



# 中國佛教史學的規模及其特色

藍吉富

## 一、前言

依照我國學術界的習慣，「佛教史學」一詞，往往是指對佛教歷史的論述。但是，本文所講的「佛教史學」，指的並不是佛教的歷史內容，而是指關於這些歷史內容的著述而言。換句話說，本文所要討論或揭示的是那些佛教史著作的種類、及史法、史觀等問題。

在全世界的佛教國家裏面，印度目前已幾乎沒有佛教，古代印度所留下的佛教史著作亦不多。錫蘭的「大史」、「島史」、「小（王統）史」，以及西藏的布敦與達喇那他的佛教史等書，固然都是佛教史學中的要典，但是，此二地區的其他佛教史籍數量並不多。日本的佛教史籍，論質論量雖然都在錫蘭、西藏之上，但這情形却是受我國佛教文化影響所致，而且，其規模、質量，也無法與我國的佛教史籍分庭抗禮。因此，在世界各佛教國家裏，其「佛教史學」真能自成體系者，應該只有我國而已。這一點，自也是我國之佛教文化的特色之一。

由於古代的中國文化，一直以儒家文化為主導，佛教圈一向

被視為「方外世界」而被有意無意地忽畧，因此，以儒家史觀為依據的正統史學著作中，往往對佛教的歷史語焉不詳。近人陳寅恪先生即曾謂：「中國乙部（史部）之中，幾無完善之宗教史①。」古代的這種史學風氣，至少說明了一般中國史學家對佛教史料與史著的無知，以及對佛教之文化地位的漠視。因為從南北朝以來，佛教界內部所陸續形成的龐大佛教史學系統，一直不會被世俗史學家所重視。

本文的撰寫目的，除了展示我國佛教史學的規模之外，並且希望能藉此引起史學界、對我國古代佛教界所遺留下來的這一龐大文化遺產稍加注意。這不祇是佛教之文化地位的肯定，而且也希望為一般史學界，提供一些長久被忽畧了的（也是儒家價值觀以外的）佛教史書。尤其是對研究中國史學史的人而言，注意這一正統史學以外之史學體系，應該是有重大意義的。

## 二、佛教史書的類別

在各種大藏經中，收集佛教史書最多的，當屬正續藏經，加上大正、正藏、中華藏等部藏經所收，我國古代佛教徒所著的

佛教史籍，大約現存兩百部左右。這些書大體可分為下列幾類：

(一) 傳記體：這是以人物爲主的傳記型著作。也是一般佛教徒所最熟悉的。可分兩類，其一是一般性的僧人傳記，如梁、唐、宋「高僧傳」等書即是。其二是特殊佛教徒傳記，如「比丘尼傳」、「居士傳」、「大唐西域求法高僧傳」、以及慈恩(玄奘)、智者大師(智顛)等個人傳記等。這兩類著作裏，最著名的當然是三部「高僧傳」。這三部「高僧傳」可以說是中國佛教史中最重要的基本內容。雖然宋高僧傳以後還有補續及新續「高僧傳」、「六學僧傳」等書，但其重要性都無法與這三部書相比擬。箇中原因除了此三書水準較高之外，其所描寫的對象都是我國佛教史上最要時期的重要人物，這也是這三書史料價值高的原因。

(二) 紀傳體：這是仿照正史體例所作的佛教史籍。中國歷代的正史體例，其主要特色之一，是應用體例來寓褒貶。這類佛教史籍也是如此。比較有名的有「釋門正統」、「佛祖統紀」二書。這兩部書都是天台宗僧人的著作。其主要特色，便是靈活地運用正史的紀傳體例，以達到宣揚自宗(天台)、貶抑他宗的宗教目標。

「釋門正統」爲宋僧宗鑑所撰，全書八卷。這書從卷一開始到卷七，敘述的是教主釋迦牟尼及天台宗各代名僧的傳記。所用的篇目名稱是比較尊貴的「本紀」、「世家」與「傳」。但是卷八所敘述的禪、賢首、慈恩、律、密諸宗歷史，則用有貶抑意味的「載記」來命名。如「禪宗相涉載記」等等。「載記」一詞起自「後漢書」。唐代修「晉書」時，即用來作爲那些僭越稱王的五胡十六國史傳的篇名。可見「釋門正統」是自命天台宗才是正統，而與其他諸宗比擬爲僭越胡君。

「佛祖統紀」也是天台宗人的著作，體例除了沿用本紀、世家、列傳來描寫天台宗諸祖傳紀之外，雖然不用「載記」一詞來描述其他宗派，但却將其餘各宗都收入「立教志」之內。除了這點以外，「佛祖統紀」又有「法運通塞志」，以編年代方式來描寫歷代佛教內容，有「名文光教志」描寫佛教文化史，「歷代會

要志」描寫歷代的重要佛教制度及特殊大事，並以「世界名體志」，以圖表來描述佛教地理。這是運用紀傳體例最成功的一部佛教史著。

(三) 編年體：這是依年代先後所編寫的佛教史。宋代以後頗爲盛行。此當係受到「資治通鑑」的影響所致。比較著名的有「隆興佛教編年通論」、「祖珣」、「釋氏通鑑」、「本覺」、「佛祖歷代通載」(念常)、「釋氏稽古畧」(覺岸)等書。

(四) 會要體：這是擇要分類，以記載歷代之重要佛教史實的書。體例與「唐會要」、「五代會要」等一般史書相同。比較有名的有「釋氏要覽」(道誠)、「大宋僧史畧」(贊寧)。另外，「佛祖統紀」一書內也有「歷代會要志」。

(五) 紀事本末體：這是以歷代所發生的史事始末爲分類標準的史書。比較著名的有「集古今佛道論衡」(道宣)、「續古今佛道論衡」等書。

(六) 目錄學書：這是歷代佛徒所撰的佛書目錄。從南北朝的「出三藏記集」(僧祐)起，到明代的「閱藏知津」，現存的佛典目錄大約有二十部左右。有目無書的佚失典籍約有三十餘部。這是佛教著述界，顯著地優於世俗學術界的一環。近人梁任公及姚名達師資曾於此多所發明<sup>②</sup>。

(七) 專門史：這是指上述各種以外，比較專門性的佛教史著。譬如專門記載法華經的信仰史的，有「法華經傳記」；專門敘述華嚴經的信仰史的，有「華嚴經傳記」；專講禪宗傳燈史實的有「祖堂集」、「景德傳燈錄」等書。

(八) 國別佛教史及佛教地理書：前者如「三國遺事」、「海東高僧傳」等書。後者如「大唐西域記」、「古清涼傳」等書。

(九) 工具書：這類雖然不是純粹的史籍，但却是研究佛教史不可或缺的輔助典籍。如「法苑珠林」是一部唐代人所編的佛教百科全書。「大乘義章」、「翻譯名義集」等書即相當於佛學辭典。「一切經音義」等一類音義書，則是佛教字典。

從上面所臚列的各類佛教史著，多少可以使我們窺見佛教史

學的體系與規模。由數百部佛教史著所構成的這種規模，現代史學界如果再不加注意，不祇是學術界的一種損失，而且，也是一項明顯的失誤。

### 三、佛教史書繁富的原因及其在傳統學術界的地位

佛教史書之繁富，從上面的分類排比，我們多少已可窺知。歷代佛教史著衆多的原因，就筆者初步的推測，除了護教弘法熱忱的影響之外，至少還有下列兩項原因：其一是受到我國蓬勃的史學環境所熏染。其二則是宗派競爭使然。

(一) 中國正統史學發達的影響：我國是個史學發達、史籍汗牛充棟的國家。佛教徒耳濡目染的結果，當然也可能養成歷史著述癖。流風所及，佛教史事乃陸續地被編寫成書。

(二) 宗派之相互競爭使然；此點尤以宋代爲烈。宋代的天台宗與禪宗，各自皆以爲本宗才是直接繼承釋迦牟尼佛的正統，爲了闡述這種正統地位，乃編撰史籍，在史籍中將本宗的傳承與印度傳承相銜接，藉以證明本宗確實來自釋迦之嫡傳。如前所述，有時撰史者，還運用中國史學中的特殊體例（如紀傳體），來貶抑他宗，推尊本宗。

由於上述諸原因，乃使我國的佛教史學，遠較其他佛教國家爲盛。然而，儘管如此，在歷代的學術界裏，這些史著並沒有受到應有的重視。歷代學界的目錄學書，如晁公武的「郡齋讀書志」、陳振孫的「直齋書錄解題」，所收的佛教史籍都很少。歷代修正史時，史官也幾乎沒有人應用到佛教內部所完成的史書。清代修四庫全書時，雖然收了若干部佛書，但是掛一漏萬，遺失甚多，且所收之書也往往並不恰當。這是近代史家陳援庵先生在其「中國佛教史籍概論」一書中所曾清楚論述的。茲不贅。

### 四、我國佛教史學的特色

(一) 體例及修史態度，受到正統（儒家）史學的強烈影響：

關於體例的問題，從上述「佛教史書的類別」一節中，當可清楚看出撰述體例確曾受到正統史學的影響。此外，在修史態度

方面，「寓褒貶於書法之中」的態度，也明顯地承自正統史學風氣而來。我國從孔子修「春秋」以來，即重視「書法」，喜歡在用字遣詞、或體例運用方面，來發揮其價值判斷。佛教史書在這方面也頗受感染。前引「釋門正統」、「佛祖統紀」用體例來崇天台、抑他宗的方法即是其例。此外，元僧曇噩撰「新修科分六學僧傳」，清朝徐昌治撰「高僧摘要」，即完全着眼於「寓褒貶於書法」這一點。曇噩認爲梁、唐、宋三部「高僧傳」那種分科（如義解、譯經、習禪……等科）都不妥當。因此他在「六學僧傳」裏，就改用六度——戒、定、慧、忍辱、精進、布施——爲科分的標準，將歷代高僧都收入這六類之中。另外，徐昌治也用新科分法來重編僧傳，他的「高僧摘要」用的是「道高、法高、品高、化高」四科。

(二) 史學方法有不遜於正統史學者：

佛教史書大體都能汲取正統史學方法的長處，甚至於有超越之處。譬如佛教史書即往往能附圖、表。隋代費長房的「歷代三寶紀」附有年表。唐代宗密的「禪門師資承襲圖」有禪宗系統表。宋代志磐的「佛祖統紀」不祇有天台宗各祖師大德的傳承表，而且有描繪佛教世界像的圖畫。另外，在描述一件史事時能自注出典，在佛教史籍中也是很常見的。

此外，在史料的運用方面，佛教史書也頗能利用碑碣與文集、甚或訪問當代賢人等。所用的方法都頗有近人所倡的史學撰述法度。有些著作裏，且在凡例欄中詳述其方法。清人紀蔭撰「宗統編年」一書，曾自謂「（全書所載）皆詳考合訂，不敢一字私涉臆見」。他在該書凡例欄中，曾提出相當謹嚴的方法論。其文云：

「文獻俱闕，地異時遠，無從稽定者曰闕文。文獻並徵，因時因事，不能無礙，未敢據定者曰闕疑。自昔互有異同，至今確實考證者曰考定。諸子百家別集中，參合可證者，曰別證。文闕獻徵，據實准定，以俟後稽者曰存考。」

這些方法論的樹立，與近代史家標準相較，是頗爲切合的。

（下轉第10頁）

不同。因為這表示前期的善惡性到此已成熟，獲得酬報。此即傳統唯識家所說的「因通善惡，果唯無記」；三，變異而熟，即由因轉化為果。其實業種子與名言種子在體性上並無不同，若從其所重生的種子能引生自現行，即作因緣義便是名言種子；若只是牽引果位的其他名言種子起現行，即作增上緣用便是業種子。

依據上述，亦可以把名言種子生起的我、法現象的功能分開，於是有兩種習氣：一、名言習氣，這是總名；二、我執習氣，特指產生自我觀念的種子（唯第六、七識有）。加上有支習氣（「有」，指欲界、色界、無色界，象生存在的三大界域，也是輪迴的界域；「支」是支分義，即輪迴之各段，或「因」義，即輪迴之因。所以即是指業種子而言），便成三種。

此外，在名言種子中，又有共相種子與不共相種子之分。共相種子負責轉化出客觀世界（器世間），如山河、大地之類，由前生的共業種子引生；不共相種子，負責轉化出個體生命（有根身），由前生的不共業種子引生。

以上，即為唯識宗種子理論的要點。

附記：密宗興起之後，以悉曇（*siddhan*）一種梵文書體，意思是成就、吉祥。約在公元第七世紀開始在印度流行。字母表記本尊，亦稱為種子。例如胎藏界大日如來的種子是「阿」（*a*），因為代表他的眞言（咒語）是 *a - vi - ra - nūn - khani*，又代表「不生」之意（*anutpāda*），即取其第一字作代表。金剛界大日如來的種子是「縛」（*vani*），因為代表他的眞言是 *om vajra - dhāruvan*，即取其最後一字作代表。由一字以生多字，或以一字收攝多字，所以稱為種子，並由此形成密宗修行的種種字觀及種種咒法。此一種子觀念，與唯識宗大異。）

#### 【參考文獻】

熊十力：『佛家名相通釋』種子、功能條，初版，1936，再版，廣文書局，台北，1961。

羅時憲：『唯識方隅』，諸行篇，211，『法相學會彙刊』第一輯收，香港，1968。

田中順照：『空觀與唯識觀』第二編，第八章，永田文昌堂，京都，1963，改訂版，1976。（完）

（上接第13頁中國佛教史學的規模及其特色）

（三）史觀或文化價值觀與儒家不盡相同：

自漢代以來，歷代社會上的史觀、或文化價值觀，大體是以儒家作依據的。明代李卓吾「藏書紀傳總目論」曾說：

「（漢、唐、宋）中間千百餘年，而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非為是非，故未嘗有是非耳。」

李卓吾這段話，說明了儒家價值觀在古代社會裏的壟斷地位。誠然，如果只看世俗的一般現象，儒家標準幾乎可說是漢代以來我國社會上的唯一標準。然而，我們現在在佛教史書裏，却發現了不少與儒家不同的觀點。譬如以人物為例，像梁武帝、隋文帝、武則天許敬宗、王安石等人，佛教史論對他們的評價，即顯與儒家不合。此外，在臣節，出處方面，佛教與儒家的看法，也各異其趣。譬如依儒家觀點，在前一朝代會出仕者，在下一朝代即不能為官，否則即入「貳臣傳」之列。然而天台宗的開祖智顛，曾先後顯赫於陳隋二朝。「宋高僧傳」的作者贊寧原為五代十國中，吳越國的僧統，但是吳越亡後，贊寧又出為宋代僧官（右衛衛錄）。凡此都可以看出儒佛二家之史觀及文化價值觀之異趣所在。也由此可見，中國古代社會裏，文化價值觀的標準並沒有完全被儒家所壟斷。

#### 五、結語

從上面的簡單分析，我們大體可以得到幾點認識。第一，我國古代以來的佛教史學，在世界上的佛教國家裏，成績是最好的，沒有任何國家能出其右。第二，可惜歷代學術界都不曾注意這些史著或史料的價值。因而在我國的史學史上，這是一支被忽視了的重要支流。第三，佛教史學的史法頗有可取之處，其史觀則是儒家以外的獨特觀點。第四，這些為數甚鉅的史籍，當然包含相當多的史料，其史料價值的不可忽視，也是現代之治古代史者所應注意的。

#### 註釋：

① 「明季滇黔佛教考」，陳寅恪序。

② 參閱梁啟超：「佛學研究十八篇」（第十七篇），姚名達：「中國目錄學史」（宗教目錄篇）。