

對中國佛教研究的幾點思考

方廣錫*

摘要

本文就「關於中國佛教的生存環境及其生存策略」、「中國佛教的學派與宗派」、「關於中國文化的不同層面及其互動問題」等三點談了筆者對中國佛教史研究的若干思考，對傳統觀點提出若干質疑。

關鍵詞：佛教中國化、學派與宗派、文化互動

*上海師範大學哲學與法政學院教授。

Some Thoughts on the Study of Chinese Buddhism

FANG Guangchang^{*}

Abstract

This paper discusses the author's thoughts on the study of the history of Chinese Buddhism from the following three aspects: the living environment and survival strategy of Chinese Buddhism, the schools and sects of Chinese Buddhism and the different aspects of Chinese culture and their interactions.

Keywords: Chinization of Buddhism, Schools and sects, Cultural interaction

^{*} Professor of School of Philosophy, Law and Political Science at Shanghai Normal University.

大家知道，1964 年，任繼愈先生銜命組建世界宗教研究所。當時他制訂了一個八字辦所方針，即「積累資料、培養人才」。80 年代以後，特別是 90 年代以後，我感覺任先生的思想有點變化。他更加注重整理資料、積累資料。當然不是說不培養人才了，起碼整理資料也要靠人來做。但相對而言，他對整理資料更加關注。他晚年組織的幾個大工程——《中華大藏經》、《中華大典》、重新標點二十四史等等，都屬於資料整理。對這幾個工程的評價，那是另外一個問題。但從任先生直至耄耋之年，一直堅持組織並親自帶隊實施這些浩大的文化工程，可以看出他對資料整理的重視。90 年代以來，特別進入 21 世紀以後，由於整個社會的浮躁，「大師」的頭銜滿天飛。但任先生認為當今不是出大師的時代。在他看來，中華民族有著深厚的文化底蘊，在與世界各種文化的競爭中，中華文化有著自己的優勢。雖然近代我們落後了，但中華文化復興的高潮遲早會興起。我們這一代學人的任務是為中華民族文化的振興奠定資料基礎。他曾經形象地說，我們的任務就是鋪路。我們把高速公路鋪好了，後人就能在上面跑車。也就是說，他給自己的定位，給我們這些學生的定位是打實振興中華文化的資料基礎，讓後來的研究者出大師。

任先生對中國佛教的研究，大家熟知的是五、六十年代他運用馬克思主義方法論研究佛教所得到的成果。現在思想多元化，社會上對馬克思主義有不同的評價，這很正常。不管怎樣，任繼愈先生用馬克思主義方法論研究佛教，無論經驗，還是教訓，都是中國佛教研究中不可抹殺、不可忽視的一段歷史，一筆財富，值得我們去總結。

我認為，任先生晚年對中國佛教史研究有自己獨特的想法，這裡講三件往事。

第一件，任先生主編的《中國佛教史》，原計劃出版九卷，但僅出版到第三卷就停頓了。其實，早在 1992 年左右，參與第四、第五兩卷（即隋唐卷）諸位的初稿已經完成，交給任先生。我參加撰寫其中的一章。任先生當主編，從不掛虛名。從開始討論篇章佈局，提煉觀點，到最後全卷修改統稿，都是親力而為。有些章節，他自己動手寫。《中國佛教史》第一、第二、第三卷，《中國哲學發展史》八卷，都是這樣編出來的。但《中國佛教史》第四、第五兩卷的初稿到了任先生手裡以後，如石沉大海，長期交不了稿。出版社方面很著急，僅通過我就催促過好幾次。任先生總回答沒有修改完，還要再修改。總之，他對這兩卷不滿意。

一直到 2009 年先生逝世，這兩卷依然沒有交稿。

我後來想，先生不滿意在哪裡？這兩卷實際上集中了當時中國佛教研究界能夠集中的最好人才，體現了這一批人的最高水準，——當然，是當時大家能夠達到的最高水準，但任先生就是不滿意。可惜我那時沒有詳細詢問先生，他也沒有給我講過哪裡不滿意。但可以想見，大家送去的稿件與他對隋唐中國佛教的認識差距較大，他對這兩卷稿子總體上不滿意，要大改。但因為工作量太大，以致最終也沒有完成修改工作。

第二，《中國佛教史》的編纂一直依託世界宗教所佛教研究室。2000 年，我擔任佛教研究室主任，就問任先生：隋唐部份已經有了初稿，宋元部份是否可以開始著手準備？如果可以開始，我就組織全室同仁協同攻關。先生回答：「以後再說吧。」跟隨先生多年，我熟悉先生的表達方式。這裡的「以後再說」，或者是認為目前條件不成熟，或者是乾脆打算放棄。先生為什麼會這樣回答，如果聯繫 1984 年他給我出的博士生入學試題，就好理解了。那個題目大意为：「一般認為，宋以下中國佛教衰落了，試述你的觀點。」顯然，1984 年前後，任先生已經在考慮宋以下中國佛教的問題，並對傳統觀點有所反思。當然，非常遺憾的是，我們現在不知道任先生當年的思索是什麼？

第三，先生晚年，有一次我到他辦公室談敦煌遺書的事情，其後談起中國佛教史的編纂。我說：希望先生把手頭的雜事盡量推掉，集中精力把《中國佛教史》寫完，留給我們。先生說：他也在考慮這個問題。他說：打算先寫一本 30 萬字的通史，不求其詳，就求其「通」。把中國佛教的「古今之變」通下來。我當時非常興奮，後來給好幾個人說過這件事。因為我們的確缺乏這樣一本「通史」。遺憾的是，先生的這一計劃最終未能實現。

本文的開頭談談任先生的一些往事，想表達的是：學術研究是接力賽，需要一代又一代的努力。任先生那一代沒有解決的問題、我們這一代依然沒有解決的問題，希望能夠在下一代得到解決。我們積累資料，創造條件，希望未來有人能夠成大師。

這些年，我按照任先生的安排，做原始資料的整理，接觸了大量的新資料。這些資料迫使我去思考一些問題。什麼問題呢？簡單來說是兩條：

第一，這些資料中顯示的佛教形態與佛教研究界通行的觀點有很大的差距。

如何解釋這個現象？

第二，如果說這些資料揭示的形態才是中國佛教的真實面貌，那我們怎麼評價過去的佛教研究？

討論之前，先做兩點說明：

第一，由於整理原始資料的工作量很大，很繁重，我這輩子恐怕都做不完。所以，雖然我發現一些問題，但實際上並沒有時間去認真、細緻地研究這些問題。但問題本身客觀存在著，經常會冒出來。所謂冒出來，往往是兩種方式：一種是這些問題通過另一些新資料再次冒出來，一種是這些問題在我自己的腦子中頑強地冒出來。這就是事物發展本身的邏輯吧，問題產生以後，這個問題本身就有了生命力，變成一個生命體，不停地在我腦子裡頑強地表現它自己，要求我去解決它。也就是我們常說的研究中的「問題意識」。我當然希望有生之年能夠有這個時間來從事這些問題的研究，爭取解決這些問題。但現在看來，這很可能是奢望。由於我自己對這些問題還在探討中，所以有些問題的思路可能清楚一些，有些問題的思路還比較含混，只是一些方向性的思考，且未必能夠有效地表述，所以僅供參考。

第二，我認為社會是一個大系統，宗教文化，包括佛教是其中的一個子系統。從這個角度講，宗教文化是社會這個大系統在千百年來的自我運動中產生出來的合理衍生物。什麼叫合理衍生物？就是社會需要它，所以產生它。所以，只要有人類，有社會，就會有宗教。

文化是特定人群在特定時間、空間中創造的一切物質文明與精神文明的總和。文化既然是「特定人群在特定時間、空間中」創造的，則不同人群在不同時空中創造的文化，乃至同一人群在不同時空中創造的文化必然不同。印度佛教傳入中國，從印度文化圈進入中國文化圈，進入一個全新的生存環境。印度佛教逐漸適應這一全新的環境，生存並發展，最終演變為中國佛教。

由此，研究中國佛教，可以有兩個視角：一是印度佛教的傳播史，一是中國佛教的成長史。兩個視角密不可分，把兩者結合起來，才是一部完整的中國佛教史。

一、關於中國佛教的生存環境及其生存策略

我認為考察兩漢到南北朝的佛教，特別需要關注佛教的生存環境及其生存策略這一問題。

這裡首先涉及到儒教算不算宗教、道教當時是否已經形成，其具體情況如何等等。這些問題，異說紛紜，暫不討論，否則很難有一個共同的討論平臺。我想，有一點大家應該能夠達成共識：就是中國並非一個沒有宗教的國家，印度佛教傳入之前，中國並非宗教的真空。這些年出版了好幾本著作，研究探討中國早期的宗教形態，值得參考。

印度佛教到了中國這樣一個環境中，採取一些什麼樣的生存策略呢？道安的「不依國主則法事難立」¹，提出了解決政教關係的原則。慧遠的一系列著作提供了把佛教思想與中國傳統倫理道德相協調的典範。這些都是大家很熟悉的。這裡想討論的是另一個大家也很熟悉的佛教的「因果報應」說。

因果報應，亦即善有善報，惡有惡報，這種思想大概任何民族都會有。但文化不同，報應的理論不同，表現的形態不同。以宗法制為主導的中國人的家族觀念很強，所以善惡的報應落實到家族。所謂：「積善之家必有余慶，積惡之家必有余殃。」（《周易·坤·文言》卷1）但印度佛教卻說善惡帶來的是六道輪迴，報應落實到行為主體本身。這是中國人從來沒有想到過的。所以袁宏說：「故王公大人觀死生報應之際，莫不矍然自失。」（《後漢紀·明帝紀》卷10）

因果報應就有地獄，就有死後世界。印度佛教典籍中的地獄，所謂八寒、八熱、無間地獄，以及閻王在地獄也要定期受罪等等，以及中國傳統的黃泉、泰山蒿里，大家都很熟悉。但是，現在中國佛教最流行的死後世界，既不是八寒、八熱、無間地獄，也不是什麼泰山蒿里，而是八面威風的十殿閻王，再加上一個地藏王菩薩。我們要問：十殿閻王與地藏王菩薩是從哪裡來的？

印度初期佛教、部派佛教都主張，所作不失，未作不得。善惡業作為無表色雖然看不見、摸不著，但必然會引起三世果報。大乘佛教雖然主張罪性為空，這是從「真諦」來講的，從「俗諦」講，因果依然不空。在印度佛教的體系中，三

¹ (CBETA, T50, no. 2059, p. 352, a12)

世界報由每個人自己的善惡業造成，躲不掉、逃不掉。但是從《四天王經》、《地藏菩薩十齋日》來看，講的是天神伺察，有善惡童子記錄你的一言一行，然後彙總報告，增壽奪算。唐太宗入冥，崔判官還可以營私舞弊。這些東西在印度佛教典籍中都找不到依據，都是中國道教、中國民間信仰的東西。那麼，他們怎麼會變成中國佛教的組成部分呢？

敦煌遺書中有這樣兩條題記：

辛未年（911）二月四日，弟子皇太子暉，為男弘忽染痢疾，非常困重，遂發願寫此《金光明最勝王經》，上告一切諸佛、諸大菩薩摩訶薩及太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府，司命司錄、土府水官、行病鬼王、疫使、知文籍官院長、押門官、專使可嚙官並一切幽冥官典等，伏願慈悲救護。願弘疾苦早得痊平，增益壽命。所造前件功德，唯願過去、未來、見在、數生已來所有冤家債主、負財負命者，各願領受功德，速得生天。（斯 00980 號）

敬寫《金光明最勝王經》一部十卷。右，已上寫經功德，並用莊嚴太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺命伺錄、土府水官、行病鬼王、並役使、府君諸郎君及善知識，胡使錄公、使者、檢部曆官、舅母、關官、保人可韓、及新二使、風伯、雨師等，伏願哀垂，納受功德，乞延年益壽。（BD14501 號）

這裡一大堆民間的神祇是怎麼跑到佛教裡來的？擁有這麼一大堆民間神祇的佛教是一種什麼佛教？與印度佛教的區別在哪裡？印度佛教在中國這一環境中，是怎樣逐漸演變成上述形態的？

坦率說，要回答十殿閻王怎樣形成的，上面這些神祇怎麼來的之類的問題。傳統的大藏經基本上無能為力。靠什麼？要靠被傳統大藏經排除在外的佛教資料，亦即所謂疑偽經等等。比如說，《淨度三昧經》之類的經典，大概可以提供一點解決的線索。

所以，這裡要提出另外一個問題，就是大藏經作為佛教研究資料的侷限性。我開始研究佛教的時候，《大正藏》還是非常奢侈的東西。那時的感觉，有一部《大正藏》，一部《卍字續藏》，研究佛教的資料就足夠了。現在明白，實際上，大藏經是被歷代編藏僧人過濾過的資料。一大批他們不想讓你看的資料已經被排

除了。我們如果完全依靠被過濾過的資料來做學問，這個學問一定會出問題。

舉一個小例子。釋道安是中國佛教史上劃時代的人物。他的貢獻是多方面的。貢獻之一，據說由於他的倡導，天下的僧人從此都姓「釋」。歷史真是如此嗎？我們看敦煌遺書，晚唐五代宋初，敦煌寺院各種文書中的僧人，要麼僅用法名。如果稱呼中帶有姓氏，幾乎很難見到姓「釋」的，大抵都用俗家姓氏，什麼「吳和尚」、「索和尚」、「宋教授」、「大馬僧正」、「小馬僧正」等等。有不少稱為「僧某某」的，比如「僧伯明」，但這是表明伯明的僧人身份，不是說他姓「僧」。

爲什麼兩者有這麼大的差異？我的理解是：古代現實生活中，僧人根本沒有按照道安所定的規矩去做。但撰寫高僧傳的僧人，在撰寫各種各類高僧的傳記時，把道安的規矩奉為圭臬，給每個傳主安上一個「釋」姓。後代的研究者便以為古代僧人真的都改姓「釋」了。所以，所謂僧人都姓「釋」，實際並非歷史真實，而是詮釋學的產物。是研究者迷信大藏經那些被過濾過的資料，受到誤導的結果。我的這個解釋對不對，當然還要接受檢驗。

我曾經寫過一篇文章，名叫〈再論佛教發展中的文化匯流〉²，探討了中國文化改造印度佛教的幾種方式，分別為：佛典翻譯中的文化反浸、佛典編譯中的文化加工、佛教發展中的文化匯流，也涉及相關的討論。

總之，佛教作為原產於印度的一種文化形態，不可能原樣移植到中國。一定會根據中國文化的要求進行改造。這一改造，從佛教初傳，大體到南北朝末期基本完成。因此，我認為要把握這一階段的佛教，必須關注佛教的生存環境及其生存策略。

二、中國佛教的學派與宗派

近現代以來，自從佛教成為學術研究的對象之後，學派與宗派問題逐漸成為中國佛教研究中的大問題。現在凡是談到南北朝佛教，都會提到南北朝的佛教學派；而講到隋唐佛教，則少不了講八宗；到了宋以下，主題詞改為「禪淨合流」。當然，不同的研究者各有不同的側重，比如探討三教合一、政教關係、寺院制度、佛典傳譯等課題時，對學派、宗派的關注程度會有不同。即使研究佛教本身，對

² 收入《疑偽經研究與文化匯流》（桂林：廣西師範大學出版社，2018年），頁248-279。

學派與宗派的關注度也有不同，有的把它們當做佛教的表現形態之一；但更多的研究者用學派與宗教作為觀察、研究佛教的立足點，比如把佛教宗派理解為隋唐以下中國佛教的基本態勢，甚至以八宗為綱，一講隋唐佛教就是八宗。一講宋以下佛教就是禪宗，乃至禪淨合流。

我不反對以學派或宗派作為出發點來考察中國佛教，這畢竟也是考察的方法之一，無可厚非。但我認為不能僅從學派與宗教的角度來考察中國佛教。對南北朝佛教學派的實際地位恐怕應該做更加仔細的分析及實事求是的評價。而用八宗來替代中國隋唐佛教是不正確的。把宋以下佛教僅僅看做「禪淨合流」更屬於以偏概全。

（一）定義

這裡首先要探討「學派」與「宗派」這兩個詞的定義，以及中國佛教研究界對這兩個名詞的定義史。

定義很重要，所謂「名不正則言不順」。但定義應該是事物本身內涵、外延的的精準概括。如果定義出了偏差，按照這一定義去認識與論述事物，一定會有偏差。這是此處討論定義的原因。

「學派」這個詞，是近代學術研究興起以後引入佛教研究的，佛教本身並沒有這一名稱。按照《辭海》的解釋，「學派」是指「一門學問中由於學說師承不同而形成的派別。」這個定義比較簡單，實際上應該考慮的不僅有學術師承，還有地域性、問題意識等等。這裡不談。我的問題是：在中國佛教中，學說師承的不同是有的，但這些不同是否都形成了派別？也就是說，雖然有「學」，但是否都有「派」？如果有「學」有「派」，自然可以稱為「學派」。如果有「學」而無「派」，是否還能稱為「學派」？

「宗派」這個詞，就漢譯佛典而言，最早出現在清代工布查布翻譯的兩部經典中，意義與我們現在所用的「宗派」相同，但這屬於我所謂的「翻譯中的文化反浸」，故在此不予討論。就中華佛教撰著而言，最早見於唐·道宣的《四分律含注戒本疏行宗記》卷 1³，其次見於宗密的《金剛經疏記科會》卷 1⁴。一共出

³ (CBETA, X39, no. 714, p. 710, c19 // Z 1:62, p. 162, b7 // R62, p. 323, b7)

⁴ (CBETA, X25, no. 491, p. 374, c21 // Z 1:39, p. 364, c18 // R39, p. 728, a18)

現兩次。此外在署名「秦三藏法師鳩摩羅什譯經、唐圭山大師宗密述疏、宋長水沙門子璿錄記、清荊谿後學沙門行策會編」的《金剛般若經疏論纂要刊定記會編》卷1前，有一篇《金剛般若經疏記會編科文》，附了一個《十八住階位圖說》，提到「宗派」。⁵但《十八住階位圖說》這篇東西是不是宗密寫的，還要考定。由於時間關係，這裡不做仔細辨析。所以連同前兩次，「宗派」一詞在大藏經中的宋以前文獻中最多出現過三次。考察這三處「宗派」的用法，那麼直到宗密為止，所謂「宗派」，是指某一批人宗奉的學說、理論或「宗旨」，與我們現在所謂的「派別」定義不同。

宋以下，「宗派」這個詞使用頻率增加，開始加入「派別」的含義。但可以看到這樣一種情況，起先主要是禪宗使用，指禪宗南宗所分流的五派。後來天臺、淨土也開始使用。雖然已經在「派別」這個意義上使用這個名詞。但對什麼叫「宗派」，仍缺乏明確的定義。詳細辨析此處從略。

上面講的佛教界內部的情況。

在中國佛教研究史上，最早提出「宗派」問題的不是中國學者，而是日本學者。日本學者在研究中國佛教的時候，提出中國佛教有十宗，或有十三宗。日本學者為什麼會提出這樣的觀點，坦率地說，這不是考察中國佛教的結果，而是站在日本佛教史的背景上講的。佛教雖然在飛鳥時期已經傳入日本，但真正站穩腳跟則是飛鳥後期到奈良時期。由於聖德太子以後的日本皇室大力支持佛教，後來逐漸形成這樣一種狀態：入華僧人從中國帶回去一種理論，日本天皇就給他建寺院，給編制，於是可以與其他派別分庭抗禮。由此形成三論、法相、華嚴、俱舍、成實、律宗等所謂「南都六宗」。到了平安時期，又建立天臺、真言兩宗。再後來加上中國傳過去的禪宗、淨土。這就有了十宗。近代日本佛教學術研究興起，就說中國佛教有十宗。也有人提出不同意見，主張中國佛教史上還有涅槃宗、攝論宗、地論宗等等，於是又出現中國佛教十三宗的說法。當然，我這裡只是粗線條敘述，實際上13世紀已經有日本僧人撰寫著作，說中國佛教十三宗了。總之，如前所述，日本學者講中國佛教十宗、十三宗，是從佛教在日本的傳播史角度，追根溯源追到中國，這樣一種背景下提出的，並不是對中國佛教史的如實敘述。

⁵ (CBETA, J31, no. B269, p. 673, a24-25)

而且什麼叫「宗」，日本學者當時也沒有做出明確的定義。

湯用彤先生對日本學者的問題作出回應。他在 30 年代撰寫的名著《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，明確指出：南北朝佛教「各立門戶，與唐宋各宗之爭，性質幾全相同。惟唐代之爭，已立宗派。而六朝之世，佛學只有師法，尚未成立教派。日本僧人所傳，謂南北朝有成實宗、三論宗等等，實則不合史實。」⁶60 年代他在〈論中國佛教無十宗〉、〈中國佛教宗派問題補論〉兩篇文章中說中國佛教沒有十個宗派，並對什麼叫「宗」，進行說明。

湯用彤先生主張⁷：

「宗」的第一個意義謂宗旨、宗義。一個人所主張的學說，一部經論的理論系統，都可以稱為「宗」。

「宗」的第二個意義是教派。它是有創始、有傳授、有信徒、有教義、有教規的一個宗教集團。

按照上述定義，湯先生主張俱舍、成實、涅槃、攝論、地論等不能算宗派，只能算學派。可以算作宗派只有八個：天臺、三論、法相、華嚴、律宗、禪宗、淨土、密宗。後來日本學者也贊同這一觀點，於是中國佛教中的學派、宗派這些派別由此確立起來。

上面湯先生的定義講到宗是「有創始、有傳授、有信徒、有教義、有教規的一個宗教集團」。後來他也注意到寺院財產，但他說：「隋唐以後，宗派勢力既盛，僧人繫屬各宗，有時壁壘森嚴。……寺院財產亦有所屬。……但古代佛教宗派組織，寺廟經濟情形還不明瞭，需要詳細研究也。」對寺院財產問題留了一個尾巴，沒有做出結論。

湯先生的觀點影響比較大，以後的研究者大體走的都是這一條路子。比如呂澂在《中國佛教》中說：

唐代佛教在發展中更成立了好些宗派。這是一方面因為佛教的傳播日廣，要適應各階層信徒的要求，就不能不有各種教理的修持體系。一方面也因

⁶ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983 年），頁 515。

⁷ 下文湯用彤先生諸引文參見：

湯用彤〈論中國佛教無十宗〉，<https://www.douban.com/group/topic/16671334/>（2020 年 6 月 30 日），

湯用彤〈中國佛教宗派問題補論〉，https://xueshu.baidu.com/usercenter/paper/show?paperid=b34c5345b6069e96bc94e039bab3e567&site=xueshu_seh（2020 年 6 月 30 日）。

為寺院的經濟基礎，日益龐大，佛教徒採用了宗派形式加強組織，以維持其既得的利益。⁸

任繼愈先生在〈漢唐時期佛教哲學思想在中國的傳播和發展〉說：

在隋唐時期，寺院有了自己的產業，必需保持它，於是發生了廟產繼承權的問題。佛教徒也發生了像世俗地主封建宗法制度的傳法關係。這樣一個廟的師父傳授的佛教學術觀點，只能連同廟產一併傳給他的嫡系的弟子們，而不能傳給另外學派的弟子們。南北朝時，還不是一個寺院祇講一派的理論，一個寺的主要主持者死了，可以請另外一個學派的僧人來主持。這個寺院就屬於另一個學派。由於寺院主持人的變更，該寺院所屬的學派並不是固定的。所以說，南北朝時中國的佛教只有學派，還沒有宗派。到了南朝末期，陳隋之際，才出現了佛教的宗派。⁹

如果說湯先生的說法大體符合定義的規範，則呂澂、任先生都是敘述，沒有作出明確的定義。

杜繼文主編《佛教史》在「佛教宗派的形成」一節的開頭，對佛教「宗派」做了一段 800 餘字的敘述，內容沒有超出湯先生、任先生的論述，文長不載，可參見原書。¹⁰我曾經企圖給佛教宗派做一個定義。在我 90 年代初寫的《佛教志》，是這樣定義的：

所謂中國式佛教宗派，大致有這麼一些特點：以一定的佛教學說為傳承，以一定的寺院經濟為依託，仿照中國封建宗法制父子相承的形式，將學說的傳承與寺院財產、教團領導權的繼承結合起來，團體成員雖然不像世俗社會那樣存在血緣關係，但一般均像世俗社會一樣講究祖孫昭穆等輩分，由此形成相對穩定的佛教團體。¹¹

我這個定義沒有新的創意，不過是把從湯先生到任先生的觀點歸納了一下。但現在的問題是，如果拿上述定義去看中國佛教史，在所謂八宗存續期間，這八宗都符合上述定義嗎？特別是，隋唐時期，中國佛教真的就是八宗的一統天下嗎？

⁸ 中國佛教協會編《中國佛教》（第一輯）（北京：知識出版社，1980 年），頁 65。

⁹ 任繼愈〈漢唐時期佛教哲學思想在中國的傳播和發展〉，原載《光明日報》1963 年 2 月 15 日哲學版，後收入《漢唐佛教思想論集》（北京：人民出版社，1973 年）。

¹⁰ 杜繼文主編《佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1991 年），頁 259-260。

¹¹ 方廣錫《佛教志》（上海：上海人民出版社，1998 年），頁 105。

(二) 歷史事實

本來我自然是贊同南北朝有關河學派、涅槃、成實、俱舍、地論、攝論等學派的。但這些年整理敦煌遺書與日本古寫經中，發現了一大批前此沒有見過的南北朝注疏及中華佛教撰著。在整理這些注疏、撰著的過程中，逐漸產生疑問。上面這些所謂的學派，真的都存在嗎？如果真的存在，它們的存在形態是什麼樣的？

舉幾個例子。《續高僧傳》卷 30：「門學業成分部結眾」

第一個例子，《續高僧傳》中的釋道紀與他的弟子。從道紀有一幫弟子跟隨着，好像確成一派；且從傳文中的「門學業成，分部結眾」看，好像這一派還分枝散葉，勢力龐大。但他的弟子卻當著道紀的面說「師資焉有」¹²，根本不承認這個老師。這又明明沒有派。我曾撰〈讀《續高僧傳·道紀傳》〉¹³論述我的思考，此處從略。

第二個例子，涅槃學派。從鳩摩羅什傳關河之學，到竺道生主張「一闡提人皆有佛性」，中國佛教、中國哲學從本體論轉向心性論，這是中國哲學思想的一大轉折，由此興起關於《涅槃經》的學習高潮，敦煌遺書中至今保存了一大批當時的《涅槃經》疏。整理這些經疏的時候，我經常很納悶，因為其中的思想傾向很繁雜。

後來張風雷先生的博士史經鵬到我那裡作博士後，就讓他作敦煌遺書《涅槃經疏》的整理。最終他說：以前的一些想法全變了。現在需要考慮到底有沒有涅槃宗這一學派。因為各種思想傾向的人，都在學習與發揮《涅槃經》的思想。他的博士後報告，目前還沒有正式出版，出版後大家可以參考。

第三個例子，地論學派。韓國金剛大學這些年正在整理敦煌遺書中的地論宗文獻，已經出版了《藏外地論宗文獻集成》、《藏外地論宗文獻集成·續集》等，下了很大的功夫。我們可以看到，說來都是地論宗，但思想傾向各有不同。

前面的定義說：「學派」是指「一門學問中由於學說師承不同而形成的派別。」現在的問題是，有些所謂的「學派」有師承，卻不成派別。或者說師承相同，但

¹² (CBETA, T50, no. 2060, p. 701, a17-24)

¹³ 方廣錫〈讀《續高僧傳·道紀傳》〉，載《佛教文化研究》第一輯（南京：江蘇人民出版社，2015年4月），頁24-42+550。

派別不一。如何看待這個問題？我想是否可以從佛教的「傳」與「承」這兩個角度來看。

從「傳」的角度看，佛教從印度傳入中國，大量的佛教理論都從印度傳來，其方式就是經典的翻譯與講習。就經典的講習而言，固然有竺道生那樣孤明自證的，但那是少數，主要還是要靠老師教，然後一代一代向下傳。我想我們應該承認歷史上存在這種一代一代傳經的譜系。

但是換一個角度，從「承」去看，又如何呢？「傳」的老師可以是一個，「承」的學生可是一批。鳩摩羅什譯場，五千弟子同時聽講。難道這五千弟子都屬於關河學派？起碼名字既列在「四聖」中，又列在「什門八子」中的竺道生，後來在理論上叛出師門，不講自性空，而講佛性有。

也就是說，如果把「傳」與「承」看作豎向線條的話，無論一個老師傳多少個學生，也不管傳了若干代以後會出現資訊失真、嬗變現象，這種傳承的豎向線條應該是存在的，是可以追述、描繪的。

但如果把承接同一個老師教導的諸多弟子作為一個整體，去追求他們的橫向關係，以求把他們當做一個相對穩定的團體，一個派別，哪怕僅僅因為理論相同而形成的派別，這在中國佛教史上就有很大的困難。我們看到的局面是「有學無派」。當然，我不是完全否認學派的存在，起碼不否認某段時間某個學派的存在，起碼什門弟子合夥攻擊佛陀跋陀羅的時候，還是顯示出「派」的力量。地論南道、地論北道也顯示出很強的派別性。我祇是提出南北朝的不少學派，很難在組織上，乃至思想上去加以界定。我們在研究南北朝佛教時，應該如何實事求是地對待它們？

我想問題還在於我們的任務是研究中國佛教史。而佛教是從印度傳來的，中國佛教是中國人接受印度傳來的佛教思想，結合中國本土情況而形成、成長的。這一過程本身邏輯地蘊含了一個「傳」與「承」的問題。我們是否可以這樣說：所謂「傳」，就是印度佛教傳播史，所謂「承」就是中國佛教形成史。如果這一推論可以成立，那麼，我們在討論南北朝佛教的學派時，亦即關注印度佛教的傳播史的同時，是否還應該從中國佛教形成史的角度再度進行考察？

關於學派的問題，我還在思考，這一思考還沒有完成。上面僅僅是把自己思考貢獻給大家，請大家指教。

（三）敦煌遺書的啟發

前面提到，現在一講隋唐佛教，一般就講八宗，或者加上三階教，為九宗。杜繼文先生加上藏傳佛教，那就是十宗。我整理敦煌遺書的時候，發現天臺、三論、法相、華嚴、律宗、禪宗、淨土、密宗、三階、藏傳，十個宗派都有典籍保存在敦煌遺書中，證明十個宗派都傳到敦煌。但是，除掉小的蘭若等不算，敦煌地區的正式寺院有十多個，一般是 14 個到 17 個。這些寺院，幾乎都有寺院文書保存下來，內容非常豐富繁雜，包括寺院行政文書、經濟文書、法事文書、典籍相關文書等等。時代從盛唐到北宋初年。要說哪個寺院屬於哪一宗？一個都無法落實。也就是說，這些寺院都沒有宗派傾向。這與前面說的，宗派依靠寺院傳承完全對不上。

這是否敦煌特有的現象呢？不是，大家看僧傳、看唐人文集筆記、看正史，各種各樣的資料，除了東西兩京的若干寺院在一定的時期有宗派歸屬外，各地的寺院都沒有宗派歸屬。

所以我們要回過頭來看，是否以前對宗派的定義出了問題？所謂的八宗，在隋唐佛教史中，實際上到底處於什麼樣的地位？

這裡有兩個問題：

第一，如果說宗派是一個相對穩定的團體，它是怎樣形成的？

我個人現在的觀點，佛教宗派的完備，是從禪宗開始的。這與禪宗的教義有關，與馬祖道風有關。從教義上講，禪宗主張「教外別傳，以心傳心」以達「明心見性」。某位禪宗信徒到底是否「明心見性」，需要有大善知識來做印證，就是禪宗的「傳法」。所以禪宗特別講究師承，中土六祖，西天二十八祖。這是它的宗教正統性、合法性所在。宗密在〈禪源諸詮集都序〉中，非常自得地敘述自己的正統性：「緬思何幸，得為釋迦三十八代嫡孫也！」沒有這一正統性，他就沒有資格來做會融禪教的工作。從馬祖道風講，一日不作，一日不食的寺院，自然不會把自己辛辛苦苦勞動得來的財產隨便奉送給他人。中國佛教的法卷制度，是禪宗創立的。我看到的現在流傳的天臺宗法卷，明顯保留著從禪宗法卷承襲的風格。

正因為這樣，我認為三論、法相、華嚴等等，就沒有真正形成一個相對穩定

的團體，與南北朝的所謂學派，實際上差不多。用上述宗派的定義去套，他們都算不上宗派。藏傳主要在藏地，三階被朝廷滅了，密宗興盛一陣以後逐漸融合到儀軌佛教中，律宗本來算不上什麼宗派。於是剩下的祇有淨土與禪宗。淨土也不算什麼宗派，連自己的世系都是後代追認，故而是跳躍的。祇不過是禪宗自己的理論走到極端，於是拉上淨土來糾偏。這才出現所謂禪淨合流。而天臺，則主要得益於它的地域性。所以中國佛教夠得上上述宗派定義的，祇有兩個：禪宗與天臺。還有一個三階教，的確是一個宗派，可惜被滅了。

於是，問題轉化為：或者我們修訂原來對宗派的定義，以保持所謂八宗的名頭。或者保持原有定義，那就得承認沒有那麼多的宗派。

第二，既然各地都像敦煌那樣，並非八宗在唱主角，那麼各地的佛教到底是一種什麼樣的形態？

我認為，各地佛教的主要形態，不是主張各種佛教理論的所謂八宗，而是大力舉行各種功德活動、各種法事活動的信仰層面佛教。這才是佛教聯繫廣大民眾，並得以生存的最主要的方式。

這樣去考察佛教，可以理解會昌廢佛何以發生；宋以下以水陸法會為代表的大型儀軌佛教何以成為佛教的主流之一。

由於過去把注意力過於集中在八宗上，順著這條思路走下來，宋以下佛教就僅剩禪淨合流。這也是至今宋以下佛教史研究難以得到根本性突破的重要原因。現在我們應該打破原來八宗的束縛，從更寬廣的思路來看待隋唐佛教，這樣才能真正看明白隋唐佛教是怎樣承南北朝佛教於前，啟宋元佛教於後的。

三、關於中國文化的不同層面及其互動問題

文化是人創造的。人是社會性動物，人的社會性表現之一，就是分為不同的集團、階級、階層等。從理論上講，不同層面的人創造的文化自然會有差異。就中國佛教史而言，我以為研究宋以下中國佛教，特別要注意中國文化的不同層面及其互動問題。

這裡首先遇到的依然是一個佛教生存環境問題。前面談到佛教生存環境，主要是從印度佛教進入中國，遇到一個怎樣的生存環境，印度佛教怎樣去適應這個

生存環境的角度去講。沒有涉及到在印度本土，佛教還在活躍中。實際上，活躍中的印度佛教與在中國生存與發展的中國佛教構成一個整體，成為中國佛教活動的大背景。不關注這個大背景，無法理解玄奘西行取經、唯識理論的興起、密教的傳入。但到了宋代，中國佛教的源頭——印度佛教逐漸衰亡。朱熹〈觀書有感〉云：「問渠哪得清如許，為有源頭活水來。」宋代中國佛教的源頭活水斷了，不像以前，新的理論源源不斷地傳入，為中國佛教注入新的活力。另一方面，儒學經過唐代佛教的洗禮，吸收了佛教心性修養的內容，發展為理學，理學大興。宋代道教也掀起過一個小高潮。所以中國佛教不僅面臨源頭活水斷了，還面臨與儒、道兩教的互動，與各種民間信仰的互動，乃至與祆教、摩尼教互動等問題。由此進入一個轉型期。理解這個轉型期，才能理解明清以下中國佛教的表現形態。理解為什麼到了清末，佛教竟然被太虛批評為「死人佛教」；《阿 Q 正傳》中的阿 Q，何以出門見到小尼姑會覺得晦氣，要「呸」、「呸」地吐口水。這裡涉及到轉型期佛教的生存環境問題、兩大佛教主流問題、三個層面的互動問題、秩序性宗教與瀰漫性宗教問題等一系列問題。由於文章篇幅關係，在此只能從略。

總之，在古代中國這塊土地上，印度佛教在不斷影響中國文化的同時，也在不斷受中國文化的影響。但中國文化既不純然，也不凝固。中國文化本身分為若干個不斷互動的層次，同一層次又有不同的派別，各層次、各派別隨著時代的演化而演化，顯示出紛繁複雜的形態。在這種文化環境中生存的佛教因此而呈現不同的形態。把握印度佛教在中國的傳播史、把握印度佛教在中國的生存環境與生存策略，才能真正把握中國佛教的形成、發展與演變。

這裡有一個如何看待詮釋學的問題。詮釋學可以溯源到古希臘，發展到現在，不同的詮釋學家對詮釋學進行詮釋，出現不同的流派，成為一個五花八門的大雜燴。其中一派認為後人是無法真正認識歷史真相的，一切歷史都是後人詮釋的結果。這一派目前在中國的影響比較大。這一派學者又可以分為兩類：一類屬於歷史研究中的悲觀主義者，亦即認為歷史已經消逝，我們的研究永遠無法還原與認識歷史真相，最多像盲人摸象，只能摸到一小部份。值得讚許的是，雖然他們抱著這種悲觀的想法，但作為一個歷史研究者，仍然在努力地研究歷史，努力去摸他們能夠摸到的那一小部份象，並沒有因為前途悲觀而放棄努力。另一派我稱之「古代歷史的創造者」，他們的歷史研究實際是在創造古代史，亦即用他們

的詮釋法去創造他們心目中的古代史。其結果很可怕，因為在他們那裡不存在什麼古代史，古代史不是一個曾經真實存在過的歷史事實，而是可以由當代人站在不同的立場上，採用不同的觀念與手法重新構建，乃至憑空虛構的。用這種方法重建出來的古代史所體現的，當然不是真正的古代史，而是那些構建者自己的理念與意志。於是有所謂「一切歷史都是當代史」這樣的說法。我說它的結果很可怕，不但在於它偽造了一部假歷史，還在於它可能扭曲一代人的歷史觀念，因為謊言重複千遍就可能成為真理。雖然歷史真相最終總會澄清，但澄清歷史需要花費人們很大的力氣。

我不反對詮釋學。第一，歷史已經消逝，留下的歷史資訊總是不完整的，很多資訊是殘缺的，不連貫的。想通過這些殘缺不全的資訊去研究歷史的真相，就需要詮釋。第二，如蘇軾〈題西林壁〉詩所說：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。不識廬山真面目，只緣身在此山中。」又如俗話說：「旁觀者清。」這裡所講的實際也是詮釋學的必要性。但我認為後人的詮釋必須要有邊界，起碼要有三條邊界：第一要受所掌握史料的限制，就是任先生說的「有幾分材料說幾分話」；第二要受自己當前研究結果的限制，就是任先生說的「有幾分把握說幾分話」；第三要承認自己認識能力的局限性，就是任先生說的「只說自己想明白的話」。

清代著名史學家章學誠（1738-1801）起先主張必須具備史才、史學、史識等三個條件，才是一個優秀的史學家。史才指史學家的能力，如何廣泛搜羅、鑒別史料，如何正確組織史料，如何簡而不繁、提綱挈領地利用史料來敘述史實。史學指史學家的廣博的歷史知識、嚴謹的研究方法。史識指史學的觀念，特別是歷史的穿透感，有了史識，才能通過紛繁複雜的史料去認識歷史、判斷歷史真相。這裡所講的史識，實際上也涉及到所謂詮釋學。但後來章學誠覺得光有上面三點還不夠，提出還需要有第四點：史德。史德是對歷史學家人品、道德的要求，所謂「著書者之心術也」。他主張研究歷史應該「盡其天而不益以人」。（《文史通義·內篇·史德》卷3）什麼叫「盡其天而不益以人」？我的理解就是設立邊界。「盡其天」就是要求歷史研究者必須建立起這樣一種意識：歷史是一種客觀的、真實的存在。必須儘量讓自己的主觀的歷史研究去符合客觀存在的歷史事實，要努力讓自己的歷史研究的結果經得起歷史的檢驗。「不益以人」就是主張歷史研究不

能憑歷史研究者自己的想像去天馬行空，更不能爲了自己的某種利益去做阿世的假學問。

後記：無論為學、為人，張廣達先生都令我極為心折。諸多往事，此處也就不說了。承《敦煌學》主編來信，囑為《張廣達先生九十華誕頌壽特刊》撰文，不勝榮幸。原計劃羅列比照北圖館藏諸早期目錄，考察陳垣先生《敦煌劫餘錄》的資料基礎，從而說明陳垣先生的功績，以正視聽。但前些日子正在工作時，電腦突發故障，乃至最終徹底崩潰。無奈之下，檢出舊稿一篇，原為 2013 年 8 月 16 日在上海復旦大學的講座稿，幸而尚未正式發表。故略作修改，以為張先生及夫人壽。



主要參考文獻

- 方廣錫 《佛教志》，上海：上海人民出版社，1998 年。
- 〈讀《續高僧傳·道紀傳》〉，載《佛教文化研究》第一輯，南京：江蘇人民出版社，2015 年 4 月，頁 24-42+550。
- 〈再論佛教發展中的文化匯流〉，收入《疑偽經研究與文化匯流》，桂林：廣西師範大學出版社，2018 年，頁 248-279。
- 中國佛教協會編 《中國佛教》（第一輯），北京：知識出版社，1980 年。
- 任繼愈 〈漢唐時期佛教哲學思想在中國的傳播和發展〉，原載《光明日報》1963 年 2 月 15 日哲學版，後收入《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，1973 年，頁 11-31。
- 杜繼文主編 《佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1991 年。
- 湯用彤 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983 年。
- 湯用彤 〈論中國佛教無十宗〉，<https://www.douban.com/group/topic/16671334/>
（2020 年 6 月 30 日）
- 湯用彤 〈中國佛教宗派問題補論〉，
https://xueshu.baidu.com/usercenter/paper/show?paperid=b34e5345b6069e96bc94e039bab3e567&site=xueshu_seh（2020 年 6 月 30 日）