

都邑的“市”、胡人聚落与佛教

——以东汉魏西晋时期都城洛阳为实例

叶德荣

本文根据佛教僧团主体的民族属性，提出胡族佛教和汉族佛教两个概念，进而构建了汉地佛教史的理论框架：以胡族僧团为主导的“前史”和以汉族僧团为主导的“正史”。在此框架内，考证、审视了属于汉地佛教“前史”范围内汉魏西晋时期都城洛阳的“市”、胡人聚落与佛教的关系，认为可以将该时期的佛教行事大致限定在胡人从事商业活动和日常生活的聚落空间内。

关键词：市 胡人聚落 胡族僧团 汉族僧团 胡族佛教 汉族佛教

作者：叶德荣，1962年生，少林文化研究中心研究人员。

我将汉地佛教史分为两个阶段：第一阶段是以胡族僧团为主导的胡族佛教时期，我称之为汉地佛教“前史”，第二阶段是以汉族僧团为主导的汉族佛教时期，我称之为汉地佛教“正史”。汉地佛教“前史”的胡族佛教，可以视为西域胡族佛教在汉地的延伸；汉地佛教“正史”的汉族佛教时期，则以东晋期释道安僧团形成并主导汉地佛教为标志。

佛教是西域胡族传统礼俗，故佛教不可能以独立的文化实体而传播，必须依附于奉佛习俗的胡族人群向外殖民方可实现。依常理推论，佛教传入中国汉地社会，应先以侨居汉地的胡族生活聚落为着落点，然后浸染周边汉族人群，并进一步被汉族人群所接受。由于有关中国早期佛教的文献，都是以汉字为载体、并且基本上都是由汉族士人记录下来的，所以，所描述的也就大多限于出现在汉族生活空间的经典传译、佛寺营建、僧人游化等情况，而对于侨居汉地的胡族聚落内部佛教实态，几乎一无所知。后世治中国佛教史者大多直接从汉人奉佛开始，遮蔽了佛教传入中国汉地前期侨居汉地胡族奉佛的这一段“前史”，因而也模糊了中国佛教的基本面貌。

西汉武帝时期张骞通西域后而形成的“丝绸之路”，是人类社会走向全球化的一次大脉动。记载中古时期西域诸国（特别是葱岭以西诸国）历史的汉籍屡记西域胡人“好货利”，“善市贾”，“利之所在，无所不到^①”。故西域胡人不远万里，前赴后继，来到中原地区，从事商业活动，乃至滞留繁衍殖民，形成胡人聚落，大多与中国中古时期的“市”——特别是都邑的“市”，存在

^① 可参看《史记》卷123《大宛列传》，《汉书》卷96《西域传》，《后汉书》卷88《西域传》，《晋书》卷97《四夷传》，《魏书》卷102《西域传》，《隋书》卷83《西域传》，《新唐书》卷221《西域传》，《旧唐书》卷198《西戎传》。

着直接的联系。而有奉佛习俗的西域商胡来到中原地区后，自然也带来了佛教^①。所以，将佛教与都邑的“市”、胡人聚落等联系起来加以考察，也许能为我们带来一幅更为广阔的图景，同时也可能形成审视佛教的新视点。

洛阳为东汉、魏、西晋三朝都城，是当时中国政治、经济和文化的中心。都城洛阳不仅是该时期中国汉地的佛教中心，也是“丝绸之路”东端的商业网络中心枢纽。本文通过“佛寺—聚落—市场”三棱镜，重新透析东汉、魏、西晋时期都城洛阳佛教。

一、佛教初传中原地区时的社会环境

在研究中古时期中原国家与西域胡族的关系时，我们必须首先考虑到先秦以来中原国家对于西域胡族的传统观念环境。周代以来，在传统的国家空间“五服”观念影响下，尤其是汉代儒家国家化完成以后，已经形成中原国家本位意识。在儒家观点看来，西域胡族（包括佛教僧侣）便是“声教不及”的“荒服之宾”了^②。所以，中原国家招徕四夷，宣威纳贡，实为怀柔远方。而四夷来到中国，则被视为“慕义而至”。

梁释僧祐《弘明集》卷12《桓玄与王令书，论敬王事》中说：

曩者晋人，略无奉佛。沙门徒众，皆是诸胡，且王者与之不接。故可任其方俗，不为之检耳。

毫无疑问，在当时传统的中原土族观念中，西域商胡及僧人亦归于市井“小人”阶层。晚至萧梁时期，南朝士人仍持此观念，见于《南史》卷70《郭祖深传》所录传主谏梁武帝佞佛书：

夫君子小人，智计不同，君子志于道，小人谋于利。志于道者，安国济人；志于利者，损物图己。道人者，害国小人也；忠良者，捍国君子也。

现存文献记载的汉晋间汉族“君子”奉佛事迹中，为什么总带着明显的“负面”印象？最为人知的例子便是东汉楚王英奉佛，据《后汉书》卷42《楚王英传》：

英少时好游侠，交通宾客。晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀。八年（65），诏令天下死罪入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹。……国相以闻，诏报曰：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞、桑门之盛饌。”因以班示诸国中傅。英后遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。十三年（70），男子燕广告英与渔阳王平、颜忠等造作图书，有逆谋，事下案验。有司奏英招聚奸猾，造作图讖，擅相官秩，置诸侯王公将军二千石，大逆不道，请诛之。帝以亲亲不忍，

① 有关西域商胡与佛教的关系，学者已有述及（见季羨林《商人与佛教》，载氏著《季羨林文集》第7卷，江西教育出版社，1998年，第177—197页；尚永琪《3—6世纪佛教传播背景下的北方社会群体研究》第5章《商人与佛教》，科学出版社，2008年，第107—115页），但均未述及商胡存在的生活空间：都邑的“市”和胡人聚落。

② 中原国家传统“服制”，《尚书·禹贡》作“五服”，《周礼》作“九服”。汉时流行“五服”观念，如《汉书》卷96上《西域传》记杜钦所言：“圣王分九州，制五服，务盛内，不求外。今遣使承至尊之命，送蛮夷之贾，劳吏士之众，涉危难之路，罢弊所恃以事无用，非久长计也。”东晋时汉族僧人仍以“荒服之宾”自称，见竺道壹复丹阳尹书：“盖闻大道之行，嘉遁得肆其志。唐虞之盛，逸民不夺其性。弘方由于有外，致远待而不践。大晋光熙，德被无外，崇礼佛法，弘长弥大。是以殊域之人，不远万里。被褐振锡，洋溢天邑。皆割爱弃欲，洗心清玄，遐期旷世。故道深常隐，志存慈救。故游不滞方，自东徂西，唯道是务。虽万物惑其日计，而识者悟其岁功。今若责其属籍，同役编户。恐游方之士，望崖于圣世。轻举之徒，长往而不反。亏盛明之风，谬主相之旨。且荒服之宾，无关天台。幽藪之人，不书王府，幸以时审翔而后集也。”（释慧皎《高僧传》卷5《竺道壹传》）

乃废英，徙丹阳泾县，赐汤沐邑五百户。遣大鸿胪持节护送，使伎人奴婢工技鼓吹悉从，得乘辎辂，持兵弩，行道射猎，极意自娱。男女为侯主者，食邑如故。楚太后勿上玺绶，留住楚宫。明年，英至丹阳，自杀。立三十三年，国除。

楚王英于建武十七年（41）进爵封为楚王，二十八年（52）就国，可知传中谓其“少时好游侠，交通宾客”，“招聚奸猾”，应在洛阳生活时期。本传未言楚王英“交通宾客”、“招聚奸猾”与晚年奉佛的因果关系，但参照济南王康行迹，似有可比之处，上引同书同卷《济南王康传》：

康在国不循法度，交通宾客。其后，人上书告康招来州郡奸猾渔阳颜忠，刘子产等，又多遗其缯帛，案图书，谋议不轨。事下考，有司举奏之，显宗以亲亲故，不忍穷竟其事，但削祝阿、隰阴、东朝阳、安德、西平昌五县。建初八年，肃宗复还所削地，康遂多殖财货，大修宫室，奴婢至千四百人，厩马千二百匹，私田八百顷，奢侈恣欲，游观无节。

窃疑楚王英亦有“多殖财货”之背景，因而“交通方士”，进而“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”。

第二个例子是三国笮融奉佛，据《后汉书》卷73《陶谦传》：

陶谦字恭祖，丹阳人也。少为诸生，仕州郡，四迁为车骑将军张温司马，西讨边章。会徐州黄巾起，以谦为徐州刺史，击黄巾，大破走之，境内晏然。……是时，徐方百姓殷盛，谷实甚丰，流民多归之。……初，同郡人笮融，聚众数百，往依于谦。谦使督广陵、下邳、彭城运粮。遂断三郡委输，大起浮屠寺。上累金盘，下为重楼，又堂阁周回，可容三千许人，作黄金涂像，衣以锦彩。每浴佛，辄多设饮饭，布席于路，其有就食及观者且万余人。及曹操击谦，徐方不安。融乃将男女万口、马三千匹走广陵。广陵太守赵昱待以宾礼。融利广陵资货，遂乘酒酣杀昱，放兵大掠，因以过江，南奔豫章，杀郡守朱皓，入据其城。后为扬州刺史刘繇所破，走入山中，为人所杀。

丹阳为楚王英流放地。至汉末乱世，丹阳人笮融聚集流民，又大举佛事，可见此地已有“奉佛传统”。但将“奉佛传统”归之于120年前楚王英^①，理由似嫌单薄，不如推求彭城、丹阳地区商胡聚落存在之背景。

第三个例子是愍怀太子奉佛，《晋书》卷53《愍怀太子传》：

愍怀太子遹，字熙祖，惠帝长子，母曰谢才人。……及长，不好学，惟与左右嬉戏，不能尊敬保傅。……于是慢弛益彰，或废朝侍，恒在后园游戏。爱埤车小马，令左右驰骑，断其鞅勒，使堕地为乐。或有犯忤者，手自捶击之。性拘小忌，不许缮壁修墙，正瓦动屋。而于宫中为市，使人屠酤，手揣斤两，轻重不差。其母本屠家女也，故太子好之。又令西园卖葵菜、蓝子、鸡、面之属，而收其利。

愍怀太子好市贪利之情，跃然纸上。以“宫中为市”娱情取乐，其源也远，其流也长^②。愍怀太子大概为了增加宫市趣味，很有可能在“宫中为市”同时，还招引胡贾入宫市，进而引进佛教习俗。愍怀太子在宫中建佛塔，供奉佛经，见北魏酈道元《水经注》卷16《谷水》条：

谷水又南，迳白马寺东。昔汉明帝梦见大人，金色，项佩白光，以问群臣。或对曰：“西方有神，名曰佛，形如陛下所梦，得无是乎？”于是发使天竺，写致经像。始以榆櫨盛

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第四章《汉代佛法之流布》“汉代佛法地理上之流布”条，上海书店据商务印书馆1938年版影印，1991年。

② “宫中为市”相关材料：汉光和四年（181），灵帝“列肆于后宫”（《后汉书》卷8《灵帝纪》）；南齐东昏侯“于苑中立市”（《南齐书》卷7《东昏侯纪》）；唐景龙二年（709），中宗“遣宫女为市肆”（《旧唐书》卷7《中宗纪》），等等。桓帝在宫中“祠浮屠”，或源于宫市（《后汉书》卷7《桓帝纪》和卷30《襄楷传》）。这不仅涉及中国佛教发生的重要机制和线索，也是宫中佛教传统的源泉，有待于进一步研究。

经，白马负图，表之中夏，故以白马为寺名。此榆欂后移在城内愍怀太子浮图中，近世复迁此寺。

本传不记愍怀太子奉佛事迹，但谓其“小字”为“沙门^①”，或可能缘于母家，与洛阳市井奉佛胡贾有所交接，沾染奉佛习俗。愍怀太子后遭贾后谋杀。

第四个例子是石崇奉佛，《晋书》卷33《石崇传》：

崇颖悟有才气，而任侠无行检。在荆州，劫远使商客，致富不赀。征为大司农，以征书未至擅去官免。顷之，拜太仆，出为征虏将军，假节、监徐州诸军事，镇下邳。崇有别馆在河阳之金谷，一名梓泽，送者倾都，帐饮于此焉。至镇，与徐州刺史高诞争酒相侮，为军司所奏，免官。复拜卫尉，与潘岳谄事贾谧。谧与之亲善，号曰“二十四友”。广城君每出，崇降车路左，望尘而拜，其卑佞如此。财产丰积，室宇宏丽。后房百数，皆曳纨绣，珥金翠。丝竹尽当时之选，庖膳穷水陆之珍。与贵戚王恺、羊琇之徒以奢靡相尚。

石崇后因“财产丰积”遭人诬害，斩于东市。本传虽未明言石崇财产正常来路，但亦有所透露：

尝与王敦入太学，见颜回、原宪之象，顾而叹曰：“若与之同升孔堂，去人何必有间。”

敦曰：“不知余人云何，子贡去卿差近。”崇正色曰：“士当身名俱泰，何至囊橐哉！”

王敦比石崇为子贡，子贡以经商著名，盖石崇与商业有很深关系矣。本传亦未及奉佛事，但见之于《弘明集》卷1《正诬论》，谓“石崇奉佛亦至，而不免族诛云云”。

上举四位奉佛汉人——其中至少有三个是属于“君子”阶层，或好市井，或“招聚奸猾”，或聚众寇盗。这些佛教初传汉地时期汉族“君子”奉佛史实之所以给人“负面”印象，其中是否包含着“君子”交往“失类”的意思呢？特别是东汉光武朝“沛王案”后，“旧防”严紧，封王“交通宾客”或官员“交通财贿，共为奸利”，理应“案律治罪”的^②。

问题在于，汉地社会至迟自周代以来即以农业立国，故形成抑商的环境，市井商人社会地位很低；但商胡所出的西域地区，大多以商业为本，胡人“善市贾”，重商尚利，商人在西域社会的地位并不低。所以，当西域商胡及其佛教进入汉地社会环境后，尤其是胡族在中原建国时期，城市商业的繁荣、商人的“逾制”、佛寺的大肆兴建、邑义组织的兴起等等，是与胡化力量的展开联系在一起，如北魏都城洛阳的商业景象以及大商人刘宝等“工商上僭”的作派^③，北齐商胡后裔和士开把持朝政，导致“州县职司多出富商大贾”的局面^④。

值得进一步指出的是，佛教在印度的形成和展开是与商业阶层存在着深刻的联系^⑤。佛教与商业的联系，也成为佛教的基本性格之一。毫无疑问，常见以“祇园故事”加以通俗表达的佛教“施财”观念，正是以商业环境为背景的。佛教戒律尽管禁止僧侣积累私财，但鼓励并大肆聚敛“佛财”。所以，佛教传入汉地社会以来，受到汉地舆论最激烈批评之一，就是佛教的“奢靡”。可以说，自佛教传入汉地以来，批评佛教“奢靡”的言论就一直没有停歇过。梁释僧佑《弘明集》卷1所收《正诬论》（未详作者）引时人批评佛教言论云：

（佛教）道人聚敛百姓，大构塔寺，华饰奢靡，费而无益云云。

又，同书卷8刘勰《灭惑论》引《三破论》云：

《第一破》曰：（佛教）入国而破国者。诳言说，为兴造无费，苦克百姓，使国空民穷。

① 《晋书》卷53《愍怀太子传》。

② 《资治通鉴》卷44《汉纪三十六，光武帝建武二十八年》。《魏书》卷30《安同传》。《梁书》卷50《王籍传》：“王籍，字文海，琅琊临沂人。……尤不得志，遂行走市道，不择交游。”

③ 北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》卷4《城西》，江苏教育出版社，2006年。

④ 《北齐书》卷50《和士开传》及卷8《帝纪》。

⑤ 季羨林《商人与佛教》，载氏著《季羨林文集》第7卷，江西教育出版社，1998年，第177—197页；

众所周知，唐武宗灭佛的最主要原因，也是“恶僧尼耗蠹天下^①”。上引佛教初传汉地汉人奉佛四例，亦均与“奢靡相尚”联系在一起的。

二、洛阳的“市”、胡人聚落和佛寺

奉佛胡族在洛阳的佛教行事，至迟可以追溯到东汉桓帝时期，《出三藏记》卷13《支谶传》：

支谶本月支国人也。操行淳深，性度开敏，禀持法戒，以精勤著称。讽诵群经，志存宣法，汉桓帝末，游于洛阳。

又，同书同卷《支谦传》：

支谦，字恭明，一名越，大月支人也。祖父法度，汉灵帝世，率国人数百归化，拜率善中郎将。越年七岁，骑竹马戏于邻家，为狗所啮，胫骨伤碎。邻人欲杀狗取肝傅疮，越曰：“天生此物为人守吠，若不往君舍，狗终不见啮。此则失在于我，不关于狗。若杀之得差，尚不可为，况于我无益，而空招大罪？且畜生无知，岂可理责？”由是村人数十家感其言，悉不复杀生。……（越）十岁学书，同时学者皆服其聪敏。十三学胡书，备通六国语。初灵桓之世，支谶译出法典，有支亮纪明资学于谶，谦又受业于亮。博览经籍，莫不究练，世间艺术，多所综习。

从支谦“受业于亮”，“支亮资学于谶”的关系来看，其祖父于“汉灵帝世”，“率国人数百归化”的地点为东汉首都洛阳，应是没有问题的，也就是说，在东汉后期，洛阳已经存在奉佛胡人侨居聚落，其规模为“村人数十家”。汉文古籍直接记载胡人聚落材料极少见，1907年敦煌出土的粟特文信札第2号包含有西晋末年胡人聚落规模材料，有参照价值：

有一百名来自萨马尔罕的粟特贵族，现居黎阳（今河南浚县），他们远离家乡，孤独在外。在□有四十二人。^②

材料中的“一百名”、“四十二人”，是否可以理解为“一百名”、“四十二人”的商胡？是否也可以分别转换为大约“一百户”和“四十二户”规模的商胡聚落？

依西域佛教礼俗，奉佛胡人会在其聚落中建立佛寺^③。反过来说亦然，佛寺所在，应该亦正是奉佛胡人聚落所在。上世纪20年代，洛阳曾出土后汉灵、献时期的佉卢文题记石井栏。据林梅村先生重新解读，内容为：

唯……年……第十（五）15（日），此寺院……顺祝四方僧团所有（僧）人皆受敬重。佉卢文为当时贵霜帝国的官方文字之一，故此佉卢文题记石井栏，是洛阳存在胡人聚落与佛寺的有力物证^④。可惜佉卢文题记石井栏出土地点无明确记录。

梁释僧祐《出三藏记》卷7《魔逆经记》：

太康十年（289）十二月二日，月支菩萨法护手执梵书，口宣晋言，聂道真笔受，于洛阳城西白马寺中始出。折显元写，使功德流布，一切蒙福度脱。

此处“洛阳城西之白马寺”，即世传中国最早佛寺之洛阳白马寺应是没有问题的，北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》卷4《城西》：

① 《资治通鉴》卷248《唐纪六十四，武宗会昌五年》。

② 王素、李方《魏晋南北朝敦煌文献编年》，新丰文出版公司，1997年。

③ 例如晋释法显《佛国记》：“彼国（于阗）人民星居，家家门前皆起小塔，最小者可高二丈许，作四方僧房，供给客僧及余所需。”

④ 林梅村《洛阳所出佉卢文井栏题记——兼论东汉洛阳的僧团与佛寺》，载《中国历史博物馆馆刊》第13—14期，1989年，第240—249页。

白马寺，汉明帝所立也，佛入中国之始。寺在西门外三里御道南。

世传洛阳白马寺前身为鸿胪寺，是汉代接待外国宾客的国家外事机构，其中当有可信的成分。因为鸿胪寺作为国家外事机构，应配置有邸舍，用于外国使者及商客食宿；甚至有库房，用于存放贡物或货物。鸿胪寺的邸舍，成为最初聚集西域胡人（包括商胡和僧人）的地方，成为胡人进入中原国家最初的落脚点。随着胡人的增加，其留居点向鸿胪寺周边扩散，便形成了相对集中的胡人活动区域。白马寺前身是否为鸿胪寺，需要有说服力的材料来证实，但白马寺处在鸿胪寺为中心的胡人活动空间内，应该是没有问题的。

又，北魏酈道元《水经注》卷16：

谷水又南，迳白马寺东。……谷水又南，迳平乐观东。李尤《平乐观赋》曰：“乃设平乐之显观，章秘伟之奇珍。”华峤《后汉书》曰：“灵帝于平乐观下起大坛，上建十二重五采华盖，高十丈。坛东北为小坛，复建九重华盖，高九丈。列奇兵骑士数万人，天子住大盖下。礼毕，天子躬擐甲冑，称无上将军，行阵三匝而还，设秘戏以示远人。”故《东京赋》曰：“其西则有平乐都场，示远之观，龙雀蟠蜿，天马半汉。”

这里的“远人”，应该是指包括西域胡人在内的“荒服之宾”。在汉灵帝时，国家在白马寺南之平乐观举行“以示远人”为目的的国礼，宣扬威德，怀柔四方。作为国家外事机构的鸿胪寺和举行“以示远人”国礼的平乐观，都设在城西地区，可以说也是城西地区为西域胡人的传统聚居地的旁证。

作为国家外事机构的鸿胪寺和举行“以示远人”国礼的平乐观，为何都设在城西地区？是否意味着城西地区为西域胡人的传统聚居地？

从东汉魏西晋都城洛阳建筑遗址空间结构来看，已改变了先秦以来传统的“前朝后市”格局，国家权力机构仍然位于宫城及内郭城中央区域，国家礼仪建筑位于城南，而城市居民坊里则主要分布于东西城外区域，并在东西城外民居中心地带各设一“市”，所谓“西市”和“东市^①”。通俗地说，洛阳宫城和郭城内及城南地区是以“君子”为主体的空间，郭城外东西地区是以“小人”为主体的空间。西域商胡的商业活动，当然与城外的“市”密切关联，其生活空间或聚落，应该也大多分布在“市”的周围坊里，后世所谓“化外人，法不当城居^②”，应是历代沿袭的古老城市制度。如后来北魏在都城洛阳宣阳门外城南地区新辟“南市”，并设“四夷馆”、“四夷里^③”，隋代在东都洛阳建国门外设“四方馆^④”。特别是唐宋以来，沿海蕃舶贸易的兴起，朝廷对境内胡人社区的贸易、生活等监管制度亦进一步得到了完善，历史上沿海通蕃城市的商胡聚落，亦大体安置在城外^⑤。或者说正是这一古老传统的重要环节。我们发现汉晋时期西域胡人活动空间似与洛阳城西地区的“洛阳大市”相关度更大，是否可将洛阳城西的白马寺视为当时胡人活动空间的古老标识之一？据《洛阳伽蓝记》卷4《城西》记载，白马寺西边就是“洛阳大市”：

出西门外四里，御道南有洛阳大市，周回八里。……市东有通商、达货二里。里内之人，尽皆工巧，屠贩为生，资财巨万。……市南有调音、乐律二里。里内之人，丝竹讴歌，天下妙伎出焉。……市西有退酤、治觞二里。里内之人多酝酒为业。……市北慈孝、奉终二

① 侯旭东《北朝的“市”：制度、行为与观念》，载氏著《北朝村民的生活世界》，商务印书馆，2005年，第174—180页。

② 朱熹《朱文公集》卷98《朝奉大夫傅公行状》，转引自[日]桑原鹭藏《蒲寿庚考》中华书局，2009年版，第38页。

③ 《洛阳伽蓝记》卷3《城南》，江苏教育出版社，2006年。

④ 《隋书》卷28《百官志》。

⑤ 郑有国《中国市舶制度研究》，福建教育出版社，2004年。

里。里内之人以卖棺槨为业，赁輶车为事。……别有准财、金肆二里，富人在焉。凡此十里，多诸工商货殖之民，千金比屋，层楼对出，重门启扇，阁道交通，迭相临望。金银锦绣，奴婢缇衣，五味八珍，仆隶毕口神龟年中，以工商上僭，议不听金银锦绣。虽立此制，竟不施行。

“洛阳大市”是北魏洛阳的大市场，我们似有理由推测，北魏时期“洛阳大市”也是汉、晋时期老市场，是胡人传统的聚居地区。尽管晋室南迁以后，经历了近二个世纪的动荡，但是人们凭着生存意志、记忆和遗存，在合适的条件下重建。特别是上引材料中提及的大市东部“通商、达货”二里，靠近白马寺，从字面看，似为汉晋时期胡人商业和生活区域。《后汉书》卷34《梁冀传》：

又广开园囿，采土筑山，十里九阪，以像二嶠，深林绝涧，有若自然，奇禽驯兽，飞走其间。……又起兔苑于河南城西，经亘数十里，发属县卒徒，缮修楼观，数年乃成。移獬所在，调发生兔，刻其毛以为识，人有犯者，罪至刑死。尝有西域贾胡，不知禁忌，误杀一兔，转相告言，坐死者十余人。

桓帝延熹元年（158），诛梁冀，“散其苑囿，以业穷民^①”。梁冀苑囿、兔苑位于洛阳大市西北一带，《洛阳伽蓝记》卷4《法云寺》载：

出西阳门外四里，御道南有洛阳大市，周回八里。市南有皇女台，汉大将军梁冀所造，犹高五丈余。景明中，比丘道恒立灵仙寺於其上。台西有河阳县，台东有侍中侯刚宅。市西北有土山鱼池，亦冀之所造。即《汉书》所谓“采土筑山，十里九阪，以象二嶠”者。

可见在东汉时期，白马寺、洛阳大市一带确实有商胡活动。上引材料似乎还表明，在东汉桓帝以后，白马寺附近的胡人聚居区域向西边有所扩展。

大概正因为洛阳城西地区为胡人传统的聚居地，故汉晋间该地区的佛寺还不止白马寺一处，同书同卷《宝光寺》：

宝光寺，在西阳门外御道北。有三层浮图一所，以石为基，形制甚古，画工雕刻。隐士赵逸见而叹曰：“晋朝石塔寺，今为宝光寺也！”人问其故，逸曰：“晋朝四十二寺尽皆湮灭，唯此寺独存。”指园中一处曰：“此是浴室，前五步，应有一井。”众僧掘之，果得屋及井焉。井虽填塞，砖口如初，浴堂下犹有石数十枚。

又，《高僧传》卷10《安慧则传》还记载了传主在西晋永嘉间住在“洛阳大市寺”，如果此“洛阳大市寺”的寺名含义是位于“洛阳大市”的佛寺，当然也在洛阳城西地区，说不定还是白马寺或石塔寺的俗名。

西晋后期，洛阳城西地区还有沙门法始所造佛寺1所，尼僧净检所造竹林尼寺1所，应该也包括在“晋朝四十二寺”里面。《比丘尼传》卷1《晋洛阳竹林寺净检尼传》：

净检，本姓仲，名令仪，彭城人也。……后遇沙门法始，经道通达，晋建兴中，于宫城西门立寺，检乃造之。始为说法，检因大悟。……捡即剃落，从和上受十戒，同其志者二十四人。于宫城西门，共立竹林寺，未有尼师，共谘净检，过于成德。

据《洛阳伽蓝记》卷3《城南》记载，北魏迁都洛阳后，又在城南地区新辟四夷馆、四夷里，以处四方来客：

永桥以南，圆丘以北，伊、洛之间，夹御道有四夷馆。道东有四馆：一名金陵，二名燕然，三名扶桑，四名崦嵫。道西有四里：一曰归正，二曰归德，三曰慕化，四曰慕义。吴人投国者处金陵馆，三年已后，赐宅归正里。北夷来附者处燕然馆，三年已后，赐宅归德里。东夷来附者处扶桑馆，赐宅慕化里。西夷来附者处崦嵫馆，赐宅慕义里。

① 《后汉书》卷48《梁冀传》。

自葱岭已西，至於大秦，百国千城，莫不欢附，商胡贩客，日奔塞下，所谓尽天地之区已。乐中国土风，因而宅者，不可胜数。是以附化之民，万有馀家。门巷修整，闾阖填列，青槐荫陌，绿树垂庭，天下难得之货，咸悉在焉。别立市於洛水南，号曰四通市，民间谓永桥市。

但城西地区仍为西域胡人重要聚居地是肯定的。大概正因为城西地区是传统的胡人聚居地，故北魏宣武帝时为安置“百国沙门”造永明寺，仍然选址在城西^①，《洛阳伽蓝记》卷4《城西》：

永明寺，宣武皇帝所立也，在大觉寺东。时佛法经像，盛於洛阳，异国沙门，咸来辐辏，负锡持经，适兹乐土，世宗故立此寺以憩之。房庑连亘，一千余间。庭列修竹，檐拂高松，奇花异草，骈闳阶砌。百国沙门，三千余人。

北魏时乌场国僧人昙摩罗亦在“洛阳大市”北部、紧挨着宝光寺西边、同时亦紧挨着白马寺稍北，又修建了非常胡化的法云寺：

法云寺，西域乌场国胡沙门昙摩罗所立也。在宝光寺西，隔墙并门。佛殿僧房，皆为胡饰，丹素炫彩，金玉垂辉。摹写真容，似丈六之见鹿苑；神光壮丽，若金刚之在双林。伽蓝之内，花果蔚茂，芳草蔓合，嘉木被庭。京师沙门好胡法者，皆就摩罗受持之，戒行真苦，难可揄扬。秘咒神验，阎浮所无。

如此胡化的法云寺，必定与相应规模的胡族人群联系在一起。饶有兴趣的是，“洛阳大市”北边的“寿丘里”，竟是鲜卑皇族的聚居地。难道不是习俗相近、声气相投才把他们吸引到一起吗？《洛阳伽蓝记》卷4《城西》记：

自延酤以西，张方沟以东，南临洛水，北达芒山，其间东西二里，南北十五里，并名为寿丘里，皇宗所居也，民间号为王子坊。……经河阴之役，诸元殄尽，王侯第宅，多题为寺。寿丘里间，列刹相望，祇洹郁起，宝塔高凌。

西晋时期，都城洛阳除了城西地区洛阳大市以外，城东偏北地区的马市一带，亦是居民聚集的地方，《洛阳伽蓝记》卷2《城东》：

瓔珞寺，在建春门外御道北，所谓建阳里也，即中朝时白社地，董威辇所居处。里内有瓔珞、慈善、晖和、通觉、晖玄、宗圣、魏昌、熙平、崇真、因果等十寺。里内士庶，二千余户，信崇三宝，众僧刹养，百姓所供也。

龙华寺，宿卫羽林虎贲等所立也。在建春门外阳渠南。寺南有租场。阳渠北有建阳里，里有土台，高三丈，上作二精舍。赵逸云：“此台是中朝旗亭也。上有二层楼，悬鼓击之以罢市。”

出建春门外一里馀，至东石桥，南北而行，晋太康元年造。桥南有魏朝时马市，刑嵇康之所也。

马市及旗亭制度皆可辨，稍北即有晋寺遗迹，上引书同卷：

建阳里东有绥民里，……。绥民里东崇义里，里内有京兆人杜子休宅。地形显敞，门临御道。时有隐士赵逸，云是晋武时人，晋朝旧事，多所记录。正光初，来至京师，见子休宅，叹息曰：“此宅中朝时太康寺也。”时人未信，遂问寺之由绪。逸云：“龙骧将军王濬平吴之后，始立此寺。本有三层浮图，用砖为之。”指子休园中曰：“此是故处。”子休掘而验之，果得砖数十万，兼有石铭云：“晋太康六年岁次乙巳九月甲戌朔八日辛巳，仪同三司襄阳侯王濬敬造。”

由此似亦可见“市”与佛寺的联系。

^① 据《洛阳伽蓝记》卷4《城西》载，大觉寺“在融觉寺西一里许”，融觉寺又“在闾阖门外御道南”，而闾阖门位于西阳门北面，故大觉寺应在白马寺北边不远。

根据上述初步的考察，我们应该把后汉至西晋时期都城洛阳的早期佛教行事（包括经典传译、佛寺营建、僧人游化等），大致限定在胡人从事商业活动和日常生活的聚落空间内。

三、洛阳佛教的基本境况

东汉魏晋时期的洛阳佛教面貌尽管非常模糊，但亦有依稀可辨之处。《高僧传》卷1《魏雒阳县柯迦罗传》：

县柯迦罗，此云法时，本中天竺人。……以魏嘉平中，来至洛阳。于时魏境，虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧，未禀归戒，正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。迦罗既至，大行佛法。时有诸僧共请迦罗译出戒律，迦罗以律部曲制，文言繁广，佛教未昌，必不承用。乃译出《僧祇戒心》，止备朝夕。更请梵僧立羯磨法受戒，中夏戒律，始自于此。

由此可以看到，魏世洛阳佛教依然处于草创时期，戒律未备，斋忏初设。如果将此境况置于洛阳胡人聚落或胡汉杂居社区特定空间内，可能更加易于体会。我们甚至还可以从当时翻译佛经者的国籍多元性上，看到当时洛阳诸胡错杂的环境^①，上引《魏雒阳县柯迦罗传》并载：

时又有外国沙门康僧铠者，亦以嘉平之末，来至洛阳，译出《郁伽长者》等四部经。

又有安息国沙门昙帝，亦善律学，以魏正元之中，来游洛阳，出《昙无德羯磨》。

又有沙门帛延，不知何人，亦才明有深解，以魏甘露中，译出《无量清净平等觉经》等，凡六部经。后不知所终焉。

又，同书同卷《汉雒阳支楼迦讖传》：

支楼迦讖，亦直云支讖，本月支人。……汉灵帝时，游于雒阳。以光和、中平之间，传译梵文，出《般若道行》、《般若舟》、《首楞严》等三经。……

时有天竺沙门竺佛朔，亦以汉灵之时，赍《道行经》，来适雒阳，即转梵为汉。译人时滞，虽有失旨，然弃文存质，深得经意。朔又以光和二年，于雒阳出《般若三昧》，讖为传言，河南雒阳孟福、张莲笔受。

时又有优婆塞安玄，安息国人。……亦以汉灵之末，游贾雒阳，以功号曰骑都尉。性虚靖温恭，常以法事为己任，渐解汉言，志宣经典，常与沙门讲论道义，世所谓都尉者也。玄与沙门严佛调共出《法镜经》，玄口译梵文，佛调笔受。理得音正，尽经微旨，郢匠之美，见述后代。调本临淮人，绮年颖悟，敏而好学，世称安侯、都尉、佛调三人传译，号为难继。调又撰十慧，亦传于世。

又有沙门支曜、康巨、康孟详等，并以汉灵、献之间，有慧学之誉，驰于京雒。

先是沙门昙果，于迦维罗卫国得梵本，孟详共竺大力译为汉文。

这种以外国僧人为主导的洛阳佛教形态，是与当时佛教传播空间局限于胡人聚落或胡汉杂居社区相应的。汉魏时国家禁止汉人出家，“唯听西域人得立寺都邑，以奉其神^②”。世代奉佛的胡人长期侨居洛阳，随着与汉人社会交往日深，本身会逐渐汉化^③，其奉佛风俗亦会浸染周围汉人社区。但从文献材料来看，影响仍然非常有限。西晋时期洛阳地区的佛教整体上仍然局限在胡族聚落空间内，所谓“至晋永嘉，（洛阳）唯有寺四十二所^④”，大概亦主要分布在胡族聚落内。同时我们也注意到，西晋时期汉僧如朱士行、支孝龙、帛法祖等师承皆不明，也许正是源于胡族聚

① [荷]许理和《佛教征服中国》，江苏人民出版社，1998年，第46页。

② 梁释慧皎《高僧传》卷9《竺佛图澄传》。

③ 同上，卷4《康僧渊传》：“康僧渊，本西域人，生于长安。貌虽梵人，语实中国。”

④ 北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》《原序》，江苏教育出版社，2006年。

落空间内的胡僧缘故吧。

西晋国家标榜“以孝治天下”儒教理念，三大孝子位居“三公^①”，汉人出家为僧，弃家弃国，本身就是反儒教的极端行为，很难被西晋汉族社会舆论环境所接受。故西晋时期汉人信奉佛教者、出家者，应该生活在与胡族聚落邻居、或汉、胡杂居社区，才有较多机会接触信奉佛教的胡族生活习俗，了解佛教，这在我们阅读《高僧传》中东汉魏晋三朝僧人传记时可以获得一定程度的印证。比如，朱士行与胡人群体关系密切，其弟子不如檀，应非汉人^②。朱士行取回佛经的传译者，是居士竺叔兰，亦非汉人^③。西晋后期，世居敦煌的月支人竺法护曾于洛阳白马寺译经，助手有刘元谋、傅公信、侯彦长、聂道真、折元显等，汉人参与稍多^④。我们可以想象，在国家禁止汉人出家的社会环境中，汉人出家要承受很大的舆论压力，难免被时人责问或嘲笑，“正以剪落殊俗耳^⑤”。故至萧齐间某道士所作之《三破论》仍云：

道以气为宗，名为得一。寻中原人士，莫不奉道。今中国有奉佛者，必是羌胡之种。若言非耶，何以奉佛？^⑥

直到胡族在中原地区建立政权，特别是后赵石氏允许胡汉人民奉佛后，汉人奉佛的境况才出现根本性变化，“中州胡晋，略皆奉佛^⑦”。特别是释道安僧团形成以后，汉人僧团开始主导汉地佛教局面，标志着汉地佛教历史的真正开始。

四、洛阳佛教与清谈

在汉晋间胡人群体与汉族士人不相接的大环境下，佛教信徒与汉族清谈士人的接触，是胡人群体与士族阶层交往的通道之一。由于汉族士族与胡人群体的交往，要受到社会舆论的非议，所以，实际的交往空间可能比我们想象的要狭小得多。

在西晋时期，都城洛阳存在着两个知识群体：清谈集团和译经集团。当然，把这两个知识群体并列是不对等的。因为在当时汉族主流社会舆论环境里，清谈士人属于“君子”阶层，属于“大世界”；而译经信徒属于胡人世界，应是“小人”阶层，属于“小世界”。清谈是以汉族名士为中心的汉族政治生活，译经是以胡族僧人为中心的胡族文化事业，两者的主体民族属性、文化立场、经典本位、乃至生活空间，都是不同的。列表比较如下：

	清谈	译经
主体民族属性	汉族	胡族
文化性质	汉族政治生活	胡族文化事业
文化主体	名士及门生	僧人及信徒
经典文本	《老子》、《庄子》、《易经》等	佛经
生活空间	汉族聚落	胡族聚落

① 万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演稿》第三篇《清谈误国》，黄山书社，1999年。

② 同上，《朱士行传》。

③ 同上，《竺叔兰传》。

④ 梁释僧祐《出三藏记》卷13《竺法护传》。

⑤ 梁释慧皎《高僧传》卷1《昙柯迦罗传》。

⑥ 梁释僧祐《弘明集》卷8刘勰《灭惑论》。

⑦ 梁释慧皎《高僧传》卷9《竺佛图澄传》。

根据上述汉、胡民族关系特点及其文化交汇背景下清谈与佛教界限的揭示，重新审视佛教僧人与清谈名士交往的性质，应该是很清晰的。

在西晋前期的汉族社会语境中，以阮籍、嵇康、山涛等为代表的反名教、尚自然的清谈名士是一群与司马氏为代表的儒教政权不合作的士族人物，具有鲜明的政治态度和立场。“名教”与“自然”所意味的政治立场是对立的，“自然”就是反“名教”，就是反司马氏为代表的儒教政权^①。所以，名士清谈首先表达的是一种人生态度、一种政治立场、甚至是一种社会身份。两晋时期的清谈，是以老庄“自然”为母题展开的，不仅表现在言论上，更表现在行为上。尤其是庄子《逍遥游》所传达的超迈、放达的理想人格，对清谈名士的心境、行为影响至大。

在西晋时期汉族社会名士清谈大环境中，清谈是汉族士族政治生活的表达方式之一，汉族名士是主体本位，崇尚自然是话题中心。佛学至于清谈，只是锦上添花而已。清谈是“锦”，佛学是“花”，佛学附丽于清谈。元康元年（291），竺叔兰译出《放光般若经》，并出《异维摩诘经》，皆有因循清谈之意^②。汉族名士谈佛学般若，只是借佛学助兴，激发话题，提升思辩，并不是为了传播佛教，与奉佛礼俗更存在着很长距离。在汉族名士为中心的清谈环境中，佛学没有主体地位。国家暂且无事，权贵名士带头清谈，门生寒士起哄，僧人亦随之活跃；国家有事，名士门生忙于应付政事，无暇清谈，僧人便回归胡族聚落佛寺，或匿迹山林野泽^③。如果国难当头，身居要位的名士仍然清谈不辍，必然招致杀身灭国，如西晋末年王衍之流，所谓“清谈误国。”^④

从僧人传播佛教立场来看，僧人进入清谈士人圈子，借助当时名士清谈风气，宣扬佛法，既是一种助力，同时也是一种阻力。两晋清谈名士属于汉族社会文化精英，大多出身名门望族（即前述的“君子”阶层），具有深厚的家学修养和家风熏陶。他们与名僧交往，可以膺服名僧个体才识，但让他们在礼俗层面信奉佛教则很难。

西晋时期名僧与名士的交往，最有代表性的是支孝龙，《高僧传》卷4《支孝龙传》：

支孝龙，淮阳人。少以风姿见重，加复神彩卓犖，高论适时。常披味小品，以为心要。陈留阮瞻、颖川庾凯并结知音之交，世人呼为“八达”。

时或嘲之曰：“大晋龙兴，天下为家。沙门何不全发肤、去袈裟、释胡服、被绫罗？”龙曰：“抱一以逍遥，唯寂以致诚。剪发毁容，改服变形。彼谓我辱，我弃彼荣。故无心于贵而愈贵，无心于足而愈足矣。”其机辩适时，皆此类也。

梁释宝唱在《名僧传》目录中将其明列为“中国法师”类^⑤，当是汉僧无疑。正因为是汉僧，故“时或嘲之”，如果是胡僧，胡人出家应属平常事，不至于引起周围人嘲讽。本传记其行，“神彩卓犖”，“常披味小品，以为心要”，皆当时名士风度，故谓其“风姿见重”；记其言“彼谓我辱，我弃彼荣”，“无心于贵而愈贵，无心于足而愈足”，皆当时名士腔调，故谓其“高论适时”。与陈留阮瞻、颖川庾凯等结交，世称“八达”。由此可见支孝龙的交往圈子，皆“竹林七贤”之流也。这些名士甚至为了“放达”而“放达”，堕落到了“放”而不“达”的地步，反为其他名士所诟病^⑥。《晋书》卷43《乐广传》：

是时王澄、胡毋辅之等，皆亦任放为达，或至裸体者。广闻而笑曰：“名教内自有乐地，

① 万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演稿》第一篇《魏晋统治者的社会阶级》，黄山书社，1999年，第1—13页。

② 梁释僧祐《出三藏记》卷13《竺叔兰传》。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第七章《两晋际之名僧与名士》“东晋诸帝与佛法”条，上海书店据商务印书馆1938年版影印，1991年。

④ 万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演稿》第三篇《清谈误国》，黄山书社，1999年。

⑤ [日]宗性《名僧传抄》，见《续藏经》第77册。

⑥ 汤用彤《魏晋玄学论稿》附录《魏晋思想的发展》，人民出版社，1957年。

何必乃尔！”

汉人出家形式上与儒教孝道冲突不可谓不尖锐。故支孝龙出家为僧，“剪发毁容”，表现出极强的异端色彩，这也是支孝龙能与当时另一反儒教异端群体走到一起，并被世人共同归类为“八达”外因所在。西晋时期汉族士人出家在外形式上所表现出来的反儒教异端色彩，实为胡俗佛教以汉族出家士人为中介而与魏晋清谈玄学合流，非常偶然但又非常重要的契机。

引起我们注意的是，支孝龙在为自己辩护时，是以道家“无心”学说立论的，这显然也是当时清谈士人们流行的套话。元康以来，西晋国运趋衰，儒教褪色，老庄渐行。由于世风所及，具有汉学修养的佛教信徒为了适应汉族社会环境，使用清谈士人“玄学”套话传译佛经或叙述佛教思想，正如汤用彤先生等所指出，“探《老》《庄》之言，以明佛理^①”。同时，西晋时期佛教般若类经典，亦受到了特别重视而被反复传译^②。佛教般若思想与清谈士人“玄学”之间存在的“共同语言”，是佛教信徒与清谈士人更深层次交往和契合的内因，佛教遂渐显于世。

与支孝龙同时、汉化程度较高的胡族居士竺叔兰，亦与乐广有一段“清谈”，可以从另一角度补证我们对佛教信徒与清谈士人交往性质的理解，《出三藏记》卷13《竺叔兰传》：

竺叔兰，本天竺人也。……性嗜酒，饮至五六升方畅。尝大醉卧于路傍，仍入河南郡门唤呼，吏录送河南狱。时河南尹乐广与宾客共酣，已醉，谓兰曰：“君侨客，何以学人饮酒？”叔兰曰：“杜康酿酒，天下共饮。何以侨旧？”广又曰：“饮酒可尔，何以狂乱乎？”答曰：“民虽狂而不乱，犹府君虽醉而不狂。”广大笑。时坐客曰：“外国人那得面白？”叔兰曰：“河南人面黑尚不疑，仆面白复何怪耶？”于是宾主叹其机辩，遂释之。

“侨客”竺叔兰也是西晋初朱士行从于阗取回胡本《放光般若》的汉译传译人。《出三藏记》卷7《放光经记》：

惟昔大魏颖川朱士行，以甘露五年（260）出家，学道为沙门。出塞西，至于阗国，写得正品梵书，胡本九十章，六十万余言。以太康三年（282），遣弟子弗如檀，晋字法饶，送经胡本至洛阳，住三年。复至许昌二年。后至陈留界仓垣水南寺。

以元康元年（291）五月十五日，众贤者皆集议，晋书正写。时执胡本者于阗沙门无叉罗，优婆塞竺叔兰口传，祝太玄、周玄明共笔受，正书九十章，凡二十万七千六百二十一言。时仓垣诸贤者等，大小皆劝助供养，至其年十二月二十四日，写都讫，经义深奥。又前后写者，参校不能善悉。

至太安二年（303）十一月十五日，沙门竺法寂来至仓垣水北寺求经本，写时捡取现品五部并胡本，与竺叔兰更共考校书写，永安元年（304）四月二日讫，于前后所写捡最为差定，其前所写可更取校。晋胡音训，畅义难通，诸开士大学文生书写、供养、讽诵读者，愿留三思，恕其不逮也。

通过综合考察竺叔兰的“侨客”身份、及其参与其中的民族成分多元的译经队伍以及胡化气息浓厚的活动空间，我们可以比较明确地看清西晋时期佛教译经群体所处空间的胡化性质：这是一个胡化的、规模不大的亚社会。上述这种胡化的、以译经为中心、民族成分多元的亚社会，也

① 有关汉晋间道家经典对佛教经典传译的影响，可参看：汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第六章《佛教玄学之滥觞》，上海书店据商务印书馆1938年版影印，1991年。萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》第十章《汉魏六朝受道家道教影响之佛经》，上海古籍出版社，2003年。

② 梁释僧祐《出三藏记》卷2《新集条解异出经录第二》：“《般若经》：支谶出《般若道行品经》，十卷。（又）出《古品遗日说般若》，一卷。竺佛朔出《道行经》，一卷，道行者，般若抄也。朱士行出《放光经》，二十卷，一名《旧小品》。竺法护更出《小品经》，七卷。卫士度抄《摩诃般若波罗蜜道行经》，二卷。昙摩婢出《摩诃钵罗若波罗蜜经》，五卷，一名《长安品经》。鸠摩罗什出《新小品》，二十四卷，（又）《小品》七卷。右一经，七人异出。”

是具备较高知识素养、有能力进入清谈名士交往圈子的佛教信徒的基本背景。比如，《出三藏记集》卷8《正法华经后记》：

永熙元年（290）八月二十八日，比丘康那律于洛阳写《正法华品》竟。时与清戒界节优婆塞张季博、董景玄、刘长武、长文等，手执经本，诣白马容对，与法护口校古训，讲出深义。以九月本斋十四日，于东牛寺中施檀大会，讲诵此经，竟日尽夜。无不咸欢，重已校定。

又，《高僧传》卷4《竺法深传》：

竺潜，字法深，姓王，琅琊人。晋丞相武昌郡公敦之弟也。年十八（284）出家，事中州刘元真为师。元真早有才解之誉，故孙绰赞曰：“索索虚衿，翳翳闲冲。谁其体之，在我刘公。谈能雕饰，照足开蒙。怀抱之内，豁尔每融。”潜伏膺已后，剪削浮华，崇本务学，微言兴化，誉洽西朝。风姿容貌，堂堂如也。至年二十四（290），讲《法华》《小品》，既蕴深解，复能善说，故观风味道者，常数盈五百。

竺法深是晋室南渡后南朝僧界领袖人物，也是南朝清谈圈子的名士。其师刘元真当时驰名中原，其背景似亦不出上述的以胡人为中心之译经空间。

六、结 语

汉晋时期是儒教文化在汉地国家空间中日益强化的时期。在西晋，儒教在国家空间的影响力达到了历史上的顶峰。士庶等级严明，华夷界限清楚，并在先秦以来传统的抑商、贬商的舆论环境下，西域胡人群体整体上是被限制在以“市”为中心的商业活动空间内。在国家实施“迁戎”政策前期，西域胡人前来汉地社会内地的整体规模尚小，与汉地汉人士族阶层基本上处于隔绝状态，所以，佛教作为极少数的侨居汉地社会的西域胡人传统礼俗之一，基本上与汉地社会主流的儒教文化处于隔离状态，其影响力与当时汉地社会主流强大的儒教文化不可同日而语，或者说，根本就不在一个层面。这在都城洛阳表现得尤为突出。所以，在东汉魏西晋时期，佛教基本上存在于都邑胡族聚落空间内。佛教作为奉佛胡族的传统礼俗，表现为以胡僧为中心，胡人为信仰主体，汉人奉佛属于个别行为。

佛教向汉人社会的伸展，主要表现在两个方面：（1）在民间礼俗层面，奉佛胡人聚落及其商业活动对周边汉人的浸染。其的范围取决于奉佛胡人聚落规模和分布点，但应该非常有限，并且这种浸染是双向的，胡人汉化同样明显。其中胡人主导的佛经传译活动，已被研究者充分注意。但在胡族南下中原地区建立政权以前，我们不能过高地估计佛教发展态势。（2）与上层社会交往层面，佛教信徒与清谈士人的接触，特别是出家僧人在外在特征上剃发毁容火葬等异俗与汉地社会传统孝道的“冲突”，被魏晋时期因崇尚自然而反对孝道的清谈士人所“认同”，实是佛教进入汉人士族阶层非常偶然的历史性契机。尽管其中存在着明显的“错位”，交流空间也非常狭小，但确实为后来南朝佛教发展开辟了道路，并对自此以后的汉地佛教内在品质产生了深远影响。特别是到了西晋后期，随着清谈士人逐渐进入国家权力核心，佛教的影响力渐显，并成为晋室南渡后佛教在南朝展开的重要基础。同时北方胡族南下中原地区建立政权，后赵石氏提倡胡汉人民奉佛，“中州胡晋，略皆奉佛”，汉人奉佛也因此从以前的个别行为发展成为社会性行为。从此，南朝北朝佛教相互激荡，汉地佛教迎来了新局面。

（责任编辑 黄夏年）