

哲学门(总第三十五辑)
第十八卷第一册
北京大学出版社, 2017年6月

南北朝佛教解经学文体源流略考

王 颂*

提 要:南北朝佛教解经学文体影响深远,引起了诸多名家的注意。本文在前人基础上,补充如下四点:一、佛教经疏源头在于印度的阿毗达磨等文体。因僧人讲经说法有疏解佛经的必要,故而形成成熟的文体和仪轨,这些首先通过翻译作品传入了中国。二、阿毗达磨等文体被译为“论”。论为中国僧俗所熟悉后,模仿论的形式解经或者复注论者为疏。论与疏在一段时期内并行,其后分途。三、科判也非中国佛教徒创制,乃印度已有之事。四、科判及开题等讲经、解经体例为隋唐义学大师所发挥,对中国佛教义学产生了重要影响。

关键词:解经学 论 疏 科判 开题

南北朝时期逐步定型的中国佛教解经学体例,对佛教义学乃至儒家经学都产生了深远影响,这一点已经为前辈学者所指出。然而于此文化迁移史上的一大事因缘^①,犹有诸多未发之覆。试举一二端,以就教于方家。

前人成果,主要集中于两个方面:一,义疏文体。从讲授者的角度来

* 王颂,1971年生,北京大学哲学系、宗教学系教授。

① “撰疏一事,非仅为诂经之书创辟新体例,即在我国学术史上思想史上亦为大事因缘,影响极为深远。至于其中关键所系,厥为儒家讲经之采用释氏仪式一端。”[见牟润孙:《论儒释两家之讲经与义疏》,载《注史斋丛稿》(增订本),北京:中华书局,2009年,第88页]

看,义疏是其讲经的预备讲稿或者讲经之后的整理稿。^①其下又分两个子项:科判或曰科段之学、开题。这两项发明也都是由佛教解经的特点决定的,它们对儒家的同类作品产生了重要影响。二,都讲制度。汤用彤先生率先指出佛教的都讲制度与儒家的差异^②,牟润孙先生、福井文雅先生新见迭出^③。对于第二个方面,笔者没有新的见解,仅就前者略抒浅见。

一 疏与论的印度源头

义疏或疏一词,即便为中国所固有,其作为一种成熟的解经学文体,自南北朝时期起广为流行,实乃佛教徒的贡献。然其源头,出乎五天竺。以旧瓶装新酒,渐次模糊了新旧的界限,本为文化迁移、翻译史上的普遍现象,本文以下多有涉及,不必赘言。盖佛教经疏之源头,远固可上溯至婆罗门吠陀^④,近则在优波提舍、摩咀理迦和阿毗达磨。此三者皆为佛教解经文体,后世中国佛教徒统一翻译为“论”。

优波提舍(Upadeśa)者,意译为论议、说义、广演,是最早出现的佛十二分教之一。由于原始资料缺失,我们只能从相对较晚的公元2世纪

-
- ① “僧徒之义疏或为讲经之纪录,或为预撰之讲义,儒生既采彼教之仪式,因亦仿之有纪录有讲义,乃制而为疏。讲经其因,义疏则其果也。”[见牟润孙:《论儒释两家之讲经与义疏》,载《注史斋丛稿》(增订本),北京:中华书局,2009年,第88页]
- ② “又汉代儒家讲经立都讲,晋时佛家讲经,亦闻有都讲,似系采汉人经师讲经成法。但此制自亦有释典之根据,未必是因袭儒家法度。”(见汤用彤:《汉晋讲经与注经》,载《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:中华书局,1983年)
- ③ 牟润孙认为,汉代所谓都讲,乃经师弟子,佛教袭用其名,实质有所不同,佛教之都讲的作用在于协助讲经者即法师唱诵经文、问答往复,二者并无从属关系。[见氏著《儒家之讲经仪式》下,载《注史斋丛稿》(增订本),第123—130页]福井文雅根据吴支谦译《大明度无极经》译本和《八千颂般若》(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*)梵本,推断出都讲的原词是 dharma-kathika,而法师是 dharma-bhāṅaka,又据平川彰和塚本启祥的研究,指出其差异。(见氏著《讲经仪式的组织内容》,载“讲座敦煌7”《敦煌与中国仏教》,东京:大东出版社,1984年,第359—382页)
- ④ 饶宗颐:“(牟润孙文)所述南北朝以来儒家袭取佛氏讲经之仪轨,举证确切,自是不刊之论。惟向来对彼邦经疏之体例,仍未深究。佛家经疏,沿袭自婆罗门,故论梵土经疏之始,非追溯至吠陀分(Vedāṅga),无以明其原委也。”(见氏著《华梵经疏体例同异析疑》,载《饶宗颐东方学论集》,汕头:汕头大学出版社,1999年)

龙树等人的记述中略窥一二：

论议经^⑤者，答诸问者，释其所以，又复广说诸义。如佛说四谛，何等是四？所谓四圣谛。何等是四？所谓苦、集、灭、道圣谛。是名论议。何等为苦圣谛？所谓生苦等八种苦。何等为生苦？所谓诸众生各各生处，是中受苦。如是等问答，广解其义，是名优波提舍。^⑥

这种对经所说内容设置问答，之后再针对答案进一步提出问题，层层深入分析下去的解经形式，所谓“辗转生解”，即优波提舍。对此，中国义学僧人曾予以概括总结：

“论议经者”已下：次释第十二优波提舍经也。明“论”有二种：一者辨立法相宗指，名之为“论”。二者因问答往复，名之为“论”。此中言问者释其所以者，明往复之论。又复广说诸义者，明释立诸义宗指论也。^⑦

即优波提舍（论议）的特点有二：一，辨立法相和宗旨。佛教通过对现象的分析，提炼出概念、范畴，称之为名相。法相繁多，借助辨析法相，以明宗旨，是为论。二，往复问答，释明所以，因此称论。

摩呬理迦（Mātrkā）者，又音译做摩室里迦等，意译为母、本母等。其特点据说是围绕名相来阐释经说，乃后世“事数”的前身：

摩室里迦我今自说，于所了义皆令明显。所谓：四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八圣道分；四无畏、四无碍解、四沙门果、四法句无诤愿智，及边际定、空、无相、无愿、杂修诸定、正入现观，及世俗智、苦摩他、毗钵舍那、法集法蕴，如是总名摩室里迦。^⑧

⑤ 古代一部分佛教徒认为优波提舍也是佛所说，故称“论议经”“优波提舍经”。

⑥ 《大智度论》卷三十三，CBETA, T25, no. 1509, p. 308, a17-a22。

⑦ 《大智度论疏》卷十四，CBETA, X46, no. 791, p. 840, a19-a22。

⑧ 《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷四十，CBETA, T24, no. 1451, p. 408, b06-b11。

阿毗达磨 (Abhidharma) 者, 音译作阿毗昙、简称毗昙, 意译为对法、大法、无比法。《后汉录》所附失译《分别功德论》卷一云:

阿难复思惟: “经法浩大, 当分作三聚。”……一分契经、二分毗尼、三分阿毗昙。契经者, 佛所说法。或为诸天帝王、或为外道异学, 随事分别, 各得开解也。契经者, 犹线, 连属义理使成行法, 故曰契也。毗尼者, 禁律也。为二部僧说, 捡恶敛非, 或二百五十、或五百事, 引法防奸……阿毗昙者, 大法也。所以言大者, 四谛大慧, 诸法牙旗, 断诸邪见无明洪痴, 故曰大法也。亦名无比法, 八智十慧无漏正见, 越三界碍无与等者, 故曰无比法也。^①

可见契经 (修多罗)、毗尼 (毗奈耶)、阿毗昙三立, 即后世所谓经、律、论三藏。优波提舍、摩呬理迦、阿毗达磨三者之间的关系颇为复杂^②, 因资料匮乏且古人记述多有相互齟齬之处, 尚难以定论, 但可以确定为同一部类。自部派佛教特别是对中国佛教影响巨大的说一切有部毗昙学发达以后, 阿毗达磨逐渐取代前二者成为解经的固定文体, 阿毗达磨因此也成了释经著作的总称。^③

以上略为总结: 其一, 印度早期的佛教文献, 以修多罗 (经) 和毗奈耶 (律) 为佛所亲说, 以阿毗达磨 (论) 为佛弟子说, 即释经的著作。然而由于印度原本是口传传统, 文献皆系后出, 故而三者时有混杂之处, 如修多罗部类中的《增一阿含》乃分门别类阐述佛所说法, 加工整理痕迹明显, 实际上已近于阿毗达磨。其二, 无论是优波提舍、摩呬理迦还是阿毗达磨, 出现的时间和各自的体例固有微妙不同, 但主旨唯一: 释经以明宗。从现存描述看, 它们都不是随文逐疏、章句训诂的形式, 这一点与东土有

① 《分别功德论》卷一, CBETA, T25, no. 1507, p. 32, a5-20。

② 参见印顺:《说一切有部为主的论书与论师之研究》, 收于《印顺著作全集》第十五卷, 北京: 中华书局, 2007年。

③ 阿毗达磨或曰毗昙原本为释经文体确定无疑, 故而印度大乘亦有阿毗达磨。然中国大乘佛教发达后, 将毗昙学定为小乘, 似乎毗昙为小乘专有, 与大乘论对立, 徒增问题的复杂性。

所不同。^①

二 作为文体与作为译语的“论”

“论”作为一种文体,始于先秦,大兴于魏晋南北朝时期。^②曹魏曹丕《典论·论文》总结说:“夫文,本同而末异。盖奏议宜雅,书论宜理,铭诔尚实,诗赋欲丽。”^③指出不同的文体应有不同的审美标准,“书论”或“论”应以析理见长。刘勰《文心雕龙·论说篇》也说:“论也者,弥纶群言,而研精一理者也。”^④又云:“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论。”^⑤识者谓刘勰本佛教徒,此说可能已受到佛教影响。^⑥可见魏晋南北朝时期对于“论”之作为一种文体,已有两点认识:析理、释经。

盖佛教自两汉之际传入中国,先出文献随机而发,颇显混杂,大小乘兼有、经律论并行。如后汉安世高,以小乘禅数学行世,支娄迦讖则偏重大乘。其时译语尚未确定标准,名相术语自不待言,即便是经律论三藏,后人耳熟能详,以为理所当然,其实其译语也经过一番演变才得以确立,特别是与本文关系密切的“论”。前人于此多未厝意,略辨一二。

如安世高所译《阴持入经》,其内容本为论,但冠以“经”名,古已

① 按吴支谦将优波提舍译为“章句经”,有误,故而西晋竺法护订正为“注解经”。分别见《私呵昧经》卷一:“何等十二?一者闻经、二者说经、三者听经、四者分别经、五者现经、六者譬喻经、七者所说经、八者生经、九者方等经、十者无比法经、十一者章句经、十二者行经。是为十二部经。”(CBETA, T14, no. 532, p. 811, c9-13)《大哀经》卷七:“十二部经:一曰、闻经,二曰、得经,三曰、听经,四曰、分别经,五曰、现经,六曰、应时经,七曰、生经,八曰、方等经,九曰、未曾有经,十曰、譬喻经,十一曰、注解经,十二、曰行经。”(CBETA, T13, no. 398, p. 443, b27-c2)

② 据统计,魏晋时代论体文数量是两汉的数倍,若加上南北朝时代,数量更多。参见杨朝蕾:《魏晋论体文之兴盛内部动因》,载《广东广播电视大学学报》2011年第2期。

③ 萧统编、李善等注:《六臣注文选》,上海:上海古籍出版社,1993年,第1216页。

④ 刘勰撰、黄叔琳注:《文心雕龙》,上海:商务印书馆,1935年,第64页。

⑤ 同上书,第64页。

⑥ 刘勰较罗什略晚,受佛教影响说不可谓无征,参见下文。又汤用彤说:“梁刘勰早孤,依沙门僧佑,与之处积十余年,遂博通经论。”见氏著《汉魏两晋南北朝佛教史》,第348页。

疑之,今人经过汉巴文本对勘,已经确证为误。^①又如上引《分别功德论》,早期经录如《出三藏记集》标为《分别功德经》,后世藏经则径改为论。又《出三藏记集》中阿毗达磨类著作一律用毗昙等音译,无“论”之说法。早期译典题名如此,可见当时或将印度翻译经典泛称为“经”,或用音译,尚未将“论”作为阿毗达磨的固定译语。后世之人在论藏一说定型之后,又矫枉过正,将所有先译阿毗达磨类著作一律加上“论”这一后缀,遂有《阿毗昙八犍度论》之类不伦不类的题目。“阿毗昙”者,论也,复以“论”名之,甚为可怪,实属未经细察。^②

又印度佛教在部派时代后期,义学发达,除了解经的阿毗达磨,还有对阿毗达磨进一步阐发的文类,如毗婆沙^③,又从毗婆沙分化出了更加自由开放、直抒胸臆的理论性著作,这已经与解经渐行渐远,但中国译者一律译作“论”。如世亲所作《俱舍论》即为鲜明一例,其原本是对《大毗婆沙论》的诠释与批判,而《大毗婆沙论》是对《阿毗昙八犍度》(玄奘译名《发智论》更为人所熟知)的诠释与阐发,《阿毗昙八犍度》则是《阿舍经》的经释。而众贤又作《俱舍雹论》(即《顺正理论》),批判《俱舍论》。从《八犍度》到《顺正理论》,遂构成一复杂的论藏体系。

按《俱舍论》梵语名称为 *Abhidharmakośabhāṣya*, 所据为“论”之原词系 *bhāṣya*, 汉译又作释论。而梵语另有 *sāstra*, 汉译也作“论”,如《中论》原文为 *Madhyamakāsāstram*。佛护所作《中论释》,梵文作 *Madhyamakavṛtti*, 其中 *vṛtti*, 即论之疏解,译作“注”或“释”皆宜。^④关于《大智度论》之梵文原名,因尚未发现梵文原本,只能推测,学者们对“大智

① Stefano Zacchetti, “An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Pewakopadesa*—An Shigao’s *Yin chi ru jing* T 603 and its Indian Original: A Preliminary Survey”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 65(1), 2002, pp. 74-98.

② 非唯译者如此,即中国撰述经典作者亦不察觉,如《圆觉经》标题为《圆觉修多罗了义经》。又饶宗颐先生曾举出汉译将原文中无 *sūtra* 的文献一律加上经的例子,与此类似。参见饶宗颐:《华梵经疏体例同异析疑》。

③ 阿毗达磨与毗婆沙或为西北印说一切有部等部派所专有,故有毗婆沙师一说。

④ 饶宗颐先生《华梵经疏体例同异析疑》一文认为:据吠陀文学 *sūtra*、*vṛtti*、*bhāṣya*, 可以分别对应经、注、疏,但笔者认为佛教文献情况较为复杂,难以一概而论。正如饶先生自己所指出的,佛教虽然沿用 *sūtra* 一词,但其文体已经与吠陀有所不同。

度”之原文为 Mahāprajñāpāramitā 并无异议，但对于“论”字的梵文原词，则有 śāstra、vibhāsā、vyakyaśāstra、upadeśa 几种推断。周伯戡教授根据大谷光瑞考古队于新疆库车所获《大智度论》写本中出现的卷首题名“摩诃般若波罗蜜优波提舍中〔赞般若〕波罗蜜品第廿七”“摩诃般若波罗蜜优波提舍中赞般若波罗蜜品第廿八”“摩诃般若波罗蜜优波提舍中赞般若波罗蜜品卅一”，断定此“论”字梵文必定为 upadeśa。^①

由此可见，因印度文体用语原本复杂，且来华译者所持标准不一，译语难免混乱。5 世纪初，鸠摩罗什入长安，弘扬大乘般若学，翻译了一批影响深远的论著。罗什翻译以“曲从方言而趣不乖本”著称^②，在译语方面尽量选择易为中国人所接受的词汇。许慎《说文解字》曰：“论，议也。”可见“论”与“议”同义互训。前引鸠摩罗什《大智度论》将优波提舍翻译为“论议”，乃同义复合，盖取义于此。《大智度论》乃龙树所作《大品般若经》之经释，罗什译作“论”（释论）；而龙树及其弟子提婆阐发自己学说的《中论》《百论》《十二门论》，罗什也译为“论”。《出三藏记集》所收罗什门下昙影《中论序》（佚）解释“中论”二字云：“寂此诸边，名之为中；问答析征，称之为论。”^③昙影曾襄助译场，著《中论注》（佚），深得罗什器重，其对“论”之解读，当可反映罗什选择译语的考量。盖《中论》主旨在于破斥小乘、外道迷见，多采用从对方立场设问然后予以破斥的形式，昙影所记不虚。由此可见，罗什主要从内容裁定译语，忽视了文体的差异，不免有失。而罗什门下关河学派依此诸论立宗，纵横大江南北，“论”之译语流行，实赖罗什之力。

“论”之文体，发达于南北朝，故“论”之使用，非限于译语，“论”之创作，教内外风靡。《弘明集》中所收诸论，大多为士大夫所著，或护教或辟佛，取论辩之意故名论。与士大夫交游密切，外学造诣深厚的庐山慧远、罗什门下僧肇等人，因而熏染此风，著文亦称论，如《沙门不敬王者论》《不真空论》等。连前人所作与佛教相关文字，也被改称为“论”，

① 周伯戡：《库车所出〈大智度论〉写本残卷之研究》，载《台湾大学历史学系学报》第十七期，1992 年 12 月。

② 《出三藏记集》卷八，CBETA, T55, no. 2145, p. 57, b8-9。

③ 《出三藏记集》卷十一，CBETA, T55, no. 2145, p.77, b6-7。

如《牟子理惑论》，本名《牟子》《牟子博传》《牟子传》或《牟子理惑》^①，称“论”当在南北朝后期。

然一并称“论”，毕竟有所不便。既然印度原有注解论的文体，如毗婆沙之于阿毗达磨，中土翻《论》，复作注解时，区别命名也是势所必然。《续高僧传·法泰传》云：

恺素积道风，词力殷赡。乃对翻《摄论》，躬受其文。七月之中，文疏并了，都合二十五卷。后更对翻《俱舍论》，十月便了，文疏合数八十三卷。^②

译经大师罗什、真谛者流，皆随译随讲。罗什门下俊彦，僧叡、道融有《维摩诘经》义疏(皆佚)，道生有《妙法莲华经》义疏。真谛于此翻译的是《论》，而其讲义由弟子整理为文，“号为《义疏》，或号为《注记》，或称为《本记》”^③，名虽不一，用意实同。此即义疏之起源。同理，讲经的预备讲义或之后整理的文稿也称为义疏。时间虽难以厘定前后，但事实大致如此。

不过，“论”这一译语自罗什之后也并非一锤定音，疏与论的使用也时有混杂。元魏重要译师勒那摩提、菩提流支等人依然袭用优波提舍音译^④，地论师一些释经作品也命名为“论”而非“疏”^⑤，可见在一段时期内使用并不规范，以致歧义丛生。隋初义学大师净影寺慧远大概有鉴于此，一番话予以了断：“若佛灭度后，圣人自造解释佛经，名之为‘论’；凡夫所造名为‘义章’。今此论(指《大乘起信论》)者，佛灭度后菩萨所造，名之为论。”^⑥又《隋书·经籍志》云：“大业时，又令沙门智果，于东都内道场，撰诸经目，分别条贯，以佛所说经为三部：一曰大乘，二

① 见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第52页。

② 《续高僧传》卷一，CBETA, T50, no. 2060, p. 431, b4-7.

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第625页。

④ 参见勒那摩提译《妙法莲华经优波提舍》、菩提流支译《无量寿经优波提舍》等。前者已采用罗什译法，称“妙法莲华经”，但为何称“优波提舍”而不称“论”，待考。就现象而言，勒那与流支为地论师鼻祖，地论一派自译语到著述自成系统。

⑤ 参见圣凯：《北朝佛教地论学派“变疏为论”现象探析》，载《中国哲学史》2015年第3期。圣凯此文的立意与笔者不同。

⑥ 《大乘起信论义疏》卷一，CBETA, T44, no. 1843, p. 175, c7-10.

曰小乘，三曰杂经。其余似后人假托为之者，别为一部，谓之疑经。又有菩萨及诸深解奥义、赞明佛理者，名之为论。”^①唐以降，此说已成定论。其后将东土所作释经著作称为“论”者，唯有两例，即唐李通玄《新华严经论》和新罗元晓《金刚三昧经论》。前者为居士，后者为备具神秘色彩的外国法师。唐宗密针对元晓著作称为“论”（原本也称“疏”）还专门予以提示：“此方造‘疏’，即西国之‘论’，但名异耳。（晓云：‘金刚三昧经疏’，亦题为‘论’）”^②，可见其与六祖《坛经》称“经”一样属于特例。限于篇幅，兹不赘述。

小结如下：印度原有解经文体阿毗达磨（优波提舍），5世纪初已经出现译语称“论”。但外来解经文体“论”与本国固有散文体“论”并行，且用例混杂。南北朝时期“疏”大量出现，“疏”与“论”混用情况尚存。但最终，“疏”替代“论”成为东土解经专用文体，其原因有二：其一，“论”之内涵过于模糊，外延过于宽泛，需有一专有名词替代。其二，中国佛教徒对印度怀有崇拜与尊敬之意，以“论”为印度诸大菩萨专有，不敢僭越，故而称东土所撰释经著作作为“疏”，这一观念至隋唐以后尤为显著，遂成定例。

三 科判与开题

关于科判的由来，梁启超先生曾经有一段精辟的论断：“尤有一事当注意者，则组织的解剖的文体之出现也。稍治佛典者，当知科判之学，为唐宋后佛学家所极重视。其著名之诸大经论，恒经数家或十数家之科判，分章分节分段，备极精密。推原斯学，何以发达？良由诸经论本身，本为科学组织的著述。我国学者，亦以科学的方法研究之，故条理愈剖而愈精。”^③然梁先生仅以数言提示了观点，未予以论证，今略为补充一二。

印度经论原本就具有条分缕析、层层深入的特点。道安《增一阿含经

① 《正史佛教资料类编》，第一册，CBETA, ZS01, no. 1, p. 528, a15-17。

② 宗密对元晓非常尊重，称之为“晓公”。参见宗密：《圆觉经大疏释义钞》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 484, a17-18 // Z 1:14, p. 229, a5-6 // R14, p. 457, a5-6。

③ 梁启超：《翻译文学与佛典》，载《佛学十八篇》，台北：台湾中华书局，1936年，第29页。

序》说：

《增一阿舍》者，比法条贯，以数相次也。数终十，令加其一，故曰增一也，且数数皆增，以增为义也。^①

这是说最早形成的《阿舍经》中的一部分即有这种“比法条贯，以数相次”的特点，《论》则更是如此，其例甚多，限于篇幅，仅举一例，如南北朝时广为流行的《成实论》：

复次，佛十力成就故，智慧具足，以往反因缘故说十力。初，处、非处力，是因果中决定智也……处、非处力，知业等法故……复次，业有二种：若善、不善……是故如来次业说受，受法四种：有现苦后乐、现乐后苦、有现乐后乐、现苦后苦。^②

这样的文字，本来就是辗转相生的形式，自然而然就可以形成科判。又中国士大夫学习佛教，难点就在于上文中反复出现的“事数”，因此他们更加有必要借助一些方法来帮助理解，科判即其一。《世说新语·文学篇》说：“殷中军被废，徙东阳，大读佛经，皆精解，惟至事数处不解。遇见一道人，问所签，便释然。”^③所谓“事数”，刘孝标注中说：“事数，谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉支属。”^④除了科判，研究事数的另一工具是格义，如《高僧传》云：“法雅，河间人，凝正有器度。少善外学，长通佛义，衣冠士子，咸附咨禀。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理，雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。”^⑤这一点汤用彤先生已经指出^⑥，兹不赘述。

如上所述，梁启超先生已经敏锐地发现科判与印度经论之间的关联，但他认为科判是中国佛教徒的发明，如其云：“道安言诸经皆分三部分：

① 《增一阿舍经》卷一，CBETA, T02, no. 125, p. 549, a6-8。

② 《成实论》卷一，CBETA, T32, no. 1646, p. 240, a26-c4。

③ 余嘉锡：《世说新语笺疏》，北京：中华书局，2007年，第284页。

④ 同上书，第284页。

⑤ 《高僧传》卷一，CBETA, T50, no. 2059, p. 347, a18-24。

⑥ 见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第81页；第168—170页。

一序分、二正宗分、三流通分，此为科判者之始，以后日趋细密。”^①虽然只是短短一句注释，却广为流传，影响至今，几乎成为定论。殊不知印度释经学著作原本既有科判，试举一例，如世亲注释《十地经》的《十地经论》：

十地法门，初地所摄八分：一、序分；二、三昧分；三、加分；四、起分；五、本分；六、请分；七、说分；八、较量胜分。^②

南北朝时期的义学僧根据经文“沿粗以至妙、因小以及大”的特点，进一步发挥创造出了逐层细分、层层深入的科判形制，如隋净影寺慧远《维摩义记》：

次随文释。于中略以三门分别：一、对上生起以释来意；二、对后科分；三、依文正解……次科其文。于中有二：一、约序科判；……二、就正宗科判其文。^③

显而易见，这样的科判文字单独提炼出来列成层次结构表，就是后世常见的科文。

开题的出现系由讲经说法的特点决定，后为儒家所效仿，已经前人指出。^④就宗教社会学角度而言，佛教乃宗教信仰，为将经典神圣化，开题一项必不可少。南北朝隋唐俗讲中保存有大量开题的内容^⑤；而作为僧讲

① 梁启超：《翻译文学与佛典》，第29页。

② 《十地经论》卷一，CBETA, T26, no. 1522, p. 123, b23-25。

③ 《维摩义记》卷二，CBETA, T38, no. 1776, p. 444, c24-p. 445, a11。

④ 牟润孙：“盖讲经时都讲先唱题，法师讲解题意，名为开题，或曰发题……此释氏讲经仪式中之三事，于毛萇、何休、郑玄之注经中，决难觅得解题之注也。非谓释氏讲经仅此三事重要，以此三事皆创自沙门，后为儒家所仿效。”[氏著《论儒释两家之讲经与义疏》，载《注史斋丛稿》（增订本），第113页]

⑤ 敦煌文献 P3849、S4417、P3808 等皆有描述，前人所论甚详。如 P3849：“夫为俗讲，先作梵了，次念菩萨两声，说押座了。素旧温室经，法师唱经题了，念佛一声了，便说开经了，便说庄严了，念佛一声，便一一说其经题字了，便说经本文了……”相关的讨论可参见向达：《唐代俗讲考》，载《唐代长安与西域文明》，北京：三联书店，1987年，第294—336页；周一良：《读〈唐代俗讲考〉》，载《周一良集》第三卷《佛教史与敦煌学》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第294—306页；平野显照：《讲经文的组织内容》，载“讲座敦煌7”《敦煌与中国佛教》，东京：大东出版社，1984年，第321—358页；福井文雅：《讲经儀式的組織内容》，同上书，第359—382页。

讲义的文疏，开题自有特定的体例。如隋初智顛讲、门人灌顶整理的《法华玄义》用大量篇幅来诠释“妙法莲华经”经题。智顛之后，如唐代法藏等人诠释《华严经》，亦用大段篇幅诠释“大方广佛华严经”经题，以为一部经义全部浓缩于此七字。这自然是为了渲染佛经的神秘色彩，便于在一般民众中传播信仰。后世日本日莲宗创立者日莲进一步发挥，以“南无妙法莲华经”七字为本门本尊，宣传信众念诵、观想经题即可得利益。如是种种，有助于我们理解开题的意义所在。

四 经疏的发展与流变

如上所述，疏与印度之论一脉相承，皆为解经文体，但疏之于论，却有自己的发挥与特色。南北朝时期疏作为一大宗文体，呈现出多样姿态，并与儒家同类文体相互渗透、相互影响。

魏晋及南北朝前期的解经著作多称“注”，如吴支谦注《了本生死经》吴陈慧注《阴持入经》，吴康僧会注《安般守意》等三经，西晋帛法祖注《首楞严经》，东晋道安注《人本欲生经》，后秦罗什等作《维摩诘经注》（该书实际上为集解）。中后期“疏”兴起，如义疏和义记类，不遑枚举。值得注意的是：儒释两家皆运用相同文体，如汇集诸家之说的“集解”，佛教有梁宝亮作《大般涅槃经集解》等，儒家有皇侃《论语集解义疏》等；僧人亦为儒家经典著疏，如灵裕作《孝经义记》等，佛教对儒家的渗透与影响显著。由此，儒家释经作品不但形式上与佛教趋于一致，思想内容也受其影响，前人对此多有论述。如孔颖达《周易正义序》批评南朝解经著作云：“其江南义疏十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞……若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。既背其本，又违于注。”^①近人黄侃先生批评梁皇侃《论语义疏》云：“皇氏《论语义疏》所集，多晋末旧说，自来经生持佛理以解儒书者，殆莫先于是书也。其中

① 按佛家名相有内空、外空，能说、所说，所谓“住内住外之空，就能就所之说”者，盖讽刺援用佛家名相解经也。孔颖达：《周易正义序》，《十三经注疏·周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第2—3页。

所用名言，多由佛籍转化。”^①南北朝佛教经疏之影响，由此可见一斑。

经疏文体传至隋初的智顓、吉藏等人，又开辟出一番新天地。^②智顓讲解《法华经》的两大著作，《法华玄义》是对“开题”的发挥，即“明经大意”；《法华文句》是对章句训诂传统的继承，所谓“随文释义”。对此前人所言甚明，南宋志磐说：智顓“约略五时，开张八教。总括群籍，归宗《法华》。贯五章以解首题，分四释以消文句。”^③“五章”即智顓发明的五重玄义：释名、辨体、明宗、论用、判教；“四释”即因缘释、约教释、本迹释、观心释。^④前者以对经题的诠释阐发为中心，辨明经的立意、作用和地位；后者则从多角度疏通章句，阐发字里行间的微言大义。

我们前面已经指出，印度原有的阿毗达磨等解经文体与汉儒侧重训诂的朴学风格不同，重点在于辨明大义宗旨。汤用彤先生指出：南朝佛学继承魏晋正始玄风，强调言意之辨，从而形成了“会通其义而不以辞害意”的解经风格。^⑤而智顓等人发明的玄义与文句并行的方法，既能标宗立意，又能疏通章句，可谓兼美，故为后人所普遍采用或效仿。前者发展为玄义、玄谈、玄论、游意等同类作品，后者则有文句、文疏等。如唐代华严宗法藏释经，采用十门体例，即取法于智顓的五重玄义。法藏之后的澄观、宗密又发明出经、疏、钞并行的形式。钞即本人或他人所作疏的复注，如澄观作《华严经疏》、自作《华严经随疏演义钞》释《疏》。《疏》中既有

① 黄侃：《汉唐玄学论》，载《中国现代学术经典·黄侃卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第388页。

② 参见李四龙：《论“五重玄义”的解经体例——再谈中国佛教宗派的成立依据》，载《华梵人文学报》天台学专刊，2013年5月。

③ 《佛祖统纪》卷六，CBETA, T49, no. 2035, p. 178, a1-3。

④ 参见平井俊荣：《四种积义》，载《中国般若思想史研究——吉藏と三論学派》，东京：春秋社，1976年，第429—440页；《〈文句〉四种积と吉藏四种积义》，载《法華文句の成立に関する研究》，东京：春秋社，1985年版，第229—250页。

⑤ 汤用彤先生说道：“汉代经学依于文句，故朴实说理，而不免拘泥。魏世以后，学尚玄远，虽颇乖于圣道，而因主得意，思想言论乃较为自由。汉人所习曰章句，魏晋所尚者曰‘通’。章句多随文饰说，通者会通其义而不以辞害意。”[氏著《魏晋玄学论稿》（增订版），北京：三联书店，2009年，第29页]按：汤用彤先生认为，玄学的产生在于中国固有学术的演进，与佛学无关，且玄学在诸多方面影响了佛学，如解经风格。但吕澂先生对此持不同意见，他认为玄学亦受到佛学影响。参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第32—34页。

玄谈，又有文句；《钞》则对疏的内容进一步解释补充。疏的思想脉络简练清晰，钞则起到推广普及的作用。就形式而言，因其深入浅出，便于水平参差的各类读者阅读，很快风靡。唐以后出现了诸多经、疏、钞合刊本，后世儒家的释经著作也采用了这一刊刻形式，这一点已广为人知，不复赘言。

然所谓大事因缘者，断非止于形式，实有陶铸思想、发明宗趣之用，限于篇幅，略举数端。其一，判教理论。判教之所以出现，在于本着佛法一味的主旨，融通大小乘诸种经论的抵牾之处，由此，判教自经疏出，自然而然。进入宗派佛教阶段以后，判教成为彰显本宗地位的手段，诸宗学说无不与判教有密切关联，故可谓诸宗理论体系建构皆由判教起。其二，与上一点相关，义学著作自经疏提炼发展而来。罗什、真谛时代，忙于翻译讲解，虽有多种经疏问世，但尚未成体系，传之后世者寥寥。^①南北朝末期，经论译本渐次完备，诸家解说日趋成熟，出现净影寺慧远等义学大师，集之大成，以经疏构建体系。其所作经疏，全不同于前人随译随出，乃有意选择而为之，分判、诠释、发挥一并行之，在此基础之上完成如《大乘义章》等划时代巨著。吉藏、智顓亦如是。入唐以后，慈恩建立宗派，全赖基法师所出经论注疏，其后基门下慧沼、再传智周等人，以基《成唯识论述记》为中心，辗转反复为之钞，由此展开法相唯识理论。又华严宗智俨、法藏、澄观三代，分别为《华严经》著疏，成《搜玄记》《探玄记》《华严经疏》，其相应理论著作，如《五十要问》《义海百门》等，皆由此等疏钞提炼演化而来。其三，范畴的提炼。解经体例非止于解经工具，还由之演变出种种范畴，如华严十门即成十对。凡此种种，谓经疏之流变，孰能异之乎！

以上数端，拾遗补阙，与诸家异同，业已标明，讹谬之处，尚祈博雅君子正之。

① 《高僧传》云：“（鸠摩罗什）雅好大乘，志存敷广。常叹曰：‘吾若著笔作大乘阿毘昙，非迦旃延子比也。今在秦地，深识者寡，折翻于此，将何所论！’乃凄然而止。唯为姚兴著《实相论》二卷，并注《维摩》。”（CBETA, T50, no. 2059, p. 332, c3-7）无论这段话真的是罗什自述还是出自史家演绎，都反映了对罗什忙于翻译，无暇制论的遗憾。参见陆扬：《解读鸠摩罗什传：兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》，载《中国学术》第23辑，北京：商务印书馆，2006年，第25—26页。

A Study of the Origin and Evolution of the Chinese Buddhist Expository Commentaries

Wang Song

Abstract: The emergence of a new form of Buddhist expository commentaries, namely the Sūtra Commentaries (Jingshu) and Meaning Commentaries (Yishu) during the Jin (265-420) as well as the Southern and Northern Dynasties (420-589) had a strong influence on both Buddhist and Confucius scriptural exegesis, which aroused the interest of many eminent scholars. Based on the works of these pioneers, this paper makes improvement in the following aspects: 1. it argues that this sort of new literary genre is rooted in India instead of China, whose prototype is Upadeśa, Mātṛkā and Abhidharma; 2. the style of Indian scriptural commentaries was introduced into China by translation, therefore it discusses the translated term Treaties (Lun) and its Chinese imitation Expository Commentaries (Shu); 3. Analytic Parsing (Kepan) was created by Indian instead of Chinese; 4. expository commentaries had a great impacts on the Chinese Buddhist doctrine.

Key Words: shu / expository commentary; lun / treaties; kepan / analytic parsing