中國佛教史

蔣維喬 著

香港中和出版有限公司
www.hkopenpage.com

簡要系統　不失風趣

——蔣維喬《中國佛教史》導讀

鄧子美

一、蔣維喬與境野哲

蔣維喬（一八七三—一九五八），江蘇武進人，字竹莊，號因是子，中國近代著名哲學家、教育家、佛學家。一八九五年就學於著名的江陰南菁書院（現江蘇省南菁中學）。該校以國學見長，蔣維喬不以此為滿足，而特別對「西學」有興趣。於是，次年就一邊在該校讀書，一邊至常州致用精舍上課【一】，按月參加兩所學校的考試，長

【一】在當時，談到「致用」，就使人聯想到「中學為體，西學為用」，常州致用精舍當為私立的以講自然科學為主的學校。在沿海沿江地區，開辦此類學校曾一時成風。

達六年，雖因此僅獲南菁書院的肄業證書，但他能夠兼通中西，就靠青年時打下的底子，由此事也可看出其卓而不群。

一九〇二年，他參加了蔡元培組織的中國教育會，提倡教育救國。該會也是孫中山領導的同盟會（於一九〇五年成立）的發起團體之一。一九〇三年二月，應蔡元培邀請，任上海愛國學社等校義務教員。教學之餘，為傾向於革命派的《蘇報》翻譯日本新聞，以稿酬謀生，由此打下了其日文根基。其後，被選為中國教育會監事，任愛國女學校長，開創了中國女子教育風氣。同年五月，《蘇報》因刊登章太炎《駁康有為論革命書》、鄒容《革命軍》被封，他不得不在上海商務印書館編譯所兼職，編輯小學教科書，並主持該館開辦的小學師範講習所、尚公小學、商業補習學校等。

辛亥革命後，加入了由章太炎為首的中華民國聯合會，出任民國教育部秘書長、參事。一九一三年十月，追隨蔡元培辭去公職，直到一九一六年袁世凱死後才復職，旋由教育部派赴日本、菲律賓考察教育。在此期間，他獲著名佛教史學者境

野哲所著《支那佛教史綱》。或說此書是他一九二六年再次赴日時所得，但結合他一九二八年七月自述撰寫《中國佛教史》時，「於官書及私家記述，盡力搜羅外，復致書南北各叢林，詳細調查。魚雁往返，頗費日力」等情況，當以前者之可能為大。因為他說：「余夙有志於此。」【一】一九一七年九月回國後，主管教育法令，並開始研究佛學。這也應與目睹日本佛教與佛學研究興盛有關。蔣維喬後任江蘇省教育廳長、南京東南大學校長、上海光華大學（現華東師範大學）哲學系、中文系教授等職。中華人民共和國成立後，曾被選為蘇南人民代表大會主席團主席。一九五八年病逝於上海。在哲學方面，著有《中國近三百年哲學史》、《呂氏春秋彙校》等，並與楊大膺合編了《中國哲學史綱要》、《宋明理學綱要》。

在佛學方面，蔣維喬除撰寫本書外，還撰有《佛學概論》、《佛教淺測》、《佛學綱要》等。他不僅研究佛學，還是一位著名的居士，在修行方面下過功夫，並在所

【一】蔣維喬：《中國佛教史·敘言》。

著《因是子靜坐法》中介紹了個人體驗。這表明了宗教的超越性對他的吸引，也使他能從根本上理解佛學佛教史，為一般學者僅從哲學或史學出發的研究所不及。但他雖為居士，仍力圖保持學者的客觀立場，對佛教的消極面也持批評態度。如第十五章在引用了唐狄仁傑與李嶠之疏後感歎：「當時佛教盛極之弊，與夫憂世之士之衷情，可以考見矣。」

境野哲（一八七一—一九三三），號黃洋，日本仙台人。早年追隨日本近代佛學研究先驅村上專精、井上圓了研習佛教。曾任東洋大學校長，參與領導了日本旨在改革佛教的「新佛教運動」，以治佛教史聞名，除《支那佛教史綱》外，還著有《中國佛教史講話》、《中國佛教研究》、《中國佛教精史》等。

本書第四卷由蔣維喬自撰，前三卷雖大體譯自境野哲《支那佛教史綱》，但與第四卷前後一貫，語氣如出一人，顯然比一般譯著高出一籌。前三卷中，蔣維喬的增補及用自己對佛教教義的理解，聯繫國內實際表述的內容也有一些。除原書《凡例》已說明的據《正續藏經》加以校對改正的境野哲著作錯謬外，主要有：

（一）第十二章《造像與石經》。此為中國佛教史上的重大事實，蔣氏率先對此作了清理，為當時剛起步的中國藝術史與佛教藝術研究提供了基本線索。

（二）有些章節中的論述，聯繫民國初年中國佛教現狀，至今仍有一定啟發。如第四章末，「廬山至今尚有慧遠遺風，惟近來所傳念佛宗，其旨乃合念佛與禪二者而一之。在慧遠當時，則未嘗倡禪淨一致之理論」。

蔣維喬的主要貫獻在新撰的第十七、十八章。第十七章《近世之佛教》，始自概述清兵入關後的清朝宗教政策，迄於分析民國初年佛教現狀。中國近代佛教研究因此有了頭緒可尋。第十八章《近世各宗》，包括佛教各宗派的傳承以及作者對此的評論。筆者以為，稱此兩章為中國近代佛教史的奠基作並不為過。境野哲《支那佛教史綱》實為中國古代佛教史，由於蔣氏增補了在資料與評述兩方面都最困難的這兩章，奠定了本書的中國佛教通史規模。

總體上，蔣維喬增補改寫部分佔全書的四分之一強。嚴格來講，本書應為境野哲原著，蔣維喬譯並增補。但由於本書早在二十世紀三十年代已由商務印書館出

版，被公認為當時以近代眼光撰寫的最佳中國佛教通史著作之一，在國內影響很大，這應多半歸功於蔣維喬。

蔣維喬有志於研究中國佛教史，首先與早年翻譯日本新聞、與章太炎等曾留日之學者結交有關，由此了解到中國佛學研究的薄弱。一九一七年初，作為開始對佛教感興趣的學者，他赴日第一印象與當代的訪問學者所感一樣，就是東瀛學風之嚴謹：資料的搜集必須盡一切可能完備，考訂勘察必須詳細無遺，學術「門檻」高而競爭激烈。而與日本當時佛學研究的高度與深度相比，民初的中國佛學幾近一片空白。當然，中國古代佛學研究有其精華，也留存了豐富的史籍。但自歐風東漸以來的近代眼光看，這些都不過是寶貴的史料而已。日本佛學界對中國佛教的研究成果，更使當時中國人汗顏。蔣氏「借資於東籍」、「篳路襤褸」[一]，不無為國人自己的研究開闢道路之意。

【一】 蔣維喬：《中國佛教史．敘言》。

其次，蔣氏不會不看到中國學術界急需此類著作問世。佛教傳入中國不久，朝野已習於儒釋道並稱。至隋唐，佛學更吸引了漢地一流的知識精英，使儒門為之淡泊。而沒有佛教廣博的宇宙觀與精細的心性論輸入與消化，就沒有宋明理學的誕生。明清佛教繼續深入滲透於民眾生活的各方面。換句話說，佛教已成為中國傳統文化的重要組成部分，佛學研究的薄弱必然連累國學成為「瘸腿」。就哲學而言，胡適早在一九一八年就寫成了《中國哲學史大綱》上卷，可沒有下卷，就因碰到了佛學難題，他後來轉向神會和尚研究及《壇經》研究，與此不無關係。就史學而言，第一部系統的儒家道統史——朱熹《伊洛淵源錄》就得之於禪宗燈錄體的啟發【一】。較早而最為系統的斷代儒學史——黃宗羲《明儒學案》也直接間接地借鑒於禪宗的「公案」類著作【二】。就文學而言，六朝志怪、隋唐傳奇乃至中國傳統文學理論的扛鼎之作——

【一】 參見拙文《學術史的嘗試之作——論朱熹〈伊洛淵源錄〉》，載《朱熹與中國文化》，上海學林出版社一九八九年版。

【二】 參見拙文《佛教史籍在歷史編撰上的貢獻》，載《史學史研究》一九九〇年第二期。

劉勰《文心雕龍》、宋元戲曲、明清小說等，無一不受佛教文學的深刻影響。就藝術而言，佛教諸石窟寺院更是豐富寶藏，脫離其開掘，恐怕中國藝術史根本無法貫通。總之，缺乏系統的中國佛教通史作借鑒與參考，在魏晉南北朝之後，無論國學何領域的研究，如果要深入下去的話，都會遇阻。

第三，正如蔣氏自述：「一切學問，均有學理的研究與歷史的研究二種，於佛教何獨不然。然我國佛教，自漢代輸入以來，於教理方面，特別發達，且有潛心冥悟，融合西來（指印度）之義諦，獨自成宗者，如天台、華嚴是也。至於歷史，則數千年來，事實複雜，向無有系統之典籍，可供參考；欲從而研究之，正如暗中索物，不易獲得」；「雖然，研求教理，若有歷史為依據，則所得結果，必益精確。是則歷史之研究，實足為教理之輔助，豈可忽哉？」[二]這就是說，他的中國佛教史研究

【二】蔣維喬：《中國佛教史·敘言》。

目的一是為佛教教理與修行的可靠性提供歷史依據，二是為恰當理解教理提供輔助工具。兩者都富有宗教學蘊味。

二、簡要系統，不乏卓識

本書特點略可歸結為三方面，首先即簡要系統，不乏卓識。作者認為，「我國知有佛教，應在（漢）武帝通西域後」，至東漢永平三年（六零年），天竺人來華，明帝尊之，「遂視為異聞，而傳播於後世。實則中國佛教史，當以（三國）安世高、支婁迦讖來時為始」。這是相當謹慎的一說。其後，作者的基本思路沿三條主線延伸：一為佛學師承源流，二為經典傳授，三為佛教思想的繼承與演變，並適當照顧到社會背景。

依此，本書的構架十分清晰：

（古印度）龍樹

性空緣起論——鳩摩羅什系統——道安系——天台宗

般若類經典——慧遠——念佛宗

禪數類經典——禪宗

達摩——

十誦律——律宗

僧祇律、四分律——

世親

唯識緣起論——佛陀跋陀羅系統——地論——華嚴宗

——三論宗

——攝論——真諦——別譯《大乘起信論》

——成唯識論——玄奘——法相宗　真如緣起論

帛尸黎密多《大灌頂經》

善無畏《大日經》

金剛智《金剛頂經》——密宗

此表係筆者根據本書脈絡從中國佛教主要宗派立宗的複雜因緣追溯。

進而，本書結合時代背景，概述了各宗的宗旨所在及其分化出的各派的差別；介紹了各宗祖師生平、經歷、主要成就等；並同樣沿上述三條主線，考察了各宗自唐至民國的主要譜系及盛衰。其間不乏卓識，大致又可分三類：

（一）就佛教思想史上具有創造性的觀念所作的評論。例如對《大般涅槃經》的傳入翻譯評論說：「法身常住與佛性遍通二義，頗於我國佛教開示新意義；何則？法身常住云者，謂佛有大我；此語為說無我教者所聞，【二】未嘗不駭為新奇。」（第三章）事實上，中國化佛教主要宗派也均由「無我」轉為「大我」這一思路啟發而形成。【三】

（二）對中國僧俗的重要著述的評價。如一方面對相傳《牟子理惑論》的作者與撰寫年代存疑，另一方面引用了《理惑論》之語：「吾睹佛經之說，覽老子之要……還視

【二】按：《增一阿含·四意斷品》第八經云：「一切諸行皆悉無常，一切諸行苦，一切諸行無我，涅槃休息。」因此，「無我」為佛教判斷是否佛說的「三法印」之一，亦即「無我教」就是佛教。

【三】參見釋印順《如來藏之研究》，載《印順法師佛學著作集》，台北印順文教基金會電子版。

世事，猶臨天井而窺溪谷，登嵩岱而見丘垤矣」；而道教的不死而仙說、辟穀之術多係「妖妄之言」。作者因而對《牟子理惑論》的內容作出了肯定評價：「其論三教一致，當推為最古之學說；其為佛教者對於道教表明思想之初期，則決無可疑也。」（第五章）

（三）對近代中國佛教演化趨向的洞察。如在把太平天國與歷史上三武一宗毀佛作比較的同時，指出了基督教思想對太平天國領導人的影響及在當時造成的後果，指出了其與中國傳統宗教潛在的深刻衝突。這些都是國內同類著作較少涉及的。又如把以楊文會為代表的居士佛教崛起作為近代佛教復興的首要原因。（第十七章）這也為前人所未發。其所發掘的清代以雍正為代表的帝王對佛教內部事務的干預史實，至今仍有參考價值。

三、語言暢達，不失曲致風趣

本書雖主要以文言文寫作，但已夾以語體文；與同時代佛教史著作比較，語言

明白暢達，沒有通常翻譯的日本學者著作的枯澀感或囉嗦感。尤為難能可貴的是，當時不存在宗教研究方面的禁區，作者可以暢情達意。

作為學術著作，本書不但語言順暢，而且讀來曲致風趣，深得著作要領，具有較強的可讀性。例如解釋中國出家人姓氏演變問題，先列舉事實，指出佛教初傳漢地時，僧人姓氏「或標其所生之國名，或出家後襲其師姓」，「望而知其祖先為月支或康居人」。直至釋道安（三一四—三八五）據《增一阿含》經文規定「四姓為沙門，皆稱釋種」；「僧之無姓，自此始」（第二章）。這樣一個枯燥的典故考證，經其描述變得饒有風趣。

又如第三章在考察了大、小乘經典傳華路線後，轉而推出「中國佛教小乘來自罽賓，大乘來自于闐」的結語，「此乃譯經歷史上有趣味之事跡也」。第四章敘《南地佛教之中心》，很自然，當以相傳淨土宗始祖慧遠及其教團為核心。但本書先述印度來華僧人佛陀跋陀羅（覺賢）與北方佛教領袖羅什的異趣，及其被迫赴廬山依慧遠，推出主人公；再由介紹慧遠的師承，轉引出道安，插以時代背景，順述老莊道學；

其結論稱，道安、慧遠之學與國人習性相合，因此得以發揚光大。這樣的敘說，盡得行文曲折之妙。

再如第五章《佛教之弘傳與道教》，首先辨明有些書籍記載的佛教初傳時與道教的衝突哪些可信，哪些不可信；隨後把道教中合理內容與民俗信仰的迷信成份加以區分，得出結論：「佛教弘傳中土，首先與之齟齬者，當屬道教；其宗皆與之相近者，亦道教也」；並詳細論證了佛、道相近之處，指出道教在組織、理論、經典三方面都不如佛教。最後筆鋒卻一轉，源源本本追述了與道士攻擊佛教有關的北魏道武帝、北周武帝滅佛。

四、資料豐富，存闕存疑

本書二十餘萬字，但內容極為豐富，前文概括之表僅為便於讀者了解本書的簡明系統，因此存主幹而略去了許多枝節。其實，全書血肉豐滿，例如佛陀跋陀羅

系統也譯出傳授禪數類經典，對北方禪風影響很大。另除羅什系統與覺賢兩大系統外，還有許多印度、西域來華或赴彼地求法的僧人也譯出了許多經典，其傳承消化都為佛教中國化作出了一定貢獻。總之，凡有關漢傳佛教的演化，本書均留有一定篇幅；藏傳佛教雖著墨不多，但對主要派別的來龍去脈與主要代表人物生平也作了概述，甚至及於古代基督教與伊斯蘭教在中國。此外，本書對中國古代政教關係、佛經的翻譯盛衰、歷代石經與《大藏經》的刻印流傳，以及各石窟、名寺的來歷等均有所涉及。善於運用「表」以容納更多的資料，便於讀者對勘，也是本書的特色之一。如第二章中魏晉南北朝之來華僧俗人名、國籍、來華年代表，第三章中之《華嚴經》六十卷本、八十卷本與其他異譯本對照表。

本書引用的史料也相當豐富，然而對於史料，已運用歷史文獻學方法與理性的眼光審慎地加以考訂。作者理性的考察還延伸到歷來相沿的傳說上，並發現了許多有待證明或啟人深思的問題。對此，作者並不急於下結論，而採取了存闕存疑的保留態度。例如，第一章《佛教東傳之期》列舉十餘種史料記載對比，判定《列子》

之語、《廣弘明集》引《老子西升經》等「悉不足據」；判定朱士行《經錄》根據秦國所在地理位置與其時印度阿育王曾遣使來華，作出秦代佛教已傳入中國的推論為「未可盡信」。第三章《四大翻譯》為考察般若類經典翻譯史，特列出該類各經經名、卷數、譯者的表，在有些經名下註明「不足紀信」、「殊屬可疑」。第十四章《唐之諸宗》列舉多種證明，指出「禪宗之禪，亦明明隨時代遷移」，「二祖斷臂，禪宗傳為美談，似後世附會」，「恐非事實」。第一章中還指出，像白馬寺建於何代這類問題，「尚須研究」。因此，本書作者的治學態度也值得急功近利的當代青年學者借鑒。

自本書出版以來迄今，雖然國內在佛教斷代史與專門史領域的研究有了很大進展，著名的斷代史如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》等；專門史更多，如嚴北溟《中國佛教哲學簡史》等；但在中國佛教通史方面，日本有伊藤義賢《支那佛教正史》、塚本善隆《支那佛教史研究》、常盤大定《中國佛教思想史》、鎌田茂雄《簡明中國佛教史》等書可與境野哲所著相比擬，而中村元《中國佛

教發展史》（上中下三卷本）名以中國為限，實已屬北傳佛教史（除中國外，該書還包括了日本、韓國、越南等國佛教發展的內容）。就中國大陸而言，迄今仍只有黃懺華《中國佛教史》、呂澂《中國佛學源流略講》兩書可與蔣維喬此書相頡頏。前者重在中國佛教教理演變，後者係經整理的精細講稿，雖各有所長，但也無法取代本書的上述獨到之處。另外，二十世紀八十年代以來出版的具有佛教史內容的中國佛教概論類著作也有些，如周叔迦的有關史論彙編、高振農《中國佛教》、魏承思《中國佛教文化論稿》、李尚全《漢傳佛教概論》等，但它們與通史要求相比，尚有距離。總之，本書至少就簡明系統、不拘一格而言，在當代仍有獨到的價值，可適應多方面的需求。

當然，任何著作總有自身局限，特別是像本書這樣帶有開創性的論著，其既然缺乏前人相關著述借鑒參考，某些論點就難免不成熟；既然簡明扼要，就難免疏漏。在筆者看來，這些都是大醇小疵，無關宏旨；本書的不足主要表現在思想上，作者似還完全沒有擺脫儒家傳統思路的影響，如在第五章中，作者認為佛教與

道教「並以超俗脫塵為旨」，對佛教本具而被中國南禪與現代人間佛教發揚的「即出世而入世」的宗旨不夠理解。在表達方面，作者以文言為主。標點也不盡符現代規範，引用資料未單獨列出，似難滿足當代讀者了解佛教、繼承發揚中國傳統文化學術的廣泛需求，學者研究引用也有不便之處。這些顯然乃時代的局限，不能苛求前輩。

出版說明

本書原版在流佈過程中，有版本差異、文字錯訛等現象，為方便讀者，此次出版做如下處理：

一、以上海書店一九八九年版（據商務印書館一九三五年版影印）為底本。

二、為充分尊重原著，原書中專名（人名、地名、書名等）及其譯名皆一仍其舊，凡底本脫、衍、訛、倒之處，除個別訛錯明顯且影響文意閱讀者稍作改動外，皆一仍其舊。

三、凡排印誤刻者，如日曰、己已巳、戊戌戍之類，均徑改，不出校記。

四、為方便當代讀者閱讀，標點符號按現代漢語使用規範作了處理。

五、作者原註，原書以夾註出之，此次出版排入正文，並以楷體小字以為區分。

目錄

敘言……31
凡例……32

卷一

第一章　佛教東傳之期……36
第二章　佛經傳譯之初期……43

第三章　四大翻譯……58
第四章　南地佛教之中心……88
第五章　佛教之弘傳與道教……102
第六章　隋唐以前之二大系統（一）……116
第七章　隋唐以前之二大系統（二）……134
第八章　禪之由來……153

卷二

第九章　極樂往生與兜率上生……166
第十章　天台宗之起原及其開創……181

第十一章　嘉祥之三論宗……210
第十二章　造像與石經……222
第十三章　會昌（武宗年號）以前之佛教概說……230
第十四章　唐之諸宗……242
（一）念佛宗……242
（二）法相宗及華嚴宗……254
（三）律宗……295
（四）禪宗……304
（五）密教……321

卷三

第十五章　華天之再興唐武周世之破佛……354

第十六章　宋以後之佛教……378

（一）概說……378

（二）天台宗山家山外之爭與戒律宗之再興……393

（三）元以後之喇嘛教……413

（四）禪宗……431

（五）諸宗融合之傾向……464

卷四

第十七章　近世之佛教……480
（一）概說……480
（二）清代之喇嘛教……481
（三）清代對於佛教之保護及限制……483
（四）清初諸帝之信佛……485
（甲）順治帝之參禪……485
（乙）康熙帝之崇佛……487
（丙）雍正帝之參禪……488
（丁）乾隆帝之刻經事業……494

（五）嘉、道以後佛教之衰頽……498
（甲）太平天國之排佛……499
（乙）居士之勃興……502
（六）民國以來佛教之曙光……520
（七）敦煌石室唐人寫經之發見……524
第十八章　近世各宗……528
（一）律宗……529
（二）禪宗……534
（甲）臨濟宗……535
（乙）曹洞宗……556

（三）華厳宗……563
（四）天台宗……572
（五）浄土宗……576
（六）法相宗……583
（七）三論宗……584
（八）密宗……585

敘言

一切學問，均有學理的研究與歷史的研究二種，於佛教何獨不然。然我國佛教，自漢代輸入以來，於教理方面，特別發達，且有潛心冥悟，融合西來之義諦，獨自成宗者，如天台、華嚴是也。至於歷史，則數千年來，事實複雜，向無有系統之典籍，可供參考；欲從而研究之，正如暗中索物，不易獲得。此其故，由佛教徒缺乏歷史觀念，在印度已然，我國人亦承受其影響也。雖然，研求教理，若有歷史為依據，則所得結果，必益精確。是則歷史之研究，實足為教理之輔助，豈可忽哉？余夙有志於此，又自審學識謭陋，未敢率爾操觚，乃借資於東籍，竭年餘心力，以成此書。實未能自信為完善，讀者以筆路襤褸視之可也。

中華民國十七年六月蔣維喬序

凡例

一、中國佛教，向乏有系統之通史。是書為適應此需要而作。

二、是書以日本境野哲所著《支那佛教史綱》為依據。惟原書所引事實，不免錯誤，訛字尤多。今檢閱《正續藏經》，於其錯誤者改正之，缺略者補充之。

三、北魏之南北石窟造像，及隋時靜琬所刻之《石經》，為佛教史上重大事實。原書無一語涉及，今特補敘一章。

四、歷史通例，應詳近代。原書於清代之佛教，略而不言；蓋以清代佛教材料不易搜集之故；是一大缺點。今於近世佛教史，自清代至民國，特補敘兩章。

五、清代以後佛教史料，至為散漫，苦無可據之典籍。今於官書及私家記述，

盡力搜羅外；復致書南北各叢林，詳細調查。魚雁往返，頗費日力。然掛一漏萬，自知不免；閱者諒之。

六、佛門中名德高賢事跡，當繼續搜訪；並望海內緇素，若有見聞，不吝賜教。俾得於再版時增補，或另出補編。

七、是書之成，蒙寧波觀宗寺諦閑大師、鎮江金山寺融通禪師、寶華山慧居寺光悅律師，助之搜集資料；更得常州清涼寺應慈法師，及徐文霨、江杜二居士，為之指示錯誤，改正文字，獲益匪淺。合誌卷端，以表謝忱。

卷一

第一章　佛教東傳之期

我國人知有佛教，遠在漢初；但就歷史上顯著之事實言，遂相傳後漢明帝時，始入中國耳。明帝永平十年（西紀六七），佛教入中國，事詳《漢法本內傳》。此傳作於何代，無可徵考。據《續集古今佛道論衡》，此傳凡五卷曰《明帝求法品》，曰《請法師立寺品》，曰《與諸道士比較度脫品》，曰《明帝大臣等稱揚品》，曰《廣通流佈品》，是。其第三卷，載在《續佛道論衡》。就各卷標題，及其大體而論，似在佛教傳來後，摹擬佛經體裁之作。《大唐內典錄》，謂為佛法初來時所作，未可盡信。今據《漢法本內傳》、《高僧傳》、《僧史略》等書，並詳加參證，以示佛教初傳時之狀態。

史稱：永平三年，明帝夜夢金人，身長丈六，頂有白光，飛行殿庭；乃詢群

臣，傅毅始以天竺之佛對。帝遣中郎將蔡愔、秦景、博士王遵等十八人使天竺，寫浮屠遺範。乃與沙門迦葉摩騰、竺法蘭，東還洛陽。愔之還，以白馬負經而至。因立白馬寺於洛城雍關西，以居二僧。中國有僧寺自此始。《高僧傳》，則謂此寺原名招提寺，後改白馬；其言曰：「相傳外國國王嘗毀破諸寺；唯招提寺未及毀壞，夜有一白馬，繞塔悲鳴；即以啟王；王即停毀諸寺；因改招提，以為白馬；故諸寺立名，多取則焉。」所謂外國國王，應是五胡亂華時之國王；但其姓氏不可確知《法本內傳》有白馬、興聖二寺。故白馬寺建於何代，尚須研究。

《漢法本內傳》稱迦葉摩騰、竺法蘭抵洛陽後，五嶽十八山道士，於永平十四年正月一日上奏，請與佛僧論理角法。明帝遣尚書令宋庠，傳諭道釋兩派，鬥法白馬寺。而南嶽褚善信、華嶽劉正念、恆嶽桓文度、岱嶽焦得心、嵩嶽呂惠通以下六百九十道士，築三壇於寺之南門外；西壇安置符籙書，中壇安置黃老等書，東壇列祭器食物，祈禱諸神。佛僧則於道路西側，安置佛舍利經像。已而道眾宣言，縱火焚壇，不燃聖典。詎知火發，悉歸灰燼。佛則舍利放五色光，飛舞空中。迦葉摩騰，

亦飛升天際；現諸神怪。觀者歎服。自呂惠通以下諸人，暨內宮婦女二百三十人，一時皆願出家。朝廷敕所司建十寺；以七寺為僧寺，三寺為尼寺。僧寺建於洛陽城外，尼寺建於洛陽城內。而南嶽道士費叔才，以法力不及佛僧，愧憤而死。然其說均未可確信。

迦葉摩騰、竺法蘭來華後，所譯經典，載在《經錄》者，除《四十二章經》外，尚有《佛本行經》五卷、《十地斷結經》四卷、《二百六十戒合異》二卷、《法海藏經》一卷、《佛本生經》一卷。惟《四十二章經》尚存，且最有名；其體頗似老子《道德經》。或謂「此經本是天竺經抄，元出大部；撮引要者，似《孝經》十八章」。相傳此經譯成，朝廷藏之石室，後始流傳。《高僧傳》稱：「初緘在蘭台石室第十四室中。」蘭台者，後漢禁中藏書府也。至《漢法本內傳》所載佛教東漸說，僅迦葉摩騰、竺法蘭二人來華事實足採。蓋自二人來後，訖桓帝時安世高、支婁迦讖來華之前，八十年間，中國史乘，無一言涉及佛教者。故雖謂《中國佛教史》，斷自安世高、支婁迦讖始，亦無不可。當摩騰、法蘭之來，朝廷加

以寵異，後世傳說遂歧。我國人之知有佛教，為時更古，不始於漢。迦葉摩騰等之來，僅可謂為天竺人來華之始。至於確定佛教之傳來期，應自安世高、支婁迦讖始。

上言摩騰、法蘭未來以前，我國人已知有佛教；茲引諸書，證之於下：

（一）《列子》：「孔子曰：丘聞西方有聖者焉；不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎人無能名焉。」此孔子暗示釋尊之教化，與儒教不相歧之證也。

（二）朱士行《經錄》：「秦王政四年秦王政後滅六國，即皇帝位，是謂始皇帝。王之四年，乃即皇帝位前二十二年。西域沙門室利房一作釋利防等十八人，始　佛經來華；王怪其狀，捕之繫獄，旋放逐國外。」

（三）《魏書．釋老志》：「釋氏之學，聞於前漢。武帝元狩中，霍去病獲昆邪王及金人，率長丈餘；帝以為大神，列於甘泉宮，燒香禮拜。此則佛道流通之漸也。」此金人長丈餘者，或係指佛像而言。

（四）《釋老志》續前文：「及開西域，遣張騫使大夏。還云：『身毒國有浮圖之

教。』」此明示佛教流行中國之事實。浮圖，即佛陀也。

（五）梁阮孝緒《七錄序》：「成帝時，劉向檢校秘書，編定目錄，其中已有佛經。蓋秦政既設挾書之禁，令民間不得藏書。惠帝始除此律，稍稍搜集天下書籍。成帝之世，命陳農廣求遺書，使劉向父子讎校。向亡，帝使歆嗣其前業。乃徙溫室中書於天祿閣上。歆遂總括群篇，奏其七略。」《佛祖統記》引劉向《列仙傳》曰：「吾搜檢藏書，緬尋太史，撰《列仙圖》。自黃帝以下，迄至於今，得仙道者七百餘人。檢定虛實，得一百四十六人。其七十餘人，已見佛經矣。」據此足為向校書時，已有佛經之證。

（六）《釋老志》：「哀帝元壽中，景憲受大月氏王口授《浮圖經》。」考元壽元年，距武帝時八十年，在迦葉摩騰、竺法蘭來中土前六十餘年。

以上所載，《列子》之文，或後人所偽託。此外如《廣弘明集》，引《老子西升經》：「符子云：『老子先師，名釋迦文。』」《佛祖統記》、《周書異記》、《天人感通傳》，俱謂周代已知有佛教，恐係後人揣測之言，悉不足據。

朱士行《經錄》，謂秦處中國極西，為西域來中國者必經之道。以其時考之，適值印度阿輸迦王在位之年。其派遣傳道師來華，雖屬意中事，然亦不過擬議之辭，未可盡信朱士行詳細情形，另於後章述之。但就《古經錄》而言，不足徵信之處尚多。例如《開元錄》卷十、《貞元錄》卷十八載釋利防所賣《古經錄》一卷，劉向校書時《舊經錄》一卷，迦葉摩騰漢時《佛經目錄》一卷，其次序朱士行《漢錄》一卷。是朱士行前，已有《經錄》，確無可疑。故朱士行《經錄》，未可重視。

《魏書》所載，可稱實錄。武帝遣張騫使月氏，說夾擊匈奴，雖不成；然騫知月氏之南有身毒國，觀其後謀由蜀赴身毒國赴滇越事可知。其所載景憲事亦足據。蓋此時佛教，當已盛行月氏也。但武帝降昆邪王得佛像事，尚須考證。當是時，佛教雖已盛行印度北方，然昆邪王地鄰高昌即今之甘肅，距印度遠甚。佛教勢力，似尚未能及此或謂此非佛教，係在西域所行之他教。

劉向《列仙傳》，載黃帝以來得仙道者百四十六人。其七十餘人見於佛經。所謂漢以前列仙七十餘名見於佛經者，初不明為何事。而《統記》稱今書肆板行者即指《列

仙傳》，乃云七十四人，已在仙經。蓋是道流擅改之耳。由此觀之，或係引文之誤。如曰黃帝以來得仙道而名列仙經者七十四人，則其說較妥矣。

要之，我國知有佛教，應在武帝通西域後。至明帝時，天竺人來華，朝廷尊之。遂視為異聞，而傳播於後世。實則中國佛教史，當以安世高、支婁迦讖來時為始也。

第二章　佛經傳譯之初期

我國佛教，傳自印度。其經典專藉翻譯而傳。所翻譯之經典，正否不一；則經典之解釋，亦因之而歧。故我國佛教史，當視翻譯家之見解為轉移；而此翻譯家，即可視為開創一宗，或宣佈新義者。鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空四人，可推為中國佛教史上四大翻譯家。蓋此四大家，於佛教上，影響最大也。

佛經傳譯之初期，指鳩摩羅什前後而言。考鳩摩羅什來華，在姚秦弘始三年，距支婁迦讖、安清來時，二百六七十年。今就此期間，列舉來華之外人，及其國籍於下：

來華之外人名	國籍	來華之時代
安清 字世高	安息	後漢桓帝建和年間
安玄 優婆塞	安息	後漢靈帝末
曇諦	安息	曹魏主髦正元
安法欽	安息	西晉武帝太康
支婁迦讖	月支	雖有異說，約計當在靈帝時耳。
支曜	月支	靈帝中平
支亮 字紀明，支讖弟子	月支	不詳
支施命 優婆塞	月支	前涼主張天錫鳳凰、東晉簡文帝咸安
康巨	康居	靈帝中平
康孟詳	康居	獻帝興平
康僧會	康居	吳大帝時，或謂其先康居人，世居天竺，其父移交趾。
曇果	西域	獻帝建安

第一會（四百卷）

第二會（七十八卷）

（一）《光讚般若波羅蜜經》十五卷　西晉竺法護譯

（二）《放光般若波羅蜜經》二十卷　西晉無羅叉、竺叔蘭譯

（三）《摩訶般若波羅蜜經》二十七卷　姚秦羅什譯

（以上般遮於奢——娑訶利迦——般若波羅蜜）

第三會（五十九卷）

（四）《道行般若波羅蜜經》十卷　後漢支婁迦讖譯

（五）《道行經》一卷　後漢竺佛朔譯

《大明度無極經》四卷　吳支謙譯

第四會（八卷）

（六）《新道行經》十卷　西晉竺法護譯

《大智度經》四卷　東晉祇陀密譯

（七）《摩訶般若波羅蜜鈔經》五卷　苻秦曇摩蜱竺佛念譯

（八）《小品般若波羅蜜經》十卷　姚秦羅什譯

（以上陀索薩訶利迦——般若波羅蜜多）

第五會（十卷）

第六會（八卷）——《勝天般若波羅蜜經》七卷　陳月婆首那譯
（以上周唯蘭塔唯克拉弭——般若）

第七會（二卷）——（九）《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》二卷　梁曼陀羅仙譯
——《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷　梁僧伽婆羅譯
（以上索補塔薩胝迦——般若）

第八會（一卷）——（十）《濡首菩薩無上清淨分衛經》二卷　後漢嚴佛調譯
——《軟首菩薩無上清淨分衛經》二卷　宋翔公譯
——《大般若經》六百卷　唐玄奘譯
（以上般遮輸迦般若波羅蜜）

第九會（一卷）——《金剛般若波羅蜜經》一卷　姚秦羅什譯
——《金剛般若波羅蜜經》一卷　北魏菩提流支譯
——《金剛般若波羅蜜經》一卷　陳真諦譯
——《金剛能斷般若波羅蜜經》一卷　隋笈多譯
——《能斷金剛般若波羅蜜多經》一卷　唐義淨譯
（以上伐折羅折提迦般若波羅蜜多）

第十會（一卷）——（十一）《實相般若波羅蜜多經》一卷　唐菩提流志譯
（以上般若波羅蜜多——阿留達索胝迦）

第十一會（五卷）——（一）比《大般若》第二會僅三分一，散花品以下闕。

第十二會（五卷）——（二）《出三藏記》載朱士行《放光經》二十卷，一名《舊小品》；以為即《道行經》異譯，此誤也。又此經卷數，現存者凡二十卷。但經典卷數，傳譯之初，即屢有變遷，故不以何者為正。今所載者，以古《經錄》之說為主。此外羅什之《摩訶般若》（現存二十七卷），支謙之《大明度》（六卷）亦同此理。

第十三會（一卷）——（三）一名《大品般若經》，又名《新大品》。

——（四）《出三藏記》以支讖所譯之《古品遺日說般若經》一卷，為《小品經》異譯。他《經錄》謂一名《佛遺日摩尼寶經》，蓋屬於別種也。

第十四會（一卷）——（五）此非《小品》之全譯，乃抄出者。但道安云：「非譯者之抄出，乃抄出之梵本也。」此或係《小品》四種之小者。又別有西晉優婆塞衛士度所成之《摩訶般若波羅蜜道行經》二卷。但此為舊《道行》所刪改者，非譯本也。

第十五會（二卷）——（六）此外《歷代三寶記》謂《小品經》有七卷，為竺法護所譯，殊屬可疑。

——（七）道安《摩訶鉢羅若波羅蜜經》序云：此原來傳自車師國，為《大品經》，有曇摩蜱執本，佛護為譯，對而檢之，慧進筆受之說。所以名《鈔經》者，為就前譯《放光》、《光讚》之所缺而補譯之耳。其譯文曰：「與《放光》、《光讚》同者，無所更出也。其

二經譯人所漏者，隨其失處，稱而正焉。其義異不知孰是者，輒併而兩存之。往往為訓其下，凡四卷。其一經五卷也。」就其譯文觀之，其為《大品》之異譯明甚。然諸《經錄》，皆以之為《小品》異譯。較羅什所譯，不過三分之一，缺後十品。有以《須菩提品經》為《小品》異譯者，實則此書之異名也。《開元錄》等謂：「共傳云，與《大品》、《放光》、《光讚》同本者，恐尋之未審也。」但道安譯時，已與《放光》、《光讚》校勘矣。本書現存，望學者研究之。

第十六會（八卷）—

—（八）又名《新小品》。僧叡《小品經》序云：「此經梵本有四種：大者十萬偈，小者六百偈。今此譯經，為其中品。」

—（九）此經編入《大寶積經》第四十六會；比於僧伽婆羅所譯，稍有不同。此共為第七會曼殊室利分異譯。

—（十）第八會那迦室利分異譯；翔公譯亦同；濡首為舊譯，新而在後譯者，文殊也；有謂為宋軟首譯者。

—（十一）較大本廣略稍異。

宗此《般若經》，發揮一切皆空之理者；龍樹、提婆二菩薩也。羅什受此教系，龍樹、提婆之重要著作，皆羅什所譯。如《大智度論》（百卷）、《中論》（四卷）、《十二門論》（一卷）、《百論》（二卷）等。餘如《十住毗婆沙論》（十四卷）、《成實論》（二十卷）、《大莊嚴經論》（十五卷），皆其翻譯中最著名者。

羅什所譯，《般若》而外，當推《法華》。《般若》掃迷妄；《法華》示究竟。《法華》實屬重要。就我國佛教教義史上之影響言之，《法華》較《般若》，尤為重要也。羅什之前，譯《法華》者，雖不乏其人。然羅什所譯之《法華》，在譯界上，與以一大革新，有關於佛教史者匪淺，究非前人所譯者，可以幾及。茲據前說，示《法華經》翻譯表於下：（經名左有．者，為藏中現存之本）

（一）《法華三昧經》六卷　吳　支彊梁接譯

（二）《薩芸芬陀利經》六卷　西晉　竺法護譯

（三）《正法華經》十卷　西晉　竺法護譯

竺法護所譯《法華》，雖有二部；是否有誤，不可得知。或誤傳為二，或謂