昙心》、《阿毗昙婆沙》、《俱舍论》等，但也有属正量部的《三弥底部论》，属上座部的《解脱道论》和《那先比丘经》等。“阿毗昙”是采取论辩和解释名相的形式以发挥佛家思想的一种体裁，比起“经”的结构松散、语言模糊来说，体系严密，定义清晰，更易于吸引一类循文求义的知识僧侣。它的盛行，表现了人们探索外来佛教本意的兴趣在普遍加深。

关于净土思想的佛经，既有重译，也有新译。其中《观弥勒菩萨生兜率天经》、《观世音授记经》、《观普贤菩萨行法经》、《观无量寿佛经》等，影响较大。净土信仰到南北朝已经有了群众基础。密宗是唐代兴起的一个强大的佛教宗派，它的早期经典，自东晋就有译本流传，至此则显著增多，像《孔雀王陀罗尼经》、《八吉祥咒》、《七佛神咒》、《十一面观音咒》、《护法童子陀罗尼咒》等，大体可见，咒术渗入佛教早已形成专门经典，在南北朝占有相当的势力。

佛教戒律在南北朝的译传异常集中，属于小乘的有萨婆多部（有部）的《十诵律》、昙无德（法藏）部的《四分律》、大众部的《摩诃僧祇律》、化地部的《五分律》（《弥沙塞律》）、上座部的《善见律毗婆沙》、犍子部的《律二十二明了论》等；大乘戒律如《菩萨戒本》、《优婆塞戒经》等，也开始传进。戒律的流布，反映了僧侣成分日趋混杂，已经普遍感到必须用纪律进行整顿和约束的程度。

此外，有关佛教逻辑的专著，包括大乘空有两宗，开始传进，如《方便心论》、《回诤论》、《如实论》等。有关天竺佛教史料的译介也在加强，如《十八部论》、《部异执论》、《付法藏传》等；继鸠摩罗什的《马鸣传》、《龙树传》和《提婆传》外，还有《诃梨跋摩传》和《婆薮盘豆

传》的译出。其它如数论师的名著《金七十论》，介绍天竺历法的《婆罗门天文》（已佚），介绍天竺多学科的五明论《五明论》（已佚），也有所翻译。西游归来的僧侣竞相撰写旅途纪事，除法显的《佛国记》外，还有智猛的《游行外国传》、宝云的《外国传记》、昙无竭的《历国传记》、宋云的《家纪》、惠生的《行传》，以及《历国传》、《扶南记》等，反映了当时内地社会通过佛教的交往，产生了对外来文化和外在世界渴望了解的需要。

晋宋之际和南北朝的译经事业，在南北不同的朝代和地区情况有所不同。按照地理分布，大致可分4个译经集团：

凉州的昙无讖译经集团

自竺法护之后，沿河西走廊建立的诸凉和西秦等国，译事从未中断。道安时列凉土异经59部，79卷，《开元录》著录的有西秦圣坚译15部24卷，前凉支施仑出4部6卷。相对来说，比较寥落。及至沮渠氏建立北凉（401—439），译事有较大的发展。在这个政权控制的38年中，有译者9人，所出佛典82部，311卷（包括新旧失译），是历史上河西地区译经的第二个高峰，此后再未复兴。

北凉译事发达的原因，直接出于沮渠蒙逊政权的建立。401年，蒙逊据有张掖，412年占领姑臧，420年灭西凉（国都敦煌），完全开通了向西域的道路，为佛教向内地传播提供了良好的政治条件。蒙逊本人酷信妖言巫术，为了求得佛菩萨鬼神的祐护，也支持佛教的译经事业。其中的主要译者是昙无讖。

昙无讖，原籍天竺，游历过罽宾、龟兹、鄯善等地，最后转至敦煌、姑臧。他自称能役神使鬼，左右灾异，咒龙禁雨，令妇人多子，并能“言他国安危，多所中验”，为蒙逊所敬惮，在西域号称“大神咒师”。他所译佛籍，《祐录》列11部，104卷，《开元录》刊定为19部，131卷。内容大略可分《涅槃》、《大集》、《菩萨戒》等三类。现存《大方等太集经》60卷，前30卷即是昙无讖译。其显著特点是强化鬼神系统和禁术咒语，把万物有灵和多神主义引进佛教。这在相当程度上反映了西域各族的土著信仰，也含有在汉地流行的十二生肖、二十八宿等传统的神话与迷信。《菩萨戒本》也很有特性，它一反小乘戒律动辄数百条的严苛琐细，而用“四波罗夷”法统摄之。中心有两条：第一，衡量佛徒的准则，不再看他是否犯有杀、盗、淫等实际罪行，而是决定于他是否有贪、瞋、恚等不端正的思想动机，第二，在思想动机中，最根本的戒条是对“大乘”要绝对忠诚，若有违背，罪等叛教：若勤于护持，就是履行“本戒”。因此，这种戒律以禁锢人的意识活动为基石，把宗派观念作为超乎社会和个人的一切利益和一切道德之上的至高原则。在佛学思想上影响重大的是《大般涅槃经》。法显译的《大般泥洹经》，承认有“佛性”的存在，使佛学从般若学的怀疑论中解放出来，但它否认“一阐提”可以成佛，仍然是一副枷锁。《大般涅槃经》把这一枷锁也解除了，认为不但一切众生悉有佛性，而且人人皆能成佛。这一说法立刻风靡全国。《涅槃》在南北朝的流行程

度，堪比《般若》之在魏晋，几乎没有一个中国知识僧侣不加研习的。由于此论对于佛性下过多种定义，以及由此引起的先天“佛性”与后天修持的关系问题，成为当时热烈讨论的论题。

时在凉州译经的还有浮陀跋摩等。他泽出的《阿毗昙毗婆沙》100卷，是有部前期的宏论巨著。参与译事的义学僧侣有慧嵩、道朗和道泰、道挺等300余人。

南朝的佛驮跋陀罗和求那跋陀罗译经集团

据《开元录》，在南朝宋的近60年（420—479）中，共有译者22人，所出佛典（包括失译）465部，717卷，是南北朝诸国中成果最富的朝代。公元413年，鸠摩罗什卒，417年，刘裕攻入长安，聚集在罗什周围的知识僧侣先后南下，成为刘宋的佛教中坚。439年，北魏拓跋焘进军姑臧，掠虏僧侣，焚荡佛籍，使围绕在慧嵩、道朗周围的凉州僧众，除西行者外，也大都流入宋境。446年，拓跋焘下“灭佛法诏”，又迫使魏境沙门大批南逃。这样，散布于全国的义学僧侣，大都集中到江南一地，从而也带动了刘宋一代译经事业的蓬勃开展。

先是北天竺沙门觉贤（佛驮跋陀罗）游学闹宾，应秦僧智严的邀请来到长安，传播禅法，显示禅异，与鸠摩罗什门下僧众发生激烈冲突，约411年被撵出境，与慧观等40余人南投庐山慧远，着手译经。经年许，西适江陵，为出征至荆州的刘裕罗致，回到建康，住道场寺，前后译出佛典13部，125卷。其中他与法显等共译的《大般泥洹经》10卷，系《大般涅槃经》的前分，在鸠摩罗什弟子群中曾引起爆炸性反响。僧叡说，“泥洹不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性”，这一《泥洹经》的基本观点，使长期困惑于般若空观的学僧豁然开朗，即使罗什在世闻得此理，也“应如白日朗其胸襟，甘露润其四体”。此经的译出，是中国佛教思潮由般若学转到佛性论的重要标志。觉贤应慧远译出的《达磨多罗禅经》，传播的是罽宾佛大先的禅法，达磨多罗是佛大先之师，属于萨婆多部系统，尤重厌生禁欲的不净观，与主苦行的头陀行接近，在中国早期禅思想发展中占重要地位。《大方广华严经》60卷，由支法领自于阗取回，觉贤在建康百余人参与下将其译出，开创了全面研习《华严经》的新阶段。《华严经》的思想繁杂，在理论上将说明世界人生本原的十二缘起统一到“唯一心作”；在实践上，号召僧侣学习生产和其它谋生技能，把菩萨行彻底贯彻到社会日常生活。这种理论与实践的结合，要求融合各种关系，磨灭一切矛盾，据说这就是佛光普照无限万有，无限万有都能纳进诸佛胸怀的表现。此经特别推崇毗卢舍那佛，贬低释迦牟尼的地位，显示了佛教在信仰上的又一变化，为密宗在中国的发展提供了新的崇拜对象。

主持觉贤译事的，是他的弟子慧观、慧严。他们二人原是从鸠摩罗什问学的，后来成为觉贤译经的得力助手，得到刘宋的国家支持，重要的译家求那跋摩、僧伽跋摩、卑摩罗叉、求那跋陀罗等，或由他们招致，或由他们笔受，是南朝宋最主要的佛教组织者和学者。从西域归来的学僧，如法显、宝云等，也集中在这里。

觉贤死于429年。435年，中天竺求那跋陀罗经师子国到广州登陆，进入扬都（建康）。宋文帝敕慧严、慧观等接待，并着手译经。一时声誉大振，“通才硕学”颜延之“束带造门”，彭城王刘义康、谯工刘义宣均以师事之。有徒众700余人。446年，刘义宣镇荆州，请与俱行，继续有经泽出，法勇传译。454年，刘义宣谋叛，求那跋陀罗亦随军东下。叛平，孝武帝命人护送进京，未作追究，而译事中断，468年卒。《开元录》记其所译佛籍52部，134卷。其影响于佛教义学发展的部分，都是在建康的10年中译出的；至荆州唇，则着手传译杂咒和净土类典籍。

求那跋陀罗最主要的译籍是《杂阿含经》。另有慧观笔受的《胜鬘师子吼一乘大方便广经》，简称《胜鬘经》。此经对中国佛学的影响极大，由此形成所谓“如来藏缘起”的理论体系。

《楞伽阿跋多罗宝经》，简称《楞伽经》，以“一切佛语心”作为全经品名，用“五法”、“三自性”、“八识”、“二无我”等唯识法相家的组织方法，发挥“如来藏缘起”的思想，同时也谈及大小乘在禅观上的差别，为多种宗派所信奉。此外，传说《十二头陀经》也是求那跋陀罗译，此经提倡远离村落都邑，游化乞食，苛戒苦行，行所谓“头陀行”，与“不净观”禅法结合起来，在游离的下层僧侣中有广泛影响。

北朝译经和菩提流支译经集团

自鸠摩罗什死后，北方诸国再无重要译事。北魏自迁都平城，佛教陆续兴隆，信仰盛于南方，但着力在兴办佛教福事，除昙靖伪造《提谓波利经》和昙曜造《付法藏因缘传》外，在译介佛典上几乎无可记述。孝文帝（471—499）加强了对佛教义学的研讨，宣武帝（500—515）更“笃好佛理”，孝明帝（516—522）遣惠生等往西域求经，魏境才真正有了译经的需要。据《开元录》载，有魏一代155年，共出译者12人，译经83部，274卷。这个数字很小，且基本上集中在宣武帝至迁邺后的35年（508—543）中，这就是以菩提流支为“元匠”的译经集团。

菩提流支，北印度人，魏永平初（508）年至洛阳，开始译经，通过昙无最而为魏帝所重，后随迁至邺城（534），不知所终。他共译出佛籍30部，101卷，笔受者有僧朗、道湛、僧辩、昙林、觉意、崔光等。他重译4卷《楞伽经》为10卷《入楞伽经》，解释“如来藏缘起”，同以后所传的《大乘起信论》的思想接近，是个值得注意的现象。比菩提流支稍后的佛陀扇多，也是北印度人，自525年到539年，译出佛籍10部，11卷，昙林等笔受。此外，勒那摩提，中印度人，508年来洛阳，译经3部9卷，笔受者有僧朗、觉意、崔光等。瞿昙般若流支，中印度人，516年来洛阳，随迁邺城后，自538年到543年，译经18部，92卷，笔受者昙林、僧昉、李希义等。毗目智仙，北印度人，从538年到541年，于邺城译出佛籍5部5卷，亦由昙林笔受。

以上5僧所译经籍的种类虽不尽相同，但却共传无着、世亲的瑜伽行派的经论。研习这些经论的成果，似乎甚少，义学的作用发挥不多。唯一

的例外，是对世亲的《十地经论》的研讨。《十地经》原是《华严经·十地品》的单行本，由世亲作论发挥，提出了两个带世界观性质的论点：第一，《经》谓三界“唯是一心作”，《论》谓这“一心”就叫做“阿黎耶识”；第二，《经》谓众生有“种种心差别相”，《论》谓，这“种种心”就有一种是“自性清净心”。但是，作为世界终极本原的，究竟是“阿黎耶识”还是“自性清净心”，《论》本身并未讲清，由此引起了佛教学界持续长久的争论，一直波及到唐宋。

南朝真谛译经集团

刘宋之后，南朝译事相对沉寂，自齐至陈（479—589）的110年中，译者十五人，译籍92部，260卷。其中梁陈之际的真谛（499—569）是译经史上的一颗明星，也是知识渊博的佛教学者。

真谛，梵音波罗末陀，又名亲依，梵音拘那罗陀，优禅尼国人，后游学扶南。梁大同中（535—546）受命抵梁，548年进入京邑，梁武帝请他译经。同年秋，侯景叛乱，南朝陷入了历史上罕有的战乱中，真谛由此过起颠沛流离的生活，辗转于富春（浙江富阳）、建康、豫章、始兴（广东韶关）、南康（江西赣州）、晋安（福州）等地，562年至广州。他在漂泊艰难的生涯中，没有中断译事，但主要经典的翻译是在广州完成的。在这里，以慧恺为主，形成了有僧宗、法忍、法泰、法准等学僧参与的民间译场。据《续高僧传》本传记，真谛来华23年，共出经论记传64部，278卷；《开元录》刊定译籍为49部，142卷，所撰义疏19部，134卷。他译介和注疏的中心，是瑜伽行派无著、世亲、陈那等人的论著，属佛教大乘有宗体系，与陈代推崇“三论”和《成实》的空宗学说抵触很大，因而受到建康官方僧侣的激烈排斥，不得不终生浪迹天涯。但在译介同一瑜伽行体系中，真谛的思想同元魏菩提流支等的译籍接近，同唐玄奘所传则有较大差别，由此在中国形成了“相宗”的新旧两译，在整个佛教史上，则产生了有无两个世亲的怀疑。此外，还有以真谛翻译名义出现的马鸣著《大乘起信论》和世亲著《遗教经论》，流通极广，有些学音认为二者都是中国人的伪托所造；元代人录的马鸣著《大宗地玄文本论》，更是明显的造假。

真谛有代表性的译籍是《摄大乘论》及其《释论》、《俱舍论》、《大乘唯识论》、《无相思尘论》、《十八空论》、《佛性论》、《解拳论》、《三无性论》等也很重要。

真谛传播的思想，是瑜伽行派的共同命题：“唯识无尘”。但他把这一命题分解成双重内容，一是“方便唯识”，用“阿黎耶识”说明客观对象的虚妄，从而也说明阿黎耶的不实。二是“正观唯识”，在阿黎耶识之上，另立一个“阿摩罗识”（无垢识），亦名“自性清净心”，或云第九识。就虚妄不实的阿黎耶识及其派生的世俗认识和世俗世界言，一切皆空；但普遍存在和适用于一切现象的这种虚妄不实的道理，或曰“空理”，则是“不空”，是“常乐我净”，或曰“佛性”、“法界”、“如来”、“自性清净心”等。因此，“唯识空理”，既作为一切事物的“通相”（共性）

实存，也作为世间出世间的本原（无垢识）实存，并为一切凡圣、一切众生所共有。真谛译籍的这类说法，同《大般涅槃经》的佛性说遥相呼应，成为此后中国佛学思潮的主流。

〈4〉南北朝的多种佛教师说

由于朝代更迭频繁，佛教译籍多渠道多种类的大批量涌进，佛教对社会的影响逐渐形成多角度的态势，一些有代表性的佛典，大都有僧俗学者研习发挥。这些学者被称为“师”，他们据以发挥的思想叫做“师学”或“师说”。其中影响较大的有：

三论学

“三论”指鸠摩罗什所译《中论》、《百论》、《十二门论》；加上《大智度论》，亦称“四论”。这些本是大乘中观学派的基本著作，在南北朝的流行，则是魏晋以来般若学的变态和延续。陈隋之际的吉藏，更以三论命宗。最早研习“三论”的，是僧叡、僧肇、昙影等；《肇论》被推为三论学的中国经典。他们的思想，称为“关中旧义”。此后，“三论”流行的重心转向南朝。宋明帝初（465—466），有智林者，“申明二谛有三宗不同”，时汝南周颐作《三宗论》，与林意相符，成为这个时期的代表作。

梁初（500年），僧朗继法度于摄山栖霞精舍（南京郊区）弘扬“三论”，梁武帝曾派人就学；其弟子僧诠，号称“山中师”，摄山遂成为梁陈二代三论学的重镇。梁昭明太子萧统作《解二谛义令旨并问答》，可为梁代的代表作。僧诠有勇、辩、朗、布四弟子，号称“四友”或“四公”，均为陈王朝所重，三论学遂成了陈王朝的官方佛学。

三论学者素以善辩好争著称。他们的共同点，是用“二谛”、“中道”统摄全部佛教，不同处是对“二谛”和“中道”的解释。“二谛说”和“中道观”是中观学派把世间和出世间联结起来的纽带，是认识论上的彻底空观与实践上的实用原则系为一体的核心观念。但从什么角度讲“二谛”，又从什么意义上讲“空”说“有”或非空非有，各家的解释大有不同。但就总的倾向言，在吉藏之前，三论学者普遍将真俗二谛统一于“真谛”

一面，在说“性有性无”中侧重“性无”一方。到吉藏形成“三论宗”，与涅槃佛性说协调，思想有了新的变化。

涅槃学

418年，6卷《大般泥洹经》在建康译出，引起大江南北佛学界的震动；421年，40卷本《大涅槃经》在敦煌译出；宋元嘉中（424—443），建康又依上述二本整理为南本《大涅槃经》问世，研习《涅槃》及其所陈“佛性”思想，成了宋梁二代最时髦的佛学思潮。

首先注意到《涅槃》佛性思想对清除佛教怀疑论有重大意义的是僧叡，着重发挥《涅槃》佛性理论内容的则是道生、慧观和道朗。6卷《泥洹》曾言，除一阐提，一切众生皆可成佛，道生加以纠正，认为一阐提人亦得成佛。道生著有《法身无色论》、《佛无净土论》、《佛性当有论》、《善不受报义》等，从论题可以推知，他把成佛的根据移植到个人内心的自我。完善，贬低偶像崇拜和净土信仰。他对中国佛教影响最长久的主张是“顿悟成佛义”：真理是一个整体，不可分割，因此，要么不悟，一悟顿了，不容阶梯，谢灵运迫随道生，著《辨宗论》，用儒家的“理归一极”来加以补充。道生之说，受到宋文孝武诸帝的赞赏，曾请其弟子道猷和法瑗、宝林等持续弘扬。慧观与谢灵运都是南本《涅槃》的整理者，但慧观却力主渐悟。他认为“真如”必须经“定慧”修习才能测知，而“定慧”需有阶级相乘。像这样提倡渐悟、反对顿悟的也有一批名僧，如慧琳、法昷等。

道朗与慧嵩在佛教义学上独步河西，直接参与了《大涅槃经》的翻译。道朗有《涅槃义疏》，强调涅槃与“法性”为一，“法性以至极为体，至极则归于无变”，因而法性也是“常乐我净”。据此，他抨击当时讥谤《涅槃》非佛说的言论，为佛性思想的传播开路。

南朝齐代的涅槃学未断，至梁武帝又重加提倡，曾命宝亮撰《涅槃义疏》，并为之作序，以为佛教经论不出两途，“佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗”。在这种思想指导下，本与《涅槃》主张迥异的经论，也被调合起来，像梁代弘扬《成实论》的三大师及三论学者，大部也是涅槃师。北朝《地论》学的兴起，与南朝涅槃学的盛行遥相呼应，成为南北朝后期遍及全国的强大潮流。

按《大涅槃经》前分的原本来自中印的华氏城，为婆罗门族居士写出，天竺、罽宾和龟兹的信奉者甚少；它的后分则来自于阐，流行于高昌、敦煌。看来，此经在葱岭以西或未传播开来，汉译本最后成为今天的样子，曾屡经增删改写。在涅槃佛性方面，无疑也表现了中国佛教思想与天竺佛教思想的差别。

毗昙学

《毗昙》的研究发端于道安，僧伽提婆受慧远之请，重译《阿毗昙心》和《三法度论》，397年进入建康，得到名士王珣、王弥等的支持。433年，僧伽跋摩与宝云按慧观要求重译《杂阿毗昙心》。于是，《毗昙》几乎成了南朝所有论师共习的科目。其中僧韶（447—504）专以《毗昙》擅业，法护（439—507）以《毗昙》命家，慧集（456—515）于毗昙学擅步当时，其他僧侣多是兼学。道安也为北方毗昙学打下了基础414年，昙摩耶舍等又译出《舍利弗阿毗昙》，姚秦时倍受重视。此后，北方的《成实》论师大部兼习《毗昙》，其中慧嵩活跃在元魏高齐之际，足迹遍及江表、河南，时人称为“毗昙孔子”，弟子甚多。

毗昙学之所以在诸多论师中普遍流行，在很大程度上是用为它解释名相清楚，便于揭示佛教的实际含义，但它在思想上也有重大影响。《毗昙》

的宗教哲学建立在物种不变，因而请法“自性”不变观念上。不变的种类自性，是一种超时空的永恒存在，此即谓之“有”；一切个别事物，则是自性种类在特定因缘条件下的再现，有变化，有生灭，此即谓之“无常空”，或“因缘空”。据此说明，善恶染净等自性不变，众生按照自身所聚业感自性的不同，感得的世间和出世间等罪福果报即有差别；众生有生死，业报则不失。这一基本思想，得到慧远等内地佛学家的发展，在三世因果、业报轮回的基础上，正式确认了身死神不灭为佛家的信条。刘宋时罗合作《更生论》，进一步提出了“人物有定数”的观点，以为宇宙万有“各自其本，祖宗有序，本支百世，不失其旧”，为业报轮回的教义提供了一种循环论的论证。

僧伽提婆也是《中阿含》和《增一阿含》的最后定本者，当时作为“三藏”和“小道”的论师与弘扬大乘的鸠摩罗什齐名。昙摩那舍，曾与竺佛念共译《比丘尼戒本》，其弟子法度，“专学小乘，禁读方等，唯礼释迦，无十方佛”。法度所制尼律。在出身中小官吏家庭的尼众中通行。提婆与耶舍都是罽宾人。罽宾是说一切有部的势力范围，此部的思想对南北朝佛教的影响极深。此外，慧导疑惑《大品般若》，昙乐非难《法华》，僧嵩、僧渊讥谤《涅槃》。晋宋以来，小乘三藏学者对大乘经论的抨击，般若学对涅槃学和唯识学的抨击时有发生，这或许是域外佛教派系斗争在内地的一种反响，而内地佛教的总趋向则是调和，更确切些说，是以我为主对他宗的容纳。

成实学

原著《成实论》的是何梨跋摩，鸠摩罗什译于长安。传说此论是与当地遵奉大乘的僧祇部僧人共斥迦旃延《毗昙》而作。由于它特别否定“心性本净”之说，强调“心性”

是后天形成的，吉藏视作小乘空宗的代表。

长安是《成实论》学的发源地，《成实论》最有影响的弘扬者，都出自鸠摩罗什的门下。其中僧导居寿春，僧嵩住彭城，形成成实学的两大系统。彭城系的僧嵩及其弟子僧渊。是公开反对《涅槃》佛性说的著名人物，在北银很有声望。僧渊有弟子四人，其中昙度、慧纪、道登，并为魏主元宏所重。元宏特别提倡《成实论》，对鸠摩罗什、僧嵩等追念不已。

僧渊之后，此系思想发生分化，道登善《涅槃》、《法华》，彻底改变了排斥佛性说的立场；僧渊的另一弟子慧球，临终“遗命露骸松下”，似仍坚持《成实》的原来主张。此外，有灵珣、道凭、道纪、慧嵩者，是魏末北齐时知名的成实论师。灵珣以后转到了地论师慧光的门下。道纪撰《金藏论》，调和佛教信仰与儒家孝道。道凭则断绝骨族血亲往来，不游权贵豪家。慧嵩被高昌王夷其三族，不以为意。这表明，北朝成实论师，除转向者外，大都坚持厌生离世、严峻冷酷的学风。

南朝成实学的开拓者，是寿春系的僧导。僧导并学“三论”、《维摩》，于刘宋王朝有功，门徒众多，动辄上千。其中昙济亦修《涅槃》，以《七宗论》名闻后世。就学于寿春的还有道猛和道钟。449年，道猛东游京都，结交湘东王刘或。刘或即位曰明帝，倍加礼敬，敕猛为兴皇寺纲领，该寺遂成为南朝成实学的重要据点。萧齐王朝也重《成实》，其中僧钟、慧次、僧柔等成实论师均受到王室的特别崇敬。萧子良召集京师硕学名僧 500 余人，讲说《成实》，最后集成《抄成实论》9 卷问世。周颙、僧祐都是此次聚会的参与者，据他们说，《成实》之所以被当时看重，不像北朝那样去励行它的教义，而是因为它的条理清楚，更便于理解大乘妙典，排斥外学。

因此，南朝到齐为止，成论师多同习《涅槃》、《华严》、“三论”等，没有相互倾轧的倾向。

梁代成实学略有波折。先是从僧柔、慧次就学《成实》的僧旻、法云、智藏成为梁王朝最显贵的僧侣，是谓梁代《成实》三大师。506 年，僧旻（467—527）受请为帝室家僧，制注《般若》，敕讲《胜鬘》，侧重弘扬《观世音经》，为京师学士和地方守宰所尊，号称“素王”。他对语言诗韵似甚有研究，著有《四声指归》、《诗谱决疑》等。法云（467—529）于萧齐时以讲《法华》、《净名》等著称于世，号“作幻法师”。至梁，为朝贵演说《般若》，亦为皇室家僧，525 年，敕为大僧正，是梁武帝发动围攻《神灭论》的具体组织者。智藏（458—522），曾为梁武帝授菩萨戒，为皇太子讲《涅槃》，给帝室讲《波若》。他第一个把诵读《金刚般若经》当作解厄延寿、去凶化吉的佛教法门，使此经成为道俗上下普及率最高、影响最广的佛典。综观上述三师特点，也是调和，尤其是与儒家孝道调和。简文帝曾以《成实论》为各种佛说的最终旨归，但反响很小。三大师死后，梁武帝重奉《小品》，对《成实论》表示轻蔑。吉藏独树“三论”旗帜，也着重批判成实论师说。成实学到了陈代，有了所谓“新成实论师”的出现，主要代表是受陈、隋两代王朝礼待，并与三论学者吉藏对抗的智脱（541—607）。大多数成实论师则“去小从大”转向了《涅槃》、《小品》、“四论”等。

地论学

关于《十地经论》的翻译，隋唐以来就异说纷纭。据崔光《十地经论序》，谓北魏永平元年（508），宣武帝命菩提流支和勒那摩提并译此论，佛陀扇多传译，有义学缙儒十余人参加，四年（512）夏，翻译周讫。不久，北朝传此论以菩提流支为主译（《李廓录》），南朝传此论以勒那摩提为主译（《宝唱录》），还有说为二人各自译出者。对译者的争论反映在解释《地论》问题上，有意见分歧。

魏宣武帝（500—515）长于释氏之义，曾为诸僧朝臣开讲《维摩诘经》，而后再亲自主持和笔受《十地经论》。崔光在宣武、孝明（516—528）两代高踞要津，也每为沙门朝贵讲《维摩》与《十地》，有义疏 30 余卷，

因此，《地论》学继《成实》学之后，成了北魏以至东魏的官学。其中弘扬《地论》最早的僧侣是道宠和慧光。

道宠，儒生出身，元魏东迁之后，从菩提流支学《地论》，并自开讲，其“堪可传道”的弟子千有余人，知名者有牢宜僧休等，隋初名僧志念亦曾从其就学。这一地论师系统被称为北道系。他们的著疏不存，情况难明。相比之下，慧光创始的南道系，名僧辈出，门徒遍及全国，历经魏齐周而至隋唐。

慧光，曾向少林寺佛陀学律，故善《四分律》；后参与《地论》翻译，深得《地论》纲领。在北魏末年即见重于当朝，任国都；随入邺都，以“绥缉有功”，转为东魏国统；至于北齐，“重之如圣”。仅见于僧传的知名弟子，即有15、6人。他们或弘义理，或广戒律，所长虽异，但普遍受到当权者的重用。在魏、齐、周、隋数朝中，出自这一系的僧官，包括大统、国统、国都、州统等，为数最多。他们的一般论师，则多游化各地，自洛、邺出发，足迹遍及齐、楚、晋、魏、燕、赵、卫、郑，任务多是巡察僧徒，弘教民间。南道地论师成了北朝后期最有权势的佛教力量。法上是慧光诸弟子中最突出的代表，当时已经译出的主要大乘经，他无不讲习，并有注疏。后为魏大将军高澄邀请入邺，成为魏齐二伏统师，著有《佛性论》、《大乘义章》等。所部僧尼200余万，高洋事之如佛，天保年间（550—559），救命“大统”。法上有弟子法存、灵裕等，以慧远的成绩最大。慧远创讲《地论》，伏听千余。周武帝酝酿毁佛时，慧远曾出众抗争，后畏祸潜入山中。隋初，出任洛州沙门都，后敕居西京净影寺，故称“净影慧远”。他的注疏很多，所撰《大乘义章》，是重要的佛学史料；另有《大乘起信论义疏》，是最早用《起信》观点解释瑜伽唯识思想的著作。

在上述南北二系以外，还有一些地论师。其中靖嵩于周武毁佛时，与同学300余僧南达江左，从建业法泰咨决真谛所传瑜伽行派经论，包括《摄论》、《唯识》等。590年，重还江北，留住涂州，着重弘扬《摄论》学，著《九识三藏》等。净愿重律，先学《地论》，后准《摄论》，隋初至长安，与《四分律》和《涅槃》等同时讲说。北朝地论学和南朝摄论学，在涅槃学的基础上的汇合，是南北朝末期和隋初佛教思想上最可注意的事件，以此为契机，佛学普遍地转向对“心性”问题的探讨。

地论师南北二道对“心性”的解释有许多差别。简略他说。北道师把世界的最高本体归结为具杂染性质的“阿黎耶识”，所谓众生悉有“佛性”，是指众生经历后天的熏习，最后必当成佛而言，是谓“当常”之说；南道把世界的最高本体归结为“清净阿黎耶识”，或“如来藏”、“无垢识”，去除污染障蔽，使本有的清净心性得以显现，即可成佛，被称作“现常”之说。这南北现、当二说在判教上有四宗、五宗之别，其实就是，在理论上规定心性净是染，在实践上是发扬本有心性还是消灭本有心性问题。但南北二师的界限不一定如此清楚。作为慧光十大弟子之一的冯袞著《捧心论》，认为“当为心师，不师于心”，显然就是主张心性杂染的。

摄论学

无着的《摄大乘论》初译于北魏佛陀扇多，但它的流行，是在真谛重译并另译了世亲的《摄大乘论释》和自行解说为《义疏》之后。真谛宣扬瑜伽行派思想，着重的是《俱舍论》和《摄大乘论》。《摄论》是瑜伽派唯识学的奠基性著作，着重探究“心”的性质和“心”生万有的机制，以及人的认识过程和据此修持成佛的道路，创造了一个庞大的唯心主义体系。特别是它的八识说，提出了阿黎耶作为世界的本体和认识的本原，确立了“唯识无尘”的宇宙观，在南朝引起震动。但陈王朝及其官僧支持的是《般若》和“三论”学，对真谛一系公开排斥，所以直至陈亡，真谛之说在建业甚少流布。

摄论学的著名僧人来自两个系统：一是真谛门下，如智恺、智敷、道尼、曹毗、法泰等；一是地论甫道，如慧光的再传弟子昙迁，法上的再传弟子靖嵩、净影，慧远的弟子辩相等。出自真谛门下的摄论师，大部在陈隋之际由广州向北，经建业，或去蜀或入长安，出身地论学者的摄论师，在周隋之际，发自京邺，或至金陵，或住徐州、长安。这表明《摄论》学与《地论》学在全国重新统一的新形势下，同风靡当时的佛性论、唯识论等最后汇合，为隋唐佛教宗派的形成，作了理论上的准备。

律学

戒律是约束佛徒行为和规范僧团生活的纪律。只有按一定仪式发誓接受一定戒律的人，才能充当僧侣或居士，也才是完全意义上的佛徒。早在三国时，已有戒律传入内地，至南北朝，各种律经戒本，更是大规模地集中译介进来，属小乘戒的有《十诵律》（有部）、《四分律》、《昙无德部》、《摩诃僧祇律》（大众部）、《五分律》（沙弥塞部）、《善见律毗婆沙》（上座部）、《律二十二明了论》（犍子部）等，属大乘戒的有《菩萨戒本》、《优婆塞经》等。

小乘戒律均规定“四波罗夷法”：即以淫、盗、杀、妄语等四种行为为重罪，犯者必须摈除僧团，也就是最严厉的处分。以“淫”为重罪之首，把“杀”排在第三位，且重点在制止僧尼的自杀，正反映了早期佛教严苛的禁欲主义和厌生之风。另有一些小本律典，归纳诸戒为“五戒”：即戒杀、盗、淫、妄语、酒。此中“杀”与“淫”的次第作了颠倒，而戒“杀”扩展到了一切有生类，成了仁爱万物的一种硬性规定，戒“淫”仅限于合法婚配之外的性行为，对家庭伦理已全无妨碍，佛教的原始面貌为之大变。

大乘菩萨戒也有“四波罗夷法”，但内容更加不同，其侧重限制的是受戒者的思想动机，而非行为的实际后果。衡量思想动机是否纯正，最根本的一条是对“大乘”的态度，若勤于“大乘”，就是忠于“本戒”，在“大乘”的名义下，可以不受任何约束。

在南北朝，所谓“大乘菩萨戒”，多是授给帝王贵族和居士；国家支持并在僧侣中通行的仍然是小乘戒律。齐梁僧祐是南朝律学大家，尤重《十诵》，齐竟陵王每请讲律，听众常7、8百人；梁武帝倍加礼遇，凡僧事硕疑皆敕就审决，曾为六宫受戒。北魏慧光是北朝律学之宗，造《四分律

疏》，删《羯磨戒本》，著《仁王七诫》、《僧制》等，在僧侣中广为奉行，被后人视作律宗的奠基者。

从三国吴开始，一部分佛徒主张也用佛教戒律作为国家教化民众的普及手段，用五戒比附五常，用“十善”遏制“十恶”。这种意见特别为南朝梁和北朝魏所接受，所以一些著名律师也往往就是国家的僧官。

梁慧皎说，“入道即以戒律为本，居俗则以礼义为先”，大体代表了律学的基本观点。但有些律师走向极端，以戒律为指针，斥责数论义学为虚诞；一些数论家则言：“地狱不烧智人，镬汤不煮般若”，轻蔑戒律。律学与义学的对立，是南北朝佛教内部纷争之一。

禅学

魏晋文士重般若轻禅定，至晋宋之际，禅智并重始在僧侣中占主导地位。及至佛驮跋陀罗、慧严、慧观等传罽宾达磨多罗和佛大先的五门禅法，“以禅命宗”，力图用“禅”统摄佛教的一切修为，禅学逐步独立，成了与义学鼎立的另一般力量。

禅学的特点之一是能以神异惑众，在贫困和破产的民众中有一定的影响力和号召力，一些著名的禅师，往往能聚拢很多禅僧共同行止，所以受到官方的特别注意。佛驮跋陀罗在长安传习禅法，聚众数百人，因而被撵出走；玄高自麦积山蓄徒至300人，先后为西秦、后凉、北魏所敬，但也屡遭打击，终于被拓跋焘杀害。

然而就总体说，北朝更重禅法。惠始、佛陀、僧稠等，都受到北朝帝王的殊礼。原因也在于禅僧影响群众广泛，同时内容又不出禁欲、堪忍等“调心”的范围，很合乎统治集团的需要。

在官方支持的禅法之外，还有更多的是鲜为人知的禅法在民间流行，其中之一是菩提达摩。

菩提达摩的事迹不可确考，后人的记载多相互矛盾。唐初学者把他与僧稠并提，成为南北朝后期影响最大的两个禅僧团。僧稠在北魏，特别是在北齐，势力薰天，是由民禅升到官禅的典型代表。他的禅法是“四念处”，与“五门禅”属同一类型的小乘禅。菩提达摩以4卷《楞伽》传法，崇尚“虚宗”，极端卑视“不净”、“骨锁”、无常、苦等禅观，所以在思想倾向上与僧稠禅是对立的。传说达摩又以“二入四行”教人，不仅重视坐禅，而且重视教理。他要求通过壁观，识自本有“真性”，在实际上达到无爱憎、无得失、无悲喜、无是非、超脱一切的精神境界。他和他的弟子慧可等，也在北朝活动，曾受到地论师和其他官方禅师的排斥和迫害。在慧可门下，形成大批“楞伽师”，于周、隋、唐之际，向南流动，成了唐代禅宗的先驱者。

三、佛教与中国传统文化的交涉

魏晋南北朝急剧不安的社会变化，引发了各阶级对于佛教的多方面兴趣，外来佛教的各种思潮和典籍，可以说是以空前绝后的规模涌进内地，同时也与中国的传统文化和传统观念发生全面的接触，在儒释道之间迸发了广涉政治、经济和思想文化等各个领域里的论战和斗争。

汉魏佛教依附于传统文化，并以儒道两家经典作为佛教在中国理应得到传播的佐证。但始自三国，佛教与道教在宗教观上开始分家。佛教主有生必有死，以“无生”为理想，斥责道教愚惑欺诈；道教主养生长寿，以“不死”为目标，抨击佛教是“修死之道”。道教还指摘佛教为“夷狄”之教，是老子出关用以教化不知礼仪的胡人的产物，不适用于文明的华夏；佛教则揭露道教行“三张伪法”，败坏人伦，造反闹事。由此发展成纯宗派性的互相攻击，几乎历代都有。正统的儒家思想，始终是佛教广泛扩展的主要阻力。佛教在孝亲祭祖、奉上敬王等最基本的伦理观念和政治观念上，完全服膺儒家学说，使佛教的基础意义，有了全新的变化，所以历来只有儒家对佛教的批判和佛教对这类批判的辩解，佛教很少表露对儒家的不满。

东晋以来，这种形势发生了变化。佛教不但对道教，而且对道家的经典和儒家思想也开始公开贬斥。僧肇每以老、庄为心要，但认为比之佛教，“犹未尽善”。慧远听道安讲《波若经》，乃悟“儒道九流皆糠粃耳”。到南北朝，佛教要求包容儒道而为三教之首，成为中国思想文化发展史上的一个显著特点，不过，这在大江南北的表现，也不尽相同。

1. 南方的儒释道论战

东晋庾冰、桓玄先后执政，诏令料简沙门、僧尼须向王者致敬。这个决定反映了佛教的扩展已经达到了与世俗政权相冲突的程度，由此导致的儒释道间的争论，延续到梁代，佛教获得全胜。

庐山慧远在总结晋末的这类争论中，为建立既不同于外来佛教，又不完全依附传统文化的独立的中国佛教，奠定了理论基础。他分佛教为“内道”，儒学为“外道”，确立了“内外之道可合”的原则，认为佛教理应发挥社会教化的作用，为巩固皇权、维护封建秩序服务；但是僧尼“出家”即是变俗，在仪行礼制上，必须保持独立的风貌。佛教传播迅速，导致僧尼秽杂，难以避免，国家干预澄清是必要的；但佛教有自身的特殊修道科门，有约束沙门生活的明确戒律，也应该得到国家的尊重和保护。慧远在宗教观念上的主要创造，是把“神不灭论”明确引进佛教的业报轮回体系，其思想来源，实出于儒家的孝道和积善积恶之说，也受道家“神不化”的影响。与此同时，他又依据佛教传说，贬低“天地”的地位，认为“天地”以“生生”为大，故“功尽于运化”；佛教倡无生不变，故“不顺化以求宗”。讲“生生为大”的主要是《周易》，以“天地”为大的还有《老子》，慧远认为，这都属世俗世界，不能和教佛的出世领域相比。同样，体现天地生化的是帝王，在世间为尊；不存身以顺化的是佛，比帝王要高。不过慧远补充说，佛可以化身为帝王；帝王曾是菩萨行的一个阶梯，所以帝王与佛，毕竟是殊途同归。

这种超孔超老、唯佛为贵的言论，受到儒道两方面的反对。宋释慧琳作《黑白论》，抨击佛教幽灵神验之说、“本无”“析空”之理，受到坚持周孔之教的何承天的支持。何承天认为，佛教不失为九流之别家，杂以道墨，慈悲爱施，与中国不异；其鬼神之论，作为神道设教也未尝不可，但若目之为实，则缺乏明证。宗炳为折《黑白论》而著《明佛论》，谓“中国君子明于礼义而闇于知人心”。《周易》所谓“阴阳不测”，而不能置言，其实指的就是不死的精神。群生“神”本相同，随缘迁流而成粗妙之“识”，练粗成精，即是圣人。神、识、形三者本质不同；神之不灭，缘会之理，积习而圣，构成了佛教全部学说的大纲。宗炳此说甚得慧远思想的精髓，把中国传统哲学同外来佛教哲学巧妙地结合了起来。中国佛教哲学此后的发展，大体上是沿着这个方向行进的。

慧琳和何承天是站在儒家立场反对佛教神不灭论的。何承天还作《达性论》，进一步反对佛教把人与“飞沈蛭蠕并为众生”之说。颜延之作《释达性论》，驳难何论，使争论更加深入。神灭和神不灭的问题，成了刘宋学术界讨论最热烈的话题，其中罗含的《更生论》，运用毗昙思想把神不灭论与儒家“祖宗有序，本支百世”的观念铸为一体，有颇高的理论水平。此外，范泰、谢灵运还主张，“六经典文，本在济俗为治耳；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南那？”佛教在这里提出的“性灵”之学，就是指承认三世因果，看重心神之用。何尚之对此加以发挥，受到宋文帝的赏识。

但反佛教鬼神系统的思想并未停息。至于齐梁，范缜先后抨击神不灭论，发言激烈，立论严谨，影响当时极大。他以刃利夫系比喻形神关系，认为刃为利之质，利为刃之用，即质即用，离质无用。“未闻刃没而利存，岂容形亡而神在”？

他还用偶然性解释人的贫富寿夭，否定因果轮回；抨击佛教败俗蠹政，亦甚有力。《神灭论》涉及的理论面很广，锋芒所指，无不披靡，是中国哲学发展史上里程碑性的无神论著作。

梁武帝对他的言论冠以“违经背亲”的罪名，发动朝贵 60 余人作文字围剿。在理论上，佛教是受挫了；在政治上，仍然取得胜利。从本质上看，范缜的正统儒家观念，与何承天是一致的，他们并不否认神道设教的必要。

南朝神灭、神不灭的争论也影响了北朝。北朝魏齐之际，邢子才主无神论，以为“神之在人，犹光之在烛；烛尽则光穷，人死则神灭”，人死还生之说，是为蛇画足。杜弼精通佛学，认为烛、人不能同喻，“光”受烛质制约，“神”却不受“形”所系。相对言，杜弼的神不灭论显然比梁朝贵族为高。

南朝佛教与道家的争论，也有颇高的理论水平。宋齐间，张融以《孝经》、《老子》和《小品》、《法华》调和三教之道，作《门论》谓：“道之与佛，逗极无二。寂然不动，致本则同；感而遂通，达迹成异”。周颙善《老》、《易》，而贵佛理，曾著《三宗论》，是当时三论学的名作。

他驳斥《门论》，认为《老子》以“虚无”为主，《般若》以“法性”为宗，表面上似乎一致，但前者置“无”于“有”之外，是把“有”、“无”分裂了，实践上必然造成世间与出世间的对立，所以称之为“有外张义”；后者提倡“色即是空，空即是色”，以非有非无为最高境界，他名之为“即色图空”，是道家所不能及的。周顾此说，基本上划清了释老在哲学本体论上的差别。

在南朝三教的论战中，除了范缜的《神灭论》外，佛教可谓所向披靡，佛教在三教中的理论地位，占了上风。

2. 北朝的三教斗争与排佛运动

北朝的宗教政策基本上受政权的需要左右。利用时，放手扩展，失控时，残酷打击；加上阶级斗争比南朝还要激烈，致使佛教的发展，呈大起大落的状况。

北朝各代普遍重视儒家思想，相对稳定；但佛、道势力却往往波及政局甚大。魏太武帝任用崔浩，奉行寇谦之的天师道，440年改元“太平真君”，限制沙门，征兵僧侣。446年，太武帝至长安，发现佛寺藏有兵器、财物和妇女，遂从崔浩之议，自谓“承天之绪，欲除伪定真，复羲农之治”，诏令魏境悉坑沙门，破毁佛像胡经。道教领袖寇谦之反对诛杀沙门，毁灭佛教。太子晃监国，缓宣诏书，沙门因此多得逃亡藏匿，经像也部分隐藏下来。这一毁佛行动的直接后果，是使中国佛教增强了“末法”意识，驱使佛徒大批南下。

魏文成帝即位，下诏重兴佛教，起用昙曜为沙门统，铸造金像，开凿石窟，建“僧祇户”和“佛图户”，促使佛教愈益发展。“僧祇户”是专供僧曹谷物，以备赈饥之用的民户，多是掠来魏境的俘虏，地位比寺院的佃农还低；“佛图户”是专为寺庙充役和耕作的奴隶，全由判重罪者和官奴充当。“僧祇户”和“佛图户”的建立，强化了佛教的经济实力和社会作用，既使寺院承担了国家给予的部分救济慈善事业，更把僧尼推上了稳固的特权地位。及至北魏迁都洛阳，佛教的发展到了滥无限制的程度。

中国的僧官制度最早出现在北方。魏道武帝以法果为“监福曹道人统”。“监福曹”是国家对佛教的管理机关，“道人统”是国家任命的僧官。这一类管理机关和任命的僧官，构成僧官制度的核心。机关和僧官的名称，各国和各时期不尽相同。如后秦设有僧主、悦众、僧录等职，北魏文成帝时，改称“监福曹”为“昭玄曹”，“道人统”为“沙门统”或“昭玄统”；

又在地方设置维那、上座、寺主等，重要的寺主，则由皇帝敕授。相对而言，南朝虽然也没有管理全国僧尼的“僧主”或“僧正”，但机构和权力都很小；一些敕授的寺院“法主”或“寺主”，倒是权限较大。这说明，北方沙门发展所带来的社会政治问题比南方要严重得多。

当上层社会倾尽财富奉佛以谋求自身福业的同时，对因贫困和破败流入佛教队伍的下层僧侣则保持高度警惕。自魏孝文帝至宣武帝的四十余年间，沙门聚众谋反者八次，均遭镇压。517年以后，未见再有沙门叛乱者；此中僧官制度的强化起了重要作用。

在南朝，社会与佛教的矛盾，即使有严重的政治经济背景，也主要表现为思想文化的争论；而在北朝，即使是思想信仰上的分歧，往往也要以阶级斗争和政治斗争的形式表现出来。如魏孝文帝曾诏令道士姜斌与僧昙无最辩论释李真伪，姜斌论败，帝将加以极刑，得菩提流支苦救乃止。北齐继续有佛、道争论，至周而演化为第二次毁佛事件。

周武帝最重儒术，因道与儒均系华夏文化，加上道士张宾对道教的弘扬，和释卫元嵩对佛教的抨击，所以也倾向道教而有疑于佛教。魏太武帝曾斥佛教为“西戎虚诞，妄生妖孽”；周武帝也耻同五胡，责佛法为非“正教”，可见二武毁佛有很强烈的汉文化背景。天和二年（567），卫元嵩上书以为：“唐虞无佛图而国安，齐梁有寺舍而祚失……但利民益国，则会佛心。”他提议建立“平延寺”，以城隍郭邑为寺塔僧坊，不论道俗亲疏，平等安置，“即周主是如来”，和夫妻，推令德，尊耆老，选仁智，求勇略，行十善，示无贪，其实也就是倡导君主高度集权，并确立一种以儒家为体，以佛教为用的社会体制。

南朝佛教自慧远与王者抗礼以来，到梁武帝致敬僧侣，舍身入寺，起码在形式上，帝王的尊位可以不尊，思想文化更是佛教自由驰骋的领地。卫元嵩即以周主为“如来”，著《佛道二论》，谓“我不事二家，唯事周祖”，“我事帝不事佛道”，相当明显地反映了北朝强化君权的趋势，不只政令需要统一，在思想文化上也需要统一。自此为始，至建德六年（577）的10年中，周武帝7次主持三教辩论，实际上只是佛道二教的争夺。570年，甄鸾上《笑道论》3卷36条，痛揭道教伪妄蠹俗；大中兴寺道安作《二教论》12篇，辟道贬儒，以为“佛教者，穷理尽性之格言，出世入真之轨辙”，应为宗本。其破老氏的言论，受南朝佛学影响；贬儒观点，多是庐山慧远的思想；在佛教义学上，接近地论师的主张。在理论能与佛徒相抗衡的言论，依然稀疏无力。

建德六年（577），周武帝终于以佛教费财伤民、悖逆不孝为名，正式宣布毁法，名僧慧远（净影）、前释任道林等面争无效，遂于北周全境扫尽官私所造一切佛塔，融刮圣容，焚烧经典。“八州寺庙出四十千尽赐王公，充为宅第；三方释子减三百万，皆复军民，还归编户”。道教也同时受到一定破坏，唯有六经儒教独被存立。次年，周武帝卒，佛教再次复兴。

周武帝毁法为时极短，但打击切实酷烈，其影响于佛教者，比第一次更甚。僧尼逃匿山林，与北魏以来的流民混杂一起，成了全隋的重大社会问题，直到唐初，仍是左右统治者决策的一个重要因素。

3. 本期的中国著述

从历史全貌看，不论中国固有的文化与外来佛教发生何等激烈的争辩，也不管统治集团出于经济政治考虑对佛教采取限制以至打击的政策，都没有制止住佛教在全国范围内急剧广泛的传播和向社会生活各方面的渗透。儒释道的斗争在更深层的领域，促进了三教的相互吸收和相互融合。东晋以来，儒释道的界限似乎更加清晰了，但在某些思想内容上，却往往是相当混淆。在这种形势下，中国佛教取得了既有异于外来佛教，又有异于传统文化的独立地位。能够反映这种独立地位的程度及其持续发展状况的，主要表现在日渐增多的汉文佛教著述上。汉文的佛教著述，在汉末已开始陆续出现，至东晋南北朝，由少至多，由浅入深，已经达到了可观的规模。其中最能代表当时的民族和时代风貌的，首先是各种论著。刘宋陆澄撰《法论》，辑此前释教论著 16 帙，103 卷。梁宝唱撰《续法论》，所辑当亦不少。二书均佚。梁僧祐撰《弘明集》，唐道宣撰《广弘明集》，保存了其中的一部分。各种经论序记反映了当时人的佛教思想，也是重要的文献，大都被集中在僧祐的《出三藏记集》中。这类论著的作者很广，从高僧大德文人学士，到帝王朝贵，在有文化的各阶层中，都能找到代表。

注疏经论是中国佛教发挥自身思想最常用的方式。像汉魏之际的《安般守意经》，就挟有多家的注疏，保留了内地佛教在那个时期的模样。自康僧会、道安之后，没有哪个佛学大家是不注疏经论的。但自南北朝地论师开端，到陈隋之际的智、吉藏，这类注疏日趋烦琐，隋唐庞大的经院哲学，就是在这样的基础上发达起来的。

表达中国佛教思想的另一种形式，是对汉译佛典抄略和编纂。晋支愍度作《合首楞严经》、晋慧远有《大智度论钞》、僧旻纂《众经要钞》、魏昙显撰《菩萨藏众经要》等都是。齐梁魏末期间，编纂大部头的各种佛教类书达到高潮。

编撰佛教史传和经录，是中国佛教的一大创造。魏晋以来，与玄风相应，一般名僧多有品藻，简略的传记在有关的序言中也有记载。至于东晋，为名僧个人写专史的已经不少，梁僧祐开始编撰成书，僧皎扩大为《高僧传》14 卷，宝唱另撰《比丘尼传》4 卷。其他已佚的各类僧史还有不少。

中国僧传的创建，使北传佛教史增进了相当准确的历史纪年和地理概念，形成一种良好的传统，有多方面的重要意义。

经录也是两晋以来内地佛教的创造。自支愍度、道安至梁僧祐而逐步完善。僧祐的《出三藏记集》所辑佛经目录，条例清楚，由此可见此前中国佛教典籍的全貌，可以说是隋唐佛教经录大发展的先声。

以种种名义假造佛教经论，也是南北朝佛教的重要一面。晋道安记其所知之伪经 25 部，28 卷，可见造经之风很早即已流行。梁僧祐增至 45 部，257 卷；至隋初法经等统计，疑惑者 55 部，68 卷，伪妄者 141 部，314 卷，数目剧增。疑伪经论中的绝大多数，是出自中土人士的创造，尤能反映当时的思潮。西晋道士王浮造《老子化胡经》，称老子为教化胡人而为释教之祖，至南北朝流行《清净法行经》，则谓孔子、颜渊、老子系

佛为教化震旦而派遣的三弟子，这是释、道二教宗派斗争的产物。北魏孙敬德梦授《高王观世音经》，反映观世音崇拜在南北朝的普及化；昙靖造《提谓波利经》，以五行五方配五戒，另有所谓《首罗比丘见月光童子经》，记“甲申年洪水，月光童子出世事”，推算吉凶，妄言祸福，显然是受图讖方术的影响。此外，像《佛说决罪福经》、《像法决疑经》、《小法灭尽经》等，表达了自晋末世乱迄于北朝毁佛的末世思想。

此外，专记因果报应和菩萨灵验的著作，如《冥祥记》、《幽明录》等也有不少。它们对中国民间信仰和文学创作都有影响。