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。

**北中国的佛教**

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。

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。

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《不真空论》。

“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。《不真空论》云：

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。万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。

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：

说法不有亦不无，以因缘故诸法生。

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，而僧肇得之。

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：

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。

“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》云：

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。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。

“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成立，故言实有之变化并无意义。

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，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，故认知主体不自由。僧肇论中特标“无知”一词，否定认知主体之自由也。

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僧肇者。

北方四宗

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，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。

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；涅槃宗近真常教义。

**南中国的佛教**

慧远

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。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。

竺道生

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，遭僧众抨击，大抵在428或429年。421年，北凉昙无谶译出全部《大涅槃经》，其译文于430年传入南方，与竺道生相合，其学遂盛。

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。兹就现有资料，论竺道生之学。

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，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。竺道生则直接肯定真我。《维摩经注》云：

无我本无死生中我，非不有佛性我也。

此以佛性代表主体性，亦即真我，故谓“佛性我”。

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“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：

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。

“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”之论点。《维摩经注》云：

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。其解若成，其惑方尽。

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。此等高士之论，不足与俗众语。

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，仅存征引之语。日本沙门宗和尚《一乘佛性慧日抄》引《名僧传》云：

阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳。

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，竺道生遭僧众抨击，似以此论调为主因。

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。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”。

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。

真谛

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。

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。

**《大乘起信论》**

最后，撮《大乘起信论》之要旨，结束本篇。

《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。

《大乘起信论》先立主体性，云：

所言法者，谓众生心，是心则摄一切世间法、出世法。

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。

“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“一心二门”。论云：

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法。此义云何？以是二门不相离故。

“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，于今观之，实欠严格。

“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：

心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓心性，不生不灭。

“心真如”之语实欠通顺。大抵此论作者不精中文。

“真如”本身亦可标出两种意义。《大乘起信论》云：

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，以有自体具足无漏性功德故。

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“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，非在对象界之事象。此为唯识一系之用语。

再观“心生灭”。论云：

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。

“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“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”，即阿赖耶识。此系唯识一系之用语。

阿赖耶识有“觉”和“不觉”两种含义。论云：

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。

“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“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，主体自由显现，而于“生灭”状态下不显。

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：

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，一切分别即分别自心。

此种迷障源自主体活动，其消除亦依赖主体。论云：

若能观察，知心无念，即得随顺入真如门故。

“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”。

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。