

分类号: \_\_\_\_\_

密 级: \_\_\_\_\_

学校代码: 10414

学 号: 2015010776



江西师范大学

# 硕士研究生学位论文

## 六朝时期江西佛教接受西域佛教之研究

A Study on the Reception of Western Buddhism in  
Jiangxi Province During the Six Dynasties Period.

李永强

院 所: 历史文化与旅游学院 导师姓名: 陈金凤

学科专业: 中国史

研究方向: 中国古代史

二〇一八年五月

## 独 创 性 声 明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名： 签字日期： 年 月  
日

## 学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解江西师范大学研究生院有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构递交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权江西师范大学研究生院可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名： 导师签名：  
签字日期： 年 月 日 签字日期： 年 月 日

## 摘要

佛教作为外来宗教,它在新地域的传播和发展有赖于佛教发源地和兴盛地的输入。六朝时期江西佛教的传播发展,与江西佛教和西域佛教的文化交流密不可分。

江西得天独厚的地理环境和六朝以来政治、社会的发展给江西带来了佛教深入传播的契机。良好的水运交通条件破除了江西山地丘陵的地形封闭状态,而连通长江黄金水运通道,使得地处荆、扬二州之间的江西有了较好对外交流渠道。六朝时期文化氛围宽松包容,在统治者的崇佛态度和东晋以来江西地方官员的维护支持下,有着重要地理位置和良好山林环境的江西,为西域前来的高僧大德提供了良好的禅修、弘法环境。

西域作为佛教北传的最早区域,有着深厚的信仰基础和信众规模,西域罽宾、龟兹和于阗等国更是以“佛国”著称。在陆上丝绸之路开辟后,佛教更是不断向中国内地传播,并深入传播到广大南方地区。西域来赣高僧,通过建寺设坛、译经讲法等宗教活动,促进了佛教在江西的传播。江西本土的僧侣亦主动与西域佛教僧侣展开交流,不仅通过书信、译经、讨论、著书等形式就宗教义理、修行戒律等内容展开交流,还通过西行求法丰富佛教经典、求学高僧来精研佛法。

江西佛教接受和吸收西域佛教的内容,丰富了江西佛教传播的经典、理论和修行观,早期净土思想和禅宗思想的发迹和形成推动了佛教的本土化和中国化。在此背景下开始本土化传播的江西佛教亦推动了民间信仰和风俗文化的转变。

**关键词:** 六朝时期; 江西; 西域; 佛教传播; 本土化

## Abstract

As an exotic religion, Buddhism's spread and development in new areas depends on the input from its original place. The spread and development of Buddhism in Jiangxi Province during the Six Dynasties Period was inseparable from the cultural exchange between Jiangxi Buddhism and Western Buddhism.

The unique geographical environment and the political and social development since the Six Dynasties brought Jiangxi an opportunity to spread Buddhism widely. Favorable water transportation conditions have eliminated the closed terrain of Jiangxi Province, and connected to the golden waterway of the Yangtze River, enabling Jiangxi, which is located at the junction of Jingzhou and Yangzhou, to have a good channel for foreign exchange. The cultural atmosphere during the Six Dynasties Period was relaxed and tolerant, so under the ruler's attitude of worshipping Buddha and the support from local officials in Jiangxi Province since the Eastern Jin Dynasty, Jiangxi, with its significant geographical position and good forest environment, provided favorable conditions for the eminent monks of the Western Regions to practice meditation and spread Buddhism.

As the earliest zone that received Buddhism's spread toward the northern region, the Western Regions has a solid belief mass foundation and a congregational scale, and countries such as Kophen, Kuci and Khotan are known as the "Buddhist Kingdom". After the opening of the Land Silk Road, Buddhism continued to spread into the inland of China and spread extensively to the vast southern regions. The eminent monks from the Western Regions spread Buddhism in Jiangxi through religious activities such as setting up temples, setting altars, and translating scriptures. The local monks in Jiangxi Province also communicated actively with Buddhist monks in the Western Regions. They not only communicated through letters, translations, discussions, editing books to discuss the religious ethics and spiritual disciplines, but also enriched Buddhist classics and explored Buddhism texts through traveling to India to seek Buddhism scriptures and learn from the eminent monks.

The reception and absorption of the Western Buddhism in Jiangxi Province have enriched the classics, theories, and practice of Buddhists in Jiangxi. The early development of Pure Land and Zen Thought led to the indigenization and localization of Buddhism in China. In this context, the localized Buddhism in Jiangxi also promoted the transformation of folk beliefs and customs.

**Key words:** Six Dynasties Period; Buddhism spread; Jiangxi; Western Region; localization

# 目 录

摘要	1
Abstract	II
引言	1
(一) 选题背景及研究意义	1
(二) 学术史回顾	2
(三) 研究思路	5
(四) 研究方法	5
一、六朝时期西域佛教传入江西的历史与条件	7
(一) 六朝时期江西佛教发展的地理人文生态	7
1. 江西的地理环境及其水路交通条件	7
2. 江西行政区划的演进和战略位置的凸显	10
3. 佛教徒传教的宗教情怀和开放的文化环境	12
4. 六朝统治者的崇佛政策和地方官员的外护支持	13
(二) 六朝时期西域佛教向内地传播的情势	15
1. 汉魏两晋时期西域佛教传播发展的形势	16
2. 六朝时期西域佛教向中国内地传播的趋势	19
二、六朝时期西域佛教传入江西的基本情况	25
(一) 代表性的西域来赣僧人活动简明事迹	25
1. 嚈啰尊者	26
2. 康僧渊	26
3. 悉咀多	27
4. 晃显	27
5. 竺昙	27
6. 僧伽提婆	28
7. 佛驮跋陀罗	28
8. 真谛	29
(二) 以庐山慧远僧团为代表的江西佛教与西域佛教的交流	32
1. 慧远与鸠摩罗什的书信交流	32
2. 竺道生、慧观赴长安求学	34

3.法净、法领西行求经.....	36
(三)江西文人交游名僧.....	37
<b>三、江西佛教接受西域佛教的意义 .....</b>	<b>40</b>
(一)江西佛教传播的深入和佛寺的兴建与扩展.....	40
(二)丰富了江西佛教传播的经典、理论和修行观.....	48
(三)推动了佛教本土化和中国化.....	50
1.弥陀净土信仰的传入和早期净土思想的形成.....	50
2.顿悟思想的演进发展以及对禅宗思想的影响.....	51
(四)推动了社会信仰和风俗文化的转变.....	52
<b>结    语.....</b>	<b>55</b>
<b>参考文献.....</b>	<b>56</b>
<b>致    谢.....</b>	<b>60</b>
<b>在读期间发表论文(著)及科研情况 .....</b>	<b>62</b>

## 引　　言

### （一）选题背景及研究意义

佛教是中国（江西）历史文化不可或缺的内容，要全面深刻地研究江西的历史文化，离不开江西佛教文化的研究。古印度佛教自东汉初年传入中国后不久，江西即开始有了佛教的传播。至两晋时期，江西已成为中国佛教传播发展的重地，并在唐中期以来居于全国佛教的领导地位，有了“求官到长安，求佛到江西”的说法。这一在江西历史文化史上的重要事实与人文意义，实与江西和西域的佛教文化交流密不可分。

佛教在新的地域传播中，为了扩大影响、吸收信徒，必然会经历汲取当地文化的内容和形态、不断演进发展的本土化过程。六朝时期，佛教进一步东传，除了中国北方的长安、邺城等佛教传播中心外，在此过程中江西不仅出现了庐山这一南方佛教的传播中心，还形成了早期净土宗思想和早期禅宗思想的雏形，拉开了佛教中国化的大幕。东晋以来，江西佛教与西域佛教的交流一直不曾中断，慧远的庐山僧团与西域僧鸠摩罗什的长安僧团遥相呼应，僧伽提婆、佛驮跋陀罗等西域高僧在江西译经弘法活动丰富了江西佛教传播的经典和理论，法净、法领西行求经带回的《华严经》更是让当时的中国了解到了更加宏大的佛教世界观，而江西文人与佛教名僧的交流使得域外佛教进一步与中国传统文化相融合。六朝时期江西佛教与西域佛教的交流，绝不是单纯的宗教史问题，它关涉到地域文化的形成演进、政教关系的调整等各种历史现象和问题。研究并梳理出这一期佛教在江西传播发展过程中与西域佛教的交流情况，进而探究佛教这一外来宗教在江西文化土壤中扎根、传播和发展的过程，结合六朝时期江南地区佛教传播发展的一般性特征，发掘佛教在江西本土化过程中的保留与继承、融合与调整、演进与发展，分析其在对江西乃至南方地区佛教传播发展的意义，有利于我们更好的认识和了解江西佛教发展的脉络以及隋唐时期江西佛教繁荣的背景。

文化学理论研究表明：一种自我封闭的文化不可能保持活力和生命力的，只有不断的通过与外界的接触和交流，才能获得持续发展的动力。区域宗教的发展

同样不是孤立的、局部的、封闭的、排他的，而是伴随着与其他区域宗教接触、碰撞、交融、并立、合流。江西佛教与西域佛教的交流，改善了佛教初入中国时理论匮乏、或被巫术等曲解的局面，丰富了佛教在江西传播的理论基础，推动了庐山南方佛教中心的形成和江西境内佛寺的兴建，在促进佛教在江西传播发展的同时，还于本地文化交流、融合，初步形成了具有地方特色和中国特色的佛教思想或流派，使佛教在中国文化背景之下有了富有汉民族文化特色的宗教阐释，推动了佛教中国化进程。同时宗教文化的交流也对江西的的隐士文化、流民文化等形成发展产生了影响，形成和丰富了江西地方文化延纳四方、兼容并蓄的内涵。

六朝时期的江西，其文化优势逐渐显现，官学教育渐趋发达，宋文帝更是礼聘南昌佛教居士雷次宗主教授儒学。而以庐山为中心形成了一个佛教文化交流中心，高僧道修蜂拥而至，开启了其后三教合流的趋势。六朝时期围绕佛教传播和修行形成的禅智相济、宁静淡泊、延纳四方、兼容并蓄等特点对后来江西多元文化的形成和建构具有一定的影响，使赣文化在中华民族的普遍性品格中，形成了具有自身个性特征，具有开放的文化精神的地方文化。而这一文化特征的形成与六朝时期佛教文化的深入传播和外来人士文化交流有着一定的联系，而研究六朝时期江西佛教与西域佛教交流，对于研究外来文化对江西多元文化形成也有着较大的实践意义。从本土文化与地方互动和相互作用视角去解读六朝时期佛教在江西的发展，动态的考察视角，有助于理清和诠释江西佛教本土化形成的过程。

## （二）学术史回顾

迄今为止，虽然具体研究六朝时期江西与西域佛教文化交流的论著还没有出现，但缘于它是一个比较重要的文化史实，若干佛教通史研究著作和地方史研究著作已涉及到这一领域。自 20 世纪初至 80 年代，以梁启超、陈寅恪、汤用彤、任继愈、季羨林、郭朋、赖永海、杨曾文、[日]羽溪了谛、[日]羽田亨、[日]忽滑谷快天等众多研究中国古代佛教历史的大家，在讨论 2—9 世纪时期西域佛教向内地发展传播及与内地佛教关系问题时，都或多或少地涉及到西域佛教与江西的关系。其中，任继愈主编的三卷本《中国佛教史》（1985—1988）作为较早的中国佛教发展历史的通史类专著，有较多的文字叙述了西域僧侣在江西活动的一些情形，并简明地揭示了西域僧侣对江西佛教义学的影响。魏道儒主编的 14 卷

本《世界佛教通史》是迄今为止内容最为全面、翔实的中国佛教通史类专著，丛书运用大量史实和材料凸显中国佛教主体性的同时，又联系佛教发源、传播的背景和有关联系，彰显了世界佛教多样性。该丛书从佛教和平传播和佛教本土化两个角度上论及了大量东晋和南朝佛教传播的情况。汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》（2015）是一部叙述佛教在汉代传入中国，并在魏晋南北朝时期的发展的佛教史著作，书中涉及了一些魏晋南北朝时期的佛教在江西境内传播的史实。严耀中的《中国东南佛教史》（2005）是一部研究和论说了中国佛教在包括江西在内的东南地区初播、立足、兴起、演变的史迹。杜继文、魏道儒的《中国禅宗通史》（1993）以系统阐述众多禅思潮、派系、典籍和人物为主，记述了禅学与道教、儒教为主体的中国固有思想文化的冲突、融合和互动过程，关注了魏晋南北朝时期的江西僧团和流民皈依佛教等史实。

20世纪90年代以来，以韩溥、何明栋为代表的江西佛教文化研究者开始活跃，江西与西域佛教文化交流的问题也受到了更多的关注。韩溥《江西佛教史》（1995）利用地方志资料，比较全面地列举了汉晋南北朝时期西域僧侣肇建的寺庙，也略及了西域僧侣在江西进行翻译佛经、传法授徒的情形。何明栋主持编撰的《江西省志·江西省宗教志》（2003）“佛教”内容，则在韩溥的基础上，系统地梳理了江西佛教的流派、主要寺院、戒规、佛教组织、史志、金石书画、著述思想等，尤其是充实了某些汉晋南朝西域僧侣在江西活动的材料。同时，江西的史学研究者也对这一事实有所揭示，并增加了一些史实考订的内容，如许怀林《江西文化》（2006）、周兆望《江西通史·魏晋南北朝史卷》（2008）、俞兆鹏《江西地域文化通览·江西卷》（2013）等。

江西庐山是汉唐时期包括众多西域僧侣在内的西域人士（胡人）活动的重要区域，也是江西与西域佛教文化交流的重要区域，素为研究者所着力关注。代表性的研究成果有：[荷]许理和《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》（2003）、张国宏《宗教与庐山》（2008）、李勤合《早期庐山佛教研究》（2011）《庐山佛教史》（2016）、赖永海主编《中国佛教通史》“第一卷”（2010）、童辰《中国佛教与江西的历史渊源》（2012），等等。其中，许理和比较充分地说明了慧远时代西域僧侣在庐山的活动情形，以及对中国佛教产生的巨大影响，揭示出了江西庐山在佛教中国化历程中的特别意义。李勤合对汉晋南朝时期活动于庐山的西域僧侣的史实多有考辨，对他们的佛学贡献也有很好的论说。童辰对江西

佛教的渊源和宗派源流做了概述，还对江西佛教的对外传播做了探究。另外，黎明中主编的《江西禅宗文化》（2006）从汉晋庐山慧远改造禅学的角度，说明了西域佛教对江西禅宗形成的影响，颇具理论思维的深度。

西域是佛教由古印度传入中国过程中的必由之地，在佛教传播史上占有重要位置，西域佛教历史本身也是中国佛教史研究的重要组成部分，除了任继愈、汤用彤、魏道儒等著的佛教通史类研究专著的系统研究外，余太山、魏长洪等西域研究学者在各自的著作中都注意到了西域佛教与内地佛教交流研究。余太山在《两汉魏晋南北朝与西域关系史研究》（2011）就论及了魏晋南北朝时期西域与内地佛教交流的有关内容，魏长洪等著《西域佛教史》（1998）着重阐述了佛教在西域的传播与发展，以及西域佛教在不同的时代和民族中的特点及其消亡状况和西域与内地佛教交流有关史实。西域高僧和内地僧人西行求法历来是佛教文化交流史被学者所重视的研究话题，早在中国古代便有释慧皎的《高僧传》和释道宣的《续高僧传》等涉猎相关史迹。现当代以来，李山、过常宝主编的《历代高僧传》（1994），何兹全主编的《中国历代名僧》（1995），张力、黄修明主编的《中国历代高僧》（1997）等，都对来华西域高僧和西行求法内地僧人进行了研究。

目前涉及到江西佛教与域外佛教交流的研究成果（论文）都集中关注东晋慧远思想对于江西佛教乃至中国佛教的影响和意义，鲜有学者从宏观的历史动态中去分析考察江西佛教与西域佛教的交流情况。近年来，刘丽芳、周晨好等人的硕士研究生学位论文关注到了江西佛教发展和六朝时期江西佛教与域外佛教交流的一些方面。刘丽芳的《六朝江西佛教及其相关问题研究》（2011）从六朝时江西的政区设置等方面考察了江西佛教在此期间的分布态势，通过环境、人文等因素的分析，探讨了江西佛教对地方经济文化的影响。周晨好的《六朝外来人士与江西文化建设》（2013）从通过考察六朝外来人士，来分析他们对江西佛、道、儒文化的影响，注意到了外来僧侣对江西佛教思想理论进步的一些作用。

上述研究成果虽然在一定程度上反映了六朝时期江西佛教与西域佛教交流的一些内容，但是都未能系统的、详尽的考察西域佛教与江西佛教交流的形式、内容和各阶段特征，以及这种宗教文化交流对江西佛教乃至江西文化发展的影响。这些内容亟待学者进行深一步的研究和探讨。

而关于江西佛教文化的研究，甚至放大说是地域或区域文化的研究，大多都是从本地域或区域内人的视角进行研究，主要探讨区域内地理环境、民族风俗、

族群个性、历史背景等方面对地域文化形成；也有从文化想象本身产生的视角去进行产生各要素的研究，考察文化在各要素变化情况下的演变。但是从本土文化与地方互动和相互作用视角去解读六朝时期佛教在江西的发展，动态的考察佛教这一外来宗教的文化本源如何在江西传播发展，从宗教器物建筑，到宗教文化典籍和思想，再到宗教民间信仰的普及和风俗文化的变迁，宗教人物、宗教典籍、宗教义理和宗教哲学价值观等是如何进入江西、深入江西和影响的江西，这是研究尝试解决和阐释的问题。

### （三）研究思路

研究六朝时期江西佛教与西域佛教的交流情况，系统的了解两地佛教在这一时期的发展情况，是展开后续研究和论述的必要条件。因此论文第一、第二部分将查考分析六朝时期江西和西域两地佛教发展的基本情况，整理和分析两地区域内佛寺（佛教传播中心）分布、高僧大德的有关宗教活动、相关流派的形成和演化等。通过上述的梳理、探讨等，尝试探究两个区域佛教传播发展地理、政治、文化等方面的条件，将两地佛教传播有关史实动态的联系到周边时空有关文化发展一些现象和史实当中。在第二部分还将侧重阐释西域佛教在今南北朝时期在中国北方传播的基本态势，初步尝试勾划两地佛教交流的路线。

论文的第三部分将详细的考察、分析和阐释六朝时期江西佛教与西域佛教的交流情况。先是整理西域僧人来赣弘法情况，侧重考察的其译经传教活动等。接着是整理江西僧人主动与西域僧人交流的史实，如鸠摩罗什与慧远的交流、江西去求法僧人的史实。最后根据前面研究内容，从宗教哲学理论的丰富和发展、本土宗派的产生和发展、佛教本土化、世俗化的一些特征中，总结出六朝时期江西佛教与西域佛教对江西佛教发展的影响。

简单的来说，论文的行文丝路可以概括为“六朝时期佛教为什么能够在江西传播发展？”、“为什么域外佛教中西域佛教对江西佛教交流最为重要？”和“江西佛教与西域佛教是如何交流的？”，这三个部分。

### （四）研究方法

文献资料法：通过在中国知网、中国基本古籍库等进行文献资料检索整理，

结合《大正藏》、《高僧传》和《江西通志》等重要文献史料和《中国佛教史》等专著内容，研读和梳理其中关于江西佛教与西域佛教交流的内容信息。

**田野调查法：**对江西省境内遗存的六朝佛教寺院（或与六朝时期佛寺有渊源的佛教寺院）进行实地考察走访。

**专家访谈法：**对长期从事江西地方佛教研究的江西省社会科学院宗教研究所、宜春学院宗教研究中心、九江学院庐山文化研究中心等学术研究机构的专家学者进行访谈和交流。

通过以上方法，力求能够基本阐释六朝时期江西佛教与西域佛教交流的动机、内容、形式、影响和意义等。

## 一、六朝时期西域佛教传入江西的历史与条件

### （一）六朝时期江西佛教发展的地理人文生态

中华大地幅员辽阔，地形地貌复杂多样，在多元的经济文化的形成发展之下，又形成了诸多不同的地理单元。地理环境的复杂多样决定了地域文化的多样性，而地域文化的多样性又决定了宗教文化的多样性。无论是印度次大陆上佛教的形成，还是西亚黎凡特地区基督教的产生，亦或是阿拉伯半岛伊斯兰教的出现，都与其特定地理环境下的文化形态和经济形态等有着密切的联系。“中国宗教文化发展的区域性（地域性）相当强，但在‘统一’的背景下，区域宗教之间的相互交流乃是不可忽视的重要事实。即使分离时期，区域间的宗教交流仍然会显得相当活跃。”<sup>①</sup>魏晋南北朝时期，尽管国家分裂、局势动荡，但是包括道教、佛教等宗教文化在内的整个文化思想界却是相当活跃。蜀赣地区的道教兴起，长安、洛阳、凉州等地的佛教兴盛等，正反映了区域地理格局和区域思想文化对于宗教文化形成发展的作用。想要深入认识江西的宗教文化兴起和发展的情况，不能不从了解江西的地理环境和地缘格局开始。

#### 1. 江西的地理环境及其水路交通条件

江西东临福建、浙江，南连广东，西接湖南，北邻湖北、安徽，是华东、华南、华中三大区域的联结点。“江西之为省，东接闽浙，西连荆蜀，被逾淮汴以达于京师，据岭海之会，斥交广之境。”<sup>②</sup>但是在中国古代社会早期，黄河流域是华夏文明的核心区域，在六朝以前，处在华夏文明核心区域边缘的江西，同其当时南方大部分地区一样皆属于蛮夷范畴，南方文明发展程度较高的地区对江西文化有着或多或少的印象，而早期江西的地方文化受西北方向楚文化的影响和东方吴文化和越文化的影响则较多。“无论是楚文化、吴文化还是越文化，都与巫觋的影响有关，所以江西有敬天崇道的传统，这些都是道教滋生

<sup>①</sup> 陈金凤：《中国时期蜀赣佛道文化交流之个案研究》，中国社会科学出版社，2016年，《引言》第3页。

<sup>②</sup> (元)虞集：《江西行省惠政碑》，《(光绪六年)江西通志》卷4《形胜》，《续修四库全书》影印版。

和发展的土壤。”<sup>①</sup>从江西道教的形成发展来看，外来文化对于江西本地的宗教信仰的影响是不容忽视。域外文明程度相对较高的区域得以与江西产生交流经济、文化方面的交流，与江西的地理环境有着莫大的联系。

但江西却没有通衢四方的开放式地形，山脉丘陵的环绕使江西在地理上自成单元，呈现出较强的封闭性。除了北部狭小的平原地带联通长江中下游平原外，江西与周围省区相接的地区皆为山地地形。东边是怀玉山和武夷山脉，将江西和浙江、福建两省区分隔开来；南部有大庾岭、九连山脉逶迤于赣粤之间，形成天然分隔；西侧分为南北两段，南段是罗霄山脉（包括武功、万洋、诸广等山），北段则是幕阜山和九岭山，这些山脉将江西与湖南、湖北相隔绝。

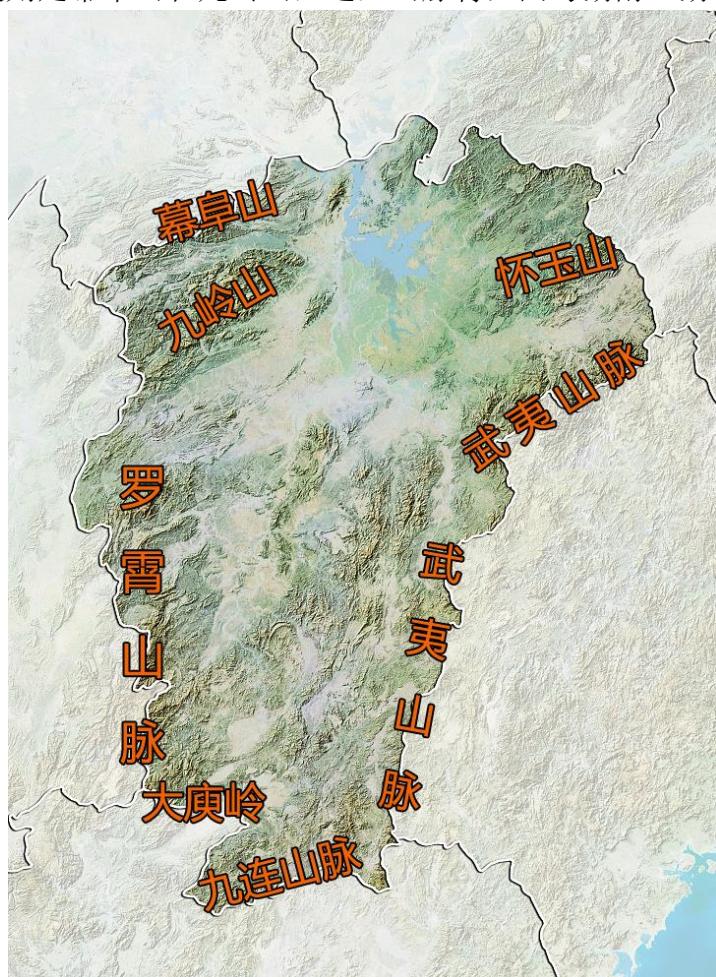


图 1-1 江西主要山脉分布示意图

正是由于这种群山环抱的地势，在充沛的水资源条件下，江西境内的绝大多数河流都向心汇入鄱阳湖。修水、赣江、抚河、信江和饶河是鄱阳湖水系的重要组成部分。秦汉时期鄱阳湖尚未完全发育形成，但是其北部已形成湖泊，是当时

<sup>①</sup> 孔令宏、韩松涛：《江西道教史》，中华书局，2011 年，第 1 页。

长江吞吐型湖泊——彭蠡泽的南部区域。长江干流直通彭蠡泽，通过河网，使得江西内部的五水能够通过长江流域相连接，形成了天然的黄金水道。秦汉以来，江西境内的早期郡县也大都沿修水、赣江、抚河、信江和饶河这五水分布。通过长江流域各水道，江西得以江东和湖广相沟通，经汉水北上便可知中原王朝的核心区域。江西最早建立郡县的豫章郡，即今天的江西南昌，就是因为河流汇集而形成城市，并在相当长的一段历史时期内成为江西的政治、经济和文化中心。在佛教的传播发展，这里亦占据着重要的地位。水路的交通网的形成与发展使得原本因山地丘陵地形而闭塞区域得以外部世界相沟通，这就为佛教的深入传播提供了交通条件。



图 1—2 江西与外界联系的主要内河航道或通道示意图

六朝时期，江西的社会经济发展迅速，豫章郡、鄱阳郡等鄱阳湖流域诸地成为重要的产粮区，除了自足外还能向下游的京师建康和上游荆州供给。因此永嘉之乱以来，江西成为北民南渡后重要的迁居地之一，流民的涌入在促进江西开发的同时，也为江西带来了多元的文化内容和形态。

而具有一定对外交通的条件的同时，江西境内良好的山林环境则是宗教场所

创设的优良之处。北枕滔滔长江、东偎鄱阳湖、毗邻寻阳(今江西九江)的庐山，江环湖绕、林木葱郁，在西晋设江州、寻阳为州治后，外来僧侣来赣后，不少就前往庐山传教弘法，慧远、慧永等在庐山建寺弘法，僧伽提婆、佛驮陀罗等至庐山译经传法，而庐山在东晋之后更是成为儒释道三家争鸣之地。豫章西郊的梅岭，东临鄱阳湖，北与庐山对峙，山势嗟峨，层峦叠翠，此山也是倍受佛道两教的弘法者青睐，昙显在此创设崇胜院、香城寺，而道教净明派更是缘起于这里的西山万寿宫。而如庐山、梅岭一般的宗教圣地，在江西境内不胜枚举。无论是外来宗教，还是本土信仰，这样的自然地理环境都为宗教的传播和发展提供了客观条件。

## 2. 江西行政区划的演进和战略位置的凸显

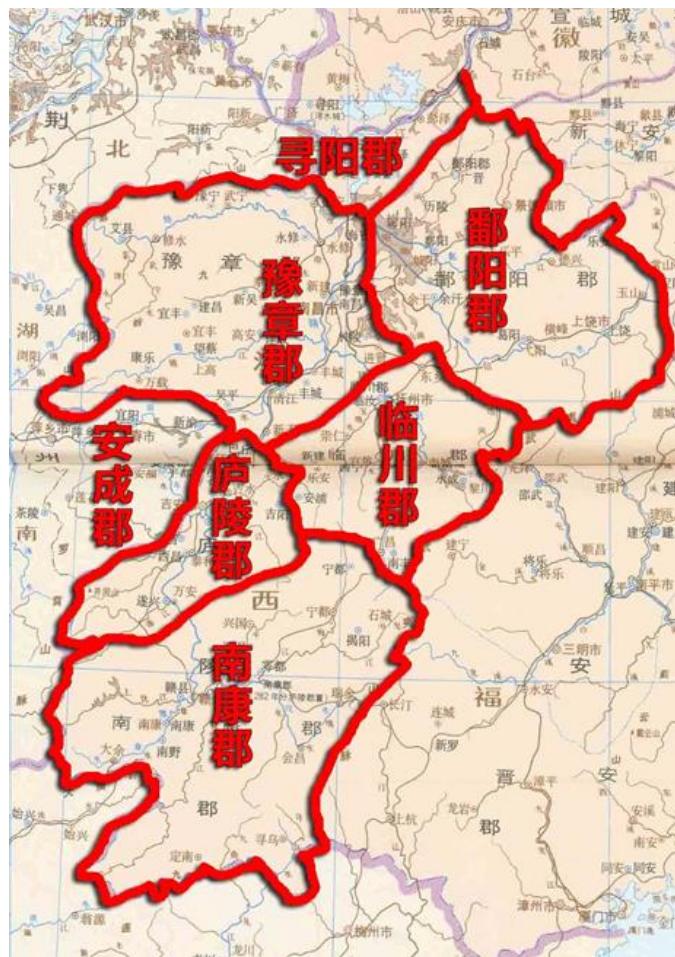


图 1—3 晋代江西设郡情况示意图

江西其“吴头蜀尾”的重要地理位置，使它处于当时南方地区东西交通的重要节点之上。作为以吴会地区为根基发展起来的孙吴，对外扩张的重要的战略目标即当时的豫章郡。“江西地区既东吴政权向西开疆拓土的前进基地，又是其东部都城建邺的牢固后院。”<sup>①</sup>东吴初年，为了于曹魏和蜀汉相抗衡，东吴将政治、军事力量集中于长江中游一线，柴桑（江西九江）在这一时期成为东吴的军政要地。赣北九江一线地势险要，既是天然的军事屏障，又是训练水师、驻扎军队的军事重镇。胡三省在注《资

<sup>①</sup> 周兆望：《江西通史》（魏晋南北朝卷），江西人民出版社，2008 年，第 18 页。

治通鉴》时也曾指出“三郡，豫章、鄱阳、庐陵也。三郡本属扬州，而地接荆州，又有山越，易相扇动”<sup>①</sup>的重要战略位置。

西晋元康元年（291年）割扬州之豫章郡、鄱阳郡、庐陵郡、临川郡、南康郡、建安郡、晋安郡和荆州之武昌郡、桂阳郡、安成郡合十郡，因江水之名而置江州，由此江西最早的省级行政单位建立，州治寻阳郡（永兴元年（304年），分庐江郡之寻阳县、武昌郡之柴桑县合立）即今江西九江。这时的江州不仅包括今天江西省的全境（除无援地区），还包括今福建省全境。

东汉全国设十三州监察区时，今南方地区仅设有扬州、荆州、益州和交州四州，江西在西晋年间先于周边的安徽、湖南、福建等省区成为一级行政区，标志其在南方地区的战略位置的提升。这样的提升，对于江西境内经济社会的进步，具有重要的积极意义。而在魏晋南北朝，南北方分裂的形势下，江州在此之后的战略地位显得更加重要。它不仅是防御北方少数民族政权南侵的重要军事屏障，作为荆州和扬州间的军事要冲，上溯可控扼荆州，顺流而下可屏藩京师建康。时人刘毅就曾说：“江州在腹心之内，凭接荆州，屏藩所倚，是为重复。”<sup>②</sup>唐代著名书法家欧阳询在《西林寺碑》中也曾称江州“南瞻五岭，北睇九洲”。

在东晋乃至南朝的上层统治集团的斗争中，扬州、荆州的两大门阀士族集团一直此消彼长的相互争夺，处在荆扬两大地缘政治势力的间的江州由于其重要的制衡地位，时常成为荆扬之争首要控制的目标，江州刺史的位置也一度被两大政治势力的博弈所左右。从琅琊王氏与颍川庾氏的对抗，到桓氏与北府兵的矛盾斗争，江州都处在权力决斗场中的重要位置。“要解决荆扬之争，维持中央最高权力，关键是要削弱荆州的军政实力，直接有效的方法是行政区域上分割荆州。”

<sup>①</sup>江州的设立便是在这种背景之下诞生的。

南朝宋、齐、梁、陈时期，江州仍保持其重要的战略位置，历代统治者都注意加强对江州的控制。刘宋开始，吸取荆、扬世家大族专兵擅权，造成变乱的教训，逐步由宗王出镇各地。如刘宋时彭城王刘义康出镇江州刺史，萧齐时期的豫章文献王萧嶷出镇江州刺史等。萧梁天监年间，原萧齐大将陈伯之曾拥兵占据江州，以图建康，后背梁武帝调兵夹击而北投北魏。南朝时期，还曾以江西地名为

<sup>①</sup>（宋）司马光：《资治通鉴》卷71，“魏明帝太和三年（229年）条”，中华书局，2011年，第2256页。

<sup>②</sup>（唐）房玄龄等：《晋书》卷81《刘胤传》，中华书局，1974年，第2114页。

<sup>③</sup>陈金凤：《魏晋南北朝中间地带研究》，天津古籍出版社，2005年，第122页。

宗王册号，虽然有些宗王并未封疆于江西，但是一些在江西活动过的宗王却是十分笃信佛教的，如刘宋时期的临川王刘道规、萧梁时期的鄱阳王萧恢、陈朝的鄱阳王陈伯山等都。而宗室藩王的进驻表明江西在当时南方地区的地缘格局中占有重要地位，而宗室子弟的崇佛之风亦影响广大民间百姓。不仅出镇的藩王崇信佛教，推崇佛教，东晋以来的几任江州刺史和官吏等也是十分推崇佛教。因此西域佛教能够在六朝时期深入江西传播，并不断推动江西佛教的发展，与江西战略位置的凸显有着不小的联系。

### 3. 佛教徒传教的宗教情怀和开放的文化环境

英国当代宗教学者弗兰克·惠林说：“佛陀在他的领悟中接受了一个超越现实、不可抵抗的异像，并且感到非将这个异像超越正常的社会和政治界线进行传播不可，而且这个异像被千百万人在所谓的佛教运动中所传播、所改变，并且创造性地当地化。”<sup>①</sup>而佛教在宗教观、世界观和修行观就强调因果报应，指出现世的修行和种下的业果能够为来世带来福报，而现世的业果之一便是让佛陀的智慧尽可能的影响到更多的人。由此在佛教形成的早期，传教的行为便诞生了，古印度孔雀王朝阿育王统治时期，在阿育王的支持下，更是向四方派出了传教使者，弘传佛教。这些笃信佛教的高僧大德，不远万里，不畏路途遥远和艰难险阻，怀着教的热忱和信念，虽然也有一些功利主义色彩夹杂其中，但是他们秉持的宗教情怀和执著的信念还是让我们肃然起敬。

佛教传入中国早期，人们对佛教的价值观了解还是十分有限，但是这些传教徒的跋涉千里的壮举、弘传佛法的信念，影响和感染了不少人。加上佛教在哲学上善于思辨，这种思维模式又是长期在儒学和玄学浸染下的中国人所缺乏。因此，可以说“佛教传播中国基本上摆脱了政治上的功利主义影响，而中国人也以一种超功利的文化态度来接受印度佛教”<sup>②</sup>。早期的中国文人接受这种佛教大抵受传教者的宗教情怀和佛教思辨的探求真理的思维。

但是佛教强调超脱现世的苦难来修累来世的福报，这种因为也包、超脱的现实的思想也逐渐被统治者们所利用。而魏晋南北朝时期，由于国家分离、战乱频繁，上到文人士大夫，下到农民、手工业者等，都通过信仰宗教的方式来寻求精

<sup>①</sup> [英] 弗兰克·惠林：《佛教、伊斯兰教中传教移植的比较宗教研究》，原文译自瑞士《国际传教评论》，1981年10月，日内瓦，世界基督教协进会办，转引自《世界宗教资料》（1983年）第3册，第17页。

<sup>②</sup> 蓝华平：《传播学视域中的宗教：中国唐朝三个宗教传播的类型比较》，中央民族大学2010年硕士研究生学位论文。

神的解脱。这一期的道教的兴起和佛教的传入传播，都与这样的时代背景有着密切的关联。

佛教作为一种外来文化，其在其他的地区的传播中势必遭到本土文化的排斥，通常只有文明程度较高且具有文化自信和包容力地区才能够较好接纳或吸收外来文化。汉唐时期，是中国古代封建社会的强盛时期，在这两个时期，统治者也大多实行文化外放政策。而两汉之后的魏晋南北朝，虽然国家分离，但是动荡的社会下文化界和思想届却是开放而活跃的。尤其是对于南方社会来讲，自西晋永嘉之乱以来，南方大部分地区都安置了南渡的北方士族百姓，他们的生活风俗、文化传统等一并通过人口的迁徙到了南方。对于“北民南渡”的安置和接纳不仅是统治者层面开荒垦田、侨置郡县，更有社会文化层面上对多元文化的接受和包容。这些因素都为佛教在中国南方地区的深入传播提供了客观的思想条件。

#### 4. 六朝统治者的崇佛政策和地方官员的外护支持

宗教信仰作为一种思想形态，其传播和发展会对社会思想、文化带来较大的影响，因此通常国家政权的统治者都对宗教信仰的传播和发展较为重视，有的如同现当代国家一样对宗教信仰采取不反对也不支持的中立态度。但在古代社会，统治者往往对宗教信仰持十分鲜明好恶的态度，有的封建统治者希求借用宗教神学思想来说明自身统治的合法性，祈求通过神灵庇佑来实现国运绵长。

而当外来宗教进入新的地域后，往往会受到这一地域固有文化的排斥，而统治者等上层阶层对于外来宗教的接纳与扶持，对于这一宗教在当地的传播和发展就显得尤为重要。六朝各代统治者们崇佛并非出自对与外来文化的倚重，而是“在于‘神道设教’的考虑以及在激烈的政治斗争中慰藉自己空虚的心灵”<sup>①</sup>。南朝是佛教继续向中国传播并深入推广方面取得发展成就的重要时期。南朝的积累的外来佛教翻译经典、培育的早期中国佛教思想等为隋唐时期中国佛教发展奠定了基础。尽管南朝政权更迭频繁，权力阶层多变，但是宋、齐、梁、陈四朝都比较重视佛教的传播与发展，一浪高过一浪的帝王崇佛，使得后人有了“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”的感叹。宋、齐两朝，除了年幼被废之帝外，皇帝笃信佛教的事迹均能见诸于各种史料。刘宋武帝刘裕和萧齐高帝萧道成都十分礼待僧人，崇佛登峰造极的梁武帝萧衍更是舍身为同泰寺之奴，陈武帝陈霸先则“诏出

<sup>①</sup> 张践：《中国古代政教关系史》，中国社会科学出版社，2012年，第501页。

出佛牙于杜姥宅，集四部设无遮大会”<sup>①</sup>，亲出阙前礼拜”。这种崇佛之风，在东晋的高门士族中也是不断传播开来。上层政治势力的崇信，给佛教在江南地区的传播带来了较好的政治环境，江西地区亦是如此。

六朝时期，无论是东晋皇族，还是荆、扬两大门阀士族集团，亦或是轮番登场的宋、齐、梁、陈的统治者们，都不同程度的支持和推动着佛教的传播发展，这其中，更是不乏请僧入内的武帝刘裕，或是梁武帝萧衍这样的“菩萨皇帝”。而在江西地区，江州刺史和各地的一些官吏，对僧侣的敬重、对佛教的护持和供养，是促进这一时期江西佛教传播一个不可忽视的因素。

庐山的西林寺，最早由释昙现所初创，他圆寂后，东晋太和二年（377年），慧永自襄阳来到庐山，得到了时任江州刺史陶范的帮助，在昙现禅息处搭建茅棚修行。之后，陶范为了恭请慧永在庐山长住弘传佛法，更是供养施舍自己的住宅迎请慧永居住。这座炉峰下的寺院，后得名“西林寺”，陶范恭请慧永卓锡寺中，主持法务。

太元九年（384年），桓伊起任江州刺史，他理顺荒政，拯济抚恤灾民，深受百姓信赖。慧远大师来到庐山后，没有随慧永去往西林寺，而是向时任江州刺史桓伊争取资助修筑了东林寺。“桓乃为远复于山东，更立房殿，即东林是也。远创造精舍，洞尽山美，却负香炉之峰，傍带瀑布之壑，依石垒基，即松栽构，清泉环阶，白云满室。复于寺内，别置禅林，森树烟凝，石筵苔合。”<sup>②</sup>从此，慧远“卜居庐峰三十余年，影不出山，迹不入俗”，孜孜为道，开创了净土宗，为佛教在中国的传播和发展做出了巨大的贡献。

这之后，江西境内供宅为寺或捐资建寺的官吏就有十余个。东晋隆安四年（400年）武昌太守熊鸣鹄在南昌惠民门内，舍其宅创建了禅居寺。天竺僧人昙显来到南昌新建之时，时任江州刺史胡尚舍其宅院建崇胜院以供之。南朝梁天监元年（502年），鄱阳王萧恢献出自宅而建寺院，初名初名显明寺，元代更名为永福寺。鄱阳王萧恢此举，使得当时鄱阳郡内建寺之风开始兴起。萧梁宰相袁璞舍宅在安成郡宜阳县（今江西宜春）创建弘阳寺。天监年间，还有内史殷均舍宅在临川郡建广寿寺。

梁朝僧人慧皎，精研佛典，贯通内外之学，他在综合前朝史籍、地志、僧传

<sup>①</sup>（唐）姚思廉：《陈书》卷2《高祖纪下》，中华书局，1972年，第34页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第212页。

基础上，弥纶群言，布局谋篇，写成了著名的《高僧传》，对后世僧传，有着极为深远的影响。梁大同六年到太清元年间（540—547年），湘东王萧绎（即后来梁元帝）任江州刺史，就曾到慧皎所在的宏普寺搜聚篇翰。梁元帝承圣二年（553年），慧皎避乱来到九江州治所在的浔阳郡湓城（今江西省九江市），依然不废讲说，大弘佛法。遗憾的是，来江州的第二年，慧皎便因疾病缠身，加之平素弘法操劳，终至圆寂。

江西佛教在六朝时期迎来快速的发展，离不开政治上的外护和支持。六朝时期，江西本土的执政者舍宅建寺、出资建寺等行为，虽是官吏个人的行为和举动，但是其对佛教敬重甚至崇奉的态度亦在一定程度上表明了当地政府对佛教传播发展的支持态度，这不仅有利于佛教这一外来宗教在江西文化土壤上扎根，还在很大程度上推动了佛教继续向下，向民间和社会底层传播。

## （二）六朝时期西域佛教向内地传播的情势

释迦摩尼创立佛教后，佛教主要在南亚的恒河中上游地区传播。公元前3前世纪，孔雀王朝第三代国王阿育王统治时期，他派出许多使团和宣教师奔赴四方弘传佛法。有一支北传队伍，他们由末阐等四人组成。这支队伍于公元前285年来到古印度西北部的迦湿弥罗国。迦湿弥罗国，即中国史书中记载的罽宾国。《汉书》就曾记载：“罽宾国，王治循鲜城，去长安万二千二百里。不属都护。户口胜兵多，大国也。”<sup>①</sup>罽宾是受到大月氏人的冲击而被迫向南迁徙的塞克人建立的国家，“昔匈奴破大月氏，大月氏西君大夏，而塞王南君罽宾”<sup>②</sup>。南下的塞克人几经流转，其中一支南下越过悬度天险，来到了兴都库什山以南阿富汗境内的喀尔布河流域的犍陀罗（巴基斯坦白沙瓦东北）和咀叉始罗（在今巴基斯坦的拉瓦尔品第新城西北约20英里处），在这里安顿下来、繁衍生息，建立了罽宾国，也就是今天巴基斯坦北部和克什米尔地区。末阐等人在罽宾的传教活动，发展了十多万佛教信众，集中剃度为僧者就达十万之众。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>（东汉）班固：《汉书》卷96《西域传上》，中华书局，1962年，第3884页。

<sup>②</sup>（东汉）班固：《汉书》卷96《西域传上》，中华书局，1962年，第3884页。

<sup>③</sup> 魏长洪：《西域佛教史》，新疆人民出版社，1998年，第17页。

## 1.汉魏两晋时期西域佛教传播发展的形势

大约在公元前 2 世纪左右，佛教向北传入希腊人统治的大夏，中国史书一般将塞种人活动的巴克特里亚地区称为大夏。《汉书·西域传》曾记载：“大夏本无大君长，城邑往往置小长，民弱畏战，故月氏徙来，皆臣畜之，共禀汉使者。”<sup>①</sup>公元前 2 世纪中页，大夏衰落，被来自东方的大月氏所征服。

大月氏原聚居在今河西走廊地区，受匈奴的侵略的袭扰，西迁至今中亚阿姆河流域一带，并征服了大夏国，逐渐控制了整个中亚阿姆河和锡尔河流域。西汉政权最早接触大月氏是在汉武帝时期张骞出使西西域，他于西汉元光六年（前 129 年）到达大月氏。张骞的出使打开了当时中原人的视野，后来中原王朝对西域的经营和管辖可以说都肇始于此。“印度西北地区及毗邻国早在公元前三世纪以后已有佛教输入，在前而实际大夏入侵印度西北所建立的舍竭国已流行佛教，因此可以说，大月氏至迟在公元前一世纪已开始信仰佛教。”<sup>②</sup>到了公元前 1 世纪，在大月氏贵霜王朝时期，佛教在这里得到了长足的发展。贵霜王朝的第三代国王迦腻色迦王笃信佛教，他“机务余暇，每习佛经，日请一僧入宫说法”。<sup>③</sup>他东征西讨，大拓疆土，开启了当时欧亚大陆上东西方文明交流的重要通道，由于他极力推崇和保护佛教，使得佛教迅速传播于统治区域内及其周边的各民族之中。由于民间信仰的普及，不少百姓出家修行，因此当地高僧辈出。在佛教流行的迦腻色迦王时代，大乘经典的编纂的得以不断推进。迦腻色迦王还曾下令召集四方比丘 500 余人，在迦湿弥罗举行集会，讨论佛法奥义，重新宣明三藏，这也就是佛教史上的“第四次经典结集”。

在迦腻色迦王统治时期，佛教文化艺术有了极大的发展，佛教文化和希腊雕塑艺术逐渐结合，出现了佛像雕塑和犍陀罗艺术。犍陀罗艺术还较多地吸收了印度本土的传统，佛像脸形趋圆，并将印度的石窟建筑和巨型造像结合起来创立石窟佛像综合体，对中国新疆、敦煌、云冈的佛教艺术有重大影响。另外犍陀罗式佛塔后也经中亚传入中国，和中国固有的楼阁形式结合，形成常见的多层宝塔。

“佛法来华，先经西域。在汉代，我国佛教渊源，首称大月氏、安息与康居

<sup>①</sup> (东汉)班固:《汉书》卷 96《西域传上》，中华书局，1962 年，第 3891 页。

<sup>②</sup> 任继愈主编:《中国佛教史》(第一卷)，中国社会科学出版社，1985 年，第 78 页。

<sup>③</sup> (唐)玄奘著，周国林注译:《大唐西域记》卷 4《迦腻色迦王第四次结集》，岳麓书社，1999 年，第 182 页。

三国。”<sup>①</sup>安息在大月氏西南，“王治番兜城，去长安万一千六百里”<sup>②</sup>。中国史书所称的安息国指的是伊朗高原兴起的帕提亚帝国。安息帝国位于罗马帝国与汉朝中国之间的丝绸之路上，成为了商贸中心，与汉朝、罗马、贵霜帝国并列为当时亚欧四大强国之一。据《史记·大宛列传》，张骞首次出使，在出使乌孙时曾派副使出使安息。安息国佛教便是由大月氏的贵霜帝国传入的，在多远宗教文化勃兴的安息，佛教也在这里流传并兴盛起来。创立江西南昌东寺的高清即安息国王子，通过记载安清事迹的《高僧传》和《出三藏记集》，安世高“博晓经藏，尤精阿毗昙学，讽持禅经略尽其妙”<sup>③</sup>据此我们可以大致了解到安息国流行佛教的情况。

康居，在安息的东北方、大月氏的北方。“康居国，王冬治乐越匿地。到卑阗城。去长安万二千三百里……与大月氏同俗。东羁事匈奴。”<sup>④</sup>康居人擅长经商，常常到各地从事贸易，往返于中亚全境，因此康居也成为中亚各国交换国情及传播文化的媒介站。

随着佛教在罽宾、葱岭以西广大地区的盛行，客观上为印度佛教向葱岭以东广大西域地区传入奠定了必要的条件。从古代中西方交通的方位来看，葱岭以东的西域地区即塔里木盆地南北沿是东西交流的重要通道。塔里木盆地内部是黄沙万里的塔克拉玛干沙漠，而塔里木盆地的北面是天山山脉，南面则是昆仑山脉，两山的冰雪融水发育成了数多河流，由于内陆干旱气候和沙漠地形，这些河流没有在塔里木盆地汇聚成大规模的湖泊，但是这有些的水源却在盆地边缘滋养出了成片的绿洲。盆地南北两侧的绿洲差不多能连接起来，构成了南北两道，这南北两道都是丝绸之路上的重要通道。这其中，南道以于阗为中心，北道以龟兹为中心。于阗经莎车和皮山，翻越葱岭便可到达罽宾国。龟兹和于阗由此成为当时佛教沿丝绸之路传入内地的必经区域。

西汉初年，西域共有 36 个小国，绝大多数分布在塔里木盆地南北边缘的绿洲上。楼兰（鄯善）以西，在塔里木盆地的南缘，有且末、于阗、莎车等国，被称为南道诸国。在盆地的北缘，有焉耆、尉犁、龟兹、姑墨、疏勒等国，成为被北道诸国。在汉宣帝时期（前 73 年—前 49 年），西域被纳入西汉王朝中央政府的统辖，即公元前 60 年西域都护府的设置。龟兹在今新疆库车县一带，其国势

<sup>①</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015 年，第 66 页。

<sup>②</sup> (东汉)班固：《汉书》卷 96《西域传上》，中华书局，1962 年，第 3889 页。

<sup>③</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷 1《安世高传》，中华书局，1992 年，第 4 页。

<sup>④</sup> (东汉)班固：《汉书》卷 96《西域传上》，中华书局，1962 年，第 3891、3892 页。

虽有起伏波动，但是在多数时期，龟兹都是塔里木盆地北道诸国的主导者。龟兹“在语言方面比丝路其他地方更有优势，因为当地的龟兹语和梵语同属印欧语系。龟兹自然成了佛教进入中国的门户。”<sup>①</sup>

目前史书中没有明确记载佛教是何时传入龟兹的，但是通过《梁书》中的一则侧面记载，我们可以得出一些结论。南朝萧梁时期，刘之遴爱好搜集古玩奇珍，在他搜集的众多古玩中，有这么一件珍贵之物，“外国澡灌一口，铭云‘元封二年，龟兹国献’”<sup>②</sup>这里的澡灌是佛教僧人所用的器具，而元封二年也就是公元前109年，由此我们可以推断，至少在公元前二世纪末，龟兹就已经有了佛教流传。

通过《洛阳伽蓝记》和《大唐西域记》的记载，我们推断出最早将佛教传入西域的是毗卢遮那大师。《大唐西域记》曾记载道：

王城南十余里有大伽蓝，此国先王为毗卢折那（唐言遍照。）阿罗汉建也。昔者，此国佛法未被，而阿罗汉自迦湿弥罗国至此林中，宴坐习定。时有见者，骇其容服，具以其状上白于王。王遂躬往，观其容止，曰：“尔何人乎，独在幽林？”罗汉曰：“我，如来弟子，闲居习定。王宜树福，弘赞佛教，建伽蓝，召僧众。”王曰：“如来者，有何德，有何神，而汝鸟栖，勤苦奉教？”曰：“如来慈愍四生，诱导三界，或显或隐，示生示灭。遵其法者，出离生死，迷其教者，羁缠爱网。”王曰：“诚如所说，事高言议。既云大圣，为我现形。若得瞻仰，当为建立，罄心归信，弘扬教法。”罗汉曰：“王建伽蓝，功成感应。”王苟从其请，建僧伽蓝，远近咸集，法会称庆，而未有犍椎扣击召集。王谓罗汉曰：“伽蓝已成，佛在何所？”罗汉曰：“王当至诚，圣鉴不远。”王遂礼请，忽见空中佛像下降，授王犍椎，因即诚信，弘扬佛教。<sup>③</sup>

而《晋书》中更是记载了龟兹一派佛国景象。“龟兹国西去洛阳八千二百八十里，俗有城郭，其城三重，中有佛塔庙千所。”<sup>④</sup>而《出三藏记集》在《鸠摩罗什传中》也提到“龟兹僧一万余人”，足见当时龟兹国佛教流行之盛。“按龟兹有温宿王蓝，而葱岭东王侯妇女常来诸尼寺，可见此国为西域佛教之一中心。”

<sup>①</sup> [美]芮乐伟·韩森著，张湛译：《丝绸之路新史》，北京联合出版公司，2015年，第73页。

<sup>②</sup> (唐)姚思廉：《梁书》卷40《刘之遴传》，中华书局，1973年，第573页。

<sup>③</sup> (唐)玄奘著，周国林注译：《大唐西域记》卷12《毗卢折那伽蓝》，岳麓书社，1999年，第685页。

<sup>④</sup> (唐)房玄龄等：《晋书》卷97《四夷传》，中华书局，1974年，第2543页

<sup>①</sup>目前我国境内现存最早的石窟便是在龟兹地区发现的，而目前新疆现存最大的佛教洞窟遗址克孜尔千佛洞也在这一地区。龟兹地处西域交通要道，无论是西行求法还是东来传教者，很多人都会经过此地。龟兹不仅是佛教传入中国的最早落脚点之一，而且在佛教传入内地的过程中起着重要的桥梁作用。

于阗是塔里木盆地南缘最大的聚居区，是佛教不断向东传播并成为中原地区最重要的宗教的过程中，于阗一直是研习、翻译佛教典籍的重镇，而目前发现的古于阗语文书几乎全是佛教文献典籍的译本。《洛阳伽蓝记》记载有毗卢遮那大师曾在于阗传播佛教的情形：

于阗王不信佛法，有商胡将一比丘名毗卢旃在城南杏树下，向王伏罪云：“今辄将异国沙门来在城南杏树下。”王闻忽怒，即往看毗卢旃。旃语王曰：“如来遣我来，令王造覆盆浮图一躯，使王祚永隆。”王言：“令我见佛，当即从命。”毗卢旃鸣钟告佛，即遣罗睺罗变形为佛，从空而现真容。王五体投地，即於杏树下置立寺舍，画作罗睺罗像，忽然自灭，于阗王更作精舍笼之。<sup>②</sup>

由罽宾毗卢遮那大师传教事迹，我们大致推测出约公元前 70 年左右，佛教传入于阗。而藏文文献《于阗国授记》一书也记载了于阗王尉迟胜即位 5 年后开始崇奉佛教，时间约公元前 80 年左右，由此我们可以大致判断出公元前一世纪佛教传入了于阗国。这之后于阗佛教不断发展，《魏书》就曾记载了于阗佛教流行的情况：“俗重佛法，寺塔僧尼甚众，王尤信尚，每设斋日，必亲自洒扫馈食焉。”<sup>③</sup>著名的热瓦克佛寺，便兴建于于阗佛教发展兴盛的公元二三世纪。热瓦克佛寺是早期佛教传入中国的重要历史遗迹，曾为东西方的经济、文化交流和西域佛教的传播发挥了重要作用。尤它独特的佛寺建筑风格以及佛像造型都保留了原始的犍陀罗风格，更说明了于阗佛教与罽宾佛教深厚的渊源。

## 2.六朝时期西域佛教向中国内地传播的趋势

相传佛教在西汉末年传入中国，《魏书》的《释老志》和《西戎传》都记载了西汉哀帝元寿元年（前 2 年）“博士弟子秦景宪受大月氏王使伊存口授浮屠经。中土闻之，未之信也”。<sup>④</sup>目前，普遍将此作为佛教传入中国的标志。1998

<sup>①</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015 年，第 225 页。

<sup>②</sup>（北魏）杨衒之著，杨勇校笺：《洛阳伽蓝记校笺》卷 5 《城北》，中华书局，2006 年，第 210 页。

<sup>③</sup>（北齐）魏收：《魏书》卷 102 《西域传》，中华书局，1974 年，第 2262 页。

<sup>④</sup>（北齐）魏收：《魏书》卷 114 《释老志》，中华书局，1974 年，第 3025 页。

年中国佛教界和学术界就是以此时间为依据，纪念佛教传入中国二千年的。东汉汉明帝因“夜梦金人”便“遣郎中祭僧、博士弟子秦景等使于天竺，写浮屠遗范。僧仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳”<sup>①</sup>，始建白马寺，初译《四十二章经》，从而开启了佛教在中国传播的序幕。

在汉明帝时期，徐淮地区楚王英崇信佛教，形成了当时中国另一个佛教传播中心，从而逐渐拉开了佛教在南方地区传播的序幕。《后汉书·光武十王列传》和《魏书·释老志》记载了楚王英崇信佛教的事迹，说他“学为浮屠斋戒祭祀。”<sup>②</sup>楚王刘英的封地在今淮北苏北地区，控扼着彭城（今江苏徐州）这一大都市（后其封地徙丹阳），楚王英被普遍认为是中国最早的佛教徒。由此我们可见在东汉时，中国内地已经逐渐形成了洛阳和彭城两个佛教传播中心。东汉末年，笮融在徐淮扬地区大兴佛教，也说明了佛教以这一地区为中心的传播和影响。位于今江苏省连云港市的孔望山摩崖石刻“佛道并奉而以道教为尊”<sup>③</sup>，可以说是我国最早的佛教遗址之一。而在东汉末年的交广地区，佛教亦由海路传播到这里，交趾的牟子“锐志于佛道，兼研《老子》五千文，含玄妙为酒浆，玩五经为瑟簧”<sup>④</sup>后成《牟子理惑论》，书中亦有牟子对佛教义理的见解，足见这一时期在交广地区亦有佛教传播的影响。

到了三国时期，西域佛教经过几百年的长足发展，西域成为了重要的佛教传播中心，对中国内地有着极大的影响，西域僧人开始奔赴内地弘传佛法，曹魏甘露年间（公元 256—260 年），龟兹僧人帛延在洛阳翻译《无量清静平等觉经》。284 年和 286 年，世居敦煌的僧人法护先后从龟兹使者随身所带梵本经文中译出《阿维越致遮经》和《正法华经》。而内地信徒也开始西行求法的步伐。曹魏时期，朱士行于 260 年自长安西出，跋涉千里，逾越高山和黄沙，到达了于阗，并在于阗获得了梵文本的大乘佛教经典《放光般若经》，并派弟子将所抄写的《般若经》送回洛阳。

张骞凿通西域后，陆上丝绸之路通道的出现无疑在东西方经济文化交流中发挥了巨大的作用。佛教传入中国内地就是沿丝绸之路通道进入中原大地的。佛教自古印度西北部地区（罽宾）传到中亚大夏、安息、康居等国后，翻越葱岭，进

<sup>①</sup>（北齐）魏收：《魏书》卷 114《释老志》，中华书局，1974 年，第 3025 页。

<sup>②</sup>（南朝宋）范晔：《后汉书》卷 42《光武十王列传》，中华书局，1965 年，第 1428 页。

<sup>③</sup> 俞伟超、信立祥：《孔望山摩崖造像的年代考察》，《文物》，1981 年第 7 期。

<sup>④</sup>（南朝梁）释僧祐：《弘明集》卷 1《牟子理惑论》，中华书局，2011 年，第 9 页。

入塔里木盆地，在盆地南北缘的龟兹、于阗等国传播，然后继续沿着塔里木盆地盆地南北沿的两道丝路，一路向东，大致在楼兰和敦煌汇合成一路，进入阳关、玉门关后，沿着河西走廊，逾乌鞘岭，穿越黄土高原，进入关中平原等中原文明的核心区。



图 2-1 汉代陆上丝绸之路交通示意图

作为东西方要道的河西走廊一直是佛教传入内地的桥梁，东汉西域僧人安世高，月氏人支楼迦谶、支曜，天竺人竺佛朔，康居人康巨、康孟祥等都是经河西走廊到洛阳传播佛教的。曹魏开始，中央政权或北方各族政权与西域各国的官方和民间交往一直没有中断。魏晋十六国时期，河西的佛教活动声势浩大，这与它所处的地理位置与历史环境有着必然的关系。河西地区是中原至西域的必经之路，佛教传播发展的步伐要早于中原。处于这种地理历史环境下，河西佛教的发展具有得天独厚的条件，十六国时期河西地区的佛教传播发展较为兴盛。“竺法护于晋初在敦煌译经，安公谓《光赞经》等浸逸凉土。”<sup>①</sup>《魏书》就曾记载了前凉以后凉州地区佛教发展的盛况：

凉州自张轨后，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得其旧式，村坞相属，

<sup>①</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015年，第313页。

多有塔寺。太延中，凉州平，徙其国人于京邑，沙门佛事皆俱东，象教弥增矣。寻以沙门众多，诏罢年五十已下者。<sup>①</sup>

前凉、后凉、南凉、北凉和西凉五凉政权，到北魏灭北凉进占河西的一个十几里，无论是汉族统治者，还是苻坚、姚苌、姚兴、沮渠蒙逊等少数民族统治者，都十分崇奉佛教。“慧常在凉州以晋咸安二年（372年）写《光赞》、《渐备》、《须赖》、《首楞严》四经，辗转送达襄阳付道安。”<sup>②</sup>前秦苻坚曾派人去东晋襄阳礼聘道安，而道安谢拒未能前往，他在建元十四年（378年）派苻丕攻打襄阳之际，也将道安抢到了长安。与其同时他还派吕光征讨西域，延请鸠摩罗什来长安。

鸠摩罗什，祖籍天竺，其父因避嗣相位而出家，后避至龟兹，被龟兹王封为郭氏，并嫁予其妹（违反戒律）。鸠摩罗什出生后随母前往罽宾学习佛教，并在此打牢了小乘佛学基础。鸠摩罗什13岁回到龟兹后，其过人的学识令人惊叹，回国后的他“广说诸经，四远宗仰，莫之能抗”<sup>③</sup>。青年时的鸠摩罗什游学于西域各地，还曾跟随佛陀耶舍等名师学习，这也促成了他由小乘改宗为大乘信仰，成为声名显赫的高僧。“西域诸国，咸伏什神俊，每年请说，诸王皆长跪座侧，令什践而登焉，其见重如此。”<sup>④</sup>这样的名声同样也传到了中原大地，因此苻坚特请吕光将其从龟兹迎至长安来。不过吕光携鸠摩罗什归来时，前秦已因淝水之战败而大乱，吕光趁机在河西建立了后凉，并将鸠摩罗什扣留在凉州姑臧城，这一留便是17年。

后秦姚兴西伐后梁后，又将鸠摩罗什迎请之长安。作为四大经译家之一的鸠摩罗什，他在长安的十余年当中，率领弟子翻译了大量佛教经典，《出三藏记集》曾记载他在长安“续出《小品》、《金刚般若》、《十住》、《法华》、《维摩》、《思益》、《首楞严》、《华手》、《持世》、《佛藏》、《菩萨藏》、《遗教》、《菩提无行》、《自在王》、《因缘观》、《一分》、《无量寿》、《新贤劫》、《诸法无行》、《禅经》、《禅法要》、《禅要解》、《弥勒成佛》、《弥勒下生》、《称扬诸佛功德》、《十诵律》、《戒本》、《大智》、《成实》、《十住》、《中》、《百》、《十二门》诸论。三十二部三百余卷”<sup>⑤</sup>。后秦十分重视鸠摩罗什的经译事业，在长安城北渭水之滨的逍遥园和终南山

<sup>①</sup>（北齐）魏收：《魏书》卷114《释老志》，中华书局，1974年，第3032页。

<sup>②</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015年，第313页。

<sup>③</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷2《鸠摩罗什传》，中华书局，1992年，第48页。

<sup>④</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷2《鸠摩罗什传》，中华书局，1992年，第49页。

<sup>⑤</sup>（南朝梁）释僧祐：《出三藏记集》卷14《鸠摩罗什传》，中华书局，1995年，第534页。

下的草堂寺为其设立译经处。“从鸠摩罗什开始，佛教译经正是被作为国家的宗教文化视野，这是中国译经史上的一个巨大变化。”<sup>①</sup>

这之后北凉沮渠蒙逊也是极度崇佛，他凉州姑臧南山修建的天梯山石窟，被当代知名考古学家宿白称为“中国石窟鼻祖”。北魏太武帝灭北凉后，迁凉州姑臧城豪强和工匠至都城平城，这其中的就有开凿了天梯山石窟的能工巧匠，他们的石窟开凿技艺被北魏统治者用在了后来云冈石窟、龙门石窟的开凿当中。在河西地区兴建的最有名的石窟当属敦煌莫高窟。前秦建元二年（公元 366 年），沙门乐尊者行至此处，见三危山上金光万道，状有千佛，于是萌发开凿之心，后历建不断，遂成佛门圣地，俗称千佛洞。河西地区魏晋时期一系列石窟的开凿，是西域以龟兹克孜尔千佛洞为代表的佛教石窟造像艺术东传的结果，与西域充满显著的犍陀罗艺术风格的石窟造像相比，河西的石窟造像已经融入了大量中原汉文化的特征。

在十六国时期，有十余批僧侣从西域弘法至长安，到了后秦姚兴统治时，整个长安城内佛寺林立，高僧云集。除了上文提到的鸠摩罗什，还有其后随之而来的僧略、僧迁、道坦、僧肇、昙顺等八百余人齐聚于鸠摩罗什周围。在慧皎的《高僧传》中，出生于河西地区的就多达 36 人，与河西地区有过接触就多达 80 余位。

在洛阳、凉州、长安等北方佛教中心在魏晋十六国时期兴盛之时，三世纪上半叶，襄国（今河北省邢台市境内）和邺城（今河北省临漳县西）地区的佛教也兴盛了起来，佛图澄在这一地区的传播发展中发挥了巨大的作用。佛图澄于西晋永嘉四年（310 年）到达洛阳，打算新建佛寺，弘扬佛法。但是战乱使他在洛阳建寺的计划未能实现。当时后赵石勒征战时常以滥杀树威，他屯兵葛陂（今河南新蔡北）时，佛图澄曾用道术劝其信服，而石勒当时也打算利用佛图澄的道术来赢得战争的胜利，后来佛图澄凭借其医术最终是石勒和石虎信奉佛教。襄国和邺城地区是羯族后赵政权的核心区域，因为佛图澄的传教活动，这里广建佛寺，信徒广布。佛图澄在后赵弘传佛法期间，“守业追游，常有数百，前后门徒，几且一万。所历州郡，兴立佛寺八百九十三所，弘法之盛，莫与先矣”<sup>②</sup>。东晋十六

<sup>①</sup> 魏道儒、李利安：《世界佛教通史》第三卷《中国汉传佛教——从佛教传入至公元 6 世纪》，中国社会科学出版社，2015 年，第 165 页。

<sup>②</sup> （南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷 9《佛图澄传》，中华书局，1992 年，第 356 页。

国时期，佛教在协调北方民族关系方面发挥了巨大的作用，“佛教以更快的速度在各民族中普及，成为国家用以争取民众认同和支持的重要信仰。”<sup>①</sup>

西域佛教向中国北方地区传播，既有高僧大德们跋山涉水，弘传佛教的努力，也有内地僧侣们心怀虔诚，西行求法的结果。魏晋南北朝时期，北方相对动乱的时局虽然一定程度上阻碍了区域间经济文化的交流，但是佛教在动乱的时局中因其信仰所带来的精神慰藉和教化作用等，还是受到了统治者和广大百姓的认同和推崇，使得这一时期的佛教文化得到了巨大的发展，为隋唐时期佛教的繁荣奠定了基础。

---

<sup>①</sup> 魏道儒、李利安：《世界佛教通史（第三卷）·中国汉传佛教（从佛教传入至公元6世纪）》，中国社会科学出版社，2015年，第118页。

## 二、六朝时期西域佛教传入江西的基本情况

六朝时期，南方地区相对安宁稳定，在与域外地区的经济文化交流中，佛教文化的交流的也日益频繁。六朝时期，有不少佛教僧人躲避战乱，渡江南下，在广大南方地区积极传教，这其中一些西域僧侣更是与东晋或南朝的信奉佛教的王公士大夫交往密切，成为他们的座上宾，并被一些名士追逐、供养、抬举等，这其中以帛尸梨蜜多罗、康僧渊、康法畅、竺道潜、佛驮跋陀罗、支遁、竺法义、真谛等高僧最为知名。六朝时期的江西处在荆州和扬州两大南方政治经济中心之间，晋代以来江州的设置又得江西在南方地区的重要地位得到凸显。僧侣南渡后，江西因其良好的环境、历任刺史对佛教的护持，是西域僧人来江南后除建康城外的重要目的地之一。东晋时期庐山佛教的发展兴盛，使得庐山成为当时著名的佛教传播中心，之后不少西域僧人和其他域外僧人都是久闻庐山僧团盛名而至江西。而在朱士行开启汉僧西行求法的脚步后，江西僧侣循道求法的脚步也踏上了西行之路。

### （一）代表性的西域来赣僧人活动简明事迹

据历史记载来看，西域来赣僧侣第一人当属安世高。安世高，本名清，原为安息国太子。自幼信奉佛教，当其将即位时，他放弃王位而让位于其叔，选择了出家修道。他精研阿毗昙，修习禅定。他于东汉建和元年（147年）到达洛阳，不久即通晓汉语，翻译经典，他也是到中国传播说一切有部阿毗昙学说和禅法的第一位外籍僧人。据《高僧传》记载，安清说要去往庐山超度一位过去的同学，后在一庙中遇到一条蟒蛇，这蟒蛇原来是安世高的同学，同在西域学法，只因生性好嗔怒，所以遭报应，转为蛇身。后来人们在郏亭湖庙外的山林里发现一具巨蟒尸体，此地后来便有了蛇村之名。

安世高“倏忽之顷，便达豫章，即以庙物造东寺”<sup>①</sup>即江西第一寺——豫章东寺。东寺后改名大安寺，原位于南昌德胜门内豫章后街，东晋隆安二年（公元

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷1《安世高传》，中华书局，1992年，第4页。

398 年)镇西将军谢尚又施宅营建。寺有大铁香炉, 为三国时期吴国属地赤乌的信士弟子捐铁所铸造, 高八尺。由于南昌城市建设等因素, 如今, 该寺庙已不存在。安世高作为外来僧人, 他的足迹遍布了当时国内重要的译经道场, “于是宣译众经, 改胡为汉, 出安般守意、阴持人、大、小、十二门及百六十品”。<sup>①</sup>出三藏记集》据《道安录》记载, 安清共译经 34 部 40 卷, 至《大唐内典录》增补到 170 余部 90 余卷, 后经《开元释教录》删订为 95 部 115 卷。安清的译经活动的翻译对象为当时的小乘经典, 以及“三科”论、“五阴”论、“十二因缘”和“四谛论”等小乘佛学思想的传播产生了极大的影响。安世高在豫章逗留一番后, 又东游会稽, 后在此病故。

六朝时期, 有数位西域高僧来赣弘法, 他们有的在江西开坛建寺、弘法讲经, 有的在江西翻译经文、弘传佛法, 进一步推动了佛教在江西地区的传播与发展。

## 1. 嚈啰尊者

嚈啰尊者, 生平不详。《江西通志》记载: “崇恩寺, 一曰天华院。按钟文所载。又为宝安寺, 寺居府城西弥陀山, 吴赤乌间有嚈啰尊者卓锡此地。宝安之名, 因尊者携西域宝镜一圆来也。宋景佑间, 僧智洪重修, 德佑间, 悉毁。本朝康熙丙午, 僧竹堂重修。”<sup>②</sup>东吴赤乌年间, 即公元 238—250 年, 嚈啰尊者足迹比其东汉末年的安世高, 已经深入到了赣中的庐陵郡(江西省吉安市), 由此可见这一地区在东吴时已经与北方有着一定规模的经济文化的往来和交流, 嚈啰尊者到此弘传佛教绝非偶然。

## 2. 康僧渊

康僧渊, 祖籍西域康居国, 他生于长安, “貌虽梵人, 语实中国, 容止详正, 志业弘深, 诵《放光》、《道行》二波若, 即大小品也”<sup>③</sup>。康僧渊与康法畅、支愍度等于晋成帝年间(326—342 年)南渡, 到达建康后, 他与后来成为东晋朝野涂脸政治人物的殷浩交往甚密。一次“遇陈郡殷浩, 浩始问佛经深远之理, 却辩俗书性情之义”, 令“浩不能屈”<sup>④</sup>, 从而声名远播。在这种问答中表现出的机制善辩、工于言辞, 正是名僧的必备素质。虽然这样的机辩, 与后世禅宗的机语酬

<sup>①</sup> (南朝梁) 释慧皎著, 汤用彤校注:《高僧传》卷 1《安世高传》, 中华书局, 1992 年, 第 5 页。

<sup>②</sup> (清) 刘坤一修, 刘绎等纂:《(光绪六年)江西通志》卷 112《寺观二》,《续修四库全书》影印版。

<sup>③</sup> (南朝梁) 释慧皎著, 汤用彤校注:《高僧传》卷 4《康僧渊传》, 中华书局, 1992 年, 第 150、151 页。

<sup>④</sup> (南朝梁) 释慧皎著, 汤用彤校注:《高僧传》卷 4《康僧渊传》, 中华书局, 1992 年, 第 151 页。

对相比较，没有太大的宗教意义，但是却拉近了域外僧人与东晋朝士的距离，为佛教进一步在东晋门阀士族等统治阶层的传播提供条件。他后来离开东晋都城建康，“于豫章山立寺，去邑数十里。带江傍岭，林竹鬱茂，名僧胜达，乡附成群”<sup>①</sup>。康僧渊退隐至豫章山中，可能是受到建康朝廷一些排佛教因素的影响他圆寂后也葬于豫章山寺，豫章山应为今南昌新建西山。

### 3.悉咀多

悉咀多，东晋隆安年间来赣僧人，据《江西通志》记载其为“梵僧”可知其来自西域。隆安四年（公元 400 年），武昌太守熊鸣鹤舍宅建筑普贤寺，特邀梵僧悉咀多来寺讲授佛经，自此普贤寺逐渐名闻遐迩。虽然对史料中几乎见不到其他关于悉咀多的记载，但是这普贤寺后来在南昌却极为有名。公元 944 年南唐时期，宜春刺史边镐来寺观光，深为此寺气势震撼，于是捐铁 20 万斤，铸造了一尊气势雄伟的铁象，名曰普贤铁象。此象高丈余，长二丈，金身普贤菩萨手持莲花，安详地盘坐在铁象的背上。普贤铁象后来与南昌佑民寺内的铜铸接引佛像、宋代古铜钟，被民间称为“南昌三宝”。

### 4.昙显

东晋隆安年间（397—401 年），曾在庐山大林寺修行的天竺僧人昙显，来到南昌新建，时任江州刺史胡尚舍其宅院建崇胜院以供之。昙显住持崇胜院期间，讲经弘法，还在西山创建了香城寺。传说其作大殿时，焚香祷于山，忽生香木，大堪为柱。殿建成后，每次诵经前，以木屑烧之，香闻数里，故曰香城。

### 5.竺昙

公元 410 年左右，西域沙门竺昙僧人云游到靖安，在雷公尖的绣谷峰下发现一块风水宝地，很像西天婆罗双林间如来佛说法处，即释迦牟尼佛在印度尼泊尔创立佛教的地方，遂决心开山居焉，在这里建寺，名曰“双林寺”。原中国佛教协会会长一诚法师曾为双林寺牌坊题写对联：“双峰逼诸天东晋发轫竺昙开山庙小源流远，林莽藏古刹宋僧著诗柳氏题匾云深翰墨香”，说明当代佛教界也认为是西域僧人竺昙初建了此寺。

<sup>①</sup> （南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷 4《康僧渊传》，中华书局，1992 年，第 151 页。

## 6.僧伽提婆

本姓瞿昙氏，北印度罽宾人。他出家入道修行以来，远访明师，学通三藏，尤精于《阿毗昙心论》。“为人俊朗有深鉴，而仪止温恭，务在诲人，恂恂不怠。”

<sup>①</sup>僧伽提婆于前秦建元年间（365—384年）来到长安。“四五年间，研讲前经，居华岁积，转明汉语，方知先所出经多有乖失。法和叹恨未定，重请译改，乃更出《阿毗昙》及《广说》，先出众经，渐改定焉”<sup>②</sup>。由于僧伽提婆在长安译经讲法而声名远播，慧远于东晋太元十六年（391年）迎请他至庐山，“请译阿毗昙心及三法度等经。提婆乃于波若台手执胡本，口宣晋言，去华存实，务尽义本”<sup>③</sup>。在庐山期间，僧伽提婆重新译出《阿毗昙心论》4卷、《三法度论》2卷、《教授比丘尼法》1卷。这之后他便去往了东晋都城建康，受到了当时一些朝臣的优待。

## 7.佛驮跋陀罗

佛驮跋陀罗，迦毗罗卫人，他5岁而孤，17岁出家，受具足戒后，修业精勤，博学群经，多所通达，尤其是以禅律驰名。佛驮跋陀罗后与同学僧伽达多游学罽宾，后者在罽宾“屡见贤神变乃敬心祈问，方知得不还果”<sup>④</sup>。

后来中国僧人智严来到罽宾，听闻其名便迎请佛驮跋陀罗讲经说法。佛驮跋陀罗跋涉游历近三年后，听闻鸠摩罗什在长安译经，便前去投奔。佛驮跋陀罗的到来也令鸠摩罗什十分高兴，两人时常讨论佛学义理。但是佛驮跋陀罗在与鸠摩罗什相处时却表现的有些狂妄，当面指出鸠摩罗什所译经文不尽人意：

（佛驮跋陀罗）因谓什曰：“君所释，不出人意，而致高名，何耶？”  
什曰：“吾年老故尔，何必能称美谈。”什每有疑义，必共谘决。时秦太子泓，欲闻贤说法，乃要命群僧，集论东宫。罗什与贤数番往复。什问曰：“法云何空。”答曰：“众微成色，色无自性，故虽色常空。”又问：“既以极微破色空，复云何破微。”答曰：“群师或破析一微，我意谓不尔。”又问：“微是常耶。”答曰：“以一微故众微空，以众微故一微空。”时宝云译出此语，不解其意。道俗咸谓贤之所计，微尘是常。余日长安学僧复请更释，贤曰：“夫法不自生，缘会故生，缘一微故有众微，微无自性，则为空矣。宁可言不破

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷1《僧伽提婆传》，中华书局，1992年，第37页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释僧祐：《出三藏记集》卷13《僧伽提婆传》，中华书局，1995年，第524页。

<sup>③</sup>（南朝梁）释僧祐：《出三藏记集》卷13《僧伽提婆传》，中华书局，1995年，第524页。

<sup>④</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷2《佛驮跋陀罗传》，中华书局，1992年，第70页。

一微，常而不空乎。此是问答之大意也。”<sup>①</sup>

尽管佛驮跋陀罗佛学造诣深厚，知识渊博，但是他的狂妄却还是让鸠摩罗什的弟子所不能忍受，遭鸠摩罗什僧团的所“摒”，与弟子慧观40余人南渡至江州庐山。关于佛驮跋陀罗“被摒”的原因，汤用彤先生做了精辟的概述：“觉贤之被摒，必非仅过在门人，而其与罗什学问不同，以致双方徒众不和，则为根本之原因”<sup>②</sup>。慧远对其到来十分欢迎，不但“遣弟子昙邕致书姚主及关中众僧解其摈事”，还请他翻译了《达磨多罗禅经》2卷，慧远在《庐山出修行方便禅经统序》中介绍了翻译此经的情况：

今之所译，出自达磨多罗与佛大先。其人西域之俊，禅训之宗，搜集经要，劝发大乘，弘教不同，故有详略之异。达磨多罗闡众篇于同道，开一色为恒沙。其为观也，明起不以生，灭不以尽，虽往复无际，而未始出于如。故曰：“色不离如，如不离色；色则是如，如则是色。”佛大先以为澄源引流，固宜有渐。是以始自二道，开甘露门。释四义以反迷，启归涂以领会。分别阴界，导以止观。畅散缘起，使优劣自辨。然后令原始反终，妙寻其极，其极非尽，亦非所尽。乃曰无尽，入于如来无尽法门。非夫道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根于法身，归宗一于无相。静无遗照，动不离寂者哉！<sup>③</sup>

根据慧远的介绍，我们可以看出达摩多罗和佛大先信仰和修行的都是大乘佛教思想。达摩多罗和佛大先都阐述了“色”与“如”间的体用关系。但是不同的是，佛大仙的禅法强调了循序渐进，一步一步前进的修行观。这些禅法，经过佛驮跋陀罗的翻译，慧远庐山僧团的推广，得以逐渐传播开来。

佛驮跋陀罗于义熙八年（412年）离开庐山，来到荆州，受到当地官员的敬重。第二年他又随刘裕去了扬州，被迎请至道场寺，后与法显翻译了多部经典。

## 8.真谛

真谛，古印度优禅尼国人，精通大乘佛教，与鸠摩罗什、玄奘、不空并称为中国佛教四大经译家。“景行澄明，器宇清肃，风神爽拔，悠然自远。群藏广部，罔不厝怀。艺术异能，偏素谙练。虽遵融佛理，而以通道知名。”<sup>④</sup>在南北朝梁武帝时，真谛携带大量梵文经典，乘船来到中国，梁都建康，太清二年（548年）

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷2《佛驮跋陀罗传》，中华书局，1992年，第70页。

<sup>②</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015年，第250页。

<sup>③</sup>（南朝梁）释僧祐：《出三藏记集》卷9《庐山出修行方便禅经统序》，中华书局，1995年，第345页。

<sup>④</sup>（唐）释道宣：《续高僧传》卷1《拘那罗陀传》，中华书局，2014年，第19页。

到建康后，武帝深加敬礼，使住宝云殿。

在准备开始译经之时，爆发了“侯景之乱”，于是他只得辗转到富春，方才开始译经事业，是年十月起，始译《十七地论》、《中论》等，不久因世乱中止。承圣三年（552年），他应侯景之请回到建康。不久侯景兵败东遁，梁元帝即位后，地方秩序逐渐恢复，他和愿禅师等二十余人，翻译了《金光明经》。

“（承圣）三年（554年）二月，还返豫章，又往新吴始兴，后隋萧太保，度岭至于南康。并随方翻译。”<sup>①</sup>从承圣三年到敬帝绍泰三年（554年—557年），他历住豫章（今江西南昌）宝田寺，新吴（今江西奉新）美业寺，始兴（今广东省曲江县）建兴寺，还到过南康。

陈武帝永定二年（558年），他再到豫章，住栖隐寺，又转往晋安（今福建省晋江市）住佛力寺。在这一时期内，他转徙各地，生活极不安定，但仍随方翻译讲习，未尝中止。虽年已六十，仍与前梁法僧宗、法准、法忍等重新核定所翻诸经论。后于光大二年（568），至南海郡译讲《律二十二明了论》、《俱舍论》等。

真谛在华期间，虽因世乱不遑宁处，但他随方译出经典部卷之多仍为同时诸译师所不及。他所译经论及讲述疏记，据《历代三宝记》所载共四十八部、二百三十二卷，《开元录》判定其译籍为三十八部、一百一十八卷。

他先后3次入赣，弘法长达23年之久，从豫章（今南昌）到江州（州治在今九江），再往南康、临川。行履遍及大半江西，译出《弥勒下生经》、《金光明疏》、《中论疏》、《九识义记》2卷、《大空论》3卷等经籍，收纳江西僧人释道尼、释僧宗为徒，授业《摄论》、《唯识论》等。

另外关于东晋年间庐山归宗寺建寺亦有西域僧人达摩多罗和佛陀耶舍到来，江州刺史之说。达摩多罗之说最早见于宋代《庐山记》记载：“自栗里三里至承天归宗禅院，晋咸康六年（340年），宁愿将军、江州刺史王羲之置以处梵僧那连耶舍尊者，一名达摩多罗。”<sup>②</sup>但是《高僧传》等其他史料则均不见达摩多罗来华的记载。而佛陀耶舍之说同样也是出自于《庐山记》的记载：“（佛陀耶舍）晋义熙八年壬子（412年）入庐山，为远公预杜之客。后辞还本国。”<sup>③</sup>慧皎的《高僧

<sup>①</sup> (唐)释道宣：《续高僧传》卷1《拘那罗陀传》，中华书局，2014年，第19页。

<sup>②</sup> (宋)陈舜俞：《庐山记》卷2，《大正藏》第51册，河北省佛教协会影印，2005年，第1032页。

<sup>③</sup> (宋)陈舜俞：《庐山记》卷3《罽宾佛陀耶舍尊者》，《大正藏》第51册，河北省佛教协会影印，2005年，第1041页。

传》有《佛陀耶舍传》，但是佛陀耶舍至庐山弘法这么重大的事迹却未被记载，而目前我们掌握到的来赣西域僧人出自地方志就是出自《高僧传》，且庐山慧远“孜孜为道，务在弘法，每逢西域一宾，辄恩惻谘访”<sup>①</sup>，所以如果佛陀耶舍真的到了庐山，不可能不成为慧远的座上宾，以佛陀耶舍的名望，慧远的弟子们在后来的记载一定会涉及相关事迹，然后事实上庐山僧团的有关记述中也没有佛陀耶舍至庐山的有关活动记载。而民国初年增补的《归宗寺志》则称：“考晋史，佛陀耶舍于安帝义熙十年（414年）始至庐山，羲之守九江在成帝咸康初，归宗寺则咸康六年（340年）所造也。前后相去六十余年，当知所请为达摩多罗，而耶舍实金轮开山，继主归宗耳。”<sup>②</sup>增补的《归宗寺志》仍然认为归宗寺为王羲之为请达摩多罗所初创，而佛陀耶舍为继主归宗。李勤合在《早期庐山佛教研究》一书中辨析了上述情况，他还通过《晋书》等史料考证了王羲之仕途升迁情况，认为“王羲之任江州刺史时间极短，根本未到任，其舍宅为寺之文献晚出，于当时无文献无据，当出附会，并不可靠。所以，达摩多罗、佛陀耶舍等僧至止庐山及建归宗寺等事皆为后人虚造，非历史真实”。<sup>③</sup>北宋之前的文献记载几乎难觅关于归宗寺的记载，唐诗中更是鲜有涉及，因此归宗寺始建于东晋的说法尚不足信。

通过对西域来赣僧人简要事迹的整理，我们发现简单发现他们所据有的一些共同特征。

一是热忱的宗教情怀与传教热情。佛教“因果业报”、“轮回”等宗教内容和哲学世界观使得信徒相信，要不断积累现世的功德来换取下一世的福报。而让更多的人得到超脱，皈依佛教即是佛教徒所笃信的无量功德之一。因此，难度的西域僧人大多在各地有设坛弘法之事迹。

二是不少来赣僧人并非将江西作为自己的最终目的地，而是作为中转站。从他们的旅程来看，多数人都是前往建康（今江苏南京）。而从北方汉水南下至夏口（今湖北武昌）沿在长江顺流东下去建康的路上，就势必经过江州。在庐山佛教兴盛之前，佛教徒们还是将江州作为旅程歇息的中转站之一。东晋庐山佛教兴盛以来，以东林寺为代表的庐山、豫章诸寺成了他们行程中顺路的目的地之一。

西域佛教进入江西也正是在这样的机缘之下发生的。

<sup>①</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，

<sup>②</sup> (明)释德清纂，周健宗增补：《庐山归宗寺志》，江苏广陵古籍刻印，1996年，第13页。

<sup>③</sup> 李勤合：《早期庐山佛教研究》，江西人民出版社，2011年，第43页。

## （二）以庐山慧远僧团为代表的江西佛教与西域佛教的交流

在佛教传播初期，中国本土的僧侣在钻研佛教经典和与西域高僧之间进行深层次交流时，有时会感觉难以真正理解佛教精髓和奥义，而那时的中国文人们也是将佛教作为神仙方术来看待。但是随着佛教的深入传播，中国的士人便认识到“传统儒学以伦理道德、经世致用见长，却拙于哲学思辨”<sup>①</sup>。在这样的背景下，中国佛教徒们开启了与西域佛教的信仰交流之路。六朝时期的江西佛教，既有书信间交流宗教奥义的慧远僧团，又有西行求法的法净、法领，还有与佛教徒交往甚密的居士和文人。正在这种佛教传播不断深入的情况下，六朝时期的江西佛教也迎来了它的发展。而江西佛教在六朝时期的迅速发展则是其与西域佛教交流的基础。

东晋时期，在慧远大师的弘法传教下，庐山僧团发展成为南方地区影响极大的教团，庐山也成为南方地区的佛教传播中心，与同时期在后秦长安形成的鸠摩罗什僧团遥相呼应，两大僧团间的交流较为频繁，这期间，庐山僧团更是主动与长安僧团展开了联络与交流。

### 1.慧远与鸠摩罗什的书信交流

庐山慧远大师曾与鸠摩罗什频繁书信来往，多次讨论佛教重大问题，他们的书信交流内容结集乘客江南佛学十八章《问大乘中深义十八科并罗什答》（亦称《鸠摩罗什法师大义》），这一交流情况可以说是江西佛教与域外佛教交流的重要事件。

鸠摩罗什，作为博通大乘小乘的著名的佛经翻译家。后秦弘始三年（401年）入长安后便一直潜心从事经译事业，与弟子译成《妙法莲华经》《佛说阿弥陀经》《中论》《百论》等，所译经论影响巨大，为佛教在中国的传播做出巨大的贡献。身处同一时代的慧远大师自然不会错过与鸠摩罗什交流讨论佛学。《高僧传》卷2《鸠摩罗什传》就曾记载：“庐山释慧远学贯群经，栋梁遗化，而时去圣久远，疑义莫决，乃封以咨什”<sup>②</sup>。在鸠摩罗什来到长安的第二年，慧远“闻罗什入关，

<sup>①</sup> 卞钟鉴、张践：《中国哲学通史》，中国社会科学出版社，2007年，第287页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷2《鸠摩罗什传》，中华书局，1992年，第53页。

即遣书通好曰：

释慧远顿首，去岁得姚左军书，具承德问。仁者襄绝殊域，越自外境，于时音译未交，闻风而悦，但江湖难冥，以形乖为叹耳。顷知承否通之会，怀宝来游，至止有问，则一日九驰，徒情欣雅味，而无由造尽，寓目望途，固已增其劳伫。每欣大法宣流，三方同遇，虽运钟其末。而趣均在昔。诚未能扣津妙门，感彻遗灵。至于虚衿遗契，亦无日不怀。夫旃檀移植，则异物同熏，摩尼吐曜，则众珍自积。是惟教合之道，犹虚往实归，况宗一无像，而应不以情者乎。是故负荷大法者，必以无报为心。会友以仁者，使功不自己。若令法轮不停转于八正之路，三宝不辍音于将尽之期，则满愿不专美于绝代，龙树岂独善于前踪。今往比量衣裁，愿登高座为著之，并天漏之器，此既法物，聊以示怀。”<sup>①</sup>

在慧远信中我们可以看出，他将鸠摩罗什比作是“龙树”，龙树是著名的大乘佛教论师，在印度佛教史上被誉为“第二代释迦”，鸠摩罗什将慧远称为龙树，可见其将慧远当作是佛教权威来看待，故向他提出一些佛学修行问题，而鸠摩罗什则在回信中答曰：

鸠摩罗耆婆和南。既未言面，又文辞殊隔，导心之路不通，得意之缘圮绝。传驿来况，粗承风德。比复如何，必备闻一途，可以蔽百。经言，末后东方当有护法菩萨，勖哉仁者，善弘其事。夫财有五备，福、戒、博闻、辩才、深智，兼之者道隆，未具者疑滞，仁者备之矣。所以寄心通好，因译传意，岂其能尽，粗酬来意耳。损所致比量衣裁，欲令登法座时著，当如来意。但人不称物以为愧耳。今往常所用鎔石双口澡灌，可备法物之数也，并遗偈一章曰：“既已舍染乐，心得善摄不。若得不驰散，深入实相不。毕竟空相中，其心无所乐。若悦禅智慧，是法性无照。虚诳等无实，亦非停心处。仁者所得法，幸愿示其要。”<sup>②</sup>

而鸠摩罗什在信中则把慧远比作是“东方护法菩萨”，谈及了自身对佛学修为的认识，其中鸠摩罗什开始“法性”问题开始与慧远做探讨，“法性”是佛教世界观中关于世界本质认识的问题，鸠摩罗什信中“毕竟空相中，其心无所乐。若悦禅智慧，是法性无照。”反映的正是典型的大乘中观性空的世界观，而这慧

<sup>①</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第216、217页。

<sup>②</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第217页。

远则是无法理解这种宗教世界观，在与鸠摩罗什的回信中说道：

“日有凉气，比复何如，去月法识道人至，闻君欲还本国。情以怅然。先闻君方当大出诸经，故来欲便相咨求，若此传不虚，众恨可言。今辄略问数十条事，冀有余暇一二为释，此虽非经中之大难，欲取决于君耳。并报偈一章曰：‘本端竟何从，起灭有无际。一微涉动境，成此颓山势。惑想更相乘，触理自生滞。因缘虽无主，开途非一世。时无悟宗匠，谁将握玄契。来问尚悠悠，相与期暮岁。’”<sup>①</sup>

慧远在信中十分关心鸠摩罗什的译经事业，又向鸠摩罗什提出了十几条佛学问题，希望鸠摩罗什在余暇之时能够予以解答，而信中慧远亦对于鸠摩罗什回乡表示挽留。在信中慧远指出“本端竟何从，起灭有无际”，认为不变不灭的“神”是牢不可破的，这突出体现了有神论的思想观点。

慧远与鸠摩罗什的书信问答中，还围绕“法身问题”、“四大与五根”和“法性问题”展开，后人则把慧远鸠摩罗什之间关于佛学问答十八章辑录为《问大乘中深意十八届科并罗什答》。但是由于两人宗教世界观的差异，两人对与“法身”和“法性”等问题出现分歧。慧远认为“神”不变不灭且牢不可破，但是鸠摩罗什则反对“神”实有。“因此，慧远之执定佛为真体，菩萨实生，正如鸠摩罗什认为佛的真假不定，生与无生也不宜区别一样，都是各以自己的哲学基础作依据的”<sup>②</sup>。

当时有罽宾僧弗若多罗在长安诵出梵文《十诵律》，鸠摩罗什将其译为汉文，但当翻译至三分之二时鸠摩罗什便去世了。后来慧远听说“昙摩流支入秦，复善诵此部，乃遣弟子昙邕致书祈请，令于关中更出余分，故十诵一部具足无阙，晋地获本，相传至今”<sup>③</sup>。《十诵律》全称《萨婆多部十诵律》，是一部佛教佛教戒律书，它的传入对于规范佛教戒律、加强佛教僧团组织管理等具有较大的意义。

## 2.竺道生、慧观赴长安求学

除了慧远与鸠摩罗什的书信交流外，作为当时中国南方和北方的两大佛教文化传播中心，两地间僧侣的交流也十分频繁，庐山僧团中道生、慧睿、慧观、宝云、道温、慧安、法庄、僧翼等还曾前往长安求学。《高僧传》也曾称赞慧远这些弟

<sup>①</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第217页。

<sup>②</sup> 任继愈主编：《中国佛教史》(第二卷)，中国社会科学出版社，1985年，第693页。

<sup>③</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第218页。

予：时有生、融、影、睿、严、观、恒、肇，皆领悟言前，辞润珠玉，执笔承旨，任在伊人”<sup>①</sup>。

道生于幼随竺法汰出家，改姓竺他。所以又称竺道生。他于隆安元年（397年）上庐山跟随慧远学法，后秦弘始六年（404年）至长安求学于鸠摩罗什和佛驮跋陀罗，曾辅佐鸠摩罗什译《大品般若经》、《小品般若经》。竺道生在长安鸠摩罗什处修习了大约四年，这段求学经历对于竺道生“涅槃”思想和顿悟论的形成具有启迪作用。之后，他于义熙四年（408年）从长安南下，经庐山暂栖一年后又于义熙五年返回建康青园寺，直到约元嘉五年（428年）左右，因倡“一阐提成佛”的观点，而被驱逐至姑苏虎丘山。在其间约20年的时间里，竺道生一直住止建康青园寺，在都城进行了有声有色、几乎是轰轰烈烈的佛学活动。道生晚年还曾在庐山讲授《涅槃经》。

在竺道生之前，支道林、道安等在钻研十地经纶过程的中，得出了在七地顿悟的小顿悟说。他们的小悟证论认为至七地已经顿悟，但要再进修三地才可成佛，这实际上还是把修行分成了悟理和证体两个阶段。而竺道生则认为悟理和证体和整体皆应在十地完成，顿悟之时便即刻成佛。在竺道生的顿悟论证中，十分强调终身身上的“佛性”，“佛性”显现便能够见性成佛，但是如果佛性被烦恼欲念遮蔽则顿断惑。由此竺道生进一步认为，顿悟不代表放弃渐修，而正因为“佛性”，众生不能废弛渐修，只有不断修行，才抵御烦恼欲念，坚定信仰，从而才能够顿悟成佛。任继愈在《中国佛教史》中曾高度评价竺道生：“他把般若中观与涅槃佛性两种学说密切结合，把本体与心性之学沟通，所倡导的佛性论、顿悟论影响最为深远。此后涅槃佛性和顿悟学说曾盛即一时，哲学界和宗教界从着重探究本体之学开始转入研究心性之学，推进了中国学术思想的发展。”<sup>②</sup>

慧观，后秦弘始三年（401），鸠摩罗什入关中，乃从鸠摩罗什学习佛法，“访核异同，详辩新旧，风神秀雅，思入玄微。时人称之为：‘通情则生、融上首，精难则观、肇第一。’”<sup>③</sup>其求学期间颇受鸠摩罗什赏识，后佛驮跋陀罗遭“摒”离开长安时，慧观、宝云二僧随佛驮跋陀罗回到了庐山。在佛

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷3《译经下》，中华书局，1992年，第142页。

<sup>②</sup>任继愈主编：《中国佛教史》（第三卷），中国社会科学出版社，1988年，第381页。

<sup>③</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷7《慧观传》，中华书局，1992年，第264页。

驮跋陀罗在庐山助慧远译经传法后，慧远又辗转来到扬州道场寺，精研《十诵律》等经典的同时，还翻译了一部分佛经，为南方地区的佛经翻译事业做出了贡献。

### 3. 法净、法领西行求经

在中国早期的佛教传播中，不少佛教经典都由域外僧人翻译而来，由于佛学造诣的不同、个人见解与喜好的不同，其翻译出的佛经质量也是鳞次栉比、参差不齐，有的语意模糊，有的则偏离原义。慧皎在其《高僧传》便指出：“初经出已久，而旧译时谬，致使深藏隐没不通”<sup>①</sup>。自曹魏时期朱士行西行求法开始，东晋时又有高僧法显曾西行求法，写成《佛国记》而流芳千古，之后还有凉州人智严、宝云等僧人前往西域求法。慧远在其弘法修禅过程中，也深感“禅法无闻，律藏残阙”，“慨其道缺，乃令弟子法净、法领等，远寻众经，踰越沙雪，旷岁方反，皆获梵本，得以传译”<sup>②</sup>。

除了《高僧传》对于法净、法领西行求法只言片语的记载，两人求法事迹主要见诸于《四分律》：

自大教东流，几五百载。虽蒙余晖，然律经未备。先进明哲，多以戒学为心。然方殊音隔，文义未融，推步圣踪，难以致尽。所以快快终身，西望叹息。暨至壬辰之年，有晋国沙门支法领，感边土之乖圣，慨正化之未夷，乃亡身以俎险，庶弘道于无闻，西越流沙，远期天竺。路经于阗。会遇昙无德部，体大乘三藏沙门佛陀耶舍，才体博闻，明炼经律。三藏方等，皆讽诵通利。即于其国，广集诸经于精舍还。以岁在戊申，始达秦国。秦主姚欣然，以为深奥冥珍嘉瑞，而谓大法渊深，济必由戒，神众所传，不可有阙，即以其年，重请出律藏。时集持律沙门三百余人，于长安中寺出，即以领弟子慧辩，为译校定。陶炼反覆，务存无朴。本末精悉，若睹初制。此土先所出戒，差互不同，每以为惑以今律藏检之，方知所以。<sup>③</sup>

通过《四分律序》记载，我们可知法净、法领“西越流沙，远期天竺”的时间为“壬辰之年”，即东晋孝武帝太元十七年（392年），“昙无德部”就是即法藏部，载其事的《四分律》正是昙无德部中的经律。“路经于阗”可知其出关后穿越沙漠，沿塔里木盆地南道丝路西行。“体大乘三藏沙门佛陀耶舍”可大致判断

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷5《道安传》，中华书局，1992年，第179页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第216页

<sup>③</sup> [罽宾]佛陀耶舍、（晋）竺佛念等译：《四分律·四分律序》，《大正藏》第22册，河北省佛教协会影印，2005年，第567页。

他们西行求法可能最终到达的是罽宾。“以岁在戊申，始达秦国”，此处的秦国应指后秦，戊申则应是后秦弘治十年（408年）。到达后秦都城长安后，姚兴还组织沙门弟子对佛经予以了译校。

法净、法领等人西行求法带回来的经文最重要的，也是对后世影响最大的当属《华严经》。“《华严经》胡本凡十万偈。昔道人支法领从于阗得此三万六千偈，以晋义熙十四年（418年），岁次鹑火，三月十日，于扬州司空谢石所立道场寺，请天竺禅师佛度跋陀罗手执梵文，译胡为晋，沙门释法业亲从笔受。”<sup>①</sup>法净、法领等人带来的《华严经》所成的译本，应是中国内地最早的《华严经》汉译本。可惜对其事迹知晓好功绩的人却并不多，鲜有正史或灯史将其彪炳于史册，今天我能看到对后世对法净、法领等人功绩称赞的当属僧肇写给刘遗民的《致刘遗民书》：

秦主道性自然，天机迈俗，城堑三宝，弘道是务。由使异典胜僧，自远而至，灵鹫之风，萃乎兹土，领公远举，乃是千载之津梁。于西域还得方等新经二百余部。什师于大寺出新至诸经，法藏渊旷，日有异闻。禅师于瓦官寺教习禅道，门徒数百，日夜匪懈，邕邕肃肃，致自欣乐。三藏法师于中寺出律部，本末精悉若覩初制。毗婆沙法师于石羊寺出《舍利弗毗昙》梵本，虽未及译，时间中事发言新奇。<sup>②</sup>

### （三）江西文人交游名僧

交游名僧可以说是六朝时期，特别是东晋以来文人们接受佛教最流行、最普遍的方式。僧人作为佛教信仰的具象代表，其讲经、辩经等宗教活动形式是佛教传播的重要承载形式。江西文人交游名僧的情况在江西佛教的传播发展在较为常见。例如慧远在庐山弘传佛教30余年，与之交游的文人就有很多。“彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖、南阳宗炳、张菜民、张季硕等，并弃世遗荣，依远游止。远乃于精舍无量寿像前，建斋立誓，共期西方。”<sup>③</sup>刘遗民等人在“无量寿像”前“建斋立誓，共期西方”这已经是典型的宗教佛事活动。而刘遗民等未出家的修行者们也被认为是早期的居士、庐山僧团的一员。

虽然刘遗民等人追随和交游的庐山慧远僧团中的本地僧人，但是庐山作为当

<sup>①</sup>（南朝梁）释僧祐：《出三藏记集》卷9《华严经记》，中华书局，1995年，第326页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《僧肇传》，中华书局，1992年，第350页

<sup>③</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第214页

时内地重要的佛教传播中心，来此讲学、译经的西域僧人不在少数，这些宗教活动亦有当地文人参与其中，而且一些佛事活动因为文人的参与而出现了一些个性化的自由色彩。《高僧传》就曾记载：

（僧伽）提婆既至，（王）珣即延请，仍于其舍讲《阿毗昙》，名僧毕集。

提婆宗致既精，词旨明析，振发义理，众咸悦悟。时王弥亦在座听，后于别屋自讲，珣问法纲道人：“阿弥所得云何？”答曰：“大略全是，小未精核耳。”其敷析之明，易启人心如此。<sup>①</sup>

在六朝时期，文人思想世界中时常出现儒释道三种思想相互交融的情形，譬如山水诗人谢灵运，他“于名利富贵不能脱然无虑，故属身在山林，心向魏阙，心怀晋朝，而身仕宋帝。其于佛教亦只得其皮毛，以之为谈名理之治疗，虽言得道应需慧业，而未能有深厚之修养，其结果身败而学未成”<sup>②</sup>。但是谢灵运与对佛教的认知和了解也绝非仅得“皮毛”的程度，以他与道生、慧远、僧苞、竺道生等名僧交往情形和所做文稿来看，他对佛学颇有一定的见解和造诣。

谢灵运虽非江西人，但是其生平有相当一段时间在江西活动。他自幼天资聪明，文才出众，又勤奋好学，博览群书，兼工字画。谢灵运自幼喜好佛学，曾深入阅揽经藏，穷究其中的佛理。曾随龙光寺和尚道生游学，膺服道生所讲顿悟之义。后到庐山与当时名僧慧远相会，与同慧远等人，在寺中创莲社集众念佛。后听说和尚慧睿通梵语，前往咨询佛经诸字的读音和所表示的意义。当时《北本涅槃经》初传之时，有因为版本较多，疏注各异，初学之者难认难解，修行困难。便在慧睿的帮助下校订了《大涅槃经》，后世学人有了依据。谢灵运便与东安寺的慧严、莲社的慧观等共同修改订正，现今流通的《南本涅槃经》便是该本。同时还撰有《辩宗论》、《金刚般若经注》、《涅槃经注》等。慧远圆寂之后，谢灵运还为之撰写了碑文。

谢灵运的宗教活动中，最值得我们关注的是其与竺道生的交往。竺道生幼年跟从竺法汰出家，后来跟从鸠摩罗什译经，是鸠摩罗什的著名门徒之一。在长安学习四年多后，道生便返回了南方，在建康传教弘法期间，曾因倡“阐提成佛”之说而被摈逐至庐山。而当时谢灵运刚刚参与了对北本《大般涅槃经》的改治，他将的《涅槃经》带至庐山，与道生进行了深入探讨和交流，究寻“文义”。赴

<sup>①</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷1《僧伽提婆传》，中华书局，1992年，第38页

<sup>②</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015年，第354页。

任临川，谢乃奉诏而行，尽管庐山情结犹然未解，但上了山还得下山，不得不告别道生而去。竺道生和谢灵运是初期顿、渐之争的中心人物，他们曾共同主张“顿悟成佛”之说，相互支持和激扬。

刘宋永初三年（422年），谢灵运曾公开站出来声援道生，写下了著名的《与诸道人辩宗论》，与法勣、僧维、慧麟、法纲、慧琳等名僧及名士王弘进行论辩，对道生的顿悟成佛论作了进一步的发挥。谢灵运之“宗”即是成佛之理或作圣之理。中国传统思想一般认为圣人是不可通过学习而企及的，而传统佛教则认为佛是可以通过个行（渐进）而达到的。谢灵运认为道生的顿悟成佛说，综合二家超越其上。他在《辨宗论》里用般若空观的层层否定或超越方法来讨论佛性。他不仅认为“有情”众生皆有佛性，就连“无情”的物也有佛性，而且他们都有其道而归于佛理。这就把般若学统摄于佛性论之中，把宇宙本体与佛性主体相统一，彻底地贯彻了“一切众生皆有佛性”的佛性论。由是，谢灵运与竺道生一样，其佛性均突出一个“理”字。

谢灵运提出的不废渐修之顿悟说是一个由滞有伏累而体无灭累的过程，与道生悟理和证体两个阶段的顿悟论有着相似之处。竺道生和谢灵运都不否认渐修的积累过程的重要性，但是他们认为，渐修的积累的经历只是一种准备工作，其本身并不足以使人成佛。顿悟论的观点与艺术创造中的“长期积累，偶然得之”的灵感现象有相通之处，对中国古典文学产生一定的影响。

六朝时期，文人与僧人间广泛交往，使得中国本土的儒学思想和玄学思想与佛教思想有了更为立体的交流和互动，这不仅为文人更好的接受佛教奠定了思想基础，也进一步佛教的本土化和中国化。

### 三、江西佛教接受西域佛教的意义

魏晋南北朝时期是佛教作为外来文化在中国的生根开花的重要时期，门阀士族的阶级垄断致使儒家经世致用的思想和价值观念受到了挑战，而“极度苦难的社会使下层民众在现实生活中找不到一点生活的乐趣，佛教‘苦空’理论、涅槃境界、净土天国自然会大方光明，吸引众生”。<sup>①</sup>这样社会环境，同样给佛教进入江西传播体提供了社会文化条件。由上文可知，魏晋南北朝以来，传入中国内地的佛教，均是罽宾、犍陀罗以北的广大西域地区的佛教。而从江西佛教的兴起和传播来看，江西佛教也同样可以说是西域佛教的向内地深入传播的结果。江西佛教第一寺的出现便是西域僧人来赣弘法的结果。

#### （一）江西佛教传播的深入和佛寺的兴建与扩展

目前多数学者都认为安世高与公元 188 年经九江来到南昌创建的东寺（今南昌市豫章后街大安寺）是江西境内第一座佛寺，韩溥、李勤合等学者均持这一观点。但是据其他历史记载，东寺是“江西第一寺”的说法似乎尚不能就此盖棺定论。据《江西通志》卷 125 记载：“安禅寺，古名安禅院，在彭泽县东十里新兴乡，汉永平间僧祖印创，明洪武九年重建”<sup>②</sup>。“永平”为东汉明帝在位时的年号，“永平年间”即公元 58—75 年。而《江西通志》亦记载了始建于东汉桓帝元嘉元年（151 年）的浮梁双峰寺（在今浮梁县勒功乡勒功村）。而《临川县志》（清道光三年版）则记载有始建于东汉章帝年间（76—88 年）的临川白山寺（位于今抚州市临川区展坪乡境内）。根据上述记载，三座寺院的始建年代均早于南昌东寺。但是韩溥认为三寺如上记载的修建年代处于汉明帝“永平求法”、始建洛阳白马寺等时间的同一时期，可能性不大。他在查阅有关府志、县志和禅史后，认为彭泽安禅寺在《江西通志》《江西府志》等记载中所指的“祖印”应为五代时期的庐山祖印禅师，由此认为有关记载错将五代的“南汉”臆断或错勘为“东汉”。

<sup>①</sup> 卞钟鉴、张践：《中国宗教通史》，中国社会科学出版社，2007 年，第 286 页。

<sup>②</sup> (清) 刘坤一修，刘绎等纂：《(光绪六年) 江西通志》卷 113《寺观三》，《续修四库全书》影印版。

窃以为，五代十国时江西先后处在南吴、南唐的统治之下，南汉地方政权未染指过江西地区，且南汉统治者没有以“永平”为年号者，在历代方志编纂中，不太可能存在选它国国号或年号记叙历史的可能，因此韩溥老师的此推论实有不妥之处。

但是由于史料稀少、文物遗迹稀缺，无法进一步考证上述寺院谁为“江西第一寺”，而安世高有关传教活动相关记载较为丰富，因此学界不少人亦认为南昌东寺为江西第一寺。《奉新县志》（清同治十一年版）还记载有始建于东汉建安年间（196—219年）的白云寺（大致位于今奉新县西部），而《湖口县志》（清同治版）亦记载武安禅林（今湖口县大珑乡花尖山）传为东汉年间所建。但是无论谁是“江西第一寺”，我们都可以初步判断江西佛教在东汉末期就已有流传。

但是江西佛教自东汉年间起流传的说法，亦遭到不少学者的反对，原因是东吴年间西域僧康僧会于东吴初年，被孙权召至建康（今江苏南京），他在东吴开展了大规模的译经注经活动。康僧会积极与东吴统治者孙权、孙皓接触，不断寻求他们的支持，并受到孙权的敬奉。吴赤乌十年（247），“权大叹服，即为建塔，以始有佛寺，故号建初寺。因名其地为佛陀里，由是江左大法遂兴。”<sup>①</sup>而由此，建初寺则被认为是中国最早建立的佛寺。由于明代金陵大报恩寺的兴盛，作为江南佛教中心道场之一，其江南第一寺的说法更是被一些官方文献认可。但是根据清光绪六年《江西通志》记载，东吴时期的江西佛教亦有十余座寺院兴建，譬如上文所述的西域僧囉尊者至江西庐陵郡（今江西吉安）西弥陀山建宝安寺等。

西晋的短暂统一没能维持多久，中原大地便因“五胡内迁”而陷入战火与动荡当中。而相对安宁稳定环境南方则迎来了大发展的新时期。江西佛教在两晋期间迎来了快速发展的时期。

东晋早期，北方道安凭借其出色的佛学造诣，依蓄政治力量，形成了具有一定的规模的僧团组织，慧远、慧永就在此时师从道安学法。后道安南迁至襄阳，在此传教后，慧永和慧远先后离开道安，准备投注他处弘法传教。慧永，即西林觉寂大师，他离开道安后，“行经浔阳，郡人陶范苦相要留，于是且停庐山之西林寺，既门徒稍盛”<sup>②</sup>。

西林寺最早由竺昙现所初创，东晋初年，他自北方南下，行至庐山香炉峰下

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷1《康僧会传》，中华书局，1992年，第15页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧永传》，中华书局，1992年，第232页。

时深感庐山乃建寺讲经的绝佳之处，唐代著名书法家欧阳询在《西林寺碑》中就曾用“日月之所萦回，云雾之所蒸液”称赞了香炉峰的胜景。竺昙因此在此地创立了禅室。昙现圆寂后不久，晋太和二年（377年），慧永自襄阳来到庐山，得到了时任江州刺史陶范的帮助，在昙现禅息处搭建茅棚修行。之后，陶范为了恭请慧永在庐山长住弘传佛法，供养其在香炉峰下的宅院而成寺院，冠名“西林寺”，请慧永卓锡寺中，主持法务。

慧远与其弟慧持一度追随道安至江陵，后顺江而下至浔阳。慧远少时便“博综六经，尤善庄老”，后“及届浔阳，见庐峰清静，足以息心，始住龙泉精舍”<sup>①</sup>。龙泉精舍后发展成为龙泉寺。慧远来到庐山不久便与慧永取得联系，但他没有随慧永去往西林寺，而是向时任江州刺史桓伊争取资助修筑新的寺庙。“桓乃为远复于山东，更立房殿，即东林是也。远创造精舍，洞尽山美，却负香炉之峰，傍带瀑布之壑，依石垒基，即松栽构，清泉环阶，白云满室。复于寺内，别置禅林，森树烟凝，石筵苔合。”<sup>②</sup>因此寺在慧永西林寺之东，而称东林寺。从此慧远便在东林寺开启了自己流芳千古的弘法传道之路。慧远选在庐山建寺弘法，不单单是因为庐山风光秀丽、山林茂盛、环境清幽，还因为庐山重要的地理位置。东晋以来，庐山作为佛教“一派”传播的重要交接点，其作用和地位日渐突出，庐山又处在东晋荆扬两大门阀势力集团之间，便于与江南名士联络，从而赢得政权对佛教传播的支持和外护。

慧远在庐山的活动大致可概括以下三类：一是召集优秀僧人，发展僧团组织，开创江南禅林。《出三藏记集》记载：“于是（慧远）率众行道，昏晓不绝，释迦余化，于斯复兴。即而谨律悉心之士，绝尘清信之宾，并不期而至，望风遥集”。<sup>③</sup>可见，当时以慧远为领袖的僧团组织，不仅有众多僧人追随，还有不少修行的居士和一些慕名而来的宾客，如“彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱民张季硕等”<sup>④</sup>。慧远的庐山僧团不断发展壮大，其影响不仅局限于江州境内，对整个南方地区乃至中原地区佛教都产生深远的影响。诚如汤用彤先生对慧远大师的高度评价：“两晋佛法之兴隆，实由有不出世之大师先后出世，而天下靡然从同也。……慧远受道安之命，广布教化，可谓不辱师

<sup>①</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第212页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第212页。

<sup>③</sup>（南朝梁）释僧祐：《出三藏记集》卷13《慧远传》，中华书局，1995年，第567页。

<sup>④</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第214页。

命矣”<sup>①</sup>。二是著书译经，加强与域外佛教的交流互动。慧远一生著述颇丰，这与他学习了解儒道经典有着颇深的联系，在他的著作中也贯彻着会通儒、释、道各家思想的内容。《高僧传》载其“所论、序、铭、赞、诗、书，集为十卷，五十余篇”<sup>②</sup>。三是创新宗教观念，开创弥勒净土信仰。慧远的《沙门不敬礼王者》阐述了他对佛教礼法和封建礼法关系的认识。慧远的《三报论》和《明报应论》从佛教累世轮回的观念去表达佛教业报法则，“对于那些放荡不羁的名士和名僧，对于那些残害无辜、无所忌惮的王公大人，也取得了一种恐吓作用”<sup>③</sup>。

慧远善于般若，并兼倡阿毗昙、戒律、禅法，他与刘遗民、周续之、毕颖之、宗炳等人在东林寺无量寿佛前立誓结社，发弘愿，以期弥陀净土，被后来发展壮大净土宗尊为初祖。而在慧远大师的带领下，庐山及周边地区的佛教兴盛起来，东晋期间庐山及周边的地区的佛寺达30余座，慧远除了开创了东林寺外，还开创了龙池寺、中大林寺、上崇福寺、上化成寺、紫云庵、观音寺、定明寺、圆教寺、天花寺。

慧远的弟子昙诜，在庐山兴建了上大林寺，并著有《维摩诘经注》和《穷通论》等。慧远的庐山僧团成为当时南方地区最大的僧团组织，无数僧人、居士和宾客趋之若鹜，前来求法。东晋太元十五年（390年），别师至庐山云顶峰始建大林寺，开讲佛法达五十年之久。在此期间，他还率众将奇花异木植于寺院周围及大林峰上。慧远深得朝野内外和各地高僧的敬重，由此确立了当时以庐山为中心的南方佛教传播中心。

在庐山佛教发展兴盛的同时，江西其他地区的佛教也进入了快速发展的时期，而江西两晋时期兴修佛寺之风气，不是缘起于庐山，而是豫章郡的南昌城。早在西晋泰始初年，观音寺、市林寺相继在南昌城南郊外建起。市林寺即今南昌绳金塔寺，唐代时易今名，其方位刚好与东汉时初建的东寺南北相望。泰始七年（271年），在观音寺所在的南昌西南郊又增建了一座圆觉寺，随后城外东郊又先后建起了琉璃寺、菩提寺。东晋隆安四年（400年）武昌太守熊鸣鹤在南昌惠民门内，舍其宅创建了禅居寺，后在在城北又建起了龙光寺，在城南又增建了百福寺。至此，南昌城内已建起了多座寺院，成为了江西地区重要的佛教传播中心。

<sup>①</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，2015年，第272页。

<sup>②</sup>（南朝梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷6《慧远传》，中华书局，1992年，第222页。

<sup>③</sup> 任继愈主编：《中国佛教史（第二卷）》，中国社会科学出版社，1985年，第663页。

在赣东的临川郡和鄱阳郡，也用兴建了一批寺院。这其中，大致始建于东汉末期或东吴时期的临川白山寺（位于今抚州市临川区展坪乡境内），因西晋永嘉元年（307年），该寺住持郁林垦荒种植油茶树，发展寺院经济，促进了当地的社会生产，从而扬名。僧郁林发展寺院经济的举措，客观上也促进了佛教在当地的传播，比后来禅宗百丈怀海禅师所倡导的“农禅并重”，还要早四百多年。到东晋灭亡前，江州管辖的今江西范围内的所有郡都已建起佛教寺院，这一时期整个江西新建佛教寺院达80余座，佛教寺院总数也突破了百座。

刘宋时期，临川王刘道规便从僧道便从僧道，照受五戒，奉为门师。后嗣临川王刘义庆更是“晚节奉养沙门，颇致费损”<sup>①</sup>。萧齐时期，豫章文献王萧嶷临终时还曾叮嘱子廉、子恪二子，在后堂安佛来“供养外国二僧”<sup>②</sup>，也足见其对佛教的崇奉。萧梁时期，宗室子弟大多受梁武帝影响，崇佛之风盛行。鄱阳王萧恢，因其母费氏双目失明，而求僧慧龙医治，史载：“空中忽见圣僧，及慧龙下针，豁然开朗，咸谓精诚所致。”<sup>③</sup>天监元年（502年），萧恢献出自宅而建寺院，初名初名显明寺，元代更名为永福寺。鄱阳王萧恢此举，使得当时鄱阳郡内建寺之风开始兴起。萧梁宰相袁璞舍宅在安成郡宜阳县（今江西宜春）创建弘阳寺。天监年间，还有内史殷均舍宅在临川郡建广寿寺。据《江西通志》记载，南朝期间，江西境内兴建的佛教达到60余座。而到了陈朝末年，江西境内的佛寺总数已超过140座。

表3—1 六朝时期江西各地佛寺兴建情况一览表<sup>④</sup>

郡名	寺院名称	始建朝代
豫章郡	东寺（大安寺）	东汉
	福胜寺	孙吴
	观音寺	东晋
	天成寺	东晋
	圆觉寺	东晋
	琉璃寺	东晋
	普贤寺	东晋
	百福寺	东晋
	龙光寺	东晋
	长沙寺	东晋

<sup>①</sup>（南朝梁）沈约：《宋书》卷51《刘义庆传》，中华书局，1974年，第1477页。

<sup>②</sup>（南朝梁）萧子显：《南齐书》卷22《萧嶷传》，中华书局，1972年，地417页。

<sup>③</sup>（唐）姚思廉：《梁书》卷22《萧恢传》，中华书局，1973年，第351页。

<sup>④</sup>据（清）刘坤一修，刘绎等纂：《（光绪六年）江西通志》，《续修四库全书》影印版。

豫 章 郡	仁王寺	东晋
	毗卢禅院	东晋
	紫荆庵	东晋
	资福寺	东晋
	崇胜院	东晋
	香城寺	东晋
	灵观院	东晋
	福海寺	东晋
	报恩寺	东晋
	资化院	东晋
	双林寺	东晋
	宁国院	东晋
	东山寺	东晋
	美业寺	刘宋
	常缘寺	萧齐
	定业院	萧梁
	保请院	萧梁
	善果院	萧梁
	鹿苑寺	萧梁
	延庆寺	萧梁
	定慧禅院	萧梁
	信诚寺	萧梁
	广寿寺	萧梁
	大佛寺	陈
寻 阳 郡	安禅寺	东汉
	归宗寺	东晋
	西林寺	东晋
	东林寺	东晋
	莲花寺	东晋
	上化城寺	东晋
	中大林寺	东晋
	上崇福寺	东晋
	龙池寺	东晋
	龙泉寺	东晋
	定名寺	东晋
	天花寺	东晋
	圆觉寺	东晋
	清泉寺	东晋
	观音寺	东晋
	遗爱寺	东晋
	文殊寺	东晋

寻阳郡	延福院	东晋
	高良寺	东晋
	多佛寺	东晋
	胜果寺	东晋
	伏虎庵	东晋
	庐山寺	东晋
	上大林寺	东晋
	下化城寺	东晋
	罗汉寺	东晋
	林隐庵	东晋
	高阜庵	东晋
	江矶寺	东晋
	智林寺	东晋
	慧通庵	东晋
	万华庵	东晋
	乾寿庵	东晋
	蟠龙庵	东晋
	园明寺	东晋
	觉明寺	东晋
	利泽寺	东晋
	普济寺	东晋
	普泽寺	东晋
	白水寺	东晋
	筋竹寺	东晋
	峰顶寺	萧齐
	栖贤寺	萧齐
	承天院	萧梁
	福海院	萧梁
	石塔院	萧梁
	广济院	萧梁
鄱阳	双峰寺	东汉
	真如寺	东晋
	莲塘寺	东晋
	安隐寺	东晋
	显教寺	东晋
	兴山寺	东晋
	显明寺	萧梁
	桐源寺	萧梁
	真觉寺	萧梁
	宝胜寺	萧梁
	西台寺	萧梁

郡	华严寺	萧梁
	龙光寺	萧梁
	罗湖寺	萧梁
	广石寺	萧梁
	报恩寺	萧梁
	仇香寺	萧梁
	法慧寺	萧梁
	龙泉寺	萧梁
	罗汉寺	萧梁
	黄檗山寺	萧梁
	白云寺	萧梁
	河湖寺	萧梁
	大木寺	萧梁
	灵钟寺	萧梁
	后溪院	萧梁
	八觉院	萧梁
	洞林院	萧梁
	待宾院	萧梁
	太和寺	孙吴
临川郡	瑞相寺	东晋
	圣容寺	东晋
	显阳寺	东晋
	项山寺	陈
	资福寺	陈
	东山祥符寺	东晋
庐陵郡	宝安寺	孙吴
	南塔寺	孙吴
	隐居寺	孙吴
	松林寺	孙吴
	智觉寺	孙吴
	紫桐院	孙吴
	崇福寺	孙吴
	灵泉寺	东晋
	东平寺	刘宋
	奉圣寺	萧梁
	萧山寺	萧梁
	泰和庵	东晋
安成	菩提寺	刘宋
	鸿阳寺	萧梁
	圣昌院	萧梁
	真寂禅林	萧梁

郡	永定寺	萧梁
南康郡	万安寺	孙吴
	延福寺	孙吴
	青莲寺	东晋
	掬水寺	东晋
	宝林寺	东晋
	光孝寺	东晋
	空山寺	东晋
	安天寺	刘宋

## （二）丰富了江西佛教传播的经典、理论和修行观

佛教作为外来宗教，其传播的宗教义理和内容的权威性有赖于宗教发源地的输出。在六朝以前，江西由于相对远离华夏文明核心区，与佛教发源地存在一定的时空距离，佛教在江西的传播规模十分有限，同全国其他地区一样，早期的江西佛教能够用于研修的佛教经典十分有限。在儒家思想占绝对优势的社会，经典和理论不全不整的早期佛教难以形成社会化的宗教信仰形态。而江西佛教与西域佛教的交流，恰恰从现实经藏、宗教理论和修行方式等方面为佛教在区域内传播和发展创造了有利条件。

东晋时期的庐山慧远大师，不仅组织僧伽重译了《阿毗昙心论》和《达摩多罗禅法》，还延请了多位西域僧人翻译佛经，这其中，佛驮跋陀罗译出《达磨多罗禅经》二卷；僧伽提婆译出《阿毗昙论》四卷、《三法度论》二卷；佛陀耶舍译出《四分僧戒律》一卷<sup>①</sup>；西域昙摩流译完因弗若多罗圆寂而未成的《十诵律》。慧远是佛经翻译的组织者。而他派出西行求法的法净、法领等人更是带回来了《华严经》等经典。慧远虽然没有亲自翻译这些佛经，但是他组织的翻译工作将直译、音译和意译相结合，对当时佛经翻译存在的问题和不足积极采取措施，大大提高佛经翻译质量，被梁启超冠以“吾语译界无名之元勋”。

南朝时，活跃于梁、陈的经译家真谛，先后3次入赣，行履遍及大半个江西，先后译出《弥勒下生经》、《金光明疏》、《中论疏》、《九识义记》2卷、《大空论》3卷等经籍，收纳江西僧人释道尼、释僧宗为徒，授业《摄论》、《唯识论》等。而这些佛经则是传播佛教世界观、价值观和修行观的重要载体。例如慧远延

<sup>①</sup> 见马祖毅：《中国翻译简史——“五四”以前部分》，中国对外翻译出版公司，1998年，第43页。

请僧伽提婆译出《阿毗昙论》(今译《阿毗达磨》),它是佛教经、律、论三藏中的论藏,是佛教高僧大德对佛经的理解和阐释。佛陀因人、因地、因事不同而应机说法,论师们后来将内容近似的经典进行归纳、分析,然后作整体、全面、系统性地表述和解释,以帮助想学习佛法的后人更快地了解佛法体系,更准确地把握各个主题博大精深的内涵。

《华严经》,是大乘佛教修学最重要的经典之一,被大乘诸宗奉为宣讲圆满顿教的“经中之王”。法净、法领等人西行求法带回来梵文《华严经》,后在扬州道场寺译出晋文《华严经》。《华严经》据称是释迦牟尼佛成道后,在禅定中为文殊菩萨、普贤菩萨等上乘菩萨解释无尽法界时所宣讲,被认为是佛教最完整世界观的介绍。

戒律是有条文规定的佛教徒在修行中所必须恪守的修行准则和生活准则,戒律的梵语是尸罗,意思便是防非止恶。在佛教的早期传播中由于出家僧侶较少,且经典缺乏,佛教徒的戒律相对涣散或松弛。道安在襄阳传教时曾创设三套戒规:

安既德为物宗,学兼三藏,所制僧尼轨范、佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上讲经上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。天下寺舍;遂则而从之。<sup>①</sup>

慧远来到江西庐山后,起初也沿用了道安所创设的三套戒规,他“似乎对当时在在中国南方流行的一些基本戒律身为关注,那是些来历不甚清楚的戒律,如《节度》、《外寺僧节度》、《法杜节度》和《比丘尼节度》等”<sup>②</sup>。鸠摩罗什和弗若多罗曾在长安合译《十诵律》,但是因弗若多罗圆寂而中断,慧远就曾延请西域沙门昙摩流译完《十诵律》。慧远倡导严谨持戒,并且以身作则,这是管理僧团的一个重要措施。

宗教的传播尽管有着本土化、社会化的传播过程,但是这种本土化不是孤立闭塞的屈从于当地地域文化的改变,而是需要与这一宗教理论发展的最前沿相接轨,从而不断保持其宗教的权威和传播的活力。魏晋南北朝时期尽管战乱遍布、社会动荡,但是这给文化的传播交流创造了宽松的社会政治条件。虽然北方政权不断更迭,但是无论是河西走廊的五凉、西秦政权,还是中原的前秦、后秦政权,

<sup>①</sup> (南朝梁)释慧皎著,汤用彤校注:《高僧传》卷5《道安传》,中华书局,1992年,第183页

<sup>②</sup> [荷]许理和著,李四龙、裴勇译:《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社,2017年,第317页。

其统治者大都尊崇佛教，长安、凉州、敦煌等北方佛教传播中心的形成，有效的接驳了这些外来僧人、律藏和理论，使得佛教能够在这一时期延续不断的传播至中原，新的佛教义理的传入也在一定程度上框正了佛教在本土传播中的一些异化。

### （三）推动了佛教本土化和中国化

#### 1. 弥陀净土信仰的传入和早期净土思想的形成

大乘佛教宣称“十方无量”处处有佛，其数多如恒河沙，每一个佛陀都有自己的一方“净土”，他们各自在自己的净土之上教化众生。佛教的经典主要描绘了阿弥陀佛、阿閦佛、弥勒佛、药师佛的净土。这其中，阿弥陀佛的经典最多，占到了大乘佛教经典的三分之一。通常所说净土信仰即指弥陀净土。而弥陀净土信仰最早在东汉末年，通过支谶所译的《般舟三昧经》传入中国。此后在中国古代历史中出现了不少弥陀经典，影响最大的当属“净土三大部”，即曹魏时期康僧铠所译《无量寿经》、鸠摩罗什所译的《阿弥陀经》和刘宋时期畱良耶舍所译的《观无量寿经》。

元兴元年（402年）九月，慧远召集其僧团弟子之庐山山北一精舍的阿弥陀佛前，与他们一起发愿往生净土，这里的净土即佛教世界观中的西方极乐世界。《高僧传》和《出三藏记集》都记载了此事，记载中还收录了刘程之撰写的发愿文：

惟岁在摄提，秋七月戊辰朔，二十八日乙未，法师释慧远，贞感幽冥，宿怀特发。乃延命同志，息心清信之士百有二十三人，集于庐山之阴，般若台精舍阿弥陀像前，率以香花，敬荐而誓焉。

惟斯一会之众，夫缘化之理既明，则三世之传显矣；迁感之数既符，则善恶之报必矣。推交臂之潜沦，悟无常之期切，审三报之相催，知险趣之难拔。此其同志诸贤，所以夕惕宵勤，仰思攸济者也。

盖神者可以感涉，而不可以迹求。必感之有物，则幽路咫尺；苟求之无主，则渺茫何津？今幸以不谋，而金心西境，叩篇开信，亮情天发，乃机象通于寝梦，欣欢百于子来。于是灵图表辉，景侔神造，功由理谐，事非人运。兹实天启其诚，冥数来萃者矣，可不剋心重精，叠思以凝其虑哉！

然其景绩参差，功福不一，虽晨祈云同，夕归悠隔，即我师友之眷，良

可悲矣。是以慨焉。胥命整襟法堂，等施一心，亭怀幽极，誓兹同人，俱游绝域。其有驚出绝伦，首登神界，则无独善于云峤，忘兼全于幽谷。先进之于后升，勉思汇征之道。然后妙观大仪，启心贞照，识以悟新，形由化革。藉芙蓉于中流，荫琼柯以詠言，飘云衣于八极，汎香风以穷年。体忘安而弥穆，心超乐以自怡，临三途而缅谢，傲天宫而长辞。绍众灵以继轨，指大息以为期。究兹道也，岂不弘哉！<sup>①</sup>

从这篇发愿文我们可以看出，慧远城自己的心本来是佛，只要把心向里面照，自然便是清明的，然后持阿弥陀佛的名，念念不断，念到一心不乱，自己的心和阿弥陀佛打成一片，到了这时候，心就是净土，性就是弥陀，阿字和无字一般，弥是满，陀是光和寿，阿弥陀就是无量光，无量寿，光无量就是智慧无量，寿无量就是没有生死，没有生死，就是了了生死，这就是大悟了，若没有悟到无生，亦能往净土地方去，生到净土就是无生，无生就不生，这是尽头处的话，若没有证到这境界，但念阿弥陀佛的名号，即可以生到阿弥陀佛的国里，这是阿弥陀佛的本愿，所以念阿弥陀佛，是修行的最上法门。由此慧远所持的观点也显而易见，即“我心即佛”，慧远的净土思想着重强调是自力。

慧远的《观经义疏》更是从多个方面阐述了西方净土理论，并产生了一定的影响。慧远的净土思想，是以罪福报应导俗和以禅观念佛入真的见解的延续和升华，它既有传来的印度佛教各派观点，也有中国传统文化观点。

慧远的净土思想为后世的净土宗——这一中国佛教宗派的产生奠定了思想基础。这之后到了北魏时期，在北方的汾州，僧昙鸾在玄中寺为《无量寿观经》作注，倡导口诵佛号、心念佛相，大力弘扬弥陀净土信仰，经隋朝道绰，至二祖唐朝善导，以“持名念佛”为方式的净土宗宗义和行仪得以完整地呈现，至此净土宗才真正出现立宗。尽管慧远没有被净土宗视为初祖，但是其弥陀净土思想却是后来净土宗的发迹和源头，而慧远初创的庐山东林寺也被认为是净土宗的祖庭之一。

## 2.顿悟思想的演进发展以及对禅宗思想的影响

由长安而至庐山的西域高僧佛驮跋陀罗，他所翻译的《达磨多罗禅经》阐述了禅观的修炼方式，其中的“方便道”主要谈论了数息观和不净观，“胜道”主

<sup>①</sup> (南朝梁)释僧祐:《出三藏记集》卷15《慧远传》，中华书局，1995年，第567页。

要指心识、行持上的变化，“退、进、住”分别是指习禅上的退步、进步、定止。它是佛教止观禅修主要的修行指导材料。慧远在《庐山出修行方便禅经统序》中也体现了“渐序修行”的思想，而后来在西藏佛教的发展中“渐修”和“顿修”的顿渐之争不仅是佛教徒争论的主题之一，像谢灵运等文人更深受竺道生顿悟论的影响。

在竺道生之前，支道林、道安等在钻研十地经纶过程的中，得出了在七地顿悟的小顿悟说。他们的小悟证论认为至七地已经顿悟，但要再进修三地才可成佛，这实际上还是把修行分成了悟理和证体两个阶段。而竺道生则认为悟理和证体和整体皆应在十地完成，顿悟之时便即刻成佛。在竺道生的顿悟论中，十分强调终身身上的“佛性”，“佛性”显现便能够见性成佛，但是如果佛性被烦恼欲念遮蔽则顿断惑。由此竺道生进一步认为，顿悟不代表放弃渐修，而正因为“佛性”，众生不能废弛渐修，只有不断修行，才抵御烦恼欲念，坚定信仰，从而才能够顿悟成佛。

竺道生的顿悟论在当时并不流行，但是之后在经过慧能的发扬后，中、晚唐乃至宋以后文论中所讲的从禅宗而来的“妙悟”实质上就是竺道生所提倡的顿悟论，说竺道生是中国佛教史上“顿悟说”的奠基人及真正意义上的创始者一点也不为过。而顿悟与顿修是后来禅宗所强调的重要修行观，“禅”即是对“顿悟”外在修行状态和内在思想活动的集中阐释。禅坐、禅茶等禅宗的修行方式便是为了激发修行者的“顿悟”。尽管印顺法师否认竺道生的顿悟论与禅宗的顿悟修行有直接的联系，但是我们从二者的思想内容中还是能够看出两者建的联系和影响。

从内容和形态上来看，庐山佛教是佛教传播过程中本土化和中国化的典型代表。而通过江西佛教与西域佛教的交流，江西的高僧大德们对这些输入的佛教理论的了解和研修过程中，对佛教世界观、修行观有了自身立足于中国文化背景的思考和见解，从而为中国佛教早期各宗派的理论萌芽创造了条件，早期净土思想的形成和早期禅宗思想的出现，都与江西的佛教有着或多或少的联系。

#### （四）推动了社会信仰和风俗文化的转变

东晋以来，佛教传播逐渐兴盛，但是当时佛教的传播层面大都局限于贵族和名士，民间信众或者说是民间百姓对于佛教的宗教观并未有深刻的接触和认识，

诚如吉川忠夫先生所说：“帛尸梨密多罗、竺法深、支遁、竺法汰、康僧渊、于法兰、于法开、于道邃等胡汉沙门，和东晋的贵族社会有很深的接触。他们所代表的佛教，在贵族社会的支持下发展，常常缺乏与历史现实对证的姿势，其高傲且独善的性格难以改变。极端地说，那只是为京师即建康和东南地方的会稽二大中心的贵族清谈界提供清谈材料的清谈佛教”<sup>①</sup>。西域僧人固然为江西佛教发展带来宝贵的经典和理论，但是让佛教成为民间信仰的，还是归功于本地僧人的孜孜不倦的探索和努力。

东晋的许多世家大族最初都是信仰道教的，陈寅恪先生就曾指出“吴会诸郡，实为天师道之传教区”<sup>②</sup>。江西龙虎山是正一天师道的祖庭，因此江西地区自天师道兴起以来，民间也是大多以道教信仰占优势。这其中士族信仰的转变便有于“玄释合流使佛教义理通过玄学清淡向士族渗透，致使一部分道教世家转向信仰佛教”<sup>③</sup>。而佛教跟当时道教相比，它具有丰富的理论经典和思辨的哲学思想，而还处在成长期道教在宗教内容上逊色与佛教，在佛教深入传播的背景下，上层统治者和士族文人等自然逐渐开始投向于佛教信仰。

六朝时期，佛教的教义优势开始在江西佛教与西域佛教的交流中显现出来，佛教的世界观、价值观和修行观通过僧人们多种多样的传播形式，被广大民众所了解。这时的佛教开始注意运用百姓喜闻乐见的说书、讲故事的形式让佛经的内容变得通俗化起来，针对传播对象的不同采取不一样的策略，力求通过通俗易懂的方式将佛教的因果报应论等思想予以传播和宣扬。正如《高僧传》中的《唱导》所云：“如为出家五众，则须切语无常，苦陈忏悔。若为君王长者，则须兼引俗典，绮综成辞。若为悠悠凡庶，则须指事造形，直谈闻见。若为山民野处，则须近局言辞，陈斥罪目。凡此变态，与事而兴。”<sup>④</sup>

除了这些语言形式外，佛教造塔、造像、壁画、法会等法事活动这些能够被广大民众所接受的形式也促进了佛教在民间的传播。佛教民间信仰的逐渐普及，离不开佛教世俗化的传播形式。佛教的世俗化传播使得佛教的传播不再局限于上层士家大族和知识分子，而开始向广大民间扩展。佛教传播形式的世俗化，是佛

<sup>①</sup> (日)吉川忠夫：《六朝士大夫的精神生活》，载《日本学者研究中国史论著选译》第7卷，第99页。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》，三联书店，2001年，第17页。

<sup>③</sup> 高文强：《东晋南朝文人接受佛教研究》，中国社会科学出版社，2012年，第25页。

<sup>④</sup> (南朝梁)释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》卷13《唱导》，中国书局，中华书局，1992年，第521页。

教作为外来文化适应中国文化土壤所做出的一些形式上的该表，这也标志着六朝时期佛教中国化进程的推进。而佛教在中国的本土化传播和发展，即佛教的中国化，根本上的是佛教思想同中国传统文化思想交流、冲突、碰撞和融合，这种融合不是改变佛教思想所传达价值观、修行观和世界观，而是与中国传统文化思想相磨合，以求在新的地域文化空间中的传播与发展，这是佛教适应中国固有文化的表现。“中国知识阶层中对佛教的拒斥，促使佛法的捍卫宣传者努力在佛教理论和中国传统思想之间寻求妥协，因而加剧和刺激了融合进程，并主动挖掘护教的理据。”<sup>①</sup>

对于处在动荡年代的底层民众来说，信仰佛教一方面是为了满足精神层面的追求，另一方面则是为了祈求获得现实的利益。在等级森严的门阀制度中，佛教还成为底层被奴役者获得人生自由的途径之一，而一些不堪沉重赋役的百姓逃役沦为流民后，一些人通过入道信佛来求得个人的生存与自由。

随着佛教传播的深入，佛教“因果业报”等思想深深影响到了民间百姓。南朝时期流行的地狱、冤魂报应等观念，显然是受到了佛教的影响。而佛教的火葬丧葬形式也深深影响了南朝社会，尤其是各种记载中高僧们火花时奇特的现象使得火化的丧葬习俗逐渐被人们接受，并在南方一些地区出现。

在佛教深入传播的背景下，社会信仰和社会风俗开始转变，意味着地域文化土壤已经接受了这种外来宗教和文化，并使这种宗教文化成为当地文化内容的一个部分。这为隋唐时期中国化的佛教流派出现和隋唐时期江西佛教的繁荣提供了广泛的社会基础。

<sup>①</sup> [荷]许理和著，李四龙、裴勇译：《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》，江苏人民出版社，2017年，第4页。

## 结语

从江西佛教的兴起和传播来看,江西佛教可以说是西域佛教的向内地深入传播发展的结果。六朝时期佛教在江西的传播,即可以看做是佛教或西域佛教在江西的本土化传播发展过程。佛教的本土化是佛教为适应所传地区的社会、民族、政治、经济和文化而发生的演变,这种变化既包括信仰、教义等方面的变化,还包括组织、戒规等层面的变化。六朝时期江西佛教与西域佛教的交流,既是佛教不断深入传播的过程,更是佛教本土化的演变的过程。

从佛教信仰的内容来看,随着来赣高僧的弘法、庐山僧团的译经和北上西行求法活动的进行,江西佛教修习的经典日益丰富,宗教活动的规模和影响日益扩大,佛教的宗教世界观得以完整建构和传播阐释。

从佛教信仰的方式来看,随着经典的传反义和本土佛教徒的钻研,在佛教世界观、价值观建立的同时,佛教徒们有了基于本土文化背景的理论理解和阐释,有了自身求法形式的不同见解,譬如慧远的“法身”和“法性”、竺道生的顿悟论等。与此同时,佛教徒和佛教组织的组织的戒律和规范也随之形成。

从佛教信仰的受众来看,佛教价值观宣扬使战乱与动荡中的人们选择信仰佛教来超脱现实的苦难,而在本土化过程与儒学、玄学交融的佛教亦对上层统治者和文人产生巨大的感召力,而佛教在民间传播形式转变促使佛教的民间信仰不断扩大。

从宗教器物建筑,到宗教文化典籍和思想,再到宗教民间信仰的普及和风俗文化的变迁,宗教人物、宗教典籍、宗教义理和宗教哲学价值观等从进入江西,到深入江西,再到影响的江西,佛教文化逐渐成为江西多元地方文化的组成部分。六朝时期江西佛教与西域佛教交流,除了对佛教传播的本土化和中国化产生积极的影响外,还展现了六朝时期江西社会经济不断上升的形势和江西包容、开放的文化环境。正是这样的江西,这样的文化土壤,才使得江西在唐代迎来了“求官到长安,求佛到江西”的佛教繁荣发展局面。

## 参考文献

### (一) 古籍

- [1] 《大正藏》，河北省佛教协会影印，2005年。
- [2] (晋) 陈寿著，(南朝宋) 裴松之注：《三国志》，中华书局，1959年。
- [3] (唐) 房玄龄等：《晋书》，中华书局，1974年。
- [4] (南朝梁) 沈约：《宋书》，中华书局，1974年。
- [5] (南朝梁) 萧子显：《南齐书》，中华书局，1972年。
- [6] (唐) 姚思廉：《梁书》，中华书局，1973年。
- [7] (唐) 姚思廉：《陈书》，中华书局，1972年。
- [8] (北齐) 魏收：《魏书》，中华书局，1974年。
- [9] (北宋) 司马光：《资治通鉴》，中华书局，2011年。
- [10] (南朝梁) 释慧皎：《高僧传》，中华书局，1992年。
- [11] (南朝梁) 释僧祐：《出三藏记集》，中华书局，1995年。
- [12] (北魏) 杨衒之著，杨勇校笺《洛阳伽蓝记校笺》，中华书局，2006年。
- [13] (唐) 释道宣：《续高僧传》，中华书局，2014年。
- [14] (唐) 玄奘著，周国林注译：《大唐西域记》，岳麓书社，1999年。
- [15] (南朝梁) 僧佑、(唐) 道宣：《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社，1981年。
- [16] (元) 念常：《佛祖历代通载》，(台北) 新文丰出版公司，1992年。
- [17] (明) 释德清纂，周健宗增补：《庐山归宗寺志》，江苏广陵古籍刻印，1996年。
- [18] (清) 孙文川、陈作霖：《南朝佛寺志》，(台北) 明文书局，1980年。
- [19] (清) 顾祖禹撰，贺次君、施和金校：《读史方舆纪要》，中华书局，2005年。

### (二) 专著(含译著)：

- [1] 任继愈等：《中国佛教史》(三卷本)，中国社会科学出版社，1985年。
- [2] 魏道儒等：《世界佛教通史》(十四卷本)，中国社会科学出版社，2015年。

- [3] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,商务印书馆,2015年。
- [4] 赖永海:《中国佛教通史》(15卷本),江苏人民出版社,2010年。
- [5] 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,中国社会科学出版社,2007年。
- [6] 蒋维乔:《中国佛教史》,中华书局,2015年。
- [7] 黄忏华:《中国佛教史》,北京联合出版公司,2014年。
- [8] 严耀中:《中国东南佛教史》,上海人民出版社,2005年。
- [9] 张践:《中国古代政教关系史》,中国社会科学出版社,2012年
- [10] 童辰:《中国佛教与江西的历史渊源》,江西人民出版社,2012年。
- [11] 韩溥:《江西佛教史》,光明日报出版社,1995年。
- [12] 李勤合、滑红彬:《庐山佛教史》,江西人民出版社,2012年。
- [13] 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社,1993年。
- [14] 余太山主编:《西域通史》,中州古籍出版社,1996年。
- [15] [日]忽滑谷快天:《中国禅学思想史》,上海古籍出版社2002年。
- [16] 魏长洪等著《西域佛教史》,新疆美术摄影出版,1998年。
- [17] [荷]许理和:《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社,2003年。
- [18] 余太山:《两汉魏晋南北朝与西域关系史研究》,商务印书馆,2011年。
- [19] 何兹全、张国安:《魏晋南北朝史》,人民出版社,2013年。
- [20] 吕思勉:《两晋南北朝史》,江苏人民出版,2014年。
- [21] 周兆望:《江西通史·魏晋南北朝卷》,江西人民出版社,2008年。
- [21] 李勤合:《庐山慧远教团研究》,社会科学文献出版社,2016年。
- [22] 李勤合:《早期庐山佛教研究》,江西人民出版社,2011年。
- [23] 高文强:《东晋南朝文人接受佛教研究》,中国社会科学出版社,2012年。
- [24] 孔令宏、韩松涛:《江西道教史》,中华书局,2011年。
- [25] [美]芮乐伟·韩森著,张湛译:《丝绸之路新史》,北京联合出版公司,2015年。
- [26] 刘淑芬:《中古的佛教与社会》,上海古籍出版社,2008年。
- [27] 杜斗诚:《河西佛教史》,中国社会科学出版社,2009年。
- [28] 陈金凤:《魏晋南北朝中间地带研究》,天津古籍出版社,2005年。
- [29] [日]冈崎敬等著,张桐生译:《丝路与佛教文化》,贵州大学出版社,2013

年。

- [30] 周菁葆:《丝绸之路佛教文化研究》,新疆人民出版社,2009年。
- [31] 陈金凤:《中古时期蜀赣佛道文化交流之个案研究》,中国社会科学出版社,2016年。
- [32] 许怀林:《江西文化》,安徽教育出版社,2004年。
- [33] 杨曾文:《佛教与中国历史文化》,金城出版社,2013年。
- [34] 张国宏:《庐山宗教史话》,江西人民出版社,2012年。
- [35] 朱大渭、梁满仓:《魏晋南北朝社会史》,中国社会科学出版社,1998年。
- [36] 释印顺:《中国禅宗史》,中华书局,2010年。
- [36] 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社,1993年。
- [37] [日]忽滑谷快天:《中国禅学思想史》,上海古籍出版社,2002年。
- [38] 曹虹:《慧远评传》,南京大学出版社,2002年。
- [39] 麻天祥《中国禅宗思想发展史》,武汉大学出版社,2007年。
- [40] 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,中华书局,2011年。
- [41] 杨曾文:《隋唐佛教史》,中国社会科学出版社,2014年。
- [42] 谭其骧:《中国历史地图集》,地图出版社,1982年。
- [43] 赵向群:《甘肃通史·魏晋南北朝卷》,甘肃人民出版社,2009年。
- [44] 高荣:《河西通史》,天津古籍出版社,2011年。
- [45] 贾小军:《魏晋十六国河西史稿》,天津古籍出版社,2009年。

### **(三) 方志与资料集:**

- [1] (清) 刘坤一修, 刘绎等纂:《(光绪六年) 江西通志》,《续修四库全书》影印版。
- [2] 江西省地方志编纂委员会编:《江西省志·江西省宗教志》,方志出版社,2003年版。
- [3] 郑克强主编:《赣文化通典》(九卷本),江西人民出版社,2013年版。

### **(四) 论文类:**

- [1] 许怀林:《十世纪前佛教在江西的传播》,《江西师范大学学报》(哲学社会科学版),1983年第4期。

- [2] 周兆望:《六朝时期江西地区的大开发》,《江西社会科学》,1991年第2期。
- [3] 吴廷谬、郑彭年:《佛教海上传入中国之研究》,《历史研究》,1995年第2期。
- [4] 童辰:《江西古代佛教文化概说》,《江西社会科学》,1996年第4期。
- [5] 孙家驹:《开宗创派的江西佛教丛林》,《南方文物》,2001年第2期。
- [6] 王雷:《未曾遗忘的顿悟成佛论之先行者——试议竺道生与谢灵运的佛学思想交汇》,《西藏民族学院学报》,2009年第3期。
- [7] 马纳克:《慧远与佛经翻译》,《九江学院学报》(哲学社会科学版),2010年第4期。
- [8] 王辉斌:《谢灵运与佛教人物的交往考》,《襄樊学院学报》,2006年第3期。
- [9] 黄红:《中亚古国罽宾》,《贵州教育学院学报》(社会科学),2009年第8期。
- [10] 吴丹:《〈大乘大义章〉与印度佛教中国化》,《铜陵学院学报》,2011年第4期。

## **(五) 硕士学位论文:**

- [1] 刘剑锋:《竺道生顿悟思想研究》,华南师范大学2003年硕士研究生学位论文。
- [2] 刘丽芳:《六朝江西佛教及其相关问题研究》,江西师范大学2011年硕士研究生学位论文。
- [3] 许莹:《基于GIS的江西佛寺空间分布和历史变迁研究》,江西师范大学2013年硕士研究生学位论文。
- [4] 周晨好:《六朝外来人士与江西文化建设》,江西师范大学2015年硕士研究生学位论文。
- [5] 蓝华平:《传播学视域中的宗教:中国唐朝三个宗教传播的类型比较》,中央民族大学2010年硕士研究生学位论文。

## 致 谢

瑶湖夜畔，万籁俱寂，掩卷歇笔，百感交集，回首往事，恍如昨日。余至豫章，求学问达，欲图鸿志，已历八载。犹忆当年，既出甘凉，行履四千，得至西江。初揽胜景，欣喜异常，继而习业，孜孜以道。然察今章，倍感羞赧，满纸荒唐，难解其味，有负吾师，更误韶华，唯剩辛酸，难弥矢志。故而深省，以纠吾谬，继而将出，拙述以谢：

迩来求学，以期成才，得以广识时务，开卷求真，访历四方，和乐顺达，犹赖母校，卷藏万千，师长乐教，胜友云集，实业锤锻。铭记校训，微言大义，静思笃行，以端心性，持中秉正，方生正气。时逢壬辰，吾得侥幸，承蒙师长错爱，未经举试，保入研途，还得薪业，以教后生。虽多累春秋，颇注心力，常溺冗杂，但亦长才学实干，免家父之济济，而得自立。唐人孙华曾曰：“忧喜塞翁马，得失楚人弓。”余力之不足，常不能精研学而亦顾实业，或常因累务而贻卷牍，犹觉有亏师恩，有负众望。

余少时即嗜史，求学豫章，如鱼得水，然犹觉所识之鄙陋，幸得院系师长之教，小有所获。所赖导师，博学广识，腹蕴经纶，胸藏渊岳，传道授业，孜孜不倦，君子高德，璞玉浑金。尝以其事而作诗教化，曰“儒冠愧世事，虚名误我身”，以身垂范，劝吾寡欲明志，求真务实。从师三载，因吾时好，而专倾于释教灯史，幸蒙师恩，而以文会四方高学大德于袁州学府、豫章佑民寺、庐山万杉寺等。吾师苦心孤诣，鱼渔双授，实乃三生之幸矣！每忆吾师，乃感师厚深厚，无以为报。

治史之余，余甚爱方舆之学，乃于丙申年入球知局，化而名曰“冷夜寒星”，谋篇作论，以补世人古今方舆之缺，小有所成，而又幸得网易之续。故有感于方舆之学实乃吾之所长乎？

吾之父母，饱经风霜，穷其所能，以育后儒。乙未年冬，家父抱恙，情智异常，母为所累。观吾所成，不足以道，寥寥无着，难慰其恩。但图早日立业，以成其天伦之乐。

察吾所学，鄙陋之极，鲜有皓首穷经之证，亦乏勤勉刻苦之实，诚难扶摇以

上，冠其所学，故而择其师道，以为己业。

灯下独影，思绪万千，临将别离，坐卧难安。此去经年，以会何期？

戊戌乙卯，诚心致谢：惟愿诸师，福寿纷至；高朋胜友，喜乐顺达；师弟师妹，学业有成！

辞短情长，恕难一一言谢，吾将镌刻于心，岁岁以怀！

## 在读期间发表论文（著）及科研情况

- [1] 《汉晋佛教“一带”传播与庐山佛教的发展兴盛》，《人文庐山——首届庐山文化·万杉论坛文集》，江西人民出版社，2016年。
- [2] 《试探清雍正时期对西藏政教分离的尝试》，《四川民族学院学报》，2017年第4期。
- [3] 《唐朝禅宗与吐蕃宗教生态的演变》，《江西宗教文化研究丛编（一）》，江西人民出版社，2017年。