

佛教在中国的传播

佛教传入中国，原在汉代。学者多以永平十年，公元 67 年，汉明帝命人由西域迎沙门竺法兰和迦叶摩腾至洛阳，为佛教传入中国之始。此说颇有争议，然思想之流传本是一渐进过程，非突发之事，故不必勉强确定具体年份。大致而言，东汉初年，公元 1 世纪初，佛教已渐入中国。此时中国学者仅将佛教视为神仙方术之流，谓之浮屠。所传教义，零星浅薄。东汉末年，公元 2 世纪，西域安息国之安世高来华，译述小乘诸经，为翻译佛经之始。时值龙树立大乘中观之学（约 150 年），《般若经》诸部亦渐来中国。三国至西晋，皆有僧众译经，但鲜有涉及佛教理论者。衣冠南渡后，中国南北分裂。佛教在北中国和南中国分别流传，印度佛教理论渐为中国学者所知。隋唐之时，方有中国学者所立之佛教教义，即中国佛教。现论述自西晋灭亡（316）至隋朝建立（581）时，佛教在北中国和南中国的流传。

1 北中国的佛教

1.1 道安

佛教典籍之翻译，本多为西域僧众学习中文后所为，其措辞用语常有谬误及欠通之处；中国学者译经，又多依附道家思想，谓之“格义”，自不能得佛教本旨。这一状况自道安（312-385）整理典籍后，方渐为改善。此外，道安亦制定清规戒律，其后僧众多则而从之；又派遣门下弟子往各地传教。总之，道安为两晋佛教之中心人物，系佛教传播之先驱。

然而，道安本人的理论浅薄。道安及其同时代的僧众，多治中观之学，其说驳杂。虽有“六家七宗”之盛，而皆不得中观之旨。其主要问题在于受道家影响，以“道”释“空”。“道”原为形而上的存在，以此解释否定一切存在的“空”，自不能得其主旨。真正讲明中观之学，需待鸠摩罗什及其门下译传诸经之后。

1.2 鸠摩罗什

鸠摩罗什（343-413），龟兹人，原习小乘。曾游历西域，于沙勒受中观之学。385 年，鸠摩罗什至凉州，并于 401 年抵达长安。鸠摩罗什平生译经极多，又以阐明中观教义为核心，然其著作鲜有流传者。据今存残篇，鸠摩罗什基本承龙树诸论。其门下的僧肇可以说是中国学者中最能阐明中观之旨者。

1.3 僧肇

僧肇（384-414）为鸠摩罗什门下治中观之代表性人物。兹先观其《不真空论》。

24 “不真空”者，意指“空”即“不真”。“不真”者，判一切独立实有也。此说直承龙树“众因缘生法”之意。《不
25 真空论》云：

26 夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不自有，待
27 缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有，不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万
28 物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。

29 引文谓“有”“无”皆依“缘”起，故皆非真。非有非无，即龙树“中道”之意。故《不真空论》总结云：

30 说法不有亦不无，以因缘故诸法生。

31 一切法皆决定于“因缘”，即条件，故皆非独立，则不可谓之有，亦不可谓之无。此为中观之基本旨趣，
32 而僧肇得之。

33 独立实有既被否定，则不可言其有任何形式的变化，此即僧肇《物不迁论》之旨。所谓“物不迁”者，即
34 时空变化等观念，皆依认知活动而立，系主体活动之产物，故变化本身并无意义。《物不迁论》云：

35 求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知
36 物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。

37 “向物”仅见诸“向”，故曰“不去”；又不曾至“今”，故曰“不来”。不去不来，则证其非动非静。《物不迁论》
38 云：

39 夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。
40 动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。

41 “昔物不至今”，故判其为“动”，或者“不来”，否则其可至今矣。然而，“昔物不至今”意味着“昔物仅见诸
42 昔”，故可判其为“静”，或者“不去”。如此事物既静又动，则动静皆非实有。如此则变化观念破矣。此说就
43 理论脉络而言，可谓龙树“八不中道”之推论。盖一切独立实有皆不成立，则一切形容独立实有的谓词亦不
44 成立，故言实有之变化并无意义。

45 此外，僧肇又有《般若无知论》，论主体境界，即论中所谓之“圣智”。其大要谓，“圣智”为超越言论思
46 考者，故不可以“虚实”“有无”等词汇描述。“圣智”代表主体自由，故不受任何事象及规律之限制。更进一步，
47 此种自由非认知主体所具有。盖认知活动基于主体和客体的二元对立，而二者互为限制，故认知主体不自
48 由。僧肇论中特标“无知”一词，否定认知主体之自由也。

49 总之，僧肇为魏晋南北朝时期最能解中观之学者。其后，中观之学虽流传甚广，其理论成就未有超过
50 僧肇者。

51 1.4 北方四宗

52 414 年，僧肇卒；439 年，北魏统一北中国，与南中国刘宋对立；446 年，北魏太武帝灭佛。灭佛运
53 动有其政治、经济等方面的原因，非理论之争。但北魏以下，北中国僧人治学驳杂，常有论阴阳方术之流，
54 更兼其生活作风每每可议。总之，僧肇之后，北中国的佛教已日渐没落。

55 但此时期，北方仍有许多佛教宗派。北齐僧人慧远（523-592）记载各家学说，其中有立性、破性、破

56 相、显实四宗。一言以蔽之：立性宗近唯识教义；破性宗系小乘佛教；破相宗承中观教义；涅槃宗近真常
57 教义。

58 2 南中国的佛教

59 2.1 慧远

60 南中国的佛教运动，首推慧远（334-416）。此系道安门下弟子于南中国传教者，非前述北齐僧人慧远。
61 此人承道安之学，以中观教义为本。但慧远本人并不固守门派，对佛教各宗之活动均加以支持鼓励，为佛
62 教运动之领袖。就理论而言，慧远之学杂取中观、小乘教义以及儒道之说，其学驳杂，无甚成就。

63 2.2 竺道生

64 竺道生（355-434）为南方佛教另一重要人物，初习小乘，后从鸠摩罗什习中观。南归后，竺道生思想
65 另有发展，结合 417 年译出的《六卷泥洹》（为《大涅槃经》的一部分），立佛性之说，谓众生皆可成佛，
66 遭僧众抨击，大抵在 428 或 429 年。421 年，北凉昙无讫译出全部《大涅槃经》，其译文于 430 年传入南
67 方，与竺道生相合，其学遂盛。

68 就理论而言，竺道生为中国最早治真常教义的学者，于主体自由问题有所得悟。然其著作失传者多。
69 兹就现有资料，论竺道生之学。

70 先论竺道生之“佛性我”论点。佛教一切理论最终归于对最高主体的肯定，即对真我之肯定。然诸宗中，
71 小乘无真我；中观重在破独立实有，仅预设主体性；唯识重在解释对象界之虚妄，亦不直面主体。竺道生
72 则直接肯定真我。《维摩经注》云：

73 无我本无死生中我，非不有佛性我也。

74 此以佛性代表主体性，亦即真我，故谓“佛性我”。

75 以佛性代指真我，乃就“觉”而言，但严格而论，“觉”“迷”皆依真我而立。换言之，真我之自觉活动，可
76 “觉”可“迷”。更进一步，此主体超越对象界，遂不受一切外在决定，故“佛性”为“本有”。《法华经注》云：

77 良由众生本有佛知见分，但为垢障不现耳。佛为开除，则得成之。

78 “佛”作为最高主体，超越一切对象，故不可以任何言及对象界的词汇加以描述，由此引出“佛无净土”
79 之论点。《维摩经注》云：

80 夫国土者，是众生封疆之域；其中无秽，谓之为净；无秽为无，封疆为有。有生于惑，无生于解。其
81 解若成，其惑方尽。

82 盖“净土”之类的词汇系对对象界的描述，断不能用于具有超越性的主体。更进一步，因果报应亦是经
83 验界的现象，故不能与主体相关。此外，“佛”作为最高主体，亦不能与释迦牟尼其人等同。此等论点，作
84 为超越性主体之推论，于理论上全无困难。然而，佛教本是哲学和宗教的混合。竺道生之论，实是将佛教
85 中的哲学成分剥离出来，并以此否定佛教中的宗教成分，自不能见容于教徒信众。

86 最高主体自由既立，则“一阐提皆得成佛”无难矣，否则主体自由安在？然竺道生之作失传，仅存征引
87 之语。日本沙门宗和尚《一乘佛性慧日抄》引《名僧传》云：

88 阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳。

89 此就《六卷泥洹》而言，其言佛性，而无一阐提成佛之论。竺道生则由此判定经文不全。据今传传文，
90 竺道生遭僧众抨击，似以此论调为主因。

91 由最高主体自由亦引申出“顿悟”。盖“迷”与“悟”皆为主体之状态。主体既不受外物决定，则处于何种
92 状态完全由主体决定，一切程序或外在条件均不能产生影响。僧众之修持及其它为得悟所做之努力，皆为
93 未悟之事，系悟之不必要不充分条件。如此，一切程序均不能对悟产生影响，则迷和悟之间无中间状态。
94 换言之，一悟便全悟，非先悟一部分，而后再悟另一部分，故名之曰“顿”。

95 总之，竺道生之学基本为真常一脉，为隋唐时期中国佛教之先声。

96 2.3 真谛

97 竺道生之后，南中国的佛教以真谛（499-569）为代表。真谛系印度僧人，于 548 年，携梵文经卷，由
98 南海抵达建业。其理论承唯识教义，是南北朝时期，南方佛教最后一阶段之代表。

99 唯识教义，侧重于解释对象界为何为虚妄。然对破除虚妄之动力问题，其解释庞杂不明，主要纠结于
100 阿赖耶识之染净。真谛依《决定藏论》和《摄大乘论》，以阿赖耶识为对象界之根源，需加以破除；而另
101 立阿摩罗识，以为解脱之动力。此为真谛之理论立场，然其著作不传，其中细节，殊难考证。

102 2.4 《大乘起信论》

103 最后，撮《大乘起信论》之要旨，结束本篇。

104 《大乘起信论》旧传为古印度僧人马鸣所作，其时代约为 1 至 2 世纪；其译本有真谛所作之梁译和实
105 叉难陀（652-710）所作之唐译。经考，此论非马鸣所作，其译者亦成问题。且玄奘西行时，印度已不传此
106 论。故《大乘起信论》是由梵文翻译而来，还是中国学者所作，亦成问题。无论如何，此论确于南朝末年
107 见诸中国，其理论系真常一脉，与隋唐时中国佛教之三宗相近。

108 《大乘起信论》先立主体性，云：

109 所言法者，谓众生心，是心则摄一切世间法、出世法。

110 引文以“心”摄一切法，则此“心”即为主体，能观一切法，亦是一切法之起源。如此则“心”必不能受外
111 物制约，遂为众生皆有，故云“众生心”。换言之，每一个体之自觉，皆通最高主体，故每一个体皆能成佛。

112 “心”既是主体，则一切染净迷觉，皆完全决定于心。换言之，迷与觉为“心”之活动的两个方面，即“一
113 心二门”。论云：

114 显示正义者，依一心法有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切
115 法。此义云何？以是二门不相离故。

116 “显示正义”，即《大乘起信论》所肯定之理论。“心”之活动的两种方向，即“二门”，分别为“真如”和“生

117 灭”。此二门乃相依而立之概念，“真如”即主体超越“生灭”，“生灭”即主体违背“真如”，故云“二门不相离”。“二
118 门”皆为主体之活动方向，而主体为一切法之本，故谓“是二种门皆各总摄一切法”。此为佛教之惯用表述，
119 于今观之，实欠严格。

120 “心真如”，即“真如”之“心”，指超越生灭、得觉与净的最高主体，为一切法之根源。故云：

121 心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓心性，不生不灭。

122 “心真如”之语实欠通顺。大抵此论作者不精中文。

123 “真如”本身亦可标出两种意义。《大乘起信论》云：

124 此真如者，依言说分别，有二种义。云何为二？一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有
125 自体具足无漏性功德故。

126 所谓“如实空”，即通过点明对象之虚妄，破除独立实有，以明主体性。故云“如实空”“能究竟显实”，即
127 通过破除对象性以“显”主体性之“实”。所谓“如实不空”，即点明主体为一切法之起源。一切法皆为主体活动
128 之产物，非独立实有，故皆为虚妄。倘主体停止此种之活动，则一切法皆不存在，主体性得显现矣，遂有
129 “无漏性功德”。“无漏性”一词强调主体之超越性。盖主体停止产生虚妄之活动，系超经验意义，非在对象界
130 之事象。此为唯识一系之用语。

131 再观“心生灭”。论云：

132 心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。

133 “心真如”表最高主体自由，“心生灭”为其反方向。但“生灭”亦是由主体活动呈现，与外在不相干，故云
134 “依如来藏故”，即依主体而立。“不生不灭”表主体自由显现，即“心真如”；“生灭”指主体自由不显现。二者为
135 同一主体之不同状态，故曰“和合”。主体处于“生灭”之状态时，生出种种迷障，主体自由不显现，故云“非
136 一”；但此种迷障乃主体所生，作迷障活动者仍是此主体，故云“非异”。“生灭”之状态，称为“阿黎耶识”，即
137 阿赖耶识。此系唯识一系之用语。

138 阿赖耶识有“觉”和“不觉”两种含义。论云：

139 此识有二种义，能摄一切法，生一切法。云何为二？一者觉义，二者不觉义。

140 “心真如”和“心生灭”皆就同一主体而言。主体处于“生灭”状态，主体自由不显现，为迷障所蔽，故曰
141 “不觉”。然受蔽之主体仍有破除迷障之能力，主体自由仍在，故曰“觉”。换言之，主体自由之显现和主体自
142 由之存在互不干扰。主体无论是处于“真如”还是处于“生灭”，其自由皆存在；只是于“真如”状态下，主体自
143 由显现，而于“生灭”状态下不显。

144 主体自由不显现，“心”为迷障所蔽，遂有主客之分裂，而生出一切幻妄对象。故云：

145 是故三界虚伪，唯心所作。离心则无六尘境界。此义云何？以一切法皆从心起妄念能生，一切分别即
146 分别自心。

147 此种迷障源自主体活动，其消除亦依赖主体。论云：

148 若能观察，知心无念，即得随顺入真如门故。

149 “心”之“无念”，即主体停止产生迷障之活动，则一切法皆不成立，主体性显现，遂“顺入真如门故”。

150 总之，《大乘起信论》肯定一真常主体，并以此解释对象界。是论若出印度，则必为晚出之书，在中
151 观唯识兴起之后，不可托于马鸣；若为中国学者所作，则此论可称中国佛教之先声。